

# Islam och mänskliga rättigheter

Hos Hüseyin Atay och Yaşar Nuri Öztürk

Gamze Köylüoğlu

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

RHBM73 Examensarbete för masterexamen, 30 hp

Handledare: Hege Markussen

Examinator: Johan Cato

Termin: HT18



## ABSTRACT

The relationship between human rights and Islam has for a long time been a topic discussed among Muslim theologians and intellectuals. There are those who claim that Islam and human rights are by nature in conflict, then there are those who instead claim that there is no opposition between the two. The purpose of this thesis has been to study the thoughts on the correlation between Islam and human rights in the works of two Turkish theologians; Yaşar Nuri Öztürk and Hüseyin Atay. They both view human rights as an integrated part of Islam. My research questions have been the following: 1) How do they understand Islam and what concept of mankind are they conveying in their interpretations of the Quran? 2) In which ways do Atay and Öztürk consider human rights as a part of Islam, and how do they argue for this kind of interpretation? Guided by these questions, I have conducted a qualitative text analysis of the two writings *İslamı yeniden anlama* (2017) by Hüseyin Atay and *Kur'an penceresinden özgürlük ve isyan: Teofilozofik bir tahlil* (2015) by Yaşar Nuri Öztürk.

The result has shown that both Atay and Öztürk's concept of mankind is founded in a thought about equal worth in front of God independent of the religion, ethnicity, or gender. They also emphasize that each human being has been created as God's deputies (*Khalif/Khalifa*) on earth. This view on the humankind means having a sense of responsibility of protecting peace on earth and at the same time being a productive person for humanity, nature and animals. Through the way Atay stresses the doctrine of goodness (*Emri-bil-Maruf*), he notes that humans shall encourage good deeds no matter who commit them. Öztürk stresses the importance of freedom of mankind since a human being will lack the ability to act as God's deputy on earth without being free. Öztürk sees human rights as a part of Islam and highlights principles in the Quran similar to those in the UN declaration of human rights. Both Atay and Öztürk emphasizes that the Quran applies to all mankind, and therefore argue for an Islamic theology that is comprehensive and embraces everyone.

Keywords: Human rights, Yaşar Nuri Öztürk, Hüseyin Atay, Islam, freedom, oppression, the Quran.

## Innehållsförteckning

<b>KAPITEL 1: INTRODUKTION</b>	<b>4</b>
1.1 INLEDNING	4
1.2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNINGAR	6
1.3 MATERIAL OCH METOD	9
1.4 TIDIGARE FORSKNING	10
1.5 UPPSATSENS DISPOSITION	13
<b>KAPITEL 2: METODOLOGISKA OCH TEORETISKA PERSPEKTIV</b>	<b>15</b>
2.1 KVALITATIV TEXTANALYS	15
2.2 ETT TEORETISKT OCH METODISKT PERSPEKTIV: HOLISTISK LÄSNING AV KORANEN	18
<b>KAPITEL 3: HÜSEYİN ATAY: ATT FÖRSTÅ ISLAM PÅ NYTT</b>	<b>21</b>
3.1 HÜSEYİN ATAY	21
3.2 ATAYS ISLAM OCH MÄNNISKOSYN	23
3.2.1 KRITIKEN AV TAQLID OCH FIQHS STATUS	23
3.2.2 ÅTSKILLNADEN MELLAN RELIGION OCH RELIGIONSKULTUR	27
3.2.3 ATAYS METODER FÖR ATT FÖRSTÅ ISLAM PÅ NYTT	29
3.2.4 MÄNNISKANS FRIA VILJA OCH ISLAM SOM <i>IYİ İNSAN PROJESİ</i>	30
3.3 ATAYS IDÉER OM MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER I KORANEN	30
<b>KAPITEL 4: YAŞAR NURİ ÖZTÜRK: ISLAM SOM FRIHET FRÅN FÖRTRYCK</b>	<b>35</b>
4.1 YASAR NURİ ÖZTÜRK	35
4.2 ÖZTÜRKS ISLAM OCH MÄNNISKOSYN	36
4.2.1 FRIHET I KORANEN	38
4.2.2 FÖRTRYCK I KORANEN	43
4.3 IDÉN OM MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER HOS ÖZTÜRK	49
<b>KAPITEL 5: ATAY, ÖZTÜRK OCH MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER</b>	<b>57</b>
<b>KAPITEL 6: SLUTSATSER</b>	<b>64</b>

# KAPITEL 1: INTRODUKTION

## 1.1 INLEDNING

Denna uppsats tar för sig de två turkiska muslimska teologerna Hüseyin Atays och Yaşar Nuri Öztürks tankar om islam och mänskliga rättigheter. När man talar om mänskliga rättigheter är det mest förekommande att främst tänka på FN:s allmänna deklARATION om de mänskliga rättigheterna från 1948. Om vi nu ser till just FN:s allmänna deklARATION så har den sju konventioner som tillkommit under årens lopp. Dessa är:

- Konventionen om politiska och medborgerliga rättigheter
- Konventionen om sociala, kulturella och ekonomiska rättigheter
- Konventionen om avskaffandet av all form av rasdiskriminering
- Konventionen om avskaffandet av all form av diskriminering av kvinnor
- Konventionen mot förbud av tortyr eller annan omänsklig, förnedrande behandling eller bestraffning
- Konventionen om barnens rättigheter
- Konventionen om rättigheter för personer med funktionsnedsättning.

Denna allmänna deklARATION om mänskliga rättigheter tillkom efter andra världskriget; efter det att flera miljoner judar, romer, funktionsnedsatta, m.fl. förintades. Att respektera, skydda samt uppfylla de mänskliga rättigheterna är dess tre grundidéer. Varje stat har således en skyldighet att skydda medborgarna och tillgodose deras individuella rättigheter, vilka är religionsfrihet, åsiktsfrihet, yttrandefrihet, rätt till liv och rätt till privategendom.<sup>1</sup>

Sedan deklARATIONEN grundades har den blivit en utgångspunkt för hur stater och människor bör förhålla sig till varandra. Om vi tar en titt tillbaka i historien är det religioner som har haft rollen som vägvisare för mänskligheten och för dennes plikter gentemot varandra och hur de bör agera på ett anständigt vis.<sup>2</sup> Det finns olika åsikter om hur religiösa traditioner förhåller sig till FN-deklARATIONENS mänskliga rättigheter. Vissa hävdar att mänskliga rättigheter och religion går hand i hand medan andra menar att det finns en inneboende konflikt mellan dessa. Ett exempel på den sistnämnda åsikten kan vi se i introduktionen till boken *Mänskliga*

---

<sup>1</sup> Sriram, Chandra Lekha, Martin-Ortega, Olga och Herman, Johanna, *War, conflict and human rights: theory and practice*, Second edition, Routledge, New York, 2014, s. 33.

<sup>2</sup> Andersson, Dan-Erik, Modée, Johan, *Mänskliga rättigheter och religion*, 1. uppl., Liber, Malmö, 2011, s. 5.

*Rättigheter och Religion: En introduktion (2011)* skriven av författarna Dan-Erik Andersson och Johan Modée. De beskriver konflikten på följande vis:

Mänskliga rättigheter baseras på en ideologi som ofta (men inte alltid) är oförenlig med religiösa perspektiv. I denna ideologi står individen och hennes rättigheter i fokus. Varje människa har, i egenskap av att vara människa, rättigheter (inbegripet friheter) som inte kan förnekas henne. Det är varje stats skyldighet att se till att dessa individuella rättigheter respekteras och skyddas. Enkelt uttryckt kan man säga att dessa idéer uttrycker en individualistisk ideologi. Bland de individuella rättigheterna – enligt den klassiska, liberala rättighetsteorin – finns åsiktsfrihet, yttrandefrihet, religionsfrihet, rätt till privategendom och rätt till liv.<sup>3</sup>

Andersson och Modée menar med andra ord att en individualistisk ideologi står i kontrast till religioners ofta traditionella och kollektiva perspektiv, som enligt Andersson och Modée är i religiösa sammanhang viktigare än det individuella perspektivet. I boken *Muslimerna i nya samhällen* (2009) av Anne Sofie Roald beskrivs detta mer ingående. Här hävdas det att samhällen går att delas in i två kulturformer. Den första kallas för trånga kollektiva kulturformer och den andra kallas för lösa individualistiska kulturformer. Några kännetecken för den trånga kollektiva kulturformen är bland annat att normerna och gränserna i denna är tydliga och individer som avviker från dessa brukar straffas av den omgivande gruppen. I det kollektiva livsmönstret är det den egna gruppen som prioriteras och inte individen. Exempel på trånga, kollektiva grupper som nämns är religiösa, etniska och nationella grupper. En hierarkisk och patriarkal struktur är ett annat kännetecken för den kollektiva formen.<sup>4</sup> Den lösa individualistiska kulturformen har till skillnad från den kollektiva otydligare gränser och normer, på så vis är även toleransen för avvikare större. I det individuella livsmönstret prioriteras istället det egna målet och inte gruppens. I den individualistiska livsformen anses varje person vara jämlik och självständig.<sup>5</sup> I boken beskrivs det att många muslimer i Sverige har sitt ursprung i samhällen som har trånga kollektiva kulturformer.

Frågor om relationen mellan islam och mänskliga rättigheter är ett brett tema med många olika perspektiv. Det finns muslimska staters olika officiella förhållningssätt till FN-deklarationen och det finns teologiska diskussioner om förhållandet mellan islam och mänskliga rättigheter. I boken *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (2003) beskriver Abdullah Saeed och Hassan Saeed att det finns olika åsikter om de mänskliga rättigheternas universalitet bland muslimer. De beskriver att det finns muslimer som motsätter sig de mänskliga rättigheternas universalitet och att det finns muslimer som stödjer dess

---

<sup>3</sup> Anderson, Modée, 2011: 6.

<sup>4</sup> Roald, Anne Sofie, *Muslimerna i nya samhällen: om individuella och kollektiva rättigheter*, Daidalos, Göteborg, 2009, s. 21.

<sup>5</sup> Roald, 2009: 22.

universalitet. Muslimer som motsätter sig en sådan tanke menar att FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna är en mänsklig konstruktion och en produkt av det sekulära väst. Av den anledningen anser de att deklarationen om de mänskliga rättigheterna inte kan stå över fiqh. Vidare menar de att islam har ett särskilt koncept för mänskliga rättigheter och att dessa bör förstås inom ramen för den islamiska lagen.<sup>6</sup>

Muslimer som stödjer tanken om mänskliga rättigheternas universalitet menar att det inte finns en inneboende konflikt mellan islam och mänskliga rättigheter. Istället menar de att många av de rättigheter som nämns i FN:s deklaration redan finns i Koranen. De beskriver att problemet ligger i fiqh som är en mänsklig produkt och att den av den anledningen inte är helig eller oföränderlig.<sup>7</sup> Med andra ord menar de att det behövs en omtolkning av islamisk lag. Hüseyin Atay och Yaşar Nuri Öztürk är förespråkare för ett sådant perspektiv. I denna uppsats kommer jag att undersöka Atays och Öztürks teologiska diskussioner om förhållandet mellan mänskliga rättigheter och islam. Både Atay och Öztürk argumenterar nämligen för att mänskliga rättigheter är en del av islam. Mitt intresse för ämnet islam och mänskliga rättigheter har sin grund i mitt tidigare uppsatsarbete där jag utgick från Atay och andra teologers tankar kring förhållandet mellan islam och vetenskap. Det var genom Atays verk som jag kom i kontakt med Öztürks tankar kring islam. Detta gav upphov till en stark önskan att i nästa uppsatsarbete undersöka Atays och Öztürks tankar kring islam och mänskliga rättigheter.

## 1.2 SYFTE OCH FRÅGESTÄLLNINGAR

Syftet med denna uppsats är att undersöka de två turkiska teologernas, Atay och Öztürk, syn på islam samt hur denna syn inkluderar tankar om mänskliga rättigheter som en integrerad del av religionen. Här följer de huvudfrågor som jag kommer att ta för mig i uppsatsen:

1. Vad är islam för Atay och Öztürk och vilken människosyn förmedlar de i sina tolkningar av Koranen?
2. På vilka sätt menar Atay och Öztürk att mänskliga rättigheter är en del av islam? Hur argumenterar de för denna tolkning?

En av anledningarna till att jag valt just dessa två turkiska tänkarna är för att deras tankar om islam sticker ut från den traditionella uppfattningen om islam i det turkiska samhället. Den

---

<sup>6</sup> Saeed, Abdullah och Saeed, Hassan, *Freedom of religion, apostasy and Islam*, Ashgate, Aldershot, 2003, s. 13.

<sup>7</sup> Saeed och Saeed, 2003: s. 12.

traditionella uppfattningen i Turkiet är en rituell orienterad religiositet med en stark tro på religiösa auktoriteter och sekundära källor som exempelvis hadither. I boken *The New Voices of Islam* (2006) beskriver Mehran Kamrava att många muslimska samhällen utgår ifrån en sådan religionsuppfattning. Anledningen till det beskriver Kamrava på följande sätt:

Throughout the Muslim world, mosques and other religious institutions are either under the direct control of the state or are controlled and supervised by clerics with conservative, often orthodox, worldviews. In the Sunni-majority countries of the Arab world, the state keeps a close eye on the Grand Mufti and ensures his political compliance. While simultaneously supervising the content of the curriculum at various religious educational institutions and the sermons delivered at the state-controlled mosques.<sup>8</sup>

Kamravas beskrivning passar väl in i den turkiska traditionella uppfattningen om islam, som brukar utgå ifrån det turkiska Direktoratet för religiösa frågor (Diyanet İşleri Başkanlığı). Religionsmyndigheten är under statens kontroll och de flesta muslimer i det turkiska samhället brukar förhålla sig till religionsmyndighetens fatwa (utlåtanden) om islam, som utgår ifrån den hanafistiska rättskolan.<sup>9</sup>

Trots att majoriteten av medborgarna i Turkiet är muslimer har islams offentliga inflytande begränsats. Detta har sin grund i Mustafa Kemal Atatürks försök att kontrollera islams inflytande i samhället under den tidiga republikanska tiden (1920-1930-talet). Han genomförde ett antal reformer såsom avskaffandet av kalifatet, avskaffandet av religiösa domstolar baserade på muslimsk lag, införandet av fez och slöjförbud i offentliga sammanhang, övergång från det arabiska alfabetet till det latinska alfabetet och antagandet av den schweiziska civillagen år 1926, som ger lika medborgerliga rättigheter till män och kvinnor.<sup>10</sup> Atatürk såg också till att Koranen översattes till det turkiska språket. Enligt Öztürk gjorde han detta för att det turkiska folket skulle förstå innebörden av Koranen. Både Öztürk och Atay är kritiska till att Atatürk ibland framställs som en motståndare till islam.

Den kemalistiska ideologin har framhållt det turkiska språket i religionsutövningen. Fredagsbönen inleds på turkiska istället för arabiska och böneutropet var under åren 1932–1950 också på turkiska.<sup>11</sup> Samtidigt spelar även det arabiska språket en viktig roll i den turkiska religionsuppfattningen och turkiska muslimer delar ofta den mer generella uppfattningen att man bör be och läsa Koranen på arabiska. Detta betyder då att turkar, som så många andra muslimer i världen som inte förstår klassisk arabiska inte heller förstår vad de

---

<sup>8</sup> Kamrava, Mehran, "Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective" i *The new voices of islam: reforming politics and modernity - a reader*, Kamrava, Mehran (red.), Tauris, London, 2006, s. 22.

<sup>9</sup> White, Jenny, 2017, "Spindle Autocracy In The New Turkey" *The Brown Journal of World Affairs*, s. 27.

<sup>10</sup> Karasipahi, Sena, *Muslims in modern Turkey: Kemalism, modernism and the revolt of the Islamic intellectuals*, Tauris, London, 2009, s. 22.

<sup>11</sup> Karasipahi, 2009: 21.

läser eller reciterar. Både Atay och Öztürk motsätter sig sakraliseringen av det arabiska språket och tanken om att muslimer har en skyldighet att be och läsa Koranen på arabiska. De menar istället att man bör och får läsa Koranen och be de fem böerna på vilket språk som helst, det viktiga är att förstå det man säger och läser. Atay och Öztürk riktar också kritik mot Diyanet eftersom de anser att det därifrån ges felaktiga fatwas och sprids en tolkning av islam som strider mot Koranen. Atay och Öztürk hävdar således att en ny förståelse av islam är nödvändig eftersom de anser att den islam som idag lärs ut och efterlevs i Turkiet inte överensstämmer med Koranen.

Ett antal muslimska intellektuella i Turkiet har riktat skarp kritik mot den kemalistiska ideologin. De är främst kritiska mot principen om sekularism och menar att den har bidragit till att islam har begränsats till den privata sfären. En av dessa är Abdurrahman Dilipak som hävdar att sekularismen i Turkiet utgör en utmaning för demokratin och mänskliga rättigheterna eftersom sekularism används som ett verktyg för att kunna begränsa religionsfriheten i syfte att skydda regimen.<sup>12</sup> Öztürk håller inte med om detta, han förklarar istället att det är sekularismen som möjliggör religionsfriheten i en stat. Han förklarar att den sekulära staten bidrar till att religionen inte kan användas som ett verktyg för förtryck, som han menar att det görs i Saudiarabien och Iran.

Sena Karasipahi beskriver i boken *Muslims in modern Turkey* (2009) att de flesta muslimska intellektuella i Turkiet anser att mänskliga rättigheter är ett sekulärt och västerländskt koncept. En av dessa intellektuella är Rasim Özdenören som förklarar att mänskliga rättigheter är skapade av människan och är således bristfällig. Därför finns det ingen poäng med att anamma någonting som inte härrör från Gud.<sup>13</sup> En annan muslimsk intellektuell är Ali Bulaç som håller med Özdenören. Bulaç förklarar att mänskliga rättigheter redan existerar inom islam och att man inte bör ta till sig det västerländska. Han nämner att det finns fem fundamentala rättigheter i islam, dessa är beskyddandet av liv, egendom, religion, generation och förnuftet.<sup>14</sup> Özdenören riktar kritik mot västvärlden och anklagar den för att styras av dubbelmoral, han förklarar att man säger sig vara för mänskliga rättigheter men att man är likgiltig inför Turkiets slöjförbud som kränker religionsfriheten.<sup>15</sup> Atay och Öztürk skiljer sig från de ovannämnda intellektuellas tankar genom att de inte skiljer mellan muslimska och västerländska mänskliga rättigheter. Enligt Atay och Öztürk är mänskliga

---

<sup>12</sup> Karasipahi, 2009: 82.

<sup>13</sup> Karasipahi, 2009: 77.

<sup>14</sup> Karasipahi, 2009: 78.

<sup>15</sup> Karasipahi, 2009: 79.



rättigheter en god princip att följa oavsett vem som grundat dem. I likhet med Bulaç menar också Atay och Öztürk att mänskliga rättigheter existerar i Koranen och därför drar de slutsatsen att mänskliga rättigheter och islam inte är inkompatibla. Atays och Öztürks tolkningar av Koranen öppnar upp för mångfasetterade diskussioner kring islam och mänskliga rättigheter som kan bidra till en ny förståelse av islam. Det har varit viktigt för mig att lyfta fram deras tankar kring detta ämne och ge plats för idéer som vidgar förståelsen av islam.

### 1.3 MATERIAL OCH METOD

Både Atay och Öztürk har en omfattande teologisk produktion. En stor del av denna produktion har jag haft tillgängligt hemma under en längre period, och jag har läst igenom många av deras verk för att filtrera mig fram till just dem som kunde vara av relevans för mitt uppsatsarbete. Jag kom fram till att Atays bok *İslamı Yeniden Anlama* (2017) (Att förstå islam på nytt) och Öztürks bok *Kur'an Penceresinden Özgürlük ve İsyân: Teofilozofik bir tahlil* (2015) (Frihet och uppror utifrån Koranens perspektiv: En teofilosofisk analys) är deras mest centrala verk för att förstå deras syn på islam och mänskliga rättigheter.

Atay har författat 24 böcker, däri översättningar av Koranen samt ett antal muslimska lärdas verk. Om man vill kolla närmare på de böcker han har författat kan man besöka Atays hemsida.<sup>16</sup> Några av hans kända verk är *Cehaletin tahsili* (2016) (Okunnighetens förnimmelse), *Kur'an'daki ilkeler* (2000) (Koranens principer) och *Kur'an'a göre arastirmalar* (2012) (Undersökningar enligt Koranen). Det förstnämnda verket handlar om att okunniga samhällen repeterar sig själva genom historien. Temat handlar om vikten av kunskap som ett botemedel för okunnighet som han benämner som någonting negativt och destruktivt. *Kur'an'daki ilkeler* avhandlar temat om människans relation till Gud och människans ansvar över sina egna handlingar. Den sistnämnda boken har totalt sju delar, varje del är en bok. Totalt är det alltså sju tunna böcker som handlar om olika teman, några exempel är slöjans och börens roll i islam. De är designade för en allmän bildning av Koranens principer och är enkel att läsa och förstå. Dessa nämnda verk skiljer sig ifrån det

---

<sup>16</sup> Atay, Hüseyin, Atay ve Atay, [Elektronisk resurs] Tillgänglig: <http://huseyinatay.com/Kitaplari.html> [Hämtad 2018-12-14].

verket jag valt att utgå ifrån i denna uppsats eftersom boken *Islami yeniden anlama* låter oss få en mer djupgående och detaljerad beskrivning av Atays syn på islam.

Öztürk har skrivit upp emot 84 böcker totalt och många av dessa verk har även översatts till franska, tyska och engelska. I likhet med Atay har också Öztürk flera verk som är översättningar av kända muslimska tänkare skrivna på arabiska och han har också översatt Koranen. Några av hans andra kända verk är bland annat *Kur'an'ı taniyormusunuz?* (2013) (Känner ni till Koranen?), *Kur'an'ın temel buyruklari* (1998) (Koranens grundläggande bud), *Kur'an'daki islam* (2000) (Koranens islam) och *Allah ile aldatmak* (2014) (Att bedra med Gud). De tre första böckerna beskriver och analyserar Koranen och lyfter fram Koranens budskap samt grundläggande bud. I dessa böcker argumenterar Öztürk för en nytolkning av Koranen för att kunna förstå islam bättre, detta eftersom han menar att dagens islam inte följer Koranens principer. I den sistnämnda boken riktar Öztürk kritik mot vissa religiösa lärda, imamer och andra mellanhänder för att de använder islam som ett verktyg för egna syften. Anledningen till att jag har valt att fokusera på boken *Kur'an penceresinden özgürlük ve isyan: Teofilozofik bir tahlil* är att den belyser temat frihet och uppror i förhållande till islam och mänskliga rättigheter.

Kvalitativ textanalys är den mest relevanta metoden för att kunna besvara mina frågeställningar. I en kvalitativ textanalys undersöks och analyseras utvalda texter som leder till en inblick i texternas budskap utifrån den problemformulering man valt att undersöka.<sup>17</sup> En kvalitativ textanalys är således meningsfull som verktyg för att läsa texterna i relation till mina frågeställningar eftersom metoden möjliggör en djupare analys av dem. Jag diskuterar detta närmare i kapitel två.

## 1.4 TIDIGARE FORSKNING

Uppsatsens tema tangerar ett antal olika forskningsfält. Jag har begränsat mig här till en genomgång av tidigare forskning om Atays och Öztürks förståelse av islam samt forskning om synen på förhållandet mellan islam och mänskliga rättigheter i Turkiet.

Marie Juul Petersen är forskare vid institutet för mänskliga rättigheter i Danmark och doktorand vid Köpenhamns universitet. Hennes forskningsintressen är islam och mänskliga rättigheter. Hon har skrivit intressanta texter kring detta tema, bland annat *Islamic or Universal Human rights? The OIC's Independent Permanent Human Rights Commission*

---

<sup>17</sup> Widén, Pär, ”Kvalitativ textanalys” i *Handbok i kvalitativ analys*, Fejes, Andreas & Thornberg, Robert (red.), 2., utök. uppl., Liber, Stockholm, 2015, s. 178.

(2012) och *For humanity or for the umma?* (2016).<sup>18</sup> I dessa verk går hon in på olika förhållningssätt som muslimer har till temat mänskliga rättigheter och islam. Petersen beskriver å ena sidan att det finns muslimer som anser att mänskliga rättigheter är en produkt av västvärlden och just därför inte är kompatibel med islam och å andra sidan att det finns muslimer som ser islam och mänskliga rättigheter som förenliga med varandra. Sedan går Petersen även igenom andra förhållningssätt som ligger mitt emellan de redan nämnda perspektiven. Hon betonar att det existerar mängder av röster inom den muslimska världen och att frågan om islam och mänskliga rättigheter är förenliga med varandra är beroende av hur man definierar islam och mänskliga rättigheter. Petersen drar således slutsatsen att man inte bör formulera en fråga om mänskliga rättigheter och islam är förenliga med varandra, hon menar att en sådan fråga är för bred och komplicerad. Hon beskriver att muslimer inte är en homogen grupp och därför kommer svaret på om islam och mänskliga rättigheter är förenliga variera beroende på hur specifika individer eller grupper definierar mänskliga rättigheter och islam.<sup>19</sup>

Jenny B. White har studerat islamism och mänskliga rättigheter i Turkiet. I *The islamist movement in Turkey and human rights* (2001) studerar hon muslimsk socio-politiskt engagemang i Refah Partisi (Välfärdspartiet) och Fazilet Partisi (Dygdpartiet).<sup>20</sup> White beskriver bland annat att den turkiska islamismrörelsens förståelse av mänskliga rättigheter har sin grund i både Koranen och i den liberala humanismen. Hon beskriver dagens islamistiska förhållningssätt till mänskliga rättigheter på följande sätt:

Contemporary Islamist thought and practice recognize rights and equality based on personhood, but also avail themselves of the liberal discourse of universal human rights that recognizes diversity and individual difference. Thus, the Islamist argument that "Islam recognizes no differences" coexists with the pluralistic argument for minority and individual rights. Likewise, Islamic ideals and practical strategies often contradict one another in the definition and support of rights.<sup>21</sup>

White menar att den islamistiska rörelsens strategier och retorik kring rättigheter har gått från att vara islamistiskt fokuserade till att inkludera en mer universell princip om mänskliga rättigheter och att denna utveckling beror bland annat på att den sekulära turkiska staten varit mycket mistänksam mot islamistiska partier och ser islamism som ett hot mot demokratin.

---

<sup>18</sup> Juul Petersen, Marie, "Islamic or Universal Human rights? The OIC's independent Permanent Human Rights Commission" i *DIIS Report 2012:03*, Vesterkopi AS, Köpenhamn, 2012 och Juul Petersen, Marie, *For humanity or for the Umma? Aid and islam in transnational muslim ngos*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 2016.

<sup>19</sup> Jung, Dietrich, Petersen, Marie Juul och Sparre, Sara Cathrine Lei, *Politics of modern Muslim subjectivities: Islam, youth, and social activism in the Middle East*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, s, 77

<sup>20</sup> White, Jenny B. 2001, "The islamist movement in Turkey and human rights", *Human Rights Review*, vol 3 s. 17

<sup>21</sup> White, 2001: 17–18.

Hon tar bland annat upp diskussioner om slöjförbudet mellan de islamistiska partierna och den turkiska staten. Ett förbud mot bärandet av slöja i vissa offentliga sammanhang som exempelvis på universitetet och inom rättsväsendet infördes som en del av Mustafa Kemal Atatürks kläd- och religionsreformer i Turkiet under åren 1923–1925. De islamistiska partierna menade, enligt henne, att detta förbud gick emot religionsfriheten medan staten menade att slöjan var ett förtryckande symbol för ett islamistiskt system som var emot det demokratiska systemet.<sup>22</sup> White menar att båda parterna åberopar mänskliga rättigheter och kommer fram till motsatta åsikter.

I artikeln "Becoming 'Secular Muslims': Yasar Nuri Öztürk as a Super-subject on Turkish Television" undersöker Ayşe Öncü hur Öztürk med media som plattform bidrog till och la en grund för en tanke om att man i Turkiet kan vara en "sekulär muslim". Öncü beskriver att det under 1990-talet skedde en expansion av media i det turkiska samhället på grund av privatisering av tv-kanaler. Hon beskriver att detta bidrog bland annat till två saker. Det första var att många andra alternativa röster fick komma till tals, innan tv-kanalerna privatiserades släpptes för det mesta endast den styrande regimens röster fram. Det andra var att det producerades det Öncü kallar för "super-subjekt".<sup>23</sup> Hennes definition av super-subjekt är följande:

Such super-subjects address viewers in the category of the person, balancing out the moral and immoral, the acceptable and the unacceptable, the right and the wrong, even as events tumble upon us and there are no second guesses. [...] These are not television stars or celebrities—"show biz" in the conventional American sense of the term. Nor are they merely representatives of particular channels, the media world in general, or "the public interest"; rather, they seem to represent a complex nexus of them all. They speak as the "I" (analogous to the "I" in a sentence), and their messages perform the "magic" of binding different elements and cultural institutions together to form a coherent "reality." The super-subject (at least on Turkish television) is not a "narrator" in the classical sense of the term, organizing "live" events and orchestrating them toward a particular resolution. He (nor she) does not provide narrative resolution but, by his very presence, seems to stabilize the chaos, discord, and disorder of the world beyond our immediate experience.<sup>24</sup>

Öncü beskriver att en av dessa "super-subjekt" var Öztürk, som varje fredag morgon under fem års tid deltog i Ayşe Özgüns Talk-Show i ATV som är en rikstäckande tv-kanal i Turkiet. Genom sitt språkbruk och hetlevrade sätt skapade han känslan av en kamp mellan "vi och

---

<sup>22</sup> White, 2001: 21.

<sup>23</sup> Öncü, Ayşe, "Becoming 'Secular Muslims': Yaşar Nuri Öztürk as a Super-subject on Turkish Television", i *Religion, Media, and the Public Sphere*, Meyer, Birgit & Moors, Annelies (red.), Indiana University Press, Bloomington, 2006, s. 227.

<sup>24</sup> Öncü, 2006: 232.

dem”; vi som bekämpar falsk islam och dem som måste bekämpas.<sup>25</sup> Öncü beskriver konflikten mellan Öztürk och ”de andra” på följande sätt:

When Yasar Nuri Öztürk situates himself within a melodramatic conflict between ”real” versus ”invented/fake” Islam, he does not target ”political Islam” directly but only ”those people” who distort ”real Islam” for their own gain. His true enemies are the ”racketeers” or ”profiteers” (*tezgahlar*), which might be translated into the everyday experience of his viewers in a variety of ways.<sup>26</sup>

Öncü förklarar att Öztürks retorik liknar den turkiska nationalismens bildliga uttryckssätt. Genom sin strid mot ”falsk islam” betraktades han av vissa som en hjälte. Öncü beskriver att Öztürk genom detta tv-program utmanade Diyanet offentligt och hans idéer tolkades som tabubrytande. I sin slutsats kommer Öncü fram till att fenomenet Öztürk blev ett nytt motiv för att förstärka den turkiska nationalismen genom idén om att man kan vara en sekulär muslim. Hon beskriver att en del av publiken som Öztürk nådde ut till uppfattade honom som en person som visade att islam och modernitet är fullt möjligt i det sekulära Turkiet.

I artikeln ”Hüseyin Atay’s approach to understanding the Qur’an” beskriver Osman Taştan att Öztürk och Atay ville ha en ren och enkel islamisk lära fri från traditionens grepp. I sin text fokuserar han främst på Atays syn på islam och på Koranen, men han nämner även Öztürk. Han beskriver att Atay argumenterar att predestinationsläran (Qadar) går emot Koranens principer och idéer om den fria viljan. Taştan förklarar att Atay inte höll med om att islam hade sex tros principer utan han reducerade dessa till fem vid att ta bort tro på Guds predestination, eftersom han ansåg att det stred mot Koranens betoning på den fria viljan och att människan är ansvarig för sina egna handlingar.<sup>27</sup> Taştan förklarar att Atay beskyller och kritiserar *fuqaha* (de rättslärdade) för att ha bidragit till att försvåra förståelsen av Koranen på följande sätt:

In line with his critique of *taqlid* (contrasted with *ijtihad* and free use of reason), Atay holds the *fuqaha* responsible for creating a formalism in religious thought and their interpretations, resulting ultimately in difficulty, instead of ease, in approaching and understanding the Qur’an. Motivated by an image of the Qur’an being hung in adorned cases high on the walls in people’s houses (instead of being read and understood), Atay presents a critical outline of the roots of the formalistic attitude in the works of *fiqh*.<sup>28</sup>

Taştan förklarar vidare att Atay lägger stor vikt vid förnuftet och menar att förnuftet har en övervakningsroll gentemot bland annat falsk information om islam. Taştan beskriver att Atays

---

<sup>25</sup> Öncü, 2006: 240.

<sup>26</sup> Öncü, 2006: 243.

<sup>27</sup> Taştan, Osman, ”Hüseyin Atay’s approach to understand the Qur’an”, i *Modern Muslim intellectuals and the Qur’an*, Taji-Farouki, Suha. (red.), Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 247

<sup>28</sup> Taştan, 2004: 250.

syn på legitimiteten för religiös uppfattning är relaterad till tre ömsesidiga källor vilket är förnuftet, Koranen och kontexten, men att det är förnuftet som Atay anser som den primära källan.<sup>29</sup> Enligt Atay finns det tre uppfattningar om islam, den första är folkets islam, den andra är de lärdes islam och den sista är Koranens islam. Enligt Taştan tillbakavisar Atay folkets och de lärdes uppfattning för att bevisa att Koranens religion skiljer sig från vad han ser som traditionalistiska uppfattningar av islam.<sup>30</sup>

## 1.5 UPPSATSENS DISPOSITION

I kapitel 2 "Metodologiska och teoretiska perspektiv" beskriver jag hur jag har använt mig av den kvalitativa textanalysen i läsningen av Atays och Öztürks verk. Jag tar också för mig deras holistiska läsning av Koranen som är en viktig grundförutsättning för att förstå deras teologiska resonemang.

Analys, resultat och diskussion är förenade i kapitlerna 3, 4 och 5. I kapitel 3 beskriver och analyserar jag Atays verk *Islami yeniden anlama* (Att förstå islam på nytt). Jag börjar med att beskriva vem Atay är och övergår sedan till att beskriva hans islam och människosyn. Sedan går jag igenom hans idé om mänskliga rättigheter som en integrerad del av islam. I kapitel 4 beskriver jag vem Öztürk är och övergår sedan till att gå igenom Öztürks verk *Kur'an Penceresinden Özgürlük ve İsyân: Teofilozofik bir tahlil* (Frihet och uppror utifrån Koranens perspektiv: En teofilosofisk analys). Jag tar för mig hans islam och människosyn samt hans tankar om mänskliga rättigheter och islam. I kapitel 5 redogör jag för hur temat islam och mänskliga rättigheter har beskrivits av andra teologer och jämför dessa tankar med Öztürks och Atays tankar. I kapitel 6 "Slutsatser" summerar jag uppsatsens resultat och argumenterar för dessa slutsatser.

---

<sup>29</sup> Taştan, 2004: 247.

<sup>30</sup> Taştan, 2004: 252.

## KAPITEL 2: METODOLOGISKA OCH TEORETISKA PERSPEKTIV

För att kunna besvara mina frågeställningar har jag valt att använda mig av metoden *kvalitativ textanalys*. Jag har valt att enbart utgå ifrån en analys av Atays och Öztürks böcker då det inte har funnits möjlighet att komplettera min läsning med strukturerade intervjuer av författarna. Öztürk avled år 2016 och Atays hälsa och ålder tillåter inte en intervjusituation. Samtliga korancitat i uppsatsen utgår ifrån Muhammed Knut Bernströms svenska översättning av Koranen.

### 2.1 KVALITATIV TEXTANALYS

Den kvalitativa textanalysen beskrivs av Pär Widén på följande sätt:

Textanalys handlar om att läsa och analysera handskrivna texter, tryckta källor och arkiverade dokument av olika slag. Syftet [...] är att tydliggöra hur man med texter som utgångspunkt kan undersöka och analysera olika problem och samhällsfenomen.<sup>31</sup>

Widén beskriver att den kvalitativa textanalysen utgår ifrån texter som material och genom att analysera dessa texter kan man bland annat förstå politiska åsikter och belysa olika samhällsfenomen.<sup>32</sup> Dessa åsikter och fenomen kan finnas tydligt utskrivet i själva texten, men den kan även vara gömd mellan raderna. I Atay och Öztürks texter kommer jag att främst söka efter deras åsikter om mänskliga rättigheter och islam. Genom att undersöka och analysera utvalda texter kan man alltså få en inblick i texternas budskap utifrån den problemformulering man valt att undersöka.<sup>33</sup> Som nämnts ovan så utgår kvalitativ textanalys från alla möjliga texter, alltifrån dagböcker till informationsbroschyrer. Widén beskriver att kvalitativ textanalys som metodansats passar de som vill undersöka texter av olika slag.<sup>34</sup>

Den kvalitativa textanalysen följer vidare tolkningstraditionen hermeneutik. Ordet hermeneutik härstammar från grekiskan och betyder förklara, tolka och utlägga.<sup>35</sup> Hermeneutiken försöker således skapa mening av den text som analyseras och även fokusera på författarens avsikt samt vilka olika tolkningsutrymmen som ges. Eftersom den kvalitativa textanalysen följer vissa grundläggande hermeneutiska principer utgår den även från dessa riktlinjer för att göra texttolkning. Widén nämner att det finns tre analytiska dimensioner när en text tolkas och man bör förhålla sig till en eller flera av dessa dimensioner och även nämna vilken dimension man kommer utgå ifrån när man tolkar texten. Dessa är de tre dimensionerna som Widén nämner:

1. *Den första dimensionen* analyserar upphovsmannen, textförfattaren eller en sammanställande redaktör till en text och söker svar på frågor om vilka innebörder som författaren själv tillskrivit en text.
2. *Den andra dimensionen* riktar fokus mot textens form och innehåll. Analysen utgår då snarare ifrån själva texten och fokuserar på dess språkliga, litterära och innehållsliga innebörder.
3. *Den tredje dimensionen* är att tolka vilka innebörder som texten får i relation till ett sammanhang utanför själva texten. Analysen av texten fokuserar på textens betydelser i förhållande till det omgivande samhället. En kvalitativ textanalys måste därför klargöra vilken eller vilka dimensioner som analysen bygger på.<sup>36</sup>

Widén nämner också att den kvalitativa textanalysen kan tillökas med ytterligare en dimension, nämligen den problematiserande dimensionen. Här utgår man ifrån en teoretisk

---

<sup>31</sup> Widén, 2015: 177.

<sup>32</sup> Widén, 2015: 176.

<sup>33</sup> Widén, 2015: 178.

<sup>34</sup> Widén, 2015: 176.

<sup>35</sup> Widén, 2015: 178.

<sup>36</sup> Widén, 2015: 178.



perspektivtagning och formulerar några fördjupande frågor om exempelvis maktrelationer inom samhället, genus och etnicitet.<sup>37</sup> Den dimension som är mest aktuell i denna uppsats är främst den andra dimensionen samt den tredje dimensionen, alltså att analysen utgår ifrån texternas form och innehåll samt tolkning av texternas budskap i förhållande till samhället. Jag följer Widéns beskrivning om hur en kvalitativ textanalys utförs i fyra steg. Det allra första steget är att formulera och identifiera ett problem som ska analyseras. I mitt fall är det hur Atays och Öztürks tolkning av islam inkluderar en tanke om mänskliga rättigheter. Det andra steget som Widén nämner är att hitta olika textmaterial som kan vara till hjälp för att analysera och besvara problemfrågan. Här har jag sökt igenom Atays och Öztürks texter och valt ut de verk som är mest relevanta för att kunna besvara mina frågeställningar. Det tredje steget går ut på att avgränsa textmaterialet ytterligare genom att skapa teman. I detta steg har jag kategoriserat och hittat teman om frihet, uppror, förnuft, islam och mänskliga rättigheter som är tydliga i både Atays och Öztürks verk. Det fjärde steget är att i detalj analysera de texterna man har valt ut, med andra ord fördjupar man sig i texterna.<sup>38</sup>

I boken *Argumentationens retorik* (2013) beskriver Lennart Hellspong att språket har en skapande kraft. Vad vi människor uttrycker bestäms både av inre och yttre omständigheter. Då våra symboler är rörliga är människan fri att skapa egna bilder av världen, förklarar Hellspong. Detta menar han är orsaken till att människor kan ha olika åsikter i samma frågor. Hellspong beskriver argumentation på följande sätt:

Att argumentera är att ställa påståenden mot varandra för att se hur de hänger ihop. På det sättet kan vi få ett bättre grepp om dem. Det har vi behov av på många plan: när vi hanterar konflikter mellan åsikter genom att finna vad som enar och sårar, när vi söker svar på öppna frågor genom att väga för och mot, när vi tänker genom att låta idéer mötas för att stödja eller rätta varandra, när vi utvecklar en sammanhängande kunskap genom en prövande dialog mellan olika sidor av vår erfarenhet och när vi handlar etiskt ansvarsfullt genom att ställa regler mot följder och fördelar mot nackdelar för att finna en avvägning mellan dem. Därför kunde vi se förmågan att argumentera som själva kärnan i människans språkburna förnuftighet eller *rationalitet*.<sup>39</sup>

Atay och Öztürks idéer om mänskliga rättigheter och islam grundar sig i hur de argumenterar i deras verk. I deras texter ser man hur de kritiserar andra uppfattningar om relationen mellan islam och mänskliga rättigheter genom att ställa sina egna påståenden mot deras. Hellspong beskriver att det finns tre argumentformer: Kvasilogiska former (liknar oäkta logiska bevis), verklighetsspeglade eller empiriska argumentformer och verklighetskonstruerande eller

---

<sup>37</sup> Widén, 2015: 185.

<sup>38</sup> Widén, 2015: 186–189.

<sup>39</sup> Hellspong, Lennart, *Argumentationens retorik Handbok*, 1. uppl., Studentlitteratur, Lund, 2013, s. 17.

retoriska argumentformer.<sup>40</sup> Atay och Öztürk använder sig utav de två sistnämnda argumentformerna. Som retorisk argumentform är begrepp centralt och skapar bland annat kategorier som utesluter och innefattar olika saker. Hellspong beskriver vidare att begrepp ofta är värdeladdade och att man kan bestämma vilket innehåll man kan ge olika begrepp.<sup>41</sup> Atay och Öztürk använder sig utav en mängd begrepp när de argumenterar. Ett exempel på ett begrepp som de använder sig utav är ”traditionalister” i ett exkluderade syfte. Atay och Öztürk sätter detta begrepp i kontrast mot vem de själva är och de argumenterar ofta om hur de själva skiljer sig från ”traditionalister”. Både Atay och Öztürk väljer i sina texter att bestämma vilket innehåll olika begrepp ska få. Exempel på detta är hur de definierar begreppet ”islam” och hur detta står i förhållande till begreppet ”mänskliga rättigheter”.

Det är även viktigt att nämna att svagheten med den kvalitativa textanalysen är att min analys av texterna kan lätt bli beroende av mina egna tolkningsramar. Med andra ord är tolkningen beroende av mig och mina erfarenheter eftersom det speglar hur jag kommer att tolka texter. Andra som väljer att läsa samma verk som jag kan ha andra tolkningsramar än dem jag har haft. De tolkningsramar som jag haft är bland annat att jag har letat efter en koppling till mänskliga rättigheter i deras verk. Ett annat exempel är att jag är bekant med deras tankar sedan tidigare och att jag själv, i likhet med Atay och Öztürk, utgår från en holistisk tolkning av Koranen. Jag har försökt att bemöta dessa utmaningar genom en strukturerad läsning. Jag har först undersökt vad deras islamsyn är och hur detta i sin tur kan kopplas till en tanke om mänskliga rättigheter.

## 2.2 ETT TEORETISKT OCH METODISKT PERSPEKTIV: HOLISTISK LÄSNING AV KORANEN

Både Atays och Öztürks beskrivning av islam grundar sig på tolkningar av Koranen. I Atays och Öztürks böcker är det tydligt att de läser Koranen holistiskt, dvs. de utgår ifrån att Koranen är en sammanhängande text och inte fragmentarisk. De presenterar sina tolkningar vid att referera till olika suror (kapitel) i Koranen och beroende på vilken tema som tas upp väljer de att hänvisa till flera olika ayah (koranverser) som stödjer det de argumenterar för. När de vill visa på att en specifik koranvers har misstolkats refererar både Atay och Öztürk till ett antal olika koranverser som motbevis för en sådan tolkning. Genom att göra så visar de att

---

<sup>40</sup> Hellspong, 2013: 250.

<sup>41</sup> Hellspong, 2013: 246.

varje koranvers och kapitel utgör en sammanhängande text och att man inte kan tolka koranverser som fristående enheter. Exempelvis gör Öztürk detta när han diskuterar begreppet *Qadar* som han menar har misstolkats till att betyda öde. Han hänvisar till andra verser i Koranen som, han menar, går emot en tanke om predestination. Istället betonar han vikten av de koranverser som tyder på att människan har en fri vilja och drar sedan slutsatsen att de koranverser som behandlar begreppet *Qadar* används i betydelsen mått/måttlighet.<sup>42</sup>

I artikeln ”The tasks and traditions of interpretation” beskriver Jane Dammen McAuliffe att en klassisk tafsir-tolkning följer surornas ordning i Koranen. Med andra ord att varje vers, kapitel och ord tolkas enligt en systematisk struktur. Hon beskriver detta på följande sätt:

Taking each sura in turn, a commentator will usually move systematically from one verse to the next, although some commentaries gather a group of consecutive verses for consideration or offer prefatory and thematic remarks about sections of a sura. At the level of the individual verse, however, the methods and procedures of commentators may vary considerably. Some, such as Ibn al-Jawzi, will treat a number of topics. Others will focus on a few. Both a commentator’s predominant interest — for example, grammar, law, mystical reflection, theology — and the verse itself often guide the choice.<sup>43</sup>

I den klassiska tafsir-tolkningen tolkas alltså varje koranvers som en fristående enhet och man tolkar vers för vers och ord för ord.

Larsson beskriver att det under mitten av 1800-talet skedde en förändring inom koranexegetiken. Detta har sin grund i att kolonialismens och imperialismens inflytande gav upphov till att den muslimska världen kom i kontakt med nya sätt att förhålla sig till texter och nya vetenskapliga upptäckter. Larsson förklarar att detta i sin tur bidrog till att vissa muslimska teologer, som exempelvis de muslimska reformisterna Muhammad Abduh och Sir Sayyid Ahmad Khan, började söka svar på hur Koranen kunde förstås och läsas i förhållande till dessa nya vetenskapliga upptäckter. Annorlunda uttryckt så ville man skapa en ny islamisk samhällsordning och därför försökte man undersöka hur man skulle kunna tillämpa Koranen för att lägga grunden för denna.<sup>44</sup> Både Abduh och Khan menade att modernitetens nya upptäckter inte gick emot Koranen och dess budskap. Larsson beskriver att vissa teologer som exempelvis Sayyid Qutb och Mawdudi riktade kritik mot detta sätt att tolka. Qutb och Mawdudi menade istället att Koranen bör tolkas mer holistiskt. De menade att detta skulle leda till att man började se verserna som meningsfulla enheter i ett större sammanhang. Med

---

<sup>42</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an penceresinden özgürlük ve isyan: Teofilozofik bir tahlil*, 3. uppl., Yeni boyut tüzel kişiliği, Istanbul, 2015, s. 76

<sup>43</sup> McAuliffe, Jane Dammen, ”The tasks and traditions of interpretation” i *The Cambridge companion to the Qur'an*, McAuliffe, Jane Dammen (red.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 183

<sup>44</sup> Larsson, Göran, *Att läsa koranen: en introduktion*, Verbum, Stockholm, 2006, s. 34.

andra ord menade man att Koranen är en sammanhängande text.<sup>45</sup> Ett exempel på en annan förespråkare av holistisk läsning av Koranen är Amina Wadud. I boken *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (2006), beskriver Wadud vikten av en sådan läsning. Larsson citerar henne på följande sätt:

Min kritik av den atomistiska utgångspunktens begränsningar som återfinns i nästan all exegetik kvarstår. För att hjälpa oss att komma bortom denna begränsning, föreslår jag en hermeneutik som bygger på *tawhid* [enhet] för att betona att koranens enhet genomsyrar alla dess delar. Istället för att tillskriva en betydelse till en vers i taget, som ibland refererar till olika verser på andra ställen, kan en metod utvecklas som inkluderar en systematisk grund för att göra jämförelser och som tillräckligt kan illustrera den fullständiga betydelsen av koranens enhet.<sup>46</sup>

Wadud beskriver här utmaningen i att tolka verser som fristående enheter. Med andra ord menar hon att den enda lösningen till denna begränsning finns i att läsa Koranen holistiskt. Genom att göra detta vill hon visa att Koranen är i harmoni med dagens förändringar och utmaningar. Wadud menade exempelvis att synen på kvinnan i hadith-litteraturen skiljer sig från den i Koranen. Hon förklarar att man i hadith-litteraturen finner en negativ bild av kvinnor och Koranen bör därför inte tolkas med hjälp av hadither, utan Koranen bör tolkas utifrån sig själv.<sup>47</sup>

Det är viktigt att poängtera att en holistisk läsning av Koranen kan se olika ut beroende på vad exegeten valt att lägga fokus på. Ett exempel är muslimska feministers holistiska läsning, som just fokuserar på hur kvinnan framställs i Koranen. Muslimska feminister som exempelvis Azizah al-Hibri, Asma Barlas, Riffat Hassan och Amina Wadud läser Koranen på ett holistiskt vis. De väljer att omtolka Koranen och gör det inom ramen för islamisk feminism. I artikeln "Women's readings of the Qur'an" beskriver Asma Barlas att deras holistiska läsning och omtolkning av Koranen utmanar det manliga privilegium som hon menar har lästs in i Koranen. Hon beskriver detta vidare på följande sätt:

They do this by offering a sustained critique of the theology and the interpretive method methodology that have given rise to oppressive conceptions of God and patriarchal readings of divine speech, and by re-reading the so-called misogynistic verses relating to men's alleged superiority, 'wife-beating', polygyny, judicial evidence and veiling. In addition, women's scholarship reframes our understanding of the Qur'an's position on sexual equality and patriarchy, thus opening up the liberatory possibilities of scripture.<sup>48</sup>

Barlas menar alltså att kvinnors och feministers läsning av Koranen utmanar tolkningar som ger en negativ och underordnad bild av kvinnor. Detta hade inte varit möjligt om Koranen inte

---

<sup>45</sup> Larsson, 2006: 34.

<sup>46</sup> Larsson, 2006: 34-35.

<sup>47</sup> Larsson, 2006: 94.

<sup>48</sup> Barlas, Asma, "Women's readings of the Qur'an" i *The Cambridge companion to the Qur'an*, McAuliffe, Jane Dammen (red.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 258.

lästes holistiskt. Alla ovannämnda tänkare känner ett behov av en omtolkning av Koranen. Detta gör de genom den holistiska läsningen av Koranen och att tolka Koranen med hjälp av Koranen.

På liknande sätt som de ovannämnda muslimska tänkarna tolkar Atay och Öztürk Koranen holistiskt. De gör det dock inom ramen för en samtida förståelse för mänskliga rättigheter. Detta gör de genom att försöka se kopplingar mellan olika koranverser och visar på hur dessa verser kan relateras till samtida förståelser av mänskliga rättigheter. De menar att alla delar i Koranen hänger samman med varandra.

I boken *Att läsa Koranen: En introduktion* (2006) beskriver Göran Larsson att det finns olika typer av tolkningar av Koranen, några av de exempel han ger är följande:

1. *Tafsir al-Qur'an bi-l-Qur'an* (Koranen tolkas med hjälp av Koranen)
2. *Tafsir al-Qur'an bi-l-nabawi* (Koranen förklaras av profeten Muhammad)
3. *Tafsir al-Qur'an bi-l-sahaba* (Koranen förklaras av de tidiga efterföljarna, det vill säga de som var samtida med Muhammad).<sup>49</sup>

McAuliffe beskriver att delar av den klassiska tafsir-tolkningen tolkar Koranen vid hjälp av sunnah och ställer frågor till texten om när den uppenbarades, under Medina eller Mecka perioden, och vad som framkallade dess uppenbarelse.<sup>50</sup>

Till skillnad från delar av den klassiska tafsir som tolkar Koranen vid hjälp av sunnah, tycker Atay och Öztürk att Koranen är tillräckligt för att tolkas vid hjälp av sig själv. Med andra ord utgår de ifrån *Tafsir al-Qur'an bi-l-Qur'an* när de tolkar Koranen. Detta betyder att de endast utgår ifrån Koranen och förnuftet som källa för att tolka Koranen. Atay och Öztürk menar att vissa delar av Koranen klargör andra delar. Genom att exempelvis jämföra olika Koranverser med varandra så får man en bredare förståelse för Koranens budskap, menar de.

## KAPITEL 3: HÜSEYİN ATAY – ATT FÖRSTÅ ISLAM PÅ NYTT

### 3.1 HÜSEYİN ATAY

Atay har publicerat sin egen biografi, på sin hemsida, men också i förordet till boken *Islamiyeniden anlama*. Enligt denna föddes han år 1930 i Turkiet och växte upp i ett religiöst hem,

---

<sup>49</sup> Larsson, 2006: 33.

<sup>50</sup> McAuliffe, 2006: 184.

hans pappa Ismail var *hafiz* (en titel för personer som memorerat hela Koranen). Atay har en lång islamisk teologisk utbildning. I tidig ålder fick han lära sig religionens grundläggande traditionella principer och blev själv hafiz redan som barn. År 1941 flyttade han till Istanbul och började vid sidan av grundskolan att lära sig det arabiska språket från grunden med hjälp av en lokal imam.<sup>51</sup> I Turkiet och andra muslimska länder är det vanligt att man lär barn memorera korta verser från Koranen på arabiska. Många muslimer som är icke-arabisktalande, som exempelvis turkar, förstår ofta inte innebörden av de verser som de har fått lära sig utantill. Atay beskriver att han började lära sig arabiska för att kunna förstå Koranen. År 1948 valde Atay att studera på ett gymnasium i Iraks huvudstad, Bagdad. Under gymnasietiden studerade han vid sidan av skolan arabisk litteratur samt retorik. Några av de kända arabiska verk som Atay nämner att han studerat på djupet är bland annat: *Ilcamul-Avam* (Al-Ghazali), *El-iktisat til-itikat* (Al-Ghazali), *Masarik-Envar* (Hadith) och *Burhan* (Ismail Gelenbevi).

Under sin gymnasietid och universitetstid studerade Atay med hjälp av en privatlärare *hadith* kunskap, *fiqh* (islamisk rättspraxis), *Uşul al-fiqh* (principer om islamisk rättspraxis), *Ilm al-Kalām* (studie av islamisk doktrin), logik, arvslagen och *tafsir* (Koranens exegesis).<sup>52</sup> År 1954 tog han examen vid Teologiska Fakulteten i Bagdad. Atays examensarbete hade titeln ”Eser ul-Re’yi fit-tesri’il-Islami” (Effekten av idén om att förstå islamisk sharia). I examensarbetet undersökte Atay hur och varför de kända *mujtahid* (en person accepterad som en original auktoritet i islamisk lag) och imamers förståelse av sharia kunde skilja sig så mycket från varandra. Han förklarar i detta examensarbete att de första mujtahiderna hade ett bredare och friare tankesätt eftersom de endast utgick från Koranen och ett par hadither som källor. Atay menar att de inte kunde vända sig till andra källor eftersom det inte fanns andra källor under den tiden. Generationerna därefter blev bundna till de första mujtahidernas tankar och verk. Atay förklarar att det var de första mujtahiderna som bidrog till att många muslimer nu kände sig bundna till att följa deras tankar och verk.<sup>53</sup>

När Atay var klar med sina studier i Bagdad återvände han till Turkiet. Atay beskriver att han under sin tid i Bagdad förstod att all islamisk kunskap som han fått lära sig tidigare i Turkiet inte alls överensstämde med Koranens egentliga budskap. Han beskriver att han började se att hadither och andra sekundära källor krockade med Koranen och dess budskap.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Atay, Hüseyin, *İslamı yeniden anlama*, 5. uppl., Atay ve Atay, Ankara, 2017, s. 10.

<sup>52</sup> Atay, Hüseyin, Atay ve Atay, [Elektronisk resurs] Tillgänglig: <http://huseyinatay.com/Biyografi.html> [Hämtad 2018-12-14].

<sup>53</sup> Atay, 2017: 15.

<sup>54</sup> Atay, 2017: 10.

År 1956 började han arbeta som filosofilärare på Teologiska Fakulteten vid Ankara Universitetet, och år 1960 la han fram sin doktorsavhandling ”Kur’an’a göre iman esasları” (Tros principer enligt Koranen).<sup>55</sup> Samma år översatte han och Yaşar Kutluay Koranen till turkiska, denna Koranversion publicerades i sin tur av Diyanet.<sup>56</sup> Under mitten av 1960-talet fick Atay stipendium för att studera islamisk filosofi vid University of Chicago under två års tid. År 1968 blev han docent i islamisk filosofi med avhandlingen "Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma" (Skapande enligt Farabi och Ibn-i Sina).<sup>57</sup> Från år 1989 fram till att han gick i pension år 1997 var han ledare för islamisk skolastisk teologi vid Ankara Universitetets teologiska fakultet.

I antologin *Modern muslim intellectuals and the Qur'an* (2004) beskriver Taştan hur Atays förståelse av Koranen gradvis utvecklades på följande sätt:

Atay had memorised the entire text of the Qur'an before he was 15. His early contact with it did not remain confined to recitation and memorisation: as he continued to learn arabic and islamic sciences, he came to nurture an aspiration for understanding the Qur'an in a progressive manner.<sup>58</sup>

Taştan fortsätter med att beskriva att när Atay började fördjupa sig i Koranen och islam började han tolka Koranen annorlunda än den hanafitiska skolan i synnerhet och resterande rättsskolor i allmänhet. Ett exempel är Atays förkastande av predestinationsläran, Taştan beskriver att Atay år 1960 hävdade att Qadar inte är en del av islams tros principer. Denna tanke gick emot de fyra sunnitiska rättsskolornas uppfattning som ansåg att islams tros principer är sex i antal och att Qadar var en av dessa. Atays tanke orsakade stor debatt i det turkiska samhället. Taştan beskriver vidare att Atay vill skapa en ny förståelse av islam genom att befria läsarens sinne från den historiska och traditionella kulturen eftersom han ansåg att dessa förmörkar en genuin förståelse av Koranen. Taştan beskriver att Atay istället la vikt vid att utveckla en direktläsning av Koranen med hjälp av förnuftet.<sup>59</sup>

I boken *The Mobilization of Political Islam in Turkey* (2006) beskriver Eligür att Atay år 1980 skrev en rapport till *Milli Güvenlik Kurulu* (Det nationella säkerhetsrådet) där han argumenterar för att tillåta religionsundervisning i kommunala skolor i Turkiet. Hans rapport bidrog till att religionsundervisning blev obligatorisk i skolor i Turkiet. Tidigare var

---

<sup>55</sup> Atay, 2017: 15.

<sup>56</sup> Prof. Dr. Yasar Kutluay är en turkisk teolog med islams historia som forskningsinriktning.

<sup>57</sup> För hans fullständiga publikationslista, se <http://huseyinatay.com/Biyografi.html> [2018-12-14]

<sup>58</sup> Taştan, 2004: 245

<sup>59</sup> Taştan, 2004: 249

religionsundervisning i kommunala skolor förbjuden då detta ansågs strida mot statens sekularism.<sup>60</sup>

Atay har genom åren medverkat ett par gånger i de två turkiska TV-programmen, *Yüzleşme* (ÇAY TV, 2014) och *İnanç ve Bilim Programı* (TRT 2, 1998), där man diskuterade islam och Koranen.

## 3.2 ATAYS ISLAM OCH MÄNNISKOSYN

### 3.2.1 Kritiken av taqlid och fiqhs status

Det är tydligt från Atays biografi att han genom studierna gradvis utvecklade en syn på den muslimska världen som innebar att många muslimer har fastnat i äldre muslimska lärdas tankar och ser att de har en skyldighet att följa deras skrifter och idéer, vilket han i sina skrifter är starkt kritisk mot. Atays kritik kan ses som en del av islamisk modernism och han hänvisar själv till tänkare som Jamāl al-Din al-Afghānī (1838-1897), Muhammad Iqbal (1877-1938) och Muhammad 'Abduh (1849-1905) som förebilder.<sup>61</sup> Abduhs reformistiska tänkande kan här tjäna som ett exempel. Abduh som anses vara den islamiska modernismens grundfigur riktade på slutet av 1800-talet kritik mot de traditionella *ulama* (rättslärda i islamisk teologi) för att de satte stopp för nytolkningar och därmed utvecklingen. Abduh poängterade bland annat att Koranen riktar sig till förnuftet och förbjuder människan att vara slaviskt godtrogna. Abduh beskriver även att utvecklingen i muslimska samhällen stannat på grund av *taqlid* (att följa rättslärdes yttranden utan att göra nytolkning).<sup>62</sup> Både Abduh och Atay (även Öztürk) menar att taqlid har bidragit till blind lydnad av tidigare rättslärda och att detta i sin tur bidrar till att se dessa rättslärdas yttranden som obligatoriska att följa inom islam, vilket det inte alls är enligt Atay. Detta är alltså vad som utgör Atays huvudbry. Han menar med andra ord att muslimerna i Turkiet och även andra muslimer i andra länder inte förstår eller lägger vikt vid Koranen och dess budskap. Han menar att taqlid har tagit över tolkningsföreträdet i de flesta muslimska länder, han nämner dock inte vilka. Han beskriver att många inte längre vänder sig i första hand till Koranen och dess principer utan man vänder sig till de rättslärdas yttranden. Han drar således slutsatsen att utan kunskap om Koranens riktiga budskap kommer muslimer inte kunna förstå vad det innebär att vara muslim fullt ut.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Eligür, Banu, *The mobilization of political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 103.

<sup>61</sup> Atay, 2017: 25

<sup>62</sup> Muhammad Abduh, *The Theology of Unity*, London: George Allen & Unwin, 1966, s. 39–40.

<sup>63</sup> Atay, 2017: 14.



Ulama har under en lång tid gjort anspråk på att vara religiös och moralisk auktoritet, detta i sin tur har bidragit till att de har tolkningsföretråde i religiösa frågor och tolkningar. Egalitära muslimska grupper har ifrågasatt ulamas auktoritet och gjort uppror mot dessas tolkningar. Istället betonar man allas lika rätt till tolkningsföretråde, med andra ord att alla tolkare av Koranen har lika rätt att få sin röst hörd och inte begränsa denna rätt till vissa utvalda personer eller rättsskolor.<sup>64</sup> Både Atay och Öztürk är två av dem som är kritiska till och motsätter sig ulamas auktoritet i den muslimska världen.

Atay beskriver att anledningen till att den muslimska världen befinner sig i ett tillstånd där utvecklingen stannat och där orätt råder är på grund av ett metodskifte som skett inom islam. För att förtydliga detta delar han in den muslimska historien i fyra perioder/generationer. Inom varje period visar han vilka källor muslimer utgick ifrån och hur ett metodskifte ägt rum. Detta metodskifte menar Atay är orsaken till att muslimska länder befinner sig i ett tillstånd som han liknar vid *jahiliyya* perioden, vilket var tiden innan islams uppkomst som brukar benämnas som okunskapens/ignoransens tid. För att kunna förstå hur ett metodskifte ägt rum väljer Atay att dela in den muslimska historien i fyra perioder. Han sammanfattar alla fyra perioder och beskriver att den första perioden varade mellan år 610-660, det vill säga den tid då Muhammad blev profet och Koranen uppenbarades. Det var också under denna period där de tidiga följeslagarna (Sahaba) till profeten Muhammad levde. Första periodens muslimer utgick från Koranen och förnuftet som kunskap och bestämmelsekälla.<sup>65</sup> Perioden för den andra generationens muslimer varade mellan år 660-761. Under denna period var det Koranen och hadithen som var islams bestämmelsekällor. Atay beskriver att hadithen under denna tid började bli fler och fler samt att denna tids muslimer började vända sig i första hand till hadithen. Med andra ord menar Atay att Koranen hamnade i skymundan av haditherna. En annan bestämmelsekälla som muslimerna nu började utgå ifrån var de tidiga följeslagarnas ord/handlingar. Dessas ord började värdesättas i samma grad som Profetens ord/handlingar. Anledningen till att Atay tycker att detta är problematiskt är för att detta skapar troende som är icke-kritiska till den information som ges om islam, all kunskap accepteras och följs blint. Förnuftet som tidigare var en av de främsta källorna efter Koranen under första perioden var nu under denna period mycket begränsad, man slutade helt enkelt förlita sig på sitt förnuft, förklarar Atay.<sup>66</sup> Den tredje perioden varade mellan år 767-864. Under denna period adderade

---

<sup>64</sup> Lindholm, Charles, *The Islamic Middle East: tradition and change*, Rev. ed., Blackwell Pub., Malden, MA, 2002, s. 163.

<sup>65</sup> Atay, 2017: 15.

<sup>66</sup> Atay, 2017: 16

man ytterligare en bestämmelsekälla, nämligen imamer av de olika rättsskolorna, deras ord, deras tillämpningar av *ijtihad* (nytolkning av källor) och tankar. Under denna period fanns det totalt fem källor som muslimerna utgick ifrån, dessa var: Koranen, hadither, de första följeslagarnas uttalanden, andra generationens uttalanden och uttalanden av imamer som accepterats som en original auktoritet i islamisk lag.<sup>67</sup> Den fjärde perioden varade mellan år 864-1997. Denna period kallar Atay för taqlid perioden. I den fjärde perioden förklarar Atay att man slutade ha fler källor, man hade nu enbart en källa, och det var fiqh.<sup>68</sup> Genom denna korta historiebeskrivning vill Atay förklara att lösningen till muslimernas problem idag är att återgå till Koranen och förnuftet som källa, till det han kallar första generationens metoder.

För att förstå vad fiqh är så kan vi se hur National Encyklopedin definierat det: ”fiqh [svenskt uttal fik] (arabiska, ’förståelse’, ’insikt’), det islamiska regelsystemets grund för det religiösa, politiska och sociala livet samt metoderna för reglernas härledning.”<sup>69</sup>

Anledningen till behovet av att utveckla fiqh har sin grund enligt John L. Esposito hos de rättslärda som ansåg att Koranen inte omfattade en detaljerad samling av lagar. Guds lagar i Koranen är vad som brukar kallas för sharia. De rättslärda menade att man ville studera den islamiska rätten grundligt för att kunna beskriva Guds lag. Detta ledde till att fiqh utvecklades för att kunna tolka Guds lag och vilja som finns inom Koranen och tillämpa detta i livets alla aspekter.<sup>70</sup> Esposito beskriver att begreppet sharia används inom islam i betydelsen den gudomligt påbjudna vägen som muslimer bör följa. Detta är vad som brukar beskrivas som Guds eviga lag i Koranen. Med andra ord är fiqh den disciplin som försökte tolka och undersöka Guds eviga lag i Koranen. När de sunnitiska rättslärda ansåg att en auktoritativ enighet hade uppnåtts klara med tolkningen av fiqh så förbjöd de rättslärda nytolkning. De uppmanade muslimerna till att följa den konsensus (ijma) som de var överens om.<sup>71</sup> Med andra ord bestämde de sunnitiska rättslärda att muslimer varken bör söka nya lösningar eller konstruera nya bestämmelser. Närmare bestämt förbjöd de rättslärda möjligheten till nytolkningar, det vill säga ijtihad. Atay motsätter sig detta, både fiqh och taqlid. Han menar att man bör vända sig ifrån istället för att vända sig till fiqh eftersom han menar att det finns bestämmelser i fiqh som går emot Koranen.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Atay, 2017: 16

<sup>68</sup> Atay, 2017: 17

<sup>69</sup> *Nationalencyklopedin*, fiqh.

Tillgänglig: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lang/fiqh> [hämtad 2018-12-15]

<sup>70</sup> Esposito, John L., *Islam: den raka vägen*, 2., [rev. och uppdaterade] uppl., Studentlitteratur, Lund, 2011, s. 128.

<sup>71</sup> Esposito, 2011: 134.

<sup>72</sup> Atay, 2017: 17

Atays tankar har kritiserats av både traditionalister och den turkiska regeringsmakten för att hans förståelse av islam strider mot de rättslärdas och rättsskolornas uppfattningar, men han hyllas också av vissa turkiska intellektuella för sina banbrytande tankar, bland annat av Abdülaziz Bayındır, M. Saim Yeprem, Süleyman Ateş, Beyza Bilgin, Bayraktar Bayraklı, Hasan Onat, Mehmet Bayraktar och Öztürk som vi återkommer till lite senare. Den syn som Atay har på islam skiljer sig från den traditionella tolkningen av islam i Turkiet. Inom sunniislam finns det totalt fyra olika rättsskolor (*madhhab*), dessa är den hanafitiska rättsskolan (Den mest utbredda och största skolan. Det är denna rättsskola som dominerar i Turkiet), den hanbalitiska rättsskolan, den malikitiska rättsskolan och den shafitiska rättsskolan. I början var anhängare till de olika rättsskolorna i konflikt med varandra och försökte dominera över de andra rättsskolorna ideologiskt och politiskt. I boken *The Islamic Middle East: Tradition and Change* (2002) beskriver Charles Lindholm hur man löste konflikten på följande sätt:

However, by the twelfth century, it was clear that none of the schools would ever be able to dominate the others, and a wary truce was called. Henceforth, each school was to be considered equally accurate, since "only God knows" the truth. Though ideally one could choose any school to follow, most Muslims followed the madhhab prevalent in their area.<sup>73</sup>

Lindholm beskriver vidare att alla rättsskolor förutom den hanbalitiska var nu överens om att en gemensam överenskommelse om samhället hade uppnåtts genom lagen. Varje rättsskola har egna regler som bör respekteras och följas. Inom sunnitisk islam kom man även överens om att inga nya rättsskolor skulle bildas, detta på grund av att den islamiska lagen nu var komplett. Detta i sin tur bidrog till att självständig tolkning inte nu var tillåten, de rättslärdas uppmanade muslimer att tillämpa taqlid. Både Atay och Öztürk motsätter sig taqlid som metod. Några andra exempel på hur Atay skiljer sig från rättslärdas tolkningar av islam är i förkastandet av predestinationsläran och förkastandet av alla andra källor än Koranen och förnuftet. Både tanken om predestination och behovet av andra källor som exempelvis hadither brukar värdesättas högt inom den hanafitiska rättsskolan som är den dominerande skolan i Turkiet. Atays (men också Öztürks) tankar skiljer sig således både metodiskt och innehållsmässigt från den dominerande rättsskolans tolkningar av islam. Atay och Öztürk betonar dock att de respekterar alla de fyra imamernas tankar (Imam Azam abu Hanifa, Imam Anas b. Malik, Imam Muhammad b. Idris al-Shafi och Imam Ahmad b. Hanbal) och beskriver dessa som kunniga lärde. Det är idén om att muslimer är skyldiga att följa en av dessa skolor

---

<sup>73</sup> Lindholm, 2002: 158

som de är kritiska till.<sup>74</sup> Atay och Öztürk menar istället att det inte är en skyldighet att följa någon rättsskola och att man har rätt att ifrågasätta och förkasta alla andra källor, detta eftersom de anser att Koranen är den enda källan som är obligatorisk för muslimer att följa. De ser inget fel i att man som muslim kan vända sig till religionskulturens traditioner och tolkningar. Atay menar att det som blir fel är att man börjar se dessa som nödvändiga att följa eller att man börjar se exempelvis hadither som något heligt och värdera hadither lika högt som Koranen. Det är viktigt att förklara att Atays (och Öztürks) syn på hadither skiljer sig radikalt från rättsskolornas uppfattningar i allmänhet och den hanafitiska rättstraditionen i synnerhet. Lite kort kan man säga att Atay och Öztürk menar att Koranen är tillräcklig i sig själv och att det finns inget behov av att vända sig till hadither som källa.

### 3.2.2 Åtskillnaden mellan religion och religionskultur

Atay skriver att den muslimska världen aldrig befunnit sig i en värre kris än det muslimer idag upplever, därför menar han att det behövs förändring. Begreppet *Islâhat* (förändring/korrigerings) är ett centralt begrepp i Atays tänkande. Begreppet började användas under osmanska rikets nedgång, man brukade kalla reformrörelserna under denna tid för *Islâhat*.<sup>75</sup> I sin text är Atay väldigt noga med att förklara varför han väljer att *inte* använda begreppet reform. Han väljer istället att använda begreppet *Islâhat*. Anledningen till detta begreppsval är för att Atay anser att begreppet reform innebär att ersätta något med någonting annat. Atay poängterar att det inte kan existera reform inom islam.<sup>76</sup> Annorlunda uttryck menar han att man inte kan ersätta islam eftersom islam enligt honom är en religion skapad av Gud och således perfekt. När han menar att en förändring är nödvändig talar han om att en ny förståelse av islam är nödvändig. Detta eftersom många rättslärda, enligt Atay, har misstolkat islam. Utvecklingen av en ny förståelse av islam innebär att det är nödvändigt att skilja mellan *din* (religion) och *din kulturu* (religionskultur).<sup>77</sup> Det Atay kallar för religionskultur är all skrift, tal, åsikter, sedvänjor, hadither, traditioner och muslimska rättslärdas samt muslimska tänkares ijtihad. Med andra ord förklarar Atay att alla källor förutom Koranen är religionskultur. Koranen är religionen, förklarar Atay. Islam går inte att ersätta men man kan ändra, reformera, ersätta och ifrågasätta religionskulturen. Han framhåller att den ända källa

---

<sup>74</sup> Öztürk, Yasar Nuri. *Cevap Veriyorum 2: Gercek dini arayanlarla bas basa*, 4. uppl., Yeni Boyut, Istanbul, 2003, s. 316.

<sup>75</sup> För mer information om osmanska rikets Islâhat se Hüseyin Atays verk *Osmanlılarda yuksek din egitimi* (2018).

<sup>76</sup> Atay, 2017: 50.

<sup>77</sup> Atay, 2017: 88.

som är obligatorisk för muslimer att följa är Koranen och att alla tolkningar, skrifter, traditioner och källor som finns inom kategorin religionskultur inte är obligatoriska.

Atay beskriver att religion är skapad av Gud och kultur är skapad av människan, därför menar han att människor bör skilja på dessa så att det inte skapar förvirring. Atay förklarar att dagens muslimska samhällen inte har skiljt mellan religion och religionskultur och detta i sin tur har lett till att muslimer tror att de påbud och tolkningar som existerar i kategorin religionskultur är obligatorisk för en muslim att följa. Just på grund av detta är de även rädda att kritisera gamla muslimska tänkare och dess verk, vilket enligt Atay är fel.<sup>78</sup> Atays syn på islam möjliggör således ett kritiskt tänkande och rätten att ifrågasätta. Denna tanke kan bidra till en ny förståelse av islam och öppna upp dörrar som annars har stängts. En av dessa dörrar leder enligt min mening till förståelsen av mänskliga rättigheter inom islam.

Nu, tillbaka till Atays tanke om *Islâhat*. Han menar att man inom islam kan dela in Islâhat rörelser i två. Den ena är att förändra individer och nationer, och den andra är statsreform. Atay fortsätter med att beskriva att trots att en tanke om Islâhat accepteras av islam, det vill säga i Koranen, har det ändå lett till att många muslimska lärda är emot det. Atay förklarar att vissa lärde är fasta i medeltida tolkningar av islam och Atay menar att det behövs en förändring beroende på situationen i det århundrade man befinner sig i.<sup>79</sup> Han beskriver att varje ny tid har nya utmaningar och detta behöver man reflektera kring för att på bästa möjliga sätt skapa en förändring som är till nytta för den nya generation och det samhälle man lever i. Atay är kritisk mot muslimer som är emot förändring eller förknippar förändring med någonting negativt.

Atay delar på liknande sätt in religiösa människor i två grupper. Den ena gruppen har ett tankesätt som är framåtsträvande och öppensinnat medan den andra gruppen har ett tankesätt som är bakåtsträvande och konservativt. Den första gruppen kallar han för *akliyyun/ehlu 'l-akl* (rationalister) och den andra gruppen för *lafziyyun/ehlu 'l-elfaz* (traditionalister).<sup>80</sup> På samma sätt delar han in olika samhällen i två typer. De samhällen som han kallar för framåtsträvande kännetecknas av att människorna i detta samhälle tänker på en högre nivå kring situationer och kunskap samt att de har en mängd filosofer. Majoriteten av invånarna i ett sådant samhälle har ett starkt driv att förstå och lära sig nya saker. Det andra samhället beskriver han som bakåtsträvande där människorna i det samhället är fast vid vissa dogmer, traditioner, värderingar och kunskap som de aldrig ifrågasätter. Atay beskriver även att det sistnämnda

---

<sup>78</sup> Atay, 2017: 89.

<sup>79</sup> Atay, 2017: 25.

<sup>80</sup> Atay, 2017: 30.

samhället är rädd för förändringar medan det framåtsträvande samhället är öppen för förändringar.<sup>81</sup> Han förklarar att dagens muslimska länder är av den sistnämnda samhällsgruppen men att de tidigare i historien har varit som den förstnämnda samhällsgruppen. Atay beskriver att traditionalisterna tog över tolkningsföreträdet och påverkar än idag den muslimska tankevärlden.<sup>82</sup> I och med att förnuftet och Koranen inte längre hade samma framträdande roll i muslimska samhällen så ledde detta till förändrade metoder hos muslimer, förklarar Atay. Han uttrycker att muslimerna bör återgå till den första generationens metoder, det vill säga Koranen och förnuftet som källa, för att få stopp på det elände som präglar muslimska samhällen idag.<sup>83</sup>

### 3.2.3 Atays metoder för att förstå islam på nytt

I sin bok *Islami yeniden anlama* sätter Atay upp olika metoder för att kunna förstå islam på nytt. En metod är att skilja religion från religionskultur, vilket vi nämnt ovan. En annan metod som han nämner handlar om att förstå islam som fri från tid och rum. Med andra ord förklarar han att många binder islam till tiden då profeten Muhammad levde och tror på så vis att lösningen är att återvända till den tiden. Atay håller dock inte med om det, han menar istället att den tiden krävde andra tankar och lösningar på samhällsproblem som inte denna tid längre har användning av, vår nya tid kräver istället nya lösningar på olika problem. Atay förklarar att den muslimska världen har hamnat efter i sin utveckling på grund av att de fortfarande försöker förstå islam som bunden till det tid och rum som profeten Muhammed levde i, vilket gör dem besatta av den tiden och därför kan de inte lösa dagens utmaningar.<sup>84</sup> Med andra ord menar Atay att det inte är de första generationen muslimernas tid i sig som man bör sträva efter, utan det är metoderna de använde sig utav som man ska söka sig tillbaka till.

En annan metod för en ny förståelse av islam är via godhetens/vänlighetens lära som kallas för *emri-bil-maruf* inom islam, förklarar Atay. *Emri-bil-maruf* betyder ungefär att befalla och tillämpa det goda. Atay förklarar att detta nämns i Koranen på följande vis: ”De tror på Gud och på den Yttersta dagen och de anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt och de tävlar om att göra gott. De hör till de rättfärdiga”.<sup>85</sup> I sin bok nämner han ytterligare metod för att en ny förståelse av islam ska kunna äga rum. Denna metod är att man bör skilja mellan

---

<sup>81</sup> Atay, 2017: 28-29.

<sup>82</sup> Atay, 2017: 31.

<sup>83</sup> Atay, 2017: 38.

<sup>84</sup> Atay, 2017: 44.

<sup>85</sup> Bernström, Mohammed Knut, *Koranens budskap*; med kommentarer och noter av Muhammad Asad. 1. uppl., Sakina, Stockholm, 2016, vers 3:114, s. 81.

fiqh (islamisk rättspraxis) och sharia (islamisk lag). Den förstnämnda är människors förståelse och tolkning av den senare och är inte obligatorisk att följa.<sup>86</sup> Wadud beskriver i likhet med Atay att en distinktion behövs mellan fiqh och sharia där hon förklarar att resultatet av att skilja dessa två har öppnat vägar för kvinnors rättigheter. Hon är dock noga med att skilja på sharialagarna och sharia. Sharia är de lagar och principer som finns i Koranen, i den betydelsen är sharia rättvisa. Det är i denna sharia som Wadud menar att man kan dra slutsatsen om att kvinnor också är fullt ut människor och mänskliga, inte enbart män. Hon förklarar att fiqh inte är en uppenbarelse och på så vis är vi inte heller bundna till den, med andra ord kan fiqh ha fel om mycket och kan även strida mot Koranens egalitära principer.<sup>87</sup> På samma sätt menar Atay att fiqh ingår i kategorin religionskultur, människan är med andra ord inte bunden till den. Genom att dra denna distinktion vill Atay visa på att den enda källan som muslimer är och bör vara bundna till är Koranen. Han menar att Koranen, på grund av religionskulturen, hamnat i skymundan och på så sätt har människor inte kunnat ta del av Koranens egalitära principer.

#### 3.2.4 Människans fria vilja och islam som *iyi insan projesi*

Atay betonar vikten av att definiera islam innan man talar om islam och definierar islam som ”*iyi insan projesi*” (ett projekt för att bli en god människa). Detta gör han genom att utgå från tre definitioner av islam. Den första definitionen utgår från dess källa, att islam är den religion som Gud har uppenbarat för profeten Muhammad. Den andra definitionen rör islams ändamål, att islam är den ordning som leder människan till lycka både i denna och nästkommande liv. Den sista definitionen utgår från islams kännetecken och beskaffenhet, att islam är det mest lämpade för mänsklig tillblivelse; det som inte är under påverkan av något eller någon kraft; en ordning av bestämmelser och föreskrifter som alla människor på ett enkelt sätt skulle kunna anamma. Dessa tre definitioner är, enligt Atay, inte varandras motsatser utan kompletterar varandra. Av detta härleder alltså Atay fram definitionen av islam som ”*iyi insan projesi*”.<sup>88</sup> I Atays definition av islam finner vi att islam som religion har två uppgifter. Den första är att garantera människor ett liv efter detta, vilket i sig är en garanti som tar bort oro och rädsla inför vad som väntar i nästa liv. Den andra uppgiften är att lära människor hur de ska leva på ett värdigt och hederligt sätt samt att lära människor vad en eftersträvansvärd karaktär är och hur man ska uppnå och behålla denna karaktär genom livet. Tanken om att

---

<sup>86</sup> Atay, 2017: 88.

<sup>87</sup> Wadud, Amina, *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006, s. 50.

<sup>88</sup> Atay, 2017: 46-47.

människan har en fri vilja, närmare bestämt att människans öde enligt Atay inte är förutbestämt av Gud förkastas av samtliga rättsskolors tolkning av islam.

### 3.3 ATAYS IDÉER OM MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER I KORANEN

Det är i Atays förståelse av islam som vi kan se och förstå hans idé om mänskliga rättigheter. Atay poängterar vikten av att muslimer bör söka sig direkt till Koranen och inte genom mellanhänder som exempelvis imamer eller andra lärdas tankar. Anledningen till detta är för att han anser att alla sekundära källor som muslimer vänder sig till har bidragit till att muslimer misstolkat islam samt att de har fastnat i en rituell dimension av religionen. Med detta menar Atay att de flesta muslimer inte riktigt förstår hur viktigt de andra dimensionerna inom islam är. Några exempel som Atay ger på andra dimensioner än den rituella är bland annat vilka plikter man har som muslim gentemot världen, klimatet, djuren samt sina medmänniskor oavsett vilken religiös eller etnisk bakgrund de än kommer ifrån och vilken kön de än tillhör. Han beskriver att vara muslim inte innebär att endast be och fasta. Istället innebär det att hjälpa sina medmänniskor och inte blunda när orättvisa sker.<sup>89</sup> Atays syn på islam underbygger kollektivt ansvar. Atay beskriver att dagens muslimer enbart fokuserar starkt på den rituella dimensionen av religionen medan han betonar att de brister i mycket annat som religionen också lägger stor vikt vid. Atay beskriver att islam inte enbart är en religion som ska utövas i moskén eller i hemmet, detta eftersom han menar att islam inte enbart är något mellan Gud och människan. Han menar istället att islam också spelar roll i samhället, för staten, klimatet, djurlivet och i samspelet med andra människor, detta eftersom människan har ansvar gentemot allt i sin omgivning. Atay menar således att människan kommer att få stå till svars både för sina rituella handlingar men för också hur de har behandlat bl.a. sina medmänniskor. Enligt Atay är den rituella dimensionen mellan Gud och människan och andra människor får inte blanda sig i denna relationen. Han beskriver att ingen får tvinga en annan person att exempelvis be eller fasta. Atay förklarar att detta grundar sig i att islam förespråkar religionsfrihet. Han menar att följande Koranvers påvisar detta:

[2:256] TVÅNG skall inte förekomma i trosfrågor. Vad som är rätt handlande är nu klart skilt från fel och synd. Den som förnekar de onda makterna och som tror på Gud, har sannerligen vunnit ett säkert fäste som aldrig ger vika. Gud hör allt, vet allt.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Atay, 2017: 115.

<sup>90</sup> Bernström, 2016: vers 2:256, s. 55.



Genom denna vers vill Atay betona att alla människor har rätt till religionsfrihet, detta innebär också att alla människor har rätt att inte tillhöra någon religion. Att tvinga andra till att konvertera till islam går enligt Atay totalt emot denna vers.

Atay beskriver att islam är en religion som omfattar alla områden och dimensioner i livet. Han förklarar att islam inkluderar alla människor och inte enbart muslimer eftersom Koranen tillkommit för hela mänskligheten som en vägledning. Som muslim har man på så sätt ett ansvar för att andra människor ska må bra och för att de behandlas rättvist. Därför menar Atay att man bör ha detta i åtanke och skapa en teologi som inkluderar alla nationer, människor, djur, miljö osv och inte enbart begränsa den till muslimer och muslimska länder.<sup>91</sup> Atay förklarar att varje människa är en *khalifa* (Guds ställföreträdare på jorden) människan har på så sätt ett allmänt ansvar gentemot allt levande och bör tillgodose alla levandes rättigheter, allt ifrån växter till människor.

Denna tankegång om människans allmänna ansvar gentemot allt levande hos Atay kan liknas vid ekoteologin som växt sig stark i vissa muslimska kretsar. Detta brukar kallas för *eco-Islam*. Bland annat grundades Islamic Foundation for Ecology and Environmental Science (IFEES) år 1994 av Fazlun Khalid. På deras hemsida beskrivs deras syftet på följande sätt:

IFEES is a UK based charity dedicated to the maintenance of the Earth as a healthy habitat for all living beings. Our exertions since the mid 1980s have been directed towards creating mass awareness and include research, the production of teaching materials, training and project development and we offer this work as a gift to our fellow humans whoever and wherever they may be. This is also a call to Muslims to live up to their responsibilities as guardians (Khalifa – Qur'an 6:167) of Allah's creation and work towards leaving a liveable earth for future generations. We network world-wide and invite collaboration from organizations and individuals of all persuasions who agree with our vision.<sup>92</sup>

Att vara muslim innebär inte enbart att existera, utan det innebär att vara en produktiv människa både för mänskligheten men också för djuren och naturen enligt Atay. Att vara en produktiv människa är att värna om alla människors rättigheter oavsett kön, religion, etnicitet och hudfärg. Ett av de viktigaste karaktärsdragen som Atay nämner är att vara en människa som andra kan vända sig till när de är i behov av hjälp och att alltid stå upp för rättvisa. Atay menar att det är på grund av att man har begränsat islams betydelse till endast underkastelse som gör att man inte tar dessa andra aspekter på allvar. Han förklarar istället att begreppet

---

<sup>91</sup> Atay, 2017: 46.

<sup>92</sup> The Islamic Foundation For Ecology And Environmental Sciences, 2015, Tillgänglig: <http://www.ifees.org.uk> [2018-12-17]

islam används i Koranen på olika sätt. Att begreppen islam, muslim, salam, silm och teslim härrör från samma rot, *slm*, som har följande grundbetydelser stabilitet, välmående, trygghet, fred, frid och underkastelse. Atay menar att när man begränsar betydelsen av islam till enbart underkastelse så medför det en tanke om blindlydnad som skulle innebära att människan inte kan ha en fri vilja, vilket går emot såväl Atays teologi som människosyn, och kommer således fram till att vara muslim innebär att beskydda freden i världen.<sup>93</sup> Han betonar att syftet med islam inte är att följa det Gud förespråkat i Koranen, han menar istället att Gud lägger vikt vid karaktären hos den som ska följa och utföra hans ord.<sup>94</sup> Som nämnts ovan betonar Atay att dagens muslimer blandar ihop religion och religionskultur vilket i sin tur leder dels till att muslimer känner sig tyngda av det de tror är deras religiösa förpliktelser och dels till att vissa av religionskulturens påbud, traditioner och källor inte överensstämmer med Koranens principer. Atay förklarar att detta har bidragit till att det har växt fram versioner av islam som är intoleranta och som verkar vara oförenliga med mänskliga rättigheter och demokrati. Atay menar att när man skiljer på religion och religionskultur kommer människan förstå att hon/han inte har några förpliktelser gentemot religionskulturen utan enbart mot Guds skrift samt att islam är en religion som inkluderar alla människor och värnar om deras rättigheter oavsett religionstillhörighet, kön och etnicitet. Atay beskriver därför att det är nödvändigt att rannsaka och ompröva islamiska bestämmelser och principer. Detta ska man göra med Koranen som facit och genom att ta hjälp utav förnuftet.<sup>95</sup>

Atays idé om mänskliga rättigheter i Koranen grundar sig bland annat i *emri-bil-maruf* (godhetens/vänlighetens lära inom islam). Genom att betona denna lära vill Atay visa på att muslimer har ansvarsplikt gentemot sina medmänniskor oavsett vilken religion, kön eller etnicitet de än tillhör. Ett exempel han ger är att det är en god/ lämplig handling (maruf) att skapa trafikregler och eftersom detta är en god handling så har man också en plikt att följa trafikreglerna. Om man ser att vissa människor inte följer denna goda handling så har man som en medborgare en anmälningsskyldighet. Atay är dock noga med att understryka att *emri-bil-maruf* inte kan tillämpas mellan den relation som finns mellan människan och Gud. Med andra ord kan man inte hävda att man ska tillämpa *emri-bil-maruf* och tvinga en människa att be, eller ta på sig slöja, eller blanda sig in i en annan individs religion. Detta är

---

<sup>93</sup> Atay, 2017: 24.

<sup>94</sup> Atay, 2017: 24.

<sup>95</sup> Atay, 2017: 89-90.

ett angrepp mot människors religionsfrihet, förklarar Atay.<sup>96</sup> Några koranverser som beskriver *emri-bil-maruf* är följande:

**[3:104]** och bli till en gemenskap av människor som uppmanar varandra att göra gott och anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt. Dem skall det gå väl i händer.<sup>97</sup>

**[3:110]** NI UTGÖR det bästa samfund som fått uppstå [bland och] för människorna: ni anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt och ni tror på Gud. Om efterföljarna av äldre tiders uppenbarelser hade trott [på denna], skulle det helt visst ha varit bäst för dem. Fastän det finns bland dem de som tror, har de flesta av dem förhärdat sig i trots och olydnad.<sup>98</sup>

**[7:199]** ÖVERSE med människornas natur [och deras brister], och uppmana [alla att visa] hövlighet och vänlighet och undvik [alla ordväxlingar med] dem som [står kvar i hednisk] okunnighet.<sup>99</sup>

**[9:71]** MEN DE troende, männen såväl som kvinnorna, är varandras [sanna] vänner och fasta stöd; de anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt och förrättar bönen och betalar allmoseskatten och de lyder Gud och Hans Sändebud. Dem skall Gud visa barmhärtighet. Gud är allsmäktig, vis.<sup>100</sup>

**[18:29]** Säg: "Sanningen från er Herre [framstår nu klar och tydlig]; låt därför den tro som vill tro, och låt den förneka tron som vill förneka den." För de orättfärdiga har Vi en Eld i beredskap [vars flammor] skall omsluta dem liksom tältduken [omsluter invånarna i ett tält]; och om de ber att få [stilla sin törst] skall de få dricka vatten hett som smält koppar, som bränner deras ansikten. Vilken djävulsk dryck! Vilken jämmerlig viloplats!<sup>101</sup>

Atay beskriver att koranverser som behandlar *emri-bil-maruf* har att göra med relationer mellan människor, djur och miljö etc. och inte relationen mellan en enskild individ och Gud. Atay beskriver också att människan har ett ansvar att uppmana andra till att göra gott och stå upp mot det som är orätt. Han förklarar att människan har fått detta ansvar på grund av sin roll som *khalifa*, Guds ställföreträdare på jorden. Denna roll medför således att se till att allt levande får sina behov tillgodosedda och att inget orätt sker gentemot de. Atay understryker att man inte kan tillämpa *emri-bil-maruf* i relationen mellan Gud och en enskild människa, men man kan tillämpa *emri-bil-maruf* i alla andra tillfällen som rör relationen mellan människor, länder, djur, miljö, etc.<sup>102</sup> Atay betonar även att *emri-bil-maruf* bör tillämpas av anställda till staten som till exempel polis, brandkår, domare osv. Detta för att invånarna inte ska ta lagen i egna händer, invånarna kan istället hjälpa tjänstemän genom att anmäla olagliga handlingar som de ser. Atay beskriver att många muslimer tror att man enbart kan tillämpa

---

<sup>96</sup> Atay, 2017: 199.

<sup>97</sup> Bernström, 2016: vers 3:104, s. 80.

<sup>98</sup> Bernström, 2016: vers 3:110, s. 80.

<sup>99</sup> Bernström, 2016: vers 7:199, s. 221.

<sup>100</sup> Bernström, 2016: vers 9:71, s. 258.

<sup>101</sup> Bernström, 2016: vers 18:29, s. 420.

<sup>102</sup> Atay, 2017: 211.

*emri-bil-maruf* på muslimer och inte på andra människor. Atay är emot denna tanke och beskriver att islam är en religion som inbegriper alla människor och samhällen. Han förklarar exempelvis att man inte kan förbjuda en icke-muslim att dricka alkohol eftersom de inte har några förpliktelser att följa Koranen och det Gud förespråkar. Man kan heller inte förbjuda det på grund av att det inte finns något tvång inom islam. Det enda man skulle kunna göra när man tillämpar *emri-bil-maruf* är att exempelvis stoppa denna person som är berusad om man ser att han eller hon är på väg att köra en bil. Då har man en plikt att förhindra den berusade personen för allmänhetens bästa.<sup>103</sup> Idéen om *emri-bil-maruf* inkluderar och stödjer således en tanke om att både stötta och värna om mänskliga rättigheter, detta eftersom det är en skyldighet att påbjuda goda handlingar som är till nytta för hela mänskligheten.

Jag har nu beskrivit vilken islam och människosyn Atay förmedlar och på vilket sätt han menar att mänskliga rättigheter är en del av islam samt hur han argumenterar för det Atays betoning på den fria viljan; förkastandet av predestinationsläran; betoningen av Koranen och förnuftet som källa har haft stor betydelse för Öztürk. Låt oss nu se hur Öztürk för vidare eller vidare utvecklar vissa av dessa tankegångar när han argumenterar om mänskliga rättigheter som en integrerad del av islam.

## KAPITEL 4: YAŞAR NURI ÖZTÜRK – ISLAM SOM FRIHET FRÅN FÖRTRYCK

### 4.1 YAŞAR NURI ÖZTÜRK

I sin bok *Deism Teofilofofik bir tahlil* (2015) presenterar Öztürk sin egen biografi i vilken han beskriver att han föddes 22 juni år 1951 i Turkiet. I likhet med Atay växte han upp i ett religiöst hem, där hans far var imam. Under Öztürks tidiga år fick han Koran-undervisning av sin far och lärde sig det persiska och arabiska språket. När Öztürk var 9 år hade han memorerat Koranen och blev *hafiz* (En person som memorerat hela Koranen). Öztürk tog kandidatexamen i teologi vid Marmara universitetets teologiska fakultet år 1972 och sedan kandidatexamen i juridik vid Istanbul universitetets juridiska fakultet år 1976. Han fortsatte sedan med master- och doktorsstudier i islamisk filosofi vid Marmara universitetets

---

<sup>103</sup> Atay, 2017: 211.

teologiska fakultet och blev klar med sin doktorsavhandling år 1980. Hans doktorandavhandling hade titeln *İslâm Felsefesi* (islamisk filosofi).

I sin biografi beskrivs han som en journalist, advokat, författare, imam, teolog, lärare, politiker och grundaren av den teologiska fakulteten vid Istanbuls Universitetet. Efter att ha arbetat några år som advokat valde han att arbeta 26 år som professor i islamisk filosofi och teologi och som dekan vid Istanbuls teologiska fakultet. Han har varit gästprofessor vid "The theological seminary of Barrytown" där han gav lektioner i ämnet "Islamic Thought" och vid Grenoble University i Frankrike. I boken beskriver Öztürk att han är den första turkiska tänkaren som översatte Koranen till det turkiska språket *utan* att ha med egna kommentarer i översättningen.<sup>104</sup>

Öztürk grundade år 2005 partiet "Halkın Yükselişi Partisi" (The People's Ascent Party). I sitt policydokument definieras partiet som förespråkare för socialdemokrati och att partiet inte gör åtskillnad på medborgare baserad på deras kön, språk, etnicitet, religion och ideologi. Partiet beskrivs som mänsklig-centrerad och inte ideologisk orienterad, vidare beskrivs det som ett politiskt parti som är baserat på en innovativ social marknadsmodell och en fri marknadsekonomi.<sup>105</sup> Partiet fick ingen stor uppslutning och Öztürk som varit ledare för partiet fram till 2009 beslutade sig för att lämna politiken bakom sig för att återgå till att arbeta på Istanbul universitetet. Religion har enligt honom varit en stor del av hans liv och han har varit aktiv med att lära ut islam fram till sin död år 2016. Under sina aktiva år medverkade han i ett antal tv-program där han diskuterade islam. Några av programmen var *Kitaptan Aydınlığa* (Sokak Tv, 2014), *Saba Tümer'le Bugün* (Show Tv, 2011) och *Söz ve Işık* (Ulusal kanal, 2015). I det förstnämnda och sistnämnda programmet är det Öztürk själv som är programledare och i *Saba Tümer'le Bugün* är det Saba Tümer som är programledare och Öztürk gästade programmet under åren 2011-2013 varje fredag. I dessa program läses olika delar av Koranen varje vecka och diskussioner om islam och Koranen är kärnan i programmen.<sup>106</sup> Genom dessa tv-program blev Öztürk känd för sitt hetlevrade sätt att uttrycka sig, han riktade bland annat stark kritik åt den rådande muslimska världen och deras tolkningar av islam. Men framförallt studerade och diskuterade han Koranen, kapitel för kapitel. Detta för att Öztürk ville utbilda det turkiska folket för att de skulle få kunskap om det

---

<sup>104</sup> Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm: Teofilozofik Bir Tahlil*, 4.uppl. Yeni Boyut, Istanbul, 2015, s. 2-3.

<sup>105</sup> *Halkın Yükselişi Partisi*, "Halk İçin Halkla Birlikte Elele", 2012, Tillgänglig: <http://web.archive.org/web/20160601103952/http://www.yargitaycb.gov.tr/sayfa/faaliyette-olan-siyasi-partiler/documents/hayp.pdf> [Hämtad 2019-02-18]

<sup>106</sup> På den sociala medieplattformen Youtube kan man ta del av alla avsnitt där Öztürk medverkar/ leder programmen.

han menade var den rätta förståelsen av Koranen. I likhet med Atay var Öztürk en stark förespråkare för en ny förståelse av islam. Öztürk har flera gånger beskrivit Atay som en förebild i hans egna uppfattningar om islam och nämner att han läst alla hans verk. I en intervju från när beskrev Öztürk att han kom i kontakt med Atay under 1970-talet då han och Atay blev mycket nära vänner under de nästkommande åren. Han beskrev Atay som ett geni och en av de viktigaste levande tänkare som existerar inom den muslimska världen/ den islamiska teologin.<sup>107</sup>

## 4.2 ÖZTÜRKS ISLAM OCH MÄNNISKOSYN

I boken *Kur'an penceresinden özgürlük ve isyan: Teofilozofik bir tahlil* beskriver Öztürk att den värld Koranen förespråkar och den värld som existerar idag är två helt skilda världar. Han förklarar att de ideal som Koranen har angående hur världen bör vara aldrig någonsin efterlevts och att icke-muslimska länder har genom att använda sitt förnuft kommit närmare idealet än muslimerna själva. Öztürk uttrycker detta på följande sätt: ”Bugunku dunya Kur'an'ın idealindeki dunyanın gerisinde, İslam dünyası ise bugunku dunyanın da gerisinde.” (Dagens värld är långt ifrån Koranens ideala värld, och den islamiska världen ligger till och med långt efter dagens värld).<sup>108</sup> Med detta sagt menar Öztürk att dagens muslimska värld befinner sig i en ny period av *jahiliyya*.<sup>109</sup> Några kännetecken för denna period är att det var en tid då människor befann sig i klanstrider, korruption och där laglöshet, avgudadyrkan, ignorans och högmod var vanligt bland folk. Det fanns inga som helst grundläggande mänskliga rättigheter och det var de rika som styrde och ställde som de själva ville. En muslimsk tänkare som ansåg, i likhet med Öztürk, att dagens muslimska länder befann sig i en ny period av *jahiliyya* var Sayyid Qutb. Hans teori var att eftersom moderna samhällen befinner sig i detta tillstånd så bör islamiska reformer och förnyelser uppmanas. Han menade att den enda lösningen var att återvända till de första generationernas källa, nämligen Koranen.<sup>110</sup> Detta påminner, enligt mig, starkt om Öztürks och Atays Koran-centrerade idéer. Öztürk beskriver att Koranen tillkom bland annat för att få slut på allt lidande och förtryck i ignoransens tid och erbjöd människor moral, frihet och vägledning för ett lyckligt och tryggt liv. Öztürk förklarar att islams uppkomst medförde en ny människosyn, ny moralkodex och

---

<sup>107</sup> Prof. Dr. Hüseyin Atay tanyalım, 2013, [Video]. Tillgänglig: <https://www.youtube.com/watch?v=PXgVTrMGRkA&t=4284s> [Hämtad 2018-12-17]

<sup>108</sup> Öztürk, 2015: 19.

<sup>109</sup> *Nationalencyklopedin*, jahiliyya. Tillgänglig: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lång/jahiliyya> [Hämtad 2018-12-17]

<sup>110</sup> McAuliffe, 2006: 200.

sociala förändringar i det arabiska samhället.<sup>111</sup> Den islamiska läran bidrog med egalitära perspektiv som krockade med den annars hierarkiska sociala ordningen som existerade på arabiska halvön. Islam bidrog även med en ny människosyn där fokus låg på individen och dennes ansvar för sina egna handlingar. Detta hamnade i konflikt med den annars dominerande stamstrukturen där man la vikt på det kollektiva perspektivet. Muhammad Fazlhashemi beskriver i boken *Vems Islam: De kontrastrika muslimerna* (2008) ytterligare ett område som islam bröt mot under dåtida arabsamhället på följande sätt:

Det var dock inte bara på detta plan Islam bröt mot sin tids sociala och kulturella traditioner. Ett annat område var Islams rättvisepatos och sociala agenda. Det omfattar allt från omhändertagande av föräldralösa, människor som hamnat i nöd till att erkänna kvinnors rätt till arv och skilsmässa (även om kvinnors rättigheter kom att vara begränsade i jämförelse med männens).<sup>112</sup>

På liknande sätt beskriver Öztürk att förändringar skedde inom ett flertal områden som familjestrukturer, social trygghet, slaveri samt att kvinnors rättigheter och ställning förbättrades. Men detta mötte motstånd från den arabiska halvön.<sup>113</sup>

Öztürk kritiserar starkt bland annat de välbärgade och politiska muslimska ledare som använder islam som ett verktyg för egna syften, allt från kungadömen till politiska och religiösa ledare som kämpar mot att Koranens inre budskap inte ska komma fram. Han förklarar att de är rädda, eftersom om Koranens budskap kommer fram så kommer de inte längre få ha kvar sina kungadömen och andra rikedomar medan deras egna invånare lider. Öztürk förklarar vidare att många muslimska ledare idag använder islam som ett verktyg för sina egna intressen, kungadömet i Saudiarabien, Turkiets nuvarande president Recep Tayyip Erdoğan samt den religiösa ledaren Fethullah Gülen för att nämna några.<sup>114</sup> Öztürk beskriver att Koranen är den enda religiösa bok som varnar mänskligheten från att bli lurade av religioner och refererar till sitt eget verk *Türkiye 'yi kemiren ihanet: Allah ile aldatmak* i vilken han framhåller följande koranverser:<sup>115</sup>

[31:33] MÄNNISKOR! Frukta er Herre och bäva inför den Dag då en fader inte kan lösköpa sin son och en son inte kan överlämna sig som lösen för sin fader! Guds löfte är sanning. Låt er då inte förledas av det jordiska livets [lockelser] och låt inte Djävulen föra er bakom ljuset vad gäller Guds [dom].

---

<sup>111</sup> Öztürk, 2015: 19-20

<sup>112</sup> Fazlhashemi, Mohammad, *Vems islam: de kontrastrika muslimerna*, Norstedt, Stockholm, 2008, s. 19.

<sup>113</sup> Esposito, 2008: 57.

<sup>114</sup> Öztürk, 2015: 22.

<sup>115</sup> Öztürk, 2015: 137.

[57:14] De [som är utanför muren] skall ropa till dem [som är innanför]: "Var vi inte med er?" [och de andra] skall svara: "Jo, [ni var med oss], men ni lät er frestas och ni ville i det längsta vänta och se [hur det skulle gå för oss troende]; ni var osäkra och tvekade [om vägen] och lät lura er [av ert önsketänkande], till dess att Gud avgjorde saken. Det var den store bedragaren som förledde er att missräkna er på Gud."<sup>116</sup>

Annorlunda uttryckt menar Öztürk att man ska vara vaksam och kritisk när någon informerar om islam eller om Gud, då denna information kan vara osann eller inte i överensstämmelse med Koranens budskap. Religion är ett effektivt verktyg för att styra människors levnadssätt. För att förtydliga detta tar Öztürk hjälp utöver de två ovannämnda verserna av denna vers ur Koranen:

[35:5] MÄNNISKOR! Guds löfte är sanning. Låt er då inte förledas av jordelivets [lockelser] och låt inte Djävulen föra er bakom ljuset vad Guds [dom] beträffar.<sup>117</sup>

Öztürk beskriver att dagens muslimska makthavare gör precis det denna vers försöker varna människorna för, de lurar folket med religion. Han beskriver att detta i sin tur har orsakat att många muslimer idag har blivit frångagna sina rättigheter och friheter utan att vara medvetna om det. I sin bok brukar Öztürk ofta använda uttrycket *den muslimska världen*, och syftar med detta liksom Atay på majoritetsuppfattningen, det vill säga rättsskolornas tolkningar av islam.

#### 4.2.1 Frihet i Koranen

Frihet är ett centralt tema som genomsyrar hela Öztürks verk. Detta är för att han anser att så länge människor inte är medvetna om vilka friheter de har och vilka frihetsberövare som existerar i världen så kan de varken vara eller bli fria, de tror bara att de är fria trots att de befinner sig i förtryck. Öztürk beskriver att vara människa innebär att delta aktivt i livet, med andra ord menar han att man ska vara en aktiv agent både i sitt eget liv och i samhället.<sup>118</sup> På samma sätt som Atay bygger Öztürks syn på islam på en idé om att Gud har försett människan med den fria viljan. Denna fria vilja möjliggör således den mänskliga kreativiteten som Öztürk menar är en fortsättning av Guds kreativitet. Öztürk förklarar att människan också kan ses som en skapare, men han är väldigt noga med att skilja mellan Guds skapelse och människans möjligheter att skapa. Människorna kan enbart skapa av det Gud redan skapat. Öztürk kallar Gud för alltings skapare (Külli yaratıcı) och människan som en fragmentarisk skapare (Fragmenter yaratıcı).<sup>119</sup> Att vara är att vara skapande aktiv och för att människor ska

---

<sup>116</sup> Bernström, 2016: vers 31:33, s. 600 och vers 57:14, s. 801.

<sup>117</sup> Bernström, 2016: vers 35:5, s. 632-633.

<sup>118</sup> Öztürk, 2015: 12

<sup>119</sup> Öztürk, 2015: 11.



kunna vara skapande aktiva krävs frihet. Att vara fri är grunden för att kunna vara den fragmentariska skapare som människan är ämnad att vara skriver Öztürk.<sup>120</sup> Öztürk förklarar att de styrande krafterna i den muslimska världen, utan att nämna vilka, är rädda för att muslimer ska bli fria eftersom denna frihet kommer ge muslimerna rätten att inte lyda dessa makthavare. Han förklarar vidare att dessa makthavare vet att de bryter mot en mängd principer som Koranen förespråkar och om folket blir fria och förstår den islam som förespråkas i Koranen så kommer folket göra uppror. Öztürk förklarar att detta är anledningen till att de är rädda för folkets frigörelse.<sup>121</sup>

Enligt Öztürk finns det tre dimensioner av frihet i Koranen, dessa är den juridiska dimensionen, viljedimensionen (fri vilja) och handlingsdimensionen (*amel*).<sup>122</sup> Den juridiska dimensionen innebär att varje människa är lika inför lagen. Enligt Öztürk har alla människor olika förmågor som de är bra på och för att dessa förmågor ska kunna få blomstra så är det viktigt att människan är fri. Öztürk skriver att om man begränsar eller förtrycker en människas frihet är det förräderi mot den mänskliga existensen och den kreativa viljan.<sup>123</sup> För att förverkliga den juridiska friheten behöver alla människor oavsett kön vara lika inför lagen, menar Öztürk. Han beskriver frihet som rätten att både kunna använda rättigheter och ansvar. Med andra ord att människor ska kunna utföra överenskommelser som medför rättigheter och skyldigheter. Han menar att frihet i den meningen innebär att inte vara slav till någon eller någonting.<sup>124</sup> Öztürk beskriver att det, i Koranen, inte finns slaveri i en sociologisk-juridisk bemärkelse. De arabiska begreppen *ubudiyet* och *abd* brukar översättas som slaveri och slav. I Encyclopaedia of Islam definieras *abd* på följande sätt: ”Abd is the ordinary word for slave in Arabic of all periods”.<sup>125</sup>

Öztürk är kritisk till att dessa begrepp översatt till att betyda slav och slaveri. Till skillnad från Encyclopaedia of Islam beskriver han att begreppens sociologisk-juridiska betydelse är att utföra ett jobb/arbete och producera något av värde. Öztürk beskriver att begreppen *abd*, *ubudiyet* och *ibadat* härstammar ifrån det hebreiska begreppet *aboda*. Han förklarar att begreppens grundläggande betydelse skulle kunna översättas som arbetare, arbetarna, att arbeta.<sup>126</sup> I det samhälle som Koranen tillkom till var slaveriet både utbrett och

---

<sup>120</sup> Öztürk, 2015: 12.

<sup>121</sup> Öztürk, 2015: 14.

<sup>122</sup> Öztürk, 2015: 24.

<sup>123</sup> Öztürk, 2015: 24.

<sup>124</sup> Öztürk, 2015: 25.

<sup>125</sup> Brill, Leiden, ”Abd”, *Encyclopaedia of Islam, 1954-1960*, 1<sup>st</sup> Edition, s.24.

<sup>126</sup> Öztürk, 2015: 27.

institutionaliserad. Öztürk skriver att Koranen inte nämner det institutionaliserade slaveriet men istället fokuserar Koranen på att betona vikten av att befria och frigöra människor. Koranen är emot de filosofiska och intellektuella barriärerna som motsätter sig människors frihet och frigörelse. Han förklarar att Koranen finner att slaveriet strider mot existenslagarna och har nolltolerans mot att människor förslavas.<sup>127</sup>

Öztürk riktar även skarp kritik mot de traditionella lärda som på grund av eget intresse valt att översätta de ovannämnda begreppen till betjänt och slaveri, och bortsett från Koranens egentliga grundläggande betydelse av dessa begrepp. Han förklarar vidare att det även var de som var de största motståndarna till att slaveriet skulle avskaffas, trots att islam är emot att människor förslavas. Öztürk är kritisk mot traditionalistiska uppfattningar av islam och han riktar kritik mot de han kallar för traditionalister och beskriver att det är icke-muslimerna som sett till att slaveriet avskaffades och inte muslimerna själva, trots att det är de som borde vara de som avskaffade eller uppmuntrade till det.<sup>128</sup> Här kan man se att Atays betoning på principen om *emri-bil-maruf*, alltså att vara de som uppmuntrar till det goda, speglar sig i Öztürks betoning av att vara de som uppmuntrar till det goda, i detta fall att frigöra förslavade människor. Detta kan även kopplas tillbaka till Öztürks tanke om att en människa som inte är fri både i fysisk och psykisk mening inte kan nå sin fulla potential som människa. Öztürk betonar att i Koranens värld finns det inga slavar, han menar istället att det finns de som betjänar Gud. Att vara en betjänt till Gud är en människa som arbetar för att producera och göra något av gott värde för mänskligheten, menar Öztürk. Denna tanke kan likna Atays tanke om att islam inte enbart har en rituell dimension, den viktigaste dimensionen är att veta sin roll som en khalifa (Guds ställföreträdare). Denna roll är att uppmåna det goda och stå upp mot förtryck och producera något som kan gynna mänskligheten på olika sätt. Koranen uppmuntrar människor till att stå upp emot slaveriet och att göra uppror mot regeringar och människor som har en förslavande mentalitet, förklarar Öztürk.<sup>129</sup> För att koppla tillbaka till den juridiska dimensionen av frihet så beskriver han att det i denna dimension finns en tanke om att lika jobb ska ge lika lön och samma sak gäller lika ansträngning. Han fortsätter med att beskriva att Koranen inte skiljer här på kön, etnicitet, regional eller färg.<sup>130</sup>

Den andra dimensionen av frihet är viljedimensionen som är bunden till naturlagarna och Guds vilja. Med andra ord menar Öztürk att ingen människa kan med sin fria vilja förändra

---

<sup>127</sup> Öztürk, 2015: 27.

<sup>128</sup> Öztürk, 2015: 25.

<sup>129</sup> Öztürk, 2015: 28.

<sup>130</sup> Öztürk, 2015: 32.

naturlagarna som är skapta av Gud. Han väljer att benämna Gud som *kulli irade*, alltså den gudomliga viljan. Enligt Öztürk har Guds vilja inga begränsningar, människan å andra sidan har inte samma totala vilja eftersom den förhåller sig, oavsett om den vill eller inte, till naturlagarna som är skapta av Gud. För att förstå Öztürks syn på den fria viljan är det viktigt att se hur han definierar begreppen *Sunnatullah/Qadar*. De regler och system som Gud har skapat för hans skapelser kallas i Koranen för *sunnatullah/Qadar* och dessa är oföränderliga, tillskillnad från lagar skapta av människan.

Öztürk beskriver att *sunnatullah* kan beskrivas som naturlagarna och inte har någonting med att människans öde är förutbestämt att göra. I denna betydelse menar Öztürk att frihet inte kan stå över *sunnatullah/Qadar*. Med andra ord menar han att människans frihet är begränsad i förhållande till naturlagarna.<sup>131</sup> Genom Öztürks resonemang kan vi se att han utesluter predestinationsläran inom islam. Både Atay och Öztürk förkastar predestinationsläran inom islam, som vi såg tidigare reducerade Atay islams sex principer om *iman* (tro) till fem. Diskussionen om predestinationsläran i islam fanns dock långt innan Öztürk och Atay, denna diskussion fanns exempelvis redan mellan Ash'ariterna och Mu'tazaliterna på 900-talet. Det är dock viktigt att betona att Öztürks avvisande av predestinationsläran inte är den dominerande synen inom islam, detta eftersom den dominerande synen är att tro på predestinationsläran som ingår i islams sex principer om tro. Genom Öztürks resonemang kan vi se att han anser att frihet inte kan existera om predestination finns, detta eftersom människan i så fall inte har en egen vilja. Han menar att utan en egen vilja har människan ingen kontroll över sin egna situation. Därför känner Öztürk ett starkt behov av att omtolka många begrepp inom islam som han anser har tolkats fel och inte är i överensstämmelse med Koranens innersta budskap. Han beskriver att tolka begreppet *Qadar* till att få betydelsen öde går emot Koranen. Detta eftersom människan anses vara ansvarig för sina egna handlingar och i domedagen kommer människan få stå till svars för sina goda respektive onda handlingar. Det vill säga det som gör människan till en ansvarig varelse, enligt Öztürk, är hennes frihet och valfrihet.<sup>132</sup> Låt oss återgå till Öztürks förklaring av *sunnatullah*, som han menar är naturlagarna och Guds system i världen. Han refererar till följande verser ur Koranen för att visa att det är Guds lagar som är oföränderliga och inte människans öde:

[35:43]...Du kommer inte att uppleva att Gud slår in på nya vägar, och du kommer att se hur Gud står fast vid Sin väg.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Öztürk, 2015: 33.

<sup>132</sup> Öztürk, 2015: 173.

<sup>133</sup> Bernström, 2016: vers 35:43, s. 638.

[33:62] Så gick Gud till väga mot dem som levde före dig och du skall finna att Guds vägar har förblivit desamma.<sup>134</sup>

Öztürk förklarar att dessa verser på ett tydligt sätt visar att naturlagarna alltid varit desamma sedan begynnelsens tid. Han beskriver att den traditionella tolkningen av dessa begrepp har förvrängt betydelsen av *sunnatullah/Qadar* till att betyda människans öde. Detta tankesätt går, som nämnts ovan, emot Koranen eftersom det i så fall betyder att människan inte har en egen vilja, enligt Öztürk.<sup>135</sup>

Den tredje frihets dimensionen betonar vikten av handling, Öztürk beskriver att *amel* (handling/de handlingar som man utför enligt det islam befallt) är en produkt av den fria viljan. Öztürk skriver att begreppet *amel* är ett av de begrepp som används mest i Koranen. Öztürk beskriver att begreppet *amel* används i Koranen i betydelsen av att arbeta och producera något av bra värde, handling, akt, avsiktlig handling, flitighet och rörelse.<sup>136</sup> Öztürk understryker att varje beteende/handling inte är *amel*. Han förklarar att enbart de avsiktliga handlingarna är handlingar som kan klassas som *amel*. Det är därför han menar att *amel* är en produkt av den fria viljan, för avsiktliga handlingar är kopplade till en vilja och de är bundna till denna vilja. Öztürk betonar att begreppet inte bör begränsas till att betyda handlingar som utförs i bön och tillbedjan. Han betonar istället den *avsiktliga* handlingens roll både i tillbedjan och i alla handlingar som människan utför.<sup>137</sup> Detta kan jämföras med begreppet *ikhlas* som definieras i Encyclopedia of Islam på följande sätt:

Ikhlas is pre-eminently an interior virtue of the faithful Muslim, which implies both the unadulterated purity (and thus sincerity) of religious actions, pure (exclusive) worship given to God and pure (absolute) devotion to God and the community of believers. The perfection of one's adherence, and witness, to faith is gauged by ikhlas and ihsan (uprightness in good)."<sup>138</sup>

I denna definition kan vi se att *ikhlas* är kopplad till religiösa handlingar, detta skiljer sig från *amel* som inte är begränsad till religiösa handlingar. En annan skillnad mellan dessa är att begreppet *ikhlas* poängterar rättrådigheten i handlingen medan begreppet *amel* poängterar *niyyah* (avsikt/intention) i handlingen.

Beroende på vilken avsikt du har ändras enligt Öztürk funktionen med handlingen. Oavsett om människan har haft bra eller dåliga avsikter kommer hon få det visat för sig på domedagen. Öztürk refererar till följande verser ur Koranen för att tydliggöra vad han menar:

<sup>134</sup> Bernström, 2016: vers 33:62, s. 618-619.

<sup>135</sup> Öztürk, 2015: 34.

<sup>136</sup> Öztürk, 2015: 36

<sup>137</sup> Öztürk, 2015: 37

<sup>138</sup> Brill, Leiden, "Ikhlas", *Encyclopaedia of Islam, 1965-1971*, 3<sup>rd</sup> Edition, s. 1060.

[99:7] Och den som har gjort så litet som ett stoftkorns vikt av gott skall se det  
[99:8] och den som har gjort så litet som ett stoftkorns vikt av ont skall se det.”<sup>139</sup>

[9:105] Säg: "Handla! Gud kommer att iaktta era handlingar och Hans Sändebud och de troende likaså. Och ni kommer att föras tillbaka till Honom som känner allt det som är dolt för människor och det som de kan bevittna, och då skall Han låta er veta vad era handlingar [var värda]."<sup>140</sup>

Öztürk poängterar att *amel* inte enbart är kopplat till de fysiska handlingarna, det är också den själsliga och den intellektuella aktiviteten. Just därför anser han att reflektion är en mer avancerad version av *ibadat* (tillbedjan). Denna aktivitet är den mest kreativa formen av handling eftersom han menar att det är reflekterandet som sätter andra handlingar i rörelse och om inte den reflekterande handlingen finns så kan inte den förkroppsligas i en fysisk handling.<sup>141</sup>

#### 4.2.2. Förtryck i Koranen

Öztürk beskriver att folket i korrumperade, muslimska samhällen oftast förtrycks och mänskliga rättigheter kränks. Genom att betona det egna ansvaret hos människor drar Öztürk slutsatsen att folkets situation beror oftast på att de indirekt eller direkt har stöttat eller stöttar en korrupt regim/ledare. Det finns olika förklaringar till varför man kan stötta något som förtrycker en, Öztürk beskriver att en förklaring kan vara rädsla, en annan förklaring kan vara att man tystas ner med pengar, hot eller materiella ting. Annorlunda uttryckt menar Öztürk att folket ibland kan på grund av rädsla för att bli skadade eller dödade inte göra uppror mot statsmakten eller andra ledare som förtrycker dem. Detta i sin tur leder till något som han kallar för ”*pasif zulüm*” (passivt förtryck), alltså att vara passiv när förtryckaren förtrycker andra. Med andra ord att inte agera, anmäla och göra uppror mot förtryckaren. I Öztürks förståelse av islam finns således en stark betoning på civilkurage, att agera trots att det kan medföra risker för den egna säkerheten. Han nämner att Koranens enda fiende är förtryck och förtryckare.<sup>142</sup> Han beskriver att Koranen ser dessa två som fiender eftersom både förtryck och förtryckare är fiender till frihet. Han beskriver begreppet *zulüm* (förtryck) med hjälp av Koranens egen terminologi på följande vis:

Ordet *zulüm* kommer från samma rot som *zulmet* som betyder brist på ljus.  
Begreppet *zulüm* har använts i Koranen genom bruken av *küfür* (förneka/svära), *şirk*

<sup>139</sup> Bernström, 2016: vers 99:7-8, s. 930.

<sup>140</sup> Bernström, 2016: vers 9:105, s. 265.

<sup>141</sup> Öztürk, 2015: 42.

<sup>142</sup> Öztürk, 2015: 191

(tron på fler Gudar/värdesätta något högre än Gud), ondsint, förtryck, angripare av frihet och trosuppfattningar, tortyr och orättvisa.<sup>143</sup>

Öztürk betonar vikten av att förstå hur *zulüm* kan se ut och vilken form den har för att människor lättare ska kunna upptäcka det så att de kan skydda sig själva. Öztürk beskriver *zulüm* som fientlighet mot förnuft och vetenskap samt fientlighet mot frihet och rättvisa. Öztürk förklarar att *zulüm* har tre överhuvuden:<sup>144</sup>

1. Despotism som styrelseskick
2. Imperialism (exploatering och invasion)
3. Okunnighet/ignorans (Fientlighet gentemot förnuft och vetenskap)

Öztürk förklarar vidare att eftersom förtryck är Koranens enda fiende så är fientlighet enbart tillåtet mot människor som är förtryckare (*zalim*). Han refererar bland annat till dessa två verser i Koranen:

[2:193] Och kämpa mot dem till dess allt förtryck upphör och all dyrkan kan ägnas Gud. Om de då slutar [strida] skall alla fientligheter upphöra utom [mot] de orättfärdiga [som vill kämpa vidare].<sup>145</sup>

[4:75] Varför skulle ni inte kämpa för Guds sak och för de försvarslösa män, kvinnor och barn som ropar: "Herre! För oss ut ur detta land av förtryck och sänd oss i Din nåd en beskyddare, ja, sänd oss i Din nåd en hjälpare!"<sup>146</sup>

Genom att referera till dessa verser vill Öztürk påvisa att varje människa har en skyldighet att kämpa och göra uppror mot förtryck i all dess former, inte bara när det drabbar en själv utan även när det drabbar andra människor. Om det är en statschef som gör förtryck har folket rätt att göra uppror mot honom och ta ifrån honom makten, enligt Öztürk. Återigen betonar han att det kan finnas muslimska tänkare som använder källor utanför Koranen för att rättfärdiga förtryck eller lydadsbegär. Som nämnts ovan beskriver han att det enligt Koranen finns två sorters förtryck, öppet förtryck och passivt förtryck. Det sistnämnda handlar bland annat om att se förtrycket men inte agera mot det. Denna typ av förtryck är det värsta, menar Öztürk, eftersom den passiva hållningen sänder ut signaler till förtryckaren om att detta är en accepterad och bra handling. Öztürk beskriver att den passiva formen av förtryck är ett förtryck som skapar förtryckare och de som legitimerar denna typ av förtryck genom att vara passiva är fega. Han betonar att när akademiker och lärda börjar tystna i ett land så kommer förtrycket få en starkare rot, men om de inte är tysta och istället agerar så kommer inte förtrycket vara lika härskande i det samhället.<sup>147</sup> Annorlunda uttryckt behöver människor i ett

---

<sup>143</sup> Öztürk, 2015: 191. Min översättning.

<sup>144</sup> Öztürk, 2015: 192.

<sup>145</sup> Bernström, 2016: vers 2:193, s. 39.

<sup>146</sup> Bernström, 2016: vers 4:75, s. 113.

<sup>147</sup> Öztürk, 2015: 194.

samhälle stå upp mot förtryck trots att de själva kan ta skada av det, eftersom det förr eller senare kommer drabba dem på ett eller annat sätt. Öztürk förklarar att Koranen aldrig ger tillåtelse att utföra ett angreppskrig eller ett krig för att sprida islam, det enda krig som är tillåtet är om förtryck sker och om man blir förtryckt, med andra ord ett försvarskrig gentemot förtryck och förtryckaren, förklarar han. Annorlunda uttryckt menar Öztürk att om förtryck sker så har man en skyldighet att stå upp mot förtrycket.<sup>148</sup>

Öztürk beskriver att det största och främsta hindret för människors frihet är *şirk* (avgudadyrkan). *Şirk*, menar Öztürk, får människor att inte kunna aktivera sina ursprungliga jag. Han menar att detta i sin tur leder till att människan blir en sorts robot för andra krafter än Gud, och blir alltså aldrig fri.<sup>149</sup> Öztürk refererar till följande vers ur Koranen för att beskriva hur *şirk* påverkar människan:

[22:31] [Dyrka] Gud med den rena, ursprungliga tron och sätt ingenting vid Hans sida; [med] den som sätter något vid Guds sida är det som om han störtade från skyn och blev fåglarnas roy, eller fördes långt bort av vinden till en okänd plats.<sup>150</sup>

Man skulle kunna uppfatta versen som att *şirk* leder till att människan tappar fotfästet och utsätts för dåliga krafter. Öztürk beskriver att islamisk teologi lagt stor vikt vid att förtydliga vad *tawhid* (monoteism) är, men att de inte har beskrivit *şirk* lika ingående. Oftast, menar han, att *şirk* beskrivs som avgudadyrkan och då i bemärkelsen av en annan Gud. Öztürk menar istället att *şirk* kan ha många olika yttringar.<sup>151</sup> Öztürk beskriver att begreppet *şirks* särskiljande egenskaper är bland annat att dela Guds kraft med andra genom att kalla dessa personer för helgon, medlare och ”den som hjälper folk att komma närmare Gud”.<sup>152</sup> Öztürk förklarar att alla dessa helgon, frälsare, heliga personer och medlare gör att människor blir alltmer som robotar och följer dessa personer till punkt och pricka, då att lyda dem anses både som att lyda Gud men också som ett sätt att komma närmare Gud. Öztürk är mycket kritisk mot alla dessa mellanhänder och menar istället att de är ett hinder för människor att nå frihet och att vara fria. Han beskriver att Gud i Koranen uppmanar människor att ta avstånd från dessa personer eftersom det är *şirk* att följa dem. Öztürk refererar således till följande verser ur Koranen:

[39:3] Ja, ren, uppriktig tillbedjan är Gud förbehållen! Men de som tar beskyddare vid sidan av Honom [säger]: "Vi tillber dem just för att de skall föra oss närmare

---

<sup>148</sup> Öztürk, 2015: 197.

<sup>149</sup> Öztürk, 2015: 50.

<sup>150</sup> Bernström, 2016: vers 22:31, s. 485.

<sup>151</sup> Öztürk, 2015: 52.

<sup>152</sup> Öztürk, 2015: 51.

Gud." Gud skall döma över dem i allt som de är oense om. Gud vägleder inte lögnaren, alltid färdig att förneka.<sup>153</sup>

[10:18] Vid sidan av Gud dyrkar de vad som varken kan skada eller gagna dem och säger: "De är våra talesmän inför Gud." Säg: "Vill ni underrätta Gud om något i himlarna eller på jorden som Han inte känner till? Stor är Han i Sin härlighet, höjd över allt vad [människor] vill sätta vid Hans sida!<sup>154</sup>

[7:3] Följ det som har uppenbarats för er av er Herre, och följ inte [andra som ni har tagit till] beskyddare i Hans ställe." - Men det är sällan ni ägnar någon eftertanke [åt Våra varningar]!"<sup>155</sup>

[39:43] Och ändå väljer de åt sig medlare [som de tror har en plats] vid Guds sida! Säg: "[Detta gör ni] fastän de saknar all makt och inte [ens] har förmågan att tänka!"  
[39:44] Säg: "All medling är i Guds hand. Han har herraväldet över himlarna och jorden, och ni skall till sist föras åter till Honom."<sup>156</sup>

Öztürk förklarar att alla dessa verser syftar till att inte sätta någon eller något vid Guds sida och att verserna visar att medlare och frälsare ofta lovar att föra människor närmare Gud, men att Koranen uppmanar människorna att ta avstånd från dessa. Som det nämnts tidigare i uppsatsen menar både Atay och Öztürk att Gud varnar människan mot att bli lurade av människor som använder religion på detta sätt. Genom Öztürks resonemang kan vi förstå att han vill betona att religioner används som ett verktyg för att påverka människor. Öztürk beskriver att man i dagens moderna samhällen ser ner på tanken att vara tjänare till en Gud, men i denna klagan så ser de inte att de själva har blivit tjänare åt allting annat än Gud. Öztürk betonar att människor har en uppfattning om att frihet inte kan existera om man är tjänare till Gud. Han menar att vara tjänare till Gud inte handlar om att vara slav till Gud och inte heller är det ett fråntagande av frihet. Att vara en tjänare till Gud (ubudiyet) är att göra arbete tillsammans med Gud (medhjälpare för Guds sak), med andra ord att påbjuda maruf (det goda) och producera saker av värde och nytta. Öztürk betonar att man tvärtom kan bli förslavad genom att följa människor som utger sig för att kunna föra en närmare Gud, därför menar han att människor bör vara vaksamma så att de inte råkar följa dessa personer.<sup>157</sup> Han ger följande exempel på vad det innebär att arbeta tillsammans med Gud och inte vara Guds slav:

[61:14] TROENDE! Bli Guds medhjälpare! Liksom Jesus, Marias son, sade till de vitklädda: "Vem vill bli min medhjälpare [i arbetet] för Guds sak?" och de svarade: "Vi vill vara Guds medhjälpare!". Bland Israels barn kom några att tro [på Jesus och

---

<sup>153</sup> Bernström, 2016: vers 39:3, s. 670.

<sup>154</sup> Bernström, 2016: vers 10:18, s. 276.

<sup>155</sup> Bernström, 2016: vers 7:3, s. 191-192.

<sup>156</sup> Bernström, 2016: vers 39:43-44, s. 677.

<sup>157</sup> Öztürk, 2015: 74.



hans budskap] medan andra förnekade [honom]. Men Vi stödde dem som trodde på honom mot deras fiender, och de [troende] avgick med segern.<sup>158</sup>

Genom att referera till denna vers vill Öztürk poängtera att människan har en fri vilja, att hennes val och handlingar inte är förutbestämda och att valen hon gör resulterar i konsekvenser. Människan är dock inte och kan inte vara fullkomligt fri då denne är bunden till naturlagarna. På så sätt menar Öztürk att den mänskliga friheten är begränsad.<sup>159</sup> Öztürk beskriver att den religionstolkning som gjordes under umayyaddynastins tid förföljer muslimer än idag. Anledningen till detta är enligt Öztürk för att de exempelvis snedvridit hela meningen av begreppet *Qadar*. Detta begrepp är av arabiskt ursprung och förekommer enligt Öztürk i Koranen 11 gånger. Han förklarar att begreppet Qadar beskrivs i Koranen som mått och mängd.<sup>160</sup> Några verser ur Koranen som Öztürk refererar till för att förstå detta begreppets riktiga mening är följande verser:

[15:21] Ingenting finns som inte [har sitt ursprung] i Våra förråd och ur dem skänker Vi bara enligt ett [i förhållande till behovet] bestämt mått.<sup>161</sup>

[23:18] Och Vi sänder regn från skyn i rätt avvägda mängder och låter det samlas i jorden, men Vi har också makt att hålla det tillbaka.<sup>162</sup>

[13:17] Han låter regn falla, som [fyller] uttorkade flodbäddar till brädden, och det skummande vattnet för upp botten slammet till ytan; på samma sätt [utfälls] slagg ur [metallen] som de smälter över eld för att av den tillverka prydnads- eller nyttoföremål. Så beskriver Gud sanningen och lögnen: slammet och slaggen stöts bort och försvinner, men det som är till människornas nytta blir kvar på jorden. Så framställer Gud [Sina] liknelser.

Öztürk beskriver att den egentliga innebörden och betydelsen av begreppet Qadar är mått/måttlighet, detta menar han att man kan se i de ovannämnda verserna ur Koranen. Med andra ord innebär det att Gud skapat allting i denna värld i exakta mått och mängder. Samma sak gäller naturlagarna (*sunnatullah*) som Gud skapat, allt Gud har skapat följer ett visst mått som är oföränderligt, ingenting är skapat av en ren slump. Människans öde är inte oföränderligt, det är naturlagarna och lagarna som Gud skapat som är oföränderliga. Människan är ensam ansvarig för sina handlingar. Med andra ord kan vi människor påverka vårt egna öde, menar Öztürk, eftersom att vi är ansvariga för våra handlingar och dess konsekvenser. Öztürk betonar dock att eftersom Gud är allvetande så vet han vilka val vi lär göra, men att Gud inte har förutbestämt eller valt det åt oss.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Bernström, 2016: vers 61:14, s. 824-825.

<sup>159</sup> Öztürk, 2015: 69.

<sup>160</sup> Öztürk, 2015: 76.

<sup>161</sup> Bernström, 2016: vers 15:21, s. 364.

<sup>162</sup> Bernström, 2016: vers 23:18, s. 494.

<sup>163</sup> Öztürk, 2015: 78.

Öztürk beskriver att Koranen är emot att människor blir till en ”flock” som går åt det håll som staten eller andra ledare bestämmer utan att protestera. De har rätt att ifrågasätta och inte följa en ledare som styr dem bort från Guds väg. Öztürk beskriver att den muslimska världens plåga är att de är tjänare till tjänare istället för tjänare till Gud. Han menar att de som följer mellan händer tror att vara en tjänare till en människa är att dyrka Gud, eftersom de tror att dessa medhjälpare är Guds utvalda personer att leda andra till hans väg. Så länge de fortsätter vara bundna till dessa personer så kommer de aldrig kunna bli av med de problem som idag drabbar muslimska länder, eftersom de medvetet eller undermedvetet utövar *şirk*, förklarar Öztürk. Han förklarar vidare att detta tillstånd som människor befinner sig i aldrig kommer resultera i frihet så länge de fortsätter vara fastbundna till dessa saker.<sup>164</sup> Både mänskliga rättigheter och Koranen beskriver vägen och rätten till frihet, men de flesta följer inte dessa, förklarar Öztürk.<sup>165</sup>

Öztürk beskriver att Koranen varnar mänskligheten att inte följa majoriteten då dessa ofta är vilseledda, alltså att förlita sig på att många människor gör eller säger en sak är inte ett säkert kort. Öztürks argument kan även indirekt innehålla ett budskap om att inte följa den majoritetsuppfattningen inom islam som ulama förespråkar. Här är några verser ur Koranen som Öztürk hänvisar till som stöd för sitt argument, att följa majoriteten inte är ett säkert kort och att stå upp mot ondska:

[6:116] Om du vill göra flertalet av jordens invånare till viljes, kommer de att leda dig bort från Guds väg. De går bara efter lösa antaganden och förmodar [än det ena, än det andra].<sup>166</sup>

[40:82] Har de aldrig begett sig ut i världen och sett [spåren efter] det slut som blev deras föregångares [i förnekelse av sanningen]? De var talrikare än [de som i dag förnekar den] och hade större makt och [efterlämnade] märkligare minnesmärken på jorden än de. Men ingenting av det som de hade förvärvat [i livet] blev dem till någon nytta;<sup>167</sup>

[5:100] Säg: ”Även om du [människa] lockas av det onda på grund av dess rikliga förekomst, kan det inte ställas sida vid sida med det goda. Frukta därför Gud, ni som har förstånd; kanske skall det gå er väl i händer”.<sup>168</sup>

[12:38] och jag bekänner den tro som var mina förfäders, Abrahams, Isaks och Jakobs tro: det är otänkbart för oss att sätta något, vad det än kan vara, vid Guds sida. Denna [tro] är Guds nådiga gåva till oss och till alla människor, men de flesta människor är inte tacksamma.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Öztürk, 2015: 207.

<sup>165</sup> Öztürk, 2015: 207.

<sup>166</sup> Bernström, 2016: vers 6:116, s. 180.

<sup>167</sup> Bernström, 2016: vers 40:82, s. 693.

<sup>168</sup> Bernström, 2016: vers 5:100, s. 156.

<sup>169</sup> Bernström, 2016: vers 12:38, s. 324.

[30:30] GE DIG hän med hela din själ, [du som söker sanningen,] åt den rena, ursprungliga tron, den tro som Gud vid skapelsen lade ned som en naturens norm i människan - ingenting kan rubbas i Guds skapelse! Detta är den evigt sanna tron, men de flesta människor vet ingenting [om detta].<sup>170</sup>

Öztürk beskriver att dessa verser i Koranen bekräftar att de flesta människor är benägna att följa majoritetsuppfattningen som ofta kan vara vilseledande. Att vara en majoritet eller följa en majoritet är och kan inte vara en bekräftelse eller mått på sanningen, och inte heller styrka, menar Öztürk.<sup>171</sup> Kollar man idag på den mänskliga historien har de värsta tänkbara dåden skett eftersom människor valt att följa majoritetens väg utan att ifrågasätta om detta är rätt eller fel. Ett exempel är andra världskriget och förintelsen. Just därför säger Koranen att man ska göra uppror mot orättvisor och man ska ifrågasätta människor som begår ondska, menar Öztürk.

#### 4.3 IDÉN OM MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER HOS ÖZTÜRK

Öztürk är både kritisk till att det finns muslimska länder som inte stödjer tanken på FN:s deklaration för mänskliga rättigheter och de länder som, exempelvis Saudiarabien, har ratificerat vissa selektiva delar av FN-deklarationen. Iran och Saudiarabien är exempel på två muslimska länder som ansåg att FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheter strider mot fiqh och att denna deklaration utgår från sekulära värderingar, vilket i sin tur bidrog till en tanke om att muslimer inte kunde implementera deklarationen utan att hamna i konflikt med sharia.<sup>172</sup> Detta var en av anledningarna till att den islamiska konferensorganisationen (IKO) grundade Kairo deklarationen om mänskliga rättigheter i islam år 1990.<sup>173</sup> Kairo deklarationen blev således ett försök att formulera islamiska rättigheter som var sharia-baserad. Öztürk är kritisk till en tanke om att FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna är inkompatibel med islam. Han beskriver att denna tanke inte har något stöd i Koranen och menar istället att den oförenlighet som Saudiarabien hänvisar till har sin grund i fiqh och för att man utgår från andra källor än Koranen.

Förutom ovannämnda kritiken är Öztürk också kritisk till att muslimska länders underskrift varken fanns i den amerikanska självständighetsförklaringen från år 1776 eller hos den franska deklarationen om människans och medborgarens rättigheter från år 1789. Detta kan

---

<sup>170</sup> Bernström, 2016: vers 30:30, s. 591.

<sup>171</sup> Öztürk, 2015: 212.

<sup>172</sup> Oh, Irene., *The rights of God. Islam, human rights, and comparative ethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007, s. 29.

<sup>173</sup> Kamrava, 2016: 18.

verka lite märkligt att Öztürk kritiserar den muslimska länder för att inte ha skrivit under dessa, eftersom dessa dokument är nationella angelägenheter. Man skulle här istället kunna förstå att Öztürk betonar vikten av att aktivt stötta någonting som är *maruf* (God handling). Som vi såg tidigare i uppsatsen menar Öztürk (och Atay) att muslimer ska vara förebilder i sådana handlingar. Detta eftersom han hävdar att en människa som verkligen analyserar Koranen och dess principer inte kommer ha svårt att förstå att de mänskliga rättigheter som omfattas av fördragen redan existerar i Koranen.<sup>174</sup> Han förklarar att alla dessa deklamationer ger samhällen förtroendet och tryggheten att skydda rätten till att upprätta den regering som de önskar och att kunna stå emot tyranni. Detta förtroende och denna trygghet som alla dessa deklamationer ger är också ett av de grundläggande syftena med Koranen, förklarar Öztürk.<sup>175</sup> Han fortsätter med att beskriva att det första och enda muslimska land som införlivade denna trygghet var landet som Mustafa Kemal Atatürk grundade, nämligen Republiken Turkiet. Öztürk ser Atatürk som en person som öppnat upp dörrarna för mänskliga rättigheter i Turkiet. Han nämner också att Turkiet var ett av de första muslimska länder som ratificerade FN:s allmänna deklamation om de mänskliga rättigheterna, den 6 april år 1949.<sup>176</sup> Öztürk förklarar vidare anledningen till varför muslimska länder i mellanöstern befinner sig i olika sorters krissituationer på följande sätt:

Som ett resultat av att den muslimska världen inte har gjort Koranen till religion så är ingen av de mänskliga rättighetsprinciperna i dessa deklamationer dominerade i den religion som de efterlever.<sup>177</sup>

Annorlunda uttryckt menar Öztürk att Koranen och dess principer inte efterlevs samt att de mänskliga rättigheterna inte respekteras. Han förklarar att det är detta som satt muslimska länder i svårigheter. Han förklarar att om dessa länder hade följt Koranen och utgått ifrån enbart den så hade de accepterat alla av de mänskliga rättighets principerna eftersom att islam uppmanar de till det, istället efterlever många muslimer en version av islam som inte överensstämmer med Koranens budskap. Här kan man se att Öztürk distanserar sig från de dominerande rättsskolornas islamtolkningar.<sup>178</sup> Anledningen till detta är för att han anser att de fyra rättsskolorna anser sig själva vara de enda sanna tolkningar av islam som inte får ifrågasättas, detta har i sin tur bidragit till att islamtolkningar begränsats till fyra rättsskolor. Öztürk poängterar att tolkningar inom islam kan och bör förekomma hos lärda men att man

---

<sup>174</sup> Öztürk, 2015: 19.

<sup>175</sup> Öztürk, 2015: 19.

<sup>176</sup> Öztürk, 2015: 20.

<sup>177</sup> Öztürk, 2015: 20, "Netice olarak, İslam dünyası ise kur'an'ı din yapmadığı için yasadığı dinde bu bildirgelerdeki insan hakları ilkelerinin hiçbirini egemen değil".

<sup>178</sup> Öztürk, 2015: 22.

inte kan begränsa tolkningar eller se tolkningar som *haqq* (sanning) eftersom det enda som är *haqq* är Guds ord i Koranen, allt annat kan och får ifrågasättas och är således inte obligatoriskt att följa.<sup>179</sup>

I Koranen finns det en betoning på den sociala dimensionen som bland annat går ut på att muslimer ska upprätthålla rättvisa eftersom de är Guds ställföreträdare på jorden.<sup>180</sup> Detta kan även relateras till Atays betoning av *emri-bil-maruf*. En av många fler verser ur Koranen som nämner *emri-bil-maruf* är följande:

[3:110] NI UTGÖR det bästa samfund som fått uppstå [bland och] för människorna: ni anbefaller det som är rätt och förbjuder det som är orätt och ni tror på Gud. Om efterföljarna av äldre tiders uppenbarelser hade trott [på denna], skulle det helt visst ha varit bäst för dem. Fastän det finns bland dem de som tror, har de flesta av dem förhärdat sig i trots och olydnad.<sup>181</sup>

För att människan ska anbefalla det goda och det rätta behöver hon sin frihet, menar Öztürk. Han beskriver frihet som en risk och om människan inte vågar ta denna risk så kommer denne aldrig kunna nå den riktiga sanningen och människan kommer då heller inte kunna bidra till den mänskliga utvecklingen. Öztürk förklarar att frihet kan leda till två olika risker som båda är negativa på olika sätt. Han kallar den ena risken för "*firavunluk riski*" (risken att bli som faraon) och den andra risken kallar han för "*zillet riski*" (risk för förödmjukelse). Den förstnämnda risken handlar om att frihet kan leda till att människan fokuserar på bara det egna jaget och dess behov, alltså ett "bara jag" tankesätt. Detta kan kopplas till ett tillstånd av egoism, där individens mål är att befrämja det egna intresset. Han beskriver också att frihet kan vara skrämmande och en för tung börda att bära och då kan människor bli benägna att tänka ur ett "bara du" tankesätt. Med andra ord menar Öztürk att detta kan leda till förnedring eftersom man söker någon annans auktoritet som bestämmer över en själv. Med andra ord är frihet så skrämmande att man vill att någon annan ska bestämma över den egna friheten. Öztürk menar istället att Koranen har en annan preferens och det är vägen mellan båda dessa risker. Han väljer att kalla detta för "*özgurluk riski*" (frihetens risk). Frihetens risk skapar en balans som behövs mellan dessa två andra risker, förklarar han.<sup>182</sup>

Öztürks idé om mänskliga rättigheter har sin grund i hans syn på islam. Som jag tidigare nämnt är förtryck och frihet två centrala teman i hans bok och det är utifrån tankar om dessa som vi sett att Öztürk argumenterar för att mänskliga rättigheter är en del av islam. Han

---

<sup>179</sup> Yaşar Nuri Öztürke göre Mezhepler gereklimidir ? - 19 Temmuz 2014 – Mezhepler, 2014, [Video].

Tillgänglig: [https://www.youtube.com/watch?v=62SXBtZ\\_cVA](https://www.youtube.com/watch?v=62SXBtZ_cVA) [Hämtad 2018-12-25]

<sup>180</sup> Esposito, 2011: 57.

<sup>181</sup> Bernström, 2016: vers 3:110, s. 80-81.

<sup>182</sup> Öztürk, 2015: 12-13.

förklarar exempelvis att förtryckets och förtryckares främsta mål är att ta ifrån människors rättigheter och deras största rädsla är att folket ska bli fri från detta förtryck. Koranen å andra sidan är vid frihetens sida och är en bok som är källan till frihet och försvarare av friheter, beskriver Öztürk.<sup>183</sup> På detta sätt menar Öztürk att mänskliga rättigheter är en del av islam. Enligt Öztürk är det en plikt för varje muslim att försvara människors rättigheter och stå upp mot förtryck. Öztürk beskriver att människan är född som en fri själ och Gud har gett människan rättigheter och möjligheter. Gud har enligt Öztürk inte skiljt på etnicitet, kön, hudfärg, religion eller geografiska olikheter, alla människor har med andra ord rättigheter. Han betonar att det inte är människan som kommit på konceptet mänskliga rättigheter, utan detta finns redan i skapelsen av människan och i dennes relation med skaparen. Förtryckare som begränsar eller förbjuder människans rätt till möjligheter och rättigheter har ådragit sig Guds vrede, förklarar Öztürk.<sup>184</sup>

Tidigare nämnde jag att för Öztürk är allt annat krig än försvarskrig förbjudet inom islam, vilket bygger vidare på hans idé om att människor bör stå upp mot orättvisor och förtryck samt inte vara passiva när sådant sker. Han refererar till följande verser ur Koranen:

[22:39] TILLÅTELSE [att kämpa] har de mot vilka ett orättfärdigt krig förs - och Gud har makt att ge dem stöd -

[22:40] de som i strid mot all rätt jagas bort från sina hem därför att de säger: "Gud är vår Herre!" Och om Gud inte höll tillbaka [vissa] människor med andra [som redskap] skulle helt visst kloster och kyrkor, synagogor och moskéer där Guds namn åkallas utan uppehåll, ha jämnats med marken. Ja, Gud skall bistå alla som strävar för Hans sak - hos Gud ligger all styrka, all makt -<sup>185</sup>

[2:190] KÄMPA för Guds sak mot dem som för krig mot er, men var inte de första som griper till vapen; Gud älskar sannerligen inte angripare.<sup>186</sup>

Öztürk betonar att dessa verser i Koranen även lägger vikt vid att inte vara den som förtrycker trots att det är en krigssituation. Detta är för att Koranen enbart tillåter försvarskrig och inte angreppskrig, och trots att det är ett försvarskrig så bör man vara noga med att inte förtrycka de som förtrycker. Med andra ord så finns det krigslagar att förhålla sig till. All annan krigsform än försvarskrig är mord, menar Öztürk.<sup>187</sup> Denna tanke överensstämmer med FN:s förbud mot angreppskrig samt att samma princip gäller inom mänskliga rättigheter, alla rättigheter och skydd som FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna erbjuder gäller även under krigssituation. Vissa inskränkningar kan göras från statens håll som

---

<sup>183</sup> Öztürk, 2015: 28.

<sup>184</sup> Öztürk, 2015: 106.

<sup>185</sup> Bernström, 2016: vers 22:39-40, s. 486-487.

<sup>186</sup> Bernström, 2016: vers 2:190, s. 38.

<sup>187</sup> Öztürk, 2015: 197-198.

exempelvis tillfällig inskränkning av rörelsefriheten eller yttrandefriheten. Skydden som de mänskliga rättigheterna erbjuder är bland annat förbudet mot tortyr eller annan omänsklig behandling samt slaveri, dessa får aldrig inskränkas. Även inom den internationella humanitära rätten finns det principer om bland annat krigets lagar.<sup>188</sup>

Enligt Öztürk finns det två olika födslar, den ena är när vi föds och vi blir för första gången fria när navelsträngen klipps av från moderns. Vi är dock fortfarande beroende av föräldrarna och omgivningen. Den andra födseln kallar Öztürk för den andliga födseln. Han förklarar att alla människor inte genomgår den andra födseln. I den andra födseln blir människor fria då de på liknande sätt som den första födseln ”klipper strängen” men denna gång från omgivningens, samhällets och världens grepp om oss. Öztürk förklarar att det är endast genom att klippa den strängen som vi kan nå frihet. Öztürk betonar att det är mycket svårt för människor att klippa banden som håller oss i ett stadigt grepp, detta eftersom människor är rädda för att bli ensamma. Dessa band vi har med omgivningen ger trots allt en sorts trygghet och en känsla av samhörighet.<sup>189</sup> Annorlunda uttryckt vill alla ha frihet men många är inte beredda på att göra vad som krävs för att nå den. Öztürk beskriver att begreppet *melamet* är frihetens skapande stöd. *Melamet* (fördömande, i detta fall fördömandet av nafs/egot) handlar om att kunna stå upp mot majoritetens åsikter och lösningar och våga utstå ensamhet, attacker, rädsla och utanförskap som vägen mot frihet kan innebära. *Melamet* handlar även om att stå upp för rättvisa och det rätta oavsett vilket hot som kan drabba dig själv som person.<sup>190</sup> En person som har införlivat *melamet* till sin karaktär har med andra ord tagit bort fokus från det egna jaget, menar Öztürk. Med andra ord kan man säga att *melamet* är att stå upp för rättvisa oavsett om alla andra är emot det. Man skulle även kunna koppla Öztürks tanke om *melamet* till samvetsfriheten. Nationalencyklopedin förklarar på ett tydligt sätt vad samvetsfrihet innebär:

Samvetsfriheten behandlas i artikel 9 i *Europeiska konventionen om de mänskliga rättigheterna* (EKMR). Samvetsfrihet omfattar endast den enskildes absoluta rätt att ha en samvetsbaserad övertygelse eller ett samvete. Det innebär att individer har rätt till en egen uppfattning om vad som är moraliskt gott och ont eller rätt och orätt.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Smith, Rhona K. M., *Textbook on international human rights*, 6th edition., Oxford University Press, Oxford, 2014, s. 11-12.

<sup>189</sup> Öztürk, 2015: 93.

<sup>190</sup> Öztürk, 2015: 103.

<sup>191</sup> *Nationalencyklopedin*, samvetsfrihet. Tillgänglig: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lang/samvetsfrihet> [hämtad 2018-12-19]

Efter andra världskriget insåg man att det är stater som ligger bakom de allvarligaste brotten mot mänskligheten. Under Nürnbergprocessen ifrågasatte man de anklagade som var misstänkta för brott mot mänskligheten. De anklagade försvarade sig genom att säga att de bara hade följt order som de fått. Ämnet samvete kom därför att spela en viktig roll under Nürnbergprocessen. Samvetet fick en viktig och speciell position inom internationell rätt. Genom samvetsfriheten har man både rätten och skyldigheten att följa sitt egna samvete, även om det strider mot nationell lag. Det är en skyldighet eftersom människan har ett ansvar gentemot sina medmänniskor och bör agera om någon omoralisk situation äger rum, som exempelvis folkmord.<sup>192</sup> På liknande sätt menar Öztürk att man under sådana situationer bör sätta det egna jaget vid sidan av och agera för att hjälpa de som blir drabbade av orätt. Öztürk menar att för att kunna anamma *melamet* som en del av den egna karaktären så är det viktigt att nå den andra födseln, alltså att kunna klippa banden med omgivningens, samhällets och världen. Detta för att bli fri från deras grepp. Med detta menar inte Öztürk att man bör isolera sig från samhället utan man bör bli fri från yttre påverkan. För så länge det finns en rädsla att gå emot vad det omgivande samhället tycker så kan man heller inte stå upp för vad som är rätt, som exempelvis att stå upp för mänskliga rättigheter. Några som, enligt Öztürk, är frihetskämpar och som anammat *melamet* som en del av den egna karaktären är först och främst alla profeter, sedan nämner han bland annat Abū Dharr al-Ghifari (d. 652), Imam Azam (699-767), Mansur al-Hallaj (858-922), Sheikh Bedreddin (1359-1418), Muhammad Iqbal (1877-1938), Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), Ernesto "Che" Guevara (1928-1967) och Mahmoud Mohammed Taha (1909-1985). Öztürk refererar till följande vers ur Koranen för att beskriva *melamet* ytterligare:

[3:173] De som kände sin tro växa, när de varnades att [styrkor] hade dragits samman mot dem och att de borde vara på sin vakt, och svarade: "Vi behöver ingen annan hjälpare än Gud. Var finns en mäktigare beskyddare?"<sup>193</sup>

33:39] de som [för människorna] förkunnade Guds budskap och som fruktade Honom och inte fruktade någon annan än Gud. Det behövs ingen annan än Gud för att ställa [människorna] till räkenskap.<sup>194</sup>

Tidigare i uppsatsen gick vi igenom hur Atay beskrev att islam hade två uppgifter. Det första var att garantera människan ett liv efter detta, detta botade oron och rädslan inför döden. Det andra var att lära människan hur man lever på hederligt och värdigt sätt, med andra ord vad en eftersträvansvärd karaktär är. Öztürks argument om *melamet* som ett karaktärsdrag kan vara

---

<sup>192</sup> Ericson, Leif, 2006: "Klarar samvetet kraven?", i Ingelstam, Lars et. al. *Spår av Gud*, Stockholm, Teologiska högskolan, 110-111.

<sup>193</sup> Bernström, 2016: vers 3:173, s. 91.

<sup>194</sup> Bernström, 2016: vers 33:39, s. 614.



ett svar på vad en eftersträvansvärd karaktär är. När människan får en garanti för det kommande livet så kan oron och rädslan inför döden släppa, detta i sin tur kan skapa ett karaktärsdrag som *melamet*. Människor som anammat *melamet* som en del av sin karaktär känner att Gud är den enda beskyddaren de behöver.

Öztürk beskriver att ett av Koranens viktigaste uttalanden är det arabiska uttrycket: *Fekku ragabe* som betyder att bryta sig loss från bojorna/förtrycket, att befria.<sup>195</sup> Öztürk refererar till denna vers ur Koranen för att förklara uttrycket tydligare:

[90:11-18] Men hon gör sig ingen brådska att slå in på den väg som bär brant uppför. Vad kan låta dig ana vad det innebär [att slå in på] den väg som bär brant uppför [Det innebär] att befria [en människa] från slaveri, eller att i hungerns tider föda en faderlös anförvant eller en människa som lider nöd. [Det innebär] också att vara en av dem som tror och som uppmanar varandra att ha tålmod och uppmanar varandra att visa medkänsla [med de sämre lottade]. Dessa är de rättfärdiga som hör till den högra sidan.<sup>196</sup>

Öztürk beskriver att denna vers uppmanar till att vara en försvarare av frihet och även vad det innebär att befria andra. De människor som har de egenskaperna som nämns i versen är både fria, försvarare av friheten och de som befriar andra. Att vara en person som både är en försvarare av friheten och befriar andra innebär att hjälpa människor nå de möjligheter som krävs för att de ska kunna ha ett stabilt och tryggt liv. Öztürk beskriver att vara en försvarare av frihet och befria människor är på ett sätt att bygga upp en välfärdsstat, bygga upp en social rättvisa samt grunda socialdemokratien och låta dessa vara dominerande i staten.<sup>197</sup> En annan vers ur Koranen där uttrycket *fekku ragabe* nämns är följande:

[7:157] som följer Sändebudet, den olärde Profeten, som de kan finna omnämnd i sina egna [Skrifter], i Tora och i Evangeliet; och han skall anbefalla dem det som är rätt och förbjuda dem det som är orätt och förklara tillåtna för dem alla goda och nyttiga ting och otillåtet allt som är ont och skadligt och befria dem från deras bördor och lösa dem från de bojar som har bundit dem. De som tror på honom och ärar honom och stöder honom och låter sig ledas av det ljus som åtföljer honom - dem skall det gå väl i händer.<sup>198</sup>

Öztürk beskriver att denna vers beskriver profeten Muhammad som en person som bröt loss bojar, med andra ord hjälpte han människor till frihet. Han fortsätter med att beskriva Koranen på liknande sätt är en bok som bryter loss bojar och frigör människan från både yttre och inre förtryck. Genom att beskriva människan som obunden till allt annat än Gud vill Öztürk påvisa att Koranen betonar starkt att människan inte har skapats för att vara en fånge i

---

<sup>195</sup> Öztürk, 2015: 201.

<sup>196</sup> Bernström, 2016: vers 90:11-18, s. 914-915.

<sup>197</sup> Öztürk, 2015: 202.

<sup>198</sup> Bernström, 2016: vers 7:157, s. 214.

denna värld, istället är människan ämnad för att vara härskare över denna värld.<sup>199</sup> Allt som människor sätter vid sidan av Gud, både religiösa sådana eller icke-religiösa, är verktyg för att sätta människor under fångenskap, och därför bör man bryta sig loss från dessa bojor menar Öztürk. Både mänskliga rättigheter och Koranen beskriver vägen och rätten till frihet, men ingen följer dessa, beskriver Öztürk.<sup>200</sup> Som nämnts tidigare är *şirk* Koranens enda fiende, detta tillstånd ska man göra uppror mot så att man kan bli fri från sina inre och yttre bojor som andra satt på en, förklarar han. Öztürk refererar till följande vers ur Koranen för att betona straffet för människor som accepterat att inte använda sitt förnuft och som istället förlitar sig på att andra människor ska styra de:

[10:100] Nej, ingen kommer till tro utan Guds vilja - och Han hopar straff och skam över dem som inte vill använda sitt förstånd [för att tänka över Guds budskap].<sup>201</sup>

Enligt Öztürk är Gud emot att människor blir styrda som flockdjur och att Gud i Koranen uppmanar människorna till att inte låta någon annan styra deras ”öde”. Att bete sig som flockdjur är att inte använda sig utav sitt egna förnuft, förklarar Öztürk.<sup>202</sup>

I Koranen nämns faraon som en av de människor som gått längst i sin ondska. Öztürk beskriver att det genom historien och även idag existerar andra människor som har faraons karaktärsdrag. Som jag uppfattar det sätter Öztürk gestalten faraon som en motpol till mänskliga rättigheter och frihet. Öztürk beskriver att alla profeter som Gud sänt till mänskligheten har kommit för att göra uppror i de samhällen som de sänts till, de har med andra ord varit de första frihetskämparna och gjort allt i sin makt för att kunna bryta loss människor från saker som bromsar upp deras friheter. Man skulle kunna tänka sig att Öztürks syn på profeter som de första frihetskämparna också kan innebära att de var första förespråkarna av mänskliga rättigheter.

Med hjälp av den kvalitativa textanalysen som metod har jag nu analyserat Atays och Öztürks verk. Genom att ta avstamp i mina frågeställningar strukturerade jag min analys av deras texter. I enlighet med den kvalitativa textanalysen avgränsade jag det valda materialet ytterligare genom att kategorisera in de i form av teman som frihet, förtryck, uppror, islam och mänskliga rättigheter. Genom detta har vi sett hur Atay och Öztürk argumenterat för en tanke om att mänskliga rättigheter är en integrerad del av islam.

---

<sup>199</sup> Öztürk, 2015: 203.

<sup>200</sup> Öztürk, 2015: 207.

<sup>201</sup> Bernström, 2016: vers 10:100, s. 291-292.

<sup>202</sup> Öztürk, 2015: 211.

## KAPITEL 5: ATAY, ÖZTÜRK OCH MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER

Nu när vi har beskrivit hur Atay och Öztürk argumenterar för en tanke om mänskliga rättigheter som en del av islam, så kan vi ta en titt på hur temat mänskliga rättigheter och islam har beskrivits av andra tänkare. Petersen menar att det finns många olika röster, ställningstaganden och tolkningar kring ämnet islam och mänskliga rättigheter. Hon beskriver att åsikterna kring temat islam och mänskliga rättigheter kan delas in i fyra olika tankegångar inom den muslimska världen.<sup>203</sup> Den första tankegången innebär ett avvisande av hela konceptet om mänskliga rättigheter. Man ser mänskliga rättigheter som en västerländsk produkt och med västerländska värderingar som sekularisering och individualism. De som är förespråkare av denna tankegång är kritiska mot FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna eftersom de menar att dokumentet inte alls är av universellt värde för hela mänskligheten oberoende av deras religiösa eller etniska bakgrund, så som det ofta påstås och framgår i skrifterna. De som har denna tankegång vill hellre lägga vikt på islamiska rättigheter som har sin grund i den islamiska traditionen och Koranen. En företrädare för detta tankesätt var Syed Abul A'la Mawdudi som varit en viktig person i de islamistiska rörelserna under 1900-talet. Mawdudi har skrivit texten "Human rights in Islam" som har publicerats i The Institute of Islamic Information and Education. I denna text menar Mawdudi att rätten till

---

<sup>203</sup> Petersen, Marie. "Islam and human rights clash or compatibility?", 2018-06-11, *The LSE Religion and Global Society*: Tillgänglig: <http://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2018/06/islam-and-human-rights-clash-or-compatibility/> [Hämtad 2018-12-10]

frihet, liv, rättvisa och säkerhet är fundamentala islamiska rättigheter. Han beskriver vidare att mänskliga rättigheter redan existerar i Koranen och förtydligar det i följande citat ur boken:

Islam does not seek to restrict human rights or privileges to the geographical limits of its own state. Islam has laid down some universal fundamental rights for humanity as a whole, which are to be observed and respected under all circumstances whether such a person is resident within the territory of the Islamic state or outside it, whether he is at peace or at war.<sup>204</sup>

Mawdudi gör vidare en skillnad på FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna och det han kallar för islamiska rättigheter. Han beskriver det på följande sätt:

When we speak of human rights in Islam we really mean that these rights have been granted by God; they have not been granted by any king or by any legislative assembly. The rights granted by the kings or the legislative assemblies, can also be withdrawn in the same manner in which they are conferred. The same is the case with the rights accepted and recognized by the dictators. They can confer them when they please and withdraw them when they wish; and they can openly violate them when they like. But since in Islam human rights have been conferred by God, no legislative assembly in the world or any government on earth has the right or authority to make any amendment or change in the rights conferred by God. No one has the right to abrogate them or withdraw them. Nor are they basic human rights which are conferred on paper for the sake of show and exhibition and denied in actual life when the show is over. Nor are they like philosophical concepts which have no sanctions behind them.<sup>205</sup>

Förespråkare av denna första typen av tankegång stödjer den muslimska versionen av FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna. Kairo deklARATIONEN är ett av flera försök att formulera islamiska rättigheter. Artikel 1 i Kairo deklARATIONEN lyder som följande:

All human beings form one family whose members are united by submission to God and descent from Adam. All men are equal in terms of basic human dignity and basic obligations and responsibilities, without any discrimination on the grounds of race, color, language, sex, religious belief, political affiliation, social status or other considerations. True faith is the guarantee for enhancing such dignity along the path to human perfection.<sup>206</sup>

Förespråkare av den andra tankegången är de mest förekommande. Denna tankegång skiljer sig från den första kritiken till tanken om att kunna ersätta universella mänskliga rättigheter med islamiska rättigheter. Denna grupp menar att det inte är önskvärt att ersätta dessa och tror inte heller att det är möjligt. Detta betyder inte per automatik att de inte är kritiska till mänskliga rättigheter, precis som den första gruppen är de också kritiska till delar av olika MR-fördrag. En förespråkare av denna tankegång är Iyad bin Amin Madani som var generalsekreteraren för den islamiska konferensorganisationen (IKO) under perioden 2014-2016. Lite kort om IKO är att det bildades 25 september 1969 och är en

---

<sup>204</sup> Mawdudi, Syed Abul A'la. "Human rights in Islam", 1976, *The institute of Islamic Information and Education*, Tillgänglig: <http://www.iupui.edu/~msaiupui/humanrights.html> [Hämtad 2018-12-10].

<sup>205</sup> Mawdudi, 1976.

<sup>206</sup> Kamrava, 2006: 19.

samarbetsorganisation för muslimska stater. I dagsläget finns det totalt 57 stater som är medlemmar till IKO. Under deras egna hemsida beskrivs deras syfte på följande sätt:

The Organization is the collective voice of the Muslim world. It endeavors to safeguard and protect the interests of the Muslim world in the spirit of promoting international peace and harmony among various people of the world.<sup>207</sup>

Om vi återgår till Madani så uttrycker han att islam och FN:s allmänna deklaration om de mänskliga rättigheterna är delvis kompatibla, detta i sig är en typisk tanke hos de som utgår från den andra tankegången. Madani beskriver det på följande sätt:

With reference to the United Nations' Universal Declaration on Human Rights and major UN human rights instruments, he said most OIC countries have "willingly adopted and implemented international human rights norms. However, there are a number of issues that go beyond the normal scope of human rights and clash with Islamic teachings."<sup>208</sup>

Med andra ord menar Madani, och andra som tänker på liknande vis, att FN:s mänskliga rättigheter och islam är kompatibla så länge de mänskliga rättigheterna inte kolliderar med de islamiska lagarna. Enligt denna tankegång ser man på de mänskliga rättigheterna som en produkt skapad av människor, medan de islamiska lagarna är givna av Gud och på så sätt är dessa oföränderliga och minst sagt de enda sanna lagarna. De delar som ofta refereras till som icke- kompatibla med islam är främst kvinnans rättigheter och yttrandefriheten. De ser vissa delar som ett hot mot den traditionella islamiska familjestrukturen och ser en total yttrandefrihet som ett hot speciellt mot islam, detta på grund av händelser där man tidigare smutskastat islam på ett eller annat sätt. Inom den tredje tankegången tänker man att det inte finns något i den islamiska lagen som förhindrar mänskliga rättigheter. Denna grupp menar att om det visar sig att mänskliga rättigheter och islamisk lag inte är kompatibla i någon fråga så är det någon som misstolkat eller missförstått den islamiska lagen. Denna grupp är kritiska mot muslimska tänkare som är skeptiska till tanken om att mänskliga rättigheter och islam är förenliga med varandra.

De som tillhör denna tankegång menar också att man alltid kan omtolka islamisk lag. En muslimsk tänkare som håller med om detta är Abduh, som har varit en viktig röst i den moderna muslimska dialogen. Abduh förklarar att muslimer bör anpassa sig till dagens samhälle och därför är det viktigt att de använder sig av förnuftet, detta för att lättare kunna anpassa sig till dagens omständigheter och behov. Betoningen av förnuftet kan även kopplas

---

<sup>207</sup> *The Organisation of Islamic Cooperation. History*, Tillgänglig: [https://www.oic-oci.org/page/?p\\_id=52&p\\_ref=26&lan=en](https://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en) [2018-12-11]

<sup>208</sup> Jeddah, Habib Shaikh, OIC seeks rights debates based on Islamic values. *Arab News*, 2014-02-04, Tillgänglig: <http://www.arabnews.com/news/520321> [Hämtad 2018-12-11].

till Atays och Öztürks tankar kring islam då båda två ser förnuftet som en primär källa och en viktigare källa än exempelvis hadither. Både Atay och Öztürk menar på att Gud i Koranen kräver att människan ska använda sig utav sitt förnuft i sin förståelse av Koranen men också av skapelsen. Abduh är starkt kritiskt till att muslimer fastnar i gamla tolkningar och praktiker som kan härledas till muslimska lärda från medeltiden. Abduh är emot att vissa muslimer blint lyder muslimska rättslärda och han är även kritisk till att vissa rättslärda förbjuder nytolkningar.<sup>209</sup> Den indonesiska organisationen Nahdlatul Ulama är också en av de som följer denna tredje tankegång. De ger bland annat ut fatwor (utlåtande av en lärd) om kvinnors rättigheter, vilket i sin tur gynnar muslimska kvinnor. De är även för nytolkningar av islamisk lag och arbetar för att se och ge utrymme för bland annat mänskliga rättigheter.

De som följer den fjärde tankegången anser att problemet inte ligger i en misstolkning av islamiska lagar, utan de menar istället på att konflikten mellan islam och mänskliga rättigheter ligger i begreppet islamisk lag och inte hos islam i sig som religion. Både Atay och Öztürk håller med om att konflikten inte ligger hos islam i sig. Liberala muslimska tänkare som exempelvis den tunisiska filosofen Mohamed Talbi beskriver bland annat att Koranen inte kan likställas med en konstitution. Talbi förklarar också att islamisk lag bör förstås som en samling av etiska och sociala koder. Han beskriver att religion ofta har använts i politiska syften genom historien, vilket i sin tur har medfört att många delar av världen brutit mot de mänskliga rättigheterna genom bland annat krig och tortyr.<sup>210</sup> Talbi förklarar vidare att man även i många muslimska länder brutit och fortsätter bryta mot de mänskliga rättigheterna, han poängterar dock att islam i sig inte tillåter någon att bryta mot dessa rättigheter. Han hänvisar också till den muslimska historien och betonar att det tidigare funnits perioder där tolerans, respekt och dialog funnits mellan religioner och människor. Han förklarar att Koranens principer är i full harmoni med mänskliga rättigheter och beskriver istället att många muslimer idag inte lever efter Koranens principer. Talbi är även kritisk att religionsfrihet ofta förknippas med ateism och sekularism, han menar istället att rätten till religionsfrihet och även andra rättigheter faktiskt är i harmoni med Koranens principer.<sup>211</sup> Han beskriver att mänskliga rättigheter och islam är förenliga med varandra och att man bör respektera dessa rättigheter. Han förklarar detta på följande sätt:

---

<sup>209</sup> Esposito, 2011: 192.

<sup>210</sup> Talbi, Mohamed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective" i *The new voices of islam: reforming politics and modernity - a reader*, Kamrava, Mehran (red.), Tauris, London, 2006, s. 107.

<sup>211</sup> Talbi, 2006: 107-108.

Ultimately, to respect humanity's freedom is to respect God's plan. To be a true Muslim is to submit to this plan. It is to put one's self, voluntarily and freely, with confidence and love, into the hands of God.<sup>212</sup>

Dessa idéer och tolkningar som Talbi och andra liberala muslimska tänkare förespråkade blev en inspirationskälla för bland annat muslimska feminister och muslimska mänskliga rättighetsaktivister. De menar i likhet med Talbi att islam och mänskliga rättigheter utan tvivel befinner sig i harmoni med varandra. Dessa tänkare betonar att det viktiga är att se islam som en samling av religiösa och etiska värden och inte som ett rättssystem. När man ser på islam utifrån det förstnämnda sättet så kan dessa religiösa och etiska värden stärka samt främja de mänskliga rättigheterna. En annan tänkare som kan kategoriseras både i den tredje och fjärde tankegången är Wadud, professor i islamiska studier, som är en känd muslimsk aktivist och feminist som är inspirerad av ovannämnda tankegången. Wadud skapade rubriker år 2005 då hon valde att leda den obligatoriska fredagsbönen i New York. Detta både hyllades och kritiserades starkt från muslimskt håll eftersom kvinnor vanligtvis inte brukar få leda bönen. I sin bok *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam* förhåller Wadud sig starkt kritisk till de muslimska röster som inte inkluderar kvinnan och ser kvinnan som mindre värd. Hon beskriver detta på följande sätt:

God created women fully human. Anything, anyone, or any system that treats them privately or in public as anything less than that is destroying the potential harmony of the entire universe. No person is your friend [or kin] who demands your silence or denies your right to grow and be perceived as fully blossomed as you were intended. Or who belittle in any fashion the gifts you labor so to bring into the world.<sup>213</sup>

Wadud beskriver att mycket av de plågor som drabbat muslimska kvinnor idag är på grund av de dominerande manliga tolkningarna av Koranen. Organisationen Sisters in Islam grundades i Malaysia av Zainah Anwar. Sedans dess har bland annat Wadud och andra muslimska kvinnor valt att ansluta sig till organisationen. Syftet med Sisters in Islam är att främja kvinnors rättigheter i muslimska länder. Sisters in Islam menar att islam har grundläggande principer i Koranen som förespråkar och värnar om rättigheter, jämlikhet, rättvisa och frihet. Sisters in Islam är engagerade i olika delar av samhället och erbjuder bland annat juridisk hjälp till utsatta kvinnor. De har även valt att fokusera enbart på Koranen som källa och med hjälp av rätt tolkning av Koranen visa stöd till kvinnor. Med sitt arbete har de frigjort sig själva från historiska tolkningstraditioner och tolkningar skapade av män för män.<sup>214</sup> Detta har i sin tur har byggt broar till mänskliga rättigheter eftersom oenigheten mellan islam och

---

<sup>212</sup> Talbi, 2006: 117.

<sup>213</sup> Wadud, 2006: 254.

<sup>214</sup> Wadud, 2006: 113.

mänskliga rättigheter inte ligger i själva Koranen. Wadud betonar att sharia (islamisk lag) står i vägen för mänskliga rättigheter och skapar problem. Hon menar istället att muslimer bör omtolka Koranen eftersom Koranen förespråkar rättvisa.

Det finns även muslimska tänkare som närmar sig frågan om mänskliga rättigheter och islam annorlunda än exempelvis Wadud. Wadud och andra som tänker som henne förklarar att Koranen förespråkar dessa rättigheter och att man kan finna de i Koranen. Tänkare som filosofen Abdulkarim Soroush menar istället att idéer om mänskliga rättigheter och demokrati inte har en grund i Koranen men att man ändå ska utgå ifrån att dessa är förenliga med islam. Såhär förklarar Fazlhashemi, professor i islamisk teologi, Soroush's tanke kring detta:

Han skriver att även om det inte går att finna något i Islams urkunder som påminner om dagens föreställningar om demokrati och mänskliga rättigheter måste man utgå ifrån att dessa är förenliga med varandra. Detta eftersom det är enbart genom införande av demokrati och respekt för mänskliga rättigheter som man kan säkerställa den individuella och samhällsliga friheten, yttrandefrihet, rättssäkerhet och det civila samhället.<sup>215</sup>

Fazlhashemi fortsätter med att beskriva att Soroush menar på att man inte kan begränsa mänskliga rättigheter till en folkgrupp eller till ett land då dessa rättigheter inte får kränkas eller avvisas genom att åberopa religiösa och ideologiska anledningar.<sup>216</sup>

Både Atay, Öztürk och andra muslimska tänkare som ser Koranen som den enda heliga texten och avvisar alla andra auktoriteter har under senare tid benämnts som "Koranister". Koranism (Quranism) avvisar även hadither eftersom man anser att Koranen är fullständig och dess budskap är klart och tydligt utan behov av komplement.<sup>217</sup> De är starkt kritiska till att majoritetsuppfattningen inom den muslimska världen ser hadith litteraturen samt andra islamiska källor som något av samma status som Koranen. Kritiken mot koranism har varit mycket hård och dess förespråkare brukar ofta anklagas för att förneka profeten Muhammad, detta för att majoritetsuppfattningen inom islam ser hadithlitteraturen som ett viktigt komplement för att kunna förstå Koranen och de menar att det är en plikt att följa Profetens sunnah. Koranister, som Atay och Öztürk, å sin sida menar istället att hadithlitteraturen skrevs flera år efter Profetens död och att det inte kan tolkas som en säker källa eftersom det kan vara påhittat. Dessutom menar de att profeten enligt Koranen inte får göra uttalanden som inte överensstämmer med Koranen och då tänker man sig att allt han sagt redan finns i Koranen eftersom han ändå måste ha utgått från den.

---

<sup>215</sup> Fazlhashemi, 2011: 219.

<sup>216</sup> Fazlhashemi, 2011: 219.

<sup>217</sup> Kamrava, 2006: 16.



Som vi sett tidigare i uppsatsen förespråkar både Atay och Öztürk en tillbakagång till urkällorna. Enligt min mening så finns det många likheter mellan den puritanska och reformistiska inriktningen av salafismen och Öztürk och Atays tankar. Den reformistiska *salafismen* är en rörelse inom islam som Jens Kreinath i boken *The anthropology of Islam reader* beskriver på följande sätt:

Name for a neo-orthodox branch of the Islamic reformist movement of the late nineteenth century in the times of weakened Ottoman Empire with its center in Egypt. As a 'return' to the tradition of Islam as represented by the first followers [...] the Salafiyya opposed Westernization as well as conservative clerics and jurists. Well-known leaders are Muhammad 'Abduh (1849-1905) and Rashid Rida (1865-1935).<sup>218</sup>

Både Atay, Öztürk och bland annat den puritanska salafismen motsätter sig folklig religiositet och ser ett stort behov av att återvända till den första generationens källor eftersom man anser att dagens religions lärda infört läror som strider mot islams grundläggande principer. Den andra likheten är att de alla förkastar sekter och taqlid som metod och betonar istället ijtihad. Några skillnader mellan Atay, Öztürk och den puritanska salafiyya rörelsen är dock att, och detta är viktigt eftersom det begripliggör hur detta förhåller sig till den islamska modernismen som jag talade om tidigare, medan Atay och Öztürk förespråkar filosofi, avvisar salafiyyarörelsen filosofin. En annan skillnad är att den puritanska salafiyya rörelsen uppmanar till att läsa och förstå Koranen bokstavligt så att inte ens egna begär kommer i vägen för tolkningen. Atay och Öztürk å sin sida är inte fast i en bokstavlig förståelse av Koranen men tolkar den holistiskt. En tredje skillnad är att salafiyya rörelsen vill återgå till urkällorna som enligt de är Koranen och hadither medan Atay och Öztürk anser att urkällorna är Koranen och förnuftet.<sup>219</sup> Öztürk och Atay har många slående likheter med både Abduh och Qutb. Det märks tydligt att Atay och Öztürk är bekanta med dessas tankar och en anledning kan som nämnts tidigare i uppsatsen att Turkiet var influerad av radikal islamism under 1980-talet. Qutb var bland annat känd för sin teori om att dagens muslimska värld befinner sig i en ny jahiliyya period. En idé som både Öztürk och Atay bekräftar i sina verk. Öztürk menar att dagens muslimer befinner sig i en jahiliyya situation på grund av att de är okunniga eller ignoranta om vad Koranen förespråkar och att de inte efterlever dess principer.<sup>220</sup> Därför menar både Atay och Öztürk att det finns ett behov av att förstå och tolka islam enligt denna tid och inte vara fastbunden till de förgångna tiderna eller tolkningarna.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Kreinath, Jens (red.), *The Anthropology of Islam reader*, Routledge, London, 2012, s. 399.

<sup>219</sup> Mandaville, Peter G., *Global political Islam*, Routledge, New York, N.Y., 2007, s. 292.

<sup>220</sup> Öztürk, 2015: 20.

<sup>221</sup> Atay, 2017: 41.

Både Atay och Öztürk betonar dock att det inte är någon förnyelse av islam som behövs utan att det snarare är en ny förståelse av islam som behövs.

## KAPITEL 6: SLUTSATSER

Syftet med denna uppsats har varit att undersöka tankar om sambandet mellan islam och mänskliga rättigheter. För att kunna göra detta valde jag att avgränsa mig till de två turkiska teologerna, Öztürk och Atay. Istället för att överta en tanke om att islam och mänskliga rättigheter är varandras motsatser valde jag istället att framhäva Öztürks och Atays tankar om att mänskliga rättigheter är en integrerad del av islam. Sammanfattningsvis har uppsatsen tagit avstamp i Atays och Öztürks verk för att kunna på ett djupare sett förstå deras syn på islam och hur denna syn relaterar till en tanke om mänskliga rättigheter. Mina frågeställningar har varit följande: Vilken islamsyn och människosyn förmedlar de i sina tolkningar av islam, på vilka sätt menar Atay och Öztürk att mänskliga rättigheter är en del av islam, och hur

argumenterar de för denna tolkning? För att kunna besvara dessa frågor valde jag att utgå ifrån kvalitativ textanalys som metod.

Uppsatsen har först börjat med Atays tankar om islam och mänskliga rättigheter och sedan övergått till Öztürks syn på den samma. Denna struktur har varit naturlig i och med att Öztürk är influerad av Atay och har vidareutvecklat hans tankar. Atays text har lagt ett historiskt perspektiv som kan ha hjälpt att förstå dagens situation. Atay menade att ett metodskifte har skett inom islam och att det är denna metodskifte som är orsaken till att muslimska länder befinner sig i en kris och i en situation där både utvecklingen stannat men också att många kränkningar av mänskliga rättigheter pågår. Atay ser islam som ett projekt för att kunna bli den bästa möjliga versionen av människa. Både Atays och Öztürks människosyn grundar sig i en tanke om att alla människor är lika värda inför Gud oavsett religion, etnicitet och kön. De båda lägger även stor vikt vid att betona att varje människa har skapats som Guds khalif/khalifa (ställföreträdare) här på jorden. Denna människosyn innebär således en tanke om ett ansvar för att bevara freden på jorden samt att vara en produktiv människa för mänskligheten, naturen och djuren. Genom Atays betoning på godhets läran, *emri-bil-maruf*, visar han på att människan ska uppmuntra till de goda handlingarna oavsett vem som gör det. Man skulle således kunna tolka att det är en god handling att exempelvis följa deklARATIONER om de mänskliga rättigheterna. Detta eftersom både han och Öztürk tar avstånd från de som menar att dokumentet är en västerländsk produkt och därför inte bör följas, de menar istället att allt gott oavsett vem eller vilka som står bakom det bör följas och uppmuntras till att följa.

Öztürk å sin sida har i sitt verk lagt stor vikt vid frihet och förtryck, genom dessa argumenterar han för en tanke om mänskliga rättigheter inom islam. Han förklarar att människan har rätt till frihet och att allt som begränsar dessa friheter bör man göra uppror mot. Öztürk betonar vikten av att människan bör vara fri eftersom utan frihet kan inte denne vara Guds ställföreträdare på jorden. I uppsatsen har vi också sett att Öztürk ser mänskliga rättigheter som en del av islam eftersom man i Koranen, enligt honom, kan finna liknande principer FN:s deklARATION om de mänskliga rättigheterna värnar om. För att visa på att mänskliga rättigheter är en del av islam tar Öztürk bland annat hjälp av begreppet *melamet*. Alltså att kunna stå upp mot rättvisa och värna om friheter trots att majoriteten kan vara emot det. Med andra ord att inte vara rädd för att stå upp för det rätta oavsett om man riskerar hot, våld och utfrysning av den resterande samhället. Koranen uppmuntrar att anamma *melamet* som en del av ens egna karaktärsdrag som människa, beskriver Öztürk. Genom att införliva det distanserar man sig från sitt eget ego.

Tidigare i uppsatsen har jag nämnt att Andersson och Modée anser att religioner ofta har ett traditionellt och kollektivt perspektiv och att detta står i kontrast till mänskliga rättigheter som sätter individen i fokus. Även Roald stöttar en sådan tanke genom att skilja på individualistiska kulturformer och kollektiva kulturformer. Atay och Öztürk visar delvis en annan förståelse om relationen mellan religion och mänskliga rättigheter. I Atays och Öztürks förståelse av islam betonas både ett kollektivt ansvar gentemot allt levande men också individers rätt mot det allmänna. Som nämnts tidigare betonar Öztürk vikten av att vara en aktiv agent i samhället men också i sitt eget liv. Detta kan koppas tillbaka till Atays tanke om att islam är en *iyi insan projesi* (projekt för att bli en god människa), här betonas också den egna individen. De menar också att Koranen tillkommit till hela mänskligheten och inte enbart till muslimer. I denna syn ser vi att de är för en universalistisk tanke om islam. Alltså att islam omfamnar hela mänskligheten oavsett bakgrund. Därför argumenterar de för en islamisk teologi som är mer bred och omfamnar alla.

Min avsikt med uppsatsen har varit att bredda diskussionen och lyfta fram Atay och Öztürks tankar. Detta kan bidra till att öppna upp nya kanaler för forskningsfält inom islam. Både Atay och Öztürk är två stora personligheter i det turkiska samhället och har genom åren kritiserat en traditionalistisk förståelse av islam. Istället har vi sett i uppsatsen att de uppmuntrar en förståelse av islam som betonar förnuftet och tar avstånd från alla externa källor förutom Koranen. De menar att dagens tolkningar av islam strider mot den islam som Gud sänt ner, därför behövs enligt de en nytolkning av islam. Enligt Atay finns det tre sorters uppfattningar om islam, den första är folkets islam, den andra är rättslärdes islam och den sista är Koranens islam. Det är den senare som både Atay och Öztürk grundar sin islam och människosyn i. För att förenkla detta menar Atay att man bör skilja mellan religion och religionskultur. Han menar således att det är religionskulturen och dess tolkningar av islam som skapar en tanke om att mänskliga rättigheter och islam ska vara oförenliga.

Som vi sett i uppsatsen så finns det en mångfald av tankar och idéer kring temat mänskliga rättigheter och islam. Precis som Petersen nämner är det viktigt att förstå att det i islam finns många olika förhållningssätt och tankar kring detta ämne. Beroende på hur man definierar islam och hur man definierar mänskliga rättigheter förändras svaret på exempelvis frågan om islam och mänskliga rättigheter är förenliga. Därför har det varit viktigt att dyka djupare in på Atays och Öztürks syn på islam, eftersom det är i deras uppfattning om islam som vi kan ta del av deras tankar kring mänskliga rättigheter som en del av islam.

## LITTERATURLISTA

Andersson, Dan-Erik, Modée, Johan, *Mänskliga rättigheter och religion*, 1. uppl., Liber, Malmö, 2011.

- Barlas, Asma, "Women's readings of the Qur'an" i *The Cambridge companion to the Qur'an*, McAuliffe, Jane Dammen (red.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Brill, Leiden, "Abd", *Encyclopaedia of Islam, 1954-1960*, 1<sup>st</sup> Edition.
- Brill, Leiden, "Ikhlās", *Encyclopaedia of Islam, 1965-1971*, 3<sup>rd</sup> Edition.
- Eligur, Banu, *The mobilization of political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Ericson, Leif, 2006: "Klarar samvetet kraven?", i Ingelstam, Lars et. al. *Spår av Gud*, Stockholm: Teologiska högskolan, 2006.
- Esposito, John L., *Islam: den raka vägen*, 2., [rev. och uppdaterade] uppl., Studentlitteratur, Lund, 2011.
- Fazlhashemi, Mohammad, *Vems islam: de kontrastrika muslimerna*, Norstedt, Stockholm, 2008.
- Fejes, Andreas och Thornberg, Robert (red.), *Handbok i kvalitativ analys*, 2., utök. uppl., Liber, Stockholm, 2015.
- Hellspong, Lennart, *Argumentationens retorik Handbok*, 1. uppl., Studentlitteratur, Lund, 2013.
- Jung, Dietrich, Petersen, Marie Juul & Sparre, Sara Cathrine Lei, *Politics of modern Muslim subjectivities: Islam, youth, and social activism in the Middle East*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.
- Kamrava, Mehran, "Introduction: Reformist Islam in Comparative Perspective" i *The new voices of islam: reforming politics and modernity - a reader*, Kamrava, Mehran (red.), Tauris, London, 2006.
- Karasipahi, Sena, *Muslims in modern Turkey: Kemalism, modernism and the revolt of the Islamic intellectuals*, Tauris, London, 2009.
- Koranens budskap*, i svensk tolkning av Mohammed Knut Bernström; med kommentarer och noter av Muhammad Asad. 1. uppl., Sakina, Stockholm, 2016.
- Kreinath, Jens (red.), *The Anthropology of Islam reader*, Routledge, London, 2012.
- Larsson, Göran, *Att läsa koranen: en introduktion*, Verbum, Stockholm, 2006.
- Lindholm, Charles, *The Islamic Middle East: tradition and change*, Rev. ed., Blackwell Pub., Malden, MA, 2002.

- Mandaville, Peter G., *Global political Islam*, Routledge, New York, N.Y., 2007.
- McAuliffe, Jane Dammen, "The tasks and traditions of interpretation" i *The Cambridge companion to the Qur'ān*, McAuliffe, Jane Dammen (red.), Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Muhammad Abduh, *The Theology of Unity*, London: George Allen & Unwin, 1966.
- Nationalencyklopedin*, 2000 Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker AB.
- Oh, Irene, *The rights of God [Elektronisk resurs] Islam, human rights, and comparative ethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2007.
- Petersen, Marie Juul, *For humanity or for the Umma? Aid and islam in transnational muslim ngos*, C Hurst & Co Publishers Ltd, 2016.
- Petersen, Marie Juul, "Islamic or Universal Human rights? The OIC's independent Permanent Human Rights Commission" I *DIIS Report 2012:03*, Vesterkopi AS, Köpenhamn, 2012.
- Roald, Anne Sofie, *Muslimerna i nya samhällen: om individuella och kollektiva rättigheter*, Daidalos, Göteborg, 2009.
- Smith, Rhona K. M., *Textbook on international human rights*, 6th edition., Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Sriram, Chandra Lekha, Martin-Ortega, Olga och Herman, Johanna, *War, conflict and human rights: theory and practice*, Second edition, Routledge, New York, 2014.
- Talbi, Mohamed, "Religious Liberty: A Muslim Perspective" i *The new voices of islam: reforming politics and modernity - a reader*, Kamrava, Mehran (red.), Tauris, London, 2006.
- Taştan, Osman, "Hüseyin Atay's approach to understand the Qur'an", i *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Taji-Farouki, Suha. (red.), Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Wadud, Amina, *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006.
- Widén, Pär, "Kvalitativ textanalys" i *Handbok i kvalitativ analys*, Fejes, Andreas och Thornberg, Robert (red.), 2., utök. uppl., Liber, Stockholm, 2015.
- White, Jenny B, "The islamist movement in Turkey and human rights", *Human Rights Review*, vol 3, 2001.

White, Jenny, "Spindle Autocracy In The New Turkey" i *The Brown Journal of World Affairs*, 2017.

Öncü, Ayşe, "Becoming 'Secular Muslims': Yaşar Nuri Öztürk as a Super-subject on Turkish Television", i *Religion, media, and the public sphere*, Meyer, Birgit och Moors, Annelies (red.), Indiana University Press, Bloomington, 2006.

Öztürk, Yasar Nuri. *Cevap Veriyorum 2: Gerçek dini arayanlarla bas basa*, 4. uppl., Yeni Boyut, İstanbul, 2003.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an penceresinden özgürlük ve isyan: Teofilozofik bir tahlil*, Yeni boyut tüzel kişiliği, İstanbul, 2015.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Tanrı Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm: Teofilozofik Bir Tahlil*, 4.uppl. Yeni Boyut, İstanbul, 2015.

## Webbsidor

Atay, Hüseyin, Atay ve Atay, [Elektronisk resurs] Tillgänglig:

<http://huseyinatay.com/Kitaplari.html> [Hämtad 2018-12-14]

*Halkın Yükselişi Partisi*, "Halk İçin Halkla Birlikte Elele", 2012, Tillgänglig:

<http://web.archive.org/web/20160601103952/http://www.yargitaycb.gov.tr/sayfa/faaliyette-olan-siyasi-partiler/documents/hayp.pdf> [Hämtad 2019-02-18]

Jeddah, Habib Shaikh, OIC seeks rights debates based on Islamic values. *Arab News*, 2014-02-04, Tillgänglig: <http://www.arabnews.com/news/520321> [Hämtad 2018-12-11]

Prof. Dr. Hüseyin Atayı tanıyalım, 2013, [Video]. Tillgänglig:

<https://www.youtube.com/watch?v=PXgVTrMGRkA&t=4284s> [Hämtad 2018-12-17]

The Islamic Foundation For Ecology And Environmental Sciences, 2015, Tillgänglig:

<http://www.ifees.org.uk> [Hämtad 2018-12-17]

*The Organisation of Islamic Cooperation*. History, Tillgänglig: [https://www.oic-oci.org/page/?p\\_id=52&p\\_ref=26&lan=en](https://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en) [2018-12-11]

Yaşar Nuri Öztürke göre Mezhepler gereklidir ? - 19 Temmuz 2014 – Mezhepler, 2014, [Video]. Tillgänglig: [https://www.youtube.com/watch?v=62SXBtZ\\_cVA](https://www.youtube.com/watch?v=62SXBtZ_cVA) [Hämtad 2018-12-25]