

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	42 (1988)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	Theosophie (hikma) und Philosophie (falsafa) : ein Beitrag zur Frage der hikmat al-mašriq/al-išrq
<b>Autor:</b>	Radtke, Bernd
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-146819">https://doi.org/10.5169/seals-146819</a>

### 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 (*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 *hakīm*, kein *ṣūfī*, der *ṣūfī* ist etwas anderes“ (*hakīm būd ḥārīf ma ṣūfī, ṣūfī cīzē dīgarē-st*) (Anṣārī, *Tabaqāt* 262,-1; statt *hkm* lese ich *hakīm*). Leider äußert sich Anṣārī nicht näher über den Unterschied von *ṣūfī* und *hakīm*.

Etwa 120 Jahre vor Anṣārī gab Ḡaṭfar al-Ḥuldī, der grosse Sammler sufischen Schrifttums in Bagdad (GAS 1, 661, Nr. 30; Sulamī, *Tabaqāt* 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, *Tabaqāt* 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. Dūl n-Nūn al-Misrī, später als einer der Gründungsväter der *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 Maṣūdī aus der ersten Hälfte des 10. Jhs. *hakīm zāhid*, also nicht *ṣūfī*, genannt wird (TM 552; auch Ḥaṭīb Bağdādī, *Ta’rīħ Bağdād* 8, 393, nr. 4497) – wobei Maṣūdī die Bezeichnung *ṣūfī* durchaus geläufig war (*Murūğ* 6, index, s. v. *ṣūfī*). 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 *hakīm* aufzusuchen (*Iqtisād* 77b,-11 M/8a,-4 P). Ibn Ḥafīf nennt aber neben *hakīm* im selben Werk die Bezeichnungen *ṣūfī* und *muṭaṣawwif* (*Iqtisād* 77b,11 M/8,5 P).

Weitere Belege für *hakīm*: *Hilya* 2,122,-2 (Abū Muslim al-Ḥawlānī); *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 *‘ubbād*); *Hilya* 10, 155,-7 (Abū Ḥārīf al-Marwazī). – Auch Muḥāsibī zitiert öfter anonyme *hukamā'* (*Riḍāya* 79,-5; *Makāsib* 201,-2; dazu van Ess, *Gedankenwelt* 26ff.); ebenfalls Ḥarrāz (*Ṣidq* 27,10). Makkī stellt einmal *walī*, *siddīq* und *hakīm*

nebeneinander (*Qūt*, 1,72f.); zurstellung der *hukamā*<sup>2</sup> 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 neopersischen dichter den beinamen *hakīm* – z.b. der um 860 gestorbene Hanzala-i Bādgīsī (Ethé, *Vorläufer* 38/ Lazard, *Poètes* 1,17f.: Hanzala; ibid. 40/1,19: Fayrūz-ī Mašriqī; ibid. 50: Ḥabbāz-i Naysābūrī). Ḥāfiẓ 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 Balj̄, Tirmid̄ sowie in Transoxanien, in Samarcand, scheint *hakīm* 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-Samarqandī aus der ersten hälftet des 10. jhs. zeigt (GAS 1, 606, nr. 12). In der stadtchronik von Balj̄, den *Fadā'il-i Balj̄* aus dem 13. jh., die auf älteren quellen fusst (TM 537f.), finden wir die in sufischen *Tabaqāt*-werken – wie den genannten *Tabaqāt as-ṣūfiyya* Sulamīs – als *ṣūfiyya* aufgeführten Hātim al-Asamm, Ahmad b. Ḥidrōya, den eingangs genannten Abū Bakr al-Warrāq und Muḥammad b. al-Faḍl al-Balj̄ī als *hakīm* bzw. *hukamā*<sup>2</sup> bezeichnet. Den terminus *ṣūfi* kennt der verfasser der *Fadā'il-i Balj̄* nicht (TM 551f.). Dass es sich hier nicht um eine persönliche terminologie des verfassers der Balj̄er stadtchronik handelt, zeigt eine bemerkung in der *Hilyat al-awliyā*<sup>2</sup> des Abū Nuṣaym al-İsbahānī. Dort sagt Abū Nuṣaym über den *hakīm* Muḥammad b. al-Faḍl al-Balj̄ī: “Es gibt eine gruppe der jüngeren *hukamā*<sup>2</sup> *al-mašriq*. Zu ihnen gehört ... Muḥammad b. al-Faḍl” (*Hilya* 10, 232,-4f.).

*Hukamā*<sup>2</sup> *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 philosophisch-theosophischen 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<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-Misrī (hier 26), Sahl b. <sup>c</sup>Abdallāh at-Tustarī (gest. 283/896; vgl. Bowering, *Mystical Vision* 43-99), den berühmten Abū Yazīd al-Bastāmī, Abū l-Hasan al-Haraqānī (gest. 425/1029; *Nūr ul-<sup>c</sup>ulūm* 103ff.), Ḥallāg sowie eine gruppe von leuten, die über die *schekhina* (*sakīna*) sprachen (unklar, wer gemeint ist; die *sakīna* spielt im hauptwerk Ḥakīm Tirmidīs, *Hatm* bzw. *Sīrat al-awliyā<sup>o</sup>* eine grosse rolle; vgl. *Hatm.* 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/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 Ġāmī, *Nafahāt* 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 <sup>c</sup>Alī b. Ġa<sup>c</sup>far 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 *hukamā<sup>o</sup>* von Balh 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 *hukamā<sup>o</sup>* *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 (*Bad<sup>o</sup>* 20,7ff.; *Bad<sup>o</sup>* 20,-2 ist allerdings statt *dārī hāratī* zu lesen). Ahmad b. Ḥidrōya 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 *hukamā<sup>o</sup>* 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 *Fadā'il-i-Balḥ* – 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 *Ḥatm/Sīra* 362,-2ff.; das *Ḥatm* 363,1 genannte *hašīš* 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 *‘Abdallāh* b. Yazīd und *‘Abdak*, die er beide ausdrücklich als *as-sūfiyyān* bezeichneten.

Quietismus scheint auch ein Charakteristikum der Lehre der sog. *sūfiyyat al-mu‘tazila* zu sein; vgl. Nāṣī<sup>3</sup>, *Uṣūl* 49f., § 83-83 und Kommentar von 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 Ga‘far b. Ḥarb gesprochen wird.

Die Mystik der ostiranischen *hukamā’* wurde von „intellektuellen“ getragen: Ḥakīm Tirmidī war ein ausgebildeter *‘ālim*, *faqīh* und *muḥaddīt* (Bad<sup>2</sup> 14, 3ff.; HT 1), ebenfalls Ahmad b. Ḥidrīya (TM 544). Abū Bakr al-Warrāq war Onkel mütterlicherseits des berühmten Traditionärs Abū ‘Isā 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 Muhammad b. al-Fadl al-Balḥī wird der Titel eines Buches *Kitāb riyādat an-nafs* (Sulamī, *Haqā’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-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 hukamā'* *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-awliyā'* – allgemein bisher unter dem titel *Hatm al-awliyā'*/*al-wilāya* bekannt (Einleitung *Drei Schriften*; HT 39f.) – nach Ray (Einleitung *Drei Schriften*; HT 40); er korrespondierte mit dem *hakīm* von Balh, Muhammad b. al-Fadl (HT 48; 119ff.), mit einwohnern der stadt Sarahs (Einleitung *Drei Schriften*) und mit dem mystiker Abū ʿUtmān 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 (*Hatm* 335, 3ff.) sehr verderbt ist, gebe ich hier denjenigen meiner neuedition (entspricht *Hatm* 336,5 ff.):

*qāla: wa-mā muntahā l-wāhid al-fard? fa-mā warā'a hādā mimmā taḍbuṭ al-‘uqūl? hal taqdir an tūrida šay'ān? fa-innamā tasīr al-qulūb bi-‘uqūlihā ilā maḥall yu‘qal wa-innamā yu‘qal mā ẓahara fa-idā ntahā ilā l-ma‘lūm wa-waqafa ʿalā man lā yu‘qal ʿanhu warā'a dālikā šay'ā wa-qad baṭuna ʿanhu fa-bi-ayy ism yad‘ūhu wa-fī ayy mulk yaḍhar lahū wa-yuḥaddituhū?*

verborgen in einer kuppel von licht (*Hatm* 418,3; *Bad'* 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 (*Hatm* 365,-5f.). Unterhalb der gotteswelt befindet sich die erschaffene welt, die vom gottesthron, dem *raum*,

*Nazā'ir* 141,4-6 (vgl. auch Nwyia, *Exégèse* 154) sagt Tirmidī: “Das erste Geschöpf war der geist (*rūh*). 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". *Ilm 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.: *hw<sup>2</sup>y*), auf der der gottesthron ruht, ist der feine und lautere teil der luft (*mā raqqa min al-hawā* (hs.: *hw<sup>2</sup>y*) *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 *'Ilal* 42b,11ff. angeführt: "Der himmel heisst (arabisch) *samā*", weil er in die höhe gestiegen ist (*li-annahā samat ilā l-ṣulūww*): 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-hawā*) stehenblieb, da kam Gottes machtstrenge (*sultānuhū*) 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-ṣarṣ*) 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 *hawā* 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* (*Hatm* 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 *Hiṣām* b. *al-Hakam* (gest. 299/815), schüler des zum islam bekehrten *Abū Ṣākir ad-Dayṣānī*, der vor seiner konversion den manichäern nahestand (wie van Ess, *Dirār* 258 vermutet), setzte den raum (*makān*) mit dem gottesthron gleich (*Aṣ'arī*, *Maqālāt* 32,6). Bei *Hiṣām* 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* *Abdalğabbār* verzeichnet (*Muğnī* 5,18,-1f./Monot, *Penseurs* 61f.). Quelle des *qādīs* ist *al-Hasan* b. *Mūsā* an-Nawbahtī (zu ihm Monot, ibid. 53ff.). Nawbahtī berichtet, dass *al-Hasan* b. *Alī* al-Basrī, bekannt als *Abū Sa'īd* al-Husrī, über die manichäische sekte der *miqlāsiyya* (zu ihr vgl. Vajda, *Zindiqs* 177) und deren auseinandersetzungen über raum und luft (*makān* und *hawā*) referiert habe. Abu Sa'īd al-Husrī trägt im *Fihrist* (*Tağaddud* 215,-2f.) den *laqab as-sūfī*. Er wird hier als mu'azilitischer renegat bezeichnet (*kāna min al-mu'azilā tumma ḥallata wa-abda'a*), gehört also auch zur gruppe der *sūfiyyat al-mu'azilā* (hier 29; ich werde mich an anderer stelle zu dieser frage näher aussern). In die *Tabaqāt al-mu'azilā* des *Ibn al-Murtadā* wurde er nicht mehr aufgenommen. – Aus der notiz Nawbahtīs kann soviel entnommen werden, dass die beziehung *makān* – *hawā* 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 (*hawā<sup>2</sup>ē*) entsteht. Diese feine luft (*hawāy-i latīf*) umfasst die gesamte schöpfung. In einer parallelstelle (*UK* 120/

Halm, *Gnosis* 155) wird diese luft *pāk*, *sāfi*, *laṭif*, *rūhānī* 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 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 (*dīhn*) und den fünf sinnen mit der erdenwelt (HT 64f.), der sie durch lüste (*šahawāt*; 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 (*rūh*).

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. (= *Mu‘ādalat 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 *rūh* 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 *Nazārīr* 92,2ff.; *Nawādir* 116,-1ff.; *Salāt* 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 *rūh* verwechselt werden können. Man könne sagen, die *nafs* verlasse den Körper im Schlaf, ebenso sei aber richtig, wenn man sagt, der *rūh* 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 Īlāl (Muħāsibī, *Riħāya* 445,7ff.) und Muqātil b. Sulaymān (Ibn al-Qayyim, *Rūh* 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, *Haqqādīq* 218a,-3ff. F/276a,-8ff. L). – Zur Gotteschau auf Erden im Traum vgl. auch Ritter, *Meer* 447f.

Das dritte Glied der menschlichen Wesenheit ist der Intellekt (*caql*).

Man könnte bei Tirmidī von einer Trichotomie von Körper, Seele (*nafs/rūh*) und Intellekt sprechen. Der aristoteliker Afḍaluddīn-i Kāshānī aus dem 13. Jh. (hier 36) unterscheidet zwischen Leib (*tan*), Seele (*gān*) als Lebensprinzip des Körpers und Intellekt (*hirad*) (*Muṣannafat* 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 Gottes-eigenschaften, empor, bis er sich an der Grenze der Gotteswelt, im Übergang in das unerkennbare innere Gottes auflöst oder geradezu zerrißt 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 Tirmidis eine frühe, vom Neuplatonismus beeinflusste Theologie: die des Ġahm b. Ṣafwān (gest. 746, also lange vor den Übersetzungen der *Plotiniana arabica*). Ġahm trägt die Nisbe at-Tirmidī und seine Lehre soll zuerst in Tirmidī bekannt geworden sein (Ritter, *Fahāris* zu Aš'arī, *Maqālāt*, s.n.). Eine “ğahmitische” Tradition soll es in Tirmidī 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 Tirmidīs, Sāliḥ b. Muḥammad at-Tirmidī wird von späteren Autoren als “ğahmit” beschimpft (HT 27, nr. 142). Tirmidīs Gotteslehre mag in Anlehnung, aber zugleich in bewusster Abgrenzung von

“ğahmitischen” gedanken formuliert sein: für Ğahm 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 šay*<sup>2</sup>; Aš‘arī, *Maqālāt* 181,2; 518,5). Für Tirmidī ist das wesen Gottes zwar unerkenntbar, Gott ist über den begriffen und der vernunft (hier 30), aber Gottes wesen ist “etwas”: Gottes wesen ist *šay*<sup>3</sup> *muḥtaġib* (hs. *Leipzig* 55a,7), *huwiyya* (*Daqā’iq* 25b,-8; hs. *Leipzig* 21a,-5f.) *bātin* (*Hatm* 335,12), *bātiniyya* (hs. *Leipzig* 21a,-8f.), *ğayb* (hs. *Leipzig* 29a,3) und *dāt* (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 hanafitischen schultradition folgte. Abū Ḥanīfa 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 *zāhir*-aspektes Gottes (Radtk, *Der Mystiker* 240; hs. *Leipzig* 60b,-3ff.; *‘Ilm al-awliyā*<sup>3</sup> 36,7-38,3). Die manifesten eigenschaften sind die regenten der welt (*‘Ilm al-awliyā*<sup>3</sup> 36,12ff.). Ihr hervortreten oder hervorgebrachtwerden aus dem wesen Gottes wird von Tirmidī mit den verben *ażhara* und *abraza* beschrieben (HT 59), nie mit den in den *Plotiniana arabica* verwendeten verben *inbatṭa*, *inba‘ata*, *inbağasa* (vgl. Endress, *Proclus* 109-111); wieder-aufgenommen wird Tirmidīs terminologie von Ibn al-‘Arabī; vgl. Nyberg, *Kleine Schriften* 37; zum verhältnis Tirmidī – Ibn al-‘Arabī vgl. hier 170). – Eine entfernte ähnlichkeit weist Tirmidīs lehre mit anschauungen auf, die in kreisen schiitischer *ğulāt* und der mu‘tazila 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 (*fawwāda*). Qummi berichtet von der *Mufawwida*: “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, ‘Alī, Fāṭima, 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 Muḥammad, der es ist, der die himmel und erde, berge, menschen und ğinnen 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 *bihā* für druck *bihī*) 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*, *wāhid*, *şamad*, *qāhir*, *ḥāliq*, *bāri*<sup>3</sup>, *hayy*,

*da'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 *gūlāt* 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'tazila* wird die lehre vom *tafwīd* der schule des Ahmad b. Hābit (Hā'iṭ) zugeschrieben, der Jesus für den demiurgen hielt (EI, s.v. Ahmad b. Hābit). Ahmads schüler Fadl al-Hadatī wurde zu den schon genannten *sūfiyyat al-mu'tazila* gezählt (van Ess, *Frühe mu't. 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 *ma'rifa* oder *'ilm* genannt. Es wird erkannt durch die vernunft in der dem herzen vorgelagerten brust (*sadr*) (HT 69f.; 71f.). Tirmidī nennt das herzenslicht sogar den teil Gottes im menschen (hs. Leipzig 37b,6: *qad qasama lahū hazzan min nafsihi*). Wären die eigenschaftslichtreiche unerschaffene manifestationen des göttlichen wesens, so hätten wir hier die lehre vom göttlichen funken (dazu Radtke, *Ibn Tufayl*). 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 *'atāyā*, 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-bātin* (*TM* 559; *Bāten*, 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, *Basra*).

Zu theologie und seelenwissenschaft, *‘ilm al-bātin*, 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* (*Hatm* 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 wesen-den 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*); gno-stisch die lehre von den lichtreichen der eigenschaften Gottes (*HT* 148, anm. 163). Schliesslich finden sich einige wendungen Tirmidīs im herme-tischen schrifttum wieder, so in der schrift *Fons vitae*, von der auch eine persische übersetzung von Afḍaluddīn-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 Afḍaluddīn-i Kašānī gibt (*Musannafāt* 2,459-466) mit dem titel: *Muhtasarī 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 verbin-dungen zum jüdisch-gnostischen *Sefer Yesira* ziehen, so in der betonung der zahl zehn als vollkommener zahl.

Tirmidī zählt *H̄atm* 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 naqalahū wa-qama cahā bi-sultān al-ğabarūt hattā dallat wa-ħaša c̄at tumma naqalahū minhā ilā mulk as-sultān li-yuhaddab fa-dābat tilka l-c̄udad allatī fī nafsihīt wa-hiya uṣūl tilka š-ṣahawāt qad sārat c̄uddatan tabitatan tumma naqalahū minhā ilā mulk al-ğalālli-yu addab tumma naqalahū minhā ilā mulk al-ğamal li-yunaqqā tumma ilā mulk al-c̄azama li-yuṭahhar tumma ilā mulk al-bahā li-yuṭayyab tumma ilā mulk al-bahā li-yuwašša tumma ilā mulk al-hayba li-yurabbā tumma ilā mulk ar-rahma li-yurattab wa-yuqawwā wa-yušağga tumma ilā mulk al-fardiyya li-yu c̄dā fal-lutf ya c̄dūhu war-ra fa tağma c̄uhū. Durch das erkennen dieser zehn reiche erwirbt sich der mystiker zehn eigenschaften (*H̄atm* 333,-7). Zehn ist die vollkommene zahl (*H̄atm* 411,6), zehn jahre bedurfte der profet, um reife zu erlangen (*H̄atm* 411,3ff.). – Im *Sefer Yesira* wird die welt aus zehn zahlelementen geschaffen (sephirōt; vgl. Scholem, *Mystique juive* 88ff.; *Sefer Yesira* 1, § 1 und 2; dazu Halm, *Kosmologie* 48). Der kommentator Sa c̄adyā 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 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 Kindīs oder den *Plotiniana arabica*, vor allem der sogenannten *Theologie des Aristoteles*. Gewiss sind in manchem die grundkonzepte ähnlich, wenn man etwa Kindīs *Risāla fī n-nafs* mit schriften Ḥakīm Tirmidīs vergleicht. Bei Kindī ist die seele von göttlicher substanz (*min ğawhar al-bāri* <sup>2</sup>, *Rasā 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>2</sup>). Die seele kann zur welt des intellektes, *ṭālam al-c̄aql*, der welt des göttlichen lichtes, von Kindī wie von Tirmidī auch *malakūt* (*Rasā il* 1,276,1) genannt, empor-steigen 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 ver-vollkommenung und denkerische schulung, die sich der aristotelisch-neu-platonischen 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 vervollkommenung die denkerische erklärung der welterscheinungen an. Er sucht nach den *‘ilal*, 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 *‘Ilal aš-šari‘a* (HT 51f.; vgl. TM 559): der mystiker kann die *causae* von gebot und verbot (*‘ilal al-amr wan-nahy*) finden und die in ihnen verborgene weisheit Gottes (*‘ilal* 36a,8ff.). Für Ḡazālī ist dieses streben torheit (*Munqid* 46,3f.; vgl. dazu auch Daylāmī, *Bāṭiniyya* 26,18ff.; 66,18ff.).

Tirmidīs beiname *hakīm* 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 ismā‘īlitischen theosophie – *hikma* – (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 *Ǧāmi‘ ul-hikmatayn* die alte, vor allem gnostisch bestimmte ismā‘īlitische 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 islam nicht allein ein schiitischen privileg war, denn seine theosophie trägt ganz ausgesprochen schia-feindliche züge (HT 91, vgl. auch seine schrift *ar-Radd ‘alā r-rāfi‘a*, HT 42; zum verhältnis Tirmidīs zum schiitischen ǧuluww vgl. Radtke, *Iranian*).

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 Dū n-Nūn al-Miṣrī (hier 26) bedürfen einer revision (*Enquiry* 313ff.). Ich möchte die behauptung aufstellen, dass die alchimistischen schriften Dū n-Nūn untergeschoben sind, ohne hier den beweis anzutreten. Auch wird Dū 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), *hukamā<sup>2</sup> 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 Aussagen Avicennas über die *hikmat 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 *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 Suhrawardīschen 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<sup>2</sup> al-mašriq*, vornehmlich den *hakīm* von Tirmidī 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 *sūfīs* – wenigstens nicht für Anṣārī und Ğa'far al-Huldī? Diese Frage könnte nur durch eine Begriffsgeschichte von „*sūfī*“ beantwortet werden. Soviel kann hier gesagt werden: Als allgemeinbegriff für die verschiedenen Richtungen der Mystik hatte sich „*sūfī*“ im 9.-10. Jh. noch nicht durchgesetzt (vgl. dazu auch Radtke, *Baṣra*).

Im iranisch-islamischen Osten konnte im 9.-10. Jh. *hakīm* einen Theosophischen Mystiker bezeichnen. Diese alte Theosophie – zu unterscheiden von der neueren eines Suhrawardī Maqtūl und Ibn al-‘Arabī (Schimmel, *Myst. Dimen.* 368ff. ist sinngemäß zu ergänzen) – war eine Erweiterung des mystischen *‘ilm al-bātin* 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-<sup>c</sup>Arabī, 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-<sup>c</sup>Arabīs, nicht nur seine terminologie, von Tirmidī beeinflusst ist.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abdalqabbār, *Muġnī*  
Al-Qādī Abdalqabbār, *al-Muġnī fī abwāb at-tawhīd wal-<sup>c</sup>adl*. 4ff. Kairo 1380/1962ff.
- Abū Nuṣaym, *Hilya*  
Abū Nuṣaym al-İsbahānī, *Hilyat al-awliyā*<sup>2</sup>. 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).
- Afdaluddīn-i Kāshānī,  
*Muṣannafāt*  
*Aflāṭūniyya*  
Afdaluddīn-i Kāshānī, *Muṣannafāt*. 1-2. Edd. M. Mīnuwī und Y. Mahdawī. Teheran 1331-37 š.
- Altmann/Stern, *Isaac*  
Alexander Altmann & S. M. Stern, *Isaac Israeli*. London 1958.
- Anṣārī, *Tabaqāt*  
Abdullāh-i Anṣārī, *Tabaqāt uṣ-ṣūfiyya*. Ed. <sup>c</sup>Abdulhayy-i Ḥabibī. Kabul 1340 š.
- Aš’arī, *Maqālāt*  
Abū l-Ḥasan al-Aš’arī, *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 ad-Dahabī, *Siyar aṣ-ṣlām an-nubalā*<sup>2</sup>. 1-23. Beirut 1983. 3. Aufl.
- Daylamī, *Bāṭiniyya*  
Muhammad b. al-Ḥasan ad-Daylamī, *Bayān madhab al-bāṭiniyya wa-buṭlāniḥī*. Ed. R. Strothmann. Istanbul-Leipzig 1939 (BI 11).

- Ps.-Dionysius Areopagita, *De Div. Nom.* Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*. Ed. J. P. Migne. PG 3, 585ff.
- Endress, *Proclus* Gerhard Endress, *Proclus Arabus*. Beirut 1973 (BTS 10).
- van Ess, *Dirār* Josef van Ess, “*Dirār b. ʻAmr und die ‘Cahmiya’*”, *Der Islam* 43 (1967): 241ff.; 44 (1968): 1ff.
- van Ess, *Frühe* --, *Frühe muʻtazilische Häresiographie*. Beirut 1971.
- van Ess, *Gedankenwelt* --, *Die Gedankenwelt des Ḥāfiẓ al-Muḥāsibī*. Bonn 1961.
- Ethé, *Vorläufer* Hermann Ethé, *Rūdagi’s Vorläufer und Zeitgenossen*. In: *Morgenländische Forschungen. Festschrift Heinrich L. Fleischer*, 33ff.
- Faḍā’il-i Balḥ* *Faḍā’il-i Balḥ*. Ed. ʻAbdulḥayy-i Ḥabībī. Teheran 1350 š/1972.
- Frank, *Neoplatonism* Richard M. Frank, “*The Neoplatonism of Ḡāḥim ibn Ṣafwān*”, *Le Muséon* 78, (1965): 395ff.
- Gätje, *Psychologie* Helmut Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg 1971.
- Ǧāhīz, *Hayawān* Abū ʻUtmān al-Ǧāhīz, *K. al-Hayawān*. 1-7. Ed. ʻAbdassālām M. Hārūn. Kairo 1937-45.
- Ǧāhīz, *Rasā’il* --, *Rasā’il al-Ǧāhīz*. 1-2. Ed. ʻA. M. Hārūn. Kairo 1964-5.
- Ǧāmī, *Nafahāt* ʼAbdurrāḥmān-i Ǧāmī, *Nafahāt ul-uns*. Ed. Tawḥīdī Pūr. 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.
- Ǧazālī, *Munqid* Muḥammad al-Ǧazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*. Ed. F. Jabre. Beirut 1969.
- Goldziher, *Wesen der Seele* Ignaz Goldziher, *Kitāb maʻānī 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 Ismāʻīlīya*. Wiesbaden 1978.
- Halm, *Schatten* --, “*Das ‘Buch der Schatten’*”, *Der Islam* 55 (1978): 219ff.; 58 (1981): 15ff.
- Ḩaraqānī, *Nūr ul-ʻulūm* Abū l-Ḥasan-i Ḥaraqānī, *Nūr ul-ʻulūm*. Ed. ʼAbdurrafiʻi Ḥaqīqat. Teheran 1359 š.
- Ḩarrāz, *Ṣidq* Abū Saʻīd al-Ḩarrāz, *K. as-ṣidq*. Ed. A. J. Arberry.
- Ḩatīb Bağdādī, *Taʼrīh* Al-Ḥatīb al-Bağdādī, *Taʼrīh Bağdād*. 1-14. Kairo 1349/1931.
- HT s. Radtke, *HT*.
- Ibn Ḥafīf, *Iqtisād* Ibn Ḥafīf, *K. al-Iqtisād*. Hs. Princeton 2654, 77aff. = M/Pertev 652 = P.
- Ibn al-Murtadā, *Tabaqāt* Ibn al-Murtadā, *Tabaqāt al-muʻtazila*. Ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut - Wiesbaden 1961 (BI 21).
- Ibn an-Nadīm, *Fihrist* Ibn an-Nadīm, *K. al-Fihrist*. Ed. R. Taġaddud. Teheran 1350 š/1971.
- Ibn al-Qayyim, *Rūh* Ibn Qayyim al-Ǧawziyya. *K. ar-Rūh*. Kairo 1376/1956.

- Jacob von Edessa, *Hexaemeron*  
Jolivet, *Intellect*  
Kindī, *Rasā'il*
- Lazard, *Poètes*
- Madelung, *Frühe*
- Makkī, *Qūt*  
Marquet, *Néoplatonisme*
- Mas'ūdī, *Murūğ*
- Meier, *Eigenart*
- Meier, *Knigge*  
Meier, *Kubrā*
- Merlan, *Monopsychism*
- Modjtehedy, *Kāshānī*
- Monot, *Penseurs*
- Moses bar Kepha, *Buch*
- Muḥāsibī, *Makāsib*
- Muḥāsibī, *Ri'āya*
- Nallino, *Filosofia orientale*
- Nāši<sup>3</sup>, *Uṣūl*  
Nāṣir-i Ḥusraw, *Ǧāmi'*
- 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.  
Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī, *Rasā'il falsafiyya*. 1-2. Ed. Muḥammad Abū Rīda. Kairo 1950ff.  
Gilbert Lazard, *Les premiers poètes persans*. 1-2. Paris 1964.  
Wilferd Madelung, "Frühe mu'tazilische Häresiographie: das Kitāb al-Uṣūl des Ḥaḍar?", *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-Hasan al-Mas'ūdī, *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 Fawā'iḥ al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-dīn al-Kubrā*. Wiesbaden 1957.  
Philip Merlan, *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*. Den Haag 1963.  
Karim Modjtehedy, *Afżaladdīn 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.  
Hāriṭ al-Muḥāsibī, *al-Masā'il fī ... wal-Makāsib*. Ed. ʻAbd al-Qādir Aḥmad ʻAṭā. Kairo 1969.  
-, *K. ar-Ri'āya 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, *Ǧāmi' ul-ḥikmatayn*. Edd. H. Corbin und M. Mo'īn. 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-Ārabi*. 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.
- Qummi, *Maqālāt* Sa‘d b. ‘Abdallāh al-Qummi, *K. al-Maqālāt wal-firaq*. Ed. Muhammād Ğ. Maškūr. Teheran 1963.
- Radtke, *Basra* Bernd Radtke, *Basra und ‘Abbadān*. Erscheint in: Der Islam.
- Radtke, *HT* –, *Al-Hakīm at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*. Freiburg 1980.
- Radtke, *Ibn Tufayl* –, “The Anthropological Bases of the Mystical Union in *Ibn Tufayl*”, The World of Ḥayy b. Yaqzan. London 1987.
- Radtke, *Der Mystiker* –, “Der Mystiker al-Hakīm at-Tirmidī”, Der Islam 57 (1980): 237ff.
- Radtke, *Iranian* –, “Iranian and Gnostic Elements in Early Taṣawwuf”, ISMEO (1987): 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* Yahyā b. Ḥabās as-Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*. 1-3. Edd. H. Corbin et S. Hossein Nasr. Istanbul - Teheran/Paris 1945-1970.
- Sulamī, *Haqqāiq* Abū ‘Abdarrahmān as-Sulamī, *Haqqāiq at-tafsīr*. Hs. Fatih 262=F/Hs. British Museum Or 9433 = L.
- Sulamī, *Tabaqāt* –, *Tabaqāt as-ṣūfiyya*. Ed. N. Šuraybā. Kairo 1372/1953.
- Theol. Arist. Ps.-Aristoteles, *Theologie*. Ed. ‘Abdarrahmān Badawī. In: *Plotinus apud arabes*. Kairo 1955.
- Tijdens, *Umm* E. F. Tijdens, *Der mythologisch-gnostische Hintergrund des “Umm al-kitāb”*. In: *Acta Iranica. Troisième série*. Vol. VII, 241ff.
- Tirmidī, *Bad* Muhammad b. ‘Alī al-Hakīm at-Tirmidī, *Bad’ ša’n Abī ‘Abdallāh*. Ed. O. Yahyā. In: Tirmidī, *Hatm*.
- Tirmidī, *Daqāiq* –, *Daqāiq al-‘ulūm*. 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, *Hatm* –, *Hatm al-awliyā*. Ed. O. Yahyā. Beirut 1965.
- Tirmidī, *hs. Leipzig* –, *Hs. Leipzig* 212.
- Tirmidī, *‘Ilal* –, *‘Ilal aš-šari‘a*, Hs. Velieddin 770, 34aff.
- Tirmidī, *‘Ilm al-awliyā* –, *‘Ilm al-awliyā*, Hs. Göttingen 256.
- Tirmidī, *Nawādir* –, *Nawādir al-uṣūl*. Istanbul 1294h.
- Tirmidī, *Nazār* –, *Tahṣīl nazār al-qur’ān*. Ed. Ḥusnī N. Zaydān. Kairo 1970.

- Tirmidī, *Salāt* –, *K. as-Salāt 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.