

---

# *Journal of Religious Culture*

## *Journal für Religionskultur*

Ed. by / Hrsg. von

**Edmund Weber**

in Association with / in Zusammenarbeit mit

Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Alexandra Landmann,  
Martin Mittwede, Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, & Roger Töpelmann

Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /

in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E. Weber – E-mail: [e.weber@em.uni-frankfurt.de](mailto:e.weber@em.uni-frankfurt.de); [info@irenik.org](mailto:info@irenik.org)

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

---

Nr. 209 (2015)

## Die Moses-Ḥiḍr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*)

von

Selahattin Akti

## Einleitung

Die Anhänger des Islam haben im Laufe der Geschichte bei der Definition dessen, was den Koran ausmacht ihn selbst herangezogen, da der Koran sich auch selbst definiert. Dementsprechend ist der Koran ein von Gott auf Arabisch offenbartes Buch, das für die Menschen zugleich Handlungsvorgabe wie Warnung ist und seinesgleichen bis zum Jüngsten Tag niemand zu verfassen in der Lage sein wird.<sup>1</sup> Der Koran bezeichnet sich selbst als *Furqān*<sup>2</sup> (=der die Unterschiede zwischen Wahrem und Falschem Offenlegende), teilt mit, dass es keinen Zweifel über seinen göttlichen Ursprung gibt, da sonst sehr viele Widersprüche und Gegensätze in ihm zu finden wären.<sup>3</sup> Der Koran bezeichnet sich selbst als ein Buch, das leicht zu verstehen ist.<sup>4</sup> Demnach müssen wir, um den Koran zu verstehen, ihm Gehör schenken<sup>5</sup>, über seine Verse reflektieren<sup>6</sup> und nachdenken<sup>7</sup>, uns ihm nähern und lesen.

So ist weiterhin im Koran zu lesen, dass die Aufgabe des Propheten es ist, den Koran zu verkünden<sup>8</sup>, ihn zu erläutern<sup>9</sup> und anhand seiner Bestimmungen zu urteilen.<sup>10</sup> Die Gefährten des Propheten waren Zeugen des Offenbarungsprozesses und kannten die Hintergründe der Offenbarungsanlässe und -zusammenhänge der Verse. Des Weiteren wurde der Koran in ihrer Muttersprache offenbart. Darüber hinaus verfügten sie noch über die Möglichkeit, bezüglich Stellen im Koran, die ihnen nicht verständlich oder über deren Bedeutung sie sich nicht einig waren, sich an den Propheten zu wenden und dadurch diese Probleme zu lösen.

Je mehr sich jedoch der zeitliche Abstand zum Propheten vergrößerte, umso mehr fanden die althergebrachten Sitten und Gebräuche der Konvertierten aus verschiedenen Religionen und Kulturen in den Islam Eingang. Dadurch entstand eine multikulturelle Gesellschaft. Durch neue kulturelle und politische Auffassungen gepaart mit konfessionellen Differenzen unterschieden sich auch die Koran-Kommentare der Muslime voneinander. In den Interpretationen der Exegeten spiegelten sich ihre eigenen Überlegungen und Ansichten, die Kultur ihrer Umgebung, in der sie sozialisiert worden sind, die Prinzipien ihrer Recht- und Philosophieschulen wieder, gleichwohl sie den Koran anhand der althergebrachten islamischen Überlieferungen und des Fundus an diesbezüglichen Informationen interpretierten. Diese unterschiedlichen Erläuterungen, entsprachen zwar sie dem Geiste von Koran und Sunna, sie bewegten sich jedoch auch gelegentlich außerhalb des von ihnen festgelegten Rahmens.<sup>11</sup>

Der Gegenstand dieses Artikels ist nicht die Erforschung der Gründe für die unterschiedlichen Ergebnisse und Interpretationen der Koranexegeten in ein- und derselben Sache, denn deren Erforschung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. In diesem Artikel wird viel mehr die

---

<sup>1</sup>Koran 80/11

<sup>2</sup>Koran 25:1.

<sup>3</sup>Koran 4:82.

<sup>4</sup>Koran 19:97, 54:32.

<sup>5</sup>Koran 7:204.

<sup>6</sup>Koran 16:44.

<sup>7</sup>Koran 21:10.

<sup>8</sup>Koran 5:67.

<sup>9</sup>Koran 16:44.

<sup>10</sup>Koran 4:105.

<sup>11</sup>Vgl. Kara: Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri (2011), S. 74.

Geschichte von der „Weggemeinschaft von Moses mit Ḥiḍr“, von der in den Versen 60–82 der Sure Kahf berichtet wird, und dessen Verhältnis zu der sufischen Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*) behandelt.

Die Geschichte begab sich folgendermaßen: Auf die Frage, wer der weiseste Mensch auf Erden sei, antwortete Moses mit „ich bin es“, woraufhin Gott ihm mitteilt, dass es jemanden gibt, der weiser ist. Daraufhin äußert Moses den Wunsch, diesen Menschen zu treffen. Durch dieses Zusammentreffen wird offenbar, dass es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen der Weisheit Moses und der desjenigen Weisen, auf den Gott hingewiesen hatte. Die Sufis<sup>12</sup> legten großen Wert auf diesen Unterschied und erachteten ihn als einen Beleg für die epistemologische Differenz zwischen ihnen selbst und denen, die außerhalb ihrer Gemeinschaft standen. Diese epistemologische Unterschiedlichkeit erlaubt es ihnen nicht nur, einen anderen Blick auf das Sein und die Ereignisse zu werfen, sondern auch, die Heilige Schrift aus ihrer Sicht alternativ zu deuten.

Wie oben erwähnt, haben die Koran-Exegeten Geschichten wie diese unterschiedlich aufgefasst. Denn diese Geschichte erhebt den Anspruch, ein historisches Ereignis zu sein, und wie alle historischen Ereignisse wurde auch ihre Authentizität anhand der vorhandenen anderweitigen Informationen überprüft und von Historikern in Frage gestellt. Es scheint nicht logisch zu sein, dass diese Geschichte mit Moses, einem Propheten der Israeliten, in den jüdischen Quellen nicht vorkommen soll.

In dieser Arbeit soll, entsprechend der Methode der Traditionalisten, zunächst die Sure Kahf, in der diese Geschichte erzählt wird, kurz vorgestellt werden. Anschließend werden die Verse und Überlieferungen (*Ḥadīthen*), die einen inhaltlichen Bezug zu der Geschichte haben, unkommentiert wiedergegeben. Im Weiteren werden unterschiedliche Ansichten zur historischen Authentizität dieser Begegnung zwischen Moses und Ḥiḍr diskutiert. Abschließend soll erläutert werden, um was es sich, bei der in der Erzählung vorkommenden „*al-‘ilm al-ladunn*“, handelt und welche Rolle dieses bei der sufischen Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*) spielt.

## Die Sure Kahf (Höhle) und die relevanten Verse

Die Sure Kahf wurde in Mekka offenbart. Ihr Name geht zurück auf die jungen Männer, die in einer Höhle Zuflucht gesucht hatten. Diese Sure wurde zu einer Zeit offenbart, in der die Muslime in Mekka unter schwersten Repressalien litten.

---

<sup>12</sup>„Der Begriff „Sufismus“ leitet sich ab von *sūf*, „Wolle“, und weist auf das Wollgewand der Asketen hin, wengleich man versucht hat, das Wort vom griechischen *sophos*, „Weisheit“, oder vom arabischen *ṣafā*, „Reinheit“, abzuleiten; auch vermuteten einige frühe Exegeten, die Sufis seien gewissermaßen die Nachfolger der *ahlaṣṣuffa*, der „Leute der Vorhalle“, die fromm und bescheiden im Hofe des Propheten lebten. Der Mystik fern oder feindlich gegenüberstehende Muslime werden freilich oft erklären, daß Sufismus, *taṣawwuf*, nicht islamisch sein könne, da das Wort oder seine Wurzelbuchstaben nicht im Koran vorkämen; es sei ein verwerflicher menschlicher Versuch, Gott nahezukommen; und der habe zu Bräuchen geführt, die nichts mit dem strengen echten Islam zu tun hätten. Diese Meinung herrscht vor allem in Saudi-Arabien vor, aber auch in „islamistischen“ Gruppen zwischen Nordafrika und Pakistan.“ (Schimmel: *Sufismus* (2003), S. 17). Für weitere Informationen siehe außerdem: Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam* (1995), S. 16-43; Chittick: *Tasavvuf* (2011), S. 68-75; Nasr: *Tasavvufi Makaleler* (2007), S. 27-45; Frank: *Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Ḥaldūn* (1884) 5-10.

Die Hauptthemen der Sure Kahf lassen sich, entsprechend ihre Reihenfolge, in elf Gruppen zusammenfassen:<sup>13</sup>

- 1-8 Die Ermahnung der Nichtgläubigen und Tröstung des Propheten
- 9-26 Die Leute der Höhle
- 27-31 Die Zusicherung, dass die Gläubigen im Paradies und die Ungläubigen in der Hölle landen werden
- 32-44 Der Gartenbesitzer und sein Freund
- 45-46 Die Darstellung der Vergänglichkeit der Welt anhand der Metapher "Regen"
- 47-49 Die absolute Gerechtigkeit Gottes und seine Macht
- 50-51 Die Prostration der Engel vor Adam und deren Verweigerung des Teufels
- 52-59 Die Situation der Gläubigen und Ungläubigen
- 60-82 Die Geschichte von Moses und dem weisen Diener (*Hiḍr*)**
- 83-98 Die Geschichte von *Du l-Qarnayn* und *Ya`ğūğ Ma`ğūğ*
- 99-108 Auskünfte über Paradies und Hölle
- 109-110 Erinnerungen an den Propheten

Die Verse (60-82), in denen die Ereignisse zwischen Moses und dem weisen Diener (*Hiḍr*) wiedergegeben werden, sind folgende:<sup>14</sup>

- 60. Und als Moses zu seinem Diener sprach: „Ich will nicht rasten, bis ich den Zusammenfluss der beiden Meere erreicht habe, und sollte ich jahrelang wandern müssen.“
- 61. Doch als sie den Zusammenfluss erreicht hatten, vergaßen sie ihren Fisch, und er nahm seinen Weg ins Meer.
- 62. Und als sie weiter gewandert waren, sagte er zu seinem Diener: „Gib uns Mittagessen; denn wir sind von unserer Reise ermattet.“
- 63. Er antwortete: „Sieh nur! Als wir beim Felsen rasteten, vergaß ich den Fisch - nur der Satan ließ mich ihn vergessen, so dass ich auf ihn keine Acht gab! - und er fand seltsamerweise seinen Weg ins Meer.“
- 64. Er sprach: „Das war es doch gerade, was wir suchten!“ Da kehrten sie beide auf ihren Fußspuren zurück.
- 65. Und so fanden sie einen Unserer Diener, dem Wir Unsere Barmherzigkeit gegeben und Unser Wissen gelehrt hatten.
- 66. Moses bat ihn: „Darf ich dir folgen, damit du zu meiner Rechtleitung mich manches von dem lehrst, was dir gelehrt worden ist?“
- 67. Er sprach: „Du wirst es nie bei mir aushalten!“
- 68. Wie könntest du auch mit etwas Geduld haben, dass du nicht begreifst?“
- 69. Er sagte: „Du wirst mich, so Allah will, standhaft finden, und ich werde mich deinem Befehl nicht widersetzen.“
- 70. Er sprach: „Wenn du mir denn folgen willst, dann befrage mich über nichts, bis ich es dir erkläre.“
- 71. Und so marschierten sie los, bis sie ein Schiff bestiegen, in das er ein Loch schlug. Er fragte: „Hast du ein Loch hineingeschlagen, damit seine Mannschaft ertrinkt? Etwas

<sup>13</sup>Vgl. Albayrak: Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kısası Ve Ledün İlmi (2003), S. 188.

<sup>14</sup>Henning: Der Koran (1999), 18:60-82, S. 244-6.

Schlimmes hast du getan!“

72. Er sprach: „Sagte ich nicht, dass du es bei mir nicht aushalten könntest?“

73. Er antwortete: „Schimpfe mich nicht, weil ich es vergaß, und mache mir meine Aufgabe nicht zu schwer!“

74. Und so gingen sie weiter, bis sie einen jungen Mann trafen, den er erschlug. Er fragte: „Erschlugst du nicht einen Unschuldigen, der selbst niemand getötet hatte? Wahrlich, du hast etwas Abscheuliches getan!“

75. Er sprach: „Sagte ich dir nicht, du könntest es nicht bei mir aushalten?“

76. Er antwortete: „Wenn ich dich ab jetzt noch nach etwas frage, dann sei nicht länger mein Gefährte. Dann bist du von mir aus (im Voraus) entschuldigt.“

77. Und so gingen sie weiter, bis sie zu den Bewohnern einer Stadt gelangten, die sie um Nahrung baten. Doch sie weigerten sich, sie zu bewirten. Und als sie dort eine Mauer fanden, die einstürzen wollte, richtete er sie auf. Er sagte: „Wenn du wolltest, könntest du dafür Lohn bekommen!“

78. Er sprach: „Dies bedeutet unsere Trennung! Ich will dir jedoch noch deuten, was du nicht ertragen konntest.“

79. Was das Schiff anlangt, so gehörte es armen Leuten, die auf dem Meer arbeiteten. Ich wollte es beschädigen, weil hinter ihnen ein König her war, der jedes Schiff mit Gewalt nimmt.

80. Und was den jungen Mann anlangt, so waren seine Eltern gläubig, und wir fürchteten, er könnte ihnen mit seiner Widersetzlichkeit und seinem Unglauben Kummer bereiten.

81. Und so wünschten wir, dass ihr Herr ihnen zum Tausch einen lautereren und liebevolleren gäbe.

82. Was dann die Mauer anlangt, so gehörte sie zwei Waisenknaben in der Stadt. Unter ihr liegt ein ihnen gehörender Schatz. Da ihr Vater rechtschaffen gewesen war, wollte dein Herr, dass sie ihre Volljährigkeit erreichen und (erst dann) ihren Schatz finden - als Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich tat (all) dies nicht nach eigenem Ermessen. Dies ist denn die Deutung dessen, was du nicht geduldig ertragen konntest.“

Die Sure Kahf endet mit zwei wichtigen Versen, die den Inhalt der Sure präzise auf den Punkt bringen:

109. Sprich: „Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, wahrlich, das Meer wäre erschöpft, bevor die Worten meines Herrn versiegen, selbst wenn wir noch einmal so viel (Meer) dazu brächten.“

110. Sprich: „Ich bin nur ein Mensch wie ihr. Mir ist geoffenbart worden, dass euer Gott ein einziger Gott ist. Und wer hofft, seinem Herrn zu begegnen, soll gute Werk tun und niemand neben seinem Herrn anbeten.“<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup>Ebenda, S. 248.

## Relevante Ḥadīṭe

Ibn Kaṭīr führt bei der Auslegung dieser Verse eine Reihe von Ḥadīṭen an, um den Diskussionen zu begegnen, die darüber geführt wurden, ob der Moses dieser Geschichte ein anderer Moses sein könnte als der Prophet Moses und sein Begleiter jemand anderes als Ḥiḍr. Saʿīd Havvā (gest. 1989), der sich bei seinem Koran-Kommentar hauptsächlich auf Ibn Kaṭīrs (gest. 1323) Werk stützt, zitiert folgenden Ḥadīṭ, der bei Buḥārī von Saʿīd b. Ğubair überliefert worden ist:<sup>16</sup>

„Ich sagte zu Ibn ʿAbbās, dass Nauf al-Biqālī behauptete, Moses der Israelit nicht derselbe Moses gewesen sei, der mit al-Ḥiḍr Freundschaft schloss. Er erwiderte: ‚Er lügt, dieser Feind Allahs! Denn ʿUbayy ibn Kaʿb berichtete, dass der Gesandte Allahs sagte: ‚Moses hielt eines Tages eine Rede vor den Israeliten. Einer fragte ihn: ‚Welcher Mensch ist der weiseste?‘ Er (Moses) antwortete: ‚Ich bin der weiseste!‘ Da hielt ihm Allah diese Äußerung vor, weil er das Wissen nicht auf Allah bezog, und gab ihm anschließend ein: ‚Doch einer von Unseren Dienern, der sich an dem Zusammenfluss beider Meere aufhält, ist weiser als du.‘ Moses sagte: ‚Jawohl Herr! Wie komme ich dann zu ihm?‘ Allah sagte zu ihm: ‚Nimm einen Fisch in einem Korb mit und achte darauf, dass du dem Weg des Fisches nachgehst, (bis) wenn er dir abhandenkommt.‘ Da begab sich Moses in Begleitung seines jungen Dieners *Yūšaʿ b. Nūn* auf den Weg, und sie trugen den Fisch bei sich. Als sie einen Felsen erreichten, ließen sie sich nieder und schliefen ein. Der Fisch wurde lebendig, er sprang aus dem Korb heraus, fand einen Weg zum Meer und schwamm davon. [...] Als Moses am darauffolgenden Morgen aufwachte, sagte er zu seinem jungen Diener: ‚Gib uns Mittagessen; denn wir sind von unserer Reise ermattet.‘ Er antwortete: ‚Sieh nur! Als wir beim Felsen rasteten, vergaß ich den Fisch - nur der Satan ließ mich ihn vergessen, so dass ich auf ihn keine Acht gab! - und er fand seltsamerweise seinen Weg ins Meer.‘ Er sprach: ‚Das war es doch gerade, was wir suchten!‘ Da kehrten sie beide auf ihren Fußspuren zurück<sup>17</sup>. Als sie endlich am Felsen ankamen, fanden sie einen Mann, der in ein Gewand gehüllt war. Moses grüßte ihn mit dem Friedensgruß (*Salām*). Er erwiderte: ‚Gibt es in deinem Land den Friedensgruß?‘ Moses sagte: ‚Ich bin Moses!‘ Er fragte: ‚Bist du Moses von den Israeliten?‘ Moses sagte: ‚Ja!‘ Dann sprach er zu ihm: ‚Darf ich dir folgen, auf dass du mich über das rechte Handeln belehrst, wie du gelehrt worden bist?‘ Ḥiḍr sagte zu ihm: *Du wirst es nie bei mir aushalten!* O Moses, du besitzt wahrlich ein Wissen, das Allah dich gelehrt hat, und von dem ich keine Kenntnis besitze! Und ich besitze ebenfalls ein Wissen, das Allah mich gelehrt hat, und von dem du keine Kenntnis besitzt.‘ Moses sagte: ‚Ich will dir doch folgen. *Du wirst mich, so Allah will, standhaft finden, und ich werde mich deinem Befehl nicht widersetzen.*‘ Er sprach: ‚Wenn du mir denn folgen willst, dann befrage mich über nichts, bis ich es dir erkläre.‘ [...] Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Friede auf ihm, setzte dann fort: ‚Wir wünschten es sehr, dass Moses sich geduldig verhalten hätte, damit er uns hätte berichten können, wie es mit den beiden weiterging.‘“

<sup>16</sup>Buḥārī: ʿilm 44, Anbiyā 29, Tafsīr 18/3-4; Ibn Kaṭīr: Muḥtaṣar Tafsīr Ibn Keṭīr (1981), Bd. II, S. 427-8; Havva: El-Esās fiʿt-Tefsīr (1990), Bd. VIII, S. 373-4.

<sup>17</sup>Die kursiven Stellen innerhalb des Ḥadīṭes sind Koranverse

Eine weitere Überlieferung über die Namensgebung von Ḥiḍr wird von Abū Huraira berichtet: „Er wurde Ḥiḍr<sup>18</sup> genannt, da die austrocknete Stelle, wo er sich auf den Boden setzte, im selben Augenblick ergrünte.“<sup>19</sup>

## Die historische Authentizität der Erzählung

Bei der Wiedergabe dieser Anekdote aus dem Leben Moses, das als historisch nachweisbar eingestuft wird, lässt der Koran viele Details im Verborgenen. Die Gründe für die Suche von Moses nach diesem weisen Diener finden wir im Koran nicht, auch Einzelheiten über die Personen wie der junge Mann neben Moses sowie die Person, die sie trafen, bleiben unerwähnt. Genauso bleibt unerwähnt, wo konkret die Stelle ist, wo die beiden Meere sich treffen und wie lange die Reise dauerte.

Einige Wissenschaftler, die sich gründlich mit der Quelle dieser Geschichte befassten, gingen von einem jüdischen, christlichen oder gar mesopotamischen Ursprung aus. A. J. Wensinck (gest. 1939) führt als mögliche Quellen für diese Geschichte aus dem Koran den Gilgamesch-Epos, den Alexander-Mythos und die dem Judentum entlehnte Geschichte von der Weggenossenschaft von Elija und dem Rabbi Joschuah ben Levi, wobei er annimmt, dass die Geschichte von Moses und Ḥiḍr einzelne Elemente aus diesen verschiedenen Mythologien entnommen, verarbeitet und zusammengefügt hat.<sup>20</sup>

Die ersten dieser Geschichten, der Gilgamesch-Epos, der ursprünglich auf sumerische Urtexte aus dem vierten Jahrtausend vor Christus zurückgeht, verfügt über akkadische, babylonische und hethitische Varianten. In ihm versucht Gilgamesch, der ein mächtiger König in Mesopotamien war, seinen verstorbenen Freund erneut zum Leben zu erwecken. Er erfährt, dass es ein Kraut geben soll, das dem Menschen ewiges Leben verleiht, wobei der einzige Mensch, der weiß, wo dieses Kraut wächst, Utnapischtim heißt, unsterblich ist und dort lebt, „wo die beiden Flüsse zusammenfließen“. Nach einer langen und abenteuerlichen Reise kann Gilgamesch ihn auffinden und erfährt von ihm den Ort des Krautes. Als er es jedoch findet, kommt ihm eine Schlange zuvor, die es ergreift und verschwindet.<sup>21</sup> A. J. Wensinck stellt einen Zusammenhang her zwischen Ḥiḍr und Utnapischtim, der um das Geheimnis des ewigen Lebens weiß, beim Wasser lebt und jedem Bedürftigen seine Hilfe zukommen lässt.

Eine weitere Geschichte, die Wensinck anführt, ist der Alexanderepos. In dem sogenannten „Syrische(n) Alexanderlied“<sup>22</sup> erfährt Alexander von der Existenz eines Wassers, das dem Menschen ewiges Leben verleihen soll. Um dieses aufzufinden, macht er sich mit seinem Heer auf den Weg. Auf halber Strecke wird er von diesem getrennt und bleibt mit seinem

<sup>18</sup>Dieses Wort wurde aus der Wurzel خضر - ḥ-d-r, das grün bedeutet, entlehnt.

<sup>19</sup>Buḥārī: Anbiyā 29; Ibn Kaṭīr: Muḥtaṣar Tafṣīr Ibn Kaṭīr (1981), Bd. II, S. 432.

<sup>20</sup>Vgl. Wensinck: Hızır (1993), Bd. 5/1, S. 458.

<sup>21</sup>Vgl. Ebenda, S. 458; Çelebi: Hızır, S. 407-8.

<sup>22</sup>„Und hierauf sprach der Greis zu Alexander:

„Befiel Deinem Koch einen gesalzenen Fisch mitzunehmen,

Und wo er einen Wasserquell sieht, soll er den Fisch waschen.

Und wenn der Fisch lebendig wird in seiner Hand, wenn er ihn wäscht,

So ist eben das der Born des Lebenswassers, nach dem du, König, fragst.‘ [...]

(Das syrische Alexanderlied. Hrsg. und übersetzt von Carl Hunnius. In: ZDMG; Bd. 60, 1906. S. 193.)

Koch Andreas alleine zurück. Als der Koch ein Essen zubereiten will, nimmt er einen gesalzenen Fisch von den mitgeführten Vorräten und geht mit ihm zu einer Wasserquelle, um ihn zu waschen. Der Fisch jedoch erwacht zum Leben, kaum dass er mit dem Wasser in Berührung kommt, und schwimmt davon. Der Koch versteht sogleich, dass es sich bei dem Wasser um den gesuchten Jungbrunnen handelt, und trinkt davon. Als er anschließend Alexander hiervon Bericht erstattet, sucht dieser gleichfalls nach der Quelle, kann sie jedoch nicht auffinden.<sup>23</sup>

Die letzte Geschichte, die er anführt, entstammt dem Judentum. In dieser Geschichte, die im Tanakh fehlt, machen sich Elija und der Rabbi Joschuah ben Levi gemeinsam auf den Weg, wobei er gegenüber jenem ähnliche Bedingungen stellt wie Hıdır an seinen Weggefährten in der koranischen Erzählung. Während der Reise begeht Elias sonderbare Taten, deren Sinn sich Joschuah nicht erschließen und nach deren Bedeutung er fragt. Elias erläutert ihm, dass er diese Taten unter göttlicher Anleitung begeht und welche Gründe ihnen zugrunde liegen.<sup>24</sup> Interessanterweise meinte Abraham Geiger (gest. 1874), welcher in seinem Hauptwerk postulierte, dass der Prophet des Islams Anleihen beim Judentum gemacht habe, für die Hıdır-Erzählung des Korans keine Vorlagen in den jüdischen Quellen gefunden zu haben.<sup>25</sup> Wenn diese Feststellung Geigers stimmen sollte, wie ist dann Wensincks Ansatz zu beurteilen? Die Antwort liegt in der Chronologie der Verschriftlichung dieser Geschichten, wie eine hierzu veröffentlichte Studie belegt: Demnach stammt die Geschichte von Elija und dem Rabbi Joschuah ben Levi, welche innerhalb der jüdischen Tradition am meisten Ähnlichkeit zur Moses-Hıdır-Erzählung des Korans aufweist, aus einem Werk<sup>26</sup> des elften Jahrhunderts, also aus der Zeit nach dem Koran. In diesem Fall kommt man, ausgehend vom Zeitpunkt der Niederschrift, welcher nach orientalistischem Verständnis allein maßgeblich ist, zwangsläufig zu dem Schluss, dass nicht die koranische Erzählung der jüdischen Tradition, sondern die jüdische Erzählung der islamischen Tradition entlehnt ist.<sup>27</sup>

Auch innerhalb der Muslime gibt es Forscher wie Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (gest. 1991), die die historische Authentizität dieser Geschichte hinterfragen. Nach diesen besteht die Möglichkeit, dass der Koran zum besseren Verständnis seiner Botschaft sich der Epen und Legenden bedient, die ohnehin im kulturellen Gedächtnis der Völker ihren Platz hatten. Diese Erzählungen verstehen sie als eine Gattung der Literatur, für ihre historische Authentizität besteht dabei keine Notwendigkeit; wichtig und zu beachten ist vielmehr, welche Botschaften

<sup>23</sup>Vgl. Wensinck: Hızır (1993), S. 458; Für weitere Werke, die das Verhältnis der Erzählungen von Hıdır und Alexander zueinander behandeln, siehe: Dyroff, Karl: Wer ist Chadir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete; Bd. 7. Berlin, 1892. 319-327; Lidzbarski, Mark: Wer ist Chadhir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete; Bd. 7. Berlin, 1892. 104-116; Friedländer, Israel: Zur Geschichte der Chadhirlegende. In: Archiv für Religionswissenschaft; Bd. 13. Hrsg. Richard Wünsch Leipzig: B. G. Teubner, 1910. 92-110; Friedländer, Israel: Alexander Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende. In: Archiv für Religionswissenschaft; Bd. 13. Hrsg. Richard Wünsch. Leipzig: B. G. Teubner, 1910. 161-246.

<sup>24</sup>Vgl. Wensinck: Hızır (1993), S. 458; Çelebi: Hızır, S. 408.

<sup>25</sup>Siehe: Geiger, Abraham: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen (1833), S. 171.

<sup>26</sup>Dieses Werk wurde von dem jüdischen Gelehrten Rabbi Nissim ben Jakob (g.1062) verfasst und von Obermann 1933 herausgegeben. Siehe: Studies in Islam and Judaism: The Arabic Original of Ibn Shāhīn's Book of Comfort, Known as the Hibbūr Yaphē of R. Nissīm b. Ya'aqobh. Ed. Julian Obermann. New Haven: Yale University Press, 1933.

<sup>27</sup>Vgl. Meral, Yasin: Mūsā-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi. In: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 55, 2. Ankara, 2014. 129-150.



vermittels dieser Erzählung verkündet werden sollen.<sup>28</sup> Ausgehend von diesem Gedanken kann man davon ausgehen, dass es sich bei dieser Erzählung um einen zum Zeitpunkt der Offenbarung des Korans von ihm zitierten und im kulturellen Gedächtnis der Gesellschaft fest verankerten Epos oder Mythos handeln muss. Diese Denkweise führt zu der Annahme, dass die Möglichkeit besteht, dass es sich bei den Geschichten im Koran generell um Rekurse aus der Mythologie handelt, und dass daher deren Historizität generell hinterfragt werden kann. In der Türkei verglich der Forscher Mustafa Öztürk<sup>29</sup>, welcher für ähnliche Ansichten bekannt ist, Halafallahs Arbeiten mit dem „Programm zur Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“<sup>30</sup> des Neutestamentlers Rudolf Karl Bultmann (gest. 1976). Öztürk vertritt die Ansicht, dass es im Koran neben einer Vielzahl von Geschichten, deren historischer Wahrheitsgehalt nicht angezweifelt werden kann, auch solche, die, wie die Erzählung von *Dū l-Qarnain* oder die hier behandelte vom weisen Diener (Ḥiḍr), von Figuren handeln, die nicht in einen bestimmten historischen Rahmen eingeordnet werden können. Dementsprechend sollte der Koran weniger als Geschichtsbuch aufgefasst werden und mehr Wert auf die Botschaften, die mit diesen Geschichten verkündet werden sollen, gelegt werden.<sup>31</sup>

Andererseits haben auch die klassischen Koranexegeten sich eingehend mit dieser Erzählung befasst und untereinander über die Identität ihrer Akteure ausgiebig diskutiert. Nach den Exegeten geben die oben aufgeführten Ḥadīṭe über die Gründe dieser Reise Aufschluss und enthalten ausführliche Informationen über den Protagonisten der Geschichte, den aufrichtigen Diener. Die Kommentatoren geben auch sehr viele Auskünfte über Ḥiḍr, dessen Name im Koran nicht erwähnt wird; es sind sehr viele Angaben darüber vorhanden, dass er ein Mensch ist und Eltern hatte, wie er zu diesem Namen kam (denn dies ist nicht der richtige Name, sondern nur ein Pseudonym)<sup>32</sup>, es gab aber auch Exegeten, die davon berichteten, dass er noch lebt, während andere Aussagen darüber tätigten, wie lange er gelebt hat.<sup>33</sup> Sa'īd Havvā schreibt, dass Nawawī und Ibn aṣ-Ṣalāḥ daran glaubten, dass er noch lebe, führt aber an, dass

<sup>28</sup>Siehe Halefullah, M. Ahmed: *Kur'an'da Anlatım Sanatı* (2002), Einleitung, S. 273, u. a.; Öztürk: *Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu* (2003), S. 247; *Demitolojizasyon ve Kur'an* (2004), S. 119, 134-6.

<sup>29</sup>Siehe Öztürk, Mustafa: *Demitolojizasyon ve Kur'an*. In: *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4,1. 2004. 119-146.

<sup>30</sup>Bultmann stellte 1941 in seinem Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ sein Entmythologisierungsprogramm vor. Er dachte, dass die Menschen der Moderne die mythische Redeweise der Bibel nicht mehr verstünden. Da die Entmythologisierung bei Bultmann nicht die Eliminierung des Mythos, sondern dessen Reinterpretation bedeutet, ist das Entmythologisierungsprogramm für ihn die Voraussetzung dafür, die biblische Botschaft, das Kerygma, in der Gegenwart adäquat formulieren zu können. Für die beiden Werke Bultmanns, in denen er sein Programm vorstellt, siehe: Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*. In: *Kerygma und Mythos*; Bd. I. Hrsg. Hans-Werner Bartsch. Hamburg, 1948. S. 15-53; Bultmann, Rudolf: *Zum Problem der Entmythologisierung*. In: *Kerygma und Mythos*; Bd. II. Hrsg. Hans-Werner Bartsch. Hamburg, 1952. S. 179-208.

<sup>31</sup>Vgl. Öztürk: *Demitolojizasyon ve Kur'an* (2004), S. 143-4; *Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu* (2003), S. 277.

<sup>32</sup>„In der Überlieferung nach Ubayy Ibn Ka'b wird diese geheimnisvolle Weise als al-Khadir oder al-Khidr bezeichnet, was 'der Grüne' bedeutet. Anscheinend ist dies eher ein Beiname als ein Name, der (nach der weitverbreiteten Legende) bedeutet, dass seine Weisheit immer lebendig ('grün') und unvergänglich war: eine Vorstellung, welche die Annahme stützt, dass wir es hier mit einer allegorischen Figur zu tun haben, welche diese äußerste Tiefe mystischer Einsicht symbolisiert, die dem Menschen zugänglich ist.“ (Asad: *Die Botschaft des Koran* (2009), S. 568.)

<sup>33</sup>Vgl. Albayrak: *Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün İlmi* (2003), S. 199; Çelebi: *Hızır* (1998), S. 406-7.

auch die Gegner dieser Annahme sich auf starke Belege stützten.<sup>34</sup> Diese alle hier aufzuführen ist nicht möglich, beachtenswert ist hierbei aber folgender Koranvers: „Und Wir gaben auch vor dir keinem Menschen Unsterblichkeit [...]“<sup>35</sup>

Die Exegeten schenken der Barmherzigkeit und dem Wissen, welche, wie Vers 65 berichtet, Ḥiḍr verliehen wurden, die meiste Aufmerksamkeit. Das Wort Barmherzigkeit, das hier aufgeführt wird, wurde als Offenbarung, Prophetie, besondere Nähe zu Gott (*walāya*), Gabe, langes Leben etc. interpretiert. Von diesem Standpunkt aus wurde kontrovers diskutiert, ob Ḥiḍr ein Prophet oder ein Mensch mit besonderer Nähe zu Gott/Heiliger (*Walī*) gewesen sei.<sup>36</sup> Wenn Ḥiḍr ein Prophet war, stellt sich die Frage, ob ein Prophet von einem anderen Propheten Wissen beziehen kann? Wenn er hingegen ein Heiliger war, stellt sich wiederum die Frage, ob es möglich sein kann, dass ein Prophet von einem Heiligen Wissen beziehen kann? Wenn der Lehrer besser gestellt ist als der Schüler, heißt das, auf dieses Beispiel übertragen, dass ein Heiliger ranghöher als ein Prophet ist?

Die Mehrheit der Exegeten vertritt die Meinung, dass Ḥiḍr ein Heiliger ist. Dennoch ergibt sich sowohl aus der Sicht derjenigen, die ihn für einen Propheten halten, als auch derjenigen, die ihn zu den Heiligen zählen, keine Frage bezüglich seines Ranges. Denn wenn Ḥiḍr ein Heiliger ist, dann muss er sich dem Propheten seiner Zeit unterordnen. Wenn er aber ein Prophet ist, steht er immer noch unter Moses, da dieser zu den auserwählten Propheten gehört, die dem Rang nach höher stehen als die einfachen Propheten. Die Tatsache, dass er als ein Prophet dennoch von einem Heiligen Wissen bezieht, hängt, wie es in den Ḥadīten erläutert wird, damit zusammen, dass er dadurch einer Prüfung unterzogen wird.<sup>37</sup>

Die Wegfreundschaft zwischen Ḥiḍr und Moses ist ein Ereignis für das sich die Sufis sehr interessieren. Diese Erzählung wird von ihnen oft zu Felde geführt und als Beweis für die Existenz von *al-‘ilm al-ladunnī*<sup>38</sup> angesehen. Das von Moses vertretene Wissen wird als das Wissen der Scharia (der Äußerlichkeiten) und das von Ḥiḍr vertretene Wissen als das der Heiligen (der Verborgenen) betrachtet, und es wird auf die Unterschiede zwischen diesen beiden aufmerksam gemacht. In den Werken von ‘Arabī stellen wir fest, dass er die Sache anders sieht.<sup>39</sup>

Mit der Bewertung dieser Dispute seitens Ibn ‘Arabīs<sup>40</sup> (gest. 1240), welcher zu den

<sup>34</sup>Vgl. Havva: *El-Esās fi't-Tefsir* (1990), Bd. VIII, S. 382.

<sup>35</sup>Koran, 21:34.

<sup>36</sup>Vgl. Öztürk: *Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu* (2003), S. 258-9; Çınar: *Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran* (2008), S. 6.

<sup>37</sup>Vgl. Havva: *El-Esās fi't-Tefsir* (1990), Bd. VIII, S. 381.

<sup>38</sup>Der Begriff wird im nächsten Abschnitt beschrieben werden

<sup>39</sup>Vgl. Demirli: *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* (2008), S. 501.

<sup>40</sup>Der vollständige Name Ibn Arabis lautet Muḥyī ad-Dīn abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. al-‘Azīz al-Ḥātimī at-Tāī b. ‘Arabī. Er wurde am 27. Juli 1165 in der Region Murcia in Andalusien geboren. In den Biographien über seine Person ist zu lesen, dass Ibn Arabi schon in seiner Pubertät geistig sehr reif war, und dass er wegen eines spirituellen Erlebnisses den Entschluss fasste, sich für ein asketisches Leben zurückzuziehen. Obwohl er noch sehr jung war, war er offen für spirituelle Erweiterungen und durchlebte verschiedene Stufen der Spiritualität. So zog er die Aufmerksamkeit von berühmten Gelehrten seiner Zeit auf sich. Einen Großteil seines restlichen Lebens beschäftigte sich Ibn Arabi mit der Suche nach der Weisheit. Er begann seine Suche mit 26 Jahren mit einer Reise in den verschiedenen Orten des Nahen Ostens. Ibn Arabi war Autor von ca. 550 Werken. Anfänglich verfasste er Schriften über den Sufismus, später auch über Koranexegeese, Ḥadis, Fiqh und Geschichte. *Fuṣūṣ al-ḥikam* „Ringsteine der göttlichen Weisheit“ und *Al-Futūḥāt al-makkiya* „Die mekkanischen Offenbarungen“ sind wichtigste Werke von ihm. Ibn Arabi, spielt in der Geschichte des Sufismus eine wichtige Rolle, da er nachfolgende Generationen mit seinem eigenen ontologischen System, also seinem Existenzverständnis, beeinflusste. Ibn Arabi gestaltete seine Lehre

bedeutendsten Mystikern der islamischen Geistesgeschichte zählt, soll dieser Abschnitt beendet werden. Bekanntermaßen beruht Ibn ‘Arabī’s Bedeutung darauf, dass er die sufische Philosophie systematisiert hat. In seinem Werk *Fuṣūṣ al-Ḥikam*<sup>41</sup> („Ringsteine der göttlichen Weisheit“ auf Deutsch erschienen als „Die Weisheit der Propheten“<sup>42</sup>) gibt er seine sufische Sichtweise der Ereignisse um Moses im gleichnamigen Kapitel wieder.

Hier, wo Ḥiḍr zu Moses „...das du nicht begreifst“ sagt, ist ein Indiz dafür, dass dieses Wissen (*al-‘ilm al-ladunnī*) bei Moses nicht vorhanden sei. Ist aber dieses Wissen, das bei Ḥiḍr vorhanden aber bei Moses nicht vorhanden ist, ein Grund für eine Überlegenheit? Ibn ‘Arabī führt auf, dass in dieser Geschichte darüber keine Festlegung zu finden ist, dass Ḥiḍr’s Wissen höher gestellt ist als das von Moses. Auch dass Moses als ein Prophet nicht über das Wissen einiger Dinge verfügt, vergleicht er mit den nicht zutreffenden Empfehlungen des Propheten Muhammad (s) bezüglich der künstlichen Bestäubung der Dattelpalme.<sup>43</sup> Als der Prophet feststellte, dass seine Empfehlungen nicht triftig waren, sagte er „ihr kennt euch in Sachen der Welt besser aus als ich“. Demnach muss ein Prophet nicht alles wissen und dies macht seinen Rang nicht niedriger.<sup>44</sup>

Diese Betrachtungsweise setzt den Diskussionen, ob der Prophet oder der Heilige höher gestellt sei, ein Ende. Auch wenn der Heilige über ein besonderes Wissen verfügt, ist er gezwungen, sich dem Propheten seiner Zeit unterzuordnen. So beendet dieser Zwang die Diskussionen über die Rangordnung.<sup>45</sup>

Ibn ‘Arabī bringt in seinem *Fuṣūṣ al-Ḥikam* auch zum Ausdruck, dass die Aussage der Sufis „Die Heiligen sind höher gestellt als die Propheten“ nicht missverstanden werden darf, denn damit ist gemeint, dass eine Person gleichzeitig Prophet und Heiliger (*Walī*) ist und es ist ein Vergleich der beiden Eigenschaften, nämlich Prophetie und Heiliger zu sein. Demnach vereinte Moses die beiden Eigenschaften in sich und war höher gestellt als Ḥiḍr, der nur eine dieser Eigenschaften besaß.<sup>46</sup>

Dass Ḥiḍr seinen Weg von Moses trennte, legt Ibn ‘Arabī anders als alle anderen Kommentatoren aus und stellt fest, dass Ḥiḍr nicht die Möglichkeit hatte, sich anders zu

einfacher und verständlicher für die Allgemeinheit, als seine Vorgänger. Vgl. Kılıç: Şeyh-i Ekber (2010), S. 21-83.

<sup>41</sup> „Die *Futūḥāt* waren, wie ihr Verfasser behauptet, ihm von Gott durch Engel der Inspiration diktiert, während die *Fuṣūṣ* ein Bändchen mit 29 Kapiteln über Prophetologie, vom Propheten inspiriert waren. Jeder ›Ringstein‹ spricht von der menschlichen und geistigen Natur eines der neunundzwanzig Propheten; damit wird derjenige Aspekt der göttlichen Weisheit, der in dem betreffenden Propheten enthüllt ist, dargelegt.“ (Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam* (1995), S. 377.)

<sup>42</sup> Herrmann, Wolfgang: *Die Weisheit der Propheten. Fusus al-Hikam*. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt. Zürich: Chalice Verlag, 2005.

<sup>43</sup> Es gibt verschiedene Überlieferungen, die von diesem Ereignis berichten. Nach diesen Überlieferungen soll dieses Ereignis folgendermaßen geschehen sein: Als der Prophet die Menschen sah, die mit der künstlichen Bestäubung von Palmen beschäftigt waren, fragte er seine Begleiter, was sie da machen. Als er erfuhr, was sie taten, sagte er, dass dies nicht erforderlich sei oder, dass sie es falsch taten. Daraufhin hörten sie damit auf; im darauffolgenden Jahr hatte dies jedoch negative Auswirkungen auf die Dattelpalmen. Als der Prophet erfuhr, dass seine Empfehlung nicht zu treffend war, sagte er, dass die Menschen sich in weltlichen Dingen besser als er auskennen, jedoch die von ihm überlieferten religiösen Botschaften frei von Zweifel seien. Diese Überlieferungen wurden häufig diskutiert und von einigen als ein Argument für den Säkularismus angeführt. Eine Monografie zu diesem Thema siehe: İmamoğlu, Abdullah Taha: *Hurmanın Aşılınması/Döllenmesi Hadisini Anlamak*. Istanbul, 2013.

<sup>44</sup> Vgl. Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1946), S. 206-7.

<sup>45</sup> Vgl. Demirli: *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* (2008), S. 502.

<sup>46</sup> Vgl. Ibn ‘Arabī: *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1946), S. 135; Qāšānī, ‘Abd ar-Razzāq: *Şarh al- Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Kairo: Maṭba‘at al-Mimniyya, o. J. S. 169; Izutsu: *Ibn Arabī'nin Fusûsun'daki Anahtar Kavramlar* (2005), S. 350.

verhalten. Aufgrund der koranischen Aufforderung „was euch der Gesandte aber gibt, das nehmt, und was er euch verwehrt, das lasst sein“<sup>47</sup> ist es verpflichtend, sich an die Anweisungen der Propheten zu halten. So geschah Ḥiḍr's Trennung von Moses aufgrund seiner anfänglichen Forderung ihm Folge zu leisten. Denn während der Reise hatte Moses ihn aufgefordert, sich von ihm zu trennen, wenn er sich erneut ihm widersetzt. Als Moses zum dritten Mal Ḥiḍr's Tat in Frage stellte, führte Ḥiḍr die an ihn gerichtete Anweisung aus, wodurch die Trennung erfolgte. Dass in dieser Situation Moses schwieg und sich nicht widersetzte, rührte von der Tatsache her, dass er wusste, dies geschah durch seine eigene Anweisung.<sup>48</sup> Nach Ibn ʿArabī war die Aussage von Moses keine Bitte, sondern eine Aufforderung aufgrund seines höheren Ranges als Prophet. Indem Ḥiḍr dieser Anweisung sich beugte, akzeptierte er, dass Moses einen höheren Rang hat als er selbst.

### **Ladunn-Wissen (*al-ʿilm al-ladunnī*)**

Ein weiterer interessanter Punkt betrifft die Stelle im Vers: „dem Wir Unser Wissen gelehrt hatten.“ Was für ein Wissen ist dies und warum ist Moses auf der Suche nach diesem Wissen? Fast alle Exegeten erkennen einheitlich an, dass es hierbei um das verborgene Wissen (*al-ʿilm al-bāṭin*) geht, der vom Unsichtbaren kundtut. aṭ-Ṭabarī (gest. 922), aṭ-Tūsī (gest. 1067), und weitere Gelehrten führen als Beweis den von Ibn ʿAbbās berichtete Überlieferung „Er (Ḥiḍr) richtete sich nach dem Verborgenen (*ḡayb*)“ und bemerken, dass Ḥiḍr ein Heiliger ist, der über das verborgene Wissen verfügt.<sup>49</sup>

In dem oben erwähnten ersten Ḥadīṭ erweckt der Passus „Ḥiḍr sagte zu ihm: „O Moses, ich besitze ein Wissen, das Allah mich gelehrt hat, und von dem du keine Kenntnis besitzt. Und du hast wahrlich ebenfalls ein Wissen, das Allah dich gelehrt hat, und von dem ich keine Kenntnis besitze!“ den Anschein, dass beide über wesensunterschiedliches Wissen verfügen. Ibn Kaṭīr sieht den Ursprung der Ungeduld Mose über die Taten von Ḥiḍr in unterschiedlichen Eigenschaften dieser beiden Wissensarten. Nach ihm verfügt Moses nicht über die unsichtbaren Gründe dieser Taten von Ḥiḍr.<sup>50</sup> Nach ar-Rāzī (gest. 1210) wiederum weist der Vers „Wie könntest du auch mit etwas Geduld haben, das du nicht begreifst?“ darauf hin, dass Moses nicht über die tiefgründige Wahrheit der Dinge verfügt und Gott ihn deswegen zu Ḥiḍr geschickt hat, der seinerseits über das verborgene Wissen verfügt. Dieser Umstand ist ein Beweis dafür, dass die Weisheit, über die Ḥiḍr verfügt, ein höherwertiges, überlegenes Wissen ist.<sup>51</sup> Dieses Wissen wird in Sufi-Kreisen mit dem Fachbegriff Ladunn-Wissen (*al-ʿilm al-ladunnī*) belegt, abgeleitet aus der in Vers 65 stehenden präpositionalen Fügung „min ladunnā ʿilman – من لدنا علما“ (unser seitiges Wissen).

Auch Yazır (gest. 1942) betont, dass das Wissen von Ḥiḍr die Geheimnisse des verborgenen Wissens beinhaltet. Moses Wissen wiederum ist die Kenntnis der Rechtsentscheidungen und

<sup>47</sup>Koran, 59:7.

<sup>48</sup>Vgl. Ibn ʿArabī: *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (1946), S. 206.

<sup>49</sup>Vgl. Albayrak: *Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün İlmi* (2003), S. 209; Çelebi: *Hızır* (1998), S. 407.

<sup>50</sup>Vgl. Ibn Kaṭīr: *Muḥtaṣar Tafsīr Ibn Kaṭīr* (1981), Bd. II, S. 428-9.

<sup>51</sup>Vgl. Albayrak: *Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün İlmi* (2003), S. 203; Çınar: *Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran* (2008), S. 16-17.

in der Lage zu sein, nach dem Sichtbaren Entscheidungen zu treffen. Ḥiḍr aber würde die tief sinnigen Hintergründe und die eigentliche Anlässe der Ereignisse kennen. Des Weiteren sieht Yazır den Schluss der Geschichte, als Ḥiḍr Moses über die Hintergründe der Dinge unterrichtet, und Moses nichts einwendet, als Beweis dafür, dass Moses bezüglich der Erläuterungen Ḥiḍr nicht Verwerfliches findet. Demnach sind die Dinge, die Moses als schädlich und abscheulich betrachtete, keinesfalls verwerflich. Seine Unzufriedenheit basierte auf seiner Unkenntnis der Weisheit, die dahinter steckt. Als die Hintergründe erläutert werden, verbindet sich das Verborgene mit dem Sichtbaren, womit in der Entscheidung Gottes kein Widerspruch übrig bleibt. Es scheint, dass die durch das Verborgene bedingten Dinge mit den durch das Sichtbare bedingten Dingen widersprechen und in Opposition stehen können. Aus solchen Konflikten ist jedoch nicht automatisch ein Widerspruch zwischen Wahrheit und Scharia zu folgern. Denn auch Moses sieht, als ihm die Wahrheit offengelegt wird, keinen Grund Einwände aus der Scharia zu bringen.<sup>52</sup>

Dieses Kapitel mögen wir mit einer Passage von Muhammad Asad abschließen, in dem er die Meinung al-Bayḍāwī über dieses Thema zitiert:

„Der in letzterem wie auch in dem oben genannten Hadith erwähnte 'Fisch' ist ein altes religiöses Symbol, das möglicherweise göttliches Wissen oder ewiges Leben bedeutet[...] Bayḍāwī bietet in seinem Kommentar zu Vers 60 eine rein allegorische Erklärung: die 'zwei Meere' stellen zwei Quellen oder Ströme des Wissens dar – einerseits das durch Beobachtung und intellektuelle Zuordnung äußerlicher Erscheinungen erreichbare Wissen ('ilm adh-dhahir) und andererseits das durch intuitive, mystische Einsicht erreichbare Wissen ('ilm al-batin) – deren Zusammentreffen das wirkliche Ziel von Moses Suche ist[...],<sup>53</sup>

Diese zweite Quelle der Erkenntnis, die Asad als durch intuitive, mystische Einsicht erreichbares Wissen beschreibt, weist auf die Epistemologie der Sufis hin. Im nun folgenden Kapitel wird die Sicht der Sufis auf diese Geschichte behandelt. Dazu wird erörtert, welche Bedeutung der weiter oben als Quelle für verborgenes Wissen beschriebene Begriff *al-ʿilm al-ladunnī* für ihre Sicht hat und in welchem Verhältnis die spezifisch-sufische Koraninterpretation zu all dem steht.

### **Der Stellenwert dieser Erzählung für die Sufis und deren Verhältnis zur sufischen Koranexegese (*at-tafsīr al-iṣārī*)**

Auf die Geschichte von Ḥiḍr im Koran legten die Sufis großen Wert, weil sie die zwei Grundpfeiler des Sufismus illustriert, nämlich die Führung der Menschen auf den richtigen Weg (*irṣād*) und das von Gott gegebene Wissen (*al-ʿilm al-ladunnī*). In den sufischen Kommentaren dieser Erzählung wird Ḥiḍr die Rolle des Meisters (*muršīd*) zugeschrieben,

<sup>52</sup>Vgl. Yazır: *Hak dini Kur'an dili* (o. J.), Bd. V, S. 194-5.

<sup>53</sup>Asad: *Die Botschaft des Koran* (2009), S. 567.

während sie Moses in der Rolle des Schülers (*murīd*) sehen. Auch heute noch gibt es Sufis, die behaupten, Ḥiḍr gesehen zu haben und von ihm belehrt worden zu sein.<sup>54</sup>

Eine weitere wichtige Bedeutung dieser Erzählung für die Sufis ist das Verhältnis zwischen *al-‘ilm al-ladunnī* und sufischen Koranexegese (*at-tafsīr al-išārī*<sup>55</sup>). Nach ihrer Lesart kann *at-tafsīr al-išārī* nur von den Sufis, die *al-‘ilm al-ladunnī* haben, gemacht werden.

Ohne Zweifel ist der gemeinsame Nenner derjenigen, die zu definieren versuchen, was eine sufische Koraninterpretation ausmacht, dass diese Auslegungen nicht Produkte intellektueller Bemühungen sind, sondern direkt von Gott in das Herz des Erkennenden (*‘Arif*) inspiriert werden.<sup>56</sup> Dieser Diskurs bringt zweifellos die Behauptung zu Tage, dass die Sufis im Gegensatz zu anderen Menschen eine weitere Quelle der Erkenntnis haben. Gewiss handelt es sich hierbei um Epistemologie. Die Sufis sprechen, wie in der Sure Kahf neben einem Wissen, das man durch studieren erlangt, auch von der Existenz eines weiteren, verborgenen Wissens, das von Gott dem Menschen beschert wird. Nach ihnen wurde dieses Wissen auch Ḥiḍr zuteil, und dieses, die wahren Hintergründe der Ereignisse darlegende Wissen, hat auch aufgrund seiner verborgenen Eigenschaft im ersten Augenblick auch Moses nicht verstanden. Die Sufis vertreten die Meinung, dass sie dieses Wissen aufgrund ihrer Abstinenzübungen und verschiedener Gottesdienste erlangen.<sup>57</sup> Sie sind nicht unbedingt der Ansicht, obwohl sie die Methode der Erlangung des Wissens in der Art und Weise beschreiben, dass dieses Wissen einem nach solchen Bemühungen und Übungen in einem Automatismus der Kausalität zuteilwird. Denn dieses Wissen erlangt man nicht durch körperliche und geistige Bemühung (*‘ilm kasbī*), es wird von Gott beschert (*‘ilm wahbī*).<sup>58</sup>

Nach Ġazālī können die geistigen Kräfte durch das Abschwächen der Gefühls- und Körperkräfte nach unterschiedlichen Askese Übungen und Gottesdiensten verstärkt werden und dadurch erleuchten göttliche Lichter in den Essenzen des Intellekts. In Folge dessen kann der Mensch, ohne körperliche oder geistige Anstrengung, Wissen erlangen, das anderen nicht zugänglich ist. Auf diesem Wege erlangtes Wissen wird „*al-‘ilm al-ladunnī*“ genannt. Nach Ġazālī gibt es einen Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration; Offenbarung ist die Offenlegung einer verborgenen Angelegenheit und Inspiration ist die Verschlossenheit dieser Situation. Durch die Offenbarung mitgeteiltes Wissen ist das prophetische Wissen (*‘ilm nabawī*) durch die Inspiration vermitteltes Wissen ist dann das verborgene Wissen (*al-‘ilm al-ladunnī*).<sup>59</sup> Diese Ausführungen von Ġazālī bringen folgende Tatsache ans Licht: Die Offenbarung wird an die Propheten erteilt, um die Menschen darüber zu informieren, was sie nicht wissen. Somit werden Menschen von den Dingen in Kenntnis gesetzt, die für sie verborgen waren (*ġayb*) und das neue Wissen ist für sie dann bindend, ihre Verantwortung

<sup>54</sup>Çınar: Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran (2008), S. 2.

<sup>55</sup>„Der Begriff *al-išāra*, dessen Bedeutung im Wörterbuch als Zeichen, Wink, Hinweis, Signal und Andeutung angegeben wird, bedeutet als Terminus Technicus der islamischen Mystik, entweder, dass ein bestimmter Inhalt ohne Vermittlung des Wortes an jemanden kommuniziert wird, oder aber, dass ein bestimmter Bedeutungsinhalt einzig durch Inspiration und *kašf* übermittelt werden kann. Dabei wird diese Form der Koranauslegungen als *al-išārī* bezeichnet, weil ihre Anhänger entweder alle oder eine gewisse Anzahl von Koranversen durch *ilhām* und *kašf* interpretierten.“ (Çınar: Die islamisch-mystische Koranexegese (*at-tafsīr al-išārī*) im Überblick (2009), S. 1-2.)

<sup>56</sup>Vgl. Uludağ: *İşârî Tefsir* (2001), S. 424; Ay: *İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek* (2011), S. 106; Ateş: *işârî Tefsir Okulu* (1974), S. 19.

<sup>57</sup>Vgl. Ateş: *İşârî Tefsir Okulu* (1974), S. 19.

<sup>58</sup>Vgl. İdiz: *Tasavvufu ilmi Zahir ilmi Batın Anlayışı* (2006), S. 239.

<sup>59</sup>Vgl. Gazali: *Yol, Bilgi ve Varlık* (2010), S. 58-61.

wird dadurch größer. Bei der Inspiration verhält sich das anderes. Denn Inspiration findet persönlich statt und bereichert nur diesen inspirierten Menschen über ein Thema, das bis dahin verborgen (*ġayb*) war. Die Gesellschaft erfährt davon nichts und die Inspiration bringt nur für den Inspirierten eine zusätzliche Verantwortung. Anderen ist es frei gestellt, an diese Inspiration glauben oder abzulehnen.

Somit wird die Bezeichnung „*al-‘ilm al-ladunnī*“ mit einer speziellen Bedeutung zu einem Terminus technicus, was man auch als Wissen um die Wahrheit oder verborgenes Wissen (*‘ilm bāṭin*) bezeichnet hat. Die Sufis haben die Geschichte von Ḥiḍr als Beweis für die Existenz von *al-‘ilm al-ladunnī* aufgeführt.<sup>60</sup> Andererseits ist nach den Sufis auch generell der Koran ein Buch, das neben der äußeren, wörtlichen Bedeutung auch einen inneren Sinn hat.<sup>61</sup> Dank des ihnen verliehenen Ladunn-Wissens sind sie befähigt, neben dem äußeren Wortsinn des Korans auch diesen inneren Sinn, auf den die Koranverse Andeutungen enthalten, zu erfassen. Die Bezeichnung dieser auf Geheimwissen gestützten Koraninterpretationen als „*at-tafsīr al-iṣārī*“ hat weite Verbreitung gefunden, wobei nicht alle mit dieser Namenswahl einverstanden sind. Obwohl diese Auslegungen der Sufis von einigen als *at-Tafsīr al-iṣārī* (*iṣārī* von der Andeutung-*iṣāra* abgeleitet) genannt haben, haben die Sufis es vermieden, ihre Art der Koraninterpretation so zu bezeichnen. Auch Ġazālī nennt die Wissenschaft der Koranauslegung „*Tafsīr*“ unter den überlieferten Wissenschaften, als er die Wissenschaften in seinem Werk „*al-Muṣtafa*“ kategorisiert. D.h. ihm nach ist die Koranauslegung (*Tafsīr*) ein Wissen, das sich nur auf Überlieferungen stützt und die *at-Tafsīr al-iṣārī* ist keine Koranauslegung. So ist zu verstehen, dass nach den Sufis die Bezeichnung *at-Tafsīr al-iṣārī* nicht treffend ist. Denn *iṣāra* und *Tafsīr* sind zwei verschiedene Begriffe. Des Weiteren hat kein Sufi für ihre Art der Koranauslegung den Begriff *at-Tafsīr al-iṣārī* benutzt; Sie reden viel mehr von *iṣāra* oder *ma‘na iṣārī*. Damit wollten sie feststellen, dass diese Bedeutungen nicht die absolute und finale Bedeutungen sind, nur dass die Verse diese Bedeutungen andeuten und auf diese Bedeutungen indirekt hinweisen.<sup>62</sup>

In den Anfängen wurden die Auslegungen der Sufis vornehmlich mündlich tradiert. Mit den Jahrhunderten wurden sie dann auch zu Papier gebracht; erste Beispiele hierfür finden sich bei Sahl b. ‘Abdallāh at-Tustarī (gest. 896), Abū ‘Abd ar-Rahmān as-Sulamī (gest. 1021), as-Salabī (gest. 1035) und al-Quṣairī (gest. 1072). In der Frühzeit dieser Art der Korankommentierung beschränkte man sich darauf, die Worte der großen Sufis wiederzugeben und diese durch die eigenen mystischen Erfahrungen zu ergänzen, in späterer Zeit wurde sie jedoch mit Philosophie vermengt und vermischt. Der hierbei am weitesten gehende Kommentator soll Ibn Arabi gewesen sein. Seine Lehre von der Einheit des Seins hatte einen großen Einfluss auf alle auf ihn folgenden Sufis und auf die weitere Entwicklung der sufisch-mystischen Koranauslegung (*at-Tafsīr al-iṣārī*).<sup>63</sup>

<sup>60</sup>Vgl. Yazır: *Hak dini Kur'an dili* (o. J.), Bd. V, S. 194.

<sup>61</sup>Vgl. Uludağ: *İṣārī Tefsir* (2001), S. 424-5.

<sup>62</sup>Vgl. Goldziher: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920), S. 225; Ay: *İṣārī Tefsiri Yeniden Düşünmek* (2011), S. 108; Çınar: *Die islamisch-mystische Koranexegese (at-tafsīr al-iṣārī) im Überblick* (2009), S. 2.

<sup>63</sup>Vgl. Ateş: *İṣārī Tefsir Okulu* (1974), S. 330-1.

## Schlussbetrachtung

Die historische Authentizität der Geschichte von Ḥiḍr, die in der Sure Kahf in den Versen 60-82 aufgeführt wird, wurde von manchen in Zweifel gezogen und es wurde behauptet, dass sie von anderen aus den umliegenden kulturellen Umfeldern bekannten Geschichten oder Epen beeinflusst worden sei. Nach Ansicht derer, die so argumentieren, greift der Koran manchmal auf mythologische Inhalte als Mittel zurück, um eine bestimmte Botschaft zu überbringen; daher sei es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob die dargestellten Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben oder nicht. In der Geistesgeschichte des Islams waren solche Positionen jedoch stets in der Minderheit, während die Mehrheit sie verwarf, wobei sich solche Positionen vor allem auf Belege aus der Prophetentradition (*Ḥadīṭen*) stützte.

Die Sufis beschäftigten sich nicht eingehend mit der Historizität dieser Erzählung und konzentrierten sich auf die in ihr transportierten Lehren. Eine davon war die Vorbildfunktion dafür, wie innerhalb der Orden das Verhältnis von Lehrmeister zu Adept auszusehen hatte, die andere hängt mit dem Wesen des Wissens, das Ḥiḍr verliehenen wurde, zusammen. Dieses Wissen, durch das er Einsicht in die inneren, verborgenen Aspekte der Dinge erlangte, ist kein Wissen, das man durch Fleiß und Lernen erlangen kann, es ist ein Wissen, das Gott selbst verleiht, wem Er will. Diejenigen, die dieses Wissen zu erlangen wünschen, müssen jedoch in der Lage sein, mit der mit ihm verbundenen Verantwortung umgehen zu können. Diesen Zustand können sie erreichen, indem sie eine Reihe von Übungen vollziehen, die die Triebseele bändigen. Nachdem sie diese Übungen durchgeführt und den Zustand der Aufnahmefähigkeit dieses Wissens erreicht haben, liegt es allein in Gottes Ermessen, ob und wem er es verleiht. Nach Ansicht der Sufis sind diese Menschen durch dieses Geschenk Gottes dazu in der Lage, im Gegensatz zu den Gelehrten, die sich in ihrer Urteilsfindung am äußeren Zustand der Dinge orientieren, Einblick in deren innere Beschaffenheit zu haben. Für dieses Wissen wurde, ausgehend von den in der Geschichte benutzten Wörtern, der Begriff „*Ladunn*-Wissen“ als Terminus etabliert. Zweifelsohne handelt es sich hierbei um Epistemologie. Daher ist dieser Weg des Erkenntnisgewinns der Sufis grundsätzlich verschieden von dem der meisten Philosophen und liegt in dem Bereich der Metaphysik. Die Erzählung Ḥiḍr ist daher für sie besonders bedeutsam, weil sie diesen Unterschied deutlich macht.

Andererseits ist nach den Sufis auch generell der Koran ein Buch, das neben der äußeren, wörtlichen Bedeutung auch einen inneren Sinn hat. Dank des ihnen verliehenen *Ladunn*-Wissens, sind sie befähigt, neben dem äußeren Wortsinn des Korans auch diesen inneren Sinn, auf den die Koranverse Andeutungen enthalten, zu erfassen. Die Bezeichnung dieser auf Geheimwissen gestützten Koraninterpretationen als „*at-tafsīr al-iṣṣārī*“ hat weite Verbreitung gefunden, wobei nicht alle mit dieser Namenswahl einverstanden sind. Ein sehr wichtiger Aspekt, der bei diesem Thema noch zu beachten ist, ist der grundsätzliche Unterschied, der zwischen diesem durch Inspiration erlangtem Wissen der Sufis und den Eingebungen, die die Propheten erhalten. Während die Propheten dazu verpflichtet sind, die ihnen eingegebenen Offenbarungen den Menschen zu verkünden, ist es den Sufis freigestellt, ob sie dieses ihnen persönlich verliehene Wissen mit anderen Menschen teilen oder es für sich behalten. Grundsätzlich stimmten jedoch alle, die sich zu diesem Themenfeld geäußert haben, flächendeckend darin überein, dass die Offenbarungen der Propheten für alle und jeden



verbindlich sind, während das exklusive Wissen, das ein Sufi erhält, nur ihn selbst bindet. Alle anderen Menschen sind nicht dazu verpflichtet, ihm Glauben zu schenken und dem zu folgen.

## Literaturverzeichnis

AL- BUḤĀRĪ, Muhammad ibn Ismā'īl: Şaḥīḥ al- Buḥārī. Herausgegeben von Muştafa Dīb al- Buġā. Damaskus, Beirut: Dār ibn Keḫīr, o. J.

ALBAYRAK, İsmail: Kur'an Ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası Ve Ledün İlmî. In: Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – V. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

ASAD, Muhammad: Die Botschaft des Korans. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2009.

ATEŞ, Süleyman: İşârî Tefsir Okulu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

AY, Mahmut: İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek. In: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 24. 2011. 103-148.

BULTMANN, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. In: Kerygma und Mythos, Hrsg. Hans-Werner Bartsch; Bd. I. Hamburg, 1948. S. 15-53.

BULTMANN, Rudolf: Zum Problem der Entmythologisierung. In: Kerygma und Mythos, Hrsg. Hans-Werner Bartsch; Bd. II. Hamburg, 1952. 179-208.

ÇELEBİ, İlyas: Hızır. In: DİA; Bd.17. İstanbul: İSAM, 1998. 406-409.

CHITTICK, William C.: Tasavvuf. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

ÇINAR, Hüseyin İlker: Die islamisch-mystische Koranexegese (*at-tafsîr al-işârî*) im Überblick. In: Journal für Religionskultur (online Zeitschrift); 127. 2009. 1-18.

ÇINAR, Hüseyin İlker: Die Reise des Propheten Moses mit Ḥiḍr im Koran. In: Journal für Religionskultur (online Zeitschrift); 98. 2008. 1-18.

DEMİRLİ, Ekrem: Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

DYROFF, Karl: Wer ist Chadir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete; Bd. 7. Berlin, 1892. 319-327.

FRANK, Herman: Beitrag zur Erkenntniss des Sufismus nach Ibn Ḥaldūn. Leipzig: W. Drugulin, 1884.

FRIEDLÄNDER, Israel: Alexander Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende. In: Archiv für Religionswissenschaft. Hrsg. Richard Wünsch; Bd. 13. Leipzig: B. G. Teubner, 1910. 161-246.

FRIEDLÄNDER, Israel: Zur Geschichte der Chadhirlegende. In: Archiv für

- Religionswissenschaft. Hrsg. Richard Wünsch; Bd. 13. Leipzig: B. G. Teubner, 1910. 92-110.
- GAZALİ, Abū Hāmid: Yol, Bilgi ve Varlık. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- GEIGER, Abraham: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen. Bonn: Verf., 1833.
- GOLDZİHER, Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden: E. J. Brill, 1920.
- HALEFULLAH, M. Ahmed: Kur'an'da Anlatım Sanatı. Vom Arabischen ins Türkische übersetzt von Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- HAVVA, Said: El-Esâs fi't-Tefsir. Vom Arabischen ins Türkische übersetzt von M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- HENNIG, Max: Der Koran. München: Heinrich Hugendubel Verlag, 1999.
- HERMANN, Wolfgang: Die Weisheit der Propheten – Fusus al-Hikam. Nach der Übertragung von Titus Burckhardt. Zürich: Chalice Verlag, 2005.
- HUNNIUS, Carl: Das syrische Alexanderlied. Herausgegeben und übersetzt von Carl Hunnius. In: ZDMG; Bd. 60. Leipzig, 1906. 169-209.
- IBN 'ARABĪ, Muḥyī d-Dīn Muḥammad: Fuṣūṣ al-Ḥikam. Hrsg. von Abu l-'Alā' 'Afīfī, Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabī, 1946.
- IBN KAṬĪR: Muḥtaṣar Tafsīr Ibn Kaṭīr. Überarbeitet und herausgegeben von M. 'Alī aṣ-Şābūnī. Beirut, 1981.
- İDİZ, Ferzende: Tasavvufta ilmi Zahir ilmi Batın Anlayışı. In: Atatürk Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi; 25. Erzurum, 2006. 237-260.
- İMAMOĞLU, Abdullah Taha: Hurmanın Aşılması/Döllenmesi Hadisini Anlamak. İstanbul: Verf., 2013.
- IZUTSU, Toshihiko: İbn Arabi'nin Fusûsun'daki Anahtar Kavramlar. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- KARA, Osman: Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri. In: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi; 11, 3. 2011. 73-94.
- KILIÇ, M. Erol: İbn Arabî Düşüncesine Giriş - Şeyh-i Ekber. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- LIDZBARSKI, Mark: Wer ist Chadhir? In: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete; Bd. 7. Berlin, 1892. 104-116.
- MERAL, Yasin: Mūsā-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların

Değerlendirilmesi. In: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; 55, 2. Ankara, 2014. 129-150.

NASR, Seyyid Hüseyin: Tasavvufî Makaleler. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

ÖZTÜRK, Mustafa: Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu. In: OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi; 14-15. Samsun, 2003. 245-281.

ÖZTÜRK, Mustafa: Demitolojizasyon ve Kur'ân. In: Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi; 4, 1. 2004. 119-146.

QĀŠĀNĪ, ‘Abd ar-Razzāq: Šarh al- Fuṣūṣ al-Ḥikam. Kairo: Maṭba‘at al-Mimniyya, o. J.

SCHIMMEL, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Frankfurt: Insel Verlag, 1995.

SCHIMMEL, Annemarie: Sufismus. München: Verlag C. H. Beck, 2003.

ULUDAĞ, Süleyman: İṣârî Tefsir. In: DİA; Bd. 23. İstanbul: İSAM, 2001. 424-428.

WENSINCK, A. J: Hızır. In: İslam Ansiklopedisi; Bd. 5, 1. İstanbul: MEB, 1993. 457-462.

YAZIR, E. Hamdi: Hak Dini Kur'an Dili. Bd. V. İstanbul: Şura Yayınları, o. J.