

BP
275
.H6

Horten, Max Joseph Heinrich, 1874-

Indische Strömungen in der islamischen ⁴Mistik, von M. Horten. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1927-28.

2v. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 12.-13. heft)

Bibliographical footnotes.

Contents.-I. Zur Geschichte und Kritik.-II.

Lexikon wichtigster Termini der islamischen

Mistik; Terminologische Untersuchungen zu

grundlegenden Texten islamischer Früh-

mistik in Persien

um 900.

1. Mysticism -

Islam. 2. Mysticism

- India. I. Title.

Materialien zur Kunde des Buddhismus

Herausgegeben von

Dr. M. WALLESER, Prof. d. Univ. Heidelberg

13. Heft.

Indische Strömungen in der islamischen Mystik

SSFP

II.

Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik

Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten
islamischer Frühmystik in Persien um 900

von

Dr. M. Horten

Prof. d. Univ. Bonn



Mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft



Heidelberg 1928

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Verlags-Nr. 2021.

7.50



Einleitung.

Aus diesem Lexikon ergibt sich auf exakt-philologischem Wege und rein objektiv die Identität der liberalen¹ islamischen Mystik mit den Thesen des „höheren Vedānta“.²

Daß die Lehre eines Ḥallāğ 922 † und seines Kreises mit der des Šamkara³ um 820 identisch ist, dürfte keinem Zweifel mehr unterliegen.

¹ Neben der „liberalen“ Mystik hat eine konservative bestanden: Ġazālī und sein Kreis! —, ebenso wie neben der „liberalen Theologie“ eine konservative, s. PhJ. Das erste geschichtliche Werden dieser Richtung um 680 hat man jetzt aufweisen können: RSO. 7, 429 ff., J. 13, 376. Sie sonderte sich aus den politischen Strömungen jener bewegten Zeit ab. Aus dieser äußeren Tatsache will man ableiten, daß diese Schule um 850 nicht als „liberale“ bezeichnet werden kann! Weil die ersten Anfänge einer Schule sich um 680 aus dem politischen Gezänke lösen, könne sie im Jahre 850 nicht als „liberale“ bestimmt werden, — eine Verwechselung der heterogensten Begriffe! Eine Schule ist nach ihrem Geiste zu benennen, und dieser war bei den Mu'tazilāh ein „liberaler“ seit 850: in elementarer Weise mißverstanden: DLZ. 1927; 797, 5 f.

² Prof. v. Negelein macht mich darauf aufmerksam, daß der eigentliche Gedankenkreis der islamischen Mystik der „höhere Vedānta“ ist. Einige Termini müssen gegen Mißdeutungen geschützt werden. fanā' = „Nichtsein“ im Sinne des „Erlöschens der individuellen Grenzen“, I. 29, 2, wie Ġunaid deutlich sagt, d. h. der upādhis „in dem amṛta, im Brahmanismus das Reich der ewigen Wonne, ānanda (= tam'aninah im Islām) durchaus nicht das 'Nichts', sondern eher das 'Alles'“. Akosmismus ist nicht die Leugnung des Seins = Nihilismus, sondern die Behauptung, die uns umgebende und innewohnende Erfahrungswelt habe kein eigenes Sein neben der Ursubstanz, sondern sei ihr Akzidens. Dann sind ihre Gegebenheiten „Schemen“, „Phänomene“, „Trug“ der Sinne: I. 384, 17. Es gibt demnach nur eine einzige Substanz = Gott. „Negativismus“ ist keine absolute Leugnung des Seins — dies ist die Stellungnahme der Nāstikas —, sondern eine negative Formulierung bezüglich des Urseins.

³ Strauß, Indische Philosophie 1925; 229—259. Die aphoristische Art der mystischen Äußerungen im Islām, der 'išārāt und šaṭaḥiyāt, sind sogar formal der Art der Sūtras abgesehen: ebd. 142. 228, 12 u. Gegen das Darstellungsbild der „Schichten“ wendet v. Negelein ein: „Die Vielheit der Erscheinung bildet das Spektrum; der weiße Lichtstrahl, den man durch das Spektrum schiebt, ist das brahma.“ Der Strahl ist aber philosophisch eine „Funktion“ und ist im Spektrum wie ein Akzidens in einer Substanz. In der brahmanischen Schau wird aber umgekehrt der „Strahl“, das brahma, als die Substanz, ja, als die einzige Ur-

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.

4/51

C.1

BP
275
H6
V.2

Nur terminologisch exakte Übersetzungen und Durcharbeitungen können wissenschaftlich Beachtung finden. Unterminologische Wiedergaben sind wertlos.⁴

Verzweifelt, das objektive System⁵ eines Textes fassen zu können, begnügt man sich gern mit einer Materialübersetzung. „Nur

substanz gefaßt und die Weltvielfalt, also das Spektrum, als die inhärierenden Akzidenzien. Wird dieses schöne und plastische Bild der physischen Welt auf metaphysische Beziehungen übertragen, so müssen wir also die Inhärenzverhältnisse umkehren: Der „Strahl“ wird zum Tragenden, das „Prisma“ zum Getragenen. Solche Lagerungen von Ideen kann man darstellungstechnisch als „Schicht I“ = die Brahmanischicht und „Schicht II“ = die Mâyâschicht umschreiben, was zu verstehen ist wie die Überlagerung eines Physischen auf einem Metaphysischen, wodurch zugleich ausgeschlossen ist, daß die beiden „Schichten“ physisch „getrennt“ wären. Sie sind „ineinander“ wie alle metaphysischen Inhalte, z. B. Sein, Notwendigkeit, Wahrheit usw. in den physischen Gegenständen, frei von jeder Form des Getrenntseins von ihnen.

⁴ Dieses selbstverständliche Urteil, das ich in meiner PhJ. vertreten mußte, scheint einigen „Kritikern“ ungerecht: DLZ. 1927; 795–799; OLZ. 1925; 513 f. Sie spielen sich zudem als „Fachleute“ auf, obwohl ihnen der exakte Inhalt der diskutierten Texte ganz entgeht: J. 15, 117–135. Sieht man sich die betroffenen und terminologisch verfehlten „Versuche“ an, so hat man den Eindruck, jemand wolle mit einem Homerlexikon Aristoteles übersetzen: J. 5, 244 bezweifelt ein Kritiker, daß eine ins Substantielle eingreifende privatio: die der Wesensform ein nihilum sei! J. 8, 143–148, 340–345; 9, 117–119 werden alle Termini in so ungeheuerlicher Weise verfehlt, daß z. B. 'azal willkürlich mit „Unendlichkeit“ wiedergegeben, ja, sogar die einfache Korrektur dieser Enormität nicht einmal verstanden wird. Zu den Anm. 202: PhJ. 357 vgl. Theol. Litzg. 1522; Nr. 21, 446 bis 448. Unfachmännisch sucht diese (DLZ. 1927: 709) jemand zu verteidigen, der zugleich 797 tağallî = „Manifestation“ und faiḍ = „Emanation“ gleichzustellen sucht, was schon philologisch unexakt ist, geschweige denn ideengeschichtlich, ebenso J. 15, 129 u. Wie sehr besonders in der Klarstellung von Ideen der wildeste Dilettantismus herrscht, zeigt N., der ibnu-l-'Arabi die Ewigkeit der Welt lehren läßt, wo er die Beweise für ihre Zeitlichkeit anführt! Man ahnt gar nicht den Sinn der Thesen: TB. 18, 49 f., wobei es dann seltsam anmutet, wenn unerfahrene Neulinge in Zeitschriften das große Wort führen möchten und Ansichten als das Ergebnis der Forschung anpreisen, die seit zwanzig Jahren exakt-wissenschaftlich überwunden sind: DLZ. I. c. 797. Auch unter theologischem Gewande hat der Islam tiefste Spekulationen angestellt von erkenntnistheoretischer und metaphysischer Art, die die größten Probleme überhaupt berühren, die die Menschheit aufgeworfen hat. Sie werden bezeichnet: J. 5, 398, 7, als „Sammlung von Gedankenketten, mit denen zum Teil ganz obskure Männer die Blöße ihres Geistes deckten!“

⁵ Man verwechselt das Objektivsystem mit der subjektiven Deutung, die der Bearbeiter hineinlegen könnte. Nur dadurch, daß man weltanschauliche Gedanken in ihrem objektiv-logischen Zusammenhange erfaßt, d. h. in ihrem Objektivsysteme, werden sie überhaupt und erstmalig verständlich. Wer sich damit be-

kein System!“ ist das Schlagwort. Dieser Grundirrtum vieler unserer Orientalisten bedarf dringend einer Richtigstellung.

Unsere jüngste Orientalistik ist in der Übersetzung mystischer und allgemein weltanschaulicher Texte von ihrer guten klassisch-philologischen Überlieferung abgewichen und zu Methoden übergegangen, die die größte Willkür an der Stirne tragen, indem sie den identischen arabischen Terminus mit inhaltlich wesensverschiedenen Worten oder grundverschiedene Originaltermini mit demselben Ausdruck wiedergibt, ganz zu schweigen von der exakten Sinnerfassung.⁶

Abhängigkeiten oder wenigstens Parallelismen von Kulturen, in unserem Falle die des persisch-mystischen Islam und Indiens, lassen sich am besten an konkreten Gegebenheiten erläutern. Solche sind die Termini der Systeme. Auf diese baut sich die Schilderung der großen Gedankenstrukturen und ihrer Kongruenzen auf, deren

gnügt, unverständenes Rohmaterial in peripheren Übersetzungen des äußeren Wortlautes vorzulegen, sieht nicht die wissenschaftliche Kernaufgabe: die Klarstellung des gemeinten Sinngehaltes und seines logisch-sachlichen Zusammenhanges, neben der die geschichtliche Frage der äußeren Entlehnungen auf die zweite Linie zu stellen ist, was ich PhJ. zu zeigen versuchte, hilflos mißverstanden: DLZ. 1927; 795–799; OLZ. 1925; 513 f. Objektiv-systematische Einteilungen findet man sogar „schematisch“: RMM. 57, 213; J. 15, 118 f. ist aber zugleich unbedenklich, dem pantheistischen Gedankengebilde eines Ḥallāğ das Prokrustesbett des theologischen Schemas aufzuzwingen! Wenn das Einzelsystem in seinem Aufbau und Sinnzusammenhang festgestellt ist, gehört es an seinen sachlich-logischen Ort im Kultursystem, das in Kulturschichten und Schulrichtungen zerfällt. Überraschend ist daher das elementare Mißverständnis: DLZ. 1927; 796, das Kultursystem und Individualsystem verwechselt! Die Verwirrung in den Grundfragen kann dann nicht mehr gesteigert werden. Die absolute Verständnislosigkeit für philosophisch-scholastische Dinge, die sich J. 5, 240–244; 398, 5 zeigt, — scholastische und indische Inhalte werden ahnungslos gleichgesetzt! — erfließt ebenso aus dem Nichtsehen des Systems, was auch die früheren Arbeiten dieses Autors in erschreckender Weise kennzeichnete: s. PhJ. 357, A. 202.

⁶ Diese Tatsachen habe ich vielfach zu kritisieren unternommen: „Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik“: Philos. Jahrbuch 39, 44–61. Ebenda „Sammelbericht über islamische Philosophie“ 40 f. „Bisṭāmī“: Festschrift: H. Jacobi 1926; 397–405; „Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens“: Festschrift: A. Dyroff 1926; 92–111. „Indische Strömungen in der islamischen Mystik“: 1927: MKB. Nr. 12. „Grundlinien von Lebenssystem und mystischer Weltanschauung des Ḥallāğ“: Archiv f. Gesch. d. Philos. 37, 161–180. In meiner „Philosophie des Islam“, München 1924 habe ich bereits auf die Kernprobleme aufmerksam gemacht. Daß faiḍ „Emanation“ von tağallî „Manifestation“ zu unterscheiden ist, bedeutet eine philologisch-terminologische Evidenz, ganz abgesehen von ihrer ideologischen (noch 1927: DLZ. 797 mißverstanden).

Verständnis unserer positivistisch eingestellten Zeit nennenswerte Schwierigkeiten zu bereiten scheint.⁷

Die phantastischsten und unwahrscheinlichsten Ansichten über östliche Geisteskulturen haben sich auf diese Weise verbreitet und bis zu einem gewissen Grade sogar schon dogmatisch festgesetzt, so daß eine Kritik an ihnen auf fanatischen Widerstand stößt. Die Tatsachen und die Wissenschaft laufen auf diese Weise Gefahr, von unexakter Methode und vorurteilsvoller Betrachtungsweise vergewaltigt zu werden. In dieser Weise kann der Weg nicht weiter verfolgt werden, wenn uns nicht orientalisches Geistesleben völlig verschlossen bleiben soll.⁸

Wenn die Erschließung der Sinnhaltigkeit eines Textes von der Auffindung seines objektiven Systems abhängt, ist der konkrete Sinn eines Terminus nur aus Vergleichung mit Parallelstellen zu ermitteln. Dabei scheint ein *circulus vitiosus* wie ein magischer Kreis den Suchenden umschließen zu wollen; denn der Sinn des Einzeltextes ist nur aus dem System und dieses nur wiederum aus den Einzeltexten zu ermitteln. Dieser *circulus* kann aber durch evidente Texte durchbrochen werden, so daß man in ihnen einen festen Punkt gewinnt, an dem der Hebel anzusetzen ist.⁹

⁷ Dies erhellt aus den Fehlerarbeiten über diese Probleme in der jüngsten orientalistischen Literatur. Zu den Abkürzungen in: M. z. K. d. B., Nr. 12, 3, A. 1 kommen hinzu: Kt. = Kalābādī: ta'arruf, St. = Sulamī: tafsīr, Bt. = Baqlī: tafsīr, alle in L. Anhang. D. = A Dictionary of the technical Terms: A. Sprenger, Calcutta 1862. V. = Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen. Horten: Die spekulative und positive Theologie im Islam nach Rāzī und Tūsī, Leipzig 1912; Anhang. N. = Nyberg: Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī, Leiden 1919. Über die völlige Unexaktheit dieser Materialsammlung in allem, was Sinnerfassung der vorgelegten Texte angeht, vgl. PhJ. = Philosophisches Jahrbuch 40 f. Sammelberichte über islamische Philosophie. 'i. = 'inṣā'u-d-dawā'ir, 'u. = 'uqlatu-l-mustaufiz, t. = at-tadbīrātu-l-'ilāhiyah = die drei in N. vorgelegten Texte des b'A. = Ibnu-l-'Arabī. Q. = Quṣairī: risālah; Kairo 1319.

⁸ Die abwegige Methode mit ihren unmöglichen Ergebnissen hat man sogar als die allein wissenschaftliche bezeichnet, J. 15, 117 f., und die einzig exakte, sowohl analytisch wie synthetisch allein wissenschaftlich in Frage kommende abgelehnt, J. 15, 118, A. 2! Wie sehr sich die europäische Forschung von einem „kongenialen“ Erfassen des Orients gerade in den letzten Jahren immer mehr entfernt hat, dürfte nunmehr allmählich deutlich werden, nachdem ich auf den exakten philologischen Sinn der fraglichen Termini hingewiesen habe.

⁹ Die Forderung der Sinnhaftigkeit einer Übersetzung ist daher in gewissem Sinne schon eine letzte und endgültige, da sie die Überschau über das ganze System voraussetzt. Die meisten unserer Orientalisten begnügen sich daher, da ihnen das System verborgen bleibt, mit reinen Materialübersetzungen, ohne

Die exakte Wissenschaft kann nicht auf ihre Forderung historisch-kritischer Methode verzichten. In ihr ist ausgesprochen, daß die Termini nicht nur nach ihrem allgemeinen Schulsinn verstanden werden, sondern in dem besonderen Sinn der Zeit, ja, des individuellen Systems. Zwei Schichten von Bedeutungen sind demnach zu unterscheiden: eine allgemeine der Gesamtschule und eine besondere des konkreten Systems, z. B. des Ḡunaid. Auf dem Boden jener allgemeinen erwächst diese besondere, die nur durch Vergleich von Paralleltexten ermittelt werden kann.¹⁰

Nach der Erledigung dieser Vorarbeiten exakt-philologischer und historisch-kritischer Art befinden wir uns vor den eigentlichen Aufgaben der Sinnerschließung als den wesentlichen Problemen der Forschung. Die Lösung dieser Aufgabe hat in zwei Etappen zu erfolgen. Zuerst ist der Sinn des Einzelsystems zu erschließen, so dann dieses System als eine Ganzheit in seine Zeit und seinen größeren Kulturrahmen hineinzustellen. Die Fragen der Schichten und Phasen der vorliegenden Kultur stellen sich dabei gleichzeitig und sind immer nebeneinander im Auge zu behalten.¹¹

Die Wiedererweckung der für die europäische wissenschaftliche Welt erstorbenen und durch manche jüngere Bearbeitungen islamischer

auf den genauen Sinn einzugehen. Daß dies ein Ausweg der Verzweiflung ist, bedarf keiner näheren Begründung. Die ganze Tragödie unserer jüngsten orientalistischen Übersetzungen mystischer Texte besteht aus solchen Materialwiedergaben, bei denen man von einer Sinnerfassung hat absehen müssen, s. TB. 18, 52, 3.

¹⁰ In der auffälligsten Weise ist gegen dieses Prinzip der historisch-kritischen Methode gesündigt worden. Man erkannte weder die Allgemeinbedeutung der Gesamtschule — sie wäre aus D. zu gewinnen gewesen — noch die Konkretbedeutung des vorliegenden Textes. TB. 18; 52 spricht z. B. von einer Definition des *tauhīd*, die nichts anderes als das islamische Glaubensbekenntnis enthalte. Prüft man „historisch-kritisch“ das Original, so findet man den brahmanischen Monismus aufs evidenteste ausgesprochen. Ohne jede Beachtung der historisch-kritischen Regeln sind die heterogensten Dinge vermischt worden, — dies nur ein beliebiges Beispiel aus Hunderten.

¹¹ In meiner „Philosophie des Islam“ suchte ich zunächst die Einordnung der Systemgruppen in die Kulturganzheit des Orients durchzuführen und zu zeigen, daß die Betrachtung der Phasenreihe in der Zeit, der Perioden, erst an zweiter Stelle steht, während die frühere naiv-chronistische Sehweise diese allein ins Auge faßte. Ein Kritiker, OLZ. 1925; 513 f. geht in seiner Problemblindheit so weit, die chronistisch-vorwissenschaftliche Darstellungsweise wieder in ihre frühere Alleinherrschaft einsetzen zu wollen und die jüngste Entfaltung geisteswissenschaftlicher Prinzipien zurückzuschrauben. Noch elementarer und katastrophaler ist DLZ. 1927; 796 f., wo Kultursystem und Philosophiesystem verwechselt werden! Wesensverschiedene Gedanken können freilich nicht als

Mystik dazu noch begraben Geisteswelt des Orients könnte am ehesten dadurch erreicht werden, daß man Sprenger, Dictionary in seinen weltanschaulichen Termini fachmännisch bearbeitete. Doch die geldlichen Mittel zu einem solchen Unternehmen sind nicht zu beschaffen, während sie zum Abdruck von unverständlichem Rohmaterial vorhanden zu sein scheinen. Dies wird aber erst einer Generation verständlich werden, die die Termini klar durchschaut hat. Im folgenden sollen einige Auszüge aus dem Dictionary gegeben werden, die in Zusammenstellung mit anderen Originaltexten die grundlegende Bedeutung dieses Lexikons dartun, dessen Benutzung von unseren Orientalisten in auffälliger Weise vernachlässigt worden ist. Wo die Schlüssel liegen, die uns in die für Europa verschollene Märchenwelt des Orients einführen, dürfte damit einsichtig geworden sein.

Einige Verzeichnisse von Termini sind unternommen worden.¹² Sie müssen ergänzt werden.

Die Zukunftsaufgaben zeichnen sich von dem Blickpunkte dieser Sachlage und ihrer inneren Notwendigkeit deutlich ab. Zunächst ist die Frage zu beantworten: Was lehrt uns der Kaššāf¹³? Dann

„Systeme“ ein philosophisches Individualsystem bilden, wohl aber als „Bausteine“ eingebaut werden. Ferner können wesensverschiedene Lehrsysteme in einem kollektiven Kultursystem eine höhere Einheit bilden. Dies dürften Selbstverständlichkeiten sein.

¹² Überweg-Heinze, Grundriß, Mittelalter, 12. Aufl.: Islamische Philosophie. Auch: Nicholson, The Kashf al-Mahjūb 1911; 432–441 ist heranzuziehen. M. bezeichnet sein L. als „Versuch über die Ursprünge des L.“ Bei einem „Versuche“ erwartet man aber wenigstens die Angabe von Bedeutungen. Diese fehlen. Aus den Nachprüfungen der Verweise ergibt sich, daß die verwendeten Bedeutungen denen von D. widersprechen. D. muß aber, wenn auch unter Ergänzung durch Originalquellen, immer maßgebend bleiben. Schon ibn Ḥaldūn: Prolegomena, Kairo 1311; 255, 8 u. 279, 5; 338, Mitte, beklagt sich über die Verschiedenheiten des *istilāḥ* = der Terminologie als einem Hemmnis für die Wissenschaft. Šaʿrānī: Generationen bestätigt dies von den Mystikern: I, 112, 1. 131, 6 u. 133, 1. 135, 22; Muhammed ʿAbduh: Kommentar zu al-ʿaṣr. 56, 3 u. Um wieviel schwieriger gestaltet sich dann dieses Problem für europäische Forscher! Die Arbeit ist aber lohnend, da jeder Terminus, exakt gefaßt und in seinem Objektivsystem gesehen, latent eine ganze Gedankenwelt enthält.

¹³ = D. Fārūqī 1745 † hat in ihm aus dem Bewußtsein seiner Zeit und wurzelnd in der ganzen Ideenüberlieferung die Bedeutungen der Termini gezeichnet. Die Erschließung dieses noch vergrabenen Schatzes setzt freilich die Kenntnis der „Termini“ in weitem Maße bereits voraus. Dieser *circulus* muß durch eine Vergleichung von Originaltexten der verschiedensten Jahrhunderte aufgelöst werden. Von den verhängnisvollen Irrungen, die M. und N. bedeuten,

sind Einzeltermini exakt philologisch und ideologisch zu untersuchen.¹⁴

können wir auf keinem anderen Wege zur objektiven Wahrheit zurückgelangen. Die geringste sachliche Benutzung und Verwendung von D. — das äußerliche Zitieren bedeutet nichts — hätte vor dem Gedanken bewahrt, Ḥallāḡ mit den theistischen Theologen des Islam in nähere Beziehung zu bringen und ihn sogar als „Apologeten“ des altislamischen Gottesbegriffes zu sehen, dessen denkbar schärfster Gegner er ist. J. 15, 130 finden sich solche Abwege kritiklos gebilligt und ihr Urheber als ein der geistigen Welt des Orients „kongenialer“ gefeiert! — Jeder wesentliche Terminus, wenn exakt philologisch und ideologisch untersucht, enthält das ganze Objektivsystem. So enthüllt z. B. *ʾaḥādīyah* und *waḥdānīyah* ein Verhältnis der Seinsschichten, das nur als „brahmanisches“ gekennzeichnet werden kann und die Begriffe: Brahman, Ātman = *sirr* und *Māyā* in sich schließt.

¹⁴ In einer kürzlich erschienenen Besprechung (DLZ. 1927, p. 798) meiner PhJ. macht mir Rez. den Vorwurf, daß ich es versäumt habe, im Literaturverzeichnis vier oder fünf Arbeiten außerdeutscher Gelehrten, u. a. von de Boer und Iqbal, die dem Rez. „eine viel bessere Einführung in die islamische Philosophie“ zu bilden scheinen, anzuführen. Er hat dabei übersehen, daß Nicholson's Studies, das auch heute noch sachlich (d. h. als Stoffsammlung, nicht im gleichen Maße als Sinndeutung; s. PhJ. 40, 91–102. 198–206 ff.) von Bedeutung ist, von mir nicht nur im „Wegweiser“, sondern auch sonst erwähnt wurde, und daß desselben Vf. s. „The Idea of Personality in Sūfism“ (1923) für meine PhJ. nicht mehr in Betracht kommen konnte, da letzteres September 1923 bereits im Reindruck vorlag. Wenn Rez. in diesem Zusammenhang von einer „Diskreditierung der deutschen Wissenschaft“ spricht, muß man sich doch wohl fragen, ob sich nicht Rez. einer solchen in besonderem Maße schuldig macht, wenn er keine einzige deutsche „Autorität“ neben den genannten Ausländern aufzuführen weiß. Allerdings bedarf es zu einem bezüglichen Urteil auch schon einer gewissen Autorität, über deren Besitz sich Rez., der sich noch mit keiner Zeile (außer der „Rezension“ über mein Buch) auf dem Gebiet der islamischen Philosophie betätigt hat, zunächst noch auszuweisen hätte. —

Zwei weitere Arbeiten über die islamische Mystik sind in Vorbereitung: „Die *Tawāṣin* des Ḥallāḡ, terminologisch übersetzt“ und „Der *Tauḥīd* und seine gedankliche Umwelt. Eine philologisch-terminologische Untersuchung“, ferner ein größeres „Verzeichnis weltanschaulicher Termini im Arabischen“.

[Anmerkung des Herausgebers: Was die indologische Seite der in der DLZ. erschienenen Rezension von Hortens PhJ. anbelangt, so ist immerhin festzustellen, daß von dem Rezensenten die Beeinflussung der islamischen Philosophie durch die indische wenigstens bedingungsweise „einmal zugegeben“ wird. Aber unverständlich ist der in diesem Zusammenhang gegen H. erhobene Vorwurf der „oberflächlichen Art, in der das Problem behandelt wird“, wo doch von der Gegenseite bis jetzt noch nicht der geringste stichhaltige Grund gegen die Theorie als solche

vorgebracht worden ist und andererseits H. selbst in dem dem Rez. doch schon vor der Abfassung seiner Besprechung der PhJ. bekannten ersten Teil der vorliegenden Arbeit (M. z. K. d. B., 12. Heft) die Frage zum Gegenstand einer kritischen Spezialuntersuchung gemacht hat. Es kann schwerlich als mit einer fruchtbaren Diskussion des Problems vereinbar erachtet werden, wenn der Rez. eines schon vor Jahren veröffentlichten Werkes — die PhJ. wurde 1924 veröffentlicht — spätere einschlägige Publikationen desselben Verfassers nicht nur ignoriert, sondern Behauptungen aufstellt, die durch diese glatt widerlegt werden. Noch bedenklicher erscheint es allerdings, wenn eine kritische Zeitschrift, welche grundsätzlich keine Entgegnungen aufnimmt, sich weigert, auf anderweitig erscheinende Erwiderungen wenigstens redaktionell hinzuweisen.]

^hhd, 'Aḥadīyah = „relative Einheit“.

Es ist grundlegend, daß unter den vielen Termini für Einheit die „relative“ von den übrigen, s. wḥd, abgegrenzt werde; denn in den Stufen der Einheit symbolisieren sich die Stufen der Welt und des Seins, ja, des göttlichen Wesens. In dem Verständnis dieses Terminus liegt der Einblick in die mystische Weltbetrachtung. Gott ist die Ureinheit. Aus ihr soll die Welt der Vielheit entstehen. Es müssen daher Vermittlungsstufen von der absoluten Einheit zu bunter Vielheit gesucht und konstruiert werden. Solche können nur über die relative Einheit führen. In ihr sehen wir daher ebenfalls, welche Ideen über den Schöpfungsvorgang bei den mystischen Denkern vorlagen und wie sie die Gegensätze in die Ureinheit auflösten. Es verlief die Entwicklung so, wie in unseren Philosophenschulen, von denen jede ihre eigene Terminologie aufweist: Man einigte sich nicht absolut. Neben der führenden Schule blieben andere mit eigenen Formen; V. 278.

عند الصوفية هي (الاحدية) المرتبة التي هي منبع لفيض الأعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية أولاً وجودها وكمالها في الحضرة العينية بحسب عوالمها واطوارها الروحية والجسمانية ثانياً وهي أقدم المراتب الإلهية وإن كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقدم بعضها على بعض كالحياة على العلم والعلم على الإرادة وعلى هذا القياس

„Die 'Aḥadīyah ist nach den Mystikern die Stufe des Seins, die einen Quellgrund für die Emanation der Individuen (konkreten Einzeldinge der Welt) darstellt, und zwar erstens für ihre Dispositionen in der Majestät der Wissensschicht (der Universalia, die in sich subsistieren), dann zweitens in der Majestät der individuellen Schicht, wo ihr Dasein und ihre Vollkommenheiten eintreten. Dies erfolgt nach Maßgabe der Welten und Perioden ebendieser Individuen, der geistigen und körperlichen. Die 'Aḥadīyah ist die früheste der göttlichen Stufen, wenn auch alle im Sein gleichstehen. Der

(logische) Verstand urteilt jedoch, die eine gehe der andern voraus, so z. B. Leben dem Wissen, dieses dem Wollen. Danach beurteile die Sachlage.“ Diese Auffassung des „Kommentars der Ringsteine“ faßt als „relative Einheit“ Gott in Beziehung zu den Geschöpfen, wie er deren Quellgrund ist und sie aus sich emanieren, *faid*, läßt in den zwei Stufen des 1. Wissens, der Logos-Stufe, und 2. individuellen Außenweltseins, die auch „Majestät“ genannt wird, da auch sie im Grunde göttlich ist.¹ Diese „individuelle“ Stufe, da sie als „Majestät“ benannt wird, könnte innergöttlich zu denken sein. Dann schlosse sich erst an die genannten Stufen die außergöttliche Welt der Sinne an. Sie ist jedoch nur ein Epiphänomen der „Majestät“, ein „leichter Schleier“, der sich über diese breitet. Der „Idealmensch“ Gil's, D. 1463, 9, faßt 'Aḥādiyah als „Ureinheit“ des „von den göttlichen, ḥaqqiyah, und geschöpflichen, ḥalqīyah², logischen Beziehungen freien Urwesens, der „Substanz“ Dāt, schlecht hin und „erste substantielle Manifestation“.³

Nach dem „Geschenk“, Tuḥfah, des Burhānpūrī 1620 †, D. 1463, 16 ff., einer Spätform der Mystik, die alle früheren Gedanken in ein System fassen will, wird 1. die 'Aḥādiyah als die Ureinheit gefaßt und in Plotinischer Erhabenheit über alle Kategorien, sogar über die Bestimmung der Absolutheit, „Nicht-Individualisierung“, lā-ta'ayyun, gestellt, 2. der erste Ta'ayyun = die erste „Individualisierung“ („Determinierung“), die Waḥdah und „Urwesenheit Mohammeds“

¹ 'Aīnyah von 'Ain = „Individuum“, „konkrete Einzelsubstanz“, s. dies, wird erläutert durch die konkreten Formen der „Welten und Perioden“. Aber auch diese stellen sich wieder in zwei Stufen dar, der „geistigen und körperlichen“, so daß wir den Weltbau gewinnen: I. Ureinheit, Gott in sich gesehen, II. relative Einheit: Gott als Ur-Quell der Schöpfung: a) Majestät des Allwissens, b) Majestät der „Individualschicht“ 1. der Geister und 2. Körper nach Weltkreisen und Perioden, Räumen und Zeiten; D. 1463, 6. V. 279, 1.

² Auch mahlūqiyah = „Geschaffensein“ genannt.

³ D. 1463, 14. أول ظهور ذاتي

Als solche ist 'Aḥādiyah = „absolute Einheit“, so daß im Typus dieser Systeme dann die Waḥdah = Waḥdāniyah die „relative Einheit“ darstellt. Man kann den Unterschied daran erkennen, daß die „Einheit“ als relative gefaßt, d. h. in Beziehung zu den Geschöpfen stehend, mit dem „Wissen“, 'ilm, gleichgestellt wird. Vor dem „Wissen“ in der metaphysischen Ordnung steht die Urwesenheit, Ureinheit. Wo demnach 'Aḥādiyah mit 'ilm gleichgesetzt wird, haben wir den Typus des Ḡunaid. Wo sie mit Dāt = „Ursubstanz“ gleichsteht, liegt der andere Typus vor, der die Waḥdah an die zweite Stelle schiebt und ihr sogar noch die Waḥidiyah als 'ilm = „Allwissenheit“ folgen läßt, eine Komplizierung der Spätzeit, s. u.

genannt, verwandt mit dem „Idealmenschen“, dem göttlichen Allgemeinwissen, 3. der der zweite Ta'ayyun folgt, die „zweite Individualisierung“, Waḥidiyah = „das Einer-Sein“ im adjektivischen Sinn des „Einen“, der „Idealmensch“, die Urwesenheit des Menschen, das Einzelwissen Gottes. „Diese drei Stufen sind alle ewig und ihre Ordnung logisch, nicht zeitlich.“ 4. Die reinen Geister, 5. die Archetypen, miṭāl = „Vorbilder“, nie ma'nā, ma'ānī = „Ideen“ genannt, 6. die Körper Nr. 4–6 werden die Stufen des *Kawn*, s. kwn, genannt, der „Vergänglichkeit“. 7. Der Mensch, der alle diese Stufen in sich schließt, birgt als Mikrokosmos alle diese Stufen im kleinen, s. ibnu-l-'Arabi.

Den so überaus feinen und oft fließenden Begriff der 'Aḥādiyah entwickelt nach den Prinzipien der Mystik D. 333, 10: „Die 'Wesenheiten' sind I. absolute Urwesenheit, die wirkend ist, eine, wissend, notwendig in ihrem Sein per se: die Wesenheit Gottes, II. eine Wesenheit, die von Bestimmungen⁴ eingeschränkt ist, 'niedrig' (der Niederwelt angehörig), das Dasein von der Urwesenheit, der notwendigen, Gott, empfangen kann, und zwar durch Emanation oder Manifestation: die Wesenheit der Welt, III. eine Wesenheit der 'relativen Einheit', 'Aḥādiyah, die sowohl die Unbestimmtheit, Absolutheit als auch Bestimmtheit, Tun und Leiden, Wirken und Wirkungen zu empfangen in sich vereinigt. Sie ist demnach 1. in der einen Hinsicht uneingeschränkt, in der anderen eingeschränkt, 2. wirkend in der einen, leidend in der andern. Diese 'Wesenheit' ist eine relative Einheit, die Vereinigung der beiden 'Wesenheiten' (Gott und Welt), ausgestattet mit dem Rang, die erste und letzte zu sein. Dies beruht darauf, das die wirkende, uneingeschränkte Wesenheit sich in der Opposition zur passiven, eingeschränkten befindet. Wo immer aber zwei getrennte Wesenheiten vorhanden sind, müssen sie eine Wurzel haben, in der sie eins⁵ sind, während

⁴ Der Begriff der Quyūd = „Bestimmungen“, „Einschnürungen“, der das Gegenteil des Uneingeschränkten, muṭlaq, ausspricht, beweist, daß die Gottheit als „unendliche“ gedacht ist. Absolutheit ist gleichbedeutend mit Freisein von „Bestimmtheiten“ und Grenzen. Die 'Aḥādiyah vereinigt beides: Endlichkeit und Unendlichkeit und ist die Zusammenfassung der Weltvielfalt in der göttlichen Einheit und konzentriert auf diese und durch sie.

⁵ Dieser eigenartige Gedanke ist zu vergleichen dem vierten Gottesbeweise bei Thomas von Aquin aus den Graden der Vollkommenheit. Der Orientale schließt aus der Vielheit auf die Einheit, den Spuren von Plotin folgend — und der Brahmanen. Eine Vielheit ist in sich als Erstes nicht denkbar. Sie kann nur aus der Einheit entstanden sein. So muß der Weltvielfalt eine „Ureinheit“

ebendiese Wurzel in jenen als eine Vielheit erscheint (muta'addidun = „eine ‚Zahl‘ = numerische Vielheit formend). Die Außenseite dieser Wesenheit ist diejenige, die als „Naturkraft“, Ṭabī'ah, bezeichnet wird, die allgemeine, wirkende nach einer Seite, die passive nach der andern. Sie empfängt Einwirkungen von den göttlichen ‚Namen‘ und wirkt ihrerseits aktiv ein auf die ihr zugeordneten Stoffe, und wie die Eins zu diesen drei Wesenheiten verhält sich die ‚tiefste Urwesenheit‘.⁶

اعلم ان الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية أن الأحدية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقتنائها فكل منها فيه عين الآخر.

Dennoch scheint 'Aḥadiyah später im Sinne der Waḥdāniyah der mystischen Frühzeit, z. B. eines Ḡunaid gebräuchlicher geworden zu sein, D. 1467, 18. „Wisse, daß der Unterschied zwischen 'Aḥadiyah, Wāḥidiyah und 'Ulūhiyah in folgendem besteht. In der 'Aḥadiyah manifestiert sich nichts von den ‚Namen und Eigenschaften‘, während in der Wāḥidiyah die ‚Namen und Eigenschaften‘ sichtbar werden zugleich mit ihren Wirkungen (in der Geschöpfeswelt), jedoch nach der Gesetzmäßigkeit der Ursubstanz (die die Ur-einheit bedeutet), nicht nach der Gesetzmäßigkeit der äußeren Verbindung (dieser Phänomenendinge). In dieser (ḥukm) ist jede Eigen-

unterliegen. Der angeregte Gedanke wird jedoch nicht im Sinne der Gottesbeweise verfolgt. Sonst würde sich ergeben, daß die 'Aḥadiyah das gemeinsame Urwesen, die Ur-einheit von Gott und Welt, der eingeschränkten und der uneingeschränkten Urwesenheit wäre, eine Umstürzung aller üblichen Auffassungen.

⁶ Ḥaḳīqatu-l-ḥaḳā'iqi = „die Urwesenheit der Urwesenheiten“. Die Paar- ausdrücke dieses Typus bezeichnen die „Tiefe“. Zu deuten ist diese Idee aus dem Begriff der Zāhiriyyah = „Außenseite“ der „relativen Einheit“. Unter dieser ruht die „Innenseite“, dieser „Urgrund“ innerhalb der 'Aḥadiyah, der der „Naturkraft“ und Gottheit gemeinsam ist, indem dieser „Urgrund“ die Gott und Natur umfassendgreifende Ur-einheit darstellt. Daß unter 'Aḥadiyah oft auch die Ur-einheit verstanden wird, läßt sich aus diesem Zuge begreifen. Die 'Aḥadiyah, vielleicht der komplizierteste Begriff der islamischen Mystik, ist damit geklärt. Er enthält die Brahman-Schicht und die Maya-Schicht zugleich, die Vielheit des Seins und seine Einheit zur „relativen Einheit“ verbindend. An markantester Stelle steht er in den klassischen Texten: I. 28, 16, 382, 3. 384, 16, wo man ihm bisher ratlos gegenüberstand, obwohl die erläuternden Texte von D. schon seit über sechzig Jahren veröffentlicht sind und M.s monetté die Fülle dieses Inhalts nicht andeuten kann, selbst für sich ein Rätsel. Wie das Phänomenensein in das Brahman versinkt, ist in diesem einzigen Begriff enthalten.

schaft identisch mit der andern.“ „In der ‚Göttlichkeit‘, 'Ulūhiyah, erscheinen die ‚Namen und Eigenschaften‘ nach der Gesetzmäßigkeit von dem, was jede von ihnen allein beansprucht. Dann also wird sichtbar, daß der ‚Gnadenspender‘ das Kontrarium des ‚Rächenden‘ darstellt und umgekehrt. Das gleiche gilt von den übrigen ‚Namen und Eigenschaften‘, einschließlich (ḥattā mit dem gleichen Kasus wie das Parallelwort: ḥaḳī-l-'asmā'i) der 'Aḥadiyah.⁷ Sie erscheint in der ‚Göttlichkeit‘ mit der Bestimmtheit, die die Wesensgesetzlichkeit der 'Aḥadiyah erfordert, und ebenso die Wāḥidiyah mit der ihrigen. So schließt also die ‚Göttlichkeit‘ in ihrem Manifestationsorte die Gesetzmäßigkeiten aller Manifestationsorte in sich. Sie ist demnach derjenige Ort, der jedem sein Recht gibt.“ Damit ist eine Vielheit ausgesprochen. Diese wird aber sogleich dadurch wieder zur Einheit zusammengefaßt, daß die ‚Göttlichkeit‘ in den Kern der Gottheit selbst gerückt wird, vorgeordnet der 'Aḥadiyah.

والأحدية مَجْلَى كان الله ولم يكن معه شيء.

Markant ist ferner, D. 1467, 4u, die Gleichstellung mit dem 'Ifrād, dem ‚Alleinsein‘ Gottes. „Die ‚relative Einheit‘ ist die Manifestationsform, als Gott war, ohne daß ein Ding gleichzeitig mit ihm bestand.“ Der Begriff des Relativen taucht im folgenden wieder auf. Die Reihe der Einheitsformen ist 1. ‚Göttlichkeit‘, die als göttlicher Kern wesenseinheitlich gefaßt werden muß, 2. 'Aḥadiyah, 3. Wāḥidiyah. „Die, D. 1467, 2u, ‚Göttlichkeit‘ verhält sich in ihrem Vorzug zur 'Aḥadiyah, wie das Ganze zum Teil, und die 'Aḥadiyah zu den übrigen Eigenschaften, die das Wesen ausdrücken, wie die Wurzel zum Zweig, und die Wāḥidiyah zu den übrigen Manifestationsorten wie die Vereinigung zur Trennung.“ Wenn die 'Aḥadiyah die „Wurzel“ darstellt, faßt sie die Vielheit zu einer Einheit zusammen. Sie ist demnach ‚Vielheit‘ und ‚Einheit‘, je nach den wechselnden Gesichtspunkten, von denen aus man das Wirkliche sieht. Dies ist aber im Grunde der Begriff der ‚relativen Einheit‘.

'zl = 'azal, 'azaliyah = Ewigkeit Gottes, die keine Aufeinanderfolge der Phasen kennt und „punktförmiges“ Bestehen ist im Gegensatz zu: daimūmiyah = ewigdauerndes Fortbestehen, das in Phasen verläuft wie alles raum-zeitliche Sein. Qidam ist gleich-

⁷ Im folgenden ist ḥaḳīqatun in كل واحد aufzulösen. حق الأحدية = „einschließlich der 'Aḥ.“, حق الأحدية = „ausschließlich der 'Aḥ.“.

bedeutend mit: 'azal. T. 82, 16 u. oft: prééternité = Vor-Ewigkeit, besagt 1. nicht das, was der Wesensunterschied zur Zeit ist, nämlich die Phasenlosigkeit, und 2. verlegt den Kern in die Dauer und Reihenfolge im Vergleich zur Zeit, zugleich 3. einen Widerspruch enthaltend; denn „vor“ der Ewigkeit kann es nichts geben. M. z. K. d. B. 12, 23 A. 54.

Die übliche Umschreibung *mā lam yazal* = „was nie aufhörte zu sein“ ist wohl durch Ġunaid eingeführt worden, l. 30, 2, und von Ḥallāğ als allgemeinverständlich verwendet, s. St. 126, hier unter *Kaun*. Der Sinn dieses Terminus wird erst durch die Gegenüberstellung zur Daimūmiyah, l. 384, 14, der „ewigen Fortdauer“, klar, die mit der Dauer des *Kaun*, des vergänglichen Seins, identisch ist. Da der 'azal = d. h. *mā lam yazal* nur von einem Sein gilt, das nicht in den *Kaun* eingetreten ist, kann diese „Ewigkeit“ keine Phasen haben, die der „ewigen Fortdauer“ eines in Phasen verfließenden Seins allein zukommend gedacht werden können. „Was nie aufhörte zu sein“ bezeichnet demnach eine Dauer, die nicht in Phasen verläuft, von denen jede beginnt und zu Ende geht, also „verfließt“. Ein in Phasen verfließendes Sein „hört beständig auf“, *yazālu*, um im folgenden Augenblicke wieder mit einer neuen Phase zu beginnen, die ebenfalls bald „aufhören“ wird. Die „Ewigkeit“ 'azalun ist daher durchaus identisch mit: *mā lam yazal* — ist daher, weil außerhalb des *Kaun*, ein nie endender, ewig stehender Augenblick ohne Phasen, die bekannte aeternitas und sogar als metaphysisches Substrat des Nirvanas aufgefaßt, was der klassische Text l. 14, 18 bezeugt:

محو الكون بالأزل

Der Tauḥīd ist „das Ausgewischtwerden des vergänglichen Seins in der Ewigkeit“. In jedem Terminus kommt der ganze Brahmanismus zum Durchbruch: *maḥwun* ist als passiver Infinitiv zu nehmen. „Auswischen“ bezieht sich logisch auf Linien, Zeichnungen, Spuren im Sande der Wüste. Damit gehört dieser Terminus in den Gedankenkreis der *rusūm*. *Kaun* s. *kun*. Wenn 'azal das Substrat ist, in das das Nirvana stattfindet, steht es gleich mit *Waḥdāniyah*, *Ma'nā*, l. 29, 2, 'ain = Urindividuum = *Huwa-huwa* bei Ḥallāğ = *Dāt* als Ursubstanz = *Nuqtah* = Punkt, Mittelpunkt der Welt- und Seinskreise, = 'Aṣl-Ursprung und ist die tragende Brahmanischicht. Wie hier der *maḥw*, so findet l. 29, 2 in diese

der *idmihlāl* = „das Erlöschen“ statt, dessen Endpunkt das Alleinsein Gottes ist: *ويكون الله تعالى كما لم يزل*

„Dann ist Gott wie das, was nie aufhörte zu sein“, d. h. wie das Sein, das nicht in Phasen zerlegbar ist, die beständig aufhören, um dann wieder von neuem zu beginnen, und das immer vorhanden war soweit man auch von dem jetzigen Augenblicke in die Vergangenheit zurückchreitet. In dieser „Ewigkeit“ bestand der *Kaun* noch nicht, und sie besteht nach dem Nirvana des *Kaun* ebenso weiter.⁸

الأزل هو ماهية تقتضى الالامسبوقية بالغير وهذا معنى ما قبل الأزل في الألفية.

Dies bestätigt D. 84, 7 u. „'Azal ist eine Wesenheit, die es notwendig erfordert, daß kein anderer ihr vorausgehe.“⁹ Dies ist auch der Sinn der Formel: 'Azal besagt die Leugnung des ersten Augenblicks des Daseins.“¹⁰

⁸ Das *yakūnu* dieses Ausspruches steht demnach dem *yabqā* gleich l. 30, 2: „und Gott bleibt wie das nie endigende Sein“, „alleinseiend“ im 'Ifrād. TB. 18, 53, 5 „und Gott ist, wie er immer war“, Q. 147, 22 f. wäre philologisch: *kamā huwa fi mā lam yazal*. Die Wichtigkeit des Textes liegt aber gerade darin, daß er den 'Azal mit dem im 'Azal stehenden Substrate gleichsetzt. „Ewigkeit“ als Untergrund des Nirvana ist die Brahmanischicht selbst, und zwar „alleinseiend“, indem der gesamte *Kaun* „ausgelöscht“ ist. Unter „immer“ verstehen wir eine Form phasenmäßiger Dauer. Diese ist aber im 'Azal ausgeschlossen, da kein *Kaun* mehr besteht, der allein eine phasenmäßige Dauer haben kann. — Es bleibt zu untersuchen, wie diese Gedanken mit den ältesten Zeitmythologien über den *zarvān akarana*, die „unendliche Zeit“, der babylonischen Astronomie — seit 740 — und der Entdeckung des babylonischen Astronomen Kidinnu, um 314, von der Präzession der Tag- und Nachtgleichen und den verwandten Aionen-Theorien in Zusammenhang stehen, s. Hugo Gressmann: Die hellenistische Gestirnsreligion; Leipzig 1925: Beihefte z. Alten Orient, Nr. 5.

⁹ *al-lā-masbūqiyah* = „nicht von einem andern an die zweite Stelle in der Zeitreihe gesetzt zu sein“, spätarabisch.

¹⁰ *al-'Awwaliyah* bedeutet literarisch: die Eigenschaft, ein erster zu sein und einen Vorrang zu besitzen. Terminologisch ist es zu der Wendung zu stellen: *lā 'awwala lahu* = „er besitzt keinen ersten Augenblick seines Daseins“. Dann nimmt 'Awwaliyah die Bedeutung an: erster Augenblick des Existierens, zeitlicher Beginn des Daseins. 'Azal wird als eine „Wesenheit“ bezeichnet, was eine „Realwesenheit“ bedeuten kann. Damit ist der Begriff des wirklichen Substrates ausgesprochen oder wenigstens angedeutet und ermöglicht. Es wird die Leser fremd anmuten, daß J. 8, 341, 16 allen Ernstes „Ewigkeit“ und „Unendlichkeit“ als synonym (! sic) behandelt werden. Eine ähnlich willkürlich-phantastische

وَأَنَا لَا يَقُولُ إِلَّا اللَّهُ إِذْ الْآيَةُ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ.

Die Termini 'Anniyah = „Dasein“, „Daß-heit“ im Sinn von Individualität und 'aniyah statt 'anā'iyah = „Ich-heit“ von 'Anā und 'Annī = „mein Ich“, „mein Daß ich bin“, „mein individuelles Dasein“ fließen für das Sprachgefühl des Sarrāḡ ineinander, I. 32, 1: „Ich spricht nur Gott; denn die Ichheit kommt nur Allāh zu“. Auch die Form 'Anāniyah läßt sich belegen. Der brahmanische Monismus kann nicht markanter zum Ausdruck kommen, als wenn man das göttliche Ich als das einzige in der Welt bezeichnet. Die Alleinsubstantialität des Urseins ist damit verkündet, neben der der Mensch nur ein Akzidens, Schemen, „Trug“ sein kann. Māyā und Brahman zeichnen sich deutlich ab.

'ns = 'uns = Intimität mit Gott, P. 517, 12: „joie“ verfehlt.

bi- = „an“, das Anhaften und Bestehen 'in' bezeichnend: s. qwm. Qāma bi = „subsistieren durch“, „inhärieren in“. Damit gewinnt man einen tieferen Einblick in den Text: T. III, 11.

صِرْنِي الْحَقَّ بِالْحَقِيقَةِ.

„Gott ließ mich 'an' und 'auf' der Urwesenheit reisen“. Bi bedeutet auch hier das Tragende, Subsistierende. Man würde demnach ohne Einblick in den tieferen Sinn des bi in der monistischen Mystik wiedergeben: „Gott ließ mich 'in' und 'durch'¹¹ die Urwesenheit reisen“. Aber die Māyā-Lehre hat hier den tieferen Sinn anklingen lassen: „auf“ der Tiefenschicht, die die Unterlage der Welt ist. Dann versteht man den eigentlichen Inhalt des letzten Verses, der den Seelenkern des Menschen, den *Sirr*, als identisch mit der Urwesenheit bezeichnet. „Identisch“ ist das Akzidens mit der Substanz, die es trägt: denn beide bilden numerisch dasselbe Individuum. Das Inhārens ist dasselbe „Ding“ wie die Substanz, der es inhāriert.

Wiedergabe, wie die genannte, ist die Gleichsetzung von lam yazal als „subsistant“, P. 517, 8, mit qā'im bi-naḥsihi. Die gleiche Fremdheit gegenüber diesen grundlegenden Ideen zeigt N. 33, 10, wo die Überzeitlichkeit Gottes mit der Ewigkeit der Welt gleichgesetzt wird. Ibnu-l-'Arabi betont sehr stark die Zeitlichkeit der Schöpfung gegenüber der Ewigkeit Gottes.

¹¹ M. „Dieu m'a fait passer par ce qu'est la réalité“, P. 846 zu 11. Der Gedanke des „Hindurch“ besagt jedoch wohl mehr als das einfache bi.

bd' = 'ibdā', = „voraussetzungsloses Erschaffen“, das keine Materie als Substrat kennt, sondern den Gegenstand absolut und ganz erschafft. P. 610, 11 als „Manifestation“ wiedergegeben, dort: 'irādah als „préparé“ = „vorbereitet“, 'amr als „déclenche“ läßt sich abrollen, durchaus verfehlt. Das Unabhängigsein Gottes von jeder „Voraussetzung“ und Materie in dem Schaffensakte soll betont werden. P. 612, 7 als „Verwirklichung einer Handlung als 'Intention“, durchaus irrig; denn im 'ibda' ist die Setzung eines Dinges als Wirklichkeit gemeint. Der Kreis des Intentionalen ist überschritten und der des Außenwirklichen erreicht und betont. V. 133. D. 134.

bqj = baqā' = ewigdauerndes Fortbestehen in Gott, auch das Fortbestehen Gottes selbst, indem der Blick auf die Zukunft gerichtet bleibt, während er im 'azal nach der Vergangenheit weist. P. 525, A. 3, 11: perséité = „Durch-sich-Bestehen“ vereinigt die Gedanken der Aseitas und Ursubstantialität und hat einen wesensverschiedenen Inhalt von baqā. „Per se“ bestehen bedeutet einfach subsistieren, als Substanz Bestand haben, und „a se“ bestehen heißt: ohne äußere Ursache Dasein haben, die „Ursache“ seines Daseins in sich selbst besitzen, und Spinoza beging die philosophische Ungeheuerlichkeit, diese beiden gleichzusetzen. Von dem „ewigen Fortdauern“, das in Gott naturgemäß ohne Phasen verläuft, s. 'azal und qidam, ist perséité ebenso grundverschieden. P. 609, A. 7.

bjn; bain = „Wesenstrennung“ zwischen Gott und Welt, St. 175, während die mufāraqah als äußere und akzidentelle, räumliche Trennung geleugnet wird, ist jene eine Theses des Systems. Diese zwei Arten der Trennung sind demnach wohl zu scheiden.

فظهرت الأرواح المهيمة بين الجلال والجمال.

Der Begriff des „Zwischen“ wird in einem eigentümlichen Sinn verwandt, der unserm „sowohl — als auch“ nahekommt. Diese Vorstellung der Sprachschöpfung findet Verwendung, wenn die Teile einer Summe angegeben, als auch, wenn die Herkunft eines Dinges genannt werden soll. „Sie waren 'zwischen' solchen, die mit Stöcken schlugen, und 'zwischen' solchen, die mit Steinen klopften“, ferner: „Adam entstand 'zwischen' Lehm und 'zwischen' Wasser“ — sind aus den Lexicis geläufig. Mit Hilfe dieser sprachlichen Phantasie lassen sich einige Wendungen der Mystik deuten, die unserm Sprach-

empfinden ebenso fremd sind, aber auf derselben Linie liegen. „Die liebestrunkenen Geister gelangten zur Manifestation zwischen der Majestät und der Urschönheit Gottes“, u. 49, 5. Die außergöttliche Welt entsteht durch Manifestation, tağallī, oder zuhūr, indem Gott sich ihrer als Schemen und Phantome bedient, um in ihnen sichtbar zu werden. Es gibt kein „Zwischen“, das einen Spielraum unter den Eigenschaften Gottes darstellte. Die Geister entstehen demnach „sowohl“ aus der Majestät als auch der Urschönheit Gottes, von beiden Spuren an sich tragend und beide zur Manifestation bringend.

عالم الجن بين سعيد وشقي.

„Die Welt, u. 87, 15, der Gespenster besteht aus seligen und verdammten, unglücklichen Wesen“, teilt eine Gruppe restlos auf. Das *baina* könnte vor šaḡīyīn wiederholt werden, wodurch das Motiv des „Hin und Her“, des „Schwankens“ deutlicher hervorträte.

سر الوهيتي المتردد بين أُنْتَيْ وهَوَيْتِي.

Damit ist uns die Möglichkeit eröffnet, einen dunklen Terminus zu verstehen, der bisher der Erschließung widerstanden hat. Aus der Vorstellung des „Zwischen“ bildet sich die optisch verwandte des „Hin- und Herschwankens“, der Bewegung „zwischen“ zwei Polen. Damit soll dann angedeutet werden, daß „sowohl“ der eine „als auch“ der andere Pol zum Bestande des Dinges gerechnet werden soll. u. 181, 21 spricht Gott von „dem Geheimnisse meiner Göttlichkeit, das hin und herschwankt“¹² zwischen meinem konkreten Dasein und meiner Individualität“, d. h. das sowohl konkretes Dasein als Individualität ist, aus diesen ganz und gar und ausschließlich bestehend.

¹² Text التردد

¹³ *al-mutaraddidu* statt *at-taraddudu*; denn der *sirr* soll beschrieben und bestimmt werden, was nur durch ein Adjektiv geschehen kann. Der Infinitiv mit dem Artikel stört die Konstruktion, der die Wiedergabe N. s. 67, 10 u nicht gerecht wird: „Das Geheimnis meiner Göttlichkeit ist ein —! Text: das — Hin- und Herschwanken zwischen meinem esse per se und meiner Individualität“. „Annfjah kann philologisch nie mit esse per se wiedergegeben werden, das die Substantialität bedeutet, den *qiyām bi-nafsihi*, während in *’anna* und seiner Abstraktivbildung die einfache Tatsächlichkeit ausgesprochen werden soll: „daß etwas vorhanden ist“, und zwar als ein Ding, das Gegenstand eines individuellen Hinweises ist. Die Berührung mit der *huwīyah* liegt auf der Hand, so daß eine gewollte Tautologie vorliegt.

Gott besitzt keine „Wesenheit“, die definiert werden könnte; denn er ist unendlich. Alles Wesenhafte und Wesensartige hat deshalb Grenzen, weil es einer Klasse von Dingen zugehört und in Relationen steht. Dadurch wird es endlich und „definierbar“, d. h. in „definitiones“, „Grenzen“ faßbar. Wenn Gott nun keine „Wesenheit“ besitzt, kann sein Inhalt nur „Sein“ bedeuten. Die Modifikationen des Seins, die hier in Frage kommen, sind aber „Individualität“ und „Tatsächlichkeit“, und diese beiden sind schließlich Ausdrücke desselben Gedankens, daß in Gott nur das Einzel-sein gegeben ist und seinen Gehalt ausmacht. Gott ist „das absolute Sein“, das über allen Kategorien steht, ist ein anderer Ausdruck für diesen Gedanken.¹⁴

ولا يزال هذا العقل مترددا بين الإقبال والإدبار.

Auf das Gebiet der Zeit übertragen wird das „Sowohl — als auch“ zu einem „Bald — bald“, den gleichen Grundbegriff ausformend, u. 52, 9. „Diese Weltvernunft bewegt sich unaufhörlich bald nach vorn (auf Gott zu), bald nach rückwärts (auf die Geschöpfe zu).“ Hier kommt das Schwanken, da es sich um Bewegungen handelt, in seiner Eigenheit zur Erscheinung. Wenn jedoch der *Taraddud* für Zustände Verwendung findet, die eine Bewegung ausschließen, bleibt nur die andere Bedeutung des „Sowohl — als auch“.

ḡz; gaz = „Nervosität“, „Unruhe“, hervorgerufen durch Mangel an Gottvertrauen; Bt. Nr. 10; P. 621, 3 u „affliction“ verfehlt; denn nicht das sich Getroffenfühlen vom Schicksal soll ausgesprochen werden, sondern der Mangel an Gottergebenheit und Gelassensein.

ḡlw; tağallī = „Manifestation“ besteht in der doketischen Theorie, daß das Urwesen, weil es übermächtiges Licht ist, die Blicke der Geschöpfe blenden würde, wenn es unverhüllt erschiene. Es muß daher bei seiner Erscheinung, zuhūr, einen Schleier anlegen. Dieser ist die Welt selbst und für den Fall, daß Gott in einem Menschen auftreten sollte, der menschliche Leib, der wie ein

¹⁴ Der Gedanke eines wirklichen Schwankens im Innern Gottes, wie ihn der materielle Wortlaut nahelegt und die Wiedergabe N. s. annimmt, ist völlig ausgeschlossen. Erst das Sein des *Kaun*, der Vergänglichkeitswelt, kennt ein Schwanken und eine Veränderung. In dem „Schwanken“, das den Begriff des „Zwischen den Polen“ spiegelt, haben wir nach dem arabischen Sprachgefühl ein „Sowohl — als auch“, eine Angabe des Inhaltes des gegebenen Subjektes zu sehen.

Äußerliches angelegt wird. Dieser Leib ist mit der innewohnenden Gottheit nicht organisch verbunden, sondern nur von außen „umgelegt“. Das Bild Gottes im brennenden Dornbusche des Sinai ist ein beliebter und treffender Vergleich für diesen Doketismus. In solcher Lehre ist Gott „zugleich verborgen, bâtin, und sichtbar, zâhir, und „leuchtet durch jedes Ding hindurch wie aus einem Hintergrunde hervorstrahlend“. ¹⁵

تجلی عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهیت.

„Manifestation“ ¹⁶, D. 268, 4 u; 269, 10, bedeutet das Sichtbarwerden von Substanz und Eigenschaften der Göttlichkeit. Die Idee einer 'Emanation' ist damit völlig ausgeschlossen. Das Urwesen wird den geschöpflichen Subjekten „sichtbar“, paßt sich deren Erkenntnisbedingungen und Erkenntnismöglichkeiten an, indem es die Unendlichkeit seines 'Glanzes' verhüllt und dadurch schwächeren Fähigkeiten erfaßbar wird. Von Gott „fließen“ keine Bestandteile aus, wie dies die in „Emanation“ liegende Weltanschauung ausspricht. Da die Mystik mit ihrer Manifestation alle Gedankenformung beherrscht, ist der „Emanationsgedanke“ in der Spätzeit völlig aus der Geisteskultur des Islam verschwunden, und die Mystiker selbst nehmen keinen Anstoß daran, von „Emanation“ innerhalb ihres Manifestationssystems zu reden. Sie verbinden damit den Sinn der „letzten Auswirkung des Manifestationsvorganges“, der im Menschen seine homogenen Wirkungen hervorbringt: s. faîd.

آن تمهید وجود است که مستی است باسم النور وآن یعنی وجود ظهور

حق است بصور اُسماء در اُکوان و اُسماء صور الهیة اند وآن ظهور نفس الرحمان است.

In wunderbar klassischer Klarheit wird Manifestation gegen Emanation als „Seinsdehnung“, „Seinserstreckung“ von der göttlichen zur menschlichen Welt hin bezeichnet; D. 269, 4 u. Die Emanation kennt in ihrer Weltanschauung diesen Gedanken nicht, da sie einen „Verlust“ an Seinsbestandteilen seitens der Gottheit bedeutet. Diese „Stücke“ und „Teile“ „strömen“ in die niedere Welt der Finsternis. «Diese, die Manifestation, ist die Ausdehnung des Seins, Wuğûd = Gottes. Es wird mit dem Terminus „Licht“ be-

¹⁵ P. 526, 8, von R. Otto: West-östliche Mystik 1926; 67 als brahmanisch durchschaut. Ph. J. 114 f. Die monistische Sinngebung A. G. Ph. 37, 168 f.

¹⁶ V. 287 f. mißverstanden DLZ. 1927; 796 ff. J. 15, 129 f.

legt. Dieses, d. h. das Sein ist das Sichtbarwerden Gottes durch die Wesensformen, şuwar, „Ideen“, der Namen Gottes in den vergänglichen Seinsweisen, 'Akwân, s. kwn. Die Namen sind göttliche Wesensformen, şuwar. Dieses Sichtbarwerden ist der Allerbarmer selbst, nicht etwa eine aus ihm fließende göttliche, geistige Materie, wie sie das System des ibn Masarra kennt.

ġm'; ġam' = „Vereinigung“. Die Bedeutung dieses Terminus steht in der Mitte der Erörterung, ist jedoch erst aus Tauḥîd und allen Formen der „Einheit“ und „Ureinheit“, s. whd, zu erfassen. Er kommt ferner dem 'Ain und Dât gleich, indem er die Ursubstanz als die Wesensvereinigung aller Dinge faßt, wie Ġunaid 1. 28, 1 u, die Waḥdāniyah bestimmt. Vor allem hat man sich zu hüten, die „Vereinigung“ als eine rein äußerliche zu verstehen, die zwei metaphysisch getrennte Substanzen in einer „Beziehung“, die nur eine Außenrelation sein kann, zusammenfaßt, die Substanzen getrennt und unterschieden lassend. In Ġam' liegt eine wesenhafte Einheit vor, die keine metaphysische Vielheit mehr kennt, die „Ureinheit“.

من الناس من يكون في توحيده مكاشفاً بالافعال يرى الحادثات بالله تعالى
ومنهم من هو مكاشفٌ بالحققة فيضمحل إحساسه بما سواه فهو يشاهد الجمع
سراً يسراً وظاهره يوصف بالفرقة.

Schon der Umstand, daß der Tauḥîd als Ġam' bestimmt wird, gibt darüber Klarheit; denn Tauḥîd ist metaphysische Seinseinheit, „Ureinheit“ aller Dinge, die sich auf dem Boden dieses „Urgleichseins“ nur noch akzidentell unterscheiden können. Es gilt als ein bekanntes Wort der Mystik, Q. 149, 1: „Die einen Menschen erschauen in ihrem Tauḥîd die göttlichen Handlungen — d. h. die Dinge und Vorgänge der Welt — und erblicken die zeitlichen Dinge 'an' und 'auf' und 'in', s. bi und qwm, Gott. Ein anderer erschaut die Urwesenheit — und den wahren Sinn. — Dann erlischt seine Sinneswahrnehmung von dem, was außer Ihm liegt. Er erfaßt dann intuitiv die Vereinigung, Seelenkern mit Seelenkern, während sein Äußeres noch mit Trennung (Zerstreuung, Vielheit) behaftet ist.“ Zwei Klassen der Menschen werden in dem „Einheits-erleben“, Tauḥîd, unterschieden. Die ersten erschauen alle „zeitlichen Vorgänge“ als Akzidenzien Gottes. In diesen „Vorgängen“ sind ihre eigenen Handlungen eingeschlossen, so daß eine „Freiheit“

des Wollens nur als „Akzidens“ Gottes bestehen kann, nicht als selbständiges Wesen und Sein.

Die andern erschauen die tiefere Schicht des Wirklichen.¹⁷ Daß Ḥaqīqah nicht mit „Wirklichkeit“ wiedergegeben werden kann, ist schon aus diesen Worten einleuchtend; denn „Wirklichkeit“ umfaßt auch die „Handlungen“, die aber gerade durch die Ḥaqīqah ausgeschlossen werden sollen. Ḥaqīqah kann nur den tieferen Gehalt, die tiefere Wesenheit, Tiefenschicht der Dinge bezeichnen, die als „Urwesenheit“ und „eigentlicher Sinn“, Schicht des „Tiefensinnes“ bezeichnet werden muß. Der Ekstatiker zieht sich dann von der Phänomenenschicht seines Wesens, von seiner Sinneswahrnehmung zurück und konzentriert sich auf sein Inneres, seinen „Seelenkern“. Dort erschaut er den Ġam^c = „Das Einssein“, „Vereinigtsein“ von dem tiefsten Kern, *sirr*, seines Wesens mit dem tiefsten Kern Gottes. Diese beiden finden sich nicht so vereinigt, daß zwei verschiedene metaphysische Substanzen äußerlich verbunden wären, sondern so, daß sie beide keine Zweiheit mehr darstellen. Es soll ja der Tauḥīd, die „Seinseinheit“, beschrieben werden. Was erschaut wird, ist daher die „Uridentität“, „Ureinheit“, wodurch Ġam^c als gleichstehend mit der Waḥdāniyah gekennzeichnet ist und harmonisch in den Monismus eingestellt ist.

جمیع در اصطلاح سالکان اشارت از آن است که از همه مشاهدۀ واحد پردازى.

Im Persischen, D. 235, 5, wird die abstraktere Form Ġam^ciyet gewählt. „In der Terminologie der Mystiker (‘Erdenpilger’ Terminus) ist Ġam^ciyet der Hinweis darauf, daß du alle Dinge in und durch die Intuition des Ureinen verläßt.“

Die zentrale Bedeutung des Ġam^c wird in D. 234, 8 schon durch die eingehende Darstellung sichtbar gemacht. Wenn D. dabei den Ġam^c zunächst als eine Funktion der mystischen Intuition, mušāhadah bezeichnet, so ist dies von seinem orthodoxen Standpunkte zu begreifen. Der Tiefensinn bricht jedoch D. 235, 2 lichtvoll durch, wo als mystische Lehre bezeichnet wird, daß „das Weltall in einer einzigen Substanz zusammengefaßt wird“. Damit ist klar zum Vorschein gekommen, daß es sich im Ġam^c nicht

¹⁷ bi-l-ḥaqīqati könnte auch bedeuten: „auf Grund der tieferen Wesenheit“, was den Sinn nicht verändern, sondern nur bestätigen würde.

um eine Vielheit von metaphysischen Substanzen handelt, die in Form einer äußerlichen „Häufung“ zusammenkommen, sondern um die Einsubstantialität des Seins. Dieselbe monistische Grundidee ist in den tragenden Termini der Mystik allgemein ausgesprochen wie ‘Ain = „Einindividualität“, Waḥdāniyah = Waḥdah = „Ureinheit“, al-Ḥaqīqah = „Die einzige Urwesenheit“ — in dem prägnanten Artikel liegt die Einzigkeit —, al-Wuğūd = „Das Sein schlechthin“, das einzige im wahren Sinn des Wortes, ‘Aṣl = „Ursprung“ und Nuqtah = „Punkt“ (bei Ḥallāğ). In der dualistischen oder pluralistischen Weltauffassung findet eine „unreine Vermischung“, ša‘aṭ, zwischen Ursein und Weltsein statt, die die Mystik zur monistischen „Reinheit“ und Klarheit bringt.

„Ġam^c ist das Aufhörenlassen der unreinen Vermischung und Trennung zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, d. h. ewigem und zeitlichem Sein. Wenn nämlich der Blick des Geistes zur Intuition der Schönheit der Ursubstanz hingerissen wird, verhüllt sich das Licht des Verstandes¹⁸, der zwischen den Dingen trennt, indem die Wucht des Lichtes der Ursubstanz, der ewigen, die Überhand gewinnt. Die Unterscheidung zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit wird dann aufgehoben, weil das Nichtige vergeht, wenn die Urwahrheit, Gott, kommt. Dieser Zustand wird Ġam^c genannt. Fällt dann der Schleier der Macht wieder über das Antlitz der Ursubstanz und kehrt der Geist wieder zur Welt der Schöpfung zurück und erscheint dann von neuem das Licht des Verstandes, dann entfernt sich der Geist von der Ursubstanz und kehrt zur Unterscheidung zurück zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit. Dieser Zustand wird ‘Trennung’ genannt.“

„Weil der Ġam^c-Zustand im Noviziate nicht andauert, wechseln sich im Menschen Ġam^c und Tafriqah einander ab.¹⁹ Darauf — im *fa* ausgedrückt — hört der Lichtstrahl des Ġam^c nicht auf zu leuchten. Das Subjekt wird dann so sehr entrückt, daß es in dem Ġam^c dauernd bleibt, so daß sich dieser nicht wieder von ihm

¹⁸ ‘Aqlun bedeutet terminologisch „natürlicher Verstand“, der die Welt Dinge in sich betrachtet, ohne Rücksicht auf das Transzendente zu nehmen = „Verstand“ im Gegensatz zu „Vernunft“ im Sinne des rationalistischen Behandelns der Wirklichkeit, die jede Tiefenschau ablehnt. ‘Aqlun stellt demnach die Zivilisationsfunktion des Denkens, das rein mechanisch-technische ‘Verstehen’ dar, das zum Denken als Kulturfunktion und Tiefenerfassung in Opposition tritt.

¹⁹ Das Pronomen in fiḥā bezieht sich auf ḥāl. ṣīr = „rein“ ohne das entsprechende Kontrarium: die Tafriqah ohne Ġam^c und der Ġam^c ohne Tafriqah.

trennt. Würde es, das mystische Subjekt, mit dem Auge der 'Trennung' schauen, so würde selbst dann nicht der Blick der 'Vereinigung' von ihm weichen, und umgekehrt: im Blick der 'Vereinigung' verliert es nicht den der 'Trennung'. Die beiden 'Augen' sind in ihm vielmehr gleichzeitig vorhanden. Mit dem rechten blickt der Mystiker auf Gott mit dem Auge der 'Vereinigung' und mit dem linken auf die Schöpfung mit dem der 'Trennung'. Dieser Zustand wird zweite 'Nüchternheit', *ṣāḥwun*, genannt. 'zweite Unterscheidung', 'Nüchternheit' des ġam' und 'Tiefe' des ġam' = ġam'u-l- ġam'i. Diese Rangstufe ist höher als der einfache ġam', weil in jenem die beiden Gegensätze (Gott und Welt) zusammen bestehen, während der Träger des 'einfachen' ġam' nicht frei bleibt von dem tiefsten Dualismus²⁰ und der absoluten 'Trennung'.²¹ Du siehst doch wohl, daß dieser 'einfache' ġam' der 'Trennung' gegenübersteht und sich von dem Zustande des 'tiefen' ġam' unterscheidet.²² Der 'einfache' ist selbst noch eine Form der Trennung, während dieser Zustand des 'tiefen' ġam' sowohl 'Vereinigung' als auch 'Trennung' umschließt, so daß er zur 'Trennung' nicht mehr in Opposition steht.²³

„Für den Träger dieses Endzustandes ist 'Vermischung'²³ und Ureinheit gleich, und das 'Vermischtsein' des Mystikers mit der Schöpfung ist dann kein Hindernis²⁴ für irgendeinen mystischen Zustand mehr. Anders verhält sich der Träger der 'einfachen Ver-

²⁰ *ṣirk* = „Dualismus“, der neben dem Lichtgott Allah den Finsternisgott anerkennt. Der *ṣirku-l-ṣirki* = „tiefster Dualismus“ ist dann die Lehre, die neben Gott überhaupt noch ein anderes Wirkliche zugibt, auch abgesehen von dem zweiten Gott, der dabei geleugnet werden kann. Wenn demnach die Wirklichkeit der Welt zugegeben wird, ist der 'tiefste Dualismus' schon gegeben. Der Welt neben Gott Substantialität und selbständiges Dasein zuschreiben, ist demnach 'Abfall von der Einheit Gottes' im monistischen Sinn der Mystik. Er besagt klarsten Brahmanismus und Māyā-Lehre.

²¹ Die Trennung ist dann *bi-l-kulliyah* = „absolut“ und „vollständig“, wenn nur die Welt anerkannt wird, wobei man Gott durch den *Ta'ṣīl* = „Deismus“ beiseite schiebt.

²² *an-hā* bezieht sich auf diesen Hāl und *ġam'uhu* auf den al-ġam'u-ṣ-ṣirf.

²³ *hulṭah* = „sich beigesellen“ der Sinnenwelt, „sich in die Diesseitsdinge verlieren“, während *Waḥdah* das reine Erleben der Ureinheit und diese selbst bedeutet.

²⁴ *lā yaqdaḥu fi-* wird von dem Einwande gebraucht, der gegen eine These erhoben wird = „er hat keine Durchschlagskraft“, „zerstört nicht die These“; hier: die „Vermischung“, *muhālatah*, mit der Sinnenwelt „zerstört nicht“ den Vereinigungszustand mit Gott.

einigung'; denn sein mystischer Zustand wird durch die 'Vermischung mit den Geschöpfen' aufgehoben und durch den Blick auf die Formen, *ṣuwari*, der Teile des vergänglichen Seins“, s. *kwn*.

„Würde der Träger der 'Tiefenvereinigung' auf die Welt der 'Trennung' blicken, so würde er die Wesensformen der Vergänglichkeitsdinge, 'Akwān, nicht anders erschauen denn als Instrumente, die ein 'ureinziger' Handelnder gebraucht. Ja, er sieht sie überhaupt nicht 'in der Trennung', *Bain*.²⁵ Daher 'vereinigt' er alle Handlungen in den Handlungen Gottes und alle Eigenschaften in den göttlichen Eigenschaften und jede Substanz in seiner Substanz.“²⁶

„Nimmt er ein Ding wahr, so sieht er es, während sein Selbst nur die Funktion der Sinneswahrnehmung ist.²⁷ Nun aber ist 'Sinneswahrnehmung' eine Eigenschaft des Subjekts dieser Wahrnehmung.

Manchmal ist der Mystiker also eine Eigenschaft des Geliebten, Gottes, und ein Instrument seiner Allwissenheit, manchmal aber auch der Geliebte eine Eigenschaft geschöpflichen Wissens und Bewegtseins, *taṣarruf*, Wirkens. So spricht Gott es aus: 'Ich wurde ihm Ohr, Auge, Hand, Helfer.' Wie die 'Trunkenheit'²⁸ nicht zu

²⁵ *Bain* ist demnach wie *Tafriqah* die 'Trennung' des Menschen von Gott, die dadurch herbeigeführt wird, daß der Mensch der Sinnenwelt verhaftet ist und seinen Blick auf diese richtet, das Abgelenktsein von Gott durch die Sinnlichkeit. P. 698 setzt es neben „juridiction“ = das Gesetz, das die Diesseitsverhältnisse der Menschen ordnet. Diese Bedeutung ist eine weit abgeleitete.

²⁶ Wenn jede Geschöpfessubstanz in der Ursubstanz ist, besitzt jene kein Eigensein und kann nicht als metaphysische Substanz angesprochen werden. Die Gedanken von Brahman und Māyā sind damit schon deutlich gezeichnet, wie sie noch klarer D. 235, 2 ans Licht treten: „Eingeschlossenheit des Weltalls in der einzigen, 'ureinen' Substanz“, so daß der Seinskreis der Ursubstanz identisch ist mit dem Wirklichen schlechthin. Außerhalb Gottes besteht dann nichts Reales. Deutlicher und klassischer kann der Monismus nicht ausgesprochen werden.

²⁷ Die Schwierigkeit des Textes wird nur dann behoben, wenn die brahmanische Seinseinheit als Grundlehre untergelegt wird. *Lau* hat potentialen Sinn, wie der Nachsatz mit *yarāhu* statt *la-ra'ahu* anzeigen dürfte. *Nafsuḥu* = sein bewußtes Selbst ist nur Funktion, nicht metaphysischer Träger und Substanz; denn diese ist allein Gott. Die Funktion des *ḥiss* = Sinneswahrnehmung ist eine „Eigenschaft“, d. h. ein Akzidens des Subjekts-*muhiss*, der sinnlichen Wahrnehmung. Eine freischwebende Funktion ohne Träger und Substrat ist nun aber philosophisch unmöglich. Gott ist der Ur-Träger aller Funktionen der Geschöpfe. Zum Folgenden vgl. die Lehre von der Vergottung, I. 29, 59, 17. 383, 20: *qiyām* und *badal*. Die Dharma-Lehre dürfte hier entfernt anklingen.

²⁸ 'Trunkenheit' ist der Zustand des Übersehens der irdischen Dinge in der Ekstase und dem ġam', der nur Gott erblickt. — Da jede „Bewegung“ Zeichen

der 'zweiten Nüchternheit' gelangt, (die mit dem 'zweiten Ġam' verbunden ist), so trifft auch die 'Trennung' nicht diesen Ġam' (der die 'Trennung' in sich schließt); denn sein Aufgangsort ist der Horizont der reinen Ursubstanz. Dies ist der höchste Horizont, während der Aufgangsort der 'einfachen Vereinigung' der Horizont²⁹ des Gottesnamens des 'Vereinigers', Ġami', ist. Dies ist aber der niedrigste Horizont.

والجمع الصِّرفُ يُورِثُ الرِّزْقَةَ وَالْإِلْحَادَ وَيُحْكِمُ بَرْقِعَ الْأَحْكَامِ الظَّاهِرَةِ
كما ان التفرقة المحضة تقتضى تعطيلَ الفاعل المطلق والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة
التوحيد والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية.

Der Schlußsatz ist besonders markant und bedeutungsvoll. „Die reine Vereinigung vermittelt (ihrem Träger) Ketzerei und Unglauben und verleitet zu der Behauptung der 'Negation der äußeren Gesetzmäßigkeiten' (der Sinnenwelt, d. h. zur Mâyâ-Lehre), wie anderseits die 'Trennung', rein verwirklicht, die Leugnung der Tätigkeit Gottes im allgemeinen zur Folge hat und 'Vereinigung zugleich mit Trennung' das wahre Wesen des Tauhid, der Einheitslehre und die Unterscheidung zwischen den Gesetzmäßigkeiten der göttlichen Herrschaft und der Menschenwelt vermittelt.“³⁰

hdt = hadat, hâdî = zeitlich entstehend, das zeitliche Entstehen, 'ihdât = das Erschaffen und Erschaffenwerden in der Zeit, der Phänomenenwelt ist, stellt der *Taşarruf* eine Funktion ebendieser Welt dar: das Sich-Abmühen mit irdischen Dingen.

²⁹ Wenn dieser „Horizont“, d. h. die Geschöpfeswelt ein „Name“ Gottes ist, so ist der Monismus deutlich gemacht. In diesem Gottesnamen schließt Gott die Vielheitswelt zur 'Ahadiyah = „der relativen Einheit“ zusammen; V. 145. 288 f.

³⁰ Wird 'Gottes Herrschaft' und 'Menschenwelt' vermischt und als dieselbe Substanz gesetzt, so haben wir die Lehre der Mystiker, die „das Weltall in einer einzigen Substanz zusammengefaßt sein lassen“, D. 235, 2, und diesen Gedanken auch unter dem 'doppelten Ġam' verstehen, der 'tiefsten Urvereinigung', die kein Subjekt mehr von dem Objekt getrennt bestehen läßt. Der *Raf* = „die Aufhebung“ der 'Aḥkām = „Gesetzmäßigkeiten“ der Sinnenwelt ist die Behauptung, ihnen komme kein Sein und Dasein im eigentlichen Sinne des Wortes zu, sondern nur ein „Schein“. Die „Vorgänge“ der *Kaun*-Welt haben dann nur das Sein von Phantomen, während Gott als dem Ġam' schlechthin das alleinige Sein zukommt. Bl. 27 u. oft ist Gott der Ġam'. „Der Befehl ist identisch mit dem Ġam' und der Realwille, 'irādah, identisch mit dem Allwissen“, soll besagen, daß der Befehl identisch ist mit dem individuellen Sein Gottes. Die Gleichsetzung ist nicht abzuleugnen. Die Lehre des Hallāğ danach noch als Monotheismus, ja, sogar als Verteidigung des altislamischen Monotheismus gegen den mystischen Monismus aufzufassen, ist undenkbar und größte Verwirrung.

muhdî = Gott als der zeitlich Erschaffende, muhdat = die Welt als die in der Zeit erschaffene, so daß ein zeitlicher Punkt aufweisbar ist, in dem sie entstand und vor dem sie noch nicht war = „Anfangenhaben“, im Gegensatz zu 'azal = „Anfangslosigkeit“, „Nicht-Anfangenhaben“. P. 603. 637, 4; T. 103, 6: „kontingent“ wesensverfehlt; denn „Kontingenz“ besagt: „Nicht-Notwendig sein“, auch nicht dasein können, eine Spielform, durchaus aber nicht gleichbedeutend, zu „Zufälligkeit“. V. 148a, 291, D. 278, M. z. K. d. B. 12, 29 a. 64.

Als: muhdatah, P. 610, 4 u, werden die menschlichen Handlungen bezeichnet, insofern Gott sie in dem Zeitpunkte beeinflusst, in dem sie sich vollziehen. Vor diesem Zeitpunkte bestimmt Gott sie nicht, M. irrig: „pré-occasionnés“. Gerade der Gegensatz zum Okkasionalismus ist hier das Entscheidende, da jede Vorherbestimmung von der liberalen Schule abgelehnt wird.

hdt = hūdūt „Entstehen in der Zeitkette an einem bestimmten Punkte, 'zeitliches Werden', M. ganz irrig: P. 612, 5: „Fähigkeit Gottes, die menschliche Handlung als Tatsache zu setzen“. Damit ist das Wesentliche, die Zeit, nicht zum Ausdruck gekommen, Verwechslung mit: 'igād = „Erschaffung“, „Hervorbringung der Handlung als einer Wirklichkeit und Tatsache“.

Die Mystiker haben sich in diesem großen Streit für die Zeitlichkeit der Welt entschieden. Der Gedanke war: ein so wertloses Phänomenending wie die uns umgebende Welt der Veränderung und Vergänglichkeit, der *Kaun*, kann nur „zeitlich“ entstanden sein. Die Wertlosigkeit des Weltwesens prägte sich ihnen symbolisch zu dem Gedanken des zeitlichen Gewordenseins der Welt. Die Einstellung gegen die hellenisierenden Philosophen ist damit von selbst gegeben. Ibnu-l-Arabi kann sich die Welt nur als „zeitlich“ denken, so daß ihm „zeitlich“ und „erschaffen“, d. h. „der Welt angehörig“ zusammenfallen, Gott geht ihr in einer überzeitlichen Dauer, d. h. in seiner Ewigkeit, nicht innerhalb der Zeit selbst voraus.³¹

³¹ N. 33, 10 begeht die einzigartige Verwechslung, daß er diese Zeitüberlegenheit Gottes mit der Ewigkeit der Welt gleichsetzt. „Hier wird also die ewige Schöpfung klar gelehrt!“ Wo eine solche völlige Verschlösseheit gegenüber dem Inhalte der selbst edierten Texte besteht, ist eine wissenschaftliche Sinnerfassung und exakte Sinnzerlegung und Sinnsynthese des bearbeiteten Systems Ibnu-l-Arabi's ein Ding der Unmöglichkeit.

قال المتكلمون الموجود إما أن لا يكون له أولٌ أى لا يقف وجوده عند حدٍ يكون قبله . . . العدم وهو القديم أو يكون له أول وهو الحادث والحادث أما متحيزٌ بالذات وهو الجوهر أو حالٌ في التحيز بالذات وهو العرض أو لا متحيزٌ ولا حالٌ في التحيز³² وهو المجرد المستى بالمفارقة.

Ein Text, der mit einer bezwingenden Klarheit den Begriff des „Zeitlichen“ gegenüber dem „Ewigen“ abgrenzt und dadurch beweist, daß dieses *Hādīt* = „Zeitliche“ nie mit dem *Mumkin* = „Kontingenten“ gleichgestellt werden kann, ist D. 1067, 2u: „Das Seiende ist I. entweder ein solches, das keinen ersten Augenblick³³ seines Daseins kennt, d. h. sein Sein endigt³⁴ nicht bei einer 'Grenze', vor der das Nichtsein läge: dies ist das (der) Ewige, oder II. weist einen ersten Augenblick seines Daseins auf: das 'Zeitliche'. Es ist entweder per se³⁵ räumlich: die Substanz, oder einem per se Räumlichen inhärierend, *hāllun*: das Akzidens oder (drittens) weder dies noch jenes: das Körperlose, *muğarrad*, das „das Getrennte“, *substantia separata*³⁶, heißt.

hqq = *haqīqatun* = „Urwesenheit“, mit dem prägnanten Artikel: „Die Urwesenheit“, Gott als alleinige, einzige „Wesenheit“, die diesen Namen im wahren Sinne allein verdient. P. 900, 6: *réalité* u. oft, grundverfehlt; denn „Wirklichkeit“ bezeichnet alle

³² Text: lapsus memoriae: *الحوال ولا متحيز في الحال*.

³³ Der daraus abgeleitete Ausdruck: *lā 'awwala lahu* bedeutet demnach nicht „es hat kein erstes Glied in der Kette der Dinge“, sondern „es weist keinen ersten Augenblick seiner Dauer auf“; denn dieses „Erste“ ist auf die Dauer zu beziehen, nicht auf die Substanzen einer gedachten Kette von Dingen.

³⁴ *lā yaqifu* = „hält nicht inne“. Schreitet man vom jetzigen Augenblicke an die Zeitenreihe zurück, so gelangt man nie an ein Erstes, 'Awwalu, einen „ersten Augenblick“. Die Bewegung, deren Ende dieses „Stillestehen“, *wuqūf*, ist, wird nicht von dem „Sein“ zurückgelegt, sondern von dem Zählenden, der die unendlichen Perioden abschreitet. Dem gegenüber ist der Begriff des „Zeitlichen“, *hādīt*, zu bilden. Es beginnt an einem bestimmten, aufweisbaren Augenblicke. Vor ihm bestand es nicht. Der die Zeitenkette Abzählende „hält inne“, *yaqifu*, an einem einzelnen Punkte. Mit diesem hat einst der *hādīt* begonnen, der die „niedere Welt“ ausmacht; denn bei den Theologen ist das „Zeitliche“ gleichbedeutend mit dem „Erschaffenen“ und der „Welt“, was die Philosophen bestreiten. Sie anerkennen die Möglichkeit eines „ewigen Erschaffens“ und „ewigen Erschaffenseins“.

³⁵ *bi-d-dāti* = „durch die Ousia“, Substanz und Wesen.

³⁶ Das *choristón* ist dem Geistigen gleich.

Schichten des Seins, auch die des kontingenten, die aber gerade ausgeschlossen werden sollen. „*réalité*“ verwechselt *haqīqah* mit: *wuğūd* = „Sein“, T. 106, 7 u. V. 152a. 295f.

Bei *ibnu-l-'Arabi* ist *al-haqīqah* mit *aṣ-ṣūrah* = die „Urwesensform“ identifiziert worden, die Gott selbst ist, insofern er alle Wesensformen, *ṣuwar*, in der Form der Einheit und des Urgrundes in sich einschließt. Die Wiedergabe bei N. mit „Idee“ ist ungenau; denn mit den Platonischen „Ideen“ sind die *haqā'iq* = „Urwesenheiten“ nur in gewissen Zügen gleichzusetzen.

Der Terminus *Haqīqah* ist in seinem eigentlichen Sinne aus dem Plural: *Haqā'iq* = „Wesenheiten“ zu erfassen. Sie besagen die artlichen, d. h. „spezifischen“ Inhalte, deren Begriff wir uns in der Betrachtung der Welt Dinge bilden und nach denen wir diese Wirklichkeit in Arten, untergeordnet unter Gattungen, einteilen. *Haqā'iq* bezeichnet demnach das, was wir in unseren Allgemeinbegriffen erfassen, wenn wir z. B. sagen: *homo est animal rationale*. Platon verlegte diese als Ideen in die himmlische Welt; denn sie erschienen ihm überkörperlich, der Zeit entrückt und dem Raume, ewig, in sich notwendig. Solche Bestimmungen kann kein irdisches Ding, das im *Kaun* steht, an sich tragen. Die Mystiker verlegten diese Wesenheiten in die Gottheit, sie dabei aber in diese irdische Zeitlichkeit hineinragen lassend; denn sie sind das Substrat und der Träger dieser sinnlichen und stofflichen Dinge. *Haqā'iq* könnte man daher mit „Ideen“ übersetzen, wenn nicht die Identifizierung mit der Platonischen Denkweise damit zu nahe gerückt wäre. Die Scholastiker verlegten die Urideen der Dinge, ihre „Urwahrheiten“ in Gott und verfolgten damit eine verwandte Intuition; denn das, was in den stofflichen und vergänglichen Dingen Ewigkeitgeltung und Ewigkeitwert besitzt, kann nicht rein im Materiellen aufgehen, sondern muß seine Wurzeln in der himmlischen Welt haben. Für die brahmanischen Mystiker war diese Frage im Sinne des extremsten Realismus, der dem Platonischen zu vergleichen ist, gelöst: Die „Wesenheiten“ sind in Gott und Gott selbst ist der Singular dieser Seinsschicht: die Urwesenheit, die als einzige in ihrer wesentlichen Einheit alle Weltwesenheiten trägt. Damit ist Gott, als *Haqīqah* aufgefaßt, mit einem Gedanken bezeichnet, der auf der Linie der „Wesenheiten“ liegt. Zugleich ist damit die Wirklichkeit ausgesprochen; denn von Gott etwas als „unwirklich“ bezeichnen, liegt nicht im Kreise des Möglichen. Auch der Gedanke der „Wahrheit“ spielt mit hinein; denn die „Wesenheiten“ sind

erkannt und daher „Wahrheiten“. Sonach faßt dieser Terminus viele Begriffe zusammen, aber die Grundlinie seines Inhaltes ist der Begriff der „Spezies“, „Wesenheit“, des „Soseins“ der Dinge im Gegensatz zum „Dasein“, wuğūd. Vor allem darf man Ḥaḳīqah nicht mit „Wirklichkeit“ wiedergeben. Dies würde eine Nebenbedeutung in den Vordergrund rücken und die Hauptbedeutung verschütten. Aus der Wiedergabe muß klar werden, daß in Ḥaḳīqah und Ḥaḳā'iq das Erkennen und die Erkenntnisfrage ausgesprochen ist, die die „Wesenheiten“ als Begriffe wertet. Diese „Begriffe“ erfassen in mystischer Intuition die tiefere Seinsschicht der Dinge, und diese läßt sich nicht anders bezeichnen denn als „Wesenheit“, zumal da in der anklingenden Bedeutung: „Wahrheit“, „eigentlicher Sinn und Inhalt“ die Idee des Erkennens ebenfalls wirksam ist. An Texten lassen sich aus Hallāğ und den Mystikern beliebig viele in diesem Sinne anführen. Nie hat Ḥaḳīqah, wenn man es in exakt philologischer Fassung nimmt, den Sinn von „Wirklichkeit“ im allgemeinen, der nur dem Wuğūd = „Sein“ schlechthin zukommt, und in allen Texten, in denen es vorkommt, ist die Wiedergabe mit Wirklichkeit unexakt. Auf der „Urwesenheit“ befinden sich die phänomenalen Dinge wie Inhärenzien. Dies wird durch die Präposition *bi* = 'an', 'auf' terminologisch exakt ausgedrückt.

صِرْفِي الْحَقِّ بِالْحَقِيقَةِ.

„Gott ließ mich 'auf' und 'an' der Urwesenheit reisen“ T. III, 11. Der Mensch befindet sich innerhalb der Sinnenwelt von Gott abgelenkt. Er ist durch die „Fesseln“ (*'alā'iq*) an das Außer-göttliche gebunden. Gott „führt“ ihn dann zur Intuition, durch die er die tiefere Schicht des Seins, die „Urwesenheit“ in den Welt-dingen und besonders in seinem „Seelenkerne“ erfährt, wobei er die Phänomenenschicht abstreift. Dies ist „der Weg“ des Erdenpilgers und Mystikers zu Gott. Daß die Ḥaḳīqah Gott und das Göttliche ist, bedarf keines langen Beweises und wird besonders durch T. II, 3 plastisch gezeigt, wo drei Kreise in diesem Göttlichen unterschieden werden, die an die Trinitätsgedanken erinnern. Ihr eigentlicher Sinn ist bis jetzt, s. P. 841, verborgen geblieben.

ضوء الصباح علم الحقيقة و حرارته حقيقة الحقيقة والوصول³⁷ إليه حق الحقيقة.

³⁷ Text: الوصول; zu korrigieren nach T. I, 9.

„Das Licht der Lampe ist das „Wissen der Urwesenheit“, ihre Hitze die „Urwesenheit der Urwesenheit“³⁸ und das Ziel³⁹, zu dem man gelangt, die „Wahrheit“⁴⁰ der Urwesenheit“. Drei Ringe oder Kreise werden in der Gottheit unterschieden. Ihre Erläuterung erfolgt, was bisher übersehen wurde, an dem Lichtverse des Koran 24, 35, in dem Gottes Verborgtheit mit einer doppelt verborgenen Lampe verglichen wird, die in einer Nische steht und dann noch von einer Glocke überwölbt ist. Die Lampe hat 1. Licht und 2. Hitze. Diese beiden Eigenschaften werden von der Substanz der Flamme getragen. So ergeben sich drei Schichten, die auf Gott übertragen sich darstellen als: 1. Wissen, Logos, Allwissen, 2. Hitze, dem Hl. Geist zu vergleichen und 3. Kern der Urwesenheit, Urindividuum, *'Ain*.

Von dieser trinitarischen Konstruktion aus, die auch im folgenden noch beibehalten wird, sollen die „Wesenheiten“ der Welt-dinge erläutert werden. Das, was der 'Ilm = das Wissen“ zum Gegenstande hat, ist nicht das Dasein, sondern das Sosein, die Wesenheit im technischen Sinne. Das Denken erfährt gerade diese. In Gott ist das „Allwissen“ die Funktion und Schicht, die die „Wesenheiten“ der Dinge trägt und begründet. In der Erfassung der „Wesenheit“, Ḥaḳīqah, liegt die „Wahrheit“, Ḥaqq.

علائق الخلاق لا تصل إلى الحقائق.

Die *Hawāṭir*, T. II, 1; P. 840, „Bewußtseinsinhalte“, die hier als Mittel der Erkenntnis vorausgesetzt werden, d. h. der Sinnes-erkenntnis der stofflichen Welt, sind „Fesseln“, *'Alā'iq*, die die Seele von der Erreichung Gottes abhalten. „Die Fesseln der geschöpflichen Naturen gelangen nicht zu den 'Wesenheiten'“. Nach christlicher Motivskala ist alles Sinnliche eine „Fessel“ für das Geistige und Göttliche. In diesem christlichen Sinn wird *'Alā'iq*

³⁸ Der Paarausdruck bedeutet die Tiefe der Sache, eine untere Schicht, hier noch nicht den letzten Kern, der dem Ḥaqq = „der Wahrheit“ der Urwesenheit vorbehalten bleibt. „Tiefer“ als das „Wissen“ ist demnach die „Tiefe der Urwesenheit“.

³⁹ „Ziel“, mauṣūl; Text: wuṣūl, philologisch unmöglich, wie T. I, 9 zeigt, in mauṣūl = „das, wohin man gelangt“ zu verbessern. Nicht die Funktion des „Hingelagens“ ist der Kern der Urwesenheit, sondern diese selbst als „Ziel“ der Bewegung.

⁴⁰ Ḥaqq kann nicht den Sinn von „Réel“, M, zur Stelle, haben. Die ganze arabische Literatur gibt Ḥaqq als „Wahrheit“. Hier bedeutet Ḥaqq daher den eigentlichsten, innersten Kern der Gottheit, den jene beiden Ringe oder Kreise umgeben.

hier verwendet⁴¹, und es kann keine andere Bedeutung haben. Die tieferen „Wesenheiten“ und „Wahrheiten“⁴² werden von den sinnlichen Fähigkeiten — diese sind die *Alā'iq* — nicht „erreicht“. Es ist von einer absoluten Evidenz, daß „Wirklichkeiten“ nicht den Sinn von *Ḥaqā'iq* wiedergeben kann; denn alle Wirklichkeiten bezeichnen einen Kreis, der auch von den sinnlichen Fähigkeiten „erreicht“ werden kann. Nur die tiefere Schicht der „Wesenheiten“ ist das, was die Sinne nicht „erreichen“ können. Die Phänomenenschicht ist hier deutlich von der Tiefenschicht der „wahren Wesenheiten“ abgehoben, ein echt brahmanischer Zug.

الحق وراء الحقيقة والحقيقة دون الحق.

Da die trinitarische Reihenfolge lautet: 1. Wissen, Logos, 2. Tiefe der Urwesenheit, als „Hitze“ bezeichnet, und 3. al-*Ḥaqq* als „Urwahrheit“, muß von der Welt gesehen und vom Himmelaufstiege des Mystikers „die Urwahrheit jenseits der Urwesenheit“⁴³ sein und diese Urwesenheit vor der Urwahrheit.⁴⁴

⁴¹ M. „les adhérences des natures créées“ läßt den Sinn nicht klar werden. Man denkt an Inhärenzien. Diese sind aber nicht gemeint. Es sollen die Fesseln genannt werden, die die Seele an die Materiewelt ketten. Daß sie dadurch vom Geistigen und Göttlichen abgelenkt wird, ist selbstverständlich. Sie wird dann unfähig, die „Wesenheiten“ zu erkennen, die der höheren Welt angehören.

⁴² M. „ne collent pas aux réalités“; Text: „erreichen nicht“. Es liegt wohl eine Textverwechslung mit *lā tata'allagu* = „n'adhère pas“ vor, ein Ausdruck, der im Satze vorher Verwendung findet und literarisch die Bedeutung „ankleben“ haben kann, terminologisch allerdings nur die Bezogenheit der Funktion auf ihr Objekt bedeutet. Sinneswahrnehmung und Phantasie können nicht die unkörperlichen „Wesenheiten“ erreichen. Mit M. „réalités“ als „Wirklichkeiten“ verstanden wird demnach der Sinn des Satzes verfehlt. Die Wirklichkeit umfaßt auch die Welt, und diese wird aber durch die *Alā'iq* wie Phantasie und sinnliches Gedächtnis sehr wohl „erreicht“. Was aber nicht „erreicht“ wird, sind die geistigen Wesenheiten, die in der Urwesenheit ihren wahren Ort haben.

⁴³ „Urwesenheit“ bedeutet hier den mittleren Kreis in der Gottheit, T. II, 1—4, den der „Hl. Geist“, die Hitze, einnimmt. Wenn die trinitarische Reihenfolge innerhalb Gottes nicht erwähnt wird, ist „Urwesenheit“ Gott im allgemeinen. M. „Le Réel est encore au delà de la réalité“ bringt etwas Rätselhaftes. Mit keinem Worte wird dieses Paradoxon erläutert. Philologisch unmöglich ist es, *ḥaqq* dem *mauḡūd* gleichzusetzen, Wahrheit mit dem Réel = Wirklichen, Seienden. In der ganzen arabischen Literatur bedeutet *ḥaqq* nichts anderes als Wahrheit und deren Spielformen und greift nie in den Begriffskreis des „Wirklichen“, „Seienden“ über.

⁴⁴ M. „car la réalité n'implique pas le Réel“ ist unverständlich, ohne daß auch dieses Paradoxon irgendwie erklärt wird. Es soll nur die innergöttliche

Die Art und Weise, wie hier *Ḥaqq*, *Ḥaqīqah* und *Ḥaqā'iq* auf eine Linie der Metaphysik gebracht werden, ist ein schlagender Beweis, daß man von dieser Reihe, die das Sosein und die Wahrheit bedeutet, nicht zu der Reihe des Seins überspringen kann, *Wuḡūd*, die nur das „Dafasein“ wiedergibt, nur die Tatsache, „daß etwas ist“, „daß ein Ding existiert“, das quod est im Gegensatz zum quid est = „was ist sie“ inhaltlich und begrifflich. Wer diese großen Grundlinien des Systems verwechselt, zeichnet den Aufbau nicht in dem Sinne, in dem er gemeint war, und verändert willkürlich den klaren Wortsinn der Termini.⁴⁵

Ebenso wie in *Ḥaqīqah* ist es auch in *Ḥaqq*, P. 569, 13, unmöglich, die Linie des „véritable“ mit der des „réel“ einfach gleichzustellen, wo doch alle dort angegebenen Belege dieser Gleichsetzung widersprechen. Besonders klar bezeichnet *Nazzām* die „Wahrheit“ als „Beziehung des Wirklichen zu unserem Verstande“, sie damit wesentlich von dem Wirklichen (in sich) trennend. Die Relation ist zu unterscheiden von einem ihrer Termini.

النقطة التي في وسط الدائرة هي الحقيقة.

Daß die „Urwesenheit“ Gott selbst ist, bedarf keines Beweises. Es wird aber auch ausdrücklich ausgesprochen, T. IV, 3: „Der Punkt, der in der Mitte des Kreises steht, ist die Urwesenheit.“

Reihenfolge der Kreise gegeben werden: „Die Urwesenheit“, d. h. der Hl. Geist steht für den, der von außen sich der Gottheit nähert, „vor der Urwahrheit“, die den Ort Gottvaters einnimmt. Der Logos („das Wissen“) steht vor dem Hl. Geiste und dieser vor Gottvater, der Urwahrheit. „Vor“ zu geben als „n'implique pas“ ist ganz abwegig. P. 568, 6 u. derselbe Irrtum, der zu ganz verfehlten Vergleichen mit 'Asch'arī führt.

⁴⁵ M. bestimmt P. 565 f. die *Ḥaqīqah* sehr treffend als „vérité, essence: l'appréciation exacte de son sens“ „nous savons «quoi»; ce qu'elle est, sa quiddité, *māhiyah*, son essence“. Trotzdem wird sie parallel gestellt zu „la réalité de la chose“, was ein Überspringen in die Reihe des *Wuḡūd* bedeutet, wogegen besonders *Fārābī*, zitiert P. 566, A. 1, sehr scharf Front macht, woraus ersichtlich, daß eine solche Vermischung des Seins und des Wesenhaften für die Metaphysik des Islam unmöglich ist. Die grammatische Bedeutung von *ḥaqīqah* als „eigentlicher Sinn“, P. 569, 8, ist ein Beweis, daß das „Wesen“ gemeint ist, nicht das Dasein. Daß *Hallāḡ* genau so wie „les monistes postérieurs“ *Ḥaqq* und *Ḥaqīqah* gleichsetzt, lehrt schon T. II, 3: *ḥaqqu-l-ḥaqīqati*. P. 703, 1u. Der „sens propre“ bezeichnet die „Wesenheit“, nicht das „Dasein“, gegen 702, 8u. P. 777, 9 wird *ḥaqā'iq* als „réalités finales“ und P. 822, 4 *Kaifiyah wa-l-ḥaqīqah* als „L'analogie et le sens propre“ gegeben, wo doch die Bedeutung: „Eigenschaft und Wesenheit“ deutlich ist; denn erstere ist das Inhärens der letzteren. *Kaifiyah* kann philologisch nie Analogie = *Qiyās* bedeuten.

Mit den Symbolen der Kreise stellt Ḥallāḡ die Kreise der Welt-schichten dar. Die Mitte ist Gott. Sie wird hier als „Urwesenheit“ ebenso bezeichnet wie sonst als „Urindividuum“, *ʿAin*, „Ursprung“, *ʿAṣl* und T. V, 1 „Punkt“, wie hier selbst. Gott, dessen trinitarische drei Schichten sonst verschieden benannt werden, aber immer mit dem Beisatze der „Urwesenheit“, wird hier in allgemeiner Benennung schlechthin als Ḥaḡiqah benannt. Wenn die Sachlage so ist, muß die Urwesenheit sich zu den Phänomenendungen exklusiv verhalten. Sie kann nie selbst zu einem Ding der Phänomenenwelt werden. Auch diese Lehre, die man a priori vermuten könnte, findet sich ausdrücklich genannt:

معنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الاشكال.

„Die Urwesenheit bedeutet ein Ding, von dem weder die Außenschichten noch die Innenschichten der Dinge fern sind und das keine Phänomenenformen annehmen kann.“ „Fern sein“ bedeutet: dem Erkennen unzugänglich sein. Die „Urwesenheit“ wird als Subjekt des höchsten Erkennens bezeichnet, das in die Tiefen der Dinge eindringt und zugleich auch deren Oberschicht erfasst. Dann ist dieses Erkennen unendlich. Die *ʿAṣkāl*, T. II, 4, sind zunächst nur die menschlichen Personen, dann im Sinne der gesamten Weltanschauung: alle Phänomenendungen. Die Lehre ist die: die Urwesenheit kann nicht die Form eines Phänomenendinges annehmen, da sie selbst nicht zum „Schleier“ werden kann, der die Urwesenheit verhüllt, — eine Selbstverständlichkeit für jeden, der den Sinn dieses Systems auch nur oberflächlich begriffen hat.⁴⁶

دع الخليفة لتكون أنت هو او هو أنت من حيث الحقيقة.

Nunmehr ist die Gegenüberstellung von „Urwesenheit“ und Natur dieselbe wie die von Gott und Geschöpf. Zur Bestätigung findet sich auch dieser Text, T. III, 8: „So laß die geschöpfliche Welt, damit du Er (= Gott) seist oder Er du als Urwesenheit.“⁴⁷

⁴⁶ M. „et qui ne tolère pas de parèdre“ = Genosse, Gefährte, setzt *ʿAṣkāl* = „Phänomenenpersonen“ dem *Ṣarik*-Begriffe gleich, s. škl. Der organische Sinn des Ganzen geht damit verloren.

⁴⁷ P. 845. M. „dans la réalité“, wörtlich: „dort, wo die Urwesenheit“ auch: „nach der Art der Urwesenheit“, d. h. der „Er“, Gott ist selbst die „Urwesenheit“ und wenn du die Phänomenenschicht abgestreift hast, bist du die „Urwesenheit“ selbst in reiner und ungetrübter Weise. Der Sinn „als Urwirklichkeit“ — dies wäre: *min ḥaiṭu-l-wuḡūdu* ist ebenfalls nach dem Sinne des Ḥallāḡ; aber man muß sich an den vorgelegten Text exakt halten. Mit besonderer Deutlichkeit wird die

Der Mensch ist dann substantiell und numerisch identisch mit Gott. Eine Zweiheit der Substanzen von Mensch und Gott ist ausgeschlossen.⁴⁸

الحقيقة حق الحقائق في دقة الدقائق.

الحقيقة دقيقة.

Die Zusammenfassung dieser Bestimmungen findet sich in dem Texte T. V, 32, wodurch T. III, 1 aufgeklärt wird: „Die Urwesenheit⁴⁹ ist die Urwahrheit⁵⁰ — mit Gott als al-Ḥaqq gleichstehend — der Wesenheiten in der Feinheit der feinen Wesenheiten.“⁵¹ Dann ist Gott selbst die „Urwesenheit“ und zugleich derjenige, der den übrigen „Wesenheiten“ ihren Sinn und metaphysisches Bestehen verleiht. „Die Urwesenheit ist eine feine“ stellt einen Ausspruch desselben Sinnes dar; denn „Feinheit“ ist göttliches Wesen.

الوجود فيا عداه تعالى زائد على حقيقته وحقيقته كل شيء عبارة عن نسبة تعين الوجود في علم موحد أزلا وأبداً وهي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية.

brahmanische Schichtenfolge des Seins hier durchleuchtend. Die „Urwesenheit“ läßt terminologisch den Begriff des „eigentlichen Sinnes“, „Tiefensinnes“ wach werden, da diese literarische Bedeutung anklingt. Ḥaḡiqah ist die grobe, sinnliche Natur. Sie wird getragen von der „feinen Natur“, Daḡiqah s. im Folgenden, als identisch mit Ḥaḡiqah, also von der Gottheit selbst. Wer zum „wahren, feinen Sinn“ der Dinge kommt, hat damit auch das „Göttliche“, „die Urwesenheit“ erreicht. Der Weg zu Gott ist das „Abstreifen“, da = „laß fahren“, „leg“ beiseite“, der Sinnenwelt und der „Fesseln“ der Sinnlichkeit. Daß das „Er“ = Gott sich dabei als identisch mit der „Urwesenheit“ herausstellt, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

⁴⁸ Niemals ist der altislamische Monotheismus schärfer angegriffen worden als durch Ḥallāḡ. Ihn als einen entschlossenen „Verteidiger“ ebendieses Theismus hinzustellen und zugleich die hellenisierenden Philosophen als Vertreter eines „monisme logique“ P. 916, 2, ist äußerst befremdend. Ein „logischer Monismus“ ist ein „hölzernes Eisen“; denn „Monismus“ bezeichnet die Wirklichkeitswelt, „Logik“ die Erkenntniswelt, und das eine kann nicht zum Formprinzip des andern werden. Sodann haben die hellenisierenden Philosophen nichts entschiedener abgelehnt als einen „Monismus“, der ihnen hier mit dürren Worten zugeschrieben wird!

⁴⁹ P. 861. M. „Cette Réalité de Dieu“ faßt hier die „Urwesenheit“, den Artikel im demonstrativ gesteigerten Sinne nehmend, als Gott bezeichnend auf.

⁵⁰ M. gibt ḥaqq als finites Verb: „qui vérifie les réalités“, was die These von Gott, der Ḥaḡiqah als Träger der Ḥaḡāʾiq, eine Grundthese der brahmanischen Auffassung, noch klarer zum Durchleuchten bringt.

⁵¹ M. „grâce à la précision des distinctions“ wendet den Ausspruch ins Logische. Das Metaphysische wird sich besser empfehlen. Daḡiqah ist „göttliche, unkörperliche, feine Wesenheit“, da das „Feine“ dem Geistigen gleichsteht. Daḡāʾiq sind schlechthin den Ḥaḡāʾiq zu indentifizieren.

Daß Ḥaḡiqah geradezu in Gegensatz tritt zu „Wirklichkeit“, offenbart ein Text in D, 1074, 12: „Das Dasein, wuğûd, tritt in dem Außergöttlichen zu dessen Wesenheit, ḡaḡiqah, hinzu. Die Wesenheit — im ontologischen Sinne — eines jeden Dinges bedeutet eine Beziehung, durch die das Dasein im Wissen seines Schöpfers ewig und immer determiniert wird. Sie nennt man das 'positive Individuum', V. 216b, 21, und erläutert sie in der Sprache der Wissenschaftler mit *Māḡīyah* = 'Wesenheit', insofern sie durch den Schöpfer mit Dasein ausgestattet wird. „Wesenheit“ ist demnach auch hier nicht die philosophische Abstraktion des Wesenheitsbegriffes, sondern die Realwesenheit, insofern sie durch Gott zum Teil der Außenwirklichkeit gemacht wird. Dadurch ist sie ein konkretes, individuelles Ding und stellt eine der Bedeutungen von *ʿAin* = „wirkliches Individuum“ dar. Ferner ist Ḥaḡiqah nicht das „Dasein“, „Wirkliche“ im Dinge, sondern das, was in ihm neben dem Wirklichsein noch vorhanden ist: die metaphysische Wesenheit. Wuğûd und Ḥaḡiqah sind somit die sich entgegenstehenden Komponenten des ontologischen Dinges, und wenn Wuğûd das Wirklichsein, *réalité*, *reality*, ist, muß Ḥaḡiqah das sein, was dieses Wirklichsein empfängt, das metaphysische Substrat, in das der Wuğûd aufgenommen wird, d. h. die ontologische „Wesenheit“. Diese ist ohne den Wuğûd unwirklich und wird als *ma'dûm* = „nicht-seiend“, s. dies, bezeichnet.

Der bisher rätselhafte Begriff des „positiven Individuums“ wird damit erhellt. Gott ist das „Sein“, die „Wirklichkeit“ schlechthin, *wuğûd*. Soll nun aus ihr die Welt entstehen, die aus *individuell* determinierten Dingen besteht, so muß in Gott eine „Determinierung“, *ta'ayyun*⁵², stattfinden, durch die die wirklichen Welt Dinge in ihren Arten und Individuen determiniert werden. Aus dem absoluten „Sein“ Gottes richtet sich eine „Beziehung“, *nisbah*, auf die individuellen Dinge, die erschaffen werden sollen. Diese in Gott vor sich gehende Beziehung ist noch nicht das Ding der Außenwelt und darum auch als „nichtseiend“, *ma'dûm*, s. dies, bezeichnet, wohl aber schon ein Positives, *tābit*, dessen äußerer Beziehungsterminus das Außenweltding darstellt.

⁵² Schon aus diesem Terminus, der „individuelle Determinierung“ besagt, ist ersichtlich, daß *ʿAin* nie „abstrakte Wesenheit“ im Sinne der *essentia* sein kann; denn diese ist in sich undeterminiert, s. *ʿAin*.

أما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات.

In beachtenswerter Weise werden die Texte der T. aufgeklärt, die Ḥaḡiqah dem Innenkreis und Außenkreis des Göttlichen zuweisen, dem der „Hitze“ und des „Wissens“, während sie den Gotteskern als Ḥaqq benennen. Die Ḥaḡiqah fällt damit in den Kreis der „Eigenschaften“ Gottes, die das göttliche Wesen umgebend gedacht werden. „Ḥaqq und Ḥaḡiqah verteilen sich in der Terminologie der Mystiker, das erstere auf die Ursubstanz⁵³, das zweite auf die Eigenschaften. Daher ist Ḥaqq Terminus für die Substanz (Gott) und Ḥaḡiqah Terminus für die Eigenschaften (Gottes)“; D. 333, 2 u.

ثم انهم إذا اطلقوا ذلك⁵⁴ أرادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لأن المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في عالم الإحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وإن كان بعد عن عالم الصفات والاسماء وقلما يستعملون ذلك⁵⁴ في ذوات أخر وفي صفاتهم لأن مقصودهم الكلي هو التوحيد.

Sogar in einem allgemeineren Sinn verwandt bezeichnet Ḥaḡiqah mehr noch die Eigenschaften Gottes als sein Wesen, wenn dies auch die selbstverständliche Voraussetzung bleibt, D. 333, 2 u. „Wenn sie diesen Terminus allgemein gebrauchen, bezeichnen sie mit ihm die Substanz, *Dāt*, Gottes und speziell seine Eigenschaften. Hat der Novize die Welt verlassen und die Grenzen der Sinnen-seele, *nafs*, und der Leidenschaft überschritten, und ist er in die

⁵³ *Dāt-Ousia*, also: wenn in Gegenüberstellung zu Eigenschaften oder Akzidenzien: Substanz, wenn absolut gebraucht: Wesen; *ad-Dāt* mit dem prägnanten Artikel: Gott als die einzige Substanz, neben der keine andere Substanz im Wirklichen metaphysisch möglich ist: die Ursubstanz. Neben ihr bestehen nur Schein-substanzen, die *Māyā*-Welt. Wo demnach *ad-Dāt* mit dem singularisierenden Artikel mit Gott gleichgesetzt wird — dies ist in der gesamten liberalen Mystik des Islam der Fall —, liegt Monismus vor. Von einer geradlinigen Fortführung des altislamischen Monotheismus, wie man ihn in Ḥallāğ gesucht hat, kann keine Rede sein.

⁵⁴ أي اسم الحقيقة.

Welt des selbstlosen Guten, 'ihsân⁵⁵, eingetreten, so sprechen die Mystiker von ihm: 'Er hat die Welt der Ḥaḡīqah betreten und ist zu der Station der Ḥaḡā'iq = „Wesenheiten“ gelangt', wenn er auch fern ist von der Welt der 'Eigenschaften und Namen'. Die göttlichen „Eigenschaften und Namen“ im Sinne der diesseitigen Welt werden nicht mit Ḥaḡīqah bezeichnet, während die innergöttlichen Eigenschaften so genannt werden.

„Ganz selten⁵⁶ verwenden sie diesen Terminus: Ḥaḡīqah zur Bezeichnung anderer Substanzen und ihrer eigenen Eigenschaften⁵⁷; denn der Allgemeininhalt, *kulli*, den sie bezeichnen wollen, *maḡsūd*, ist die Seinseinheit, der Tauḥīd, Gott als Ureinheit der Welt. Ḥaḡīqah bedeutet letzten Endes eigentlich Gott als „Urwesenheit“, die alle übrigen Wesenheiten und Dinge trägt, das Brahman.

وقد يريدون بالحققة كل ما عدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت.
وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية.

Als Grundlinie aller dieser Bedeutungen wird sichtbar, daß man mit Ḥaḡīqah die Welt des göttlichen Wesens benennt. Dies bestätigt auch die Notiz: D. 334, 8. „Manchmal bezeichnet man als Ḥaḡīqah alles außerhalb des Gottesreiches, *Malakūt*⁵⁸, nämlich die Welt der göttlichen Macht, *Ġabarūt*. Die innergöttlichen „Gewalten“ sind die Schicksalsbestimmungen des Idealwillens, *Mašīyah*, und Realwillens, *Irādah*, Gottes. „Eine andere Meinung faßt die Ḥaḡīqah als identisch auf mit dem Tauḥīd (der Seinseinheit) und

⁵⁵ Gott besitzt den *Ġād* = „das selbstlose Wohltun“; denn er ist die Liebe. Seine Welt wird daher die des 'ihsân genannt; s. PhJ. 221 ff. Ḥaḡīqah bezeichnet demnach immer, einen Teil wenigstens, der innergöttlichen Welt, sei es die göttlichen Hypostasen der „Eigenschaften“ oder das letzte Wesen selbst, das diese Hypostasen als Außenkreise um sich gezogen hat. Die Übereinstimmung mit der heutigen Phänomenologie drängt sich auf, die das Wort „Reich“, „Welt“ zur Bezeichnung der einzelnen Wertgebiete verwendet.

⁵⁶ *qalla mā* vgl. ZDMG. 65, 548, 25 ff. D. 334, 2.

⁵⁷ Die ethischen Tugenden werden als „Eigenschaften“ aufgefaßt und dann gelegentlich auch als Ḥaḡīqah bezeichnet. In dieser Verwendung bedeutet der Terminus das Geistige, das unter der Sinnenschicht der Welt und des äußeren Lebens ruht, die „Sinnenschicht“. Zu dieser rechnet man die Tugenden, da sie jenseitswerte darstellen.

⁵⁸ Deutlich erscheint hier *Malakūt* als die „niedere Welt“, D. 339, die der Geschöpfe, die Gott „besitzt“, „beherrscht“, *malaka*, wie etwas, das ihm untergeben ist, V. 252f. 353. Ihr ist die Welt der „göttlichen Gewalten“, *Ġabarūt*, überlagert als das Gebiet des Göttlichen selbst.

eine letzte Meinung mit der Intuition, *Muṣāḥadah*, der Gottes-herrschaft, *Rubūbiyah*.“

Alle diese speziellen Anwendungen verstehen sich, wenn wir zur Wurzel gehen und erfahren, daß Ḥaḡīqah in dem 'Urf⁵⁹ = der herrschenden Terminologie der Gelehrten, 'Ulamā', „wirkliche Wesenheit bezeichnet“. Damit ist dokumentarisch und philologisch zur unleugbaren Einsichtigkeit erhoben, daß Ḥaḡīqah nie im Sinne von Realität, *réalité*, *reality*⁶⁰ gefaßt werden kann, da diese Wiedergabe nur die Nebenlinie des Begriffes nimmt, die Hauptlinie übersehend. Zu beachten ist sodann, daß mit dem Mißverständnisse dieses Grundbegriffes das ganze System von seinem Fundamente aus mißverstanden ist, wo immer solche Fehldeutung Platz greift.

منها⁶¹ الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وتسمى بالذات ايضاً.
وايضا ان الباء في به للسببية والضمير ان للشيء فالعنى الأمر الذى بسببه
الشيء ذلك الشيء ولوقيل ما به الشيء هو لكان أخصر.

Eine von ihnen, d. h. den Bedeutungen von Ḥaḡīqah ist „die Wesenheit“, die das bezeichnet, wodurch ein Ding das ist, was es ist. Sie wird auch *Dāt* = wesenhafte und wesenserfüllte Substanz genannt, s. dwt, D. 331, 4 u. „Ḥaḡīqah hat in diesem Sinn einen weiteren Umfang als 'allgemeine' und 'partikuläre', 'seiende' und 'nichtseiende' Wesenheit“, und umfaßt beides, sowohl das „Wesen“ eines konkreten Gegenstandes als auch einen Allgemeinbegriff ausdrückend, dann auch das Unkörperliche, die geistige Welt und die göttliche Allwissenheit, die diese Allgemeinbegriffe, den „Ideen“ Platons zu vergleichen, in sich schließt und nach ihnen als Archetypen die Stoffdinge formt. „Ferner: das *b* in *bihi* bedeutet die Ursächlichkeit und die beiden Pronomina (*huwa huwa*) das Ding,

⁵⁹ D. 330, 3 u. 'Urf = das „Bekannte“, die herrschenden Fachausdrücke. 331, 4 u. 333, 20. Die Begriffsbestimmung zeigt alle Feinheiten, die in einem Gedankenaufbau das Wesentliche von dem Nebensächlichen und sekundär Mitintendierten, das Formalobjekt von dem Materialobjekt unterscheiden und dennoch wieder synthetisch zusammenfassen. Daß „Wesenheit“ und „Dasein“ die beiden Grundkomponenten eines wirklichen Dinges sind, ist dabei die selbstverständliche Voraussetzung; V. 206 f. 328.

⁶⁰ Diese Wiedergabe ist sogar in englischen Arbeiten fast allgemein üblich geworden, ein schlagender Beweis, wie sehr wir von einem exakten Verstehen der Gedankenwelt des Orients noch entfernt sind, — trotz der blind-schwärmerischen Zustimmung zu den hier gerügten Fehldeutungen zentraler Gedanken: J. 15, 117 ff.

⁶¹ أى من معانى الحقيقة.

so daß der Sinn ist: 'das Ding, durch das als Ursache der Gegenstand das ist, was er ist, d. h. dieser Gegenstand. Die einfache Setzung des Pronomens wäre kürzer (und präziser) gewesen.' Gerade diese Kritik von D. macht deutlich, daß das Sosein gemeint ist, nicht das Daß-sein des Dinges, nicht seine Wirklichkeit.

ففرق بين ما به الموجود موجود فإنه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فإنه الماهية إذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره إما في نفسه أو في اتصافه بالوجود.

Damit auch nicht der leiseste Zweifel daran belassen werde, daß Ḥaḡīqah nicht das Wirklichsein, *réalité*, *reality* bedeute, sondern die andere Komponente des metaphysisch betrachteten Dinges: die Wesenheit, wird D. 332, 15 erklärt: „Es besteht ein Unterschied zwischen dem, wodurch ein Seiendes seiend ist — dies ist eine Wirkursache — und dem, wodurch ein⁶² Seiendes dieses Seiende darstellt; denn dies ist die Wesenheit. Die Wirkursache hat nämlich keinen Anteil daran, daß dieses unterschiedliche Seiende ebendieses unterschiedliche Seiende ist (die Art). Ihre Einwirkung erstreckt sich vielmehr auf es selbst⁶³ oder darauf, daß sie ihm die Bestimmung des Daseins verleiht.“

In klassisch philosophischer Stilgebung wird diese Begriffsklärung durch einen Selbsteinwand weitergesponnen, D. 332, 18: „Wenn du einwendest: 'Zwischen Ding und seiner Wesenheit besteht keine Verschiedenheit, so daß man sich zwischen beiden ein Kausalverhältnis denken könnte⁶⁴, so entgegne ich: 'Dies gehört zu den

⁶² Der Artikel des Arabischen bezeichnet hier die Gattung, so daß er durch das unbestimmte „ein“ wiederzugeben ist. Phänomenologisch wird Dasein und Wesenheit unterschieden, Wirklichsein und Sosein, und dieser Unterschied als ein evidenter und allbekannter hingestellt.

⁶³ Die *causa efficiens* bewirkt entweder die Zusammensetzung des Gegenstandes — baut dessen „Selbst“ auf — oder gibt ihm die „Beeigenschaftung, *ittiṣāf*, mit dem Dasein“, so daß er in die „Wirklichkeit“ gehoben wird. Der Begriff der Wirklichkeit (als *wuḡūd* allein) wird dadurch von dem Begriff der Ḥaḡīqah ausgeschlossen. Von den zwei metaphysischen Gebieten „Dasein“ und „Wesenheit“ gehört die Ḥaḡīqah in das der Wesenheit. In feiner Begriffszerlegung wird *reality*, *réalité* von Ḥaḡīqah geschieden.

⁶⁴ Ein Kausalverhältnis setzt die Verschiedenheit der Termini: Ursache und Wirkung voraus. Oben, D. 331, 2 u., wurde gesagt: Wesenheit sei das, 'wodurch' ein Ding seine Art habe, und in diesem 'Wodurch' sei eine Kausalität ausgesprochen. Dann müßte also Art und konkretes Ding 'verschieden' sein wie Ursache und

schwierigen⁶⁵ logischen Überlegungen'. Die intendierte Idee ist: Das Ding bedarf keines andern (keiner Ursache), um dieses Ding (in seiner Art) zu sein. Ebenso sagt man (rein logisch): Die Substanz, *ḡauhar*, besteht in sich selbst. Denn auch zwischen dem Ding und seinem Selbst ist keine Verschiedenheit vorhanden, so daß zwischen diesen beiden das Verhältnis des 'Bestehens in . . .'⁶⁶ statthaben könnte.“

In unübertrefflicher Schärfe zeichnet D. 333, 20 die Grenzlinie, die den Seinskreis von dem Wesenheitsgebiete in der Bedeutung von Ḥaḡīqah trennt. Ein solcher Begriff der „Wesenheit“ kann als Erklärung der Realwesenheit (der Ḥaḡīqah) nicht anders als mit dem Parallelbegriffe der logischen Wesenheit gegeben werden, der auch, wenn auch selten, auf die in Gott seienden „Wesenheiten“, die „positiven Individua“, s. 'A'yān D. 1074, 13 f., angewandt wird. Damit war der Übergang vom Logischen zum Objektiven bereits vollzogen.

ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المدوم وإطلاق الحقيقة بهذا المعنى أكثر من إطلاقها بمعنى الماهية مطلقاً.

„Eine weitere Bedeutung von Ḥaḡīqah (*wa minhā*) ist: 'Wesenheit' hinsichtlich des Daseins. In dieser Fassung schließt sie das Nichtseiende nicht ein.⁶⁷ Die terminologische Verwendung von

Wirkung. Metaphysisch fallen nun aber beide zusammen. Die Lösung lautet: Die Verschiedenheit ist eine gedachte, abstrakte.

⁶⁵ *min ḡiqi-l- 'ibārati*. Daher bezeichnet *i'tibār* terminologisch die rein gedachte Beziehung, der ontologisch nichts Gesondertes entspricht.

⁶⁶ *Qiyāmun bi-* bedeutet demnach terminologisch das Inhären, wie es Akzidenz und Substanz zueinander verwirklichen. *Qiyāmun bi-naḡsihi* = subsistieren in sich, *qiyāmun bi-ḡairihi* = „subsistieren in einem andern“ = „inhärieren“.

⁶⁷ Der früher angegebene Sinn von Ḥaḡīqah, D. 331, 4 u., war: 'abstrakte Wesenheit', was die seiende und nichtseiende einschloß. Das ganze Gebiet der 'möglichen Wesenheiten', die als die 'nichtseienden', d. h. relativ nichtseienden bezeichnet werden, gehört in diesen Begriff: „Wesenheit“, s. *ma'dūm*. In dem engeren Sinne der „wirklichen Wesenheit“ schließt sie dieses Gebiet der „möglichen Wesenheiten“ aus und bezeichnet die „seiende“ Wesenheit, die in der niederen Welt vorhanden ist oder in der göttlichen, im Wissen und Wollen Gottes. Dadurch nähert sich dieser Sinn von Ḥaḡīqah der Welt der „wahrhaft seienden Ideen“ Platons in der späteren Fassung, die sie in Gott hineinverlegte. Vor allem aber ist das eine hell beleuchtet worden, daß die „nichtseienden Wesenheiten“ aus der Nähe dieser Platonischen Welt prinzipiell ausgeschieden sind, während die Ḥaḡā'iq = „Realwesenheiten“ ihr verwandt erscheinen könnten. Bei *ibnu-l-*

Ḥaḥīqah in diesem Sinne ist häufiger als ihr Gebrauch im Sinne von 'Wesenheit' im allgemeinen.⁶⁸

الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى كلية
كانت اوجزئية فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا.

Dieses fassen meisterhaft die Worte zusammen D, 333, 6u: „Ḥaḥīqah und Dāt werden meistens gebraucht von der Wesenheit mit Rücksicht auf ihr Sein in der Außenwelt, sei sie nun eine universelle oder eine individuelle. In dieser Prädikationsweise kann man also nicht sagen: 'Die Dāt und Ḥaḥīqah des Vogel Greif ist so', sondern nur: 'Die Māhiyah = gedachte Wesenheit⁶⁸ dieses Vogels ist so'."

حقيقت ترد صوفيه ظهور ذات حق است بى حجاب تعينات ومحو كثرات
موهومه در نور ذات .

„Die Ḥaḥīqah⁶⁹ ist nach den Mystikern die Sichtbarkeit der Substanz Gottes selbst ohne den Schleier der Individuationen und das Ausgewischtwerden der phantasiemäßigen⁷⁰ Vielheiten in dem

Arabi ist Ḥaḥīqah mit dem prägnanten Artikel der Logos als Träger aller Einzelwesenheiten und als Uerkenntnisform. Wieweit das „Nichtseiende“ von dem „wahrhaft Seienden“ dieses Systems verschieden ist — N. wollte sie gleichsetzen! —, möge dadurch sichtbar werden.

⁶⁸ Diese Welt des „logisch Möglichen“ bezeichnete man als „das Nichtseiende“, das weder in der göttlichen noch in der irdischen Welt vorhanden ist, also außerhalb des Bereiches der platonischen Ideen, eine Seinsschicht eigener Art für sich bildend: das Gedachte und Denkbare, realistisch und objektiv-idealistisch verstanden. Der Ḥaḥīqah-Begriff zerteilt sich demnach in ein primär und per se Intendiertes: die Wesenheit mit ihren Wesensbestimmungen und ein sekundär und per accidens Intendiertes: die Wirklichkeit, das Wirklichsein. Wenn man daher Ḥaḥīqah als réalité, reality übersetzt, erhebt man ein Subintendiertes und Nebensächliches zum Zentralinhalt und verwischt so die ganze Bedeutung. Ein System, das auf der Wesenheitsbetrachtung aufgebaut ist, wird dadurch auf die Seinsbetrachtung gestellt und von seiner metaphysischen Mitte aus fehlgedeutet; denn das, was immer am sichtbarsten unterschieden ist, sind die Linien von Dasein und Wesenheit. Jede Abweichung von der exakten Linienführung dieser metaphysischen Grundbegriffe ergibt die größten Mißdeutungen in dem System, das auf jenen ruht.

⁶⁹ In persischen Texten ist das End-t von Ḥaḥīqah beibehalten: ḥaḥīqat.

⁷⁰ In dem Terminus „mauhūmeh“ = „phantasiemäßig vorgestellt“ und nur nach dieser Weise bestehend, ist die Māyā-Lehre klar enthalten. Auch in der Kaun-Periode, s. kwn, in der die Vielheitsdinge in der „Außenwelt“ bestanden, waren sie doch nur nach Art von Phantomen wirklich, d. h. als Phänomenen- dinge. Die innergöttliche „Sichtbarkeit“ nach dem Nirvana der Welt ist die Ḥaḥīqah, d. h. Gott, wie er als „Urwesenheit“ in sich besteht.

Licht der Ursubstanz.“ Die persische Mystik, die die ganze Lichtlehre in ihren brahmanischen Monismus hineinnimmt, faßt Ḥaḥīqah als das wesenhafte „Sichtbarwerden“ Gottes, wie es in sich betrachtet ist, ohne die Sinnenwelt und die „Individuationen“ des Urwesens, d. h. die in ihm selbst sich vollziehenden „Determinierungen“ und Hypostasierungen des Wissens und der Liebe, von Ḥallāḡ, T. II, 1—4 „Hitze“ genannt. Gottvater besitzt in sich selbst eine „Lichtnatur“ und darum eine „Sichtbarkeit“, auf die Dāt = „Ursubstanz“ selbst beschränkt gedacht, nachdem das Nirvana der Vielheitswelt eingetreten ist, die nur eine Phantomexistenz besitzt.

الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى.

Dailamī, D. 334, 3, kommt ganz auf die Stilgebung, die Ḥallāḡ, T. II, 1—4 der Ḥaḥīqah gibt, wo er die Eigenschaften Gottes mit diesem Terminus belegt, während er die Ursubstanz selbst als Ḥaqq = Urwahrheit benennt. „Ḥaḥīqah bedeutet bei den Meistern der Mystik die Eigenschaften Gottes und Ḥaqq die wesenhafte Ursubstanz⁷¹ Gottes.“

ḥqq, ḥaḥīq = einem Gegenstande eine ḥaḥīqah = tiefe, eigentliche, wahre Wesenheit geben, M. irrig: P. 612, 7: „eine Handlung des Menschen als 'Intention' verwirklichen“. Sinn: nicht nur als 'Intention', sondern als wirkliche Wesenheit soll die Handlung durch den ḥaḥīq gesetzt werden.

ḥkm, ḥukm = „Entscheid“ Gottes über die Ereignisse der Welt, „Verfügung“, Bt. Nr. 10. P. 621, 5u, 625, 5: „sanction“, durchaus verfehlt, V. 153. 296f. D. 372f.

من أمارات التأييد حفظ التوحيد في أوقات الحكم.

Der ergreifende Text des Daqqāq, Q. 148, 7u, klärt uns über diese prägnante Bedeutung von Ḥukm auf, uns zugleich in eine christliche Gedanken- und Stimmungswelt versetzend. „Am Ende seines Lebens, als die Krankheit in ihm Macht gewonnen hatte, tat er den Ausspruch: 'Zu den Kennzeichen der Gnade des Bei-

⁷¹ In Dāt ist wie in der Ousia Wesenheit und Substantialität zusammengefaßt. Beides soll die Wiedergabe spiegeln. Unter den „Eigenschaften“ meint Ḥaḥīqah dann vor allem das Erkennen, so daß der Logos auf diese Weise umschrieben wird. Ḥaḥīqah ist das in sich subsistierende Welterkennen Gottes, das alle „Wesenheiten“ der im Kaun befindlichen Dinge in sich birgt.

standes⁷² gehört es, daß man den Tauḥīd, das Erleben der Einheit Gottes⁷³, selbst in den Zeiten der göttlichen Fügungen und Prüfungen — dies bedeutet: hukm — bewahrt.⁷⁴ Gleichsam als wolle er seine eigenen Worte kommentieren und hinweisend auf den schmerzvollen⁷⁵ Zustand, in dem er sich befand, sprach er: 'Dies besteht in Folgendem. Gott (erfaßt dich mit den Zangen) zerschneidet dich mit der Schere der Allmacht, indem Er die 'Aḥkām = Schicksalsentscheidungen Stück für Stück zur Ausführung bringt, während du ihm dankst und ihn lobst'. Da diese „Entscheidungen“ Leiden sind, liegt ein ethischer Heroismus vor, der Gott selbst für das gesandte Unglück dankt. Darin liegt der Tauḥīd, das „Erleben der Einheit mit Gott“ nach Daqqāq, so daß keine indischen Einflüsse hier wahrzunehmen sind. Die heroische „Ergebung in den Willen Gottes“ ist altislamisch und christlich. Zu beachten ist vor allem die Beweglichkeit in den Bedeutungen von Tauḥīd. Im Kreise der christlich-islamischen Mystik nimmt er deren Züge an, im Kreise der persischen Lichtlehre die Lichtelemente und im Raume des Brahmanismus eines Bistāmī, Ḥallāḡ und Ḡunaid indische Färbung. Je nach dem weltanschaulichen Zusammenhange wechselt seine Bedeutung, so daß man nicht immer auf „Monotheismus“ schließen darf, wenn „Tauḥīd“ und „Einheit Gottes“ in irgendeiner Form genannt ist. Es bleibt vielmehr exakt philologisch zu untersuchen, welcher Sinn des Tauḥīd jeweils gemeint ist. Auf der Versäumung solcher exakten Feststellungen beruhen die herrschenden Irrtümer über islamische Mystik.

Hākim im Verlauf der Ekstase ist der mit Macht „herrschende“ göttliche Einfluß: D. 269, 12. „Wenn Gott sich dem Menschen manifestiert, wird diese Manifestation in Beziehung auf Gott 'gött-

⁷² *Ta'yid* = „Hilfe Gottes“ nach dem Bilde, wie Gott dem Erdenpilger die „Hand“, *yad*, zu dreikonsonantigem *'yd* gebildet, reicht, „Beistand“ auf der Pilgerfahrt gewährend, urchristlicher Einfluß.

⁷³ Tauḥīd, s. *whd*, ist offenbar hier das „Innewerden der Verbundenheit mit Gott“, also weder die Ureinheit im monistischen Sinne noch das bloße „Bekenntnis“ dieser Einheit des Islam, sondern das christliche Sich-berührt-fühlen von Gott und unter dem Hauche seiner Gnade stehen.

⁷⁴ Auch dieses *ḥifz* = „Bewahren und Gott die Treue halten“ dürfte wohl christlicher Urgedanke sein.

⁷⁵ Euphemistisch ausgesprochen: *mā kana fī-hi min ḥālī-hi* = „der Zustand — wörtlich: das von seinem Zustande, — in dem er sich befand“. Apotropäisch will man das Wort „Leid“, „Krankheit“ nicht nennen, eine Praxis, die der „magischen“ und „dynamistischen“ Weltanschauung entstammt.

liche Würde“ genannt, aber in Beziehung auf den Menschen 'mystischer Zustand'. In dieser Manifestation⁷⁶ ist der über den Menschen 'herrschende Einfluß' immer einer der göttlichen Namen oder eine der göttlichen Eigenschaften. Das Subjekt, das 'herrscht', ist dann der sich Manifestierende, Gott.

ḥll; **ḥulul**: Inhärenz, Inkarnation.

حَلَمَ عَلَى الْوَحْدَانِيَّةِ لِيَكُونُوا وَحْدَانِيَّةً الْذَاتِ.

„Gott ließ sie, die Ekstatiker, der Ureinheit inhärieren, damit sie der Substanz nach ureins würden.“ Dieser Text, Bt. 19, zeigt mit überlegener Deutlichkeit, daß die Mystiker die „Inkarnation“ der christlichen Lehre aus einem Grundprinzip ihrer Weltlehre ablehnen mußten. Die „Inkarnation“, *ḥulul*, faßten sie als „Inhärenzen“ Gottes in einem geschöpflichen Substrate, der Menschennatur. Nun sind die Geschöpfe aber selbst nur Inhärenzen, die ohne ein Substrat, die Gottheit, nicht bestehen können. Durch die Inkarnationslehre wird demnach die metaphysische Wesensordnung umgestoßen, so daß die Ursubstanz einem Akzidens „inhärieren“ würde und das Akzidens die Funktion der Substanz erhielte. Die einzige Substanz des Weltalls würde einem Schemen inhärieren, der selbst jener Ursubstanz zu seinem Bestehen bedarf! Das Wesen der Dinge wird damit einsichtig. Sie sind nur Akzidenzien, keine Substanzen, wenn sie auch der Oberflächenbetrachtung als Substanzen erscheinen. Dies ist der Sinn der *Māyā*lehre. Ihre numerische Substanzidentität wird verständlich, s. *'Ain*. Nach St. 126 sind alle „Individuen numerisch dasselbe Urindividuum“, *'ainan wāḥidan*. Dies ist metaphysisch dadurch erreicht, daß sie Inhärenzen derselben numerisch einen Ursubstanz sind. Dann sind sie metaphysisch ein numerisch einziges Ding, das Gegenstand desselben Hinweises ist, wie es T. 134 deutlich gemacht wird: „Wenn du ihn erblickst, erblickst du zugleich uns“ und „wenn dich ein Ding berührt, berührt es auch mich“. Die numerisch identische Handlung richtet sich auf den numerisch identischen Gegenstand.⁷⁷

ولا يخلو ذلك التجلّي من أن يكون الحَاكِمُ عليه اسما من أسماء الله تعالى أو وصفاً من أوصافه فذلك الحَاكِمُ هو المتجلّي.

⁷⁷ Der Vers: „Wir sind wie zwei Lebensgeister, die einem einzigen Leibe 'inhärieren'“ verwandelt den Terminus *ḥulul* im Sinne des Einwohnens des Lebensprinzips in einem Leibe, nicht im Sinne der metaphysischen Inhärenz. Dennoch suchen Textvarianten diesen sehr abgeschwächten *ḥulul* zu vermeiden, was M. P. 518, A. 4 treffend sieht. Das Bild von den zwei Lebensgeistern in

Dieser Text gibt zudem Aufschluß über das Wesen der Wahdānīyah⁷⁸ und ihre Substantialität, ebenso über den Substanzcharakter des „Weltsinns“, ma'nā, l. 29, 2. Beide sind Substrate von Inhärenzien, folglich metaphysische Substanzen, *Dāt*, 'Ain. Das gleiche gilt bezeichnenderweise von dem 'Azal, der Ewigkeit, l. 14, 18. Was Substrat und bleibender Urbestand beim Nirvanavorgang ist, ist die einzige Ursubstanz aller Dinge, das Brahman.

وبه كان الخلق لا في خلقه كان.

„In Ihm (und durch Ihn) ist die Schöpfung. Er ist nicht in seinem Geschöpfe.“ Die Unmöglichkeit des Hülül für Gott geht aus diesen Worten deutlich hervor.⁷⁹ Die Geschöpfe sind „auf“ Ihm und „durch“ Ihn, gleichsam Ihm inhärierend und durch Ihn bewirkt. Daher kann nicht zugleich auch das umgekehrte Verhältnis der Inhärenz Gottes in den Geschöpfen statthaben.

dwt = *dāt* = Substanz, *ad* — *dāt* mit prägnantem Artikel: Die einzige wahre Ursubstanz. Dieser Terminus allein enthält schon die echt-brahmanische Auffassung im Kerne. P. 602 ff. 638, 2 u. oft: essence, grundverfehlt, Verwechslung mit māhiyah und ḥaqīqah. P. 517, 2. Bt. 19. V. 168. 304, 10. D. 511. 519—525.

demselben Leibe kann jedoch auch für H. nur ein sehr unvollkommenes Gleichnis sein, da nach ihm Gott und Mensch keinen „Assoziationismus“ darstellen, sondern der Mensch Gott „untergeordnet“ ist wie ein Inhärens der Substanz, und von ihm in völliger Seinsabhängigkeit ist. Eine Gleichordnung wäre nur dann denkbar, wenn der Mensch eine Eigensubstanz besäße und dabei noch sich auf derselben Seinsebene wie Gott befände. Die Kritik b. 'Arabi's trifft daher nur die Schale des Gleichnisses, nicht seinen Kern und Sinn. Eine doketische Weltbetrachtung wie die der Mystik — Gott legt die Welt wie einen „Schleier“ an und erscheint auf Erden, indem er einen Menschenleib wie einen Scheinleib anzieht — kann die Inkarnation nur ablehnen. *Ḥallahum* steht für 'aḥallahum = „er ließ sie wohnen“ = inhärieren. Von wunderbarer Klarheit ist besonders die Präposition 'alā statt bi, womit der Substratgedanke zum plastischen Ausdruck kommt = „über“, „auf“ der Ureinheit, vgl. QT. 80. 11: *kullun 'alā-l-kullī* = „eine Welt auf der Ur-Welt“ = Gott, d. h. Gott „inhärierend“ wie einem Substrate; V. 154, D. 349 ff.

⁷⁸ Damit die Dinge „ureins“ werden — waḥdānīyati vielleicht Verschreibung für waḥdāni, P. 517, 1 — in bezug auf die Substanz, werden sie, die Akzidenzien, zu einer Substanz in die Hülül-Beziehung gebracht. An sich sind sie nur Schein-substanzen, metaphysisch: Akzidenzien. Nur durch die Inhärenz können sie bestehen erhalten und dadurch am Substanzsein „partizipieren“. Klarer kann der Sinn der Māyālehre nicht ausgesprochen werden.

⁷⁹ P. 527, A. 5, T. 199, A. 2; St. 174, als „inclusion“ wiedergegeben, besser: Inhärenz.

إذا وصل إلى نور الذات يقولون وصل إلى الحق وصار شيخاً لا ثِقاً للاقتداء به.

Dāt hat je nach dem Gegensatz, in dem es steht, bald die Bedeutung Substanz mit der Betonung ihrer Wesensfunktion, die Akzidenzien zu tragen, und ist dann Gauhar gleichstehend (das in Gegensatz zu Körper gestellt, die Bedeutung Atom annehmen kann), bald „wesenserfüllte Substanz“, „Wesen“, „Wesenheit“, der Ḥaqīqah nahekommend, D. 331, 4 u. und weist demnach die Schattierungen von Ousia auf. Im Sinne der *Māhiyah*, der logischen Wesenheit, wird es jedoch nicht gebraucht. Mit dem prägnanten Artikel bezeichnet es „die Substanz schlechthin“, die einzige, wahre Substanz, Gott, und besagt damit schon eine Weltanschauung, die als Brahmanismus bezeichnet werden kann. „Wenn der Novize zum Lichte der Substanz gelangt ist, sagen die Mystiker: 'Er ist zur Wahrheit, Gott, gelangt und ein Meister geworden, der würdig ist, die Leitung anderer zu übernehmen (und ein Führer der Seelen in der Form eines eigenen Ordens zu sein).‘“ Mit einer ihrer selbst durchaus sicheren Selbstverständlichkeit, die auf eine lange Schulüberlieferung zurückweist, wird „die Substanz“ mit Gott gleichgesetzt wie „das Individuum“, 'Ain, „die Urwesenheit“, Ḥaqīqah, und ist daher exakt als „die Ursubstanz“ wiederzugeben.

rbb = rubūbiyah = „Gottesherrschaft“, eine göttliche Seins-schicht und Welt, T. 101, 18 u. oft: „Autorität“, verfehlt.

rwd = 'irādah = „Realwille“ Gottes, der das enthält, was in der Tat und Wirklichkeit zur Ausführung gelangt, den wirklichen Weltverlauf, der aus den unendlichen Möglichkeiten durch freie Wahl Gottes herausgenommen worden ist — von Ewigkeit in der Vorwelt. T. 88, A. 2 u. oft: „décret“, verfehlt, zu unterscheiden von: ḥukm = „Entscheid“, qaḍā' = „Ratschluß Gottes“, qadar = „Schicksalsbestimmung“.

srr = sirr = „metaphysischer Seelenkern“, T. III, 11. P. 547, 1 u. T. 191, 1 u. conscience „Verwechslung mit ḡamīr = „Oberflächenbewußtsein“, Phänomenenschicht unseres Ich, während sirr mit Gott als Tiefenschicht des Ich identisch ist = ātman.

شهدت سرى بلاضيرى * هذاك سرى وذا حقيقة.

Während die Termini über Ursein und Welt mit unübertrefflicher Deutlichkeit die Lehre von Brahman und Māyā verkünden, enthalten die vom *Sirr* die ganze Ātman-Lehre in unbezweifelbarer Form. „Ich erschaute meinen Seelenkern ohne mein Phänomenen-

bewußtsein. Dies da ist mein Seelenkern und dies Urwesenheit.“ *Sirr* ist die metaphysische Tiefe des Ich, die ekstatisch und intuitiv⁸⁰ Gott schaut, ja mit ihm identisch ist. Die Âtman-Lehre, die die Identität mit dem Brahman verkündet, ist ausgesprochen. Aber erst dann wird diese Identität erschaut, wenn die Oberschicht des Bewußtseins ausgeschaltet ist, der *Damir*. Die Scheidung wird sogar, um keinen Zweifel zu belassen, deutlichst ausgesprochen: bi-lâ „ohne“: „Die Oberschicht⁸¹ meines Ich hatte sich von der Unterschicht getrennt.“ Beide verhalten sich demnach wie Substrat und Inhärens, so daß wir dasselbe Verhältnis haben wie Brahman und Mâyâ. Der zweite Vers weist zwei Pronomina auf: Hâdâka und Dâ, die beide das Nahe, der ersten Person zunächst Stehende bezeichnen. Hâdâ, emphatisch betont hâdâka, und das einfache Dâ nennen die zunächst stehende Person. Dâlika und Tilka sind vermieden. Dann ist aber ausgesprochen, daß dieses Wirkliche, das mein *Sirr* ist, zugleich die Haqiqah darstellt, zumal jede Vielheit und sogar die letzte Zweiheit, die von Subjekt und Objekt, wie T. XI deutlich zeigt, zur Ureinheit wird. Dem Gedanken des Hallâg widerspricht es demnach durchaus, in dem Dâ eine „neue Persönlichkeit“ erstehen zu lassen, von der der Text, exakt philologisch verstanden, in keiner Weise redet.⁸²

⁸⁰ Damit ist ein Überbewußtsein, „überwachtes Bewußtsein“ gekennzeichnet, das die „Wesenheiten“ der ewigen Dinge und die „Urwesenheit“ selbst, Haqiqah, sieht, die „verborgene“ Tiefenschicht der Welt und ihre Geheimnisse, gaib. „Unterbewußtsein“ in unserem Sinne ist das Gegenteil, ein herabgemindertes oder gar ausgelöschtes Bewußtsein. Die Übersetzung M. s. P. 846 zu T. III, 11 mit „subconscient“ ist irreführend. „Tiefenbewußtsein“ im Sinne der metaphysischen Tiefe wäre treffender. *Sirr* ist mit dem „Seelengrund“ der deutschen Mystik zu vergleichen; V. 177. 310 f. D. 653–54.

⁸¹ M. „mais non plus ma personnalité (créée)“. Auch der *Sirr* ist Persönlichkeit, aber metaphysisch identisch mit dem Huwa = Er. Wenn M. mit „créée“ die Oberschicht bezeichnen will, die den Kaun, s. kwn, ausmacht, die „vergängliche Weltschicht“, ist der Zusatz treffend und enthält den ganzen Brahmanismus, den M. sonst leugnet; denn dann ist sein „subconscient“ unerschaffen und die menschliche Person zerfällt in die beiden brahmanischen Seinsschichten: I. die transzendente des *Sirr* und II. die „phänomenenartige“ des „Gewissens“, *Damir*, das dem Diesseits angehört. Das „Gewissen“ nimmt die Dinge der Welt wahr und ist mit den 'alâ'iq = „den Fesseln des irdischen Sinnenlebens“ gebunden. Diese werden abgestreift, und dann erscheint der göttliche Kern, der das Brahman selbst ist, der *Sirr*.

⁸² M. verwandelt das klare: „Dies ist mein *Sirr*“ in das überladene: „Cela (= ce subconscient), c'était toujours mon subconscient“ und die monumentalen

srmđ = sarmadiyah = „Ewigkeit“ ist von qidam und šamadiyah nicht zu trennen, da sie die göttliche, unbewegte, phasenlose Ewigkeit bezeichnet, nicht die endlose Dauer von Zeitphasen, die mit 'abad, 'abadiyah ausgesprochen wird P. 610, 1: „pérenne = ewig fortdauernd“ ist daher verfehlt; V. 178.

slť; taslť = passiv „Beherrschtwerden“, dem idťirâr = „Zwang, Notwendigkeit“ gleichgestellt St. 127 zu Bt. 18 = „in den phänomenenhaften Weltverlauf verstrickt und von diesem 'beherrscht' und 'gezwungen' werden“. Nur durch die Gnosis wird man von diesem Zwange frei.

šbh = tašbîh = analogia univoca, Vergleich, in dem Vergleichenes und Vergleichsgegenstand in einem Sinnvollen übereinstimmen, wenn sie auch sonst wesensverschieden sind, — wohl zu unterscheiden von der analogia aequivoca, unsachlicher Vergleich, in dem z. B. Hund und Sirius, Gestirn des Hundes zusammengestellt werden. P. 648, 20 u. oft: „équivocation“, grundverfehlt.

škl;

ويعود الى الأشكال.

Der Mâyâ-Gedanke läßt sich in der Weltlehre leicht positiv in der Auffassung von der Substanzlosigkeit der Dinge nachweisen. Damit wird die Gedankenreihe über das Ursein, s. Waḥdāniyah, 'Ain, 'Azal, 'Anâ = „Ich“, Dât = „Substanz“, Haqiqah, Wuğūd = „Ursein“ nach der Seite des anderen Terminus der Vergleichung, der „Phänomenenwelt“ ergänzt. Die Dinge sind nicht nur als im Kaun, s. kwn, befindlich ohne eigenes Sein, „Sein“ im eigentlichen Sinne genommen, l. 29 f., sondern werden auch unverblümt und ausdrücklich als „Schemen“ bezeichnet, šabaḥun = „Silhouette“, „Phantom“, l. 29, 7, und šaklun, šiklun = „leere Form“, „leere Gestalt“, „wesenloses Ding“, den „Grenzen“, rusûm, l. 29, 3 zu vergleichen, vor allem aber als das klassisch durchsichtige haikal

Worte: „dies Urwesenheit“ in das philologisch unmögliche: „mais celle-ci (= cette personnalité nouvelle), c'est la réalité“. Zunächst ist keine Zweiheit: cela und celle-ci zu unterscheiden. Es handelt sich um den identischen Gegenstand, auf den hingewiesen wird, wie man auf ein individuelles Ding hinweist. Dann taucht die „personnalité nouvelle“ auf, eine willkürliche Hinzufügung! Die Identität, die der Text deutlich will, ist damit zerstört und auch der wesentlichste Punkt der Lehre des H., die in allen Formen immer wieder betonte Einsubstantialität des Wirklichen. Anstatt „la réalité“ hat der Text „Urwesenheit“ ohne Artikel. Dieser Ausfall beruht allerdings wohl nur auf dem Metrum. In „réalité“ liegt die Verwechslung von Haqiqah mit Wuğūd = „Wirklichkeit“.

= „Tempel“, „leeres Gehäuse“ des Menschenleibes als Phänomenending. T. II, 2. 4. IV, 4: Der Schmetterling, d. h. Muḥammed, fliegt um die Lampe (Gott; K. 24, 35, Lichtvers) bis zum Morgen „und kehrt dann zurück zu den ‘Schemen’“, „Phantomen“. Es muß einem Unvoreingenommenen auffallen, daß die menschlichen Personen nicht als *ʿAšḥās* bezeichnet werden. Dieser Ausdruck wird an verwandter Stelle gebraucht und hat ebenfalls den Sinn von „Maske“, „leere Form“, „Rolle“ im Spiel nach ihrem originalen Sinn. Aber Hallāḡ wollte einen sprechenderen Terminus zur Bezeichnung der Phänomenalität der irdischen Personen und überhaupt der „Dinge“ haben und stellte daher den überaus evidenten: „leere Gestalt“ auf, der das „Schemenhafte“, Wesenlose, Substanzlose so unleugbar überzeugend wiedergibt. Vor allem muß man sich hüten, *al-ʿaškāl* als „die Ähnlichen“⁸³ wiederzugeben. Es sind „die Gestalten“, die als Menschenpersonen auf der Erde einherschreiten wie die Masken auf der Bühne. Damit ist die Mâyâ-Lehre in klassischer Form zur Anschauung gebracht.

فليق جلته فيه والأشكال ينتظرون قدومه.

Gott „wirft die ganze Fülle seines Wesens in den Logos, während die ‘Schemen’⁸⁴ auf sein Kommen warten.“ In dramatischer Weise wird die Entsendung des Propheten geschildert: Gott gab sich mit seinem innergöttlichen Lichte nicht mehr ‘zufrieden’ und wollte dieses zur Manifestation gelangen lassen, „um auch von den Geschöpfen erkannt zu werden“, wie ein Prophetenausspruch sagt. Im Himmel wird die Manifestationsform des Logos in Muḥammed vorbereitet, während die Menschen auf Erden auf sein Kommen harren, das bekannte chrisliche Motiv des Wartens der Menschheit auf den Erlöser. Sie sind „leere Phänomene“, da das Urwesen die einzige Substanz darstellt.

⁸³ M. versucht P. 841, 1 das Pronomen „seine“ zu ergänzen, das bezeichnenderweise im Original fehlt und daher philologisch nicht zulässig ist. Die Bedeutung „ähnlich“ kann aber *šakl* nur haben, wenn das Pronomen beigefügt wird: *šakluhu* = „seinesgleichen“, „der ihm Ähnliche“ wie *mitluhu*; „vers ses pareils“ setzt daher *ʿilāʾ* *aškālihi* voraus. Durch eine philologisch unmögliche und daher willkürliche Ergänzung wird auf diese Weise der tiefere Sinn gänzlich verdeckt. In dem Schemen-Begriffe liegt zudem die Einsubstantialität der Welt-dinge ausgesprochen; denn die „Schemen“ können nur Inhärenzien an der Ursubstanz sein, der eigenen Substantialität entbehrend.

⁸⁴ M. fügt das Pronomen „seine“ hinzu, damit den Sinn durchaus verändernd: „ses pareils attendent sa venue“; T. II, 2. 4. IV, 4.

ولا تقبل الأشكال.

Damit wird ein rätselhafter Text verständlich, der die „Urwesenheit“ unterscheiden und trennen will von den „Phänomenen“ der Mâyâ: „Sie (die Urwesenheit) ist nicht aufnahmefähig für die Gestalten“, d. h. kann selbst nicht zum „Phänomenendinge“ werden, wohl aber in den von ihr getragenen Phänomenendingen sich als tiefster Seinsgrund ‘manifestieren’. Die ganze Aufnahme der orientalischen Lichtmythologie in die brahmanische Denkform zeigt sich in dieser Mischung aufs deutlichste.⁸⁵

šhd = *sāhid*, „Zeuge“ für Gott in der Phänomenenwelt, diese selbst, *šuhūd* = Plural oder eigenes Substantiv = „Phänomenenwelt, vergängliches Sein der Außenwelt, Außergotteswelt, Sinnenwelt, auch Beweis für das Dasein Gottes“. Die *šawāhid* werden St. Nr. 116 den *ʿaʿrād* = „Akzidenzien“ gleichgestellt, der Welt der *ʿašyaʾ* = „Phänomenendinge“.

Šuhūd ist ein Terminus mit vielen Bedeutungen: 1. die Zeugen, 2. Zeuge sein, das direkte Sehen, 3. die direkt wahrnehmbare Welt des Diesseits, identisch mit den *ʿakwān* = „vergänglichen Seinsweisen“ der stofflichen Dinge. Diese Bedeutung dürfte anklingen in *at-taḡallī-š-šuhūdī*, das, D. 269, 1 u, die „Manifestation Gottes in der Sichtbarkeitswelt“ bedeutet. In diesem Zusammenhang bedeutet *al-kullu* das „Weltall“, das uns umgibt = die niedere Welt.

التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور
أسمائه في الأكوان التي هي صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد
به الكل.

„Die Manifestation, die die Natur der Wahrnehmungswelt trägt, *šuhūdī*, ist die Sichtbarwerdung des Seins, *Wuḡūd* (= Gottes),

⁸⁵ P. 853; M. „qui ne tolère pas de parèdre“, „der keinen Genossen duldet“ verwandelt den Plural in den Singular und übersieht, daß zur Erlangung dieser Bedeutung das Pronomen erforderlich wäre. Der gesamte Islam spricht aber immer nur von einem einzigen „Genossen“, *šarik*, dem zweiten Gott der Finsternis neben Allah, dem Lichtgote. Es müßte erklärt werden, weshalb hier eine Anzahl von Nebengöttern eingeführt werden. Der von M. übersetzte veränderte Text: *lā taqbulu šaklahu* kann zudem nicht bedeuten: „Sie, die Urwesenheit, duldet ihren Partner nicht neben sich“, denn der terminologische Sinn ist: „sie nimmt ihn nicht in sich auf, ist nicht aufnahmefähig für ihn“. Damit entfällt die Möglichkeit, *šakl* als „Partner“ zu fassen. *Šakl* ist nicht *šarik* = „Genosse“. In der Absicht, überall den altislamischen Monotheismus hineinzudeuten, übersieht M. die gewaltige Intuition, die den Kern der Lehre des Hallāḡ ausmacht.

das mit 'Licht' bezeichnet wird, und dies ist das Erscheinen Gottes der Urwahrheit in den Formen⁸⁶ seiner Namen⁸⁷ innerhalb der vergänglichen Seinsformen, deren Wesensformen jene (Namen) sind. Diese Erscheinung ist der Allerbarmer selbst⁸⁸, durch den das All Dasein hat. Solche Deutung findet sich in den Terminologien der Mystiker.

اروح بقصد بالشهود مؤلفي * وأغدو بوجد بالوجود مشتي.

Der wuchtige Vers des ibnu-l-Fāriḍ erhält durch die Aufklärungen aus D. ein anderes Gesicht, als Nicholson ihm geben konnte.⁸⁹ Er soll die Seinseinheit aller Weltschichten und die Sub-

⁸⁶ Die *ṣuwar* = „Formen“ erinnern an die „Wesensformen“ der hellenisierenden Philosophen. Die äußerlichen „Formen“ der Stoffgestaltung können nicht gut gemeint sein, da die Namen Gottes mit *ṣuwar* als ein „Wesenhaftes“, „Inneres“ in den Dingen bezeichnet werden sollen. Dann erst wird verständlich, daß sie die „geistigen Formen“ — dies ist ihre Kernbedeutung, da die Idee, die sie darstellen, die Archetypen und unkörperlichen Wesenheiten der Dinge bedeuten — der *ʿAkṭān* sind. Letztere sind dann zweifellos als ein Schleier zu denken, der die *ʿAsmāʾ* = Namen umgibt.

⁸⁷ Die Diesseitigkeitsdinge sind die „Namen“ Gottes, oft auch als „Namen und Eigenschaften“ gekennzeichnet. Der brahmanische Monismus liegt darin deutlich ausgesprochen; denn die „Namen“ besitzen keine Eigensubstantialität, sondern sind nur Akzidenzien Gottes.

⁸⁸ Statt *nafs* ist *nafas* = „Hauch“ denkbar: „Dieses Erscheinen ist der Atem des Allerbarmers, durch den das All in seinem Dasein getragen wird“, eine beliebte mystische Idee, die an die Erschaffung des Menschen durch den Odem (*nafas*) Gottes anspielt.

⁸⁹ *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921; 220 Nr. 231: Now, *ʿarūhu* in Gegenüberstellung zu *ʿagḏū* = ich bin am Morgen, losing (myself), *bi-faqḏin* and being united (with God), *muʿallif*, through contemplation, *bi-š-šuhūdi* = 'in der Diesseitigkeitswelt', now, *ʿagḏū*, finding, *bi-l-wuḡḏū* = 'in dem Ursein, dem wahren Sein', god and being sundered (from myself), *muṣattiti*, through ecstasy, *bi-waḡḏin* = 'durch Minneekstase'. *Faqḏ* steht dem *Waḡḏ* gegenüber, so daß wir den Gegensatz erhalten: Gottesferne und Gottesnähe, Gott verloren zu haben — Gott zu finden, Seelendürre — Seelentrost in Gott. Das Objekt zu *Faqḏ* ist Gott, nicht das eigene Selbst. *Muʿallif* = 'mein Vereinigender' ist die Kraft, die mich mit Gott wieder vereinigt, zu fassen als Eigenschaft von *Šuhūd* = „Sinnenwelt“, „Phänomenenwelt“, in Gegensatz stehend zu *Wuḡūd* = „das wahre Sein“, „Ursein“, während „contemplation“ Inf. III sein müßte, wenn Schauen, Intuition auf Gott als Objekt gerichtet ist. *Wuḡūd* ist die göttliche Welt. Dann muß *Šuhūd* die sinnliche Welt bedeuten, wie sich wohl aus der Korrelation ergeben dürfte. Dem Paradoxon des ersten Verses, daß die Sinnenwelt doch schließlich mit Gott vereinigt, entspricht das Paradoxon im zweiten Versteile, daß der *Wuḡūd*, das unendliche und göttliche Sein, doch auch wiederum 'zerstreuend' wirkt. „Dieses Ursein ist mein Zerstreuer“, da Gott die Vielheitswelt

jekt-Objekt-Identität spiegeln: Phänomenensein und Ursein sind metaphysisch dasselbe. Der Übergang⁹⁰ von dem einen zum andern ist nur ein kleiner Schritt. Diesseits und Jenseits sind letzten Endes identisch. Das „Ursein“ ist auch Diesseits und das Weltsein zugleich Gott. „Am Abend bewege ich mich in Gottesferne durch die Diesseitigkeitswelt, die zugleich mein Vereiniger mit Gott ist, und am Morgen durch die Gotteswelt des Urseins in Gottesnähe (und Ekstase), die mich zugleich wieder zerstreut“ und von Gott trennt.

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالاً

لا علماً فقط.

„Die Urwahrheit des Sicherens“⁹¹ bedeutet das Nirvana des Gottesdieners in Gott und sein ewiges Bestehen in ihm in Erkennen, persönlicher Gegenwart und mystischem Zustand, nicht im Erkennen allein.“ *Šuhūd* kann hier nicht gut „Betrachtung“ bedeuten; denn es soll ein metaphysisch-mystischer Zustand, *Ḥāl*, bezeichnet werden, der mehr ist als 'Ilm = „Wissen“, und wenn *Šuhūd* identisch mit „Betrachten“ wäre, stellte es im Grunde keinen andern Inhalt als den 'Ilm dar. Dann aber kann es nur „persönliche Gegenwart“ bedeuten, die zudem in dem *Ḥāl* = „mystischen Zustand“ voraus-

als Manifestationsform trägt und mit ihr eine Substanz ausmacht. In sich hat er demnach die Gegenstände, die den Menschen „zerstreuen“. Die Pronomina *f* in *muʿallif* und *muṣattiti* sind zugleich Subjekt- (grammatisch) und Objektpronomina (logisch), für *ni* stehend. Die Vereinigung der Objekt- und Subjektbedeutungen ist wohl Symbol für die Objekt-Subjekt-Identität, die dieser Vers aussprechen will. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Wiedergabe kann nur aus der Gesamtdarstellung des Systems von ibnu-l-F. und dem Kontexte im großen erhellen: Horten, Sammelbericht über islamische Weltanschauung; Philos. Jahrbuch 40 (1927) Heft 4 f.

⁹⁰ D. 235, 3 beweist, daß hier das Schwanken zwischen *Ġamʿ* und *Tafrīqah* = „Urvereinigung und Trennung“ von Brahman- und Māyā-Schicht vorliegt. „Manchmal spricht er von dem Zustande dieses (der Urvereinigung), manchmal von dem Zustande jenes (der Schichtentrennung). Mit den Worten: 'Jener sprach mit der Zunge der Urvereinigung' verstehen wir nichts anderes als ebendieses. Die Urvereinigung ist ein Wādī, das in das Meer der Seinseinheit, *Tauḥīd*, mündet.“ Wenn sich mystischer Schmerz und seelische Zerrissenheit in jenem Verse verlaubar macht, so klingt darin D. 235, 6 an, „daß die 'Trennung' das Herz zerreißt, *parāgandeh sāzi*, durch die Objektbeziehung, *taʿalluq*, auf die numerisch vielen, *mutaʿaddidah*, Dinge“ (der Sinnenwelt, der Gott als Ureinheit gegenübersteht).

⁹¹ D. 330, 20. s. *ʿain*. Wenn in dieser Formel *ḥaqq* als der innerste Kern Gottes erscheint, so sind verschiedene Tiefenstufen der Gottheit vorausgesetzt. Die trinitarische Einteilung bei Hallāḡ T. II, 1—4 ist zu vergleichen.

gesetzt wird; denn dieser „Zustand“ ist eine Art des Erlebens und Bewußtseins, in dem der Mystiker in seinem Ich und Bewußtsein mit Gott verbunden, ja identisch ist. Daß ferner mit Šuhūd auch das sinnliche Sehen bezeichnet wird und das mystische „Schauen“ mit Mušāhadah, ergibt der folgende Beleg.

میان مشاهده مکاشفه و تجلی فرق سخت باریکست هر سالکی نتواند
که فرق کند.

Über die Mušāhadah = mystische Intuition⁹² berichtet D. 269, 4ff. in einem umfangreichen Texte, der zugleich über eine eigenartige innere Diskussion der Mystik Aufklärung bringt. „Zwischen Mušāhadah = Intuition, mystischem Schauen, Mukāšafah = Erleuchtung und Erschauen tiefer Wesenheiten und Tağallī = Manifestation Gottes ist der Unterschied sehr fein. Nicht jeder Erdenpilger kann einen Unterschied erfassen.“ Die Erläuterung sagt: „Die Intuition ist ohne oder mit Manifestation und umgekehrt die Manifestation auch ohne oder mit Intuition. Wenn die Manifestation aus den Eigenschaften der Urschönheit, Ġamāl, fließt, findet sie mit Intuition statt. Fließt sie aus den Eigenschaften der Majestät, Ġalāl = „Größe“, so erfolgt sie ohne Intuition; denn Mušāhadah gehört in die Formklasse von *mufā'alah* (ein reziprokes Tätigsein zwischen zwei Subjekten bedeutend) und meint eine Zweiheit, während die Manifestation aus den Eigenschaften der Majestät die Verneinung der Zweiheit (auch der von Subjekt und Objekt) erfordert. Die Behauptung der Ureinheit Gottes kann weder Intuition noch Manifestation ohne Erleuchtung sein, sondern ist Erleuchtung, die ohne Intuition und Manifestation stattfindet.“

لیکن ترد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از
ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لا جرم مشاهده بی تجلی نبود.

„Für mich ist es jedoch schwer verständlich, daß eine Intuition ohne Manifestation stattfindet; denn Manifestation bedeutet Sichtbarwerden von Substanz und Eigenschaften der göttlichen Natur. Folglich kann Intuition notwendigerweise nicht ohne Manifestation sein.“ Die Erleuchtung hat die Ureinheit⁹³ zum Gegen-

⁹² Von ru'yah-visio und kašf-mukāšafah-Mysterienenthüllung exakt zu scheiden.

⁹³ Die Waḥdānīyah der Frühzeit ist identisch mit der Waḥdah der Spätzeit. Beide sind im brahmanisch-monistischen Sinn gemeint.

stande und bedeutet selbst als Funktion die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Zweiheit, mit Ḥallāğ T. XI im Sinne der „Gnosis“, *Ma'rifah*, übereinstimmend, die in dem markanten Satze endigt: „Es besteht kein er (oder es) außer dem (einzigen) Ur-Er“.

šahada = „er erschaute“, erfaßte durch „Intuition“, die die mystische Tiefe der Dinge enthüllt. Der tiefere und eigentliche Sinn wird durchaus verfehlt durch M. „betrachtet“, P. 623, 8. 11 „Betrachtung“, mit der nur ein einfaches Erwägen und Sehen gemeint ist.

جمع شهود حق است بی خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق.

Ein persischer Spättext, auch dieser sicherlich ruhend auf einer langen Überlieferung, nimmt Šuhūd als direktes Schauen Gottes; D. 235, 6. „Urvereinigung, hier: *ġam'iyet* statt *ġam'*, besteht darin, daß der (mystische) Erdenpilger zur Stufe des 'Ausgewischtwerdens' (im Nirvana) gelangt und ihm kein Bewußtsein von Schöpfung und eigenem Selbst bleibt.“ Ferner gilt: „Urvereinigung“⁹⁴ ist das direkte Sehen Gottes ohne die Geschöpfe. Die tiefste Urvereinigung⁹⁵ ist dann das direkte Sehen, šuhūd, der Geschöpfe als Inhärenzien⁹⁶ Gottes.“

šwr = 'isārah = Anspielung, Andeutung. T. 102, 4: indication symbolique besagt ein anderes. Von „Symbol“ ist in 'isārah an und für sich noch keine Rede.

Der exakt-terminologische Sinn von 'isārah ist individueller Hinweis, der sich auf numerisch einzelne Dinge richtet wie unser „Dieses da“, also zunächst auf körperliche Gegenstände, dann auch auf unkörperliche, V. 188, aber nur, wenn diese genau bestimmt erscheinen, V. 318. D. 749.

šj' = *mašī'ah* = *mašīyah* = „Idealwille“, der erste Plan, den Gott für die Weltereignisse theoretisch entwirft und nach dem

⁹⁴ Šuhūd = einfaches, direktes Wahrnehmen des Gegenstandes, Mušāhadah = Intuition, die Intensität — dies ist der Sinn der Form III des Zeitworts — und Streben bedeutet, da sie noch einen Weg zurückzulegen hat, um zu ihrem Gegenstand zu gelangen. Sie muß durch den Māyā-Schleier dringen, der sich wie eine Wand zwischen Gott und Subjekt legt.

⁹⁵ Der Parallelausdruck: *ġam'u-l-ġam'i* spricht die 'Tiefe' aus. Sie ist ein Zustand, s. *ġm'*, der auf die erste Form des *ġam'* folgt, sie voraussetzend.

⁹⁶ *Qāma bi* = „Inhärenzen“, s. *qum*. Die Leugnung der Weltsubstantialität, die Māyā-Lehre, ist damit klar ausgesprochen. Die unserem sinnlichen Auge als Substanzen erscheinenden Dinge sind mystisch-intuitiv gesehen Akzidenzien, die nur „durch“ Gott, d. h. „getragen von Gott“ Bestand haben können.

Er seine Allgemeingesetze erläßt. Er wird nicht ganz erfüllt, sondern nur in dem Teile, den die 'irādah und der qadar herausnehmen aus der Fülle von Möglichkeiten, die die mašīyah einschließt. P. 632, 14 der 'irādah gleichgesetzt, T. 145, 4u = 150, 2: décret = „Realwille“. Die Anwendungen scheinen in der Tat oft zu schwanken. D. 730; 552. V. 188b, 7. 174b u. 308.

šfj = šfw = šafā = „Reinheit“ der ethischen Absicht, so daß sie ganz selbstlos ist. M. „paix“! T. 104, 24: „idée pure“! ganz mißgrifflich. V. 320, D. 869.

šwr = šurah = „Form, die das Wesen ausmacht“, „Wesensform“, auf griechischem Einflusse beruhend, T. 88, A. 3: image, T. 89, 2u: forme, den eigentlichen Sinn undeutlich lassend. D. 829, V. 195a.

الصورة ist bei ibnu-l-'Arabi von einer ganz wesenswichtigen Bedeutung geworden.

فإن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم فلذلك خرج على الصورة.

Eine grundlegende Frage scheint zu sein: Was bedeutet aš-šūratu mit dem prägnanten Artikel? 'u. 45, 14: „Gott erkannte sich selbst und infolgedessen“⁹⁷ die Welt. Daher trat diese in der Wesensform in die Erscheinung.“ Šurah bedeutet nicht nur die äußere Form, sondern infolge des Einflusses der hellenistischen Philosophie die „Wesensform“, die den tieferen Inhalt des Dinges ausmacht, alles das, was unser Denken als „Wesenheit“ desselben zusammenfaßt, seine „Idee“, Spezies, εἶδος. Es handelt sich um die allbekannte, einzigartige „Idee“ und „Wesensform“.⁹⁸

ذلك حقيقة الحقائق والنشء الأول المبرز على صورة المخلوقات والحال.

Mit „Weltall“ ist der „Idealmensch“ gemeint. Diesen schildert b. 'Arabi im Propheten' i. 3, 6ff. mit Worten, die unmittelbar eine

⁹⁷ fa bestimmt die notwendige und logische Folge. Indem Gott sich selbst erkannte und dadurch, daß er sich erkannte, hat er zugleich die Welt schon geistig erfaßt. Es sind ewige Vorgänge gemeint, die keine Zeitenfolge aufweisen.

⁹⁸ N. 98, 11 u. streicht den Artikel, ein sehr gewaltsamer Eingriff in den Text, da es gerade auf diesen Artikel ankommt: „darum ist diese in einer (!) Form hervorgetreten“. 'alā bezeichnet die Basis, auf der die Wesenheit eines Dinges ruht, und deren innerste Komponenten. — Daß der Sinn dieses Terminus ein ganz umfassender ist, deutet schon der folgende Text an: „Und Gott erschuf den Menschen als eine edle 'Zusammenfassung', muḥṣaran, in der er die Sinninhalte, ma'ānī, der Großwelt vereinigte.“ Alle Wesensformen der Welt werden sich daher in dieser šurah in einer höheren, vergeistigten Form finden müssen.

Erläuterung dieses Šurah-Begriffes bieten: „Dieses ist die Urwesenheit der Wesenheiten und das erste Erzeugnis, das in der Wesensform sowohl der Geschöpfe als auch des Schöpfers hervorgetreten ist.“ Muḥammed, der Idealmensch und kosmische Urmensch, enthält demnach nicht nur die Wesenheiten aller irdischen und geschöpflichen Dinge, sondern sogar die des Schöpfers selbst, so daß „die Šurah“ den gesamten Weltaufbau umschließt von der Spitze bis zu den niedrigsten Stufen der Wesen. Nun wird die Wendung verständlich, die Muḥammed als die „Urwesenheit“⁹⁹ kennzeichnet.

Damit ist gezeigt, daß aš-šurah die „Urwesenheit“ selbst ist, die Haqīqah, die 'i. 31, 16 sogar im Vergleich zu Gott ein „Verborgenes“, „Inneres“, bāṭin, genannt wird. Zu ihr verhält sich sowohl Gott wie die Welt der Individuen wie ein „Äußeres“, „Sichtbares“, zāhir. Jener Terminus ist daher wiederzugeben als „Urwesensform“, „Weltwesensform“, „Urform“ aller Wesensformen. Der prägnante Artikel des Arabischen enthält diese Fülle der Gedanken.

واعلم أن الإنسان لولا ماهو على الصورة لما تعلق به العلم ألا إذ العلم المتعلق ألا بالحدث إنما حصل ولم يزل حاصلًا بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها والعالم كله بأسره على صورة الإنسان.

Mit „Wesensform“ geht die Bedeutung „Erkenntnisform“ Hand in Hand; denn soll unser Erkennen wahr sein, dann muß das, was im Ding der Außenwelt „Wesensform“ ist, in unserm Geiste „Erkenntnisform“ werden, 'i. 13, 1ff. „Wisse: wäre nicht der Mensch in dem, was sein Inneres ausmacht, mā huwa, nach der Urwesensform konstruiert, so könnte sich auf ihn das Wissen Gottes nicht von Ewigkeit¹⁰⁰ erstrecken.“¹⁰¹ Denn das Wissen, das sich von Ewigkeit

⁹⁹ Der Paarausdruck bezeichnet immer die Tiefe. Haqīqatu-l-haqā'iqi = „die tiefste Wesenheit“, die wie eine Wurzel alle Wesenheiten der Gattungen, Arten und Unterarten in einer einzigen „Form“, šurah, vereinigt und in der alle „Wesenheiten“ der Welt Dinge wie in einer metaphysischen Tiefenschicht ruhen. Alles, was wir in unseren Begriffen und Allgemeinhalten denken, ist in dieser „Urwesenheit“ wie in der Platonischen Ideenwelt von Ewigkeit enthalten.

¹⁰⁰ 'azal ist die anfangslose göttliche Dauer, die ohne Phasen verläuft im Gegensatz zur daimūtiyah, der endlosen, in Phasen verfließenden Zeitdauer der vergänglichen Dinge. Unmöglich ist es demnach, statt „Ewigkeit“ den Terminus „Unendlichkeit“ zu setzen, wie J. 8, 341, 16; 9, 119, 3ff. vorgeschlagen wurde, wo zugleich „ewige Dauer“, die von Ewigkeit gedacht ist, mit „ewiger Fortdauer“, die in die Zukunft strebt, verwechselt wurde. Jene beiden Begriffe verhalten sich inhaltlich wie Gattung und Art und müssen in exakter Gebrauchsweise immer scharf geschieden werden. — ¹⁰¹ ta'alluqun ist nicht einfach jede beliebige

auf das Zeitliche erstreckt, wurde aktualisiert und hörte nie auf, aktualisiert zu sein, durch die Wesensform, die wirkliche und ewige, nach der der Mensch erschaffen wurde. Das ganze Weltall ist ja in seiner Gesamtheit nach der Wesensform des Menschen gebildet, so daß der ideale „Urmensch“ die tiefere Seinsschicht der Welt ausmacht. Bevor die Dinge in „das vergängliche Sein“, den *Kaun*, eintraten, erkannte sie Gott von Ewigkeit durch die Urwesensform, *šurah*, die im göttlichen Geiste wirklich, *mauğudah*, und ewig, *qadimah*, als Erkenntnisform vorhanden war. So erkannte Gott auch den einzelnen Menschen von Ewigkeit; denn sein zeitliches Sein „ruht“ auf der Urwesensform in Gott und der „Urwesenheit“, *Haqiqah*, die alle „Urformen“ in sich schließt. Diese „Urmenschenform“ ist zugleich das tiefere Wesen der Welt.

Daß diese „Urwesenheit“ der Logos in einer besonderen Form der Gestaltung ist, kann schon aus dem Grunde nicht zweifelhaft sein, weil in ihr alle Erkenntnisformen und Seinsformen der Dinge enthalten sind und sie demnach eine Hypostasierung des Allwissens ist. Dieser Logos ist die geistige Urform der Welt und des Idealmenschen schlechthin, zugleich die Urerkenntnisform aller Dinge und der Welt als Ganzheit in Gott und ferner der Urtypus auch alles menschlichen Erkennens überhaupt „Sie, ‘i. 18, 5, ist sodann die Wurzel der Welt, ferner die Wurzel des Atoms, *al-ğauhari-l-fardi*, der Sphäre des Lebens und der Wahrheit, *al-ḥaqqi*, durch die die Erschaffung sich vollzog“, gleichsam das transzendente Substrat, auf dem die individuellen Dinge ruhen, ‘i. 18, 1, „zugleich Engel, Mensch, Verstand = reiner Geist“ usw. Nun stellt ibnu-l-‘Arabî die Lehre auf, daß alles, was in dieser Logoswelt an Möglichkeit vorhanden war, in der wirklichen Welt der materiellen Individuen restlos verwirklicht wurde, so daß wir den bisher ungedeuteten Satz Ġazâlîs begreifen: „Im Kreise des Möglichen gibt es keine herrlichere Welt als diese; denn, hätte Gott eine solche in ein Schatzhaus verschlossen, so beruhte dies entweder auf

„Verbindung“, sondern speziell die Subjekt-Objekt-Beziehung, wie aus dem Zusammenhange deutlich wird. Das „Wissen“, hier die „Allwissenheit“ Gottes verlangt eine *šurah*. Erst durch eine solche kann es „wissen“, d. h. seinen Gegenstand begrifflich-geistig fassen. Diese *šurah* ist zugleich die metaphysische Grundlage, auf der, *‘alaihâ*, das wirkliche Ding, aufgebaut und geschaffen ist. *mâ huwa* = *mâ huwa ‘alaihî* = „das, was die Grundlage des Seins eines Dinges ausmacht“, „das, auf dem sein Dasein und Sein aufgebaut wurde“, d. h. seine *Haqiqah* = „Realwesenheit“.

Schwäche — sie widerspricht seiner Allmacht — oder auf Geiz — er widerspricht seiner selbstlos spendenden Güte. Daher wurde die Möglichkeit abgeschnitten“, d. h. es gibt keine Möglichkeit, die sich nicht bereits erfüllt hätte. In der Welt ist alles notwendig.

وهذا ليس هو عندى على وجه واحد وأكمل الوجه عندى في هذا كونه
وُجِدَ على الصُّورَةِ فافهم.

Dazu findet sich der vielsagende Kommentar: „Nach meiner Meinung ist dies nicht nur in einem einzigen Sinne zu verstehen. Die vollkommenste Betrachtungsweise ist meines Erachtens der Gedanke, daß es, das Weltall, auf der Grundlage, *‘alâ*, der ‚Urwesenform‘ ins Dasein trat. Versteh‘ es wohl!“ Die „Urform“ aller Wesenheiten und Erkenntnisformen drängt wesensmäßig nach Verwirklichung, da jede abstrakte, überkörperliche „Form“ nach der ihr entsprechenden Umkleidung mit Stofflichkeit verlangt. So mußten sich alle in der Logoswelt enthaltenen „Wesensformen“, *ḥaqā‘iq* und *šuwār*, verwirklichen, und keine konnte von diesem Weltwerdeprozeß ausgeschlossen werden. Die „Urform“ ist der Idealmensch, aus dem die Welt besteht und der alle „Formen“ in sich schließt, ‘i. 21, 18. „Der Urmensch ist das Universale im absoluten und eigentlichen Sinn, da er alle Dinge umschließt, die ewigen und zeitlichen.“ Welt, Idealmensch und nach ihm der Einzelmensch in seinem zeitlichen Dasein sind „auf dieser Urform ruhend“, d. h. besitzen diese als ihr tiefstes Wesen.

Wir finden sogar die Probe auf diese Gedanken. Ist *aš-šurah* die „Urwesenform“, so muß sie „abstrakt“, d. h. begrifflich, überkörperlich sein und kann nicht in wirkliche Individuen zerfallen, ‘i. 19, 17. „Dieses ‘dritte‘ Wesen — neben Gott und Individuenwelt — trennt sich in Ewigkeit nicht von Gott, dem Notwendig-Seienden, und ist ihm parallel, *muḥāḍiyan*, ohne individuelles Dasein.“ Dieses kommt erst durch den Hinzutritt der Materie zur Entfaltung¹⁰².

وبالإنسانية والخلقة صحت له الصُّورَةُ على الكمال.

¹⁰² Wenn N. 33, 16 diese geistige Welt dargestellt wird als „ein aus zergliederten Einzeldingen zusammengefaßtes Ganzes“, so ist damit der Grundgedanke der „Urwesenheitswelt“ verfehlt; denn nur das Allgemeine ist in ihr. Ist sie doch die Hypostasierung unserer Allgemeinbegriffe selbst. „Einzeldinge“ entstehen erst, indem diese „Allgemeinwelt“ in die Manifestation, *tagallî*, hineingezogen wird und „in die sinnliche Erscheinung“, *zuhûr*, tritt.

Die Denkweise des b. 'A. ist vorzüglich darauf gerichtet, die hohe Würde des Menschen zu erweisen. Seine Gründe liegen in seiner gesamten anthropozentrischen Weltbetrachtung, 'u. 46, 3. „Durch das Menschenwesen und die Würde, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, kommt ihm die 'Urwesensform' in ihrer ganzen Vollkommenheit zu.“ Die „Urform“, die im individuellen Menschen vorhanden ist, bedeutet ein Spiegelbild und eine Einstrahlung des metaphysischen Urmenschen der Hypostasenwelt. Jeder Mensch hat durch sie einen Funken des Göttlichen in sich und ist zum Herrscher über die Natur geboren.

قال فيه رب من حيث آتاه خليفة ومن حيث الصورة.

Unübersetzbar würde ohne das exakt-terminologische Verständnis von aš-šūrah ein Text wie 'i. 22, 8 bleiben: „Man bezeichnet ihn, den Menschen, als 'Herr', weil er Gottes Stellvertreter ist und die Šūrah besitzt“. Durch diese schließt sein eigentliches Wesen, haqīqah, die „Wesensformen“ aller Dinge ein, die in der „Urwesenheit“ in allgemeiner Art vorhanden sind und von ihr in die konkreten Dinge einströmen. Durch die Wesensform kann er aber Macht über die entsprechenden Dinge gewinnen. Im konkreten Falle bedeutet dies: Der Mensch besitzt die Wesensform von Wolken und Regen durch die in ihm vorhandene Logoswelt. Er ist daher imstande, Regen zu machen und wird deshalb „Herrscher über die Welt“ genannt.

فلا يحلو الارض عن ظهور صورة الهية.

Keine Schwierigkeit bietet sodann der Satz, 'u. 97, 5, in dem das Wesen des „Stellvertreters Gottes“ auf Erden erläutert werden soll: „Die Erde ist daher nicht entblößt von dem Erscheinen einer göttlichen Urform“. Diese ist die Urform des Menschen und zugleich des Weltwesens, die zunächst im göttlichen Allwissen besteht, t. 103, 4, und sich dann in der niederen Welt der Individuen manifestiert. Der „vollkommene Mystiker“, al-kāmilu, enthält demnach den ganzen Inhalt an metaphysischen Wirklichkeiten, die der Begriff Šūrah einschließt.

Wie sehr die Lehre von der „Form“ in die intimsten Räume der Mystik eingedrungen ist, erhellt daraus, daß mit ihr die Intuition und göttliche Erleuchtung gedeutet werden, t. 116, 17. In ihr wird jeder Schleier entfernt, der vor dem Spiegel seines Herzens „die Manifestation der Urwesensformen der begrifflichen und my-

steriösen Dinge¹⁰³ verhüllt“. Der Terminus ma'qūlāt = „Begriffe“, „begrifflich erkennbare Dinge“ bestimmt klassisch die Allgemein-inhalte der „Urwesenheit“, die die Natur von Begriffen haben. Sie sind daher subsistierende Erkenntnisformen.

خلق الانسان على صورته وخصه بسيرته.

Durch die Parallelstellung zu sarīrah, 'i. 3, 2, wird der Inhalt der šūrah schließlich genau angegeben. „Gott erschuf den Menschen nach seiner Šūrah und zeichnete ihn aus mit seinem intimsten Gottesgedanken.“ Gott gestaltete nach der in Ihm enthaltenen Wesensform den Menschen, seinen „Gedankeninhalt“ und alles „Begrifflich-Allgemeine“ des göttlichen Wesens in ihn hineinstrahlend und gab ihm dadurch seine Sarīrah = seinen intimsten Geistesgehalt. Die Šūrah-Welt ist in Gott und stellt seine innerste Gedankenwelt dar, die sich im Logos hypostasiert.

يشبني لك أن . . . تبرز الصور.

Der Mystiker muß, um zur Vollendung zu gelangen, t. 155, 3f., „in Werken, Worten und Überzeugungen Weltentsagung üben und 'die Urformen zur Aktualität und Erscheinung bringen'. Dann wird ihm die göttliche Weisheit aufleuchten und die Fülle der Urwesenheiten so, wie sie in sich sind, erscheinen.“ Dieser 'Ibrāz, tabriz, „das Hervortretenlassen“ ist nunmehr so zu verstehen, daß die Urwesensformen durch mystische Intuition erkannt werden, die in den Außenweltdingen durch die Stoffschicht und in unserer Seele durch die Sinnenschicht und die Leidenschaften „verhüllt“ waren. Die Askese nimmt diese Schichten und Schleier hinweg und verhilft den Adepten dazu, die Urwesenheiten und in ihnen Gott die letzte Urwesenheit zu schauen. Die „Urwesenheiten“ befinden sich in der Kaun-Welt in einem Zustande der Latenz und müssen „aktualisiert“ werden.

وليس لها شكل تختص به ولا صورة.

Nachdem wir die Gleichung gefunden haben: „Urwesensform“, aš-šūrah, = „Urwesenheit“, al-haqīqah, = Idealmensch = al-'in-sānu-l-kāmilu = Weltall = Allwissen Gottes, ist hinzuzufügen, daß die ursprüngliche Bedeutung von „Bild“ und „sichtbarer Körperform“ nicht verschwunden ist, 'i. 20, 13. Die Engel sind unräumlich und durch ihre Substanz, li-dātihā, nicht an einen bestimmten

¹⁰³ تجلى صور العقولات.

Ort ausschließlich gebunden. „Sie besitzen keine ihnen ausschließlich zukommende Gestalt, noch eine 'Form' — Erscheinungsform“, in der sie sichtbar werden und die räumlich, *mutaḥayyiz*, wäre. Solche „Formen“ sind nicht notwendig mit ihrer „Substanz“, *ḍāt*, verbunden. Die Engel können diese vielmehr annehmen und ablegen. „Dies ist ein edles, *šarīf*, feines, *laṭīf*, Geheimnis“, fügt b. 'A. hinzu.

t. 226, 3: *أثبت لك صورة الأمر*

Verblaßt ist der terminologische Gedanke in der Wendung: „Das Bild, den Inhalt der Angelegenheit habe ich dir klargelegt“. *Šūrah* bezeichnet dabei sowohl die innere Wesenheit als auch die äußeren Umrisse.

tw' = *istiṭā'ah* = „Fähigkeit, frei zu wählen und handeln“, P. 610, 2 u. irrig: „capacité d'obéir“. Der Begriff des „Gehorchens“ verschwindet aus dieser Form der Wurzel und nur der des Fähigseins, sich frei zu entscheiden, bleibt bestehen. V. 200b. 324. D. 915.

'dm; *المعدوم* = „das Nichtseiende“:

أو نسلك مذهب المعتزلة فيقال ¹⁰⁴ المعدوم شيء ثابت ¹⁰⁵ والوجود حال ¹⁰⁶ يعرض مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ¹⁰⁷ ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض ¹⁰⁸ وهو إثبات للذات ¹⁰⁹ مستمرة الثبات إلى أن يعود إليه الوجود وهو حال.

Über den Begriff des *ma'dūm* = „Nichtseienden“ faßt *Gazālī*, *Tahāfut*, Ausgb. Kairo 1321 = 1903; 84 u. — die Varianten sind *Gotha*, arab. Ms. 1164 entnommen — die liberal-theologische Lehre zusammen: „Andernfalls — es werden die Möglichkeiten des Lebens nach dem Tode unter dem Titel der 'Rückkehr' erwogen — wandeln wir die Bahn der liberalen Theologen. Dann könnte man ¹¹⁰ behaupten: Das Nichtseiende ist ein positives ¹¹¹ Ding und das

¹⁰⁴ موجود. — ¹⁰⁵ ad. فيقول. — ¹⁰⁶ f. wohl Zusatz, *ḥālun* = „Zustand“ oder *ḥālun* = „Inhärens“, dieses dem im Folgenden ausgesprochenen Inhärenzgedanken mehr entsprechend.

¹⁰⁷ الذات ¹⁰⁸ — نفى محض ¹⁰⁹ — الذات. — ¹¹⁰ Var. „Er sagt dann“ vielleicht zu lesen: „Ich sage also...“

¹¹¹ Var. fügt hinzu: „daseiendes“, *mauḡūdun*, eine unmögliche Lesart, wohl aus dem folgenden *wuḡūd* geflossen. *ṭābit* = feststehend, in der wirklichen Welt gegeben, wenn auch noch nicht „daseiend“ in der Sinnenwelt, aber aufnahmefähig für dieses Dasein, das das Ding für unsere Sinne greifbar macht.

Sein ¹¹² ein (Inhärens, das) Zustand, der ihm wie ein Akzidens das eine Mal inhäriert ¹¹³, das andere Mal fortgenommen ¹¹⁴ wird, um ein weiteres Mal wieder zurückzukehren. ¹¹⁵ Der Begriff der 'Wiederkehr' bewahrheitet sich dann, wenn man bedenkt, daß die Substanz fortbesteht.“ Damit ist der Nichtseinsbegriff umschrieben. Er enthält ein relatives Nichtsein. Die Substanz des Dinges wird nicht vernichtet, wenn ein Ding sein konkretes Dasein in der Sinnenwelt verliert. Nur seine Akzidenzien verschwinden und mit ihnen sein Sinnendasein, *wuḡūd*. Die Substanz bleibt aber positiv und wirklich bestehen, wartend auf das Dasein, das ihr wieder zufallen wird, wenn die entsprechenden Konstellationen in der Himmelwelt wieder die gleichen sein werden. Das Positivsein wird daher vom Dasein dieser Wahrnehmungswelt unterschieden. Im „Nichtsein“ besteht ein akzidenzloser Träger, der auf die „Rückkehr“ der ihm zugeordneten Akzidenzien wartet. Zu diesen gehört auch das Dasein in der Sinnenwelt auf der Erde. Man hat bei diesen Lehren den Eindruck, daß ein Schatten des Dinges im Schattenreiche als fortbestehend gedacht wird, um den sich bei der „Wiederkehr“ in das oberirdische Reich die Akzidenzien zusammenfinden. Das Außenweltdasein hebt, wenn es selbst als ein Akzidens hinzutritt, das Ganze in die Ebene des Sinnendaseins der Oberwelt. Wird ein Gegenstand im Reiche der Sinnenwelt zerstört, so sinkt er in ein halbes Dasein hinab, wo ihm die Akzidenzien mangeln und nur die Substanz erhalten bleibt, ein Schattendasein, dem das „Sein“ im eigentlichen Sinne fehlt. *Gazālī* hatte aber eine Form des Daseins gesucht, die ihm ein Vorbild sein könnte für die Auferstehung, in der der Mensch nach dem Tode und der vorausgesetzten ganzen Vernichtung „wiedererweckt“ würde. Daher wendet er gegen diese Lehre der Theologen ein: „Dies ist jedoch eine Leug-

¹¹² *Wuḡūd* = „Sein“ der den Sinnen zugänglichen Welt.

¹¹³ *ya'riḡu* = „kommt ihm wie ein Akzidens, *'araḍ*, *'ariḍ*, von außen, wörtlich 'von der Seite' und nicht durch das Wesen erfordert zu.“

¹¹⁴ „Es wird von ihm abgeschnitten“, weggenommen, weil es nicht zum Wesen gehört; denn Wesensbestandteile können nicht „weggenommen“ werden, ohne daß das Ding selbst vernichtet wird.

¹¹⁵ Dann kommt das Ding wiederum zum Dasein, nachdem es vernichtet worden war. Der Gedanke der Wiederkehr des Vergangenen, wie er aus den Aionenberechnungen bekannt ist, klingt dabei an: Wenn in Jahrtausenden die gleiche Konstellation wiederkehrt, muß sie auf der Erde die gleichen Dinge ins Dasein bringen. Die identischen Dinge kehren dann wieder und mit ihnen die identischen Umstände.

nung des absoluten Nichtseins, das die reine Negation bedeutet, während jenes (positive) Nichtsein die Substanz als positiv setzt, diese in ihrem Positivsein fortdauern lassend, bis das Dasein zu ihr zurückkehre. Diese Auffassung ist jedoch unmöglich.“ Während Platon die Ideen der Dinge als das wahre Sein auffaßte, im Vergleich zu dem das irdische Dasein sich wie ein Abstieg verhalte, fassen die extremen Realisten der liberalen Theologen es als ein Mindersein, Halbsein, herabgestimmtes Sein, das das eigentliche Dasein erst von außen empfangen muß, um zum irdischen Sein zu gelangen. Eine der Platonischen entgegenstehende Denkweise liegt hier vor, die, von denselben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten ausgehend, die Jenseitsdinge als leere Schemen auffaßt, denen gerade das fehlt, was Platon ihnen zuerteilt: das „wahre Sein“.

Während Platon einem Lichtmythus folgt und die „Wesenheiten“ als Urlichter bestimmt, die das „Licht“ des Daseins wesentlich in sich tragen und die Strahlen des „wahren Seins“ in die niedere Welt ergießen, die Erdendinge als Schwächungen des Urlichtes schaffend, ist der Gedanke des Nichtseins im Islam mit einem Finsternismythus zu vergleichen, der die „Substanzen“ als dunkle Schemen auffaßt, denen das Licht des Daseins fremd ist und von außen durch eine andere Quelle zuströmen muß. In sich und aus sich sind sie weder „wahres Sein“ noch Eigenlicht. Eine logische Grundverwandtschaft weisen beide Gedankenformungen freilich auf; sie sind zwei Stile der Gestaltungen desselben Grundproblems, von verschiedenen Menschentypen gedacht und andersgearteten Kulturen entstiegen.

فالمعدم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود.

Gazālī schließt, ebd. 85, 6: „Das absolute, *qatṭu*, Nichtseiende — seine Rückkehr ins Dasein ist nicht denkbar. Was ins Dasein zurückkehrt, ist das Seiende“. Wenn etwas ins Dasein zurückkehren sollte, so kann dies nur ein „Seiendes“ sein. Sonst ließe sich seine Identität nicht nachweisen. Die Theologen drücken sich daher unlogisch aus und reden „Unfaßbares“, *lā yuʿqalu*, wenn sie behaupten, das Nichtseiende könne in die Wirklichkeit als identisch dasselbe zurückkehren.

Die Lehre vom Nichtseienden wird verdeutlicht aus der Theorie von der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein. Der Wesenheit wird durch den Schöpfer, *mūgid*, D. 1074, 13, das Da-

sein 'von außen her' verliehen. Aber sie ist auch abgesehen von ihrem Außenweltdasein etwas Positives, „das positive, *tābūt*, Ding, das wissenschaftlich erkennbare, zugleich aber das nichtseiende, das gedanklich und phantasiemäßig ergriffen werden kann¹¹⁶“. Die Platonische Welt des „wahrhaft Seienden“ empfängt von Gott nicht mehr das Dasein, sondern trägt dies in sich und tritt damit zu jenem „Nichtseienden“ in unaufhebbaren Gegensatz. Wesensverschiedene Welten stehen sich hier gegenüber.

در اصطلاح متصوفه عدم اعیان ثابتہ را کوئند یعنی صور علیہ وحکما.
ماہیات ممکنہ را کوئند.

Daß das „Positive“ die göttlichen Ideen von den Weltdingen sind, die vor deren Dasein in der Außenwelt in Gott bestehen, bestätigt D. 1046, 4 u. „In der Terminologie nennen die Mystiker 'Nichtsein' die 'positiven Individuen', d. h. die Erkenntnisformen¹¹⁷, und die Metaphysiker (d. h. Philosophen 'Nichtsein') die möglichen Wesenheiten.“ Diese „Wesenheiten“ werden mit demselben Terminus „Nichtsein“ wie die innergöttlichen Erkenntnisse bezeichnet, bedeuten aber, wenn sie auch erkenntnistheoretisch verwandt erscheinen, verschiedene Einstellungen.

Eine ganz neue Klarheit kommt in diese Frage durch die Texte von D. 1066, 3 u. — 1068, 3, die den *Ma'dām* unter dem *Ma'lūm* behandeln, worauf D. 1046, 3 u. bewußt verwiesen wird. Damit wird dieses Problem in die Erkenntnistheorie gestellt und in das der Modi, *ahwāl* des 'abū Hāsim. Es ergibt sich als Gesamtbild, daß die Lehre vom „Nichtsein“ eine Lösung des Erkenntnis-

¹¹⁶ Da hier die *Ḥaqīqah* als „nichtseiend“ gekennzeichnet wird und dem *Ma'ūd* = „Seienden“, der „reality“ und „réalité“ entgegensteht, ist es exakt philologisch erwiesen, daß *Ḥaqīqah* weder mit *réalité* noch mit *reality* übersetzt werden kann. فهي (أي الحقيقة = الماهية) الشيء الثابت المعلوم المعدوم المفهوم الموهوم.

¹¹⁷ Daß die *'a'yān-i-tābūteh* die Erkenntnisformen sind, mit denen Gott die Dinge erkennt, s. *Aḥādīyah*, D. 1463 f. Der göttliche Träger macht diese Formen, *suwar* = formae, freilich zu positiven. Die *Hukamā'* = Metaphysiker betrachten aber die Wesenheiten als solche, so wie der logische Verstand sie faßt, d. h. terminologisch: die *Māhiyāt* als „positiv“ seiend, wenn sie auch noch nicht in der Außenwelt bestehen und daher *ma'dām* = „nichtseiend“ sind. Sie sind nicht identisch mit den „positiven Individuen“ der Mystiker, sondern formen eine eigene Welt des „Nichtseins“ für sich, die nicht identisch ist mit dem göttlichen Wissen und als solches nicht mit „nichtseiend“ benannt werden könnte. Auf sie fällt der Strom des „Seins“, der von Gott ausgeht und diese möglichen Dinge in die Wirklichkeit hebt, von ihrer Potenz in den Akt.

problems sein will, eine realistische, die mit anderen realistischen zusammengehen kann, D. 1067, 2. 14: den *Mutbīl-l-Hāl* = „denen, die den *Hāl* behaupten“, d. h. die Wirklichkeit unserer Allgemeinbegriffe, oder auch nicht, D. 1066, 1 u. 1067, 7: den *Nāfi-l-Hāl* = „den Leugnern des *Hāl*. Sie scheinen teils Skeptiker gewesen zu sein, D. 1067, 1 ff., teils die realistische Lösung eben in der Theorie des *Ma'dūm* = „Nichtseienden“ als einem Positiven, *tābit*, gesucht zu haben. Die Ideenlehre des Mu'ammār, die dasselbe Suchen nach Realismusbegriffen¹¹⁸ bedeutet, wird in diesem Texte nicht erwähnt.

Das Nichtseiende wird dem Möglichen gleichgestellt, D. 1067, 15 ff., und unter diesem das Begriffliche verstanden, das unsere wahren Erkenntnisse intendieren. Wir haben demnach ein objektiv Mögliches zu unterscheiden — dies fällt unter das „Positive“, *tābit*, und bedeutet die „Wahrheit“ unseres Wissens — und ein subjektives, dem in der Außenwelt nichts entspricht, kein *tābit*. Es ist das Nichtseiende schlechthin. Das „objektiv-real Mögliche“ ist das „Nichtseiende“, aber zugleich „Positive“ im Sinne dieser Realisten. Daß es nicht das Platonische „wahrhaft Seiende“ der Ideenwelt sein kann, ist damit entschieden. Nichts steht der Ideenwelt Platons fremder gegenüber als der Begriff einer „Möglichkeit“, die erst zur Wirklichkeit gebracht werden soll —, und so beschaffen ist das „Nichtseiende“. Es ist ein geringes Sein, ein „herabgemindertes“, das man konstruierte, um unserer Erkenntnis ein Korrelat in der Außenwelt zu schaffen, wenn sie nicht mit der konkreten Sinnenwelt direkt und ganz in Übereinstimmung ist, ein Reich des „Nichtseiend-Möglichen“, das sich wie eine unendliche Schicht durch alle Dinge hindurchzieht, das die Mystiker mit den „positiven Individuen“ der Denkformen, *suwar*, des göttlichen Erkennens, *ilm* — ähnlich Augustinus — gleichsetzten.

Vier Ansichten werden aufgezählt, von denen die ersten beiden den *Ma'dūm* leugnen. I. „Die erste eignet den Anhängern der Wahrheit.“¹¹⁹ Sie leugnen den Modus des (*abū Hāšim*) und lehren:

¹¹⁸ M. spricht P. 655, 2 von einer „doctrine conceptualiste“ des Mu'ammār. Im Deutschen versteht man unter Konzeptualismus die Leugnung der Wirklichkeit unserer Begriffe, nicht deren Wirklichkeit, die Mu'ammār vertrat. Den objektiven Idealismus, d. h. Realismus dieses Typus kann man ebenso wenig wie den des *abū Hāšim* einen Konzeptualismus nennen.

¹¹⁹ Tahānawī, der Verfasser des D., huldigt demnach dieser Schule. Zur Sache: Horten: Die Modustheorie des *abū Hāšim*. ZDMG. 63, 303—324; —:

„Das Nichtseiende ist nicht positiv; denn das Erkennbare¹²⁰ (und Erkannte) besitzt entweder kein bestätigendes¹²¹ Korrelat in der Außenwelt oder doch. Das Erste ist das Nichtseiende, das Zweite das Seiende, beides in der Außenwelt. Von dem Sein der Innenwelt stellen sie keine Theorie auf“¹²².

II. „Die zweite eignet den Vertretern der Modustheorie. Sie lehren: 'Das Nichtseiende ist nicht positiv' und begründen: 'Das Erkennbare besitzt entweder überhaupt kein bestätigendes Korrelat in der Außenwelt, weder primär noch sekundär.'¹²³ Dies ist das Nichtseiende. Oder es besitzt ein solches und zwar ein primäres¹²⁴: das Seiende, oder ein sekundäres¹²⁵: den Modus“.

Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen 1912; 408 f., ferner 253, 24. 306. 339. 341. 357. 377. f. 379. 387. 429. 439. 505 f. 547. 572.

¹²⁰ *Ma'lūm* = „gewußtes“ wird D. 1066, 1 u. klassisch erläutert: *mā min šānihi 'an yu'lama* = „was so beschaffen ist, daß es erkannt werden kann“, den ganzen Kreis des Möglichen und Wirklichen in bezug auf das Erkennen umspannend.

¹²¹ *Tahāququn* = „Bestätigung“ bezeichnet meisterhaft das, was wir Korrelat der Außenwelt nennen.

¹²² *lā yaqūlūna bihi* könnte auch heißen: „Sie leugnen es“, d. h. legen ihm keine eigene Wirklichkeit bei, da sonst der Menscheist ein eigenes Sein erschaffen könnte, eine bekannte Gedankenreihe islamischer Theologen.

¹²³ *ʿAsālatan* = „wurzelhaft“, *Tab'an* = „per consequens“, als Folge eines andern.

¹²⁴ „Die primäre Bestätigung, *ʿašli*, liegt darin, daß sie dem Dinge in ihm selbst aktuell, *hāšilan*, zukommt und ihm inhäriert wie die substanziale Bewegung — die sekundäre —, indem sie ihm selbst nicht zukommt, wohl aber dem mit ihm Verknüpften wie die sekundäre Bewegung (z. B. die des in einem fahrenden Wagen Ruhenden). Der Einwand, *naqd*, sonst *ʿitirāḍ*, mit den Akzidenzien trifft nicht zu, *lā yarīd* von *urd*, denn sie haben eine Bestätigung in sich selbst, ohne daß deshalb das Gegenargument bestände, *wa lā yalzamu*: eine und dieselbe Bestätigung inhäriert zwei Dingen.“ Wäre die „Bestätigung“ eines Akzidents sekundär, so müßte sie einem consequens, selbst ein accidens accidentis, inhärieren, was eine Einschachtelung und doppelte Schichtung der Inhärenz erforderte. Diese wird als unmöglich bezeichnet. „Den Modus definierten sie als 'Eigenschaft eines Wirklichen, die aber selbst weder wirklich noch nichtwirklich (weder seiend noch nichtseiend) ist.'“ Sie nahmen demnach ein Zwischenglied zwischen dem Seienden und Nichtseienden an. Ebendieses bezeichnete die Theorie des Nichtseienden als das „Nichtseiend-Mögliche“, während der genannte Zweig der Schule des *abū Hāšim* dasselbe nicht in die Kategorie des „Nichtseienden“ einstellen wollte. Der technische Begriff des „Positiven“, *tābit*, besagt dasselbe wie dieses „Zwischenglied“ zwischen Sein und Nichtsein. Es ist die Seinsschicht des als wahr Gedachten und Erkannten und deshalb objektiv-real Möglichen. *Fī nafsīhi* = *ʿašliyan* = *ʿašālatan* = per se, in se; *tab'an*, *tab'iyan*, *bi-t-tab'i* = per accidens.

¹²⁵ Medium inter ens et non-ens.

الثالث لنافي الحال القائلين بأن المعدوم ثابت قالوا المعلوم إما لا تحقق له في نفسه أصلا وهو المنفى المساوي للمتنع¹²⁶ أو له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا أو ثبوتا وهو الثابت والثابت إن كان له كون في الأعيان فهو الموجود وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم الممكن ويكون [الثابت] أعم من الـكون والوجود.

III. „Die dritte eignet den Leugnern des Modus, die behaupten: 'Das Nichtseiende ist ein Positives' und begründen: 'Das Erkennbare besitzt entweder überhaupt kein bestätigendes Korrelat im Ding an sich'¹²⁷: das Negative, das mit dem Unmöglichen konvertibel (gleichstehend) ist.“¹²⁸ „Oder es besitzt dieses Korrelat im Ding an sich in irgendeiner Weise, sei diese nun Außenweltsein¹²⁹ oder Positivsein. Letzteres stellt das 'Positive' dar. Besitzt

¹²⁶ Text Z. 11 أو st. أو.

¹²⁷ „in sich“ = *fi nafsihī* wäre unklar, da der Gedanke des logisch Unmöglichen gemeint sein könnte, während der arabische Ausdruck das objektive Sein der Außenwelt intendiert.

¹²⁸ Dieser Text endigt D. 1067, 8 und findet seine Fortsetzung Z. 11, wo statt *id'au* = „oder“ zu setzen ist. Der Zwischensatz von drei Zeilen erklärt das Unmögliche: Diese Umfangsgleichheit, *musāwāt* = Konvertibilität „versteht sich nur für den Fall, daß die Unmöglichkeit einen weiteren Kreis beschreibt als das Unmögliche in sich oder in der Zusammensetzung, z. B. die Kombinierungen der Phantasie: (hölzernes Eisen), d. h. ein solches, dessen Teile in sich betrachtet möglich sind, während ihre Unmöglichkeit sich aus der Zusammensetzung ergibt. Dies beruht auf ihrer These: 'Zusammensetzung ist im Zustande des Nichtseins nicht denkbar und das Positive sind im Zustand des Nichtseins nur die einfachen Dinge'. Versteht man aber unter dem Unmöglichen ein solches, dessen Unmöglichkeit nur in der Beziehung auf dieses selbst liegt, so ist das Negative von größerem Umfange.“ *bī-tibārī* = „durch die logische Beziehung des..“, „durch“, „wegen“, „in“. Die Formulierung jener These lautet:

التركيب لا يتصور حال العدم والثابت حال العدم انما هو الباطن.

Dies trifft jedoch nur einen Zweig der Schule, die die positive Natur des 'Nichtseienden' als des Formalobjektes unseres Erkennens annahm. Ein anderer behauptete, es gebe in dieser Schemenwelt auch Zusammensetzungen, z. B. einen „Reiter zu Pferde, bekleidet mit einer Lammfellmütze“, s. die zitierten Stellen, ferner Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam 1910; 72–80; —: Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī 1910. 41–49; —: Die Philosophie des 'abū Raschīd 1910; 12ff. 45. 53. 58f.; —: Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam 1914; 30f.

¹²⁹ *Kaun* = „Außenweltdasein“, Z. 12: „Der Kaun ist nach ihrer Lehre konvertibel (*yurādīfu* = „ist gleichwertiger Gefährte von“ = ist umfanggleich) mit

dieses ein Außenweltsein in den Individuen¹³⁰, so ist es das Seiende; besitzt es dieses Sein nicht in ihnen, so ist es das 'Nichtseiende-Mögliche'. Dabei ist das Positive umfangreicher als *kaun* und *wuḡūd*.“

والرابع لمثبتي الاحوال القائلين بأن المعدوم ثابت قالوا الكائن في الأعيان إما أن لا يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال أيضا قسما من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسما منه وغير الكائن في الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقق وتقرر في نفسه فهو الثابت والا فهو المنفى.

IV. „Die vierte Ansicht eignet den Verteidigern der Modi. Sie lehren: 'Das Nichtseiende ist ein Positives' und erläutern: 'Das in den Individuen der Außenwelt Seiende besitzt entweder kein selbstständiges Sein (sondern nur ein akzidentelles): das Seiende (im Sinne des Akzidents)¹³¹, oder besitzt ein Sein als Folgeerscheinung eines andern: der Modus¹³²‘.

dem Sein, *wuḡūd*, während die korrelative Bestätigung dem Positivsein umfanggleich ist. Dies beschreibt dann einen weiteren Kreis als Außenweltsein und Sein. Ferner ist nach ihrer Theorie das Außenweltsein leichter erkennbar, deutlicher als das Sein und die Bestätigung deutlicher als das Positivsein.“ *Kaun*, bei den Mystikern als die Vergänglichkeit schlechthin und das vergängliche Diesseitssein gefaßt, ist für die Theologen die Außenwelt, die wir sinnlich wahrnehmen können, während *Wuḡūd* das Sein und Dasein, Wirklichsein schlechthin darstellt.

¹³⁰ *A'yān* = „Individuen“ kann hier nur die individuellen Sinnendinge der Diesseitswelt bezeichnen, nicht die „essences“, *essentiae* als Allgemeinhalte, die gleichsam über den konkreten Individuen schweben und in ihnen in unbegrenzter Zahl verwirklicht werden können: Fārābī: Ringsteine Nr. 4. Wer für *ain* die Bedeutung „Wesenheit“ in Anspruch nimmt, müßte sich mit diesen klassischen Sinngebungen von D. auseinandersetzen. Es genügt nicht, sie einfach beiseite zu schieben. Auf den Sinngebungen von D. muß unser Versuch ruhen, in die Gedankenwelt des Ostens einzudringen. Die fundamentalen Fehler M.s sind auf Nichtbeachtung der originalen Quellen zurückzuführen, die die ganze Sinnüberlieferung der Terminologie enthalten.

¹³¹ Die Substanz wird nicht erwähnt, so daß man folgern kann: die Schule des 'abū Hāšim betrachtet nicht die Möglichkeit, daß unsere Erkenntnisse mit den „Substanzen“ übereinstimmen. Unsere Gedanken erfassen 1. die Akzidenzien oder 2. die Substanzen. Im letzten Falle entspricht unsern Abstraktionen das, was man technisch „Modus“, *Hāl*, nennt. Andernfalls müßte man als durch Homoioteleuton ausgefallen denken: *'immā 'an yakūnu lahu kaunūn bi-l-istiqlālī wa huwa-d-dātu 'au lā yakūnu* usw. = „besitzt entweder ein selbstständiges Sein: die Substanz, oder kein solches“ usw. Das selbstständige Sein ist *ens per se et in se* = die Substanz.

¹³² Die Definition des Modus als „Sein per accidens“ gefaßt, ist von klassischer Klarheit und Kürze. D. 1067, 5 wurde er von einem andern Zweige der Schule

Dann ist auch der Modus eine Art des Positiven, wie das Seiende und das Nichtseiende-Mögliche zwei Arten von ihm sind. Was nun aber nicht im Kreise der konkreten Individuen besteht, ist das Nichtseiende. Wenn ihm aber eine Bestätigung und Beglaubigung¹³³ in sich zukommt, ist es das Positive, andernfalls das Negative.“

D. 1067, 17 vergleicht die beiden Systeme der Anhänger und Gegner der Modustheorie in ihrer Stellung zur Lehre des „Nichtseienden“ (im Sinne des relativen, erkenntnistheoretischen): „Es ist demnach einleuchtend, daß das 'Positive', das in Opposition steht zum Negativen, in diesem System drei Sachen umschließt, *yatanâ-walu*: 1. Seiendes schlechthin, 2. Modus und 3. Nichtseiendes-Mögliches.¹³⁴ Das in den Individuen der Außenwelt Seiende, *kâ'in*, ist danach umfangreicher als das „Seiende“, aber weniger umfangreich als das Positive. Nach dem III. System umfaßt das Positive 1. Seiendes und 2. Nichtseiendes-Mögliches allein, und nach System II: 1. Seiendes und 2. Modus allein, während nach System I es dem Sein konvertibel ist. Das Nichtseiende umfaßt nach den letzten zwei Systemen 1. das Negative, d. h. Unmögliches und 2. das Nichtseiende-Mögliche, während es in System I und II dem Negativen konvertibel ist, *yurâdifu*. Der Hintergrund dieser glänzend und

des 'abû Hâšim bestimmt als „Eigenschaft eines Seienden“, was ebenfalls im Sinne des *tab'i* = „Sekundären“, „per accidens“ gemeint war.

¹³³ Der *Taqarrur*, identisch mit dem *Tahagguq*, besteht darin, daß unsern Gedanken in den Individuen der Außenwelt, *fi-l-'a'yânî* etwas entgegenkommt, was sich wie ein Relationsterminus zu ihnen verhält, sie „bestätigt“ und „beglaubigt“, so daß sie nicht als Illusionen bezeichnet werden können. Unsere Abstraktionen fassen in den wirklichen Dingen etwas. Sie sind ihnen freilich nicht „kongruent“, da sie abstrakt sind; aber ihnen entspricht doch ein Wirkliches, ein Etwas, der Modus und das „relative Nichtseiende“, das eine reale Schicht im Seienden ist, wenn es auch nicht ein „absolut Seiendes“ genannt werden kann. In der Theorie des „Nichtseienden“, das exakt genommen ein „relativ Nichtseiendes und zugleich ein relativ Seiendes“ ist, wird von diesen Denkern unter den Theologen der Skeptizismus überwunden und unser Erkennen als ein inhaltlich wirkliches und wahres „gerettet“.

¹³⁴ Die drei Artikel des Arabischen sind generisch gemeint. Im Deutschen fällt dann der Artikel aus. Das „Mögliche“ ist hier das objektiv-real Mögliche, das in der Außenwelt möglich ist, nicht nur logisch in unserm subjektiven Denken. Dies ist das „relativ Nichtseiende“, wodurch der exakte Sinn dieses *Ma'dâm* gefaßt ist. „Seiendes“ umspannt auch das Transzendente, ja, bedeutet dies allein im präzisen Sinne. *Kâ'in* = „das Außenweltseiende“, das *fi-l-'a'yân* = „in dem Kreise der konkreten Individuen“ ist.

klar durchgeführten metaphysischen Verhandlungen ist selbstverständlich der erkenntnistheoretische; denn das Begriffliche erscheint dem Orientalen als das Mögliche und zugleich Nichtseiende, also: das „Positive“. Seiner Geltungsfunktion nach hat es eine unendliche Ausdehnung ohne aktuelle Verwirklichung, seinem Inhalte nach besagt es „Positives“. Aus der griechischen Kulturwelt können diese Gedankenbildungen nicht kommen.

Beachtenswert und lehrreich ist es nun noch zu sehen, wie die *Hukamâ'* = die hellenisierenden Philosophen, „Metaphysiker“ sich im Geisteskampfe des Orients zu dieser theologischen Spekulation gestellt haben; D. 1067, 6 u. „Was erkannt werden kann, ist entweder absolut ohne bestätigendes Korrelat: das Nichtseiende, oder besitzt ein solches irgendwie: das Seiende. Das Sein dieses Letzteren ist entweder ein wurzelhaftes¹³⁵ (*ašilan* = per se, die Substanz), auf dem sich seine Funktionen (*âtâr* = 'Wirkungen') aufbauen¹³⁶: das Individuell (*ainî*) — Seiende der Außenwelt, oder nicht. Dies ist dann das logische, abbildmäßige¹³⁷ Seiende. Das Außenweltseiende ist entweder per se, auf Grund seines Wesens (*dât* = 'Substanz') nicht aufnahmefähig für das Nichtsein: der per se Notwendige, Gott, oder kann das Nichtsein annehmen: das per se Mögliche (Kontingente). Dies existiert entweder in einem Substrate (*mauḍū'*): das Akzidens, oder nicht: die Substanz, *ḡauhar*¹³⁸“.

¹³⁵ Zu vergleichen D. 1067, 4: *'ašlî*. 3: *'ašlâtan*, immer die in sich, per se bestehende Substanz bedeutend.

¹³⁶ *yatarattabu 'alaihi* = „es ordnet sich auf ihm“, basiert auf ihm wie auf dem Träger, der Substanz, die auch hier wieder dem *'Ain* = „Individuum“ gleicht.

¹³⁷ *Dihni* = „dem Verstande angehörig“. Dazu ist D. 1067, 2 zu vergleichen, wo eine Theorie erwähnt wird, die dieses „Logische“ nicht vertritt: *lâ yaqûlûna bihi* = „sie behaupten es nicht“ = nehmen es nicht an als Eigensein und Eigenwirkliches. *Zillî* = „nach Art des Schattens“, *zill*, bezeichnet das Gedanken- ding, insofern es eine „Abschattierung“, ein „Abbild“ des Außenweltgegenstandes ist, ein plastischer und klassischer Terminus, der auf einen Lichtmythus anspielt.

¹³⁸ In dem Begriff des *zillî* = „Abbildartigen“ ist die Frage, um die die Schulen gestritten haben, s. System I–IV, gelöst — und zwar in Aristotelischer Weise. Die Gedanken sind „Abbilder“ der Wirklichkeit. Dann ist unser Erkennen wahr, auch ohne daß das „relativ Nichtseiende“ der Theologen anerkannt wird. Die hellenistische Schule kannte die Platonischen „Ideen“, kennt aber nicht dieses „Nichtseiende-Mögliche“. Folglich ist letzteres nicht identisch mit den „Platonischen Ideen“. Es ist eine wesentlich andere Welt als die griechische, die in dem „relativ Nichtseienden“ unserem Ohre vernehmbar wird, eine Schicht des „real Möglichen“, das in der Außenwelt irgendwie und irgendwo besteht, unseren Sinnen

Die Frage der Herkunft der Nichtseinkategorie ist für die Klärstellung des Systemgedankens dieser Weltbetrachtung nebensächlich. Eine einfache Übernahme aus Platon ist ausgeschlossen. So bleiben drei Möglichkeiten: 1. selbständige Weiterbildung Platonischer Ansätze, 2. rein innerislamische Schöpfung, 3. a) einfache oder b) weiterbildende Übernahme aus Indien. Da mit der Überpflanzung in die islamische Kultur immer Weiterbildung gegeben ist, bleibt 3b im Bereiche des Möglichen. Wenn die Nichtseinkategorie um das 12. Jahrhundert in Indien nachgewiesen ist, so ergibt sich daraus noch keine negative Folgerung für die frühere Zeit. Ist sie in Indien eine logische Kategorie, so kann sie leicht im Islam eine metaphysische werden. Im Islam ist sie sachlich verwandt mit der Modustheorie des 'abû Hâšim und der „Ideenlehre“ des Mu'ammār, kann also innerislamisch sein, steht aber in einem Kreise von Ideen, die durchaus indisch anmuten wie Momentaneität des Seins, Diversität (Bagdād) und Homogenität (Baṣrah) der Dinge, der Sumaniyah-Bewegung (den Śramana Indiens) usw., so daß der Blick immerhin auf den Osten gerichtet bleibt.

Ibnū-l-'Arabī überwindet diese Nichtseinsidee mit Hilfe der Platonischen Denkweise, indem er sich dabei der Formulierung des 'abû Hâšim bedient, die Erkenntnisinhalte in die göttliche Hypostasenwelt erhebend, den Logos, wo die Idealdinge, 'i. 9, 1, „weder Sein noch Nichtsein“ besitzen, sondern „einen 'Modus' bedeuten, der auf ein bestimmtes individuelles Ding der Niederwelt, der Stoffwelt hingebunden ist“. Durch und in dieser Ausrichtung und Bezogenheit werden sie von Gott erkannt. So „erfaßt Gott das Seiende der Außenwelt, s. maḡūd, wḡd, in seinem Individuum und einzelnen Teilen“, selbst „trotzdem es vielleicht in seinem Individualdasein noch nicht in die Erscheinung getreten ist“, also schon vor der zeitlichen Welt, in Ewigkeit.¹³⁹ Denn die Diesseitswelt ist in einem bestimmten Punkte der Zeit erschaffen.

nicht zugänglich, aber unserem Verstande faßbar, eine halbwirkliche Ebene des Seins, die von Gott durch „Einströmung“ des Daseins auf die höhere Ebene des Außenweltseins gehoben wird.

¹³⁹ Die Schicht des „Nichtseienden“, die die alte Theologenschule um 900 aufgestellt hatte, ist damit abgelehnt, zugleich aber eine eigenartige Zwischenstufe zwischen Sein und Nichtsein aufgestellt. Die Extreme der Seinsreihe sind: das absolute Sein = Gott und das Außenweltsein der Maḡūdāt = Weltdinge. Zwischen beide schiebt sich die Schicht der Wesenheiten ein, der in sich subsistierenden Begriffe. Sie sind „weder seiend“, da sie keine Stoffweltdinge der Außenwelt sind, „noch nicht seiend“, da sie doch in einer besonderen Weise da sind. Zu den

Die Abhängigkeit der Nichtseinslehre von Indien wird dadurch noch nicht zweifelhaft, daß die Idee des Nichtseins vielleicht erst später — nach 1000 — in den Rang einer „Kategorie“ formell einrückt. Welche Rangordnung eine Idee einnimmt, ob sie als eine formelle Kategorie betrachtet wird oder nicht, ist für die Tatsache der Entlehnung gleichgültig. Zunächst kommt es nur darauf an, ob sie in irgendeiner Gestalt, vielleicht nur latent und angedeutet, vorhanden ist. Beachtsam erscheint es in dieser Frage, daß das Nichtsein auch im Islam zunächst nicht als „Kategorie“, sondern als ein allgemeiner Grundgedanke und eine Auffassungsweise erscheint: als Beurteilungsweise unserer negativen Inhalte und Aussagen.^{139a} Ob das Nichtsein später zu einer formalen Kategorie wurde oder nicht, ist zudem auch belanglos für die Frage, ob es schon in den früheren Zeiten als Gedanke, formuliert oder unformuliert, vorhanden war.

Ein System gebraucht Zeit und Entwicklung, um seine Stofffülle an Inhalten zu ordnen. Daher läßt es sich leicht begreifen, daß ein so unfäßlicher Gedanke wie der des Nichtseins erst „später“ in die Kategorientafel eingeordnet wurde, wenn er auch schon früher vorhanden war. Wichtiger ist ein anderes Moment, das gegen die direkte Entlehnung der Kategorie als solcher zu sprechen scheint. Das Nichtsein der späteren Zeit des Vaiśeṣika ist das relative, das eines bestimmten Gegenstandes, z. B. eines Topfes. Die Nichtseinsidee im Islam besagt jedoch ein „absolutes Nichtsein“, das ewig ist, alle Dinge enthält, sie als „mögliche“ kennzeichnet und die Unterlage ist, aus der sie zum Dasein emporsteigen. Die inhaltliche Verschiedenheit erscheint so groß, daß von diesem absoluten Nichtsein zu jenem relativen und kategorialen keine direkte Brücke zu führen scheint. Nur das ewige und absolute Nichtsein der älteren Periode kann als Quell der islamischen Idee in Frage kommen. Es besagt in der islamischen Gestaltung eine ganze Weltphase, eine Vorphase der jetzigen Erfahrungswelt und ist mit kosmogonischen Akzenten ausgestattet.

Fehldeutungen von N. 36, 10 s. PhJ. 40, Heft 2, Sammelbericht. Hier liegt der bisher völlig verkannte Zentralbegriff der Weltlehre des h.'A.

^{139a} Keine Spur ist davon zu sehen, daß es „als siebente Kategorie“ erscheint: Strauß, Indisch. Philos. 160. Das „Ewige Nichtsein“, 156, 7 u. scheint diese außerkategoriale oder überkategoriale Stellung eingenommen zu haben, die direkt an die islamische Fassung erinnert. Die islamische Form könnte also auf eine „vorkategoriale“ Phase dieses Gedankens weisen.

ʿil = *taʿīl* = eine Form des deistischen Denkens, in dem Gott als nicht-wirkend für die Welt hingestellt wird, in diesem Sinne: Bestreitung der Eigenschaften und Tätigkeiten, die sich von Gott auf die Welt richten. Es ist nicht einfach die *via remotionis* gemeint. P. 646, 7. V. 328, 208f. D. 1026.

قالت المتصوفة الجمع بـلاتفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد.

Der *Taʿīl* ist die Form, die deistisches Denken im Islam annimmt; denn er bezeichnet die Ausschaltung der Tätigkeiten Gottes aus dem Weltprozeß und ebenso der Eigenschaften Gottes, die für ein Wirken auf die Welt in Frage kommen; D. 235, 1. „Die sich der Mystik Bestrebenden lehrten: 'Die Urvereinigung (die die Brahman- und *Mâyâ*-Schicht als eins faßt) ohne Trennung (die dort eine Zweiheit sieht) ist Häresie, Unglaube, die Trennung ohne Urvereinigung (so daß die Weltwirklichkeit allein, ohne Gottes Wirken gesehen wird) aber 'Tatenlos-machen' Gottes; aber Urvereinigung mit gleichzeitiger Trennung ist *Tauḥīd*', d. h. das echte Einheitsbekenntnis, das sowohl Gott als die Weltwirklichkeit anerkennt und sich in der Mitte zwischen Monismus und Deismus bewegt. Durch solche Parallelstellung der drei großen Weltbetrachtungen ist der Sinn einer jeden sichtbar. Wenn *Taʿīl* = Deismus dem Monismus gegenübersteht, ist er eine einseitige Betonung des Weltseins unter Ausschaltung Gottes, die dem praktischen und „faktischen“ Atheismus nahesteht. Die Beeinflussung des geschöpflichen Seins durch das Ursein wird geleugnet. Der Monismus leugnet das Weltsein, der Theismus behauptet beide.

ʿil; ʿilal = Zweitursachen, Geschöpfesursachen, St. 137, deren Funktionen die Menschen an das Irdische ketten. V. 210. 329. D. 1036—1045.

Wer im Islam Gott als *al-ʿillah* = „die Ursache“ bezeichnet, gibt sich dadurch als der Strömung der hellenisierenden Philosophen zugehörig. Die späteren Mystiker weisen diesen Begriff, wohl unter dem Einflusse *Ġazālī*s stehend, ab. „Gott ist keine 'Ursache' der Welt“, ʿu. 69, 16. Die Verteidiger der „Theorie von Ursache und Wirkung“, ʿu. 81, 6, gelten als Ungläubige und „ihre Lehre von den Ursachen“ wird verurteilt, ʿu. 90, 8. Das Motiv liegt auf der Hand. „Ursache und Wirkung“ besagen Dualismus und Polarität, die der Monismus als wesensfremd ablehnt. Gott und die Welt ständen

sich nach ihr als zwei selbständige Seinsgebiete gegenüber. Zudem können die Ursachen der Weltkräfte aus eigener Machtvollkommenheit wirken, maßen sich demnach göttliche Funktionen an und bedeuten einen verkappten Polytheismus.¹⁴⁰

ʿalā = „über“, „auf“, „nach der Gesetzmäßigkeit von“ wird von *Hallāğ* in dem prägnanten Sinn des „einer Sache Inhärierens“ verwendet. Da das Inhärenzverhältnis der Welt zu Gott eine wesentliche Lehre seines Systems ist, wird die Wichtigkeit dieser Bedeutung verständlich. Sie enthält in einem plastischen Bilde sowohl die Substantialität des Urseins als auch die Akzidentalität der Phänomenenwelt, also den Kerngedanken des Brahmanismus. Bt. 19 läßt Gott die Mystiker „wohnen 'auf', ʿalā¹⁴¹, der Ureinheit“, d. h. ihr wie Akzidenzien „anhaften“ und QT. 80, „befindet sich ein Weltall 'über' dem andern“, d. h. inhäriert die Phänomenenwelt der Ur-Welt, Gott, dem metaphysischen Weltall der Tiefenschicht. Die tragende Kraft dieses kleinen Wörtchens, das eine ganze Weltanschauung in sich schließt, leuchtet somit ein.

ʿAn = „neben“, „an der Seite von“, „befreit von“ hat einen dualistischen und einen monistischen Sinn. Daß in einem brahmanischen Monismus an gegebener Stelle nicht diesem Monismus widersprochen werde, ist eine Selbstverständlichkeit. Dies wird sogar zur philologischen Evidenz durch den Paralleltext zu der Definition¹⁴² des *Tauḥīd* l. 30, 10 in Q. 147, 23, indem *ʿani-l-ḥadaṭi* hier umschrieben wird mit *rafʿu-l-ḥadaṭi* = „die Befreiung von dem Zeitlichen“ mit der „Negation, Aufhebung des Zeitlichen“,

¹⁴⁰ Wie sehr der Okkasionalismus eines *Ġazālī*, was bisher übersehen wurde, auch in der Mystik nachwirkt und dem Islam prinzipiell wesensgemäß ist, geht aus solchen Lehrgestaltungen immer wieder mit Evidenz hervor. Der Kampf um die „Ursachen“ ist ein solcher um verschiedene Typen der Weltanschauung.

¹⁴¹ Nach dem klassischen Arabisch müßte man die Präposition *bi* erwarten. H. nimmt eine eigenwillige Sprachänderung vor, um seinen brahmanischen Weltanschauungsgedanken plastischen Ausdruck zu verleihen. Diese Verwendung von ʿalā ist eine eigene Schöpfung von H., die sein Weltbild sprachlich symbolisieren und darstellen soll.

¹⁴² *Sarrāğ* erläutert eine Definition des *Šiblī* und *Ruwaim* l. 32, 2: „Der *Tauḥīd* ist das Alleinsein des Ewigen bei Aufhebung, Vernichtung des Zeitlichen“. Bedenkt man, daß dieser *ʿIfrād* bereits jetzt besteht, während der Verlauf der Kaun-Welt noch vor sich geht, so hat man eine klassische Formulierung des Brahmanismus. Die Phänomenenwelt ist ein Nichts. Sie ist „aufgehoben“; besteht nicht im eigentlichen Sinne, während Gott „allein“ besteht, so, als ob keine Welt vorhanden wäre, eine Formulierung des Akosmismus. M. z. K. d. B. 12, 29 u. (auch Definition des *Ġunaid*).

so daß dies „vernichtet“ wird und Gott im „Alleinsein“ ohne Welt besteht, was l. 30, 1, s. über *Kaun*, eingehend erläutert wird. So zeigt sich, daß schon in einer kleinen Präposition der ganze Brahmanismus ausgesprochen sein kann, den man bei wissenschaftlich unexakter und unterterminologischer Wiedergabe nicht zu finden vermochte.

'nj = *ma'nā* = „kosmische Ideenschicht“, „feine Wesenheit“, die die Tiefenschicht der Welt darstellt, gleich: Brahman und *anima*: NU. Nr. 30; 25. 7. 1925. l. 29, 2. Rūmī setzt das „Meer des Sinnes“ gleich Gott; *ma'nawī* = Mystiker, der den Tiefensinn erfaßt hat. P. 899, XVII, 2: Bedeutung. T. 104, 5 u: „compréhension“ schiebt den kosmischen und metaphysischen Inhalt auf das logische Gebiet. V. 215 f. 332. D. 1084.

معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم.

„Der Tauhid ist eine Sinnschicht¹⁴³, in der die Grenzlinien erlöschen und die theoretischen Erkenntnisse¹⁴⁴ eingeordnet und aufgenommen werden.“ Daß *ma'nā* keinen logisch-subjektiven Wert darstellt, ist unmittelbar daraus einsichtig, daß in diesen „Sinn“ wie in das Ursubstrat das Nirvana stattfindet. Dieser „Ursinn“ ist demnach Träger der sich auflösenden Welt Dinge, der nach dem Nirvana allein, s. *'Ifrād*, übrig bleibt. Er ist demnach Gott selbst, den Hallāḡ, QT. 80, 5 „den Schacht, Urgrund der Aufrichtigkeit — Wahrheit“, *ma'dīnu-ṣ-ṣidqi*, nennt, gleichsam das „geistige Fundament“ der Welt, zu dem man von der Oberschicht

¹⁴³ ZDMG. 64, 391—396: Was bedeutet *ma'nā* als philosophischer Terminus? Eine Studie zur Geschichte der islamischen Philosophie von M. Horten. *Ma'nā* bezeichnet demnach 1. Urwirklichkeit und 2. Unkörperlichkeit; denn die gesamte Körperlichkeit ist mit dem *Kaun* im *Ma'nā* versunken und zunichte geworden. Die Wiedergabe mit „Realität“: TB. 18, 53, 4, ist philologisch unexakt. In jedem Worte dieser Bestimmung Ḡunaid's kommt der Gehalt des Brahmanismus zum vollsten Ausdruck.

¹⁴⁴ Gegenüber dem *'ilm* = „Theologie“ der Kalām-Theologen suchen die Mystiker einen eigenen *'ilm* = „mystische Theorie“ aufzubauen, die von der mystischen Intuition getragen ist und den *fahm* = „das natürliche Verstehen“ nicht verwendet, das von den Geschöpfen auf Gott schließt, nach T. XI, 16 und oft, ein ganz unmögliches Unterfangen; denn da das Unendliche wesensverschieden ist von dem Endlichen, kann man von diesem nicht auf jenes schließen. Wenn demnach *'ilm* bei den Mystikern genannt und gepflegt wird, so bedeutet dies nicht, daß sie „Theologen“ sind, sondern gerade, daß sie in schärfstem Gegensatz zur Theologie stehen. Danach ist das Unternehmen zu bewerten, die Gedanken eines Hallāḡ nach dem unlogischen Schema der Kalām-Theologen einzuteilen.

der Phänomenenwelt hinabsteigt. Die „Erkenntnisse“ verfallen nicht schlechthin derselben Auflösung wie die Körperwelt, sondern werden in die Gotteswelt „aufgenommen“.¹⁴⁵ Nur das Körperhafte verfällt dem Nirvana. Gott ist der geistigen Natur verwandt. In ihm können die „Erkenntnisse“ bestehen bleiben. Damit ist ein „Präzedenzfall“ geschaffen, nach dem das Fortbestehen unserer Person beurteilt werden muß. Auch unser Ich ist ein geistiges Sein. Es erfährt daher den *indirāj* — „die Einordnung“ und Aufnahme in die Substanz Gottes, so daß wir in Vorwelt, Weltzeit und Nachwelt nach dem Tode, s. die Ausführungen über *Kaun*, dieselbe Form des Ichbewußtseins haben.¹⁴⁶

Auf eine Bedeutung von *Ma'nā* weist D. 1073, 1 u. hin. Die Substanz wird gattungsmäßig als *Ma'nā* bezeichnet: „*'Ain* ist terminologisch ein Inhalt, der in sich besteht, z. B. Zaid“ und das Akzidens im Sinne der Art ist ein „*Ma'nā* und bezeichnet einen Inhalt, der nicht in sich besteht, sei es nun ein 'Wirkliches' wie 'Wissen' oder ein 'Unwirkliches' wie 'Unwissenheit'“. ¹⁴⁷ *Ma'nā* gibt demnach alles wieder, was als „Inhalt“ gefaßt werden kann, und zweitens eine akzidentelle Bestimmtheit der Substanz, sei es, daß jene in einem Positiven oder einem Privativen bestehe.

'jn = *'ain* = individuelle Substanz, P. 524, 6 u. oft: „essence“, ganz verfehlt, Verwechslung mit: *ḥaqiqah*.

أنت أم أنا هذا العين في العين * حاشاك حاشى من إثبات اثنين.
هوية لك في لائتي أبدا * كل على الكل تلبس بوجهين.
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى * فلقد تبين ذاتي حيث لا أين.
وآين شاهدك المشهود يأمل * في باطن القلب أم باطن العين.

Der Terminus *'ain* = „Individuum“, mit dem prägnanten Artikel „Das Urindividuum“ bezeichnend, daß das einzige im Wirklichen ist, enthält den vollen Brahmanismus in unbezweifelbarer Form. Er ist wegen dieser grundlegenden Wichtigkeit näher zu untersuchen. Obiger Text, QT. 80; P. 524 u., besteht aus

¹⁴⁵ TB. 18, 53, 5 „erlöschen“ besagt die völlige Vernichtung. Es soll gerade die Erhaltung ausgesprochen werden.

¹⁴⁶ Dies ist die Form, in der Ḡunaid die durch die Mystik und ihren Monismus heraufbeschworene Krisis des Islam vorbildlich löste, s. M. z. K. d. B. 12, 26 ff.

¹⁴⁷ العين عندهم هو الاسم الدال على معنى يقوم بنفسه كزيد واسم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه وجوديا كان كالعلم أو عديميا كالجهل.

vier Basit-Versen — bisher nicht als solche erkannt — und ist mit T. V, 11 zu vergleichen: „Wer bist Du?“ fragt Ḥallāḡ Gott, worauf Gott: „du selbst!“ Vers I. „Bist Du oder bin ich?“ d. h.: kann man nach Dir und mir fragen mit dem Entweder-Oder? Sind wir zwei Substanzen, von denen die eine nicht die andere wäre und die getrennt mit jeweils eigenem Sein beständen? Ein ja! auf diese Frage bedeutete die Leugnung des Monismus und die Behauptung des altislamischen Monotheismus. Die Kernfrage, die sich heute für die Wissenschaft in der Forschung nach dem Sinne der islamischen Mystik stellt, ist schon von Ḥallāḡ selbst erhoben worden. Die Antwort ist eine klare Behauptung des Monismus: „Dies — d. h. die adversative Trennung der beiden Substanzen — wäre das Vorhandensein des einen Individuums in dem andern“. Unmöglich ist die Vorstellung, eine individuelle Substanz inhäriere einer andern, ein *‘ain* einem andern *‘ain*; denn nur ein unselbständiges Wirkliche, das die Natur eines Akzidens hat, kann einem andern inhärieren, „in“ ihm wie in einem Inhäsionssubjekte sein. Nur ein Ḥall, Inhärens, kann einem Maḥall, Substrate, anhaften. Wenn demnach der Mensch eine selbständige Substanz wäre, würde er zugleich Akzidens und Substanz sein; denn er befindet sich „in“ Gott wie ein Inhärens, s. ḥulūl, Bt. 19, und hätte zugleich Eigensubstantialität und Eigensein, ein unlösbarer Widerspruch¹⁴⁸.

„Fern sei von Dir und mir“¹⁴⁹ die Aufstellung von zweien.“ Diese Leugnung der Zweiheit ist in dem Sinne gemeint, daß neben dem „Urindividuum“ kein zweites „Individuum“ bestehe, keine zwei *‘Ain* = Individua. Neben Gott besteht kein zweites Ich; denn das Ich des Menschen kann nicht disjunktiv neben das Du Gottes gestellt werden. So besagt es der Zusammenhang. Dies ist nicht der Sinn des Monotheismus, der zwar einen zweiten Gott neben Allah leugnet, wohl aber eine Zweiheit von Substanzen anerkennt, sondern der des Monismus, der neben der einen Ursubstanz keine zweite schlechthin kennt und zuläßt.

¹⁴⁸ M. verfehlt durch seine unterterminologische Wiedergabe den Sinn: „Cela ferait une — Text: «die», determiniert — Essence au dedans de l'Essence“. Daß eine „Wesenheit“ z. B. eine Art innerhalb einer anderen sei, z. B. einer Gattung, ist nicht unmöglich. Ausgeschlossen ist dieses Innesein als Inhärenz aber für die Individuen. Philologisch unmöglich ist die Fassung von *‘ain* als „Wesenheit“.

¹⁴⁹ Ein Text hat zweimal: „Fern sei von mir“, ein anderer zweimal: „Fern sei von Dir“. Ein dritter wechselt.

Vers II. „Dir kommt eine Individualität zu, die für alle Zeit in meinem Nichts¹⁵⁰ ist.“ Dieses „Nichts“, der Form nach ein Abstraktum von *lā* = „nein“, leugnet die Selbständigkeit im Sein für den Menschen, so daß er nur ein Akzidens darstellt. Gott ist „in“ diesem, wie die Substanz „in“ ihrem Inhärens ist, dem sie Sein und Bestehen verleiht. Es ist nicht das „Innensein“ gemeint wie „in“ einem Raum oder Substrate. Sonst wäre Gott „im“ Menschen¹⁵¹ wie „in“ einem Umfassenden und einem Substrate, was den Ḥulūl besagte. Dieser wird aber als metaphysisch unmöglich geleugnet.

„Ein All ruht auf dem All, eine Zweideutigkeit von zwei Seiten.“ In dieser Form, wie das Ich des Ḥallāḡ und aller Menschen sich zu Gott verhält, gestaltet sich das metaphysische Verhältnis des geschöpflichen Alls zum Ur-All, Gott. Dies ist die Beziehung der Inhärenz. Das Phänomenenall inhäriert dem „All“, das das einzige „All“ schlechthin ist, dem Ur-All, Brahman. Die Inhärenz kann nicht bezeichnender ausgesprochen werden als mit der Präposition: *‘alā* = „auf“, „über“; denn das Akzidens liegt gleichsam „über“ und „auf“ seinem Substrate. Dadurch entsteht nun eine „Täuschung“ und „Doppelsinnigkeit“. Sieht man das Wirkliche von der Tiefenschicht an, so erscheint es als Gott. Erblickt man es von der Oberschicht, so erscheint es als Welt. Beides ist metaphysisch dasselbe; es wird nur verschieden gesehen und verhält sich wie konkav und konvex. Welt und Gott sind dasselbe *‘Ain* — Individuum.¹⁵²

¹⁵⁰ *lā‘iyati* = „mein Nichts“, an die *laisiyah* des Bisṭāmī erinnernd. *Nāsūtī* und *Lāhūtīyātī* fallen als Varianten aus dem Metrum.

¹⁵¹ Diesen unmöglichen Sinn hat M. „Il y a une Ipséité tienne, (qui vit) en mon néant“. Die Individualität Gottes wäre dann von der Menschennatur umschlossen. In einem „Nichts“ kann ein Seiendes, ja, ein Urseiendes nun aber nicht sein. Ein „Nichts“, d. h. ein nicht-substantielles Sein, ein Akzidens kann nur so von Gott, dem Ursubstrate „erfüllt“ werden, daß Gott „in“ ihm ist wie das, was Träger ist und Bestehen verleiht, „in“ dem „Getragenen“ und dem, was „Bestand“ empfängt. In *‘abadan* = „für alle Zeit“ klingt die Bedeutung an, daß dieses Verhältnis von Gott und Geschöpf wesensnotwendig ist und nicht anders sein kann. Akzidens und Substanz können sich metaphysisch nie anders verhalten. Der folgende Halbvers bringt dies klassisch zum Ausdruck.

¹⁵² M. supponiert zur Präposition „über“ das Zeitwort „glänzt“, den ursprünglichen Sinn des „Ruhens auf“ und „Inhärierens in“ damit verwischend: „C'est le Tout (qui brille) par devant toute chose, équivoque au double visage...“; „le Tout“ ist im Original undeterminiert „ein Weltall“ und „toute chose“ erfordert *kullu šai‘in*, während *al-kull* mit betontem Artikel „das Ur-All“ im vorzüglichen

Talbisun = „Doppelsinnigkeit“ findet sich T. VI, 1 in demselben Sinne in *iltibās* wieder, das von Lucifer angewandt wird, der einesteils göttlicher Natur ist und andernteils zur ewigen Verdammnis verurteilt wird. Er erscheint „böse“ und ist doch „gut“. Die Außenseite der Phänomenenschicht „täuscht“ über die Innenseite, die Schicht des wahren Seins, des Göttlichen¹⁵³.

Vers III. „Wo ist also Deine Substanz¹⁵⁴ neben¹⁵⁵ mir, wo ich sehen wollte.“¹⁵⁶ In diesem vergeblichen Bemühen „erschien¹⁵⁷ bereits¹⁵⁸ meine Substanz¹⁵⁹ dort, wo¹⁶⁰ kein Wo (= Raum) ist“.

Sinn ist, Gott, der auch *gumlah* „All“, „Weltsumme“ genannt wird. *‘Alā* heißt zudem nicht „vor“: *par devant*.

¹⁵³ *bi-waghaini* = „auf zwei Gesichtern“, „Seiten“ ist ein typischer Ausdruck für die Außen- und Innenseite, womit die Oberfläche, d. h. die Sinnenwelt und die Tiefe als die göttliche, metaphysische Schicht klassisch bezeichnet wird.

¹⁵⁴ M. „Ah! où est Ton essence.“ *fa* = „also“ zieht die Folgerung aus den erwähnten Gedanken und ist nicht als „Ah!“ wiederzugeben. *Dāt* nimmt das in den obigen Versen gegebene *‘Ain* und *Huwiya* = „Individualität“ auf. Es besagt die individuelle Substanz, nie als „Wesenheit“ zu fassen.

¹⁵⁵ *‘an* = „auf der Seite von“, „bei“, „getrennt von“, „neben“ und soll zum Ausdruck bringen, daß Gott nicht „neben“ dem Ich des Menschen bestehen kann wie ein „Zweites“, „Selbständiges“, — daß Gott und Menschenperson sich nicht verhalten wie zwei Substanzen. Die Leugnung dieses „Neben“ besagt den ganzen Brahmanismus: Gott und Mensch sind dieselbe *Dāt* = „Substanz“.

¹⁵⁶ *kuntu ‘arā* = „früher sah ich“, d. h. „wollte ich sehen“ und „war bemüht, Gott als ein zweites Ich außer mir zu sehen“, aber vergebens. „Ich suchte das Ursein ‘außer‘ mir und fand es dort nicht.“ M. „pour que j’y voie clair“ scheint den Sinn zu bergen: „Gott! zeige mir außerhalb meiner, wo Du bist, damit ich Dich finde“ und besagt daher das Gegenteil des Originals. Die Vergeblichkeit jeder Bemühung soll ausgesprochen werden, Gott „außerhalb“, an einem bestimmten Orte „neben“ den Phänomenenenden zu finden; denn für ihn gibt es keinen Ort, *‘Ain*, und er ist die einzige *Dāt* = „Substanz“ im Wirklichen. T. V, 11.

¹⁵⁷ Der Text ist umstritten. *tabayyana* ist st. *tabira* zu lesen, das M. 525, A. 2 vorschlägt. Es ist metrisch unmöglich; denn bi muß durch eine Länge ersetzt werden: statt „consumée“ l. nach Variante Nr. 16 „wurde sichtbar“.

¹⁵⁸ *Falqad* verwandelt M. in *falūqīḥa*: „est bue“. Es ist aber in der metrisch verkürzten Aussprache *falqad* = „bereits“ beizubehalten.

¹⁵⁹ M. „mon essence“. Es kommt auf die individuelle Substanz an, nicht die „Wesenheit“. Diese soll als identisch mit der Substanz Gottes aufgewiesen werden. Gott ist überräumlich. Wenn daher die Substanz des *Hallāḡ* dort sichtbar wird, wo kein Raum ist, ist sie Gott selbst und wird als identisch mit der Ursubstanz gesehen. Nur das Göttliche ist unräumlich. Wenn daher „meine Substanz“ außerhalb des Raumes besteht und daher „unräumlich“ ist, ist sie die göttliche.

¹⁶⁰ *Haiṭu* = „dort, wo“, logisch „weil“; M. „au point qu’il n’y a plus de lieu“, ganz verfehlt; denn es soll nicht der Raum absolut geleugnet werden. Für die Phänomenenwelt bleibt er bestehen. Nur befindet sich die Person und geistige

Zuerst sucht der Mensch, bevor er in die Mystik eingeweiht ist, Gott wie eine physische Substanz auf derselben Ebene wie die physischen Substanzen „neben“ sich als eine „zweite“ und „getrennte“. Eben solange sucht — *‘arā* = „sehen“ und „zu sehen suchen“ — er ihn aber vergebens, bis er sich selbst als identisch mit Gott erkennt, „dort, wo kein Raum ist“, außerhalb des *Kaun*, der „bewegten und vergänglichen Welt“. Diese göttliche Substanz erlebt er als die seinige. Der brahmanische Monismus kann keinen klassischeren Ausdruck finden.

Vers IV bringt den Abschluß dieser gewaltigen Dichtung. „Wo¹⁶¹ befindet sich also der Mensch, der Dein Dasein bezeugt, Dich, Gegenstand des Zeugnisses¹⁶², o meine Hoffnung? Im Innern des Herzens oder im Innern des Urindividuum?“¹⁶³ Die Antwort dieser Frage ist im Vorhergehenden gegeben. Das Individuum und die Substanz, *‘Ain* und *Dāt*, des Menschen sind identisch mit dem Urindividuum und, Vers III, nicht getrennt von der Ursubstanz. Dann gibt es also für den, der Gott bezeugt, den Menschen, im metaphysischen Sinne kein „Wo“, da er mit dem Urindividuum zusammenfällt. Sein „Wo“ ist der *‘Ain*, Gott. H. schließt mit dem wegen seiner Schönheit berühmten Verse, der zeigt, wie das phänomenale Ich, *‘annī*, ausgelöscht werden muß, und dies ist nach der Lehre des H. die Auslöschung des ganzen Ich, so daß nur das

Substanz des Menschen nicht in diesem Raum, der nur die Oberfläche der Welt-dinge umspannt. Sie ist jenseits dieses Raumes, also in Gott und identisch mit ihm. *Hallāḡ* erlebt seine Identität mit Gott. Das „Nirvana“ hat sich an ihm bereits vollzogen. Jeder vollendete Mystiker lebt bereits im Diesseits im Nirvana.

¹⁶¹ *Šāhid* = „der durch direkte Wahrnehmung die Gegenwart eines Dinges Bezeugende“. Wenn der Mensch demnach „Zeuge“, *šāhid*, Gottes ist, steht er in direkter Verbindung mit ihm. Ein „Wo“ gibt es nicht für ihn, da er in Uridentität mit Gott steht und Gott überräumlich ist. M. das Ganze im Sinne der Gnade und Erleuchtung Gottes christlicher Prägung: „Où retrouver cette touche (divine) qui Te témoignait?“ Der *Šāhid* ist aber nicht diese „touche divine“, die Gnade, sondern *Hallāḡ* selbst, sein Ich, das kein „Wo“ mehr hat, seitdem es sich als identisch mit Gott erlebt.

¹⁶² Als Gegenstand des Zeugnisses, das immer ein direktes ist, wird Gott als „gegenwärtig“ bezeichnet. Wenn H. aber bei Gott gegenwärtig ist, ist er mit ihm identisch. Eine Zweierheit wird ja geleugnet. Wie Gott kein „Wo“ hat, besitzt dann auch H. kein „Wo“ mehr.

¹⁶³ „Herz“ ist identisch mit dem *Sirr* = „Seelenkern“, wo das mystische Schauen Gottes stattfindet. „Herz“ und „Urindividuum“ sind identisch. M. „ou bien au fond de l’oeil“ faßt *‘Ain* im literarischen Sinne. Es ist im philosophischen und mystischen zu nehmen, was schon Vers I besagte.

„Er“ also das „Ur-Er“, Gott, bleibt. Damit war die große Krisis des Islam heraufbeschworen, die den *Baqā'*, das persönliche Fortleben nach dem Tode, in Frage stellen mußte. Gunaid hat diese Krisis, s. *Kaun*, gelöst. H sagt: „Zwischen mir und Dir kämpft ein phänomenales 'Ich' und reißt mich hin und her, *yunāzi'uni*. Nimm mit Deiner Gnade dieses mein Ich fort, *'anniya*, aus der Trennung, *bain*, zwischen uns.“ Diese „Trennung“ ist dann überwunden und die Phänomenenschicht, die den „Zwischenraum“, *bain*, die „Trennung“ bedeutete, entfernt, so daß die völlige Identität erreicht ist. T. 162.

فَيْبَقِي لَا عَيْنَ وَلَا أَثَرَ.

Dies bestätigt derselbe Text, Qt. 80, 7; P. 524, 12, in seiner Prosa: Wenn die Erleuchtung über den Mystiker gekommen ist, wird das Bekenntnis der Einheit Gottes für ihn ein Abfall von Gott, *zandaqah*, und das Religionsgesetz — die Ausübung des Kultus — ein leeres Gerede. „Dann bleibt er selbst ohne Individualität und ohne Außenwirkung“. Die Menschenperson besitzt dann keine Individualität mehr, *lā 'aina*, und keine leibliche Außenseite, keine Phänomenenschicht, *lā 'atara*.¹⁶⁴ Der Gipfel der Gnosis ist demnach die Leugnung, daß der Mensch einen eigenen *'Ain* habe. Er bildet neben Gott keine individuelle Substanz.

فان بساط الحق تعالى لا يظاه من هو مقيم على حد الاقتراق حتى يرى
العيون كلها عيناً واحداً.

Damit wird der klassische Text des Hallāḡ verständlich: „Keiner kann den Teppich Gottes, der Urwahrheit betreten, der auf der

¹⁶⁴ M. trifft an dieser Stelle den Sinn besser, indem er *'ain* mit Substanz — im Sinne der Individualsubstanz — gibt, sonst mit „Wesenheit“: „Et il reste là, sans substance ni vestige“. Die Leugnung der Eigensubstantialität des Menschen ist aber gleichbedeutend mit Monismus, da Gott dann die Allsubstanz, *al-'ainu* mit dem prägnanten Artikel — ist; T. V, 23 u. oft. Die Ausdrucksfähigkeit des Arabischen wird erschöpft, um diesen brahmanischen Urgedanken klar zum Ausdruck zu bringen. Wenn der Mensch „kein Individuum“, *lā 'aina*, ist und Gott das einzige Individuum darstellt, ist der Monotheismus mit seiner selbständigen Welt „neben“ Gott zurückgewiesen. Weshalb aber das islamische Glaubensbekenntnis eine Häresie, ja, ein Abfall von Gott ist, geht aus den Worten Ms nicht hervor. Der Grund liegt darin, daß dieses Bekenntnis eine Zweiheit von Subjekt und Objekt, Mensch und Gott voraussetzt, jede metaphysische Zweiheit aber „Polytheismus“ bedeutet. Die Uridentität zwischen Subjekt und Objekt ist aber klarer Brahmanismus.

Grenze der Trennung, *iftirāq* — Phänomenenschicht, verweilt, bis er alle Individuen, *al-'uyūna kullahā*, als ein einziges Individuum, *'ainan wāḥidan*, erschaut“. Die Vielheit der Individuen der Welt-dinge ist metaphysisch dasselbe Urindividuum. Eine Vielheit besteht in dieser Tiefenschicht nicht mehr. Das gesamte Wirkliche ist hier eine einzige individuelle Substanz¹⁶⁵.

فَيُفْنِيهِمْ عَنْ صِفَاتِهِمْ وَيُجَيِّهِمْ بِصِفَاتِهِ وَبَعْوَتِهِ.

Hallāḡ prägt diesen Gedanken in die Worte: „Gott vernichtet¹⁶⁶ sie, ihnen ihre Eigenschaften nehmend, und erweckt sie wieder zum Leben mit und durch seine Eigenschaften und Bestimmungen“. In diesem Nirvana besitzt der Mensch 1. weder eine individuelle Substanz, *'ain*, noch 2. eigene Eigenschaften, da die seinigen durch die Gottes ersetzt werden. Ein Ding besteht nun aber nur aus Substanz und Akzidenzien, d. h. Eigenschaften. So ergab sich die Schwierigkeit betreffs des *Baqā'*.

Wenn alle Individuen ein einziges Urindividuum darstellen, wird verständlich, wie H. Gott anrufen kann als: *yā ḡumlata-l-kulli* — „O Du Summe des Weltalles!“, P. 526. Der große brahmanische Gedanke der Uridentität aller Dinge taucht mit aller Klarheit auf; denn wenn alle Dinge mit Gott identisch sind, sind sie auch, wenigstens in der Tiefenschicht, untereinander wesensgleich. Alles Sein ist ja eine einzige Substanz und in der Ursubstanz liegt das identische Wesen aller Dinge beschlossen.

ابليس سقط عن العين واحمد صلعم كشف له عن عين العين.

¹⁶⁵ St. 126; P. 517, 14. Rudolf Otto: West-östliche Mystik 1926, 66; AG Ph. 37, 163, 3 u. M. z. K. d. B. 12, 5 u.

¹⁶⁶ St. 126; P. 517, 13. M. sucht die so überaus evidente Idee des Nirvanas zu vermeiden, indem er den Sinn ändert: „ils — die Hauche der göttlichen Freigebigkeit; dies würde aber *tufnihim* erfordern — les bannissent de leurs qualités“. *Yufnihim* = „Er versenkt sie in das Nichts“ *fanā*. Wenn ein Ding nur aus Eigenschaften besteht und keine Eigensubstanz besitzt, dann jene Eigenschaften verliert, so ist sein Nirvana metaphysisch klar bestimmt. „Verbannung“ von ihren Eigenschaften würde bedeuten: ihre Substanz wird von diesen Eigenschaften „getrennt“. Nun aber besitzen sie keine Eigensubstanz. Folglich kann man nicht von deren „Verbannung“ reden. Es fragt sich dann, worin die Wiedererweckten mit den Verstorbenen, die ins Nirvana versanken, identisch seien. Gunaid hat diese Frage durch seine Lehre von der vorweltlichen Persönlichkeit, nach K. 7, 171, gelöst. Wenn individuelle Substanz und Eigenschaften die Gottes sind, so kann nur die Trennung von Person und Individuum den Widerspruch umgehen: Horten: Bistāmī 402f.

Alle diese Texte klingen zusammen in der Folgerung, daß das „Urindividuum“ (*ʿAin* mit prägnantem Artikel) Gott selbst ist; denn der Sturz Lucifers wird T. VI, 1 geschildert: „Der Teufel stürzte herab von dem Urindividuum, während Muhammed eine Erleuchtung¹⁶⁷ von dem tiefsten Urindividuum erhielt“. Die Doppelsetzung: *ʿAinu-l-ʿaini* im Sinne der „Tiefe des Urindividuums“ ist aus T. V, 23 bekannt, und dieser „Kern des Urindividuums“ ist der „Kern der Urwesenheit“, *Ḥaqqu-l-Ḥaqīqati*, T. II, 1 ff.

Aus dieser Sachlage ist es für den terminologisch unterrichteten Orientalisten eine Selbstverständlichkeit, daß im *Tāğ* von den vielen Bedeutungen, die er erwähnt — nach Subki 35, nach dem Autor selbst 47 oder etwas über 50, nach seinem Lehrer 100 — keine einzige die „Wesenheit“ im technischen Sinne — als Gat-

¹⁶⁷ P. 868, 2. M. „perçut en dehors de lui-même l'essence de l'essence“ verwandelt den Begriff der „Erleuchtung“, die von Gott her über Muhammed kommt, in den des Schauens des Urindividuums — hier wieder mit „Urwesenheit“, *Ḥaqīqah*, gleichgesetzt — seitens Muhammeds. Diese Inhalte decken sich nicht vollständig. Es ist besser, es dem Texte zu folgen. In dem *saḡaṭa* liegt nicht ganz das, was M. mit „se précipita“ ausdrückt; denn nach seiner Sünde war sein Absturz ein unfreiwilliger. Seit dreißig Jahren beschäftige ich mich mit exakter Feststellung weltanschaulicher Terminologie und fand *ʿAin* nie im Sinne von „Wesenheit“, sondern immer von „Individuum“, was dem üblichen Sinn von *taʿyīn* = „individuelle Determinierung“, „Hinweis auf ein bestimmtes Individuum“ entspricht, worüber jedes Lexikon Auskunft gibt. *bi-l-ʿaini* = „persönlich“, *igtamaʿa-l-ʿainu bi-l-ʿaini* = „handgemein werden“ = d. h. die individuelle Person mischte sich mit der individuellen, *ʿainan ʿainan* = „Stück für Stück“, d. h. jedes Individuum einzeln sind aus Dozy ebenfalls bekannt. V. 216 f. 333 f. habe ich eine Reihe von fachmännischen Originalfeststellungen — *ʿainiyah* sogar als „Identität“ — östlicher Philosophen aufgezählt, die diese Frage bereits 1912 entschieden. Daher brachte mich die Äußerung Massignons (brieflich): „je ne crois pas qu'aucun orientaliste sérieusement informé de la métaphysique islamique puisse justifier pareille traduction“ auf den Gedanken, „essence“ werde französisch oft im alchemistischen Sinne von „geheimer Wesenskraft“, „Wesenheit“ verstanden, wodurch auch das irreleitende „l'essence d'une chose“ bei Belot erklärt würde. Der Streit wäre dann mit dem Vorschlag entschieden, in philosophischen und mystischen Darlegungen den Terminus nicht im alchemistischen Sinne zu nehmen, sondern in dem Schulgebrauche der Mystik, wie ihn Schirāzī, V. 216 b, angibt, der die *Ḥuwiyyah wuḡūdiyyah* = „die wirklich seiende, konkrete Individualität“ als bei der „*Ṣūfiyyah*“, der Mystik, allgemein fachmännisch als *ʿAin*, „positives Individuum“, *ṭābit* fügt er hinzu, benannt angibt. Alchemie und Mystik zu trennen, dürfte der Klärung nur dienlich sein. — Mit dieser exakt philologischen Feststellung von *ʿAin* als „Individuum“ in weltanschaulichem Sprachgebrauch ist die Frage nach Monismus oder Theismus der islamischen Mystik — wenigstens dieser persischen Richtung — unwiderruflich entschieden.

tung und Differenz — ist, daß aber die des „Individuums“ besonders hervorgehoben wird: 1. einer, eins, 2. Person, 3. die Leute des Hauses, meist negativ: „keiner ist im Hause“, d. h. keine individuelle Person, 4. das Selbst des Dinges, seine Identität.¹⁶⁸ Daher ist es evident, daß in der gesamten arabischen Literatur die Bedeutung „Wesenheit“ im fachmännischen Sinne — und dieser kommt allein in weltanschaulichen Zusammenhängen in Betracht — völlig unbekannt ist. Nur der der „chemisch-alchemistischen Essenz“ ist zu belegen, dessen Verwendung für *Ḥ.* nicht in Frage kommt.

ʿAin wird in der ganzen arabischen Literatur im Sinne der Identifizierung¹⁶⁹ gebraucht: *ḥādā ʿainu dāka* = „dies ist identisch mit jenem“, *huwa ʿainu-r-raḡūli* = „er, individuell derselbe Mann“, *fi-l-waḡti bi-ʿainihi* = „in genau derselben Zeit“. Überall ist die numerische und individuelle Identität gemeint und damit sichtbar das Individuum bezeichnet. Im Recht bedeutet *ʿAin* die stoffliche, konkrete, individuelle Substanz, die Gegenstand eines Besitzstreites werden kann und den *ʿAtar* = die Bearbeitung des Menschen erleidet. Der *ʿAtar* gibt dieser individuellen Substanz eine gewisse Form, z. B. der Wolle die Form der Mütze, dem Lehme die eines bestimmten Gefäßes.¹⁷⁰ Immer ist *ʿAin* die Einzelsubstanz, die man in Händen hat und bearbeitet. Die Philosophen und Mystiker stützten sich daher auf den allgemein geltenden Sprachgebrauch, wenn sie *ʿAin* als „Individuum“ festsetzten. Kein einziger Text der gesamten philosophischen und

¹⁶⁸ 1. نفس أحد. 2. الشخص. 3. أهل الدار. 4. نفس الشيء.

¹⁶⁹ V. 216 f. 333 f. Daß die Identität eine Gleichheit im Individuum darstellt und nicht in der „Wesenheit“ — dies bedeutete eine Artgleichheit —, bedarf wohl keines Beweises.

¹⁷⁰ Die Rechtssphäre hat eine andere Einstellung zu den Dingen als die Philosophie; denn nur das Konkrete kann Gegenstand von Besitzstreitigkeiten werden, nicht die abstrakte Wesenheit. Wenn die Rechtstheorie auch die Spezies in Rücksicht zieht, so tut sie dies doch nur aus Anlaß der konkreten Substanz = *dāt*. Diese individuelle Substanz wird dem *ʿain* gleichgestellt. Dr. Spies: „In juristischen Texten hat *ʿain* meist die Bedeutung «Materie», «Stoff», z. B. Kasānī: *k. baddʿa-s-sanāʿi* 7, 158, 6 u. *dātu-l-maḡṣūbi wa ʿainuhu qāʾimun baʿda-l-fīl-l-ḡāsiḡi* = Substanz — steht immer im Gegensatz zu Akzidenz, *ʿaraḍ* — und konkreter, individueller Stoff, *ʿain*, des geraubten Gegenstandes bleiben nach der Tat des Raubens bestehen, erhalten.“ Šāfiʿī: *k. ʿUmm* 3, 227, 4, 11 u. 226, 5, 6. 8. 10: „Als Terminus im eigentlichsten Sinne bedeutet *ʿain*: Spezies-Sache; Gegensatz: *ḡins* = Genus-Sache.“ Erstere bedeutet juristisch eine unvertrethbare, letztere eine vertretbare individuelle Substanz als konkreten Gegenstand.

geistesgeschichtlichen Literatur hat 'Ain im Sinne von „Wesenheit“. Es wird immer aufs schärfste von *Māhīyah* und *Ḥaqīqah* geschieden, die „Wesenheit“ im exakten Sinne bedeuten.

Daher ist es nichts anderes als das, was ein Kenner der Terminologie erwarten muß, wenn der beste Zeuge der technischen Sinnerfülltheiten der Worte, *Tahānawī*, von 'Ain gerade die des Konkret-Wirklichen, also Individuellen und Substantiellen fast einzig betont.¹⁷¹ Mehrere Bedeutungen werden unterschieden. 'Ain ist das, „was in sich selbst subsistiert, sei es als Atom, *ḡauhar*, oder Körper“. Daß *ḡāma* als „subsistieren“ wiedergegeben werden muß, geht aus dem Zusammenhang hervor: „Ihm steht das Inhärens gegenüber. Es ist das, was durch (ein anderes) und in einem andern subsistiert wie die Akzidenzien.“¹⁷² Es sind die bekannten Definitionen der Griechen, die hier auf 'Ain übertragen werden: die klassischen Formen der Definition von Substanz und Akzidens. Die Anwendung folgt: „die Welt ist entweder Substanz, 'Ain, oder Akzidens, 'araḡ“. „Der Terminus 'Ain bezeichnet bei ihnen, den Theologen, die Wirklichkeit, *ma'nā*, die in sich besteht, z. B. Zaid“¹⁷³, d. h. eine individuelle Person, hier als „Substanz“ im technischen Sinne gefaßt, da ihr die Akzidenzien gegenübergestellt werden.

Bezeichnend ist ferner die Verwendung von 'Ain in einem Text, D. 269, 14, der über die Ekstase handelt: „Wenn der Mensch weder eine Eigenschaft noch einen Namen erhält aus dem Kreise derer, die uns unter den göttlichen Namen und Eigenschaften bekannt¹⁷⁴ sind, dann ist der Zustand des Namens dieses Heiligen¹⁷⁵,

¹⁷¹ D. 1073f.

¹⁷² ما قام بنفسه جوهرًا كان أوجسما ويقابله المعنى وهو ما قام بالتميز كالأعراض.

Ma'nā = „Bestimmung, die nicht die körperliche Substanz selbst bedeutet“, daher hier: Inhärens schlechthin, umfassend die notwendigen, *lāzim*, und zufälligen, 'araḡ, Akzidenzien. Da „Akzidens“ und „Substanz“ korrelativ sind, muß 'Ain „Substanz“ bedeuten, wenn sein Korrelativum „Akzidens“ ist. Ein Beweis von größerer Exaktheit ist nicht denkbar.

¹⁷³ العالم اما عين أو عرض.

فاسم العين عندهم هو الاسم الدال على معنى يقوم بنفسه كزيد.

¹⁷⁴ „von dem, was in unsern Händen ist“.

¹⁷⁵ Jeder „Heilige“, *walī*, wird nach dem göttlichen Namen benannt, der in der Manifestation über ihn kommt und sein ganzes Wesen durchdringt und vergöttlicht. Er muß also nach „ebendiesem identischen“ Namen benannt werden, der über ihn als *ḥākim*, s. *ḥkm*, D. 269, 13, gekommen ist. Daraus ist ersichtlich,

dem die Manifestation zuteil wird, der identische Name, *huwa* 'ainu-li-smi, durch den Gott sich ihm manifestierte.“

'Ain erhielt so die Bedeutung des konkret-wirklichen Dinges. Dabei stand 'Ain in Gegensatz zu „Eigenschaft“ im technischen Sinn des Akzidens. So ergab sich eine eigenartige Feinheit der Begriffszuspitzung. Alles, was nicht formell adjektivisch aufgefaßt wird, selbst wenn dies metaphysisch eine „Eigenschaft“ sein sollte, kann als 'Ain genommen werden. „Die Genitivbeziehung des Terminus 'Ain bedeutet die Bestimmung im allgemeinen (nicht speziell die mit adjektivischem Sinn). Wenn du z. B. sagst: 'Haus und Wissen des Zaid', so benennt dies ein Bestimmte in der Kategorie des Besitzes, Wohnens, Stehens oder der Objektivbeziehung.“¹⁷⁶ Keine 'Eigenschaft' ist damit ausgesprochen und in dieser Weise kann sogar das „Wissen“¹⁷⁷ ein 'Ain sein, wenn es nur nicht als „Eigenschaft“ gedacht ist.

Der Gedanke des Konkret-Faßbaren fixiert sich somit auf den Terminus 'Ain. „Es bezeichnet alles, was durch einen der äußeren Sinne wahrnehmbar ist, z. B. Zaid — die individuelle Substanz — und Farbe“, die Eigenschaft, das Akzidens. „Es steht auch dem Begrifflichen entgegen. Dann bedeutet das individuelle, 'aini!, Wirkliche das Seiende der Außenwelt“, im Sinne des Objektiven gegenüber dem Subjektiven, D. 1074, 8f. Im persischen Sprachgebrauche der Wissenschaft werden daher die „Individua“ den „Substanzen“ gleichgestellt.¹⁷⁸

اعيان صور علميه را كويند و در اصطلاح حكما. ماهيات اشياء را واعيان
صور اسما الهيه اند.

Innerhalb der göttlichen Welt erhält „Individuum“ eine besondere Bedeutung, die zum Verständnis des Vorgangs der Schöpfung wichtig ist. „Gott ist das Sein“, *Wuḡūd*, das als solches der allgemeinste metaphysische Inhalt ist und selbst in

daß die Mystiker die Art ihrer Heiligkeit nach den supponierten „Namen Gottes“ bestimmten, die sie in der Ekstase als „Herrscher“ (*ḥākim*) über ihr eigenes Ich erlebten.

وأما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا. فادا قلت دار زيد وعلمه أفاد اختصاصا في الملكية او السكنى أو القيام أو التعلق.

¹⁷⁷ D. 1074, 3. وقد يراد . . . باسم العين ما ليس كذلك (أي بمعنى الصفة) كالدار والعلم.

¹⁷⁸ Die *Dāthā* sind ausschließlich die „individuellen Substanzen“. D. 1074, 17: اعيان . . . ذاهارا كويند.

seiner Konkretheit und „Individualisierung“ — Gott heißt: *al-ʿAin* = „das Urindividuum“ — im Ursein noch nicht in Gattungen, Arten und Außenweltindividuen der Dinge unterschieden ist. In dieser Beziehung ist Gott „indeterminiert“, die Welt Dinge „determiniert“ als „Diese da“ und Gegenstände des individuellen Hinweises. Nun soll die Erschaffung der Dinge vor sich gehen. Dies kann nur durch ein *Taʿayyun* = „Selbstdeterminierung“, D. 1074, 12 (s. *Ḥaḡiqah*, Ende) vor sich gehen. In sich ist das Sein Gottes freilich „determiniert“; aber in Hinsicht, *nisbah*, auf die Welt Dinge muß es eine weitere „Determinierung“ erfahren. „Diese, ebd. 14, verändern im eigentlichen Sinne das Sein Gottes, d. h. das innere, verborgene nicht — den Kern des Wesens —, das frei von jeder (akzidentellen) Determinierung ist. Eine solche kann nur in Beziehungen und Betrachtungsweisen bestehen. So stammen die zusammengesetzten Welt Dinge aus (logischen) Betrachtungsweisen des absoluten Seins, insofern diese sich im Wissen (Gottes) determinieren und individualisieren, *taṣḥiṣ*.“ Die „Gedanken“ im göttlichen Wissen sind metaphysische „Determinierungen“, *taʿyīn*, und logische Modifikationen des Urindividuum, *ʿAin*, weshalb ihre Benennung als *ʿaʿyān* = „Individuen“ begreiflich wird. „Die Individuen nennt man Wissensformen“¹⁷⁹, d. h. Erkenntnisformen im göttlichen Wissen. Da diese die „Wesenheiten“ der Dinge darstellen, wird der Begriff von *ʿAin* dem der „Wesenheit“ nahegerückt. „In der Terminologie der Metaphysiker, *ḥukamāʾ*, nennt man «Individua» die «Wesenheiten», *Mahīyāt*, der Dinge, und sie sind die Formen, *ṣuwar*, der göttlichen Namen.“ Diese „Wesenheiten“ sind ganz eigener Art. Sie sind nicht die Abstraktionen der Philosophen, sondern die „Wesenheiten“, insofern sie im Wissen Gottes die Beziehungen des Wesens Gottes zu den einzelnen Dingen der Welt darstellen, also Ur-Wesenheiten und Realwesenheiten, zugleich „Determinierungen“, *taʿayyunāt* = „Individualisierungen“ des göttlichen Seins, *Wuḡūd*, und Intentionen des Urseins, die auf die Erschaffung der Dinge gerichtet erscheinen.

„Metaphysiker“, *ḥukamāʾ*, betrachten die Dinge aus ihren höchsten „Wurzeln“, *uṣūl*, den Ideen in Gott, die der metaphysische Urgrund der Außenweltdinge sind. Daher leuchtet aus

¹⁷⁹ Auch: „Als *ʿaʿyān* bezeichnet man die Wesens-Erkenntnisformen, die die Natur des Allwissens Gottes haben.“ Da Gott wesenhaft *ʿain* = „Individuum“ ist, müssen auch seine Ideen = Erkenntnisformen Konkretheit, Individualität, d. h. innergöttliche besitzen.

diesem Texte ein, daß als *ʿaʿyān* nie die irdischen, geschöpflichen, in die Materie verstrickten Wesenheiten noch auch die abstrakten Wesenheiten im Denken der Philosophen, sondern nur die im Wissen Gottes vorhandenen Ur-Ideen dieser Wesenheiten, die durch das göttliche Sein „individualisiert“ sind, bezeichnet werden können.

أعيان ثابتة در اصطلاح سالکین صور أسماء الهی را کونند.

„Als die positiven Individuen, D. 1074, 20, werden in der Terminologie der ‚Erdenpilger‘ (Mystiker) die Formen der göttlichen Namen benannt.“ Es sind die „Erkenntnisformen“ des Allwissens, die die konkreten Wesenheiten der Dinge intendieren. Daraus ergibt sich eine vierfache Stufenfolge: 1. das Urindividuum, Gott, 2. die „positiven Individua“ als Namen und Determinierungen Gottes, 3. die Geister, 4. die „Schemen“, *ʿaṣbāḥ*, der Dinge. „Das Wesen¹⁸⁰ des Menschen manifestiert sich zuerst in den ‚positiven Individuen‘, dann in den Geistern in reiner, d. h. körperloser Manifestation.“ „Die Geister sind die Manifestationsorte der Individuen — d. h. der innergöttlichen, die Erkenntnisformen darstellen —, während die ‚Schemen‘ — d. h. die Dinge — die Manifestationsorte der Geister bedeuten.“

الأعيان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعيين الثاني.

Der widerspruchsvoll erscheinende Begriff von „positiven Individuen“ innerhalb des Göttlichen ist damit geklärt. „Sie sind die Wesensformen der Welt auf der Stufe der zweiten Determination.“¹⁸¹

¹⁸⁰ *Ḥaḡiqah* schließt in dieser Phase der metaphysischen Entwicklung die „Wirklichkeit“ noch aus, die wir als die irdische, diesseitige bezeichnen. Erst in der „Schemenwelt“ kommt diese „réalité“ hinzu. *Ḥaḡiqah* mit *réalité* wiederzugeben, wäre demnach durchaus verfehlt. „Die ‚positiven Individuen‘ sind erstens, D. 1074, 21, Formen der Gottesnamen, zweitens die Realwesenheiten der Individuen der Außenwelt“, d. h. konkretisierte Wesenheiten; denn das Individualisierte und Konkrete gibt in der Bestimmung von *ʿAin* immer den Ausschlag. *ʿAin* als *essence*, „Wesenheit“, im technischen Sinne ist damit als unmöglich erwiesen.

¹⁸¹ D. 1074, 23; 787; 1467; 1075, 3. An der Ureinheit entsteht eine Determinierung nach Art der „Eigenschaften“, die zur Urdeterminierung Gottes als Urindividuum hinzutritt, zwei Stufen in der Gottheit bildend, von denen die zweite jedoch rein logisch zu fassen ist, D. 1074, 14 ff.

التعین الأول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة والتعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية.

„Determinierung“ ist in diesen Wendungen immer von *ʿAin* = „Individuum“ abgeleitet, was jedesmal die Identität von *ʿAin* und „Individuum“ beweist. Der

„Die erste ist nach den Mystikern die Stufe der Ureinheit, *Wahdah*, die zweite die des 'Einer-seins', adjektivisch aufgefaßt.

قال الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلى الإلهي فان ذلك التجلى هيلاني الوصف وانما يتعين ويتقيد بحسب التجلى فان كان التجلى له عيناً ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلى بالنسبة اليه تجلياً وجودياً فيفيد الوجود وان كان التجلى له موجوداً خارجياً كالصورة المسوّاة يكون التجلى بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود.

Die Mystiker bildeten den Begriff des Positiven-Nichtseienden zu dem des Positiven und in der Hypostase des göttlichen Wissens „Seienden“ weiter: D. 1127, 20: „Die Mystiker lehrten: Emanation bedeutet das, was die göttliche Manifestation verleiht; denn diese Manifestation ist wie eine erste Materie in bezug auf ihre Eigenschaft (der Gestaltungsfähigkeit und weiteren Formung). Sie wird determiniert und bestimmt nach Maßgabe des Substrates, das die Manifestation aufnimmt. Wenn dieses Substrat¹⁸² ein 'positives Individuum' ist, das nicht existiert (also nach theologischer Terminologie: ein 'nichtseiendes'), dann ist diese Manifestation in bezug auf dieses Objekt eine seinsartige, *wuğûdiyyan*, so daß sie das Sein, *wuğûd*, verleiht. Ist aber das aufnehmende Substrat ein Seiendes der Außenwelt, z. B. eine zu gestaltende Form, so ist in bezug auf dieses die Manifestation eine der Eigenschaften¹⁸³ und verleiht eine Eigenschaft, nicht das Sein, Dasein“, z. B. Leben und andere.

فيض اقدس عبارت از تجلی حُب ذاتی که موجب است مر وجود اشیاء را واستعدا دات آنرا در حضرت علمی پس در حضرت عینی .

Begriff „Wesenheit“ wäre dabei widersinnig. Zur Zeit um 900, l. 28, 16, bestimmte man ebenso das Verhältnis von „Ureinheit“, *wahdāniyah*, *wahdah*, und „relativer Einheit“, *ahādīyah*, und die „Determinierungen“ bringen die „Grenzen“, *rusūm*, hervor, die Individuationen der Sinnendinge, die uhpādis der brahmanischen Weltlehre. Das Nirvana besteht dann darin, daß diese „Determinierungen“ löschen, l. 14, 18, so daß das Ursein allein übrig bleibt: *ifrād*. Die Kongruenz mit dem brahmanischen Denken liegt auf der Hand.

¹⁸² Mutağallā mit und ohne lahu gebraucht. Das noch nicht existierende „positive Individuum“ der theoretischen Welt der Allwissenheit Gottes wird durch die Lichtfülle Gottes, die „sichtbar“ wird, mit dem Außenweltsein ausgestattet. Daß Wuğûd hier das Sein der niederen Welt bedeutet, ergibt auch der folgende Text.

¹⁸³ *bi-ṣ-ṣifati* = „die 'Eigenschaften' überbringend“, s. *bi-* bei Zeitworten der Bewegung: *atā bi* = „bringen“, auch: „auf den 'Eigenschaften' beruhend und in ihnen bestehend“, dem Adjektiv: *wuğûdij* parallelstehend.

Gelegentlich werden drei Stufen unterschieden: Wesen Gottes, Allwissenheit und individuelles Sein, *ainī*, der Außenwelt. „Die 'heiligste Manifestation' bedeutet die aus dem Urwesen, *Dāt*, strömende der Minne, die das Dasein der Dinge verursacht: ihre Dispositionen¹⁸⁴ in der Majestät des Allwissens, dann in der des Individuellen“ der konkreten Einzeldinge der niederen Welt.

قال أهل التصوف الأعيان الثابتة وبعض الأرواح المجردة اذلية.

Die „positiven Individuen“ sind den reinen Geistern verwandt, da sie als gleichewig wie diese betrachtet werden: D. 84, 5 u. „Die Mystiker lehrten: 'Die positiven Individuen' und einige unkörperliche Geister sind ewig“, an dem *'azal* teilhabend. Die sich daraus ergebende Schwierigkeit wird gelöst: „Der Unterschied zwischen ihrer Ewigkeit und der des 'absolut Erschaffenden'¹⁸⁵ liegt darin, daß die Ewigkeit dieses eine negative Eigenschaft ist, indem sie den ersten Augenblick des Daseins leugnet, *'awwalīyah*, s. *'azal*, in dem Sinn des Beginnens, *iftitāh*, des Daseins nach dem Nichtsein; denn Er ist das Dasein selbst.¹⁸⁶ Die Ewigkeit der 'Individuen' und Geister ist hingegen die Fortdauer ihres Bestehens gleichzeitig mit der Dauer des absolut Erschaffenden, obwohl das Dasein (für sie) einen Anfang genommen hat, da sie von einem andern stammen“, d. h. verursacht sind.

Der so oft erwähnte Ausdruck *'Ainu-l-yaqīn* = „das Individuum des Sicherens“ muß in diesen Zusammenhang gestellt werden; D. 330, 21 ff. „Jeder vernünftige Mensch erkennt den Tod mit dem 'Wissen des Sicherens'. Nach einer Auffassung ist 'Wissen des Sicherens' der Wortlaut des Religionsgesetzes, 'Individuum des Sicherens' die Aufrichtigkeit, *'ihlās*, in bezug auf dasselbe und 'Wahrheit des Sicherens' sein intuitives Erschauen.“ „Der sichere, feste, positive Glaube hat drei Stufen. Er ist I. ein solcher, der

¹⁸⁴ Die Form, in der die Wesenheiten der Dinge als Archetypen in dem Logos des Allwissens vorhanden sind, ist die der *isti'dādāt* = „Dispositionen“ in ihrer Hinordnung zu den Sinnendingen; denn die Ideen sollen weitere „Grenzen“ und Individualisierungen annehmen, um zu stofflichen Dingen der Erfahrungswelt zu werden. Diese vorbereitende Stellung, die sie zu der Stoffwelt einnehmen, wird „Disposition“ genannt.

¹⁸⁵ *Mubdī* = „der absolut, ohne irgendeine Voraussetzung Erschaffende“, meist: „der anfangslos Erschaffende“ im Sinne der hellenisierenden Philosophen.

¹⁸⁶ Von klassischer Kürze und Wucht ist diese Formel: *li 'anahu 'ainu-l-wuğûdi*. *'Ainun* hat auch hier wieder den Sinn der Identität und des Selbst: *ipsum esse*: Deus est suum esse, Thomas v. Aquin, oft.

aus den entscheidenden Beweisen der Argumentation oder ununterbrochenen Überlieferung fließt usw.: das 'Wissen des Sicherens', oder II. ein solcher, der aus der Intuition kommt: das 'Individuum des Sicherens'¹⁸⁷ oder III. der durch den Gegenstand wirklich wird, nachdem das erkennende Subjekt mit diesem Gegenstande 'beeigenschaftet' worden ist: 'die Wahrheit des Sicherens'. Indem der Mensch die Eigenschaften Gottes in sich verwirklicht, vollzieht er die „Vergottung“.

frd = 'ifrād, fardānīyah, tafarrud tafrīd: „Alleinsein“ Gottes ohne Wirklichkeitswelt, erklärt: I. 29 u. f., P. 604. 605. 324 f., T. 130, 3: isolement, solitude, verfehlt. Eine reale „Trennung“ Gottes von einer neben ihm bestehenden Substanz soll ausgeschlossen werden, Akosmismus; danach V. 221 u. 337 zu präzisieren.

I. أفراد القديم عن المحدث¹⁸⁸ II. دفع الحدث وإفراد القدم.

Der Terminus, der in schärfster Kürze und klassischer Klarheit den vollen Brahmanismus in sich schließt, ist 'Ifṛād: „Der Tauḥīd ist das Alleinsein des Ewigen unter Abstreifung des Zeitlichen“¹⁸⁹ und nach der klärenden Parallelstelle nach Ḥuṣrī: „Die Aufhebung, Vernichtung, Negation des Zeitlichen und das Alleinsein der Ewigkeit“, d. h. des ewigen Seinssubstrates, der Brahmanischkeit. Die vier Termini dieser Bestimmung sind alle von tragender Bedeutung. 1. 'Ifṛād bedeutet die Weltleugnung, den Akosmismus und das „Alleinsein“ Gottes ohne Welt, d. h. in dem Zustande, wie Gott war, I. 30, 1, „bevor der Kaun begann“. Vor allem muß man sich hüten, die dualistische Bedeutung in diesen Terminus zu legen, die durch den Paralleltext des Ḥuṣrī auch formell ausgeschlossen ist. Eine „Absonderung“ Gottes von dem Zeitlichen

¹⁸⁷ والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين. In dem 'Ain bleibt die Person des Subjekts erhalten, während in dem Haqq das Nirvana der Phänomenenperson bereits eingetreten ist, s. šhd. Haqq = Gott im Sinne des innersten Wesens Gottes. T. II, 1—4. Lisānu-l-ḥaqqi = „die Sprache der Urwahrheit“, I. 28, 1, faßt eine tiefere Wirklichkeitsschicht als Lisānu-l-ḥaqqīqatī = „die Sprache der Urwesenheit“.

¹⁸⁸ Q. 148, 13. D. 1469, 8 (als الإشارات حاصل bezeichnet = „Ergebnis der ekstatisch-mystischen Anspielungen“).

¹⁸⁹ I. 30, 10; 32, 2, wo muḥdatāt, Q. 148, 13. 147, 23. 3, 3 u., wo 'ifrādu-l-qidami min — statt: 'ani-l-ḥadaṭi. Die Spielformen in ihrem Wechseln zeigen, daß der Wesensgedanke nicht durch die Varianten verhüllt wurde, wie I. 31, 14 bemerkt: „Den eigenen Leuten ist diese Redeweise nicht verborgen. Geht man aber zu ihrer Erläuterung über, so schwindet ihr Glanz.“

liegt nicht im Bereiche des Denkbaren, wenn der gleichlautende Paralleltext von einer „Aufhebung“, d. h. „Vernichtung“¹⁹⁰ spricht. Daß zudem die Welt der Zeitlichkeit dem Nirvana¹⁹¹ verfällt, ist als der monistische Sinn auch aus diesen ergänzenden Lehren und dem Gedanken des Systems selbstverständlich.

2. Qidam-Qadim = „Ewigkeit“, dem „Ewigen“ im Paralleltexte gleichgestellt und damit dem 'Azal, I. 14, 18. Dann ist ersichtlich, daß es sich nicht so sehr um die „Ewigkeit“ als Eigenschaft handelt, sondern als Substanz, und zwar die Ursubstanz, in die das Nirvana stattdes und ausläuft.¹⁹²

¹⁹⁰ TB. 18, 53, 11 ff. versteift sich auf die Wiedergabe mit „Sonderung“ nicht nur in dem Texte des Ḡunaid, in dem vielleicht ein Zweifel noch möglich wäre, sondern auch in dem des Ḥuṣrī, der jeden philologisch berechtigten Zweifel ausschließt. Sinnlos ist es, von einer „Aufhebung der Zufälligkeit“ und „Sonderung der Ewigkeit“ zu sprechen; denn das, von dem man sich „sondert“, muß ein Wirkliches sein, dessen Dasein aber gerade durch die „Aufhebung der Zufälligkeit“ verneint worden ist. Es besteht nichts mehr, von dem Gott „gesondert“ werden könnte. M. gibt meist mit „Isolierung“ dieses Wort wieder, ebenso verfehlt; vgl. Horten: Philosophie des Islam 246; Anm. 215 I. 28, 15; Horten: Bistāmī 401 unt.; P. 324 ff. Der 'Ifṛād ist dann mit Ḡam', 'Ain, 'Aql = „Ursprung“, Nuḡṭah = „Punkt“, Huwa-huwa = „Er-Er“ gleichbedeutend und im vollsten Einklang. Das System erscheint als logisch geschlossen.

¹⁹¹ Der Begriff des fanā' = „Nirvana“, d. h. Erlöschen der Individuationen, rusūm, I. 29, 3, mahw = „Ausgewischtwerden“, I. 14, 18, wird ergänzt durch die korrelativen Gotteslehren, die die „Ursubstanz“, ad-dāt mit dem prägnanten Artikel!, als die „alleinseiende“ im Sinne von 'ifrād und als „ureine“, wāḥid im Sinne der waḥdānīyah bezeichnen. Dann bedeutet al-'ainu mit dem prägnanten Artikel! das „Urindividuum“, neben dem nur noch „Akzidenzien“ bestehen, so daß die gesamte Weltwirklichkeit eine Summe von „Akzidenzien“ ausmacht. Der Māyā-Begriff kann keine deutlichere Umschreibung erfahren!

¹⁹² Ewigkeit und Ewiger wechseln in den Parallelen unbedenklich. Die Wiedergabe mit „Absolutheit“, ein Fehler, den auch TB. 18, 53 u. von Massignon übernimmt, T. 168; 103, ist so völlig phantastisch und willkürlich, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Zudem ist sie in Gegenüberstellung zur „Zeitlichkeit“ sinnlos und die Parallele ganz verfehlt; denn „Zeitlichkeit“ und „Ewigkeit“ sind reziprok und fordern sich gegenseitig. Aus dem einen Terminus kann man daher auf den Sinn des andern schließen. Die „Absolutheit“ — dies erforderte im Text 'iqlāq, muṭlaq, muṭlaqīyah — setzte als Gegenpart das Relative voraus, muḍāf. Der Textsinn will jedoch die Vernichtung der Kaun-Welt andeuten, nach der Gott „allein“ bestehen bleibe. Ganz verfehlt ist sodann die Bemerkung, TB. 18, 53 u., daß diese „Sonderung“ „nicht nur ein theoretisches tanzīh, sondern ein praktisches Erleben des Unendlichen ist“. Der einzig mögliche Fall ist gar nicht in Erwägung gezogen, daß es sich nämlich um eine metaphysische Weltlehre handelt. Dabei wird von dem Autor von TB. 18 nicht verständlich gemacht, wie ein „Erleben des Unendlichen“ möglich sei nach dem 52, 14 verkündeten „Erlöschen“.

3. Die Präposition 'an — im Paralleltexte auch: *min* = „von“ — kann demnach nicht den dualistischen Sinn des wirklichen „Nebeneinander“ haben, sondern nur den monistischen der „Aufhebung“ des einen der beiden Glieder, wie es der Paralleltext durch „Vernichtung“, „Negation“ (*raf'*) ausspricht. — 4. Nunmehr ist der Sinn von „Zeitlichkeit“¹⁹³ und „Zeitlichem“ durchsichtig. Es ist der *Kaun*, die in der „Bewegung“ und „Veränderlichkeit“ stehende Sinnenwelt, die ins Nirvana versinkt, so daß Gott nicht etwa „neben“ ihr wie einer bleibenden Wirklichkeit besteht, sondern „ohne“ sie und deshalb „allein“ als *mufrad* = „einsamer“. Die Welt der Phänomenendinge ist dadurch umschrieben, daß sie aus der Vorwelt im Innern Gottes, K. 7, 171, in die „Zeitlichkeit“ eintritt, mit diesem Momente die „Zeit“, *zamân*, *Dahr*, selbst beginnend, um in „Phasen“ und „Zeitspannen“ ihren Lauf auszuführen und wieder ins Nichts zu versinken, d. h. das Nichts des Phänomenseins, so daß nur das innergöttliche Vorweltsein auch in der Nachweltdauer besteht, die keine „Zeit“ ist, sondern unbewegliche Dauer, 'Azal.

حسب الواحد أفراد الواحد.

Der großartigste Text des 'Ifrâd ist das Wort des sterbenden *Hallâg* unter dramatischen Umständen¹⁹⁴: „Der Anteil des Minneekstatikers ist das Alleinsein des Ureinen“. In Gott ist das Ich des Menschen wie in dem „Er“, dem „Ur-Er“ versunken,

des „persönlichen Bewußtseins“, das dort irrtümlich im *hiss* = „der Sinneswahrnehmung“ gesucht wird. Im 'ifrâd besteht das Brahman „allein“ ohne die Schemenwelt. Diese besitzt kein „Sein“ im strengen Sinne. Der *Tauhid* ist diese Erkenntnis; I. 38—41.

¹⁹³ *Hadağ* = „Zeitlichkeit“ steht statt *muhdağât* und *muhdağ* der Paralleltexte, wie *Qidam* für *Qadim*; denn „Zeitlichkeit“ ist die Summe der zeitlichen Dinge. TB. 18, 53, 11 verwechselt „Zeitlichkeit“ mit „Zufälligkeit“ = *ittifâq*, auch logisch unmöglich; denn diese steht zur „Ewigkeit“ nicht in Reziprozität.

¹⁹⁴ Sie werden von Massignon in fesselnder Weise geschildert P. 324 ff. Dort kommt M. nach den Schwankungen T. 165, A. 3 und 181—182, 1 „Le but de l'extatique, c'est d'isoler parfaitement son Unique“, s. Horten: *Philos. d. Islam* 246; Anm. 215; —: Bistâmi 401, A. 1, zu der Fassung „Ce que veut l'extatique, — c'est l'Unique, seul avec Lui-Même!“, die dem wahren Sinne sehr nahe kommt, der in dem metaphysischen „Alleinsein“ liegt. Er wird aber dann wiederum verhüllt durch A. 4. „Was der Ekstatiker will, ist, Gottes Wesenheit allein mit Ihm allein zu lieben“, indem der Sinn von seiner metaphysischen Sphäre auf die ethisch-gefühlsmäßige geschoben wird, obwohl die angegebenen orientalischen Kommentare dem widersprechen. Nach Huğwiri dringt der Minnende in die göttliche Einheit,

das 'annî in dem *Huwa*, wie es die T. immer vor Augen führen. Nur das „Er“ hat dann noch metaphysischen Bestand, nachdem die Phänomenenschicht versunken ist. Die völlige Ureinheit ist hergestellt, s. *Wahdāniyah* und 'Ain.

Daß damit die Weltleugnung im Sinne des völligen Unterganges des *Kaun*-Komplexes ausgesprochen werden soll, geht schon aus den Kontexten I. 29f. hervor, in denen das Nichtsein des *Kaun* in unübertrefflicher Form zur Anschauung gebracht wird. Es besteht demnach keine irgendwie geartete Zweierheit mehr.¹⁹⁵

Da in dem 'ifrâd-Gedanken die Subjekt-Objekt-Identität liegt, die den Grundzug der islamischen Gnosis ausmacht, ergeben sich von selbst die Linien, die zum Brahmanismus und der Brahma-Âtma-aikyam leiten. Prof. v. Negelein macht mich auf die Entsprechungen aufmerksam: „Diese Leugnung des 'Zweiten': MKB. Nr. 12; A. 12, ist das advaita, kaivalya Indiens, das 'Alleinsein' Gottes, 'ifrâd, das sich dort ganz langsam und höchst interessant herausbildet. Im Veda heißt es: 'Prajâpati fürchtete sich, als er allein war'. Da sagte er: 'Da ich allein bin, vor wem fürchte ich mich? Denn nur vor einem Zweiten empfindet man Furcht.' Da verschwand seine Furcht.“

wo er aufgezehrt wird. Kilânî streicht das *lahu* = „für sich“, d. h. für Hallâg, als ob er das Alleinsein Gottes für sich, sein Phänomenenbewußtsein beanspruchte, ein Sinn, den H. sicher nicht intendiert hat. „O H.! Glaubst du jetzt, dein Ruhm gehöre dir allein zu eigen? Verkünde nun als Ausleger der Weisheit aller Weisen: 'Der Anteil des Minneekstatikers ist das Alleinsein des Ureinen', so daß dieser für sich — auch diesen Sinn kann *lahu* haben, d. h. für Gott allein — besteht und H. kein *lahu* = „für sich“ mehr sprechen kann, da seine Person „in Gott versunken ist“. Nach diesem extremen Monismus wird der *Baqâ* geleugnet. Wenn es sich nur um ein „Minnen Gottes zu zweien“ handeln würde, bestände die Substanz des Geschöpfes neben der Gottes, eine Idee, die gerade mit allen Mitteln der Sprache als ausgeschlossen hingestellt werden soll; s. T. XI, 23.

¹⁹⁵ M. unterliegt einer sprachlichen Täuschung, wenn er „seul avec Lui-même“ umschreiben zu können glaubt mit „seul à seul“; denn im letzten Ausdrucke bleibt zwar das Wort „seul“ erhalten. In der Sache treten jedoch wieder zwei Substanzen auf, da „seul à seul“ zwei Substanzen besagt, die sich „allein“ gegenüberstehen. Dieses „allein“ besagt nicht das „allein“, in dem Gott mit sich „allein“ ist als einzige Substanz. Darin soll die Subjekt-Objekt-Zweierheit überwunden werden, während sie in dem „seul à seul“ wieder eingeführt wird. Der 'Ifrâd ist durch diese Wiedergabe aufs schärfste aufgehoben. Der französische Ausdruck klingt wie ein „Alleinsein“, enthält jedoch eine Zweierheit, die dem 'Ifrâd durchaus widerstreitet. T. XI soll die gleiche Aufhebung der Subjekt-Objekt-Zweierheit gelehrt werden, deren Sinn man gerade mit dem „seul à seul“ verfehlt, dem Gedanken der trauten „Zwiesprache zu zweien“.

f'l, taf'il = Gott appliziert die Fähigkeiten der Geschöpfe hier et nunc ad agendum, läßt sie ihre Handlungen ausführen und „bewirkt in ihnen selbst das Handeln“. In dem *taf'il* ist das aktuelle Wirken und Wirksamsein Gottes innerhalb der Menschenhandlung ausgesprochen; P. 651, A. 1, die vielberedete *praemotio physica*.

Als solche wird, P. 610, 12, der Vorgang bezeichnet, in dem der Funke aus dem Feuerstein durch den Schlag des Schlagenden herausgelockt wird, so die menschlichen Handlungen aus dem menschlichen Subjekte durch Gott. Als Wesen der *praemotio* wird die „Zwangsvorherbestimmung“, *ḡabar*, bezeichnet, während sie in der Tat die Freivorherbestimmung und den Freieinfluß Gottes in die Handlung darstellt, der die Freiheit nicht aufhebt, sondern begründet und bewirkt. Sicherlich ist die als „äußerer Zwang“ bezeichnete Bewirkung des *ḡabar* das genaue Gegenteil der *praemotio*.

fwḍ, *tafwīḍ* = „der freien Verfügung überlassen, jemandem etwas anheimgeben, so daß er dies bewirke und vollende“. Gott gibt im *tafwīḍ* dem Menschen dessen eigene Werke, so daß der Mensch seine eigene Freiheit in ihnen betätige. Vor allem darf man „*tafwīḍ* der Akte“ nicht mit Investierung übersetzen, P. 610, 17. 612, 17; denn in einer Investierung wird das Investierte nicht erst durch die freie Tätigkeit des Substrates der Investierung (des Menschen) geschaffen, sondern wird als ein Fertiges diesem umgelegt. Wird der Mensch mit seinen Handlungen „investiert“, dann ist seine Freiheit dahin. Der Sinn ist aber gerade, daß die Handlungen der freien Entscheidung des Menschen überlassen werden, — daß Gott sie nicht mit Zwang vorherbestimmen wolle. Es liegt hier der molinistische Gedanke vor, daß Gott seine Allmacht von der freien Tätigkeit des Menschen zurückziehe, um dieser die Freiheit zu lassen und Spielraum für die Freiheit freizugeben.

fjd, *faiḍun* = „Emanation“ wurde von den späteren Systemen teils in die peripatetische, teils in die mystische Denkweise eingebaut, so daß der ursprüngliche Gedanke des „Ausströmens“ zurücktrat und nur durch den Schleier anderer Gedanken noch sichtbar bleibt. In dem Systeme der „Gelehrten“, D. 1127, 14, „bedeutet er das Tätigsein eines Handelnden (Gottes), der immer wirkt und zwar nicht eines Entgeltes oder äußeren Zieles wegen“. Auf diese Weise wird der Emanationsgedanke in eine Gotteslehre hineingestellt, die das Tätigsein Gottes durchaus anders auffaßt denn als Emanation, die es vielmehr voluntaristisch denkt wie der Alt-

islam und das Christentum, dabei einige Bestandteile der Gedankenwelt des Aristoteles beifügend.

الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا يعوض ولا لغرض ويطلق أيضا على دوام ذلك الفعل واتصاله.

Der Text erklärt weiter: „Dieser Handelnde kann nur von immerwährender Dauer sein; denn ein immerwährendes Hervorgehen der Handlung folgt einem immerwährenden Dasein.¹⁹⁶ Würde also ein Mensch etwas weder eines äußeren Zieles noch eines Entgeltes wegen schenken, so würde diese Gabe terminologisch doch nicht 'Emanation' genannt.“ „Man, D. 1127, 17, verwendet diesen Terminus auch zur Bezeichnung der beständigen Dauer und der kontinuierlichen Geschlossenheit¹⁹⁷ der Handlung.“

الفيض الأقدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذائق الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية.

Die Mystiker reihten dieses Motiv in ihr System ein, das in seiner Lehre von der Liebe Gottes einen geeigneten Boden bot, D. 1127, 5 u. „Die heiligste Emanation bedeutet nach ihrer Auffassung die Manifestation der Liebe, die aus der Ursubstanz kommt¹⁹⁸ und das Dasein der Welt Dinge notwendig verursacht und deren Dispositionen in der Majestät der Allwissenheit.“

qdm = *qidam* = „göttliche Ewigkeit“ ohne Phasenfolge, s. 'azal. P. 637, 4: Transzendenz, ganz phantastisch. 638, 6. T. 82: l'Absolu, willkürlich, T. 98, 16. 103, 6. 107, 10. P. 649, 4 u.

¹⁹⁶ Wörtlich erinnert dieses Prinzip an das Bekannte: *operari sequitur esse*. „Folgt“ = *tābi* = „setzt voraus“ und „wurzelt in“. In diesem Terminus wird die Kongruenz zwischen Ursache und Wirkung ausgesprochen. Es ist nicht nur ein äußerliches zeitliches 'Folgen' gemeint, sondern eine Wesensübereinstimmung.

¹⁹⁷ *ittiḍāḥun* = „Kontinuität“, so daß die Handlung in keinem Zeitpunkte unterbrochen wird.

¹⁹⁸ *aḡ-ḡatī* = „die aus der *Dāt* fließt“ und „die Natur dieser *Dāt* hat“, der Ursubstanz. Die „Dispositionen“ der Dinge befinden sich in „der wissensartigen Majestät“, dem Logos, der die Archetypen aller Dinge in sich birgt. Statt *al-'aḡdasu* = „die heiligste“ heißt es im folgenden Texte *al-muḡaddasu* „die heilige“, D. 1127, 4 u., die bestimmt wird als „die Emanation, die die Natur des Daseins trägt und das Sichtbarwerden alles dessen bewirkt, was jene Dispositionen notwendig zur Folge, *iqtiḍā*, haben“. *Wuḡādī* = „was die Natur der Existenz hat“ und darum „die Existenz verleihen kann“. Die Emanation der Liebe ist sachlich und in der Wirkung dieselbe wie die des Daseins, da beide den *Wuḡād* verleihen; s. die persische Formulierung unter 'ain u. A. 184.

qadim = „zeitlos, unwandelbar ewig“, P. 895 VI, 2: absolut, 893, I, 3. 902, 8. P. 899, XVII, 1: unerschaffen! Nach den Philosophen gibt es aber ein „erschaffenes Ewige“. Um diesen Begriff dreht sich der große Streit der Theologen und Philosophen, der mit der Gleichsetzung von „Ewigkeit“ und „Unerschaffensein“ zu einer sinnlosen Tautologie mißdeutet würde.

qwl, qā'ilīyah = Eigenschaft Gottes, zufolge der er in einem gegebenen Augenblicke der irdischen Zeit seine Befehle dem Menschen vermittelt, M. irrig: „die Eigenschaft, die menschlichen Handlungen im einzelnen auszuführen“. Das „Wort“ führt nicht aus, sondern übermittelt einen Befehl oder Entscheid. Der diesem innewohnenden Kraft allein kommt die „Ausführung“ zu; P. 611 u.

qwm: qiyāmun: „Eintreten für“, „Ersetzen“:

بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه.

Eine außergewöhnliche Schwierigkeit umgibt den Terminus *qiyām*. Ġunaid schildert, I. 29, 10; Q. 147, 7 u. Ausg. 1318; 160, 25; TB. 18, 51, 2 u. Merx: Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik; Heidelberg 1893; 61 f. das Nirvana: Durch die Gottesnähe „entschwinden“ äußere Sinneswahrnehmung und räumliche Bewegung¹⁹⁹, indem Gott bei ihm²⁰⁰, dem Mystiker, für das eintritt, was er von ihm will“. Gott will Teile des Menschen wegnehmen und an ihre Stelle göttliche Eigenschaften einsetzen. Bei diesem Vorgang „stellt“ sich Gott „in das, was er von dem Menschen will“, d. h. besitzen, nehmen und ersetzen will. Die sinnliche Natur wird von Gott weggenommen und durch Göttliches, ja, durch Gott selbst „ersetzt“. In diesem „Eintreten“ und „Sich-

¹⁹⁹ Die leibliche, äußere Schicht des Menschen entfällt zuerst. Wir müssen uns den Vergottungsprozeß jedoch fortgesetzt denken, so daß auch innere Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis, ferner ebenso innere Bewegung und Willensimpulse „entschwinden“, bis der Kern der Person übrigbleibt, so wie er in der Vorwelt bestand, als der *Kaun*, s. dies, noch nicht zur Entfaltung gelangt war. Das Phänomenensein wird im Nirvana so reduziert und abgebaut, daß nur der Persönlichkeitskern der Präexistenz bestehen bleibt, rein von allem „Schleier“ des Geschöpflichen. Auf diesen Sinn von K. 7, 171 ist der Blick Ġunaid's beständig gerichtet: I. 30, 1 und 29, 11–16. Sein Ziel ist, die Möglichkeit und Gewißheit zu erweisen, daß unser geistiges Ich nach dem Tode erhalten bleibe und daß die Nirvanalehre dem nicht widerstreite. Es ist philologisch unmöglich, *hīs* = „Wahrnehmung der äußeren Sinne“ mit „persönlichem Bewußtsein“, TB. 18, 52, 15 und *ḥarakah* mit „eigenem Willen“ gleichzusetzen.

²⁰⁰ *lahu* fehlt in einer Handschr. in I.

Hinstellen“, *qiyām*, Gottes in die Seele des Mystikers liegt das „Ersetzen“ ausgesprochen; denn bestimmte „Teile“ und „Funktionen“ des Mystikers werden dadurch von Gott verdrängt und Gott selbst tritt an deren Stelle. Eben dies verstehen wir aber unter „Ersetzen“, so daß *qiyām* hier den sonst ungewöhnlichen Sinn des „Ersetzens“²⁰¹ trägt. MKB. No. 12; 28–32.

محو آثار البشرية بتدليل أخلاق النفس لآثارها تدعى الروية بنظرها الى أفعالها كقول العبد أنا.

Die Lehre von der „Vertauschung“, *badal*, der Eigenschaften Gottes mit denen des Menschen klärt diese Fragen und gibt dasselbe in einem mit *qiyām* gleichsinnigen Terminus. „Das Ausgewischtwerden der Wirkungen der Fleischesnatur“²⁰² — so definiert Ruwaim den *Tauḥīd* — ist die „Vertauschung“ der Charaktereigenschaften der Sinnenseele; denn sie beansprucht die selbständige Herrschaft²⁰³

²⁰¹ Die große Schwierigkeit der Sinnerfassung wird durch die früheren Fehlübersetzungen veranschaulicht. Merx: „im Interesse dessen, daß Gott in dem Menschen Bestand hat, soweit er (Gott) es will“. *qāma bi* = „bestehen in und durch“, Inhären, wie ein Akzidenz einer Substanz anhaftet; *quedm* = „Bestehen“, *qiyām* jedoch nur: „sich aufrichten“, „aufrecht stehen“. Wörtlich wäre demnach wiederzugeben, wodurch die Bildhaftigkeit des Ausdrucks deutlich wird: „indem Gott sich in dem Menschen aufrichtet“. TB. 18, 51: „auf daß Gott auf seinem Willen mit ihm besteht“. *qāma bi* — hat die Bedeutung: „eine Sache ausführen“, aus der man den Gedanken: „auf einer Sache bestehen“ ableiten könnte. Philologisch unmöglich ist dieser Sinn jedoch für *qāma fi*. Das Bild des Substrates, in das Gott wie in einen Raum eintritt, ist bei der Präposition *fi* unabweisbar. Vgl. meine Ausführungen: PhJ. 39, 55; 1926. *'arāda* hat prägnant den Sinn von „nehmen wollen“, „besitzen wollen“. Es ist nicht der theoretische Wille, *mašīyah*, gemeint, der vielleicht allgemeine Gesetze vorschreibt, sondern der praktische „Realwille“, *'irādah*, der sich auf den individuellen Gegenstand richtet und diesen hic et nunc ergreift. Horten: Bistāmī: Festschrift: H. Jacobi 402, A. 2.

²⁰² I. 31, 17 *'aṭar, 'Āṭar* = „Spuren“, hier: äußere Zeichen „der sinnlichen Natur, durch die die Seele wie in Fesseln gebunden ist“. Das Bild „Fleisch“ als Menschheit und „Fleischesnatur“ als niedere Leibeswesenheit führt uns in den christlichen Ideenkreis, so daß dieser Text ein Zeuge für die Buntheit der den Islam bestürmenden Einflüsse ist. Gnostisch-christliches, asketisches Erbgut steht mit hellenistischem neben brahmanischem. Der an diesen anschließende Wortlaut spricht z. B. davon, daß Gott allein von sich „Ich“ sagen könne, da er allein die eigentliche Person sei.

²⁰³ *Rubūbiyah* = „Herrschaft“ in dem Sinne, in dem Gott „Herr“, *Rabb*, ist, indem er keinen über sich hat und selbst allein alle Wirkungen im Weltall ausführt. So glaubt auch die selbstsüchtige Sinnenseele — diese Nuancen liegen in *nafs* —, „Herr“ ihrer Handlungen, d. h. einziges Subjekt ihrer Tätigkeit zu sein und Gott nicht als ihren „Herrn“ über sich anerkennen zu müssen.

zu besitzen, indem sie selbstgefällig²⁰⁴ auf ihre eigenen Handlungen blickt. Im gleichen Sinne spricht der Mensch: Ich.“ Das Ideal der mystischen Ethik ist durchaus das altchristliche der heroischen Selbstlosigkeit, die weder „Augendienerei“ noch „Ohrendienerei“, *sam'ah*, noch irgendwelches Wohlgefallen am Eigenen, *ru'yah*, kennt und alle Eigentätigkeit auf Gott zurückführt. Die „Spuren, Wirkungen der Fleischesnatur“ sind diese egoistischen Strebungen, die das eigene Ich mit „Selbstherrlichkeit“, *rubābiyah*, krönen wollen. Alle solchen „Fleischesneigungen“ sollen durch den *Tabdīl*, die „Vertauschung“, entfernt werden, indem Gotteseigenschaften, *ṣifāt*, an die Stelle der „bösen“, der Finsternis angehörenden sinnlichen treten. Der Kampf des Lichtes gegen die Finsternis wird in der Seele selbst ausgefochten, und die „Vergottung“ ist der Lichtsieg über die Finsternis. Der dualistische Weltanschauungskreis und die urchristliche Stimmung mit ihrem Heroismus sind unbestreitbar. Der *duḥūl* = „das Eintreten“ der göttlichen Eigenschaften in die Menschennatur, eine Lehre des Ḡunaid, l. 59, 16; 383, 20; T. 126, A. 6, beleuchten deutlich denselben christlichen Ideenkreis. Der Text handelt über die Minne zu Gott, den Kerngedanken des Christentums. Ḡ. bestimmt sie als die Vergottung durch Eigenschaftsvertauschung zwischen Mensch und Gott, dem „Gegenstand der Liebe“, *maḥbūb*. Manichäische Motive klingen an.

دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب.

Die Minne ist der Vorgang, daß „die Eigenschaften des Geminnnten in die Natur des Menschen²⁰⁵ eindringen, indem sie einen Tausch²⁰⁶ eingehen mit den Eigenschaften²⁰⁷ des Minnenden“.

²⁰⁴ *bi-naẓarihā 'ilā* hat wie *ru'yah* = „Schauen“ diesen prägnanten Sinn des von Selbstlob und Eigensucht getragenen wohlgefälligen Hinblickens auf die eigene Leistung, so daß die Mitwirkung Gottes nicht zugegeben wird. Der Gedanke der *riyā'* = „Augendienerei“, verwandt mit *ru'yah*, klingt an.

²⁰⁵ Dieses Akkusativobjekt zu *duḥūl* fehlt, da es selbstverständlich ist. Die klassische Kürze mystischer Aussprüche wird daraus erkennbar. Jedes Wort „trägt“ und ist terminologisch zu nehmen. Sie sollten ja den Wesensinhalt des ganzen Lebens enthalten. Das Ergebnis eines langen Ringens in religiösem Erleben und Denken wurde in sie hineingelegt. Wenn frühere europäische Wiedergaben oft eine erschreckliche Sinnlosigkeit aufweisen, so fällt dieser Zug nicht dem Originalen zur Last, das seinen Schöpfern und ihrer Zeit von überzeugender Klarheit gewesen war, sondern ist nur ein Beweis für die Fremdheit der Kulturen; TB. 18, 52, 3–10.

²⁰⁶ *'alā-l-badālī* = „nach Art des Tausches und Ersatzes“.

²⁰⁷ „Eigenschaften“ sind Inhärenzen, die der Substanz anhaften. Wenn Ḡ. hier nur diese als Gegenstand des „Vertauschens“ bezeichnet, so bedeutet dies

Dazu kommt als letzter Beleg, daß Ḡ. und Sarraḡ, der in denselben Gedankenkreisen aufgewachsen ist, sich dabei auf die Prophetenüberlieferung berufen: „Ich, so spricht Gott, liebe den Gottsucher. Wenn ich ihn aber liebe, werde ich sein Auge, mit dem er sieht, sein Ohr, mit dem er hört, seine Hand, mit der er greift, seine Zunge, wie l. 384, 1 hinzufügt, mit der er spricht“, auch zitiert von Fārānī, dem Kommentator des Fārābī und erläutert durch den Ausspruch des Ḡurḡānī 1072†, den Ḡazālī: *al-maqṣadu-l-'asnā*, T. 126, A. 6, anführt: „Die neunundneunzig Namen Gottes werden zu Eigenschaften des Erdenpilgers, während er sich noch auf der Pilgerschaft befindet und sein Ziel, Gott, noch nicht erreicht hat“.²⁰⁸

وهو جوهراً قائم بنفسه.

Daß *qāma bi* . . die Inhärenz bedeutet und *qāma bi-nafsihi* die Subsistenz einer Substanz, geht aus dem Texte Ḡazālīs hervor, *tahāfut*; Kairo 1321; 86, 11: „Er ist aber eine Substanz, die in sich selbst subsistiert“. Wenn demnach von den Weltdingen gesagt wird, daß sie „in Gott inhārieren“ und nur „durch Gott Subsistenz“ besitzen, so ist damit die Māyā-Lehre klar ausgesprochen.

يرى قوام الأشياء بالله في الحقيقة لا بهم.²⁰⁹

Diese philosophische Ausdrucksweise ist auch innerhalb der Mystik zu einer Selbstverständlichkeit geworden, da sie im Arabischen nicht eindeutiger gegeben werden kann: „Er sieht das Bestehen der Substanzen 'in' Gott (in der *ḥaqīqah*-Schicht und) im eigentlichen Sinne, nicht in ihnen selbst“, d. h. sie subsistieren 'in'

zugleich, daß die Substanz selbst, wenn diese für den Menschen auch nur eine phänomenale ist, erhalten bleibt. Die Person überdauert den Tod und besteht im *Baqā'* ewig fort. *min* vor *ṣifātī* gehört zu *badālī* = „im Tausch gegen die Eigenschaften des Subjekts der Minne“.

²⁰⁸ M. bringt diesen Vers im Zusammenhang der Lehre, daß Gott es selbst ist, der im Koran spreche und den man in der Rezitation des hl. Wortes vernehme. Der Sinn ist jedoch ein anderer. Er lehrt die Vergottung des Menschen in der Stufenfolge der ethischen Vervollkommenung, indem Gottes Eigenschaften die des Menschen verdrängen und ersetzen. — Es ergibt sich nunmehr folgendes Argument: An der umstrittenen *Qiyām*-Stelle muß logisch dort, wo *Qiyām* verwendet wird, die Lehre von der Vergottung des Menschen durch den „Tausch“ und „Ersatz“ stehen. Aus der Grundbedeutung von *Qiyām* läßt sich dieser Sinn ableiten. Folglich ist er an dem fraglichen Orte einzusetzen, zumal alle anderen Übersetzungsversuche fehlschlagen.

²⁰⁹ l. 33, 17 = لا بدواها.

Gott wie in der Substanz, so daß sie im Vergleich zu Gott Akzidenzien im eigentlichen Sinne, *fi-l-haqīqah*, sind und Gott überhaupt die einzige Substanz im Wirklichen.²¹⁰

تَكُونُ الْأَشْيَاءُ بِاللَّهِ وَهُوَ فَذَلِكَ الْمَحِبُّ لِلَّهِ.

Ein Parallelausdruck dazu wird mit *kwn* gebildet: „Die Dinge sind 'in' und 'durch' Gott und Gott gehörend — ihm gleichsam anhaftend —. Dann gehört dieser Minnende Gott“, ihm gleichsam anhaftend. Die Konstruktion der Präposition ist die gleiche. Der Gedanke ist „das Sein in einem Substrate“, wenn auch das Zeitwort nicht „bestehen“, sondern „sein“ besagt. Dieser Text²¹¹ zeigt, wie christliche Ideen in indische Weltlehren hineingestellt werden können: die Minne zu Gott in die Māya-Lehre der Brahmanen.

مَحْوُ الْكَوْنِ بِالْأَزَلِ.

Die monumentale und einzigartige Bestimmung des *Tanḥīd* l. 14, 18 erhält nunmehr eine neue Klärung. Er ist „das Ausgewischtwerden des bewegten (und vergänglichen) Seins 'an' und 'auf' der ewigen Substanz“. Man erwartet statt der Präposition *bi-*: *fi* = „in“, „innerhalb“. *Bi* bezeichnet ein Haften an der Peripherie, wie das Akzidens 'an' und 'auf' der Substanz „haftet“. Damit haben wir den eigentlichen Gedanken jener Denker erfaßt: Auf der Oberfläche der „ewigen Substanz“ wird der *Kaun*, s. *kwn*, vernichtet. Die Phänomenenwelt ist eine Summe von „Grenzlinien“, *rusūm*, die der „Oberfläche“ des Urseins aufgezeichnet ist. „Auf“ und „an“

²¹⁰ l. 33, 14. Der Paralleltext setzt an Stelle von *bi-him*: *bi-ḡawāṭihim* = „in ihren eigenen Substanzen“. Daß *ḡawāṭihim* nicht mit „Wesenheit“, wie es meist geschieht, sondern nur mit „Substanz“ wiedergegeben werden kann, dürfte aus diesen Worten zudem evident sein. Diese „Einsubstantialität“ des Seins wird als „Ureinheit“ verstanden, wie der folgende Vers lehrt: „In jedem Dinge ist ein Zeuge für Ihn, der beweist, daß Er ein ureiner ist“. Das Zeugnis liegt darin, daß jedes Ding in Gott selbst inhäriert; denn zum Belege dieses Sinnes wird dieser Vers zitiert. Die „Ureinheit“ Gottes ist damit so verstanden, daß neben Ihm keine zweite Substanz besteht, sondern nur noch Akzidenzien. Vgl. den advaita-Gedanken in der brahmanischen Lehre.

²¹¹ *Dû-n-Nûn*, der sonst ganz christlich denkt, scheint hier sich an östliche Weltlehreformeln anzuschließen. Er schwächt die Māya-Lehre, indem er nicht das klassische und deutlichere *qāma* verwendet, sondern das allgemeinere *kāna*, das auch einen theistischen Sinn belassen könnte; l. 59, 10ff. KZ. 14, 10. 1926; Beilg. zu Nr. 765; S. 2: „Der Wesensgehalt der islamischen Mystik“.

dieser Oberfläche wird demnach diese Scheinwelt der „leeren Formen“ vernichtet. Nicht nur jedes der drei Substantiva jenes Ausspruches, sondern sogar die kleine Präposition *bi-* enthält, exakt wissenschaftlich verstanden, den ganzen Brahmanismus.²¹²

kwn = *kaun* = „vergängliches Sein der zeitlich-räumlichen Welt“, T. 102, 23: Materie, willkürlich, T. 104, 18: ausgedehnte Materie, Verwechslung mit: *māddah*. P. 622, 7: „erschaffene Natur“ besagt nicht das Kennzeichen der Vergänglichkeit. *'Akwān* sind St. 137 die Welt Dinge, vgl. ZDMG. 65, 539—549: Horten: Was bedeutet *al-kaun* als philosophischer Terminus? Ein Beitrag zur Kenntnis der Philosophie im Islam; V. 240—243. 347; D. 1274.

Der *Kaun* bedeutet das Hervortreten der Māya-Schicht aus der Brahmanenschicht, das Durchmessen der raum-zeitlichen Weltlinie und die „Rückkehr“ zu Gott in den „ersten“ Zustand; l. 29, 10—30, 2. Es wird demnach eine Kreislinie beschrieben, die den Gedanken der Sphärenbewegungen wachruft. In der rein astralen Form wird dieser genau durchgeführt. In der monistischen Umbildung werden die Worte und Motive beibehalten, in der Sache aber der Weltprozeß, wie die *rusūm*-Theorie zeigt, aufgefaßt als ein Emportauchen und Sichtbarwerden einer bisher in der göttlichen Tiefenschicht ruhenden Welt an die Oberfläche, die *maẓāhir* = „Erscheinungsorte“ und ein Zurücksinken in die Brahmanenschicht, nachdem die Bewegung jenes Prozesses zum Abschluß gelangt ist. Unmerklich ändert sich unter den gleichbleibenden Termini die Weltanschauung vom Theismus zum Monismus. Ḡunaid betont besonders diesen *Kaun* mit seinem göttlichen Anfang und Ende, weil er zeigen will, daß der *Baqā'* nach seinem Ende ebenso möglich ist, wie vor seinem Anfange. Wie wir in dem Vorweltdasein Personen waren, können wir in dem Nachweltdasein Personen sein, wenn auch das Nirvana unsere raum-zeitlichen Individuationen ausgelöscht haben wird. Das Jenseits und seine Sanktion des Sittengesetzes bleiben demnach trotz des Monismus bestehen.

وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون.

„Dies bedeutet — es handelt sich um die Vergottung durch den *qiyām*, in dem schrittweise Teile des Menschenwesens durch Gott „ersetzt“ werden —, daß die letzte Phase des Menschen zu seiner ersten zurückkehrt, so daß er wird, wie er war, bevor er in

²¹² Daß *'azal* die ewige Ursubstanz ist, ergibt sich aus den Analysen des Terminus *Waḥdānīyah* und der ihm sinnverwandten wie *Ma'nā*, *'Ain*, *Dāt*.

den *Kaun* eintrat.²¹³ Zu *yargā'u* ist an den Parallelausdruck *yunsabu 'ilā* zu erinnern, der anklingt und den Sinn hat: „er wird bezogen auf“, d. h. „er ist identisch mit“. Ġunaid will sagen, daß der letzte Zustand „identisch“ wird mit dem ersten, so daß der *Kaun*-Prozeß nur ein Emportauchen und Wiedezurücksinken in denselben Urzustand ist, der vollwache Bewußtseinszustand, in dem der Mensch noch frei von der geschöpflichen Hülle mit Gott allein war.²¹⁴

Ġ. geht noch weiter. Er identifiziert nicht nur den vorweltlichen und nachweltlichen Zustand miteinander, sondern zieht in

²¹³ Die früheren Übersetzungsversuche lassen die Natur des *Kaun* nicht deutlich werden: TB. 18, 52, 2 „so daß er sei, wie er war, ehe er war“ und Merx: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Rede, Heidelberg 1893; 61: „und daß er wird, wie er war, bevor er war“. Danach wäre der Vorweltzustand und Ausgangspunkt des Weltprozesses der des Nichtseins! Gerade dies will Ġ. aber leugnen. Auch in der Vorwelt besaß der Mensch, wie Koran 7, 171 zeigt, eine Persönlichkeit und ein Selbstbewußtsein, so daß er mit Gott einen Vertrag abschließen konnte. „Bevor er wurde“, *qabla 'an yakūnu* — die Wiedergaben: „ehe er war“ sind philologisch unmöglich, indem sie das Perfekt voraussetzen —, ist demnach der Zustand vor dem Eintritt der Personen in den Kreislauf der Weltvergänglichkeit und terminologisch nur wiederzugeben als: „bevor er in den zeit-räumlichen Bewegungsprozeß eintrat“. Die Wichtigkeit dieses Textes geht daraus hervor, daß er nicht nur Q. 1318; 160, 22. 1319; 147, 4u., sondern auch l. 29, 11 als Markstein gegeben wird.

²¹⁴ Dies führt die *'ifrād*-Lehre im einzelnen aus. l. 29–30. Die Behauptung Hartmanns l. c. 52, 13 ist daher verfehlt. „Daß das *tauhīd* für al-Dschunaid aber tatsächlich das völlige Erlöschen des eigenen Willens nicht nur, sondern auch des persönlichen Bewußtseins (Schwinden des *hiss*) im Einheitsempfinden bedeutet, zeigt die Definition wohl unwiderleglich.“ In ihr soll aber gerade dieses „völlige Erlöschen“ geleugnet werden; denn mit „erloschenem Persönlichkeitsbewußtsein“ konnte er mit Gott nicht den ewigen Vertrag der Präexistenz schließen. Ġ. läßt in seiner Definition nur die dem *Kaun* zufallenden Funktionen des Menschen „schwinden“, die „äußere Bewegung“, *ḥarakah*, und die „Sinneswahrnehmung“, und erstere läßt sich philologisch nicht als „eigener Wille“ verstehen und ebenso wenig *hiss* = „Sinnesempfindung“ als „persönliches Bewußtsein“. Der Wille, die *'irādah*, verursacht in der peripheren Schicht des Menschen die *ḥarakah* und während des *Kaun*-Lebens des Menschen im Leibe teilt der *hiss* dem Bewußtsein, *qamir* und letzthin *sirr*, die Wahrnehmungsinhalte mit. Besteht aber kein Leibesleben, so fallen *ḥarakah* und *hiss* fort, und die von den „Fesseln“, *alā'iq*, des Leibes befreite reine Geistpersönlichkeit des Menschen ist in der Ureinheit des Seins mit Gott und obwohl eine metaphysische „Substanz“ mit ihm, doch selbstbewußt und persönlich. Durch ein „Einheitsempfinden“ wird diese Ureinheit nicht hergestellt; denn „Empfinden“ bleibt immer an der Peripherie und ist eine Funktion. Die Ureinheit besteht aber im Kerne, in der Substanz und ist eine Uridentität im Sein selbst.

diese Gleichsetzung auch den *Kaun*-Prozeß selbst hinein. In diesem unterscheidet er eine Tiefenschicht von der Oberfläche, so daß der drohende Widerspruch vermieden wird. An der Oberfläche ist der *Kaun* freilich verschieden von der „ersten“ und „letzten Phase“ des Menschen; aber in der metaphysischen Tiefe, der Brahman-schicht, sind sie identisch. Es wird unmöglich bleiben, aus den jetzt noch herrschenden Irrtümern über den Sinn der islamischen Mystik herauszukommen, wenn nicht exakt philologische Klarheit in diesem Punkte geschaffen wird, den philologisch unmögliche Wiedergaben verdunkelt haben.

قال الجنيد رحمه الله في معنى ذلك فمن كان وكيف كان قبل أن يكون وهل أجابت إلا الأزواج الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ المشية فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون.

„Ġ. lehrte über den Begriff dieses, d. h. des *Kaun*²¹⁵: „Es wurde die Frage gestellt: 'Wer war²¹⁶ in der Daseinsform der Vorwelt', (vor dem *Kaun*), und 'Wie war er dort, bevor er in den *Kaun* eintrat?', ferner: 'Antworteten mit ja! nur die reinen²¹⁷ Geister, indem sie der göttlichen Allmacht freien Lauf und den Willen Gottes zur Ausführung gelangen ließen?'²¹⁸ Darauf antwortete

²¹⁵ l. 29, 15ff. Die folgenden Worte haben wir uns als in dem *maglis* = Hörsaal des Ġ. gesprochen zu denken und bieten daher auch schulgeschichtlich Beachtenswertes. Ġ. hatte seine bekannte Bestimmung der „Ureinheit“, *tauhīd*, l. 29, 7ff. Q. 147, 7u. gegeben. Fragen und Einwände flogen ihm aus dem Zuhörerraum entgegen. Er nimmt dieses auf, sie wörtlich wiederholend: *man kāna* usw. und alle unter dem Titel „Der Sinn von diesem“, d. h. seiner Definition, *ma'nā ḡālika*, zusammenfassend.

²¹⁶ *kāna* hat hier prägnanten Sinn: „bestand in einem unveränderlichen, ewigen 'War', einer Form der Dauer, die näher bestimmt wird als „bevor er in den raum-zeitlichen Bewegungsverlauf des *Kaun* eintrat“. Diese Worte sind demnach auch zu dem ersten *kāna* zu ziehen. *man* = „wer“ bezeichnet Personen, die mit „persönlichem Bewußtsein“ ausgestattet sind. Von einem „Erlöschen“ desselben, l. c. 52, 14, kann keine Rede sein. Die beiden Phasen, die des Anfangs und Endes, sind ja identisch, d. h. weisen dieselbe Persönlichkeitsform auf.

²¹⁷ Der Text: *ḡāhirah* = „die äußeren, in der Phänomenenwelt erscheinenden Geister“ scheint weniger logisch zu sein.

²¹⁸ Das Subjekt der *'iqāmah* = „des Ausführens“ der göttlichen Allmacht ist Gott selbst. Man kann den Infinitiv hier passivisch auffassen: „indem die Ausführung der göttlichen Allmacht ihren Verlauf nahm“ und der Wille Gottes ausgeführt wurde, oder im Sinne der *'iqābah* = „der Zustimmung“, die einen *'islām* = „eine Hingabe an den Willen Gottes“ bedeutet: Die Seelen ließen, ergeben in den Willen Gottes, seine Allmacht und seinen Willen über sich ergehen. Sie widerstrebten ihm nicht.

er, Ğ.: 'Er befindet sich²¹⁹ auch jetzt (noch) und: schon im eigentlichen Sinne²²⁰ so, wie er war, bevor er in den *Kaun* eintrat'. Die Mâyâwelt ist damit deutlich als solche gekennzeichnet. Mit unseren leiblichen Augen sehen wir menschliche Personen ihr individuelles Leben führen und vermeinen, sie seien durch ihre Geburt in einen andern Zustand eingetreten, als der ihrer Vorexistenz war. Mit den mystischen Augen erschauen wir aber durch diesen Schleier der Mâyâwelt, daß diese Personen auch im irdischen Leben noch denselben metaphysischen Zustand besitzen wie vordem. Ihr Âtman = *sirr* und damit der eigentliche Kern ihres Ich ist derselbe wie in der Vorwelt und wird derselbe in der Nachwelt nach der Vollendung des Nirvanas sein. Der *Baqâ'*, die große Forderung des Islam an die Mystik, ist damit als möglich in das monistische System aufgenommen. So kann nun Ğ. die Schlußformel prägen, die aus der lebhaften Diskussion seiner Schule hervorgegangen war. Sie gibt in wunderbarer Klarheit die Begriffe von *Waḥdānīyah* und *'Ifrād*, „Ureinheit“ und „Alleinsein“ Gottes wieder und macht zugleich deutlich, daß der *Baqâ'*, das „ewige Fortleben“ nach dem Tode, keinerlei unlösbaren Schwierigkeiten ausgeliefert ist. Die Schlußformel der ganzen Bewegung ist damit gezogen, die gegen Bistāmī und Ḥallāğ die Orthodoxie auf den Plan gerufen hatte. Die brahmanisch gerichtete Mystik hält damit in ihrer islamischen Umbildung ihren Einzug in den Islam. Die epochale Bedeutung dieser Texte kann nicht leicht überschätzt werden.

هذا غاية حقيقة التوحيد للواحد أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل.

²¹⁹ *fahuwa* ist als Aufnahme der Antwort Ğ.s zu verstehen: „Er also ist“. „Er“ nimmt das frühere *man* = „wer“ = „welche Person“ wieder auf: „Eine solche Person“, wie sie in der Vorwelt bestand und in der Nachwelt nach dem Nirvana sein wird, ist sogar im Diesseitsverlaufe der sichtbaren Welt so, wie sie in der unsichtbaren Welt, die aber durchaus wirklich ist, war.

²²⁰ *fi-l-ḥaqīqati* = „in der Tiefenschicht, dem Tiefensinne“ steht gegenüber *fi-ḡ-ḡāhiri* = „in der Phänomenenoberschicht“, so daß in diesem Worte der ganze Brahmanismus ausgesprochen ist. Die Mâyâ = Oberfläche täuscht. In dieser gesehen, ist der irdische Mensch ein anderer als in der Vorwelt und in Gott am Ende seines Lebenslaufes. Schaut man aber die metaphysische Tiefe, so ist auch jetzt die Person des Menschen keine andere Form des Bewußtseins, als sie in der Vorwelt war und in der Nachwelt sein wird. Es findet demnach ein persönliches Fortleben, ein *Baqâ'*, statt. In dieser Theses des Ğ. wird die große Krisis des Islam überwunden, in die er durch die Nirvanalehre hineingestürzt worden war und die weder Ḥallāğ noch Bistāmī zu einer befriedigenden Lösung hatten führen können.

„Dies ist der Endpunkt²²¹ in der Erfassung der eigentlichen Wesenheit der Ureinheit, *Tauḥīd*, die dem Ureinen²²² eigen ist: Der²²³ Gottesdiener wird wie damals, als er noch nicht in den *Kaun* eingetreten war, und zugleich bleibt Gott ewig so bestehen wie damals, als²²⁴ er nie aufhörte zu sein.“ Damit sind die Termini geprägt: *mā lam yakun* = „das Vorweltdasein“, „die Seinsform, die nicht in die Vergänglichkeit des *Kaun* eintrat“, und: *mā lam yazal* = „das Ewige, *'azal*, das keine Vergänglichkeit aufweist“, Gott selbst. Beide bedeuten die Tiefenschicht: das erste die Welt in ihrer innergöttlichen Daseinsform und das zweite Gott ohne die Möglichkeit einer phasenweisen Dauer, als ewig in sich ruhender Instanz, ohne „Bewegung“ = *Kaun*, in sich Ewigkeit, subsistierende Bewegungslosigkeit. Wenn demnach der Mensch in der „metaphysischen Welttiefe“²²⁵, in dem Tiefensinn des *Tauḥīd* sich auch jetzt noch so verhält, wie er in der Vorwelt war, und ebenso Gott so, wie er bestand, als noch keine Welt Wirklichkeit besaß, dann besteht auch jetzt noch die *Waḥdānīyah*, die Ureinheit und der *'Ifrād*, das Alleinsein im eigentlichen Sinne, da die Sinnenwelt kein eigenes Dasein besitzt, wenn man die *Ḥaqīqah*, die Tiefenschicht, im Auge hat. Der Brahmanismus kann nicht deutlicher aus-

²²¹ *ḡāyah* = „Gipfel“, „Ende“ ist die letzte Phase des Strebens, das l. 29 zur Geltung kam, des Erkenntnisstrebens der mystischen Intuition. Zugleich klingt das Motiv des *mi'rāğ*, des Aufstiegs zum Himmel, an, mit dem mystisches Gottsuchen verglichen zu werden pflegt. Alle „Himmelfahrten“, die identisch sind mit der Erlangung vollendeter Gotteserkenntnis, endigen bei der *ḡāyah*, dem Lotosbaume des Endpunktes, wo Gott thronet. Dort wird die Tiefenwesenheit der Gottheit, die *Ḥaqīqah*, erschaut.

²²² *Wāḥid* ist hier nicht der „Eine“ im gewöhnlichen Sinne, sondern der „Eine“, der die Ureinheit, *Waḥdānīyah*, besitzt, um deren Begriff diese Texte kreisen.

²²³ *'an* wird durch den Doppelpunkt wiedergegeben. Es folgt die klassische Formulierung Ğ.s, die dieser als Antwort auf die Fragen seiner Schüler, l. 29, 16f. gab.

²²⁴ *mā* ist temporal: „die Zeit, in der er...“

²²⁵ Es soll ja l. 29, 1f. *fi-l-ḥaqīqah* und l. 30, 1 *ḥaqīqatu-l-tauḥīd*, die „Seinstiefe“, *Ḥaqīqah*, der Welt gesucht werden, die die mystische Gnosis erschaut. Die Formel *mā lam yazal* enthält demnach eine Weltleugnung; denn der *'azal*, die Ewigkeit, schließt den *Kaun*, das zeitliche Sein, aus. Der *Kaun* besagt aber die Welt in ihrer diesseitigen Phase, hervorgetreten aus der Brahmanischkeit, als Mâyâ-Phänomen ihre Phasen durchgehend. Ebenso enthält *mā lam yakun* den ganzen Brahmanismus; denn es benennt ein Sein, das noch in der Tiefenschicht ruht, mit ihr identisch ist wie die tiefere Schicht des Âtman, aber berufen ist, aus dieser hervorzutreten und den Mâyâ-Schleier des Brahman zu bilden.

gesprochen werden; denn Akosmismus, Brahman, Âtman und Mâyâ sind in diesen Begriffen wie Ureinheit und Alleinsein Gottes mitverstanden, ja, bilden in ihnen den eigentlichen Gehalt. Wenn die Diesseitswelt sich so verhält, daß „im eigentlichen Sinne der Mensch noch nicht in den *Kaun* eingetreten ist“, daß also „der *Kaun* noch nicht besteht“ und daß andererseits „Gott sich so verhält, wie er vor dem *Kaun* war, d. h. bevor die Welt wurde“, dann ist die Weltleugnung klar ausgesprochen. Das „eigentliche Sein“ kommt dann nur der Brahmanischicht zu, und der *Kaun* ist nur „Schein“ und „Trug“, während zugleich das Ich des Menschen mit Gott identisch ist, wenn auch sein Leib an dem Scheinsein des *Kaun* teilnimmt.

Aus dieser philologischen Analyse des *Kaun*-Begriffes wissen wir nun, was mystische Welttiefe und metaphysische Schicht ist. Alle drei Phasen des Wirklichen sind identisch: das Sein der Vorwelt, Welt und Nachwelt, die man „Jenseits“ nennt. Alle drei sind Zustände, in denen unsere Person dieselbe Art des Bewußtseins behält. Der wechselvolle Zustand der Mitte, den wir als „Diesseits“ bezeichnen, bringt keine das Wesen berührende Veränderung. Der Brahmanismus kann nicht sichtbarer zum Ausdruck kommen. Wenn Gott auch während der Dauer des Weltaseins, *al-âna*, „jetzt“ so und nicht anders ist, als er in „Ewigkeit“ war, also „allein“, ohne ein wirkliches Sein neben sich zu haben, dann besitzt die Welt kein Eigensein, keine Eigensubstanz, sondern ist nur Inhärens des Brahman-Substrates, dem die Weltphänomene wie Akzidenzien anhaften, s. *hulûl*. Was sich uns nach exakt-philologischer Methode schon aus diesen wenigen Texten ergeben hat, wird von der islamischen Mystik in immer wechselnden Abschattierungen und vielen anderen Termini zur Spiegelung gebracht.

حتى ... يرى ما لم يكن كما لم يكن وما لم يزل كما لم يزل.

Dieser bis jetzt rätselhaft gebliebene Text des *Hallâğ* wird nunmehr einsichtig: Keiner kann den Teppich Gottes, der Urwahrheit betreten, „bis er das, was noch nicht in den *Kaun* eingetreten ist“²²⁶,

²²⁶ St. 126 zu K. 30, 45. P. 517, 17, anklingend an Fârâbî: Ringsteine des Fârâbî, hg. v. Horten 1906; 188, 22, von Rudolf Otto: Westöstliche Mystik 1926; 66 als brahmanisch erkannt. M. Wiedergabe „ce qui passe“ klingt wie: *mâ yakûnu* = „was im vergänglichen *Kaun* steht und in ihn verstrickt ist“. Es soll jedoch das Sein vor dem *Kaun* bezeichnet werden, und die Fortlassung der Negation ohne eine stützende Variante des Textes ist unzulässig.

als ebendieses erschaut²²⁷, und das, was nie aufhörte zu sein²²⁸, als ebendieses Ewige²²⁹. Damit ist eine eigene Weltanschauung angedeutet. Die Situation ist die, daß der Mystiker die „Individua“, *uyûn*, der Diesseitswelt betrachtet und in ihnen die Tiefenschicht erschaut, das Urindividuum als identisch mit den Einzeldingen der Phänomenenwelt. Ebenso erschaut er *mâ lam yakun* = das Vorweltsein als die unvergängliche Unterschicht dieser Sinnendinge, ferner: *mâ lam yazal* = die Ewigkeitsschicht, das Göttliche als ebendieses Weltsubstrat. Innerhalb unserer Weltvielfalt ruht demnach die Brahmanischicht, das Vorweltsein, das „noch nicht vom *Kaun* berührt ist“, so daß die überlagernde Sinnenschicht wie eine leichte Decke aufgelegt ist. Die beiden brahmanischen Seinschichten können nicht deutlicher zur Klarheit gebracht werden. Vor allem ist zu beachten, daß das Göttliche selbst als Tiefenschicht der Welt unbedenklich bezeichnet werden kann. Die monistische Denkweise war schon so sehr zum Gemeingute der Mystiker geworden, daß diese Bezeichnung ohne Anstoß angenommen wurde.

لو كنت أدري كيف كنت فما كنت حين كنت.

Dieser bei unterterminologischer Fassung der Worte völlig übersetzbare Text des Sumnûn erhält nunmehr seinen klaren Sinn: „Hätte ich gewußt, wie ich in den *Kaun*, die Vergänglichkeitswelt,

²²⁷ Das Original wiederholt dieselben Worte: *kamâ lam yakun*. M. „périssant“ streicht auch hier die Negation! Es soll gerade die Unvergänglichkeit angedeutet werden; denn das Sein, das vor dem *Kaun* liegt, bleibt von der Zeitlichkeit und dem Vergehen unberührt. „Périssant“ ist nur das Sein innerhalb des *Kaun*.

²²⁸ M. „Celui qui demeure.“ Sicherlich ist mit *Mâ* = „Was“ Gott gemeint. Das unbestimmte *mâ* ist aber mystisch tiefer als das bestimmte „Celui“ = Gott und läßt den Gedanken des Unendlichen, Unbestimmbaren, Unfaßbaren, das noch keine *rusûm* = „Grenzen“ trägt, anklingen. Es bleibt daher in exakter Wiedergabe als „was“ erhalten. Der positive Ausdruck „demeure“ läßt an eine Zeitdauer in Phasen denken, die aber von Gott absolut auszuschließen ist. Der negative Ausdruck ist daher vorzuziehen.

²²⁹ M. „comme Substant“ weicht vom Original ab; denn das „Nicht-Aufhören“, d. h. die phasenlose Dauer ist ein wesentlich anderer Begriff als die Subsistenz. Gerade in metaphysisch inhaltreichen Texten müssen die Termini exakt beibehalten werden. Ein „zeitliches“ Sein hört beständig auf, um eine neue „Phase“ zu beginnen. Seine Dauer besteht aus „Phasen“ und deren *zawdl* = „Aufhören“, wesentlich für den *kaun* und seine „Grenzen“, unmöglich für Gott und seine Über-*kaun*-Natur und Grenzenlosigkeit.

eingetreten bin, dann wäre ich nicht in den *Kaun* eingetreten, als ich in ihn tatsächlich eintrat“. Vorausgesetzt ist, daß nur Gott das Mysterium kennt, wie der Mensch aus der Vorwelt in die vergängliche Welt eintritt. Wer demnach dieses Geheimnis durchschaut, ist Gott selbst und damit dem *Kaun* absolut enthoben, da er dem Vergänglichkeitsprozesse nie verfallen kann. Das auffällige *famâ* statt *lamâ* oder *mâ* hebt den irrealen Charakter der Bedingung nicht auf und fügt dem Satze das Gewicht der Emphase hinzu: „dann wäre ich überhaupt niemals in den raum-zeitlichen Werdegang der Welt verstrickt worden“. ²³⁰

وكنّا حيثما كانوا وكانوا حيثما كنا.

Der schwierigste Text ist der, den Ġunaid, Q. 149, 6, von einem älteren Meister der Bistāmī-Periode erwähnt und billigt: „Mein Herz erlangte den göttlichen Reichtum für meine metaphysische Person, sich von meiner Phänomenenperson trennend, und so wurde ich reich, wie es göttlich — reich war, und so haben wir den *Kaun* überwunden, als jene ihn überwand, und sie waren dort, wo wir waren“. Auffällig ist an dieser „ekstatischen“ Äußerung, daß *kāna* nur im Perfekt verwendet ist. Es steht, was ebenfalls entscheidend sein dürfte, nach dem ersten Teil des Ausspruchs, dessen Inhalt die Uridentität mit Gott besagt und die Abstreifung der Phänomenenschicht. Dann muß der zweite Teil besagen, daß der Urzustand wieder eingetreten ist, wie er nach dem Ablauf der *Kaun*-Periode wirklich wird. *Yakūnu* wird in diesem Geisteskreise bedeuten: „er legt die Bahn des *Kaun* zurück“, „befindet sich innerhalb des raum-zeitlichen Werdeganges“ und dementsprechend *kāna*: „er hat den raum-zeitlichen Kreislauf des *Kaun* zurückgelegt, abgeschlossen“. Damit ist der Eintritt in den 'Azal, die göttliche Ewigkeit, ausgesprochen, der Terminus des Nirvanas.

Die zweite Hälfte dieses Ausspruchs wiederholt in umgekehrter Reihenfolge die Wortformen der ersten. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Wendungen denselben Sinn haben: „Sie haben den *Kaun*-Lauf zurückgelegt, wie und weil wir ihn zurücklegten“. Näher liegt die Annahme, eins der vielen möglichen Wortspiele käme zur

²³⁰ Aus den al-uqalā'u-l-mağānīn, Ms. Berlin arab. Handschr. We. 386; Nr. 8326, Mitteilung von Dr. Loosen, der einen Teil dieser Quelle herausgab als: Die weisen Narren des Naisābūrī I. D. Straßburg 1912. Die Veröffentlichung dieses Materials wäre für die Erforschung der Mystik sehr erwünscht.

Geltung. *Kāna* bezeichnet „er war“. Wird es in Gegensatz gesetzt zu *yakūnu* = „er befindet sich im Verlaufe des *Kaun*“, „legt die *Kaun*-Bahn gerade zurück“, so trägt es den Sinn „er war in der Vorwelt“, „befand sich vor dem *Kaun*“ in der unbeweglichen Gotteswelt, aus der der *Kaun* auftaucht, und *kunnâ* = „wir befanden uns in dieser Vorwelt“, K. 7, 171. Dabei kann das Perfekt die im Augenblick vollendete Handlung zur Wiedergabe bringen, wonach *kunnâ* wäre = „Jetzt, mit diesem Augenblicke sind wir in die Welt außerhalb des *Kaun*, die göttliche Überwelt, eingetreten“. „Jetzt sind wir schon in das unbewegliche Jenseits eingetreten, wo jene schon früher waren.“ Im Kreise dieser Möglichkeiten wird sich die Übersetzung zu bewegen haben, weil die vorhergehenden Worte von der Erreichung des *Ġinâ* = „innergöttlichen Reichtums“ handeln, s. *Tauhid*, und das Nirvana bedeuten.

kjf = *kaifiyah* = „Eigenschaft“, die einer Substanz als Realbestimmung anhaftet; Akzidens. P. 637, 10. Analogie, ganz abwegig, L. 248 zu III, 3: similitude, Verwechslung mit *maṭal*, wodurch der Sinn verfehlt wird. V. 243. 347. D. 1255.

mâ; *Māhiyah* = „Wesenheit“, quidditas, „Washeit“, von *mâ* = „was“ mit Einschlebung von h zur Differenzierung, da das regelmäßige *mā'iyah* „Wesen des Wassers“ bedeutet. In der exakten Bestimmung von „Wesenheit“ ist der korrelative Begriff von Dasein danebenzustellen. Sehr lehrreich ist die Weise, in der D. 332, 2ff. dies entwickelt wird. Die großen Diskussionen über die „Herstellbarkeit“ der Wesenheit *Mağ'ūliyat-u-l-Māhiyah*, über die man bisher ganz im unklaren war, wird dabei erhellt. Es handelt sich um den Begriff der Wirkursache und den der inneren Notwendigkeit der „Wesenheiten“, z. B. der Zahlen, die uns zeitlos, ewig und unveränderlich erscheinen. Bedeutet dies eine Einschränkung der Allmacht Gottes? Dies war die Frage. Die Unterschiedenheit von Wesenheit und Dasein gilt dabei als eine Selbstverständlichkeit. „Wirkursache ist das, wodurch ein ²³¹ Ding in der Außenwelt seiend ist, nicht das, wodurch es dieses (besondere, spezielle) Ding ist.“ Dasein und Sosein werden unterschieden und der Ursache nur das Dasein als Wirkung zugewiesen. Die Begründung wird in der Bestimmung des formellen Objektes des kausalen Wirkens gegeben. „Die Wirkung der Ursache ist entweder die Wesenheit dieses Dinges oder, D. 332, 10, die Wesen-

²³¹ Der Artikel des Originals ist der generische. V. 248.

heit rücksichtlich ihres Daseins, nicht in sich selbst betrachtet, ... noch insofern sie ebendiese Wesenheit ist.“ In der ersten Lehre „folgt die Wesenheit (als Wirkung, *‘atarun*) der Ursache, wie das Licht der Sonne folgt. Der Verstand abstrahiert²³² von ihr dabei das Dasein und legt es ihr als Eigenschaft bei. Dies ist die Lehre der Erleuchtungsphilosophen und anderer.²³³ Sie behaupten: ‘Die Wesenheiten sind (willkürlich durch Gott) herstellbar’. Sie vertraten die Lehre: ‘Die Wesenheit ist die Wirkung, die sich auf der Funktion der Wirkursache aufbaut’.²³⁴ ‘Funktion’ bedeutet dabei ‘zur Folge haben’, ‘aus sich etwas folgen lassen’.²³⁵ Sodann abstrahiert der Verstand aus der Wesenheit das Dasein und sagt es dann von ihr aus. So läßt die Wirkursache (Gott) die Wesenheit des Zaid in der Außenwelt aus sich folgen. Darauf legt ihr

²³² *intizā* ‘an... = „herausreißen aus“ = abstrahieren. Dasein und Wesenheit sind nach dieser Theorie ontologisch dasselbe. Sie stellen zwei Seiten derselben Wirklichkeit dar. Indem der Verstand nur die eine Seite, das Wirklichsein, betrachtet, bildet er sich den Begriff des „Daseins“, den er dem Dinge beilegt. Indem er die andere faßt, das Sosein, greift er das heraus, was das Eigentliche und Tragende ist und was wie das Licht aus der Ursache fließt. „Wesenheit“ wird einem Lichtstrahl verglichen, der aus einer Urwesenheit als einem Urlichte fließt. „Wesenheit“ besagt einen geistigen Inhalt, und dessen Erleben wird mit dem des Lichtes assoziiert. „Dasein“ erscheint dieser Philosophie nicht als ein Licht, sondern als eine „Abstraktion“, die der Lichtfülle des Dinges durch unseren Verstand abgewonnen wird.

²³³ *‘Isrāqiyān* = die Philosophen, die das Erkennen als eine Einstrahlung des göttlichen Lichtes in unseren potentiellen Verstand betrachten und die Erschaffung als eine Ausstrahlung der „Wesenheiten“ aus der Urwesenheit als dem „Urlicht“. Diese Denkweise hat die Wesenheitslinie der Metaphysik als ihre Grundlage, die peripatetische die Daseinslinie.

²³⁴ Der *Tarattubu* ist die „Wesensordnung“ und die „Seinsvoraussetzung“ und besagt daher die notwendige Folge. So ist das Licht „wesenhaft geordnet auf“ *‘alā*, die Lichtquelle der Sonne, da es aus der Sonne sein ganzes wirkliches Wesen empfängt. Die Sonne ist gleichsam das Fundament, auf das das Licht sich metaphysisch „aufbaut“ und sein Wesen ableitet wie aus dem Prinzip die Folgerung: „Funktion“ = *ta’īr* = „Wirken“ als Kraftäußerung und Energievollzug. Das Wesen der Ursache wird daher nicht in einer Aufeinanderfolge von Phasen gesehen, von denen die jeweils spätere aus der früheren logisch ableitbar ist, sondern in der „Energie“, die in den äußerlich verlaufenden Phasen eines Vorganges „wirkt“. Dieses Ursachewirken ist positivistisch-erfahrungsmäßig nicht feststellbar.

²³⁵ *istibā* = „eine Sache hinter sich herziehen“, „sie mir folgen lassen“. *bi-t-tab’i* „per consequens“, *tab’iyan* = in der Weise einer sekundären Erscheinung“, die sich aus der primären Tatsache jedoch nicht zufällig, sondern mit innerer Notwendigkeit ergibt wie das Licht aus der Sonne.

der Verstand das Dasein bei.²³⁶ Das Dasein ist dabei nichts anderes als eine logische, verstandesmäßige, abstrakte Betrachtungsweise. Sie ist dem Vorgange zu vergleichen, daß aus der Sonne in der Oppositionsstellung zu ihr eine Wirkung wirklich²³⁷ wird, nämlich²³⁸ das besondere Licht, ohne daß hier ein als Individuum²³⁹ in sich bestehendes Licht vorhanden wäre, von dem das Dasein ausgesagt würde. Der Verstand betrachtet jedoch logisch das Sein und legt es dem Dinge bei. Er bildet dann die Aussage: ‘Das Licht hat Dasein²⁴⁰ durch die Ursache der Sonne’. In der zweiten Lehre ist die Wirkung der Ursache die Wesenheit rücksichtlich des Daseins, nicht in sich, noch insofern sie diese (spezielle Art der) Wesenheit ist. Dies ist die Lehre der Peripatetiker und anderer. Sie stellen die Theorie auf: ‘Die Wesenheit ist nicht (willkürlich) herstellbar’. Sie führten aus: ‘Die Wirkung der causa efficiens ist das Positivsein²⁴¹ der Wesenheit in der Außenwelt und

²³⁶ „Er beschreibt den Gegenstand mit dem Dasein“, so daß das Dasein wie eine „Eigenschaft“ erscheint, die logisch dem Objekte beigelegt wird, eine *ṣifah* = „Beschreibung“, „eigenschaftsartige Bestimmung“. In dieser Denkweise ist nicht das Dasein die metaphysische Grundlage des Systems, sondern gleichsam ein Epiphänomen, eine Begleiterscheinung, während die „Wesenheit“ die eigentliche Grundlage bildet. Sie besitzt in sich Dasein, aber trägt dies nicht wie ein Inhärens, das ihr „anhftet“; vgl. Fārābī: Ringsteine Nr. 1. Eine Identität von Wesenheit und Dasein liegt hier vor, die die „Wesenheit“ schon in sich als eine „daseiende“ und „wahrhaft seiende“ auffaßt. Damit ist der Begriff der *Ḥaqīqah* gewonnen, wie ihn die Mystiker besitzen. Eine „nichtseiende“ Wesenheit kann es nicht geben, s. *‘am*, *ma’dām*. Der Platonische Gedanke der in sich wahrhaft seienden Wesenheiten rückt dabei nahe, während er in der Lehre von der „positiven Natur des Nichtseienden“ ausgeschaltet erscheint.

²³⁷ *ḥasala* trägt die Bedeutung des Aktuellwerdens aus einer Potentialität.

²³⁸ *min* hat diese Bedeutung, wenn es einen allgemeinen Inhalt durch Einzelfälle erläutert. Hier soll *‘atarun* = „Wirkung“ in dieser Weise erklärt werden.

²³⁹ *munfaridun* = „getrennt“ zu *faridun* = „Einzelding“, das in sich eine Einheit, *farid*, bildet und getrennt ist, *munfarid*, von jedem andern, so daß auf diesen Terminus die bekannte Definition des „Individuums“ wörtlich paßt: quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio. Der Vergleich des Lichtes, d. h. der Helligkeit, *ḍaw’*, mit der rein logischen und subjektiven Betrachtungsweise wird uns nur dann verständlich, wenn wir die Theorie im Auge behalten, daß die Helligkeit eine actio in distans, Fernwirkung, sei. Das Licht ist keine „Substanz“, die ein Eigendasein besäße, sondern eine Spiegelung und „magische“ Fernwirkung ohne substantiellen Träger. Licht und „Dasein“ sind gleichgestellt.

²⁴⁰ *wuġida* = „ist gefunden worden“ = „erschien als mit dem *Wuġūd* ausgestattet“.

²⁴¹ Der vielumstrittene Terminus des *Tubūt* und *Ṭābit* bedeutet hier, wo wir im System der Peripatetiker, *Maṣṣā’ūn*, sind, nicht das „Positivsein“ der

ihr Dasein in ihr'. Dies bedeutet: 'Die Ursache bewirkt, daß die Wesenheit mit dem Dasein in der Außenwelt ausgestattet wird'. Die Wesenheit ist Wirkung dieser Ursache nur unter der formellen Hinsicht, *bi-tibāri*, des Daseins, nicht der, daß sie diese (*hiya* = „diese“ Spezies) ist, indem die Wesenheit selbst aus der Ursache hervorginge, noch insofern sie, diese Wesenheit, eine (bestimmte) Wesenheit ist. Das Formalobjekt des kausalen Wirkens ist dann das Dasein dieser Wesenheit, das Materialobjekt die Wesenheit, indem ihr durch die Ursache das Dasein 'verliehen' wird. Das Sosein wird gedacht als ein real Mögliches, das aus diesem Zustande durch das Aufnehmen des Daseins in die Wirklichkeit erhoben wird. — Diese „Wesenheit“ wird terminologisch auch *Haqiqah* genannt, wodurch deutlich ist, daß dieser Terminus nicht mit „réalité“ und „reality“, Wirklichkeit, übersetzt werden darf.

mlk, malakat = „Königreich Gottes“.

الملکوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من

الاجسام و المعاني والاعراض.

Das „Königreich Gottes“ ist die geschöpfliche Welt, die Gott als König, *Malik*, zu seinem Besitz, *Mulk* — auch dieser ist oft der gleichbedeutende Terminus — hat. „Königreich bedeutet nach mystischer Terminologie das Gebiet²⁴² von oberhalb des Gottes-thrones bis unterhalb der Erde und alle 1. Körper, 2. unkörperlichen Inhärenzien, *Ma'āni*²⁴³ und 3. Akzidenzien, die zwischen diesen beiden Grenzen liegen.“

hkl:

ان درة من ينجوج مكان هیکل²⁴⁴ متجلیاتی لأعظم من الراسیات.

Mit unübertrefflicher Klarheit hat Massignon die *Mâyā*-Lehre vom menschlichen Leibe dargestellt, P. 481, A. 3. „Der Haikal ist keine Substanz. Er ist ein einfaches Akzidens oder eine Vereinigung

nur möglichen Wesenheiten in ihrer „nichtseienden“ Welt des „Real-Möglichen“, sondern das Vorhandensein in der Außenwelt, die der Erfahrung zugänglich ist; vgl. *Ma'dām*.

²⁴² *'ibāratu min* verkürzt aus *'ibāratu mā min*. D. 334, 5. V. 252. 353.

²⁴³ Die Einteilung der Weltwirklichkeit in Körper, d. h. Substanzen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, „ideenartige“ Inhärenzien, s. *ma'nā* = „Sinn“, und Akzidenzien ist beachtenswert. Letztere sind dann wohl die den Sinnen zugänglichen Inhärenzien der Dinge.

²⁴⁴ V. 263, a.

von Akzidenzien. Ibn Kaysān leugnet sogar sein Dasein.“ Dies tut auch Ḥallāğ und diese Leugnung liegt schon in dem Terminus allein, der „leere Form“ bedeutet im Sinn des nur scheinbar seienden, substanzlosen Schemen. „Der Mensch ist nur eine stoffliche Hülle der Oberfläche.“ „Diese (frei schwebende) Ausdehnung, diese Häufung von Atomen besitzt im Innern keine dauernde Wirklichkeit. Ihr einziges Prinzip des Zusammenhalts ist, daß der göttliche Wille ihr von außen einen modellierten Umriss baut, ihr eine veränderliche Form des äußeren Gleichgewichtes 'knetet' (*haikal maḥsūs wa maḥsūs* 'einen sinnlich wahrnehmbaren und individualisierten Tempel' als Leerform, Gehäuse), eine Phantomgestalt für die Seele, eine nicht-wirkliche Summierung einfacher Akzidenzien.“ Diese *Mâyā*-Auffassung des menschlichen Leibes wird nun überall angewandt. Wie ein doketischer Scheinleib wird diese „Leergestalt“ von der Ursubstanz in ihren Manifestationen getragen. Ein Akzidens kann ohne substantiellen Träger nicht bestehen, und da Gott die einzige Substanz ist, liegt klarer Brahmanismus vor.

„Ein Atom von diesem Aloe an der Stelle²⁴⁵ des Gehäuses²⁴⁶ meiner Manifestationen ist wahrlich größer als die festverankerten Berge.“ Ḥallāğ spricht in diesem Abschiedsgebete aus: Mein leibliches Gehäuse wird zur Asche und diese „ersetzt den Tempel

²⁴⁵ QT. 22; Nr. 14; T. 201–205; 206 ff. P. 297 f. „m'est le gage, pour Mes transfigurations“, philologisch unmöglich; denn *makān* = „Ort“, „Stelle“ („Garantie“ nur in weiterem Sinne) gehört zu *Haikal*, so daß der Gegenstand des „Pfandes“ das „Gehäuse“ sein müßte: „ist mir das Pfand des Gehäuses meiner Manifestationen“. T. 207, 4 u. „assure au temple futur de mes apothéoses une base...“. Der Gedanke des „Zukünftigen“ widerspricht dem Text und ist unbegründete Zufügung.

²⁴⁶ *Haikal*; QT. unmöglich: *Hākāl*, ist immer der irdische Leib; P. 124, „formes matérielles“, 525, 9 „réceptacle matériel“, *haikal ġutmānī* = körperliches, d. h. diesseitiges Gehäuse“, 482, A. = 298, A. 5 „ein vielleicht Harrānischer astrologischer Terminus, die astronomische Masse (?) eines Sternes — Sternbildes — bezeichnend, d. h. der sphärischen Hülle seines Kreises“, sumerisch: „großes Haus“, P. 819, 4 „Die stofflichen Hüllen als Handlungssphären der Geister“ schon im Diesseits, wie die *'Aškāl*, T. II, 2. 4. IV, 4 = „Leerformen“ der Diesseitsmenschen zu verstehen. Daher ist die Wiedergabe „glorreicher Leib“ nach der Auferstehung, T. 207, A. 7 = P. 298, abzulehnen; denn gerade in diesem irdischen Leib, P. 522, 6, findet die Manifestation, *zuhūr*, Gottes in Ḥallāğ statt. Mit dem Tode hört dieser „Temple“ auf, Manifestation des Urseins zu sein. Er hat sich in „ein Atom Aloe“, d. h. „verbrannter Asche“ verwandelt, und diese „moindre parcelle de mes cendres“ ist dennoch größer als die „größten Berge“, wie M. frei erläutert; denn selbst diese „meine Asche“ bleibt ein Rest meiner Manifestation (Gottes in mir).

meiner Manifestationen“, deren irdische Laufbahn nunmehr abgeschlossen ist. Dieser Körper „war größer als die festgefügtten Berge“, da er, P. 522, 5, „eine symbolische Darstellung“, *tağāwuz*, Gottes war, nicht wesensverwandt mit Gott, *tağānus* als in derselben Gattung (*gins*) mit Gott stehend, sondern seine „Erscheinung“, wie Gott dem Moses im brennenden Dornbusche „erschien“ in der „doketischen“ Art, die einen Scheinkörper anlegt und eine „Inhärenz“²⁴⁷ des Göttlichen im Geschöpflichen ausschließt.

huwa: وهو ذلك الأول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه.

Der umstrittene Terminus *Huwa-huwa* = „Er-Er“ enthält nach dem arabischen Sprachgebrauche eine Identifizierung, wie die Wendung *Gāzālīs*, Tahāfut, Kairo 1321; 85, 4, zeigt: „Er ist dann dieser erste in seiner Identität, *‘ain*. Er ist demnach er (selbst)²⁴⁸ bezüglich seines Lebensgeistes und seiner Seele.“ Wie sehr auch Nahrung und Stoffwechsel den Leib des Menschen verändern mögen; er bleibt doch mit sich „identisch“, *bi-‘ainihi*, und diese Identität beruht auf seinem Geiste.

لاهي إلا هو ولاهو الأهو.

Von der mystischen Intuition, der *Gnosis*, heißt es T. XI, 23: „Sie ist nichts anderes als Er, und es gibt kein er (oder es) außer Ihm“. Da zwei Verneinungen sich aufheben, können wir sie entfernen, um denselben Gedanken in positiver Form wiederzuerhalten: „Sie ist uridentisch mit Ihm und jedes er oder es desgleichen“. In dem Terminus *Huwa-huwa* liegt demnach eine Prädikation, wie seine negative Form zeigt. Sie besagt die Uridentität aller Dinge in Gott, den Grundgedanken der Mystik, der in immer sich

²⁴⁷ *Hulūl* = „Inkarnation“, technisch-terminologisch: „Inhärenz“, M. sehr frei „infusion“. Die Deutung M. „ce qui demeurera de moi, mes idées immatérielles, transfigurées, seront plus grandes que les plus grandes montagnes“ ist modernisierte Umbildung. In dem: „transfigurées“ steckt der *tağāllī*-Begriff, allerdings in einer mißverstandenen Form; denn *tağāllī* besagt, daß das Urlicht sich in der niederen Welt „manifestiert“, d. h. durch Anlegung eines doketischen Scheinleibes „sichtbar“ wird, nicht aber, daß mein Diesseitsleib durch die Auferstehung zu einem „corps glorieux“ wird, noch weniger daß „meine unkörperlichen Ideen“ sich im Jenseits „verklären“ und ein höheres Leben führen. Das sind wesensverschiedene Gedankenwelten, die auch ein Atheist billigen würde, der „in seinen Ideen weiterlebt“, wenn sein Ich sich in die Uratome aufgelöst hat, dem *Hallāg* aber grundfremd.

²⁴⁸ V. 262. 358. D. 1540.

wiederholenden Wendungen wiederkehrt. Die Gedanken: Ureinheit, Urindividuum, *‘Ain*, Urvereinigung, *Ġam‘*, legen davon ein unleugbares Zeugnis ab. Das erste *Huwa* des Paarausdrucks *Huwa-huwa* bezeichnet jede menschlich-geschöpfliche Person und jedes Phänomenindividuum. Sie alle sind numerisch dasselbe Individuum wie Gott, das „identische *‘Ain*“. Die negative Formulierung sagt dies deutlich. „Kein Er besteht in der außergöttlichen Welt, außer es ist identisch mit dem einzigen Er.“²⁴⁹

Diese entscheidende, zentralste und klassische Formel können wir nunmehr in ihrem eigentlichen Sinn erfassen, der gestützt wird durch alle Termini, die das Urwesen, d. h. die Brahmanischicht bezeichnen. Ihre völlige Übereinstimmung gibt uns die Garantie der Richtigkeit der Deutung im Sinne der Uridentität. Damit ist ferner die Parallelform des *Huwa-huwa* zu verstehen, T. II, 5 und 6 und oft: *ka‘annī huwa ‘au huwa ‘annī* = „Denn meine Person, mein Ich ist Er oder: Er ist mein Ich“, wozu der folgende Vers die gewünschte Bestätigung bringt: „O du, der du unsichere Meinungen hegst, glaube nicht, mein Ich sei das Ich“²⁵⁰ der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit“. Ein „Ich“, das in der Zeitenfolge steht oder mit dieser aufs engste verbunden ist, kann nicht das im *‘Azāl*, der Ewigkeit, seiende göttliche „Er“

²⁴⁹ Dann sind alle kosmischen Personen, auch Adam, Moses und Lucifer, mit dem Er uridentisch. Diese Identität ist jedoch nur eine einzelne Funktion des *Huwa-huwa*, nicht ihr ganzes Wesen. M. „Le «huwa-huwa» est simplement celui par qui Dieu exprime une idée, la voix de la «prédication légitime»: Adam aussi bien que Satan“, P. 517, A. 1, faßt nur die Außenseite der Frage. Nicht irgendein Gesandter Gottes, sondern Gott selbst ist mit *Huwa-huwa* benannt.

²⁵⁰ P. 842, 4 faßt dieses „Ich“ als das Gottes, obwohl Gott nur als „Er“ bezeichnet wird. Es soll nur negativ ausgesprochen werden, was der vorhergehende Vers positiv sagte. Wenn mein Ich „Er“ ist, dann läßt sich auch formulieren: Mein Ich ist nicht das Ich des Jetzt, des „es wird sein“ und des „es war“. Es ist das „Er“, das außerhalb aller Zeit steht, Gott. Die drei Zeitbestimmungen lassen sich auch adverbial auffassen: „Glaube nicht, mein Ich sei das ‘Ich‘ — meines Phänomenbewußtseins, der Oberschicht meines bewußten Lebens — jetzt, später oder früher“. In der metaphysischen Schicht ist das menschliche Ich das transzendente Er, das im zeitlosen Sein besteht. Daß gerade die Auflösung des Ich in das Er die kennzeichnende Lehre des H. war, geht aus seinem Gegensatz zu *Bisṭāmī*, T. 177, hervor. Dies bestätigt T. III, 11, wo der *Sirr* = Seelenkern, *Ātman* mit der Urwesenheit gleichgestellt wird. Ms. „ne t'en va pas identifier pour cela le «c'est moi» (de l'homme simplifié) avec le «Je» (divin)“ widerspricht dem *‘annī huwa* und dessen negativer Formulierung: „Ich bin nicht mein Ich“, sondern das „Er“. Dies aber ist die Subjekt-Objekt-Identität eines *Sapḥara*, reinsten Monismus.

darstellen. Der Mensch besitzt nur ein Phänomenen-Ich, und dieses muß er aufgeben, die Oberfläche seines Seins abstreifend, wenn er die Identität mit Gott rein darstellen und erleben will. Auch diese mysteriöse Formel des H., die die ganze Âtman-Lehre enthält, die Uridentität der Tiefenschicht unseres Ich mit Gott, ist damit in Harmonie mit allen inhaltsverwandten Texten durchsichtig geworden.

wǧd, 'iǧād = „Erschaffen“, „ins Dasein setzen“, „einem Dinge Dasein verleihen, nachdem es vordem nur idealiter bestanden hatte“. M. ganz irrig, P. 612, 6: „die Fähigkeit Gottes, eine Handlung des Menschen als Sinn und Inhalt auszusprechen“, philologisch unmöglich; V. 264; 359. D. 1456.

Al-Mauǧūdātu: Die Wirklichkeit umfaßt 1. das absolute Sein, 2. die diesem nahestehende „Urwesenheit“ als Allgemein-Welt und 3. den Bereich des Besonderen, Individuellen der Geschöpfswelt. Wir könnten veranlaßt sein, unter *al-mauǧūdāt* — mit dem prägnanten Artikel! — alle diese Schichten zu verstehen. Die exakte Textvergleichen ist geeignet, uns vor diesem Irrtum zu bewahren. Nur die individuellen Dinge der Diesseitswelt, die im *Kaun* = „der Veränderlichkeit“ stehen, werden meist mit diesem Terminus belegt. Dabei scheint gerade die Betonung des „Individuellen“ einen Wesensteil dieser Bedeutung zu bilden. Die „Urwesenheit“ ist der Bereich des Allgemeinen, Begrifflichen, das zu einer kosmischen Hypostase wird. Ihr steht logisch die Individuenwelt der uns umgebenden Außenwelt gegenüber.

الحقيقة التي أوجد الحق من مادتها الموجودات.

Von, 'i. 25, 7, „der Urwesenheit“ wird gesprochen, „die das Substrat bildet, aus dessen 'Materie' Gott die 'seienden Dinge' erschuf“. Zweifellos sind diese ausschließlich die individuellen Welt Dinge, da diese mit der „Urwesenheit“ noch nicht gegeben sind, erst aus ihr entstehen sollen und auf ihr wie auf einem Substrate ruhen. Die *Mauǧūdāt* sind nur diese „aufruhenden“ Dinge, nicht die sie tragende Unterschicht. Da nun die ideenartige Allgemeinwelt als unindividuell, 'i. 26, 1 u. oft, bezeichnet wird, erscheint es exakt, die *Mauǧūdāt* als „individuelle, konkrete Welt Dinge“ zu benennen.

فهي متقدمة في العلم ظاهرة في الموجودات.

Damit wird der Begriff des „Erscheinens“ verständlich. In der „Urwesenheit“ sind die Dinge noch nicht „sichtbar“, da nur

ihre Allgemeinhalte vorhanden sind und ihre Individualitäten auf ihr „Sichtbarwerden“ warten. Daher, 'i. 26, 9, „geht die Urwesenheit im Gotteserkennen voraus und wird erst in den konkreten Welt Dingen 'sichtbar'“. Die Urwesenheit besteht bereits, wenn die *Mauǧūdāt* noch nicht vorhanden sind. Beide sind demnach zu trennen.

وهو أن تكون لها صورة ذاتية لها لكنها في الموجودات حقيقة من غير

تبعيض ولا زيادة ولا نقص فوجودها عن بروز أعيان الموجودات.

Noch greifbarer wird das Verhältnis beider durch die klassischen Worte, 'i. 26, 2: „Dies — das Verhältnis der Weltschichten — besteht darin, daß die 'Urwesenheit' eine Wesensform besitzt, die ihr wesenhaft, *dātīyah* = auf der ousia = Substanz beruhend, ist. In den 'individuellen Welt Dingen', *mauǧūdāt*, ist sie jedoch nur 'Urwesenheit'²⁵¹ ohne Zerteilung und ohne Intensitätsveränderung in Zunahme und Abnahme (der bekannte Begriff der intensio und remissio von Wesenheiten und Qualitäten). Ihr Dasein ist daher erschließbar²⁵² aus den Individuen²⁵³ der konkreten Welt Dinge.“

So ist es begreiflich geworden, daß, 'i. 24, 13, die Urwesenheit eine Hyle ist und ein Kreis, der die „konkreten Welt Dinge“ trägt und umgibt. Kreis und Kreisinhalt sind jedoch verschieden. Eine gleiche Trennung beider zeigt sich in dem Begriff des Idealmenschen, 'i. 21, 18, der die Allgemeinwelt selbst ist und damit „alle ewigen und zeitlichen Konkret Dinge umschließend, *qābil* = 'aufnehmend'. Inhalt und Umfang des Kreises werden in Gegensatz gestellt: jenes sind die 'konkreten Dinge', dieser der 'Idealmensch', d. h. die 'Urwesenheit'.

Daraus ist der Gedanke zu verstehen, daß die begrifflichen Dinge der Wesenheitswelt „weder seiend noch nichtseiend“ sind. Sie gehören einesteils nicht der Konkretwelt an und sind in diesem

²⁵¹ Dies besagt, daß sie nur eine Allgemeinschicht unterhalb der Individualschicht der Dinge bildet, selbst noch keine Individuationen aufweisend, die erst in der Schicht der *Mauǧūdāt* auftreten. Die Logoswelt erscheint hier als eine metaphysische Tiefenschicht der Welt Dinge.

²⁵² Diesen terminologischen Sinn hat die Präposition 'an = „von her“, wörtlich: „ihr Dasein stammt her von dem Hervortreten der Individuen der k. W.“, indem es aus diesen „erschlossen wird“. Bisher war diese Bedeutung von 'an unbekannt. An dieser Stelle kann keine andere in Frage kommen.

²⁵³ 'a'yan = 'uyūn = „Individua“ im allgemeinen, nicht: „hervorragende Individua“. „essence“ (s. 'yn) wäre völlig ausgeschlossen.

Sinne „nichtseiend“, andernteils sind sie aber Bestandteile des Wirklichen überhaupt.²⁵⁴

wğh = *ğihatun* = „räumliche Richtung“, die bekannten sechs: oben, unten usw. M. oft: Auffassungsweise, Verwechslung mit *waghun*. lā-ğihāt, substantiviert: „was keine Räumlichkeit hat“; V. 265. 360. D. 1561.

wğd = 'ğd; *Wahdāniyah* = „Ureinheit“, *wahdānī*, sogar, Bt. 19, *wahdāniyatīy* „ureins“, „ureinheitlich“ und teilnehmend an der „Ureinheit“ Gottes. Dieser Begriff ist, besonders nach Ğunaid, der Grundbegriff der Mystik geworden, und seine Erfassung bedeutet die Sinnerfassung dieser Mystik. Wenn „alle Menschenpersonen der Ureinheit inhärieren“ und dadurch „ureins in der Substanz werden“, so bedeutet dies nicht, daß jede für sich eine Einheit erlange und darstelle — dann wäre eine metaphysische Vielheit gegeben, die gerade geleugnet werden soll —, sondern daß sie alle teilnehmen an der einen und einzigen Ureinheit Gottes, daß sie alle zusammen diese „Ureinheit“ bilden und durch sie „ureins“ sind, eine einzige numerische Einheit ausmachend. Aus allen Textdokumenten geht dieser brahmanische Monismus hervor, der mit dem Plotinischen geistesverwandt ist. Um den *Tauhid*, den subjektiven: das Einheitsbekenntnis und Einheits-erleben, und den objektiven: die Seinseinheit der Welt, die substantielle Einheit des Seins, die als eine numerische, individuelle zu fassen ist — s. den Begriff des 'Ain = Individuum —, kreisen die Bemühungen des Definierens l. 28—35. Q. 146—149 und die Hallāğ-Texte. Sie sind von tragender und durchschlagender Bedeutung für die ganze Spätmystik des Islam geworden, weshalb ihre Diskussion wichtig erscheinen dürfte; V. 154, a. u. 266. 360. D. 1464.

إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته.

Die gewaltigste Definition des *Tauhid* durch Ğunaid, die in jedem ihrer sechs Termini den Vollgehalt des Brahmanismus²⁵⁵

²⁵⁴ Fesselnd ist diese Beziehung zu der Platonischen Ideenwelt, vgl. Bruno Bauch: Die Idee, Leipzig 1926. S. 7. Logos 15, 261f.

²⁵⁵ l. 28, 15, nach der christlichen Definition des dū-n-Nūn das Kapitel über den *Tauhid* eröffnend; Q. 147, 18, in TB. 18, 52, 19 mit den Worten angedeutet: „Es wird.. von ihm eine Definition des *Tauhid* überliefert, die auf ein rein dogmatisches Bekenntnis von Gottes Einheit und Einzigkeit hinausläuft“. Der Fehler der Sinndeutung liegt darin, daß überall, wo von „Einheit“ Gottes die Rede ist, die relative Einheit des Altislam supponiert wird: Gott ist der „eine“

birgt und originale Wucht mit klassischer Kürze vereinigt, lautet: „Der *Tauhid* ist das Alleinsein Gottes, den man als den Ureinen bekennt, indem seine Ureinheit sich in der metaphysischen Tiefe zeigt durch Vollendung seiner relativen Einheit“. Die sechs Termini sind von außerordentlicher Tragweite. 1. Der 'Ifrād besagt, s. *frd*, den brahmanischen Akosmismus. 2. *Muwaḥḥad* nimmt den Sinn der *Wahdāniyah* vorweg und ist prägnant zu fassen: „der als 'Ureiner' bestimmte und bekannte“ Gott, der die einzige Substanz, s. *Dāt* und 'Ain, im Weltall ist und zu dem sich die Phänomenenendinge wie Akzidenzien verhalten. Die Mâyâ-Lehre, die schon im 'Ifrād enthalten war, wird hier nochmals angedeutet. 3. *Tahqiq* bedeutet hier nicht nur das subjektive Auffinden der *Haqiqah* = „Urwesenheit“, sondern auch deren außersubjektive Konstituierung, was sich aus dem Folgenden ergibt, indem *bi-kamāl* auf *Tahqiq* zu beziehen ist, s. *ḥqq*. 4. Der Kernpunkt der Definition ist der klassische, von Bisṭāmī schon, l. 382, 2ff., im monistischen Sinne verwendete Terminus *Wahdāniyah* = „Ureinheit“. Sie ist identisch mit dem „Ur-Sinn“, *Ma'nā* l. 29, 2 und als Substrat des Nirvanas gekennzeichnet. Sie „trägt“ den Nirvana-Vorgang und in sie hinein verläuft er, wie er auch als in die „Ewigkeit“ verlaufend, l. 14, 18, gedacht wird. Sie ist demnach die einzige Substanz und das Ursubstrat der Welt, die Brahman-schicht schlechthin. Da in ihr das gesamte Weltwesen wurzelt, wird Gott die „Ureinheit“, „Summe des Weltalls“, P. 526, A. 3, genannt. Wegen ihrer Uridentität mit dieser Einheit sind alle Dinge unter sich wesensgleich in der metaphysischen Schicht. 5. Die Vollendung, *kamāl*, erlangen die Dinge, indem sie ihre „Ureinheit“ in Gott erreichen und in ihr wurzeln. 6. Wir finden demnach die Lehre, daß die relative Vielheit, 'aḥādīyah, der bunten und wirren Sinnenwelt mit ihrer Einheit der Ordnung und Zielstrebigkeit in Gott ihren Abschluß findet. Eine Vielheit, die in ihrer metaphysischen Wurzel sich zur Ureinheit zusammenschließt, ist die „relative Einheit“, die aber nur dadurch den Zug der „Einheit“ an sich trägt, daß sie der Ureinheit inhäriert; vgl. Bt. 19.

neben vielen anderen Einheiten und Weltdingen, die ebenfalls Wirklichkeit besitzen. Hier handelt es sich aber um die absolute Einheit, neben der überhaupt keine andere Einheit selbständig bestehen kann; vgl. Kaun, 'Ain, 'Ifrād. Nicht überall, wo das Schlagwort „Einheit Gottes“ Verwendung findet, handelt es sich auch schon um Monotheismus. Der Monismus kleidet sich in die gleichen Einheitsformeln.

Schon wie von Bistāmī, l. 384, wird die *'Aḥadiyah* dort genannt, wo die Sinnenwelt im Blickpunkte erscheint. Sie gilt demnach von dieser, obwohl sie äußerlich keine Einheit zu bedeuten scheint. Die sinnlich wahrnehmbare Vielheit muß mit der Intuition des Mystikers gesehen werden. Dann erscheint auch in ihr eine Tiefenschicht, und diese ist die Ureinheit, die diese uns nahestehende Weltvielheit zu sich hin konvergiert und dadurch zu einer „relativen Einheit“ gestaltet. So lautet die Lösung des Rätsels, das uns die klassischen arabischen Termini der „Einheit“ aufgeben.²⁵⁶

Was besonders die „Vollendung der relativen Einheit“ besagt, kann nicht besser erläutert werden als durch die folgenden Worte, die die Definition zu Ende führen. Sie beweisen, daß die „Ureinheit“ die *Coincidentia oppositorum* bedeutet, zu der altislamische Formeln sich hinzugesellen, mit der neuen Bedeutung erfüllt; denn wenn nunmehr von der „Ureinheit“ gesagt wird, daß „sie weder erzeugt, noch erzeugt wird“, so liegt darin nicht mehr der ursprüngliche Gegensatz gegen das Christentum, sondern die Lehre, daß Gott kein Ding mit außergöttlichem wahren Sein außerhalb seiner setzen kann. Dies würde die Ureinheit aufheben. „Außer“ Gott gibt es kein Geschöpf, das eigene Substantialität und Eigendasein hätte. „Er, Gott, ist der Ureine, der weder erzeugt, noch erzeugt wird, in dem zunichte werden (*bi-naḥiyi* = durch Negation und Aufhebung) die Gegensätze, innerlich und äußerlich ähnlichen Dinge und alles, was neben Ihm göttlich verehrt wurde. Er ist den Dingen der Welt weder ähnlich noch gleichbeeigenschaftet, kann nicht bildlich vorgestellt noch begrifflich gefaßt werden, indem er ein einziger Gott ist, alleinseiend. Ihm ist nichts ähnlich, und Er ist der Allhörende und Allsehende.“ In *Fardān* klingt die *Fardāniyah* an, das „Alleinsein“ Gottes, s. *'Ifrād*. Die herrschenden Termini der konservativen Theologie werden damit in die Mystik übernommen, allerdings in mystischer Bedeutung, die sich nach dem *Wahdāniyah*-Begriffe bestimmt. Die „Unvergleichbarkeit“ Gottes, ein dem Christentum entnommener Gedanke, wird mit dem Inhalte erfüllt, den der *'Ifrād* umschreibt:

²⁵⁶ Ratlos sucht M. wenigstens der materiellen Verschiedenheit der arabischen Termini drei französische gegenüberzustellen, wobei jedoch das Wesentliche ausgefallen ist: die Angabe der Sinnverschiedenheiten: 1. *unicité* = *Wahdāniyah*, 2. *unité* = *Tauḥīd* und 3. *monéité* = *'Aḥadiyah*; L. 248 u. oft. Ohne die Klärung der wesensverschiedenen Bedeutungen sind die versuchten Übersetzungen jedoch inhaltlos.

Gott kennt keine Substanz neben sich. Alles Sein, das „außer“ Ihm „Schöpfung“ zu sein scheint, ist *Māyā*. In dem *'ilāhan wāḥidan*, l. 29, 1, klingt das: *'Ainān wāḥidan* von St. 126 an, das den konsequenten Substanz-Monismus verkündet. Wenn es nur ein „Individuum“, s. *'Ain*, im Weltall gibt, nimmt sich das „Einheitsbekenntnis“ der Muslime im mystischen Munde anders aus als im Koran selbst und den Bekenntnissen der Altmuslime. Nur der Esoteriker, *Hāṣṣ*, der „Eingeweihte“, konnte dann diesen Tiefensinn verstehen. Die auffällige Gleichsetzung von Sein, *wuḥūd*, und Ureinheit wird nunmehr klar. Da die Ureinheit die Ursubstanz ist und diese das Sein schlechthin, die Urwirklichkeit, sind beide metaphysisch dasselbe. Die Menschen wie alle Dinge können dabei nur „Schemen“²⁵⁷ sein.

Damit ist selbstverständlich, daß der Mensch keine freie Willenstätigkeit im Sinne der pluralistischen Weltauffassung haben kann, die neben Gott eine Vielheit selbständiger Substanzen annimmt, und daß er als Subjekt sich von Gott als Objekt nicht mehr unterscheidet, so daß die vielbesagte Subjekt-Objekt-Identität eingetreten ist. Die letzte Folgerung des Monismus ist damit klar gezogen, der wahre *Tauḥīd* damit erreicht: „Der Mensch ist dann ein Schemen.“²⁵⁸ Über ihn fließen²⁵⁹ die Schicksalswandlungen seiner (der göttlichen) Weltleitung dahin in den Strömen der Entscheide²⁶⁰ seiner Allmacht, in den Abgründen der Meere seines *Tauḥīd*, seiner Ureinheit. Dabei 'entwird' der Mensch seiner Sinnenseele und seinem Selbst²⁶¹, dem Anspruche, den die Menschen an Gott stellen, und

²⁵⁷ *Ṣabḥ* = „leere Form“, „Leergestalt“ = *'aṣkāl* in T. und *Hayākil* = „leere Gehäuse“. Die außergöttlichen Dinge sind substanzlos und deshalb *Māyā*-Dinge auf dem Substrate der Ureinheit.

²⁵⁸ TB. 18, 51, 2: Figur; Merx: Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik 1893; 61: „Phantom“, sehr treffend; l. 29, 7; Q. 147, 7 u. Der Inhärenz- und Akzidenscharakter der Welt geht aus Bt. 19 besonders klar hervor, s. *Hulūl*.

²⁵⁹ In dem *tagrī* = „fließt“ ist die Ohnmacht des Menschen ausgesprochen, der gegen die Fügungen Gottes nichts vermag. *Tagḍrif* sind nicht die „Wirkungen“, TB. 18, 51, 3, sondern die „Wandlungen“, das „Hin und Her“ des Weltgetriebes, insofern Gott es verursacht. Die Vorherbestimmung verhält sich zum Menschen wie ein Unendliches zum Nichts. Das Unendliche wird durch das Meer symbolisiert.

²⁶⁰ *'Aḥkām*, Singul. *Ḥukm* = „Entscheid“ des Richters und Verwalters über das, was ausgeführt werden soll. „Bestimmungen“, „Verfügungen“, in der Natur: „Gesetzmäßigkeiten“.

²⁶¹ *Nafs* hat die zweifache Bedeutung: 1. Sinnenseele, die an die Welt gekettet ist, und 2. Selbst, das Zentrum der egoistischen Strebungen ist. TB. 18,

der Erhörung²⁶², die Gott ihnen gewährt.“ Damit ist das Menschenleben geschildert. Der Weltanschauungsgrund, auf dem es ruht, ist folgender:

بِحَقَائِقِ وجوده ووحْدانيته.

„Dies beruht auf den Urwesenheiten²⁶³ seines Daseins und seiner Ureinheit“ in der „Urwesenheit seiner Gottesnähe“. Die bisherigen Übersetzungsversuche sind nicht nur deshalb vergeblich geblieben, weil sie die Termini im einzelnen verfehlten, sondern vor allem deshalb, weil sie die Bedeutung von *bi* in der Verbindung: *bi-ḥaqā'iqi* nicht klärten.²⁶⁴ „Auf den Urwesenheiten beruht“ der ganze Weltprozeß, der Mensch und seine Hilflosigkeit gegenüber den Bestimmungen von Gottes Vorsehung, dann sein Wesen als „Schemen“. Es wird „getragen“ von diesen „Urwesenheiten und inhäriert ihnen. Die Präposition *bi* spricht das Inhärenzverhältnis aus. Der „Schemen“, der den Menschen darstellt, ist deshalb ein „Schemen“, d. h. ein substanzloses Sein, ein Akzidens, weil er nur in der Weise bestehen kann, daß er der Ursubstanz inhäriert. Auf dieser als dem letzten Substrate und der „alleinigen“, s. 'Ifrād, Substanz findet wie eine Oberflächenbewegung und ein

51, 5: „dadurch, daß er sich selbst, dem Anspruch der Menschen an ihn und seinem Entsprechen [dem gegenüber] entwidt“. Es ist die Forderung gemeint, die die Menschen in Gebeten an Gott zum Ausdruck bringen. Die *da'wah* = „den Wunsch, Anspruch“ stellt man im *Du'ā'* = „Gebet“ an Gott wie an ein fremdes Objekt, gesehen von der Selbständigkeit des eigenen Subjektes aus. Tritt nun die Subjekt-Objekt-Identität ein, so fallen die Gebetswünsche und das Suchen und Warten auf deren „Erhörungen“ fort.

²⁶² *istiḡābah* = „Gebetserhörung“, die die Dualität von Mensch und Gott voraussetzt. Im Nirvana und der monistischen Auffassung fällt die Grundlage für dieses „Beten und Erhören“. Es ist nicht das Nachgeben des Mystikers gegenüber den Mitmenschen gemeint, wie TB. vermutet.

²⁶³ TB. l. c. „durch die Wahrheiten von Gottes Sein und Einzigkeit“; Merx: „in der Wirklichkeit seines Seins und seiner Einzigkeit“. Mit *ḥaqā'iq* = „Urwahrheiten“ sind die Dinge der Tiefenschicht gemeint, nicht die logisch-subjektiven „Wahrheiten“ im Menschenbewußtsein. Das Wort „Wirklichkeit“ trifft eine andere Seite des *Ḥaqīqah*-Begriffes, der mit „wahrer Wesenheit“, „ontologischer Wesenheit“, „eigentlicher Wahrheit“ am besten wiederzugeben ist. Die „Wesenheiten“ sind gemeint, die nicht diese Scheinwelt ausmachen, sondern die Tiefenwelt des wahren Seins, das Platon in den Ideen suchte, der Mystiker in Gott, der Urwesenheit.

²⁶⁴ l. bietet *wuḡūdi waḥdānīyatihi* = „des Daseins seiner Ureinheit“. In beiden Formen wird die Wirklichkeit und Substantialität der Ureinheit betont. Sie ist das „Urindividuum“, s. 'Ain. Alle Welt Dinge der Māyā-Schicht inhärieren ihr. Der ganze Gedankengehalt des Brahmanismus liegt in diesen Worten.

Wellenspiel auf dem Ozean der Verlauf, *ḡarāyān-maḡārat*, der Vorbestimmungen und der *Fanā'*, das Nirvana jeder Vielheit bis hin zur letzten Zweiheit, der von Mensch und Gott in der Subjekt-Objekt-Identität statt. Daß jeder Egoismus, in *Nafs* liegend, und jeder Wunsch selbstsüchtiger „Gebete“ an Gott, der „Ansprüche“ des Menschen an Gottes Allgüte aufhört und der reinsten „Ergebenheit“ in Gott Platz macht, ist eine Selbstverständlichkeit.

الوحدانية بقاء الحق بفناء كل ما دونه يعني فناء يوجب حُكْمُ الحقيقة وقيل الوحدانية بقاء الحق وفناء كل ما دونه يعني فناء العبد عن ذكر نفسه وقلبه بدوام ذكر الله تعالى وتعظيمه.

Diese Gedanken werden l. 32, 4 zu der Bestimmung des metaphysischen und psychologisch-ethischen *Tauḥīd* zusammengefaßt: „Die Ureinheit ist das ewige Bestehen Gottes in dem Nirvana alles dessen, was außer Ihm ist, — das 'Nirvana' verstanden in dem Wesensurteil.²⁶⁵ Nach anderer Auffassung ist Ureinheit das Fortbestehen Gottes und gleichzeitig das Nirvana alles dessen, was außer ihm besteht, — hier das 'Nirvana' verstanden als der Zustand, in der der Gottesdiener aufhört, an sich selbst und sein Herz zu denken, indem er beständig an Gott denkt und ihn preist.“

Der Tauḥīd.

„*Tauḥīd*“ ist der häufigste, vieldeutigste und am schwierigsten zu bestimmende Begriff der islamischen Mystik. Ganze Kapitel der Originalschriften stellen über ihn Betrachtungen an und fügen

²⁶⁵ *Ḥukmu-l-Ḥaqīqati* = „das Wesensurteil“ ist die Erfassung der Tiefenschicht der Welt, der metaphysischen Ebene des wahren Seins. Der erste *Tauḥīd* als Alleinheit ist demnach ontologisch zu nehmen. Das Nirvana gilt, das soll gesagt werden, nicht vom subjektiven religiösen Erleben, sondern will eine Weltlehre über die „Wesenheiten“ der Dinge bringen, ein „Urteil über die Dinge an sich“ aussagend. *Waḥdānīyah* wird in dieser Sinnggebung mit 'Ifrād einfach gleichgesetzt. Sie ist gleichfalls das „Alleinsein“ Gottes, wenn die gesamte Welt des Kaun neben Ihm ins Nichts versunken ist. Da *ḥukm* auch die reale Gesetzmäßigkeit bedeutet, ist auch die Wiedergabe möglich: „so wie es die Gesetzmäßigkeit der Urwesenheit erfordert“. Sie läßt keinem Außergöttlichen die Möglichkeit substantiellen Bestehens. — Die folgenden Zeilen stellen neben dieses ontologische Nirvana ein psychologisches und „konservatives“, das die Gedanken der Exoteriker (vgl. die audientes des Manichäismus und die „Fleischmenschen“ neben den Pneumatikern) widerspiegelt. Auch die Akkusativkonstruktion *ḥukma* läßt sich dem Sinnzusammenhang einfügen.

die Ansichten der Lehrer „mystischer Theorie“, *‘ilm*²⁶⁶, zu bunten Blumensträußen zusammen. Jeder Meister hat über ihn seine Definition ausgearbeitet, die ihm aus der Diskussion mit seinen Hörern in seinem Lehrsaale, *maglis*, l. 29, 16ff., erwachsen ist. Jeder hat sein System. Das individuelle Genie entscheidet, wenn auch in den Formulierungen die verschiedensten Abhängigkeiten von außen sich zeigen und die Bausteine aus fremden Kulturen sichtbar werden. Die verwandten Begriffe der umliegenden geistigen Felder sind heranzuziehen wie *Wahdānīyah*, *‘Ain*, *‘Ġam‘*, *‘Aṣl*, *Nuqtah*, *Sirr*, *Taḡallī* usw., so daß alle Grundbegriffe auch für diesen Zentralinhalt in Frage kommen. Definitionen, die den Einblick der „Esoteriker“ voraussetzen, können nunmehr als geklärt erscheinen.

ليس في التوحيد خلقٌ وما وحدَ اللهَ غيرُ اللهَ والتوحيد للحقِّ والخلقُ طفيليٌّ.

„Im Tauḥīd, der Seinseinheit, gibt es keine Menschen, und keiner hat je Allāh als einen bekannt außer Allāh selbst. Der *Tauḥīd*, das Einheitsbekenntnis, kommt nur Gott zu. Die Menschen fallen dabei aus“, l. 32, 8. *Ḥalqun* sind zunächst die Geschöpfe im allgemeinen, dann die Menschen. Im ersten Sinne „bestehen im *Tauḥīd* keine Geschöpfe mehr“, da sie *Māyā* sind, „Schein“ ohne eigenes Sein. Im zweiten, der wohl nach dem Zusammenhange gemeint ist, kommen als Subjekte des *Tauḥīd* keine Personen in Betracht, die neben Gott ein eigenes Sein hätten; denn Gott ist „allein“, s. *‘Ifrād*, der Handelnde im Weltall, und alle Subjekt-Objekt-Vielheit ist aufgehoben. Wenn ein Mensch der Phänomenenwelt das Glaubensbekenntnis ausspricht, so ist es nicht dieser Mensch, der als der wahre Handelnde in der metaphysischen Schicht dieses Bekenntnis trägt, sondern Gott. Wie viele Bekenntnisse der Einheit Gottes die Menschen auch ausgesprochen haben mögen, kein anderer als Allāh selbst hat je dieses Bekenntnis gesprochen. Gott ist das handelnde Subjekt in allen solchen Bekenntnissen gewesen; denn „im *Tauḥīd* als Seinsidentität und als Bekenntnis

²⁶⁶ *‘ilm* = 1. „Wissen“ im allgemeinen, 2. „Naturwissenschaft“, 3. „Theologie“, 4. „mystische Theorie“, die die Mystiker gegen die „Wissenschaft“ der Theologen als Ersatz und Widerlegung aufstellten. Aus Mangel an philologisch-kritischer Unterscheidung glaubte man die „Theologie“ sehen zu müssen, wo in mystischen Texten von dem *‘ilm* die Rede war. Dadurch kam die Grundverwechslung, die die „Mystiker“ auf dieselbe Linie mit den „Theologen“ stellte und die *Ḥallāj* zu einem „Theologen“ machte.

der Einheit“ gibt es kein menschliches Subjekt neben Gott, ausgestattet mit eigener Substantialität; s. T. XI.

علامة حقيقة التوحيد نسيانُ التوحيد وصدقُ التوحيد أن يكون القائم به واحدًا.

„Das Zeichen der Urwahrheit (und Echtheit) des *Tauḥīd* ist das Vergessen des *Tauḥīd* selbst, und die Aufrichtigkeit des *Tauḥīd* besteht darin, daß das Subjekt²⁶⁷ desselben ein Ureiner sei.“ Der „Ureine“ ist nur Gott, der, l. 32, 1, allein von sich das „Ich“ sagen kann und der die *Wahdānīyah* selbst darstellt. Bedeutsam könnte die Variante sein:

علامة حقيقة التوحيد نسيانُ التوحيد وهو أن يكون القائم به واحدًا.

Texte, die nach dem materiellen Wortlaute rätselhaft bleiben müßten, werden durch solche Paralleltexthe inhaltlich vielleicht geklärt, Q. 148, 1u. „Das Zeichen der wahren Wesenheit des *Tauḥīd* ist das Vergessen des *Tauḥīd* selbst. Es besteht darin, daß der Träger dieses Vergessens²⁶⁸ ein 'ureiner' ist.“ Unter *nisyān* = „Vergessen“ kann man philologisch nur verstehen, daß ein Bewußtseinsinhalt aus dem Gedächtnis schwindet, indem die Person jedoch bestehen bleibt. Nun ändern die Mystiker diese Wortbedeutung in den Tiefensinn ihrer Weltbetrachtung, die Bedeutung der *Wahdānīyah* = „Ureinheit“ hineinlegend. Das „Vergessen“

²⁶⁷ l. 35, 7. Sarrāḡ schließt mit dieser Definition Baḡdādī's seine Darstellung des *Tauḥīd* ab, indem er kommentiert: „B. will damit sagen: Der Mensch vergißt das selbstgefällige Betrachten seines eigenen *Tauḥīd* = Gottesbekenntnisses in seinem *Tauḥīd*, indem er darauf hinblickt, daß dieses Bekenntnis Gott inhärierte in der Vorwelt im Hinblick auf den Menschen; denn wenn Gott ihnen, den Mystikern, dieses Bekenntnis nicht mit seinem Willen vorherbestimmt hätte, so hätten auch sie dasselbe nicht gewollt und Gott nicht als einen bekannt.“ Gott ist der „Träger“, *Qā'im bihi*, s. *qiyām*, des Bekenntnisses, während die Menschen in der Vorwelt in Gott bestehen. Wenn sie dann in den *Kaun* eintreten, vollführen sie diese in der Vorwelt gegebene Prädestination zum Bekenntnis. Der metaphysische Träger desselben bleibt dabei immer noch Gott, wenn auch in der Phänomenenwelt die geschöpfliche Person des Einzelmenschen „Träger“ zu sein scheint. In der Oberschicht der Welt sind es „viele“, die das Bekenntnis aussprechen; in der Tiefenschicht ist es nur der „Ureine“, der Substrat und Handelnder dieses Aktes sein kann.

²⁶⁸ Freilich bleibt auch hier noch die Beziehung auf *tauḥīd* möglich: „Träger dieses tauḥīd“ = Einheitserlebens, Einheitsbekenntnisses. Der letzte Sinn: die Subjekt-Objekt-Identität ist der gleiche; s. T. XI. Die andere Lesung verdient jedoch Erwägung.

wird dann erreicht, wenn sein Träger keine Vielheit mehr aufweist, weder die der Pluralität der Dinge noch die letzte Zweiheit von Subjekt und Objekt, so daß „alle Kontraria und Subkontraria und Ähnlichkeitsdinge“, l. 28, 1 u., sich in die Ureinheit aufgelöst haben. Das, was philologisch nur als eine Funktion eines Subjekts gefaßt wird, wird im esoterischen Sinne ein metaphysischer Seinszustand, der der „Ureinheit“, „Uridentität“.

Es genügt also nicht, in *wāḥidan* nur die numerische Einheit zu sehen, die ein Ding neben vielen gleichen Einheiten bestehen läßt. In ihm liegt die Bedeutung der „Ureinheit“, die kein anderes Ding neben dem Subjekt erhalten bleiben läßt; denn in der ersten Form der „Einheit“ bleibt die Vielheit der Phänomenenwelt bestehen und wird deshalb der *Tauḥīd*, die absolute Einheit, aufgelöst. Das „Vergessen“ der „anderen Wesen“ ist dann noch nicht aufgehoben. Erst wenn der Begriff der Einheit in die metaphysische Schicht gehoben wird, ist ein Vergessen eingetreten, da an kein anderes Ding mehr gedacht werden kann. „Ureinheit“ und „Vergessen“ sind dann dasselbe.

لا يصح التوحيد إلا لمن كان جَعْدَهُ إِبْهَامَةً²⁶⁹.

Die mysteriöseste Form nimmt der *Tauḥīd* l. 34, 5 in der Bestimmung von Šibli an: „Der *Tauḥīd* ist nur für den echt, für den dessen Behauptung zugleich seine Verneinung darstellt“. „Man fragte ihn über den Begriff 'Verneinung'. Er: 'Sie ist das Ausfallenlassen der Pronomina der ersten Person'. Dies bedeutet, so fügt Sarrāḡ hinzu, daß der die Einheit Gottes Bekennende in Wahrheit und im eigentlichen Sinn die Behauptung seiner eigenen Person leugnet, d. h. die Setzung seines Selbst in allen Dingen — und zwar leugnet in seinem Seelenkerne. Er spricht z. B. 'in mir', 'von mir', 'für mich', 'zu mir hin', 'über mir', 'bei mir', 'neben mir'. Sodann läßt er diese Pronomina fortfallen und leugnet sie in seinem Seelenkerne, wenn sie auch nach der phänomenalen Form, *rasman*, über seine Zunge dahingleiten.“ Der „Seelenkern“ erschaut intuitiv das metaphysische Wesen der Dinge und Gott als den „alleinigen“, s. *Ifrād*, Träger aller Vorgänge und Dinge der Welt. Wenn er dann mit der Zunge von seinem Ich spricht,

²⁶⁹ Nicholson: جَعْدَهُ إِبْهَامَةً. Im arabischen Sprachgefühl wird nach kāna das Subjekt meist nachgesetzt, wo wir es vorstellen. Der *ʾiḡbāt* ist Subjekt und er wird zur „Leugnung“, *ḡaḥd*. Der Mystiker stellt nicht zuerst eine negative Aussage auf, die dann zur Affirmation wird, sondern umgekehrt.

leugnet er zugleich in seiner mystischen Schau dieses Ich, da neben Gott keine Substanz wahres Sein hat. Dieses Bekenntnis des „Alleinsein“, *Ifrād*, Gottes ist der „wahre *Tauḥīd*“, der brahmanische Monismus.

Die Leugnung der menschlichen Person läßt ahnen, welche Krisis durch die Mystik in den Islam gekommen war. Das persönliche Fortleben nach dem Tode mußte der Islam aufrecht halten, während der Monismus der Mystik zur gegenteiligen Lehre drängte, wenigstens die islamische Lehre untergraben konnte. Auch bei Šibli dürfte die Ḡunaidische Theorie von der präexistenten Person unterliegen, die ebenso in dem Nachweltsein fortbestehen kann, wie sie im Vorweltsein bestanden hat und im Diesseitsleben besteht. Als Person bleibt das „Ich“ auch im Jenseits erhalten, s. Kaun, l. 29 f.

توحيد وموحد وموحد هذه ثلاثة.

Sobald erschaut ist, daß sich im mystischen *Tauḥīd* als absoluter Einheitslehre die Subjekt-Objekt-Einheit verbirgt, lassen sich die bisher ungeahnten Tiefen mancher Definitionen erreichen. Definitionen, über die man nach ihrem äußeren Wortlaute in Zweifel bleiben könnte, werden durch diese mit genauester Philologie verbundene Ideenanalyse adäquat aufgedeckt: Man fragte den Timistānī: „Was ist der *Tauḥīd*?“ Q. 148, 31. Er: „Funktion, Objekt und Subjekt desselben sind noch drei“. Solange man in der Seinseinheit noch spricht von dem Vollziehen der Einheitsaussage oder des Bekenntnisses und der Person, die es ausspricht, *muwaḥḥid*, oder dem Gegenstande, den man als 'ureins' bezeichnet, hat man die 'Ureinheit' — die *Wahdāniyah* steckt unzweifelhaft in diesem *Tauḥīd* — selbst aufgehoben und den *Tauḥīd* zugleich mit seiner Aussage und seinem Bekenntnis wieder vernichtet, dem Skeptiker zu vergleichen, der durch seine positive Behauptung der extremen Skepsis diese zugleich verneint. Um zum wahren *Tauḥīd* zu gelangen, hat man demnach jede Subjekt-Objekt-Unterscheidung fallen zu lassen, Ḥallāḡ: T. XI, sich in „Schweigen“ zu hüllen und das Ursein nicht als Gegenstand seines Schauens zu fassen, sondern als das eigene Selbst, das identisch ist mit dem Urgrund der Welt.

ما شَمَّ رَوَانِحَ التَّوْحِيدِ مَنْ تَصَوَّرَ عِنْدَهُ التَّوْحِيدَ.

Die bisher unverstandene Definition des Šibli, l. 32, 15. Q. 148, 4 u., erhält jetzt ihren Sinn der „Subjekt-Objekt-Iden-

tität": „Keiner hat die Düfte des *Tauḥid* jemals eingesogen, der sich den *Tauḥid* begrifflich²⁷⁰ vergegenwärtigte“. Solche „Vergegenwärtigung“ bedeutet eine Zerlegung des Wirklichen in die Zweiheit von Subjekt und Objekt, so daß die „Einheit“, die *Tauḥid* doch immer besagt, aufgehoben erscheint. Der Sinn ist demnach die Forderung, nicht über den *Tauḥid* begrifflich zu denken und zu reden — und auch die theoretischen Diskussionen in den *Maǧālis* darüber auszuschalten; denn *Tauḥid* besage wesenhaft „die Subjekt-Objekt-Einheit“. Eine gewisse Ironie seitens Šiblis ist wohl nicht zu verkennen. Der *Tauḥid* ist demnach tiefstes „Schweigen“, eine bekannte mystische Übung und „Versenkung“. Jede, auch die phänomenale Vielheit soll möglichst ausgeschlossen werden.

غنى لى منى قلبى وغنى كما غنى.

Ein Meister, den Ġunaid lehrte, Q. 149, 5, tat einen Ausspruch, der nur in der Atmosphäre dieser brahmanischen Gedanken sinnhaft wird. „Mein Herz wurde für mich an mir reich. Dann wurde ich reich, wie es (Er) reich war.“ „Reich werden“ im Sinne der Wurzel *ǧny* wird terminologisch von Gott gebraucht. Er ist „Der Reiche“, der „aller anderen Dinge entbehren kann“. Wenn das Herz „reich“ wurde, so gewann es „Reichtum“ im metaphysischen, göttlichen Sinn; es wurde „göttlich“. „Herz“, *qalb*, ist das Subjekt mystischen Erlebens und steht im Gegensatz zur Phänomenenpersönlichkeit des zeitlich-vergänglichen Ich. *lī* hat den Sinn: „zu meinen Gunsten“, „zu meinem Besitz“.

minnī = „im Vergleich zu mir“, auch: „an mir“, so daß eine Steigerung des eigenen Wesens gemeint ist. Gott erfüllt das

²⁷⁰ *taṣawwara* regiert den Akkusativ. Der Text läßt sich demnach sowohl aktivisch als auch passivisch vokalisieren. „Er stellte sich den T. bei sich vor“, *taṣawwara*, oder: „Der T. wurde bei ihm begrifflich gefaßt“, *tuṣawwiru*. Die *ṣūrah* = Form, akzidentelle und wesentliche, ist nicht nur bei den hellenistischen Philosophen, sondern auch bei den Mystikern, hier sicher um 900, bekannt, ja, wie es scheint, sogar in juristischen Kreisen, indem nach der *ṣūrah* der Besitz eines Gegenstandes entschieden wird, d. h. nach der „Formung“, die menschliche Arbeit einem Stoffe gegeben habe. *Ṣūrah* bedeutet dabei freilich die akzidentelle Formung einer schon mit der „Wesensform“ ausgestatteten Materie. Es ist die „Bildform“, die äußerliche, mit den Augen wahrnehmbare, die hier intendiert wird. Dennoch könnte ein hellenistischer Einfluß stattgefunden haben. Er läge dann schon bei Šāfiʿi vor. Die anderen Rechtsschulen entscheiden den Besitz nach der „Substanz“, *ʿain*, dem individuellen Stoffe. Die „Materie“ ist freilich bei den Juristen nicht als *ḥayūlā* noch als *māddah* bekannt, sondern nur als *ʿain* = konkrete, individuelle Substanz.

Herz des Menschen. Die göttliche Unendlichkeit dringt in dieses durch die *rusūm* „eingeengt“ (l. 29, 12: *ḍiqu-r-rusūm*!) Geschöpfeswesen ein. Das „Erlöschen“, l. 29, 2: *idmiḥlāl*, und „Ausgewischt werden“, l. 14, 18: *maḥw*, müssen dabei eintreten. Das Nirvana vollzieht sich und die unendliche Ursubstanz „tritt an die Stelle“ des Endlichen, s. *qiyām* und *tabdil*, l. 29, 10; 31, 19; 59, 17. Dadurch wird die reine Uridentität mit Gott herausgestellt und gleichsam aus der Verschalung durch die Phänomenenschicht herausgenommen, „so daß ich göttlich-reich wurde, wie es und Er (= Gott, identisch mit dem Seelenkern = *sirr*) reich war“. In diesem „Reichtum“ liegt die Abstreifung der Phänomenenschicht; denn *ǧny* besagt: einer Sache entbehren können, sie weglegen, überwinden. Die seelische Freiheit von ihr und die Weltüberwindung findet in ihm ihren Ausdruck. Sowohl die *Māyā*-Welt als auch die *Māyā*-Schicht der menschlichen Person und das „sich selbst Genügende“ (dies ist der Sinn von *ǧanī* = 'reich') der Ur-Person des *Sirr* und Gottes, als ferner die Ausschaltung jener Schicht und die Uridentität mit dieser, der Urwesenheit, ist der esoterische Inhalt obiger Definition des *Tauḥid*. „Reich werden“ im mystischen Sinne besagt: wesenseins werden mit Gott, dem „Ur-reichen“, die Ureinheit erreichen, die Scheinwelt und die *Māyā*-Schicht der eigenen Person, den *Damīr*, T. III, 11, ablegen. Daß die genannten rätselhaften Worte diesen Sinn verlangen, liegt schon in dem Umstande angedeutet, daß Ġunaid sie billigt und daß sie von einem Meister stammen, der der Generation vor Ġunaid angehört, die als Biṣṭāmī-Periode noch extremer war als Ġunaid. Zu dessen Zeit hatten die großen Kämpfe und weiten Abweichungen von der Orthodoxie aufgehört. Die Mystik war in ruhigere Bahnen geleitet worden. Die orthodoxe Linie hatte Ġunaid gefunden.

الواحدية = „die Einheitlichkeit“.

عند الصوفية عبارة عن مَجْلَى ظهرت الذات فيها صفة والصفة ذاتا فهذا الاعتبار ظهر كل من الاوصاف عين الأخرى.

Al-Wāḥidu bedeutet den Ureinen, der in sich alle Vielheit und Gegensätze zur Einheit gestaltet. Die Abstraktform *Wāḥidiyah* ist nur aus dieser monistischen Weltanschauung gesehen und zu verstehen, D. 1467, 13. „Nach den Mystikern bedeutet *Wāḥidiyah* einen Mani-

festationsort, *Maḡlā*, *Maḡlan*, in dem²⁷¹ die Ursubstanz als Eigenschaft und die Eigenschaft als Ursubstanz sichtbar wird. In dieser Hinsicht erscheint jede der Eigenschaften als identisch²⁷² mit der andern.“ Eine Vertauschbarkeit und Uridentität aller göttlichen Eigenschaften wird damit gelehrt, so daß „Gott der Rächer identisch, *ʿainu*, ist mit Allah und dieser mit dem Rächer, ferner der Gnadenspender identisch mit Allah und umgekehrt“.

وكذلك إذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عندها كانت النعمة التي هي الرحمة²⁷³ عين النعمة.

„Ebenso verhält es sich, wenn die Einheitlichkeit in der Gnade selbst erscheint. Dann ist die Gnade in ihrer Individualität zugleich die Gnade, die die Erbarmung darstellt, und die Gnade²⁷⁴ ist identisch mit der Rache“ und „diese, die die Strafe bedeutet, identisch mit der Gnade. Alles dies beruht darauf, daß die Urschubstanz in den Eigenschaften erscheint und ebenso in ihren (deren) Wirkungen, und jedes Ding, in dem die Urschubstanz nach der Gesetzmäßigkeit, *ḥukm*, der *Wāḥidīyah* erscheint, ist identisch, *ʿAinu*, mit dem andern.“ Damit ist die Uridentität aller Wesen ausgesprochen, wie sie auch der Brahmanismus kennt.²⁷⁵

ittahada = „die göttliche Ureinheit annehmen“, an ihr teilhaben, ihr inhärieren, Bt. 19. V. 154a. 266. 360.

²⁷¹ Das Femininum *fi-hā* geht auf den Sinn des Manifestationsortes, zu dem *Ḥaḍrah* = „Majestät Gottes“ oder *ad-dāt* = „die Urschubstanz“ subintendiert wird.

²⁷² Die Identität wird immer mit *ʿAinu* und dem Genitiv ausgeprägt, ein Beweis, daß *ʿAinu* das Individuum bedeutet; denn „Identität“ ist Übereinstimmung im „Individuum“. In Gott fallen die „Eigenschaften und Namen“ metaphysisch zusammen. Diese „periphere Schicht“ Gottes ist aber die Weltvielfalt. Dann sind die Dinge der Welt alle mit Gott und unter sich identisch, eine urbrahmanische Idee.

²⁷³ *والنعمة* oder *والرحمة* ist im Texte ausgefallen (Haplographie).

²⁷⁴ oder: „und die Erbarmung“, — wenn *errahmatu* zu ergänzen.

²⁷⁵ *tat tvam asi*, *tat etad*, *brahmāsmi*: HMu. 26–40. *advaita*, *kevalādvaita* = „strenge Monismus“: Strauß: Indische Philosophie 239. 252, identisch mit den Begriffen: *jamʿ* „Urvereinigung“, *ʿain*, *nuqtah*, *ʿaṣl*, wenn mit dem prägnanten Artikel verwendet, *ʿifrād*, *waḥdānīyah*, *ʾaḥadīyah*, so daß sich ein durchaus einheitliches System ergibt, das von einem losen, äußerlichen „Synkretismus“ weit entfernt ist. — Damit endigt dieses Lexikon mit der „absoluten Einheit“, nachdem es mit der „relativen“ begonnen hatte, die beiden Pole der mystischen Weltanschauung zusammenfassend, selbst ein Symbol dieses urbrahmanischen Systems.

wsf = *ṣifatu-n-nafs* = „Substanzbestimmung“, „Bestimmung des Selbst“, des eigenen Ich, des Wesens und Trägers des Dinges. P. 646, 8: *attributs de perfection*, den Begriff der „Vollkommenheit“ willkürlich hineintragend. *ʾauṣāfu-d-dāt* = Substanzbestimmungen, Wesensbestimmungen; V. 268b. 362.

wld = *taulid* = „die inneren Handlungen bewirken naturgegeben äußere Konsequenzen“, P. 611, 3, verfehlt M.: „die Herzenshandlungen erzeugen sich einander“. Die „Konsequenzen“, *muwalladāt*, der Handlungen sind den „Wirkungen, *vipāka*, guter oder schlechter seelischer Gegebenheiten“ zu vergleichen, die außerhalb des Handelnden die Handlung gleichsam „fortsetzen“: Strauß: Indische Philos. 108, 20; V. 272. 363. D. 1470.

Anmerkung.

Zu Seite 61, IV. In der Terminologie dieses Teiles der *ʾAbū Ḥāšim*-Schule steckt folgende Lehre: Unser Erkennen bezieht sich auf A. die Erfahrungswelt der „Individuen“ oder B. ein außererfahrungsmäßiges Sein, das nicht in den *ʾaʿyān* steht. Ersteres trifft a) das „selbständige Sein“, *mauḡūd*, oder b) das nicht-selbständige Sein“, *maʿdūm* — nach Konjektur für *mauḡūd*, oder c) den „Modus“, letzteres das überindividuelle, nicht-konkrete Seiende, das der Sinnerfahrung nicht zugänglich ist, den absoluten *maʿdūm*. Er ist sowohl „positiv“, z. B. die mathematischen Abstraktionen: „alles, was affirmiert werden kann“ = den *ʾiḡbāt* erhält, ist: *tābīt* — als negativ: die verneinten und unmöglichen Inhalte. *mauḡūd* bedeutet dabei das „sinnlich wahrnehmbare Sein“, demnach *maʿdūm* das „sinnlich nicht Wahrnehmbare“, z. B. die Relationen und das real Mögliche. Nun wird der Fundamentalsatz dieser Schule einsichtig: „Der Modus ist weder *mauḡūd* noch *maʿdūm*“, d. h. er ist zunächst A. innerhalb der Individuenwelt, jedoch in dieser weder sinnlich wahrnehmbar (weder physische Substanz noch physisches Akzidens) noch auch *maʿdūm*, d. h. ganz außerhalb der sinnlichen Erfahrungswelt, da er ja diese konkreten Sinnensubstanzen und Sinnenwesen intendiert und aussprechen will. Die Allgemeinhalte sind daher „Modi“, wenn sie die Individuenwelt, *ʾaʿyān*, intendieren. Der *tābīt* ist daher im Kreise A. ein Dreifaches: a) jeder Wirklichkeitskomplex, der sinnlich erfahrbar ist = *mauḡūd*, oder b) nicht erfahrbar ist, jedoch noch innerhalb der Konkretenwelt der *ʾaʿyān*, also an den *ʾaʿyān* haftend = der *maʿdūm*, und als zwischen den *ʾaʿyān* seiend von uns gedacht = die möglichen und relativen Wirklichkeiten, oder c) der „Modus“. Der *tābīt* ist ferner im Kreise B. also außerhalb der *ʾaʿyān* das Positive, Affirmierbare = die in sich = *fi nafsīhi* = in ihrem Wesensbegriffe aussagbaren Gedanken. Sie sind keine „Modi“, da sie nicht innerhalb der *ʾaʿyān* (= A-Kreis) gesehen werden. *mauḡūd* als Gesamtkomplex eines direkt Wahrnehmbaren enthält das, was die hellenisierenden Philosophen „Summe von konkreter

Substanz und konkretem Akzidens¹ nennen würden. Dann ist der *mustaqill* = das „selbständige Seiende“ dieser ganze Komplex, nicht die Substanz allein. — Eine mögliche Konjektur wäre auch, *lā* vor *yakūnu* zu entfernen. Die letzten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme wurden von diesen Schulen in eigener, selbständiger Form diskutiert, dazu in festumrissenen Begriffen und klaren Termini. Das abfällige Fehlurteil: J. 5, 398, 7 zeigt daher wiederum die völlige Fremdheit europäischer Betrachter gegenüber der Geisteswelt des Orients.

Die Theologen, die in dieser „spekulativen“ Weise die höchsten philosophischen Probleme behandeln, sind die *mutakallimūn*. Ihnen stehen die *uṣūliyyūn* gegenüber, die sich nur mit den beiden *uṣūl* = Koran und Überlieferung abgeben und die Texte dieser beiden Quellen ohne weitere Diskussion als Begründungen der Dogmen hinnehmen. Daß diese die „positiven“ Theologen sind, jene die „spekulativen“, kann keinem Zweifel unterliegen. Unter den letzteren scheiden sich aufs deutlichste zwei Gruppen. Die eine hält sich aufs engste an das innerislamische Gedankengut, die konservative Richtung, die andere nimmt Fremdgut von allen Himmelsrichtungen in sich auf: die liberale. Wesenverschiedene Weltanschauungen spiegeln sich schon in dieser Haltung. Andere exakt-fachmännische und klare Bezeichnungen können wissenschaftlich und besonders ideengeschichtlich nicht in Frage kommen. Damit erledigen sich die J. 15, 118, 25; DLZ. 1927; 797 a, 5 geäußerten Mißverständnisse.¹

Zum Begriff der *māhiyah* 104f. Die Wichtigkeit der *māhiyah*-Lehre verdient unterstrichen zu werden, da sie bisher ungeahnte Blicke eröffnet. Vier Typen der Metaphysik sind dem Orient geläufig. Sie scheiden sich nach dem Grundbegriff als Metaphysik aus 1. dem Sein, 2. der Einheit, 3. der Wesenheit und 4. der Substanz. Die Peripatetiker legen den Seinsbegriff zugrunde und bauen auf ihm alle metaphysischen Inhalte auf, wie bekannt, die „Erleuchtungsphilosophen“, *ʿiṣrāḡiyyūn*, den Wesenheitsbegriff, die brahmanischen Mystiker des Islam teils den Einheitsgedanken, teils den Substanzgedanken. In dem Gange der Entwicklung fließen alle diese Typen zusammen. Ideologisch bleiben sie jedoch zu unterscheiden. Wenn nach der Erleuchtungslehre, Typus 3, die erschaffene Wesenheit mit derselben Notwendigkeit aus der Ursache, *fāʿil*, folgt, wie die Helligkeit aus der Sonne, ist das Erschaffen ein Emanationsvorgang und logisch-metaphysisch notwendig. Zugleich kann dann Gott nur die „Urwesenheit“ darstellen, d. h. den Urträger aller Wesenheiten, die undifferenzierte Grundwesenheit. Aus ihr entstehen die Einzelwesenheiten, durch Differenzierung, die zugleich Emanation ist, Ausstrahlung, besser: Erhellung.² Es wird ein finsternes Ursustrat gedacht, auf das das göttliche Licht fällt, das alle Wesensformen unkörperlich in sich trägt. Auf jenem Substrate werden dann die körperlichen Wesenheiten sichtbar, die die Welt ausmachen. Die Entlehnung aus Platon ist eine wörtliche.

¹ A. 42: Das: „ne collent pas“ erklärt sich als eine Verwechslung von *lā taṣīlu ʿilā* des Textes mit *lā-tattaṣīlu bi-* = terminologisch: „sind nicht kontinuierlich verbunden mit“; eine rein grammatisch-literarische Abirrung M.'s wie MKB. Nr. 12; A. 42.

² In Anmerkung 239 gilt das Erleuchtungsbild von der Erschaffung, nicht dem abstrakten Erkennen. „Licht“ und „Wesenheit“ werden deshalb identifiziert, weil „Wesenheit“ dem Erkennen und der Wahrheit zugeordnet ist, die als Erleuchtetwerden gedacht sind.

Verzeichnisse.

Das Verzeichnis der „nebenbei genannten Termini“ ist von besonderer Wichtigkeit. Es faßt die Termini zusammen, die nebenbei in der Übersetzung der herangezogenen Texte verwendet werden, ohne an den betreffenden Stellen das Hauptthema der Erörterung zu bilden. In Vorbereitung eines umfangreicheren „Verzeichnisses weltanschaulicher Termini im Arabischen“ wird auf diese Weise der Vergleich von Parallelstellen ermöglicht, die eine Umbiegung der literarischen Sinngebungen der vorgelegten Worte nach der exakt-terminologischen Seite zeigen und damit zugleich das Problem der Weiterbildung und Bereicherung der arabischen Sprache stellen.¹

I. Nebenbei erwähnte Termini.

- ابدية = ابدية = ewige Fortdauer 41, 4. — ايدا A. 151.
 اثر Wirkung 63, 15, 74, 11. Künstliche Bearbeitung durch Menschenhand: 77, 19. A. 202. 238. — تأثير Wirken 3, 20. 32, 8. A. 234. — مؤثرات Wirkungen 4, 10. 18. — تأثير Wirkungen empfangen 3, 21. 4, 5.
 احدى 13—17. A. 29 (= ḡāmi). A. 13, 181. 113 A. I 8 A. 11. 18, 1 u. 21, 7. 23, 13. 25, 1.
 ازل 9, 17. 19, 4. 27, 1 u. A. 100. 212. 228f. 38, 5. 41, 21. 83, 12f. 86, 6 u. 99f. 102 u. s. qdm. 109f. 17. A. 10. 32, 64. — أزلا von Ewigkeit 49, 17f. — ازلية I 21, 6. 23, 7. A. 54.
 اسم Gottesname in der Ekstase 37, 3. — اسماء Namen Gottes sind die Welt Dinge 12, 27. 16, 6. 43, 4 u. A. 86. — الاسماء والصفات nāmarupāni identisch mit den Welt Dingen 4, 6—5. 29, 16. A. 87. 78, 2 u. I 8. A. 11. 11, 7.
 اصل Wurzel, Weltzentrum 5, 25f. 6, 2 u. 15, 8. 26, 4. 50, 22. 80, 2 u. A. 190. I 6. A. 7. — أصلى A. 124. 135. — أسالة A. 123. 124. 135. — اصولى positiver Theologe, Gegensatz: mutakallim, 126. D. oft.
 الوهية 4—5, 46, 28f. Göttlichkeit als Seinsform.
 أمر Befehl A. 30.
 انا الحق I 11, 4. 28, 25. — أناية = أناية = Ichheit, Personenindividualität I 24 u. — 8, 2. 41, 21. 73, 2 u. 74, 6. — أناي ich (mein 'anna = „daß“ = Tatsächlichkeit und Individualität) 87, 1. 109, 7 u. — أناية Daßheit, Dasein 8, 2 (zu unterscheiden von 'annf = „daß ich“) davon: 'anniyah = „Ichheit“.
 انت Du I 5. A. 4. 7. 10, 23f. — أنت Atman, wesensgleich mit Gott 26 u. = *sirr*.
 الانسان Idealmensch 2f. 49, 19. 53, 4 u.
 الانسانية absolutes Menschenwesen, Substanz des Urmenschen 51, 1 u.
 آلة Instrument 17, 6. 17. Instrumentalursache.
 الآن jetzt, d. h. während des kaun-Prozesses s. kwn. 100, 12 u.
 أولية 7 A. 10, zu unterscheiden von أولوية = vorzüglicher zu sein 83.

¹ Die in I., d. h. Nr. 12 dieser „Materialien“ verwendeten Termini mußten zur Klärung und Bestätigung beigegeben werden. Auf die beständig vorkommenden weltanschaulichen Termini sollte und konnte die Aufmerksamkeit nur hingelenkt werden durch Nachweis der markantesten Belegstellen. K. = Koran. S.-O.-J. = Subjekt-Objekt-Identität = ātma-brahma-aikyam. A. = Anmerkung.

- تايد Gnade des Beistandes A. 72. 35, 7.
 اين A. 156. 161 f. 72, 9. 73 f. T. V 11. „wo“ = Raum, Räumlichkeit.
 ب I 19, 3 u. — 22, 21. den Träger bezeichnend 38, 9 f. Inhäsionsbeziehung 116 f. A. 183. — ب die Ursache bezeichnend 31, 2 u. 38, 12.
 بحر معنى baḥr-i-ma'nā = Gott 68, 10.
 مبدع der absolut und anfangslos Erschaffende; Gegensatz muḥdiṭ = der ein zeitliches Ding Hervorbringende A. 185.
 بدل Tausch, Ersatz „Vergottung“ des Menschen, der seine Eigenschaften gegen die Gottes eintauscht, wohl ein manichäischer Gedanke 91 f. A. 206. 207.
 ابراز = تبريز = تحصیل Aktualisieren einer Potentialität 53, 16 f.
 باطن verborgen 12, 7. 49, 12. mystischer Tiefensinn. I 4, 9. 9, 1. — باطنية „Innen-seite“ 4. A. 6.
 بقاء ewige Fortdauer I 27—32—46, 9. 69, 6 f. 74, 2. 75, 15. A. 166. 194. 207. 95 f. 98 f. — بقاء 7. A. 8.
 بين 17, 8 = تفرقة 74, 7 f.
 تبعاً folgt logisch-sachlich und zeitlich A. 196. — استتبع etwas zur Konsequenz haben A. 235.
 ثابت positiv im Logos bestehend, aber noch „nichtseiend“ in der Erfahrungswelt 27 f. ثابت positiv aussagbar A. 111. 124. s. ma'dūm 241. ثابت real-möglich 55—65.
 الجبر die Zwangsvorherbestimmung 88, 10. — الجبروت höchste Gotteswelt 30, 14 f.
 انجذاب entrückt werden 15, 2 u.
 المجرّد substantia separata, der Engel 20, 4.
 جرى — جریان 117, 1.
 جزئي individuell 34, 4.
 الجعولية die Nicht-Herstellbarkeit der Wesenheit 33, 2. 103 u.
 جلال Gottesgröße, Majestät 46, 18. P. 885, 4 „splendeur“, unexakt.
 مجلس 118, 4. 122, 7.
 التجلي die sinnliche Manifestationsform 43, 20 f. — مجلى im Genitiv zu كَان 5, 16. — المتجليّ das Substrat, das die Manifestation aufnimmt A. 182.
 جمع Urvereinigung mit Gott A. 90. 190. 47, 10 f. 109, 2. — جمع الجمع 47, 10.
 جملة Weltall I 7. A. 11. — A. 152. 71 f. 75, 18.
 جمال Urschönheit 9, 6 u. 10, 7. 46, 17 f.
 تجانس Wesensverwandtschaft 108, 4.
 استجابة Gebetserhörung A. 262.
 جود Selbstlosigkeit im Spenden des Guten A. 55. 51, 2.
 تجاوز symbolische Darstellung 108, 4.
 الجوهر die Substanz 20, 3. 33, 4. 39, 4 (Atom). 50, 22. 63, 1 u. 78, 9.
 محبة Minne I 14, 13. — المحبوب der Gegenstand der mystischen Minne 92, 5 u.
 حجاب Schleier 15, 26, 23. 34, 12. 52, 2 u. 53, 24. A. 77. I 8. A. 12. 22, 12.
 حدود definitiones = „Grenzen“ 11, 8.
 حدث Zeitlichkeit der Welt I A. 64. 8. A. 1 u. (Lehre des Ibnū-l-'Arabī) 15, 14 f. 67, 3 u. A. 142. 193. — الحادث = الكائن = الوجود 49, 18. Zeitlich und daher: vergänglich.
 محاذي im Sein parallel, kongruent 51, 4 u.

- حرارة „Glut“, als göttliche Hypostase: der Heilige Geist 23—25. 29, 5. 35, 7. T. II 1—4.
 حركة äußere, räumliche Bewegung A. 199. 214.
 حس Wahrnehmung durch die Sinne 17, 12. A. 192. 199. 214.
 حسب Ananda I 13, 26. Glücksanteil. — حسب الواحد I 13, 2. 30, 1 f.
 حسن sekundäre Schönheit, Weltschönheit. Gegensatz: ḡamāl 46. — حسن als „Welt“ gefaßt 29, 14—30, 1.
 انحصار restlose Zusammenfassung 14, 2 u. D. 235, 2 (Brahmanlehre).
 حاصل es gelangte zur Aktualisierung, Entelechie 49, 18. A. 237. — حاصل الاشارات die conclusio, der letzte und tiefste Sinn der mysteriös hinweisenden Mystiker-Aussprüche A. 188. — حاصل A. 124. 49, 18.
 حظ Ananda I 13. A. 26. Glücksanteil, Glücksgenuß.
 حفظ Treue gegen Gott A. 74.
 الحق innerster Kern der Gottheit, Gottvater A. 187. — حقبة göttlich, innergöttlich 2, 13. — حقيقة Urwesenheit 3, 14—4. 39, 19. A. 80. 180. 221. 52, 16. 53, 5 u. 80, 8. 106, 12. I 7, 12. 9. A. 13. 32. — حقيقة real-mögliche Wesenheit A. 116. A. 236. s. māhīyah. — في الحقيقة A. 220. 94, 2. — الحقبة Gott 13, 6 u. 14, 20. 15, 6. 39, 19. 5 u. 40, 16. 41, 21. 49, 11. 50, 12 (Urträger aller Wesenheiten). — الحققتان Gott und Welt 3, 25. 13, 21. 14. A. 1. (Die beiden Urwesenheitsgebiete, die beiden Seinsschichten I u. II s. I 4 f.) — حقائيق Wesenheiten 3, 14. 51, 15. 53, 20. Die Weltwesenheiten als in der Urwesenheit (Gott) ruhend. A. 263. — حق الحقبة 76, 8 Die Tiefe der Gottheit. T. II 1—4: Gottvater. — حقيقة الحقيقة 23, 2. 49, 1 f. T. II 1—4 der Heilige Geist. — الحقيقة ebd. der Logos. — حقيقه الحقائق 4. A. 6. A. 99. — الحقيقة المحمدية 2, 22 identisch mit dem Idealmenschen, Urmenschen. — تحقق A. 121. 124. 129. 133. 55, 4 Urwesenheitsverwirklichung.
 حكم Gesetzmäßigkeit (oft tautologisch gesetzt) 4, 11. 19, 18, 8. — حكم göttlicher Entscheid 39, 28. A. 260. — حكم الحقيقة subjektiv und objektiv bestimmbar A. 265. — حكماء A. 117. 57, 9. 63, 9. 80, 24. Metaphysiker, Weisheitslehrer. — حاكم Gottesname, der in der Ekstase „herrschend“ ist A. 175.
 حلول 69 f. 100 f. Funktion der Inhäsion metaphysischer Ordnung (Gegensatz عروض = Inhäsion physischer Ordnung) A. 247. — محل substratum metaphysicum (Gegensatz: ma'rūḍ, mauḍū' substratum physicum inhaesionis. — حال Inhaerens eines substratum metaphysicum 20, 3. A. 106 (Gegensatz: 'arīḍ, 'araḍ = Inhärens eines physischen Substrates).
 حال Zustand A. 106. 131. 45, 15 f. — احوال Modi 57—64, Erkenntnistheorie des 'abū Ḥāṣim.
 حيث A. 160.
 متحيز einen Ort einnehmend 20, 3. 54, 3; durch den Ort begrenzt.
 خدعة „Trug“, Bestimmung der Phänomenenwelt 8, 12. I 5, 11. A. 43. 24, 15, s. kwn.
 بوز واصل Aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit hervorgehen 48, 16 = بوز واصل
 خاص Esoteriker, „Auserwählter“, wohl im manichäischen Sinne 115, 8.
 مختصر A. 98 zusammenfassend. Passiv: Überblick.
 خواطر 23, 22. T. XI 20 phantasieartige Bewußtseinsinhalte.
 اخلاص Aufrichtigkeit als selbstlos auf Gott gerichtete Absicht 83, 3 u.
 خلطة = مخالطة 16. A. 23 f. 17, 1.

خالقة geschöpflich 2, 13. — الخليفة gegenüber الحقيقة 26, 5 u. wie halq zu haqq T. XI 26.
 دخول Eintreten der göttlichen Eigenschaften an die Stelle der menschlichen, —
 wohl manichäisch A. 205. 92f.
 اندراج in der Phänomenenschicht vernichtet und in die Sinnschicht eingeordnet
 werden 68, 13—69.
 دعوة Gebetswunsch A. 261.
 دقيقة A. 47. 27, 4—28 feine Wesenslinie = haqiqah, von geistig-mystischer Art.
 الدهر die (kosmische) Zeit 86, 13.
 ديمومية sempiternitas 5, 2 u. 6, 12. A. 100. I 15. A. 32. 19, 1. A. 48.
 دون „vor“ in der Hypostasenordnung M. „n'implique pas“ sinnwidrig A. 44. T. II 1.
 ذلك so-bestimmt als Sosein = Wesenheit 32, 6f.
 الذات Gott als die Ursubstanz, monistisch gedacht 2, 14. A. 3. 4, 11—5. 6, 3 u.
 13, 11. 14, 2 u. 15, 16. 21f. 18, 3. 29, 1f. A. 53. 71. 155. 170. 178. 191. 198.
 34, 12. 35, 8. 12. 38, 4. 41, 21. 46 u. 54, 4. 63, 19. 72. 83, 3. A. 212. I 11, 6.
 A. 32. 29, 1f.
 ذات prima substantia physica A. 71, Träger der physischen Akzidenzien 39, 4.
 A. 154. — ذات Wesen, secunda substantia metaphysica = māhiyah 31, 13.
 34, 7. 39, 6f. — بالذات in wesenhaft notwendiger Weise 20, 3. 13 per se. —
 بذواتها durch ihre Substanz = primo et per se = wesenhaft 53, 1 u. — بذواتها in
 ihnen selbst, ihren eigenen Substanzen A. 210. — ذات Geschöpfessubstanzen
 29, 17. A. 178. — ذاتي wie die Ursubstanz beschaffen A. 198.
 رؤية visio zu trennen von mukāṣafah = Intuition A. 92. — رؤية selbstgefälliges
 Betrachten A. 204. 92, 5. A. 267, 3. — رياء Augendienerei A. 204 (parallel zu
 sam'ah = Ohrendienerei) 92, 4.
 الربوبية 18, 19 göttliche Innenwelt 31, 2. A. 203: Herrschaft 92, 8.
 مرتبة Seinsstufe 2. — ترتب على A. 136 basieren auf 234.
 تردد 10. A. 13 zwischen zwei Polen hin und her schwanken.
 ردف III synonym sein, umfangs- und inhaltsgleich A. 129. 62, 1 u.
 رسوم „Wesenslinien“, die individualisieren = Individualisationsprinzipien 6, 6 u.
 41, 2 u. 68, 13. 94, 2 u. 95f. A. 181. 191. 228. I 7, 10. 11, 8. 12, 16, s. ism,
 wasm in T. — رسمًا in der Phänomenenform, im „Schemen“ 120, 4 u.
 رفع 1. Vernichtung, 2. Verneinung A. 30. 142. 67f. 189.
 ارادة Realwille A. 30. 30, 2 u. 48, 2. A. 201. 214.
 الزمان die Zeit, die die Dauer des kaun mißt 86, 13.
 زندقه Nihilismus, extremer Akosmismus 18, 8. Unglaube: 74, 15.
 زائد von außen hinzutretend (das Dasein zum Sosein) 27 u.—29.
 سببية Kausalität 31, 14—32, die physisch-empirische der 'ilal = Zweitursachen.
 سبحاني „Lob sei Mir!“ I 10, 15. 25, 10f. Ātma-Brahma-Identität nach Bistāmī,
 sein brahmanischer Monismus.
 السامبوتية ein Erstes zu sein 7 A. 9.
 سر Seelenkern = Ātman 8, 1 u. 13, 22. 14, 15. A. 80. 81. 163. 250. 98, 10.
 100f. 123, 10. I 8. A. 13. 14, 11. 13, 12, 8. — سر Mysterium 10, 20. — سريرة
 intimster Gedanke 53, 6f.
 صرمدية 41, 1 = ما لم يزل = phasenlose aeternitas.
 سكر Trunkenheit 17, 1 u. f. = Nichtbeachtung der Phänomenenwelt.
 سكون ānanda I 13. A. 26. 27. 62, glückselige Ruhe im Nirvana.
 تسلسل unendliche Kette = lā yaqifu A. 34 = sie hat kein Endglied.

Mystiker als Erdenpilger 14, 22. 47, 14.
 سمعة Ohrendienerei 92, 5.
 مساواة 60, 2. A. 128, Kongruenz.
 شأن Zustand, Würde; شأن الاهی göttliche Würde = innergöttlicher Zustand 37, 1.
 شعب Phänomenenschemen der māyā-Dinge 41, 4 u. = šakl, 'aškāl A. 257. 258.
 تشتت Zerstreuung A. 89, Trennung der Phänomenenschicht vom Brahman,
 der Urschubstanz.
 اشخاص Personen, „Rollen“ 42, 6. — تشخیص تعیین Determinierung als Individuum
 80, 17.
 شريف „edel“ im Sinne von feingeistig 54, 6.
 اشراقيون Erleuchtungsphilosophen A. 233.
 شرك 16, 13 verkappter Dualismus, Anerkennung eines Zweiten neben der
 Urschubstanz. — شرك Ahriman I 4, 18. — A. 46. 85.
 شطحيات esoterische, geheimnisvolle Äußerungen mystischer Meister A. 3.
 خلطة = خلطة 15, 11 Trübung durch Mischung.
 اشكال I 7, 11. 11. A. 21. 19, 13. — 26, 19. A. 46. A. 83 = šbh, haikal, entstehend
 durch rasm = māyā-Dinge A. 246. 257.
 شاهد 73, 11. A. 161, gegenwärtig und sichtbar. — مشاهدة Intuition 14, 5. 31, 1.
 اشارة individueller Hinweis 80, 5, eine „numerische“ Individualität erfassend A. 3.
 اشتياق desiderium mysticum I 14, 8.
 شيء Phänomenending 43, 15. — مشيئة Idealwille (s. 'iradah) 30, 21. T. VII. A. 201.
 صحو 16, 8. 18, 1 Nüchternheit, zur Weltbetrachtung sich zurückwenden.
 صرف rein; metaphysisch 15. A. 19, ohne Beimischung von Außerwesentlichem.
 تصاريف Wandlungen der Geschehnisse A. 259. — تصرف 17, 2 u. A. 28 im Werden
 und dem sich Hin- und Herbewegen sein.
 اصطلاح Terminologie einzelner Schulen, besondere Terminologie (Gegensatz: 'urf
 = Allgemeinterminologie der Gebildeten; Gegensatz; lughah = Volkssprache) A. 12.
 صمدية = قدم = ازل 41, 1, phasenlose aeternitas.
 الصورة forma prima substantialis 21, 4. — صور Wesensformen 13, 3. 17, 3. 21,
 6. A. 86. 43 f. 57, 9. 80, 26. Erkenntnisformen 58, 5 u. 80, 26. تصور A. 270.
 ضد contrarium 5, 4. 15. A. 19.
 اضطرار necessitas, innere Notwendigkeit = ضرورة 41, 6, Gegensatz: قهر äußere
 Notwendigkeit, Zwang.
 اضمحلال Erlöschen, Nirvana 7, 1. 13, 21, s. 'ny. A. 145. 68, 13. 123, 3 = mahw.
 ضمير I 8. A. 13. 11, 9. — A. 81 Phänomenenbewußtsein 40, 6. T. III 11 (Gegen-
 satz: sirr = Seelenkern, Ātman).
 تضييع eine Form des Nirvana I A. 44f. Erlöschen der individualisierenden Grenzen.
 اضافة physische Beziehung (Gegensatz: nisbah = logische und metaphysische Be-
 ziehung). — مضاف Relatives A. 192 (Gegensatz: mutlaq).
 طبيعة Physis 4, 3, Naturkraft.
 طفايى zur Seite fallend, Ausfall, Ausgeschaltetes 118 f.
 مطلع 18, 3 (Aufgangsort, Manifestationsbereich).
 اطلاق Aussage im absoluten Sinne 33, 18. A. 192. — مطلق Absolut 3, 14, ohne
 Einschränkungen.
 اطمئنان ānanda Nirvanaglückseligkeit I 13. A. 26. 62 = ṭuma'ninah A. 2.

اطوار nur im كون vorhanden 2: Zeitperioden und -kreise = Aionen.
 طيران „Fliegen“ = Himmelaufstieg des Mystikers I A. 36.
 ظلي A. 137. 138 hellenisierend: Begriff der species intelligibilis.
 ظهر 9. 6 u. er manifestiert sich. — تجل = ظهور 2, 15. 10, 8. 11, 1 u. 12, 27. A. 102.
 34, 12. — ظاهر manifest 12, 8. 49, 14. I 9, 1. — مظهر Manifestationsort 5, 10. 95 f.
 ظاهرة 4 A. 6 Oberflächenschicht.
 العبودية 18, 10.
 عبارة = اعتبار A. 65. — باعتبار A. 128 in logischer Hinsicht.
 تعدد numerische, individuelle Vielheit (im Gegensatz zur artlichen und gattungsmäßigen) 4, 1. A. 90. — استعداد Disposition 2. A. 184. 198.
 عدم Nichtsein 20, 2, nicht in der Erfahrungswelt sein. — معدوم 28, 23—1 u. A. 67.
 68. 117. 236. 242. 33, 18. 1 u. außerhalb der Erfahrungswelt 111 f.
 الصدق Gott 68, 2 u. Tiefenschacht der Gerechtigkeit und Wahrheit.
 معراج Himmelaufstieg der Seele, christlich, bes. manichäisch 24, 2 u. A. 221.
 عرش Thron I 25. A. 61.
 عرض inhäriert als Realakzidens (s. ḥll) A. 113. Inhärens eines Substratum physicum 20, 3. 43, 14. 55, 1. A. 113. 170. — عرض substratum physicum (Gegensatz: mahallun). — اعتراض A. 124.
 عرف Terminologie im allgemeinen (Gegensatz: iṣṭilāḥ) 31, 4.
 معرفة Gnosis 47, 2, Tiefenerkenntnis durch Gottesintuition.
 تعطيل Deismus 16. A. 21. 18, 8. 15, Funktionslosigkeit, Wirkungslosigkeit Gottes.
 عقل natürliches, logisch schließendes Denken (Gegensatz: Intuition) 2. 3, 1. 15. A. 18.
 العقول 53, 1. A. 103 die begrifflich erfassbaren Dinge. العقل Logos 11. 16. 19.
 علل Zweitursachen, geschöpfliche Ursachen A. 140.
 تعلق Subjekt-Objekt-Beziehung A. 42. 90. 101. 49, 17.
 علائق irdische Fesseln 22, 25. 23, 24, 1 u. 24, 3. A. 81. 214 (christlich-manichäisch).
 علم Logos 2 A. 3. 23, 1—25. 29, 5. 58, 4 u. T. II 1—4. — علم Wissen 45, 16, mystische Theorie (Gegensatz zu „Theologie“) A. 144. 49, 2 u. A. 101. 266. 118, 1.
 — معلوم erkennbares (nicht nur: erkanntes) A. 120.
 على „über“, Bezeichnung der Inhärenz A. 77. 98 und der Seinsgrundlage A. 101 (im metaphysischen Sinne). 49, 19. 51, 10. 71, 11—20. — على ruhend auf (im physischen Sinne) 50, 11. 51, 10—23.
 عن hat den Sinn von raf'un = Negation 84 f. 86. (Befreiung) von I 29, 21—72, 7. A. 155. 252.
 معنى Sinn der Welt 38, 3. 3, 7. 6, 4 u. A. 98. 143. 212. I 7 A. 10. 13. 54. 57. 62.
 körperloses Inhärens 78, 11 f. A. 171 f. 243. 106 u.
 عود = رجعة Wiederkehr des Vergessenen A. 115.
 عوض Entgelt, Lohn für eine Handlung.
 عين Individuum 2. 3, A. 1. 6, 4 u. 13, 11. 15, 5. 28, 24. 108, 14. 109, 2. 112 u. 124, 3. A. 91. 130. 136. 148. 154. 164. 272. I 6 A. 6. 7. 11. — I 9, 24. 11, 2 u. 12, 13. 22. 13, 1 u. A. 32. — العين das Urindividuum, brahmanisch 23, 12. 26, 3. 37, 14 f. 38, 4. 39, 19. 41, 21. 76, 2. A. 163. 164. 166. 190. 191. 212. — العين الثابتة die im Logos bestehende Individualsubstanz des Archetypus eines Dinges 27, 1 u.—28, A. 117. 33, 14. 57, 9. — الأعيان الثابتة A. 180. — الأعيان die Individuen der Außenwelt A. 130. 133. 134. 179. 253. 33, 14. 80. — العيون die Phänomenenindividua 75, 2, Terminus des H. s. kwn. 101,

4. A. 253. — عين prädiaktiv gesetzt = „identisch“ 4, 11. 5, 1. — عين individuell 63, 16. — تعين A. 167, 79 f. — التعين die Individualisierung 2, 21. 3, 2. 27, 1 u. f. 28, 29. 34, 12. 35, 4. 80, 1 f. A. 181. — اللاتعين die Nicht-Individualisierung 2, 20. 80, 1 f.
 غرض äußeres Ziel einer Handlung, dem der Handelnde sich unterordnet, für Gott daher unmöglich. — الغنى der innergöttliche Reichtum, die unendliche Seinsfülle s. kwn. — الغناء = der dem Wesen Gottes eignende Seinsreichtum 102, 14—103, 13. 122 f. s. I Kor. 1, 5.
 غيب Mysterium A. 80, die unsichtbare Welt, in der das Urlicht „verborgen“ ist T. I 1.
 غير s. advaita I 4, 18 f. 8. A. 12. 9, 6.
 غاية Kulminationspunkt A. 221. 99, 1.
 افتتاح Beginn des kaun in der Zeit 83, 16.
 افراد Alleinsein Gottes, brahmanisch 5, 18 (advaita), 7, 1. A. 8. 142. 181. 68, 21. 98 f. I 12, 26. 13, 1. 23, 3 u. 26—32. A. 62. فرد individuelle Einheit A. 239. 114 u. فردانية = تفريد = افراد 114, 6 u. منفرد individuell abgesondert A. 239.
 تفرقة, Gegensatz: gam' 13, 22. 15, 25—17. A. 90. Phänomenenweltentrennung (Gegensatz: Urvereinigung). — الفرد (المجهر) die einfache Substanz, das Atom 50, 22. I 9, 16. — افتراق = بين = Trennung der Phänomenenschicht vom Urindividuum 75, 1. — انفراق substantia separata (a materia) der Engel 20, 4.
 فعل Tun 3, 20. — فاعل Wirkursache, die das Dasein verleiht, nicht das Sosein 32, 6. — افعال Handlungen 17, 9. — انفعال Leiden 3, 20.
 فقد Gottesferne = تفرقة (Gegensatz: waja) A. 89 (Gott verloren haben) T. XI 3.
 فناء Nirvana I 22, 2. — 46, 9. A. 2. 166. 191. Verschwinden der rusum = individualisierenden Grenzen 117, 2.
 المفهوم gedanklich erfassbar und erfährt 57, 4. فهم A. 144. = عقل natürliches Verstehen.
 فيض Emanation 2. 3, 18. 12 u. Gegensatz: Manifestation A. 6. 82, 3 f.
 قبل „aufnahmefähig sein für“ A. 85. — مقابلة Opposition 3, 3 u. قابل umschließend, in sich bergend 111, 6 u.
 قدح (=) beweiskräftig sein gegen 16. A. 24.
 قدر Schicksalsbestimmung 39, 29. 48, 2, durch die 'iradah = den Realwillen Gottes.
 القدس der heiligste A. 198. المقدس der heilige A. 198.
 قدم = aeternitas 5, 1 u. 9, 26. 15, 16. A. 142. 189. 192. 'azal = mâ lam yazal I 6. A. 9. قدم 20, 2. 49, 18. 50, 9. aeternus = phasenlos ewig bestehend. — تقدم prius et posterius esse in ordine logico 2, 1 u. 3. 5.
 اقتداء vorbildliche Funktion des Meisters (guru) 39, 1.
 تقرر Bestätigung A. 133 = taḥaqquq Bewahrheitung.
 قضاء Ratschluß Gottes 39, 28.
 انقطاع vernichtet werden 51, 3. 55, 2 (A. 114) T. IV 1 = zum Endpunkte gelangen und dann aufhören.
 قلب I 9. A. 14—73, 13. A. 163 (= sirr) Sitz des Erkennens 122 u.
 قوم Schule I 28, 20. — قائم بنفسه = subsistierend 8. A. 10. A. 13. 66. 96. 33, 4. 47, 10. 78, 10. 93, 13 f. A. 173. 201. 267. قيام له في = Vergottung, „Ersatz“ A. 27. badal = tabdil Vertauschung A. 201. 95 u. قيام Bestehen, sich aufrichten A. 201.

قيود Bestimmungen, z. B. فصول = differentiae und خواص propria 3, 16. A. 4. phänomenologische Bestimmungen des Soseins.
 قياس Analogie 2. A. 45.
 مكاشفة = Intuition = kašf 13, 20 f. A. 92. 46 f., s. mušāhadah.
 الكلّ das Weltall 43, 22. 71, 11. A. 152. — الكلّيّ das Allgemeine, Universale 29, 17. 34, 3. 51, 19. — بالكلية 16. A. 21 im allgemeinen, in der Totalität.
 متكلم spekulativer Theologe, Gegensatz: 'uṣūlīy = positiver Theologe I 15. A. 33.
 الكمال die Vollendung in der Ureinheit 113 f. الكامل s. الانسان Urmensch, Ideal-mensch, „Menschensohn“ 52, 31. 53, 4 u.
 كان „er war“ als fertiger Zustand der Vergangenheit ohne die Bewegung, die in yakūnu liegt A. 216.
 كون Vergänglichkeitswelt 3, 8. 6, 11—7, 10. A. 8. 11 A. 14. 13, 4. 17, 3. A. 30. 19, 25. 21, 20. A. 70. 81. 142. 143. 192. 199. 267. 41, 24. 50, 7. 53, 28. 68, 2. 69, 10. 73, 6. 74, 4. 87, 6. 99, 12. 110 f. I 7. A. 10. 32. 54. 28, 4. A. 64. — كون Außenweltsein A. 129. Vergänglichkeitsform des Seins. كاشي Seiendes der Außenwelt A. 134. Werdendes. اكون Phänomenendinge 17, 6. 43, 18. 4 u. A. 86.
 كيفية Eigenschaft I 15. A. 32. 19, 2. — A. 45 Inhärens eines Substrates.
 لا شيء = لائية Nichts A. 150. 71, 2, Terminus des Ḥ.
 له A. 33 es hat keinen ersten Augenblick seines Daseins.
 لا هو I 10. A. 17. 12, 4. — 47, 3 Ausdruck des Brahmanismus.
 لا يقولون به A. 122. 137. 59, 5 hat den Sinn von: ablehnen, leugnen (prägnant).
 تلبس = تلبس Doppelsinnigkeit 71, 11. 72.
 الحاد Leugnung des Theismus 18, 8.
 الزم = الزم ein Gegenbeweis besteht A. 124.
 لسان الحقيقة die Sprache des innersten Kerns der Gottheit A. 187. — لسان الحقيقة die Sprache der Urwesenheit, der Gottheit im allgemeinen A. 187.
 لطيف „fein“, d. h. feingeistig 54, 6. — لطف Gnade I 13, 19.
 لو als potentiale Partikel A. 27.
 لائية I 17—24. A. 150. s. lā'iyah.
 مالم يزل = aeternitas als dāt = Ursubstanz gedacht 6, 8—7, 10, s. ma'nā = substantieller Ur-sinn der Welt, s. kaun. A. 225. 99 f. — ما لم يكن I 7. A. 10, was noch nicht in den kaun eingetreten ist, s. kaun. 99 b. — ما هو Seinsinhalt (erste und zweite Substanz) 49, 3 u. — ما هو عليه Seinsgrundlage eines Dinges A. 101, metaphysischer Bestand. — ماهية Wesenheit 7, 12. A. 45. 28, 8. 31, 3. 32, 7 f. A. 117. 33, 18. 34, 10. 39, 8. 57, 10. 80, 25. — كونها ماهية D. 332, 12: daß sie irgendeine bestimmte (nicht: unbestimmte) Wesenheit ist, s. māhiyah.
 مثال = مثل Ideen Platos 3, 7 (nie ma'anī genannt).
 محو = محو اضمحلال I A. 54. 6, 26 f. 34, 12. 47, 14; brahmanisch A. 191. 123, 4.
 المادة die zweite Materie (im Gegensatz zu hayūlā = der „ersten“) 95, 7.
 المشاءون die Peripatetiker A. 241.
 ممكن 1. kontingent, 2. möglich. I A. 64. — 20, 7. 57, 10 (nicht mit ḥādīt = „zeitlich, in der Zeit beginnend und verfließend“ zu verwechseln).
 ملكوت Geschöpfeswelt 30, 19 (sonst: Himmereich, Gotteswelt, wenn Gegensatz zu mulk).
 من bezeichnet menschliche Personen auch in der Vorwelt A. 216.

من „nämlich“, erläuternd A. 238.
 ممتنع Unmögliches A. 128.
 تمهيد وجود als Kosmogonie 12, 26 (Ausbreitung, Entfaltung des Seinszentrums).
 تمييز Trennung, Unterscheidung als Funktion des 'aql 15, 18. — الممتاز das als So-sein, Art, Wesenheit bestimmte mauḡūd 32, 6 f. wesensunterschieden.
 مناجاة I 14, 6 (= upanīṣad?) 24, 3 u. traute Zwiesprache mit Gott.
 ينازعني den mystischen Kampf bedeutend 74, 5: er reißt mich hin und her. — انزعاع abstrahieren A. 232.
 نسبة metaphysische Beziehung 27, 2 u. (idāfah physische Beziehung), 28, 31. 80, 9.
 نظر الى selbstgefällig blicken auf A. 204.
 نفس nicht „Seele“, sondern „Sinnenseele“ 29, 1 u. 117, 4. A. 203. 261. — نفس das konkrete, individuelle Selbst, das durch den fā'il aus konkreten Elementen hergestellt wird A. 63. 48, 16. — نفسه in seinem Wesensinhalte A. 127. — نفس das Selbst als Funktion der Ursubstanz A. 57, in der Māyā-Schicht substanzlos, freischwebend. — نفس schöpferischer Gotteshauch A. 88. — انفس Atemzüge, deren Regulierung als Wesensbestand der Mystik aufgefaßt wurde T. V 19. D. 840, 4. 841, 2. 11. Yogapraxis im Islam.
 نقص A. 124 Einwand, Widerlegung, contradictio.
 نقطة = Seinszentrum 6, 3 u. 15, 9. 25, 18. A. 190, brahmanisch mit al-'ayn = „das Urindividuum“ identifiziert I 69. 7.
 النور das Ursein 43 u. Ursubstanz, Verschmelzung von Brahmanismus mit Parsismus.
 تناول in den Bedeutungskreis einschließen 33, 18.
 هو Er = Gott I 5. A. 4. 7. 9, 21. A. 16. 10, 11 f. 11, 13. 13, 7—26 u. A. 81. 109, 7 u. — هو prädikativ das Individuum bezeichnend 79, 1. — هو هو = Uridentität 6, 4 u. 31, 13. A. 190. I 10, 3 f. = tad etad 28, 15, klassischer Terminus des Ḥ.
 هوية Erheit 10, 20—11, Individualität A. 154. 167.
 هيكل Māyā-Schemen I A. 21.—41, 1 u., s. škl, šbh, šhs, ruṣūm, brahmanisch A. 246. 257.
 وجد Minneekstase, Gottesnähe A. 89. — وجود Dasein schlechthin I A. 32.—21, 3. 22, 4. 25. 27—29. A. 129. 182. — وجود Gott als das absolute Sein 11, 9 f. 12, 26. 15, 7. 28, 27. A. 89. 41, 21. 79, 2 u., brahmanisch als Ursubstanz gedacht. — وجود = الوجودية 115, 10. — وجود = النور 43, 23. — وجود konkretes Dasein 2. 3, 6. 12, 26. A. 63. 112. 129. 198. 33, 18. 55, 1 f. — وجود zur Welt der konkreten Individuen gehörig A. 167. 183. 198. 82, 5 u. — موجود seiend in der Phänomenenschicht A. 43. 106. 50, 8. 64, 5 u. — موجود der in einziger Weise, wesenhaft, primo et per se Seiende = Gott T. XI 3, brahmanisch gedacht VI 34. — الموجودات die konkreten Welt Dinge A. 139. — إيجاد Mitteilung des Seins 19, 20. 27, 1 u. وجد hat Dasein A. 240.
 وجه A. 153 Betrachtungsweise. جهة — جهات räumliche Richtungen (sechs) T. X 12. (P. 886, 11 „acceptions“, philologisch unmöglich).
 وحدة = Ureinheit 2, 22. A. 3. 15, 5. 16. A. 23. A. 93. 181, brahmanisch 82, 1. — وحدانية = Ureinheit 2. A. 3. 4, 12. 6, 4 u. 13, 13—17, 1. 14, 20. 15, 5. 38, 1. A. 93. 181, brahmanisch als Ursubstanz gedacht 41, 20. 46, 1 u. 98 f. A. 13. 191. 212. 222. I 8. A. 11. 22, 7. 23, 4 u. 25, 7. A. 60. 26—32. —

- وحدانيّ = وحدانيّ A. 78. „ur-eins“, an der Ureinheit teilhabend, brahmanisch. — واحد ureinziger 17, 7, ureiner A. 191. 222. — واحدة 2. A. 3. 3. 3. 4 f. relativ eins, an der relativen Einheit teilnehmend = 'aḥadiy A. 181. — توحيد I. ontologischer t. I 22 f. A. 57. 62. 29, 20. — 6, 11 u. 13, 9. 14, 18. 18, 17. 29, 17 f. 30, 1 u. A. 10. A. 90. 91, 2 u. 99. 112 f. 117 f. — II. logischer t. Gedankliche Fassung der Seins- und Welteinheit. — III. Intuitions-t. I 20 f. 13, 20. — IV. Erlebnis-t. I A. 6. 2. 13, 2 u. 36, 1 f. A. 73. — V. Bekenntnis der Gotteseinheit, altislamisch-christlich-jüdisch A. 73.
- ورد beweiskräftig sein (von einem Einwand) A. 124.
- وسائط hemmende Zwischendinge I 14, 11. A. 35.
- صفة Gotteseigenschaft in der Ekstase 37, 4. — صفات Eigenschaften (Weltbestimmtheiten) 17, 10. 29, 2. 7. 35, 12. 46 u. A. 183. 236. 92 f. — عالم الصفات „Welt der Eigenschaften“ Gottes 29, 15, die Phänomenenwelt, brahmanisch gedacht. — اتصاف von außen eine Bestimmtheit erhalten, auch eventuell die des wuḡūd = Daseins, A. 63.
- وصول Gott als Terminus des wuḡūd 23, 2. T. II 3 st. wuḡūd z. les. — وصول zum Ziele gelangen 24. A. 42. (von M. verwechselt mit ittīṣāl bi- = „kontinuierlich verbunden sein mit“, „ne collent pas“). — اتصال Kontinuität A. 197.
- موضوع Realsubstrat (Gegensatz: maḥall) 63, 1 u.
- اتفاق Zufälligkeit A. 193.
- موهومة A. 70. 116. 57, 4. 'auḥām = Phantasiebilder des Phänomenenerkennens.
- يقين Gotterlebensgewißheit 45, 9. — علم اليقين die oberste Schicht des yaqīn 83 u. — عين اليقين A. 187, die mittlere Schicht des yaqīn 83 u. — حق اليقين A. 187, die tiefste Schicht des yaqīn 83 u.
- ولي Heiliger A. 175.

II. Weltanschauliche Termini.

- Absolut (unmöglich als Wiedergabe von qidam, qadīm) muṭlaq I 7. A. 9. 32. — A. 192.
- abstrakt 51, 25.
- accidens accidentis A. 124.
- adhérences, philologisch unmöglich für 'alā'iq, Verwechslung mit lawāzim, 'awāriq A. 41.
- advaita 5, 18—20. A. 162. 275.
- Akosmismus A. 2 u. oft.
- Akzidens 8, 12. 9, 1. 13, 1 u. 37, 17 f. 55 f. A. 96. 132. 151. 67, 10. 69, 15 f. 70, 16. 78, 13.
- „Analogie“, philologisch unmöglich für kaifiyah A. 45.
- analogia aequivoca 41, 14 f.
- analogia univoca 41, 11.
- apima 68, 8.
- archetypus A. 184. 198.
- a se 9, 21. aseitas 9, 19.
- Assoziationismus = concursus simultaneous A. 77.
- Ātman = sirr als identisch mit der dāt in der Ureinheit, s. dāt u. brahma-ātma-aikyam 8, 1 u. 26 u. 39, 5 u. 75, 20. I 8, 6. 10, 19 f. 11, 13. 24, 5 u. 25. A. 225. 250. 98, 10. 100. 106.
- Atom 39, 5. 50, 22.
- brahma-ātma-aikyam s. 'aḥadiyah, waḥdah, wāḥidiya, dāt, 'ain, 'aṣl, nuṭṭah ḡam'. I A. 20. 62. 75, 19. 87.
- Brahman 4 A. 6. 6, 1 u. 7. A. 8. 8, 13. A. 26. 90. 225. 38, 7. 39, 3 u. 68, 8. 71, 16. 99 f.
- Brahmanismus 3. A. 5. 6, 9 u. 8, 8. 16. A. 20. 21, 31. A. 47. 50. 81. 141 f. 164. 36, 18. 38, 17 f. 39, 12. 43, 8. 67, 11. 84 f. 87 f. 95, 4. 107. u. oft.

- Brahmāsmi I 11, 3 = 'anā-l-ḥaqqu, Grundthema der Ṭawāsin des H. A. 275.
- christliche Einflüsse 23 u.
- coller; ne collent pas (Verwechslung mit: lā tattaṣilu bi-), philologisch unmöglich für lā taṣilu 'ilā 24 A. 42.
- contingent, philologisch unmöglich als Wiedergabe von ḥādīṭ I A. 64. — 19, 5 f. 20, 8.
- Dasein 22, 4. 25, 4.
- Deismus, Gegensatz: Theismus 66.
- Dharma A. 27.
- distinctio realis inter essentiam et existentiam 56 u., s. māḥiyah.
- Doketismus 11, 4 u. — 12. 108, 7. A. 77. 246 f.
- Dualismus 67, 19.
- Einindividualität des Seins 15, 5. 21, 6 u., brahmanisch.
- Einsubstantialität 15, 3. A. 82. 83.
- Ekstase 46, 7.
- Emanation 12, 6 u. 82 f. u. oft.
- Erkenntnisform 49, 20.
- Erkenntnisproblem 56 f.
- Erschaffung als Selbstdeterminierung Gottes 79 f.
- essence, als Wiedergabe von 'ayn unmöglich, s. d. I 6. A. 6. — A. 52. = māḥiya 31, 13 f. u. ḥaqīqah; A. 130. 148. 159. 180. 181.
- essentia klassisch bestimmt 31, 13 f.
- Feinheit 27, 13 (Geistigkeit), s. NU. 25. 7. 1925; Nr. 30, S. 2.
- Formalobjekt A. 128.
- Gnosis I 8. A. 13. 35. 9, 13. 12, 5. 22, 16. 24, 12. 41, 9. 47, 2.
- Gottvater A. 44, s. Logos u. hl. Geist = „Glut“ 35, 7. T. II 1—4.
- Grenzen s. rusūm A. 184. 228.
- Heroismus 36, 10.
- Hinweis, individuell-numerischer 47, 23.
- Hypostasenwelt 52, 8.
- Hypostasierung 35, 6. 50, 17.
- Idealmensch, Makrokosmos, Urmensch, Menschensohn 2, 12—3, 10. 49—54.
- Idealwesenheit = logische Wesenheit 33, 12.
- Idealwille = maṣī'ah 47 u.
- Ideenlehre 64, 13.
- Identität 5, 1. 9, 1, s. 'ayn 27, 1. 37, 2 u. 56, 4 u. 73, 5. 74, 9. 77 f. A. 160 f.
- Indeterminiertheit 80.
- Individualität s. 'yn 11, 1. 62, 3. A. 151. 180. 239.
- Inhärentien 22, 20. s. ḥll. 40, 10. 47, 18. 100 u.
- Inhärenz, Inhäsion A. 124. 71, 15.
- Inhäsionssubjekt 70, 17.
- Inkarnation 37, 6.
- Intentional 9, 13. 58, 13.
- Intuition 13 f. 14, 27. 21, 27. 22, 26. 31, 1. A. 85. 40, 3. 46, 8. 53, 22.
- Kategorie 65.
- konkretes Dasein = 'annīya = wuḡūd 11, 1.
- Kontingenz (Leugnung derselben) 50 f. 63, 21.
- Kontrarium = qidd 5, 4.
- Konvertibilität 60, 10. A. 128. 129.
- Logos 2, 6. 23—25. A. 67. 71. 184. 198. 251. 42, 19. 50, 14—54.
- Lucifer 71, 2. 76, 3.
- Māyā 4. A. 6. 8, 12. 16. A. 20. 26. 53. 70. 78. 90. 94. 96. 191. 264. I 5, 4. 11, 15 f. 37, 13. 39, 3 u.—41. 42, 16. 43, 4. 93, 17. 94 f. 100 f. 106 u. 115.
- Majestät, sogar von der Körperwelt ausgesagt 2 f.
- Makrokosmos = Idealmensch.
- Manifestation 2, 15. 3, 19. 4, 16. 9, 7. 10, 6 f. 11—13. 36, 1 u. 37, 2. A. 89. 175. 225. 42, 23 u. oft.
- Manifestationsort 5, 27.
- Metaphysiker 63, 9.
- Mikrokosmos 3, 10.
- Modus 58—64.
- Mögliches (als Seinsschicht) A. 68. 58, 14 f.
- monetté, als Wiedergabe von 'aḥadiyah irreführend, unexakt 4. A. 6.
- Monismus 14, 21. 15, 3. A. 26. 29. 48. 53. 250. 95 f. 66, 19 f. 69—80. 115 f. 121, 4.

- Monotheismus A. 30. 48. 53. 85. 36. 20.
Nāstika A. 2.
na - na = nicht - nicht = *laistyah* I 17 ff.
Nirvana = *fanā* = *maḥw* 47, 15 u. oft.
68, 9. 85, 3. 90 f. A. 166.
Notwendigkeit der Welt 50 u. f.
numerisch identisch = individuell identisch 9, 2.
operari sequitur esse A. 196.
Okkasionalismus A. 140.
Paarausdruck A. 6. 20. 38. 95. 99. 76, 7.
parèdre = Beisitzer, philologisch unmöglich für *'aškāl* A. 46. 85.
pareil, philologisch unmöglich für *sakl*, *'aškāl* 42.
per accidens A. 124. 132. 63, 14 ff.
per se = bi-d-dāti 3, 16. 9, 18 f. 63, 14. A. 68. 124. 131.
esse per se, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *'anniyah* = Dasein 10 A. 13.
perséité, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *baqā* = ewigem Bestehen 9, 18.
Phänomenenschicht 14, 12. A. 160.
Phänomenensein 46, 1 u. oft.
Phantom als Daseinsform der Welt 10, 9.
Potenz-Akt A. 117.
prééternité = Selbstwiderspruch, unmöglich als Übersetzung von *'azal* I A. 48. 6, 1.
prius et posterius = logisch-metaphysische Wesensordnung, *taqaddum*, wie (2, 2) „Leben“ „früher“ ist als „Wissen“ und beide „früher“ als „Wollen“, obwohl sie im empirischen Wirklichen zusammenfallen.
Realist (erkenntnis-theoretischer) 56, 7. 58, 1.
réalité, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *ḥaqīqah* 8. A. 11. 14, 5 f. 20—32. A. 63. 68. 82. 116. 180.
Realwesenheit 28, 11. 33. 11. A. 67. 180.
Realwille = *'irādah* 39, 23.
réel, philologisch unmöglich für *ḥaqq* A. 40. 43. 44.
Sosein = Wesenheit 22, 3. 23. 26. 25, 3. 32, 4. 48 u.
S.-O.-I. = Subjekt-Objekt-Identität I 5. A. 3. 12, 1.—A. 89. 46, 1. 23 f. 116 f. 121 f.
subsistant, unmöglich als Wiedergabe von *lam yazal* I 6. A. 9. 10. 8, A. 10.
substantia secunda = *ḥaqīqah*, Realwesenheit durch *quyūd* = „Bestimmungen“ = *dāt* als abstrakte „Substanz“ = Wesen.
Substanz 9, 2. 29 f. 67, 10. 69, 15.
Substanzidentität 37, 24.
Substrat 6, 5 u. 21, 22. 40, 9.
Sutra A. 3.
tad etad I 10, 9. A. 275.
tat tvam asi I 9, 2 u. 10 A. 16. — 26 u. — A. 275.
Trinität 22, 3 u. — 25.
Unendlichkeit I 12, 14. 26, 19.
unio mystica 14, 16. 15, 1, monistisch als Einsubstantialität I 9, 10. A. 15.
upādhis A. 2. Einltg.
Ureinheit 13—17.
Urindividuum = s. *'yn* 6, 4 u. 69, 4 u. f.
Urmensch 50, 5.
Ursein = *wuḡūd* 15, 12.
Ursinn = *ma'nā* 68, 9.
Ursubstanz = *ad-dāt*, monistisch 4, 19. 9, 19. 35, 9 f. 38, 7.
Ursubstrat s. *dāt*, *Brahman*, Ursubstanz 6, 5 u. 68, 9.
Urwesenheit = *ḥaqīqah* 9, 1. 43, 1 f. 49, 1. 80, 7 u.
Vergottung A. 27. 84, 8, s. *tabdīl* 95 u., *badal*, *qiyām* A. 199.
vipāka 125, 4 u.
Wesenheit, logische = *māhiyah* 11, 4. 48 f.
Wesensform 48 u.
Wesenheitslinie A. 233.
zarvān akarana 7 A. 8.
Zeitlichkeit = *ḥdṭ* 18—20.
„Zufälligkeit“, philologisch unmöglich als Wiedergabe von *ḥadaṭ* = „Zeitlichkeit“ A. 190. 193.

III. Personennamen.

- 'Arabi, *ibnu-l-* 3, 11. 8. A. 19, 5 u. 48 f. 50—54. A. 67. 77, s. 'u. 'i. t.
'Aš'arī A. 44.
Baḡdādī A. 267.
Bisṭāmī 36, 18 u. oft. 102 f. 122 f. A. 220.
Burhānpūrī 2.
Dailamī 35, 13.
Daqqāq 35, 5 u.
Fārābī I 6, 6. A. 9. 93, 7.
Fārānī I 6, 6. 93, 7.
ibnu-l-Fārīdī: *tā'iyah* 44, 7.
Ġazālī A. 140. 50, 3 u. 93, 8.
Ġillī = Ġilānī 2, 12.
Grefmann, H. 7. A. 8.
Ġunaid Einltg. 2. A. 3. 4, 13. 6, 9. 13, 12 u. oft. 74, 3. 90 f. 92 f. 95 b. 97—103. 112 f. 122 f.
Ġurḡānī 93, 8.
Ḥallāḡ 15, 9. 22, 14 u. oft.
'abū Ḥašīm s. *ma'dūm* A. 118. 57—64.
Huḡwīrī A. 194.
Kilānī A. 194.
ibn Masarraḥ 13, 7.
Mu'ammār I 6. A. 9. A. 118. 58, 8.
Nazzām 25, 14.
Nicholson 44.
du-n-Nūn A. 211. 255.
Otto, R. 12. A. 15. A. 165. I 7 A. 11.
Platon 56, 5—64. A. 99.
Plotin 2, 19. 3 A. 5.
Rūmī I 7 A. 11. 24. 68, 9.
Ruwaim A. 142. 202—204. 91 f.
Šaff'ī A. 270.
Šānpkara: Einltg.
Sarrāḡ = 1. 8, 5. u. oft. 120 u. A. 142.
Šiblī 120 f. 121, 11. 2 u. A. 142.
Spinoza 9, 23.
Strauß A. 3.
Subki 76, 3 u.
Sumerer A. 246.
Sumnūn 101, 2 u.
Tahānawī = D. A. 119.
Thomas v. Aquin 3. A. 5. 186.
Timistānī 121.

IV. Zitate aus D.

- 84, 5 = 83.
134 = 9, 4—15.
234, 8 = 14, 8 u.
235, 1 = 66, 11.
235, 2 = 14, 4 u. 17. A. 26.
30.
235, 3 = A. 90.
235, 5 = 14, 22.
235, 6 = A. 90.
268, 4 u. = 12, 11.
269, 4 = 46 f.
269, 10 = 12, 11.
269, 12 = 36 u.
269, 13 = A. 175.
269, 14 = 78, 4 u.
269, 4 u. = 12 u.
269, 1 u. = 43 u.
278 = 19, 8.
330, 20 = A. 91.
330, 21 f. = 83 u.
330, 3 u. = A. 59.
331, 4 u. = 31, 19. 39, 7. A. 67.
331, 2 u. = A. 64.
332, 2 f. = 103 f., s. *mā-hiyah*.
332, 10 = 103, 1 u., s. *mā-hiyah*.
332, 15 = 32, 6 ff.
332, 18 = 32, 21.
333, 10 = 3, 12 f.
333, 20 = 33, 8.
333, 6 u. = 34, 5.
333, 2 u. = 29 f.
234, 3 = 30, 8.
334, 3 = 35, 7.
334, 8 = 30, 14.
339 = A. 58.
349 f. = A. 77.
372 f. = 35, 7.
511 = 38, 19.
519—525 = 38, 19.
552 = 48, 6.
653 f. = A. 80.
730 = 48, 6.
749 = 47, 3 u.
787 = A. 181.
829 = 48, 12.
1036—1045 = 66 f.
1046, 4 u. = 57, 13. 22.
1066, 3 u. bis 1068, 3 = 57 bis 63.
1067, 2 = A. 137. 58 f.
1067, 5 = A. 132.
1067, 8—11 = A. 128.
1067, 15 = 58, 12.
1067, 17 = 62, 7.
1067, 6 u. = 63, 11.
1067, 2 u. = 20.
1073, 1 u. = 69, 12.
1074, 8 f. = 79, 22.
1074, 12 = 28, 2. 33, 15.
80, 7.

- 1074, 13 = 56, 1 u. 33, 15. 1127, 17 = A. 197. 89, 10. 1464 s. wḥd 112 f. 123, 1 u.
 1074, 14 = 80, 10. A. 181. 1127, 20 = 82, 10. 1467, 18 = 4, 14. A. 181.
 1074, 17 = A. 178. 1127, 4 u. = A. 198. 89, 7 u. 1467, 4 u. = 5, 17.
 1074, 20 = 81, 7. 1255 s. kjf 103. 1467, 2 u. = 5, 23.
 1074, 21 = A. 180. 1274 s. kwn 95, 10. 1469, 8 = A. 188.
 1074, 23 = A. 181. 1463, 6 = 2 A. 1. 1540 = A. 248.
 1075, 3 = A. 181. 1463, 9 = 2, 12. A. 117. 1470 = 125.
 1127, 14 = 88, 6 u. 1463, 14 = 2, 16. 1561 s. wḡh.

V. Zitate aus Ḥallāḡ.

- a. Bt. 10 = 11, 26. 35, 15. III 8. 9. 11. = I 10. A. 16.—26 u.
 19 = 37 f. 38, 19. 67, 12. 70, 21. 112, 8. III 11 = 8, 18. 22, 22. 39, 30. 123, 22.
 113 u. A. 258. 124, 1 u. A. 250. I 8. A. 13. 11, 9.
 27 = A. 30. IV 3 = 25 u.
 b. St. 116 = 43, 14. IV 4 = I A. 21.—84. 42, 2.
 126 = 6, 10. 37, 15. 74 u. f. 115, 3. V 1. = I 6. A. 7.—26, 4.
 A. 165. 166. 226. V 8—10 = I 10. A. 18.—36. 40.
 137 = 66, 28. 95, 9. V 11 = I 10, 1 u. A. 16; 156. 70, 2.
 175 = 9. 29. V 23 = A. 164. 76, 7.
 c. QT. 22 = A. 245. V 32 = 27, 4 f.
 d. T. I 4 = I A. 35. VI 1 = 72, 1. 76, 3.
 I 9 = A. 37. 39. VI 24 = I A. 35.
 I 13 = I A. 35. VIII 7 = I 10. A. 16.
 I 14 = I 10. A. 16. IX 2 = I 10. A. 16.
 I 17 = I A. 35. X 15 = I 10 A. 16.
 II 1—4 = A. 43. 91. 35, 7. 14. 76, 8. X 23 = I A. 35.
 II 2 = I A. 21. 84.—42, 2. XI 15 = A. 4. 12, 2. 14, 6.—40, 18. 47, 2.
 II 3 = 22, 4 u. A. 45. 119, 2. 121 f. A. 195.
 II 4 = I 7. A. 21.—26, 19. A. 84. 42, 2. XI 8—16 = I A. 35.
 II 5 = I 10. A. 16. 11, 13. 109, 15. XI, 16 = A. 144.
 II 6 = I 11, 13. 12, 10. A. 250. 109, 15. XI 21—24 = I A. 35.
 III 1 = 27, 6. XI 23 = I 10. A. 16. 17. A. 194. 108 u.

VI. Zitate aus b. 'Arabī.

- a. 'i 3, 2 = 53, 6. 24, 13 = 111, 18. 69, 16 = 66, 5 u.
 3, 6 = 48 u. 25, 7 s. wḡd 110. 81, 6 = 66, 4 u.
 9, 1 = 64, 22. 26, 1 = 110 u. 87, 15 = 10, 15.
 13, 1 = 49, 4 u. 26, 2 = 111, 10. 90, 8 = 66, 3 u.
 18, 1 = 50, 25. 26, 9 = 111, 2. 97, 5 = 52, 24.
 18, 5 = 50, 21. 31, 16 = 49, 11. t. 103, 4 = 52, 30.
 19, 17 = 51, 6 u. b. 'u. 45, 14 = 48, 16. 116, 17 = 52 u. f.
 20, 13 = 53, 2 u. 46, 3 = 51 f. 155, 3 = 53, 16.
 21, 18 = 51, 19. 111, 8 u. 49, 5 = 10, 7. 181, 21 = 10, 21 u.
 22, 8 = 52, 13. 52, 9 = 11, 19.

VII. K.-Zitate.

- 7, 171 = I 7, 3. 28—32, s. kwn. A. 166. 24, 35 = 23, 6. 42, 3.
 199. 213. 86, 12. 103, 6.

VIII. Zitate der *luma'* = 1.

- 14, 18 = 6 f. 38, 6. 85, 7. 94, 16. 113, 30, 14 = I A. 21.
 20. I 7. A. 10. 23. A. 54. 64. 181. 30, 15 = *ṣānti* I A. 62.
 191. 123, 4. 31, 14 = A. 189.
 28 f. = 112 f. 31, 17 = A. 202.
 28, 1 = A. 187. 192. 31, 19 = 123, 6.
 28, 15 = A. 190. 255. 32, 1 = 8, 5. 119, 8.
 28, 16 = 4. A. 6. 181. 32, 2 = A. 142. 189.
 28, 1 u. = 13, 12. 120, 4. 32, 4 = 117 f.
 29 f. = I 7. A. 10. 25. 26 f. —A. 27. 214. 32, 8 = 118 f.
 221. 41, 25. 84 f. 87, 7. 32, 15 = 121, 2 u.
 29, 1 = I A. 62. 225. 115, 2. 33, 14 = A. 210.
 29, 2 = I A. 54.—6, 4 u. 7, 1. 38, 3. 68, 33, 17 = A. 209.
 9—19. A. 2. 113, 18. 123, 3. 34, 5 = 120 f.
 29, 3 = A. 191. 35, 7 = A. 267.
 29, 7 = 41, 3 u. A. 258. 59, 17 *badal* = A. 27. A. 205. 92 f. 123, 6.
 29, 10 = I 7. A. 10. 90 f. 95 f. A. 199. 382, 3 = 4. A. 6. 113, 16.
 123, 5. 383, 20 = A. 27. 205. 92 f.
 29, 11—16 = A. 199. 213. 214, s. kwn. 384, 1 = 93, 6.
 29, 12 = 123, 2. 384, 12 = I 22, 8.
 29, 15 f. = A. 215. 223, s. kwn. 384, 14 = I 21. A. 48. 114, 1.
 29, 16 = 118, 4. 384, 15 = I 21, 5. 23, 8.
 30, 1 = 68, 2. A. 199. 225. 84, 4 u. 384, 16 = 4. A. 6.
 30, 2 = 6, 9. 7. A. 8. 384, 17 = I 5, 11. A. 43. 24, 14. A. 2.
 30, 10 = I 27. A. 62. 29, 20. 67, 3 u. 387, 14 = I 21, 5.
 A. 189. 387, 14—16 = I 22, 3. A. 52. 56.