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-mašrig/al-išrg

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: 30.11.2025

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

THEOSOPHIE (HIKMA) UND PHILOSOPHIE (FALSAFA) Ein Beitrag zur Frage der hikmat al-mašriq/al-išrāq

Bernd Radtke

Anṣārī aus Herat schreibt in der mitte des 5./11. jhs. in seinen Tabaqāt uṣ-ṣūfiyya, einer teilweise im Herater dialekt verfaßten übersetzung, bearbeitung und erweiterung der arabischen Tabaqāt 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 cārif ma ṣūfī, ṣūfī cīzē dīgarē—st) (Anṣārī, Ṭabaqāt 262,-1; statt ḥkm lese ich ḥakīm). Leider äussert sich Anṣārī nicht näher über den unterschied von sūfī und hakīm.

Etwa 120 jahre vor Anṣārī gab Ğa^cfar 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 (*ḤT* 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 Mascūdī aus der ersten hälfte des 10. jhs. hakīm zāhid, also nicht ṣūfī, genannt wird (TM 552; auch Ḥaṭīb Baġdādī, Ta²rīḥ Baġdād 8, 393, nr. 4497) — wobei Mascūdī 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-Iqtiṣād (GAS 1, 664, nr. 3) dem schüler, zu beginn des mystischen pfades einen in der sunna feststehenden ḥakīm aufzusuchen (Iqtiṣād 77b,-11 M/8a,-4 P). Ibn Ḥafīf nennt aber neben hakīm im selben werk die bezeichnungen ṣūfī und mutaṣawwif (Iqtiṣād 77b,11 M/8,5 P).

Weitere belege für hakīm: Hilya 2,122,-2 (Abū Muslim al-Hawlānī); Hilya 4,23,-5 (Wahb b. Munabbih); Hilya 4,82,2 (Maymūn b. Mihrān); Hilya 10, 137,7 (Abū Ayyūb ist schüler der hukamā unter den cubbād); Hilya 10, 155,-7 (Abū cAmr al-Marwazī). — Auch Muḥāsibī zitiert öfter anonyme hukamā (Ricāya 79,-5; Makāsib 201,-2; dazu van Ess, Gedankenwelt 26ff.); ebenfalls Harrāz (Ṣida 27,10). Makkī stellt einmal walī, ṣidaīq und ḥakīm

nebeneinander ($Q\overline{u}t$, 1,72f.); zur stellung der $hukam\overline{a}^{3}$ in der islamischen mystik vgl. auch Meier, Knigge 487.

Die bezeichnung hakīm 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 hakīm — z.b. der um 860 gestorbene Hanzala-i Bādģīsī (Ethé, Vorläufer 38/ Lazard, Poètes 1,17f.: Hanzala; ibid. 40/1,19: Fayrūz-ī Mašriqī; ibid. 50: Habbāz-i Naysābūrī). Ġāhiz nennt einen Qudāma, den er näher als hakīm al-mašriq bezeichnet, der kenntnis der alchimie besessen habe (Hayawān 5,95; Rasā'il 1,200).

Im osten, d.h. in der gegend von Balh, Tirmid sowie in Transoxanien, in Samarqand, scheint hakim im 9. und 10. jh. aber auch eine gebräuchliche bezeichnung für mystiker, manchmal auch für theologen gewesen zu sein, wie es das beispiel des Hakīm as-Samargandī aus der ersten hälfte des 10. jhs. zeigt (GAS 1, 606, nr. 12). In der stadtchronik von Balh, den Fadā'il-i Balh aus dem 13. jh., die auf älteren quellen fusst (TM 537f.), finden wir die in sufischen Tabaqat-werken – wie den genannten Tabaqat as-sūfiyya Sulamīs – als sūfiyya aufgeführten Hatim al-Asamm, Ahmad b. Hidroya, den eingangs genannten Abū Bakr al-Warraq und Muhammad b. al-Fadl al-Balhi als hakim bzw. hukamā' bezeichnet. Den terminus sūfi kennt der verfasser der Fadā'il-i Balh nicht (TM 551f.). Dass es sich hier nicht um eine persönliche terminologie des verfassers der Balher stadtchronik handelt, zeigt eine bemerkung in der Hilyat al-awliyā° des Abū Nucaym al-Isbahani. Dort sagt Abu Nucaym über den hakim Muhammad b. al-Fadl al-Balhī: "Es gibt eine gruppe der jüngeren hukamā al-mašriq. Zu ihnen gehört ... Muhammad b. al-Fadl" (Hilya 10, 232,-4f.).

Hukamā al-mašriq, hakīm al-mašriq — diese worte können assoziationen wecken: Henri Corbin hatte, gestützt auf äusserungen von Avicenna (Pines, Philosophie orientale 5ff.; vor allem 23ff.; auch Gardet, Pensée 23ff.) und Suhrawardī Maqtūl (Suhrawardī, Hikmat 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 philosophischtheosophischen tradition des ostens, einer hikmat al-mašriq, postuliert. Diese philosophie oder theosophie des ostens, die nach Corbin und Suhrawardī Maqtūl zugleich eine hikmat 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 orients fortsetzen — so Suhrawardī in der einleitung zu seinem hauptwerk Hikmat al-išrāq (Opera 2, 10,11ff.) und am ende des Kitāb al-

mašāri^c wal-muṭāraḥāt (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. cAbdallāh at-Tustarī (gest. 283/896; vgl. Böwering, Mystical Vision 43-99), den berühmten Abū Yazīd al-Baṣṭāmī, Abū l-Ḥaṣan al-Ḥaraqānī (gest. 425/1029; Nūr ul-culūm 103ff.), Ḥallāğ sowie eine gruppe von leuten, die über die schekhina (sakīna) sprachen (unklar, wer gemeint ist; die sakīna spielt im hauptwerk Ḥakīm Tirmidīs, Ḥatm bzw. Sīrat al-awliyā² eine grosse rolle; vgl. Ḥatm. index, s.v. sakīna). An anderer stelle (Opera 1, 74,1ff.) nennt Suhrawardī Maqtūl Baṣṭāmī 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/magrib 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 Ğāmī, 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/magrib 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 cAlī b. Ğacfar as-Sīrawānī aus dem Sīrawān des westens (Sīrawān-i magrib) 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 $hukam\bar{a}^{\circ}$ von Balh und Tirmid (eine liste gibt auch Chabbi, $R\acute{e}flexions$ 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 $hukam\bar{a}^{\circ}$ 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 Tirmid (Bad² 20,7ff.; Bad² 20,-2 ist allerdings statt dārī ḥāratī zu lesen). Aḥmad b. Ḥiḍrōya war mit der oberschicht Balhs verwandt (TM 544). Abū Bakr al-Warrāq war, wie der laqab sagt, wahrscheinlich buchhändler, also wohl auch nicht arm. Diese hukamā² scheinen abkömmlinge der arabischen einwanderer und eroberer gewesen zu

sein — zumindest könnte das bei Ḥakīm Tirmidī der fall gewesen sein (ḤT 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 Hakīm Tirmidīs (ḤT 7ff.: der traumbericht geht von der bedrohung der heimat Tirmidīs durch ein heer türkischer soldaten aus) und der Faḍā il-i-Balb — vom ende des 2./8. jhs. wird der laqab ābid 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 Hatm/Sīra 362,-2ff.; das Hatm 363,1 genannte hašīš verstehe ich als gras, nicht als die berauschende droge. — Ein hauptteil der erörterungen von Hatm/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 Muhāsibīs äusserungen Makāsib 207-212 anzuführen: Muhāsibī wendet sich hier gegen den quietismus von cAbdallāh b. Yazīd und cAbdak, die er beide ausdrücklich als assūfiyyān bezeichnet.

Quietismus scheint auch ein charakteristikum der lehre der sog. sūfiyyat al-mu^ctazila zu sein; vgl. Nāši o, 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 Ğa^cfar b. Ḥarb gesprochen wird.

Die mystik der ostiranischen hukamā wurde von "intellektuellen" getragen: Hakīm Tirmidī war ein ausgebildeter cālim, faqīh und muḥaddit (Bad 14, 3ff.; HT 1), ebenfalls Ahmad b. Hidrōya (TM 544). Abū Bakr al-Warrāq war onkel mütterlicherseits des berühmten traditionariers Abū cīsā at-Tirmidī (Anṣārī, Tabaqāt 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, Tabaqāt 262,6f.). Von Muḥammad b. al-Faḍl al-Balhī wird der titel eines buches Kitāb riyāḍat an-nafs (Sulamī, Ḥaqā iq 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 Fadā il-i Balh 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 hukamā al-mašriq kennenzulernen, allein auf das zeugnis eines einzigen autors angewiesen: auf die zahlreichen erhaltenen schriften des Ḥakīm at-Tirmidī (vgl. ḤT 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-awliyā – allgemein bisher unter dem titel Ḥatm al-awliyā '/al-wilāya bekannt (Einleitung Drei Schriften; ḤT 39f.) – nach Ray (Einleitung Drei Schriften; ḤT 40); er korrespondierte mit dem ḥakīm von Balḥ, Muḥammad b. al-Faḍl (ḤT 48; 119ff.), mit einwohnern der stadt Saraḥs (Einleitung Drei Schriften) und mit dem mystiker Abū cUtmān al-Ḥīrī in Naysābūr (ḤT 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 (Hatm 335, 3ff.) sehr verderbt ist, gebe ich hier denjenigen meiner neuedition (entspricht Hatm 336,5 ff.): qāla: wa-mā muntahā l-wāḥid al-fard? fa-mā warā³a hādā mimmā taḍbuṭ al-cuqūl? hal taqdir an tūrida šay³an? fa-innamā tasīr al-qulūb bi-cuqūlihā ilā maḥall yucqal wa-innamā yucqal mā zahara fa-idā ntahā ilā l-maclūm wa-waqafa calā man lā yucqal canhu warā³a dālika šay³ wa-qad baṭuna canhu fa-bi-ayy ism yadcūhu wa-fī ayy mulk yazhar lahū wa-yuhaddituhū?

verborgen in einer kuppel von licht (Hatm 418,3; Bad³ 30,-9ff.; hier 36), wird umgeben von lichtreichen: seinen aus ihm hervorgetretenen eigenschaften (HT 59f.). Diese lichtreiche sind die gotteswelt, arabisch dar Allah oder auch öfter malakūt genannt (Hatm 365,-5f.). Unterhalb der gotteswelt befindet sich die erschaffene welt, die vom gottesthron, dem raum,

 $Naz\bar{a}^{0}ir$ 141,4-6 (vgl. auch Nwyia, $Ex\acute{e}g\grave{e}se$ 154) sagt Tirmidī: "Das erste Geschöpf war der geist $(r\bar{u}\dot{h})$. Er ist der lufthauch $(r\bar{i}\dot{h})$ der göttlichen milde. Von ihr nahm Gott einen teil und schuf den raum $(mak\bar{a}n)$, 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". cIlm al-awliyā 206,12 heisst es: "Gott schuf in seiner huld (lutf) den raum; der ist die luft (hs.: hwy), und er setzte den gottesthron an den rand der obersten luftsfäre (al-ğaww al-a^clā)"; ibd. 118,12-15: "Die luft (hs.: hw³y), auf der der gottesthron ruht, ist der feine und lautere teil der luft $(m\bar{a} \ raqqa \ min \ al-haw\bar{a}^{\circ} \ (hs.: hw^{\circ}y) \ wa-saf\bar{a})$. 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 'Ilal 42b,11ff. angeführt: "Der himmel heisst (arabisch) $sam\bar{a}^{3}$, weil er in die höhe gestiegen ist (li-annahā samat ilā l-culuww): der gottesthron nämlich befand sich auf dem wasser. Da sprach Gott zum lufthauch (wind, rīh): 'Ströme dahin (isrī) mit meinem thron!' Als der gottesthron bei der grenze der luft (hadd al-hawa) stehenblieb, da kam Gottes machtstrenge (sultanuhu) 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 ($d\bar{u}na$ l-carš) 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 hawa 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 makan al-qurba (Hatm 328,-6), oft auch nur makan genannt. - Tirmidi 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 Hisam b. al-Hakam (gest. 299/815), schüler des zum islam bekehrten Abū Šākir ad-Daysani, der vor seiner konversion den manichäern nahestand (wie van Ess, Dirār 258 vermutet), setzte den raum (makān) mit dem gottesthron gleich (Aš^carī, Maqālāt 32,6). Bei Hišām b. al-Hakam entsteht der raum allerdings durch die bewegung (haraka) Gottes, nicht, wie bei Tirmidī, durch eine abspaltung vom luftartigen geist. Tirmidī näher scheint eine äusserung zu stehen, die der qādī cAbdalgabbar verzeichnet (Mugnī 5,18,-1f./Monot, Penseurs 61f.). Quelle des qadis ist al-Hasan b. Musa an-Nawbahti (zu ihm Monot, ibid. 53ff.). Nawbahtī berichtet, dass al-Hasan b. cAlī al-Basrī, bekannt als Abū Sacīd al-Husrī, über die manichäische sekte der miqlasiyya (zu ihr vgl. Vajda, Zindiqs 177) und deren auseinandersetzungen über raum und luft (makan und hawa) referiert habe. Abu Sacid al-Husri trägt im Fihrist (Tağaddud 215,-2f.) den laqab as-sūfī. Er wird hier als muctazilitischer renegat bezeichnet (kāna min al-mu^ctazila tumma hallata wa-abda^ca), gehört also auch zur gruppe der sūfiyyat al-mu^ctazila (hier 29; ich werde mich an anderer stelle zu dieser frage näher äussern). In die Tabaqāt al-mu^ctazila des Ibn al-Murtada wurde er nicht mehr aufgenommen. – Aus der notiz Nawbahtīs kann soviel entnommen werden, dass die beziehung makān hawao 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 $(haw\bar{a}^{\bar{o}}\bar{e})$ entsteht. Diese feine luft (hawāy-i laṭīf) umfasst die gesamte schöpfung. In einer parallelstelle (UK 120/

Halm, Gnosis 155) wird diese luft $p\bar{a}k$, $s\bar{a}f\bar{i}$, $lat\bar{i}f$, $r\bar{u}h\bar{a}n\bar{i}$ 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 $(r\bar{u}ah)$ 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 paradieses zum diesseits der erde reicht, die als flache scheibe u.a. auf dem weltfisch ruht (*Ilm al-awliyā* 117, -10ff.; vgl. auch Radtke, Wirklichkeitsverständnis 67; ders., Weltsicht).

Der mensch besitzt, diesem dreigegliederten 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 (\underline{dihn}) und den fünf sinnen mit der erdenwelt (\underline{HT} 64f.), der sie durch lüste ($\underline{\check{s}ahaw\bar{a}t}$; \underline{HT} 64) und trieb ($haw\bar{a}$; \underline{HT} 64f.) verhaftet ist. Das andere gesicht der seele, ihr "guter aspekt" oder auch die "gute seele" genannt, ist der geist ($r\bar{u}h$).

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 incorruptibilus 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; Aflāṭūniyya 81,6ff. (= Mucādalat 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-himmlischer 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 Hatm 373,5ff.; der $r\bar{u}h$ kann im traum mit der anrede Gottes begnadet werden ($Naw\bar{a}dir$ 118,16; 119,1); gewöhnlich ist es bei Tirmidi aber die seele (nafs), die im schlaf zu Gott emporsteigt und der selbstoffenbarung Gottes

 $(zuh\bar{u}r)$ teilhaftig wird; so $Naz\bar{a}^2ir$ 92,2ff.; $Naw\bar{a}dir$ 116,-1ff.; $Sal\bar{a}t$ 151,9ff.; hs. Leipzig 176b,5ff.; $Naw\bar{a}dir$ 281,20ff.; hs. Velieddin 191a,-3; dieser widerspruch löst sich vielleicht, wenn man $Fur\bar{u}q$ 65b,5 heranzieht, wo Tirmidt erklärt, dass die wörter nafs und $r\bar{u}h$ verwechselt werden können. Man könne sagen, die nafs verlasse den körper im schlaf, ebenso sei aber richtig, wenn man sagt, der $r\bar{u}h$ verlasse den leib im schlaf. — Dass die seele den menschen beim schlaf verlässt, findet Tirmidt, wie andere, in koran 39/42 ausgedrückt (HT 67 und anm. 201). Zu nennen wären Ibn Gurayğ (Muḥāsibt, $Ri^c\bar{a}ya$ 445,7ff.) und Muqātil b. Sulaymān (Ibn al-Qayyim, $R\bar{u}h$ 266,5). Für Makkt steigt jedoch der geist im schlaf zum gottesthron empor ($Q\bar{u}t$ 4,174,-3), für Tustarī wiederum ist es die seele (Sulamī, $Haq\bar{a}^3iq$ 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 (^{c}aql).

Man könnte bei Tirmidī von einer trichotomie von körper, seele $(nafs/r\bar{u}h)$ und intellekt sprechen. Der aristoteliker Afdaluddīn-i Kāšānī aus dem 13. jh. (hier 36) unterscheidet zwischen leib (tan), seele $(\bar{g}\bar{a}n)$ als lebensprinzip des körpers und intellekt (hirad) $(Musannaf\bar{a}t \ 2,604,3ff.)$. — Zur frage der trichotomie in der christlichen theologie vgl. Jacob von Edessa, $Hexaemeron \ 325b,1ff./versio \ 277$; Moses bar Kepha, $Seele \ 98ff.$, 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 Tirmidi 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 Tirmidis eine frühe, vom neuplatonismus beeinflusste theologie: die des Gahm b. Safwan (gest. 746, also lange vor den übersetzungen der Plotiniana arabica). Gahm trägt die nisbe at-Tirmidi und seine lehre soll zuerst in Tirmid bekanntgeworden sein (Ritter, Fahāris zu Ašcarī, Maqālāt, s.n.). Eine "ğahmitische" tradition soll es in Tirmid bis in das 5./11. jh. gegeben haben (Watt, Formative Period 148; zur bedeutung von ğahmiyya vgl. van Ess, Dirār 21f.; Watt, ibid., index, s.n.). Einer der haupttradenten Tirmidis, Salih b. Muhammad at-Tirmidi wird von späteren autoren als "gahmit" beschimpft (HT 27, nr. 142). Tirmidis gotteslehre mag in anlehnung, aber zugleich in bewusster abgrenzung von

"gahmitischen" gedanken formuliert sein: für Gahm 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 šay³; Aš^carī, 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 šayo muhtağib (hs. Leipzig 55a,7), huwiyya (Daqā³iq 25b,-8; hs. Leipzig 21a,-5f.) bātin (Ḥatm 335,12), bātiniyya (hs. Leipzig 21a,-8f.), gayb (hs. Leipzig 29a,3) und dat (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 ($l\bar{a}$ tudrikuh \bar{u} l-ab $s\bar{a}r$) mit dem - $h\bar{u}$ 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 Tirmidi in der ablehnung der erkennbarkeit des göttlichen wesens der hanafitischen schultradition folgte. Abu Hanīfa hatte gelehrt, dass Gottes quidditas (māhiyya) auf erden nicht der vernunfterkenntnis zugänglich sei (van Ess, Dirār 277f.).

Die welt ist eine schöpfung der göttlichen eigenschaften, des zāhiraspektes Gottes (Radtke, Der Mystiker 240; hs. Leipzig 60b,-3ff.; cIlm al-awliy \bar{a}^{3} 36,7-38,3). Die manifesten eigenschaften sind die regenten der welt (${}^{c}\Pi m \ al\text{-}awliy\bar{a}^{5}$ 36,12ff.). Ihr hervortreten oder hervorgebrachtwerden aus dem wesen Gottes wird von Tirmidī mit den verben azhara und abraza beschrieben (HT 59), nie mit den in den Plotiniana arabica verwendeten verben inbatta, inba^cata, inbağasa (vgl. Endress, Proclus 109-111); wiederaufgenommen wird Tirmidis terminologie von Ibn al-cArabi; vgl. Nyberg, Kleine Schriften 37; zum verhältnis Tirmidī – Ibn al-CArabī vgl. hier 170). – Eine entfernte ähnlichkeit weist Tirmidis lehre mit anschauungen auf, die in kreisen schiitischer gulat und der muctazila 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 (fawwada). Qummī berichtet von der Mufawwida: "Sie meinen, dass der eine, urewige eine (zweite) vollkommene person eingesetzt habe $(aq\bar{a}ma)$, 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 Muhammad, cAlī, Fātima, al-Hasan, al-Husayn 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 Muhammad, der es ist, der die himmel und erde, berge, menschen und ginnen geschaffen hat und die welt mit (allem), was in ihr ist. Sie meinen, dass es nicht ihre pflicht sei, den urewigenvorewigen zu erkennen, sondern dass sie nur Muhammad erkennen müssen, dass Muhammad 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 $bih\bar{a}$ für druck $bih\bar{i}$) 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: Allah, wahid, samad, qahir, haliq, bari³, hayy, dā im 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 ģulāt 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 mu^ctazila wird die lehre vom tafwīd der schule des Aḥmad b. Ḥābit (Ḥā³iṭ) zugeschrieben, der Jesus für den demiurgen hielt (EI, s.v. Aḥmad b. Ḥābiṭ). Ahmads schüler Fadl al-Ḥadatī wurde zu den schon genannten sūfiyyat al-mu^ctazila gezählt (van Ess, Frühe mu^ct. 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 makro-kosmisch lichtreiche, die sich um das wesen Gottes gruppieren. Ein substrat findet sich im herzen (qalb) des menschen, meistens ma^crifa oder ^cilm genannt. Es wird erkannt durch die vernunft in der dem herzen vorgelagerten brust (ṣadr) (ḤT 69f.; 71f.). Tirmidī nennt das herzenslicht sogar den teil Gottes im menschen (hs. Leipzig 37b,6: qad qasama lahū hazzan 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 azhara und abraza, auffälligerweise jedoch nicht halaqa.

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 $^cat\bar{a}y\bar{a}$, 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 cilm 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 Ḥakm Tirmidīs (dazu Radtke, Baṣra).

Zu theologie und seelenwissenschaft, ^cilm 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 ^caql hervorgeht – Tirmidī kennt den begriff ^caql akbar (Ḥatm 196,1f.; 332,8f., so zu lesen, nicht ^cadl 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 (Bad° 30,-9f.; Hatm 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 hāl-i nafs (Modjtehedy, 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 Hatm 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-ğabarūt li-yuqawwam bihī fa-ğabara nafsahū wa-qama cahā bi-sultān al-ğabarūt hattā dallat wa-haša cat tumma naqalahu minha ila mulk as-sultan li-yuhaddab fa-dabat tilka l-cudad allatī fī nafsihī wa-hiya uṣūl tilka š-šahawāt qad ṣārat cuddatan tabitatan tumma naqalahu minha ila mulk al-galalli-yuo addab tumma naqalahu minha ila mulk al-ğamal li-yunaqqā tumma ilā mulk al-cazama li-yutahhar tumma ilā mulk al-bahā³ li-yutayyab tumma ilā mulk al-bahğa li-yuwašša^c tumma ilā mulk al-hayba li-yurabba tumma ila mulk ar-rahma li-yurattab wa-yuqawwa wayušažža^c tumma ilā mulk al-fardiyya li-yu^cdā fal-lutf ya^cdūhu war-ra^ofa tağma^cuhū. Durch das erkennen dieser zehn reiche erwirbt sich der mystiker zehn eigenschaften (Hatm 333,-7). Zehn ist die vollkommene zahl (Hatm 411,6), zehn jahre bedurfte der profet, um reife zu erlangen (Hatm 411,3ff.). - Im Sefer Yesira wird die welt aus zehn zahlenelementen geschaffen (sephirot; vgl. Scholem, Mystique juive 88ff.; Sefer Yesira 1, § 1 und 2; dazu Halm, Kosmologie 48). Der kommentator Sacadyā Gaon setzt diese zehn zahlenelemente 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 Tirmidische gedankensystem als eine theopsophie: als den versuch, mystisches erleben auf der grundlage islamischer theologie, erweitert durch diffuse neuplatonisch-gnostisch-hermetische gedanken, zu beschreiben, eine art denkerischer mystik: arabisch hikma. Diese hikma ist keine philosophie (falsafa). Das wird deutlich, wenn man sie mit der zeitgenössischen philosophie (falsafa) vergleicht, etwa mit den schriften Kindis oder den Plotiniana arabica, vor allem der sogenannten Theologie des Aristoteles. Gewiss sind in manchem die grundkonzepte ähnlich, wenn man etwa Kindis Risāla fī n-nafs mit schriften Hakīm Tirmidīs vergleicht. Bei Kindī ist die seele von göttlicher substanz (min ğawhar al-bāri², Rasā²il 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^o). Die seele kann zur welt des intellektes, cālam al-caql, der welt des göttlichen lichtes, von Kindî wie von Tirmidî auch malakūt (Rasā°il 1,276,1) genannt, emporsteigen und dort mit dem göttlichen licht einswerden. Bei Tirmidi 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 – hikma – eines Tirmidī. Zwar strebt auch Tirmidī neben sittlicher vervollkommnung die denkerische erklärung der welterscheinungen an. Er sucht nach 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 ^cIlal aš-šarī^ca (HT 51f.; vgl. TM 559): der mystiker kann die causae von gebot und verbot (^cilal al-amr wan-nahy) finden und die in ihnen verborgene weisheit Gottes (^cIlal 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.).

Kommen wir noch einmal zur frage der hikmat 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 $\underline{D}\overline{u}$ n-N \overline{u} n al-Miṣrī (hier 26) bedürfen einer revision (Enquiry 313ff.). Ich möchte die behauptung aufstellen, dass die alchimistischen schriften $\underline{D}\overline{u}$ n-N \overline{u} n untergeschoben sind, ohne hier den beweis anzutreten. Auch wird $\underline{D}\overline{u}$ n-N \overline{u} n 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), hukamā al-mašriq. Diese theosophie war eine hikmat al-mašriq, eine theosophie des ostens, und eine hikmat 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 hikmat al-mašriqiyvīn.

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 hakīm 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 geistestradition stehen musste, auch nicht unbedingt mystiker oder theosoph war. Und so sollte man auch dem Suhrawardischen gebrauch vielleicht nicht allzu konkretes historisches bewusstsein unterstellen. Es gab zu seiner zeit den begriff hikmat al-mašriq/hakīm al-mašriq, womöglich verbunden mit vagen erinnerungen an eine alte theosophie des ostens. Allerdings: unsere hukamā'o al-mašriq, vornehmlich den hakīm von Tirmid scheint Suhrawardī nicht gekannt zu haben. Er nahm den begriff hikmat/hakīm 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 Ğacfar 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, Baṣra).

Im iranisch-islamischen osten konnte im 9.-10. jh. $hak\bar{l}m$ einen theosophischen mystiker bezeichnen. Diese alte theosophie – zu unterscheiden von der neueren eines Suhrawardi Maqtul und Ibn al-cArabi (Schimmel, Myst. Dimen. 368ff. ist sinngemäss zu ergänzen) – war eine erweiterung des mystischen cilm al-batin um diffuse neuplatonisch-gnostisch-hermetische elemente. Diese hikma unterschied sich – trotz mancher berührungs-

punkte — von der zeitgenössischen falsafa grundlegend durch ihre denkform: ein mythologisierendes sinnen, das keinerlei beeinflussung durch die philosophische denktradition der antike aufwies. Auf die sufik hatte diese hikma zunächst wenig einfluss (HT 94f.). Erst im werk des Ibn al-cArabī, 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-cArabīs, nicht nur seine terminologie, von Tirmidī beeinflusst ist.

BIBLIOGRAPHIE

^c Abdalğabbār, <i>Muġnī</i>	Al-Qādī cAbdalğabbār, al-Mugnī fī abwāb at-tawhīd wal-
	^c adl. 4ff. Kairo 1380/1962ff.
Abū Nu ^c aym, <i>Ḥilya</i>	Abū Nu ^c aym al-Isbahānī, <i>Ḥilyat al-awliyā</i> ³ . 1-10. Kairo
n	1351ff.
Adab al-mulūk	Adab al-mul $\bar{u}k$. Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4./10. Jh. Ed. Bernd Radtke (erscheint als BTS
Afdeluddin i Väčani	37).
Afḍaluddīn-i Kāšānī, Muṣannafāt	Afdaluddīn-i Kāšānī, <i>Muṣannafāt</i> . 1-2. Edd. M. Mīnuwī und Y. Mahdawī. Teheran 1331-37 š.
Aflāṭūniyya	cAbdarrahman Badawi, al-Aflatūniyya al-muḥdata cinda
	l-carab. Kairo 1955.
Altmann/Stern, Isaac	Alexander Altmann & S. M. Stern, <i>Isaac Israeli</i> . London 1958.
Anṣārī, Ṭabaqāt	cAbdullāh-i Anṣārī, <i>Ṭabaqāt uṣ-ṣūfiyya</i> . Ed. cAbdulḥayy-i
	Habibi. Kabul 1340 š.
Aš ^c arī, <i>Maqālāt</i>	Abū l-Ḥasan al-Ašcarī, Maqālāt al-islāmiyyīn. Ed. H. Rit-
	ter. Leipzig 1929ff. (BI 1).
PsBeda, De mundi consti-	PsBeda Venerabilis, De mundi celestis terrestrisque
tutione	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	Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique 1.
islamique	Paris 1964.
Corbin, Récit	Henri Corbin, Avicenne et la récit visionnaire. 1-3.
	Teheran 1954ff.
Dahabi, Siyar	Šamsaddīn ad-Dahabī, Siyar a ^c lām an-nubalā ³ . 1-23.
	Beirut 1983, 3, Aufl.
Daylamī, Bāṭiniyya	Muḥammad b. al-Ḥasan ad-Daylamī, Bayān madhab al-
	bāṭiniyya wa-buṭlānihī. Ed. R. Strothmann. Istanbul-

Leipzig 1939 (BI 11).

Ps.-Dionysius Areopagita, Ps.-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus. Ed. J. P. De Div. Nom. Migne. PG 3, 585ff. Endress, Proclus Gerhard Endress, Proclus Arabus. Beirut 1973 (BTS 10). van Ess, Dirār Josef van Ess, "Dirār b. cAmr und die 'Cahmiya'", Der Islam 43 (1967): 241ff.; 44 (1968): 1ff. van Ess, Frühe --, Frühe mu^ctazilitische Häresiographie. Beirut 1971. van Ess, Gedankenwelt -, Die Gedankenwelt des Hāriţ al-Muhāsibī. Bonn 1961. Ethé, Vorläufer Hermann Ethé, Rûdagi³s Vorläufer und Zeitgenossen. In: Morgenländische Forschungen. Festschrift Heinrich L. Fleischer, 33ff. Fadāoil-i Balh Fadā il-i Balh. Ed. cAbdulhayy-i Ḥabibī. Teheran 1350 š/1972. Frank, Neoplatonism Richard M. Frank, "The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwān", Le Muséon 78, (1965): 395ff. Gätje, Psychologie Helmut Gätje, Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam. Heidelberg 1971. Gāhiz, Hayawān Abū cUtman al-Gahiz, K. al-Hayawan. 1-7. Ed. cAbdassalām M. Hārūn. Kairo 1937-45. Gāhiz, Rasā^oil -, Rasā il al-Ğāḥiz. 1-2. Ed. A. M. Hārun. Kairo 1964-5. Ğāmī, Nafahāt cAbdurrahman-i Ğami, Nafahat ul-uns. Ed. Tawhidi Pur. Teheran 1336 š. Gardet, Pensée Louis Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina). Paris 1951. GAS Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums. 1ff. Leiden 1965ff. Gazālī, Munqid Muḥammad al-Gazālī, al-Munqid min ad-dalāl. Ed. F. Jabre. Beirut 1969. Goldziher, Wesen der Seele Ignaz Goldziher, Kitāb ma^cānī an-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Berlin 1907. Halm, Gnosis Heinz Halm, Die islamische Gnosis. Zürich-München 1962. Halm, Kosmologie -, Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā^cīlīya. Wiesbaden 1978. Halm, Schatten -, "Das 'Buch der Schatten", Der Islam 55 (1978): 219ff.; 58 (1981): 15ff. Ḥaraqāni, Nūr ul-culūm Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī, Nūr ul-culūm. Ed. cAbdurrafīc-i Ḥaqīqat. Teheran 1359 š. Harraz, Sida Abū Sa^cīd al-Ḥarrāz, K. as-sidq. Ed. A. J. Arberry. Hatīb Baġdādī, Ta^orīḥ Al-Hatīb al-Baġdādī, Ta³rīḥ Baġdād. 1-14. Kairo 1349/ 1931. s. Radtke, HT. Ibn Hafif, Iqtisad Ibn Hafif, K. al-Iqtisad. Hs. Princeton 2654, 77aff. = M/Pertev 652 = P.Ibn al-Murtada, Tabaqat Ibn al-Murtada, *Ṭabaqat al-mu^ctazila*. Ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut - Wiesbaden 1961 (BI 21). Ibn an-Nadīm, Fihrist Ibn an-Nadīm, K. al-Fihrist. Ed. R. Tağaddud. Teheran

1350 š/1971.

Ibn Qayyim al-Ğawziyya. K. ar-Rūḥ. Kairo 1376/1956.

Ibn al-Qayyim, Ruh

BERND RADTKE

Jacob von Edessa,	Jacob von Edessa, Hexaemeron. Edd. IB. Chabot et
Hexaemeron	A. Vaschalde. CSCO 92/versio 97.
Jolivet, Intellect	Jean Jolivet, L'intellect selon Kindī. Leiden 1971.
Kindī, Rasā ³ il	Ya ^c qūb b. Ishāq al-Kindī, Rasā ³ il falsafiyya. 1-2. Ed.
	Muḥammad Abū Rīda. Kairo 1950ff.
Lazard, Poètes	Gilbert Lazard, Les premiers poètes persans. 1-2. Paris 1964.
Madelung, Frühe	Wilferd Madelung, "Frühe muctazilitische Häresiogra-
	phie: das Kitāb al-Uṣūl des Ğacfar b. Ḥarb?", Der Islam
	57 (1980): 220ff.
Makkī, $Q\overline{u}t$	Abū Tālib al-Makkī, Qūt al-qulūb. 1-4. Kairo 1351/1932.
Marquet, Néoplatonisme	Yves Marquet, Al-Hakīm at-Tirmidī et le néoplatonisme
1 ,	de son temps. Dakar 1976.
Mas ^c ūdī, <i>Murū</i> ǧ	Abū l-Ḥasan al-Mas ^c ūdī, <i>Murūğ ad-dahab</i> . 1-7. Ed. Ch.
1140 441, 1141 48	Pellat. Beirut 1965-79.
Meier, Eigenart	Fritz Meier, "Über die Eigenart der älteren persischen
Weier, Ligenari	Dichtung", Iranzamin 1, Nr. 5/6: 53ff.
Meier, Knigge	
7. Transcription (1)	-, "Ein Knigge für Sufi's", RSO 32 (1957): 485ff.
Meier, Kubrā	-, Die Fawā iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧm
Made 14	ad-dīn al-Kubrā. Wiesbaden 1957.
Merlan, Monopsychism	Philip Merlan, Monopsychism Mysticism Metaconscious-
	ness. Den Haag 1963.
Modjtehedy, Kā <u>sh</u> ānī	Karim Modjtehedy, Afzaladdin Kāshāni. Thèse. Sorbonne 1964. Masch.
Monot, Penseurs	Guy Monot, Penseurs musulmans et religions iraniennes.
,	Paris 1974.
Moses bar Kepha, Buch	Moses bar Kepha, Buch von der Seele. Übers. von Oskar
	Braun, Freiburg i. Breisgau 1891.
Muhāsibī, Makāsib	Hārit al-Muhāsibī, al-Masā ³ il fī wal-Makāsib. Ed. ^c Abd
initiation, markets	al-Qādir Aḥmad cAṭā. Kairo 1969.
Muḥāsibī, Ri ^c āya	-, K. ar-Ricaya li-huquq Allah. Ed. Margareth Smith.
Managed, Itt aya	London 1940.
Nallino, Filosofia orientale	Carlo A. Nallino, "Filosofia 'orientale' od 'illuminativa'
ramno, Puosoju orientute	d'Avicenna?", Raccolta di scritti editi e inediti 6: 218ff.
	Rom 1948.
Nāši ^o , <i>Uṣūl</i>	
	s. van Ess, <i>Frühe</i> . Nāṣir-i Ḥusraw, <i>Ğāmi^c ul-ḥikmatayn</i> . Edd. H. Corbin und
Nāṣir-i Ḥusraw, Ğāmi ^c	
Ni da la companya	M. Mo ^c in. Teheran - Paris 1953.
Nicholson, Enquiry	Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concern-
	ing the Origin and Development of Sufiism", JRAS
	1906: 303ff.
Nwyia, Exégèse	Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique.
	Beirut 1970.
Nyberg, Kleinere Schriften	H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al-CArabī. Leiden
n	1919.
Pines, Philosophie orientale	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

Qummī, Magālāt

Radtke, Basra

Radtke, HT

Radtke, Ibn Tufayl

Radtke, Der Mystiker

Radtke, Iranian

Radtke, Weltsicht

Radtke, Wirklichkeitsverständnis Ritter, Meer

Schimmel, Myst. Dimen.
Scholem, Mystique juive

Sefer Yesira

Suhrawardī, Opera

Sulamī, Haqā³iq

Sulamī, *Ṭabaqāt*Theol. Arist.

Tijdens, Umm

Tirmidī, Bad³

Tirmidī, Daqā viq Tirmidī, Drei Schriften

Tirmidī, Furūq
Tirmidī, Hatm
Tirmidī, hs. Leipzig
Tirmidī, cIlal
Tirmidī, cIlm al-awliyā
Tirmidī, Nawādir

Tirmidī, Nazā²ir

Proclus Diadochus, Commentary of the First Alcibiades of Plato. Ed. L. G. Westerink. Amsterdam 1954.

Sa^cd b. ^cAbdallāh al-Qummī, K. al-Maqālāt wal-firaq. Ed. Muḥammad Ğ. Maškūr. Teheran 1963.

Bernd Radtke, Basra und cAbbadan. Erscheint in: Der Islam.

--, Al-Ḥakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg 1980.

-, "The Anthropological Bases of the Mystical Union in Ibn Tufayl", The World of Hayy b. Yaqzan. London 198'. -, "Der Mystiker al-Hakīm at-Tirmidī", Der Islam 57

(1980): 237ff.

-, "Iranian and Gnostic Elements in Early Taṣawwuf", ISMEO (198'): X.

-, Weltsicht und Methodik der islamischen Universalhistoriker. (erscheint in BTS).

-, "Das Wirklichkeitsverständnis islamischer Universalhistoriker", Der Islam 62 (1985): 59ff.

Hellmut Ritter: Das Meer der Seele. Leiden 1955.

Annemarie Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Köln 1985.

Gershom G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive. Paris 1950.

Sefer Yesira. Ed. Mayer Lambert. Paris 1891.

Yaḥyā b. Ḥabaš as-Suhrawardī, Opera metaphysica et mystica. 1-3. Edd. H. Corbin et S. Hossein Nasr. Istanbul - Teheran/Paris 1945-1970.

Abū ^cAbdarraḥmān as-Sulamī, $\mu aq\bar{a}^{\circ}iq$ at-tafsīr. Hs. Fatih 262=F/Hs. British Museum Or 9433 = L.

-, Ţabaqāt aṣ-ṣūfiyya. Ed. N. Šuraybā. Kairo 1372/1953. Ps.-Aristoteles, *Theologie*. Ed. cAbdarraḥmān Badawī. In: *Plotinus apud arabes*. Kairo 1955.

E. F. Tijdens, Der mythologisch-gnostische Hintergrund des "Umm al-kitāb". In: Acta Iranica. Troisième serie. Vol. VII, 241ff.

Muḥammad b. cAlī al-Ḥakīm at-Tirmidī, Bado šaon Abī cAbdallāh. Ed. O. Yahyā. In: Tirmidī, Hatm.

--, Daqā iq al-culūm. In: Hs. Ismail Saib I, 1571, 24bff.

-, Drei Schriften des Theosophen von Tirmid. Ed. B. Radtke. (erscheint in BI 35).

--, al-Furuq. In: Hs. Paris 5018, 54bff.

--, Hatm al-awliya, Ed. O. Yahya. Beirut 1965.

-, Hs. Leipzig 212.

-, cIlal aš-šarīca, Hs. Velieddin 770, 34aff.

--, ${}^{c}Ilm\ al\text{-}awliy}\overline{a}^{\circ}$, Hs. Göttingen 256.

--, Nawadir al-usul. Istanbul 1294h.

-, Taḥṣīl nazā ir al-qur ān. Ed. Ḥusnī N. Zaydān. Kairo 1970.

BERND RADTKE

Tirmidi, Salāt

--, K. aṣ-Ṣalāt wa-maqāṣidihā. Ed. Ḥusnī N. Zaydān.

Kairo 1965.

Tirmidī, hs. Velieddin

The

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 Vajda, Zindiqs Umm al-kitāb, Ed. W. Ivanow, Der Islam 23 (1936): 1ff. 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.