
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Alexandra Landmann,
Vladislav Serikov & Ajit S. Sikand
Goethe-Universität Frankfurt am Main
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;
<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

Nr. 203 (2015)

Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie
Ibn ‘Arabī

Von

Selahattin Akti

Einleitung

Obwohl Ibn ʿArabī nicht der erste Sufi der islamischen Geistesgeschichte ist, beruht das besondere Interesse, in den folgenden Jahrhunderten, an ihm darauf, dass er ein Genie der Systematisierung war und dass er seine mystischen Erfahrungen, im Vergleich zu anderen Sufis, nicht verborgen hielt, sondern offen zur Sprache brachte. Viele Gedanken, die vor ihm von Sufis nur mündlich tradiert wurden, hat er niedergeschrieben und als ein ganzes System für die Leser zusammengestellt und damit für ein leichteres Verständnis gesorgt.

Zwar genießt Ibn ʿArabī als Denker/Philosoph und Sufi höchste Wertschätzung, seine ontologische Anschauung hat ihm aber auch das Misstrauen der Orthodoxie beschert. In Differenz zur klassischen Theologie sind nämlich für ihn alles was im Universum existiert, nicht einfach nur Geschöpfe Gottes, sondern Selbst-Manifestationen (*Tağalli*) des absoluten Seins (*Wāğib al-Wuğūd*). Diese Ansichten haben ihm dem Verdacht der Häresie und des Pantheismus aussetzt. Dass dies, bei näherer Betrachtung, nicht der Fall ist, soll dem geneigten Leser, in dieser Abhandlung gezeigt werden.

Für viele Wissenschaftler ist Ibn ʿArabī der größte Mystiker aller Zeiten. Geboren im andalusischen Murcia 1165, studierte er in Sevilla und reiste 1201 in den Nahen-Osten. Nachdem er sich in Mesopotamien und Kleinasien aufgehalten hatte, ließ er sich in Damaskus nieder und starb dort im Jahre 1240.¹

Ibn ʿArabī ist ein Sufi, der mit seinen Gedanken Jahrhunderte nach ihm beeinflusste, und mit seiner Vorstellung vom Sein (*Wuğūd*) Anlas für viele kontroverse Werke zur Ontologie des Seins (*Wuğūd*) nach ihm gegeben und so ein Tor für die philosophische Blütezeit im Orient geöffnet hat. So hat er für eine vitale Geisteswelt nach ihm gesorgt und große intellektuelle Aktivitäten in Gang gesetzt.

Jedoch erscheinen seine Werke und seine Gedankenwelt, dem unbedarften Leser, schwer verständlich. Um Ibn ʿArabīs Ideen verstehen zu können scheint es daher unabdingbar, sein System zu kennen und seine Werke von einer Außenperspektive zu betrachten. Daher muss zunächst der Geist realisiert werden, der den Werken Ibn ʿArabīs innewohnt. Viele Themen, die dem Leser anfänglich kompliziert oder sogar nicht nachvollziehbar scheinen, werden im Lichte seines Systems von sich aus verständlich.

Erschwerend ist, dass in Ibn ʿArabīs Vorstellung alle Aspekte vom Sein wie Blaupausen oder Wiederholungen voneinander aussehen und erwecken den Anschein erwecken, dass es keiner

¹Brockelmann, C.: Geschichte der arabischen Literatur. Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909. S.182.

besonderen, unabhängigen Untersuchung bedürfe. So sind beispielsweise die Beziehung innerhalb der menschlichen Sphäre Geist-Triebseele-Körper und der transzendentalen Sphäre Gott-Universum-Nichts eigentlich gleich und stehen in enger Verbindung mit der Beziehung von Verborgenen und Sichtbarem (*Bāṭin-Zāhir*).²

Um hier für Transparenz und mehr Klarheit zu sorgen, ist es hilfreich, in guter Tradition moderner Wissenschaft, das zu erforschende Thema in überschaubare Stücke zu Gliedern und jedes Teil separat zu behandeln. So werden wir uns bemühen der Ontologie Ibn ‘Arabī in den Teilkapiteln (1) Imagination (*Hayāl*), (2) Einheit des Seins und der Existenz (*Waḥdat al-wuḡūd*), (3) Die Ebenen des Seins (*Wuḡūd*), (4) seiner Betrachtung der Schöpfung und (5) Die Zusammengehörigkeit von Transzendentalisierung (*Tanzīh*) und Anthropomorphisieren (*Tašbīh*) näherkommen.

Eingangs sei erwähnt, dass die ontologische Vorstellung Ibn ‘Arabī von der Welt auf zwei Grundpfeilern beruht: Der vollkommene Mensch (*insān al-kāmil*) einerseits und Gott (*Ḥaqq*) andererseits, wobei der Mensch als ein kosmisches Objekt, erschaffen als Ebenbild Gottes (*Ḥaqq*), der vollkommenste aller Geschöpfe im Universum ist. In diesem Sinne ist der vollkommene Mensch (*insān al-kāmil*) ein vollkommenes Abbild der Welt, und somit der eigentliche Geist der Welt des Seins, und das Resümee von allem, was das absolute Sein (*Wāḡib al-Wuḡūd*) in der Welt manifestiert hat. Auf den Punkt gebracht ist der Mensch, aus dieser Perspektive betrachtet, der Mikrokosmos. Gott (*Ḥaqq*) erreicht seine äußere Vollkommenheit im Sein (*Wuḡūd*) durch seine Manifestationen im vollkommenen Menschen (*insān al-kāmil*). Gott (*Ḥaqq*) manifestiert sich im vollkommenen Menschen (*insān al-kāmil*) in seiner höchsten Stufe und es gibt keine höhere Manifestation. Dennoch geschah die Erschaffung der Welt nicht aus einem Bedürfnis Gottes (*Ḥaqq*) für sich selbst, sondern ganz im Gegenteil aus der Natur der göttlichen Namen/Attribute, und zwar aus der Notwendigkeit nach einem konkreten Geschöpf im Sinne eines Orts (*Maḥall*) der Manifestation, wo die göttlichen Eigenschaften ihre Funktionen erfüllen können.³

Imagination (*Hayāl*)

„Alle Menschen befinden sich im Traum, sie wachen auf, wenn sie sterben.“⁴

In seiner ontologischen Grundüberzeugung ließ sich Ibn ‘Arabī von dieser Überlieferung des

² Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 42-45.

³ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ* (1946), B.I, S. 48; Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 289-290.

⁴ Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ* (1946), S. 99.

Propheten (*Hadīṭ*) inspirieren und postuliert, dass unser Leben keine Wirklichkeit hat und alles was wir sehen nur aus einem Traum oder Imagination besteht. So bringt er zum Ausdruck, dass die Gegenstände, die wir durch unsere Sinnesorgane wahrnehmen und benennen und als wahr annehmen, nur aus Einbildungen in unserer Imagination (*Hayāl*) bestehen.⁵

Als Imagination stellt nach Ibn ‘Arabī eine derartige Wahrheit keine echte Wahrheit dar. Mit anderen Worten sind unsere Wahrnehmungen nur Einbildungen und darin durchaus Real aber eben nicht die Wirklichkeit selbst. Genauso wie das Verhältnis zwischen den Gegenstände, die jemand im Traum sieht und die er im Wach sein erfährt, verhält sich auch die wahrnehmbare, durch die Sinnesorgane erfahrbare Welt um uns herum zu dem eigentlichen in Wahrheit Existenten. Was wir als wahr aus unserer Umwelt annehmen, ist nicht das tatsächlich Wahre selbst; es ist vielmehr eine auf der Vorstellungsebene erschienene, ungenaue und symbolische Darbietung. Ebenso, wie wir die uns im Traum erscheinen Dinge deuten, um den eigentlichen Sinn jener Symbole zu finden ist es auch notwendig unsere Wahrnehmungsobjekte, welche nur ein Abbild der Wahrheit auf der Vorstellungsebene sind und die von uns als wahres angenommen werden, zu deuten und sie in seine ursprüngliche Form zurückverwandeln.⁶

Was sind die wirklichen Objekte, die sich hinter einem Schleier von Vorstellungen verbergen und sich uns als Wahres suggerieren, indem wir sie mit unseren Sinnesorganen wahrnehmen, und uns diese Objekte als Symbol verwenden und dadurch uns Hinweise gibt, dass sie existieren? Nach Ibn ‘Arabī ist dies das Absolute, die einzige Wahrheit, deren Existenz wahr ist. Ibn ‘Arabī bezeichnet dies kurz als „*Ḥaqq*“.⁷

Wenn nur das Wahre Sein alleine *Ḥaqq* ist, besteht dann diese sichtbare Welt, die wir mit unseren Sinnesorganen wahrnehmen, nur aus Einbildungen? Um hier eine Antwort geben können, eilt uns, die die von Ibn ‘Arabī sehr oft verwendete, Spiegel-Metapher zur Hilfe.⁸ So ähnelt die „Welt-Gott-Beziehung“ der Beziehung eines ‚Gegenstandes‘, der vor dem Spiegel steht, und seinem ‚Ebenbild‘, welches im Spiegel zu sehen ist. Das im Spiegel zu sehende Bild ist nicht der Spiegel selbst, aber auch nicht der Gegenstand selbst, der vor dem Spiegel steht. Aber dennoch ist das Bild in irgendeiner Art und Weise mit unseren Sinnen so wahrnehmbar, dass wir die Existenz dieses Bildes nicht leugnen können. Des Weiteren verdankt dieses Bild seine Existenz dem Gegenstand, der vor dem Spiegel steht. Wenn dieser

⁵ Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ* (1946), S. 103.

وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال (...)

⁶ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 23.

⁷ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 24.

⁸ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ* (1946), S. 61-62, 184.

Gegenstand vor dem Spiegel weggenommen wird, so verschwindet auch jenes Bild im Spiegel. Danach hat dieses Bild, das in einem Bereich zwischen dem Spiegel und dem Gegenstand ist, keine eigene Existenz. Es ist aber auch falsch zu denken, dass dieses Bild, mit der unsere Welt verglichen wird, absolut nur aus einer Täuschung besteht. Denn genauso wie die Welt eine Manifestation oder Erscheinung Gottes ist, ist das Bild die Spiegelung eines realen Gegenstandes, und in dieser Hinsicht auch real.⁹

Die Welt-Gott-Beziehung erläutert Ibn ‘Arabī auch anhand der Schatten-Metapher; der Bezug der Welt zu Gott (*Ḥaqq*) ist so wie der Bezug des Schattens zum Schattenwerfer. D.h. die Welt ist der Schatten Gottes. Der Schatten wird mit den Sinnen wahrgenommen. Wenn das Licht erlischt, durch das der Schatten entstanden ist, und die Sinne ihn nicht mehr als solches wahrnehmen, so hat der Schattenwerfer immer noch Potential damit der Schatten, der ein intelligibles Existierendes ist, fortbesteht.¹⁰

So resultieren wir, dass in der Gedankenwelt von Ibn ‘Arabī, das Sein (*Wuğūd*) und Dasein (*Mawğūd*) nicht ein und dieselbe sind. Mit den Worten von Nyberg:

„Die Gottheit ist das absolute Sein (*al-Wuğūd al-Muṭlaq*), die Welt hat ein beschränktes Sein (*al-Wuğūd al-Muqayyad*); die Gottheit hat Sein, die Welt hat Dasein; das einzige reale Sein ist das der Gottheit.“¹¹

In dem folgenden Kapitel werden wir sehen, mit welcher Bedeutung Ibn ‘Arabī das Wort *Wuğūd* füllt und wie er *Wuğūd* als ein unteilbares Ganzes sieht.

Einheit des Seins/- der Existenz (*Waḥdat al-Wuğūd*)

Heute wird Ibn ‘Arabī automatisch mit der Theorie der Einheit des Seins (*Waḥdat al-Wuğūd*) in Verbindung gebracht, jedoch wurde ein solcher Fachterminus in der uns bekannten Bedeutung von ihm nicht verwendet. Zum ersten Mal benutzte sein Adoptiv-Sohn und Schüler erster Generation Ṣadr ad-Dīn Konawī (gest. 1274), diesen Ausdruck. Hiernach wurde dieser Begriff von Konawīs Schüler Sa‘īd ad-Dīn al-Fargānī (gest.1296) mehrmals verwendet und bekam seine gängige Bedeutung in den folgenden Jahrhunderten.¹²

Auch wenn dieser Ausdruck nicht von Ibn ‘Arabī stammt, widersprechen die von ihm in seinen Werken behandelten Themen nicht der Theorie des *Waḥdat al-Wuğūd*. Chittick betont, dass die *Waḥdat al-Wuğūd*-Theorie für die Darstellung Ibn ‘Arabīs Ideen nicht ausreichend ist

⁹ Vgl. Uluç, Tahir: *İbn Arabî’de mistik sembolizm* (2006), S. 156-159.

¹⁰ Vgl. Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ* (1946), S. 102.

¹¹ Nyberg: *Kleinere Schriften des Ibn ‘arabī* (1919), S. 29.

¹² Vgl. Chittick: *Varolmanın Boyutları* (2008), S. 199.

und dass er in seinen Werken des Öfteren den Begriff „die Pluralität der Wahrheit“ geprägt hat.¹³

Das Wort *Wuğūd* kommt vom ‘Arabischen Stamm wağada (وجد) und bedeutet lexikalisch unter anderem „in Besitz nehmen“, „finden“, „reich werden“, „sich ärgern“ und „extrem lieben“. Als *Wuğūd* (وجود) bedeutet es, „das Bewahrheiten einer Sache“ und „Gegenteil des Nichtvorhandenseins/existieren.“¹⁴ Es ist schwierig, *Wuğūd* korrekt in eine westliche Sprache zu übersetzen, da es in der arabischen Sprache kein Verb gibt, um „sein“ auszudrücken. Der Ausdruck *Wuğūd* wird meist als „Sein“ und „Existenz“ übersetzt, welches im Grunde „Finden“, „Gefunden werden“ heißt und ist damit dynamischer als reine „Existenz“.¹⁵

Chittick wiederum weist auch darauf hin, dass die Worte „being“ und „existence“ im Englischen von westlichen Denkern in verschiedenen Bedeutungen wahrgenommen worden sind und er daher, in seinen Arbeiten, das Wort nicht übersetzt sondern im Original als *Wuğūd* verwendet.¹⁶ Auch in dieser Arbeit werden wir denselben Weg einschlagen und *Wuğūd* unübersetzt lassen.

Ibn Arabi geht von der Annahme aus, dass *Wuğūd* „eins ist“, und die Bedeutungen, die diesem Wort übertragen werden, weisen auf verschiedene Aspekte des *Wuğūd* hin. Nach ihm ist *Wuğūd* auf höchster Ebene die absolute Wahrhaftigkeit Gottes (*Ḥaqq*), seine unabdingbare Existenz (*Wāğib al-Wuğūd*). In dieser Bedeutung weist *Wuğūd* auf das Wesen von *Ḥaqq* hin und ist somit in jeder Hinsicht die einzig existierende Wahrheit (*wa-huwa al-Wuğūd al-Muṭlaq alladī lâ yataqayyad*). Auf niedriger Ebene bedeutet aber das Wort *Wuğūd* die Quelle des Lebens aller erdenklichen Dinge, außer Gott und das Vorhandensein aller Dinge im Universum.¹⁷

Wenngleich Ibn ‘Arabî den Terminus Einheit des Seins (*Waḥdat al-Wuğūd*) nicht verwendet hat, stehen seine Gedanken mit diesem Begriff im Einklang. Denn nach ihm ist *Wuğūd* die einzige Wahrheit und es kann nicht zweierlei sein. Außer Gott haben alle Wesen ihr *Wuğūd* von ihm erhalten. Die Vielfalt (*Kaṭra*) im Universum hat keine Realität, deren Quelle auf sich selbst zurückgeht; sie sind nur die Erscheinungen und Manifestationen des *Wuğūd* und sind von ihm abhängig.¹⁸

Ibn ‘Arabî zieht, wie die übrigen Sufis, bei der Erläuterung seiner Theorien den Koran und

¹³ Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 30.

¹⁴ Al-Mu‘ğam al-‘arabî al-‘asāsî (1988), S. 1290-1291.

¹⁵ Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam* (1995), S. 379.

¹⁶ Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 30.

¹⁷ Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 30; Landolt: *Der Briefwechsel zwischen Kāšānî und Simnānî über Waḥdat al-wuğūd* (1973), S. 42.

¹⁸ Vgl. Uluç: *İbn Arabî’de mistik sembolizm* (2006), S. 151.

Ḥadīte zu Rate. Nach ihm existieren sehr viele Koranverse und *Ḥadīte*, die den eigentlichen Herrn des *Wuğūd* offen klarlegen. Einige davon sind die folgenden:

„Allah ist der Westen und der Osten. Daher: Wohin ihr euch auch wendet, dort ist Allahs Angesicht...“¹⁹,

„...Alle Dinge vergehen, außer Seinem Angesicht...“²⁰,

„Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und Verborgene...“²¹,

„...und Allah umfasste alle Dinge.“²²,

„Nicht ihr erschlug sie, sondern Allah erschlug sie. Und nicht du warfst, als du warfst, sondern Allah warf...“²³

Die von Ibn ‘Arabî angeführten Überlieferungen des Propheten (*Ḥadīṭ*) sind sehr interessant. Einige davon sind die Folgenden:

„Es gab Gott und mit ihm zusammen war nichts“²⁴,

„Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach, erkannt zu werden; so erschuf ich die Schöpfung, und gab mich den Geschöpfen zu erkennen, so dass sie mich erkannten.“²⁵,

„wer sich selbst kennt, erkennt seinen Herrn“²⁶,

„wer mich sieht, so hat er auch den Ḥaqq gesehen“²⁷ und

„Gott schuf den Mensch nach seinem Ebenbild (*Ṣūra*)“.²⁸

Die Ebenen (*Marātib*) von *Wuğūd*

Der Begriff *Wuğūd* (Sein) ist der höchste Schlüsselbegriff, und dominiert die gesamte Theorie von Ibn ‘Arabî, sodass der Begriff Allah nur eine sekundäre Rolle spielt. Demnach ist Allah die Selbst-Manifestation (*Ṭağallî*) des absoluten Seins (*Wâğib al-Wuğūd*). Das Sich-selbst-zu-erkennen-geben des absoluten Seins nennt Ibn ‘Arabî „*Ṭağallî*“.²⁹ Die lexikalische Bedeutung

¹⁹ Koran 2/115.

²⁰ Koran 28/88.

²¹ Koran 57/3.

²² Koran 4/126.

²³ Koran 8/17.

²⁴ Ibn ‘Arabî: *al-Futūḥāt al-makkiyya* (1985). B.I, S. 53.

ان الله كان ولا شئى معه

²⁵ Ibn ‘Arabî: *al-Futūḥāt al-makkiyya* (1985). B.XII, S. 574.

كنت كنزاً لم أعرف فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرّفوني

²⁶ Ibn ‘Arabî: *Fuṣūṣ*, 215.

من عرف نفسه عرف ربه

²⁷ Konuk: *Fusûsu’l-Hikem Tercüme Ve Perhi* (2005), B. IV, S. 37.

من رأى فقد رأى الحق

²⁸ Ibn ‘Arabî: *Inšā’ ad-dawā’ir* (1919), S. 3.

خلق الانسان على صورته...))

²⁹ Mehr über *tağallî* siehe in: Rahmati: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ‘Arabîs* .

dieses Wortes ist „die Offenlegung einer Verborgenen Sache hinter einem Schleier“.³⁰

Nach Ibn ‘Arabî ist das absolute Sein (*Wuğûd al- Muṭlaq*) nicht definierbar. Es wäre nur ihn zu begrenzen, wenn man versucht es zu definieren, da es erhaben über alle Eigenschaften und Beziehungen ist, die man mit menschlichem Verstand begreifen kann. Dennoch ist es unmöglich über ihn zu reden, ohne ihn zu nennen; so nennt Ibn ‘Arabî ihn mit dem Wort „*Ḥaqq*“, was ihm passen und ihn nicht beschränken würde. Da das absolute Sein die einzige Wahrheit (arab. *Ḥaqq*) ist, wäre auch dann „Wahrheit“ das schönste, womit „*Ḥaqq*“ beschrieben werden kann.³¹

Ibn ‘Arabî, der den *Wuğûd* auf verschiedenen Ebenen erklärt, zeichnet die erste Ebene des *Wuğûd* wie folgt: Das Sein (*Wuğûd*) von *Ḥaqq* ist absolut und nicht viel, sondern eins. Es ist nicht durch andere Dinge beschränkt, als nur durch sich selbst. Er ist für sein Wesen mit sich selbst existent. Auf dieser Ebene, wo es nichts gibt, gibt es auch kein Inneres (*Bâtin*) und kein Äußeres (*Zâhir*). Da er nicht intelligibel ist, beschreibt er ihn durch Transzendentalisation (*Tanzîh*) und auf dieser Ebene gibt es nur Er.³² Daher ist es zutreffend, ihn philosophisch *Wuğûd* (Sein) zu nennen. Diese Attribution ist das, was ihn am wenigsten beschränkt. Davon ausgehend nennt Ibn ‘Arabî ihn auch „*Dār*“ (Wesen). Denn *Dār* weist aufgrund seiner bedingungslosen Reinheit auf Sein hin.³³ Daher interpretiert Ibn ‘Arabî das Glaubensbekenntnis so wie z.B. al-Ġazâlî (gest. 1111) dies vor ihm interpretiert hat, nämlich als „Keine Gottheit außer Allah“ bedeutet, „es gibt keine *Wuğûd* außer Allah.“³⁴

Es gibt nichts Ähnliches oder Gegensätzliches zum *Wuğûd*. Denn Gegensatz und Ähnlichkeit bedingen zwei sich widersprechende Sein. Sein ist eins und es ist unmöglich, dass vor ihm ein anderes Sein existiert hat.³⁵

Das sich auf erster Ebene befindliche, sich dem menschlichen Wissen entziehende *Ḥaqq* ist das absolute Verborgene (*ğayb Muṭlaq*). Wo noch keine Manifestation verwirklicht ist und das sich auf der Indetermination (*lâ ta‘ayyun*) genannten ersten Ebene befindliche *Ḥaqq* ist einzig und allein. Daher wurde diese Ebene des Seins auch als „*Aḥadiyya*“ (Einsheit) bezeichnet. Auf dieser Ebene gibt es nicht die kleinste Bewegung. In diesem Zustand ist, die Manifestation des *Ḥaqq* aus sich selbst, noch nicht erfolgt und es wird das Hervortreten dieser Manifestation erwartet. Nach dieser Manifestation gibt sich das absolute Sein in

Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. S.21-26.

³⁰ Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 41-42.

³¹ Vgl. ebenda, S. 43.

³² Vgl. Kılıç: *Şeyh-i Ekber* (2010), S. 251-252.

³³ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 46.

³⁴ Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 31; Pietsch: *Ibn ‘Arabi- Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten* (2008), S. 28.

³⁵ Vgl. El-Kayserî: *Mukaddemat* (1997), S. 15.

verschiedenen Ebenen zu erkennen. Ibn ‘Arabî bezeichnet diese Ebenen, wo *Ḥaqq* sich durch sich selbst zu erkennen gibt, als „*Ḥaḍrat*“ (anwesend sein), (siehe Schema 1).³⁶

Schema 1: *Tağallīs* (Die Manifestationen des *Ḥaqq*)³⁷

<i>Ḥaqq</i>	-----	1. Ḥaḍrat	das absolute Verborgene (<i>Ġayb Muṭlaq</i>)
	1. Manifestation (<i>Tağallī</i>)	2. Ḥaḍrat	Manifestation des <i>Ḥaqq</i> als <i>Allah</i>
	2. Manifestation	3. Ḥaḍrat	Manifestation des <i>Ḥaqq</i> als Herr (<i>Rabb</i>)
	3. Manifestation	4. Ḥaḍrat	Manifestation des <i>Ḥaqq</i> als Dinge, die zum Einen immateriell/geistig und zum Anderen materiell sind (<i>‘Ālam al-Malakūt</i>)
	4. Manifestation	5. Ḥaḍrat	Manifestation des <i>Ḥaqq</i> als die Welt, die mit Sinnen wahrnehmbar ist (<i>‘Ālam aṣ-Ṣahāda</i>)

Ibn ‘Arabî teilt in seinem Werk *Inḍā’ ad-dawâ’ir* das Sein in drei Ebenen ein und legt somit sein ontologisches System dar. Nach ihm ist Sein

1. Absolutes Sein (*Wuğūd al-Muṭlaq*),
2. Die Welt der beschränkten Wesen (*‘Ālam aṣ-Ḍahāda*) und
3. Dinge, denen man weder Existenz noch Nicht-Existenz attribuiert werden kann (*‘Ālam al-Miṭāl*).³⁸

Obwohl bei der Aufzählung dieser Manifestationen die Sufis unterschiedliche Kategorien aufgestellt haben und mit unterschiedlichen Bezeichnungen die Wahrheit zu beschreiben versuchten, ist alles was sie erzählen, ein und dasselbe. Einige Sufis stellen eine Kategorisierung mit drei Ebenen auf, andere wiederum haben diese in vier, fünf, sechs, sieben oder sogar vierzig Ebenen aufgeteilt, (siehe Schema 2). Konawī und Qaysarī haben das „Fünfer-Modell (*Ḥaḍarât al-ḥams*)“ und Farġānī eher das „Sechser-Modell“ bevorzugt.³⁹ Wir werden bei der Behandlung unseres Themas auf das „Fünfer-Modell“ basierend arbeiten.

³⁶ Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 41, 44.

³⁷ Ebenda, 42.

³⁸ Ibn ‘Arabî: *Inṣā’*, 15.

³⁹ Kılıç: *Şeyh-i Ekber* (2010), S. 268-269.

Schema 2: *Ḥaḍarāt* oder *Marātib al-Wuğūd* (Die Ebenen des Seins) ⁴⁰

4er- Marātib	5er – Marātib	6er - Marātib	7er - Marātib
Lāhūt	Aḥadiyya (Einsheit)	Lā -ta' ayyun	Lā -ta' ayyun
Ġabarrūt	Wāḥidiyya (Einheit)	Wāḥidiyya	ta' ayyun al-awwal ta' ayyun aṭ-ṭānī
Malakūt	Martabat al-arwāḥ	Martabat al-arwāḥ	Martabat al-arwāḥ
	Martabat al-miṭāl	Martabat al-miṭāl	Martabat al-miṭāl
Nāsūt	Martabat aš-Šahāda	Martabat al-ağsām	Martabat al-ağsām
		Martabat al-insān	Martabat al-insān

Schöpfung

„Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich danach (oder: liebte es), erkannt zu werden; so erschuf ich die Schöpfung, und gab mich den Geschöpfen zu erkennen, so dass sie mich erkannten.“⁴¹

Ein interessanter Aspekt dieses Ḥadīṭs, der uns den Zustand und das Allein-Sein des absoluten Seins auf der Ebene des *Aḥadiyya* mitteilt, ist der Ausdruck „sehnte mich“ was im Arabischen Original „*aḥbibtu*“ auch „ich liebte“ bedeuten kann. Demnach beruht der Ursprung der Schöpfung auf Liebe und die Liebe ist der Schlüsselbegriff der Bewegung der Welt vom Nichts zur Existenz hin.⁴²

„Die Bewegung der Welt zur Existenz hin war eine Liebesbewegung. Der Prophet (s) macht durch den Ausdruck ‚Ich war ein verborgener Schatz und sehnte mich ...‘ darauf aufmerksam. Gäbe diese Zuneigung nicht, würde die Welt nicht existieren. Dementsprechend entsprang die Bewegung der Welt vom Nichts zur Existenz dem Willen seines Schöpfers.“⁴³

Im vorigen Kapitel haben wir dargestellt, dass das absolute Sein (*Wuğūd al- Muṭlaq*) nicht intelligibel ist, und über seine Eigenschaften wir nicht in der Lage sind zu sprechen; es ist für

⁴⁰ Ebenda, 269.

⁴¹ Ibn 'Arabī: *al- Futūḥāt al-makkiyya* (1985). B.XII, S. 574.

كنت كنزاً لم أعرف فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرّفوني
„Obwohl es in der muslimischen Tradition strittig ist, ob dieser Ḥadīṭ „gesund“ ist, erwähnt ihn Ibn 'Arabī oft in seinen Schriften. Dieser Text soll ihm in einer mystischen Erleuchtung offenbart worden sein, und daher ist er für ihn ohne jeden Zweifel gültig. Interessanterweise zitiert er ihn in allen seinen Schriften trotz der verschiedenen Überlieferungsvarianten immer in einer einzigen Fassung.“ Rahmati, 17, Fußnote 2.

⁴² Vgl. Kılıç: *Şeyh-i Ekber* (2010), S. 207.

⁴³ Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ*, S. 203.

فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب . وقد نبه رسول الله صلى الله عليه و سلم على ذلك بقوله "كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف" فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه... فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتى الى الوجود حركة حب... الخ

uns ein vollständiges Geheimnis. Nach Ibn Arabi ist dieses Geheimnis der im Ḥadīṭ erwähnte verborgene Schatz. Manchmal nennt er es auch „*‘ama*“⁴⁴ (Blindheit oder bodenlose Finsternis). Denn Sein ursprünglicher Zustand wird für uns im Dunkel bleiben. Wenn wir von Ihm reden, reden wir immer von Seinen Manifestationen, die im Nachhinein in Erscheinung getreten sind. Das Wesen (*Dāt*) als solches wird für uns weiterhin als ein verborgener Schatz bleiben.⁴⁵

Manifestation ist der Prozess des absolut nicht erkennbaren *Ḥaqq* sich zunehmend in konkreten Formen zu zeigen. Die Manifestation in diesem Prozess, der sich im Selbst-Definieren und Begrenzen von *Ḥaqq* verwirklicht, wird „*Ta‘ayyun*“ genannt. Zwar sind diese Manifestationen (*Taḡallī*) unabhängig von Zeit und stehen erhaben über der Zeit, werden sie trotzdem, da sie der Reihe nach in Erscheinung treten, so aufgefasst, als ob sie in der Zeit auch nach und nach entstehen. Diese Täuschung hat ihren Grund in der Struktur der menschlichen Sprache.⁴⁶

Ibn ‘Arabī redet von zwei hauptsächlichen Manifestationen, die er „*Fayḍ al-Aqdas*“ (heiligste Emanation) und „*Fayḍ al-Muqaddas*“ (heilige Emanation) nennt. Das Wort *Fayḍ* verwendet Ibn ‘Arabī als Synonym zu *Taḡallī* und versteht darunter, dass *Ḥaqq*, das einzig und dasselbe ist, sich in verschiedenen Arten festlegt, begrenzt und sich in unterschiedlichen Formen ohne eine Hilfe eines anderen Gegenstands zeigt. In der Bedeutung steht *Fayḍ* bei Ibn ‘Arabī in Divergenz zur Emanation von Plotin (gest.270), was aus dem absoluten Sein hinausströmt und auf dieser Weise fortwährend existiert. *Fayḍ al-Aqdas* tritt in Erscheinung, indem er den Zustand des absolut nicht erkennbaren *Ḥaqq* als verborgenen Schatz, der oben im Ḥadīṭ erwähnt wurde, verlässt und er erkennbar werden will. Bei dieser ersten Manifestation macht sich *Ḥaqq* von sich aus erkennbar. Mit dieser Manifestation tritt eine neue Ebene hervor und *Ḥaqq* steigt aus der Ein“s“heits-Ebene (*Aḥadiyya- 1. Ḥaḍrat*) zur Einheit“s“-Ebene (*Wāḥidiyya- 2. Ḥaḍrat*) hinab (Siehe Schema 1). Hier erweckt sich das Bewusstsein von *Ḥaqq* zum Leben. Denn diese Ebene ist jene, in der die eventuellen Existenten ihre Form als potentielle Dinge im göttlichen Bewusstsein als Vorstellung annehmen. Da in der ersten Ebene *Ḥaqq* einzig ist, wurde sie „*Aḥadiyya*“ (Einsheit) genannt, aber hier, da sie im göttlichen Bewusstsein neue Formen annimmt, ändert sich ihr Name, weil die Einsheit nicht mehr gegeben ist. Die passendste Bezeichnung für diese neue Ebene ist Einheit (*Wāḥidiyya*). Denn die Mehrzahl der Formen im Bewusstsein von *Ḥaqq* ist nicht tatsächlich, sondern

⁴⁴ Vgl. Ibn ‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya* (1985). B.II, S. 349-350.

⁴⁵ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 50.

⁴⁶ Vgl. ebenda, 207-8.

potenziell vorhanden. Die Einsheit ist in der Tatsache immer noch geschützt und daher im Sinne von der Einsheit der potentiellen Mehrheit als „*Wāḥidiyya*“ bezeichnet.⁴⁷

Auf dieser Ebene ist das wichtigste, was unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt, die erkennbaren Formen der möglichen Dinge im Bewusstsein von *Ḥaqq*, die in der nächsten Ebene existent werden. Wie das Wasser die Form seines Behälters annimmt, nehmen die möglichen Dinge ihre Form entsprechend ihrer Form im Bewusstsein von *Ḥaqq*. Was die Philosophen als Wesen bezeichnen, nennt Ibn ‘Arabī diese erkennbare Formen „*A ‘yān at-tābīta*“ (unwandelbare Wesensgründe oder Archetypen).⁴⁸

Es wäre falsch *a ‘yān at-tābīta* mit Platons Ideen zu vergleichen. Die Ideen sind universal. Die *a ‘yān at-tābīta* hingegen sind einzeln für sich selbst partikuläre Formen der eventuellen Existenten.⁴⁹

Eine wichtige Eigenschaft dieser Ebene (*wāḥidiyya*) ist die Manifestation des Allah mit seinen göttlichen Namen und Eigenschaften, welche in der Ebene *Aḥadiyya* *Ḥaqq* nicht erkennbar war.⁵⁰ Deswegen wird diese Ebene auch als „*Ulūḥiyya*“ (Göttlichkeit) bezeichnet.

Nach dieser Ebene entsteht die zweite Manifestation, was Ibn ‘Arabī *Fayḍ al-Muqaddas* nennt. Mit dieser Manifestation nähern sich die *a ‘yān at-tābīta*, die in der vorigen Ebenen nur intelligible und nicht erkennbar waren, hier der äußeren Welt, welche durch Sinnen erkennbar ist. Trotzdem haben sie immer noch keine feste Existenz und befinden sich im Stadium einfacher Essenzen. Sie haben mit Zeit, Raum, Form und Farbe keinen Bezug. Hier kann man noch nicht von einem Stoff reden. Da in dieser Ebene die Geister eingehaucht werden, wird diese Ebene als „*‘Ālam al-arwāḥ*“ (Welt der Geister) genannt (siehe Schema 2). Das Wort/Befehl Gottes (كن) *kun/sei*, das die Schöpfung beginnen lässt, erzählt die Phase nach dieser Manifestation. Denn die sichtbaren Existenzen fangen in dieser Ebene an. Die ersten zwei Ebenen sind der eigentliche Bereich des *Dāt* (Wesen).⁵¹

Die vierte Ebene ist „*‘Ālam al-Miṭāl*“ (Welt der Bilder und der Imagination) (siehe Schema 2). Im Vergleich zu der Vorstufe werden die Seienden in dieser Ebene noch konzentrierter und nähern sich noch einen Schritt weiter zum Dinglichen. Da jede Person aus der nächsten Ebene, der Welt der Existenten, schon mit ihrer eigentlichen Urform hier existiert, wird diese Ebene „*‘Ālam al-Miṭāl*“ (Miṭāl= Muster, Beispiel) genannt. Verglichen mit der vorangegangenen Ebene *‘Ālam al-‘Arwāḥ* ist diese Ebene noch konzentrierter, im Vergleich

⁴⁷ Vgl. ebenda, 210-1.

⁴⁸ Kılıç: Şeyh-i Ekber (2010), S. 310.

⁴⁹ Vgl. Chittick: Varolmanın Boyutları (2008), S. 205.

⁵⁰ Vgl. Izutsu: Anahtar Kavramlar (2005), S. 66.

⁵¹ Vgl. Kılıç: Şeyh-i Ekber (2010), S. 269, 322-3.

aber mit der danach folgenden *‘Ālam aš-Šahāda* durchsichtiger.⁵²

Die letzte Ebene ist „*‘Ālam aš-Šahāda*“ (die sichtbaren Welt), in der die mit Sinnen wahrnehmbaren Dinge vorhanden sind (5. Ḥaḍrat, siehe Schema 1 und 2). Es sei darauf hingewiesen, dass diese Welt der Sichtbaren Dinge von manchen Vertretern Ibn ‘Arabîs in zwei Ebenen betrachtet werden. Demnach ist die letzte Ebene die Mensch-Ebene. Diese Ebene vereint in sich alle vorherigen Reiche zusammen.⁵³

Die Zusammengehörigkeit von *tanzîh* (Transzendentalisierung) und *tašbîh* (Anthropomorphisieren)

Die Menschen neigen dazu entweder Gott durch Transzendentalisieren oder Anthropomorphisieren zu erkennen und anderen darzulegen. Da sie Gott einem geschaffenen Wesen ähnlich erklären, werden die Anhänger des Anthropomorphisieren von den Anhängern des Transzendentalisierens mit dem Unglauben bezichtigt, worauf Ibn ‘Arabî aufmerksam macht und feststellt, dass allein durch Transzendentalisieren oder Anthropomorphisieren Gott zu erklären nicht ausreichend ist. Diejenigen, die Gott nur durch Transzendentalisieren erklären, begrenzen dadurch Gott. Durch Anthropomorphisieren ihn zu beschreiben, führt hingegen dazu ihn unter Bedingungen zu stellen. Das absolute Sein, das Ibn ‘Arabî *Ḥaqq* nennt, vollständig zu beschreiben, ist nach ihm nicht möglich. So sieht er den Königsweg in der gemeinsamen und harmonischen Verwendung von Transzendentalisieren und Anthropomorphisieren. Demnach entsteht aus der harmonischen Verbindung von Transzendentalisieren und Anthropomorphisieren *tawḥîd* (die Einheit) und dieser *tawḥîd* kann nur mit der mystischen Wahrnehmung verwirklicht werden, welche aus der Enthüllung (*Kašf*) resultiert.⁵⁴

Die Verse „...Nichts ist Ihm gleich. Und Er ist der Hörende, der Sehende.“⁵⁵ interpretiert Ibn ‘Arabî anders als die klassische Auslegung und betont, dass Gott mit dem Vers „Nichts ist Ihm gleich“ sich transzendentalisiert und durch den Vers „Und Er ist der Hörende, der Sehende“ sich den Erschaffenen anthropomorphisiert hat.⁵⁶

Die Unerkennbarkeit des *Wuğûd* wird von den Theologen als Transzendentalisieren im Sinne von „Unvergleichbarkeit“ bezeichnet. Demnach kann Gott mit nichts verglichen werden. Kein Geschöpf kann mit *Wuğûd* gleich sein. Zwar akzeptiert Ibn ‘Arabî dies, macht aber in seinem

⁵² Vgl. ebenda, 323-324.

⁵³ Vgl. ebenda, 325.

⁵⁴ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 76-85.

⁵⁵ Koran 42/11.

⁵⁶ Ibn ‘Arabî: *Fuṣūṣ*, 70-71.

Werk *Fuṣūṣ al-ḥikam* im Kapitel Noah (Nûḥ) sehr ausführliche Erläuterungen darüber, dass die göttliche Wahrheit allein mit Transzendentalisieren zu definieren nicht ausreichend ist. Allein Transzendentalisieren kann die göttliche Verse/Zeichen in der Welt und in heiligen Büchern nicht zufriedenstellend erklären und den *Wuğûd* nicht gänzlich darstellen.⁵⁷

Ibn ʿArabî sagt, dass die Theologen zu diesem Schluss nur durch logische Schlussfolgerungen gekommen sind, daher kann der Intellekt nur verstehen, was Gott nicht ist. Andererseits wo das absolute *Wuğûd* von *Dât* (1. Ebene, siehe Schema 1) nicht vergleichbar ist, ähnelt Allah (2. Ebene, siehe Schema 1) in irgendeiner Weise den Geschöpfen, da er Seine Eigenschaften sichtbar macht. Im Gegensatz zum rationalen Verstand, der dies nicht begreifen kann, kann die Imagination (*Hayâl*) anthropomorphisierend begreifen.⁵⁸

Um die Sachverhalte zu verstehen entwickelt unsere Vorstellungskraft in unserem Intellekt Vorstellungen, die nicht verrückte Einbildungen ohne Halt sind. Ganz im Gegenteil; sie lässt eine Situation aus der oben erwähnten *ʿÂlam al-Miṭâl* in eine Form verwandeln, die von den Sinnen erfassbar ist. Die anfänglich nicht nachvollziehbaren Dinge, können durch die Symbole, welche die Vorstellungskraft im Intellekt des Menschen produziert hat, begreifbar werden. Demnach ist *ʿÂlam al-Miṭâl* eine Übergangsstation zwischen der immateriellen Geisteswelt und der Sinneswelt.⁵⁹

Das Bild, das wie ein Übergangsstation zwischen dem Objekt, das im Spiegel zu sehen ist, und dem Spiegel selbst steht, ist ein passendes Beispiel, um die Imagination (*Hayâl*) zu erläutern. Es ist evident, dass das im Spiegel zu sehende Bild weder mit dem Objekt, noch mit dem Spiegel identisch ist. Allerdings kann die Existenz dieses Bildes nicht verleugnet werden.⁶⁰

Ontologisch betrachtet hatten wir gesehen, dass der Ort der Imagination *ʿÂlam al-Miṭâl* ist. Ibn ʿArabî unterteilt die Vorstellung in drei kosmische Ebenen:

1. Mikrokosmos, mit dem Menschen als Spiegel der Welt
2. Makrokosmos, mit der Welt als Spiegelbild des Menschen
3. Die Ebene des *Wuğûd*,⁶¹

In der ersten Ebene liegt der Ort der Imagination im Bereich *Nafs (Triebseele)*, der sich zwischen dem Geist und dem Körper befindet. *Nafs* als Symbol des Geistes ist weder ein pures Licht, noch als Symbol für den aus der Erde geschaffenen Menschen pure Finsternis.

⁵⁷ Vgl. ebenda, 68-72; Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 40.

⁵⁸ Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 40.

⁵⁹ Vgl. Izutsu: *Anahtar Kavramlar* (2005), S. 30-31.

⁶⁰ Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 42.

⁶¹ Chittick: *Varolmanın Boyutları* (2008), S. 210-211.

Nafs befindet sich zwischen den beiden, hat eine Doppeldeutigkeit und verbindet in sich die Eigenschaften beider Seiten, sodass er eine Zwischenstation bildet, die sich zwischen dem hellen, erkennenden, wachsamem und durchsichtigen Geist und dem finsternen, unwissenden, bewusstlosen und toten Körper befindet. In dieser Hinsicht hat die Triebseele das Potenzial auf die Ebene des vollkommenen Menschen (*insān al-kāmil*) aufzusteigen, als auch sich in eine Ebene zu erniedrigen, die unter dem Menschen steht.⁶²

Auf der zweiten Ebene ist die Imagination der teilweise autonome Bereich der Welt. Im Spiegelbild des Menschen, dem Makrokosmos, existieren zwei geschaffene Welten; *‘Ālam al-Arwāḥ*, der dem Geist des Menschen gleich kommt, der somit auch der Mikrokosmos ist und *‘Ālam aḏ-Ḍahāda*, der dem Körper gleich kommt. Zwischen den beiden Welten ist die *‘Ālam al-Miṭāl* vorhanden, der das Äquivalent zum menschlichen *Nafs* darstellt. Der Schlafzustand des Menschen ist ein Zustand der Beobachtung dieser Welt. Die nicht eindeutigen Symbole im menschlichen Intellekt sind die Träume, die in dieser Welt beobachtet werden.⁶³

Als dritte Ebene weist Ibn ‘Arabī auf eine Zwischenstation als Ort der Imagination hin, der zwischen dem absoluten Sein und dem absoluten Nichts platziert ist, und dieser Bereich ist die Welt, in der wir leben. Nach dieser Betrachtung ist die Welt, weder gänzlich *Wuġūd* noch vollständiges Nichts, weder ganz Existent noch ganz Einbildung.⁶⁴

Was ist dann die Welt, in der wir leben?

Die Antwort auf diese Frage kann mit dem beantwortet werden, was wir eingangs im Kapitel Imagination lernten, als wir begannen Einzug in die Gedankenwelt von Ibn ‘Arabī zu finden. Wenn wir zum Anfang zurückkehren sehen wir; die Welt ist ein Traum und wie jeder Traum braucht sie Deutung um verstanden zu werden.

„Alle Menschen befinden sich im Traum, sie wachen auf, wenn sie sterben.“⁶⁵

Fazit

Ibn ‘Arabī’s ontologische Vorstellung von der Welt beruht auf zwei Grundpfeilern: Gott (*Ḥaqq*) und der vollkommene Mensch (*insān al-kāmil*). Der Mensch ist als kosmisches Geschöpf und Ebenbild Gottes das vollkommenste aller Geschöpfe im Universum. Somit ist der vollkommene Mensch (*insān al-kāmil*) eine vollkommene Zusammensetzung der Welt,

⁶² Vgl. Chittick: *Hayal Âlemleri* (2003), S. 42-43.

⁶³ Vgl. Ebenda, 44.

⁶⁴ Vgl. Ebenda, 44-45.

⁶⁵ Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ*, 99.

der eigentliche Geist des Seins, und das Resümee von allem, was sich in der Welt manifestiert hat. Zusammengefasst ist der Mensch, aus dieser Perspektive betrachtet, der Mikrokosmos.

Die Erschaffung der Welt geschah nicht aus einem Bedürfnis des *Haqq* für sich selbst. Im Gegenteil, es geschah aus der Natur der göttlichen Namen, und zwar aus dem Bedürfnis nach einem konkreten Geschöpf, indem die göttlichen Eigenschaften ihre eigenen Funktionen ausführen können (Ort der Manifestation).

Die Welt-Gott-Beziehung ähnelt der Beziehung eines Gegenstandes, der vor dem Spiegel steht, und seinem Ebenbild, welches im Spiegel zu sehen ist. Das im Spiegel zu sehende Bild ist nicht der Spiegel selbst, aber auch nicht der Gegenstand selbst, die vor dem Spiegel steht. Wir können aber die Existenz dieses Bildes nicht leugnen, da es irgendwie mit unseren Sinnen wahrnehmbar ist. Dieses Bild verdankt seine Existenz dem Gegenstand, der vor dem Spiegel steht. Weiterhin hat dieses Bild keine eigene Existenz. Ein Irrtum wäre es jedoch zu denken, dass dieses Bild, welches mit unserer Welt verglichen wird, nur aus einer Täuschung besteht. Denn genauso wie das Bild die Spiegelung eines realen Gegenstandes ist, ist die Welt eine Manifestation Gottes und aus diesem Grunde auch entsprechend real aber nicht aus sich selbst heraus.

Schlussendlich sind, in der Gedankenwelt von Ibn 'Arabī, Sein (*Wuğūd*) und Dasein (*Mawğūd*) nicht ein und dasselbe. Ibn 'Arabī verteidigt die Einheit des Seins (*Wuğūd*) und nicht des Daseins (*Mawğūd*), das er mit dem Ebenbild im Spiegel vergleicht und daher entfernt er sich vom Pantheismus.

Literaturverzeichnis

Al-Mu'ğam al- 'arabī al- 'asāsī. Tunis: Larous, 1988.

BROCKELMANN, C.: Geschichte der arabischen Literatur. Leipzig: C. F. Amelangs Verlag, 1909.

CHÝTTYČK, William: Hayal Âlemleri Ýbn Arabi ve Dinlerin Çeþitliliði Meselesi. Ins Türkische: Mehmet Demirkaya, Titel des Originals: Imaginal Worlds: Ibn Al-'Irahi and the Problem of Religious Diversity. Istanbul: Kaknüs Yayýnlarý, 2003.

Ders.: Varolmanýn Boyutlarý- Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücüd Üstüne Yazýlar. İnsan Yayinlari: Istanbul, 2008.

Der Koran Das heilige Buch des Islam. Übersetz von Max Henning. München: Heinrich Hugendubel Verlag, 1999.

EL-KAYSERÎ, Davud: Mukaddemat. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür

Yayınları, 1997.

IBN 'ARABÎ, Muhyî ad-Dîn Muḥammad: Fuṣûṣ al-Ḥikam, hrsg. von Ab al- 'alâ 'Affî Beirut: Dâr al- Kitâb al- 'Arabî, 1946.

Ders.: al- Futûḥât al-makkiyya, hrsg. von 'Uṭmân Yaḥyâ, Kairo: 1985.

Ders.: Inḏâ' ad- dawâ'ir. In: Kleinere Schriften des Ibn 'arabî, H.S.Nyberg, Leiden: E. J. Brill, 1919. Ar.:1-38.

IZUTSU, Toshihiko: Ýbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar. Ýstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005. Titel des Original: Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley- Los Angeles- London: University of California Press, 1984.

KILIÇ, Mahmud Erol: Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.

KONUK, Ahmed Avni: Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Þerhi. I-IV. İstanbul: Marmara Ýlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

LANDOLT, Hermann: Der Briefwechsel zwischen Kâḏânî und Simnânî über Waḥdat al-Wuḡûd. In: Der Islam 50 / 1973. 29-81.

NYBERG, H.S.: Kleinere Schriften des Ibn 'arabî. Leiden: E. J. Brill, 1919.

PIETSCH, Roland: Ibn 'Arabi- Grundzüge seiner Lehre von den göttlichen Urwahrheiten. In: Spektrum Iran 2 / 2008. 26-45.

RAHMATI, Fateme: Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabîs , Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag, 1995.

ULUÇ, Tahir: Ýbn Arabî'de mistik sembolizm. In: Türk-Islam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi. Konya: 1 / 2006. 147-183.