



*Araştırma Makalesi • Research Article*

**İnsan Merkezci Batılı Çevre Etiğine Karşı Afrika Çevre Etiği: Postkolonyal Bir Eleştiri**

***African Environmental Ethics Against Anthropocentric Western Environmental Ethics: A Postcolonial Criticism***

Mehmet Öztürk,\* Yusuf Şahin\*\*

**Öz:** Dünyada çevre sorunları hızla artarken, bu sorunlardan sadece gelişmiş Batılı devletler değil, Afrika gibi sömürgeciliğe maruz kalmış coğrafyalar da nasibini almıştır. Dünyayı böylesine geniş ölçüde etkileyen çevre sorunları, özünde insan ile doğa arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği üzerine eğilen çevre etiğinin başlıca ilgi alanı olmuştur. Söz konusu çevre etiği ise dünyanın farklı bölgelerinden çok sayıda görüş ve yaklaşımı içerir. Bu çalışmanın amacı; Afrika çevre etiğinin insan merkezci Batılı çevre etiği yaklaşımından farkını ortaya koymaktır. Bunun için öncelikle Batılı çevre etiğinin ve daha geniş bağlamda Afrika çevre etiğinin muhtevasına, daha sonrasında ise Afrika'dan Batıya ve insan merkezci Batılı çevre etiğine yönelik eleştirilere yer verilecektir. Söz konusu eleştiriler ise bunları daha uygun ifade etme olanağı sunan postkolonyal eleştiri çerçevesinde sunulacaktır. Çalışma sonucunda; kendi içerisinde daha yerel ve toplulukçu şekillerde bir çeşitlilik ve zenginlik barındırır da belli ortak özelliklere dayanan Afrika çevre etiğinin, Batıda egemen olan insan merkezci çevre etiğinden farklı olduğu görülmüş ve ayrıca gelecek çalışmalar için önerilerde de bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Afrika çevre etiği, Batılı çevre etiği, insan merkezcilik, postkolonyal eleştiri

**Abstract:** While environmental problems are increasing rapidly in the world, these problems have effected not only developed Western states but also geographies exposed to colonialism such as Africa. Environmental problems, which affect the world so widely, have been the main area of interest of environmental ethics, which essentially focuses on how the relationship between human and nature should be. The environmental ethics in question includes many views and approaches from different parts of the world. The aim of this study is to reveal the difference of African environmental ethics from the anthropocentric Western environmental ethics approach. For this, it will be uncluded, first of all, the content of Western and African environmental ethics, and then the criticisms of Africa to anthropocentric Western environmental ethics. These criticisms will be presented within the framework of postcolonial criticism, which offers the opportunity to express them more appropriately. In the results of study; it has been seen that African environmental ethics, which is based on certain common features

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, mehmetozturk@aksaray.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3556-9216 (Sorumlu yazar)

\*\* Prof. Dr., Aksaray Üniversitesi, İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, yshahin28@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7744-7113

**Cite as/ Atıf:** Öztürk M. & Şahin Y. (2023). İnsan Merkezci Batılı Çevre Etiğine Karşı Afrika Çevre Etiği: Postkolonyal Bir Eleştiri, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(Afrika), 163-179. <http://dx.doi.org/10.18506/anemon.1308985>

**Received/Geliş:** 02 June/Haziran 2023

**Düzeltilme/Revised form:** 14 September/Eylül 2023

**Accepted/Kabul:** 19 September/Eylül 2023

**Published/Yayın:** 30 September/Eylül 2023

despite the diversity in, is different from the anthropocentric environmental ethics prevailing in the West, and also suggestions for future studies have been made.

**Keywords:** African environmental ethics, Western environmental ethics, anthropocentrism, postcolonial criticism

## Giriş

İnsan, çevreye tarihin her döneminde müdahale etmiştir. Isınmak için iki odunu birbirine sürterken ortaya çıkan kıvılcım, muhtemelen, çok eski dönemlerde de yangınlar çıkarmıştır. Isınma veya tapınma gibi ihtiyaçlar için kesilen ağaçlar, içinde yaşanan çevrenin ciddi anlamda tahrip edilmesine yol açmıştır (Ponting, 2012: 1). Ama Sanayi Devrimi sonrasında insan, tabiat üzerindeki etkisini iyice artırmıştır. İnsan ile doğa arasındaki ilişkideki bu değişim, insanın hayatını devam ettirmesini de zorlaştırmaya başlamıştır. Şehirlerde yaşanan hava kirliliği, aşırı ilaçlamadan dolayı tarım ürünlerinin insan sağlığına zarar verir hale gelmesi, canlı çeşitliliğinin azalması, artan nüfus için daha fazla tarla açılması ve dolayısıyla orman alanlarının daralması, sanayi tesislerinin kirli atıklarını bir işlemlemeden etrafa bırakması, ulaşım araçlarının kirletici gazları atmosfere bırakması; kısacası, bugün çevre sorunları başlığı altında incelenen durumların ortaya çıkması, insan ile doğa arasındaki ilişkiyi de sorgulamayı beraberinde getirmiştir.

Çevre sorunlarının hızla artmaya başlaması, özellikle Batılı ülkelerde, çevre sorunlarının esas kaynağı olarak görülen insan ile doğa ilişkisini tartışmaya açmıştır. Çevre sorunları, sadece Avrupa ve Kuzey Amerika gibi gelişmiş ülkelerin bulunduğu yerlerde karşımıza çıkmamaktadır. Afrika, dünyanın son iki yüzyıldır gördüğü refah artışından en az yararlanan kıtadır. Ama Afrika kıtasında da acilen çözülmesi gereken çok sayıda çevre sorunu bulunmaktadır: Kirlilik, doğal kaynakların yok edilmesi, iklim değişikliği, tehlike altındaki türler, toprak erozyonu, çölleşme, ormansızlaşma, şiddet olayları, terör eylemleri, iç ve dış başlıca çevre sorunları olarak değerlendirilmektedir (Ikeke, 2018: 230).

Gelinen aşamada sadece Batının değil tüm dünyanın sorunu haline gelen çevre sorunlarına, etik açıdan da yaklaşılması zarureti ortaya çıkmış; insan ile doğa arasındaki ilişkileri ele alan çevre etiği tartışmaları, önemli bir literatür de oluşturmuştur. 1950’li yıllardan itibaren çevre sorunlarının insanoğlunun gündemine girmesiyle birlikte; etik tartışmalar başlığı altında, 1960’lı yıllardan itibaren çevre etiği diye ifade edilebilecek yeni bir alan ortaya çıkmıştır. Ahlâk felsefesi olarak da bilinen etik, insan davranışlarının doğru ve yanlış ekseninde değerlendirildiği felsefenin alt dalı iken, uygulamalı etiğin bir alt dalı olan çevre etiği<sup>1</sup> ise, insanın doğayla kurduğu ilişkinin doğru bir zeminde nasıl kurulacağını anlamaya çalışmaktadır (Ifeakor ve Otteh, 2017: 68). Bir başka deyişle çevre etiği; “insanlar ile doğal çevreleri arasındaki ahlâki ilişkilerin sistemli olarak incelenmesidir” (Des Jardins, 2006: 46).

Batılı ülkelerdeki çevre etiği tartışmalarının gelişimini üç aşamada ele almak mümkündür: İnsan merkezci yaklaşım, canlı merkezci yaklaşım ve çevre merkezci yaklaşım. Batılı ülkelerde daha fazla benimsenen insanın kendisinin dışındaki dünyaya üstün tutulduğu insan merkezci yaklaşıma rağmen, Batılı ülkelerdeki çevre etiği tartışmasını yürütenler, Afrika’da insan merkezci bir çevre etiğinin hâkim olduğunu, dolayısıyla Afrika’daki çevre sorunlarının artışında insan ile doğa arasındaki bu bakış açısının etkisinin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Batıdan bakışı yansıtan böyle bir görüşün acaba Afrika’da nasıl bir karşılık bulduğu, bu çalışmanın gerçekleştirilmesindeki temel motivasyonu oluşturmaktadır. Bu temel çıkış noktasından hareketle çalışmada şu soruların cevabı aranacaktır: Batılı bu tarz söylemlere

<sup>1</sup> Ernst Haeckel tarafından biyolojinin bir alt dalı olarak kurulan ve insan dışındaki canlıların çevreyle olan ilişkilerini inceleyen ekoloji (çevre biyolojisi) ile insanın çevreyle olan ilişkilerini inceleyen çevrebilim zaman zaman karıştırılabilmektedir. Bu durum bir yandan, insan-doğa arasındaki ilişkilerin karmaşık hali ve hayvan haklarının önem kazanması ile çevrebilimin, diğer yandan ekolojinin inceleme alanını birey, insan ve toplum ekolojisi adı altında insanı incelemeye başlamasından kaynaklanmıştır. Bu genişlemenin doğal sonucu olarak, çevre etiğine ekolojik etik de denmektedir. Ekolojik etik için anahtar kavram canlı ve cansız varlıkların birbirini etkilediği döngüyü ifade eden ekosistemdir. Ekosistem ise canlı yaşamının varlığını devam ettirebilmesi için önemlidir. Bu denge sisteminin hangi çevresel şartlarda sağlanabileceğine ilişkin yanıtlar arama ekolojinin ve çevre etiğinin ajandasına girmektedir (Kılıç, 2008: 31-32).

karşı Afrika'dan yükselen postkolonyal eleştirilere rastlanılmakta mıdır? Afrika'nın kendine özgü çevre etiğinden söz edilebilir mi? Söz edilebilirse bunun muhtevası nasıldır ve insan merkezci Batılı çevre etiğinden ayrılan yönleri nelerdir?

Bu tür soruların yanıtlanmaya çalışıldığı çalışmada; Afrika'da çevre ile insan arasındaki ilişkinin çok derin bağlara sahip olmasıyla da ilişkili olarak, içinde çeşitlilik barındıran bir zenginliğe sahip olan Afrika çevre etiğinin, insan merkezci yaklaşımdan oldukça farklı olduğu öne sürülmektedir. Bu bağlamda gerek bu savın gerekçelendirilmesi gerekse de incelenecek konunun felsefi zemine dayanması nedeniyle çalışmada temellendirme yöntemine başvurulacaktır. Temellendirme iki safhadan oluşacaktır. Birinci safhasında Batılı ve Afrikalı çevre etiğinin özelliklerinden bahsedilecektir. Bunların aynı zamanda kültürel unsurlar barındırması, çalışmada dolaylı bir kültür analizinin izlerini görmeyi de mümkün kılacaktır.

Temellendirmenin ikinci safhasında ise Batının Afrika'daki çevre sorunlarına etkisini ve Afrika çevre etiğine yönelik bakışını, Afrika'nın Batıya ve Batılı çevre etiğine yönelik bakışını, temel itirazlarını ve kendisini özne olarak sunabilme potansiyelini kapsayan bir tartışmaya yer verilecektir. Söz konusu tartışmayı yürütmede ise postkolonyal eleştiriden yararlanılacaktır. 1990'larda ayrı bir kategori olarak özellikle edebiyat alanında ortaya çıkan ve sonrasında kültür, ekonomi ve siyaset başta olmak üzere diğer disiplinlere de sirayet eden postkolonyal eleştiri, ulusal ve bölgesel sosyo-kültürel farklılıkları göz ardı ettiği gerekçesiyle evrenselcilik adına yapılan iddialara karşı çıkmaktadır (Barry, 1995: 191).

Uzun bir sömürgecilik deneyimine sahip Batı, sömürgecilik sonrasında elinde bulundurduğu büyük anlatılarla ve söylem üstünlüğü ile Afrika gibi öteki olarak gördüğü yerlerde yakın zamana kadar kendi inşasını sürdürmeye devam etmiş ve kendisini Doğu üzerinden tanımlamayı ihmal etmemiştir (Prakash, 1992: 8-9; Said, 1978: 9). Descartes'le başlayan modern Batı düşüncesinde özne-nesne, Batı-Doğu gibi hiyerarşik ikilikler üzerinden yapılan analizler, doğasında ötekileştirme de barındırmaktadır (Kaya, 2018: 166). Postkolonyal eleştiri bu bakımdan Batının bu tür tahakkümü karşısında Doğunun susturulmuşluğunu haykırırcasına kendi bilincini, felsefesini, tarihini ve gerçekliğini kısacası kendi varlığını kendi tarifıyla ortaya koymayı amaçlar.

Dünyaya ve dolayısıyla çevreye yönelik insan merkezci hâkim Batı düşünce tarzına karşı çıkmak, postkolonyal eleştirinin üzerinde durduğu hususlardandır. Postkolonyal eleştiri, özellikle çevre konusunda ekoeleştirden de beslenmektedir (Maxwell, 2009: 17). Kültürel farklılıklara dikkat kesilerek bir nevi yerel sahiplenme eksikliğini gidermenin yanı sıra Batılı olmayan etik düşüncelerin farkına varılması ve onların değerinin anlaşılması açısından postkolonyal eleştiri önemlidir (Bilgin, 2018: 54). Bütün bu yönleriyle postkolonyal eleştiri<sup>2</sup> bu çalışmada, Afrika çevre etiğinin kendisinin ve zenginliğinin farkına varmasında ve Batıya yönelik temel itirazların dillendirilmesinde önemli rol oynayacaktır.

Bu çalışmada ilk olarak, kısaca etik ve çevre etiği kavramlarına değinilecek; daha sonra, Batılı ülkelerde geliştirilen çevre etiği yaklaşımları özetlenecektir. İkinci olarak, Afrika çevre etiği yaklaşımının ortaya çıkışı ve bu yöndeki tartışmaların olası katkıları ile Afrika çevre etiği içerisinde yer alan spesifik/daha yerel/yerli ve toplulukçuluğu ön plana çıkaran Afrika'ya özgü kuramsallaştırma girişimlerine değinilecektir. Üçüncü olarak, daha ziyade toplulukçu yönü ağır basmakla birlikte tüm Afrika için müşterek noktalarda buluşabilen bir Afrika çevre etiğinin insan merkezci Batılı çevre etiğinden hangi noktalarda ayrıştığını ortaya koyabilmek ve Batılı ve Afrikalı çevre etiğinin çevre sorunları noktasında birbirlerine etkileri ve tepkilerini tespit etmek için postkolonyal bir tartışma yürütülecektir.

<sup>2</sup> Dolayısıyla postkolonyal teoriden beslenen ve eleştirel araştırmaya dayalı yürütülen bu çalışmada, Afrika çevre etiğine odaklanılmakla birlikte Batılı çevre etiğine eleştiriler yöneltilmekte ve Afrika çevre etiğinin ayırıcı özellikleri literatürden beslenerek sunulmaktadır. Çalışmada ayrıca her birisinin kendi içindeki çeşitlilik barındıran yaklaşımlar ya da görüşler dışlanmadan, ortak noktalar üzerinden "Batılı çevre etiği" ve "Afrika çevre etiği"nden söz etmeyi olanaklı kılmaya yönelik çıkarımsal analizden de yararlanılacaktır. Bu sayede Afrika çevre etiğinin Batılı çevre etiği ile kıyaslaması yapılabilecektir.

### Batılı Çevre Etiği Yaklaşımları

Felsefenin çok sayıda alt dalından söz etmek mümkündür. Bunlardan birisi de doğru insan davranışlarının çalışıldığı alandır. Etik veya ahlâk felsefesi denilen bu alan, bir insanın hangi durumda doğru davranışta bulunmuş olacağı üzerinde durmaktadır (Ikeke, 2015b: 203). Nasıl bir insan tasavvuruna sahip olduğumuzu anlamadan insanların davranışlarını anlamak da mümkün olmayacaktır.

Batılı zihin dünyası, çok uzun süreden beri, maddî ve manevî ayırımına giderek görünmeyeni inceleme dışında bırakmıştır. Bacon ve Descartes sonrası bu ayırım, çok daha belirgin hale gelmiştir. İnsan, maddî yönüyle ele alınmaya, bilim de metafizik dışlanarak yapılmaya başlanmıştır. Aynı zihin dünyasına göre insan, daha geniş birlikteliklerden ayrı olarak, birey olarak kabul edilmiştir. Aydınlanma diye de ifade edilen bu yeni dönem, insan hayatında önemli gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bilimsel gelişmeler ölümleri azaltmış, buna bağlı olarak, dünya nüfusu artmaya başlamıştır. 18. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan Sanayi Devrimi, şehirlerin büyümesine yol açmıştır. Artan nüfus artışı ve büyüyen şehirler, 20. yüzyılın ortalarından itibaren çevre sorunlarını görünür hale getirmiştir.

Bu gelişmeler 1960'lardan itibaren filozofların insan ile çevre ilişkisi üzerine kafa yormalarını beraberinde getirmiştir.<sup>3</sup> Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*, Garret Hardin'in *Orta Malların Trajedisi*, Lynn White'ın *Ekolojik Krizin Tarihi Kökleri*, Paul Ehrlich'in *Nüfus Bombası* gibi çalışmalar; filozofların çevre üzerine ilgisini artıran çalışmalar olmuştur (Ikeke, 2018: 228). Bu çalışmaların hemen ardından (J. B. Callicott, Aldo Leopold, Peter Singer, Arne Naess gibi isimlerce) çevre etiğini merkeze alan çalışmalar yapılmıştır. Bir bütün olarak bakıldığında ise Batılı ülkelerdeki çevre etiği tartışmalarının gelişimini üç aşamada ele almak mümkündür: İnsan merkezci yaklaşım, canlı merkezci yaklaşım ve çevre merkezci yaklaşım.

#### *İnsan Merkezci Yaklaşım*

1860'larda Charles Darwin'in evrim teorisi üzerine yapılan tartışmalarda ilk defa kullanılan insan merkezci (antropocentric) kavramı, insanların evrenin merkezi olduğu fikrini temsil etmek üzere kullanılmıştır. İnsanları en önemli yaşam formu olarak kabul eden bu insan merkezci etik anlayış, diğer yaşam formlarını yalnızca insanlara faydalı oldukları ya da onlara zararlı etkileri ölçüsünde önemli görmektedir (Etieyibo, 2017:148).

İnsan merkezci yaklaşım, insanın dışındaki canlı ve cansız varlıkların kendinden değerli olmadığını kabul etmektedir. Bunun bir devamı olarak, insan, kendisinin dışındaki dünyaya üstün tutulmakta, insan ve diğerleri arasındaki tercihte insanın tercih edilmesi gerektiği belirtilmektedir. İnsanın üstün olduğu düşüncesi, insanın amaçları doğrultusunda doğanın her türlü kullanımını meşrulaştıracak uygulamaları da beraberinde getirmektedir (Kılıç, 2008: 40).

Des Jardins (2006: 200-205)'e göre; Batının dinsel ve felsefi geleneğinde "insanları doğadan üstün gören ve dolayısıyla insanların doğaya hükmetmelerini haklılaştıran fikirler" bulunur. Örneğin Aristoteles ve Aquinas'ın penceresinden bakıldığında sadece düşünce ve seçme yeteneğine sahip

<sup>3</sup> Buradan hareketle, bu yıllardan önce filozofların çevre konusuna hiç eğilmedikleri gibi bir sonuca ulaşılmamalıdır (Ikeke, 2018: 228). 1960'lı yılları, çevrenin artık felsefenin ana ilgi alanına girdiği yıllar olarak anlamak daha doğru olacaktır. Çevre sorunlarına duyarlılığın oluşmasında, görece yeni sayılabilecek 1960'lardaki bazı gelişmelerin etkisi olduğu öne sürülebilmektedir. Örneğin Şahin (2013: 356)'e göre bu gelişmeler şu beş başlıkta özetlenebilir: İnsanların, daha önce Londra'da vuku bulan hava kirliliğine benzer şekilde başka kentlerde de yaşanan hava kirliliği üzerine kafa yormaya başlamaları; Roma Kulübü tarafından hazırlanan *Büyümenin Sınırları* isimli rapor; Rachel Carson'ın *Sessiz Bahar*'ında olduğu gibi bazı eserlerin etkisi; Greenpeace gibi çevreci örgütlerin faaliyete geçmesi; Almanya'da Yeşiller Partisi gibi bazı çevreci partilerin kurulması. Batılı ülkelerdeki bu tartışmaların ve gelişmelerin pratik sonuçları da olmuştur. Birleşmiş Milletler (BM) öncülüğünde 1972 yılında Stockholm Konferansı'yla başlayan çevre sorunlarına çözüm arayışı çabaları, bölgesel ve küresel çok sayıda çevre politikasının hayata geçirilmesine yardımcı olmuştur.

insanlar ahlâkî ilgiye mazhar varlıklardır. Bu bakımdan diğer canlılarda bu yetenekler bulunmadığı için onlar ahlâkî ilgi dışındadırlar. Dahası doğaya karşı insanların ödevleri de yine onların gereksinimleri ve çıkarları ile sınırlıdır.

Gerek Kantçı anlayıştaki deontoloji gerekse de yararcılık insan merkezci yaklaşımla ilişkilendirilir. Bu da insan merkezci etik anlayışı, insan dışı varlıklara ahlâkî bir statünün tanınmadığı, hatta onların değerinin insan çıkarı ile belirlendiği ve insan için doğrudan zararlı görülmeyen eylemlerin çevre problemi olarak görülmediği bir zemine oturtur (Akkoyunlu Ertan, 2015: 6-7).

İnsan merkezci yaklaşıma, insan refahı ekolojisi ve kaynak korumacılığı da örnek verilebilir. Her iki yaklaşım da insanı odak noktasına alıp insan dışındaki varlıkları insanın periferisi olarak görerek insan mutluluğunu amaçlamaktadır. İnsan refahı ekolojisi hareketi, insanı merkeze alarak doğanın geri kalan kısmını insan habitatları olarak görmektedir. İnsanın çevresini daha temiz ve güvenli hale getirmeye çalışan bu hareket; elementlerin kirlenmesine, kimyasal atıklara, nükleer silahlara, küresel ısınmaya, betonlaşmaya, gıda güvensizliğine karşı çıkmakta, biyolojik tarımı, uygun teknoloji ve enerji kullanımını, alternatif tıbbi, geri dönüşümü, toplu taşımacılığı destekleyerek insan ihtiyaçlarına yönelik daha iyi bir yaşam standardını ön plana çıkartmaktadır. Kaynak korumacılığı hareketi ise, doğaya ekonomik perspektiften ve bir kaynak unsuru olarak yaklaşmakla birlikte, doğanın bilinçli şekilde kullanılmasını savunmaktadır (Fırat, 2003: 127-128).

Günümüz çevre sorunlarının çözümü için insan merkezci yaklaşım külfetli bulunmaktadır. Ayrıca insan merkezci yaklaşımlar insan dışı varlıklara saygı duyacak bir anlayışı yansıtmadıkları için eleştirilmektedir. Bununla birlikte insan merkezci yaklaşım aydınlanma sonrası Batı kültürüne hâkim olmuş (Waters, 2021: 771) ve çoğu geleneksel Batılı filozof ‘insan istisnacılığına’ yönelik derin bağlılıklarını ortaya koymuşlardır (Hourdequin, 2021: 270-271). Örneğin Kathie Jenni (2005: 2)’ye göre, Batılı çevre etiğinin temeli insan merkezçiliğe, bunun da kökeni hem Batıda egemen olan Yahudi-Hıristiyan dinine hem de seküler felsefedeki kilit figürlere dayanır.

#### *Canlı Merkezci Yaklaşım*

1913’te Amerikalı biyokimyacı Lawrence Henderson tarafından literatüre kazandırılan canlı merkezçilik (biocentrism) kavramının özünde, evrenin yaşamın kaynağı olduğu fikri vardır. Canlı merkezçilik, insanı evrenin merkezine yerleştiren insan merkezçiliğin yerine biyosferi evrenin merkezine yerleştirmektedir (Etieyibo, 2017:149). Bu yaklaşımın anlaşılmasında ‘içsel/kendinden değer (intrinsic value)’ ve ‘ahlâkî önem (moral considerability)’ kavramları hayati önem taşımaktadır. Bu kavramlar, insan merkezci yaklaşıma yönelik endişelere atıfta bulunurken, ayrıca içsel değeri ve ahlâkî önemi insan dışındaki diğer canlıları kapsayacak şekilde genişletmektedir (Hourdequin, 2021: 274).

Albert Schweitzer’in ‘yaşama saygı’ ve Paul Taylor’ın ‘doğaya saygı’ gibi farklı örneklerinin görüldüğü canlı merkezci yaklaşıma göre tüm yaşam içsel değere sahiptir (Des Jardins, 2006: 264-272). Yani içsel değere sahip oldukları için tüm yaşam formları ya da organizmalar ahlâkî açıdan değerlidir. Örneğin, belirli bir arazide kesim yapmak bireysel yaşam formlarının ya da organizmaların yok olmasına neden olacağı için ahlâkî açıdan yanlış olacaktır. Yaşam merkezci (life-centered) bu yaklaşım şu varsayımlara dayanır: İnsanlar, diğer tüm türlerle birlikte, eşit koşullarda ve karşılıklı bağımlılık sistemiyle işleyen bir yaşam topluluğunun (biyotik) üyeleridir, doğaları gereği diğer türlerden üstün değildir ve aralarında ontolojik ve varoluşsal bir ayrım yoktur. Bu bakımdan her organizma, doğası gereği iyi veya değerli olan ‘teleolojik bir yaşam merkezidir’ yani, her organizmanın bir amacı ve varlık nedeni vardır (Etieyibo, 2017: 149).

Canlı merkezci yaklaşımda, insanın dışındaki canlılar da insanlar gibi kendinden değerli bulunmakta, cansız varlıklar ise dışarda tutulmaktadır. Tüm canlıların özne olarak kabul edildiği bu yaklaşım içinde canlılar arasında eşitliği savunanların yanı sıra bir hiyerarşinin olması gerektiğini öne sürenler de vardır. Bu ikinci düşüncenin temelini Hıristiyanlığa (İncil’deki bütün yaşayan varlıklar vurgusuna) dayandığı öne sürülmektedir. Canlı varlıklar arasında oluşturulacak bir hiyerarşi, insani

niteliklere yakınlık bağlamında gerçekleştirileceğinden, bu etik yaklaşımın da insan merkezci olandan bir farkının kalmayacağı yönünde eleştiri getirilmektedir (Kılıç, 2008: 171-180).

#### *Çevre Merkezci Yaklaşım*

Bütüncül (holistik) çevre etiği olarak da bilinen çevre merkezci (ecocentric) yaklaşıma göre, dünyadaki bütün varlıklar (canlı ve cansız) kendi içinde tutarlı bir sistemin parçası olarak her biri ayrı bir değere sahiptir. Bu yaklaşımın izleri Arne Naess'in 'derin ekoloji'si ile J. B. Callicott ve Aldo Leopold'un 'yeryüzü (toprak) etiği'ne yönelik düşüncelerinde de görülmektedir (Kılıç, 2008: 42,194). Diğer bir deyişle bu yaklaşım, canlı ve cansız varlıkların bir bütün olarak kendiliğinden değerli olduğunu ileri sürmekte, insan da dâhil canlıların, cansız varlıklar üzerinde bir üstünlük kurması düşüncesinin önünü kesmektedir.

Doğa merkezci (nature-centered) ve ekosferi evrenin merkezine yerleştiren bu yaklaşımda yer alan çevre merkezci kavramı, 1970'lerde derin ekolojistler tarafından yalnızca tüm yaşamın içsel bir değere sahip olduğu fikrine değil, aynı zamanda ekosferin de içsel bir değere sahip olduğu fikrine atıfta bulunacak şekilde benimsenmiştir. Buna göre; herhangi bir organizmadan ziyade ekosfer tüm yaşamın kaynağı ve desteğidir ve ayrıca insan ve insan dışı doğa arasında ontolojik ve varoluşsal bir ayrım yoktur (Etieyibo, 2017: 149-150).

#### **Afrika'daki Çevre Etiği Yaklaşımları**

Afrika çevre etiğinden söz edildiğinde kanımızca şu üç şeyin vurgulanması gerekir: Birincisi, Afrika çevre etiği tartışmalarını doğuran gerekçeler ve bu yönde yürütülen tartışmaların olası faydalarıdır. İkincisi, çevreye duyarlı Afrikalı daha yerli/yerel etik anlayışlardır. Afrika çevre etiğinin kendi içindeki çeşitliliğe de delalet eden bu anlayışlar, Afrikalı filozofların daha ziyade kendilerine özgü kavramsallaştırma çabalarına dayanır. Üçüncüsü ise, genel anlamda Afrika çevre etiğine daha bütüncül bir perspektif sunan Afrikalı toplulukçu yaklaşımlardır.

Francis (2016: 4)'e göre Afrika çevre etiği tartışmasının ortaya çıkışı şu üç gerekçeye dayanır:

- a) Afrika felsefesi ve bununla bağlantılı tartışmaların daha yeni yapılıyor olması, Afrika çevre etiği tartışmalarının da gecikmesine yol açmıştır.
- b) Afrika'daki çevre krizinin boyutlarına ve buna yönelik önyargılı Batılı çevre etiği tartışmalarına bakıldığında; Afrika çevre etiği tartışmalarına girmek bir gereklilik halini almaktadır.
- c) Çevresel krizlerin küresel olduğu doğrudur. Ancak insanların doğaya karşı tutumları kültürelidir. Dolayısıyla Afrika'daki çevre sorunlarına yönelik çözüm önerilerinde bu coğrafyanın hassasiyetlerini de dikkate alan bir etik tartışmanın yapılması önem arz etmektedir.<sup>4</sup>

Ifeakor ve Otteh (2017: 71)'e göre ise Afrika çevre etiği tartışmalarının olası yararları şu şekildedir:

- a) Çevre etiği alanına Afrika kıtasından bir katkı sağlanıyor olması, başlı başına bir değer olarak görülebilir. Zira her türlü mal ve hizmetin hızla yayıldığı küreselleşen dünyada; çevre etiği tartışmalarını Afrika kıtasındaki çevre etiği tartışmalarını bilmeden yapmak, eksiklik olurdu.
- b) Afrika çevre etiği, insanların doğanın geri kalanının aleyhine ayrıcalıklı birtakım haklara sahip varlıklar olarak kodlandığı Batılı etik anlayışın ve buna bağlı olarak yaşanan sorunların anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Batılı etik anlayışlar ile Afrikalı yerli etik anlayışların kıyaslamalı olarak değerlendirilmesi, insanın doğanın sadece küçük (ama en yıkıcı olabilecek) bir parçası olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir (Tosam, 2019: 186).

<sup>4</sup> S. P. Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* kitabındaki tezleri de dikkate alındığında; her kültürün veya medeniyetin (bu arada, oldukça zengin bir kültüre sahip ve çevreye karşı da son derece duyarlı Afrika kültürlerinin) çevre sorunlarına çözüm aranan her konuda önemli katkılar sunabileceği belirtilmektedir (Ifeakor ve Otteh, 2017: 71).

c) Doğanın bütün güçleri kavramı içinde yer verilen ‘ruhlar’ veya ‘ölüler’ gibi unsurlar, bugünkü Batılı zihin dünyası için kabullenilmesi zor öneriler olacaktır. Ancak çevreyi bu şekilde geniş bir çerçevede içinde ele almak, Batılı zihin dünyasının ‘görünmeyene’ daha fazla ilgi göstermesi açısından teşvik edici olabilir.

d) Dünyanın hemen her yerinde devletler çevre sorunlarına çözüm bulmaya çalışmaktadır. Bu yapılırken çevreyi de koruyabilecek kuramlar bulunmaya çalışılırken; Afrika çevre etiği başlığı altında yapılan tartışmalar farklı açılımlar yakalamak için bir imkân sağlayabilir.

Afrika çevre etiğini ve bu çerçevede yapılan diğer tartışmaları anlayabilmek için Batılı zihin dünyasında karşılaşılan manevî varlıkları reddeden ontolojiden uzaklaşmak; manevî varlıklar ile maddî varlıklardan müteşekkil bir ontolojiye geçmek gerektiği belirtilmektedir (Okpe ve Oti, 2019: 105). Bir başka ifadeyle, bilinen herhangi bir Afrika ontolojisi ve akıl yürütme biçimiyle (mantığıyla) bağlantılı olmayan bir Afrika çevre etiğinin anlamsız olacağı ileri sürülmektedir (Francis, 2016: 3).

Afrika çevre etiğinin, kendisini atasözlerinde, deyimlerde, tabularda, ritüellerde ve toplumsal kurumlarda sürdürdüğü; buralara bakıldığında Afrika halklarının doğayla ilgili değerlerini, reflekslerini, kısacası doğayla nasıl bir etkileşim içine girdiğinin görüleceği belirtilmektedir (Ikeke, 2018: 230). Böyle bir çaba gösterildiğinde; Batılı ana akım çevre etiği yaklaşımlarının aksine Afrika çevre etiğinin, esas itibarıyla, her şeyin yine her şeyle bağlantılı ve yine her şeyin birbirine bağımlı olması düşüncesine dayandığı belirtilmektedir. Dolayısıyla, Afrika’da her şeyin kendinden değerli olduğunun kabulüne dayalı bir çevre anlayışının hayatın merkezinde yer aldığı, Afrikalıların doğayla barış ve uyum içinde yaşadıkları ileri sürülmektedir (Okpe ve Oti, 2019: 105). Bu etik anlayışın temelinde insan ontolojisini (ruhlar da dâhil) insan olmayanlarla paylaştığı çevre içinde anlamak ve dünyadaki varlıkları yöneten (hatta yönetmesi gereken) ilişkisel düzeni (birbirleriyle bağlantılı olma halini) açığa çıkarmak düşüncesi yer almaktadır (Francis, 2016: 4).

Afrika çevre etiğini kuramsallaştırmaya çalışanlar gün geçtikçe artmaktadır. Ogungbemi’nin ‘doğa ilişkisi/akrabalığı etiği veya doğaya bağlılık etiği’, Tangwa’nın ‘eko-canlı toplulukçuluğu (eco-bio-communitarian)’, Ekwealo’nun ‘yaşa ve yaşat prensibi (Ndu Mmili Ndu Azu)’, Oruka ve Jumia’nın ‘aile/ebeveyn yeryüzü etiği’, Mogobe Ramose’un ‘Ubuntu ekolojisi’, Behrens’in ‘Afrika ilişkisel çevreciliği’ ve Ifeakor ile Otteh’in ‘zorunlu insan bütüncüllüğü (antropoholizm)’ (Ifeakor ve Otteh, 2017: 67); ayrıca pek çok çalışmada atıf yapılan ‘Toplulukçuluk’, ‘Negriture’, ‘Ubuntu’, ‘Ujaama’, ‘Ntu’ bu kuramsallaştırma çabalarından sadece birkaçıdır. Bu gibi kuramlarla sistemleştirilmeye çalışılan Afrika ontolojisine katkı sunması için ‘Ibuanyidanda’, ‘Ka so mu adina’ ve ‘Ezumezu’ gibi tamamlayıcı ontolojik görüşler de sunulmuştur (Francis, 2016: 12-13,20).

Afrika’ya özgü spesifik çevre etiği üzerine kendi savlarını ortaya koyan ve söz konusu Afrika çevre etiğini kurumsallaştırmaya çalışanlardan örneğin Chinedu S. Ifeakor (2017: 72), Afrika çevre etiğinin Afrika ontolojisi ve dünya görüşüne dayandırılması gerektiğini düşünen insanların Afrika ontolojisinde bir yeri olduğunu ve birbiriyle bağlantılı varlıkların sadece bir parçası olduğundan hareketle bunun insan merkezci olarak görülemeyeceğini söyler. Ancak ekosistemin dengesini koruma ve içsel değeri için doğayı korumada ekosistem içinde insanların ayrıcalıklı parçayı oluşturduğunu düşünen Ifeakor, tüm bu görüşlerini ‘zorunlu insan bütüncüllüğü’ kavramı ile ifade etmektedir.

Seun Ogungbemi (1997)’ye göre, geleneksel yaşam tarzını yansıtan kırsal kesimde yaşayan Afrika halklarının çoğunda, cehalet, yoksulluk, siyasi çatışma gibi pek çok faktörden etkilenen çevresel krizi engellemede, doğadan ihtiyacından fazlasını almama temel ahlâki koddur. Ona göre akıl, deneyim ve iradenin ön plana çıktığı doğa ile ilişkilerde, ahlaktan ayrılmaz bir konumda olan akıl, yol gösterici olacaktır.

Kamerunlu filozof Godfrey B. Tangwa (2004: 389)’ya göre; en dikkat çekici özelliği çeşitlilik olan Afrika’nın etik, dini ve metafizik fikirleri, çağlar boyunca bu çeşitlilik geçmişinden etkilenmiş ve şekillenmiştir. Sömürge öncesi geleneksel Afrika metafizik görüşü eko-canlı toplulukçuluğa yani toprak, bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılığa ve barış içinde birlikte yaşamının

kabul edilmesine dayanır. Bu insan merkezci ve bireyci yönüyle öne çıkan Batı perspektifine tezat olan Afrikalı anlayışın özünde alçakgönüllü olmak vardır.

Daha çok çevre merkezci bakış açısına yakın Chigbo Ekwealo'nun çevre felsefesinde Ndu Mmili Ndu Azu (live and let live) prensibi ön plana çıkmaktadır. Buna göre, canlı ve cansız doğa arasındaki ikilik tasfiye edilirken, insan ve insan olmayanlar arasındaki hiyerarşi de ortadan kalkar (Ibanga, 2017: ix). Doğayla ayrılığın ve uyumsuzluğun bulunduğu Batının aksine, Afrika çevre etiğinde tüm varlıklar için saygı, haysiyet ve uyum kültürü vardır. Yine maddi ve fiziksel dünyanın ruhsal olandan ayrı olduğu Batı çevre etiğinden farklı olarak, Afrika çevre etiğinde kaynaşma söz konusudur ve doğaya kutsallık atfedilir. Yani farklı ve rekabetçi nitelik arz eden Batıdaki düalizm, Afrika'da tamamlayıcı ve karşılıklı olarak birlikte var olmandır. Afrika çevre etiği diğer varlıklara da yer açan ve hoşgörü iklimine olanak tanıyan çoğulcu niteliktedir (Ekwealo, 2017: 42).

Kozmosun her şeyin diğeriyle ilgili olduğundan hareketle yaratılan tüm şeylere saygıyı barındıran Ndu Mmili Ndu Azu anlayışı, Afrika halkının özellikle sömürgecilik öncesi dönemlerde insan ile çevre arasında metafizik, epistemolojik ve etik yönelimlerini öne çıkartan bir bilince dayanmaktadır. Bu bilinç ise temelde canlı ve çevre merkezci yaklaşımları birbirine bağlayan 'varoluşsal şükran' konumundadır. Tüm varlıkların varoluş ve yaşama hakkını tanıyan bu anlayış aynı zamanda Afrika epistemolojisinde içkin olan bir şeyin tek başına durmadığı ve her şeyin bir anlamda diğeriyle ilişkili olduğu öğretiyeye dayanır. Diğer bir deyişle Mmili na Azu (su ve balık) metaforunda olduğu gibi suyun ömrü, balıkların hakkı ile uyumlu ve eşit statüye tabi tutulmuş ve buradan hareketle doğadaki tüm varlıkların tanınması ve çevrede bulunan hiçbir şeyin cansız, ölü ve ruhsuz olmadığı vurgulanmaktadır (Ekwealo, 2017: 45,51,53,57).

Mark Omorovie Ikeke (2015a: 182-183) ise ekolojik krizin çözümüne katkıda bulunabilecek Afrikalı bir ilişkisellik anlayışı önermektedir. Bu önerisini özellikle insan merkezci ve kapitalist anlayışa bir eleştiri yöneltmek için gerçekleştirmektedir. Zira ona göre, insan merkezci bakış açısı, insanın yeryüzüyle olan ilişkisini sömürü ilişkisi olarak görmekte ve yeryüzünü yaşamdan yoksun bir nesne olarak gördüğü için yeryüzünün sadece insanlığa hizmet etmek için olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde kapitalist anlayışta da sadece bir üretim aracı olan toprak ancak insanlar için kâr üretebiliyorsa değerlidir. Evrenin etkileşime dayandığını savunan Ikeke'ye göre; "Afrika kozmosunda her varlık, diğer varlıkların yaşamsal gücünü arttırmak ya da zenginleştirmek için vardır. Hiçbir varlık kendi başına ya da kendi iyiliği için var olmaz". Onun bakış açısıyla Afrika kozmolojisinin merkezinde yer alan ilişkisellik (relationality), Afrika'nın doğal dünya, insanlık, ekosistemler ve öteki dünya yaşam anlayışında bulunur (Van Jaarsveld, 2020: 139).

Tangwa (1996: 186)'nın da onayladığı üzere, Afrikalılar arasında çeşitlilikler ve farklılıklar bulunsa da benzer felsefelere dayanan ortak bir dünya görüşünün bulunması, Afrika'nın dikkate değer çeşitliliğine rağmen bir Afrika çevre etiğinden söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Afrika çevre etiğine atıfta bulunulması kıtanın çeşitliliğini homojenleştirmese de Afrika (özellikle Sahra altı Afrika) toplumlarında ve kültürlerinde çok sayıda yerli etik sistemde bulunan belirli temel ilkeler ve özelliklerden hareket edilmektedir (Van Jaarsveld, 2020: 136, 138). Örneğin, Ubuntu (insanlık), Ukama (ilişkisellik), topluluk ve ilişkilerin önemi, Tanrı, ruhlar, atalar, totemler ve tabuların oynadığı roller, Afrika toplumlarında gözlemlenen ortak bağlar ve paylaşılan değerlerden bazılarıdır (Horsthemke, 2017: 119).

Afrika çevre etiğinde genelleme yapabilmeyi mümkün kılan özellikler bilhassa Afrikalı kolektif/toplulukçu etik anlayışlarda daha sık rastlanmaktadır. Aşağıda da görüleceği üzere Afrikalı etik anlayışların çoğunda bir toplulukçuluk fikri belirgindir.

(a) Ubuntu: Bu etik anlayışta insanın doğanın efendisi olma iddiası terk edilmektedir. Ubuntu etik anlayışında insan, doğal çevrenin varlığına bağlıdır: Biz olduğumuz için ben de varım düşüncesi, Ubuntu etiğinin temelidir. Bir başka ifadeyle, Ubuntu etiğinde 'birimiz hepimiz, hepimiz birimiz' benzeri bir düşünce hâkimdir. Üstelik buradaki biz içinde sadece diğer insanlar değil aynı zamanda insanın dışındaki diğer canlı ve cansız varlıklar da yer alır. Benim varlığım, bu şekilde tanımlanmış



kapsamlı bir biz kavramına dayalı olunca, benim ve benim gibi diğer insanların geniş kapsamlı tanımlanan bizi koruyup kollaması bir zorunluluk haline gelmektedir (Okpe ve Oti, 2019: 106).

Sahra altı Afrika'nın ahlâkî düşüncesinin merkezinde 'ben varım çünkü biz varız (I am because we are)' ya da 'bir kişi diğer kişiler aracılığıyla kişidir' gibi özdeyişler bulunur. Tipik Afrika düşüncesinde, kişi olmak erdemli olmak ve iyi karakter sergilemek anlamına geldiği için kişiliğin (personhood) doğal olarak ahlâkîleştirildiği bir durum söz konusudur. Kişinin burada nihai hedefi tam bir kişi, gerçek bir benlik veya hakiki bir insan olmaktır. Kendini gerçekleştirmenin böylesine tamamen ilişkisel bir açıklaması, kişinin zihinsel yetilerini düzenlemesi veya evrenin temel özellikleri üzerine düşünmesi 'bireyci' veya 'kendine ilişkin' unsurlar içeren karakteristik Yunan anlayışlarıyla da tezat oluşturmaktadır (Metz, 2012: 391).

Ubuntu, esas itibarıyla, toplulukçu bir etik anlayışı yansıtmaktadır. Benim varlığım sizin varlığınıza bağlıdır ve buradaki biz, canlı ve cansız varlıkları da kapsayan geniş bir evreni kapsamaktadır. İnsanın varlığı, topluluğun varlığına, topluluğun varlığı da çevrenin varlığına bağlıdır. Kısacası, her şey yine her şeyle bağlantılıdır. Bu da Ubuntu etik anlayışında; her şeyin kendinden değerli olduğu bir ontolojinin kabul edildiğini göstermektedir (Francis, 2016: 10-11).

Ubuntu felsefesinde insanlık, insanlar arasındaki ve insanlar ile biyofiziksel dünya arasındaki karşılıklı bağlılığın ifadesi iken (Le Grange, 2012: 333-334), komüniter değerler tarafından yönlendirilen toplum, tüm insan faaliyetlerinin anlam kazandığı alandır (Sanni, 2021: 1083-1085). Bu bakımdan Zulu, Xhosa, Sotho ve Tswana'da bulunan ve bireysel gelişmenin veya insanlığın zorunlu olarak toplulukla ilişki içinde yaşamayı içerdiği fikrine dayanan Ubuntu felsefesi; insanın refahının yalnızca toplumsal ilişkiler vasıtasıyla ve süre giden bir karşılıklı zenginleşme süreci içinde olanaklı olduğunu öne sürer (Van Jaarsveld, 2020: 139).

(b) Ujaama: Swahili dilinde aile (familyhood) anlamına gelen ve Nyerere ile özdeşleşen Ujaama da toplulukçuluğa yaslanmaktadır (Gbadegesin, 1994: 51) ama buradaki toplulukçuluk akrabalık ilişkileri üzerine dayalı bir toplulukçuluktur. Ujaama, insanın varlığı ile akrabalık ilişkilerinden kurulu topluluk arasında sıkı bir bağ olduğunu kabul eder. İnsanın varlığı, akrabalık ilişkilerine dayalı daha geniş bir bütünün parçası olarak değerlendirilir. Ubuntu, bu ilişkili olmayı daha geniş bir insanlık zeminine taşımaktadır (Francis, 2016: 13). Diğer iddialar bakımından Ubuntu ile Ujaama arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır.

(c) Kom Çevreciliği: Kom çevre etiği, eski ve yeni Kom ekolojik inançlarında, geleneklerinde ve pratiklerinde kolayca görülebilmektedir. Bu değerlerin bir kısmı, Kom hitabetlerinde de tespit edilebilir. Kom çevreciliği, bütüncüldür ve insanları, ekosistemi, ruhları, ölmüş varlıkları ve (ahlâkî topluluk içinde saydıkları) henüz doğmamış olanları ihtiva etmektedir. Bu şekilde bir bakış açısına sahip olmak, genişletilmiş bir topluluk anlayışını beraberinde getirmektedir. Bu topluluk, doğa ve doğaüstünü, geçmiş, bugün ve gelecek devamlılıklarını içinde barındırmaktadır. Bir başka ifadeyle, Kom çevreciliğinde insanlar, doğa ve doğaüstü dünya arasında ilişkisel bir çevrecilik anlayışının karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır. Çevre etiğinin bu kadar geniş bir bakış açısıyla kabul edilmesi durumunda; doğaya saygı duyulması, ahlâkî olarak, tanrılara, ruhlara, atalara ve Allah'a saygı duymaktır denilebilmekte (Tosam, 2019: 177-178,182); bu yolla, Batılı ülkelerde nadir görülebilecek farklı bir aşamaya gelinmektedir.

(d) Ukama: Zimbabve'deki Shona halkının dünya görüşü olarak da bilinir. Kelime olarak Ukama, yakın ilişkiye ve birbirine bağlı olmaya işaret etmektedir. Buradaki birbirine bağımlılık, insan ve doğa da dâhil her şeyin varoluş için birbiriyle yakından ilişkili ve birbirine bağlı olmasını ihtiva etmektedir. Bu dünya görüşüne göre evrende cansız varlık diye bir şey yoktur. Dağlar, taşlar, nehirler, ağaçlar, hayvanlar ve insanlar; değişik derecelerde bir hayata sahiptirler. Dahası, insan, geçmişle gelecek arasındaki sürekliliğin bugünkü aşaması olarak kabul edilmektedir. Hayata bu şekilde bakıldığında; bir insanın ancak doğa sayesinde kişilik kazandığı düşünülecektir. Dolayısıyla insanlar doğayla karşılıklı uyum içinde var olmak zorundadırlar. İnsanlar varoluşlarının atalarıyla bağlantısını unutmamalı, yeryüzünün kendilerine tanrılarında ve atalarından miras kaldığını ve yine içinde yaşadıkları dünyayı

koruyarak gelecek kuşaklara aktarmak zorunda olduklarını akıllarından çıkarmamalıdır. Bu yönüyle Ukama'nın, bireyin varlığını bütün doğayla ilişkisi çerçevesinde ele alan bütüncül bir etik olduğu görülecektir (Ikeke, 2015b: 202, 207).

Shona dilinde Ubuntu'dan daha geniş bir kavram olan Ukama, (tüm kozmosla) ilişkisellik anlamına gelmektedir ve bu kavram sadece şimdiki nesillerle değil, geçmiş ve gelecek nesillerle olan bağları da kapsar (Le Grange, 2012: 332). Shona ahlakının ayrılmaz bir parçasını oluşturan çevresel tabular (zviera), hem bireyin hem de genel olarak çevrenin ontolojik refahına yönelik çok önemli bir ahlâkî role sahiptir. Ekosistemdeki diğer ekolojik türlerin yanı sıra belirli bitki türlerinin, ormanların, dağların, nehirlerin ve hayvanların sürdürülemez kullanımına ilişkin tabular yoluyla yasaklar ve kısıtlamalar, Shona halkı arasında yeni bir epistemoloji olmayıp uzun bir geleneği yansıtmaktadır. Shona halkı sömürgeleştirme ve küreselleşmenin otoriter etkisinin tüm ağırlığını hissetmiş olsa da, tabular da dâhil olmak üzere bu tür temel değerlerine tutunmaya devam etmiştir (Chemhuru ve Masaka, 2010: 121).

### Afrika Çevre Etiğinin Postkolonyal Açından Değerlendirilmesi

Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Afrika'da da bir çevre krizinden; bu krizin iktisadî, sosyal ve siyasî boyutlarından söz edilmektedir. Her şeyden önce Afrika'da, dünyanın diğer bölgelerinden daha belirgin bir şekilde, yoksulluk başlı başına bir çevre sorunudur. İnsanlar en temel ihtiyaçlarını bile karşılamakta zorlanmaktadır. Açlık, etik olmayan davranışları da beraberinde getirebilmekte; insanın hayatta kalma mücadelesi, doğanın geriye dönüşü zor bir şekilde tahrip edilmesine yol açabilmektedir. Sosyal hayatta gelişen bağnazlıklar, örneğin dini liderlerin veya din adına konuşanların dediklerini körü körüne yapmak, Afrikalıların çevrelerine zarar vermelerinde etkili olabilmektedir (Francis, 2016: 5-8).

Batılı ülkelerdeki çevre etiği tartışmasını yürütenler, Afrika'da insan merkezci bir çevre etiğinin hâkim olduğunu,<sup>5</sup> dolayısıyla Afrika'daki çevre sorunlarının artışında insan ile doğa arasındaki bu bakış açısının etkisinin bulunduğunu ileri sürmektedirler. Afrikalı ahlâk filozofları veya çevre etiği üzerine kafa yoranlar, bu düşüncenin yanlış olduğunu, Afrika'daki çevre sorunlarının artışında sömürgecilik<sup>6</sup> (Tosam, 2019: 172) ve küreselleşme gibi süreçlerin yanı sıra Batının bu üstenci bakışının da çevre sorunlarının artışına katkıda bulunduğunu belirtmektedirler (Okpe ve Oti, 2019: 108).

Batının önce köle ticareti ve sömürgecilik (Ikeke, 2015b: 202), sonrasında da küreselleşmeyle birlikte Afrika ülkelerindeki çevre sorunlarının ortaya çıkmasında etkili olduğu ileri sürülmekte (Okpe ve Oti, 2019: 108); halen devam eden beyin göçüyle birlikte bu sürecin olumsuz etkilerinin devam ettiği belirtilmekte (Ikeke, 2015b: 202); insanın sadece insana karşı sorumlu olduğu düsturuna dayalı Batılı çevre etiğinin (çevre korumaya yönelik kurumsal yapıların zayıflığı veya yokluğuyla birlikte) Afrika'daki doğal çevrenin sürdürülemez bir şekilde tahribini beraberinde getirdiği (Tosam, 2019: 172), dolayısıyla soruna sebep olanların Afrikalı ülkelere çözüm önermelerinin anlamsız olacağına işaret edilmektedir.

Batılı ve Avrupa merkezci filozoflar tarafından geliştirilen önerilerle çevre sorunlarına çözüm bulunulmasının Afrika çevre krizinin derinleşmesine yol açacağı; Afrika'nın geleneksel ekolojik

<sup>5</sup> Ifeakor (2017: 74-76)'un da hatırlattığı üzere, Afrika'daki filozofların büyük kısmı; doğa ile uyumsuzluğun ve ayrılığın bulunduğu Batı'nın aksine Afrika çevre etiğinin insan, toplum ve doğa arasında ahenge dayandığını öne sürerler. Ancak, Nijeryalı Katolik teolog Godfrey Onah gibi insan yaşamını Afrika geleneksel felsefesinin merkezine koyan (dolayısıyla insan merkezci) az sayıda filozof da bulunur ve bunlar daha çok teolog yönleriyle öne çıkarlar. Yine Afrika'nın geleneksel düşüncesinin insan merkezçiliğini ön plana çıkaran Kai Horsthemke ve J. Baird Callicott gibi Batılı akademisyenler de vardır ancak bunların görüşlerine son derece karşı çıkılmaktadır. Özellikle karşı çıkanlar için bkz. Behrens (2012, 2017), Okpoko (2022: 25) ve (Etieyibo, 2017: 146).

<sup>6</sup> Afrika'daki çevre sorunlarını sadece sömürgecilğe bağlamanın basit bir yaklaşım olacağı; Afrika ülkelerinin de bu süreçte katkılarının ihmal edilmemesi gerektiği belirtilmekte (Tosam, 2019: 174); ancak, Afrika geleneksel bilgisi ve bu çerçevede çevre etiği tartışmalarının sürdürülebilir bir Afrika ve gelecek için kafa yoran Afrikalı ve dünyanın diğer kıtalarındaki filozoflara entelektüel malzeme sağladığı (Ikeke, 2018: 239); dolayısıyla, üzerinde durulmasının yararlı olacağı vurgulanmaktadır.

bilgisinin dâhil edilmediği bir küresel çevre etiği tartışmasının eksik olacağı ileri sürülmektedir (Ikeke, 2018: 228). Afrikalı filozoflar ve akademisyenler, özellikle son birkaç on yıldır tam da bu düşünceden hareketle Batılı çevre etiği tartışmalarına karşı Afrika çevre etiği şemsiye kavramı üzerinden itirazlarını yükseltmektedirler.

Onlara göre Afrika etiği, insan merkezci bir bakış açısına değil de varlıkların insan merkezci hiyerarşiye tâbi tutulmadığı bir ontolojiye yaslanmaktadır (Francis, 2016: 9). Yine bu düşünceyi savunanlar, Afrika'daki yerli toplumların kültürel kodlarına yerleşmiş çevre etiğinin anlaşılmasında, bu ülkelerde uygulanacak çevre politikalarında dikkate alınmaması durumunda; başarının hep sınırlı kalacağını belirtmektedirler. Afrikalı filozoflar, bir Afrika çevre etiği yokmuş gibi tartışma yürütülmesinden de rahatsızlık duymaktadırlar (Ikeke, 2018: 228). Hatta Batılı çevre etiğini olduğu gibi kabul etmenin<sup>7</sup> başka bir sömürgecilik biçimi olarak değerlendirilebileceği belirtilmektedir (Ikeke, 2015b: 202).

Batılı ekolojik bilginin ve çevre etiği tartışmalarının değerden bağımsız olmayıp Batılı ideolojilere ve felsefelere dayandığı belirtilmektedir (Ikeke, 2018: 235); dolayısıyla Afrika çevre etiği tartışmaları, Batılı insan düşüncesinin bütün bir insanlık için aynı olamayacağı, içinde yetiştiğimiz ekosistemin (çevrenin) başka alanlarda olduğu gibi çevre sorunlarına bakış açımız yönünden de etkili olacağı noktasından hareket etmektedir (Francis, 2016: 17). Afrika'daki çevre sorunlarına çözüm ararken ya bu kıtanın çevreye bakış açısından hareket etmenin ya da diğer bakış açılarının yanı sıra kıtanın birikiminden de yararlanmanın isabetli olacağı belirtilmektedir. Ama bu, yerli ekolojik dünya görüşlerinin mükemmel olduğu ve sınırlılıklarının olmadığı anlamına gelmemektedir (Ikeke, 2018: 236). Afrika'daki çevre etiği birikiminin dikkate alınmaması durumunda ise Batılı olmayan dünyadaki bilgi sistemlerine karşı adaletsizlik yapılacağı ileri sürülmektedir (Tosam, 2019: 172).

Özel gerçeklikle nesnel gerçeklik arasındaki ayırmadan yola çıkarak nesnel gerçeklik görüşünü (dolayısıyla doğayı dâhîsal ya da nesnel gerçeklik olarak görüp insanların buna ahlâkî olarak saygı duymalarının gerekli olmadığını) savunan Descartes, Locke, Hume, Newton ve Kant gibi Batılı düşünürlerden farklı olarak Afrika ontolojisinde özne-nesne ayrımı gözlenmez. Kaldı ki insanların sağlam deneyimlerine ve gerçeklikle iletişime dayalı bilgi edinmeleri, geleneksel Afrikalıların epistemolojik görüşünün temelde deneyimsel olduğunu gösterir. Doğa ve doğaüstü arasında da bir ayırım yapmayan ve bunları uyumlu ve birleşik bir ontolojinin iki yönü olarak kabul eden geleneksel Afrikalılar için gerçekliğe ulaşmanın en öncelikli yolu deneyimdir (Ikuenobe, 2014: 4, 8, 12).

Ojomo (2011: 572-573)'ya göre, insan merkezci etiğin yanı sıra çevreye dayalı küresel kaygılarla ortaya atılan normatif çevre etiği, duyarlı etik, canlı merkezci etik, çevre merkezci etik ve ekofeminist etik gibi diğer yaklaşımların da ortak noktaları Batı perspektifiyle sunulmuş olmaları ve Batı kültürel deneyimlerine dayanmalarıdır. Bu noktada Segun Ogungbemi ve Godfrey Tangwa'yı Batı ufkunun dışında ve ona eleştirel Afrika çevre etiğinin öncüleri olarak gören Casimir, Chukwuelobe ve Nwankwo (2013: 57), bu tür yenilikçi ve Batı merkezli olmayan bakış açılarının Afrika'da sürdürülebilirlik, sağlık ve çevre güvenliği açısından son derece önemli olduğunu düşünmektedirler.

Bujo, Kelbasa, Tangwa gibi pek çok akademisyen, bütünsel, birbirine bağlı ve iç içe geçen Afrika ontolojisinin, çevreyle her türlü ilişkisinin insan yararına olduğunu öne süren insan merkezci yaklaşımdan oldukça uzak olduğunu savunmaktadır. Biri olmadan diğerinin eksik olduğuna ve varlığın birbirine bağlılığına işaret eden Afrika ontolojisinde bütünü oluşturan her parça bir diğerinden daha fazlası olarak görülmez. Bu bakımdan insan da bu bütünün sadece bir parçası olarak görülür (Ifeakor, 2017: 80-81).

<sup>7</sup> Mangena (2013: 27)'ya göre; Aziz Augustine, Aziz Thomas Aquinas, Aristoteles, Hegel, Immanuel Kant ve Bradley gibi Batılı insan merkezci düşünürler için akıl ahlâkî statü için tek belirleyici kriterdir ve söz konusu ahlâkî statüyü temellendiren şey de insanların özgür iradenin içsel bilincini kullanarak kendileri ve gelecek nesiller için neyin iyi neyin kötü olduğunu düşünme ve seçme yeteneğidir. Bu tür insan merkezci düşünürlerle tam bir uyuşma içinde olmasa da Callicot gibi düşünürler ise tüm değerlerin bakının gözünde olduğuna inanmaktadır. Yine Mangena'ya göre, Batılı çevre etiği, totemizm ve spiritüalizm gibi unsurlarla ön plana çıkan Afrika'ya toptan uygulanamaz.

Farklı kavramsallaştırmalar şeklinde karşımıza çıkan Afrika çevre etiğinde, insanın çevresindeki diğer canlı ve cansız varlıklarla ilişkisinde yardımlaşma, işbirliği ve karşılıklı tamamlayıcılık çokça vurgulanan temalardır. Bu etik anlayışın Afrika'nın dünyaya bakışından ayrı düşünülemeyeceği belirtilmektedir (Francis, 2016: 16). Bu yönüyle Afrika çevre etiğinin insan merkezci olmayıp her şeyi kuşatan bütüncül bir bakış açısını yansıttığı; 'yaşa ve yaşat' gibi özdeyişlerle ifade edilebilecek ve hem insanın kendisinin hem de insanın dışındaki diğerlerinin yaşamasına ve devamlılığına dayalı bir dünya görüşünün Afrika'nın yerel halkları arasında genel kabul gördüğü ileri sürülmektedir (Tosam, 2019: 172).

Afrika çevre etiğinin öncelikli olarak öne sürdüğü argümanlardan birisi, çevremizdeki dünyayla ayrılmaz bir ilişki içinde var olduğumuz ve bunun, kendimizle dünyanın geri kalanı arasında uyumlu etkileşimler geliştirmek için bizi etik olarak bağlı kıldığına dairdir. Eğer, insan ve insan dışındaki her şey bir topluluğun içinde konumlanmış durumdaysa bu topluluğu destekleyen ilişkilere de saygı duyulmalıdır (Van Jaarsveld, 2020: 139).

Ugwuanyi'ye göre; Afrika çevre etiğinin hümanist (seküler) kanadı, Afrika'nın biyoetik prensiplerine ve kökenini doğaüstü dayanak olmadan sadece doğadan alan anlayışa dayalı iken, kültürel ve dinsel kanadı ise nesilden nesile aktarılan mirasa sahip olan atalara<sup>8</sup> olan inançtan (örneğin Gabgyi halkı arasında ataların reenkarne olduğu inancından) dini sembollere kadar (örneğin Igbolar/Ibolar arasında Ikenga kültü gibi) geniş bir spektruma yayılır. Ancak Afrika değerlerinin hepsinin iyi niyet ve ortak kimlik ilkesini savunduğunu öne süren Ukwuanyi, mesela Afrika topluluklarında toprağın ekonomik değerinden daha çok sosyal, metafiziksel ve atalardan gelen değerinin öne çıktığını öne sürer (2011: 110-113).

Ikuenobe'ye göre, Afrikalıların, ontoloji, kozmoloji, tıp, şifa ve dini fikir ve uygulamalarla (dağlara, nehirlere, hayvanlara kutsallık atfedilebilen düşüncelerle) bezeli doğayı korumacı değerleri, uygulamaları ve yaşam biçimleri bulunmaktadır. Doğayı oluşturan nesnelere bütüncül ve birbirine bağlı bir sürekliliğini temsil eden ve bu yönüyle sırf doğaya doğa için saygı duyulması gerektiğini öne çıkaran Afrika'nın bu geleneksel deontolojik değerleri, Ikuenobe'ye göre Avrupa modernliği ve sömürgeciliği tarafından zarar görmüştür (2014: 2,5,10).

Dahası Afrika'yı çıkarları için sömüren ve bu yönde pek çok çevre tahribatına yol açan Batılılar, bu tür faaliyetleri yaparlarken de Afrikalıları 'medenileştirme, kurtarılma, modernize etme' gibi söylemlerden de geri durmamışlardır. Afrika'da çevresel sorunların çoğunun sömürgeci mirasın ürünü olduğunu düşünen Ikuenobe, bu sorunların sömürgecilik sonrasında da özellikle Batı menşeli çok uluslu şirketlerle sürdürüldüğü kanaatinde. Ayrıca o, Afrika'nın geleneksel yapısına uygun olmadığını düşündüğü Batılı yaşam tarzlarını ve kalkınma modellerini de eleştirerek, Afrika'yı 'öze dönmeye' davet<sup>9</sup> etmektedir (2014: 13, 15, 20).

Ana akım Batı etiğinin aksine Afrika çevre etiği insandan ziyade tüm varlıkların birbirine bağlılığını ve birbirine bağımlılığını tanımıştır. Afrika çevre etiği Afrika'daki bazı eğitim kurumları ve politika yapıcılar tarafından marjinalleştirilse de insan refahına ve çevresel sürdürülebilirliğe önemli katkılar yapabilecek potansiyeldedir (Kelbessa, 2015: 387). Zira Afrika'ya dair geleneksel ekolojik bilgi, sürdürülebilir bir kalkınmanın<sup>10</sup> sağlanmasında kültürel bir miras olarak doğal çevre görüşünü paylaşan Afrika'nın yoksul kırsal kesimlerinde dahi çevreyle ilişkili köklü değerlerin izlerini bulmak mümkündür. Bu çevresel değerleri şekillendiren en önemli unsurlar ise sosyal bağlam, dini ve kültürel faktörlerdir. Kapitalizm, Afrikalıların doğaya yönelik bakışlarını kısmen etkilese de Afrika'ya özgü değerler hikâyeler, atasözleri ve şarkılar yoluyla nesilden nesile aktarılmaktadır. Bu sayede Afrika'da

<sup>8</sup> Murove (2005: 31)'a göre, Afrika geleneksel toplumlarının ahlâki dokusunun koruyucuları olan atalar; geçmişin, bugünün ve geleceğin vücut bulmuş halidir.

<sup>9</sup> Ogar ve Bassey (2019: 80)'e göre, 1990'larda yenilenen Afrika milliyetçilik dalgasını harekete geçirecek politikalar, kültürel değerlere ve normlara dönüşü teşvik edici olabilir.

<sup>10</sup> Afrika çevre etiği çerçevesinde; kalkınmayı maddî kalkınmanın yanı sıra doğanın bütün güçleriyle uyumlu olma süreci şeklinde tanımlamak gerektiği belirtilmektedir (Tosam, 2019: 185).

Batı teknolojisine ihtiyaç duymadan sürdürülebilir kalkınmanın sağlanmasının da olanaklı olduğu inancı gelişmiştir (Olanya, 2013: 115-116,125,127).

Bütün bu ileri sürülenlerden hareketle, Afrika çevre etiği üzerine yürütülen tartışmalarda; Afrika çevre etiğinin tek başına sürdürülebilir kalkınmayı teşvik edebileceği gibi bir iddianın dile getirildiği zannedilmemelidir. Afrika çevre etiği başlığı altındaki tartışmalarla Batılı zihin dünyasının kerameti kendinden menkul ve biz biliriz anlayışına dayanan, hatta bu manada Afrika gibi dünyanın diğer bölgelerini ilkel gören bakış açısına itiraz edilmektedir (Tosam, 2019: 172).

Ogar (2019: 114)'a göre, Afrika kıtasının ciddi çevre sorunlarıyla karşılaştığı ve bu sorunların çözümü için uğraşılmadığında ileride daha fazla sorunla karşılaşabileceği söylenebilir ancak Batılı faydacı kuramsallaştırmaların özellikle Afrika'daki çevre sorunlarının çözümü için kayda değer çözümler getirmediği de ortadadır. Bu noktada bilhassa Afrika toplulukçuluğunun çevre sorunlarının çözümüne yönelik çabalara doğrudan etki edebilecek bir Afrika çevre etiğinin gerekli unsurlarını sağlayabileceği unutulmamalıdır. Afrikalıların varoluşlarını, başkalarının varlığına bağlamalarının çevreye bakışa da yansıtacağı; bu karşılıklı bağımlılığın Afrikalıları diğerlerini de dikkate alan bir tutum almaya sevk edeceği ileri sürülmektedir (Francis, 2016: 20).

Tangwa'ya göre ise geleneksel Afrika etiğinin var olduğunu göstermek ve hak ettiği değerin verilmesini sağlamak kolay olmayabilir. Zira teknolojinin sayesinde dünyanın egemen kültürü haline gelen Batı kültürünün diğer kültürler üzerinde emperyalizm, sömürgeleştirme ve neo-sömürgecilik şeklinde tahakkümü söz konusu olmuştur. Bilgi güçtür inancı ile birlikte düşünüldüğünde duymak istediklerini duyan ve söylemek istediklerini söyleyen Batı kültürü, diğer kültürlerden gelen seslere kulaklarını tıkamıştır. Bu bakımdan Afrikalılar Batı kültüründen etkilenseler de yerli kültürlerinin Batı kültürünü etkilemesini başaramamışlardır (1996: 184-185,199).

### **Sonuç**

İnsan, canlı ve çevre merkezci olmak üzere farklı kategorilere ayrılmakla birlikte insan merkezci yönü ağır basan Batılı çevre etiğinin bu yönü insanın kendisinin dışındakilere üstün tutulduğu, insanın en önemli yaşam formu olarak görüldüğü ve insanın dışındakilere insanın verdiği değer nispetinde değer verildiği bir anlayıştır. Batıda egemen olan Yahudi-Hıristiyan dinine ve özne-nesne ayırımına dayanan ve ayrıca Batılı pek çok düşünürün benimsediği aklı ahlâkî statünün temel belirleyicisi olarak gören anlayışı yansıtan insan merkezci Batılı anlayış karşısında Afrika çevre etiğinin farklı bir konumda yer aldığı görülmüştür. Batı kökenli ve teolog birkaç düşünürün cılız iddiasına rağmen Afrika çevre etiğinin insan merkezci yaklaşımdan oldukça uzak olduğu bu çalışmada ortaya konulmuştur. Afrika çevre etiğine yönelik gerek eko-canlı toplulukçuluğu, doğaya bağlılık etiği ve Ndu Mmili Ndu Azu gibi daha yerel/yerli/spesifik gerekse de Ubuntu, Ujaama, Kom, Ukama gibi toplulukçu kuramsallaştırma çabaları, bunu destekleyecek mahiyette bilgiler içermektedir.

Afrika'da çevre ile insan arasındaki ilişkiler çok derin bağlara sahiptir. Buna yönelik ortaya konulan görüşler/kuramsallaştırma çabaları ise Afrika çevre etiği içindeki çeşitliliği göstermektedir. Daha yerel görüşlere nazaran toplulukçu yönü ağır basan bir zenginliğe sahip olan kıtaya yönelik 'Afrika çevre etiği' ifadesi, bu çeşitliliği homojenleştirmese de özellikle Sahra altı Afrika toplumlarında ve kültürlerinde çok sayıda yerli etik sistemde bulunan belirli temel ilkeler ve özelliklerden hareket etmektedir. Afrika çevre etiğinde, insanın diğer canlı ve cansız varlıklarla ilişkisinde yardımlaşma, işbirliği ve karşılıklı tamamlayıcılık çokça vurgulanan temalardır. Kendisini atasözlerinde, deyimlerde, tabularda, ritüellerde ve toplumsal kurumlarda gösteren Afrika çevre etiğinde, her şeyin kendiliğinden değerli olduğunun kabulüne dayalı bir çevre anlayışı hayatın merkezindedir.

Afrika çevre etiğinin kendi içindeki çeşitliğe ve zenginliğe rağmen müşterek noktalarda buluşan bütüncül ve kapsayıcı rolü, insan merkezci Batılı çevre etiğinden farkını ortaya koyma ve ona yönelik eleştiri geliştirmeyi daha belirgin hale getirmede katkı sunmaktadır. Özellikle insan merkezci yönü ağır basan ve insan istisnacılığına dayalı Batılı çevre etiğine yönelik Afrika çevre etiğinin sunmuş olduğu itirazlarda ise postkolonyal eleştirinin oldukça kullanışlı olduğu görülmüştür.

Dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Afrika'da da çevre sorunlarının varlığını kabul etmekle birlikte Batıya yönelik Afrika'dan pek çok eleştiri yöneltildiği gözlenmiştir. Postkolonyal perspektiften söz konusu eleştirilerin başlıcaları şunlardır: Afrika'da çevre sorunlarının ortaya çıkmasında Batının rolü olduğu; Afrika'da insan merkezci bir çevre etiğinin hâkim olmadığı; Batılı faydacı kuramsallaştırmaların özellikle Afrika'daki çevre sorunlarının çözümü için kayda değer çözümler getirmediği; Batılı çevre etiğini olduğu gibi kabul etmenin başka bir sömürgecilik biçimi olarak görülmesi gerektiği; doğa ile uyumsuzluğun ve ayrılığın bulunduğu Batının aksine Afrika çevre etiğinin insan, toplum ve doğa arasında ahenge dayandığı; eğer, insan ve insan dışındaki her şey bir topluluğun içinde konumlanmış durumdaysa bu topluluğu destekleyen ilişkilere de saygı duyulması gerektiği; Afrika'nın geleneksel deontolojik değerlerinin Avrupa modernliği ve sömürgeciliği tarafından zarar gördüğü; Afrika gibi dünyanın diğer bölgelerini ilkel gören bakış açılarının hatalı olduğu ve Batılı çözümler yerine Afrika'nın özüne dönmesi gerektiği belirtilmiştir.

Batının söylem ve eylem üstünlüğüne rağmen Afrika çevre etiğinin çeşitliliğine katkı sunan her görüş aslında postkolonyal açıdan Batıya bir cevap niteliğindedir. Dahası ortaya konan postkolonyal eleştirilerde de gözlemediği üzere Batının Afrika çevre etiğini insan merkezci görme iddiası ters yüz edilerek bilakis Batının insan merkezci bir çevre etiğine sahip olduğu ortaya konulmuştur. Tüm bu eleştirilere rağmen kendi sesinden başka sesleri duymak istemeyen egemen Batı kültürü karşısında Afrika çevre etiğinin değerli olduğunu göstermek de sanıldığı kadar kolay olmayabilir. Bu tür bir farkındalığa da katkı sunmayı amaçlayan bu çalışma aynı zamanda gelecekte Türk-İslam medeniyetinden Çin medeniyetine, İnkalardan Kızılderililere kadar farklı medeniyet ve halklara özgü çevre etiğine yönelik tanıtıcı, açıklayıcı ya da karşılaştırmalı olarak çalışmalar yapılabileceği önerisinde bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Akkoyunlu Ertan, K. (2015). Leopoldcü düşünce ve yeryüzü (toprak) etiği. *Memleket Siyaset Yönetim (MSY)*, 10(23), 1-20.
- Barry, P. (1995). *Beginning theory: An introduction to literary and cultural theory*. UK: Manchester University Press.
- Behrens, K. (2017). The imperative of developing African eco-philosophy. I. E. Ukpokolo (ed.), *Themes, issues and problems in African philosophy içinde* (ss. 191-204). Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Behrens, K. G. (2012). Moral obligations towards future generations in African thought. *Journal of Global Ethics*, 8(2-3), 179-191.
- Bilgin, P. (2018). Securing the postcolonial. O. U. Rutazibwa & R. Shilliam (ed.), *Routledge handbook of postcolonial politics içinde* (ss. 48-57). London: Routledge.
- Casimir, A., Chukwuelobe, M. & Nwankwo, A. (2013). Psychologizing philosophy and philosophizing environmentalism: Seeking for a sustainable human values framework for Africa in the 21st century. *Open Journal of Social Sciences*, 1(6), 50-61.
- Chemhuru, M. & Masaka, D. (2010). Taboos as sources of Shona People's environmental ethics. *Journal of Sustainable Development in Africa*, 12(7), 121-133.
- Des Jardins, J. R. (2006). *Çevre etiği: çevre felsefesine giriş*. (Ruşen Keleş, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Ekwealo, C. (2017). *Ndu Mmili Ndu Azu: An introduction to African environmental ethics*. Lagos: Redcom.
- Etieyibo, E. (2017). Anthropocentrism, African metaphysical worldview, and animal practices: A reply to Kai Horsthemke. *Journal of Animal Ethics*, 7(2), 145-162.

- Fırat, A. S. (2003). Çevre etiği kavramı üzerine yeniden düşünmek. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58(3), 105-144.
- Francis, D. A. I. (2016). Logical and theoretical foundations of African environmental ethics. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 9(9), 3-24.
- Gbadegesin, O. (1994). Ujamaa: Julius Nyerere on the meaning of human existence. *Ultimate Reality and Meaning*, 17(1), 50-69.
- Horsthemke, K. (2017). Animals and African ethics. *Journal of Animal Ethics*, 7(2), 119-144.
- Hourdequin, M. (2021). Environmental ethics: The state of the question. *The Southern Journal of Philosophy*, 59(3), 270-308.
- Ibanga, D. A. (2017). Introduction. C. Ekwealo & D. A. Ibanga (ed.), *Ndu Mmili Ndu Azu: An introduction to African environmental ethics içinde* (ss. vii-xi). Lagos: Redcom.
- Ifeakor, C. S. (2017). Is African environmental ethics anthropocentric? *Preorçjah*, 2(1), 72-91.
- Ifeakor, C. S. & Otteh, A. (2017). African environmental ethics: A non-anthropocentric African environmentalism - the journal so far. *IGWEBUIKE: An African Journal of Arts and Humanities*, 3(6), 67-97.
- Ikeke, M. O. (2015a). The ecological crisis and the principle of relationality in African philosophy. *Philosophy Study*, 5(4), 179-186.
- Ikeke, M. O. (2015b). Ukama as an African environmental ethics. *International Journal of Theology and Reformed Tradition*, 7, 202-211.
- Ikeke, M. O. (2018). Ecophilosophy and African traditional ecological knowledge. *Idea*, 30(1), 228-240.
- Ikuenobe, P. A. (2014). Traditional African environmental ethics and colonial legacy. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2(4), 1-21.
- Jenni, K. (2005). Western environmental ethics: An overview. *Journal of Chinese Philosophy*, 32(1), 1-17.
- Kaya, İ. (2018). A postcolonial reading on Eurocentrism, otherization and orientalist discourse in sociological thought and its criticism. *ULUM*, 1(1), 163-188.
- Kelbessa, W. (2015). African environmental ethics, indigenous knowledge, and environmental challenges. *Environmental Ethics*, 37(4), 387-410.
- Kılıç, S. (2008). *Çevre etiği: Ortaya çıkışı, gelişimi ve sonuçları*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Le Grange, L. (2012). Ubuntu, Ukama, environment and moral education. *Journal of Moral Education*, 41(3), 329-340.
- Mangena, F. (2013). Discerning moral status in the African environment. *Phronimon*, 14(2), 25-44.
- Maxwell, A. (2009). Postcolonial criticism, ecocriticism and climate change: A tale of Melbourne under water in 2035. *Journal of Postcolonial Writing*, 45(1), 15-26.
- Metz, T. (2012). An African theory of moral status: A relational alternative to individualism and holism. *Ethic Theory Moral Prac*, 15, 387-402.
- Murove, M. F. (2005). African bioethics: An explanatory discourse. *Journal for the Study of Religion*, 18(1), 16-36.
- Ogar, J. N. (2019). Ethical implication of environmental crises on African societies: A challenge to future humanity. *International Journal of Pollution & Environmental Modelling*, 2(3), 109-115.

- Ogar, J. N. & Bassegy, S. A. (2019). African environmental ethics. *RAIS Journal for Social Sciences*, 3(1), 71-81.
- Ogungbemi, S. (1997). An African perspective on the environmental crisis. L. J. Pojman (ed.), *Environmental ethics: Readings in theory and application içinde* (ss. 330-337). Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 330-337.
- Ojomo, P. A. (2011). Environmental ethics: An African understanding. *African Journal of Environmental Science and Technology*, 5(8), 572-578.
- Okpe, T. A. & Oti, F. A. (2019). Towards an African philosophy of environment. *International Journal of Environmental Pollution & Environmental Modelling*, 2(3), 105-108.
- Okpoko, M. O. (2022). 'Interconnectedness with nature': The imperative for an African-centered eco-philosophy in forest resource conservation in Nigeria. *Ethics, Policy & Environment*, 25(1), 21-36.
- Olanya, D. R. (2013). African environmental values and climatic change. *OIDA International Journal of Sustainable Development*, 6(4), 115-128.
- Ponting, C. (2012). *Dünyanın yeşil tarihi*. (A. B. Sander, Çev.) İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Prakash, G. (1992). Postcolonial criticism and Indian historiography. *Social Text, Third World and Post-Colonial Issues*, 31/32, 8-19.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge.
- Sanni, J. S. (2021). Ubuntu and the ontology of radical escape. *THEORIA*, 87, 1083-1098.
- Şahin, Y. (2013). *Kentleşme politikası*. 4. Baskı, Bursa: Ekin Yayınevi.
- Tangwa, G. B. (1996). Bioethics: An African perspective. *Bioethics*, 10(3), 183-200.
- Tangwa, G. B. (2004). Some African reflections on biomedical and environmental ethics. K. Wiredu (ed.), *A companion to African philosophy içinde* (ss. 387-395). UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Tosam, M. J. (2019). African environmental ethics and sustainable development. *Open Journal of Philosophy*, 9(2), 172-192.
- Ugwuanyi, L. O. (2011). Advancing environmental ethics through the African world-view. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2(4): 107-114.
- Van Jaarsveld, J. (2020). Nussbaum's capability approach and African environmental ethics: Is the African voice heard? *Oxford Development Studies*, 48(2), 135-147.
- Waters, J. W. (2021). Toward an ecocentric christian ecology: An interreligious case study in indigenous and christian eco-activism. *Journal of Religious Ethics*, 49(4), 768-792.

### **Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)**

1. Araştırmacıların katkı oranı beyanı / Contribution rate statement of researchers: Birinci yazar /First author % 50. İkinci yazar/Second author % 50.
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir (No potential conflict of interest was reported by the authors).



### Extended Abstract

While environmental problems are increasing rapidly in the world, these problems have effected not only developed Western states but also geographies exposed to colonialism such as Africa. Environmental problems, which affect the world so widely, have been the main area of interest of environmental ethics, which essentially focuses on how the relationship between human and nature should be. The environmental ethics in question includes many views and approaches from different parts of the world.

It is possible to handle the development of environmental ethics debates in Western countries in three stages: anthropocentric approach, biocentric approach and ecocentric approach. Despite the anthropocentric approach, which is more adopted in Western countries, in which people are superior to the world outside themselves, those who conduct the environmental ethics debate in Western countries argue that an anthropocentric environmental ethic is dominant in Africa. How is such a view that reflects the view from the West seen by African environmental ethicists, and is a postcolonial objection to this possible?

In the study where these basic questions are tried to be answered; it is argued that the relationship between the environment and people in Africa has very deep ties and includes diversity, so African environmental ethics is quite different from the anthropocentric approach. That is, the aim of this study is to reveal the difference of African environmental ethics from the anthropocentric Western environmental ethics approach. In this context, justification of this argument and the fact that the subject to be examined is based on a philosophical ground, the grounding method was used in the study. In addition, a discussion was conducted that included Africa's view of the West and Western environmental ethics, its main objections and its potential to present itself as a subject. Postcolonial criticism was used to conduct the discussion in question.

In this study, firstly, the concepts of ethics and environmental ethics were briefly mentioned; then, the environmental ethics approaches developed in Western countries are summarized. Secondly, the emergence of the African environmental ethics approach and the possible contributions of the discussions in this direction and the specific/more local/indigenous and African-specific theorizing initiatives within African environmental ethics that emphasize collectivism are mentioned. Thirdly, a postcolonial discussion was held in order to reveal the points where an African environmental ethics, which has a very collectivist aspect but can meet on common points for the whole of Africa, differs from the anthropocentric Western environmental ethics and to determine its effects.

As a result of the study, it has been seen that African environmental ethics has a holistic and inclusive role with its features that meet at common points despite the diversity and richness within itself. In addition, postcolonial criticism has been found to be quite useful in the objections of African environmental ethics to Western environmental ethics based on human exceptionalism, which is dominated by anthropocentrism.

Some of the African objections, which accept the existence of environmental problems in Africa as in many parts of the world, but direct postcolonial criticism to the West in many respects, are as follows: The West has a role in the emergence of environmental problems in Africa; an anthropocentric environmental ethic is not dominant in Africa; Western utilitarian theorizations do not provide significant solutions for the solution of environmental problems, especially in Africa; accepting Western environmental ethics as it is should be seen as another form of colonialism; contrary to the West, where there is incompatibility and separation with nature, African environmental ethics is based on harmony between human, society and nature; if human and non-human are situated within a community, the relationships that support that community must also be respected; the traditional deontological values of Africa were damaged by European modernity and colonialism; the perspectives that see other parts of the world such as Africa as primitive are wrong and it is necessary to return to the essence of Africa instead of Western solutions.

Despite the West's superiority of discourse and action, every view that contributes to the diversity of African environmental ethics is actually a postcolonial response to the West. However, it may not be as easy as it seems to show that African environmental ethics are valuable in the face of the dominant Western culture, which does not want to hear other voices than its own, despite all these views and criticisms. The study aimed to contribute to such an awareness. In addition, this study also suggests that in the future, introductory, explanatory or comparative studies can be conducted on environmental ethics specific to different civilizations and peoples, from Turkish-Islamic civilization to Chinese civilization, from Incas to Indians.