



UNIVERZITET U SARAJEVU  
FAKULTET POLITIČKIH NAUKA  
ODSJEK POLITOLOGIJA

**Poimanje environmentalizma i „zelenih inicijativa“ u post-konfliktnoj  
BiH: diskursna analiza časopisa i tekstova Islamske zajednice u BiH**

**magistarski rad**

Kandidat  
Daniel Lazarević  
72/II-UPD/17

Mentorica  
prof. dr. Nedžma Džananović Miraščija

Sarajevo, novembar 2020.

## SADRŽAJ

<b>ABSTRACT .....</b>	<b>3</b>
<b>1. UVOD .....</b>	<b>4</b>
<b>2. METODOLOŠKI OKVIR .....</b>	<b>6</b>
2.1. Svrha i opći ciljevi istraživanja .....	6
2.2. Istraživačka pitanja.....	7
2.3. Način istraživanja.....	7
2.4. Osnovni pojmovni aparat .....	10
2.5. Struktura rada .....	11
<b>3. TEORIJSKI OKVIR.....</b>	<b>12</b>
3.1. Uloga religije u definisanju pravaca društvenog djelovanja u ekologiji.....	12
3.2. Uloga Islam u definisanju pravaca društvenog djelovanja u ekologiji .....	13
3.3. Temelji i nadogradnja eko-pravne etike u Islamu .....	15
3.4. Ekološke domene u Islamu: zakoni, institucije i izvršenje .....	17
3.5. Islamski eko-aktivizam i edukacija u svijetu .....	20
<b>4. ANALITIČKI DIO.....</b>	<b>25</b>
4.1. Eko-islamski diskursi o etničkim odnosima u BiH i svijetu .....	26
4.2. Eko-islamski diskursi o stanju u međunarodnim odnosima .....	32
4.3. Eko-islamski diskursi o zdravlju.....	38
4.4. Eko-islamski diskursi o ljudskoj spoznaji i duhovnosti.....	42
4.5. Eko-islamski diskursi o religijsko-naučnom djelovanju .....	47
4.6. Eko-islamski diskursi u poljoprivredi i proizvodnji hrane .....	52
4.7. Eko-islamski diskursi vezani za šume, drva i stabala .....	56
4.8. Eko-islamski diskursi o vodi.....	60
<b>5. ZAKLJUČAK.....</b>	<b>64</b>
<b>6. BIBLIOGRAFIJA.....</b>	<b>67</b>
6.1. Internetski izvori.....	77

## **ABSTRACT**

There is a growing interest in understanding the existing environmental discourses within different religious communities. The aim of this thesis is to contribute to ongoing discussions on the relationship between the role of Islamic Community of Bosnia and Herzegovina and development of environmentally-centered discourses and narratives. This work offers an insight into the discursive and analytical considerations of articles published in two prominent journals of the BiH Islamic Community, IC Gazette and Preporod, from 1992-2016. It focuses on analyzing over 80 articles, and seeks to understand how the authors define and utilize eco-Islamic narratives and discourses in their texts, and in what way their texts promote the significance of the eco-oriented meanings among their readers.

Through content and discourse analysis, the thesis highlights the influence of the Islamic community in Bosnia and Herzegovina in propagating the said narratives in various social processes and international relations. The thesis outlines several compact themes of interests to all authors who had written about these connections, and illustrates multiple implicit meanings in their works.

**Key words:** ecology, environmentalism, Islam, Islamic Community, Bosnia and Herzegovina.

## 1. UVOD

U globaliziranom svijetu 21. stoljeća, u centar političkog narativa dospijeva tema razvijanja ekološke svijesti, etike, normi, te naposljetku i environmentalizma. Oslanjajući se na osnovnu premisu rastu ekoloških problema i negativnih trendova u poimanju ekoloških standarda i postojećih odgovora na rastuće izazove, u centar zbivanja stavla se potreba o provođenju istraživanja koja bi mogla uticati na eventualnu promjenu u ophođenju i načinu razmišljanja kolektiva prema odnosu ka prirodi. Čovjek oblikuje svoje stavove, a samim tim i ponašanje prema prirodi kroz različite stadije u procesu socijalizacije. Kao temeljni agent socijalizacije, religija zauzima posebno mjesto budući da predstavlja trajnog socijalizatora kroz skoro cijelokupni životni vijek. Zbog toga, islamske zajednice diljem svijeta, pa i u BiH, zauzimaju značajno mjesto u oblikovanju stavova građana. Stoga fokus na odnos Islam i ekološkog opismenjavanja kolektiva mogao bi biti krucijalan u daljem razumijevanju ove tematike.

Većina naučnih radova i akademskih djela na ovu ili slične teme opservira ulogu Islama u razvijanju ekološke etike na dominantno skolastičan način. Ono što je suštinski poprilično zapostavljeno jeste djelovanje u okviru promocije ekologije i environmentalizma u pragmatičnom smislu, kroz izdavačku djelatnost. U centar zbivanja postavlja se pitanje stvarnog angažmana Islamske zajednice u BiH na konkretnoj formulaciji i promociji ove problematike, te tumačenju stvarnog uticaja na vjernike i građane. Angažiranost Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini na akcentiranju i populariziranju mogućeg korelativnog odnosa između environmentalizma i Islama bila je tema koja je povremeno pronalazila prostora u dosadašnjim akademskim radovima.

Centralno istraživačko pitanje se odnosi na ulogu Islamske zajednice u BiH<sup>1</sup> i modalitete kroz koje ona aktivno učestvuje u promovisanju i unapređenju razumijevanja zaštite životne sredine i razvijanju svijesti o ekološkoj etici među čitaocima i javnosti. Prvenstveno se nastoji utvrditi i definisati jasna korelacija i upotreba diskursa ekologije koji su vezani za islamsku tradiciju u BiH.

---

<sup>1</sup> Islamsku zajednicu u BiH (ICBH) osnovalo je 1882. godine Austro-Ugarsko Carstvo za upravljanje islamskim vjerskim poslovima u Bosni i Hercegovini. Razvijala se postepeno i postala jedina dobrovoljna islamska organizacija u zemlji i sada je odgovorna za vođenje većine džamije i postavljanje svih imama. Nezavisna od države ili bilo koje međunarodne islamske organizacije, nema disciplinske ovlasti, ali svejedno njene aktivnosti uključuju organiziranje rituala, pružanje islamskog obrazovanja, upravljanje islamskim zadužbinama, izdavanje periodike i knjiga i vođenje dobrotvornih organizacija. Obrazovno je i finansijski samostalna, financira se od vakufa (zadužbina), članarina, sadake različitih oblika dobrotvornih priloga, prihoda od svojih profitnih agencija, poklona i donacija iz zemlje i inostranstva (Alibašić, 2020).

Cilj ovog magistarskog rada je analiza ekološki orijentiranih narativa i diskursa koji se javljaju u dvije najprominentnije i najčitanije publikacije IZ BiH, Glasniku IZ i časopisu Preporod, u posljednjih 24 godine izdavanja. Podrobno je analizirano preko 80 članaka koji su direktno ili indirektno vezani za centralnu temu ovog istraživanja. U primarnom fokusu rada je analiza uopštenog razumijevanja povezanosti ekologije i Islama, te kontekstualizacija istih u BiH. Na ovaj način, nastoji se uokviriti i definisati uloga Islamske zajednice BiH u pitanju društvene odgovornosti vezane za pitanja od općedruštvenog značaja, te otvoriti prostor za nova istraživačka pitanja i teorijske spoznaje u ovoj oblasti.

U radu je korištena sadržajna i diskursna analiza u svrhu konceptualizacije ekoloških normi u izdavačkoj djelatnosti Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Istraživanju ove teme pristupilo se interdisciplinarno, kombinirajući politološke, ekološke, teološke i historijske aspekte, njihove naučne, te teorijske i istraživačke vrijednosti. Rezultati ovog istraživanja mogu poslužiti za stvaranje novog modela razumijevanja ove teme, prvenstveno s mladima, u neformalnom obrazovanju, u čijoj osnovi je zaštita čovjekove okoline, a mogu se također iskoristiti kao poticaj da se koncept environmentalizma (češće) primjenjuje kao sredstvo i alat za različite društvene procese, npr. u međusobnoj komunikaciji između različitih grupa ljudi (nacionalnih, etničkih, političkih i sl.), te u svrhu motivacije za društveno djelovanje. Na kraju, zaključci istraživanja bi također mogli poslužiti i za organizovanje različitih projekata u oblasti ekologije, te opismenjavanja u sferi ekologije među vjernicima i vjerskim zajednicama u BiH.

## **2. METODOLOŠKI OKVIR**

### *2.1. Svrha i opći ciljevi istraživanja*

Osnovna svrha ovog rada jeste doprinos razvijanju akademske debate o značaju razumijevanja environmentalizma u radu i djelovanju vjerskih institucija u BiH, konkretno Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini. Globalna ekološka kriza, klimatske promjene, smanjenje kvalitete života, rastuća inudstrijalizacija i urbanizacija stavile su ekološka pitanja i razvijanje ekološke svijesti u drugi plan. Stoga je od temeljne važnosti istražiti na koji način je do sada Islamska zajednica u BiH akcentirala problem zaštite okoline u širem smislu, kao jedan od glavnih protagonistova u problematiziranju u promociji environmentalizma. Osnovni cilj ovog rada je istražiti da li je Islamska zajednica BiH, kroz svoju izdavačku djelatnost, aktivno doprinosila u polju poimanja i razumijevanja environmentalizma u BiH, tj. da li je i na koji način aktivno angažirana na razvijanju svijesti zajednice o problemima koje se direktno vezuju za ekologiju, te da li rukovodstvo IZ, kroz određene kanale u izdavaštvu, aktivno promoviše i podstiče ljudi na djelovanje.

Predmet ove studije jeste sadržajna i diskursna analiza konceptualizacije ekoloških normi u izdavačkoj djelatnosti Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, primarno kroz analizu tekstova objavljenih u Glasniku IZ i časopisu Preporod (u periodu od 1992. do 2016. godine). Analizom je podrobno analizirano preko 80 članaka koji su direktno ili indirektno vezani za centralnu temu istraživanja. U radu se koristi „odozgo prema dole“ („top-down“) pristup, tj. analiza uopštenog razumijevanja povezanosti ekologije i Islama u dosadašnjim akademskim i policy radovima, preko kontekstualizacije ovog pitanja u BIH kroz različita razdoblja historije, pa sve do uloge Islamske zajednice kroz izdavačku djelatnost u organiziranju, kreiranju obrazaca shvatanja u ovom polju, te (in)direktnom uticaju na vjernike i šиру javnost.

Na ovaj način, ovim radom se nastoji uokviriti i definisati uloga Islamske zajednice BiH u pitanju društvene odgovornosti vezane za pitanja od općedruštvenog značaja, te otvoriti prostor za nova istraživačka pitanja i teorijske spoznaje u ovoj oblasti. Rezultati istraživanja u ovom radu mogu poslužiti široj društvenoj zajednici, mladima i studentima koje interesuje problematika zaštite i unapređenja ekološke svijesti, te različitim institucijama, (nevladinim) organizacijama i pojedincima koji istražuju i koji se bave proučavanjem ideologije zaštite životne sredine u BiH kao i vjerskim institucijama u smislu uticaja religije na ekološki odgoj.

## *2.2. Istraživačka pitanja*

Osnovno pitanje koje vodi tok ovog istraživanja je: *da li Islamska zajednica u BiH, kroz svoju izdavačku djelatnost, aktivno učestvuje u formulaciji, promovisanju, te unaprjeđenju razumijevanja koncepta zaštite životne sredine i razvijanju svijesti o ekološkoj etici među čitaocima i širom javnosti?*

Prije početka samog istraživanja, postojale su jasne indicije koje su ukazivale da Islamska zajednica u BiH, kao akter koji svojom izdavačkom djelatnošću doprinosi razvijanju i podizanju svijesti čitaoca (prevashodno vjernika koji redovno čitaju printana izdanja IZ), može da aktivno doprinese unaprjeđenju zaštite životne sredine, razvoj ekološke etike i odgoj. Najčitaniji časopisi Islamske Zajednice (Preporod i Glasnik islamske zajednice), imaju potencijal da izravno utiču na unaprjeđenje shvatanje pojedinaca i grupa o zaštiti životne sredine i podršci ili kreiranju novih zelenih inicijativa.

U vezi s tim, naučni ciljevi ovog istraživanja se mogu opisati u 3 osnovne dimenzije:

- Utvrđivanje da li zaista Islamska zajednica BiH, kroz svoju izdavačku djelatnost, aktivno sudjeluje u diskursu o environmentalizmu među čitaocima i širom javnošću;
- Ispitivanje na koji način urednici i autori tekstova koji u sebi prožimaju environmentalizam i ekologiju s Islamom raspravljaju o vezama tih pojmoveva;
- Identifikacija, ispitivanje i analiza diskursa koji se javljaju unutar tekstova.

Proučavanje izdavačke djelatnosti IZ BiH iz ovih uglova imaju za cilj davanje poticaja ne samo otkrivanju islamske ekološke tradicije, već i uticaju na dugoročnu svijest i djelovanje o pitanjima zaštite okoliša u BiH.

## *2.3. Način istraživanja*

Centralni fokus ovog istraživanja obuhvata dva osnovna metoda, sadržajnu i diskursnu analizu tekstova koji su objavljeni u najčitanijim izdanjima IZ BiH, „Glasniku IZ BiH“ i časopisu „Preporod“. Analiza obuhvata sve članke i druge tipove pisanih tekstova objavljenih u ove dvije

publikacije čiji se sadržaj na bilo kakav način nadovezuje na pitanja ekologije, environmentalizma i drugih srodnih pojmoveva, a koji su objavljeni u periodu od 1992. do 2016. godine.

Sadržajna analiza (ili analiza sadržaja, eng. content analysis) je korištena kao primarna metoda za analizu tekstualnih podataka (cf. Berg 2001: 240). Analizom sadržaja navedenih tekstova se nastojalo postići sistematično i objektivno identificiranje posebnih karakterističnih poruka (Holsti 1968: 608), te pronalaženje odgovarajućih društvenih pojava u kvantitativnom i kvalitativnom smislu (cf. Smith 1975: 218; Berg 2001: 242; Krippendorf 2004: 19). Osnovna analiza je poslužila da bi se prikupljene „sirove“ pojave pretvorile u kontekstualno razumljive i upotrebljive podatke (Prasad 2008: 9).

Tokom analize se pridavala izuzetna pažnja na očuvanje objektivnosti i dosljednosti u uključivanju i interpretaciji prikupljenih materijala, te konstantno upućivanje na primarne izvore. Obzirom da se radilo o velikoj količini podataka, ova metoda omogućava da se isprave potencijalne pogreške koje su mogле nastati u fazi istraživanja. Ukoliko je došlo do grešaka u procedurama, ili ako se dogodilo izostavljanje relevantnih informacija, ta pitanja se mogu naknadno riješiti tako što će istraživači napraviti jednostavan korak unazad i posvetiti se određenim pitanjima, pa onda nastaviti dalje sa analizom (cf. Woodrum 1984).

Sadržajna analiza je primarno poslužila za razumijevanje diskursa i načina na koji se diskurs zapravo generira kao društvena stvarnost (Phillips i Hardy 2002: 10), a kroz fokus na kredibilnost i valjanost teksta, traženje značenja u pojmovima (Prasad 2008:8), te kroz ispitivanje i utvrđivanje uzročno-posljedičnih odnosa između odgovarajućih varijabli (Berg 2001: 259).

Diskursi i diskursna analiza su rađeni kroz tri osnovne faze: formalni obično produžen izraz misli na temu, povezivanje značenja i cjelina teksta, te kroz analizu jezičnih cjelina, kao razgovora ili priče koja je veća od samih rečenica. Na taj način se nastojalo postići organiziranje znanja, ideja ili iskustava koji su ukorijenjeni u jeziku i u svojim konkretnim kontekstima. U opštem smislu sadržaja na koji se fokusirao ovaj rad, pojam „diskurs“ je shvaćen kao generički izraz koji se koristi za definiranje i označavanje niza različitih pristupa prema jeziku koji se koristi. U tom pogledu, radilo se o strukturiranju jezika prema različitim obrascima koje autori tekstova koji su analizirani slijede kada pišu o različitim domenama društvenog života (u ovom slučaju veza između Islama i ekologije) (cf. Jørgensen i Phillips 2002: 1). Upravo je analiza spomenutih obrazaca poslužila je za prepoznavanje obrazaca upotrebe jezika, tj. učesnike, situacije, svrhu, ishode s kojima su tipično povezani (Trappes-Lomax 2004: 133).

U kontekstu pisanja ovog rada, vrijedi spomenuti da je termin diskursna analiza korišten i za definiranje niza različitih metodoloških pristupa, kao „kišobran oznaka“ za brzo rastuće polje istraživanja koje pokriva raspon teorijskih pristupa i analitičkih naglašavanja (Nikander 2008: 2). U ovom kontekstu, zadatak je bio prikazati kako se generiraju značenja, konstruirano i proizvedeno, unutar analiziranih tekstova, te šta su njihove opšte društvene akcije i priroda, prvenstveno obraćajući pažnju na organizaciju i na obrazac teksta, te intersubjektivne načine plasiranja značenja koja su u osnovi proizvedena, reproducirana, utemeljena, ali i na kraju promijenjena i/ili uklonjena (Phillips i Hardy 2002: 2).

Diskursna analiza je multidisciplinarno polje koje ima veliki raspon svojih interesa (Trappes-Lomax 2004: 133), te je više od metodologije. Zapravo se radi o epistemologiji usmjerenoj na objašnjavanje kako mi spoznajemo stvarnost oko nas (Phillips and Hardy 2002: 5-6). U ovom radu se koristila „socijalno-konstruktivistička epistemologija“ koja upućuje na veze između Islama, akcije IZ kroz izdavačku djelatnost i poimanje ekologije-environmentalizma u konstruiranju ideja, društvenih procesa i pojava (Nikander 2008: 2). Analiza se svodila na proučavanje jezika u praksi, koji je usko povezan sa kulturom, a ta kultura zauzvrat je usko povezana sa političkom praksom u određenom dijelu društva (cf. Chilton and Schäffner 2002: 8). Jezik koji odražava društveni poredak u analiziranim tekstovima pretpostavlja se da ima cilj i da oblikuje društveni poredak unutar kojeg djeluje, a samim tim i interakciju između pojedinca i društva (cf. Trappes-Lomax 2004: 133). Slijedom ovih svih saznanja, težnja ovog istraživanja je bila identifikacija, odnosno analiza danih diskursa, saznanja, činjenica, te utvrđivanje da su i oni sami sudionici i kako se uklapaju ili oblikuju odgovarajući kontekst.

Postoji znatan broj različitih pristupa u diskursnoj analizi, kao što je kontekst, tekst, konstruktivnost, te kritika. Ovo razlikovanje se zasniva na jednostavnoj razlici između pristupa koji više naglašavaju tekst u odnosu na kontekst, te onih s druge strane koji naglašavaju kontekst, a ne sami tekst (Phillips and Hardy 2002: 19-21). U ovom konkretnom radu je korištena kombinacija konstruktivističkih i kritičkih pristupa, što praktički znači da se fokus stavlja istovremeno na analizu teksta i konteksta. Konstruktivistički pristupi nastoje objasniti načine na koji se proizvodi socijalna stvarnost kakvu poznajemo, dok kritički pristupi analiziraju procese kroz koje su ideologija, moć i znanje odražavaju u diskursu.

U radu je korištena i socijalno lingvistička analiza, usmjerena na blisko čitanje tekstova radi spoznaje kako tekst zapravo konstruira razne fenomene, te kritička analiza diskursa, koja je

primarno usmjerena na interpretaciju odnosa moći i veza između aktera, te kroz načine na koji se stvaraju, reproduciraju i otkrivaju u razgovoru i tekstu tih društvenih skupina i institucija na koje se gleda kao na dominantno u jednom društvu.

#### *2.4. Osnovni pojmovni aparat*

Postoji niz ključnih pojmoveva koji su detaljno analizirani i interpretirani kroz čitavu strukturu analitičkog dijela ovog rada. Primarni fokus se ogledao na traženje značenja, konteksta, veza i daljih tipova shvatanja ključnih pojmoveva. U nastavku slijedi kratak osvrt i pregled definicija osnovnog konceptualnog aparata, čije se osnovno diskursno razumijevanje tražilo kroz analizu tekstova.

Environmentalizam, je u kontekstu ovog rada shvaćen kao teorija koja okoliš, a ne nužno nasljeđe, promatra kao važan faktor u razvoju, a posebno na kulturni i intelektualni razvoj pojedinca ili grupe te se odnosi na zagovaranje očuvanja, obnove ili poboljšanja prirodnog okoliša (Merriam-Webster Dictionary, 2010). Ekologija<sup>2</sup>, kao temeljni krovni pojam, se u pojmovnom smislu definisala kao proučavanje procesa koji utiču na distribuciju i obilje organizama, interakcije među organizmima i interakcije između organizama te transformaciju i protok energije i materije (Cary Institute of Ecosystem Studies , 2019). Ekološka etika se u ovom radu poimala kao široko područje različitih teorija koje svaka na svoj način, pokušavaju postaviti okvir za raspravu o moralnom odnosu čovjeka i ne-ljudskih entiteta i to na način proširenja čovjekove moralne obaveze na životinje, biljke ili pojedina područja prirode ili život općenito (Krzna 2011).

Ekološka svijest je shvaćena kao dio društvene svijesti, historijska je i dinamična kategorija, određena historijskim stanjem i stepenom razvitka društva, koja se javlja istodobno s industrijskim razvitkom, s težnjom usklađivanja industrijskog razvitka s mogućnostima okoliša. (Črnjar 2002).

Navedeni pojmovi su usko povezani sa Islamom, kao subkomponenta religijske filozofije oslonjena na uže poimanje tzv. *teologije zaštite okoliša*. Islamski učenjaci se, u tom smislu, fokusiraju na odnos Boga prema prirodnom svijetu, smatrali kako je Bog stvorio, prirodni svijet

---

<sup>2</sup> Ekologija riječ koja prvi put upotrijebljena 1875. godine, u svom korijenu sastoji od grčkih riječi *oikos* što znači dom, domaćinstvo i *logos* što znači nauka. Ekologija je dio nauke koja se bavi odnosom organizama i njihove sredine. Ekolozi koji se bave kritičkim promatranjem stvarnosti, koji predstavljaju trajnu savjest ekološkog pokreta, sastoje se od niza aktera koji preispituju vladajuću razvojnu putanju u svijetu (Merriam Webster, n.d.).

kao znak kroz koje čovječanstvo može doživjeti Boga (Hancock 2019). Ovo shvatanje je suženo u pojmovnoj kategorizaciji na razumijevanje tekstova koji su publicirani unutar izdavačke djelatnosti Islamske zajednice u BiH, ako jedne i jedinstvene zajednice muslimana u Bosni i Hercegovini i Sandžaku, Hrvatskoj Sloveniji i Srbiji, muslimana Bošnjaka izvan domovinskih zemalja i drugih muslimana koji je prihvataju kao svoju (Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini, n.d.)

### *2.5. Struktura rada*

U sadržajnom smislu ovaj rad obuhvata različite aspekte poimanja eko-Islamskih diskursa kroz izdavačku djelatnost IZ BIH, koji do sada nisu bili predmetom obimnijih naučnih analiza u BiH.

Rad je strukturiran u metodološki, teorijski i analitički dio.

Prvo dio sadrži metodološki okvir istraživanja, opis ciljeva istraživanje, istraživačka pitanja.

U drugom dijelu se prikazuju razvoj osnovnih pojmoveva vezanih za političku ekologiju i ulogu vjerskih zajednica u propagiranju istih, sa posebnim osvrtom na Islam i islamske zajednice u svijetu. Poglavlje sadrži uvodno razmatranje teme, kratku opisnu historijsku pozadinu centralnih konceptualnih pojmoveva, komparativni pregled primjera, te drugih relevantnih koncepata.

Centralna analitička poglavlja su fokusirana na istraživanje sadržaja i diskursa vezanih za poimanje ekoislamskih narativa u tekstovima koji su publikovani u dva najprominentnija časopisa IZ u BiH, u proteklih 24 godine.

### **3. TEORIJSKI OKVIR**

#### *3.1. Uloga religije u definisanju pravaca društvenog djelovanja u ekologiji*

Odnosi između čovjeka i okoline manifestiraju se kroz niz fizioloških, psiholoških i kulturnih procesa koji uključuju vjerovanja, doktrine, vrijednosti i ideje (Lawrence 2003). Poveznica između religija i ekoloških pokreta se polako razvijala u politološkoj i sociološkoj literaturi 21. stoljeća. Veza između Islama<sup>3</sup> i islamskog učenja, te environmentalizma i ekologije je tokom nekoliko decenija dobro etablirana u akademskoj i stručnoj literaturi (cf. Agwan 1992; Agwan 1997; Abdel Haleem 1998; Iqbal 2009; Esposito 2002; Foltz 2003; Gomaa 2009; Abdul-Matin 2010; Bauman 2011, Deane-Drummond and Bedford-Strohm, 2011; Quadir 2013; Sowers 2014). Većina dostupnih istraživanja se fokusira na zemlje Bliskog istoka (cf. Hobson 1998; Cherfane 2007; Vincent 2008), dok se analize veza između environmentalizma i Islama u domaćoj i regionalnoj literaturi javljaju tek u nekoliko radova (Gluhić 2010; Memić 2010; Husejinbašić 2016).<sup>4</sup>

Inicijalna teza Lynn Whita, iz 1967. godine, koja govori kako su korijeni svake ekološke krize vjerski, doživjela je mnogo različitih interpretacija. Prvobitna definicija „brige o ekologiji i široko definiranoj političkoj ekonomiji“ (Blaikie i Brookfield 1987: 17), je pojmovno i suštinski strukturalistička. Kasnije je razvijena marksistička politička ekologija, čiji je vrhunac bio 1970-ih i 80-ih godina 20. stoljeća, a koja je nudila niz kritičkih objašnjenja o promjeni okoliša i istraživanja o „alternativama, adaptaciji kreativnog ljudskog djelovanja u lošim uslovima upravljanja i korištenja resursa“ (Robbins 2004: 12). Kasnije je rašireno postojanje antropocentričnog pogleda na svijet, široko prihvatanje moderne tehnico-naučne paradigme i ekonomska ideologija tržišnog ili državnog kapitalizma koji prevladavaju širom svijeta, doprinijeli razvoju pravca u drugom smjeru (Watson i Sharpe 1993).

Vremenom su istraživači preoblikovali i kontekstualizirali ulogu religije i teologije ka praktičnim savremenim društvenim brigama, poput okoliša, što je danas u stručnoj literaturi poznato kao *ekoteologija* (Hrynkow, Bryne i Hendtel 2010: 301). Ona se danas javlja u tri osnovna pristupa,

<sup>3</sup> Islam je abrahamsko-monoteistička religija koja se temelji na učenju proroka Muhameda Ibn Abdullaha u sedmom stoljeću. Na svom vrhuncu 750. godine p.n.e., Islamsko carstvo se prostiralo između dijelova današnjeg Pakistana na istoku, te do Maroka i poluostrva na zapadu. (Khan, n.d.). Pažljivim čitanjem svete knjige Islama, Kur'ana a.š., primjetno je da se svakom njenom stranicom provjerava temeljno načelo islamskog učenja, vjerovanje u jednog Boga, ali i božanska briga o cjelokupnom kosmičkom redu i poretku (Mustafić, 2004).

<sup>4</sup> Većina radova pisana u BiH govore o povezanosti ekologije i Islama su bazirani na sagledavanje ekologije kroz prizmu Islama i etike, dok niti nijedan dostupan rad ne govori o angažiranosti Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini i njenom uticaju na ovo pitanje.

kao politička, oslobađajuća ekologija i teologija oslobađanja. U političkom i oslobađajućem ekološkom pristupu, društveno-politički i ekološki principi su spojeni u kritiku prevladavajućeg razvojnog i ekološki imaginarnog, dok u ekologiji oslobađanja, temeljni pristup počiva na naglašenoj interakciji između vjere i djelovanja u životu ovog svijeta (Mohamed 2012).

### *3.2. Uloga Islama u definisanju pravaca društvenog djelovanja u ekologiji*

Prema Izzi Dien-u (1997: 52), Islam posjeduje bogatu tradiciju principa, zakona i institucija koje promiču brigu o okolišu zahtjeva daljnju analizu. Iako se kaže da neki aspekti ove tradicije i dalje opstaju u životima njenih sljedbenika, poput plemenitom postupanju sa životinjama i štedljivog korištenja vode za vrijeme molitve, potrebno je preispitati te vrijednosti, te iz njih izvesti novi sistem vrijednosti koji odgovara modernim ljudskim bićima, a da se ne odbacuje temelj islama i elementi zaštite okoliša koje on podržava. Interes za kulturološku percepciju i interpretacije odnosa čovjek-okoliš narastao je uporedo s povećanjem ekološke svijesti, koja nije strana Islamu i Muslimanima. Naprotiv ona je dužnost, jer se očuvanjem prirode odaje priznanje Allahu dž.š. kao Stvoritelju, a vjernici se trebaju osjećati pozvanim protagonistima ka ekološkom streljenju. Najveći doprinos ekologiji jeste živjeti skladno prema Božjoj volji, skladno sa prirodom (Mustafić 2004.). Ovakav pristup podiže emancipatorski potencijal ekoloških ideja i direktno je uključe u širu scenu rasprava o modernosti, njegovim institucijama i znanjima (Peet i Watts 1996: 37). Savremeno doba se suočava sa mnogim krizama koje ekologiju stavljuju u riskantan i nepovoljan položaj. Tema koja zauzima sve više prostora u diskursu jeste i odnos čovjeka prema prirodi i svemu onome što ga okružuje. U bh. društvu i akademskoj zajednici, ovaj diskurs je izuzetno zastupljen, te nije dovoljno tretiran kroz radove Islamske zajednice, vjerskih autoriteta, iako nerijetko se u spisima Kur'ana nalaze citati, ajeti koji upozoravaju, obavještavaju o važnosti prirode, o sigurnosti života na Zemlji.<sup>5</sup>

Među glavnim univerzalnim vjerskim tradicijama, Islam posjeduje možda najveću osjetljivost na vrijednost prirodnih resursa i potrebu za njihovim očuvanjem (Foltz 2006: 101). Prema tvrdnjama Kerr (2000), Islam predstavlja odličnu političku eko-teologiju jer se poruka etičkog monoteizma, nastalog u društveno-političkoj zajednici u Medini, pridržavala etičkih standarda Islama. Kur'an naglašava neraskidivu vezu između vjerovanja i borbe za socijalnu pravdu, te obavezuje vjernika

<sup>5</sup> „A kada im se kaže: Ne činite nered na Zemlji“ oni vele: Mi red pravimo. A nije tako. Oni stvarno, bezosjećajno, nered čine“ (El-Bekare, 11 i 12).

da se solidariše s potlačenima (Esack 2003). Islamski učenjaci su tokom prošlog vijeka odbijali prihvatići prosvjetiteljsko odvajanje religije i politike. Nastavili su tražiti političku reformu i suprotstavljujući se nepravdi, kako u bivšim kolonijalnim režimima, tako i u savremenom muslimanskom svijetu (Kerr 2000: 143). Dok su teolozi kršćanskog oslobođanja od 1960-ih godina pokušavali iznova razmišljati o odnosu religije i političkog društva, Islam je kontinuirano održavao odnos između vjerovanja i socijalne pravde za sve (Kerr 2000: 61).

Središnjica etike oslobođanja u islamskom svjetonazoru zabilježena je u radu učenjaka Tarika Ramadana (2009: 155) koji kazuje da muslimani trebaju razumjeti islamski univerzalni referentni izvor i procijeniti njegove izvore, instrumente i metodologiju (interpretativne, pravne i etičke) da bi se zadovoljili izazovima našeg vremena, kao što je ekološko pitanje. Čak i dok Ramadan naglašava važnost muslimana da razvijaju svoje vlastite zadatke i etiku, njegov naglasak na reformi poziva muslimane da postanu subjekti historije, odgovorni akteri u historiji evolucije, te u središtu tranzicije i krize, oni koji obnavljaju i reformiraju. Odupirući se i nastojeći promijeniti devijacije u društvu. U historiji u kojem duhovnost nije negirajuća već životna potvrda, pristup koji jasno daje do znanja da je duhovna bitka pobijedena ili izgubljena. U osnovi, teologija oslobođanja u suštini povezuje vjerovanje u Boga direktno s ispoljavanjem ispravnog djelovanja u životu ovog svijeta, gradi alternativne razvojne (i okolišne) imaginarije zasnovane na suverenitetu Boga i odgovornom staranju o čovječanstvu, ističe važnost religije kao pokretača političkih, društvenih, ekonomskih i ekoloških promjena, pokazuje da ljudsko oslobođenje ima nekoliko dimenzija pored duhovnog, društveno-ekonomsko i političko oslobođanje, te da proširuje oslobođilački diskurs (Esack 2003; Ramadan 2009).

Razumijevanje i zблиžavanje vjerskih sa ekološkim pokretima zahtijeva artikulaciju islamskog pogleda na prirodu. Islam je fokusiran na skretanje pažnje svojih sljedbenika i svijeta u cjelini na duhovni značaj prirode i posjeduje ekološku etiku, koja je ukorijenjena u objelodanjenu *božanskog zakona*, a odnosi se na odgovornosti i dužnosti čovječanstva prema neljudskim carstvima stvorenog poretku (Nasr 1992: 105). Porast „eko-filozofskih“ pokreta, poput „duboke“ ekologije, ukazuje na to da je ekološka kriza rezultat iskrivljenog svjetonazora.

Kad se danas pogleda na islamski svijet, jasno se vide znakovi ekološke krize u gotovo svim zemljama, od zagađenja zraka Kaira i Teherana do erozije brda Jemena do krčenja mnogih područja Malezije i Bangladeša (Nasr 1997: 1). Muslimanske zemlje su zapravo mjesto gdje se dešavaju najveći problemi kada je riječ o zaštiti okoliša, poput krčenja šuma i gubitka biološke raznolikosti,

dezertifikacija u subsaharskoj Africi, uništavanje mora u centralnoj Aziji i iscrpljivanje nafte na Bliskom Istoku (Kula 2001). Uticaj militarizma na okruženje Bliskog Istoka također je ocijenjen kao poražavajući. Vojne aktivnosti u toj regiji trpe ozbiljne posljedice za naredne generacije (Al-Damkhi 2008). U muslimanskom svijetu ulazu se naporci za ponovno otkrivanje islamskog pogleda na okoliš, ali i porast ekološkog aktivizma među muslimanima koji žive na Zapadu. Rasprostranjeno je vjerovanje da je povratak autentičnim i temeljnim islamskim tradicijama potrebno kao temelj za razvoj etičkih ekoloških praksi (Wersal 1995).

Prilikom analiziranja nazora koje Islam daje na određena pitanja, potrebno je gledati dalje od opisivanja normativnog imperativa Islama o okolini prema rješenjima kako se islamska eko-etika može primijeniti, te se usredotočiti na praktična ekološka pitanja i razviti islamske smjernice o pitanjima kao što su genetski inženjering, nuklearna energija i klimatske promjene (Ouis 1998). Još jedan faktor koji se odnosi na činjenicu da Islam ne predstavlja samo „ličnu“ religiju, već način organizacije društva i njegovih institucija koji je zasnovan na etičkim principima osiguravanja univerzalnog zajedničkog dobra svih bića. Vrijednosti i principi Islama nisu, ograničeni na rituale, već obuhvataju čitav život i stil života muslimana. Takvi revivalistički pokreti u Islamu pokazuju trajnu sposobnost religije da utiče na normativno ponašanje vjernika (Simmons 1993).

### *3.3. Temelji i nadogradnja eko-pravne etike u Islamu*

Opservacije brojnih stručnjaka govore kako Islam nudi jedinstvenu perspektivu na pitanje odnosa čovjeka prema okolini. Islam u svojoj dijalektici ne nudi samo jasan moralni položaj već i praktična rješenja za mnoga pitanja koja proizlaze iz političke, ekonomске i pravne dimenzije, te pitanjima zaštite okoliša (Dutton 1998: 56). Svi eko-islamski autori, iako pristupaju problemu iz različitih uglova, uvijek odnos između ljudi i okoline nazivaju etičkim (Nasr 1996; Ouis 2003). Ekološka etika tek je nedavno počela priznavati doprinos „nezapadnjačke“ ekološke misli. Drugi smatraju da je eko-etika od davnina dio vjerskih učenja i da ima veliku važnost za savremene razvojne strategije u kontekstu prevladavajuće krize okoliša (Agwan 1993: 245).

Islamska eko-etika, oslanjajući se na različite načine na sveto pismo, teologiju, misticizam i literaturu o moralu i manirama, drži se zajedničkim oslanjanjem na Kur'an i Sunnet (Westcoat 1997). Ekološki principi koji se razmatraju u ovom tipu učenja su koncepti vezani za islamski svjetonazor o prirodi, smislu i vrijednosti života, posebno odnos čovječanstva sa Stvoriteljem i

njegova interakcija s ostatkom čovječanstva, svijetom i njegovim stvorenjima. Prema Rahmanu (1989: 69), u njegovom osvrtu na Kur'an, dok je kur'anska kosmologija minimalna, izjave o prirodi i prirodnim pojavama obiluju. One se odnose na red i pravilnost u stvaranju; korisnost prirode za sva živa bića; a veličina prirode kao Božje čudo "*jer to nije moglo stvoriti nijedno osim beskonačnog i jedinstvenog bića*". Izraz stvaranje/kreacija najbolje bilježi višeslojni položaj prirodnog svijeta u islamskoj eko-kosmologiji (Rahman 1989: 69).

Razni autori iznijeli su argumente o postojanju etičke pravde i etike u Islamu, Al-Hamid (1997) je kazao da je zemlja povjerena sadašnjim i budućim generacijama. Uništavanje okoliša šteti budućim generacijama koje imaju pravo na čistu i zdravu Zemlju. Drugim riječima, ova zemlja je mesdžid koji stavlja zahtjeve pred nas. Breme za koje smo odgovorni, ne samo za stvari koje radimo, već i za narative koje stvaramo, ali i za zemlju po kojoj hodamo (Iqbal 2009: 78).

Da bi se provelo okolišno učenje svoje vjere muslimani će morati znati koja su djela obavezna, zabranjena, nesretna ili preporučena, drugim riječima trebaju poznavati materijalni zakon bavljenja okolišem. Etičko postupanje sa okolinom se ne može dogoditi bez naglašavanja učenja božanskog zakona, a time i etičkih i religijskih posljedica po ljudsku dušu. Pridržavanje zakona na kraju je odgovornost svakog muslimana i muslimanke (Nasr 1992: 104). Razni autori eko-Islama tvrde da je ekološka politika zasnovana na učenju Šerijata, koji se smatra Božjim zakonom, te će više odgovarati muslimanima i izazvati veći stepen dobrovoljnog poštivanja od sekularnog zakona (Ahmad 2005). To bi posebno moglo biti tačno u slučaju društava u kojima postoji prostor za uvođenje Šerijatskog zakona u javnu sferu. Međutim, u stvarnosti je malo zemalja u kojima postoji ta mogućnost. Ipak, mnogo se napora usmjerava na proizvodnju zakonodavstva o životnoj sredini, a „zakonodavstvo postaje efikasnije i korisnije kada potiče od vjere nacije i kada predstavlja kulturno i intelektualno naslijeđe“ (Bagader i dr. 1994).

Mnogi autori eko-Islama iznijeli su uvjerljiv argument da se islamska pravna načela koja se poštuju u vezi s okolišem mogu primijeniti u pitanjima zaštite okoliša koja su, kako tvrde, tradicionalno uvijek bila dio Šerijata (Abu Sway 1998; Llwyn 2003; Özdemir 2003). Oni sugeriraju da bi se postojeće institucije unutar Šerijata, poput rezervata i neprikosnovene zone oko vodotoka, puteva i naselja, mogle lako primijeniti u savremenom planiranju zaštite okoliša i očuvanja prirode. Osim toga, Ouis (2003) izaziva muslimanske pravnike da se bave praktičnim (i spornim) pitanjima zaštite okoliša u vezi s korištenjem tehnologija poput nuklearne energije i genetskog inžinjeringu. Kazne povezane sa oštećenjem okoliša, te nepoželjnost življenja stilom velike potrošnje. Za rješavanje

ovih i mnogih drugih pitanja s kojima se muslimani suočavaju potrebna je sudska praksa zaštite okoliša. Iako se tvrdi da Šerijat ima temeljne etičke principe Islama koje prevodi u praktične odredbe, društvene institucije i pravne maksimume koje se odnose na upotrebu prirodnih resursa, ovo ekološko naslijede u velikoj mjeri je izgubljeno u praksi, jer su mnoge muslimanske zemlje odbacuju Šerijat (Bagader i ostali, 1994). Ouis (2003) ovome dodaje pridržavanje modernističke razvojne paradigme, zasnovane na rastućem konzumerizmu, kao i postojanje ekološke modernizacije i površnog „zelenog pranja“ u muslimanskim zemljama. Muslimani pravnici uglavnom su podijelili osnove koje Šerijat želi da zaštititi, a to su religija, život, potomstvo, razum i imovina. Oni predstavljaju bitne predulove koji bi trebali biti zaštićeni, kako bi ljudsko društvo moglo funkcionirati i napredovati (Llwellyn 2003).

### *3.4. Ekološke domene u Islamu: zakoni, institucije i izvršenje*

Islamski zakoni o vlasništvu, korištenju i zaštiti prirodnih resursa, posebice zemlje i vode, pružaju najopsežniji izvor zakona o životnoj sredini. Zemljište je podijeljeno na razvijene, nerazvijene i zaštićene zone (Dutton 1992). Razvijene zemlje su mjesta naseljavanja ljudi i/ili poljoprivredne aktivnosti. Nerazvijene zemlje se ne naseljavaju niti obrađuju (npr. šume, prirodna pašnjak i divljina). Zaštićene zone ili „zeleni pojasevi“ oko razvijenog zemljišta igraju ulogu u zaštiti zemlje i osiguravanju pristup njoj. Harem je povezan sa svim razvijenim zemljištem, bilo da je to bunar, kuća ili gradsko naselje, te zato postoji odstupanje u veličini. Na primjer, harem izvora vode sadržavaće područje oko vode koje omogućuje pristup ljudima, stoci i divljim životinjama, a da pritom ne prouzrokuje gužve, oštećenja ili zagađenje vode. Dok je razvijeno zemljište u privatnom ili komunalnom vlasništvu, nerazvijeno zemljište je zajedničko i njime može upravljati vlada (Dutton 1992: 53-54). Iako Islam priznaje i štiti pravo na privatno vlasništvo, postoje značajna ograničenja koja se odnose na upotrebu zemljišta. Privatni vlasnik bi mogao izgubiti svoje pravo korištenja i vlasništva ako se, povrijedi ili ošteći prava drugih individua ili društva (Llwellyn 2003). Sve što imamo i posjedujemo na Zemlji, ostaje nam u povjerenju i mora se koristiti u skladu s božanskom voljom.

Islamski zakoni o vodi, iako su većim dijelom izumrli, i dalje su jedno od područja koje i dalje budi interes istraživača. Muslimanski pravnici imaju dugu historiju korištenja, raspoređivanja i distribucije vodenih resursa u sušnim područjima. Poput ostalih bitnih elemenata, i voda se u svom

prirodnom stanju smatra hadisom sa zajedničkim svojstvom, voda, stočna hrana i vatra mogu svi koristiti (Al-Muwatta 1999: 277).

Iako Islam pravi razliku između privatnog i javnog vlasništva nad vodom, sve ono što se ne može pokriti, svi izvori vode - rijeke, okeani, jezera se trebaju dijeliti, te svi ljudi i nijedan pojedinac ili grupa pojedinaca ne može tvrditi da privatno posjeduju ove resurse (Atallah, Ali Khan i Malkawi 1999: 65). Na osnovu brojnih kur'anskih odredbi koje se odnose na pravedno i održivo korištenje vode, izreka i historijskih incidenata, muslimanski pravnici uspostavili su zamršeni sistem koji se tiču prava kada je u pitanju voda. Klasični pravni sistem u Islamu je uglavnom fokusiran na to kako bi voda utažila žed. Odrediti čistoću vode za ritualnu upotrebu i da se osnuju dobrotvorne donacije za distribuciju vode (Foltz 2002).

Ovaj sistem se primjenjivao u muslimanskom svijetu sve do početka dvadesetog vijeka. Iako se njegova primjena povukla, čak i u zemljama poput Irana koja se obvezuje slijediti Šerijat, mnogi istraživači pozdravljuju oživljavanje islamskog zakona o vodama, kako u promicanju islamske poruke o očuvanju vode (Al-Roubaie i Vicas 1998; Gilli 2006), upravljanje zajedničkim vodnim resursima hlapljivog sliva Tigris-Eufrat (Atallah, Ali Khan i Malkawi 1999) i postavljanje opskrbe vodom onima kojima je potrebna. Ostali zakoni o prirodnim resursima koji će se ovdje razmatrati su zakoni koji se odnose na biljke i životinje koji su kategorizirani kao pripitomljeni i divlji. Što se tiče domaćih životinja, odluke se uglavnom odnose na vlasništvo, obavezno godišnje oporezivanje stoke i njihov ljubazan tretman, uključujući etiketu klanja koja bi se trebala obavljati efikasno, humano i na način koji im izaziva najmanje zabrinutosti (Dutton 1998: 63). Niz institucionalnih mehanizama, koji su navedeni, također su relevantni za islamski zakon o životnoj sredini, posebno onaj koji se odnosi na zemlju i imovinu. Mnoge od ovih institucija treba se prilagoditi novim tehnologijama i društveno-ekonomskim stvarnostima kako bi im se omogućilo opstanak. Ono što trebamo učiniti jest naučiti njihove osnovne principe i primijeniti ih na današnje planiranje zaštite okoliša i očuvanja (Llewellyn 2003).

Prema Llewellyn (2003), postoji niz islamskih institucija, koje se odnose na posjedovanje, imaju značajne implikacije na očuvanje okoliša:

- Regulisanje ili oživljavanje nerazvijenog zemljišta donosi sa sobom uvjet da se samo korisnim eksploatiranjem može uspostaviti pravo vlasništva. Nadalje, zemljište u kojem bi razvoj bio štetan javnom interesu ne može se oporaviti, poput zemljišta koje sadrži vrijedne vodne izvore ili komunalne rezervate.

- Zemljišna podrška od strane države su bespovratne pomoći nepoznatog zemljišta koje država daje u poljoprivredne i druge svrhe, a uz precizne odredbe u vezi s tim kako se može koristiti. Ova se institucija može koristiti za usmjeravanje razvoja na lokacije pogodne za okoliš. Zemljište naknadno prelazi u vlasništvo onoga koji gradi na njemu.
- Zakup zemljišta uključuje davanje u zakup državnog zemljišta s posebnim odredbama vezanim za vrstu razvoja koji se može dogoditi, kao i poboljšanja koja mogu biti izvršena.
- Rezervati su uspostavljeni u javne svrhe i radi očuvanja prirodnog staništa mogu se koristiti ili za očuvanje ili za održivu proizvodnju. Historijski gledano, većina je kombinirala oba cilja. Ovo je najraširenija i najstarija autohtona, tradicionalna institucija zaštićenog područja na Bliskom Istoku, a možda i na Zemlji.
- Nepovredive zone, srodne su tampon zonama ili zajednicama gdje je razvoj zabranjen ili ograničen kako bi se spriječilo narušavanje korištenja resursa, poput zelenih pojaseva koji okružuju svako naselje. Ovaj koncept se primjenjuje na vodne izvore, ceste i naselja i lako se može primijeniti na upravljanje opštinskim naseljima i zemljištima, te vodama i ekološki osjetljivim područjima.
- Dobrotvorna udruženja su najvažnije institucije kojima muslimani doprinose općem dobru. Dobrotvorna udruženja danas igraju važnu ulogu, a muslimani trebaju sagledati historiju da bi shvatili potencijalnu primjenu vakufa u postizanju okolišnih ciljeva.
- U Meki i Medini, zabranjeno je ozljeđivanje i uznemiravanje divljači i autohtone vegetacije. Ovi bi gradovi trebali biti modeli zaštite okoliša u kojima bi razvoj okoliša bio primaran. Međutim, potrebe razvoja preuzele su odgovornost i većina ekoloških odluka koja se odnose na ta područja u praksi su obustavljena. Ovo je izgubljena prilika jer bi Meka i Medina mogle pokazati najviši standard kako ljudskog ponašanja, tako i ekološke izvrsnosti, pogotovo kada se godišnje okupljaju milioni hodočasnika. Poziv na „zeleno“ godišnje hodočašće (hadž) sada podržava jedna ekoislamska organizacija, Muslimansko udruženje za borbu protiv klimatskih promjena (MACCA).

Muslimanske vlade su slobodne da sintetišu pravila iz tradicionalnih islamskih izvora ili da pozajmljuju od stranih izvora, sve dok je krajnji ishod u skladu sa islamskim zakonom i promovisanju dobrobiti zajednice (Roughton 2007: 119). S obzirom da je jedan od najvažnijih mehanizama za donošenje i osiguranje pridržavanja zakona jeste odgovornost.

Ono što ostaje danas je mandat individualne savjesti koja bi, sticanjem znanja za reformu greške i uspostavljanje dobra, trebala djelovati da ispravi svaki nepoželjni čin, i unutar sebe i u drugima, ostajući unutar zakonskih ambicija. U nedostatku odgovornosti, ovaj samo-regulativni sistem trebalo bi se iskoristiti u praktičnoj upotrebi za unapređenje problema zaštite okoliša i njegovo postavljanje na rang s drugim društvenim ponašanjem za koje se očekuje da prevladava u muslimanskom društvu (Izzi Dien 2000: 94). Iako je većina muslimanskih zemalja uspostavila agencije za zaštitu okoliša, gotovo nijedna ih nije uvrstila u ideale Šerijatskog zakona, ili uključila elemente tih tradicionalnih islamskih institucija (Hamed 2003).

### *3.5. Islamski eko-aktivizam i edukacija u svijetu*

Oslanjujući se na etiku Islam-a, eko-osviješteni muslimani počeli su osnivati eko-islamske projekte u gradovima Kanade i Engleske, šumama Filipina i Malezije i koralnim grebenima Zanzibar. Rasprave se vode putem interneta i raznih društvenih mreža. Ove inicijative odražavaju činjenicu da muslimani sve više gledaju na okolišno učenje Islam-a kako bi promijenili smjer ne samo svog vlastitog života i stila života, već i svojih zajednica i društava. O tome svjedoči knjiga, 199 načina da se ugodi Bogu. Kako ponovo uskladiti svoj svakodnevni život i dužnost brige o stvaranju (Veen 2009).

U kontekstu različitih muslimanskih društava, u svojoj publikaciji ekologizam u muslimanskom svijetu, tvrdi da uspješan autohton ekološki pokret zahtijeva dokazanu kompatibilnost s islamskim normama. Religiozna učenja, ostaju snažan faktor etičkih dimenzija muslimanskog života, a dok teologija prirode u Islamu nije sasvim zaboravljena (Foltz 2005). Praktični napori za prevođenje islamske eko-etike u praksu pojavili su se širom svijeta. U Saudijskoj Arabiji Jabalski rezervat biosfere Aja, osnovan po Šerijatskom sistemu, te doprinosi oživljavanju sistema u zemlji (Khalid 2005). U Pakistanu se islamska ekološka etika unosi u strategiju obrazovanja za okoliš (Ayaz i dr. 2003.), dok su Ujedinjene nacije za obrazovanje, nauku i kulturu (UNESCO) inicirale uspostavljanje mreže botaničkih vrtova, biljaka koje se spominju u Kur'anu i širom Bliskog Istoka (Bibbo 2008). Projekt etike Misali sa sjedištem u Zanzibaru privukao je međunarodnu pažnju kada je okupio ekologe i vjerske učenjake kako bi promovirali poruke očuvanja putem kur'anskih tekstova (Ooko 2008).

Na međunarodnom nivou, nekoliko međureligijskih inicijativa poput Saveza za vjeru i očuvanje (ARC), Foruma o religiji i ekologiji sa sjedištem u Harvardu (FORE) i razne inicijative UN-a stvorile su mogućnosti za prikazivanje ekološke perspektive Islama. Ove globalne aktivnosti okupljale su vodeće eko-islamske mislioce kroz konferencije i proizvele ključne publikacije i službene izjave koji raspravljaju o Islamu i okolišu. Unutar arapskog svijeta, Organizacija islamske konferencije (OIC), s članstvom 57 zemalja koje su raspoređene na četiri kontinenta, organizirala je tri međuvladine konferencije ministara zaštite okoliša, prvu (2002) i drugu (2006) sazvanu u Džedi, Saudijska Arabija i Treća islamska konferencija ministara zaštite okoliša održana u Rabatu u Maroku (2008). Prva konferencija dovela je do izrade islamske deklaracije o održivom razvoju koja je predstavljena na WSSD u Johannesburgu (Prva islamska konferencija ministara zaštite okoliša 2002).

Vlasti Saudijske Arabije i Irana su kandidati za formalno artikulisanje islamske ekološke etike zbog službene posvećenosti provedbe Šerijatskog zakona. Saudijska Arabija je odigrala ključnu ulogu u vođenju inicijativa Organizacije islamske konferencije, a njeni odjeli za divlje životinje i životnu sredinu počinju napredovati u oživljavanju sistema (Khalid 2005). Prema Foltzu (2005b) Iran pruža najsnažnije dokaze primijenjene islamske ekološke etike. Briga o okolišu sadržana je i u iranskom ustavu. Iransko ministarstvo zaštite okoliša promovira pronalaženje islamskih ekoloških vrijednosti putem konferencija i radionica, te poziva čelnike da koriste molitve petkom za prenošenje islamskih ekoloških poruka. Međutim, većinu službenih napora ometala je neizvodivost kao i nedostatak interesa vjerskih voda (Foltz 2005b).

Ostale vlade tek počinju priznavati potencijal islamske ekološke perspektive u podizanju ekološke svijesti. Iako je većina ovih zemalja, poput Turske, Pakistana i Egipta uspostavila ministarstva za zaštitu okoliša, rijetko su se iskorištavali za vjerske resurse Islama. U okviru mijenjajućeg političkog okruženja Turske, sada postoji službena saradnja između Predsjedništva za vjerska pitanja i Ministarstva okoliša na edukaciji vjerskih vođa (imama) o okolišu (Özdemir 2005). U Egiptu, zemlji koja je 90% muslimanska, islamska učenja o okolišu nedovoljno su iskorištena (Hamed 2005; Rice 2006). Iznenadujuće, napori na integriranju ekološkog učenja Islama u Pakistanu nije poticala vlada, već uticajne međunarodne nevladine organizacije koje djeluju u ovoj ekološki bogatoj zemlji (Rizvi 2005). Sekularna osnova ekološkog pokreta u muslimanskom svijetu podjednako je vidljiva i u nevladinom sektoru. Dok su ekološke nevladine organizacije osnovane širom svijeta, na primjer, Zeleni front iz Irana, Fondacija za zaštitu okoliša Turske i Egipatsko društvo za poboljšanje okoliša, veoma mali broj njih se zasniva na etici eko-pravde

Islama. Čak je iranski ekološki pokret, široko rasprostranjen i predstavlja širok raspon mišljenja, rijetko koristio islamske poruke (Afrasiabi 2003). Aktivni islamski ekološki pokreti, na čelu s Islamskom fondacijom za ekologiju i nauke o životnoj sredini (IFEES), Mudrost u prirodi (WIN) i iEnviro Kanada, daje svoj glas kritičnim raspravama o okolišu. Od probnih početaka sredinom 1980-ih, IFEES je međunarodno priznat po artikulaciji islamskog položaja u okolini (Khalid: 2005).

Dok rasprave o multikulturalizmu i obrazovanju okoliša pokazuju mnogo zajedništva između ove dvije sfere (Marouli 2002; Nordström 2008), cijenjeni princip multikulturalizma ne može spriječiti da dominantna kultura nehotice nametne svoje dominantne vrijednosti i vjerovanja drugima (Mueller i Bentley 2006: 324). Zbog toga, ekološki edukatori imaju odgovornost da priznaju da je religija presudna u oblikovanju etike, ključne brige o zaštiti sredine, a također igraju aktivnu ulogu u proizvodnji ekološkog znanja. Nasr (1992) smatra da je uloga religije u ekološkoj krizi i etička i intelektualna, jer ona ne samo da pruža etički referentni sistem koji upravlja ljudskom interakcijom sa eko-kosmologijom, već predstavlja kritiku i alternativu monopolizujućem uticaju modernih nauka kao jedini validan oblik saznanja o prirodnom okruženju. Općenito, većina eko-islamskih tekstova isticala je središnje mjesto obrazovanja u širenju ekološke poruke Islama. Oni su većim dijelom slijedili standardni metodološki put eko-teoloških istraživanja, pronalaženjem, preispitivanjem i rekonstrukcijom islamskih učenja o prirodi.

Dva osnovna zadatka religioznog environmentalizma smatra prikazom njegovih normativnih resursa i isticanjem njihove nove upotrebe u svjetlu savremenih ekoloških izazova (Jenkins 2005).

Početna faza ekološkog buđenja među muslimanskim učenjacima bila je usmjerenja na podizanje svijesti o islamskoj eko-etici. Nekoliko spisa koji se fokusiraju na ekološku edukaciju u Islamu, uglavnom ponavljaju poruku većine eko-islamskih djela - da Islam ima nekoliko odrednica ekološke etike. U najvećem dijelu, oni ne pružaju sveobuhvatne strategije i pristupe za izgradnju ekološke pismenosti među muslimanima i uglavnom su usredotočeni na izgradnju slučaja za obrazovanje o okolišu (Subbarini 1993; Al-Naki 2004; Abu Hola 2009). Tamo gdje postoje pokušaji konstruiranja teorijskih modela obrazovanja o okolišu, oni nisu uokvireni unutar postojećih saznanja o etici okoline u Islamu (Uddin 1986; Haddad 2006). Od prvog izvještaja o detaljima zaštite okoliša u Islamu (Bagader i dr. 1994.) do mnogo radova koji su objavljeni nakon toga, opći eko-Islamski radovi igrali su ključnu ulogu u „otvaranju očiju“ ljudi prema islamskom

potencijalu za obrazovanje i promicanje održivog življenja i njegovih sposobnosti da služi kao kamen temeljac za propise u savremenom pravnom sistemu (Arensberg 2005: 13).

Pišući o eko-etičnosti Islama, muslimanski učenjaci bili su jednoglasni tvrdeći da su obrazovne intervencije ključne za širenje svijesti o islamskom učenju o okolišu i da je obrazovanje potrebno preoblikovati kako bi se razvijalo razumijevanje prirodnog svijeta i našeg mesta u njemu (Khalid 2005: 111). Sadržaj bilo kojeg obrazovnog programa za okoliš koji je usmjeren na muslimane treba temeljiti na izvorima muslimanske vjere, Kur'ana i sunneta. Iako u Islamu postoje različiti pristupi ekološkom pitanju, tradicionalni i ortodoksnii, sufiji, modernistički, postoji raširena saglasnost da su autentične ili temeljne islamske tradicije i vrijednosti neophodni temelj za razvoj etičkih ekoloških praksi muslimanskog svijeta (Wersal 1995: 458).

Setia (2007) u svom artikuliranju islamske ekologije, se zalaže za radikalni etičko-duhovni pomak utemeljen u autentičnim islamskim eko-etičkim principima, te upozorava na usvajanje sekularnih filozofskih kategorija i metafora, poput gajanizma i eko-spiritualnosti, koji su nespojivi sa eko-kosmologijom Islam. Autentični propisi, metafore i priče o islamskom naslijedu, koji predstavljaju temelj ekološke priповijesti o Islamu, stoga bi trebali biti korišteni u izgradnji islamske eko-etike. Važnost razvijanja discipline islamskog zakona o zaštiti okoliša ilustrirana je u radovima Abu Sway (1998), Llwellyn (2003) i Roughton (2007).

Uticajni rad Abu Swaya (1998), sveobuhvatan je u definiranju zakona, institucija i mehanizama provedbe Šerijata koji se može iskoristiti za razvoj ekološke sudske prakse. On se zalaže za usvajanje pravosudnog pristupa, jer je sudska praksa prihvaćena i povezana u islamskoj svijesti sa zakonitim i zabranjenim ljudskim ponašanjem, te je sposobniji za modificiranje ponašanja (Abu Sway 1998). On također kaže kada se okolišni zakon dovoljno razvije, lako može biti uključen u školske programe. Llwellyn (1992: 2003) detaljno opisuje neophodnost zakona kao osnove islamskog odgovora na savremena ekološka pitanja za koja su potrebna islamska pravila, kao i sredstvo za zasnivanje islamske eko-etike u autentičnim vjerskim izvorima. Roughton (2007: 101) svoj argument za islamsko upravljanje okolišem gradi na činjenici da su mnoge muslimanske zemlje Šerijat prepoznale kao izvorni zakon, a njeni principi i dalje upravljaju svakodnevnim životom mnogih muslimana bez obzira na vladino zakonodavstvo.

Uprkos lošem stanju političke (ne)slobode u mnogim muslimanskim zemljama i gubitku većine Šerijata, pojavili su se potezi da se istraži oživljavanje i promocija zaštite okoliša i programi zaštite voda (Atallah, Ali Khan i Malkawi 1999; Gilli 2006), programi očuvanja zajednice (Gari 2006;

Verde 2008) i kampanje čišćenja zasnovane na islamskom zakonu o životnoj sredini (Todorova 2010). Još jedno područje od značaja za islamsku strukturu znanja o okolišu je uvjerljiva kritika zapadnih sistema znanja. Sardar (1985), Nasr (2005) i Bakar (n.d.) među vodećim su muslimanskim učenjacima koji sadašnju ekološku krizu smatraju manifestacijom nauke i tehnologije koja se primjenjuje bez ikakvih etičkih smjernica i suzdržavanja. Posebno su kritični prema deontološkom efektu pozitivističkog tumačenja nauke koja je vezana za svjetonazor koji je uticao na ljudsko razumijevanje - nas samih, našeg Stvoritelja i svijeta oko nas (Nasr 2005). Stoga je imperativ da nastavnici razlikuju nauku koja napreduje pojmovima, vjerovanjima i etiku zapadnjačke sekularne misli i znanosti koja uključuje etičke diktate islama (Sardar 1985: 166). Seyyed Hossein Nasr, kroz svoj korpus eko-islamskih djela, ponavlja poziv na formuliranje i predstavljanje ekološke etike islama na savremenom jeziku (Nasr 1997: 2003). Ono se podudara sa stavovima Sardara (1985) i Mohameda (1991) koji tvrde da znanje, dobiveno iz islamskih izvora, mora biti relevantno za savremena pitanja.

#### **4. ANALITIČKI DIO**

Analitički dio ovog rada je podijeljen u tri osnovne, tematski zaokružene, cjeline. Svaka od njih predstavlja poseban aspekt uloge koju ima izdavačka djelatnost IZ BiH, a kroz tekstove objavljene u analiziranim publikacijama. Za potrebe pisanje ovog magistarskog rada, analizirano je preko 80 članaka i tekstova objavljenih u najčitanijim publikacijama Islamske zajednice BiH, Glasnik IZ i Preporod. Nakon inicijalne analize sadržaja u svim relevantnim tekstovima koji su u sebi sadržavali diskurse koji se mogu direktno vezati za eko-islamski kontekst, pristupljeno je analizi narativa i diskursa unutar precizno definisanih tematskih cjelina.

Prva grupa tekstova u kojima se jasno iscrtavaju eko-islamski diskursi veže se za etničke odnose u Bosni i Hercegovini, te analizu ili interpretaciju stanja u međunarodnim odnosima iz ugla ili tačke gledišta pojedinih autora.

Druga cjelina je tematski vezana za eko-islamske diskurse mentalnog i fizičkog stanje ljudi, kao i oblikovanja njihove duhovnosti, kroz filozofsko ili naučno djelovanje u društvu.

Treća cjelina je vezana za eko-islamske diskurse koji su prisutni u opisivanju prirode, prirodnih resursa, i drugih vezanih pojmova.

#### 4.1. Eko-islamski diskursi o etničkim odnosima u BiH i svijetu

Grupa autora (Omanić 1996: 13; Ibraković 1998: 851; Smajlović 1998: 9; Kadribegović 2000: 7; Kadribegović 2001a: 5; Kadribegović 2001b: 5; Kadribegović 2003: 7; Nepoznati autor 2004: 6; Smajlović 2005: 6; Smajlović 2006a: 8; Smajlović 2006b: 8; Ahmed 2010: 294, 296, 297; Šestanović 2012: 43) koji su u periodu od 1996. do 2012. godine objavili niz tekstova čiji se osnovni diskursni i tematski kontekst eksplisitno nadovezuje na pitanja ekologije i eko-Islama, zaštite okoliša i environmentalizma (u širem smislu) korištenjem izraza i pojmoveva vezanih za ova polja, dok je njihov implicitni karakter izražajno nabijen uglavnom negativnim diskursima prema nebošnjačkim etničkim grupama koje žive u BiH, te različitim ulogama koje su igrali u proteklom ratu 1992-95 (i u poslijeratnom periodu). Njihova je (ne)namjerna intencija da pojmove *ekologizma* dovedu u (ne)posrednu vezu sa stradanjima Bošnjaka, trenutnim međuetničkim odnosima (tenzijama) u BiH, s pitanjima vezanim za politiku drugih etničkih grupa i svjetskih sila prema i naspram BiH i Bošnjaka, te s drugim kontekstualno prikladnim temama i događajima. U obimu analiziranih članaka, ovi diskursi zauzimaju značajno mjesto u odnosu na ostale diskurse. Ukupno 10,4 % od svih analiziranih članaka se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje.

Svi članci su sadržajno vrlo eksplisitni u pojmovima koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa koji se nastoji implicitno opisati. Rame uz rame izraza koji se vezuju za ekologiju (npr. ekološka svijest, ekološka katastrofa, ekološki opstanak, ekološki biseri, rijeke, planine, šume, vode, voće, čistoća vazduha, drvena građa i sl.) stoje i izrazi poput „sarajevska deratizacija“ (etnički kontekst), „planetarni smrad“ (etnički kontekst), „agresija“, „neljudskost“, „barbarstvo“, „monstruoznost“, „genocid“, „oružje“, „zemlja posijana minama“ (ratni i poslijeratni kontekst). U imenovanim tekstovima se, pored domaćeg bh. političkog i socijalnog miljea (imena političara, pisaca, muzičara, grupe, pokreta ili stranaka), prožimaju i međunarodni indikatori (akteri, institucije/sjedišta ili procesi) koji (in)direktno doprinose razvoju situacije, često u i negativnom smislu (npr. ICTY, Washington, Tony Blair i George Bush).

Naročito radikalni pristup ka formulaciji ovih tipova diskursa u svojim tekstovima propagiraju autori Smajlović i Kadribegović, čije je osnovne tematske diskursne eko-islamske linije i pravce moguće direktno povezati sa ratom u BiH (1992-1995), genocidom, agresijom i sličnim pojmovima. Rat prvobitno povezuju sa narušavanjem stanja u ekologiji (npr. smrt brda, rijeka

planina; krađa drveća; pomor jelki i sl.), nakon čega nastavljaju sa razrađivanjem argumenta u pravcu okrivljavanja drugih etničkih grupa za rat, za stradanja (prevashodno Bošnjaka), za destrukciju bh. gradova, destrukcije naroda i nacije.

Ilustracije radi, autor (Kadribegović 2003: 7) započinje svoj članak sa opisom izletišta iznad Sarajeva, (konkretno Trebević), koja su silom prilika „prestala biti izletišta Sarajlija“. U nastavku teksta navodi

*„Općina Centar na čelu sa Ljubišom Markovićem je bila posebno ažurna i izdašna. Izgradila je puteve, opravila struju, telefonske linije kao naravno i kuće, za ono malo Srba što se vratilo. Pored šume, vode, postoje i veliki predjeli za ispašu stoke, ali bogato i raznim voćem. Uzme li se u obzir čistoća vazduha i blizina grada, postoji razlog da stanovnici Sarajeva pohrle na ovo mjesto. Kako je Sarajevo tokom agresije bilo opkoljeno praktično sa svih strana, priroda kao Allahov dž.š. dar sama po sebi nije kriva zbog (ne)ljudi koji su koristili njene resurse.“*

Slijedi nagli prijelaz u kojem autor prelazi na razvijanje diskursa o ratnim i potencijalnim međuetničkim tenzijama ilustrirane kroz bacanje „kurbanskih kožica u potok“ i ponašanju koje nije u skladu sa islamskim običajima.

*„Nema uzvisine iznad Sarajeva sa koje agresor nije pucao na grad, rušio njegove materijalne i duhovne vrijednosti. U potočiću ispod mosta uočeno je tridesetak kurbanskih kožica bačenih u potok. Očito ih je neko donio u autu i bacio u potok i na obalu. U Mrkovićima, kao što je poznato ne žive muslimani. Da je to neki znak ili poruka bilo bi dovoljno ostaviti dvije ili tri, ali pošto se radi o ovolikom broju, to je uradio jedan čovjek ili porodica – i to je nevjerojatno jer nikو danas ne bi mogao zaklati sam tridesetak kurbana. Ostaje vjerojatnoća da je to kožica jednog sela, naselja ili veće mahale. Zašto su one bačene u potok, a ne ostavljene pred džamijom u okviru tradicionalnog prikupljanja. Zašto ih nisu predali Islamskoj zajednici, poklonili sirotinji itd. Koristili kao prostirke ili makar zakopali u zemlju. Pitanja su mnogobrojna a jedno od najznačajnijih kako tako nešto može uraditi musliman, koji prinosi žrtvu Bogu, a onda istu žrtvu na neki način skrnavi – kao ovaj prizor u Mrkovićima.“*

Tekst zaključuje s opaskom o štetnosti ovakovog čina na okoliš i prirodu, uz konstataciju da se radi o potezu koji zaslužuje svaku osudu i nepoštovanje. Autorovo poimanje aktivnosti koje sprovode religije u cilju zaštite okoliša, formuliraju imaginarnu alternativu koja povezuje etničku i ekološku nepravdu, a također pruža plodno tlo za izgradnju društvenog razdora. Stoga oni u svojim

tekstovima koriste diskurse oslobađanja od „drugačijeg“, budući da „ulog u ekološkim i religijskim pokretima nije ništa manji od načina na koji ljudi razumijevaju čovječanstvo“ (Peet i Watts 1996: 268), a samim tim i etničke podjele u pojedinim društvima kakvo je i bosanskohercegovačko.

Primjer toga je i sljedeći citat iz navedenog teksta:

*„Poznato je koliku pažnju Islam pridaje ekologiji, odnosno očuvanju životne sredine. A bacanje kožica u bistri planinski potok je i neislamski i neljudski potez. Ovaj potez je sada i naše ružno ogledalo.“*

Radi se o prilično standardnom formatu pisanja, u kojem se prožimaju elementi ekologije, Islama i referenci koji upućuju na neki vid nesklada (tenzija) čiji se korijen nalazi u poremećenim etničkim odnosima, naslijeđu rata i poslijeratne transformacije društva.

Nadalje nekoliko autora specifično interpretiraju odnos Islam i ekologije koristeći se o snažnim opisima, kao „ekološkoj katastrofi“ „uništavanju prirode“, „ekološkom opstanku“. Ovaj sadržaj, pored eksplisitnih značenja, također implicira ratna dešavanja i post-ratni period, navodeći da nisu ubijani i protjerivani samo ljudi, već i priroda. (Kadribegović 2001a: 5; Nepoznati autor 2004: 6; Šestanović 2012: 43). Lako su uočljivi i određeni obrasci narativa i diskursa. Većina njih je konstruisana u imperativnom tonu, te koriste riječi kojima nastoje izrugati ljude i širiti nacionalizam (izrazi „smeće“ i „smrad“ se upotrebljavaju za opisivanje „prekodrinskih četnika“, „četnika ravnogoraca“, „krštenog i nekrštenog gada“, „izbjeglica“ i sl.).

U svom autorskom tekstu, (Ibraković 1998: 851) nastoji priocirati upravo ovaku vrstu diskursa.

*„Problemi savremenog čovječanstva se ne mogu posmatrati izdvojeno ni po nacionalnom ni po državnom principu, jer su oslobođeni atomi iz Černobila, da samo pomenemo jedan slučaj, pokazali da nekontrolisano i neodgovorno korištenje nauke, ne poznaju granice i da je sa neodgovornošću na jednom mjestu ugrozena cijela ljudska zajednica. To se u ekologiji pojavljuje kao primarni zadatak. Zato je agresija na BIH shvaćena sa izvjesnim zakašnjnjem kao opasnost za mir u širem regionu.“*

Igrom riječi i korištenjem alegorije u eksplisitno ekološkom kontekstu, nastoji se opisati čovjekova nekontrolisana potreba da savlada procese koje sasvim ne razumije i ne može da ovладa (npr. atome

i atomsku energiju, katastrofa u Černobilu), a nasuprot tome se opisuje čovjekova ambicija da djeluje neobuzdano i da nije u stanju da kontroliše svoje akcije, pa se iste preljevaju na druge zemlje i regije (npr. rat u BiH i regionalni mir).

Ekologizam i eko-Islamski simboli prožimani sa diskursima post-ratnim etničkim tenzijama, dobro su ilustrovani u (Kadribegović 2000: 7) članku koji opisuje događaje vezane za izgradnju grbavičke džamije.

*„Srbi sa Grbavice koji imaju izvanrednu ekološku svijest pa se nesebično bore za očuvanje zelenila, te pišu proteste g. Petrischu (OHR-u) i drugim međunarodnim organizacijama da ne dozvole gradnju džamije koja bi im uništila zelenilo. Nakon izraza te kolektivne eko-svijesti, evo i pojedinačne slične manifestacije, što ukazuje da ti Srpski „ekolozi“ više ne moraju štititi psihologijom gomile, već mogu biti slobodni strijelci, te nastupati sasvim samostalno.“*

U nastavku članka autor govori o gospođi Srpkinji, nastavnici bosanskog jezika, kojoj dijete ide u školu u sarajevskom naselju Švrakino, a koja se žali višem savjetniku za obrazovanje pri OHR-u na program obdaništa za vrijeme ramazana, u kojem se nalaze tačke „susret prvom iftaru“, „ezan“, „pravljenje sahana od plastelina“.

U ovom konkretnom članku autor pokušava da iskoristi jedan primjer građanskog protesta stanovnika sarajevskog naselja Grbavica, te da ga prikaže u ciničnom kontekstu kao iznenadno i cinično probuđenu ekološku svijest sarajevskih Srba, koji koriste i zloupotrebljavaju ekološki motivisane diskurse kako bi spriječili izgradnju džamije na zelenoj površini u blizini Vilsonovog šetališta. Evidentna je namjera auta da igrom riječi, a kroz prizmu ekološke agende, čitaocima prikaže narativ i opiše diskurs u kojem sarajevski Srbi s Grbavice „još nisu“ spremni da u njihovom naselju „nikne“ nova džamija, a u nedostatku „boljih“ argumenata zloupotrebljavaju diskurs ekologije i „zaštite okoliša“ kako bi zaštitili svoja „etnička prava“ (tj. kako bi se zaštitili od dodatne kolektivne marginalizacije).

U jednom od svojih autorskih tekstova, (Smajlović 2005: 6) nastoji na sličan način, kroz niz komparacija, uporediti besmislenost dana pobjede nad fašizmom i obilježavanje Svjetskog dana zaštite okoliša jer smatra i dalje da je svijet prepun fašizma. On navodi:

*„Kada sam bio sto posto ubijeden da obilježavanje devetog maja tzv. Dana pobjede nad fašizmom najbesmisleniji događaj na Planeti, svakodnevica me demantirala. Obilježavanje petog juna, Svjetskog dana zaštite čovjekovog okoliša, još je besmisleniji. Zašto obilježavanje ovog dana toliko besmisлено?“*

U nastavku slijedi prijelaz i korištenje Andrićevog junaka koji je okarakteriziran kao „lud“, ali ipak koristi alegoriju da je svijet prepun gada, te se može zaključiti da je lik iz priče ipak u autorovim očima vrlo trezven. Nadalje, koristeći oštar jezik i kroz prožimanje ekologije, on izjednačava planetarni smrad i smeće sa ljudima. Evidentno je da kroz svoje primjere želi prikazati „neprijatelje“ Bosne i Hercegovine kroz svjetske ekološke diskurse.

*„Kako u svom ludilu reče Andrićev Bošnjak, Mustafa Madžar svijet je prepun gada, i krštenog i nekrštenog. Uzaludnost borbe protiv fašizma sadržana je u uzaludnosti borbe protiv planetarnog smrada. Planetu smo načinili smetljишtem koja sve liči više na poderanu čarapu do Borisava Paravca i braće mu po uhljupku - Georga Busha i četnika ravnogoraca.“*

Nadalje, autor također kroz korištenje pojmova koji se vežu za zaštitu čovjekove prirode izjednačiti sa potrebom za zaštitom od stranih sila. Kroz primjere eko-historijske katastrofe pokušava prikazati da ovaj termin se ne mora nužno koristiti u poimanju ekologije, te da i nacionalizam može dovesti do istog. Uzima primjer Haškog tribunala, gdje se može zaključiti da nije zadovoljan presuđivanjem za ratne zločine. Ovaj tekst sadrži elemente etničkih odnosa, te nasljeđa rata i poslijeratne (ne)transformacije društva.

*„Na svijetu svaka država ima nekog ko se bori za zaštitu čovjekove okoline. Jedna od planetarnih organizacija čiji je zadatak prvo bitno da se bori protiv gomilanja smeća na brdovitom Balkanu. Haški tribunal je zbog svoje patološke oguglalosti njegovih sudija na nacionalistički smrad, na dobrom putu da se svrsta u najozbiljnije uzročnike buduće eko-historijske katastrofe.“*

Autor se u tekstu radikalno referira na besmislenost sudova i pokušaja da se spriječi eko-katastrofa, aludirajući na četnički pokret koji opet komparira i izjednačava sa „smradom“.

*„Količina smeća samo na Balkanu sada kada nam ovlaš da se pregleda ravnogorski četnički pokret, brzo postaje jasno kako je operacija njegovog uklanjanja besmisleno uključivati bilo koji sud. Smrad koji se širi sa Ravne Gore identičan je smradu koji se dunjalukom širi iz Washingtona samo što je manjeg intenziteta. Izgleda da ludi Mustafa Madžar ipak nije bio lud, već pametniji od čitave bulumenta*

*današnjih akademskih i obrazovnih Bosanaca. Svijet je put gada (Krštenog) poput Tome Mihajlovića, (nekrštenog) poput kantonalnih sudija u Zenici koji sarađuju sa Tomom.“*

Tekst zaključuje tako da smatra da i dalje postoji opasnost od strane nebošnjačkog stanovništva, te kako plejada akademskih i obrazovanih je ipak „naivna“ u poređenju sa Andrićevim likom. Namjera Smajlovića je da, zloupotrebljavajući diskurs zaštite čovjekove sredine, u kontekstu poslijeratnih dešavanja, gdje upliće i međunarodne sudove, prikaže „fašistički“ pristup kojem se on u uvodnom dijelu teksta „protivi“.

Na kraju ove cjeline, vrijedi pomenuti i tekst autorice (Omanić 1996: 13), koja oslikava ratna dejstva u BiH, te implicitno povezivanje istih sa prizmom ekologije, bez skrivenih poruka. Navodeći statističke podatke o migracionim kretanjima u toku ratnih dešavanja, te uništavanju određenih sistema koji utiču na ekologiju, autorica poentira:

*„U tekstu se poredi i govori o agresiji na RBIH jer se i u BIH ekološki problemi javljaju usred ratnih dešavanja, gdje je uništavano gotovo sve ljudi, materijalna dobra, objekti, priroda. Navode se podaci o migracionim kretnjama 2.620.000 protjeranih a oko 1.5 milion raseljeno unutar države. Procjenjuje se da je uništeno 60.9 % stambenog fonda u društvenom vlasništvu, a 63.5 % u privatnom. Uništeni su energetski i vodoopskrbni objekti, zdravstveni sistem.“*

Islamski pogled na prirodu nije ni ekocentričan ni antropocentričan, već je u osnovi teocentričan - usredotočen na Boga (Ahmad 1997). Diskursi političke ekologije navedenih autora karakterizira uglavnom prožimanje simbola koji se odnose na korištenje prirodnih resursa i odnose – razvoj društvene zbilje u određenim društvenim kontekstima. Kroz ekologiju se nastoji akcentirati socijalna (ne)pravda (cf. Peet i Watts 1996: 2). Svojim tekstovima, autori nastoje da oslikaju stanje u političkoj i društvenoj mašineriji koja strukturira svakodnevni život ljudi, ali sada je značajna kritika socijalne teorije (cf. Atkinson 1991: 171).

#### *4.2. Eko-islamski diskursi o stanju u međunarodnim odnosima*

Nekolicina autora (Ibrahimagić 1996: 592; Nepoznati autor 1997: 26; Karić 1997: 740 - 741; Kadribegović 1999: 5; Nepoznati autor 2002: 27; Dedić 2003: 34; Nepoznati autor 2003: 4, Nepoznati autor 2004: 6; Perva 2004: 11; Smajlović 2008: 6; Habul 2010: 49; Ibrelijić 2011: 245; Hadžimešić 2013: 21; Bekrić 2013: 234) koji su objavili cijeli niz tekstova čiji se osnovni diskursni i tematski kontekst eksplisitno nadovezuje na pitanja eko-Islama u široj vezi sa stanjem u međunarodnim odnosima, su kontinuirano dovodili pojmove ekologizma u vezu sa savremenim političkim pitanjima. Kroz svoje tekstove, oni su favorizirali položaje i uticaj određenih država, predstavljujući ih uglavnom u pozitivnom svjetlu. U obimu analiziranih članaka, ovi diskursi zauzimaju signifikantno mjesto u odnosu na ostale diskurse. Ukupno 11,2 % od svih analiziranih članaka se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje.

Svi analizirani članci iz ove cjeline su sadržajno vrlo eksplisitni u pojmovima koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa. Najčešći korišteni deskriptori koji su spomenuti u eko-diskursima su „genocid“, „urbicid“, „prljava tehnologija“ itd. U navedenim tekstovima se, prožimaju i odrednice međunarodnih faktora (npr. konkretni akteri, institucije/sjedišta ili države) koji doprinose razvoju situacije, često u i negativnom smislu (npr. UN, Kazahstan, Ruanda).

Naročito radikalni pristup ka formulaciji ovih tipova diskursa u svojim tekstovima propagira autor (Bekrić 2013: 234), koji se osvrće na antikur'anske, anticivilizacijske i antiprirodne odnose u međunarodnim odnosima povezanim sa težnjom ka moći, kao posljedicom ekoloških zagađenja.

*„Izgleda da je današnji, prometejski čovjek, svojom dovitljivošću i samodopadljivošću, poremetio univerzalne ljudske vrijednosti, moralne koncepte i narušio ideju pravde i jednakosti a posljedica toga, jeste neograničeno ulaganje novčanih sredstava u vojnu industriju od čije razorne moći umire ogroman broj ljudi, dok istovremeno na drugoj strani, bez ispaljenog metka, stotine hiljada afričke djece umire od gladi i neuhranjenosti. Ako je ovo prihvatljiv koncept jednakosti i pravde u svijetu onda s pravom možemo ustanoviti da je današnji čovjek bezobzirno i lakomisleno biće kojem ideje socijalne pravde i jednakosti ostaju samo bezvrijedne proklamacije i deklaracije kojima se obmanjuju oni kojima je pomoći neophodna.“*

Uvodno dio je iskoristio da na specifičan način kritikuje čovjeka, te za osvrt na pitanje kako vjerski resursi od interesa za ekološku etiku mogu postati dio vjerovanja, vrijednosti i prakse. U nastavku, autor u istom tonu navodi:

*„UN kao krovna svjetska organizacija nije adekvatno odgovorila niti ima ideju kako da odgovori gorućim problemima koji su prisutni u današnjem svijetu, a prijete da se cjelokupno čovječanstvo strmoglavi u vlastitu propast. Ovo kontekstualno osvrtanje činimo kako bismo uvidjeli da su svi današnji, ekonomski, a istovremeno antikur'anski, anticivilizacijski i antiprirodni sistemi i modeli koji su dizajnirani s ciljem eksploatacije i prisvajanja sirove moći, doveli ljudski rod i čovječanstvo na rub moralne provalje i istovremeno su ga doveli do ozonske rupe nastale kao posljedica sve većeg ekološkog zagađivanja. Treba napomenuti da nikada kao prije obijesni i oholi čovjek nije uništavao i pokrčavao šume širom svijeta, nikad kao prije okrutni čovjek nije ubijao i istrebljivao pojedine životinske vrste, nikad kao danas nije narušena flora i fauna, nikad kao danas čovjek nije proizveo tako razarajuće i uništavajuće radioaktivno naoružanje i nikad nije proizvodio više hrane a da istovremeno toliki broj ljudi ipak umire od gladi i neuhranjenosti. Čovjekov odnos prema čovjeku, i njegov odnos prema prirodi kao njegovim primarnom životnom staništu je krajnje dehumaniziran i desakraliziran.“*

U tekstu je oslikan negativan kontekst djelovanja UN-a kao svjetske organizacije koja nije uspjela odgovoriti zadacima, a primarno u odnosu na sigurnost u svijetu, a sve je to posljedica ekološkog zagađivanja. Alegorično pisanje u poimanju ekološkog zagađivanja je diskurs međunarodne zajednice koja „truje ostatak svijeta“, te ga vodi u propast.

Divergentan diskurs koji ilustruje ulogu međunarodne zajednice u eko-vjerskim diskursima, nepoznatog autora (Nepoznati autor 2003: 4), je jasno ilustriran u sljedećem primjeru:

*„U današnje vrijeme postoji hiljade značajnih datuma u svim sferama a Dan planete je jedan od njih. Naravno to nije dan nastanka ili rođenja, jer samo Bog milostivi zna kada je Zemlja rođena, već dan kada su neke mudre glave osjetile i vidjele kako nam se ovo naše jedino stanište u kosmosu nemilice prlja i zagađuje. Kako će biti uništeno a mi i mi zajedno sa njim. Ako se ne poduzme nešto na njegovom očuvanju. Tako je nastao Dan planete Zemlje. April 22 se već trideset i tri godine obilježava kao Dan planete Zemlje. Sve je krenulo 1970. godine od američkog senatora Gejlorda Nelsona i njegovog nacionalnog kružoka za studente, kojim pripada priznanje da su uz podršku javnosti, svoju ideju o brizi i zaštiti okoliša doveli na političku scenu. Sve do 1990. godine nije bilo masovnih protesta da bi 90-ih na ulicu izašlo oko 200 miliona ljudi koji su ostali svjesni ekologije.*

*Konferencija UN-a u Rio De Janeiru gdje je učestvovalo 179 zemalja usvojena su načela obaveznog očuvanja zajedničkog okoliša, ali i razvoj i napredak. U našoj zemlji se o ekologiji malo ili nimalo govorilo, sve do agresije, kada je došlo do stravičnog genocida, urbicida i ekocida. Od tada do danas imamo desetine pa i stotine različitih udruženja, društava koja se organiziraju i brinu o zaštiti pojedinih značajnih prirodnih resursa, rijeka, jezera, nacionalnih parkova i slično. Koje nastoje unaprijediti eko kulturu. Sve je to kap u moru kada se pogleda koliko je naša zemlja zaprljana i zagadjanja različitim vrstama otpada, automobilima itd. “*

Pominjanje UN, kao organizacije u ovom diskursu je različito u odnosu na prethodno. Upozoravajućim tonom, te naglašavanjem potrebe da se slijedi primjer drugih zemalja u međunarodnim odnosima, autor upozorava na nužnost povećanja stepena ekološke svijesti. Iako se oni svi nužno ne fokusiraju na prirodu, već na pitanja poput globalne pravde i jednostavnosti, njihova osnovna svrha je obnova etike pravde. Radi se o diskursu obnove za prirodni svijet i ljudski život na globalnom planu, u kojoj se prepoznaje da devastacija okoliša i socijalna i ekomska nepravda idu ruku pod ruku (cf. Pedersen 1998: 254).

U svom autorskom članku (Dedić 2003: 34), također pominje međunarodnu organizaciju, u ovom slučaju UNESCO, ali u svom eko-Islamskom oslikavanju diskursa ukazuje na problem urbicida.

*„Gradski ekosistemu, značajno utiču na prirodnu i ljudsku sredinu, što se osjeća na hiljade km udaljenosti i raznim mjestima svijeta. Uočivši ove probleme UNESCO 1970 godine, pokreće međunarodni program (čovjek i biosfera). Tako je učinjen trajni model tokova energije i prvobitnih materija jednog uzornog grada, gdje se maksimalno nastoje reciklirati prirodni izvozi koji se koriste. Koncentracija stanovništva stvara velike probleme u gradovima – ekološke. Grad treba prilagoditi kako bi bio pogodan i atraktivan za življjenje, ali da se ne umanjuju njegove prirodne vrijednosti.“*

U zaključku se govori kako je međunarodni program čovjek i biosfera, važan kada je u pitanju gradske ekološke jezgre. Grad ne treba uništavati u ekološkom smislu, već naći model i slijediti svjetske trendove. Nadalje, (Ibrahimagić 1996:592) pokušava u svom članku izazvati osjećaj pripadnosti Europskoj uniji, te smatra da postepeno treba preuzimati europske standarde u raznim oblastima. To je ilustrirano kroz sljedeći primjer:

*„Naša zemlja treba napraviti poseban program saradnje sa Europskom unijom pomoću kojeg će se postepeno ostvariti uslovi za njenu buduću integraciju u ovu*

*asocijaciju. Naročito treba postepeno preuzimati europske standarde u različitim oblastima života, na primjer pravne standarde u različitim oblastima života, standarde koji su okupljeni oko pitanja ekologije, prosvjete, zdravstvu, privredi i drugim oblastima. To je dug i složen proces, gdje će odmah biti potrebna i edukacija odgovarajućih kadrova.“*

Autor zaključuje i dovodi u vezu također ekologiju i preuzimanje europskih modela življenja, ne navodeći religijska uvjerenja i zakonitosti. U svom tonu izražava intenciju ka integraciji BiH da bude dio Europe.

Ovakav pristup karakterizira uključivanje diskursa koji sublimiraju alternativna objašnjenja o promjenama u okolišu, uz pribjegavanja apolitičnim računima oskudice resursa, rasta stanovništva i loših praksi korištenja zemljišta, sa formuliranjem etičkog stava prema međunarodnim organizacijama čija je osnovna uloga oblikovanje političkih i ekonomskih struktura i institucija unutar kojih je ugrađena ljudska transformacija okoliša (cf. Bryant i Jarosz 2004; Neumann 2005).

Još jedan lako uočljiv diskurs vezan je za političke stranke i izbore u svijetu. Dva autora koja često pišu na ovu temu su (Smajlović 2008: 6; Habul 2010: 49). Kroz svoje tekstove, na dva skroz različita načina, ilustriraju uloge stranka i izbora u SAD-u, te stranke zelenih inicijativa u Europi. Skeptičan pristup i nepovjerljiv ton vidi se u tekstu Smajlovića (2008) koji smatra:

*„Nova povijest čovječanstva je skoro čitava u znaku ekologije. Nedavno su se u Americi održali predsjednički izbori koji će sigurno na Planeti, osim političkih ostaviti i veliku količinu ekoloških posljedica. Izbori ma gdje bili, uvijek podsjetite na masovne akcije što ih mladi ekolozi, s vremenom na vrijeme organizuju u cilju čišćenja zapuštenih riječnih korita i divljih deponija bunjaka. Te akcije obično traju dan ili dva kao i izbori, ljubitelji javne higijene pokušavaju očistiti sa zemlje što više pivskih limenki, kesa itd. Osim na ekološku akciju, izbori me podsjećaju na pokušaj revnoshih domaćica da čistoću zraka u svojim kućama poprave tako što će otvoriti sve prozore i napraviti promahu.“*

Autor tekst zaključuje sa skeptičnim odnosom prema izborima, te referisanje na izbore i stranke u Americi koji imaju i ekološke posljedice na čovječanstvo. Negativan kontekst i ton u odnosu na jednog od glavnih svjetskih država. Alegoričnim primjerima želi ukazati na uzaludno nadanje i pokušaje napretka.

Komparacijom sa tekstom autora (Habul 2010: 49), koji pomirljivim tonom i sa optimizmom govori o strankama zelenih u Europi, mogu se uočiti ekološke implikacije jedinstva vjere sa religijom (cf. Izzi Dien 2000). Navodi da je zelena boja, boja Islama, te članak započinje citatom iz Kur'ana:

*„Riječ zeleno je više puta spomenuto u Kur`anu, aš. Prilikom opisa stanja stanovnika Dženeta. Posljednji Božiji poslanik Muhamed a.s je volio zelenu boju i imao je često ogrtače i turbane zelene boje. Zelena boja je jedna od najomiljenijih boja uopće, ona je postala i simbol ekologije i mnogih ekoloških zelenih partija u Europi. Stranke zelenih su danas aktivne u više od sto zemalja i mnoge su dio „Globalne zelene mreže“ gdje se i BiH treba pridružiti. Zelena boja ima uticaja na naše tijelo, psihu, dušu, a s time i na naše zdravlje. Zelena boja vitalizira, regenerira, relaksira, uravnotežuje i smiruje, potiče koncentraciju, kreativnost i maštu. 22.4 je proglašen za Dan planete Zemlje u sklopu toga se provodi kampanja „za zelenu generaciju“.“*

Zelenu boju alegorično koristi u vezi sa Islamom i strankama koje se bave pitanjima ekologije. BiH treba da se pridruži globalnoj „zelenoj mreži“. Značaj zelene boje dovodi u kontekst zdravlja, čuvanja prirode, zaštite tijela i duha. Diskursom se prožima vidljivi svijet prirode kroz naricanje transcendencije (Bilal Philips 1990).

Autori koji pominju druge zemlje u svijetu poput (Kazahstana, Kraljevine Saudijske Arabije, Johanesburga, Kazahstana) u svojim radovima oslikavaju različit diskurs, npr. (Kadribegović 1999: 5) ima intenciju kada govori o Kraljevini Saudijskoj Arabiji koristi riječi koje hvale brigu o čistoći, uprkos nedostatku pitke vode, jer u ovom predjelu zemlje obiluje nafta. U tekstu se navodi:

*„Govori se o Saudijskoj Arabiji kao zemlji i u uvodnom dijelu opisuje gradove itd. Ono što ih fascinira jeste čistoća i briga za ekološki prosperitet svih urbanih gradskih cjelina. U situaciji, kakva jeste u nedostatku vode kako u zemlji i na Zemlji, pravo divljenje izaziva briga za svaku biljku, drvo čak i cvjetić. Kao što se briga pokazuje čovjeku i životinjama, ne manjka je ni prema prirodi. Industrijski kapaciteti i privredni pogoni su im redovno van gradskih cjelina tako zvane privredne zone sa svim svojim sadržajima potrebnim za zaposlene. Autor govori da je video i tkz. prljavu tehnologiju. Vlada zavidna čistoća, mnogo je parkova i terena. Dva najznačajnija elementa koja utiču na život u KSA su nafta i voda. Vode ima malo a nafte mnogo. Opet nedostatak vode jedva se osjeća – voda se preradije po tri puta i najčešće završi u ogromnoj mjeri cjevovoda.“*

Termin „prljava tehnologija“ nije jasno definirana, te se ne može zaključiti o čemu je autor tačno govorio. Osnovni ton njegovog pisanja je fascinacija ovom državom, te upućuje da se treba slijediti primjer ove države. Autori glasila Islamska zajednica ne pišu samo o BiH, čime doprinose narativima muslimanskog naroda iz BiH koji učestvuju u globalnim debatama za održivo, uravnoteženo i skladno eko-društvo budućnosti (cf. O'Barrett 2005: 35).<sup>6</sup>

Na kraju, vrijedi pomenuti i tekst autorice (Hadžimešić 2013: 21), koja govori u negativnom tonu za razliku od prethodnog autora. O Kraljevini Saudijskoj Arabiji piše u duhu kritike vjernika koji idu na hadž. U tekstu se jasno vidi da:

*„Većina nas je, ako ne i svi svjesna važnosti čistoće u Islamu. Islam promovira tu kulturu čistoće u našem vjerovanju radio se o ličnoj higijeni ili čistoći okoliša. Čitajući izvještaje o hadžu bilo je uznemirujuće primijetiti da su se hodočasnici žalili na nehigijenske uvjete, bilo da je to bio toalet ili prostor gdje se obavljaju vjerski obredi. Drugi su se žalili na količinu smeća koja se gomilala i koja je bila posvuda. Niko na svijetu ne može napraviti zakon o redu i čistoći ako sami ljudi nisu osviješteni.“*

Razlika u odnosu na Kadribegovićev diskursni izražaj i poimanje eko-islamske prakse u međunarodnim odnosima (odnosno KSA), se jasno vidi u izjednačanju higijene čovjeka i čistoće okoliša. Poimanje ekologije u ovom kontekstu je nepojmljivo da se hodočasnici nalaze u takvom neekološkom okruženju. Ovakav ekološki diskurs, definisano kao „znanje“, se poima u odnosima živih bića međusobno ali i sa njihovim okruženjem, sačinjeno je iz vjerovanja znanja i prakse, koje je ugrađeno u svjetonazor (cf. Berkes 2008, 5).

---

<sup>6</sup> Na Filipinima, imama se uključuje od strane lokalne podružnice Muslimanske asocijacije za klimatske promjene (MACCA) kako bi održao propovijedi o brizi za okoliš (Alave 2010). U Velikoj Britaniji, Mudrost u prirodi (WIN) organizira projekt ishrane Islamske zajednice kako bi pokazao kako građanske, prehrambene inicijative sa sjedištem u zajednici osnažuju i nude alternativu globaliziranom prehrambenom sistemu. U Abu Dabiju, učenjaci se obrazuju kada je u pitanju okoliš ističući Kur'anske koncepte i prorčansku tradiciju povezani sa zagađenjem (cf. Todorova 2010).

#### *4.3. Eko-islamski diskursi o zdravlju*

U obimu analiziranih članaka, uloga ekologije u odnosu prema zdravlju zauzima manje značajno mjesto. Svega 4 % od svih analiziranih članaka i diskursa koji se prožimaju kroz tekstove se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje. Neki članci (Omanić 1997: 39) su sadržajno u svojim pojmovima koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa, te se riječi „zdravlje“, „zrak“, „klima“, „hrana“, spominju u većini od tekstova često, naizmjenično, bez upotrebe sinonima. Većinom je neutralan ton pisanja, dok jedan od članaka (Bajraktarević 2016: 32) koristi riječi poput „klimatskih katastrofa“, „globalni rat“, „ekološki holokaust“.

Autor (Abdibegović 2000: 27) je jedan od onih koji u svojim promišljanjima referiše se na Islam, te koristi Kur'an kao usporedbu sa zdravljem, kao i Bajrakatević. Zajednička diskursna crta kod svih pisaca je ukazivanje na zdravlje kroz prizmu ekologije. Uticaj klimatskih promjena drastično afektira čovjeka. Većina sadržaja koji vezuje Islam uz ekologiju u svom poimanju izričito upozorava na „štetnosti“ po čovjeka i zdravlje. Postoji generalni opis stanja po zdravlje, ilustriran kroz ovaj segment:

*„Govori o opštoj situaciji u BiH gdje se navodi da je na niskom nivou zbog opšteg siromaštva i nezaposlenosti, hrane sumnjivog kvaliteta. Hrana se ne kontroliše od strane države, nema kontrole na pesticide itd. Također niska je kontrola nad životnim namirnicama od strane labaratorija. Problem i vodosnabdijevanja i redukcija vode, nedovoljna količina higijenski ispravne vode. Nema katastra industrijskih potrošača tj. zagađivača niti podataka o zagadenosti vazduha. Navodi još niz primjera deponije čvrstih otpadnih materija kako je neriješeno na teritoriji FBiH. Nije riješeno pitanje uništavanja lijekova i toksičnih materija, devastacija šuma i zelenila. Stoka se napaja na površinama pored saobraćajnica na čiju se površinu izbacuju izduvni gasovi. Sva ova hrana sadrži razne metale i olovo. Nizak nivo kolektivne svijesti o čuvanju zdravlja i životne radne sredine kao i nepotpuna zakonska regulativa iz oblasti ekologije. Sve ovo uzrokuje i dovodi do raznih bolesti u našoj zemlji.“*

Neutralni ton i prikazivanje podataka na koji način ekološka svijest koja nije ne visokom nivou utiče na zdravlje ljudi. Ni u jednom trenutku ne stavlja čovjeka u drugi plan ili prirodu u prvi. Nema skrivenih poruka ili korištenja alegorije.

U jednom drugom osvrtu, autor (Omanić 1997: 29) navodi da je:

*„Svjetski dan zdravlja i borbe protiv zaraznih bolesti sa porukom da je globalna opasnost i globalni odgovori. Razumijevanje zaraznih bolesti je preraslo iz magijskih sila u nešto mnogo složenije. Razumijevanje zdravlja i načina dobijanja bolesti je mnogo složenije. U cilju procjene stanja zdravlja ili bolesti medicinski stručnjaci se danas koriste naučnom disciplinom koju nazivamo ekologija. Bolest se veže za važne elemente (fizički, hemijski, psihološki, bakterijski, parazitni i virusni) – a domaćin mu je ljudsko biće. Veoma bitan element je sredina (fizička – klima, zemlja – zrak, biološki – biljni i životinjski svijet i najvažnije društvena sredina – organizacija ljudi u zajednici).“*

Koristi se izraz poput „magijskih sila“, koja imaju negativan kontekst u svakodnevnom poimanju, smatrajući da se ranije nije znalo kako dolazi do zaraznih bolesti. Element za obolijevanje u ovom kontekstu je ekologija, i prirodni svijet. Na ovaj način, autor pokušava da ilustrira jedan ambivalentan stav prema odnosu čovjeka-okoliša u Islamu. Kroz religiju pokušava izjednačiti zdravlje, te koristi tezu da čovjek kada je ugrožen pokušava pozvati ekologiju.

U svom autorskom tekstu (Abdibegović 2000: 27) pokušava proicirati upravo ovakvu vrstu diskursa, te pravi vezu između ekologije, Islama i u ovom slučaju konkretno mentalnog zdravlja.

*„Na naučnom skupu koji je održan u Travniku govorilo se da se alarmira čovjekova svijest da kaže šta je ugroženo i zapostavljeno. Čini se da mentalno zdravlje i religija imaju svoju svrhu. Religija u svim diskusijama i raspravama je potrebna u svim religioznim ili vjerskim vidicima naspram čovjekovo bića i treba početi zapravo od toga šta je zapravo čovjek? Čini se da čovjek kao individua bude ugrožen poziva ekologiju, preventivu i drugo. Čovjek ima misiju na ovom svijetu, za njega nije život ni igra ni iskušenje već misija kao komponentno biće koje ima duh i tijelo. Duh kao ono božansko što prožima čovjeka sebi, a Kur'an o tome svjedoči, duša, duh, mentalno ili psihičko. Treba napraviti sklad i sintezu između toga – što je u stvari i cilj Islama.“*

U ovom članku autor pokušava staviti etos ekologije ispred značaja čovjeka, te koristi komponente bića kao što su duh i tijelo. Samim time zaključuje se da i ekologija ima duh i tijelo koje se lako narušava, te da mora postojati sinteza čovjeka i ekologije.

Naredni analizirani tekst koji se odnosi na vezu između zdravlja i eko-perspektive u Islamu, autora (Bajraktarević 2016: 32), opisuje globalno stanje i zagađenje. U tekstu se navodi:

*„Gotovo tri milijarde ljudi ovisi o zagušljivim, opasnim tradicionalnim gorivima za kuhanje i grijanje. Sat otkucava prema klimatskoj katastrofi. Započnimo globalni rat protiv terora – ovaj puta protiv globalnog ekološkog holokausta uzrokovano krizom spoznajnog deficita.“*

Autor koristi specifične termine kao što je „ekološki holokaust“, te se implicitno referira na opasnosti koje direktno prijete čovječanstvu. On ovim narativom upozorava da ukoliko čovjek nastavi sa svojim (ne)djelima i nesvjesnošću može dovesti do ekološkog uništenja. Čovjek je u krizi spoznaje, jer ovisi o drugim ljudima koji negativno utiču na zdravlje.

Nadalje, (Žiga 1996: 677) u svom tekstu koji svojim diskursom odstupa od drugih autora. On navodi niz bolesti savremenog čovjeka kao što je AIDS, karcinomi, kardiovaskularna oboljenja.

*„Velik broj stručnjaka smatra da porast niza bolesti savremenog čovjeka kao što su AIDS, karcinomi, kardiovaskularna oboljenja rezultat prije svega, načina života i uvjeta u kojima se živi. Mnogi smatraju da takvom stanju doprinosi i sama medicina „tretirajući bolesti kao slučajne i pojedinačne anomalije“.“*

Žiga implicira da svojim redoslijedom navođena bolesti uzima kao primarno AIDS, te zatim navodeći druge bolesti kao uzrok načina života i uvjetima u kojima se živi. Nadalje, uzrok ove bolesti ne može se dovesti u ekološki kontekst, te ostaje nejasno zašto je ovaj termin upotrijebljen od strane autora. Slijedi prelaz i kontekstualiziranje političkih, ekonomskih i društvenih uzroka. Zloupotrebljavajući termin ekologije, želi osuditi homoseksualno ponašanje i prikazati kao devijantno, te stavljanjem u prvi plan implicira kao najopasnije po zdravlje, da ga treba preduprijediti kao i u slučaju ekoloških katastrofa. Ne sprječavanje homoseksualnog ponašanja u ovom poimanju može stvoriti lančanu reakciju i dovesti do oboljenja ljudi.

U istom tekstu, autor dalje navodi:

*„Tako se prikrivaju politički, društveni i ekonomski uzroci. Nije sporno da medicinu ništa ne može zamijeniti u planu liječenja bolesti. Međutim, valja imati u vidu da je to prije svega teret posljedičnog, a ne uzročnog. Suštinsko je, dakle, kako preduprijediti da se ne oboli, pa tek onda kako biti uspješan u njenom eventualnom saniranju. Tim prije što su ljudi ne rijetko bolesni zbog određenog načina života koga provode u određenoj društvenoj zajednici, ekološkoj i po zdravje štetnoj nekoj drugoj ambijentalnosti. Ljekari se u svom odnosu prema pacijentu mnogo manje*

*postavljaju u poziciju da iza pojedinačnih slučajeva vide i otkriju društvene, ekonomске, ekološke i druge slične uzroke bolesti, nego što to priroda i uzrok bolesti iziskuju.“*

Žigin tekst podsjeća na Goughov rad (2002) u kojem se upozorava na privilegiranje zapadnjačke naučne predstave o stvarnosti i reproduciraju spoznaje o okolišu koje zapadna nauka proizvodi kao „univerzalno“. Zaključak je da kultura i percepcije o kulturi utiču ne samo na sadržajna područja, već i na cjelokupni okvir shvatanja i korištenja religijski utemeljenog environmentalizma u opisivanje društvene zbilje (Saul 2000).

#### *4.4. Eko-islamski diskursi o ljudskoj spoznaji i duhovnosti*

Cijeli niz autora (Ahmetagić 1992: 18; Klino 2000: 15; Mustafić 2004: 7; Salihspahić 2005: 11; Mustafić 2008: 39; Kovač 2015: 31 - 32) koji su objavili tekstove u analiziranim časopisima, a čiji se osnovni diskursni i tematski kontekst eksplisitno nadovezuje na pitanja ekologije kroz diskurs ljudske spoznaje i unutrašnje duhovnosti, referiše se na vjerska uvjerenja i zapise. Eksplisitni pojmovi koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa poput „povratak Islamu budućnost zemlje“, „ekološka svijest“, „duhovni aspekt ekologije“, „ljudske duše“, „Islam potiče na boljitet“ itd. U obimu analiziranih članaka, ovi diskursi zauzimaju manje značajno mjesto u odnosu na ostale diskurse. Ukupno 4,8% od svih analiziranih članaka se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje.

Većina članaka direktno povezuje ekologiju sa vjerom, te se eksplisitno referiraju na Islam, te ajete iz Kur'ana. Ton u kojem je većina članaka pisana je vrlo kategoričan, u njima se jasno vidi namjera autora da daju „upute“ ili „preporuke“ kako nešto treba da se radi ili (ne) čini, te koriste i ton upozoravanja i upoznavaju na koji način je čovjek otuđen od ekologije ali i svoje duhovnosti.

U jednom od tekstova objavljenom 1992. godine (Ahmetagić 1992: 18), je ilustriran ovaj diskurs:

*„Govori se o istinskoj vjerskoj ekologiji koja podrazumijeva i duhovni i materijalni aspekt čovjeka kao duhovno i tjelesno biće. Duhovni aspekt ekologije podrazumijeva zaštitu prirode ljudske duše od raznoraznih duhovnih i moralnih zagađivača koji bi mogli da zatruju čovjeka i izazovu razne epidemije i kataklizme.“*

Autor poistovjećuje ekologiju kao zaštitu prirode sa zaštitom čovjekovog duha od „moralnih zagađivača“. Nadalje u tekstu koristi termin „genocid nad ljudskim dušama“, te načine na kojima se oni truju, koristeći negativno obojen izraz, nastoji da kod čitalaca probudi osjećaj imperativnog shvatanja konteksta koji želi da nametne.

*„Govori se o vrsti genocida nad ljudskim dušama gdje se one zagađuju i truju, duhovnim bolestima, otrovima, ideologijama, mržnjom, oholičću, zavidnošću, klevetama, lažima te učenjima koja imaju za cilj da remete religijska učenja. Ta učenja potisnu se u drugi plan, imaju za cilj da ih pomuti ili potpuno ugasi. Nadalje se govori o zarazi pozivajući se na hadis o zarazi da oni koji su zaraženi ne bi trebali izlaziti da svoju zarazu ne prenesu na druge, da se zaraženi ne petljaju sa takvim ljudima osim ako nisu imuni na takve vrste zaraze.“*

U zaključku teksta, autor također izjednačava ekologiju kao zaštitu prirode i čovjekovu zaštitu od ostalih zaraza. Referiranje na hadis koji ukazuje kako zaraženi ne bi trebali da se izlažu kako ne bi zarazili druge, tako se može dovesti u vezu sa ekologijom, te kako kod čovjeka zaraza može i da se širi u prirodnom svijetu. Ključ promišljanja je vraćanje Islamu kao jednoj čistoj vjeri koja treba da bude stub društva, te da duhovne bolesti kao što su oholost, zavist, kleveta, laži remete religijska učenja. Ovakav vid religioznog razumijevanja prirode ukorijenjen u isprepletenost sa duhovnim razumijevanjima, koja mogu dati smjernice i regulirati ponašanje, je osnov ovog diskursa (Beringer 2006: 37).

Koristeći ekologiju i podsjećanju da Islam (Salihpahić 2005: 11) posvećuje jednaku brigu tjelesnom i duhovnom zdravlju, uzima za primjer unaprjeđenje lične higijene, te kroz ekološku krizu predstavlja i krizu duhovnosti i lične spoznaje.

*„Danas postoji ekološka kriza koja se iz dana u dan povećava. Islam kako nam je poznato podjednako posvećuje brigu tjelesnom i duhovnom zdravlju čovjeka. Brojni su vjerski propisi čijom primjenom čovjek unapređuje ličnu higijenu užeg i šireg mesta boravka.“*

U drugom dijelu se navodi:

*„Ekologija je riječ grčkog porijekla a znači nauka o načinu života, nauka o čistoći našeg okoliša, naše planete zemlje. Ekologija nas uči kako da uskladimo naše želje, prohtjeve i aktivnosti prema Allahovim zakonima, koji vladaju na Zemlji, ili kako se često čuje prema prirodnim propisima i pojavama.“*

Referiranje na ekologiju kao nauku o načinu života, o čistoći okoliša i naše planete. Dovodi u korelaciju religiju i nauku, propisi i pravila o pojavama su naslijedeni iz Islama, te da se isti trebaju poštivati. Imperativ je stavljen na dio o poštivanju propisa, te nastavlja u ton tonu i u sljedećem dijelu:

*„Briga za zdravlje i zdravu okolinu mora biti moralna obaveza i životna potreba svakog čovjeka i svih ljudi zajedno. Uzvišena vjera Islam i u ovom pogledu svojim stavovima nudi rješenja. Iz uvodnog ajeta koji glas: „On Vam je Zemlju pogodnom učinio, pa hodajte, predjelima njezinim i hranite se onim što On daje, Njemu će*

*poslje oživljjenja odgovarati. "Allah dž.š. nas je prije 13.5 vjekova upozorio na naš odnos prema Zemlji."*

Ekologiju smatra imperativom koji mora biti poznat svima, te da je protivno bilo koje drugo djelovanje koje nije vjersko, jer smatra da postoji sinteza ekologije i duhovnosti.

*„Ako je zagađena zemlja, onda je zagađenja i voda, koja kod ljudi odnosno djece izaziva razna oboljenja. U ekologiji moramo učiti svoju djecu. Muhamed a.s. kratko poručuje: „Držite čista svoja dvorišta (svoju okolinu).“ Za pravog muslimana, ako tako možemo reći eko-policajci su „meleci“ koji nas stalno prate i bilježe naša djela. „On je s vama gdje god bili i sve što radite Allah vidi.“ (Kur'an, 57:4). Veoma važno da svako od nas učini makar po jednu konkretnu sitnicu za zaštitu prirode i unapređenja životne sredine.“*

Autor (Mustafić 2004: 7) koji se poziva i smatra da je Islam budućnost Zemlje je ilustrirano u ovom primjeru:

*„Poštovanje prema svemu stvorenom i najveći doprinos čuvanja okoliša pa bi bili izlišni vapaji ekologa od opasnosti nemjerljivih razmjera koja bi mogla pogoditi našu planetu. Povratak Islamu je zasigurno budućnost Zemlje jer se odstupilo od one namijenjene uloge čovjeka na zemlji.“*

Također i u ovom dijelu se može vidjeti intencija da se dovede u korelaciju sinteza čovjeka i prirode, kroz poimanje ekologije. Termin „vapaji ekologa“ ukazuju na ozbiljnost situacije. Nemjerljive razmjene koje se mogu desiti, u ovom diskursu Islam je vjera spašavanja planete Zemlje. Sakramentalni pogled na zemlju kao stvaranje od Boga, kojem je čovječanstvo sastavni dio. Razumijevanje ovog primarnog aspekta tevhida pomaže u prepoznavanju da je Stvoritelj jedno, a Njegova kreacija jedinstvena cjelina (cf. Goolam 2003, 266). Svako odstupanje je ne-religijsko i protivno zakonitostima koje vjera nalaže, te ukoliko se budemo tako ponašali odstupa se od čovjekove uloge u ovom svijetu.

Naredni članak (Kovač 2015: 31 - 32) koji se vezuje za pitanje spoznaje koji se veže za pitanje ekološke svijesti je ilustrovan kroz uvod u disertaciju Dr. Nermina Tufekčića:

*„Tema njegove disertacije bila je „Kvalitet odgoja i obrazovanja mladih za ekološki održivi razvoj“. Cilj je bio razviti svijest mladih osoba o ekološkom problemu. Konstatovao da je kod muslimana ekološka svijest (zaštita životne okoline) na*

*nedopustivo niskom nivou. Ekološku svijest trebamo početi obnavljati. Neekološko djelovanje i ponašanje leži u ogromnoj otuđenosti od vjere naše djece i omladine.“*

U dijelu kritikuje muslimansku ekološku svijest, koja je po njegovom poimanju na niskom nivou. Nema skrivenih poruka, već samo kritika ne-ekološkog djelovanja, te da je uzrok tome otuđenost od vjere. Kao i prethodni članci i u ovome se poziva na vraćanje vjerskim zakonitostima.

Veza između ekologije i duhovne raznolikosti na Planeti Zemlji navodi se u članku (Klino 2000: 15):

*„Na svakom dijelu kugle zemaljske svaki djelić njene površine ili unutrašnjosti je različit. Ne postoji ponovljivost ali postoje sličnosti. Upravo ta diverzifikacija i spoljne determinante ili kako se kaže spoljni faktori (ekološki) utiču na diverzitet biljaka, životinja i ljudi. Na primjer u umjerenom pojusu Zemlje ljudi su obično bijele puti, idući prema sjeveru klima je hladnija a ljudi svjetle puti. Pojas Ekvatora, vegetacija je tamo najbujnija, heterogenost odnosno ekološka ukupna slika utiče na heterogenost biološku, kulturnu, socijalni i ekonomsku.“*

Raznolikosti koje se navode kroz poimanje ekologije se odnose na biljke, životinje i ljude. Navodi se u tekstu primjer da u određenom dijelu svijeta ljudi su drugačiji, te se razlikuje od drugih poimanja na ovu temu, te se u drugom dijelu navodi:

*„Na svakom dijelu kugle zemaljske svaki djelić njene površine ili unutrašnjosti je različit. Ne postoji ponovljivost ali postoje sličnosti. Upravo ta diverzifikacija i spoljne determinante ili kako se kaže spoljni faktori (ekološki) utiču na diverzitet biljaka, životinja i ljudi. Na primjer u umjerenom pojusu Zemlje ljudi su obično bijele puti, idući prema sjeveru klima je hladnija a ljudi svjetle puti. Pojas Ekvatora, vegetacija je tamo najbujnija, heterogenost odnosno ekološka ukupna slika utiče na heterogenost biološku, kulturnu, socijalni i ekonomsku.“*

U drugom dijelu govori se o ekologiji hadža:

*„Ekološki posmatrano čitav prostor hadžskih svetišta lociran je na relativno uskom području u zoni tipičnih kamenih pustinja. To je prostor izgrađen od velikog broja kamenih brda, oštrih vrhova i strmih padina u čijim dolinama se sada nalaze naselja. Stijene su kompaktne i preko dana veoma tople. Biljke su bez listova. Po ovim pustinjskim livadama pasu posebne plemenite pasmine ovaca i koza, veoma živahne, zdravog pogleda, nekih opasnih paukova ili zmija, nema ili su rijetkost. Nakon arefata slobodne se može govoriti o ekologiji duše, o ekologiji hadždža i snažne predodređenosti da se dogodi u ovakovom ambijentu.“*

Iako Islamski pogled na prirodu nije ni ekocentričan ni antropocentričan, već je u osnovi teocentričan - usredotočen na Boga (cf. Ahmad 1997), ovakav ambijent po riječima autora je ekološki u smislu produhovljenja. Ekologija duše kroz hadž doživljava novu dimenziju duhovnosti, te uprkos dijelovima svijeta koji su oskudni sa prirodom se može doživjeti katarza.

#### *4.5. Eko-islamski diskursi o religijsko-naučnom djelovanju*

Pojedini autori koji su pisali za glasnike IZ BiH (Jeleč 1995: 4; Karić 1996; Nepoznati autor 1998, Mulalić 1999: 947 - 950; Slatina 2001: 259 - 260; Smajlović 2002: 761; Pašanović 2003: 17; Nepoznati autor 2004: 21; Selhanović 2005: 8; Spahić 2009: 296; Hadžić 2013: 54), u periodu od 1995. do 2013. godine, objavili nekoliko tekstova čiji se osnovni diskursni i tematski kontekst eksplicitno nadovezuje na pitanja ekologije, u poimanju religijsko-naučnog djelovanja. Ukupno 8,8 % od svih analiziranih članaka se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje.

Većina članaka iz ove cjeline sadržajno se vrlo često referiraju filozofe poput Fukuyame, Bentham, Dekarta, Hegela, Sejjid Husein Nasr, Ničea i Darvina gdje navode neka njihova promišljanja. Ostali u svom poimanju se referiraju na abrahamski monoteizam, političku nauku, etiku odgovornosti, znanstveno-tehnološki napredak, ateizam itd. Neki od njih se pozivaju i na Kur'an, dok se neki smatraju da Kur'an sadrži ništa od suprotnosti rezultata nauke i njenim pristupima, što je ilustrovano u ovom (Jeleč 1995: 4) primjeru:

*„Pošto je prihvaćeno tumačenje da Kur'an ne sadrži ništa što bi bilo u suprotnosti sa rezultatima nauke i njenim principima – treba zauzeti jasan stav u odnosu na nauku razdvojivši teološki odnos prema „zloj znanosti“. Od praktičnog odnosa prema nauci i naučno istraživačkom. U tekstu se govori i filozofskim uvjerenjima Ničea, Darwinističkoj teoriji itd.“*

Smatra da kada su pronašli radioaktivnost nisu razmišljali o atomskoj bombi, pronalazeći elektricitet na električnu stolicu, kada spominje ovu „zlu znanost“ ne misli na mogućnost od planetarne katastrofe već se govori o *obezduhovljavanju* i ateizaciji koju potiče nauka. Dalje govori kako odnos prema tehnologiji, nauci i civilizaciji je preduslov dostojanstva, opstanka i moći.

Poimanje religije i ateizma kroz nauku dovodi u korelaciju. Još jedan sličan pristup u svom diskursu ima i (Spahić 2009: 296) koji navodi:

*„Moderni čovjek nije htio više, poput antičkog, da pripada prirodi. On je vjerovao i sve je pomoći nauke i tehnike učinio da priroda pripada njemu. Ateisti bi pomoći nauke i tehnike da budu gospodari prirode, a pagani bi da čovjek ne pripada prirodi ni priroda čovjeku, nego i svemir i priroda i bilje i životinje i čovjek pripadaju Bogu, Gospodaru. To je jedinstvo svijeta, njegova različitost, sličnost i međuovisnost*

*harmonija i ravnoteža, a ne istovjetnost. Historija svjedoči, a geografija pokazuje, da sužavanje povijesne perspektive neminovno vodi ljudi u gubitak svijesti o vremenu, a gubitak svijesti o vremenu neminovno vodi zaboravu i razaranju sjećanja, a sužavanje geografske perspektive neupitno vodi ljudi u gubitak svijesti o prostoru, a gubitak svijesti o prostoru vodi svijet, život, ljudi i sva stvorenja u ekološku katastrofu.“*

U ovom kontekstu ateizam gospodari narativom, da za razliku od antičkog, moderni čovjek više ne želi da pripada prirodi i da se brine o njoj kako su to radili prije. Spominje i pagane koji žele da sve pripada Bogu. Raznolikost u svijetu dovodi do raznih problema, gdje ljudi ne uviđaju probleme oko njih, te da gubitak svijesti dovodi do ekološke katastrofe. Predstavlja kritiku modernosti i modernog čovjeka, koji svojim djelima iskače iz ustaljenih religijskih zakonitosti.

Sljedeći koji se bavi kritikom modernog doba je (Smajlović 2002: 761) u čijem se tekstu navodi:

*„Društveni sistemi modernog doba trpe posljedice narušenih odnosa u svim relacijama što je usporilo proces transformiranja društvenih grupa i skoro isključilo prirodne i moralne principe u razvoju ljudske zajednice.“*

Autor oslikava diskurs narušenog stanja i činjenice su društvene grupe isključile prirodne i moralne principe koje razvijaju zajednicu. Dalje slijedi prijelaz gdje citira autore Babića i Jukića koji se oslanjanju na Fukuyamu.

*„Da li su ljudi spremni kvalitetno odgovoriti modernim izazovima u pogledu poboljšanja društvenih odnosa kada Fukuyama, između ostalog, tvrdi „da je 20. stoljeće učinilo od svih ljudi duboke pesimiste.“*

Društveni odnosi su narušeni i nije moguće odgovoriti modernim izazovima i uticati na poboljšanje, jer razni ratovi i odnosi u svijetu negativno doprinose odnosu prema prirodi.

*„Prvi i Drugi svjetski rat odnio je milione žrtava kao i diktatorski režimi od nuklearnog napada na Hirošimu, sa još uvijek aktuelnim, trendom prijeteće ekološke katastrofe. Sada razvijene zemlje ulazu u rješavanje problema, moralne zapuštenosti, rast asocijalnog ponašanja, propadanje porodice, slabljenje radne navike i sve slabijeg opredjeljenja za učenje i intelektualnu aktivnost. Odgovorni ljudi zagovaraju blagostanje života u društvu, što potvrđuju po svom sadržaju politički programu stranaka i mediji, ipak mnogo je faktora koji su identifikovani da ugrožavaju ugodnosti da bi bili označeni incidentom.“*

Na ovaj način, ekologija u islamskom poimanju dovodi u vezu sa moralom i ponašanjem, te korištenjem alegorije kako bi opisao ovo stanje koristeći termine „moralna zapuštenost“, „rat asocijalnog ponašanja“, „propadanje porodice“ itd. Kroz druge tekstove (Mulalić 1999: 947 - 950) se prožima termin „strah od stalnog rata“, što je ilustrovano u ovom primjeru:

*„Decenija dvadesetog stoljeća, veliki pronalasci, čovjekov odlazak na mjesec, pojava interneta, ali i mnogobrojnih ratova, velikih kriza i ekoloških katastrofa. Posljednjih godina sve učestalije vijesti o uraganima koji iza sebe siju pustoš, kiselim kišama koje uništavaju šume, naftnim mrljama u morima i okeanima, sunčevim pjegama, ozonskim rupama. Čovjek se zapita postoji li veza između naglog gotovo neslućeno brzog razvoja tehnologije i nadolazeće ekološke katastrofe? Prvi pretpostavlja dobronamjernost čovjeka u njegovom djelovanju, ali istovremeno ističe nedostatak istinskog znanja. Drugi, pak, naglašava da čovjek vođen svojim nesebičnim interesima ne želi razmišljati o posljedicama svog djelovanja na okolinu. Bez obzira na to koji je od ova dva odgovora tačan mi kao rezultat imamo činjenicu da je ekološka katastrofa na pragu.“*

Kroz prizmu rata i negativnog uticaja na čovječanstvo u generalnom smislu. Dovodi u vezu ljudski faktor u ekološkim katastrofama. Autor pokušava pokazati nasilje nad prirodom koja nas okružuje. Nastao je samo kao vanjska manifestacija nasilja nad unutrašnjom čovjekovom prirodom. Govori o mikroplanu i makroplanu, spominjući termin „homo economicus“ koji predstavlja čovjeka koji racionalno djeluje u ekonomskom kontekstu.

*„Na mirkoplanu se prvenstveno ogleda kroz proglašavanje čovjeka „Homo economicusom“, konceptom koji čovjeka posmatra jednodimenzionalno, kao hladnog racionalistu, koji potpuno zanemaruje drugi svijet u kojem egzistira. Na makroplanu, umjesto harmoničnog društva i u njemu sretnog pojedinca, kao nadopunu gore navedenog imamo Hobsov maksimum „čovjek je čovjeku vuk“. Takvo društvo opстоji tek iz straha od stalnog rata, koje je „prirodno stanje stvari“. Normalno da u tom i takvom društvu ljudi gledaju kao konkurenti u trci za ograničene materijalne resurse, bez međusobne ljubavi i brige jednih za druge. Ako toga nema među ljudima, kako će onda biti prema prirodi. Zaštita prirodne sredine ne dolazi iz naglo probudjene ljubavi čovjekove, nego iz straha prouzrokovanih spoznajom šta je uradio tražeći da zadovolji svaku svoju želju.“*

Pozivajući se na Hobsov maksimum „čovjek je čovjeku vuk“, kroz termin „homo economicus“ smatra u negativnom kontekstu gdje se gleda prevlast nad određenim dijelovima poput ekologije, ekonomije itd. Bez obzira na ograničenost resursa, zaštita prirode u negacijskom formatu prikazano

treba biti prouzrokovano strahom od nestanka. Ukoliko se ne vodi računa o redoslijedu njihovog zadovoljavanja mogu nastati poremećaju od kojih je jedan prijeteća ekološka katastrofa.

*„Izgled svijeta ili sistem vjerovanja sastoji se iz niza eksplicitnih i implicitnih pretpostavki i objašnjena u odnosu čovjeka prema svemu što mu je preokupacija, kao što je Bog. Ako čovjek može biti generator znanja, on također je u stanju i da ga pravilno koristi u obliku zdravog prosuđivanja koje mu omogućava da donosi etičke odluke i vodi svoje poslove samostalno, neovisno od crkve. Jeremy Bentham je nastojao objasniti proces donošenja odluka modernog čovjeka, dezorijentiranog, bez religioznih putokaza o tome da su se razum i sumnja rastavili. Za modernog čovjeka je dobro ono što proizvodi sreću, a loše je ono što stvara bol. Prepostavlјajući da će svaka odluka rezultirati ili srećom ili tugom, očekivali se da razuman čovjek, koji je u stanju donositi prave odluke, tražiti veće zadovoljstvo i izbjegavati bol. Zadovoljstvo je, prema Benthamu, postizano kroz ugodnosti kao što je bogatstvo, moć, čulno zadovoljstvo i pobožnost. Žed za većom potrošnjom je nezasitna jer što se više uvijek smatra boljim od manjeg. Potrošača ne interesira uložena količina apstraktnog rada kao supstance vrijednosti. Taj koncept zamijenjen je konceptom subjektivne koristi kao unutrašnje biti vrijednosti. Potrošač zapravo očekuje zadovoljstvo od potrošnje nekog dobra. S druge strane proizvođač je maksimalist profita. On teži da maksimira svoje zadovoljstvo preko maksimiranja svoje dobiti.“*

U zaključku članka se poziva na filozofa Bentham-a, koji u svojim tezama govori o povezanosti filozofije i religije u poimanju ekologije. Čovjek je generator znanja, i on upravlja time u svijetu, te ukoliko ne donosi etičke odluke dolazi do dezorientacije. Religija vraća čovjeka na pravi put, kojim on ne teži materijalnim i na taj način sebe oslobođa tuge i patnje. U ovom diskursu se govori o vezi filozofije i religije.

Autor (Selhanović 2005: 8) u svom članku govori o ekološkoj krizi koja nije uvjetovana tehnologijom, već teologijom.

*„Gospođa Elen F. Davis je okrećući se proročkim knjigama iznijela da ekološka kriza prije svega nije tehnološka, nego teološka. „Dobra vjera znači živjeti kao stvorena kakva jesmo, svjesno i voljno iskazujući našu stvorenost kroz naše djelovanje“ kako je ona rekla. Dr. Aref Nayed ukazao je problem sa kojim se susreću muslimanske zajednice, koje po njemu proizilaze iz slabe teologije. Muslimanske zajednice sa ekološkog stanovišta žive u najzagadenijim zemljama, te je otuda nužno se pozabaviti sa sobom.“*

Ovaj diskurs se pominje u neutralnom tonu, smatrajući da nauka i tehnologija nije kriva za krizu koja se dešava u svijetu, već da je teologija i nedostatak moralnih načela i vraćanje vjeri treba biti maksima kojim se muslimani širom svijeta trebaju voditi. Zaključuje tezom da muslimanske zajednice sa ekološkog stanovišta žive u najzagađenijim zemljama, te da je potrebno da se pozabave svojim uticajem. Kritika zajednica i nevjerskog ponašanja se stavlja u prvi plan.

Iako samo po sebi ne postoji islamska doktrina okoline, Islam iznosi premisu koja se odnosi na odnos čovječanstva prema Allahu, drugim ljudima i prirodnim svijetom, relevantnim za pitanje zaštite okoliša (Hobson 1998). Autori koji su svoje tekstove publikovali da bi njima oslikavali diskurs filozofsko-duhovne spoznaje i veze sa ekološkim uvjerenjima su nastojali da prikažu otvorenost i inkluziju neislamskih učenjaka, da bi čitaocima približili odnos između ljudskih bića i prirodnog okruženja, zajedno sa etno i socijalnom ekologijom. Ovakav diskurs otvorene ekologije postavlja ideju da „iako smo možda otuđeni od svog prirodnog okruženja, zbog savremenih socio-ekonomski, te ideološki uslova, možemo uspostaviti odgovarajući odnos prema tom okruženju“ (cf. Heyd 2007: 64).

#### *4.6. Eko-islamski diskursi u poljoprivredi i proizvodnji hrane*

U obimu analiziranih članaka, eko-islamski diskursi u proizvodnji hrane i poljoprivredi zauzimaju manje značajno mjesto. Svega 7,2 % od svih analiziranih članaka i diskursa koji se prožimaju kroz tekstove se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje. Svi analizirani članci su sadržajno vrlo eksplisitni u pojmovima koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa, te se riječi „hrana“, „zemlja“, „priroda“, „agrар“ „animalni proizvodi“ spominju u svakom od tekstova često, naizmjenično, bez upotrebe sinonima. Samo u nekoliko navrata, koriste se i alegorične jezičke kategorije, poput „Božija bašta“, „Božiji red“, „učiteljica priroda“, „zahvalna majka priroda“ i sl.

Manji broj članaka direktno povezuju ekologiju sa vjerom, te se referiraju na Islam, hadise ili Kur'an. Većina njih je vrlo općenita, te opisuju generalno stanje, neki se pozivaju na naučna ili stručna dostignuća u oblasti uzgoja hrane ili poljoprivredi. Ton u kojem je većina članaka pisana je vrlo kategoričan, u njima se jasno vidi namjera autora da daju „upute“ ili „preporuke“ kako nešto treba da se radi ili (ne) čini, a skoro niti jedan članak nije afirmacijski, već su sva upozorenja formirana u oblicima negacije (npr. GM hrana se *ne može* koristiti u pripremi halal proizvoda; konzumacija hrane bez ikakvog „pobožnog konteksta“ čisti je nihilizam i negacija Božijeg dara, i sl.).

Većina sadržaja koji vezuje Islam uz hranu (poljoprivredu) je antropocentrična (Dedić 1996: 36; Dedić 1998: 26; Dedić 2002: 27; Mandžić 2002: 31; Dedić 2006: 57; Lavić 2012: 45; Arnautalić 2013: 262; Brkić 2015: 14; Selhanović 2016: 27) u svom poimanju, te izričito upozoravaju na „štetnosti“ po čovjeka i zdravlje, dok postoji veliki broj sadržaja koji općenito govore i usmjereni su na opisivanje „štetnostima“ prema prirodi, okoliš, životinje. Primjetan je izvjesni sukob u poimanju uloge koju interpretacija Islama ima u odnosu na nauku i naučna dostignuća u oblasti proizvodnje hrane.

U jednom od tekstova objavljenom 2002. godine (Mandžić 2002: 31), je ilustriran ovaj segment:

*„Učeći Kur'an i studirajući upoznajemo mnoge sure koje nas uče da je Allah dž.š stvorio razne vrste hrane. Zato ljudi ne bi smjeli vršiti nikakvo nasilje prema Zemlji, ali ni prema hrani koji im on daje. Nažalost, mnogi muslimani ne shvaćaju da je Islam vjera istinske zaštite okoliša (ekologije). Vjera nas uči i nalaže (upozorava)*

*da se odgovorno odnosimo prema osobnom tijelu, domu, avlji, komšiluku, široj zajednici itd. Kad god stavimo nešto umjetno u hranu kao npr. pesticide, time narušavamo Božiji red i poredak. Allah dž.š je stvorio životinje i voće i povrće sa mudrošću. Petljati se u ovu mudrost kao što je zatvaranje kokoški u kaveze te im paliti i gasiti svjetla kako bi snijele više jaja. Hrane se kojekakvim hormonima (stoka). Drzak i agresivan odnos prema hrani čisto je izrugivanje i omalovažavanje Kur'ana časnog koji nas uči da je hrana životna infuzija koja nam dolazi od dragog Allaha. Brza (fast food) hrana duhovna je antiteza dijetalnih zasada koje zagovara Kur'an. Ako hranu tretiramo kao industrijski proizvod koji se konzumira bez ikakvog pobožnog konteksta, čisti je nihilizam i negacija ovog Božijeg dara. Predaja nas uči da je Poslanikova dijeta bila jednostavna. Glavni sastojci njegove ishrane: voće, povrće, žitarice (ječam), mahune, orasi i klice. Pio je svježe neprocesuirano mlijeko i jeo taze jaje. Janjetina i ostale vrste mesa nisu bile česta hrana.“*

Autor teksta je vrlo kategoričan i izričit u svom poimanju subordinacije nauke u odnosu na interpretaciju Islama. Bez navođenja specifičnih ajeta iz Kur'ana ili drugih referentnih izvora Islama, autor kreira diskurs u kojem vrlo asertivno upućuje na određene vjerski kontekstualizirane postulate, bez prostora za dalju interpretaciju ili dijalog. Koristeći negativno obojene izraze poput „nasilje“ „narušavamo“ „agresivno“ „drzak“, nastoji da kod čitalaca probudi osjećaj imperativnog shvatanja konteksta koji želi da nametne. Izrazima „ljudi ne bi smjeli vršiti nikakvo nasilje prema Zemlji“ upućuje na distorziju i ljudsko neshvatanje vlastite nesavršenosti, te drskosti ljudi u miješanju sa stvarima koje ne razumiju ili koje ne bi smjeli da preispituju (tj. na koje ne bi smjeli da utiču). Za njega je stavljanje nečeg umjetnog u hranu kao npr. pesticida, narušavanje „Božijeg red i poretka“, te je implicitno u suprotnosti sa „Božijom mudrošću.“ Ljudsko djelovanje u ovom kontekstu naziva „drskošću“ i „agresivnošću“, koja kao posljedicu ima „izrugivanje i omalovažavanje Kur'ana časnog koji nas uči da je hrana životna infuzija koja nam dolazi od dragog Allaha.“

U jednom dijelu teksta također poručuje da „hranu tretiramo kao *industrijski proizvod* koji se konzumiira *bez ikakvog pobožnog konteksta*“ što po njegovom suđu predstavlja čisti je nihilizam i negaciju „Božijeg dara“. Na ovaj način pokušava da počini ljudsko djelovanje kroz nauku vjerovanju da su ekologija i priroda nastale u harmoniji Božijeg djelovanja, te da je svaki ljudski akt, pa čak i onaj kroz nauku, suprotan tome.

Još nekoliko autora argumentira i interpretira odnos Islama prema prirodi (tj. ekologiji) na sličan način. Naglašeno je da „čovjek pripada prirodi, a ne priroda čovjeku“, da je „priroda zahvalna majka, a čovjek nezahvalno biće.“ (Dedić 2006: 57) U jednom tekstova se također navodi kako je miješanje u standarde proizvodnje hrane (u oblasti genetske modifikacije GM), još uvijek nije dovoljno naučno potkrepljeno, te da nedostaju precizne spoznaje o šteti koju takva hrana nanosi ljudskom zdravlju. Upozorava se na tzv. načelo predostrožnosti<sup>7</sup> u Islamu, te se na ovaj način se želi prikazati stav da „genetski modificirani organizmi i genetski modificirana hrana ili sastojci ili proizvodi koji sadrže GMO ne mogu se koristiti u pripremi halal proizvoda“. (Arnautalić 2013: 262)

S druge strane, postoji cijeli niz članaka u kojima autori (Dedić 1996: 36; Dedić 2002: 27) zauzimaju potpuno drugačije stajalište, te imaju mnogo neutralniji ton i pristup ka ovom konkretnom pitanju. (Dedić 1996: 36; Dedić 2002: 27; Arnautalić 2013: 262; Selhanović 2016: 27) Neki od autora jasno upozoravaju da su korištenje nauke i stručnih savjeta u praksi „imperativ vremena“, dok drugi upozoravaju da je „razvoj čovječanstva ovisi o hrani tj. o kvaliteti poljoprivrede“, te da „poljoprivreda i priroda nisu suparnici, već dvije strane iste medalje“. Iz ovoga se jasno mogu iščitati namjere spomenutih autora da svojim tekstom iznivelišu „subordinaciju“ nauke u odnosu na koji se poima Islam i njegova uloga u ekologiji, a koji je ilustriran u prethodnom dijelu. Nadalje, jasno se iscrtavaju diskursi u kojima je „priroda Božiji dar“, „učiteljica je podarila čovjeku kao poslanstvu na Zemlji da svoj život učini ljepšim, boljim i sređenijim“, ali istovremeno da je interakcija čovjeka i prirode „vrsta ugovora čovjeka sa prirodom i Zemljom“, te da je shodno tome djelovanje čovjeka u „okvirima tog istog ugovora“ dozvoljena i nije u suprotnosti su učenjem Islama. Na koncu, postoje mišljenja publicirana kao recenzije, u kojima se zastupaju argumenti kako suvremenii ekologizam „producira iluzije“, te da se u današnjem društvu odgovorni bave „saniranjem posljedicama“, dok se istovremeno zanemaruju osnovni uzroci. U takvom „svijetu“, pojedini autori upozoravaju da „priroda nije prvobitna“, te da je potrebna nova „etika odgovornosti“ koja bi trebala biti oslonac u vremenu ekologizma.

<sup>7</sup> Načelo koje je usvojila Konferencija UN-a o okolišu i razvoju (1992. god.) da u cilju zaštite okoliša treba široko primjenjivati pristup predostrožnosti odnosno opreza, što znači da tamo gdje postoje prijetnje od ozbiljne ili nepovratne štete za okoliš, nedostatak pune znanstvene sigurnosti ne smije se upotrijebiti kao razlog za odgađanje troškovno učinkovitih mjera za sprječavanje degradacije okoliša (Eionet.europa.eu).

Imam Brkić (2015: 14) u svom tekstu u kratkom dijelu spominje hranu da je šteta i sumnjivog kvaliteta, te da je uslijed katastrofalnih poplava i da je čovjeku ostavljeno da suočava sa „Božijom silom“, te da je kazna i sreća koja dolazi od Allaha zaslužena.

*„Hrana koju jedemo sumnjivog je kvaliteta, voće prskano hemijskim sredstvima. Raditi na podizanju svijesti, zakonski okviri za sankcioniranje.“*

U zaključku ovog dijela analize, vrijedi napomenuti kako se eko-diskursi u poimanju hrane su implicitno vezani za Boga i njegovu milost, vjerovanje u Božje jedinstvo u pogledu njegovih jedinstvenih karakteristika, posjedovanja prava da se sami obožavaju, vole, slušaju i mole za postizanje dobrote i izbjegavanje nesreće, nazvane božansko jedinstvo. Drugim riječima, ova cjelina možda najjasnije ukazuje na poziv u vjerovanje u Božanske funkcionalne atribute (cf. Shah Haneef 2002, 244). To uključuje razumijevanje različite percepcije i interpretacije razvoja i okruženja smještene u ljudski smisao i načine na koje ljudi razvijaju osjećaj kolektivnog identiteta i zajedništva sa hranom, te veze između društvenih pokreta koji stvaraju mogućnosti za široko jedinstvo okoliša i onoga što ljudi uzimaju kao plodove (cf. Peet i Watts 1996).

#### *4.7. Eko-islamski diskursi vezani za šume, drva i stabala*

U obimu analiziranih članaka, uloga ekologije i uloge drveta, šuma, stabala zauzima manje značajno mjesto. Svega 6,4 % od svih analiziranih članaka i diskursa koji se prožimaju kroz tekstove se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje. Svi članci se sadržajno odnose na pojmove koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa, te se riječi „drvvo“, „šuma“, „priroda“, „značaj šume“ spominju u svakom od tekstova često, naizmjenično, bez upotrebe sinonima. U nekoliko navrata, koriste se i alegorične jezičke kategorije, poput „Allahovo postojanje“, „Božije djelo“, „Božija volja“, „protagonisti ekološkog streljenja“, „vjernička obaveza“, „nemaran i zaboravan“ i sl.

U velikom dijelu analiziranih članaka (Dedić 1999: 34; Nesimović 2006: 16; Mandžić 2007: 18; Nepoznati autor 2009: 4; Mustafić 2011: 25; Habul 2011: 62; Habul 2012: 64; Habul 2012: 68) u ovom dijelu vežu ekologiju sa vjerom, te se referiraju na Islam, hadise ili Kur'an. Većina njih je vrlo općenita, te opisuju generalno stanje, te se u ovom dijelu autori ne pozivaju na naučna ili stručna dostignuća u oblasti očuvanja šuma, drveta i plodova koje nam drvo daje. Ton u kojem je većina članaka pisana je vrlo kategoričan, u njima se jasno vidi namjera autora da daju „upute“ ili „preporuke“ kako nešto treba da se radi ili (ne) čini. Većina članaka se odnosi na prepričavanje dešavanja u mektebu. Kako kroz obrazovne instance se utiče na očuvanje prirode u ovom kontekstu šuma i drveća, te kako se treba ponašati prema pravilima Islama. Upozorenja koje nam autori predstavljaju osjetljivost prirode pa koriste usporedbu (npr. Jako osjetljiva na dodire; vrijednost sadnje drveća, održavanje zemlje čistom, i sl.)

Većina sadržaja koji vezuje Islam uz šumu i drvo, te neki autori spominju mekteb u kojoj se u polaznici brinu za svoj okoliš. Autor (Habul 2011: 62; Habul 2012: 64) u dva svoja članka govori o ekološkim akcijama u mektebskoj školi, te kako „vjernici trebaju imati lijepe manire ponijeti ih na ulicu i ne čekati akcije, već stalno zemlju održavati čistom. U svom poimanju autori izričito upozoravaju na „štetnosti“ po čovjeka i zdravlje, dok je veliki broj sadržaja koji općenito govore i usmjereni su na opisivanje „štetnostima“ prema prirodi, okolišu i životinja. Jedan autor (Nepoznati autor 2009: 4) odstupa od ovakvih poimanja, te koji prenosi izjavu Pape Benedikta XVI koji je rekao:

*„Da čovječanstvo treba spasiti od homoseksualnog ponašanja, te da je to isto značajno kao spašavanje kišnih šuma, ocijenivši ponašanje izvan tradicionalnih heteroseksualnih vezao kao „uništavanje Božijeg djela“. Uloga crkve da zaštiti čovjeka od uništenja i da je potrebna neka vrsta „ekologije čovjeka“.*

U ovom tekstu autor, kao i u ranijem primjeru koji navodi Žiga, pokušava odstupanjem i prenošenjem neislamskih učenjaka da uporedi homoseksualno ponašanje kao devijantno, kao „uništavanje Božijeg djela“ kroz alegoriju kišnih šuma koje u ovom kontekstu treba spasiti. Ekologiju čovjeka koja je pomenuta u članku može se uporediti sa tekstrom (Habul 2012: 64) koji je istakao „Čistoća je dio vjere“. Kroz ovu komparaciju i nepoznati autor želi radikalno predstaviti ponašanje koje odstupa od vjerskih knjiga kao nečistoću prirode a u ovom slučaju čovjeka koji će nestati na ovaj način.

Nadalje, (Mustafić 2011: 25) svoj članak započinje da su polaznici mektebske nastave u džematu Pribava, pokazali kako se brine za svoj okoliš. U nastavku navodi:

*„Nakon što su proveli akciju uklanjanja smeća, polaznici su izašli na Straževac gdje je zasadeno 500 sadnica borova. Ekologija nije strana Islamu i muslimanima nego naprotiv dužnost, jer čuvanjem prirode se odaje priznanje Allahu kao Stvoritelju, a muslimani se trebaju osjećati najpozvаниjim protagonistima ekoloških stremljenja. Trud uložen na planu življenja sveopšteg reda, skladno božjoj volji, jer najveći doprinos ekologiji planetarnih razmjera i najodlučniji islamski usud življenja.*

Tekst zaključuje nizom primjera i opaski kako se muslimani trebaju ponašati i brinuti za okoliš, da je dužnost vjernicima da se ponašaju u skladu sa redom. Islam i ekologija u ovom poimanju uživaju u skladu koji ne treba narušavati.

Nekoliko drugih autora specifično interpretiraju odnos Islama i ekologije koristeći se opisima, kao „sedmo istrebljenje“ i „ekološka svijest“. Svi sadržaji su eksplicitno usmjereni ka Bogu, Njegovog „volji“. U tekstu (Nesimović 2006: 16) koji je opisivao program u bihaćkom džematu, se navodi kako:

*„Osim učenja Kur'ana, ilahija, kasida, slavata i tekbira obilovao je osvrtnima islamskog poimanja ekologije, zaštite prirode i životne sredine. Ukazano je na osnovu hadisa, kolika je vrijednost zasaditi drvo ili biljku čije će plodove jesti ptice, ljudi ili životinje, o prednosti sadnje, sadnicama i u momentu nastupa Sudnjeg dana. O pažnji Islama prema životinjama, o kultivisanju zemlje, o pravilnom odnosu*

*prema zraku, vatri i vodi. Svemu što treba Islam iz domena razvijanja ekološke svijesti.“*

Postoje i eksplisitne poruke u tekstovima. Većina njih je konstruisana u smislu koja je korist od sadnje drveća, biljaka i plodova koji su osjetljivi koje treba štititi. Tako i (Dedić 1999: 34) u svom tekstu navodi:

*„Jeribasma domaća sorta kruške kod nas se gaji od prije pet stoljeća. Donijeli su je Turci na Balkan. Naziv ove kruške znači ne dodiruj me – što će reći da je jako osjetljiva na dodire. Otporna je na čađavu krastavost, na bakterioznu plazmenjaču i kruška buhu – Bogom dana ekološka kruška.“*

Kao i u ostalim člancima tako i u ovom se ne referiraju na nauku ili na drugu religiju. Dedić pokušava prikazati kako jedan mali segment prirode i drveta je otporna na prirodne ali i u jednu ruku osjetljiva na dodire. Kontekstualizira historijski značaj Otomanske imperije na Balkanu, kao kulture koja je donesena, stigla iz drugih krajeva. Nije jasno iz teksta da li iz toga želi prikazati drugu poruku, te da li dolazak „Turaka“ (ne)namjeran. Tako je sa šumama i drvećem, koje opstaju u svom staništu ali ako nanosimo štetu može doći do Sudnjeg dana. Ilustrirajući diskursi pozivaju na interakciju čovjeka sa prirodom, te pokušavaju kroz obrazovne institucije potaknuti mlade naraštaje da se brinu i sade drveće. Na ovaj način, uvođenjem duhovne dimenzije u obrazovno iskustvo učenika, obrazovni kurikulum u okviru islamskog etosa daje dugotrajni doprinos vrijednostima i promjenama životnog stila kod učenika koji se drže islamske vjere (cf. Al-Naki 2004: 139).

Autor (Habul 2012: 68) u još jednom svom članku ne odstupa od svojih teza, te se bavi pitanjem zaštite drveća, ukazujući na nepoštivanje Božijih zakona.

*„Zbog ljudske nemarnosti i nepoštivanja Božijih zakona prirodni okoliš na planeti Zemlji biva oštećen i neadekvatno zaštićen.“*

Nadalje opet govori o prirodnim bogatstvima BiH, te kako i prirodni svijet treba pažnju.

*„Jedno područje koje je i pod zaštitom države BiH je dryored Platana i Kestena od Ilijadža do Vrela Bosne. Taj svijet treba ljudsku pažnju i pomoći jer je čovjek halifa*

*na zemlji i dužan je poštivati Božije zakone i pomagati živom i „neživom“ svijetu na planeti Zemlji.“*

Zaključuje izlaganje s opaskama o nemaru i zaboravnosti onoga što nas okružuje, iskazujući želju da se o ovom problemu počne razgovarati.

*„Čovjek je zaboravio svoj element, postao je nemaran i zaboravan. Ova divna aleja drvoreda zbog svoje starosti, ali više zbog naše nemarnosti propada pa treba hitnu stručnu pomoć. Člankom želim podsjetiti na ovaj problem, sa željom da nadležne institucije naše zemlje, zeleni ekološki pokreti, studentska omladina, upozna sa bolešću Platana i Kestena s Ilijedžu u svrhu njihovog izlječenja.“*

Korištenje riječi „bolest“ dovodi u kontekst prirodu, kako je Ilijedža narušena, makar u ekološkom poimanju. Bavi se oblikovanjem diskursa koji za cilj imaju pretežito obrazovnu funkciju koja se fokusira na činjenicu da religija predstavlja ozbiljan i održiv izazov destruktivnom konzumerizmu i identificira zajedničko okruženje između većeg dijela ekološkog obrazovanja i religije ekocentrične ekološke misli koja se u osnovi sastoji od opozicije antropocentrizmu (Ashley 2006).

#### *4.8. Eko-islamski diskursi o vodi*

Grupa autora (Šestić 1996: 10; Nepoznat autor 1999: 4; Nepoznat autor 2001: 4; Dedić 2002: 35; Ibraković 2003: 1054; Sultanović 2006: 7; Sedić 2006: 675 - 682; Kavazović 2010: 42; Habul 2010: 54; Islamčević 2015: 231; Sedić 2016: 441) je u periodu od 1996. do 2016 godine objavila niz tekstova čiji se osnovni diskursni i tematski kontekst eksplisitno nadovezuje na pitanja ekologije, zaštite voda, o ribama kao bićima koja obitavaju u vodi, te značaju i nedostatku kiše. Njihov implicitni karakter izražajno neutralnim diskursima, upozoravajući na problem zaštite vode, većina njih se referira na Islam. Neki autori kontradiktorno iskačući iz ustaljenih pisanja, referiraju se i na nauku, citirajući filozofa Talesa. Skrivenih poruka u člancima nema, te se većina koristeći Kur'anske preporuke objašnjavaju na koji način se treba postupati prema vodi u ekološkom poimanju. U obimu analiziranih članaka, ovi diskursi zauzima značajno mjesto u odnosu na ostale diskurse. Ukupno 8,8 % od svih analiziranih članaka se direktno vezuju za ovo konkretno pitanje.

Svi članci su sadržajno vrlo eksplisitni u pojmovima koji se koriste kao osnovni indikatori diskursa, te se riječi „voda“, „riba“, „kiša“, „kišnica“, „rijeke“, „jezera“ spominju u skoro svakom od tekstova često, naizmjenično, bez upotrebe sinonima. Samo u nekoliko navrata, koriste se i alegorične jezičke kategorije, poput „ekologija duše“, „Allahova milost“.

Većina članaka direktno povezuju ekologiju sa vjerom, te se referiraju na Islam, hadise ili Kur'an. Većina njih je vrlo općenita, te opisuju generalno stanje, neki se pozivaju na naučna ili stručna dostignuća u oblasti zaštite vode. Ton u kojem je većina članaka pisana je vrlo kategoričan, u njima se jasno vidi namjera autora da daju „upute“ ili „preporuke“ kako nešto treba da se radi ili (ne) čini.

Postoji izvjesni sukob u poimanju uloge koju interpretacija Islama ima u odnosu na nauku i moderna saznanja. U jednom od tekstova objavljenom 2015. godine (Islamčević 2015: 231) je ilustriran ovaj segment:

*„Da ste, prije 500 godina, nekome ko se posebno bavi i zanima kišom postavili pitanje „postoji li mjera, može li se ona brojčano izraziti“? Ne biste dobili nikakav odgovor, jer ljudi tog vremena nisu ništa znali o meteorološkim pojavama koje se dešavaju na Zemlji. Zato je bilo nemoguće da nešto kažu o količini kiše koja se spusti na Zemlju. Kur'an, međutim, prije 1400 godina kaže da kiša ima svoju*

*određenu mjeru. Istraživanjima provedenim u posljednjem stoljeću postalo je sasvim jasno kako kiša na Zemlju spusti istu količinu vode. Ova količina se kreće između 16-17 miliona tona u sekundi. Tako se na Zemlju u toku godine spusti preko 500 milijardi tona kiše, a isto toliko vode i ispari prema nebu. Ova vrijednost svake godine je ista. Statičnost ove vrijednosti ima veliku ulogu u osiguravanju ekološke ravnoteže na Zemlji. Zbog toga što se svake godine mijenjala količina kišnih oborina u području u kome živi, neki naučnik od prije nekoliko stoljeća nije mogao znati da je količina kiše i neke brojčane vrijednosti ne može postojati nikakva povezanost.*

U uvodnom dijelu autor započinje citatom kako „*Onaj koji s neba s mjerom spušta vodu, pomoći koje u život vraćamo mrtve predjele – tako ćete i vi biti oživljeni*“.  
Slijedi prelaz i vraćanje u prošlost komparirajući kako se navodi u Kur’anu, te kritika nauke koja nije bila u stanju spoznati dešavanja na Zemlji. Nakon nekoliko stoljeća ljudi su spoznali meteorološke pojave koje u ovom kontekstu nisu uvjetovane naučnim saznanjima, jer nauka to nije mogla znati. Ipak u ovom poimanju autorovo referiranje na naučna saznanja, uglavnom su tonu stavljanja Islama ispred naučnog objašnjenja.

U uvodnom dijelu poimanja (Dedić 2002: 35) koristi se identičan ton pisanja kao i kod Islamčevića, te se govori o količini vode, isparavanju itd. Međutim svoj u članku se referira na filozofa Talesa koji je govorio o vodi.

*„Osnovni uzrok svega postojećeg je voda, sve je od vode i u vodu se vraća.“ Rekao je grčki filozof Tales, 650. – 590. godine p.n.e. Voda je majka života, neke rijeke ljudi nazivaju majkama, što nije nimalo slučajno. Gotovo dvije trećine čovjekovog organizma čini voda.“*

Većina analiziranih tekstova kroz preporuke, savjete upozoravaju kakve norme ponašanja trebaju da budu prema vodi, kiši, ribi, te koliko značaj ekologija u Islamu zauzima. Ilustrirajući ovaj primjer na koji način se želi upozoriti pozivajući se na opominjanje iz Kur’ana:

*„Nedavni masovni ponor ribe u rijeci Bosni (kad je prema prvim podacima uginulo više od 213 cijelokupnog ribljeg fonda) još jedan u nizu naših ekoloških vandalizama. Neko je (a pitanje je hoće li uopšte biti utvrđen počinilac ovog zločina) iskoristio veliko nevrijeme i provalu oblaka nad Sarajevom, da bi u obu žilu kucavicu ispustio otrovni materijal i tako gotovo dokrajčio ovu, od ranije zagadženu rijeku. Tako je piramidi ekoloških zagadženja dodana još jedna „cigla“. Ovakva dešavanja i zločini ne ubijaju samo ribe, već i sebe. Naše planine, naše rijeke, jezera sve je toliko uprljano i upropasteno da je pitanje ekološke katastrofe*

*samo pitanje dana. Ima li se na umu kontaminacija zemljišta minama, koliko se neplanski i bespravno eksplorira šumsko bogatstvo. Iako nas Kur'an časni opominje da ne bacamo vlastite rijeke u propast, mi to sve nažalost činimo ali dokle?“*

U ovom pasusu se koriste izrazi poput „piramida ekoloških zagađenja“, „ekološka katastrofa“, te se zaključku poziva na Kur'an koji opominje da se ne zagađuje voda, rijeke, i da nemaran odnos je protivan vjerskom učenju. Sljedeći diskurs koji se prožima u tekstovima vezan za vodu i ekologiju jeste članak (Šestić 1996: 10), koji ilustrira socijalistički period u kojem je kako se navodi Zenica ostala bez svojih vrela, da je u Osmanskom periodu imala vodovode, aludirajući negativno na vladavinu Josipa Broza.

*„U tom svom urbicidu u Zenici učinjen je još jedan zločin – ekološki. Zenica je bila čuvena po svojim vrelima te prema Hamdiji Kreševljakoviću u Osmansko doba Zenica je imala trideset i dva lokalna vodovoda. Preostali dio se nalazio u gradskom prostoru dok su socijalistički urbanisti napravili potopili gradsku kanalizaciju.“*

U ovom dijelu se implicira negativan ton nemarnog odnosa prema vodama i forsirane gradnje.

*„Uništeno je vrelo „Čauševac“ u blizini Potočke džamije. Injekcijama tečnog betona pod pritiskom „gušili“ su vrelo a onda je voda šikljala po mezaristanu i okolnim baščama da bi i tamo istim načinom bile savlađivane dok se konačno nije smirila. Vrelo „Čauševac“ dobilo je naziv po izvjesnom čaušu koji je svakog dana odnosio tu vodu travničkom veziru.“*

Dalje se u tekstu govori o i nabrajaju sva vrela koja su uništena i koja su opstala sve dok ih „civiliziran čovjek“ nije uništio.

U pjesmi „Naše rijeke“, autor (Ibraković 2003: 1054) opisuje 38 bosanskohercegovačke rijeke i rječice.

*„Nabrojane rijeke uglavnom su ženskog roda (ako se izuzmu Vrbas, Rzav i Trebižat) zvučnih su imena i prosto da u ovoj pjesmi otici u huče i svojim nazivima putuju u jednoj vanvremenskoj putanji vode kao izvora cijelog života. Brojnost bosanskih voda govori o mladosti BIH i njenoj izglednoj i optimističnoj budućnosti. Poezija se ne piše, ona se čuti u skrivenim stihovima svuda oko nas gdje je sve razigrano i prepuno znakova i uputa. Te znakove prepoznaće pjesnik u svojoj knjizi.*

*U njegovim čistim (ekološkim – nezagađenim) pjesmama iskri se želja za ekologijom duha i duše.“*

Koristi se alegorija vode kroz prizmu napretka u BiH, mladosti i njenoj budućnosti. Kontekst razorenih ekoloških staništa, vode i rijeka brojnošću svojom nije moguće uništiti. Tako se pravi sinteza čovjeka i ekologije. Poezija komparira duhovnost sa željom za čistoćom, kroz ekološki diskurs.

Sličan narativ se prožima u tekstu (Kavazović 2010: 42) koji dovodi u vezu vodu i ribe, u kontekstu zagađenosti ljudske sredine. Nadalje prikazuje i referiše se na islamske mislioce koji smatraju da je jedino dozvoljena prirodno uginula riba.

*„Ukratko po Ebu Hanifi – riba koja je uginula u vodi ne može biti dozvoljena za jedenje, njegovo mišljenje nije u suprotnosti sa Kur’anskim ajetima i hadisima, jer treba razumjeti njegovu poruku u kontekstu zagđenosti ljudske sredine, a posebno vode. Ribe koje su uginule u vodi uslijed otrova, hemijskih zagađenja, u morskom (vodenom) talogu nisu dozvoljene za jedenje, jer su takve štetne po zdravlje. Njegovo mišljenje je za nas posebno zanimljivo, jer je u duhu savremenih ekoloških razmišljanja u ovom pravu. Na temelju Kur’ansko-sunnitskih poruka i razmišljanja muslimanskih mislioca može se zaključiti da je dozvoljena riba koja je prirodno uginula, dok je riba kao i druge životinje koje žive i uginu u vodi uslijed hemijskih i drugih zagađenja zabranjena.“*

Dok muslimanski aktivisti za zaštitu okoliša na različite načine demonstriraju praktičnu manifestaciju islamske ekoetike, jedna od njihovih glavnih strategija odnosi se na korištenje islamskog bogatog obrazovnog krajolika. Autor ovog teksta, s druge strane, zaključuje diskursom o štetnosti hemijskih i drugih elemenata koji narušavaju prirodnu stabilnost, te utiču na ekološke organizme koji su nastanjeni u vodi.

## 5. ZAKLJUČAK

Rastuće tenzije koje se prepliću u globalnim trendovima vezanim za narative o ulozi čovjeka i kolektiviteta u očuvanju ekologije, ekoloških standarda i normi, su bili zanemarivani u akademskim istraživanjima vezanim za kontekst BiH. Ova konstatacija se posebno odnosi na ulogu koju kolektiviteti i zajednice čije se osnovno djelovanje oblikuje kroz različite institucionalne formacije. Posebnu ulogu u ovom zadatku oblikovanja shvatanja ekologije imaju vjerske institucije, a među njima i Islamska zajednica BiH. Njihovo djelovanje i konceptualizacija stavova i znanja utiču za razvijanje i podizanje svijesti o environmentalizmu ili nekim drugim temama koje se obrađuju na implicitan način.

Ovaj magistarski rad je posvećen sadržajnoj i diskursnoj analizi poimanja eko-islamske perspektive izdavačke djelatnosti Islamske zajednice BiH, od 1992. do 2016. godine. U ovom radu je analizirano 80 članaka koji su objavljeni u najčitanijim i najprominentnijim časopisima IZ BIH, „Preporod“ i „Glasnik Islamske zajednice“, u kojima autori raspravljaju i koriste ekologiju u svojim razmatranjima društvene zbilje, te na taj način kreiraju narative koji prožimaju eko-islamske diskurse o različitim temama od njihovog interesa. U radu se kombiniraju politološki, ekološki, teološki i historijski aspekti diskursne i sadržajne analize.

Empirijski dio istraživanja podijeljen je na 8 identifikovanih diskursnih cjelina. Eko-islamski diskursi su naročito prisutni u temama vezanim za etničke odnose u BiH i svijetu, u nešto manjem obimu o stanju u međunarodnim odnosima. Nadalje, eko-islamski diskursi su prepoznati i analizirani u oblastima zdravlja, ljudske spoznaje i duhovnosti. Ovi diskursi su također izražajno prisutni u religijsko-naučnom djelovanju, u poljoprivredi i proizvodnji hrane i vodi, te pitanjima vezanim za šume, drva i stabala.

Iz analize i interpretacije tekstova proizilazi nekoliko zaključaka koji prevashodno upućuju na postojanje disonantnih stavova o eko-islamskoj perspektivi IZ u BiH. Određena grupa autora kontinuirano „zloupotrebljavaju“ pojam ekologije u razmatranjima koja su npr. vezana za ratna dešavanja, te kritiziranje djelovanja i ponašanja međunarodnih aktera. Dva koncepta koja se mogu pronaći su pogled na ekologiju kroz univerzalan način, odnos Islam-a i prirode prema božijem davanju, te drugi koji je opterećen specifičnim nacionalnim kontekstom, ratnim traumama i stradanjima muslimanske zajednice u BiH. Pojedini autori bez obzira na period pisanja i dalje implicitno poimaju i dovode pojam ekologizma u (ne)posrednu vezu sa stradanjima Bošnjaka.

Pitanja eko-Islama u međunarodnim odnosima pretežno autori favoriziraju položaje i uticaje država pretežno (muslimanskih), predstavljajući ih u pozitivnom svjetlu. U pojedinim tekstovima se diskutuje i stanje u pojedinim državama svijeta, sa referencom na neka ključna ekološka pitanja od globalnog značaja, ali i opaskama koje su vezane za politička dešavanja bez direktnе sprege sa ekologijom ili environmentalizmom.

S druge strane, postoji grupa autora koja posmatra ulogu Islama i islamske tradicije kroz prizmu teologije i duhovnog učenja, kroz diskurse o ekološkoj svijesti i povratku religioznim korijenima i etici. Iz analize članaka također proizilazi da Islamska zajednica aktivno učestvuje u promoviranju ekologije u širem smislu, fokusirajući se na četiri osnovna elementa a to su: voda, zemlja, zrak i hrana. Većina članaka direktno povezuju ekologiju sa vjerom, te se referiraju na Islam, hadise ili Kur'an. Većina njih je vrlo općenita, te opisuju generalno stanje, neki se pozivaju na naučna ili stručna dostignuća u oblasti zaštite vode. U nekoliko navrata, koriste se i alegorične jezičke kategorije, poput „Allahovo postojanje“, „Božije djelo“, „Božija volja“, „protagonisti ekološkog streljenja“, „vjernička obaveza“, „nemaran i zaboravan“ i sl. Ton u kojem su pisani članci su kategorični, u njima se jasno vidi namjera autora da daju „upute“ ili „preporuke“ kako nešto treba da se radi ili (ne) čini, a skoro niti jedan članak nije afirmacijski, već su sva upozorenja formirana u oblicima negacije. Veliki broj analiziranih članaka iz ovih cjelina sadržajno se vrlo često referiraju filozofe poput Fukuyame, Bentham, Dekarta, Hegela, Sejjid Husein Nasr, Ničea i Darvina gdje navode neka njihova promišljanja. Ostali u svom poimanju se referiraju na abrahamski monoteizam, političku nauku, etiku odgovornosti, znanstveno-tehnološki napredak, ateizam itd. Primjetno je da se prizma eko-Islama se također javlja u temama koje odražavaju svijest o ekološkim problemima.

Analizirajući sadržaj izdavačke djelatnosti Islamske Zajednice u BiH moguće je zaključiti kako ima uticaj na formulaciju narativa i diskursa o eko-Islamu. U obimu objavljenih tekstova, ekologija ne zauzima predominantno mjesto, ali je dovoljno zastupljena kao alat za podsticanje promjena i upućivanje na standarde ponašanja i shvatanja određenih problema o kojima autori pišu. Obzirom da postoji dugogodišnji kontinuitet obrađivanja tema vezanih za ekologiju, te usko specijalizirana grupa autora koji se u svojim tekstovima implicitno ili eksplicitno osvrću na ovu temu, moguće je izvesti zaključak da IZ BiH kroz svoju izdavačku djelatnost aktivno oblikuje narrative i diskurse o ulozi Islama i religijske zajednice po ovim pitanjima.

Iz analiziranih tekstova također nije vidljiva jasna distinkcija između tema koji su publicirani u jednom ili drugom analiziranom časopisu, što upućuje na harmoničnost pristupa koji urednički odbori u oba časopisa dozvoljavaju i promovišu.

Rezultati ovog istraživanja se mogu koristiti kao potencijalno sredstvo i alat za društvene promjene, za promjenu shvatanja diskursa kada je riječ o djelovanju vjerskih organizacija u ekološkim pokretima i inicijativama. Proširivanjem broja časopisa u kojima se objavljaju tekstovi na ovu temu je moguće proširiti i generalno shvatanje IZ BiH o ovoj temi. Ekološka etika i odgoj na ovaj način mogu pozitivno da utiču na unapređenje čovjeka kao individue. Djelovanje i promoviranje ujednačenih i izbalansiranih diskursa o ovoj temi može poslužiti u kreiranju novih zelenih inicijativa, koja su u korelaciji sa odgovarajućim vjerskim načelima.

## 7. BIBLIOGRAFIJA

- Abdibegović N. (2000): Za mentalno zdravlje religija je osnovna supstanca, Preporod, br. 7/680, str 27.
- Abdul-Matin I. (2010): Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet.
- Abu-Hola I. (2009): An Islamic Perspective on Environmental Literacy, str. 195-211.
- Abu-Sway M. (1998): Fiqh al-Bi-ah fil-Islam, Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment.
- Afroza K. (2003): The Environmental Movement in Iran, Perspectives from Below and Above, str. 432-448.
- Agwan A.R. (1993): Towards an Ecological Consciousness, American Journal of Islamic Social Sciences 10(2): str. 238-248.
- Agwan A.R. (1992): The Environmental Concern of Islam.
- Ahmad A. (1997): Islam and the Environmental Crisis.
- Ahmad A. (2005): Nigeria In Environmentalism in the Muslim World, uredio. Foltz R.C., str. 75-83.
- Ahmed N.M. (2010): Kriza (post)modernosti-desakralizacija društva, smrt demokratije i zahtjev za povratak islamske tradicije, Glasnik Islamske zajednice, str. 294, 295, 297.
- Ahmetagić I. (1992): Govor o duhovnom, vjerovjesničkom rađanju Isaovo A.S. rođenje, Preporod, br. 2/513, str. 18.
- Alibasic, A. (2020). The Bosnian Islamic community and its position on inter-religious dialogue, international law, and the nature of bosnian society. *Scriptura: Journal for Biblical, Theological and Contextual Hermeneutics*, 119(2), 1-16.
- Al-Damkhi A.M. (2008): Environmental Ethics in Islam: Principles, Violations, and Future Perspectives, *International Journal of Environmental Studies* 65(1), str.11-31.
- Al-Hamid A. (1997): Exploring the Islamic Environmental Ethics, In *Islam and the Environment*, uredio Agwan A.R., str. 39-69.
- Al-Muwatṭa (1999): Damascus: Dārul Qalam, str. 277.
- Al-Naki K. (2004): How do We Communicate Environmental Ethics? Reflections on Environmental Ethics from a Kuwaiti Perspective, str. 128-142.
- Al-Roubaie A. i Vicas A. (1998): The Concept of Water Rights in Islam and Water Resource Stress in the Middle East, Economic Implications for International Security, *Al-Shajarah* 3(1), str. 57-83.

Arensberg A. (2005): A Guidebook for Environmental Conservationists in the Muslim World: How to Use Islam to Increase a Project's Effectiveness.

Arnautalić M. (2013): Halal i GMO hrana, Glasnik Islamske zajednice, str. 262.

Ashley M. (2006): Finding the Right Kind of Awe and Wonder: The Metaphysical Potential of Religion to Ground an Environmental Ethic, str. 88-99.

Atkinson A. (1991): Principles of Political Ecology.

Ayaz K., M. ul-Islam, Malik M.M i Nawab. B. (2003): Conservation and Islam.

Bagadera A.A., El-Sabbagh A.T.E., Al-Glayand M.A., Izzi-Deen Samarrai M., i Llewellyn O.A (1994): Environmental Protection in Islam. uredio IUCN Environmental Policy and Law Paper 20.

Bajraktarević A. (2016): Ekološki globalista – politički teroristan, Preporod, br. 17/1075, str. 32.

Bauman W. (2011): Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology.

Bekrić A. (2013): Model jednakosti i pravde u islamskom svjetonazoru, Glasnik Islamske zajednice, str. 234.

Berg B. L., i Lune H. (2001): An introduction to content analysis, Qualitative research methods for the social sciences, str. 238-267.

Beringer A. (2006): Reclaiming a Sacred Cosmology, Seyyed Hossein Nasr, the Perennial Philosophy and Sustainability Education, str. 26-42.

Berkes F. (2008): Sacred Ecology.

Bilal Philips A. (1990): The Fundamentals of Tawheed (Islamic Monotheism).

Blaikie P. i Brookfield H. (1987): Land Degradation and Society, str. 17.

Brkić S. (2015): Naš bosanski ahmaklul i ekologija, Preporod, br. 11/1045, str. 14.

Bryant R.L. i Jarosz L. (2004): Thinking about Ethics in Political Ecology, str. 807-812.

Cherfane C. C. i Makdisi K. (2007): "Envisioning an Arab Agenda for Trade and Environment." In *Envisioning a Sustainable Development Agenda for Trade and Environment*, uredili Adil Najam, Mark Halle, i Ricardo Meléndez-Ortis, str. 49–76.

Chilton P. i Schäffner C. uredio (2002): Politics as text and talk: Analytic approaches to political discourse, str. 8.

Črnjar M. (2002): Ekonomika i politika zaštite okoliša.

Deane-Drummond C. i Heinrich B., uredio (2011): Religion and Ecology in the Public Sphere.

Dedić H. (1996): Zemlji i imetak nikad ne prodajite, Preporod, br. 5/588, str. 36.

Dedić I. (1998): „Zelena revolucija“ u Zapadnim zemljama, Preporod, br. 19/645, str. 26.

Dedić I. (1999): Biljke kao „spomenici“ bošnjačke kulture, Preporod br. 18/667, str. 34.

Dedić I. (2002): 21. stoljeće - doba ekologije, Preporod, br. 17/738, str. 35.

Dedić I. (2002): 21. stoljeće – doba ekologije, Preporod, br. 20/741, str. 27.

Dedić I. (2003): 21. stoljeće – dobra ekologije, Preporod, br. 9/754, str. 34.

Dedić I. (2006): Zdrava Hrana, Preporod, br. 21/839, str. 57.

Dutton Y. (1992): Natural Resources in Islam and Ecology, uredio Khalid F. i O'Brien J., str. 51-67.

Dutton Y. (1998): Islam and the Environment: A Framework for Enquiry, In Islam and the Environment, uredio Haleem H.A., str. 56-74.

Esack F. (2003): From Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, In Liberating Faith, Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom, uredio Gottlieb R.S., str. 134-144.

Esposito J. L.(2002): What Everyone Needs to Know about Islam.

Foltz R.C. (2002): Iran's Water Crisis: Cultural, Political, and Ethical Dimensions, Journal of Agricultural and Environmental Ethics 15(4), str. 357-380.

Foltz R.C. (2005a): Introduction: The Environmental Crisis in the Muslim World, In Environmentalism in the Muslim World, str 7- 8.

Gari L. (2006): A History of the Himā Conservation System, Environment and History 12, str. 213-228.

Gluhalić M. (2010): Religija i ekologija - islam i pravo na zdravu okolinu : magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu.

Gomaa A. (2009): Environmentalism and Islamic Perspective.

Gough N. (2002): Thinking/Acting Locally/Globally: Western Science and Environmental Education in a Global Knowledge Economy, str. 1217-1237.

Habul R. (2010): Uz dan voda – Islam i ekologija, Preporod, br. 6/920, str. 54.

Habul R. (2010): Zelena boja Islama, Preporod, br. 9/923, str. 49.

- Habul R. (2011): Borovi mekteba Pribava, Preporod br. 13/951, str. 62.
- Habul R. (2012): Ambrozija i mekteb Pribava, Preporod br. 10/972, str. 64.
- Habul R. (2012): Stabla Platana i kestena Ilidže sarajevske, Preporod br. 21/983, str. 68.
- Haddad M. (2006): An Islamic Approach towards Environmental Education, str. 57-73.
- Hadžić A. (2013): Izazovi narušavanja biološko-ekološke ravnoteže, Preporod, br. 8/994, str. 54.
- Hadžimešić Hafizović A. (2013): Ekološka (ne) osviještenost hadžija, Preporod, br. 21/1007, str. 21.
- Hamed S.A. (2003): Capacity Building for Sustainable Development: The Dilemma of Islamization of Environmental Institutions, In Islam and Ecology: A Bestowed Trust, str. 403-421.
- Hamed S.A. (2005): Egypt In Environmentalism in the Muslim World, uredio Foltz R.C., str.37-53.
- Heyd T. (2007): Encountering Nature: Toward an Environmental Culture.
- Hobson I. (1998): Islam's Guiding Principles for a Solution to Environmental Problems, In Islam and the Environment, str. 33-42.
- Hobson I. (1998): Islam's Guiding Principles for a Solution to Environmental Problems, In Islam and the Environment, uredio Haleem H.A., str. 33-42.
- Holsti O. R. (1968): Content analysis., The handbook of social psychology, str. 596-692.
- Hrynkow C., Byrne S. i Hendzel M. (2010): Ecotheology and Inculturation: Implications for Theory and Practice in Peace and Conflict Studies, str. 295-327.
- Husejinbašić K. (2016): Ekološka dimenzija islamskog učenja i njen uticaj na sigurnost, magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu.
- Ibahimagić O. (1996): Politička budućnost Bosne, Glasnik Islamske zajednice, str. 592.
- Ibraković Dž. (1998): Islam u nacionalnom biću Bošnjaka, Glasnik Islamske zajednice, str. 851.
- Ibraković Dž. (2003): Huk Neretvice, Glasnik Islamske zajednice, str. 1054.
- Ibrelijić I. (2011): Globalna nuklearizacija i islamski svijet, Glasnik Islamske zajednice, str. 245.
- Iqbal B.K. (2009): This Earth a Masjid? Islam & Science 7(1), str. 75-78.
- Islamčević H. (2015): Znanstvene teme u Kur'anu, Glasnik Islamske zajednice, str. 231.

Izzi Dien M.Y. (1997): Islam and the Environment: Theory and Practice, Journal of Belief & Values 18(1), str. 47-57.

Izzi Dien M.Y. (2000): The Environmental Dimensions of Islam.

Jeleč S. (1995): Znanost izvor zla i preduslov za moć, Preporod, br. 10/581, str. 4.

Jenkins W. (2005): Islamic Law and Environmental Ethics, str. 338-364.

Jørgensen M. W. i Phillips, L. J. (2002): Discourse analysis as theory and method, str 1.

Kadribegović A. (1999): „Otkriće“ Kraljevine Saudijske Arabije, Preporod, br. 6/605, str. 5.

Kadribegović A. (2000): Sahan kao neprijateljski element, Preporod, broj 4/477, str. 7.

Kadribegović A. (2001): Borba sa nevidljivim trovačima, Preporod, broj 2/699, str. 5.

Kadribegović A. (2001): Voda, molitva, Preporod broj 8/946, str. 5.

Kadribegović A. (2003): Kurbanske kožice u Mrkovićima, Preporod, broj 5/750, str. 7.

Kamber A. (2010): Zemlja ne pripada čovjeku već čovjek zemlji, Preporod, br. 2/916, str. 43.

Karić E. (1996): XXI st. Neće biti stoljeće sudara velikih religija nego velika titanska borba između nijekanja religije (filozof Sejjid Husein Nasr).

Karić E. (1997): Ljudska prava u kontekstu islamsko – zapadne debate, Glasnik Islamske zajednice, str. 740 i str. 741.

Kavazović O. (2010): Kako Islam gleda na lov i ribolov, Preporod, br. 2/916, str. 42.

Kerr D.A. (2000): Muhammad: Prophet of Liberation – A Christian Perspective from Political Theology, Studies in World Christianity 6(2): str. 139-174.

Khalid F. (2005): Applying Islamic Environmental Ethics, In Environmentalism in the Muslim World, uredio Foltz R.C., str. 87-111.

Klino S. (2000): Ekologija Hadždža, Preporod, br. 8/681, str. 15.

Kovač M. (2015): Svijest muslimana o potrebi zaštite okoline i resursa je na nedopustivo niskom nivou, Preporod, br. 7/1041, str. 31 i str. 32.

Krippendorf K. (2004): Content Analysis, str. 3-19.

Krznar T. (2011): Znanje i destrukcija.

Kula E. (2001): Islam and Environmental Conservation, Environmental Conservation 28(1), str.1-9.

- Lavić S. (2012): Vrijem (sve)politike, Preporod, br. 22/984, str. 45.
- Lawrence R.J. (2003): Human Ecology and its Applications, Landscape and Urban Planning 65, str. 31-40.
- Llwellen O.A. (2003): The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law, In Islam and Ecology: A Bestowed Trust, uredio Foltz R.C., Denny F.M. i Baharuddin A., str. 185-247.
- Mandžić A. (2007): Ekologija, Preporod br. 12/854, str. 18.
- Mandžić H. (2002): Islamski stavovi o ishrani i dijeti, Preporod, br. 22/273, str. 31.
- Marouli C. (2002): Multicultural Environmental Education: Theory and Practice, Canadian Journal of Environmental Education 7(1): str. 26-42.
- Memić A. (2010): Islam i ekološki problemi u savremenom svijetu: magistarski rad, Univerzitet u Sarajevu.
- Mohamed N. (2012): Revitalising an eco-justice ethic of Islam by way of environmental education: Implications for Islamic education, doktorska disertacija, Stellenbosch Univerzitet.
- Mohamed Y. (1991): Knowledge in Islam and the Crisis in Muslim Education, str.13-31.
- Mueller M.P. i Bentley M.L. (2006): Beyond the “Decorated Landscapes” of Educational Reform: Towards Landscapes of Pluralism in Science Education, str. 321-338.
- Mulalić A. (1999): Ekologija i sistem vrijednosti, Glasnik Islamske zajednice, str. 947 do str. 950.
- Mustafić S. (2004): Muhamed A.S. milost svjetovima, Preporod, br. 9/779, str. 7.
- Mustafić S. (2008): Islam i ekologija, Preporod, br. 5/871, str. 39.
- Mustafić S. (2011): Briga o okolini je dužnost muslimana, Preporod br. 9/947, str. 25.
- N.N. (1997): Vijesti iz islamskog svijeta, Preporod, br. 5/631, str. 26.
- N.N. (1998): Islamska etika – suvremeni aspekti, Glasnik Islamske zajednice, br. 1/687.
- N.N. (1999): Zaštita okoline, Preporod, br. 12/661, str. 4.
- N.N. (2001): Ekološki zločin, Preporod, broj 17/714, str. 4.
- N.N. (2002): Kako izbjegići humanitarnu katastrofu?, Preporod, br. 20/741, str. 27.
- N.N. (2003): Uz 22. april, Dan naše Planete, Preporod, br. 9/754, str. 4.
- N.N. (2004): Kako siromašiti i izgubiti zdravlje, Preporod, br. 12/782, str. 6.

N.N. (2004): Obilježena 20-a godišnjica Zimskih olimpijskih igara, Preporod, broj 4/774, str. 6.

N.N. (2004): Sa simpozija „Izazovi Ibrahimovskog monotezima“, Preporod, br. 10/780, str. 21.

N.N. (2009): Papa Benedikt XVI, Spasiti čovječanstvo od homoseksualnog ponašanja, Preporod br. 1/897, str. 4.

Nasr S.H. (1992): Islam and the Environmental Crisis, In Spirit and Nature: Why the Environment is a Religious Issue, uredio Rockefeller S.C., str. 84-108.

Nasr S.H. (1996): Religion and the Order of Nature, Oxford Univerzitet.

Nasr S.H. (1997): Islam and the Environmental Crisis, str. 1-23.

Nasr S.H. (2005): Islam, Muslims and Modern Technology, str.109 - 126.

Nesimović H. (2006): Poslanik, A.S. – preteča ekološke svijesti, Preporod br. 12/830, str. 16.

Neumann R.P. (2005): Making Political Ecology.

Nikander P. (2008): Constructionism and discourse analysis, Handbook of constructionist research, str. 413-428.

Nordström H.K. (2008): Environmental Education and Multicultural Education: Too Close to be Separate?, str. 131-145.

O'Barrett L. (2005): Towards a Green Planet: Why Islam Holds the Key to a Sustainable World, str. 30-39.

Omanić A. (1996): Svjetski dan zdravlja, Preporod, br. 4/586, str. 13.

Omanić A. (1997): Globalna opasnost, Preporod, br. 9/677, str. 29.

Omanić A. (1997): Naš ubica nezdravi stil života, Preporod, br. 8/610, str. 39.

Ouis S.P. (1998): Islamic Ecotheology Based on the Qur'an, Islamic Studies 37(2), str. 151- 181.

Ouis S.P. (2003): Global Environmental Relations: An Islamic Perspective, The Muslim Lawyer 4(1).

Özdemir I. (2003): Toward an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective, In Islam and Ecology: *A Bestowed Trust*, uredio Foltz R.C., Denny F.M. i Baharuddin A., str. 1-37.

Özdemir I. (2005): Turkey In Environmentalism in the Muslim World, uredio Foltz R.C., str.17-36.

Pašanović F. (2003): Muhamed A.S. preteča ekološke svijesti – prevod, Preporod, br. 9/754, str. 17.

Pedersen K.P. (1998): Environmental Ethics in Interreligious Perspective, In Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue, str. 253-290.

Peet R. i Watts M. (1996): Liberation Ecology: Development, Sustainability, and Environment in an Age of Market Triumphalism. In Liberation Ecologies. Environment, Development, Social Movements, str. 1-45.

Perva B. (2004): Renoviran mesdžid u bošnjačkom džematu u Gaggenau u Baden Badenu, Preporod, br. 10/780, str. 11.

Phillips N., i Hardy C. (2002): Discourse analysis: Investigating processes of social construction, str. 2 -21.

Prasad B. D. (2008): Content analysis, Research methods for social work, str. 8 - 9.

Quadir, T. M. (2013): Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr.

Rahman F. (1989): Major Themes of the Qur'an. Minneapolis, Bibliotheca Islamica.

Ramadan T. (2009): Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation.

Rice G. (2006): Pro-Environmental Behaviour in Egypt: Is there a Role for Islamic Environmental Ethics? str. 373-390.

Rizvi A.R. (2005): Pakistan In Environmentalism in the Muslim World, uredio Foltz R.C., str. 55-73.

Robbins P. (2004): Critical Introductions to Geography: Political Ecology.

Roughton G.E. (2007): The Ancient and the Modern: Environmental Law and Governance in Islam, str. 99-138.

Salihspahić E. (2005): Uz 22. april, Dan ekologa, Preporod, br. 8/802, str. 11.

Sardar Z. (1985): Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come, str. 166.

Saul D. (2000): Expanding Environmental Education: Thinking Critically, str. 5-8.

Sedić F. (2006): Voda je jedna od najvećih Allahovih blagodati, Glasnik Islamske zajednice, str. 675 – 682.

Sedić F. (2016): Kako i suša, iskušenje ljudima su i preobilne kiše, Glasnik Islamske zajednice, str. 441.

Selhanović S. (2005): Kršćansko-muslimanski forum, Preporod, br. 11/805, str. 8.

Selhanović S. (2016): Naš moralni odnos prema animalnom svijetu, Preporod, br. 12/1070, str. 27.

Setia A. (2007): The Inner Dimensions of Going Green, Islam & Science 5(2), str.117-150.

Simmons I. (1993): Interpreting Nature: Cultural Constructions of the Environment.

Slatina M. (2001): O teoriji konfluentnog obrazovanja, Glasnik Islamske zajednice, str. 259 i str. 260.

Smajlović I. (2002): Brak – temelj porodice i zdravog razuma, str. 761.

Smajlović N. (1998): Sarajevska deratizacija, Preporod, broj 19/645, str. 9.

Smajlović N. (2005): Miješanje u politiku „Svijet je pun gada“, Preporod, broj 12/806, str. 6.

Smajlović N. (2006): Miješanje u politiku „Politička estrada“, Preporod, broj 20//838, str. 8.

Smajlović N. (2006): Miješanje u politiku „Inženjeri sihirbazi“, Preporod, broj 16/834, str. 8.

Smajlović N. (2008): Miješanje u politiku, Preporod, br. 22/885, str. 6.

Smith M. D. (1975): Process for qualitative analysis or quantitation of antigens or antibodies, str. 218.

Sowers J. L. (2015): Environmental Politics in Egypt: Activists, Experts and the State, Routledge Series in Middle Eastern Politics.

Spahić M. (2009): Vrijeme i prostor, dva okvira ljudskog opstojanja, str. 296.

Subbarini M.S. (1993): Biocentrism as an Approach to Environmental Ethics, An Islamic Determiner for Environmental Education, str. 207-212.

Sultanović A. (2006): Tribina na FIN-u, Preporod, br. 13/831, str. 7.

Šahinović R. (2013): U hladovima Kur'ana, Preporod, br. 5/991, str. 14.

Šestanović M. (2012): Zločin genocida i zločin zaborava na genocid, Glasnik Islamske zajednice, str. 43.

Šestić Dž. (1996): Grad okićen imenima časnih i zaslužnih ljudi, Preporod, br. 3/586, str. 10.

Ten Veen R.C. (2009): 199 Ways to Please God, How to (Re-)align Your Daily Life with Your Duty of Care for Creation.

Trappes-Lomax H. (2004): Discourse analysis, The handbook of applied linguistics, str. 133-164.

Uddin Q. (1986) Objectives of Teaching Environmental Studies for an Islamic Society, Muslim Educational Quarterly 3(2): 76-85.

Vincent P. (2008): “Environmental Protection, Regulation and Policy”, In Saudi Arabia: An Environmental Overview, str. 247–98.

Watson M. i Sharpe D. (1993): Green Beliefs and Religion, In The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory, str. 210-228.

Wersal L. (1995): Islam and Environmental Ethics: Tradition Responds to Contemporary Challenges, str. 451-459.

Westcoat J.L. (1997): Muslim Contributions to Geography and Environmental Ethics: The Challenges of Comparison and Pluralism, In Philosophy and Geography I: Space, Place, and Environmental Ethics, uredio Light A.i Smith J.M., str. 91-116.

White L. (1967): The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, Science 155(3767), str.1203- 1207.

Woodrum E. (1984): “Mainstreaming” content analysis in social science: Methodological advantages, obstacles, and solutions, str. 1-19.

Žiga J. (1996): Medicina i zdravlje, Glasnik Islamske zajednice, str. 677.

Žunić L. (2015): Atmosfera i ozonske rupe, Preporod, br. 21/1055 , str. 40, 41.

## *7.1. Internetski izvori*

Atallah S., Ali Khan M.Z., Malkawi M. (1999): Water Conservation through Islamic Public Awareness in Eastern Mediterranean Region. Eastern Mediterranean Health Journal, 5(4), (datum pristupa 12.05.2020.) <http://www.emro.who.int/Publications/EMHJ/0504/16.html>

Bibbo B. (2008): Verses of the Quran Help Protect Plants, Gulf News, (datum pristupa 24.08.2020.)  
<http://www.gulfnews.com/news/gulf/qatar/10201222.html>

Cary Institute of Ecosystem Studies (2019) : Definition of Ecology, Retrieved from Cary Institute of Ecosystem Studies, (datum pristupa 01.12.2019.). <https://www.caryinstitute.org/news-insights/definition-ecology.html>

Europa EU: Načelo predostrožnosti, (datum pristupa 27.09.2020.)  
<https://www.eionet.europa.eu/gemet/hr/concept/6623>

Gilli F. (2006). Israeli-Palestinian International Academic Conference on Water For Life, Islam, Water Conservation And Public Awareness Campaign. Antalya, Turkey: Israeli-Palestine Center For Research And Information. (datum pristupa 31.05.2020.)  
<http://www.ipcri.org/watconf/papers/francesca.pdf>

Goolam H.N. (2003): Seventh World Wilderness Congress Symposium, Preserving Paradise Through Religious Values of Nature: The Islamic Approach, str. 165-166, (datum pristupa 11.12.2019.) [http://www.fs.fed.us/rm/pubs/rmrsp027/rmrsp027\\_165\\_166.pdf](http://www.fs.fed.us/rm/pubs/rmrsp027/rmrsp027_165_166.pdf)

Hancock R. (2019): Ecology in Islam, Retrieved from Oxford Research Encyclopedias, (datum pristupa 12.07.2020.)  
<https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-510>

Merriam-Webster Dictionary (2010): Environmentalism – Definition and More from the Free Merriam-Webster Dictionary, (datum pristupa 14.04.2020.)  
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/environmentalism>

Ooko S.A. (2008): Green Fishing, According to Islam, EcoWordly, (datum pristupa 08.08.2020.)  
<http://ecowordly.com/2008/04/10/green-fishing-according-to-islam.html>

Todorova V. (2010): Scholars Say Islam Teaches Care for the Environment. The National (United Arab Emirates), (datum pristupa 07.02.2020.)  
<http://www.thenational.ae/apps/pbcs.dll/article?AID=/20100824/NATIONAL/708239870/1018/ss>

Verde T. (2008): A Tradition of Conservation. Saudi Aramco World 5, (datum pristupa 24.04.2020.) <http://www.saudiaramcoworld.com/issue/200806/a.tradition.of.conservation.html>