



نحو رؤية حضارية

لتفكيك الاستعمار المعرفي وأنماط الحكم الإفريقية

أ.د. حمدي عبد الرحمن حسن

أستاذ العلوم السياسية في جامعتي زايد والقاهرة

الحوكمة بوصفها مسألة معرفية:

من المؤلف أن الجدل حول الحوكمة في إفريقيا غالباً ما يدور حول اعتبارها مشكلة تتعلق بالقصور المؤسسي؛ إذ تُقيّم الدول بناءً على قوة أجهزتها البيروقراطية، والتنافسية الانتخابية، وكفاءة التنظيم، ومكافحة الفساد، واستقلال القضاء، ومدى الامتثال لأفضل الممارسات الدولية وهلم جراً^(١). ورغم أهمية هذه الاعتبارات؛ فإن الإطار الذي تُفسّر من خلاله يتعامل غالباً مع المعرفة المتعلقة بالحوكمة وكأنها محايدة ثقافياً ومجردة من سياقها التاريخي والمكاني.

(١) من منظور غربي، ترتبط الحوكمة الرشيدة عادةً بسيادة القانون، والمساءلة الديمقراطية، والشفافية، وحماية الحقوق الفردية. وهي تشدد على الحد من إساءة استخدام السلطة من خلال آليات الضبط والتوازن، ومشاركة المواطنين، ووجود مؤسسات تعزز الكفاءة والإنصاف ومكافحة الفساد. انظر في تفصيلات ذلك: Addink, H. (2019). Good governance: Concept and context. Oxford University Press

ولا يخفى والحالة هذه أن المفاهيم المستمدة من تجربة الدولة الأوروبية، والنزعة الفردية الليبرالية، والتحديث الرأسمالي تُطرح بوصفها معايير عالمية، في حين تُصنّف المؤسسات الإفريقية على أنها غير رسمية، أو عرفية، أو تقليدية، أو سابقة على عصر الحداثة. ونتيجة لذلك، تظهر إفريقيا في المقام الأول كموضوع للتشخيص: إنها منطقة كُتب عليها أن تستورد النظريات، وتتلقى المساعدات الفنية، ويُقاس مدى نجاحها بمعايير وُضعت في أماكن أخرى. ومن النتائج الرئيسية لهذا الفكر المتمركز حول أوروبا أن ما يُعرف اليوم بـ«التاريخ الإفريقي» قد أُدرج قسراً ضمن الأطر الأيديولوجية وتقسيمات الحقب الزمنية للإطار العام، سواء كان استعماريًا أو قوميًا أو ماركسيًا. من هذا المنطلق، تبدأ مقارنة تفكيك الاستعمار المعرفي بالتشكيك في هذا التسلسل الهرمي للمعرفة. فهي لا تكتفي بالتساؤل عما إذا كانت الدول الإفريقية تتبنى أنماطاً للحكم تتسم بالفاعلية، بل تتساءل أيضاً: من يحدد ماهية الحوكمة الفعالة؟ وأي فترات تاريخية تُعامل باعتبارها ذات أهمية نظرية؟ وأي لغات وسجلات أرشيفية مُخوّلة بإنتاج المفاهيم السياسية؟ ولماذا تُعتبر بعض أشكال التفكير العام فلسفةً أو تصميمًا مؤسسيًا، بينما تُختزل أشكال أخرى في مصاف «الثقافة»؟ وبهذا المعنى، لا يُعدّ إنهاء الاستعمار مجرد ممارسة شكلية لإضافة مصطلحات إفريقية إلى قوالب جاهزة؛ بل يتعلق بالسلطة في تسمية المشكلات السياسية، وصياغة الأهداف المعيارية، وتحديد ما يُشكّل دليلاً أو برهاناً. ولعل ذلك يذكرنا بجهود أحمد سيكو توري الذي أسهم في أفرقة المفاهيم السياسية من خلال ربط التحرر الوطني بالتحرر الثقافي

وإعادة بناء الوعي الإفريقي^(١).

يُصور ندلوفو-غاتشيني هذا الصراع باعتباره نضالاً من أجل الحرية المعرفية: أي تحرير عملية إنتاج المعرفة الإفريقية من دائرة «الاستعمار المعرفي» المستمرة، واستعادة قدرة المجتمعات الإفريقية على تسمية واقعها الخاص، وصياغة مفاهيم نابعة من سياقاتها التاريخية والاجتماعية، وتصور مستقبل سياسي ومؤسسي لا تحده التصنيفات الاستعمارية الموروثة^(٢). وبهذا المعنى، لم يؤدِ الاستقلال السياسي تلقائياً إلى تفكيك التراتيبات الفكرية التي تم إرساء دعائمها في ظل الحكم الاستعماري؛ إذ ظلت المجتمعات الإفريقية غالباً جزءاً من نظام معرفي عالمي واصلت فيه المؤسسات الأوروبية والأمريكية تحديد النظريات المشروعة، والمفاهيم المعتمدة، وأدوات التحليل التي يُفترض أنها عالمية.

وبالنظر إلى أطروحات ندلوفو-غاتشيني ومن سار على نهجه، يتضح أن تفكيك الاستعمار في مجال الحكم الإفريقي لا يمكن اختزاله في استعادة المؤسسات التي سبقت الحقبة الاستعمارية أو استبدال المفاهيم الغربية بمصطلحات إفريقية؛ بل يتطلب الأمر استعادة السلطة الفكرية لتحديد مفاهيم الشرعية السياسية، والسلطة، والمواطنة، والمساءلة، والمجتمع، والتنمية، انطلاقاً من التجارب التاريخية والأسس المعرفية الإفريقية. ومن هذا المنظور، تصبح الحرية المعرفية شرطاً

(١) حسن، حمدي عبد الرحمن (٢٠٢٤)، أصوات إفريقية: نحو أفرقة العالم، موقع قراءات إفريقية، على الرابط: <https://qiraatafrican.com>

(٢) Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). Epistemic freedom in Africa: Deprovincialization and decolonization (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429492204>

لقد تحدى سوينكا النموذج الاستعماري لمفهوم «الاكتشاف» وسلط الضوء على الوجود الأصيل والمتجذر لإفريقيا؛ وهذا يعني أن لإفريقيا تاريخاً طويلاً يسبق تواصلها مع أوروبا، كما يعني أن هذا الكيان الأصيل كان يمتلك - ولا يزال - مخزوناً معرفياً غنياً هو الذي ضمن بقاءه.

في هذا السياق، يطوّر هذا المقال منظوراً حضارياً لتلك المهمة. وتستخدم كلمة حضارة هنا بحذر؛ لا بوصفها ادعاءً بوجود جوهر إفريقي واحد وثابت، بل للإشارة إلى الرصيد التاريخي المتراكم من المعارف، والأخلاقيات، والمؤسسات، والذاكرة، والتنظيم الاجتماعي. وتضم إفريقيا حضارات متعددة ومتداخلة، مثل المصرية القديمة، والأكان، واليوروبا، والأورومو، والصومالية، والسواحيلية، والأمازيغية، والإسلامية، والمسيحية، وغيرها، وقد تشكلت عبر الهجرة، والتجارة، والصراع، والتبادل الفكري. ومن ثم، يقاوم المنظور الحضاري كلاً من النزعة الاستعمارية نحو التمييز والتجانس القسري، والنزعات العرقية الضيقة. وعليه، يتناول هذا المقال التقاليد السياسية الإفريقية بوصفها تقاليد تاريخية دينامية، متعددة الأصوات، وقادرة على إنتاج مفاهيم تتجاوز سياقاتها الأصلية^(٢).

وتتمثل الحجة الجوهرية في أن تفكيك استعمار المعرفة في مجال الحوكمة الإفريقية يتطلب إعادة بناء نقدية؛ إذ يتعين استعادة الموارد الفكرية التي تضررت أو هُشمت جراء الاستعمار،

ضرورياً لتحقيق استقلالية مؤسسية حقيقية؛ إذ إن المجتمعات المستقلة من الناحية القانونية - في غياب القدرة على تحديد المشكلات والخيارات السياسية وفق شروطها الخاصة - قد تستمر في إعادة إنتاج نماذج للحكم صيغت افتراضاتها الأساسية في سياقات أخرى.

ومن هنا تتبع الحاجة الملحة إلى التحرر المعرفي، الذي يعيد للشعوب الإفريقية مكانتها المركزية في التاريخ البشري بصفتهم فاعلين مستقلين. يُعبّر عن أساس هذه السردية التحررية من الاستعمار تعبيراً جلياً وولي سوينكا فيما ذكره بشأن إفريقيا، إذ يقول:

«تبدو القارة الإفريقية متفردة بسمة لم يلتفت إليها كثيراً. فخلافاً للأمريكتين أو أستراليا وما جاورها، مثلاً، لا يدّعي أحد أنه «اكتشف» إفريقيا. فلا القارة بوصفها كياناً، ولا أي من نسلها اللاحق - أي الدول الحديثة - تحتفل بما يعادل «يوم كولومبوس» الأمريكي. وهذا ما يمنحها هوية ذاتية التكوين، وأصالة حضارية ضمنية محرومة منها سائر القارات وأشباه القارات الأخرى... يبدو أن إفريقيا كانت «معروفة»، وموضع تكهن، ومُستكشفة واقعاً وخيالاً، بل ومرسومة على الخرائط - فقد تناوبها الإغريق واليهود والعرب والفينيقيون وغيرهم - غير أنه لم يصلنا سرٌّ يدّعي شخصياً اكتشاف القارة. فقد ادّعى كثيرون اكتشاف الآثار القديمة، ومنابع الأنهار، وقمم الجبال، والممالك الغريبة، والأهرامات المدفونة، نعم، لكن لا أحد ادّعى اكتشاف القارة ذاتها - كما هو الحال مع الأمريكتين -. لقد غامر المئات بارتداد القارة واستكشاف معالمها والتظير المستفيض حولها، لكن لم يدّع أحد أنه اكتشفها فعلاً»^(١).

London: Yale University Press. p.27

(٢) حسن، حمدي عبد الرحمن، (٢٠٠٨)، الاتجاهات الحديثة في دراسة النظم السياسية: النظم الإفريقية نموذجاً. القاهرة: المركز العلمي للدراسات السياسية ودار وائل للنشر.

(١) Soyinka, W. 2012. Of Africa. New Haven and

مع رفض تقديس كل ممارسة موروثية في الوقت ذاته. فالتقاليد قد تجسد قيم المشاركة وتناوب السلطة والمسؤولية البيئية، ولكنها قد تعيد أيضاً إنتاج النظام الأبوي، والامتيازات الموروثة، وهيمنة كبار السن، ونظام الطبقات الاجتماعية، والإقصاء. وعلاوة على ذلك، شوهت الإدارات الاستعمارية مفهوم «العُرف» من خلال تحويل الممارسات المرنة إلى قواعد جامدة وتمكين زعماء مختارين بعينهم ليعملوا كوكلاء محليين للقمع. ومن ثم، فإن الخيار ليس محصوراً بين نظام سابق للاستعمار يُفترض أنه «أصيل» وبين دولة غربية حديثة؛ بل يكمن الخيار بين الاعتماد السلبي على نماذج موروثة وبين عملية نشطة لبناء مؤسسات تستند إلى التاريخ الإفريقي، والحقوق المعاصرة، والتجريب العملي.

لقد بدأت هذه العملية بالفعل؛ إذ يجمع «الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب» بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، كما يقرّ بالواجبات والحق في التنمية. وتؤطر أجندة ٢٠٦٣ التحول في إفريقيا من خلال رؤية تقوم على الوحدة الإفريقية، والنهضة الإفريقية، والتكامل والتنمية الذاتية. كما تقوم آلية مراجعة النظراء الإفريقية على التقييم الذاتي والتعلم المتبادل بقيادة إفريقية بوصفها بديلاً نسبياً عن التقييم الخارجي المحض. وعلى المستويين المحلي والوطني، لا تزال مؤسسات مثل الجادا والكفوتلا ومجالس الحكماء والمحاكم العرفية وممارسات المصالحة المجتمعية تؤثر في الشرعية السياسية، ليس بوصفها نماذج جاهزة للاستساخ، بل باعتبارها موارد توسّع خيارات بناء الحوكمة الديمقراطية.

ولتحقيق أهداف الدراسة المبتغاة، يتم تبني منهجية المراجعة الكيفية للأدبيات المنشورة لإجراء فحص نقدي للدراسات التي تتناول

إنتاج المعرفة الاستعمارية، والفكر السياسي الإفريقي، ومؤسسات الحكم التقليدية، والسجلات المعاصرة حول مسألة تفكيك الاستعمار المعرفي. وتكشف المراجعة - كما سوف نبين لاحقاً - عن فجوة في الأدبيات القائمة، التي غالباً ما تعالج قضايا الحكم في إفريقيا إما من خلال أطر تحليلية مستمدة من الخارج أو عبر توصيفات منعزلة للمؤسسات التقليدية، دون بلورة منظور حضاري متماسك بشكل كافٍ. وتعالج هذه المقالة تلك الفجوة عبر طرح مقارنة حضارية إفريقية تربط بين التجربة التاريخية والفكر السياسي والممارسة المؤسسية، مع الارتكاز في الوقت ذاته على مبادئ الحقوق والتعددية. وتتمثل المساهمة المأمولة للدراسة في تبيان كيف يمكن للتجارب الإفريقية أن تنتج نظريات، وتثري النقاشات العالمية حول الحكم، وتسهم في تكوين فهم أكثر شمولية وقائم على التبادل المتبادل لمفاهيم الديمقراطية والعدالة والسلطة العامة.

وعليه، يتم تناول الموضوع عبر ستة محاور أساسية:

- ١- مراجعة الأدبيات ومناقشة الإطار النظري، بما في ذلك توضيح معنى المقاربة الحضارية؛
- ٢- مناقشة قضايا الاستعمار المعرفي وبنية الحكم في إفريقيا؛
- ٣- تحديد المبادئ الرئيسية في الفكر السياسي الإفريقي؛
- ٤- تحليل نماذج مؤسسية مختارة؛
- ٥- مناقشة الانتقادات الرئيسية؛ وأخيراً؛
- ٦- اقتراح إطار عمل لحوكمة تتسم بالسيادة المعرفية، وترتكز على الحقوق، وتتبنى التعددية. وإذا كانت الدراسة تهدف في جوهرها إلى طرح رؤية بناءة، فلا ينبغي لعملية تفكيك

وغيرهم من منتجي المعرفة صورةً لإفريقيا بوصفها موضوعاً للمعرفة الغربية^(١). ومن ثم، لم تكن المكتبة الاستعمارية مجرد مجموعة من الأوصاف المتحيزة، بل إطاراً معرفياً جعل أوروبا هي المرجعية المعيارية للحضارة والعقل والتاريخ والحداثة، في حين صاغ صورة إفريقيا بوصفها «الآخر» البدائي أو الناقص أو المختلف كلياً. وتكمن الرؤية الأعمق لدى موديمبي في أن السلطة الاستعمارية لم تُشكّل كيفية تمثيل إفريقيا فحسب، بل شكّلت أيضاً الظروف ذاتها التي يتم في ظلها إنتاج المعرفة عن إفريقيا؛ لدرجة أن الجهود الرامية إلى رفض التفسيرات الاستعمارية قد تظل حبيسة ثنائيات موروثية مثل التقليد والحداثة، والعقلانية واللاعقلانية، أو الحضارة والبدائية.

وقد وسّع نجوجي واثيونغو نطاق هذا النقد، مجادلاً بأن استعمار العقل - عبر اللغة والتعليم - كان له أثر يضاھي في أهميته أثر الغزو والسيطرة على الأراضي^(٢). وفي وقت لاحق، وضع ندلوفو-غاتشيني - كما أشرنا في المقدمة - هذه القضايا في سياقٍ أوسع يتمثل في إشكالية «الكولونيالية المستدامة»، أي استمرار هياكل السلطة والمعرفة والوجود الاستعمارية حتى بعد نيل الاستقلال الرسمي. وتُشير هذه الدراسات مجتمعة إلى أن عملية إنهاء الاستعمار السياسي تظل منقوصة ما دامت التصنيفات التي يستخدمها الأفارقة لتعريف

الاستعمار أن تحصر إفريقيا في إطار محلي ضيق، ولا أن تعكس التراتبية القائمة عبر إعلان تفوق المعرفة الإفريقية جوهرياً؛ بل ينبغي لها أن تهيئ الظروف لقيام «عالمية تبادلية»: عالم تُثمر فيه التجارب الإفريقية نظريات، وتدخل في النقاش العالمي على قدم المساواة، وتساهم في إعادة تشكيل مفاهيم الديمقراطية والعدالة والسلطة العامة.

أولاً: مراجعة الأدبيات والإطار

النظري:

(أ): تفكيك استعمار المعرفة والحوكمة

الإفريقية:

تستند الدراسات الأكاديمية المعنية بتفكيك الاستعمار المعرفي المتعلق بقضية الحوكمة الإفريقية إلى تقاليد فكرية متقاطعة عدة، تُسلط الضوء على العمق التاريخي للمشكلة وملامح إعادة البناء المؤسسي الممكنة. ورغم تباین هذه التقاليد في جوانب التركيز؛ فإنها تتضافر معاً لتتحدى الافتراض القائل بأن فهم الحوكمة الإفريقية يجب أن يتم في المقام الأول من خلال تصنيفات سياسية وأسس معيارية مستمدة من التجربة التاريخية الأوروبية. فهي توجه الانتباه نحو العلاقة بين المعرفة والسلطة، والبناء الاستعماري للمؤسسات السياسية، وتهتم بالفلسفات السياسية الإفريقية، فضلاً عن الفرص والمخاطر المرتبطة باستعادة أشكال الحوكمة الأصلية والهجينة.

- يمكن تحديد مسارات أساسية وتأسيسية في آن

واحد، ينبع من مفهوم «المكتبة الاستعمارية» لدى موديمبي:

يشير موديمبي إلى الرصيد المتراكم من الصور والتصنيفات والممارسات المعرفية التي شكّل من خلالها المستكشفون والمبشرون والإداريون الاستعماريون وعلماء الأنثروبولوجيا

Mudimbe, V. Y. (1988). The invention of Africa: (١) Gnosis, philosophy, and the order of knowledge. Indiana University Press.

Ngugi wa Thiong'o. (1986). Decolonising the (٢) Mind: The Politics of Language in African Literature. London: James Currey; Nairobi: Heinemann Kenya; Portsmouth, N. H.: Heinemann; Harare: Zimbabwe Publishing House.

«الاستبداد اللامركزي» يُشكّل مرجعاً بالغ الأهمية، لأنه يوضح أن الحكم الاستعماري لم يكتفِ بتدمير السلطة التقليدية، بل أعاد تشكيلها وتوظيفها بشكل انتقائي^(٣). فقد خضع السكان قاطنو المدن لحكم المؤسسات المدنية، بينما خضع أهل الأرياف لسلطات عرفية محددة إدارياً. وتدعم هذه النقطة الأدبيات الأوسع نطاقاً حول «اختراع التقاليد»؛ حيث يبين نفر من الباحثين أن العديد من المؤسسات التي قُدمت لاحقاً على أنها تقاليد دائمة، قد خضعت في الواقع لعمليات تقنين أو تضيق أو تحوير نتيجة التفاعلات بين المسؤولين الاستعماريين والمبشرين والزعماء والنخب المحلية^(٤). ويحمل هذا الأمر دلالة بالغة الأهمية: إذ لا يمكن اختزال عملية إنهاء الاستعمار في مجرد استعادة ما صنّفه الأرشيف الاستعماري بوصفه «عرفياً»؛ بل يتطلب الأمر إعادة بناء تاريخية قادرة على التمييز بين التقاليد السياسية الحية وبين الصور الجامدة التي صاغها الاستعمار لتلك التقاليد.

– أما المسار البحثي الثالث فيتناول الفلسفة السياسية التقليدية بوصفها مصدراً إيجابياً للفكر المعياري والمؤسسي:

فقد طوّر بعض الكتاب رؤى مؤثرة حول مفاهيم الشخصية، والمجتمع، والإجماع، والمداولة في الفكر «الأكاني»، كما وضع البعض الآخر أطراً نظرية لفلسفة «أوبونتو» باعتبارها

الحكومة الشرعية والتنمية والقانون والحدثة السياسية خاضعة لمرجعيات خارجية.

ويحتل علي مزروعى مكانة متميزة ضمن هذا التقليد المعرفي؛ إذ صاغ نظريته حول «الميراث الثلاثي» لإفريقيا، واصفاً الحياة السياسية والثقافية الإفريقية بأنها نتاج تفاعل بين ثلاثة روافد حضارية: التقليدية (المحلية)، والإسلامية، والغربية^(١). وتكتسب هذه المقاربة أهميتها من رفضها للشائبة التبسيطية التي تضع التاريخ الإفريقي الأصيل في مواجهة الحدثة الغربية المستوردة؛ فالأنظمة السياسية الإفريقية لطالما تشكلت بفعل عمليات التفاعل والاقتباس والصراع والدمج. ومن جهة أخرى، قدّم موليفي كيتي أسانتي مساهمةً منهجية مختلفة ولكنها ذات صلة، وهي نظرية «المركزية الإفريقية»^(٢). فقد شدد أسانتي على ضرورة تحليل الظواهر الإفريقية انطلاقاً من موقع «الذات الإفريقية»، بدلاً من التعامل معها باعتبارها مجرد تنويعات هامشية للتاريخ الأوروبي. وعلى الرغم من تعرض «المركزية الإفريقية» لانتقادات بسبب نزاعاتها العرقية والإقصائية؛ فإن إصرارها على ضرورة أن تكون «الفاعلية الإفريقية» نقطة انطلاقاً للتحليل – وليس نهايته – لا يزال يُشكّل عنصراً مؤثراً في المقاربات الحضارية للحكم.

– يتمثل المسار الثاني في المقاربة المؤسسية والتاريخية:

إذ لا يزال تحليل محمود مامداني (١٩٩٦) للدولة الاستعمارية المنقسمة على ذاتها ومفهوم

(٣) Mamdani, M. (1996). Citizen and subject: Con-temporary Africa and the legacy of late colonial-ism. Princeton University Press

(٤) Ranger, T. (2012). The Invention of Tradition in Colonial Africa. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), The Invention of Tradition (pp. 211–262). chapter, Cambridge: Cambridge University Press

(١) حسن، حمدي عبدالرحمن. (٢٠٢٤)، في تطور الفكر السياسي الإفريقي، مجلة قراءات إفريقية، العدد ٦١، يوليو ٢٠٢٤. ص (٢٢–٤٥).

(٢) المرجع السابق نفسه.

أن الحوكمة الهجينة ليست تحررية بطبيعتها ولا رجعية بطبيعتها؛ إذ تعتمد قيمتها الديمقراطية على كيفية إعادة بناء المؤسسات، ومن يشارك فيها، وآليات المساءلة والمساواة والظعن المتاحة.

- وتتناول مجموعة خامسة من الأدبيات الأطر المعيارية والسياسات العامة الإفريقية:

حيث تُبرز التحليلات الخاصة بالميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب مزيجاً فريداً يجمع بين الحقوق الفردية وحقوق الشعوب والواجبات والتنمية والرفاهية الجماعية. وعلى الشاكلة نفسها جرى فحص «آلية مراجعة النظراء الإفريقية» باعتبارها جهداً لترسيخ معايير إفريقية أصيلة لتقييم الحوكمة ومساءلة النظراء، وذلك رغم استمرار التساؤلات حول التنفيذ والاستقلال السياسي. كما تُحذر الدراسات النقدية من النظرة المثالية المفرطة لعملية تفكيك الاستعمار؛ إذ يجادل البعض بأنه لا ينبغي رفض الأفكار لمجرد أصولها الجغرافية، في حين تُظهر الطروحات النسوية أن كلاً من التصنيفات الاستعمارية والاحتفاء بالتقاليد يمكن أن يحجب ديناميكيات القوة القائمة على النوع الاجتماعي^(٤). وتُعد هذه الانتقادات جوهرية لأنها تحول دون تحول عملية تفكيك الاستعمار إلى مجرد ذريعة للحصانة الثقافية.

وخلاصة القول، تؤكد الأدبيات السابقة أن تفكيك استعمار الحوكمة الإفريقية يمثل مشروعاً متعدد الجوانب يمتد ليشمل المعرفة (الإبستمولوجيا)، والتاريخ المؤسسي، والفلسفة

إطاراً أخلاقياً وسياسياً يتمحور حول الشخصية القائمة على العلاقات، والإنسانية المشتركة، والأهمية الأخلاقية للروابط الاجتماعية^(١). وفي سياق آخر، وثقت الدراسات التي تناولت نظام «جادا» لدى شعب الأورومو- كما سوف نبين لاحقاً- نظاماً أصيلاً ومتطوراً يقوم على تعاقب الأجيال، وتوزيع السلطة، والحوارات العامة، وبنية المجتمع المدني. وتتحدى هذه الأدبيات الفكرة القائلة بأن مفاهيم مثل السلطة المحدودة، والحوارات العامة، وتداول السلطة، أو القيود الدستورية، هي مفاهيم حكراً على التاريخ الفكري الأوروبي.

- ويبحث المسار الرابع التجارب الهجينة المعاصرة وعمليات الترجمة المؤسسية للممارسات الموروثة:

حيث تستكشف الدراسات المتعلقة بمحاكم «غاككا» gacaca في رواندا كلاً من إمكانات المشاركة المحلية ومخاطر توظيف الدولة لهذه المحاكم لأغراضها الخاصة، فضلاً عن قضايا عدم تكافؤ إجراءات التقاضي العادل، ومحدودية كشف الحقيقة التي تفرضها القيود السياسية^(٢). وتُظهر الدراسات المتعلقة بصومالييلاند كذلك كيف نشأت تسوية سياسية عبر التفاوض بين شيوخ العشائر، والسلطات العرفية، ورواد قطاع الأعمال، ومؤسسات الدولة الحديثة، بدلاً من النقل المباشر لنماذج بناء الدولة التي تفرضها الأطراف الدولية^(٣). وتشير هذه الحالات إلى

(١) حسن، حمدي عبدالرحمن. (٢٠٢٤)، في تطور الفكر السياسي الإفريقي، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) Renders, M. and Terlinden, U. (2010), Negotiating Statehood in a Hybrid Political Order: The Case of Somaliland. Development and Change, 41: 723-746. <https://doi.org/10.1111/j.1467->

السياسية، وإصلاح القانون العرفي، وبناء المعايير القارية. ومع ذلك، تظل هناك فجوة مهمة؛ فالدراسات المعرفية (الإبستمولوجية) المعنية بإنهاء الاستعمار غالباً ما تشخص سياسات المعرفة دون تحديد تداعياتها المؤسسية، كما تظل دراسات الحوكمة الأصلية (المحلية) محصورة غالباً في مجتمعات أو حالات بعينها. وتفسر التحليلات المؤسسية الجذور الاستعمارية لمشكلات الحوكمة لكنها لا تحدد دائماً الموارد الإفريقية المتاحة لإعادة البناء. وفي الوقت نفسه، غالباً ما تُقيم نقاشات السياسات المؤسسات الإفريقية وفق معايير تظل افتراضاتها الفلسفية غير خاضعة لفحص كافٍ. وتعالج هذه الدراسة حالة التشتت هذه من خلال تطوير منظور حضاري يربط بين النقد المعرفي والتصميم المؤسسي؛ إذ ليس الهدف هنا هو اقتراح نموذج إفريقي أحادي، بل ترسيخ التجربة التاريخية والفكر السياسي الإفريقيين كمصادر مشروعة يمكن من خلالها استنباط مبادئ الحوكمة المعاصرة واختبارها ومراجعتها بشكل نقدي.

(ب): من مكاريري ودار السلام إلى مقارنة

حضارية:

لا يمكن فهم مسار إنتاج المعرفة الإفريقية حول الحكم في مرحلة ما بعد الاستعمار فهماً وافياً دون النظر في التقاليد الفكرية المتباينة المرتبطة بجامعة مكاريري في أوغندا وجامعة دار السلام في تنزانيا خلال العقود الأولى من الاستقلال. لقد مثلت هذه التقاليد ما هو أكثر من مجرد اختلافات بين مؤسستين؛ إذ جسدت استجابات متباينة لسؤال جوهري في مرحلة ما بعد الاستعمار: هل ينبغي «أفرقة» المؤسسات السياسية الموروثة وإصلاحها، أم أن عملية إنهاء الاستعمار الحقيقية تتطلب تحولاً جذرياً

في الأسس الهيكلية لدولة ما بعد الاستعمار؟ - لقد خرّجت جامعة مكاريري- التي تأسست في وقت مبكر ككلية استعمارية للنخبة ثم أصبحت جامعة كبرى في شرق إفريقيا- جيلاً من الأكاديميين والكتاب ورجال الدولة المؤسسين. وارتبطت ببيتها الفكرية ارتباطاً وثيقاً بمعضلات الدولة المستقلة حديثاً، مثل التطور الدستوري، والهوية الوطنية، والتحديث، والتعددية السياسية، و«أفرقة» المؤسسات الموروثة. وقد جسّد علي مزروعي، الذي درّس في مكاريري خلال ستينيات القرن العشرين، جانباً مهماً من هذا التقليد؛ إذ تناولت كتاباته الحداثة السياسية الإفريقية بوصفها تشكلاً تاريخياً متعدد الطبقات ومحلاً للصراع، وليس مجرد محاكاة متأخرة لأوروبا^(١). وبشكل عام، كان توجه مكاريري إصلاحياً؛ حيث نظر إلى دولة ما بعد الاستعمار باعتبارها إطاراً مؤسسياً يمكن توطينه (جعله محلياً) والتنافس حوله وإعادة بنائه، بدلاً من ضرورة تجاوزه أو التخلي عنه.

- أما البيئة الفكرية التي تبلورت في جامعة دار السلام خلال أواخر الستينيات والسبعينيات، فقد كانت أكثر راديكالية. فبفعل تأثير مشروع «أوجاما» Ujamaa- الذي جسّد اشتراكية جوليوس نيريري والتيارات الأوسع نطاقاً المتمثلة في الماركسية، ونظرية التبعية، والوحدة الإفريقية، ومناهضة الإمبريالية- تحولت دار السلام إلى مركز رئيسي للاقتصاد السياسي الراديكالي. وقد ربط كل من تحليل والتر رودني للتشكل التاريخي للتخلف الإفريقي،

(١) Mazrui, A. A. (1987). The Rise and Fall of the Philosopher King in East Africa: The View from Uganda. Ufahamu: A Journal of African Studies, (15)3.

ونقد عيسى شيفجي لتشكل الطبقات ودولة ما بعد الاستعمار، أزمت الحكم بهياكل الرأسمالية الاستعمارية، والتبعية، والاندماج غير المتكافئ في الاقتصاد العالمي^(١). وقد رفضت مدرسة «دار السلام» الفكرية الافتراض القائل بأن المؤسسات الاستعمارية يمكن ببساطة نقلها إلى قيادة إفريقية لتصبح بذلك أدوات للتحرر؛ بل أصرت على أن الإصلاح الدستوري- في غياب تحول هيكل- قد يُبقي على علاقات الاستغلال العميقة كما هي. ومع ذلك، لا ينبغي المبالغة في هذا التباين؛ فلم تكن أي من مدرستي «مكاريري» أو «دار السلام» تتمتع بالتجانس الفكري، ولا يمكن اختزال الفكر الإفريقي في ثنائية بين المؤسسية الليبرالية والاقتصاد السياسي الماركسي. ومع ذلك، فإن هذا التمييز يعكس توتراً مستمراً في الفكر المناهض للاستعمار؛ إذ يركز أحد النهجين على التكيف المؤسسي والتعددية وإعادة البناء العملي للدولة، بينما يصر الآخر على أن الإصلاح المؤسسي يظل سطحياً ما لم يرافقه تحول في الاقتصاد السياسي، والتبعية المعرفية، وموقع إفريقيا في النظام الدولي. وتُعد المسيرة الفكرية لمحمود مامداني- التي تنقلت بين مكاريري ودار السلام- ونقده اللاحق للهويات السياسية الاستعمارية وإصلاحات الجامعات النيوليبرالية، مثلاً يوضح كيف تداخلت هذه المدارس الفكرية بدلاً من أن تظل منعزلة بعضها عن بعض^(٢).

يسعى المنظور الحضاري الذي نقدمه هنا إلى تحقيق صيغة توفيقية؛ فهو يستمد من مدرسة «دار السلام» مبدأ عدم إمكانية فصل الحكم عن قضايا الكولونيالية المستدامة coloniality، والاقتصاد السياسي، وهياكل القوة العالمية. وفي الوقت نفسه، يحتفظ من مدرسة «مكاريري» الأوسع نطاقاً بالاهتمام بالنظام الدستوري، والجدوى المؤسسية، والتنظيم العملي للسلطة في المجتمعات التعددية. وعليه، لا يمكن أن تقتصر عملية إنهاء الاستعمار (أو التحرر من إرثه) على مجرد إقحام رموز إفريقية في مؤسسات موروثية، ولكن النقد أيضاً لا يمكن أن يكون بديلاً عن التصميم المؤسسي. وتتمثل المهمة في إعادة بناء الحكم بالاستناد إلى التجربة السياسية الإفريقية، مع إخضاع كل الموروثات- سواء كانت محلية، أو استعمارية، أو قومية، أو اشتراكية، أو ليبرالية، أو عالمية- لتدقيق ديمقراطي وحقوق صام.

يُغير هذا الطرح التوفيقى طبيعة السؤال الجوهرى؛ فلم تعد القضية تدور حول ما إذا كان ينبغي لإفريقيا الاختيار بين التقليد والحداثة، أو بين الإصلاح والقطيعة الجذرية، بل أصبحت تتمحور حول كيفية استعادة المجتمعات الإفريقية لسلطتها في تحديد المشكلات السياسية، وتقييم الموروثات المؤسسية المتعددة، وابتكار ترتيبات تتلاءم مع الظروف المعاصرة. ويُعدّ الانتقال من النقد المعرفي إلى إعادة البناء المؤسسي هو الشاغل المحوري للإطار الحضاري الذي سيتم تطويره أدناه.

(١) Shivji, I. G. (2020). Practice teaches paradigm: Reflections on radical and liberal law perspectives. In *The Limits of Law and Development* (pp.109-124). Routledge

(٢) Mamdani, M. (2007). Scholars in the market-place. The dilemmas of neo-liberal reform at Makerere University, 1989-2005: The dilemmas

ج: الإطار المفاهيمي: ماهية المنظور الحضاري:

يختلف المنظور الحضاري عن النزعة المركزية الثقافية في عدة جوانب: فأولاً: هو ينظر إلى الحضارة بوصفها تشكلاً تاريخياً متغيراً وليس بحساباتها جوهرًا موروثةً ثابتاً؛ إذ لم تكن المجتمعات الإفريقية يوماً كيانات مغلقة أو معزولة. كانت الصحراء الكبرى والمحيط الهندي ووادي النيل والبحر الأحمر والمحيط الأطلسي طرقاً للتبادل الفكري والتجاري. تفاعلت الأديان السماوية والمعتقدات المحلية على مرّ القرون؛ واستعارت الإمبراطوريات ودول المدينة أساليب إدارية؛ وطوّرت المجتمعات الرعوية والزراعية مؤسسات مُتكيفة مع التنقل والبيئة والتجارة. ولذلك؛ فإنّ التقاليد السياسية المتاحة لإفريقيا المعاصرة هي تقاليد هجينة تعود إلى ما قبل الاستعمار الأوروبي بزمان طويل.

وثانياً: يُحوّل المنظور الحضاري الانتباه من الأشكال المؤسسية إلى العقلانيات السياسية الكامنة. فهو لا يتساءل عما إذا كان من الممكن ببساطة إعادة إنتاج مؤسسات ما قبل الاستعمار داخل دولة قومية حديثة، بل يتساءل عن الأفكار المتعلقة بالسلطة والشخصية والمساءلة والعدالة التي تجسّدت في تلك المؤسسات، وما إذا كانت تلك الأفكار يُمكن أن تُفيد الأبنية المؤسسية المعاصرة. قد يكشف نظام التراتبية القائمة على سنوات العمر عن مبدأ القيادة بالتناوب؛ وقد يُجسّد مجلس الشيوخ الوساطة والذاكرة الاجتماعية؛ وقد يُعطى الاجتماع العام الأولوية لحق الاستماع؛ وقد تُعرّف عملية الإصلاح العدالة بأنها إصلاح العلاقات بدلاً من مُعاقبة المُخالفين فقط. يُمكن لهذه المبادئ أن تنتقل، ولكن فقط من خلال التكيف.

ثالثاً: يُقرّ هذا المنظور بالتعددية داخل إفريقيا. فلا يوجد «نموذج حكم إفريقي» واحد، فقد تراوحت السلطة السياسية بين الملكيات المركزية للغاية والاتحادات الهشة، ونظم المدينة-الدولة، وأنظمة النسب، والمجتمعات ذات البنية الهرمية^(١). كما كانت بعض المؤسسات ذات بناء هرمي، بينما ورّعت أخرى السلطة. ومن جهةٍ أخرى فضل بعضها الإجماع، بينما استخدم البعض الآخر الغزو والإكراه. ولا يُفيد مصطلح «الحضارة الإفريقية» إلا عندما يُفتح باب البحث في هذا التنوع. أما عندما يتحول إلى ادعاء بالوحدانية، فإنه يُعيد إنتاج العادة الاستعمارية في التعامل مع القارة ككيان واحد غير متميز.

رابعاً: يُعدّ التحليل الحضاري معيارياً وتاريخياً في آنٍ واحد. فهو يتساءل عن نوع الإنسان والعلاقة الاجتماعية التي يسعى نظام الحكم إلى تميمتها. وغالباً ما يبدأ النظام الدستوري الليبرالي من الفرد صاحب الحقوق، ثم يُنشئ مؤسسات لحماية استقلاليته. وفي المقابل، تنطلق العديد من التقاليد الفلسفية الإفريقية من مفهوم الشخصية العلائقية: إذ يصبح الفرد إنساناً كاملاً من خلال المشاركة في مجتمع أخلاقي. وتُعدّ تقاليد «أوبونتو»- التي تتبدى في تقاليد حضارية متنوعة عبر جنوب وشرق إفريقيا- الصيغة الأكثر شهرةً لهذا المفهوم؛ إذ تُعلي من شأن الكرامة والاعتراف المتبادل، والتعاطف، والمعاملة بالمثل، وفكرة أن رفاهية الفرد مرتبطة برفاهية الآخرين. وتظهر مضامين علائقية مماثلة في تصورات شعب «أكان» عن الفرد والمجتمع، وإن

(١) حسن، حمدي عبدالرحمن (١٩٩٨)، قضايا في النظم السياسية الإفريقية، القاهرة: مركز دراسات المستقبل الإفريقي.

الخاصة، وفصل الرواسب الاستعمارية عن المعاني الأصلية، ومن ثمّ الانخراط في حوار فلسفي أوسع. وفي سياق الحوكمة، يعني هذا أن على إفريقيا ألا تكثفي بالتقليد ولا بالانعزال، بل ينبغي لها صياغة نظريات مستمدة من تجربتها الذاتية، وإخضاع تلك النظريات للمقارنة والنقد والمراجعة.

وهكذا، يمكن فهم هذا المنحى الحضاري على أفضل وجه بوصفه منهجاً متعدد كونيّاً؛ فهو يرفض الزعم بأن مساراً واحداً للحداثة السياسية يستند الإمكانات البشرية كافة، كما يرفض النسبية التي تضع كل ممارسة بمنأى عن التقييم أو النقد. ويصف «سانتوس» ما أسماه «إيكولوجيا المعارف»، حيث تتفاعل تقاليد متنوعة دون أن يدعي أيّ منها احتكار المعرفة الصحيحة^(٢). وبالنسبة للحوكمة في إفريقيا، فإن إيكولوجيا كهذه من شأنها أن تضع القانون الدستوري، والمؤسسات الأصلية، والأخلاقيات الدينية، والنظرية النسوية، والعلوم الاجتماعية، والمعارف المجتمعية في إطار حوار منظم. لن يكون المعيار هو النقاء الثقافي، بل مدى تعزيز المؤسسات للكرامة والمشاركة والمساءلة والسلام والقدرات الجماعية في ظل الظروف المعاصرة.

ثانياً: الاستعمار المعرفي وبنية الحكم في إفريقيا؛

استناداً إلى ما سبق بيانه، فقد كان الاستعمار مشروعاً سياسياً ومعرفياً في آن واحد. وقد تمثلت النتيجة المؤسسية في إنشاء دول مصطنعة لم تقتصر على حكم المجتمعات

كان البعض يشدد على أن النزعة الجماعية لا تستلزم بالضرورة طمس الفردانية^(١).

وفي هذا السياق، تقدم «الشخصانية العلائقية» نقداً مهماً لمفهوم الحوكمة الذي يُختزل في مجرد السيطرة على المؤسسات؛ فهي تشير إلى أن الديمقراطية تعتمد على ممارسات اجتماعية قوامها الإصغاء والشعور بالالتزام والرعاية. ورغم أن الحقوق أمرٌ لا غنى عنه؛ فإنها تعمل في إطار علاقات يمكن أن تعزز الكرامة الإنسانية أو تقوّضها. لذا، ينبغي تقييم السلطة العامة ليس فقط بناءً على شرعيتها الإجرائية، بل أيضاً بناءً على قدرتها على تهئية الظروف لعضوية مجتمعية ذات مغزى. وتتلاقى هذه الرؤية مع الميثاق الإفريقي، الذي يربط في بنيتها بين الحقوق الفردية وحقوق الشعوب والواجبات والتنمية والتضامن؛ إذ تشير ديباجة الميثاق صراحةً إلى قيم الحضارة الإفريقية، بينما تحمي بنوده الجوهرية مبادئ المساواة والإجراءات القانونية السليمة، والتحرر من التمييز. ويظهر هذا المزيج أن التأصيل الثقافي والحقوق الكونية لا يمثلان بالضرورة طرفي نقيض.

وأخيراً، تتحدى هذه الرؤية الفكرة القائلة بأن «الكونية» لا تتحقق إلا عبر التجريد المستمد من التجربة الأوروبية. وعليه، يمكن التمييز بين الخصوصيات الثقافية والعناصر الكونية المحتملة التي يمكن أن تتبلور من خلال التأمل والتفاعل بين الثقافات. ومن ثمّ لا يرفض مشروع «إنهاء الاستعمار المفاهيمي» المنطق أو التفاهم العابر للثقافات؛ بل يدعو المفكرين الأفارقة إلى فحص المفاهيم بلغاتهم

(٢) Santos, B.D.S. (2014). Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>

(١) حسن، حمدي عبدالرحمن. (٢٠٢٤)، في تطور الفكر السياسي الإفريقي، مرجع سابق.

الإفريقية فحسب، بل أعادت تنظيم المعايير التي تُصبح من خلالها السلطة السياسية مفهومة. فقد صنّفت الإدارات الاستعمارية السكان، ومنحتهم صلاحيات لممثلين مُختارين، وقتّنت أنماطاً مُحددة من العادات، وأرست تقاليد هيراركية بين مؤسسات مدنية حديثة ظاهرياً وسلطة محلية تقليدية مزعومة. ولم تكن النتيجة مجرد استبدال بسيط للمؤسسات الإفريقية بأخرى أوروبية، بل كانت في حقيقتها ومبناها إعادة بناء انتقائية لكليهما.

ومع ذلك، اعتمدت السياسة الاستعمارية على المؤسسات الإفريقية. فقد كان الحكم غير المباشر، المرتبط بشكل خاص بالإدارة البريطانية، يُمارس من خلال الزعماء والسلطات المحلية. إلا أن الزعماء الذين تم دمجهم في الحكم الاستعماري لم يكونوا مجرد امتداد للقيادة ما قبل الاستعمارية، فقد تم توسيع نطاق اختصاصهم في كثير من الأحيان، وإضعاف مساءلتهم أمام المجتمعات، ودعم سلطتهم بالإكراه الاستعماري. وقد كان لتقنين القانون العرفي أثر بالغ، فقد دُوّنت الممارسات التي كان يتم التفاوض عليها سابقاً من خلال السياق والسوابق والمداولات المجتمعية كقواعد ثابتة. وأصبح كبار السن من الرجال والمسؤولون الاستعماريون هم من يقدمون معنى الأصالة، مما أدى في كثير من الأحيان إلى تضيق الحقوق الاقتصادية والسياسية للمرأة. كما اختارت المحاكم الاستعمارية بعض العادات كمعايير صالحة للتطبيق، بينما استبعدت أخرى. وهكذا، قامت الدولة الاستعمارية

بتحديث مفهوم «التقاليد» حتى وهي تصوّره على أنه قديم. يُفسّر هذا التاريخ لماذا لا يمكن أن يقتصر تفكيك الاستعمار على العودة غير النقدية إلى العرف: فأرشيف العرف نفسه

يحمل بصمة السلطة الإدارية^(١).

أحدث الاستقلال الرسمي تغييرات في كوادرات الحكومة ورموزها بوتيرة أسرع من تغيير بنيتها المعرفية. فقد ورث قادة ما بعد الاستعمار دولاً مركزية مصممة للاستغلال والمراقبة والسيطرة على الأراضي. وكثيراً ما حلت خطط التنمية محل مهمة التمدين، لكنها احتفظت بافتراضاتها: فالخبرة المتخصصة تتدفق من مؤسسات المدن الكبرى؛ والمجتمعات الريفية هي أهداف التحديث؛ والتقدم السياسي يُقاس بالتحرك نحو نماذج مستمدة من المجتمعات الصناعية. جادل كلود أكي بأن التنمية قد أخفقت في أجزاء واسعة من إفريقيا، جزئياً لأنه تم التعامل معها كمشروع تقني مفروض من أعلى، بدلاً من كونها عملية يصبح فيها الناس فاعلين في مسار تحولهم الذاتي. لقد نظرت الدولة السلطوية والاقتصاد الموجه نحو الخارج إلى المشاركة الشعبية بحسبانها أمراً يبدو مكلفاً، في حين حجبت لغة التنمية الصراعات السياسية الدائرة حول الموارد والسلطة^(٢).

كما أعادت الجامعات إنتاج هذا التسلسل الهرمي؛ إذ أصبحت اللغات الاستعمارية هي الوسيلة الأساسية للبحث العلمي والإدارة والقانون. وغالباً ما كانت المناهج الدراسية- ولا تزال- تُدرّس إفريقيا من خلال نظريات نشأت في أماكن أخرى، وارتبطت المكانة الأكاديمية بالنشر في مؤسسات تقع في أوروبا أو أمريكا الشمالية. وقد أشار نغوجي وإثونفو، كما بيّنا، إلى أن اللغة هي وعاء للثقافة والذاكرة

(١) حسن، حمدي عبدالرحمن. (١٩٩٨)، قضايا في النظم السياسية الإفريقية، مرجع سابق.

(٢) Ake, C. (1996). Democracy and Development in Africa. Washington DC: The Brookings Institution.

المحلية بوصفها مصادر محتملة للتظير. ومع ذلك، لا يعني الاعتراف بهذه المصادر إعفاءها من النقد، بل إخضاعها للبحث التاريخي والمقارنة والنقاش العام. فالعدالة المعرفية لا تلغي معايير الأدلة والبراهين، وإنما توسع نطاق المجتمعات والتقاليد الفكرية المخولة بالمشاركة في تحديد ما يُعدّ معرفة سياسية مشروعة.

ثالثاً: النماذج التقليدية والهجينة

للحكم:

على الرغم من تنوع التقاليد السياسية في إفريقيا، يمكن تحديد عدد من المبادئ المتكررة بوصفها مصادر للحكم كما يبينها (الشكل رقم ١). ولا ينبغي التعامل مع هذه المبادئ باعتبارها إفريقية خالصة أو متجانسة؛ إذ تكمن أهميتها في الكيفيات المميزة التي جرى بها التعبير عنها ومأسستها عبر القارة.

- المبدأ الأول: الكرامة العلائقية:

تفهم فلسفة أوبونتو وما يرتبط بها من تصورات، الشخصانية بوصفها نتاجاً للاعتراف المتبادل. وعلى المستوى السياسي، يدعم هذا الفهم مؤسسات تحمي الأفراد من الإذلال، مع الإقرار بالتزاماتهم تجاه الآخرين. وقد استندت المحكمة الدستورية في جنوب إفريقيا إلى أوبونتو في قضية ماكونياناني Makwanyane عام ١٩٩٥م التي قضت بإلغاء عقوبة الإعدام، حيث ربط عدد من القضاة بين الكرامة وكلٍّ من التعاطف والمصالحة والإنسانية المشتركة^(١). ولم تحلّ أوبونتو محل الحقوق الدستورية، بل

والخيال؛ ولذا فإن هيمنة اللغات الاستعمارية لا تؤثر فقط في التواصل، بل تؤثر أيضاً في «العالم المفاهيمي» الذي تُصاغ فيه المشكلات. وفي هذا السياق، نجد أن الأبحاث الإفريقية غالباً ما تكون «موجهة للخارج»، أي أنها مُنظمة للإجابة عن أسئلة تحددها أسواق المعرفة العالمية بدلاً من تلبية احتياجات المجتمعات الإفريقية. وهذا لا يعني وجوب رفض اللغة الإنجليزية، أو الفرنسية أو البرتغالية، بل يعني ضرورة التصدي لعدم التكافؤ الذي يحكم عملية إنتاج المعرفة.

وتتمثل المهمة، إذن، في إرساء ديمقراطية حقيقية لإنتاج المعرفة السياسية، من خلال الاعتراف بالمجتمعات الإفريقية لا بوصفها مجرد مصادر للبيانات أو موضوعات للبحث، بل باعتبارها منتجة للمفاهيم والنظريات أيضاً. ويستدعي ذلك توسيع مفهوم المعرفة ليشمل، إلى جانب المؤسسات الأكاديمية الحديثة، التقاليد الفكرية والعلمية الإفريقية التي كثيراً ما جرى تهميشها في السرديات السائدة. فإسهامات ابن خلدون، على سبيل المثال، تُقدّم نموذجاً مبكراً لإنتاج نظرية أصيلة في الدولة وال عمران والعصبية والتحول السياسي انطلقت من خبرة تاريخية مرتبطة بشمال إفريقيا والعالم الإسلامي، بينما تكشف المخطوطات والمدارس العلمية في تمبكتو عن تقاليد راسخة في الفقه والفلك والرياضيات والفلسفة والتاريخ، بما ينفي التصور الاستعماري الذي اختزل إفريقيا في غياب الكتابة أو النظرية. وإلى جانب هذه التقاليد المكتوبة، ينبغي التعامل مع الأرشيفات الشفهية، والأمثال، والممارسات القانونية، والمؤسسات الطقسية، والجمعيات النسائية، وأنظمة الفئات العمرية، والمعارف الدينية، والحركات الاجتماعية، والمفردات السياسية

(١) S v. Makwanyane and Another, Case No.CCT/3/94, 1995 (3) SA 391 (CC) (Constitutional Court of South Africa). <https://www.refworld.org/jurisprudence/caselaw/zaf-cc/1995/87620>

أسهمت في تفسيرها. ويُعدّ ذلك نموذجاً مهماً للتركيب ما بعد الاستعماري؛ إذ دخلت اللغة الأخلاقية المحلية في صلب الاجتهاد القضائي الحديث دون أن تتحول إلى استثناء من منظومة الحقوق.

- المبدأ الثاني: التداول القائم على السعي إلى التوافق؛

ويمكن التمييز في هذا السياق بين التوافق وحكم الأغلبية البسيط؛ إذ قد يؤدي التصويت بالأغلبية إلى إنتاج معارضة دائمة تُهمّش مصالحها، بينما يهدف التوافق إلى بلورة قرار مقبول لدى المعنيين بعد نقاش مستفيض. وقد سعت الممارسة السياسية التقليدية لدى الأكان على سبيل المثال إلى التوفيق بين المصالح بدلاً من مأسسة التنافس الحزبي الصراع. ولا ينبغي إضفاء طابع مثالي على التوافق بوصفه إجماعاً كاملاً، كما أن المجتمعات التعددية الحديثة لا تستطيع إلغاء المعارضة المشروعة. ومع ذلك، يطرح هذا المبدأ تحدياً للأنظمة الانتخابية التي يخولها فيها الفوز الانتخابي الهيمنة حتى موعد التصويت التالي. وهو يشجع على الحكومات الائتلافية، والموازنات التشاركية، وجمعيات المواطنين، والوساطة، ومتطلبات الأغلبية المعززة في القرارات التي تمس الأسس الجماعية.

- المبدأ الثالث: الحق العام في التعبير؛

غالباً ما ترتبط تقاليد «الكفوتلا» لدى مجتمعات التسوانا بالنقاش العام المفتوح أمام الزعيم أو المجلس. ويُجسّد المثل القائل بأن «حتى الرأي ضعيف الصياغة ينبغي أن يُسمع» تصوراً للقول بوصفه شرطاً للسلطة المشروعة. تاريخياً، كان الوصول إلى هذا الفضاء يتشكل بعوامل النوع الاجتماعي والعمر والمكانة، كما احتفظ الزعماء بنفوذ معتبر. ومن ثمّ، فإن

الدرس ما بعد الاستعماري لا يتمثل في إعادة إنتاج المؤسسة كما هي، بل في إضفاء الطابع الدستوري على مفاهيم التداول والمشاركة الشاملة. ويمكن إعادة تصميم المجالس المحلية بما يضمن المساواة في المكانة للنساء والشباب والأقليات والأشخاص ذوي الإعاقة والمهاجرين؛ ونشر مبررات القرارات؛ وربط أولويات المجتمع بالموازنات؛ والسماح بالطعن أمام محاكم مستقلة.

- المبدأ الرابع: توزيع السلطة وتناوبها؛

منعت العديد من أنظمة الحكم الإفريقية تركّز السلطة بشكل دائم عبر المجالس، أو التوازنات النسبية بين الأنساب، أو الفئات العمرية، أو تحديد مدد القيادة. ويُقدّم نظام جادا لدى الأورومو مثلاً متطوراً على ذلك. فقد نُظمت المسؤوليات السياسية والقضائية والاقتصادية والاجتماعية والطقسية عبر فئات جيلية، وانتقلت القيادة على فترات محددة. وسوف نشير إلى هذا النظام الذي اعترفت به اليونسكو عام ٢٠١٦م تراثاً ثقافياً غير مادي.

- المبدأ الخامس: العدالة التصالحية؛

في العديد من النظم المجتمعية، يُفهم الخطأ بوصفه خللاً في العلاقات يتطلب الاعتراف، وجبر الضرر، والتعويض، وإعادة الإدماج. وهذا يختلف عن نموذج عقابي صرف يركّز على الجزاء من قبل سلطات الدولة الحديثة. ويمكن أن تكون المقاربات التصالحية ذات قيمة خاصة في النزاعات المحلية، وعدالة الأحداث، ونزاعات الأراضي، والمصالحة بعد النزاعات. غير أنها يجب أن تعمل ضمن أرضية دستورية ضامنة: المشاركة الطوعية، والحماية من التهريب، والمساواة بين الجنسين، والمراجعة المستقلة، والضمانات في الجرائم الجسيمة. وتُظهر تجربة محاكم غاكاكا في رواندا إمكانات

وجيلية، وحدد المسؤوليات عبر مسار الحياة، ونقل السلطة السياسية على فترات منتظمة. وتداولت الجمعيات في القوانين والنزاعات والرفاهية الجماعية، فيما كان يُتوقع من القادة الالتزام بمعايير محددة. وتدحض ذاكرته المؤسسية السرديات التي تساوي بين الحكم الإفريقي والحكم الشخصي. وتكتسب تأكيدات على التربية المدنية والتعاقب المتوقع أهمية خاصة في ظل أزمات النظم الرئاسية المعاصرة. وقد لا تعيد الدساتير ما بعد الاستعمار إنتاج الفئات العمرية، لكنها تستطيع ترجمة هذا المنطق إلى أكاديميات للقيادة قائمة على الأخلاق العامة، وإجراءات إلزامية لتسليم السلطة، وحدود نافذة للمدد، ومجالس توزع السلطة. غير أن «جادا» يوضح أيضاً الحاجة إلى إعادة بناء نسوية. فقد كانت الأدوار السياسية الرسمية ذكورية تاريخياً، حتى في الحالات التي امتلكت فيها النساء مؤسسات موازية وأشكال تأثير خاصة بهن. إن التعامل مع جادا بوصفه ديمقراطياً دون فحص من شارك فعلياً يعيد إنتاج النزعة إلى تعريف المجتمع عبر الخبرة الذكورية.

تمثل صومالياند حالة أكثر امتداداً لتشكّل الدولة الهجينة. فبعد انهيار الدولة الصومالية، جمعت مؤتمرات سلام ممولة محلياً شيوخ العشائر والقادة السياسيين ورواد الأعمال والمجتمعات المحلية. وأسهم مؤتمر بوراما عام ١٩٩٣م في إرساء تسوية سياسية دمجت مجلس الشيوخ (الغورتي) ضمن هيئة تشريعية ثنائية الغرف^(١). وقد جادل باحثون ومنظمات بناء السلام بأن هذه العملية ولدت شرعية لأنها نشأت من تفاوض بين فاعلين محليين، لا من مخطط مفروض من

تكيف الأشكال المحلية للعدالة الانتقالية على نطاق واسع، كما تكشف عن مخاطرها.

- المبدأ السادس: الالتزام الاجتماعي وعبر الأجيال:

يعترف الميثاق الإفريقي بواجبات تجاه الأسرة والمجتمع والجماعة الوطنية، كما يحمي حقوق الشعوب في التنمية والموارد الطبيعية والبيئة المرصية. وتعكس هذه الأحكام خيالاً سياسياً يربط الحرية بالقدرة الجماعية والرعاية المسؤولة. ويمكن أن تدعم نماذج حكم تتعامل مع الصحة والتعليم والأرض والأمن البيئي بوصفها التزامات عامة، وليس مجرد قضايا رفاهية هامشية. ومع ذلك، يجب ألا تتحول الواجبات إلى ذريعة لقمع المعارضة أو إخضاع النساء لأدوار أسرية مفروضة؛ إذ تقيد الحقوق تفسير الواجبات.

وعليه، تُقدّم هذه المبادئ مجتمعة معجماً للابتكار المؤسسي: الكرامة العلائقية، والتوافق التداولي، والصوت الشامل، والتناوب، والإصلاح التصالحي، والرعاية المسؤولة. ولا يكفي أيّ منها بمفرده؛ فالتوافق دون حقوق قد يخلق المعارضة، والمجتمع دون حرية فردية قد يغدو قسرياً، والسلطة العرفية دون انتخابات قد تكرر هيمنة نخبوية، والإصلاح دون ضمانات إجرائية قد ينتج ظلماً. وتتجلى قيمتها عبر الجمع بينها ضمن انضباط دستوري.

يتضح المعنى العملي للحكم ما بعد الاستعماري بصورة أكبر من خلال مؤسسات تجمع بين الإرث السياسي الإفريقي وبنى الدولة الحديثة. وينبغي قراءة هذه الحالات تحليلياً لا الاحتفاء بها كنماذج جاهزة للاستتساخ.

يبين نظام جادا لدى الأوروبيين أن تفكيراً دستورياً متقدماً كان قائماً خارج تقاليد الدولة الأوروبية. فقد نظم المجتمع عبر فئات عمرية

(١) Renders, Op.cit



رابعاً: التطبيقات المؤسسية المعاصرة:

تتجلى الأهمية المعاصرة للمقاربة الحضارية بوضوح أكبر حينما تُترجم المبادئ المستمدة من الجذور الإفريقية إلى مؤسسات قانونية وانتقالية وقارية حديثة. ومثل هذه الترجمة ليست محايدة أبداً؛ إذ يمكنها توسيع نطاق المشاركة والشرعية، ولكنها قد تتيح للدول أيضاً الاستيلاء على لغة التقاليد مع تقييد فرص الاعتراض أو التناقص السياسي. ولذا، تكمن قيمة هذه الأمثلة في الأسئلة المؤسسية التي تثيرها، لا في تقديمها كنماذج جاهزة للتطبيق.

- تُعدّ محاكم «غاكাকা» في رواندا مثالاً على تكييف آثار جدلاً واسعاً، فبعد الإبادة الجماعية التي استهدفت التوتسي عام ١٩٩٤م، عجز نظام القضاء التقليدي عن التعامل مع الأعداد الهائلة من القضايا. أعادت الحكومة تصميم نظام «غاكাকা» مستلهمة فكرة الفصل في النزاعات على مستوى المجتمع المحلي، وأنشأت آلاف المحاكم المحلية التي أدارها قضاة من غير المحترفين (أفراد من

الخارج، وتعيش الأعراف والقانون الإسلامي والمؤسسات الوضعية، كما مارس الشيوخ أدواراً مهمة في الوساطة. تتحدى تجربة صوماليلاند الافتراض القائل إن بناء الدولة يبدأ بمؤسسات مركزية يصممها خبراء دوليون. فهي تشير إلى أن السلام قد ينبثق من المساومات التدريجية والثقة الاجتماعية والسلطة الهجينة. ومع ذلك، فإن الطابع غير المنتخب لمجلس الشيوخ، وتمديد فترات ولايته مراراً، ومحدودية تمثيل النساء والأقليات، يكشف مخاطر تحويل الشرعية الانتقالية إلى امتياز دائم. فالمؤسسات الهجينة تحتاج إلى تجديد. ويمكن أن يحتفظ الشيوخ بغرفة للوساطة، لكن ينبغي أن تصبح آليات اختيارهم شفافة، وأن تُحدد مددهم، وأن يتم ضمان تمثيل النوع على قدم المساواة، وأن تخضع صلاحياتهم لمراجعة قضائية. والدرس الأكبر هو أن الشرعية المحلية والمساءلة الدستورية يجب أن تتطورا معاً.

الأحكام إلى النصف تقريباً وتحولها إلى خدمة مجتمعية إذا اعترف المتهم قبل إدراجه في قائمة المشتبه بهم.

- الفئة الثالثة (الجرائم المتعلقة بالممتلكات - النهب، تدمير المنازل): كانت تُحال إلى محاكم الغاكاكا على مستوى الخلية، وهو المستوى الأقرب إلى غاكاكا ما قبل الإبادة الجماعية «القديمة»، وكانت تنتهي عادةً برد الحقوق بدلاً من السجن.

ومع ذلك، كشف نظام «غاكاكا» أيضاً عن مشكلات خطيرة، منها: محدودية التمثيل القانوني، ومخاطر الاتهامات الزائفة والترهيب، وتباين كفاءة القضاة والقيود السياسية المفروضة على نوعية الجرائم التي يمكن مناقشتها، فضلاً عن التوتر بين مسار المصالحة الرسمية ومشاعر الخوف الواقعية لدى الناس. وقد خلصت منظمة «هيومن رايتس ووتش» (٢٠١١) إلى أن هذه المحاكم خلفت إرثاً متبايناً. ومن ثم، فإن هذه التجربة تحذر من اعتبار المسميات المحلية ضماناً للعدالة؛ إذ يمكن تحويل الشكل المحلي إلى أداة مركزية وتوظيفه لغايات أخرى، بل وتغييره لدرجة تجعله غير قابل للتعرف على أصله^(٢). ويتمثل الدرس المستفاد من منظور «تفكيك الاستعمار» في جانبين: إجرائي وثقافي؛ حيث يجب أن تتضمن العدالة التصالحية والمجتمعية ضمانات للأصول القانونية السليمة (الإجراءات العادلة)، والاستقلالية، وتعددية الروايات، والموافقة القائمة على الفهم والإرادة الحرة.

- من جهة أخرى، ارتكز نظام «جادا» الأوروبي على عدة ركائز مترابطة: القيادة القائمة على التناوب عبر فترات محددة مدتها ثماني سنوات؛ والسلطة الجماعية الموزعة التي يمارسها «أبا جادا» Abba Gadaa والنواب والمجالس وشاغلو المناصب المتخصصة؛

المجتمع). وقد عالج هذا النظام أكثر من مليون قضية، ومكّن المجتمعات من الاستماع إلى الشهادات، وساعد - في بعض الحالات - في العثور على رفات الضحايا وتوثيق سجلات محلية لأحداث العنف. ويشير بعض الباحثين إلى أن «غاكاكا» خلقت مساحات للمشاركة والبوح بالحقيقة لم تكن المحاكم التقليدية قادرة على توفيرها على نطاق مماثل^(١).

شكل رقم (٢): نظام محاكم غاكاكا في رواندا؛



المصدر: من إعداد الباحث.

يوضح (الشكل السابق رقم ٢) طريقة عمل محاكم الغاكاكا: تُجمع الجرائم أولاً في شكل اتهامات أو اعترافات، ثم يتولى القضاة المنتخبون محلياً (إينيانغاموغايو) تصنيف المشتبه بهم إلى ثلاث فئات، تُحال كل منها إلى مستوى قضائي مختلف له نطاقه الخاص من العقوبات.

وثمة أمور جديرة بالملاحظة في هذا التصنيف:

- الفئة الأولى (المخططون، والقادة، ومرتكبو جرائم الاغتصاب، الجلادون): كانت تُحال إلى المحاكم الوطنية العادية، وليس إلى محاكم الغاكاكا على الإطلاق - وهذا هو المستوى الذي لم يكن يُقصد أصلاً أن تتولى محاكم الغاكاكا البت فيه.

- الفئة الثانية (القتلة، ومن حاولوا القتل): كانت تُحال إلى محاكم الغاكاكا على مستوى القطاع، حيث يمكن تخفيض

(١) Ingelaere, B. (2008). The gacaca courts in Rwanda. In L. Huyse & M. Salter (Eds.), Traditional justice and reconciliation after violent conflict: Learning from African experiences (pp.25-59). International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA).

(٢) Human Rights Watch. (2011, May 31). Rwanda: Mixed legacy for community-based genocide courts. <https://www.hrw.org/news/2011/05/31/rwanda-mixed-legacy-community-based-genocide-courts>

جدول رقم (١): المبادئ الأساسية لنظام جادا الأوروبي وأهميتها المعاصرة:

مبدأ جادا	الوظيفة التاريخية	التطبيق المعاصر
القيادة بالتناوب	تنتقل السلطة السياسية إلى مجموعة قيادية جديدة بعد فترة ولاية محددة مدتها ثمان سنوات.	يدعم هذا النظام تحديد فترات ولاية قابلة للتنفيذ، والخلافة المنتظمة، والانتقال السلمي للسلطة.
السلطة الموزعة	تُقسَّم السلطة بين رئيس المجلس (أبا جادا)، والنواب، والمجالس، وشاغلي المناصب المتخصصة.	يدعم هذا النظام القيادة الجماعية، واللامركزية، والضوابط المؤسسية على تركيز السلطة التنفيذية.
المجالس التداولية	أتاحت مجالس «تشافي» والمجالس العامة الأوسع نطاقاً للمناقشة، وسن القوانين، واتخاذ القرارات الجماعية.	يمكن أن تسهم هذه المجالس في إثراء مجالس المواطنين، والمشاورات العامة، والحوكمة المحلية التشاركية.
سيادة القانون والمساءلة	يحكم القادة وفقاً للقوانين المعمول بها، ويمكن عزلهم لسوء السلوك أو التقصير.	يدعم هذا النظام سيادة الدستور، وإمكانية سحب الثقة، والمساءلة، وآليات مساءلة أقوى.
الإعداد المدني والخلافة المنظمة	يخضع القادة المستقبليون لإعداد منظم قبل تولي مناصبهم، بينما ينتقل القادة المنتهية ولايتهم إلى أدوار استشارية.	يمكن الاستفادة منها في تدريب القيادة، وإجراءات الانتقال الرسمية، واستمرارية المؤسسات.
السلام والمصالحة	ركزت ثقافتنا «ناغا» و«أزأ» على التسوية التفاوضية، والمصالحة، وإعادة بناء العلاقات الاجتماعية.	يمكن الاستفادة منها في الوساطة، والعدالة التصالحية، وآليات حل النزاعات المجتمعية.

المصدر: من إعداد الباحث استادا إلى: Baissa, Op.cit

وعلى الصعيد القاري، يمثل «الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب» (١٩٨١) أنموذجاً بارزاً لهذه المقاربة الحضارية في صياغة حقوق الإنسان. فإلى جانب حمايته الحقوق المدنية والسياسية المألوفة، يؤكد الميثاق حقوق الشعوب في تقرير المصير والتنمية والتمتع بالموارد الطبيعية والسلام والعيش في بيئة ملائمة، ويقرن هذه الحقوق بمنظومة من الواجبات المقابلة، داعياً صراحةً إلى صون القيم الثقافية الإفريقية الإيجابية عبر التسامح والحوار والتشاور. وبذلك ترفض هذه البنية الحقوقية افتراض كون الحقوق العالمية فردانية بالضرورة في طبيعتها ومفهومها، مع تبنيها في الآن ذاته حداً أدنى من المعايير الحقوقية-

واتخاذ القرارات القائم على المداولة عبر هيئات مثل «تشافي» chaffee والتجمعات الشعبية الأوسع؛ وسيادة القانون على الحكام الأفراد؛ وآليات المساءلة، بما في ذلك إمكانية عزل القادة غير الأكفاء أو الفاسدين؛ والحكم الذاتي اللامركزي على المستويين المحلي والإقليمي؛ والإعداد الممنهج للقادة المستقبليين؛ والتركيز على السلام والمصالحة وحل النزاعات عبر التفاوض^(١). وقد أضفت هذه السمات على النظام طابعاً جمهورياً وتشاركياً قوياً، كما حدث من تركّز السلطة السياسية على المدى الطويل.

ومع ذلك، ينبغي عدم إضفاء طابع مثالي مبالغ فيه على هذا النظام؛ إذ تشكلت ممارساته التاريخية في ظل تراتبية اجتماعية وهيكل عشائرية واستبعاد قائم على السن والنوع الاجتماعي، وفي ظل ظروف تختلف تماماً عن ظروف الدولة المعاصرة. وعلاوة على ذلك، جمعت بعض مؤسساته بين مهام تشريعية وتنفيذية وقضائية وعسكرية وطقسية، بطرق تعارض مع المبادئ الحديثة للفصل بين السلطات والمواطنة الشاملة. ومن ثم، فإن قيمته المعاصرة لا تكمن في محاكاته المباشرة، بل في التكييف النقدي لمبادئ مثل التناوب والمداولة والمساءلة واللامركزية والمصالحة، وذلك ضمن أطر دستورية تضمن المساواة بين الجنسين، والحقوق الفردية، واستقلال القضاء، والمشاركة السياسية الشاملة. وعليه، لا يقترح (الجدول رقم ١) استنساخاً مباشراً لنظام «الجادا» التاريخي؛ بل يحدد مبادئ مؤسسية يمكن تكييفها بشكل نقدي لتلائم الحوكمة الدستورية المعاصرة.

(١) Baissa, L. (2004). The Oromo Gada system of government: An indigenous African democracy. In A. Jalata (Ed.), State crises, globalisation and national movements in North-East Africa: The Horn's dilemma (pp.136–159). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203006269>

خامساً: الحدود والقيود: رؤية نقدية:

يجب على أي نقاش يدعو إلى تفكيك الاستعمار المعرفي في الحكم أن يتصدى للمخاوف من استخدام «التقاليد» لتبرير القمع أو التهرب من المعايير العالمية. هذه المخاوف ليست نظرية، فقد استغلت الحكومات الثقافة لتقييد حقوق المرأة، وتجريم حقوق الأقليات، وكبح حرية التعبير، وتركيز الأراضي تحت سلطة الزعماء، وتصوير المعارضة على أنها غريبة عن القيم الإفريقية. إن أي مشروع لإنهاء الاستعمار يتجاهل هذه الممارسات سيستبدل الهيمنة المعرفية بالاستبداد الثقافي.

- لعل الخطر الأول يكمن في: الروح الرومانسية:

لم تكن إفريقيا ما قبل الاستعمار بيئة متناغمة يسودها التوافق، بل شملت فترات من التوتر التي سادتها الحروب، والعبودية، والتسلسل الهرمي، والنظام الأبوي، والإقصاء السياسي، جنباً إلى جنب مع فترات السلام التي سادتها أنظمة المساواة والتعاون. قد لا تتناسب المؤسسات التي تم تطويرها للمجتمعات الصغيرة والمحدودة نسبياً مع الدول الحضرية والمتعددة الأعراق والمعقدة تكنولوجياً. وربما يكون التوصل إلى توافق في الآراء أسهل عندما تربط المشاركين روابط اجتماعية، إلا أن السياسة الوطنية تنطوي على صراعات أيديولوجية ومادية عميقة. ولذا، ينبغي أن يتمثل الهدف في تحديد مبادئ قابلة للنقل والتطبيق، لا في إعادة بناء «عصر ذهبي» مُنخِل.

- وتتمثل المخاطرة الثانية في: النزعة الجوهريانية، أي اختزال الهوية في جوهر ثابت:

إذ قد يوحي الحديث عن فلسفة «أوبونتو» أو «النزعة الجماعية الإفريقية» بأن جميع الأفارقة يشتركون في رؤية واحدة للعالم؛ وهو ما قد يؤدي إلى تهميش التقاليد الفردانية، والتنوع الديني، والصراع الطبقي، وتجارب المجتمعات المهاجرة والحضرية والمختلطة. كما قد يحجب هذا الطرح واقع شمال إفريقيا وتاريخ القارة العربي والأمازيغي والمتوسطي. لذا، يجب أن تظل الرؤية الحضارية تعددية ومقارنة، وأن توضع المفاهيم في سياقاتها اللغوية والتاريخية المحددة قبل تعميمها.

وفي مقدمتها مبدأ المساواة والقضاء على التمييز ضد المرأة- يُتخذ مقياساً لتقييم الممارسات الثقافية^(١). وتُشكّل «آلية مراجعة النظراء الإفريقية»، التي أنشئت عام ٢٠٠٣م كعملية طوعية بقيادة إفريقية، محاولة موازية لتحرير تقييم الحكومة من الإرث الاستعماري، إذ تعتمد هذه الآلية على التقييم الذاتي، والتشاور مع أصحاب المصلحة، ومراجعة الدول الأعضاء، ومناقشات الأقران، بهدف تحديد مواطن القوة والضعف في الحكومة، على أن يظل جوهرها قائماً على منطق التعلم المتبادل لا على اشتراطات الجهات المانحة، بما يُقرّ للدول الإفريقية بصفتها جهات مُقيّمة لا مجرد موضوعات خاضعة للتقييم.

بيد أن هذه الآلية تنطوي على قيود جوهريّة، منها تفاوت مستويات المشاركة بين الدول، وارتهانها بالإرادة السياسية، وما يعتري إجراءاتها من تأخير، فضلاً عن الميل المحتمل لدى رؤساء الدول إلى تخفيف حدة النقد المتبادل فيما بينهم. ولذلك: فإن تعزيز فاعلية الآلية يقتضي تدعيم استقلاليتها، وتوسيع المشاركة المباشرة لمنظمات المجتمع المدني، وضمان نشر بيانات المتابعة بشفافية، إلى جانب إرساء روابط أمتن بين نتائج المراجعة والبرلمانات الوطنية، بما يكفل تحويل توصياتها إلى التزامات قابلة للمساءلة التشريعية.

في هذه الحالات، لا يظهر التخلص من آثار الاستعمار كاستعادة فحسب، بل كترجمة مؤسسية. وتتمثل العناصر الأكثر فائدة في المبادئ- كالتناوب، وحرية التعبير، والوساطة، وإعادة البناء، والكرامة الاجتماعية، ومساءلة النظراء- إلى جانب الالتزامات المعاصرة بالمساواة، والانتخابات، والمراجعة القضائية، والكفاءة الإدارية. وتُظهر هذه الحالات أيضاً أن النخب قادرة على استغلال شرعية السكان الأصليين. ولا تكون عملية إنهاء الاستعمار ديمقراطية إلا عندما تحتفظ المجتمعات بسلطة إعادة تفسير تقاليدها وإقصاء من يدعون التحدث باسمها.

Viljoen, F. (2012). International human rights (١) law in Africa (2nd ed.). Oxford University Press

وربما يكون طرح رؤية الميراث الثلاثي لإفريقيا هو الأنسب في هذا السياق.

- أما المخاطرة الثالثة فتكمن في: تجميد الثقافة:

فغالباً ما حوّلت عمليات التقنين الاستعماري الممارسات الخلافية إلى أعراف رسمية، وتواصل دول ما بعد الاستعمار أحياناً هذا النهج من خلال الاعتراف بالسلطات الذكورية القائمة على الوراثة بصفتهم ممثلين أصيلين. وعلى سبيل المثال: يمكن لسلطة الزعامات القبلية وإدارة الأراضي في جنوب إفريقيا أن تقوّض المواطنة الديمقراطية، حين يخضع سكان الريف لهيكل وبنى مؤسسية تقليدية لا يملكون حرية اختيارها. إن تفكيك الاستعمار المعرفي يتطلب من المجتمعات تغيير الأعراف، لا مجرد اعتراف الدول بها؛ إذ ينبغي للمؤسسات العرفية أن تخضع للمساءلة أمام الناس الذين تنظم حياتهم.

وثمة نقد ذو صلة في هذا السياق، حيث إن لغة إنهاء الاستعمار قد تصبح عشوائية من الناحية المفاهيمية، مما يدفع الباحثين إلى استبعاد أفكار معينة لمجرد أصلها الجغرافي بدلاً من تقييم صحتها أو فائدتها. وربما يدفعنا ذلك للتركيز على «الفاعلية الإفريقية»؛ فالأفارقة قد تبوّأ أفكاراً مرتبطة بأوروبا وطورها وعمّموها؛ فالمبادئ الدستورية، والاشتراكية، والقومية، ليست مجرد عناصر أجنبية فرضت على مجتمعات سلبية متلقية. ولا ينبغي لعملية إنهاء الاستعمار أن تكرر هذه الفاعلية عبر اعتبار جميع مؤسسات ما بعد الاستعمار مؤسسات «غير أصيلة». ولعل أقوى رد على ذلك يكمن في تحديد مفهوم إنهاء الاستعمار بدقة: فهو لا يعني تنقية المجتمعات الإفريقية من التأثيرات الأجنبية، بل تفكيك علاقات السلطة غير المتكافئة التي تهيمن على المعرفة، وتوسيع قدرة إفريقيا على اختيار المؤسسات وتكييفها وابتكارها.

- وتتمثل المخاطرة الرابعة في: الصراع بين الحقوق

الجماعية والحقوق الفردية:

إذ قد تؤدي الخطابات الجموعية إلى إخضاع المعارضين لسلطة الأسرة أو العرق أو الدين، وقد يختبر النساء والشباب والمهاجرون والأقليات العرقية مفهوم «المجتمع»

بوصفه أداة للرقابة والمراقبة. لذا، يجب أن يحمي إطار التحرر من الاستعمار القائم على الحقوق حق الانسحاب، وحق الاستئناف، وحق الاختلاف الواعي. ويحتوي الميثاق الإفريقي نفسه على نصوص لتحقيق هذا التوازن: فهو يؤكد على الواجبات والقيم التقليدية، ولكنه يؤكد أيضاً على المساواة، والكرامة، والمحاكمة العادلة، والمشاركة، والتحرر من التمييز. فالثقافة الإيجابية ليست ما تعلنه السلطة، بل يجب أن تتوافق مع كرامة الإنسان.

- أما الخطر الخامس فهو: الاستيلاء الاستبدادي على الخطاب الحضاري:

فقد يتم تقديم القادة أنفسهم كحماة للثقافة الوطنية، مع تجاهلهم تحديد فترات الحكم، والتنافس بين الأحزاب، والإعلام المستقل، باعتبارها أموراً دخيلة. ومع ذلك، فإن التناوب والمساءلة لهما جذور إفريقية عميقة كما بيّنا. فالتداول المنتظم للسلطة في عهد جادا، والمجالس القادرة على كبح جماح الحكام، وتقاليد المداولات العامة، تقوّض الحجة القائلة بأن الحكم الفردي أصيل ثقافياً. وينبغي أن يكشف التحرر من الاستعمار عن الاستبداد كإستراتيجية سياسية حديثة، غالباً ما تُمارس من خلال مؤسسات استعمارية للإكراه المركزي.

- أما الخطر السادس الأخير فهو: الإدماج الرمزي دون إعادة توزيع:

إذ يمكن للجامعة أن تُعيد تسمية المباني وتُضيف مفاهيم محلية، بينما يبقى تمويل البحوث، وهرمية النشر، وسياسات اللغة على حالها. ويمكن للدستور أن يستند إلى مبادئ أوبونتو بينما تفنقر المجتمعات إلى فرص العمل والتعليم والرعاية الصحية. ويمكن للوزارة أن تستشير كبار السن بينما تُحدد الميزانيات في أماكن أخرى. لا يصبح إنهاء الاستعمار جوهرياً إلا عندما يُغير سلطة صنع القرار، وتخصيص الموارد، والحواجز المؤسسية.

ومع ذلك كله، لا تبطل هذه الانتقادات المشروع، بل تُحدد شروطه الديمقراطية. يجب أن يكون نموذج الحكم المُتحرر من الاستعمار صادقاً تاريخياً، ومتقدماً داخلياً، وقائماً على الأدلة، ومقيداً دستورياً. وهنا لا تكمن أصالته

والاستشارات العامة، والتفسير القانوني، لا مجرد موضوعات للحفاظ على التراث الثقافي. يتطلب هذا تطوير المصطلحات، والترجمة، والبنية التحتية للنشر، والاعتراف بالبحوث التي أنتجت بلغات غير لغات الحقبة الاستعمارية. ينبغي أن يكون التعدد اللغوي إضافة وليس إقصاءً: فاللغات العالمية تظل قيّمة، ولكن يجب أن يتمكن المواطنون من التداول بشأن السياسات العامة باللغات التي يفهمون من خلالها الحياة الأخلاقية والاجتماعية. وتبرز هنا رؤية نفوجي بشكل خاص: فالسيطرة على اللغة تُشكّل أفق الخيال.

- أما الركيزة الثانية فهي: التعددية القانونية الدستورية:

فالعديد من الدول الإفريقية لديها بالفعل أنظمة قانونية متعددة، إلا أن العلاقة بينها غالباً ما تكون غامضة. ينبغي أن تُحدد الدساتير اختصاص المؤسسات العرفية والدينية، وأن تشترط المشاركة الطوعية والمستتيرة عند الاقتضاء، وأن تضمن المساواة بين الجنسين، وأن تُرسخ حقوق الاستئناف المتاحة. ويمكن للمحاكم المجتمعية أن تنظر في الوساطة، والنزاعات الأسرية، والمخالفات البسيطة، وقضايا الأراضي بموافقة الأطراف، ولكن القضايا الجنائية الخطيرة ومطالبات الحقوق الأساسية تتطلب رقابة قضائية مستقلة. وينبغي الحد من التفويض لأن القانون الحي يتطور؛ ويمكن الاعتراف بالمبادئ والإجراءات دون تجميد كل قاعدة.

- أما الركيزة الثالثة فهي: اللامركزية التداولية:

فلا ينبغي اختزال دور الحكم المحلي إلى مجرد تنفيذ إداري. يمكن منح المجالس المجتمعية، المستوحاة من تقاليد الحوار والتشاور، سلطة رسمية على أولويات التنمية، وحصص من الميزانيات العامة، ومراقبة الخدمات. ويجب أن يكون التفاعل مُخطّطاً له مسبقاً، لا مُفترضاً. وقد يلزم تخصيص حصص أو ترتيبات مُحددة لإبداء الرأي للنساء والشباب والأقليات وذوي الإعاقة. وينبغي أن تكون الاجتماعات متعددة اللغات،

في قدمه، بل في قدرة الناس على إدراك أنفسهم كفاعلين متساوين في مؤسساتهم.

سادساً: نحو إطار حوكمة إفريقي متحرر من الاستعمار:

يُقدّم (الشكل رقم ٣) إطاراً مقترحاً لحوكمة إفريقية مناهضة للاستعمار المعرفي، يقوم على تسعة مرتكزات تجمع بين المعرفة المحلية، والتعددية القانونية، واللامركزية، والسيادة الرقمية، والعدالة الاجتماعية. ويهدف إلى بناء نموذج حكم يستند إلى التجارب الإفريقية التاريخية والتقاليد السياسية المحلية، مع انفتاح نقدي على العالم الخارجي.

وفي هذا السياق، تمتلك إفريقيا ذات السيادة المعرفية القدرة المؤسسية على إنتاج ومناقشة وتطبيق معارف الحوكمة من تجاربها التاريخية، مع التفاعل مع العالم الأوسع. لا تعني السيادة هنا العزلة أو سيطرة الدولة على الفكر، بل تعني تقليل الاعتماد في إنتاج المفاهيم والأدلة والبيانات والسياسات، وضمان قدرة المواطنين الأفارقة على تحديد الأهداف التي تُوجّه إليها المعرفة.

- الركيزة الأولى هي: إعادة بناء مؤسسات المعرفة:

ينبغي للجامعات وكليات السياسات والأكاديميات القضائية وكليات الخدمة المدنية أن تُعامل الفكر السياسي الإفريقي بوصفه ركيزة أساسية وليس اختيارية. يجب أن تُدرج المناهج الدراسية أفكار المفكرين الأفارقة الكبار أمثال كلود أكي، ومزروعي، وموديمبي، ومامداني، وندلوفو-غاتشيني، ونفوجي، وغيرهم من المفكرين الأفارقة في حوار مباشر مع أفكار لوك، وروسو، وفيرير، وماركس. كما ينبغي للطلاب دراسة تجارب جادا، وكفوتلا، ومجالس أكان، وجمعيات النساء، والدراسات الإسلامية، وحركات التحرر، والتجارب الدستورية ما بعد الاستعمارية، كمصادر للنظرية السياسية. ينبغي أن يُعطى تمويل البحوث الأولية للتوثيق طويل الأمد للمحفوظات الشفوية والمؤسسات المحلية، مع ضمان ملكية المجتمع لها وتقاسم المنافع.

وفي هذا السياق كذلك، تُعد سياسة اللغة محورية. ينبغي أن تصبح اللغات الإفريقية لغات لبحوث الحوكمة،

وأن تُسجل أسباب القرارات، وأن يُلزم المسؤولون قانوناً بالرد عليها. وفي عصر الثورة الرقمية يمكن للمنصات الرقمية توسيع نطاق الوصول، ولكن ينبغي أن تُكَمَّل الحوار المباشر لا أن تحل محله.

- الركيزة الرابعة هي: توزيع السلطة التنفيذية:

تعكس تجربة إفريقيا مع الرئاسات المركزية المفرطة إرث الاستعمار والنضال السياسي ما بعد الاستعماري. يقترح منطق التناوب الذي طرحه جادا آليات تتجاوز حدود الولايات التقليدية: تناوب قيادة المجالس، والهيئات التنفيذية الجماعية في المجتمعات المنقسمة، والتخطيط الإلزامي للخلافة، ولجان انتقالية مستقلة، وحظر التعديلات الدستورية التي تُمدد فترة الولاية. ينبغي أن تنتهي صلاحيات الطوارئ تلقائياً ما لم يتم تجديدها بأغلبية ساحقة بعد مراجعة عامة. كما ينبغي أن تكون للسلطات التقليدية التي تمارس وظائف عامة مدد محددة أو أن تخضع لموافقة مجتمعية دورية.

- الركيزة الخامسة هي: العدالة التصالحية والتعويضية:

غالباً ما تكون أنظمة العدالة الجنائية في جميع أنحاء القارة مكتظة ومكلفة ومنعزلة اجتماعياً. يمكن لبرامج الإصلاح المصممة بعناية أن تعالج جرائم محددة من خلال الاعتراف والتعويض والخدمة المجتمعية وإعادة الإدماج. كما ينبغي أن يُيسر هذه البرامج وسطاء مدربين وأن تُقيّم من حيث العدالة. فيما يخص المظالم التاريخية- سلب الأراضي، والعنف الاستعماري، والتدهور البيئي، والسرققة الثقافية- ينبغي أن تجمع آليات التعويض بين كشف الحقيقة، ورد الحقوق، والإصلاح المؤسسي، والتعويض المادي. ويظهر سجل غاكاكا المتفاوت أن النطاق والمشاركة وحدهما لا يكفيان؛ فالإجراءات القانونية الواجبة والانفتاح السياسي أمران لا غنى عنهما.

- أما الركيزة السادسة فهي: الحوكمة النسوية

والتشاركية بين الأجيال:

ويتطلب المنهج الأفرو-نسوي دراسة هياكل الهيمنة الاستعمارية والمحلية على حدٍ سواء، واستحضار الإرث

التاريخي الذي يشهد على أن المرأة الإفريقية لم تكن يوماً هامشية في ممارسة السلطة. فقد حكمت الملكة أمينة زازاو ملكة زاريا الهوساوية في القرن السادس عشر قائدةً عسكرية وسياسية، وسّعت حدود مملكتها وأقامت التحصينات التي لا تزال بعض آثارها قائمة إلى اليوم. وفي مملكة داهومي بغرب إفريقيا، شكّلت «الأغوجي»- الجيش النسائي المعروف لدى الأوروبيين بـ«الأمازونيات»- فرقة مقاتلة منظمة كانت جزءاً أصيلاً من البنية العسكرية والسياسية للدولة، لا استثناءً هامشياً فيها. مثل هذه النماذج التاريخية تذكّرنا بأن مشاركة النساء في الحكم لم تكن طارئة أو دخيلة على المجتمعات الإفريقية، بل كانت جزءاً من تقاليدها السياسية قبل أن تُقصى بفعل التحولات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية.

وتأسيساً على هذا الإرث، لا ينبغي أن تقتصر مشاركة النساء اليوم على المجالس المصممة أصلاً حول سلطة الذكور، بل يجب أن تُشكّل منظماتهن ومعارفهن وممارساتهن السياسية التصميم المؤسسي ذاته، تماماً كما فعلت أمينة وجيش داهومي حين كنّ صانعات للنظام لا مجرد مشاركات فيه. ويتطلب هذا الأمر اهتماماً خاصاً بقانون الأراضي والميراث وسلطة الأسرة والوصول إلى المناصب العامة. كما يجب أن تتجاوز مشاركة الشباب المنتديات الاستشارية الشكلية. ويمكن للأنظمة القائمة على الفئات العمرية أن تُحفّز الإعداد المدني المنظم، شريطة ألا تتحول إلى أداة لترسيخ حكم الشيوخ. ويمكن للمجالس التشاركية بين الأجيال أن تراجع الآثار البيئية والمالية طويلة الأجل للسياسات الرئيسية، بما يعيد إنتاج التوازن بين الحكمة المتراكمة والطاقة المتجددة الذي عرفته المجتمعات الإفريقية التقليدية.

- الركيزة السابعة هي: امتلاك معايير القياس والحكم:

لا يمكن للحوكمة أن تتحسن دون تقييم، ولكن ينبغي أن تنبثق المؤشرات من نقاش عام حول النتائج المرجوة. يمكن لآلية مراجعة النظراء الإفريقية أن تقود

شكل رقم (٣): نحو إطار عام لتفكيك الاستعمار المعرفي:



المصدر: من إعداد الباحث.

الخاتمة:

إن تفكيك الاستعمار المعرفي في نماذج الحوكمة الإفريقية ليس بحثاً عن نقاء مؤسسي مفقود. فالتقاليد السياسية الإفريقية لطالما كانت متعددة ومتغيرة ومتنازع عليها، وقد غير الحكم الاستعماري العادات التي ادعى الحفاظ عليها. وبالمثل، لا يمكن فهم الدولة ما بعد الاستعمارية على أنها أجنبية أو إفريقية فحسب، بل هي كيان هجين تشكّل بفعل الغزو والقومية والرأسمالية العالمية والنضال المحلي. لذا، فإن المهمة ليست استعادة أو رفض، بل إعادة بناء نقدية.

ويُتيح المنظور الحضاري إعادة البناء هذه من خلال اعتبار التاريخ الإفريقي مصادر للنظرية السياسية. وقد رأينا أن نظام جادا التقليدي يجسد التناوب، والتكوين المدني، والخلافة المنظمة. وتُبرز تقاليد كفوتملا الخطاب العام والتشاور. وتُظهر تجربة صوماليلاند قدرة

عملية قارية لوضع مقاييس للثقة العلائقية، والمشاركة الفعالة، وسيطرة المجتمعات المحلية على الموارد، والإدارة البيئية الرشيدة، وتيسير الوصول إلى العدالة، وإدماج اللغات، وإعمال حقوق الشعوب. من شأن هذه المقاييس أن تكمل، لا أن تلغي، مقاييس الانتخابات والفساد وسيادة القانون. وترتبطاً على ذلك، ينبغي أن تُجرى المراجعات القطرية من قبل فرق مستقلة متعددة التخصصات، وأن تشمل مجالس المواطنين التي تُعرض نتائجها على البرلمان.

- الركيزة الثامنة هي: سيادة البيانات والتكنولوجيا:

تعتمد الحوكمة بشكل متزايد على الهوية الرقمية، والحوارومات، والمنصات، والبنية التحتية السحابية. إذا تم تخزين البيانات الإفريقية وتصنيفها واستثمارها تحت سيطرة خارجية، فسيتم إعادة إنتاج أنماط الاستعمار المعرفي رقمياً. ينبغي أن تتطلب السياسات القارية والوطنية حماية البيانات، وموافقة المجتمعات المحلية على البيانات الحساسة ثقافياً، وإتاحة الوصول إلى البنية التحتية للمصلحة العامة، وشفافية المشتريات، ومراجعة القرارات الآلية. يمكن للتقاليد الأخلاقية الإفريقية أن تُسهم في حوكمة التكنولوجيا العالمية من خلال التأكيد على الضرر العلائقي، والحقوق الجماعية، والمسؤولية عبر الأجيال.

- الركيزة التاسعة الأخيرة هي: المشاركة العالمية

المتبادلة:

ينبغي أن يُمكن إنهاء الاستعمار إفريقيا من المساهمة في المعرفة العالمية. فالتقاليد القائمة على التوافق تُثري الديمقراطيات المستقطبة، والعدالة التصالحية تُعزز إصلاح القانون الجنائي، وحقوق الشعوب تُشكّل النقاشات حول المناخ وحقوق السكان الأصليين، ومفهوم أوبونتو يُعمّق أخلاقيات الرعاية العالمية، والحكم التناوبي يُشكك في ترسيخ السلطة التنفيذية. ينبغي لإفريقيا أن تتخرب في الحوكمة العالمية لا كمتلقٍ لنماذج جاهزة، بل كشريك في صياغة الحداثة السياسية.

المؤسسات الهجينة المتفاوض عليها على بناء السلام. كما تُبرز غاكاكا مدى اتساع نطاق العدالة المجتمعية وضرورة اتباع الإجراءات القانونية الواجبة. وعلى المنوال نفسه يقدم مفهوم أوبونتو تفسيراً علائقياً للكرامة، بينما يجمع الميثاق الإفريقي بين الحقوق الفردية وحقوق الشعوب وواجباتها والتنمية والمسؤولية البيئية. وتجسد آلية مراجعة النظراء الإفريقية مبدأ ضرورة تقييم المجتمعات الإفريقية للحكومة من خلال التعلم من الأقران ومشاركة المواطنين، بدلاً من الاكتفاء بالخضوع للتقييم الخارجي.

ولا تشكل هذه المصادر نموذجاً إفريقياً موحداً، بل تكمن قيمتها في توسيع آفاق التصور المؤسسي. فهي تتحدى اختزال الديمقراطية إلى انتخابات دورية، والعدالة إلى عقاب، والمواطنة إلى فردية منعزلة، والتنمية إلى إدارة تقنية. وتشير إلى أن السلطة الشرعية يجب أن تكون علائقية. وتداولية، وخاضعة للمساءلة، وتصحيحية، وموجهة نحو الأجيال القادمة. وفي الوقت نفسه، تُظهر تناقضاتها- كالنظام الأبوي، والتسلسل الهرمي، وهيمنة النخب، والغموض- ضرورة إضفاء الطابع الديمقراطي على هذه التقاليد.

وقد اقترحت هذه الدراسة إطاراً قائماً على الحقوق والسيادة المعرفية، يدعو إلى اعتماد اللغات الإفريقية في الحوكمة والبحث العلمي؛ وإلى مناهج دراسية تُعامل المفكرين الأفارقة بوصفهم منظرين لا مجرد نقل لكتابات غيرهم؛ وإلى التعددية القانونية الدستورية؛ والمجالس المحلية الشاملة؛ والسلطة التنفيذية الموزعة؛ والعدالة التصحيحية المشفوعة بالضمانات اللازمة؛ والسلطة العرفية الديمقراطية؛ وآليات التقييم الذاتي الإفريقية؛ وسيادة البيانات؛ والتعلم الإفريقي الشامل. غير أن هذه الإصلاحات تتطلب

موارد ومؤسسات فاعلة، لا مجرد خطابات معلنة. وتكمن القضية الأعمق في تحديد موقع التأليف السياسي ذاته. ذلك أن الاستعمار يستمر، وإن بأشكال مضمرة، حين يُسمح لإفريقيا بتنفيذ السياسات دون أن تملك سلطة تحديد المفاهيم التي تُصاغ هذه السياسات من خلالها. ومن ثم، فإن التحرر من الاستعمار في جوهره استعادة لسلطة طرح الأسئلة التأسيسية ذاتها: ما هو الإنسان؟ وما حقوق المجتمع تجاه أفراده؟ وكيف ينبغي أن تتداول السلطة؟ وما العدل بعد وقوع الضرر؟ ومن يملك الأرض والمعرفة والبيانات؟ وما الالتزامات المستحقة تجاه الأجيال القادمة؟ لقد قُدمت الحضارات الإفريقية إجابات عديدة عن هذه الأسئلة، لا تدعي واحدة منها صفة الكمال أو الاكتمال، وإن استعادة هذه الإجابات وإدماجها في الحوار المعاصر من شأنه أن يُوسّع النقاش الديمقراطي داخل إفريقيا، وأن يُثري في الوقت ذاته الإمكانيات المعرفية المتاحة للبشرية جمعاء.

وعليه، فإن الهدف من هذا الطرح ليس استبدال رؤية شمولية بأخرى مضادة لها، بل بناء عالم معرفي تبادلي يتيح لكل مجتمع أن يتعلم ويُعلم في آن واحد. وإفريقيا المتمتعة بسيادتها المعرفية لن تتكفى على ذاتها بعيداً عن الحداثة العالمية، بل ستخترط فيها بوصفها شريكاً فاعلاً في صياغتها؛ ذلك أن عملية «تفكيك الاستعمار» في مجال المعرفة المتعلقة بالحكم تهدف، في جوهرها، إلى تمكين الأفارقة من أن يكونوا شركاء متكافئين في تشكيل مؤسساتهم الخاصة، وإلى جعل التجربة الإفريقية جزءاً أصيلاً من الرصيد المعرفي المشترك الذي تُبنى عليه التصورات العالمية حول الحرية والديمقراطية ورفاهية الإنسان ■