

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

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

7.1 Biographie

‘Abdalḡanī b. Ismā‘il b. ‘Abdalḡanī b. Ismā‘il b. Aḡmad b. Ibrāhīm b. Ismā‘il b. Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. Muḡammad b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. Sa‘dallāh b. Ġamā‘a al-Kinānī al-Maqdisī an-Nābulusī¹⁶³ ad-Dimašqī¹⁶⁴ al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Qādirī wurde am 5. Dū l-Ḥiġġa¹⁶⁵ 1050/19. März 1641 in Damaskus geboren. Seine Familie hing der šāfi‘itischen Rechtsschule an, wobei sein Vater als einziger zur ḡanafitischen Doktrin gewechselt hatte¹⁶⁶. Nābulusī Vater hatte in Istanbul beim damaligen Šayḡ al-Islām Yaḡyā b. Zakariyyā gelernt¹⁶⁷. Zu den bekanntesten Büchern, welche sein Vater verfasste, zählt ein voluminöser zwölfbändiger Kommentar zu Muḡammad Mullā Ḥusraws *Durar al-ḡukkām fi ġurar al-aḡkām* (gest. 885/1481)¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Siehe W.A.S. Khalidi, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Aladdin, Bakri, *Al-Masrad an-naqdī bi-asmā’ mu‘allafāt aš-Šayḡ ‘Abdalḡanī an-Nābulusī*, in: Maḡallat Maḡma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya bi-Dimašq 59 (1984), 97-115; 334-388. Ein Jahr später erschien seine zweibändige Dissertation über Nābulusī: *‘Abdalḡanī 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-ḡhanī al-Nābulusī (d.1143/1731)*. Berkeley 1997. Zu Nābulusī s. ferner Abū al-Faḡl Muḡammad Ḥalīl al-Murādi, *Silk ad-durar fi a‘yān al-qarn at-tānī ‘ašar*, Bd. 3, 30-38. Kairo 1301/1883-1884. Vgl. auch Hartmann, Martin, *Das Arabische Strophengedicht, I Das Murwaššah*, 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-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 40). Ferner ist seine Gedichtsammlung *Burġ Bābil wa-šadw 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 Burḡhānaddin b. Ġamā‘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-ḡaqā’iq*, 6.

¹⁶⁵ So auch Brockelmann, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 39 und Khalidi, ‘Abd al-ḡhanī, 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 Nābulusī vertiefter Kenntnis der anderen Rechtsschulen blieb er der ḡanafīyya, 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 Ḥiğāz¹⁷². 1112/1700 ging er ins syrische Tripolis (*Ṭarābulus aš-Šām*)¹⁷³. Daneben war er in der Umayyadenmoschee beim Grab des Propheten Yaḥyā, 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 Šāliḥiyya-Viertel¹⁷⁴ am Hang des Berges Qāsiyūn. 1116/1704 wurde er als Lehrer an der Salīmiyya-Madrasa eingestellt, wo er Koranexegese nach den *Anwār at-tanzīl* von Bayḍāwī (gest. 685/1286) unterrichtete¹⁷⁵.

7.1.1 Nābulusīs Lehrer

Sein Vater war zugleich ‘Abdalḡanīs erster Lehrer. Als er starb, war ‘Abdalḡanī 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 Ḥadiṭ oder für die Werke von Ibn al-‘Arabī erworben. Ausserdem erhielt er Lehrbefugnisse von angesehenen Gelehrten wie Nağmaddīn al-Ġazzī

¹⁶⁹ Ebd., 34 f.

¹⁷⁰ Diese Reise, die er am 15. Dū l-Qa‘da 1100/30. August 1688 antrat, dauerte nur 15 Tage. Die Reinschrift des Textes wurde in der Nacht zum Mittwoch, dem 20. Dū l-Ḥiğga 1100, fertiggestellt. Sie trägt den Titel *Ḥullat aḡ-ḡabab al-ibrīz fī riḥlat 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-Riḥla aš-ṣuğrā*. S. Flügel, Gustav, *Einige Handschriften*, in: ZDMG 16 (1862), 651, 658.

¹⁷¹ Der Titel dieser Reise lautet *al-Ḥaḡra al-unsiyya fī ar-riḥla al-quḡsiyya*, und sie trägt den Beinamen *ar-Riḥla al-wuṣṭā* („Die mittlere Reise“), ebd., 651, 660.

¹⁷² Nābulusī begann diese Reise am 1. Muḡarram 1105/2. September 1693 und kam erst 388 Tage später nach Damaskus zurück. Sein Bericht trägt den Titel *al-Ḥaḡiqa wa-l-maḡāz fī riḥlat bilād aš-šām wa-miṣr wa-l-ḥiğāz* (Flügels Übersetzung lautet „Wahrheit und Dichtung, enthaltend die Reise durch die Länder Syrien, Ägypten und Ḥiğāz“). Eine detaillierte Beschreibung findet man ebd., 659-696.

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

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

¹⁷⁵ Ebd., 24 u. 51.

(gest. 1061/1650), ‘Abdalbāqī al-Ḥanbalī (gest. 1071/1660), seines Zeichens *naqīb al-ašraf* in Damaskus und Prediger an der Umayyadenmoschee, Muḥammad b. Tāğaddīn al-Maḥāsīnī (gest. 1072/1661) oder Maḥmūd al-Kurdī (gest. 1094/1682)¹⁷⁶. ‘Abdalḡanī 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 ‘Afifaddīn 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 ausübte¹⁷⁸. Zu nennen ist zunächst einmal Muṣṭafā Kamāladdīn al-Bakrī (gest. 1163/1749), der, nachdem ‘Abdalḡanī gestorben war, zu einem berühmten Ṣayḥ des Ḥalwatiyya¹⁷⁹-Ordens wurde und über ‘Abdalḡanīs Leben ein Buch unter dem Titel *al-Fath at-tarī al-ḡanī fi ba‘d ma‘ātir ṣayḥinā aš-Ṣayḥ ‘Abdalḡanī* verfasste. Darin verkündete er, dass Nābulusī das „Siegel der Heiligen“ (*ḥatm al-awliyā*) seines Zeitalters sei¹⁸⁰. Ein weiterer berühmter Schüler ist Muḥammad ad-Dakdakī¹⁸¹ (gest. 1131/1718), Verfasser des biographischen Ṣūfī-Lexikons *Ṭabaqāt aš-ṣādiliyya*. Bleibende Bedeutung hat auch Ḥusayn b. Ṭu‘ma al-Baytamānī¹⁸² (gest. 1175/1761), der mit *al-Mašrab al-banī*¹⁸³ (etwa: „Die durstlöschende Trinkquelle“) eine Lebensbeschreibung ‘Abdalḡanīs vorlegte, welche er 1142/1730, d.h. ein Jahr vor ‘Abd-

¹⁷⁶ Sogar der Richter der Dschinnen (*qāḍī al-ḡinn*), Šamhūriš, unterrichtete ihn im Ḥadīṭ. 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*², Bd. 10, 499 f.

¹⁷⁸ In seinem Buch *al-Qawl as-saḍīd fi ittiṣāl al-asānūd* hat Aḥmad 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. Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazzī (gest. 1244/1828) listet in seinem Buch, *al-Wird al-asnā wa-l-wārid al-qudsī fi tarḡamat al-‘arīf ‘Abdalḡanī an-Nābulusī* („Der strahlende Andachtswortlaut und der heilige Einfall: Über den Lebenslauf des Gotteskundigen ‘Abdalḡanī 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, *Ḥalwatiyya*, in *EP*², 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-Mašrab al-banī al-qudsī fi karāmāt aš-ṣayḥ ‘Abdalḡanī an-Nābulusī*, ebd., 320.

alġanīs Tod beendete. Dabei betrachtete er ‘Abdalġanī selbst als den „Erneuerer (*muġaddid*) des Islams“¹⁸⁴, welcher ihm [Baytamānī] dann vom Grab aus eingegeben habe, ein Buch zur Verteidigung des Sufismus zu schreiben¹⁸⁵. Einige seiner Studenten wohnten bei ihm daheim, wie z.B. Muṣṭafā al-Ḥaymūrī (gest. 1738/1151), dem im Hause Nābulusīs ein Sohn geboren wurde¹⁸⁶.

7.2 Werk

Als Nābulusī am 43. Tag seiner grossen Reise nach Ägypten und in den Ḥiġāz im Jahre 1101/1689 Ṣaydā erreichte und dort den Mufti Riḍwān b. Yūsuf aṣ-Ṣabbāġ al-Miṣrī ad-Dimyāṭī traf, bat ihn dieser um eine Lehrbefugnis (*iġāza*) für alle seine Bücher. Nābulusī listete ihm 144 Titel auf, die er wie folgt gruppierte: 57 Titel zur Mystik (w. *fi fann al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*), neun zum Ḥadīṭ, 37 zur Jurisprudenz (*fi qib*), drei zur melodischen Rezitation des Korans (*fann at-taḡwīd*), vier zur Geschichte (*tārīḥ*) und 20 zur schöngeistigen Literatur (*fann al-adab*) einschliesslich der Poesie. Am Schluss setzte Nābulusī hinzu „und weitere Bücher und Sendeschreiben, 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-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹⁸⁸, des Weiteren sein grosses Buch über Traumdeutung¹⁸⁹, ein Buch über Ḥadīṭ, 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 Zwiegesprächen (*munāġāt*) mit Gott¹⁹³.

¹⁸⁴ Ebd., 60, Anm. 168 u. S. 63.

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

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

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

¹⁸⁸ *Ġawābir an-nuṣṣūs fi ḥall kalimāt 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, *EP*¹, Bd. 1, 40).

¹⁹⁰ *Al-‘Uqūd al-luḥū’iyya fi ṭarīqat as-sāda al-mawlawiyya*. Zur Mawlawiyya s. F. de Jong, *Mawlawiyya*, in *EP*², Bd. 6, 883 ff.

¹⁹¹ *Takmil an-nuṣṣūt fi luḥūm al-buḥūt*.

¹⁹² *Ġāyat al-maṭlūb fi maḥabbat al-maḥbūb*. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 68. Ein Zeitgenosse Nābulusīs behauptete, dass die Betrachtung eines bartlosen Gesichtes *ḥarām* sei. In Erwiderung schrieb an-Nābulusī sein *al-Qawel al-muṭṭabar fi bayān an-naẓar*. Ebd., 74, Anm. 199.

¹⁹³ *Munāġāt al-qadīm wa-munāġāt al-ḥakīm*. Ebd., 69-72, Anm. 193.

Subkī hatte nicht nur in der *Nūniyya* die Kluft zwischen Aṣ'ariyya und Mātūrī-diyya 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 *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*¹⁹⁴ von Mehmed Birgili (gest. 981/1573)¹⁹⁵ der Qāḍizādebewegung 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 Qāḍizāde-Epoche¹⁹⁷ erstreckte sich von 1031/1621 bis 1097/1685. Der aus Damaskus stammende Kadızadeli Üstüvani Mehmed (gest. 1072/1661) bekam im Jahr 1062/1651 die Unterstützung des Grosswesirs Melik Aḥmed 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 Qāḍizādebewegung „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 sufischen Ansichten und Praktiken vor. Die Repräsentanten der Bewegung vermieden 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 Birgili (bzw. auch al-Birkawī, Birgiwī oder Birgewī, gest. 981/1573) *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* im Jahre 1093/1683 fertig²⁰⁰. Er nannte ihn: „Der mit Tau benetzte Garten: Kommen-

¹⁹⁴ Ohne auf den Inhalt einzugehen, wies Bernd Radtke auf dieses Buch hin, als er über die mystische *ṭarīqa-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 Kadızade Mehmet genannten osmanischen Reformbewegung s. Öztürk, N., *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth-Century with Special Reference to the Qāḍi-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 Kāḍizādeli Movement: An Attempt of Şerī'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph. D. dissertation. Princeton 1990. Vgl. auch M. Kemper, *Şūfis*, 159 f.

¹⁹⁸ Zilfi, Madeline C., *The Kadızadeli: 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. Laqānis und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch*, in: *Der Islam*, Bd. 78 (2001), 252.

²⁰⁰ Ebd., 68.

tar zu *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*“ (*al-Ḥadiqa an-nadiyya fī šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*)²⁰¹. Birgili, der als Šūfi der Bayramiyya²⁰², eines Zweiges der Ḥalwatiyya²⁰³, begonnen hatte, wollte mit diesem Buch die islamische Gesellschaft vor den überall lauenden 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 Šūfi-Orden anzutreffen waren. Sowohl in Kairo als auch in Damaskus bedienten sich türkische Rechtsgelehrte des Traktats *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, um das einfache Volk gegen lautes Gottesgedenken (*dīkr*), Gesang und Musik (*samāʿ*), Tanz, Rauchen und andere Praktiken der Šūfis aufzuhetzen. Nābulusī wollte mit seinem Kommentar den Fanatikern (*ahl at-taʿaṣṣub*) 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 Šūfis, 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 *Šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* bezeichnet Nābulusī den physischen Liebesakt unter Männern sowie Analverkehr mit der eigenen Frau als Unglauben (*kufṛ*), was die Todesstrafe durch Steinigung zur Folge haben müsse²⁰⁹. Entgegen den Ansichten der *Ḥulūliyya*, welche die Attribute Gottes in den Gesichtern von Knaben und Frauen zu erkennen meinten, schlossen sich sowohl Nābulusī als auch andere Šūfis, die *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* 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, Bayrāmīyya, in *EL*, 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 (*yad*), Bauch (*baṭn*), Geschlechtsteil (*farğ*), Bein (*riğl*) und Körper (*badan*) im allgemeinen. S. *Šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, 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 *aṣ-Šulḥ bayn al-iḥwān fī ḥukm ibāḥat ad-duḥān* (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-ʿĀmidī al-Qayṣarī und Abū Saʿīd al-Ḥādimī (gest. 1192/1778), ebd., 88.

²¹¹ Ebd., 88, Anm. 239.

7.3 Taḥqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Ašʿarī wa-l-Māturīdī ʿalā 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 (*maḍḥab*) der massgeblichen früheren sunnitischen Gelehrten²¹⁴ darlegen wolle bei ihrem Nachweis (*iṭbāt*) von freier Wahl (*iḥtiyār*), Absicht (*qaṣd*), Erwerb (*kasb*), der Verwendung der in der Zeit geschaffenen menschlichen Kraft (w. *ṣarf qudrat al-ʿabd al-ḥādīṭa*) sowie des im Menschen erschaffenen Wirkvermögens (*istiṭāʿa*). Zudem seien *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf* existierende Akzidenzien, die genau so wie die seelischen Akzidenzien (*al-aʿrāḍ an-naṣṣāniyya*) von Gott erschaffen seien. Demzufolge seien sie (d.h. *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf*) keine blossen Zusätze (*muḡarrad umūr idāfiyya*) oder blossen Betrachtungen (*iʿtibārāt maḥḍa*), die weder existent noch inexistent seien, wie etwa der Zustand (*ḥāl*)²¹⁵.

Notwendig (*iḍṭirārī*) sei die Wahl (*iḥtiyār*²¹⁶), nicht aber die Handlung selbst (*fʿl*), sagt Nābulusī in seiner Schrift zu Ašʿarīs Verteidigung²¹⁷. Sowohl Ašʿarī als auch Māturīdī vertreten die Meinung, dass die für den Menschen erschaffene Handlung (*fʿl*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) herrühre. „Demzufolge kann man sagen: Dem Menschen (*ʿabd*) kommen freiwillige Handlungen (*aḫṣāl iḥtiyāriyya*) zu [und dies] gemäss des Konsenses der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*), ohne Unterschied zwischen Ašʿarī und Māturīdī. Dementsprechend kann man sie sowohl dem Verstand gemäss (*ʿaqlan*) als auch nach dem Religionsgesetz (*ṣarʿan*)²¹⁸ als gut oder böse (w. *ḥusn* und *qubḥ*) bezeichnen.

Nābulusī unterscheidet zwei Arten von Zwang (*ḡabr*), erstens einen absoluten (*muṭlaq*) und instinktgesteuerten (*ḥissī*) sowie zweitens einen beschränkten (*muqayyad*) und verstandesgemässen (*ʿaqlī*). Der absolute Zwang wird von denen, die dies richtig sehen (w. *abl al-ḥaqq*²¹⁹), abgelehnt. Der begrenzte Zwang ist jedoch

²¹² Zu Deutsch: „Die Verwirklichung des Sieges: Zur Übereinstimmung Ašʿarīs und Māturīdīs hinsichtlich der Erschaffenheit der freien Wahl“.

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

²¹⁴ Wörtlich: *maḍḥab as-salaf aṣ-ṣāliḥ min at-tābiʿin wa-tābiʿi at-tābiʿin wa-l-aʿimma al-muḡtabidīn min abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*.

²¹⁵ Der Zustand (*ḥāl*) soll zwischen Existenz und Inexistenz liegen (*waṣīṭa bayna al-wuḡūd wa-l-ʿadam*). Er soll auch eine Eigenschaft für etwas sein, das existiert (*ṣifa li-mawḡūd*), selbst aber weder existent noch inexistent ist. S. *Taḥqīq al-intiṣār*, 1a, 1b.

²¹⁶ Nābulusī siedelt *iḥtiyār*, *qaṣd*, *ṣarf* und *istiṭāʿa* auf der gleichen Ebene an wie „Absicht“ (*niyya*) bei den Verpflichtungen des Religionsgesetzes (*at-takālif aš-ṣarʿiyya*). *Taḥqīq al-intiṣār*, 10a.

²¹⁷ *Taḥqīq al-intiṣār*, 3b.

²¹⁸ Ebd., 5a f.

²¹⁹ Gemeint sind hier die *abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*.

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

Ob sich willentlich gesteuerte Handlungen (*af‘āl iḥtiyārīyya*) 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 (*šar‘*), denn es wird nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) erkannt, ob sie gut oder böse sind. Die zweite ist die der Māturīditen. 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 (*mukallaḡ*). Die dritte Meinung ist die der Mu‘taziliten, nach deren Auffassung die Handlungen (*af‘āl*) 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: *Šarḥ al-Mawāqif* von as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816/1413), *Šarḥ at-Taḡrīd*²²² von al-Qušḡī²²³ (gest. 879/1474), *at-Taḥrīr*²²⁴ von Ibn al-Humām (gest. 861/1456), *at-Taḥwīḍ li-Šarḥ at-Tanqīḥ fī mabḥaṭ al-ḡaṣan wa-l-qabīḥ min uṣūl al-fiqḥ*²²⁵ von Šadr aš-Šarī‘a, *al-Mawāqif*²²⁶, *Šarḥ al-Ḡawḥara*²²⁷ von [Burḥānaddīn Ibrāhīm b. Hārūn] al-Laḡānī, *Šarḥ al-Manār*²²⁸ von Ibn Malik²²⁹, *Šarḥ at-Taḥrīr*²³⁰ von Muḥammad Amīn al-Ḥanafī al-Ḥurāsānī al-Buḥārī, *Mir‘āt al-uṣūl*, *Šarḥ Mirqāt al-wuṣūl*²³¹

²²⁰ *Taḥqīq al-intiṣār*, 5b f.

²²¹ Ebd., 6a f.

²²² *Taḡrīd al-i‘tiqād* von Našīraddīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274).

²²³ ‘Alā‘addīn ‘Alī b. Muḥammad al-Qušḡī, Astronom und Mathematiker, geboren in Samarkand, gestorben in Istanbul am 5. Ša‘bān 879/19. Dez. 1474. Zu ihm s. A. Adnan Adivar, ‘Alī al-Kuṣḥdī, in *EP*, Bd. 1, 393.

²²⁴ *Kitāb at-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqḥ*. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²²⁵ Auch *at-Taḥwīḍ fī ḥall ḡawāmiḍ at-Tanqīḥ* genannt.

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

²²⁷ *Ḡawḥarat at-tawḥīd* ist ein Gedicht über den *kalām*, das von Ibrāhīm al-Lāḡānī oder al-Laḡānī al-Mālīkī (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-murīd*. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 620. Die *Ḡawḥarat at-tawḥīd* ist in: *Maḡmū‘ muḥimmāt al-mutūn*, 11-19 zu finden.

²²⁸ *Šarḥ Kitāb al-Manār fī l-uṣūl*, s. Ṭāšköprüzāde, *aš-Šaḡā‘iq an-nu‘māniyya*, Bd. 1, 30.

²²⁹ ‘Izzaddīn ‘Abdallaṭīf b. Malik (gest. 885/1480). Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1825.

²³⁰ Wird auch *Tayṣīr at-Taḥrīr* genannt. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

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

von Mullā Ḥusraw²³², *al-Kašf*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-Fiḥḥ al-akbar*, [zugeschrieben] al-Imām al-a‘zam Abū Ḥanīfa²³⁶, *Išārāt al-marām min ‘ibārāt al-imām*²³⁷, *al-Fiḥḥ al-absaṭ*²³⁸, *al-Muḥaṣṣal*²³⁹ von al-Imām ar-Rāzī²⁴⁰, *at-Taḥwīḥ*, *Šarḥ at-Taḥwīḥ*, von as-Sa‘d oder Sa‘dadīn at-Taftāzānī²⁴¹ und *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* von al-Birkilī [=Birkawī] ar-Rūmī.

Nabulūsī 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-Ḥaramayn (Ġuwaynī, gest. 478/1058), Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 403/1013), Abū ‘Abdallāh al-Bašrī, der Mu‘tazilit Abū Ḥāšim (‘Abdassalām b. Muḥammad al-Ġub-bā‘ī, gest. 321/933), der Mu‘tazilit Bišr b. al-Mu‘tamir (gest. 210/825), den Nābulūsī fälschlicherweise mit dem Murġī‘iten Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) gleichsetzt (*Ṭahqīq*, 14b), Ḍirār b. ‘Amr (gest. 180/796), Hišām b. Sālim und Ġahm b. Šafwān at-Tirmiḏī (gest. 128/745).

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

²³² Muḥammad b. Qarāmiz b. Ḥwāḡa ‘Alī (gest. 885/1480). Al-Qannawġī, Šiddiq, *Abğad al-‘ulūm*, Bd. 3, 121.

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

²³⁴ *Kitāb al-Musāyara fi l-‘aqa‘id al-munğiya fi l-‘āhira*. Ḥāġġī Halīfa, *Kašf az-ẓunūn*, Bd. 2, 1666.

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

²³⁶ Vgl. hier, Anm. 105.

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

²³⁸ *Al-Fiḥḥ al-absaṭ* = *al-Fiḥḥ al-akbar*, dem Abū Ḥanīfa zugeschrieben. Es heisst, dass ein Schüler von Abū Ḥanīfa, namens Abū l-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 afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta‘āhhirīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*. Al-Maṭba‘a al-Bahiyya al-Miṣriyya, Kairo, 1905. Siehe G.C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *IEP*, Bd. 2, 754.

²⁴⁰ Fahraddīn 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 Taftāzānī.

In seinem Harmonisierungsstreben lehnt Nābulusī die geringfügig abweichenden Meinungen mancher späterer Gelehrter (*baʿd al-ʿulamāʾ al-mutaʾahhīrīn*)²⁴² der Ašʿariten und Māturīditen²⁴³ ab. Zum Beispiel: Ibn al-Humām (Kamāladdīn Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalḥamīd as-Siwāsī, gest. 790/1388) in seinem Buch *at-Taḥrīr* sowie die Kommentatoren des *Taḥrīr* und Šadr aš-Šarīʿa (ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī, gest. 747/1346) in seinem Buch *at-Tawḍīḥ*²⁴⁴. Durch den ganzen *Tabḥīq al-intiṣār* hindurch setzt sich Nābulusī mit diesen abweichenden Meinungen auseinander, und zwar unbeirrt in Richtung der Schaffung, bzw. Bestätigung der Harmonie und des Einklangs im sunnitischen Lager, nämlich bei den Ašʿariten und Māturīditen.

In einem Punkt stimme Abū Maṣṣūr [al-Māturīdī] zusammen mit vielen *ḥanafī*-Mašāyih aus dem Iraq allerdings mit den Muʿtaziliten überein: Die Gotteserkenntnis sei durch den Verstand beschlossen (w. *al-ʿaql ḥākīm bi-maʿrifat Allāh taʿālā*)²⁴⁵.

7.4 Fazit

Sowohl Ašʿarī als auch Māturīdī vertreten die Meinung, dass die dem Menschen anerschaffene Handlung (*fʿl*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) herrühre.

Nach Meinung der Ašʿariten gibt es vor dem Auftreten des Religionsgesetzes (*šarʿ*) überhaupt keine Qualifizierung als gut oder böse für willentlich herbeigeführte Handlungen (*afʿāl iḥtiyāriyya*). Der Verstand (*ʿaql*) hat damit nichts zu tun (*lā ḥazz li-l-ʿaql fīhī*). Sie werden nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) erkannt. Die Māturīditen meinen, dass willentlich herbeigeführte Handlungen (*afʿāl iḥtiyāriyya*) bereits vor dem Religionsgesetz bei Gott als gut oder böse gelten. Der Verstand (*ʿaql*) kann einen Teil davon in diesen Eigenschaften begreifen, allerdings ohne dass der Mensch dazu dann religiös verpflichtet (*mukallaḥ*) wäre.

Durch die Wahl der Ausdrücke *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kaṣb*, *šarf* und *istiṭāʿa* 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 Ašʿarī sowie andere sunnitische Gelehrte (w. *wa-ḡayrūhū min abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*) der Meinung seien, dass der Mensch freie Wahl in Bezug auf seine Handlungen genieße (*muḥtār fī afʿālīh*), allerdings gezwungen sei,

²⁴² *Tabḥīq al-intiṣār*, 1a. Vgl. die Aussage Māturīdis: „dass die Muʿtaziliten die Zoroastrier dieser Gemeinde sind“. Rudolph, *Māturīdī*, 231 ult., 233.

²⁴³ Beispielsweise Ibn al-Humām in seinem Buch *at-Taḥrīr* sowie die Kommentatoren des *Taḥrīr* (*Šurrahuhū*). *Tabḥīq al-intiṣār*, 2a.

²⁴⁴ *Tabḥīq al-intiṣār*, 18b.

²⁴⁵ Ebd., 16a.

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

8. *Abū ʿUdba* (gest. nach 1172/1759)

Abū ʿUdba und – der unter Punkt 5. behandelte – Isbirī sind von den hier vorgestellten Autoren die am wenigsten erforschten. Zwar ist Abū ʿUdbas 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 ʿUdba keinen Eintrag. Kurze Angaben zu ihm finden sich jedoch bei Zirikli und Kaḥḥāla²⁵⁰. Zirikli bezeichnet ihn als Ḥasan b. ʿAbdalmuḥsin Abū ʿAḍaba, 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-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya*, welches er im Jahr 1172/1759 fertig gestellt hatte, ferner *Bahğat abl as-sunna ʿalā ʿaqīdat Ibn aš-Šiḥna*, einen Kommentar über ein Gedicht theologischen Inhalts von Ibn aš-Šiḥna, welches auf „b“ reimt und drittens *al-Maṭālī ʿas-saʿīda fī šarḥ al-qaṣīda 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. *Tahqīq al-intiṣār*, 7a, 8b, 15b.

²⁴⁷ Nābulusī weist auf Subkis *Nūniyya* und die dort erwähnten unwesentlichen Unterschiede zwischen Ašʿariyya und Māturīdiyya hin. *Tahqīq al-intiṣār*, 7b.

²⁴⁸ Es gibt eine von ʿAbdarrahmān ʿUmayra edierte, 1409/1989 in Beirut, ʿĀlam al-Kutub, erschienene Ausgabe, in der das Vorwort Abū ʿUdbas fehlt. Der Herausgeber schweigt über seine Vorlage und bietet weder Einleitung noch Vorwort.

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

²⁵⁰ Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifin*, Bd. 3, 243.

²⁵¹ Zirikli, Ḥayraddin, *Al-Aʿlām: Qāmūs tarāğim li-ašhar ar-riğāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribin wa-l-mustašriqin*, Bd. 2, 198. In der Türkiye Diyanet Vakfı *İslām 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 vorgeesehen ist.

²⁵² Bei Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifin*, Bd. 3, 243, taucht diese Schrift auch als *al-Maṭālī ʿas-saʿīda ʿalā matn al-qaṣīda fī at-tawḥīd* auf.