

Brudt analogisme 1: Koranen

Mennesket, den “åbenlyse modstander”, som sprække
i skabelsens harmoni

MARTIN THOMAS RIEXINGER

ENGLISH ABSTRACT: *In this article the concept of ‘fractured’ analogism is proposed as a modification of the concept of analogism formulated by Philippe Descola in his model of four basic ontologies. Unlike in ideal typical analogism where the harmonious and hierarchically ordered diversity of the world is reflected in a harmonious vision of society, neither the human individual nor human society belong to this harmonious whole in fractured analogism. By obeying God humans can, however, secure themselves a reward in the Hereafter and contribute to the healing of the human sphere. The concept will be explained based on two passages from sura 16 (including context and parallels) which exalt the harmony of creation but also highlight humans as disturbing factor within it as they stubbornly object to acknowledge God as creator and to obey him.*

DANSK RESUME: *I denne artikel forslås begrebet ‘brudt’ analogisme som en modifikation af det begreb om analogisme som Descola har formuleret i sin model af fire basale former af ontologi. Anderledes end i den idealtypiske analogisme, hvor forestillingen om en harmonisk og hierarkisk mangfoldighed i verden afspejles i en harmonisk forestilling af det menneskelige samfund, tilhører hverken det menneskelige individ eller samfundet i den brudte analogisme denne harmoniske helhed. Med lydhor over for Gud kan menneskene dog sikre sig belønning i den hinsidige verden og bidrage til at ‘helbrede’ den menneskelige sfære. Begrebet forklares på basis af to versgrupper fra sura 16 (samt deres kontekst og paralleller), der omtaler verdens harmonier, men fremstiller også menneskene – der stædigt vægrer sig at adlyde Gud og at anerkende ham som skaber – som det forstyrrende element deri.*

KEYWORDS: *Analogism; Qur’ān; Islam; Philippe Descola*

Descolas model af fire basale ontologier

Den franske antropolog Philippe Descolas teori om fire basale ontologier, formuleret i *Par-delà nature et culture* 2005, har i de sidste to årtier vakt tiltagende opmærksomhed også uden for hans hjemmedisciplin. Han har selv udviklet teorien til en universal fortolkningsmodel som kan appliceres på forskellige samfund, fra jægere-samlere og til nutidens højteknologiske civilisation, og til mange forskellige fænomener, fra myter og til visuelle udtryksformer i hans bog fra 2021, *Les formes du visible*.

Hans model bygger på det basale skel mellem det indre (i mennesket) og det ydre (den fysiske verden, i praksis i særdeleshed dyr), og en polaritet mellem deres opfattelse som hhv. identiske og forskellige. Er væsener udvendigt set forskellige, men har det samme (i praksis menneskeagtige) indre liv, er ontologien animistisk. Adskiller forskellige menneskegrupper indre liv sig fra hinanden, men stemmer overens med bestemte andre slags væsener (mest dyr), er der tale om totemisme. Når den fysiske substans er den samme, mens kun menneskene har et indre liv, er ontologien naturalistisk (Descola [2005] 2013 a, 176-180, 321-332 / 2013 b, 232-240). Ligner de forskellige væseners hinanden, både mht. fysiske substans og deres indre, uden dog at være identiske, drejer sig det om en analogistisk ontologi. Et karaktertræk ved analogismen er desuden at disse enkelte sammenlignelige, men dog forskellige elementer på en meningsfuld måde er relateret til hinanden.¹ Udover det har analogismen implikationer for de samfund hvor den er den herskende ontologi. Descolas påvisning af sociomorfe forståelser af kosmos har relevans for opfattelsen af menneskelige samfund: Samfund kan være kosmomorfe, i og med at et samfund i så fald idealt set vil afspejle et harmonisk hierarki, dvs. en orden hvor alle mennesker har deres faste plads og indgår i indbyrdes åbenlyse og funktionelt-harmoniske relationer.²

Som det fremgår af Descola, har de fire ontologier ikke altid eksisteret samtidigt. To af disse fire ontologier, animismen og totemismen, forekommer primært i jæger- og samlersamfund, animismen desuden i tidlige agerbruger kulturer. Descola selv var egentligt skeptisk over for slutninger ud fra artefakter fra samfund om hvis kultur vort viden i øvrigt er begrænset eller ikke-eksisterende. Testarts påstand at palæolitiske hulemalerier som vidnesbyrd for en totemistisk ontologi, hvormed totemismen er den ældste ontologi vi har en belæg for, betegner han dog som plausibel (Descola 2021, 595-598/ 2025, 479-481).

Analogismen kan spores tilbage til de tidlige højkulturer hvori skrift først blev udviklet. I nutiden kan der findes overgangsformer mellem animisme og analogisme hos tribale agerbruger og nomadesamfund.³ Mens naturalismen har ifølge Descola visse

¹ Descola [2005] 2013a, 283 / 2013b, 203 : "L'articulation du continu du discontinu", 329-331 / 238f. fig. 5; 2021, 56-58 / 2025, 29f.; Lundager Jensen 2016, 6-8.

² Descola [2005] 2013a, 383f. (fig. 8), 519-520 (fig. 9) / 2013b, 278f. "Une solidarité générale du bas en haut et du haut en bas" er ifølge ham det afgørende karakteristikum af analogismen og dermed også et som afspejles i samfundet: [2005] 2013a, 283 / 2013b 203; Lundager Jensen 2016, 8.

³ Descola henviser til forskning blandt Nahua i Mexico og i afrikanske høvdingesamfund: Descola [2005] 2013a, 295-299, 311 / 2013b 213-216, 224.

rødder i Det Gamle Testamente og græsk filosofi⁴ begyndte denne ontologi først for alvor at udvikle sig i Europa igennem senmiddelalder og renæssancen, før den oplevede sit gennembrud i 1700-tallet.

Lundager Jensen har påpeget at det virker lovende fra en religionsvidenskabelig synsvinkel at relatere disse fire ontologier til trinene og de tilhørende religionsformer i Bellahs kulturevolutionære teori formuleret i hans *Religion in Human Evolution*. I denne sammenhæng vil analogismen være den mest interessante ontologi fordi det var den, der var den dominerende ontologi i de tidlige højkulturers arkaiske religioner, såvel som i de tidlige aksiale religioner og i de postaksiale synteser, som blev til de dominerende religionsformer i den største del af verden, indtil fremkomsten og udbredelsen af naturalismen i (og fra) Vesten. Heri ligger dog et problem for forholdet imellem Descolas koncept og den generelle religionshistorie. Med udgang i sin forskning blandt Amazoniens indfødte angår Descolas oprindelig interesse navnlig menneskets forhold til andre levende væsener, og hvilke essenser og kvaliteter disse tilskrives. Derimod har han ikke været særligt interesseret i spørgsmålet om ikkelegemlige væsener (ånder, guddomme eller den monoteistiske Gud) uanset hvilken ontologi han behandler (Descola 2013c). Derudover er han igen, ud fra sin egen antropologiske forskning, mens også ud fra sin umiskendelig modernitetskritik, mest optaget af at kontrastere animisme med naturalismen som det nutidige Vestens 'officielle' ontologi. Især i *Par-delà* kan analogismen sine steder virke som en passage mellem animisme og naturalisme. Den mere præcise sammenhæng imellem ontologi, økonomi og økologi er således kun tydeligt fremhævet i den beskrivelse af overgangen fra animisme til analogisme som han har foretaget i en sammenligning imellem tre samfund (fra hhv. Nordamerika og Sibirien) som på forskellige måder lever af rensdyr, som jagt dyr eller som halvtamme husdyr (Descola [2005] 2013a, 499-514 / 2013b, 366-377).

At analogisme forblev den dominerende religion fra de tidlige højkulturer indtil den tidlige moderne tid, trods alle slags voldsomme forandringer i samfund, økonomi og kultur i øvrigt, herunder forandringer i kosmologier og forestillinger om 'højere magter' eller 'metapersoner' (Strathern 2019, 31), vil sige at dens basale mønstre blev fastholdt, samtidig med at der, ikke overraskende, udviklede sig mange indbyrdes variationer. Men Descola selv har endnu ikke forsøgt en egentlig analyse, systematisering og forklaring på de indbyrdes forskelle imellem enkelte diverse former for analogisme i uensartede samfund.

Især Lundager Jensen har i forskellige sammenhæng henvist til nødvendige modifikationer, og specielt til det faktum at denne harmoni, som karakteriserer ifølge Descola analogistiske ontologier, ikke overalt er til stede. Grunden for dette er den kritik af arkaiske samfundsordener som uretfærdige eller irrationale som formuleres i aksetiden. If. denne kritik kunne disse samfundsordener ikke længere betragtes som kosmomorfe dele af et velordnet univers. I den kristne kontekst opfattes den oprindeligt harmoniske verdensorden som forstyrret. Basis herfor er harmoniseringen mellem

⁴ Descola [2005] 2013a, 99-105 / 2013b, 63-68. Skabelsesberetningen (sic!) indeholder allerede alle væsentlige elementer af naturalisme: Guds transcendens, menneskets ensartethed, verdens udvendighed og fremmedhed (*extériorité*).

skabelsesberetningen i Gen 1 som er et udslag af klassisk, harmonisk analogisme, og beretningen i Gen (2-3) som indeholder mange animistiske reminiscenser, og som er meget mindre harmonisk, inklusive det såkaldte 'syndefald'.⁵ Lundager Jensen kontrasterer derudover en monistisk analogisme med en dualistisk variant, hvori verden ikke ses som skønt, men som hæslig, mens den fuldkomne harmoni eskatologisk forskydes til en kommende verden, der vil være i harmoni med den nuværende himmelske, dvs. transcendent, verden (Lundager Jensen 2016, 15 f.). Klostergaard Petersen beskriver derimod ontologien i den tidlige Kristus-bevægelse som 'binaristisk', det vil sige at hvert enkelt fænomen i den materielle verden har sit modstykke i hhv. den gode, guddommelige og den onde, sataniske verden (Klostergaard Petersen 2019, 85 f.). Disse modifikationer står i sammenhæng med den aksiale kontrastering af den ufuldkomne realitet og et forestillet ideal med forestillingen om den vise, retfærdige og almægtige skabergud – med alle de aporier dette implicerer.

Ud fra disse overvejelser ønsker jeg at bidrage med denne artikel til en differentieret typologi af postaksiale, analogistiske ontologier og en diskussion af deres relation til samfundsidealer og idéhistoriske udviklinger. Til dette formål undersøger jeg for det første en bestemt type af Koranvers som meget tydeligt afspejler en analogistiske ontologi, men med en i princippet harmonisk ordnet verden. De afspejler med højt sandsynlighed inspiration fra lignende tekster i de gammeltestamentlige salmer (fx 104; 147; 148) og dermed måske endda fra hymner fra det gamle Egypten, muligvis også fra de gammeltestamentlige profetbøger.⁶ Men i disse vers omtales mennesket også som et væsen, som oftest nægter at forstå betydning af den harmoniske orden. Også denne form af analogisme er post-aksial i den forstand at denne verdens tilstand ikke opfattes som perfekt harmoni; men hverken analysen eller de konsekvenser som drages derfra, er så radikale som i de to ovenfor nævnte tilfælde.

Koranen rummer dog forskellige slags ontologier, hvilket ikke kan overraske; Descola fremhævede også fra starten at eklektiske ontologier er et hyppigt fænomen i praksis (Descola [2005] 2013a, 322 / 2013b, 233). Denne artikel suppleres af en artikel i samme nummer, hvori jeg analyserer brug af den brudte analogisme som en 'protest-analogisme' imod den ungtyrkiske og kemalistiske materialisme. I en kommende artikel agter jeg at behandle kategori af de væsener der kaldes *jinn* (ofte oversat med 'dæmoner') som et overgangsfænomen mellem analogisme og animisme. De blev ofte brugt til at integrere animistiske elementer i det islamiske verdenssyn.⁷

⁵ Lundager Jensen (2020, 45f.) om Radical Orthodoxys analogisme.

⁶ Lundager Jensen, 2020, 19-27; jf. Jer 2,5-9: klage over at folket ikke er taknemmeligt for Guds gerninger; 10,11-16: vejrfænomener, polemik imod polyteister; En opfordring at skabelsen fra geografiske entiteter o vejrfænomener, via planter og dyr op til menneskene skal lovprise Gud findes i Daniel (3,51-90).

⁷ Som Bellah fremhæver (2011, 270), opstod de aksiale gennembrud i perifere samfund, ikke i de gamle, solide højkulturer som de egyptiske og mesopotamiske; men i Mellemøsten omkring 600 e. Kr. var de mindre kongedømmer i storrigernes periferi allerede præget af aksiale religioner (Etiopien, de kristne arabiske kongedømmerne af Lahmiderne og Ghasaniderne ved overgangen af den Frugtbare Halvmåne til den Arabiske Halvø, Yemen var omkæmpet mellem jødiske og kristne hersker). Udover dette byder den islamiske religionshistorie på

De koranske skabelseslister i sura 16 samt paralleller og varianter

Ifølge flertalsopfattelse i den islamiske koraneksegese betragtes sura 16 som en sura som Muḥammad i det væsentlige fik åbenbaret i den sene mekkanske periode. Med hensyn til dateringen er flertallet af vestlige, sekulære islamforskere enige.⁸ I to længere afsnit henvises til mange fænomener i den skabte verden som eksempel for Guds skabermagt og godhed, mens andre afsnit behandler andre emner som dog er relateret til skabelseslisten. En i form og indhold lignende passage er 27:59-64, mens 30:17-30, der ligner i mange aspekter, også introducerer nye aspekter;⁹ her mangler dog den tætte kontrastering mellem lovprisning af skabelsen og kritikken af den manglende lydørhed. I sura 55:1-25 præsenteres skabelsens herligheder i meget korte sætninger. Efter et antal vers følger det stereotype indskud "Hvilke af jeres begges Herres (*rabbi-kumā*) velgerner vil I fornægte (*yukadhdhibān*)?" Det fortsætter i hele sura 28 med eskatologiske passager.¹⁰ I sura 15 går en kortere liste (v. 19-22) forud for skildringen af menneskets skabelse og Djævlens (Iblīs) oprør mod Gud. Derudover kan enkelte vers med lignende karakteristika spores igennem hele Koranen (fx opsummeringen i 2:164). Uden at garantere fuldstændighed skal jeg henvise til paralleller, men også – hvor oplagt – til andre nuancer. I min analyse gør jeg brug af den østrigske arabist Arne Ambros undersøgelse angående 'biosfæren' i Koranen. Erkendelsesinteressen her er primært semantisk, ikke religionsteoretisk, men den har dog religionsteoretiske implikationer. Lundager Jensen henviser med rette til at begrebet 'natur' er et modernistisk konstrukt, som ikke findes i Bibelen. Det samme kan siges om koranisk og endda om klassisk arabisk generelt.¹¹ Descola er i sin etiske beskrivelse af ikke-naturalistiske ontologier nødt til at operere med naturalistiske kategorier. Men i Koranen findes der endda ikke et ord for 'dyr', kun mere specifikke begreber associeret med

mange eksempler af analogistiske ontologier som fortjener en nærmere undersøgning. Bl.a. kan nævnes den negative analogisme blandt tidlige sufi-asketer (al-Qushayri 2008), forholdet mellem kroppens og sjælens funktioner og de forskellige åndelige verdener if. senere sufister som Aḥmad Sirhindī (1564-1624; Buehler 2011, 32-36), "okkulte" videnskaber (Gardiner 2023b) eller planlægningen af byen Touba, centrum for den senegalesiske Mouride-orden i det 20ende århundrede, på basis af en sufistisk kosmologi (Ross 2006). Udover dette kan man spørge om puritanske strømningers, fx wahhabismens, mangel på interesse for andre levende væsener kan betragtes som udslag af en ureflekteret protonaturalisme.

⁸ Nagel (1995, 40) referer de forskellige opfattelser angående hvilke vers der er senere indskud – her også om den mindretalsopfattelse at kun de første 40 vers er mekkanske.

⁹ Menneskeslægtens mangfoldighed (sprog, hudfarver): 30:22, samt kærlighed og barmhjertighed blandt menneskene: 30:22; lynet som et frygtindgydende tegn: 30:24

¹⁰ Fortolkning af dualisformerne *-kumā*, *-āni* som relaterende til menneskene og *jinn* bygger på at deres skabelse fra ler, henholdsvis ild, nævnes i 55:14-15. Paret: "leugnen", man kan kritisere Wolfs oversættelse som for svagt, fordi verbet er afledt af roden *k-dh-b, 'løgn'.

¹¹ Lundager Jensen 2020, 1f.; ordet *ṭabī'a*, som siden den klassiske periode blev brugt som ækvivalent til græsk *physis*, fungerer på moderne arabisk, persisk og – ved siden af den tyrkiske neologisme *doğa* – også på tyrkisk som ækvivalent for 'natur'

bestemte elementer og former af bevægelse ligesom fisk, fugle eller *dābba*, dvs. dyr som bevæger på en måde på landjorden (24:45).¹²

De fleste vers i sura 16 som er relevante for vores diskussion, karakteriseres formelt ved at de slutter med et spørgsmål eller en opfordring med et verbum i 3. pers. Pl. mask. imp. ind. og derfor med den samme endelse *-ūn*. Med den type rim understreges i Koranen hyppigt en sammenhæng mellem versenes indhold, udover at de hyppigst brugte verber falder inden for de semantiske felter kognition og forpligtelse (henholdsvis religiøs og etisk). Dette rimskema afbrydes meget hyppigt i Koranen med vers, som afsluttes med en fremhævelse af en af Guds egenskaber, i de fleste tilfælde opfattet som et af hans tilnavne. Et yderligt iøjnefaldende træk er at de undersøgte versgrupper kan betragtes som lister, typisk for tekster baseret på en analogistisk ontologi (Lundager Jensen 2020, 22f.).

De første to vers af sura 16 er en bekræftelse af åbenbaringen igennem englene. Men allerede i 16:3 fremhæves Gud som skaber af himlene og jorden, en gerning som de der "sætter ved Hans side" i deres tilbedelse (*'ammā yushrikūn*) ikke er i stand til.¹³ Her bliver den harmoniske orden allerede kontrasteret med den fejlagtige adfærd hos en relevante gruppe menneske som tilbeder afguder. Det fortsætter i 16:4 hvor skabelse af det enkelte menneske ud af sæd resulterer i "en åbenlys modstander": *khaṣīm mubīn*.¹⁴ Denne vending bryder med det nævnte rimskema og bliver på denne måde fremhævet. Udover det emne som drøftes her, er dette vers et af flere i sura'en som lægger op til den udbredte forestilling i islam at skabelsen ikke er en afsluttet hændelse, men at verden består i kraft af Guds kontinuerlige opretholdelse. Denne opfattelse er basis for den okkasionalistiske grundtanke i i den senere islamiske, især sunnitiske, teologi ifølge hvilken universet kontinuerligt opretholdes af Gud og at begivenheder og relationerne af skabelsens elementer til hinanden ikke resulterer fra en selvstændig kausalitet (Nagel 2002, 175, 179-182).

I det næste vers introduceres det tema at verden blev skabt til menneskets bedste. Igennem kreaturer/ domesticerede flokdyr (*an'ām*) får menneskene mælk, varme og arbejdskraft; hermed viser sig Gud som medfølelig og barmhjertig (16:5-7).¹⁵ Heste og

¹² Ambros 1990, 294-296; om oprindelse af kategori dyr i den græske kontekst: Descola [2005] 2013a, 85 / 2013b, 53.

¹³ Interpretationen her er rent tekstimmanent, hvor formålet kun at beskrive strukturen i tankegangen. Derfor implicerer konstateringen af at der polemiseres imod afguder i de undersøgte vers, ikke at omverdenen faktisk praktiserede en polyteistisk religion. Den epigrafiske forskning i Hijāz har – forsigtigt formuleret – problematiseret en sådan tidligere opfattelse, fordi andre guddomme end Allāh/ al-Raḥmān ikke findes længere i de sidste før-islamiske indskrifter. oversigter over den relevante forskning: Sinai 2017, 59-80; al-Jallad 2024. Diskussionen om hvad dette betyder for Koranens 'Sitz im Leben' kan ikke tages op her.

¹⁴ Skabelse af menneskeslægten derimod i 30:20 og 55:14. Skabelsen i moderens liv har også en bibelsk parallel: Jer 1,5. Om semiotisering med formelle midler: Lotman [1970] 2015; Yelle 2013. Descolas *Les formes du visible* kan ideelt set suppleres med *les formes de l'audible et du lisible*, altså ang. hvordan ontologier kan afspejles i sprog, rytme og musik, i den supplerede artikel om Said Nursi følger yderlige eksempler, jf. desuden Gardiner 2023a, 23.

¹⁵ Ambros 1990, 299-302; at begrebet dækker kvæg, får og geder, forklares i 6:142-144. Konsonantroden *n-'-m implicerer nytte, behagelighed.

muldyr er et andet eksempel (16:8). De fungerer desuden som statussymboler (*zīna*, Wulf [2018]: 'pryd'); men her beklages det dog også at menneske ikke kender til (*lā ta lamūn*), hvad Gud har skabt (Nagel 1995, 41). 16:9 er en indskud i listen, som fremhæver at Gud viser den rette vej, men at det er også hans beslutning at ikke alle følger hans vejledning (*hudā*).

Herefter fortsætter listen med udsagnet om at det er også en nåde for mennesket at Gud fra himlen sender regn og dermed vand som kan drikkes, og at han lader nyttige planter for menneskene og deres kreaturer gro (16:10f.),¹⁶ mens dag, nat og himmellegemerne blev underkastet til menneskenes bedste (16:12).¹⁷ I 16:11-13 bliver tegn-karakteren af skabelsen gjort eksplicit: De er henvisninger (*āyāt*, sg. *āya*) (Netton 2003; Abrahamov 2006) for de mennesker som kan reflektere (*yatafakkarūn*), og forstå (*ya qilūn*) eller Lader sig påminde (*yadhakkarūn*).¹⁸ Ordet *āya* bruges i øvrigt også om koranvers, hvilket afspejler at skabelsen selv tilskrives en åbenbaringskarakter.¹⁹ I 16:13 omtales ikke specifikke elementer af den skabte verden, men dens mangfoldighed som sådan (*mā dharā lahum ... mukhtalifan alwānuhu*, "af forskellige arter"), et centralt analogistisk motiv. Havet er indrettet efter menneskenes behov: De får mad og smykker fra det, og de kan sejle på det (16:14).²⁰ Og bjergene holder jorden stabilt sammen (16:15).²¹ Disse to elementer af den skabte verden er dog ikke længere anledning til refleksion. I stedet slutter verset med en forhåbning om menneskenes taknemmelighed og vilje at lade sig lede den rette vej (*la'allakum yashkurūn, ... yahtadūn*). Listen slutter med vejmærker og stjerne som leder den rette vej, helt bogstaveligt.

16:17 markerer overgangen fra listen som Gudsbevis til polemikken imod af afgudstjenere, hvis idoler ikke er i stand til at skabe. De utællelige nådegaver nævnes igen (16:18); men fokus skifter nu til Guds viden om hvad menneske i deres inderste tænker og straffen de har i vente. I den følgende passage henvises til Guds viden om hvad menneskene skjuler, og der trues med hinsidige straffe for troen på afguderne. Analogismen vender tilbage i 16:30-32, nemlig som eskatologisk udsættelse. "Edens haver", som modtager dem der fulgte Guds vejledning, er en forbedret version af denne verden. I sammenligning med andre skildringer af paradiset i Koranen er disse tre vers ikke meget udførlige; dog er det iøjnefaldende at vandet fremhæves, ligesom i beskrivelsen af denne verden.²² Wulff (2018) oversætter pluralisformen *anhār* med "floder" og Paret (2014) med "Bäche"; men det virker dog oplagt at betydningen her er vandingskanaler som man kender den fra oaselandbruget; det vil så også understrege paradiset velordnede karakter.

¹⁶ Parallel 27:60; om planter og vegetation in Koranen: Waines 2001.

¹⁷ 3:190: dag og nat; 55:5: sol og måne til tidsbestemmelse.

¹⁸ Wulff: "besinde sig", "med forstand".

¹⁹ Descola (2016, 131) nævner middelalderens skolastik; men eksempler findes dog fra flere historiske perioder og på flere mentale niveauer, fra det intellektuelle til det mere folkelige.

²⁰ Parallel: 55:22,,24.

²¹ Parallel: 35:12; delvis parallel: 27:61.

²² En mere udførlige beskrivelse af Haven if. en skabelsesliste: 55:46-72.

Derefter fortsættes polemikken imod afgudsdyrkelsen, nu med henvisning til de profeter, som er blevet udsendt nu og til tidligere slægter. Motivet: at den hinsidige verden er en endnu bedre udgivelse af denne, gentages kort i 16:41-42 hvor belønning i begge af dem loves dem som følger Gud og derfor måtte forlade deres hjemstavn. Dette er normalt opfattet som en henvisning til *hijra*, udvandringen til Yathrib, senere kaldt *madīnat al-nabī*, 'Profetens by', og dermed sandsynligvis et senere indskud (Nagel 1995, 41). Ellers følger nu advarsler mod de vantroende og bekræftelser af Guds magt, indtil en klart analogistisk tematik dukker op igen i versene 16:48-55, men her i en meget eksplicit, 'brudt' version. Ifølge 16:48 viser "hvad Gud har skabt" sin taknemlighed mens skyggerne skifter. Dette gentages mere eksplicit i det følgende vers hvor dyr og englene nævnes blandt dem som kaster sig ned og dermed følger Guds ordre (16:50). I de følgende vers kontrasteres dette adfærd med de mange menneskes utaknemmelighed over for de gaver Gud har skabt for dem, og med den straf de har at forvente. Særlig bemærkelsesværdig er her den konkrete henvisning til folks utaknemmelighed for pigebørn (16:58), en reference til praksissen med at udsætte uønskede pigebørn, som nævnes mere eksplicit andre steder i Koranen (81:8f.; 17:31). I 16:63 bliver menneskenes modstridighed relateret til Satans gerninger.

I vers 16:64 markeres overgangen til den anden liste med en henvisning til 'Skriften' (*al-kitāb*) som forklaring. Med regnen gør Gud landet levende igen efter dets død (16:65) – som tegn for dem som lytter.²³ Kreaturer (16:66) som kilde til menneskenes næring i form af velsmagende mælk er "et eksempel for jer" (*'ibra lakum*). Derefter nævnes palmer og vinstokke som leverer materiale til berusende drikke (16:67).²⁴ Herefter følger to vers, som er de eneste i Koranen, hvor Gud taler direkte til dyr, nemlig, bierne/bien; men det er dog ikke den eneste gang i Koranen at dyr forstår sprog. Denne sammenhæng skal derfor drøftes nøjere nedenfor.

Når det kommer til tildeling af goder, har Gud også skabt et hierarki blandt menneskene ved at give nogle mere velstand end andre (16:71). I det følgende beskriver Gud som sine gaver hvad menneskene – mere præcist mænd – betragter som resultater af deres egne aktiviteter: Børn og børnebørn tildeler han dem igennem deres hustruer (16:72).²⁵ I 16:73 besvares de retoriske spørgsmål – hvis de skulle benægte (*yajhadūn*) disse nådegaver og vise sig utaknemmelige (*yakfurūn*) – affirmativt. Den oprindelige betydning af rodet *k-f-r som 'utaknemmelig' blev senere udvidet til 'vantro'. To lignelser om Guds magt og afgudernes magtesløshed referer til sociale forskelle der underforstås som selvindlysende: Det gælder for ham "som vi har forsørget med et rigt livsunderhold" står over den ubemidlede slave (*'abd*) som intet evner, og ham som yder retfærdighed og går den rette vej er overlegen over den stumme som "hviler som

²³ Paralleller 30:19, 24, 27, 50.

²⁴ Ifølge den islamiske lære om abrogation af Koranvers på basis af deres åbenbaringstidspunkt blev vin forbudt i de senere medinensiske vers 2:219; 4:43 og især 5:90f.; frugter og dadler nævnes også som guddommelige nådegaver i 55:11.

²⁵ 30:21 nævner hustruer, men dog ikke børn.

en byrde på sin herre; hvor denne end da sender ham hen, udretter han intet godt" (16:75f.).²⁶

Efter fremhævelsen af Guds alvidenhed, kombineret med en advarsel om 'Timen', altså den yderste dom (16:77), følger en konstatering af at mennesket fødes og udstyres med sanser og forstand – en yderligere nåde som menneskene burde reflektere over (16:78), ligesom over fuglene som Gud holder i luften og som er et tegn til omtanke for dem der tror (*li-qaawmin yu 'minūn*, 16:79).²⁷ I 16:80f. henvises der igen til noget menneskene normalt plejer at opfatte som produkter af deres egne gerninger: telter, rustninger og påklædning. 16:81 slutter med ønsket om at de vil overgive sig (*yuslimūn*) (med det verbum som årtierne senere skulle give religionen *islam* dens navn),²⁸ efterfulgt med en bekræftelse af at Muhammed er en profet som skal overbringe budskabet (16:82), og en klage over at kun få kender Guds nåde og at flertallet er *kāfirūn* (16:83).

Hermed slutter listen af gode gerninger. Størstedelen af resten af sura'en består af advarsler imod tilbedelse af afguder og af henvisninger til løn og straf i det hinsidige. Der findes dog også andre elementer som er relevante for den specifikt analogistiske tematik.²⁹ Til menneskene stiller Gud etiske krav hvad angår omgangen med hinanden: retfærdighed, god handling (*ihsān*) og generøsitet overfor slægtninge (16:90), opretholdelse af eder (16:92, 94), mådehold når det kommer til gengældelse (16:126).³⁰ Menneskene er forpligtet til at overholde pagten med Gud (16:91, 95);³¹ opportunisten der falder fra, har en voldsom straf i vente (16:106 f.). Som årsag til menneskenes stædighed angives at deres syn og hjerte er forseglede (16:108); men dette skyldes også Satans påvirkning (16:98-100). Man skal spise med taknemmelighed af det som Gud giver (16:114), bortset fra kød fra ådsler, blod og svin som Han har forbudt (16:115). I slutningen refereres også til tidligere profeter. Abraham fremhæves som eksempel på en som fik nådegaver både i denne verden og i den hinsidige (16:120-122). I to vers omtales kort en by hvis folk ikke ville omvende sig, på trods af at Gud havde advaret dem, og som straf blev byen ødelagt (16:112f.). Denne korte henvisning hentyder til stereotype straffelegender om de 'arabiske', i hvert fald ikke-bibelske profeter Šālih og Hūd der blev sendt til folkene 'Ād og Thamūd, der blev straffet da de ikke tog advarselne alvorligt (Tottoli 2002, 21-28. 45-51.). I Suraeme 7 og 11 fungerer de som paralleller til de mere udførlige historier om syndfloden og om Lots by. Sura 7 indeholder derudover (v. 19-28) en fortælling om syndefaldet.

²⁶ Parallellen 30:28 betragtes som senere indskud (Nagel 1995, 41f).

²⁷ Ikke det eneste vers hvor tegnkarakteren af skabelsen præsenteres som cirkelslutning, jf. 51:20-21.

²⁸ Det ældste belæg stammer fra en indskrift i Klippemoskeen fra år 687-691 (Nagel 1995, 12).

²⁹ Yderlige elementer som kunne nævnes her, er dels den udskiftning af vers som legitimerede konceptet abrogation i islamisk jura (16:101) (jf. ovenfor), dels henvisningen til dem der emigrerede og senere kæmpede i *jihād* (16:110 – der betragtes som en medinensisk indskud (Nagel 1995, 43).

³⁰ Sammen med de to følgende sidste vers, i hvilke overbringeren tiltales af Gud, betragtes de som et meget sent indskud fra tiden efter erobringen af Mekka (Nagel 1995, 43).

³¹ Vers 96 betragtes som medinensisk indskud (Nagel 1995, 42).

Om dyr og sprog i Koranen

De eneste dyr som Gud taler til i Koranen, er bierne. Men de er ikke de eneste talende dyr. Myreme kommunikerer med Sulaymān (Salomon) (Tottoli 2002, 35-39). Dertil kommer fuglene som Sulaymān kan forstå, mens det er kun hærfuglen, som siger noget specifikt, når den informerer Sulaymān om dronningen i Saba og den vantroende befolkning af hendes rige (27:22-26). Hærfuglen er ikke relevant i vores sammenhæng, mens bierne og myrerne formentlig kan relateres til Descolas model. Dette at dyr kan tale, virker umiddelbart til at passe med en animistisk ontologi, og det er vist ikke helt forkert derfor at betragte dette aspekt som animistisk reminiscens. Men i den konkrete kontekst er et andet aspekt mindst lige så vigtigt som det at de kan tale: Bier og andre dyr er væsener der i lighed med menneskene lever i strukturerede samfund og bygger huse (*buyūt*, 16:68).³²

Bierne får ordrer fra Gud og følger dem.³³ Hermed adskiller de sig fra mennesket, som på trods af Guds klare bestemmelser og tegn, i alt for mange tilfælde gør hvad de selv vil i stedet for at adlyde. Bierne i Koranen er et godt eksempel for ligheder og forskelle i en analogistisk orden: I forhold til sproget og deres sociale organisation ligner de menneskene, mens de adskiller sig på et andet punkt, for, på trods af at deres position i den skabte verden som er lavere end menneskenes – deres honning skal jo ikke mindst gavne menneskene – er deres adfærd i overensstemmelse med Guds ønske. De sociale insekter bruges hermed for at markere at menneskene, på trods af deres privilegier, forstyrrer skabelsesordningens harmoni.³⁴

Fremhævelsen af bien, myren og hærfuglen i Koranen som talende dyr har fundet sit nedslag i sunni-islams anden hovedkilde: hadith. I en række af disse angivelige overleveringer fra Muḥammad nævnes disse tre som dyr man ikke må slå ihjel. Dette gælder i øvrigt også, uden nogen særlig begrundelse, en slags høge eller 'tornefuglen', der ikke omtales i Koranen. Muligvis skal informationer, som Koranen ikke leverer, legitimere hadith som religiøs kilde i sin egen ret.³⁵ Myrerne bliver desuden, sammen med fisk, nævnt som dyr der lovpriser Gud. Forbuddet imod at aflive en myre findes også i en række ḥadīth ifølge hvilke en uspecificeret profet før Muḥammad blev bidt af en myre og lod derefter brænde deres 'by' (*qarya*), for hvilket han fik en reprimande fra Gud, fordi han ødelagte en *umma* som lovpriser Gud.³⁶ Hovedformålet med denne

³² Lignende forestillinger findes i Ordsprog 30:25f. som betegner myrer og klippegrevlinger som 'folk' – sidstnævnte som et der bygger huse i bjergene.

³³ Bien/ bierne dukker her op som *nakhīl*, en form for kollektivbegreb som i det arabiske sprog hyppigt findes når det drejer sig om dyr og om planter eller deres frugter. For de enkelte eksemplarer af arterne bruger man femininumformen *-a(tun)*. Hvordan man skal oversætte disse former, er kontekstafhængig. Her bruger Gud dog imp. fem. sing. *Ittakhī* ('tag'), *kulī* ('spis'), *uslukī* ('følg') som implicerer at Gud giver ordre til de enkelte bier (tak til Marijn van Putten for grammatisk opklaring af dette punkt).

³⁴ For motivets rolle i den senere eksegesi: Foster & Kueny 2007, 255f.

³⁵ Abū Dāwūd 5267; Ibn Māja 3224; her dog også en variant hvor bier er erstattet med frøer: 3223. Hadītherne er her citeret efter sunnah.com; nummereringen er ikke nødvendigvis identisk med trykte udgivelser.

overlevering er ganske vist at understrege at profeter kan være fejlbarlige hvis deres udsagn og gerninger ikke bygger på en åbenbaring; men ligheden imellem statsdannende insekter og mennesker er fortsat tydelig.

I mange tilfælde nævner Koranen at væsener lovpriser Gud, uden at det nødvendigvis implicerer noget der ligner menneskeligt sprog, som for eksempel når fugle lovpriser Gud (24:41), eller at 'alt hvad er er i himlene og på jorden lovpriser ham' – en retorisk fast vending med relativpronomina *man* ('hvem') og *mā* ('hvad'). Af disse er det førstnævnte normalt forbeholdt tænkende væsener med agens, som ikke er dyr: menneskene, *jinn* eller engle, planter (træer) og stjerner som bøjer sig ned (55:6). På dette grundlag kunne den antikke forestilling om *scala naturae* eller 'værrens trappestige' (som rækker fra mineralernes domæne til højere væsener) nemt integreres i det islamiske verdenssyn. Eksempler findes ikke kun filosofisk og videnskabelig litteratur, men også i den sufistiske idé om *al-insan al-kāmil*, 'det fuldkomne' menneske, som er nået op på trappens højeste trin, nemlig erkendelsen af Gud.³⁷ Himmellegememe, som nævnes i Koranen, hører dog interessant nok, ikke til disse modeller, som er primært inspireret af den antikke tradition hvor planeterne i himmelsfærerne ikke er underlagt princippet af 'tilblivelse og tilintetgørelse' og dermed noget helt andet en alt der findes på jorden.

Sprækken i skabelsesorden – den brudte analogisme

De undersøgte lister viser skabelsen i al dens skønhed, og, som Ambros har fremhævet i sin studie om fremstilling af biosfæren i Koranen, dens antropocentriske karakter. Mennesket har åbenlyst en privilegerede stilling, fordi – næsten – alle andre ting, levende eller ej, er blevet skabt til dets gavn. Mere præcist er verdensordenen decideret *andro*-centrisk, fordi der fremhæves at kvinderne er blevet skabt som en nådegave til deres mænd. Alt Gud har skabt, har enten en praktisk nytte eller gør livet skønt og behageligt. De aspekter af naturen som er imponerende, men som muligvis kunne forstyrre den tilsyneladende orden, mangler. Ambros påpeger, at rovdyr ikke nævnes overhovedet i Koranen.³⁸ I de ovenfor omtalte lister findes der også kun en enkelt reference til et voldsomt vejrfænomen, lynet, mens voldsomme geologiske og meteorologiske hændelser nævnes i andre sammenhæng, som vi skal komme tilbage til.

³⁷ Descola [2005] 2013a, 282-288 / 2013b, 202-207, han mener dog også at det var en af de forestillinger som beredte vejen til naturalismen i 1700-tallet: 357; et sent islamisk eksempel for *scala naturae* findes i *Ma'rifetname* ('Bogen om erkendelse') af Erzurumlu İsmail Hakkı (1703-1780), en osmannisk lærd og sufist som ellers er kendt for at være den første religiøse lærde som har betragtet den postkopernikanske astronomi som acceptabel. Tættest på mennesket er aben og *nasnās*, en slags monopoder (væsener med kun én fod): Erzurumlu 1806 (?): 62. Ellers har han kun én kategori der omfatter alle andre dyr, derimod mange forskellige for planter.

³⁸ Ambros kan her korrigeres: Ganske vist omtaler Koranen ikke bestemte arter af rovdyr, men kategorien *sabu* 'nævnes dog i 5:3. Sammenhængen er dog en helt anden, nemlig rituel renhed af kød, hvor det bestemmes at kød fra et dyr, nedlagt af et rovdyr, må spises, hvis man lader blodet ud med en overskæring af halsen.

Alligevel beskrives denne verden ikke som en fuldkommen harmonisk sammenhæng, sådan som man kunne forvente det ud fra en monistisk, eller 'naiv' analogisme som den der præger farao Akhnatons berømte hymne til solen³⁹ eller fx i GT: Gen 1 og Sl 104. Skabelsesordenen har nemlig en sprække, fordi bestemte væsener og navnlig menneskene, forstyrrer denne orden.⁴⁰ Mest tydeligt sker det i 16:4 hvor udpegning af den "åbenlyse modstander" forbinder form og indhold med brud af rimskemaet. I andre vers og suraer bliver menneskets særstilling understreget med opfordringer til lydhørhed og refleksion som implicerer en klage over manglen på samme. Dertil kommer kontrastering med bieme som uden vrøvl følger Guds ord. På trods af sine privilegier er de fleste menneskene dog ikke villige til at se, høre, forstå og acceptere, at denne skønhed og gavnlighed vidner om Gud som skaber. Deres stædighed mindsker dog ikke skabelsens harmoni set som helhed; den bevarer sin værdi som et tegn, men den sociale sfære er ikke omfattet: Kosmos er stadig sociomorft, men samfundet er her ikke længere kosmomorft.

Denne form af analogisme, for hvilken jeg foreslår betegnelsen 'brudt' (*fractured*) analogisme, kan betragtes som en selvstændig mellemposition mellem en monistisk eller naiv analogisme på den ene side (med et grundlæggende positivt syn på verden) og en dualistisk eller binaristisk analogisme på den anden side (med et stærkt negativt syn på verden).⁴¹

Den brudte analogisme indtager også en mellemposition, når det kommer til de sociale konsekvenser. Menneskelig adfærd som en forstyrrende faktor kendes også i præaksiale, analogistiske verdensbilleder, sådan som Descola påpeger det under henvisning til afrikanske mytologier.⁴² Men disse forstyrrelser kan mennesker kompensere for med gaver. Sammenhængen her kan, med henvisning til Stephen Sharots kategorisering af religiøse handlinger, beskrives som 'nomisk' (Sharot 2001, 36); dens karakteristiske form er offeret.⁴³ I de koraniske skabelseslister forventes der dog mere

³⁹ Dansk oversættelse: *Gads religionshistoriske tekster* (1998), 47-50.

⁴⁰ I princippet også *jinn*; men deres rolle kan ikke drøftes her. Fokus på mennesket afspejler selvfølgelig forfatterens naturalistiske ontologi.

⁴¹ Min tankegang her er inspireret af Friedrich Schillers afhandling *Über naive und sentimentalistische Dichtung* (1795). Men mens begrebet 'naiv' kan bruges om en ureflekteret forestilling om en harmonisk verden, kan ordet 'sentimental' i nutidig sprogbrug give forkerte associationer. Alligevel kan karakteristiske træk af det "sentimentale" observeres i den 'brudte' analogisme, herunder en længsel efter den oprindelige fuldkommenhed og et ønske om at genoprette verdensordenen: Schiller [1795/6] 1992, 722, 776. Hans tilgang er alligevel brugbar ikke mindst når det kommer typisk 'sentimentale' udtryksformer for den brudte analogisme: satirens kritik af en eksisterende, men forkerte tilstand, elegiens klage over det tabte og idyllens længsel efter det tabte og foregribelsen af det ideale (740-776).

⁴² Descola [2005] 2013a, 280 / 2013b, 201; Almqvist (2020) påpeger at verdensbilleder i arkaiske religioner heller ikke nødvendigvis er harmoniske, fordi verden opstår i mange kosmogonier fra kaos.

⁴³ Sådan en gavelogik er rykket ind i islamisk teologi og religiøs praksis med konceptet fortjeneste (*thawāb*) som betyder at bestemte, især superogatoriske, rituelle handlinger mindsker straffen i mellemverden mellem død og opstandelsen (*barzakh*). Begrebet dukker op i Koranen, i modsætning til det ambivalente begreb *jazā'*, mest i en positiv forstand (Raven 2004, 452). Dets specificering med hensyn til hinsidig belønning eller mindelse af straf er dog et

Mennesket skal lytte til og tro på Gud, undlade at tilbede andre væsener og ikke mindst underkaste sig ham. Modstanderne har, mere abstrakt formuleret, indgået et forhold til alternativer til den guddommelige orden.⁴⁴ I forhold til Sharots kategorisering kan Koranens krav betragtes som 'transformative'. Der forventes en individuel omvendelse, som implicerer ideelt en omvendelse af hele fællesskabet. Det vil så til gengæld vil blive belønnet på både en større og en mindre måde: både med frelsen i det hinsidige og med en delvis forbedring af denne verdens tilstand: "De, der handler godt, får noget i denne verden; men boligen i det hinsidige er bedre" (16:30).

Denne omvendelse er dog på ingen måde en radikal verdensfornægtelse, sådan som en dualistisk eller binaristisk analogisme ville implicere. I stedet for hvad Sloterdijk kalder en 'udstigeretik'⁴⁵, hvis krav kun et begrænset antal af virtuoser kan opfylde, kan de konkrete forpligtelser, som nævnes direkte i den koraniske kontekst, overholdes af alle: ikke at slå pigebørn ihjel (en distancering fra tribale værdier), ikke at spise forbudt mad og ikke at bryde aflagt ed. Inden for den tilladte ramme skal verden nydes, ikke mindst når det gælder seksualitet og forplantning. Derfor impliceres der heller ingen fundamental omkalfatring af sociale hierarkier og værdier: Her er ingen anfægtelse af hverken mænds forrang frem for kvinders eller den riges og fries forrang frem for den magtløse slave. Desuden må nogle af Guds gaver, såsom ridedyr eller perler og koraller fra havet, sagtens fungere som statussymboler.⁴⁶

Der bør dog tilføjes at Koranen også gør brug af trusler for at tydeliggøre nødvendigheden af omvendelse. En velkendt analogistisk tankegang er at forstyrrelser straffes af en højere magt i denne verden. Men frem for alt følges her opsummeringerne af nogle *asāṭir al-awwālīn*, dvs. 'legender om de tidlige folkeslag', til hvilke Gud sendte advarende profeter: Šāliḥ til Thamūd, Hūd til 'Ād, Lot (Lūt) til hans by (hvis navn Koranen ikke nævner) og Noah til hans folk, og i alle disse tilfælde blev byerne straffet med ødelæggelse.⁴⁷ Koranen følger her den hyppige, analogistiske opfattelse af at katastrofer fungerer som korrektioner af menneskeskabt uorden, og Bibelske fortællinger har her været direkte forbilleder (Descola [2005] 2013a, 283f. / 2013b, 204). Men tankegangen lever naturligvis videre endnu i nutiden (Martinez 2018). I Koranens mekkanske vers fungerer de som alvorlige advarsler. Det forhold at Mekka aldrig blev ødelagt, blev senere teologisk bortforklaret.⁴⁸

Referencer til disse straffelegender er også relevante med hensyn til analogismen fordi de mere udførlige varianter omtales i sammenhæng med beretningen om syndefaldet, som i Koranen ligner fortællingen i Gen 2-3, bortset fra at anklagen imod Eva (*Ḥawā'*) her er mere entydig og direkte. Sprækkerne i verdens harmoni, sådan som de

post-koranisk fænomen; et eksempel fra nutidig begrebsliggørelse af *thawāb* som udvekslingsforhold i Egypten: Mittermaier 2013.

⁴⁴ Lundager Jensen 2020, 35f.

⁴⁵ Sloterdijk 2012, 338-344; Lundager Jensen 2013, 83-85.

⁴⁶ Lundager Jensen 2020, 3-5, 37-39.

⁴⁷ Mest systematisk fremstillet i sura 11.

⁴⁸ Wahhabismens stifter Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb påstår fx at Gud ikke længere selv straffede de vantro; det blev i og med Muḥammads profeti de troendes ansvar (Riexinger 2021, 67).

bliver omtalt i de relevante vers, er altså resultat af en ulydighedsakt. Den er i sig selv konsekvens af en anden, tidligere og dybereliggende ulydighed, nemlig Djævlens vægring til at kaste sig ned for mennesket, som er lavet af ler og ikke af ild som ham selv; dermed benægter Djævelen selve den analogistiske ordens basale hierarki. Mens Koranen ikke indeholder modstridende udsagn om til hvilken kategori af væsener, *jinn* eller engle, Iblīs / Shayṭān tilhører, tenderede eksegesen dog til at tilregne ham den første kategori, sikkert primært på grund af korantekstens interne kontekst (skabt fra ild). Men afgrænsning fra de bagvedliggende kristne, apokryfe forestillinger kan have været en anden motivation (Rippin 2011).

Udkig

Som vist teoretiserer Descola ikke selv over forskelle mellem præ- og postaksiale former af analogisme, nævner han dog et element af det her foreslåede koncept, brudt analogisme, som en afgørende byggesten for naturalismen: den 'bibelske skabelseshistorie' (altså den senere harmonisering af de to modstridende skabelseshistorier, hvis indbyrdes forskelle han ikke har fundet relevante) som skiller mennesket ud af den øvrige skabelsessammenhæng og dermed grundlægger modsætningen mellem natur og kultur. Som vist i denne artikel findes den fundamentale modsætning mellem mennesket og den øvrige skabelse grundet i den frie vilje og det resulterende syndefald også i Koranen. I den senere islamiske idehistorie førte dette dog aldrig til udvikling af den naturalistisk ontologi. Grundene herfor bør yderligere undersøges. Uden at præjudicere en monokausal forklaring, findes muligvis en i de undersøgte tekster hvor lovpris for skabelsen skønhed og nytte for menneskene går hånd i hånd med indskærpelsen af forestillingen at Gud også konstant opretholder verden. Denne tankegang førte til forkastelse af den antikke forestilling af en selvstændig naturkausalitet som Descola betragter som den vestlige naturalismes anden rod.

Når naturalismen nåede siden 1800-tallet ifølge af den vestlige ekspansion til den islamiske verden, blev den islamiske version af en brudt naturalisme ikke med selvfølge en trædesten der faciliterede naturalismens reception og accept.⁴⁹ Tværtimod findes der eksempler for hvordan en brudt analogisme med rødder i den undersøgte koranske argumentationsstruktur blev videreudviklet til en 'protestanlogisme' rettet imod den naturalistiske verdenssyn af nye sekulære eliter som behandles i den efterfølgende artikel.

LITTERATURLISTE

Abrahamow, Binyamin
2006 "Signs, *Encyclopaedia of the Qur'ān*, v.2-11.

⁴⁹ Det vil alligevel være oplagt at undersøge islamiske modernister ligesom Muḥammad 'Abduh (1849-1905) fra Egypten og i særdeleshed *neycahriyya* (fra engelsk nature) af Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898) i Britisk Indien under synsvinklen af Descolas ontologimodel.

Al-Jallad, Ahmed

2024 "Valentina Grasso, Pre-Islamic Arabia: Politics, Cults and Identities during Late Antiquity: A Review Article", *Journal of Semitic Studies*, 69 (1): 687-705.

Almqvist, Olaf

2020 "Hesiod's Theogony and Analogist Cosmogonies", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10 (1): 183–194.

Ambros, Arne

1990 "Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 140 (2):290-325.

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Boddy, Janice & Michael Lambek (eds.)

2013 *A Companion to the Anthropology of Religion*, Wiley Blackwell, Malden. MA et al.

Buehler, Arthur F.

2011 *Revealed Grace: The Juridic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, Fons Vitae, Louisville.

Descola, Philippe

2013a *Par-delà de nature et culture*, Folio, Paris [[2005].

2013b *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press.

2013c "Presence, Attachment, Origin: Ontologies of 'Incarnates'" in: Boddy & Lambek (eds.): 33-49.

2021 *Les formes du visible*, Seuil, Paris.

2025 *Forms of the Visible. An anthropology of figuration*, Polity Press, Hoboken.

Eisenstein, Herbert

2001 "Animal Life," *Encyclopaedia of the Qur`ān* I: 93-102.

Erzurumlu İbrahim Hakki

1806(?)Ma'rifetname, of Michigan, Special Collections Research Center, Isl. Ms. 826, <https://catalog.hathitrust.org/Record/006818229> (set 15.05.2025)

Foster, Andrew & Katherine Kueny

2007 "From the Bodies of Bees: Classical and Christian Echoes in Surat al-Nahl", *Comparative Islamic Studies* 3 (2): 145-168.

Gardiner, Noah

2023a. "Diagrams and Visionary Experience in al-Būnī's (d. 622/1225) *Laṭā'if al-ishārāt fi al-ḥurūf al-'ulwiyyāt*", in: Giovanni Maria Martini, ed., *Visualizing Sufism Studies on Graphic Representations in Sufi Literature (13th to 16th Century)*, Brill, Leiden: 16-50.

2023b "Descolan Analogism and the Challenges of the Islamic Occult Sciences", *History of Science* 61 (2): 153-157.

Klostergaard Petersen, Anders

2019 "Paulus er ikke død – han lugter bare grimt. Den aksiale værdiomkalfattrings betydning for tidlig Kristusreligion", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 69: 63-88.

Der Koran

2014 overs. Rudolf Paret, Kohlhammer, Stuttgart [1966].

Koranen

2018 overs. Ellen Wulff, Vandkunsten, København.

Lotman, Jurij M.

2015 *Die Struktur des künstlerischen Textes*, Suhrkamp, Frankfurt [1970].

Lundager-Jensen, Hans Jørgen

2013 "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater. Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 60: 75-97.

2016 "Ontologier i Det Gamle Testamente: analogisme og animisme (Gen 1 og 2-3)", *Collegium Biblicum Årsskrift* 20: 1-19.

2020 "Natur, Bibel, Analogisme", *Fønix*: 1-49.

2021 "Virkeligheder og religionshistorie: En introduktion til ontologier ifølge Philippe Descola", *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 71: 1-33.

Martinez, Adeline.

2018 "Le volcan Merapi au carrefour du naturalisme et de l'analogisme: Réinstallation post-catastrophe et relations à l'environnement volcanique à Java centre, Indonésie", *Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est* 32: 21-48.

Mittermaier, Amira

2013 "Trading with God: Islam, Calculation, Excess", in: Boddy & Lambek (eds.), 274-293.

Nagel, Tilman

1995 *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

2002 *Der Koran, Einführung, Texte, Erläuterungen*, Beck, München.

Netton, Richard Ian

2003 "Nature as Signs", *Encyclopaedia of the Qur'ān* III: 528-536.

Al-Qushayri, Abu l-Qāsim

2008 *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala Al-Qushayriyya Fi 'Ilm Al-Tasawwuf*, oversat af Alexander Knysh, Garnet, Reading.

Raven, Wim

2004 "Reward and Punishment", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān* IV: 451-461.

Rippin, Andrew

2001 "Devil", *Encyclopaedia of the Qur'ān* I.524-527.

Riexinger, Martin

2021 "Model not Idol: The Recasting of the Image of Muḥammad in *Mukhtaṣar sirat al-rasūl* by Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (d. 1792)", in: Rachida Chih, David Jordan & Stefan Reichmuth, eds., *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, bind. II, *Heirs of the Prophet: Authority and Power*, Brill, Leiden: 44-77.

2026 "Brudt analogisme if. Nurcu-bevægelsen: Sprækker i skabelsens harmoni 2", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 78, ##-##.

- Ross, Eric
2006 *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*, Boydell & Brewer, Martlesham.
- Schiller, Friedrich
1992 "Über naive und sentimentalistische Dichtung", in: Friedrich Schiller, Rolf-Peter Janz, ed., *Theoretische Schriften*, Deutscher Klassikerverlag, Frankfurt am Main: 706-810 [1795/6].
- Sharot, Stephen
2001 *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priest, and Popular Religion*, New York University Press, New York.
- Sinai, Nicolai
2017 *The Qur'an: a historical critical introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Sloterdijk, Peter
2012 *Du muß dein Leben ändern*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Strathern, Alan
2019 *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sunnah.com
(set 12.05.2025)
- Tottoli, Roberto
2002 *The Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Routledge, London.
- Waines, David
2001 "Agriculture and Vegetation", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, i.40-50.
- Yelle, Robert A.
201 *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*, Bloomsbury, London.

*Martin Thomas Riexinger, lector, Dr.phil. habil.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*