

2 Biographischer und bibliographischer Überblick

2.1 Biographische Skizze: Auswertung und Diskussion des verfügbaren Quellenmaterials zum Leben as-Sāwīs

Die Quellenlage zum Leben as-Sāwīs ist nicht sehr ergiebig, und darüber hinaus sind verschiedene Angaben aus diesen Quellen untereinander nicht deckungsgleich, was die Rekonstruktion einer gesicherten Biographie nicht einfach macht. Aus diesem Grund finden sich in der Sekundärliteratur auch vielerlei Angaben, die untereinander zum Teil beträchtlich variieren; oft fehlt zudem eine überprüfbare Quellenangabe oder Quellen wurden schlicht missverstanden oder zuweilen auch durch erfundenes (oder zumindest unbelegtes) Material angereichert. Daher wird hier nachfolgend versucht, auf Grundlage des verfügbaren Quellenmaterials eine biographische Skizze zu entwerfen, wobei an mehreren Stellen lediglich die Abwägung verschiedener Möglichkeiten vorgenommen werden kann. Ebenfalls wertvoll für die Verortung as-Sāwīs im historischen Kontext sind seine persönlichen Kontakte und Beziehungen zu Zeitgenossen (Lehrer/Schüler, Werkwidmungen, Korrespondenz), weshalb hierzu ebenfalls ein Überblick gegeben werden soll.²⁶

2.1.1 Ungefähre zeitliche Einordnung anhand von Werkwidmungen

Zu as-Sāwī sind uns bis anhin keinerlei überlieferte Angaben zu einem Geburts- oder Sterbejahr bekannt. Bei den verschiedenen Datierungsversuchen in der bisherigen Sekundärliteratur fehlen in der Regel nachprüfbare Quellenverweise oder Begründungen, so etwa im Fall des Eintrages zu as-Sāwī bei Brockelmann²⁷, wo ohne weitere Erklärungen (und ohne genauer zu spezifizieren, oder es sich um ein Sterbedatum oder etwas anderes handelt) die Angabe „um 540/1140“ gemacht wird, auf welche sich dann viele spätere Arbeiten – explizit oder implizit – stützen. Während sich diese Datierung bei Brockelmann als Näherung für ein mögliches Todesdatum as-Sāwīs durchaus als vertretbar erweist (wie sich aus den hier folgenden Überlegungen zeigen wird), so sind andere Angaben zweifellos unhaltbar; so etwa die Angaben in den bibliobiographischen Nachschlagewerken von az-Zirikli

²⁶ Allgemein zu as-Sāwīs Leben und Werk siehe neu auch die Beiträge von al-Rahim 2018: 81–88; sowie Griffel 2021^a und Griffel 2021^b: 191–202.

²⁷ Siehe GAL: Suppl. I 830–831.

oder die sich auf diesen berufende bei Kaḥḥāla, welche beide explizit ein (sicher viel zu frühes) Todesdatum von 450/1058 nennen;²⁸ auch sehr späte Todesdaten wie z. B. „ca. 565/1170“ wurden schon genannt.²⁹

Eine Möglichkeit für eine – wenn auch nur recht unscharfe – absolute Datierung bietet sich jedoch anhand der Würdenträger, denen as-Sāwī einzelne seiner Werke zugeeignet hat; bei diesen Werken handelt es sich zum einen um die *Risāla as-saṅḡariyya fī l-kā'ināt al-unṣuriyya*, die as-Sāwī dem Seldschuken-Sultan Saṅḡar (477 oder 479–552/1084 oder 1086–1157)³⁰ gewidmet hat, zum anderen um sein Hauptwerk *Baṣā'ir an-naṣiriyya fī 'ilm al-manṭiq*, welches as-Sāwī einem Wesir Saṅḡars, nämlich dem Naṣiraddīn al-Marwazī gewidmet hat (im Amt 521–526/1127–1132)³¹. Aufgrund der langen Regierungszeit Saṅḡars (ab 490/1097 zuerst als Regent über den östlichen Teil des Seldschukenreiches in Ḥurāsān und dann ab 511/1118 als oberster Herrscher der gesamten Seldschuken-Dynastie) ist das erstgenannte Werk für chronologische Zwecke wenig ergiebig, da die sich aus dieser Angabe ergebende Zeitspanne aufgrund der rund sechzigjährigen Regierungszeit Saṅḡars allzu ausgedehnt ist.³² Hilfreicher ist hingegen die Widmung an Naṣiraddīn, da dessen Amtszeit als Wesir von 1127 bis 1132 mit nur fünf Jahren einen relativ kurzen Zeitabschnitt einnimmt. Mit der (in solchen Fällen nicht unüblichen) hypothetischen Annahme, dass as-Sāwī sein Hauptwerk auf dem Höhepunkt seiner Schaffenskraft, mit anderen Worten in seiner „Blütezeit“ (ἀκμή)³³, also im Alter von etwa 40 Jahren (oder auch etwas älter) verfasst hat, kommt man für die Geburt auf einen geschätzten, ungefähren Zeitraum von 1087 bis 1092 (allenfalls auch einige

28 Siehe az-Ziriklī 1979: V 47c und Kaḥḥāla 1994: II 559b. Woher az-Ziriklī (und ihm folgend Kaḥḥāla) das Datum 450/1058 nimmt, bleibt im Dunkeln; ein möglicher Druckfehler bei der Übernahme der bei Brockelmann angegebene Jahreszahl 540 muss jedenfalls ausgeschlossen werden, da az-Ziriklī auf die Brockelmann'sche Angabe („540“) in einer Fußnote ausdrücklich Bezug nimmt und hinzufügt „*wa-yuḥaqqaq*“, hier wohl im Sinne zu verstehen, dass die angegebene Jahreszahl einer weiteren Überprüfung bedarf.

29 Siehe die Aufsätze von Wisnovsky 2013^b: 353 und Wisnovsky 2014: 331; leider macht Wisnovsky keine Angaben, wie er auf dieses Datum kommt bzw. auf welcher Grundlage es beruht; jedenfalls ist es nicht haltbar, da es mit dem Todesjahr al-Bayhaqīs zusammenfällt und as-Sāwī einiges vor al-Bayhaqī gestorben sein muss (siehe dazu *infra* S. 21).

30 Allgem. zu Saṅḡar siehe EI², Bd. IX: Art. „Sandjar“ (C.E. Bosworth).

31 Zu Naṣiraddīn siehe *infra* S. 38–41.

32 Bei Brockelmann (GAL: Suppl. I 831) findet sich zwar für dieses Werk ein eingegengtes Zeitfenster „1117–1127“, aber bei der Angabe „1127“ für das Ende der Regierungszeit Saṅḡars dürfte es sich wohl um einen Druckfehler anstelle des korrekten 1157 handeln.

33 Traditionellerweise wird, insbesondere in der Altertumswissenschaft, für die ἀκμή ein Alter von rund 40 Jahren angenommen. Siehe dazu etwa Boll 1913: 14–15 samt weiterführenden Verweisen (in Anm. 2) und Polman 1974: 171–177; auch im islamischen Kulturraum kommt dem Alter von 40 Jahren ein vergleichbarer Stellenwert zu, siehe dazu etwa Roscher 1909: 39–43.

Jahre früher);³⁴ nimmt man weiter an, dass er um die 70 Jahre alt geworden sein könnte, dann würde sein Lebensende etwa in den Zeitraum 1157–1162 fallen.

Für das Todesdatum lassen sich jedoch noch zusätzliche Hinweise beiziehen: Da in al-Bayhaqī³⁵ *Tatimmat Šiwān al-ḥikma* vom Tod as-Sāwīs berichtet wird, kann daraus ein *terminus ante quem* abgeleitet werden; denn al-Bayhaqī erwähnt in seinen eigenen autobiographischen Erinnerungen, die er im Jahr 549/1154–55 niedergeschrieben hat, nebst anderen Werken auch seine *Tatimma*, woraus hervorgeht, dass das Werk zu diesem Zeitpunkt bereits vorgelegen haben muss. Damit müsste as-Sāwī also schon vor 1154–55 gestorben sein.³⁶ Allerdings wird die Aussagekraft dieses Umstandes wiederum etwas relativiert durch die Tatsache, dass al-Bayhaqī nachweislich der *Tatimma* auch später noch einzelne Nachträge hinzugefügt hat,³⁷ womit der Passus zu as-Sāwīs Tod auch noch nach dem Jahr 1154–55 hätte entstanden sein können. Da al-Bayhaqī 565/1169–70 gestorben ist, kann jedenfalls als sicher gelten, dass as-Sāwī seinerseits vor diesem Datum gestorben sein muss.

Kurz zusammengefasst: Wir können as-Sāwīs Lebenszeit also ungefähr eingrenzen, allerdings verbleibt ein gewisser unklarer Spielraum von ein bis maximal zwei Jahrzehnten bei der Datierung seines Geburts- und Sterbejahres. Angesichts dieser Ergebnisse ist es das Naheliegendste, sich an der gesicherten Entstehungszeit seines Hauptwerkes, den *Baṣāʾir*, zu orientieren und diese Hauptschaffenszeit oder „Blüte“ als maßgebenden zeitlichen Referenzpunkt zu wählen, was am besten mit der Kurzformel „*floruit* um 1130“ zum Ausdruck gebracht werden kann.

2.1.2 Berichte über as-Sāwī in biographischen Anthologien und Anekdotisches

Die nicht sehr zahlreichen Informationen, die uns zu as-Sāwīs Leben und zu seinem persönlichen Umfeld zur Verfügung stehen, stammen hauptsächlich aus den folgenden Primärquellen:

- Bayhaqīs Sammlung mit Biographien von Gelehrten des 11. und 12. Jahrhunderts mit dem Titel *Tatimmat Šiwān al-ḥikma* (*Die Fortsetzung zum Šiwān al-ḥikma*)³⁸ bzw. deren leicht gekürzte persische Übersetzung *Durrat al-aḥbār*

³⁴ Siehe dazu *infra* S. 21.

³⁵ Zu al-Bayhaqī und seinem Werk siehe *infra* Kap. 2.1.2.

³⁶ Siehe dazu: El-Saghir 1984: 42.

³⁷ *ibid.* 43.

³⁸ al-Bayhaqī, *Tatimma*; vgl. dazu auch die engl. Teilübersetzung in: Meyerhof 1948.

*wa-lum'at al-anwār*³⁹; wie im Titel anklingt, als Ergänzung bzw. Fortführung (*tatimma*) zum *Šiwān al-ḥikma* konzipiert, in welchem hauptsächlich Gelehrte der vorislamischen und einige der frühen islamischen Zeit (bis etwa Anfang 11. Jh.) behandelt werden.⁴⁰

- Ein nicht allzu umfangreicher Zusatz zu al-Bayhaqī's *Tatimma* von einem anonymen Verfasser mit dem Titel *Risāla mulḥaqa* (Nachtrag) oder *Itmām Tatimmat Šiwān al-ḥikma*, in welchem ergänzende Informationen (insbesondere zahlreiche Gedichtfragmente) zu Persönlichkeiten aus al-Bayhaqī's *Tatimma* gegeben werden und darüber hinaus auch noch etwa zwei Dutzend weitere, bei al-Bayhaqī unerwähnte Gelehrte kurz erwähnt bzw. gewürdigt werden.⁴¹
- aš-Šāhrazūrī (gest. nach 1288) Sammlung von Gelehrtenbiographien: *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ* (*Die Vergnügung der Gemüter und die Gärten der Heiterkeiten*)⁴² (die allerdings stark von al-Bayhaqī's *Tatimma* abhängig ist und oft lediglich Material daraus reproduziert). Es existiert auch eine persische Übersetzung dieses Werks mit dem Titel *Kanz al-ḥikma* (*Schatz der Weisheit*), dabei handelt es sich jedoch nicht um die Edition eines alten Textes, sondern um eine moderne Übersetzung ins Persische mit verschiedenen Ergänzungen aus der Feder des Bearbeiters (z. B. zu jüngeren Autoren wie Mullā Šadrā und Sabzawārī).⁴³ Die bei aš-Šāhrazūrī überlieferten Angaben werden dann auch bei späteren Autoren in derselben oder in gekürzter Form weiterverwendet, etwa in der umfangreichen Gelehrtenbiographie *Maḥbūb al-qulūb* (*Das Geliebte der Herzen*) von al-Iškawārī al-Lāhiḡī (gest. zw. 1677–1684).⁴⁴
- al-Qazwīnī: *Āṭār al-bilād* (*Die Merkmale der Länder*)⁴⁵
- Ibn Abī Uṣaybi'a: *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* (*Die wesentlichen Nachrichten über die Generationen der Ärzte*)⁴⁶

39 al-Bayhaqī, *Durrat al-aḥbār*; diese anonyme persische Übersetzung stammt vermutlich aus dem Jahr 730/1330, vgl. dazu El-Saghir 1984: 43 und Meyerhof 1948: 204–205.

40 Von as-Sāwī selbst ist eine Kurzfassung (*muḥtaṣar*) des *Šiwān* erhalten; zu diesem Werk und für Verweise zur Textgeschichte des *Šiwān* siehe *infra* Kap. 2.3.1, Abs. A2.

41 Zum *Itmām* und zu dessen vermutetem Verfasser Muḥammad b. Maḥmūd an-Naysābūrī (2. Hälfte 12. Jh) siehe Griffel 2013.

42 aš-Šāhrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*: II 56–57, 122–123.

43 aš-Šāhrazūrī (bearb. Durri), *Kanz al-ḥikma*. Daneben gibt es jedoch auch noch ältere persische Fassungen (z. B. die Hss. Tihri, Dānišgāh 428 und Tihri, Maḡlis 9361 (16. Jh.), von denen aber offenbar bisher keine Edition vorliegt).

44 Zu Iškawārī und seinem Werk siehe ausführlich Terrier 2010.

45 al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*: 259.

46 Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn al-anbāʾ*: II 171, 184.

Die ergiebigste und zuverlässigste Quelle zum Leben as-Sāwīs ist zweifellos der ihm gewidmete Abschnitt aus al-Bayhaqī *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*⁴⁷, denn al-Bayhaqī war mit as-Sāwī persönlich bekannt und dürfte mit ihm auch freundschaftlichen Umgang gepflegt haben; aufgrund seiner besonderen Bedeutung sei der betreffende Abschnitt hier in ganzer Länge übersetzt wiedergegeben:

[Eintrag Nr. 74]: Der Qāḍī, Imām und Philosoph (*ḡaylasūf*) Zaynaddīn (Lisān al-ḥaqq)⁴⁸ ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī:

Er verband (*sarada*) die religiöse Satzung (*ṣarī‘a*) und die philosophische Weisheit (*ḥikma*) in einer systematischen Form (*fi niẓām*).⁴⁹ Er stammte ursprünglich aus dem Ort Sāwa und zog dann nach Naysābūr, ließ sich dort nieder (*tawaṭṭana*) und widmete sich dem wissenschaftlichen Studium (*ta‘allama*). Seinen Lebensunterhalt bestritt er von dem, was er mit eigenen Händen erwirtschaftete und zwar, indem er sich mit dem Anfertigen von Abschriften einen Verdienst sicherte und auf diese Weise für ein von eigener Hand geschriebenes Exemplar von (Avicennas) *Kitāb aš-Šifā’* einen Erlös von hundert Dinaren erzielen konnte.

Der ehrwürdige Nağībaddīn Abū Bakr aṭ-Ṭabīb an-Naysābūrī⁵⁰ berichtete mir, dass der Qāḍī ‘Umar ihm Folgendes erzählt habe: „Mein Aszendent ist Waage, und eines Tages gab es eine Konjunktion von Drachenkopf und Venus auf dem Grad meines Aszendenten.⁵¹ Da sagte ich mir, dass dies wohl ein richtiger Glückstag für mich werden würde. (Es traf sich, dass) mir damals gerade eine Formel/Form (*ṣakl*) im zehnten Buch von Euklid [d. h. dem X. Buch der *Elemente*, gr. Στοιχεῖα, des Euklid] Kopfzerbrechen bereitet hatte; schließlich überkam mich die Müdigkeit, und ich schlief ein. Im Schlaf sah ich einen Mann und es hieß, dies sei Euklid, der Konstrukteur⁵². Ich sprach ihn an: „Darf ich dich etwas fragen?“, er erwiderte: „Nur zu...“. So fragte ich ihn nach der Formel, die mir unklar war. Er antwortete: „Geh zurück zu der und der Formel aus dem und dem Buch, auf dass dir die besagte Formel klar werde“. Hierauf wachte ich auf, vollzog die rituelle Waschung, verrichtete das Gebet und studierte ebendiese besagte Formel; schließlich wurde sie mir klar und ich wusste nun etwas, das mir zuvor noch nicht einsichtig war.“

Der Qāḍī ‘Umar hat viele Werke verfasst; dazu gehören die *Baṣā’ir an-naṣṭriyya fi l-manātiq*, zudem ein Buch über Arithmetik, diverse kleinere Traktate und weitere Werke, die zusammen mit seiner Bibliothek in Sāwa durch ein Feuer vernichtet wurden⁵³, und (zwar)

47 al-Bayhaqī, *Tatimmat*: 127–129.

48 Zu ergänzen gemäß den Istanbuler Hss. Köprülü I 902, Beşir Ağa 494 und Murad Molla 1431, f. 116b.

49 Siehe für die Erklärung dieser Formulierung auch *infra* S. 32–33.

50 Zu ihm siehe ebenfalls bei: 157–158 (Art. 99); Meyerhof 1948: 194–195.

51 Wörtl.: „*qirān ar-ra’s wa-z-zuhra*“.

52 „*Uqlīdis an-nağğār*“: Das Epitheton *an-nağğār* (wörtl.: Zimmermann) findet sich in der biographischen Literatur wiederholt für Geometriker (da sich diese mit der Konstruktion geometrischer Figuren beschäftigen), so etwa bei al-Qiftī für Euklid, Apollonios von Pergē und andere, siehe: al-Qiftī, *Ta’rīḥ al-ḥukamā’*: 61–62, 351; für Apollonius auch *Ṭabaqāt al-umam*: 28.

53 In der Edition von Šafi’ (ohne Varianten): *uḥriqat* (wörtl.: wurden verbrannt); die älteste Hs. Murad Molla 1431 hat jedoch das wohl zu bevorzugende *iḥtaraqat* (f. 117a,9; wörtl.: verbrannten).

nach seinem Hinschied (sozusagen) als Trauerbekundung für ihn (*wa-ba'da wafātihi ḥidād^{an} laḥū*).

Ich selbst verkehrte öfters mit ihm und erlebte ihn als ein wogendes Meer an Wissen. Unter den Dingen, die er als Brief an mich geschrieben hat, findet sich etwa: „Sei einer von denen, die den Überzug von Titeln und Namen ablegen, die von ihren Schultern die Belastungen durch spätere Folgen abladen, die von ihrem Befinden den Staub des Laufs der Zeiten und der Epochen abschütteln; denn von Erfolg belohnt worden ist, wer ebendiese Gewohnheit in Ehren hielt, gescheitert hingegen ist, wer sie geringschätzt hat.“ Weiter sagte er: „Kein Wohltäter ist derjenige, der seine Wohltätigkeit nur auf die Wohltätigen richtet und nicht auch auf die Übeltäter“ – „Nimm dich in Acht vor geringem Übel, denn das Geringe verweist auf das Reichliche“ – „Trachte nicht nach dem, was nicht eintreffen wird; und verzage nicht ob dem, was eintreffen kann“ – Die Furcht ist eine Sache, von der gilt, dass niemand (wahre) Aufrichtigkeit haben kann, außer mit ihr“ – „Wer Gott nicht fürchtet, der fürchtet sich vor jedem; und wer nicht die Schande der Untugenden fürchtet, der wird auch keine Tugenden erlangen.“⁵⁴

Die entsprechende Passage über as-Sāwī in aš-Šāhrazūrī's *Nuzhat al-arwāḥ* deckt sich inhaltlich fast durchgehend mit derjenigen al-Bayhaqī's (abgesehen von gelegentlichen Kürzungen); einzig im ersten Abschnitts liefert aš-Šāhrazūrī eine zusätzliche Information, die sich nicht im Text von al-Bayhaqī findet, indem er im Anschluss an die Angabe, dass sich as-Sāwī nach Naysābūr begeben und sich dort niedergelassen habe, um sich dem Studium der Wissenschaften zu widmen (*tawaṭṭana* [...] *wa-ta'allama biḥā*), noch die Bemerkung hinzufügt: „[...] und er verließ das Richteramt in der Ortschaft Sāwa (*taraka qaḍā' baldat Sāwa*), gab der Zurückgezogenheit (*uzla*) den Vorzug gegenüber der Geselligkeit (*ṣuḥba*) und der Anstellungslosigkeit (*uṭla*) die Präferenz gegenüber einer (festangestellten) Beschäftigung (*ṣuḡl*).“⁵⁵

Die Angaben, in der Form wie sie bei aš-Šāhrazūrī festgehalten sind, dienen dann auch den späteren Autoren von Gelehrtenbiographien als Grundlage für die Einträge zu as-Sāwī, in denen der Text aš-Šāhrazūrī's in derselben oder leicht gekürzten Form wiedergegeben wird. So etwa in der zweiten Hälfte des 17. Jh. von Iškawarī in seinem *Maḥbūb al-qulūb*; inspiriert von as-Sāwī's zurückgezogener Lebensweise ergänzt er den Eintrag zu Beginn überraschend allerdings noch mit einem eigenen Vers, der ihm im Gedenken an as-Sāwī eingefallen sei:

daf-i sam(m)-i ṣuḥbat az tiryāq-i 'uzlat kun dawā
har ki dūr az ḥalq šud dar maḥd-i rāḥat ḡā girift ⁵⁶ (Metrum: ramal)

54 al-Bayhaqī, *Tatimma*: 127–129.

55 aš-Šāhrazūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*: 56; eine fast identische Formulierung findet sich auch am Anfang des Abschnittes zu as-Sāwī im *Itmām*: „Er übte das Richteramt in der Ortschaft Sāwa aus [...] (*wa-kāna 'alā qaḍā' baldat Sāwa*)“, eines der Indizien dafür, dass aš-Šāhrazūrī auch den *Itmām* für sein eigenes Werk verwendet haben könnte; siehe dazu Griffel 2013: 10.

56 Iškawarī, *Maḥbūb al-qulūb*: II 137.

Lass die Abwehr des Giftes der Gesellschaft (oder: des Geredes) kraft der Medizin der Zurückgezogenheit (dein) Heilmittel sein; ein jeder, der sich fernab der Leute hält, hat Platz in der Wiege erholsamer Ruhe genommen.

Eine längere Passage zu unserem Gelehrten findet sich auch in al-Qazwīnī's (1203–1283) geographischem Werk *Āṭār al-bilād*,⁵⁷ anlässlich der Beschreibung der Stadt Sāwa, wo as-Sāwī als erster von einigen weiteren bekannten Persönlichkeiten, die aus dieser Stadt stammen, vorgestellt wird. Aufgrund des stark anekdotischen Charakters des Berichts, sind bei der Verwertung der darin enthaltenen Informationen gewiss Vorbehalte angebracht. Aber da al-Qazwīnī sich für sein Werk ausgiebig bei früheren Autoren bedient und aus diesen offenbar recht zuverlässig zitiert,⁵⁸ sollte sein Bericht beim Zusammenstellen der Zeugnisse für die Rekonstruktion von as-Sāwī's Biographie doch miteinbezogen werden, allerdings mit der gebotenen Vorsicht bei der Verwertung der gegebenen Informationen. al-Qazwīnī berichtet:

Aus ihr (d. h. der Stadt Sāwa) stammt auch der Qāḍī 'Umar ibn Sahlān; er war ein Literat (*adīb*), Rechtsgelehrter (*faqīh*) und Philosoph (*ḥakīm*), den Gott ausgezeichnet hatte mit feinsinnigem Naturell (*laṭāfat aṭ-ṭab*), klugem Denkvermögen (*faṭānat aḍ-ḍihn*), eloquenter Rede (*faṣāḥat al-kalām*) und fundierter Erklärungsgabe (*matānat al-bayān*). Sämtliche von ihm verfassten Werke sind vortrefflich, und er war (noch) ein Zeitgenosse (*mu'āṣir*) des Imāms Ḥuǧǧat al-Islām al-Ġazālī.

Zu den erstaunlichen Dingen, die man über die Huld Gottes ihm gegenüber berichtet, gehört seine nachfolgende Erzählung: „Ich wollte mich der Beschäftigung mit den Wissenschaften hingeben, doch ich besaß keinerlei finanziellen Mittel; und zur damaligen Zeit waren auch noch keine Medresen errichtet worden (*wa-lam yubna fī dālika al-waqt šayʿum min al-madāris*).“ Er hatte jedoch eine außerordentlich schöne Handschrift, und so fuhr er fort: „Ich fertigte drei Abschriften von Avicennas *Kitāb aš-Šifā'* an, und da zu jener Zeit das *Kitāb aš-Šifā'* ein enormes Absatzpotential hatte, konnte ich jede Abschrift zum Preis von hundert Dināren verkaufen. Den Erlös von dreihundert Dināren hinterlegte ich bei einem befreundeten Tuchhändler (*bazzāz*), und wann immer ich es nötig hatte, bezog ich bei ihm etwas Geld, um es auszugeben, bis sich schließlich bei mir die Überzeugung einstellte, ich hätte alles aufgebraucht, und ich ihn in der Folge nicht mehr aufsuchte. Doch der Mann begegnete mir und fragte mich, was denn los sei und warum ich schon länger kein Geld mehr bezogen hätte. Ich erklärte, weil ich es aufgebraucht hätte! Er aber entgegnete, dass das meiste noch da sei; also ging ich danach abermals zu ihm, aber blieb dann fern, als ich realisierte, dass ich eigentlich schon mehr als mein Geld bezogen hatte. Wieder begegnete er mir und fragte mich nach dem

57 Zu ihm siehe EI², Bd. IV: Art. „Qazwīnī“ (B. Spuler) sowie EI², Bd. II: Art. „Āṭār al-belād“ (C. E. Bosworth).

58 Siehe dazu Kowalska 1966; in seinen *ʿAǧāʾib al-maḥlūqāt* referiert al-Qazwīnī übrigens ein längeres Stück zum Thema Meteorologie unter ausdrücklicher Nennung von as-Sāwī als Quelle, siehe: al-Qazwīnī, *ʿAǧāʾib al-maḥlūqāt*: 98–100; bei der zitierten Stelle handelt es sich um die arabische Wiedergabe eines Abschnittes aus as-Sāwī's persischem Meteorologie-Kompendium, siehe *ar-Risāla as-sanǧariyya*: 23–27.

Grund meines Fernbleibens, worauf ich angab, dass ich ja schon mehr als mein Geld bezogen hätte. Er jedoch widersprach und sagte, dass ich nicht fernbleiben solle, da noch viel davon übrig sei; also ging ich beschämt abermals hin, aber blieb danach gänzlich fern. Wiederum begegnete mir der Mann und bat mich, doch nicht fernzubleiben; aber ich weigerte mich. Der Verzweiflung nah zog er aus seinem Ärmel dreihundert Dinare und erklärte: Das ist dein Vermögen; und das, was du bezogen hast, ist dessen Ertrag, denn ich habe damit zu deinen Gunsten Handel getrieben; gelobt sei Gott, der mir bei der Verwaltung der Angelegenheiten von jemandem wie dir eine glückliche Hand beschert hat!⁵⁹

Die von al-Qazwīnī überlieferte Anekdote selbst liefert nicht viel Verwertbares, außer vielleicht ganz allgemein, dass as-Sāwī in der späteren Wahrnehmung als gewissenhafter, überkorrekter und etwas weltfremder Gelehrter in Erinnerung geblieben ist; zudem erhalten wir auch noch einen gut ins Bild passenden Hinweis auf die intensive Beschäftigung mit dem Werk Avicennas, die sich in as-Sāwīs Tätigkeit als Kopist von dessen Schriften widerspiegelt.

Die Tätigkeit as-Sāwīs als Schreiber wird darüber hinaus durch einen materiellen Beleg in Form eines Kabuler Manuskripts von Avicennas *Šifāʾ* aus dem 16./17. Jh. bestätigt; dabei handelt es sich um die exakte Abschrift einer Vorlage, bei der auch die früheren Abschreibe- und Kollationsvermerke unverändert übernommen wurden. Am Ende des Logikteils findet sich in diesem Kodex die auf 563/1168 datierte Angabe, das Manuskript sei mit einem Bagdader Manuskript sowie mit einem des Qāḍī as-Sāwī kollationiert worden (*al-muqābala bi-nuṣṣat al-qāḍī as-Sāwī*).⁶⁰ Daraus können wir entnehmen, dass eine von as-Sāwī angefertigte Abschrift aufgrund ihrer Zuverlässigkeit in hohem Ansehen gestanden haben muss und, da für as-Sāwī eine für Verstorbene gebräuchliche Eulogie (*raḥimahū Allāh*) verwendet wird, dass as-Sāwī um 1168 nicht mehr am Leben war.

Genauere Beachtung verdient auch noch al-Qazwīnīs Bemerkung, as-Sāwī sei ein Zeitgenosse al-Ġazālīs (1058–1111) gewesen. Das würde gegenüber unserer bisherigen Schätzung für eine etwas frühere Ansetzung des Geburtsjahres as-Sāwīs sprechen; allerdings muss man „Zeitgenosse“ (*muʿāṣir*) nicht unbedingt im engen Sinne von „Altersgenosse“ verstehen, es kann auch lediglich bedeuten, dass as-Sāwī zu Lebzeiten al-Ġazālīs schon ein paar Jahre auf der Welt war, was sich mit unserer bisherigen zeitlichen Ansetzung durchaus vereinbaren lässt. Ein weiterer Beleg, der ebenfalls für eine leicht frühere Ansetzung sprechen würde, findet sich zudem bei al-Mustawfī al-Qazwīnī⁶¹ (gest. nach 740/1339–1340) in seinem persischen Werk

⁵⁹ al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*: 259.

⁶⁰ Hs. Kabul, Aršif-i Millī Afġānistān 2995. Ich danke Dr. Reza Pourjavady für den Hinweis auf diese Hs. und Prof. Dr. Amos Bertolacci für die Möglichkeit, einen Scan des betreffenden Eintrags einsehen zu können; vgl. dazu auch de Laugier de Beaurecueil 1964: 8–9.

⁶¹ Zu ihm siehe EI², Bd. III: Art. „Ḥamd Allāh al-Mustawfī al-Qazwīnī“ (B. Spuler).

Tārīḥ-i guzida (verfasst 1330), wo es heißt: „Umar ibn Sahlān as-Sāwāḡī war ein Zeitgenosse (*mu'āṣir*) des Seldschukensultans Malikšāh und gehörte im Bereich der Wissenschaft (*ilm*) und der Philosophie (*ḥikmat*) zu den führenden Köpfen seiner Zeit.“⁶² Die Regierungszeit Malikšāhs lag zwischen 1073 und 1092,⁶³ aber auch hier gilt für die Bedeutung von *mu'āṣir* dasselbe wie schon bei al-Ġazālī; zudem kann die Nennung Malikšāhs als eine der herausragenden Figuren der Seldschukendynastie auch einfach in dem Sinne gemeint sein, dass as-Sāwī noch der durch Malikšāh geprägten Epoche zuzurechnen ist. Und da al-Mustawfī al-Qazwīnī in einem anderen Werk (betitelt *Nuzhat al-qulūb*) auch ausdrücklich as-Sāwīs *Risāla sanġariyya* als eine seiner Quellen beim Namen nennt,⁶⁴ muss er sich durchaus im Klaren gewesen sein, dass as-Sāwī in der Regierungszeit von Malikšāhs Sohn Sanġars (noch) produktiv war. Kurz, die oben als Resultat einer Schätzung für die Geburt as-Sāwīs angenommene Zeitspanne von ca. 1087–1092 wird durch die beiden Zeugnisse von al-Qazwīnī und Mustawfī nicht grundsätzlich infrage gestellt (zumal der eine Bericht ohnehin einen anekdotischen Anstrich hat, und der zweite mit etwa 200 Jahre Abstand zeitlich schon recht weit entfernt liegt); nichtsdestotrotz bringen sie zum Ausdruck, dass man später anscheinend dazu tendierte, as-Sāwī leicht früher zu verorten, sodass man durchaus auch die Annahme zulassen kann, dass er womöglich auch zehn bis fünfzehn Jahre früher geboren wurde. Damit ergäbe sich ein mögliches Zeitfenster von 1072–1092 für as-Sāwīs Geburt (wobei die späteren Jahre dieser Zeitspanne tendenziell die wahrscheinlicheren sind).⁶⁵

Ausgehend von dieser Hypothese und den vorgestellten Quellen (und unter gelegentlichem Beizug einiger weiterer Zeugnisse) soll nun im Folgenden noch versucht werden, die in diesem Quellenmaterial enthaltenen Informationen weiter zu ordnen und im Rahmen des Möglichen einer kritischen Auswertung und Würdigung zu unterziehen. Bei einigen wenigen, grundsätzlichen Sachverhalten kann man so zu einem einigermaßen gesicherten Befund gelangen, aber vieles lässt sich auch nur im Sinne einer Abwägung verschiedener Möglichkeiten als Mosaikstein in ein letztlich verschwommen bleibendes Bild einordnen. Etwas ausführlicher eingegangen werden soll dabei auf einige Themen, die in den Zeugnissen auftauchen und einiger Erläuterungen bedürfen, so etwa der Name und die Titel as-Sāwīs,

62 Siehe al-Mustawfī al-Qazwīnī, *The Ta'rikh-i-Guzida or 'Select history': I* 807 [Ed. Browne, Facsimile-Reprod.] und 697 [Ed. Nawā'ī].

63 Siehe Bosworth 1996: 185.

64 Siehe dazu Rieu 1879–1895: IV 418b.

65 Zu einem ähnlichen, jedoch zeitlich etwas enger gefassten Resultat kommt auch der Aufsatz von Zakā'ī Sāwāḡī 1991 (1370 h.š.), der den Zeitraum 470–475 (1077/78–1082/83) als mögliches Geburtsdatum annimmt (S. 35); dies allerdings ohne Gründe anzuführen, sondern lediglich mit Verweis auf „gewisse Indizien“ (*ḥasb-i barḥi qarā'in*).

die Ausübung und die Voraussetzungen des Qādī-Amtes, der Bücherbrand, die Traumepisode sowie die unserem as-Sāwī von al-Bayhaqī zugeschriebene Verbindung von *ḥikma* und *ṣarī'a*.

a) Name

Der vollständige Name unseres Autors, wie wir ihn aus den verschiedenen Quellen rekonstruieren können, lautet inklusive aller Titel: al-Qādī al-Imām al-Faylasūf 'Umar ibn Sahlān Zaynaddīn Lisān al-Ḥaqq⁶⁶ as-Sāwī (oder in der persischen Form auch: Sāwaḡī).

In Bezug auf die Titel (die so alle bei al-Bayhaqī genannt sind) ist klar, dass sich das *faylasūf* auf die Beschäftigung as-Sāwīs mit Philosophie im Sinne der aus der griechischen Tradition in den islamischen Kulturraum übernommenen (und von daher aus muslimischer Perspektive oft auch als „fremd“ betrachteten) Wissenschaften bezieht, die in einem Konkurrenzverhältnis mit den „einheimischen“ Wissenschaften (wie etwa der arabischen Nationalgrammatik oder dem islamischen Recht samt seinen vielen Teilbereichen) standen;⁶⁷ *faylasūf* und *falsafa* bleiben als griechische Fremdwörter (für φιλόσοφος und φιλοσοφία) im Arabischen als solche weiterhin gut erkennbar. Neben den Spannungen und Konflikten zwischen diesen beiden Wissenschaftstraditionen gab es aber auch Tendenzen des gegenseitigen Austausches und Transfers (je nach Region und Epoche allerdings in ganz unterschiedlicher Ausprägung und Intensität).⁶⁸ Von den 111 behandelten Gelehrten in seiner *Tatimma* vergibt al-Bayhaqī an 16 den Titel *faylasūf*.

Der Titel *imām* kann in verschiedenen Bedeutungen auftreten, einerseits bezeichnet er den Vorbeter, der das rituelle islamische Gebet leitet, oder dann im weiteren Sinne allgemein eine religiöse Autorität. Ob die Erwähnung dieses Titels bei as-Sāwī mit der Ausübung einer bestimmten religiösen Funktion in Zusammenhang gebracht werden kann, ist kaum zu beantworten. Vermutlich dient es in al-Bayhaqīs Werk wohl in erster Linie dazu, as-Sāwī (und den restlichen Trägern, denen dieser Titel beigegeben wird) einen in religiösen Belangen untadeligen Status, insbesondere wohl für einen frommen Lebenswandel, zuzugestehen, wie er ja etwa auch in der Erzählung bei al-Qazwīnī – wenn auch in zugespitzt anekdotischer Form – zum Ausdruck kommt, oder dann möglicherweise auch generell als Kennzeichnung für seine Kompetenz und Autorität in religiösen Dingen. Insgesamt tragen bei al-Bay-

⁶⁶ Oder an einer Stelle auch in der Variante: Burhān al-Ḥaqq, wie wir sie in dieser Form zu Beginn eines kurzen Textes von as-Sāwī mit Fragen und Antworten antreffen (Hs. Tihārān, Maḡlis 599), ediert als [2] in: as-Sāwī, *Risālatān*: 73.

⁶⁷ Siehe allgemein dazu: Gutas 1998; für die Spannungen und Konflikte zwischen den „rezipierten“ griechischen und „genuinen“ muslimischen Wissenschaften exemplifiziert an den beiden Disziplinen Logik und Grammatik siehe z. B. Endress 1986.

⁶⁸ Siehe hierzu etwa Endress 2006.

haqī elf Gelehrte den Titel *imām*. Auffallend ist in diesem Zusammenhang indessen, dass lediglich zwei Gelehrte beide Titel, also *ḥaylasūf* und *imām*, tragen, neben as-Sāwī einzig ein anderer Gelehrter, nämlich der in seiner Kindheit infolge Krankheit erblindete Polyhistor ‘Alī b. Šāhik al-Qaṣṣārī al-Bayhaqī).⁶⁹ Die Kombination der beiden Titel kann also als ein – wenn auch hier nicht allzu starkes – Zeichen dafür angesehen werden, dass al-Bayhaqī die Kompetenzen as-Sāwīs in beiden Bereichen (der islamischen Frömmigkeit wie der *falsafa*) hervorheben will.

Aus dem dritten Titel, *qāḍī*, zusammen mit den oben zitierten Berichten (bei aš-Šāhrazūri und im *Itmām*) geht hervor, dass as-Sāwī zeitweise ein Richteramt innehatte, dem Bericht zufolge in seiner Heimatstadt Sāwa, bevor er nach Naysābūr übersiedelte (siehe dazu auch den folgenden Abschnitt).

Auffallend ist auch das Fehlen gewisser Titel. So verzichtet al-Bayhaqī auf den Titel *ḥakīm*; zwar ist *ḥakīm* ganz allgemein ein Ausdruck für jemanden, der Weisheit (*ḥikma*) besitzt, insbesondere wurde damit aber auch eine Beschäftigung mit Medizin verbunden, allerdings noch nicht in einer so direkten Verknüpfung, wie es in späterer Zeit der Fall war, als *ḥakīm* dann zu einer gängigen Bezeichnung für einen Arzt wurde.⁷⁰ Dass der Titel bei as-Sāwī fehlt, könnte als Indiz dafür gewertet werden, dass as-Sāwī sich nicht oder nur in geringem Masse mit Medizin befasst hat; allerdings wird das Fehlen des Titels *ḥakīm* etwas relativiert durch den Umstand, dass al-Bayhaqī gleich zu Beginn des Eintrags zu as-Sāwī betont, wie dieser sich im Bereich der Weisheit (*ḥikma*) hervorgetan habe und diese mit der religiösen Satzung (*šarī‘a*) auf systematische Weise zu verbinden gewusst habe; jedoch ist anzunehmen, dass *ḥikma* an dieser Stelle im allgemeineren Sinn als Weisheit schlechthin zu verstehen ist und nicht eingeschränkt auf lediglich den medizinischen Bereich. Weiter ist auffallend, dass al-Bayhaqī (und auch alle anderen Autoren, die as-Sāwī mit vollem Namen erwähnen) in dessen Namen keine *kunya* angibt, also den Namensteil in der Form Abū XY (Vater von XY)⁷¹. Dies kann als Indiz dafür angesehen werden, dass as-Sāwī keine (oder zumindest keine männlichen) Nachkommen hatte. Allerdings werden bei al-Bayhaqī nur bei knapp der Hälfte aller Personen-Einträge solche *kunya*-Namensteile angegeben, die Weglassung hat also keinen besonders aussagekräftigen Charakter.⁷²

69 Siehe al-Bayhaqī, *Tatimma*: 171–172 und Meyerhof 1948: 201–202.

70 Siehe dazu z. B. EI¹, Bd. II: Art. „Ḥakīm“ (E. Mittwoch).

71 Siehe zur Funktion der *Kunya* in Namen Endress 1997: 177–178.

72 An vereinzelt Stellen findet sich für as-Sāwī als Ergänzung zu seinem Vornamen ‘Umar auch noch der Zusatz „Abū Ḥafṣ“ (vgl. z. B. Dadkhah/Karimi Zanjani Asl 2013: 39 oder im Kolophon zu as-Sāwīs *Nahğ at-taqdīs* in der Hs. Tihrān, Milli 26404, f. 29b); diese Ergänzung zum Vornamen ‘Umar dürfte jedoch schlicht auf eine Kontamination durch den Namen des berühmten zweiten Kalifen ‘Umar (gest. 644) zurückzuführen sein, dessen Name Abū Ḥafṣ ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb lautete.

b) Das Qāḍī-Amt und as-Sāwīs Ausbildung

Wenn as-Sāwī von anderen Autoren erwähnt wird, findet sich meist auch der Titel Qāḍī dazu. Was genau es damit auf sich hat, lässt sich aber nur schwer fassen. Bei al-Bayhaqī wird noch nicht präzisiert, wo, wann und wie lange as-Sāwī als Richter amte; erst bei aš-Šahrazūrī über 100 Jahre später wird hinzugefügt, dass as-Sāwī in seiner Heimatstadt Sāwa als Richter tätig war und zu einem unbestimmten Zeitpunkt sein Amt niedergelegt habe, um sich nach Naysābūr zu begeben.⁷³ In den einschlägigen biographischen Werken zu Rechtsgelehrten und Richtern wird as-Sāwī allerdings soweit feststellbar nicht mit einem eigenen Eintrag erwähnt. Auch in den Qāḍī-Listen der Stadt Naysābūr taucht sein Name nicht auf,⁷⁴ dies dürfte als Bestätigung angesehen werden, dass as-Sāwī nicht in Naysābūr, sondern tatsächlich in Sāwa eine Richterfunktion innegehabt hatte.

In diesem Zusammenhang wäre es auch interessant zu wissen, ob sich für as-Sāwī die Zuordnung zu einer bestimmten Rechtsschule rekonstruieren lässt. Explizite Zeugnisse dazu fehlen zwar, aber immerhin lassen sich einige Hinweise finden. So erwähnt al-Qazwīnī in seinem Eintrag zu Sāwa, dass „alle Einwohner der Stadt Sāwa der šāfiʿitischen Rechtsschule angehören (*kulluhum ʿalā maḏhab aš-Šāfiʿi*)“, allerdings nur um gleich im Anschluss daran noch einschränkend beizufügen „und niemand von ihnen bildet eine Ausnahme, außer in seltenen Fällen (*illā l-ġarīb*).“⁷⁵ Noch ein wenig verkompliziert wird die Sache durch den Bericht von Yāqūt al-Ḥamawī⁷⁶ (1179–1229) der in seiner geographischen Enzyklopädie *Muʿğam al-buldān* (*Enzyklopädie der Länder*) schreibt: „Unweit der Stadt Sāwa befindet sich eine weitere Stadt, die Āwa heißt, und Sāwa ist sunnitisch-šāfiʿitisch, während die Bevölkerung von Āwa šīʿitisch-imāmīsch ist; zwischen den beiden Städten liegen etwa 12 Kilometer (*farsaḥān*), und es kommt zwischen den beiden (aufgrund dieser Zugehörigkeit) immer wieder einmal zu gewissen Rivalitäten (*lā yazālu yaqaʿu baynahumā ʿaṣabiyya*).“⁷⁷ Aufgrund dieser beiden Beschreibungen kann also mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass as-Sāwī der sunnitisch-šāfiʿitschen Richtung zugewandt war, trotz der von al-Qazwīnī erwähnten Möglichkeit von sporadisch vorkommenden Ausnahmen. Zudem hat man bisher in as-Sāwīs Werk keine Anzeichen gesehen, die eine šīʿitische Zugehörigkeit nahelegen würden. Allenfalls könne man die Einleitungsfloskel der *Baṣāʾir*

73 Zur Identifikation als (šāfiʿitischer) Qāḍī in Sāwa scheinen für unseren as-Sāwī bisher jedenfalls noch keine expliziten Belege vorzuliegen; vgl. dazu Halm 1974: 145. Dort sind jedoch lediglich einige andere Personennamen verzeichnet.

74 Siehe Bulliet 1972: 256–259.

75 Siehe al-Qazwīnī, *Āṭār al-bilād*: 259.

76 Zu ihm siehe EI², Bd. XI: Art. „Yāqūt al-Rūmī“ (Cl. Gilliot).

77 Siehe Yāqūt, *Muʿğam al-buldān*: III 24.

in diese Richtung deuten: „[...] und Segen über Muḥammad, den Besten Seiner Schöpfung und über seine Angehörigen (*āliḥi*) und seine Familie (*ʿitratiḥi*)“, ⁷⁸ die wegen der ausdrücklichen Nennung der Familie (*ʿitra*) des Propheten einen gewissen šīʿitischen Anstrich erwecken könnte; aber die Floskel ist zu wenig eindeutig und überdies auch im sunnitischen Kontext gebräuchlich, sodass sich daraus kein Anhaltspunkt für eine Affinität as-Sāwīs zur Šīʿa ergibt. ⁷⁹

Wie as-Sāwī zu dem Richteramt gekommen ist und was für eine Ausbildung er genossen hat, ist nicht bekannt. Was die Ausbildung betrifft, könnte man sich Informationen aus der *Adab-al-qāḍī*-Literatur erhoffen, doch sind die Angaben dort, was die Anforderungen betrifft, die ein Anwärter für ein Richteramt mitbringen muss, lediglich allgemeiner Natur: Nebst anderem muss er über einen untadeligen Charakter, Unterscheidungsvermögen und Wissen verfügen, das in zwei Teile zerfällt, in das Wissen der Rechtsprinzipien (*ʿilm al-uṣūl*) und der Rechtsfälle (*ʿilm al-furū*); zudem muss ein Richter fähig sein, Analogieschlüsse zu ziehen, und sollte eine eigene Meinung haben. ⁸⁰ Dies sind alles bloß sehr generelle Vorgaben; Rückschlüsse auf eine bestimmte Art der Ausbildung lassen sich daraus nicht ziehen. Die Frage, die sich stellt, ist, ob as-Sāwī eine Ausbildung an einer Madrasa absolviert hat. Die Aussage im Bericht al-Qazwīnīs, dass zur damaligen Zeit noch keine Medresen eingerichtet worden seien, ist in dieser Form sicher unzutreffend, insbesondere da al-Qazwīnī im gleichen Atemzug berichtet, dass as-Sāwī ein Zeitgenosse (*muʿāṣir*) al-Ġazālīs gewesen sei, der ja selbst ab 1106 in der Nizāmiyya-Madrasa in Naysābūr noch eine Weile unterrichtet hat; und bereits al-Ġazālīs Lehrer al-Ġuwaynī (gest. 1085) war bis zu seinem Tod dreißig Jahre lang Lehrer an der Madrasa in Naysābūr gewesen. ⁸¹ Es kann also nicht gemeint sein, dass es überhaupt noch keine Medresen gegeben hat, sondern vermutlich, dass es eben im Ort Sāwa noch keine Madrasa gab, und as-Sāwī deshalb nach Naysābūr ging, um eine juristische Ausbildung zu absolvieren. Allerdings erfahren wir davon nichts in unseren Quellen, und für ein Qāḍī-Amt war dies, wie wir gesehen haben, auch nicht absolut notwendig. Aber es ist eine plausible Annahme, insbesondere in Anbetracht der zahlreichen Kontakte as-Sāwīs ins „Intellektuellen-Milieu“ seiner Zeit, die durchaus auf Bekanntschaften zurückgehen könnten, die er im Rahmen seiner Studienzeit geschlossen hatte. ⁸²

⁷⁸ as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 2.

⁷⁹ So benützt etwa auch Faḥraddīn ar-Rāzī denselben Ausdruck in der Einleitungsfloskel seines *Iṣārāt*-Kommentars; siehe ar-Rāzī, *Šarḥ al-Iṣārāt*, Bd. I: 1 ([...] *wa-ʿalā āliḥi wa-aṣḥābiḥi wa-ʿitratiḥi*).

⁸⁰ Siehe dazu Schneider 1990: 230–233.

⁸¹ Siehe Bulliet 1972: 254 (überdies dokumentiert Bulliet die Geschichte des Medresen in Naysābūr bis zurück ins 10. Jh.); vgl. dazu auch Halm 1977.

⁸² Zu seinen Kontakten siehe *infra* S. 45–46.

Damit steht die Frage im Raum, wie man überhaupt Qāḍī wird. Das eigentliche Kriterium lautet: Man musste ernannt werden; überdies war es besonders hilfreich, wenn man aus einer Familie stammte, die traditionsgemäß Qāḍī-Ämter innehatte. Wie man sich das vorzustellen hat, wird am besten an einem Beispiel klar: Gut geeignet dazu ist die Person von as-Sāwīs Biograph, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Funduq al-Bayhaqī (1100–1169/70), unter dessen Vorfahren viele ein wichtiges Qāḍī-Amt innegehabt hatten. Nach längeren Jahren des Studiums in Bayhaq (Sabzawār), Naysābūr und Marw (unter anderem bei einigen berühmten Gelehrten) heiratete er die Tochter des Šihābaddīn Muḥammad b. Mas‘ūd al-Muhtār; und als dieser Šihābaddīn etwas später Finanzinspektor der Provinz Bayhaq geworden war, überantwortete er al-Bayhaqī im Frühling 1132 das Qāḍī-Amt von Bayhaq.⁸³ Allerdings scheint es, dass al-Bayhaqī sich mit dieser Aufgabe nicht anfreunden konnte; denn nach nur fünf Monaten gab er dieses Amt bereits wieder ab mit der Begründung, dass es ihm widerstrebe, ein Leben lang mit Angelegenheiten befasst zu sein, die dazu führten, dass „einem die Hälfte aller Mitmenschen zürnen“.⁸⁴ Dass das Richteramt mit allerlei Unannehmlichkeiten einherging, findet seinen Niederschlag auch in einem Ḥadīt: „Wer zum Richter gemacht wird, wird gleichsam ohne Messer erstochen“.⁸⁵ Etwas Ähnliches scheint offenbar auch as-Sāwī widerfahren zu sein, der gemäß dem Bericht aš-Šāhrazūrīs ebenfalls sein Richteramt in Sāwa aufgab, um nach Naysābūr überzusiedeln; die näheren Umstände für diesen Schritt, und wie zuverlässig die Information überhaupt ist, lässt sich vorderhand kaum näher bestimmen.

c) Der Brand, durch den zahlreiche Werke as-Sāwīs verloren gegangen sind: Diese kurze Passage ist mit besonderen Schwierigkeiten behaftet, da fast alles daran unklar ist oder sich einer eindeutigen Interpretation entzieht; dies hat auch dazu geführt, dass in der Sekundärliteratur schon viele verschiedene und sehr unterschiedliche Deutungen vorgeschlagen wurden. Die Stelle lautet bei al-Bayhaqī wie folgt: „(Er verfasste auch) weitere Werke, die zusammen mit seiner Bibliothek in Sāwa durch ein Feuer vernichtet wurden (*iḥtaraqat ma’a bayt kutubihī bi-Sāwa*), und zwar nach seinem Hinschied (sozusagen) als Trauerbekundung für ihn (*wa-ba’da wafātihī ḥidād^{an} lahū*)“. Die Fragen, die sich aus diesem kurzen Satz ergeben, sind zahlreich und knifflig: Was ist unter „Bibliothek“ (*bayt kutub*) genau zu verstehen? Wie ist das Possessivpronomen in „seine Bibliothek“ zu verstehen? In welchem zeitlichen und kausalen Verhältnis zu as-Sāwīs Aufenthalt in Naysābūr steht die Aufbewahrung seiner Schriften in Sāwa; zog er evtl. zu einem bestimmten

⁸³ Siehe dazu El-Saghir 1984: 15–16.

⁸⁴ Nach einem Sprichwort des Qāḍī Šurayḥ b. al-Ḥārīṭ al-Kindī (gest. 78/697); siehe *ibid.* 16.

⁸⁵ Siehe dazu Schneider 1990: 233.

Zeitpunkt zurück nach Sāwa, oder war der Bücherbrand allenfalls ein Grund für seinen Wegzug? Wie soll man den Akkusativ in *ḥidād^{an} lahū* (wörtl.: „als Trauerbekundung, Totenklage für ihn“) genau verstehen? Wurde das Feuer absichtlich gelegt oder war es ein bedauerlicher Unfall? Zu all diesen Fragen gibt uns al-Bayhaqīs Text selbst keine weiteren Hinweise. Etwas Klärung könnte man sich allenfalls aus der persischen Übersetzung der *Tatimma* erhoffen; dort lautet die betreffende Passage aber bloß: „Der Rest verbrannte in seiner Bibliothek in Sāwa (*bāqī dar kutub-ḥāna-yi ū dar Sāwa bisūht*)“, was uns lediglich zeigt, dass der schwer einzuordnende Ausdruck *ḥidād^{an} lahū* bereits dem persischen Bearbeiter in der ersten Hälfte des 14. Jh. nicht mehr ganz deutlich wurde und er ihn deshalb kurzerhand wegließ. Der erste moderne Autor, der sich zur Sache äußerte, war Žiyāʿaddīn Durri in seiner persischen Bearbeitung von aš-Šāhrazūrīs *Nuẓḥat al-arwāḥ*: „Während as-Sāwī das Richteramt im Ort Sāwa ausübte, fing seine Bibliothek Feuer; seine selbst verfassten Werke wurden zusammen mit dem Rest der Bücher vom Feuer verzehrt. Es ist wahrscheinlich, dass sein Wegzug nach Naysābūr aus diesem Grund erfolgte.“⁸⁶ Diese Version Durris lässt allerdings die Tatsache außer Acht, dass al-Bayhaqī ausdrücklich erwähnt, dass sich der Vorfall mit dem Brand nach dem Hinschied as-Sāwīs ereignet habe; sie scheint daher wenig plausibel. Was bei Durri noch als Vermutung erscheint, wird dann aber 1952 von Muḥammad Muʿīn – vermutlich auf Grundlage von Durri – in seinem Vorwort zum *Ilāhiyyāt*-Teil von Avicennas *Dānišnāma* bereits als Tatsache geschildert: „Als seine Bibliothek in Sāwa abbrannte, zog er weg nach Naysābūr (*čūn kitābhāna-yi ū bi Sāwa bi-sūht, way bi Nišābūr hiḡrat kard*).“⁸⁷ Eine etwas andere Version konstruiert wenige Jahre später Saʿīd Nafīsī, der das etwas schwer verständliche *ḥidād^{an}* dahingehend auslegen will, dass as-Sāwī eine berühmte Bibliothek in Sāwa besessen habe, und man nach seinem Tod diese dann zwecks einer Trauerzeremonie für ihn abgebrannt hätte (*kitābhāna-yi maʿrūf dar šahr-i Sāwa dāšta, ki pas az marg-aš barā-yi sūkvārī-yi ū sūhtand*).⁸⁸ Und schließlich stellt Šamad Muwaḥḥid in seinem Enzyklopädie-Artikel in der *Dāʾirat-ul-maʾārif-i buzurg-i islāmī* als Kombination der beiden vorhergehenden Darstellungen die Hypothese auf, dass es in Sāwa wohl zweimal gebrannt habe, einmal als Auslöser für den Wegzug as-Sāwīs und das zweite Mal nach seinem Tod als Trauerzeremonie.⁸⁹ Die Variante des ersten Brandes als Auslöser für den Weggang nach Naysābūr können wir wie bereits oben erläutert ausschließen, also

86 Siehe aš-Šāhrazūrī (bearb. Durri), *Kanz al-ḥikma*: 79: „*hangāmī-ki dar Sāwa mašḡul bi amr-i qaḏā bud, kitābhāna-aš ātaš girift; kutub-i muʾallafa-yi ḥwudaš ham dar ḡimn-i sāʾir-i kutub taʾma-yi ātaš gardid. Muḥtamal ast muḥāḡarat namūdan-i ū bi Nišābūr bi-ʾīn sabab būda-ī.*“

87 Siehe Avicenna, *Dānišnāma*, *Ilāhiyyāt*: y-d (Vorwort des Herausgebers).

88 Nafīsī 1965 (1344 h.š.): I 130–131.

89 Siehe Muwaḥḥid 1990 (1369 h.š.).

bleibt noch zu versuchen, für den Brand nach as-Sāwīs Tod möglichst in Übereinstimmung mit den Quellen eine irgendwie haltbare Hypothese zu finden.

Zuerst zum Ausdruck *ḥidād^{an}*: Das eher seltene Wort heißt so viel wie Trauer, (schwarze) Trauerkleidung.⁹⁰ Die soeben referierten Autoren scheinen es als arabischen Akkusativ des Grundes oder des Zwecks (*maḥūl li-aḡliḥi/lahū*) zu verstehen; das ist zwar denkbar, allerdings gehören Verbrennungs-Rituale bei Begräbnissen nicht zu den Bräuchen, die im Islam verbreitet sind (im Gegensatz zu anderen Kulturen). Die Verbrennung von Büchern an sich ist zwar auch im islamischen Kulturraum keine Seltenheit, so wurden im Westen, in al-Andalus, im Laufe des 12. Jh. nacheinander – je nach politischer Lage – die Bücher al-Ġazālīs, mālikitischer Juristen oder des Averroes verbrannt.⁹¹ In der Zeit gegen Ende des 12. Jh. kam es auch im Osten, namentlich in Bagdad, wiederholt zur öffentlichen Vernichtung philosophischer Bücher, insbesondere solchen von Avicenna.⁹² Allerdings erfolgten solche Bücherverbrennungen in der Regel aus politischen oder dogmatischen Gründen und nicht im Sinne einer Trauerbekundung. Eine anti-philosophische Grundtendenz als Motivation für die Verbrennung von as-Sāwīs Büchern kann daher nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, allerdings gibt der Text al-Bayhaqīs zu einer solchen Annahme keinerlei Anlass. Daher scheint es sinnvoller, den Akkusativ von *ḥidād^{an}* als einen Akkusativ des Ausrufes zu verstehen,⁹³ etwa im Sinne von: „was für eine (schlimme Art der) Trauerbekundung für ihn das doch war!“ bzw. „wie gereicht (dieser Verlust) in Bezug auf ihn doch zur Trauer!“, oder vielleicht auch mit einem leicht poetischen Einschlag „was für eine traurige schwarze Kleidung nach seinem Hinschied das doch war!“ (wobei damit gut eine Anspielung an den bei einem Brand entstehenden schwarzen Rauch mitgemeint sein könnte); dadurch muss nun aber nicht auch schon zwingend impliziert sein, dass zwischen dem Tod as-Sāwīs und dem Brand irgendein kausaler Zusammenhang bestand oder dass der Brand zeitlich unmittelbar im Anschluss an as-Sāwīs Tod erfolgt sein muss.

Eine ansatzweise Möglichkeit, um den Bücherbrand historisch irgendwie zu verorten, ergibt sich dank Hinweisen bei Yāqūt im *Muḡam al-buldān*, wo es nach der bereits oben zitierten Stelle zu Sāwa weiter heißt: „Die beiden Städte [d. h. Sāwa und Āwa] waren weiterhin bewohnt bis zum Jahr 617 (1220/21) als die ungläubigen

⁹⁰ Siehe Art. „*h-d*“ in: Lane 1863–1893: 526a, Biberstein Kazimirski 1860: I 388a und Freytag 1830–37: I 351a („*vestes lugubres*“).

⁹¹ Siehe z. B. Griffel 2000: 365 (inkl. detaillierten Quellenangaben).

⁹² Siehe dazu Hartmann 1975: 255–262 (inkl. diverser Quellenangaben).

⁹³ Siehe dazu Wright 1967: II 74–77 (als *naṣb at-taraḥḫum*, „accusative of pity“) und Reckendorff 1977: 108–109 (§ 59).

türkischen Tataren⁹⁴ (*at-tatar al-kuffār at-turk*) kamen. Ich bin unterrichtet worden (*fa-hubbirtu*), dass sie diese zerstört und alle dort getötet hätten, ohne überhaupt irgendjemanden übrig zu lassen. Es gab dort (früher) auch eine Bibliothek (*dār kutub*), großartiger als andere auf der Welt; es kam mir zu Ohren (*balāḡanī*), dass sie diese niedergebrannt hätten.⁹⁵ In dieser kurzen Passage werden zwei Ereignisse geschildert: einerseits die komplette Zerstörung der beiden Städte Sāwa und Āwa, andererseits das Niederbrennen der beeindruckenden Bibliothek von Sāwa. Inwiefern die beiden Ereignisse einen direkten zeitlichen Zusammenhang haben, wird aus dem Zitat nicht vollends klar. Sie werden zwar unmittelbar aufeinanderfolgend berichtet, jedoch mit zwei verschiedenen Verben eingeleitet (*hubbirtu/balāḡanī*), wodurch eine gewisse Zäsur zwischen den beiden Vorgängen zum Ausdruck gebracht wird; von daher ist es nicht allzu weit hergeholt, die beiden Ereignisse auch zeitlich voneinander zu trennen und das Abbrennen der Bibliothek in Sāwa als separate Begebenheit einige Jahre vor der kompletten Zerstörung Sāwas anzusetzen. Da al-Bayhaqīs *Tatimma*, in welcher der Bericht vom Brand der Schriften as-Sāwīs überliefert ist, wie bereits oben erwähnt spätestens 1155 vorgelegen haben muss, muss sich auch der Brand, durch den die Schriften as-Sāwīs zerstört wurden, davor ereignet haben. Und in der Tat waren die letzten paar Jahre vor diesem Datum eine sehr turbulente Zeit. Im Jahr 1153 erlitt der Seldschukensultan Sangar gegen aufständische Guzz-Stämme in einer Schlacht bei Balḥ eine schwere Niederlage und geriet sogar in deren Gefangenschaft, aus welcher er erst 1156 wieder befreit werden sollte. In der Folge zogen diese türkischen Stämme plündernd und brandschatzend durch Ḥurāsān und sorgten in den Jahren 1153–54 weitherum für viel Unheil und Zerstörung.⁹⁶ Von daher ist es durchaus denkbar, dass das Feuer, welches für die Zerstörung von as-Sāwīs Werken verantwortlich war, durch diese Welle der Verwüstung verursacht worden ist, und dies etliche Jahre früher als die komplette Zerstörung der Stadt Sāwa, wie sie von Yāqūt geschildert wird. Allerdings bleiben auch mit dieser Hypothese zahlreiche Fragen offen, beispielsweise, wie sich die Schriften as-Sāwīs, von dem wir ja annehmen, dass er seinen Wohnsitz nach Naysābūr verlegt hatte, nach seinem Tod dennoch in Sāwa befinden konnten. Möglicherweise ist daher davon auszugehen, dass er in vorge-rücktem Alter zu einem bestimmten Zeitpunkt von Naysābūr wieder nach Sāwa

⁹⁴ Dass es tatsächlich Tataren waren, die für diese Zerstörung verantwortlich waren, ist historisch unwahrscheinlich; die Stämme der Tataren im eigentlichen Sinne wurden um 1200 von Čingiz Ḥān vernichtend dezimiert. Die Bezeichnung kann an dieser Stelle also höchsten metonymisch für die Mongolen im allgemeinen Sinne verstanden werden; siehe dazu EI², Bd. X: Art. „Tatar“ (P.B. Golden).

⁹⁵ Yāqūt, *Muḡam al-buldān*: III 24; vgl. dazu auch di Ṭarrāzī 1947–48: I 166.

⁹⁶ Siehe dazu El-Saghir 1984: 19 und EI², Bd. IX: Art. „Sandjar“ (C.E. Bosworth).

zurückgekehrt ist; oder man könnte an eine Stiftung seiner Bücher zugunsten der Bibliothek in Sāwa denken. Aber aufgrund der dürftigen Quellenlage bleiben solche Überlegungen vorerst lediglich Spekulation.

d) Die Traumepisode

Dieses Stück des Berichts ist in verschiedener Hinsicht von Interesse, zumal diese Episode von al-Bayhaqī recht ausführlich erzählt wird. Zuerst einmal aus chronologischen Gründen, denn die Konjunktion von Venus (*zuhra*) und Drachenkopf (d. h. dem aufsteigenden Mondknoten; *ra's*) im Aszendent Waage (*mīzān*) ist ein astronomisches Ereignis, das sich relativ genau datieren lässt und damit allenfalls Rückschlüsse bei der Rekonstruktion von as-Sāwīs Biographie geben könnte. Für die in Bezug auf as-Sāwīs Biographie relevante Zeitspanne lassen sich mit den im Text genannten Angaben die folgenden Daten eingrenzen: Aug.–Dez. 1102, Okt.–Nov. 1120 und Aug.–Sept. 1140.⁹⁷ Obwohl das Ereignis also selten genug ist, um als glückliches Vorzeichen zu gelten, ist es mit einer Periodizität von ungefähr zwanzig Jahren leider doch zu häufig, als dass man daraus zur Klärung der chronologischen Verhältnisse in as-Sāwīs Biographie einen konkreten Nutzen ziehen könnte.

Die Traumepisode ist aber noch aus weiteren Gründen von Bedeutung, und zwar einmal aufgrund des Stellenwertes von Träumen und deren Funktion im damaligen kulturellen Kontext ganz allgemein, und dann auch im engeren Sinne in ihrer Funktion im Rahmen von autobiographischen Erzählungen.⁹⁸ Welche Wichtigkeit Träume als Grundlage für Entscheidungsfindungen und damit verbunden – jedoch aus einer komplementären Perspektive – für die Legitimation und Erklärung von Entscheidungen hatten, ersieht man am besten aus einigen Beispielen. Eines der berühmtesten und vielfach zitierten ist der Traum des Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833), dem im Traum der Philosoph Aristoteles erschienen sein und ihm verschiedene philosophische Fragen beantwortet haben soll. Der in mehreren Versionen überlieferte Traum wurde dazu verwendet, um die vielfältigen und großangelegten Übersetzungsvorgänge, durch welche griechische Texte ins Arabische übersetzt wurden und als deren wichtigsten Initiator man den Kalifen al-Ma'mūn betrachtete, zu erklären und zu legitimieren.⁹⁹

Gerade Aristoteles ist als Figur, die einem im Traum erscheint, besonders beliebt gewesen. So ist es etwa auch bei as-Suhrawardī, dem Begründer der

⁹⁷ Gedankt sei an dieser Stelle Herrn Dr. Johannes Thomann (Zürich), der mit seinem astronomischen Fachwissen bei der Interpretation der betreffenden Passage und der Berechnung der möglichen Daten behilflich war.

⁹⁸ Allgemein zur Bedeutung von Traum und Traumdeutung im Islam siehe Schimmel 1998.

⁹⁹ Für die verschiedenen Versionen von Ma'mūns Traum samt Übersetzungen und eine (kritische) Analyse der Funktion dieses Traumes siehe Gutas 1998: 95–104. Vgl. dazu auch D'Ancona 2015: 17–18.

Illuminationsphilosophie wiederum der Philosoph Aristoteles, der ihm im Traum erschienen sein und ihm diejenigen Antworten gegeben haben soll, die dann sozusagen die Funktion einer Initialzündung für seine eigenen innovativen philosophischen Gedanken übernahmen.¹⁰⁰ Aber auch andere Figuren werden häufig in Träumen gesehen, insbesondere der Prophet Muḥammad oder andere Propheten sind beliebte Traumgestalten; diese Erscheinungen erfüllen in autobiographischen Erzählungen oft eine bestimmte Funktion als Überbringer eines konkreten Auftrages, als Legitimationsbestätigung für eine Entscheidung oder als Quelle für die Lösung eines schwierigen Problems, das den Träumenden gerade quält.¹⁰¹

Oft haben die in Träumen erscheinenden Akteure auch eine besondere Funktion oder Bedeutung für den Beruf oder das Amt des Träumenden. So sah der ägyptische Arzt Ibn Riḍwān (gest. 1061), als er einmal von anhaltenden Kopfschmerzen geplagt wurde und erfolglos sich selbst zu kurieren versucht hatte, im Traum den antiken Arzt Galen (gest. zwischen 199 und 216), der von diesem verlangte, ihm eine längere Passage aus einem seiner Hauptwerke, *Methodus medendi*, laut vorzulesen. Als Ibn Riḍwān bei einer bestimmten Stelle angelangt war, rief Galen: „Ha, ich hatte bloß vergessen, an welcher Art Kopfschmerzen du genau leidest!“, worauf er ihm detailliert vorschrieb, was er dagegen zu tun habe; und als er erwacht war und gemacht hatte, was Galen ihm vorgeschrieben hatte, waren die Kopfschmerzen umgehend weg.¹⁰² Auch Galen selbst berichtete in seinen Werken schon verschiedentlich über Träume, in denen ihm Asklepios, der Gott der Heilkunst, oder eine göttliche Schöpfergestalt (δημιουργός) erschienen sei und ihm Aufträge überantwortet habe.¹⁰³ Ganz Ähnliches gilt nun auch für Avicenna; auch er berichtet in seiner Autobiographie, dass es ihm, wenn er bei der Lösung eines schwierigen Problems nicht weiterkam und ihm auch logische Schlussfolgerungen nicht weiterhalfen, schlussendlich auch auf anderen Wegen gelang, zu einer Lösung zu kommen. Zu diesen alternativen Methoden gehörten für Avicenna insbesondere auch Gebete, das Trinken eines Bechers mit Wein oder eben, dass er sich schlafen legte und sich ihm dann im Schlaf eine Lösung für das hängige Problem offenbarte.¹⁰⁴

Die Schilderung der Traumepisode in as-Sāwīs Biographie verläuft also ganz parallel zu den Vorbildern, wie wir sie von der griechischen Antike bis in den islami-

¹⁰⁰ Siehe dazu z. B. Ziai 1990: 145–147.

¹⁰¹ Vgl. dazu und allgemein zur Funktion von Träumen und der darin auftretenden Figuren im Genre der Autobiographie: Reynolds/Brustad 2001: 88–93.

¹⁰² Siehe dazu Schacht/Meyerhof 1937: 49; die Stelle ist überliefert bei Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn al-anbāʾ*: I 10.

¹⁰³ Siehe dazu Oberhelman 1983 und Kudlien 1981.

¹⁰⁴ Siehe allgemein zu diesen verschiedenen Methoden und zu den Details des Erkenntnisprozesses während des Schlafens Gutas 2014: 201–220, insb. 208–209.

schen Kulturkreis nachverfolgen können und die insbesondere auch bei Avicenna in seiner berühmten Autobiographie ihren Niederschlag finden, außer dass bei Avicenna keine individuelle Figur genannt wird, die ihn auf einen Lösungsweg hinweisen würde, sondern es wird an jener Stelle einfach offen gelassen, auf welche Weise genau sich ihm die Lösung jeweils offenbarte.¹⁰⁵ In der von as-Sāwī überlieferten Episode nun ist es der antike Mathematiker Euklid (um 300 v. Chr.), der ihm im Traum erscheint und mit einem präzisen Verweis auf eine Stelle aus seinen *Elementa* den entscheidenden Hinweis gibt, der dann zur Lösung des Problems führt. Zwei Aspekte sind an dieser Schilderung interessant: Einerseits stellt as-Sāwī sich damit sehr deutlich in die oben skizzierte Tradition, die insbesondere auch einen direkten Bezug zur Autobiographie Avicennas aufweist. Andererseits ist es aber auch bezeichnend für as-Sāwī, dass es bei ihm eine etwas weniger illustre Gestalt (wie Platon, Aristoteles oder Galen) ist, die ihn im Traum aufsucht, sondern eben der viel trockener und nüchterner wirkende Mathematiker Euklid; das Auftreten Euklids in as-Sāwīs Traumepisode betont daher in gewisser Weise auch den Eindruck eines im Vergleich mit anderen eher zurückhaltend und bescheiden auftretenden Gelehrten, der sich nicht unbedingt durch den Bezug auf besonders illustre Namen zu schmücken braucht. Dazu würde auch die Bemerkung aš-Šāhrazūrīs passen, der as-Sāwī als jemanden beschrieben hat, der ein zurückgezogenes Leben abseits von dienstlichen Verpflichtungen bevorzugte, um sich konzentriert dem wissenschaftlichen Studium widmen zu können. Dass sich as-Sāwī jedoch nicht vollständig isolierte und durchaus mit anderen Gelehrten im Austausch stand, wird sich im folgenden Kapitel noch zeigen.

e) Die Verbindung zwischen dem religiösen Gesetz und der philosophischen Weisheit: al-Bayhaqī benützt für den Ausdruck des Verbindens (oder: Zusammenfügens) das arabische Verb *sarada*. Dieses bedeutet unter anderem so viel wie „nahtlos zusammenfügen, ohne Zwischenraum aufreihen (z. B. auf einer Schnur)“.¹⁰⁶ Es wird auch verwendet, um das Zusammenfügen der einzelnen kleinen Metallringe zu einem Ringpanzerhemd zu bezeichnen; in dieser Bedeutung kommt es auch im Koran vor, wenn Gott zu David spricht: „Verfertige Kettenpanzer und füge die einzelnen Teile gut aneinander!“ (Q 34:11).¹⁰⁷ Die persische Übersetzung des Abschnittes formuliert hier noch leicht prägnanter: „Er gab der religiösen Satzung und der philosophischen Weisheit in einer einheitlichen Verknüpfung eine systematische Form ([...] *dar 'aqdī* [oder evtl.: *'iqdī*] *wāḥid niṣām dād*).“¹⁰⁸ aš-Šāhrazūrī

¹⁰⁵ Siehe für den Text der Autobiographie Gohlman 1974: 30–31.

¹⁰⁶ Siehe Lane 1863–1893, Art. „*s-r-d*“: 1346–1347.

¹⁰⁷ Zum Hintergrund des Zitates siehe Horovitz 1926: 109–111.

¹⁰⁸ al-Bayhaqī, *Durrat al-aḥbār*: 88.

übernimmt diesen Einleitungssatz von al-Bayhaqī wortwörtlich, die alte persische Übersetzung des aš-Šāhrazūrī-Textes (um ca. 1600) benützt dafür dann die Formulierung „*ḥikmat-u-šarīʿat-rā bi-yak tartīb āwurd*“ (was etwas frei übersetzt heißt: Er brachte beide unter einen Hut).¹⁰⁹ Die Formulierung weckt jedenfalls unser Interesse, aber leider führt al-Bayhaqī in seinem Eintrag zu as-Sāwī nicht genauer aus, was er denn damit im Einzelnen eigentlich meint. Aufschluss darüber lässt sich lediglich indirekt bekommen, indem zum Vergleich noch einige parallele Passagen aus al-Bayhaqīs *Tatimma* beigezogen werden, aus denen sich herauslesen lässt, in welchem Sinne das „harmonische Zusammenfügen“ in Bezug auf as-Sāwī wohl gemeint sein könnte. Die Verbindung zwischen *ḥikma* und *šarīʿa* kommt in der *Tatimma* nämlich noch an drei weiteren Stellen zur Sprache (stets in Verbindung mit klingenden Namen), zweimal in lobend-anererkennender und einmal dann auch noch in abwertend-missbilligender Weise.¹¹⁰

Die eine Stelle betrifft den Universalgelehrten Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. al-Faḍl [oder: al-Mufaḍḍal] ar-Rāḡib,¹¹¹ besser bekannt unter dem Namen ar-Rāḡib al-Iṣfahānī.¹¹² Obwohl er ein relativ umfangreiches und breitgefächertes Oeuvre zu Themen wie Ethik, Literaturgeschichte und Koranauslegung hinterlassen hat und dieses sich einer ansehnlichen Popularität erfreute, war man sich über seine Lebensdaten lange im Ungewissen; man konnte ihn lediglich mit einer gewissen Zuverlässigkeit in der ersten Hälfte des 11. Jh. als ungefähren (vermutlich leicht jüngeren) Zeitgenossen Avicennas verorten. Dank des Bekanntwerdens eines datierten Manuskripts von ar-Rāḡibs Koran-Glossars, bei dem im Kolophon das Jahr 409/1018 als Datum der Abschrift abgegeben ist, kann als gesichert gelten, dass er vor oder um diese Zeit gelebt hat. In seiner *Tatimma* sagt al-Bayhaqī über ihn, er habe zu den weisen (mithin den philosophisch gebildeten) Gelehrten des Islam gehört (*kāna min ḥukamāʾ al-islam*),¹¹³ und er habe insbesondere die religiöse Satzung und die philosophische Weisheit in eins zusammengebracht (*ḡamaʿa bayna š-šarīʿa wa-l-ḥikma*), wobei er allerdings eine leichte Tendenz in Richtung eines intellektbasierten Zuganges gehabt habe (*wa-kāna ḥazzuhū min al-maʿqūlāt*

109 Hs. Tihrān, Maḡlis 9361, f. 155b; die davon unabhängige moderne persische Übersetzung von Ziyāʾaddīn-i Durrī (1937) lässt diesen Einleitungssatz seltsamerweise ganz weg.

110 Zur dritten Nennung (nämlich aš-Šāhrazūrī) siehe *infra* S. 41 und 45–46.

111 Siehe al-Bayhaqī, *Tatimma*: 104–106 (Eintrag Nr. 62).

112 Zu ihm siehe EI², Bd. VIII: Art. „al-Rāḡib al-Iṣfahānī“ (E.K. Rowson) und EI⁷, Art. „Rāḡeb Eṣfahānī“ (G.J. van Gelder).

113 Je nachdem, wie man diesen Genitiv interpretiert (*Gen. subj.* oder *Gen. obj.*), bedeutet das entweder im weiteren Sinne, dass er ganz allgemein zu den weisen Gelehrten innerhalb der islamischen Welt gehörte, oder dann im engeren Sinne verstanden, dass er ein Gelehrter war, dessen Weisheit sich auf den Islam als Gegenstand bezog.

akṭar); zudem zählt er verschiedene Titel von dessen Werken auf und zitiert einige Stellen daraus, darunter beispielsweise das umfangreiche *Kitāb ad-Darī'a* (= *K. ad-Darī'a ilā makārim aš-šarī'a*, *Das Hilfsmittel (zur Erlangung) der edlen Eigenschaften im Rahmen der šarī'a*), welches das Thema Ethik behandelt. Dieses Werk ist besonders interessant, weil es Elemente, die der Tradition der antiken griechischen Philosophie entstammen, ausgiebig mit solchen aus dem islamisch-religiösen Kontext kombiniert und vermischt, und dies in viel ausgeprägterer Weise als es beispielsweise bei dem im ungefähr gleichen Zeitraum wirkenden Philosophen und Historiker Miskawayh¹¹⁴ (gest. 1030) der Fall ist, dessen Ethik-Traktat (*Tahdīb al-aḥlāq*) einem stärker an der griechischen Tradition orientierten Muster folgt.¹¹⁵ Bemerkenswert bei ar-Rāğib al-Iṣfahānī ist zudem, dass bei ihm einige philosophische Konzepte zu finden sind, welche eigentlich durch Avicenna Berühmtheit erlangt haben, insbesondere die Charakterisierung von Gott als Notwendig-Seiendem (*wāğib al-wuğūd*); diese Konzeption und damit zusammenhängende Überlegungen zu Notwendigkeit und Kontingenz findet sich nun jedoch auch bei ar-Rāğib al-Iṣfahānī, weshalb sich die Frage nach einer gegenseitigen Abhängigkeit stellt und damit auch, wer wen beeinflusst hat. Aufgrund der Tatsache, dass beide Autoren etwa derselben Zeit zuzuordnen sind, ist es nicht abschließend geklärt, wer von wem was übernommen hat.¹¹⁶ Eine Abhängigkeit anderer Art konnte hingegen einwandfrei nachgewiesen werden, und zwar in Bezug auf al-Ġazālī: Dieser hat für sein großes Ethik-Werk *Mizān al-'amal* (*Die Waagschale des Handelns*) umfangreiches Material von anderen Autoren übernommen und eingearbeitet, insbesondere aus ar-Rāğibs erwähntem *K. ad-Darī'a* sowie aus Werken Avicennas; eine vergleichende Analyse konnte belegen, dass schätzungsweise die Hälfte des Stoffes im *Mizān* aus dem *K. ad-Darī'a* übernommen ist.¹¹⁷ Die von al-Bayhaqī diagnostizierte Tendenz ar-Rāğibs, Philosophie und Offenbarungsreligion zu vereinen, war im *K. ad-Darī'a* also überzeugend genug, dass al-Ġazālī sich für seinen eigenen Text ausgiebig daraus bedienen konnte.

Die andere Stelle, in der al-Bayhaqī ausführlich auf das Verhältnis von *ḥikma* und *šarī'a* zu sprechen kommt, ist im Rahmen des Eintrags zu 'Īsā b. Iṣḥāq Ibn

¹¹⁴ Allgem. zu ihm siehe EI², Bd. VII: Art. „Miskawayh“ (M. Arkoun) und Endress 2012^a.

¹¹⁵ Für einen Überblick zu diesen beiden Werken siehe Fakhry 1994: 107–130 (zu Miskawayh), 176–185 (zu ar-Rāğib al-Iṣfahānī).

¹¹⁶ Zu dieser Problematik siehe ausführlich Wisnovsky 2003: 240–243, mit einer engl. Übersetzung der betreffenden Passage aus ar-Rāğibs *I'tiqādāt* und Stellenangaben zu weiteren Autoren, die den Ausdruck schon vor Avicenna verwenden, z. B. die Iḥwān aṣ-Ṣafā' und Abū l-Ḥasan al-'Āmirī, welcher meist als Quelle Avicennas angesehen wird. Für eine vergleichende Studie, die ar-Rāğib und Avicenna einbezieht vgl. auch Key 2018.

¹¹⁷ Siehe dazu Madelung 1974 und Janssens 2008.

Zur'a¹¹⁸ (gest. 1008).¹¹⁹ Ibn Zur'a war ein Schüler von Yahyā Ibn 'Adī¹²⁰ (gest. 974) und wie dieser jakobitischer Christ, Logiker, Theologe und Apologet. In diesem Zusammenhang hat er auch einen eigenen Traktat zur Vereinbarkeit von Philosophie und Offenbarungsreligion verfasst, welcher al-Bayhaqī offenbar stark beeindruckt hat, denn er widmet dieser Thematik und der Besprechung des Traktates ganze drei Seiten, was bei al-Bayhaqī für einen *auctor minor* wie Ibn Zur'a im Vergleich mit anderen Einträgen recht umfangreich ist.¹²¹ Der vollständige Titel des Traktates lautet im Original *Barā'at an-nāẓirīn fī l-mantiq wa-l-falsafa bi-mā yu'rafūna min fasād ad-dīn* (Die Unschuld derjenigen, die sich mit Logik und Philosophie befassen, (vom Vorwurf) sie würden die Religion ins Verderben stürzen). Beim Traktat von Ibn Zur'a handelt es sich in erster Linie um eine Apologie der Logik und um den Versuch zu beweisen, dass Logik der Offenbarungsreligion nicht nur nicht schadet, sondern sogar für ein richtiges Verständnis der offenbarten Glaubenssätze erforderlich ist. Da Ibn Zur'a Christ war, geht es in seiner Schrift in erster Linie um eine Auseinandersetzung mit der christlichen Orthodoxie seiner Zeit und deren Vorbehalte gegenüber der Logik als „konkurrenzierendem“ (und potentiell hinterfragendem) Erkenntnismittel gegenüber der göttlichen Offenbarung. Aber weil Ibn Zur'a in Bezug auf die Offenbarungsreligion ebenfalls von *ṣarī'a* spricht und sich auch sonst terminologisch kaum von den entsprechenden Diskursen der muslimischen Philosophen seiner Zeit unterscheidet, lässt sich seine Argumentation ohne nennenswerte Änderungen auch in den islamischen Kontext übertragen; und dies ist genau das, was in al-Bayhaqīs Text zu beobachten ist, da darin auch nicht näher auf den Umstand eingegangen wird, dass es sich bei Ibn Zur'a ja um einen christlichen Autor handelt, möglicherweise auch bloß deshalb, weil es aufgrund der Namens 'Īsā (Jesus) b. Iṣḥāq (Isaak) bereits deutlich genug ersichtlich war.

Im thematischen Spannungsfeld, das durch die in gewisser Weise komplementären und „rivalisierenden“ Bereiche *ṣarī'a* und *ḥikma* aufgespannt wird, positioniert al-Bayhaqī neben ar-Rāḡib al-Iṣfahānī und Ibn Zur'a nun als dritten Akteur eben auch noch as-Sāwī. Er macht das zwar wohlgemerkt nicht wortwörtlich, indem er die drei Autoren explizit miteinander in Verbindung bringen oder gemeinsam nennen würde; aber dadurch, dass er bei genau diesen (und eben nur diesen) Gelehrten ihre in Bezug auf *ḥikma* und *ṣarī'a* harmonisierenden Tendenzen ausdrücklich betont, nimmt er eine relativ deutliche Charakterisierung vor. Gerade in Bezug auf as-Sāwī, für den wir ansonsten praktisch keine zeitgenössischen Zeugnisse besitzen, sollte dieser Hinweis gebührend beachtet werden. Daher ergibt sich

¹¹⁸ Zu ihm siehe Endress 2012^c.

¹¹⁹ Siehe al-Bayhaqī, *Tatīmna*: 66–69.

¹²⁰ Zu ihm siehe Endress 2012^b; Yahyā Ibn 'Adī seinerseits war wiederum ein Schüler al-Fārābīs.

¹²¹ Der betreffende Traktat Ibn Zur'as wurde ediert und übersetzt von Rescher 1963.

für den weiteren Verlauf der Untersuchung auch die Aufgabe, der Frage nachzugehen, inwiefern diese Beurteilung des „harmonischen Zusammenfügens“ (*sarada*), das al-Bayhaqī für as-Sāwī konstatiert und das wir für die beiden anderen Autoren schon kurz umrissen haben, tatsächlich zutrifft und worin allenfalls eine solche Tendenz für uns im Einzelnen fassbar wird.

Eine interessante Randbemerkung ist in diesem Zusammenhang, dass am anderen Ende der islamischen Welt – nämlich in Andalusien – ein philosophischer Autor, der nur wenige Jahre später als as-Sāwī wirkte, mit einer ganz ähnlichen Einschätzung beschrieben wurde. Es handelt sich dabei um Abū Bakr Ibn Ṭufayl (gest. 1185), den Autor des philosophischen Inselromans *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān*. Der Historiograph al-Marrākuṣī charakterisiert Ibn Ṭufayl mit folgenden Worten: „Er war bestrebt, die philosophische Weisheit und das religiöse Gesetz in Übereinstimmung zu bringen (*kāna ḥarīṣan ‘alā l-ğam‘ bayna l-ḥikma wa-š-šar‘a*).“¹²² Und tatsächlich kann die allegorische Erzählung Ibn Ṭufayls, in der ein Mensch auf einer einsamen Insel aufwächst und sich nach und nach wissenschaftliche, kosmologische und theologische Kenntnisse erwirbt, die sich schließlich auch mit sufischen Erfahrungen verbinden, als eine Synthese zwischen dem wissenschaftlich-philosophischen Ansatz (insbesondere im Sinne der Werke Avicennas) und einem religiös-sufischen Ansatz (repräsentiert durch den schillernden Religionsgelehrten al-Ġazālī) gedeutet werden.¹²³ Daraus wird deutlich, dass ab dem 11. und insbesondere im 12. Jh. von verschiedenen Autoren Versuche unternommen wurden, die philosophischen Wissenschaften und die religiös-islamischen Wissenschaften einander anzunähern oder sogar in Übereinstimmung zu bringen.

Einen letzten Hinweis zu dieser Thematik können wir schließlich noch aus einem der ganz wenigen autobiographischen Zeugnisse von as-Sāwī persönlich entnehmen. Im Prolog zu seiner *Risāla sanğariyya* schildert as-Sāwī, wie er sich der Anordnung des Sultans Sanğar entsprechend an dessen Hof begeben habe, und deshalb „seine Klausur (*ḥalwat*) und die Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen zurücklassen musste, er, der fürbittende Diener, der den größten Teil seines Lebens mit der Pflege (*parwarīš*) der verschiedensten Wissenschaften zugebracht habe, seien es nun solche, die zu den religiösen Wissenschaften (*‘ulūm-i šar‘*) gehörten, oder solche, die zu den philosophischen Wissenschaften (*‘ulūm-i ḥikmat*) gehörten.“¹²⁴ Obwohl man berücksichtigen muss, dass solche Prologe in der Regel stark durch formale Elemente, Konventionen und Topoi geprägt sind, durch die ihre konkrete Aussagekraft relativiert wird, vermittelt diese Selbstbeschreibung

¹²² al-Marrākuṣī, *Mu‘ğib*: 172.

¹²³ Zu Ibn Ṭufayl und seinem Werk siehe die Einleitung in Schaerer 2019: XVIII–LXX.

¹²⁴ as-Sāwī, *Risāla sanğariyya*: 3.

as-Sāwīs dennoch einen lebhaften Eindruck, der sich gut in das Bild der übrigen Informationen einfügt, die in diesem Abschnitt zusammengetragen wurden.

Zum Abschluss dieses Kapitels sei noch eine Frage in den Raum gestellt, die sich zwar aus den obigen Bemerkungen aufdrängt, der aber im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden kann: Nachdem al-Bayhaqī verschiedene Gelehrte behandelt hat, die sich um die Zusammenführung von *šarī'a* und *ḥikma* bemüht haben, ist es auffallend, dass einem ganz bestimmten Autor kein eigener Eintrag gewidmet wird, obwohl auch er diesbezüglich verschiedene wichtige Impulse gegeben hat; gedacht ist hier an den schon mehrfach erwähnten al-Ġazālī. Zwar ist es nicht so, dass al-Bayhaqī ihn nicht kennen oder ignorieren würde, denn er erwähnt ihn in der *Tatimma* sogar an mehreren Stellen,¹²⁵ lediglich einen eigenen Eintrag vermisst man. Welches die Gründe dafür sein könnten, kann an dieser Stelle nicht näher analysiert werden; eine naheliegende Erklärung, die sich diesbezüglich anbietet, wäre die Vermutung, dass al-Ġazālī in erster Linie eben doch vor allem als Theologe und Jurist angesehen wurde und nicht als hauptsächlich oder zumindest überwiegend in der Tradition der „philosophischen Weisheit“ stehend, weshalb er – trotz zahlreichen, aber im Einzelnen auch komplexen und variierenden Affinitäten zur philosophischen Tradition – von al-Bayhaqī nicht eigentlich als diesem Kreis angehörend betrachtet wurde.

2.2 as-Sāwīs Beziehungsnetz und die Kontakte zu seinem intellektuellen Umfeld

Aufgrund der limitierten Ausgangsbasis für die Rekonstruktion von as-Sāwīs Biographie bietet es sich an, als Ergänzung zu der bisherigen Auswertung der biographischen Zeugnisse auch seine Kontakte zu anderen Gelehrten und wichtigen Persönlichkeiten seiner Zeit in den Blick zu nehmen, soweit sie sich aus seinen eigenen Schriften und aus weiteren Quellen rekonstruieren lassen. Die Beziehungen und Vernetzungen lassen sich grob in folgende Kategorien gliedern, wobei die Grenzen allerdings unscharf und die Übergänge fließend sind, da stets die Möglichkeit gegeben ist, dass sich die jeweiligen Kategorien auch überlappen können, ohne dass dies aus den Quellenzeugnissen ausdrücklich hervorgehen würde: a) Werkwidmungen, b) Lehrer-Schüler-Beziehungen, c) Korrespondenzpartner und Kontrahenten in Disputationen.

¹²⁵ al-Bayhaqī, *Tatimma*: 24 (in Abs. 20 zu Johannes Philoponos [Yahyā an-Naḥwī], wo al-Ġazālīs *Tahāfut* als Wiederaufnahme von Argumenten des Philoponos charakterisiert wird), 114 (im Abs. zu 'Umar al-Ḥayyām, wo ein Treffen der beiden nacherzählt wird) und 140 (in Abs. 86 zu aš-Šahrastānī; vgl. dazu auch *infra* S. 45–46).

2.2.1 Werkwidmungen

Die wichtigste und ergiebigste Widmung eines Werkes ist sicher diejenige in *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya*; im Vorwort nennt as-Sāwī den Widmungsempfänger mit vollem Namen Naṣīraddīn Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn Abī Tawba samt einer eindrucklichen Reihe von weiteren schmückenden Titeln.¹²⁶ Dank der ausführlichen Nennung des Namens (lediglich die ihm üblicherweise beigegebene Nisbe al-Marwazī fehlt hier) lässt sich die Identität dieses Naṣīraddīn mittels verschiedener historischer und literarischer Quellen glücklicherweise gut bestimmen;¹²⁷ es handelt sich bei ihm nämlich um einen Wesir des Sultans Sanğars, der von 1127–1132 im Amt war. Da die Person des Naṣīraddīn und seine Funktion als Minister auch gewisse Rückschlüsse auf as-Sāwī zulassen, sollen einige der Zeugnisse zu ihm an dieser Stelle noch genauer betrachtet werden. Den Beleg, dass die *Baṣā'ir* tatsächlich genau diesem Wesir zugeeignet sind, finden wir bei dem Historiker 'Imādaddīn Kātib¹²⁸ (gest. 1201), der in seiner Geschichte der Seldschukendynastie Folgendes überliefert:

[...] und im Jahr 521 (1127/28) wurde das Amt des Wesirs dem Naṣīraddīn Abū l-Qāsim Maḥmūd b. Abī Tawba al-Marwazī übertragen. Er war unter allen Vorzüglichen der geeignetste für das Ministeramt (*awzar al-ḥuḍalā*) und der Vorzüglichste unter den Ministern (*afḍal al-wuzarā*). Er versammelte unablässig die Hervorragenden (ihres Faches) um sich und ließ die Unfähigen im Abseits bleiben. Die besten Leute strebten zu ihm hin und er nahm sie mit reichlichem Wohlwollen in seine weitreichende Obhut; und die Gelehrten stellten sich in seinen Dienst, indem sie für ihn Werke verfassten, und zeichneten ihn aus, indem sie ihm diese zueigneten. Für ihn verfasste 'Umar b. Sahlān das Buch *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya*; und dies ist ein Werk von der Art, wie in diesem Fachbereich noch nie eins verfasst worden ist, und nie zuvor hat jemand in diesem Gebiet etwas so Vortreffliches geleistet wie er [d. h. as-Sāwī]! [...] Er [d. h. Naṣīraddīn] wurde vom Ministeramt enthoben im Jahr 526 (1131/32).¹²⁹

¹²⁶ Diese ehrenvollen Titel, die sich kaum adäquat übersetzten lassen, lauten im Original: *Mawlānā l-ağall, as-Sayyid, Ṣaḥīr al-islām, Bahā' ad-dawla, Kāfi l-mulk, 'Ayn Ḥurāsān* (as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 2–3).

¹²⁷ Khaled El-Rouayheb zieht zwar in einer Fußnote in Betracht, dass es sich bei diesem „Naṣīraddīn Maḥmūd“ nicht um den Wesir Sanğars gehandelt haben könnte, sondern um „the successor of Sanjar, Sultan Maḥmūd (r. 1157–1164)“; allerdings lässt er an jener Stelle die bei as-Sāwī *expressis verbis* genannten Namensteile „Abū l-Qāsim ... ibn Abī Tawba“ weg und damit außer Acht, dass diese nicht zu jenem Maḥmūd b. Muḥammad passen würden; daher darf (zusammen mit den nachfolgend noch zu nennenden Zeugnissen) als gesichert gelten, dass es sich beim Widmungsempfänger tatsächlich um den betreffenden Wesir Sanğars handelt (siehe El-Rouayheb 2012: 76, Anm. 18).

¹²⁸ Zu ihm siehe Elr, Bd. VIII: Art. „'Emād al-Dīn Kātib“ (D.S. Richards) und Richter-Bernburg 2014.
¹²⁹ Der verlorene Text von 'Imādaddīn Kātib ist erhalten in einer gekürzten Bearbeitung; siehe al-Bundārī, *Zubdat an-nuṣra*: II 268, 270.

Dank dieses historiographischen Zeugnisses, das nur wenige Jahrzehnte nach den in diesem Abschnitt geschilderten Ereignissen verfasst wurde, können wir es als gesichert ansehen, dass es sich bei dem in as-Sāwīs Vorwort genannten Naṣīraddīn tatsächlich um diesen Wesīr Saṅğars handelt; weiter ist dem Zitat auch zu entnehmen, dass er offenbar allgemein als Mäzen und Förderer der Gelehrsamkeit gewirkt hat, indem er bestrebt war, exzellente Gelehrte um sich zu versammeln, oder wie im Falle as-Sāwīs auch gezielt bestimmte Werke in Auftrag gegeben hat.¹³⁰

Über den Hintergrund und Werdegang Naṣīraddīns geben einige weitere Quellen Auskunft. Das früheste Zeugnis geht zurück auf ‘Abd al-Ġāfir al-Fārisī (gest. 1134) und dessen Geschichte der Stadt Naysābūr (*Kitāb as-Siyāq li-ta’rīḥ Naysābūr*, nur teilweise erhalten), bzw. eine gut erhaltene gekürzte Bearbeitung davon (*Muntaḥab min Kitāb as-Siyāq*) von Ibrāhīm aṣ-Ṣarīfīnī (gest. 1243):¹³¹

Maḥmūd b. Abī Tawba al-Marwazī Abū l-Qāsim war ein wohlstandiger und angesehener Mann, einer der Pfeiler von Saṅğars Staat und auch einer, der Management-Fähigkeiten besaß (*min wuḡūh al-mutaṣarrifīn*); mit gutem Stil und gebildet im Arabischen, der Rechtswissenschaft (*fiqh*) und den übrigen Wissenschaften (*sā’ir al-‘ulūm*), dazu scharfsinnig und zielstrebig. Er hat in Marw beim Imām Abū Muzaḥfar Maṣṣūr b. Muḥammad as-Sam‘ānī Recht studiert (*tafaqqaha*) und zweifellos auch Ḥadīṭ gehört, entweder absichtlich oder mehr zufällig (*qaṣḍ^{aw} aw ittifaq^{aw}*), jedenfalls hat er sich auch als versiert im Fach der Ḥadīṭ-Kunde ausgegeben (*intahala maḍḥab al-ḥadīṭ*).¹³²

Nebst allgemeinen Persönlichkeitsmerkmalen erfahren wir daraus, dass Naṣīraddīn eine solide Ausbildung in Literatur und Rechtswissenschaft (*fiqh*), aber auch nicht näher bestimmten weiteren Wissenschaften erhalten hat. Interessant ist der Hinweis, dass er dies in Marw (daher auch die Nisbe al-Marwazī) bei einem gewissen Abū l-Muzaḥfar Maṣṣūr as-Sam‘ānī (1035–1096) getan hat; dieser gehörte zu einer wichtigen Gelehrtenfamilie und war ein berühmter Autor von Werken zu Themen wie Korankommentar (*tafsīr*), Rechtswissenschaft und Ḥadīṭ.¹³³ Es ist eine eigenwillige Koinzidenz, dass ausgerechnet der Enkel von diesem as-Sam‘ānī,

¹³⁰ Allgemein zu Naṣīraddīn siehe Iqbāl 1959: 263–264; die Zuschreibung der *Baṣā’ir* wird auch in weiteren Werken bestätigt, etwa zusammen mit einigen eher anekdotischen Episoden in al-Kirmānī, *Nasā’im al-aṣḥār*: 69; hier wird auch ausdrücklich erwähnt, dass Naṣīraddīn ein Anhänger der ṣāfi’itischen Rechtsschule war. Einige Kostproben seines poetischen Könnens werden überliefert bei ‘Awfī, *Lubāb al-albāb*: 75–77.

¹³¹ Zu diesen beiden Autoren und ihren Texten siehe Frye 1965: 13–16.

¹³² Siehe aṣ-Ṣarīfīnī, *Muntaḥab Siyāq Naysābūr*: 448.

¹³³ Siehe zu ihm die Angaben in dem seinem Sohn gewidmeten Eintrag in EI², Bd. VIII: Art. „as-Sam‘ānī, Abū l-Qāsim Aḥmad b. Maṣṣūr b. Muḥammad b. ‘Abd al-Djabbār“ (W.C. Chittick).

nämlich Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm as-Samʿānī (1113–1166)¹³⁴ zu einem der profiliertesten Biographen seiner Zeit geworden ist und in einem seiner biographischen Werke ebenfalls ein Artikel über Naṣīraddīn zu finden ist, aus dem sich zusätzliche wertvolle Einzelheiten gewinnen lassen:

Abū l-Qāsim Maḥmūd b. al-Muẓaffar b. ʿAbd al-Malik b. Abī Tawba al-Marwazī stammte ursprünglich aus Marw. Er studierte zuerst Rechtswissenschaft bei meinem Großvater und schloss bei ihm ab; dann zog er nach Transoxanien, wo er bei verschiedenen Imāmen Unterricht nahm und von ihnen exzerpierte. Er war ein stattlicher und ambitióser Mann, in rechtlichen Dingen beschlagen und auf Präzision bedacht. Er studierte auch die Wissenschaften der Alten (*ʿulūm al-awāʾil*) und war um deren Aneignung bemüht; dessen ungeachtet erschien seine Überzeugung nie von der Richtigkeit und Gradlinigkeit abzuweichen. [...] Gern und oft führte er Streitgespräche mit seinen Gegnern, die er mit seiner Redekunst übertrumpfte dank der Präzision seines Scharfblicks und der Trefflichkeit seiner Präsentation. Seine Karriere ging nach seinem Studienabschluss kontinuierlich aufwärts, bis er Wesir wurde. Doch dann wurde er abgesetzt und er zog sich (aus der Politik) zurück. Eine Weile wurde er dann noch mit einer Aufgabe in der Buchhaltungs- und eine Weile in der Revisionsabteilung betraut. Aber dann wurde er in Naysābūr festgenommen, nach Marw gebracht und ins Gefängnis geworfen [...] und schließlich hingerichtet. Seine Geburt fiel auf den 29. Ġumādā II 460 *h.q.* (5. 5. 1068) und er starb bzw. wurde erdrosselt im Ramaḍān 530/1136.¹³⁵

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich ein einigermaßen klares Bild des Naṣīraddīn. Nebst der klassisch-islamischen Ausbildung in Gebieten wie *fiqh*, *ḥadīṭ* und *tafsīr* hatte er – wie aus dem Bericht des Samʿānī hervorgeht – auch ein Interesse an den „Wissenschaften der Alten“ (*ʿulūm al-awāʾil*), das heißt an den aus der spätantiken Tradition übernommen Disziplinen wie etwa Naturwissenschaft, Mathematik oder Philosophie und Logik; von daher passt auch der Auftrag an as-Sāwī, ein Logikkompendium zu verfassen, gut ins Bild, das uns durch die Quellenzeugnisse vermittelt wird. Ob seine Absetzung allenfalls etwas mit seinem Interesse für diesen – in gewissen Kreisen als etwas anrühlich betrachteten – Bereich der Wissenschaften zu tun hatte, lässt sich schwerlich sagen, allerdings scheint es sich bei den Gründen dafür, dass er in Ungnade gefallen ist, eher um finanzielle Ungereimtheiten gehandelt zu haben und nicht um ideologische. Jedenfalls findet sich auch bei ihm das zweifache Interesse sowohl an den traditionell-islamischen Wissenschaftszweigen als auch an denjenigen Disziplinen, die auf die griechisch-philosophische Tradition gründen.¹³⁶ Inwieweit inhaltliche Vorgaben mit dem Auftrag an as-Sāwī zum

¹³⁴ Siehe zu ihm EI², Bd. VIII: Art. „as-Samʿānī, Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad b. Abī l-Muẓaffar al-Manṣūr al-Tamīmī al-Marwazī al-*Shāfiʿī*, Tadj al-Islām Qiwām al-Dīn“ (R. Sellheim).

¹³⁵ as-Samʿānī, *al-Muntaḥab min Muʿjam šuyūḥ*: 1705–1706.

¹³⁶ Zu den „Wissenschaften der Alten“ und den Spannungen mit den islamischen Wissenschaften vgl. etwa Goldziher 1916 und auch *supra* Anm. 67.

Verfassen des Logikkompends verbunden waren, lässt sich kaum entscheiden; aber dass die Bestellung des Werkes mit gewissen thematischen oder formalen Wünschen vonseiten Naṣīraddīn an as-Sāwī ergangen ist, ist gut denkbar, doch die spärlichen Angaben as-Sāwī im Vorwort der *Baṣā'ir* reichen für eine Beurteilung dieser Frage nicht aus, da dort nicht ausdrücklich darauf eingegangen wird.¹³⁷

Ein weiterer Punkt, dessen Klärung sich als schwierig erweist, ist die Frage, wie gut bzw. ob as-Sāwī und Naṣīraddīn überhaupt miteinander persönlich bekannt waren. Eine klare Antwort lässt sich darauf nicht geben, da auch dafür eindeutige Belege fehlen. Einen Anhaltspunkt für eine Vermutung gibt es aber zumindest. as-Sāwī war nämlich nicht der Einzige, der dem Naṣīraddīn Werke zugeeignet hatte: Ein anderer, wesentlich bekannterer Autor, der dies ebenfalls getan hat, war Tāğaddīn aš-Šahrastānī (gest. 1153),¹³⁸ der sein berühmtes Werk *al-Milal wa-n-niḥal* (*Die Religionsparteien und Philosophenschulen*) anfangs ebenfalls diesem Wesir gewidmet hatte, was sich noch aus dem Vorwort, wie es in einigen Manuskripten erhalten ist, ersehen lässt, während beim Rest der Manuskripte gar keine Widmung vorhanden ist. Das ist auf den Umstand zurückzuführen, dass er diese Widmung, als Naṣīraddīn nach 1132 in Ungnade gefallen und aus dem Amt entfernt worden war, umgehend zurückgezogen und das Werk an seinen neuen Patron, einen gewissen Mağdaddīn al-Mūsawī (gest. um 1155), der ebenfalls ein hoher Beamter Sangars und Obmann der 'Aliden (*naqīb al-ašrāf*)¹³⁹ in Tirmid̄ war, adressiert hat; ein weiteres Werk, das *Kitāb al-Muṣāra'a* (*Der Ringkampf*), ist dann von Anfang an ihm gewidmet.¹⁴⁰ Anders als der opportunistische aš-Šahrastānī hat as-Sāwī die Widmung der *Baṣā'ir*, soweit wir wissen, nicht widerrufen; dies könnte unter Umständen darauf hindeuten, dass zwischen as-Sāwī und Naṣīraddīn über dessen offizielle Funktion hinaus ein gewisses Bekanntschaftsverhältnis bestand, das verhinderte, dass as-Sāwī sich von ihm distanzierte, selbst nachdem er keine hohe Funktion am Hof mehr innehatte. Es könnte aber genauso gut einfach Ausdruck seines ernsthaften Wesens und seines Pflichtbewusstseins gewesen sein, die gegen einen Widerruf der Zueignung sprach, oder schlicht auch die Tatsache, dass das Buch unter dem ursprünglichen Namen bereits so verbreitet war, dass sich eine Umbenennung schwierig gestaltet hätte.

¹³⁷ Siehe dazu auch *infra*, S. 87 (Kap. 3.1).

¹³⁸ Zu ihm siehe auch *infra*, S. 45.

¹³⁹ Zur Funktion des *naqīb al-ašrāf* siehe Halm 1988: 60.

¹⁴⁰ Siehe dazu Gimaret/Monnot 1986: 4–5.; van Ess 2018: insb. 1539–1540 und aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*: 7–8.

2.2.2 Lehrer-Schüler-Verhältnisse

a) Lehrer

In as-Sāwī's Schriften selbst finden sich keine direkten Hinweise, wie oder bei wem er seine Ausbildung absolviert hat oder von wem er unterrichtet wurde. Auch bei al-Bayhaqī wird weder im Eintrag zu as-Sāwī, noch in denjenigen möglicher Lehrer-Figuren (wie al-Lawkarī oder al-Īlāqī) irgendeine Angabe gemacht. Dennoch findet man in der Sekundärliteratur oft folgende Lehrer-Schüler-Kette:¹⁴¹

- Avicenna (gest. 1037)
- ↓
- Bahmanyār (gest. 1066?)
- ↓
- al-Lawkarī (gest. 1123?)
- ↓
- al-Īlāqī (gest. 1141)
- ↓
- as-Sāwī (fl. um 1130)

Während bei Bahmanyār unzweifelhaft feststeht, dass er ein Schüler Avicennas war, wird die Situation danach kompliziert, da die verschiedenen Zeugnisse zu den einzelnen Gelehrten nicht eindeutig sind oder verschiedene Quellen sich widersprechen. Zu al-Lawkarī gibt al-Bayhaqī kein Todesdatum an, die Jahreszahl 1123 ist erschlossen.¹⁴² Ihm wird jedoch von al-Bayhaqī der Verdienst zugeschrieben, für die Verbreitung der philosophischen Wissenschaften in der Tradition Avicennas in Ḥurāsān einen großen Beitrag geleistet zu haben.¹⁴³ Über eine mögliche Verbindung zwischen al-Lawkarī und al-Īlāqī kann man nur spekulieren. Ibn Abī Uṣaybi'a sagt von al-Īlāqī, er sei ein Schüler von Avicenna gewesen (*wa huwa min ġumlat talāmiḍat aš-Šayḥ ar-ra'īs*),¹⁴⁴ was höchstens im übertragenen Sinne, jedoch nicht chronologisch stimmen kann, da aus einem Hinweis von al-Bayhaqī hervorgeht, dass al-Īlāqī im Jahr 1141 bei der Schlacht von Qaṭawān umgekommen ist.¹⁴⁵ Bei F. Griffel wird dieser Widerspruch geschickt dadurch beseitigt, dass er anstelle eines

¹⁴¹ Zu Bahmanyār, al-Lawkarī und al-Īlāqī vgl. den Überblick bei al-Rahim 2018: 49–54, 61–67.

¹⁴² Zu al-Lawkarī's Leben und Werk siehe ausführlich Marcotte 2006, Griffel 2000: 341–349 und Griffel 2021^a: 226–233.

¹⁴³ al-Bayhaqī, *Tatīmma*: 120–121.

¹⁴⁴ Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā'*: II 20.

¹⁴⁵ al-Bayhaqī, *Tatīmma*: 126; zur Kontroverse um al-Īlāqī's Lebensdaten vgl. auch al-Rahim 2018: 65.

offenbar irrtümlichen „Avicennas“ einfach al-Lawkarī einsetzt, was zwar durchaus naheliegend ist, aber andererseits auch noch keinen Beleg für ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen diesen beiden darstellt.¹⁴⁶ Immerhin wissen wir aus al-Bayhaqīs *Tatimma*, dass al-Īlāqī gelehrte Auseinandersetzungen (*munāzarāt*) mit einem Schüler al-Lawkarīs (ʿAbd ar-Razzāq at-Turkī) ausgetragen hat.¹⁴⁷

Ebenso ungesichert ist das Verhältnis zwischen al-Īlāqī¹⁴⁸ und as-Sāwī. Zwar wird verschiedentlich in der Sekundärliteratur von einer Lehrer-Schüler-Beziehung zwischen diesen beiden gesprochen,¹⁴⁹ doch fehlt dafür eine ausreichende Grundlage. In denjenigen Fällen, in denen in der Sekundärliteratur ein Nachweis für ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen al-Īlāqī und as-Sāwī angegeben wird, führt ein solcher jeweils zurück auf eine Fußnote des Herausgebers (M. Šafiʿ) von al-Bayhaqīs *Tatimma* im Eintrag zu as-Sāwī,¹⁵⁰ wo wiederum auf eine Stelle bei Ibn Abī Uṣaybiʿa verwiesen wird; an der betreffenden Stelle bei Ibn Abī Uṣaybiʿa (im Eintrag zu einem gewissen Ibn al-Lubūdī, gest. 1224) ist zu lesen: „*kāna aḥaḍa ṣ-ṣināʿa ʿan tilmīḍⁱⁿ li-Ibn Sahlān ʿan as-Sayyid al-Īlāqī Muḥammad*“.¹⁵¹ Daraus erschließt der Herausgeber der *Tatimma* in jener Fußnote, dass as-Sāwī im Bereich der Medizin ein Schüler al-Īlāqīs gewesen sei (*mafhūm mišawad ki Ibn Sahlān šāgird-i as-Sayyid al-Īlāqī Muḥammad būd*), woraus sich dann also die folgende Lehrer-Schüler-Kette ergäbe: al-Īlāqī → Ibn Sahlān → (*tilmīḍ*) → Ibn al-Lubūdī. Dies ist allerdings nicht genau das, was bei Ibn Abī Uṣaybiʿa tatsächlich gesagt wird. Unter Berücksichtigung der Regeln bzw. der semantischen Funktionen der Präpositionen *ʿan* und *li* lautet die Stelle korrekt übersetzt: „Er [d. h. Ibn al-Lubūdī] erlernte die Disziplin (der Medizin) von einem (nicht näher identifizierten) Schüler des Ibn Sahlān (*ʿan tilmīḍⁱⁿ li...*), (der seinerseits Schüler war) von (*ʿan*) al-Īlāqī“; das heißt also konkret, irgendein Schüler (*tilmīḍ*) as-Sāwīs hat ebenfalls bei al-Īlāqī Medizin studiert und später als Lehrer dann Ibn al-Lubūdī unterrichtet. Dies führt zum Schluss, dass as-Sāwī und al-Īlāqī offensichtlich ungefähr derselben Lehrer-Generation angehört haben müssen und beide als Lehrpersonen für denjenigen Studenten fungiert haben, der als Lehrer später Ibn al-Lubūdī unterrichtet hat.

¹⁴⁶ Griffel 2000: 352, Anm. 49.

¹⁴⁷ al-Bayhaqī, *Tatimma*: 124–125.

¹⁴⁸ Zu al-Īlāqī siehe EI, Bd. XII: Art. „Īlāqī, Sayyid Šaraf-al-Zamān“ (L. Richter-Bernburg); der Artikel zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass darin zurecht darauf verzichtet wird, ein belegbares Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen al-Lawkarī – al-Īlāqī und al-Īlāqī – as-Sāwī zu behaupten, sondern lediglich erwähnt wird, dass es verschiedene Kontakte zwischen ihnen gegeben habe.

¹⁴⁹ So etwa bei Bausani 1968: 289; etwas vorsichtiger al-Rahim 2018: 81 („Sāwī [...] seems to have been a medical student of al-Īlāqī“).

¹⁵⁰ al-Bayhaqī, *Tatimma*: 127, dort Anm. 1.

¹⁵¹ Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*: II 184.

b) Schüler

Ebenso wie über die Lehrer wissen wir kaum etwas über Schüler as-Sāwīs. Zu einigen wenigen Namen gibt es aber zumindest gewisse Anhaltspunkte.¹⁵²

Ibn Ġaylān al-Balḥī (gest. um 1194): Ibn Ġaylān gehörte zu einer Strömung von Gelehrten, die sich ab der Mitte des 12. Jh. kritisch mit der Philosophie Avicennas auseinandergesetzt haben.¹⁵³ Er hat auch im Rahmen mehrerer Traktate verschiedene gelehrte Kontroversen über gemischt-modale Syllogismen mit Šarafaddīn al-Masʿūdī ausgetragen.¹⁵⁴ Im Rahmen einer dieser Kritiken an al-Masʿūdī bezieht er sich auch in folgender Weise auf as-Sāwī: „[...] *li-qawl ustādī šāḥib al-Baṣāʾir* (gemäß der Aussage meines Lehrers, dem Autor der *Baṣāʾir*)“.¹⁵⁵

Šarafaddīn al-Masʿūdī (gest. vor 1204): Bei ihm handelt es sich um den soeben erwähnten Diskussionspartner Ibn Ġaylāns.¹⁵⁶ Dass er ebenfalls ein Schüler as-Sāwīs gewesen sein könnte, ergibt sich aus einer Nebenbemerkung des Biographen aš-Šafadī, der im Eintrag zu einem Grammatiker namens Ibn Bāqillānī erwähnt: „[...] und er studierte auch Philosophie bei al-Masʿūdī, dem Adepten ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī, dem Autor der *Baṣāʾir* (*wa qaraʾa al-ḥikma ʿalā al-Masʿūdī, ġulām ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī, šāḥib al-Baṣāʾir*)“.¹⁵⁷ Die Angabe „al-Masʿūdī“ allein ist kein allzu solider Beleg, und es ist chronologisch unklar, ob und wann al-Masʿūdī bei as-Sāwī studiert haben könnte, aber die Annahme ist durchaus plausibel.¹⁵⁸ Und die Vermutung, dass sowohl Ibn Ġaylān als auch al-Masʿūdī beide (möglicherweise konkurrierende?) Schüler as-Sāwīs waren und dadurch persönlich miteinander bekannt, erscheint nicht unpassend angesichts ihrer späteren Debatten.

Ein dritter Gelehrter, der schon als möglicher Schüler as-Sāwīs ins Spiel gebracht wurde, ist Mağdaddīn al-Ġilī (gest. vor 1199), der in Naysābūr studiert hatte und ab etwa 1072 in Marāğa unterrichtete. Bekanntheit genießt er hauptsächlich, weil er als dortiger Lehrer sowohl von Faḥraddīn ar-Rāzī als auch von as-Suhrawardī erwähnt wird. Erhalten ist von ihm jedoch lediglich ein kurzer logischer Traktat über die vierte syllogistische Figur mit dem Titel *al-Lāmiʿ fī š-šakl ar-rābiʿ* (*Licht auf die vierte Figur*). Da er von seinen Biographen als einer der bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit beschrieben wird, der erwähnte Logiktraktat in einer Sammelhandschrift mit Werken von as-Sāwī, al-Masʿūdī und Ibn Ġaylān überliefert ist und er

¹⁵² Zu den folgenden drei Gelehrten vgl. auch Griffel 2021^b: 389–401, Griffel 2021^a: 361–362 und Griffel 2021^b: 226–243.

¹⁵³ Siehe dazu Michot 1993 und die Edition in Ibn Ġaylān, *Ḥudūt al-ʿālam*.

¹⁵⁴ Siehe zu diesen verschiedenen kleinen Traktaten ausführlich Shihadeh 2016: 24–26.

¹⁵⁵ In Hs. Tihrān, Mağlis 599, f. 89a,1.

¹⁵⁶ Zu ihm siehe ausführlich Shihadeh 2016: 1–43.

¹⁵⁷ aš-Šafadī, *Wāfi bi-l-wafāyāt*: XII 273.

¹⁵⁸ Siehe dazu insb. auch Shihadeh 2016: 15.

einige wenige Jahrzehnte jünger war als as-Sāwī und damit ein Zeitgenosse von Ibn Ġaylān und al-Masʿūdī, wurde schon die Vermutung geäußert, dass er wie die beiden anderen ein Schüler as-Sāwīs gewesen sein könnte.¹⁵⁹

2.2.3 Kontakte zu anderen Gelehrten; philosophische Kontroversen und Debatten

a) aš-Šahrastānī

Dieser schillernde Gelehrte ist uns schon im Zusammenhang mit seiner annullierten Werkwidmung an Našīraddīn begegnet.¹⁶⁰ Zwischen ihm und as-Sāwī scheint es verschiedene Kontakte gegeben zu haben; wie intensiv diese waren, lässt sich auf dem heutigen Stand des Wissens nicht klar beurteilen. Jedenfalls nimmt as-Sāwī in zwei Traktaten explizit Bezug auf Einwände oder Fragen von aš-Šahrastānī (in den *Iʿtirāḍāt* und der *Tawṭīʿa fī al-muʿǧizāt wa-l-karāmāt*);¹⁶¹ überdies hat aš-Šahrastānī unter anderem auch mit al-Īlāqī korrespondiert, wie ein als Manuskript erhaltener Brief an letzteren belegt.¹⁶²

Bereits in Bezug auf die Handhabung ihrer Werkwidmungen hat sich ein deutlicher Kontrast zwischen dem ‚loyalen‘ as-Sāwī und dem ‚opportunistischen‘ aš-Šahrastānī offenbart. Dieser Kontrast wird nun durch verschiedene Äußerungen al-Bayhaqī in seiner *Tatimma* noch akzentuiert. So schildert al-Bayhaqī etwa eine Begegnung mit aš-Šahrastānī im Rahmen einer gelehrten Gesellschaft (*maǧlis*), in welcher er ihm eine Frage zum ontologischen Status von „Anteriorität (*taqaddum*)“ und deren Klassifizierungen stellte; als aš-Šahrastānī darauf mit einem langatmigen Monolog antwortete, der allerdings ganz am Thema vorbeizielte, kritisierte ihn al-Bayhaqī für sein ausweichendes Geschwätz. Etwas später kommt er auch noch auf aš-Šahrastānīs Koran-Kommentar zu sprechen und berichtet, wie er ihn diesbezüglich getadelt habe, weil er damit ganz verkehrt liege (*hādā ʿudūl ʿan aš-ṣawāb!*), und dass er bei weitem nicht so eine gelungene Zusammenführung von religiösem Gesetz und Philosophie erreicht habe, wie dies bei al-Ġazālī der Fall sei (*lā taǧmaʿu bayna š-šarīʿa wa-l-ḥikma aḥsana mimmā ǧamaʿahū al-imām al-Ġazālī*); darauf sei aš-Šahrastānī vor Ärger rot angelaufen.¹⁶³ Daraus wird der Kontrast sehr deutlich,

¹⁵⁹ Die Vermutung geht zurück auf Pūrǧawādī 2002: ix; vgl. auch Michot 2007: 108.

¹⁶⁰ Allgemein zu ihm siehe van Ess 2018; van Ess 2012 und van Ess 2011: II 860–866.

¹⁶¹ Siehe zu diesen Werken *infra* Kap. 2.3.1 (unter A3 und A9); zur Debatte zwischen as-Sāwī und aš-Šahrastānī vgl. Griffel 2021^b: 200–202.

¹⁶² *Maǧlis-i maktūb*, hier als Faksimile der Hs. Tih-rān, Maǧlis 599, f. 121b–125b im unpaginierten Anhang.

¹⁶³ al-Bayhaqī, *Tatimma*: 137–140.

den al-Bayhaqī zwischen as-Sāwī und aš-Šahrastānī konstatiert; der illustre (aber aufgrund seiner krypto-isma'ītischen Tendenzen sehr ambivalent einzuschätzende) aš-Šahrastānī wird, was die Harmonisierung von *šarī'a* und *ḥikma* betrifft, von ihm geradezu als ein negatives Spiegelbild zu as-Sāwī porträtiert, der zwar in diesem Abschnitt nicht namentlich genannt wird, aber von al-Bayhaqī ja gerade wegen seiner Harmonisierung zwischen *šarī'a* und *ḥikma* besonders gelobt wird.

b) As'ad al-Mīhanī (gest. um 1130–33)

Eine weitere Persönlichkeit, die mit as-Sāwī Kontakt pflegte, war As'ad al-Mīhanī (oder auch Mayhanī), der als hochangesehener Lehrer eine Anstellung an der Nīzamiyya-Hochschule in Bagdad innehatte. al-Bayhaqī erwähnt von ihm aber auch ausdrücklich, dass er ein Schüler al-Lawkarīs gewesen sei; zudem erwähnt er einen Brief oder ein Sendschreiben, dass dieser an as-Sāwī geschickt hatte und aus dem al-Bayhaqī auch einige Zeilen zitiert.¹⁶⁴ al-Mīhanī vereint in sich also beide Traditionen, sowohl die Richtung der islamisch-religiösen Tradition als auch die philosophische; Frank Griffel stellt ihn daher auch in die Nähe von al-Ġazālī, zu dem tatsächlich verschiedene Parallelen bestehen. Aber ob er und al-Ġazālī sich persönlich kannten, ist nicht genau belegt, Griffel plädiert jedoch aufgrund von verschiedenen Indizien für diese Annahme.¹⁶⁵ Eine interessante Nebenbemerkung ist, dass al-Mīhanī in Bagdad veranlasste, dass aš-Šahrastānī, den er aus Studienzeiten kannte, dort ebenfalls eine Stelle als Dozent bekam, welche dieser aber nach knapp drei Jahren wieder verließ.¹⁶⁶ Aus all diesen verschiedenen Angaben wird deutlich, dass im intellektuellen Milieu der damaligen Zeit zwischen den hier vorgestellten Protagonisten ein vielfältiges Beziehungsgeflecht bestanden hat, an dem auch as-Sāwī auf verschiedene Weisen beteiligt war. Das Bild des zurückgezogenen und isolierten Gelehrten, das vielleicht auf den ersten Blick entstehen könnte, ist von daher um diesen Vernetzungs-Aspekt zu erweitern.

2.3 Werkinventar as-Sāwīs (edierte Werke; bisher nur in Manuskripten vorliegende Werke; lediglich indirekt bezeugte, zugeschriebene oder zweifelhafte Werke)

Die folgende Zusammenstellung soll einen Überblick über sämtliche Werke as-Sāwīs geben, soweit sie heute bekannt sind. Sofern eine kritische Edition eines

¹⁶⁴ *ibid.* 136–137.

¹⁶⁵ Zu al-Mīhanī und der vermuteten Verbindung zu al-Ġazālī siehe ausführlich Griffel 2009: 71–74; hier auch eine Übersicht zu sämtlichen biographischen Quellen (310, Anm. 76).

¹⁶⁶ Siehe dazu van Ess 2018: 1538–1539.

Werkes vorliegt, wird nachfolgend in der Regel auf eine ausführliche Übersicht zu erhaltenen Handschriften des entsprechenden Werkes verzichtet, da diese in den jeweiligen Editionen verzeichnet sind; wo es in Bezug auf ein bestimmtes Werk von Bedeutung ist, werden gelegentlich aber doch Hinweise zu vorhandenen Handschriften gegeben (z. B. wenn eine Druckausgabe auf nur einer oder nur einiger weniger Handschriften beruht, oder wenn in einer Ausgabe weitere wichtige Handschriften nicht erwähnt werden).

2.3.1 Erhaltene Werke in arabischer Sprache

A1) *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya* (Die scharfsichtigen Einblicke für Naṣīraddīn)

Hierbei handelt es sich um das große Logik-Kompendium as-Sāwīs, das als sein Hauptwerk gilt und das im Kapitel 3 dieser Arbeit als hauptsächliche Grundlage dienen wird. Das Werk ist in zahlreichen Manuskripten erhalten (aufgeführt in ungefährender chronologischer Reihenfolge):

- Hs. Nağaf, al-ʿAtaba al-ʿalawīyya 993, datiert 543/1148 (*non vidimus*)¹⁶⁷
- Hs. Nağaf, al-ʿAtaba al-ʿalawīyya 715, undatiert (*non vidimus*)¹⁶⁸
- Hs. Istanbul, Fatıh 3217, datiert 578/1182 (nachfolgend: F)
- Hs. Kairo, Taymūr *manṭiq* 148, datiert 606/1209
- Hs. Kairo, Dār al-kutub 10277w, undatiert (einige Blätter fehlen, insb. gegen Ende der Hs.)
- Hs. Istanbul, Aya Sofya 2483, datiert 617/1220 (nachfolgend AS)
- Hs. Istanbul, Laleli 2560, datiert 640/1242 (unvollständig)
- Hs. Istanbul, Topkapı Sarayı, Ahmed III 3438, datiert 886/1481
- Hs. Tihriān, National-Bibl. 265, undatiert, ca. 15.–17. Jh.
- Hs. Tihriān, Dāniṣgāh 2755, datiert 1110/1699
- Hs. Qum, Marʿaṣi Nağafi 15ʹ838, datiert 1112/1700 (*non vidimus*)¹⁶⁹
- Hs. Bursa, İnebey 1210/2, f. 58a–204b, undatiert, vermutlich 17./18. Jh.
- Hs. Ḥinšāra, Ordre Basiliens Choueirite 320, datiert 1739 (nachfolgend H)
- Hs. Beirut, AUB 160:Sa27kA, datiert 1881 (nachfolgend B)
- Hs. Kairo, Azhar 15ʹ982 [Mantiq 388], undatiert, vermutlich 19. Jh. (nachfolgend Az)

¹⁶⁷ Nachgewiesen in Dirāyatī 2019: III 346 (als Nr. 10173).

¹⁶⁸ *ibid.* (nachgewiesen als Nr. 10174).

¹⁶⁹ Nachgewiesen in Marʿaṣi 1975–2018 (1354–1397 h.š.): XL 266.

Zudem konnte unter den Funden aus der Geniza in Kairo ein einzelnes Blatt als Fragment eines weiteren Manuskripts der *Baṣāʾir* identifiziert werden; es wird heute in Cambridge aufbewahrt und trägt die Signatur T-S Ar. 40. 192.¹⁷⁰ Ein weiteres Manuskript findet sich schließlich in Mašhad (Āstān-i Quds 6501); dabei handelt es sich jedoch lediglich um eine handschriftliche Kopie der ersten Druckausgabe (Kairo 1898).

Alle Manuskripte enthalten einen recht einheitlichen Text mit meist nur kleineren Unterschieden. Bereits in der Einleitung zu dieser Untersuchung wurde kurz erwähnt, dass Muḥammad ʿAbduh 1886–87 bei einem Aufenthalt in Beirut auf ein Manuskript dieses Textes stieß und sich davon eine Abschrift machen ließ. Auf Basis dieser Abschrift wurde der Text dann 1898 in Kairo gedruckt und an der Azhar-Universität als Lehrmittel benutzt (nachfolgend K₁). Es handelt sich bei diesem Druck also nicht um eine kritische Edition, sondern um die als Druckversion veröffentlichte Abschrift, die ʿAbduh in Beirut für sich hatte anfertigen lassen.

Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Hs. B der American University in Beirut, deren Entstehung ins Jahr 1881 fällt; der Schreiber vermerkt im Kolophon, dass er dieses Manuskript in seinem ersten Jahr an der Hochschule für evangelische Theologie (*Madrasat al-lāhūt al-inḡīliyya*) kopiert habe und zwar von einer Vorlage, die auf das Jahr 1739 zurückgeht (dabei könnte es sich gut um die oben erwähnte Hs. Ḥ handeln, welche auf ebendieses Jahr datiert ist). Die Hs. B weist eine sehr weitgehende Übereinstimmung mit dem Text von ʿAbduhs Druckausgabe von 1898 auf, und nahezu sämtliche Abweichungen vom Text der übrigen Hss. sind in diesen beiden Versionen identisch. Die Hs. B (und auch die Hs. Ḥ) repräsentieren also dieselbe Linie wie die Vorlage für die Druckausgabe ʿAbduhs. Zudem stellen sie einen wertvollen Beleg dar, dass as-Sāwīs *Baṣāʾir* nachweislich auch im 18./19. Jh. und somit vor der Kairiner Druckausgabe – zumindest im levantinischen Raum – noch als logisches Lehrwerk in Gebrauch war.

Auf Grundlage der Ausgabe K₁ von 1898 wurden später verschiedene Nachdrucke produziert:

- um 1940 in Kairo ein undatierter Neudruck
- von Rafīq al-ʿAḡm, Bayrūt 1993 (nachfolgend R)
- von Ḥasan Marāḡī Ġaffārpūr, Tihrān 2004 (nachfolgend Gh)

Bei allen diesen Ausgaben handelt es sich jedoch ebenfalls nicht um kritische Editionen, sondern einfach um den neu gesetzten Text von K₁ (insbesondere im Falle der Ausgabe von al-ʿAḡm mit Hinzufügung zahlreicher zusätzlicher Druckfehler).

¹⁷⁰ https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990051305230205171/ (Stand 31. 7. 2025)

Dass alle neueren Ausgaben einfach den Text ‘Abduhs von 1898 reproduzieren, lässt sich sehr gut anhand eines Beispiels belegen: In der Druckausgabe ‘Abduhs lesen wir auf S. 11 (Kap. 1.1.8): „*wa-ba’du man taqaddama ka-afḍal al-muta’ahḥirīn zaman^{an} iktafā* [...]“, dies heißt übersetzt: „Und einige von denen, die in der Zeit vorangegangen waren (*taqaddama ... zaman^{an}*) wie etwa der Vorzüglichste der Späteren [= Avicenna], begnügten sich damit, dass [...]“, was bedeuten würde, dass verschiedene frühere Gelehrte, zu denen auch Avicenna zu zählen ist, sich mit einer bestimmten Ansicht begnügten. Jedoch wird im anschließenden Textverlauf dann referiert, inwiefern Avicenna seine Vorgänger korrigierte bezüglich der Referenz auf die Wesens- bzw. Was-Bestimmungen (*ad-dāll ‘alā al-māhiyya*), es sich also um eine Gegenposition handeln muss, die Avicenna zu seinen Vorgängern eingenommen hat. Durch einen Blick in die Manuskripte wird sodann klar, dass es sich an dieser Stelle um einen (der recht seltenen) Druckfehler in der Ausgabe ‘Abduhs handelt, denn in sämtlichen Manuskripten lautet der Text dieser Stelle „*wa-ba’du man taqaddama afḍal al-muta’ahḥirīn zaman^{an} iktafā* [...] (Und einige von denen, die dem Vorzüglichsten der Späteren zeitlich vorangegangen waren, begnügten sich damit, dass [...])“. Alle späteren Druckausgaben reproduzieren jedoch bloß den Text ‘Abduhs, obwohl die Falschheit des Textes durch den Inhalt der ganzen folgenden Passage eigentlich deutlich zutage tritt.

A2) *Muḥtaṣar Ṣiwān al-ḥikma* (Verkürzende Bearbeitung des *Ṣiwān al-ḥikma*)

Das Werk ist erhalten in Form des einzigen bekannten Manuskriptes (Hs. Istanbul, Fatih 3222, f. 1a–60b), welches im Rahmen einer (nicht publizierten) Dissertation von R. Mulyadhi Kartanegara ediert worden ist.¹⁷¹ Es handelt sich um eine verkürzende Bearbeitung des dem Abū Sulaymān as-Siğistānī (gest. um 377/987–88) zugeschriebenen Werkes *Ṣiwān al-ḥikma* (*Schatztruhe der Weisheit*),¹⁷² das selbst nicht erhalten ist und doxographisches Material zu Gelehrten und Weisen der vorislamischen und frühen islamischen Zeit enthielt. Neben as-Sāwīs *Muḥtaṣar* ist eine weitere (und bekanntere) Bearbeitung des ursprünglichen Werkes unter dem Titel *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma* (*Florilegium des Ṣiwān al-ḥikma*) erhalten.¹⁷³ Die beiden Bearbeitungen überlappen sich teilweise, aber nur etwa ein Viertel des Stoffes ist in beiden Versionen identisch;¹⁷⁴ jedenfalls enthält as-Sāwīs Version einen beträchtlichen Anteil an

¹⁷¹ as-Sāwī, *Mukhtaṣar Ṣiwān al-ḥikma* (Diss. University of Chicago 1996).

¹⁷² Zum verworrenen überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund des *Ṣiwān al-ḥikma*-Zyklus siehe die Beiträge von al-Qāḍī 1981, Gutas 1982 und Daiber 1984.

¹⁷³ Der *Muntaḥab* liegt in zwei verschiedenen modernen Editionen vor: (Ps.-)Siğistānī, *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma* (Ed. Badawī 1974 und Ed. Dunlop 1979).

¹⁷⁴ Siehe as-Sāwī, *Muḥtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*: 4 (Einleitung).

Informationen, die im *Muntaḥab* nicht enthalten sind, so etwa eine Sammlung von 88 moralischen Sinnsprüchen und weisen Ratschlägen, die gemäß as-Sāwī's eigener Angabe aus „persischen Quellen entnommen (*ḥikam wa-waṣāyā, intaḥabtuhā min kutub al-Furs*)“ sind, sowie einen Eintrag zu al-Fārābī mit 18 ihm zugeschriebenen Apophthegmata und Sentenzen.¹⁷⁵

A3) *at-Tawṭī'a fī l-mu'ǧizāt wa-l-karāmāt* (Einführungsschrift zum Thema *Machtwunder und Huldwunder*)

Diese Abhandlung ist dem Thema Wunder und deren verschiedenen Ausprägungsformen (prophetische Inspiration, Heiligenwunder, Träume) gewidmet. Sie ist auch unter dem alternativen Titel *Fī s-siḥr wa-ṭ-ṭilasmāt wa-n-nīrangāt wa-l-a'ā'ib* (*Über Magie, Talismane, Zaubersprüche und Mirabilia*)¹⁷⁶ bekannt und wird in einigen Hss. fälschlich Avicenna anstatt as-Sāwī zugeschrieben. Ausgehend von einigen Fragen, die sich gemäß den Angaben zu Beginn des Werks anlässlich einer Diskussion mit dem Gelehrten Taǧaddīn (aš-Šahrastānī) ergeben haben, analysiert as-Sāwī die betreffenden Phänomene mit Rückgriff auf die Seelen- und Intellektlehre sowie weitere physikalische und kosmologische Ansichten Avicennas. Es handelt sich somit um den Versuch, Wunder und magische Praktiken mit Hilfe eines wissenschaftlich-philosophischen Ansatzes zu interpretieren und erklärbar zu machen. Daneben zeigt sich in dem Traktat auch die Tendenz, den philosophisch fundierten Erklärungsansatz mit islamischen Vorstellungen in Übereinstimmung zu bringen, etwa indem zur Erklärung des Aktiven Intellekts (*'aql fa'āl*) darauf hingewiesen wird, dieser entspreche der „wohlverwahrten Tafel (*al-lawḥ al-maḥfūz*)“ in der Terminologie der islamischen Satzung (*fī lisān aš-šar*).¹⁷⁷

Der Text ist ediert in:

- Gholamreza Dadkhah/Mohammad Karimi Zanjani Asl (Hrsg.): *ʿUmar b. Saḥlān as-Sāwī. Three Logical and Philosophical Treatises*, Bonn 2013: 91–112.¹⁷⁸
- ʿAbd al-Amīr Šamsaddīn (Hrsg.): *al-Maḏhab at-tarbawī ʿinda Ibn Sīnā min ḥilāla falsafatihī al-amaliyya*, Bayrūt 1988: 401–413.

¹⁷⁵ *ibid.* 268–278 (vgl. auch 260–263).

¹⁷⁶ Zur kulturgeschichtlichen Einordnung dieser Phänomene (insb. *nīrangāt* und *ṭilasmāt*) vgl. Burnett 2008.

¹⁷⁷ as-Sāwī, *Tawṭī'a*: 97.

¹⁷⁸ Nebst den von den Herausgebern für ihre Edition benutzten Hss. ist das Werk überdies in den beiden Istanbul Hss. Pertev Paşa 617 (ff. 264a–270a) und Velīyüddīn 3125 (ff. 16b–24a) enthalten, vgl. dazu auch bereits Maḥdawī 1954: 277–278.

A4) *Nahğ at-taqdīs (Die Art und Weise der Gottesverehrung)*

Den Ausgangspunkt für diesen Traktat bildet die Kontroverse um die avicennische Position, dass Gott partikuläre Dinge nur in allgemeiner resp. universeller Weise erkennen könne. Diese Auffassung Avicennas wurde durch den Philosophen Abū l-Barakāt al-Bağdādī (gest. um 560/1165) kritisiert; as-Sāwī versucht in seiner Entgegnung, die Positionen Avicennas zu verteidigen und die Kritik Abū l-Barakāts zu widerlegen.¹⁷⁹ Der Traktat wurde bisher zweimal ediert:

- Gholamreza Dadkhah/Mohammad Karimi Zanjani Asl (Hrsg.): *ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī. Three Logical and Philosophical Treatises*, Bonn 2013: 121–154.
- Ḥasan al-Marāğī Ġaffārpūr (Hrsg.): *Risālatān fī l-mantiq wa-l-falsafa*, Tihṛān 2006: 7–70.

A5) *Asʿila wa aǧwiba (Fragen und Antworten)*

Ein kleiner Traktat mit Antworten auf Fragen von nicht näher identifizierten Absendern. Behandelt wird das Problem, ob jedes immaterielle Seiende ein Intellekt ist, und ob jeder Intellekt sämtliche Dinge erkennen könne. Der Text liegt ediert vor in:

- Ḥasan al-Marāğī Ġaffārpūr (Hrsg.): *Risālatān fī l-mantiq wa-l-falsafa*, Tihṛān 2006: 71–108.¹⁸⁰

A6) *Risāla fī taḥqīq naqīḍ al-wuǧūd (Erörterung über die Kontradiktion von ‚Sein‘)*

Eine kurze Abhandlung über das Problem der Kontradiktion von modalisierten Propositionen bzw. Prämissen. Der Text wurde bisher zweimal ediert:

- Gholamreza Dadkhah/Mohammad Karimi Zanjani Asl (Hrsg.): *ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī. Three Logical and Philosophical Treatises*, Bonn 2013: 75–88.
- Muḥammad Taqī Dānišpažūh (Hrsg.): *Tabṣira wa du risāla-yi diğar dar mantiq*, Tihṛān 1958: 159–167.

A7) *at-Tabṣira (Die erklärende Belehrung)*

Ibn Abī Uṣaybiʿa erwähnt in den *ʿUyūn al-anbāʾ* im Eintrag zu seinem ehemaligen Lehrer Šamsaddīn al-Ḥuwayyī (gest. 637/1240), dass er in Damaskus, wo al-Ḥuwayyī zeitweilig das Amt eines Qāḍī bekleidete, im Rahmen seiner Ausbildung unter dessen

¹⁷⁹ Zum Inhalt dieses Traktates siehe Griffel 2021^a: 366 und Dadkhah/Karimi Zanjani Asl 2013: 27–30; zu Abū l-Barakāt al-Bağdādī siehe z. B. Griffel 2021^b: 379–389.

¹⁸⁰ Zur handschriftlichen Grundlage dieses Werks und zur Problematik von dessen Edition siehe Griffel 2021^a: 364.

Anleitung „die *Tabṣira* des Ibn Sahlān“ studiert habe (*wa-kuntu ataraddadu ilayhi wa-qara'tu 'alayhi ,at-Tabṣira' li-Ibn Sahlān*).¹⁸¹ Die Existenz eines von as-Sāwī verfassten Logikkompends mit dem Titel *Tabṣira* ist durch diese Angabe also gut belegt. Im Jahr 1958 wurde dann von Muḥammad Taqī Dānišpazūh ein persisches Logikkompensum als Werk as-Sāwīs unter dem Titel „*Tabṣira*“ auf Basis mehrerer Handschriften aus Istanbul und Teheran zusammen mit zwei weiteren Opuscula in einem Band betitelt *Tabṣira wa du risāla-yi digar dar mantiq* publiziert.¹⁸² Doch die Gleichsetzung dieser von Dānišpazūh publizierten persischen Logikeinführung as-Sāwīs mit der von Ibn Abī Uṣaybi'a erwähnten *Tabṣira* beruht größtenteils auf Vermutungen des Herausgebers, wie noch zu zeigen sein wird. Jedenfalls hat sich bei den Recherchen zur vorliegenden Arbeit herausgestellt, dass es einen erhaltenen arabischen Text gibt, der um vieles besser zum Kontext der Angaben bei Ibn Abī Uṣaybi'a passt und der sich ohne Zweifel als authentisches Werk as-Sāwīs identifizieren lässt.

Denn zwei Istanbuler Sammel-Hss., nämlich Carullah 1260/2, ff. 112b–142b (datiert 786/1384, nachfolgend C) und Fazl Ahmed (Köprülü) 793/2, ff. 92b–116b (datiert 588/1192, nachfolgend F)¹⁸³ enthalten beide einen arabischen Text mit einer kurzen Einführung zur Logik. In F ist dieser Text auf der Seite unmittelbar vor dem Beginn des Textes von deutlich anderer Hand mit der Titelbezeichnung *at-Tabṣira* versehen und wird unmittelbar darunter als ein Werk Faḥraddīn ar-Rāzīs bezeichnet (*at-Tabṣira fī l-mantiq li-l-Faḥr ar-Rāzī*, f. 92a) und ist so auch im Hs.-Katalog verzeichnet;¹⁸⁴ in C hingegen fehlt eine separate Titel- oder Autorangabe. Der Titel *Tabṣira* jedenfalls ist tatsächlich dem Text entnommen, denn darin heißt es kurz nach dem Beginn des Traktates: „Und das Ziel dieser *Erklärenden Belehrung* (*tabṣira*) ist die Kenntlichmachung der beiden Wege [d. h. jener beiden sowohl zur Gewinnung von begrifflichem als auch von propositionalem Wissen] und der Bedingungen für deren Richtigkeit [...] (*wa-l-ğaraḍ min ḥāḍihī t-Tabṣira ta'rif at-tarīqayn wa-šarā'it ṣiḥḥatihimā* [...]).“¹⁸⁵ Und etwas weiter unten findet sich erneut eine Stelle, wo ebendiese Titelbezeichnung verwendet wird: „Wir aber beschränken uns in dieser *Erklärenden Belehrung* (*tabṣira*) darauf, aufzuzeigen [...] (*lākinna naftaqir fī ḥāḍihī t-Tabṣira 'alā* [...])“.¹⁸⁶

¹⁸¹ Siehe den Eintrag zu al-Ḥuwayyī bei Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn al-anbā'*: II 171; zu al-Ḥuwayyī, der u. a. Schüler bei Faḥraddīn ar-Rāzī war, vgl. auch Morray 1994: 25–27 und Griffel 2021^b: 302, Anm. 161.

¹⁸² Zu den Gründen für Dānišpazūhs Wahl des Werktitels „*Tabṣira*“, der damit verbundenen Problematik sowie zu weiteren Einzelheiten in Bezug auf das persische Logikkompensum as-Sāwīs siehe *infra* Kap. 2.3.2, Abs. P1.

¹⁸³ Für den Hinweis auf die Hs. F danke ich herzlich Frau Franziska Knobel.

¹⁸⁴ Siehe Şeşen 1986: I 386.

¹⁸⁵ In C auf f. 113a; in F auf f. 93a.

¹⁸⁶ In C auf f. 122a; in F auf f. 99a.

Während die Titelbezeichnung *Tabṣira* also im Text zweifach belegt ist, sprechen gleichzeitig verschiedene Anhaltspunkte klar dagegen, dass Fahraddīn ar-Rāzī tatsächlich der Autor dieses Textes sein sollte. So findet sich die namentliche Zuschreibung an ar-Rāzī lediglich in einer der beiden Handschriften (F) und dort überdies von späterer Hand. Eine naheliegende Erklärung für diese nachträgliche Zuschreibung an ar-Rāzī ergibt sich aus ihrem kodikologischen Kontext: Bei der Hs. F handelt es sich um eine Sammelhandschrift, die zwei Werke enthält; beim ersten Text handelt es sich um ar-Rāzīs (frühe und allgemein als authentisch anerkannte) Abhandlung *al-Išāra fī uṣūl al-kalām* (*Der Hinweis auf die Grundlagen des Kalām*), beim zweiten Text dann um die *Tabṣira*; es ist also davon auszugehen, dass ein späterer Besitzer oder Benutzer der Handschrift die (naheliegende, jedoch unzutreffende) Vermutung gemacht hat, dass auch der zweite Text von ar-Rāzī stammen wird, und deshalb einen entsprechenden Verfasserhinweis hinzugefügt hat. Zu diesem Befund passt, dass kein weiteres handschriftliches Zeugnis bekannt ist, in welchem eine Schrift von ar-Rāzī unter dem Titel *at-Tabṣira* überliefert ist.

Nachdem sich die Urhebererschaft ar-Rāzīs somit als unplausibel herausgestellt hat, bleibt die Frage nach dem eigentlichen Autor. Diese lässt sich anhand mehrerer Anhaltspunkte beantworten. Im Text selbst ist nämlich zu lesen: „[...] außer in bestimmten Fällen, die **wir in den Baṣāʾir** erwähnt haben (*illā fī mawāḏiʾ mustaṭnāt, ḏakarnāhā fī l-Baṣāʾir*).“¹⁸⁷ Der Autor des Traktates verweist also in der 1. Person auf ein anderes, umfangreicheres logisches Werk, das er selber verfasst hat und das den Titel *Baṣāʾir* trägt; daraus folgt, dass es sich beim Autor dieses Traktates um unseren as-Sāwī handeln muss, der als Autor der *Baṣāʾir* berühmt ist. Die Überblicksdarstellung in der arabischen *Tabṣira* ist zwar gegenüber den *Baṣāʾir* stark verkürzt und relativ gedrängt formuliert; dennoch zeigt sie eine durchgehende inhaltliche Parallelität mit as-Sāwīs zwei logischen Hauptwerken, d. h. mit den arabischen *Baṣāʾir* sowie mit dem ohne expliziten Titel überlieferten persischen Logikkompandium (nachfolgend hier jeweils als „*Tabṣira*“ bezeichnet); so etwa bei der Darstellung der drei Figuren des Syllogismus (C ff. 122b–125a; F ff. 98b–101b) oder der Aufzählung der 13 materiellen Prämissentypen (C ff. 129b–134a; F ff. 104a–107b).

Auch die Ausführungen ganz am Anfang des Werks, wo der Autor seinen Anlass für das Verfassen des Traktates erläutert, treffen gut auf unseren Qāḏī aus Sāwa zu:

Eine Gruppe herausragender Kollegen von mir im Bereich der Rechtswissenschaften, sowohl in Bezug auf deren Grundlagen als auch deren verästelte Anwendungsbereiche (*ḡamāʾa min aṣḥābī l-mubrizīn fī ʿulūm al-fiqh, uṣūlihi wa-furūʾihī*), haben mich gebeten, für sie eine zusammenfassende Abhandlung (*muḥtaṣar*) zu verfassen, in der die Bedingungen für die Richtigkeit

187 Siehe *infra* (Anhang I), Ed. *Tabṣira*: S. T1.

und Falschheit von Beweisen, Demonstrationen und Definitionen dargelegt werden (*šarāʾiṭ sihḥat al-adilla wa-l-barāhīn wa-l-ḥudūd wa-fasādihā*) (C f. 112b; F f. 92b).

Mit dem zweifach im Text genannten Titel *Tabṣira*, dem expliziten Verweis auf die *Baṣāʾir* und den weitgehenden strukturellen und streckenweise sogar oft wörtlichen Übereinstimmungen mit den *Baṣāʾir* besteht also kein Anlass mehr daran zu zweifeln, dass es sich dabei um dasjenige Werk as-Sāwīs handelt, das Ibn Abī Uṣaybiʿa mit seinem Lehrer al-Ḥuwayyī in Damaskus gelesen hat. Und fraglos passt dieses kleine arabische Werk auch einiges besser als eines in persischer Sprache zum Bericht von Ibn Abī Uṣaybiʿa, da um 1200 die Verwendung eines persischen Lehrbuches im damals gänzlich arabisch geprägten Damaskus äußerst überraschend gewesen wäre.¹⁸⁸ Auch der Umstand, dass al-Ḥuwayyī als šāfiʿitischer Rechtsgelehrter für seinen Unterricht ein Einführungswerk verwendete, als dessen Zielpublikum ausdrücklich Gelehrte aus dem Gebiet der Rechtswissenschaft genannt werden, fügt sich gut in diesen Befund ein.¹⁸⁹

Eine textkritische Edition der arabischen *Tabṣira* auf Grundlage der Hss. C und F ist der vorliegenden Untersuchung am Schluss als Anhang I beigegeben.

A8) *Risāla fī šifat āla ṣaḡīra yuḥaḍ bihā irtifāʾ al-kawākib* (Konstruktionsbeschreibung für ein Instrument zur Bestimmung des Standes von Gestirnen)

Bei diesem Opusculum handelt es sich um eine Konstruktionsbeschreibung für ein astronomisches Instrument, das as-Sāwī erfunden hat; es dient zur Bestimmung der Höhe des Standes von Gestirnen. Der Text ist in zwei Handschriften erhalten (Hss. Leiden, Or. 187b, f.56b–59b¹⁹⁰ und Istanbul, Univ.-Bibl. A.Y. 314¹⁹¹). Ein nachgebautes Modell des Instrumentes wurde für eine Ausstellung des Institutes für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften in Frankfurt angefertigt.¹⁹²

¹⁸⁸ Daher hat man sich verschiedentlich mit der Annahme beholfen, Ibn Abī Uṣaybiʿa hätte sich im Titel geirrt und es seien damit eigentlich die *Baṣāʾir* gemeint gewesen, so beispielsweise die Herausgeber der neuen zweisprachigen Ausgabe von Ibn Abī Uṣaybiʿa, *A literary history of medicine*, ad Bd. II 171, Anm. 4 („the work [...] is without a doubt the *Kitāb al-Baṣāʾir*“) oder Griffel 2021^b: 164, Anm. 8 (wobei die Vermutung hier allerdings mit einem Fragezeichen relativiert wird).

¹⁸⁹ Zum Schluss, dass es sich bei der arabischen *Tabṣira* wohl um ein Werk as-Sāwīs handelt, kam jüngst auch Akyüz 2021, nachdem er in früheren Arbeiten noch die Zuschreibung an ar-Rāzi akzeptiert hatte, vgl. Akyüz 2017: 23.

¹⁹⁰ Siehe Witkam 2007: 81.

¹⁹¹ Das Istanbuler Manuskript wurde als Facsimile-Ausgabe publiziert in Sezgin et al. 2001; as-Sāwīs Text findet sich auf S. 196–213.

¹⁹² Siehe dazu den Katalog der Ausstellung samt Abbildungen des Instrumentes gemäß as-Sāwīs Konstruktionsbeschreibung in Sezgin/Neubauer 2003: II 166–167; die dortige falsche Angabe, dass

Eine kritische Edition des Textes auf Basis der beiden erhaltenen Hss. ist kürzlich zusammen mit einer englischen Übersetzung publiziert worden:

- Johannes Thomann: „Ibn Sahlān al-Sāwī's (died before 1155) Description of an Instrument with a Gear Mechanism for Precision Measurements of Stellar Altitudes“. In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* (23) 2022: 185–224.

A9) *I'tirādāt 'alā kalām Ibn Sīnā* (Zu Einwänden gegen Ansichten Avicennas)

Ein kurzer Traktat mit Antworten as-Sāwīs auf Einwände, die aš-Šahrastānī gegen bestimmte Thesen in Avicennas *K. an-Nağāt* (*Die Errettung*) formuliert und as-Sāwī um Beantwortung derselben ersucht hat; es handelt sich um Fragen zum Verständnis des Begriffs des Notwendig-Seienden (*wāğib al-wuğūd*) und zu den transzendenten kosmischen Intellekten (*al-'uqūl al-mufāriqa*). Der Traktat liegt in mehreren Hss. vor: Istanbul, Topkapı Sarayı, Revan 2042/17,¹⁹³ ff. 176b–188b; Kazan 1125/2,¹⁹⁴ ff. 99b–136a und Bursa, Genel Kitaplığı 4363, ff. 123a–133b.¹⁹⁵ Die Eingangspassage ist in den Manuskripten leicht verschieden, der Text selbst bis auf kleinere Abweichungen aber identisch.¹⁹⁶ Das Kazan-Manuskript hat auf der Seite vor dem Anfang des Textes zusätzlich noch von anderer Hand eine offensichtlich später hinzugefügte Titelangabe „Der Ringkampf mit dem Ringkampf“ (*Muṣāra'a al-muṣāra'a*); in den beiden anderen Hss. findet sich ein solcher Titel nicht. Dies lässt sich dadurch erklären, dass sich der Text als zweites Stück in einer Handschrift befindet, in der als erstes Stück aš-Šahrastānīs *K. al-Muṣāra'a* enthalten ist, in welchem dieser verschiedene seiner Kritikpunkte an Avicenna ausführlich darlegt.¹⁹⁷ Die durch diese Titelgebung insinuierte direkte Anhängigkeit zwischen den beiden Texten ist also mit Sicherheit auf einen späteren Redaktor zurückzuführen, da es im as-Sāwī-Text nur um zwei ganz bestimmte Fragenkomplexe geht, und es sich somit nicht um

as-Sāwī „in der ersten Hälfte des 5./11. Jh. in Nīšābūr als Richter fungiert“ habe, ist auf Basis der im biographischen Teil gegebenen Erläuterungen (siehe *supra* Kap. 2.1.1 und 2.1.2) zu korrigieren.

¹⁹³ Für die Hilfe bei der Beschaffung von Scans dieser Hs. danke ich Herrn Prof. Dr. Tobias Heinzelmann.

¹⁹⁴ Für den Hinweis auf Scans dieser Hs. danke ich Herrn Prof. Dr. Frank Griffel.

¹⁹⁵ Auf die Hs. in Bursa wird hingewiesen in Wisnovsky 2014: 332.

¹⁹⁶ In den Hss. Revan 2042 und Bursa 4363: „*hādiht i'tirādāt 'alā kalām Ibn Sīnā kataba bihā Muḥammad aš-Šahrastānī ilā al-qādī 'Umar b. Sahl* [sic] *multamisan ġawābahā* [...]“ und in Hs. Kazan 1125: „*hādiht šukūk su'ila al-qādī 'Umar b. Sahlān as-Sāwī raḥimahū Allāh min ġihat al-imām Muḥammad aš-Šahrastānī wa-talaba ḥallahā* [...]“.

¹⁹⁷ Siehe dazu die Edition mit engl. Übersetzung von Madelung/Mayer in aš-Šahrastānī, *Muṣāra'a*.

eine direkte Entgegnung auf das Werk als Ganzes handelt, zumal aš-Šahrastānīs Titelbezeichnung *Muṣāraʿa* bei as-Sāwī im Text selbst nicht genannt wird.¹⁹⁸

A10) Gedichtfragmente

Im *Itmām*-Teil des dreiteiligen *Šiwan al-ḥikma*-Zyklus¹⁹⁹ werden auch einige Verse aus zwei Qaṣīden as-Sāwīs überliefert. Da der *Itmām*-Teil bisher noch nicht in einer edierten Form vorliegt, seien diese Verse in einem Anhang auf Grundlage der handschriftlichen Vorlagen des *Itmāms* dieser Arbeit beigegeben (siehe Anhang II). Diese Verse haben zwar eher den Charakter von Gelegenheitserzeugnissen und zeichnen sich weniger durch poetische Brillanz und Kreativität aus, sondern vielmehr dadurch, dass ihr Schöpfer damit seine solide Bildung im Bereich der arabischen Dichtung und der traditionellen Spruchweisheit unter Beweis stellen konnte. Dennoch ergibt sich daraus ein gewisser Mehrwert, da mit Beizug einer bisher in der Forschung unbeachtet gebliebenen Parallelstelle der Kontext (und vermutlich auch der ursprüngliche Wortlaut) eines der beiden Fragmente rekonstruiert werden konnte. Es handelt sich bei den Versen nämlich um einen Abschnitt aus einem Antwortschreiben as-Sāwīs an Ṣāḥib al-Bayhaqī, den Verfasser der *Tatimmat Šiwan al-ḥikma*, und es ist al-Bayhaqī selbst, der diese Verse zusammen mit ein paar eigenen in seiner Sprichwortsammlung *Ġurar al-amṭāl* (*Die Glanzpunkte der Sprichwörter*) zitiert.²⁰⁰

2.3.2 Erhaltene Werke in persischer Sprache

P1) „*Tabṣira*“ (persisch)

Das Werk enthält (auf 125 Seiten der gedruckten Ausgabe) eine übersichtliche und dennoch relativ ausführliche Einführung in die Logik, die zwar um einiges kürzer ist als die arabischen *Baṣāʾir*, aber dennoch detaillierter und differenzierter als etwa der Logikteil von Avicennas persischem *Dānišnāma*; es wurde wie oben erwähnt 1958 von Muḥammad Taqī Dānišpažūh ediert und zusammen mit zwei weiteren Texten unter dem Titel *Tabṣira wa du risāla-yi diġar dar manṭiq* publiziert. Die Abhandlung ist sicher authentisch, da darin an vier Stellen ausdrücklich auf die *Baṣāʾir* Bezug genommen bzw. verwiesen wird, aber auch inhaltlich und strukturell zahlreiche Parallelen bestehen.²⁰⁰ Aufgrund der namentlichen Erwähnungen

¹⁹⁸ Zur Problematik dieses Werktitels vgl. auch die ergänzenden Ausführungen unten im Abschnitt zu den bloß zugeschriebenen Werken (U6).

¹⁹⁹ Siehe zum Kontext: El-Saghīr 1984: 65–66.

²⁰⁰ Für die Erwähnungen der *Baṣāʾir* siehe in der Druckausgabe der persischen „*Tabṣira*“: 21, 54, 72, 86; für einen Vergleich der Struktur von „*Tabṣira*“ und *Baṣāʾir* und die Zuordnung der sich

der *Baṣāʾir* steht im Sinne einer relativen Chronologie auch fest, dass die „*Tabṣira*“ zeitlich nach den *Baṣāʾir* verfasst worden sein muss.

Problematisch hingegen ist der Titel des Werkes, denn im überlieferten Text selbst taucht in keinem der erhaltenen Manuskripte eine Überschrift oder eine Werksbezeichnung „*Tabṣira*“ auf. Dies hat in der handschriftlichen Tradition für einige Verwirrung gesorgt. Eine Sichtung der verschiedenen Handschriften ergibt, dass der Text in zwei verschiedenen Strängen überliefert worden ist (wobei der eine Strang durch Istanbuler Manuskripte repräsentiert wird, der zweite durch iranische Manuskripte, die sich heute alle in Teheran befinden). Das Fehlen eines klar ersichtlichen Werktitels hat bei den Handschriften des Istanbul-Stranges dazu geführt, dass der Traktat für eines der persischen Werke Avicennas gehalten wurde und unter dem Titel *Dānišnāma-yi ʿalāʾi/ʿalāʾiyya* oder *ar-Risāla al-ʿalāʾiyya* überliefert wurde; ein Umstand der angesichts des stark avicennisch geprägten Inhaltes nicht überraschend ist, obwohl durch eine aufmerksame Prüfung der Abhandlung anhand der ausdrücklichen Bezugnahme darin auf die *Baṣāʾir* oder einfacher noch durch einen direkten Vergleich mit dem originalen *Dānišnāma* von Avicenna durchaus die Unrichtigkeit dieser Zuschreibung hätte festgestellt werden können.²⁰¹

Auch im Falle des zweiten Überlieferungsstranges (repräsentiert durch die Teheraner Handschriften) dürfte die Ursache für die spezielle Art und Weise, wie der Text heute erhalten ist, in seinem avicennischen Charakter liegen. Denn in einigen Manuskripten der persischen Übersetzung von Avicennas *K. al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt* hat man den Text von as-Sāwīs persischer „*Tabṣira*“ dazu verwendet, um damit den persischen Text des originalen Logik-Teils Avicennas zu substituieren; diese Manuskripte enthalten also als ersten (logischen) Werkteil den Text von as-Sāwīs persischer „*Tabṣira*“, darauf folgend die persische Übersetzung des genuinen Physik- und anschließend des Metaphysik-Teils der *Iṣārāt*. Das bedeutet gleichzeitig, dass nur ein Teil der erhaltenen Manuskripte der persischen *Iṣārāt*-Übersetzung alle drei genuin-avicennischen Teile der *Iṣārāt* enthält.²⁰² Die Frage, weshalb überhaupt in gewissen Manuskripten der persischen *Iṣārāt*-Über-

entsprechenden Kapitel in den zwei Werken siehe die Tabelle im Anhang zu Dāniṣpazūhs Edition der „*Tabṣira*“: 174–177.

201 Siehe dazu Mahdawī 1954 274, der die fälschliche Zuschreibung an Avicenna erkannt und dort ausführlich richtiggestellt hat. Vertreter dieses Stranges sind die Istanbuler Hss. Topkapı Sarayı, Ahmed III 3447/81 (datiert 866/1462), Ayasofya 2530 und 4829/17, Nuruosmaniye 2748/1 sowie Hamidiye 1448/4.

202 Siehe Mahdawī 1954: 38; zu den verschiedenen Hss.-Gruppen siehe im Vorwort von Avicenna, *Tarğuma-yi Iṣārāt*: 26–28. Zum Überlieferungs-Strang, der als logischen ersten Teil die „*Tabṣira*“ enthält, gehören die Teheraner Hss. Malik 1051 (datiert 1082/1671) und 6212 (datiert 1342/1924) sowie die Hss. Mağlis 108 (datiert ebenfalls 1342/1924), 3443 (ca. 17. Jh.) und 4251 (ca. 19. Jh.).

setzung der ursprüngliche Logik-Teil durch den Text as-Sāwīs ersetzt wurde, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Vorstellbar ist, dass in einer älteren Vorlage der ursprüngliche Logikteil ausgefallen oder abhandengekommen war und an dessen Stelle der dem Bearbeiter der Abschrift zur Verfügung stehende Text as-Sāwīs eingefügt wurde; denkbar (und wahrscheinlicher) ist aber, dass die ohnehin schon schwierige und dunkle Ausdrucksweise des *Išārāt*-Textes in Form der (an vielen Stellen ziemlich ungeschickt anmutenden) persischen Übersetzung als noch unzugänglicher empfunden worden war und deshalb durch den um einiges klareren und verständlicheren Text as-Sāwīs ausgetauscht wurde, der in Form und Inhalt eine große Nähe zu Avicenna aufweist. Daneben gibt es überdies auch noch einen Überlieferungsstrang der persischen *Išārāt*-Version, der ausschließlich die Physik und Metaphysik-Teile enthält und gar keinen Logik-Teil mehr; ein Exemplar dieses Stranges war es, das als Grundlage für die allererste Druckausgabe des persischen *Išārāt*-Textes diente (erschieden im Jahr 1937).²⁰³ Als auffallende Kuriosität ist schließlich noch der Befund zu erwähnen, dass in den verschiedenen Hss. des Teheraner Stranges jeweils genau diejenigen vier Stellen getilgt worden sind, an denen im Istanbuler Strang ein Verweis auf die *Baṣāʾir* enthalten ist.²⁰⁴ Es dürfte sich dabei um einen absichtlichen Eingriff in den Text handeln, da stets sämtliche betreffenden Verweise fehlen, was sich durch zufällige Ausfälle aus Unachtsamkeit des Schreibers nicht erklären ließe. Es macht deshalb den Anschein, dass die Verweise auf die *Baṣāʾir* durch den Bearbeiter, der den Text as-Sāwīs für den ursprünglichen avicennischen Logik-Teil substituiert hat, bewusst entfernt wurden, um die Integration des fremden Logiktextes in den Kontext der avicennischen *Išārāt* plausibler zu machen.

Zu erörtern bleibt noch der Titel der Schrift, der wie erwähnt im Text selbst nirgends vorkommt. Dānišpažūh rechtfertigt in seiner Edition die Titelgebung „*Tabṣira*“ durch zwei Belege:²⁰⁵ Einerseits mit Verweis auf die oben bereits zitierte Bemerkung von Ibn Abī Uṣaybiʿa, dass er in Damaskus mit seinem Lehrer al-Ḥu-

²⁰³ Diese Erstedition der persischen *Išārāt* beruht auf einem undatierten Manuskript, das vom Herausgeber auf das 10./16. Jh. geschätzt wird (siehe dazu im Vorwort zu Avicenna, *Tarğama-i Išārāt (Ṭabīʿiyyāt, Ilāhiyyāt)*: 22). Welches Manuskript konkret als Grundlage für die Edition von Miškān-Ṭabasī diente, ließ sich nicht eruieren; ein Vertreter dieser Familie (d. h. ohne Logik-Teil) stellt jedoch die Teheraner Hs. National-Bibl. 15830 (datiert 1109/1697) dar, die aufgrund der expliziten Datierung aber nicht die Vorlage Miškān-Ṭabasī gewesen sein kann. In seiner Edition äußert sich der Herausgeber allerdings nicht dazu, ob in seiner Vorlage der Logikteil tatsächlich fehlte oder ob er ihn bewusst wegließ, und lässt auch die allgemeinere Frage, weshalb seine Edition den Logik-Teil nicht enthält, unbeantwortet.

²⁰⁴ Siehe dazu das Vorwort Dānišpažūhs in seiner Edition der „*Tabṣira*“: 52; auch die beiden von Dānišpažūh nicht einbezogenen Teheraner Hss. Mağlis 3442 und 4251 weisen dieselben Tilgungen auf.

²⁰⁵ Siehe im edierten Text der „*Tabṣira*“: 1, Anm. 1.

wayī „die *Tabšira* des Ibn Sahlān“ studiert habe, und andererseits durch zwei Angaben in der Teheraner Hs. Malik 1051, in welcher in Form von Randnotizen der Titel „*Tabšira*“ angegeben wird. Zur Bemerkung bei Ibn Abi Uṣaybi'a ist festzustellen, dass dadurch zwar ein Beleg für die Existenz eines Werks von „Ibn Sahlān“ mit dem Titel „*Tabšira*“ vorliegt, aber damit natürlich nicht gesichert ist, dass sich das Zitat auch wirklich auf den hier verhandelten persischen Text und auf unseren Autor beziehen muss. Insbesondere ist unwahrscheinlich, dass Anfang des 13. Jh. in Damaskus im Rahmen der Grundausbildung ausgerechnet ein persischer Text gelesen worden sein sollte. Allenfalls denkbar wäre auch noch, dass es sich bei der Nennung des Titels *Tabšira* schlicht um ein Versehen, bzw. eine Verwechslung des Autors handelt und eigentlich die arabischen *Baṣā'ir* gemeint gewesen wären. Ein solches Verwechslungsrisiko ist nicht ganz auszuschließen aufgrund der Tatsache, dass beide Wörter von derselben arabischen Konsonantenwurzel *b-ṣ-r* abgeleitet sind und überdies auch eine ähnliche Bedeutung haben; und die Ähnlichkeit der beiden Werktitel hat selbst bei modernen Autoren dazu geführt, dass die beiden Titel zuweilen miteinander verwechselt werden.²⁰⁶ Wenn wir jedoch von der Möglichkeit einer solchen Verwechslung einmal absehen und von der wahrscheinlicheren Variante ausgehen, dass es sich bei dem von Ibn Abi Uṣaybi'a genannten Titel *Tabšira* nicht um ein Versehen handelt, dann trifft die von ihm in den '*Uyūn al-anbā'*' gegebene Beschreibung um einiges besser auf den kurzen arabischen Text zu, den wir oben als die arabische *Tabšira* as-Sāwīs identifiziert haben.²⁰⁷

Der zweite von Dānišpazūh beigezogene Beleg betrifft Angaben zum Werktitel in der Teheraner Hs. Malik, 1051 (ff. 1a–53b, datiert 1. Rabī' I 1082/8. Juli 1671), welches eines derjenigen erwähnten Manuskripte ist, in denen der persische Logiktext as-Sāwīs anstelle der originalen avicennischen Logik-Abhandlung den beiden persischen Physik- und Metaphysik-Abschnitten der *Iṣārāt* vorangestellt wurde. Das erste Blatt dieses Manuskriptes ist verloren, der Text setzt ein auf dem ersten erhaltenen Blatt nach etwa einer Seite Text der Druckausgabe; auf diesem Blatt findet sich von deutlich anderer (und ungelenker) Hand schräg oben links die Angabe „*Kitāb-i Tabšira-yi qāḍī 'Umar as-Sahlān as-Sāwī*“; diese Notiz stellt mit Sicherheit eine spätere Hinzufügung dar. Die zweite Nennung (die zweifelsohne auch der Ursprung für diejenige ganz am Anfang der Hs. ist) befindet sich auf der letzten Seite des Textes unten schräg rechts neben dem spitz zulaufenden Koloophon und lautet: „*tammāt Kitāb at-Tabšira taṣnīf-i qāḍī 'Umar as-Sahlān as-Sāwī* (das *Kitāb at-Tabšira* [...] ist beendet).“ Diese Notiz ist zwar von ähnlicher Hand wie

²⁰⁶ Jüngst (allerdings in umgekehrter Richtung) etwa bei Shihadeh 2016: 25, 184, wo zu lesen ist, dass M.T. Dānišpazūh 1958 die *Baṣā'ir* publiziert habe, wobei es sich in Wirklichkeit natürlich um die persische „*Tabšira*“ handelt (vgl. zur Verwechslung der Titel auch *supra* Anm. 188).

²⁰⁷ Zu diesem Werk siehe *supra* Kap 2.3.1, Abs. A7.

der eigentliche Text geschrieben, stellt aber vermutlich doch einen späteren Zusatz dar; oder die Randnotiz könnte in dieser Form allenfalls auch vom Abschreiber schon zusammen mit dem eigentlichen Text aus seiner Vorlage mitkopiert worden sein. Wichtig in unserem Zusammenhang ist jedenfalls, dass beide Angaben den Charakter von Hinzufügungen haben und nicht einen eigentlichen Textbestandteil darstellen. Wie und wann die Identifikation des Autors mit as-Sāwī und die Zuschreibung des Titels „*Tabṣira*“ zustande kam, lässt sich nicht rekonstruieren; denkbar ist, wie später dann ja auch von Dānišpažūh so vollzogen, ein Rückschluss auf den Titel basierend auf den Angaben bei Ibn Abi Uṣaybi'a. Ebenfalls wichtig ist schließlich auch noch der Umstand, dass in allen übrigen bekannten Handschriften des Teheraner Überlieferungsstranges, die vermutlich alle auf einen einzigen Archetypus zurückgehen, diese Zuschreibung ganz fehlt, was zusätzlich untermauert, dass die Angabe des Titels in dem einen Manuskript nicht als genuiner Bestandteil angesehen werden kann.

Alle diese Elemente führen zum Schluss, dass der Titel „*Tabṣira*“ für as-Sāwīs persisches Logikkompandium eine unzutreffende resp. spätere Zuschreibung darstellt, welche auf die (falsch gedeuteten) Angaben bei Ibn Abi Uṣaybi'a zurückzuführen ist. Da der Text selbst jedoch keine eigenen eindeutigen Indizien hergibt, die für eine passendere Benennung herangezogen werden könnten, und da sich der Titel *Tabṣira* durch die Edition Dānišpažūhs seit Mitte des letzten Jahrhunderts mehr oder weniger eingebürgert hat, erscheint es im Folgenden als die sinnvollste und pragmatischste Lösung, den Titel so zu belassen, beziehungsweise jeweils mit einem zusätzlichen Attribut von der persischen „*Tabṣira*“ zu sprechen und den Titel zwischen Anführungszeichen zu setzen. Dies soll daher hier nachfolgend auch auf diese Weise gehandhabt werden.

Ein zusätzlicher Beleg dafür, dass es sich beim Autor des persischen Logik-Kompandiums tatsächlich um as-Sāwī handelt, der Werktitel aber offenbar schon früh nicht mehr bekannt war, ergibt sich auch aus dessen Rezeptionsgeschichte, und zwar anhand der Hs. Istanbul, Topkapı Sarayı, Ahmed III 3432.²⁰⁸ Dabei handelt es sich um eine arabische Übersetzung der persischen „*Tabṣira*“ samt ausführlichem Lemmakommentar, die im Auftrag des osmanischen Sultans Mehmed Fatih II (gest. 1481) verfasst wurde. Der ungenannte Bearbeiter sagt in seiner Einleitung, dass er das persische Werk auf Arabisch übersetzt und mit einem ausführlichen Kommentar versehen habe, da es kein Buch gebe, das im Bereich der Logik so kompakt und doch so klar und umfassend sei, wie „dasjenige Buch, das der Verfasser der *Baṣā'ir*, der ruhmvolle Qāḍī as-Sāwī geschrieben habe, [...] bloß, dass es auf Persisch verfasst worden sei (*al-kitāb allaḍī allafahū [...] ṣāhib al-Baṣā'ir Abū l-mafāḥir al-qāḍī as-Sāwī*

²⁰⁸ Siehe dazu den Katalog von Karatay/Rescher 1962–69: III 697 (Nr. 6891).

[...] *illā annahū kāna bi-l-ʿibāra al-fārisiyya*)“ (f. 2a,2–9). Aus diesen Zeilen geht eindeutig hervor, dass der der Übersetzung zugrundeliegende persische Logiktraktat um die Mitte des 15. Jahrhunderts im osmanischen Raum als ein Werk as-Sāwīs bekannt war und rezipiert wurde; da der nicht namentlich genannte Übersetzer und Kommentator jedoch bloß von „dem Buch“ as-Sāwīs spricht und keinen konkreten Titel angibt, ist anzunehmen, dass man sich bereits zur jener Zeit im Unklaren gewesen sein muss, wie der eigentliche Titel des Werks ursprünglich gelautet hatte.²⁰⁹

Mehr zum arabischen Werk as-Sāwīs, das tatsächlich den Titel *Tabṣira* trägt und das Ibn Abī Uṣaybīʿa mit seinem Lehrer gelesen hat, siehe *supra* unter dem Eintrag A7.

**P2) *Āṭār-i ʿulwī / ar-Risāla as-sanğariyya fī l-kāʾināt al-ʿunṣuriyya*
(Die Sanğar gewidmete Abhandlung über Meteorologie bzw. über die elementaren Erscheinungen)**

Dieses Werk wurde von Dānişpażūh 1958 zusammen mit einem Traktat zum selben Thema von Šarafaddīn Muḥammad al-Masʿūdī al-Marwazī publiziert; es besteht kein Anlass, an der Authentizität zu zweifeln, da im Text selbst as-Sāwī als Verfasser genannt wird.²¹⁰ Die zweifache Variante für den Titel geht darauf zurück, dass der Schreiber auf der Seite unmittelbar vor dem Anfang des Textes die persische Titelangabe *Āṭār-i ʿulwī* nennt, während nach dem Ende der Schrift die zweite, arabische Titelvariante angegeben wird. Aufgrund der langen Regierungszeit Sanğars, welchem die Schrift gewidmet ist, lässt sich das Werk nicht genau datieren, es ist aber davon auszugehen, dass es wohl ungefähr in den gleichen Entstehungszeitraum wie die *Baṣāʾir* gehört. Der Traktat stellt eine überblicksartige Bearbeitung der beiden Bücher *al-Afāl wa-l-infiʾālāt*²¹¹ und *al-Maʾādin wa-l-āṭār al-ʿulwiyya*²¹² aus dem Physik-Teil von Avicennas *K. aš-Šifāʾ* dar, welche ihrerseits von den Büchern IV, bzw. I–III der aristotelischen *Meteorologie* ausgehen.²¹³ Nebst der Rekapitulation der genannten avicennischen Vorlagen geht as-Sāwī in diesem Werk auch auf die überlieferte Kontroverse zwischen Avicenna und al-Bīrūnī ein und kritisiert Positionen seines älteren Zeitgenossen al-Isfizārī.²¹⁴

²⁰⁹ Zur Identifikation der Hs. siehe auch Necipoğlu et al. 2019: I 113, 898.

²¹⁰ Siehe as-Sāwī, *Risāla sanğariyya*: 3; ein weiterer Beleg für die Authentizität ist das Zitat bei al-Qazwīnī, vgl. *supra* S. 19, Anm. 58.

²¹¹ Siehe Avicenna, *Šifāʾ*, *at-Tabʾiyyāt*: 201–267.

²¹² Avicenna, *Šifāʾ*, *al-Maʾādin wa-l-āṭār al-ʿulwiyya*.

²¹³ Zum Verhältnis der beiden avicennischen Texte zur *Meteorologie* des Aristoteles siehe Avicenna latinus, *Liber quartus naturalium*: 27*–32*.

²¹⁴ Zur Avicenna-Bīrūnī-Debatte vgl. die Edition von Naşr/Isutzu in al-Bīrūnī/Avicenna, *Asʿila wa-ağwiba* sowie die dt. Übers. in Strohmaier 1991: 49–65 (in Auswahl) und die von Berjak/Iqbal 2003/04 vorgelegte engl. Bearbeitung (vollständig, jedoch vielfach ungenau/fehlerhaft).

P3) *Šarḥ Risālat aṭ-ṭayr* (Kommentar zum Vogeltraktat)

Es handelt sich bei diesem Werk um einen Kommentar zu Avicennas *Vogeltraktat*. Der Text ist gegliedert in einzelne Lemmata des arabischen Avicenna-Traktates mit einer persischen Übersetzung der jeweiligen Abschnitte, welchen sich dann die ausführlichen Erklärungen as-Sāwīs anschließen. Die verwendete persische Übersetzung stammt vermutlich nicht von as-Sāwī selbst, da er zu Beginn des Werks davon spricht, der Übersetzer habe sich dabei – obschon die Wohlgefälligkeit des arabischen Originals nicht zu erreichen sei – immerhin redlich bemüht (*dar in ġaraḍī muḥīd būda bāšād*), und er wolle dies bei seinem Kommentar ebenso machen.²¹⁵ Die Identität des Übersetzer ist jedoch unklar; eine separat erhaltene persische Version des *Vogeltraktats* von Aṭīraddīn al-Aḥsikaṭī²¹⁶ (gest. um 1183) jedenfalls verfügt über einen abweichenden Wortlaut.²¹⁷ as-Sāwī stützt sich für seine Auslegung des allegorischen Traktates stark auf die übrigen, d. h. diskursiven Lehrwerke Avicennas und erklärt den Text in deren Sinn (namentlich im Text erwähnt werden *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* und *al-Ḥikma al-‘aršīyya*).²¹⁸ Zu den wichtigsten Themenfeldern gehören die Seelen- und Intellektlehre, die Hierarchie der Wissenschaften und der stufenweise Lern- und Erkenntnisfortschritt, aber insbesondere auch Kosmologie und Eschatologie. Interessant ist, dass neben diesen Themen der theoretischen Philosophie auch viele Aspekte der praktischen Philosophie prominent zur Sprache kommen, wie etwa die Unterschiede der verschiedenen Völker und ihrer Sitten, die Beschaffenheit von wahrer Freundschaft und ihre Wichtigkeit, gutes Handeln und gute Charaktereigenschaften. Dies alles sind Themen, die bei Avicenna selbst eher peripher behandelt werden; hier könnte also ein leichter Einfluss aus anderweitigen Quellen vorliegend. Nichtsdestotrotz bleibt der Grundton von as-Sāwīs Auslegung durchgehend Avicenna verpflichtet, insbesondere finden sich in dem Traktat keine Anklänge mystisch-sufischer Art.

as-Sāwīs Kommentar liegt in zwei verschiedenen Publikationen ediert vor:

- Muḥammad Ḥusayn Akbarī (Hrsg.): *Risālat aṭ-ṭayr*, [Tihārān] 1991.
- Als Anhang in: Otto Spies/Sarfarāz Khan Khatak (Hrsg.): *as-Suhrawardī. Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart 1935: 47–89.

²¹⁵ as-Sāwī, *Risālat aṭ-ṭayr*: 17.

²¹⁶ Zu ihm siehe EI², Bd. III: Art. „Aṭīr Aḥsikaṭī“ (Z. Safa).

²¹⁷ Vgl. dazu FANKHA: XXII 331.

²¹⁸ as-Sāwī, *Risālat aṭ-ṭayr*: 30.

as-Sāwīs persischer Kommentar wurde auch einbezogen in bisherige Editionen und Untersuchungen zum zugrundeliegenden arabischen Traktat von Avicenna.²¹⁹ Erstaunlich dabei ist, dass sich A.F. Mehren in seiner Edition des *Vogeltraktates* von 1891 zwar stark auf diesen Kommentar stützt, den Text dem Publikum aber trotz der Abwesenheit von mystischen Aspekten in as-Sāwīs Kommentar dennoch als ein „*Traité mystique*“ präsentiert. Eine Auflistung von Handschriften mit diesem Kommentar as-Sāwīs findet sich in der Arbeit von Sh. Taghi;²²⁰ die Liste mit elf Hss. ist jedoch unvollständig. Allein im Iran sind 13 Hss. nachgewiesen, mindestens sieben weitere finden sich auch noch anderenorts.²²¹ Mit mindestens 20 erhaltenen Manuskripten ist der *Kommentar zum Vogeltraktat* also dasjenige Werk as-Sāwīs mit den meisten erhaltenen Handschriften; man kann es in Anbetracht seiner weiten Verbreitung als das populärste Werk as-Sāwīs betrachten.

2.3.3 Werk unsicherer oder fälschlicher Zuschreibung; nur indirekt bezeugte Werke

U1) [*Risāla dar manṭiq*] (Traktat über Logik)

Dānišpažūh hat diesen kurzen Text, der in seiner Druckausgabe 26 Seiten umfasst, unter dem Namen as-Sāwīs zusammen mit der bereits oben erwähnten *Risāla fi taḥqīq naqīḍ al-wuḡūd* als Beigabe zur persischen „*Tabṣira*“ ediert (dort S. 129–155). Allerdings ist an der Authentizität ernsthaft zu zweifeln, denn es sprechen etliche Gründe dafür, dass es sich nicht um ein Werk as-Sāwīs handelt:

a) In der Sammelhandschrift Fatūh 5426, dem einzigen erhaltenen Textzeugen dieses Traktats, finden sich vor dem Beginn des eigentlichen Textes die einleitenden Worte: „Nun folgt die sechzehnte *Risāla* [und zwar] über Logik von einem gewissen ... (*pas az īn risāla-yi šānzdahum ast dar manṭiq az ān ...*)“ (f. 174a), jedoch ohne dass danach tatsächlich ein Name genannt würde, sondern der Text bricht auf dieser letzten Zeile der Seite nach „*az ān ...*“ einfach ab; ebenso steht nach dem Ende des Textes eine gleichermaßen unvollständige Formulierung „*tamām šud risāla-yi šānzdahum dar manṭiq az ān ...*“ (f. 182a), wobei der Text wiederum direkt nach

²¹⁹ Siehe Mehren 1889–99 (Faszikel II): 23–32 (franz. Übers.), 42–48 (arab. Ed.); vgl. auch Taghi 2000: 75–101.

²²⁰ Taghi 2000: 53–54.; die von Taghi vorgelegte Edition des *Vogeltraktats* weist allerdings etliche Unzulänglichkeiten auf, dazu ausführlich Reisman 2006.

²²¹ Für die iranischen Hss. siehe FANKHA: XXII 331–332; weitere Hss., die das Werk überliefern, sind Hyderabad, Osmania Univ. 734; Istanbul, Ayasofya 3555; London, British Library Add. 16'659 und I.O. 1215; Nağaf, Maktabat al-Imām 2005; Oxford, Ouseley 95; Taschkent, Bīrūnī Institut 2385.

„az ān ...“ endet, anstatt irgendeinen Namen anzugeben. Im erhaltenen Text selbst findet sich also überhaupt keine Angabe zu dessen Autor.

b) Das einzige Indiz, das diesen kurzen persischen Logiktraktat mit as-Sāwī in Verbindung bringt, findet sich im Inhaltsverzeichnis ganz am Anfang des Kodex,²²² wo die Abhandlung aufgeführt wird als „Sechzehnter Traktat [und zwar] über Logik von jenem ‘Umar ibn Sahlān [...] (*Risāla-yi šānzdahum dar maṭīq az ān ‘Umar b. Sahlān, qaddasanā Allāh bi-sirrihī l-‘azīz*)““. Die Aussagekraft dieser Angabe im Inhaltsverzeichnis ist im vorliegenden Fall jedoch begrenzt. Das Verzeichnis enthält nämlich in den Einträgen zu mehreren Traktaten (nämlich Nr. 12, 13, und 28) genau dort, wo der Name des Autors stehen sollte, ausgesparte Leerstellen (also ebenso, wie es auch am Anfang und am Ende des fraglichen Traktates der Fall ist); der Schreiber scheint sich also bei verschiedenen Texten unsicher über deren Autorschaft gewesen zu sein. Damit liegt die Vermutung nahe, dass der Schreiber im Inhaltsverzeichnis beim Eintrag zur sechzehnten *Risāla* nachträglich den Namen as-Sāwī ergänzt hat, während dies weiter hinten bei den beiden Leerstellen im Haupttext offenbar vergessen ging. Der Grund für diese vermeintliche Identifikation as-Sāwī als Autor dürfte darin zu sehen sein, dass in eben dieser Handschrift auch as-Sāwī *Risāla sanḡariyya* enthalten ist (als Werk Nr. 19 der Sammel-Hs.); es liegt deshalb nahe zu vermuten, dass as-Sāwī als bekannter Autor von mehreren arabischen und insbesondere auch eines persischen Logikwerkes vom Schreiber bei der Redaktion des Inhaltsverzeichnisses als möglicher Autor des Traktates ins Spiel gebracht wurde. Zu dieser Annahme passt, dass die Handschrift auch noch weitere Texte enthält, bei denen die Angaben zum Autor unzutreffend oder zumindest zweifelhaft sind. So wird etwa bei dem Werk *Sakīnat aṣ-ṣālīḥīn* (enthalten als Nr. 14) der Mystiker Nağmaddīn Kubrā als Autor genannt, während in der Forschung davon ausgegangen wird, dass es sich um einen Text as-Suhrawardīs handeln dürfte;²²³ und der als Schrift Nr. 22 enthaltene persische Traktat aus der Gattung der Erbauungsliteratur (bekannt unter dem Titel *Fawā'id* oder *Pandnāma*) wird zwar dem Theologen al-Matūrīdī (gest. ca. 944) zugeschrieben, dürfte aber mit großer Wahrscheinlichkeit nicht authentisch sein.²²⁴ Angesichts dieser Sachlage entschied sich übrigens auch schon Hellmut Ritter bei seiner detaillierten Inhaltsübersicht der Hs. Fatih 5426, den betreffenden Traktat als das Werk eines „unbekannten Verfassers“ zu charakterisieren und der nur im Inhaltsverzeichnis vorhandenen Zuschreibung zu as-Sāwī kein Vertrauen zu schenken.²²⁵

²²² Eine detaillierte Übersicht zum Inhalt der Sammel-Hs. Fatih 5436 gibt Ritter 1938: 65–70.

²²³ Siehe dazu Meier 1937: 26.

²²⁴ Siehe dazu Rudolph 1997: 367–368.

²²⁵ Siehe Ritter 1938: 67.

c) Neben den unzureichenden positiven Indizien für eine Autorschaft as-Sāwī sprechen auch mehrere Punkte klar gegen eine solche Annahme. Einerseits linguistische Aspekte: Denn es ist auffallend, dass in dieser an sich persischen *Risāla* bei den zahlreich vorkommenden Beispielsätzen fast durchgehend arabische Phrasen verwendet werden, die sich bis über mehrer Zeilen erstrecken können. Dies steht in deutlichem Gegensatz zum Stil as-Sāwī in seinen als authentisch anerkannten persischen Schriften. Er benützt dort zwar auch häufig Fachtermini arabischen Ursprunges, allerdings fast durchgehend in Form von einzelnen „persifizierten“ arabischen Fremdwörtern innerhalb des durchgehend persischen Sprachkontextes. Dass in der „*Tabṣira*“ oder in der *Risāla sanḡariyya* längere arabische Phrasen auftauchen, ist höchst selten, und wenn, dann nur, weil es speziell den arabischen Wortlaut oder einen konkreten Unterschied zwischen den beiden Sprachen betrifft, der exemplifiziert werden soll.

d) Nicht zuletzt sind es aber auch inhaltliche Anhaltspunkte, die gegen eine Zuschreibung an as-Sāwī sprechen. Am auffallendsten ist die Tatsache, dass die *Risāla dar manṭiq* bei der Behandlung der Figuren des Syllogismus die vierte Figur miteinbezieht,²²⁶ dies ist etwas, das as-Sāwī weder in den *Baṣā'ir* noch in der persischen „*Tabṣira*“ oder anderen authentischen Werken so handhabt. Sondern er anerkennt und behandelt – ganz Avicenna folgend – lediglich die drei klassisch aristotelischen Figuren, während er die vierte Figur als „der natürlichen Auffassung fremd (*ba'īd 'an aṭ-ṭab*)“ bezeichnet.²²⁷ Auch in der Einteilung der materiellen Prämissentypen weicht die *Risāla dar manṭiq* von as-Sāwī ab, indem nicht wie bei ihm üblich dreizehn Typen unterschieden werden, sondern nur deren zehn, wobei etwa die *ḥadsiyyāt* (d. h. die durch intuitive Treffsicherheit gewonnenen Prämissen) als eigener Typ gerechnet werden, wohingegen sie bei as-Sāwī stets als Untergruppe der *muḡarrabāt* (also der aus Erfahrung hervorgehenden Prämissen) verstanden werden.

Während solche und weitere Abweichungen also eine inhaltliche Distanz zu as-Sāwī markieren, weist der Inhalt der Schrift verschiedentlich Ähnlichkeiten auf mit Darstellungen auf, wie wir sie einige Jahrzehnte nach as-Sāwī dann bei Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1209) etwa in seinem *Mulaḥḥaṣ* finden; denn auch hier wird die vierte syllogistische Figur nun als gültig und produktiv anerkannt und auch die Aufzählung bzw. Besprechung der materiellen Prämissentypen gleicht in verschiedenen Belangen derjenigen in der *Risāla dar manṭiq*.²²⁸ Dieser Befund legt den Schluss nahe, dass der Traktat statt as-Sāwī eher einem Autor aus dem Umfeld

²²⁶ Siehe *Risāla dar manṭiq* in as-Sāwī: „*Tabṣira*“: 147.

²²⁷ So etwa as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 80.

²²⁸ Siehe dazu Rāzī, *Manṭiq al-Mulaḥḥaṣ*: 265–271 (Besprechung der vierten Figur), 344–350 (Behandlung der Prämissentypen).

ar-Rāzīs und seinem Schülerkreis oder deren Nachfolgern zugeschrieben werden sollte. Nicht zuletzt würde sich durch diese Annahme auch erklären, warum dieser Schrift in der Forschung auch schon eine „innovative“ Tendenz im Vergleich mit anderen Schriften as-Sāwīs zugeschrieben wurde;²²⁹ denn wenn man auf Basis des hier skizzierten Befundes davon ausgeht, dass es sich nicht um ein Werk as-Sāwīs, sondern um das eines späteren Autors handelt, dann liegt es auch auf der Hand, weshalb sie einen „moderner“ Eindruck machen als diejenigen Schriften, die sicher as-Sāwī zugeordnet werden können.

U2) *Kitāb fi al-ḥisāb* (ein *Buch über Arithmetik*): al-Bayhaqī erwähnt in seinem Eintrag zu as-Sāwī einen solchen Titel, unmittelbar anschließend an die Nennung der *Baṣāʾir*;²³⁰ von daher dürfen wir davon ausgehen, dass es sich wohl um ein authentisches Werk mit ähnlichem Umfang und Stellenwert in der Beurteilung al-Bayhaqīs gehandelt haben dürfte. Das Werk selbst oder weitere (von al-Bayhaqī unabhängige) Testimonia dazu konnten bisher jedoch nicht ausfindig gemacht werden.

U3) as-Sāwī selbst spricht in den *Baṣāʾir* im Kapitel zu den konditional-konjunktiven Schlüssen (*al-qiyāsāt aš-šarṭiyya min al-iqtirānāt*) davon, dass er gerne, falls sich ihm zu einem späteren Zeitpunkt noch Gelegenheit dazu bietet (*in aḥḥara Allāh fi al-aḡl*), diesem Thema ein eigenständiges Überblickswerk (*kitāb gāmi*) widmen würde, in welchem er sowohl die allgemein gebräuchlichen, als auch die ausgefallenen Aspekte solcher Schlussformen (*al-maʿlūf wa-l-ḡarīb minhu*) behandeln wolle.²³¹ Ob as-Sāwī jemals eine solche Abhandlung verfasst hat, ist allerdings nicht bekannt.

U4) Der Enzyklopädist und Bibliograph Ḥaḡḡī Ḥalīfa (gest. 1657) erwähnt im *Kašf az-zunūn* im Abschnitt zu den Geschichtswerken über die Stadt Iṣfahān auch eine *Geschichte Iṣfahāns* eines Autors namens al-Imām ʿAbdallāh b. Sahlān as-Sāwaḡī, jedoch ohne weitere Angaben zu diesem Autor oder dem Werk selbst zu machen.²³² Weil der Vorname ʿAbdallāh nicht zu unserem as-Sāwī passt, die Thematik in Bezug auf seine übrigen Interessen eher fern liegt und ein derartiges Werk sonst nirgends erwähnt wird, ist mit hoher Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass es sich bei dem genannten Autor nicht um unseren Philosophen aus Sāwa handelt.

U5, U6) Auf zwei weitere indirekte Hinweise machen Dadkhah/Karimi Zanjani Asl in ihrer Edition von drei Traktaten as-Sāwīs aufmerksam: Quṭbaddīn aš-Šīrāzī (gest.1310) erwähnt in seiner *R. at-Tuḥfa as-saʿdiyya*, einem großen medizinischen

²²⁹ So etwa von Griffel 2021^a: 367–368.

²³⁰ Siehe al-Bayhaqī, *Tatimma*: 128.

²³¹ Siehe as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 98 (Kap. 3.2.4).

²³² Siehe Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*: II 108.

Lehrwerk auf Grundlage von Avicennas *al-Qānūn fi ṭ-ṭibb*, dass der „*Ṣāḥib al-Baṣā'ir*“ in seiner Kurzfassung dieses Werkes (*fi ihtisārihī li-hādā l-kitāb*)“ bestimmte Dinge erwähnt habe.²³³ Dies kann somit als Beleg dienen, dass as-Sāwī möglicherweise auch von Avicennas *Qānūn* einen *Muḥtaṣar* angefertigt hat. Etwas stutzig macht allerdings die Tatsache, dass die Bezeichnung „*Ṣāḥib al-Baṣā'ir*“ von späteren Autoren in der Regel dann verwendet wird, wenn sie anschließend ein direktes Zitat oder eine Bezugnahme auf as-Sāwīs *Baṣā'ir* vorbringen; dass die Bezeichnung gefolgt von einem Hinweis auf ein anderes Werk verwendet wird, ist daher etwas ungewöhnlich. Zudem ist der Ausdruck *Baṣā'ir* als Teil von Werktiteln nicht besonders selten und findet sich auch bei zahlreichen Werken anderer Autoren zu den verschiedensten Themenbereichen; die Verwendung der Bezeichnung innerhalb eines medizinischen Kontextes bietet deshalb keine Gewähr, dass es sich dabei um unseren as-Sāwī, und nicht um irgendeinen anderen Verfasser handelt. Trotz dieser Vorbehalte ist das Genre des „*Muḥtaṣar*“ aber durchaus charakteristisch für as-Sāwī, weshalb es vorerst durchaus als möglich ansehen werden kann, dass er tatsächlich ein solches Werk verfasst hat.

Eine weitere Stelle findet sich in Muḥsin Amīns *A'yān aš-šī'a*, der im Eintrag zu Ibn al-'Atā'iqī al-Ḥillī (gest. nach 1386) ein *Kitāb al-amāqī* (oder evtl.: *īmāqī*?) *Šarḥ kitāb al-Īlāqī li-l-faylasūf Zaynaddīn Abī Ḥafṣ 'Umar b. Sahlān aš-Šahīr* auf-führt.²³⁴ Allerdings ist es bei dieser Nennung unklar, bis wohin genau der Titel geht und wer nun eigentlich der Verfasser des Kommentars sein soll (al-Īlāqī oder as-Sāwī?); auch die für as-Sāwī sonst unübliche *kunya* Abū Ḥafṣ weckt Zweifel. Zudem wird an anderer Stelle das Werk auch einfach als *Šarḥ Kitāb al-Īlāqī fi aṭ-ṭibb* betitelt.²³⁵ Da bei dieser isolierten Nennung die Ungereimtheiten überwiegen, ist eher nicht davon auszugehen, dass es sich dabei tatsächlich um ein Werk as-Sāwīs handelt.

U7) Im Vorwort seiner Edition von as-Sāwīs „*Tabṣira*“ erwähnt M.T. Dānišpažūh (S. 41), dass er in einem gewissen „Konvolut von 70 Schriften [...] bei der Schrift Nr. 59“²³⁶ die Überschrift *Muṣāra'at al-Muṣāra'a* (*Der Ringkampf mit dem Ringkampf*) gefunden habe, gefolgt von der Erläuterung: „Dies sind Bedenken, die dem Qādī 'Umar ibn Sahlān as-Sāwī – Gott erbarme sich seiner – vonseiten des Imāms Muḥammad aš-Šahrastānī vorgelegt wurden mit der Bitte um Klärung

²³³ Siehe Dadkhah/Karimi Zanjani Asl 2013: 38–39.

²³⁴ *ibid.*

²³⁵ Siehe 'Awwād 1948: 135.

²³⁶ Wörtl.: „*dar maḡmū'a-yi haftād risāla-yi Āgā-yi Parwantā* (?) (برونتا) *dar Afḡānistān*“; es ist mir nicht gelungen, dieses Konvolut oder den angegebenen Besitzer/Beschreiber zu identifizieren.

derselben; (es handelt sich um) einen Einwand gegen Positionen Avicennas.“²³⁷ Aus der Formulierung Dānišpažūhs geht hervor, dass er das Konvolut selbst offenbar nicht vorliegen hatte, sondern nur dessen Beschreibung. Es scheint aber, dass er davon ausgeht, dass es sich bei der *Muṣāraʿat al-Muṣāraʿa* um eine eigenständige Schrift handelt. Auch Š. Muwaḥḥid führt dann auf Grundlage dieser Stelle in seinem Enzyklopädie-Artikel zu as-Sāwī einen Titel *Muṣāraʿat al-Muṣāraʿa* als eigenständiges Werk auf.²³⁸ Der soeben zitierte Wortlaut der einleitenden Beschreibung ist jedoch weitgehend identisch mit der Einleitung zu den *Einwänden aš-Šahrastānīs* in Hs. Kazan 1125 (vgl. dazu oben Werk A9),²³⁹ womit wir davon auszugehen haben, dass es sich bei dem betreffenden Text lediglich um ein weiteres Exemplar desselben Traktates handelt. In den parallelen Hss. Revan 2042 und Bursa, Genel 4363 taucht der Terminus „*muṣāraʿa*“ überdies gar nicht auf; in der Hs. Kazan 1125 ist er von anderer (ungeschickter) Hand lediglich auf der Seite vor dem Beginn des Textes hinzugefügt. Da es sich beim Text in Hs. Kazan 1125 um denselben Text handelt wie in den beiden anderen Handschriften, ist also davon auszugehen, dass auch das bei Dānišpažūh erwähnte Konvolut nochmals denselben Text enthalten haben dürfte. Daraus ergibt sich, dass es sich bei der *Muṣāraʿat al-muṣāraʿa* nicht um ein eigenes Werk handelt, sondern lediglich um einen (später) hinzugefügten Titel, wobei der Titel vermutlich von jemandem eingefügt worden ist, der die inhaltliche Verwandtschaft von as-Sāwīs Antwortschreiben und aš-Šahrastānīs *K. al-Muṣāraʿa* hervorheben wollte und möglicherweise auch mit der später von Našīraddīn aṭ-Ṭūsīs verfassten, nun tatsächlich direkten Entgegnung auf aš-Šahrastānīs Kritik, dem *K. Maṣāriʿ al-Muṣāriʿ* (*Die Stolperstellen des Ringkämpfers*) vertraut gewesen sein dürfte. Dabei gilt es auch noch zu bedenken, dass ein Werktitel, der zweimal aus dem exakt gleichen Terminus besteht, sehr ungewöhnlich wäre für einen stilistisch versierten Autor wie as-Sāwī; zwar wird in arabischen Werktiteln sehr gerne mit dem Stilmittel der Paronomasie (*tagnīs*) gearbeitet, allerdings sollte es sich in einem solchen Fall in der Regel nicht um völlig identische Begriffe handeln, sondern es sollte auf lautlicher oder zumindest auf semantischer Ebene irgendeine Variation vorhanden sein, wie dies etwa in aṭ-Ṭūsīs Titel *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ* besonders schön exemplifiziert wird.²⁴⁰ Als besonders prominentes Gegenbeispiel, bei dem im Titel tatsächlich zweimal der gleiche Begriff vorkommt, muss hier allerdings auch Averroes' *Tahāfut at-Tahāfut* (*Die Inkohärenz der Inkohärenz*) genannt werden, mit dem

237 Wörtl.: „*ḥādiḥi šukūk suʿila al-qāḍi ʿUmar b. Sahlān as-Sāwī – raḥmat Allāh ʿalayhi – min ḡihat al-imām Muḥammad aš-Šahrastānī wa-ṭalaba ḥallahā, iʿtirāḍ ʿalā kalām aš-šayḥ ar-raʿīs Abī ʿAlī*“.

238 In seiner Werkzählung Nr. 4; siehe Muwaḥḥid 1990 (1369 h.š.): 727a.

239 Lediglich die Floskel *raḥimahū Allāh* (Hs. Kazan 1125) und *raḥmat Allāh ʿalayhi* (Konvolut) ist verschieden.

240 Zur Gestalt arabischer Werktitel siehe Ambros 1990, zur Verwendung des *tagnīs* insb. 48–57.

dieser auf die Angriffe al-Ġazālīs in dessen *Tahāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophen*) reagiert. Da es sich dabei um ein sehr bekanntes Werk handelt und die Kontroverse zwischen aš-Šahrastānī und as-Sāwī einen vergleichbaren „Gelehrtendisput“ darstellt, ist es durchaus möglich, dass der nachträglich fabrizierte Titel *Muṣāraʿat al-muṣāraʿa* sogar in direkter Anlehnung an den viel berühmteren *Tahāfut at-Tahāfut* geprägt wurde. Jedenfalls geht aus all diesen Anhaltspunkten klar hervor, dass es sich bei *Muṣāraʿat al-muṣāraʿa* nicht um einen authentischen Werktitel und damit um ein von den *Iʿtirāḍāt* verschiedenes Werk handelt, sondern um ein und denselben Text.²⁴¹

Da sich zudem gezeigt hat, dass as-Sāwīs Antwortschreiben zwar eine inhaltliche Verwandtschaft mit aš-Šahrastānīs Werk hat, aber dadurch noch keineswegs feststeht, dass es von as-Sāwī als eine direkte Entgegnung auf jenes Werk verfasst wurde, das aš-Šahrastānī in der Zeit um 536/1141–42 geschrieben haben muss, sondern dies durchaus auch schon anlässlich einer früheren Debatte mit aš-Šahrastānī gewesen sein könnte, eignet es sich auch nicht, um einen zuverlässigen *terminus post quem* für den Tod as-Sāwīs festzulegen, wie dies Dadkhah/Karimi Zanjani Asl vorschlagen, wenn sie argumentieren, dass as-Sāwī erst nach 1143 gestorben sein könne.²⁴²

U8) as-Sāwī als Urheber der persischen *Iṣārāt*-Übersetzung: Yahyā Mahdawī zieht in einer Nebenbemerkung zu seinem Inventar der Werke Avicennas im Anschluss an den Abschnitt zu as-Sāwīs persischer „*Tabṣira*“ (die dort figuriert, weil sie in vielen Manuskripten als Schrift Avicennas überliefert wird, aber von Mahdawī korrekt als Werk as-Sāwīs identifiziert wird) in Betracht, dass as-Sāwī möglicherweise auch der Urheber der persischen Übersetzung von Avicennas *K. al-Iṣārāt wa-t-tanbihāt* sein könnte.²⁴³ Dies ausgehend von der Tatsache, dass wie oben erläutert in einigen Manuskripten der persischen Version der *Iṣārāt* (z. B. Hs. Tihrān, Maḡlis 108 u. a.) anstelle des originalen Logik-Teils der *Iṣārāt* der Text von as-Sāwīs persischer *Tabṣira* eingefügt worden ist; allerdings scheint Mahdawī selbst nicht besonders überzeugt von dem Gedanken, da er seine Vermutung ausdrücklich als „vage Möglichkeit (*iḥtimāl-i ḡaʿfī dād*)“ formuliert. Und in der Tat ist diese Annahme wenig wahrscheinlich.

Denn die uns bekannten Manuskripte, die diese Eigenart aufweisen, sind alle relativ späten Datums, das älteste (Hs. Malik 1051) ist datiert mit 1082/1671, alle anderen sind späteren Datums. Das 17. Jahrhundert wäre zeitlich aber schon viel zu weit von as-Sāwīs Lebenszeit entfernt, um ausgehend von der Zusammenfüh-

²⁴¹ Dass es sich um einen fabrizierten Titel handelt, konstatiert etwa auch Benevich 2020: 136, Anm. 62.

²⁴² Siehe Dadkhah/Karimi Zanjani Asl 2013: 25.

²⁴³ Siehe Mahdawī 1954: 38, 275.

rung beider Textstücke in einem Manuskript einen Konnex zwischen as-Sāwīs persischer *Tabṣira* und der persischen *Išārāt*-Version mit as-Sāwī als möglichem Übersetzer herstellen zu wollen. Zudem sprechen auch linguistische Gründe gegen eine Annahme von as-Sāwī als *Išārāt*-Übersetzer. Bereits Iḥsān Yāršāṭir spricht in seiner Edition der persischen *Išārāt*-Version davon, dass sie sprachlich ziemlich holprig sei (*pičīda*) und ein beträchtlicher Unterschied bestehe zu der eleganteren und klareren Sprache, wie sie as-Sāwī und zum Teil auch Avicenna in ihren persisch geschriebenen Werken an den Tag legen würden.²⁴⁴ Eine weitere Eigenschaft der *Išārāt*-Übersetzung ist es zudem, vielfach längere arabische Beispielsätze oder Passagen unverändert in den persischen Text zu übernehmen; auch dies ist etwas, das sich bei den sicher authentischen Schriften as-Sāwīs in dieser Form nicht findet. Weiter ist zu berücksichtigen, dass in der genannten Hs. Malik 1051 vor Beginn des übersetzten eigentlichen Avicenna-Textes (d. h. des Physik-Teils) ein Übersetzer genannt wird; in den übrigen bekannten Hss. fehlt diese Namensnennung jedoch. Als Urheber der persischen Übersetzung wird dort angegeben: al-Qāḍi al-Imām Ṣāḥib al-Šams al-Islām [...] ‘Abd as-Salām b. Maḥmūd b. Aḥmad al-Fārisī (f. 54a); dabei könnte es sich um den bekannten, 596/1199–1200 verstorbenen Juristen und Theologen ‘Abd as-Salām b. Maḥmūd b. Aḥmad Ṣāḥib al-Šams al-Fārisī handeln,²⁴⁵ von dem bereits Dānišpažūh vermutet hat, dass es sich bei ihm um denselben „Ṣāḥib al-Fārisī (oder: al-Qārī)“ handeln könnte, der bei aš-Šahrāzūrī als Lehrer as-Suhrawardīs erwähnt wird, und bei welchem dieser as-Sāwīs *Baṣā’ir* studiert hatte.²⁴⁶ Aus all diesen genannten Gründen ist die (zögerliche) Vermutung Maḥdawīs, dass as-Sāwī mit der persischen *Išārāt*-Übersetzung in Verbindung gebracht werden könnte, alles andere als wahrscheinlich.

2.4 Persisch als Wissenschaftssprache und as-Sāwīs „Logische Trilogie“

2.4.1 Die Entwicklung des Persischen als Wissenschaftssprache

Indem as-Sāwī seine Schriften nicht nur in arabischer Sprache verfasst hat, sondern sich bei mindestens drei davon für das Persische entschieden hat, leistete er einen nicht unerheblichen Beitrag zur allmählichen Etablierung des Persischen als Wissenschaftssprache. Um die Bedeutung as-Sāwīs und seine Rolle im Rahmen dieses

²⁴⁴ Siehe Avicenna, *Tarǧuma-yi Išārāt*: 19.

²⁴⁵ Zu ihm siehe Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi’iyya*: VII 170 und aš-Šafadī, *al-Waḥī bi-l-wafayāt*: XVIII 264.

²⁴⁶ Siehe im Vorwort von Dānišpažūh in as-Sāwī: „*Tabṣira*“: 45 und aš-Šahrāzūrī, *Nuḏḥat al-ar-wāḥ*: II 123; vgl. auch Ziai 1990: 17.

Prozesses würdigen zu können, folgen an dieser Stelle einige kurze Bemerkungen, die einen Überblick zu dieser Entwicklung und insbesondere auch zur Bedeutung persischsprachiger Werke innerhalb der wissenschaftlichen Literatur des islamischen Kulturraums geben sollen.

Als Folge der ab der Mitte des 7. Jahrhunderts vollendeten Eroberung des Sassanidenreiches durch die arabischsprachigen Muslime kam die Produktion von Texten in der damaligen persischen Schriftsprache (dem sogenannten Mittelpersischen) vorübergehend zum Erliegen, wohingegen sich der Gebrauch des Persischen als gesprochene Sprache auf iranischem Gebiet kontinuierlich fortsetzte. Ungefähr ab dem Anfang des 9. Jahrhundert wurde allmählich wieder damit begonnen, persische Texte niederzuschreiben, nun jedoch mit arabischen Schriftzeichen; dieser Wechsel zum arabischen Alphabet markiert den Übergang zum sogenannten Neupersisch. Erste erhaltene Belege für das frühe Neupersisch reichen etwa in die Mitte des 9. Jh. zurück und haben ihre Wurzeln in den östlichen/nordöstlichen Gebieten des Irans (Hūrāsān und Transoxanien).²⁴⁷ Bei diesen frühen Zeugnissen handelt es sich hauptsächlich um Gedichtfragmente.²⁴⁸ Aus diesen Anfängen etablierte sich das Neupersische dann innerhalb weniger Jahrzehnten als Sprache der „schönen Literatur“, insbesondere der Lyrik und der Epik, die einen ersten Höhepunkt mit Firdawsīs (gest. 1020) monumentalem Nationalepos *Šāhnāma* (Königsbuch) fand.

Im Bereich der Prosa und insbesondere im Bereich der wissenschaftlichen Literatur verlief die Entwicklung langsamer und weniger durchschlagend. So entstanden ab der zweiten Hälfte des 10. Jh. allmählich auch erste Prosa-Texte.²⁴⁹ Bei diesen handelte es sich hauptsächlich um Übersetzungen bzw. um mehr oder minder originalgetreue Bearbeitungen prominenter arabischer Werke: Etwa eine persische Fassung von aṭ-Ṭabarīs (gest. 923) großem Geschichtswerk *Taʾrīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* durch Balʿamī (gest. 974 oder 992),²⁵⁰ der diese Arbeit als Minister im Dienste der Dynastie der Sāmāniden²⁵¹ ausführte, oder auch eine persische Version von Ṭabarīs Korankommentar, welche ungefähr zur selben Zeit durch ein Kollektiv von verschiedenen Gelehrten aus ganz Transoxanien hervorgebracht wurde. Nebst solchen Historiographie- und Tafsīr-Werken kamen bis zum Ende des 10. und im Laufe des 11. Jh. bald einzelne Werke zu Themen wie Medizin und Pharmakolo-

²⁴⁷ Siehe allgemein dazu Paul 2013 und EI², Art. „Persian Language, i. Early New Persian“ (L. Paul).

²⁴⁸ Eine Übersicht dazu gibt Lazard 1964.

²⁴⁹ Siehe dazu allgemein Würsch 2013 und Lazard 1975.

²⁵⁰ Zu Balʿamī und seinem Werk siehe EI², Bd. I: Art. „Balʿamī“ (D.M. Dunlop) und Daniel 2003.

²⁵¹ Zur Dynastie der Sāmāniden, die 819–1005 in Transoxanien und Hūrāsān regierten, siehe EI², Bd. VIII: Art. „Sāmānids“ (C.E. Bosworth).

gie, Geographie, Astronomie, Sufik, Prophetenlegenden oder (insbesondere ab der zweiten Hälfte des 11. Jh.) auch Fürstenspiegel hinzu.²⁵²

Von einigen Werken hat sich sowohl eine arabische als auch eine persische Version erhalten, doch es ist bisher nicht abschließend geklärt, ob deren arabische oder persische Fassung die ursprüngliche ist. So etwa bei Abū r-Rayḥān al-Bīrūnī (gest. 1048) umfangreichem astronomischem Lehrwerk *at-Taḥḥīm li-awā'il šinā'at at-taḡīm* (*Die verständliche Darlegung zu den ersten Grundlagen der Astronomie*). Da al-Bīrūnī sowohl auf Arabisch als auch auf Persisch geschrieben hat und in keiner der beiden Versionen des *Taḥḥīm* ausdrücklich davon gesprochen wird, dass die eine die Übersetzung der anderen sei, kam man in der bisherigen Forschung zu variierenden Einschätzungen über die Abhängigkeit der zwei Versionen. Ein weitgehender Konsens besteht in der Frage zumindest dahingehend, als davon ausgegangen wird, dass al-Bīrūnī das Buch (sei es simultan, sei es kurz nacheinander) selbst in beiden Sprachen verfasst habe;²⁵³ dieser Befund wird unter anderem durch die Feststellung gestützt, dass die arabische und die persische Version sich inhaltlich bis in kleinste Details entsprechen.²⁵⁴ Recht deutlich für die Priorität der arabischen Version spricht sich Gilbert Lazard aus: Einerseits aus rein statistischen Gründen, da es im 10./11. Jh. bis auf einzelne Ausnahmen fast immer die arabischen Werke waren, die als Ausgangspunkt für persische Bearbeitungen gedient haben; andererseits dann aber vor allem auch aufgrund von stilistischen Merkmalen, da beim Vergleich der beiden Versionen die persische oft ungelinker und schwerfälliger wirke als die arabische.²⁵⁵ Vorsichtiger äußert sich Ġalāladdīn Humā'ī, der Herausgeber der persischen Version im Vorwort zu seiner Edition; nach Abwägung der verschiedenen Anhaltspunkte zugunsten der einen wie der anderen These kommt er zum Schluss, dass man weder die arabische noch die persische Fassung eindeutig als Vorlage identifizieren kann. Eines der besten Argumente für die Priorität der persischen Fassung ist für ihn, dass das Werk einer gewissen Rayḥāna bint al-Ḥasan (oder al-Ḥusayn) al-Ḥwārazmiyya gewidmet ist, deren Identität zwar nicht genau geklärt ist, die aber aufgrund ihrer Herkunft aus Ḥwārazm im iranischen Nordosten eher mit dem Persischen vertraut gewesen sein wird als mit dem Arabischen. Am Ende seiner Abwägungen äußert sich Humā'ī schließlich aber auch

²⁵² Zu den einzelnen Werken dieser Gruppen siehe ausführlich Lazard 1963: 36–118.

²⁵³ Vgl. z. B. die Erörterungen des Herausgebers al-Qazwīnī in den Anmerkungen zum Abschnitt über al-Bīrūnī in der Edition von Nizāmī 'Aruḍī, *Čahār Maqāla*: 195–198.

²⁵⁴ Zu den verschiedenen Argumenten vgl. Lazard 1963: 58–62.

²⁵⁵ Lazard 1963: 60.

dahingehend, dass er selber eine leichte Tendenz habe, die arabische Fassung als die ursprüngliche zu betrachten.²⁵⁶

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass al-Bīrūnī selbst in einem Werk explizit seine Vorbehalte gegenüber der Verwendung des Persischen für wissenschaftliche Belange zum Ausdruck bringt und die Vorzüge des Arabischen im Bereich der wissenschaftlichen Literatur hervorhebt. So schreibt er in der Einleitung seines (arabischen) Werkes zur Pharmakologie, nachdem er den Rang des Arabischen als Kultursprache betont hat:

In die Sprache der Araber sind die Wissenschaften aus allen Gegenden der Welt übertragen worden, haben sich (dadurch) verschönert und sind in die Herzen eingedrungen [...]. Ich stelle das mit Bezug auf meine eigene Person fest, denn mir selbst ist eine Sprache eingeprägt,²⁵⁷ von der man sagen kann, dass wenn in ihr eine Wissenschaft verewigt würde, es so seltsam wäre wie ein Kamel in einer Dachrinne oder wie eine Giraffe inmitten einer Herde von Pferden. Und auch mit der Übernahme des Persischen und Arabischen (als Schriftsprache) bleibe ich doch in beiden Sprachen ein Fremdling, der sich darin redlich bemüht; doch ist mir auf Arabisch geschmäht zu werden immer noch lieber, als auf Persisch gelobt zu werden. Die Wahrheit meiner Behauptung wird jeder erkennen, der ein wissenschaftliches Werk studiert, das ins Persische übertragen worden ist, nämlich wie seine Eleganz vergangen, sein Sinn verdunkelt, sein Antlitz geschwärzt und sein Nutzen verschwunden ist, da diese Sprache nur für Königslegenden (*aḥbār kisrāwiyya*) und unterhaltende Nachtgespräche (*asmār layliyya*) taugt.²⁵⁸

Trotz dieser pointierten Vorbehalte bei al-Bīrūnī (und wie es scheint auch bei manchen anderen Autoren seiner Zeit), entschied man sich nach und nach doch auch im Bereich der wissenschaftlichen Literatur vermehrt für das Persische als Ausdrucksmittel. Ausschlaggebend mögen hier insbesondere praktische Gründe gewesen sein: Im iranisch dominierten Kulturraum konnte man mit persischen Texten im Prinzip ein größeres Publikum erreichen als mit arabischen.²⁵⁹ Ein Problem stellte hierbei allerdings die Terminologie dar: Während man in der schönen Literatur vorwiegend einen genuin persischen Wortschatz bevorzugte und dabei auf das umfangreiche Substrat des gesprochenen Persisch zurückgreifen konnte, führte dies bei wissenschaftlichen Texten zu Unklarheiten und Verständnisschwierigkeiten. Ein aufschlussreiches Zeugnis dazu findet sich bei Šahmardān

²⁵⁶ Siehe dazu die Einleitung des Herausgebers in: al-Bīrūnī, *Taḥḥīm: kw-lh*; zur Identität von Rayḥāna siehe: ḥ, Anm. 1.

²⁵⁷ Gemeint muss damit wohl al-Bīrūnīs Muttersprache, der (iranische) Dialekt von Ḥwārazm sein.

²⁵⁸ Nach der Edition und dt. Übers. in Meyerhof 1933: 13 (arab.), 40 (dt. Übers.); vgl. dazu auch Ed. und engl. Übers. in al-Bīrūnī, *aṣ-Ṣaydāna*: 12 (arab.), bzw. 8 (engl. Übers.).

²⁵⁹ Siehe dazu den grundlegenden Artikel mit weiterem Belegmaterial von Richter-Bernburg 1974: insb. 57.

ibn Abī l-Ḥayr (um 1048–nach 1119),²⁶⁰ der sich im Vorwort seines um 1074 verfassten Astronomiekompends (*Rawḍat al-munağğimīn*) sehr kritisch über seine Vorgänger äußert, die versucht hätten, ein Fachvokabular zu verwenden, das auf genuin persischen Wortbildungen beruht, was jedoch zu gravierenden Verständnisproblemen führen würde, da solche Neuschöpfungen viel schwieriger zu verstehen seien als die geläufigen arabischen Termini; daher werde er in seinem eigenen Werk lieber die üblichen arabischen Fachausdrücke verwenden.²⁶¹

Im Bereich der philosophischen Texte im engeren Sinne kommt die Pionierrolle, einen ersten fachwissenschaftlichen Text auf Persisch verfasst zu haben, Avicenna zu, der im Vorwort seines persischen Lehrwerkes *Dānišnāma-yi ‘alā’ī* (*Philosophielehrbuch für ‘Alā’addawla*) erwähnt, dieses auf Veranlassung des Iṣfahāner Kākū’idenfürsten ‘Alā’addawla (reg. 1008–1042) auf Persisch verfasst zu haben (vermutlich um das Jahr 1027),²⁶² und zwar als ein Kompendium der philosophischen Wissenschaften der Alten (*‘ilmhā-yi ḥikmat-i pīšīnagān*) zuhanden von dessen Hofentourage (*ḥādimān-i mağlis*). Obwohl sich das Werk inhaltlich in vielen Fällen an Avicennas anderem Philosophie-Kompendium aus derselben Schaffensperiode, dem arabischen *Kitāb an-Nağāt* (*Buch der Erlösung*) orientiert, stellt es doch einen innovativen Meilenstein dar, da Avicenna damit die philosophische Terminologie auf Persisch begründet hat. Für viele arabische Fachtermini treten im *Dānišnāma* persische Äquivalente hinzu, die dort erstmals belegt sind.²⁶³ Deren Verwendung und das Verhältnis zwischen persischen und arabischen Termini wird jedoch von Avicenna nicht durchgehend gleich oder systematisch gehandhabt. Oft wird bei der Einführung eines neuen Begriffes ein persischer Terminus verwendet, der dann durch sein arabisches Äquivalent erklärt bzw. ergänzt wird; so etwa bei „Begriff“ mit der Übersetzung *andar rasīdan* gefolgt von *taṣawwur* als Erklärung und bei „Urteil“ mit *girawīdan* gefolgt von *taṣdīq*, ebenso bei den Kategorien Quantität *čandī/kamiyyat* und Qualität *čigūnagī/kayfiyyat*.²⁶⁴ Manchmal wird aber auch direkt der arabische Begriff eingeführt, gefolgt von einem persischen Äquivalent, wie etwa bei „Logik“ mit *‘ilm-i manṭiq* gefolgt von *‘ilm-i tarāzū* (wörtl. Wissenschaft der Waage

²⁶⁰ Zu ihm siehe Lazard 1963.

²⁶¹ Šahmardān Ibn Abī l-Ḥayr, *Rawḍat al-munağğimīn*: 2–3; vgl. dazu auch Lazard 1963: 222–223 und Richter-Bernburg 1974: 60–61, der allerdings zurecht darauf hinweist, dass ein Leser ohne Vorkenntnisse unabhängig von der sprachlichen Herkunft der Termini diese ohnehin erst einmal erlernen muss und dass es dabei nicht primär um das Vokabular, sondern vielmehr um das Verstehen neuer Konzepte geht.

²⁶² Gutas 2014: 118–119.

²⁶³ Eine aufschlussreiche Übersicht dazu findet sich bei Afnan 1964: 60–68; die grundlegende Studie dazu mit detaillierten Übersichten zum verwendeten Vokabular ist weiterhin Mu‘īn 1954 (1333 h.š.).

²⁶⁴ Avicenna: *Dānišnāma-yi ‘alā’ī*: I (*Manṭiq*) 5 und II (*Ilāhiyyāt*) 28.

bzw. des erwägenden Erkennens) als Erklärung oder bei „Materie“ mit *hayūla* und *mādda* gefolgt von pers. *māya* (wörtl. Hefe, Bodensatz) zur Verdeutlichung.²⁶⁵ In der Folge werden dann von Fall zu Fall bald die arabischen, bald die persischen Termini verwendet. Bei umgangssprachlich geläufigen Ausdrücken ist zu beobachten, dass die persische Form sehr viel häufiger Verwendung findet als das arabische Äquivalent, so etwa bei Begriffen wie *bisyārī* (Vielheit) und *ḡunbiš* (Bewegung), die mehr als doppelt so häufig auftreten wie ihre arabischen Äquivalente *katra* und *ḥaraka*. Bei einigen Termini werden demgegenüber aber auch gar keine persischen Äquivalente vorgeschlagen, etwa bei den arabischen Begriffen „Syllogismus“ *qiyās* oder bei der „syllogistischen Figur“ *šakl*, die immer in ihrer arabischen Form auftreten. Die Varianz im Umgang mit diesen Termini macht deutlich, dass sich das Vokabular des *Dānišnāma* noch in einer Phase der Entstehung bzw. der Konsolidierung befindet. Trotz dieser terminologischen Unschärfe behält das *Dānišnāma* unbestritten den bedeutenden Verdienst, den Grundstein für die philosophisch-wissenschaftliche Literatur in neupersischer Sprache gelegt zu haben.²⁶⁶

Auch über dieses Werk äußert sich übrigens der bereits zitierte Šahmardān ibn Abī l-Ḥayr und wiederum in pointierter Weise, indem er auf den Anlass für dessen Abfassung sowie die darauffolgende Rezeption zu sprechen kommt und berichtet, dass der Fürst ‘Alā’addawla zu Avicenna gesagt habe: „Wenn doch die Wissenschaften der Alten (*‘ulūm-i awā’il*) bloss auf Persisch vorliegen würden, dann könnte ich mir dieses Wissen aneignen (*man bi-tawānastī dānistan*)“. Auf diese Aufforderung hin habe Avicenna dann das *Dānišnāma* verfasst; als er es aber vollendet hatte und dem Fürsten präsentierte, habe dieser davon immer noch nichts verstehen können.²⁶⁷ Trotz des anekdotischen Charakters dieses Berichts (in Form einer Anspielung auf das vorgeblich beschränkte Verständnisvermögen des Fürsten) und der leichten Abweichung zu Avicennas eigener Darstellung, gemäß derer er das Buch gar nicht für den Herrscher persönlich, sondern für dessen Entourage verfasst habe, erhellen daraus doch mehrere Dinge. Zum einen kommt darin wie schon im vorhergehend beigezogenen Zitat Šahmardāns eine (obschon diesmal lediglich implizite) Kritik an der Verwendung einer unklaren Fachterminologie in persischen Texten zum Ausdruck, welche ihre Verständlichkeit einschränken oder gar verunmöglichen. Darüber hinaus treten darin aber auch in paradigmatischer

²⁶⁵ *ibid.*: I (*Mantiq*) 2 und II (*Ilāhiyyāt*) 10.

²⁶⁶ Vgl. dazu auch den neuen Beitrag von Amīn Bayduḥtī 2021 (1399 h.š.). Weitere persische Werke, die unter dem Namen Avicennas überliefert sind, werden in der Forschung überwiegend als apokryph eingestuft (vgl. Lazard 1963: 66–67); als wohl einziges weiteres authentisches persisches Werk Avicennas ist demnach die Abhandlung *Risāla-yi nabḍ/Ragšināsī* (Traktat über den Puls) anzusehen.

²⁶⁷ Šahmardān Ibn Abī l-Ḥayr, *Nuzhatnāma-yi ‘alā’*: 22.

Weise die zwei hauptsächlichen Anlässe hervor, die für die Produktion von wissenschaftlichen Texten in persischer Sprache verantwortlich waren: Es handelt sich dabei einerseits um den von einem Herrscher oder Förderer ausgehenden Auftrag, einen bestimmten Text auf Persisch zu verfassen oder einen bereits bestehenden ins Persische zu übertragen, sowie als gespiegeltes Pendant dazu auch diejenigen Fälle, in denen ein Gelehrter ein bestimmtes Werk einem Fürsten oder potentiellen Gönner in der Hoffnung auf einen materiellen Vorteil widmet (z. B. in Form einer Bezahlung oder einer Position bei Hof). Und andererseits ist es das generelle Bestreben, einen bestimmten Text durch die Übertragung in eine mehr oder minder Alltagssprachliche Form einer breiteren Leserschaft zugänglich und damit populärer zu machen.

Ähnlich wie bei al-Birūnīs *Taḥḥīm* ist es auch beim *Dānišnāma* nicht abschließend geklärt, ob es sich um einen unabhängigen und unmittelbar auf Persisch verfassten Text, oder möglicherweise um die Bearbeitung eines bereits zuvor bestehenden Textes oder zumindest von Teiltexen handelt. Vollständig erhalten sind heute jedenfalls nur Manuskripte mit der persischen Fassung. Jedoch findet man einzelne Passagen des persischen Textes nahezu deckungsgleich formuliert auch in Avicennas arabischen *Ta'liqāt (Anmerkungen)*,²⁶⁸ und die ersten Abschnitte des Logikteils wurden in zwei Manuskripten auch als selbstständig überlieferter arabischer Kurztraktat entdeckt.²⁶⁹ Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass das persische Werk möglicherweise als eine Bearbeitung einer arabischen Vorlage entstanden ist. Der persische Text des *Dānišnāma* diente später seinerseits wiederum als Vorlage für al-Ġazālīs arabisches Werk *Maqāsid al-falāsifa (Die Absichten der Philosophen)*, das über weite Strecken eine sehr nahe Übersetzung der persischen Vorlage darstellt, insbesondere in den Teilen zur Logik und zur Physik, während sich al-Ġazālī beim mittleren Teil zur Metaphysik weniger eng an Avicennas Vorlage hält und seine Darstellung freier gestaltet, indem er den Text mit eigenen Ergänzungen anreichert.²⁷⁰ Andererseits trug al-Ġazālī aber auch selbst zur weiteren Konsolidierung des Neupersischen bei, indem er auf der Grundlage seines auf Arabisch verfassten theologisch-philosophischen Hauptwerks *Iḥyā' ulūm ad-dīn (Die Erneuerung der religiösen Wissenschaften)* eine verkürzte persische Version mit dem Titel *Kīmīyā-yi sa'ādat (Das Elixier der Glückseligkeit)*, entstanden wohl kurz vor 1106) verfasste, die sich sowohl in gebildeten und höfischen Kreisen als

²⁶⁸ Siehe dazu Janssens 1986.

²⁶⁹ Hss. Tihirān, Dānišgāh 5469 und Leiden, Or. 184; vgl. dazu Muḥaqqiq 1974, inkl. einer Edition des kurzen arabischen Textes.

²⁷⁰ Dazu Janssens 1986 und Janssens 2003^a.

auch bei einem breiteren Publikum sehr großer Beliebtheit erfreute.²⁷¹ Als philosophischer Text im engeren Sinne ist auch al-Lawkarī wenige Jahrzehnte früher entstandenes persisches Lehrgedicht in Qaṣīdenform, betitelt *Asrār al-ḥikma* (*Die Geheimnisse der Weisheit*) zu nennen, das aus je einem kurzen Kapitel zu Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik und Ethik besteht und zu dem al-Lawkarī selbst, wiederum auf Persisch, auch einen längeren Prosa-Kommentar verfasst hat.²⁷² Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang darüber hinaus dem ismailitischen Gelehrten Nāṣir-i Ḥusraw zu (gest. nach 1072), der zwar vor allem als Dichter Bekanntheit genießt, der auf Persisch aber nebst einem berühmten Reisebericht (*Safarnāma*) auch drei philosophische Werke verfasst hat, in deren Zentrum vor allem philosophisch-theologische und kosmologische Fragen sowie die Seelen- und Intellektlehre stehen.²⁷³

Auch von Autoren, die kurz vor und nach der Wende vom 11. zum 12. Jh. vorwiegend zu mathematischen oder naturwissenschaftlichen Themen geschrieben haben, wurden einzelne Werke auf Persisch verfasst. So finden sich unter den wenigen erhaltenen philosophischen Traktaten von ʿUmar al-Ḥayyām (gest. 1123 oder 1131), der primär als Astronom und Mathematiker sowie durch die ihm zugeschriebenen persischen Vierzeiler (*rubāʿiyyāt*) bekannt ist, nebst einigen arabischen auch mindestens drei erhaltene philosophische Opuscula auf Persisch.²⁷⁴ Ein Zeitgenosse al-Ḥayyāms und mit diesem persönlich bekannt war Abū Ḥātim Muẓaffar al-Isfizārī (gest. wohl zwischen 1112 bis 1121), der als bedeutender Astronom und Erfinder einer „archimedischen Waage“ bekannt war.²⁷⁵ Von ihm sind auf Persisch zwei Abhandlungen erhalten, eine längere über Meteorologie (*Risāla-yi Ātār-i ʿulwī*), die dem Seldschukenwesir Faḥr al-Mulk, dem Sohn Nizām al-Mulks, gewidmet ist, und ein anatomischer Kurztraktat über den Plexus (*Risālat aš-Šabaka*).²⁷⁶ Auf die Meteorologie-Abhandlung al-Isfizārīs nimmt as-Sāwī in seinem eigenen Werk zu demselben Thema an einer Stelle ausdrücklich und kritisch Bezug, wobei er die Position Avicennas verteidigt und dabei anmerkt, dass sein älterer Zeitgenosse al-Isfizārī (*ki dar in rūzgār būdast*) ebenfalls ein Werk auf Persisch (*bi Pārsī*)

271 Zu diesem Werk und seiner Bedeutung siehe Rudolph 2021: 276–277, vgl. auch 265–267, 272–276.

272 al-Lawkarī, *Šarḥ-i qaṣīda-i Asrār al-ḥikma*.

273 Zu ihm und seinen Werken siehe Landolt/Würsch 2021.

274 In al-Ḥayyām, *Dānišnāma-yi Ḥayyāmī*: 369–375 (*aq-ḍiyāʾ al-ʿaqlī fī mawḍūʾ al-ʿilm al-kullī*); 377–393 (*Risāla dar ʿilm-i kullīyyāt-i wuḡūd*); 411–422 (*Risāla ḡawāban ʿan ṭalāt masāʾil*).

275 Zu ihm siehe: Elr, Bd. II: Art. „Asfezārī“ (D. Pingree) und den ausführlichen Artikel von Compagnoni 1957.

276 al-Isfizārī, *Ātār-i ʿulwī* (Ed. von Mudarris Raḍawī 1941 und Compagnoni 1977); al-Isfizārī: *Risālat aš-Šabaka* (Ed. in Compagnoni 1958).

verfasst habe, dieser al-Isfizārī aber ebenso wie (der von as-Sāwī für dessen Opposition zu Avicenna in demselben Abschnitt bereits kritisierte) al-Birūnī lediglich etwas von Geometrie (*handasa*) verstanden habe, aber sonst von nichts.²⁷⁷ Diese Kritik an den beiden Avicennakritikern al-Isfizārī und al-Birūnī ist ein weiterer deutlicher Beleg für as-Sāwīs „avicennistische“ Grundhaltung sowie für sein damit verbundenes Bestreben, Avicenna gegen (aus as-Sāwīs Sicht) unqualifizierte Kritiker zu verteidigen. In rein sprachlicher Hinsicht hingegen scheint das Werk al-Isfizārīs durchaus Anerkennung gefunden zu haben. So hat etwa Šahmardān ibn Abī l-Ḥayr einen größeren Abschnitt daraus wortwörtlich in sein *Nuzhatnāma-yi ‘alā’ī* übernommen und lobt das Werk als „von höchster Güte, Kompaktheit und treffsicherer Formulierung“ (*bi ḡāyat-i nikū’ī wa iḥtišār wa lafẓ-i matīn*).²⁷⁸

Seit der zweiten Hälfte des 11. Jh. ist also eine deutliche Intensivierung der Produktion von wissenschaftlich-philosophischen Texten auf Persisch festzustellen – eine Entwicklung, die sich somit etwa ein Jahrhundert später dokumentieren lässt, nachdem sich bereits im Verlaufe des 10. Jh. die schöne Literatur auf Persisch etabliert und um die Jahrtausendwende einen ersten Höhepunkt erreicht hatte. Wichtig ist dabei allerdings festzuhalten, dass – trotz dieser zunehmenden Verwendung des Persischen als Wissenschaftssprache – das Arabische auch weiterhin seinen primären Rang als Sprache der wissenschaftlichen Literatur behielt.²⁷⁹

Aus dem kurzen hier gegebenen Überblick kann zusammenfassend hervorgehoben werden, dass primär zwei Gründe dafür verantwortlich waren, dass Autoren auch in wissenschaftlichen bzw. philosophischen Disziplinen das Persische als Sprache für ihre Werke wählten: Einerseits der konkrete Auftrag vonseiten einer hochrangigen Person oder eines Mäzens, der einen bestimmten Text auf Persisch verfasst haben wollte, oder auch die Entscheidung eines Autors, sein Werk in derjenigen Sprache zu verfassen, die dem Auftraggeber oder dem Widmungsempfänger am ehesten verständlich war. Andererseits das allgemeine Bestreben, einem Text größere Popularität oder Verbreitung zu ermöglichen, indem man ihn in derjenigen Sprache verfasste, die dem größten Teil des Publikums am ehesten zugänglich war. Als zusätzlicher Aspekt, der für viele persische Werke relevant ist, kommt hinzu, dass sie oft Bearbeitungen von bereits vorliegenden arabischen Grundwerken desselben oder auch eines fremden Verfassers waren. Alle diese Punkte finden sich beispielhaft versammelt etwa in Šahmardān ibn Abī l-Ḥayrs *Nuzhatnāma*: Gewidmet ist es dem Kākū’idenfürsten von Yazd, ‘Alā’addawla Abū Kālīḡār Garšāsp (reg. 1095–1119) im Bestreben, dessen Gunst zu gewinnen.

²⁷⁷ Siehe as-Sāwī: *Risāla sanḡariyya*: 18–19.

²⁷⁸ Šahmardān ibn Abī l-Ḥayr, *Nuzhatnāma-yi ‘alā’ī*: 424.

²⁷⁹ Für eine Übersicht zu einschlägigen Werken in Arabisch und Persisch ab dem 12. Jh. vgl. auch die Liste in Griffel 2021^b: 579–589.

Es basiert, wie Šahmardān in seinem Vorwort erklärt, auf einem früheren (uns nicht erhaltenen) Werk von ihm selbst mit dem Titel „*Kitāb al-Badā'i*“ (*Buch der wunderbaren Dinge*). Das auf Arabisch verfasste Werk mit enzyklopädischem Charakter war eine umfangreiche Kompilation über verschiedenste gelehrte Themen (*dar ḥawāṣṣ wa-ṭabā'i wa-manāfi*), die er aus einer Vielzahl von Werken zusammengestellt hatte; dieses arabische Buch habe er durch Umstellungen, Weglassungen und Ergänzungen umfassend überarbeitet und es, damit es eine möglichst breite Leserschaft erreiche, diesmal auf Persisch (*bi pārsī darī*) verfasst.²⁸⁰

as-Sāwī selbst nun verfasste von seinen Werken deren drei auf Persisch. Damit leistete er seinerseits einen wesentlichen Beitrag zu der hier rekapitulierten Entwicklung im Bereich der philosophisch-wissenschaftlichen Literatur. Von seinen drei persischen Werken genoss der Kommentar zu Avicennas *Vogeltraktat* die größte Popularität, wie die mindestens 20 erhaltenen Handschriften belegen (davon 13 im Iran, weitere von Indien bis Großbritannien).²⁸¹ Ähnlich wie Šahmardān hatte as-Sāwī eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Verwendung persischer Fachtermini, und grundsätzlich hielt er das Arabische gegenüber dem Persischen für überlegen. Dahingehend äußert er sich etwa zu Beginn seines Kommentars zum *Vogeltraktat*, wo er das Verhältnis von Avicennas arabischem Original zur persischen Übersetzung wie folgt beschreibt: „Man muss wissen, dass die Wohlgefälligkeit (*uḍūbat*), welche den arabischen Termini (*alfāz-i 'arabiya*) dieser Abhandlung zukommt, im Persischen nicht erreicht werden kann (*ḥāṣil natawānad būd*)“,²⁸² doch der Übersetzer von Avicennas Grundtext (die Übersetzung stammt demzufolge also wohl nicht von as-Sāwī selbst) habe sich redlich bemüht, und so wolle auch er selbst (d. h. as-Sāwī) beim Kommentieren sich dies zum Ziel nehmen. In Übereinstimmung mit dieser Vorgabe steht auch der Befund, dass im Kommentartext as-Sāwī für sämtliche philosophischen Fachtermini durchgehend die arabischen Begriffe verwendet werden und nicht versucht wird, an deren Stelle genuin persische Termini zu verwenden (seien es neu geprägte oder zu jener Zeit allenfalls schon bestehende). as-Sāwī betont im Verlauf seines Kommentars mehrfach, er wolle sich kurz und leicht verständlich ausdrücken; seiner Ansicht nach stellen die zahlreichen arabischen Fachtermini für diesen Zweck also kein Hindernis dar, woraus abgeleitet werden kann, dass diese zur Zeit as-Sāwī im Persischen bereits als allgemein verständlich angesehen worden sein müssen. Der Anlass für das Verfassen des Kommentars und das Zielpublikum werden zu Beginn des Textes nur vage mit den Worten angegeben „die zahlreichen Bitten von Freunden und

²⁸⁰ Šahmardān Ibn Abī l-Ḥayr, *Nuzhatnāma-yi 'alāī*: 8 und Lazard 1963: 224.

²⁸¹ Vgl. dazu *supra* S. 69–71 (Kap. 2.3.2, Abs. P3).

²⁸² as-Sāwī, *Risālat aṭ-ṭayr*: 17.

hochgestellten Personen habe mich veranlasst [...]“.²⁸³ Der einführende und auf Einfachheit bedachte Charakter des Textes legt aber nahe, dass es sich bei diesem Kreis um interessierte Laien oder mit philosophischen Themen noch wenig vertraute Personen gehandelt haben dürfte, die jedoch an der Philosophie Avicennas interessiert waren.

Etwas genauere Informationen lassen sich as-Sāwīs persischem Meteorologie-Kompendium entnehmen, das explizit dem Seldschukensultan Sangar gewidmet ist. In der Einleitung führt as-Sāwī aus, dass er das Werk auf Persisch (*bi-lafz-i pārsī*) verfasst habe, damit es für das gesamte Hofpersonal sowie dessen Umfeld gleichermaßen verständlich und zugänglich sei.²⁸⁴ Als einen zusätzlichen Faktor, der einen Einfluss auf die Entstehung des Werks gehabt haben mag, wird man auch die leicht früher zu datierende Schrift von al-Isfizārī zu demselben Thema ansehen dürfen, da as-Sāwī jenem ausdrücklich vorwirft, er wäre lediglich im Bereich der Geometrie kompetent, habe aber von anderen Wissenschaften keine Ahnung gehabt (*dar ‘ilmhā-yi dīgar itqānī nadašta ast*);²⁸⁵ damit dürfte sein eigenes Buch auch als Korrektiv zu den irrigen Ansichten al-Isfizārīs angelegt gewesen sein. In Bezug auf die verwendete Terminologie ergibt sich ein ähnlicher Befund wie beim *Kommentar zum Vogeltraktat*: Philosophische Fachtermini im engeren Sinne sind in der Regel arabischen Ursprungs. Für allgemeinere meteorologische Bezeichnungen hingegen (Elemente, Mineralien, Wetterphänomene, Naturerscheinungen usw.) werden häufig die persischen Begriffe verwendet, jedoch nicht konsequent; oft finden sich auch arabische Ausdrücke (z. B. *ra’d*, *barq*, *ṣā’iqā*, *kawkab*). Es zeigt sich hier also eine gewisse Varianz, die wohl auf das Ermessen des Autors zurückzuführen ist, welche arabischen Ausdrücke bei seinem persischsprachigen Publikum bereits geläufig waren und welche eher nicht. Gemeinsam ist den beiden Werken jedenfalls, dass sie sich inhaltlich eng an den einschlägigen Texten Avicennas orientieren, ohne jedoch eine direkte Bearbeitung eines bestimmten, einzelnen Werkes zu sein.

Für das dritte persische Werk as-Sāwīs, das persische Logikkompendium „*Tabṣira*“ lassen sich aufgrund der verworrenen Überlieferungsgeschichte aus dem erhaltenen Text selbst keine direkten Anhaltspunkte zu Anlass, Zielpublikum oder zu einem Widmungsempfänger entnehmen, da uns das Werk lediglich entweder als substituierter Logikteil in einigen Handschriften der persischen Übersetzung von Avicennas *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, oder dann zwar selbstständig, aber mit dem Titel *Dānišnāma* (oder *Dānišnāma-yi ‘alā’ī*) und der vermeintlichen Urheberschaft

²⁸³ *ibid.* 15.

²⁸⁴ as-Sāwī, *Risāla sanğariyya*: 4.

²⁸⁵ *ibid.* 18.

Avicennas überliefert ist; es ist daher anzunehmen, dass im Text allenfalls vorhandene ursprüngliche Angaben zum Entstehungskontext des Werks durch nachträgliche Bearbeitungen bewusst getilgt wurden, um das werkgeschichtliche Narrativ des so fabrizierten, angeblichen Avicenna-Textes glaubhafter zu machen.²⁸⁶ Immerhin lassen sich einige Anhaltspunkte zum Kontext der persischen „*Tabṣira*“ durch den Vergleich mit den beiden anderen arabischen Logikkompendien herleiten, die zusammen as-Sāwīs „*Logische Trilogie*“ bilden; dies soll im folgenden Abschnitt ausgeführt werden.

2.4.2 as-Sāwīs „*Logische Trilogie*“

Mit der Identifikation der arabischen *Tabṣira* als ein Werk as-Sāwīs liegen uns heute drei verschiedene Logik-Kompendien dieses Autors vor, wobei jedem der drei Werke ein je individueller Charakter zukommt. as-Sāwīs Hauptwerk *al-Baṣāʾir an-naṣīriyya* ist unter diesen drei das umfangreichste und nimmt auch sonst den bedeutendsten Rang in dieser Dreiergruppe ein; dies sowohl in Bezug auf seine inhaltliche Breite und Detailliertheit, als auch auf die Anzahl der erhaltenen Textzeugen (16 Hss.), deren geographische Verteilung von Iran (3), Iraq (2), Türkei (5), Libanon (2) bis Kairo (4) sowie deren Entstehungszeit vom 12. bis zum 19. Jahrhundert. Zudem ist es von diesen dreien mit Sicherheit das als erstes entstandene Werk, da in den beiden anderen namentlich auf die *Baṣāʾir* Bezug genommen wird. Doch wie lässt sich nun das Verhältnis der drei Werke untereinander näher charakterisieren? Aufgrund der detaillierten Darstellung, in deren Verlauf auch komplexere logische Fragestellungen und fachtechnische Feinheiten diskutiert werden, liegt es auf der Hand, dass sich die *Baṣāʾir* – trotz ihrer didaktisch geschickt gestalteten Komposition – an ein eher fortgeschrittenes Zielpublikum richten. Bei der persischen „*Tabṣira*“²⁸⁷ hingegen deutet der gegenüber den *Baṣāʾir* kompaktere Text und die vereinfachte Darstellung darauf hin, dass die Schrift einen propädeutischen Charakter hat; dieser Befund wird noch verstärkt durch den Umstand, dass gerade die Wahl des Persischen dazu beiträgt, dass der Text auch für ein breiteres Publikum zugänglich wird, wie oben im literaturhistorischen Abriss deutlich gemacht wurde. Bei den arabischen *Baṣāʾir* und der persischen „*Tabṣira*“ scheint es sich also um zwei Werke zu handeln, die für verschieden weit fortgeschrittene Adressaten-

²⁸⁶ Vgl. zur besonderen Überlieferungsgeschichte dieses Werks *supra*, Kap. 2.3.2, Abs. P1.

²⁸⁷ Zur Problematik, weshalb dieser Titel von as-Sāwīs persischem Logik-Kompedium nicht authentisch ist und daher hier stets in Anführungszeichen gesetzt wird, vgl. *supra* Kap. 2.3.1, Abs. A7.

gruppen gedacht sind; ihnen kommt also eine unterschiedliche Position innerhalb des wissenschaftlichen Curriculums zu.

Eine aufschlussreiche Beschreibung, wie ein wissenschaftliches Curriculum aufgebaut sein soll, gibt uns der Wissenschaftshistoriker und Kulturphilosoph Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) in seiner *Muqaddima* (*Vorbemerkungen*). Der von ihm als Idealcurriculum dargestellte Ablauf ist dreistufig: In einer ersten Phase werden die Anfänger mit den Grundlagen der jeweiligen Wissenschaft bekannt gemacht und die wichtigsten Probleme werden in allgemeiner und annähernder Weise behandelt. Bis zum Ende dieser ersten Phase erwirbt der Student so eine erste Vertrautheit mit dem Stoff dieser Disziplin; Ibn Ḥaldūn bezeichnet dies als den Erwerb bzw. die Aneignung eines wissenschaftlichen Habitus (*malaka*), welcher sich allmählich einstellt, aber noch partikular und schwach ist. Daran schließt sich ein zweiter Zyklus an, in dessen Verlauf nun alle Gebiete ausführlich behandelt und auch fachspezifische Debatten zu strittigen Punkten genau diskutiert werden. Das Ziel dieser zweiten Phase besteht darin, dass sich der Habitus des Studenten weiter festigt und einen stabilen Zustand erreicht. Schließlich folgt eine dritte Phase, in der sämtliche fachlichen Feinheiten umfassend erörtert und weder schwierige Probleme noch obskure Fragen ausgeklammert werden. Erst nachdem jemand diese dritte Stufe erfolgreich durchlaufen hat, ist sein wissenschaftlicher Habitus, d. h. seine Kompetenz in einer bestimmten Disziplin, zur Vollendung gelangt.²⁸⁸ Ein dreistufiges Ausbildungsmodell mit ähnlicher Gestaltung wie bei Ibn Ḥaldūn wird auch schon in der Autographie Avicennas beschrieben; wie Dimitri Gutas gezeigt hat, ist darin aber wohl weniger eine konkrete biographische Beschreibung von Avicennas eigener Ausbildung zu sehen, als vielmehr die programmatische Darstellung eines Mustercurriculums, das sich an der Klassifikation der Wissenschaften im Rahmen der aristotelischen Tradition orientiert.²⁸⁹

Auf Basis eines solchen Dreierschemas kann die persische „*Tabṣira*“ somit als ein Lehrwerk identifiziert werden, das als Grundlage für den Unterricht im ersten dieser drei Studienzyklen konzipiert ist (in zeitgenössischer Terminologie würde man heute vom *undergraduate level* sprechen): Indem das Buch auf Persisch geschrieben ist, erfüllt es die Bedürfnisse von Studienanfängern im östlichen Teil der islamischen Welt, deren Muttersprache nicht Arabisch ist. Und der einführende Charakter des Werks deckt sich genau mit den von Ibn Ḥaldūn aufgeführten Eigenschaften, die für diese erste Studienphase erwünscht sind. Wie in seinen beiden anderen persischen Texten verwendet as-Sāwī auch hier fast durchgehend die arabischen Fachtermini, beim ersten Vorkommen in der Regel mit Angabe eines

²⁸⁸ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*: 443–444; engl. Übers. in Rosenthal 1967: III 292–294.

²⁸⁹ Siehe Gutas 2014: 10–19 und insb. 169–179.

persischen Äquivalentes. Jedoch anders als Avicenna etwa hundert Jahre zuvor verzichtet as-Sāwī darauf, für im Persischen fehlende Begriffe eigene Neuschöpfungen vorzuschlagen: Deutlich wird dies etwa im Abschnitt, welcher der Behandlung der zehn aristotelischen Kategorien gewidmet ist, wo er sich bei der Erklärung der Kategorie „Relation“ (*idāfat*) begnügt, darauf hinzuweisen, dass es dafür im Persischen keinen äquivalenten Terminus gebe (*bi parsī muṭābiq nīst*), während er bei anderen Kategorien zur Erklärung jeweils einen genuin persischen Terminus anführt, sofern ein solcher gebräuchlich ist (z. B. *čandī*, *čigūnagī*, *niḥād-ast*).²⁹⁰ Ob die bevorzugte Verwendung arabischer Fachtermini eine bewusste Entscheidung as-Sāwīs war, lässt sich nicht abschließend belegen. Jedoch stimmt das Vorgehen überein mit der oben beschriebenen Entwicklung von persischsprachigen Wissenschaftstexten ab der Mitte des 11. Jahrhunderts. Auch ein weiteres der dort beschriebenen Merkmale trifft auf die persische „*Tabṣīra*“ zu, nämlich, dass es sich dabei um die mehr oder weniger nahe Bearbeitung oder Adaption eines bereits vorliegenden arabischen Textes handelt, im vorliegenden Fall um eine Adaption ausgehend von as-Sāwīs eigenem großen Logikkompodium *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya*.²⁹¹

Vor dem Hintergrund des dreistufigen Unterrichtszyklus kann den *Baṣā'ir* ihrerseits die Rolle als Lehrwerk für die zweite bzw. mittlere Stufe zugeordnet werden, in welcher der Stoff in größerer Ausführlichkeit sowie unter Einbezug von komplexeren Fragestellungen und kontroversen Debatten behandelt wird (entsprechend dem *graduate level* der heutigen Zeit). Es liegt auf der Hand, dass ab dieser Stufe ein Lehrwerk in der dieser Wissenschaft angemessenen Standardsprache – in unserem Fall also Arabisch – verfasst sein sollte. Hierbei erweist es sich als willkommener (und vermutlich bewusst intendierter) Vorteil, dass praktisch alle relevanten Fachtermini bereits in der Grundstufe in ihrer arabischen Form zur Anwendung gekommen waren, da dadurch für die Studierenden der Übergang in die nächsthöhere Stufe schon vorbereitet ist bzw. deutlich erleichtert wird. Nach der erfolgreich abgeschlossenen Beschäftigung mit den *Baṣā'ir* sollten die Lernenden dann ausreichend gerüstet und mit den erforderlichen Grundlagen ausgestattet sein, um mit der dritten Studienstufe zu beginnen (sozusagen dem *postgraduate level*); d. h. sie sollten über alle Voraussetzungen verfügen, um die eigentlichen Primärtexte – im vorliegenden Fall also Avicennas *Šifā'* oder *Iṣārāt* – lesen und verstehen zu können, dies selbstredend auch unter Beizug von einschlägigen Kommentarwerken zu diesen Texten.

²⁹⁰ as-Sāwī: „*Tabṣīra*“: 16–17; es trifft also (entgegen der Behauptung von Ziai) nicht zu, dass as-Sāwī in der Logik innovative Vorschläge zur Verwendung persischer anstelle von arabischen Termini gemacht hätte, vgl. dazu *supra* Anm. 7.

²⁹¹ Zur Korrespondenz mit den *Baṣā'ir* (und einzelnen Werken Avicennas) vgl. die ausführliche tabellarische Übersicht von Danišpažūh in seiner Edition von as-Sāwīs persischer „*Tabṣīra*“: 174–177.

Das dritte Logik-Kompendium as-Sāwīs mit dem authentischen Titel *Tabṣira*, das wie die *Baṣā'ir* auf Arabisch verfasst ist und das kürzeste der drei Werke darstellt, ist hingegen außerhalb dieses dreistufigen Ausbildungsmodelles anzusiedeln. Wie as-Sāwī im Proömium der Schrift erwähnt, handelt es sich um eine Schrift, die er auf Bitten von „herausragenden Kollegen auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft (*fi 'ulūm al-fiqh, uṣūlihi wa-furū'ihī*)“ verfasst hat, die ihn um eine „Kurzfassung der Darlegung der Bedingungen der Richtigkeit oder Falschheit von Argumenten, Beweisen und Definitionen“ baten (*muḥtaṣar^{an} fi bayān šarā'iṭ ṣiḥḥati l-adilla wa-l-barāhīn wa-l-hudūd wa-fasādiḥā*).²⁹² Es handelt sich also um eine Art Kurzeinführung oder Kompaktkurs für die Disziplin der Logik, adressiert an islamische Rechtsgelehrte. Inhaltlich stellt das Werk eine sehr stark gekürzte und auf die wichtigsten Kernthemen reduzierte Bearbeitung der *Baṣā'ir* dar (sozusagen ein *Reader's Digest*). Da die *Baṣā'ir* selbst bereits den Charakter eines *muḥtaṣar* (also einer verkürzenden Bearbeitung) haben, ist der Inhalt dieses Traktates demnach das Produkt eines doppelten Kondensierungsvorganges. Die dadurch resultierende Dichte und Knappheit haben zur Folge, dass der Text öfters nicht ganz einfach zu verstehen ist, was seinem Zweck als Einführungsschrift bis zu einem gewissen Grad abträglich ist. Die Authentizität des Titels *Tabṣira* und die Autorschaft as-Sāwīs sind gesichert durch die Tatsache, dass sich im Textverlauf selbst zweimal die Wendung „in dieser *Tabṣira* (*fi hādihī t-Tabṣira*)“ findet und der Autor einmal für eine weiterführende Behandlung auf „unsere Ausführungen dazu in den *Baṣā'ir* (*ḡakarnā-hā fi l-Baṣā'ir*)“ verweist.²⁹³ Zudem handelt es sich beim Text der *Tabṣira* über weite Strecken um eine mehr oder weniger nahe (selektive) Paraphrasierung des Textes der *Baṣā'ir*, und verschiedentlich finden sich auch Abschnitte, in denen der Text der *Baṣā'ir* eins zu eins reproduziert wird.²⁹⁴

Bemerkenswert ist, dass as-Sāwī in der arabischen *Tabṣira* die Kapitelabfolge anders strukturiert als in den *Baṣā'ir* und der persischen „*Tabṣira*“: Während in den *Baṣā'ir* das Kapitel über die Definition in der Mitte zwischen Teil 1 (*Isagoge* und *Kategorien*) und Teil 3 (*De interpretatione*) lokalisiert ist (was auch der Struktur in der persischen „*Tabṣira*“ entspricht), so setzt as-Sāwī in der arabischen *Tabṣira* die Behandlung von Definition und möglichen Fehlern beim Definieren ganz an den Schluss der Abhandlung. Die Grobstruktur der arabischen *Tabṣira* sieht also wie folgt aus:²⁹⁵

²⁹² Siehe *infra* Ed. *Tabṣira*, S. T1.

²⁹³ Ed. *Tabṣira*, S. T2,3 und T15,6, resp. T15,14.

²⁹⁴ Vgl. dazu z. B. Ed. *Tabṣira* Abs. [3.1.2] und [3.1.3] wo sich viele wörtliche Übereinstimmungen mit dem Text der *Baṣā'ir* identifizieren lassen.

²⁹⁵ Für eine detaillierte und vollständige Inhaltsübersicht siehe die Vorbemerkungen zur Edition im Anhang.

1. Einzeltermini (≈ Isagoge; die Kategorien werden weggelassen)
2. Kombinationen von Termini (= Propositionen und deren Regeln)
3. Beweis (*burhān*) und Definition (*ḥadd*)
 - 3.1 Form (Syllogismen) und Materie (Prämissentypen) des Beweises, Fehlschlüsse
 - 3.2 Definition (Vorgehen beim Definieren, mögliche Fehler dabei)

Sāwī erläutert nicht näher, weshalb er diese Änderung vorgenommen hat. Er bemerkt lediglich am Anfang von Kapitel 3, dass die Definition eigentlich als primär gegenüber dem Beweis zu gelten hat, er aber aus einem „gewissen Grund“ die Besprechung der Definition nach hinten verschoben habe (*lākinnā aḥḥarnāhu li-ḡaraḏ^m*), ohne aber näher auf diesen Grund einzugehen. Eine mögliche Erklärung dafür könnte sein, dass ihn allenfalls didaktische Überlegungen dazu bewogen haben, so vorzugehen, und er schlicht mit verschiedenen Darstellungsformen experimentieren wollte.

Ein weiteres Merkmal der arabischen *Tabṣira* besteht darin, dass bei der Angabe von Beispielen die traditionellen avicennisch-aristotelischen Standardbeispiele punktuell mit solchen aus dem Bereich der islamischen Rechtswissenschaft ergänzt oder auch substituiert werden, und dies noch ein wenig häufiger, als es etwa in den *Baṣā'ir* bereits der Fall ist. Darunter fallen etwa Fragestellungen wie die folgenden: Unter welchen Umständen ein verrichtetes Gebet korrekt ausgeführt wurde (*ṣiḥḥat aṣ-ṣalāt*), ob für bestimmte Produkte wie etwa Quitten (*safarḡal*) kraft eines Vergleichs mit anderen Lebensmitteln auch das Wucherverbot gilt oder welche Arten von Getränken (wie *ḥamr*, *mizr* oder *nabīḏ*) dem Verbot von berauschenden Getränken unterliegen.²⁹⁶ Darüber hinaus wird an manchen Stellen, wo sich eine Gelegenheit dazu ergibt, auf Bezüge zur islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) oder weiteren Disziplinen hingewiesen: So etwa ergänzt as-Sāwī bei der Besprechung von Subjekt und Prädikat, dass diese in der Terminologie der Rechtsgelehrten (*fuqahā*) als *maḥkūm 'alayhi* und *maḥkūm bihi*, bei den Theologen (*mutakallimūn*) als *mawṣūf* und *wasf* und bei den Grammatikern (*nuḥāt*) als *mubtada'* und *ḥabar* bezeichnet würden. Weiter wird bei der Behandlung der zweiten syllogistischen Figur beigelegt, dass bei den *fuqahā* ein solcher Schluss *farq* (Unterschied) genannt werde, resp. bei der dritten Figur, dass jene dafür die Bezeichnung *naqḏ* (Entgegensetzung, Gegenüberstellung) brauchen würden. Oder es werden im Abschnitt zu den „Schlüssen, die Syllogismen ähneln“ die beiden Verfahren besprochen, die bei den Rechtsgelehrten als *ṭard wa-'aks* (Ausbreitung und Umkehrung)

296 Ed. *Tabṣira*, S. T9–10, T19, T22, T32.

und *sabr wa-taqsīm* (Sondierung und Unterteilung) bekannt sind, und unter syllogistischen Gesichtspunkten analysiert.²⁹⁷

Trotz dieser Affinität as-Sāwīs zur Sphäre der islamischen Rechtswissenschaft bleibt sein Text ganz der avicennisch-aristotelischen Tradition verpflichtet; dies zeigt sich deutlich im Abschnitt über die Beweismaterie, wo as-Sāwī die (hinsichtlich Gewissheit niedrig eingestuften) Prämissentypen *mašhūrāt fī ẓ-ẓāhir* (nur äußerlich allgemein anerkannte), *maqbulāt* (angenommene) und *maznūnāt* (bloß gemeinte) den rhetorischen (*ḥitābī*), paränetischen (*wa'ẓī*) und rechtswissenschaftlichen (*fīqhī*) Schlüssen zuordnet.²⁹⁸ Abgesehen von diesen Versuchen, die Interessen der Rechtsgelehrten in die Darstellung der Logik einzubinden, bleibt die *Tabṣira* hinsichtlich ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung jedoch deutlich hinter den *Baṣā'ir* und der persischen „*Tabṣira*“ zurück, da sie inhaltlich bzw. fachspezifisch keine Beiträge enthält, die über diejenigen der beiden anderen Werke hinausgehen würden.

Das zeigt sich auch mit Blick auf die spätere Rezeption dieses Textes: Während er bis in die erste Hälfte des 13. Jh. offenbar noch verbreitet als Lehrwerk verwendet wurde, wie wir aus dem Zeugnis von Ibn Abī Uṣaybī'a wissen, der das Werk im Rahmen seiner eigenen Ausbildung studierte,²⁹⁹ wurde er danach von anderen, innovativeren logischen Einführungswerken wie Aṭīraddīn al-Abharīs (gest. um 1265) *Isāgūḡī* oder Nağmaddīn al-Kātibīs (gest. 1276) *ar-Risāla aš-šamsiyya* konkurrenziert und schließlich ganz verdrängt; zudem waren auch etwas früher schon einzelne Werke entstanden, die avicennisch-aristotelische Logik für das Zielpublikum der islamischen Rechtsgelehrten aufzubereiten versuchten – zu denken ist hier in erster Linie an al-Ġazālīs einflussreiche Werke *Miḥakk an-naẓar*, *Mi'yār al-'ilm* oder den einleitenden Logikteil in seinem *Mustaṣfā*. Ein Effekt dieser Verdrängung zeigt sich insbesondere auch darin, dass uns dieses Werk as-Sāwīs nur noch in zwei Istanbuler Handschriften erhalten ist,³⁰⁰ wobei der Überlieferungszustand des Textes in beiden Exemplaren bereits fehler- und lückenhaft ist und in beiden keine explizite Angabe zu as-Sāwī als Autor mehr zu finden ist. Demgegenüber wurden die *Baṣā'ir* und die persische „*Tabṣira*“ (diese später allerdings als vermeintliches Werk Avicennas) auch in den folgenden Jahrhunderten weiter tradiert und rezipiert.

²⁹⁷ Ed. *Tabṣira*: S. T8, T16, T22–23.

²⁹⁸ Ed. *Tabṣira*: S. T31.

²⁹⁹ Vgl. dazu oben, Kap. 2.3.1, Abs. A7.

³⁰⁰ Hss. Carullah 1260 (datiert 786 h.q./1384) und Fazıl Ahmad 793 (datiert 588 h.q./1192).