

7. *‘Abdalğanī an-Nābulusī* (gest. 1143/1731)

‘Abdalğanī an-Nābulusī¹⁶⁰ war ein sehr produktiver Autor, der zu ganz verschiedenen Themen Stellung bezog – darunter zu Sufismus, Theologie, Hadīt, Koranexegese und Jurisprudenz (*fiqh*). Er verfasste aber auch Reiseliteratur und Poesie¹⁶¹. Gegenwärtig liegen etwa 40 seiner Werke in gedruckter Form vor¹⁶².

7.1 Biographie

‘Abdalğanī b. Ismā‘īl b. ‘Abdalğanī b. Ismā‘īl b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. Muḥammad b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. Sa‘dallāh b. Ğamā‘a al-Kinānī al-Maqdisī an-Nābulusī¹⁶³ ad-Dīmaṣqī¹⁶⁴ al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Qādirī wurde am 5. Dhū l-Hiğga¹⁶⁵ 1050/19. März 1641 in Damaskus geboren. Seine Familie hing der šāfi‘itischen Rechtsschule an, wobei sein Vater als einziger zur hanafitischen Doktrin gewechselt hatte¹⁶⁶. Nābulusīs Vater hatte in Istanbul beim damaligen Şayḥ al-Islām Yaḥyā b. Zakariyyā gelernt¹⁶⁷. Zu den bekanntesten Büchern, welche sein Vater verfasste, zählt ein voluminöser zwölfbändiger Kommentar zu Muḥammad Mullā Ḥusraws *Durar al-ḥukkām fi ḡurar al-ahkām* (gest. 885/1481)¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Siehe W.A.S. Khalidi, ‘Abd al-Ğhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Aladdin, Bakri, *Al-Masrad an-naqdī bi-asmā’ mu’allafat aš-Şayḥ ‘Abdalğanī an-Nābulusī*, in: Mağallat Mağma‘ al-Luga al-‘Arabiyya bi-Dīmaṣq 59 (1984), 97-115; 334-388. Ein Jahr später erschien seine zweibändige Dissertation über Nābulusī: ‘Abdalğanī an-Nābulusī (1143/1731): *Oeuvre, vie et doctrine*, 2 Bde., Ph.D.Dissertation, Université de Paris I 1985. Ende der neunziger Jahre folgte die Dissertation von Frau von Schlegell, Barbara Rosenow, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-Ğhanī al-Nābulusī (d.1143/1731)*. Berkeley 1997. Zu Nābulusī s. ferner Abū al-Faḍl Muḥammad Ḥalil al-Murādī, *Silk ad-durar fi a‘yān al-qarn at-tānī ‘aśar*, Bd. 3, 30-38. Kairo 1301/1883-1884. Vgl. auch Hartmann, Martin, *Das Arabische Strophengedicht, I Das Muwaṣṣah*, 6. Weimar 1897.

¹⁶¹ Z. B. den vierbändigen *Dīwān ad-dawāwīn*. Nur der erste Band, dessen Hauptthema Sufismus ist, wurde in Kairo ab 1302/1884 mehrfach gedruckt (Vgl. Brockelmann, ‘Abd al-Ğhanī, in *EP*, Bd. 1, 40). Ferner ist seine Gedichtsammlung *Burğ Bābil wa-ṣadw al-balābil* („Der Turmbau zu Babel und der Gesang der Nachtigallen“) zu nennen. Damaskus 1988.

¹⁶² Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 306-308.

¹⁶³ Als sein Urgrossvater, Ibrāhīm Burhānaddīn b. Ğamā‘a (gest. 737/1530), von Jerusalem *via* Nablus nach Damaskus kam, nannte man ihn an-Nābulusī (derjenige, welcher über Nablus kam). S. von Schlegell, *Sufism*, 25.

¹⁶⁴ So nennt sich Nābulusī in *Dīwān al-ḥaqā’iq*, 6.

¹⁶⁵ So auch Brockelmann, ‘Abd al-Ğhanī, in *EP*, Bd. 1, 39 und Khalidi, ‘Abd al-Ğhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Bei von Schlegell, *Sufism*, 33 steht aber: „Al-Nābulusī was born on 4 Dhū al-Ḥijja, 1050/1641.

¹⁶⁶ Trotz Nābulusīs vertiefter Kenntnis der anderen Rechtsschulen blieb er der Hanafiyya, der Doktrin seines Vaters, treu, *ebd.*, 42.

¹⁶⁷ *Ebd.*, 35.

¹⁶⁸ *Ebd.*, 33.

Sein Vater starb 1062/1651, die Mutter 1104/1692 und sein Bruder Yūsuf 1105/1693¹⁶⁹.

In der Zeit von 1050-1097/1641-1686 wohnte Nābulusī mit seiner Familie im *Anbarāniyyūn* (Parfumhändler)-Quartier, welches südlich an die Umayyadenmoschee angrenzt. Im Alter von 25 Jahren reiste er nach Edirne (1075/1664), danach nach Istanbul, wo er ein Jahr lang als Richter am Maydān-Gericht tätig war. Es folgte 1100/1688 eine Reise in die Bekaa-Ebene und weitere Regionen des Libanon¹⁷⁰. Im Jahre 1101/1689 zog es ihn nach Jerusalem und Hebron¹⁷¹. 1101/1689 besuchte er Ägypten und den Hīgāz¹⁷². 1112/1700 ging er ins syrische Tripolis (*Tarābulus aš-Šām*)¹⁷³. Daneben war er in der Umayyadenmoschee beim Grab des Propheten Yahyā, Johannes des Täufers, als Dozent tätig. Vom Jahr 1119/1707 bis zu seinem Tod am 24. Ša‘bān 1143/5. März 1731 wohnte er in der Nähe des Grabes von Ibn al-‘Arabī, im Ṣalīhiyya-Viertel¹⁷⁴ am Hang des Berges Qāsiyūn. 1116/1704 wurde er als Lehrer an der Salīhiyya-Madrasa eingestellt, wo er Koranexegese nach den *Anwār at-tanzil* von Bayḍāwī (gest. 685/1286) unterrichtete¹⁷⁵.

7.1.1 *Nābulusīs Lehrer*

Sein Vater war zugleich ‘Abdalğanīs erster Lehrer. Als er starb, war ‘Abdalğanī zwar erst zwölf Jahre alt, hatte aber bereits mit fünf Jahren den Koran auswendig gelernt und bei seinem Vater viele Lehrbefugnisse (*iğāzāt*) für Schriften zu Koranexegese und Hadīt oder für die Werke von Ibn al-‘Arabī erworben. Ausserdem erhielt er Lehrbefugnisse von angesehenen Gelehrten wie Naġmaddin al-Ġazzī

¹⁶⁹ Ebd., 34 f.

¹⁷⁰ Diese Reise, die er am 15. Dū 1-Qa‘da 1100/30. August 1688 antrat, dauerte nur 15 Tage. Die Reinschrift des Textes wurde in der Nacht zum Mittwoch, dem 20. Dū 1-Hiġġa 1100, fertiggestellt. Sie trägt den Titel *Hullat ad-dabab al-ibriz fi riħlat Ba’labak wa-l-Biqā’ al-azīz* („Das aus reinstem Gold gemachte Oberkleid: Die Reise nach Baalbek und al-Biqā‘“) und hat den Beinamen *ar-Riħla aš-ṣuğrā*. S. Flügel, Gustav, *Einige Handschriften*, in: ZDMG 16 (1862), 651, 658.

¹⁷¹ Der Titel dieser Reise lautet *al-Hadra al-unsīyya fi ar-riħla al-qudsiyya*, und sie trägt den Beinamen *ar-Riħla al-wiṣṭā* („Die mittlere Reise“), ebd., 651, 660.

¹⁷² Nābulusī begann diese Reise am 1. Muḥarram 1105/2. September 1693 und kam erst 388 Tage später nach Damaskus zurück. Sein Bericht trägt den Titel *al-Haqīqa wa-l-maġāz fi riħlat bilād aš-ṣām wa-miṣr wa-l-hīgāz* (Flügels Übersetzung lautet „Wahrheit und Dichtung, enthaltend die Reise durch die Länder Syrien, Ägypten und Hīgāz“). Eine detaillierte Beschreibung findet man ebd., 659-696.

¹⁷³ Dazu s. F. Buhl/C.E. Bosworth, Tarābulus (From the Mamlük period onwards) M. Lavergne, in *EI²*, Bd. 10, 214-216.

¹⁷⁴ Zur Ṣalīhiyya-Phase seines Lebens s. Ibn Kannān (gest. 1153/1740), *al-Hawādīt al-yawmiyya* („Die täglichen Ereignisse“). Sie umfasst die Jahre 1111/1699 bis 1153/1740; ed. Akram al-‘Ulabī. Damaskus 1994, zitiert bei von Schlegell, *Sufism*, 52, Anm. 145.

¹⁷⁵ Ebd., 24 u. 51.

(gest. 1061/1650), 'Abdalbāqī al-Ḥanbālī (gest. 1071/1660), seines Zeichens *naqīb al-āṣrāf* in Damaskus und Prediger an der Umayyadenmoschee, Muḥammad b. Tāğaddin al-Mahāsinī (gest. 1072/1661) oder Mahmūd al-Kurdī (gest. 1094/1682)¹⁷⁶. 'Abdalğanī hing zunächst dem Qādiriyya-Orden an, danach auch der Naqšbandiyya. Die Phasen, in denen er sich in sein Haus zurückzog, nutzte er unter anderem dazu, sich ungestört dem Studium der Schriften von Ibn al-‘Arabī, Ibn Sab‘īn (gest. 668/1269 oder 669/1270) und 'Afifaddin at-Tilimsānī (gest. 690/1291)¹⁷⁷ zu widmen.

7.1.2 *Nābulusī* Schüler

Nābulusī war nicht nur ein produktiver Gelehrter, der viele Schriften und Sendschreiben zu ganz unterschiedlichen Themen verfasste, sondern auch ein begnadeter Lehrer, welcher nachhaltigen Einfluss auf seine Studenten ausügte¹⁷⁸. Zu nennen ist zunächst einmal Muṣṭafā Kamāladdin al-Bakrī (gest. 1163/1749), der, nachdem 'Abdalğanī gestorben war, zu einem berühmten Ṣayḥ des Ḥalwatiyya¹⁷⁹-Ordens wurde und über 'Abdalğanīs Leben ein Buch unter dem Titel *al-Faṭḥ aṭ-ṭarī al-ğanī fī baḍ ma'ātir ṣayḥinā aš-Ṣayḥ 'Abdalğanī* verfasste. Darin verkündete er, dass Nābulusī das „Siegel der Heiligen“ (*batm al-awliyā*) seines Zeitalters sei¹⁸⁰. Ein weiterer berühmter Schüler ist Muḥammad ad-Dakdakgī¹⁸¹ (gest. 1131/1718), Verfasser des biographischen Ṣūfi-Lexikons *Tabaqāt aš-ṣādiliyya*. Bleibende Bedeutung hat auch Ḥusayn b. Ṭu‘ma al-Baytamānī¹⁸² (gest. 1175/1761), der mit *al-Maṣrab al-hanī*¹⁸³ (etwa: „Die durstlöschende Trinkquelle“) eine Lebensbeschreibung 'Abdalğanīs vorlegte, welche er 1142/1730, d.h. ein Jahr vor 'Abd-

¹⁷⁶ Sogar der Richter der Dschinnen (*qāḍī al-ğinn*), Ṣamhūriš, unterrichtete ihn im Ḥadīt. Insgesamt studierte er bei 21 Scheichen unterschiedlicher Rechtsschulen – von der mālikitischen einmal abgesehen. Dabei soll er jedoch mehr aus Schriften als durch Vermittlung der Scheiche gelernt haben. Vgl. ebd., 42 f., Anm. 121 u. 122.

¹⁷⁷ Vgl. M. Yalaoui u. F. Krenkow, al-Tilimsānī, in *EP*, Bd. 10, 499 f.

¹⁷⁸ In seinem Buch *al-Qawl as-sadīd fī ittiṣāl al-asānīd* hat Ahmād b. 'Alī al-Manīnī (gest. 1172/1678) einen ausführlichen Bericht darüber geschrieben, was es hiess, bei an-Nābulusī zu studieren. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 48. Kamāladdin Muḥammad b. Muḥammad al-Ğazī (gest. 1244/1828) listet in seinem Buch, *al-Wird al-asānī wa-l-wārid al-qudsī fī targamat al-ṣārif 'Abdalğanī an-Nābulusī* („Der strahlende Andachtswortlaut und der heilige Einfall: Über den Lebenslauf des Gotteskundigen 'Abdalğanī an-Nābulusī“), 72-161, 143 Schüler von an-Nābulusī auf. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 45, Anm. 126.

¹⁷⁹ Zur Ḥalwatiyya s. T. Yazıcı, D. S. Margoliouth, F. de Jong, *Khalwatiyya*, in *EP*, Bd. 4, 991-993; B. G. Martin, A Short History of the Khalwati Order of Dervishes, in: Nikki R. Keddie (Hg.), *Scholars, Saints, and Sufis*. Berkeley u.a. 1972, S. 275-305.

¹⁸⁰ Von Schlegell, *Sufism*, 56.

¹⁸¹ Ebd., 59 f.

¹⁸² Ebd., 60 f.

¹⁸³ Der vollständige Titel lautet *al-Maṣrab al-hanī al-qudsī fī karāmāt aš-ṣāyb 'Abdalğanī an-Nābulusī*, ebd., 320.

alğanı Tod beendete. Dabei betrachtete er 'Abdalğanı selbst als den „Erneuerer (*muğaddid*) des Islams“¹⁸⁴, welcher ihm [Baytamāni] dann vom Grab aus eingegeben habe, ein Buch zur Verteidigung des Sufismus zu schreiben¹⁸⁵. Einige seiner Studenten wohnten bei ihm daheim, wie z.B. Muşṭafā al-Haymūrī (gest. 1738/1151), dem im Hause Nābulusī ein Sohn geboren wurde¹⁸⁶.

7.2 Werk

Als Nābulusī am 43. Tag seiner grossen Reise nach Ägypten und in den Ḥiğāz im Jahre 1101/1689 Ṣaydā erreichte und dort den Muftī Riḍwān b. Yūsuf aş-Sabbāğ al-Miṣrī ad-Dimyāṭī traf, bat ihn dieser um eine Lehrbefugnis (*iğāza*) für alle seine Bücher. Nābulusī listete ihm 144 Titel auf, die er wie folgt gruppierete: 57 Titel zur Mystik (w. *fi fann al-haqqāqā al-ilāhiyyā*), neun zum Ḥadīt, 37 zur Jurisprudenz (*fiqh*), drei zur melodischen Rezitation des Korans (*fann at-taḡwīd*), vier zur Geschichte (*tārīh*) und 20 zur schöngestigten Literatur (*fann al-adab*) einschliesslich der Poesie. Am Schluss setzte Nābulusī hinzu „und weitere Bücher und Sendschreiben, die mir zur Zeit nicht einfallen“¹⁸⁷. Das Jahr 1096/1685 war für an-Nābulusī das produktivste, denn er schrieb acht wichtige Werke, darunter einen umfangreichen Kommentar zu Ibn al-‘Arabis *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹⁸⁸, des Weiteren sein grosses Buch über Traumdeutung¹⁸⁹, ein Buch über Ḥadīt, eine Verteidigungsschrift der Mawlawī-Rituale¹⁹⁰, eine Schrift über die Vorzüge der Zurückgezogenheit, in der er eine Art Selbstschutz vor der korrupten Gesellschaft erblickte¹⁹¹, ein Buch über Liebe unter Männern¹⁹² und eine Sammlung von intimen Zweisprachen (*munāqāṭ*) mit Gott¹⁹³.

¹⁸⁴ Ebd., 60, Anm. 168 u. S. 63.

¹⁸⁵ Der Buchtitel lautet *as-Sibām ar-rašīqa fi qulūb an-nāḥīn ‘an ‘ilm al-haqqāqā* („Die flinken Pfeile in die Herzen derer, welche das Wissen der Wirklichkeitserfahrung verbieten“). Vgl. ebd. 320.

¹⁸⁶ Sein Sohn hiess Ahmad. Nābulusī soll ihn in „Flickenrölle“ (Sing. *ḥirqa*) der Naqš bandiyya- und Qādiriyya-Orden gekleidet haben. Von Schlegell, *Sufism*, 54.

¹⁸⁷ Vgl. Flügel, Gustav, *Einige Handschriften*, in: ZDMG 16 (1862), 664-669.

¹⁸⁸ *Ġawābīr an-nuṣūṣ fi ḥall kalmāt al-Fuṣūṣ*. Es erschien 1304/1886 in Istanbul. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 77, Anm. 209.

¹⁸⁹ Nābulusī schrieb auch zwei Schriften über die unter der Herrschaft der Osmanen bis zu den Jahren 1159/1746 und 1284/1867 zu erwartenden Ereignisse (Brockelmann, 'Abd al-Ġhanī, *EF*¹, Bd. 1, 40).

¹⁹⁰ *Al-‘Uqūd al-lu’iyya fi ṭarīqat as-sāda al-mawlawiyya*. Zur Mawlawiyya s. F. de Jong, Mawlawiyya, in *EP*¹, Bd. 6, 883 ff.

¹⁹¹ *Takmīl an-nū’ūt fi lūzūm al-bnyūt*.

¹⁹² *Ġayat al-maṭlūb fi mahabbat al-mahbūb*. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 68. Ein Zeitgenosse Nābulusīs behauptete, dass die Betrachtung eines bartlosen Gesichtes *harām* sei. In Erwiderung schrieb an-Nābulusī sein *al-Qawl al-muṭabar fi bayān an-naẓar*. Ebd., 74, Anm. 199.

¹⁹³ *Munāqāṭ al-qadīm wa-munāqāṭ al-hakīm*. Ebd., 69-72, Anm. 193.

Subkī hatte nicht nur in der *Nūniyya* die Kluft zwischen Aš'ariyya und Mātūrīdiyya zu überbrücken versucht, sondern war auch bestrebt gewesen, der Sufik einen sicheren Platz in der islamischen Orthodoxie zu verschaffen. Nābulusī, der ein angesehener Ṣūfi-Meister war, sah es in seiner Zeit als notwendig an, sich selbst und die Ṣūfiyya in Schutz zu nehmen. Anlass dafür könnte gewesen sein, dass der in arabischer Sprache im Jahr 981/1572 verfasste Traktat *at-Tarīqa al-muḥammadiyya*¹⁹⁴ von Mehmet Birgili (gest. 981/1573)¹⁹⁵ der Qādīzādebewegung im Anatolien des 17. Jhs. eine theoretische Grundlage geliefert hatte, um bestimmte Richtungen des Sufismus zu bekämpfen. Die Prediger dieser Bewegung brachten den Aufruf Birgilis zu einem gereinigten ursprünglichen Islam unter das Volk und griffen Ṣūfi-Zentren in Istanbul an¹⁹⁶.

Die Qādīzāde-Epoche¹⁹⁷ erstreckte sich von 1031/1621 bis 1097/1685. Der aus Damaskus stammende Kadizadeli Üṣṭuvani Mehmed (gest. 1072/1661) bekam im Jahr 1062/1651 die Unterstützung des Grosswesirs Melik Ahmed Pāšā (gest. 1073/1662), um den Ḥalwatiyya-Orden in Demirkapı zu zerstören. Er hetzte seine Anhänger auf, auch Besucher von anderen Orden zusammenzuschlagen¹⁹⁸. Die Protagonisten der Qādīzādebewegung „waren Prediger, die sich von den höchsten Rängen der geistlichen Hierarchie ausgeschlossen sahen. Gleichsam Erben Ibn Taymiyas, auf den sie sich auch beriefen, warfen sie den obersten Vertretern der religiösen Gelehrsamkeit eine bedenkliche Nähe zu problematischen sufiischen Ansichten und Praktiken vor. Die Repräsentanten der Bewegung verhinderten jedoch in aller Regel die direkte Auseinandersetzung mit den Häuptern der Gelehrtenhierarchie und richteten ihre Angriffe lieber gegen Vertreter der Sufik, vor allem des Ḥalvetiyye-Ordens“¹⁹⁹.

Nābulusī stellte seinen grossen Kommentar zu Mehmet Birgilis (bzw. auch al-Birkawī, Birgiwī oder Birgewī, gest. 981/1573) *at-Tarīqa al-muḥammadiyya* im Jahre 1093/1683 fertig²⁰⁰. Er nannte ihn: „Der mit Tau benetzte Garten: Komment-

¹⁹⁴ Ohne auf den Inhalt einzugehen, wies Bernd Radtke auf dieses Buch hin, als er über die mystische *tarīqa-muḥammadiyya* in Nordafrika des 18. und 19. Jahrhundert sprach, „Sufism in the eighteenth century: An attempt at a provisional appraisal“, in *Die Welt des Islams*, Bd. 36, 3, (November 1996), S. 355.

¹⁹⁵ Vgl. hier, Anm. 142.

¹⁹⁶ von Schlegell, *Sufism*, 81 f.

¹⁹⁷ Zu der nach Kadizade Mehmet genannten osmanischen Reformbewegung s. Öztürk, N., *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth-Century with Special Reference to the Qādī-Zāde Movement*. Ph. D. dissertation. Edinburgh 1987; Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety. The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis 1988 und Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kādīzādēlī Movement: An Attempt of Serīat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph. D. dissertation. Princeton 1990. Vgl. auch M. Kemper, *Sūfīs*, 159 f.

¹⁹⁸ Zilfi, Madeline C., The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul, in: *Journal of Near Eastern Studies* 45, No. 4 (1986), S. 259; vgl. von Schlegell, *Sufism*, 83.

¹⁹⁹ Berger, Lutz, Ein Herz wie ein trockener Schwamm. Laqānīs und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch, in: *Der Islam*, Bd. 78 (2001), 252.

²⁰⁰ Ebd., 68.

tar zu *at-Tarīqa al-muhammadiyya*“ (*al-Ḥadīqa an-nadiyya fi ṣarḥ at-Tarīqa al-muhammadiyya*)²⁰¹. Birgili, der als Ṣūfi der Bayramiyya²⁰², eines Zweiges der Ḥalwatiyya²⁰³, begonnen hatte, wollte mit diesem Buch die islamische Gesellschaft vor den überall lauernden Gefahren retten. Diese betrafen zum einen menschliche Körperteile²⁰⁴, zum anderen stellten sie aber auch soziale Entartungen dar²⁰⁵, wie sie Birgilis Auffassung nach selbst in den Ṣūfi-Orden anzutreffen waren. So wohl in Kairo als auch in Damaskus bedienten sich türkische Rechtsgelehrte des Traktats *at-Tarīqa al-muhammadiyya*, um das einfache Volk gegen lautes Gottesgedenken (*dikr*), Gesang und Musik (*samā'*), Tanz, Rauchen und andere Praktiken der Ṣūfis aufzuhetzen. Nābulusī wollte mit seinem Kommentar den Fanatikern (*abl at-ta'asṣub*) verbieten, das Werk, das nach seiner Ansicht viel Nützliches enthält, zu missbrauchen²⁰⁶.

Birgilis Kritik am Gesang in der Moschee versuchte Nābulusī dahingehend zu relativieren, dass Birgili eigentlich das unzüchtige Verhalten mancher Ṣūfis, die sich beim melodischen Gottesgedenken mit kleinen Jungen zusammentaten, kritisierte, nicht aber den Gesang an und für sich²⁰⁷. Entgegen der Meinung von Birgili betrachtete aber Nābulusī das Rauchen als erlaubt (*mubāḥ*)²⁰⁸. Im *Ṣarḥ at-Tarīqa al-muhammadiyya* bezeichnet Nābulusī den physischen Liebesakt unter Männern sowie Analverkehr mit der eigenen Frau als Unglauben (*kufr*), was die Todesstrafe durch Steinigung zur Folge haben müsste²⁰⁹. Entgegen den Ansichten der *Hulūliyya*, welche die Attribute Gottes in den Gesichtern von Knaben und Frauen zu erkennen meinten, schlossen sich sowohl Nābulusī als auch andere Ṣūfis, die *at-Tarīqa al-muhammadiyya* kommentierten²¹⁰, der Kritik Birgilis an. Auch tadelten sie streng die „Herumtreiber“ (*mutakāsila*), welche von Tür zu Tür bettelten²¹¹.

²⁰¹ Diese Schrift wurde zum ersten Mal 1290/1873 in zwei Bänden in Istanbul gedruckt. Fast ein Jahrhundert später (1396/1976) erschien ein Nachdruck in Pakistan.

²⁰² Zur Bayramiyya, s. G.L. Lewis, Bayramiyya, in *EP*, Bd. 1, 1137.

²⁰³ Zur Entwicklung der Ḥalwatiyya im Osmanischen Reich s. Hans-Joachim Kissling, „Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens“, in: *ZDMG*, Bd. 103 (1953), S. 233-289.

²⁰⁴ Er referiert auf mehr als hundert Seiten über die „Übel“ von Zunge (*āfāt al-lisān*), Ohr (*uḍn*), Hand (*yaḍ*), Bauch (*baṭn*), Geschlechtsteil (*fārg*), Bein (*rīg*) und Körper (*badan*) im allgemeinen. S. *Ṣarḥ at-Tarīqa al-muhammadiyya*, Bd. 2, 388-545.

²⁰⁵ Beispielsweise, dass ein Mann sich weder um die Alimente (*nafaqa*) für seine Kinder noch um ihre Erziehung (*tarbiya*) kümmert, ebd., Bd. 2, 555 ff.

²⁰⁶ Von Schlegell, *Sufism*, 84 f.

²⁰⁷ Ebd., 87.

²⁰⁸ Ebd., 90. Um den Tabakrauch zu verteidigen, schrieb Nābulusī *as-Sulḥ bayn al-ibwān fi ḥukm ibāḥat ad-dubān* (Ms. Berlin 5495, 3 ff. 1-49). Näheres bei Berger, Lutz, Ein Herz wie ein trockener Schwamm, S. 249-293.

²⁰⁹ Ebd., 75

²¹⁰ Z.B. Rağab al-Āmidi al-Qayṣarī und Abū Sa'īd al-Ḥādimī (gest. 1192/1778), ebd., 88.

²¹¹ Ebd., 88, Anm. 239.

7.3 Tahqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Āṣ’arī wa-l-Māturīdī ‘alā ḥalq al-iḥtiyār²¹²

Wie aus dem Untertitel dieser Monographie hervorgeht, soll hier der Beweis geführt werden, dass beide Theologen bezüglich der Erschaffung von menschlicher Handlungsfreiheit²¹³ einer Meinung seien. Unmittelbar im Anschluss daran gibt Nābulusī bekannt, dass er die Methode (*madhab*) der massgeblichen früheren sunnitischen Gelehrten²¹⁴ darlegen wolle bei ihrem Nachweis (*itbāt*) von freier Wahl (*iḥtiyār*), Absicht (*qaṣd*), Erwerb (*kash*), der Verwendung der in der Zeit geschaffenen menschlichen Kraft (w. *ṣarf qudrat al-‘abd al-ḥādīṭa*) sowie des im Menschen erschaffenen Wirkvermögens (*istiṭṭā’*). Zudem seien *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kash* und *ṣarf* existierende Akzidenzen, die genau so wie die seelischen Akzidenzen (*al-‘rād an-nafsāniyya*) von Gott erschaffen seien. Demzufolge seien sie (d.h. *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kash* und *ṣarf*) keine blosen Zusätze (*muğarrad umūr idāfiyya*) oder blosse Betrachtungen (*iṭibārāt mahḍa*), die weder existent noch inexistenter seien, wie etwa der Zustand (*ḥāl*)²¹⁵.

Notwendig (*idṭirārī*) sei die Wahl (*iḥtiyār*²¹⁶), nicht aber die Handlung selbst (*fīl*), sagt Nābulusī in seiner Schrift zu Aṣ’arīs Verteidigung²¹⁷. Sowohl Aṣ’arī als auch Māturīdī vertraten die Meinung, dass die für den Menschen erschaffene Handlung (*fīl*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) herrühre. „Demzufolge kann man sagen: Dem Menschen (*‘abd*) kommen freiwillige Handlungen (*af‘āl iḥtiyāriyya*) zu [und dies] gemäss des Konsenses der Sunnit (ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a), ohne Unterschied zwischen Aṣ’arī und Māturīdī. Dementsprechend kann man sie sowohl dem Verstand gemäss (*aqlan*) als auch nach dem Religionsgesetz (*śar‘an*)²¹⁸ als gut oder böse (w. *husn* und *qubḥ*) bezeichnen.

Nābulusī unterscheidet zwei Arten von Zwang (*ġabr*), erstens einen absoluten (*muṭlaq*) und instinktgesteuerten (*hissī*) sowie zweitens einen beschränkten (*muqayyad*) und verstandesgemässen (*aqlī*). Der absolute Zwang wird von denen, die dies richtig sehen (w. *ahl al-ḥaqqa*²¹⁹), abgelehnt. Der begrenzte Zwang ist jedoch

²¹² Zu Deutsch: „Die Verwirklichung des Sieges: Zur Übereinstimmung Aṣ’arīs und Māturīdis hinsichtlich der Erschaffenheit der freien Wahl“.

²¹³ Vgl J. van Ess, Theologie, Bd. 4, 489-512 und L. Gardet, *Ikhtiyār*, in *EP*, Bd. 3, 1062 f.

²¹⁴ Wörtlich: *madhab as-salaf as-ṣāliḥ min at-tābi‘īn wa-tābi‘īn at-tābi‘īn wa-l-a’imma al-muğtabiḥīn min ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*.

²¹⁵ Der Zustand (*ḥāl*) soll zwischen Existenz und Inexistenz liegen (*wāsiṭa bayna al-waġūd wa-l-‘adam*). Er soll auch eine Eigenschaft für etwas sein, das existiert (*ṣifa li-mawġūd*), selbst aber weder existent noch inexistenter ist. S. *Tahqīq al-intiṣār*, 1a, 1b.

²¹⁶ Nābulusī siedelt *iḥtiyār*, *qaṣd*, *ṣarf* und *istiṭṭā’* auf der gleichen Ebene an wie „Absicht“ (*nīyya*) bei den Verpflichtungen des Religionsgesetzes (*at-takālīf aṣ-ṣar‘iyya*). *Tahqīq al-intiṣār*, 10a.

²¹⁷ *Tahqīq al-intiṣār*, 3b.

²¹⁸ Ebd., 5a f.

²¹⁹ Gemeint sind hier die *ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*.

notwendig (*lāzim*) für alle Gruppierungen (*fīraq*) – sogar für die Mu‘taziliten. Der Bedeutung nach (*fi l-ma‘nā*) haben also alle Gruppierungen den Beinamen *ğabriyya* verdient. Nur der Verstand (*aql*) begreift die Art von Zwang, die in den nach freier Wahl durchgeführten Handlungen liegt (*al-ğabr fi l-aql al-iḥtiyāriyya*)²²⁰.

Ob sich willentlich gesteuerte Handlungen (*aql iḥtiyāriyya*) berechtigterweise als gut oder böse einstufen lassen, dazu gibt es nach Nābulusī Darstellung drei Hauptmeinungen. Die erste ist die Meinung der Aš‘ariten. Ihr zufolge gibt es überhaupt keine solche Kennzeichnung für die freiwilligen Handlungen vor dem Bekanntwerden des Religionsgesetzes (*śar‘*), denn es wird nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) erkannt, ob sie gut oder böse sind. Die zweite ist die der Māturiditen. Sie gehen davon aus, dass die Handlungen bereits bei Gott als gut oder böse eingestuft werden. Der Verstand (*aql*) vermag jedoch nur einen Teil davon in diesen Qualifizierungen zu begreifen. Trotz dieser partiellen Erkenntnis durch den Verstand ist der Mensch dazu religiös nicht verpflichtet (*mukallaf*). Die dritte Meinung ist die der Mu‘taziliten, nach deren Auffassung die Handlungen (*aql*) bereits bei Gott als gut oder böse gelten. Der Verstand kann schon vor dem Religionsgesetz die Einstufung einiger davon begreifen, und somit wird der Mensch dazu verpflichtet²²¹.

Um seine Argumente zu untermauern, zitiert Nābulusī folgende Werke: *Śarḥ al-Mawāqif* von as-Sayyid aš-Śārif (gest. 816/1413), *Śarḥ at-Taḡrīd*²²² von al-Quṣṭī²²³ (gest. 879/1474), *at-Taḥrīr*²²⁴ von Ibn al-Humām (gest. 861/1456), *at-Tawdīh li-Śarḥ at-Tanqīh fi mabḥāt al-ḥasan wa-l-qabīḥ min uṣūl al-fiqh*²²⁵ von Ṣadr aš-Śārif a, *al-Mawāqif*²²⁶, *Śarḥ al-Ğawharat*²²⁷ von [Burhānaddīn Ibrāhīm b. Hārūn] al-Laqānī, *Śarḥ al-Manār*²²⁸ von Ibn Mālik²²⁹, *Śarḥ at-Taḥrīr*²³⁰ von Muḥammad Amin al-Hanafī al-Hurāsānī al-Buhārī, *Mir’at al-uṣūl*, *Śarḥ Mirqāt al-wuṣūl*²³¹

²²⁰ *Tabqīq al-antiṣār*, 5b f.

²²¹ Ebd., 6a f.

²²² *Taḡrīd al-iṭiqād* von Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274).

²²³ ‘Alā’addīn ‘Alī b. Muḥammad al-Quṣṭī, Astronom und Mathematiker, geboren in Samarkand, gestorben in Istanbul am 5. Sa‘bān 879/19. Dez. 1474. Zu ihm s. A. Adnan Adıvar, ‘Alī al-Kuṣhdī, in *EP*², Bd. 1, 393.

²²⁴ *Kitāb at-Taḥrīr fi uṣūl al-fiqh*. Hāggī Halīfa, *Kaṣf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²²⁵ Auch *at-Tawdīh fi hall ḡawāmīd at-Tanqīh* genannt.

²²⁶ *Al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām* von ‘Aḍudaddīn al-Īğī (gest. 765/1355).

²²⁷ *Ğawharat at-Tawhīd* ist ein Gedicht über den *kalām*, das von Ibrāhīm al-Lāqānī oder al-Laqānī al-Mālikī (gest. 1041/1631-1632) geschrieben wurde. Der Verfasser selber hat einen grossen, einen kleinen und einen mittleren Kommentar dazu verfasst. Der mittlere trägt den Titel: *Talḥīṣ at-Taḡrīd li-‘umdat al-murid*. Hāggī Halīfa, *Kaṣf az-zunūn*, Bd. 1, 620. Die *Ğawharat at-Tawhīd* ist in: *Mağnū‘ mubīmmāt al-mutūn*, 11-19 zu finden.

²²⁸ *Śarḥ Kitāb al-Manār fi l-uṣūl*, s. Tākōprüzāde, *uš-Śaqāiq an-nu‘māniyya*, Bd. 1, 30.

²²⁹ Izzaddīn ‘Abdallaṭīf b. Malik (gest. 885/1480). Hāggī Halīfa, *Kaṣf az-zunūn*, Bd. 2, 1825.

²³⁰ Wird auch *Taysīr at-Taḥrīr* genannt. Hāggī Halīfa, *Kaṣf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²³¹ Der volle Titel lautet: *Mir’at al-uṣūl* *Śarḥ Mirqāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*. Ebd. 2, 1657.

von Mullā Ḥusraw²³², *al-Kaṣf*²³³, die *Nūniyya* von Subkī, *al-Musāyara*²³⁴ von Ibn al-Humām, *Šarḥ al-Musāyara*²³⁵ von as-Sayyid aš-Šarīf aš-Šāfi‘ī, *al-Fiqh al-akbar*, [zugeschrieben] al-Imām al-a‘zam Abū Ḥanīfa²³⁶, *Īṣārāt al-marām min ‘ibārāt al-imām*²³⁷, *al-Fiqh al-absaṭ*²³⁸, *al-Muḥaṣṣal*²³⁹ von al-Imām ar-Rāzī²⁴⁰, *at-Taṭwīḥ*, *Šarḥ at-Taṭwīḥ*, von as-Sa‘d oder Sa‘dādīn at-Taftāzānī²⁴¹ und *at-Tariqa al-muhammadiyya* von al-Birkīlī [=Birkawī] ar-Rūmī.

Nabulusī erwähnt auch einzelne Autoritäten verschiedener, sunnitischer und anderer theologischer Richtungen und setzt sich mit deren abweichenden Meinungen auseinander. Sein Ziel dabei ist stets die Unterstreichung der, wie er glaubt, herrschenden Eintracht der theologischen Meinungen zwischen den zwei sunnitischen Polen Aš‘arī und Māturīdī.

Unter anderem werden folgende Namen erwähnt: Der Imām al-Haramayn (Ǧuwaynī, gest. 478/1058), Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 403/1013), Abū ‘Abdallāh al-Baṣrī, der Mu‘tazilit Abū Hāšim (‘Abdassalām b. Muḥammad al-Ǧubbā‘ī, gest. 321/933), der Mu‘tazilit Bišr b. al-Mu‘tamir (gest. 210/825), den Nābulusī fälschlicherweise mit dem Murḡī’iten Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) gleichsetzt (*Taḥqīq*, 14b), Dīrār b. ‘Amr (gest. 180/796), Hišām b. Sālim und Ǧahm b. Ṣafwān at-Tirmidī (gest. 128/745).

Neben Aš‘ariyya/Ašā‘ira, Māturīdiyya und Ḥanafīyya werden folgende Gruppen wiederholt genannt: Ǧabriyya, Qadariyya (auch: *mağūs hādībī l-umma* genannt; *Taḥqīq*, 7b) und Mu‘tazila.

²³² Muḥammad b. Qarāmīz b. Ḥwāġa ‘Alī (gest. 885/1480). Al-Qannawgī, Ǧiddīq, *Abḡad al-‘ulūm*, Bd. 3, 121.

²³³ Vielleicht meint Nābulusī *al-Kaṣf* von ‘Abdal‘azīz Aḥmad b. al-Buhārī. Der *Kaṣf* ist ein Kommentar über die *Uṣūl* von Abū Muḥammad ‘Alī b. Faḥrālīslām al-Bazdawī (gest. 482/1089 in Samarkand), s. *Abḡad al-‘ulūm*, Bd. 2, 73 und Bd. 3, 117.

²³⁴ *Kitāb al-Musāyara fī l-aqā’id al-munḍīya fī l-ābīra*. Ḥāggī Ḥalīfa, *Kaṣf aẓ-ṣunūn*, Bd. 2, 1666.

²³⁵ Gemeint ist wahrscheinlich *al-Musāmara fī šarḥ al-Musāyara*. Ebd.

²³⁶ Vgl. hier, Anm. 105.

²³⁷ Kommentar über die *al-Uṣūl al-munḍīya li-l-Imām Abī Ḥanīfa*, verfasst von Kamāladdīn Aḥmad b. Ḥasan b. Yūsuf al-Bayādī (gest. 1098/1687). Vgl. *GAL*, Bd. 2, 575. Das Buch wurde von Yūsuf ‘Abdarrazzāq ediert und in Kairo 1368/1949 gedruckt. Bayādīs Todesdatum wird von ‘Abdarrazzāq nicht angegeben. Das letzte dort erwähnte Datum ist 1083/1672, als Bayādī Qādī von Mekka wurde.

²³⁸ *Al-Fiqh al-absaṭ* = *al-Fiqh al-akbar*, dem Abū Ḥanīfa zugeschrieben. Es heisst, dass ein Schüler von Abū Ḥanīfa, namens Abū 1-Muṭī‘ al-Ḥakam b. ‘Alī b. Salāma (gest. 199/814), es von seinem Scheich überliefert habe. *GAS*, Bd. 1, 414. S. dazu auch hier, Anm. 107.

²³⁹ *Muḥaṣṣal aṭkār al-muṭaqaddimīn wa-l-muṭa‘abīrīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*. Al-Matba‘a al-Bahiyya al-Miṣriyya, Kairo, 1905. Siehe G.C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *EP*, Bd. 2, 754.

²⁴⁰ Faḥrādīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 606/1209). Zu ihm s. Arnaldez, Roger: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Commentateur du Coran et philosophe*. Études Musulmanes XXXVII. Paris 2002. Abrahamov, B. (1992), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God’s Knowledge of Particulars*, *Oriens*, Bd. 33 (1992), 133–155.

²⁴¹ Im arabischen Text immer Taftazānī.

In seinem Harmonisierungsstreben lehnt Nābulusī die geringfügig abweichen- den Meinungen mancher späterer Gelehrter (*ba‘d al-‘ulamā’ al-muta‘abbirīn*)²⁴² der Aš‘ariten und Māturīditen²⁴³ ab. Zum Beispiel: Ibn al-Humām (Kamāladdīn Muḥammad b. ‘Abdalwahhāb b. ‘Abdalḥamīd as-Sīwāsī, gest. 790/1388) in seinem Buch *at-Tahrīr* sowie die Kommentatoren des *Tahrīr* und Ṣadr aš-Šarī‘a (‘Ubayd- allāh b. Maṣ‘ūd al-Mahbūbī, gest. 747/1346) in seinem Buch *at-Tawdīl*²⁴⁴. Durch den ganzen *Tabqīq al-intiṣār* hindurch setzt sich Nābulusī mit diesen abweichen- den Meinungen auseinander, und zwar unbeirrt in Richtung der Schaffung, bzw. Bestätigung der Harmonie und des Einklangs im sunnitischen Lager, nämlich bei den Aš‘ariten und Māturīditen.

In einem Punkt stimme Abū Maṇṣūr [al-Māturīdī] zusammen mit vielen *ḥanafī*-Mašāyiḥ aus dem Iraq allerdings mit den Mu‘taziliten überein: Die Got- teserkenntnis sei durch den Verstand beschlossen (w. *al-‘aql ḥākim bi-ma‘rifat Allāh ta‘ālā*)²⁴⁵.

7.4 Fazit

Sowohl Aš‘arī als auch Māturīdī vertreten die Meinung, dass die dem Menschen anerschaffene Handlung (*fi‘l*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*ibtiyār*) herrühre.

Nach Meinung der Aš‘ariten gibt es vor dem Auftreten des Religionsgesetzes (*śar‘*) überhaupt keine Qualifizierung als gut oder böse für willentlich herbeige- führte Handlungen (*af‘al ibtiyāriyya*). Der Verstand (*‘aql*) hat damit nichts zu tun (*lā ḥazz li-l-‘aql fibi*). Sie werden nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nāḥy*) er- kannt. Die Māturīditen meinen, dass willentlich herbeigeführte Handlungen (*af‘al ibtiyāriyya*) bereits vor dem Religionsgesetz bei Gott als gut oder böse gel- ten. Der Verstand (*‘aql*) kann einen Teil davon in diesen Eigenschaften begreifen, allerdings ohne dass der Mensch dazu dann religiös verpflichtet (*mukallaf*) wäre.

Durch die Wahl der Ausdrücke *ibtiyār*, *qaṣd*, *kasb*, *ṣarf* und *istiṭā‘a* wird klar, dass Nābulusī nach einer Harmonisierung all dieser Begriffe strebt und dadurch natürlich auch alle sunnitischen Gruppierungen vereinen will, deren Thesen auf ihnen beruhen. Nach Anführung zahlreicher Argumentationen und Definitionen aus verschiedenen Schriften und von diversen Autoritäten kommt Nābulusī zu dem Schluss, dass Aš‘arī sowie andere sunnitische Gelehrte (w. *wa-ğayrūbū min abl as-sunna wa-l-ğamā‘a*) der Meinung seien, dass der Mensch freie Wahl in Be- zug auf seine Handlungen geniesse (*muhtār fi af‘ālīh*), allerdings gezwungen sei,

²⁴² *Tabqīq al-intiṣār*, 1a. Vgl. die Aussage Māturīdis: „dass die Mu‘taziliten die Zoroastrier die- ser Gemeinde sind“. Rudolph, *Māturīdī*, 231 ult., 233.

²⁴³ Beispielsweise Ibn al-Humām in seinem Buch *at-Tahrīr* sowie die Kommentatoren des *Tahrīr* (*ṣurrāḥibū*). *Tabqīq al-intiṣār*, 2a.

²⁴⁴ *Tabqīq al-intiṣār*, 18b.

²⁴⁵ Ebd., 16a.

etwas zu wählen (*muḍtarr fī iḥtiyārīlī*). Es gebe aber weder Zwang (*ğabr*) noch Ermächtigung (*tawfiq*), sondern etwas dazwischen (*amr bayn amrayn; amr naṣaf*)²⁴⁶. Nābulusī bestätigt ausdrücklich, dass in dieser Hinsicht überhaupt kein Unterschied zwischen den Aš‘ariten und Māturīditen bestehe²⁴⁷.

8. Abū ‘Udba (gest. nach 1172/1759)

Abū ‘Udba und – der unter Punkt 5. behandelte – Isbirī sind von den hier vorgestellten Autoren die am wenigsten erforschten. Zwar ist Abū ‘Udbas theologisches Werk *ar-Rawḍa al-bahiyya* bereits 1322/1904 in Ḥaydarābād erschienen,²⁴⁸ doch taucht kaum etwas über ihn in den einschlägigen Nachschlagewerken auf. Wenn überhaupt, dann wird er als Theologe erwähnt²⁴⁹.

8.1 Biographie und Werk

Die *EP* widmet Abū ‘Udba keinen Eintrag. Kurze Angaben zu ihm finden sich jedoch bei Ziriklī und Kahhāla²⁵⁰. Ziriklī bezeichnet ihn als Hasan b. ‘Abd-almuhsin Abū ‘Aḍaba, einen Theologen (*mutakallim*), der nach 1172/1759 gestorben ist²⁵¹. Des Weiteren listet er folgende Werktitel von ihm auf: *ar-Rawḍa al-bahiyya fīmā bayna al-Āṣā’ira wa-l-Māturīdiyya*, welches er im Jahr 1172/1759 fertig gestellt hatte, ferner *Bahğat abl as-sunna ‘alā ‘aqīdat Ibni aš-Šihna*, einen Kommentar über ein Gedicht theologischen Inhalts von Ibn aš-Šihna, welches auf „b“ reimt und drittens *al-Maṭālīc as-saīda fī šarḥ al-qasīda li-s-Sanūsī*²⁵² („Glückliche Anfänge über die Erläuterung des Lehrgedichts von Sanūsī“), eine Abhandlung über die Glaubenslehre.

²⁴⁶ Dies wird an verschiedenen Stellen des Sendschreibens erwähnt und aus mehreren Quellen zitiert. S. z.B. *Taḥqīq al-intiṣār*, 7a, 8b, 15b.

²⁴⁷ Nābulusī weist auf Subkis *Nūniyya* und die dort erwähnten unwesentlichen Unterschiede zwischen Aš‘ariyya und Māturīdiyya hin. *Taḥqīq al-intiṣār*, 7b.

²⁴⁸ Es gibt eine von ‘Abdarrahmān ‘Umaya edierte, 1409/1989 in Beirut, ‘Ālam al-Kutub, erschienene Ausgabe, in der das Vorwort Abū ‘Udbas fehlt. Der Herausgeber schweigt über seine Vorlage und bietet weder Einleitung noch Vorwort.

²⁴⁹ Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 10 u. Anm. 34.

²⁵⁰ Kahhāla, *Mu’ğam al-mu’allifin*, Bd. 3, 243.

²⁵¹ Ziriklī, Ḥayraddīn, *Al-Ālām: Qāmūs tarāġīm li-ašbār ar-riġāl wa-n-nisā’ min al-‘arab wa-l-muṣta’ribin wa-l-muṣta’riqīn*, Bd. 2, 198. In der Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Bd. 10, 101, wird er Ebū Azbe Hasan b. Abdilmuhsin genannt und ansonsten lediglich als Verfasser von *ar-Rawḍa al-bahiyya* bezeichnet, ein Buch, zu dem ein eigener Eintrag vorgesehen ist.

²⁵² Bei Kahhāla, *Mu’ğam al-mu’allifin*, Bd. 3, 243, taucht diese Schrift auch als *al-Maṭālīc as-saīda ‘alā matn al-qasīda fī at-tawḥīd* auf.