

Heliga rum i muslimsk kontext

JAN HJÄRPE

Rummet och historieskrivningen som mythos

Från 1500-talets mitt och till 1924 residerade den sunnitiska islams formellt högsta religiösa auktoritet i Europa. Kalifen fanns i Europas största stad, Istanbul. I Topkapımuséets relikkammare ser man nu en rad föremål som markerar kalifatets förbindelse med det Osmanska imperiets sultan. Imperiets kejsare var islams kalif. Det gällde att visa kontinuiteten bakåt till religionens första tid, religionsstiftaren själv och hans närmaste krets. Det var problematiskt, eftersom sultandynastin var turkisk och inte arabisk, och framför allt inte hörde till den hashimitiska klanen (profetens egen släkt) eller stammen Quraysh. Hur kunde man påvisa en kontinuitet?¹ – Vi kan jämföra detta med idén om »apostolisk succession» och liknande föreställningar inom kristendomarna.

Där, i Topkapımuséet, finns föremål som tillskrivs Profeten själv (skäggsstrå, fotavtryck, tand, båge, svärd). Den viktigaste relikten är hans *burda*, manteln, själva symbolen för profetskapet och successionen från honom. Vidare finns där föremål som förknippas med de första kaliferna, de »fyra rättleda», och med andra personer i islams tidiga historia, men också föremål som tillskrivs de tidigare profeterna i uppenbarelseräckan (Ibrahim/Abraham, Yusuf/Josef, Musa/Mose, Yahya/Johannes Döparen, Isa/Jesus). Sultanen var statschef även för andra *milletts* (»nationer») än den muslimska, och samhörigheten dem emellan skulle också markeras. I relikmuseet finns numera en ritual som pågår under visningstiden. En koranrecitator sitter i en glasad avbalkning och utför en kontinuerlig och högtalarförstärkt koranläsning mitt emot rummet där *burda* förvaras. Ritualen är något nytt, tillkommen under senare år, och kan ses som ett led i att religion blivit mer synlig i det sekulära Turkiet.² Det markeras också

¹ Cf. Hjärpe 2007, s. 13 ff.

² Cf. Karlsson 2007, s. 127 ff, Jonasson 2004, 109 ff.

genom det mycket påkostade praktverk till bok om relikkamrarnas föremål som nyss utkommit.³

Där finns också föremål som visar på samhörigheten med den religiösa geografins centrum, *qibla*, böneriktningens riktpunkt, dvs. Ka'ba i Mekka. En gammal dörr till Ka'ba förvaras där, och en äldre gyllene infattning till den Svarta Stenen, en stupränna från Ka'bas tak, och ett antal nycklar som tidigare hört till dess dörr. Sultanen-kalifen var samtidigt *khâdim al-haramayn*, »vårdaren av de två heliga orterna» (Mekka och Medina). Det är en titel som idag Saudiarabiens kung har knutit till sig. Relikerna hade en funktion i kalifatet: legitimering av dess religiösa auktoritet. Den funktionen försvann som realitet 1924 i och med kalifatets avskaffande, och det faktum att det har visat sig omöjligt att återupprätta det. I den brittiska politiken under första världskriget fanns tanken att kalifatet skulle (under brittisk protektion) knytas till den hashimitiska familjen och att relikerna skulle föras från Istanbul till Mekka och emir Husayn där.⁴ Men så blev det inte, och Profetens klan, hashimiterna, kördes bort från Mekka av Abd al-Aziz ibn Saud. Men frågan om kalifatet har inte försvunnit. Den finns med i diskussionerna i den muslimska världen och knyts ibland även till frågan om politisk legitimitet.

Föremål, rum och känsla

De besökande i relikmuseet är mest turister, men de uppmanas på anslag att visa respekt under besöket. Det är tydligt att för en del av de besökande ger åsynen av föremålen känslomässig upplevelse. Jag ser en äldre kvinna, med handflatorna uppvända, i bön framför montern med skrinet där *burda* förvaras. Jag ser ett par tonåriga pojkar, tydligen omedvetet, spontant spänna armmuskelnerna när det tittar på de första kalifernas svärd. Museet är om man undantar koranrecitationen inte ett kultrum, men det är tydligt att det genom de associationer som föremålen väcker får en sakral karaktär för åtminstone en del av de närvarande. Inte enbart i mer specifikt religiöst avseende. Även den icke-religiöse besökaren kan »känna historiens vingslag» och besöket fäster sig i minnet. Relikkammaren upplevs inte som ett »vanligt» rum. Rummets föremål gör intryck eftersom de associerar till

³ Aydin 2004.

⁴ Lawrence 2006, s. 54, cf. Hjärpe 2008.

berättelser, historieskrivning, som är bekanta för den besökande. Reliken förmedlar en känsla av konkretion, en delaktighet i det förflutna.⁵

I anslutning till Husayni-moskén i Kairo finns ett gravkapell som anses innehålla en del (eller delar) av Profetens dotterson Husayns kropp. Vid kistan, innesluten bakom galler, går besökare i märkbar andakt. Jag har sett ett fall av *malbûs* där, en besökare som blev kataleptisk – liggande stel som en pinne. Husayns huvud finns i ett kapell vid Umayyadmoskén i Damaskus, föremål för pilgrimsbesök, framför allt av shiiter från hela världen. Det förknippas då med berättelsen om hans martyrskap vid Karbala (i Irak) och hur hans huvud sändes till kalifen Yazid i Damaskus, en färd, berättas det, då mirakler inträffade. Karbaladramat är en berättelse som beledsagar den rituella kommemorationen, akten till åminnelse av händelsen, under första delen av månaden Muharram.⁶ Överhuvud illustrerar Karbaladramat och firandet av åminnelsen den tionde i månaden (Ashura) det i religionens värld vanliga sambandet mellan berättelse och rituell åminnelse; deltagandet i ritens »geografi» och samhörigheten mellan relikten och det heliga rummet. Den shiitiska moskén i Trollhättan har (i likhet med många andra shiitiska moskéer) en *Husayniyya*, en särskild sal för åminnelsen av de shiitiska imamerna av Alis släkt. Den används särskilt vid deras minnesdagar. Där finns modeller av imamgravarna, och den största är modellen av Karbalagraven. I moskén finns också små plattor av lera från Karbalas jord. De läggs på bönemattan och det innebär att pannan under böneritualen vidrör jorden där martyren stupat. Alltså åstadkoms en mycket tydligt ritualiserad kontakt med berättelsen och »den religiösa geografin».

Förbindelsen nu och då

Det finns gravmoskéer, gravkapell, på många platser i den muslimska världen. De är föremål för besök, speciella ritualer, och föremål även för folkliga föreställningar om välsignelse och hjälp. Särskilt i folklig sufism förbinds ofta nog speciell *dhikr* och *wird* (meditation, repetitiv bön) med platsen-rummet-graven, med helgonet. Föremålet förknippar *nu* med *då*. Den bönematta som tillhört grundaren av en viss *tariqa* (dervischorden,

⁵ Cf. Hjärpe 1988, s. 333 ff.

⁶ Cf. Hjärpe 1983, s. 134 ff.

fromhetsriktning) används av den *shaykh* som är hans efterträdare, den som har en *silsila* («kedja», en lista över lärare-lärjunge tillbaka till ordensgrundaren själv) som förknippas med hans religiösa auktoritet och hans funktion.⁷ Även i nygrundade rörelser vårdar man relikerna, »erinrar man sig» det förflutna.⁸

I närheten av Svenska institutet i Alexandria ligger en 1900-talsmoské byggd kring den grav som hör till det oerhört populära helgonet Abu l-'Abbas al-Mursi (dvs. från Murcia i Spanien). Moskéns arkitektur är inspirerad av klippmoskén i Jerusalem. I den brukar grupper av fromma utföra *dhikr* («erinran», »åminnelse») i form av gemensamma meditationsövningar. Där utdelas också ett häfte som berättar om Abu l-'Abbas' liv, hans fromhet, hans välgärningar.⁹ Det innehåller också hans *wird*, de böner-texter som kan användas i andakt i hans efterföljd. Alldeles intill finns den äldre moské som innehåller 1200-talspoeten Sharaf ad-Din Muhammad al-Busiris grav, också den ofta använd för *dhikr* i grupp under en ledare. Här finns också ett samband med *burda*, profetmanteln. al-Busiri är författare till det berömda »Odet till Manteln» (*qasîdat al-burda*).¹⁰ Själva dikten finns inskriven runt kupolens inre. Det berättas att han hade fått en stroke som förlamade honom i ena sidan. Men i drömmen upplevde han att Profeten täckte honom med sin mantel och när han vaknade kunde han återställd resa sig igen. Dikten har fått en enorm folklig spridning och uppskattning. Den betraktas nära nog som en magisk besvärjelse mot allt ont. *Burda*, manteln, det plagg som profeten själv bar har en betydande plats också i den folkliga fromheters föreställningsvärld. Manteln i Istanbul är inte den enda. I Kandahar i Afghanistan förvaras en annan, också den anses ha tillhört profeten. Den har haft viss politisk betydelse i konflikternas Afghanistan under tidigt 2000-tal. Inte bara talibanledaren Mulla Muhammad Umar utan också president Hamid Karzai har gjort politisk poäng av besök vid manteln.¹¹

7 Cf. Jean-Claude Garcin och Gregory C Kozlowski i: Popovic & Veinstein 1996, s. 213 ff. och s. 224 ff. Överhuvud hänvisas till denna bok för sufismens organisationsformer, utveckling och ritualer.

8 Mycket belysande är Catharina Raudveres undersökning av nutida kvinnlig sufism i Istanbul, Raudvere 2002, *passim*, kanske särskilt 89 ff., 176 ff.

9 *al-'arîf billâh Abû al-'Abbâs al-Mursî*, u.å.

10 Cf. Nicholson 1966, s. 326 f.

11 Cf. Hjärpe 2007, s. 15 f.

Förbindelsen med Centrum kan markeras på andra sätt än enbart med *qibla*-riktningen. Avbildningar av Mekka med Ka‘ba är vanliga. I den lilla Sokullu-moskén (Sokullu Mehmed Pasha, ett av den store arkitekten Sinans mästerverk)¹² i Istanbul finns en ovanlig relikskatt: Tre små rektangulära bitar tagna från den Svarta stenen i Ka‘baväggens hörn i Mekka. En är placerad över bönenischen, en över utgångsportalen, och en på portalen till predikstolstrappan. Man kan notera redan i denna lilla moské (likaväl som i Sinans stora moskéer) den roll som rummets rymd har för andaktskänslan (bild 29–31).

Kultrummet och mysteriet

Bönemattan utgör i sig ett kultrum, en avgränsning av platsen för bönen. Innan man använder den ska man vara rituellt ren – bönen föregås av den rituella tvagningen (*wudû‘*). Alltså: människokroppen som helgad («ren») genom tvagningen förenas med mattan som böneplats. Bönemattan är just en liten moské (*masjid*, »plats där man utför *sujûd*, proskynes»). Mattans huvudmönster brukar vara bilden av en *mihrâb*, nischen som anger böneriktningen i moskébyggnaden. Mönstret innehåller ofta också en moskélampa, två vaxljus på ömse sidor om bilden av mihraben, och gärna en vas med blommor nedanför lampan i nischen. Lampan för gärna tanken till den älskade »ljusversen», Sura 24:35 i Koranen. Ljusversen återfinns rätt ofta som text i moskén, gärna högst upp kring själva kupolens mittpunkt. Versen uttrycker andaktskänslan, upplevelsen av det mysteriösa:

»Gud är himlarnas och jordens ljus. Hans ljus kan liknas vid en nisch där en lykta står. Lyktan är av glas och glaset lyser med en stjärnas glans. Tänd (med olja) från ett välsignat träd, ett olivträd som varken tillhör öst eller väst och vars olja nästan lyser utan att eld har rört vid den. Ljus över ljus! Gud leder till Sitt ljus den Han vill och därför framställer han liknelser för människorna. – Gud har kunskap om allt.»

¹² För Sinans arkitektur, se von Gladiss 2000, s. 549 ff., om Sokullu-moskén s. 557.

Människan under bönen är (liksom den vallfärdande vid Mekka) i ett tillstånd av *ibrâm*, en term med samma rot som *haram*, »sakral» (jfr. beteckningen på Mekka och Medina som »de två helgade», *al-haramân*). Roten har något av samma associationsfält som latinets *sacer*.¹³

Platsen för bönen, också den enskilda, avgränsas gärna i qiblariktningen genom något föremål (eller själva väggen) framför den bedjande, en *sutra*. (Religiös etikett innefattar att man inte passerar mellan en bedjande och hans/hennes *sutra*.) Skillnaden mellan profant och sakralt är alltså ganska tydligt markerad kring böneritualen. Men sakraliteten är övergående, matan rullas ihop efter bönen, sutran plockas upp. Kroppens helgade status (*ibrâm*) går över rätt snart (beroende på vad man gör). Men samtidigt finns det regler om valet av böneplats. Visserligen heter det i en *hadith* (yttrande som tillskrivs Profeten) att »jorden/marken är böneplats och ren» (*al-ard masjid wa-tahûr*), men orena platser bör inte väljas för bönen.

Rummets helighet

Överhuvud spelar åtskillnaden oren-rent (*najas-tahâra*) en påfallande stor roll i det religiösa regelsystemet.¹⁴ Det uttrycks (bland annat) i en ofta anförd hadith med Profetens hustru Aisha som källa: »Renheten är halva religionen» (*at-tahâra nisf ad-dîn*). För moskéns del markeras detta genom regeln att man tar av skorna vid inträdandet.

Är moskébyggnaden som »heligt rum» avhängigt funktionen (*in usu*) eller har rummet sakral karaktär även annars (*extra usum* – för att nu tala teologiskt)? För det förra talar det faktum att moskélokalen på många håll har en rad »profana» funktioner, som rum för barns läxläsning och äldres tidningsläsande. För det senare att den gärna används för enskild andakt, för meditation och bön – radband finns ofta till hands i lokalen. Men också det faktum att man inte går in med skorna på (eller för den delen med smutsiga strumpor), att man ska vara anständigt klädd och att man dämpar rösten. Rummets betydelse framgår också av att moskén används för *i'tikâf*, »inkubation», eller »retreat», vilket innebär att man sover över där som en särskild andaktsövning under nätter i ramadan. Då finns sovplatser

¹³ Cf. Wensinck & Jomier, 1971, s. 1052 f.

¹⁴ Om renhetsföreskrifterna kan man läsa i alla hadithsamlingarna. För en översikt, se *Al-Hadis* [...]. *Mishkat-ul-masabih* I 1938, s. 659 ff.

bakom förhängen i själva bönehallen. Att moskén *upplevs* som ett heligt rum av fromma människor är uppenbart, oberoende av hur den muslimske teologen eller juristprudenten definierar saken.¹⁵

Inom vissa riktningar (t.ex. den malikitiska rättsskolan – bl.a. i Nordafrika) finns restriktioner för icke-muslimer mot att överhuvud komma in i moskén.

Den sakrala geografin och rummets inredning

Också i böneritualen finns idén om kontinuiteten med den första tiden: man följer *sunna* i den meningen att ritualerna förutsätts utföras så som Profeten själv och de första muslimerna gjorde. Prejudikatet är Profetens huskomplex och gårdsplan i Medina, i sin tur avhängigt funktionerna som plats för bönen och för predikan.

Bönerummet är således orienterat efter »den sakrala geografin», markerat genom qibla-väggen och dess bönenisch (*mihrahb*) som anger Mekkariktningen. Man kan också notera att den ganska ofta är markerad även i andra lokaliteter än moskén: pilen i taket i hotellrummet eller i golvet (som fallet är i det ekumeniska andaktsrummet på Arlanda flygplats). En *jâmi'* (turkiska *cami*), församlingsmoské, har sin predikstol, *minbar*. Den används på församlingsdagen, *jum'a*, alltså på fredagen och på högtidsdagarna. Men den sabbatisering av fredagen som skett och sker i vissa delar av den muslimska världen är en ganska ny företeelse. Fredagen har traditionellt inte räknats som en vilodag. Idag har det blivit ett sätt att markera en »islamisering» av samhället att kräva att banker och administrativa organ håller stängt på fredagen (så infördes detta på Ghazaremsan sedan Hamas tog över förvaltningen 2007).

Renheten och reglerna för den markeras genom de praktiska arrangemangen för tvagningen före bönen, och dit kan vi också räkna det faktum att badhuset (*hammâm*), traditionellt byggts i anslutning till moskékomplexet. Vidare finns föremål som har praktisk användning för andakter och ritualer, *kursî* (»tron», tronstol) för koranrecitationen, radband för

¹⁵ Jag vill särskilt peka på Pia Karlsson Mingantis avhandling med dess grundliga undersökning av hur kvinnors religiositet kommer till uttryck i anslutning till moskén och den »feminisering» som äger rum av islam i Sverige. Se särskilt Karlsson Minganti 2007, s. 97 ff.

dhikr, kvinnoläktare (eller avbalkning), minareten för bönekallelsen och plattformen för dess upprepande inne i moskén, mattorna, klockan och tabellerna för bönetiderna, koranexemplaren, ibland bibliotek eller i alla fall en bokhylla, hyllorna för skorna. Till det andaktsfrämjande får man räkna de sköna detaljerna i inredningen, blomstermotiven och särskilt inskriptionerna med de käraste koranställena (Tronversen [2:255], Ljusversen [24:35], *al-Ikblâs* [112 suran], Skyddssurorna [113–114]), tavlan med de 99 gudsnamnen, eller ordet *wâhid* («[den] Ende»), ibland representerat enbart av den enda bokstaven *wâw*.

Man kan notera att just kalligrafin är av ett slag som gör texten mycket svårläst. Det tar helt enkelt en bra stund innan man lyckas ordna bokstäverna från att vara dekorativa mönster till att förmedla sitt innehåll. Kanske behöver man hjälp av någon religiöst kunnig person. Också detta kan ses som andaktsfrämjande. Genom att länge betrakta mönstret på väggen, på tavlan eller i kupolen upptäcker man innehållet, den välbekanta älskade koranversen eller bönen. Upplevelsen fördjupas. Själva upplevelsen av arkitekturens rymd (detta som är så typiskt för Sinans moskéer) är också något som väcker andakt.¹⁶ Sinans moskéer kännetecknas av rummets rymd som andaktsskapande, genom kombinationen av kupoler och halvkupoler, penditiv, stalaktitvalv, fönsterplacering, ljusintag, kakelmönster och inskriptioner, genom valet av korancitat som understryker vad arkitekten har velat få fram genom byggnadens form, akustiken. Süleymaniye-moskén (mitten av 1500-talet) i Istanbul är ett utmärkt exempel på allt detta.¹⁷

Det är inte ovanligt att i hemmet och i moskén finns en *hilya*, en tavla där Profetens utseende beskrivs i ord, en text som tillskrivs hans kusin Ali ibn Abi Talib. – Mitt intryck är att den typen av tavla blivit markant vanligare under 2006–2007¹⁸ (bild 32), vilket jag gissar är en följd av den kris som utlöstes av Jyllands-Postens förnedrande karikatyrer.¹⁹ Trosbekännelsen (*shahâda*) finns alltid med i moskén liksom orden »Gud» och »Muhammed», och (men enbart i sunnitiska moskéer!) namnen på de fyra

16 För den muslimska arkitekturen i all dess rikedom, se Hattstein & Delius 2000.

17 Cf. von Gladiss 2000, s. 552 ff.

18 Ett exempel är i moskén Lilla Aya Sofya i Istanbul dit den mycket vackra *hilyan* skänkts under året 2007.

19 Cf. Hjärpe 2007, s. 143 ff.

första kaliferna jämte Profetens dottersöner Hasan och Husayn. Åter en påminnelse om det som hände *in illo tempore*, »vid den tiden», alltså den tid som har särskild signifikans i den religiösa historieskrivningen. Bilder från Mekka, Medina och Jerusalem finns också ofta i moskén, ibland i form av modeller av helgedomarna där.²⁰

En speciell typ av andaktsrum är dansmoskén som används för ritualerna inom mawlawiyya-orden (mevleviye), de dansande dervischerna med deras *dhikr* (turkiska: zikir) och *samâ‘* (sema, andlig konsert).²¹ Som exempel kan man nämna moskén i det mevlevihane som ligger i närheten av Svenska generalkonsulatet i Istanbul, en 1700-tals trämoské med åttakantigt dansgolv i mitten och en läktare för orkestern och kören. Den är alltså byggd för den meditationsteknik som är speciell för fromhetsriktningen, och där det sakrala förknippas med rörelsen hos dansaren och med musikens rytmväxlingar, instrumentaliseringen som liksom orden och rörelserna ges symbolisk andlig-kosmisk innebörd, och som förmedlar upplevelse utöver texterna som ingår i ritualerna. Också här finns åminnelsemomentet. Det sker genom citaten från Mawlana, den persiske poeten Jalal ad-Din Rumi, hans poesi, och genom att berättelserna om honom aktualiseras i texter och tal. Man minns hans ord och man minns anekdoterna om hans liv och beteende.

Får jag återge en av dem, en historia som *dede* själv (alltså ledaren för mevleviterna) berättade vid ett samtal som vi hade häromåret? Det sägs att *‘ulamâ‘*, de lärda teologerna, kritiserade Rumi för att han så gärna spelade rebab (ett fiolliknande stråkinstrument). Han förklarade för dem att det ljud som rebaben gav ifrån sig och som han hörde var gnisslet från paradisetets port när den öppnades. Men det gnissel som *de* hörde från instrumentet var gnisslandet när porten stängdes...

Gravmoskéerna, mausoléerna, helgongravarna – där är det fråga om helgedomar i moskéform där åminnelsemomentet också finns. De förknippas med berättelserna om den eller de som ligger där. Graven förenas med de symboler som hör till moskén och till andaktslivet. Det är t. ex. vanligt

20 En ny tredimensionell modell av Medina-moskén med profetens grav har nys installerats i Blå moskén i Istanbul.

21 Cf. Thierry Zarcone i: Popovic & Veinstein 1996, s. 504 ff. Jag vill särskilt hänvisa till den samling uppsatser om den sufiska musiken (och då särskilt den mevlevitiska) som finns i Hammarlund, Olson & Özdalga 2001.

i folklig turkisk fromhet att man stannar till vid en sådan grav eller mausoleum och utför en enkel ritual: att läsa *al-fâtiha*, den första suran i koranen. På gravmonumentet står det gärna en liten uppmaning att göra så.

Sammanfattning: åminnelse och arkitektur

Det sakrala rummet förknippas med åminnelse. Det är den religiösa traditionens signifikanta berättelser som aktualiseras. De återupplevs genom ritualerna, genom texterna, genom relikerna, genom rummets bruk i gemensamma och enskilda andakter. Rummets sakrala karaktär markeras genom de särskilda observanserna i kläder och beteende. Till det kommer arkitekturens roll för andaktskänslan (jfr. ovan vad som sagts om Sinans moskéer).

Summary

In a couple of rooms in the Topkapı Saray in Istanbul the visitor finds »the sacred trust«, objects attributed to the prophets before Muhammad, and to Islam's Prophet himself and to his first followers. Most important: the *burda*, the mantle of the Prophet is there. Once these objects had a political purpose. The Ottoman Sultan-Caliph could show the continuity, the succession of the caliphate and its religious legitimacy. There are likewise old keys to the door of the Ka'ba in Mekka: the centre in the »religious geography of Islam«.

Today this part of the Topkapı museum is surrounded with expressions of respect, especially a continuous Qur'ân recitation. Many visitors show visible signs of devotional feelings.

Similar reactions can be seen in other places, e.g. in the Husayn Sanctuary in Cairo, or at graves of saints, or of the Shî'î Imams. Models of the sanctuary of Husayn at Karbala can be seen in the Husayniyya of many Shî'î mosques; the connection with the *place* is combined with the ritual commemoration of the *narratives* of the significant past.

The *qibla* direction of the Prayer indicates the connection with the centre – Ka'ba. The commodities for the ablution at the mosques remind the participant of the *tahâra*, the ritual purity as a condition for the rituals. The Qur'ânic quotations in calligraphy actualize memories, feelings. The names

of the four first Caliphs to be found in every Sunnî mosque connect the *now* with the past. The ritual acts follow the Prophet's and his Companions' *sunna*, the precedence.

After the »caricature crisis« provoked by the Danish daily Jyllands-Posten in 2005, more mosques than previously now have a *hilya*, a framed description of the Prophet in words. Pictures and models of sanctuaries (Jerusalem, Mekka, Medina) are to be found in the mosque (and at the place in the home where prayers are performed).

A special type of sanctuary are the mosques (or rooms) for the mevlevi ritual dance, or for the *dhikr* and *samâ'* of other Dervish orders.

The sanctity of the *room* has to do with the commemoration (the narratives ritually actualized). The calligraphic texts, the objects/relics, the use of the room in private or common praxis of piety, the special observances when visiting the place, all underline its sanctity which is visible in the reactions of the visitor/participant. The architecture supports the feeling of a spiritual experience.

Anförd litteratur

- al-‘arif billâh Abû al-‘Abbâs al-Mursî* (u.o., u.å., utdelas vid al-Abbas-moskén i Alexandria).
- Aydin, Hilmi, 2004, *Pavilion of the Sacred Relics: The Sacred Trusts*. (Topkapı Palace Museum). Istanbul.
- von Gladiss, A., 2000, [The Ottoman Empire] »Architecture«. Hattstein, Markus & Delius, Peter (red.) (se nedan), s. 544–565.
- Al-Hadis: An English Translation and Commentary of Mishkat-ul-Masabih*, by Fazlul Karim, 1938, Book I. Lahore.
- Hammarlund, A., Olsson, T. & Özdalga, E. (red.), 2001, *Sufism, music and society in Turkey and the Middle East* (Swedish Research Institute in Istanbul Transactions Vol. 10). Istanbul.
- Hattstein, M. & Delius, P. (red.), 2000, *Islam Art and Architecture*. Köln.
- Hjärpe, J., 1983, *Politisk islam. Studier i muslimsk fundamentalism*. Göteborg.
- Hjärpe, J., 1988, »La commémoration religieuse comme légitimation politique dans le monde musulman contemporain«. Gignoux, Philippe, *La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'école pratique des hautes études*. Louvain-Paris, s. 333–341.
- Hjärpe, J., 2007, *Profetens mantel: Den muslimska världen 2001–2006*. Stockholm.

- Hjärpe, J., 2008, »Religionspolitiska idéer i T.E. Lawrences spionrapporter 1916–1918». *Religion och Bibel, Nathan Söderblomsällskapets Årsbok 2008*. Uppsala (under utgivning).
- Jonasson, A.-K., 2004, *At the Command of God? On the Political Linkage of Islamist Parties*. Department of Political Science, Göteborg University. Göteborg.
- Karlsson, I., 2007, *Europa och turken. Beträktelser kring en komplicerad relation*. Stockholm.
- Karlsson Minganti, P., 2007, *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm.
- Lawrence, T. E., 2006, *Arabien – hemliga rapporter*. Umeå.
- Nicholson, R. A., 1966, *A literary history of the Arabs*. Cambridge.
- Popovic, A. & Veinstein, G., 1996, *Les Voies d'Allah: Les orders mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'h'ui*. Editions Fayard, u.o.
- Raudvere, C., 2002, *The Book and the Roses. Sufi women, visibility and zikir in contemporary Istanbul* (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions Vol. 12). London.
- Wensinck, A. J. & Jomier, J., 1971, art. Ihrâm. *Encyclopaedia of Islam*, New Edition III, s. 1052 f.