



# الفلسفة الإفريقية؟ أسئلة الهوية وآفاق التحرر

د. محمد عبد الكريم أحمد

منسق أبحاث وحدة أفريقيا-معهد الدراسات  
المستقبلية-بيروت



ر. ريلي Jerome R. Riley حمل عنوان (فلسفة معاناة الزنوج) The Philosophy of Negro Suffrage، الذي قدّم مقاربة «رجعية» للفلسفة الإفريقية؛ باعتبارها تخصصاً يسعى للحاق بالفلسفة الغربية تنظيراً وتطبيقاً. ومع تطورات الحركة الوطنية في أرجاء القارة الإفريقية؛ ثار جدال محتدم في أربعينيات القرن العشرين في إفريقيا وأوروبا (وتجدد في الثمانينيات في الولايات المتحدة الأمريكية) حول قضايا من قبيل: هل ثمة فلسفة إفريقية؟ وهل كان للأفارقة التقليديين فلسفةً ما؟ وهل يمكن أن يكون هناك فلسفة إفريقية؟ وما هي الفلسفة الإفريقية؟<sup>(١)</sup>، ولخصت هذه التساؤلات مأزق «الفلسفة الإفريقية» على عدة مستويات، ومنجزاتها في مسارات أخرى، وآفاق تطوير «فلسفة إفريقية» كتخصص رصين مستقبلاً.

Outlaw, Lucius, African «Philosophy»: (1) Deconstructive and reconstructive challenges (in: Floistad, Guttorm, editor, Contemporary philosophy: A new survey, Vol. 5, African Philosophy), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, p.9

## تجسد

مساعي إرساء «فلسفة إفريقية» محاولة إفريقية لإبراز التميز المعرفي للقارة وإسهامها في الحضارة الإنسانية، وعلى الرغم من بديهية وجود إسهام فلسفي إفريقي، بالمعنى الجغرافي الشامل للقارة، فإن الاستعمار الأوروبي وتشابكاته مع النخب الإفريقية داخل القارة وخارجها، وتباين الاستجابات الإفريقية لتأثيراته الفكرية، قاد إلى تطور تيار فلسفي إفريقي.

استند هذا التيار الفلسفي الإفريقي إلى المركزية الأوروبية-المسيحية، والتوفيق قدر الإمكان بين التقاليد والعادات الإفريقية والأفكار والثقافة الغربية بمختلف مكوناتها، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع تطور أفكار الشخصية الإفريقية تبلورت تلك الفلسفة في نهاية القرن في مؤلف مهم للإفريقي جيرومي



## يشكل مفهوم «الفلسفة الإفريقية» إشكالية مهمة أمام كل جهود صياغة المفهوم وتطويره

إلى حراكٍ نشطٍ وتوسعٍ ملفتٍ<sup>(١)</sup>، يمكنها من التقاطع مع «الفلسفة الغربية»، كما أكد كواسي ويردو- في تقديمه للعمل المهم «الفلسفة الإفريقية في عصرنا»- أن القوة الدافعة الرئيسة للفلسفة الإفريقية فيما بعد الاستعمار ظلت في سعيها لتعريف الذات، ومن ثمَّ كان من الملائم أن يُسمَّى ديسماس ماسولو Dismas Masolo عمله المهم المعني بتاريخ الفلسفة الإفريقية المعاصرة: African Philosophy in Search for Identity، معتبراً أن هذا البحث جزءٌ من سعي إفريقي عام للبحث عن الذات في عهد ما بعد الاستعمار، لأنَّ المستعمرين والمرتبطين بهم نظروا للثقافة الإفريقية على أنها متدنية على الأقل في بعض جوانبها، وأنَّ الاستعمار تضمَّن برنامجاً نظامياً لتفكيك الانتماء الإفريقي<sup>(٢)</sup> de-Africanization.

ومن جهة أخرى؛ احتفى مفكرون أفارقة كثر بفكرة إرجاع جذور الفلسفة الإفريقية إلى مصر وحضارتها في عصور الفراعنة، أشهرهم: شيخ أنتا ديوب C. Anta Diop، وموباينجو بيلولو Mubabingo Bilolo ومارتن بيرنال M. Bernal وموليفي كيتي أسانتي Theophile Obenga وأبينجا K. Asante و

## مدخل: في الفلسفة الإفريقية، تفكيك المفهوم:

على الرغم مما شهدته الكتابة عن الفكر السياسي الإفريقي من نموٍّ ملموس، في تسعينيات القرن الماضي، فإنه لم يظهر مع قرب العقد الثالث من القرن الحالي عملٌ يتناول قضية «الفلسفة الإفريقية» من جميع جوانبها وإشكالاتها، ولا سيما المسألة البديهية وبالغة الصعوبة في وقتٍ واحد وهي «نقطة البدء في التأريخ للفلسفة الإفريقية»، ومحاولة الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل بدأ الفكر الفلسفي الإفريقي في التطور بعد الحرب العالمية الثانية مع استقلال الدول الإفريقية، وبدء إنشاء جامعات إفريقية ضمت أقساماً للفلسفة؟ أو أنها بدأت في القرن التاسع عشر عندما بدأ المبشرون وعلماء الأنثروبولوجيا الأوروبيون في تدوين مسائل الكونيات cosmologies والرؤى العالمية ونُظم الأخلاق والمعتقدات للشعوب الإفريقية؟ أو الفلسفة الإفريقية توجد في إفريقيا في عصور ما قبل الاستعمار؟ وإن كان الأمر كذلك فكيف يمكن توثيق ذلك؟<sup>(٣)</sup>

يمكن القول بإيجاز بأنَّ قضية «الفلسفة الإفريقية» الرئيسة تتمثل في محاولة إعادة أفارقة ثقافة القارة وشعوبها، ومن ثمَّ فإنَّ نتاج الفلسفة في القارة وصل إلى مستوى انطباعاً بأنَّ ثمة إنتاجاً فلسفياً مزدهراً تجاوز ركود فترة الاستعمار، ومن ثمَّ أصبح عمل كواسي ويردو Kwasi Wiredu البارز A Companion to African Philosophy نوعاً من الاحتفاء بالفلسفة الإفريقية في عهد ما بعد الاستعمار ودينامياته متعددة الأوجه. إذ تتطلع الفلسفة الإفريقية إلى أبعادها التقليدية والمعاصرة، كما قدِّمت في عمل ويردو،

(٢) Afolayan, Adeshina and Falola, Toyin, editors, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Palgrave Macmillan, New York, 2017, p.2

(٣) 2-Ibid, pp.1

(١) Graness, Anke, Writing the history of philosophy in Africa: where to begin? Journal of African Cultural Studies, June 2016, Vol. 28, No. 2, Special Issue: African Philosophy (June 2016), p.133

تُستخدم الأولى بالحرف البارز بالإنجليزية للإشارة للمعرفة التي مارسها فلاسفة مهيمون في التقاليد المهيمنة طوال تاريخها الغربي؛ أما الثانية فتُستخدم للإشارة إلى معرفة واعية بالذات (غير أوروبية) أكثر نقدية تنتمي لتاريخها بطرق تنبئ عن ممارساتها؛ ومن ثمّ تتيح تعريف أشكال وتقاليد منطقية أخرى (خارج النمط الأوروبي- الغربي) كأ مثله ملائمة لإعادة تحديد فكرة ما يشكل الفلسفة، خاصةً عندما تقع تقاليدها وأشكالها في ثقافات غير أوروبية<sup>(٢)</sup>.

ويواجه مفهوم «الفلسفة الإفريقية» إشكالية مهمة أمام كل جهود صياغة المفهوم وتطويره، وكشف (ومن ثمّ استعادة) أشكال أو تقاليد إفريقية متميزة في بناء الفلسفة. ومن بعض النواحي؛ فإنّ مثل هذه الإشكالية ليست فريدة، بل ويسهل فهمها في أوجه تشابهها مع انقطاعات سابقة ومعاصرة في تاريخ الفلسفة الغربية التي قدّمت جهوداً لإعادة التفكير في الفلسفة الغربية وإعادة تعريفها. ومع ذلك؛ هناك أوجه أخرى يمكن للإشكالية (الفلسفة الإفريقية) بها تحدي صميم فكرة «الفلسفة الغربية» كما هي قائمة من قبل الأصوات الأكثر هيمنة، والتي تحتكر رواية التاريخ وتضع أجندة الفلسفة في الغرب، وتقوم بذلك بطريقة راديكالية<sup>(٣)</sup>.

وبرزت الفلسفة الإفريقية كتخصص علمي في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي في ستينيات القرن الماضي. وكما لاحظ متخصصون فإنّ الفلسفة التي عرفتتها إفريقيا كانت بمنتهى البساطة هي الفلسفة الغربية، وأنّ أي انحراف خارج هذا المسار لم يكن يُنظر له كفلسفة. وهكذا؛ فإنه نظراً لريادة «الفلسفة الإفريقية» من قبل علماء غربيين، أو ممن تدرّبوا في مدارس الغرب أو المدارس الإفريقية المقامة على نمط غربي، فإنّ السعي لمحلية

وغيرهم، ورأوا أنّ إرجاع جذور الفلسفة الإفريقية لمصر القديمة (واعتبار بعضهم أنّ إيمحوتب Imhotep ٢٧٠٠ ق.م. مهندس هرم سقارة، هو أول فيلسوف معروف في العالم، ورغم وجود سجلات مصرية ترجع للفترة حول العام ٢٥٠٠ ق.م؛ فإنه لم يُعثر على نصوص مباشرة ترجع لإيمحوتب، بل ورد اسمه في نصوص لاحقة) يدحض الفرضية التي قامت لقرون بأنّ جذور الفلسفة نبتت في اليونان القديمة التي شهدت، حسب الرواية التقليدية، انتقالاً من التفكير الميثولوجي إلى التفكير العقلاني للمرة الأولى في التاريخ؛ ما فتح الطريق أمام أنماط التفكير الفلسفي.

وهي فرضيات حلّها آنكي جرانيس بالتفصيل في دراسته التي ترجع لها هنا، ووجّه لها نقداً رئيساً بأنّها تستخدم منطق الفلسفة اليونانية نفسه وتقنياتها لتفسير نصوص مصرية قديمة للبرهنة على رؤاهم، وحلّ ذلك باستعراض ثلاثة نصوص مهمة، هي: تعاليم الوزير «بتاح حنب»، وقصة الفلاح النصيح، وحوار إنسان مع روحه (البا Ba)، وتوصّل لخلّاصات دعمها علماء مصريّات رجع إليهم؛ بأنّ النصوص المصرية المذكورة، والتي عوّّل عليها المفكرون الأفارقة في مواضع متفرقة، تنتمي بالأساس لأدب الحكمة وليس الفلسفة بالمعنى التقليدي<sup>(٤)</sup>، في خلاصة تحتاج بدورها لمراجعات وتحليلات إضافية؛ كونها تستند إلى تصوّر جامد للعمل الفلسفي وشروطه، أهمها- على سبيل المثال- وجود فلاسفة مكرسون حياتهم للكتابة الفلسفية.

وعلى الرغم من الاحتفاء الإفريقي تاريخياً، وعلى طرفي النقيض، بالجذور المصرية أو الغربية، فإنه عبّر بشكل غير مباشر عن شعور دُونيّ كامن لدى «رواد الفلسفة الإفريقية»؛ وهو مأزق عبّر عنه لوكيوس أوتلو بإشارته لاتباعه نهج ريتشارد روتري R. Rotry باستخدام لفظين للفلسفة: Philosophy و philosophy، بحيث

(٢) Outlaw, Lucius, African «Philosophy»: Deconstructive and reconstructive challenges, .Op. Cit. p.10

(٣) Ibid. pp.10-11

(٤) Graness, Anke, Writing the history of philosophy in Africa, Op. Cit. pp.134-42

الفلسفة كان منذ بدايته مُتَّبِعاً لمسار نموذج غربي قيّد الفلاسفة الأفارقة بالإطار الغربي السائد<sup>(١)</sup>.

وفي رؤى مغايرة، وأقرب للدقة، فإنّ للفلسفة الإفريقية تاريخاً طويلاً بالفعل، خارج التصورات الكولونيالية أو المستتدة إلى المركزية الأوروبية بجمود واضح، وإن كان غير موثق، شفاهياً غير مكتوب. وهو تاريخ يمتد إلى ما وراء الحدائق وصولاً للعصر القديم، سواء من جهة الجوهر أو الشكل. ويمكن أن نقول بأنّ جوهر وشكل الفلسفة الإفريقية يتخذان هيئةً مغايرة عما نربطه بشكل عام بالفلسفة الإفريقية الحديثة والمعاصرة (بقالبها الغربي بالأساس). كما أنّ الفترة التي شهدت ذروة جدل الفلسفة الإفريقية (منذ سبعينيات القرن الماضي إلى مطلع تسعينياته)، بخصوص طبيعتها ووجودها، أدى لوضع طرق تفكير مختلفة عن هذا التاريخ الطويل للفلسفة الإفريقية محل اعتبار<sup>(٢)</sup>، ويمكن البناء عليها في المقاربات اللاحقة للقضية.

## المحور الأول: هوية الفلسفة الإفريقية في السياق الاستعماري؛

طُرحت مسألة الفلسفة الإفريقية في سياقها الاستعماري منذ فترات مبكرة من تطور «الفكر الإفريقي»، ولاسيما في القرن التاسع عشر، وتواجه «الفلسفة الإفريقية» مأزقاً خطيراً، إذ إنها لا تقوم على لغة واحدة مميزة لها، كما الفلسفة الإسلامية أو الهندية أو اليابانية أو حتى الفلسفة الغربية على سبيل المثال، إذ ترتبط الفلسفة الإسلامية<sup>(٣)</sup> منذ نشأتها باللغة العربية.

(١) Ogbogbo, C. B. N. Revisiting the Terms of African Philosophy (in: Ukporoko, Isaac E. editor, Themes, Issues and Problems in African Philosophy), Palgrave Macmillan, New York, 2017, p.13

(٢) Etieyibo, Edwin E. African Philosophy in History, Context, and Contemporary Times (in: Etieyibo, Edwin E. editor, Method, Substance, and the Future of African Philosophy), Springer International Publishing AG, Cham, 2018, p.13

(٣) راجع في ذلك فصلاً مهماً بعنوان: «تأثير القيم والأفكار

وتكتسب مقارنة الفلسفة الإفريقية صعوبة من جهة لغة التداول، حيث توجد مئات اللغات الإفريقية، مثل الـ Yoruba والأكان Akan والإيغو Igbo والـ Zulu، التي تشتمل على الأمثال، والحكم، والحكايات، والأساطير، والأغاني، والشعر وما إلى ذلك، وتمثل هذه المواد جزءاً من أساسيات الفلسفة.

وهناك مشكلة أخرى: تتعلق بلغات قوى الاستعمار مثل الإنجليزية والفرنسية والبرتغالية والإسبانية، التي يعبر بها الأفارقة المعاصرون عن أنفسهم، ولا يمكن لفيلسوف إفريقي تحصيل أو إجادة أكثر من بضعة لغات في المجموعتين<sup>(٤)</sup>.

كما لا تملك الفلسفة الإفريقية ما يمكن وصفه بالميزة «التاريخية» للفلسفة الإسلامية، التي يعود أصولها إلى علم الكلام والفلسفة. وعلى نقيض ذلك: فإنّ «مؤرخين» كثر للفلسفة الإفريقية قدّموا أصولاً مغايرة لجذور هذه الفلسفة. وتُعد عملية وضع تاريخ «متفق عليه» للفلسفة الإفريقية مسألة عسيرة للغاية، لأنّ أي تاريخ للفلسفة يجب أن يسعى لاستكشاف الفلاسفة كأفراد، وسيرهم الذاتية، رؤاهم الفلسفية. كما يجب أن تكون هناك محاولة لوصف تأثير إنتاجهم على الفلاسفة الآخرين، وأثر الفلاسفة على

الإسلامية على النظم والمؤسسات السياسية الإفريقية المحلية في الفترة من القرن العاشر حتى القرن التاسع عشر، في:

Martin, Guy, African Political Thought, Palgrave - 41-Macmillan, New York, 2012, pp. 21

وأفرد فيه جاي مارتن جزءاً عن تأثير فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون (١٢٣٢-١٤٠٦م)، ومفهومه عن العمران البدوي والعمران الحضري، في كتابات مؤرخين أفارقة في غرب إفريقيا، واستيعابهم فكرة التدهور الحتمي للدول والحضارات، بما يسمح لشعوب أقل تطوراً وارتباطاً بالعصبية للاستيلاء على هذه الدول، وتكرار نفس الدورة لنفسها مراراً وتكراراً.

(٤) Bello, A. G. A. Islamic Philosophy and the Challenge to African Philosophy (in: Afolayan, Adeshina and Falola, Toyin, editors, The Palgrave Handbook of African Philosophy, Palgrave Macmillan, New York, 2017), p.207

مجتمعاتهم<sup>(١)</sup>.

يبين من وصفهم بالمفكرين التقليديين من جهة، والعلماء «الغربيين» من الجهة الأخرى، يكشف بشكل صادم عن رؤية استقطابية ثنائية غير واقعية، بل يمكن أن تصل لوصفها بالكولونيالية، ورأى أن المفكرين الأفارقة التقليديين يبنون تصورات أشبه بالنظرية في العلوم الطبيعية، وأن الأفعال تكون مترتبة عليها. ولم تشر فرضيته إلى كون الدين التقليدي (الإفريقي)، والذي يمثل جوهر الفلسفة الإفريقية؛ حسب هورتون وأغلب مفكري جيله (نوعاً من العلوم الطبيعية، لكن بالنظر إلى أن النظريات في هذا الصدد متشابهة، والفارق الجوهرى في محتويات النظريات هو أن النظرية الدينية التقليدية خاضعة لقوى شخصية، بينما النظرية العلمية الطبيعية خاضعة لقوى غير شخصية<sup>(٢)</sup>، في رؤية نمطية ومتطرفة للغاية للدين والثقافة الإفريقية بوصفهما ظاهرة قابلة للفحص مثل العلوم الطبيعية.

كما قدم ويل أولاجيدي Wale Olajide نقداً أصيلاً لأفكار هورتون، ضمن نقد واسع لتميط الفكر والفلسفة الإفريقيتين، وربطها، وتحديداً فكرة أن الأخلاق تشتق جوهرها من الدين، بما أسماه «نظرية الاعتماد» dependence theory، ولفت إلى وجود علاقات مؤكدة بين الأخلاق والدين، الأمر الذي ينطوي على جميع الديانات، ومن بينها الديانات الإفريقية<sup>(٣)</sup>.

وفي نفس مسار البحث عن هوية إفريقية للفلسفة؛ مثلت مسألة الذات/ الشخصية personhood صلب قضية مهمة، استفاض فيها «ويردو»، وهي الفلسفة

تصور إفريقيا كقارة لا تملك فلسفة محلية، ودون فلاسفة محليين، باستثناء أولئك الفلاسفة الأفارقة الذين احتفى بهم الغربيون، وفق هذه الرؤية ينظر كثيرون لجهد تأصيل الفلسفة الإفريقية على أنه جهد غربي، وحسب أفارقة؛ فإن الصورة المتخيلة عن الفلسفة الإفريقية تصبح «غير إفريقية» في واقع الأمر، بل إنه مخيلة غربية، بما يتفق مع وجود أكثر من إفريقيا، وعدد آخر من مجموعات الأفارقة، مثل إفريقيا أوروبية، وإفريقيا إفريقية، وأفارقة أوروبيون، وأفارقة أفارقة<sup>(٤)</sup>.

ومن ضمن إشكالات الفلسفة الإفريقية استمرار تأثيرات علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الأوروبيون على قطاع كبير من الباحثين والمتخصصين، ولاسيما من ظهورها مباشرة بعد عصر التنوير، والذين وضعوا أسس علم الأنثروبولوجيا لتناول ثقافات العالم خارج أوروبا، وسعوا إلى الترويج للتفكير الذي يبرر نظم المعتقدات الإفريقية باعتبارها قبل منطقية pre-logical أو غير عقلانية<sup>(٥)</sup>.

وهكذا تبرز أزمة هوية الفلسفة الإفريقية التي تعاضمت في ظل السياق الاستعماري حتى تبلورها بشكل صارم منذ نهاية القرن التاسع عشر. ويمكن تلمس هذا المأزق في القضايا التي تناولها عدد من المفكرين والفلاسفة الأفارقة بخصوص الهوية، والسعي لاستكشاف خصوصية الشخصية الإفريقية مقابل الاستلاب الثقافي الغربي، أو الرد على الأفكار الغربية السائدة بهذا الخصوص. وقد طرح الفيلسوف والأنثروبولوجي الإنجليزي روبين هورتون Robin Horton، في منتصف ستينيات القرن الماضي، جدلاً مهماً في هذه المسألة؛ من زاوية «الهوية الدينية»

(١) 8-Ibid. p.207.

(٢) Murungi, John, African Philosophical Illuminations, Springer International Publishing, 4-Cham, Switzerland, 2017, pp.13.

(٣) Keita, Lansana, Horton Revisited: African Traditional Thought and Western Science, Africa Development, Vol. XXXII, No. 4, 2007, p.142.

(٤) Appiah, Kwame Akroma-Ampim Kusi, Old Gods, new worlds: Some recent work in the philosophy of African traditional religion (in: Floista, Guttorm, editor, Contemporary philosophy. A new survey. Vol. 5.), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1987, p.209.

(٥) Olajide, Wale, Probable Limits of Particularism in African Existential Discourse, (in: Ukporoko, Isaac E. editor, Themes, Issues and Problems in African Philosophy), Palgrave Macmillan, New York, 2017, p.269.

الأخلاقية Moral Philosophy، التي تسعى للإجابة عن سؤال: إن كانت «الأخلاقية» morality تُفسر بشكل أفضل وفق التحيز أم عدم التحيز؟ وبشكل أكثر تحديداً إن كان التفسير الأمثل للفكر الأخلاقي الإفريقي (بشكل كلي) يقوم على أفكار عدم التحيز أم التحيز؟ الأمر الذي لم يحظ بتناول كافٍ من قبل الفلاسفة الأفارقة.

ويلاحظ أن «ويردو» يعتبر التجرد impartiality ملمحاً محدداً للنزعة الأخلاقية «الإفريقية»، فيما لم يفسر - حسب انتقادات لاحقة - كيف يمكن للعلاقات، مثل الصداقات والعلاقات الرومانسية، أن تفرض مشكلة جادة أمام دفاعه عن التجرد، وهي مسألة بالغة الأهمية في الفلسفة الإفريقية نظراً للقيمة المهمة للأسرة والعلاقات الأخرى في المجتمع الإفريقي.

فيما لاحظ الفيلسوف «كوامي أيباه» في مقال مهم، حول «الأخلاق الإفريقية» African ethics، أنها تتسم بالتحيز، واتفق معه فلاسفة آخرون على أن الأخلاق الإفريقية، أو ما اصطلح على تسميتها «أوبونتو» ubuntu، متحيزة في توجهها، وأنها «تشارك مع الكونفوشيوسية في ثلاثة أوجه، وهي: القيمة المحورية للمجتمع community، والرغبة في التحيز الأخلاقي، وفكرة أننا نميل لأن نكون أفضل أخلاقياً مع النضج عمرياً»<sup>(١)</sup>.

ويستخلص من ذلك: أن مفكرين أفارقة سعوا إلى إعادة بناء هوية مميزة للفلسفة الإفريقية عبر نقد رؤى غربية وتأسيس رؤى إفريقية، ما يمكن عدّه في النهاية إسهاماً جزئياً، يظل بحاجة إلى تطوير. وربما لمست مويا ديكون Moya Deacon هذه المسألة، في السياق الكولونيالي الفرنسي تحديداً، بتأكيد لها حقيقة أن هوية الإنسان الإفريقي كانت أحد المكونات الرئيسة للخطاب الفلسفي في إفريقيا الناطقة بالفرنسية على وجه الخصوص، وأنها ارتبطت بمكوّن ثانٍ له، وهو «مأزق الحداثة»، كما يمكن

رصدّه في فكرة هورتون السابقة<sup>(٢)</sup>.

## المحور الثاني: تحرر الفلسفة الإفريقية الفكك في مسارات دائرية:

يرجع إنكار وجود «فلسفة إفريقية» متميزة علمياً إلى عقود سابقة على القرن العشرين، كما يتضح - حسب مفكرين أفارقة - في عمل هيجل «فلسفة التاريخ»<sup>(٣)</sup> The Philosophy of History، وإيمانويل كانط «ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل» Observation on the Feeling of the Beautiful and the Sublime، وعديد من الكتابات التي أصدرها أنثروبولوجيون وعلماء اجتماع في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

وقد ازدهرت الفلسفة الإفريقية بالمعنى الأكاديمي الحديث - إن جاز القول - منذ خمسينيات القرن الماضي كتحخصص أكاديمي، وبدأ هذا الازدهار كردّ فعل على التأويل الطويل من إنكار إمكانية وجودها، أو بمعنى آخر إنكار قدرة الأفارقة على التأمل والتفكير وإمكانية ظهور أية أفكار فلسفية

(٢) Deacon, Moya, Trends in African Philosophy (in: Coetzee, P. H. and Roux, A. P. J. editor, The African Philosophy Reader), Routledge, 5-New York, 1998, pp.133

(٣) قدّم هيجل تفسيراً «عنصرياً» للتمييز بين الأفارقة والآسيويين من جهة، واليونانيين والرومان والمحدثين moderns من جهة أخرى، وهي أن الأواخر يعلمون أنهم أحرار، وهي معرفة واضحة تماماً لهم، فيما أن الأوائل يفتقرون للشعور بأنهم أحرار، وبالتالي لا يُعدّون أحراراً في الواقع. وعلى الرغم من جرأة هيجل في تناول في العمل الأبرز في فلسفة التاريخ؛ فإنه نظر لإفريقيا والأفارقة بشكل سطحي تماماً، وغلب عليه رؤية المركزية الأوروبية بشكل تام. كما اتضح في القسم الذي خصصه في عمله المهم حول مدرسة فورييتي (برقة) «في إفريقيا»، أو المذهب القورينائي (اللذة) نسبة لأرستيبوس القورينائي Aristippus of Cyrene، وبدت فيه برقة مجرد فضاء مكاني متلقٍ للتفاعلات الفلسفية في أثينا. راجع في ذلك بالتفصيل:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane, Kegan Paul, London, 1892, p.22 and 79-pp.496

(١) Molefe, Motsamai, An African Philosophy of Personhood, Morality, and Politics, Palgrave 2-MacMillan, New York, 2019, pp.71

وأثارت مقولات تيمبلز في كتابه (فلسفة البانتو) انتقادات كثيرة من داخل نخبة الفاعلين في الفلسفة الإفريقية، مما أثار مسألة عدم القدرة على المضي قدماً في تحرير الفلسفة الإفريقية وفق هذا الفهم التقليدي، لعل أبرزها دراسة ب. ماتولينو B. Matolino التي عنوانها بالعنصرية الفلسفية لتيمبلز «Philosophical Racism»، التي كشفت عن العداء الكبير الذي واجهه كتاب الأخير من قبل فلاسفة أفارقة كثر، من جهة أن مشروعه حقق عكس ما كان يصبو إليه: إظهار أن البانتو قادرون على التفكير، وأن لهم فلسفة متميزة ومتماسكة تخصهم. وأن تيمبلز في انتقاده للنزعة العنصرية لفيلسوف غربي، مثل لوسيان ليفي-برول Lucien Levy-Bruhl، وصل لنفس المستوى في العنصرية المضادة، وولعه بالتأكيد على اختلاف ثقافة البانتو على حساب المنطق في مواضع كثيرة من كتابه، حسبما رصد ماتولينو<sup>(٤)</sup>.

وفي سياق أكثر حداثة: بذل الزعيم الغاني كوامي نكروما جهداً تنظيرياً مهماً في عمله المعروف «نزعة الضمير» Consciencism الذي صدر في نيويورك في العام ١٩٦٤م. وتجب هنا ملاحظة مبدئية: أنه كانت لأفكار نكروما الشاملة، بما فيها الوحدة الإفريقية والتحرر الوطني، جذوراً أعمق من تجربته السياسية، ولاسيما في تجارب سنوات دراسته المبكرة في الخارج (١٩٣٥-١٩٤٧م)، وعلاقته بجورج بادموور G. Padmore الذي التقاه في لندن في العام ١٩٤٥م، وأسهم الأخير بدوره في تغذية النزعة التنظيرية لدى نكروما منذ مؤتمر الوحدة الإفريقية الخامس في مانشستر<sup>(٥)</sup>.

وشرح نكروما في مؤلفه الفلسفي المهم- المشار

من الفكر الإفريقي. ومثلت هذه المحاولات جميعاً، والتي تواصلت طوال العقود التالية، جهداً إفريقياً حثيثاً لتحرر الفلسفة الإفريقية بمحاذاة التحرر السياسي.

وكان العمل الأبرز في الاستجابة الإفريقية لهذا الموقف كتاب فلسفة البانتو the Bantu Philosophy، الذي ألفه الأب الإفريقي بلاسيد تيمبلز Placide Tempels (مولود في بلجيكا في العام ١٩٠٦م، وانتقل إلى الكونغو للاحتكاك بالأهالي الأفارقة، وصدر كتابه هذا بدايةً باللغة الفرنسية، بعنوان La Philosophie Bantoue، في العام ١٩٤٥م، قبل صدوره ثم ذيوعه الأكبر بالإنجليزية في العام ١٩٥٩م<sup>(٦)</sup>)، وطرح خلاله مقولات مناقضة تماماً لفكرة استبعاد وجود فلسفة إفريقية<sup>(٧)</sup>؛ ووصل الأمر لتبنيه مقولات متطرفة نابعة من تصوراته الدينية وحركة جاما Jamaa Movement التي أسسها في الكونغو البلجيكي، بتأثير من النظام الفرنسيكاني الذي تدرج فيه، و«نضجه الفكري» في الربط بين العادات الشعبية الإفريقية والدين المسيحي بحكم منصبه في الإرساليات البلجيكية في الكونغو في الفترة ١٩٣٧-١٩٤٦م، وخاصة في منطقة بالوبا BaLuba بإقليم شمال كاتنجا (التي استلم منها تيمبلز أغلب أفكار كتابه (فلسفة البانتو)، وأيديولوجية جماعة جاما)، ووصفت بأنها مواجهة ومزج بين المفاهيم الثقافية والدينية للكاتوليكية الرومانية والإفريقية البانتوية، وتعزيز أفكار الوحدة والمحبة بين البشر<sup>(٨)</sup>.

(١) Oruka, H. Odera, African philosophy: A brief personal history and current debate, challenges (in: Floistad, Guttorm, editor, Contemporary philosophy: A new survey, Vol. 5, African Philosophy), Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987, p.46.

(٢) Imafidon, Elvis, Exploring African Philosophy of Difference (in: Imafidon, Elvis, editor, Handbook of African Philosophy of Difference, -Springer Nature Switzerland AG, 2020), pp.16-17.

(٣) Deacon, Moya, Trends in African Philosophy (in: Coetzee, P. H. and Roux, A. P. J. editor, The African Philosophy Reader), Routledge,

8-New York, 1998, pp.117.

(٤) Matolino, B. Tempels' Philosophical Racism, South African Journal of Philosophy, 342-Vol. 30, No. 3 (2011), pp.330.

(٥) Grilli, Matteo, Nkrumaism and African Nationalism, Ghana's Pan-African Foreign Policy in the Age of Decolonization, Palgrave Macmillan, New York, 2018, p.33.

له (والذي قدّم فيها تنظيراً للأيديولوجية الاشتراكية الإفريقية، أطلق عليها لاحقاً النكرومية Nkrumalism، التي سعت في المقام الأول إلى «تفكيك الاستعمار») - أنه يجب أن يُؤسس أي مجتمع على أيديولوجيا ما. وحيثما توجد أيديولوجيات متنافسة؛ فإنه من المعتاد أن تسود إحداها. وفي تحليل نكروما؛ فإنّ هذه الأيديولوجيا المهيمنة تقوم بالعديد من الوظائف الاجتماعية، بما فيها توفير مصدر للهوية الجماعية، والتأزّر، وتحديد المواقف والأهداف للمجتمع ككل. وتكون هذه الأيديولوجيا المهيمنة مسؤولة عن تحديد الأشكال التي تُقام وفقها المؤسسات والقنوات التي يجب من خلالها بذل الجهد العام<sup>(١)</sup>.

#### ما علاقة الفلسفة بالأيديولوجيا إذا؟

وفقاً لنكروما؛ فإنّ الأيديولوجيا المهيمنة تستخدم وسائل عدة من الضبط الاجتماعي أو «القسر» لتحقيق التماسك، ومن بينها الفلسفة. ويؤكد نكروما، في إشارة إلى كيفية استخدام المنظر الإيطالي جوزيبي مازيني Giuseppe Mazzini لمفهوم الأيديولوجيا بما يتعلق بحدث الثورة، أنه في حالة وقوع ثورة سيشكل أي دفاع نظري عن الأيديولوجيا أو المبدأ وراء الثورة، وبشكل جماعي، فلسفة ما. ومن ثمّ يتوصل نكروما إلى أنّ الفلسفة تسمح بأن تكون أداةً للأيديولوجيا<sup>(٢)</sup>، وأفرد نكروما لذلك فصلاً كاملاً بعنوان «الأيديولوجيا والمجتمع» من كتابه الوجيز<sup>(٣)</sup>. كما افتتح نكروما الفصل الثاني من كتابه بخلاصة عن تاريخ الفلسفة، مفادها أنّ الفلسفة يمكن أن تتفصل بسهولة عن الحياة البشرية، وأنها تصبح مجردة للغاية في بعض الجامعات الغربية، وكون دارسيها أسرى لمفاهيم عفا عليها الزمن، مع ملاحظته أنّ جذور الفلسفة ترجع

(١) Osei, Joseph, Contemporary African philosophy and development: An asset or a liability? The Ohio State University, Ohio, 13-1991pp. pp.12

(٢) Ibid. p.13

(٣) Nkrumah, Kwame, Consciencism: Philosophy and Ideology for De-colonization, United States of America, 1970, pp.56

للاعتقادات اللاهوتية، حول أفكار رئيسة عن الرب والروح والمصير والقانون. ولاحظ- بعد سرد مطول لتشابكات الفلسفة الغربية المعاصرة مع المجتمع؛ بالتركيز بشكل خاص على «التجربة اليونانية» الفلسفية- أنه نظراً لأنّ النزعة الفردية لا تحدد شكل التنظيم الاجتماعي؛ فإنّ الرأسمالية والاشتراكية في أوروبا يمكنها إرجاع أصولها للفلسفة الإغريق<sup>(٤)</sup>.

وكما كان جهد التحرر التقليدي للفلسفة الإفريقية على يد الأب بلاسيد تيمبلز مثار انتقادات علمية رصينة؛ بسبب تطرفه ومبالغته في منح التوفيق بين المسيحية والتقاليد الإفريقية، فإنّ الجهد «الثوري» والتقدمي الذي قدّمه نكروما لم يسفر في النهاية عن تقديم «فلسفة إفريقية» تلي طموح هذا المشروع، وخصوصاً أنّ كتاب نكروما شكّل في مجمله، ورغم تطلعاته الطموحة، اشتباكات مع الفلسفة الأوروبية، وتقديم قراءات انتقائية لهذه الفلسفة، ومنها فلسفة التاريخ، واستظهارها أو نقدها على خلفية التاريخ والواقع الإفريقي في ستينيات القرن الفائت.

### المحور الثالث: الفلسفة الإفريقية وقضية

#### التحرر الوطني؛

ترجع مسألة ارتباط الفلسفة الإفريقية، أو إرهاباتها، بقضية التحرر الوطني وسعي الإفريقي للمساواة في العالم الاستعماري، إلى فترات تسبق بطبيعة الحال الجدل الفلسفي الذي جرى في القرن العشرين على المستوى الأكاديمي.

وعلى سبيل المثال: فقد استهل جيرومي ر. ريلي Jerome R. Riley كتابه الموجز the Philosophy of Negro Suffrage (١٨٩٧م)، والذي صدره بإهداء للرجال والنساء الذين يفكرون، بأنّ الكاتب يأمل ويوقن بأنّ الإقرار بعقوبة الإنسان الأمريكي وإقدامه وحماسه في المبادرة يُمكن «الزنجي» من أن يكون قادراً ومؤملاً بشكل أفضل لتحقيق بعض «نعم blessings المواطنة الأمريكية»، وخاصةً أنه ليس لديه سجل يُظهر «قدرتنا على الحكم

(٤) Ibid. pgs.29, 50

في الشتات، على الرغم من ملاحظة فلاسفة أفارقة بارزين أنّ العمل الفلسفي الإفريقي، في النصف الثاني من القرن العشرين، ركّز على أفكار المعتقدات والممارسات الإفريقية، باستثناء نماذج محدودة على نفس المستوى من النقاش بين الفلاسفة الأفارقة والأفريقيين من غير الأفارقة، بخصوص المضامين المفاهيمية النظرية للمعتقدات والتجارب الإفريقية.

كما لاحظوا أنه في الوقت الذي أقدم فيه بعض الفلاسفة الأفارقة على الاستجابة لهذا القصور، وتصحيح أفكار العلماء الغربيين الذين أساءوا تماماً، في رأي غالبية الفلاسفة الأفارقة، فهم التقاليد والمعتقدات الإفريقية، فإنهم لم يطوروا ما أسماه ويردو «تقليد فلسفي» قائم على إبراز سجل منطقي فيما بينهم عن المفاهيم أو المعتقدات أو التجارب الإفريقية بطريقة يمكن أن يُطلق عليها «منهج فلسفي»<sup>(٤)</sup>.

فيما رأى باحثون أفارقة أنه إن كان ثمة موضوع واحد هيمن على تفكير أغلب المفكرين الأفارقة في فترة ما بعد الاستعمار؛ فإنه يظل بلا منافس السعي للوصول لأفضل أيديولوجيا تقود للإسراع في مسار التنمية في القارة، ومن ثم تعزيز التحرر الوطني. واحترار هؤلاء بين جاذبية الرأسمالية الغربية ومؤسساتها الديمقراطية، كما انجذب قطاع لا يستهان به للتفسير الماركسي- اللينيني ورؤيته لعلاج المأزق السوسيو-اقتصادي في إفريقيا، وفي الوقت نفسه؛ فإن مساعي الفكّك من هذين المسارين الرئيسيين ظلت فاشلة إلى حدّ كبير<sup>(٥)</sup>.

ومن ضمن الاستثناءات القليلة، والمؤثر نظرياً في واقع الأمر، ثمة نص فلسفي تأسيسي في نزعة التحرر الإفريقي، يُعد نقطة مهمة في هذا المسار، وضعه فرانتز فانون Frantz Fanon في العام ١٩٥٢م، في كتابه الذي

الذاتي الناجح، «ومن ثم فإنّ السؤال الفلسفي الذي يجب علينا النظر فيه: كيف يمكننا أن نظهر أنفسنا على نحو أفضل بقدرتنا على الكفاءة؛ حتى نستحق المساعدة في وضع الحقوق الشائعة والشعبية للعرق على أساس آمن، وألا نُقدم على خطأ في غرضنا الأساسي وهدفنا النهائي»<sup>(٦)</sup>. ورغم أن رؤية ريلي مرهونة بتقليد الغالب للوصول إلى التحرر؛ فإنها كانت رؤية مفهومة في السياقات الاجتماعية والسياسية والعنصرية في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر.

كما تتسق هذه الفكرة والتيار الذي تقع في قلبه مع تحليلات لاحقة لتطورات الفكر السياسي الإفريقي، المعني بالتحرر ضمن قضايا أخرى، ومن ذلك- على سبيل المثال- نظرة ج. مارتن G. Martin<sup>(٧)</sup> للفكر السياسي الإفريقي على أنه يشير إلى الأفكار والقيم والخطط الأصلية من أجل إفريقيا (والأفارقة) أفضل، وتتبى عن النظم والمؤسسات السياسية الإفريقية من الفترة العتيقة (كوش في القرن السادس قبل الميلاد) حتى الوقت الحالي.

كما يشير الفكر السياسي الإفريقي إلى النظريات والأيدولوجيات السياسية التي طورها العديد من العلماء ورجال الدولة الأفارقة، ويمكن تلمسه في خطبهم وسيرهم الذاتية وكتاباتهم وبياناتهم السياسية، ويكون محل التركيز الأساسي هنا على الأفكار وليس الأفراد<sup>(٨)</sup>، في تحليل ينطبق على فئة واسعة من رواد التحرر السياسي الإفريقي من الناحية الفلسفية كما في مثال «ريلي».

وترافقت الأفكار الفلسفية عن التحرر مع العمل الوطني والسياسي في القارة الإفريقية ووسط الأفارقة

Riley, Jerome R. Philosophy of Negro (١)  
Suffrage, Jerome R. Riley, M. D., Washington,  
12-D. C. 1897, pp.11

Martin, G. (2012). African Political Thought. (٢)  
Cham and New York: Palgrave Macmillan (no  
(pages identified

Kayange, Grivas Muchineripi, Capitalism (٣)  
and Freedom in African Political Philosophy,  
Springer Nature Switzerland AG, 2020, p.10

Masolo, Dismas A. History of Philosophy as a Problem: (٤)  
Our Case (in: Etieyibo, Edwin E. editor, Method,  
Substance, and the Future of African Philosophy,  
Palgrave MacMillan, New York, 2018), p.54

Osei, Joseph, Contemporary African (٥)  
philosophy and development, Op. Cit. p.149

يحمل عنوان: (بشرة سوداء، أقمعة بيضاء) وBlack skin، White Masks، يتناول فيه طرحاً مبتكراً لقضية قديمة، وهي ما الذي يعنيه كون المرء أسوداً؟ ورأى أن للإنسان الأسود بعدين: أحدهما مع أقرانه والآخر مع الإنسان الأبيض. ومما لا نقاش فيه أن هذا «الانقسام الذاتي» جاء نتيجة مباشرة للخضوع الاستعماري، الأمر الذي سيطوره قانون لاحقاً في الكتاب في صيغة «الذات السوداء المقترية» alienated black self<sup>(١)</sup>.

وفي تصور راديكالي: رأى فانون أن الجنوب العالمي Global South هو مصدر القيم من كل الأنواع، وليس مجرد موطن للزنوج niggers الذين لا يجيدون عمل أي شيء. وطور فانون أفكاره تلك في عمله الأبرز (معذبو الأرض) The Wretched of the Earth، الصادر بعد ما يقرب من عقد من كتابه السابق (١٩٦١م)، حيث دعا لفاعلية أكبر للإنسان الأسود لإنجاز تحرره الذاتي، في مناخ التخلص من الاستعمار الذي عدّه «ظاهرة عنيفة، وبرنامجاً للفوضى التامة»، من زاوية العنف المتغلغل داخل العملية الاستعمارية نفسها، وأن العلاقة بين الاستعمار وتفكيك الاستعمار ستأخذ بشكل حتمي شكلاً مأساوياً للعنف المضاد في شكل عنف ثوري جديد، يستخدم أدوات المستعمر المادية والفكرية<sup>(٢)</sup>.

وارتاد فانون، في سياق انخراطه في أحداث الثورة الجزائرية وتجاربها المهمة في النضال الوطني ضد الاستعمار في أقبح صوره، ما عُرف بفلسفة «العنف الثوري»، ورأى أن التحرك العفوي غير المنظم سيقود إلى قومية عمياء بلا هدف، وأن القومية الأصلية يجب

أن تنظم بوحي قومي، مع ملاحظة عدم تشابه المسألتين، ولاسيما أن القومية تنظم من قبل «مفكرين انتهازيين، أسسوا الأحزاب السياسية الوطنية دون رؤية للصالح العام للقارة الإفريقية؛ وهكذا أصبح قانون من أبرز دعاة الوحدة الإفريقية في جيله<sup>(٣)</sup>.

ويقدم مثلاً ريلي وفانون هنا رؤية استقطابية، بينهما أكثر من نصف قرن، لمشروع التحرر الوطني الإفريقي، بين نزعة انهزامية في حقيقة الأمر لريلي، ترى أن السبيل لتحرر الإنسان الأسود، في الشتات أو في القارة الإفريقية، يكمن في تقليد الإنسان الغربي وثقافته ورواها بشكل غير مشروط، وأن الأخير يمثل المثال الأعلى للإفريقي. فيما طرح فانون، دون أن نخوض هنا في نقده أو موقع فكره في الحركة الفلسفية الإفريقية، إلى جوار رواد آخرين مثل جورج بادمر والزعيم السنغالي ليوبولد سنجور وغيرهما، الرؤية الأقرب لمشروع الفلسفة الإفريقية لتحقيق التحرر الوطني في صورة حاسمة، ومنذ البداية، بعيداً عن المنهج التوفيقى بدرجاته المتباعدة (حتى في حالة كوامي نكروما ولاسيما في أعماله المبكرة)، ليمثل قانون ريادة لا تبارى في جرأة الطرح الفلسفي لمشروع التحرر الوطني الإفريقي، استأهل معه مقاربات نظرية وفيرة ومسهبة لأفكار قانون حتى اليوم.

#### المحور الرابع: نقد «الفلسفة الإفريقية» المشروع وتداعياته:

بإيجاز شديد للغاية؛ يمكن نقد مشروع الفلسفة الإفريقية على أكثر من مستوى، لعل أبرزها ما ورد هنا عن عدم امتلاك لغة واحدة عامة يتم عبرها صياغة هذه الفلسفة، وتكون هويتها مرتبطة بثقافة ومجتمع متجانس بشكل كبير.

ولتجاوز هذه المعضلة؛ اجتهد جيل من المفكرين الأفارقة في قراءة الفلسفة الإفريقية، بتنوعاتها السياقية كما هو جلي، اعتماداً على تصورات من التقليد التحليلي، وهو صياغة المعنى والحقيقة كجهد يشكّل في النهاية تحليلاً مفاهيمياً/ منطقياً للغة.

(١) Kiros, Teodros, A Philosophical Re-reading of Fanon, Nkrumah, and Cabral in the Age of Globalization and Postmodernity (in: Afolayan, Adeshina and Falola, Toyin, editors, The Palgrave Handbook of African Philosophy, 50-Palgrave Macmillan, New York, 2017), pp.49

(٢) Kiros, Teodros, A Philosophical Re-reading of Fanon, Nkrumah, and Cabral in the Age of Globalization and Postmodernity, Op. Cit. pp.51

(٣) Ibid. p.53

نوعاً من الوعي الزائف أو الأفكار الذاتية الطبقية. وتعرضت الفلسفة الإفريقية وتصوراتها إجمالاً لانتقادات من خارجها، خصوصاً في ستينيات القرن الماضي، وفي زخم ما بعد الاستعمار ومشروعات نقد الدولة الإفريقية وتجاربها في تلك الفترة.

ويمكن القول بامتنان كبير بأن ورقة روبين هورتون، المعنونة African Traditional Thought and Western Science<sup>(٢)</sup>، قد شكلت علامة مهمة للغاية في أفكار نقد «الفلسفة الإفريقية»، لما أثارته من سجلات مستمرة حتى وقتنا الراهن، وفكرتها المفصلية في مقارنة الفكر التقليدي الإفريقي بالعلم الغربي، وما طرحه من فكرة بالغة التجريد بأنه لا يوجد في الثقافات التقليدية وعي مطور ببدائل للأبنية النظرية القائمة؛ بينما تتميز الثقافات ذات التوجه العلمي بأن مثل هذا الوعي بالغ التطور. أو ما أوجزه هورتون بتسمية المجتمعات التقليدية بـ«المغلقة»، والمجتمعات العلمية بـ«المفتوحة»، في تكرار أو شروح مستفيضة نسبياً لرؤى إيفانز برتشارد Evans-Pritchard الرائدة، التي وصف فيها الكهانة في مجتمع الأزاندي Azande وعدم تطور الدين بها، بسبب أن أفرادها يوقنون بعدم القدرة على الخروج عن المعتقدات التي يوقنون بها لأنها العالم الوحيد الذي يعرفونه، وأنهم لا يلاحظون أن تعاويذهم لا تذكر شيئاً! وأن عمالهم لا يرجع لغائبهم، بل إلى حقيقة أن أصالته الفكرية ورغبتهم في التجريب مشروطة بأنماط السلوك الطقوسي والاعتقاد الغامض<sup>(٣)</sup>.

وقدّم هورتون تصوره: بأن غياب أي وعي بالبدائل يفسح المجال أمام القبول المطلق بالمعتقدات النظرية الراسخة، ويستبعد أية إمكانية للتشكيك فيها. فيما اعتبر واحد من أهم نقاد هورتون الأفارقة، وهو كوامي أيباه، أن الأول اعتمد

وعلى سبيل المثال؛ فإن المقاربة اللغوية العادية ركزت على ما يقوم به الأفارقة عندما يستخدمون اللغة مثل لغة اليوروبا، الأمر الذي يتمثل أيضاً في جهد تيمبلز Tempels الرائد في دراسة الفلسفة الإفريقية عبر لغة البانغو البلجيكي<sup>(١)</sup>.

وفي مقابل هذا التطور الملفت في حقيقة الأمر؛ رأت نخبة من دعاة الأفريقانية Africanists أن «الفلاسفة الأفارقة»، الذين تعلموا في الغرب، يعانون من سوء التعليم الغربي، وفقدان الذاكرة الثقافي فيما يتعلق بإفريقيا، ومحبة مفرطة لأوروبا، وعدم الحساسية إزاء العنصرية الأوروبية تجاه الأفارقة، وما إلى ذلك، نتيجة لتعرضهم للفلسفة الغربية. ومن الواضح أنهم عندما يحتجون على الفلسفة لأنها أيديولوجية غربية، أو وسيلة للترويج لهذه الأيديولوجية، فإنه ليس بمقدورهم أن يعنوا ذلك بالمعنى غير الانتقاصي، لكن بالشعور بالنقص بكل تأكيد.

إن هذا المفهوم للأيديولوجيا كوعي خاطئ أو خلل واقعي متعلق بالهيمنة الذهنية والسيطرة الاجتماعية والاستغلال ليس أمراً جديداً بالمرّة، بل إنه مفهوم ماركسي في الأصل، ونال قبولاً شعبياً في إفريقيا على يد كوامي نكروما أول رؤساء دولة غانا، الذي كان هو نفسه متعلماً في الغرب، وأحد أبرز المفكرين السياسيين الأفارقة. وفيما يستخدم ماركس وانجلز كلمة «أيديولوجيا» في مؤلفهما (الأيديولوجيا الألمانية) للإشارة إلى: أي ابستمولوجيا أو سياسة أو ما وراء الطبيعيات أو الأخلاق أو الدين، أو أي شكل من أشكال الوعي التي تعبّر عن المواقف أو الالتزامات الأساسية لطبقة اجتماعية ما<sup>(٤)</sup>. ووفق هذه الرؤية؛ فإن مثل هذه الأفكار نتاج الخطأ falsehood والتحيز، ومن ثم فإنها تكون ذاتية ومنحازة وغير نقدية، وتكون الأيديولوجيا

(٢) Horton, Robin, African Traditional Thought and Western Science, Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 37, No. 2. 187-(Apr., 1967), pp.155

(٤) Horton, Robin, African Traditional Thought and Western Science, Op. Cit. pp.155

(١) Kayange, Grivas Muchineripi, Meaning and Truth in African Philosophy Doing African Philosophy with Language, Springer Nature Switzerland AG 2018, p.10

(٢) Osei, Joseph, Contemporary African philosophy and development, Op. Cit. pp.11

على صورة لوظيفة النظرية العلمية باعتبارها معنية بتطوير نماذج ملامح الحقيقة reality الموحدة والبسيطة والمرتبطة والمنظمة لتفسير تنوع وتعقد واختلال وعدم قانونية التجربة العادية (الاعتقاد في الدين التقليدي).

إنَّ معظم ما يقول به هورتون تجسيد لفلسفة العلوم ما بعد الوضعية post-positivist الأنجلو أمريكي؛ وبالفعل؛ فإنَّ من أهم رسائله هو أنَّ السعي لتفسير «الدين التقليدي» قاد الأثروبولوجيين إلى تطبيق النماذج الخاطئة لأنهم غريبون عن التفكير النظري لثقافتهم. ومن هنا؛ فإنَّ أصالة رؤية هورتون تكمن في تطبيقه أفكاراً من فلسفة العلوم لفهم الدين الإفريقي التقليدي، وليس في أصالة فلسفته للعلوم<sup>(١)</sup>، واكتسبت رؤاه المتناقضة تلك ذيوعاً في بعض الدوائر الفرنكفونية.

لكن تلك الانتقادات والتصورات- الذاتية حقيقة- لم تنف ظهور جيل إفريقي من أكاديميين وفلاسفة، داخل القارة وخارجها، وجهوا جهودهم لما يمكن وصفه بعملية تفكيك وإعادة بناء ونقد أصيل لمشروع الفلسفة الإفريقية، وخاصةً منذ ثمانينيات القرن الماضي، وتبنَّى عدد منهم أفكار ما بعد الحداثة، ولاسيما تأكيدها لأهمية التشكيك في المفاهيم الأساسية في صلب الفلسفة الغربية، وتحدي الفكرة الغربية (التي هيمنت على عقول نخبة إفريقية لعقود طويلة) بوجود حقيقة واحدة، يمكن ملاحظتها من قبل المراقب المتجرد. وانحاز هؤلاء الأفارقة إلى مناهضة ما بعد الحداثة للتقليد الفلسفي الغربي النابع من أفكار أفلاطون وأرسطو، «لأنَّ هذا التقليد يفترض أسساً أو أصولاً شاملة لجميع التجارب البشرية». ولاحظ ما بعد الحداثيين أنَّ المقاربات التقليدية في الفلسفة الغربية تقصي أو تهمل بانتظام بعض القصص والتجارب، كما الحال في التجربة الإفريقية<sup>(٢)</sup>.

وفي المقابل؛ يرى فلاسفة أفارقة أنَّ للفلسفة الإفريقية تاريخاً طويلاً، وإن كان في الغالب تاريخاً غير موثق وغير مدون وشفاهي. وهو تاريخ يمتد فيما وراء الحداثة وصولاً إلى العصور العتيقة، سواء من جهة الجوهر أو المظهر، مع ملاحظة اختلاف هذه الفلسفة عن نظيرتها الحديثة والمعاصرة، وتتعلق الفترة التي شهدت الجدل الكبير في الفلسفة الإفريقية (من سبعينيات القرن العشرين إلى مطلع تسعينياته) بطبيعتها ووجودها<sup>(٣)</sup>.

### خلاصة:

تقع مسألة وجود «فلسفة إفريقية» في سياق أكبر من تساؤلات الهوية الإفريقية وتحررها من تداعيات الاستيعاب الاستعماري على المستويات السياسية والثقافية والاجتماعية، وعلقت مساعي تأصيل هذه الفلسفة- بشكل موجز ووفق قراءة مختصرة بمقتضى هذا المقام- في مآزق التطرف العكسي، والمبالغة في بناء فلسفة إفريقية متفردة دون أسس حقيقية، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، على يد بلاسيد تيمبلز، وربما بقدر كبير من قبل شيخ أتنا ديوب وليوبولد سنجور، وفي سياقات ومنطلقات مغايرة بطبيعة الحال.

وتبقى مسألة ترسيخ «فلسفة إفريقية» أصيلة (وشاملة، في سياق آخر) بحاجة إلى مقارنة جديدة، تقرر بأهمية تجديد الاعتماد على المصادر الفكرية الأصلية بالقارة، والمرونة في تقبل النقد الذاتي، وتهتم صيرورة التفاعلات الثقافية والفكرية المتراكمة داخل القارة، حيث يغيب في الغالب المكوّن الإسلامي العربي، سواء الفلسفة أو اللغة العربية، في مقارنة الفلسفة الإفريقية، على الرغم من انتشار هذا المكوّن في أرجاء شاسعة من القارة، ولاسيما في الغرب والشرق، عوضاً عن مركزه التاريخي الثابت في الشمال، الأمر الذي يحتمل مقارنة منفصلة وجهد جديد ■

African Philosophy, Rowman & Littlefield  
17-Publishers, Inc. Lanham, 1998, pp.16

Etieyibo, Edwin E. African Philosophy in (٢)  
History, Context, and Contemporary Times (in:  
Etieyibo, Edwin E. editor, Method, Substance,  
and the Future of African Philosophy, Palgrave  
MacMillan, New York, 2018), p.14

Appiah, Kwame Akroma-Ampim Kusi, Old (١)  
Gods, new worlds: Some recent work in  
the philosophy of African traditional religion  
(in: Floista, Guttorm, editor, Contemporary  
philosophy. A new survey. Vol. 5.), Martinus  
Nijhoff Publishers, Dordrecht/ Boston/  
.Lancaster, 1987, p.209

Imbo, Samuel Olouch, An Introduction to (٢)