

“Deri er der tegn for folk med forstand!” (K 16,12)

Hymniske motiver og naturen som tegn i Koranen og Salmernes Bog

Mette de Hemmer Bjerregaard, Københavns Universitet

Abstract: In this paper, I focus on the relation and literary parallels between the Qur’ān and the Book of Psalms and, more specifically, the topic of hymnic motifs in the Qur’ān and their function. Scholars have long been aware of a significant number of close literary parallels between the Qur’ān and the psalms. What I am interested in here is the Qur’ān’s specific appropriation of this literary heritage. Hymnic motifs can be identified in the numerous Qur’ānic descriptions of nature and God’s omnipotence and benevolence toward humankind in terms of the bountiful nature. A highly characteristic feature of these natural phenomena is the association of nature and creation with “signs”, *āyāt*. In this paper, I suggest that these *āyāt* are a visible marker for the difference in literary genre between the Qur’ān and the Book of Psalms, as they furnish the Qur’ān with a very visible argumentative and paraenetic discourse and, further, that the Qur’ān distinguishes itself by being particularly preoccupied with the homiletic potential of these hymnic motifs.

1. Indledning: Koranens bibelske kontekst

At Koranen er blevet til i et miljø, som i høj grad har været fortroligt med jødisk og kristent idegods, er åbenlyst. Koranen taler ikke blot ofte om og til jøder og kristne (herunder som ‘Skriftens folk’, *ahl al-kitāb*), men dens persongalleri, fortællinger og begrebsapparat afspejler også stor fortrolighed med den bibelske tradition. Derfor har de klassiske forskningsmæssige diskussioner om denne tradition i Koranen typisk

drejet sig om, i hvilket omfang Koranen indeholder elementer fra en jødisk eller kristen forestillingsverden.¹ Karakteristisk for den ældre forskning er også, at eksempler på denne jødiske og kristne inspiration ofte er blevet italesat som ‘lån’ eller, mere polemisk, som ‘misforståelser’, hvilket antyder eksistensen af et mere ‘originalt’ ophav.² Nyere forskning har imidlertid bevæget sig væk fra en sådan terminologi og tilgår i stedet Koranen som en integreret del af en bredere senantik ide- og forestillingsverden og litterær tradition.

Tæt forbundet med diskussionen om fælles monoteistisk tankegods og kulturel udveksling er også spørgsmålet om tilstedeværelsen af jøder og især kristne på den arabiske halvø i og omkring 600-tallet. Mens mange af Koranens fortællinger både kan have et jødisk eller et kristent ophav – såsom fortællinger om skabelse eller gammeltestamentlige profeter – så er dele af Koranen utvetydigt en respons på eller kommentar til kristne kilder og traditioner. Det gælder eksempelvis Koranens sura 19, “Maria”, som blandt andet beretter om Jesu undfangelse og fødsel, og som også udtrykkeligt modsætter sig ideen om Jesus som Guds søn: “Det passer sig ikke for Gud; højlovet være Han! – at tage sig en søn” (K 19,35) (cf. Dye 2023, 184-186; Mortensen 2019b, 749-751). Som en forsker for nyligt har bemærket, så er dele af denne sura, hvis ikke kristen, så i hvert fald kristen-kompatibel (se Dye 2023, 164). Imidlertid har vi ingen eksempler på en præislamisk arabisk oversættelse af bibelske skrifter (Griffith 2018, 43), ligesom der hverken er arkæologiske beviser eller samtidige litterære kilder, der indikerer tilstedeværelsen af kristne i Hijāz-området på Muhammads tid. Vi ved, at kristne grupper har eksisteret på den sydlige del af den arabiske halvø (nutidens Yemen) og på de nordligste dele af den ara-

1. Eksempler på denne forskningstendens er blandt andre pioneren Abraham Geigers *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: F. Baden, 1833), og Charles Cutler Torreyes *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933). Den tidlige vestlige forskning interesserede sig desuden i høj grad for, hvilken af disse religiøse traditioner, jødisk eller kristen, der øvede størst indflydelse på Koranen og Muhammad, og interessen i tidlig islamisk historie udfoldede sig dermed som noget nær en konkurrence om, hvilken tradition der havde været den mest afgørende.

2. Se Kronholm 1982-1983 for en tematisering af denne forskningstendens samt en diskussion af spørgsmålet om afhængighed og originalitet i forhold til bibelsk materiale i Koranen.

biske halvø samt længere nord på (Syrien, Irak og Palæstina). Dog har vi ingen kilder til eksistensen af kristne grupperinger i Hijaz-området, det vil sige i Mekka og Medina, hvor Muhammad angiveligt har udfoldet sin profetiske karriere (Håmeen-Anttila 2018, 23-25). Denne tilsyneladende diskrepans har resulteret i en række, mere eller mindre radikale, forsøg på at redefinere islams tilblivelseskontekst og -historie og dermed bryde med den traditionelle fortælling om islams tilblivelse i henholdsvis Mekka og Medina.³

Hvornår og hvordan denne kulturelle udveksling har fundet sted, og hvorvidt den hovedsageligt har været mundtligt eller skriftligt fundet, er grundlæggende spørgsmål, som koranforskningen til stadighed beskæftiger sig med (se fx Reynolds 2010; Griffith 2018; Håmeen-Anttila 2018). I denne artikel er jeg dog særligt interesseret i, hvordan Koranen, uafhængigt af dens tilblivelse, forholder sig til dele af den bibelske litteratur, og hvilke genreligheder og –forskelle der gør sig gældende i den henseende. Specielt er jeg interesseret i de familieligheder, man kan iagttage mellem Koranen og dele af Salmernes Bog, og i hvordan Koranen *approprierer* bestemte motiver fra salmelitteraturen. Følgelig vil artiklen tage udgangspunkt i hymniske motiver i Koranen i form af anprisninger af naturen som Guds skaberværk. Særligt for Koranen er, at disse naturskildringer beskrives som ‘tegn’, der skal fremkalde en bestemt kognitiv respons hos mennesket. Jeg vil i artiklen belyse disse tegns funktion og foreslå, at Koranen ved sin gentagne italesættelse af naturen som tegn udmærker sig ved i særlig grad at fokusere på disse naturskildringers homiletiske potentiale, det vil sige i særlig grad – og meget eksplicit – at fokusere på naturen som begrundelse for lovsang.

3. Se især John Wansbroughs *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978) samt Patricia Crone og Michael Cooks *Hagarism: The Making of the Islamic World* (London, New York og Melbourne: Cambridge University Press, 1977).

2. Hymniske motiver i Koranen

I modsætning til Koranens mange profetfortællinger – eller referencer til profetfortællinger⁴ – som er let sammenlignelige med deres bibelske modstykker som følge af direkte overlap mellem protagonister og plot, så er lighedspunkter mellem Koranen og de bibelske salmer ofte sværere at identificere, fordi salmerne i deres natur ikke følger en let identificerbar narrativ model på samme måde, som det gør sig gældende for profetfortællingerne (Neuwirth 2010, 734). Lighederne skal snarere findes i billedsprog, enkeltstående tankefigurer, motiver, stilistik og enslydende formuleringer. I et enkelt tilfælde kan vi pege på en direkte reference og brug af salmelitteraturen i Koranen: “I salmen skrev Vi efter påmindelsen, at Mine retfærdige tjenere skal arve landet” (K 21,105).⁵ Dette er et ekko af Sl 37,9.11.29.34, hvis ordlyd er sammenfaldende med Koranens her (Hirschfeld 1886, 34; Speyer 1961, 285, 449; Neuwirth 2010, 735). Hertil kommer, at Koranen rummer en række eksplicitte referencer til salmerne (arabisk *zabūr*, pl. *zabur*), som for eksempel i K 4,163:

Vi har givet åbenbaringer til dig, ligesom Vi gav Noah og profeterne efter ham åbenbaringer. Vi gav åbenbaringer til Abraham, Ismael, Isak, Jakob og stammerne, Jesus, Job, Jonas, Aron og Salomon; og til David gav Vi salmerne (*zabūran*).⁶

4. Fred Donner (1998, 67, n. 12) har foreslået termen ‘anekdotisk’ som et bedre alternativ til ‘narrativ’, når vi forsøger at betegne Koranens profetfortællinger, fordi disse ofte ikke fremstår som helstøbte fortællinger, men snarere som allusioner til på forhånd kendte fortællinger: “The distinction between ‘narrative’ and ‘anecdote’ I see as follows: a narrative is an autonomous telling of an actual or supposed sequence of related events, which by itself conveys to listeners a sense not only of ‘what happened,’ but also of its significance, which is usually moral. An anecdote, on the other hand, describes a single episode or event that illustrates a larger (and often only implicit) moral or evaluative issue (the ‘point’); anecdotes are not autonomous, but can only be understood in the context of the narrative and/or moral framework within which they exist”.

5. Alle koranoversættelser er fra Ellen Wulffs koranoversættelse (2006).

6. Det ‘Vi’, der her refereres til, er en reference til den koraniske gud, der her påpeger kontinuiteten i forhold til tidligere åbenbaringer og profeter. Det ‘dig’, der tales til, må formodes at være Muhammad.

Ligeledes i K 17,55: “Din Herre kender bedst dem, der er i himlene og på jorden. Nogle profeter har Vi begunstiget frem for andre, og David gav Vi salmer (*zabūran*)”. Selvom salmerne ikke nævnes eksplicit i K 38,17-19, kan disse vers også rimeligvis formodes at være en reference til salmerne, da David nævnes i forbindelse med sang af lovsange:

Udhold tålmodigt, hvad de siger! Tænk på Vor tjener, David, fuld af styrke! Han var bodfærdig. Vi satte bjergene i tjeneste, til sammen med ham at synge lovsange om aftenen og ved solopgang (*yusabbihna bi-l-‘ashiyyi wa-l-‘ishraq*), og ligeledes fuglene, i samlet flok. Alle er bodfærdige over for Ham.⁷

Salmernes betydning for (og tilstedeværelse i) Koranen skal dog i højere grad findes i en række hymniske motiver og stiltræk, hvilket ifølge den tyske koranforsker Angelika Neuwirth får dele af Koranen til at fremstå som “distant echoes of the Psalms” (Neuwirth 2010, 735).

Baseret på deres form opdelt Hermann Gunkel⁸ de bibelske salmer i fem hovedgenrer, herunder “hymner” (Holt 2002, 18-19; Schippers 2004, 314-317). Hymnens (af græsk *hymnos*, “lovsang”) vigtigste kendetegn er dens opfordring til lovprisning af Gud. I de salmer i Salmerne Bog, der karakteriseres som hymner, er den væsentligste årsag til denne lovprisning Guds skabelse og opretholdelse af verden; det vil sige, at der tales i ret generelle vendinger om Gud og hans skaberværk (i

7. Den arabiske rod *z-b-r* optræder i alt ni gange i Koranen, men synes i en række tilfælde ikke at referere til salmerne, men snarere til et mere generelt begreb om ‘skrifter’, eventuelt til forestillingen om tidligere åbenbarede skrifter, jf. K 3,184; 16,44; 26,196; 35,25; 54,43; 54,52 (se også Droge 2013, 45, n. 192).

8. Hermann Gunkels (1862-1932) arbejde blev grundlaget for formkritikken/formhistorien eller den formkritiske metode, hvis formål er at beskrive de genrer, som de enkelte bibeltekster tilhører. Formkritikken tager udgangspunkt i det forhold, at der er en række formale kendetegn, som – på trods af forskelle i stil og indhold – går igen i flere tekster. Derudover søger formkritikken at sætte den enkelte genre i forbindelse med en bestemt social situation (*Sitz im Leben*) og med en mere overordnet litteraturhistorie. Gunkel inddelte de gammeltestamentlige salmer i fem hovedgenrer: hymner, kollektive klagesalmer, individuelle klagesalmer, kongesalmer og individuelle takkesalmer. Hans hovedværker inkluderer kommentarværker til Første Mosebog (1901) og Salmerne (1926); se Holt 2002, 17-20.

modsætning til takkesalmerne, der typisk takker og priser Gud for en specifik frelseshandling). En række faste hymniske motiver inkluderer således Gud som skaber, som hersker og som forsørger, og hymnen er dermed også et udtryk for teologiske motiver som taksigelse, gudsærbødighed og guds frygt (Samji 2018, 102). Med hymnerne befinder vi os også i en liturgisk kontekst; det vil sige, at vi har med tekster at gøre, som med stor sandsynlighed er blevet anvendt til gudstjenstlig brug og har været tilknyttet kulten omkring templet i Jerusalem. Som genre overlapper hymnen således i væsentlig grad genren bøn, der også i sin liturgiske form indeholder en række formaliserede og stereotype elementer såsom faste gentagelser, der ofte vil indikere et skift i liturgisk subjekt mellem forsanger og kor (Samji 2018, 84-98; Dye 2019, 793).

Et eksempel på et sådant hymnisk materiale i Koranen kan findes i sura 16, "Bierne", som indeholder det, vi kunne kalde en skabelses-hymne. Vers 3-18 er gengivet nedenfor:

3. Han skabte himlene og jorden i sandhed. Han er højt hævet over, hvad de sætter ved Hans side.
4. Han skabte mennesket af en dråbe, og straks var det en åbenlys modstander.
5. Han skabte også kvæget. I det har I varme og nyttige ting, og I kan spise deraf.
6. I finder også skønhed i det, når I om aftenen genner det ind og om morgenen ud.
7. Det bærer jeres byrder til et land, som I ellers kun ville nå med besvær. Jeres Herre er medfølelse og barmhjertig.
8. Og heste, muldyr og æsler, til at ride på og til pyd. Han skaber, hvad I ikke kender til.
9. Om man følger den rette vej, afhænger af Gud, og nogle afviger fra den. Hvis Han ville, kunne Han retlede jer alle.
10. Han er den, der sender vand ned fra himlen, hvoraf I kan drikke, og hvorved der opstår vækster, som I kan bruge til græsning.
11. Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for folk, der vil besinde sig.

12. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand.
13. Og hvad Han har skabt til jer på jorden af forskellige arter, deri er der et tegn for folk, der lader sig påminde.
14. Han er den, der har sat havet i tjeneste, for at I derfra kan få frisk kød at spise og deraf uddrage smykker, som I kan tage på; og du ser skibene pløje sig igennem det, for at I kan stræbe efter Hans overflod. Måske er I taknemmelige!
15. Han satte urokkelige bjerge på jorden, så den ikke ryster under jer, og floder og veje; måske lader I jer retlede! –
16. og landkendinger; og ved stjernerne lader de sig retlede.
17. Er vel den, der skaber, som den, der ikke skaber? Vil I ikke lade jer påminde?
18. Hvis I ville opregne Guds nådegaver, da kunne I ikke tælle dem. Gud er tilgivende og barmhjertig.

De mange referencer til diverse naturfænomener er et gennemgående træk i Koranen, ligesom associeringen af natur og skabelse med tegn (*āyāt*) er hyppigt forekommende (v. 11-13) (Ambros 1990, 290-293; Hämeen-Anttila 2017, 136). Således opregner specielt v. 10-16 de guddommelige nådegaver i form af naturens mangfoldighed og verdens sindrige indretning og forlener disse med en iboende tegn-kvalitet, der skal anerkendes af den opmærksomme iagttager (Larsen 2007, 45-46; Mortensen 2019a, 620-621; se også Schimmel 1994, 2-28).

Koranforskeren Emran El-Badawi har foreslået, at der i denne tegn-reference kan læses et ekko af Lukasevangeliet, nærmere bestemt den aramæiske udgave af Lukasevangeliet, der udgør en del af de aramæiske evangelietraditioner.⁹ Han peger her på, at de to tekster ikke blot har formuleringen om tegn til fælles, men også kombinationen mellem tegn og natur:

9. Den nomenklatur, El-Badawi her benytter (‘de aramæiske evangelietraditioner’), er malet på med en meget bred pensel, hvis strøg både indeholder Peshitta og de kristeligt-palæstinensisk-aramæiske evangelieoverleveringer (jf. El-Badawi 2014, 30-35).

Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand (K16,12).

And there will be signs in the sun, the moon, the stars, and on the earth, suffering among nations and confusion from the roaring of the sound of the sea (Luk 21,25; gengivet i El-Badawi 2014, 174).

Umiddelbart synes referencen oplagt. Men kigger vi nærmere på de kontekster, som de to passager indgår i, så er K 16,12 led i en lovprisning af Gud og hans skaberværk, mens Luk 21,25 udgør en del af en beskrivelse af de sidste tider og Jesu genkomst – altså en eskatologisk orienteret tekst. Derimod kan en mere oplagt litterær parallel til verset måske findes i Salmernes Bog, nærmere bestemt Sl 104:

Du vander bjergene fra din højsal, jorden mættes med frugten af dit værk.
Græs lader du gro til kvæget og planter til tjeneste for mennesker, så der frembringes brød af jorden og vin, der giver mennesker glæde.
Du skabte månen til festtiderne, og solen kender sin nedgang (Sl 104,13-14.19).

Han er den, der sender vand ned fra himlen, hvoraf I kan drikke, og hvorved der opstår vækster, som I kan bruge til græsning. Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for folk, der vil besinde sig. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand (K 16,10-12).

I modsætning til Luk 21,25 indeholder Sl 104 ikke nogen såkaldte tegnformularer. Til gengæld er de to teksters kontekster sammenlignelige, idet salmen, ligesom den koraniske passage, opfordrer til lovprisning af Gud ved at henvise til Guds nåde og skaberværk i form af naturgoder og verdens generelle orden og indretning. Det hymniske

motiv, der udfoldes i salmen, finder altså genklang i denne del af Koranens sura 16.

De overlappende motiver mellem dele af salmerne og Koranen i form af lovsang som følge af naturskildringer er dog langt fra nogen ny iagttagelse. I det hele taget er den litterære association af naturskildringer med lovsang ikke unik for Koranen og den bibelske litteratur, men del af en langt større mesopotamisk/egyptisk kulturkreds, hvor denne sammenkobling er et udbredt litterært fænomen. Også den præ-islamiske poesi indeholder naturskildringer, hvoraf nogle synes at finde paralleller i Koranen.¹⁰ Med udgangspunkt i de koraniske naturskildringer pegede allerede Hartwig Hirschfeld (1902, 75) på det, han betegnede “an imitation of Ps. civ” i sura 16 og identificerede en lang række sammenfald mellem de to tekster (se Hirschfeld 1902, 75-78 for en skematisk opstilling af teksterne). Også Anton Baumstark (1927) og Heinrich Speyer (1962) har i Koranens naturskildringer fundet paralleller i salmelitteraturen og i særdeleshed i Sl 104. Speyer (1962, 6-10) peger på flere ligheder, blandt andet i beskrivelsen af bjerge og floder (jf. Sl 104,8-10 og K 16,15-16). Koranens eksplicite sammenkædning af verdens sindrige indretning med tegn i form af det refræn-lignende “deri er der tegn for folk (...)” (*inna fi dhālika la-āyatan li-qawmin*, jf. v. 11-13) er imidlertid ikke at finde i salmelitteraturen. Til gengæld udgør disse tegn en essentiel del af Koranens åbenbaringsdiskurs, og i det følgende afsnit vil jeg foreslå, at denne eksplicitering af naturen som tegn kan anskues som en meget formålsorienteret, koranisk appropriering af hymniske motiver fra de gammeltestamentlige salmer.

3. Guds tegn (āyāt) mellem koranvers og mirakuløs indgriben

Koranen som helligtekst er i høj grad karakteriseret ved brugen af en metakommunikerende diskurs, hvorved den artikulerer sin egen normativitet, fx i K 17,9: “Denne Koran viser vejen til det, der er mere rigtigt, og forkynder de troende, der gør gode gerninger, at de har en stor løn i vente,” eller i K 15,1: “Dette er Skriftens og en tydelig Korans tegn.”. Som en del af denne diskurs præsenterer Koranen sig selv som

10. For en diskussion af ligheder og forskelle mellem naturskildringer i præ-islamisk poesi og Koranen, se Hämeen-Anttila 2017.

en samling af guddommelige tegn såvel som en påmindelse om de tegn, som Gud har ladet manifestere til fordel for menneskenes frelse (Graham 2004, 561-562).

Termen *āya*, pl. *āyāt*; "tegn", optræder næsten 400 gange og er dermed en af de hyppigst forekommende termer i Koranen. *Āyāt* bruges primært om Guds kommunikation til menneskene og refererer således til den guddommelige åbenbaring generelt (Abrahamov 2006, 2). Koranen opererer dog med forskellige typer af tegn eller tegnforståelse, nemlig tegn som refererende til forskellige koranvers, og tegn som udtryk for andre former for guddommelig kommunikation. Overordnet kan man dermed tale om, at Koranen skelner mellem henholdsvis sproglige tegn og ikke-sproglige tegn.

Ved de sproglige tegn forstås Koranen i sig selv som et tekstuelte fænomen. De enkelte koranvers eller afsnit omtales som *āya* i betydningen 'Guds tegn', og som en del af den metakommunikerende diskurs omtaler Koranen sig selv som 'tegn' eller som en samling af tegn, der udgør Guds direkte åbenbaring til menneskene. At der her er tale om en forståelse af tegn som et konkret, sprogligt fænomen, fremgår bl.a. i K 83,13: "Når Vore tegn læses op for ham, siger han: 'Det er sagn fra de tidligere slægter'", og ligeledes i K 19,73: "Når Vore tegn læses op for dem som tydelige beviser, siger de, der er vantro, til dem, der tror: 'Hvilken af de to grupper har den højeste rang og den fineste omgang?'". Tegn figurerer her som noget konkret, en konkret sproglig manifestation i form af skrift. At denne skriftligt fikserede samling af tegn har været en del af en religiøs praksis, ses i K 3,113: "Blandt Skriftens folk findes et fællesskab, der står op i nattens timer for at læse Guds tegn op, og de kaster sig ned i bøn". Verset udtrykker, at "Guds tegn" indgår i en liturgisk sammenhæng, hvorfor termen må formodes at referere til et konkret sprogligt udtryk (Neuwirth 2006b, 420-425; Abrahamov 2006, 2-7). At Koranen betragter sig selv som et fuldendt, sprogligt mirakel i form af Guds direkte åbenbaring, kommer til udtryk i K 41,2-3: "Den er nedsendt fra Den Nådige og Den Barmhjertige; et skrift, hvis tegn er fremlagt nøjagtigt, en arabisk Koran til folk, der har viden, overbringer af et godt budskab og advarer". Af verset her fremgår et (kontinuerligt) koranisk fokus på budskabets klarhed og nødvendighed som følge af tegnenes tydelighed (Graham 2004, 562), ligesom vægtlægningen på 'viden', og 'folk, der har viden' er central.

Læsningen og afkodningen af tegn præsenteres her som en særlig kognitiv og rationel bedrift, hvor budskabets klarhed sættes i relation til individets evne til ræsonnement.

For så vidt som både de sproglige og ikke-sproglige tegntyper er udtryk for Guds meddelelse til fordel for menneskenes frelse, er der ikke som sådan nogen essentiel forskel på tegnenes tilsigtede funktion. En skelnen mellem de to tegntyper er da heller ikke ekspliciteret i Koranen, idet termen *āyāt* refererer til begge former for tegn (Izutsu 1987, 133). Udover at referere til sig selv som en samling af sproglige tegn i form af Guds ord italesætter Koranen sig selv som en påmindelse om Guds mirakuløse indgriben i historien og naturen. Der er her tale om en tegnforståelse, der henviser til tidslige og fysiske manifestationer af guddommelig almagt, og de guddommelige tegn, der henvises til her, er således af en ikke-sproglig karakter (Graham 2004, 561-563). Trods Koranens utvetydige henvisninger til skriftlige tegn, synes den gentagne påmindelse om guddommelige tegn dog oftest at gælde de ikke-sproglige tegn, og det er disse ikke-sproglige tegn, der her har min særlige interesse.

Betydningen af termen *āya* er i sig selv interessant. *Āya* er ikke oprindeligt et arabisk ord, men højst sandsynligt et låneord fra syrisk eller aramæisk, hvor det – udover at bære betydningen “tegn” eller “mirakel” – kan forekomme i betydningen “bevis” eller “argument” (Jeffrey 1938, 72-73; Abrahamov 2006, 3). Ordet figurerer også i præislamisk poesi, men har her hverken religiøse eller metafysiske konnotationer (Izutsu 1987, 135). I Koranen har *āyāt* som tegn også ofte konnotationer af bevis eller argumentation, specielt da tegn indimellem indgår som led i en polemisk diskurs: “I flok af djinner og mennesker! Er der ikke kommet udsendinge til jer, fra jeres egne, til at fortælle jer om Mine tegn og advare jer om mødet med denne jeres dag?’ De siger: ‘Vi vidner om os selv!’ Det jordiske liv har forblindet dem, og de vidner om sig selv, at de var vantro.” (K 6,130). Koranen synes her at adressere en kontekst, hvor det koraniske budskab er blevet afvist, og der refereres til Guds tegn som et angiveligt overbevisende argument.

4. Naturen som en samling af guddommelige tegn

Først og fremmest er det dog det mirakuløse i Guds indgriben i tid og natur, de koraniske tegn kredser omkring.¹¹ Trods en stedvis devaluering af *al-dunyā* (den jordiske verden, egt. "den nedre (verden)", jf. fx K 6,32; 18,46) udtrykker Koranen en grundlæggende beundring over naturens under og verdens generelle orden. Faktisk indgår beskrivelser af naturen og naturens orden ofte som led i Koranens argumentation for at få menneskene til at anerkende og tilbede Gud (Peterson 2001, 472-473), fx i K 31,10-11, der refererer til selve skabelsen:

Han skabte himlene uden synlige støtter og satte urokkelige bjerge på jorden, så at den ikke skulle ryste under jer, og Han har udbredt alle slags dyr derpå. Vi sender vand ned fra himlen og lader hver en herlig art vokse frem derpå. Dette er Guds skabelse. Så vis mig, hvad de, som skulle findes foruden Ham, har skabt! Nej! De, der handler uret, befinder sig i åbenlys vildfarelse.

Der eksisterer altså ikke et modsætningsforhold mellem Gud og verden, eller mellem verden og religion, men snarere en forståelse af, at verden og naturens indretning må afstedkomme en religiøs respons hos menneskene.

At naturens orden og anprisninger af naturens goder spiller en prominent rolle i den koraniske diskurs, gør også Arne Ambros i sin artikel "Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran" (1990) opmærksom på. Han peger på, at Koranen til tider udtrykker en nærmest æstetisk glæde over mangfoldigheden af arter og vegetation. De passager, der kan kategoriseres under dette tema, udtrykker ifølge Ambros (1990, 313) en nærmest spontan forundring og glæde over rigdommen af planteliv og jordens skønhed, som fx i K 26,7: "Har de ikke betragtet jorden og set, hvilke mængder Vi lader fremvokse dér af hver en herlig art?", og ligeledes i K 50,7-11:

Jorden bredte Vi ud og satte urokkelige bjerge på den, og Vi lod alle mulige herlige arter vokse frem derpå, til indsigt og påmindelse for hver en angrende tjener. Vi sendte velsignet vand ned fra himlen og

11. Se også Jesper Høgenhavens bidrag.

lod derved haver vokse frem, korn til at høste og palmer, knejsende og med blomsterstande i lag, som underhold for tjenerne. Dermed giver Vi dødt land liv. På samme måde vil opstandelsen ske.

Naturen, skabelsen og kosmos som sådan er dermed i en koranisk optik formålsorienteret; de fungerer som en konstant påmindelse om Guds eksistens og almagt, ligesom planters vækst tjener som analogi til opstandelsen på Dommeday (Burkhalter 1985, 225-236; Lehmann og Pedersen 1914, 54). De, der lever i verden, er ikke fri til at betragte den som tilfældig eller formålsløs: “Vi har ikke skabt himlene og jorden og alt derimellem for intet. Det mener de, der er vantro. Ve dem, der er vantro, for Ilden!” (K 38,27). Det kan her yderligere bemærkes, at selvom Koranen har et stærkt revsende og moraliserende forhold til mennesket, så er den i sine beskrivelser af Guds skabelse og indretning af kosmos og naturen utvetydigt antropocentrisk: Verden er skabt med henblik på mennesket; ikke blot som påmindelse om guddommelig almagt, men også til menneskets underhold og overlevelse (Peterson 2001, 473). Her vender vi igen tilbage til K 16 og associeringen mellem natur og tegn:

Derved lader Han korn, oliven, palmer, vindruer og alle slags frugter vokse frem. Deri er der et tegn for fok, der vil besinde sig. Han har sat natten og dagen i jeres tjeneste, og solen, månen og stjernerne er sat i tjeneste på Hans befaling. Deri er der tegn for folk med forstand. Og hvad Han har skabt til jer på jorden af forskellige arter, deri er der et tegn for folk, der lader sig påminde (K 16,11-13).

Denne gentagne sammenkædning af natur og tegn, samt naturens indretning med henblik på menneskets overlevelse og ihukommelse af Gud, indikerer et verdensbillede, hvor naturen indgår som et led i den guddommelige åbenbaring (Peterson 2001, 473-474). Gud har ladet sin almagt og sin nåde åbenbare i rigdommen af liv i naturen og i verdens orden, men i denne åbenbaring ligger selvsagt også en fordring og udfordring, en fordring om anerkendelse af naturen som Guds tegn og en dertilhørende taknemmelighed: “Alt, hvad der er på jorden, har Vi sat som en pryde på den for at sætte dem på prøve og se, hvem af dem, der handler smukkeste” (K 18,7). Indlejret i naturen ligger altså et

budskab, en påmindelse og en prøve i form af en fordring (Neuwirth 2006a, 105).

I det lys giver det i Koranen mening at tale om en såkaldt 'naturteologi', hvor den skabte orden i naturen kalder mennesket til tilbedelse. De ikke-sproglige koraniske *āyāt* kommer dermed til at indgå i en mere generel diskurs i Koranen, der går på at udfordre mennesket og at gøre det bevidst om dets valg mellem tro og vantro. Ligeledes bliver det signifikant, at Koranen benytter termen *āya* både om sproglige og ikke-sproglige tegn: i lighed med Koranen fremstår naturen som en samling af mirakuløse og guddommelige tegn – som en bog, der skal læses af dem, der har forstand.

5. En verden af betydning: en semiotisk tilgang

Samtidigt med en lejlighedsvis understregning af, at livet i denne verden blot er "tidsfordriv og adspredelse" (K 6,32), så afspejler Koranen også en diskurs, der som nævnt sætter pris på denne verden og det, der findes i den. Koranen inviterer mennesket til at deltage i denne ærbødighed for og værdsættelse af naturens rigdom og mangfoldighed. Det helt afgørende her er dog at holde sig naturfænomenernes ophav, og ikke fænomenerne i sig selv, for øje: "Til Hans tegn hører natten og dagen, solen og månen. Kast jer ikke ned hverken for solen eller for månen! Kast jer ned for Gud, der har skabt dem, hvis det er Ham, I tjener!" (K 41,37). Verset her adresserer den fare, der er forbundet med en religiøs respons på naturen. Faren går naturligvis på, at tilbedelsen rettes mod naturen i sig selv og ikke mod den guddommelige magt bag. Som sådan synes Koranen at være bevidst om, at der eksisterer en hårfin grænse mellem afgudsdyrkelse og en monoteistisk orienteret taknemmelighed over for den koraniske gud. Det springende punkt er anerkendelsen af, at tegnet, dvs. naturen, indgår som et led i en kommunikation fra Gud til menneske. Guds meddelelser er blevet iværksat til fordel for menneskenes frelse. Fejler mennesket imidlertid i forhold til at se naturen som led i denne kommunikation, dvs. at se tegnet som tegn, har det gjort sig skyldig i afgudsdyrkelse og/eller vantro. Det altafgørende i forhold til Koranens mange referencer til ikke-sproglige tegn er således, at menneskets opmærksomhed ledes videre til det, der

ligger bag tegnet, og ikke strander ved tegnet i sig selv. Med andre ord: at tegnets *tegnkvalitet* ihukkommes.

I et teoretisk perspektiv kan man således bemærke, at Koranen plæderer for en såkaldt *semiotisk tilgang*, altså en tegnforståelsestilgang til naturen og til verdens indretning (Larsen 2007, 43-46).¹² Det koraniske syn på verden er semiotisk i den forstand, at verden må læses som tegn, og det altafgørende her er at forstå, at der er tale om tegn, og dernæst at forstå, hvad disse tegn viser hen til. Koranens verden er en verden af betydning, idet alt skabt rummer et budskab, en meddelelse, der skal afkodes – hvilket fordrer af modtagerne af det koraniske budskab, at de udmærker sig ved et semiotisk perciperende sindelag.

At det i en koranisk optik netop er tilgangen til verden – og ikke verden i sig selv – der udgør sagens kerne, kommer til udtryk i det semantiske felt, der omgiver de koraniske forekomster af *āyāt*. Ved semantisk felt forstår jeg her, i lighed med Toshihiko Izutsu (1987, 136), den gruppe af ord eller det begrebsapparat, der akkompagnerer og associeres med brugen af en bestemt term. Betydningen af *āyāt* kan netop belyses og præciseres ud fra det semantiske felt, der omgiver ordet.

Termen *āyālāyāt* kan, som nævnt, have betydningerne ‘tegn’, ‘mirakel’, ‘bevis’, ‘argument’ og figurerer både i præislamisk poesi og i Koranen. Kigger man imidlertid nærmere på ordets semantiske felt i Koranen, er det slående, hvor ofte *āyālāyāt* optræder sammen med verber, der har med intellekt, forståelse og perception at gøre (Madigan 2001, 101). Tegn-passagerne i Koranen har ofte en introducerende bemærkning, der præsenterer Guds handling, såvel som afsluttende formularer, der i et metasprog proklamerer, at her er der tegn for folk, som *reflekterer og forstår*:

Han er den, der bredte jorden ud og satte urokkelige bjerge og floder derpå. Af alle frugter satte Han et par dér. Han lader natten tildække dagen. Deri er der tegn for folk, der vil besinde sig. På jorden er der jordlodder ved siden af hinanden, haver med vindruer, korn og palmer, både enkelt- og dobbeltstammede. Alle bliver de vandet med samme vand, men noget lader Vi give bedre udbytte end andet. Deri er der tegn for folk med forstand (K 13,3-4).

12. For en udfoldelse og diskussion af semiologi i Koranen, se Larsen 2007, især 29-63.

Suraen henviser her til, at det menneske, der evner og er villig til overvejelse og fordybelse, vil være i stand til at opnå indsigt i den gudsskabte orden ved at iagttage naturen og dens indretning (Madigan 2001, 100-101; Abrahamov 2006, 4-8). I det hele taget opererer Koranen med en grundlæggende sammenhæng mellem sand religiøs praksis og viden/intellekt: "Således fremlægger Vi tegnene på forskellig vis, så at de siger: 'Du har studeret!' og for at Vi kan forklare det for folk, der har viden" (K 6,105). Som sådan er der altid en dobbelt association til *āyāt* i Koranen: Betydningen af selve naturfænomenet og referencen til den opmærksomme sjæl, der måske vil forstå fænomenets dybere betydning. Koranens sondring mellem tro og vantro står og falder netop med dette 'måske', som i en lang række tilfælde forekommer sammen med *āyāt* og de såkaldte intellektverber; "Således giver Gud de døde liv og lader jer se sine tegn. Måske kommer I til fornuft!" (K 2,73); "Således gør Gud tegnene tydelige for jer. Måske vil I tænke over denne verden og den hinsidige" (K 2,219-220); "Se, hvorledes Vi fremlægger tegnene på forskellig vis! Måske I vil komme til forståelse" (K 6,65); "Dette er et af Guds tegn. Måske lader de sig påminde!" (K 7,26).¹³ Guds åbenbaring i form af naturtegn er således tabt på den uvidende, den uopmærksomme eller den uforstandige (Cragg 1973, 147; se også Larsen 2007, 59-60).

Det semantiske felt omkring termen *āyāt* antyder altså, at Koranen plæderer for en forståelse af naturen, ikke som natur, men som kommunikation, og som med al kommunikation er det essentielle, at modtageren forstår at afkode budskabet. Eller sagt med andre ord: Koranen betragter verden som et såkaldt indeksikalt tegn¹⁴ på guddommelig almagt i den forstand, at der eksisterer et kausalitetsforhold

13. Jf. fx også K 2,242; K 7,176; K 24,1; K 24,61; K 46,27; K 57,17. For en diskussion af Koranens brug af det flertydige 'måske', se særligt Hoffmanns "A Qur'ānic Self-Deconstruction? Q 20 (*Tā Hā*): 113-114" (paper givet ved Tenth SOAS Qur'ān Conference, November 9 – 10, 2018).

14. Charles Alexander Peirce (1839-1914) skelner grundlæggende mellem tre forskellige tegntyper: ikonet, indekset og symbolet. Ikonet er det tegn, der ligner det, det betegner, fx et billede. Det indeksikale tegn er et tegn, "der vækker modtagerens opmærksomhed med henblik på en givent sammenhæng" (Albinus 2012, 225), ligesom et fodspor i sneen er et tegn på, at nogen eller noget har gået der. Den sidste tegntype er symbolet, hvor sammenhængen mellem tegn og det, det betegner, er konventionel. Det oplagte eksempel er

mellem Guds eksistens og verdens eksistens, og at naturen derfor som sit primære mål har til opgave at lede menneskets opmærksomhed i retning af Gud. Naturen som blot natur er ikke interessant; det er dens iboende tegn kvalitet, Koranen er optaget af:

Just as a waymark must not cause the traveler to rivet his eyes on itself, but direct him towards a certain place which is the real destination of his travel, so every natural phenomenon, instead of absorbing our attention, *as a natural phenomenon*, and transfixing it immovably to itself, should act always in such a way that our attention be directed towards something beyond it (Izutsu 1987, 134).

Verden er fuld af betydning. Den udgør et semantisk ladet system, men vel at mærke et system, der ikke er lukket om sig selv, men som peger tilbage på sit ophav. Det fundamentale er her selvsagt destinationen, orienteringen. I den forstand er Koranen semiotisk i sit verdensbillede, idet den koraniske verden kan lignedes med et sprogsystem: ligesom et sprog ville være en arbitrær samling af tegn uden mening og funktion, hvis ikke det enkelte ord som tegn refererede til en bestemt betydning, så er verden i en koranisk optik hul og meningsløs, hvis ikke dens grundlæggende betydning, det vil sige det, verden peger tilbage på og refererer til, ihukkommes (Albinus 2012, 239-240). Verden taler så at sige koranisk til mennesket og fordrer, at det forstår: “The idolater, by definition, is he who has refused to let events be ‘signs’” (Cragg 1973, 150).

6. Koranen og dens homiletiske genre: appropriering af hymniske motiver

Spørgsmålet om eventuelle ligheder og forskelle mellem Koranen og salmelitteraturen er naturligvis i høj grad også et spørgsmål om genre. Koranen indeholder såkaldt hymniske motiver, altså lovprisning og opfordring til lovprisning af Gud med henvisning til Guds gerninger

her verbalsproget, hvor der ikke er nogen lighedssammenhæng mellem ordet ‘stol’ og den faktiske, konkrete stol (Albinus 2012, 225ff).

i form af skaberværk og/eller indgriben i historien. Men betyder det også, at Koranens genre – hvis man da kan tale om en sådan – er sammenlignelig med de bibelske salmer?

Den mest omfattende undersøgelse af Koranens forhold til salmerne finder vi hos Angelika Neuwirth,¹⁵ som i forlængelse af sine studier af især komposition, form og metrik i Koranen argumenterer for, at en sammenligning med de gammeltestamentlige salmer er oplagt, når vi forsøger at nærme os en genrebeskrivelse af Koranen som tekst:

A comparison with the Hebrew Psalms serves to illuminate the subject. In the Psalter, along with longer and shorter pieces that belong to a single identifiable genre, there are also more complex compositions. Each of the individual Psalm genres, such as the hymn, proverb, oracle of salvation, eschatological song, and song of sacrifice among others, has, in itself, different origin, a different context or *Sitz im Leben* and a different style, vocabulary and set of conventions. These complex compositions in the Psalms referred to in Old Testament studies as “Mischgedichte”, join together several of these originally separate genres into a larger unity. A portion of these Psalms can be called “liturgies” because they have to be understood as excerpts from liturgies if not as complete liturgies (Neuwirth 2001, 256).

Neuwirth (2006a, 105) taler endvidere om “hymnal *āyāt*”, altså en henvisning til de mange ‘naturtegn’ som et oplagt eksempel på lighedspunkter mellem de gammeltestamentlige salmer og store dele af Koranen, netop med henvisning til opfordringen til lovprisning, der begrundes i og med Guds skaberhandlinger. Koranforskeren Gabri-

15. Foruden Neuwirth 2001; 2010, se især også Neuwirths *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (Berlin: De Gruyter, 1981); “Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus” (i *The Qur’an as Text*, red. S. Wild, Leiden: Brill, 1996, 69-105); “Structure and the emergence of community” (i *The Blackwell Companion to the Qur’an*, red. A. Rippin, Oxford: Oxford University Press, 2006, 140-158); “Psalmen – im Koran neu gelesen” (i *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, red. D. Hartwig, W. Homolka, M. Marx og A. Neuwirth, Würzburg: Ergon, 2008, 157-191).

el Reynolds (2010, 239) peger derimod på en afgørende genreforskel, idet han bemærker, at Koranen udmærker sig ved sit altoverskyggende fokus på effektiviteten af sin egen retorik: “For the Qur’an all that matters is the impact on the reader, the degree to which its discourse on these characters and places might lead the reader to repentance and obedience”. Han bemærker endvidere:

The parallel with the Psalms, however, is not entirely convincing. With few exceptions (e.g. Psalms 78, 105, 106) the Psalms do not depend on the audience’s knowledge of an earlier narrative to communicate their message. The Qur’an, on the other hand, depends regularly on such knowledge (Reynolds 2010, 244).

De to afgørende forskelle, ifølge Reynolds, består altså i, at Koranen i modsætning til salmerne forventer, at dens publikum til en vis grad allerede er bekendt med bibelsk litteratur og bibelske fortællinger, og ydermere, at Koranens primære interesse gælder virkningen af dens egen retorik. Reynolds taler i den forbindelse om Koranens homiletiske genre, det vil sige Koranen som en forkyndende tekst. Denne genrekategorisering baserer han på en række case studies af koraniske fortællinger, der alle har paralleller i bibelsk eller post-bibelsk litteratur (jf. Reynolds 2010). På baggrund af sit arbejde med disse fortællinger gør Reynolds den observation, at Koranen ikke primært synes at interessere sig for udfoldelsen af narrative plot eller detaljerede beskrivelser af hovedkaraktererne; derimod er den i høj grad interesseret i at fremhæve og eksplicite det moralsk-didaktiske potentiale, disse fortællinger måtte indeholde (Reynolds 2010, 243-245).¹⁶ Eller sagt med andre ord: Koranen benytter disse fortællinger som udgangspunkt for prædiken.

I forlængelse af Reynolds vil jeg her vove den påstand, at denne særligt koraniske og homiletiske genre og interesse også kan spores i Koranens appropriering af de hymniske motiver fra bibelsk tradition. Det refræn-lignende “deri er der tegn for folk (...)”, som ledsager disse motiver, samt den eksplicite opfordring til kontemplation synes netop at indikere, at Koranen er overmåde interesseret i – og bevidst om – effektiviteten af sin egen retorik. Jaroslav Stetkevych (1996, 10-11) bemærker: “In the Qur’an, narrative, and indeed everything else,

16. Se også Frederik Poulsens bidrag.

is subordinated to the overarching rhetoric of salvation and damnation”, og netop ekspliciteringen af naturen som tegn i Koranen synes at understrege denne pointe. Tegndiskursen synliggør Koranen som en argumenterende og formanende tekst, og denne interesse bliver tydelig i den gentagne sammenkædning af naturen med tegn: naturen er et medium for formaning.

Som nævnt kan hymnerne blandt de gammeltestamentlige salmer anskues som variabler over henholdsvis begrundelse for og opfordring til lovprisning. Jeg vil her foreslå, at dette forhold, altså forholdet mellem begrundelse og opfordring – selve kausaliteten – udgør et fokus i sig selv, og at Koranen desuden udmærker sig ved i særlig grad at fokusere på opfordringen. Vender vi tilbage til passagen i sura 16, så er teksten først og fremmest et argument, og passagen afsluttes da også med det retoriske spørgsmål: “Er vel den, der skaber, som den, der ikke skaber? Vil I ikke lade jer påminde?” (K 16,17). Tekstens primære formål synes her at være formaning; den er et argument; de hymniske motiver anvendes i parænetisk øjemed. Dette udelukker naturligvis ikke en liturgisk brug, og det er sandsynligt, at teksten på én gang har haft et liturgisk og parænetisk formål (Dye 2019, 740-741, 794).

Modsat Koranen præsenterer prædikengenren ikke sig selv som guddommelig åbenbaring (se bl.a. K 3,3; K 5,48 for eksempler på Koranens tematisering af sig selv om guddommelig tale) (King 2010, 87). Dog indeholder Koranen mange af de genremæssige kendetegn, som også er homiletikkens, såsom belæring, parænese, forkyndelse og moralske tilskyndelser. Flere forskere har i øvrigt bemærket, at Koranen er notorisk svær at genrekategorisere:

As such, the Qur'an is profoundly complex: it is a hymn book, a revelation, a polemical argument, and a law book all rolled into one, attempting to give the Arabs a quick push into the complex scriptural heritage already enjoyed by the *ahl al-kitāb*, the “people of the Book” (Saleh 2014, 286).

Andre forskere har foreslået ‘catch all-kategorien’ “a book of prayer” som følge af Koranens mange beskrivelser af og opfordringer til bøn (Böwering 2004, 230; Crollius 1975, 223; se også Frolov 2013, 90; Samji 2018, 82). Imod en sådan kategorisering kan man indvende, at

den harmonerer dårligt med den betydelige mængde polemik, der også udgør en del af Koranen. En genrekategorisering af hele det koraniske tekstkorpus har imidlertid ikke været denne artikels fokus. Det har derimod en undersøgelse af Koranens appropriering af dele af salmelitteraturen, og i den forbindelse giver Reynolds klassificering af Koranen som homiletisk tekst god mening: de hymniske motiver i Koranen er i høj grad en del af en formanende diskurs, hvor naturen tilskrives tegn-kvalitet og dermed tjener et moralsk-didaktisk formål.

7. Litteratur

- Abrahamov, B., 2006, ‘Signs’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* V, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 2-11.
- Albinus, L., 2012, *Studium generale – en bog om varen og viden*, Aarhus: Forlaget Klim.
- Ambros, A., 1990, ‘Gestaltung und Funktionen der Biosphäre im Koran’, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG* 140, 290-325.
- Andrae, T., 1926, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala og Stockholm: Almqvist og Wiksell.
- Baumstark, A., 1927, ‘Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran’, *Der Islam* 16, 229-248.
- Böwering, G., 2004, ‘Prayer’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 215-231.
- Burkhalter, S., 1985, “Completion in Continuity: Cosmogony and Ethics in Islam”, i *Cosmogony and Ethical Order: New Essays in Comparative Ethics*, red. R.W. Lovin og F.E. Reynolds, Chicago: University of Chicago Press, 225-250.
- Cragg, K., 1973, *The Mind of the Qur’an*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Crollius, A.A.R., 1975, “The Prayer of the Qur’an”, *Studia Missionalia* 24, 223-252.
- Donner, F.M., 1998, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: The Darwin Press.
- Droge, A., 2013, *The Qur’an: A New Annotated Translation*, Sheffield og Bristol: Equinox.

- Dye, G., 2019, 'Le corpus coranique : contexte et composition', i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 1, Paris: Editions du Cerf, 733-846.
- Dye, G., 2023, 'The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'an', i *Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?*, red. G. Dye, Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles (Problèmes d'histoire des religions 29), 159-201.
- El-Badawi, E.I., 2014, *The Qur'an and the Aramaic Gospel Traditions*, London og New York: Routledge.
- Frolov, D., 2013, "The Role of Prayers in the Composition of the Qur'an", i *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies: Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008*, red. V. Klemm og N. Al-Sha'ar, Leuven, Paris og Walpole: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 83-90.
- Graham, W.A., 2004, 'Scripture and the Qur'an', i *Encyclopaedia of the Qur'an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 558-569.
- Griffith, S.H., 2018, 'The Bible in the Qur'an', i *Routledge Handbook of Christian-Muslim Relations*, red. D. Thomas, London og New York: Routledge, 42-48.
- Hirschfeld, H., 1902, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, London: Royal Asiatic Society.
- Hoffmann, T., 'A Qur'anic Self-Deconstruction? Q 20 (Tā Hā):113-114', paper ved Tenth SOAS Qur'an Conference, November 9 – 10, 2018, SOAS.
- Holt, E.K. m.fl., 2002, 'Kapitel 1. Træk af salmeforskningens historie', i *Dansk Kommentar til Davids Salmer, Bind 1*, red. E.K. Holt og K. Nielsen, København: Forlaget Anis, 13-34.
- Hämeen-Anttila, J., 2017, "Paradise and Nature in the Quran and Pre-Islamic Poetry", i *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, red. S. Günther og T. Lawson, Leiden og Boston: Brill, 136-161
- Hämeen-Anttila, J., 2018, 'The Christian Context of the Qur'an', i *Routledge Handbook of Christian-Muslim Relations*, red. D. Thomas, London og New York: Routledge, 23-32.
- Izutsu, T., 1987, *God and Man in the Koran*, Salem: Ayer Company Publishers.
- Jefferey, A., 1938, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda: Oriental Institute.

- King, D., 2010, ‘Review: Gabriel Said Reynolds, *The Qur’an and Its Biblical Subtext*’, *Journal for Late Antique Religion and Culture* 4, 84-88.
- Koranen*, 2006, oversat af Ellen Wulff, Vandkunsten, København.
- Kronholm, T., 1982-1983, “Dependence and Prophetic Originality in the Koran”, *Orientalia Suecana* 31-32, 47-70.
- Larsen, D.C., 2007, *Means of Intelligibility*, ph.d.-afhandling, University of California, Berkeley.
- Lehmann, E. og Pedersen, J., 1914, “Der Beweis für die Auferstehung im Koran”, *Der Islam* 5, 54-61.
- Madigan, D., 2001, *The Qur’an’s Self-Image. Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton og Oxford: Princeton University Press.
- Mortensen, M.B., 2019a, ‘Sourate 16 – *al-Nahl* (Les abeilles)’, i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 2, Paris: Editions du Cerf, 611-651.
- Mortensen, M.B., 2019b, ‘Sourate 19 – *Mariam*’ i *Le Coran des historiens*, red. M.A. Amir-Moezzi og G. Dye, vol. 2, Paris: Editions du Cerf, 733-763.
- Neuwirth, A., 2001, ‘Some Remarks on the Special Linguistic and Literary Character of the Qur’an’, overs. G. Goldbloom, i *The Qur’an: Style and Contents*, red. A. Rippin, Aldershot: Ashgate, 253-257.
- Neuwirth, A., 2006a, ‘Structural, linguistic, and literary features’, i *The Cambridge Companion to the Qur’an*, red. J.D. McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press, 97-113.
- Neuwirth, A., 2006b, ‘Verses’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* V, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 419-429.
- Neuwirth, A., 2010, ‘Qur’anic Readings of the Psalms’, i *The Qur’an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, red. A. Neuwirth, N. Sinai og M. Marx, Leiden og Boston: Brill, 733-778.
- Neuwirth, A., 2017, ‘Locating the Qur’an and Early Islam in the “Epistemic Space” of Late Antiquity’, i *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur’an*, red. C. Bakhos og M. Cook, Oxford: Oxford University Press, 165-185.
- Peterson, D.C., 2001, ‘Creation’, i *Encyclopaedia of the Qur’an* I, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 472-480.
- Reynolds, G.S., 2010, *The Qur’an and Its Biblical Subtext*, London & New York: Routledge.

- Reynolds, G.S., 2016, 'Quatre prophètes coraniques', *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE) – Section des sciences religieuses* 123, 271-276.
- Saleh, W., 2014, 'The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination', i *The Oxford Handbook of the Psalms*, red. W.P. Brown, Oxford: Oxford University Press, 281-296.
- Samji, K., 2018, *The Qur'an: A Form-Critical History*, Berlin og Boston: De Gruyter.
- Schimmel, A., 1994, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, New York: State University of New York Press.
- Schippers, A., 'Psalms', i *Encyclopaedia of the Qur'an* IV, red. J.D. McAuliffe, Leiden og Boston: Brill, 314-318.
- Speyer, H., 1961, *Die Biblischen Erzählungen im Quran*, Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft.
- Stetkevych, J., 1996, *Muhammad and the Golden Bough: Reconstructing Arabian Myth*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stewart, D., 2017, 'Reflections on the State of the Art in Western Qur'anic Studies', i *Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, red. C. Bakhos og M. Cook, Oxford: Oxford University Press, 4-68.
- Wortley, J., 2012, 'Prayer and the Desert Fathers', i *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?*, red. C.A. Segovia og B. Lourié, New Jersey: Gorgias Press, 109-129.