

Patric O. Schaerer

Zwischen Tradition und Innovation

Welten des Islams – Worlds of Islam – Mondes de l’Islam

Im Auftrag der Schweizerischen Asiengesellschaft –
On behalf of the Swiss Asia Society –
Au nom de la Société Suisse-Asie

Herausgegeben von

Blain Auer

Bettina Dennerlein

Bruce Fudge

Wissam Halawi

Anke von Kügelgen

Silvia Naef

Maurus Reinkowski

Rebecca Sauer

Serena Tolino

Band 15

Patric O. Schaerer

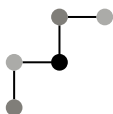
Zwischen Tradition und Innovation



Der Philosoph ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī
und seine Avicenna-Rezeption

DE GRUYTER

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



**Schweizerischer
Nationalfonds**

ISBN 978-3-11-072795-1

e-ISBN (PDF) 978-3-11-072798-2

ISSN 1661-6278

DOI <https://doi.org/10.1515/9783110727982>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Patric O. Schaerer, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston,
Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyterbrill.com.

Einbandabbildung: Ausschnitt. Hs. Berlin, Petermann II 737 (*Tatimmat Šiwān al-ḥikma*), ff. 73b und 74a
(Staatsbibliothek zu Berlin)

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Gewidmet meinen Eltern
sowie dem Andenken meiner Großmutter
Elsa Koch-Rüegger (1905–1992)

دفع سمّ صحبت از تریاق عزلت کن دوا
هر که دور از خلق شد در مهد راحت جا گرفت

*Lass die Abwehr des Giftes der Gesellschaft
kraft der Medizin der Zurückgezogenheit dein Heilmittel sein;*

*ein jeder, der sich fernab der Leute hält,
hat Platz in der Wiege erholsamer Ruhe genommen.*

Qutbaddīn Iškawārī (17. Jh.)
(Autor einer Sammlung von Gelehrtenbiographien,
im Gedenken an ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī)

Vorwort

Die Grundlage für das vorliegende Werk bildet die Dissertation über ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī, die ich im Frühlingsemester 2019 an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich für die Promotion im Fach Islamwissenschaft eingereicht hatte. Für die Publikation im Rahmen der Reihe „Welten des Islams“ wurde der ursprüngliche Text leicht überarbeitet, um neuere Literatur ergänzt und mit einer kritischen Edition von as-Sāwīs kurzem arabischen Logiktraktat *at-Tabṣira fī Bayān ṣiḥḥat al-adilla wa-l-barāhīn wa-l-ḥudūd wa-fasādiḥā* als Anhang erweitert.

Als Betreuer und Erstgutachter der Dissertation wirkte Prof. Dr. Ulrich Rudolph, von welchem auch der ursprüngliche Vorschlag stammte, das noch wenig erforschte Werk as-Sāwīs zum Gegenstand der Dissertation zu machen. Ulrich Rudolph gebührt daher hier an erster Stelle mein Dank, nicht allein für die umsichtige Betreuung der Arbeit und die vielfältige Unterstützung während den Jahren ihres Entstehens, sondern auch für die Möglichkeit, bei ihm am damaligen Orientalischen Seminar eine wissenschaftliche Assistenz für Arabisch und Persisch übernehmen zu dürfen, die mir erlaubte, eine wissenschaftliche Laufbahn einschlagen zu können, und auch für sein einige Jahre später erfolgtes Angebot, als redaktioneller Mitarbeiter beim SNF-Projekt „Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt“ (im Rahmen der Neuausgabe des Ueberweg) mitzuarbeiten. Als Zweitgutachterin der Dissertation wirkte Prof. Dr. Renate Würsch, der ich an dieser Stelle ebenfalls herzlich danke.

Zu danken habe ich indessen noch vielen weiteren Personen, die zum Zustandekommen des vorliegenden Bandes substantiell beigetragen haben: Bei der Beschaffung von Manuskript-Scans aus Istanbul waren mir wiederholt Prof. Dr. Tobias Heinzelmann und Prof. Dr. Henning Sievert behilflich; weiter unterstützten mich Dr. Muhammad Habib (für Scans aus Kairo) und Dr. Zakieh Azadani, Dr. Saeedeh Rahmansetayesh und Dr. Milad Abedi (für Scans aus Teheran). Wertvolle Hinweise auf relevante Handschriften verdanke ich überdies Franziska Knobel und Dr. Reza Pourjavady; insbesondere dankbar bin ich auch Prof. Dr. Amos Bertolacci für die Einsicht in ein ansonsten nicht zugängliches Manuskript afghanischer Herkunft.

Auch konnte ich auf die Unterstützung von zahlreichen Kolleginnen und Kollegen aus dem Institut in Zürich zählen; insbesondere zu nennen sind hier Dr. Johannes Thomann (für Fragen zu Astronomie und Astrologie), Dr. Natalia Bachour und Dr. Edward Badeen (für arabistische Fragen) sowie Dr. Hamid Hosravi (für Fragen zum Persischen) und Prof. Dr. Regula Forster (für Fragen kodikologischer Natur).

Viel profitiert habe ich zudem von Gesprächen und Diskussionen mit Fachleuten aus aller Welt; zu nennen sind hier etwa Prof. Dr. Robert Wisnovsky, Prof. Dr. Frank Griffel, Dr. Joep Lameer und viele weitere.

Für das Zugänglichmachen resp. die elektronische Bereitstellung von Scans benötigter Handschriften gilt meine Dankbarkeit besonders den folgenden Institutionen: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Istanbul), Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi (Istanbul), Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi (Istanbul), İnebey Yazma Eser Kütüphanesi (Bursa), Kitābhāna-yi Mağlis (Teheran), Kitābhāna-yi millī (Teheran), Kitābhāna-yi Dānišgāh-i Tihṙān (Teheran), British Library (London), American University (Beirut).

Herzlich zu danken habe ich auch denjenigen, die sich die große Mühe genommen haben, mein Manuskript einer kritischen Lektüre zu unterziehen und dadurch unzählige Fehler eliminiert haben; dazu gehören Luciano A. Cavaliere (vor der definitiven Abgabe der Dissertation) und Nicolas A. Hintermann (im Rahmen des Copy-Editing vor der Publikation). Ebenfalls Dank gebührt derjenigen Person, die das Peer-Review-Gutachten für die definitive Aufnahme in die „Welten des Islams“-Reihe beige-steuert hat, und mich so auf zahlreiche Unzulänglichkeiten und Unterlassungen hinweisen konnte.

Weiter zu Dank verpflichtet bin ich auch dem Gremium der Herausgeberinnen und Herausgeber der „Welten des Islams“-Reihe für ihr Einverständnis zur Aufnahme des Bandes in die Reihe (darunter insbesondere Prof. Dr. Rebecca Sauer, die sich um die vielen administrativen Belange im Verlauf des Aufnahme- und Reviewprozesses gekümmert hat). Weiter danke ich der Schweizerischen Asien-gesellschaft (insb. deren Präsidentin Prof. Dr. Simone Müller) und dem Schweizerischen Nationalfonds SNF für ihre großzügige finanzielle Unterstützung der Publikation. Ebenso danke ich dem Verlag De Gruyter für die professionelle Betreuung des Manuskripts bis zur Drucklegung (insb. Maxim Karagodin, Katja Lehming und Florian Ruppenstein).

Schließlich gilt mein herzlicher Dank meinem gesamten privaten Umfeld für die verständnisvolle Begleitung und die nicht selten erforderliche Nachsicht während meiner Beschäftigung mit as-Sāwī und seinem Werk, insbesondere meinen Eltern, die den Verlauf dieser Arbeit über die langen Jahre ihrer Entstehung hinweg stets mit Interesse und Geduld verfolgt und mich dabei in vielfältiger Weise unterstützt haben. Ihnen möchte ich daher dieses Buch widmen. Gewidmet sei dieses Buch darüber hinaus auch dem Andenken meiner verehrten Großmutter Elsa Koch-Rüegger (1905–1992), die mich schon in ganz frühen Jahren mit Literatur und Kunst vertraut gemacht hat und mir mit ihren reichen Sprachenkenntnissen, ihrer Herzlichkeit und Großzügigkeit aber auch ihrer Fähigkeit, Dinge kritisch zu hinterfragen und für ihre Überzeugungen einzustehen, ein großes Vorbild war und mich auf diese Weise auf die mannigfaltigen Herausforderungen meines späteren Lebensweges vorbereitet hat.

Formalia

Die Umschrift arabischer und persischer Termini orientiert sich an den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Übersetzungen sind (sofern nicht anders vermerkt) meine eigenen. In Übersetzungen fremdsprachlicher Passagen markieren [eckige] Klammern jeweils hinzugefügte Erklärungen, die bestimmte Ausdrücke oder Wendungen erläutern oder kontextualisieren; mit <spitzen> Klammern markiert sind jeweils interpretatorische Ergänzungen, die als hilfreich oder notwendig betrachtet werden, aber in dieser Form nicht im Originaltext vorhanden sind.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — IX

1 Einleitung — 1

2 Biographischer und bibliographischer Überblick — 13

- 2.1 Biographische Skizze: Auswertung und Diskussion des verfügbaren Quellenmaterials zum Leben as-Sāwīs — 13
 - 2.1.1 Ungefähre zeitliche Einordnung anhand von Werkwidmungen — 13
 - 2.1.2 Berichte über as-Sāwī in biographischen Anthologien und Anekdotisches — 15
- 2.2 as-Sāwīs Beziehungsnetz und die Kontakte zu seinem intellektuellen Umfeld — 37
 - 2.2.1 Werkwidmungen — 38
 - 2.2.2 Lehrer-Schüler-Verhältnisse — 42
 - 2.2.3 Kontakte zu anderen Gelehrten; philosophische Kontroversen und Debatten — 45
- 2.3 Werkinventar as-Sāwīs (edierte Werke; bisher nur in Manuskripten vorliegende Werke; lediglich indirekt bezeugte, zugeschriebene oder zweifelhafte Werke — 46
 - 2.3.1 Erhaltene Werke in arabischer Sprache — 47
 - 2.3.2 Erhaltene Werke in persischer Sprache — 56
 - 2.3.3 Werk unsicherer oder fälschlicher Zuschreibung; nur indirekt bezeugte Werke — 63
- 2.4 Persisch als Wissenschaftssprache und as-Sāwīs „*Logische Trilogie*“ — 70
 - 2.4.1 Die Entwicklung des Persischen als Wissenschaftssprache — 70
 - 2.4.2 as-Sāwīs „*Logische Trilogie*“ — 81

3 Philosophiehistorische Fallstudien zu as-Sāwīs

Avicenna-Rezeption — 87

- 3.1 as-Sāwīs eigene Äußerungen zum Charakter der *Baṣāʾir* sowie Allgemeines zu deren avicennischen Quellen und zum Kontrast zu Vorläufern wie Bahmanyār und al-Lawkarī — 87
- 3.2 Prolegomena — 100
 - 3.2.1 Über die Bestimmung dessen, was Logik ist (*māhiyyat al-mantiq*), inwiefern man ihrer bedarf (*waḡh al-ḥāḡa ilayhi*) und über ihren Nutzen (*manfaʿa*) — 100

3.2.2	Über den wissenschaftlichen Gegenstand (<i>mawḍū</i>) der Logik —	122
3.2.3	Exkurs: Über <i>taṣawwur</i> und <i>taṣdīq</i> —	130
3.3	Strukturreform —	134
3.4	Kategorien —	142
3.5	Von der aristotelischen Tradition abweichende Elemente bei as-Sāwī —	147
3.5.1	Die Bestimmung der Definition —	147
3.5.2	Eine Konfrontation mit der Tradition: Die Frage nach der Essentialität von männlich und weiblich —	152
3.6	Anpassungen zur Einbettung des Logik-Kompodiums in einen religiösen Diskurs —	154
3.6.1	Die Adaption von erläuternden Beispielen —	154
3.6.2	Selektive, adressatenorientierte Adaption —	159

4 Schlussbetrachtung — 162

Anhänge

Anhang I

Edition des arabischen Logikkompodiums *Tabṣīra* von 'Umar ibn Sahlān as-Sāwī — 167

Anhang II

Erhaltene Gedichtfragmente as-Sāwīs — 215

Anhang III

Analytische Strukturübersicht zu as-Sāwīs *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya* und die entsprechenden Referenz-Stellen in Werken Avcennas — 217

Abkürzungsverzeichnis — 223

Literaturverzeichnis — 225

Index der Personen- und Ortsnamen — 239

1 Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ce traité est sûrement le plus clair, le plus méthodique et le plus complet écrit logique en arabe, après les travaux d'Ibn Sīnā. Son auteur parle d'ailleurs de celui-ci avec grand respect, le nomme toujours le „plus distingué“ des postérieurs (*afḍal al-mota'akkkhirīn*) et lui emprunte tout son exposé en puisant non seulement dans al-Najā et al-Ichārāt, mais encore dans al-Chifā. Voilà pourquoi al-Baṣā'ir est aujourd'hui un des livres de logique les plus appréciés en Egypte. Après des feuillets abrégés parfois jusqu'au ridicule, on revient donc à l'*Organon* sous une forme plus parfaite.²

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

² Madkour 1969: 248.

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

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

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

An anderer Stelle heißt es:

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

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

⁵ Griffel 2021^b: 202.

⁶ Walbridge 2005: 201–202.

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

⁸ Siehe EI², Bd. IX: Art. „al-Suhrawardī“ (H. Ziai); weshalb das Prädikat „non-Aristotelian“ in Bezug auf as-Sāwī keine geeignete Qualifikation ist und zu der genannten Dreiteilung siehe *infra* S. 134–142.

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

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

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

in Afnan 1964: 75–76.

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

11 Siehe El-Rouayheb 2012: 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Siehe dazu z. B. al-Rahim 2009.

¹⁶ Siehe Kaykā'ūs, *Qābūsnāma*: 20.

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

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

¹⁷ Ein frühes Beispiel ist etwa der (kritische) Kommentar al-Mas'ūdis zum Metaphysik-Teil von Avicennas *al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt*, siehe Shihadeh 2016.

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

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

¹⁸ Siehe dazu *infra* Kap. 3.1.

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

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

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

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

²⁰ Zu diesem Werk as-Sāwīs siehe *infra* S. 49–50.

²¹ Siehe *infra* S. 20–32.

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

²³ Siehe zu diesen Werken *infra* S. 85–86 u. 108.

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

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

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

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

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

Wollte man eine solche Periodisierung auf Avicenna und seine Nachfolger übertragen, so könnte man bei Bahmanyār, al-Lawkarī und as-Sāwī von einem Mittel-Avicennismus sprechen, während Autoren wie as-Suhrawardī oder Ibn Ṭufayl (gest. 1185), die zwar von Avicenna ausgehen, aber sich durch Um- und Neuinterpretationen und den Einbezug fremder Elemente (Illuminationslehre bei as-Suhrawardī und Sufismus bei Ibn Ṭufayl) deutlich von ihm abheben, einem Neuavicennismus²⁵ zuzuordnen wären. Da aber solche Periodisierungen allzu stark pauschalisierend wirken und zudem Autoren, die wenig miteinander gemeinsam haben oder zeitlich weiter auseinanderliegen können, sozusagen gemeinsam in einen Topf geworfen werden, erscheint es ratsamer, von einer solchen Generalisierung abzusehen. Stattdessen dürfte es klüger sein, von gewissen charakteristischen Tendenzen zu sprechen, die sich bei bestimmten Autoren in besonderem Maße manifestieren; im Falle der erstgenannten drei Autoren (Bahmanyār, al-Lawkarī, as-Sāwī) wäre dies also vorwiegend die Tendenz zum Ordnen, Systematisieren und Harmonisieren, während es sich bei den zwei letzteren vor allem um eine Vorgehensweise handelt, die sich als Transformierung charakterisieren lässt, die mit einer innovativen Neu- oder Uminterpretation einhergeht, und die sich insbesondere auch durch den Einbezug innovativer Elemente auszeichnet.

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

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 *Baṣā'ir*, 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-Šāhrazūri's (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-Šāhrazūri 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: *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (*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-Šāhrazūri, *Nuzhat al-arwāḥ*: II 56–57, 122–123.

43 aš-Šāhrazūri (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, *'Uyūn al-anbā'*: II 171, 184.

Die ergiebigste und zuverlässigste Quelle zum Leben as-Sāwīs ist zweifellos der ihm gewidmete Abschnitt aus al-Bayhaqīs *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 (*ḥaylasūf*) 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 (*fī 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 fī 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 aṣ-Ṣifā'* an, und da zu jener Zeit das *Kitāb aṣ-Ṣifā'* 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 *Nuḏḥat 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 *ḡaylasūf* und *imām*, tragen, neben as-Sāwī einzig ein anderer Gelehrter, nämlich der in seiner Kindheit infolge Krankheit erblindete Polyhistor ‘Alī b. Šāhik al-Qaššārī 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 *ḡakīm*; zwar ist *ḡakīm* ganz allgemein ein Ausdruck für jemanden, der Weisheit (*ḡikma*) 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 *ḡakīm* 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 *ḡakīm* etwas relativiert durch den Umstand, dass al-Bayhaqī gleich zu Beginn des Eintrags zu as-Sāwī betont, wie dieser sich im Bereich der Weisheit (*ḡikma*) hervorgetan habe und diese mit der religiösen Satzung (*šarī‘a*) auf systematische Weise zu verbinden gewusst habe; jedoch ist anzunehmen, dass *ḡikma* 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. „ḡakīm“ (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 ḡafṣ“ (vgl. z. B. Dadkhah/Karimi Zanjani Asl 2013: 39 oder im Kolophon zu as-Sāwīs *Nahḡ at-taqḡīs* in der Hs. Tihri, 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 ḡafṣ ‘Umar Ibn al-ḡaṭṭāb 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 (*āliḥī*) und seine Familie (*ʿitratiḥī*)“, 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 āliḥī wa-aṣḥābiḥī wa-ʿitratiḥī*).

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 Ḥadīth: „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*)“.⁸⁶ 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 *Nuḥḥat 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. Muḥṭamal ast muḥāḡarat namūdan-i ū bi Nišābūr bi-ʿīn 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 (*maʿūl li-ağliḥi/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 *Muʿğam 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-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 (*ḥubbirtu/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-Šahrāzūrīs 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-Šahrāzūrī

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 ḥaẓẓuhū min al-maʿqūlāt*

109 Hs. Tihrān, Maḡlis 9361, f. 155b; die davon unabhängige moderne persische Übersetzung von Žiyāʾaddīn-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 EI³, Art. „Rāḡib 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 (*Tahḍīb al-aḥlāq*) einem stärker an der griechischen Tradition orientierten Muster folgt.¹¹⁵ Bemerkenswert bei ar-Rāḡib 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 (*wāḡib al-wuḡūd*); diese Konzeption und damit zusammenhängende Überlegungen zu Notwendigkeit und Kontingenz findet sich nun jedoch auch bei ar-Rāḡib 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-Rāḡibs 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-Rāḡibs, 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-Rāḡib al-Iṣfahānī).

¹¹⁶ Zu dieser Problematik siehe ausführlich Wisnovsky 2003: 240–243, mit einer engl. Übersetzung der betreffenden Passage aus ar-Rāḡibs *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-Rāḡib 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 Yaqqān*. 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 *šarīʿa* 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 [Yaḥyā an-Naḥwī], wo al-Ġazālīs *Tahāfut* als Wiederaufnahme von Argumenten des Philoponos charakterisiert wird), 114 (im Abs. zu ʿUmar 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 Māzen 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. Ğumādā 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 Tirmid̲ 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, *Uyūn 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-Mas'ūdī ausgetragen.¹⁵⁴ Im Rahmen einer dieser Kritiken an al-Mas'ūdī bezieht er sich auch in folgender Weise auf as-Sāwī: „[...] *li-qawl ustādī šāḥib al-Baṣā'ir* (gemäß der Aussage meines Lehrers, dem Autor der *Baṣā'ir*)“.¹⁵⁵

Šarafaddīn al-Mas'ūdī (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-Mas'ūdī, dem Adepten 'Umar b. Sahlān as-Sāwī, dem Autor der *Baṣā'ir* (*wa qara'a al-ḥikma 'alā al-Mas'ūdī, ġulām 'Umar b. Sahlān as-Sāwī, šāḥib al-Baṣā'ir*)“.¹⁵⁷ Die Angabe „al-Mas'ūdī“ allein ist kein allzu solider Beleg, und es ist chronologisch unklar, ob und wann al-Mas'ūdī bei as-Sāwī studiert haben könnte, aber die Annahme ist durchaus plausibel.¹⁵⁸ Und die Vermutung, dass sowohl Ibn Ġaylān als auch al-Mas'ūdī 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-Lāmi' fī š-šakl ar-rābi'* (*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-Mas'ūdī 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-'ālam*.

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

¹⁵⁵ In Hs. Tihri, 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. Tihirān, 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. Tihrān, National-Bibl. 265, undatiert, ca. 15.–17. Jh.
- Hs. Tihrān, Dānişgāh 2755, datiert 1110/1699
- Hs. Qum, Marʿaṣī Nağafī 15ʿ838, 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 15ʿ982 [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 Marʿaṣī 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*, Tihirān 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*, Tihirān 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 diǧar dar mantiq*, Tihirān 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 *Tabşira* des Ibn Sahlān“ studiert habe (*wa-kuntu ataraddadu ilayhi wa-qara'tu 'alayhi ,at-Tabşira' li-Ibn Sahlān*).¹⁸¹ Die Existenz eines von as-Sāwī verfassten Logikkompends mit dem Titel *Tabşira* ist durch diese Angabe also gut belegt. Im Jahr 1958 wurde dann von Muḥammad Taqī Dānişpażūh ein persisches Logikkompensum als Werk as-Sāwīs unter dem Titel „*Tabşira*“ auf Basis mehrerer Handschriften aus Istanbul und Teheran zusammen mit zwei weiteren Opuscula in einem Band betitelt *Tabşira wa du risāla-yi digar dar mantiq* publiziert.¹⁸² Doch die Gleichsetzung dieser von Dānişpażūh publizierten persischen Logikeinführung as-Sāwīs mit der von Ibn Abī Uşaybi'a erwähnten *Tabşira* 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 Uşaybi'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 Fazıl 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-Tabşira* versehen und wird unmittelbar darunter als ein Werk Faḥraddīn ar-Rāzīs bezeichnet (*at-Tabşira 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 *Tabşira* jedenfalls ist tatsächlich dem Text entnommen, denn darin heißt es kurz nach dem Beginn des Traktates: „Und das Ziel dieser *Erklärenden Belehrung* (*tabşira*) 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-Tabşira ta'rif at-tarīqayn wa-şarā'it şihḥatihimā* [...]).“¹⁸⁵ Und etwas weiter unten findet sich erneut eine Stelle, wo ebendiese Titelbezeichnung verwendet wird: „Wir aber beschränken uns in dieser *Erklärenden Belehrung* (*tabşira*) darauf, aufzuzeigen [...] (*lākinna naftaqir fī ḥāḍihī t-Tabşira 'alā* [...])“.¹⁸⁶

¹⁸¹ Siehe den Eintrag zu al-Ḥuwayyī bei Ibn Abī Uşaybi'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 Dānişpażūhs Wahl des Werktitels „*Tabşira*“, 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 mawāḏīʾ 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: „*hādihi 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: „*hādihi 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*-Zyklus¹⁹ 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 Ṣāḥiraddīn 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.¹⁹⁹

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 ʿalāʾī/ʿalāʾīyya* oder *ar-Risāla al-ʿalāʾīyya* 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 *Baṣā'ir* 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 *Baṣā'ir* 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 Uṣaybi'a, 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 (Ṭabī'yyāt, 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-Ṭabasīs 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 qāḍi '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 qāḍi '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-‘ibāra 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 Uṣaybī’a mit seinem Lehrer gelesen hat, siehe *supra* unter dem Eintrag A7.

**P2) *Āṭār-i ‘ulwī / ar-Risāla as-sanğariyya fī l-kā’ināt al-‘unṣuriyya*
(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-Mas‘ūdī 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 ‘ulwī* 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 *Baṣā’ir* gehört. Der Traktat stellt eine überblicksartige Bearbeitung der beiden Bücher *al-Afāl wa-l-infi‘ālāt*²¹¹ und *al-Ma‘ādin wa-l-ātār al-‘ulwiyya*²¹² aus dem Physik-Teil von Avicennas *K. aṣ-Šifā’* 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, *Šifā’, at-Ṭabī‘iyyāt*: 201–267.

²¹² Avicenna, *Šifā’, al-Ma‘ādin wa-l-ātār al-‘ulwiyya*.

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, *As’ila 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*, [Tih-rān] 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 šūd 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 manṭiq 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 aš-šāliḥīn* (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 mehrere 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 Ursprungs, 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 ihtisāriḥi 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* (?; پرونتا) *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 Naṣīraddīn 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 (*tağnīs*) 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 *tağnīs* 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 (*pīčīda*) 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-Qāḍī al-Imām Ḥāhīraddīn 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 Ḥāhīraddīn Abū l-Ma‘ālī al-Fārisī handeln,²⁴⁵ von dem bereits Dānišpažūh vermutet hat, dass es sich bei ihm um denselben „Ḥāhīr 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, *Nuḥḥat 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 EI⁹, 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, *Taḥfīm: 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. Tihrān, 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 (*aḍ-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 „*Tabṣira*“ 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: „*Tabṣira*“: 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 „*Tabṣira*“: 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'it 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 *maṣhūrāt fī ḡ-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) *Isāğūḡī* oder Nağmaddīn al-Kātibīs (gest. 1276) *ar-Risāla aš-šamsiyya* Konkurrenz 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).

3 Philosophiehistorische Fallstudien zu as-Sāwīs Avicenna-Rezeption

Nachdem im ersten Hauptteil der Arbeit versucht wurde, as-Sāwī in biographischer und bibliographischer Hinsicht besser fassbar zu machen, soll im zweiten Hauptteil nun die Art und Weise seiner Avicenna-Rezeption in den Blick genommen werden (im Sinne der in der Einleitung dargestellten „kleineren Harmonie“) und es soll darüber hinaus gefragt werden, welche anderweitigen Einflüsse bei ihm ebenfalls wirksam bzw. erkennbar sind (im Sinne der „größeren Harmonie“). Für diese Betrachtung steht hauptsächlich sein großes arabisches Logikkompendium *al-Baṣāʾir an-naṣīriyya* im Zentrum sowie gelegentlich weitere Werke wie die kürzere persische Logikeinführung *„Tabṣira“* oder die *Risāla sanḡariyya* zur Meteorologie. Obwohl also as-Sāwīs logische Schriften als Ausgangspunkt dienen, soll es im Folgenden nicht darum gehen, eine systematische Einführung oder einen erschöpfenden Überblick zu as-Sāwīs Logikabhandlung zu geben, sondern der Fokus richtet sich primär auf die Art und Weise seines Bezuges auf die zugrundeliegenden Quellentexte und wie diese von ihm rezipiert werden, wobei natürlich zwangsläufig zahlreiche logische Themen zur Sprache kommen und diskutiert werden müssen.

3.1 as-Sāwīs eigene Äußerungen zum Charakter der *Baṣāʾir* sowie Allgemeines zu deren avicennischen Quellen und zum Kontrast zu Vorläufern wie Bahmanyār und al-Lawkarī

Sāwī selbst hält sich sehr zurück mit Angaben zu den Quellen, auf denen sein Werk basiert oder nach welchen methodischen Vorgaben oder Überlegungen er dieses verfasst hat. Einige wenige Angaben dazu sind zumindest dem Vorwort zu entnehmen, wo er ausführt:

Sein (d. h. Naṣīraddīns) erhabener Auftrag (*amruhū l-ʾālī*) erging an den Diener (d. h. as-Sāwī), ein Buch über Logik zu verfassen, welches nicht infolge seiner kurzgefassten Darstellung (*iḥtiṣār*) zu misslichen Unzulänglichkeiten oder infolge übertriebener Langatmigkeit (*taṭwīl*) zu Überdrüssigkeit führt; also machte ich mich fest entschlossen daran, dem Auftrag gemäß seiner Vorgabe nachzukommen (*li-imtīʿāl marsūmiḥi*), und behandelte diejenigen Gebiete der Logik, die keiner, der die wahrhaftigen Wissenschaften studieren will (*ṭālib al-ʾulūm al-ḥa-qīqīyya*), zu übergehen sich erlauben kann, wobei ich mich jedoch beschränkt habe auf die Darlegung der beiden wahrheitsgemäßen Wege der Erlangung von begrifflichen und propositionalen Inhalten (*ṭarīqay iktisāb at-taṣawwūr wa-t-taṣdīq al-ḥa-qīqīyyayn*), die in Definition und Demonstration bestehen, sowie dem Aufzeigen der verschieden Weisen des Fehlgehens

darin (*wuğūh al-ğalat*), jedoch ohne Berücksichtigung von Dialektik (*ğadal*), Rhetorik (*hiṭāba*) und Poetik (*šī'r*), die für das Erbringen der echten Gewissheit (*al-yaqīn al-mahḍ*) nicht hinreichend sind. [...] ³⁰¹

Wir erfahren also aus diesem Abschnitt, dass das Werk auf einen konkreten Auftrag des Wesirs Naṣīraddīn zurückgeht. Wie detailliert die von as-Sāwī erwähnten „Vorgaben“ waren, lässt sich nicht genau beurteilen, es ist jedoch durchaus in Betracht zu ziehen, dass Naṣīraddīn, der ja in seinem Amt nicht nur ein Förderer der Gelehrsamkeit war, sondern auch selbst eine solide Ausbildung in den islamischen Wissenschaften und allenfalls noch weiteren Wissensgebieten absolviert hat, bestimmte Erwartungen mit dem Auftrag an as-Sāwī verknüpft hatte; denkbar wäre aber auch, dass der Auftrag an as-Sāwī vergeben wurde, weil am Hof seine wissenschaftlichen Interessen und seine Arbeitsweise schon bekannt waren und man daher wusste, was für eine Art von Werk man von ihm erwarten konnte.

Sodann äußert sich as-Sāwī zum primären Strukturprinzip, das für den Aufbau der *Baṣā'ir* maßgebend sein soll, nämlich die Dichotomie zwischen dem begrifflichen Wissen (*taṣawwur*) und dem propositionalen Wissen (*taṣḍīq*), bzw. dem Erwerben desselben, welches zustande kommt durch die Definition (*ḥadd*) einerseits und den Beweis (*burhān*) andererseits. ³⁰² Für diese Grundeinteilung gibt as-Sāwī an dieser Stelle keine weiteren Erklärungen ab; das deutet darauf hin, dass diese Zweiteilung zu jenem Zeitpunkt in philosophischen Kreisen bereits weitgehend anerkannt und verbreitet war, sodass sie keiner speziellen Legitimation mehr bedurfte; dies im Kontrast zu den bei ihm von der Behandlung ausgeschlossenen Zweigen der Logik, also der Dialektik, der Rhetorik und der Poetik, deren Weglassung bzw. Ausschluss as-Sāwī mit dem kurzen Hinweis begründet, dass diese eben zur Erbringung der reinen, uneingeschränkten Gewissheit nicht ausreichend bzw. nicht hinreichend seien. Der Ausschluss dieser drei Teildisziplinen kann aber auch noch unter dem Gesichtspunkt des Gestaltungsprinzips des Werkes hinsichtlich seiner Länge betrachtet werden, spricht doch as-Sāwī davon, dass die Vorgaben für das Verfassen des Werkes verlangt hätten, dass es nicht zu langatmig, aber auch nicht allzu knapp und unvollständig sein soll. Jedenfalls bezeichnet auch as-Sāwī selbst den Charakter der *Baṣā'ir* an drei Stellen seines Werkes explizit als zusammenfassenden Abriss bzw. Kompendium (*muḥtaṣar*), was gut zu obigem Befund sowie zu der vom Auftraggeber erwünschten Beschaffenheit des Werkes passt. ³⁰³

Von der Bezeichnung *muḥtaṣar* ausgehend stellt sich dann in einem nächsten Schritt auch die Frage, wovon denn nun die *Baṣā'ir* eine verkürzte Fassung genau

³⁰¹ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 3.

³⁰² Zu *taṣawwur* und *taṣḍīq* siehe die Ausführungen *infra* S. 114–121 und S. 130.

³⁰³ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 26 (Kap. 1.2.6), 98 (Kap. 3.2.4) und 119 (Kap. 3.2.11).

sind bzw. welche Werke oder Autoren ihm als Ausgangsmaterial zum Verkürzen und Kompilieren gedient haben. as-Sāwī sagt in seinem Vorwort dazu nur recht allgemein:

Den Wert dieses Buches erkennen wird nur, wer ausgiebig die Werke der Früheren mit erwägendem Auge (*bi-'ayn at-ta'ammul*) studiert hat; so wird er darin erklärt finden, was diese vernachlässigt haben, und detailliert erläutert, was diese summarisch behandelt haben, und aufgezeigt, an welchen Stellen ihnen Fehler unterlaufen sind, welche genau zu kennen für alle Lernenden bedeutsam ist.³⁰⁴

Da sich as-Sāwī also hier oder auch später nicht explizit zu seinen Quellen äußert und im Verlaufe des Textes fast nur indirekt oder sehr pauschal darauf eingeht, wird diese Frage uns im Folgenden noch beschäftigen.

Im Zusammenhang mit dem Umfang des Werkes, der gemäß as-Sāwī nicht zu kurz und nicht zu lang sein soll, um weder durch Knappheit Unklarheiten zu verursachen, noch durch übertriebene Ausführlichkeit beim Leser Langeweile zu erwecken, tritt auch noch ein weiterer Gesichtspunkt in Erscheinung, denn es handelt sich hierbei offensichtlich um eine Überlegung didaktischer Art, woraus zu ersehen ist, dass für as-Sāwī bei der Gestaltung des Werkes didaktischen Kriterien also ein nicht unwichtiger Stellenwert zukam. Das Didaktische spielt auch an weiteren Stellen in den *Baṣā'ir* eine Rolle, insbesondere zum Beispiel in den Vorbemerkungen zum *Kategorien*-Teil (Kap 1.2), wo as-Sāwī ausführt, dass die detaillierte Erörterung der Kategorien schwierig zu verstehen sei, selbst für diejenigen, die sich schon gewisse Grundlagen und Vorkenntnisse angeeignet hätten; trotzdem wolle er aber genau dies tun und zwar zu Trainings- oder Gewöhnungszwecken (*li-ta'nisa ṭibā'uhum*), damit sich die Lernenden auf diesem Wege in den Umgang mit den fünf Universalienbegriffen (d. h. den Prädikabilien) einüben könnten. Der Ausdruck, den as-Sāwī für solcherlei Leute verwendet, lautet *šādūn*, d. h. diejenigen, die sich schon einen gewissen Anteil von etwas angeeignet haben;³⁰⁵ in einen modernen Jargon übertragen würde das wohl so viel bedeuten wie *intermediate level* oder *graduate students*, an die sich das Werk offensichtlich richtet. In Bezug auf den bereits oben erwähnten Charakter der persischen „*Tabṣira*“ als Lehrwerk auf Einsteiger-Niveau wären somit die *Baṣā'ir* als Darstellung der Logik für ein Publikum anzusehen, das schon über gewisse Grundkenntnisse als Ausgangsbasis

³⁰⁴ *ibid.* 3.

³⁰⁵ Siehe Lane 1863–1893: 1521 (Abs. *š-d-w*); das Verb bedeutet allgemein, einen gewissen Teil oder eine überschaubare Menge von etwas haben bzw. mit sich führen (ursprünglich auf Kamele bezogen), im übertragenen Sinne dann aber insbesondere gebraucht zur Bezeichnung von literarischem, wissenschaftlichem oder musikischem Bildungsgut, bzw. einer gewissen Menge aus diesem Bereich. Zum didaktischen Nutzen des *Kategorien*-Traktates siehe auch *infra*, S. 143.

verfügt, von welchen ausgehend die *Baṣā'ir* als Vertiefungs- und Weiterführungswerk gedacht sind, welches die Thematik in größerer Ausführlichkeit und auf höherem Schwierigkeitsgrad behandelt.

Kommen wir auf die Frage zurück, wovon denn die *Baṣā'ir* eine Zusammenfassung oder Kurzfassung (*muḥtaṣar*) sind. Da as-Sāwī selber sich dazu nicht ausdrücklich äußert, muss die Antwort aus dem Werk selber heraus erschlossen werden; und bei dessen Lektüre sticht sogleich der allgegenwärtige Bezug auf Avicenna hervor, da as-Sāwī darin an mehr als einem guten Dutzend Stellen auf ihn verweist. Allerdings vermeidet as-Sāwī es hier stets, den Namen Avicennas explizit zu nennen, sondern gebraucht für ihn ausschließlich die Umschreibung „*afḍal al-muta'aḥḥirīn*“ (der Vorzüglichste unter den Späteren); dass damit tatsächlich Avicenna gemeint ist, ergibt sich einerseits aus dem Inhalt der jeweiligen Verweise, die sich mit bestimmten Positionen in Werken Avicennas verbinden lassen, aber andererseits auch daraus, dass as-Sāwī an zwei Stellen ausdrücklich erwähnt, „er postulierte in den *Iṣārāt*“ oder „er befand in den *Iṣārāt*“,³⁰⁶ womit in beiden Fällen Avicennas *Andeutungen und Anweisungen (al-Iṣārāt wa-t-tanbīhāt)* gemeint sind, sodass der Bezug zwischen Autor und Werk eindeutig hergestellt ist. Der Gebrauch eines Übernamens ist auch selbst schon eine Referenz an Avicenna, denn dieser hatte zwar in seinen frühen Werken durchaus beim Referieren von Thesen früherer Autoren diese (gelegentlich) mit ihrem Namen erwähnt, so zum Beispiel in seinem *K. an-Nağāt* die Philosophen Theophrast oder Themistios,³⁰⁷ während er in seiner späteren Zeit dazu überging, meist bestimmte Übernamen zu verwenden oder dann am Ende auch völlig auf die Nennung von Personen- oder Schulnamen zu verzichten.³⁰⁸ Dies macht es zuweilen sehr schwierig bis unmöglich, mit Sicherheit bestimmte Bezeichnungen einzelnen Autoren zuzuordnen.³⁰⁹ as-Sāwī folgt hier also bei dieser Art der „kodierten“ Benennung selbst dem Vorbild Avicennas. Ansonsten werden in den *Baṣā'ir* außer an einer Stelle³¹⁰ keine individuellen Autoren in irgendeiner Weise erwähnt, sondern es werden nur vage Formulierungen wie „einige behaupteten (*qāla ba'duhum*)“ und dergleichen verwendet, was aber nichts Außergewöhnliches für Texte dieser Zeit ist, sondern durchaus üblich;

³⁰⁶ Siehe as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 39 (Kap. 2.1), 68 (Kap. 3.1.8).

³⁰⁷ Siehe Avicenna, *Nağāt*: 39 (Abs. 52); engl. Übers. 32.

³⁰⁸ Siehe zur Problematik der Benennung früherer Philosophen, insbesondere von Aristoteles Gutas 2014: 322–334, 474.

³⁰⁹ Zur Bezeichnung „*al-fāḍil al-muta'aḥḥirīn*“ (Alexander v. Aphrodisias oder Fārābī?) siehe Street 2001.

³¹⁰ Und zwar im Falle Galens (*fāḍil al-aṭibbā*), siehe as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 87.

es unterstreicht lediglich die ganz besondere Bedeutung und den Einfluss, den Avicenna für das Schaffen as-Sāwīs hat.³¹¹

Als nächstes stellt sich die Frage, auf welchem Quellenmaterial die *Baṣā'ir* konkret beruhen. Eine Überblicks-Analyse des gesamten Textes der *Baṣā'ir* fördert zutage, dass es sich nicht um einen von as-Sāwī frei gestalteten Text handelt, sondern dass eine sehr große Abhängigkeit von Werken Avicennas vorliegt. Die Abhängigkeit allerdings einzelnen Werken Avicennas zuzuordnen, ist kein leichtes Unterfangen: Einerseits, weil as-Sāwī sich nicht, wie man ausgehend von der zweimaligen Nennung der *Iṣārāt* vielleicht annehmen könnte, primär an den *Iṣārāt* orientiert, sondern das Material für sein Kompendium aus ganz verschiedenen avicennischen Quellen entnimmt. Andererseits aber auch, weil das avicennische Oeuvre selbst äußerst umfangreich, vielschichtig und heterogen ist; denn es gliedert sich sowohl chronologisch in Werke mehrerer Schaffensperioden, die über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren entstanden sind, als auch stilistisch und methodisch in ganz verschiedene Gruppen hinsichtlich der Darstellungsweise und des Bezuges auf frühere Autoren und Traditionen.

Zu den Frühwerken gehören insbesondere das *K. al-Ḥikma al-'arūḍiyya* (um 999–1001)³¹², der *Muḥtaṣar al-awsaṭ fi l-manṭiq* (ca. 1013/14)³¹³ sowie der Logik-Teil des *K. an-Nağāt* (auch ca. 1013/14)³¹⁴. Alle diese Schriften sind Gutas zufolge der frühen oder formativen Phase des avicennischen Schaffens zuzuordnen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie sowohl thematisch als auch methodisch und stilistisch noch eine starke Affinität zur spätantiken aristotelischen Tradition aufweisen.

Einer mittleren Periode (ca. 1020–1027) zuzuordnen ist die Redaktion des *K. an-Nağāt*, das mehrheitlich aus verschiedenen früheren Textbestandteilen zusammengefügt wurde, sowie insbesondere das große, enzyklopädische *K. aṣ-Šifā'*³¹⁵ mit seinen vier Hauptteilen Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik, das sich zwar strukturell noch stark am traditionellen Aufbau des aristotelischen Corpus sowie auch inhaltlich an den Diskussionen der spätantiken Aristoteles-Kommen-

311 Im Gegensatz zu den *Baṣā'ir* finden sich in anderen Werken as-Sāwīs durchaus auch vereinzelt namentliche Nennungen anderer Autoren, so kommen in der *Risāla sanğariyya* etwa die Namen von al-Bīrūnī, al-Isfīzārī oder Aristoteles vor (siehe as-Sāwī: *Risāla sanğariyya*: 17, 18, 31).

312 Siehe Gutas 2014: 86–93, 417; diese früheste philosophische Summe Avicennas ist als Unikat erhalten in Hs. Uppsala 364. Die Hs. ist unvollständig, und von der Logik ist lediglich ein kleines Stück (aus dem Teil zu *De Int.*) sowie (vollständig) die beiden Teile zu Rhetorik und Poetik erhalten; dieses Werk wird daher in dieser Arbeit i. d. R. nicht berücksichtigt.

313 Siehe Gutas 2014: 433; sowie Kalbarczyk 2012 (insb. zur Datierung: 310). Der gesamte Text liegt nun auch ediert vor in Avicenna, *Muḥtaṣar awṣaṭ*.

314 Siehe Gutas 2014: 115–117, 422–424.

315 *ibid.* 103–115, 420–422.

tatoren und deren Themenvorgaben orientierte, aber im Rahmen der Diskussion vieler Einzelprobleme bereits eigene Wege beschreitet, verschiedene neue Lösungsansätze diskutierte und vielfach auch den Aufbau der Behandlung nach eigenen Gesichtspunkten gestaltete, wie Avicenna selber im Gesamt-Vorwort zu diesem Werk ankündigt.³¹⁶ Derselben Periode ist auch noch das persische *Dānišnā-ma-yi 'alāī*³¹⁷ zuzuordnen, welches – obschon vom Umfang her nicht allzu voluminös – dennoch von großer Bedeutung ist, da Avicenna damit die allererste persischsprachige Summe der Philosophie hervorgebracht hat (mit den Teilen *Logik*, *Metaphysik* und *Physik*; der Teil zur *Mathematik* wurde von al-Ġūzġānī, einem Schüler und Mitarbeiter Avicennas, nachträglich ergänzt) und so den Grundstein für eine Tradition von philosophischen und wissenschaftlichen Texten in neupersischer Sprache gelegt hat.

Aus der späten Schaffensperiode, welche die letzten zehn Lebensjahre Avicennas umfasst (1027–1037), sind für unseren Zusammenhang besonders zwei Werke von Bedeutung, einerseits die bereits erwähnten *al-Išārāt wa-tanbīhāt*³¹⁸ und andererseits ein Werk, das unter dem Titel *al-Ḥikma al-mašriqiyya* bekannt ist, von dem aber nur noch einzelne Teile erhalten sind; der Anfang des partiell erhaltenen Logik-Teils (bis etwa in die Mitte des Teils zu *De Int.*) liegt gedruckt vor unter dem Titel *Mantiq al-mašriqiyyīn*.³¹⁹ Diese beiden Werke zeichnen sich durch eine größere Unabhängigkeit von der aristotelisch-peripatetischen Tradition aus, und zwar auf mehreren Ebenen: Zum einen in ihrer Struktur, bei der Avicenna sich mehr Freiheiten als bei früheren Werken herausnimmt und die traditionelle Abfolge von einzelnen Werkteilen und Abschnitten verschiebt oder neu anordnet. Zum anderen orientiert sich die Behandlung einzelner Fragen nun viel weniger an historisch vorgegebenen Mustern und traditionellen Fragestellungen, sondern diese werden zumeist mit einem Fokus auf systematische Gesichtspunkte aufgegriffen und diskutiert; auch frühere Autoritäten werden daher kaum noch erwähnt. Insbesondere die *Išārāt* zeichnen sich durch einen eigenwilligen Stil aus, der schon im Titel zum Ausdruck kommt: *Die Andeutungen und Anweisungen* (oder auch: *Hinweise und Ermahnungen*). Das bedeutet, dass die Ausdrucksweise sehr dicht, kompakt und oft geradezu kryptisch ist und deshalb besonders schwer zu verstehen; auch wird vieles eben nur angedeutet oder summarisch umrissen, ja die Erörterung wird

³¹⁶ Siehe Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*: 13–19 (Ed. Di Vincenzo); 9–11 (Ed. al-Qāhira). Zu Avicennas Verhältnis zu Aristoteles und zur peripatetischen Kommentartradition siehe Gutas 2014: 323–334.

³¹⁷ Siehe Gutas 2014: 118–119, 424–425.

³¹⁸ *ibid.* 155–159.

³¹⁹ Zu den verschiedenen Versionen des Werktitels und dessen Interpretationen sowie der Überlieferungsgeschichte siehe Gutas 2014: 119–144. Für einen Rekonstruktionsversuch und eine Inhaltübersicht siehe auch Gutas 2000.

zuweilen bewusst abgebrochen und der Leser aufgefordert, das noch Fehlende nun selber zu ergänzen. Aber trotz diesen im Laufe der Jahre bei Avicenna stetig stärker werdenden Tendenzen ist es wichtig festzuhalten, dass damit kein grundsätzlicher, inhaltlicher Bruch mit der aristotelischen Tradition einhergeht; auch die späten Werke Avicennas stehen im Grunde noch irgendwie in der aristotelisch-peripatetischen Tradition, nur nimmt sich Avicenna größere Freiheiten in der Bearbeitung und in der Präsentation von Fragestellungen und Lösungen, indem er etwa neue Konzepte und Begrifflichkeiten ins Spiel bringt, und auf diese Weise die philosophische Tradition im Anschluss an Aristoteles weiterentwickelt und weiterdenkt.³²⁰

Daneben hat Avicenna teilweise auch noch weitere Stilformen ausprobiert, etwa in Form von Texten mit allegorischem Charakter³²¹ oder in Versform, darunter verschiedene Lehrgedichte mit medizinischem Inhalt (etwa die *Urğūza fī ṭ-ṭibb*)³²² oder ein Reimwerk mit einer Logik-Einführung (*al-Qaṣīda al-muzdawīga fī l-mantiq*)³²³; aufgrund ihres summarischen Charakters wird die Logik-Qaṣīde für die vorliegende Arbeit jedoch nicht mitberücksichtigt. Dieser Periodisierung des avicennischen Schaffens steht allerdings leicht erschwerend entgegen, dass Avicenna selbst ausdrücklich die Kontinuität seines Denkens betont; dementsprechend sagte er in seiner Autobiographie:

So fuhr ich fort (mit dem Studieren) bis ich mir alle Wissenschaften gründlich angeeignet hatte und diese so gut beherrschte, wie es einem Menschen nur möglich ist. Und alles, was ich mir zu jener Zeit an Wissen angeeignet hatte, ist genau so, wie es ich auch heute noch als Wissen erfasst habe; und ich habe bis zum heutigen Tag nichts Weiteres mehr dazu hinzugefügt. [...] Mit Erreichen des achtzehnten Altersjahres hatte ich also alle diese Wissenschaften abgehandelt. Lediglich mein Erinnerungsvermögen für Wissensinhalte war zu jener Zeit noch etwas besser ausgeprägt (*ahfaz*), aber dafür sind diese bei mir heute umso ausgereifter (*anḍağ*); ansonsten jedoch haben sich seit dann die einzelnen Wissensinhalte bei mir um nichts Neues erweitert.³²⁴

Wie in der gesamten Autobiographie Avicennas darf auch bei der Interpretation dieser Aussage der programmatische Aspekt, den Avicenna für die Präsentation seines philosophischen Projekts mit einfließen lässt, nicht außer Acht gelassen werden. Obwohl Avicenna in seiner Schilderung den Anspruch erhebt, nach Abschluss der Grundausbildung zeit seines Lebens keine nennenswerten neuen

³²⁰ Siehe Gutas 2014: 323–334.

³²¹ Siehe dazu die Texte in Mehren 1889–99.

³²² Gutas 2014: 521–522.

³²³ *ibid.* 436.

³²⁴ Siehe den arabischen Text bei Gohlman 1974: 30–31, 36–38; vgl. dazu auch Gutas 2014: 17, 109 und Wisnovsky 2003: 198–200 (hier auch zur Auslegung und Kontextualisierung dieses Anspruches Avicennas).

Erkenntnisse dazugewonnen zu haben, tritt eine Entwicklung in seinem Denken, wie es in den verschiedenen Werken dargestellt wird, deutlich zutage; es besteht damit also ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen der Selbstdarstellung Avicennas und dem Eindruck, der sich aus den Werken selbst ergibt. Immerhin trägt Avicenna diesem Umstand insoweit Rechnung, als er seine späteren Ansichten als „ausgereifter“ benennt, womit er zumindest ansatzweise eine gewisse Entwicklung in seinem Denken andeutet.

Dies ist in stark verkürzter Form dargestellt also der Hintergrund, welcher für as-Sāwīs Avicenna-Rezeption in den *Baṣā'ir* die Ausgangslage bildete. Eine Analyse von as-Sāwīs Werk in Bezug auf diese soeben vorgestellten Texte ergibt hinsichtlich der verschiedenen avicennischen Werke nun folgenden ersten Befund: Für den Aufbau und die Gliederung der *Baṣā'ir* orientiert sich as-Sāwī grob am Aufbau des *K. an-Nağāt*, mit gewissen kleineren Änderungen in der Abfolge einzelner Kapitel sowie auch mit ein paar größeren Abweichungen, insbesondere der Ergänzung des Prolegomena-Kapitels (Kap. 0.1–0.2) und des ganzen Kategorien-Kapitels³²⁵ (Kap. 1.2) mit Stoff aus dem *K. aš-Šifā'*. Darüber hinaus gibt es auch noch die besonders markante Modifikation, dass er einen separaten, allerdings kurzen 2. Hauptteil (*maqāla*) zwischen den beiden Hauptteilen zu den Einzeltermini (*al-mufradāt*, Kap. 1.1–1.2) und zu den urteilsbildenden Kombinationen (*at-ta'lifāt al-mūšila ilā t-taṣdīq*, Kap. 3.1–3.5) einfügt. Inhaltlich orientiert sich as-Sāwī zu einem großen Teil am *K. aš-Šifā'*, aus dem er viel Material für seinen eigenen Text adaptiert, sodass bei ihm die einzelnen Abschnitte ausführlicher und detaillierter werden als im *K. an-Nağāt*, aber dennoch kürzer bleiben als die verästelten und oft langatmigen Erörterungen im *K. aš-Šifā'* selbst. Daneben findet sich aber auch Material, das anderen avicennischen Quellen zuzuordnen ist, insbesondere den *Iṣārāt*, dem *K. al-Mašriqiyyīn*, dem *Dānišnāma* und dem *K. Uyūn al-ḥikma*.³²⁶

Trotz der signifikanten Abhängigkeit von Avicenna, die sich in den *Baṣā'ir* zeigt, ist es wichtig, auf gewisse Kontraste hinzuweisen, die zu früheren Verfassern von Kompendien avicennischer Texte wie Bahmanyār oder al-Lawkarī bestehen. Bahmanyār war ein direkter Schüler Avicennas und zudem (sicher zumindest für eine gewisse Zeit) ein enger Mitarbeiter, der auch bei der Entstehung verschiedener avicennischer Texte beteiligt war.³²⁷ Sein eigenes philosophisches Kompen-

³²⁵ Im *K. an-Nağāt* werden die zehn Kategorien zwar aufgezählt, allerdings nur im Rahmen eines kurzen Abschnittes, der zudem ungewöhnlicherweise kurz vor dem Ende des Logikteils, als Einschub (Abs. 142) mitten in der Behandlung des *An. post.*-Teils liegt.

³²⁶ Siehe zu all diesen Bezügen die Tabelle mit der Werkgliederung der *Baṣā'ir* im ANHANG III, wo auch die Verweise auf die avicennischen Werk verzeichnet sind.

³²⁷ Siehe dazu Veit 2016; es gibt allerdings gewisse Anzeichen, dass es irgendwann gegen Ende von Avicennas Lebenszeit zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden gekommen sein könnte.

dium, das wohl noch zu Lebzeiten Avicennas oder nicht allzu lange nach dessen Tod entstanden ist und den Titel *at-Taḥṣīl* (*Das erworbene Wissen* oder *Der Ertrag*) trägt, weist daher im Großen und Ganzen viele Parallelen zu Avicenna auf,³²⁸ das gilt insbesondere für den Logikteil, der zu einem guten Teil aus direkten Zitaten oder Paraphrasen avicennischer Texte besteht.³²⁹ Und er selbst erklärt im Vorwort des Werks, dass er sich dafür am Aufbau von Avicennas *Dānišnāma* orientiert habe (im arabischen Wortlaut Bahmanyārs: *muqtadiy^{an} fi t-tartīb bi-l-ḥikma al-‘alā’iyya*). Allerdings finden sich in Bahmanyārs *K. at-Taḥṣīl* auch zahlreiche bemerkenswerte Abweichungen von Avicenna, beispielsweise bei der Behandlung der *Kategorien*, die er im Logik-Teil lediglich auf knapp zehn Seiten abhandelt (während bei Avicenna im Logik-Teil des *K. aṣ-Šifā’* der *Kategorien*-Traktat gute zweihundert Seiten umfasst, wohingegen in der Logik des *Dānišnāma* auf die Kategorien gar nicht eingegangen wird, sondern stattdessen nur relativ kurz im *Metaphysik*-Teil).³³⁰ Dafür verschiebt Bahmanyār die Behandlung der Kategorien in die Metaphysik, wo ihnen eine eigene *Maqāla* (2.2, S. 351–464) gewidmet wird, die über hundert Seiten umfasst und in deren Verlauf nicht nur die zehn Kategorien abgehandelt werden, sondern im Anschluss an die beiden Kategorien Handeln (*an yaf‘ala*) und Erleiden (*an yanfa‘ila*) auch noch Bewegung (*ḥaraka*), Ruhe (*sukūn*) und Zeit (*zamān*) im Sinne einer Erweiterung der aristotelischen Postprädikamente detailliert besprochen werden; zwar wird auch im *Ilāhiyyāt*-Teil des *K. aṣ-Šifā’* anschließend an die Behandlung des Themas „Substanz“ (*ḡawhar*) noch auf einige weitere Kategorien eingegangen,³³¹ jedoch viel kürzer, als dies später bei Bahmanyār dann der Fall ist. Trotz dieses interessanten Spannungsverhältnisses zu Avicenna konnte für die vorliegende Untersuchung das *K. at-Taḥṣīl* nicht systematisch miteinbezogen und ausgewertet werden; jedoch lassen sich an einzelnen Stellen durchaus gewisse Übereinstimmungen mit as-Sāwī erkennen, die darauf schließen lassen, dass as-Sāwī das *K. at-Taḥṣīl* rezipiert hat und davon beeinflusst worden sein könnte.³³²

Etwas anders stellt sich die Situation bei al-Lawkarī dar, der seinerseits gemäß den bereits oben angeführten Zeugnissen wohl ein Schüler Bahmanyārs war. Im Vorwort zu seinem Kompendium *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān aṣ-ṣidq* (*Der Aufweis der Wahrheit mittels Garantie der Aufrichtigkeit*) erklärt er programmatisch, dass er

³²⁸ Zu den eigenständigen Ansätzen Bahmanyārs im Metaphysikteil und einer Abkehr von avicennischen Positionen siehe Janssens 2003^b und Janssens 2007. Eine eigene, detaillierte Untersuchung des Logikteils stellt bisher allerdings ein Desiderat dar.

³²⁹ Siehe zu diesen Stellen die jeweiligen Hinweise in den Fußnoten von Muṭahharī im Logikteil von Bahmanyār, *Taḥṣīl*.

³³⁰ Siehe Avicenna, *Dānišnāma*, *Ilāhiyyāt*: 28–39.

³³¹ Siehe Avicenna, *Šifā’*, *Ilāhiyyāt*, III 1–10: 71–123 (Ed. Marmura); 93–160 (Ed. al-Qāhira).

³³² Siehe dazu *infra* S. 129.

ein Werk verfassen wolle, das weder übertrieben lang sein, noch allzu vieles auslassen solle (*bayna ʔarafay al-ifrāṭ wa-t-tafrīṭ*), und er zu diesem Zwecke im Stil eines Kommentars und einer Paraphrase zugleich (*ʿalā s-sabīl aš-šarḥ wa-t-talḥiṣ ma^{am}*) aus sämtlichen Büchern der beiden Philosophen Avicenna und al-Fārābī Material exzerpieren werde und zusätzlich auch noch aus den Büchern der Früheren und Späteren, obwohl eigentlich nach den beiden Erstgenannten kein wirklicher Bedarf an Büchern von anderen mehr bestehe.³³³ Dieser geschilderte Vorsatz tönt sehr ähnlich wie das, was auch as-Sāwī in seinen eigenen Vorbemerkungen zu den *Bašāʾir* als zugrundeliegende Vorgehensweise beschreibt. Wirft man jedoch einen Blick in den publizierten ersten Band des Logik-Teils (*al-Madḥal*) von al-Lawkarī *Bayān al-ḥaqq*, dann zeigt sich schnell, dass der größte Teil des Textes aus wortwörtlichen oder nur leicht zusammengekürzten Passagen aus Werken von Avicenna (vornehmlich *Šifāʾ*, *Išārāt*, *Mašriqiyyīn*) und Bahmanyār (*at-Taḥṣīl*) besteht.³³⁴ Auch im bisher nicht edierten Rest des Logik-Teils von al-Lawkarī *Bayān al-ḥaqq* ergeben zahlreiche Stichproben aus den *De Int.*, den *An. pr.*- und den *An. post.*-Abschnitten, dass zum Teil ganze Kapitel von Avicenna wortwörtlich und integral oder leicht zusammengekürzt übernommen worden sind.³³⁵ Bei al-Lawkarī Logikdarstellung im *Bayān al-ḥaqq* handelt es sich also eher um eine zusammenfassende Bestandsaufnahme und Rekapitulation avicennischen Materials als um eine eigenständige und kritische Auseinandersetzung mit Avicenna. Es scheint zumindest, dass al-Lawkarī in den Physik- und Metaphysik-Teilen eine leicht größere Eigenständigkeit an den Tag gelegt hat, indem er auf gewisse zu seiner Zeit aktuelle Kontroversen eingegangen ist und versucht hat, diese im Sinne Avicennas zu beantworten (so beispielsweise, wenn er die aristotelische Form-Materie-Lehre gegen den aʿaristischen Atomismus verteidigt).³³⁶

as-Sāwīs Vorgehensweise deckt sich nun zwar insofern mit derjenigen seiner beiden Vorgänger, als alle drei für ihre Kompendien zu einem wesentlichen Teil Material aus Werken Avicennas verwenden; während es aber bei al-Lawkarī vor allem wörtliche Exzerpte sind, die zu einer Überblicksdarstellung zusammengezogen werden, und der Autor lediglich die Verbindungsstücke und vereinzelte Kapitel selbstständig verfasst, so vermeidet es as-Sāwī, längere wörtliche Zitate aus Avicenna eins zu eins in seinen Text zu übernehmen; vielmehr verfasst er einen eigenständigen Text, der jedoch auf vielfältige Weise Elemente aus den verschiedensten Werken Avicennas miteinander kombiniert und in Beziehung setzt. Dabei

333 Siehe al-Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq*, *Madḥal*: 111–112.

334 Siehe *ibid.* 111–231 die zahlreichen Verweise des Herausgebers in den Fußnoten.

335 Stichproben auf Grundlage der Hs. Tihrān, Miškāt (Dānišgāh) 250. Für al-Lawkarī Metaphysik-Teil siehe die Analyse, die zu einem vergleichbaren Befund gelangt, von Janssens 2012.

336 Siehe dazu Griffel 2000: 342–350 und Marcotte 2006: 143–146.

zeigt sich bei ihm bei der Selektion der einzelnen Quellen eine deutliche Präferenz für das *K. aš-Šifā'*, sowohl auf inhaltlicher als auch auf stilistischer Ebene, wobei er durchaus auch Stellen aus ganz verschiedenen Teilen dieses umfangreichen Werkes miteinander in Beziehung setzt und kombiniert. Daneben finden sich ab und zu aber auch gewisse Passagen, die sich klar an den *Išārāt* orientieren; allerdings handelt es sich dann gerade auch bei denjenigen Stellen, an denen as-Sāwī vorsichtig Kritik an Avicenna äußert, primär um Thesen, die den *Išārāt* entnommen sind. Auch Bezüge auf weitere avicennische Werke wie die *Mašriqiyyīn* oder das *Dānišnāma* lassen sich nachweisen; und auch von nicht im eigentlichen Sinne logischen Texten wie *al-Mabda' wa-l-ma'ād* oder der *Risāla al-aḏḥawiyya fi al-ma'ād* finden sich Reflexe. Auf diese verschiedenen Weisen der Bezugnahme und der Verarbeitung soll in den folgenden Kapiteln im Rahmen von ausgewählten kurzen Fallstudien deshalb noch näher eingegangen werden.

Ausgehend von den oben kurz skizzierten Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu den Kompendien seiner beiden „Vorgänger“ Bahmanyār und al-Lawkarī stellt sich nun aber auch noch die wichtige Frage, um was für eine Textgattung es sich denn bei den *Baṣā'ir* überhaupt handelt. Als zentraler Aspekt ist sicher die durchgehende Bezugnahme auf Texte Avicennas und die inhaltliche Abhängigkeit von diesen zu betrachten. Es handelt sich aber nicht nur um eine reine Paraphrase eines bestimmten einzelnen Werkes, da as-Sāwī situativ aus verschiedenen avicennischen Texten Material übernimmt und miteinander verbindet. Dazu kommen dann überdies auch noch eigene Überlegungen, Kritikpunkte und Lösungsvorschläge, die as-Sāwī in seinen Text einfließen lässt; und manchmal stößt man auch auf externe Elemente aus Texten Dritter (etwa von al-Ġazālī), die as-Sāwī – allerdings ohne dies in irgendeiner Weise kenntlich zu machen – in seinen Text importiert. Das Resultat, das aus diesen verschiedenen Integrationsstrategien hervorgeht, könnte man daher also wohl am passendsten als ‚hybriden‘³³⁷ Text bezeichnen, in dem Elemente verschiedener Provenienz miteinander kombiniert und amalgamiert werden. Bei dieser Art von Textproduktion handelt es sich allerdings nicht um etwas Ungewöhnliches, sondern sie war im Wissenschaftsbetrieb der damaligen Zeit sehr verbreitet, wenn nicht gar die vorherrschende. Bereits bei al-Ġazālī hatten wir ja schon gesehen, dass er sich für sein *Mizān al-'amal* ausgiebig bei ar-Rāġib al-Iṣfahānī und anderen bedient, und auch bei seinem großen Hauptwerk *Iḥyā' ulūm ad-dīn* (*Die Belebung der religiösen Wissenschaften*) besteht eine

³³⁷ Wobei anzumerken ist, dass ‚hybrid‘ nicht, wie es auf den ersten Blick vielleicht erscheinen mag, vom griechischen Wort *hybris* her stammt, sondern durch einen Hyperkorrektismus auf das spät-lat. „ibrida/hybrida“ zurückgeht, das eine Kreuzung zweier verschiedener Arten bezeichnet (z. B. die zwischen einem Hausschwein und einem Wildschwein); siehe dazu Warren 1884 und Ernout/Meillet 1985: 302 (Art. „hybrida“).

nicht unerhebliche inhaltliche Abhängigkeit von früheren sufischen Autoren wie Abū Ṭālib al-Makkī und al-Quṣayrī.³³⁸ Und bei Avicenna selbst ist ebenfalls ein ähnliches Vorgehen zu diagnostizieren, wenn er in seinem *K. aš-Šifā'* aus Texten des Aristoteles, dessen Kommentatoren, früheren Autoren der islamischen Epoche und sehr vielen eigenen Gedanken das *Corpus Aristotelicum* in ein *Corpus Avicennicum* transformiert, ein Vorgehen das man gut – wie von Dimitri Gutas prägnant formuliert – folgendermaßen charakterisieren kann: „He amalgamated und synthesized all the various parts of Peripatetic philosophy and the Neoplatonic developments that were produced in the thirteen centuries separating him from Aristotle [...]“.³³⁹

Die Kompendien Bahmanyārs, al-Lawkarīs und as-Sāwīs stellen in gewissem Sinne auch eine Vorstufe oder eine Zwischenform zu eigentlichen Avicenna-Kommentaren dar. Einige erste Kommentare entstanden zwar schon recht bald nach Avicennas Tod, z. B. derjenige des Avicenna-Schülers Ibn Zayla (gest. 1044)³⁴⁰ zu Avicennas allegorischem Traktat *Ḥayy ibn Yağzān*; es dauerte nach Avicennas Tod aber rund ein Jahrhundert, also etwa bis zur Zeit as-Sāwīs, bis sich diese Gattung der Kommentierung philosophischer Werke allmählich etablierte. So soll beispielsweise auch al-Bayhaqī, der Biograph as-Sāwīs, Kommentare zu Avicennas *K. an-Nağāt* und den *Išārāt* verfasst haben, welche aber nach heutigem Kenntnisstand leider nicht erhalten sind.³⁴¹ Beim frühesten erhaltenen Kommentar zu den *Išārāt* handelt es sich um denjenigen des Šarafaddīn al-Mas'ūdī mit dem Titel *Mabāhiṭ wa-šukūk 'alā l-Išārāt*, der allerdings in einem vorwiegend kritischen Grundton gehalten ist und damit gewissermaßen als „aporetischer Kommentar“ bezeichnet werden kann.³⁴² Gerade die *Išārāt* erwiesen sich im Laufe der Zeit allerdings als beliebtestes Werk zur Kommentierung, da es aufgrund seiner oft dunklen und kryptischen Ausdrucksweise für Kommentatoren genau deshalb besonders attraktiv war, weil dies ihnen erlaubte, bei der Exegese ein rechtes Maß an Kreativität walten zu lassen und den Text nach eigenen Vorstellungen auszudeuten.³⁴³ as-Sāwīs Präferenz für das *K. aš-Šifā'* bildet also einen gewissen Gegensatz zur späteren Entwicklung; allerdings verwendeten auch viele spätere *Išārāt*-Kommentatoren wie etwa aṭ-Ṭūsī durchaus das *K. aš-Šifā'* als Referenzwerk, um schwierige

338 Siehe dazu Gramlich 1984: 17 (Einleitung) *et passim*.

339 Siehe Gutas 2005: 59.

340 Zu ihm siehe EI², Bd. III: Art. „Ibn Zayla“ (A.-M. Goichon), al-Rahim 2018: 55–77 und al-Rahim/Reisman 2021: 223–225.

341 Siehe dazu El-Saghir 1984: 32, 35 mit bibliographischen Nachweisen; die überlieferten Titel der beiden Werke lauten *al-Imārāt fī Šarḥ al-Išārāt* und *Manāhiğ ad-darağāt fī Šarḥ al-Išārāt*.

342 Unlängst in edierter Form erschienen in Shihadeh 2016; dort auch ausführlich zum Charakter des Werkes: 44–85.

343 Siehe detailliert dazu Wisnovsky 2013^a: 193, 199.

Begriffe oder Passagen in den *Iṣārāt* zu erklären oder um Deutungen anderer Autoren als unhaltbar zurückzuweisen.³⁴⁴ In diesem Sinne kommt den *Baṣā'ir* also in gewisser Weise doch eine Art Kommentar-Charakter referenzieller Prägung zu, da darin ebenfalls versucht wird, schwierige Stellen bei Avicenna auszudeuten und zu erklären, und zwar durch den Einbezug von anderen Stellen aus demselben oder einem anderen Werk Avicennas.

Leider äußert sich as-Sāwī nirgends dazu, wie er die Beziehung der verschiedenen Werke Avicennas zueinander beurteilt: Er benutzt zwar zahlreiche avicennische Texte für seine Darstellung, macht aber keinerlei konkrete Angaben, in welchem Verhältnis er diese zueinander sieht, und ob er etwa von einer bestimmten Chronologie dahinter oder sonst irgendeiner Gewichtung hinsichtlich Autorität, Stil der Darstellung oder dem Verhältnis zu den jeweiligen Quellen ausgeht. Auch auf inhaltliche Spannungen, Diskrepanzen und Brüche zwischen verschiedenen Werken Avicennas geht as-Sāwī nicht detailliert ein – etwas, das ja in Bezug auf zwei in vieler Hinsicht so unterschiedliche Werke wie das *K. aṣ-Šifā'* und die *Iṣārāt* durchaus zu erwarten wäre. An einer Stelle findet sich jedoch eine kurze Bemerkung, die ansatzweise auf diese Problematik Bezug nimmt. So erwähnt as-Sāwī bei der Besprechung der Kontradiktion der universal-absoluten Proposition, dass Avicenna in den *Iṣārāt* eine abweichende Interpretation dazu vertrete, um anschließend noch hinzuzufügen: „Und all diejenigen Manuskripte, die wir einsehen konnten, haben in diesem Punkt übereingestimmt; aber richtig ist es so, wie wir es vorhin vorgebracht haben (*wa-qad tawāfaqat an-nusaḥ allatī šāhadnāhā 'alā ḥādā; wa-l-ḥaqq mā dakarnāhu*)“.³⁴⁵ Dieser Äußerung lässt sich entnehmen, dass as-Sāwī offenbar durch die in den *Iṣārāt* vertretene Darstellung der Kontradiktion der universal-absoluten Proposition, die von derjenigen in anderen Werken abweicht, irritiert war und deshalb zum Vergleich auch noch andere Manuskripte konsultiert hat, um zu überprüfen, ob die betreffende Stelle möglicherweise einen Fehler im Text enthält, der durch den Beizug weiterer Lesarten dann korrigiert werden könnte. Hier zeigen sich also gewisse Ansätze einer textkritischen Methode, die as-Sāwī in der Hoffnung anwendet, Divergenzen innerhalb des avicennischen Corpus auflösen zu können. Da aber alle von ihm konsultierten Handschriften denselben Wortlaut aufweisen, führt diese Strategie nicht zum erhofften Erfolg. Weitergehende Versuche, die Abweichung zu erklären (etwa durch den Hinweis auf die besondere Stellung der *Iṣārāt* als Spätwerk), scheint as-Sāwī aber nicht unternommen zu haben. Er begnügt sich damit zu erwähnen, dass die von ihm vorgebrachte Darstellung letztlich die richtige sei.

344 *ibid.* 203–205.

345 as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 68.

In den folgenden Kapiteln sollen nun also noch die oben nur überblicksartig und allgemein besprochenen Weisen, wie sich as-Sāwī in den *Baṣā'ir* auf frühere Autoren und deren Werke bezieht, anhand einzelner kleineren Fallstudien dargestellt und analysiert werden.

3.2 Prolegomena

3.2.1 Über die Bestimmung dessen, was Logik ist (*māhiyyat al-manṭiq*), inwiefern man ihrer bedarf (*wağh al-ḥāğā ilayhi*) und über ihren Nutzen (*manfa'a*)

Das erste Kapitel mit einigen Vorbemerkungen und das darauf folgende Kapitel der *Baṣā'ir* über den Gegenstand der Logik sind thematisch und inhaltlich an Avicennas *K. aš-Sifā'*, *Madḥal* I 2–4 angelehnt.³⁴⁶

Avicennas *Madḥal* (in dieser Lesung mit der Bedeutung „Eingangs- oder Einleitungs-Schrift“)³⁴⁷ verbindet inhaltlich Themen aus der spätantiken *Prolegomena*-Literatur (v. a. in *Madḥal* I 1–4) und aus Porphyrs *Isagoge* (Εἰσαγωγή)³⁴⁸ (v. a. in *Madḥal* I 5 – II 4), die später auch den Titel *Die fünf Prädikabilien* (πέντε φωναί, lat.: *quinque voces*) erhalten hat, basierend auf den fünf Universalien (Genus, Differenz, Spezies, Proprium und Akzidens), die Porphyry darin behandelt. Der Werktitel der *Isagoge*, die von Porphyry als Einführung oder Vorbereitung zur Lektüre der Kategorienschrift des Aristoteles für einen seiner Schüler verfasst wurde, stellt in dieser Bedeutung auch den Ursprung für den Titel *Madḥal* bei Avicenna dar.

Bei der spätantiken Textgattung der *Prolegomena* (im Sinne von „einführenden Vorbemerkungen“) ihrerseits gilt es, verschiedene Typen von *Prolegomena* zu unterscheiden.³⁴⁹ Der erste Typus von *Prolegomena* enthält eine allgemeine

³⁴⁶ Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 2–4: 20–49 (Ed. Di Vincenzo); 12–24 (Ed. al-Qāhira); die Überschriften der betreffenden Kapitel lauten I 2: *Tanbīh 'alā l-'ulūm wa-l-manṭiq*, I 3: *Manfa'at al-manṭiq*, I 4: *Mawḍū' al-manṭiq*.

³⁴⁷ Formal ein *Nomen loci et temporis* des Stammes I, also wörtl. „Ort, wo man eintritt bzw. an dem man hineinkommt“. Gelegentlich findet sich in der Sekundärliteratur auch die Lesung *Mudḥal* (vgl. z. B. Ullmann 1970: 371 und Ullmann 1972: 484). Da beide Lesungen inhaltlich auf dasselbe hinauslaufen, wird in dieser Arbeit die häufigere Lesung *Madḥal* verwendet, siehe z. B. Marmura 1979: 52 und Gutas 2014: 422.

³⁴⁸ Zur *Isagoge* des Porphyry siehe die Einleitung und den umfangreichen Kommentar in der englischen Übersetzung von Barnes 2003.

³⁴⁹ Eine allgemeine Analyse zum Thema „Prolegomena“ in der antiken Philosophie gibt der Aufsatz von Westerink 1990 sowie die breitgefächerte Studie von Mansfeld 1994. Eine umfassende Untersuchung dazu, insbesondere auch zur Rezeption in der islamischen Welt, bietet Hein 1985.

Einführung in die Philosophie, insbesondere anhand der Behandlung der Frage nach Definitionen und Einteilung (Division/διαιρέσις) der Philosophie, in deren Verlauf beispielsweise die Frage erörtert wird, was unter Definition und Division überhaupt zu verstehen ist, und daran anschließend die sechs klassischen Definitionen der Philosophie dargestellt werden. Dieser Prolegomena-Typ wurde üblicherweise der Isagoge des Porphyry vorangestellt, und im Rahmen der Rezeption des Porphyry-Textes auch von arabischen Autoren wie z. B. Abū l-Faraǧ Ibn aṭ-Ṭayyib übernommen.³⁵⁰

Der zweite Typ von Prolegomena beinhaltet die Einführung in die Philosophie eines bestimmten Autors, insbesondere die des Aristoteles sowie in die Art und Weise des Studiums seiner Schriften; in den spätantiken Kommentarwerken findet sich dieser Typ jeweils als Einleitung zur Kategorienschrift, welche (im Anschluss an Porphyrys *Isagoge*) als erstes Werk des Aristoteles selbst als Einstieg ins Studium der Logik und somit auch der Philosophie insgesamt diente.³⁵¹ Diese Einführung handeln die spätantiken Kommentatoren in der Regel anhand von zehn standardisierten Fragen ab: i. Name und Ursprung der verschiedenen Philosophenschulen; ii. Aufbau des aristotelischen Corpus; iii/iv. Reihenfolge und Ziel des Studiums; v. Methode des Studiums; vi/vii. Qualifikationen des Studenten und Kommentators; viii/ix. Stil der aristotelischen Werke und warum dunkle Ausdrucksweisen vorkommen; x. Welche Fragen ein Kommentator/Leser zu Beginn der Lektüre eines jeden Werkes zu behandeln hat. Auch dieser Katalog von Einführungsthemen wurde von den arabischen Autoren rezipiert, beispielsweise von al-Fārābī (im Rahmen einer eigenen kleinen Schrift)³⁵² und weiteren Autoren.³⁵³

Der dritte Typ schließlich ergibt sich aus dem zehnten und letzten Punkt der obigen Aufzählung, nämlich die Behandlung derjenigen Punkte, die in Bezug auf ein bestimmtes Werk zu klären sind, wenn man mit dessen Lektüre beginnt. Bei den spätantiken Autoren findet sich nicht in allen Fällen genau derselbe Fragenkatalog in derselben Reihenfolge, aber zumeist sind es mindestens die folgenden sechs (bei gewissen Autoren teilweise auch bis zu acht) Punkte, die in Bezug auf ein bestimmtes Werk vorweg zu klären sind: i. Das Ziel, auf das sich die Untersuchung richtet, bzw. das, worauf man es abgesehen hat (σκοπός, *ḡaraḏ*); ii. Die Nützlichkeit oder die Brauchbarkeit, die aus einem Werk hervorgeht (χρήσιμον, *manfaʿa*); iii. Erklärung des Titels (ἐπιγραφή, *sima*); iv. Platz innerhalb des Curriculums/Corpus

³⁵⁰ Siehe Ibn aṭ-Ṭayyib, *Tafsīr Ṭasāwūfī*: 9–40; eine engl. Übersetzung der Prolegomena-Kapitel gibt Dunlop 1951; die fälschliche Zuschreibung an al-Fārābī stellt richtig Stern 1957. Allgemein zu Ibn aṭ-Ṭayyib siehe Ferrari 2006: 17–42.

³⁵¹ Siehe Westerink 1990; 342–343 und ausführlich Hein 1985: 238–387.

³⁵² al-Fārābī, *Mā yanbaǧi an yuqaddam* (allerdings behandelt al-Fārābī nur neun der zehn Punkte).

³⁵³ Vgl. zur Prolegomena-Rezeption bei Miskawayh z. B. Gutas 1983.

(τάξις, *martaba*); v. Die Echtheit der Zuschreibung an den Autor (γνήσιον, *nisba*); vi. Der Aufbau bzw. die Unterteilung des Werkes bzw. das Verhältnis der einzelnen Teile zueinander (διαίρεσις εἰς τὰ μέρη, *qisma*).³⁵⁴ Die Passagen, in denen diese Punkte jeweils erörtert werden, sind im Vergleich mit den zwei vorhergehenden *Prolegomena*-Typen meist einiges kürzer und nehmen nur ein paar Seiten ein; man kann also bei diesem dritten Typ anstatt von eigenständigen *Prolegomena* auch nur von Präliminarien sprechen, welche die wichtigsten methodischen und inhaltlichen Grundsätze in Bezug auf das zu behandelnde Werk klären.

Einige arabische Autoren halten sich in ihren eigenen Werken noch vergleichsweise eng an diese Vorgaben, wie etwa Ibn at-Ṭayyib, der sich in seinen eigenen Kommentaren zur *Isagoge* und zur *Kategorienschrift* allgemein sehr stark an den spätantiken Kommentarwerken orientiert.³⁵⁵ Andere wie al-Fārābī oder Avicenna gestalten ihre Werke zunehmend unabhängiger von den griechischen Quellen, obwohl auch bei ihnen das spätantike Substrat noch sehr deutlich zu erkennen ist, aber mehrheitlich in überarbeiteter und transformierter Gestalt. Im *Madḥal* des *K. aš-Šifā'* behandelt Avicenna nach einem programmatischen Gesamtüberblick über den Inhalt des *K. aš-Šifā'* und einer an der aristotelischen Tradition orientierten Einteilung der philosophischen Wissenschaften³⁵⁶ (I 1–2) anschließend die Nützlichkeit bzw. den Nutzen (*manfa'a*) der Logik samt einer Analyse der Grundstruktur des Wissens und des Erwerbs von Wissen mittels logischer Schlussfolgerungen, gefolgt von einem Kapitel über den wissenschaftlichen Gegenstand (*mawḍū'*) der Logik (I 3–4).

In den *Baṣā'ir* orientiert sich as-Sāwī nun zwar an Avicennas selektiver Themenauswahl aus dem Fundus der *Prolegomena*-Literatur im *Madḥal*, entscheidet sich aber in seiner Darstellung für einen leicht anderen Einstieg und Aufbau. Neben dem Nutzen und dem wissenschaftlichen Gegenstand (später in Kap. 0.2) in Anlehnung an Avicenna benennt er im Kap. 0.1 als Thema zudem die Bestimmung des Wesens der Logik (*māhiyyat al-manṭiq*)³⁵⁷ und den Bedarf an ihr (*al-ḥāḡa ilayhi*), beides Elemente, die bei Avicenna so noch nicht wortwörtlich erscheinen; allerdings ist die Formulierung der Frage nach der *māhiyyat al-manṭiq* bei Avicenna

³⁵⁴ Auch diese Liste wurde von al-Fārābī rezipiert, und Punkte daraus treten in einigen seiner Werke in Erscheinung, z. B. al-Fārābī, *Alfāz*: 94–95.

³⁵⁵ Siehe *supra* Anm. 350.

³⁵⁶ Siehe zur Einteilung der Wissenschaften im Detail: Hein 1985: 131–237 und Germann 2021 (mit zahlreichen weiteren Literaturangaben).

³⁵⁷ Die Frage nach dem Wesen (*māhiyya*) der Logik stellt in dieser Form bereits al-Lawkarī, *Bayān al-ḥaqq, Madḥal, Faṣl 2* (*Bayān māhiyyat al-manṭiq wa-mawḍū'uhū*): 119–122; das Kapitel besteht ansonsten größtenteils aus wörtlich übernommenen Abschnitten aus dem *K. aš-Šifā'* und Bahmanyār's *K. at-Taḥsil*. Inwiefern as-Sāwī mit der Frage terminologisch von al-Lawkarī abhängig sein könnte, lässt sich hier wegen fehlender zusätzlicher Referenzpunkte kaum beantworten.

bereits implizit angelegt, indem er, unmittelbar bevor er die Einteilung der Wissenschaften (in theoretische und praktische usw.) nach aristotelischem Muster vornimmt, einleitend sagt, er gebe nun einen kurzen Überblick über das Wesen der verschiedenen Wissenschaften.³⁵⁸

Zwar läuft bei ihm wie auch bei Avicenna die Erörterung der Aufgabe der Logik und inwiefern man ihrer bedarf entlang der Aufgabenstellung, dass man von etwas bereits Bekanntem ausgeht, aus dem dann etwas noch nicht Bekanntes gefolgert bzw. erschlossen werden soll; jedoch orientiert sich as-Sāwī pointierter am psychologischen und epistemischen Erkenntnisvorgang, wie er später dann im dritten Traktat der *Baṣā'ir* (d. h. im *Burhān*-Teil) relevant wird:

Der Mensch besitzt rein auf Grundlage seiner natürlichen Veranlagung (*fi mabda' al-fiṭra*) noch keine präzise Erkenntnis der Dinge (*taḥaqquq al-ašyā*). Doch wurde er mit Hilfsmitteln (*ālāt*) ausgestattet, welche ihm dabei zu Diensten sind, und dies sind die äußeren und inneren Sinne.³⁵⁹ Wenn er nämlich partikuläre Dinge wahrnimmt, bemerkt er an ihnen Gemeinsamkeiten (*mušārikāt*) und Unterschiede (*mubāyināt*),³⁶⁰ aus welchen er dann primäre wahre Überzeugungen (*ʿaqā'id awwaliyya šādiqa*) gewinnt, die von keinem Vernünftigen bezweifelt werden und die auch in keiner Hinsicht vergehen; z. B. dass das Ganze grösser ist als der Teil, dass diejenigen Dinge, die einem andern gleich sind, auch untereinander gleich sind und dass sich ein und derselbe Körper nicht gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten befinden kann.³⁶¹

Diesen primären wahren Überzeugungen gegenübergestellt wird eine zweite Gruppe von Überzeugungen, welche diesen gleich sind, jedoch nur potentiell (*mušāwiya fi l-quwwa*); etwa die Feststellung, dass jedes Seiende ein bestimmtes Dieses (*mušār ilayhi*) mit einer bestimmten räumlichen Verortung (*ḡiha*) ist; oder dass Körper entweder unendlich ausgedehnt sein oder sich in einem unendlich ausgedehnten Raum erstrecken können. Jedoch sind solche Sätze unwahr (*kāḍiba*), und ihre Unwahrheit kann durch die primären Sätze durchaus erwiesen werden. Allerdings kann es bei der Auswertung von Sinneswahrnehmungen und der Gewinnung von Primärsätzen auch Unklarheiten geben und oft gelingt es womöglich gar nicht, zu einem definitiven Urteil zu kommen, während dies in anderen Fällen mittels eines bestimmten Vorgehens (*taṣarruf*) gelingt, wobei auch dieses

358 Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 1: 18 (Ed. Di Vincenzo); 11 (Ed. al-Qāhira): „*nušṭru ilā māhiyyat ḥāḍihī l-'ulūm iṣāra^{tan} mūḡiza^{tan}*“.

359 Zur Konzeption der inneren und äußeren Sinnen siehe z. B. Wolfson 1935, Strohmaier 1988, Kukkonen 2015, Hansberger 2018, López-Farjeat 2021 sowie *infra* S. 106.

360 Zu Avicennas Darstellung des Abstraktions- und Erkenntnis-Prozesses, in dessen Verlauf der Intellekt ausgehend von den durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung damit beginnt, aus diesen gemeinsame und unterschiedliche Merkmale (*mušārikāt/mubāyināt*) herauszuarbeiten und auf diesem Wege schließlich die allgemeinen, artbildenden Naturen gewinnt, siehe z. B. Avicenna, *Šifā'*, *Samā' ṭabī'ī*: 7 (Ed. McGinnis).

361 as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 3.

Vorgehen zuweilen korrekt und manchmal fehlerhaft sein kann; die einzige Ausnahme davon bilden solche Menschen, die auf treffsichere Intuition (*ḥads šā'ib*) und ein gottgegebenes Vermögen (*quwwa ilāhiyya*) zählen können, welche ihnen die Dinge so, wie sie an sich sind, zeigen und für sie den Überlegungsvorgang überflüssig machen.³⁶²

Auf Grundlage der Gegenüberstellung dieser beiden Typen von Überzeugungen (primäre, wahre vs. diesen nur potentiell gleiche) ergibt sich für as-Sāwī ein Ansatz zur Bestimmung der Logik von ihrem „Leistungsauftrag“ her:

Wenn sich nun diese Überzeugungen, die sich in den meisten Fällen als erste Ausgangsbasis (für den Erkenntnisprozess) einstellen, aufteilen in wahre und falsche (*ḥaqq wa-bāṭil*) und der Umgang mit ihnen in richtig und fehlerhaft (*ṣaḥiḥ wa-fāsid*), dann verlangt die Notwendigkeit nach der Bereitstellung eines fachtechnischen Regelwerks (*qānūn ṣinā'i*), welches das Denken vor Fehlritten feien und zutreffende Ansichten von falschen Überzeugungen unterscheiden kann, dergestalt, dass alle mit unversehrtem Intellekt (*uqūl sālima*) untereinander hinsichtlich deren Richtigkeit übereinstimmen. Und dieses ist eben die Logik.³⁶³

Einerseits folgt as-Sāwī damit im Großen und Ganzen der Darstellung Avicennas im *K. aš-Šifā'* (sowie den kürzeren Passagen in *Nağāt*, *Išārāt* und *Mašriqiyyīn*)³⁶⁴, setzt aber einen deutlich neuen Akzent, indem er die Unterscheidung der beiden Gruppen von Überzeugungen als grundlegendes und ausschlaggebendes Kriterium ins Zentrum seiner Argumentation stellt. Was unter diesen beiden Gruppen von Überzeugungen genau zu verstehen ist, wird jedoch erst später im Kap. 3.5 der *Baṣā'ir* detailliert erläutert; in diesem Kapitel behandelt as-Sāwī nämlich die 13 verschiedenen Prämissen-Klassen, die als Kriterium für die Ausdifferenzierung und Einteilung der verschiedenen logisch-argumentativen Wissenschaftszweige (Apodiktik, Dialektik, Rhetorik usw.) dienen, da sie jeweils als materielle Elemente (*mawādd*) der jeweiligen Disziplinen fungieren.³⁶⁵

Der erste Typ der von as-Sāwī oben erwähnten Überzeugungen, die von ihm als primär und wahr bezeichnet werden (*'aqā'id awwaliyya ṣādiqa*), entspricht dem ersten Typ von Prämissen, den sogenannten primären (oder: ursprünglichen), axiomatischen Prämissen (*awwaliyyāt*); d. h. denjenigen Sätzen, deren Wahrheit der Intellekt rein aus sich selbst heraus und unmittelbar erkennt, und zwar ohne auf die Mitwirkung von oder den Rekurs auf irgendein anderes Erkenntnisvermögen wie

³⁶² Vgl. zur Bedeutung dieser Passage und der Termini *ḥads šā'ib* und *quwwa ilāhiyya* auch *infra* S. 106–107.

³⁶³ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 4.

³⁶⁴ Siehe Avicenna, *Nağāt*: 8–9; *Išārāt*, *Manṭiq*: 117–128; *Mašriqiyyīn*: 9–10; *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 5–10.

³⁶⁵ Siehe Genaueres dazu *infra* Kap. 3.3.

etwa die sinnliche Wahrnehmung (*hiss*) oder die aestimative Vorstellungskraft bzw. das Einschätzungsvermögen (*wahm*) angewiesen zu sein, also beispielsweise eben der Satz: „Das Ganze ist grösser als der Teil“. ³⁶⁶ Der zweite Typ von Überzeugungen, die zwar als wahr erscheinen, es jedoch nicht sein müssen, entspricht dem siebten Typ von Prämissen, den sogenannten aestimativen Prämissen (*wahmiyyāt*). ³⁶⁷ Der Prämissen-Typ der *wahmiyyāt* ist – vereinfacht gesagt – besonders problematisch oder tückisch, da unter ihn solche Sätze fallen, die sich tatsächlich als wahr erweisen, und solche, die dem Menschen nach Maßgabe seiner natürlichen Veranlagung (*fiṭra*) zwar als wahr erscheinen, in Wirklichkeit jedoch unwahr sind; ihre Unwahrheit ist allerdings nur schwierig zu erkennen, da die *wahmiyyāt* besonders intensiv auf die natürliche Veranlagung des Menschen einwirken und so das Gefühl erzeugen, wahr zu sein, ohne dass die natürliche Veranlagung entscheiden könnte, ob diese nun tatsächlich wahr sind oder nicht. Dies zu leisten vermag lediglich der Intellekt (*ʿaql*), und zwar anhand logischer Schlussfolgerungen (*qiyāsāt*). Daher besteht der Nutzen der Logik eben darin, dass sie die methodischen Grundlagen liefert, mit deren Hilfe Sätze, welche bloß aestimativ als wahr angesehen werden, überprüft und bei korrekter Anwendung des logischen Instrumentariums zweifelsfrei als wahr oder falsch erwiesen werden können. Gemäß as-Sāwī hat der Nutzen der Logik somit auch zwei verschiedene Facetten, und zwar zum einen eine subjektive und zum andern eine intersubjektive. Das bedeutet, einerseits hilft die Logik dem vernünftigen Individuum, seine eigenen Erkenntnisse und deren Grundlagen zu prüfen, um damit für sich selbst im Verlaufe des persönlichen Erkenntnisprozesses wahre Sätze von solchen, die nur *prima facie* als wahr erscheinen, im Grunde jedoch falsch sind, zu unterscheiden und auf diese Weise nach und nach ein in sich konsistentes Set von wahren, deduktiv geprüften Erkenntnissen zu erwerben.

Die andere Facette betrifft die intersubjektive Ebene, d. h. die argumentative Interaktion zwischen den vielen verschiedenen Mitwirkenden innerhalb eines wissenschaftlichen (oder breiter gefasst: gesellschaftlichen) Diskurskontextes: Indem das fachtechnische Regelwerk der Logik als Instrument zur Prüfung und Beurteilung von Sätzen angewendet wird, die innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft umstritten sind, können auf einer allgemeingültigen Basis falsche Überzeugungen widerlegt und wahre Überzeugungen als gesicherte Erkenntnisse bestätigt werden, womit ein Konsens zwischen sämtlichen Beteiligten, jedenfalls insofern sie für einen rationalen Zugang überhaupt empfänglich sind, erzielt werden kann

³⁶⁶ as-Sāwī: *Baṣāʾir*: 139.

³⁶⁷ as-Sāwī: *Baṣāʾir*: 141–142; zur Funktion des aestimativen Vermögens (*wahm*) siehe z. B. Black 1993 und Gutas 2012; zu den inneren Sinnen, zu denen das Einschätzungsvermögen gehört, vgl. auch die Literaturhinweise in Anm. 359.

(*bi-ḥaytu tatawāfaqu l-'uqūl as-salīma 'alā ṣiḥḥatihī*).³⁶⁸ Oder – so könnte man ergänzen – in Fällen, wo dieses Ziel in der Praxis (aus welchen Gründen auch immer) nicht erreicht werden kann, bietet die Logik immerhin das analytische Instrumentarium, um bei sich widersprechenden Positionen wenn schon nicht eine abschließende Entscheidung herbeizuführen, so doch zu analysieren, wo die Gründe für die Meinungsverschiedenheiten liegen und auf welchen argumentativen Voraussetzungen die jeweiligen Positionen beruhen.

Die hier soeben skizzierte Darstellung der Aufgabe der Logik ist in den entsprechenden Passagen bei Avicenna zwar implizit angelegt, aber as-Sāwī geht insofern über Avicenna hinaus, als er mit dem Fokus auf den Konflikt zwischen *awwaliyyāt* und *wahmiyyāt* den Nutzen der Logik bereits ganz am Anfang des Buches mit einer konkreten Aufgabe deutlich macht, während sich bei Avicenna die Diskussion mehr auf der allgemeinen, theoretischen Ebene bewegt.³⁶⁹

In einem weiteren Punkt hingegen hält sich as-Sāwī sehr eng an Avicenna, jedoch nicht wortwörtlich, sondern, indem er eine von Avicenna im *Madḥal*³⁷⁰ sehr allgemein formulierte Stelle interpretiert und dadurch verdeutlicht, dass er Stoffe aus anderen Stellen des avicennischen Corpus für seine Deutung miteinbezieht. Dies erfolgt am Schluss der soeben besprochenen Einleitungspassage, wo as-Sāwī noch hinzufügt, dass die geschilderte Ausgangslage sämtliche Menschen in gleicher Weise betrifft, mit Ausnahme von denjenigen, die über eine besonders treffsichere Intuition (*ḥads ṣā'ib*) oder über ein gottgegebenes Vermögen verfügen (*quwwa qudsiyya*), das ihnen ohne Nachdenken zu müssen die Dinge so zeigt, wie sie wirklich sind.³⁷¹ An der entsprechenden Parallelstelle im *Madḥal* ist hingegen nur vom „göttlichen Beistand“ (*mu'ayyad min 'inda Allāh*) die Rede, durch welchen in gewissen Fällen unmittelbarer Zugang zu wahrem Wissen ermöglicht wird; die Begriffe *ḥads* und *quwwa qudsiyya* werden von Avicenna dort nicht erwähnt.

as-Sāwī gibt uns dazu an dieser Stelle keine weiterführenden Erklärungen, aber der Bezug auf die entsprechenden Gedanken bei Avicenna ist dennoch sehr deutlich erkennbar: Das Vermögen der *quwwa qudsiyya* wird bei Avicenna als Erklärungsgrundlage genommen, um beispielsweise die Gabe der Prophetie zu erklären, dank der die Propheten – und lediglich sie – unmittelbaren Zugang zu göttlichen Offenbarungen haben können (und damit eben zu wahrem Wissen par excellence, für dessen Erlangung sie nicht auf die Anwendung logischer Methoden angewiesen sind). Die besonders treffsichere Intuition (*ḥads*) ihrerseits dient bei Avicenna zur

³⁶⁸ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 142.

³⁶⁹ Die Ambivalenz der *wahmiyyāt* wird u. a. auch schon bei al-Ġazālī thematisiert, vgl. dazu Rudolph 2020: 19–23.

³⁷⁰ Siehe Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 3: 37–38 (Ed. Di Vincenzo); 20 (Ed. al-Qāhira).

³⁷¹ as-Sāwī: *Baṣā'ir*: 4 (Kap. 0.1).

Erklärung, wie es möglich ist, dass einige wenige, besonders begabte Menschen auf intuitive Weise über wahres Wissen verfügen können, ohne dass sie sich die Kunst der Logik erst mühsam aneignen, sich darin üben und jeweils Schritt für Schritt anwenden müssen; oder dann wie es bestimmten Menschen, wenn sie logische Schlussfolgerungen vollziehen, besonders rasch und einfach gelingt, zu einer wahren Konklusion zu kommen; gemäß Avicenna wird genau dies in speziellen Fällen ermöglicht durch die treffsichere Intuition, mit deren Hilfe die Mittelbegriffe von Syllogismen spontan (bzw. „intuitiv“) oder – je nach Grad der Ausprägung der Intuition in einem Menschen – schlicht besonders schnell aufgefunden und damit dann gültige Schlussfolgerungen gebildet werden können.

Avicenna entwickelt seine Theorie von *ḥads* und *quwwa qudsiyya* in zahlreichen Werken an verschiedenen Stellen, und zwar jeweils in denjenigen Teilen/Traktaten, die der Seelenlehre (*De anima*, *ʿilm an-Nafs*) und der Beweislehre (*An. post.*, *al-Burhān*) gewidmet sind.³⁷² as-Sāwī hat also die zentrale Bedeutung, welche der Intuition im Rahmen der avicennischen Erkenntnistheorie (bzw. Psychologie) zukommt und deren wichtigen Stellenwert, der insbesondere in den Arbeiten von Dimitri Gutas herausarbeitet und heute in der Forschung allgemein geteilt wird, durchaus bereits sehr klar wahrgenommen, wie aus seiner Art der Darstellung deutlich hervorgeht. Dabei wendet er eine Methode an, die bei ihm auch sonst noch an vielen Stellen zum Zuge kommt: Er fasst nicht einfach einen bestimmten Text Avicennas zusammen oder setzt seinen Text aus ausgewählten Stücken, die aus verschiedenen avicennischen Werken entnommen werden, zu einer Kompilation zusammen, wie dies etwa bei Bahmanyār und al-Lawkarī – zumindest im Logik-Teil ihrer philosophischen Summen – sehr ausgeprägt der Fall ist.³⁷³ Sondern er schafft auf der Basis des avicennischen Corpus einen neuen, eigenständigen Text, der sich allerdings thematisch und strukturell weitgehend an Avicenna orientiert. Dabei sind verschiedene Mechanismen wirksam; an der soeben besprochenen Stelle etwa transferiert er zur Auslegung einer bestimmten Passage erklärungskräftige Elemente aus anderen Traktaten Avicennas in seinen eigenen Einleitungs-Teil, um die betreffende Stelle, die bei Avicenna nur sehr allgemein formuliert ist, genauer und detaillierter zu gestalten und zu erklären. Dieses Vorgehen könnte man von daher also als corpus-immanente, synoptische Exegese bezeichnen.

Die jetzt besprochenen Abschnitte enthalten aber auch eine gewisse Abweichung von Avicenna; sie ist auf den ersten Blick nicht besonders auffällig und

³⁷² Für eine Übersicht der verschiedenen Stellen im avicennischen Corpus samt Übersetzung und ausführlicher Interpretation siehe Gutas 2014: 179–201. – Zur Erklärung der Prophetie und der *quwwa qudsiyya* bei Avicenna siehe zudem Davidson 1992: 116–123 sowie in kürzerer Form auch Gutas 1998.

³⁷³ Vgl. dazu *supra* S. 95–98.

betrifft die terminologische Ebene: Wenn as-Sāwī von Überzeugungen spricht, verwendet er in den meisten Fällen den Terminus *'aqā'id* (aber nur einige wenige Male *i'tiqādāt*), während Avicenna in seinen logischen Werken in den allermeisten Fällen *i'tiqādāt* oder vereinzelt andere Termini verwendet (hingegen nur sehr selten *'aqā'id*). Nun sind zwar beide Termini von derselben Wurzel (*-q-d*) abgeleitet und haben in etwa auch dieselbe Bedeutung; allerdings ist *'aqā'id* ein Plural zum Terminus *'aqida*, was nebst einer Überzeugung ganz allgemeiner Natur eben insbesondere auch eine religiöse Überzeugung, ein religiöses Dogma oder ein Glaubensbekenntnis bezeichnet.³⁷⁴ Es macht also bis zu einem gewissen Grad den Anschein, dass as-Sāwī mit seiner Wortwahl andeutet, dass die Logik durchaus auch im Bereich religiöser oder theologischer Belange als kompetente Instanz bei der Klärung von Meinungsverschiedenheiten zu gelten hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang, den Kontrast zu al-Ġazālī festzustellen, der in seinen logischen Texten (*Maqāṣid al-falāsifa*, *Mi'yār al-ilm*, *Miḥakk an-nazar*; Logik-Einleitung des *Mustasfā*) den Terminus *'aqā'id* gar nicht und den Terminus *i'tiqād* nur selten verwendet.

Dass mit dem Terminus *'aqā'id* tatsächlich eine gewisse Wendung in den Bereich des Religiösen oder auch in den Bereich der Metaphysik und Ethik mit-schwingt, tritt im unmittelbar anschließenden Abschnitt noch etwas deutlicher hervor, wo as-Sāwī erklärt:

Eben genau deshalb besteht der Bedarf, das Richtige vom Falschen (*aṣ-ṣawāb/al-ḥaṭa'*) im Bereich der Überzeugungen (*'aqā'id*) zu unterscheiden, um dadurch die ewige Glückseligkeit (*sa'āda abadiyya*) zu erlangen; denn die Glückseligkeit des Menschen als vernunftbegabter Mensch (*insān 'aqil*), besteht darin, das Gute und das Wahre (*al-ḥayr wa-l-ḥaqq*) zu wissen; das Wahre um seiner selbst willen (*li-dātihi*), das Gute, um danach zu handeln (*li-l-'amal bihi*). Und das Zeugnis sowohl der Intellekterkenntnisse (*al-'uqūl*) als auch der religiösen Gesetzgebungen (*aṣ-ṣarā'ī*) belegen in großer Fülle (*tawaffarat*)³⁷⁵, dass das Erlangen der ewigen Glückseligkeit durch diese zwei erfolgt.

Und wenn nun die Erlangung der Glückseligkeit auf der Erkenntnis des Wahren und Guten beruht, es dem menschlichen Verstand (*rawiyya*) aber bei seinen Überlegungen oft passiert, dass er vom richtigen Weg abweicht, dann könnte er etwas Unwahres für wahr und etwas Ungutes für gut halten und daran festhalten, wodurch er von der ewigen Glückseligkeit ausgeschlossen würde wegen dem, was ihm von der (richtigen) Auffassung des Wahren

³⁷⁴ Allerdings kann auch der Terminus *i'tiqād* in genau dieser Bedeutung auftreten, wie sich leicht aus dem Titel eines bekannten Werkes von al-Ġazālī ersehen lässt, in welchem er das islamische Glaubensbekenntnis behandelt; dessen Titel lautet *al-Iqtisād fī l-i'tiqād* (*Das rechte Maß in Bezug auf das Glaubensbekenntnis*).

³⁷⁵ Ich folge an dieser Stelle den älteren mir vorliegenden Hss. AS und F (*tawaffarat*), entgegen der Lesung der Druckausgabe K₁ (*tawātarat*) und der späten Hs. B (samt allen späteren, von K₁ abhängigen Nachdrucken).

und Guten sowie dessen Abgrenzung vom Falschen und Schlechten entgangen ist. [...] Und die Methode (*ṭarīq*) dazu ist eben die Kenntnis des fachtechnischen Regelwerks, das ihn vor Fehlern bei seinen Überlegungen bewahrt.³⁷⁶

as-Sāwī verbindet in diesem Abschnitt mehrere verschiedene inhaltliche Komponenten, um damit zu erläutern, worin das Bedürfnis nach Logik genau besteht. Einerseits ist es a) das Wissen um das Wahre (*ḥaqq*) und Gute (*ḥayr*), sodann b) die Erlangung der ewigen (oder jenseitigen) Glückseligkeit und schließlich c) das übereinstimmende Zeugnis von Intellekterkenntnis und religiöser Gesetzgebung (bezüglich der Erlangung der Glückseligkeit durch Erkenntnis des Wahren und Guten).

a) Nur ein Element davon, nämlich das Begriffspaar *ḥaqq* und *ḥayr* findet sich in äquivalenter Funktion auch explizit im entsprechenden Einleitungsteil des *K. as-Šifā'*; es dient dort im Rahmen der Einteilung der philosophischen Wissenschaften zur Angabe des Zwecks oder des Ziels (*ḡāya*) der beiden obersten Hauptteile der Philosophie: der theoretischen und der praktischen Philosophie: Das Ziel der theoretischen Philosophie ist die Vervollkommenung der Seele durch den Erwerb von Wissen um seiner selbst willen (*takmil an-naḥs bi-an ta'lam faḥḥ*), das Ziel der praktischen Philosophie ist die Vervollkommenung der Seele durch den Erwerb von Wissen nicht allein um seiner selbst willen, sondern um gemäß diesem Wissen auch zu handeln (*lā bi-an ta'lam faḥḥ, bal bi-an ta'lam mā yu'mal bihī fa-ta'mal*).³⁷⁷ Einige Zeilen später wird dann zusammenfassend das Ziel der theoretischen Philosophie identifiziert mit der Erkenntnis des Wahren (*ma'rifat al-ḥaqq*) und das der praktischen Philosophie als Erkenntnis des Guten (*ma'rifat al-ḥayr*).³⁷⁸

b) Der ewigen, d.h. jenseitigen Glückseligkeit (*sa'āda*) wird in Avicennas *Madḥal* hingegen keine explizite Beachtung geschenkt. Allenfalls ist sie implizit bereits angelegt in der Konzeption der fortschreitenden Vervollkommenung der Seele (*istikmāl an-naḥs*) durch den sukzessiven Erwerb von Wissen, als dessen Mittel die Logik fungiert, aber ohne dass dieser Gedanke näher ausgeführt wird. Zum Thema wird die Glückseligkeit erst im vorletzten und letzten Traktat der Metaphysik des *K. as-Šifā'* (d.h. IX 7 und X 3). Dort wird die jenseitige Glückseligkeit der menschlichen Seele behandelt, und es wird erläutert, dass – ganz vereinfacht gesagt – der Grad der jenseitigen Glückseligkeit mit dem Grad der intellektiven Erkenntnis korreliert, die eine Seele im Verlaufe ihres irdischen Lebens erlangt hat, d.h. je mehr die intellektive Erkenntnis sich ihrer Vollkommenheit angenähert hat, desto grösser

³⁷⁶ as-Sāwī: *Baṣā'ir*: 4.

³⁷⁷ Avicenna: *Šifā'*, *Madḥal*, I 2: 21 (Ed. Di Vincenzo); 12 (Ed. al-Qāhira).

³⁷⁸ *ibid.* 26 (Ed. Di Vincenzo); 14 (Ed. al-Qāhira).

ist dementsprechend auch die Glückseligkeit im Jenseits.³⁷⁹ Dass dieser Prozess der sich vervollkommnenden Erkenntnis auf logischen Operationen beruht oder diese zumindest miteinschließt, ist dabei implizit vorausgesetzt und wird nebenbei auch kurz erwähnt,³⁸⁰ aber *expressis verbis* genannt und erläutert wird es an dieser Stelle nicht näher.

In einem anderen Werk spricht Avicenna jedoch die Rolle der Logik für das Wohlergehen der Menschen konkret an, und zwar in der Einleitung des Logik-Teils seines persischen *Dānišnāma-yi 'alā'ī*:

Die Logik (*'ilm-i manṭiq*) ist die Wissenschaft der Waage (*'ilm-i tarāzū*), und die anderen Wissenschaften sind das Wissen, das in Bezug auf seinen Gewinn oder Verlust (*'ilm-i sūd-u-ziyān*) (durch sie zu beurteilen) ist. Das Heil (*rastgārī*) der Menschen besteht in der Reinheit der Seele (*pākt-yi ḡān*), und die Reinheit der Seele wird erreicht durch das Erfassen der Formen der seienden Dinge in ihr (*bi šūrat bastan-i hastihā andar way*) und das Sich-Fernhalten von Verunreinigungen aus dem Bereich der physischen Welt; der Weg zu diesen beiden Dingen erfolgt durch das Wissen (*dāniš*), und jedes Wissen, das nicht durch diese Waage überprüft [wörtl.: gewogen] worden ist (*saḡta nabuwad*), hat auch nicht als gewiss (*yaqīn*) zu gelten und ist demzufolge in Wahrheit gar kein Wissen. Also ist es unabdingbar, die Wissenschaft der Logik zu erlernen.³⁸¹

Der zentrale Begriff in dieser Passage, „*rastgārī*“, heißt wörtlich übersetzt so viel wie „Befreiung, Rettung“; er kann also einerseits ganz profane Bedeutung haben, aber andererseits im übertragenen Sinne auch die Rettung mit Blick auf das Jenseits bezeichnen. Im zitierten Abschnitt kommt nicht eindeutig zum Ausdruck, welche der beiden Bedeutungsmöglichkeiten wohl gemeint ist; sowohl die übertragene als auch die konkrete kommen infrage (und vielleicht ist hier die Ambivalenz der beiden Bedeutungsvarianten von Avicenna auch ganz bewusst als Stilmittel eingesetzt, sodass an dieser Stelle beide gemeinsam wirksam bzw. mitzulesen sind).

Dass *rastgārī* an dieser Stelle tatsächlich im Sinne von „jenseitiger Glückseligkeit“ verstanden wurde, ersehen wir anhand eines weiteren Textes. In seinen *Maqāṣid al-falāsifa*, die sich inhaltlich derart stark an Avicennas *Dānišnāma* anlehnen, dass man das Werk durchaus als eine (leicht modifizierte) arabischen Übersetzung des persischen Avicenna-Textes bezeichnen kann,³⁸² gibt al-Gazālī die obige Passage auf Arabisch wie folgt wieder:

³⁷⁹ Avicenna, *Šifā', Ilāhiyyāt*, IX 7: 347–357 und X 3: 367–374 (Ed. Marmura); 423–432 und 443–446 (Ed. al-Qāhira).

³⁸⁰ *ibid.* 352–353 (Ed. Marmura); 428–429 (Ed. Al-Qāhira).

³⁸¹ Avicenna, *Dānišnāma, Manṭiq*: 10.

³⁸² Vgl. dazu die Analyse von Janssens 1986.

Die Logik ist das Regelwerk (*qānūn*), durch welches in Bezug auf Definition (*ḥadd*) und Schlussfolgerung (*qiyās*) das Richtige vom Falschen unterschieden wird, womit auch das gewisse Wissen von nicht-gewissem Wissen unterschieden wird. Sie ist wie eine Waage (*mizān*) und ein Prüfmaß (*miyār*) für sämtliche Wissenschaften. Bei allem, was nicht erst durch diese Waage gewogen wird, hat man kein Unterscheidungskriterium zwischen Überwiegendem und Minderem bzw. zwischen Gewinn und Verlust. [...] Und auf die Frage: „Wenn der Ertrag (*fāʿida*) der Logik die Unterscheidung zwischen Wissen und Unwissen ist, was ist dann der Ertrag des Wissens?“ lautet die Antwort: Jeder andere Ertrag erblasst neben der ewigen Glückseligkeit (*saʿāda abadiyya*), d. h. der Glückseligkeit des Jenseits (*saʿadat al-āḥira*), und diese beruht auf der Vervollkommenheit der Seele!³⁸³

al-Ġazālī vereindeutigt hier also mit seiner Übersetzung die avicennische Vorlage, indem er ausdrücklich von der ewigen bzw. jenseitigen Glückseligkeit spricht, bzw. indem er *saʿāda abadiyya* und *saʿadat al-āḥira* als Übersetzung für Avicennas persisches *rastgārī* einsetzt.

Damit liegen nun die verschiedenen Elemente bereit, um as-Sāwīs Darstellung in den *Baṣāʾir* im Einzelnen nachzuzeichnen: Er verbindet demzufolge zwei implizit auf einander bezogene thematische Elemente aus dem *Madḥal*- und dem *Ilāhiyyāt*-Teil von Avicennas *K. as-Šifāʾ* (einerseits die Erkenntnis des Wahren und Guten als Ziel der gesamten Philosophie und andererseits die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit) und kombiniert diese zu einer explizit formulierten These im Rahmen seiner eigenen Abhandlung, und dies unter Beizug der „heilsbringenden“ Funktion, mit welcher Avicenna die Logik in seinem *Dānišnāma* auszeichnet, wobei as-Sāwī mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von der Ausdeutung al-Ġazālīs beeinflusst ist, der das ambivalente avicennische *rastgārī* mit der jenseitigen Glückseligkeit identifiziert.

c) Noch etwas komplexer ist der dritte Punkt, das übereinstimmende Zeugnis von Intellekterkenntnis und religiöser Gesetzgebung, das laut as-Sāwī besagt, dass die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit durch die Erkenntnis des Guten und Wahren gelingt. Zwar ist aus Sicht der Philosophie die Erkenntnis des Wahren und Guten (samt dessen Umsetzung in die Praxis) durchaus als das eigentliche Ziel, das zur Glückseligkeit führt, zu verstehen, wie wir oben gesehen haben. Aus Sicht der religiösen Gesetzgebung (*šarīʿa*) hingegen ist dies allerdings etwas problematischer; hier scheint es ja primär so zu sein, dass die strikte Befolgung der gesetzlichen Vorgaben, insbesondere in Bezug auf das rituelle und gottesdienstliche Verhalten (*ʿibādāt*) und die Vorschriften für den zwischenmenschlichen Umgang (*muʿāmalāt*) für die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit ausschlaggebend sind (und dies

³⁸³ al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 13–14.

ohne Bezugnahme auf die Erkenntnis des Guten und des Wahren).³⁸⁴ Allerdings wäre diese Sichtweise allzu vereinfacht:

Zum einen besteht auch aus Sicht der philosophischen Position eine gewisse Spannung zu den Vorgaben der *ṣarīʿa*: So erwähnt Avicenna etwa in den *Ilāhiyyāt* des *K. aš-Šifāʾ*, dass bezüglich der Auferstehung am Jüngsten Tag (*al-maʿād*) die körperliche Auferstehung, so wie sie von der religiösen Satzung (*ṣarʿ*) vorgegeben wird, lediglich durch die prophetischen Erzählungen und durch das religiöse Gesetz selbst bestätigt werden kann (über eine Stellungnahme vonseiten des Intellekts zu dieser Frage schweigt sich Avicenna an dieser Stelle aus, was somit bedeutet, dass den Vorgaben der Satzung an dieser Stelle nicht explizit widersprochen wird); während andererseits das Schicksal der Seelen im Jenseits durch den Intellekt (*ʿaql*) und durch demonstrative Schlussfolgerungen (*qiyās burhānī*) durchaus erfasst werden kann und deren Befund vonseiten der Prophetie auch für wahr befunden und bestätigt worden ist.³⁸⁵ An anderer Stelle äußert sich Avicenna dezidiert zu diesem Thema, etwa in seinem *Traktat über die Wiederkehr* (*ar-Risāla al-aḏḥawīyya fī l-maʿād*)³⁸⁶, wo er sich gegen die Auferstehung der Seele zusammen mit dem Körper ausspricht und auch einen formellen Beweis (*bayān burhānī*) führt, mit dem er zeigen will, dass es nicht möglich ist, dass die Seele nach dem Tod in irgendeiner Form wieder in den Körper zurückkehrt.³⁸⁷ Insbesondere diese Ansicht wurde dann (zusammen mit zwei weiteren Thesen der „Philosophen“ – sprich: Avicenna –, nämlich die Behauptung der Urewigkeit der Welt und dass Gott die Einzeldinge nur auf allgemeine Weise erkenne) von al-Ġazālī heftig kritisiert und als Unglaube (*kufr*) verurteilt.³⁸⁸

Zum anderen sind aber auch die Beurteilungen aus Sicht sowohl der islamischen Theologie (im engeren Sinne) als auch des islamischen Verständnisses von Frömmigkeit (im weiteren Sinne) differenzierter, als es im vorletzten Abschnitt skizziert wurde. Dass die Erkenntnis des Guten und des Wahren auch aus islamischer Sicht durchaus als Kriterium für die Erlangung der ewigen Glückseligkeit verstanden worden ist, wird deutlich, wenn man die Maxime betrachtet, dass das Wahre als der eigentliche Gegenstand bzw. das Ziel von Wissen und das Gute als Ziel oder Richtmaß des Handelns zu gelten hat. Gerade dieser Verknüpfung von Wissen (*ʿilm*) und Handeln (*ʿamal*) wurde auch im islamischen Kulturraum von

³⁸⁴ Vgl. dazu z. B. Endress 1997: 73.

³⁸⁵ Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt*, IX 7: 347–348 (Ed. Marmura); 423–424 (Ed. al-Qāhira).

³⁸⁶ Siehe zu diesem Werk Gutas 2014: 472.

³⁸⁷ Avicenna, *Risāla aḏḥawīyya*: 123–124.

³⁸⁸ Siehe dazu al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*: 208–227. Zur Diskussion des Problems aus Sicht der späteren islamischen Theologie (sprich: at-Taftāzānī und dessen differenzierte Position dazu) siehe z. B. Würzt 2016: 110–152, insb. 115–135.

vielen Seiten große Wichtigkeit zugemessen.³⁸⁹ Besonders deutlich wird das wiederum bei al-Ġazālī in seinem Ethik-Buch *Mizān al-ʿamal* (*Die Waagschale des Handelns*), wo er unmittelbar zu Beginn festhält, dass „die Glückseligkeit ausschließlich durch Wissen und Handeln erlangt werden kann“³⁹⁰, um dann ausgehend davon im Verlauf des Werkes eine islamische Ethik-Lehre zu entwerfen.

Damit sind die verschiedenen thematischen Stränge sichtbar geworden, die as-Sāwī im Rahmen seines Ansatzes miteinander verbindet und in gewisser Weise harmonisiert, nämlich dass gemäß seiner Darstellung die Intellekterkenntnis und die religiöse Gesetzgebung gemeinsam die Aussage machen, dass die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit durch die Erkenntnis des Guten und Wahren erreicht wird. Dabei glättet (und relativiert) er einerseits Spannungen, die sich aus den beschriebenen avicennischen Positionen gegenüber der islamischen Orthodoxie ergeben, und orientiert sich andererseits an al-Ġazālī, indem er dessen Sichtweise – wie sie etwa im *Mizān al-ʿamal* dargestellt ist – in seiner Argumentation aufnimmt.

Noch einen Schritt näher an al-Ġazālī als in den *Baṣāʾir* rückt as-Sāwī später in seiner kürzeren, persischen Logik-Einführung, der „*Tabṣira*“. Hier formuliert er im Einleitungsteil des Werkes noch ein Stück prägnanter als in den *Baṣāʾir*:

Wisse, dass die Errettung/Erlösung (*rastgārī*, resp. in der Lesung al-Ġazālīs: die Glückseligkeit) des Menschen im Erkennen Gottes (*šināht-i ḥudā*) besteht, und dass das Erkennen/Anerkennen seiner Schöpfung in guten Taten (*nikūkārī*) und in der tugendhaften Lebensführung (*parhīzgārī*) liegt; und es gibt nichts, das für den Menschen besser ist als die Erlösung, und diese zu erlangen erfolgt durch Wissen (*bi dāniš*) und gutes Handeln (*bi kardār-i nīk*), aber ohne Wissen (*bi dāniš*) kann man gutes Handeln gar nicht erlangen, denn das Gute muss man zuerst einmal erkennen, erst dann kann man es in die Tat umsetzen.

[...] Und die Logik (*manṭiq*) ist diejenige Wissenschaft, in welcher einem das methodische Vorgehen (*rāh*) zur Erlangung dessen, was man (noch) nicht weiß, auf Grundlage dessen, was einem bereits bekannt ist, beigebracht wird. Und deshalb ist die Logik etwas Unabdingbares (*nā-guzīr*) für denjenigen, der die Erlösung erlangen will.³⁹¹

Zusätzlich zur Bestimmung der Logik als Mittel, um zur Erkenntnis des Wahren und Guten zu gelangen, die as-Sāwī in den *Baṣāʾir* gegeben hat, grenzt er in der „*Tabṣira*“ das Wissen, dessen der Menschen zur Erlangung der Glückseligkeit bedarf, also noch genauer ein, indem er es hier als die Erkenntnis Gottes präzisiert. Auch an dieser Stelle ergibt sich wieder eine Parallele mit al-Ġazālī, der etwa im *Mizān al-ʿamal* rät:

³⁸⁹ Dazu und zu den vielfältigen Wurzeln der Verknüpfung von Handeln und Wissen im weiteren kulturgeschichtlichen Kontext siehe Rosenthal 1970: 246–252.

³⁹⁰ al-Ġazālī, *Mizān al-ʿamal*: 179 (*as-saʿāda lā tunāl illā bi-l-ʿilm wa-l-ʿamal*); dass Ġazālī im *Mizān* auf frühere Autoren zurückgreift, wurde bereits ausgeführt (vgl. *supra* S. 34)

³⁹¹ as-Sāwī, „*Tabṣira*“: 3–4.

Man soll sein Leben auf dasjenige Wissen (*ʿilm*) hin ausrichten, das der Grund der Rettung (*nağāt*) und Glückseligkeit (*saʿāda*) ist sowie das Ziel sämtlicher Wissenschaften (*ulūm*), nämlich die wahre und aufrichtige Erkenntnis Gottes (*maʿrifat Allāh*). Alle (anderen) Wissenschaften sind Diener dieses Wissens, jenes Wissen aber ist frei und dient niemandem. [...] Daher ist die Erkenntnis Gottes das Ziel jeder (anderen) Erkenntnis und der Ertrag jedes (anderen) Wissens gemäß sämtlichen Schultraditionen (*maḍāhib*).³⁹²

Aus diesen Parallelen wird deutlich, dass as-Sāwī die Perspektive des theologischen Diskurses – wie sie sich bei al-Ġazālī paradigmatisch manifestiert – sehr gezielt in seine Darstellung integriert und damit die Logik geradezu in einen religiös konnotierten Kontext einbettet. Es ist interessant festzustellen, dass as-Sāwī damit etwas sehr Ähnliches unternimmt, wie wir dies auch bereits bei al-Ġazālī feststellen können, einfach mit modifizierten Vorzeichen: Denn gerade al-Ġazālī hat ja in einer Vielzahl seiner Schriften versucht, die Logik für die islamische Theologie und Rechtswissenschaft annehmbar und brauch- bzw. fruchtbar zu machen.³⁹³ Eine äquivalente Tendenz scheint also auch bei as-Sāwī wirksam zu sein, der jedoch im Kontrast zu al-Ġazālī von einer ursprünglich philosophischen Warte aus argumentiert und sozusagen versucht, aus dieser Position heraus „eine Brücke zu schlagen“ zum Bereich der traditionellen islamischen Wissenschaften (wie eben *kalām*, *fiqh* usw.).

Nachdem as-Sāwī damit eine vergleichsweise innovative und – so könnte man sagen – auch integrative Erklärung für den Bedarf (*hāğā*) an der Logik gegeben hat, begibt er sich für die Besprechung der Nutzens (*manfaʿa*) der Logik wieder zurück in mehr avicennische Gefilde: Die Aufgabe der Logik besteht nach as-Sāwī im Erfassen unbekannter Dinge (*darak al-mağhūlāt*), und das Unbekannte gliedert sich einerseits in Unbekanntes, das so beschaffen ist, dass man lediglich versuchen muss, es in einer begrifflichen Form zu erfassen (*taṣawwur*), und andererseits in solches, das man als wahr zu beurteilen hat (*taṣdīq*) in Bezug auf das, was darin im Sinne einer Affirmation oder Negation als unweigerlich Zutreffendes vorgebracht wird (*bi-l-wāğib fihā min nafyⁱⁿ aw iṭbātⁱⁿ*).³⁹⁴ Damit hat as-Sāwī die beiden für die Logik und die Erkenntnistheorie zentralen Grundbegriffe *taṣawwur* und *taṣdīq* eingeführt und erläutert im Anschluss daran noch genauer, was darunter zu verstehen ist.³⁹⁵

³⁹² al-Ġazālī, *Mizān al-ʿamal*: 350–351; sehr ähnlich auch al-Ġazālī, *Kimyā-yi saʿādat*: I 39, bzw. in der dt. Übers. von Ritter 1959: 63–65 (≈ al-Ġazālī, *Ihyāʾ*: III 5).

³⁹³ Siehe dazu beispielsweise Kleinknecht 1972 und Rudolph 2005.

³⁹⁴ as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 4.

³⁹⁵ Als annähernde Übersetzung für die beiden Termini *taṣawwur* und *taṣdīq* werden im Deutschen oft ‚Begriff‘ und ‚Urteil‘ verwendet, im Englischen ‚conception‘ und ‚assent, belief, judgment‘; aufgrund der Schwierigkeit, eine präzise und adäquate deutsche Übersetzung dafür zu finden, werden die beiden Termini hier und in den folgenden Abschnitten in ihrem ursprünglichen ara-

Taṣawwur ist die Realisierung der Form von etwas im Denkvermögen (*huṣūl šūrat šayʿin mā fī d-dihn faqat*). Also beispielsweise wenn etwas einen Namen hat und jemand diesen ausspricht, dann repräsentiert sich (beim Zuhörer) dessen begrifflicher Gehalt (*ma'nāhu*) im Denkvermögen, also so, wie sich der begriffliche Gehalt von ‚Dreieck‘ oder von ‚Mensch‘ im Denkvermögen repräsentiert, wobei sich damit aber noch kein Urteil über deren Existenz oder Inexistenz schlechthin verbindet und auch kein Urteil über die Existenz oder Inexistenz eines bestimmten Zustandes (*ḥāla*) an ihnen; denn wir können durchaus über die Existenz oder Inexistenz von etwas im Ungewissen sein, und dennoch kann sich in unserem Denken der begriffliche Inhalt, der dem Sinn des entsprechenden Wortlautes entspricht, realisieren.

Und *Taṣdīq* ist das Urteil (*ḥukm*) des Denkvermögens in Bezug auf zwei in begrifflicher Form erfasste Momente (*ma'nayayn mutaṣawwarayn*), das besagt, dass das eine auf das andere zutrifft oder eben nicht zutrifft, verbunden mit der Überzeugung, dass dieses Urteil wahrheitsgemäß ist (*wa-i'tiqād šidq dālika al-ḥukm*), was bedeutet, dass eine Korrespondenz (*muṭābaqa*) besteht zwischen dem, was im Denken in begrifflicher Form vorliegt, und dem, was außerhalb des Denkvermögens existiert.³⁹⁶

Bei Avicenna fungiert in allen logischen Werken das Begriffspaar *taṣawwur* und *taṣdīq* als fundamentale Unterscheidung zur Strukturierung der Logik und ihrer Teilwissenschaften; am ausführlichsten wird dieses Prinzip im *K. aš-Šifā'* dargestellt,³⁹⁷ während die effektive Umsetzung als Gestaltungsprinzip für den strukturellen Aufbau des Logik-Teils im Sinne einer Unterscheidung zwischen begrifflichem und propositionalem Wissen in den *Išārāt* am deutlichsten zum Ausdruck kommt.³⁹⁸ Jedoch wird von Avicenna bei der Einführung der beiden Begriffe stets ein gewisses Vorverständnis dieser Begriffe vorausgesetzt, eine präzise Definition im eigentlichen Sinne gibt Avicenna nicht, sondern er verdeutlicht Bedeutung und Funktion von *taṣawwur* und *taṣdīq* mit Vorliebe schlicht anhand von Beispielen.³⁹⁹

as-Sāwī nun bei seiner eigenen Darstellung orientiert sich im Grundsatz am entsprechenden Kapitel im *K. aš-Šifā'*, versucht aber das, was bei Avicenna lediglich implizit oder zumindest verkürzt zum Ausdruck gebracht wird, deutlicher und ausführlicher zu erklären. Beim Abschnitt zu *taṣawwur* übernimmt er noch weitgehend den Wortlaut aus dem *K. aš-Šifā'*, aber beim Begriff *taṣdīq* kommen bei ihm zwei Sachverhalte weitaus deutlicher zum Ausdruck als bei seiner avicennischen Vorlage. Zum einen ist es so, dass as-Sāwī zur Erklärung von *taṣdīq* zwei distinkte Vorgänge unterscheidet: Als erstes nennt er das Fällen eines Urteils (*ḥukm*), für welches zwei (oder gegebenenfalls auch mehr) verschiedene in begrifflicher Form

bischen Wortlaut verwendet. Ausführlicher zu diesen beiden zentralen Begriffen siehe auch *infra* Kap. 3.2.3 (S. 130–134).

³⁹⁶ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 4.

³⁹⁷ Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 3: 31–37 (Ed. Di Vincenzo); 17–19 (Ed. al-Qāhira).

³⁹⁸ Siehe *infra* Kap. 3.3.

³⁹⁹ Avicenna, *Naḡāt*: 7–9; *Muḥtaṣar awṣaṭ*: 3–4; *Išārāt*, *Manṭiq*: 119–137.

gefasste Momente (*ma'nayayn mutaṣawwarayn*) zu einer Aussage, in welcher etwas von etwas anderem ausgesagt wird, verbunden werden; dies ist sozusagen der rein propositionale Aspekt von *taṣdīq*. Als zweites ergänzt as-Sāwī dann die Bedingung, dass „verbunden mit“ diesem Urteil auch die Überzeugung (*i'tiqād*) vorhanden sein müsse, dass das gefällte Urteil wahrheitsgemäß ist; dies ist der Aspekt, dass das gefällte Urteil als eine hinreichend begründete Aussage legitimiert sein muss, mit anderen Worten, dass es also sozusagen in einem Begründungskontext (welcher Art auch immer) verankert und seine Wahrheit erwiesen sein muss. Diese beiden Aspekte liegen zwar implizit in den avicennischen Bestimmungen des Begriffes *taṣdīq* vor, aber as-Sāwī arbeitet diese beiden Aspekte noch etwas deutlicher heraus und benennt diese explizit. Auf die Tatsache, dass diese beiden Aspekte im Begriff *taṣdīq* mitangelegt sind, wurde auch in der modernen Avicenna-Forschung schon hingewiesen.⁴⁰⁰ Und eine mit der Analyse des Problems bei as-Sāwī vergleichbare Aufschlüsselung der beiden Aspekte findet sich in einer ähnlichen Form auch bereits bei al-Fārābī, etwa in seinem kurzen Traktat *Šarā'it al-yaqīn*, dort allerdings noch ohne, dass der Terminus *taṣdīq* dabei schon explizit zur Anwendung käme (wohl jedoch die damit verwandten Termini *ṣidq* und *ṣādiq*).⁴⁰¹

Der zweite Punkt, bei dem as-Sāwī Avicennas Ausführungen zusätzlich ausdeutet, betrifft zwar eher eine Finesse, welche sich aus dem ersten Punkt ergibt, sie zeigt aber gut auf, wie as-Sāwī bei der Auslegung der avicennischen Vorlage vorgeht. Im *K. aš-Šifā'* wird *taṣdīq* folgendermaßen bestimmt: „Und *taṣdīq* ist, dass sich im Denken der Bezug dieser Form (*nisbat ḥādihī s-ṣūra*) zu den Dingen selbst realisiert (*yuḥṣal*), dahingehend dass sie mit ihnen korrespondent ist (*annahā muṭābiqa lahā*).“⁴⁰² Diese etwas verklausulierte Ausdrucksweise hat as-Sāwī wie gerade beschrieben mit der interpretativen Hinzunahme der „Überzeugung, dass dieses Urteil wahrheitsgemäß ist“ (oben als zweiter Aspekt identifiziert) zu verdeutlichen versucht. Um nun noch klarer herauszuarbeiten, was unter dem „korrespondent sein“ genau zu verstehen ist, behilft sich as-Sāwī damit, dass er Avicennas Wahrheits-Definition aus dem *Ilāhiyyāt*-Teil des *K. aš-Šifā'* für seine Deutung beizieht; diese Stelle lautet übersetzt wie folgt:

Und unter Wahrheit (*ḥaqq*) [...] versteht man den Umstand, wenn der Status (*ḥāl*) einer Aussage oder einer Auffassung, die auf den Status des extramentalen Sachverhaltes verweist (*yadullu 'alā ḥāl aš-ṣay' fī l-ḥārīḡ*), mit diesem korrespondent (*muṭābiq*) ist, sodass man sagt: Diese Rede ist wahr oder diese Auffassung ist wahr [...] Und ‚wahr‘ (*ḥaqq*) ist im Hinblick

⁴⁰⁰ Siehe z. B. Würsch 1991: 20–24, insb. 23 (wo die Übersetzungen ‚Urteil‘ und ‚Für-wahr-halten‘ bzw. ‚Zuerkennen von Wahrheit‘ für die beiden Aspekte vorgeschlagen werden); auch Black 1990: 71–78 und Lameer 2006: 19–22.

⁴⁰¹ Vgl. dazu z. B. al-Fārābī, *Manṭiq*, *Šarā'it al-yaqīn*: 98.

⁴⁰² Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 3: 31–32 (Ed. Di Vincenzo); 17 (al-Qāhira).

auf diese Korrespondenz (*muṭābaqa*) gleichbedeutend wie ‚wahrheitsgemäß‘ (*ṣādiq*), außer dass ich bei ‚wahrheitsgemäß‘ den Bezug (der Aussage) auf den Sachverhalt hin (*nisbatuhū ilā al-amr*) berücksichtige und bei ‚wahr‘ den Bezug des Sachverhaltes hin auf sie.⁴⁰³

as-Sāwī überträgt diese Stelle zwar nicht wortwörtlich und in ganzer Länge in seinen Text; aber indem er den Kern der avicennischen Wahrheits-Definition extrahiert und als Interpretament in seine Darstellung inkorporiert, gelingt es ihm, die sehr verdichtete und deswegen nicht leicht zu verstehende Formulierung Avicennas ausführlicher und verständlicher wiederzugeben.

In as-Sāwīs persischer „*Tabṣira*“ wiederum werden die beiden Begriffe *taṣawwur* und *taṣdīq* sehr ähnlich zu der soeben beschriebenen Weise eingeführt und beschrieben, lediglich dem Charakter der „*Tabṣira*“ als propädeutisches Einführungswerk entsprechend in weniger ausführlicher Form. Jedoch werden die beiden arabischen Fachbegriffe – wie es in der „*Tabṣira*“ auch sonst fast durchgehend der Fall ist – mithilfe äquivalenter persischer Formulierungen zusätzlich verdeutlicht, weshalb hier nun auch noch kurz auf den persischen Text eingegangen werden soll. as-Sāwī erklärt *taṣawwur*, nachdem er einleitend noch vorausschickt, dass beide entgegengesetzten Weisen des Wissens (d. h. Wissen und Unwissen) ihrerseits jeweils in zwei verschiedenen Erscheinungsformen (*qism*) vorliegen können, hier folgendermaßen:

taṣawwur bedeutet, die Form (*ṣūrat*) von etwas zu begreifen (*dar yāftan*) und dessen begrifflichen Inhalt (*maʿnī*) ins Denkvermögen zu überführen (*dar ḥāṭir āwurdan*), [...] ohne dass damit schon irgendein weiterer Wissensinhalt (*dāništ*) verbunden wäre. [...] Und *taṣdīq* bedeutet auf Persisch (*bi pārsī*) das Zustimmung (*girawīdan*), mithin das Wissen, dem die Zustimmung und das Überzeugtsein zukommt (*dar ū girawīdan va-bāwar dāstan buwad*), dass ein bestimmter Sachverhalt besteht oder nicht besteht (*ki fulān čiz hast yā na*).⁴⁰⁴

Mit dem Infinitiv *girawīdan*⁴⁰⁵ als Übersetzung für *taṣdīq* greift as-Sāwī auf dasselbe Verb zurück, das schon Avicenna an der vergleichbaren Stelle in seinem *Dānišnāma*⁴⁰⁶ verwendet hatte, allerdings ergänzt er seine Erklärung um einen weiteren persischen Ausdruck, nämlich *bāwar dāstan* (Glauben schenken), welcher bei Avicenna noch nicht vorhanden war; mit dieser Ergänzung bringt as-Sāwī beide Aspekte des *taṣdīq*, die er bereits im arabischen Text der *Baṣāʾir* diagnostiziert hatte (*ḥukm* und *iʿtiqād*), nun auch in der „*Tabṣira*“ zur Geltung.

⁴⁰³ Avicenna, *Šifāʾ, Ilāhiyyāt*, I 8: 38–39 (Ed. Marmura); 48–49 (Ed. al-Qāhira).

⁴⁰⁴ as-Sāwī, „*Tabṣira*“: 4.

⁴⁰⁵ Zur Übersetzung von *girawīdan* vgl. Wolff 1965: 706: „Glauben schenken, vertrauen, zustimmen“.

⁴⁰⁶ Avicenna, *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 5.

Bei der Übersetzung von *taṣawwur* hingegen weicht as-Sāwī mit *dar yāftan* terminologisch leicht von Avicenna ab, der noch *andar rasīdan* verwendet hatte; aber da zwischen den beiden zusammengesetzten Verben kein eigentlicher Bedeutungsunterschied besteht,⁴⁰⁷ spielt der Austausch inhaltlich hier keine Rolle, und zudem findet sich auch bei Avicenna kurz darauf noch eine Erklärung, in der die drei Ausdrucksweisen *fahm kardan*, *taṣawwur kardan* und *andar yaftan* als gleichbedeutend nebeneinander gestellt werden, womit as-Sāwīs Wortwahl auch bereits bei Avicenna vorweggenommen wird. Der Wechsel dürfte schlicht damit zu tun haben, dass *andar rasīdan* eine eher seltene Ausdrucksweise ist und as-Sāwī sich deshalb für das sehr viel gebräuchlichere *dar yāftan* entscheidet.

Trotz der weitgehenden Übereinstimmung der beiden Darstellungen in den *Baṣāʾir* und in der „*Tabṣira*“ gibt es doch einen Punkt, der in der persischen Version nicht angemessen zum Ausdruck kommt. Gemeint ist die Tatsache, dass *taṣawwur* und *taṣdīq* im Arabischen *Maṣdar*-Formen sind (d. h. Verbalsubstantive), und arabische *Maṣdar*-Formen haben die spezielle Eigenschaft, dass sie diathesenindefinit sind, d. h. dass sie nicht eindeutig festgelegt sind in Bezug auf ihre Diathese (Aktiv/Passiv), dass also ein und dieselbe Form an sich sowohl aktivisch als auch passivisch verstanden werden kann; erst durch den Kontext, in dem eine bestimmte *Maṣdar*-Form steht, wird in der Regel eindeutig ersichtlich, ob es sich um eine Realisierung der aktiven oder der passiven Bedeutungsmöglichkeit handelt. Und gerade diese Eigenschaft könnte man als besondere Eignung oder als Vorteil der beiden Termini *taṣawwur* und *taṣdīq* ansehen, dass mit ihnen eben beide Aspekte – der aktivische wie der passivische – zugleich zum Ausdruck kommen. Denn der Terminus *taṣawwur* bedeutet gleichzeitig, dass eine bestimmte Sache in begrifflicher Form erfasst wird und ebenso, dass das Denkvermögen etwas Bestimmtes begrifflich erfasst. Und der Terminus *taṣdīq* bedeutet gleichzeitig, dass ein bestimmter Sachverhalt als wahr befunden oder erwiesen wird, und ebenso, dass das Denkvermögen etwas als wahr und erwiesen befindet. Die Ambiguität der beiden *Maṣdar*-Formen ermöglicht es mit anderen Worten, dass beide „Richtungen“ oder Perspektiven sowohl des Erkenntnisprozesses wie auch des Urteilsprozesses in jeweils einem einzigen Terminus ausgedrückt sind. Und gerade diese ambige Flexibilität der beiden Ausdrücke geht verloren, wenn sie ins Persische übertragen werden, da im Persischen der Infinitiv ausschließlich aktivisch zu verstehen ist.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Vgl. Steingass 1892: 557a: „*andar rasīdan*: To fancy, to imagine, to opine“.

⁴⁰⁸ Aufgrund des soeben Gesagten könnte man wohl auch die Bemerkung von J. van Ess, dass der II. Stamm bei *taṣdīq* das Element des Subjektiven mit hinein bringe, dahingehend ergänzen, dass durch den diathesenindefiniten *Maṣdar* bei *taṣawwur* und *taṣdīq* eben gerade beides – d. h. je nach Perspektive sowohl das Subjektive wie das Objektive – mit hinein gebracht werden (vgl. van Ess 1966: 101). Auf den Unterschied zwischen einem passivischen und aktivischen Aspekt weist auch

Damit liegen für as-Sāwī nun die verschiedenen Komponenten bereit, um die Aufgabe der Logik als den Prozess, wie man etwas, über das man im Unklaren ist (*mağhulāt*), in etwas überführt, das man weiß (*ma'lūmāt*), genauer bestimmen zu können: In einigen Fälle verfügt der Mensch bereits unbewusst über ein bestimmtes Wissen, es ist ihm bloß nicht gegenwärtig, weil er nicht aktuell daran denkt, er verfügt also nur potentiell darüber (*bi-l-quwwa*) – in diesen Fällen reicht der Umstand aus, dass es ihm einfällt (*iḥtār bi-l-bāl*) bzw. dass er sich daran erinnert (*taḍakkur*). In den meisten Fällen muss der Schritt, um Wissen von etwas zu erwerben, von etwas bereits vorher Gewusstem ausgehen und mittels eines speziellen, strukturierenden Verfahrens (*tartīb*) zu diesem führen. Und zu jedem der beiden Typen von Unwissen und Wissen, also dem begrifflichen Typ (*taṣawwur*) und dem propositionalen Typ (*taṣḍīq*) braucht es ein vorausgehendes Wissen, das zum jeweiligen Typ passend ist (*tunāsibuhū*), wobei jenes vorausgehende Wissen seinerseits entweder auf einem Wissen beruht, das sich aus der natürlichen menschlichen Anlage (*fiṭra*) ergibt und daher unvermittelt ist, oder dann auf Wissen, das selbst wiederum aus vorherigem Wissen resultiert und so weiter, wobei dies nicht ins Unendliche gehen kann, sondern irgendwann bei einem solchen Wissen zum Stehen kommt, das sich aus der natürlichen Anlage unmittelbar ergibt. Und eben genau dies ist die Aufgabe der Logik, nämlich diese (propositionalen und begrifflichen) Typen von Wissen zu untersuchen, insbesondere die Art und Weise, wie sie kombiniert werden können (*kayfiyyat ta'līfihā*) und wie sie zum gesuchten Nicht-Gewussten führen (*ta'addihā ilā l-mağhulāt al-maṭlūba*).⁴⁰⁹ Die beiden Typen von Wissen werden nun noch genauer aufgeteilt und benannt:

Das kombinierte Gefüge (*amr mu'allaf*) [...], das zu einem *taṣawwur* führt, wird üblicherweise ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl šāriḥ*) genannt und unterteilt sich seinerseits in Definition (*ḥadd*) und Deskription (*rasm*).⁴¹⁰ Das kombinierte Gefüge, das zu einem *taṣḍīq* führt, wird ‚Argument‘ (*ḥuğḡa*) genannt und unterteilt sich in Schluss (*qiyās*), Induktion (*istiqrā*) und noch weiteres.⁴¹¹

schon J. Lameer hin, der dies in den alternativen Übersetzungsvarianten für *taṣḍīq* mit „belief“ („receptive, i. e. passive phenomenon“) und „assent“ („voluntary concession, [...] active“) angelegt sieht (Lameer 2006: 18).

409 as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 4–5; die Darstellung folgt inhaltlich eng Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 3: 31–32 (Ed. Di Vincenzo); 17 (Ed. al-Qāhira).

410 Ausführlich zur Unterscheidung von Definition (ὁρισμός) und (umschreibender) Deskription (ὁπογραφία) in der spätantiken Philosophie sowie der (vor-avicennischen) Rezeption in der islamischen Welt siehe Hein 1985: 72–85.

411 as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 5.

Mit dieser für die Logik fundamentalen Unterscheidung folgt as-Sāwī fast wortwörtlich Avicenna; allerdings orientiert er sich für diese Stelle nun primär an den *Iṣārāt*.⁴¹² Interessant ist der Kontrast zur Darstellung im (teilweise parallelen) *Madḥal*, wo Avicenna unter dem, was zu einem *taṣawwur* führt, zusätzlich auch noch Abbild (*miṭāl*), Zeichen (*alāma*) und Name (*ism*) aufführt (aber ohne an dieser Stelle eine genauere Erklärung zu diesen Bezeichnungen beizugeben) und dann betont, dass sich keine übliche Bezeichnung für all das zusammen eingebürgert habe oder diese ihm schlicht noch nie begegnet sei.⁴¹³ Es scheint also, dass Avicenna in den etwa zehn bis fünfzehn Jahren, die zwischen der Abfassung des *K. aš-Šifā'* und den beiden späteren Werken liegen, entweder sich selbst eine übergeordnete Bezeichnung ausgedacht hat oder dann in irgendeiner Quelle womöglich doch noch auf einen passenden Terminus gestoßen ist; naheliegender ist Letzteres, denn der Ausdruck ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl šāriḥ*) findet sich bereits im Zusammenhang mit der Besprechung der Definition bei al-Fārābī an mehreren Stellen.⁴¹⁴ as-Sāwī nimmt jedenfalls keinen Bezug auf diese Divergenz innerhalb des avicennischen Corpus und interpoliert seinen Text stillschweigend anhand der vollständigeren Stelle aus den *Iṣārāt*; dieses Vorgehen des stillschweigendes Interpolierens wird von as-Sāwī überdies auch an den meisten anderen Stellen, wo ähnliche Spannungen innerhalb des avicennischen Corpus vorliegen, als bevorzugte Methode angewendet. Beim zweiten Typ, also bei dem was zu einem *taṣawwur* führt, erwähnt Avicenna im *Madḥal* als dritte Instanz auch noch „das Paradigma (*tamṭil*) und andere Dinge“, während er in seinen übrigen logischen Kompendien nebst Schluss und Induktion lediglich noch „und weiteres dergleichen“ anführt; auch as-Sāwī führt in den *Baṣā'ir* das Paradigma nicht eigens auf und beschränkt sich darauf, weitere Möglichkeiten anzutönen.

Im zweiten Teil des Abschnittes unternimmt es as-Sāwī, die beiden Wissens-Typen noch in einer anderen Hinsicht zu strukturieren, nämlich im Hinblick auf ihre Verlässlichkeit resp. Fehleranfälligkeit (*wuqū' al-ḥalal*): Denn Fehler können verschiedenartige Ursachen haben; einerseits können sie sich aufgrund der Wissen-sinhalte selbst ergeben und andererseits aufgrund der Art und Weise, wie man diese kombiniert, oder dann auch aufgrund von beidem zusammen. Im Bereich

⁴¹² Avicenna: *Iṣārāt*, *Manṭiq*: 136–137; parallel auch *Mašriqiyyin*: 10.

⁴¹³ Avicenna: *Šifā'*, *Madḥal*, I 3: 33–34 (Ed. Di Vincenzo); 18 (Ed. al-Qāhira).

⁴¹⁴ Siehe al-Fārābī, *Alfāz*: 89: „die Substitution eines Einzelterminus durch einen komplexen Terminus wird ‚Erklärung des Namens‘ genannt und ‚Analyse des Namens in die ihn erklärende Wortfolge“ (*wa-tabḍil al-laḥẓ al-mufrad bi-l-laḥẓ al-murakkab yusammā šarḥ al-ism wa-taḥlīl al-ism ilā al-qawl aš-šāriḥ laḥū*); vgl. auch al-Fārābī, *Ḥurūf*: 118 (§ 91); allerdings scheint al-Fārābī die Bezeichnung *qawl šāriḥ* noch nicht als generellen Oberbegriff für alle definitorischen Prozesse zu verstehen, vgl. al-Fārābī, *Manṭiq*, *Burhān*: 80.

der begrifflichen Wissensinhalte ist es die wahrheitskonforme Definition (*ḥadd haqīqī*), die einen *taṣawwur* der wesentlichen Was-Bestimmung (*māhiyya*) einer Sache erbringt, während die umschreibende Deskription (*rasm*) dies zumindest in ungefährer oder approximativer Weise erbringt; wohingegen einem alle anderen, unrichtigen „Scheindefinition“ gar nichts nützen, man muss sie lediglich kennen, um sie zu vermeiden. Im Bereich des propositionalen Wissens wiederum ist es der apodiktische bzw. demonstrative Schluss (*qiyās burhānī*), der einen wahrheitskonformen *taṣdīq* erbringt, während der dialektische Schluss (*qiyās ḡadālī*) dies in annähernder Weise erbringt und der rhetorische (*hiṭābī*) immerhin noch in entfernter Weise; den unrichtigen, den man sophistisch oder irreführend (*muḡālīṭī*) nennt, muss man lediglich kennen, um ihn aufzudecken und vermeiden zu können, und der poetische (*ṣīrī*) schließlich erbringt überhaupt keinen *taṣdīq*, sondern bewirkt lediglich eine Vorstellungsevokation (*taḥyīl*), welche den Effekt eines *taṣdīq* haben kann, um etwas bei jemandem beliebt oder unbeliebt zu machen.⁴¹⁵

Nachdem as-Sāwī sich in der vorhergehenden Passage an den *Iṣārāt* (und partiell dem *K. aṣ-Šifāʾ*) orientiert hatte, übernimmt er nun einen Gedankengang, wie er sich an der vergleichbaren Stelle im *K. an-Naḡāt* und im *Muḥtaṣar awṣaʿ* findet.⁴¹⁶ Beide Teile des Abschnittes zusammengekommen liefern ein nützliches Einteilungs-Muster für die Logik als Disziplin und ihre verschiedenen Teilbereiche. Da sie in den entsprechenden Werken Avicennas nur jeweils gegenseitig komplementär berücksichtigt sind, ist die Entscheidung as-Sāwīs gut nachvollziehbar, beide zusammen in seinen eigenen Abschnitt zu integrieren und (entgegen dem Vorbild Avicennas) zu kombinieren, da ihm damit zwei von der vorangehenden Tradition vielbeachtete und zudem leistungsfähige Einteilungs-Schemata für die Strukturierung der Logik zur Verfügung stehen.

⁴¹⁵ as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 5. Diese schematische Einteilung der Schluss-Arten geht zurück bis zu den spätantiken Kommentatoren, die mit ihrer Hilfe die letzten fünf Bücher des aristotelischen Organons (zu dieser Zeit bereits inklusive *Rhetorik* und *Poetik*) in eine systematische Ordnung bringen wollten; siehe Ammonios, *In An. pr. I*: 11 (wo uns das Ordnungs-Prinzip noch in *statu nascendi* begegnet) und Elias, *In Cat.*: 116–117 (hier voll entwickelt). Sie wurde dann auch von al-Fārābī (in verschiedenen Werken mit wechselnden Abfolgen) übernommen, z. B. in al-Fārābī, *Alfāz*: 98–100 oder al-Fārābī, *Iḥṣāʾ al-ulūm*: 79–80; siehe zur Rezeption bei al-Fārābī und den verschiedenen Versionen der Einteilung der fünf Disziplinen ausführlich Galston 1973: 8–30. Zum Spezialfall des poetischen Syllogismus siehe Schoeler 1983 und Schoeler 2005.

⁴¹⁶ Siehe Avicenna, *Naḡāt*: 8–9 und *Muḥtaṣar awṣaʿ*: 4–5.

3.2.2 Über den wissenschaftlichen Gegenstand (*mawḍūʿ*) der Logik

Nach den einleitenden Bemerkungen über den Bedarf und den Nutzen der Logik wendet sich as-Sāwī nun nach einer kurzen Rekapitulation des zuvor Gesagten dem Gegenstand der Logik zu. Was ‚Gegenstand‘ in diesem Zusammenhang bedeutet, erklärt er wie folgt: Der Gegenstand (*mawḍūʿ*) einer jeden Wissenschaft, ist dasjenige, dessen Modi (*aḥwāl*) im Rahmen dieser Wissenschaft untersucht und erforscht werden, insofern sie ihm in essentieller Hinsicht (d. h. im Hinblick auf seine Essenz) zukommen (*allatī taʿriḍ lahū li-dātihi*); und diese Modi heißen daher auch ‚essentielle Akzidentien‘ (*aʿrād dātiyya*).

Im Anschluss daran bestimmt er den Gegenstand der Logik folgendermaßen:

Gegenstand (*mawḍūʿ*) der Logik nun sind diejenigen begrifflichen Momente (*maʿānī*), welche materielle Elemente (*mawādd*) einer erklärenden Wortfolge (*qawl šāriḥ*) oder eines Argumentes (*ḥuḡḡa*) in schlechthinniger Weise bilden (*al-muṭlaqayn*), insofern diese disponiert sind für einen Kombinationsvorgang (*taʿlīf*), der zur Realisierung einer Sache/eines Sachverhaltes im Denken führt (*taḥṣīl amrⁱⁿ fi d-dīhn*). Ebendiese begrifflichen Momente sind die Intelligibilia zweiter Ordnung (*maʿqūlāt ṭāniyya*).

Und ‚Intelligibilia zweiter Ordnung‘ ist hier in folgender Weise gemeint: Im Denken des Menschen realisieren sich die Formen (*ṣuwar*) und die Was-Bestimmungen (*māhiyyāt*; oder: die Bestimmungen des Wesens-Was, die *quiditates*) der extramentalen Dinge; und das Denken operiert mit diesen, indem es eines von etwas anderem aussagt (*yaḥkumu*) oder etwas, das einem anderen nicht bereits angehört, diesem hinzutreten lässt (*yulḥiqu*) oder von etwas Akzidentien, die außerhalb von dessen Realität (*ḥaqīqa*) liegen, ablöst (*yuḡarridu*).

Solche Operationen des Denkens (*taṣarruf ad-dīhn*) in der Weise des Aussagens oder des Ausgesagt-Werdens, des Ablösens oder des Hinzutretenlassens sind Modi (*aḥwāl*), die den intramentalen Was-Bestimmungen akzidentell hinzutreten; und ebendiese Was-Bestimmungen sind erste Intelligibilia (*maʿqūlāt ūlā*). Und jene Modi, die ihnen akzidentell zukommen, nachdem sie im Denken realisiert worden sind (*baʿda ḥuṣūlihā fi d-dīhn*), sind zweite Intelligibilia – und das eben insofern, als die Was-Bestimmungen als Prädikate oder Subjekte oder Universalien oder Partikularien usw. fungieren.

In dieser Weise also besteht der Gegenstand der Logik aus den zweiten Intelligibilia, insofern sie zur Erlangung eines Wissens führen, das zuvor nicht da war.⁴¹⁷

In diesem kurzen aber dichten Abschnitt laufen sehr viele verschiedene historische und thematische Stränge zusammen; im Folgenden soll daher versucht werden, diese zu identifizieren und anschließend zu analysieren, und zwar im Hinblick auf drei verschiedene thematische Hauptbereiche: a) die antike Ausgangslage, b) die vor-avicennischen Versuche zur Bestimmung des Gegenstandes der Logik in der

417 as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 6.

islamischen Philosophie und c) as-Sāwīs kombinierende Überarbeitung der avicennischen Position.⁴¹⁸

a) Die antike Ausgangslage

Bei der Frage nach dem spezifischen Gegenstand einer Wissenschaft überlagern sich zwei Einteilungskriterien, die in der spätantiken Philosophie (mit Wurzeln bei Aristoteles) beide von Bedeutung waren. Zum einen ist es die bereits oben erwähnte Frage nach dem Bereich, auf den ein bestimmtes Werk abzielt (sozusagen das Hauptthema, der Zielgegenstand oder auch der Zweck, der im betreffenden Werk verfolgt wird; gr. σκοπός, arab. *ḡaraḍ*), der im Rahmen der obligaten Liste von Präliminarien zu jedem Buch abzuhandeln war.⁴¹⁹ Da das in der Spätantike zu neun Büchern angewachsene Organon jedoch als Sammlung von neun einzelnen Abhandlungen angesehen wurde, die sich zwar gegenseitig auf einander bezogen, aber dennoch als selbstständige Bücher (πραγματεία) galten, hatte auch jedes einzelne Buch einen eigenen Zielgegenstand (die *Isagoge* die 5 Prädikabilien, die *Kategorienschrift* die Einzeltermini erster Imposition⁴²⁰, *De Interpretatione* Nomen und Verb als Bestandteil von Sätzen usw., wobei die Einzelheiten der Bestimmung von Autor zu Autor bis zu einem gewissen Grad auch variierten). Von daher kannte man in der Spätantike also zwar unterschiedliche Zielbereiche für die vielen verschiedenen logischen Teildisziplinen des Organons, jedoch keinen übergeordneten, umfassenden für die Logik als Gesamtes. Beim zweiten Einteilungskriterium handelt es sich um eines aus dem wissenschaftstheoretischen Kontext. In der Formulierung der spätantiken Kommentatoren begegnet es uns in der Formulierung, dass jede Wissenschaft (ἐπιστήμη) und jede Disziplin (τέχνη) sowohl einen zugrundeliegenden Gegenstand (ὑποκείμενον) als auch ein bestimmtes Ziel (τέλος) hat.⁴²¹ Aus dem Zusammenspiel beider Kriterien und der sich nach und nach herausbildenden Auffassung, dass die Logik als Ganzes als eine einzige Disziplin zu verstehen ist, hat sich dann auch die Frage nach dem einen Gegenstand der Logik insgesamt zunehmend als relevant herauskristallisiert.⁴²²

⁴¹⁸ Die wichtigsten früheren Arbeiten zum Thema des Gegenstandes der Logik sind die Beiträge von Sabra 1980, Endress 1986, El-Rouayheb 2012 und Di Vincenzo 2021: xxiv–xxx.

⁴¹⁹ Siehe *supra* S. 101.

⁴²⁰ Vgl. Zimmermann 1981: xxxi–xxxiv.

⁴²¹ Ammonios, *In Isag.*: 1–2 und Elias, *In Isag.*: 5.

⁴²² Gesamtdarstellungen der Logik in Form eines einzelnen, kompakten Kompendiums sind uns aus der Antike fast keine überliefert; eine Ausnahme bilden die beiden Werke von Galen, *Institutio logica* und Apuleius, *Peri Hermeneias*; in diesen wird die Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand der Logik jedoch nicht explizit behandelt.

b) Vor-avicennische Ansätze zur Bestimmung des Gegenstandes der Logik in der islamischen Philosophie

Der Streit zwischen Logik und Grammatik: Die Frage nach dem Gegenstand der Logik kommt im islamischen Kontext prominent zur Sprache in einem Streitgespräch, das vermutlich um 938 oder ein paar Jahre früher zwischen dem Philosophen und Übersetzer Abū Bišr Mattā (gest. um 939/40) und dem Grammatiker as-Sirāfī (gest. 979) stattfand; darin stritten sich die beiden über die Vorzüge und Zuständigkeit ihrer jeweiligen Disziplin, wobei auch der Gegenstand der beiden Wissenschaften thematisiert wurde.⁴²³ Abū Bišr Mattā vertrat dabei die Position, dass die Logik die begrifflichen Inhalte (*al-maʿānī*; oder auch: die Bedeutungen) untersucht, während die Grammatik lediglich die Wortlaute (*al-alfāz*) untersucht.⁴²⁴ Im Laufe des Gesprächs unterliegt er dann jedoch dem viel gewandteren und besser argumentierenden Grammatiker, der aufzeigt, dass Sprachlaute und Bedeutung nicht voneinander isoliert betrachtet werden können.

Skizzierung des Lösungsvorschlages von al-Fārābī: In seinem Werk *Die Aufzählung der Wissenschaften* (*Iḥṣāʾ al-ʿulūm*), in dem er einen kurzen Gesamtüberblick über Aufgabe und Inhalt der Wissenschaften der damaligen Zeit gibt, kommt er – im Anschluss an die Behandlung der Wissenschaft der Sprache (*ʿilm al-lisān*) im ersten Kapitel – dann im zweiten Kapitel zur Wissenschaft der Logik (*ʿilm al-manṭiq*) und äußert sich dabei auch zu deren zugrundeliegendem Gegenstand: „Die zugrundeliegenden Gegenstände der Logik, also dasjenige, für das sie die Regeln festlegt, sind die Intelligibilia (*maʿqūlāt*), insofern die Wortlaute auf sie referieren (*min ḥaytu tadullu ʿalayhā l-alfāz*), und die Wortlaute, insofern sie auf die Intelligibilia referieren (*min ḥaytu hiya dālla ʿalā l-maʿqūlāt*).“⁴²⁵

c) as-Sāwīs kombinierende Überarbeitung der avicennischen Position

Bei Avicenna kommt die Frage nach dem wissenschaftlichen Gegenstand der Logik insbesondere im *K. aš-Šifāʾ* ausführlich zur Sprache, in den anderen Logikwerken wird dieser Punkt nicht eigens behandelt (abgesehen von einer kurzen, und eher allgemeinen Randbemerkung in *Mašriqiyyīn*⁴²⁶). Da es sich bei der Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft in erster Linie um eine wissenschaftstheoretische Frage handelt, die insbesondere in der spätantiken Kommentarliteratur prominent diskutiert wurde, ist dies auch nicht ungewöhnlich, da ja gerade das *K. aš-Šifāʾ* dasjenige Werk Avicennas ist, das sich am ausgiebigsten mit antiken Fragestellungen und Diskussionen auseinandersetzt. Allerdings wird die

⁴²³ Das Streitgespräch ist übersetzt und ausführlich kommentiert in Endress 1986.

⁴²⁴ *ibid.* 248.

⁴²⁵ al-Fārābī, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*: 74.

⁴²⁶ Siehe Avicenna, *Mašriqiyyīn*: 10.

Frage nicht an einer einzigen Stelle besprochen, sondern gleich an mehreren Orten und mit verschiedenem Inhalt. Einerseits im *Madḥal*, was auch der Grund ist, dass die Frage von as-Sāwī in der Einleitung der *Baṣā'ir* platziert und dort behandelt wird, und dann noch einmal am Anfang des *Ilāhiyyāt*-Teils, dort dann allerdings auf ganz andere Weise. Der eigentliche Ort, wo üblicherweise und daher auch im *K. aš-Šifā'* ganz grundsätzlich über den zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft gehandelt wird, ist allerdings der *Burhān/An. post.*-Teil; dort geht Avicenna jedoch nicht eigens auf den Gegenstand der Logik ein, sondern benützt als Beispiele nur andere Disziplinen wie Geometrie, Kalām (Theologie) und Medizin.⁴²⁷ Im *Madḥal* jedenfalls werden nun als Gegenstand der Logik die Modi oder Zustände mental vorliegender Entitäten bestimmt:

Wenn wir über die Sachen/Sachverhalte (*ašyā'*) nachdenken und sie wissen wollen, dann müssen wir sie notwendigerweise in eine begriffliche Form überführen (*an nuḍḥilāhā fī t-taṣawwūr*), und dann treten ihnen mit Notwendigkeit gewisse Modi (*aḥwāl*) hinzu, welche ihrerseits in begrifflicher Form vorliegen (*allatī takūnu fī t-taṣawwūr*); und daher müssen wir notwendig unsere Überlegung auf ebendiese Modi richten, die ihnen in der begrifflichen Form (*fī t-taṣawwūr*) zukommen [...] Und der Modus und das Akzidentelle (*al-ḥāl wa-l-ʾarīḍ*), das ihnen hinzutritt und dazu führt, dass wir von etwas, das wir davon schon wissen, zu etwas, das wir davon noch nicht wissen, gelangen können (*ḥattā nantqila min ma'lūmiḥā ilā maḡḥūliḥā*), ist eben genau ein Modus und ein Akzidentelles, das ihnen im begrifflichen Denken hinzutritt (sc. und nicht in den extramentalen Dingen) [...] Also ist es notwendig, dass wir über Wissen von diesen Modi verfügen, wie viele es sind, wie sie beschaffen sind und wie man sie mit Blick auf diesen Zweck aufzufassen hat.⁴²⁸

Und ein paar Absätze weiter unten:

Die Disziplin der Logik befasst sich nicht mit den Einzelinstanzen jener Sachen/Sachverhalte (*mufradāt ḥādiḥī al-umūr*), insofern sie in einer der beiden Seinsweisen vorliegen, d. h. einerseits in den Einzeldingen (*fī al-a'yān*) und andererseits im Denken (*fī al-aḡḥān*), und ebenso wenig mit den Was-Bestimmungen der Dinge, insofern sie Was-Bestimmungen sind, sondern insofern sie Prädikate (*maḥmūlāt*), Subjekte (*mawḍūʿāt*), Universalia (*kullīyyāt*) oder Partikularia (*ḡuz'īyyāt*) sind.⁴²⁹

An diesen Stellen im *Madḥal* erwähnt Avicenna als Gegenstand der Logik also lediglich die Modi mentaler Entitäten, die beim Kombinieren von diesen mit anderen mentalen Entitäten für den Schritt von etwas, das man schon weiß, zu etwas, das man noch nicht weiß, dienlich bzw. notwendig sind, und identifiziert dann diese Modi mit dem Fungieren als Prädikate, Subjekte, Universalia und Partikularia.

⁴²⁷ Avicenna: *Šifā'*, *Burhān*, II 6; 155–161.

⁴²⁸ Avicenna: *Šifā'*, *Madḥal*, I 2: 26–28 (Ed. Di Vincenzo); 15 (Ed. al-Qāhira).

⁴²⁹ *ibid.* I 4: 44–45 (Ed. Di Vincenzo); 22 (Ed. al-Qāhira); vgl. zu diesen beiden Zitaten auch Sabra 1980: 752, 763.

Das zweite zentrale Element in as-Sāwīs Bestimmung des Gegenstandes der Logik, also die Gleichsetzung dieser Modi mit den sogenannten ‚zweiten Intelligibilia‘ (*ma‘qūlat t̄āniyya*), erscheint bei Avicenna an dieser Stelle noch nicht; der griffige Ausdruck, der dann sowohl in der islamischen wie auch in der lateinischen Tradition lebhaft aufgenommen und rezipiert wurde, findet sich erst im metaphysischen Teil des *K. aš-Šifā’*, und dort als erläuterndes Beispiel für den zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft zur Vorbereitung der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik. Nachdem er kurz den Gegenstand der Physik und danach der Mathematik resümiert hat, fährt Avicenna fort:

Gegenstand der Logik sind – wie du schon weißt – die intelligiblen begrifflichen Momente zweiter Ordnung (*al-ma‘ānī al-ma‘qūla at-tāniyya*), die auf den intelligiblen begrifflichen Momenten erster Ordnung basieren (*allatī tastanid ilā l-ma‘ānī al-ma‘qūla al-ūlā*), und zwar hinsichtlich der Beschaffenheit, dass man durch sie von etwas bereits Gewusstem zu etwas Nicht-Gewusstem gelangen kann, und nicht insofern sie vom Intellekt erfasst (*ma‘qūla*) sind oder ihnen ein intellektives Sein (*wuġūd ‘aqlī*) zukommt, das nicht von Materie schlechthin oder von unkörperlicher Materie abhängt.⁴³⁰

In diesem kurzen Abschnitt laufen viele Fäden zusammen, die hier nur kurz angedeutet werden können, um die verschiedenen Differenzen zum ersten Abschnitt besser einordnen zu können. Einerseits spielen für die inhaltliche Differenz zwischen dieser Stelle und der Darstellung im *Madḥal* externe Gründe eine Rolle, und zwar insofern als Avicenna für die Arbeit an den Logik-Büchern des *K. aš-Šifā’* auf eine umfangreiche Sammlung aristotelischer Texte und Kommentare dazu zurückgreifen konnte, die ihm zur Zeit der Abfassung zur Verfügung standen, was sich in der filigranen und verästelten Auseinandersetzung mit ebendieser Tradition in den logischen Teilen des *K. aš-Šifā’* niederschlägt, für deren Niederschrift sich Avicenna zudem hatte reichlich Zeit nehmen können. Dies steht im Kontrast zur Entstehung des Metaphysik-Teils des *K. aš-Šifā’* welchen Avicenna in lediglich zwanzig Tagen in einem Guss und ohne Konsultation anderweitiger Literatur verfasst hatte.⁴³¹ Dies erklärt auch den summarischen Charakter des Abschnittes, in dem Avicenna mehrere Elemente aus der früheren Tradition miteinander verwebt, höchstwahrscheinlich rein aus der Erinnerung an die betreffenden Textstellen, was auch die deutliche Differenz zur entsprechenden Stelle im *Madḥal* erklärt. Einerseits ist dazu nun zu bemerken, dass die intelligiblen begrifflichen Momente zweiter Ordnung (*al-ma‘ānī al-ma‘qūla at-tāniyya*), die im zitierten Abschnitt als Gegenstand der Logik schlechthin dargestellt werden, eigentlich auf eine Unterscheidung zurückgehen, die in der spätantiken Kommentarliteratur den Gegenstand der *Kategorien-*

⁴³⁰ Avicenna: *Šifā’, Ilāhiyyāt*, I 2: 7 (Ed. Marmura); 10 (Ed. al-Qāhira).

⁴³¹ Siehe Gutas 2014: 32–34.

schrift vom Gegenstand der *Hermeneutik* unterschieden: Während als Gegenstandsbereich der Kategorienschrift die ‚einfachen Ausdrücke erster Setzung‘ (πρώτη θέσις) wie ‚Mensch‘, ‚weiß‘ und ‚klein‘ betrachtet wurden, verstand man unter dem Gegenstand der Hermeneutik die Termini ‚zweiter Setzung‘ (δευτέρα θέσις), d. h. Bezeichnungen für Bezeichnungen, also beispielsweise Ausdrücke wie ‚Nomen‘, ‚Verb‘ oder ‚Partikel‘.⁴³² Genau genommen handelte es sich dabei also um eine Unterscheidung grammatikalischer Art, da sie sich auf grammatische Dinge bezieht (Wörter, Ausdrücke). Bei Avicenna nun wird das früher nur für einen bestimmten Bereich der verschiedenen logischen Pragmatien relevante Einteilungsprinzip neu auf die Logik *in toto* angewendet; dabei findet auch eine Verschiebung statt, und zwar indem es nun nicht mehr um grammatische Entitäten wie Wörter, sondern um logische geht, nämlich Begriffe bzw. Intelligibilia. Nebst dieser Quelle dürfte vermutlich auch noch ein zweites Element in Avicennas Schilderung eingeflossen sein, und zwar aus einer Passage von al-Fārābī *Kitāb al-Ḥurūf* (*Buch der Partikeln*): Darin werden die Prädikabilien wie etwa Art (*nawʿ*) und Gattung (*ġins*) als Intelligibilia zweiter Ordnung (*maʿqūlāt tawānī*), d. h. sozusagen als ‚Meta-Intelligibilia‘ eingeführt, die auf den Intelligibilia erster Ordnung, welche die erste Stufe des Abstraktionsprozesses der extramentalen Dinge darstellen, basieren.⁴³³

Bei as-Sāwī finden sich diese beiden bei Avicenna noch unabhängig voneinander gegebenen Bestimmungen des Gegenstandes der Logik nun miteinander kombiniert und auf geschickte Weise zu einer systematischen Bestimmung miteinander verbunden. Dies, indem die Modi bestimmter mentaler Entitäten aus der Bestimmung im *Madḥal* mit den Intelligibilia zweiter Ordnung aus den *Ilāhiyyāt* identifiziert und gleichgesetzt werden. Gleichzeitig kommen bei as-Sāwī aber noch einige neue Aspekte hinzu: Zum einen werden diese Modi, die den Intelligibilia erster Ordnung hinzutreten können, als bestimmte Operationen des Denkvermögens (*taṣarruf ad-dihn*) interpretiert, die sich beim Bilden von Urteilen durch positive oder negative Prädikation, oder beim In-Beziehung-Setzen von verschiedenen mentalen Entitäten zueinander in Form eines Ablösens oder eines Hinzutretenlassens abspielen. as-Sāwī betont damit also den operationalen Charakter logischer Denkvorgänge, welcher in Avicennas Darstellungen zwar schon implizit angelegt, aber noch nicht explizit ausgeführt war. Zum anderen beschreibt as-Sāwī die begrifflichen Momente zweiter Ordnung auch als materielle Elemente oder materielle Grundlage (*mawādd*) für die erklärende Wortfolge (*qawl šāriḥ*) und für das Argument (*ḥuġġa*); dies ist insofern eine Erweiterung gegenüber Avicenna, als bei Avicenna im *Madḥal* streng genommen lediglich vom begrifflichen Denken (*fi*

432 Siehe dazu im Detail Zimmermann 1981: xxxi–xxxiv.

433 al-Fārābī, *Ḥurūf*; 64–66.

taṣawwur) die Rede ist und als Modi der mentalen Was-Bestimmungen (*māhiyyāt*) allein Partikularität, Universalität und das Fungieren als Prädikat oder Subjekt eigens genannt werden, welche diesen zukommen insofern sie als mentale Entitäten vorliegen. Indem bei as-Sāwī nun als Bestandteile von Definitionen die begrifflichen Elemente und überdies als Bestandteile von Argumenten die propositionalen Elemente eigens genannt werden, erweitert oder zumindest verdeutlicht er somit die bei Avicenna noch allein für den begrifflichen Bereich formulierte Erklärung. Damit deutet sich bei as-Sāwī *in nuce* bereits eine Entwicklung an, welche dann darin münden wird, dass ab etwa dem Anfang des 13. Jahrhunderts arabische Logiker dazu übergehen, nicht mehr die begrifflichen Momente zweiter Ordnung als Gegenstand der Logik anzusehen, sondern im Sinne einer Abkehr von der ursprünglichen avicennischen Position neu *taṣawwur* und *taṣdīq*.⁴³⁴

Etwas anders und stark vereinfacht wird der Gegenstand der Logik in der persischen „*Tabṣira*“ behandelt. Auf die Nennung der „begrifflichen Momente zweiter Ordnung“ wird hier ganz verzichtet; die Erklärung spricht lediglich von „einfachen begrifflichen Momenten, die sich im Denkvermögen des Menschen befinden, dergestalt dass unter ihnen ein Kombinationsvorgang stattfinden kann, sodass etwas (zuvor) Ungewusstes durch sie dann zu etwas Gewusstem wird [...] (*ki ta'tīf uftād dar īṣān ki nādānista bid-ān dānista šawad*).“⁴³⁵ Der markanteste Unterschied zu den *Baṣā'ir* besteht jedoch darin, dass sich diese Erläuterung nicht im Einleitungsteil der „*Tabṣira*“ findet, sondern erst viel weiter hinten unter denjenigen Kapiteln, welche der *Burhān*-Thematik gewidmet sind, und hier im Abschnitt, der die „drei Dinge“, die für jede demonstrative Wissenschaft notwendig sind, erörtert, nämlich zugrundeliegende Gegenstände (*mawḏū'āt*), Prinzipien (*mabādī*) und Fragestellungen (*masā'il*). Dass as-Sāwī die Behandlung des Gegenstandes der Logik gegenüber den *Baṣā'ir* vereinfacht, ist zweifellos dem einführenden Charakter der persischen „*Tabṣira*“ zuzuschreiben. Und die Verschiebung nach hinten könnte aufgrund didaktischer Überlegungen erfolgt sein, in der Absicht, den Einleitungsteil nicht bereits mit wissenschaftstheoretischen Fragestellungen zu belasten. Zumal as-Sāwī in den *Baṣā'ir* noch ausdrücklich hervorhebt, dass der Terminus „zugrundeliegender Gegenstand“ (*mawḏū'*) in der Logik vieldeutig verwendet werde, nämlich nebst dem wissenschaftstheoretischen Gebrauch beispielsweise auch noch im Sinne von Subjekt als Gegenpart zum Prädikat oder im Sinne von zugrundeliegendem Substrat, in dem ein Akzidens inhäriert, oder im Sinne von angenommener Voraussetzung in einem Syllogismus.⁴³⁶ Durch die Verschiebung

⁴³⁴ Siehe dazu El-Rouayheb 2012: 76–77.

⁴³⁵ as-Sāwī, „*Tabṣira*“: 116 (Abs. 49).

⁴³⁶ as-Sāwī, *Baṣā'ir*, Kap. 3.4.2: 148–149.

der Diskussion in die *Burhān*-Abschnitte kann auf diese Weise eine zusätzliche Nennung dieses ohnehin schon vieldeutigen Terminus eliminiert werden, zumal die Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft ohnehin eine Frage ist, die für ein Werk mit einführendem Charakter keine sehr hohe Priorität hat.

Allerdings könnte diese Verschiebung auch einen anderen Grund haben. as-Sāwī ist nämlich nicht der Erste, der die beiden unterschiedlichen Versionen Avicennas für die Bestimmung des zugrundeliegenden Gegenstandes der Logik zusammenführt. Sondern die erste für uns greifbare Version, in welcher dies so zu finden ist, befindet sich in Bahmanyārs *Taḥṣīl*, und hier ebenfalls erst – wie dann später in as-Sāwīs persischer *Tabṣira* – im *Burhān*-Teil und nicht in den Prolegomena. Die Stelle ist zwar weniger detailliert und ausgereift als dies bei as-Sāwī der Fall ist, aber es ist unverkennbar, dass bereits Bahmanyār beide avicennischen Ansätze kombiniert:

Der zugrundeliegende Gegenstand der Logik nun sind die Intelligibilia zweiter Ordnung (*al-ma'qūlāt at-tāniyya*), die auf den intelligiblen begrifflichen Momenten erster Ordnung (*al-ma'āni al-ma'qūla al-ūlā*) basieren, hinsichtlich ihrer Beschaffenheit (*kayfiyya*), dass man durch sie von etwas bereits Gewusstem (*ma'lūm*) zu etwas Ungewusstem (*maǧhūl*) gelangen kann, und nicht bloß insofern sie schlechthin intelligibel sind oder ihnen ein Vorhandensein im Intellekt zukommt. Und zu einer (vorliegenden) Sache gibt es ein (entsprechendes) Intelligibles, dem bestimmte begriffliche Momente, insofern es ein Intelligibles ist, hinzutreten, wie etwa die Universalität (*kullīyya*), die Partikularität (*ǧuz'īyya*), das Genus-Sein (*ǧinsiyya*) oder das Spezies-Sein (*naw'īyya*), und auch all diesen kommt im Intellekt eine gewisse Weise von Dasein zu, wie noch erklärt wird; und sie sind die Intelligibilia zweiter Ordnung und stellen so den Gegenstand der Logik dar, insofern man durch sie von etwas Gewusstem zu etwas Ungewusstem gelangt. [...] ⁴³⁷

Die beiden Aspekte, d. h. die Kombination der zwei avicennischen Versionen und die Verschiebung aus dem *Prolegomena*-Teil in den *Burhān*-Teil, könnten durchaus als Indizien gewertet werden, dass as-Sāwī das *K. at-Taḥṣīl* als eine der Quellen für seine eigenen Werke beigezogen hat, da wir beides auch bei ihm wieder vorfinden. Allerdings ist die Beweiskraft nicht sehr groß, da der Zusammenzug der beiden avicennischen Versionen auch in der lateinischen Rezeption der avicennischen Philosophie erfolgte und zwar gänzlich ohne Kenntnis entsprechender Ansätze aus der islamischen Welt; zudem findet sich die Verschiebung in die *Burhān*-Sektion lediglich in der persischen „*Tabṣira*“. Inwiefern as-Sāwī also durch das *K. at-Taḥṣīl* beeinflusst wurde, kann anhand der festgestellten Parallelen zwar vermutet, aber nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden.

437 Bahmanyār, *Taḥṣīl*: 221.

3.2.3 Exkurs: Über *taṣawwur* und *taṣdīq*

Aufgrund der außerordentlich großen Bedeutung des Begriffspaars *taṣawwur* und *taṣdīq* für unseren Kontext sollen hier in Form eines kurzen Exkurses noch einige Überlegungen zu den Ursprüngen der beiden Begriffe in der griechischen Tradition hinzugefügt werden.

Erstmals als Paar fassbar werden die beiden Begriffe im Arabischen für uns bei al-Fārābī in seinem *Buch über den Beweis* (*Kitāb al-Burhān*); hier sagt er: „Erkenntnisse sind (gegliedert in) zwei Typen (*al-ma'ārif ṣinfān*): *taṣawwur* und *taṣdīq*“.⁴³⁸ Und ähnlich auch in seinem Werk *Die in der Logik verwendeten Termini* (*al-Alfāz al-musta'mala fī al-manṭiq*), dort allerdings als Dreiergruppe noch mit Hinzufügung des Erinnerungsvermögens (*ḥifẓ*); das Auftreten von *taṣawwur* und *taṣdīq* an dieser Stelle in Kombination mit dem Erinnerungsvermögen (*ḥifẓ*) deutet darauf hin, dass *taṣawwur* und *taṣdīq* bei al-Fārābī noch in erster Linie (wie *ḥifẓ*) als psychologische Vorgänge verstanden wurden. Dies zeigt sich auch in al-Fārābīs Bestimmung von *taṣdīq* einige Zeilen später:

Zusammengenommen (*fī l-ḡumla*) besteht *taṣdīq* darin, dass der Mensch in Bezug auf einen Sachverhalt, über den man (oder: er) ein Urteil gefällt hat (*ḥukima/ḥakama 'alayhi bi-ḥukm^m*) überzeugt ist, dass dieser (Sachverhalt), wie er in seinem extramentalen Dasein vorliegt, (*fī wuḡūdihi ḥarīḡ aq-dīhn*) übereinstimmt mit dem, wie er im Denken überzeugter Weise geglaubt wird (*'alā mā huwa mu'taqad fī d-dīhn*).⁴³⁹

Bei Avicenna verschiebt sich dann der Akzent von einem psychologischen Verständnis von *taṣawwur* und *taṣdīq* hin zu einem epistemologischen.

Über die möglichen philosophiegeschichtlichen Ursprünge und die Rezeptionswege von *taṣawwur* und *taṣdīq* wurde schon viel spekuliert.⁴⁴⁰ Das Grundproblem dabei besteht darin, dass sich für die beiden Termini in den griechischen Aristoteles-Texten kein äquivalentes Begriffspaar finden lässt. Daher wurden die verschiedensten Möglichkeiten als Ursprung für das Begriffspaar vorgeschlagen, einerseits bestimmte Termini bei Aristoteles, aber etwa auch solche aus der Tradition der Stoiker; eine detaillierte Übersicht über sämtliche bisherigen Lösungsvorschläge findet sich bei J. Lameer.⁴⁴¹ Fest steht jedenfalls, dass bei Aristoteles die konzeptuelle Unterscheidung zwischen begrifflichen Inhalten einerseits und propositionalen Inhalten andererseits bereits deutlich greifbar und wirksam ist, am

⁴³⁸ al-Fārābī, *Manṭiq*, *Burhān*: 19–20.

⁴³⁹ al-Fārābī, *Alfāz*: 86–88.

⁴⁴⁰ Zu den wichtigsten bisherigen Beiträge dazu gehören Wolfson 1943; van Ess 1966: 95–113; Black 1990: 71–78; Lameer 2006: 19–35 und Strobino 2021: 13–40.

⁴⁴¹ Lameer 2006: 5–7.

prominentesten in den Werken *Kategorien*, *De Interpretatione*, *De Anima* und insbesondere in *Analytica posteriora*; es fehlt lediglich die durchgehende Wiedergabe mittels eines entsprechend griffigen Begriffspaars. Ein Beleg dafür, dass bereits bei Aristoteles die Unterscheidung von begrifflicher und propositionaler Erkenntnis etwas Grundlegendes war, ergibt sich etwa aus der folgenden Stelle in *De anima* I 3 (407a25), wo es heißt: „Jede vernunftgemäße Wortfolge (λόγος) ist entweder eine **Definition** oder ein **Beweis**“ (λόγος δὲ πᾶς ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις). Genau genommen spricht Aristoteles hier allerdings nicht von einer Unterteilung des Wissens bzw. der Erkenntnis schlechthin wie später Avicenna, sondern von einer Unterteilung der „vernunftgemäßen Wortfolge“ (wobei die angemessene Übersetzung von λόγος allgemein eine Schwierigkeit darstellt; an dieser Stelle könnte etwa auch „rationales Sprechen“ verwendet werden); der enge Zusammenhang jedoch, der zwischen einer solchen vernunftgemäßen Wortfolge und dem Begriff der **Erkenntnis** bzw. des **Wissens** (ἐπιστήμη) besteht, ist bei Aristoteles ebenfalls bereits etabliert, etwa wenn er in *An. post.* II 19 (100b10) hervorhebt, dass „jede (wissenschaftliche) Erkenntnis/jedes Wissen in Form einer vernunftgemäßen Wortfolge vorliegt“ (ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστὶ). Somit gehört die später bei Avicenna zum fundamentalen Einteilungsprinzip gewordene Unterscheidung also schon bei Aristoteles zum philosophischen Instrumentarium, lediglich noch nicht in vergleichbarer Prominenz oder expliziten Terminologie.

Als Vorbereitung für die nachfolgenden Bemerkungen sei nun nochmals Avicennas Grundunterscheidung in Bezug auf die Formen des Wissens rekapituliert. In seinen logischen Hauptwerken (*Šifā'*, *Nağāt*, *Išārāt*, *Mašriqiyyīn*) erklärt er sinngemäß zusammengefasst: Jede Erkenntnis (*ma'rifa*) und jedes Wissen (*ilm*) liegt entweder als

- begrifflich erfasstes Moment (*taşawwur*) oder
- als wahr anerkanntes Urteil (*taşdıq*) vor.

Dabei führt er die soeben erwähnte Unterscheidung von al-Fārābī fort und akzentuiert diese in seinen Werken darüber hinaus als universelles Paradigma des Wissens; und die beiden Begriffe werden von ihm weiter zergliedert:

- Das, was zu einem *taşawwur* führt, ist eine ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl šāriḥ*), d. h.
- eine **Definition** (*ḥadd*) oder eine Umschreibung (*rasm*)
- Und das, was zu einem *taşdıq* von einer bestimmten Fragestellung (*maṭlūb*) führt, ist
- ein **Argument** (*ḥuğğa*), und darunter fallen:
 - Schluss (*qiyās*)
 - Induktion (*istiqrā'*)
 - Paradigma (*tamṭil* oder *miṭāl*)

Die Schwierigkeiten bei den bisherigen Versuchen, den Ursprung des Begriffspaares zu lokalisieren, resultierten zu einem großen Teil daraus, dass man versuchte, die beiden Ausdrücke *taṣawwur* und *taṣḍīq* als **Begriffs-Paar** in den arabischen Aristoteles-Übersetzungen oder allenfalls auch in anderen griechischen Quellen (wie etwa den Stoikern) ausfindig zu machen. Da aber bis heute die beiden Begriffe zwar konzeptuell, jedoch nicht wortwörtlich nebeneinander in den originalen griechischen Aristoteles-Schriften identifiziert werden konnten, ist die Aussicht, in den entsprechenden arabischen Aristoteles-Übersetzungen darauf zu stoßen, verständlicherweise gering. Daher verspricht es mehr Erfolg, nach der konzeptuellen Unterscheidung Ausschau zu halten, und dafür auch die spätantike Kommentar-Tradition einzubeziehen; dabei steht uns allerdings das Hindernis entgegen, dass viele Kommentare zwar ins Arabische übersetzt und von den damaligen Autoren rege benutzt wurden, diese arabischen Übersetzungen aber zum größten Teil nicht erhalten sind. Dies ist allerdings nicht gravierend, da es uns hier nicht um die Ausdrücke an sich, sondern um die konzeptuelle Unterscheidung geht.

In der bisherigen Forschung der letzten Jahre zu diesem Thema hat sich eine Art Konsens herausgebildet, dass die Wurzeln von *taṣawwur* und *taṣḍīq* wohl am deutlichsten in den aristotelischen *Analytica posteriora* auszumachen sind.⁴⁴² Diese Spur soll deshalb hier nun weiterverfolgt werden. Dabei hilft uns ein Zitat aus dem Kommentar des byzantinischen Gelehrten Eustratius⁴⁴³ (gest. um 1120) zu *An. post.* weiter: „Denn er (sc. Aristoteles) erachtete – wie dies sowohl Theophrast als auch Alexander bezeugen – als die primären/obersten (Weisen) von Wissen/Erkenntnis (κυρίως ἐπιστήμη τίθεται), das **Definieren** (ὀριστική) und das **Beweisen** (ἀποδευτική) [...]“.⁴⁴⁴

Damit liefert uns Eustratius mit Verweis auf Alexander von Aphrodisias (und Theophrast) einen Beleg für genau diejenige Dichotomie des Wissens, wie sie uns bei Avicenna begegnet. Nun ist der Kommentar des Alexander zu den *An. post.* unglücklicherweise nur in verstreuten Fragmenten und nicht als Ganzes erhalten, sodass wir die Behauptung des Eustratius nicht anhand des Originaltextes überprüfen können; aber Paul Moraux, der Herausgeber der Fragmentsammlung von Alexanders *An. post.*-Kommentar, hält Eustratius trotz dessen Langatmigkeit und repetitiven Ausdrucksweise für durchaus vertrauenswürdig in seinen Zitaten,⁴⁴⁵ sodass man davon ausgehen darf, dass die Zuschreibung zuverlässig sein wird.

Zur Unterscheidung der Formen des Wissens bei Aristoteles ist nun eine weitere Stelle besonders interessant, nämlich aus den Anfangsteil der *Analytica*

⁴⁴² Siehe dazu Galston 1973: 200–210; Lameer 2006; Rudolph/Würsch 2012: 419.

⁴⁴³ Zu ihm siehe DPhA, Bd. III: Art. „Eustrate de Nicée“ (M. Cacouros).

⁴⁴⁴ Eustratius, *In An. post. II*: 44 (ad *An. post.* II 90b23).

⁴⁴⁵ Moraux 1979: 5–7.

posteriora; allerdings ist die Ausdrucksweise hier mehrdeutig, was zu ganz verschiedenen Auslegungsweisen bei den nachfolgenden Kommentatoren geführt hat. Aristoteles sagt dort:

Ob es nun auch eine weitere Weise des Wissens (ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος) gibt, werden wir später noch erörtern; wir erklären (hier jedenfalls schon mal), dass man (etwas) durch **Beweis** (καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι) weiß/erkennt. Mit Beweis meine ich dabei einen wissenschaftlichen Schluss (συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν [in der arab. Version (Ed. Badawi): *qiyās mu'talif yaqīnī*]).⁴⁴⁶

Dass der Beweis als die eine Form des Wissens zu gelten hat, steht damit also fest; da Aristoteles die Erklärungen zur zweiten Form auf später verschiebt, jedoch nirgends im späteren Verlauf des Werkes ausdrücklich auf diese Ankündigung zurückkommt, bleibt die Frage unbeantwortet. Einige der antiken und die meisten modernen Kommentatoren gehen davon aus, dass sich die zweite Form von Wissen auf die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien durch den Intellekt (νοῦς) bezieht, die Aristoteles in *An. post.* II 19 erörtert.⁴⁴⁷ Aber einige antike Autoren habe diese Stelle auch anders verstanden; dies wird klar aus einer Erklärung, die Themistios (gest. um 390) in seiner Paraphrase der *An. post.* zu ebendieser Stelle gibt:

Es gibt nun aber (nebst dem schon erwähnten **apodiktischen Beweis**) auch noch weitere oberste/primäre Weisen des Wissens (κυρίως ἐπίστασθαι τρόποι): Auch das theoretische Begreifen mittels **Definitionen** (ἡ δι' ὀρισμῶν θεωρία), und das Erfassen der axiomatischen Grundprinzipien (ἡ λήψις τῶν ἀναποδείκτων ἀρχῶν) werden oberste Erkenntnisweisen genannt (ἐπιστῆμαι καλοῦνται κυρίως) [...].⁴⁴⁸

Themistios stellt hier also beide möglichen Auslegungsvarianten für die zweite Wissensform nebeneinander, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden, sondern er referiert einfach die verschiedenen Ansichten, die seiner Kenntnis nach vertreten wurden. Daraus können wir entnehmen, dass offensichtlich gewisse spätantike Autoren in der Tat die von Aristoteles am Anfang von *An. post.* angesprochene Dichotomie als eine zwischen Beweis und Definition verstanden haben.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, auch noch auf den großen Kommentar des Averroes zu *An. post.* hinzuweisen; in den Erklärungen zur betreffenden Aristoteles-Stelle (*ad* 71b16) konstatiert nämlich auch Averroes, dass es sich bei der zweiten Wissensform neben dem Beweis (*burhān*) um *taṣawwur* handelt, welcher durch Definition erbracht wird.⁴⁴⁹ Bisher hatte man stets angenommen,

⁴⁴⁶ Aristoteles: *An. post.* I 2 (71b16)

⁴⁴⁷ Siehe dazu z. B. Barnes 1993: 91–92.

⁴⁴⁸ Themistios, *Paraph. An. post.*: 5.

⁴⁴⁹ Averroes, *Šarḥ al-Burhān*: 182.

dass diese Deutung bei Averroes auf seine al-Fārābī- und Avicenna-Lektüre zurückgehen würde, da bei diesen beiden Autoren *taṣawwur* und *taṣdīq* ja bereits als die zwei Wissensformen etabliert wurden. Unter Berücksichtigung der erwähnten Themistios-Stelle muss jedoch nicht zwingend eine Beeinflussung durch die avicennische Tradition als alleiniger Grund angenommen werden. Darauf, dass es im Übrigen Indizien dafür gibt, dass bei Averroes verschiedene direkte Einflüsse aus der griechischen Kommentartradition, insb. von Themistios festzustellen sind, hat bereits auch schon H. Hugonnard-Roche überzeugend hingewiesen.⁴⁵⁰

Im Lichte der hier diskutierten Stellen erscheint es somit als sehr plausible Hypothese, dass die bei Eustratius gemachte Angabe zutreffend ist und Alexander tatsächlich die Ansicht vertrat, dass Aristoteles als oberste Dichotomie des Wissens diejenige in definitorisch-begriffliches Wissen und in apodiktisch-propositionales Wissen verstanden hat. Die analoge Unterscheidung bei al-Fārābī, Avicenna und späteren Autoren wie as-Sāwī ließe sich in diesem Fall also sehr direkt an diese Auffassung Alexanders anknüpfen und als Fortführung bzw. Weiterentwicklung der spätantiken Kommentartradition verstehen, welche ihrerseits die bereits bei Aristoteles angelegten Vorgaben als Ausgangspunkte genommen hatten.

3.3 Strukturreform

Der strukturelle Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā'ir* weist verschiedene auffällige Abweichungen von der traditionellen Einteilung des aristotelischen Organons auf, und auch die Kapiteileinteilung zeichnet sich durch einige auffallende Besonderheiten aus. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb as-Sāwīs Werk von einzelnen Autoren gelegentlich als besonders „innovativ“⁴⁵¹ und gar als „unaristotelisch“ bezeichnet wurde, so etwa durch den bereits zitierten Hossein Ziai: „[...] the non-Aristotelian Persian logician ‘Umar b. Sahlān al-Sāwadjī [...]“ und kurz danach „Sāwadjī’s novel ideas concerning the reconstruction of the Aristotelian nine-book logical corpus of the *Organon* into more logically consistent divisions of semantics, formal logic and material logic had a major impact on al-Suhrawardī’s writings on logic“.⁴⁵² Im Anschluss an diese Äußerungen Ziais wird as-Sāwī dann beim Herausgeber von dessen *Muḥtaṣar Šiwān al-ḥikma* sogar zu „one of the outstanding critics of Aristotelian logic, and the first to include the discussion of definition and description in

⁴⁵⁰ Siehe dazu Hugonnard-Roche 1999.

⁴⁵¹ So etwa im Artikel in EI², Bd. VIII: Art. „Ebn Sahlān“ (H. Ziai); ähnlich auch Walbridge 2000: 13: „[...] an innovative work of logic whose organization foreshadows certain aspects of Suhrawardī’s works“ und analog Walbridge 2005: 202.

⁴⁵² Siehe EI², Bd. IX: Art. „Suhrawardī“ (H. Ziai).

semantics and not in material logic [...]“, worauf ein paar Zeilen später auch noch ein Einfluss as-Sāwīs auf as-Suhrawardī hervorgehoben wird: „al-Sāwī’s criticism of Aristotelian logic was to be followed by al-Suhrawardī, only to become one of the cornerstones of his philosophy [...]“. ⁴⁵³

Vor dem Hintergrund solcher Einschätzungen aus der Sekundärliteratur ist es erforderlich, den Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā’ir* hier noch genauer zu analysieren und zu versuchen, dessen besondere Eigenheiten herauszuarbeiten und mit der vorangehenden Tradition in Beziehung zu setzen. Da die Autoren der soeben zitierten Einschätzungen für ihre verschiedenen Behauptungen weder konkrete Belegstellen aus as-Sāwīs Werk noch irgendwelche andere, überprüfbare Begründungen anführen, erübrigt sich indessen eine ausführliche Widerlegung ihrer Aussagen. Lediglich auf das Attribut „unaristotelisch“ muss hier kurz eingegangen werden, da es in verschiedener Hinsicht besonders unglücklich bzw. unangemessen ist. Zuerst einmal, weil as-Sāwī nirgends auf irgendeine bestimmte Äußerung des Aristoteles (sei es ablehnend oder zustimmend) ausdrücklich Bezug nimmt; vielmehr ist es so, dass Aristoteles in den *Baṣā’ir* schlicht nicht erwähnt wird; Aristoteles als philosophiehistorische Figur oder Autor spielt also für as-Sāwī in den *Baṣā’ir* gar keine Rolle, sodass es wenig sinnvoll ist, ihn zu einem Anti-Aristoteliker machen zu wollen. Und zweitens ist es ohnehin fraglich, was mit dem Attribut „unaristotelisch“ überhaupt gemeint sein soll. Bereits die Schüler und ersten Aristoteles-Nachfolger wie Eudemos und Theophrast haben aristotelische Werke redigiert und eigene Ergänzungen und Anpassungen eingebracht, sodass man im Laufe der Zeit eher von der peripatetischen Schule sprach. Später kamen durch Autoren wie den Plotin-Schüler Porphyry und die spätantiken Kommentatoren der alexandrinischen Tradition auch zahlreiche neuplatonisch geprägte Elemente hinzu, sodass die islamische Welt Aristoteles geradezu in einem „neuplatonischen Gewand“ kennenlernte; und im Rahmen der spätantiken logischen Aristoteles-Kommentare fanden dann durch die Auseinandersetzung mit der Logik der Stoiker – trotz zahlreicher Differenzen – auch vereinzelte stoische Elemente Einzug in die Beschäftigung mit Aristoteles. ⁴⁵⁴ Und nicht zuletzt wurden auch ganze Werke, die eigentlich aus Material, das aus neuplatonischen Autoren exzerpiert wurde, in der islamischen Welt unter dem Namen des Aristoteles verbreitet, wie es etwa bei der *Theologie des Aristoteles* ⁴⁵⁵ oder dem *Liber de causis* ⁴⁵⁶ der Fall war. Die Grenzen des Aristotelismus sind also nicht so scharf umrissen, wie einige Autoren dies offenbar meinen;

⁴⁵³ So Kartanegara in as-Sāwī, *Mukhtaṣar Ṣiḥwān al-ḥikma*: 47 (Einleitung).

⁴⁵⁴ Siehe dazu z. B. Sorabji 2005: III 128–163, 250–259.

⁴⁵⁵ Siehe dazu SEP, Art. „The Theology of Aristotle“, <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/> (P. Adamson) [Stand 31.07.2025].

⁴⁵⁶ Siehe dazu DPhA, Supplément: Art. „Le Liber de causis“ (C. D’Ancona/R.C. Taylor).

nur schon von daher ist es problematisch, wenn man versucht mit dem Attribut „unaristotelisch“ zu operieren, ohne genauer anzugeben, was darunter verstanden werden soll.

Und speziell in Bezug auf die Gruppe der logischen Schriften des Aristoteles kommt hinzu, dass die ursprüngliche Redaktion des *Organons*, wie sie von Andronikos von Rhodos im 1. Jh. v. Chr. erstellt wurde,⁴⁵⁷ aus lediglich sechs Werken bestand, nämlich *Kategorienschrift*, *De Interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topik* und *Sophistik*. Erst im Laufe der Zeit wurde diesem Korpus noch Porphyrs *Isagoge* als allgemeine Einleitung in die fünf *Prädikabilien* hinzugefügt, und insbesondere in den alexandrinischen Kommentaren wurden dann dem Ganzen noch die bereits oben angesprochenen Prolegomena vorangestellt. Ebenfalls in alexandrinischer Zeit wurden überdies im Anschluss an die *Sophistik* auch noch die beiden Werke des Aristoteles zur *Rhetorik*⁴⁵⁸ und zur *Poetik* angehängt, dies im Bestreben, den fünf verschiedenen Typen von Prämissen (apodiktisch, dialektisch, sophistisch, rhetorisch und poetisch) auch je eine eigene syllogistische Schlussform zuordnen zu können. Diese „Komplettierung“ erfolgte schrittweise, wie sich mit einem Blick auf die einzelnen Kommentatoren gut feststellen lässt: Während bei Ammonios der rhetorische und der poetische Schluss noch als „asyllogistisch“ eingestuft wurden, sind dann bei Elias diese beiden fest unter die „fünf syllogistischen Formen (εἶδη τῶν συλλογισμῶν)“ aufgenommen.⁴⁵⁹

Damit ergibt sich die in der folgenden Übersichtstabelle dargestellte, erweiterte Struktur des aristotelischen *Organon*, welche streng genommen ihrerseits bereits als „unaristotelisch“ bezeichnet werden müsste, da sie nun vier zusätzliche Werkteile umfasst, welche nicht Teil der ursprünglichen Redaktion des *Organons* waren; da aber das *Organon* selbst auch keine von Aristoteles persönlich gestaltete Zusammenstellung war, sondern eben auf einer Redaktion durch Andronikos beruhte, müsste dieses selbst bereits als nicht genuin „aristotelisch“ taxiert werden, was erst recht keinen Sinn machen würde.

alexandr. Komment.:	+ (<i>Prolegomena</i>)	(Gegenstand, Nutzen einer Wiss.)
Porphyr:	+ <i>Isagoge</i>	(Prädikabilien)
	<i>Kategorien</i>	(„Einzel-Termini“)
	<i>De Interpretatione</i>	(„Aussagen und ihre Eigenschaften“)

⁴⁵⁷ Zu Andronikos und seiner Redaktion des Corpus Aristotelicum siehe Moraux 1973–2001: I 45–95.

⁴⁵⁸ Zum Hinzukommen der *Rhetorik* zum *Organon* siehe Würsch 2005; auch Galston 1973: 2–7, 31–33.

⁴⁵⁹ Elias: *In Cat.*: 117; zum Ablauf der Entwicklung im Detail siehe Walzer 1962: 133–136.

	<i>Analytica priora</i>	(Schluss-Lehre/Syllogistik)
	<i>Analytica post.</i>	(Beweis-/Wissenschaftslehre)
	<i>Topik</i>	(Dialektik)
	<i>Sophistik</i>	(Fehlschlüsse)
Aristoteles:	+ <i>Rhetorik</i>	
Aristoteles:	+ <i>Poetik</i>	

Bei as-Sāwī lassen sich nun tatsächlich verschiedene Abweichungen von diesem Schema feststellen, auf die genauer eingegangen werden soll. Es handelt sich dabei in erster Linie um die folgenden Modifikationen:

- Weglassung der Werkteile zur *Topik*, der *Rhetorik* und der *Poetik*.
- Einschub eines eigenen, wenn auch kurzen Hauptkapitels zur Definition.
- Verschiebung der Behandlung der Konversion von Propositionen aus dem *Analytica priora*-Teil in den *De Interpretatione*-Teil.

Wichtig für die Beurteilung dieser Abweichungen ist nun, dass es sich dabei nicht um Modifikationen handelt, welche als eine völlig neuartige und eigenständige Innovation vonseiten as-Sāwī einzustufen sind. Vielmehr beruhen diese Änderungen in der einen oder anderen Form auf Vorgaben, welche sich schon bei Avicenna finden und damit auch ein Licht auf die Art und Weise werfen, wie Avicenna von as-Sāwī rezipiert wurde.

Dass im 11./12. Jahrhundert verschiedene Veränderungen in Bezug auf die Abfolge der einzelnen Teile des logischen Curriculums bzw. in Bezug auf die Struktur logischer Lehrwerke vorgenommen wurden, wird auch bei verschiedenen späteren Autoren ausdrücklich thematisiert. So lesen wir etwa in der *Muqaddima* des Ibn Ḥaldūn (gest. 1406):

[...] und Avicenna verfasste das *Kitāb aš-Šifā'*, in welchem er alle sieben philosophischen Disziplinen⁴⁶⁰ erschöpfend behandelte. Danach folgten die Späteren (*al-muta'aḥḥirūn*), veränderten das Fachvokabular der Logik und ergänzten die Betrachtung der fünf Universalien [d. h. die Diskussion der fünf Prädikabilien in der *Isagoge*] um deren Ertrag, nämlich um die Erörterung von Definition (*ḥadd*) und bestimmender Umschreibung (*rasm*), indem sie diese aus dem Buch über den Beweis (*Kitāb al-Burhān* = *An. post.*) dorthin verschoben. Weiter ließen sie den Teil mit den *Kategorien* weg, weil deren Betrachtung durch den Logiker lediglich in akzidenteller und nicht essentieller Weise erfolgt; dafür fügten sie dem *De Interpretatione*-Teil

460 Obwohl das *K. aš-Šifā'* eigentlich vier große Hauptteile (Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik) hat, kommt Ibn Ḥaldūn auf sieben, da er die vier mathematischen Teile einzeln zählt, also: Logik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Physik, Metaphysik; siehe Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*: 379; engl. Übers. in Rosenthal 1967: III 112.

(*Kitāb al-ʿIbāra*) noch die Besprechung der Konversion (*ʿaks*) (von Propositionen) an, weil das etwas ist, das in gewisser Weise an die Behandlung der Propositionen (*qaḍāyā*) anschließt. Danach behandelten sie den Syllogismus auf generelle Weise, insofern er gültige Konklusionen zu gegebenen Problemsätzen liefert (*min ḥayṭu intāḡiḥi li-l-maṭālib*), aber nicht mehr hinsichtlich eines materiellen Gehaltes (*lā bi-ḥasab mādda*); und sie verzichteten folglich auf dessen Behandlung im Hinblick auf den materiellen Gehalt, also auf die fünf Bücher zur Apodiktik (*Burhān*), zur Dialektik (*Ġadal*), zur Rhetorik (*Ḥiṭāba*), zur Poetik (*Šiʿr*) und zur Sophistik (*Safsata*), und lediglich vereinzelt gingen einige noch sporadisch auf diese Themen ein.⁴⁶¹

Manches, was Ibn Ḥaldūn hier beschreibt, finden wir tatsächlich bei as-Sāwī in dieser Form vor; allerdings besteht in Bezug auf die Schilderung ein gewisser Präzisierungs- und Korrektur-Bedarf. Zutreffend in Bezug auf as-Sāwī ist zunächst, dass sich bei ihm in der Tat eine ausführliche Besprechung von Definition und Umschreibung im vorderen Teil des Werks findet; allerdings wird diese nicht unmittelbar im Anschluss an den *Prädikabilien*-Teil eingefügt, sondern erst nach dem *Kategorien*-Kapitel zwischen diesem und dem anschließenden *ʿIbāra*-Kapitel, und zwar als eigener kleiner Hauptteil (*Baṣāʾir* Kap. 2.1–2.2). Weiter zutreffend ist, dass bei as-Sāwī die Besprechung der Konversion von Propositionen bereits im *ʿIbāra*-Teil erfolgt und nicht erst im *Qiyās*-Teil. Von den hinteren Teilen des erweiterten Organons werden bei as-Sāwī die Teile zur Topik (*Ġadal*), Rhetorik (*Ḥiṭāba*) und Poetik (*Šiʿr*) weggelassen, wohingegen die Apodiktik (*Burhān*) und – zumindest kurz – die Sophistik (*Muḡālatāt*) durchaus besprochen werden. Und auch die zehn Kategorien (*Maqūlāt*) sind ebenfalls noch vorhanden, und sogar mit einem recht ausführlichen Kapitel.

Wie lassen sich nun die Diskrepanzen zwischen Ibn Ḥaldūns Bericht und dem Befund bei as-Sāwī erklären? Der Grund ist in der Verschiedenheit der einzelnen Werke Avicennas zu suchen, denn Ibn Ḥaldūn berücksichtigt für sein Resümee ausschließlich das *K. aš-Šifāʾ*, während er die Situation, wie sie sich in den restlichen Werken Avicennas zeigt, gänzlich außer Acht lässt; dieser Umstand wird deutlicher werden, wenn wir die von Ibn Ḥaldūn angesprochenen Punkte kurz einzeln durchgehen.⁴⁶²

a) Die behauptete (weitgehende) spätere Weglassung der *Burhān*-, *Ġadal*-, *Safsata*-, *Ḥiṭāba*- und *Šiʿr*-Teile: Einzig in seinem *K. aš-Šifāʾ* und in seinem Frühwerk *al-Ḥikma*

⁴⁶¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*: 389; engl. Übers. in Rosenthal 1967: III 142.

⁴⁶² Bereits vor Ibn Ḥaldūn erwähnt auch aṭ-Ṭūsī solche Veränderungen im Aufbau der Logikwerke, allerdings ohne sie explizit erst in die nach-avicennische Zeit zu datieren, sondern er spricht einfach von den „Späteren“ (*mutaʾaḥḥirān*), was insofern korrekter ist; siehe aṭ-Ṭūsī, *Asās al-iq-tibās*: 34 (zu den Kategorien), 158 (zur Konversion von Propositionen).

*al-‘arūḍiyya*⁴⁶³ hat Avicenna alle diese fünf Teile noch als eigenständige und voll ausgearbeitete Traktate einbezogen; in den übrigen frühen Werken wie dem *Muḥtaṣar awsaṭ* und dem Logik-Teil des *K. an-Nağāt* fehlen sie. Eine gewisse Mittelstellung kommt den beiden Kurz-Summen *‘Uyūn al-Ḥikma* und *K. al-Hidāya* zu (die beide wohl dem Anfang der mittleren Periode zuzuordnen sind),⁴⁶⁴ in ihnen finden sich noch kurze Abschnitte zu allen fünf Themen, allerdings in beiden Werken jeweils auf wenige Zeilen kondensiert. Nach dem *K. aš-Šifā’*, d. h. ab der späten Mittelperiode, findet sich dann in keinem Werk mehr ein *Ḥiṭāba*- oder *Šīr*-Teil. Ein *Burhān*-Teil hingegen bleibt in sämtlichen Werken bis in die Spätzeit ein fester Bestandteil,⁴⁶⁵ allerdings ist auffallend, dass in den *Iṣārāt* der *Burhān*-Abschnitt auf leidlich etwa drei knappe Seiten verkürzt ist und nochmals etwas kompakter gestaltet ist als der ohnehin schon dichte Rest des Buches. Die sich schrittweise anbahnende, weitgehende Eliminierung der fünf „materiellen“ Teile der Syllogistik, ist also nicht erst „nach-avicennisch“ zu beobachten, sondern ist eine Entwicklung, sondern ist eine Entwicklung, die sich im Oeuvre Avicennas selbst bereits deutlich manifestiert.

b) Der Verzicht auf die Behandlung der Kategorien: Eine eigene, detaillierte Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik finden wir bei Avicenna lediglich im frühen *Muḥtaṣar awsaṭ*⁴⁶⁶ und im *K. aš-Šifā’*; im *K. an-Nağāt* wird ihnen im hinteren Teil zumindest ein kurzer Paragraph gewidmet, und in den beiden Kurz-Summen (*‘Uyūn al-ḥikma* und *al-Hidāya*) werden sie zwar auch noch erwähnt, aber wiederum nur auf wenigen Zeilen kurz abgehandelt. Nach dem *K. aš-Šifā’* verzichtet Avicenna aber ganz auf die Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik, da er bereits im *K. aš-Šifā’* ausdrücklich erwähnt, dass die Kategorien eigentlich in den Bereich der Metaphysik gehören würden. Es ist in diesem Zusammenhang daher bemerkenswert, dass as-Sāwī in seiner Abhandlung der Behandlung der Kategorien so viel Beachtung schenkt.

c) Das Vorziehen der Regeln für die Konversion (*‘aks*) von Propositionen in den *Ibāra*-Teil: Auch für diesen Aspekt zeigt sich ein ähnliches Bild wie bei den vorhergehenden Punkten; jedoch gilt es hier ebenso, dass die Situation in Bezug auf die

⁴⁶³ Die *Rhetorik* und die *Poetik* aus *al-Ḥikma al-‘arūḍiyya* (auch u.d.T. *Kitāb al-mağmū’*) wurden schon vor längerer Zeit von Muḥammad Salīm Sālim beide separat ediert (1950 und 1969), da es sich bei diesen beiden Teilen um die besterhaltenen und vollständigsten Teile des als Unikat vorliegenden Manuskripts (Hs. Uppsala 364) handelt.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu Gutas 2014: 419–420.

⁴⁶⁵ Zumindest soweit sich dies anhand des Erhaltungsgrades beurteilen lässt; bei den *Mašriqiyyīn* reicht der erhaltene Teil lediglich bis gegen Ende des *al-Ibāra*-Teils; Gutas geht jedoch tendenziell vom Vorhandensein eines *Burhān*-Teils auch in diesem Werk aus, vgl. Gutas 2000: 168.

⁴⁶⁶ Siehe dazu Kalbarczyk 2012; ob auch die *Ḥikma ‘arūḍiyya* einen *Kategorien*-Teil enthielt, kann nicht gesagt werden, da in dem Manuskript der betreffende Teil nicht erhalten ist.

verschiedenen avicennischen Werken zu unterscheiden ist. Im frühen *Muḥtaṣar awṣaṭ* und im *K. aš-Šifā'* wird die Konversion noch analog wie bei Aristoteles erst im *Qiyās*-Traktat behandelt, der vorangehende *ʿIbāra*-Traktat endet in beiden Werken noch mit der Besprechung der Kontradiktion (*tanāquḍ*). Die spätere Verschiebung des Ortes für die Behandlung der Konversion begünstigt haben mag der Umstand, dass Avicenna bei einigen Werken ganz auf eine Grobeinteilung nach den einzelnen Büchern des *Organons* verzichtet, so etwa im Logik-Teil des *K. an-Nağāt*, welches lediglich in 150 einzelne Abschnitte (*faṣl*) eingeteilt ist, ohne noch eine übergeordnete Kapitel-Struktur aufzuweisen; die beiden anderen Teile des *K. an-Nağāt*, d. h. der Physik- und der Metaphysik-Teil verfügen dann jedoch wieder über eine solche Grobstruktur, welche die einzelnen kleineren Abschnitte zusätzlich in Traktate (*maqālāt*) gliedert. Auch beim *Dānišnāma* besteht die Gliederung der Logik lediglich in 36 Abschnitten, ohne eine weitere übergeordnete Grobeinteilung. Dadurch rücken die zwei Kapitel zur Kontradiktion (ursprünglich am Ende des *ʿIbāra*-Teils) und zur Konversion (ursprünglich als Vorbereitung für die Darstellung der Syllogismen am Anfang des *Qiyās*-Teils) unweigerlich sehr nahe zusammen, zumal es sich bei beiden Kapiteln um die Untersuchung von Regeln für den Umgang beim Umformen von Propositionen handelt. So ergibt sich sowohl formal als auch inhaltlich der Transfer der Behandlung der Konversion in den *ʿIbāra*-Teil, wie es dann im *K. al-Hidāya* und in den *Iṣārāt* der Fall ist. Auch hier ist also festzustellen, dass das, was Ibn Ḥaldūn als nach-avicennische Entwicklung diagnostiziert, sich sehr deutlich bereits bei Avicenna findet, allerdings unter der Voraussetzung, dass auch die nach dem *K. aš-Šifā'* entstandenen Werke in die Betrachtung einbezogen werden.

d) Ort der Behandlung der Definition: Das Vorbild für den Einschub der Behandlung von Definition und Umschreibung vor den Anfang der Besprechung der Propositionen findet sich in dieser Form in Avicennas *Iṣārāt*. Hier lässt Avicenna nach dem *Nahğ* 1⁴⁶⁷ mit einigen Vorbemerkungen und verschiedenen Elementen, die an den Anfang des *Madḥal* des *K. aš-Šifā'* angelehnt sind, einen *Nahğ* 2 folgen, in dessen erster Hälfte die fünf Prädikabilien besprochen werden und in dessen zweiter Hälfte dann Definition und Umschreibung erläutert werden, gefolgt von einigen Hinweisen dazu, welche Fehler sich bei der Bildung von Definition und Umschreibung ergeben können. Dies ist exakt die Struktur, die sich dann auch bei as-Sāwī findet; bei seinem Hauptkapitel 2.1–2.2 handelt es sich also um eine relativ genaue Entsprechung zum *Nahğ* 2 von Avicennas *Iṣārāt*. Während as-Sāwī in den *Baṣāʾir* ansonsten eine betonte Zurückhaltung gegenüber den *Iṣārāt* an den Tag

⁴⁶⁷ Der Ausdruck *nahğ* (wörtl. Weg, Vorgehensweise, Methode) wird von Avicenna im Logik-Teil der *Iṣārāt* als Titelbezeichnung für die einzelnen Kapitel verwendet; vgl. dazu und zur Übersetzung des Ausdrucks die Erklärung in Goichon 1999: 79, Anm. 1.

legt, haben wir es hier nun mit einer Passage zu tun, die sich ziemlich direkt an den *Iṣārāt* orientiert, sowohl in Bezug auf den Ort innerhalb des Werkverlaufes, als auch in thematischer Hinsicht, allerdings mit einem gewissen Twist, wie wir noch sehen werden.

In Bezug auf diese Modifikation in der Abfolge der Behandlung der einzelnen thematischen Abschnitte ist jetzt auch nochmals auf den von Ibn Ḥaldūn erwähnten „Neuerungs-Charakter“ gegenüber der früheren, an Aristoteles ausgerichteten Abfolge einzugehen: Ibn Ḥaldūn sagte ja, dass sich der eigentliche Ort für die Behandlung der Definition bei Aristoteles in den *Analytica posteriora* befände. Nun ist es zwar richtig, dass im zweiten Buch der *An. post.* in den Kapiteln 3–10 über die Definition und deren Verhältnis zum apodiktischen Beweis gehandelt wird; allerdings ist dies keineswegs die einzige Stelle, wo das Thema ‚Definition‘ im Rahmen des *Organons* von Bedeutung ist. Insbesondere in der aristotelischen *Topik* spielt auch die Definition eine zentrale Rolle, und zwar insofern, als ursprünglich bei Aristoteles noch vier Prädikabilien (Definition, Genus, Proprium und Akzidens) und nicht wie später seit Porphyry üblich deren fünf (Genus, Spezies, Differenz, Proprium und Akzidens) diskutiert werden.⁴⁶⁸ Obwohl die Definition bei Porphyry dann terminologisch nicht mehr unter die fünf Prädikabilien gezählt wird, ist es aber dennoch evident, dass in der *Isagoge* die Besprechung der Prädikabilien vor allem auch mit Blick auf die korrekte Bildung von Definitionen erfolgt, wie Porphyry bereits im ersten Abschnitt der *Isagoge* unterstreicht.⁴⁶⁹ Und nicht zuletzt auch in den der *Isagoge* vorangestellten Prolegomena wird der Behandlung der Definition und ihrer Regeln als Vorbereitung für die Besprechung der sechs klassischen Definitionen der Philosophie große Beachtung geschenkt.⁴⁷⁰ Aus all diesen Hinweisen ersehen wir, dass der Besprechung der Definition in vielen Texten des erweiterten *Organons*, aber insbesondere in den ersten Teilen ein wichtiger Platz zukommt. Indem Avicenna sich in den *Iṣārāt* dafür entscheidet, der Definition und der Umschreibung im *Nahğ* 2 im Anschluss an die Prädikabilien-Abschnitte eine eigene Besprechung zu widmen, greift er in die traditionelle Abfolge der thematischen Einheiten des *Organons* ein und gibt seinem Text eine von der klassischen Abfolge abweichende Struktur. Dies ist jedoch nicht als eigentlicher Bruch mit der aristotelischen Tradition anzusehen, vielmehr geht er von bereits darin vorhandenen inhaltlichen Vorgaben aus und fasst diese zu einem eigenen thematischen Komplex zusammen, d. h. er bündelt die im Organon an mehreren Orten verteilte Diskussion der Definition in einer eigenen thematischen Einheit. Es handelt sich somit also

⁴⁶⁸ Aristoteles: *Top.* I 4, 101b25; zur Vierer- und Fünfer-Klassifizierung bei Aristoteles und Porphyry siehe Barnes 2003: 28–32.

⁴⁶⁹ Porphyry, *Isagoge*: 1.

⁴⁷⁰ Siehe im Detail dazu Hein 1985: 72–81.

auch hier eher um die Akzentuierung und Weiterentwicklung von bereits vorhandenen Ansätzen als um eine Abkehr von der aristotelischen Tradition.

Damit sind zwei Punkte klargeworden. Erstens: as-Sāwī folgt im Großen und Ganzen Avicenna, dies allerdings mit einem selektiven Vorgehen; das bedeutet, er entscheidet sich je nach Situation, an welchen Grundtexten er sich orientiert, und manchmal führt er dabei auch Inhalte aus mehr als einem Werk zusammen. Allerdings macht as-Sāwī dies weitgehend stillschweigend und äußert sich im Einzelfall kaum je dazu, weshalb er sich an einer bestimmten Stelle so oder anders entscheidet. Lediglich an einigen vereinzelt Stellen thematisiert er die Gründe für seine Entscheidung; für den Fall des Kapitels zu den Kategorien soll dies nachfolgend noch genauer behandelt werden.

Und zweitens: Es besteht kein Anlass dafür, die Struktur der *Baṣā'ir* als „unaristotelisch“ zu bezeichnen, da – wie in den vorangegangenen Abschnitten dargestellt – der Bezugspunkt für as-Sāwī in erster Linie bei Avicenna liegt, welcher selbst wiederum trotz verschiedenen Umstrukturierungen und neuen Ansätzen im Grunde die aristotelische Tradition weiterführt; zudem spricht sich as-Sāwī nirgends ausdrücklich gegen Aristoteles aus, sondern höchstens ab und zu gegen Avicenna, und auch in diesen Fällen lediglich gegen eine Position, die mit einem bestimmten Werk (als in Opposition zu anderen avicennischen Werken stehend) in Verbindung gebracht wird, und nicht in genereller Weise.

3.4 Kategorien

Bereits in der Antike gaben die zehn aristotelischen Kategorien Anlass zu berühmten Streitfragen. Die Diskussionen drehten sich vor allem um die Fragen, inwiefern die von Aristoteles vorgelegte Liste und die Auswahl der darin genannten Kategorien gerechtfertigt ist, ob die Zehnzahl abschließend zu verstehen sei und nicht einzelne Positionen daraus gestrichen oder andere ergänzt werden müssten; und schließlich ganz radikal, ob nicht sowieso eine ganz andere Auswahl getroffen werden müsste. Zudem war die Frage umstritten, in welche Disziplin die Behandlung der Kategorien eigentlich gehöre, ob in die Logik oder in die Metaphysik, und generell, ob sich die Kategorien nun auf Worte, Gedanken oder Dinge beziehen würden.⁴⁷¹

Avicenna behandelt all diese Fragen ausführlich im *Maqūlāt*-Teil des *K. aš-Šifā'*.⁴⁷² Auch er ist der Meinung, dass die Besprechung der Kategorien eigentlich in die

471 Siehe zu diesen Diskussionen z. B. Sorabji 2005: III 56–125.

472 Siehe allgemein dazu Bäck 2016: i–xxviii.

Metaphysik und teilweise in die Psychologie gehören würde und die Zehnzahl der Kategorien nicht bewiesen werden könne, weil es sich lediglich um eine mehr oder weniger willkürliche Festsetzung durch Aristoteles handle; auch habe die Besprechung der Kategorien eigentlich keinen Nutzen für das Erlernen der Logik. Wenn er dem *K. aš-Šifā'* nun trotzdem einen Traktat dazu beifüge, sei es in erster Linie, weil er *volens* dem Vorgehen und dem Usus der früheren Philosophen folge.⁴⁷³ Aufgrund dieser Beurteilung ist es nicht weiter verwunderlich, dass Avicenna, wie bereits oben erwähnt,⁴⁷⁴ einzig noch im *Muḥtaṣar awṣaṭ* und ganz kurz im *K. an-Nağāt* eine Darstellung der Kategorien vornimmt und ansonsten auf eine Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik verzichtet.

Vor diesem Hintergrund erscheint es auf dem ersten Blick etwas erstaunlich, dass as-Sāwī der Besprechung der zehn Kategorien in seinem Kompendium ein eigenes und zudem mit zwanzig Seiten recht ausführliches Kapitel widmet und sogar die (meist als nicht genuin aristotelisch angesehenen) Abschnitte zu den Postprädikamenten hinzunimmt, in denen das Gegensätzliche, das Nachherige und Vorherige sowie einige kurze Abschnitte zur Bewegung besprochen werden.⁴⁷⁵ Zwar stellt er in Übereinstimmung mit Avicenna fest, dass die Zehnzahl der Kategorien im Rahmen der Logik nicht bewiesen werden könne und das meiste in diesem Kapitel erst einmal als gegeben akzeptiert werden müsse (*'alā sabīl al-waḍ' wa-t-taslīm*), fügt dann aber mit einem positiveren Grundton als Avicenna noch hinzu, dass dies eben erst im Rahmen der universalen Wissenschaften (*al-'ulūm al-kullīyya*) geschehen könne; um gleich anschließend noch zu ergänzen, was unter „universaler Wissenschaft“ (*'ilm kullī*) zu verstehen ist, nämlich die Metaphysik (*'ilm mā ba'da ṭ-ṭabī'a*).⁴⁷⁶ Darüber hinaus weist as-Sāwī aber noch auf einen weiteren Umstand hin, weshalb er nicht auf die Behandlung der Kategorien verzichtet, nämlich wegen deren didaktischem Nutzen: „Das Erfassen von Regeln losgelöst von (konkreten) materiellen Inhalten oder Beispielen (*muğarrad 'an al-mawādd wa-l-amṭila*) kann sich für Ungeübte als sehr schwierig erweisen“.⁴⁷⁷ Es macht also den Anschein, dass sich as-Sāwī bewusst aus didaktischen Überlegungen dazu entschieden hat, die Kategorien in sein Kompendium aufzunehmen.

473 Avicenna, *Šifā'*, *Maqūlāt*, I 1: 3–8.

474 Siehe *supra* S. 139.

475 as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 17–38 (Kap. 1.2.1–1.2.12).

476 *ibid.* 18; der Ausdruck *'ilm kullī* wird von Avicenna in *Mašriqiyyīn* als Bezeichnung für die Metaphysik verwendet. Dass auch as-Sāwī diesen Ausdruck hier verwendet, könnte allenfalls ein Hinweis auf eine Beeinflussung durch al-Lawkarī sein, der seine Metaphysik unterteilt in „Universalwissenschaft“ (*'ilm kullī*) und „Lehre von der göttlichen Souveränität“ (*rubūbiyyāt*).

477 *ibid.* (auf diesen Aspekt bei as-Sāwī wurde *supra* S. 89 bereits schon kurz hingewiesen).

Die Behandlung der Kategorien in den *Baṣā'ir* ist für uns aber auch noch aus einem weiteren Grund von Interesse, und zwar aufgrund der Rezeptionsgeschichte der *Baṣā'ir*. Denn die in der Sekundärliteratur bei weitem häufigste Erwähnung as-Sāwīs steht in Zusammenhang mit einem Zitat as-Suhrawardīs in seinem Werk *al-Maṣāri' wa-l-muṭārahāt*, das wie folgt lautet: „Nachdem wir die bekannten Kategorien in unserem Buch *at-Talwīhāt* auf fünf reduziert hatten, fanden wir nachher an einer gewissen Stelle beim Autor der *Baṣā'ir* (*fī mawḍi' li-ṣāhib al-Baṣā'ir*), dass sie dort auf vier reduziert werden, nämlich auf Substanz (*ḡawhar*), Quantität (*kam*), Qualität (*kayf*) und Beziehung (*nisba*). [...]“ und etwas Analoges lesen wir auch in seinem Werk *al-Muqāwamāt* mit Angabe derselben Vierergruppe (*ḡawhar; kam, kayf, nisba*), die sich bei as-Sāwī angeblich an „an irgendeiner Stelle“ (*fī ba'ḍ al-mawāḍi'*) finde.⁴⁷⁸ Diese Passagen wurden jeweils als Beleg beigezogen, wenn es darum ging, den Einfluss, den as-Sāwī auf as-Suhrawardī hatte, zu belegen. Das Problem dabei ist, dass as-Sāwī sowohl in den *Baṣā'ir* als auch in der persischen „*Tabṣira*“ sämtliche zehn Kategorien eigens bespricht, und zwar in ganz analoger Weise, wie dies auch bei Avicenna im *K. aṣ-Šifā'* der Fall ist;⁴⁷⁹ während in seiner arabischen *Tabṣira* die Behandlung der Kategorien hingegen ganz entfällt. Daher stellt sich die Frage, wie diese Aussagen as-Suhrawardīs einzuordnen sind. Um einen Fehler in der Überlieferung von as-Suhrawardīs Textes kann es sich schwerlich handeln, da sich die Zuschreibung an zwei verschiedenen Stellen in zwei verschiedenen Werken findet. Die nächstliegende Lösung, die sich am Ende allerdings wohl als allzu trivial erweisen dürfte, wäre die folgende: as-Sāwī bespricht in den *Baṣā'ir* lediglich die vier ersten Kategorien in einem eigenen Kapitel, die restlichen sechs fasst er zu einem einzigen Kapitel zusammen und bespricht diese verbleibenden Kategorien darin jeweils nur relativ kurz. Bei einer flüchtigen Durchsicht des Werks könnte es einem Leser daher so erscheinen, wie wenn as-Sāwī nur die vier ersten Kategorien Substanz, Quantität, Qualität und Relation besprechen würde; was allerdings voraussetzen würde, dass as-Suhrawardī as-Sāwīs *Baṣā'ir* nur äußerst oberflächlich studiert hätte. Eine andere Möglichkeit wäre es, dass as-Suhrawardī die *Baṣā'ir* anhand eines unvollständigen Textes studiert hat, in welchem der Abschnitt mit den restlichen sechs Kategorien aus irgendwelchen Gründen nicht enthalten war. Ebenfalls denkbar wäre es, dass as-Suhrawardī einfach etwas behauptet, das ihm gerade opportun erscheint, ohne jemals einen

⁴⁷⁸ Suhrawardī, *Opera metaphysica et mystica*: I 146 (*at-Talwīhāt*); 278 (*al-Maṣāri' wa-l-muṭārahāt*).

⁴⁷⁹ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 23–38 und „*Tabṣira*“: 17–19. Zudem verwendet as-Sāwī für die Bezeichnung der Kategorie der Relation in beiden Werken den dafür üblichen arabischen Terminus *idāfa* (und nicht wie bei as-Suhrawardī erwähnt *nisba*); lediglich in der persischen „*Tabṣira*“ taucht der Ausdruck *nisba* in einer umschreibenden Erklärung im entsprechenden Abschnitt (S. 17) einmal auf („*ḡalātist ki čizī-rā buwad bi-sabab būdan-i čizī dīgar ki īn-rā bā-way nisbat kunand*“).

tatsächlichen Beleg dafür gesehen zu haben; dies wäre allerdings ziemlich riskant, da as-Sāwīs *Baṣā'ir* in der zweiten Hälfte des 12. Jh. – soweit wir dies beurteilen können – bereits recht verbreitet war und offenbar besonders gern als Unterrichtswerk verwendet wurde, sodass as-Suhrawardī relativ bald hätte damit rechnen müssen, dass eine mit dem tatsächlichen Werk unvereinbare Behauptung rasch erkannt worden wäre. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass as-Suhrawardī gar nicht von den *Baṣā'ir*, sondern von einem anderen Text as-Sāwīs spricht; dies liegt im Bereich des Möglichen, da as-Suhrawardī wörtlich sagt, dass er es „an irgendeiner Stelle des Autors der *Baṣā'ir*“ gelesen habe, und damit könnte in der Tat auch ein weiteres Werk des Autors der *Baṣā'ir* gemeint sein, das wir bisher nicht kennen und das womöglich auch gar nicht mehr erhalten ist.⁴⁸⁰ Eine ähnliche Möglichkeit wäre, dass as-Suhrawardī sich tatsächlich erinnert, bei früherer Gelegenheit eine solche Stelle in einem Logikwerk irgendeines Autors einmal gelesen zu haben, und sie dann bloß irrtümlich mit unserem as-Sāwī in Verbindung bringt. Allenfalls denkbar wäre schließlich auch, dass der Verweis auf eine Stelle in einem nicht näher bestimmten und somit unidentifizierbaren Werk eine bewusste Strategie darstellt: Denn da es im Laufe des 12. Jh. – wie wir aufgrund al-Bayhaqīs Bericht wissen – hinlänglich bekannt war, dass ein großer Teil von as-Sāwīs Schriften nach seinem Tod Opfer von Flammen geworden waren, kann der Verweis auf ein dem übrigen Publikum ansonsten unbekanntes Werk auch dazu verwendet werden, um einen beliebigen Sachverhalt unter Berufung auf eine bekannte Autorität einfach behaupten zu können, da niemand anders das angebliche Werk konsultieren und die Behauptung auf ihre Richtigkeit überprüfen kann. Die Klärung dieser Fragen kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden; sie sei daher der zukünftigen as-Suhrawardī-Forschung anheimgestellt. Für unseren Kontext wichtig ist jedenfalls, dass as-Sāwī analog zur Darstellung Avicennas im *K. aš-Šifā'* die Kategorien in ihrer vollständigen Zehnzahl behandelt.

Als letzter Punkt sei in diesem Kapitel noch ein weiterer Grund besprochen, der für as-Sāwī möglicherweise als Motivation gedient haben könnte, um die Kategorien in seinem logischen Kompendium beizubehalten. Es handelt sich dabei um die Verquickung von Logik und Metaphysik. Auf die Bedeutung dieser Thematik hat insbesondere Amos Bertolacci in mehreren Arbeiten hingewiesen.⁴⁸¹ Er bezeichnet

⁴⁸⁰ Für eine solche Lösung votiert etwa Amin Beidokhti 2018: 395, Anm. 79. Abenteuerlich wird Amin Beidokhti dann allerdings mit einem zweiten Lösungsansatz, wenn er spekuliert, as-Suhrawardī könnte die von ihm beschriebene Aufzählung auch im Metaphysik-Teil der *Baṣā'ir* gefunden haben, der allerdings verloren sei („in the metaphysics of *Baṣā'ir*, which is lost“), in welchem as-Sāwī die Kategorien eben auf andere Weise behandelt habe, allerdings ohne dass Amin Beidokhti erläutern würde, wie er darauf kommt, dass es zu den *Baṣā'ir* noch einen Metaphysikteil gebe.

⁴⁸¹ Siehe Bertolacci 2006: 272–284 und Bertolacci 2011.

dies als „the Ontologization of Logic“; was bedeutet, dass bei Avicenna logische und metaphysische Fragestellungen auf vielfältige Weise miteinander verknüpft sind und aufeinander verweisen. Dazu gehören, dass a) logische Lehrsätze in der Metaphysik wieder aufgegriffen werden und dort ihre eigentliche Begründung erhalten, b) Lehren, die zwar *de facto* im Rahmen der Logik besprochen werden, aber *de iure* eigentlich in den Bereich der Metaphysik gehören, c) Themen, die sowohl in der Logik als auch in der Metaphysik zur Sprache kommen, wobei sich deren Behandlung lediglich geringfügig unterscheidet, und schließlich d) Lehren, die autonom sowohl in der Logik als auch in der Metaphysik behandelt werden, jedoch mit weitergehenden inhaltlichen oder formalen Modifikationen.⁴⁸²

Gerade die Kategorien bilden einen Themenbereich, für den diese beschriebene Verquickung besonders ausgeprägt ist. Allerdings könnte die Bezeichnung „Ontologization of Logic“ dahingehend verstanden werden, dass es sich dabei um einen Vorgang oder eine Tendenz handelt, die insbesondere für Avicenna charakteristisch ist, bzw. dass Avicenna als Urheber für eine solche Ontologisierung der Logik herausgestellt werden soll; dies wäre jedoch ein Irrtum. Logik und Metaphysik sind bereits seit ihren Ursprüngen bei Aristoteles auf vielfache Weise miteinander verwoben. Besonders treffend zusammengefasst wird dies etwa von Jochem Hennigfeld:

Für Aristoteles selbst ist die ursprünglich erschließende Kraft der Sprache unbestritten und so selbstverständlich, dass er gar nicht ausdrücklich darauf hinweist. Ein untrüglicher Beleg dafür ist die Kategorienschrift. Aristoteles nämlich legt die Grundweisen des Seins am Leitfaden des Sprechens (*legein*), des Ist-Sagens, dar. Diese Analyse des *logos* ist nicht ein willkürliches methodisches Vehikel, sondern: Die grundlegenden Seinsweisen der Dinge, die Aristoteles entdeckt, kommen erst im *logos* ans Licht. Insofern sind die Bereiche von Sein, Denken und Sagen gar nicht zu trennen. Sie ent-sprechen einander, sind aber nicht deckungsgleich.⁴⁸³

Nebst dem bereits erwähnten didaktischen Nutzen der Kategorien könnte diese vielfältige Verwobenheit von Logik und Metaphysik ein weiterer Grund für as-Sāwī sein, die Kategorien eben gerade nicht beiseite zu lassen. Denn sein Auftrag lautete ja lediglich, ein Logik-Kompodium für Naṣīraddīn zu verfassen; als einem stark avicennisch geprägten Autor ist jedoch as-Sāwī das gegenseitige Aufeinander-Bezogenheit von Logik und Metaphysik durchaus bewusst. Mit der Beibehaltung der Kategorien bietet sich ihm daher die Möglichkeit, in der Art eines Schlupfloches bereits in der Logik einige, wenn auch schwache, Vorwegnahmen von metaphysischen Themen einbeziehen zu können (im Gegensatz etwa zu al-Ġazālī, der in seinen logischen Einführungswerken nicht groß auf die Kategorienlehre eingeht).

⁴⁸² Siehe dazu Bertolacci 2011: 28–29.

⁴⁸³ Hennigfeld 1994: 102.

3.5 Von der aristotelischen Tradition abweichende Elemente bei as-Sāwī

Im Kapitel 3.3 wurde darzulegen versucht, weshalb es wenig sinnvoll ist, as-Sāwī als „un-aristotelischen“ Autor zu bezeichnen. Dies gilt es nun aber noch in einem bestimmten Sinne zu präzisieren. Denn auch wenn man as-Sāwī nicht als „un-aristotelisch“ bezeichnen kann, heißt das im Gegenzug noch nicht, dass er damit auch ein durch und durch rein aristotelischer Autor wäre, dessen Werk in allem mit Aristoteles konform wäre. Vielmehr ist es am angemessensten, ihn als einen „avicennischen“ Autor anzusehen, wie sich aus den vorangegangenen Erläuterungen gezeigt hat. Das heißt, für as-Sāwī hat bereits Avicenna die Funktion als zentrale Orientierungsfigur übernommen, die in der Zeit davor dem Aristoteles zukam. Da bei Avicenna zu einem großen Teil die aristotelische Tradition – allerdings unter zusätzlichen Einflüssen wie etwa dem Neuplatonismus – weiterwirkt, gilt dies in äquivalenter Weise auch für as-Sāwī. Das bedeutet demzufolge aber auch, dass es bei as-Sāwī durchaus Elemente geben kann, die nicht mit der aristotelischen Tradition konform sind. Dies kann einerseits darauf beruhen, dass bereits Avicenna einen von Aristoteles abweichenden Weg eingeschlagen hat, entweder ganz generell und in seinem gesamten Werk in derselben Weise, oder dann nur in einzelnen Werken, die darin von seinem übrigen Oeuvre abweichen; oder es ist möglich, dass as-Sāwī selbst eine von Avicenna und der früheren Tradition abweichende Position vertritt, die somit also als eigenständige Neuerung as-Sāwī anzusehen ist. Für diese beiden Fälle soll in diesem Kapitel je ein Beispiel besprochen werden.

3.5.1 Die Bestimmung der Definition

Als auffallendstes Merkmal am inhaltlichen Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā'ir* ist oben bereits die dazwischengeschaltete *Maqāla* 2 zu Definition und Umschreibung genannt worden, die inhaltlich an die zweite Hälfte von *Nahğ* 2 des Logik-Teils von Avicennas *Isārāt* angelehnt ist. Der volle Titel von as-Sāwīs *Maqāla* 2 lautet: „Die Bestimmung der erklärenden Wortfolgen, die zu einem *taṣawwur* führt (*fī ta'rīf al-aqwāl aš-šāriḥa al-mūšila ilā t-taṣawwur*)“. Sie enthält lediglich zwei Kapitel (*fann*). Der Titel des ersten Kapitels lautet: „Die Erklärung der (verschiedenen) Typen von dem, was einen *taṣawwur* erbringt (*fī bayān aṣnāf mā yufid at-taṣawwur*)“ (*≈ Isārāt, Manṭiq*, 2.7–2.9) und der Titel des zweiten Kapitels lautet: „Über das Sich-in-Acht nehmen vor den Weisen des Fehlgehens bei Definition und Umschreibung (*fī t-taḥarruz 'an wuğūh min al-ḥaṭa' taqa'u fī l-ḥadd wa-r-rasm*)“ (*≈ Isārāt, Manṭiq*, 2.10–2.11). Die mit nur zwei Kapiteln sehr kurze *Maqāla* 2, die dem, was einen *taṣawwur* erbringt, gewidmet ist, bildet sozusagen das Pendant

zur viel längeren *Maqāla* 3 mit fünf Kapiteln, in welcher dann „die Kombinationen, die zu einem *taṣḍīq* führen (*at-taʿlīfāt al-mūṣila ilā at-taṣḍīq*)“ behandelt werden. Auch diese dritte *Maqāla*, in welcher *taṣḍīq*-bildende Kombinationen besprochen werden, ist also dem neuen General-Paradigma *taṣawwur-taṣḍīq* unterstellt, das insbesondere in den *Iṣārāt* (aber durchaus auch zum Teil schon in früheren Werken – bloß weniger strikt) als Strukturprinzip wirksam ist; ihre Unterteilung in die fünf Unterkapitel richtet sich dann allerdings wieder weitgehend nach der klassischen Einteilung des *Organons* (3.1 ≈ *De Int./Tbāra*; 3.2 ≈ *An. pr./Qiyās*; 3.3–3.4 ≈ *An. post./Burhān*; 3.5. ≈ *Soph. el./Muḡālaṭāt*).

Nach einigen wenigen Vorbemerkungen und Begriffsklärungen beginnt as-Sāwī mit der Besprechung von Definition und Umschreibung, wobei er sich noch sehr nahe an der traditionellen Behandlung des Themas entlang bewegt:

Wisse, dass unter die Wortfolgen, die zu einem *taṣawwur* führen, sowohl das fällt, was man [1.] Definition (*ḥadd*) nennt, oder das, was man [2.] Umschreibung (*rasm*) nennt; oder dann das, was [3.] lediglich die Bedeutung des Namens in sprachlicher Hinsicht erklärt, worin aber wenig Gehalt liegt, denn der Untersuchende (*tālib*) begnügt sich dabei mit der Ersetzung eines Wortlautes durch einen anderen, welcher für ihn bekannter ist als der erste, wie z. B. die Ersetzung von *insān* durch *baṣar* (beide: ‚Mensch‘) oder *layṭ* durch *asad* (beide: ‚Löwe‘). Definition und Umschreibung hingegen erfordern eine sorgfältige Erklärung; daher bilden diese beiden das eigentliche Thema (*maqṣūd*) dieses [zweiten] Hauptkapitels (*Maqāla*).

Beide gliedern sich in vollständige (*tāmm*) und unvollständige (*nāqīs*). Die vollständige Definition ist diejenige Wortfolge, welche das Was-Sein von etwas bezeichnet (*al-qawl ad-dāll ʿalā l-māhiyya*). Daraus ersieht man, dass ein einzelner Wortlaut keine Definition sein kann, denn eine Wortfolge ist (identisch mit) etwas Zusammengesetztem; und ebenso ersieht man, dass es für das, was in seiner Realität (*ḥaqīqa*) und in seinem Was-Sein keine Zusammensetzung aufweist, eben keine Definition geben kann. [...] ⁴⁸⁴

Soweit folgt as-Sāwī also den früheren Bestimmungen der Definition, wie sie sich auch bei Avicenna und in der aristotelischen Tradition finden;⁴⁸⁵ bereits Aristoteles erklärte die Definition wie folgt: „Die Definition ist die (bestimmende) Rede, die das Was-Sein bezeichnet (ὁρισμός ἐστὶ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων).“⁴⁸⁶ Ganz ähnlich findet sich eine äquivalente Erklärung dann auch bei Avicenna: „Die Definition ist die Wortfolge, welche das Was-Sein einer Sache bezeichnet (*al-ḥadd qawl dāll ʿalā māhiyyat aš-šay*).“⁴⁸⁷ Doch im Anschluss an diese konventionelle Erklärung macht as-Sāwī eine unerwartete Wendung, indem er dazu übergeht, einen von der üblichen Erklärung abweichenden Vorschlag vorzubringen:

⁴⁸⁴ as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 39.

⁴⁸⁵ Siehe dazu allgemein Hein 1985: 72–81.

⁴⁸⁶ Aristoteles: *Top.* VII 5, 154a32.

⁴⁸⁷ Avicenna, *Iṣārāt*, *Manṭiq*: 204.

[...] Und dies kann nur dann gelingen, wenn die Definition aus den konstituierenden Bestimmungen (*muqawwimāt*) der (zu definierenden) Sache zusammengesetzt ist. Wenn diese konstituierenden Bestimmungen nun Genera (*aḡnās*) und Differenzen (*fuṣūl*) sind, so wird folglich die Definition aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein; falls diese aber keine Genera und Differenzen sind, so wird die Definition aus einer bestimmten Menge aus ihnen zusammengesetzt sein, wie auch immer sie beschaffen sein mögen.

Jedoch hat der Vorzüglichste unter den Späteren (*afḍal al-muta'aḥḥirīn*, d. h. Avicenna), in den (Andeutungen und) Anweisungen (*at-Tanbīhāt*) als notwendig hingestellt, dass die Definition unweigerlich aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein muss. Falls dies nun von ihm so gemeint sein sollte, dass es keine Zusammensetzung von konstituierenden Bestimmungen außer derjenigen aus Genera und Differenzen gebe, dann verhält sich dies nicht so (wie er es meint)!⁴⁸⁸

Damit spricht sich as-Sāwī nun nicht bloß gegen Avicenna aus, sondern im Grunde gegen die traditionelle Auffassung ganz generell, da in der aristotelischen Tradition davon ausgegangen wird, dass eine Definition eben aus dem nächstmöglichen Gattungsbegriff und den konstituierenden Differenzen gebildet werden muss (in der klassischen Formel der lateinischen Scholastik: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*). Zudem vertritt Avicenna eine solche Auffassung nicht nur in den *Iṣārāt*, sondern auch in den meisten seiner übrigen Werke.⁴⁸⁹ Für seinen abweichenden Ansatz gibt as-Sāwī auch einige Beispiele an, die seine Kritik an der traditionellen Auffassung verständlich machen sollen:

Eine Sache kann auch aus einer Zusammensetzung (von etwas) mit einer für sie akzidentellen Bestimmung bestehen, wobei beide in Bezug auf das (resultierende) Zusammengesetzte konstituierend sind, ohne dass es ein Genus oder eine Differenz wäre, wie etwa im Falle eines weißen Körpers qua weißen Körpers; für diesen sind ‚Körper‘ und ‚weiß‘ beides konstituierende Bestimmungen, ohne dass eines davon für ihn als ein Genus oder eine Differenz gelten kann. Ebenso ist das Stupsnasige (*al-aḡṣas*) zusammengesetzt aus Nase (*al-anf*) und Konkavität (*at-taq'ir*), und die Gerechtigkeit ist zusammengesetzt aus Rechtschaffenheit (*'iffa*), Mut (*ṣaḡā'a*) und Weisheit (*ḥikma*), ohne dass diese Zusammensetzung eine aus Genus und Differenz wäre.⁴⁹⁰

as-Sāwī plädiert hier also für eine Erweiterung des Bereiches von dem, was als „konstituierende Bestimmung (*muqawwim*)“ zugelassen ist, da die Beschränkung auf lediglich Genus und Differenz es nicht erlaubt, in sämtlichen auftretenden Fällen das zu Definierende adäquat zu erfassen. Mit dieser Position entfernt sich as-Sāwī tatsächlich ein rechtes Stück von der traditionellen Auffassung die besagt, dass eine vollständige/vollkommene Definition (ὁρισμὸς τέλειος/*ḥadd tamm*) aus Genus und Differenz

⁴⁸⁸ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 39.

⁴⁸⁹ Siehe z. B. Avicenna, *Ḥudūd*: 10.

⁴⁹⁰ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 39.

bestehen muss. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine fundamentale Ablehnung oder Zurückweisung der althergebrachten Ansicht, da as-Sāwī durchaus die traditionelle Bildung der Definition aus Genus und Differenz akzeptiert, und dies vermutlich sogar für die meisten Fälle von Definitionen. Lediglich für diejenigen Fälle, in denen das zu Definierende nicht adäquat durch Genus und Differenz bestimmt werden kann, schlägt as-Sāwī eine Erweiterung des Definitionsbegriffes vor.

Damit bricht er sozusagen den rigiden Rahmen der dogmatisch erstarrten Definitions-Lehre der aristotelischen Tradition bis zu einem gewissen Grad auf zugunsten einer etwas dynamischeren Konzeption, die sich primär an den Erfordernissen orientiert, die sich aus konkreten problematischen Fällen – wie etwa des weißen Körpers qua weißen Körpers, oder der Gerechtigkeit – ergeben; er stellt somit in gewisser Weise der dogmatischen Traditionsgebundenheit einen pragmatischen Lösungsansatz entgegen, der sich primär aus den Bedürfnissen der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit ergibt.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun aber, dass die Ausweitung des Definitionsbegriffes, für die as-Sāwī plädiert, nicht eine absolut neue und erstmalig vorgebrachte Ansicht ist, sondern dass wir sie in ganz ähnlicher Form bereits bei Avicenna finden, allerdings nur im Rahmen eines einzigen Werks, nämlich der (unvollständig erhaltenen) *Manṭiq al-maṣriqiyyīn*. Es handelt sich dabei um dasjenige Werk, in dem sich Avicenna am stärksten und ganz bewusst von der „westlichen“ (d. h. griechisch geprägten bzw. Bagdader) Tradition entfernt.⁴⁹¹ Darin behandelt Avicenna im Anfangsteil ausführlich die verschiedenen Weisen des „Kenntlich-Machens (*ta'rīf*; auch: erkennbar-machende Bestimmung, Determination)“. Im Rahmen der Diskussion der verschiedenen Weisen des Kenntlich-Machens bringt Avicenna Folgendes vor:

Die Kenntlich-Machung, welche zusammengesetzt ist aus konstituierenden Bestimmungen (*muqawwimāt*), ist das, was einer verifizierten Definition (*ḥadd muḥaqqaq*) entspricht, sofern für uns (alle) Bedingungen für deren Anwendung (*ṣarā'it naqūluḥā*) vorhanden sind; und wenn sie zwar adäquat ist, aber einige Bedingungen nicht erfüllt sind, dann ist es eine unausgereifte Definition (*ḥadd ḥidāḡ*) oder eine Teil-Definition (*ḡuz' ḥaddⁱⁿ*). Und die Kenntlich-Machung, die nicht aus rein Konstituierendem besteht, ist das, was einer verifizierten Umschreibung (*rasm muḥaqqaq*) entspricht, sofern für uns (alle) Bedingungen für ihre Vorbringung (*ṣarā'it nūriduhā*) vorhanden sind; und wenn einige fehlen, dann ist es eine unausgereifte Umschreibung (*rasm ḥidāḡ*). Und jede adäquat zusammengesetzte Kenntlich-Machung (*ta'rīf murakkab musāwin*) aus konstituierenden Bestimmungen ist eine vollständige Definition (*ḥadd tāmm*).⁴⁹²

⁴⁹¹ Siehe dazu ausführlich Gutas 2014: 35–41, 119–144.

⁴⁹² Avicenna, *Maṣriqiyyīn*: 30.

In diesem Abschnitt versteht Avicenna also das Konstituierende (*al-muqawwim*) als übergeordnetes Hauptkriterium für das Vorliegen einer vollständigen Definition; eine Bedingung, dass es sich dabei um ein Genus und eine Differenz handeln muss, wird nicht hinzugefügt. Damit haben wir also in dieser Passage eine Vorwegnahme der Überordnung des Konstituierenden über die ausschließlich aus Genus und Differenz gebildete Definition vorliegen, wie wir es dann in vergleichbarer Weise später eben auch bei as-Sāwī antreffen. Daher ist der Schluss naheliegend, dass as-Sāwī diese Darstellung Avicennas in den *Mašriqiyyīn* als Ausgangspunkt genommen hat und diese implizit als Grundlegung und Legitimierung für sein eigenes, breiter gefasstes Definitionsverständnis fruchtbar gemacht hat. Wir haben damit den Fall vor uns, dass as-Sāwī bewusst eine bestimmte (allerdings vereinzelte) Äußerung Avicennas herausgreift, um damit eine bestimmte (eigene) Position zu vertreten. Obwohl as-Sāwī also mit seiner Theorie der Definition einen über die vor-avicennische Tradition hinausgehenden und innovativen Ansatz vertritt, so ist auch hier weiterhin der Einfluss Avicennas deutlich wirksam, allerdings in Verbindung mit einer nicht zu vernachlässigenden Interpretationsleistung vonseiten as-Sāwīs, in deren Rahmen avicennische Positionen aus verschiedene Werken gegeneinander abgewogen werden und as-Sāwī sich schließlich bewusst für eine bestimmte (und in diesem Fall unkonventionelle) Auffassung entscheidet.

Der Umstand, dass Avicenna bezüglich der Definition in den *Mašriqiyyīn* eine von seinen anderen Schriften abweichende Position vertreten hat, wurde überdies auch noch von anderen Autoren bemerkt; so erklärt uns etwa Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) in seinem *Išārāt*-Kommentar:

Du musst wissen, dass seine Bemerkung „(die Definition) muss zwingend aus dem Genus und der Differenz zusammengesetzt sein“ eine berühmte (*mašhūr*; oder: allgemein anerkannte) Aussage darstellt; doch der Scheich [d. h. Avicenna] hat sie in seinem Werk *al-Ḥikma al-mašriqiyya* revidiert (*rağa'a 'anhu*: oder: widerrufen bzw. zurückgenommen).“⁴⁹³

Zum Abschluss dieses Kapitels sollte indessen noch angemerkt werden, dass auch in der aristotelischen Tradition die Vorgaben für die Definition nicht immer so rigide waren, wie das vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte. So werden

⁴⁹³ ar-Rāzī, *Šarḥ al-Išārāt*: I 108. Gutas datiert die *Mašriqiyyīn* auf etwa 1027–1029, also ein paar Jahre früher als die *Išārāt* (und begründet dies auch durchaus einleuchtend). Aufgrund der markanten Eigenständigkeit gegenüber der aristotelischen Schultradition, sowie der komplizierten Überlieferungsgeschichte des Textes (der um 1034 in weiten Teilen verloren ging) und auch aufgrund der Ausdrucksweise ar-Rāzīs (*rağa'a 'anhu*), könnte man sich aber durchaus fragen, ob *Manṭiq al-Mašriqiyyīn*, in der Form wie das Werk uns heute vorliegt, nicht allenfalls doch später verfasst worden sein könnte als die *Išārāt*. Meines Wissens gibt es bisher jedoch keine spezielle und detaillierte Untersuchung der *Manṭiq al-Mašriqiyyīn* in Bezug auf diese Problematik.

neben Genus und Differenz als allein zulässige Definitionsbestandteile etwa auch (insbesondere für den Bereich der Physik) Materie und Form erwähnt oder auch die Bestimmung vom zugrundeliegenden Gegenstand und dem Ziel her. Bei Autoren wie David werden diese dann aber auch wieder auf Genus und Differenz zurückgeführt, bei anderen Autoren wie etwa Johannes Damascenus fehlt dann aber eine solche Einschränkung. Daraus ist zu ersehen, dass bereits in der Tradition eine gewisse Flexibilität in dieser Frage vorhanden war.⁴⁹⁴

3.5.2 Eine Konfrontation mit der Tradition: Die Frage nach der Essentialität von männlich und weiblich

Während im Fall der Öffnung der Definition für weitere konstituierende Bestimmungen über Genus und Differenz hinaus noch ein Bezug auf einen Text Avicennas nachgewiesen werden konnte, gibt es bei as-Sāwī vereinzelt aber auch Elemente, die sich in dieser Form nicht auf eine Quelle bei Avicenna zurückführen lassen und die damit in einem gewissen Kontrast sowohl zu Avicenna als auch zur vorhergehenden philosophischen Tradition ganz allgemein stehen. Auf ein solches Beispiel soll hier nun noch näher eingegangen werden.

Im Kapitel 1.1.8 der *Baṣā'ir*, das die Referenz auf das Was-Sein (*ad-dāll 'alā al-māhiyya*) behandelt und das weitgehend auf Stoff aus den entsprechenden Kapiteln im *K. aṣ-Šifā'* und in den *Iṣārāt* aufbaut,⁴⁹⁵ kommt as-Sāwī gegen Ende auch auf das Verhältnis von Lebewesen-Sein (*ḥayawāniyya*) und Mensch-Sein (*insāniyya*) zum individuellen Menschen zu sprechen. Am Schluss dieses Abschnittes variiert as-Sāwī diese Besprechung dann durch die Hinzunahme zwei weiterer Beispiele:

„Und ich glaube (*a'taqidu*), dass das Verhältnis (*nisba*) des Männlich-Seins (*ḍukūra*) und des Weiblich-Sein (*unūṭa*) zum Mensch-Sein analog ist (*ka-nisba*) zum Verhältnis des Mensch-Seins zum Lebewesen-Sein. Denn ebenso wie beim Menschen eben genau dasselbe, was ihn zum Menschen macht auch das ist, was ihn zum Lebewesen macht und nicht ein anderer Grund (*sabab*), der seiner Materie akzidentiell hinzutreten würde, so macht ihn auch genau dasselbe zu einem männlichen Wesen (*ḍakar^{am}*), was ihn vorangehend schon zum Menschen gemacht hat (*mā taqaddama fa-ḡa'alahū insān^{am}*). Seien wir bei diesem Beispiel einmal etwas undogmatisch (*fa-l-nusāmih fi ḥaḍā l-miṭāl*) und gehen davon aus, dass das Männlich-Sein im Was-Sein von Zayd integriert sei, dann wäre die Antwort auf die Frage „Was ist er?“ eben „Er ist ein männlicher Mensch oder ein Mann“. Doch die Erforschung solcher Fragen ist nicht

⁴⁹⁴ David, *Proleg.*: 15–19; Johannes Damascenus, *Dialectica*: 69–71.

⁴⁹⁵ Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 7: 79–87 (Ed. Di Vincenzo); 37–41 (Ed. al-Qāhira) und Avicenna, *Iṣārāt*, *Manṭiq*: 174–186.

die Aufgabe des Logikers, sondern seine Aufgabe besteht vielmehr darin, ein zu befolgendes Regelwerk für bestimmte Beispiele festzulegen und dann methodisch vorzugehen.⁴⁹⁶

In dieser Passage deutet as-Sāwī also an, dass er davon ausgeht, dass dem Verhältnis des Männlich-Seins zum Mensch-Sein ein ebenso wesentlicher Charakter zukomme wie dem Verhältnis des Mensch-Seins zum Lebewesen-Sein, mit anderen Worten, dass das Männlich-Sein und das Weiblich-Sein einen ebenso essentiellen Charakter hätten wie das übergeordnete Mensch-Sein, das die Spezies Mensch bestimmt. Damit entfernt sich as-Sāwī nun tatsächlich in deutlicher Weise sowohl von der aristotelischen Tradition, als auch von Avicenna, denn beide vertreten die Ansicht, dass männlich und weiblich keine Art-Unterschiede sind und damit auch keine wesentlichen Merkmale. So sagte etwa Aristoteles im Rahmen der Erörterung dessen, was sich der Art nach – und damit eben wesentlich – unterscheidet und was sich nicht der Art nach unterscheidet:

Das Männliche und das Weiblich nun sind zwar eigentümliche Affektionen (οἰκεῖα πάθη) des Lebewesens, aber (eben gerade) nicht in Bezug auf das Wesen (οὐσία), sondern in der Materie und im Körper. Darum wird aus demselben Samen, je nachdem er eine bestimmte Affektion erleidet (παθὼν τι πάθος), etwas Männliches oder etwas Weibliches.⁴⁹⁷

Aus diesem Ausschnitt wird sehr deutlich, dass für Aristoteles männlich und weiblich keine Unterschiedlichkeit der Spezies bedeuten, dass also männliche und weibliche Lebewesen zur gleichen Spezies gehören und sich daher in Bezug auf ihr Wesen (οὐσία) nicht unterscheiden.

Und ganz ähnlich äußert sich auch Avicenna, der männlich und weiblich nicht als Differenzen betrachtet, sondern als akzidentielle Folgebestimmungen (*lawāzim*):

[...] es handelt sich dabei um akzidentielle Folgebestimmungen (*‘awāriḍ lāzima*), ich meine damit etwa das Männlich-Sein (*dukūra*) und das Weiblich-Sein (*unūṭa*). [...]

Das Männlich-Sein und das Weiblich-Sein haben lediglich einen Einfluss auf den Zustand der Fortpflanzungsorgane; und die Fortpflanzung ist unweigerlich eine Angelegenheit, die dem Lebend-Sein (*hayāt*) nachgeordnet und akzidentell ist und die dem Lebend-Sein (erst) zukommt, nachdem es sich in Spezies-Form (*tanawwu*) als etwas Konkretes realisiert hat.⁴⁹⁸

Die Abweichung as-Sāwīs von Aristoteles und Avicenna wird durch diese beiden kurzen Zitate bereits sehr deutlich. Die Intensität der Divergenz wird aber durch einige Faktoren wieder relativiert. Einerseits hat das Beispiel in Form dieses starken

⁴⁹⁶ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 13 (Kap. 1.1.8).

⁴⁹⁷ Aristoteles: *Met.* X 9, 1058b21.

⁴⁹⁸ Avicenna, *Šifā’ Ilāhiyyāt*, V 4: 170–172 (Ed. Marmura); 222–225 (Ed. al-Qāhira).

Widerspruchs zu den beiden Autoritäten einen außergewöhnlichen Charakter für as-Sāwī und stellt damit eine Art Sonderfall dar. Zudem macht die Bemerkung in ihrer Formulierung und der Stellung ganz am Schluss des Abschnittes eher den Eindruck einer Gelegenheitsüberlegung. Und schließlich schränkt as-Sāwī selbst durch seine Schlussbemerkung die Geltung seiner Überlegung wieder ein, indem er klarstellt, dass es sich dabei nicht um eine Frage handelt, die im Zuständigkeitsbereich einer logischen Abhandlung liegt. Dennoch bleibt festzustellen, dass wir hier tatsächlich ein Element vor uns haben, das man zurecht als „un-aristotelisch“ und in gleicher Weise „un-avicennisch“ bezeichnen kann.

3.6 Anpassungen zur Einbettung des Logik-Kompends in einen religiösen Diskurs

Bereits in Kapitel 3.2.1 hat sich gezeigt, dass as-Sāwī nicht nur allein Avicenna als Quelle für sein Logik-Kompensum benutzt hat, sondern auch bestimmte Elemente aus Werken al-Ġazālī's übernommen hat. Dies setzt sich im Verlauf der *Baṣā'ir* fort, indem bei genauerer Prüfung deutlich wird, dass as-Sāwī verschiedene Anpassungen vornimmt, die man als „Einbettung in einen religiösen Diskurs“ bezeichnen könnte, oder anders ausgedrückt, dass an gewissen Stellen einzelne Elemente aus einem anderen sprachlichen Register resp. einem anderen thematischen Kontext eingebaut werden. Um dies näher zu illustrieren, sollen dazu einige Beispiele vorgestellt und diskutiert werden.

3.6.1 Die Adaption von erläuternden Beispielen

a) Beispiel 1

Avicenna verwendet im *Isagoge*-Teil seiner Logik-Abhandlungen gerne zusammengesetzte Namensbildungen, um zu erläutern, worin der Unterschied zwischen einem Einzelterminus (*lafẓ mufrad*) und einem zusammengesetzten Terminus (*lafẓ murakkab*) besteht. Avicenna benutzt zu diesem Zweck – vielleicht etwas überraschend – gerne den Namen 'Abd aš-Šams (oder: 'Abd Šams; wörtl.: Knecht der Sonne, ein vorislamischer arabischer Männername): „Ein Einzelterminus liegt dann vor, [...] wenn kein Teil von ihm [d. h. dem Terminus] auf einen (separaten) Teil des Designates (*al-ma'nā*) referiert, also wie wenn du sagst: ‚**Abd Šams**‘, sofern du damit den Personennamen (*ism laqab*) meinst und nicht einen ‚Knecht einer Sonne‘.“⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Avicenna, *Šifā'*, *Madḥal*, I 5: 51–53 (Ed. Marmura); 25 (Ed. al-Qāhira). Und äquivalent auch Avicenna, *Mašriqiyyin*: 11.

as-Sāwī verwendet an der äquivalenten Stelle hingegen den Namen ‘Abdallāh (Knecht Gottes): „Und in gleicher Weise gilt dies für den Namen ‘**Abdallāh**, wenn er als Personennamen gesetzt wurde und nicht als Beschreibung für jemanden in Relation mit der Knechtschaft zu Gott (*bi-l-iḏāfa ilā Allāh bi-l-‘ubūdiyya*).“⁵⁰⁰

Dies ist parallel zu den entsprechenden Stellen in al-Ġazālī’s *Maqāsid al-falāsifa*, wo auch der Name ‘**Abdallāh** als Beispiel dient, während im *Mi’yār al-ilm* der Name ‘Abd al-Malik (Knecht des (göttlichen) Königs) verwendet wird.⁵⁰¹ Aber weshalb überhaupt diese Ersetzung und was für eine Relevanz kommt ihr zu? Bei dem von Avicenna gewählten Namens-Beispiel handelt es sich um einen dezidiert pagan konnotierten Namen, welcher auf die vorislamische Zeit zurückgeht und bei dem mit dem Bestandteil ‚šams‘ die Sonne als Gottheit gemeint war; daher mutete ein solcher Name in orthodoxen oder generell religiösen Kreisen schlechthin unpassend an, und es ist nicht erstaunlich, dass al-Ġazālī diese Namensform durch einen gängigen islamischen Namen ersetzt hat. Dass auch bei as-Sāwī das pagan konnotierte Beispiel durch ein islamkonformes ersetzt wird, ist von daher wenig verwunderlich. Allerdings hat dieses Beispiel noch keine allzu große Aussagekraft, da auch Avicenna selbst gelegentlich an vergleichbaren Stellen den Namen ‘Abdallāh verwendet.⁵⁰²

b) Beispiel 2

Das zweite Beispiel stammt aus dem *De Int./Ibāra*-Teil, wo die verschiedenen Formen von Aussagesätzen bzw. Propositionen (*qaḍiyya*) besprochen werden. In diesem Zusammenhang werden auch die sogenannten metathetischen oder ‚verdrehten‘ Propositionen (*qaḍiyya ma’dūla*) besprochen, d. h. Sätze, bei denen das Prädikatsnomen durch einen negierenden Zusatz (im Deutschen etwa das Präfix ‚un-‘) ins Gegensätzliche verkehrt wird, also wie in den Sätzen „Die Hand ist sauber“ und als metathetische Form dazu „Die Hand ist un-sauber“ oder „Zayd ist sehend“ und „Zayd ist un-sehend“.⁵⁰³ Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass beide Satzformen als affirmativ (*mūğib*) zu gelten haben, während Sätze wie „Zayd ist nicht sehend“ und „Zayd ist nicht un-sehend“ beide als negierend (*sālib*) gelten. Problematisch wird die Sache, wenn es sich beim Subjekt des Satzes um etwas Nicht-Existierendes handelt, da einem Nicht-Existierenden nicht richtigerweise ein Prädikat affirmativ zugesprochen werden, sondern nur negierend abgesprochen werden kann. Avicenna benutzt zur Illustration der verschiedenen Fälle den blinden Maulwurf und den nicht-existierenden Phönix; für den Fall des nicht-existierenden

⁵⁰⁰ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 7 (Kap. 1.1.1).

⁵⁰¹ al-Ġazālī, *Maqāsid*: 16 und *Mi’yār al-ilm*: 49.

⁵⁰² Avicenna, *Iṣārāt*, *Manṭiq*: 143 (Kap. 1.7).

⁵⁰³ Zum Begriff „metathetisch“ siehe ausführlich Zimmermann 1981: lxiii–lxv und Anm. 1.

Phönix lautet Avicennas Beispiel im *K. an-Nağāt* wie folgt: „Es ist richtig zu sagen: ‚Der **Phönix** (*al-ʿanqā*) ist nicht sehend (*laysa huwa baṣīr^{an}*)‘, hingegen ist es nicht richtig zu sagen: ‚Der Phönix ist un-sehend (*huwa ġayr baṣīrⁱⁿ*)‘.“⁵⁰⁴

Bei as-Sāwī hingegen wird das Beispiel folgendermaßen modifiziert: „Es ist richtig zu sagen (*yaṣīḥḥu*): ‚Der **Teilhaber Gottes** (*ṣarīk Allāh*) ist nicht sehend (*laysa huwa baṣīr^{an}*)‘ [...], hingegen ist es nicht richtig zu sagen: ‚Der Teilhaber Gottes ist un-sehend (*huwa ġayr baṣīrⁱⁿ*)‘ [...].“⁵⁰⁵

Diese Formulierung ist interessanterweise parallel zur Version bei al-Ġazālī: „Die negierte Prädikation ist richtig bei etwas Nicht-Existierendem (*maʿdūm*); daher kann man sagen: ‚Der **Teilhaber Gottes** (*ṣarīk Allāh*) ist nicht sehend (*laysa baṣīr^{an}*)‘ [...], hingegen kann man nicht sagen: ‚Der Teilhaber Gottes ist un-sehend (*ġayr baṣīrⁱⁿ*)‘ [...].“⁵⁰⁶ Während nämlich im Falle des blinden Maulwurfs sowohl der Satz „Der Maulwurf ist nicht: sehend“ als auch der Satz „Der Maulwurf ist un-sehend“ richtig sind, so ist der Satz „Der Phönix ist: un-sehend“ auf jeden Fall nicht richtig, da es eben nicht zulässig ist, einem inexistenten Subjekt wie dem Phönix irgendein Prädikat zuzusprechen. In den Beispielsätzen bei al-Ġazālī und as-Sāwī wird nun die Bezeichnung „*ṣarīk Allāh*“ verwendet, also der „Teilhaber“, „Compagnon“ oder „Nebenbuhler“ Gottes, etwas also, das es gemäß dem islamischen Glaubensbekenntnis, dessen fundamentaler Grundsatz der Monotheismus bzw. die Ein(s)heit Gottes ist, auf gar keinen Fall geben kann bzw. geben darf, womit es sich im islamischen Kontext bei einem Teilhaber Gottes also um das im höchsten Masse und in absoluter Weise Nicht-Existente handelt. Während es demnach gemäß der geschilderten sprachlogischen Regel als richtig anzusehen ist, einem inexistenten Subjekt ein bestimmtes Prädikat abzusprechen, wie in „der Teilhaber Gottes ist nicht: sehend“, so ist es im Gegensatz dazu nicht richtig, einem inexistenten Subjekt ein bestimmtes Prädikat zuzusprechen, und daher ist auch der Satz „der Teilhaber Gottes ist: un-sehend“ nicht richtig. Vom rein technischen Standpunkt aus unterscheiden sich die Versionen mit den unterschiedlichen Beispielen also nicht, as-Sāwī und al-Ġazālī folgen inhaltlich ganz Avicenna, bei ihnen erhält die Darstellung jedoch durch den markanteren Beispielbegriff „*ṣarīk Allāh*“ deutlich mehr Prägnanz.

c) Beispiel 3

Das folgende Beispiel ist dem *An. post./Burhān*-Teil entnommen. Bei Avicenna werden hier einleitend die verschiedenen Prämissen, die in einem Argument zur Anwendung kommen können, entsprechend ihrer epistemologischen Grundlage

⁵⁰⁴ Avicenna, *Nağāt*: 28; in ausführlicherer Form und zusammen mit dem Maulwurf-Beispiel in *Šifāʾ, ʾIbāra*: 81–82.

⁵⁰⁵ as-Sāwī, *Baṣāʾir*: 53 (Kap. 3.1.4).

⁵⁰⁶ al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 28.

besprochen und sortiert. So gibt es etwa die axiomatischen, selbstvidenten Prämissen (*awwāliyyāt*), wahrnehmungsbasierte Prämissen (*maḥsūsāt*), oder erfahrungsbasierte Prämissen (*muḡarrabāt*). Die Typologie bei as-Sāwī umfasst insgesamt 13 verschiedene solcher Klassen und deckt sich weitgehend mit derjenigen, wie sie von Avicenna im *Dānišnāma* vorgestellt werden.⁵⁰⁷ Einer dieser Prämissen-Typen umfasst die auf gesicherter Überlieferung basierenden Prämissen (*mutawātirāt*), d. h. solche, von deren Wahrheit wir zweifelsfrei überzeugt sind aufgrund einer lückenlosen und zuverlässigen Überlieferungskette: „[...] z. B. unsere Überzeugung (*i'tiqād*) von der Existenz Mekkas sowie von der Existenz **Galens** oder **Euklids**.“⁵⁰⁸

Bei as-Sāwīs Beispielen ist das erste gleich wie bei Avicenna, die folgenden dann aber anders: „[...] z. B. unsere Überzeugung (*i'tiqād*) von der Existenz Mekkas, Ägyptens, Bagdāds sowie von der Existenz unseres **Propheten Muḡammad**.“⁵⁰⁹ Wiederum zeigt sich in as-Sāwīs Auswahl eine Übereinstimmung mit den Beispielen al-Ġazālīs: „[...] z. B. unser Wissen um die Existenz von Ägypten, Mekka, ohne sie gesehen zu haben [...] und die Existenz von **unserem Propheten**.“⁵¹⁰ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass der Bezeichnung des Prämissentyps *mutawātirāt* der Fachbegriff der Hadithwissenschaft „*tawātur*“ zugrunde liegt, der die lückenlose und durch eine ausreichend große Anzahl von Tradenten (*isnād*) im besten Fall gesicherte Zurückführung auf den Propheten Muḡammad bezeichnet.⁵¹¹ Es ist anzunehmen, dass Avicenna bei der Ausgestaltung seiner Typologie von Prämissen und der Prägung dieses einen Typs den Begriff aus der Hadithwissenschaft im Sinn gehabt hat. Allerdings hat sich in den berücksichtigten Werken Avicennas kein Beispiel finden lassen, welches diese Verbindung zur Hadith-Überlieferung explizit zum Ausdruck bringt. Bei al-Ġazālī und danach bei as-Sāwī hingegen wird dieser Bezug durch die Hinzunahme des Propheten Muḡammad wieder ausdrücklich hergestellt und somit auch die Relevanz dieses Prämissentyps klarer herausgestellt.

d) Beispiel 4

Das letzte Beispiel schließlich betrifft die allgemein anerkannten Prämissen“ (*mašhūrāt*), die den „*ἐνδοξα*“ im Griechischen entsprechen. Es sind Sätze, die allgemein oder von einer großen Mehrheit akzeptiert sind, aber dennoch nicht unbedingt wahr sein müssen, also z. B. „Gerechtes Handeln ist gut“ oder „Lügen ist verwerflich“ usw. Eine Untergruppe davon bilden solche Sätze, die wahr sein

⁵⁰⁷ Avicenna, *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 114–115.

⁵⁰⁸ Avicenna, *Išārāt*, *Manṭiq*: 349 (Kap. 6.1).

⁵⁰⁹ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 140 (Kap. 3.3).

⁵¹⁰ al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 49.

⁵¹¹ Siehe dazu El², Bd. X: Art. „*Tawātur*“ (G.H.A. Juynboll).

können, aber nur wenn eine bestimmte, subtile Bedingung oder Voraussetzung (*šarṭ daqīq*) mithinzugedacht wird, so etwa der Satz: „Gott ist allmächtig“. Dieser Satz ist zwar wahr, aber nur mit Einbezug eines bestimmten Zusatzes; bei Avicenna wird diese Bedingung jedoch nicht ausdrücklich genannt, er sagt dazu lediglich: „Dazu gehören auch allgemein anerkannte Prämissen (*mašhūrāt*), die nur mit einer subtilen Bedingung wahr sind, also z. B.: ‚Gott ist allmächtig und Er weiß alles‘.“⁵¹² [Also ohne eine explizite Nennung, wie diese erforderliche subtile Bedingung lauten würde].

Bei as-Sāwī ist diese Bedingung aber dann klar ausformuliert:

Zu den allgemein anerkannten Prämissen gehören auch solche, die zwar wahr sind, deren Wahrheit aber nur mit Beizug eines Argumentes (*bi-ḥuǧǧa*) erkannt wird, oder solche, die nur dank einer **subtilen Bedingung** (*šarṭ daqīq*) wahr werden, bei Weglassung derselben jedoch falsch, also z. B. die Aussage „Gott ist allmächtig (*Allāhu qādir^{un} ‘alā kulli šayⁱⁿ*)“, die zwar allgemein anerkannt ist und die zu leugnen schändlich und verwerflich wäre. Allerdings ist Er nicht schlechthin allmächtig, denn Er kann nicht etwas Ihm Gleiches erschaffen. Daher ist die Bedingung für ihre Wahrheit, dass man hinzufügt: „allmächtig zu allem, was möglich ist“ (*huwa qādir^{un} ‘alā kulli šayⁱⁿ mumkinⁱⁿ*).⁵¹³

Beinahe dieselben Ergänzungen finden sich nun auch bereits bei al-Ġazālī:

Zu diesen gehören auch solche, die zwar wahr sind, aber nur mit Beizug einer **subtilen Bedingung** (*bi-šarṭ daqīq*) oder eines Beweises (*burhān*); [...] etwa „Gott ist allmächtig“, was zwar allgemein anerkannt ist und das zu leugnen verwerflich wäre, aber es ist (so noch) nicht wahr, denn Gott kann nicht etwas Ihm Gleiches erschaffen. Deshalb muss man sagen: „Er ist allmächtig für all das, was in sich möglich ist (*huwa qādir^{un} ‘alā kulli amrⁱⁿ mumkinⁱⁿ fī nafsihī*)“.“⁵¹⁴

Durch die Ausformulierung der erforderlichen subtilen Bedingung und die Ergänzungen bei al-Ġazālī und anschließend auch bei as-Sāwī werden die Ausführungen zum Prämissentyp der *mašhūrāt* nicht nur ausführlicher und vollständiger, indem diese Bedingung explizit genannt und erklärt wird, sondern es wird auch ein direkter Bezug zum Bereich theologisch relevanter Fragestellungen geschaffen und die Anwendbarkeit und der Nutzen sprachlogischer Regeln für diesen Bereich dokumentiert.

Aus den vier vorgestellten Beispielen lassen sich nun zusammenfassend die folgenden Schlüsse ziehen: Neben Avicenna hat sich aufgrund der vielfältigen

⁵¹² Avicenna, *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 121–122.

⁵¹³ as-Sāwī, *Bašāʾir*: 142 (Kap. 3.3).

⁵¹⁴ al-Ġazālī, *Maqāsid*: 51.

Übereinstimmungen auch al-Ġazālī als weitere wichtige Quelle für as-Sāwī eindeutig belegen lassen. Die Modifikationen und Ergänzungen, die as-Sāwī von al-Ġazālī übernimmt, sind jedoch nicht prinzipieller Natur, d. h. sie haben keinen Einfluss auf den ‚technischen‘ Aspekt der Logik, sondern sie sind eher oberflächlicher Natur. Einerseits dienen sie der Verdeutlichung von Dingen, die bei Avicenna nur kurz angedeutet sind oder ganz weggelassen werden, und stellen damit eine didaktische Qualität dar, die wir bereits zuvor bei as-Sāwī als charakteristisch festgestellt hatten. Mit der Übernahme der theologisch konnotierten Beispiele von al-Ġazālī verstärkt as-Sāwī aber auch die Einbettung der Logik in einen religiös geprägten Diskurs, ohne dabei bei der fachtechnischen Genauigkeit Abstriche oder Auslassungen machen zu müssen. Auffallend ist jedoch, dass sämtliche Parallelen zu al-Ġazālī stets implizit und beinahe beiläufig erfolgen. Dies erweckt den Eindruck, dass as-Sāwī, obwohl er Werke al-Ġazālīs als Quelle nutzt, dies nicht groß in Erscheinung treten lassen möchte. Allerdings entspricht die stillschweigende Übernahme von Inhalten aus anderen Werken ganz allgemein einer sehr gängigen Praxis in jener Zeit, wie oben bereits gelegentlich festgestellt wurde.

3.6.2 Selektive, adressatenorientierte Adaption

Ein ähnliches Phänomen wie die beschriebenen Modifikationen und Ergänzungen von Beispielen begegnet uns in as-Sāwīs Oeuvre auch noch in etwas anderer Form, und zwar in einer Art von selektiver Adaption, womit ausgedrückt werden soll, dass selektiv bzw. auf bestimmte Bereiche beschränkt kleine Veränderung vorgenommen werden. Dies zeigt sich etwa im Vorwort von as-Sāwīs persischem Meteorologie-Traktat (*ar-Risāla as-sanġariyya fī l-kā'ināt al-ʿunṣuriyya*), wo wir zu Beginn folgende Bemerkung finden:

Man muss wissen, dass die Wissenschaftler (*dānāʾān*), wenn sie sagen, dass es die Natur (*ṭabʿ*) des Feuers ist, (etwas) zu verbrennen, oder die Natur des Wassers ist zu fließen oder die Natur von sonst irgendetwas so-oder-so beschaffen ist, dann soll man damit nicht meinen, dass das Feuer oder das Wasser aus seinem eigenen Wesen heraus (*bi ḏāt-i ḥwiṣ*) irgendetwas bewirkt! Sondern sie meinen damit, dass der Schöpfer der ganzen Welt – erhaben und groß ist Er – das Feuer eben als brennfähig und das Wasser als feucht geschaffen hat. Und deshalb ist ihre Natur aus ebendiesem Grund, nämlich weil Gott sie als diese Natur geschaffen hat, so wie sie ist, und sie kann gar nicht anders als genau so sein.⁵¹⁵

Dieser Einleitungsabschnitt nimmt Bezug auf die große und langwierige Debatte über die Kausalität und den Occasionalismus, welche die islamische Theolo-

⁵¹⁵ as-Sāwī, *Risāla sanġariyya*: 3.

gie lange beschäftigt hat und zu zahlreichen internen und externen Auseinandersetzungen (insbesondere mit philosophischen Positionen) geführt hat.⁵¹⁶ Die zentrale Frage dieser Debatten lautete, inwiefern dem Menschen oder körperlichen Naturen eigene Wirkkräfte zugeschrieben werden können, bzw. ob solche Naturen überhaupt existieren. Für al-Ġazālī als Vertreter einer solchen occasionalistische Position könnte das betreffende Grundprinzip etwa dahingehend zusammengefasst werden, dass man lediglich beobachten kann, dass zwei Dinge, die uns als Ursache und Wirkung erscheinen, in Verbindung miteinander (*inda*, wörtl: bei) oder nacheinander (*ba'da*) auftreten, man davon ausgehend jedoch nicht darauf schließen kann, dass letzteres durch (*bi-*) ersteres bewirkt wird. Ohne hier die kontroversen Diskussionen oder bestimmte Positionen im Einzelnen nachzeichnen zu können, sei auf folgende Punkte hingewiesen, die für unseren Zusammenhang von Bedeutung sind: In der Einleitungspassage nimmt as-Sāwī die Diskussion über die eigenständigen Wirkkräfte der körperlichen Naturen ausdrücklich auf und geht in geschickter Weise darauf ein, indem er die naturwissenschaftliche Ansicht, dass die Körper aufgrund ihrer jeweiligen Naturen eigenständige Wirkungen ausüben können, der theologischen Kritik entzieht, nämlich dadurch, dass er zwar die Existenz solcher Naturen voraussetzt, aber dann die Argumentation auf eine hermeneutische Ebene verlagert: Wenn die Wissenschaftler (*dānā'ān*) sagen, die körperlichen Naturen würden irgendetwas bewirken, dann meinen sie damit gar nicht, dass jene solche Wirkungen aus ihrem eigenen Wesen heraus (*bi dāt-i ḥwīš*) bzw. vollkommen unabhängig ausführten, sondern sie meinen damit eben (*ān ḥwāhand*), dass sie von Gott genau auf diese Weise geschaffen wurden, dass sie solche Wirkungen ausüben. Etwas zugespitzt formuliert erreicht as-Sāwī damit zwei Dinge: Erstens stellt er klar, dass man die Philosophen eigentlich nur richtig verstehen muss; und wenn dies der Fall ist, dann ergibt sich auch kein Widerspruch zur theologischen Auffassung. Oder umgekehrt formuliert: Wenn die Theologen philosophische Ansichten aus dem Bereich der Physik kritisieren, dann liegt dies schlicht darin begründet, dass sie die Philosophen nicht in der richtigen Weise verstanden haben. Und zweitens deutet er selber die philosophische Position in einer Weise um, die sich in der Nähe einer Auffassung verschiebt, wie sie auch al-Ġazālī vertrat.⁵¹⁷

Der Einleitungspassage kommt auf diese Weise also eine Art harmonisierende Funktion zwischen dem philosophischen und dem religiösen Diskurs zu. Sie steht jedoch in einem gewissen Kontrast mit dem folgenden Inhalt von as-Sāwīs Meteorologie-Traktat, der im Wesentlichen eine kommentierende Bearbeitung des entsprechenden Teils der Physik aus dem *K. aš-Šifā'* ist. Während die Anklänge an und die

⁵¹⁶ Siehe dazu ausführlich Perler/Rudolph 2000: 57–105.

⁵¹⁷ Siehe dazu *ibid.* 88–89.

Übernahmen aus al-Ġazālī, wie sie uns an verschiedenen Stellen in den Werken as-Sāwīs begegnet sind (vgl. *supra* Kap. 3.2.1 und 3.6.1), eine mehr oder weniger gelungene inhaltliche Einbindung in den argumentativen Verlauf aufwiesen, so wirkt die Einleitung hier zwar passend und effektiv, gleichzeitig aber auch ein wenig isoliert vom folgenden Inhalt des Werkes. Damit liegt der Schluss nahe, dass dieser Passage eher die Aufgabe einer diskurs-spezifischen Strategie zukommt, mit der as-Sāwī seinen Traktat gegen mögliche Kritik aus religiösen Kreisen absichern möchte.

4 Schlussbetrachtung

Im Verlauf dieser Untersuchung wurde versucht, as-Sāwī in die Geschichte der Philosophie in der Islamischen Welt, insbesondere des 11. und 12. Jahrhunderts, einzuordnen und ihn im Diskussionskontext seiner Zeit fassbar zu machen; dies erfolgte in dreierlei Hinsicht, nämlich in biographischer, bibliographischer und historisch-systematischer.

Dazu wurden die verfügbaren historischen Quellen zu as-Sāwīs Leben diskutiert und ausgewertet. Obwohl sich für ihn weder ein genaues Geburts- oder Todesjahr eruieren ließ, konnte eine ungefähre Zeitspanne festgelegt werden, welche den Zeitraum für die Geburt auf etwa 1072–1092 einschränkt, und für das Todesdatum eine Zeit vor 1154. Aufgrund der durch verschiedene Quellen belegten Datierung seines Hauptwerkes *al-Baṣā'ir an-naṣīriyya* auf die Zeit zwischen 1127–1132 liegt zumindest eine zuverlässige Angabe für seine Hauptwirkungszeit vor (fl. um 1130), die als gesicherter Orientierungspunkt dienen kann. Weiter konnte nachgezeichnet werden, dass as-Sāwī zwar das angesehene Amt eines Richters aufgegeben hatte, um sich seiner Beschäftigung mit wissenschaftlichen und philosophischen Themen zu widmen, aber dadurch keineswegs ein Leben in abgeschiedener Einsamkeit fristete, sondern mit vielen wichtigen Gelehrten seiner Zeit in Kontakt stand und mit diesen über verschiedenste Themen debattierte (dazu gehören etwa aš-Šahrastānī, al-Mīhanī, al-Bayhaqī sowie evtl. auch Abū l-Barakāt al-Baġdādī und al-Īlāqī) oder weitere als Lehrerfigur beeinflusste (z. B. Ibn Ġaylān, al-Mas'ūdī und evtl. al-Ġīlī), er sich also aktiv im Rahmen eines gelehrten Netzwerkdiskurses betätigte und von seinen Zeitgenossen als respektable Instanz geschätzt wurde. Zudem hat sich für den überlieferten Bericht, dass er seinen Lebensunterhalt mit der Abschrift von Werken Avicennas verdient habe, ein materieller Beleg auffinden lassen in Form einer Kabuler Handschrift von Avicennas *K. as-Šifā'*, worin ausdrücklich ein auf as-Sāwī zurückgeführtes Manuskript als Kollationsgrundlage angegeben wird.

Die bibliographische Übersicht hat gezeigt, dass as-Sāwī zwar kein sehr großes, aber doch ein recht vielfältiges Oeuvre sowohl auf Arabisch als auch auf Persisch hinterlassen hat. Dabei konnten neun arabische und drei persische Texte als authentische Werke as-Sāwīs identifiziert werden; ein bisher as-Sāwī zugeschriebenes persisches Opusculum zur Logik (*Risāla dar mantiq*) hingegen hat sich als wohl nicht authentisch erwiesen. Dieses dürfte von einem späteren Autor, vermutlich aus dem Umfeld oder der Schülerschaft Faḥraddīn ar-Rāzīs, stammen. Als wichtigstes Ergebnis konnte im bibliographischen Teil gezeigt werden, dass es sich bei der bereits von Ibn Abī Uṣaybi'a erwähnten Logikeinführung mit dem Titel *at-Tabṣira* nicht um den von M.T. Dānišpažūh 1958 edierten persischen Logiktext von as-Sāwī handelt, sondern um eine bisher unedierte kleine arabische Abhand-

lung, die in den zwei Istanbul Handschriften Carullah 1260 und Fazl Ahmed 793 (darin mit fälschlicher Zuschreibung an ar-Rāzī) überliefert ist; diese Abhandlung wurde von as-Sāwī – wie er in der Einleitung selbst erwähnt – als kurze logische Einführung zuhanden von Fachkollegen aus der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) geschrieben. Weiter konnten für das logische Hauptwerk as-Sāwīs (*al-Baṣā'ir an-naṣīriyya*), das bisher nicht in einer kritischen Edition vorliegt, nicht weniger als 16 Handschriften identifiziert werden, auf deren Basis die rege Rezeption dieses Werks – sogar bis ins 18. und 19. Jahrhundert – nachverfolgt werden kann. Von den erhaltenen Werken liegen alle bis auf ein Opusculum (die *ʿItirādāt*) ediert vor, aber auch für letzteres ist eine Edition geplant, resp. bereits in Vorbereitung.

Bereits im bibliographischen Teil ist eine starke Affinität as-Sāwīs zu Avicenna deutlich geworden; ebenfalls hat sich gezeigt, dass as-Sāwī sowohl von zeitgenössischen als auch von späteren Autoren als ein Gelehrter angesehen wurde, der sowohl die philosophische Tradition (*ḥikma*) als auch die im weiteren Sinne islamisch-religiös geprägte Tradition (*ṣarīʿa*) in gewisser Weise zu verbinden versuchte. Im dritten, historisch-systematischen Teil dieser Arbeit wurde daher das Ziel verfolgt, as-Sāwīs Werk im Hinblick auf die Art und Weise zu untersuchen, wie er die philosophische (primär avicennisch geprägte) Tradition rezipiert, weiterentwickelt und mit anderen Strömungen in Verbindung gebracht hat. Als methodischer Ansatz war dabei leitend, einerseits seine Rezeption und Bearbeitung der Werke Avicennas zu analysieren (im Sinne der Produktion einer „kleineren Harmonie“ innerhalb des vielfältigen avicennischen Oeuvres) und andererseits zu bestimmen, welche anderweitigen Einflüsse über Avicenna hinaus für ihn maßgebend waren und sich in seinen Werken niedergeschlagen haben (im Sinne der Produktion einer „größeren Harmonie“ zwischen der philosophischen und der religiösen Tradition). Dabei hat sich – neben Avicenna – insbesondere der Einfluss Abū Ḥāmid al-Ġazālīs als wichtig und an verschiedenen Stellen gut erkennbar herausgestellt.

In Bezug auf die „kleinere Harmonie“ konnte nachgezeichnet werden, wie as-Sāwī das vielfältige avicennische Oeuvre in seinen eigenen Werken vergleichend rezipiert und transformiert hat, indem im Rahmen seiner Bearbeitungen bestimmte Positionen aus unterschiedlichen Werken Avicennas gegeneinander abgewogen und miteinander kombiniert werden, wie es etwa bei den Themen des wissenschaftlichen Gegenstandes der Logik oder der Definition der Fall ist, womit man also von einer Harmonisierung oder sogar Hybridisierung der zugrunde liegenden avicennischen Texte sprechen kann. Dazu gehört auch eine „Strukturreform“ im Bereich der Logik, bei der jedoch nicht (wie von H. Ziai und anderen behauptet) von einer „un-aristotelischen“ Neigung as-Sāwīs gesprochen werden sollte, weil as-Sāwī dabei lediglich Tendenzen aufgreift, die bei Avicenna bereits angelegt sind (insbesondere in dessen späteren Werken wie den *Iṣārāt* oder der *Manṭiq al-Maṣriḳiyyīn*); zudem konnte mit einem Exkurs zu *taṣawwūr* und *taṣdīq*

aufgezeigt werden, dass diese Grundunterscheidung zwischen begrifflichem Wissen und propositionalem Wissen bereits im Aristotelismus vorhanden und wirksam war und dass deren Akzentuierung in der islamischen Philosophie also nicht eine Abkehr von Aristoteles, sondern eine Weiterentwicklung von dem war, was in den aristotelischen Schriften und deren Kommentaren bereits angelegt war.

In Bezug auf die „größere Harmonie“ hat sich gezeigt, dass as-Sāwī – wie von al-Bayhaqī berichtet – tatsächlich versucht hat, die philosophischen und die islamischen Wissenschaftsbereiche einander näher zu bringen, etwa indem er gezielt Beispiele oder Themen der islamischen Tradition (oft in ganz ähnlicher Weise wie in Werken al-Ġazālīs und daher wohl daraus entnommen) in seine philosophischen Werke eingebettet hat. as-Sāwīs Reaktion auf die Philosophiekritik al-Ġazālīs ist also nicht in Form einer konfrontativen Widerlegung (wie dies etwa von Averroes versucht wurde) zu verorten, sondern vielmehr im Sinne einer Synthese mittels Einbezug von Elementen mit islamisch-religiösem Hintergrund. Es findet somit eine (partielle) Annäherung oder Angleichung des philosophischen Diskurses an den Diskurs der religiösen Sphäre statt, jedoch stets unter Beibehaltung der wesentlichen Elemente der philosophischen Inhalte. Interessant ist, dass sich damit eine Tendenz manifestiert, die im Laufe des 12. Jh. am anderen Ende der islamischen Welt, nämlich in Andalusien, ebenfalls wirksam war, und zwar bei Ibn Ṭufayl, in dessen *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān* ebenfalls – jedoch auf eine ganz andere Weise – der Versuch unternommen wird, eine Synthese zwischen Philosophie und islamisch-religiösen Inhalten zu schaffen, wobei sich bei Ibn Ṭufayl allerdings als wichtiges Element auch noch eine sufische Dimension dazugesellt, die bei as-Sāwī in vergleichbarer Form nicht vorhanden ist.

Weiter haben sich keine Anhaltspunkte ergeben, die dafürsprechen würden, as-Sāwī als Vorläufer der von as-Suhrawardī ausgehenden *īshrāqī*-Philosophie zu identifizieren; vielmehr hat sich gezeigt, dass es sich bei as-Sāwī um einen Autor handelt, der weitgehend in der Tradition Avicennas steht und durch seine eigenen Werke für die Verbreitung und exegetische Erschließung derselben einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Dies nicht zuletzt auch durch seine drei persischen Werke, die im Rahmen der Etablierung des Persischen als Wissenschaftssprache als wichtige frühe Vorbilder zu verorten sind. Wollte man von as-Sāwī als einem ‚Vorläufer‘ für eine bestimmte spätere Entwicklung oder einen prägenden Autor sprechen, müsste man in Bezug auf die Synthese oder den (produktiven) Austausch zwischen philosophischen und islamisch-religiösen Wissenschaften vielleicht eher an eine Figur wie den schillernden und kontroversen Fahraddīn ar-Rāzī denken (welcher auf as-Sāwī, insbesondere in seinen logischen Werken, tatsächlich ab und zu Bezug nimmt).

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist erfüllt, wenn dadurch eine Ausgangsbasis geschaffen wird für die weitere Erforschung von as-Sāwī, dessen Rezeption in den folgenden Jahrhunderten sowie allgemein der nach-avicennischen Philosophie, und wenn zu diesem Zweck hier einige neue Aspekte beigetragen werden konnten.

Anhänge

Anhang I

Edition des arabischen Logikkompends *Tabṣira* von ‘Umar ibn Sahlān as-Sāwī

Grundlage der vorliegenden Edition bilden die beiden Istanbul Handschriften Carullah 1260 (datiert 786/1384, nachfolgend C) und Fazl Ahmed (Köprülü) 793 (datiert 588/1192, nachfolgend F). Beide Hss. enthalten einen Text in sehr fehler- und lückenhaftem Zustand. Punktierungen sind oft willkürlich gesetzt und insbesondere in F wird häufig gänzlich auf diakritische Punkte verzichtet. Dank der Überlieferung durch zwei Textzeugen gelingt es in der Regel, einen zufriedenstellenden Text zu rekonstruieren, vor allem auch weil glücklicherweise in vielen Fällen, wenn ein Wort oder mehrere Wörter in der einen Hs. fehlen, diese in der anderen Hs. vorhanden sind. Leider weist die Hs. F an drei Stellen größere Lücken im Text auf, da dort eines oder auch mehrere Blätter abhandengekommen sind (nach f. 93b, nach f. 101b und nach f. 115b); für diese Passagen stand somit lediglich der Text der Hs. C zur Verfügung, was es besonders schwierig machte, einen sinnvollen oder zumindest plausiblen Text zu rekonstruieren. Daher ist es an einigen Stellen nicht gelungen, eine überzeugende Lesung zu finden; dies ist unter anderem dadurch bedingt, dass auch in den nur in C überlieferten Passagen vermutlich noch gewisse Textlücken vorliegen, die dann mangels Vergleichsmöglichkeit überhaupt nicht mehr rekonstruiert oder interpoliert werden können. Stellen, für die keine verständliche Lesung gefunden werden konnte, sind jeweils zwischen Doppelkreuze gesetzt († ... †).

Es wurde bereits einmal von einem Herausgeber der Versuch unternommen, eine gedruckte Version des Textes herzustellen; diese ist 2017 publiziert worden als Anhang in:

Abū Bakr ‘Abdarrahmān b. Šihābaddīn al-‘Alawī al-Ḥusaynī: *Kitāb Tuḥfat al-muḥaqqiq bi-Šarḥ manzūmat Niẓām al-manṭiq*. Hrsg von Muštāq Šālīḥ Ḥusain al-Mašā’ilī Abū-Ya‘qūb al-‘Irāqī, Bayrūt; darin: 353–417, als: *at-Tabṣira fī ‘ilm al-manṭiq* und mit der Angabe von Faḥraddīn ar-Rāzī als Autor.

Allerdings verwendet der Herausgeber für sein Vorhaben lediglich die Hs. F; die Existenz der zweiten Hs. C blieb ihm offensichtlich unbekannt. Es handelt sich dabei im Grunde also bloß um ein Transkript von Hs. F und nicht um eine kritische Edition im eigentlichen Sinne. Infolge des defektiven Charakters der als einzige Grundlage verwendeten Hs. F, die sehr fehlerhaft ist und insbesondere zahllose kleinere Auslassungen sowie (aufgrund abhandengekommener Blätter) drei substantielle Lücken enthält, ist der resultierende Text stark entstellt. Zudem tragen eine Unmenge falsch bzw. unpassend ergänzter Punktierungen dazu bei, dass der so hergestellte Text weitgehend unverständlich ist. Auch die streckenweise wörtli-

chen Übereinstimmungen mit as-Sāwīs *Baṣāʾir* (was sich verschiedentlich für die Rekonstruktion des Textes als hilfreich erweisen kann) wurden vom Herausgeber nicht bemerkt, und somit auch nicht, dass ar-Rāzī deshalb auch nicht der Autor des Textes sein kann. Das Resultat ist aus diesen Gründen faktisch unbrauchbar. Daher wurde für die vorliegende Publikation nochmals der Versuch unternommen, eine textkritisch edierte Version von as-Sāwīs arabischer *Tabṣira* anzufertigen.

Für den edierten Text werden reine Ergänzungen oder Änderungen der Punktierung in der Regel nicht im Apparat angegeben, sondern stillschweigend vorgenommen; bei der Angabe von Varianten im Apparat wird versucht, das Schriftbild der jeweiligen Hs. zu berücksichtigen, d.h. ohne Änderungen oder Ergänzungen bei der Punktierung vorzunehmen. Die Orthographie wurde den heute gängigen Konventionen angeglichen; ebenso wurden dort, wo es sinnvoll oder hilfreich erschien, Interpunktionszeichen zur besseren Lesbarkeit ergänzt. Kapitelnummerierungen sowie ergänzte Titel sind jeweils in eckigen Klammern gesetzt. Kapiteltitel und einzelne, besonders wichtige Ausdrücke wurden im Text Fett gesetzt, um die Textstruktur zu verdeutlichen. Ergänzungen im edierten Text, die sich in keiner der beiden Handschriften finden, stehen jeweils zwischen spitzen Klammern.

Übersicht zur Kapitelstruktur der arabischen *Tabṣira*:

[التبصرة]

[في بيان شرائط صحّة الأدلّة والبراهين والحدود وفسادها]

[0.0] صدر

[0.1] مقدّمة

[1] الفن الأوّل في معرفة الألفاظ المفردة ويشتمل على ستّة فصول

[1.1] الفصل الأوّل في دلالة الألفاظ

[1.2] الفصل الثاني في الألفاظ المفردة والمركبة

[1.3] الفصل الثالث في الكلّي والجزئي

[1.4] الفصل الرابع في الذاتي والعرضي

[1.5] الفصل الخامس في أقسام الذاتي والعرضي

[1.6] الفصل السادس في نسبة الأسماء إلى المسمّات

[2] الفن الثاني في التأليفات ويشتمل على خمسة فصول

[2.1] الفصل الأوّل في التأليفات المحتاج إليها في العلوم

- [2.2] الفصل الثاني في اختلاف القضايا من جهة الحكم
- [2.3] الفصل الثالث في اختلاف القضايا من جهة موضوعاتها
- [2.4] الفصل الرابع في شرائط النقض
- [2.5] الفصل الخامس في العكس
- [3] الفن الثالث في تعريف صورة البرهان والحد ومادّتهما،
ومنها قسمان، قسم في البرهان وقسم في الحد
- [3.1] القسم الأول، يشتمل على ثلاثة أضرب، ضرب في صورة البرهان،
وضرب في مادّته، وضرب في المغالطات فيه
- [3.1.1] الضرب الأول في صورة البرهان، ويشتمل على فصلين
- [3.1.1.1] الفصل الأول في القياسات الحقيقية
- [3.1.1.2] الفصل الأول في ما يشبه القياس
- [3.1.2] الضرب الثاني في مادّة البرهان، وهو فصل واحد
- [3.1.3] الضرب الثالث في المغالطات
- [3.2] القسم الثاني في الحد وما يجري مجراه، ويشتمل على أربعة فصول ومقدّمة
- [3.2.0] المقدّمة فهي في بيان المطالب العلمية
- [3.2.1] الفصل الأول في بيان أصناف ما يفيد تصوّر
- [3.2.2] الفصل الثاني في أن الحد لا يكتسب بالبرهان
- [3.2.3] الفصل الثالث في بيان طريق اكتساب الحدّ
- [3.2.4] الفصل الرابع في الإشارة إلى صعوبة التحديد والتواقي عن الخطأ فيه

Beide Handschriften mit dem Text von as-Sāwīs *Tabṣira* sind online über die Website des Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı einsehbar (für Login kostenloses Benutzerkonto erforderlich):

- Hs. Istanbul, Carullah 1260: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/226884>
- Hs. Istanbul, Fazıl Ahmed 793: <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/360518>

[التبصرة]

[في بيان شرائط صحّة الأدلّة والبراهين والحدود وفسادها]

C 112^bF 92^b

بسم الله الرحمن الرحيم، ربّ يسرّ

[0.0] اللهم كما هديتنا سبل الرشاد، فوفّقنا في القول والعمل لسنن السداد، واجعلنا
 5 ممّن يتّخذ التقوى خير الزاد، ويعطى لاتباع الشرع أزمّة الانقياد، وبعد الحمد لربّ
 العباد في فوائح الأمور وخواتمها أفضل الإعتداد والصلوة على النبي محمّد وآله أنفع
 ذخيرة يوم المعاد. وبعد، فإنّ جماعةً من أصحابي المبرزين في علوم الفقه أصوله وفروعه
 التمسوا أن أجمع لهم مختصراً في بيان شرائط صحّة الأدلّة والبراهين والحدود
 وفسادها. فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله تعالى ومستهدياً ومعتصماً بحبله المتين،
 10 مستكفياً ومبتدئاً بمقدّمة أقدمها على المقصود.

[0.1] وهي أن العلم إمّا تمثّل المعاني في الذهن فقط كتّمثّل معنى السماء والأرض
 وغير ذلك من تمثّل معاني الألفاظ المفردة ويسمّى هذا القسم من العلم تصوّراً وإمّا
 تمثّل المعاني بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب مثل قولك العالم حادث والشمس
 مضيئة، ويسمّى هذا القسم تصديقاً. ولا بدّ فيه من معنيين متصوّرين بينهما نسبة إثبات
 15 أو نفي، أمّا الإثبات فكما ذكرناه وأمّا النفي فكقولنا إن الباري ليس بجسم.

ومن التّصوّر ما هو أوّلى وهو الذي لا يفتقر إلى تقدّم تصوّر آخر عليه بسببه يحصل
 هذا التّصوّر، ومنه ما هو مكتسب وهو الذي يفتقر في ذاته إلى تقدّم تصوّرات عليه.
 وكذلك من التصديق ما هو أوّلى لا يفتقر في ذاته إلى تقدّم تصديق عليه، ومنه ما هو
 مكتسب يفتقر إلى تقدّم معلومات أخر تصديقه عليه. ثمّ لا يكفي في هذا الاكتساب
 C 112^b
 20 تقدّم هذه المعلومات التّصويرية والتصديقية كيف | ما كان بل لا بدّ من هيئة وترتيب
 F 93^a

3 رب يسر C - : 4 اللهم C : قال صاحب هذا الكتاب اللهم F || سبل الرشاد C : الى سبيل الرشاد F ||
 فوفّقنا F : وفّقنا C 5 الانقياد F : القيادة C 6 الامور F : اموره C || الاعتداد C : الاعداد F || واله انفع C : - F
 7 المعاد C : الميعاد F || علوم F : علم C 10 ومبتدئ C : - F 11 وهي F : وهي مقدمة اعلم C || ان العلم
 C : ان العلوم F || فقط C : - F 12 تمثّل C : تمثيل F 13 تمثّل C : تمثيل F 16 التصوّر F : التصوير C ||
 تقدم تصور اخر C : تقديم تصور F 17 تقدم C : تقديم F 18 في ذاته C : - F 19 تقدم C : تقديم F

فيها، فإذا لكل مكتسب منها طريق به حصوله. أمّا طريق حصول التصوّر المكتسب فيسمّى قولاً شارحاً، حدّاً كان أو غيره، وأمّا طريق حصول التصديق المكتسب يسمّى حجةً، برهاناً كان أو غيره. والغرض من هذه التبصرة تعريف الطريقتين وشرائط صحّتهما والتنبيه على وجوه الخلل فيهما. وكلّ واحد من الطريقتين كما سنعرّفه مؤلّف ولا يحصل العلم بالمؤلّف إلّا بعد معرفة مفرداته، لا من كلّ وجه بل من حيث هي مستعدّة 5 للتأليف.

فوجب علينا أولاً تعريف أحوال المفردات من هذا الوجه. والمقصود بالنظر فيه مفرداً ومؤلفاً هي المعاني، لكنّ الألفاظ لمّا كانت تحذو حذو المعاني وضعاً كان النظر فيها مغنياً عن النظر في المعاني إلّا على الأقلّ. فليكن البداية أولاً بتعريف الألفاظ المفردة وأقسامها وأحوالها ثمّ بتعريف أنواع التأليفات الواقعة في الحدود والبارهين ثم 10 بتعريف صورة البرهان والحدّ وماذّتهما والاحتراز عن وجوه الغلط فيهما فهذه ثلاثة فنون.

[1] الفن الأوّل في معرفة الألفاظ المفردة، ويشتمل على ستّة فصول

[1.1] الفصل الأوّل في دلالة الألفاظ

ودلالة اللفظ على المعنى من وجهين، أحدهما دلالة المطابقة وهي أن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى فدلالته | عليه دلالة المطابقة كدلالة البيت على مجموع 15 C 113^a الجدار والسقف وكدلالة الإنسان على الحيوان الناطق. والثاني دلالة التضمّن وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء ذلك المعنى المطابق له كدلالة البيت على الجدار وحده أو على السقف وحده فإنّ | الجدار جزء من معنى البيت الذي هو مجموع الجدار 193^b F والسقف المطابق للفظ البيت، وكدلالة الإنسان على الحيوان وحده و على الناطق وحده. فهذه وأمثالها دلالة تضمّنية وقد يتوهّم أن وراءهما دلالة أخرى لفظية ويخصّونها 20 بدلالة الالتزام وهي أن يكون معنى ما يلزمه شيء آخر لا كالجزء منه بل كالرفيق

1 فإذا لكل C : فاذا الكل F 2 فيسمى F : فنيبها C || واما F : C - 3 هذه التبصرة C : هذا التبصرة F
4 والتنبيه F : C - || وجوه C : وجه F || الطريقتين F : طريقتين C 6 للتأليف F : التأليف C 11 صورة F : صور C 12 في معرفة الألفاظ C : في الألفاظ F 15 معنى C : المعنى F || عليه C : - 16 وكدلالة C :
كذلك F 17 ذلك المعنى F : المعاني C 20 تضمّنية F : تضمّنه C 21 يلزمه C : يلزم منه F

المصاحب واللفظ الموضوع الملزوم يوهّم أنّ له دلالة على لازمه كدلالة السقف على جدار فإن الجدار ليس هو جزءاً من السقف بل أمر خارج عن ذاته يصحبه في الوجود بحيث لا يتصوّر وجود السقف دون الجدار وعلى الحقيقة ليست هذه دلالة لفظية بل انتقال الذهن من معنى دل عليه اللفظ إلى لازم ذلك المعنى. وانتقالات الذهن من بعض المعاني إلى بعض ليست دلالة لفظية وإلا لم يكن دلالة الألفاظ واقفة على حدّ 5 لأنّ الانتقالات الذهنية لا ضبط لها.

[1.2] الفصل الثاني في الألفاظ المفردة والمركّبة

اللفظ المفرد هو اللفظ الدالّ على معنى ليس له جزء دالّ على شيء أصلاً حين هو جزؤه كالعالم فإنّ جزءاً منه وهو عا أو لم لا يدلّ على جزء من معنى العالم ولا على شيء أصلاً حين هو جزء العالم. وأمّا المركّب | فهو الذي يوجد لمجموعه أجزاء دالّة 10 على المعنى المراد بالجملة كقولك الصلوة واجبة والعالم حادث وباب الدار فإنّ الباب جزء من الدار ويدلّ على جزء من معنى الجملة.

[1.3] الفصل الثالث في الكلّي والجزئي

اللفظ المفرد إمّا كلّي وإمّا جزئي. والكلّي هو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه، كالبيت والباب والماء | وبالجملة كل لفظ مفرد دخله الألف واللام في لغة العرب فهو كلّي حتّى إنّ لفظ الشمس كلّي لم يوجد الشركة في معناه إلا أنّ امتناع الشركة في معناه ليس لنفس مفهومه. اللفظ الكلّي قد يسمّى عامّاً في اصطلاح الفقهاء وقد يسمّى مطلقاً وقد يسمّى باسم الجنس، لكنّا نخصّ اسم الجنس ببعض الكلّيات كما سنبينه. وإمّا الجزئي فهو الذي نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه كزيد وهذا الرجل. فإنّ قولنا زيد لم يوضع إلاّ لتعريف هذا المعنى وهذا المعنى لا يتصوّر أن يكون غيره، فاللفظ الموضوع له لا يتصوّر أن يتناول غيره بل نفس معناه مانع من وقوع الشركة بخلاف الشمس. فإنّه لم يوضع لتعريف هذه الشمس من حيث هي هذه بل للكوكب 20

2 ليس هو C : ليس F || امر خارج C : امر خارجا F 7 الفصل الثاني C : الباب الثاني F || الألفاظ ... والمركبة F : اللفظ المفرد والمركب C 8 اللفظ الدال C : الدال F || اصلاً حين C : احراً اصلاً حتى F 9 جزءا C : الحراً F || عا : عام C ، العا F 10 اصلاً حين F : اخر من حيث C 11 المراد C : يراد F 12 من معنى الجملة C : معنى من الجملة F 13 الثالث C : - F 15 وبالجملة ... الخاصة C : - F 16 إلا ان : لان C 19 سنبينه : سميّه C

الذي يبهـر ضوءه أضواء سائر الكواكب. وهذا المفهوم لا يمنع وجود كثيرين بهذه الصفة لكنّه لم يكن في الوجود ما بهذه الصفة غير هذا الواحد فلو كان غيره بهذه الصفة لوقع اسم الشمس عليه فظهر الفرق بينها. والجزئي قد يقال لمعنى آخر وهو أنّ كلّ واحد من المشتركات في معنى كلّ ما يقال له جزئي | ذلك الكلّي كالإنسان والفرس والثور C114b
المشتركة في معنى الحيوانية، فإنّ كلّ واحد منها يقال له جزئي الحيوان والحيوان كلّ 5
بالإضافة إليها والجزئيات بهذا المعنى يغيّر الأول من وجهين: أحدهما أنّ هذا الجزئي يجوز أن يكون كلياً لجزئيات آخر تحته والأوّل لا يتصوّر أن يكون كلياً البتة. الثاني أن الجزئي بهذا المعنى مضاف إلى الكلّي وبالمعنى الآخر غير مضاف.

[1.4] الفصل الرابع في الذاتي والعرضي

إذا ثبت أن لكلّ كليّ جزئيات تحته إمّا موجودة أو ممكنة الوجود أو ممكنة التوهّم، 10
فإذا كلّ كليّ فهو وصف والموصوف به ذلك الجزئيات. وقد يسمّى ذلك الكلّي إذا وصف به ذلك الجزئي في اصطلاح قوم محمولاً وجزئيه الموصوف به موضوعاً. ثمّ لا يخلو ذلك الكلّي إمّا أن يكون ذاتياً لجزئياته أو عرضياً. والذاتي هو الكلّي الذي لا يتصوّر فهم جزئياته دون تقدّم فهمه، أي إذا أخطرتهم بالبال معاً مثل الحيوان بالنسبة إلى الإنسان فإنّك إذا أحضرت الإنسان والحيوان في الذهن لم يمكنك أن تفهم الإنسان 15
إلا وقد فهمت أولاً أنّه حيوان فهو إدّ ذاتي للإنسان. وأمّا العرضي فهو كلّ كليّ ليست نسبته إلى جزء ما له هذه النسبة فهو عرضي بالإضافة إليه. فإمّا أن يكون لازماً لماهيته لزوماً يكون فهمه بعد فهم الماهية لا قبلها كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة، أو لازماً له في الوجود كالسود للغراب فإنّ السود وإن كان لازماً للغراب لكنّه لا يلزمه في ماهيته على فهم الغراب الأبيض. وما يكون لازماً لماهيته شيء فمنه (ما) لا يفهم | الماهية دونه 20
كالفردية عند الثلاثة ولكنّ الثلاثة يفهم أولاً وأمّا الذاتي فهو ما يتقدّم فهم الموصوف به بل السابق في الفهم إمّا هو الذاتي. وإمّا أن يكون مفارقاً في الوجود إمّا بطيئاً كالشباب في الصبي أو سريعاً كالقيام والقعود.

14 جزئياته: جزويته C 18 كالفردية: كالفردية C 20 الأبيض: أبيض C 21 عند الثلاثة: غير ممكن C ||

واما الذاتي فهو ما: اما الذاتي فلا C || فهم الموصوف به: فهو الموضوع عليه C

[1.5] الفصل الخامس في أقسام الذاتى والعرضى

الذاتى ينقسم إلى الدالّ على الماهية وغير الدالّ عليها. أمّا الدالّ على الماهية فهو الذاتى الذى يستحقّ الجواب به حين يسأل عن الشيء إنّه ما هو ويكون لا محالة متضمّناً لجميع ذاتياته المشتركة. وقد يسأل عن شيء ما وجد وبما هو فيكون الجواب 5 هو الذاتى الدالّ على كمال ماهيته المتضمّن لجميع ذاتياته المشتركة والخاصّة كما إذا سئل عن زيد أو عمرو مثلاً ما هو لا من هو فيكون الجواب أنّه إنسان. وهكذا الجواب لو جمع مع زيد في السؤال ما لا يخالقه في حقيقته وماهيته كبكر وخالد وقيل ما هم كان الجواب أنّهم أناس. وقد يسأل عن أشياء مختلفة الخلق والماهيات إنّها ما هي ؟ أي ما هي ؟ فالجواب أنّها حيوانات. أمّا ما هو أعمّ من الحيوانات فهو ذاتى متضمّن لجميع 10 ذاتياتها المشتركة بينها كما إذا سئل عن الإنسان والفرس والعقاب إنّها ما هي فالجواب إنّها حيوانات. أمّا ما هو أعمّ من الحيوانات كالجسم أو ذي نفس فلا يدلّ على كمال ماهيتها المشتركة. أمّا ما هو أخصّ كالفرس والإنسان فيشتمل على زيادة غير مطلوبة بالسؤال. وأمّا ما هو مساوي للحيوان في العموم والخصوص كالحساس مثلاً فلا يصلح C115b للجواب لأنّ دلّالته على الذاتيات التي هي أعمّ من الحساسية أو مساوي لها بطريق الالتزام لا على سبيل التضمّن. فإنّ الحساس لا يدلّ وضعاً إلّا على شيء ذي حسّ 15 لكنّ ذلك الشيء لا يكون إلّا جسمًا لا أن الواضع وضعه بإزاء الجسم الحساس وقد بيّنا أنّ دلالة الالتزام ليست دلالة لفظية فلا يكون الحساس دالّاً على جميع الذاتيات المشتركة فلا يصلح للجواب البتة.

وكلّ ذاتى يقال على أشياء كثيرة مختلفة الماهيات في جواب ما هو بحال الشركة 20 فهو جنس لتلك الأشياء المختلفة الماهيات، وحدّه أنّه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولاً بحال الشركة وهو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والثور والفرس. وأمّا الذاتى (الذى) يقال على أشياء لا يختلف بالحقائق في جواب ما هو فيسمّى نوعاً، وحدّه أنّه المقول على كثيرين مختلفي الحقيقة في جواب ما هو. وهو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو. وقد يقال النوع بمعنى آخر وهو أنّ كلّ واحد من 25 المختلفات الحقيقة المقول عليه الجنس يسمّى نوعاً أيضاً مثل الإنسان والفرس والثور

3 الذاتى الذى: الذى الذى C 4 المشتركة: المشرفة C 6 انه: ادا C 9 فهو ذاتى: بداي C

والمقول عليها الحيوان و مثل الحيوانات والنبات والجماد المقول عليها الجسم فهذه النوعية إضافية يستدعي جنسها يكون هذا نوعاً بالإضافة إليه وحدّه بهذا المعنى أنّه الكلّي الذي يقال عليه وغيره الجنس في جواب ما هو بحال | الشركة قولاً أولياً. وأمّا C 116^a النوعية بالمعنى الأول فليست إضافية فإنّ الكلّي الذي هو بالصفة التي ذكرناها نوع وإن لم يكن واقعاً تحت جنس. وأمّا الذاتي الذي لا يصلح أن يكون جواباً عن ما هو مثل 5 الحساس والناطق فيصلح لجواب أيّ شيء هو فإنّ الذي يطلب به تمييز الشيء عمّا يشاركه في أمر عامّ وهذا المميّز لأنّه ذاتي خاصّ بنوع وكلّ خاصّ فيصلح للتمييز ويسمّى هذا المميّز فصلاً. وإن كان كلّ مميّز ذاتياً كان أو عرضياً يستحقّ أن يسمّى فصلاً، لكنّ أهل هذا العلم خصّوا هذا الاسم بالميّز الذاتي. وحدّه أنّه الكلّي المقول على النوع في جواب أيّما هو لشيء في ذاته وأمّا العرضي فإنّما يكون خاصّ بكلّي واحد 10 دون غيره سواء كان لازماً له في الوجود أو مفارقاً وسواء عمّ أحاده أو لم يعمّ وسواء كان ذلك الكلّي النوع الأخير أو لم يكن ويسمّى الخاصّة | وحدّها أنّها كليّة مقولة على جزئيات كلّ واحد قولاً غير ذاتي وهو مثل الضحّاك والكاتب للإنسان، وأمّا أن لا يكون خاصّاً بل هو يوجد بغيره من الكليات سواء كان لازماً لها أو مفارقاً وسواء عمّ جميع 15 أحادها أو لم يعمّ ويسمّى العرض العامّ. وحدّه أنّه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولاً غير ذاتي وهو كالأبيض للجصّ والثلج والتمتحرّك بالفعل لأنواع الحيوانات. وهذا العرض غير العرض المستعمل بأزاء الجوهر فإنّ هذا قد يكون | جوهرّاً C 116^b كالأبيض بالقياس إلى العاج والثلج وذلك لا يتصوّر أن يكون جوهرّاً. فأقسام الكلّي هي هذه الخمسة: الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض العامّ.

20 [1.6] الفصل السادس في نسبة الأسماء إلى المسمّيات

هذه النسبة لا يخلو من ثلاثة أقسام وهي إمّا أن يتحد الاسم ويتكثر المسمّى أو يتكثر الاسم ويتحد المسمّى أو يتكثر الاسم والمسمّى.

والقسم الأوّل على وجهين أحدهما أن يكون اللفظ واقعاً على مسمّيات كثيرة بمعنى واحد لا اختلاف بينهما فيه بوجه ما كالحیوان فإنه يقع على الإنسان والحصان

14 بل هو يوجد C : بل حد F 15 كثيرين مختلفين C : الكثير المحلّس F 20 نسبة F : تسمية C

23 والقسم الاول C : والاول F واقعا F واقفا C 24 فيه C - F || والحصان F : الحمام C

والبقر بمعنى واحد ويسمى الأسماء المتواطئة والكليات الخمسة كلها بالنسبة إلى مسمياتها متواطئة لأنها واقعة عليها بالتسوية. والوجه الثاني من الأول على ثلاثة أوجه لأنه إما أن يكون اللفظ واقعاً على مسميات بمعنى واحد لكنّ بينهما اختلاف من جهة تقدّمه في بعضها وتأخّره في الآخر أو هو أولى ببعضها أو هو أشدّ في بعض وأضعف في بعض وتسمى الأسماء المشكّكة لأنها تشكّك في أنّها من المتواطئة أو ليست منها. 5

وهذا كالموجود الواقع على الخالق والمخلوق | فإنّه لخالق أوّلاً وأولى كالبياض الواقع 5 F94b على الثلج والعاج فإنّ الثلج أشدّ بياضاً من العاج. وأما أن لا يكون المعنى المراد باللفظ واحداً في المسميات ولكنّ بين المعنيين مشابهة بوجه ما كلفظ الفرس الواقع على هذا الحيوان المعروف وعلى المصوّر الذي لا حياة فيه. فليس وقوعه عليهما بمعنى واحد إذ 10 C117a يقع على الحيوان بمعنى أنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة ويقع على المصوّر بمعنى أنّه شكل صناعي ظاهره يضاهي ظاهر الفرس الذي هو حيوان. والمعنيان مختلفان ولكن بينهما مشابهة ما في الصورة الظاهرة ويسمى هذا القسم الأسماء المتشابهة، ومنه المستعارة والمجازية فإنّ البليد إنّما يسمى حماراً لمشابهته الحمار في البلادة وكذی الشجاع إنّما يسمى أسداً بسبب تشابههما في الشجاعة. وأما أن لا يكون المعنى واحداً ولا بين المعنيين مشابهة هي الداعية إلى نقل الاسم من أحدهما إلى 15 الآخر وتسمى الأسماء المشتركة وهذا كلفظ العين الواقع على العضو الباصر والذهب وينوع الماء والشمس. فهذه كلّها شعب القسم الأوّل الذي يتّحد الاسم فيه ويتكثّر المسمّى وهي المتواطئة والمشكّكة والمتشابهة والمشتركة.

وأما القسم الثاني وهو ما يتكثّر الاسم ويتّحد المعنى ويسمى الأسماء المترادفة 20 وذلك كالإنسان والبشر فإنّهما بدلان على معنى واحد كالأسد والليث والسنور والهرة فإنّ المراد بهما شيء واحد.

وأما القسم الثالث وهو الذي يتكثّر الاسم والمسمّى جميعاً ويسمى الأسماء المتباينة. وذلك كالحجر والخشب والدواة والقلم. فإنّ هذه الأسماء كثيرة مختلفة

1 والكليات F : C - || كلها F - 5 تشكّك في C : سكل F || منها F : C - 6 فانه لخالق اولا واولى F : فان وقوعه على الخالق اولى واولى || كالبياض C : وكالبياض F 8 واحدا C : واحد F 11 انه ... يضاهي F : ان ظاهره يظهر C 13 لمشابهته C : لمشابهه F 16 كلفظ العين C : كلفظ F 19 المعنى F : المسمى C

ومسمياتها أيضاً مختلفة إذ المسمى بكلّ لفظ منها يخالف للمسمى بالآخر. وقد يوجد من المتباينة | ما يوهم أنّها مترادفة ولا يكون. وذلك إما أن يكون أحد اللفظين | بحست معنى والآخر بحسب وصف لذلك المعنى مثل الصيف والصارم فإنّ السيف موضوع لنفس هذه الآلة المعروفة كيف كانت والصارم وصف لها. أو يكون أحدهما بإزاء وصف والآخر بإزاء وصف لذلك الوصف مثل الناطق والفصيح فإنّ الفصيح وصف لذلك 5 الناطق الذي هو وصف الإنسان. فهذه كلّها ممّا يظنّ أنّها مترادفة وهي على الحقيقة متباينة.

F 95^a
C 117^b

[2] الفنّ الثاني في التاليفات، ويشتمل على خمسة فصول

[2.1] الفصل الأوّل في التاليفات المحتاج إليها في العلوم

- التاليفات بين مفردات الألفاظ قد يقع على أنحاء. والنافع منها في العلوم صنفان 10 أحدهما التاليف التقييدي مثل قولنا الحيوان الناطق الكاتب فالناطق يقيّد الحيوان المطلق بقيد النطق والكاتب يقيّد الحيوان الناطق بقيد الكتابة. وهذا التاليف مختصّ بالحدود ويصلح أن يقع كلّ مفردين منه لفظة الذي مثل أن نقول الحيوان الذي هو ناطق الذي هو كاتب. والثاني التاليف الخبري وهو أن يخبر عن أحد المفردين بالآخر بأنّه هو أو ليس هو مثل قولنا زيد كاتب والإنسان حيوان والعالم ليس بقديم وهذا 15 التركيب هو الذي يتطرّق إليه الصدق والكذب أي ينتظم أن يقال لقائله أنّه صادق وينتظم أن يقال أنّه كاذب بخلاف ما إذا قال الحيوان الناطق أو باب الدار أو يا زيد أو ليت أيام الصبي تعود فإنّ شيئاً من | هذه التركيبات لا ينتظم في التصديق والتكذيب. C 118^a فهذا النوع من المؤلّف قد يسمّى قولاً جازماً أو قضية أي قضّي فيها بقضايها إمّا بالنفي أو بالإثبات. والإثبات مثل قولك الإنسان حيوان فقد حكمت بإثبات الحيوانية للإنسان. 20 F 95^b

1 مختلفة C : كسره محتله F || للمسمى C : المسمى F 2 ولا يكون C : ولا يكون كذلك F || اما C : مل F 3 وصف : وصيف C ، وصفه F 4 وصف والآخر F : الآخر وصف والآخر C 6 هو وصف الانسان C : هو الانسان F 8 الفن الثاني C : الفن الثالث F 14 الخبري C : الجزوي F 15 زيد C : الانسان F 16 الصدق والكذب F : التصديق والتكذيب C 18 ايام الصبي تعود F : زمان الصبي يعود C 19 قولاً جازماً F : قولاً خارجاً C

والنفي مثل قولك العالم ليس بقديم فقد نفيت القدم عن العالم. وقد اصطلاح قوم على تسمية الإثبات إيجاباً والنفي سلباً وتسمية الجزء المقتضى عليه في القضية كالإنسان في مثالا موضوعاً والمقتضى محمولاً كالحيوان. وفي اصطلاح الفقهاء يسمّى الموضوع محكوماً عليه والمحمول محكوماً به وفي اصطلاح المتكلمين يسمّى الموضوع موصوفاً والمحمول وصفاً⁵ وفي اصطلاح النحاة يسمّى الموضوع مبتدأ والمحمول خبراً⁶.

[2.2] الفصل الثاني في اختلاف القضايا من جهة الحكم

الحكم في القضية إما أن يكون لا بشرط أو بشرط. والتي ليس فيها شرط تسمى حملية كقولنا زيد كاتب. والتي فيها شرط يسمّى شرطية، وينقسم إلى متصلة وهي التي حكم فيها باتصال حكم بحكم ولزومه له كقولنا إن كانت هذه الصلوة صحيحة فالمصلي متطهر فقد حكمت بأنّ كون المصلي متطهراً يلزم كون الصلوة صحيحة،¹⁰ وإلى منفصلة وهي التي حكم فيها بانفصال حكم عن حكم ومباينته إياه كقولنا إما أن تكون هذه الصلوة صحيحة أو غير صحيحة فقد حكمت بانفصال حكم الصحة عن عدم الصحة. | والحملية إنّما تتألف من مفردين فإن تألفت من أكثر من مفردين فيمكن^{C118b} أن يقام مفردان مقام المذكور كقولنا الحيوان الناطق يضع طعاماً فيه ويمضغه ويبلعه فإنّ الإنسان يقوم مقام الحيوان الناطق ويأكل يقوم مقام الباقي. وأمّا الشرطية فلا يتصور تأليفها من مفردين وإنّما تتألف من قضيتين ولكن اقتران بكل واحد منهما ما أخرجها عن كونها قضية أي صالحة للتصديق والتكذيب وهما لأن تكون جزء قضية متقاضياً اتصال | الأخرى بها كي يكون صادقة أو كاذبة. أمّا في مثال المتصل بالقضيتان هما^{F96b} الصلوة صحيحة والمصلي متطهر ولكن قد اقترن بهما حرف الشرط - وهو إن - بالأولى فأخرجها عن أن يتطرق إليها التصديق والتكذيب واقترن حرف الجزاء - وهو الفاء - بالأخرى فأبطل استقلالهما بالصدق والكذب وصار الصدق والكذب لازماً تأليفهما وارتباط أحدهما بالآخر. وفي مثال المنفصل بالقضيتان هما هذه الصلوة

1 قولك F : ان تقول || نفيت F : حكمت بنفي C 3 مثالنا C : قولنا F 4 محكوماً به F : محكوماً C
5 'وفي ... خبراً' C - : F 7 في القضية C : بالقضية F || لا بشرط C : بلا شرط F 8 حملية C : حملية F
10 فالمصلي F : فالمصلحة C || بان كون C : بكون F || المصلي F : المصلحة C 11 والى F : الى C
14 ويمضغه C - : F 18 كي F - : C 19 صحيحة C : الصحيحة F 20 اليها C : اليه F 21 لازماً تأليفهما
F : لازم تأليفها C 22 المنفصل F : المتصل C

صحيحة وهذه الصلوة غير صحيحة لكن لفظة إما أخرجت القضيتين عن احتمال الصدق والكذب وجعلت مجموعهما قضية واحدة محتملة للصدق والكذب. والقضية الأولى في المتصلة تسمى مقدماً والثانية تسمى تالياً وفي المنفصلة لا يتميز المقدم عن التالي فيمكن ردّ المقدم إلى التالي والتالي إلى المقدم فيها.

5 [2.3] الفصل الثالث في اختلاف القضايا من جهة موضوعاتها

- C 119^a موضوع القضية | إما أن يكون جزئياً معيناً ويسمى القضية شخصية ومخصوصة أو كلياً وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون يبين كمية ما عليه الحكم أو لم يبين. فإن يبين فيسمى محصورة ثم لا يخلو إما أن يبين أن الحكم على كلاً فتسمى محصورة كلية أو على بعضه فتسمى محصورة جزئية. وإن لم تبين كمية ما عليه الحكم سميت مهملة. والقضايا الحملية هي هذه الأربعة مخصوصة ومحصورة كلية ومحصورة جزئية ومهملة. 10 وكل واحدة منها إما أن تكون موجبة مثبتة وإما أن يكون نافية سالبة. فمثبتة المخصوصة مثل زيد كاتب وناقيتها مثل زيد ليس بكاتب ومثبتة الكلية كل إنسان ضاحك وناقيتها مثل لا واحد | من الناس بضاحك أو لا شيء من الناس بضاحك. والمثبتة الجزئية مثل بعض الناس كاتب وناقيتها مثل بعض الناس ليس بكاتب أو ليس كل الناس بكاتب. 15 والمثبتة المهملة مثل الإنسان كاتب وناقيتها الإنسان ليس بكاتب. واللفظ المبيّن لكمية الحكم يسمى سوراً وحاصراً وهو كل وبعض ولا شيء ولا واحد وليس بعض وليس كل. واعلم أن حكم المهملة حكم الجزئية لأنه قد يعنى بها الخصوص كقولنا الإنسان لفي خسر¹ وليس يعنى به كل إنسان بل بعضهم وهم الكفار، وقد يعنى بها العموم كقولنا الإنسان حيوان. وفي الحالتين جميعاً يصدق الحكم جزئياً فإذا صدق الحكم جميعاً مقطوع به والشك في الكلية فكذلك قلنا حكم المهملة حكم الجزئية. 20

1 cf. Q 102:3

3 عن C : على F 7 فان بين فيسمى F : فيسما C 8 ان الحكم F : بالحكم C 13 والمثبتة F : ومثبتة C 14 بعض الناس ليس C : ليس بعض الناس F || او C : F 15 والمثبتة F : ومثبتة C 16 وليس بعض C : - F 17 حكم المهملة F : المهمل C 18 كل انسان F : كل الناس C || بها C : به F 20 جميعا F : حرا C || والشك F : والشكل C

[2.4] الفصل الرابع في شرائط النقيض |

- C119^b لكل قضية نقيض وهي قضية مخالفة لها بالسلب والإيجاب مخالفة يلزم عنها أن يكون أحدهما صادقة والأخرى كاذبة. وإنما يكونان كذلك إذا راعيت فيها شرائط ثمانية. الأول أن يكون موضوع القضيتين واحداً بالمعنى وإن لم يكن كذلك لم تتناقضا 5 كقولك العين مبصرة، العين ليست مبصرة. وإن عنت بالعين في الإثبات العضو الباصر وفي النفي الذهب صدقت القضيتان جميعاً ولم تتناقضا. الثاني أن يكون محمولاهما واحداً في المعنى. فإن اختلفا لم تتناقضا كقولنا زيد ناهل أي عطشان، زيد ليس بناهل أي ليس بريان. والثالث أن تتحد الإضافة فيهما جميعاً. فإن اختلفت لم تتناقضا كقولنا زيد أب أي لعمر، وزيد ليس بأب أي لبكر، لم تتناقضا إذ ربما تكونان صادقتين. الرابع 10 أن تتحدا في القوة والفعل. فإن اختلفا فيهما لم تتناقضا كقولنا السيف قاطع وهو إذاً كان في الغمد أي في قوته أن يقطع، | وليس بقاطق أي بالفعل صدقت القضيتان. الخامس F97^a أن تتحدا في الكلّ والجزء. فإن اختلفا فيهما لم تتناقضا كقولنا الأترج أصفر أي في قشرته الظاهرة، و ليس بأصفر أي في لحمه وحماضه، صدقتا ولم يتناقضا. السادس أن تتحدا في الزمان وإن اختلفا فيه لم تتناقضا كقولنا الخفّاش مبصر أي بالليل، الخفّاش 15 ليس بمبصر أي بالنهار، صدقتا. السابع أن تتحدا في المكان. فإن اختلفا فيه لم تتناقضا كقولنا زيد يمشي أي على الأرض، وزيد ليس يمشي أي على السماء، صدقتا. الثامن أن تتحدا في الشرط. فإن اختلفا فيه لم تتناقضا كقولنا الكاتب يحرك أصابعه أي C120^a بشرط كونه كاتباً، الكاتب ليس يحرك أصابعه أي بشرط أن لا يفعل فعلاً، صدقتا جميعاً. فإن قيل اعتبار هذا الشرط هدر في إحدى القضيتين كذب في الأخرى فإن الكاتب إذا جعل موضوعاً فلا يحتاج إلى اشتراط كونه كاتباً إذ الكاتب لا يكون إلا 20 كاتباً فكان هذا الشرط موجوداً إذا جعل الكاتب موضوعاً فالتصريح به هدر. أمّا في القضية الأخرى فالشرط باطل فإنّ الكاتب كيف يشترط فيه أن لا يفعل فعلاً والكاتب من يفعل الكتابة وكأنّه قيل من يفعل الكتابة لا يفعل فعلاً حين يفعل وهو محال.

1 النقيض : C : النقيض F 3 أحدهما F : عنها ان يكون C || راعيت فيها F : روعيت C 5 وان F - : C || الباصر : C : الباصرة F 12 الأترج C : الأترج F 20 اذ F : اذا C 22 القضية الأخرى C : الأخرى F 23 قيل

- فالجواب أن هذا جهل نشأ عن الجهل بتحقيق الموضوع. واعلم أننا إذا حكمنا على شيء موصوف بصفة فليس ذلك الحكم مقصوداً على حالة اتّصافه بتلك الصفة بل الحكم إنّما هو على ذلك الشيء الموصوف سواءً كان موصوفاً أو لم يكن. مثلاً إذا حكمنا على الكاتب بشيء فهو حكم على الشيء الذي هو موصوف | بالكاتب سواءً F 97^b
- كان كاتباً حالة الحكم أو لم يكن. فإذا كان اعتبار الموضوع على هذا الوجه فدخل 5 الشرط فيه ليس بلغو ولا كذب. فإنّ الكتابة لم تصر مأخوذة في الموضوع فيكون اشتراطها بالفعل هدراً والذي يشهد لصحة هذا أن الموضوع قد يوجد مع صفة ويحكم عليه بحكم لا يتصور اجتماعه مع تلك الصفة مثل أن يقال المتحرّك قد يسكن ومعلوم أن حالة كونه متحرّكاً لم يسكن إذ يؤدّي إلى اجتماع الضدّين فينبى أن صحة الحكم C 120^b
- على الموصوف بصفة لا يقتضي وجود ذلك الوصف مع أن المتعارف في اللغات غالباً 10 هو تقييد الحكم بحالة الوصف. فإنّ التقينا إلى المتعارف رجعت شرائط النقيض إلى سبعة وكان اعتبار الشرط لغواً. وإن جرينا على ما هو مقتضى على الحكم كانت الشرائط ثمانية. هذا إذا كانت القضية مخصصة. أمّا في المحصورات فيزداد شرطاً آخر وهو الاختلاف بالكلية والجزئية. فنقيض المثبتة الكلية النافية الجزئية ونقيض المثبتة الجزئية النافية الكلية فقولنا كلّ إنسان كاتب نقيضه ليس كلّ إنسان كاتباً. أمّا لو جعل 15 نقيضه لا واحد من الناس بكاتب لم يقتسما الصدق والكذب لأنّهما يكذبان جميعاً في مادّة الكتابة وما هو من قبيلها في الأمور الممكنة فإن الكتابة ليست موجودة في جميع الناس ولا هي مسلوقة عن جميع الناس. وشرط المتناقضين أن يكذب أحدهما إذا صدقت الأخرى كقولنا بعض الناس كاتب نقيضه لا واحد من الناس بكاتب فإنّه الذي يكذب إذا صدق ذلك. أمّا ليس بعض الناس كاتباً فيصدق مع قولنا بعض الناس 20 كاتب فلا يتناقضان.

1 ان C - F || نشأ عن الجهل بتحقيق C : مشاوه من الجهل بحصمه F 2 ذلك الحكم C : كذلك F

9 اذ C : و F 12 سبعة F : تسع C || ما هو مقتضى على F : مقتضى C 13 فيزداد شرطاً C : وبرداد شرط F

14 وهو F : وهذا C 18 جميع الناس F² : جميعهم C

F 98^a

[2.5] الفصل | الخامس في العكس

- العكس هو جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق والكذب واللسب والإيجاب بحالهما. فالنافية الكلية تنعكس مثل نفسها نافية كلية. فقولنا لا واحد من الناس بحجر ينعكس مثل نفسها نافية كلية | وهو لا واحد من الحجر بإنسان. C 121^a
- 5 وصحة هذا العكس بيّنة من هذه القضية لكنّ الدعوى الكلية لا يكتفى في تصحيحها بالمثال الجزئي فلا بدّ من إقامة البرهان على صحة هذا العكس في جميع القضايا ولا يمكننا حصر جميع القضايا وتصحيح هذه الدعوى فيها. فلنجرّد الكلام عن الأمثلة الخاصة ولنجعل القضية مؤلفة من أمور مبهمة. مثلاً نقول لا واحد ما هو شيء بفلان فنقول إذا صدقت هذه القضية فليصدق عكسها وهو لا واحد مما هو فلان بشيء. فإن
- 10 لم يصدق هذا صدق نقيضه وهو بعض ما هو فلان شيء فيفرض ذلك البعض واحد بعينه فذلك الواحد هو فلان وهو شيء فشيء ما هو واحد وهو فلان وقد قلنا لا واحد مما هو شيء بفلان وهذا محال وإنّما لزم هذا المحال من فرضنا صحة نقيض هذا العكس. وما يلزم منه المحال فهو محال. وإذا كان نقيض العكس محال كان العكس حقاً إذ الحق لا يخلو عن الشيء ونقيضه.
- 15 وأمّا المثبتة الكلية فتنعكس جزئية مثبتة. فقولنا كلّ إنسان حيوان عكسه بعض الحيوان إنسان ولا تنعكس كلية إذ يكذب كلّ حيوان إنسان وأمّا أنّه ينعكس لا محالة جزئياً مثبتاً فبيان من وجهين أحدهما أنّه إذا صدق كلّ شيء فلان فيصدق لا محالة بعض فلان شيء وإلا فيصدق | نقيضه وهو لا واحد من فلان بشيء فيصحّ عكسه لا
- F 98^b واحد من شيء فلان وقد قلنا كلّ شيء فلان هذا محال. والثاني هو أنّه إذا صدق كلّ شيء فلان فيفرض | واحد بعينه مما هو شيء فيكون ذلك الواحد شيئاً وفلاناً فيكون
- 20 بعض فلان شيئاً لا محالة.

2 الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً C : المحمول موضوعاً او الموضوع المحمولاً F 3 فقولنا C : - F

4 الحجر C : - F 5 لا يكتفى F : لا يلقي 8 من أمور مبهمة : في أمور مبهمة C ، من أمورهم

9 فليصدق عكسها C : فصدق عليها F 10 نقيضه وهو C : نقيضه وهو F 13 منه المحال C : منه F

14 حقاً C : خطأ F 16 لا محالة جزئياً مثبتاً F : جزئياً لا محالة C

وأما المثبتة الجزئية فينعكس مثبتة جزئية وبيانه بالطريقين الذي ذكرناهما في الكلية المثبتة. وأما النافية الجزئية فلا ينعكس البتة فيصدق ليس بعض الناس كاتباً ولا يصدق ليس بعض الكاتب إنساناً.

[3] الفن الثالث في تعريف صورة البرهان والحدّ ومادّتهما

- 5 وهما قسمان، قسم في البرهان وقسم في الحدّ ونقدّم البرهان على الحدّ وإن كان الحدّ أولى بالتقديم لأنه المفيد للتصوّر والتصوّر قبل التصديق. وبيان مفيده يجب أن يكون قبل بيان مفيد التصديق لكنّا أخرناه لغرض.

[3.1] القسم الأوّل

يشتمل ثلاثة أضرب، ضرب في صورة البرهان وضرب في مادّته وضرب في المغالطات فيه.

10

[3.1.1] الضرب الأوّل في صورة البرهان

ويشتمل على فصلين.

[3.1.1.1] الفصل الأوّل في القياسات الحقيقية

- ونشير أولاً إلى حقيقة البرهان على ما هو كليّة. واعلم أن البرهان قول مؤلف من يقينيات على صورة خاصّة لإنتاج يقيني. والبرهان يشارك غيره في صورته ولكنه يختص 15 بمادّته التي هي اليقينيات. وجميع ما يتصوّر بصورة البرهان يسمّى قياساً فمنه ما هو قياس جدلي ومنه ما هو قياس برهاني ومنه ما هو قياس مغالطي. والحدّ الشامل لجميعه هو أنّه قول مؤلف من قضايا إذا | سلّمت لزم عنها بالضرورة قول آخر. وتلك F 99^a القضايا إذا استعملت في الفياس سمّيت مقدّمات | وأجزاؤها الذاتية تسمّى حدوداً. C 122^a
- 20 وليس من الواجب كون القضايا مسلّمة في نفسها بل أن يكون بحيث إذا سلّمت لزم عنها قول آخر بضرورة وذلك القول اللازم لا يخلو إمّا أن يكون هذا أو نقيضه مذكوراً بالفعل فيه ويسمّى قياساً استثنائياً أو لم يكن هو ولا نقيضه مذكوراً بالفعل بل بالقوّة ويسمّى قياساً اقترانياً. والقياس الاقتراني قول مؤلف من مقدّمتين تشتركان في حدّ مكرّر

4 ومادّتهما F : وما دونها C 14 على ما هو كلية C : F 18 لزم C : F 19 سميت F : سمعت C 20 لزم

C : F 21 اخر C - : F || هذا او: هذا C ، او F 23 قول مؤلف F : مؤلف C

بينهما وتباينان في حدّين والمشارك بينهما يسمّى حدّاً أوسط. والحدّان الآخران يتألّف منهما القول اللازم. فما هو موضوع القول اللازم يسمّى حدّاً أصغر وما هو محموله يسمّى حدّاً أكبر. والمقدّمة التي فيها الحدّ الأصغر يسمّى المقدّمة الصغرى والتي فيها الحدّ الأكبر يسمّى الكبرى. والقول اللازم يسمّى النتيجة. والقياس الاقتراحي قد يتألّف من الحملات الساذجة وقد يتألّف من الشرطيات الساذجة وقد يتألّف منهما لكنّا 5
نقتصر في هذه التبصرة على بيان المؤلّف من الحملات وله ثلاثة أشكال وإن كانت القسمة يقتضي أن يكون الأشكال أربعة. وذلك لأنّ الحدّ الأوسط إمّا أن يكون محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى أو موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى أو محمولاً فيهما جميعاً أو موضوعاً فيهما جميعاً لكنّ القسم الذي هو موضوع في الصغرى محمول في الكبرى مطروح من البين لأنّ لزوم النتيجة عنه بعيد | عن الطبع 10
ويحتاج في إبانة قياسه إلى كلف شاقة فتبقى الأشكال | ثلاثة. وتشارك الأشكال الثلاثة في أن لا قياس عن جزئيتين 'أصلاً ولا عن سالتين ولا عن صغرى سالبة كبراه جزئية'. النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين في الكلّية والجزئية والنفي والإثبات إلا في مواضع مستثناة ذكرناها في البصائر.

الشكل الأوّل 15

وهو الذي يكون الحدّ الأوسط فيه محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ولزوم النتيجة عنه بيّن جداً. وأمّا الشكلان الآخران فلا يتبيّن لزوم النتيجة عنهما إلّا بالردّ إلى هذا الشكل. ومثاله كلّ جسم مؤلّف وكلّ مؤلّف محدث فيلزم منه أن كلّ جسم محدث لأنّ الجسم إذا دخل في عموم المؤلّف فكلّ حكم يثبت على العامّ يكون ثابتاً على ما يندرج تحته وشرائطه في انتاجه أن يكون صغره موجبة 'وكبراه كلّية وإنّما وجب كون 20
الصغرى موجبة' لأنّها إذا كانت سالبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط فالحكم على الأوسط لا يشتمل الأصغر وإنّما وجب كون الكبرى كلّية لأنّ الأوسط ربّما كان أعظم من الأصغر فإذا حكم على بعضه لا على كلّه فربّما كان الحكم على البعض الذي هو

1 في حدّين : C : بحد من F 3 المقدمة الصغرى : C : الصغرى F 4 النتيجة : F : نتيجة C 7 الاشكال اربعة
C : اربعة F 10 لأن لزوم F : لازم C 11 وتشارك الاشكال الثلاثة : F : C - 12 'اصلاً ... جزئية' C : F -
13 اخس : C : اخس احزا F 16 يكون C : F - 17 عنهما F : منها C 18 منه F : C - 20 يندرج تحته F :
اندرج فيه F || 'وكبراه ... موجبة' C : F - 22 اعظم C : اعم F

- غير الأصغر فلا يجب أن يثبت ذلك الحكم في الأصغر¹ ولا ينتج الكلّي المثبت غير هذا الشكل ∇. فإذا راعينا هذين الشرطين في مقدّمتين كان المنتج من اقترانهما أربع اقترانات وينتج المطالب الأربعة، الكلّي المثبت | والكلّي النافي والجزئي المثبت والجزئي النافي. والأوّل من موجبتين كليّتين ومثاله ما ذكرناه. الثاني من كليّتين والكبرى نافية مثاله كلّ جسم مؤلّف ولا شيء من المؤلّف بقديم فلا شيء مما هو جسم بقديم. 5
- الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله بعض الاعراض لون وكلّ لون مرئي | فبعض الأعراض مرئي. الرابع من صغرى جزئير موجبة وكبرى كلية سالبة مثاله بعض الأعراض مطعوم ولا شيء من المطعوم بمسموع فبعض الأعراض ليس بمسموع. F 100^a

الشكل الثاني

- هو الذي الحدّ الأوسط فيه محمول في المقدّمتين جميعاً وشرائط إنتاجه اختلاف 10 مقدّمتيه بالسلب والإيجاب وأن تكون الكبرى كلية ولا ينتج إلّا السالب. ولزوم النتيجة عنه غير بيّن وإنّما يتبيّن برّد إلى الشكل الأوّل واقتراحاته أربعة. الأوّل من كليّتين والكبرى نافية مثاله كلّ لون مبصرة ولا شيء من الصوت بمبصر فيلزم أن لا شيء من اللون بصوت. ولكنّ لزومه غير بيّن وطريق بيانه أن نعكس المقدّمة السالبة فيصير لا شيء من المبصر بصوت ونضمّ إليه المقدّمة الصغرى فيرجع إلى نظم الشكل الأوّل ويكون لزوم 15 النتيجة التي ذكرناها منه بيّناً. وهذا الشكل يسمّيه الفقهاء فرقاً كأنه يقول فرق بين اللون والصوت فإنّ اللون مبصر والصوت ليس بمبصر. الاقتران الثاني من كليّتين والصغرى سالبة ومثاله لا شيء من الصوت بمبصر و كلّ لون مبصر يلزم منه أن لا شيء من الصوت بلون. 1 وطريق بيانه أن نعكس النافية فيصير لا شيء من المبصر بصوت ويجعل الكبرى الشكل الأوّل لأنّها نافية ولا يمكن أن يجعل صغرى فيصير النظم هكذا كلّ لون مبصر ولا شيء من المبصر بصوت يلزم منه لا محالة أن لا شيء من اللون بصوت ثمّ نعكس هذه النتيجة فيصير لا شيء من الصوت بلون وهي النتيجة المطلوبة. الاقتران |
- الثالث من جزئية مثبتة صغرى وكلية نافية كبرى ينتج نافية جزئية مثاله بعض الأعراض رائحة ولا شيء من المسموع برائحة فيلزم أن ليس بعض الأعراض بمسموع. وبيانه F 100^b

1 'فلا ... الأصغر' C : [..] ∇ F 8 مطعوم: طعوم C - للمطعوم F 10 الحد F : يسما C 13 الصوت F :

الصور C 14 بصوت F : بصور C 18 من الصوت F² : من المبصر C 19 'وطريق ... بصوت' F : - C

بعكس السالبة فيصير ولا شيء من الرائحة بمسموع ويرجع إلى رابع الشكل الأول. الاقتران الرابع من جزئية نافية صغرى وكلية مثبتة كبرى ينتج جزئية نافية مثاله ليس بعض الأعراض بمبصر وكلّ لون مبصر يلزم أن ليس بعض الأعراض بلوم. وهذا الاقتران لا يمكن بيانه بالعكس لأن النافية الجزئية لا يقبل العكس وأما المقدمة الأخرى فهي كلية مثبتة 5 وعكسها جزئية مثبتة فإذا ضمت إلى الجزئية النافية كان الاقتران من جزئيتين وقد بينّا أن لا قياس عن جزئيتين أصلاً. فإذا طريق بيانه بالزام محال من نقيض النتيجة وهو أنّا نقول إن لم تكن هذه النتيجة صحيحة وهو أن ليس بعض الأعراض بلون فنقيضها صحيح وهو أن كلّ الأعراض لون ويضم إلى المقدمة الأخرى وهي أن كلّ لون (مبصر) يلزمه أن كلّ الأعراض مبصر. ولكن هذا محال لأنّا أخذنا أن ليس بعض الأعراض مبصراً على أنّه 10 حقّ. فهذا المحال إنّما لزم من | تصحيحنا نقيض النتيجة ولا يلزم المحال إلّا من C 124^a المحال فإذا نقيض النتيجة محال فتكون النتيجة صادقة صحيحة.

الشكل الثالث

وهو الذي الأوسط فيه موضوع في مقدّمتين وشرائط إنتاجه أن يكون الصغرى مثبتة وأن يكون إحدى المقدّمتين كلية ولا ينتج إلّا الجزئية. ولزوم النتيجة منه ليس بيّن 15 أيضاً بل لا بدّ¹ من ردّه إلى الأول وتنتج ستّة اقترانات. | الأول من موجبتين كليتين تنتج F 101^a جزئية موجبة. مثاله كلّ حيوان جسم وكل حيوان حسّاس فيلزم منه أن بعض الجسم حسّاس. لأنك إذا عكست الصغرى ارتدّ² إلى ثالث الشكل الأول. هكذا بعض ما هو جسم حيوان وكلّ حيوان حسّاس فيلزم أن بعض ما هو جسم حسّاس. وهذا الشكل يسمّيه الفقهاء نقضاً كأنّه نقض لقول القائل ليس شيء مما هو جسم بحسّاس فيقال 20 ينتقض دعواك بالحيوان فإنه جسم وحسّاس فبعض ما هو جسم حسّاس. ومثاله في القرآن المجيد قوله تعالى ﴿إذ قالوا³ ما أنزل الله على بشر من شيء. قل من أنزل الكتاب

1 إلى رابع C : نال F 2 مثبتة F : شبهه C 4 لأن F : ان C || المقدمة الأخرى F : المثبتة الأعراض C

8 كل¹ F - : C 11 صادقة F : C - 13 ان F : ان لا C 14 الا C : اذا F || ليس ... لا بد¹ F - : C

16 جزئية C : F - 17 لأنك ... ارتدّ F : لا يمكن اذا انعكست الصغرى اريد C 19 نقضا C : بعضا F

21 المجيد ... قالوا³ F - : C

- الذي جاء به موسى نوراً¹ فقد نقض دعواهم بموسى فإنه بشر وهو منزل عليه فبعض البشر منزل عليه. فبطل دعواهم الكلّية أنه ما أنزل الله على بشر من شيء. **الاقتران الثاني** من كليتين والكبرى سالبة تنتج جزئية سالبة. **والثالث** من موجبتين والصغرى جزئية تنتج جزئية موجبة. **الرابع** من موجبتين والكبرى جزئية ينتج جزئية موجبة. **الخامس** من جزئية موجبة صغرى وكلّية سالبة كبرى تنتج جزئية سالبة. **السادس** من كليّية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى تنتج جزئية سالبة. وهذا الاقتران لا يمكن بيّانه بالعكس لأنّ الجزئية السالبة لا تقبل العكس و الكلّية الموجبة عكسها | جزئية موجبة فإذا اقترنت بالجزئية النافية حصل الاقتران من جزئيتين ولا قياس منهما. فإذا طريق بيّانه بالزام المحال من نقيض النتيجة ويسمّى هذا الطريق **قياس الخلف**. فنجعل | المثال من هذا الاقتران كلّ سواد لون¹ وليس بعض السواد بمشرق فيلزم أن ليس بعض اللون بمشرق. فإن لم يصدق هذا صدق نقيضه وهو أن كلّ لون¹ مشرق وقد قلنا كلّ سواد لون يلزم منهما أن كلّ سواد مشرق. لكن هذا محال لأنّا قد أخذنا أن ليس بعض السواد بمشرق على أنه صادق والمحال لا يلزم إلّا من المحال وإنما لزم هذا من نقيض النتيجة وهو محال فالنتيجة إذاً صادقة. ▽
- فجميع الاقترانات المنتجة من الأشكال الثلاثة أربعة عشر اقتراناً ويقع في كلّ شكل ستة عشر اقتراناً لكنّه لا ينتج من كلّ شكل إلّا العدد الذي ذكرناه لأجل الشرائط التي ذكرناها. وإذا بيّنا في الشكل الأوّل اتّضح ذلك في جميع الأشكال. فاعلم أنّا قد بيّنا أنّ القضايا إمّا شخصية وإمّا مهملة وإمّا محصورة. وأمّا الشخصيات فلا فائدة في إقامة الأقيسة عليها فإنّك إذا قلت زيد هذا وهذا أبو عبد الله لم يكن علمك بأنّ زيداً أبو عبد الله لازماً من هذا القياس بل علمك بأنّ هذا أبو عبد الله وأنّ زيداً أبو عبد الله علم واحد والازم من القياس يجب أن يكون غير المقدّمة المذكورة في القياس وأخفى مما

1 Q 6:91

1 بشر F : لشيء C 2 البشر F : الشيء C 4 موجبتين والكبرى ... السادس من F : C 8 حصل : فضل C ، حمل F || فإذا F : فإذا خصه C 10 وليس ... كل لون F : C || ليس F : الشيء C 12 قد C : F - 13 وهو F : وهذا 14 ▽ : الخامسة من جزئية موجبة صغرى وكلّية سالبة كبرى تنتج جزئية سالبة وبيانه بعكس الصغرى وبالخلف والافتراض C 16 شكل C 1 : شهر F 20 لازماً F : C - : علم واحد C : علما واحدا F

في القياس وإلا لم يحتج إلى إباته من القياس. | وأما المهملات فقد بيّنا أنّها لا تستعمل في العلوم مع أنّها في فوّ الشخصيات فبقيت القضايا المستعملة في القياس هي المحصورات الأربع الموجبة الكلّية والموجبة الجزئية والسالبة الكلّية والسالبة الجزئية. وكلّ واحدة من هذه إذا جعلت صغرى أمكن أن يضمّ إليها أربع كبريات محصورات والأربعة في الأربعة ستّة عشر فلاقترانات أيضاً ستّة عشر. لكن الصغرى إذا لم يجر أن يكون سالبة لا كلّية ولا جزئية خرجت ثمانى اقترانات |¹ عن الإنتاج. والكبرى إذا اشترط كليتها لم يقترن الجزئيتان لا بالصغرى الكلّية ولا بالصغرى الجزئية فخرجت أربع اقترانات أخرى عن الإنتاج ورجعت الإقترانات من ستّة عشر إلى أربع. وقس على هذا باقي الأشكال في تعريف المنتج عن المقدمات باتّباع الشرائط المعبرة والله ولي التوفيق. 10

أمّا القياس الاستثنائي وهو الذي يوجد النتيجة أو نقيضها فيه بالفعل. وهو مؤلف من مقدّمتين أحدهما شرطية لا محالة والأخرى استثنائية يستثنى أحد جزئي الشرطية أو نقيضها فينتج الجزء الآخر أو نقيضه. والشرطية إن كانت متّصلة لم ينتج فيه إلا استثناء عين المقدّم أو نقيض التالي. واستثناء عين المقدّم ينتج غير التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم. مثاله إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلّي متطهّر؛ فإن سلمت أن الصلاة صحيحة لزم أن الصلاة ليست صحيحة؛ أمّا استثناء عين التالي أو نقيضه المقدّم فغير منتج البتة فإنك لو قلت لكنّ المصلّي متطهّر لم يلزم أن الصلاة صحيحة؛ ...؛ وكذلك لو سلمت أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم أن المصلّي متطهّر أو ليس متطهّراً. ودلالة التوحيد المنزلة في كتاب الله تعالى من هذا النمط وهو قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾¹ ومعلوم أنّهما لم يفسدا فإذاً ليس فيهما آلهة. 15

فقد ترك استثناء نقيض التالي لوضوحه ووحده لزم م النتيجة من هذا النمط اذا جعل شيء لازماً لشيء فلا يتصوّر وجود الملزوم دون لازمه واذا انتفى اللازم دلّ على انتفاء

1 Q 21:22

1 لم F - C 6 عن الانتاج ... متصور¹ C - F 9 المقدمات: المم C 11 او: اول C 12 يستثنى: نسلم
بتسليم C 13 الا استثناء: الاسلم C 14 واستثناء¹: سلبه C

الملزوم فلا جرم تسليم المقدم الذي هو الملزوم يدلّ على وجود اللازم الذي هو التالي وسليم انتفاء اللازم الذي هو التالي يدلّ انتفاء الملزوم والذي هو المقدم. أمّا انتفاء الملزوم لا يدلّ على انتفاء لازمه فإنّ ذلك اللازم يتصوّر وجوده دون ملزومه ووجود اللازم أيضاً لا يدلّ على وجود الملزوم لما ذكرناه.

- وقد ظنّ بعضهم أن اللازم إذا لم يكن أعمّ من الملزوم بل كان مساوياً له ينتج فيه 5 أربع تسليمات عين المقدم ونقيضه وعين المقدم ينتج عين التالي ونقيض المقدم ينتج نقيض التالي وعين التالي ينتج عين المقدم ونقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهذا وإن كان صادقاً فليس نتيجة بحسب صورة القياس بل بحسب مادّة وهو أن الملزوم واللازم لمّا كانا متساويين دلّ ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر وانتفاؤه على انتفائه. ونحن لا 10 نعتبر النتيجة بحسب النظر إلى مادّة دون مادّة بل بحسب النظر إلى صورة القياس فقط والمنتج بحسب الصورة ما ذكرناه من التسليم.

C 126^a

- فأمّا إن كانت الشرطية منفصلة فلا يخلو إما أن تكون حقيقية الانفصال وهي تمنع خلو الأمر عن تلك الأقسام وتمنع اجتماعهما أو لم يكن حقيقية الانفصال. فإن كانت حقيقية الانفصال كانت ذات جزئين انتج فيهما أربع تسليمات فتسليم عين أحد 15 الجزئين تنتج نقيض الآخر وتسليم نقيضه تنتج عين الآخر كقولنا هذا العدد إمّا زوج وإمّا فرد، لكنّه زوج فليس بفرد، لكنّه فرد فليس بزوج، لكنّه ليس بفرد فهو زوج. وأمّا إن كانت أجزاءها المحصورة أكثر من جزئين تنتج تسليم عين واحد نقيض البواقي وتسليم نقيضه ينتج الحصار والحقّ في الأقسام الباقية مثاله هذا العدد إمّا مساوٍ بهذا العدد أو أكثر منه أو أقلّ لكنّه مساوٍ فينتج أن ليس بوساوٍ فينتج أنّه إمّا أكثر 20 وإمّا أقلّ وإمّا إن كانت للمنفصلة عين حقيقته وكانت مانعة الخلق فقط مثل قولنا زيد إمّا أن يكون في البحر وإمّا أن لا يعرف فينتج تسليم النقيض فيها عين الآخر مثل أن يقول لكنّه ليس في البحر فيلزم أن لا يعرف ذلك فينتج أنّه في البحر. وإن كانت مانعة الإجماع فقط انتج تسليم عين واحد نقيض الآخر مثل أن تقول هذا العدد إمّا مساوٍ بهذا العدد أو أكثر فإن سلمت أنّه أكثر # ... # أو وإن سلمت أنّه مساوٍ لزم أنّه ليس بأكثر.

أما لو سلمت أنه ليس بمساوٍ فلا يلزم أنه ليس بأكثر أو أنه أكثر. وكذلك لو سلمت أنه ليس بأكثر لا يلزم من شيء.

[3.1.1.2] الفصل الثاني فيما يشبه القياس وليس به إلا أن يحتال لردّه إليه.

فمنه الاستقراء وهو حكم على كلّ لوجوده في جزئيات ذلك الكلّي. فإن شمل ذلك الحكم جميع جزئيات ذلك الكلّي صدق ذلك الحكم على الكلّي وكان الاستقراء مفيداً لليقين ونسّميه قياساً مقسّماً. وإن لم يشتمل الحكم جميع الجزئيات كان الاستقراء ناقصاً ولم يصدق ذلك الحكم في الكلّي. ومثاله هو أن يشاهد جزئيات كثيرة من الحيوان ما لا لإنسان والفرس والثور والإبل والغنم والطير والسباع يحرك عند المضغ فكّه الأسفل فيحكم على كلّ جزئيات بهذا الحكم لكنّه ضدّ هذا لا يفيد اليقين إذ من الحيوانات ما ليس كذلك كالتمساح فإنّه يحرك فكّه الأعلى. ومثاله من الفقه ما إذا تصفّحت الصلاة الواجبة كالفرض والقضاء والنذر فسلمّ بواحد منها شيء جائز الأداء على الراحلة فيحكم على كلّ صلاة واجبة بأنّه لا يجوز أن ادّعاها على الراحلة ثمّ يوجد الوتر جائز الاداء على الراحلة وهو واجب على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه فلم يكن هذا الحكم على كلّ صلاة واجبة يقيناً. فلو حاول محاول من أصحاب الشافعي إبطال وجوب الوتر بهذا الاستقراء وهو أن يقول يؤدي على الراحلة وشيء من الصلاة الواجبة لا يؤدي على الراحلة | فليس الوتر واجباً. فيقال له فيما عرفت أنّ شيئاً من الصلاة الواجبة لا يؤدي على الراحلة فيقول لأنّي استقرت الفرض والقضاء والنذر فوجدتها لا تؤدي على الراحلة فيقال له وهل تصفّحت الوتر وهو من جملة الواجبات عند خصمك. فإن لم تتصفّح فكيف تحكم على كلّ واجب بهذا الحكم ولم تتصفّح جميعه. وإن تصفّحت جميعه فكيف وجدت حكمه. فإن وجدته جائز الأداء على الراحلة فقد بطل حكمك الكائن فإنّ هذا الطريق لا يفيد اليقين ما لم تكن مستوفياً لجميع جزئيات الكلّي فحينئذ يمكن ردّه إلى نظم القياسي بأن تحكم مثلاً على كلّ متحرك بأنّه جسم لأنّ كلّ متحرك إمّا حيوان وإمّا نبات وإمّا جماد وكلّ حيوان جسم وكلّ نبات جسم وكلّ جماد جسم فكلّ متحرك جسم.

ومنه التمثيل وهو الحكم على جزئي لوجوده في جزئي آخر لمشابهة بينهما. وهذا هو القياس الذي يستعمله الفقهاء وهو إلحاق فرع بأصل يجمع أو حمل معلوم على

- معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنه. ومثاله قول القائل
السفرجل مطعوم فكان ربوياً كالبر فحكم على السفرجل بكونه ربوياً لمشابه البر في
صفة الطعم. وكذلك قول القائل السماء متصورة^a | فيكون محدثاً كالبناء. وهذا لا يصلح
إلا لإقناع النفس وإبانة على الظن ولا يصلح لإفادة اليقين فإن الشئيين متشابهان في
شيء ويختلفان في كثير | من الأشياء فلا يلزم من تشابههما في شيء تشابههما في
جميع الأشياء. إذ لو صحَّ هذا القياس للزم مشابهة الباري عزَّ وجلَّ للمخلوقات في
جميع الأشياء لأجل المشابهة بينهما في أصل الوجود ولزم أن يكون كلَّ شيء مماثلاً
لكلَّ شيء. إذ ما من شئيين إلا ويوجد بينهما المشابهة في شيء ما. وأمَّا المحققون من
الفقهاء المتكلمين فقد تنبَّهوا لضعف هذا الطريق وقالوا هذا القياس إنما يفيد اليقين إذا
كان المعنى المشابه فيه علّة للحكم ولعمري إن ثبت كونه علّة كان مفيداً لليقين
واستغنى عن الاستناد بالأصل. فإنَّ العلّة إذا ثبتت ثبت الحكم فيمكن ردّه إلى النظم
القياسي بأن تجعل العلّة وسطاً بين الفرع والحكم فيقال مثلاً السفرجل مطعوم وكلَّ
مطعوم ربوي فالسفرجل ربوي. فيكون ذكر البر حشواً لا فائدة فيه. وكذلك يقال السماء
مصورة وكلَّ مصوّر محدث فالسماء إذاً محدثة من غير استشهاد بالبناء إلا أنَّهم يشتون
كون المتشابه فيه علّة بطريقتين.
- أحدهما الطرد والعكس. والطرد هو وجود الحكم مع وجود المعنى والعكس عدمه
مع عدمه. ومرجع الطرد والعكس إلى الاستقراء فما لم يستقر الجزئيات لا يتصور القطع
بوجود الحكم مع وجود المعنى وعدمه مع عدمه. وفيه من الخلل ما يبيّنه فإنَّ استقراء
جميع الأشياء المشاركة في هذا المعنى ليس بأمر قريب. فربّما لم يعين المستقري
على جميعه بل شدّد عن استقراء ما يشارك الأصل^a في هذا المعنى ويخالفه في الحكم.
وإن ثبت أنَّه استقراء جميعاً ووجد | فيها هذا الحكم فلا يكون حكمه في الفرع واجباً إذ
ربّما يكون الفرع مخالفاً للجميع في تخلف الحكم عنه مع المشاركة في المعنى

3 متصورة: متصور C 4 وإبانة على C : وبادة عليه F || متشابهان F : قدشابهها C 8 إذ ما C : أما F
9 المتكلمين: المتكلمون C ، F - 10 للحكم ولعمري F : الحكم وأحرى C || ثبت C : لو ثبت F 13 البر
F : في البري C 17 ومرجع C : ويرجع F || فما F : فيها فما C 19 في F : لنفي C || ليس ... الاصل C : -
F || يعين F : يعي C 21 وإن ثبت أنه استقراء جميعاً C : وهب أنه استقراء F

المتشابه فيه. وإن لزم الحكم ذلك المعنى فمن غيره من الأشياء إذ ليس يجب من تلازم المعنى للحكم في أشياء كثيرة تلازمها أبداً في جميع الأشياء بل يجوز أن يكون فيما بينها شيء مخالف لها يوجد له المعنى دون الحكم.

الطريق الثاني السبر والتقسيم. وذلك أنهم يسبرون أوصاف الأصل ويطلقون أن يكون شيء ما منها علّة لذلك الحكم إلى أن لا يبقى إلا ذلك الواحد المتشابه فيه. 5 فحينئذ يقطعون بأنّه العلّة. مثلاً يقولون البناء محدث فإما أن يكون حدوثه لوجوده أو لكونه قائماً بنفسه أو لكذا أو لكونه جسماً، وليس لوجوده وإلا كان كلّ موجود محدثاً ولا لكونه قائماً بنفسه وإلا كان كلّ قائم بنفسه محدثاً ولا لكذا فيبقى أن يكون حدوثه للجسمية والسماء جسم فكان محدثاً وهذا الطريق أيضاً فاسد من أربعة أوجه.

أحدها أنّه ليس يجب تعليل جميع الأحكام بل من الأحكام ما يثبت لذات الشيء 10 لا لعلّة (غير ذاته). الثاني هب أنّ التعليل لا بدّ منه ولكن يستدعي تعيين وصف العلّة حصر جميع الصفات وهو مشكل جداً إلا إذا كانت القسمة دائرة بين النفي والإثبات.

إمّا إذا زادت الأقسام على اثنين متقابلين فلا بدّ من شذوذ | قسم آخر عن الحصر عساه C128b هو العلّة. وأصحاب هذا القياس لا يفشون بهذا الحصر كلّ الاعتناء بل يقولون للخصم إذا كان عندك وصف آخر فأبرزه. وللخصم أن يقول عندي وصف فلاأبرزه. وإن لم يكن عندي وصف آخر فعدم معرفتي وعدم معرفتك بوصف آخر ليس بدليل على عدمه.

15 'فإنّك مضطرّ إلى أن تعرف عدمه' ولايكفيك أن لا تعلم | وجوده إنّما فكم من موجود لا نعلم وجوده. فإن قيل عدم معرفتنا بوصف زائد دليل على عدمه كما أنّ عدم رؤيتنا فيلاً بين أندينا دليل على عدمه، فلو كان وصف زائد لأدركناه كما لو كان بين أيدينا فيل 20 لرأيناه، وهذا هو بَيِّنُ فإنّه لم يعهد قط فيل بين يدي إنسان سليم البصر لم يره ثمّ رآه بعد ذلك. وكم من معانٍ موجودة لم نعرفها مع الإمعان في الطلب، ثمّ يأتي لنا العثور عليها بدليل استفدناه بنظرنا أو بتنبيه غيرنا عليه.

1 المتشابه C : معنى المشابهة F || الحكم F : حكم C || فمن F : في C 2 للحكم F : والحكم C 3 شيء C - : 4 أنهم C : ان F 5 علّة C : علم F 9 فاسد C : F - : 10 بل C : F - : الشيء : ماله FC 13 عن C : على F 14 هذا القياس F : القياس C || يفشون C : يعنون F 15 فلاأبرزه : لاأبرزه FC 17 أنا F : ولا أعلم ايما وجوده C || من موجود C : من وجوده F 19 وصف زايد F : لوصف زايد C

الثالث هب أنهم حصروا جميع الصفات فليس يتعين واحد منها بإبطال تلك الأوصاف آحاداً فربما يكون العلة مجموع ثلاثة منها أو اثنين فمن العلل ما هي مركبة من معانٍ عدة فحينئذ نريد الأقسام على عدد الأوصاف فيقال حدوث البناء إما الكونه موجوداً وجسماً أو لكونه موجوداً وقائماً بنفسه أو لكونه وجسماً وقائماً بنفسه وموجوداً.

C 129^a فما لم يبطل جميع هذه الأقسام غير كونه جسماً لا بتعين | كونه جسماً لعلته للحدوث. 5

الرابع هب أنهم وفوا بهذه القسمة أيضاً وأبطلوا كل الأقسام غير ذلك الواحد إلا أنه إنما يلزم من هذا أن الحكم ليس لتلك الأقسام المفردة والمركبة وأنه غير خارج عن هذا القسم. ولكن لا يلزم منه أن كل موصوف به فله هذا الحكم. إذ يجوز أن ينقسم الرابع إلى قسمين. وهذا الحكم مختص بأحد قسميه، فيصح أن يقال ما عداه ليس بعلّة فإن العلة في جملة هذا الباقي. ولكن لا يجب أن يكون كل واحد ما هو موصوف به علة. 10

F 103^b فإنه لو أورد في القسمة | بهذين القسمين وأبطل سائر الأقسام دونها، لم يلزم أن يكون كل واحد منهما علة بل احتمال أن يكون العلة أحدهما وكذلك إذا أورد في القسمة ما يعمهما جميعاً لم يلزم أن يكون الحكم يشتمل جميعه. فهذه وجوه الخلل في هذين الطريقتين.

15 [3.1.2] الضرب الثاني في مادة البرهان. وهو فصل واحد.

كل مؤلف فيه شيان أحدهما التأليف والثاني ما يقع فيه التأليف. ¹فالتأليف الخاص بذلك المؤلف ²صورته. و ما يقع فيه التأليف مادته. فلكل مؤلف إذا صورة ومادة. والبرهان من جملة المؤلفات فله صورة ومادة. وقد فرغنا عن بيان صورته. وأما مادته فالمقدمات اليقينية. واليقين هو الاعتقاد في شيء أنه كذا مع اعتقاد آخر بالفعل أو بالقوة أنه لا يمكن أن لا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن زواله. فالمقدمات التي يكون 20

C 129^b التصديق | بها واعتقاده على هذا النحو يصلح أن تكون مادة البرهان. فإن لم يكن التصديق بها على هذا الوجه فلا يصلح البرهان ولكن يصلح أن يكون من مواد القياسات

2 ثلاثة F : ثابتة C 3 الأقسام F : الأوصاف C || 'الكونه موجودا ... بنفسه وموجودا': لكونه موجودا او قائما بنفسه او جسما او لكونه موجودا او قائما بنفسه او لكونه موجودا او جسما هو قائما بنفسه وموجودا C ، لكونه موجودا او جسما او لكونه جسما او قائما بنفسه وموجودا 7 F ليس لتلك C : كذلك لـ 10 واحد F : C - 13 يكون C : F - || جميعه F : جميعا C 16 'التأليف ... المؤلف' C : F - 19 اليقينية C : القضية F || الاعتقاد C : اعتمادا F 21 مادة C : حادثه F

- الجدلية والخطابية والمغالطية والشعرية. وهذه المقدمات التي هي موادّ الأقيسة يقينية كانت أو لم تكن إمّا أن تكون مبيّنة بقياسات آخر أو لم تكن. وكلّ مبيّن بقياس فهو مبيّن بالمقدمات التي فيه. وتلك المقدمات إن كانت مبيّنة بمقدمات آخر فلا بدّ من أن تنتهي إلى مقدمات غير مفتقرة في نوعها إلى البيان بشيء آخر. وإلاّ للزم منه انسداد
- 5 باب البيان دون تقدّم باب ما لا نهاية له عليه أو لزم منه البيان | الدوري وهو أن تبرهن F 104^a المقدمة الأخيرة بالأولى فيؤدّي إلى بيان الشيء بنفسه وكلّ هذا محال. فصحّ أنّ هاهنا مقدمات عديدة مستغنية عن البيان في نوعها تسمّى **مبادئ القياسات**. وهي ثلاثة عشر صنفاً: أوليات · ومشاهدات · ومجرّبات · ومتواترات · ومقدمات فطرية القياس · ووهميات · ومشهورات بالحقيقة · ومقبولات · ومسلّمات · ومشبّهات · ومشهورات في الظاهر · ومظنونات · ومخيّلات.
- 10 أما **الأوليات** فهي القضايا التي يصدّق العقل بها لذاته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه ولا يتوقّف العقل في التصديق بها إلاّ على حصول تصوّر لأجزائها المفردة. فإذا تصوّر معاني | أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوة وقتاً C 130^a ما عن هذا التصديق. وهذا مثل قولنا الكلّ أعظم من الجزء والأشياء المتساوية بشيء واحد متساوية. فإنّ الصبي المميّز إذا تصوّر معنى الكلّ والأعظم والجزء، صدّق بهذه القضية ويعتقد نفسه مصدّقاً بها قبل ذلك غير منفكّ عن التصديق وقتاً ما البتّة.
- وأما **المشاهدات** فهي القضايا التي يصدّق العقل بها إمّا بواسطة الحسّ الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس واستنارتها وبوجود النار وحرارتها ويخصّ باسم المحسوسات أو بواسطة قوى باطنة مثل شعورنا بأنّ لنا فكرة وإرادة وقدرة وخوفاً وغضباً. وليس إدراك هذه الأشياء بمحض العقل | ولا بالحسّ الظاهر إذ يدركها فاقد الحسّ من الحيوانات العجم. F 104^b
- 20 وأما **المجرّبات** فهي مثل الحكم بأنّ السقمونيا مسهل للصفرأ وأنّ الخمر مسكرة والضرب موجع والكواكب تطلع وتغيب وترجع وتستقيم إلى غير ذلك من الحركات المرصودة. وهذه القضايا يصدّق العقل بها بواسطة الحسّ وشركة من القياس فإنّ الحسّ
-
- 4 والا للزم F : ولا يلزم C 5 تبرهن C : نسن F 6 هاهنا مقدمات عديدة: منعنا مقدمات عدة C ، معناه مقدمه عنده F 8 ومجرّبات F : بجريبات C 11 لذاته F : لذاتها C 16 منفكّ F : مملك C 17 المشاهدات C : المشابهات F || الظاهر C : - F 20 الظاهر F - : C 23 المرصودة F : الموجودة C || وشركة F : وسرطه C

إذا تكررّ عليه اقتران شيء بشيء مراراً غير محصورة ويكون ذلك في ذكر حصل في ذهن مع هذه الإدراكات قياس طبيعي. وهو أن اقترانهما لو كان اتّفاقيا لما اطّرد في أكثر الأمر. فإذا اطّرد فلا بدّ من تكرّر السبب الموجب له. فهو إمّا شرب السقمونيا مثلاً أو أمر مقارن له. فلا بدّ أن ينتهي التجربة إلى حدّ ينتهي التردّد فما دام يبقى التردّد فهو بعض الاستقراء الناقص. | والقضايا التجريبية يتفاوت فيها الناس. فإن من لم يجرب لا يحصل

له العقد المستفاد من التجارب. وهذه القضايا غير المحسوسات فإن الحس لا يدرك إلا أن هذا السقمونيا أسهل الصفراء وأنّ هذا الحجر هاوٍ إلى الأرض. أمّا الحكم على كلّ حجر بأنّه هاوٍ إلى الأرض وعلى كلّ سقمونيا بأنّه مسهل للصفراء فهو حكم العقل بواسطة الحسّ وشركة القياس الذي ذكرناه.

C 130^b

وأما المتواترات فهي القضايا التي يحكم بها بسبب إخبار جماعة عن أمر تنتفي الريبة عن تواطئهم وتوافقهم على تلك الأخبار. وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود مصر ووجود نبيّنا محمّد عليه السلام وإيجابه الصلوات الخمس بسبب كثرة الأخبار وتواتر الشهادات بحيث لم يبق للشكّ فيه إمكان. وليس لهذه الشهادات | مبلغ معلوم يستدلّ بوجوده على وجود اليقين بل المتّبع فيه حصول اليقين فإذا حصل استدللنا به على كمال العدد.

F 105^a

15

وأما المقدمات الفطرية القياس فهي القضايا التي تكون معلومة لقياس حدّه الأوسط موجود بالفطرة حاضراً للذهن. فكلمّا أحضر المطلوب مؤلفاً من حدّين أصغر وأكبر تمثّل بينهما هذا الأوسط للعقل من غير حاجة إلى كسبه. وهذا مثل قولنا إن كلّ أربع زوج فإن من فهم الأربع وفهم الزوج تمثّل له الحدّ الأوسط بينهما وهو كونها منقسمة بمتساويين فعرف في الحال كونها زوجاً بسببه. وليست معرفة الزوجية للأشياء

مستغنية عن الوسط فإنّه لو كان بدل الأربعة | ثمانية وسبعين، لم يتمثّل في الحال كونها زوجاً ما لم يعرف الوسط.

C 131^a

1 غير C - : F || ذلك في ذكر F : في الدار C 3 شرب C : سوت F 6 العقد : العلم C ، العمل F 7 اسهل C : F - || هاو : F هوي C 8 بانه هاو الى الارض F : هاو C 11 الريبة C : المهم F 13 وتواتر : وتوفير C ، في متواتر F 16 لقياس حده F : كقياس حد C 17 بالفطرة F : بالفصل C 22 ما لم C : لم F

أما الوهميات فهي القضايا التي أوجب اعتقادها قوّة الوهم فمنها صادقة ومنها كاذبة. والصادق منها حكمها في المحسوسات وتوابعها مثل حكمنا بأن الجسم الواحد لا يكون في مكانين في زمان واحد وأن الجسمين لا يكونان معاً في مكان واحد. والكاذب منها حكمها في غير المحسوسات على وفق ما عهد به في المحسوسات مثل 5 أن كلّ موجود فيجب أن يكون متحيّزاً مشاراً إلى جهته وأن العالم إمّا ملأ لا يتناهى أو (ملأ) ينتهي إلى خلاء. وهذه الوهميات قوية جداً لا تتميز في بادئ الأمر ومقتضى الفطرة عن الأوّليات العقلية. ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه كأنه حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل لكنّه لم يسمع رأياً ولم يعتقد | مذهباً ولم يعاشر أمة ولم يعرف F105b سياسة. ولكنّه شاهد المحسوسات وانتزع منها الخيالات ثمّ عرض على ذهنه شيئاً فإن لم يتشكك فيه فهو من موجبات الفطرة بذاتها وإن تشكك لم يكن من موجبات 10 الفطرة. ولو قدر الإنسان نفسه بهذه الحالة لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردّد. لكن ليس كلّ ما توجهه الفطرة الإنسانية صادقاً بل الصادق ما توجهه فطرة القوة التي تسمّى عقلاً. وإنّما يعرف كذب الكاذب من هذه القضايا بشهادة الفطرة العقلية وما يتأدّى إليه مقتضاها من القياسات الصحيحة. فإنّ العقل | يؤلّف قياساً صحيحاً من C131b 15 قضايا يساعده الوهم على صحتها واستيقان مقدماتها. والوهم يساعد على أن اليقينيّات إذا ألّفت تأليف البرهان كان ما يلزم منه صادقاً يقينياً. فإذا رأى النتيجة مخالفة لما في طبعه، نكص عن قبوله، فيعلم أنّ ذلك لقصور في غريزته عن قبول مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات ولذلك تقصر عن درك ذاتها. فإنّ الوهم نفسه لا يتمثّل للوهم وكذلك كثير من المعاني الباطنة كالخوف والغضب والشهوة والغمّ، لا يدركها الوهم إلّا 20 متشخصات ذوات حجم وتحيّز. فكيف ظنك بما هو فوق المحسوسات مثل البارّي تعالى وصفاته وكثير من المعقولات الصرفة كالوحدة والكثرة والمخالفة والموافقة وغيرها. وأما المشهورات فهي قضايا وآراء أوجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الأكثر عند معتقديها عليها مثل أنّ العدل جميل والكذب قبيح وإيلاّم البريء عن الجرم قبيح

4 حكمها: هو حكمنا C، ما هو حكمها F 5 كل F: يكون C || ملا لا C: ما لا F 7 نفسه C: في نفسه

F 8 واحدة F: - C || أمة F: له C 16 الفت C: الف F || يلزم F: يلزمه C || مخالفة F: مخالفا

17 لقصور F: النصور C 20 متشخصات ذوات C: ساسحصادو F 22 وآراء C: ورا F

- F 106^a وكشف | العورة في المحافل قبيح منكر والإحسان حسن محمود. وليس شيء من هذه القضايا ثابتاً بحكم مجرد الفطرة، بل الداعي إلى قبولها إمّا محبة التسالم وصلاح المعيشة أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والرحمة والأنفة والخجل أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ أو الاستقراء الكثير بحيث لم يوجد لها نقيض. فإذا قدر الإنسان نفسه خالياً عن هذه الأحوال وقدر نفسه عاقلاً كما دخل في الوجود وعرضت عليه هذه 5 القضايا وأراد التشكك فيها، أمكنه ولم يمكنه التشكك | في أن الكل أعظم من الجزء فعرف أنها غير فطرية. والأوليات أيضاً مشهورة وكذلك الحسيات والتجربيات عند من يعاطى التجربة والمتواترات والوهميات غير أن الشرع والعقل يقدحان في شهرة الكاذب منها. وهذه وإن كانت مشهورة فنحن لا نعني بالمشهور الصرف في استعمالنا إلا ما 10 يوجب اعتقاده بمجرد الشهرة ولا تكون الأوليات وما عدنا معها إذاً منها.
- ومن هذه المشهورات ما هو صادق ولكن يعرف صدقه بحجة، ومنها ما يعرف صدقه بشرط دقيق، فإن أحلّ به لم يصدق، مثل قول الجمهور الله تعالى قادر على كل شيء. وهذا مشهور وإنكاره شنيع مستقبح مع أنه ليس صادقاً على هذا الإطلاق. إذ ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه فشرطه أن يقال هو قادر على كل شيء ممكن. 15 ومنها ما هو كاذب مثل اشتهاق قبح ذبح الحيوان عند كثير من الناس اتباعاً لغرائزهم الضعيفة وإن زيف هذا القبح الشرع. وليس نقيض المشهور الكاذب | حتى لا 20 يجتمعان، بل نقيضه الشنيع. والكاذب هو نقيض الحق الصادق وربما لم يكن الكاذب شنيعاً كما أن من الصادق ما هو شنيع.
- وأما المقبولات فهي آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما بوحى إلهي يختص به أو لرأي وفكر يتميز به، مثل اعتقادنا أموراً قبلناها عن الأنبياء 20 صلى الله عليهم أو عن العلماء والحكماء مثل أن المحسن يثاب والمسيء يعاقب.

1 منكر : F - 2 محبة التسالم : محسنه الهالم C محبه السائل F 4 لها : C فيها F 7 فعرف C : فعلم F 8 يعاطى F : تعطا C 9 استعمالنا : استعمالها FC 10 عددنا C : عرفنا F 15 قبح ذبح C : دح F 16 زيف هذا القبح الشرع C : لم سم هذا القبيح الشرعي F 19 فهي آراء اوقع التصديق : فهي اذائع التصديق C ، فهو اذا اوقع التصديق F 20 او لرأي وفكر يتميز به : اولرأي وفله يتمرم C ، اوالرالي وكمر سميز نه F 21 ان المحسن يثاب F : المحسوسات C

- وأما المسلّمات فهي المقدمات المأخوذة بحسب تسلّم المخاطب سواء كانت
 حقيّة أو مشهورة | أو مقبولة ولكن لا يلتفت فيها إلّا إلى تسليم المخاطب. ومن هذا ما C132^b
 يلزم المتعلّم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم. وقد يكون تصديقه بها مع استنكار
 وعناد فيه وتسمّى مصادرات، وقد يكون مع مسامحة وطيب نفس وتسمّى أصولاً.
 5 وأما المشبّهات فهي القضايا التي يصدّق بها على اعتقاد أنّها أوليّة أو مشهورة أو
 مقبولة أو مسلّمة لاشتباهاً بشيء من ذلك ولا تكون هي بأعيانها. وهذا الاشتباه إمّا أن
 يكون بسبب اللفظ أو المعنى، وسيأتي تفصيله في فن المغالطات.
 وأما المشهورات في الظاهر فهي الذي يعتقد أنّها مشهورة كما يغافض الذهن
 فيصدّق بها ببادئ الرأي غير المتعقب على أنّها مشهورة¹ وإذا تعقّب لم توجد مشهورة²
 10 مثل قول القائل أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً فيعتقد أن الأخ يجب أن يعان على ظلم.
 وإذا تؤمّل علم أن المشهور دفع الظلم لا الإعانة عليه سواء كان من الأخ أو من غيره
 كما فسّره الرسول عليه السلام بالمنع من الظلم حين روجع في كيفية نصره الظالم.
 F107^a وأما المظنونات فهي القضايا التي يصدّق | بها اتّباعاً لغالب الظنّ مع تجويز نقيضه
 كما يقال إن فلاناً يَسَارُ العدو فهو عدو أو قيل فلان يطوف بالليل فهو متلصّص. وكلّ ما
 15 قدمناه من المقبولات والمسلّمات والمشهورات في الظاهر إذا لم يكن الاعتقاد فيه
 جزماً بل خطر بالبال إمكان لمقابله مع الميل الأغلب إلى ما اعتقد فهو من جملة
 المظنونات.
 وأما المخيّلات فهي القضايا التي تقال قولاً لا للتصديق بل لتخييل يؤثّر في النفس
 تأثيراً عجبياً من قبض وبسط وإقدام وإحجام. مثل من أراد تنفير غيره عن أكل العسل لا
 20 تأكله فإنّه صفراء مقيئة! أو ترغيب غيره في شرب الدواء اشربه فإنّه الجلاب! فيجد
 السامع لهذه الأقوال في نفسه مع التكذيب بها آثار المصدّق به.

3 تصديقه... يكون' C : - F 4 مصادرات: مضادات C 8 انها C : على انها F 9 ببادي: مبادل C ،
 مبادى F || 'واذا ... مشهورة' C : - F 10 القائل C : السى عله الم F 11 علم C : - F 12 الرسول C :
 النبي F || نصره C : - F 16 لمقابله F : المقابلة C 19 تأثيرا F : كثيرا C 20 مقيئة F : نته C 21 اثار
 المصدق: اثار التصديق C ، امارالصدق F

- وإنما كانت هذه المقدمات ثلاثة عشر صنفاً لأنها إما أن تكون مصدقاً بها أو غير مصدق بها، وغير المصدق بها إن لم يجر مجرى المصدق به في التأثيرات النفسانية من الرغبة والنفرة والشجاعة والجبن لم ينتفع به في القياسات وهذه هي المخيّلات. والقسم الثاني الذي فيه التصديق إما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة أو على وجه تسليم لا تختلج في النفس معاندة فيه أو على وجه ظن غالب. والذي على وجه ضرورة 5 فإما أن يكون دركه بالقوى الظاهرة التي هي الحواس كالحسيات والتجربيات والمتواترات أو يكون دركه بالقوى الباطنة إما بالعقل أو غيره. والذي عن العقل فإما أن يكون عنه على مجرّده أو مستعيناً فيه بشيء. والذي عن مجرّد العقل بالأوليات | الواجبة القبول. وما هو بمعونة غيره فإما أن يكون المعنى غير غريزي في العقل وهو التصديق الواقع بالكسب وذلك يكون بعد المبادئ وكلامنا في المبادئ. وإما أن يكون المعنى غريزياً في العقل 10 أي حاضراً وهي المقدمات الفطرية القياس. وإما الذي هو خارج عن العقل فهو أحكام القوة الوهمية. وما يكون على سبيل التسليم فإما أن يكون على سبيل تسليم صواب وإما على سبيل غلط. (والذي) على تسليم صواب فإما على سبيل تسليم مشترك فيه وإما على سبيل تسليم من واحد خاص. والمشارك فيه إما أن يكون متعارفاً في الناس كلّهم 133b C أو مستنداً إلى طائفة مخصوصة، والمتعارف هو ما يخصّ بالمشهورات المطلقة، 15 والمخصوص بأمة مخصوصة يخصّ باسم المشهورات المحدودة والمقبولات من هذه الجملة. وما يكون بالتسليم فيه من واحد خاصّ فيخصّ باسم المسلّمات. وأما ما هو على سبيل تسليم غلط فهي المشبهات. وبعد الضروريات والمعتقدات المسلّمة والمظنونات فقد استوفت القسمة الأصناف الثلاثة عشر.
- واليقينيات من جملة هذه هي الأوليات والمشاهدات الباطنة والظاهرة إذا لم يكن 20 سبب مغلط للحسن من ضعف فيه أو معنى في المحسوس من صغر أو حركة أو بعد أو قرب مفرط أو كثافة المتوسط وغير ذلك. وكذلك التجربيات إذا استجمعت شرائطها

2 المصدق بها : F : مصدق C || المصدق به في التأثيرات النفسانية: المصدق به في الناس ان النفسانية C ،
 الصديق في الباسرات النفسات فه F 4 التصديق اما: التصديق واما C ، اما F 7 والذي عن F : الدعي C
 9 يكون المعنى غير غريزي C : لا يكون المعنى غريزيا F || بالكسب F : بالكسب C 12 على سبيل ...
 سبيل غلط- C : عن تسليم صواب F 13 على ... فاما C : فهو اما F 22 المتوسط : متوسط C

وكذلك المتواترات والمقدّمات الفطرية القياس والوهميات إذا كانت في المحسوسات. وهذه موادّ القياس البرهاني، لأنّ المطلوب من البرهان هو اليقين.

- وأما المشهورات والمسلّمات فهي موادّ القياس الجدلي. وللجدل فوائد منها إلزام معاند الحقّ رأياً يعانده إذا كان قاصراً عن رتبة البرهان فيعدل به إلى المشهورات التي 5
يعتقدها واجبة القبول فيبطل بها رأيه الفاسد عليه. ومنها أنّ من يراد تلقينه الاعتقاد الحقّ وكان متميّزاً عن العوامّ فلا يرضى بالتقليد والكلام الوعظي الخطابي ولم يبلغ بعد رتبة إدراك الحقائق من البرهان اليقيني يدرّج إلى تقرير هذا الاعتقاد الحقّ له بالاقيسة الجدلية. ومنها أنّ كلّ علم جزئيّ تتقدّم عليه مقدّمات تستبان في علم آخر أعلى من 10
ذلك العلم ويروى المتعلّم على قبولها فربّما لا تسمح نفسه به فتطيب نفسه بالاقيسة الجدلية إلى أن ينتهي إلى معرفتها بالبرهان من العلم الآخر. ومنها أنّ في قوّة الأقيسة الجدلية أن ينتج منها طرفا النقيض. فإذا ألّفت قياسات على الإثبات وأخرى على النفي في مطلوب واحد وردّد الفكر والروية فيها، ربّما لاح من إثناء ذلك ما هو الحقّ.
- وأما الوهميات والمشبّهات فهي موادّ القياس المغالطي وليس في معرفته فائدة إلّا التوقّي والاجتناب عنه. وربّما استعمل لامتحان من لا يعلم تصوّره وكماله في العلم 15
ليستدلّ بذهاب الغلط عليه أو تنبّه له على رتبته وإذ ذاك يسمّى قياساً امتحانياً. وربّما استعمل في تبكيث من يوهّم إلى العوامّ أنّه عالم فيكشف لهم تحيّر وعجزه عن استبانة الخطأ والصواب فيه بعد أن توقّفوا على مكمن الغلط دونه صدّاً لهم عن الاقتداء به وعند ذلك يسمّى قياساً عنادياً.

- وأما المشهورات في الظاهر والمقبولات والمظنونات فهي موادّ القياس الخطابي والوعظي والفقهية. وفائدة الخطابة والوعظ إقناع الجمهور فيما يحقّ عليهم أن يصدّقوا 20
به من الأمور السياسية والمصلحية والوظائف الشرعية وتعظيم ما يحقّ أن يكون عظيماً

1 المحسوسات : C : المحسوس F 2 هو : F : هذا C 4 رايًا : وانا C ، وانا F 5 يراد : F : اراد C 9 فربما لا F :
على مرتباً لم C 10 قوّة : C : وجهه F 11 الفت : F : القيت C 12 وردد : C : تردد F || ربما C : فربما F 15 له
C : F 17 مكمن : ممكن FC || دونه C : منه F 18 وعند ذلك C : و F 19 المشهورات C : - F
20 يصدقوا به F : يصدقه C

عندهم وتحقير ما يجب أن يحقر عندهم وأن يستهان به وغير ذلك ممّا يعدّ من منافعها في الفنّ المفرد لها. وأمّا المخيّلات فهي موادّ القياس الشعري.

[3.1.3] الضرب الثالث | في المغالطات في القياس

C 134^b

- وإذ أعلمناك الطريق الموصل إلى التصديق البقيني الذي لا ريب فيه وهو البرهان فنشير إشارة خفيفة إلى حصر مجامع الغلط الواقع فيه. فالغلط في القياس البرهاني إمّا أن يقع من جهة 'مادّته التي هي المقدمات وإمّا من جهة' صورته التي هي التأليف أو منها جميعاً. والواقع في المقدمات إمّا لكذبها أو لأنّها ليست غير النتيجة أو لأنّها ليست أعرف من النتيجة. وما يقع من جهة كذب المقدمات فإنّما هو لالتباسها بالصادقة إمّا في اللفظ أو في المعنى. فإنّ الكاذب لا يميل ذهن العاقل إلى التصديق به إلّا لمناسبة بينه وبين الصادق وهذه النسبة لا تعدو اللفظ والمعنى. أمّا اللفظي فأكثره من جهة 10 الألفاظ 'المشتركة من معنيين فصاعداً وقد يكون من جهة الألفاظ' المتباينة الملتبسة بالمترافة وهي التي تشترك في معنى وتفترق في معنى معتبر فيغفل الذهن عمّا فيه الافتراق ويجري اللفظين مجرى واحد في جميع الأحكام. وربّما كان لما فيه الافتراق أثر في تغيير الحكم مثل السيف والصارم فإنّ الصارم وضع لما وضع له السيف مع وصف الحدة. والذي من جهة اشتراك اللفظ فإنّما أن يكون بحسب انفراده أو بحسب 15 تركيبه. وما بحسب انفراده فإنّما أن يكون في ذاته وإمّا في هيئته. والذي في ذات اللفظ ووضعه الأصلي فهو ما قدّمناه في الفنّ الأول من | الألفاظ المشتركة. ومن جملة ذلك الألفاظ المتشابهة والمشكّكة. وما هو في هيئة اللفظ وصيغته فاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول كالقابل الذي صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل بل يقع فيه الفعل | من غيره. وأمّا الاشتراك التركيبي فقد يكون ما يعرض بسبب التصريف مثل قولك ضرب 20 زيد فيحتمل كون زيد ضارباً أو مضروباً. كما تقول في العجمية غلام حسن بالسكونين فيحتمل أن يكون الحسن اسماً للغلام والمراد تعريف الغلام باسمه. ويحتمل أن يكون اسماً لسيّده والمراد إضافة الغلام إليه. وقد تعرض بسبب الوقف والابتداء كقول الله تعالى

F 109^aC 135^a

1 عندهم¹ C : F - || أن يحقر عندهم C : تحقيره F || منافعها C : عن بعثها F 3 المغالطات :
المعلطات C 6 'مادّته ... من جهة' F : C - 13 الافتراق¹: الاعتراف C ، الاعتراف²: الافتراق²: الاعتراف
C ، الاقتران F 15 الحدة C : الحد F 19 كالمقابل C : كالفعل F 20 التصريف C : الصرف F 23 الوقف
F : الوقوف C

- ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراشخون في العلم يقولون آمنا به﴾¹ فإن معنى الكلام إذا وقف على الله تعالى يغاير معناه إذا وقف على الراشخون في العلم. وقد يعرض بسبب انصراف الكنايات ودلائل الصلات إلى أمور مختلفة مثل قول القائل كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه. فإن 'هو' إذا انصرف إلى الحكيم كان معنى الكلام مغايراً له لو انصرف إلى 'كل ما'. وقد يعرض بسبب تردد حرف العطف بين دلالة على جميع الأجزاء وبين دلالة على جميع الصفات مثل قولك الخمسة زوج وفرد. فإذا عني به جميع الأجزاء صدق لأن الخمسة حاصلة من جزء وهو ثلاثة ومن جزء وهو اثنان¹ واحدهما زوج والآخر فرد. وإذا عني به جميع الصفات كذب لأن الخمسة لا تجتمع لها صفة الزوجية والفردية. فيعرض من هذا أنه قد لا يصدق مفترقاً ما يصدق مجتمعاً، فإنك إذا قلت الخمسة زوج ووقفت كذب قولك لأن حمل الشيء وحده لا يفهم منه | في العادة F 109^b إلا كون الشيء موصوفاً به لا كونه جزءاً منه. وقد يصدق الشيء مفترقاً ولا يصدق مجتمعاً مثل أن يكون زيد طبيباً غير ماهر في الطب ويكون ماهرراً في الكتابة. فإذا قيل زيد | طبيب صدق وإذا قيل زيد ماهر صدق أيضاً لأنه إذا صدق حمل الماهر المقيّد C 136^b بالكتابة عليه صدق المطلق أيضاً فإن المقيّد إذا صدق صدق المطلق من غير عكس. ثم إذا جمع بينهما أوهم التركيب والجمع من حيث العادة كونه ماهرراً في الطب وكان كاذباً. وإن كان يصدق إذا عني به حالة الجمع ما يعني به حالة الأفراد، لكن السابق إلى الفهم رجوع المهارة إلى الطب. فينشأ منه اشتراك تركيبى إذ يتردد الماهر بين الطب وغيره.
- فأما اشتباه المقدمات الكاذبة بالصادقة من جهة المعنى. فإما أن يكون الكاذب 20 كاذباً بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم على شيء من موضوعه البه ولا في حال ولا في وقت، وإما أن يكون كاذباً في الجزء، وإما أن لا يكون كاذباً فيهما بل في جهته.

1 Q 3:7

1 فان C : كان F || الكلام F : اللام C 4 فان هو: وان هو C ، فانه F || معنى الكلام مغايراً: معنى الكلام مغايراً C ، المعنى الكلام غابر F 5 كل ما F : كلما C 6 عني به: عني F ، عبرته C 7 'واحدتهما ... فرد' F - : C 11 كونه C : كون F 13 لانه اذا صدق F : لانه C 16 الافراد C : الافتراق F 17 الطب² F : الطبيب C 19 بالصادقة F - : C 21 لا يكون F : يكون C

أما ما يكون كاذباً في الكلّ فمشابته مع الصادق إنّما يكون باندراجهما تحت كلّي إمّا جنس أو فصل أو عارض إمّا حقيقة أو وهماً. أمّا الاندراج الحقيقي فمثل أن نحكم على كلّ بياض أنّه جامع للبصر بسبب أن السواد محكوم عليه به فيتوهم أن جمع السواد للبصر هو لكونه لوناً والبياض لون فيثبت له هذا الحكم. أو مثل أن نحكم على السواد بالبياض أو بالعكس لأنّ اللون صادق على كلّ واحد منهما فيتوهم أنّه لما صدق عليهما شيء واحد فينبغي أن يصدق أحدهما على الآخر. وليس هذا بواجب إذ يقع تحت كلّي واحد منهما متّفقان ومختلفان | ويوهم انتاج الموجبتين في الشكل الثاني بهذا السبب. وأمّا الاندراج الوهمي فمثل حكم الوهم بأنّ البارّي تعالى في جهة أو مكان بسبب توهم أن كلّ موجود جسم وكلّ جسم في جهة أو مكان والبارّي تعالى موجود فيحكم عليه بأنّه في جهة أو مكان. ومن هذا القبيل جميع | الوهميات الكاذبة التي قدّمنا ذكرها.

وأما مان يكون كاذباً بالجزء فمنه ما يكون الحكم إنّما يصدق على جزئي فيحكم على الكلّي الذي فوقه كالضاحك الذي لا يصدق إلّا على الإنسان فيحمل على الحيوان ويكون الحكم كاذباً في بعضه إذ بعض الحيوان ليس بضاحك. واعتقاد بقاء كمية الحكم بحالها في عكس الكلّي الموجب قريب من هذا إذ هو يوهم الحكم الجزئي كلياً. فإنّه لما رأى شيئاً سيّلاً أصفر هو مرّة توهم أنّ كلّ سيّال أصفر فهو مرّة. والحكم على لازم الشيء بما يصدق على الشيء من هذا القبيل. فإنّ اللازم إذا كان محمولاً على شيء وشيء آخر محمول على كلّ ذلك الملزوم توهم أن ذلك اللازم مساوٍ لملزومه حتى يجوز أن يحمل على كلّ ما يحمل على كلّ ذلك الملزوم وإنّما الواجب صحّة الحكم على بعض اللازم فحسب. وهذا هو اعتقاد كلية النتيجة في الشكل الثالث، فإنّه إذا رأى كلّ إنسان متوهمًا ورأى كل إنسان أيضاً ضاحكاً، حسب كلّ متوهم ضاحك، وإنّما الصادق لبعضه. ومن الكاذب في الجزء ما إنّما يصحّ

1 الكل: الجزء FC 2 الحقيقي F - C 3 عليه به F عليه C 4 جمع: جميع FC || له F - C 16 فانه لما F: فان من C || فهو F - C 18 على كل C: عليه كل F 19 لملزومه C: للملزوم F || كل ذلك الملزوم: ذلك الملزوم C، كل ذي الملزوم F 20 الحكم C: العكس F 22 ما انما C: انما F

الحكم على موضوع بشرط أو في حال أو في وقت فيؤخذ دون ذلك الشرط أو ذلك الحال أو دائماً في كلّ وقت أو في وقت آخر دون ذلك الوقت.

- F 110^b وأما الكذب في جهة الحكم فمثل أخذ ما بالعرض مكان | ما بالذات كما يعتقد أن السقمونيا مبرّدة بالذات وإنّما هي بالعرض لإزالتها المسخن بالذات فيعرض عند زوال المسخن البرودة لا أنّها كانت بالذات من السقمونيا. ومثل أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل وبالعكس. فهذه أنواع الغلط في المقدمات من جهة كذبها وأما من جهة أنّها ليست غير النتيجة فهو أن تكون المقدّمة نفس النتيجة | ولكن غير لفظها فيقع الاغترار بتغاير اللفظ ويظنّ أنّها غيرها. وهذا هو أخذ المطلوب في بيان نفسه ويسمّى المصادرة على المطلوب الأول. وأما من جهة أنّها ليست أعرف من النتيجة فهو إمّا أن تكون مساوية لها في المعرفة كالمتضايقات إذا أخذ بعضها مقدّمة لبيان الآخر. أو تكون أخفى منها إمّا مثبتة بالنتيجة أو غير مثبتة بها، وما يبيّن بالنتيجة إذا أخذ مقدّمة في بيان النتيجة فهو البيان الدوري ويعود حاصله إلى بيان الشيء بنفسه، فكلّ قياس دوري فهو مصادرة على المطلوب الأوّل ولا ينعكس.

وأما الغلط في صورة القياس فإمّا أن يكون بشركة من المقدمات أو غير شركة بل في الصورة وحدها. والذي هو بشركة المقدمات فبأن لا تكون أجواؤها التي هي الحدود والمقدمات متميزة. مثال الأوّل هو أن يعبر عن الأصغر والأوسط باسمين مترادفين أو عن الأوسط والأكبر بمترادفين فيعدم القياس أركانه الثلاثة في المعنى فيختلّ صورته بسببه وهذا من المصادرة على المطلوب الأوّل. أو كان الوسط لفظاً مشتركاً مستعملاً في المقدمتين بمعنييه المختلفين. ومثال الثاني وهو عدم التمايز في المقدمات فلا يتهياً

- 20 فيما أجزاءه الأوّل مفردة بل فيما يكون ألفاظاً مركبة ثمّ ينقسم إلى | قسمين فإمّا أن تكون أجزاء المحمول والموضوع متميزة الوضع والحمل ولكن غير متميزة في الاتساق كقول القائل كلّ ما علمه الحكيم فهو كما علمه والحكيم يعلم الحجر فهو إذن حجر، وقد عرفت ما فيه. وإمّا أن لا تكون متميزة في الوضع فيكون هناك شيء هو من الموضوع

6 كذبها F : كونها C 9 فهو C : فهي F 14 الغلط F : اللفظ C || غير شركة C : لا يكون بشركة F 15 فبان C : فاما ان F 17 الثلاثة C : F - || فيختل F : فيحصل C 18 الوسط F : الأوسط C 20 الفاظ F : الالفاظ C || الى F - : 21 والموضوع F : في الموضوع C 22 الحجر F : المحسن C

فيتوهم أنه من 'المحمول، أو (من المحمول فيتوهم أنه) من الموضوع' مثل قول القائل
 C 137^a الإنسان بما هو إنسان إما أن يكون أبيض أو لا يكون أبيض فقوله بما هو إنسان لا يدرى
 أهو جزء من الموضوع أو من المحمول فمن هذه الوجوه يعرض الخلل في صورة القياس
 بشركة المقدمات.

5 وأما الغلط في صورة القياس وحدها من غير شركة فإما لأن تأليفه ليس بتأليف
 الأشكال الثلاثة بأن لم يكن فيه شيء مشترك الاشتراك الخاص بها وانتفاء الاشتراك إما
 في الظاهر والحقيقة معاً وهذا مما لا يشتبه على عاقل ما خلّوه عن الصورة القياسية، أو
 في الحقيقة دون الظاهر وهو أن يكون الوسط لفظاً مشتركاً وقد ذكرناه فيما اختلال
 صورته بشركة من المقدمات، أو لأنه عادم شريطة شكل هو من ضروبه بأن تكون
 10 صغراه سالبة في الأول والثالث أو كراهه جزئية في الأول والثاني أو كان من موجبتين في
 الثاني أو من سالتين أو جزئيتين أو سالبة صغرى كراهه جزئية في جميع الأشكال. فإذا
 عرفت هذا في القياسات الحملية ومقدماتها فيسهل عليك اعتباره في غيرها من
 الشرطيات والاستثنائيات. وهذا القدر كافٍ في بيان المغالطات القياسية ونذكر بعد
 الفراغ منها مثالا واحداً للمغالطات 'وجه حلّه ليحصل بها المهارة في غيره.

15 أما المغالطة فهو أن يقال ما يطلبه الناظر بالبرهان معلوم له أو ليس معلوماً له. فإن
 كان معلوماً له فكيف يطلبه وإن لم يكن معلوماً له فإذا وجده مثلاً كيف يعلم أنه
 مطلوبه، وهو كمن يطلت عبداً أبقاً لم يره قط ولم يعرف له علامة التّمة فلو ظفر به أيضاً
 لا يعلم أنه الأبق المطلوب. ووجه حلّه أنه قد استعمل مقدمتين في هذا الشكل على
 أنهما صادقتان على الإطلاق وإنما تصدقان في بعض الأحوال. فقوله المعلوم لا يطلب |

10 ليس صادقاً إلا بشرط وهو المعلوم من كلّ وجه. أما المعلوم من بعض الوجوه فيصحّ
 C 137^b طلبه ليعلم الوجه الذي ليس معلوماً. وقوله ما ليس معلوماً لا يعلم أنه المطلوب إذا
 صودف ليس صادقاً أيضاً على إطلاقه بل ما ليس معلوماً بوجه ما هو الذي لا يعلم أنه
 المطلوب لو وجد. أما ما ليس معلوماً من بعض الوجوه لا من كلّها فيجوز أن يعلم أنه

1 'المحمول أو ... من الموضوع' F : الموضوع أو من المحمول C 2 لا² F : ان لا C 3 جزء F : حسن C

7 والحقيقة F : أو في الحقيقة C || ما خلّوه F : حارة C 10 في الأول والثالث C : في الأزل والباقى F

13 'القياسية ... للمغالطات' C - : F 18 الشكل F : الشك C 22 اطلاقه F : الاطلاعه C

المطلوب عند وجدانه. فإذا المقدمتان من جملة الكاذبات بالجزء لا بالكل. وإذا عرفت وجه صدق المقدمتين وكذبهما وترجع إلى التقسيم الأول فتتظر هل وجد فيه شرائط النقيض. فقولوه ما يطلب أهو معلوم أم ليس معلوماً إن عني به أنه هل هو معلوم من 'جميع الوجوه فليس معلوماً كذلك. وإن عني (به) أنه هل هو معلوم من 'بعض الوجوه 5 فهو كذلك. ومن جانب الإثبات إنما يصحّ عليه كونه معلوماً من بعض الوجوه ومن جانب السلب إنما يصحّ عليه أنه ليس معلوماً من جميع الوجوه. ولكن المعلوم من بعض الوجوه لا يشتمل العلم بأنه المطلوب عند مصادفته.

- وهذا الذي ذكرناه ينبني على أنّ الشيء الواحد قد يعلم من وجه ويجهل من وجه، مثلاً يكون معلوماً بالقوة مجهولاً بالفعل وقد يعلم ويظنّ ظناً مقابلاً للعلم. أمّا وجود F 112^a
- العلم بالقوة مع عدمه الفعل بأن يعلم مثلاً أنّ كلّ مسكر حرام ففي قوة هذا العلم أن 10 الخمر والنيذ والمزر حرام ويتصوّر أن لا يعلم بالفعل كون النيذ حراماً. فهذا مثال وجود العلم بالقوة وعدم الفعل لشخص واحد في شيء واحد وقد يتصور أن يظنّ ظناً مقابلاً للعلم، كمن 'يظنّ في مثالنا أن النيذ حلال مع علمه بأن كلّ مسكر حرام. وكمن يرى بغلة منتفخة البطن فيظنّ أنّها حامل مع علمه بأنّها بغلة وعلمه بأن كلّ بغلة عقيم. ولا 15 يكون علمه مقصوراً على المقدمة الكبرى للقياس فقط وهي أن كلّ بغلة عاقرة ويعلم المقدمة الصغرى أيضاً وهي أن هذه بغلة. | ومع ذلك يظنّ ظناً مقابلاً لما هو معلوم C 138^a
- بالقوة من نتيجة هاتين المقدمتين في الذهن أنّ هذه عقيم. وبهذا نعلم أن مجرد حصول المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول العلم بالفعل بالنتيجة. بل لا بدّ من الالتفات إلى ارتباط إحدى المقدمتين بالأخرى والتفطنّ لاندراج الصغرى تحت 20 الكبرى، أي لوجود النتيجة في المقدمة بالقوة وإذا تفطنّ لهذا حصلت النتيجة بالفعل.
- فإذا عرفت هذا وهو أنّ الشيء الواحد قد يكون معلوماً بالقوة مجهولاً بالفعل بل مظنوناً به على خلاف العلم به بالقوة. والمطلوب الذي يطلب بالنظر معلوم أولاً بالتصوّر ومعلوم بالقوة لكن لا يعلم بالفعل، ولو كان معلوماً بالفعل لم يتوجّه إليه الطلب أصلاً، ولو لم يكن معلوماً بالقوة لما تأدّى الطلب إليه البتة. إذ ما ليس في قوة الإنسان وجوده

3 شرائط : F شرط C 4 'جميع ... معلوم من' C : F 7 يشتمل C : سستحمل F 11 والمزر C : كلها F

12 'بالفعل ... كمن' F : C - 14 'عقيم ... كل بغلة' F : C - 20 في المقدمة C : F - 22 بالقوة C : بل F

لا يجده أصلاً ولولا أنه معلوم بالتصوّر لما شعر بأنه مطلوبه إذا صادفه. وهو كالعبد الآبق
 | حذو القذّة بالقذّة فإنّ تصوّر المطلوب ينزل منزلة معرفة الآبق بالمشاهدة والعيان أو F112b
 بعلامة خاصة به إذا وجد تلك العلامة في عبد علم أنه الآبق. والعلم بالمقدّمة الكلّية
 التي تقوي على العلم بالمطلوب بالفعل ينزل منزلة العلم بأنّ الآبق إمّا في البلد الفلاني أو
 المكان الفلاني. والوصول إلى ذلك المكان الذي فيه الآبق وفتح العينين نحوه ممن هو 5
 سليم الحاسّة ينزل منزلة التفتّن لكون المطلوب في ضمن تلك المقدّمة الكلّية. فقد
 طابق الطلب العلمي ما مثّله من طلب الآبق بإزاحة الإشكال بالكلية.

[3.2] القسم الثاني من الفنّ الثالث في الحدّ وما يجري مجراه

ويشتمل على أربعة فصول ومقدّمة.

10 [3.2.0] أمّا المقدّمة فهي في بيان المطالب العلمية

وقد | بيّنا أن المطلوب من الأشياء إمّا تصوّرها وإمّا التصديق بها. فللطلب تصوّري C138b
 صيغ خاصّة به وكذلك للطلب التصديقي. فالصيغة الموضوعية للطلب يسمّى المطلب
 وأمّهات المطالب أربعة، اثنان للتصوّر واثنان للتصديق. فأوّل ما هو للتصوّر صيغة ما
 ويطلب به أمران. أحدهما معنى الاسم اللغوي إذا كان مجهول المعنى عند السامع،
 كمن لا يعلم أنّ الغضنفر في اللغة لأيّ معنى وضع فيقول ما الغضنفر ويقدر أنّه يعرف 15
 أنّ لفظ الأسد على ماذا يدلّ وضعاّ فجوابه أنّه الأسد. والمطلوب الثاني بصيغة ما حقيقة
 الشيء وماهيته كمن لا يعرف حقيقة الأسد فيقول ما الأسد فجوابه أنّه السبع الشجاع
 العظيم الأعلى. والفرق بين السؤالين أنّ السائل الأوّل ربّما يعرف حقيقة الأسد ولكن لا
 يعرف أنّ لفظ الغضنفر | موضوع لدلالة عليه. والسائل الثاني ربّما يعرف أنّ لفظ F113a
 الغضنفر والأسد وضعاّ للدلالة على معنى واحد ولكن لا يعرف ما حقيقة ذلك المعنى
 20 في نفسه. المطلب الثاني مطلب أيّ ويطلب به تمييز ما عرف جملياً عما يشاركه في

1 ولولا انه F : ولولا اثر 2 معرفة C : F - || بالمشاهدة ... به F : بالعيان والمشاهدة او خاصة به C
 3 العلامة F : C - 5 وفتح العينين F : وضح العيس C 6 التفتّن F : التيقن C 7 الطلب F : C - || ما مثّله:
 ما يتلوه C ، بما ملّوه F || بازاحة F : وانواع C 11 تصوّرها C : التصوّر F 12 المطلب F : المطالب C
 13 فأول C : اما F 15 لا يعلم F : لم يسمع C || ان F : C - 16 فجوابه C : F - || والمطلوب F : المطلب
 C || بصيغة C : F - 18 العظيم C : العريض F || لا C : F - 19 ان C : F - || موضوع ... الغضنفر F : C -
 21 مطلب اي: اي C ، مطلب F || جملياً C : حملته F

ذلك الأمر الجملي إمّا بذاتيّاته أو عوارضه. كمن يعرف أنّ الإنسان حيوان على الجملة ولكن لا يعرف تمييزه من بين سائر الحيوانات فيقول أيّ حيوان هو فجوابه أنّه ناطق.

وأما مطلب التصديق فأولهما **مطلب هل** ويطلب به أحد طرفي النقيض إمّا الإثبات أو النفي فمنه مطلق ومنه مقيد. أما المطلق فهو الذي يطلب به أصل الوجود كمن يقول

5 هل الخلاء موجود وهل العنقاء موجود وهل الجنة والنار موجودتان. وأما المقيد فهو الذي يطلب الوجود على حال وصفة مخصوصة كمن يقول هل الله تعالى متكلم أو أمر أو ناه أي هل الله موجود بهذه الصفة. وثانيهما **مطلب لم** وهو لطلب علّة الوجود إمّا بحسب

الاعتقاد أو بحسب الأمر في نفسه وجوابه | بالبرهان. وفرق بين ما يكون بحسب C139a الاعتقاد وبين ما يكون بحسب الأمر. فإمّا أن يكون بحسب الأمر لطلب علّة الشيء في نفسه ووجوده. وما يكون بحسب الاعتقاد لطلب علّة حصول الاعتقاد بأنّ هذا

10 الشيء كذا. فربّما يحصل اعتقاده لا بما هو علّة الشيء في نفسه بل بما هو لازم من لوازمه أو بما هو معلوله. فإنّه قد يستدلّ بالمعلول على العلّة كما بالعلّة على المعلول. والبرهان الذي أوسطه علّة حصول الاعتقاد فحسب يسمّى برهان الآن والذي أوسطه

علّة حصول الأمر في نفسه يسمّى برهان اللّم. ووراء هذه المطالب مطالب | أخرى F113b كثيرة مثل **مطلب كيف** وكم ومتى وأين ولكن **مطلب هل** المقيد يقوم مقام الكلّ. واعلم أنّ **مطلب ما** الذي يطلب معنى الاسم متقدّم على كل **مطلب فإنّ** من لم يفهم ما يدلّ

15 عليه الاسم يستحيل منه طلب وجوده أو عدمه أو حقيقته في ذاته.

[3.2.1] الفصل الأوّل في بيان أصناف ما يفيد التّصوّر

إنّ القول الشارح وأصنافه ثلاثة. فمنه ما يسمّى حدّاً ومنه ما يسمّى رسماً ومنه ما هو 20 شارح لمعنى الاسم من حيث اللغة ومعونته خفيفة إذ طالبه يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف منه كتبديل الإنسان بالبشر والليث بالأسد. أمّا الحدّ والرسم فيجب الاعتناء ببيانهما لأنّ معرفتهما شطر مقصود هذا النوع من العلم. وكلّ واحد منهما ينقسم إلى تامّ وناقص. فأما الحدّ فهو القول الدالّ على ماهية الشيء وقد يعنون بالحدّ حقيقة الشيء

2 بين F : - 3 هل ويطلب F : التصديق C 9 'وبين ... بحسب' C : وبحسب ما يكون F 12 معلوله

F : معلوم له 13 'الاعتقاد ... حصول' C : - 16 من لم C : من F 21 الانسان بالبشر F : البشر C

22 لان معرفتهما F : او منها C 23 وقد F : وقوم C

- ولا مشاحّة في الاصطلاحات. ولكنّا لا نعني بالحدّ غير المعنى الأوّل والتامّ منه هو القول الدالّ على كمال ماهية الشيء. وقد عرفت أنّ القول هو اللفظ المركّب. وما لا تركيب فيه لا يجب الدلالة عليه بمركّب. فتعرف من هذا أنّ ما لا تركيب في حقيقته وماهيته لا حدّ له. والتركيب الضروري هو تركيب الأنواع على الأجناس والفصول. أمّا ما وراء ذلك من تركيب | الموضوعات مع عوارضها وتركيب الأجسام بعضها مع بعض 5 C139^b فليس بضروري إذ يتصوّر وجود كلّ واحد من ذلك الجسمين دون الآخر وكذلك يتصوّر وجود ذلك الموضوع دون ذلك العارض. فإذا الحدّ إنّما يقع أولاً للأنواع وإذا كان تركيبها في الوجود من الأجناس والفصول فحدّها يكون لا محالة مركّباً من الجنس والفصل. ثمّ شرطه أن يوضع الجنس الأقرب للشيء ويقيد بفصوله كم كانت. وذلك لأنّ الدلالة على ماهية الشيء إنّما يتمّ بالدلالة على جميع ذابياتها. وذاتيات الشيء إمّا 10 عامّة له ولغير وإمّا خاصّة به. أمّا العامّة فيتضمّن الجنس الأقرب لا محالة لأنّها أجزاؤه الداخلة في قوامه. وأمّا الخاصّة فلا يتضمّن بعضها البعض فلا بدّ من التفويض لإيرادها في الحدّ بطريق التصريح ولو كانت ألفاً. فأما إذا ذكر الجنس البعيد وقيد بفصوله لا يتمّ الدلالة على الماهية بهذا القدر لأنّ ما بين الجنس البعيد وذلك النوع المحدود من الذاتيات المشتركة لا يكون مدلولاً عليه البتة ولا يكون جميع الذاتيات متعرّضاً لها 15 بالدلالة. والدلالة على كمال الماهية إنّما تتمّ بالدلالة على جميع الذاتيات. ومثاله إذا قيل في حدّ الإنسان أنّه جسم ناطق ففيه إخلال ببعض الذاتيات كالنامي والمتغذّي والمولّد والحساس والمتحرّك بالإرادة. إذ لا يدلّ عليها الجسم البتة ولا الناطق أيضاً إلّا بالالتزام، إذ الناطق لا يوجد إلّا موصوفاً بهذه الصفات. أمّا في الوضع اللغوي فلم يوضع الشيء ما له نطق من غير وجوب أن يكون جسماً من نفس الدلالة، فضلاً عن أن يكون 20 حسّاساً أو متحرّكاً أو غيره. وأمّا إذا ذكر الجنس الأقرب فلا ينبغي أن يذكر البعيد معه فإنّ البعيد يصير مذكوراً مرتين أحدهما بالتصريح والأخرى بالتضمّن. فإنّ الأقرب يدلّ

1 ولكنّا لا نعني C : ولكن F 2 وما لا تركيب C : وما تركب F 3 لا يجب C : حاجب F || ما لا تركيب C :
 ما تركب F 4 على C : من F 6 كلّ واحد ... وجود F : - C 9 يوضع الجنس الأقرب F : الجنس الآخر
 لسبب C 11 به C : - F 12 التفويض C : التعرض F 14 النوع C : العدر F 19 لا يوجد F : - C

C 140^a عليه لا محالة | بالتضمّن. وأمّا الحدّ الناقص | فهو المميّز للشيء بذاتيّاته دون أن يكون
F 114^b دالّاً على جميعها وذلك كما مثّلناه في حدّ الإنسان أنّه جسم ناطق.

وأمّا الرسم فهو قول يميّز الشيء بخواصّه³ أو عوارضه التي تخصّه جملتها
بالإجماع، والفاضل منه ما وضع فيه أولاً الجنس القريب للشيء ثمّ قيّد بخواصّه⁴ كلّها
5 كقولنا في حدّ الإنسان أنّه حيوان ضاحك وبكّاء مستعدّ للعلم ماشٍ على قدميه عريض
الأظفار بادي البشرة، وإذا لم يوضع فيه الجنس واقتصر على اللوازم والعوارض التي
يخصّه مجموعها كان رسماً ناقصاً. وكلّ واحد من الحدّ الناقص والرسم فهو مساوٍ
للمحدود أو المرسوم في العموم. والفقهاء يسمّونه الجامع المانع أي بجمع جميع
جزئيات المحدود وبمنع من دخول ما ليس من جزئياته فيه.

10 [3.2.2] الفصل الثاني في أنّ الحدّ لا يكتسب بالبرهان

الحدّ لا بدّ وأن يكون مساوياً للمحدود في المعنى والعموم والخصوص. واكبسابه
بالبرهان هو بإقامة وسط بين المحدود والحدّ بأنّ يكون محمولاً على المحدود موضوعاً
لِلحدّ. وذلك الوسط يكون لا محالة مساوياً لهما لأنّ الوسط لا يكون أخصّ من الأصغر
في موضع ما ولا يجوز أن يكون ههنا أعمّ على الخصوص لأنّ الأكبر الذي هو الحدّ إمّا
15 أن يكون أعمّ منه أو مساوياً ومساوٍ للأعمّ أعمّ. فكيف إذا كان أعمّ فيلزم أن يكون الحدّ
أعمّ من المحدود وهذا محال. فوجب أن يكون الوسط لا محالة مساوياً. والمساوي
للمحدود إمّا فصل له أو خاصّة أو حدّ آخر أو رسم، ولا يجوز أن يكون فصلاً أو خاصّة
لأنّ الأكبر إمّا أن يحمل عليه مطلقاً أو على أن يكون حدّاً له. فإنّ حمل عليه مطلقاً لم
ينتج القياس إلاّ حمّله على الأصغر الذي هو المحدود فقط. وهذا مستغنٍ عن القياس

20 فإنّ ذاتيات | الشيء وأجزائه معلومة الحمل عليه دون القياس | وليس المطلوب هذا بل
F 115^a كون الأكبر حدّاً له. وإنّ حمل على أنّه حدّ الأوسط فلا يخلو إمّا أن حمل على أنّه حدّ
C 140^b له من حيث هو فصل أو خاصّة أو على أنّه حدّ لكلّ ما يوضع له ويوصف به. والقسم
الأوّل كاذب فليس حدّ النوع حدّ الفصل، ولا حدّ الفصل من حيث هو فصل حدّ النوع.

3 الشيء F : C - || 'أو عوارضه ... بخواصّه' C : F - 6 الأظفار C : الأظافر F || الجنس C : F -

8 يسمونه C : يعمونه الحدّ F || أي بجمع C : إلى جمع F 11 المعنى والعموم والخصوص F : العموم

والمعنى C 14 ههنا C : منها F 15 ومساوٍ F : C - 18 أن يكون حداً C : أنه حدّ F 19 فقط F : يجب C

20 ذاتيات F : C - || المطلوب هذا بل F : المطلق هذا C

والقسم الثاني خطأ من وجهين أحدهما أنه يوضع الفصل أو الخاصة غير النوع بما هو خاصة النوع أو فصله كالبأكي والخجل موضع الضحك. وليس حدّ الإنسان حدّ شيء منها والآخر أنّ من جملة ما يوضع الفصل أو الخاصة هو نوع والمطلوب أن هذا هل هو حدّ النوع فكيف في آخر البيان أنه حدّ لأشياء كثيرة وهو حدّ واحد من جملتها. وأمّا إن كان الوسط حدّاً آخر فهو باطل لأنّ الشيء الواحد لا يكون له حدّان تامّان لأنّ الحدّ 5 التام هو المؤلّف من جميع ذاتيات الشيء وإذا استوفيت جميعها في حدّ لم يبق للحدّ الآخر ما يتألّف عنه. اللهمّ إلّا أن لا يكونا تامّين بل اقتصر في كلّ واحد منهما على بعض الذاتيات بشرط أن يكون كلّ واحد منهما مساوياً للمحدود. وهذا باطل أيضاً من وجهين أحدهما أن المكتسب بالبرهان لا يكون حدّاً تامّاً والثاني أنّ هذا الوسط لا يخلو إمّا أن يكون حملة على الأصغر حملاً يشترط فيه أنه حدّه والأكبر كذلك في حملة 10 على الأوسط. وأمّا أن يكون الحمل فيهما أو في أحدهما حملاً فقط من غير اشتراط أنه حدّ لما حمل عليه. أمّا القسم الأخير فلا يلزم منه إلّا أن الأكبر محمول على الأصغر وهو معلوم دون القياس. والقسم الأوّل | باطل لأنّ الكلام في كون الأوسط حدّاً للأصغر والأكبر حدّاً للأوسط كالكلام في الأوّل. فإمّا أن يكتسب بقياس أو بطريق آخر غير القياس أو وضع وضعاً من غير اكتساب بطريق وإن اكتسب بقياس فإمّا أن يذهب إلى 15 ما لا نهاية له أو ينتهي إلى حدّ لم يفتقر إلى وسط أو يدور فيتبيّن الأوّل بالآخر والتسلسل والدور محالان والانتهاء إلى حدّ غير مفتقر إلى وسط يميّز بين حدّ وحدّ في الخفاء والوضوح. وإذا كانت الحدود كلّها من الذاتيات بشرط مساواتها فلا يكون فيها أيّن وأخفى. وإن اكتسب بطريق آخر أو وضع وضعاً لا ملتقى من طريق فليكتف بمثله في الأوّل.

[3.2.3] الفصل الثالث في بيان طريق اكتساب الحدّ

طريق اكتساب الحدّ هو التركيب الذي ذكرناه. وذلك أن نقصد إلى أشخاص المحدود سواء كان المطلوب حدّه جنساً أو نوعاً ولا نكتفي بشخص واحد بل إن كان

2 كالبأكي : F كالنامي C 3 والآخران F : اد C 4 فكيف : F فيكون C || حد واحد F : واحد C 6 التام C : F - 7 لا يكونا تامّين F : ان يكون C 8 يكون C - : F || مساوي C : يساوي F 18 والوضوح F : والوضع C 19 لا ملتقى F : C - || من طريق C : من طريق آخر F || فليكتف : فليكتف F ، فله طريق C 22 طريق C : فطريق F || اشخاص F : اسما في C 23 المطلوب C : المحدود F || بشخص F : في شخص C

المحدود جنساً التقطنا أشخاصاً من أنواع واقعة تحته، أو كان نوعاً قصدنا إلى عدّة من أشخاصه وأخذنا جميع المحمولات المقومة لها من الأجواس والفصول واستقصينا في ذلك الجمع والحصر. ثم أخذنا من المحمولات المقومة لها من الأجناس ما هو أقرب إلى المحدود وأردفناها بالمحمولات التي هي الفصول الخاصّة وأوردناها بأسرها غير مبالغين بالتطويل، فإنّ قاصري النظر هم الذين يعجبهم وجازة الحدود وإن أخذت بالمعمى. أمّا المحقق فصغوه إلى استيفاء الدلالة على كمال المعنى، طال الحدّ أو قصر. فإن لم يتفق لنا العثور على أقرب الأجناس إليه فأخذنا مثلاً الجنس الأبعد الذي هو أعمّ المحمولات الذاتية وأردفناه بالخاصّ القريب منه مقيداً به من ٥ † رلّا † ذلك الخاصّ إلى ما هو أخصّ منه نازلين في سلسلة الترتيب بحيث لا بدّ من † الـعر التي سها † إلى أن ننتهي إلى المحمولات الخاصّة بالشيء كان ذلك أيضاً مع ما فيه من التطويل. لكنّ طريق الترتيب إنّما ينتفع الإنسان به † مع نفسه في از قد وقف على ماهيته † أمّا إذا أراد إلزامه على خصم فربّما لا يعانده | الخصم في أن ما ذكره تامّ ماهية C141b الشيء † والسال الى اقامة البرهان عليه † فلاحيلة في افحامه سوى ابانة إطراده وانعكاسه. وهو أن كلّ ما هو محدود فيصدق عليه هذا الحدّ، وما ليس بمحدود فلا يصدق عليه. فإذا بيّن إطراده وانعكاسه فلا بدّ من تسليم صحّته إلا أن يقابله الخصم 15 بحدّ آخر على معانده. فلا بدّ من اشتراك الحدّين في شيء ما واختلافهما بزيادة ونقصان. فإنّهما إن اشتركا في شيء واحد منهما واردا على معنى واحد منهما بحدّ غير المعنى الذي يحدّ الآخر. فإذا اختلف الحدّين بعد تواردهما على معنى واحد إنّما هو بالزيادة والنقصان أو طريق إرهاب أحدهما إلى تسليم صحّة حدّ صاحبه إبطال تلك الزيادة التي فيها الخلاف بطريقها أو تصحيحها بطريقها مثلاً أن يتبيّن تلك الزيادة بعلم 20 في غير المحدود فيدلّ على تلك الزيادة واجبة الايراد. ومثاله † مالو † حدّ القتل. فقليل إنّ جرح يعقبه زهوق الروح. فقليل هذا الحدّ ناقص لأنّ الجرح الصادر من شخص قد يعقبه زهوق روح غيره. فلا يسمّى قتلاً إذا لم يرهق روح المجروح. فلا بدّ من زيادة فيه وهو زهوق روح المجروح. فهذا مثال الحدّ الناقص هو بعينه يصلح أن يكون مثلاً للزائد

2 المقومة F : المقدمة C 3 الجمع F : الجميع C || ما هو C - : F 5 قاصري النظر C : فاصري النظر F

7 لنا العثور C - : F || الذي هو اعم ... والمشارك C - : F 12 يعانده : يساعده C 16 معانده : معتقده C

فإن القتل بفعل القاتل حقيقة وليس بجرح. فزيادة الجرح لغو وإذا لم ينقص تقرير احد الخصمين بأن تلك الزيادة مفتقر إليها أو مستغني عنها لم يكن الحد والحد يساويًا من الآخر.

[3.2.4] الفصل الرابع في الإشارة إلى صعوبة التحديد والتواقي عن الخطأ فيه

- اعلم أنَّ القانون الذي ذكرناه في الحد الحقيقي من جميع الذاتيات بأسرها وترتيبها 5 يصعب جدًّا فربما لا يعثر على جميع الذاتيات من كلِّ شيء. فإنَّ الشيء قد يكون له فصول عدَّة. وإذا وجد بعضها | وحصل التمييز وقع الظنُّ في الأكثر بأن لا فصل غيره. C 142^a
- وكذلك الوقوف على الجنس القريب يصعب جدًّا فربما يؤخذ البعيد على أنَّه قريب وربما اشتبهت اللوازم البيّنة للشيء بذاتيَّاته فتؤخذ بدل الذاتيات ويركَّب الحد منها. والذهن لا يتنبَّه للفرق بين الذاتي واللازم البين في جميع الأشياء إذ هي متقاربة جدًّا في 10 بيانها للشيء وامتناع فهم الشيء دون فهمها. وقد تقع فيه أنواع آخر من الخلل حضرنا مجاميعها وأوردنا مثلها في الحدود والرسوم ليتدرَّب الطبع بمعرفتها ويتحرَّر عن أمثالها.
- فنقول الخطأ في الحدِّ إمَّا أن يقع في جانب الجنس أو في جانب الفصل أو مشتركًا بينهما والمشارك | يشارك الحدِّ فيه الرسم. أمَّا ما هو في الجنس فمن ذلك أن F 116^a
- يوجد شيء من اللوازم العامَّة كالواحد والموجود بدل الجنس كما تقول في حدِّ الشمس 15 أنَّها موجود في غاية الاستنارة. ومنه أن يوجد الفصل مكان الجنس كقولهم إنَّ العشق إفراط المحبَّة وجنس العشق هو المحبَّة والإفراط إن كان ولا بدَّ فهو فصله. ومن ذلك أن يوجد النوع مكان الجنس كقولهم في حدِّ الشرِّ إنَّه ظلم الناس والظلم نوع من الشرِّ. ومن ذلك أخذهم الجزء مكان الجنس كقولهم العشرة خمسة وخمسة والخمسة جزء من العشرة وليست بجنس لها. وقد تقع في جانب الجنس أنواع آخر من الخطأ كأخذ 20 جنس مكان جنس وكأخذ الموضوع أو المادَّة مكان الجنس، لكنَّا لمَّا لم نبيِّن الأجناس العالية في هذا المختصر ولم نبيِّن الموضوع والمادَّة لم نر في إيرادها فائدة.
- وأمَّا الخطأ في الفصل فمنه أن تأخذ اللوازم أو العرضيات مكان الفصول كمن يقول في حدِّ الإنسان إنَّه حيوان ضاحك أو حيوان كاتب. ومنه أن تأخذ الجنس مكان

1 فإن القتل بفعل القاتل: قال القتل بالمقل قتل C 9 بدل: بذلك C 11 الخلل: الآخر C 15 بدل C : بدل على F 19 اخذهم C : احذ F || العشرة C : العشر F 21 لما لم F : لم C

- C 142^b الفصل ومنه أن لا يورد | جميع الفصول كمن يقول في حدّ الحيوان إنّه جسم حسّاس
ويقتصر عليه فهذا الحدّ وإن يميّز به الحيوان عن غيره من الأشياء فليس مستوفياً لجميع
فصول الحيوان فإنّ المتحرّك بالإرادة أيضاً فصله.
- 5 وأما المشترك بين الجنس والفصل والحدّ والرسم فأمران، أحدهما أن لا تستعمل
الألفاظ المجازية والغريبة والوحشية ما دام بحدّ عن استعمالها بدلاً فكقولهم إنّ الفهم
موافقة. والثاني أن يعرف الشيء بما هو أعرف منه، فإن عرّف بنفسه أو بما هو مثله في
الحفاء | أو أخفى منه أو بما لا يعرف إلّا بهذا المعرّف كان خطأ. أمّا تعريفه بنفسه
F 116^b فكقولهم في حدّ الحركة إنّها النقلة وفي النقلة إنّها الحركة وفي حدّ الإنسان أنّه البشر،
والنقلة والحركة مترادفان وكذلك الإنسان والبشر. وأما المساوي في المعرفة فكقولهم في
10 حدّ الزوج أنّه العدد الذي يزيد على الفرد بواحد والفرد ليس أعرف من الزوج. ومن ذلك
أخذ أحد المتضايين في حدّ الآخر فإن كلّ واحد منهما في الجهل والمعرفة كالآخر.
وقد ظنّ بعضهم أنّه لما كان العلم بهما معاً جاز أخذ كلّ واحد منهما في حدّ الآخر.
وهذا خطأ فاحش لأن العلم بهما إذاً كان معاً. فإذا كان أحدهما مجهولاً كان الآخر
أيضاً مجهولاً فكيف يعرف الآخر. ومن شرط ما يعرف به الشيء أن يكون معلوماً قبله
15 وإذا علم أحدهما صار الآخر معلوماً معه، فلا حاجة به إلى أن يعلم بصاحبه. وأما ما هو
أخفى منه فكقولهم إنّ النار جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار. وأما ما لا يعرف
إلّا بهذا المعرّف فكقولهم في حدّ الشمس أنّها كوكب تطلع نهاراً، والنهار لا يمكن أن
يحدّ إلّا بالشمس لأنّه زمان طلوع الشمس إلى غروبها. فهذه أنواع الخلل الواقعة في
الحدود والرسوم.

والله أعلم بالصواب

ونعم الوكيل

20

5 عن C - F 6 بنفسه: نفسه FC || أو بما هو C : أو F 8 وفي النقلة انها الحركة C - : 9 مترادفان C :
مرادفتان F 11 المتضايين C : المتصاعفس F 15 به C - : F 16 منه C - : F 21 ونعم الوكيل C - :

Anhang II

Erhaltene Gedichtfragmente as-Sāwīs

Im *Itmām Tatimmat Šiwān al-ḥikma* (einem ergänzenden Zusatz zu al-Bayhaqīs *Tatimmat Šiwān al-ḥikma*, der gemäss einer Vermutung von F. Griffel möglicherweise von Muḥammad b. Mahmūd an-Naysābūrī verfasst wurde) werden im kurzen Eintrag zu as-Sāwī zwei Fragmente mit Versen überliefert, die er verfasst haben soll. Da der *Itmām*-Teil des *Šiwān al-ḥikma*-Zyklus bisher nicht in edierter Form vorliegt, seien die Verse hier wiedergegeben auf Grundlage der drei Istanbul Hss. Murād Mollā 1431, ff.153b-154a, Fazlī Ahmad [Köprülü I] 902, f. 200a-b und Hācī Beṣīr Āgā 494, ff.164b-165a:

القاضي الإمام لسان الحقّ عمر بن سهلان الساوي. وقد ذكر فضائله وأما أشعاره فمنها قوله: [من البسيط]

ما القلبُ عَنْ سُبُلِ الاشْجَانِ مُنْحَرَفٌ يَوْمَ الرِّحِيلِ فَمَا لِلدَّعَمِ لَا يَكْفُ
ما عَظُرُ ذِي كَلَفٍ وَالْوَجْدِ شَامِلِهِ يَظَلُّ بَعْدَ تَنَائِي دَمْعِهِ يَقِفُ
استشعر الصبر أم حاشي الرقيبِ صحى وطرفه في استراق السمع معتكفُ
أُظُنُّ أَزِيدَ نَحْوِ الْقَلْبِ تَطْفِئُهُ عَنْ لَوَعَةٍ شَنَّهَا الْأَشْوَاقُ وَالشَّغَفُ

وقال: [من البسيط]

ضِيَاءُ فَضْلِكَ فَاقَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَبَحْرُ طَبْعِكَ صَافٍ أَنْكَرَ الْكَدْرَا
حَدَائِقُ أَحْدَقَتْ بِي عَنْ فَضَائِلِهِ فِي رَوْضَةٍ أَصْبَحَتْ آدَابُهُ الزُّهْرَا
بَلَاغَةٌ بَلَغَتْ أَقْصَى مَرَاتِبِهَا وَفِقْرَةٌ هَجَنْتَ مِنْ حُسْنِهَا النَّظْرَا
لَوْ أَنَّ فِينَا تَصَدَّى أَنْ تُعَارِضَنَا لَحَارَ دُونَ نَدَاهِ الْعَيِّ وَالْحَصْرَا
لِلَّهِ دُرٌّ كَلَامٍ كُلُّهُ حِكْمٌ لَوْلَا الدِّيَانَةُ قُلْنَا حَاكَتِ السُّورَا
قَدْ كُنْتُ تَارِكٌ قَرَضَ الشَّعْرَ مُدْرَمٍ فَهَرَّ عِطْفِي نَظْمٌ يُشْبِهُ الدُّرَا
إِنِّي وَرَدَّيْ إِلَيْهِ الشَّعْرَ عَنْ كُتْبٍ فِيهِ كَمَوْقَرٌ تَمَرٌ يَنْتَحِي هَجْرَا

Diese beiden Fragmente werden im *Itmām* angeführt ohne nähere Angaben zur Herkunft der Verse oder ihrem Kontext. Für das zweite Fragment besteht glücklicherweise die Möglichkeit, den Kontext genauer zu bestimmen. In seinem grossen Sammelwerk über arabische Sprichwörter (*Ġurar al-amṭāl wa-durar al-aqwāl*)

erwähnt al-Bayhaqī an einer Stelle zwei Verse aus einer Qaṣīde, die er an as-Sāwī geschickt habe, und gibt anschliessend auch noch zwei Verse aus as-Sāwīs Replik wieder (Hs. Leiden Or. 1044, f. 176b); damit kann das zweite Fragment eindeutig als Teil der Antwort an al-Bayhaqī identifiziert werden:

قد كتبت إلى القاضي الإمام عمر الساوي قصيدة أولها: [من البسيط]
أنا جُهَيْنَةُ أروي في الوري خَبْرًا ولست أطلبُ بعدَ العينِ لي أثرًا
ما أيقظتني حروبُ الجَهِلِ في زَمَني إلا وتَبَّهْتُ في دَهري لها عُمَرَا

فأجاب بقصيدة منها:

قد كنتُ تاركَ قَرَضِ الشِّعْرِ مُذْ زَمَنِ فَهَزَّ عِطْفِي نَظْمُ بُشْبِيةِ الدُّرَا
إِنِّي وَرَدِّي إِلَيْهِ الشِّعْرَ عَنْ سَلَفٍ مِنْهُ كَمُستَبْضِعٍ تَمَرًا إِلَى هَجَرَا

Es fällt auf, dass bei al-Bayhaqī der zweite Halbvers des letzten Verses leicht anders lautet als in der im *Itmām* überlieferten Version. Ein Grund für diese Abweichung lässt sich nicht mit Sicherheit angeben. Da das im *Itmām* enthaltene Fragment fünf Verse mehr umfasst als die von al-Bayhaqī persönlich überlieferte Version, kann man zumindest sagen, dass das Fragment aus dem *Itmām* nicht direkt auf den Text von al-Bayhaqī zurückgehen kann. Dies legt den Schluss nahe, dass die im *Itmām* zitierten Verse as-Sāwīs auch noch auf anderem Wege und unabhängig von der Stelle in al-Bayhaqīs *Gurar* überliefert wurden und über diesen Weg Eingang in den *Itmām* fanden.

Da al-Bayhaqī der direkte Korrespondenzpartner as-Sāwīs war, darf man jedoch annehmen, dass die Version bei al-Bayhaqī die ursprüngliche ist.

Anhang III

Analytische Strukturübersicht zu as-Sāwīs al-Baṣāʾir an-naṣīriyya und die
entsprechenden Referenz-Stellen in Werken Avcennas

	expl. Referenz auf Avicenna:	Nağāt	Šifaʾ	Iṣ.
Vorwort: 0.0				
Vorbemerkungen (≡ <i>Proleg.</i>) - (auf 6 Seiten)				
Abs. 0.1 (<i>faṣṣ</i>): Das Was-Sein (<i>māhiyya</i>) der Logik und ihr Nutzen		(N.2)	<Md.1.2-3	Iṣ.1.3-4
Abs. 0.2 : Der Gegenstand (<i>mawḍūʿ</i>) der Logik		-	<Md.1.4 + <i>Ilāh</i> .1.2	
Teil 1 (<i>maqāla</i>) : Die Einzeltermini (<i>mufradāt</i>) – (auf 61 Seiten)				
Kapitel 1.1 (<i>fann</i>): Die fünf Universaltermini (<i>al-ʾalfāz al-kullīyya</i>) (≡ <i>Isag.</i>)				
Abs. 1.1.1 : Die Referenzweisen (<i>dalāla</i>) eines Terminus (<i>lafẓ</i>) auf das begr. Designat (<i>maʾna</i>)		-	<Md.1.8	Iṣ.1.5
Abs. 1.1.2 : Die einfachen (<i>mufrad</i>) und zusammengesetzten (<i>murakkab</i>) Termini		N.3-4	<Md.1.5	
Abs. 1.1.3 : Das Universelle (<i>kullī</i>) und das Partikuläre (<i>ḡuzʾ</i>)		N.5-6	„	
Abs. 1.1.4 : Subjekt (<i>mawḍūʿ</i>) und Prädikat (<i>mahmūl</i>)		N.29-30	„	Iṣ. 1.6 (I)
Abs. 1.1.5 : Die Unterteilung des Universellen in Essentielles und Akzidentelles		N.7a	<Md. 1.7	
Abs. 1.1.6 : Die Bestimmung des Essentiellen (<i>dātr</i>)		N.7	„	Iṣ. 1.9- 1.11/1.14
Abs. 1.1.7 : Das Akzidentelle (<i>ʾaraḍf</i>)		N.8	„	
Abs. 1.1.8 : Die Referenz auf das Was-Sein (<i>māhiyya</i>)	A	N.9	„	

(continued)

	expl. Referenz auf Avicenna:	Nağāt	Šifa'	İs.
Abs. 1.1.9 : Über Genus (<i>ğins</i>), Spezies (<i>naw'</i>), Differenz (<i>faşl</i>), Proprium (<i>hâşşa</i>) und allgemeines Akzidenz (<i>arađ 'amm</i>) [sc. die Prädikabilien]		N.11–16	<Md.1.8–14>	
Abs. 1.1.10 : Die Verhältnisse der fünf Prädikabilien untereinander		–	<Md. 2.1–4>	
Kapitel 1.2 : Die Einzelbegriffe (<i>al-mā'ānī al-mufrada</i>), welche durch die fünf Universaltermini (<i>al-affāz al-kulliyā</i>) bezeichnet werden (≡ <i>Cat.</i>)				
Abs. 1.2.1 : Die Dinge, auf welche die fünf Universaltermini zutreffend (prädzierbar) sind.		–	<Mq.1.1>	
Abs. 1.2.2 : Der Bezug zw. Termini (<i>asmā'</i>) und dem Designat (<i>ma'ād</i>)		–	<Mq.1.2>	
Abs. 1.2.3 : Die Bestimmung der Substanz (<i>ğawhar</i>) und des Akzidenz (<i>arađ</i>)		–	<Mq.1.3>	
Abs. 1.2.4 : Regeln bei Zusammensetzungen von de-subjecto und in-subjecto Aussagen		–	<Mq.1.3, 1.5>	
Abs. 1.2.5 : Die Erklärung der zehn Genera [sc. die Kategorien (<i>maqūlat</i>)]		–(<i>N.141</i>)	<Mq.2.1–2>	
Abs. 1.2.6 : Die Unterteilung der Substanz (<i>ğawhar</i>) und ihre Propria		„	<Mq.3.1–4>	
Abs. 1.2.7 : Die Quantität (<i>al-kam</i>)	xA	„	<Mq.3.4–4.2 (x:4.2)>	
Abs. 1.2.8 : Die Relation (<i>al-muḍāf</i>)	xXY	„	<Mq.4.3–4>	
Abs. 1.2.9 : Die Qualität (<i>al-kayf</i>)		„	<Mq.5.1–3>	
Abs. 1.2.10 : Die restlichen der zehn Kategorien		„	<Mq.6.5–6, 2.4>	
Abs. 1.2.11 : Die Gegensätze (<i>taqābul</i>)	} Postprädikamente (≡ <i>Cat.</i> 10–13)		<Mq.7.1–3>	
Abs. 1.2.12 : Das Nachherige und das Vorherige			<Mq.7.4>	

Teil 2 : Die Bestimmung der erklärenden Rede (<i>qawl šārīh</i>), die zu einer Vorstellung (<i>tašawwur</i>) führt – (auf 12 Seiten)				
Abs. 2.1 : Erörterung der versch. Dinge, die zu einer Vorstellung führen	xA(š.) !	–	–	İŞ.2.7–9
Abs. 2.2 : Das Sich-in-Acht-nehmen vor den verschiedenen Weisen des Fehlgehens, die in Definition (<i>ḥadd</i>) und bestimmender Umschreibung (<i>rasm</i>) auftreten	N.138		< Ğadal 5.1–5	İŞ.2.10
Teil 3 : Die Kombinationen (<i>taʿlīfāt</i>), die zu einem Urteil (<i>tasdīq</i>) führen (auf 272 S.)				
Kapitel 3.1 : Die primären Kombinationen von Einzeltermini (≡ <i>De Int.</i>)				
Abs. 3.1.0 : Einleitung		N.17	<ʾb.1.1	
Abs. 3.1.1 : Über Nomen (<i>ism</i>), verbale Elemente (<i>kalima</i>) und Partikeln (<i>adāt</i>)	xA	N.18–20	<ʾb.1.2–4	
Abs. 3.1.2 : Die Rede und ihre Komponenten		N.21–28	<ʾb.1.5–6	
Abs. 3.1.3 : Die versch. Typen der prädikativen Proposition (<i>qadiyya</i>): individuell (<i>maḥṣūs</i>), unbestimmt (<i>muhmal</i>), determiniert (<i>maḥṣūr</i>), Quantifikator (<i>sūr</i>)		N.31 N.32 N.33–37 N.38	<ʾb.1.7	
Abs. 3.1.4 : Die Struktur von Propositionen (2-, 3-, 4-gliedrig), Metathese	→A	N.40–42	<ʾb.2.1	
Abs. 3.1.5 : Die versch. Aspekte, die die Wahrheit/Falschheit einer Prop. bestimmen		N.53		
Abs. 3.1.6 : Die materielle Modalität (<i>mādda</i>) des Urteils; Modalität in Propositionen: Möglichkeit, Notwendigkeit, Unmöglichkeit		N.39, 43–44 N.45–47	<ʾb.1.7	
Abs. 3.1.7 : Universelle und partikuläre modale Propositionen		N.48–50	<ʾb.2.4–5	
Abs. 3.1.8 : Kontradiktion (<i>tanāqud</i>)	xA (İş.)	(N.54)	<ʾb.1.10	İŞ.5.1–3 (?)
Abs. 3.1.9 : Konversion [von Propositionen] (<i>aks</i>)	xA	N.55–57	<Q.2.1–4	İŞ.5.4–6 (?)
Kapitel 3.2 : Die Form (<i>şūra</i>) der Argumente (<i>huğag</i>) (≡ <i>Anal. pr.</i>)				
Abs. 3.2.1 : Einleitung Die erste, zweite und dritte syllog. Figur (<i>şakl</i>)	xA/-A x(Galen)	N.58–61 N.62, 63, 64	<Q.1.1 <Q.1.4–6	İŞ.7.1, 'üyün, S. 5

(continued)

	expl. Referenz auf Avicenna:	Nağāt	Šifa'	İs.
Abs. 3.2.2 : Figures mit gemischten (modalen) Prämissen		N.65–77		
Abs. 3.2.3 : Regeln bei konditionalen Propositionen (<i>qaḍāyā šartīyya</i>)		N.78–80		
Abs. 3.2.4 : Konnektive Syllogismen (<i>q. iqtirār</i>) mit kond. Propositionen	→A, A	N.81–82		
Abs. 3.2.5 : Repetitive Syllogismen (<i>q. istiṭnāṭ</i>)		N.83	<Q.8.1	
Abs. 3.2.6 : Komplexe Syllogismen (<i>q. murakkab</i>)	A+	N.84	„	
Abs. 3.2.7 : Der Syllogismus durch einen Widerspruch (<i>ḥalḥ</i>)		N.91	<Q.9.14	
Abs. 3.2.8 : Der invertierte Syllogismus (<i>āks al-qiyās</i>)		N.90	<Q.9.13	
Abs. 3.2.9 : Der verdrehte Syllogismus (<i>q. ad-dawr</i>)		N.89	<Q.9.12	
Abs. 3.2.10 : Die Gewinnung von Prämissen		N.85	<Q.9.4	
Abs. 3.2.11 : Die Analyse von Syllogismen		N.86	<Q.9.6–9	
Abs. 3.2.12 : Die Stabilität der Konklusionen		N.87	<Q.9.10	
Abs. 3.2.13 : Wahre Konklusionen aus falschen Prämissen		N.88	<Q.9.11	
Abs. 3.2.14 : Syllogismen, die aus gegensätzlichen Prämissen aufgebaut sind		N.92	<Q.9.15	
Abs. 3.2.15 : Verwendung der Konklusion als Prämissen (<i>petitio principii</i>)		N.93	<Q.9.16	
Abs. 3.2.16 : Das, was einem Syllogismus gleicht: Division (<i>qisma</i>), Induktion (<i>istiqrā'</i>), Analogie (<i>tamāṭil</i>), Enthymem (<i>ḍamir</i>), Vermutugn (<i>ra'i'y</i>), Anzeichen (<i>dalil</i>), [nicht-konklusives] Merkmal (<i>ṭalāma</i>), physiognom. Syllog. (<i>q. firāsī</i>)		N.95, N.96, 97, 98, 99, N.100, 101	<Q.9.22–24	

Kapitel 3.3 : Die 13 materiellen Elemente (<i>mawādd</i>) von Argumenten	Danešn.27		
	- axiomatische Prämissen (<i>awwāliyyāt</i>),	N.111	~B.1.4 (dort: 14)
- Prämissen aus Sinneswahrnehmung (<i>mušāhadāt</i>),		N.103	»
- Prämissen aus Erfahrung (<i>muğarrabāt</i>),		N.104	»
- dazu gehören auch: Prämissen aus Intuition (<i>ḥadsīyyāt</i>),		–	»
- Prämissen aus Tradierung (<i>mutawātirāt</i>),		N.105	»
- Prämissen aus natürlichem Verständnis (<i>al-m. al-ḥiṣriyyat al-qiyās</i>)		–	»
- Prämissen aus Vermutung (<i>wahmiyyāt</i>),		N.107	»
- Prämissen aus allgemein Akzeptiertem (<i>mašhūrāt</i>),		N.108 (<i>dā'iyyāt</i>)	»
- Prämissen aus Autorität (<i>maqbulāt</i>),		N.106	»
- Prämissen aus Annahme (<i>musallamāt</i>);		–	»
- Prämissen aus Täuschung (<i>mušābbahāt</i>)		–	»
- Prämissen aus scheinbar allgem. Akzeptiertem (<i>mašhūrāt fi ḡ-zāhir</i>)		–	»
- Prämissen aus Problem (<i>maẓnūnāt</i>)		N.109	»
- Prämissen aus Einbildung (<i>muḥayyalāt</i>)		N.110	»
- Zuordnung der P. gemäss ihrer Eignung für die Apodiktik, Dialektik, Sophistik, Rhetorik, Poetik		N. 112	
Jš.6.1			
Kapitel 3.4 : Der Beweis (<i>burhān</i>) (≅ <i>An. post.</i>)			
Abs. 3.4.0 : Einleitung (Die vier wissenschaftl. Fragen)	~N.114–118	B. 1.5	
Abs. 3.4.1 : Der Beweis und seine Bestandteile	~N.113	B. 1.7	
Abs. 3.4.2 : Die Teile der apodikt. Wissenschaften (Gegenst., Probleme, Prinzipien)	~N.119–128	B. 2.6	
Abs. 3.4.3 : Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Wissenschaften	N.129, 130	B. 2.7	
Abs. 3.4.4 : Die Definition wird nicht durch Beweis, Division oder Induktion gewonnen, sondern durch Zusammensetzung (<i>tarkīb</i>)	N.138, 139	<B. 4.2–4.6	
Abs. 3.4.5 : Die Gemeinsamkeiten zwischen Definition und Beweis	N.142, 143	B. 4.4	
Abs. 3.4.6 : Die [vier] Ursachen	N.144, 145, 146	B. 4.5	

(continued)

	expl. Referenz auf Avicenna:	Nağāt	Šifa'	Is.
Abs. 3.4.7 : Bestimmende Umschreibung einiger Begriffe: Wissen ('ilm) und Intellekts-Erk. ('aql), Vermutung (ẓann), Unwissen (ġahl), Denkkraft (dihn), Verstehen (fahm), Überlegen (fikr), Intuition (hads), Intelligenz (dakā'), Weisheit (hikma)		N.147	B. 3.9	
Kapitel 3.5 : Über Fehler beim Schliesen (≡ <i>Soph. El.</i> / <i>Top.</i>)				
N.149–150				

Legende

- <XY verkürzte Darstellung in Anlehnung an den Text in XY
- || A bestätigende Bezugnahme auf Avicenna
- x A widersprechende Bezugnahme auf Avicenna
- A expliziter Verweis auf Avicenna
- A+ ergänzende Ausführungen zu Avicenna

Abkürzungsverzeichnis

- DPhA *Dictionnaire des philosophes antiques*, hrsg. von Richard Goulet, 7 Bde. + Suppl., Paris 1994–2018.
- EI¹ *Enzyklopädie des Islam*, hrsg. von M.Th. Houtsma et al., 4 Bde., Leiden/Leipzig 1913–34.
- EI² *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, hrsg. von Clifford E. Bosworth et al., 12 Bde., Leiden 1960–2004.
- EIr *Encyclopædia Iranica*, hrsg. von Ehsan Yarshater, bisher 17 Bde., New York/Leiden 1982–, Online: www.iranicaonline.org.
- FANKHA *Fihristigān-i nusḥahā-yi ḥaṭṭī-yi Īrān. Union catalogue of Iran manuscripts*, hrsg. von Muṣṭafā Dirāyatī, 45 Bde., Tih-rān 2011-15 (1390-94 h.š.).
- GAL Carl Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 3 Bde. + 2 Suppl., Leiden 1937–49.
- NP *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider, 16 Bde., Stuttgart/Weimar 1996–2003
- SEP *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hrsg. von E. Zalta et al., Online: plato.stanford.edu

Literaturverzeichnis

- Afnan, Soheil M.: *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964.
- Ahmed, Asad Q. (Übers.): *Avicenna's Deliverance: Logic*, Karachi 2011. [= engl. Übers. von Avicenna: *an-Nağāt. [1] al-Mantiq*]
- Akyüz, Turgut: *Fahreddin er-Râzî'nin el-Mantiku'l-Kebîr'inin tahkik ve incelemesi*, Marmara Üniversitesi (Diss.) 2017.
- Akyüz, Turgut: „et-Tebşira', Sehlân es-Sâvî'ye mi yoksa Fahreddin er-Râzî'ye mi aittir?“. In: *Mantik Araştırmaları Dergisi* (3, 5) 2021, 38–60.
- al-Rahim, Ahmed H.: „Avicenna's immediate disciples. Their lives and works“. In: *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, hrsg. von Y. Tzvi Langermann, Turnhout 2009, 1–25.
- al-Rahim, Ahmed H.: *The Creation of Philosophical Tradition*, Wiesbaden 2018.
- al-Rahim, Ahmed H./Reisman, David: „Ibn Sînâ's Weggefährten“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, hrsg. von Ulrich Rudolph, Basel 2021: 211–226.
- Ambros, Arne A.: „Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel“. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (80) 1990, 13–57.
- Amîn Bayduhtî, Hanîf: „Ahammîyat-i târîhî wa falsafî-yi Dānišnāma-yi 'alā'î wa bî-ğāygāhî-yi ān dar Ibn-Sînā-pažūhî-yi mu'āşir“. In: *Āyina-yi ma'rîfat* (65, 20) 2021 (1399 h.š.), 111–132.
- Amin Beidokhti, Hanîf: „Suhrawardî on Division of Aristotelian Categories“. In: *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, hrsg. von Abdelkader Al Ghouz, 2018, 377–408.
- Ammonios: *In Analyticorum priorum I*, hrsg. von Maximilian Wallies, Berlin 1899.
- Ammonios: *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, hrsg. von Adolf Busse, Berlin 1891.
- Apuleius: *The Logic of Apuleius. Including a Complete Latin Text and English Translation of the Peri Hermeneias of Apuleius of Madaura*, hrsg. von David Londey/Carmen Johanson, Leiden 1987.
- Averroes, [Abū al-Walîd Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ruşḍ]: *Šarḥ al-Burhān li-Aristū wa-Talḥîş Kitāb al-Burhān (Grand Commentaire et Paraphrase des Seconds Analytiques d'Aristote)*, hrsg. von 'Abdarrahmān Badawî, Kuwayt 1984.
- Avicenna [Abū 'Alî al-Ḥusayn Ibn Sînā]: *Dānišnāma-yi 'alā'î. [1] Risāla-yi mantiq*, hrsg. von Muḥammad Mu'in/Muḥammad Miškāt, Tih-rān 1952 (1331 h.š.).
- Avicenna: *Dānišnāma-yi 'alā'î. [2] Ilāhiyyāt*, hrsg. von Muḥammad Mu'in, Tih-rān 1952 (1331 h.š.).
- Avicenna: *Kitāb al-Mağmū' aw al-Ḥikma al-'arūḍiyya fî ma'ānî Kitāb Riṭūriqā*, hrsg. von Muḥammad Salīm Sālīm, al-Qāhira 1950.
- Avicenna: *Kitāb al-Mağmū' aw al-Ḥikma al-'arūḍiyya fî ma'ānî Kitāb aṣ-Šî'r*, hrsg. von Muḥammad Salīm Sālīm, al-Qāhira 1969.
- Avicenna: *al-Ḥudūd. Livre des définitions*, hrsg. von Amélie-Marie Goichon, Le Caire 1963.
- Avicenna: *al-Išārāt wa-t-tanbihāt. [1] al-Mantiq*, hrsg. von Sulaymān Dunyā, 3. Auflage, al-Qāhira 1983.
- Avicenna: *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatuum primarum*, hrsg. von Simone van Riet, Leuven/Leiden 1989.
- Avicenna: *Mantiq al-mašriqiyyîn wa-l-Qaṣida al-muzdawiğa fî l-mantiq*, al-Qāhira 1910 (Reprint: Qum 1405 h.q.).
- Avicenna: *al-Muḥtaṣar al-awsaṭ fî l-mantiq*, hrsg. von Sayyid Maḥmūd Yūsufṭānî, Tih-rān 2017 (1396 h.š.).
- Avicenna: *an-Nağāt min al-ğaraq fî baḥr aḍ-ḍalālāt*, hrsg. von Muḥammad Taqî Dānišpažūh, 2. Auflage, Tih-rān 2001. [engl. Übers. des Logik-Teils in: Ahmed 2011]

- Avicenna: *ar-Risāla al-aḥḥawīyya fī l-ma'ād*. *Epistola sulla vita futura*, hrsg. von Francesca Luchetta, Padova 1969.
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [1.1] *al-Mantiq. al-Madḥal (Isagoge)*, hrsg. von Ibrāhīm Madkūr u. a., al-Qāhira 1952 (1371 h.q.).
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [1.1] *Avicenna, „The Healing, Logic: Isagoge“. A New Edition, English Translation and Commentary*, hrsg. von Silvia Di Vincenzo, Berlin/Boston 2021.
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [1.2] *al-Mantiq. al-Maḥlāt (Catégories)*, hrsg. von Ibrāhīm Madkūr u. a., al-Qāhira 1959 (1378 h.q.). [engl. Übers. in: Bäck 2016]
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [2.1] *aṭ-Ṭabī'iyāt. as-Samā' aṭ-ṭabī'ī. The Physics of the Healing. A parallel English-Arabic Text*, hrsg. von Jon McGinnis, Provo 2009.
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [2.2–4] *aṭ-Ṭabī'iyāt. as-Samā' wa-l-'ālam (Le ciel et le monde); al-Kawn wa-l-fasād (La génération et la corruption); al-Afāl wa-l-infi'ālāt (Les actions et les passions)*, hrsg. von Maḥmūd Qāsim, al-Qāhira 1969.
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [2.5] *aṭ-Ṭabī'iyāt. al-Ma'ādīn wa-l-ātār al-'ulwiyya*, hrsg. von 'Abd al-Ḥalīm Muntaṣir u. a., al-Qāhira 1965.
- Avicenna: *aš-Šifā'*. [4] *al-Ilāhiyyāt. The Metaphysics of the Healing. A parallel English-Arabic Text*, hrsg. von Michael E. Marmura, Provo 2005.
- Avicenna: *Tarğama-i Kitāb-i Iṣārāt. Qismat-i Ṭabī'iyāt wa-Ilāhiyyāt*, hrsg. von Ḥasan Miškān-Ṭabasī, Tihrān 1937 (1316 h.š.).
- Avicenna: *Tarğuma-yi fārsī-yi Iṣārāt wa-tanbihāt*, hrsg. von Iḥsān Yāršāṭir, Tihrān 1953 (1332 h.š.).
- 'Awfī, Saḍīdaddīn: *Lubāb al-albāb (The Lubābu 'l-albāb of 'Awfī)*, hrsg. von Edward G. Browne/Mīrṣā Muḥammad b. 'Abd al-Waḥḥāb Qazwīnī, 2 Bde., London/Leiden 1903–06.
- 'Awwād, Kūrkis: *Ḥazā'in al-kutub al-qadima fī l-'Irāq*, Baḡdād 1948.
- Bäck, Allan (Übers.): *al-Maḥlāt. Commentary on Aristotle's Categories*, München 2016. [= engl. Übers. von Avicenna: *aš-Šifā'*. [1.2] *al-Mantiq. al-Maḥlāt*]
- Bahmanyār, Abū al-Ḥasan: *at-Taḥṣīl*, hrsg. von Murtaẓā Muṭaḥḥarī, Tihrān 1970.
- Barnes, Jonathan (Übers.): *Posterior Analytics. Translated with a Commentary*, 2. (überarb.) Auflage, Oxford 1993. [= engl. Übers. von Aristoteles: *An. post.*]
- Barnes, Jonathan (Übers.): *Porphyry. Introduction. Translated with an Introduction and Commentary*, Oxford 2003. [= engl. Übers. von Porphyry: *Isagoge*]
- Bausani, Alessandro: „Religion in the Saljuq Period“. In: *The Cambridge History of Iran*, Bd. V: *The Saljuq and Mongol Periods*, hrsg. von John A. Boyle, Cambridge 1968, 283–302.
- al-Bayhaqī, Ḥaḥīraddīn: *Durrat al-aḥbār wa-lum'at al-anwār. Tarğuma-i Tatimmat Ṣiḥwān al-ḥikma*, hrsg. von Muḥammad Ṣafī, Lāhūr 1931 (1350 h.q.).
- al-Bayhaqī, Ḥaḥīraddīn: *Tatimmat Ṣiḥwān al-ḥikma*, hrsg. von Muḥammad Ṣafī, Lāhūr 1932 (1351 h.q.).
- Benevich, Fedor: „The Necessary Existent (*wājib al-wujūd*)“. From Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī“. In: *Philosophical Theology in Islam. Later Ash'arism East and West*, hrsg. von Ayman Shihadeh/Jan Thiele, Leiden, Niederlande 2020, 123–155.
- Berjak, Rafik/Iqbal, Muzaffar: „Ibn Sīnā – al-Bīrūnī Correspondence. Translated by Rafik Berjak and Muzaffar Iqbal“. In: *Islam & Science* (1,1–2 / 3,1) 2003/04, 91–98, 253–260, 257–262.
- Bertolacci, Amos: *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden 2006.
- Bertolacci, Amos: „The ‚Ontologization‘ of Logic. Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the *Organon*“. In: *Methods and Methodologies*, hrsg. von Margaret Cameron/John Marenbon, Leiden 2011, 25–52.
- Biberstein Kazimirski, Albert, de: *Dictionnaire arabe-français*, 2 Bde., Paris 1860.

- al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān: *Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica. Kitāb aṣ-ṣaydana fī ṭ-ṭibb*, hrsg. von al-Ḥakīm Muḥammad Sa'īd, Karachi 1973.
- al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān: *Kitāb at-Taḥīm li-awā'il šinā'at at-tanḡīm [persische Fassung]*, hrsg. von Ġalāladdīn Humā'ī, 2. Auflage, Tihṙān 1983.
- al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān/Avicenna: *al-As'ila wa-l-aḡwiba. (Questions and Answers)*, hrsg. von Mehdi Mohaghegh/Seyyed Hossein Nasr, Kuala Lumpur 1995.
- Black, Deborah L.: *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden 1990.
- Black, Deborah L.: „Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions“. In: *Dialogue* (32, 2) 1993, 219–258.
- Boll, Franz: *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen*, Leipzig 1913.
- Bosworth, Clifford E.: *The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual*, New York 1996.
- Buliet, Richard W.: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge 1972.
- al-Bundārī, al-Faṭḥ b. 'Alī: *Histoire des Seldjucides de l'Irāq (Zubdat an-nuṣra)*, hrsg. von Martin Th. Houtsma, 2 Bde., Leiden 1889.
- Burnett, Charles: „*Niranj*: A Category of Magic (Almost) Forgotten in the Latin West“. In: *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, hrsg. von Claudio Leonardi/Francesco Santi, Firenze 2008, 37–66.
- Compagnoni, Albert N.: „Ḥakīm-i Abū Ḥātim Muḡaffar Isfizārī“. In: *Maḡalla-yi Dāniškada-yi Adabiyāt* (5, 1–2) 1957, 166–230.
- Compagnoni, Albert N.: „Risālat aṣ-Ṣabaka“. In: *Maḡalla-yi Dāniškada-yi Adabiyāt* (5, 3) 1958, 39–52.
- D'Ancona, Cristina: „Aristū 'inda l-'Arab', and beyond“. In: *Aristotle and the Arabic tradition*, hrsg. von Ahmed Alwishah/Josh Hayes, Cambridge 2015, 11–29.
- Dadkhah, Gholamreza/Karimi Zanjani Asl, Mohammad (Hrsg.): *Umar b. Saḥlān Sāwī. Three Logical and Philosophical Treatises*, Bonn 2013.
- Daiber, Hans: „Der *Šiwān al-ḥikma* und Abū Sulaimān al-Manṭiqī as-Siḡistānī in der Forschung“. In: *Arabica* (31, 1) 1984, 36–68.
- Damascenus, Johannes: *Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, hrsg. von Bonifatius Kotter, Berlin 1969.
- Daniel, Elton L.: „Ba'lāmī's Account of Early Islamic History“. In: *Culture and Memory in Medieval Islam. Essays in Honour of Wilferd Madelung*, hrsg. von Farhad Daftary/Josef W. Meri, London/New York 2003, 163–189.
- Davidson, Herbert A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992.
- De Laugier de Beaurecueil, Serge: *Manuscripts d'Afghanistan*, Le Caire 1964.
- Dī Ṭarrāzī, Filīb: *Ḥazā'in al-kutub al-'arabiyya fī l-ḥāfiqayn*, 4 Bde., Bayrūt 1947–48.
- Di Vincenzo, Silvia: *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge. A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḡal of Avicenna's Kitāb al-Šifā'*, Berlin/Boston 2021.
- Dirāyatī, Muṣṭafā: *Muḡam al-maḡtūtāt al-irāqiyya. The Union Catalogue of Iraq Manuscripts*, 20 Bde., Tihṙān 2019.
- Dunlop, Douglas M.: „The Existence and Definition of Philosophy. From an Arabic text ascribed to al-Fārābī“. In: *Iraq* (13, 2) 1951, 76–94.
- El-Rouayheb, Khaled: „Post-Avicennian Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions“. In: *Arabic Sciences and Philosophy* (22, 1) 2012, 69–90.
- El-Saghir, Hussam: *Abū l-Ḥasan al-Baiḥaqī und seine Sprichwörterammlung „Ḡurar al-amṭāl wa-durar al-aqwāl“*, Frankfurt 1984 [= Teiledition (bis f. 41b) der Hs. Leiden, Or. 1044].

- Elias: *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*, hrsg. von Adolf Busse, Berlin 1900.
- Endress, Gerhard: „Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit“. In: *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium, 2.-4. Juni 1982*, hrsg. von Burkhard Mojsisch/Tilman Borsche, Amsterdam 1986, 163–299.
- Endress, Gerhard: *Der Islam: eine Einführung in seine Geschichte*, 3. (überarb.) Auflage, München 1997.
- Endress, Gerhard: „Reading Avicenna in the Madrasa. Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East“. In: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hrsg. von James E. Montgomery, Leuven 2006, 371–422.
- Endress, Gerhard: „Antike Ethik-Traditionen für die islamische Gesellschaft: Abū ‘Alī Miskawīh“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. I: 8.-10. Jahrhundert, hrsg. von Ulrich Rudolph/Renate Würsch, Basel 2012^a, 210–238.
- Endress, Gerhard: „Yahyā Ibn ‘Adī“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. I: 8.-10. Jahrhundert, hrsg. von Ulrich Rudolph/Renate Würsch, Basel 2012^b, 301–324.
- Endress, Gerhard: „‘Īsā Ibn Zur‘a“. In: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. I: 8.-10. Jahrhundert, hrsg. von Ulrich Rudolph/Renate Würsch, Basel 2012^c, 325–333.
- Ernout, Alfred/Meillet, Antoine: *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4. (erg. und korr.) Auflage, Paris 1985.
- Eustratius: *In Analyticorum posteriorum II*, hrsg. von Michael Hayduck, Berlin 1907.
- Fakhry, Majid: *Ethical Theories in Islam*, 2. (erw.) Auflage, Leiden 1994.
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *al-Manṭiq ‘inda l-Fārābī. [IV] al-Burhān; Šarā’iṭ al-yaqīn*, hrsg. von Māǧid Faḥrī, Bayrūt 1987.
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *al-Alfāz al-musta‘mala fī l-manṭiq*, hrsg. von Muḥsin Maḥdi, 2. Auflage, Beirut 1986 [Erstauflage ebd. 1968].
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *Kitāb al-ḥurūf (Alfarabi’s Book of letters. Commentary on Aristotle’s Metaphysics)*, hrsg. von Muḥsin Maḥdi, 2. Auflage, Beirut 1990 [Originalauflage ebd. 1969].
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *Iḥṣā’ al-‘ulūm (La statistique des sciences)*, hrsg. von ‘Uṭman Amīn, 3. Auflage, al-Qāhira 1968.
- al-Fārābī, Abū Naṣr: *Mā yanbaǧī an yuqaddam qabla ta‘allum al-falsafa*, ed. in: *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, ed. M.T. Dānišpažūh, Qum 1987–89, I 1–15.
- Ferrari, Cleophea: *Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraǧ ‘Abdallāh ibn aṭ-Ṭayyib. Text und Untersuchungen*, Leiden 2006.
- Freytag, Georg W.: *Lexicon Arabico-Latinum*, 4 Bde., Halis Saxonum 1830–37.
- Frye, Richard N.: *The Histories of Nishapur*, Bd. 45, London 1965.
- Galen: *Institutio logica*, hrsg. von Carolus Kalbfleisch, Leipzig 1896.
- Galston, Miriam: *Opinion and Knowledge in Farabi’s Understanding of Aristotle’s Philosophy*, University of Chicago (Diss) 1973.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, [Algazel]: *Kimyā-yi sa‘ādat*, hrsg. von Ḥusayn Ḥadivǧam, 2 Bde., Tihrān 1975 (1354 h.š.).
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Maqāsid al-falāsifa*, hrsg. von Aḥmad Farīd al-Mizyadī, 2. Auflage, Bayrūt 2008.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Mi‘yār al-‘ilm fī l-manṭiq*, hrsg. von Aḥmad Šamsaddīn, Bayrūt 2013.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Mizān al-amal*, hrsg. von Sulaymān Dunyā, al-Qāhira 1964.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: *Tahāfut al-falāsifa. The Incoherence of the Philosophers*, hrsg. und übers. von Michael E. Marmura, Provo 2000.
- Germann, Nadja: „The Structure of Knowledge. Al-Fārābī, Avicenna, and the Classification of the Sciences“. In: *Revue de Théologie et de Philosophie* (153, 3) 2021, 269–290.

- Gimaret, Daniel/Monnot, Guy: *Šāhristānī. Livre des religions et des sectes*, 2 Bde., Leuven 1986.
- Gohlman, William E. (Übers.): *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*, Albany (NY) 1974.
- Goichon, Amélie Marie (Übers.): *Livre des directives et remarques*, 2. Auflage, Beyrouth/Paris 1999.
[= franz. Übers. von Avicenna: al-İšārāt wa-t-tanbihāt]
- Goldziher, Ignaz: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, Berlin 1916.
- Gramlich, Richard (Übers.): *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31–36 seines Hauptwerkes*, Wiesbaden 1984. [= dt. Übers. von Ġazālī: *İḥyā' ulūm ad-dīn* IV 1–6]
- Griffel, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden u. a. 2000.
- Griffel, Frank: *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York u. a. 2009.
- Griffel, Frank: „On the Character, Content, and Authorship of *Itmām Tatimmat Šiwān al-ḥikma* and the Identity of the Author of *Muntakhab Šiwān al-ḥikma*“. In: *Journal of the American Oriental Society* (133, 1) 2013, 1–20.
- Griffel, Frank: „Die Fortsetzung der Tradition Ibn Sīnā's“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, hrsg. von Ulrich Rudolph, Basel 2021⁹, 226–233, 346–370.
- Griffel, Frank: „Die kritische Auseinandersetzung mit Ibn Sīnā“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, hrsg. von Ulrich Rudolph, Basel 2021⁹, 370–374, 379–420.
- Griffel, Frank: *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York 2021⁶.
- Gutas, Dimitri: „The *Šiwān al-ḥikma* cycle of texts“. In: *Journal of the American Oriental Society* (102) 1982, 645–650.
- Gutas, Dimitri: „Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baġdād“. In: *Der Islam* (60) 1983, 231–267.
- Gutas, Dimitri: „Avicenna: *De anima* (V 6)“. In: *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, hrsg. von Kurt Flasch, Stuttgart 1998, 90–107.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London 1998.
- Gutas, Dimitri: „Avicenna's eastern („Oriental“) philosophy. Nature, contents, transmission“. In: *Arabic Sciences and Philosophy* (10, 2) 2000, 159–180.
- Gutas, Dimitri: „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350“. In: *Avicenna and his Heritage*, hrsg. von Jules Janssens/Daniel De Smet, Leuven 2002, 81–97.
- Gutas, Dimitri: „The Logic of Theology (kalām) in Avicenna“. In: *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von Dominik Perler/Ulrich Rudolph, Leiden 2005, 59–72.
- Gutas, Dimitri: „The Empiricism of Avicenna“. In: *Oriens* (40, 2) 2012, 391–436.
- Gutas, Dimitri: *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, 2. (überarb. und erw.) Auflage, Leiden 2014.
- Ḥāġġī Ḥalīfa, Muṣṭafā b. 'Abdallāh (Kātib Ćelebi): *Kašf az-ẓunūn 'an asāmī al-kutub wa-l-funūn. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*, hrsg. von Gustav Flügel, 7 Bde., Leipzig/London 1835–58.
- Halm, Heinz: *Die Ausbreitung der šāfi'itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*, Wiesbaden 1974.
- Halm, Heinz: „Die Anfänge der Madrasa“. In: *XIX. Deutscher Orientalistentag, vom 28. Sept. bis 4. Okt. 1975 in Freiburg im Breisgau: Vorträge*, hrsg. von Wolfgang Voigt, Wiesbaden 1977, 438–448.
- Halm, Heinz: *Die Schia*, Darmstadt 1988.

- Hansberger, Rotraud: „Averroes and the ‚internal senses““. In: *Interpreting Averroes. Critical Essays*, hrsg. von Peter Adamson/Matteo Di Giovanni, Cambridge 2018, 138–157.
- Hartmann, Angelika: *An-Nāṣir li-Dīn Allāh (1180–1225). Politik, Religion, Kultur in der späten ‚Abbāsi-denzzeit*, Berlin u. a. 1975.
- al-Ḥayyām, ‚Umar: *Dānišnāma-yi Ḥayyāmī. Maǧmūʿa-yi rasāʾil-i ʾilmī, falsafī wa adabī-i ʾUmar b. Ibrāhīm Ḥayyāmī*, hrsg. von Raḥīm Riżāzāda Malik, Tihrān 1998 (1377 h.š.).
- Hein, Christel: *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt u. a. 1985.
- Hennigfeld, Jochem: *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin u. a. 1994.
- Horowitz, Josef: *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.
- Hugonnard-Roche, Henri: „Averroes et la tradition des Seconds Analytiques“. In: *Averroes and the Aristotelian Tradition*, hrsg. von Gerhard Endress/Jan A. Aertsen, Leiden 1999, 172–187.
- Ibn Abī Uṣaybiʿa, Aḥmad: *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, hrsg. von August Müller, 2 Bde., Königsberg/al-Qāhira 1882–84.
- Ibn Abī Uṣaybiʿa, Aḥmad: *A literary history of medicine. The ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ of Ibn Abī Uṣaybiʿah*, hrsg. von Emily Savage-Smith u. a., 3 Bde., Leiden 2020.
- Ibn aṭ-Tayyib, Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh: *Tafsīr Kitāb Isāǧūǧī. Ibn al-Tayyib’s Commentary on Pophry’s Eisagoge*, hrsg. von Kwame Gyekye, Bayrūt 1975.
- Ibn Ǧaylān, ʿUmar Ibn ʿAlī: *Ḥudūt al-ʿālam*, hrsg. von Maḥdī Muḥaqqiq, Tihrān 1998.
- Ibn Ḥaldūn, Waliyyaddīn ʿAbdarraḥmān: *al-Muqaddima*, Bayrūt 1988. [engl. Übers. in: Rosenthal 1967]
- Iqbāl, ʿAbbās: *Wizārat dar ʾahd-i salāṭīn-i buzurg-i salǧūqī. Az tāriḥ-i taškīl-i ʾin silsila tā marg-i Sulṭān Saṅǧar*, Tihrān 1959.
- al-Isfizārī, Abū Ḥātim: *Risāla-i āṭār-i ʾulwī*, hrsg. von Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, Tihrān 1977 (1356 h.š.).
- al-Iṣkawārī al-Lāhigī, Quṭbaddīn: *Maḥbūb al-qulūb*, hrsg. von Ibrāhīm Dībāǧī/Ḥāmid Ṣidqī, 2 Bde., Tihrān 2003.
- Janssens, Jules: „Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sīnā: Un texte à revoir?“. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale* (28) 1986, 163–177.
- Janssens, Jules: „Al-Ǧazzālī, and His Use of Avicennian Texts“. In: *Problems in Arabic Philosophy*, hrsg. von Miklós Maróth, Piliscaba 2003^a, 37–49.
- Janssens, Jules: „Bahmanyār ibn Marzubān: A Faithful Disciple of Ibn Sina?“. In: *Before and after Avicenna. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, hrsg. von David C. Reisman/Ahmed H. Al-Rahim, Leiden 2003^b, 177–198.
- Janssens, Jules: „Bahmanyār, and his Revision of Ibn Sīnā’s Metaphysical Project“. In: *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* (32) 2007, 99–117.
- Janssens, Jules: „Al-Ghazālī’s *Mizān al-ʿamal*: an Ethical Summa Based on Ibn Sīnā and al-Rāghib al-Iṣfahānī“. In: *Islamic Thought in the Middle Ages*, hrsg. von Anna Akasoy/Wim Raven, Leiden 2008, 123–137.
- Janssens, Jules: „Al-Lawkarī’s Reception of Ibn Sīnā’s Ilāhiyyāt“. In: *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, hrsg. von Dag Nikolaus Hasse/Amos Bertolacci, Berlin u. a. 2012, 7–26.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muǧam al-muʾallifin*, 4 Bde., Bayrūt 1994.
- Kalbarczyk, Alexander: „The *Kitāb al-Maqūlāt* of the *Muḥṭaṣar al-awsaṭ fī l-mantiq*: A Hitherto Unknown Source for Studying Ibn Sīnā’s Reception of Aristotle’s Categories“. In: *Oriens* (40, 2) 2012, 305–354.
- Karatay, Fehmi E./Rescher, Oskar: *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katalöğü*, 4 (in 2) Bde., Istanbul 1962–69.

- Kaykā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vušmgīr: *Qābūs-nāma*, hrsg. von Amīn 'Abd al-Maǧīd Badawī, Tih-rān 1963.
- Key, Alexander: *Language between God and the Poets. Ma'nā in the Eleventh Century*, Oakland (CA) 2018.
- al-Kirmānī, Nāṣiraddīn Munšī: *Nasā'im al-aṣḥār min laṭā'im al-aḥbār dar tāriḥ-i wuzarā'*, hrsg. von Ġalāladdīn Ḥusaynī Urmawī Muḥaddiṭ, Tih-rān 1959.
- Kleinknecht, Angelika [Neuwirth]: „Al-Qiṣṭās al-mustaǧīm. Eine Ableitung der Logik aus dem Koran“. In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, hrsg. von Samuel M. Stern u. a., Oxford 1972, 159–187.
- Kowalska, Maria: „The Sources of al-Qazwīnī's *Athār al-bilād*“. In: *Folia Orientalia* (8) 1966, 41–88.
- Kudlien, Fridolf: „Galen's religious beliefs“. In: *Galen. Problems and Prospects*, hrsg. von Vivian Nutton, London 1981, 117–130.
- Kukkonen, Taneli: „Faculties in Arabic Philosophy“. In: *The Faculties. A History*, hrsg. von Dominik Perler, Oxford 2015, 66–96.
- Lameer, Joep: *Conception and belief in Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (ca 1571–1635). ar-Risāla fī l-taṣawwur wa-t-taṣdīq. Introduction, Translation and Commentary*, Tehran 2006.
- Landolt, Hermann/Würsch, Renate: „Die kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie: Nāṣir-i Ḥusrau“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, hrsg. von Ulrich Rudolph, Basel 2021, 233–247.
- Lane, Edward William: *An Arabic-English Lexicon. Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources*, hrsg. von Stanley Lane-Poole, 8 Bde., London 1863–1893.
- al-Lawkar ī, Abū l-'Abbās: *Bayān al-ḥaqq bi-ḍamān as-ṣidq. [1.1] al-Manṭiq. al-Madḥal*, hrsg. von Ibrāhīm Dībāǧī, Tih-rān 1985 (1364 h.š.).
- al-Lawkarī, Abū l-'Abbās: *Šarḥ-yi qaṣīda-yi Asrār al-ḥikma*, hrsg. von Ilāha Rūḥī Dil, Tih-rān 2003 (1382 h.š.).
- Lazard, Gilbert: *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963.
- Lazard, Gilbert: „Un amateur de sciences au Vème siècle de l'hégire, Shāh-mardān de Rai“. In: *Mélanges Henri Massé. Maǧmū'a-i maqālāt-i taḥqīqī-i ḥāwaršināsī*, hrsg., Tih-rān 1963, 219–228.
- Lazard, Gilbert: *Les premiers poètes persans (IXe-Xe siècles). Aš'ār-i parākanda-yi qadīmtarīn šu'arā-yi fārsī-zabān*, 2 Bde., Téhéran 1964.
- Lazard, Gilbert: „The Rise of the New Persian Language“. In: *The Cambridge History of Iran*, Bd. IV: *From the Arab Invasion to the Saljuqs*, hrsg. von Richard N. Frye, Cambridge 1975, 595–632.
- López-Farjeat, Luis Xavier: „Avicenna on information processing and abstraction“. In: *Information and the History of Philosophy*, hrsg. von Chris Meyns, London 2021, 123–136.
- Madelung, Wilferd: „ar-Rāǧib al-Isfahānī und die Ethik al-Ġazālīs“. In: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, hrsg. von Richard Gramlich, Wiesbaden 1974, 152–163.
- Madkour, Ibrahim: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Ses traductions, son étude et ses applications*, 2. Auflage, Paris 1969 [Erstauflage: Paris 1934].
- Mahdawī, Yahyā: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi muṣannafāt-i Ibn-i Sīnā*, Tih-rān 1954.
- Mansfeld, Jaap: *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden 1994.
- Mar'ašī, Maḥmūd: *Fihrist-i nuṣṣahā-yi ḥaṭṭī-yi Kitābhāna-yi Buzurg-i Ḥaḍrat Āyat Allāh al-'uẓmā Naǧafī Mar'ašī*, bisher 49 Bde., Qum 1975–2018 (1354–1397 h.š.).
- Marcotte, Roxanne D.: „Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-'Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517/1123)“. In: *Anaquel de Estudios Árabes* (17) 2006, 133–157.
- Marmura, Michael E.: „Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifā'*“. In: *Islam. Past Influence and Present Challenge*, hrsg. von Alford T. Welch/Pierre Cachia, Edinburgh 1979, 34–56.

- al-Marrākūšī, 'Abdalwāhid: *al-Muǧib fī talḥiṣ aḥbār al-Maǧrib. The History of the Almohades*, hrsg. von Reinhart Dozy, 2. (rev.) Auflage, Leiden 1881.
- Mehren, August F.: *Traité Mystique d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne*, 4 Faszikel, Leiden 1889–99.
- Meier, Fritz: „Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker: 'Ain al-quḍāt al-Hamaḡānī, Naǧm ad-dīn al-Kubrā, Naǧm ad-dīn ad-Dāja“. In: *Der Islam* (24, 1) 1937, 1–42.
- Meyerhof, Max: „Das Vorwort zur Drogenkunde des Bērūnī“. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, Bd. III, hrsg. von Paul Diepgen/Julius Ruska, Berlin 1933, 1–51 und ١-١٨ [arab. Text].
- Meyerhof, Max: „Alī al-Bayhaqī's Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma. A Biographical Work on Learned Men of the Islam“. In: *Osiris* (8) 1948, 122–217.
- Michot, Yahyā [Jean]: „La Pandémie Avicennienne au VIe/XIIe Siècle. Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du *Livre de l'advenue du monde (Kitāb ḥudūth al-'ālam)* d'Ibn Ghaylān al-Balkhī“. In: *Arabica* (40, 3) 1993, 287–329.
- Michot, Yahyā [Jean]: „*Al-Nukat wa-l-fawa'id*: An Important Summa of Avicennian Falsafa“. In: *Classical arabic philosophy. Sources and Reception*, hrsg. von Peter Adamson, London 2007, 90–124.
- Morau, Paul: *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux „Seconds Analytiques“ d'Aristote*, Berlin u. a. 1979.
- Morau, Paul: *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, 3 Bde. (Bd. I: *Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr.* 1973; Bd. II: *Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr.* 1984; Bd. III: *Alexander von Aphrodisias*, 2001), Berlin u. a. 1973–2001.
- Murray, David W.: *An Ayyubid notable and his world*, Leiden u. a. 1994.
- Muḥaqqiq, Maḡdī: „*Faṣl fī mā hiya ṣinā'at al-mantiq wa-fī māḡā yuntafa' bihā*“. In: *Mantiq wa mabāḡiṭ-i alfāz. Maǧmū'a-yi mutūn wa maqālāt-i taḡqīqī. Collected Texts and Papers on Logic and Language*, hrsg. von Maḡdī Muḥaqqiq/Toshihiko Izutsu, Montreal/Tihrān 1974, *yak-šiṣ (muqaddima)*, 1–10 (matn).
- Mu'in, Muḥammad: „*Luǧāt-i fārsī-yi Ibn-i Sīnā wa ta'tīr-i ānhā dar adabiyyāt*“. In: *Maǧalla-yi Dāniškada-yi Adabiyyāt* (2, 2) 1954 (1333 h.š.), 1–38.
- al-Mustawfī al-Qazwīnī, Ḥamdallāh: *Ta'rīḡ-i guzīda*, hrsg. von 'Abd al-Ḥusayn Nawā'i, Tihran 1985 (1364 h.š.).
- al-Mustawfī al-Qazwīnī, Ḥamdallāh: *The Ta'rīkh-i-Guzīda or „Select history“*, hrsg. von Edward G. Browne/Reynold A. Nicholson, 2 Bde. [Bd. I: *Text (Facsimile)*; Bd. II: *Abridged Translation and Indices*], Leiden/London 1910–13.
- Muwaḥḡid, Ṣamad: „Ibn-i Sahlān“. In: *Da'irat-ul-ma'ārif-i buzurg-i islāmī*, hrsg. von Kāẓim Mūsawī Buǧnūrdī, Tihrān 1990 (1369 h.š.), III 726a–728b.
- Nafīsī, Sa'id: *Tārīḡ-i naẓm-u-naṭr dar Īrān wa dar zabān-i fārsī tā pāyān-i qarn-i dahum-i ḡiḡrī*, 2 Bde., Tihrān 1965 (1344 h.š.).
- Necipoǧlu, Gülrü u. a. (Hrsg.): *Treasures of Knowledge. An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*, 2 Bde., Leiden 2019.
- Nizāmī 'Arūḡī, Aḡmad as-Samarqandī: *Čahār maqāla. The Four Discourses*, hrsg. von Mīrzā Muḥammad b. 'Abd al-Waḡḡab Qazwīnī, Leiden/London 1910.
- Oberhelman, Steven M.: „Galen, On Diagnosis from Dreams“. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* (38, 1) 1983, 36–47.
- Paul, Ludwig: „5.3. Neupersisch“. In: *Handbuch der Iranistik*, Bd. 1, hrsg. von Ludwig Paul, Wiesbaden 2013, 258–268.
- Perler, Dominik/Rudolph, Ulrich: *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000.

- Polman, G.H.: „Chronological Biography and Akme in Plutarch“. In: *Classical Philology* (69, 3) 1974, 169–177.
- Porphyr: *Isagoge*, hrsg. von Adolf Busse, Berlin 1887.
- Pūrğawādī, Naṣrallāh: *Mağmū'a-i falsafī-i Marāğa. Muštamil bar ātārī az Abū Ḥamid-i Ġazālī, 'Ayn al-quḍāt-i Hamadānī, 'Umar b. Sahlān-i Sāwī, Mağdaddīn-i Ġilī, Ibn-i Sīnā, Farābī wa dīgarān*, Tihṛān 2002.
- al-Qāḍī, Wadād: „*Kitāb Šiwān al-ḥikma*: Structure, Composition, Authorship and Sources“. In: *Der Islam* (58) 1981, 87–124.
- al-Qazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad: *'Ağā'ib al-maḥlūqāt wa-ğarā'ib al-mawğūdāt*, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1849.
- al-Qazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad: *Ātār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād*, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1848.
- al-Qiftī, Ġamāladdīn: *Ta'riḥ al-ḥukamā'*. *Muḥtaṣar az-Zawzanī al-musammā bi-l-muntaḥabāt al-mul-taqaṭāt min kitāb iḥbār al-'ulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'*, hrsg. von Julius Lippert, Leipzig 1903.
- Razavi, Mehdi Amin: *Suhrawardi and the School of Illumination*, Richmond 1997.
- ar-Rāzī, Faḥraddīn: *Manṭiq al-Mulaḥḥaṣ*, hrsg. von Aḥad Farāmarz Qarāmalikī, Tihṛān 2002 (1381 h.š.).
- ar-Rāzī, Faḥraddīn: *Šarḥ al-Išārāt wa-t-tanbīhāt (Commentay [sic] on Avicenā's [sic] al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*, hrsg. von 'Alī Riżā Nağafzāda, 2 Bde., Tihṛān 2005 (1384 h.š.).
- Reckendorff, Hermann: *Arabische Syntax*, 2. (unver.) Auflage, Heidelberg 1977.
- Reisman, David: „Besprechung von: Shokoufeh Taghi: *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala 2000“. In: *Journal of Near Eastern Studies* (65, 1) 2006, 59–62.
- Rescher, Nicholas: „A Tenth-Century Arab-Christian Apologia for Logic“. In: *Islamic Studies* (2, 1) 1963, 1–16.
- Rescher, Nicholas: *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964.
- Reynolds, Dwight F./Brustad, Kristen: *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley 2001.
- Richter-Bernburg, Lutz: „Linguistic Shu'ūbiya and Early Neo-Persian Prose“. In: *Journal of the American Oriental Society* (94, 1) 1974, 55–64.
- Richter-Bernburg, Lutz: „'Imād al-Dīn al-Iṣfahānī“. In: *Medieval Muslim Historians and the Franks in the Levant*, hrsg. von Alex Mallet, Leiden 2014, 29–51.
- Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 4 Bde., London 1879–1895.
- Ritter, Hellmut: „Philologika IX. Die vier Suhrawardī (II)“. In: *Der Islam* (25, 1) 1938, 35–86.
- Ritter, Hellmut (Übers.): *Das Elixier der Glückseligkeit*, 2. Auflage, Düsseldorf/Köln 1959. [= dt. Übers. von Ġazālī: *Kimyā-yi sa'ādat*]
- Roscher, Wilhelm H.: *Die Zahl 40 im Glauben, Brauchtum und Schrifttum der Semiten*, Leipzig 1909.
- Rosenthal, Franz (Übers.): *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 Bde., 2. Auflage, Princeton 1967. [= engl. Übers. von Ibn Ḥaldūn: *al-Muqaddima*]
- Rosenthal, Franz: *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970 [Wiederauflage: Leiden 2007].
- Rudolph, Ulrich: *al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.
- Rudolph, Ulrich: „Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī“. In: *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von Dominik Perler/Ulrich Rudolph, Leiden 2005, 73–97.
- Rudolph, Ulrich: „Post-Ghazālīan Theology. What were the Lessons to be Learned from al-Ghazālī?“. In: *Philosophical Theology in Islam. Later Ash'arism East and West*, hrsg. von Ayman Shihadeh/Jan Thiele, Leiden 2020, 12–35.

- Rudolph, Ulrich: „Abū Hāmid al-Ġazālī“. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, hrsg. von Ulrich Rudolph, Basel 2021, 253–345.
- Rudolph, Ulrich/Würsch, Renate (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. I: 8.-10. Jahrhundert, Basel 2012.
- Rudolph, Ulrich/Würsch, Renate (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der Islamischen Welt*, Bd. II: 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete, Basel 2021.
- Sabra, ‘Abd al-Ḥamīd Ibrāhīm: „Avicenna on the subject matter of logic“. In: *Journal of Philosophy* (77, 11) 1980, 746–764.
- aş-Şafadī, Şalāḥaddīn Ḥalīl Ibn Aybak: *al-Wāfi bi-l-wafayāt*, hrsg. von Hellmut Ritter u. a., 32 Bde., Istanbul/Wiesbaden/Berlin 1949–2013.
- Şahmardān Ibn Abī l-Ḥayr: *Nuzhatnāma-yi ‘alā’*, hrsg. von Farhang Ġahānpūr, Tihṛān 1983 (1362 h.š.).
- Şahmardān Ibn Abī l-Ḥayr: *Rawḍat al-munağğimīn*, hrsg. von Ġalīl Aḥawān Zanğānī, Tihṛān 2003 (1382 h.š.).
- aş-Şahrastānī, Tağaddīn Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm: *Mağlis-i maktūb*, hrsg. von Muḥammad Riḍā Ġalālī Nā’īnī, (s.l.) 1990 (1369 h.š.).
- aş-Şahrastānī, Tağaddīn: *Kitāb al-Muṣāra’a (Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna’s Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation)*, hrsg. von Wilferd Madelung/Toby Mayer, London 2001.
- aş-Şahrāzūrī, Şamsaddīn: *Kanz al-ḥikma. Tarğuma-i Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ*, hrsg. von Ziyā’addīn Durri, 2 Bde., Tihṛān 1937.
- aş-Şahrāzūrī, Şamsaddīn: *Nuzhat al-arwāḥ wa-rawḍat al-afrāḥ fi tāriḫ al-ḥukamā’ wa-l-falāsifa*, hrsg. von Ḥ’urşid Aḥmad, 2 Bde., Ḥaydarābād 1976.
- Şā’id al-Andalusī, Abū al-Qāsim: *Ṭabaqāt al-umam. Les catégories des nations*, hrsg. von Louis Cheikho, Bayrūt 1912. [franz. Übers. in: Blachère 1935]
- as-Sam’ānī, Abū Sa’d ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad b. Manşūr : *al-Muntaḥab min Mu’ğam şuyūḥ*, hrsg. von Muwaffaq Ibn ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Qādir, 4 Bde., ar-Riyāḍ 1996.
- Şamsaddīn, ‘Abd al-Amīr (Hrsg.): *Al-Mağhab at-tarbawī ‘inda Ibn Sinā min ḥilāla falsafatihī al-‘amaliyya*, Bayrūt 1988.
- aş-Şarīfīnī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *Muntaḥab min as-Siyāq li-ta’riḫ Naysābūr*, hrsg. von Muḥammad Aḥmad ‘Abd al-‘Azīz, Bayrūt 1989.
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *al-Başā’ir an-naşiriyya fi ‘ilm al-mantiq*, hrsg. von Muḥammad ‘Abduḥ, Būlāq (al-Qāhira) 1898 (1316 h.q.).
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *al-Başā’ir an-naşiriyya fi ‘ilm al-mantiq*, hrsg. von Rafīq al-‘Ağam, Bayrūt 1993.
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *al-Başā’ir an-naşiriyya fi ‘ilm al-mantiq*, hrsg. von Ḥasan al-Marāğī Ġaffārpūr, Tihṛān 2004 (1383 h.š.).
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *The „Mukhtaşar Şiwan al-ḥikma“ of ‘Umar b. Sahlān al-Sāwī. Arabic Text and Introduction*, hrsg. von R. Mulyadhi Kartanegara, unpubl. Diss. Chicago 1996.
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *Risālat Nahğ at-taqdīs*, ed. in: Dadkhah/Karimi Zanjani Asl (2013), 121–154.
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *Du risāla dar bāra-yi āṭār-i ‘ulwī. [1] ar-Risāla as-sanğariyya fi al-kā’ināt al-‘unşuriyya [2] Risāla-yi Āṭār-i ‘ulwī*, hrsg. von Muḥammad Taqī Dānişpażūh, Tihṛān 1958.
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *Şarḥ Risālat at-Ṭayr*, hrsg. von Muḥammad Ḥusayn Akbarī, [Tihṛān] 1991 (1370 h.š.).
- as-Sāwī, ‘Umar b. Sahlān: *Risālatān fi l-mantiq wa-l-falsafa. [1] Nahğ at-taqdīs wa [2] As’ila wa-ağwiba*, hrsg. von Ḥasan al-Marāğī Ġaffārpūr, Tihṛān 2006 (1427 h.q.).

- as-Sāwī, 'Umar b. Sahlān: *Tabṣira wa du risāla-yi dīgar dar manṭiq*, hrsg. von Muḥammad Taqī Dānišpažūh, Tihṙān 1958 (1337 h.š.).
- as-Sāwī, 'Umar b. Sahlān: *Risāla fī taḥqīq naqīd al-wuḡūd*, ed. in: Dadkhah/Karimi Zanjani Asl (2013), 75–84.
- as-Sāwī, 'Umar b. Sahlān: *at-Tawḥīd fī l-mu'ǧizāt wa-l-karāmāt*, ed. in: Dadkhah/Karimi Zanjani Asl (2013), 91–112.
- Schacht, Joseph/Meyerhof, Max: *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlān of Baghdad and Ibn Ridwān of Cairo. A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*, al-Qāhira 1937.
- Schaerer, Patric O. (Übers.): *Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqzān. Ein philosophischer Inselroman*, 2. Auflage, Hamburg 2019.
- Schimmel, Annemarie: *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur*, München 1998.
- Schneider, Irene: *Das Bild des Richters in der „adab al-qāḍī“-Literatur*, Frankfurt 1990.
- Schoeler, Gregor: „Der poetische Syllogismus. Ein Beitrag zum Verständnis der „logischen“ Poetik der Araber“. In: *ZDMG* (133, 1) 1983, 43–92.
- Schoeler, Gregor: „Poetischer Syllogismus – bildliche Redeweise – Religion. Vom aristotelischen Organon zu al-Fārābīs Religionstheorie“. In: *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von Dominik Perler/Ulrich Rudolph, Leiden 2005, 45–58.
- Şeşen, Ramazan: *Köprülü kütüphanesi yazmalar kataloğu*, 3 Bde., Istanbul 1986.
- Sezgin, Fuat u. a. (Hrsg.): *Manuscript of Arabic Mathematical and Astronomical Treatises*, Frankfurt 2001.
- Sezgin, Fuat/Neubauer, Eckhard: *Wissenschaft und Technik im Islam*, 5 Bde., Frankfurt am Main 2003.
- Shihadeh, Ayman: *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the Ishārāt*, Leiden 2016.
- as-Siǧistānī, Abū Sulaymān, (Ps.-): *The „Muntakhab Ṣiwān al-Ḥikmah“ of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, hrsg. von Douglas M. Dunlop, Den Haag 1979.
- as-Siǧistānī, Abū Sulaymān, (Ps.-): *Muntaḥab Ṣiwān al-ḥikma wa-ṭalāt rasā'il*, hrsg. von 'Abdaraḥmān Badawī, Tihṙān 1974.
- Sorabji, Richard: *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook*, 3 Bde., Ithaca (New York) 2005.
- Steingass, Francis: *A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be met with in Persian Literature*, London 1892.
- Stern, Samuel M.: „Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the *Isagoge*“. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* (19, 3) 1957, 419–425.
- Street, Tony: „The eminent later scholar in Avicenna's Book of the syllogism“. In: *Arabic Sciences and Philosophy* (11, 2) 2001, 205–218.
- Strobino, Riccardo: *Avicenna's Theory of Science. Logic, Metaphysics, Epistemology*, Oakland (CA) 2021.
- Strohmaier, Gotthard: „Avicennas Lehre von den ‚inneren Sinnen‘ und ihre Voraussetzungen bei Galen“. In: *Le opere psicologiche di Galeno*, hrsg. von Paula Manuli/Mario Vegetti, Napoli 1988, 231–242. [Wiederabdruck in G. Strohmaier: *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hildesheim/Zürich 1996, 449–465]
- Strohmaier, Gotthard: *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft*, Leipzig 1991.
- as-Subkī, Ṭaǧaddīn 'Abd al-Waḥḥāb b. 'Alī: *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyya al-kubrā*, hrsg. von Maḥmūd M. aṭ-Ṭanāḥī/'Abd al-Fattāḥ M. al-Ḥulw, 10 Bde., al-Qāhira 1964.
- as-Suhrawardī, Šihābaddīn: *Maǧmū'a-yi muṣannafāt-i Šayḥ-i iṣrāq. Opera metaphysica et mystica*, hrsg. von Henry Corbin, 4 Bde., Tihṙān u. a. 1945–70.

- as-Suhrawardī, Šihābaddīn: *Three Treatises on Mysticism. By Shihābuddīn Suhrawardī maqtūl with an account of his Life and Poetry*, hrsg. von Otto Spies/Sarfarāz Khan Khatak, Stuttgart 1935.
- Taghi, Shokoufeh: *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala 2000.
- Terrier, Mathieu: „Le *Maḥbūb al-Qulūb* de Quṭb al-Dīn Ashkevarī“. In: *Journal Asiatique* (298, 2) 2010, 345–387.
- Themistios: *Themistii Analyticorum posteriorum paraphrasis*, hrsg. von Maximilianus Wallies, Berlin 1900. [lat. Übers. in: O'Donnell 1958]
- aṭ-Ṭūsī, Našīraddīn: *Asās al-iqtibās*, hrsg. von Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī, 5. Auflage, Tihrān 1998 (erw. Neuaufl. der Erstausgabe von 1326 h.š./1947).
- Ullmann, Manfred: *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970.
- Ullmann, Manfred: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972.
- van Ess, Josef: „Bespprechung von: N. Rescher: *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh 1964“. In: *Erasmus* (17) 1965, 257–262. [Wiederabdruck in: J. van Ess: *Kleine Schriften*, hrsg. von Hinrich Biesterfeldt, Leiden 2018, I 272–277]
- van Ess, Josef: *Die Erkenntnislehre des 'Aḩudaddīn al-Īcī*, Wiesbaden 1966.
- van Ess, Josef: *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, 2 Bde., Berlin u. a. 2011.
- van Ess, Josef: „Das Geburtsjahr des Šahrastānī“. In: *Der Islam* (89, 1–2) 2012, 111–117. [Wiederabdruck in: J. van Ess: *Kleine Schriften*, hrsg. von Hinrich Biesterfeldt, Leiden 2018, II 1553–1560]
- van Ess, Josef: „Shahrastānī“. In: *Kleine Schriften (Collected Short Writings of Josef van Ess)*, hrsg. von Hans H. Biesterfeldt, Leiden 2018, II 1538–1552.
- Veit, Raphaela: „Avicennas Ta'liqāt: Textgenese und Schülertradition“. In: *Schüler und Meister*, hrsg. von Andreas Speer/Thomas Jeschke, Berlin u. a. 2016, 525–535.
- Walbridge, John: *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*, Albany (NY) 2000.
- Walbridge, John: „Suhrawardī and Illuminationism“. In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, hrsg. von Peter Adamson/Richard C. Taylor, Cambridge 2005, 201–223.
- Walzer, Richard: „Zur Traditionsgeschichte der Aristotelischen Poetik“. In: *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, hrsg. von Richard Walzer, London 1962, 129–136.
- Warren, Minton: „On the Etymology of Hybrid (Lat. Hybrida)“. In: *The American Journal of Philology* (5, 4) 1884, 501–502.
- Westerink, Leendert G.: „The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries“. In: *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, hrsg. von Richard Sorabji, Ithaca (NY) 1990, 325–348.
- Wisnovsky, Robert: *Avicenna's Metaphysics in Context*, London 2003.
- Wisnovsky, Robert: „Avicenna's Islamic reception“. In: *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, hrsg. von Peter Adamson, Cambridge 2013^a, 190–213.
- Wisnovsky, Robert: „Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Ishārāt“. In: *Oriens* (41, 3–4) 2013^b, 349–378.
- Wisnovsky, Robert: „Towards a Genealogy of Avicennism“. In: *Oriens* (42, 3–4) 2014, 323–363.
- Witkam, Jan J.: *Inventory of the Oriental manuscripts of the Library of the University of Leiden*, Bd. I (Manuscripts Or. 1–1000), Leiden 2007.
- Wolff, Fritz: *Glossar zu Firdosis Schahname*, Hildesheim 1965 [Nachdruck der Originalausgabe Berlin 1935].
- Wolfson, Harry A.: „The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts“. In: *The Harvard Theological Review* (28, 2) 1935, 69–133.

- Wolfson, Harry A.: „The Terms *Ṭaṣawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents“. In: *The Moslem World* (33) 1943, 114–128.
- Wright, William: *A Grammar of the Arabic Language*, 2 Bde., Cambridge 1967 [Nachdruck der 3. Aufl. von 1896–98].
- Würsch, Renate: *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik. Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991.
- Würsch, Renate: „Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik“. In: *Aristotelische Rhetorik-Tradition. Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung*, hrsg. von Joachim Knappe/Thomas Schirren, Stuttgart 2005, 153–163.
- Würsch, Renate: „6.2 Neupersische Literatur“. In: *Handbuch der Iranistik*, Bd. I, hrsg. von Ludwig Paul, Wiesbaden 2013, 312–333.
- Würtz, Thomas: *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert. Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Saʿd ad-Dīn Taftāzānī*, Berlin u. a. 2016.
- Yāqūt, Ibn ʿAbdallāh ar-Rūmī al-Ḥamawī: *Muʿjam al-buldān. Jacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld, 6 Bde., Leipzig 1866–73.
- Ṣakāʾī Sāwāǧī, Murtaḏā: „Aḥwāl-u-āṭṭār-i ḥakīm-i Ibn-i Sahlān-i Sāwī“. In: *Kayhān-i andīša* (41) 1991 (1370 h.š.), 35–40.
- Ziai, Hossein: *Knowledge and Illumination. A study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*, Atlanta 1990.
- Zimmermann, Friedrich W. (Übers.): *al-Farabī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's „De interpretatione“*, Oxford 1981. [= engl. Übers. von al-Fārabī: *Šarḥ Kitāb al-ʿIbāra*]
- az-Ziriklī, Ḥayraddīn: *al-Aʿlām*, 8 Bde., 4. Auflage, Bayrūt 1979 [1. Auflage: al-Qāhira 1954–59].

Index der Personen- und Ortsnamen

- 'Abd al-Ġāfir al-Fārisī 39
 'Abd ar-Razzāq at-Turkī 43
 'Abduh, Muḥammad 1–2, 48–49
 al-Abharī, Aṭīraddīn 86
 Abū Bišr Mattā 124
 Abū l-Barakāt al-Baġdādī 51, 162
 Abū Ṭālib al-Makkī 98
 al-Aḥsikaṭī, Aṭīraddīn 62
 'Alā'addawla, Abū Ġa'far Muḥammad
 (Kākū'idenfürst) 74–75
 'Alā'addawla Abū Kālīgār Garšāsp 78
 Alexander von Aphrodisias 90, 132–134
 Ammonios 6, 121–123, 136
 Andalusien 28, 36, 164
 Andronikos von Rhodos 136
 Apollonios von Pergē 17
 Apuleius 123
 Aristoteles; aristotelisch 3–11, 30–32, 61, 65,
 82–86, 90–95, 98, 100–103, 121–123, 126,
 130–137, 140–143, 146–154, 163–164
 Asklepios 31
 Averroes 7, 11, 28, 68, 133–134, 164
 Avicenna; avicennisch 1–12, 17–20, 27–28, 31–36,
 42–44, 49–51, 55–58, 61–70, 74–83, 86–87,
 90–112, 115–121, 124–134, 137–159, 162–164
 Āwa 24, 28–29
 'Awfī, Sadīdaddīn 39
 al-Azhar Universität 1–2, 47–48

 Bagdad 20, 28, 46, 150
 Bahmanyār 7–9, 12, 42, 87, 94–98, 102, 107, 129
 Bal'amī, Abū 'Alī 71
 Balḥ 29
 Bayhaq 26
 al-Bayhaqī, Ḥāhīraddīn 10, 14–18, 22–37, 42–47,
 56, 66, 98, 145, 162–164
 Beirut 1, 47–48
 Bertolacci, Amos 20, 145–146
 al-Bīrūnī, Abū r-Rayḥān 9, 61, 72–73, 76–78, 91
 Brockelmann, Carl 13–14
 al-Bundārī, al-Faṭḥ b. 'Alī 38
 Bursa 47, 55, 68

 Cambridge 48

 Čingiz Ḥān 29

 Damaskus 51, 54, 58–59
 Dānišpażūh, Muḥammad Taqī 2, 52, 56–63,
 67–70, 83, 162
 David (König) 32
 Durri, Ziyā'addīn 27

 El-Rouayheb, Khaled 5, 38
 van Ess, Josef 118
 Euklid 10, 17, 32, 157
 Eustratius 132–134

 Faḥr al-Mulk 77
 al-Fārābī, Abū Naṣr 7, 9, 35, 50, 90, 96, 101–102,
 116, 120–124, 127, 130–131, 134
 Firdawsī, Abū l-Qāsim 71

 Galen 10, 31–32, 90, 123, 157
 al-Ġazālī, Abū Ḥāmid 7, 10–11, 19–21, 25, 28,
 34–37, 45–46, 69, 76, 86, 97, 106–114, 146,
 154–164
 Geniza 48
 al-Ġillī, Maġdaddīn 44, 162
 Griffel, Frank 4, 42, 46
 Gutas, Dimitri 3, 82, 98, 107
 al-Ġuwaynī, Abū l-Ma'ālī 25
 al-Ġūzġānī, Abū 'Ubayd 92

 Ḥaġġī Ḥalīfa 66
 Hennigfeld, Jochem 146
 Ḥinšāra 47
 Hugonnard-Roche, Henri 134
 Humā'ī, Ġalāladdīn 72
 Ḥurāsān 14, 29, 38, 42, 71
 al-Ḥuwayyī, Šamsaddīn 51, 54, 58, 59
 Hyderabad 63

 Iamblich 12
 Ibn Abī Uṣaybi'a 16, 42–43, 51–54, 58–61, 86, 162
 Ibn al-'Atā'iqī al-Ḥillī 67
 Ibn aṭ-Ṭayyib, Abū l-Faraġ 101–102
 Ibn Bāqillānī 44
 Ibn Ġaylān al-Balḥī 44
 Ibn Ḥaldūn 82, 137–141

- Ibn al-Lubūdī, Šamsaddīn 43
 Ibn Riḍwān 31
 Ibn Taymiyya 7
 Ibn ʿUfayl, Abū Bakr 12, 36, 164
 Ibn Zayla 98
 Ibn Zur'a, ʿIsā 34–35
 al-Īlāqī, Šarafazzamān 42–45, 67, 162
 ʿImāddaddīn Kātib 38
 al-Isfizārī, Abū Ḥatīm Muẓaffar 9, 61, 77–80, 91
 Iškawarī, Quṭbaddīn 16–18
 Istanbul 46–49, 52–57, 60, 63, 68, 167

 Johannes Damascenus 152
 Johannes Philoponos 37

 Kabul 20, 162
 Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā 14
 Kairo 1, 47–48, 81
 Kartanegara, Mulyadhi 49, 134–135
 al-Kātibī, Nağmaddīn 86
 Kaykā'ūs b. Iskandar 7
 Kazan 55, 68
 al-Kirmānī, Nāširaddīn Munšī 39

 Lameer, Joep 119, 130
 al-Lawkarī, Abū l-ʿAbbās 9, 12, 42–43, 46, 77, 87,
 94–98, 102, 107, 143
 Lazard, Gilbert 72
 London 63

 Madkour, Ibrahim 3
 Mahdawī, Yahyā 69
 Malikšāh 21
 al-Ma'mūn (Kalif) 30
 Marāğa 44
 al-Marrākušī, ʿAbdalwāḥid 36
 Marw 26, 39–40
 al-Marwazī, Nāširaddīn 14, 38–41, 45–47, 87–88,
 146
 Mašhad 48
 al-Mas'ūdī al-Marwazī, Šarafaddīn 44, 61, 98, 162
 al-Matūrīdī, Abū Manšūr 64
 Mehmed Fatih II (Sultan) 60
 Mehren, Auguste F. 63
 al-Mihani, As'ad 46, 162
 Miskawayh, Abū ʿAlī 34, 101
 Mittelaviccennismus 12
 Mittelplatonismus 11
 Moraux, Paul 132
 Muḥammad (Prophet) 25, 157
 Mu'in, Muḥammad 27
 Mullā Šadrā 16
 al-Mūsawī, Mağdaddīn 41
 al-Mustawfī al-Qazwīnī, Ḥamdallāh 20–21
 Muwaḥḥid, Šamad 27, 68

 Nafisī, Sa'īd 27
 Nağaf 47, 63
 Nağibaddīn aṭ-Ṭabīb an-Naysābūrī 17
 Nağmaddīn Kubrā 64
 Nāšir-i Ḥusraw 77
 Naysābūr 17–18, 24–29, 39–40, 44
 Neuaviccennismus 12
 Neuplatonismus; neuplatonisch 11, 135, 147
 Nižām al-Mulk 77

 Oxford 63

 Platon; platonisch 6, 11, 32
 Plotin 12, 135
 Porphyry 100–101, 135–136, 141

 al-Qaššārī, ʿAlī b. Šāḥik al-Bayhaqī 23
 Qaṭawān 42
 al-Qazwīnī, Zakariyyā b. Muḥammad 16, 19–25,
 61, 72
 al-Qiftī, Ğamāladdīn 17
 Qum 47
 al-Qušayrī, Abū l-Qāsim 98

 ar-Rāğib al-Išfahānī 33–35, 97
 ar-Rāzī, Faḥraddīn 1, 5, 25, 29, 44, 52–54, 65–66,
 151, 162–164, 167–168
 Rescher, Nicholas 3
 Ritter, Hellmut 64

 Sabzawār 26
 Sabzawārī, Hādī 16
 aš-Šafadī, Šalāḥaddīn 44
 Šāḥmardān ibn Abī l-Ḥayr 73–79
 as-Šahrastānī, Tāğaddīn 33, 37, 41, 45–46, 50,
 55–56, 67–69, 162
 aš-Šahrāzūrī, Šamsaddīn 16–18, 23–27, 32–33, 70
 as-Sam'ānī, Abū l-Qāsim Aḥmad 39

- as-Samʿānī, Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm 40
 as-Samʿānī, Abū l-Muẓaffar Maṣṣūr 39
 Saṅḡar 14, 21, 29, 36–41, 61, 80
 aṣ-Ṣarīfīnī, Ibrāhīm 39
 Sāwa 17–19, 23–30, 53
 Sāwaǧī, Ẓakāʾī 21
 Seldschuken 14, 21, 29, 38, 77, 80
 Shihadeh, Ayman 59
 as-Siǧistānī, Abū Sulaymān 49
 Šihābaddīn Muḥammad b. Masʿūd al-Muḥṭār 26
 as-Sirāfi, Abū Saʿīd 124
 aš-Širāzī, Quṭbaddīn 66
 Stoa, stoisch 130, 132, 135
 Street, Tony 5
 as-Suhrawardī, Šihābaddīn 1–5, 12, 30, 44,
 62–64, 70, 134–135, 144–145, 164
 Šurayḥ b. al-Ḥārīṭ al-Kindī 26

 aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar 71
 at-Taftāzānī, Saʿdaddīn 112
 Taschkent 63

 Tataren 29
 Teheran 2, 47, 52, 57–60, 69
 Themistios 90, 133–134
 Theophrast 90, 132–135
 Tirmiḍ 41
 Transoxanien 40, 71
 aṭ-Ṭūsī, Našīraddīn 1, 68, 98, 138

 ʿUmar al-Ḥayyām 37, 77

 Walbridge, John 4, 134
 Wisnovsky, Robert 6, 14

 Yaḥyā Ibn ʿAdī 35
 Yāqūt al-Ḥamawī 24, 28–29
 Yāršāṭir, Iḥsān 70

 Ẓahīr al-Fārisī 70
 Ziai, Hossein 4–5, 83, 134
 az-Ziriklī, Ḥayraddīn 13–14

