

# 1 Einleitung

Über einen noch wenig erforschten Autor zu schreiben, hat Vor- und Nachteile zugleich. Einerseits bietet sich dadurch die Möglichkeit, bisher kaum berührtes Neuland zu erkunden mit der Aussicht darauf, gegebenenfalls auf spannende und unerwartete Entdeckungen zu stoßen. Andererseits erschwert einem das Fehlen von geeigneten Vorarbeiten, einen gangbaren Weg innerhalb des noch unerschlossenen Gebietes zu finden, und man läuft Gefahr, im unübersichtlichen Dickicht mangels Orientierungsmöglichkeiten vom Weg abzukommen und sich zu verirren.

Zu diesen noch wenig erforschten Autoren gehört auch der Philosoph und Polyhistor Zaynaddīn ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī, der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist. as-Sāwī lebte in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im persischsprachigen Teil der islamischen Welt und hatte es zu Lebzeiten zu einem beachtlichen Renommee als vielseitiger und ernsthafter Gelehrter gebracht, wie wir aus Quellenzeugnissen und aus seiner Korrespondenz mit verschiedenen Geistesgrößen der damaligen Zeit erfahren. Dass er trotz dieser vorübergehenden Bekanntheit und einem Corpus von gut einem Dutzend erhaltener Werke später von der Nachwelt wenig beachtet wurde, dürfte damit zu tun haben, dass er nach und nach durch den Ruhm anderer Autoren überschattet wurde, und dies gleich aus zweifacher zeitlicher Richtung, also sowohl *a parte ante* als auch *a parte post*. Einerseits durch Avicenna (980–1037), der rasch zur alles überragenden Figur wurde und auf den sich bald fast alle nachfolgenden Autoren beriefen, sei es in positiv-zustimmender oder in kritisch-ablehnender Weise. Und andererseits durch verschiedene Spätere, wie beispielsweise Šihābaddīn as-Suhrawardī (gest. 1191), Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) oder Naṣīraddīn at-Ṭūsī (gest. 1274), die auf ihre je eigene markante Weise für den Verlauf der Philosophiegeschichte prägend wurden. as-Sāwī seinerseits wurde zwar – insbesondere dank seines Hauptwerkes, einer Einführung in die Logik mit dem Titel *al-Baṣā’ir an-naṣīriyya* (*Die scharfsichtigen Einblicke für Naṣīraddīn*), zu der im Rahmen des Logikunterrichts gerne gegriffen wurde – noch während einer gewissen Zeit rezipiert, aber auch die *Baṣā’ir* wurden im Laufe der Zeit von Werken „modernerer“ Autoren abgelöst. Erneute Aufmerksamkeit wurde den *Baṣā’ir* dann wieder Ende des 19. Jahrhunderts zuteil, als der ägyptische Reformer und Rechtsgelehrte Muḥammad ‘Abduh im Jahr 1886/87 während eines Aufenthaltes in Beirut ein Manuskript der *Baṣā’ir* zu Gesicht bekam und sich eine Abschrift davon anfertigen ließ. Als er sich einige Jahre später in seiner Eigenschaft als Professor an der Azhar Universität in Kairo vor die Aufgabe gestellt sah, ein Textbuch zu bestimmen, das sich für das Logikstudium der mittleren bis fortgeschrittenen Studenten (*talīq bi-l-mutawassītīn*

*min ṭalabat al-ilm*) eigen würde, da entschied er sich – wie er im Vorwort seiner Druckausgabe erklärt – aufgrund ihres klaren und unverblümten Stils für die *Baṣā’ir*. Das Werk wurde sodann vom Leitungsrat der Azhar am 19. November 1898 offiziell als Unterrichtswerk anerkannt und noch im gleichen Jahr erschien der Text in Form eines gedruckten Buches, ergänzt durch zahlreiche Fußnoten mit erklärenden Anmerkungen, die ‘Abduh zum besseren Verständnis der Studierenden beige-steuert hatte.

Damit stand as-Sāwīs Hauptwerk eigentlich in Form einer soliden Druckausgabe inklusive Kommentar zur Verfügung, dennoch blieb das Interesse der For-schung an unserem Autor sehr zurückhaltend. Daran änderte sich auch nicht viel, als 1958 in Teheran in zwei Publikationen mehrere kürzere persische Werke publiziert wurden: das kürzere persische Logikkompendium „*Tabṣira*“ zusammen mit zwei logischen Opuscula sowie as-Sāwīs Kompendium über *Meteorologie*.<sup>1</sup> Obwohl also mehrere Werke as-Sāwīs schon seit längerer Zeit in edierter Form vor-lagen, blieben sie mehrheitlich abseits des wissenschaftlichen Interesses; as-Sāwīs Werk verweilte sozusagen „im Halbschatten“.

Vor diesem Hintergrund hat sich die vorliegende Arbeit zum Ziel genommen, ein Licht auf diesen Autor und sein Schaffen zu werfen, um seine Position innerhalb der Philosophiegeschichte der islamischen Welt zu beleuchten und einen Einblick in seine Gedankenwelt zu gewinnen. In den Blick genommen werden dabei in einem ersten Teil biographische und bibliographische Aspekte, ergänzt durch einige kurze Bemerkungen zur Etablierung des Persischen (nebst dem vor-herrschenden Arabisch) als Wissenschaftssprache; und in einem zweiten Teil wird versucht, as-Sāwīs Rolle im Diskussionskontext der damaligen Zeit mittels einiger Schlaglichter auf ausgewählte Fragestellungen aus seinen logischen und natur-wissenschaftlichen Werken zu verorten. Dabei kann es selbstredend nicht darum gehen, die zugrundeliegenden Werke as-Sāwīs vollumfänglich zu besprechen oder alle sich stellenden exegetischen Probleme aufzulösen. Vielmehr soll eine erste Ausgangsbasis für eine künftige, vertiefte Beschäftigung mit diesem Autor geschaffen werden, indem, einige wichtige Problemfelder und Traditionslinien nachgezeichnet und analysiert werden.

Als erste Orientierungshilfe für einen Zugang zu as-Sāwīs Werk bietet sich die Auswertung von Einschätzungen aus der einschlägigen Sekundärliteratur an; denn obschon die Beschäftigung der Forschung mit as-Sāwī bisher recht zurück-haltend war, findet sich eine gewisse Zahl von Arbeiten, die sich – wenn schon

---

<sup>1</sup> Erschienen unter dem Titel *Tabṣira wa du risāla-yi dīgar dar manṭiq* sowie *Du risāla dar bāra-yi ḥāṭar-i ‘ulwī*, beide herausgegeben von M.T. Dānišpažūh. Zur Problematik rund um den Werktitel *Tabṣira* und die hier für den persischen Logiktraktat gewählte Schreibung mit Anführungszeichen siehe unten Kap. 2.3.1, Abs. A7 und 2.3.2, Abs. P1.

nicht ausführlich, so zumindest doch im Vorübergehen – zu as-Sāwī und seiner philosophiegeschichtlichen Einordnung äußern, allerdings fast durchgehend, ohne ihre Beurteilung näher zu begründen und ohne ausführlich konkrete Originaltexte beizuziehen und auszuwerten. Diese Einschätzungen (die sich allerdings – soweit dies aus den zitierten Beiträgen hervorgeht – allein auf as-Sāwīs logische Werke beziehen) lassen sich grob in drei Gruppen einteilen: Eine Gruppe beurteilt as-Sāwī als weitgehend konservativen Autor, der ganz in der Tradition Avicennas steht und sich in seinen eigenen Werken sehr eng an seinem grossen Vorbild orientiert. Eine andere Gruppe sieht in as-Sāwī dagegen einen innovativen und unkonventionellen Autoren, der mit seinen neuartigen Ansätzen auch prägenden Einfluss auf spätere Neuerer (wie z. B. as-Suhrawardī) ausgeübt hat. Und eine weitere Gruppe positioniert ihn ungefähr dazwischen, also zwar als weitgehend in der avicennischen Tradition stehend, aber mit gewissen innovativen Ansätzen und einer leichten Tendenz, gewisse Dinge modifiziert darzustellen oder anders zu strukturieren, als dies zuvor Avicenna getan hatte.

Als früher Vertreter der ersten Gruppe ist in erster Linie Ibrahim Madkour zu nennen, der sich unter anderem auch als Herausgeber der ersten kompletten Edition von Avicennas *K. as-Šifā'* verdient gemacht hat und der 1934 in seiner fundierten Studie zur Rezeption des aristotelischen Organons in der arabischen Welt über die *Baṣā'ir* sagt:

Ce traité est sûrement le plus clair, le plus méthodique et le plus complet écrit logique en arabe, après les travaux d'Ibn Sînâ. Son auteur parle d'ailleurs de celui-ci avec grand respect, le nomme toujours le ‚plus distingué‘ des postérieurs (*afdal al-mota'akhkirîn*) et lui emprunte tout son exposé en puisant non seulement dans al-Najâ et al-Ichârât, mais encore dans al-Chifâ. Voilà pourquoi al-Baṣâ'ir est aujourd'hui un des livres de logique les plus appréciés en Egypte. Après des feuillets abrégés parfois jusqu'au ridicule, on revient donc à l'*Organon* sous une forme plus parfaite.<sup>2</sup>

Zu einer ähnlichen Beurteilung wie Madkour kommt auch Nicholas Rescher, der in seinem bio-bibliographischen Übersichtswerk zur Entwicklung der arabischen Logik as-Sāwī als treuen Avicennaschüler einschätzt und in den meisten von as-Sāwīs Werken Kommentare zu Avicenna sieht: „Sāwī was a follower of Avicenna and gave close adherence to the views of his master. In all likelihood his sole importance is as a continuator of logical studies in Persia“.<sup>3</sup> Auch Dimitri Gutas verortet in seiner schematischen Übersicht über die nach-avicennischen Philoso-

---

2 Madkour 1969: 248.

3 Siehe Rescher 1964: 175; Reschers Buch, obwohl an sich verdienstvoll und nützlich als Repertorium, ist mit verschiedenen Unzulänglichkeiten behaftet, vgl. dazu bereits die kritische Besprechung durch van Ess 1965.

phen unseres as-Sāwī in der Gruppe mit der Überschrift „Mainstream Avicennism (direct disciples in Iran, Khurasan)“.<sup>4</sup> Die neueste Einschätzung in diesem Sinne stammt von Frank Griffel, der bezüglich as-Sāwī feststellt: „he was considered the major proponent of Avicennism in his generation“.<sup>5</sup>

Am anderen Ende des Spektrums befinden sich diejenigen, die in as-Sāwī einen innovativen und unkonventionellen Autor sehen, der sich einerseits von der vorhergehenden Tradition abhebt und andererseits mit seinen eigenen neuartigen Gedanken zur Inspirationsquelle von späteren, noch innovativeren Autoren wird. Diese Auffassung findet sich kurz angedeutet etwa bei John Walbridge, der jedoch in keiner Weise präzisiert, worin denn genau solche innovativen Ideen bei as-Sāwī bestehen: „In Isfahan he [gemeint ist as-Suhrawardī] studied Ibn Sahlān al-Sāwī's *Baṣā'ir*, an innovative text on logic“.<sup>6</sup> Noch etwas dezidierter fällt die Beurteilung von as-Sāwī bei Hossein Ziai aus, der gleich in mehreren Beiträgen auf ihn zu sprechen kommt: „[...] the famous logician 'Umar ibn Sahlān al-Sāwī (fl. 540/1145), who is also among the few philosophers whose name is mentioned by as-Suhrawardī, especially in connection with certain intricate problems of logic. [...] as-Sāwī is among the forerunners of illuminationist thinkers in Islam.“<sup>7</sup> oder „[...] the non-Aristotelian Persian logician 'Umar b. Sahlān al-Sāwadžī (fl. 540/1145). Sāwadžī's novel ideas concerning the reconstruction of the Aristotelian nine-book logical corpus of the *Organon* into more logically consistent divisions of semantics, formal logic and material logic had a major impact on al-Suhrawardī's writings on logic.“<sup>8</sup>

An anderer Stelle heißt es:

His works on logic, in which he made innovative proposals for the use of Persian in place of Arabic terms, were especially influential.<sup>9</sup> [...] Ebn Sahlān was among the few Islamic philo-

---

4 Siehe Gutas 2002: 97; die Auffälligkeit, dass Gutas in seiner tabellarischen Darstellung as-Sāwī noch zu der von ihm mit dem Zusatz „direct disciples in Iran, Khurasan“ versehenen Gruppe zählt, muss dahingehend verstanden werden, dass damit nicht ein direktes Lehrer-Schüler-Verhältnis gemeint sein soll, sondern lediglich eine inhaltliche (und keine zeitliche) Nähe as-Sāwīs zu Avicenna; ersteres wäre aufgrund der um etwa ein Jahrhundert späteren Wirkungszeit as-Sāwīs auch gar nicht möglich (zur Biographie as-Sāwīs vgl. *infra* Kap. 2.1.1).

5 Griffel 2021<sup>b</sup>: 202.

6 Walbridge 2005: 201–202.

7 Ziai 1990: 17 (Eines dieser verzwickten Probleme betrifft die Anzahl der Kategorien; siehe dazu *infra* S. 142–146).

8 Siehe El<sup>2</sup>, Bd. IX: Art. „al-Suhrawardī“ (H. Ziai); weshalb das Prädikat „non-Aristotelian“ in Bezug auf as-Sāwī keine geeignete Qualifikation ist und zu der genannten Dreiteilung siehe *infra* S. 134–142.

9 Inwiefern as-Sāwīs angebliche terminologische Innovationen Einfluss gehabt haben sollen und auf wen, präzisiert Ziai in seinem Artikel nicht näher; die Behauptung wird aber bereits widerlegt

sophers who questioned Aristotelian method, proposing revisions in the order of the subject matter in *Organon*. [...] Ebn Sahlān's pioneering work on logic and the foundations of mathematics influenced Šehāb-al-Dīn Yahyā Sohravardī, founder of the illuminationist school of Islamic philosophy. Sohravardī followed his examination of "one," its typology, its orders, the problems of defining it, and so on. [...] In Sohravardī's work there are many proposals for technical innovations in formal logic that seem to be based on Ebn Sahlān's work. [...].<sup>10</sup>

Eine mittlere Position zwischen diesen beiden Auffassungen vertritt schliesslich eine dritte Gruppe, die as-Sāwī als moderat innovativ einstufen und ihn als jemanden sehen, der Avicenna an einigen Stellen überarbeitete und weiterentwickelte. So z. B. Khaled El-Rouayheb, der as-Sāwī als vermittelndes bzw. überleitendes Bindeglied zwischen Avicenna und späteren Autoren wie etwa Fahraddīn ar-Rāzī betrachtet.<sup>11</sup> Oder Tony Street mit seiner Feststellung, dass as-Sāwī als einer der ersten damit begonnen habe, einzelne avicennische Positionen zu revidieren: „A major early representative of this trend is 'Umar ibn Sahlān as-Sāwī (d. 1148) who began, in his *Logical Insights for Nasīraddīn*, to rework Avicenna's modal syllogistic“, wobei er as-Sāwīs Vorgehen gegenüber Avicenna (im Gegensatz zu demjenigen ar-Rāzīs) mit den Worten beschreibt: „[...] he politely corrects Avicenna on matters of syllogistics“.<sup>12</sup> Die Vertreter dieser Gruppe sehen as-Sāwī also als jemanden, der deutlich in der Tradition Avicennas steht und in seinen Werken auch weitgehend von ihm abhängig ist, der zu einigen Fragen aber auch eigene Überlegungen beisteuert und bereit ist, bei gewissen Punkten innovative Modifikationen vorzuschlagen. Zudem stellt er mit diesem Vorgehen ein Bindeglied zu den späteren Avicenna-Rezipienten dar, welche dann aber wiederum ihre je eigenen Wege gehen. Da El-Rouayheb und Street die einzigen der referierten Autoren sind, deren Einschätzungen auch konkrete Passagen aus as-Sāwīs Werken beziehen oder darauf verweisen, erscheinen sie in dieser Übersicht als die adäquatesten Einordnungsversuche. Jedenfalls ergibt sich aus diesem Vergleich der drei Gruppen die primäre Fragestellung für die vorliegende Arbeit, nämlich die Art und Weise näher

---

in Afnan 1964: 75–76.

10 Siehe ElR, Bd. VIII: Art. „Ebn Sahlān Sāvajī, Qāzī Zayn-al-Dīn 'Omar“ (H. Ziai). In seiner Argumentation beruft sich Ziai auf die Abweichungen zu Avicennas *K. aṣ-Šifā'*, er lässt dabei jedoch außer Acht, dass genau solche Merkmale in Avicennas *Isārāt* bereits angelegt sind, womit seine ganze Begründung hinfällig wird (vgl. auch Ziai 1990: 45, 52); allerdings ist damit noch keineswegs widerlegt, dass as-Suhrawardī doch in irgendeiner Form von as-Sāwī beeinflusst worden sein könnte. Die bei Ziai erwähnten Erörterungen zu „Foundations of mathematics“ finden sich in as-Sāwīs *Baṣā'ir* nirgendwo.

11 Siehe El-Rouayheb 2012: 77.

12 Siehe SEP, Art. „Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic“ (T. Street); das in diesem Artikel von Street mit 1148 angegebene Todesdatum as-Sāwīs ist eine Jahreszahl, die in der übrigen Sekundärliteratur meines Wissens sonst noch nicht genannt wurde; wie Street auf das genannte Datum kommt, wird von ihm in seinem Beitrag leider nicht näher erläutert.

zu bestimmen, wie as-Sāwī sich auf Avicenna bezieht, und zu analysieren, wie sich dieser Bezug im Einzelnen in as-Sāwīs Schaffen repräsentiert. Damit verbunden ist sodann die weiterführende Frage, ob allenfalls zusätzliche Einflüsse über Avicenna hinaus für as-Sāwī bedeutsam waren.

Um diese Fragestellung angemessen auf as-Sāwī und sein Schaffen anwenden zu können, erscheint ein Interpretationsansatz hilfreich, auf den Robert Wisnovsky in seiner Studie *Avicenna's Metaphysics in Context* zurückgreift, wenn er die Interpretationsbestrebungen der nach-aristotelischen und nach-platonischen Kommentatoren (insbesondere ab Ammonios (fl. 5.–6. Jh.) und seinen Nachfolgern) zusammenfassend zu strukturieren versucht; er erkennt dabei nämlich zwei distinkte exegetische Projekte: Einerseits die Bestrebung, das heterogene aristotelische Corpus, das reich an Stellen ist, die sich mit anderen Stellen aus demselben Corpus auf den ersten Blick als unverträglich erweisen, in sich selber in eine konsistente und „harmonische“ Form zu bringen, was Wisnovsky als die „kleine Harmonie (the lesser harmony/συμφωνία)“ bezeichnet, mit anderen Worten die Herstellung einer inneraristotelischen Harmonie. Die Herstellung der „größeren Harmonie (the greater harmony/συμφωνία)“ andererseits ist das noch umfassendere Projekt, welches zum Ziel hat, die beiden großen Figuren der antiken Philosophie – nämlich Platon und Aristoteles – miteinander zu verbinden bzw. zu versöhnen, indem versucht wird, deren Lehren in Übereinstimmung zu bringen; das bedeutet zu versuchen, die fundamentalen Differenzen, die sich in den Lehren dieser beiden Philosophen zeigen, mittels verschiedenster hermeneutischer Verfahren als miteinander nur scheinbar unverträglich zu erweisen und dadurch aufzuzeigen, dass Platon und Aristoteles sich nicht nur nicht widersprechen, sondern im Grunde miteinander harmonieren.<sup>13</sup> Vor dem Hintergrund dieser spätantiken Harmonisierungs-Strömungen versteht Wisnovsky nun auch Avicenna als den großen späten (und mithin letzten) Vertreter dieses Prozesses, da auch Avicenna die aristotelische Tradition und die (neu-)platonische Tradition in seiner Philosophie miteinander fusionierte, wie Wisnovsky dies in seiner Untersuchung anhand detaillierter Einzelanalysen überzeugend darstellen kann. Allerdings war bei Avicenna nicht mehr die Motivation ausschlaggebend, die verschiedenen antiken (und im Anschluss an diese auch die arabischen vor ihm) Autoren zu harmonisieren; vielmehr schuf er eine Synthese ganz eigener Prägung, die zwar in vielfältiger Weise auf der rezipierten Tradition beruhte, aber von Avicenna als eigenständiger und neuartiger Entwurf verstanden wurde.

Mit seinem immensen und vielfältigen Oeuvre wurde Avicenna so zum neuen zentralen Bezugspunkt für die nachfolgenden Generationen; nach und nach

---

13 Siehe Wisnovsky 2003: 15, 64, 94, 126.

dienten in der islamischen Welt in der Regel nicht mehr die übersetzten antiken philosophischen Texte (primär des Aristoteles) oder deren ebenfalls übersetzte Kommentatoren als Ausgangsbasis für die philosophische Produktion, sondern eben hauptsächlich Avicenna, sei es nun im Sinne der Zustimmung und der positiven Nachfolge bei denjenigen, die sich seiner Tradition anschlossen und diese weiterführten, sei es im Sinne des Widerspruchs und der kritischen Ablehnung bis hin zur Widerlegung, wie etwa al-Ğazālī (gest. 1111) oder später Ibn Taymiyya (gest. 1328). Daneben gab es auch einzelne Ausnahmen, wie etwa Averroes (gest. 1198), der sich bewusst auf Aristoteles zurückbesann, indem er dessen Werke umfangreich kommentierte, aber selbst dabei musste er sich mit Avicenna und dessen Positionen auseinandersetzen. Der „Siegeszug“ Avicennas setzte allerdings nicht sofort ein, sondern brauchte ein paar Jahrzehnte, und er verlief auch nicht so gradlinig wie man anhand des soeben gegebenen, verkürzten Abrisses annehmen könnte, sondern viel komplizierter und vielgestaltiger. Dennoch war der Einfluss Avicennas – auch über die Philosophie im eigentlichen Sinne hinaus – für die kommenden Jahrhunderte die prägende Kraft in der islamischen Geisteswelt, dergestalt dass die Epoche zwischen den Jahren 1000 bis etwa 1350 als das „Goldene Zeitalter der arabischen Philosophie“ bezeichnet wurde.<sup>14</sup>

Die allmähliche Ausbreitung des avicennischen Gedankengutes verlief nach dessen Tod in verschiedenen Phasen, zuerst über Avicennas direkte Schüler,<sup>15</sup> wie z. B. Bahmanyār b. Marzubān, später durch verschiedene Kanäle, insbesondere etwa Gelehrte, die sich nebst einer anderweitigen wissenschaftlichen oder amtlichen Tätigkeit auch mit Philosophie beschäftigten. Zudem verbreitete sich avicennisches Wissensgut im Laufe des 11. Jahrhunderts auch außerhalb der rein wissenschaftlichen Sphäre und diffundierte in andere Literaturzweige. So findet sich beispielsweise die avicennische Lehre der fünf äußeren und fünf inneren Sinne in einem frühen persischen Fürstenspiegel, dem *Qābūsnāma*, verfasst vom ziyāridischen Lokalherrscher Kaykā'üs b. Iskandar (gest. 1087).<sup>16</sup>

Mit Avicenna als neuem Referenzpunkt geht nach und nach auch das direkte Interesse an den ins Arabische übersetzten Texten der griechischen Philosophen zurück, ja die avicennischen Werke nehmen gleichsam deren Platz ein. Es werden kaum mehr Kommentare zu Werken des Aristoteles verfasst, wie dies etwa al-Fārābī noch ausgiebig getan hatte (als berühmte Ausnahme ist hierzu jedoch Averroes' (gest. 1198) umfangreiches Kommentar-Corpus zu erwähnen), sondern ab

---

<sup>14</sup> Siehe Gutas 2002; wohingegen diese Entwicklung von denjenigen, die Avicenna kritisch gegenüberstanden, als regelrechte „Pandemie“ avicennischen Gedankengutes verunglimpft wurde, siehe z. B. Michot 1993.

<sup>15</sup> Siehe dazu z. B. al-Rahim 2009.

<sup>16</sup> Siehe Kaykā'üs, *Qābūsnāma*: 20.

etwa Anfang des 12. Jahrhunderts beginnt man stattdessen, erläuternde Kommentare (mit zuweilen auch durchaus kritischer Stoßrichtung) zu Texten von Avicenna zu produzieren.<sup>17</sup> Das vielgestaltige und überaus breitgefächerte Oeuvre Avicennas verlangt nach Aufarbeitung, Strukturierung, Kontextualisierung und gegebenenfalls auch nach Kritik und Revisionen. Womit wir nun wieder bei as-Sāwī angelangt sind, da er einer der frühen Vertreter ist, die sich diesen Aufgaben zu stellen haben. Und ausgehend von diesen Voraussetzungen bietet es sich an, die beiden oben skizzierten interpretativen Mechanismen, die Wisnovsky als die kleinere und größere Harmonie bezeichnet hat, auch in Bezug auf as-Sāwī und seine produktive Rezeption und Verarbeitung der Avicenna-Texte analog zur Anwendung zu bringen, nun allerdings mit veränderten Parametern:

a) Im Rahmen der kleineren Harmonie nimmt für as-Sāwī nun Avicenna die Stelle ein, die früher Aristoteles zukam; die Situation als Referenzfigur und Ausgangspunkt für eine lange anschließende Rezeptionstradition ist in Bezug auf beide Autoren sehr ähnlich, denn beide haben ein breites und vielschichtiges Oeuvre hinterlassen, dem einerseits große autoritative Bedeutung zugemessen wurde, das andererseits aber inhaltlich und stilistisch viele verschiedene Ausprägungsformen umfasste, was nicht unerwarteter Weise auch zur Folge hatte, dass sich für den Leser in vielfältiger Weise Inkonsistenzen, Widersprüchlichkeiten oder Brüche ergeben können. as-Sāwī als Interpret hatte sich diesen Herausforderungen zu stellen und einen Weg zu finden, um damit umzugehen. Spannungen und Diskrepanzen ergeben sich innerhalb der avicennischen Werke unter anderen aus chronologischer Hinsicht (frühe, mittlere und späte Werke und damit verbunden die Frage, wie diese verschiedenen Werke zueinander stehen), aus inhaltlicher Hinsicht (da Avicenna gewisse Dinge je nach Werk verschieden darstellte oder Dinge ergänzte oder auch wegließ) oder auch aus stilistischen und doxographischen Gründen (da Avicenna sich ganz verschiedener stilistischer Formen bediente und je nach Werk etwa die aristotelische Tradition miteinbezog oder eher frei und bewusst in Abkehr von dieser Tradition argumentierte). Hier wird sich zeigen, dass as-Sāwī in den *Baṣā’ir* tatsächlich in gewisser Weise „komparatistisch“ und „amalgamierend“ vorgeht; dass er also je nach Fall aus verschiedenen avicennischen Werken Gedankengänge – oder insbesondere im Falle des *K. as-Šifa’* auch Elemente aus ganz verschiedenen Abteilungen dieses enzyklopädischen Werkes – entnimmt und diese nach eigenen Gesichtspunkten in seinen eigenen Text überführt. Ausführlicher besprochen wird dies weiter unten in den Kapiteln 3.2–3.4

---

<sup>17</sup> Ein frühes Beispiel ist etwa der (kritische) Kommentar al-Mas’ūdis zum Metaphysik-Teil von Avicennas *al-Īṣrāt wa-t-tanbīhāt*, siehe Shihadeh 2016.

b) Demgegenüber stellt sich hinsichtlich der größeren Harmonie die Aufgabe, der Frage nachzugehen, welche weiteren Autoren bzw. Quellen über Avicenna hinaus für as-Sāwī von Bedeutung waren und inwiefern deren Gedanken in as-Sāwīs eigenen Texten ihren Niederschlag fanden. Hierfür lassen sich die Autoren, deren Einflüsse in as-Sāwīs Werk feststellbar sind, in zwei Gruppen unterteilen. Eine erste Gruppe besteht aus Autoren philosophischer Texte im engeren Sinne, wobei diese Gruppe wiederum unterteilt werden kann in ältere Autoren bis in die Zeit Avicennas, seien es nun solche antiker Provenienz (wie Aristoteles oder dessen Kommentatoren) oder solche, die der islamischen Epoche zuzurechnen sind (wie etwa al-Fārābī); daneben gehören zu dieser ersten Gruppe auch noch diejenigen Autoren, die von der Zeit Avicennas bis zur Zeit as-Sāwīs gewirkt haben und selbst schon Avicenna rezipiert haben, somit also bereits in einer durch Avicenna geprägten Tradition stehen. In eine zweite Gruppe fallen solche Autoren, die nicht im engeren Sinne dem philosophischen Kontext zuzurechnen sind, oder zumindest nicht primär, sondern einem anderen Kontext wie beispielsweise Theologie oder Recht, wobei in verschiedenen Fällen die Abgrenzungen zur Philosophie nicht immer ganz scharf gezogen werden können, sondern es fließende Übergänge geben kann.

In Bezug auf die erste (primär philosophische) Gruppe wird sich aus der Analyse der in dieser Untersuchung berücksichtigten Texte ergeben, dass für den Bereich der Logik bei as-Sāwī fast ausschließlich Avicenna maßgebend war. So sind etwa kaum Einflüsse anderer philosophischer Autoren in den *Baṣā’ir* feststellbar, und wenn doch, dann solche Einflüsse, die in aller Regel bereits in Texten Avicennas vorhanden sind und vermittelt durch diese Texte bei as-Sāwī Eingang finden; insbesondere scheint es so zu sein, dass as-Sāwī die logischen Arbeiten von al-Fārābī nicht berücksichtigt hat oder auch nicht (mehr?) zur Verfügung hatte. Ebenso scheinen frühere Autoren, die bereits in der avicennischen Tradition stehen (wie Bahmanyār und al-Lawkarī), keinen nennenswerten Einfluss auf die *Baṣā’ir* ausgeübt zu haben.<sup>18</sup> Hingegen finden sich in as-Sāwīs persischem Meteorologie-Kompendium (*ar-Risāla as-sangāriyya*) doch einzelne Bezugnahmen auf frühere Autoren; bei diesen handelt es sich um den berühmten al-Bīrūnī und den weniger bekannten al-Isfizārī, die beide von as-Sāwī im Zusammenhang mit bestimmten Thesen erwähnt werden, die sie vertreten hatten, und welche as-Sāwī kritisiert, bzw. die in seinen Augen richtige Darstellung seitens Avicenna verteidigt.<sup>19</sup> Übersetzungen antiker Autoren scheint as-Sāwī ebenfalls keine mehr direkt rezipiert zu haben,

---

18 Siehe dazu *infra* Kap. 3.1.

19 Siehe zu diesem Werk *infra* Kap. 2.3.3, Abs. P2; zu al-Bīrūnī und al-Isfizārī S. 72–74 und S. 77–78.

wiederum abgesehen von einzelnen Elementen, die sich aber auch schon in Texten Avicennas finden und die daher als as-Sāwīs Quellen gedient haben dürften. Dies ist etwa so im Falle von Galen, der von as-Sāwī kurz indirekt erwähnt und für seine Auffassung in Bezug auf die Möglichkeits-Schlüsse kritisiert wird; jedoch beruht die ganze Diskussion an jener Stelle auf Stoff aus dem *K. aš-Šifā'*, welchen as-Sāwī von dort in die *Baṣā'ir* übernimmt, und nicht auf direkter Quellenlektüre.

Eine gewisse Beschäftigung mit antiken Autoren können wir bei as-Sāwī dennoch feststellen; unter seinen erhaltenen Werken figuriert auch eine gekürzte Bearbeitung (*muhtaṣar*) des *Šiwan al-ḥikma* (*Schatztruhe der Weisheit*), einer Sammlung mit Biographien und weisen Aussprüchen mehrheitlich antiker Philosophen,<sup>20</sup> jedoch scheint es keine Anhaltspunkte dafür zu geben, dass er über das Doxographische hinaus ein Interesse an antiker Philosophie gehabt hätte. Lediglich für einen Fall haben wir einen Beleg aus zweiter Hand für as-Sāwīs Beschäftigung mit einem Text griechischen Ursprungs (allerdings aus dem Bereich der Geometrie), nämlich aus der Erzählung von al-Bayhaqī, aus der wir unter anderem auch erfahren, dass as-Sāwī die *Elemente* von Euklid eingehend studiert haben soll.<sup>21</sup>

In Bezug auf die zweite (weiter gefasste) Gruppe ist es besonders interessant – und auf den ersten Blick überraschend – festzustellen, dass bei as-Sāwī an zahlreichen Stellen deutliche Anklänge (bis hin zu textlichen Übernahmen) an al-Ğazālī vorhanden sind sowie allgemeiner auch verschiedene Elemente aus dem Kontext der islamischen Rechtswissenschaft und Theologie, die bei Avicenna in dieser Form nicht zu finden sind. Gerade der Theologe und Rechtsglehrte al-Ğazālī hatte sich ja als scharfsinniger Kritiker der Philosophen hervorgetan und in seinem 1094/95 verfassten *Tahāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*) zwanzig Hauptthesen der Philosophen (und damit war insbesondere Avicenna gemeint), als nicht belegte Behauptungen, häretische Neuerungen oder drei davon sogar als Unglaube kritisiert. Allerdings war al-Ğazālī ein höchst vielschichtiger und schwer eindeutig einzuordnender Gelehrter, der sich nebst dem *Tahāfut* sehr differenziert mit philosophischen Themen auseinandergesetzt hat.<sup>22</sup> Insbesondere die Logik beurteilte er als nützliche, ja sogar erforderliche Disziplin, weshalb er selbst mehrere logische Einführungswerke verfasst und auch seiner Einführung in die Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft (*uṣūl al-fiqh*) eine logische Einleitung vorangestellt hat.<sup>23</sup> al-Ğazālīs Kritik an der Philosophie jedenfalls hatte großen Einfluss, und dies in vielerlei Hinsicht: Einerseits brachte sie die Vorbehalte der islamischen Orthodoxie gegenüber den als „von außen kommend“ empfundenen, irrgigen und

<sup>20</sup> Zu diesem Werk as-Sāwīs siehe *infra* S. 49–50.

<sup>21</sup> Siehe *infra* S. 20–32.

<sup>22</sup> Siehe z. B. Perler/Rudolph 2000: 63–105 und Griffel 2009: 97–265.

<sup>23</sup> Siehe zu diesen Werken *infra* S. 85–86 u. 108.

zum Teil häretischen Lehren der Philosophen zum Ausdruck; andererseits gerieten dadurch die Philosophen in Zugzwang, in angemessener Form darauf zu reagieren. Eine Reaktion war diejenige des Averroes, der in seinem um etwa 1180 verfassten *Tahāfut at-tahāfut* (*Die Inkohärenz der Inkohärenz*) auf die Angriffe al-Ġazālīs antwortete und dessen Argumentation Schritt für Schritt zu widerlegen versuchte, aber gleichzeitig seinerseits auch verschiedene Positionen seines Vorgängers Avicenna kritisierte, da dieser sich seiner Meinung nach allzu stark von Aristoteles abgewandt hatte. Die Reaktion as-Śāwīs nun scheint in eine andere Richtung gegangen zu sein als die des Averroes; anstatt auf Konfrontation mit al-Ġazālī zu gehen, versuchte er in gewisser Weise, einen Weg des Ausgleichs zwischen den beiden Seiten zu verfolgen: Einerseits vom philosophischen Inhalt und Gedankengang her ganz auf der Linie Avicennas stehend, hat er andererseits auch verschiedene Elemente, die deutlich Werken al-Ġazālīs oder allgemein dem Bereich der islamischen Rechtsglehrsamkeit entlehnt sind, in seine eigenen Texte aufgenommen. Wie und wo as-Śāwī dies genau vollzieht, soll in den nachfolgenden Kapiteln aufgezeigt werden, wobei vorweg auch darauf hinzuweisen ist, dass das eigentliche Substrat von as-Śāwīs Texten primär auf Avicenna beruht und den von al-Ġazālī beeinflussten Elementen mehr den Charakter von gelegentlichen Einflechtungen zukommt.

Damit ist die Aufgabe der folgenden Untersuchung deutlich genug umrissen: Es soll darum gehen, die Position as-Śāwīs in der Philosophie- und Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts auszuleuchten und zu kontextualisieren, und dies mit einem besonderen Blick auf die Frage, auf welche Art und Weise die Konstruktion der kleineren (sozusagen inner-avicennischen) Harmonie und der größeren (über Avicenna hinausreichenden) Harmonie in den behandelten Werken as-Śāwīs fassbar wird.

Um philosophiegeschichtliche Entwicklungen und Rezeptionsvorgänge besser fassbar zu machen, wird oft auf das Mittel der Periodisierung zurückgegriffen. Daher könnte man versucht sein, ein solches Vorgehen auch für die auf Avicenna folgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte anzuwenden. Ein Vorbild könnte man in Platon und den nachfolgenden Strömungen sehen, die sich auf ihn beziehen und die von der Philosophiegeschichtsschreibung unter den Bezeichnungen Mittelplatonismus (ca. 1. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.) und Neuplatonismus (ab 3. Jh. n. Chr.) subsumiert werden.<sup>24</sup> Während im Mittelplatonismus vor allem bestimmte Bereiche der platonischen Lehre (Seelenlehre, Ethik, Kosmologie und Kosmogonie) im Zentrum des Interesses standen und das Strukturieren, Systematisieren und Kommentieren der autoritativen Platon-Texte von Bedeutung war, wobei man auf Textnähe und philologische Akribie bedacht war, so zeichnete sich der Neuplatonismus (insbe-

---

24 Siehe dazu z. B. NP, Bd. VIII: Art. „Mittelplatonismus“ (M. Balthes) und „Neuplatonismus“ (P. Hadot).

sondere bei Plotin (gest. 270 n. Chr.) oder Iamblich (gest. um 320/25 n. Chr.) durch eine sehr viel freiere und eigenwilligere Auslegung der platonischen Schriften aus, wobei auch neue Elemente (etwa Mystik oder Theurgie) einbezogen wurden.

Wollte man eine solche Periodisierung auf Avicenna und seine Nachfolger übertragen, so könnte man bei Bahmanyār, al-Lawkarī und as-Sāwī von einem Mittel-Avicennismus sprechen, während Autoren wie as-Suhrawardī oder Ibn Ṭufayl (gest. 1185), die zwar von Avicenna ausgehen, aber sich durch Um- und Neuinterpretationen und den Einbezug fremder Elemente (Illuminationslehre bei as-Suhrawardī und Sufismus bei Ibn Ṭufayl) deutlich von ihm abheben, einem Neuavicennismus<sup>25</sup> zuzuordnen wären. Da aber solche Periodisierungen allzu stark pauschalisierend wirken und zudem Autoren, die wenig miteinander gemeinsam haben oder zeitlich weiter auseinanderliegen können, sozusagen gemeinsam in einen Topf geworfen werden, erscheint es ratsamer, von einer solchen Generalisierung abzusehen. Stattdessen dürfte es klüger sein, von gewissen charakteristischen Tendenzen zu sprechen, die sich bei bestimmten Autoren in besonderem Maße manifestieren; im Falle der erstgenannten drei Autoren (Bahmanyār, al-Lawkarī, as-Sāwī) wäre dies also vorwiegend die Tendenz zum Ordnen, Systematisieren und Harmonisieren, während es sich bei den zwei letzteren vor allem um eine Vorgehensweise handelt, die sich als Transformierung charakterisieren lässt, die mit einer innovativen Neu- oder Uminterpretation einhergeht, und die sich insbesondere auch durch den Einbezug innovativer Elemente auszeichnet.

---

<sup>25</sup> So bringt etwa bereits M.A. Razavi den Begriff „Neo-Avicennian“ als Bezeichnung für as-Suhrawardī ins Spiel, um eine bestimmte Tendenz einiger as-Suhrawardī-Interpreten zu charakterisieren; siehe dazu Razavi 1997: xvii–xviii.