

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 72 (2018)

Heft: 3

Artikel: Ilm al-kalm in Mauretanien anhand maurischer Kommentare zur Id`at ad-duunna f itiqd ahl as-sunna von al-Maqqar (st. 1041/1632)

Autor: Graf, Gunhild

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-813515>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gunhild Graf*

***‘ilm al-kalām* in Mauretanien anhand maurischer Kommentare zur *Iḍā’at ad-duḡunna fī i’tiqād ahl as-sunna* von al-Maqqarī (st. 1041/1632)**

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0008>

Abstract: The present article intends to contribute to the research on the *kalām* (“theology”) in Mauritania. So far, this particular Islamic science has received little attention of Islamic studies outside Mauritania. Around a dozen Mauritanian and non-Mauritanian commentaries on the highly popular didactic poem *Iḍā’at ad-duḡunna* of al-Maqqarī – until today part of the education curriculum in the cultural area of the Western Sahara – provide the basis of the present paper which is divided in two parts: Part one presents some characteristic features of Mauritanian literature and the status of *‘ilm al-kalām* in Mauritania. Part two deals with the *Iḍā’a* and its (Mauritanian) commentaries. Some selected key verses of the *Iḍā’a* and their interpretation by various commentators are discussed here. Particular attention is paid to autobiographical notes and the elaboration on some special terms (for example *tauḥīd*, *‘ilm*, *auwal wāḡib*). Further topics addressed include the dialogue between al-Ġubbā’ī and al-Aš’arī and the report on Ibn Barraġān’s prediction of the conquest of Jerusalem from the crusaders by the Muslims in the year 583 H. Since many Mauritanian manuscripts about *kalām* have not been edited to the present day, even an approximate overview on the Mauritanian *kalām* literature is still out of sight. However, the investigation of the Mauritanian *‘ilm al-kalām* as a subbranch of studies on later *kalām* since the seventeenth century promises to provide highly relevant and intriguing insights.

Keywords: Arabic literature, *kalām*, *‘aqā’id*, didactic poem, Mauritania, Western Sahara

Schlüsselwörter: Arabische Literatur, *kalām*, *‘aqā’id*, Lehrgedicht, Mauretanien, Westsahara

*Corresponding author: Gunhild Graf, Hangstraße 33, D-79539 Lörrach, Germany.
E-mail: ggura@t-online.de

Einleitung

Im Fokus des vorliegenden Artikels sollen einige ausgewählte Verse eines späten, aber populären Werkes sowie dessen Rezeption in einem peripheren Gebiet der islamischen Welt stehen. Dabei handelt es sich um das theologische Lehrgedicht (*naẓm*)¹ *Iḍāʿat ad-duġunna fī iʿtiqād ahl as-sunna*² („Die Erleuchtung der Dunkelheit bezüglich der Überzeugung der *ahl as-sunna*“) des insbesondere als Verfasser des *Nafḥ at-ṭīb*³ bekannten Universalgelehrten Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Maqqarī.⁴ Das Opus gehört zum Genre der sunnitischen *ʿaqāʿid*-Werke⁵ und ist bis heute Bestandteil des Lehrplans im maurischen Kulturraum.⁶ Auf seine Bedeutung für die maurische Literatur wurde bereits aufmerksam gemacht.⁷ El-Rouayheb hebt das Ansehen al-Maqqarīs als Lehrer der rationalen Theologie hervor. Bisher seien aber eher seine literarisch-historischen Werke beachtet worden.⁸

Der vorliegende Aufsatz besteht aus zwei Teilen. Teil 1 enthält jeweils ein Kapitel über einige Charakteristika der maurischen Literatur sowie über *ʿilm al-kalām* („Wissenschaft der spekulativen Theologie“) im maurischen Schrift-

1 Wörtl.: „Ordnung“. Über die Bedeutung von didaktischen Gedichten zum Auswendiglernen in der islamischen Literatur siehe Endress 1987: 471–473; Sobieroj 2016. Über die maurischen didaktischen *ʿaqāʿid*-Werke siehe auch Casewits Artikel (Casewit: 18 [unpubl.]). Hier wurde die Entwicklung der theologischen Orthodoxie in Mauretania vom 16.–19. Jh. behandelt. Dabei beachtete der Verfasser besonders die Eingliederung der ašʿarischen Sufi-*ʿaqāʿid* in die Lehrpläne der Westsahara.

2 Im Folgenden *ID*. Al-Maqqarī 2014. Die Edition stützt sich auf die beiden bereits herausgegebenen *ID*-Kommentare *al-Futūḥāt al-ilāhīya* des ʿUllaiš sowie auf den *Šarḥ* der *ID* von ad-Dāh aš-Šinqīṭī. Beide Werke werden noch ausführlicher erwähnt. Die Edition 2014 hat zudem noch zwei Handschriften benutzt (S. 41–46). In *GAL I*, 428; *GAL II*, 296–297; *S II*, 407–408; *MLG*, 174, Anm., Register gibt es Titelvarianten der *ID*.

3 Al-Maqqarī 1855–1861; al-Maqqarī 1967 [1855].

4 Muḥammad b. Muḥammad Maḥlūf 1970 [1930]: 300 (Nr. 1162); al-Ġanḥānī 1374/1955; al-Maqqarī 1388/1968: 1/5–24; Lévi-Provençal/Pellat 1991: 187–188; az-Ziriklī 1992: 1/237; Fierro/Molina 2009: 273–283; al-Maqqarī 2014: 15–33.

5 *ʿAqīda* (Pl.: *ʿaqāʿid*) „Glaubensbekenntnis“. Wettach 2001 befasste sich in ihrer Magisterarbeit über islamische Glaubensbekenntnisse mit dem Kommentar al-Hudhudīs (lebte vermutlich im 17. Jh.) zu as-Sanūsīs *ʿAqīda Umm al-barāhīn*. Ihre Arbeit ist insofern wichtig, als es sich bei as-Sanūsī um eine wichtige Quelle von *ID* handelt.

6 Siehe Casewit: 8, 19.

7 Aṭ-Ṭaiyib b. ʿUmar 1416/1995: 111, 230.

8 El-Rouayheb 2015: 154–155.

tum (mit Forschungsstand). Teil 2 befasst sich mit *ID* und ihren (maurischen) Kommentaren. Einige Verse von *ID* und ihre Kommentierung durch die maurischen Kommentatoren werden hier näher erörtert. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf diversen autobiographischen Notizen al-Maqqarīs, der Herausarbeitung etlicher Fachbegriffe der islamischen Wissenschaften (z.B. 'ilm, kalām) sowie auf dem Thema der „ersten Pflicht“ für den *mukallaf* („verpflichtet zu den religiösen Vorschriften“)⁹. Weitere Kapitel im Teil 2 handeln von dem „Dialog zwischen al-Ġubbā'ī und al-Aš'arī“ sowie von „Ibn Barraġān“.

Der maurische *kalām* ist bisher von der nichtmauretanischen Fachliteratur kaum beachtet worden; ihn zu untersuchen stellt somit immer noch ein Desideratum innerhalb der Forschung zur maurischen Literatur dar. In dem vorliegenden Artikel stehen deshalb insbesondere die literarisch-dogmatischen Kontakte zwischen dem maurischen Schrifttum und der „klassischen“ *kalām*-Literatur im Vordergrund.

Als Arbeitsgrundlage dienten elf Handschriftenkommentare¹⁰ der *ID*. Ein zwölfter Kommentar ist der bereits edierte Kommentar ad-Dāh aš-Šinqīṭīs.¹¹ Nicht berücksichtigt werden konnte aus technischen Gründen die *Ṭurra 'alā Iḏā'at ad-duġunna* des Muḥammad al-Amin b. Ḥandlillāh al-Maġlisī (st. 1411/1991).¹²

Auch zwei nichtmaurische *ID*-Kommentare, nämlich die *Rā'iḥat al-ġanna fī šarḥ Iḏā'at ad-duġunna fī 'aqā'id ahl as-sunna* des aus Damaskus stammenden

⁹ Zum Forschungsstand des Begriffes *taklif* siehe Oberauer 2004: 22–25, 201, Index.

¹⁰ Zugänglich unter <http://omar.ub.uni-freiburg.de/>

Die Mikrofilmkopien sind im Orientalischen Seminar der Universität Freiburg archiviert. Die Mikroverfilmung von mauretanischen Manuskripten (MFMAU) erfolgte im Rahmen einiger DFG-Projekte zwischen 1978 und 1996 in Mauretanien. Ein weiteres DFG-Projekt förderte den Aufbau einer OMAR (Oriental Manuscript Resource) genannten Datenbank. Den Aufbewahrungsort der Originale der Handschriften gibt OMAR jeweils auf der Archivierungskarte an. Die Datenbank OMAR enthält außer den *ID*-Kommentaren noch zahlreiche Mikrofilme zu den Themen (siehe „keyword“) *kalām*, *tauḥīd*, *'aqida* bzw. *'aqā'id*. Die unter OMAR durchgesehenen Handschriften weisen einen Umfang von wenigen Seiten bis zu einigen hundert Seiten auf. Fast alle Namen der Verfasser sowie die Titel der Werke ließen sich in Ulrich Rebstocks *MLG (Maurische Literaturgeschichte)* ermitteln. Außer den unter OMAR digitalisierten Handschriften der *ID* findet man in der *MLG* noch weitere Einträge von maurischen Bearbeitungen der *ID* (z.B. *MLG* 421 t6) sowie *ID*-Kommentare, die in den von der *MLG* verwendeten Quellen erwähnt werden (z.B. *MLG* 635 t9); Stewart 2016: 1776–1777 = *ALA* V.

¹¹ = K11 (von nun an steht „Kn“ für „Kommentar n“). K5 könnte mit K8 identisch sein. Siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḏā'at ad-duġunna*-Kommentare“.

¹² Siehe *MLG* 2480 t1 (Namensvariante, Titelvariante); Datenbank OMAR: MFMAU 2095.

Mystikers und Theologen ‘Abd al-Ġanīy b. Ismā‘īl an-Nābulusī (st. 1143/1730–1) sowie die *Futūḥāt al-ilāhiya al-wahbiya ‘alā l-Manzūma al-Maqqariya* des Ägypters Abū ‘Abdallāh Muḥammad ‘Ullaiš (st. 1299/1881) wurden in der vorliegenden Untersuchung benutzt. Beide Werke sind ediert. Weitere Angaben dazu folgen unten im Kapitel „Nichtmaurische *Iḍā’at ad-duḡunna*-Kommentare“.

Teil 1

Maurische Literatur

Unter „Mauren“ versteht man die arabophonen Ḥassāniya sprechenden Nachfahren der Banū Ḥassān, eines Zweiges des arabischen Stammes der Banū Ma‘qil,¹³ und der schon vor dem Islam hier lebenden Ṣanhāḡa-Berber.¹⁴ Die Banū Ḥassān waren im 11. Jahrhundert nach Nordafrika gekommen und breiteten sich im 14. bis 16. Jahrhundert im Raum der westlichen Sahara aus.¹⁵ Die Mauren entwickelten eine besondere Kultur und Sozialstruktur als Folge eines langen historischen Prozesses. Zu einer der beiden dominierenden Schichten gehörten die Zawāyā-Stämme. Ihre Reputation verdankten sie ihren Kenntnissen in den islamischen Wissenschaften.¹⁶

Als maurische Literatur bezeichnet man das Schriftgut des westsaharischen Kulturkreises. Dieser wird begrenzt von den „arabisch-berberischen Mittelmeerlandern im Norden, dem Atlantik im Westen, Schwarzafrika im Süden [...] und der zentralen Sahara im Osten“¹⁷. Trotz des kulturell und sprachlich eine Einheit bildenden Gebietes der Mauren¹⁸ muss andererseits die soziale und ethnische Vielfalt der Westsahara betont werden.¹⁹ Rebstock hat alle für die maurische Literatur relevanten Quellen in seiner 2001 erschienenen *Maurischen*

¹³ Pellat 1991a: 141–143.

¹⁴ Norris 1993: 611–628; Véronne, de la 1997: 18.

¹⁵ Vgl. Casewit: 2.

¹⁶ Oßwald 1993: 56–57, 71, 77.

¹⁷ Oßwald 1993: 1.

¹⁸ Auf die religiöse Einheit der maurischen Sahara hinsichtlich des Mālikismus, der Aš‘ariya sowie der Bruderschaften verweist Taine-Cheikh 2007: 35–54. Auf dem Gebiet der Erforschung des arabischen Ḥassāniya-Dialekts, von Berberdialekten und linguistischer Themen der Westsahara hat Taine-Cheikh wegweisende Arbeiten verfasst.

¹⁹ Siehe *MLG*, Einführung, XIX.

Literaturgeschichte (MLG) verarbeitet. Seit dem Erscheinen dieses Werkes ist eine Reihe weiterer Arbeiten über Mauretania veröffentlicht worden.²⁰ Besonders erwähnt werden sollte an dieser Stelle Stewarts 2016 erschienenes Opus *The Writings of Mauritania and the Western Sahara* (im vorliegenden Artikel: *ALA V*), eine Art selektiver Weiterführung der *MLG*.

Die arabisch-maurische Literatur nahm ihren nachvollziehbaren Anfang Ende des 16. Jahrhunderts.²¹ Ihre frühesten Zeugen waren Kommentare und Glossen von arabischen Werken, die außerhalb des maurischen Kulturraums geschrieben worden waren. Diese Werke stammen häufig von nordafrikanischen Autoren, seltener aus Ägypten und dem fernerer Mašriq. Solche kommentierenden Schriften wurden bis in die Neuzeit verfasst.

Die Profile der Handschriftensammlungen in Mauretania machen das Ausmaß deutlich, mit dem sich das klassisch-islamische Schrifttum in der maurischen Literatur niedergeschlagen hat. Sie hat dabei jedoch in ihrer Abgeschlossenheit eine selbständige Entwicklung durchlaufen.²² Im Themenregister der *MLG* (Bd. 3) sowie im „Index of Authors of Derivative Works“ der *ALA V* werden die verschiedenen islamischen Wissenschaften innerhalb der maurischen Literatur gut erkennbar.

So findet man in der maurischen Literatur den üblichen Fächerkanon der islamischen Wissenschaften, aber auch Mathematik²³, Astronomie etc.²⁴ Nach Studienplänen des 18. Jahrhunderts wurden v.a. *ḥadīṭ*-Studien, Grammatikübungen, *fiqh* („Recht“), *tafsīr* („Koranexegese“) betrieben.²⁵ Untersuchungen über die Themenschwerpunkte der Handschriftenbestände von drei wichtigen Bibliotheken ergaben, dass Texte zum *tauḥīd* durchschnittlich 8% und Glaubensbekenntnisse (*ʿaqīda*) im Durchschnitt 4,6 % der maurischen Handschriften betragen. Was den *fiqh* betrifft, sind es dagegen 24,6 %.²⁶

²⁰ Z.B. die von Krätli und Lydon herausgegebene Sammlung von Artikeln über die Geschichte der arabischen Buch-Manuskripte in der Sahara-Sahel Region siehe Krätli/Lydon 2011; al-Barrā’ 2009; Frede 2014.

²¹ *MLG*, Einführung, XXI.

²² *MLG*, Einführung, XXI–XXXIII.

²³ Rebstock 1990: 429–441.

²⁴ Einige kurze Angaben über die Medizin in der maurischen Literatur liefert Lydon 2004: 64; Ould Cheikh 2017: 460–471 gibt einige Hinweise zur Mathematik, Logik, Astronomie und Medizin in der Westsahara; *MLG* (Themenregister unter „Ṭibb“).

²⁵ Ould Bah 1971: 24–25. Westafrikanische Gelehrte, die den in Kairo lebenden Gelehrten Murtaḍā az-Zabīdī besuchten, waren v.a. an *ḥadīṭ*, Sufismus, arabischer Poesie und Philologie interessiert, siehe Reichmuth 2004: 134.

²⁶ Darüber ausführlicher mit Angabe der Quellen *MLG*, Einführung, XXVII, FN 41.

Kalām in der maurischen Literatur

Die maurische Literatur enthält also auch Schriften über den *kalām*. Im Curriculum der sogenannten Zelthochschulen, der *maḥāzīr* (Pl. von *maḥzara*)²⁷, wird bis heute *‘ilm al-kalām* als Unterrichtsfach gelehrt.²⁸ Allerdings gibt es bislang nur einige wenige Untersuchungen, die sich mit dem *‘ilm al-kalām* in der maurischen Literatur befassen.²⁹ Ein Blick zurück in die Geschichte Nord- bzw. Westafrikas zeigt, dass der kulturelle Einfluss der Almoraviden in der Westsahara stark war. In dieser Zeit kamen auch einige Glaubensbekenntnisse und der mālikitische *maḍhab* nach Westafrika.³⁰ Al-Ḥaḍramī (st. 489/1095–6)³¹ soll die Aš‘arīya im Mağrib eingeführt haben,³² aber das Studium des *‘ilm al-kalām* beschränkte sich zur Zeit der Almoraviden noch auf Texte wie die Einleitung der *Risāla* des Ibn Abī Zaid al-Qairawānī (st. 386/996).³³ Unter den Almohaden setzte sich die Aš‘arīya in Westafrika durch.³⁴ Man vermutet jedoch, dass erst mit der Verbreitung der Werke des nordafrikanischen Theologen und Mystikers Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (st. um 895/1490)³⁵ eine intensivere Beschäftigung mit der Wissenschaft des

27 Auch *maḥḍara* (Pl. *maḥḍār*) bzw. *maḥazra* (Pl. *maḥāzīr*) geschrieben, siehe *MLG*, Einführung, XIV, XXIV–XXV. Über den Terminus dieser Einrichtung und ihre Entstehung siehe Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 65–86; Lydon 2004: 48–49. Über das maurische Erziehungssystem siehe *ALA V*: 18–48.

28 Siehe Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 83.

29 So weist Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: z.B. 24, 28, 80–81, 83, 106, 111, 113, 117, 313, 316 auf die Wissenschaft des *kalām*, auf die *‘aqā’id*, auf die Aš‘arīya und auf die Wissenschaft des *manṭiq* („Logik“) im maurischen Kulturraum hin. Aṭ-Ṭaiyib b. ‘Umar rückt in seiner 1995 erschienenen *Salafīya wa-a‘lāmuhā fī Mūrītāniyā „Šinqū“* den traditionellen Rückbezug der maurischen Wissenschaftskultur auf die islamische Frühzeit ins Zentrum seiner Untersuchung; siehe *MLG*, Einführung, XXIX, Nr. 2632. Von aṭ-Ṭalīb Ḥiyār (gedr. Nouakchott 1990) stammt eine Studie über die sunnitischen *‘aqā’id*, zu der er maurische und nichtmaurische Werke heranzieht. Dabei kommen auch Verse der *Iḍā’a* (z.B. S. 32, 55, 69, 95) zur Sprache; siehe *MLG* 2639.

30 Daddūd wuld ‘Abdallāh 1992–1993: 42–43; *MLG*, Einführung, XVIII, XXVIII.

31 Näheres in *MLG* 3. Ould Cheikh 2017: 317–320 macht einige Ausführungen über die Aš‘arīya in der Westsahara anhand zweier Werke al-Ḥaḍramīs (*Kitāb al-Išāra*; *Aqīdat Abī Bakr al-Murādi al-Ḥaḍramī*).

32 Casewit: 6, 16. Über die Verbreitung der Aš‘arīya in Ifrīqiya siehe Serrano Ruano 2016: 516.

33 Siehe Idris 1971: 695. Seine *Risāla* wird bis heute in den maurischen *maḥāzīr* gelehrt, siehe Casewit: 5, 16; *ALA V*, 32.

34 Casewit 6; vgl. Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 291.

35 *GAL S II*, 352–355. Er starb 892/1486, n.a. 895/1490; Bencheneb 1997: 20–22. Über seine verschiedenen *‘aqā’id*-Werke siehe Wensinck 1965: 275; Kenny 1970: III–IV; Wettach 2001: 52–56; Hall/Stewart 2011: 137–138; Bakker 2012: 755–756. Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 117 nennt die theologische, logische Schule (*al-madrassa al-kalāmīya al-manṭiqīya*) des Sanūsī und des Aḥḍarī (10./16. Jh.) im westlichen Algerien. Über al-Aḥḍarī siehe Schacht 1960: 321.

kalām einsetzte.³⁶ Seine *Umm al-barāhīn* war in Westafrika ab dem 17. Jahrhundert das meistgelesene theologische Werk.³⁷

Der zeitgenössische maurische Rechtshistoriker Yaḥyā wuld al-Barrā' widmet in seiner *Mağmū'a*³⁸ dem 'ilm al-kalām einige Abschnitte. Er skizziert die Entstehung und Entwicklung des aš'arischen *maḏhab* im muslimischen Westen und in der Südwest-Sahara. So schreibt er,³⁹ dass der almoravidische Staat die aš'arische Glaubenslehre (*mu'taqad*) bekämpft habe. Erst unter den Almohaden sei das aš'arische Bekenntnis offiziell geworden. Die aš'arische Schule sei die einzig bekannte *kalām*-Richtung im Westen gewesen.⁴⁰ Gründliche Studien über den 'ilm al-kalām seien hier schon während des 11./17. und des 12./18. Jahrhunderts betrieben worden.⁴¹

Nach dem maurischen Gelehrten Muḥammad Maḥfūz sind die *uṣūl al-fiqh* häufig gemeinsam mit den 'ulūm al-'aqā'id und mit *manṭiq* („Logik“) studiert worden. Er weist besonders auf die aš'arischen Glaubensbekenntnisse (*al-'aqīda al-Aš'ariya*) hin. Hier würden Begriffe wie *wāğib* („Pflicht“), *ḥukm* („Urteil“), *'aql* („Verstand“), 'ilm („Wissen“) behandelt.⁴²

Seit dem 17. Jahrhundert wurden Kommentare theologischer Werke verfasst, die in Nordafrika oder in den östlichen Teilen der arabischen Welt entstanden sind.⁴³ Von Beginn an gehörten zu dieser maurischen *kalām*-Literatur Bearbeitungen der 'aqā'id-Werke as-Sanūsīs, des *Muršid al-mu'in*, eines theologischen Lehrgedichts Ibn 'Āširs (st. 1040/1631),⁴⁴ sowie der *ID* al-Maqqarīs. Bis ins 20. Jahrhundert hinein entstanden dazu immer neue Kommentare.⁴⁵ Auch frühere maßgebliche Werke zur islamischen Dogmatik sind in der maurischen Literatur bekannt.⁴⁶ Es sei auf diese insbesondere im Themenindex der *MLG* sowie im „Index of Authors of Derivative Works“ der *ALA V* unter den Stichwörtern 'aqīda, 'aqā'id und *kalām* hingewiesen. Hier sollen nur einige maurische Autoren, die sich um die

36 Daddūd wuld 'Abdallāh 1992–1993: 126. Wie es hier heißt, war as-Sanūsī schon verhältnismäßig früh in Timbuktu bekannt. Aḥmad Bābā at-Tinbukṭī (st. 1032/1623; 1034/1624–5; st. 1036/1626–7; st. 1086 H; siehe *MLG* 108) und sein Vater (st. 991/1583; *MLG* 73) haben Bearbeitungen der *Ṣuğrā* verfasst (*MLG* 73 t3; *MLG* 108 t12).

37 Siehe Reichmuth 2000: 428; Wettach 2001: 50. Spevack 2016: 538–539 weist auf den bis in die Gegenwart reichenden Einfluss seiner Werke auf die aš'arische Theologie hin.

38 Al-Barrā' 2009: 1/159–174.

39 Al-Barrā' 2009: 1/166.

40 Al-Barrā' 2009: 1/169.

41 Siehe auch Daddūd wuld 'Abdallāh 1992–1993: 126–127, 130; al-Barrā' 2009: 1/170.

42 Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 126, 134.

43 Siehe Hall/Stewart 2011: 137–138, 170–172.

44 *GAL II*, 461; *S II*, 699–700.

45 Z.B. *MLG* 1743 t84; 2296 t106; *ALA V*: 31–32.

46 Z.B. der *Šarḥ al-'Aqā'id an-Nasaḥiya* des Sa'd ad-dīn at-Taftāzānī, siehe auch *MLG*, Register.

‘*aqā’id* verdient gemacht haben, genannt werden: ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad b. Muḥammad Sālim (st. 1337/1918–9; st. 1338 H),⁴⁷ Muḥammad b. al-Muḥtār aš-Šamšawī (st. 1166/1752–3),⁴⁸ Muḥammad al-Wālī al-Fulānī (st. 1154/1741–2),⁴⁹ al-Muḥtār b. Būna (st. 1220/1805–6),⁵⁰ an-Nābiḡa Muḥammad al-‘Alawī (st. 1245/1829–30),⁵¹ al-Qārī ‘Abd al-Qādir al-Maḡlisī (st. 1372/1952–3, lebte bis 1386/1966–7),⁵² aš-Šaiḡ Aḥmad Abū l-Ma‘ālī at-Tāggātī (st. 1385/1965–6; st. 1386/1966–7),⁵³ aš-Šaiḡ Muḥammad al-Māmī (st. 1282/1865–6; st. 1292/1875),⁵⁴ aš-Šaiḡ Sidī Abū Zain al-‘Ābidīn (st. Anfang 13./19. Jh.).⁵⁵

Die Entstehung der an Logik orientierten theologischen Schule (*al-madrasa al-kalāmīya bi l-mantiqīya*) war nach Daddūd wuld ‘Abdallāh verbunden mit der geistigen Auseinandersetzung zwischen den Juristen (*fuqahā’*) und den Vertretern von Imāmats- bzw. Mahdī-Vorstellungen, des Millenarismus in der Sahara.⁵⁶ Auch andere zeitgenössische Autoren haben in ihren Untersuchungen auf theologische Dispute unter maurischen Gelehrten hingewiesen. So machte z.B. Rahal Boubrik auf den bekannten Konflikt zwischen Limḡaidrī (st. 1204/1789–90; st. um 1205/1790; st. um 1206/1791–2; st. 1788)⁵⁷ einerseits und seinem ehemaligen Lehrer al-Muḥtār b. Būna (st. 1806)⁵⁸ und ‘Abdallāh b. al-Fāḍil (st. 1209/1794–5)⁵⁹ andererseits aufmerksam.⁶⁰ Limḡaidrī wollte im Gegensatz zu den beiden letztgenannten Gelehrten nur den Koran und die Sunna als Quellen akzeptieren. Er übte Kritik an den traditionellen *iḡtihād*-Lehren. Ebenso lehnte er den *madhab* des Aš‘arī ab.

Eine Übersicht zu den maurischen Werken über *kalām* findet sich in al-Muḥtār b. Ḥāmiduns (st. 1992; st. 1414/1993–4)⁶¹ literarischer Enzyklopädie *Ḥayāt Mūrītāniyā* unter den Abschnitten *al-‘aqā’id at-ṭaqāfiya*⁶² und *as-sulūk*

47 MLG 1463 t3, t7, t10, t13, t17; ALA V, Nr. 1167.

48 *Farā’id al-fawā’id*, siehe MLG 334 t7; ALA V, Nr. 1697 (10).

49 MLG 269 t8, t12, t13; ALA V, Nr. 539.

50 *Wasīlat as-sa’āda*, siehe MLG 587 t4; ALA V, Nr. 1015 (9).

51 MLG 713 t7, t26, t50; ALA V, Nr. 600.

52 *Al-Wāḍiḡ al-mubīn*, siehe MLG 2224 t6; ALA V, Nr. 1166 (8).

53 *Al-Adilla aš-šāfiya al-kāfiya*, siehe MLG 2221 t2; ALA V, Nr. 1403 (2).

54 MLG 966; ALA V, Nr. 272; Ould Cheikh 2017: 110–119.

55 MLG 552 t5, t46, t52; ALA V, Nr. 1109.

56 Daddūd wuld ‘Abdallāh 1992–1993: 130–131.

57 MLG 448; ALA V, Nr. 1818.

58 Siehe MLG 587 t15: *Radd ‘alā Maqālāt al-Muḡaidrī*.

59 Siehe MLG 481; ALA V, Nr. 274.

60 Boubrik 1999: 43; siehe auch Muḥammad b. Abī Bakr aš-Šiddiq al-Burtulī 1401/1981: 141–142; Daddūd wuld ‘Abdallāh 1992–1993: 56, 134–153, 166; Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 86, 293–295, 305; Muḥammad al-Muḥtār wuld as-Sa’d 2014: 410–411.

61 MLG 2486.

62 Al-Muḥtār b. Ḥāmidun 1990: 28–33.

*ad-dīnī wa l-aḥlāq*⁶³. Nur wenige maurische Werke über *kalām* sind ediert, so etwa die *Buḡyat ar-rāḡibīn fī šarḥ al-Wāḡīḥ al-mubīn* des bereits erwähnten ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad b. Muḥammad Sālim.⁶⁴

Teil 2

al-Maqqarī, seine *Iḏā’at ad-duḡunna* und ihre Kommentare

Der aus Tilimsān (Tlemcen im heutigen Algerien) stammende al-Maqqarī überschrieb sein in Raḡaz-Versen⁶⁵ verfasstes Werk über Theologie mit dem Titel *Iḏā’at ad-duḡunna fī i’tiqād ahl as-sunna*. Wie man in der *MLG* 174 (Anm.) liest, bildet sie „eine *qaṣīda* von 500⁶⁶ Versen, die als Grundlage die ‘*Aqā’id* des Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī (*GAL S II*, 352–353) hat“. Nach Brockelmann handelt es sich bei der *ID* um „eine Versifizierung der ‘*Aqā’id an-Nasafīya*“, einem māturīditischen⁶⁷ Glaubensbekenntnis des aus Nasaf stammenden Naḡm ad-dīn Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Muḥammad b. Aḥmad an-Nasafī (st. 537/1142).⁶⁸

Al-Maqqarī soll die *ID* auf Bitten seiner Studenten, die bei ihm Vorlesungen über as-Sanūsīs ‘*Aqīda aṣ-ṣuḡrā* besucht hatten, verfasst haben. Diese wollten, dass er ein Werk über theologische Doktrinen (‘*aqā’id*) in Reimform schreibe. Daraufhin habe er jede seiner Unterrichtsstunden versifiziert.⁶⁹

Die *ID* ist in ein Vorwort, eine Einleitung, 20 Abschnitte (*fuṣūl*) und ein Schlusskapitel (*ḥātima*) eingeteilt:⁷⁰

Vorwort⁷¹ [*tamhīd*]; S. 49.

Einleitung⁷² (*muqaddima*); S. 55.

⁶³ Al-Muḥṭār b. Ḥāmidun 1990: 132–135.

⁶⁴ Siehe *MLG* 1463 t3. Das Opus soll 1327 H in Fās ediert worden sein. Die Edition konnte ich nicht ermitteln.

⁶⁵ Eigentlich handelt es sich um das *muzdawīḡ*-Versmaß, eine Variante des *raḡaz*, siehe Ben-cheneb 1993: 825–826; Heinrichs 1995: 378–379; Ullmann 1995: 375–378.

⁶⁶ Die *ID*-Edition von 2014 umfasst 502 Verse, siehe al-Maqqarī 2014: 130, 134.

⁶⁷ Siehe Rudolph 1997.

⁶⁸ *GAL I*, 427–428; *S I*, 758–762; *S II*, 407–408.

⁶⁹ Fierro/Molina 2009: 279, 280; al-Maqqarī 2014: 22. Einige Angaben zur *Iḏā’a* macht auch El-Rouayheb 2015: 154–155, Register.

⁷⁰ Für die Ausführungen in den folgenden Fußnoten wurde v.a. K11 konsultiert, der sich durch prägnante Kommentierungen auszeichnet.

⁷¹ Hier stehen u.a. einige autobiographische Daten wie der Name al-Maqqarīs.

⁷² Al-Maqqarī führt in den Inhalt der *Iḏā’a* ein. Nach K11 (S. 9) geht es um die Termini ‘*ilm uṣūl ad-dīn*, ‘*ilm at-tauḥīd*, ‘*aqā’id*, ‘*ilm al-kalām*. Ihr Nutzen sei die Erkenntnis über Gott, seine Gesandten und die Engel.

1. *ḥukm* („Urteil“) und seine Teile;⁷³ S. 55.
2. *al-ḥukm al-‘aqlī*⁷⁴; S. 56.
3. Erste Pflicht (*wāğib*)⁷⁵; S. 57.
4. *ḥatt ‘alā n-naẓar*⁷⁶; S. 60.
5. *aṣ-ṣifāt an-nafsīya wa s-salbīya*⁷⁷ und was beide [d.h. *an-nafsīya wa s-salbīya*] negiert (*wa-mā tunāfihā*)⁷⁸; S. 63.
6. *ma‘ānī*⁷⁹; S. 75.

73 „*Ḥukm* wird als Feststellung oder Negation einer Sache definiert“, siehe Wettach 2001: 65. Der Begriff *ḥukm* besteht aus drei Teilen (*aqsām*): *‘aqlī* (das Urteil bezieht sich auf den Verstand), *‘ādī* (das Urteil bezieht sich auf die Gewohnheit), *ṣar‘ī* (das Urteil bezieht sich auf das geoffenbarte Gesetz), siehe al-Maqqarī 2014: Vers 38, 39 (die in der Edition der *Iḏā’a* von 2014 vorhandene Nummerierung der Verse wurde im vorliegenden Artikel übernommen); K11 (S. 10). Auf diese Termini weist auch Wettach 2001: 62–67 hin.

74 „Verstandesurteil“, siehe Wettach 2001: 64. Al-Maqqarī behandelt nur den *ḥukm al-‘aqlī*. Er umfasst drei Teile: *wāğib* („notwendig“), *mustahīl* („unmöglich“), *ğā’iz* („möglich“), siehe K11 (S. 10–11).

75 Näheres im Kapitel „al-Aṣ‘arī und die erste Pflicht (*auwalu wāğibin*)“.

76 Der Abschnitt hat die „Anregung zur Spekulation“ in Koran und den Traditionen zum Thema. Zum Terminus *naẓar* siehe Kapitel „al-Aṣ‘arī und die erste Pflicht (*auwalu wāğibin*)“.

77 Nach al-Maqqarī (2014: Vers 87) handelt es sich bei den sechs *ṣifāt* („Attribute [Gottes]“) um *wuğūd* („Existenz“), *baqā’* („Bleiben“), *qidam* („Unerschaffenheit“), *ḥudūt* („zeitliches Entstehen“), *fanā’* („Vergehen“), *‘adam* („Nichtexistenz“). Als *ṣifa nafsīya* wird der *wuğūd* (Gottes) bezeichnet. Wettach 2001: 83 übersetzt *ṣifa nafsīya* mit „wesentliches Attribut“. Die übrigen fünf *ṣifāt* werden als „negative (*salbīya*) Attribute“ bezeichnet. Nach Wettach 2001: 83 sind sie „diejenigen, die hinweisen auf die Negierung dessen, was nicht zu Gott passt“. So bedeute *qidam* die „Negierung des Beginns der Existenz“. Mit *baqā’* werde die „Negierung des Endes der Existenz“ ausgedrückt. Siehe Wettach 2001: 75–77, 80, 83–84, 101. Nach K11 (S. 21) gehören diese ersten drei Eigenschaften unerlässlich (*wāğiba*) zu Gott, wobei das Gegenteil von ihnen undenkbar in Bezug auf Gott sei. Die drei Begriffe *ḥudūt*, *fanā’* und *‘adam* „können Gott nicht zugeschrieben werden“. K11 definiert *ḥudūt* als „Existenz, die auf die Nichtexistenz folgt“. Sie sei das Gegenteil von *qidam*. Der Terminus *fanā’* bedeutet für K11 die Nichtexistenz (*‘adam*), die auf die Existenz (*mauğūd*) folge. Er sei das Gegenteil von *baqā’*. Der Begriff *‘adam* ist laut K11 das Gegenteil von *mauğūd*. Siehe auch Kenny 1970:122–128. Eine Variante der oben erwähnten „negativen“ Attribute steht in Vers 146. Wie K11 (S. 33) vermerkt, sind es folgende Termini: *baqā’*, *qidam*, *muḥālafa li l-ḥawādiṭ* („Verschiedenheit von den geschaffenen Dingen“), d.h. sie ist „gleichbedeutend mit der Negierung der Ähnlichkeit in Essenz, Eigenschaften und Handlungen“, *qiyām bi-nafsihī* („Bestehen in und durch sich selbst“). Dies bedeutet die „Negierung der Bedürftigkeit Gottes“; *waḥdāniya* („Einzigkeit“). Die Negierung des Begriffs *waḥdāniya* bezieht sich auf die Vielfalt in Essenz, Eigenschaften und Handlungen, siehe Wettach 2001.

78 Besser: *yunāfihimā*, siehe K11 (S. 20).

79 Nach al-Maqqarī (2014: Vers 151, 157) handelt es sich bei den sieben *ma‘ānī* um *‘ilm*, *ḥaiyāt*, *qudra*, *irāda*, *sam’*, *baṣar*, *kalām*. Wettach 2001: 43 übersetzt die *ṣifāt al-ma‘ānī* mit „Funktionseigenschaften“. Über die Attribute Gottes auch Kenny 1970: 121, 144–167; Gilliot 2007: 176–182.

7. *ma‘nawīya*⁸⁰; S. 80.
8. *ta‘alluq*⁸¹; S. 81.
9. *munāfiyāt al-ma‘ānī wa l-ma‘nawīya*⁸²; S. 83.
10. *amr*⁸³, *irāda*⁸⁴, *riḍā*⁸⁵, *maḥabba*⁸⁶; S. 84.
11. *ḥudūt al-‘ālam*⁸⁷; S. 86.
12. *ḡā’iz*⁸⁸ („Mögliches“); S. 90.

80 Al-Maqqarī (2014: Vers 177–179) führt als (*ṣifāt*) *al-ma‘nawīya* die sieben Begriffe ‘*ālim*, *qadīr*, *ḥaiy*, *murīd*, *sāmi‘*, *baṣīr*, *mutakallim* an. Wettach 2001: 43 nennt die *ṣifāt ma‘nawīya* „funktionale Eigenschaften“.

81 Nach al-Maqqarī (2014: 81) haben die Gelehrten über den Begriff *ta‘alluq* („Verbindung“, „Beziehung“) unterschiedliche Ansichten. Damit ist die Verbindung der *ṣifāt al-ma‘ānī* mit etwas, das zu dem jeweiligen „Substrat“ (*qiyām bi-nafsihī bi-dāt*) dieser Attribute hinzukommt, gemeint. Nach K11 (S. 40) benötige lediglich das Attribut *ḥayāt* keine Sache, die zu ihrem Substrat dazukomme. Dieser Terminus wird ausführlich bei Wettach 2001: 92–93 und Kenny 1970: 171 erläutert.

82 „Über die Widersprüche der (*ṣifāt*) *al-ma‘ānī* und der (*ṣifāt*) *al-ma‘nawīya*“. Nach al-Maqqarī (2014: 83, Vers 193) sind diejenigen Attribute Gottes gemeint, die vom Verstand unmöglich auf Gott angewendet werden können, z.B. Stummheit (*bakam*); siehe Wettach 2001: 110.

83 In den Kommentaren gibt es zahlreiche Definitionen der in diesem Abschnitt erwähnten Begriffe. Zum „Befehl (Gottes)“: Nach K11 (S. 43) fordert Gott von den Menschen, etwas zu tun oder zu unterlassen.

84 „Gottes Wille“. Die Begriffe *irāda*, *riḍā* und *maḥabba* findet man auch bei Gimaret 1990: 195. Er schreibt: „[...] il [d.h. al-Aš‘arī] se trouve d’accord avec les ḡubbā’ites [...], lesquels voyaient dans cette équivalence entre *irāda*, *maḥabba* et *riḍā*, un argument de poids contre la thèse sunnite selon laquelle Dieu voudrait tout ce qui existe, y compris, par conséquent, les actes mauvais des hommes.“ Wie Gimaret außerdem vermerkt, seien *maḥabba* und *riḍā* für al-Aš‘arī eine Sonderform des Willens und Synonyme für *irāda*. Wettach 2001: 108.

85 „Das Wohlgefallen Gottes“. Gott hat Wohlgefallen an den Menschen, wenn sie dankbar sind. Als Erklärung nennt K11 (S. 44) die Sūrat al-Baqara 10 sowie die Sūrat az-Zumar 7. Nach K6 (S. 98 l./5, 11) haben *riḍā* und *maḥabba* u.a. die Bedeutung von *in‘ām* („Gunst“) und *iḥsān* („Wohltun“). Sie werden auch als Wille (*irāda*) zu *in‘ām* und *iḥsān* charakterisiert (darüber auch Gimaret 1990: 194–195).

86 Wörtlich: „Liebe“. Nach al-Maqqarī 2014: Vers 206 liebt Gott das Abweichen vom rechten Weg nicht. Nach K6 (S. 98 l./6–7): Gottes Wohlgefallen (*riḍā*) und seine Liebe (*maḥabba*) zu den Menschen bilden den äußersten Grad (*ḡāya*) der Barmherzigkeit.

87 „Zeitlicher Beginn der Welt“. ‘*Ālam* ist die Benennung für jede Existenz. Die Welt besteht aus zwei Arten: Die *a‘rād* („Akzidenzien“) und die *a‘yān* („Substanz“). In diesem Abschnitt (al-Maqqarī 2014: Vers 227) wird auch auf die sieben *maṭālib* („gesuchte Erkenntnisse“, Übers. von van Ess 1966: 444) hingewiesen. Dabei geht es um die Einteilung der Akzidenzien von Körpern. Siehe Gardet/Anawati 1948: 186; van Ess 1966: 438.

88 Für Gott ist es möglich, dass er die Menschen und die Taten erschafft. Es bedeutet jedoch für ihn keine Pflicht. Wettach übersetzt *ḡā’iz*: „was in Bezug auf Gott möglich ist“ (Wettach 2001: 43).

13. *ru'yat* [*Allāh*]⁸⁹; S. 93.
14. *aḥkām*⁹⁰ („Vorschriften“) für die *risāla* und die *nubūwa* („Prophetentum“); S. 95.
15. Das, was für sie [die *rusul*] nötig ist (*fīmā yağību lahum*), was unmöglich ist (*wa-mā yastahīlu*) und was erlaubt ist (*wa-mā yağūzu*);⁹¹ S. 96.
16. Das, was erlaubt ist hinsichtlich des Anspruches an die *rusul*;⁹² S. 100.
17. Die Anzahl der *rusul*;⁹³ S. 101.
18. Erklärung der Unnachahmlichkeit (*i'ğāz*) des Koran;⁹⁴ S. 102.
19. *sam'iyāt*⁹⁵; S. 106.
20. *ḥisāb* („Ablegung von Rechenschaft gegenüber Gott“), *mīzān* („Waage“), *ṣirāṭ* („Brücke“);⁹⁶ S. 107.
*Ḥātima*⁹⁷ („Schluss“); S. 113.

89 Die „Schau (Gottes)“. Al-Maqqarī (2014: Vers 257) geht auf die Ansichten der Mu'taziliten und der Sunniten über die *ru'yat Allāh* ein.

90 Dieser Abschnitt befasst sich mit den Vorschriften, die für einen Gesandten bzw. einen Propheten gelten, z.B. muss der *rasūl* ein freier Mann sein, siehe K11 (S. 55).

91 Dieser Abschnitt bezieht sich auf die *rusul*: So ist z.B. die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) der *rusul* eine Pflicht (*wāğib*); ebenso ist es unmöglich (*muṣtaḥīl*), dass der Prophet Muḥammad lügt oder dass die *rusul* eine Sünde begehen (al-Maqqarī 2014: Vers 278, 279, 287)

92 Für die *rusul* sind diejenigen menschlichen Merkmale (*a'rāḍ*) erlaubt, die nicht zu bestimmten körperlichen und geistigen Mängeln führen, z.B. Blindheit, Wahnsinn, siehe K11 (S. 60).

93 K11 (S. 62; al-Maqqarī 2014: Vers 308–309) macht durch *ḥisāb al-ğummal* (Methode der Aufzeichnung von Daten durch ein Chronogramm) auf 315 *rusul* aufmerksam; siehe Colin 1971: 468; Kunitzsch 2005: 1–39.

94 Al-Maqqarī geht auf die wesentlichen Themen der Einzigartigkeit des Koran ein, z.B.: Die Unfähigkeit der Menschen, ihm zu widerstehen; sein ungewöhnliches Wortmuster (*naẓm*: „word-pattern“, siehe Kenny 1970: 228), seine Reinheit (*ğazāla*). Einwände gegen den *i'ğāz* wurden widerlegt. Gott hat die Menschen vom Widerspruch gegen den Koran abgewendet (*ṣarafahum*); Auftreten des Propheten Musailima al-Kaḍḍāb etc., siehe Kenny 1970: 227–224; al-Maqqarī 2014: 317–320, 325, 331; K11 (S. 63–68).

95 „Lehren, die aus der Offenbarung erkennbar sind“, siehe Bakker 2012: 643–644. Nach al-Maqqarī (2014: Vers 337, 339) sind die *aḥbār* („Traditionen“) gemeint, die sich mit den letzten Dingen befassen wie z.B. mit dem *'aḍāb al-qabr* („Bestrafung im Grabe“), dem *yaum al-ḥašr* („Tag der Auferstehung“) etc.

96 Nach al-Maqqarī (2014: Vers 348, 366, 368, 372, 377) ist die Vorstellung der drei Begriffe wichtig für den Glauben. In diesem Abschnitt geht es auch um die Fürbitte (*ṣafā'a*) des Propheten bei Gott. Auch der *ḥauḍ* („Teich“) und *ğanna* („Paradies“) werden genannt.

97 Hier wird auf Termini wie *qadar* („Vorherbestimmung“), *lauḥ* („Tafel“), *qalam* („Schreibrohr“), *kursīy* („Stuhl“), *'arš* („Thron [Gottes]“) hingewiesen. Al-Maqqarī betont auch u.a. die Vorzüge der vier Rechtsgelehrten, der vier rechtgeleiteten Chalifen oder der Leute von Badr, Uḥud etc. (al-Maqqarī 2014: Vers 384, 393, 402, 403, 450–456). Letztlich wird noch die Formel „Es gibt keinen Gott außer Gott“ zitiert. In diesem Zusammenhang wird auf das, was notwendig (*yağību*), was unmöglich (*yastahīlu*) und was möglich (*yağūzu*) ist in Bezug auf Gott und seine

Außer einigen autobiographischen Anmerkungen am Anfang und am Ende seiner *ID* (siehe Kapitel „Biographie al-Maqqarī in den [maurischen] *Iḍā'at ad-duḡunna*-Kommentaren“) nennt al-Maqqarī auch Eigennamen, Verfasser von Werken bzw. Werkstitel. Ich beschränke mich auf die Beispiele, die in einigen Kapiteln des vorliegenden Artikels erwähnt werden: al-Aš'arī (st. 324/935–6),⁹⁸ al-Ġubbā'ī (st. 303/915),⁹⁹ Ibn Barraġān (st. 536/1141).¹⁰⁰

Nichtmaurische *Iḍā'at ad-duḡunna*-Kommentare

Zeugnisse der *ID* findet man auch im arabischen Osten.¹⁰¹ So hat der bereits erwähnte an-Nābulusī (st. 1143/1730–1)¹⁰² unter dem Titel *Rā'iḥat al-ḡanna fī šarḥ Iḍā'at ad-duḡunna fī 'aqā'id ahl as-sunna*¹⁰³ einen Kommentar zur *ID* geschrieben. Man liest in der Einleitung der *Rā'iḥat al-ḡanna*,¹⁰⁴ dass er dazu von seinen Mitbrüdern gebeten wurde. Weiter bemerkt er,¹⁰⁵ dass er selbst von al-Maqqarī zwar keine *iḡāza* erhalten habe. Doch einige seiner namentlich genannten Lehrer wie z.B. sein Vater Ibn an-Nābulusī hätten von al-Maqqarī u. a. für die *ID* eine Lehrerlaubnis bekommen. Man erfährt auch, dass al-Maqqarī selbst einen Kommentar zur *ID* verfasst haben soll, darüber aber nichts Näheres bekannt sei. Die *Rā'iḥat al-ḡanna* des Nābulusī ist in der maurischen Literatur bekannt und wird dort auch als Quelle zitiert.¹⁰⁶

Zu den nichtmaurischen *ID*-Kommentaren gehört auch der Kommentar des Syrsers 'Abd al-Hādī al-'Umarī ad-Dimašqī aš-Šāfi'ī (st. 1100/1688).¹⁰⁷ Von

Gesandten, aufmerksam gemacht (siehe al-Maqqarī 2014, Vers 482; K11 [S. 102]; Wettach 2001: 140).

98 Siehe Watt 1960a: 694–695.

99 Bekannter Mu'tazilit, Lehrer des Aš'arī, siehe Gardet 1965: 569–570.

100 Siehe *GAL I*, 434; *S I*, 775; Faure 1971: 732; Küçük 2013a: 87–116; Küçük 2013b: 383–409. Es handelt sich um Abū l-Ḥakam 'Abd as-Salām al-Laḥmī, einen andalusischen Mystiker aus Sevilla, bewandert in *qirā'a*, Tradition, *kalām* und in 'ilm al-ḥisāb („Arithmetik“) und 'ilm al-falak („Astronomie“); Ibn Barraġān 2013; Ibn Barraġān 2016.

101 *GAL S II*, 408 erwähnt die *ID*-Kommentare des Nābulusī, des 'Ullaiš und des Ibn al-A'māš (= K8, siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḍā'at ad-duḡunna*-Kommentare“).

102 *GAL S II*, 356–357; Khalidi 1960: 60; Akkach 2012; Akkach: „'Abd al-Ghanī al-Nābulusī“.

103 *GAL S II*, 408, 473; *MLG* 172, Anm.; an-Nābulusī 2011.

104 An-Nābulusī 2011: 6.

105 An-Nābulusī 2011: 7.

106 V.a. in K6 (siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḍā'at ad-duḡunna*-Kommentare“).

107 Siehe Casewit: 18.

Muḥammad b. ‘Umar al-Ġadāmīsī stammt der *Iršād ḥāliqī wa-muṣauwirī li-šarḥ ‘aqīdat al-imām al-Maqqarī*.¹⁰⁸

Der bereits oben genannte *ID*-Kommentator ‘Ullaiš (1299/1881)¹⁰⁹ zitiert in seinen *Futūḥāt*¹¹⁰ den zweitältesten maurischen *ID*-Kommentar (*šarḥ*) des Ibn al-A‘maš (st. 1102/1690–1; st. 1107/1695–6; st. 1114/1702–3; st. 1117/1705–6).¹¹¹ Umgekehrt ist auch ‘Ullaiš in der maurischen Literatur bekannt;¹¹² so nennt ihn etwa al-Muḥtār b. Sālim ad-Daimānī in seinem *ID*-Kommentar (K9; siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḍā’at ad-duḡunna*-Kommentare“).

Maurische *Iḍā’at ad-duḡunna*-Kommentare

Al-Muḥtār b. Ḥāmidun führt in seiner *Ḥayāt Mūrītāniyā* zwölf maurische Kommentare der *ID* an.¹¹³ Sie sind bei Yaḥyā wuld al-Barrā’ mit Ausnahme des Kommentars des Muḥammad al-Amīn b. Ḥandlillāh al-Maḡlisī erwähnt.¹¹⁴ Dazu weist er unter Berufung auf OMAR auf den noch unedierten *ID*-Kommentar des Ḥāḡḡ ‘Abdallāh [...] al-Bāḡasanī (lebte um 1077/1666)¹¹⁵ hin, den ältesten der maurischen *ID*-Kommentare. In *Ḥayāt Mūrītāniyā* und der *Maḡmū’a* sind K2, K3, K4, K7, K8 und K10 aufgenommen.¹¹⁶

Kommentare der *ID* wurden noch bis in die jüngste Vergangenheit verfasst, so etwa der *Šarḥ ‘alā Iḍā’at ad-duḡunna* von Muḥammad al-Amīn (an-Nīn) al-Maḡlisī (st. 1411/1991).¹¹⁷ Ihr Umfang differiert allerdings. Das Manuskript des größten *šarḥ* beträgt ca. 500 lesbare Seiten. Dabei handelt es sich um den *Tanwīr al-aḡinna li-šarḥ Iḍā’at ad-duḡunna* (MLG 421 t1, K6) von Aḡmad b. Ḥimāllāh al-Ġallāwī

108 Auf dieses Werk macht Casewit: 18–19 aufmerksam. Es ist nicht gedruckt. Eine Handschrift wird verwahrt in der Dār al-Kutub al-Waṭāniyā at-Tūnisīya. Es war mir nicht zugänglich.

109 De Jong 2004: 411. Hier die Vokalisation ‘Ullaiš. In *GAL S II*, 17 (n), 738: „Ullaiš“. Eine Biographie über ‘Ullaiš befindet sich auch bei ‘Ullaiš 1425/2004b: 3–6.

110 ‘Ullaiš 1425/2004a: 4, 443.

111 Siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḍā’at ad-duḡunna*-Kommentare“ = K8.

112 Z.B. *MLG* 1372 t1: *Naẓm fatāwā ‘Ullaiš*; *MLG* 1372 t5: *Naẓm* zu den *Nawāzil* des ‘Ullaiš; *ALA V*, Nr. 458.

113 Al-Muḥtār b. Ḥāmidun 1990: 28–29; siehe auch Muḥammad al-Muḥtār wuld as-Sa’d 2014: 416.

114 Al-Barrā’ 2009: 1/172–173.

115 Siehe Kapitel „Manuskripte der maurischen *Iḍā’at ad-duḡunna*-Kommentare“ = K7.

116 In *ALA V* (Part 2, S. 1776–1777) werden 41 Kommentare der *ID* aufgelistet. Im Werkregister der *MLG* findet man 37 Einträge unter *ID*, *Šarḥ ‘alā ID*, *Šarḥ ID*, *Ṭurra ‘alā ID*, *Ta’liq ‘alā ID*. Die im vorliegenden Artikel benutzten knapp ein Dutzend Kommentare der *ID* sind mit Ausnahme von K1, K5 (wahrscheinlich identisch mit K8) und K11 in der *MLG* und in *ALA V* aufgeführt.

117 Siehe al-Muḥtār b. Ḥāmidun 1990: 29; *MLG* 2480 t1, Anm.; *ALA V*, 1776, Nr. 1191.

(st. 1193/1779). Die Kommentatoren wählen ganz unterschiedliche Zugriffe auf den *aṣl*-Text. Einige beschränken sich auf synonyme Worterklärungen, während andere relativ ausführliche Abhandlungen der Verse al-Maqqarīs vorlegen. Häufig werden auch die Quellen der Kommentatoren mittradiert. Die meisten *ID*-Kommentatoren führen den Kommentar von Ibn al-A‘maš an.

Manuskripte der maurischen *Iḍā‘at ad-duğunna*-Kommentare

Die elf mikroverfilmten Handschriften der *ID* haben in der Regel ein Vorsatzblatt mit einer Kurzbeschreibung: Verfasseramen, Namen des Titels, Seitenzahl, Format, Datum der Abfassung des Werkes etc. Die MFMAU-Nummer bezieht sich auf Rebstocks 1989 erschienene *Sammlung arabischer Handschriften aus Mauretanien*. Eine Aufnahme der mikroverfilmten Manuskripte umfasst in der Regel zwei Textseiten. Im vorliegenden Artikel werden die Aufnahmen mit Seite *n r.* (rechts) bzw. Seite *n l.* (links) bezeichnet. Danach folgt die Angabe der Zeilenzahl bzw. der Zeilenzahlen der betreffenden Seite.

Alphabetische Liste der Kommentatoren (K1 ... K12):¹¹⁸

1. ‘Abdallāh b. Aḥmad b. al-Ḥāğğ Ḥimāllāh b. al-A‘maš al-‘Alawī: *Šarḥ Iḍā‘at ad-duğunna*. Dieser Eintrag bei OMAR ließ sich nicht in der *MLG* ermitteln; vgl. *MLG* 470 t13.
MFMAU 2201. Der Verfasser zitiert nur wenige Autoren und Werke. Auf S. 43/3 nennt er die von ihm benutzten Quellen, u.a. den *ID*-Kommentar des Ibn al-A‘maš sowie den *Taqrīr al-munna* seines Lehrers und Onkels mütterlicherseits ‘Abdallāh b. Aḥmad b. al-Ḥāğğ Ḥimāllāh (siehe K2).
2. ‘Abdallāh b. al-Ḥāğğ Ḥimāllāh al-Ġallāwī (st. 1209/1794): *Šarḥ Iḍā‘at ad-duğunna (Kitāb Taqrīr al-munna)*.
MFMAU 1757; *MLG* 470 t13 (Namensvariante). ‘Abdallāh b. al-Ḥāğğ hat noch einen Kommentar mit dem Titel *Ta‘līq ‘alā Iḍā‘at ad-duğunna* (*MLG* 470 t62) verfasst, der mir jedoch nicht zu Verfügung stand. Am Anfang des Werkes (S. 5 r./13–21) nennt der Autor die von ihm herangezogenen Quellen. Siehe auch *ALA V*, Nr. 551 (21).
3. ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad b. Muḥammad Sālim (st. 1337/1918–9; st. 1338 H): *Kitāb Tawḍīḥ ṭarīq ahl as-sunna ‘alā Iḍā‘at ad-duğunna*.
MFMAU 1419; *MLG* 1463 t10 (Namensvariante); *ALA V*, Nr. 1167 (12).
Das Opus enthält zahlreiche Quellen, u.a. die *Futūḥāt* des Ibn al-A‘maš

¹¹⁸ K11 (bereits edierter Kommentar) und K12 (anonymer Autor) werden als Ausnahmen am Schluss angeführt.

- (S. 9 r./10–11), die *Futūḥāt* des ‘Ullaiš (S. 9 r./9), den *ID*-Kommentar des Muḥammad b. ‘Umar al-Ġadāmī (z.B. S. 8 l./10; S. 9 r./7).
4. ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abdallāh b. Ḥāmidun b. Muḥammad b. Balāl (Ballāl), st. 1360/1941; st. 1958: *Šarḥ ‘alā Iḏā’at ad-duḡunna*. MFMAU 499; *MLG* 1799 t4 (Namensvariante); *ALA V*, Nr. 81 (6). Im Text werden wenige Quellen zitiert.
 5. Abū ‘Abdallāh aš-Šinqīṭī: *Šarḥ Iḏā’at ad-duḡunna min ‘aqā’id ahl as-sunna*. MFMAU 227. Auf dem Vorsatzblatt steht nur ‘Abdallāh aš-Šinqīṭī. Der Verfasser ist sehr wahrscheinlich Ibn al-A‘maš (vgl. K8). *MLG* 174 t1. Im Text werden einige Quellen genannt.
 6. Aḥmad b. Ḥimāllāh al-Ġallāwī (st. 1193/1779): *Tanwīr al-aḡinna li-šarḥ Iḏā’at ad-duḡunna*. MFMAU 653; *MLG* 421 t1; *ALA V*, Nr. 564 (4). Seite 6 enthält eine Liste der benutzten Quellen. Der Autor hat noch einen *Ta’līq* zur *ID* verfasst (siehe *MLG* 421 t6). Die Handschrift war mir nicht zugänglich.
 7. Al-Ḥāḡḡ ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Isā al-Bāḡasanī (lebte um 1077/1666; lebte im 11./17. Jh.):¹¹⁹ *Šarḥ ‘alā Iḏā’at ad-duḡunna*. MFMAU 804; *MLG* 172 t1 (Namensvariante); *ALA V*, Nr. 705 (1). Die Photokopie des Manuskriptes ist sehr schlecht lesbar.
Er führte die *ID* in Mauretanien nach einer Pilgerfahrt nach Mekka ein, nachdem er dort von dem *muftī* von al-Ḥaramain, Abū (Ibn, siehe *MLG* 172) Maḥdīy, die Lehrerlaubnis (*iḡāza*) über dieses Werk erhalten hatte.¹²⁰
 8. Muḥammad b. al-Muḥtār b. al-A‘maš al-‘Alawī aš-Šinqīṭī (st. 1102/1690–1; st. 1107/1695–6; st. 1114/1702–3; st. 1117/1705–6, siehe *MLG* 174): *Futūḥāt dī r-raḡma wa l-munna fī šarḥ Iḏā’at ad-duḡunna fī ‘aqīdat ahl as-sunna [li l-Maqqarī]*. In *MLG* Namensvariante, Titelvariante; *ALA V*, Nr. 163 (7).
OMAR-Handschriften: Von dem Werk gibt es drei Handschriften. Im vorliegenden Artikel wurde das Manuskript MFMAU 1777 benutzt. Nach *MLG* 174 t1 ist das Werk gedruckt (Dār al-‘Ilm li l-Ġamī‘ o.J.). Es wird auf an-Naḡwī: *Bilād* (Liste nach Katalog Heymowski) 598 hingewiesen. Das Opus konnte aber in den einschlägigen Bibliothekskatalogen nicht ermittelt werden.
Ibn al-A‘maš macht darauf aufmerksam (K8, S. 4 r./19 – S. 4 l./10), dass er durch das Buch seines Gefährten al-Faqīh al-Ḥāḡḡ Abū Muḥammad

¹¹⁹ Nach al-Barrā’ 2009: 1/171 starb er im Jahr 1103 H.

¹²⁰ Daddūd wuld ‘Abdallāh 1992–1993: 127; siehe K8.

‘Abdallāh al-Būḥasanī al-Mağribī genötigt wurde, auch einen Kommentar zur *ID* zu verfassen.¹²¹ Von ihm hat er auch eine Lehrerlaubnis erhalten. Ibn al-A‘maš stützte sich bei der Abfassung seines Werkes auf die ‘*Aqā’id* des Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī. Außerdem führt er noch weitere Quellen an (K8, S. 4 r./17).

9. Al-Muḥtār b. Sālīm ad-Daimānī (st. 1319/1901–2; schrieb vor 1926–7): *Šarḥ li-Idā’at ad-duğunna (al-Ġauhara al-waḍā’a fī šarḥ al-Idā’a)*. MFMAU 664; MLG 1539 t1; vgl. MLG 1324; ALA V, Nr. 495 (2).
Die Schrift enthält zahlreiche Quellenzitate. Auf der Basmala-Seite erwähnt der Verfasser einige seiner benutzten Werke wie die kommentierten ‘*aqā’id*-Werke as-Sanūsīs. Außerdem werden die *Futūḥāt dī r-raḥma* (z.B. S. 6 l./11; S. 61 l./2) sowie die *Futūḥāt* des ‘Ullaiš (z.B. S. 6 l./11; S. 12 r./8–9) zitiert.
10. ‘Uṭmān b. aṭ-Ṭālib al-Amīn al-Fā’idī al-Walātī (schrieb 1721; 13./18. Jh.): *‘Aun dī r-raḥma wa l-munna ‘alā taqrīr Idā’at ad-duğunna*.
Vom ‘*Aun* gibt es zwei Handschriften. Im vorliegenden Artikel wurde das Manuskript MFMAU 1741 benutzt. MLG 292 t1 (Namensvariante), Anm; 470 t13; ALA V, Nr. 1685 (2).
Am Anfang der Handschrift (S. 3/11–12) nennt der Verfasser drei maurische Quellen, u.a. die *Futūḥāt dī r-raḥma* (siehe K8) und den *Taqrīr al-munna* (= K2).
11. Aš-Šaiḥ Muḥammad b. Aḥmad al-mulaqqab bi d-Dāh aš-Šinqīṭī: *Šarḥ Idā’at ad-duğunna fī i’tiqād ahl as-sunna ta’lif al-‘ālim aš-Šaiḥ Aḥmad al-Maqqarī al-Mağribī al-Mālikī al-Aš‘arī*. Das Todesdatum ließ sich nicht ermitteln. Das Werk soll im Rağab 1371/1952 fertiggestellt worden sein.¹²²
Möglicherweise MLG 2674 ohne Angabe des *ID*-Kommentars. Der Kommentar enthält wenige Quellenangaben, mitunter stehen Fußnoteneinträge (z.B. S. 3–4, 7), die wohl vom Editor stammen.
12. Anonymer Verfasser: *Šarḥ Idā’at ad-duğunna*. MFMAU 2358. Vermutlich handelt es sich um die in MLG 174, Anm. genannte anonyme Handschrift (= K8). Bei einem Vergleich von K12 mit K8 stellt man jedoch Textvarianten fest. Der Kommentator erwähnt nur wenige Quellen.

¹²¹ Vgl. Daddūd wuld ‘Abdallāh 1992–1993: 127; Muḥammad Maḥfūz 1416/1996: 80–81.

¹²² Al-Maqqarī 2014: 38.

Biographie al-Maqqarīs in den (maurischen) *Idāʿat ad-duġunna*-Kommentaren

Al-Maqqarī nennt im ersten Vers seiner *ID* seinen Namen: Aḥmad al-Maqqarī al-Maġribī al-Mālīkī al-Ašʿarī. Auch in einigen weiteren Versen im Vorwort sowie in den Schlussversen macht al-Maqqarī diverse autobiographische Anmerkungen, wie man oben im Kapitel „al-Maqqarī, seine *Idāʿat ad-duġunna* und ihre Kommentare“ bereits angedeutet hat. Er erwähnt seinen Namen, den Titel des Werkes, den Beginn der Niederschrift und die Fertigstellung der *ID*,¹²³ seine Quellen, sein Studium an der Azhar-Moschee (Vers 24) sowie die Motivation, die *ID* zu verfassen (z.B. S. 49, 53–54, 129–134). Al-Maqqarī macht auch in seinen anderen Werken autobiographische Notizen,¹²⁴ v.a. im ersten Teil (S. 2–80) seines *Nafḥ at-ṭīb*. Ins Vorwort zu diesem hat Gustave Dugat eine ausführliche Biographie zu al-Maqqarī aufgenommen.¹²⁵ Ebenfalls sollte noch auf die 1955 unter dem Titel *al-Maqqarī ṣāhib Nafḥ at-ṭīb: Dirāsa taḥlīliya* erschienene Untersuchung von al-Ḥabīb al-Ġanḥānī hingewiesen werden. Eine Maqqarī-Biographie liefert auch Šibṭ al-Ġilānī, der Editor der 2014 erschienenen Herausgabe der Edition der *ID*.¹²⁶ Er zitiert u.a. die Biographie al-Maqqarīs aus ʿUllaiš *Futūḥāt*, der sich auf die Biographie aus dem *ID*-Kommentar von Ibn al-Aʿmaš stützt.¹²⁷ Auch in anderen Einleitungen von bereits edierten Werken al-Maqqarīs, wie z.B. der *Rauḍat al-ās*,¹²⁸ stehen biographische Angaben (Herkunft, Reisen, Werke) über ihn.

Auch die maurischen und die nichtmaurischen Kommentatoren der *ID* liefern biographische Angaben zu al-Maqqarī, etwa zu der etymologischen Bedeutung des Names „al-Maqqarī“, zu seinen Studien und Ämtern, zu seiner Reise in den Osten (*mašriq*), zu seiner Pilgerfahrt, zu seinem Aufenthalt in Kairo, zu seinen Werken, Lehrern, Schülern, und zu seinem Todesjahr.¹²⁹ Er hat die zu seiner Zeit übliche Ausbildung genossen und er gehörte wohl auch zu denen,

¹²³ Über das Jahr der Beendigung der *ID* wird ausführlich in al-Maqqarī 2014: 132, FN 1 diskutiert.

¹²⁴ Siehe z.B. Fierro/Molina 2009: 276–280, 282; siehe auch einige Angaben von Casewit: 8.

¹²⁵ Al-Maqqarī 1967 [1855–1861]: XIX–XCVI (Teil 1).

¹²⁶ Al-Maqqarī 2014: 15–34.

¹²⁷ Al-Maqqarī 2014: 28–30.

¹²⁸ Al-Maqqarī 1383/1964: Erste Seite der Einleitung bis Seite *lām*.

¹²⁹ K1 (S. 42 l./27 – S. 43 r./9); K2 (S. 5 l./5 – S. 6 r./3; S. 8 l./19 – S. 9 r./27); K3 (S. 5 l./26 – S. 6 l./16; S. 12 l./34 – S. 13 r./21); K4 (S. 5 r./7–16; S. 6 r./21 – S. 6 l./1); K5 (S. 5 r./11–36; S. 7 r./28; S. 7 l./1, 2, 4, 7, 11, 18); K6 (S. 8 r./9 – S. 9 r./5; S. 18 l./1–5, 13 – S. 19 r./6; S. 19 l./7–13); K7 ist unlesbar; K8 (S. 5 r./22 – S. 5 l./9; S. 7 l./2–3, 14–21); K9 (S. 4 l./6–11; S. 7 r./2–14); K10 (S. 4 r./19–22; S. 6 l./13–21; S. 7 r./3–4); K11 (S. 3, 7–8); K12 (S. 3/2–8; S. 4 r./15–20, 23); ʿUllaiš 1425/2004a: 4–5, 8, 44–45, 48; an-Nābulusī 2011: 6–10.

denen man mystische Erfahrungen (*arbāb ad-ḍauq*¹³⁰) zusprach.¹³¹ Zudem soll er sich für die Lehre Ibn al-‘Arabīs interessiert haben.¹³²

Die *ID*-Kommentare sind unterschiedlich ausführlich und variieren in Details.¹³³ K3, K6 sowie K8 sind wegen ihrer Ausführlichkeit besonders hervorzuheben. So zitiert der Kommentator von Nr. 3 (S. 6 r./14–19) die Biographie al-Maqqarīs aus Maiyāras (st. 1071/1662)¹³⁴ *ad-Durr at-tamīn*.¹³⁵ Außerdem führt K3 die *Futūḥāt* des ‘Ullaiš an. Auch an-Nābulusī macht biographische Notizen über al-Maqqarī in seiner *Rā’iḥat al-ḡanna*,¹³⁶ welche der Kommentator von Nr. 6 (S. 18 l./14; 19 r./2) benutzt hat.

Zur Biographie al-Maqqarīs nennen die maurischen Kommentare noch weitere Quellen. So erwähnt der Kommentator von Nr. 8 (S. 46 r./5–6) im Zusammenhang mit der Beendigung der *ID* in Kairo as-Suyūṭīs *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḥbār Miṣr wa l-Qāhira* (siehe auch K5, S. 47 r./17–18; K6, S. 19 r./6).

Al-Maqqarī schrieb noch weitere Werke,¹³⁷ wie man auch aus den maurischen *ID*-Kommentaren erfährt. So macht K3 (S. 6 r./19–20) auf eine Glosse zum *Muḥtaṣar Ḥalīl*, ein *Kitāb fī t-Ta’rīf* über den Qāḍī ‘Iyāḍ sowie ein *naẓm* über ‘*ilm al-ḡadwal* („Wissenschaft von den Talismanen“) aufmerksam. Der Kommentator von Nr. 6 (S. 8 l./13–17) erwähnt u.a. noch den ‘*Arf at-ṭīb fī aḥbār Ibn al-Ḥaṭīb*,¹³⁸ einen Alternativtitel des *Nafḥ at-ṭīb*.

Im Schlusskapitel (*ḥātima*) der *ID*¹³⁹ macht al-Maqqarī Angaben zu seinen Quellen.¹⁴⁰ Er vermerkt, dass er die Bücher as-Sanūsīs studiert

130 Zu dem Ausdruck *ḍauq* siehe Frede 2014: 559.

131 K8 (S. 5 r./30–31).

132 Ausführlicher Fierro/Molina 2009: 280; Casewit: 8–9.

133 Im Unterschied zu K8 (S. 5 r./22 – S. 5 l./1–7) berichtet der Kommentator von Nr. 3 (S. 6 r./16), dass al-Maqqarī nach dem Tode des *faqīh* Sīdī Muḥammad al-Harawī im Jahr 1022 Imām an der Moschee al-Qarawīyīn in Fās wurde, bis er Ende des Jahres 1027 auf Pilgerfahrt ging.

134 Siehe Pellat 1991b: 932–933. Maiyāra wird auch als Quelle über al-Maqqarī bei Lévi-Provençal/Pellat 1991: 188 angegeben.

135 Maiyāra o.J.: 1/48–49.

136 An-Nābulusī 2011: 6–10.

137 Eine Übersicht über das Schrifttum al-Maqqarīs befindet sich bei Fierro/Molina 2009: 273–275. Sie listet 29 Titel auf; vgl. auch al-Maqqarī 2014: 21–27.

138 Nach *GAL S II*, 408 handelt es sich bei dem ‘*Arf at-ṭīb fī t-ta’rīf li l-wazīr Lisān ad-dīn b. al-Ḥaṭīb* um den zweiten Teil des *Nafḥ at-ṭīb*. Fierro/Molina 2009: 281 argumentiert plausibel dafür, dass es der ursprüngliche Titel des *Nafḥ at-ṭīb* ist.

139 al-Maqqarī 2014: 129–130.

140 K1 (S. 3 l./32–33); K2 ist unlesbar; K3 (S. 164 r./31; S. 167 r./30 – S. 167 l./2; S. 169 l./27 – S. 170 r./2); K4 (S. 34 l./29 – S. 35 l./6); K5 (S. 44 l./1 – S. 47 r./15); K6 (S. 260 r./3 – S. 262 l./3); K7 (S. 68 l./12 – S. 69 r./2; S. 72 r./22); K8 (S. 43 r./1 – S. 46 r./3); K9 (S. 72 l./19 – S. 73 r./7);

habe.¹⁴¹ Außerdem erwähnt er seinen Onkel, den Imām Sa‘īd al-Maqqarī,¹⁴² „der von Ibn al-Mallālī¹⁴³ überliefere. Dieser wiederum tradiere von Sa‘īd, der bekannt ist als al-Kafif,¹⁴⁴ und er tradiere von as-Sanūsī“.

Leben und Werk al-Maqqarīs sind sowohl in den Primär- als auch in den Sekundärquellen recht gut dokumentiert. Doch tragen die maurischen und nichtmaurischen *ID*-Kommentare durchaus interessante Zusatzinformationen zur Vita des Maqqarī bei; so ist z.B. al-Maqqarīs *fatwā*¹⁴⁵ in den gängigen Quellen über al-Maqqarī meines Wissens nirgendwo erwähnt.

Klassifikation der Wissenschaften (*‘ulūm*)

Maqqarī nennt in einigen Versen (Nr. 47, 71, 175) seiner *ID* Begriffe wie *tauḥīd*, *‘ilm*¹⁴⁶, *i‘tiqād*, *‘amal*, *kalām* oder *uṣūl ad-dīn*. Vier ausgewählte Verse, in denen diese Ausdrücke vorkommen, sollen hier näher beleuchtet werden. Die maurischen *ID*-Kommentare liefern mehr oder weniger ausführliche Definitionen der genannten Termini.¹⁴⁷ Dabei zeigen sich Varianten bei der Erörterung der diversen Wissenschaftsbegriffe auf. Insbesondere K3 zeichnet sich durch etliche Quellenzitate aus.¹⁴⁸

Den Begriff *tauḥīd* („Bekenntnis der Einheit Gottes“; „Monotheismus“) umschreibt al-Maqqarī in der *ID* folgendermaßen:

S. 73 l./24); K10 (S. 79 l./19 – S. 80 r./17; S. 81 r./10); K11 (S. 102); K12 (S. 20/3–10; S. 20/20–21); ‘Ullaiš 1425/2004: 472; an-Nābulusī 2011: 184.

141 K10 (S. 80 r./2–4) gibt *al-Kubrā*, *al-Wuṣṭā*, *aṣ-Ṣuḡrā*, *Ṣuḡrā aṣ-Ṣuḡrā*, *al-Muqaddima* an.

142 Siehe Muḥammad b. Muḥammad Maḥlūf 1970 [1930]: 300 (Nr. 1162).

143 Nach *GAL S II*, 352, 716 schrieb Muḥammad b. ‘Umar at-Tilimsānī al-Mallālī 897/1492 eine Biographie as-Sanūsīs mit dem Titel *al-Mawāhib al-quddūsīya fī l-manāqib as-Sanūsīya*.

144 Ein Sa‘īd al-Kafif wird in *GAL S II*, 355 als Kommentator der *Sanūsīya al-wuṣṭā* genannt.

145 Der Kommentator von Nr. 8 (S. 5 l./3–7) berichtet über eine Geschichte, die ihm von einem Zeitgenossen des Maqqarī überliefert wurde. Dabei ging es um ein Rechtsgutachten, das al-Maqqarī über die Gründe des mehrmaligen Einsturzes des *mizāb ar-raḥma* („Wasserspeier der Barmherzigkeit“) in der Ka‘ba ausgestellt hatte. K2 (S. 5 l./24–27), K5 (S. 5 r./31–35), ‘Ullaiš 1425/2004a: 5 sowie al-Maqqarī 2014: 30 enthalten auch diesen Bericht. Über den *mizāb ar-raḥma* siehe Wensinck/Jomier 1978: 318.

146 Über die Entwicklung dieses Begriffs siehe Rosenthal 1970.

147 K1 (S. 42 l./4–13; S. 43: 8); K2 (S. 6 r./21; S. 7 l./12 – S. 8 r./16); K3 (S. 6 r./20; S. 9 l./4 – S. 11 l./10); K4 (S. 5 r./21; S. 5 l./23 – S. 6 r./11); K5 (S. 5 r./36 – S. 5 l./21; S. 6 l./19 – S. 7 r./4); K6 (S. 10 r./14; S. 16 r./1 – S. 16 l./7); K7 ist unlesbar; K8 (S. 6 r./2; S. 7 r./5–22); K9 (S. 4 l./17; S. 6 r./3–15); K10 (S. 4 l./13; S. 5 l./23 – S. 6 r./15); K11 (S. 3, 5–6); K12 (S. 3/8 – S. 4 r./5).

148 Z.B. al-Qalšānī auf S. 9 l./18; 10 r./4; über al-Qalšānī vgl. *MLG* 468.

[1] 2. *al-ḥamdu lillāhi llaḏī tauḥīduhū * aḡallu mā 'tanā bihī 'abīduhū*¹⁴⁹

Der Kommentator von Nr. 3 (S. 7 r./20–23) meint dazu, dass es sich bei *tauḥīd* um die Beschäftigung mit der Wissenschaft (*'ilm*) handle, welche die Bestätigung der Einheit Gottes (*waḥdānīya*) zum Inhalt habe; der *tauḥīd* gehöre zu den edelsten Interessen der Menschen. Der Kommentator von Nr. 6 (S. 10 r./14–15) definiert *tauḥīd* als Überzeugung (*i'tiqād*) von der Einheit Gottes (*waḥdānīya*) hinsichtlich seiner Selbst (*dāt*), seiner Attribute (*ṣifāt*) und seiner Handlungen (*af'āl*). Eine ähnliche Begriffsbestimmung von *tauḥīd* findet man in den *Futūḥāt* des 'Ullaiš.¹⁵⁰ Hier wird betont, dass die Essenz (*dāt*) Gottes nicht zusammengesetzt (*murakkab*) sei.¹⁵¹ Gott ist einer in seinen Attributen (*ṣifāt*) und in seinen Handlungen (*af'āl*). Er ist ihr Schöpfer und ihr Urheber (*mūḡid*)¹⁵². Für den Kommentator von Nr. 8 (S. 6 r./4–5) bedeutet *tauḥīd* die Grundlage (*aṣl*) der Wissenschaften, alle übrigen Wissenschaften seien Zweige (*furū'*) davon. Der Begriff *i'tiqād* wird auch mit den Bezeichnungen *'aqā'id*, *kalām* und *tauḥīd* benannt (K8, S. 7 r./9).

[2] 11. *wa-ba'du fa l-'ulūmu dātu kaṭrah * wa-ba'ḏuhā lahū mazīdu l-aṭrah*¹⁵³

Der Kommentator von Nr. 11 (S. 5) geht ohne nähere Quellenangabe davon aus, dass es Wissenschaften (*'ulūm*) gebe, die ausgeübt werden sollten; dazu gehöre der *'ilm aš-šar'*. Es gebe aber auch Wissenschaften, die schädlich seien, wie der *'ilm as-siḥr*, die „Wissenschaft der Magie“. Weder nützlich noch schädlich sei die Kenntnis (*ma'rifa*) über den Menschen.

K6 (S. 16 r./4–8) bezeichnet die *'ulūm* („Wissenschaften“) als *qawā'id al-mu'allafa* („zusammengestellte Grundsätze“) und als *masā'il al-mudawwana* („aufgezeichnete Fragestellungen“) in jeder beliebigen Fachrichtung (*fann*), womit er wohl konstruktives und kompiliertes Wissen meint. Die Wissenschaften (*'ulūm*) seien verschieden hinsichtlich ihres Vorrangs (*faḍl*), weil das Wissen (*ma'lūmāt*) [hinsichtlich ihrer Bedeutung] unterschiedlich sei. Der Autor von Nr. 6 hat für diese Passagen die *Farā'id al-fawā'id* des maurischen Gelehrten Muḥammad b. al-Muḥṭār aš-Šamšawī (st. 1166/1752–3; siehe MLG 334 t7) benutzt.

149 Die Kommentierung in eckigen Klammern stammt in dem vorliegenden Artikel aus K11. Die Kommentierung in den geschweiften Klammern stammt von mir. Übersetzung: „Lob sei Gott, dessen Einzigartigkeit * größer ist als das, um was sich seine Diener {d.h. die Menschen} sorgen können“.

150 'Ullaiš 1425/2004a: 13.

151 Vgl. Wettach 2001: 104.

152 Van Ess 1991–1997: V/215.

153 Übersetzung: „und nun zum Thema, es gibt viele Wissenschaften, * einige davon haben mehr Einfluss“.

K3 (S. 11 r./13–20) zitiert u.a. al-Yūsīs (st. 1102/1691)¹⁵⁴ *al-Qānūn*, der eine Einteilung der islamischen Wissenschaften vorlegt.¹⁵⁵ Von den Termini *aṣl ad-dīn* („die Grundlage der Religion“) und seiner *furū‘* („Zweige“), die dem *fiqh* entsprechen, verzweigen sich die diversen Wissenschaften.

Der folgende Vers al-Maqqarīs

[3] 12. *wa-nuwwi‘at ilā ‘tiqādin wa-‘amal * wa l-auwalu l-kalāmu mustadnī l-amal*¹⁵⁶

wird in den meisten Kommentaren so interpretiert, dass es zwei Teile (*qismān*) von Wissenschaft gebe: Der eine Teil entspricht dem Glaubensgrundsatz (*mu‘taqad*) des *‘ilm at-tauḥīd* („Wissenschaft vom Glauben an die Einheit Gottes“), der andere Teil entspricht dem *‘amal*¹⁵⁷ („Ausführung“, „Handlung“). Fast alle maurischen Kommentare setzen hier *‘amal* dem *‘ilm al-fiqh* gleich. Eine andere Bezeichnung für *fiqh* ist auch *‘ilm al-ḥalāl wa l-ḥarām* („Wissenschaft vom Erlaubten und Verbotenen“).¹⁵⁸ Auch as-Sanūsī vertrat eine Zweiteilung der religiösen Wissenschaften. Bei den eine Aktion (*‘amal*) betreffenden Wissenschaften handle es sich um Zweigwissenschaften und bei den den Glauben (*i‘tiqād*) betreffenden Wissenschaften um grundlegende (*aṣliya*) Wissenschaften.¹⁵⁹

Der Kommentator von Nr. 3 (S. 9 l./4) bezeichnet die *‘ulūm* als *al-funūn al-mudawwana* („aufgezeichnete wissenschaftliche Disziplinen“) zur Bewahrung der *ṣarī‘a*.¹⁶⁰ Er bemerkt (S. 11 r./20–31) auch, dass die *‘aqā‘id* die Grundlage (*aṣl*) seien und *‘amal* der Zweig (*far‘*) sei. Bei *‘amal* handle es sich um die Bewegung des Körpers (*ḥarakat al-badan*). Was mit den *‘aqā‘id* zusammenhänge, sei *kalām* bzw. *‘ilm al-kalām*. K3 erwähnt ferner, dass *i‘tiqād* den Glauben (*īmān*) benötige. Mit ihm stehen die Grundlagen (*uṣūl*) und die ihn [d.h. den Glauben] „verifizierende“ Wissenschaft (*al-‘ilm al-muṣaḥḥih*) im Zusammenhang. Er [d.h. *al-‘ilm al-muṣaḥḥih*] wird mit dem *‘ilm al-kalām* gleichgesetzt. Unter der Wortbildung *al-‘ilm*

¹⁵⁴ Kilito 2002: 351–352; Honerkamp 2009: 410–419. Er gilt als Erneuerer der islamischen Wissenschaften im 11./17. Jh. Sein *Qānūn* ist eine enzyklopädische Kompilation der verschiedenen Zweige der islamischen Wissenschaften.

¹⁵⁵ Al-Yūsī 1998; siehe auch ‘Ullaiš 1425/2004a: 31–32.

¹⁵⁶ Übersetzung: „Sie {die Wissenschaften} wurden eingeteilt in die Wissenschaft der Glaubensgrundsätze und in die Wissenschaft der Praxis, * wobei die erste Wissenschaft der *kalām* ist, der sich der Hoffnung [auf das Glück im Diesseits und im Jenseits; arab.: *sa‘adat ad-dārain*] zu nähern sucht“; K11 (S. 5).

¹⁵⁷ Von den Theologen und Philosophen verwendeter Begriff in Verbindung mit Glauben oder mit *‘ilm* und *nazar*, siehe de Boer 1960: 427; Bakker 2012: 584 übersetzt *‘ilm al-fiqh* mit „praktischer Theologie“.

¹⁵⁸ K1 (S. 42 l./7); K9 (S. 6 r./7); K10 (S. 6 r./6–7).

¹⁵⁹ Kenny 1970: 100–101.

¹⁶⁰ K9 (S. 6 r./4); ‘Ullaiš 1425/2004a: 31.

al-muṣaḥḥih wird die Wissenschaft verstanden, die die (theoretische) Lehre so absichert (verifiziert), dass sie angewendet werden kann. Die Zweigwissenschaften des 'ilm al-kalām seien in zwei Gruppen eingeteilt: 1. In die äußeren Zweige, das sind der Islam und der ihn „verifizierende“ 'ilm (*al-'ilm al-muṣaḥḥih*), der dem 'ilm *al-fiqh*, nach den *Futūḥāt* des 'Ullaiš auch 'ilm *al-furū'* genannt,¹⁶¹ entspricht, und 2. in die inneren Zweige. Dabei handelt es sich um die Erweisung von Wohltaten (*iḥsān*) und um den hierfür „verifizierenden“ 'ilm. Er wird dem 'ilm *at-taṣawwuf* gleichgesetzt. Der Kommentator von Nr. 3 bemerkt auch, dass die Grundlage (*aṣl*) den Vorrang vor dem Zweig (*far'*) habe.

Nach einigen Kommentatoren¹⁶² erfordere der 'ilm *i'tiqād* vom *mukallaf* keinen 'amal, sondern nur *i'tiqād*. Wie K6 (S. 16 r./9–10) und K10 (S. 6 r./4–5) vermerken, erfordere dagegen der 'ilm *al-fiqh* vom *mukallaf* keinen *i'tiqād*, sondern nur den 'amal. Der 'ilm *al-i'tiqād* entspreche dem *kalām*, dem 'ilm *al-'aḳā'id*, den *uṣūl ad-dīn* oder dem 'ilm *at-tauḥīd*.¹⁶³ Verschiedentlich liest man auch, dass sich der *kalām* mit dem *wuḡūd al-muṭlaq* („absolute Existenz Gottes“) und dem 'adam *al-muṭlaq* („Nichtvorhandensein der absoluten Existenz“) befasse.¹⁶⁴

Etliche Kommentare (K2, S. 7 l./24–26; Variante zu K5 und K8; K5, S. 6 l./28–31; K8, S. 7 r./11–14) zitieren Abū 'Abdallāh al-Ubbī (st. 827/1424 oder 828/1424).¹⁶⁵ Er beruft sich auf seine Lehrer, die Folgendes behaupten:

Die wissenschaftlichen Fragestellungen (*al-masā'il al-'ilmīya*) bestehen aus zwei Teilen: Zum ersten Teil gehört das, was mit dem Wesen Gottes (*dāt*) und den göttlichen Attributen (*ṣifāt*) in Zusammenhang steht. Das Festhalten daran mit Hilfe von Einzelüberlieferungen ist nicht richtig. Zum zweiten Teil gehört das, was z.B. mit der Existenz der einen Erde oder den sieben [Sphären]¹⁶⁶ [...] in Zusammenhang steht. Das Festhalten an diesem Teil ist unter Verwendung von Einzelüberlieferungen richtig, denn sie sind wissenschaftlich ('ilmīya) und hierbei ist das Erforderliche (*maṭlūb*) nicht das absolut Wahre/Richtige (*qaṭ'*).

al-Ubbī macht hier deutlich, dass wissenschaftliche Erkenntnis – im Unterschied zum definitiven religiös-rechtlichen Wissen – Veränderungen unterliegen kann. Dabei geht es um den Gegensatz von Kontingenz im Hinblick auf das naturwissenschaftliche Wissen und Notwendigkeit im Hinblick auf das Wissen über das Wesen Gottes.

¹⁶¹ 'Ullaiš 1425/2004a: 32–33.

¹⁶² Z.B. K1 (S. 42 l./7); K2 (S. 7 l./21); K5 (S. 6 l./26); K8 (S. 7 r./10); K10 (S. 6 r./4–5).

¹⁶³ Siehe auch K8 (S. 7 r./9); K9 (S. 6 r./8); K10 (S. 6 r./6–7).

¹⁶⁴ K2 (S. 8 r./2); K6 (S. 16 r./13–14).

¹⁶⁵ Möglicherweise Muḥammad b. Ḥalifa b. Umar al-Waštātī al-Ubbī at-Tūnisī, siehe *GAL I*, 160; *S I*, 265.

¹⁶⁶ Gemeint sind die sieben ptolemäischen Sphären: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn, siehe Kunitzsch 2013: 20.

Die meisten Kommentatoren behandeln die Bedeutung des Wortes *kalām*. Nach K11 (S. 5) rührt der Terminus vom vielen Reden mit den *ahl az-zaiğ*,¹⁶⁷ den „Abweichlern“ und deren „Widerlegung“ (*radd*) her. Wie man in K3 (S. 11 r./23) liest, nimmt die Beschreibung des „alten *kalām*“ (*al-kalām al-qadīm*) viel Raum ein.¹⁶⁸

Maqqarī gibt in einem weiteren Vers

[4] 14. *wa-‘ilmu aṣli d-dīni maṣhūru š-šaraf * wa-ḥairuhū l-mantūru mā lahū ʔaraf*¹⁶⁹

noch einen Fachbegriff an, nämlich den *‘ilm aṣl ad-dīn*. Der Kommentator von Nr. 3 (S. 4 r./16) hebt den *‘ilm uṣūl ad-dīn* („Wissenschaft von den Grundlagen der Religion“) und den *‘ilm al-kalām* als vorzüglichste der Wissenschaften hervor. Nach einigen Kommentaren (K6, S. 16 l./6; K10, S. 6 r./11–12) entspricht *‘ilm aṣl ad-dīn* dem *tauḥīd*. Etliche Kommentatoren bezeichnen *‘ilm aṣl ad-dīn* als *uṣūl (aṣl) ad-dīn*,¹⁷⁰ weil das, was außer ihm (*dīn*) noch zu den *šarī‘a*-Wissenschaften zählt, Zweigwissenschaften von ihm (*dīn*) seien, d.h. *dīn* und *šarī‘a* besitzen eine gemeinsame Schnittmenge an wissenschaftlichen Disziplinen.

K3 (S. 11 l./1–7) interpretiert die Worte *‘ilmu aṣli d-dīni* als „explizite Wissenschaften“ (*zāhir al-‘ulūm*). Die Wortbildung *‘ilm aṣl ad-dīn* wurde demnach deshalb gewählt, da es die Grundlage (*aṣl*) einer Sache sei, auf der etwas gebaut werde. Das Wort *dīn* beinhalte den Glauben (*īmān*), bei dem es sich um den Glauben an den Propheten (*taṣḍīq an-nabīy*) handle. Der Terminus *dīn* schließe auch den *islām* d.h. „die Praxis des Islam“ ein, bei dem es um die Ausführung der speziellen äußeren Handlungen (*a‘māl*) gehe. Außerdem umfasse *dīn* den *iḥsān* („Verrinnerlichung des Glaubens“). Damit sei der Satz „du betest Gott an, als ob du ihn siehst“ gemeint. Der Satz geht so weiter: „Diese drei Elemente (d.h. *īmān*, *taṣḍīq an-nabīy*, *islām*) hast du doch vom Propheten gelernt“. Auf dieser Fachdisziplin (*fann*) gründen sich die *risāla* und die Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) des Propheten Muḥammad. Darauf sei auch das Prophetenwunder (*mu‘ǧiza*), das der Beweis (*dalīl*) seiner [des Propheten] Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) sei, errichtet. Die drei Begriffe *īmān*, *islām* und *iḥsān* seien – so Daniel Gimaret – später üblich geworden, um die Religion (*dīn*) zu definieren.¹⁷¹

Nach van Ess war die Wortbildung *‘ilm uṣūl ad-dīn* schon in der frühen Mu‘tazila bekannt. Im Vergleich zu *uṣūl al-fiqh*, die zu einer eigenständigen

¹⁶⁷ Auf den Begriff *zaiğ* stößt man auch bei Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī 1969: 275, 338.

¹⁶⁸ Vgl. ‘Ullaiš 1425/2004a: 33.

¹⁶⁹ Übersetzung: „die Kenntnis von der/den Grundlage(n) der Religion besitzt eine allgemein anerkannte hohe Wertschätzung * und ihr Bestes {bezogen auf *‘ilm*}, das in Prosa {d.h. die Prosawerke über *‘ilm aṣl ad-dīn*} verfasst ist, ist unbegrenzt“.

¹⁷⁰ Siehe K1 (S. 42 l./11–12); K2 (S. 8 r./12–13); K10 (S. 6 r./11).

¹⁷¹ Gimaret 2000: 930–931.

Wissenschaft wurden, blieb 'ilm uṣūl ad-dīn immer im Schatten des 'ilm al-kalām. 'Ilm uṣūl ad-dīn werde auch verstanden als „kurzgefasste systematische Darstellung der Grundlagen des Islams“.¹⁷²

Einige Abschnitte der *ID* rekurren auf klassische Figuren wie etwa die bereits erwähnten Gelehrten al-Aṣ'arī, al-Ġubbā'ī und Ibn Barraġān. Bei al-Aṣ'arī und al-Ġubbā'ī handelt es sich um zwei maßgebliche frühe Theologen und bei Ibn Barraġān um einen berühmten Universalgelehrten aus dem 5./12. Jh.¹⁷³ Die Behandlung der ersten Pflicht sticht dabei besonders hervor.

al-Aṣ'arī und die erste Pflicht (*auwalu wāġibin*)

In diesem Kapitel stehen die drei bekannten Schlüsselbegriffe *naẓar*¹⁷⁴ („Spekulation“), *qaṣd* („Absicht“) und *ma'rifa* („[Gottes]Erkenntnis“) für den *mukallaf* als jeweils erste Pflicht im Vordergrund. Bereits die Mu'taziliten bzw. die frühen Theologen haben sich mit diesen Termini auseinandergesetzt. Van Ess hat sich ausgiebig mit dem aus dem Koran stammenden Begriff *naẓar* beschäftigt.¹⁷⁵ Er vermutet, dass der „Gedanke, dass nicht etwa die Gotteserkenntnis, sondern das Streben nach Gotteserkenntnis, also die Spekulation darüber, ob und warum es einen Gott gebe, die erste Pflicht des Muslim sei, bei den Mu'taziliten aufkommen“¹⁷⁶ sei. Rosenthal befasste sich auch mit dem Terminus *ma'rifa* als Wissen über Gott. Frühe Sufis und Religionsgelehrte fanden wahrscheinlich zuerst im Wissen über Gott eine Glaubensgrundlage, bevor sie sich mit anderen Glaubensdingen befassten.¹⁷⁷

Die letzten sechs Verse des 15 Verse umfassenden „Abschnittes über die erste Pflicht“ (*faṣl fī auwal wāġib*, S. 57–59) der *ID* sollen nun noch etwas näher beleuchtet werden.¹⁷⁸ Die Ansicht von der Spekulation als erste Pflicht wird ja al-Aṣ'arī zugeschrieben. Einige Gelehrte¹⁷⁹ befürworten dagegen die Absicht zur

¹⁷² Van Ess 2011: II/1268.

¹⁷³ Siehe Kapitel „al-Maqqarī, seine *Iḍā'at ad-duġunna* und ihre Kommentare“.

¹⁷⁴ Gimaret 1990: 593; Boer/Daiber 1993: 1050–1052.

¹⁷⁵ Van Ess 1966: 237–363.

¹⁷⁶ Hinweis von Josef van Ess per E-Mail vom 13.1.2013.

¹⁷⁷ Rosenthal 1970: 165–166.

¹⁷⁸ Auch in den *ID*-Kommentaren werden die Verse kommentiert: K1 (S. 41 r./27 – S. 40 l./13); K2 (S. 15 r./5 – S. 15 l./16); K3 (S. 28 r./22 – S. 28 l./32); K4 (S. 8 r./30 – S. 8 l./15); K5 (S. 10 l./4–21); K6 (S. 31 l./1 – S. 34 r./11); K7 (S. 17 r./15–25); K8 (S. 10 l./23 – S. 11 r./6); K9 (S. 12 l./4 – S. 13 r./16); K10 (S. 10 l./24 – S. 11 r./15); K11 (S. 15–16); K12 (S. 5 r./21–29); 'Ullaiš 1425/2004a: 101–103; an-Nābulusī 2011: 37–38.

¹⁷⁹ Näheres weiter unten.

Spekulation als erste Pflicht (siehe weiter unten). Schließlich besagt eine dritte Ansicht, dass die Erkenntnis (über Gott) selbst die erste Pflicht sei, da die Erkenntnis aufgrund ihres Wesens schon beabsichtigt sei. Al-Aš‘arī soll auch diese Meinung vertreten haben. Die Ansichten stimmen letztlich darin überein, dass es immer um die Gotteserkenntnis gehe, die auch das Ziel von Spekulation und Absicht sei. Der den Versen zugrunde liegende Text ließ sich u.a. in Ibn Fūraks (st. 406/1015)¹⁸⁰ *Muğarrad*, einem Werk über al-Aš‘arīs Glaubenslehre, ermitteln. Hier konstatiert al-Aš‘arī, dass es sich bei *naẓar* und *istidlāl* („Schlussfolgerung“) – für al-Aš‘arī sind *naẓar* und *istidlāl* Äquivalente¹⁸¹ – um die erste der Pflichten (*auwal al-wāğibāt*) für den „mündigen zur Verstandesreife gelangten“ (*al-bāliğ al-‘āqil*)¹⁸² Menschen handle.¹⁸³ Möglicherweise habe al-Aš‘arī – so Ibn Fūrak – auch erwähnt, dass die Gotteserkenntnis (*al-ma‘rifa billāh*) die erste der Pflichten sei unter der Bedingung, dass *naẓar* und *istidlāl* zuvor erfolgen sollten.

57. *fa-bāna anna n-naẓara l-muwaššilā * auwalu wāğibin kamā qad uššilā*

Übersetzung: „Es wurde klar, dass die Spekulation (*naẓar*), [die zur Erkenntnis (*ma‘rifa*) über Gott führt], * die erste Pflicht (*wāğib*) [für den *mukallaḥ*] sei, wie [der Begriff *naẓar*] bereits festgelegt wurde {bezieht sich auf den ersten Vers dieses Abschnittes}“.

58. *wa-qad ‘azau dā li l-Imāmi l-Aš‘arī * wahwa ‘ani l-iškāli wa ḍ-ḍa‘fi ‘arī*

Übersetzung: „Sie [die *‘ulamā’ at-tauḥīd*] schrieben diese Ansicht [die Spekulation – *naẓar* – als erste Pflicht] al-Aš‘arī zu. * Sie [die Ansicht von *naẓar* als erste Pflicht] sei frei von Zweifelhaftigkeit und ‚Schwäche der Aussage‘ (*ḍa‘f*)¹⁸⁴“.

59. *wa-qīla bal qaṣḍun ilaihi auwalu * farḍun¹⁸⁵ wa-firqatun ‘alaihi ‘auwalū*

Übersetzung: „Und man sagte: Vielmehr ist die Absicht (*qaṣḍ*) dazu {d.h. zur Spekulation} die erste * Pflicht und eine Gruppe [von Gelehrten] stützte sich auf sie [die Absicht als erste Pflicht]“.

¹⁸⁰ Siehe *GAL S I*, 277; Watt 1971: 766–767.

¹⁸¹ Gimaret 1990: 185 FN 6. Zum ursprünglichen Zusammenhang zwischen *naẓar* und *istidlāl* anhand von Textpassagen einiger früher Theologen ausführlich van Ess 1966: 239–240.

¹⁸² Siehe van Ess 1966: 437, 445.

¹⁸³ Ibn Fūrak 1987: 250; Gimaret 1990: 212.

¹⁸⁴ Siehe van Ess 1966: 444.

¹⁸⁵ Richtig: *farḍin*. Siehe K8, S. 10 l./25.

60. *wa-qīla bal ma‘rifatu l-ḥallāqi * auwalu wāḡibin ‘alā l-iṭlāqi*

Übersetzung: „Und man sagte: Vielmehr ist die Erkenntnis über den Schöpfer {d. h. Gott} * die erste Pflicht überhaupt“.

61. *wa-ḡairu wāḡidin namāhu aiḡan * li l-Aš‘arīyi l-mustamiddi faiḡan*

Übersetzung: „Nicht nur einer [der Gelehrten] hat auch sie [die Gotteserkenntnis] * al-Aš‘arī, der den [von Gott geschenkten] Reichtum (*faiḡ*)¹⁸⁶ empfangt, zugeschrieben“.

62. *wa-laisa ḡā muḡālīfan mā qablah * iḡ hiya qaḡḡun wa-siwāḡā wuḡlah*

Zusammenfassende Übersetzung: [Die Ansicht, dass *ma‘rifa* die erste Pflicht sei,] ist nicht verschieden [von den beiden zuvor geäußerten Ansichten von *naẓar* bzw. *qaḡḡ* als jeweils erste Pflicht], da sie [d.h. *ma‘rifa*] selbst beabsichtigt sei und sie ist gleichermaßen verbunden [mit *naẓar* und *qaḡḡ*, d.h. beide haben *ma‘rifa* als Ziel].

In den *ID*-Kommentaren werden verschiedene arabische Quellen bei der Kommentierung der sechs angeführten Verse benutzt. Dabei handelt es sich um maurische und nichtmaurische arabische Werke. Einige Kommentare verweisen auf den Imām al-Ḥaramain (st. 478/1085)¹⁸⁷ sowie den Ustād [Abū Ishāq al-Isfarā‘īnī] (st. 418/1027),¹⁸⁸ die al-Aš‘arī als Verfechter der Spekulation als erste Pflicht hervorheben.¹⁸⁹ Die Quelle hierfür sei as-Sanūsīs *Šarḡ al-Kubrā*. In den meisten Kommentaren werden aš‘aristische Gelehrte wie Ibn Fūrak, der Imām al-Ḥaramain, al-Qāḡī [al-Bāqillānī], st. 403/1013,¹⁹⁰ Ustād [Abū Ishāq al-Isfarā‘īnī] oder aṭ-Ṭa‘ālibī (al-Ġazā‘irī), st. 873/1468¹⁹¹ als Vertreter der Ansicht von *qaḡḡ* („Absicht“) als erste Pflicht erwähnt.¹⁹² Auch nach as-Sanūsīs *Šarḡ al-Kubrā* sollen der Imām al-Ḥaramain sowie der Ustād al-Isfarā‘īnī den *qaḡḡ* befürwortet haben.¹⁹³ Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die *‘aqā‘id*-Werke (v.a. der *Šarḡ al-Kubrā*) as-Sanūsīs wichtige Quellen für die Passagen über die

186 Casewit: 9 übersetzt das Wort in einem anderen Zusammenhang mit „Inspiration“.

187 *GAL S I*, 671; Brockelmann/Gardet 1965: 605–606.

188 Siehe Brodersen 2008: 19–21, aš‘aristischer Theologe.

189 K5 (S. 10 l./13); K8 (S. 10 l./30); K9 (S. 12 l./9).

190 Siehe McCarthy 1960: 958–959, aš‘aristischer Theologe.

191 Siehe „al-Tha‘ālibī“ 2000: 425.

192 K2 (S. 15 r./26); K3 (S. 28 l./2–3); K6 (S. 31 l./13); K9 (S. 12 l./14); K10 (S. 11 r./8); K12 (S. 5 r./26).

193 As-Sanūsī 1427/2006b: 23.

erste Pflicht darstellen.¹⁹⁴ So vertritt as-Sanūsī selbst die Ansicht, dass die erste Pflicht die Spekulation sei, da in Koran und *sunna* dazu angeregt wurde.¹⁹⁵

Auch ‘Ullaiš kommentiert in seinen *Futūḥāt* ausführlich diese sechs Verse.¹⁹⁶ Er zitiert zahlreiche Quellen, u.a. al-Amīr (st. 1232/1817),¹⁹⁷ der einen Kommentar zu ‘Abd as-Salām al-Laḡānī (st. 1078/1667) verfasst hat,¹⁹⁸ aber auch Werke von früheren Autoren wie z.B. al-Ġazzālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Als weiterer nichtmaurischer *ID*-Kommentar erläutert auch an-Nābulusī in seiner *Rā’iḥat al-ḡanna* die angeführten Verse.¹⁹⁹ Eine Übersicht über die Autoren und Werke der maurischen *ID*-Kommentare, in denen die erste Pflicht behandelt wird, ist unten in der Fußnote aufgelistet.²⁰⁰

194 Kenny 1970. Kenny hat as-Sanūsīs *al-Wuṣṭā* ediert und ins Englische übersetzt; siehe auch Fierro/Molina 2009: 279.

195 As-Sanūsī 1427/2006b: 24.

196 ‘Ullaiš 1425/2004a: 84–104.

197 Siehe *GAL S II*, 738; *MLG* 892, Anm.

198 Das Werk ist ediert: al-Amīr al-Kabīr 1373/1953.

199 An-Nābulusī 2011: 37–38.

200 Folgende Quellen kommen in den einzelnen Kommentaren vor:

K1 (S. 40 l./5–6; S. 41 r./33): Ibn Fūrak; der Imām al-Ḥaramain; al-Isfarā’īnī.

K2 (S. 15 r./12, 18, 26; S. 15 l./14): al-Bāḡī; Ibn Fūrak; Imām al-Ḥaramain; al-Muqtaraḥ; der Qāḍī [al-Bāqillānī]; ein nicht näher gekennzeichnetes Quellenkürzel *sīn* (für as-Sanūsī); Quellenkürzel *kāf*: *al-Kubrā*, d.h. *al-‘Aqīda al-kubrā* [as-Sanūsīs]. Über al-Muqtaraḥ siehe K3. Zu al-Bāḡī (st. 474/1081) siehe Vidal-Castro: „al-Bāḡī, Abū l-Walīd“.

K3 (S. 28 r./28, 35–36, 38; S. 28 l./2, 5, 8, 15, 18, 23): Imām al-Ḥaramain; al-Kisā’ī (vermutlich ‘Alī b. Ḥamza) st. 189/865, siehe *GAL I*, 114; *S I*, 177–178; *al-Miṣbāḥ* [des Aḥmad b. Muḥammad al-Faiyūmī, st. nach 770/1368, siehe *GAL S I*, 753; *S II*, 20]; *al-Qāmūs* [vermutlich des Firūzābādī, st. 817/1415]; siehe Fleisch 1965: 926; *Šarḥ al-Kubrā* [as-Sanūsīs]; ‘*Umda* as-Sanūsīs; al-Yūsī; Taqīy ad-dīn, vermutlich Taqīy ad-dīn al-Muqtaraḥ (st. 612/1215–1216), siehe *GAL S I*, 672; *S II*, 946 (Nr. 173); Kenny 1970: 279.

K4 (S. 8 r./30 – S. 8 l./15): Ohne Erwähnung einer Quelle.

K5 (S. 10 l./13–14): al-Imām al-Ḥaramain; *Šarḥ al-Kubrā* [as-Sanūsīs]; al-Ustād [Abū Ishāq al-Isfarā’īnī].

K6 (S. 31 l./5, 7, 12–13, 15; S. 32/11, 15–16; S. 33/8; S. 34/6, 8): *Farā’id al-fawā’id* des Muḥammad b. Sa’īd al-Yadālī ad-Daimānī (Abkürzung in K6, S. 31 l./14: *dāl*), der sich auf as-Sanūsī (Abkürzung in K6, S. 31 l./12; S. 34/6: *sīn*) stützt; Ibn Fūrak; al-Imām [al-Ḥaramain]; *al-Kubrā* und *al-Wuṣṭā* [as-Sanūsīs]; *Manzūma fī ‘ilm at-taḡwīd* Ibn al-Ġazarīs (st. 833/1429), Näheres siehe Ben Cheneb 1971: 753; al-Qāḍī [al-Bāqillānī]; *Rā’iḥat al-ḡanna* an-Nābulusīs; al-Ustād [Abū Ishāq al-Isfarā’īnī]; S. 32/16: nicht ermittelte Quelle mit dem Quellenkürzel *šin*.

K7 (S. 17 r./15): al-Isfarā’īnī (das Manuskript ist nicht gut lesbar).

K8 (S. 10 l./30–31): al-Imām al-Ḥaramain; *Šarḥ al-Kubrā* [as-Sanūsīs]; al-Ustād Abū Ishāq al-Isfarā’īnī.

K9 (S. 12 l./9, 12–15): Ibn Fūrak; Imām al-Ḥaramain; [Abū Ishāq] al-Isfarā’īnī; al-Qāḍī [al-Bāqillānī]; *Šarḥ al-Kubrā* as-Sanūsīs; at-Ta’ālībī (al-Ġazā’irī); (S. 12 l./23 – S. 13 r./16): al-Amīr; ‘Ullaiš.

K10 (S. 11 r./7): Ibn Fūrak; Imām al-Ḥaramain.

Die Textvarianten der *ID*-Kommentare über *nazar*, *qaṣd* und *maʿrifa* gehen auf die unterschiedlichen von den Kommentatoren benutzten Werke zurück. Für manche Passagen geben die Kommentatoren auch keine Quellenhinweise. Textabhängigkeiten innerhalb der zwölf maurischen *ID*-Kommentare sind nicht explizit festzumachen. Eine Ausnahme bilden die beiden ältesten Kommentare, nämlich K7 und K8. Ihre Wortwahl ist fast identisch. Auch K5 stimmt überwiegend mit diesen beiden Kommentaren überein. Sehr wahrscheinlich ist Ibn al-Aʿmaš der Urheber dieses Kommentars. K2, ebenfalls ein früher *ID*-Kommentar, unterscheidet sich z.T. im Wortlaut von diesen beiden frühesten maurischen *ID*-Kommentaren (K7, K8). Er erwähnt die beiden Werke auch nicht, obwohl er zumindest den Kommentar des Ibn al-Aʿmaš kennt, wie man der Quellenliste zu Beginn des *Taqrīr* entnehmen kann. K3 zeichnet sich durch seine vergleichsweise zahlreichen Quellenzitate und seine Ausführlichkeit aus. So zitiert sein Kommentator zahlreiche späte Quellen wie z.B. die *Futūḥāt* des ʿUllaiš oder al-Yūsī, der einen Kommentar zu as-Sanūsīs *al-ʿAqīda al-kubrā* verfasst hat. Der Kommentator von Nr. 6, Aḥmad b. Ḥimāllāh al-Ġallāwī, ist hier ebenfalls hervorzuheben. Er gibt als einziger der maurischen *ID*-Kommentatoren für die Passagen über die „erste Pflicht“ die *Rāʾiḥat al-ḡanna* an-Nābulusīs²⁰¹ an. Der unterschiedliche Quellenhintergrund wirkt sich auf die Verteilung der wichtigsten Aussagen in den hier untersuchten *ID*-Kommentaren aus.

Textübereinstimmungen:

1. Für die meisten Kommentare beruht die Gotteserkenntnis (*maʿrifa*) auf der Spekulation (*nazar*) (K1, S. 41 r./29; K2, S. 15 r./8; K5, S. 10 l./11–12; K6, S. 31 l./4; K7, S. 17 r./13; K8, S. 10 l./28–29; K9, S. 12 l./7). Eine Variante dieser Behauptung liefern K1, S. 40 l./4; K3, S. 28 r./25–26; K5, S. 10 l./11; K8, S. 10 l./28; K9, S. 12 l./7. Danach ist die Spekulation die erste Pflicht, da die Gotteserkenntnis obligatorisch (*wāḡiba*) ist durch den Konsens der Gelehrten (*iḡmāʿ*). Dieser Konsens gilt auch für die (richtige) Spekulation, auf der die Gotteserkenntnis beruhe. Nur durch die richtige Spekulation ist die erste Pflicht vollständig [erfüllt]. Das Problem über die richtige und falsche Spekulation war schon bei den frühen Theologen ein wichtiges Thema.²⁰² Über die Notwendigkeit der Gotteserkenntnis bzw. der Spekulation hat man seit den Anfängen des *kalām* sinniert:²⁰³ „Die

K11 (S. 15–16): Ohne Erwähnung einer Quelle.

K12 (S. 5 r./21): Imām al-Ḥaramain; nicht ermittelte Quelle mit dem Quellenkürzel *ʿain*.

201 An-Nābulusī 2011: 31–38.

202 Ausführlich bei van Ess 1966: 246, 351–353.

203 Van Ess 1966: 302–303.

Gotteserkenntnis ist anerkanntermaßen obligatorisch; diese Verpflichtung aber dehnt sich automatisch auf die unumgängliche Voraussetzung zu ihr, eben die Spekulation, aus.“

2. *Nazar* bzw. *qaṣd* stellen ein Mittel (*wasīla*) zur Erlangung von *maʿrifa* dar. Alle zwölf *ID*-Kommentare geben folgende Begründung an, warum nach einigen Gelehrten die Absicht (*qaṣd*) als erste Pflicht gilt: Wenn die Spekulation (*nazar*) ein Mittel (*wasīla*) ist, um Erkenntnis über Gott zu erlangen, muss vor der Spekulation die Absicht (*qaṣd*) zur Spekulation stehen. *Qaṣd* ist dann auch ein Mittel zur Erlangung von Erkenntnis.

Einige Kommentare (z.B. K4, S. 8 l./13–14; K11, S. 16) unterscheiden zwischen *wasīla qarība* („nahes Mittel“) bzw. *wasīla baʿīda* („fernes Mittel“), um zur Gotteserkenntnis (*maʿrifa*) zu gelangen. Danach ist die Spekulation ein „nahes Mittel“ für *maʿrifa*, während es sich bei der Absicht (*qaṣd*) um ein „fernes Mittel“ handelt, die zur Erkenntnis führt. Diese Vorstellung vertritt auch Ibrāhīm al-Bāḡūrī (st. 1276/1860)²⁰⁴ in seiner *Tuḥfat al-murīd*.²⁰⁵ Allerdings handle es sich dabei um eine Synthese aus den Ansichten des Ašʿarī (Gotteserkenntnis), des Isfarāʿinī (Spekulation) und des Imām al-Ḥaramain (Absicht zur Spekulation).²⁰⁶

3. In allen zwölf *ID*-Kommentaren wird die „Absicht (*qaṣd*) als Wenden des Herzens (*tauḡih al-qalb*, *tawaḡḡuh al-qalb*) zur (richtigen) Spekulation (*nazar*)“ bezeichnet. Dabei sollen [störende] Beziehungen (*ʿalāʿiq*), Ablenkungen (*šawāḡil*) und Hindernisse (*mawāniʿ*) abgesondert werden. Die größten davon sind Eigenschaften wie Stolz (*kibr*), Neid (*ḥasad*) und Groll (*ḡill*). Einige Kommentare (K1, S. 41 r./32; K2, S. 15 r./23–24; K3,²⁰⁷ S. 28 l./4–5; K12, S. 5 r./24) betonen noch die Reinigung (*taḥīr*) des Herzens als erste Führung (*hidāya*) Gottes für den Menschen. Man stößt bei as-Sanūsī auf eine fast identische Textstelle.²⁰⁸

Textunterschiede:

1. Der Begriff *nazar* wird in den einzelnen Kommentaren unterschiedlich definiert.

Einigen (K1, S. 40 l./2–3; K5, S. 10 l./10; K6, S. 31 r./16; K7, S. 17 r./11; K8, S. 10 l./27) bedeutet die Spekulation als erste Pflicht das Erkennen des „Kummers des *taqlīd* („Unterwerfung unter eine Autorität“) und der Heiterkeit der

²⁰⁴ Gardet/Anawati 1948: 357; Cuno/Spevack 2009: 130–132.

²⁰⁵ Al-Laḡānī [196–?]: 38.

²⁰⁶ Gardet/Anawati 1948: 357, Anm. 2.

²⁰⁷ Der Kommentator von Nr. 3 gibt als Quelle den *Šarḥ al-Kubrā* as-Sanūsīs an, siehe as-Sanūsī 1427/2006a: 46.

²⁰⁸ Kenny 1970: 90; as-Sanūsī 1427/2006a: 46; as-Sanūsī 1427/2006b: 23–24.

Erkenntnis (*ma‘rifa*) über alle Sorgen (*kadar at-taqlīd wa-ṣafā’ al-ma‘rifa ‘an ḡamī’ al-kadar*)“. Die Quelle für diese Passage ließ sich nicht ermitteln. Die Idee vom „Kummer des *taqlīd*“ stammt vermutlich von as-Sanūsī. Er lehnte den blinden Autoritätsglauben ab und befürwortete die Spekulation.²⁰⁹

Den Begriff *nazar* als Mittel (*wasīla*), um Erkenntnis über Gott zu erlangen, definiert der Kommentator von Nr. 3 (S. 28 r./23) als *i‘māl al-fikr fī l-maṣnū‘āt* („Nachdenken hinsichtlich den geschaffenen [Dingen]“). Eine ähnliche Definition von *nazar* liest man bei al-Yūsī. Hier steht, dass Gott den Menschen befohlen hat, über den erschaffenen Dinge (*maḥlūqāt*) zu spekulieren (*nazar*) und über die geschaffenen Dinge (*maṣnū‘āt*) nachzudenken (*tafakkur*).²¹⁰ Im Zusammenhang mit *nazar* verwendete auch al-Bāqillānī die Termini *fikr* bzw. *tafakkur*.²¹¹

K9 (S. 12 l./5) und K11 (S. 15) definieren die „Spekulation“ als *ta‘ammul* („Meditation“) über die Existenz Gottes und als *istidlāl* („Suche nach Beweisen“)²¹² aus der Existenz (*wuḡūd*) Gottes und seinen Attributen. Für al-Aš‘arī bilden im Zusammenhang mit der Definition von *nazar* die Begriffe *nazar*, *fikr* oder *fikra* („Nachdenken“), *ta‘ammul* und *i‘tibār* („sorgfältige Prüfung“) Äquivalente.²¹³

K6 (S. 31 l./10) bezeichnet die Spekulation als *an-nazar al-‘aqlī* („die vernünftige Spekulation“). Dieser Standpunkt kommt demjenigen der Mu‘taziliten nahe. Sie versuchten, den Beweis der Notwendigkeit der Spekulation auf rationale Weise zu begründen.²¹⁴

Von K1 (S. 41 r./30) und K2 (S. 15 r./19) wird der Begriff *nazar* als *mas‘ala i‘tizāliya* („Angelegenheit der Mu‘taziliten“) angegeben. Als Quelle nennt K2 al-Bāḡī.

K2 (S. 15 r./26–27) und K9 (S. 13 r./2–3) bringen die Ansicht vom „ersten Atom (*ḡuz’*) der Spekulation (*auwal ḡuz’ min an-nazar*)“²¹⁵ als erste Pflicht ins Spiel. Dabei wird der Qāḍī [al-Bāqillānī], ein Verfechter dieser Ansicht, zitiert. Sowohl as-Sanūsī²¹⁶ als auch ‘Ullaiš²¹⁷ weisen darauf hin. Dieser Aussage wird in einigen Kommentaren (K2, S. 15 r./27; K3, S. 28 l./7, 27–28; K6, S. 33/8–9)

209 Wettach 2001: 52.

210 Al-Yūsī 1429/2008: 177 FN 1. Im Text werden einige Koranverse angegeben, z.B. Sūrat Yūnus, Vers 101.

211 Van Ess 1966: 239, 241, 447.

212 So definiert al-Ġuwainī (Imām al-Ḥaramain) *istidlāl*, siehe van Ess 1966: 240.

213 Gimaret 1990: 183, 185.

214 Van Ess 1966: 302–303.

215 Gimaret 1990: 212 übersetzt mit „le tout premier atome (*ḡuz’*) du raisonnement“.

216 Kenny 1970: 90; as-Sanūsī 1427/2006a: 46; as-Sanūsī 1427/2006b: 24.

217 ‘Ullaiš 1425/2004a: 103–104.

folgendermaßen widersprochen: Wie bei der Pflichtenlehre könne ein Teil auch nicht für sich allein stehen, sondern eine religiöse Pflicht (*ibāda*) sei nur gültig bei der Beachtung aller ihrer Vorschriften.

2. Nach K2 (S. 15 r./24–25) ist die Absicht (*qaṣd*) zur Spekulation der Beginn (*mubtadaʿ*) [auf dem Weg zur Erkenntnis über Gott] wie der Wunsch (*raġba*) nach dem Guten und seinem Wissen darüber (vgl. auch K12, S. 5 r./25). Die Kommentatoren geben für diese Textpassage keine Quelle an.

3. K2 (S. 15 l./13) nennt als einziger ohne Angabe einer Quelle den Begriff *badaliya* im Zusammenhang mit der *maʿrifa* als erste Pflicht. Der Text lautet folgendermaßen: „Wenn man über Erkenntnis (*maʿrifa*) redet, so ist das, wie wenn man über etwas anderes redet (*fa l-qaṣl bi l-maʿrifa muwāfiq li-kull min al-aqwāl ʿalā badaliya*)“.²¹⁸ *Badaliya* hat hier wohl die Bedeutung von „Ersatz“.²¹⁹ Dabei geht es um Referenz und Relativität von *maʿrifa* einerseits und *nazar* und *qaṣd* andererseits.

4. Wie man in K2 (S. 15 l./14–15) ohne nähere Erklärungen liest, vereinte al-Muqṭaraḥ die beiden Ansichten *maʿrifa* und *qaṣd* als jeweils erste Pflicht. Außerdem erklärte er den Zweifel (*šakk*) und [dessen] stillschweigende Zustimmung (*iqrār*)²²⁰ für ungültig. Die Lehre vom Zweifel als erste Pflicht übernahm die Ašʿariya von der Muʿtazila, gab sie aber später aber auf.²²¹ Al-Muqṭaraḥ ist eine der Quellen as-Sanūsīs.²²² Möglicherweise handelt es sich bei dieser Textstelle um ein Zitat aus einem Sanūsī-Werk.

5. K6 (S. 31 l./5–6) weist in seinen Ausführungen über die erste Pflicht Varianten zu den anderen *ID*-Kommentaren auf. Er zitiert bei der Erklärung von *nazar* (siehe Vers 1) aus der *Rāʾiḥat al-ġanna* (S. 31–32). Hier wird die Absicht (*murād*) zur Pflicht (*wuġūb*) gewissermaßen „künstlich“ gebraucht, insofern als sie dem weltlichen Rechtsbrauch näher verbunden ist als einer Verwurzelung im religiösen Gesetz (*aṣ-šināʿi al-ʿurfī dūna aš-šarʿī*).

In der Darlegung über *qaṣd* als erste Pflicht möge als Beispiel folgende Passage des Kommentars Nr. 6 (S. 31 l./15 – S. 32/3) dienen: „Die Absicht zur Spekulation bedeutet das Hinwenden (*tauġīh*) des Herzens zur Spekulation. Das Herz sollte aber von allen Ablenkungen abgewendet werden. Die schwerwiegendste Ablenkung ist das Erfülltsein des Herzens (*imārat al-qalb*) durch das

²¹⁸ Übersetzungsvorschlag von Josef van Ess per E-Mail vom 21.7.2015.

²¹⁹ Der Begriff *badaliya* ist ein Abstraktum von *badal*. Belegt ist der Begriff im Zusammenhang mit *tayammum* (rituelle Reinigung – *ġuṣl* – mit Sand), siehe <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/alerazi/feqh/35/360209/>

Über *al-qaṣl bi l-badal* siehe Gimaret 1990: 146–147.

²²⁰ Gimaret 1990: 530.

²²¹ Siehe Gardet/Anawati 1948: 357; van Ess 1966: 346–349.

²²² Kenny 1970: 279.

Diesseits (*dunyā*) beim Studium (*ta‘allum*) von *nazar* [...]“. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Scheu hingewiesen, die daran hindere, Fragen über das zu stellen, wozu man gezwungen wird (zu antworten). Der Kommentator führt hierfür ein *ḥadīṭ* an.²²³

6. Interessant ist in K6 (S. 32/4) die sekundäre *ma‘rifa*-Herleitung. Die Erkenntnis (*ma‘rifa*) wird als Wurzel (*aṣl*) der religiösen Erkenntnisse (*al-ma‘ārif ad-dīniya*) bezeichnet. Jede Pflicht (*wāḡib*) verzweige sich von ihr aus. Eine mystische Interpretation findet man ebenfalls in K6 (S. 32/11). Er zitiert bei der Erörterung über *ma‘rifa* aus der *Rā‘iḥat al-ḡanna* (S. 31–32), wo hierfür al-Munāwīs²²⁴ Kommentar zum *Ĝāmi‘ aṣ-ṣaḡīr* as-Suyūṭīs angeführt ist: Danach gebe es vor der Erkenntnis (*ma‘rifa*) über Gott überhaupt keine Pflicht. Aber die Absicht (*murād*), Erkenntnis zu erlangen, sei nicht real (*al-ḥaqīqīya*), da seine [Gottes] Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) für die Menschen unbekannt sei. Sie sei auch nicht mit den Augen wahrnehmbar (*‘iyānīya*), weil sie bestimmt sei für das Jenseits, und nicht enthüllt (*kaṣfīya*), weil sie ein göttliches Geschenk sei. Es gebe für Derartiges keinen *taklīf* („Verpflichtung“) aufgrund eines Konsenses (*iḡmā‘*), vielmehr sei die Realität [Gottes] durch Beweis begründet (*burhānīya*), wobei durch den stringenten Beweis (*dalīl qaṭ‘ī*)²²⁵ Gottes Sein (*wuḡūd*) bekannt werde. Daraus wird ersichtlich, dass für den Kommentator die Spekulation über Gott den Menschen nicht zur Erkenntnis bringt. Er beruft sich auf das Konstrukt der Beweisbarkeit Gottes, weil für ihn das Sein Gottes erfahrbar ist. Auf ähnliche Gedankengänge in der frühen Mystik weist Richard Gramlich: So könne „menschliche Erkenntnis Wirklichkeit und Wesen Gottes nicht erfassen“.²²⁶

K6 (S. 33/11 – S. 34 r./7), K9 (S. 12 l./23 – S. 13 r./16) sowie ‘Ullaiš²²⁷ enthalten Listen über die jeweils erste Pflicht. Bei ‘Ullaiš steht, dass es zwölf Ansichten über die erste Pflicht gebe. Al-Maqqarī habe nur drei Ansichten, nämlich *nazar*, *qaṣd* und *ma‘rifa*, erwähnt. In seinen *Futūḥāt* werden die übrigen neun, beginnend mit der vierten Ansicht, angegeben. Diese Passage findet man namentlich ausgewiesen und beinahe wortwörtlich auch in K9. Als jeweils erste Pflicht werden hier u.a. der *taqlīd*, die Wahl (*taḥaiyur*) zwischen *taqlīd* und zwischen der Erkenntnis (*ma‘rifa*), der Glauben (*īmān*) oder das Aussprechen (*nuṭq*) der *ṣahādatān* vermerkt. K9 führt als Quelle al-Amīr al-Kabīr an.²²⁸

223 „*Lā yanālu l-‘ilma mustaḥaiyun wa-lā mutakabbirun*“, d.h. „Einer, der sich schämt oder zu hochmütig ist (zu fragen), lernt nichts“.

224 ‘Abd ar-Ra‘ūf al-Munāwī (st. 1031/1622), siehe *GAL S II*, 417; *MLG* 1374; 1400.

225 Van Ess 1966: 448, übersetzt *qaṭ‘ī* mit „stringent“.

226 Gramlich 1998: 118, siehe auch S. 117.

227 ‘Ullaiš 1425/2004a: 103–104.

228 Bei al-Amīr al-Kabīr 1373/1953: 38 werden jedoch elf Ansichten angegeben. Als Quelle der Ansichten 5–11 wird al-Yūsī erwähnt. Im Text wird mit der fünften Ansicht begonnen. Die ersten

K6 (S. 33/11 – S. 34 r./7) enthält – entgegen ‘Ullaiš – nur elf Ansichten über die erste Pflicht.²²⁹ Ihre Reihenfolge stimmt nicht überein mit derjenigen in den *Futūḥāt*. Die Ausführungen in K6 sind z.T. detaillierter als dort. So ist für den mu‘tazilitischen Theologen Abū Hāšim²³⁰ der Zweifel [an Gott] die erste Pflicht (S. 34 r./4–5).²³¹ Im Text wird jedoch von dieser Ansicht Abstand genommen, denn der Zweifel am *wuġūd* und den Attributen (*ṣifāt*) Gottes sei Unglaube. Diese Textstelle fehlt bei ‘Ullaiš. Kenny’s Auflistung der Ansichten über die jeweils erste Pflicht anhand der ‘*aqā’id*-Werke des Sanūsī zeigt, dass Ansichten wie *ma‘rifat Allāh*, *an-naẓar al-muwaṣṣil ilaihā* [Spekulation, die zur Gotteserkenntnis führt], *auwal ġuz’ min an-naẓar*, *al-qaṣd ilā n-naẓar aṣ-ṣaḥīḥ* („Absicht zum richtigen Nachdenken“) in allen maurischen *ID*-Kommentaren behandelt werden.²³²

Vermutlich sind solche Listen schon früh angekommen. Eine kurze Liste der jeweils ersten Pflicht findet man bereits im *Šāmil* des Imām al-Ḥaramain.²³³

Der Dialog zwischen al-Ġubbā’ī und al-Aš‘arī

Im Abschnitt (*faṣl*) über *ḥudūt al-‘ālam* wird folgender Vers zitiert:

252. *wa-qiṣṣatu š-šaiḥi ma‘a l-Ġubbā’ī * tarudda²³⁴ qaula l-kāḍibi l-abbā’ī²³⁵*

In dem Vers wird auf das bekannte, in etlichen *kalām*-Werken angeführte hypothetische Gespräch zwischen al-Ġubbā’ī und seinem Schüler al-Aš‘arī über das Schicksal von drei Brüdern bzw. drei Männern hingewiesen.²³⁶ Einer stirbt als Kind, die beiden anderen werden erwachsen, wobei der eine gläubig und der

vier Ansichten sind die Spekulation (*naẓar*), das erste Atom (*ġuz’*) davon, das „Sichbegeben“ (*tawaġġuh*) dazu, die Absicht (*qaṣd*) hierfür. Bei al-Yūsī 1429/2008: 178 werden aber zwölf Ansichten angeführt.

229 Als Quelle der ersten sieben Ansichten gibt K6 as-Sanūsī (Quellenkürzel: *sin*) an. Außerdem wird Sīdī al-Ḥasan ad-Dar’ī (*GAL S II*, 336 [1d]; *MLG* 124, Anm.) erwähnt, der noch weitere vier Ansichten nennt, so dass es insgesamt elf Ansichten sind.

230 D.h. der Sohn al-Ġubbā’īs, siehe Gardet 1965: 569–570; van Ess 1966: 162.

231 Bei Imām al-Ḥaramain findet sich ein Hinweis auf den von Abū Hāšim geäußerten Zweifel, siehe Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī 1969: 121.

232 Kenny 1970: 89–90.

233 Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī 1969: 121.

234 Vermutlich korrekt *taruddu*, so in K11, S. 51.

235 Übersetzung: „und die Geschichte des Šaiḥ [al-Aš‘arī] mit al-Ġubbā’ī * weist zurück die Rede des Lügners und des {den richtigen Glauben} Ablehnenden [d.h. al-Ġubbā’ī].“

236 Gwynne 1985: 132–161 analysiert zehn arabische Autoren des 11. bis 16. Jahrhunderts, in deren Werken unterschiedliche Versionen des Gesprächs enthalten sind. Das Gespräch zwischen al-Aš‘arī und al-Ġubbā’ī hat Gwynne aus diesen Quellen ins Englische übersetzt; über

andere ungläubig wird. Dabei geht es um die Frage nach dem Los der drei Brüder nach ihrem Tod. Das Thema der Theodizee war seit dem 4./10. Jahrhundert nicht mehr aktuell.²³⁷ Dennoch hat al-Maqqarī das Sujet in seinem Werk wieder aufgegriffen. Der Mu‘tazilit al-Ġubbā’ī kann das in dem Gespräch angeschnittene Problem der göttlichen Gerechtigkeit nicht lösen. Der Dialog verläuft zugunsten al-Aš‘arīs, der mit seiner Schlussfrage, warum Gott den Ungläubigen nicht habe als Unmündigen sterben lassen, damit er nichts ins Höllenfeuer komme, al-Ġubbā’ī’s Lehre *ad absurdum* führt.

Gwynne hat auf den in dem Gespräch relevanten Terminus *ašlah*²³⁸ („das Beste“) – nach Ansicht der Mu‘taziliten tut Gott das, was das Beste für die Menschen ist – aufmerksam gemacht. Sie hat in den von ihr untersuchten Quellen etliche Unterschiede in der Darstellung des Disputes ausgemacht. Nach einigen Quellen wird der als jung Verstorbene entweder gerettet oder weder bestraft noch belohnt.²³⁹ Bei dem Gespräch ist al-Aš‘arī der Fragende, während al-Ġubbā’ī antwortet. Bei den Texten über diesen Dialog handle es sich – so Gwynne – um eine pro-aš‘aristische Erfindung.²⁴⁰

Das Beispiel von den drei Brüdern wird auch in unseren Kommentaren erwähnt.²⁴¹ Im Zusammenhang mit dem Gespräch²⁴² zwischen den beiden Protagonisten tauchen vereinzelt auch biographische Angaben zu den beiden auf. In K3 (S. 78 l./6) heißt es, dass es sich bei dem Gespräch um eine „Angelegenheit über die Beachtung des Guten bzw. des Besten“ (*mas’alat murā’āt aš-šalāḥ wa l-ašlah*) handle. In allen Kommentaren, mit Ausnahme von K11 (S. 51), wird nach dem Zitat des Gesprächs vermerkt, dass sich al-Aš‘arī vom *maḏhab al-i‘tizāl*, also der Schule der Mu‘tazila, nach der Geschichte (*qišša*) mit al-Ġubbā’ī abgewandt habe. Er habe erkannt, dass die Mu‘tazila

den Wahrheitsgehalt der Anekdote siehe S. 132, 143; siehe auch Gardet/Anawati 1948: 53, Anm. 3; van Ess 1991–1997: III/124; van Ess 1991–1997: IV/511.

237 Van Ess 1991–1997: IV/511.

238 Siehe Watt 1960b: 713; Kenny 1970: 195–197; Gimaret 1990: 415, 435, 449–450; van Ess 1991–1997: III/277, Index. Nach Gwynne 1985: 132 vertrat al-Ġubbā’ī das Prinzip des *ašlah* nicht.

239 Gwynne 1985: z.B. 147; siehe auch Gardet/Anawati 1948: 53, Anm. 3. Nach den Quellen Gardets und Anawatis wurde der dritte Bruder weder belohnt noch bestraft. Als Quellen wurden al-Bāġūrīs *Tuḥfat al-murīd* sowie al-Ġurġānīs *Šarḥ al-Mawāqif* (des Īġī) verwendet; siehe al-Laḡānī [196–?]: 109.

240 Gwynne 1985: 149.

241 K1 (S. 26 l./2–17); K2 (S. 52 r./10–27); K3 (S. 78 l./6–17); K4 (S. 21 l./1–9); K5 (S. 25 r./20 – S. 25 l./7); K6 (S. 118 r./5 – S. 118 l./2); K7 (S. 37 l./21 – S. 38 r./15); K8 (S. 24 r./16–32); K9 (S. 38 l./10 – S. 39 r./9); K10 (S. 39 r./7 – S. 39 l./3); K11 (S. 51); K12 (S. 11 l./10–19); ‘Ullaiš 1425/2004a: 222–223; an-Nābulusī 2011: 92.

242 In K3 (S. 78 l./6) handelt es sich um die Debatte (*munāzara*) über das Ereignis (*waq‘a*) zwischen dem Šaiḥ Abū l-Ḥasan (d.h. al-Aš‘arī) und al-Ġubbā’ī.

falsch (*bāṭil*) sei. Daher sei er zum *maḏhab* der *ahl as-sunna* zurückgekehrt. Einige Kommentatoren berichten außerdem noch ausführlich über ein anderes Bekehrungserlebnis des Aš‘arī, der den Propheten dreimal im Traum gesehen haben soll.²⁴³ Darüber enthalten auch etliche *ID*-Kommentare Quellenangaben.²⁴⁴

In den hier untersuchten *ID*-Kommentaren weisen die Wiedergaben der Debatte zwischen al-Ġubbā‘ī und al-Aš‘arī untereinander kaum Textvarianten auf. Die meist angeführte Schlusspassage des Gesprächs (siehe K11, 51) fehlt in den von Gwynne zitierten Quellen. Die letzte Antwort des Aš‘arī lautet nämlich, dass sein Esel auf einem steilen Weg stehen blieb.²⁴⁵ Dabei handelt es sich wohl um ein Gleichnis für die Unwägbarkeit (dafür steht das Halten des Esels an einer unmöglichen Stelle!) der göttlichen Bestimmung.

Ibn Barraġān

Im Abschnitt über den *i‘ġāz al-qur‘ān* nennt al-Maqqarī in Vers 323 den bereits erwähnten Ibn Barraġān:

323. *wa-minhu mā bnu Barraġāna azhar * fi aḥḍi baiti l-Maqdisi l-muṭahhar?*²⁴⁶

324. *min qaulihī biḍ‘i sinīna qabla an * yakūna ṭamma kāna ṭibqan fi z-zaman*²⁴⁷

²⁴³ Z.B. K1 (S. 26 r./13–29); K3 (S. 78 l./26–31). Hier wird auf das „berühmte Traumgesicht“ (*ru‘yā mašhūra*) hingewiesen. Diese Angaben fehlen bei ‘Ullaiš 1425/2004a: 222–223.

²⁴⁴ Z.B. in K1 (S. 26 r./13, 29): al-Qāḍī ‘Iyāḍ (st. 544/1149), d.h. Abū l-Faḍl ‘Iyāḍ b. Mūsā as-Sabṭī al-Mālikī, siehe *GAL S I*, 630–632; al-Imām Abū l-‘Abbās b. Zakarīyā’: *Šarḥ ‘alā ‘Aqīdat Ibn al-Ḥāġib*. Es handelt sich um Ibn Zakrī at-Tilimsānī (st. 900/1494; st. 906/1500), siehe *GAL S I*, 539 (X); *MLG* 1821, Anm.; Hadj-Sadok 2004: 402–404; K3 (S. 78 l./5, 21): *al-Mawāqif* und ihr *šarḥ*. Die *Mawāqif* stammen von ‘Aḍud ad-dīn al-Īġī (st. 756/1355), siehe van Ess 1971: 1022. Die *Mawāqif* wurden von al-Ġurġānī kommentiert (siehe Gwynne 1985: 133, 152–153); as-Sanūsī. K12: nicht ermittelte Quelle mit dem Quellenkürzel ‘*ain*. Einige Kommentare zitieren keine Quellen, z.B. K4, K5, K8.

²⁴⁵ Die letzte Frage des Ġubbā‘ī findet man bei al-Amīr al-Kabīr 1373/1953: 26.

²⁴⁶ Übersetzung Casewit: 9: „Among them is what Ibn Barraġān predicted * concerning the conquest of holy Jerusalem“. „Among them“ bezieht sich auf den vorherigen Vers, der auf einige [Heilige], die die verborgenen Nachrichten im Koran durch Inspiration entdecken, verweist.

²⁴⁷ Übersetzung Casewit: 9: „on the basis of God’s saying *a few years* beforehand * and it took place in the year foretold“.

Die Worte *biḍ‘i sinīna* in Vers 324 sind eine Anspielung auf Vers 4 der Sūrat ar-Rūm.²⁴⁸ Auf die Passagen der Sūrat ar-Rūm in Ibn Barraġāns *Tafsīr*²⁴⁹ ist schon mehrfach hingewiesen worden.²⁵⁰

In allen untersuchten *ID*-Kommentaren wird auf Ibn Barraġāns Bericht über die Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer im Jahr 492 H sowie auf seine Vorhersage der Rückeroberung der Stadt 583 H durch die Muslime unter Ṣalāḥ ad-dīn Yūsuf b. Aiyūb (gest. 589/1193) aufmerksam gemacht.²⁵¹ Mit Hilfe des *ḥisāb al-ġummal* hinsichtlich der Worte *biḍ‘i sinīna* wurde das Jahr 582 H als letztes Jahr der Herrschaft der Kreuzfahrer ermittelt. Ibn Barraġān war bekannt für seine divinatorischen Fähigkeiten. Da er 536 H gestorben ist, konnte er das Jahr der Rückeroberung von Jerusalem nicht wissen. Die Passage über Ibn Barraġān weist in den Kommentaren leichte Varianten auf, z.B. wird erwähnt, dass Jerusalem 91 Jahre in der Hand der Kreuzfahrer war.²⁵² Die Kommentatoren führen für den Bericht über Ibn Barraġān verschiedene Quellen an.²⁵³ Casewit betont, dass nach seinem Kenntnisstand al-Maqqarīs Hinweis auf die astrologische Prophezeiung Ibn Barraġāns in einem sunnitischen Glaubensbekenntnis beispieldlos sei.²⁵⁴ Der Vers al-Maqqarīs über Ibn Barraġān

248 Übersetzung der Verse 2–5 (Übersetzung Paret 2014: 282): „2 Die Byzantiner sind besiegt worden 3 im nächstliegenden Gebiet (d.h. in Syrien oder Palästina, dem unmittelbar an Arabien angrenzenden Kulturland). Aber sie werden, nachdem sie besiegt worden sind, (ihrerseits) siegen, 4 *in etlichen Jahren*. Gott steht die Entscheidung zu. (So war es) von jeher und (so wird es auch) künftig (immer sein) (w. vorher und nachher). An jenem Tag (wenn den Byzantinern der Sieg zufällt) werden die Gläubigen sich darüber freuen, 5 dass Gott geholfen hat. Er hilft, wem er will. Und er ist der Mächtige und Barmherzige“.

249 Ibn Barraġān 1434/2013: 4/322–327.

250 Goldziher 1914: 544–546; Götz 1968: 111–120; Möhring 1997: 194; Küçük 2013a: 89, 107; Küçük 2013b: 386–390; Bellver 2014: 252–286; Ibn Barraġān 2016: 27–29. Casewit: 9, 19 benutzt als Quellen die *ID*-Kommentare des ‘Ullaiš, an-Nābulusīs sowie ad-Dāh aš-Šinqīṭīs für die Kommentierung der oben zitierten Verse.

251 K1 (S. 17 l./12–25); K2 (S. 61 l./13 – S. 62 r./7); K3 (S. 92 l./32 – S. 93 r./18); K4 (S. 25 l./4–15); K5 (S. 32 r./10–25); K6 (S. 149/8 – S. 150/4); K7 (S. 47 l./24 – S. 48 l./11); K8 (S. 30 l./3–19); K9 (S. 49 l./4–18); K10 (S. 54 r./21 – S. 54 l./19); K11 (S. 65); K12 (S. 14 r./4–15); ‘Ullaiš 1425/2004a: 259–260; an-Nābulusī 2011: 114.

252 K9 (S. 49 l./16); K10 (S. 54 l./10).

253 Z.B. in K1 (S. 17 l./14, 20): Abū Šāma; as-Suyūṭī: *Tārīḥ al-ḥulafā’*; K3 (S. 93 r./4, 5, 13): Abū Šāma; ‘Ullaiš; K5 (S. 32 r./12, 19): Abū Šāma; as-Suyūṭī: *Tārīḥ al-ḥulafā’*; K6 (S. 149/8): *al-Qāmūs* [vermutlich des Firūzābādī]; K7 (S. 48 r./19; S. 48 l./3–4); Abū Šāma; as-Suyūṭī: *Tārīḥ al-ḥulafā’*; K8 (S. 30 l./5, 12): Abū Šāma; as-Suyūṭī: *Tārīḥ al-ḥulafā’*; K9 (S. 49 l./18): as-Suyūṭī; *Šarḥ* des Ibn al-A‘maš (as-Suyūṭī ist eine Quelle des Ibn al-A‘maš); K12 (S. 14 r./15): nicht ermittelte Quelle mit dem Quellenkürzel ‘*ain*. ‘Ullaiš erwähnt Abū Šāma (‘Ullaiš 1425/2004a: 260). Über den Historiker Abū Šāma (st. 665/1268) siehe Hilmy 1960: 150.

254 Casewit: 9, 19.

sei von den späteren *ID*-Kommentatoren des 19. und des 20. Jahrhunderts wie ‘Ullaiš oder ad-Dāh aš-Šinqīṭī (Kommentator von Nr. 11) fälschlicherweise durch die Methode des *ḥisāb al-ḡummāl* interpretiert worden. Sie seien möglicherweise die ersten Gelehrten gewesen, die eine Art Pseudo-Erklärung der Vorhersage Ibn Barraḡāns abgegeben hätten. An-Nābulusī sei dagegen einer der wenigen Kommentatoren der *ID*, der die Vorhersage Ibn Barraḡāns als eine astrologische Anspielung – *išāra falakīya* – verstanden hätte.²⁵⁵ Der Behauptung Casewits ist noch hinzuzufügen, dass auch die frühesten und von ihm nicht untersuchten K7 und K8 die Verse al-Maqqarīs über Ibn Barraḡāns Vorhersage durch *ḥisāb al-ḡummāl* erklären.

Acknowledgements: Danksagung: Prof. Dr. Ulrich Rebstock (Universität Freiburg) und Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Universität Zürich) danke ich für die Durchsicht des Textes und zahlreiche Korrekturvorschläge.

Bibliographie

Manuskripte

- ‘Abdallāh b. Aḥmad b. al-Ḥāḡḡ Ḥimāllāh b. al-A‘maš al-‘Alawī: *Šarḥ Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 2201](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU2201).
- ‘Abdallāh b. al-Ḥāḡḡ Ḥimāllāh al-Ġallāwī: *Šarḥ Iḏā‘at ad-duḡunna (Kitāb Taqrīr al-munna)*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 1757](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU1757).
- ‘Abd al-Qādir b. Muḥammad b. Muḥammad Sālim: *Kitāb Tauḏīḥ ṭarīq ahl as-sunna ‘alā Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 1419](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU1419).
- ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abdallāh b. Ḥāmidun b. Muḥammad b. Balāl: *Šarḥ ‘alā Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 499](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU499).
- Abū ‘Abdallāh aš-Šinqīṭī: *Šarḥ Iḏā‘at ad-duḡunna min ‘aqā‘id ahl as-sunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 227](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU227).
- Aḥmad b. Ḥimāllāh al-Ġallāwī: *Tanwīr al-aḡinna li-šarḥ Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 653](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU653).
- Al-Ḥāḡḡ ‘Abdallāh b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Īsā al-Bāḡasanī: *Šarḥ ‘alā Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 804](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU804).
- Muḥammad b. al-Muḥtār b. al-A‘maš al-‘Alawī aš-Šinqīṭī: *Futūḡāt dī r-raḡma wa l-munna fī šarḥ Iḏā‘at ad-duḡunna fī ‘aqīdat ahl as-sunna [li l-Maqqarī]*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 1777](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU1777).
- Al-Muḥtār b. Sālim ad-Daimānī: *Šarḥ li-Iḏā‘at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/ MFMAU 664](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU664).

²⁵⁵ An-Nābulusī 2011: 114.

'Uṭmān b. aṭ-Ṭālib al-Amīn al-Fā'idī al-Walātī: *'Aun dī r-raḥma wa l-munna 'alā taqrīr lqā'at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU 1741](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU1741).

Anonymer Verfasser: *Šarḥ lqā'at ad-duḡunna*. [http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU 2358](http://omar.ub.uni-freiburg.de/MFMAU2358).

Gedruckte Werke

Akkach, Samer (2012): *Intimate Invocations: al-Ghazzī's Biography of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (1641–1731)*. [Arabischer Titel]: *al-Wird al-unsī wa l-wārid al-qudsī fī tarḡamat al-'ārif 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī*. Leiden: Brill.

Akkach, Samer: „'Abd al-Ghanī al-Nābulusī“, *EI* (3). Online-Zugriff am 14.10.2015 (Hauptbibliothek der Universität Basel).

ALA V, siehe Stewart, Charles.

Al-Amīr al-Kabīr, Muḥammad b. Muḥammad (1373/1953): *Ḥāšiyat al-Amīr 'alā Šarḥ 'Abd as-Salām 'alā l-Ġauhara fī 'ilm al-kalām*. al-Qāhira.

Al-Bāḡūrī, siehe al-Laḡānī.

Bakker, Jens (2012): *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert*. Bonner Islamstudien. Bd. 23. Hrsg. von Stephan Conermann. Berlin: EB Verlag.

Al-Barrā', Yaḥyā wuld (2009): *al-Maḡmū'a al-kubrā aš-šāmila li-fatāwā wa-nawāzil wa-aḥkām ahl ḡarb wa-ḡanūb ḡarb aš-šahrā'*. 12 Bde. Nouakchott: as-Sīd Mulāy al-Ḥasan b. al-Muḥtār b. al-Ḥasan.

Bellver, Jose (2014): „Ibn Barraḡān and Ibn 'Arabī on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin“, *Arabica* 61: 252–286.

Bencheneb, H. (1997): „al-Sanūsī“. *EI* (2) IX: 20–22.

Ben Cheneb, M. (1971): „Ibn al-Djazarī“. *EI* (2) III: 753.

Bencheneb, M. (1993): „Muzdawidj“. *EI* (2) VII: 825–826.

Boer, Tj. de (1960): „Amal“. *EI* (2) I: 427.

Boer, Tj. de / Daiber, Hans (1993): „Naḡar“. *EI* (2) VII: 1050–1052.

Boubrik, Rahal (1999): *Saints et société en Islam*. Paris: CNRS éditions.

Brockelmann, Carl (1943–1949): *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2. Auflage (GAL I–II), Supplementbände I–III 1937–1942 (GAL S I–III). Leiden: Brill.

Brockelmann, Carl / Gardet, Louis (1965): „al-Djuwaynī“. *EI* (2) II: 605–606.

Brodersen, Angelika (2008): „Abū Ishāq al-Isfarāyīnī“. *EI* (3) 2: 19–21.

al-Burtulī al-Walātī, siehe Muḥammad b. Abī Bakr aš-Šiddīq al-Burtulī al-Walātī.

Casewit, Yousef (s.a.): „Beyond Maraboutism & Neo-Sufism in West Africa: Mauritanian Scholarship in light of its Sixteenth to Nineteenth-Century Curricular Creeds“: 1–20 [unpubl., am 15.11.2013 vom Verfasser per E-Mail erhalten].

Colin, Georges S. (1971): „Ḥisāb al-Djummal“. *EI* (2) III: 468.

Cuno, Kenneth M. / Spevack, Aaron (2009): „al-Bājūrī, Ibrāhīm b. Muḥammad“. *EI* (3) 2: 130–132.

Daddūd wuld 'Abdallāh (1992–1993): *al-Ḥaraka al-fikrīya fī bilād Šanqīt ḥilāla l-qarnain al-ḥādiya 'ašara wa t-tāniya 'ašara (17–18) m. [le mouvement intellectuel au bilād Shanqīt aux XIe et XIIe siècles de l'Hégire (XVIIe–XVIIIe siècles)]*. DES, Université Mohamed-V. Rabat (unveröffentlichtes Manuskript).

Ad-Dāh aš-Šinqīṭī, siehe aš-Šaiḥ Muḥammad b. Aḥmad.

EI (2), siehe *Encyclopaedia of Islam* (1960–2004).

- EI* (3), siehe *Encyclopaedia of Islam three*.
- El-Rouayheb, Khaled (2015): *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Encyclopaedia of Islam* (1960–2004): Second Edition. Ed. by C.E. Bosworth et al. Bde I–XII. Leiden: Brill.
- Encyclopaedia of Islam three* (2007): [Third Edition]. Ed. by Marc Gaborieau et al. Leiden: Brill.
- Endress, Gerhard (1987): „Die wissenschaftliche Literatur“. *Grundriss der arabischen Philologie*. Bd. II: *Literaturwissenschaft*. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert.
- van Ess, Josef (1966): *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- van Ess, Josef (1971): „al-Īdjī“. *EI* (2) III: 1022.
- van Ess, Josef (1991–1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bde. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- van Ess, Josef (2011): *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Hrsg. von Lawrence I. Conrad. 2 Bde. Berlin, New York: De Gruyter.
- Faure, A. (1971): „Ibn Barradjān“. *EI* (2) III: 732.
- Fierro, Maribel / Molina, Luis (2009): „al-Maqqarī (1578 or 1579–1632)“. In: *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*. Teil II. Ed. Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 273–283.
- Fleisch, Henri (1965): „al-Firūzābādī“. *EI* (2) II: 926.
- Frede, Britta (2014): *Die Erneuerung der Tiġāniya in Mauretanien: Popularisierung religiöser Ideen in der Kolonialzeit*. Berlin: Klaus Schwarz.
- GAL (Geschichte der arabischen Litteratur)*, siehe Brockelmann, Carl.
- Al-Ġanḥānī, al-Ḥabīb (1374/1955): *al-Maqqarī ṣāhib Naḥḥ aṭ-ṭīb: Dirāsa taḥlīliya*. Tunis: Dār al-Kutub aš-Šarqīya.
- Gardet, Louis / Anawati, M.-M. (1948): *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gardet, Louis (1965): „al-Djubbā’ī“. *EI* (2) II: 569–570.
- Gilliot, Claude (2007): „Attributes of God“. *EI* (3) 2: 176–182.
- Gimaret, Daniel (1990): *La doctrine d’al-Ash’arī*. Paris: Les Ed. du Cerf.
- Gimaret, Daniel (2000): „Uṣūl al-Dīn“. *EI* (2) X: 930–931.
- Götz, Manfred (1968): „Zum historischen Hintergrund von Sure 30, 1–5“. In: *Festschrift Werner Caskel*. Hrsg. von Erwin Gräf. Leiden: Brill, 111–120.
- Goldziher, Ignaz (1914): „Ibn Barraġān“. *ZDMG* 69: 544–546.
- Gramlich, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Gwynne, Rosalind (1985): „al-Jubbā’ī, al-Ash’arī and the Three Brothers: The Uses of Fiction“. *The Muslim World*. LXXV: 132–161.
- Hadj-Sadok, M. (2004): „Ibn Zakrī“. *EI* (2) XII (Suppl.): 402–404.
- Hall, Bruce S. / Stewart, Charles C. (2011): „The Historic ‘Core Curriculum’ and the Book Market in Islamic West Africa“. In: *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*. Ed. by Graziano Krätli, Ghislaine Lydon. Leiden, Boston: Brill, 109–174.
- Heinrichs, W. (1995): „Radjāz“. *EI* (2) VIII: 378–379.

- Hilmy, Ahmad (1960): „Abū Shāma“. *EI* (2) I: 150.
- Honerkamp, Kenneth L. (2009): „al-Yūsī (ca. 1631–1691)“. In: *Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850*. Teil II. Ed. Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 410–419.
- Ibn Barraġān (1434/2013): *Tafsīr Ibn Barraġān*. Ed. von aš-Šaiḥ Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 5 Bde. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Barraġān (2016): *A Qur’ān Commentary by Ibn Barraġān of Seville d. 536/1141. Īdāḥ al-ḥikma bi-aḥkām al-‘ibra. Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered*. Ed. by Gerhard Böwering, Yousef Casewit. Leiden, Boston: Brill.
- Ibn Fūrak, Abū Bakr (1987): *Muġarrad maqālāt aš-Šaiḥ Abī l-Ḥasan al-Aš‘arī*. Ed. von Daniel Gimaret. Beirut: Dār al-Mašriq.
- Idris, H.R. (1971): „Ibn Abī Zayd al-Ḳayrawānī“. *EI* (2) III: 695.
- ‘Illaiš, siehe ‘Ullaiš.
- Imām al-Ḥaramain al-Ġuwainī (1969): *aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*. Ed. von Dr. ‘Alī Sāmī an-Naššār et al. Al-Iskandarīya: Munša‘at al-Ma‘ārif.
- Jong, Frederick de (2004): „‘Illaysh“. *EI* (2) XII (Suppl.): 411.
- Kenny, Joseph P., O.P. (1970): *Muslim Theology as presented by M. b. Yūsuf as-Sanūsī especially in his al-‘Aqīda al-Wuṣṭā*. Edinburgh. <https://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/7322> (PDF-Datei).
- Khalidi, W.A.S. (1960): „‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī“. *EI* (2) I: 60.
- Kilito, Abdelfattah (2002): „al-Yūsī“. *EI* (2) XI: 351–352.
- Krätli, Graziano (2011): „Camel to Kilobytes: Preserving the Cultural Heritage of the Trans-Saharan Book Trade“. In: *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*. Ed. by Graziano Krätli, Ghislaine Lydon. Leiden, Boston: Brill, 310–358.
- Krätli, Graziano / Lydon, Ghislaine (Ed.) (2011): *The Trans-Saharan Book Trade. Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa*. Leiden, Boston: Brill.
- Küçük, Hülya (2013a): „Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barraġān (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 1: Ibn Barraġān’s Life and Works“. *ZDMG* 163 (Heft 1): 87–116.
- Küçük, Hülya (2013b): „Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Ḥakam Ibn Barraġān (d. 536/1141) and Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 2: Ibn Barraġān’s Views and Legacy“. *ZDMG* 163 (Heft 2): 383–409.
- Kunitzsch, Paul (2005): „Zur Geschichte der ‚arabischen‘ Ziffern“. In: *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Jahrgang 2005, Heft 3*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Komm. C.H. Beck, 1–39.
- Kunitzsch, Paul (2013): „Ptolemäus und die Astronomie: Der ‚Almagest‘“. http://badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2013/46/0313_07_kunitzsch.pdf, S. 18–23.
- Al-Laḳānī, Ibrāhīm [196–?]: *Ġauharat at-tauḥīd ma‘a ḥāšiyatihā Tuḥfat al-murīd*. Ta’līf aš-Šaiḥ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Baġūrī. Al-Qāhira: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa.
- Lévi-Provençal, Évariste / Pellat, Charles (1991): „al-Maḳḳarī“. *EI* (2) VI: 187–188.
- Lydon, Ghislaine (2004): „Inkwells of the Sahara: Reflections on the Production of Islamic Knowledge in Bilād Shinqī“. In: *The Transmission of Learning in Islamic Africa*. Ed. by Scott S. Reese. Leiden, Boston: Brill, 39–71.
- Maiyāra, siehe Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Mālikī Maiyāra.
- Al-Maqqarī (1855–1861): *Analectes sur l’histoire et la littérature des Arabes d’Espagne par al-Makkari*. Publié par R. Dozy et al. 2 tomes. Leyde: Brill.

- Al-Maqqarī (1383/1964): *Rauḍat al-ās al-‘āṭira al-anfās fī dīkr man laqītuhū min a‘lām al-ḥaḍratain Marrākuš wa-Fās*. Ar-Ribāt: al-Maṭba‘a al-Malakīya.
- Al-Maqqarī (1967 [1855]): *Analectes sur l’histoire et la littérature des Arabes d’Espagne par al-Makkari*. Publié par R. Dozy et al. 2 Teile. Amsterdam: Oriental Press.
- Al-Maqqarī at-Tilimsānī, Aḥmad b. Muḥammad (1388/1968): *Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣn al-Andalus ar-raṭīb*. Ed. von Iḥsān ‘Abbās. 8 Bde. Beirut: Dār Ṣādir.
- Al-Maqqarī at-Tilimsānī al-Mālikī, Abū l-‘Abbās Ṣihāb ad-dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad (1435/2014): *Iḍā‘at ad-duḡunna fī i’tiqād ahl as-sunna*. Ed. von Ṣibṭ al-Ġilānī. Beirut: Mu‘assasat al-Kutub at-Ṭaqāfiya.
- McCarthy, R.J. (1960): „al-Bāḳillānī“. *El* (2) I: 958–959.
- MLG (*Maurische Literaturgeschichte*), siehe Rebstock, Ulrich.
- Möhring, Hannes (1997): „Zwischen Joseph-Legende und Mahdī-Erwartung: Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung“. In: Yaacov, Lev: *War & Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries*. Leiden: Brill, 177–195.
- Muḥammad b. Abī Bakr aṣ-Ṣiddīq al-Burtulī al-Walātī (1401/1981): *Fath aš-ṣakūr fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ at-Takrūr*. Ed. von Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī und Muḥammad Ḥaḡḡī. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī.
- Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Mālikī Maiyāra (o.J.): *ad-Durr at-ṭamīn wa l-maurid al-mu‘īn, wa-huwa aš-Ṣarḥ al-kabīr ‘alā Naẓm al-Muršid al-mu‘īn ‘alā ḍ-ḍarūrī min ‘ulūm ad-dīn li-Abī Muḥammad ‘Abd al-Wāḥid b. Aḥmad b. ‘Alī b. ‘Āšir al-Andalusī wa-bi l-hāmiš Ṣarḥ Ḥiṭaṭ as-sadād wa r-rušd li-Muḥammad Ibrāhīm at-Tatā‘ī al-Mālikī ‘alā Naẓm Muqaddimat Ibn Rušd li-‘Abd ar-Raḥmān ar-Raqa‘ī*. 2 Teile. Beirut: al-Maktaba at-Ṭaqāfiya.
- Muḥammad Maḥfūz b. Aḥmad (1416/1996): *Makānat uṣūl al-fiqh fī t-taqāfa al-maḥzarīya al-mūrītāniya*. Nouakchott: al-Maktab al-‘Arabī li l-Ḥidmāt at-Ṭaqāfiya.
- Muḥammad b. Muḥammad Maḥlūf (1970 [1930]): *Ṣaḡarat an-nūr az-zakiya fī ṭabaqāt al-Mālikīya*. Ṭab‘a ḡadīda bi l-Ūfsit ‘an at-ṭab‘a al-ūlā, al-Maṭba‘a as-Salafiya wa-Maktabatuhā. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Muḥammad al-Muḥtār wuld as-Sa‘d (2014): *Dirāsāt fī t-tārīḥ al-mūrītānī*. Nouakchott: Maktabat al-Qarnain.
- Al-Muḥtār b. Ḥāmidun (1990): *al-Ḥayāt at-ṭaqāfiya: al-ḡuz’ at-ṭānī*. Ad-Dār al-‘Arabīya li l-Kitāb. Tunis.
- An-Nābulusī, ‘Abd al-Ġanīy b. Ismā‘īl (2011): *Rā‘iḥat al-ḡanna, Ṣarḥ Iḍā‘at ad-duḡunna fī ‘aqā‘id ahl as-sunna li l-ḥāfiẓ Ṣihāb ad-dīn Abī l-‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī wa-yalīhi Faiḍ aš-ṣu‘ā‘ al-kāšif li l-qinā‘ ‘an arkān al-ibtidā‘ li l-Imām al-‘Allāma al-Ḥasan b. Aḥmad aṣ-Ṣan‘ānī. Ta‘līq wa-taḥrīḡ Aḥmad Farīd al-Mazīdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Norris, Harry T. (1993): „Mūrītāniyā“. *El* (2) VII: 611–628.
- Oberauer, Norbert (2004): *Religiöse Verpflichtung im Islam. Ein ethischer Grundbegriff und seine theologische, rechtliche und sozialgeschichtliche Dimension*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Oßwald, Rainer (1993): *Schichtengesellschaft und islamisches Recht. Die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ould Bah, Mohamed M. (1971): „Introduction à la poésie mauritanienne (1650–1900)“. *Arabica* 18: 1–48.
- Ould Cheikh, Abdel Wedoud (2017): *La société maure. Éléments d’anthropologie historique*. Rabat: Editions & Impressions Bouregreg.
- Paret, Rudi (2014): *Der Koran*. Übersetzung. 12. Auflage. Stuttgart.

- Pellat, Charles (1991a): „al-Ma‘kīl“. *EI* (2) VI: 141–143.
- Pellat, Charles (1991b): „Mayyāra“. *EI* (2) VI: 932–933.
- Rebstock, Ulrich (1990): „Arabic mathematical manuscripts in Mauritania“. *BSOAS* LIII. Part 3: 429–441.
- Rebstock, Ulrich (2001): *Maurische Literaturgeschichte (MLG)*. 3 Bde. Würzburg: Ergon Verlag.
- Reichmuth, Stefan (2000): „Islamic Education and Scholarship in Sub-Saharan Africa“. In: *The History of Islam in Africa*. Ed. by Nehemia Levtzion & Randall L. Pouwels. Ohio University Press, 419–440.
- Reichmuth, Stefan (2004): „Murtaḍā al-Zabīdī (1732–91) and the Africans: Islamic Discourse and Scholarly Networks in the Late Eighteenth Century“. In: *The Transmission of Learning in Islamic Afrika*. Ed. by Scott S. Reese. Leiden, Boston, 121–153.
- Rosenthal, Franz (1970): *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Ulrich (1997): *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden u.a.: Brill.
- Aš-Šaiḥ Muḥammad b. Aḥmad al-mulaqqab bi d-Dāh aš-Šinqīṭī [20. Jh.]: *Iḍā‘at ad-duḡunna fī i’tiqād ahl as-sunna ta’līf al-‘ālim aš-Šaiḥ Aḥmad al-Maqqarī al-Maḡribī al-Mālikī al-Aš‘arī, wa-yalīhi Auḡaz as-siyar li-ḥair al-bašar li-bn Fāris*. Rāḡa‘ahū wa-‘allaqa ‘alaihi wa-ṣaḥḥaḥahū aš-Šaiḥ Abū l-Faḍl ‘Abdallāh Muḥammad aš-Šiddīq al-Ġumārī. Beirut: Dār al-Fikr.
- As-Sanūsī, Muḥammad b. Yūsuf (1427/2006a): *al-‘Aqīda al-wuṣṭā wa-šarḥuhā*. Ed. von as-Saiyid Yūsuf Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- As-Sanūsī, Muḥammad b. Yūsuf (1427/2006b): *Šarḥ al-‘Aqīda al-kubrā al-musammāt ‘Aqīdat ahl at-tauḥīd*. Ed. von as-Saiyid Yūsuf Aḥmad. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Schacht, Joseph (1960): „al-Akḥḍarī“. *EI* (2) I: 321.
- Serrano Ruano, Delfina (2016): „Later Ash‘arism in the Islamic West“. In: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. by Sabine Schmidtke. Oxford: University Press, 515–533.
- Sobieroj, Florian (2016): *Variance in Arabic Manuscripts: Arabic Didactic Poems from the Eleventh to the Seventeenth Centuries – Analysis of Textual Variance and Its Control in the Manuscripts*. Boston: De Gruyter.
- Spevack, Aaron (2016): „Egypt and the Later Ash‘arite School“. In: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Ed. by Sabine Schmidtke. Oxford: University Press, 534–546.
- Stewart, Charles C. (2016): *Arabic Literature of Africa. The Writings of Mauritania and the Western Sahara*, with Sidi Ahmed Wuld Ahmed Salim and the assistance of Mohamed Nouhi et al. Volume 5 (ALA V). Part 1, Part 2. Leiden: Brill.
- as-Suyūṭī (1967–1968): *Ḥusn al-muḥāḍara fī aḥbār Mišr wa l-Qāhira*. Ed. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm. 2 Bde. [al-Qāhira]: ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Taine-Cheikh, Catherine (2007): „The (r)urbanization of Mauritania“. In: *Arabic in the City. Issues in dialect contact and language variation*. Ed. by Catherine Miller et al. London: Routledge, 35–54.
- Aṭ-Ṭaiyib b. ‘Umar b. al-Ḥusain (1416/1995): *as-Salafiya wa-a‘lāmuhā fī Mūrītāniyā „Šinqīṭ“*. Beirut: Dār al-Ḥazm.
- aṭ-Ṭālib Ḥiyār b. Māmainā (1990): *‘Aqīdat ahl al-īmān wa d-ḍabb ‘an ba‘d al-a’yān*. Nouakchott. „al-Tha‘ālibī“: *EI* (2) X (2000): 425.
- ‘Ullaiš, Muḥammad (1425/2004a): *al-Futūḥāt al-ilāhīya al-wahbīya ‘alā l-Manzūma al-Maqqarīya al-musammāt Iḍā‘at ad-duḡunna fī i’tiqād ahl as-sunna*. Al-muḥaqqiq wa n-nāšir Muḥammad Maḥmūd Wuld Muḥammad al-Amīn.

- ‘Ullaiš, Muḥammad (1425/2004b): *Hidāyat al-murīd li-‘Aqīdat at-tauḥīd. Šarḥ al-Ustād aš-Šaiḥ Muḥammad ‘Ullaiš. Šarḥ: ‘Umdat ahl at-taufīq wa t-tasdīd li l-Imām al-Ġalīl Sīdī Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī*. Al-muḥaqqiq wa n-nāšir Muḥammad Maḥmūd Wuld Muḥammad al-Amīn.
- Ullmann, Manfred (1995): „Radjāz“. *EI* (2) VIII: 375–378.
- Véronne, de la, Chantal (1997): „Šanhādja“. *EI* (2) IX: 18.
- Vidal-Castro, Francisco: „al-Bāji, Abū l-Walīd“. Online-Zugriff am 13.12.2017 (Hauptbibliothek der Universität Basel).
- Watt, W. Montgomery (1960a): „al-Ash‘arī“. *EI* (2) I: 694–695.
- Watt, W. Montgomery (1960b): „al-Ašlah“. *EI* (2) I: 713.
- Watt, W. Montgomery (1971): „Ibn Fūrak“. *EI* (2) III: 766–767.
- Wensinck, Arent J. (1965): *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. 2. Druck. London: F. Cass.
- Wensinck, Arent J. / Jomier, Jacques (1978): „Ka‘ba“. *EI* (2) IV: 318.
- Wettach, Renate (2001): *Islamische Glaubensbekenntnisse. Muhammad b. Mansur al-Hudhudis Kommentar zu as-Sanusis Aqida Umm al-barahin (Hs. Freiburg 153): Analyse und Interpretation*. (unveröffentlichte Magisterarbeit, zugl. Freiburg i. Br., Univ. 2000/2001).
- Yaḥyā wuld al-Barrā’, siehe al-Barrā’, Yaḥyā wuld.
- al-Yūsī, al-Ḥasan b. Mas‘ūd (1998): *al-Qānūn fī aḥkām al-‘ilm wa-aḥkām al-‘ālim wa-aḥkām al-muta‘allim*. Ed. von Ḥamīd Ḥamānī. Ar-Ribāṭ: Maṭba‘at Šālah.
- Al-Yūsī, Abū l-Mawāhib al-Ḥasan b. Mas‘ūd (1429/2008): *Ḥawāšī al-Yūsī ‘alā šarḥ Kubrā as-Sanūsī al-musammāt: ‘Umdat ahl at-taufīq wa t-tasdīd fī šarḥ ‘aqīdat ahl at-tauḥīd*. Ġuz’ 1. Ed. von Ḥamīd Ḥamānī al-Yūsī. Ad-Dār al-Baiḍā’: Maṭba‘at Dār al-Furqān li n-Našr al-Ḥadīṭ.
- Az-Ziriklī, Ḥair ad-dīn (1990–1992): *al-A‘lām*. 8 Bde. 9. Druck, 10. Druck. Beirut: Dār al-‘Ilm li l-Malāyīn.