

**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 42 (1988)

**Heft:** 2

  

**Artikel:** Theosophie (hikma) und Philosophie (falsafa) : ein Beitrag zur Frage der hikmat al-mašriq/al-išrq

**Autor:** Radtke, Bernd

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-146819>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## THEOSOPHIE (*ḤIKMA*) UND PHILOSOPHIE (*FALSAFA*)

Ein Beitrag zur Frage der *ḥikmat al-mašriq/al-išrāq*

Bernd Radtke

Anṣārī aus Herat schreibt in der mitte des 5./11. jhs. in seinen *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*, einer teilweise im Herater dialekt verfaßten übersetzung, bearbeitung und erweiterung der arabischen *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya* des 1021 gestorbenen Sulamī (*GAS* 1, 672, Nr. 2), über den mystiker Abū Bakr al-Warrāq at-Tirmidī, der 906-7 starb (*TM* 546), diese Worte: “Er war ein gotterkennender *ḥakīm*, kein *ṣūfī*, der *ṣūfī* ist etwas anderes” (*ḥakīm būd ʿarīf ma ṣūfī, ṣūfī ʿizē dīgarē—st*) (Anṣārī, *Ṭabaqāt* 262,-1; statt *ḥkm* lese ich *ḥakīm*). Leider äussert sich Anṣārī nicht näher über den unterschied von *ṣūfī* und *ḥakīm*.

Etwa 120 jahre vor Anṣārī gab Ġaʿfar al-Ḥuldī, der grosse sammler sufischen schrifttums in Bagdad (*GAS* 1, 661, Nr. 30; Sulamī, *Ṭabaqāt* 454, 6f.), auf die frage, ob er schriften des Ḥakīm at-Tirmidī gesammelt habe, die antwort: “Nein – ich rechne ihn nicht zu den *ṣūfiyya*!” (Sulamī, *Ṭabaqāt* 454, 10f.). Ḥakīm Tirmidī war landsmann und zeitgenosse von Abū Bakr al-Warrāq und starb um 910 in Tirmid (*HT* 38).

Im westen, in Ägypten und Syrien, treffen wir in der ersten hälfte des 9. jhs. Dū n-Nūn al Misrī, später als einer der gründungsväter des *taṣawwuf*, der bewegung der *ṣūfiyya*, betrachtet (*Encyclopaedia Coptica*, s. n. Dhū l-Nūn), der in der ältesten über ihn erhaltenen nachricht in den *Murūğ ad-dahab* des Masʿūdī aus der ersten hälfte des 10. jhs. *ḥakīm zāhid*, also nicht *ṣūfī*, genannt wird (*TM* 552; auch Ḥaṭīb Baġdādī, *Taʿrīḥ Baġdād* 8, 393, nr. 4497) – wobei Masʿūdī die bezeichnung *ṣūfī* durchaus geläufig war (*Murūğ* 6, index, s. v. *ṣūf*). Ibn Ḥafīf aus Schiras schließlich empfiehlt im 10. jh. in seinem *Kitāb al-Iqtisād* (*GAS* 1, 664, nr. 3) dem schüler, zu beginn des mystischen pfades einen in der *sunna* feststehenden *ḥakīm* aufzusuchen (*Iqtisād* 77b,-11 M/8a,-4 P). Ibn Ḥafīf nennt aber neben *ḥakīm* im selben werk die bezeichnungen *ṣūfī* und *mutaṣawwif* (*Iqtisād* 77b,11 M/8,5 P).

Weitere belege für *ḥakīm*: *Ḥilya* 2,122,-2 (Abū Muslim al-Ḥawlānī); *Ḥilya* 4,23,-5 (Wahb b. Munabbih); *Ḥilya* 4,82,2 (Maymūn b. Mihrān); *Ḥilya* 10, 137,7 (Abū Ayyūb ist schüler der *ḥukamāʾ* unter den *ʿubbād*); *Ḥilya* 10, 155,-7 (Abū ʿAmr al-Marwazī). – Auch Muḥāsibī zitiert öfter anonyme *ḥukamāʾ* (*Riʿāya* 79,-5; *Makāsib* 201,-2; dazu van Ess, *Gedankenwelt* 26ff.); ebenfalls Ḥarrāz (*Ṣidq* 27,10). Makkī stellt einmal *walī*, *ṣiddīq* und *ḥakīm*

nebeneinander (*Qūt*, 1,72f.); zur stellung der *ḥukamāʾ* in der islamischen mystik vgl. auch Meier, *Knigge* 487.

Die bezeichnung *ḥakīm* ist im 9. und 10. jh. nicht auf mystiker beschränkt gewesen. So trägt eine anzahl der von Ethé und Lazard registrierten älteren neupersischen dichter den beinamen *ḥakīm* – z.b. der um 860 gestorbene Hanzala-i Bādġīsī (Ethé, *Vorläufer* 38/ Lazard, *Poètes* 1,17f.: Hanzala; *ibid.* 40/1,19: Fayrūz-i Mašriqī; *ibid.* 50: Ḥabbāz-i Naysābūrī). Ġāḥiz nennt einen Qudāma, den er näher als *ḥakīm al-mašriq* bezeichnet, der kenntnis der alchimie besessen habe (*Ḥayawān* 5,95; *Rasāʾil* 1,200).

Im osten, d.h. in der gegend von Balḥ, Tirmid sowie in Transoxanien, in Samarqand, scheint *ḥakīm* im 9. und 10. jh. aber auch eine gebräuchliche bezeichnung für mystiker, manchmal auch für theologen gewesen zu sein, wie es das beispiel des Ḥakīm as-Samarqandī aus der ersten hälfte des 10. jhs. zeigt (*GAS* 1, 606, nr. 12). In der stadtchronik von Balḥ, den *Faḍāʾil-i Balḥ* aus dem 13. jh., die auf älteren quellen fusst (*TM* 537f.), finden wir die in sufischen *Ṭabaqāt*-werken – wie den genannten *Ṭabaqāt as-ṣūfiyya* Sulamīs – als *ṣūfiyya* aufgeführten Ḥatim al-Aṣamm, Aḥmad b. Ḥidrōya, den eingangs genannten Abū Bakr al-Warrāq und Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḥī als *ḥakīm* bzw. *ḥukamāʾ* bezeichnet. Den terminus *ṣūfi* kennt der verfasser der *Faḍāʾil-i Balḥ* nicht (*TM* 551f.). Dass es sich hier nicht um eine persönliche terminologie des verfassers der Balḥer stadtchronik handelt, zeigt eine bemerkung in der *Ḥilyat al-awliyāʾ* des Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī. Dort sagt Abū Nuʿaym über den *ḥakīm* Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḥī: “Es gibt eine gruppe der jüngeren *ḥukamāʾ al-mašriq*. Zu ihnen gehört ... Muḥammad b. al-Faḍl” (*Ḥilya* 10, 232,-4f.).

*Ḥukamāʾ al-mašriq*, *ḥakīm al-mašriq* – diese worte können assoziatio-nen wecken: Henri Corbin hatte, gestützt auf äusserungen von Avicenna (Pines, *Philosophie orientale* 5ff.; vor allem 23ff.; auch Gardet, *Pensée* 23ff.) und Suhrawardī Maqtūl (Suhrawardī, *Ḥikmat al-išrāq* 10,11 - 11,11) in auseinandersetzung u.a. mit Carlo Alfonso Nallino (Corbin, einleitung zu Suhrawardī, *Opera* 1, XXVff.; einleitung zu Suhrawardī, *Opera* 2, 5ff.; vgl. dazu Nallino, *Filosofia orientale*), die existenz einer philosophisch-theosophischen tradition des ostens, einer *ḥikmat al-mašriq*, postuliert. Diese philosophie oder theosophie des ostens, die nach Corbin und Suhrawardī Maqtūl zugleich eine *ḥikmat al-išrāq*, eine philosophie oder theosophie der erleuchtung ist (stellen bei Corbin, einleitung Suhrawardī, *Opera* 2, 6ff.), soll nach Suhrawardī Maqtūl die mit platonischen elementen verbundene geistige tradition des vorislamischen Persien und des weiteren orientis fortsetzen – so Suhrawardī in der einleitung zu seinem hauptwerk *Ḥikmat al-išrāq* (*Opera* 2, 10,11ff.) und am ende des *Kitāb al-*

*mašārī<sup>c</sup> wal-muṭārahāt* (*Opera* 1, 502f., § 223). Suhrawardī hatte als mitglieder dieser schule östlicher weisheit und philosophie namentlich (*Opera* 1, 503,1ff.) aufgeführt: Dū n-Nūn al-Miṣrī (hier 26), Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī (gest. 283/896; vgl. Böwering, *Mystical Vision* 43-99), den berühmten Abū Yazīd al-Bastāmī, Abū l-Ḥasan al-Ḥaraqānī (gest. 425/1029; *Nūr ul-ʿulūm* 103ff.), Hallāḡ sowie eine gruppe von leuten, die über die *schekhina* (*sakīna*) sprachen (unklar, wer gemeint ist; die *sakīna* spielt im hauptwerk Ḥakīm Tirmidī, *Ḥatm* bzw. *Sīrat al-awliyāʾ* eine grosse rolle; vgl. *Ḥatm*. index, s.v. *sakīna*). An anderer stelle (*Opera* 1, 74,1ff.) nennt Suhrawardī Maqtūl Bastāmī und Tustarī die wahren nachfolger Platons, die wahren philosophen. – Corbin seinerseits hatte die heimat der gnostisch-platonischen tradition in die nordöstlichen randgebiete Irans verlegt (*Philosophie islamique* 1, 37ff.).

Der geltungsbereich von *mašriq/maḡrib* ist bisher in der diskussion wenig beachtet worden. Allgemein ist "osten" Bagdad und die östlich davon gelegenen, "westen" Syrien und die westlich davon gelegenen gebiete (Meier, *Kubrā* 38 und anm. 4; vgl. auch Ḡāmī, *Nafaḥāt* 577: als aussage einer profetentradition; freundlicher hinweis von F. Meier). Nach dieser Einteilung würde Dū n-Nūn in den "westen" gehören und Bagdad im "osten" liegen. Sollte Avicenna *mašriq/maḡrib* in diesem sinn verstanden haben, so können Bagdad, bzw. die Bagdader philosophen für ihn nicht zum "westen" gehört haben (wie Pines, *Philosophie orientale* 10f. voraussetzt). Es gibt ein gegenbeispiel: Anṣārī erzählt, dass der mystiker ʿAlī b. Ḡaʿfar as-Sīrawānī aus dem Sīrawān des westens (*Sīrawān-i maḡrib*) stammte. Für Anṣārī, der im "osten", in Herat, schrieb, wird mit diesem ort das Sīrawān im persischen Iraq, 200 km östlich von Bagdad gelegen, gemeint sein. In Syrien und den westlich davon gelegenen gebieten ist kein ort Sīrawān nachzuweisen (vgl. *Adab al-mulūk*, Einleitung).

Man kann die Frage stellen, ob mit den *ḥukamāʾ* von Balḡ und Tirmidī (eine liste gibt auch Chabbi, *Réflexions* 48f.) weitere träger der iranischen, neuplatonisch-gnostisch durchwirkten tradition gefunden sind und somit Corbins vielfach umstrittene darstellungen eine vielleicht unerwartete unterstützung bekämen. – Was wissen wir über leben und lehre dieser *ḥukamāʾ al-mašriq*?

Zunächst ist zu sagen, dass es sich um eine mystik der Oberschicht zu handeln scheint. Ḥakīm Tirmidī war ein wohlhabender mann, er besass ein grosses anwesen in Tirmidī (*Badʾ* 20,7ff.; *Badʾ* 20,-2 ist allerdings statt *dārī ḥaratī* zu lesen). Aḥmad b. Ḥidrōya war mit der Oberschicht Balḡs verwandt (*TM* 544). Abū Bakr al-Warrāq war, wie der *laqab* sagt, wahrscheinlich buchhändler, also wohl auch nicht arm. Diese *ḥukamāʾ* scheinen abkömmlinge der arabischen einwanderer und eroberer gewesen zu



sein – zumindest könnte das bei Ḥakīm Tirmidī der fall gewesen sein (*HT* 15). Vielleicht ist die Vermutung erlaubt, dass die politischen Erschütterungen des 9. jhs., u.a. der Zusammenbruch der arabischen Verwaltung im Osten (vgl. Meier, *Eigenart* 54), der äussere Anlass für Mitglieder der alten arabischen Oberschicht gewesen ist, sich einem verinnerlichten Leben zuzuwenden. Für diese Vermutung könnten einige Stellen der Autobiografie Ḥakīm Tirmidīs (*HT* 7ff.: der Traumbericht geht von der Bedrohung der Heimat Tirmidīs durch ein Heer türkischer Soldaten aus) und der *Faḍā'il-i Balḥ* – vom Ende des 2./8. jhs. wird der *laqab* *ʿābid* häufig (*TM* 541ff.; u.a. nr. 15, 16, 19, 35, 37) herangezogen werden. Es passt hierhin, dass Ḥakīm Tirmidī sich entschieden gegen Tendenzen des *tark al-makāsib* und extreme Welt- und Staatsverneinung stellt – Tendenzen, deren Träger etwa die auch im 9. jh. im Osten entstandene Bewegung der *karrāmiyya* war, die mehrheitlich von den unteren Schichten der Bevölkerung getragen wurde.

Zur Stellung Tirmidīs zur *karrāmiyya* vgl. *TM* 564; extremen Weltverzicht geisselt Tirmidī *Ḥatm/Sīra* 362,2ff.; das *Ḥatm* 363,1 genannte *ḥašīš* verstehe ich als Gras, nicht als die berauschende Droge. – Ein Hauptteil der Erörterungen von *Ḥatm/Sīra* gilt der Frage, wie, nach Massgabe der Bedingung mystischer Entwicklung, der wahre *imām* beschaffen sein muss; vgl. dazu *Drei Schriften*, Einleitung. – Für den "Westen" wären Muḥāsibīs Äusserungen *Makāsib* 207-212 anzuführen: Muḥāsibī wendet sich hier gegen den Quietismus von ʿAbdallāh b. Yazīd und ʿAbdāk, die er beide ausdrücklich als *aṣ-ṣūfiyyān* bezeichnet.

Quietismus scheint auch ein Charakteristikum der Lehre der sog. *ṣūfiyyat al-muʿtazila* zu sein; vgl. Nāṣi<sup>2</sup>, *Uṣūl* 49f., § 83-83 und Kommentar van Ess zur Stelle; zur Verfasserschaft des *K. al-Uṣūl* vgl. auch Madelung, *Frühe*; als Ergänzung zu Madelungs Ausführungen wäre jetzt noch Dahabī, *Siyar* 10, 549, nr. 181 zu nennen, wo auch von einem *Kitāb al-Uṣūl* des Ḡaʿfar b. Ḥarb gesprochen wird.

Die Mystik der Ostiranischen *ḥukamāʾ* wurde von "intellektuellen" getragen: Ḥakīm Tirmidī war ein ausgebildeter *ʿālim*, *faqīh* und *muḥaddiṯ* (*Badʾ* 14, 3ff.; *HT* 1), ebenfalls Aḥmad b. Ḥidrōya (*TM* 544). Abū Bakr al-Warrāq war Onkel mütterlicherseits des berühmten Traditionärs Abū ʿĪsā at-Tirmidī (Anṣārī, *Ṭabaqāt* 262,1). Über ihn sagt Anṣārī ferner: "Er hat die Thora, das Evangelium, den Psalter und die himmlischen Bücher" – was immer damit gemeint sein mag – "gelesen und einen Diwan verfasst" (Anṣārī, *Ṭabaqāt* 262,6f.). Von Muḥammad b. al-Faḍl al-Balḥī wird der Titel eines Buches *Kitāb riyāḍat an-nafs* (Sulamī, *Ḥaqāʾiq* 165b, -4 F/212a, 3f. L), das aber bisher nicht aufgefunden wurde, überliefert. Ebenfalls verloren sind die Schriften des Abū Bakr al-Warrāq, deren zehn Titel vom Verfasser der *Faḍā'il-i Balḥ* mitgeteilt werden und von denen

gesagt wird, dass sie noch im 12. jh. bis in den Iraq weit verbreitet waren (TM 546).

So sind wir, um die lehren *dieser ḥukamāʾ al-mašriq* kennenzulernen, allein auf das zeugnis eines einzigen autors angewiesen: auf die zahlreichen erhaltenen schriften des Ḥakīm at-Tirmidī (vgl. HT 39-58) – und es besteht selbstverständlich die gefahr, dass man die schlüsse, die man anhand der schriften eines einzigen autors zieht, auf andere persönlichkeiten überträgt und womöglich eine geistesströmung oder sogar eine schule konstruiert, wo man es nur mit den anschauungen einer isolierten persönlichkeit zu tun hat.

Entkräftet können diese befürchtungen werden, wenn man bedenkt, dass Ḥakīm Tirmidī schon zu lebzeiten ein bekannter autor war, dessen bücher gelesen, und wie man wohl annehmen darf, auch in ihrer terminologie und ihrem gedanklichen gehalt verstanden wurden. So schickte er eine kopie seines hauptwerkes *Sīrat al-awliyāʾ* – allgemein bisher unter dem titel *Ḥatm al-awliyāʾ/al-wilāya* bekannt (Einleitung *Drei Schriften*; HT 39f.) – nach Ray (Einleitung *Drei Schriften*; HT 40); er korrespondierte mit dem ḥakīm von Balḥ, Muḥammad b. al-Faḍl (HT 48; 119ff.), mit einwohnern der stadt Saraḥs (Einleitung *Drei Schriften*) und mit dem mystiker Abū ʿUṭmān al-Ḥirī in Naysābūr (HT 46f.; 117; Einleitung *Drei Schriften*).

In groben zügen lässt sich das weltbild Ḥakīm Tirmidīs wie folgt skizzieren: Der unnennbare und unerkennbare Gott,

Gott ist “jenseits” der namen (= begriffe) und der vernunft (vgl. HT 59); zum weiteren hier 33f.; da der grundlegende text (*Ḥatm* 335, 3ff.) sehr verderbt ist, gebe ich hier denjenigen meiner neuedition (entspricht *Ḥatm* 336,5 ff.):

qāla: wa-mā muntahā l-wāḥid al-fard? fa-mā warāʾa ḥādā mim mā taḍbuṭ al-ʿuqūl? hal taqdir an tūrīda šayʾan? fa-innamā tasīr al-qulūb bi-ʿuqūlihā ilā maḥall yuʿqal wa-innamā yuʿqal mā zahara fa-idā ntahā ilā l-maʿlūm wa-waqafa ʿalā man lā yuʿqal ʿanhu warāʾa ḍālika šayʾ wa-qad baṭuna ʿanhu fa-bi-ayy ism yadʿūhu wa-fī ayy mulk yaẓhar lahū wa-yuḥaddituhū?

verborgen in einer kuppel von licht (*Ḥatm* 418,3; *Badʾ* 30,-9ff.; hier 36), wird umgeben von lichtreichen: seinen aus ihm hervorgetretenen eigenschaften (HT 59f.). Diese lichtreiche sind die gotteswelt, arabisch *dār Allāh* oder auch öfter *malakūt* genannt (*Ḥatm* 365,-5f.). Unterhalb der gotteswelt befindet sich die erschaffene welt, die vom gottesthron, dem *raum*,

*Nazāʾir* 141,4-6 (vgl. auch Nwyia, *Exégèse* 154) sagt Tirmidī: “Das erste Geschöpf war der geist (*rūḥ*). Er ist der lufthauch (*rīḥ*) der göttlichen milde. Von ihr nahm Gott einen teil und schuf den *raum* (*makān*), und das ist die luft

(druck: *hwy*). Im raum schuf Gott den gottesthron, die tafel, das schreibrohr so wie licht und finsternis, wasser und feuer". *ʿIlm al-awliyyāʿ*<sup>2</sup> 206,12 heisst es: "Gott schuf in seiner huld (*luṭf*) den raum; der ist die luft (hs.: *hwy*), und er setzte den gottesthron an den rand der obersten luftsfäre (*al-ḡaww al-aʿlā*)"; ibd. 118,12-15: "Die luft (hs.: *hwʿy*), auf der der gottesthron ruht, ist der feine und lautere teil der luft (*mā raqqa min al-hawāʿ* (hs.: *hwʿy*) *wa-ṣafā*). Die luft ist aus dem geist geschaffen, und das erste, was Gott geschaffen hat, ist der geist. Dann spaltete er vom geist die luft ab". Zuletzt sei noch *ʿIlal* 42b,11ff. angeführt: "Der himmel heisst (arabisch) *samāʿ*<sup>2</sup>, weil er in die höhe gestiegen ist (*li-annahā samat ilā l-ʿuluww*): der gottesthron nämlich befand sich auf dem wasser. Da sprach Gott zum lufthauch (wind, *rīḥ*): 'Ströme dahin (*isrī*) mit meinem thron!' Als der gottesthron bei der grenze der luft (*ḥadd al-hawāʿ*<sup>2</sup>) stehenblieb, da kam Gottes machtstrenge (*sulṭānuhū*) zusammen mit dem wind. Er schlug die oberfläche des wassers. Da erhob sich aus dem wasser etwas dampfartiges. Es stieg empor und blieb unterhalb des gottesthrones (*dūna l-ʿarṣ*) in der luft stehen und wurde himmel genannt". – Wir haben also die reihenfolge: göttliche eigenschaft "milde": erschafft den wind- oder luftartigen geist, dieser erschafft den raum, der gleichzeitig die luft ist – laut wörterbüchern hat *hawāʿ*<sup>2</sup> neben luft auch die bedeutung "raum" – an der obersten grenze dieses erschaffenen kosmos wird der gottesthron plaziert. Diese sfäre wird, da sie Gott, bzw. den reichen der göttlichen eigenschaften, "nahe" ist, oft auch *qurba* (gottesnähe) oder *makān al-qurba* (*Ḥatm* 328,-6), oft auch nur *makān* genannt. – Tirmidī scheint hier, in der ihm eigentümlichen art, vorstellungen der "islamischen" kosmologie (gottesthron, schreibrohr usw., dazu vgl. *TM* 555) mit vielleicht manichäischen zu verbinden. Dafür lässt sich anführen: Der schiitische theologe Hišām b. al-Ḥakam (gest. 299/815), schüler des zum islam bekehrten Abū Šakir ad-Daysānī, der vor seiner konversion den manichäern nahestand (wie van Ess, *Dirār* 258 vermutet), setzte den raum (*makān*) mit dem gottesthron gleich (*Ašʿarī*, *Maqālāt* 32,6). Bei Hišām b. al-Ḥakam entsteht der raum allerdings durch die bewegung (*ḥaraka*) Gottes, nicht, wie bei Tirmidī, durch eine abspaltung vom luftartigen geist. Tirmidī näher scheint eine äusserung zu stehen, die der *qāḍī* ʿAbdalḡabbār verzeichnet (*Muḡnī* 5,18,-1f./Monot, *Penseurs* 61f.). Quelle des *qāḍī*s ist al-Ḥasan b. Mūsā an-Nawbaḡtī (zu ihm Monot, ibid. 53ff.). Nawbaḡtī berichtet, dass al-Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī, bekannt als Abū Saʿīd al-Ḥuṣrī, über die manichäische sekte der *miqlāṣiyya* (zu ihr vgl. Vajda, *Zindiqs* 177) und deren auseinandersetzungen über raum und luft (*makān* und *hawāʿ*<sup>2</sup>) referiert habe. Abu Saʿīd al-Ḥuṣrī trägt im *Fihrist* (Taḡaddud 215,-2f.) den *laqab aṣ-ṣūfī*. Er wird hier als muʿtazilitischer renegat bezeichnet (*kāna min al-muʿtazila tumma ḥallaṭa wa-abdaʿa*), gehört also auch zur gruppe der *ṣūfiyyat al-muʿtazila* (hier 29; ich werde mich an anderer stelle zu dieser frage näher äussern). In die *Ṭabaqāt al-muʿtazila* des Ibn al-Murtaḍā wurde er nicht mehr aufgenommen. – Aus der notiz Nawbaḡtī's kann soviel entnommen werden, dass die beziehung *makān* – *hawāʿ*<sup>2</sup> in manichäischen kreisen diskutiert wurde. – Im von manichäischen gedanken tangierten *Umm al-kitāb* heisst es (*UK* 81/Halm, *Gnosis* 145), dass aus fünf urewigen lichtern eine luft (*hawāʿ*<sup>2</sup>*ē*) entsteht. Diese feine luft (*hawāʿ-i laṭīf*) umfasst die gesamte schöpfung. In einer parallelstelle (*UK* 120/

Halm, *Gnosis* 155) wird diese luft *pāk*, *ṣāfī*, *laṭīf*, *rūḥānī* genannt. Behandelt ist die stelle auch bei Tijdens, *Umm* 421f. Der von Tijdens als parallele herangezogene text Šahrastānīs erwähnt die luft allerdings nicht. – Neben diesen diffusen manichäischen vorstellungen könnte eine andere tradition auf Tirmidī gewirkt haben: Das *Sefer Yesira* (zu ihm vgl. Scholem, *Mystique juive* 88f.) nennt im vierten kapitel den geist (*rūah*) Gottes das erste geschöpf (69/trad. 5): aus diesem hauchartigen geist formt Gott einen weiteren geist (wind) und legt damit die vier grenzen des himmels fest (73/trad. 5). Also auch hier die reihenfolge: geist Gottes (hauchartig) – luft; zum *Sefer Yesira* und Tirmidī auch hier 36f. und Radtke, *Iranian*.

abwärts über die jenseitswelt des paradises zum diesseits der erde reicht, die als flache scheibe u.a. auf dem weltfisch ruht (*ʿIlm al-awliyāʾ* 117, -10ff.; vgl. auch Radtke, *Wirklichkeitsverständnis* 67; ders., *Weltsicht*).

Der mensch besitzt, diesem dreiegliederten weltbild entsprechend – gotteswelt, jenseitswelt, erdenwelt – drei organe, um mit diesem kosmos in wahrnehmende und erkennende beziehung zu treten: Die seele (*nafs*) verkehrt mit dem verstand (*dīhn*) und den fünf sinnen mit der erdenwelt (*HT* 64f.), der sie durch lüste (*ṣahawāt*; *HT* 64) und trieb (*hawā*; *HT* 64f.) verhaftet ist. Das andere gesicht der seele, ihr “guter aspekt” oder auch die “gute seele” genannt, ist der geist (*rūḥ*).

*HT* 66 und anm. 195; es handelt sich hier offensichtlich um die Tirmidīsche umformung der lehre von den zwei gesichtern der seele, die letztlich auf Plato zurückgeht; vgl. Goldziher, *Wesen der Seele* 28; Merlan, *Monopsychism* 42, anm. 3; Corbin, *Récit* 3, (99), not. 160; Bülow, *Gundissalinus* 126, anm. 1; für das europäische Mittelalter vgl. etwa auch Ps.-Beda, *De mundi constitutione* 108-110: *Anime autem due sunt vires, una superior, altera inferior. Superior celestibus et incorruptibilis adheret, et alta concupiscit, vocaturque rationalitas, spiritus, domina mens, animus. Inferior est que voluptatibus corporis consentit, vocaturque sensualitas, animalitas, famula mens.* Für die islamische philosophie vgl. auch Jolivet, *Kindī* 15; in der *Theologie des Aristoteles*: 33,-7; 87,-5ff.; 91,-5; *Aflātūniyya* 81,6ff. (= *Muʿāḍalat an-nafs*; zu dieser schrift hier 166); weitere literatur bei Gardet, *Pensée* 100, not. 3.

Dieser ist im gegensatz zur erdentstammenden seele (*HT* 64; auch *Adab al-muluk* 21,8f.) jenseitig-himmlicher natur (*HT* 66; *Adab al-mulūk* 21,4f.). Er steigt in jedem schlaf oder traum durch die jenseitswelt bis zur grenze der erschaffenen welt, dem gottesthron, empor, hat hier bildhafte erlebnisse und kehrt beim aufwachen wieder zurück.

So *Ḥatm* 373,5ff.; der *rūḥ* kann im traum mit der anrede Gottes begnadet werden (*Nawādir* 118,16; 119,1); gewöhnlich ist es bei Tirmidī aber die seele (*nafs*), die im schlaf zu Gott emporsteigt und der selbstoffenbarung Gottes



(*zuhūr*) teilhaftig wird; so *Nazāʿir* 92,2ff.; *Nawādir* 116,-1ff.; *Ṣalāt* 151,9ff.; *hs. Leipzig* 176b,5ff.; *Nawādir* 281,20ff.; *hs. Velieddin* 191a,-3; dieser widerspruch löst sich vielleicht, wenn man *Furūq* 65b,5 heranzieht, wo Tirmidī erklärt, dass die wörter *nafs* und *rūḥ* verwechselt werden können. Man könne sagen, die *nafs* verlasse den körper im schlaf, ebenso sei aber richtig, wenn man sagt, der *rūḥ* verlasse den leib im schlaf. — Dass die seele den menschen beim schlaf verlässt, findet Tirmidī, wie andere, in koran 39/42 ausgedrückt (*HT* 67 und anm. 201). Zu nennen wären Ibn ʿUrayḡ (Muḥāsibī, *Riʿāya* 445,7ff.) und Muqātil b. Sulaymān (Ibn al-Qayyim, *Rūḥ* 266,5). Für Makkī steigt jedoch der geist im schlaf zum gottesthron empor (*Qūt* 4,174,-3), für Tustarī wiederum ist es die seele (Sulamī, *Ḥaqāʾiq* 218a,-3ff. F/276a,-8ff. L). — Zur gottesschau auf erden im traum vgl. auch Ritter, *Meer* 447f.

Das dritte glied der menschlichen wesenheit ist der intellekt (*ʿaql*).

Man könnte bei Tirmidī von einer trichotomie von körper, seele (*nafs/rūḥ*) und intellekt sprechen. Der aristoteliker Afḍaluddīn-i Kāṣānī aus dem 13. jh. (hier 36) unterscheidet zwischen leib (*tan*), seele (*ḡān*) als lebensprinzip des körpers und intellekt (*ḥirad*) (*Muṣannafāt* 2,604,3ff.). — Zur frage der trichotomie in der christlichen theologie vgl. Jacob von Edessa, *Hexaemeron* 325b,1ff./versio 277; Moses bar Kephā, *Seele* 98ff., 31. kap.

Mit ihm steigt der mensch erkennend durch die gotteswelt, die lichtreiche der gotteseigenschaften, empor, bis er sich an der grenze der gotteswelt, im übergang in das unerkennbare innere Gottes auflöst oder geradezu zerrissen wird.

*HT* 87f.; der text hier 160. Tirmidīs worte erinnern an ps.-Dionysios Areopagita, *De Niv. Nom.* 594: *Caeterum si sermonem omnem cognitionemque transcendat, supraque mentem sit et essentiam, ut qui omnia suo ambitu contineat ac complectatur, et anticipet, quin et omnem captum superet, cum neque sub sensum cadat, neque ejus sit imaginatio, nec opinatio, neque nomen, neque sermo ...* Die islamische mystik theosophischer ausprägung des 9. jhs. zeigt sich, ebenso wie die theologie, vom neuplatonismus tangiert. Damit soll nicht gesagt werden, dass Tirmidī neuplatonische schriften kannte; von einem direkten einfluss etwa der *Theologie des Aristoteles* und anderer *Plotiniana arabica* ist bei ihm nichts zu merken. Es gab in der heimat Tirmidīs eine frühe, vom neuplatonismus beeinflusste theologie: die des Ḡahm b. Ṣafwān (gest. 746, also lange vor den übersetzungen der *Plotiniana arabica*). Ḡahm trägt die nisbe at-Tirmidī und seine lehre soll zuerst in Tirmidī bekanntgeworden sein (Ritter, *Fahāris* zu Aṣḥarī, *Maqālāt*, s.n.). Eine „ḡahmitische“ tradition soll es in Tirmidī bis in das 5./11. jh. gegeben haben (Watt, *Formative Period* 148; zur bedeutung von ḡahmiyya vgl. van Ess, *Dirār* 21f.; Watt, *ibid.*, index, s.n.). Einer der haupttradenten Tirmidīs, Sāliḥ b. Muḥammad at-Tirmidī wird von späteren autoren als „ḡahmit“ beschimpft (*HT* 27, nr. 142). Tirmidīs gotteslehre mag in anlehnung, aber zugleich in bewusster abgrenzung von



“ġahmitischen” gedanken formuliert sein: für Ġahm ist Gott über den dingen, über dem sein (vgl. den text des ps.-Dionysios); er kann nicht ding (= sein; dazu Frank, *Neoplatonism* 402) genannt werden (*lā yuqāl innahū šayʿ*; Ašʿarī, *Maqālāt* 181,2; 518,5). Für Tirmidī ist das wesen Gottes zwar unerkennbar, Gott ist über den begriffen und der vernunft (hier 30), aber Gottes wesen ist “etwas”: Gottes wesen ist *šayʿ muḥtağib* (hs. *Leipzig* 55a,7), *huwiyya* (*Daqāʿiq* 25b,8; hs. *Leipzig* 21a,5f.) *bāṭin* (*Ḥatm* 335,12), *bāṭiniyya* (hs. *Leipzig* 21a,8f.), *ğayb* (hs. *Leipzig* 29a,3) und *ḍāt* (ibid.). Gottes wesen ist also ein nicht beschreibbares sein, es ist “ohne wie” (hs. *Leipzig* 21a,6). Er sagt z.b., dass in koran 6/103 (*lā tudrikuhū l-abṣār*) mit dem -hū die *huwiyya* Gottes gemeint sei, die weder im diesseits noch im jenseits erkannt werden könne. Die jenseitsschau gilt allein den eigenschaften Gottes (hs. *Leipzig* 21a,5f.). – Zur *huwiyya* vgl. auch Endress, *Proclus* 77-109. – Es mag allerdings auch sein, dass Tirmidī in der ablehnung der erkennbarkeit des göttlichen wesens der ḥanafitischen schultradition folgte. Abū Ḥanīfa hatte gelehrt, dass Gottes quidditas (*māhiyya*) auf erden nicht der vernunftserkenntnis zugänglich sei (van Ess, *Dirār* 277f.).

Die welt ist eine schöpfung der göttlichen eigenschaften, des *zāhir*-aspektes Gottes (Radtke, *Der Mystiker* 240; hs. *Leipzig* 60b,3ff.; *ʿIlm al-awliyyāʿ* 36,7-38,3). Die manifesten eigenschaften sind die regenten der welt (*ʿIlm al-awliyyāʿ* 36,12ff.). Ihr hervortreten oder hervorgebrachtwerden aus dem wesen Gottes wird von Tirmidī mit den verben *aẓhara* und *abraza* beschrieben (*HT* 59), nie mit den in den *Plotiniana arabica* verwendeten verben *inbaṭṭa*, *inbaʿata*, *inbağasa* (vgl. Endress, *Proclus* 109-111); wieder aufgenommen wird Tirmidīs terminologie von Ibn al-ʿArabī; vgl. Nyberg, *Kleine Schriften* 37; zum verhältnis Tirmidī – Ibn al-ʿArabī vgl. hier 170). – Eine entfernte ähnlichkeit weist Tirmidīs lehre mit anschauungen auf, die in kreisen schiitischer *ğulāt* und der muʿtazila vertreten wurden: mit der lehre vom *tafwīd*, die besagt, dass der unerkennbare Gott die schöpfung und leitung der welt einem zweiten Gott, einem demiurgen, überlassen habe (*fawwaḍa*). Qummī berichtet von der *Mufawwiḍa*: “Sie meinen, dass der eine, urewige eine (zweite) vollkommene person eingesetzt habe (*aqāma*), die nicht dem wandel unterworfen sei (wörtlich: in der keine zunahme und abnahme herrscht). Dieser person habe er die lenkung und schöpfung (der welt) übertragen. Diese person sei Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn und die übrigen imame ... Sie erlassen es sich, den einen, vorewigen zu suchen, der diesen einen, vollkommenen eingesetzt hat, dem (die schöpfung und lenkung der welt) überlassen wurde, nämlich Muḥammad, der es ist, der die himmel und erde, berge, menschen und ġinnen geschaffen hat und die welt mit (allem), was in ihr ist. Sie meinen, dass es nicht ihre pflicht sei, den urewigen-vorewigen zu erkennen, sondern dass sie nur Muḥammad erkennen müssen, dass Muḥammad der schöpfer sei, dem die erschaffung der welt überlassen (übertragen) wurde. Sie meinen auch, dass die namen, mit denen Gott benannt wird und mit denen (lies *biḥā* für druck *biḥī*) er in seinem buch benannt wird, die namen der geschöpfe seien, denen die schöpfung übertragen wurde – dass aber der urewig-vorewige diese geschöpfe eigentlich geschaffen habe, dass er auch allein diese geschöpfe geschaffen habe (und nicht mehr die übrige schöpfung). Diese namen wie: *Allāh*, *wāḥid*, *ṣamad*, *qāhir*, *ḥāliq*, *bārīʿ*, *ḥayy*,

*daʿim* können nicht auf den urewigen bezogen werden" (Qummī, *Maqālāt* 60,1ff.; auch übersetzt Halm, *Schatten* 2, 248; vgl. auch ibid. 249, anm. 185; ders., *Gnosis* 231). Mit Tirmidī stimmen hier die folgenden hauptlinien überein: Der unerkennbare Gott lässt die welt durch eine zweite instanz erschaffen: bei den *ḡulāt* durch die vergöttlichte pentade der imame, bei Tirmidī durch die göttlichen eigenschaften. Die namen Gottes sind namen seiner eigenschaften, des demiurgen, nicht seines wesens.

In der *muʿtazila* wird die lehre vom *tafwīḍ* der schule des Aḥmad b. Ḥābit (Ḥāʾiṭ) zugeschrieben, der Jesus für den demiurgen hielt (*EI*, s.v. Aḥmad b. Ḥābit). Ahmads schüler Faḍl al-Ḥadāṭī wurde zu den schon genannten *ṣūfiyyat al-muʿtazila* gezählt (van Ess, *Frühe muʿt. Häresiographie* 43f./arab. text 50,5ff.; hier 159).

Das erkennende durchschreiten der gotteswelt ist jedoch für Tirmidī kein makrokosmischer vorgang, sondern vollzieht sich im menschlichen inneren. Denn hier, im herzen des menschen, ist ein wirkliches substrat der gotteswelt, ein göttlicher lichtkern des menschen vorhanden, der einer natur mit den gottesreichen und dem licht Gottes ist – und durch dieses licht Gottes, bzw. der göttlichen eigenschaften im inneren des menschen "wandert" der intellekt.

Zu ähnlichen vorstellungen im *Umm al-kitāb* vgl. Radtke, *Iranian*. Gott ist nur erkennbar durch seine namen/eigenschaften (hier 34f.). Das sind makrokosmisch lichtreiche, die sich um das wesen Gottes gruppieren. Ein substrat findet sich im herzen (*qalb*) des menschen, meistens *maʿrifa* oder *ʿilm* genannt. Es wird erkannt durch die vernunft in der dem herzen vorgelagerten brust (*ṣadr*) (*HT* 69f.; 71f.). Tirmidī nennt das herzenslicht sogar den teil Gottes im menschen (*hs. Leipzig* 37b,6: *qad qasama lahū ḥaẓẓan min nafsihī*). Wären die eigenschaftslichtreiche unerschaffene manifestationen des göttlichen wesens, so hätten wir hier die lehre vom göttlichen funken (dazu Radtke, *Ibn Ṭufayl*). Tirmidī äussert sich jedoch nicht eindeutig. Er gebraucht, wie gesagt (hier 164), die verben *aẓhara* und *abraza*, auffälligerweise jedoch nicht *ḥalaqa*.

Die erkenntnis der gottesreiche und das aufgehen in Gott bedürfen gewisser bedingungen von seiten des menschen: der *vita purgativa*, der läuterung von den begierden der erdenwelt (*HT* 84f.; 103f.) und der jenseitswelt (*HT* 126ff.). Sodann muss die erkennende tätigkeit des intellekts von einer fortwährenden erhellung oder erleuchtung begleitet werden. Tirmidī nennt diese erleuchtungen *ʿaṭāyā*, die der mystiker durch göttliche begnadung aus den makrokosmischen gotteslichtreichen erhält (*HT* 85; 109f.). Der pfad des mystikers teilt sich somit in drei stufen: *vita purgativa*, *vita illuminativa* und *vita unitiva* – wie etwa schon bei dem neuplatoniker Proclus (Altmann/Stern, *Isaac* 185ff.), der ebenfalls die *vita illuminativa*

als begnadung durch göttliche lichtgeschenke (*metadoseis*) beschreibt (Proclus, *Alkibiades* 30,17).

Man wird nicht fehlgehen, wenn man das Tirmidīsche system als eine synkretistische konstruktion beschreibt. Deren grundlage bilden – neben den persönlichen mystischen erlebnissen (hierzu grundsätzlich *TM* 554) – lehren islamischer theologie: wesen und eigenschaften Gottes (*HT* 59); das jenseits; die gestalt der erdenwelt (*TM* 555) und vieles andere mehr, das hier nicht ausgeführt werden kann. Dazu tritt das *‘ilm al-bāṭin* (*TM* 559; *Bāṭen*, in: *Encyclopaedia Iranica*), die wissenschaft vom inneren oder die wissenschaft von der seele, die im 9. jh. von den grossen meistern herausgearbeitete wissenschaftliche mystik “orthodoxen” zuschnitts, eine psychagogik, mit deren hilfe mancher wildwuchs der früheren mystik des 8. jhs. bekämpft wurde – auch und gerade in den schriften Ḥakīm Tirmidī (dazu Radtke, *Baṣra*).

Zu theologie und seelenwissenschaft, *‘ilm al-bāṭin*, gesellen sich bei Tirmidī gedanken neuplatonisch-gnostisch-hermetischer herkunft: Die vier- bzw. dreigliederung der welt erinnert an die neuplatonische gliederung: das eine, der intellekt, die seele, die materie (erde): das unnennbare, unerkennbare eine, aus dem die welt des *nūs*, arabisch *‘aql* hervorgeht – Tirmidī kennt den begriff *‘aql akbar* (*Ḥatm* 196,1f.; 332,8f., so zu lesen, nicht *‘adl akbar*) – die welt der seele, die welt der materie, in der die seele versunken ist.

Gnostisch hingegen ist die vorstellung des in einer lichtkuppel wesenden Gottes (*Badʿ* 30,-9f.; *Ḥatm* 418,3), im islamischen bereich im *Umm al-kitāb* bekannt (z.b. *Umm al-kitāb*, abschnitt 63; dazu Halm, *Schatten* 45; zur beziehung Tirmidī – *Umm al-kitāb* vgl. Radtke, *Iranian*); gnostisch die lehre von den lichtreichen der eigenschaften Gottes (*HT* 148, anm. 163). Schliesslich finden sich einige wendungen Tirmidīs im hermetischen schrifttum wieder, so in der schrift *Fons vitae*, von der auch eine persische übersetzung von Afdaluddīn-i Kašānī vorliegt (zu einzelheiten vgl. vorläufig Radtke, *Iranian*).

Ich ergreife hier die gelegenheit darauf hinzuweisen, dass es, was bisher unbekannt war, eine persische übersetzung des *Peri psychēs logos kephalaiōdēs* des Gregorios Thaumaturgos von Afdaluddīn-i Kāšānī gibt (*Muṣannafāt* 2,459-466) mit dem titel: *Muḥtaṣarī dar ḥāl-i nafs* (Modjtahedy, *Kāshānī* 33 ist sinngemäss zu ergänzen). Es handelt sich um die kürzere version der schrift (vgl. die arabische edition bei Gätje, *Psychologie* 121ff.; dazu auch Ullmann, *Disputatio* 114ff.).

Es lassen sich, neben den bereits behandelten (hier 162), weitere verbindungen zum jüdisch-gnostischen *Sefer Yesira* ziehen, so in der betonung der zahl zehn als vollkommener zahl.

Tirmidī zählt *Ḥatm* 333, 4ff. zehn gottesreiche auf, die der mystiker erkennend durchschreiten muss. Da der text der edition sehr schlecht ist, gebe ich meinen eigenen: *nuqila minhā ilā mulk al-ḡabarūt li-yuqawwam bihī fa-ḡabara nafsahū wa-qama<sup>c</sup>ahā bi-sultān al-ḡabarūt hattā dallat wa-ḡaṣa<sup>c</sup>at tumma naqalahū minhā ilā mulk as-sultān li-yuhaddab fa-dābat tilka l-<sup>c</sup>udaḍ allatī fī nafsihī wa-hiya uṣūl tilka š-ṣahawāt qad šarat <sup>c</sup>uddatan tabitatan tumma naqalahū minhā ilā mulk al-ḡalāl li-yu<sup>o</sup>addab tumma naqalahū minhā ilā mulk al-ḡamal li-yunaqqā tumma ilā mulk al-<sup>c</sup>azama li-yuṭahhar tumma ilā mulk al-bahā<sup>o</sup> li-yuṭayyab tumma ilā mulk al-bahḡa li-yuwaṣṣa<sup>c</sup> tumma ilā mulk al-hayba li-yurabbā tumma ilā mulk ar-raḡma li-yurattab wa-yuqawwā wa-yuṣaḡḡa<sup>c</sup> tumma ilā mulk al-fardiyya li-yu<sup>c</sup>dā fal-luṭf ya<sup>c</sup>dūhu war-ra<sup>o</sup>fa taḡma<sup>c</sup>uhū. Durch das erkennen dieser zehn reiche erwirbt sich der mystiker zehn eigenschaften (*Ḥatm* 333, 7). Zehn ist die vollkommene zahl (*Ḥatm* 411, 6), zehn jahre bedurfte der profet, um reife zu erlangen (*Ḥatm* 411, 3ff.). – Im *Sefer Yesira* wird die welt aus zehn zahlenelementen geschaffen (sephirōt; vgl. Scholem, *Mystique juive* 88ff.; *Sefer Yesira* 1, § 1 und 2; dazu Halm, *Kosmologie* 48). Der kommentator Sa<sup>c</sup>adyā Gaon setzt diese zehn zahlen-elemente mit zehn namen Gottes gleich, diese zehn namen wiederum mit den zehn kategorien des Aristoteles (*Sefer Yesira* 20, 4ff./transl. 39f.). – Von einem einfluss der aristotelischen kategorienlehre bei Tirmidī zu sprechen (so Marquet, *Néoplatonisme* 2, 158), ist aber selbstverständlich ganz abwegig.*

Ich bezeichne das Tirmidīsche gedankensystem als eine theosophie: als den versuch, mystisches erleben auf der grundlage islamischer theologie, erweitert durch diffuse neuplatonisch-gnostisch-hermetische gedanken, zu beschreiben, eine art denkerischer mystik: arabisch *ḡikma*. Diese *ḡikma* ist keine philosophie (*falsafa*). Das wird deutlich, wenn man sie mit der zeitgenössischen philosophie (*falsafa*) vergleicht, etwa mit den schriften Kindī oder den *Plotiniana arabica*, vor allem der sogenannten *Theologie des Aristoteles*. Gewiss sind in manchem die grundkonzepte ähnlich, wenn man etwa Kindī *Risāla fī n-nafs* mit schriften Ḥakīm Tirmidīs vergleicht. Bei Kindī ist die seele von göttlicher substanz (*min ḡawhar al-bāri<sup>o</sup>*, *Rasā<sup>o</sup>il* 1, 273, 4f.; 275, 6f.). Sie nimmt hier also den platz ein, den bei Tirmidī das göttliche licht im herzen hat, denn sie ist wie das herzenslicht bei Tirmidī von der substanz des göttlichen lichtes (*min nūr al-bāri<sup>o</sup>*). Die seele kann zur welt des intellektes, *‘ālam al-‘aql*, der welt des göttlichen lichtes, von Kindī wie von Tirmidī auch *malakūt* (*Rasā<sup>o</sup>il* 1, 276, 1) genannt, emporsteigen und dort mit dem göttlichen licht einswerden. Bei Tirmidī steigt der intellekt durch die göttlichen lichtreiche empor, um im inneren Gottes aufzugehen. Auch Kindī kennt *vita purgativa* und *illumination*, die den aufstieg der seele begleitet (Jolivet, *Intellect* 150; Altmann/Stern *Isaac* 186). Der mensch erlangt die erleuchtete erkenntnis durch sittliche vervollkommnung und denkerische schulung, die sich der aristotelisch-neuplatonischen spätantiken denktradition verbunden weiss. – Und hier liegt



der entscheidende unterschied zwischen dieser auf neuplatonischer grundlage errichteten *falsafa* und der theosophie – *ḥikma* – eines Tirmidī. Zwar strebt auch Tirmidī neben sittlicher vervollkommenung die denkerische erklärung der welterscheinungen an. Er sucht nach den *ʿilal*, den *causae* der welt-, seelen- und gesetzeserscheinungen. Er findet diese nun aber nicht wie die philosophen und juristen durch abstraktion und spekulation, durch syllogismen oder analogieschlüsse, die sich auf dem sinnlichen augenschein gründen, sondern durch eine art mythologisierenden denken und sinnen.

Der mystiker kann die *causae* der religiösen satzungen erkennen. Das ist das thema von Tirmidīs schrift *ʿIlal aš-šarīʿa* (HT 51f.; vgl. TM 559): der mystiker kann die *causae* von gebot und verbot (*ʿilal al-amr wan-nahy*) finden und die in ihnen verborgene weisheit Gottes (*ʿIlal* 36a,8ff.). Für Ġazālī ist dieses streben torheit (*Munqid* 46,3f.; vgl. dazu auch Daylamī, *Bāṭiniyya* 26,18ff.; 66,18ff.).

Tirmidīs beiname *ḥakīm* sollte daher nicht mit philosoph übersetzt und darunter eine persönlichkeit verstanden werden, die in antiker denktradition geschult ist (TM 563f.).

Recht gut ist die geistesgeschichtliche stellung der Tirmidīschen theosophie mit der der alten ismāʿīlitischen theosophie – *ḥikma* – (dazu Meier, in: *Oriens* 8 (1955): 193f.) zu vergleichen. Dieser fehlt jedoch im vergleich zu Tirmidī jegliches mystische element, die beschreibung mystischer seelenerlebnisse. Es versuchte dann ja unter anderen Nāṣir-i Ḥusraw in seinem *Ġāmiʿ ul-ḥikmatayn* die alte, vor allem gnostisch bestimmte ismāʿīlitische theosophie mit dem neuplatonischen system zu verbinden, zu vereinigen, wie der buchtitel besagt (dazu Halm, *Kosmologie* 128ff.). – Tirmidīs schriften sind somit auch ein beweis dafür, dass eine spirituelle interpretation des islams nicht allein ein schiitisches privileg war, denn seine theosophie trägt ganz ausgesprochen schia-feindliche züge (HT 91, vgl. auch seine schrift *ar-Radd ʿalā r-rāfiḍa*, HT 42; zum verhältnis Tirmidīs zum schiitischen *ḡuluww* vgl. Radtke, *Iranian*).

Kommen wir noch einmal zur frage der *ḥikmat al-mašriq/al-išrāq* zurück. Wir wissen jetzt: Es hat im 3./9. jh. im islamisch-iranischen osten eine theosophie gegeben, von der wir aber leider nur durch die schriften eines einzigen autors kenntnis besitzen.

Nicholsons ausführungen über *Ḍū n-Nūn al-Miṣrī* (hier 26) bedürfen einer revision (*Enquiry* 313ff.). Ich möchte die behauptung aufstellen, dass die alchimistischen schriften *Ḍū n-Nūn* untergeschoben sind, ohne hier den beweis anzutreten. Auch wird *Ḍū n-Nūn* schwerlich „a student of Greek wisdom“



(Nicholson, *Enquiry* 318f.) gewesen sein, wenn man darunter die kenntnis der neuplatonischen übersetzungsliteratur versteht.

Die träger der östlichen theosophie hiessen, wie ein zeugnis aus dem 4./10. jh. zeigt (hier 27), *ḥukamāʾ al-mašriq*. Diese theosophie war eine *ḥikmat al-mašriq*, eine theosophie des ostens, und eine *ḥikmat al-išrāq*, eine theosophie der erleuchtung – allerdings ohne jegliche bewusste anknüpfung an altiranische traditionen. Sie wies keinerlei terminologische und systematische ähnlichkeiten mit der später von Suhrawardī Maqtūl herausgebildeten theosophie der erleuchtung auf – und auch nicht mit den äusserungen Avicennas über die *ḥikmat al-mašriqiyyīn*.

Allerdings sind bei Ḥakīm Tirmidī diffuse iranische vorstellungen festzustellen, die aber nie – ganz anders als bei Suhrawardī Maqtūl – als solche gekennzeichnet werden; für einzelheiten vgl. Radtke, *Iranian*.

Alles das zeigt, dass der begriff *ḥakīm al-mašriq* nicht auf eine spezielle gruppe angewandt wurde. Er bezeichnete allgemein einen denkerisch interessierten menschen aus den östlichen gebieten der islamischen ökumene (vgl. die eingrenzung hier 158), der durchaus nicht in einer iranischen geistestradiation stehen musste, auch nicht unbedingt mystiker oder theosoph war. Und so sollte man auch dem Suhrawardīschen gebrauch vielleicht nicht allzu konkretes historisches bewusstsein unterstellen. Es gab zu seiner zeit den begriff *ḥikmat al-mašriq/ḥakīm al-mašriq*, womöglich verbunden mit vagen erinnerungen an eine alte theosophie des ostens. Allerdings: unsere *ḥukamāʾ al-mašriq*, vornehmlich den *ḥakīm* von Tirmidī scheint Suhrawardī nicht gekannt zu haben. Er nahm den begriff *ḥikmat/ḥakīm al-mašriq* auf und benutzte ihn nach *seinem* persönlichen bild der geistigen geschichte.

Warum waren Abū Bakr al-Warrāq und Ḥakīm Tirmidī keine *ṣūfīs* – wenigstens nicht für Anṣārī und Ġaʿfar al-Ḥuldī? Diese frage könnte nur durch eine begriffsgeschichte von “*ṣūfī*” beantwortet werden. Soviel kann hier gesagt werden: Als allgemeinbegriff für die verschiedenen richtungen der mystik hatte sich “*ṣūfī*” im 9.-10. jh. noch nicht durchgesetzt (vgl. dazu auch Radtke, *Basra*).

Im iranisch-islamischen osten konnte im 9.-10. jh. *ḥakīm* einen theosophischen mystiker bezeichnen. Diese alte theosophie – zu unterscheiden von der neueren eines Suhrawardī Maqtūl und Ibn al-ʿArabī (Schimmel, *Myst. Dimen.* 368ff. ist sinngemäss zu ergänzen) – war eine erweiterung des mystischen *ʿilm al-bāṭin* um diffuse neuplatonisch-gnostisch-hermetische elemente. Diese *ḥikma* unterschied sich – trotz mancher berührungs-

punkte – von der zeitgenössischen *falsafa* grundlegend durch ihre denkform: ein mythologisierendes sinn, das keinerlei beeinflussung durch die philosophische denktradition der antike aufwies. Auf die sufik hatte diese *ḥikma* zunächst wenig einfluss (HT 94f.). Erst im werk des Ibn al-ʿArabī, eines Ḥakīm Tirmidī verwandten geistes, sollte die Tirmidīsche begrifflichkeit eine auferstehung erfahren – und es wäre eine lohnende aufgabe zu untersuchen, inwieweit auch das system Ibn al-ʿArabīs, nicht nur seine terminologie, von Tirmidī beeinflusst ist.

## BIBLIOGRAPHIE

- ʿAbdalḡabbār, *Muḡnī* Al-Qāḏī ʿAbdalḡabbār, *al-Muḡnī fī abwāb at-tawḥīd wal-ʿadl*. 4ff. Kairo 1380/1962ff.
- Abū Nuʿaym, *Ḥilya* Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyāʾ*. 1-10. Kairo 1351ff.
- Adab al-mulūk* *Adab al-mulūk*. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jh. Ed. Bernd Radtke (erscheint als BTS 37).
- Afḡaluddīn-i Kāšānī, *Muṣannafāt* Afḡaluddīn-i Kāšānī, *Muṣannafāt*. 1-2. Edd. M. Mīnuwī und Y. Mahdawī. Teheran 1331-37 š.
- Aflātūniyya* ʿAbdarrahmān Badawī, *al-Aflātūniyya al-muḥḍata ʿinda l-ʿarab*. Kairo 1955.
- Altmann/Stern, *Isaac* Alexander Altmann & S. M. Stern, *Isaac Israeli*. London 1958.
- Anṣārī, *Ṭabaqāt* ʿAbdullāh-i Anṣārī, *Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya*. Ed. ʿAbdulḡayy-i Ḥabībī. Kabul 1340 š.
- Aṣʿarī, *Maqālāt* Abū l-Ḥasan al-Aṣʿarī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*. Ed. H. Ritter. Leipzig 1929ff. (BI 1).
- Ps.-Beda, *De mundi constitutione* Ps.-Beda Venerabilis, *De mundi celestis terrestrisque constitutione*. Ed. Charles Burnett. London 1985.
- Böwering, *Mystical Vision* Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin - New York 1980.
- Bülow, *Gundissalinus* G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2, Heft 3. Münster 1897.
- Chabbi, *Réflexions* Jacqueline Chabbi, “*Réflexions sur le soufisme iranien primitif*”. JA 266 (1978): 37ff.
- Corbin, *Philosophie islamique* Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* 1. Paris 1964.
- Corbin, *Récit* Henri Corbin, *Avicenne et la récit visionnaire*. 1-3. Teheran 1954ff.
- Dahabī, *Siyar* Šamsaddīn aḏ-Dahabī, *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*. 1-23. Beirut 1983. 3. Aufl.
- Daylamī, *Bāṭiniyya* Muḡammad b. al-Ḥasan ad-Daylamī, *Bayān maḡhab al-bāṭiniyya wa-butlānīhī*. Ed. R. Strothmann. Istanbul - Leipzig 1939 (BI 11).

- Ps.-Dionysius Areopagita, *De Div. Nom.*  
 Endress, *Proclus*  
 van Ess, *Dirār*  
 van Ess, *Frühe*  
 van Ess, *Gedankenwelt*  
 Ethé, *Vorläufer*  
*Faḍāʾil-i Balḥ*  
 Frank, *Neoplatonism*  
 Gätje, *Psychologie*  
 Ġāḥiẓ, *Ḥayawān*  
 Ġāḥiẓ, *Rasāʾil*  
 Ġāmī, *Nafaḥāt*  
 Gardet, *Pensée*  
 GAS  
 Ġazālī, *Munqid*  
 Goldziher, *Wesen der Seele*  
 Halm, *Gnosis*  
 Halm, *Kosmologie*  
 Halm, *Schatten*  
 Ḥaraqānī, *Nūr ul-ʿulūm*  
 Ḥarrāz, *Ṣidq*  
 Ḥaṭīb Baġdādī, *Taʾrīḥ*  
 HT  
 Ibn Ḥafīf, *Iqtisād*  
 Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*  
 Ibn an-Nadīm, *Fihrist*  
 Ibn al-Qayyim, *Rūḥ*  
 Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. Ed. J. P. Migne. PG 3, 585ff.  
 Gerhard Endress, *Proclus Arabus*. Beirut 1973 (BTS 10).  
 Josef van Ess, "Dirār b. ʿAmr und die 'Cahmiya'", *Der Islam* 43 (1967): 241ff.; 44 (1968): 1ff.  
 --, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*. Beirut 1971.  
 --, *Die Gedankenwelt des Ḥārīṭ al-Muḥāsibī*. Bonn 1961.  
 Hermann Ethé, *Rūdagi's Vorläufer und Zeitgenossen*. In: *Morgenländische Forschungen*. Festschrift Heinrich L. Fleischer, 33ff.  
*Faḍāʾil-i Balḥ*. Ed. ʿAbdulḥayy-i Ḥabībī. Teheran 1350 š/1972.  
 Richard M. Frank, "The Neoplatonism of Ġāḥm Ibn Ṣafwān", *Le Muséon* 78, (1965): 395ff.  
 Helmut Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg 1971.  
 Abū ʿUṭmān al-Ġāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*. 1-7. Ed. ʿAbdassalām M. Hārūn. Kairo 1937-45.  
 --, *Rasāʾil al-Ġāḥiẓ*. 1-2. Ed. ʿA. M. Hārūn. Kairo 1964-5.  
 ʿAbdurrahmān-i Ġāmī, *Nafaḥāt ul-uns*. Ed. Tawḥīdī Pūr. Teheran 1336 š.  
 Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. Paris 1951.  
 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1ff. Leiden 1965ff.  
 Muḥammad al-Ġazālī, *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*. Ed. F. Jabre. Beirut 1969.  
 Ignaz Goldziher, *Kitāb maʿānī an-naḥs*. *Buch vom Wesen der Seele*. Berlin 1907.  
 Heinz Halm, *Die islamische Gnosis*. Zürich - München 1962.  
 --, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliya*. Wiesbaden 1978.  
 --, "Das 'Buch der Schatten'", *Der Islam* 55 (1978): 219ff.; 58 (1981): 15ff.  
 Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī, *Nūr ul-ʿulūm*. Ed. ʿAbdurrafiʿ-i Ḥaqīqat. Teheran 1359 š.  
 Abū Saʿīd al-Ḥarrāz, *K. aṣ-ṣidq*. Ed. A. J. Arberry.  
 Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *Taʾrīḥ Baġdād*. 1-14. Kairo 1349/1931.  
 s. Radtke, HT.  
 Ibn Ḥafīf, *K. al-Iqtisād*. Hs. Princeton 2654, 77aff. = M/Perteve 652 = P.  
 Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt al-muʿtazila*. Ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut - Wiesbaden 1961 (BI 21).  
 Ibn an-Nadīm, *K. al-Fihrist*. Ed. R. Taġaddud. Teheran 1350 š/1971.  
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *K. ar-Rūḥ*. Kairo 1376/1956.

- Jacob von Edessa, *Hexaemeron*  
Jolivet, *Intellect*  
Kindī, *Rasāʾil*  
Lazard, *Poètes*  
Madelung, *Frühe*  
Makkī, *Qūt*  
Marquet, *Néoplatonisme*  
Masʿūdī, *Murūğ*  
Meier, *Eigenart*  
Meier, *Knigge*  
Meier, *Kubrā*  
Merlan, *Monopsychism*  
Modjteheddy, *Kāshānī*  
Monot, *Penseurs*  
Moses bar Kepha, *Buch*  
Muḥāsibī, *Makāsib*  
Muḥāsibī, *Riʿāya*  
Nallino, *Filosofia orientale*  
Nāṣiʿ, *Uṣūl*  
Nāṣir-i Ḥusraw, *Ġāmiʿ*  
Nicholson, *Enquiry*  
Nwyia, *Exégèse*  
Nyberg, *Kleinere Schriften*  
Pines, *Philosophie orientale*
- Jacob von Edessa, *Hexaemeron*. Edd. I.-B. Chabot et A. Vaschalde. CSCO 92/versio 97.  
Jean Jolivet, *L'intellect selon Kindī*. Leiden 1971.  
Yaʿqūb b. Ishāq al-Kindī, *Rasāʾil falsafiyya*. 1-2. Ed. Muḥammad Abū Rīda. Kairo 1950ff.  
Gilbert Lazard, *Les premiers poètes persans*. 1-2. Paris 1964.  
Wilferd Madelung, "Frühe muʿtazilitische Häresiographie: das Kitāb al-Uṣūl des Ġaʿfar b. Ḥarb?", *Der Islam* 57 (1980): 220ff.  
Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*. 1-4. Kairo 1351/1932.  
Yves Marquet, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī et le néoplatonisme de son temps*. Dakar 1976.  
Abū l-Ḥasan al-Masʿūdī, *Murūğ ad-dahab*. 1-7. Ed. Ch. Pellat. Beirut 1965-79.  
Fritz Meier, "Über die Eigenart der älteren persischen Dichtung", *Iranzamin* 1, Nr. 5/6: 53ff.  
–, "Ein Knigge für Sufi's", *RSO* 32 (1957): 485ff.  
–, *Die Fawāʾiḥ al-ġamāl wa-fawātiḥ al-ġalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā*. Wiesbaden 1957.  
Philip Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*. Den Haag 1963.  
Karim Modjteheddy, *Afzaladdīn Kāshānī*. Thèse. Sorbonne 1964. Masch.  
Guy Monot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. Paris 1974.  
Moses bar Kepha, *Buch von der Seele*. Übers. von Oskar Braun, Freiburg i. Breisgau 1891.  
Ḥārīt al-Muḥāsibī, *al-Masāʾil fī ... wal-Makāsib*. Ed. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā. Kairo 1969.  
–, *K. ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh*. Ed. Margareth Smith. London 1940.  
Carlo A. Nallino, "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa' d'Avicenna?", *Raccolta di scritti editi e inediti* 6: 218ff. Rom 1948.  
s. van Ess, *Frühe*.  
Nāṣir-i Ḥusraw, *Ġāmiʿ ul-ḥikmatayn*. Edd. H. Corbin und M. Moʿin. Teheran - Paris 1953.  
Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism", *JRAS* 1906: 303ff.  
Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut 1970.  
H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*. Leiden 1919.  
Salomo Pines, "La 'philosophie orientale' d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1953): 1ff.

- Proclus, *Alcibiades* Proclus Diadochus, *Commentary of the First Alcibiades of Plato*. Ed. L. G. Westerink. Amsterdam 1954.
- Qummī, *Maqālāt* Sa<sup>c</sup>d b. ʿAbdallāh al-Qummī, *K. al-Maqālāt wal-firaq*. Ed. Muḥammad Ḡ. Maškūr. Teheran 1963.
- Radtke, *Basra* Bernd Radtke, *Basra und ʿAbbadān*. Erscheint in: *Der Islam*.
- Radtke, *HT* --, *Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1980.
- Radtke, *Ibn Ṭufayl* --, "The Anthropological Bases of the Mystical Union in Ibn Ṭufayl", *The World of Ḥayy b. Yaqzan*. London 198'.
- Radtke, *Der Mystiker* --, "Der Mystiker al-Ḥakīm at-Tirmidī", *Der Islam* 57 (1980): 237ff.
- Radtke, *Iranian* --, "Iranian and Gnostic Elements in Early Taṣawwuf", *ISMEQ* (198'): X.
- Radtke, *Weltsicht* --, *Weltsicht und Methodik der islamischen Universalhistoriker*. (erscheint in *BTS*).
- Radtke, *Wirklichkeitsverständnis* --, "Das Wirklichkeitsverständnis islamischer Universalhistoriker", *Der Islam* 62 (1985): 59ff.
- Ritter, *Meer* Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955.
- Schimmel, *Myst. Dimen.* Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*. Köln 1985.
- Scholem, *Mystique juive* Gershom G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*. Paris 1950.
- Sefer Yesira* *Sefer Yesira*. Ed. Mayer Lambert. Paris 1891.
- Suhrawardī, *Opera* Yaḥyā b. Ḥabaš as-Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*. 1-3. Edd. H. Corbin et S. Hossein Nasr. Istanbul - Teheran/Paris 1945-1970.
- Sulamī, *Ḥaqāʾiq* Abū ʿAbdarrahmān as-Sulamī, *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*. Hs. Fatih 262=F/Hs. British Museum Or 9433 = L.
- Sulamī, *Ṭabaqāt Theol. Arist.* --, *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*. Ed. N. Šuraybā. Kairo 1372/1953. Ps.-Aristoteles, *Theologie*. Ed. ʿAbdarrahmān Badawī. In: *Plotinus apud arabes*. Kairo 1955.
- Tijdens, *Umm* E. F. Tijdens, *Der mythologisch-gnostische Hintergrund des "Umm al-kitāb"*. In: *Acta Iranica*. Troisième serie. Vol. VII, 241ff.
- Tirmidī, *Badʾ* Muḥammad b. ʿAlī al-Ḥakīm at-Tirmidī, *Badʾ šaʾn Abī ʿAbdallāh*. Ed. O. Yaḥyā. In: Tirmidī, *Ḥatm*.
- Tirmidī, *Daqāʾiq* --, *Daqāʾiq al-ʿulūm*. In: Hs. Ismail Saib I, 1571, 24bff.
- Tirmidī, *Drei Schriften* --, *Drei Schriften des Theosophen von Tirmidī*. Ed. B. Radtke. (erscheint in *BI* 35).
- Tirmidī, *Furūq* --, *al-Furūq*. In: Hs. Paris 5018, 54bff.
- Tirmidī, *Ḥatm* --, *Ḥatm al-awliyāʾ*, Ed. O. Yaḥyā. Beirut 1965.
- Tirmidī, *hs. Leipzig* --, *Hs. Leipzig* 212.
- Tirmidī, *ʿIlal* --, *ʿIlal aṣ-ṣarīʿa*, Hs. Velieddin 770, 34aff.
- Tirmidī, *ʿIlm al-awliyāʾ* --, *ʿIlm al-awliyāʾ*, Hs. Göttingen 256.
- Tirmidī, *Nawādir* --, *Nawādir al-uṣūl*. Istanbul 1294h.
- Tirmidī, *Naṣāʾir* --, *Tahṣīl naṣāʾir al-qurʾān*. Ed. Ḥusnī N. Zaydān. Kairo 1970.



- Tirmidī, *Ṣalāt* —, *K. aṣ-Ṣalāt wa-maqāṣidihā*. Ed. Ḥusnī N. Zaydān. Kairo 1965.
- Tirmidī, *hs. Velieddin TM* —, *Hs. Velieddin* 770.  
Bernd Radtke, "Theologen und Mystiker in Ḥurāsān und Transoxanien", ZDMG 136 (1986): 536ff.
- Ullmann, *Disputatio* Manfred Ullmann, "Zur arabischen Überlieferung der *Disputatio ad Tatianum* des Gregorios Thaumaturgos", Der Islam 54 (1977): 114ff.
- Umm al-kitāb* *Umm al-kitāb*, Ed. W. Ivanow, Der Islam 23 (1936): 1ff.
- Vajda, *Zindiqs* Georges Vajda, "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", RSO 17 (1938): 173ff.
- Watt, *Formative* William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh 1973.