



Trädplantering som *mitzvah*. Nya ekologiritualer inom islam

Laura Wickström
Åbo Akademi

Ritualer i islam karaktäriseras av att de är etablerade och ofta normerade i lagtexter. Även om miljödiskursen inom islam inte är lika synlig som i många andra världsreligioner berör klimatkrisen alla länder oberoende av religion eller kultur. Kan ritualbegreppet inom islam vidgas och kan naturskydd eller delar av naturskyddet tolkas som ritual inom islam? Inom ramen för den normativa läran presenteras de centrala principerna inom islamsk ekoteologi såsom begreppen tawhīd (enhet), mizan (balans) och khalīfa (ställföreträdare) men även orsaker till varför miljöfrågor inte slagit igenom i den muslimska världen. Ritualer som begrepp och innebörd, ritualer i islam och möjligheten att etablera nya ritualer diskuteras och som ett exempel på en ny handling är trädplantering i Indonesien på ett bredare plan och i Aceh som ett enskilt exempel. I artikeln förs fram att trädplantering kan sägas fylla många av ritualernas funktioner och handlande: den påminner om Guds närvaro i vardagen, den uppfyller mitzvah (goda gärningar), har belägg i traditionen, motverkar något ont och skrämmande samt möjliggörs genom ett kollektivt handlande. Analysen visar att det kan vara meningsfullt att tolka trädplantering som en ekologisk ritual inom islam.

Inledning

Redan år 2008 skrev Jonathan Benthall att miljökrisen var en av vår tids största utmaningar tillsammans med fattigdom, sjukdomar och konflikter (Benthall 2008, 138). Sanningshalten i detta påstående har endast förstärkts under de senaste tjugo åren i takt med att förståelsen för miljöförändringens komplexitet ökat. Flera forskare inom området religion och ekologi utgår från att religionen erbjuder intellektuell energi, symbolisk makt, moralisk övertygelse, institutionella strukturer och ett förbindande till social och ekonomisk rättvisa som kan bidra till attitydförändringar, värderingar och handlingar för en hållbar framtid (Tucker & Grim 2005, 2604–2605). Särskilt efter Världshälsoorganisationens toppmöte om hållbar utveckling år 2002 började en global medvetenhet om islamsk hållbar utveckling ta form (Arnez 2014). Religioner har en central roll och framför allt inflytande även över den klimatpolitik som förs, men religioner, och i detta fall islam, erbjuder även väsentliga värderingar och principer som kan bidra till att bevara naturen och lyfta fram utmaningarna med klimatförändringen.

Som religionsvetare intresserar det rent normativa perspektivet mig för att få en grundläggande insikt i hur det klassiska islamska tänkandet har format förståelsen för miljöfilosofi. Eftersom den miljöpraxis som vuxit fram under de senaste trettio åren långt byggt på den klassiska islamska traditionen är det väsentligt att gå tillbaks till grunden för att förstå de olika

argumenten för hur den praktiska tillämpningen formats. Detta är så att säga hur det officiella islam ser ut, men hur dessa regler och lagar levs ut i vardagen, det vill säga hur den levda religionen ser ut, är om möjligt av ännu större betydelse i förståelsen av ett samtida fenomen. Dels intresserar jag mig för det sociala sammanhanget som finns kring ritualer, dels är jag intresserad av att vidga på ritualbegreppet och de givna ramarna och frågar mig ifall naturskydd eller delar av naturskyddet kunde tolkas som ritualer inom islam? Kan en ritual med islamska förtecken bidra i arbetet mot klimatförändringen och kan ritualen förankras som en bro mellan det förflutna och framtiden?

John Renard lyfter fram ritens betydelse i förändring och hur den kan hjälpa ett samfund eller ett samhälle att komma över eller vidare från en hotande situation eller en övergångsfas (Renard 1996, 35–36). Klimatförändringen berör alla oberoende av religion och kultur och oberoende om man anser sig vara skyldig till att den uppkommit eller inte. Försämrad livskvalitet på många håll i den muslimska världen i form av varmare temperaturer, vattenbrist, erosion och föroreningar både i luften, marken och vattnet är en skrämmande påminnelse om att något grundläggande håller på att förändras.

Även om miljömedvetenheten stigit i den muslimska världen under de senaste trettio åren, saknas en omfattande miljödiskussion inom islam. Det finns ett fåtal muslimska ekoteologer som sakta men säkert ökar i antal, men deras akademiska bidrag förblir ofta inom en sluten krets och når sällan en bredare muslimsk samhällsdiskussion. Det är fodrande att få sin röst hörd då samhällen både på lokal och regional nivå präglas av utmaningar såsom ekonomiska kriser, auktoritära regimer, säkerhetspolitiska aspekter i form av politisk orolighet men även av krig och civila konflikter, urbanisering och fattigdom, arbetslöshet bland unga och svaga civilsamhällen. (Arnez 2014.) När dessa aspekter ytterligare kombineras med regional och lokal politik och med oenigheter hur islam skall tolkas, förblir en genuin miljödiskussion marginell.

När man närmare granskar de klassiska riterna i islam slås man kanske först av deras normerade och etablerade natur. Allt verkar vara så reglerat i detalj. De vedertagna ritualerna i islam är planerade och formaliserade såsom bönen, fastan, allmosan, vallfärden och trosbekännelsen. Ett vanligt sätt att närma sig islam är just utifrån praxis och ritualer. En klassisk rit i islam är ofta en medveten och koncentrerad handling som styr en muslims sätt att utöva sin religion. Riternas uppgift är att påminna människan om Guds närvaro i vardagen. Finns det då utrymme för övriga riter inom islam?

Karaktäristiskt för diskussionen kring islam och miljöfrågor är att den är metodologisk (Gade 2019, 14). Detta gäller särskilt akademiska texter. Hur islam praktiseras i form av levd religion gällande miljöfrågor saknas nästan uteslutande ur den västerländska litteraturen och därmed saknas också gedigen forskning hur ekologiska handlingar kan förstås ur en rituell aspekt. Arnez (2014) och Gade (2019) utgör här undantag med sina fältforskningar om ekologiska riter i Indonesien. Enligt Gade passar inte miljörelsen i Indonesien in i vår uppfattning om islam och ekologi. Miljörelsen baserar sina handlingar mer på fromhet än på andlighet. Istället för att fråga vad religionen kan göra för att främja miljöagerande, borde frågan enligt Gade vara vad agerandet för miljön gör för den religiösa verkligheten? Arnez lyfter fram de muslimska internatskolornas (*pesantrens*) betydelse för de lokala samhällena. De texter som skrivits om islam och ekologi saknar ofta den sociala och etnografiska dimensionen. Mer etnografisk och empirisk forskning inom detta fält skulle belysa hur islamska normer tillämpas i vardagen för att möta både lokala och globala miljöhot. Huruvida den litteratur som finns tillgänglig skapar en heltäckande bild av fältet är tveksamt.

Eftersom det forskats lite kring sambandet mellan islam och ekologi i allmänhet och mellan miljöfrågor och rituella ekologiska handlingar i synnerhet, är syftet med denna artikel att vidga det etablerade ritualbegreppet inom islam och lyfta fram miljövänliga handlingar, såsom trädplantering, som en möjlig ny ritual. Trädplantering är en uppskattad handling inom islam som ofta beskrivs som *sunna*, vilket betyder att det är en tradition som är i enlighet med den islamska lagen. Därmed är handlingen som sådan accepterad och godkänd av muslimer och kunde bli en kollektiv ritual. Materialet i denna artikel består främst av tryckt litteratur i form av böcker och artiklar skrivna av både muslimska och icke-muslimska akademiker, av publicerade intervjuer med miljöaktivister och av egen fältforskning i Turkiet (2012 och 2014) och i Libanon (2015–2016).

Denna artikel börjar med att presentera centrala islamska miljöprinciper såsom begreppen *tawhīd* (enhet), *mizan* (balans) och *khalifa* (ställföreträdare). Eftersom islamsk ekologi begränsas till det som kan härledas från de dogmatiska källorna i islam, det vill säga Koranen och hadith, motiveras en grundlig genomgång av källornas ursprung och hur de tolkats inom klassisk islamsk tradition. Efter den normativa presentationen av naturskydd och miljöbegrepp går jag över till att diskutera varför den praktiska naturskyddstillämpningen inte fått ett starkare fotfäste bland muslimerna. Jämfört med de övriga världsreligionerna har den ekologiska diskursen blivit mindre synlig i islam och har därmed gett intrycket av att även vara mindre utvecklade i modern islam. (Foltz 2005, 2651.) Många av länderna i den muslimska världen tvingas förutom flera komplexa samhällsliga utmaningar bekämpa även klimatförändringens följder. Flera av utmaningarna som dessa samhällen möter kan karakteriseras som kriser och ritualforskningen har visat att ritualer i dessa situationer har en funktionell uppgift för att komma vidare ur en betryckande situation.

Därefter diskuteras ritualer i islam och möjligheten till nya ritualer. Som ett exempel på en medveten handling som kunde bli en ny ritual lyfter jag fram trädplantering och ger exempel från den indonesiska miljöreligionen, varpå jag sedan diskuterar fördelarna med att höja både medvetenheten om och statusen av trädplantering så att den kunde bli en etablerad ritual inom islam.

Islamska miljöprinciper

Vilka är de centrala värderingarna inom islam som knyter an till ekologi och klimatförändring? De tre viktigaste begreppen är *tawhīd* (enhet), *mizan* (balans) och *khalifa* (viceregent eller förvaltare). Även om det i den traditionella islamska rätten finns lite av det som kan kategoriseras som modern miljö rätt finns det flera grundläggande principer som, om de nytolkas, kunde tillämpas för att minska en del av huvudorsakerna till den ekologiska krisen. Muslimska lärda har lyft fram den islamska traditionen att minimera skada, att ge kollektiva intressen företräde framom individuella och fattigas intressen framom de rikas. Allmänna aspekter i sharia med explicita miljöhänvisningar är förbudet att skräpa ner, överkonsumera och hamstra samt institutionaliseringen av beskyddade zoner (*harīm*) som varken får användas eller kultiveras. En relaterad institutionalisering är konservering (*himā*), som ofta innefattar skyddandet av träd och vilddjur. (Deen 2004, 165.)

Tawhīd

På 900-talet verkar de muslimska filosofer, som var bekanta med de klassiska skrifterna, ha myntat det arabiska begreppet *tabī'a* som motsvarighet till de latinska och grekiska orden *natura* och *physis* (Foltz 2005, 2652). Själva ordet *tabī'a* finns inte i Koranen utan skapades av ordstammen *tab'* som betyder att prägla eller stämpla, men även i passiv form att ha en disposition (Manzoor 2003, 424). I islamsk filosofi görs en distinktion mellan Skapare (*al khaliq* eller *haqq*, bokstavligt "gudomlig sanning") och skapelse (*khalq*, det som är skapat). Universums lagar existerar inte självständigt, utan är snarare uttryck för den gudomliga viljan. Relationen mellan det gränslösa eller indefinita (Skaparen) och det begränsade eller definitiva (det skapta) är varken inneboende (*tasbīh*) eller översinnlig (*tanzih*), eftersom båda ytterligheterna är oförenliga med Guds fullkomliga enhet (*tawhīd*). Skapelsen kan inte vara gudomlig jämsides med Gud och det kan inte heller existera separata verkligheter eftersom båda fallen skulle leda till en viss grad av polyteism (*shirk*), vilket är totalt oacceptabelt inom islam. (Foltz 2005, 2652.)

Vissa samtida muslimska ekologitänkare föredrar ändå att tolka *tawhīd* som "allomfattande". På basis av sura 17:44 har de argumenterat att naturen, och därmed hela skapelsen, är *muslim*, det vill säga underkastad Guds lagar. Det enda undantaget är människan som av naturen automatiskt är *muslim* men som med sin fria vilja kan välja att antingen underkasta sig dessa lagar eller inte. Häri ligger både styrkan och svagheten genom att människan kan dömas till evig fördömelse genom att inte följa lagarna, eller få evigt liv genom att behaga Gud. (Foltz 2006, 210; Arnez 2014.) Nasr skriver att till skillnad från kristendomen, som ser människan i ljuset av syndafallet, fokuserar islam på vad människan är i sin sanna natur, *fitra*, som är djupt förankrad i människans själ (Nasr 1985, 17). Nutida ekologitänkare har tänjt på *fitra*-begreppet och argumenterar att den genuina islamska livsstilen naturligt skulle kunna bli miljömedveten om människan kunde övervinna de världsliga, själviska lockelserna (Foltz 2006, 210–211). Huruvida islam "till sin sanna essens" är ekologivänlig eller inte är en fråga som inte kan besvaras i en vetenskaplig artikel. Faktum kvarstår att historiskt sett har muslimska teologer, filosofer och lekmän i praktiken nästan enbart fokuserat på relationen mellan Gud och mänskligheten (Foltz 2008, 861).

Tawhīd innebär tron att det endast finns en Skapare, *al khaliq*, och att *khalq*, skapelsen, är en odelbar helhet (Khalid 2008, 880). Ammar betonar att *tawhīd* binder naturen samman med det heliga, men gör den inte i sig själv helig. Naturen står som ett tecken, *ayat*, på Guds skapelse och måste därför beskyddas. (Ammar 2008, 862.) Koranen beskriver på flera ställen (surorna 16:66, 41:53, 51:20–21, 88:17–20) naturliga fenomen som *ayat*, tecken på Guds existens.

Trädplantering skulle enligt denna förståelse av *tawhīd* vara en del av en odelbar helhet mellan Skaparen och skapelsen, men handlingen i sig skulle inte vara helig. Eftersom *tawhīd* också förstås som Guds fullkomliga enhet, kan all form av aktiv handling för att upprätthålla naturens enhet bidra till *tawhīd*. Att upprätthålla naturens enhet är i ekologiska termer att inte rubba på sambandet mellan organismer och deras miljö. (Björn et al. 2005, 73.) En välmående biosfär är en förutsättning för mänsklig existens. Som *muslim*, underkastad Guds lagar, kan människan till skillnad från naturen välja att skydda naturen och att leva ut en mer miljömedveten livsstil. Trädplantering som en del av upprätthållandet av *tawhīd* är *mitzwah* (goda gärningar) och därmed *halal* (godkänt). Skulle trädplantering anses vara heligt eller gudomligt i sig eller om naturen eller delar av den skulle lyftas jämsides med Gud, skulle handlingen anses vara *haram* (för-

bjudet) inom islam. Eftersom trädplantering nämns av Profeten i haditherna som en god gärning kan handlingen inte kategoriseras som ett senare tillägg, alltså som *bida'* (nymodighet eller "innovation"), och kan därmed inte heller anses vara oislamsk.

Mizan

Mizan är principen om den mellersta vägen. Världen hålls samman därför att den är i *mizan*, det vill säga i en dynamisk balans. Den naturliga ordningen fungerar för att världen är underställd Skaparen. Människans intelligens, förmågan att tolka, skapa mening i omgivningen och klart uttrycka sina intentioner skiljer henne från övriga varelser på jorden. Enligt islam har Gud gett människan ett resonerande intellekt för att hon skall kunna skilja mellan rätt och fel, bra och dåligt, ärlighet och lögn, bevarande och förstörande, renhet och smuts med mera. (Khalid 2008, 881.) På samma sätt som man förväntar sig att världen beskyddas från obalans balanserar en muslim mellan det andliga och materiella, mellan förnuft och känslor och mellan övriga dualistiska system i livet (Dien 2000, 69). Det paradoxala är att samtidigt som människan är den enda varelsen med förmåga att resonera är människan den enda varelsen som kan bryta ner och förstöra allting omkring sig (Khalid 2008, 882).

Samtidigt som det finns krafter i universum som håller samman världen finns flera uppmaningar i Koranen (bland andra surorna 13:8, 15:21, 25:2) att upprätthålla balans i alla ting (Foltz 2008, 860). Människorna är inte ägare av jorden utan upprätthållare av balansen (Deen 1990, 194). Ammar anser att *mizan* baseras på hur koranversen 2:143 börjar: "Och Vi har gjort er till ett mittens samfund" (Ammar 2008, 864). Bernström kommenterar i sin koranöversättning att mittens samfund även kallas "ett medelvägens samfund", vilket betecknar ett samfund som iakttar en korrekt balans mellan ytterligheter. Detta kan ses som en realistisk inställning till människans natur och möjligheter, och därför fördöms såväl ett liv i utsvävningar som överdriven askes. Bernström för vidare analysen om medelvägens samfund och skriver att begreppet kan sägas vara en sorts summarisk definition av islams syn på människans existentiella problem. Å ena sidan finns ett förnekande av tanken att det råder en inbyggd konflikt mellan det andliga och det kroppsliga men å andra sidan finns ett kraftigt bejakande av det naturliga sambandet mellan dessa två aspekter av mänskligt liv. (*Koranens budskap*, 1998, 28, fotnot 118.)

Mizan har även uppfattats inbegripa den ekologiska balansen i naturen. Som upprätthållare av balansen, och därmed även den ekologiska balansen, har människan skyldighet att anpassa sitt liv till att bevara denna balans och inte förstöra den. I takt med att världen förändras, såsom att befolkningsmängden och behovet av matproduktion ökar, blir frågan aktuell hur man inom islam kan kombinera nya ritualer. En avgörande fråga är vilken medelvägen (*mizan*) är mellan att bokstavligt följa Guds lag (*sharia*) och mellan människans tolkning av denna lag. Trädplantering kan starkt argumenteras vara *mizan*. I trädplantering kombineras både bokstavlig handling av sharia (uppmaning att plantera träd) och att anpassa sina handlingar till att möta dagens hot om klimatförändring. Genom att plantera träd förhindras bland annat erosion och via fotosyntesen släpper träden ut syre i atmosfären. Därutöver kyler träden ner planeten genom att lagra farliga växthusgaser, såsom koldioxid, i sina blad och grenar. Genom en aktiv handling att plantera träd bidrar människan således till att upprätthålla *mizan*.

Khalīfa

Enligt den neoplatonska skapelsehierarkin, som sammankopplats med många muslimska filosofer, är det endast människan som besitter alla tre attribut: *tabi'a*, intellekt och önskan (Foltz 2008, 859). Mänskligheten är det centrala i hela Guds skapelse, även om hon inte förtjänar det med sin begränsade förståelse (Bartolomeus & Herzberg & Khalid 1998, 35). Detta medför att människan har en makt som är ämnad att användas för att förhärliga Gud, men som människan inte alltid är mogen att förvalta. Enligt islamsk filosofi är det enda rätta sättet att förvalta denna makt att följa den etik som Gud gett, det vill säga genom att fungera som *khalīfa* eller viceregent (*amanat*). Detta exemplifieras i sura 2:30: "Jag skall tillsätta en ställföreträdare på jorden" och i sura 6:165: "Det är Han som låtit er ta jorden i besittning". (Bartolomeus & Herzberg & Khalid 1998, 37; Arnez 2014.) Denna klassiska tolkning av *khalīfa* som ställföreträdare eller viceregent har ifrågasatts bland annat av Sarra Tlili (2012). Enligt Tlili är de första och ursprungliga tolkningarna av ordet *khalīfa* inte ställföreträdare utan efterträdare eller efterföljare av en tidigare nation eller härskare. Betydelsen av ställföreträdare för någon annan (såsom Gud) tillkom senare som en politisk strategi för att förstärka det rådande territoriet. (Tlili 2012, 116–123.)

Allting som finns i världen och som omger människan är *n'ihma*, Guds gåva till människan (Khalid 2008, 882). Enligt Arnez borde människan returnera denna gåva i ännu bättre skick än när gåvan togs emot. För att detta skulle vara möjligt måste människan avstå från att överkonsumera naturresurser. (Arnez 2014.) *N'ihma* kom med villkor och jorden är således en provplats. Prövningen är ett mått på människans *ehsan*, handlingar av tillbedjan, i ett bredare perspektiv. Detta innebär att människan borde leva så att det behagar Gud och att balansen mellan människans inre och det yttre i omgivningen upprätthålls. (Khalid 2008, 882.)

Trots denna *khalīfa*-modell och andra uppmaningar har människan inte lyckats förvalta jorden alltför väl i och med att arter dör ut och ekosystem förstörs. Islams svar på denna problematik är människans onda sinne och att människan väljer bort Gud. På samma sätt som människan kan välja Guds väg kan människan även välja att vända Gud ryggen och därmed utöva sin makt mot skapelsen. Oftast beror det onda på dumhet, girighet, högmod eller ignorans men i samtliga fall är slutresultatet det samma, nämligen förstörelse. (Bartolomeus & Herzberg & Khalid 1998, 39.) Många nutida muslimska författare betecknar den ekologiska situationen som en fråga om social orättvisa och hävdar att problemet inte är att mänskligheten som helhet skulle förstöra jordens balans, utan att det snarare är vissa människor som utnyttjar en större del av jordens resurser än andra (Ammar 2004, 297; Foltz 2008, 860). Koranen uppmanar på flera ställen människan att inte överträda de gränser som Gud satt upp, vilket kan tolkas både som regler för hur naturresurserna ska användas men även för regler hur sociala gränser människor emellan ska tolkas och upprätthållas.

Ammar betecknar denna korrupcion som människans moraliska dilemma. Gud har anförtrott människan att bevara och beskydda jorden men samtidigt har människan även förpliktelsen att njuta och använda sig av jorden. Enligt Ammar utgör denna balans mellan förvaltare och användare den sanna prövningen för människan som avgör om hon får tillträde till himlens trädgårdar eller inte. (Ammar 2008, 864.)

Människan har trots detta inte lämnats ensam utan råd med det moraliska dilemma. Ammar menar att det finns tre vägar genom prövningen: rättvisa, handling och balans. Rättvisan

sträcker sig över ett stort fält i samhället och inbegriper bland annat de handikappades värdighet, de föräldralösas rättigheter, ärlighet i byteshandel, att fördöma girighet och hamstring av tillgångar. Därtill ingår rättvist samspel, återhållsamhet från ocker, rättvist ledarskap och respekt för Guds suveräna vilja. Uppfattningen om mänskligt handlande delar muslimernas åsikter om huruvida handlingarna är predestinerade eller om det finns utrymme för personligt agerande. Ammar anser att det klart framgår i flera koranverser och i traditionen att aktivt handlande spelar en roll i det mänskliga livsloppet. Den tredje vägen är balans i det mänskliga uppförandet och i användningen av jorden. (Ammar 2008, 864.)

En utmaning för aktivt miljöarbete, och därmed ett förhinder av den ekologiska katastrofen, är den utspridda och omfattande uppfattningen att den ekologiska krisen är Guds heliga vilja som uppenbarats i Koranen och innebär den sista tiden på jorden. Detta medför att all diskussion kring hur den ekologiska krisen kan förhindras är värdelös eftersom krisen uppfattas som predestinerad. Vad människorna anser om krisen spelar alltså ingen roll. Denna syn på predestination omfattas inte av alla muslimer men representerar enligt Ammar majoritetens uppfattning. Det finns också muslimer som förespråkar en mer progressiv syn där människan genom sina handlingar kan påverka världens utveckling. Debatten mellan predestination och människans fria vilja i islam är känd som *naql* (kunskap härledd ur uppenbarelse och tradition) mot *aqal* (kunskap härledd ur självständigt resonemang). Motståndarna till *aqal* anser att moral och värderingar inte kan underställas människans fria vilja eftersom endast Gud kan veta vad som är rätt och vad som är fel. Det finns alltså ingen annan grund för bedömningen av rätt eller fel än Guds vilja. (Ammar 2004, 285.)

Här kommer en intressant fråga in: hur tar människan detta ansvar att bedöma det rätta i ritualen och agera som Guds ställföreträdare eller viceregent? Mänsklig existens är enligt islam beroende av det gudomliga oberoende om denna uppfattning är nerskriven i en rättslig form eller förblivit som en andlig förvissning. Som ovan nämnts är trädplantering en god gärning (*mitzvah*) och för en muslim att konkret handla enligt *sunna* är att välja det rätta enligt Guds vilja. Ritualen är en handling vars syfte är att påminna om Guds existens och att plantera träd blir då att göra det rätta med det transcendentala i åtanke.

Även om de rättslärda över århundradena utvecklade principer och strukturer för att klargöra vad som uppfattades som allmänna miljöprinciper inom sharia och som samtida muslimska teologer lyft fram inom miljöfilosofin, har den praktiska tillämpningen varit blygsam fram till de senaste trettio åren. Detta gäller även miljöbaserade ritualer och för att förstå deras frånvaro är det motiverat att granska sammanhanget i vilka ritualerna kunde presenteras. I nästa stycke lyfter jag fram några av orsakerna till denna utveckling.

Utmaningar med att lyfta fram miljöproblem

Miljömedvetenheten har ökat kraftigt i den muslimska världen under de senaste trettio åren, men detta har inte resulterat i en omfattande miljödiskussion inom islam. En orsak till detta är de upprepade och eskalerande ekonomiska kriser som många muslimska länder försöker bekämpa. Även om flera av dessa länder berörs av permanenta miljöproblem, såsom skogsskövling och förtvinade vattenresurser som i sin tur lett till erosion och torka, är den ekonomiska utvecklingen prioriterad. Majoriteten av de muslimska intellektuella har varit och är sysselsatta med andra frågor såsom västerländsk hegemoni, lokal och regional politik, jämlikhetsfrågor

och religionens plats i samhället, vilket har lett till att ekologifrågor förblivit rätt så marginella om de alls fått någon uppmärksamhet. Jämfört med de övriga världsreligionerna är den ekologiska diskursen mindre synlig i islam och har därmed gett intrycket av att även vara mindre utvecklad i modern islam. (Foltz 2005, 2651.)

Som svar på frågan varför muslimer inte sysselsatt sig med ekologifrågor eller varför den doktrinära ekologiaspekten inte syns i praktiken, lyfter Nasr fram två avgörande orsaker. Den första orsaken är vilken röst som väst hört, och fortfarande hör, från den islamska världen och därmed tolkar som islams syn på ekologi. Enligt Nasr har väst hört två högljudda och lättuppfattade röster, nämligen de så kallade fundamentala reformisternas röst och modernisternas röst. De förstnämnda har traditionellt stått i opposition till väst och försvarat den heliga lagens, sharias, okränkbara karaktär, som enligt de fundamentala reformisterna borde vara grunden i samhället. Motståndet riktades även mot västerländsk teknologi, vilket var fallet bland wahhabiterna i Saudiarabien under första hälften av 1900-talet. Detta motstånd var, enligt Nasr, mer juridiskt än intellektuellt. Rörelserna var ofta inte intresserade av traditionell islamsk naturfilosofi, utan betonade miljönormer i sharia. Detta i kombination med kritiklös kunskap om västerländsk teknologi, som senare kom in i bilden, ledde enligt Nasr till katastrofala följder för naturen. Wahhabiterna var för upptagna med att bekämpa västerländska koloniala influenser och med vad de kallade för "rening" av det islamska samhället för att ägna tid åt miljön. (Nasr 1992, 97.) Arnez presenterar Nasrs syn med att grundproblemet är att då Gud inte längre är människans referensram, blir naturen en funktionell enhet som endast är till för att tjäna människan och då är den ekologiska krisen bara en logisk konsekvens av denna utveckling (Arnez 2014).

Modernisterna uttryckte däremot redan i början av 1800-talet sitt starka stöd för västerländsk vetenskap och teknologi. Modernisterna motiverade med att en öppning för västerländsk vetenskap skulle leda till materiell och andlig glädje för muslimer. (Nasr 1992, 98.) Eftersom varken de så kallade fundamentala reformisterna eller modernisterna kunnat erbjuda handlingsalternativ för att motverka den ekologiska krisen, har det enligt Nasr så att säga skapats utrymme för traditionell islam, som bland annat för fram att religionens roll i krisen inte enbart är etisk utan också intellektuell (Nasr 1992, 98–99). I takt med att transnationella islamska grupper, såsom Muslimska brödrskapet och Hizbut Tahrir, växer och får mer fotfäste och inflytande till exempel i Indonesien, ökar även kritiken från dessa grupper gentemot metoderna i miljöarbetet. Ofta riktas kritiken mot västerländska institutioner i termer av att traditionella värderingar gått förlorade i hanteringen av miljöproblem. Det finns ett tydligt avståndstagande från väst hos dessa grupper som kommer till uttryck i ett fokus på kulturell och religiös identitet och i form av att återuppliva gamla traditioner. Vid närmare granskning handlar kritiken mer om väst än om de egentliga miljöproblemen. (Arnez 2014.)

Moderna förespråkare för traditionell islam karaktäriseras av att visdomen betonas framom juridiken. Dessa röster finns i den islamska miljödiskussionen men har ofta blivit en minoritet. İbrahim Özdemir kan ses som ett exempel på detta. I sin forskning lyfter han starkt fram Bediuzzaman Said Nursis tankegångar för att föra fram en ekologivänlig islamsk världsåskådning. (Özdemir 2008 [1997]; 2020.) Barbara Pusch (2005) har i sin forskning granskat det turkiska miljöfältet och kategoriserat litteraturen i islam och ekologi i tre kategorier. Dessa är teologiska, populärvetenskapliga och intellektuella. Största delen av texterna är intellektuella och diskuteras i stort av samma personer som översätter ekologitexter till sina modersmål och på så sätt

gynnar miljömedvetenheten. Typiskt för denna grupp är att diskussionerna ofta förs i små akademiska kretsar och når således inte ut till en större publik. Enligt Pusch följer intresset för religiöst inspirerad miljödiskussion samma modell som i det övriga samhället: när frågorna är aktuella får de uppmärksamhet men när det allmänna intresset svalnar minskar även intresset för miljöfrågor inom de islamska kretsarna. (Pusch 2005, 134–135.) Miljömedvetenheten och även konsumtionskritiken har enligt Pusch småningom ökat inom den offentliga diskussionen, men någon bred miljö rörelse finns inte (Pusch 2012).

Den andra orsaken som Nasr lyfter fram till varför den ekologiska krisen inte fått lika mycket uppmärksamhet i islam som i andra stora världsreligioner, är vad han kallar för praktiska. Västs globala övervalde har lyft ekonomiska frågor över andra viktiga frågor i samhället. Nasr påminner att de ekonomiska och politiska faktorerna är komplexa och måste beaktas på ett särskilt sätt. Han går inte desto mer in på frågan i sin artikel "Islam and the Environmental Crisis" (1992), men summerar att det inte är konstigt om muslimerna inte är intresserade av miljö- och ekologifrågor som väst proklamerar då de sett vad den västerländska livsstilen fört med sig. Nasr syftar på den ojämna fördelningen av resurser då till exempel en amerikan i genomsnitt använder hundra gånger mer energi per dag än en bangladeshier. Den tredje praktiska orsaken till det svala ekologiska intresset är att många muslimska länder övergett sharia för en sekulär belgisk, fransk eller brittisk lagstiftning. Den islamska naturfilosofin om människans ansvar gentemot naturen gick därmed enligt Nasr förlorad. Även om lagar med syfte att skydda ekologin stiftades, byggde de på sekulär lagstiftning och saknade den religiösa faktorn, vilket ledde till att muslimer inte band samman lagen med etiska värderingar. Lagen blev inte relevant. Övriga faktorer som Nasr lyfter fram som förklaring till ointresset gentemot ekologi är urbanisering och fattigdom. Att skydda naturen känns för avlägset i relation till de dagliga problemen. Många politiker prioriterar andra frågor och uppfattar dessutom ekologi som ett problem för västvärlden. (Nasr 1992, 99–101.)

Orsakerna till varför de ekologiska frågorna inte tidigare blivit uppmärksammade är enligt Nasr ändå sekundärt i förhållande till att krisen är global och kräver globala åtgärder. Detta inkluderar även den muslimska världen. Muslimer kunde enligt Nasrs uppfattning bidra med sin rika intellektuella och etiska tradition och västvärlden måste i sin tur inse att det finns en vishet i den islamska traditionen gällande naturen och ekologin. Denna vishet är inte enbart relevant för muslimer, utan även för representanter för andra (religiösa) traditioner. (Nasr 1992, 101–102.)

Nasrs tankar är aktuella fortfarande trettio år senare. Många av de utmaningar som Nasr lyfter fram, såsom urbanisering och fattigdom, har blivit allt mer komplexa till exempel i Mellanöstern som region i kombination med växande arbetslöshet framför allt bland unga, politisk orolighet, krig och civila konflikter. När dessa faktorer borde lösas i en tid av allt mindre naturresurser, såsom vatten, land och biodiversitet, har missnöjet bland befolkningen ökat. Altan-Olcay och Icduygu (2012) lyfter fram att i Mellanöstern har den pådrivande kraften för förändring, mobilisering för större social inkludering och för mera rättigheter inte nödvändigtvis kommit från det organiserade medborgarsamhället utan från vanliga medborgare som i sitt vardagsliv utvecklat kreativa strategier för att försvara och förbättra deras förändrade livssituationer mot allt växande orättvisor. Omfattningen och framför allt populariteten i dessa lokala och ofta gemenskapsbaserade formerna av motstånd är avgörande. (Altan-Olcay & Icduygu 2012.)

Framväxten av det gemenskapsbaserade motståndet går delvis att förklara med det svaga civilsamhället i många muslimska länder. Ofta är det medborgarorganisationerna som framfört kritik mot det rådande styret om sociala orättvisor, ohållbar användning av naturresurser, markanvändning och så vidare. Att få sin röst hörd i samhällen som präglas förutom av auktoritära regimer även av teologiska skiljelinjer hur islam skall tolkas, av regional och lokal politik samt framför allt av säkerhetspolitiska aspekter är utmanade och helheten påverkar vilka frågor som lyfts fram i den offentliga diskussionen. (Arnez 2014.) En genuin miljödiskussion är så gott som omöjlig i denna kontext eftersom regeringarna kväver all kritik som riktas mot dem (Mervaala & Harmanen 2019). Den libanesiska proteströrelsen *You Stink*, som fick sin början år 2015, är ett exempel på hur de ledande skikten i Libanon medvetet skapade skingring för att tillintetgöra den största enhetliga proteströrelsen i landets historia. Demonstrationerna började som en protest mot regeringens misslyckande av att hantera landets avfall genom att stänga den största avstjälningsplatsen men inte öppna någon nu, vilket resulterade i att gatorna, floderna och bergskanterna svämmande över av sopor. Protesterna samlade för första gången människor över olika sociala gränser, såsom generationsgränser men även över religiösa och etniska gruppgränser. *You Stink* -rörelsen inkluderade frågor såsom korruption och kritik av landets ledning redan från början i sin rörelse, vilket rörelsens namn även syftar på. Rörelsen splittrades småningom på grund av att det inte fanns en enhetlig linje inom de olika protesterande grupperna, men även på grund av strategiska splittringsmetoder från landets ledande skikt. (Yahya 2015; Herzog 2016; Kraidy 2016.)

Många av de synliga protesterna och proteströrelserna i Mellanöstern har från början varit förknippade med miljöfrågor av olika slag, såsom *You Stink* -rörelsen i Libanon eller Gezi-protesterna i Istanbul 2013, men senare har proteströrelsernas syfte ofta utvecklats till att starkt kritisera eller till och med fälla den sittande regeringen. Ekologibaserade ritualer behöver inte vara politiska protester gentemot regeringar utan kan mycket väl vara enskilda handlingar. Till följande diskuteras ritualer och deras funktion inom islam samt huruvida trädplantering kunde fylla kriterierna för detta.

Ritualer i islam

Gemensamt för så gott som alla världens muslimer är tron på en Gud och på Profeten Muhammad samt tron på änglar, himlen, helvetet och ödet. Även trosbekännelsen (*shahada*), bönen (*salat*) fem eller tre gånger om dagen beroende på sunni- eller shiainriktning, givandet av allmosor (*zakat*), fastan (*sawn*) under den heliga måndagen Ramadan och pilgrimsresan (*hajj*) till Mecka förenar de flesta muslimer. Efter dessa gemensamma rättesnören börjar allt mer skiljelinjer dela upp muslimer i olika trosinriktningar, skolor och grupper. Koranen är det rättesnöre som tydligast för muslimer samman, men redan tolkningarna av de där på följande rättesnören, d.v.s. *sunna* och *sharia*, har gett upphov till en mängd olika åsikter. Sharia kan beskrivas som den islamska lagen och består av bl.a. Koranen, sunna och *hadith*. Med sunna menas främst den tradition som vuxit fram genom haditherna, vilka ofta är korta berättelser om vad Muhammad och hans följeslagare brukade säga och göra i olika situationer. (Hallenberg 2005, 17, 67.)

Förutom att det finns centrala trossatser i islam som muslimer förväntas tro på, lyfter Jonas Otterbeck (2015) fram att det även finns vissa handlingar som styr en muslims sätt att utöva sin religion. Dessa kallas ritualer och kan delas in i så kallade övergångsriter och kalenderriter.

(Otterbeck 2015, 151–153.) Därutöver finns ännu krisriter (Honko 1977). Ritualer är reglerade handlingar som utförs vid en särskild tid och plats. De är laddade med religiös symbolik och anses därmed vara särskilt meningsfulla. Religiösa texter om ritualer är ofta normativa och de beskriver hur ritualerna ska utföras på rätt sätt. Dessutom förklarar texterna vad olika delar i en ritual har för betydelse så att den som utövar ritualen både ska kunna göra rätt men också förstå dess innebörd. (Otterbeck 2015, 151.)

Ritualer kan förstås som något som begränsar det heliga, eller sätts åt sidan, och som har en samhällelig betydelse (Wheeler 2006, 3). Enligt Renard (1996) hjälper de medlemmar i sociala och religiösa grupper eller samfund att passera eller komma igenom stunder av speciell betydelse. Dessa stunder kan vara ceremonier av sorg eller lycka eller befrielse från andevärlden. Ritualer ger strukturer till en eventuellt annars hotande och kaotisk förändringsupplevelse och avgränsar en handling från det vardagliga till något tillfälligt och till och med extraordinärt. Ritualer kan vara stipulerade i religiösa lagtexter, men också handlingar som människor alltid gjort i ett givet kulturellt sammanhang och som därmed bildat tradition. Innehållsmässigt och emotionellt kan ritualer erbjuda ett brett spektrum av upplevelser. Oberoende av ritualens intensitet måste den som utför ritualen efteråt återgå till sitt normala tillstånd. (Renard 1996, 35–36.) Jonathan Smith (1987) för fram att en plats blir meningsfull genom de rituella aktiviteter som äger rum där. Enligt honom är det fokuseringen, uppmärksamheten eller det speciella intresset för en handling som markerar att en plats är en oundviklig del av ritualen. (Smith 1987, 61–63.)

Ritualisering betecknar den grad som utförandet av riter är medvetet och avsiktligt (Annunen 2017). Annunen använder sig av Grimes (1995) skillnad mellan *ritualizing* och *ritualization* och skriver att det sistnämnda lämnar mindre utrymme för egna val av rituella aktiviteter och kan beskrivas som ett naturligt och omedvetet beteendemönster. *Ritualization* kan enligt Annunen beskrivas som ekologiskt, biogenetiskt och psykosomatiskt. *Ritualizing* är däremot ett försök att aktivera och bli medveten om processerna i *ritualization*. (Annunen 2017, 83.)

Inom ritualforskningen har Grimes lyft fram hur etiken länge varit central, om inte rentav ledstjärna, i miljöteologin. Ekologibaserade och andra nyare ritualer har till och med mött motstånd bland forskare inom teologi och religion då ritualer begränsats till att på sin höjd vara ett stöd för moralisk övertygelse. Grimes har både utmanat och utvidgat denna syn i vad han kallar för kännetecknen för ritualaktiga handlingar. Till dessa ritualaktiga handlingar inbegriper Grimes aspekter såsom formalism, traditionalism, oföränderlighet, regelstyrd ledning, sakral symbolism och utförande. (Grimes 2014.)

Finns det då en koppling mellan ekologi och ritualer inom islam? Muslimska teologer närmar sig vanligtvis islam utifrån praxis och ritualer. Därför använder många muslimer hellre uttryck såsom "praktiserande muslimer" än "troende muslimer". (Roald 2005, 25.) Framför allt i Europa är de flesta muslimer väl införstådda med islamska doktriner och hur islam argumenteras, men detta ger sannerligen inte en heltäckande bild av islam enligt Dessing et al. (2013) Islam praktiseras på så varierande sätt att det inte kan sägas finnas en enda klar form av islam och därmed är det svårare än någonsin att dra ett skiljelinje mellan det officiella islam och det vardagliga islam. Det är inte längre endast de religiöst lärda som står för religiös kunskap och auktoritet, utan allt fler institutioner och enskilda aktörer gör anspråk på auktoritet, såsom religiösa skolor, sufi shejker, Tv-personligheter, webbsidor, lagstiftningsorgan, fatwa råd och

intellektuella utan att nödvändigtvis ha någon egentlig utbildning inom religiösa frågor. Enskilda muslimer kan allt mer själva söka kunskap från varierande källor genom till exempel böcker, katekeser, poddar, televisionen, internet, självvalda imamer, familjemedlemmar och vänner. (el-Nawawy & Khamis 2009; Dessing et al. 2013, 2–3.)

Dessa källor kontrolleras inte av religiösa myndigheter eller auktoriteter vilket möjliggör att framför allt europeiska muslimer till en viss grad själva kan välja vilken auktoritet de väljer att följa, hurdana tolkningar av Koranen som görs och vilken livsstil det därmed öppnar upp för. Ett exempel på en självständig tolkning inom ett ämne som länge varit tabu, och som fortfarande långt är det, är queer-muslimernas position. Muslimska queeraktivister lyfter fram koranverser att Gud gjort människor olika vad gäller tro, språk, hudfärg och egenskaper som stöder en inkluderande tolkning av queermuslimer. (Tommola 2021.) Möjligheten till egna tolkningar gör därmed uttrycken för hur vardagsislam levs ut mer varierande och möjliggör även för lokala och personliga ritualer (Dessing et al. 2013, 2–3). Det är inte bara i Europa som islam tar sig uttryck utanför de formella ramarna, vilket Cook & Lawrences (2005) antologi om islamska globala nätverk från Mellanöstern, Syd- och Sydost Asien, Afrika och Kina till amerikanska muslimska samhällen visar.

De vedertagna ritualerna i islam är planerade och formaliserade såsom bönen, fastan, allmosan, valfärden och trosbekännelsen. Varje muslim avgör ändå själv i praktiken hur noggrant man följer dessa regler. (Hallenberg 2005, 17.) Reglernas uppgift är att påminna människan om Guds närvaro i vardagen och saknar för det mesta en mytologisk betydelse och betraktas snarare som individens uttryck för underkastelse. Sufierna utgör här ett undantag eftersom mystikerna ofta strävar efter att förändliga varje del av de islamska riterna. När en muslim till exempel vänder sig fysiskt mot Mecka för att be, vänder sufiern samtidigt sin inre blick mot Guds tron (al-'Arsh). På samma sätt kan man inom sufismen söka efter symbolrelationer för varje rituell handling från den andliga verkligheten. (Hämeen-Anttila 2002, 72.)

Övergångsriterna i islam brukar begränsas till trosbekännelsen, som viskas i ett nyfött barns vänstra öra som ett tecken på att barnet har upptagits i den muslimska gemenskapen, *ummah*, omskärelse av pojkar, vigselceremonin och begravningen. Kalenderriterna innehåller en mängd olika högtider och fester där vissa är gemensamma för alla muslimer medan andra firas speciellt inom olika trosinriktningar och på särskilda orter. Även om samma högtid firas kan variationen *hur* den firas vara stor. Detta beror främst på lokala traditioner och sedvänjor. (Hjärpe 2004, 131; Hallenberg 2005, 18; Otterbeck 2015.)

De två stora muslimska högtiderna är offerhögtiden id al-adha eller kurban bairam och fastebrytandets fest id al-fitr. Dessa fester firas av de flesta muslimer runt om i världen och även sekulariserade muslimer bruka delta. Den tolfte dagen i den tredje månaden i den islamska kalendern firas Muhammeds födelsedag, *mawlid*. Man kan fira lågmält med böner och gåvor till fattiga eller med en storslagen fest med utsmyckningar, ljus, måltider, sötsaker, poesi, sång, dans och musik. Framför allt i den folkliga sufiska fromheten förekommer även att man firar olika helgons födelsedagar. Särskilt om helgonet räknas som stiftare av ens egen *tariqa* (sufiska orden) kan festen bli en stor manifestation. Inom shia-islam är ashura, ihågkommandet av martyren Husseins (Husayn) död, en av årets största högtider. Även Muhammeds nattliga resa och himmelfärd firas på många håll i den muslimska världen. (Hjärpe 2004, 131–135; Hallenberg 2005, 44–45.)

Den sista kategorin av riter är krisriter som uppfattas som oförutsedda och tillfälliga ritualer vid oväntade krissituationer. Krisriter kan, enligt Honko, vara både individ- eller grupporienterade eller både och samtidigt. De upprepas inte, eftersom de katastrofer, motgångar eller olyckshändelser som de koncentreras på brukar uppfattas som enskilda händelser. Krisriterna behövs i situationer då den normala världsordningen rubbas och hotar individens eller samhällets liv eller ordning. (Honko 1977, 77–78.) Krisriterna har blivit aktuella i och med klimatförändringen då individer och samhällen påverkats av antingen plötsliga eller långvariga förändringar i deras livsmiljöer, men krisriter ger även möjlighet till att uttrycka sorg. Kalhuggningar har exempelvis samlat människor för att kollektivt sörja en skog eller ett kärt naturområde i form av minnesstunder. (Pihkala 2019.)

Nya möjliga ritualer

Ritualer kan starkt påverka vårt sinne och vår kropp på ett sätt som vi inte nödvändigtvis kunde förvänta oss eller ens värna oss mot. Upplevelserna är ofta emotionellt laddade. Kollektiva ritualer såsom vallfärden till Mecka kan vara en så kraftfull upplevelse att den tvingar fram en förändring, men upplevelserna behöver inte vara emotionellt lika starka för att en förändring ska ske. Förändring kan även vara medvetet. Jonas Otterbeck lyfter fram antropologen Saba Mahmouds forskning i vilken hon undersökt hur kvinnor inom den egyptiska väckelserörelsen medvetet odlat sin fromhet. Mahmoud betonade att fromhet ofta odlas fram och att det inte är något som bara uppstår spontant. Genom sin undersökning visade Mahmoud hur kvinnorna i gruppen påverkade varandra genom att råda varandra i hur de skulle öva upp sin vardagliga fromhet med hjälp av ritualer, memorerade ord och annat beteende. Ritualerna användes som verktyg för att rikta individen mot det eftersträlvade målet. (Otterbeck 2015, 171.)

Bland de nya möjliga ritualerna kunde trädplantering räknas in. Att plantera träd är en uppskattad handling inom islam och beskrivs ofta som *sunna*, det vill säga att det är en tradition som är i enlighet med den islamska lagen. Enligt en *hadith* av Sunān al-Baiḥaqī al-Kubrā skall Muhammed ha sagt att om någon vid domedagen har ett palmskott i handen skall han ändå plantera det. Denna hadith sammanfattar enligt Dien hela den islamska miljöetiken. Även om man till det yttre inte förstår innebörden av något skall planteringen i detta fall ändå fortsätta eftersom plantering i sig är en god handling. (Deen 2004, 163.) Flera av Grimes ritualaktiga handlingar kan argumenteras att uppfylls i akten av trädplantering. Genom att plantera ett träd utförs en föreskriven regel, med andra ord kan trädplanteringen beskrivas som en regelstyrd handling. Därutöver är handlingen traditionell med rötter i en hadith och uppfyller kriteriet av formalism med förståelsen av begreppet som trohet mot fastställda mönster och regler. Trädplanteringen inbegriper i hög grad sakral symbolism i och med att en person, såsom Deen uttrycker det, inte behöver förstå innebörden av själva handlingen för att ändå uppmuntras utföra den. (Grimes 2014.)

Naturskydd förstås ofta i den muslimska världen som trädplantering och likställs med det. Eftersom trädplantering är sunna uppmanas därför muslimer att aktivt plantera träd. Enligt en hadith av Muslim och Bukhari räknas frukterna av ett träd som en muslim har planterat som gåvor eller allmosor på domedagen. Att plantera och sköta om växter och träd anses vara goda gärningar (*mitzvah*). Detta exemplifieras i en hadith i vilken Gud tar med i beräkningen alla fördelar som frukterna från planterade träd gett upphov till som *mitzvah*. Enligt traditionen finns vissa gärningar som alltid kommer att ge fördelar för en människa, till och med i hennes grav. Till dessa gärningar räknas bland annat lärd vishet, vatten som man låtit rinna för att andra människor ska få användning av det, brunnar som tjänat andra, trädplantering, att bygga

moskéer och att donera Koraner. Att hugga ner träd i ekonomiskt syfte betecknas i hadith-litteraturen som en så förkastlig handling att det leder till helvetet. Enligt vissa hadither kommer människor att gå samma öde till mötes ifall de hugger ner träd utan att plantera nya istället. (Arnez 2014; Wickström 2014.)

Trädplantering är inte explicit ett islamskt fenomen, utan snarare en global trend för att göra något konkret för att minska på klimatförändringens framfart. Den nordamerikanska miljöorganisationen *The Nature Conservancy* lanserade år 2007 den globala kampanjen *Plant a Billion Trees*, vars syfte är att plantera en miljard träd runt om i världen där behovet är störst. Muslimska trädplanteringskampanjer genomförs både av internationella organisationer med globala nätverk, men även av mindre nationella och lokala organisationer. Genom att plantera träd görs en konkret, avsiktlig och medveten handling, det som Annunen beskriver som ritualisering för att knyta an trädplantering med enhet (*tawhid*), balans (*mizan*) och framför allt med att agera som förvaltare och ställföreträdare (*khalifa*). Internationella organisationer är bland andra den islamska humanitära organisationen *Islamic Relief*, som planterat träd bland annat i Tjetjenien, Kenya, Syrien, Bangladesh och Filippinerna, och *IFEES (The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences)* som genomfört trädplanteringar bland annat i Nigeria, Tanzania och Indonesien. Exempel på en nationell organisation som planterat träd är den turkiska islamska miljöorganisationen *ÇEKÜD*.

Belägget för en del ritualer går att finna i lagtexter, såsom tvagningen före bönen. I sura 5:6 står det: "När ni går till bön, två då ansikte och händer samt armarna upp till armbågarna och stryk med [de våta] händerna över huvudet och [två] fötterna upp till fotknölna. Och om ni befinner er i ett tillstånd av stor rituell orenhet, skall ni rena er [genom att skölja hela kroppen]." Här finns detaljerade instruktioner hur tvagningen inför bönen skall gå korrekt till. I Indonesien har den högt respekterade religiöst lärde predikanten K. H. Thonthawi Jauhari Mushaddad, som även är miljöaktivist, utvecklat en så kallad eko-*salawat*, det vill säga en ekobön. *Salawat* syftar på frasen "Guds frid och välsignelser vare med honom (och hans familj)" och sägs av muslimer under de fem eller tre dagliga bönerna och vanligtvis efter att Profetens namn nämnts. Thonthawis eko-*salawat* består av två delar. Den första delen följer den traditionella *salawat*-formen med första versen på arabiska som reciterats av muslimer över hela världen i flera århundraden. Den andra delen av bönen bes på det lokala språket och är för miljön. Fritt översatt lyder bönen "Med välsignelse bryr vi oss om den naturliga världen, en välmående miljö, jorden upprätthållen"¹. I denna eko-*salawat* har en ny avsikt skapats, det vill säga miljövard, samtidigt som den traditionella strukturen och *salawat*-traditionens auktoritet bevarats. (Gade 2019, 222.) Enligt Gade har miljön introducerats som en tredje agent i muslimsk miljöhängivenhet, en hängivenhet som traditionellt ägt rum mellan Skaparen och människan, och i vilken miljön är den primära förmåns-mottagaren i form av böneaktivitet (Gade 2019, 223).

Till skillnad från de detaljerade bönereglerna, finns inga detaljerade instruktioner om trädplantering. Den har ett starkt stöd i flera hadither, vilket kan ses som en möjlighet att utföra handlingen utan striktare ramar. Läran om domedagen är central inom islam och en praktiserande muslim förbereder sig genom att samla på *mitzwah*, alltså på goda handlingar.

¹ "With blessing (we) care for the natural world, a healthy environment [*lingkungan*], the earth sustained" (Gade 2019, 222).

I enlighet med en koransensitivitet för kommande straff och belöning, fyller Thonthawi i sin ekobön ett tomrum i den sekulära miljöfilosofin med ett koranparadigm. Genom att fokusera på det närvarande som håller på att förändras, inser man att det är för sent att ändra på det förflutna och att de val som gjorts i det förflutna nu måste levas ut i form av valens konsekvenser. Ifall muslimer motiveras av eskatologiska orsaker att agera för miljön, är det vanligtvis baserat antingen på löften eller på varningar i Koranen. (Gade 2019, 224.) Genom att acceptera sitt ansvar i denna värld och agera enligt det, uppfylls löftet om belöning i himlen. Enligt Thonthawi är den nåd som fås genom att agera för miljön den närmaste dörren till himlen. (Gade 2019, 231.) Trots dessa löften behövs enligt Thonthawi något mer för att motivera människor att agera för miljön. Religionen i sin konventionella form är inte i sig tillräcklig att ge svar på den moraliska omfattning som miljöproblemen gett upphov till. På basis av sin erfarenhet har Thonthawi uppmärksammat att människor behöver känna något för att bli motiverade. Enligt Thonthawis ekoteologi är denna känsla i sin tur belönad av Gud. Det är känslan som är empati, som i sin tur i första hand motiverar till att agera för miljön. (Gade 2019, 230.)

Monika Arnez har i sitt fältarbete i Indonesien gjort andra observationer än Gade. När Gades informanter betonar människans positiva och negativa känslor, har Arnez i sina intervjuer med ledare för *pesantren*-skolor stött på mer pragmatiska tillvägagångssätt. Islamska internatskolor i Indonesien kallas för *pesantren* eller *pondok pesantren*. En av de intervjuade är pesantrenledaren Habib A Syakur. Hans tillvägagångssätt är mer praktisk med fokus på vilka åtgärder som pesantren kan genomföra för att vara mer miljövänlig. Exempel på åtgärder är kompostering och tillvaratagande av tvagningsvattnet som återanvänds i fiskdammar. Enligt Syakur har pesantren ett starkt stöd och inflytande på lokalsamhällena och kan påverka attityderna gentemot miljön, men detta kan endast i hans syn uppnås om undervisningen är förankrad i religiösa läror. Skolornas uppgift är att ge eleverna färdigheter att bruka jorden på ett ansvarsfullt sätt. (Arnez 2014.)

Pesantren är alla olika men gemensamt för dem är att de upprätthåller religiösa och kulturella element. Ett fåtal av pesantren har miljöprogram och kallas för eko-pesantren. De inkorporerar islams värderingar med miljövard och betonar den lokala gemenskapen, ansvar och ärlighet. Resultatet från en förfrågning bland pesantrens elever visade, att de flesta var intresserade av företagsamhet. Flera av elevernas föräldrar är säsongarbetare och en av de största önskningarna för framtiden var att förtjäna mer än vad föräldrarna förtjänar. Ett genomgripande drag var att få vara till nytta för samhället. (Arnez 2014; Mansour et al. 2017.) lyfter fram begreppet grönt arbete ur ett islamskt perspektiv. Grönt arbete började få fotfäste år 2007 och inbegriper bland annat bevarande av olika former av energi, minimering av utsläpp, förminskning av föroreningar och ett förbättrande av ekosystem. Anständigt arbete förknippas med rättvis inkomst, säkerhet, möjlighet till personlig och social utveckling och gynnandet av jämlikhet. Genom att kombinera grönt arbete och anständigt arbete kan den traditionella synen på arbete förändras. Enligt Mansour et al. inbegriper Koranen alla dessa element antingen direkt eller indirekt. (Mansour et al. 2017) Speciellt eleverna i eko-pesantren har med större sannolikhet andra förväntningar på arbete och dess effekter jämfört till exempel med deras föräldrar.

Pesantren anses vara en värdefull institution för att bemöta klimatförändringen. Eko-pesantren har hög profil och samarbetar med lokala myndigheter. Ledarna för internatskolorna samarbetar ofta i sin tur med den muslimska massorganisationen *Nahdlatul Ulama* (NU) eller med medlemmar av det politiska partiet *Partai Kebangkitan Bangsa, National Awakening Party* (PKB).

Dessa två organisationer har nära samarbete med varandra och pesantren är således ofta kopplade till NU och implementerar NU:s principer inom sina internatskolor. Eftersom regeringen saknar program på gräsrotsnivå är den beroende av massorganisationer såsom NU. NU har fått kritik för att vara politisk särskilt då målen för arbetet har varit stabilitet och nationalism. De pesantren som har miljöprogram och som samarbetar med NU formar å sin sida ofta de religiösa ledarnas attityder mot ett miljövänligare tänkande. (Arnez 2014.)

Det är inte bara institutioner såsom pesantren och de religiösa ledarna som möjliggör ekologiska och hållbara exempel. Framför allt kvinnor som är medlemmar eller har en koppling till NU har visat sig ha en särskild långsiktig uppgift. När ett barn föds planteras ett kokosträd och frukterna av trädet serveras senare vid barnets bröllop. Denna lokala trädplanteringsrit har visat sig vara värdefull i det lokala samhällets uppfattning om ekologisk hållbarhet och respekt gentemot naturen. (Arnez 2014.) Inom traditionellt islamsk tänkande har män och kvinnor tilldelats olika uppgifter och denna rollfördelning har sällan lyfts upp för diskussion eller problematiserats. Det finns röster som kritiserat kvinnornas osynliggörande och detta kommer även fram inom miljörelsen. Även om det finns kvinnliga aktörer har deras aktörskap inte uppmärksamrats. Därför är det viktigt att kvinnornas roll inom trädplanteringsritualen synliggörs och att inte all fokus läggs på institutioner såsom pesantren eller på religiösa ledare, vilka i sig gör ett viktigt miljöarbete.

Förutom att Thonthawi är en respekterad lärd särskilt inom hadithlitteratur, har han även profilerat sig genom sina trädplanteringskampanjer i västra Indonesien. Först samlar han hemma hos sig trädplantor som han sedan transporterar bak på sin motorcykel till byar för att mobilisera byborna i sin kampanj att plantera träd. Själv beskriver Thonthawi sin handling som en ekologisk predikning som han gör för sin religion (islam) med särskild respekt för samhällena. Thonthawi är noggrann med att betona att byborna han samarbetar med i byarna redan förstår betydelsen av trädplantering och är medvetna om miljöhoten. Byborna är de som redan påverkats av klimatförändringen och de är färdiga att påbörja trädplantering för att motverka skogsskövling. Enligt Thonthawi är det planerarna som inte är medvetna om verkligheten ute i byarna. (Gade 2019, 229.) En ytterligare aspekt som försvårar lokala miljökampanjer är att de lokals intressen inte nödvändigtvis möter finansierarnas intressen, som inte sällan är internationella miljöorganisationer (Gade 2019, 233).

Enligt Gade visar hennes fältforskning att den muslimska indonesiska miljörelsen karaktäriseras av fromhet både i teori och praxis. En grundläggande tanke i miljörelsen är "nåd för skapelsen" eller som ledarna för den indonesiska miljörelsen ofta uttrycker det, "omhändertagande av skapelsen". Detta grundar sig på en citerad hadith på malaj, som fritt översatt lyder "älska det som finns på jorden så kommer du att bli älskad i himlen". Ord såsom kärlek, förbarmande, medlidande, förespråkande och helande förekommer ofta i den terminologi som används inom den religiösa miljörelsen. Övriga mycket vanligt förekommande ord är *ampun* (nådefull förlåtelse) och *ramah* (vänlig), vilket lätt kunde översättas som miljövänlig men som bland malajerna även anger en stark fromhetstanke av slutenhet och vänskap. (Gade 2019, 217–218.)

Gade hävdar att ritualer är en nyckeldimension som många indonesiska islamska lärare och predikanter använder sig av för att återuppliva tillvägagångssätt och attityder, såsom miljömedvetenhet, genom samhällsbaserade aktiviteter (Gade 2019, 219). Återupplivandet syftar på traditioner som är hundratals år gamla och som har stark koppling till naturen. Grundtanken

är kunskap och handling där fokus ligger på ett återvändande till Skaparen i ett idealiserat landskap. Även om den samtida muslimska miljörörelsen tar intryck av den globala miljörörelsen, har deras explicita fokus förblivit på tanken om ett enande av det själva med Skaparen. (Gade 2019, 221.)

Ett exempel på en person som använt sig av en hadith med trädplantering som ritual är Nina Firman, som är en av de kändaste muslimska miljöaktivisterna som även tilldelades priset *Champion of Change* av Vita Huset år 2015. Hon är numera bosatt i USA men växte upp i Indonesien. Firman insåg att nyckeln till att nå ut till sina (muslimska) landsmän i frågan om naturskydd var den islamska traditionen. Hon arbetade år 2005 med att återuppbygga landområden efter tsunamin 2004 i den religiöst konservativa regionen Aceh på norra Sumatra. Det var utmanande att övertyga lokalbefolkningen om vikten att plantera mangroveträd för att minska på kommande stormars förödelse – ända tills hon kom ihåg en hadith som handlar om fördelen med att plantera träd. Genom att visa på det starka sambandet mellan den konkreta handlingen att plantera träd och islams läror, kunde Firman övertyga lokalbefolkningen i Aceh om trädplanteringens betydelse. Detta blev startskottet för Firman, som började utveckla vägar för att använda den islamska traditionen för att öka miljömedvetenheten i Indonesien. (My Salaam 2019.)

Efter att Firman år 2012 flyttade till USA har hon startat eller varit med om att grunda de största islamska miljökampanjerna i USA. De kändaste är den nationella kampanjen *Green Ramadan Campaign* (2015), men hon var även med om att organisera *Islamic Declaration on Global Climate Change* år 2015, som snabbt fick ett genombrott i hela den muslimska världen. Deklarationen uppmanar alla muslimer att agera t.ex. genom att spara på vattnet i samband med den rituella tvagningen inför bönen eller genom att minska på plastavfallet under den årliga pilgrimsvandringen till Mecka. Året därpå var Firman en av grundarna till *Global Muslim Climate Network* (GMCN), som är en plattform för att förverkliga deklarationens mål om förnybar energi. Det arbete som Firman och hennes gelikar gör har burit frukt, för i dag anser två tredjedelar av de amerikanska muslimerna att det är nödvändigt att arbeta för rättvisa, jämlikhet och miljöskydd. (PEW 2020.)

Avslutande diskussion

En konkret handling såsom trädplantering, som i längden kan stoppa delar av en skrämmande förändring, är värd att tas i bruk. Smith betonar platsens meningsfullhet och genom att medvetet och fokuserat plantera träd på en given plats skapas en koppling till framtiden. Ritualer skapar inte endast ett förhållande till det förflutna utan skapar även möjligheter för framtida kunskap och en känsla av gemenskap som går över tid. Ritualisering innebär, såsom Annunen skriver, att aktivera en handling för att den sedan ska kunna bli ett naturligt beteendemönster. Enligt Grimes modell av ritualhandlingar uppfyller trädplantering även aspekten av sakral symbolism och genom sina rötter till en hadith är trädplantering både formell och traditionell. Först måste man kunna tänka sig nya möjligheter och möjliga handlingar, sedan pröva handlingarna i praktiken och så småningom inlemma dem som en återkommande del av livet: en ritual som är meningsfull och accepterad. På det här sättet kan också trädplantering bli en ekologisk islamsk ritual. Inom islam har ritualer ofta uppfattats som statiska normer, men genom att prova nya handlingsmönster kan även nya normer etableras som skulle gynna inte bara muslimer utan mänskligheten i stort sett.

På ett filosofiskt plan öppnar begreppet *tabi'a* upp för ett spännande tankeexperiment. Eftersom ordet *tabi'a* inte fanns i arabiskan för begreppet natur, såsom *physis* i grekiskan och *natura* i latin, före muslimska filosofer kom i kontakt med arvet från den klassiska världen, började de utveckla ett rikt inhemskt (arabiskt) ordförråd för att kunna studera filosofi. För att verkligen förstå innebörden av den grekiska tanken bakom "natur" måste man återupptäcka dess filosofiska motsvarighet i den semitiska språkvetenskapen. Den filosofiska motsvarigheten av natur kan beskrivas som "tradition" eller "väg", vilket är *sunna* på arabiska. Som tradition skapar sunna resonans med muslimernas inre kompass och påverkar kollektivt det själsliga landskapet. Eftersom sunna som ord är starkt förbundet med den islamska identiteten, kunde natur som begrepp även kunna knytas ihop med kärnidentiteten. Här kan gruppen uppmuntra individen till en medveten positiv förändring såsom Otterbeck skriver om de egyptiska kvinnornas medvetna ritualiserande av fromhet. Samma process kunde ske gällande trädplantering.

I Indonesien har muslimer praktiserat miljövänliga traditioner i hundratals år, men dessa börjar först småningom uppmärksammas inom den västerländska akademiska disciplinen religion och ekologi. Att hävda i Foltz anda att islam skulle ha en mindre synlig ekologisk diskurs beskriver bättre den akademiska ståndpunkten hur religion och ekologi borde se ut än verkligheten i alla muslimska samhällen. Många muslimska samhällen kämpar med utmaningar som inte främjar ekologiska diskurser, men samtidigt praktiseras miljövänliga och hållbara ritualer som är osynliga för den västerländska blickpunkten. Därför är etnografiska och empiriska studier av avgörande betydelse för hur fältet och själva disciplinen de kommande åren uppfattas.

För att synliggöra fältet är det betydande att personer såsom Thonthawi och Syakur nämns vid namn och att deras arbete presenteras. Samtidigt är det angeläget att uppmärksamma de röster som inte hörs eller är svaga. Thonthawi har med sitt exempel visat hur vägande förpliktelsen och solidariteten gentemot samhället är och jämför denna känsla med miljöaktivism. Samtidigt som det finns flera hadither som understryker trädplanterings *mitzwah*, visar Thonthawis miljöaktivism hur nya ritualer kan skapas. Detta har betydelse med tanke på att miljörelsen kritiseras bland annat av transnationella islamska grupper såsom Muslimska brödrskapet och Hizbut Tahrir som förespråkar kraftigare islamska värderingar. Genom att förankra miljöarbetet genom pesantren garanteras att miljövärden inkorporeras med islamska värderingar och blir således mer accepterad av islamska grupper.

Det finns starka belägg för att trädplantering kunde bli en etablerad ritual inom islam. Handlingen uppfyller *mitzwah*, har belägg i traditionen, motverkar något ont och skrämmande samt möjliggörs genom ett kollektivt handlande. Även om religionerna på många håll i världen är en nödvändig partner i processen att möta miljöproblem, såsom exemplet från Aceh visar, är de inte tillräckligt starka på egen hand utan det nödvändiga bidraget från vetenskap, ekonomi och utbildning. Genom att starkare lyfta fram trädplanterings positiva effekter, inte bara med tanke på den fysiska omgivningen utan även på det transcendentala, kunde ritualiseringens processer som en helhet från medvetandegörandet i skolor och moskéer till finansiering och själva utförandet till slut bli en kollektiv handling.

Litteraturförteckning

Altan-Olcay, Ozlem & Ahmet Icduygu

2012 Mapping Civil Society in the Middle East: The Case of Egypt, Lebanon and Turkey. *British Journal of Middle Eastern Studies* 39(2): 157–179.

<https://doi.org/10.1080/13530194.2012.709699>

Ammar, Nawal

2008 Islam and Eco-Justice. – Bron R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Volume 1, 862–866. London: Continuum.

Ammar, Nawal H.

2004 An Islamic Response to the Manifest Ecological Crisis: Issues of Justice. – Roger S. Gottlieb (red.), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, 285–299. New York: Routledge.

Annunen, Linda

2017 "Med fötterna på marken och huvudet i himlen". *En ritualteoretisk studie av schamanistiska och västafrikanska trumverksamheter i finländska städer*. Akademisk avhandling, Åbo: Åbo Akademis förlag.

Arnez, Monika

2014 Shifting Notions of Nature and Environmentalism in Indonesian Islam. – Barbara Schuler (red.), *Environmental and Climate Change in South and Southeast Asia. How are Local Cultures Coping?* 75–101. Leiden: Brill.

https://doi.org/10.1163/9789004273221_005

Bartolomeus, Arthur Herzberg & Fazlun Khalid

1998 Religion and Nature: The Abrahamic faiths' concept of creation. – David E. Cooper & Joy A. Palmer (red.), *Spirit of the Environment. Religion, value and environmental concern*, 30–41. London: Routledge.

Benthall, Jonathan

2008 *Returning to Religion. Why Secular Age is Haunted by Faith*. London: I.B. Tauris.

<https://doi.org/10.5040/9780755625062>

Björn, Lars Olof, Pehr H. Enckell, Patrick Meurling, Susanne Pelger & Sten Ståhl

2005 *Biologisk ordlista*. Lund: Studentlitteratur.

Cooke, Miriam & Bruce B. Lawrence

2005 *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Deen, Mawil Y. Izzi

2004 Islamic Environmental Ethics, Law, and Society. – Roger S. Gottlieb (red.), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, 158–167. New York: Routledge.

Deen, Mawil Y. Izzi (Samarrai)

1990 Islamic environmental ethics, law, and society. – J. Ronald Engel & Joan Gibb Engel (red.), *Ethics of Environment and Development. Global Challenge, International Response*, 189–198. London: Belhaven Press.

Dessing, Nathal M., Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead

2013 Introduction. – Nathal M. Dessing & Nadia Jeldtoft & Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (red.), *Everyday Lived Islam in Europe*, 1–5. Burlington, VT: Ashgate.

Dien, Mawil Izzi

2000 *The Environmental Dimensions of Islam*. Trowbridge: Redwood Books.

el-Nawawy, Mohammed & Sahar Khamis

2011 *Islam Dot Com. Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan.

Foltz, Richard C.

2005 Ecology and Religion: Ecology and Islam. – Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, 2651–2654. Detroit: Thomson Gale.

Foltz, Richard C.

2006 Islam. – Roger S. Gottlieb (red.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, 207–219. Oxford: Oxford University Press.

Foltz, Richard C.

2008 Islam. – Bron R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Volume 1, 858–862. London: Continuum.

Gade, Anna M.

2019 *Muslim Environmentalism. Religious and Social Foundations*. New York: Columbia University Press.

<https://doi.org/10.7312/gade19104>

Grimes, Ronald L.

2014 *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195301427.001.0001>

Hallenberg, Helena

2005 Miten elää muslimina. – Heikki Palva & Irmeli Perho (red.), *Islamilainen kulttuuri*, 12–77. Helsingfors: Otava.

Herzog, Lena

2016 *Nothing but a demonstration? The civil society movement during the garbage crisis in Beirut after July 2015*. Heinrich Böll Stiftung, Middle East. https://lb.boell.org/sites/default/files/nothing_but_a_demonstration_-_20160408.pdf. 16.2.2016.

Hjärpe, Jan et al.

2004 *99 frågor om islam och något färre svar* – Jan Hjärpe (red.). Stockholm: Leopard förlag.

Honko, Lauri

1977 Riter: en klassifikation. *Särtryck ur Fataburen*: 71–84.

Hämeen-Anttila, Jaakko

2002 *Jumalasta juopuneet. Islamin mystiikan käsikirja*. Helsingfors: Basam Books.

Khalid, Fazlun M.

2008 Islamic Basis for Environmental Protection. – Bron R. Taylor (red.), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Volume 1, 879–884. London: Continuum.

Koranens budskap

1998 *Koranens budskap i svensk tolkning av Mohammed Knut Bernström med kommentarer av Mohammad Asad*. Stockholm: Proprius.

Kraidy, Marwan M.

2016 Trashing the sectarian system? Lebanon's "You Stink" movement and the making of affective publics. *Communication and the Public* 3/1(1): 19–26.

<https://doi.org/10.1177/2057047315617943>

Mansour, Mehdi Shabannia, Kamal Halili Hassan & Parviz Bagheri

2017 *Shari'ah* Perspective on Green Jobs and Environmental Ethics. *Ethics, Policy & Environment* 20(1): 59–77).

<https://doi.org/10.1080/21550085.2017.1291829>

Manzoor, S. Parvez

2003 Nature and Culture: An Islamic Perspective. – Helaine Selin (red.), *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, 421–432. Dordrecht: Kluwer.

https://doi.org/10.1007/978-94-017-0149-5_22

Mervaala, Erkki & Sanni Harmanen

2019 *Uskon asia. Hyvän sään aikana*. <https://hyvansaanaikana.fi/uskon-asia/>. 13.3.2019.

My Salaam

2019 <https://www.mysalaam.com/en/story/this-is-how-islam-advocates-for-the-environment/SALAAM26042019055335>.

Nasr, Seyyed Hossein

1985 *Ideals and Realities of Islam*. London: Georg Allen & Unwin.

Nasr, Seyyed Hossein

1992 Islam and the Environmental Crisis. – Steven C. Rockefeller & John Elder (red.), *An Inter-faith Dialogue. Spirit and Nature. Why the Environment is a Religious Issue*, 83–108. Boston: Beacon Press.

Otterbeck, Jonas

2015 Det rituella livet. – Susanne Olsson & Simon Sorgenfrei (red.), *Islam – en religionsvetenskaplig introduktion*, 151–173. Stockholm: Liber.

PEW

2020 <https://us1.campaign-archive.com/?u=434f5d1199912232d416897e4&id=552f65df36&e=41fbc76601>.

Pihkala, Panu

2019 *Mieli maassa? Ympäristötunteet*. Helsingfors: Kirjapaja.

Pusch, Barbara

2005 The Greening of Islamic Politics: A Godsend for the Environment? – Fikret Adaman & Murat Arsel (red.), *Environmentalism in Turkey. Between Democracy and Development?*, 131–145. Aldershot: Ashgate.

Pusch, Barbara

2012 Intervju med Laura Wickström, Istanbul 23.9.2012.

Renard, John

1996 *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley: University of California Press.

<https://doi.org/10.1525/9780520917477>

Roald, Anne Sofie

2005 *Islam. Historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och Kultur.

Smith, Jonathan Z.

1987 *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.

Tlili, Sarra

2012 *Animals in the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tommola, Anna

2021 *Queer-katse näkee Koraanissa rakkautta ja myötätuntoa*. Koneen Säätiö, <https://koneensaatio.fi/queer-katse-nakee-koraanissa-rakkautta-ja-myotatumtoa/>. 3.2.2021.

Tucker, Mary Evelyn & John A. Grim

2005 Ecology and Religion: An Overview. – Lindsay Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*. Second Edition, 2604–2616. Detroit: Thomson Gale.

Wheeler, Brannon

2006 *Mecca and Eden. Ritual, Relics, and Territory in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wickström, Laura

2014 Secular and religious environmentalism in contemporary Turkey. *Approaching Religion* 4(2): 125–140.

<https://doi.org/10.30664/ar.67556>

Yahya, Maha

2015 *Taking Out the Trash: Lebanon's Garbage Politics*. Carnegie Middle East, Endowment For International Peace. <http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=61102>. 25.8.2015.

Özdemir, İbrahim

2008 [1997] *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature. A Muslim Perspective*. Istanbul: İnsan.

Özdemir, İbrahim

2020 A Common Care for Creation: Said Nursi and Pope Francis on Environment. *International Journal of the Asian Philosophical Association* 13(1): 87–109.

Internet (alla nätsidor är besökta den 23.1.2021)

ÇEKÜD: Çevre Kuruluşları Dayanışma Derneği, Association for Solidarity of Environmental Organizations. <http://www.cekud.org.tr/> (turkiska)

IFEES: The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences, <https://www.ifees.org.uk/>

Islamic Relief. <https://www.islamic-relief.org/empowering-people-through-planting/>

Plant a Billion Trees. <https://www1.plant-for-the-planet.org/>