

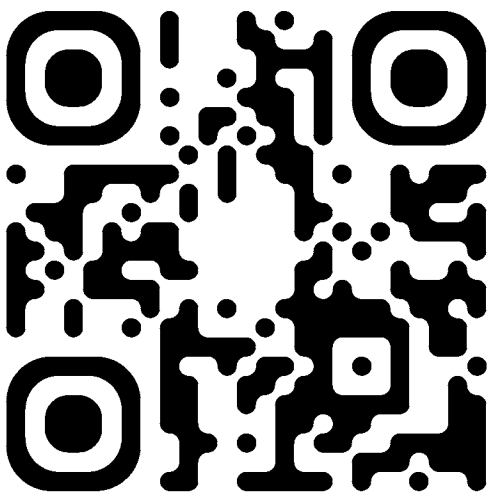
سيفرين كودجو غرانفو

مكتبة

فلسفات إفريقيّة

ترجمة: محمّد آيت حنا





سجل في مكتبة

اضغط! الصفحة

SCAN QR

فلسفات إفريقيّة

مكتبة
t.me/soramnqraa

فلسفات إفريقيّة

تأليف: سيفرين كودجو غرانفو
ترجمة: محمّد آيت حتّا

الترقيم الدولي (ISBN): 978-9948-73-958-6

روايات
REWAYAT



إصدارات روايات (إحدى شركات مجموعة كلمات)
الطبعة الأولى 2025

القضاء - ميني D
هاتف: +971 6 5566696 فاكس: +971 6 5566691
ص. ب. 21969 الشارقة، الإمارات العربية المتحدة
info@kalimat.ae
kalimatgroup.ae

عنوان الكتاب الأصلي: Philosophies africaines
© Présence Africaine Éditions, 2013.

جميع الحقوق © روايات 2025
محتوى هذا الكتاب لا يعترّ بالضرورة عن رأي الناشر
تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم محتوى الكتب وفقاً
لنظام التصنيف العمري الصادر عن مجلس الإمارات للإعلام
المرجع: MC-10-01-4977031
التصنيف العمري: جميع الفئات العمرية

مجموعة كلمات
KALIMAT GROUP

مكتبة

t.me/soramnqraa

سيفرين كودجو غرانفو

فلسفات إفريقيّة

ترجمة: محمّد آيت حنا



إلى لوسيان

المحتويات

9	تقديم
13	انعكاساتُ مرآويّةٌ
31	I. الفلسفة والهويّة الإفريقيّتين
32	اختراع الإثنو-فلسفة
62	بناءُ هويّة إفريقيّة
82	مُرونة الفلسفة
119	II. في الفهم العرقيّ والإثنيّ للفلسفة الإفريقيّة
121	في استعمال «العرق» والإثنيّة في الفلسفة
177	الفلسفة الإفريقيّة بوصفها إرادة تفكيك
202	عن كونية الفلسفة، والكونيّة في الفلسفة
227	III. انزياحُ مفهوم الفلسفة الإفريقيّة
228	إعادة التّفكير في مفاهيم التراث والتقليد الفلسفيّ
260	سعيًا إلى التّفكير في الفلسفة، بوصفها حركةً وفضاءً للقاء..

IV. الفلسفة الإفريقيّة، باعتبارها ممارسةً: التّفكير في العيش

- المشترك 293
- قراءات إفريقيّة للسياسة 294
- إعادة إدماج الفرد داخل المجتمع، والإنسان داخل العالم .. 347
- في سبيل فلسفة مترحلة 383
- إحالات على السّير 403
- المراجع 429

تقديم

مكتبة

t.me/soramnqraa

هو ذا كتابٌ شاهدٌ. وأوّل ما يشهد به هو أن «التّفلسف في إفريقيا»، أو بالأحرى التّفلسف *انطلاقًا* من إفريقيا، اليوم، حقلٌ ما انفكّ يتّسع. ولا يستند إقرارنا بهذا الاتّساع استنادًا إلى المنشورات الدّالة عليه فحسب، وإنّما أيضًا إلى نوعيّة الأعمال المرجعيّة التي باتت تُحدّد ملامحها. ولنا فيما قام به الفيلسوف الغاني كواسي ويردو Kwasi Wiredu مثل على ذلك، حين جَمع، منذ بضع سنواتٍ، فريقًا من الفلاسفة الأفارقة، مُعظمهم يدرّس في جامعات أمريكيّة، حولَ عملٍ يقيّم مختلفَ الموضوعات، والاتّجاهات، والإشكاليات التي يُعنى بها التفكيرُ الفلسفي في إفريقيا، كما يبرز جغرافيّةَ هذا التفكير وتاريخه. وهو عملٌ حمل عنوان *A Companion to African Philosophy*، ونشرته دار بلاكويل سنة 2004. ولنا، كذلك، أن نذكر «موسوعة الفكر الإفريقي»، *The Oxford Encyclopedia of African Thought*، التي نُشرت سنة 2010، بإشراف المفكرين النيجيريين أبيولا إريبي Abiola Irele وبيودون جييفو Biodun Jeyifo، ضمن منشورات أكسفورد الجامعيّة، دون أن نغفل عديدَ الأنطولوجيات، ونخصّ منها بالذّكر واحدةً تميّز بالأصالة والفرادة، وسترى التّور قريبًا تحت عنوان

Philosophy، من منشورات Suny. ويتعلّق الأمر بعملٍ متعدّد اللّغات، يعمد فيه سبعةُ فلاسفةٍ أفارقة إلى التفكير في موضوعاتٍ متعدّدة بواسطة الألسن الإفريقيّة التي يتكلّمون بها، وتقابل كلّ نصٍّ من النّصوص ترجمةً إنجليزيةً، يضطلع بها شخصٌ آخر غير المؤلّف. لقد كتبت سفرين كودجو غرانفو كتابها *فلاسفة أفارقة* آخذةً بعين الاعتبار المتن الأدبيّ المهمّ المكتوب باللّغة الإنجليزية في هذا المجال. ويوجّهنا كتابها إلى ضرورة باتت ملحّة اليوم، وهي أن نوحّد، على مستوى التفكير، مختلف الآداب التي تفرّقها الحدود اللّغويّة الموروثة عن الاستعمار، لاسيما منها الحدود التي تفصل إفريقيا الفرنكوفونية عن إفريقيا الأنجلوفونية.

وفي المقام الثاني، وهذا ما ينبغي التّشديد عليه، يحنّنا الكتاب على أن نتجاوز الجدال الطويل الذي عانت منه «الفلسفة الإفريقية»، أي الجدال الذي خاض فيها بصيغة المفرد؛ وأن نتبنّى، بدلاً منه، الخطاب الذي يعزّزه الواقع، خطاب الفلاسفات الإفريقية، بصيغة الجمع. إنّ النّقد الموجه إلى «الفلسفة الإفريقية»، هو نقدٌ موجهٌ إلى فلسفة إثنية، غالباً ما ينزاح فيها معنى الإثنية ليُغطي القارة الإفريقية برمتها؛ هكذا ينتقل الدّارس، دون أن يشعر بصعوبةٍ أو حرج، من إثنية البانتو Bantu، أو الأكان Akan، إلى عموم الأفارقة. وعلى النّقيض من ذلك، تُبيّن لنا سيفرين كودجو غرانفو أنّ ثمة فلسفات إفريقية، بصيغة الجمع. ولا يعود ذلك إلى تعدّد الفلاسفة المنتمين إلى قوميات وإثنيات مختلفة، وإنّما إلى أنّ الفلسفة الإفريقية تحيا اليوم بفضل

«عبورها من هذا المشكال» الذي يمنحها «آثاراً مرآويةً لا تنضب». في صلب قراءة كودجو غرانفو للتفلسف في إفريقية، نظفر، إذن، بمفاهيم المتعدّد واللّقاء، والمركّب، والوفرة، وهي ما يمكن أن تختزل في المفهوم المركزي لدى الفيلسوف الكاميروني، ذي الحضور البارز في هذا الكتاب، جون غودفروا بيديا Jean-Godefroy Bidima، ونعني بذلك مفهوم: العبور.

إنّ الوفرة والتعدّد هما في المقام الأوّل وفرة اللّغات وتعدّدتها. وإذا كان ثمة نقطة مركزية يلتقي عندها الفلاسفة الأفاقة فهي لفتهم الانتباه بإصرار إلى أنّ الفلسفة لا تتكلّم باليونانية فحسب، أو بالأحرى، لا تتحدّث اللّغات الأوروبية فحسب، تلك اللّغات التي يؤدّي فيها فعل الكينونة «être»، الدور النحوي والفلسفيّ الذي عهدناه فيه، منذ أرسطو على الأقلّ. كان إيسوب قد وصف اللّغة بأنّها أفضل الأشياء وأشنعها طرّاً. وبالمثل، حين يتعلّق الأمر بالفلسفة، قد تقودنا اللّغة إلى أشنع الأشياء، كما قد تفضي بنا إلى أفضلها. أمّا الأشنع فحين يتوسّل الدارس باللّغة في تعزيز فكرة وجود فلسفة إثنية، أو بتعبير سفرين كودجو غرانفو «فلسفة قومية *nationalitaire*»؛ ذلك أنّ هذه الطّريق تفضي بنا إلى تسطيح مقولات الفكر، على نموذج مقولات اللّغة، جاعلين من كلّ لسانٍ جُزيرةً فلسفية-لغوية معزولة. وأمّا الأفضل، فحين نسكن، من البداية، وسط تعدّد اللّغات، ونفكر في التقائها داخل الترجمة، «أن نجعل من الفيلسوف مترجماً»، كما كتبت سيفرين كودجو غرانفو في معرض حديثها عن متن كواسي ويردو. والحقّ أنّه تعبيرٌ موقّق يبرز بوضوح مقصد كتاب فلسفات إفريقية،

وهو أن نجرّب، ضمنَ مسعى «عبر-مثاقف»، المفاهيمَ الفلسفية، وأن نحصّصَ مصيرها أثناء عمليات الإخراج من التوطين وإعادة التوطين التي تشهدها حين تُستعمل في التفكير خارج اللّغات والسياقات التي نصادفها فيها بدايةً. ويعكس كواسي ويردو الصورة المتباينة لهذا الأفضل والأشنع؛ صورة الفيلسوف الذي يشدّد على اختلاف اللّغة المفضي إلى الانغلاق داخل الإثنية، وفي الآن نفسه، صورة الفيلسوف الذي ينظر إلى الفلسفة عبر الترجمة، عبر اللّقاء مع طرائق أخرى في القول والانفتاح عليها. ولأنّ متن هذا المفكر الغانيّ يقع تحديداً عند تقاطع هاتين الطريقتين في التفكير في «التفلسف باللّغات» على حدّ تعبير باربارا كاسان Barbara Cassin، فإنّه يحتلّ، بالمعنى الحرفيّ للكلمة، مركز تفكير سيفرين كودجو غرانفو.

في النّهاية، أستسمحكم في أن أضيف بأنّ هذا الكتاب يشهد كذلك على ما تسعى إليه هذه السلسلة التي يُنشر ضمنها، ويستفتحها. أقصد سلسلة «الفلسفة بكلّ الحروف»، التي أتشرّف بالإشراف عليها، وقد خصّصت بها «الدّار» (Présence Africaine) التفكيرَ الفلسفيّ في تنوّعه. وإنّ حجرَ الزاوية في السلسلة هو تحديداً ما تعيّنُه هنا سيفرين كودجو غرانفو تحت مسمّى «الفلسفات الإفريقية». وما تزال المفكّرةُ تشدّد على أنّ عملها يقصد: تعدّداً ومِشكالا.

سليمان بشير ديانى

جامعة كولومبيا، نيو يورك

انعكاساتٌ مرآويّةٌ

لنتخيّل أنّ فيلسوفًا إفريقيًّا ينشر كتابًا في الفلسفة، يعترف فيه بجهله التّام بالفلسفة الغربيّة، ويفصح عن نيّته في أن ينبري لتقصّيها والبحث فيها، منطلقًا من مسلّمة أنّ العقل هو خاصيّة البشر. سيفترض أنّ في الغرب فكرًا موضوعه الإنسان، والمجتمع، والطّبيعة، والكون، والحكمة، فكرًا يرتبط بالفلسفة. ولا بدّ لهذا السّعي الذي يحاول أن يستخرج أهمّ النّصوص الفلسفيّة الغربيّة، ويفهم شروط إمكانها، أن يُثير استغراب القارئ الغربيّ، لفرط ما غدا بديهياّ لدى هذا القارئ أنّ المتفلسف مشروطٌ بمعرفة الفكر كما تبلور في الغرب؛ أي أنّ المتفلسف لا مندوحة له عن أن يعرف، بدرجةٍ ما، نصوص أفلاطون، وديكارت، وكانط، ولوك، وهوبز، وهيغل... لكن، إن كانت فرضيّة هذا الفيلسوف الإفريقيّ تبدو مفتقرةً إلى الواقعيّة، فإنّها تظلّ ممكنةً في الاتّجاه المعاكس.

سؤال: كم عدد الفلاسفة الغربيّين الذين يتّخذون الفلسفة الإفريقيّة موضوعا للدراسة، وحقلا للمعرفة الفلسفيّة من شأنه أن ينمي تفكيرهم ويشحذّه؟ الجواب: قليلٌ جدًّا؛ حتّى إنّ من الفلاسفة من يتساءل، ما هذه الفلسفة الإفريقيّة؟ إذ لم يسبق لهم قطُّ أن سمعوا

بها. وما إن يهتمَّ فيلسوفٌ غربيٌّ بالفلسفة الإفريقيَّة حتى تبرز له أسئلةٌ عديدة، وأولها سؤالُ التعريف والفهم. ما الفلسفة التي تصف نفسها بالإفريقيَّة؟ ما دلالةُ هذا النَّعت «إفريقي»؟ بأيِّ معنى نستطيع أن نصف فكرًا ما بالإفريقيِّ؟ لكن، إن أمعنا النَّظر سندرك أن هذا السؤال يتجاوز بقدرٍ كبيرٍ حالةَ الفلسفة الإفريقيَّة، ليُغطِّي كلَّ فكرٍ يوصف بالقوميَّة أو يُنسبُ إلى قارّة. هل نتحدّث عن الفلسفة الإفريقيَّة بالمعنى نفسه الذي نتحدّث به عن الفلسفة الألمانيَّة أو الأمريكيَّة أو الأنجلوسكسونيَّة أو اليونانيَّة؟

ليس من الصَّعب تصوُّرُ أن أقلَّ المبتدئين درجةً في الإحاطة بالفلسفة الإفريقيَّة قد يكونون من معتنقي فهمٍ للفلسفة موروثٍ عن هيجل أو هوسرل أو هايدغر. أليست الفلسفة، في نهاية المطاف، ما يميِّز الغربَ ويحرِّك تاريخه؟ بمعنى، أليست هي، في آنٍ، منبعه، ومُلهِمه، وروحَه؟ أي خاصَّته؟ وفي هذه الحال، أليست بمقدورنا أن نتحدّث عن الفلسفة الإفريقيَّة من غير أن نحدِّث امتدادًا وتحويلاً في فهمنا للفلسفة في جوهرها؟

لقد منحت منطقة جغرافيَّة تدعى الغرب نفسها أسبقيةَ العقل، أسبقية اللوغوس Logos، حتى صار يشقُّ عليها تصوُّرُ أن تكون الفلسفة شيئًا آخر، غير ما عهدته هي؛ أي أن تزدهر الفلسفة خارج حِمى الغرب، ودون أن تكون مجرد نسخةٍ مبهمه من الفلسفة الغربيَّة. لذلك كان سؤال الفلسفة الإفريقيَّة، بالنسبة إلى كلِّ مفكّر ينتمي إلى التقليد الغربيِّ، هو في المقام الأوَّل، سؤالُ التعريف، ومنه تعريف

الفلسفة بالعموم. ما الذي يميّز الخطاب الفلسفيّ، ويسمح للفلسفة بأن تكون غربيّة أو إفريقيّة أو أسيويّة أو فلسفة لسكان أمريكا الأصليين؟ ما القاسم المشترك الذي يجعل فكراً إفريقيّاً، أو ألمانيّاً، أو صينيّاً، أو يونانيّاً... يظلُّ دائماً فكراً فلسفيّاً؟ ما الذي تخفيه، حقّاً، تلك التصنيفات؟ هل تخفي مميّزات ثقافية، أو نزعاتٍ قوميّة؟ هل تحتفظ بمعناها دائماً، أو لا صلاحية لها إلا ضمن سياقاتٍ مخصوصة؟ تلك أسئلةٌ، من بين أخرى، لا بدّ للمفكّر الغربيّ من أن يثيرها متى واجه هذه المغامرة التي تبدو له أرضاً بكرّاً مجهولةً *terra incognita*. فلنسايرهُ في سعيه، لكي نستوعب *com-prendre* حقلَ معرفةٍ ما زالت الأوساط الأكاديمية الغربية تجهله، ولنحاول اكتشاف كيف تفكّر الفلسفة الإفريقيّة في نفسها.

لا يمكن للعقل، ومنه الفلسفة، أن يكون خاصّة الغرب. إنّ العقل لا يولد؛ بل هو موجودٌ في كلّ مكانٍ، حيثما يوجد الإنسان. وذلك ما يعبر عنه قولُ بيير هادو Pierre Hadot: «ليس ثمة قطعاً بدايةً مطلقة في تاريخ الفكر»⁽¹⁾. فسقراط ليس بالتأكيد أوّل فيلسوف. لا بل إنّ الفلسفة قد مورست حتّى قبل أن يُنحت الاسم فيلو-صوفيا⁽²⁾، مثلما توجد كلّ الظواهر قبل أن يعيها الإنسان، بما في ذلك نشاطه الخاصّ. وكما لا يمكن أن توجد بدايةً مؤرّخةً، أي ولادةً، للعقل، فبالمثل لا يمكن أن يكون العقل ملكيّة خاصّة لقومٍ دون غيرهم: إنّ تلك

(1) Hadot (P.), 1995, p. 276.

(2) انظر، هادو (P.)، 1995، ص 30 و 35. (الحواشي من وضع المؤلّفة، ما لم ترد الإشارة إلى خلاف ذلك).

الملكة غير القابلة للتصرّف التي يتّصف بها كلّ إنسان. إنّه ما ينتمي إلى الإنسان ويشكّل قوامه. فإن افترضنا أنّ قوماً ينفردون بامتلاك العقل، فمعنى ذلك أنّنا نعتبرهم أكثر إنسانيةً من غيرهم. لقد اتّخذ النّشاط الفلسفي على مرّ القرون أشكالاً مميّزة. إنّ المنهج الفلسفي كما يُمارس في الغرب لا يدخل في ماهية الفلسفة، وإنّما هو نتيجة سيرورة تاريخيّة وثقافيّة.

إنّ الجهل بالفلسفة الإفريقيّة، الذي ينطوي على عدم معرفةٍ بها وعدم اعترافٍ بها، مستفحلٌ لدرجة أنّ لا كليّة من كليّات الفلسفة في فرنسا تتوفّر على قسمٍ لتعليم الفلسفة الإفريقيّة، ولو على سبيل المجزوءة الثّانويّة⁽¹⁾. وضعٌ مختلفٌ تماماً عن الوضع في الجهة الأخرى من المحيط الأطلسي حيث ما فتى عدد الجامعات التي تقترح على الطّلاب دروساً في الفلسفة الإفريقيّة في اطّرادٍ. تلك هي الحال في جامعة لنكولن في بالتي مور، وجامعة كولومبيا في نيويورك، وجامعة هارفارد في واشنطن، وجامعة جنوب فلوريدا في تامبا، وجامعة بول ستيت في إنديانا، وجامعة لوفيل في كنتاكي، وجامعة بنغامتن، وجامعة توسن، وجامعة فاندربلت في ناشفيل، وجامعة ماساتشوستس في بوسطن، وجامعة مورغان ستيت في بالتي مور...

وتعمل هذه الجامعات نفسها على استقطاب فلاسفة أفارقة، أي مواطنين أفارقة تكوّنوا في جامعات للفلسفة، لإلقاء دروس في الفلسفة، الإفريقيّة... أو الغربيّة. فالغانيّ كواميه أبايه Kwame

(1) في المقابل، عرفت ألمانيا تنظيم بعض الندوات في هذا الموضوع. انظر بهذا الصّدّد: Mabe (J.E.), 2002.

Appiah يدرّس في برنستون، والكاميرونّي جون غودفروا بيديما
 يدرّس في تولان، والسينغاليّ سليمان بشير ديانى Souleymane Bachir
 Diagne يدرّس في كولومبيا، والنيجيريّ سيغون غبادغسان Segun
 Gbadegesin في هارفارد، والكينيّ ديسماس ماسولو Dismas Masolo
 في لوفيل، والكونغوليّ (الكونغو الديموقراطية) ف.ي موديميبي V.Y
 Mudimbe في ديوك، والغانيّ كواسي ويردو Kwasi Wiredu في جامعة
 فلوريدا... كيف نفسّر إذن هذا الانقسام داخل العالم الغربيّ؟ أهذه
 نتيجةٌ من نتائج النضال السياسيّ للأمريكيّين السّود في سبيل الاعتراف
 بحقوقهم؟ لا شكّ في ذلك، لكنّ ذلك لا يفسّر إلّا جزءاً من المسألة،
 لأنّ وضعيّة الفلسفات الأخرى، غير الغربيّة، وضعيّةٌ ماثلةٌ للفلسفة
 الإفريقيّة، إذ نادراً ما تُدرّس الفلسفاتُ الصينيّة أو اليابانيّة أو الهنديّة
 أو فلسفات الأمريكيّين الأصليّين... داخل الجامعات الأوروبيّة، بينما
 يبدو الوضع أفضل في جامعات أمريكا الشماليّة. إنّها وضعيّةٌ تكشف
 عن مواجهةٍ بين سياسيات فلسفيّة مختلفة، وعن تباينٍ في فهم إشكاليّة
 التعدّد الثقافيّ، وفي مقاربتها. فخلّف (اللا) اعتراف بالفلسفات
 الأخرى، لاسيما الإفريقيّة، تبرز رهاناتٌ ومسبّقات إيديولوجية
 وسياسيّة وسوسيوثقافيّة، تشكّلت عبر ماضٍ من علاقات الممارسات
 الاستعباديّة، والهيمنة والاستغلال بين إفريقيا، وأوروبا، وأمريكا،
 وعبر حاضرٍ لا يقلّ إيلاّمًا، حاضرٍ مطبوعٍ باختلال العلاقات بين
 الشّمال والجنوب.

إنّ غياب العدالة في العلاقات بين إفريقيا والغرب جليٌّ بيّنٌ،
 لدرجة أنّه يخترق حتى الثقافة والفلسفة. وكلّ سعيٍّ إلى الهيمنة إلّا

وينتج إيديولوجيا تنشر مقولاتٍ ونماذجَ خاصّة ترمي إلى تشكيل قراءةٍ للواقع مطبوعةٍ بالتحيز. بأيّ معنى نكون نحن اليوم الورثة، عن غير وعيٍ، لهذا السعي؟ كيف السبيل إلى بلوغ فهمٍ للفلسفات الإفريقيّة والوقائع الإفريقيّة، لا يكون مجرد تأويلٍ إثنيٍّ متمرّكٍ حول الذات، ولا محض قراءةٍ عفا عنها الزمن؟ ما العمل لمقاربة الوقائع الإفريقيّة مقارنة لا تكون محكومةً بشرائط القراءة، أو بالمشاكل والاهتمامات، الأوروبيّة، أو بصفةٍ أعمّ، الغربيّة؟ كيف نصوغ أداة للقراءة تلائم الوضعيّات المعاصرة، وتستوعب تطوّر المجتمعات الإفريقيّة وتاريخها؟ إنّ الاحتياطات الواجب اتّخاذها، ليست إلّا الاحتياطات نفسها الملزمة في كلّ محاولة للتأويل أو للقراءة الهيرمينوطيقية. أمام الإقرار بأن ليس ثمة آخرُ قابلٌ للاختزال، ما دمنا نشارك في الإنسانية نفسها، صار لزامًا علينا الكشفُ عن كيف، وبأيّ معنى، يمكن أن نقارب فكريًا يوصفُ بكونه فكريًا آخر، أي فكريًا تحكّمه شروطٌ إمكانٍ مغايرةٌ.

في مقال منشور ضمن مجلّة *Extrême-Orient, Extrême-Occident*، يتقصّى تزفيتان تودوروف مختلفَ المراحل التي مرّ بها الغرب مفكرًا فيما هو مغايرٌ له. وبعد أن عمل المفكّرون الغربيّون، ردحًا من الزّمان، على هضم الآخر، لطمسه، وجعله نسخةً مطابقةً لهويّتهم، صاروا ينزعون إلى أن يمحووا أنفسهم لحساب الآخر، وأن يعيدوا النّظر في هويّتهم بالتّخلي عن الحُكم المسبق الذي مفاده أنّ الإنسان يستطيع التخلّص من الأحكام المسبقة كلّها. نحن إذن أمام هويّتين: هويّتنا وهويّة الآخر، لكن بطريقة مختلفة، جديدة. لقد بتنا نعرف اليوم أنّنا لا نستطيع معرفة الغير إلّا بطريقة متحيّزة، ومتحيّزة لأننا لا نستطيع

التخلّص من أحكامنا المسبقة كلّها. وفي الآن نفسه، يكشف لنا الآخر عن حدودنا التي تمنعنا من أن نفهمَ تمام الفهم. «بوسعنا أن نصف العملية بهذه الكلمات: إنّ معرفة الآخر تتوقّف على هويّتي أنا. بيد أن معرفة الآخر هذه تحدّد بدورها معرفتي بذاتي»⁽¹⁾.

لقد تجاوزنا التقابل بين الدّاخل والخارج، لأنّه لا يأخذ بعين الاعتبار تأثير الآخر فيّ. عبر التفاعل مع الغير، تتغيّر مقولاتي. أن أفهمه، هو بمعنى ما أن أفهم نفسي. ومن ثمّة فإنّ التفكير في الفلسفة الإفريقيّة، يقودنا صُعدًا إلى التفكير في الفلسفة الغربيّة، وإلى أن نُخضع إرثنا لنظرة تأمليّة ذاتيّة. فما دمنا لا نستطيع أن نفهم دون أحكام مسبقة، ينبغي لنا أن نستخرج أحكامنا ونبيّن دورها. وما لم ندرك أصلها وتاريخها وطريقة اشتغالها، فلن نتمكن أبدًا من تجاوزها. تكمن الصّعوبة إذن في مدى قدرتنا على الاعتراف بها، وعلى قبولها كما هي. ذلك أنّ تعقيد أن نفكر في أحكامنا المسبقة يكمن في مدى قدرتنا على الإقرار بأنّ لدينا أحكامًا مسبقة، وأنّ ما نعتبره مصدرًا للقيم أو المعرفة أو الحقيقة، ليس كونيًا، وإنّما هو محكوم بتاريخنا الخاصّ. نحن ثمرة ثقافة وتاريخ خاصين. لقد تشكّلنا في كنف هذه الثقافة، وتشوّهنا بها. وإنّ من بين أشدّ أحكامنا المسبقة مقاومةً، وأعصاها على التفكيك، هو تصوّرنا الشخصي للفلسفة علمًا صارمًا أو ميدانًا علميًا. إنّ تقليدنا الفلسفي يتصوّر الفلسفة غربيّة بالأساس. فقد دأب هذا التقليد زمنا طويلا على كتابة تاريخه الخاصّ، مُقصيًا

(1) Todorov (T), 1982, p.14.

كلّ ما لا ينتمي إلى الإرث اليوناني والمسيحيّ. على أنّ الفلسفة كما تُدرّس وتُمارس في الجامعة، ليست هي ذاتها فلسفة العصر الإغريقيّ القديم. إنّها هي ثمرة سيرورة تاريخيّة طويلة، سيرورة يستشفّ بيير هادو⁽¹⁾ حركتها، منذ العصر الوسيط، سيرورة بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر حين تحوّلت إلى شعبيّة أكاديميّة وإلى خطابٍ نسقيّ. إنّ مأسسة الفلسفة مقترنةٌ بكتابة تاريخها. فحين تكتب الفلسفة تاريخها تحدّد في الآن نفسه قوانينها وقواعدها؛ تقرّر ما يجب أن تكونه، وما ينبغي أن يظّل خارجها. وقد اختارت «الفلسفة» التخلّي عمّا ليس غريباً.

ففي حين لم يكن القرن الثامن عشر يتحرّج من اعتبار تأملات الحكماء الصينيين فلسفاتٍ، فإنّ القرن التاسع عشر ألقى بها خارج حقل الفلسفة⁽²⁾. وصادفت تلك الفترة من الزمن توسّع الغزو الاستعماريّ للقارة الإفريقيّة. إنّ الرهانات الإيديولوجية مغايرة، لكننا نفهم، مسبقاً، صعوبة الرّفْع من قيمة الفلسفة الإفريقيّة، ضمن سياقٍ مماثلٍ، أو على الأقلّ الاعتراف بها كما هي. لا سيّما أنّ تاريخ الفلسفة يقصي كذلك كلّ ما لا ينتمي إلى العالم الجامعيّ. فلقد أضفي على الفلسفة طابع الاحتراف، وغدت مسألةً حكرًا على المتخصّصين. فنأت بنفسها عن بقيّة المجتمع. إنّها تتحدّث انطلاقاً من مكانٍ محدّد، وهو الجامعة، وتتوجّه إلى جمهور بعينه: موظفي المستقبل. وكان

(1) انظر، هادو (P.)، 1995، و2001.

(2) انظر هذا الصّدّد العدد 27 من مجلّة *l'extrême Orient – l'extrême Occident*، 2005،

ولاسيما ديك (A.-L.)، 2005.

لهذا التحوّل الذي طال وضعيّة الفلسفة تأثيرٌ على خطابها الخاصّ: لقد صارت نسقيّة، ولم تعد «طريقةً للعيش»⁽¹⁾، وإتّما بناءً للأنساق. صارت خطاباً فقط، فلم تعد تُعتبر ممارسة كما ينبغي لها أن تكون في المقام الأوّل. أن تعيش على نمطٍ فلسفيّ، ذلك أمرٌ ما عاد يثير اهتمام أحدٍ، وما عاد له من معنى. على أنّ هذا التحوّل لم يكن كلياً وشاملاً. فمن داخل هذا التقليد الفلسفي نفسه، ما انفكت أصواتٌ ترتفعُ مستنكرةً مأسسة الفلسفة وتحويلها إلى [مجرد] نسق. إنّ بيتاركا، ومونتيني، وروسو، وشوبنهاور، وكيركيغارد، وماركس، ونيتشه، وجيمس، وبرغسون، وفتغنشتاين، وميرلوبونتي، وآخرين، ظلّوا ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها ممارسةً ينبغي أن تمكّننا من تحويل نمط العيش.

أن نفكر في الفلسفة الإفريقيّة يعني أن ننشد التفكير على نحوٍ مغاير في تاريخ الفلسفة، كي لا يظلّ هذا التاريخ مقصوراً على الفلسفة الغربيّة. أي أن نفتح به على الإنسانيّة جمعاء. لكنّ ذلك يعني أيضاً أن نُعيد التفكير في علاقات الفلسفة غيرها من حقول المعرفة، باعتبارها مؤسّسةً في إطار شعبيّ ومجالاتٍ بحثٍ داخل إطار الجامعة. أن نعمل على استدامة الهيمنة الثقافيّة الغربيّة التي تُنكر الفلسفات الإفريقيّة، والشرقيّة، والأسويّة، والعربيّة، والأمريكيّة الشماليّة، والأمريكيّة الجنوبيّة... ونحن في زمن العولمة الاقتصاديّة والعلميّة المطبوعة بالتبادلات، وبناء الشبكات، هو في الواقع تعبيرٌ عن ظلاميّة

(1) انظر، هادو (P.) Hadot، 1995، و2001.

لا نظيرَ لها. إنَّ من الضَّروري للفلسفة، على التَّقْيِض من ذلك، أن تنفتح على أنماط تفكير متعدّدة ومتنوّعة، بل أن تسعى إلى أن تكون جامعة للثقافات *interculturelle*. «إنَّ الفلسفة، بما هي مادةٌ معرفيّةٌ على شاكلة تاريخ الفلسفة الأوروبيّة أو الفلسفة التي اتخذت طابعاً أوروبياً، تعتبر تقليداً غربياً. وضمن الوضع الحاليّ الذي لم يعد فيه التّواصل بين الشّعوب، في المستوى العالميّ، ممكناً فحسب، بل لا مفرّ منه، فإنّ مقارنةً مماثلةً تعدُّ بائدةً قد عفا عليها الزّمن. ينبغي أن نشقّ دروباً جديدة، وأن نسير في اتجاه تأويلٍ جديد ونقدٍ مشترك يتخذ من المساواة المعرفيّة أساساً له»⁽¹⁾.

يغدو التفكير في الفلسفة الإفريقيّة، إذن، ضرورةً فكريّةً لكلّ فيلسوفٍ عربيّ يريد أن يحيط بعلاقته بالعالم. إذ لا يَسْمَح له ذلك بأن يغني فهمه الشّخصيّ للفلسفة ويدعمه ببعْدٍ جديدٍ، فحسب، بل يمكنه أيضاً من أن يفكّر في العالم الذي يندرج فيه وفق بعدٍ وعمقٍ جديديّن. فلم يعد عالم الفيلسوف الغربيّ مختزلاً في الغرب، بل شاملاً الإنسانيّة برمّتها، في مستوياتٍ متباينة، وفق أنماطٍ مختلفة. إنَّ إفريقيا جزءٌ من اقتصادِ عالمٍ نحنُ جميعاً منخرطون فيه. ولفلاسفة إفريقيا ما يقولونه في شأن العالم الذي نعيش فيه. ذلك أنّنا، باعتبارنا منخرطين في الواقع نفسه، وإن عشناه على أنماطٍ مختلفة، نتعلّم بعضنا من بعض. أن نفكّر في الفلسفة الإفريقيّة هي طريقةٌ للتفكير في أنفسنا ولتعلّم

(1) Wimmer (E.M.), 1993, p. 37, trad. fr. J.-P. Reding in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. IV: « Le discours philosophique », Paris, PUF, 1998, p. 1222.

كيف نعرف أنفسنا عبر نظرة الآخر. هكذا يصير الفكر الإفريقي والغربي منخرطين في لعبة مرايا مشكالية (من مشكال)، تمنح نقاط تقاطع والتقاء، تختلط فيها صور وانعكاسات الأنا والآخر. إن هذا التقاطع في الرؤى، وهذا التشظي في النظر، يسمحان بممارسة اللقاء في أعلى تجلياته المتوقعة، أي حين نخرجنا من ذواتنا ليكشفها لنا. إذ أنظر إلى الآخر، فإنني أرى نفسي؛ لا يعني ذلك أنني أتماهى معه، وإنما تبرز اختلافاتنا. لا وجود للهوية إلا فيما يقابلها، أو فيما يغيرها. لا يمكنني أن أفكر في ذاتي إلا لأنني أفترض أن ما أفكر فيه هو ما يغيرني عن الآخرين. وفي الآن نفسه، حين أنظر إلى الآخر، أدرك نفسي فيه، إذ أستوعب إنسانيتنا المشتركة.

لقد كرّست الفلسفة المقارنة، حتى الآن، جهودها على الشرق. وقد آن أوان الانفتاح على إفريقيا. لكن، ما الفلسفة المقارنة، اللهم إلا الفلسفة كما عُرِفَت في ممارستها «الكلاسيكية»؟ إنها الفلسفة برمّتها. ذاك أن التفكير التأملي هو على الدوام تفكير مقارن. بيد أن مجابهة المفاهيم والمذاهب والمناهج وأدوات التعبير الغربية، بنظيرتها الإفريقية، قد يُؤدّي إلى مقارناتٍ اعتباطية. لا يتعلّق الأمر كذلك باستعراض طريقة غريبة exotique في ممارسة الفلسفة، بل القصدُ توسيع المتن الفلسفي المكرّس. إن النهج المقارن، وكذا نقل فكرٍ إلى سياقٍ آخر غير السياق الذي أُنتج فيه، يكشفان عن حدود النظريات التي لا تحوز معنىً إلا ضمن تقليد فلسفيّ محدّد. إن الفلسفة المقارنة، بالنسبة إلى جورج فالان Georges Vallin، هي «منهجٌ لقراءة وتأويل ونقد الأنساق، والنماذج، والمقولات الفلسفية التي تبلورت في الغرب،

في ضوء النماذج النظرية والمذاهب الأشد دلالة على التقاليد الميتافيزيقية
الأسوية»⁽¹⁾.

ما المانع من أن نسلك المسلك نفسه مع الفلسفات الإفريقية؟
حين كان سقراط يسعى إلى الإحاطة بالمبدأ الديلفي «اعرف نفسك
بنفسك»⁽²⁾، ألم يكن يشجع الإنسان على أن «ينظر إلى ما يجعل العين
ترى نفسها حين تراه»⁽³⁾؟ أليس ذلك جوهر كل ممارسة فلسفية؟
بدراستنا للفلسفات الإفريقية، نستطيع أن نفحص، فحصاً جديداً،
الفكر الغربي ونماذجه النظرية، وكذا المقولات والباراديجمات،
وغيرها من الأدوات المفاهيمية التي يتوسل بها هذا الفكر. لذلك
ينبغي أن تكون شبكة القراءة محايدة ما أمكن، أي دون مقولات
معينة تتحدّد بها. فيكون أساسياً أن نهتم، اهتماماً بسياقية الخطابات
الفلسفية الإفريقية، وتناصها، وأن نمسك بالإطار المرجعي الذي
تدرج فيه، كي نستخرج منه شروط إمكانها. ولا يتعلّق الأمر ببناء
تاريخ للفلسفة الإفريقية، ولا حتّى بقول ما هي هذه الفلسفة، أو ما
ينبغي أن تكونه، ولا يتعلّق بمقابلتها بالفلسفة الغربية. إن ما يهمنا،
أكثر من سؤال التحديد والتعريف الذي ينزع إلى تجميد الوقائع

(1) Vallin (G.), «Pourquoi le non-dualisme asiatique? (Éléments pour une
théorie de la philosophie comparée)», *Revue philosophique de la France et
de l'Étranger*, 168, 1978, p. 157 in *Encyclopédie Philosophique Universelle*,
vol. IV: «Le discours philosophique», Paris, PUF, 1998, p.1219.

(2) نسبة إلى معبد ديلف، حيث تلقى سقراط -حسب السردية المعروفة- أوّل تعاليمه
الفلسفية. (المترجم)

(3) Platon, *Alcibiade*, 132d, in *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gal-
limard, «La Pléiade», tome 1, p.246.

وتقديمها من وجهة نظرٍ منحازة، هو أن نحيط بالفلسفات الإفريقيّة، في علاقتها ب...، بالفلسفات الغربيّة، بالفكر الإفريقيّ، بغيرها من ميادين العلم والمعرفة، وأن نفهم كيف تفكّر الفلسفة الإفريقيّة في نفسها، أي كيف تبني، أو تفكّك، فكرة «فلسفة إفريقيّة» من الأساس، بحسب السياقات التّاريخيّة، والسّياسيّة، والإيديولوجيّة، والثّقافيّة، والاجتماعيّة، والفلسفيّة...

إنّ الاختلاف بين العبارتين «فلسفة إفريقيّة» (بالمفرد)، و«فلسفات إفريقيّة» (بالجمع)، ليس بالأمر الهين. فحين نستعمل العبارة بصيغة المفرد، فإنّنا نستعملها بالمعنى نفسه الذي نستعمل به عبارة «فلسفة ألمانيّة»، أو «فلسفة يونانيّة»، أو «فلسفة قاريّة»... مع كلّ ما قد ينطوي عليه هذا الضّرب من التّصنيف من مزايا ومساوئ. إنّ التبسيط الذي تفترضه أمثال هذه العبارات، ينطوي، في آنٍ، على بعض المجازفات، وعلى شيءٍ من الفائدة. فإذ تنتهج هذه العبارات نهج الاختزال، فإنّها تسمح بأن ندرك بسرعة، لكنّ بابهام، أيّ متنٍ نقصده. على أنّ هذا التبسيط يجازف بتوليد فهمٍ ضيقٍ ومقيّد، وبأن يفرض في تبسيط التعقيد، بحيث يُميّع الاختلافات، ويخفّف من حدّتها، صانعًا ضربًا من الإجماع السّخيف. وليس هذا الوضع خاصًا بـ «الفلسفة الإفريقيّة»، بل يبدو أنّه قدّر كلّ التحويلات القوميّة أو الثّقافيّة التي قد تخضع لها الفلسفة.

وإذا كان الفلاسفة يتوسّلون بهذا الضّرب من التوصيفات العجلى، للإشارة إلى متنٍ من المتون باقتضابٍ، أو بكيفيّة عامّة، فإنّ

وجاهةً مسلّكهم هذا لم تتأكّد. فبفحص المتون التي توّطّرها مقولاتٌ ما، يبدو أنّ صيغة الجمع تفرض نفسها. فإذا ما كُنّا نقبل، مثلاً، ما إن نتجاوز مسألة الجرمانية، أنّ الفلسفة الألمانية ليست طريقة تفكيرٍ مقصورةً على الألمان، فإنّ الأمر نفسه يسري على الفلسفة الإفريقيّة. فهي لن تكون طريقةً للتفكير وإدراك العالم، خاصّةً بالأفارقة. لاسيّما وأنّ «ثمة إفريقيات عديدة، بمسارات مختلفة، وتواريخ وذاكراتٍ متباينة، وتجارب سياسية أبعد عن أن تكون متطابقة. كلّ خطابٍ حول إفريقيا لا يمكن أن يتّصف بالصلاحية إلّا متى ما انطلق من فكرة تفكيرك إفريقيا بما هي واقعٌ متجانس. ليست إفريقيا مجالاً جغرافياً، بل هي، بالأحرى، تعدديّةٌ من المخيالات والثقافات والأزمنة»⁽¹⁾.

الأولوية للجمع: إنّ الأكثر ملاءمةً هو أن نتحدّث عن *فلسفات* إفريقيّة. لكن أحياناً قد يبدو مبرّراً التمسكُ بصيغتي المفرد والجمع معاً. فكثيراً ما يفرض علينا التفكيرُ في *الفلسفة الإفريقيّة* النّظر إليها في تقابلها المفترَض مع الفلسفة الغربية، أو على الأقل في اختلافٍ جوهريٍّ ممكنٍ بينهما. يتعلّق الأمر هنا بطريقتين في التّفكير في الفلسفة، ومقاربتها؛ طريقتين تستجيبان لمتطلّبات ذات طبيعة مختلفة. أن تدرُس *الفلسفات الإفريقيّة*، يعني أن تفكّر فيها، لذاتها وفي ذاتها، ليس بالنّظر إلى ما يميّزها عن الفلسفة كما هي ممارسةٌ في الغرب، بل بالنّظر إلى التمايز القائم بينها هي نفسها (أي بين الفلسفات الإفريقيّة). يفرض هذا المنظور المختلف الاشتغال على المتن الفلسفيّ الإفريقيّ من

(1) Diaw (A.), 2004, p. 37.

الدّاخل، أي مقارنة النّصوص الإفريقيّة بعضها ببعض؛ ويسمح لنا بأن ندرك أنّ عبارة «فلسفة إفريقيّة» لا تغطّي كتلةً واحدةً متجانسةً، وإنّما هي، كأبيّ عبارةٍ مماثلة، تفترض ضربًا من التعدّد. إنّ الفلسفات، إذ تُدرَك داخل هذا النّمودج التصنيفي، تكون، في آنٍ، متشابهةً ومختلفةً. إنّها تجلّ للتّنوع، وإن كانت تحوز سماتٍ موحّدة.

ما ينبغي أن نفهمه هو كيف، في لحظةٍ بعينها من التّاريخ، يتّجه فلاسفةٌ إلى الإعلان عن انتمائهم إلى هذه المجموعة أو تلك، سواءً نظروا إلى تلك المجموعة باعتبارها كتلةً موحّدةً، أم من خلال منظورٍ متعدّد. من المهمّ إذن أن ندرك السّياق الذي يَنبُج فيه تفكيرهم، وأن نستخلص البِنِيات، والأحداث التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة المُحدّدة، سعيًا إلى كشف البيئَة التي يزدهر فيها هذا الفكرُ أو ذلك. ينبغي إذن أن نخرج من الفلسفة عبر أعمال المؤرّخين والأنثروبولوجيّين وعلماء الاجتماع وخبراء السياسة والقانون... وأن ننخرط في منظورٍ متعدّد الرّؤى وعابرٍ للتخصّصات. أن نُغلق الفلسفة على نفسها يعني أن نقصّيها من العالم، والحال أنّ الفلاسفة يعيشون في المجتمع ويعتمدون عليه في جانب كبيرٍ من حاجاتهم. ذلك أنّ أكثرهم، إن لم نقل الأغليبيّة السّاحقة منهم، هم موظّفو مفاهيم. إنّ طريقتهم في عيشِ الفلسفة وممارستها داخل المجتمع الذي يعيّلهم، لا بدّ أن تؤثر، بدرجاتٍ متفاوتة، في فكرهم. على الفلاسفة أن يفكّروا في شرطهم الوجوديّ، وفي كونهم جزءًا من نظامٍ اقتصاديّ، وسياسيّ، وثقافيّ يسمح لهم بأن يوجدوا على هذا النّحو أو ذاك.

إنّ الفلسفة ليست تأملاً ميتافيزيقياً فحسب، وإنّما هي عقلٌ عمليٌّ أيضاً. من هنا، يمكنها أن تساهم، غاية المساهمة، في بلورة العالم الذي نعيش فيه، كما بوسعها أن تبني قواعد مجتمعٍ للمستقبل. للفلسفة أن تقترح نماذجَ مثالية، وأن تؤسّس لأخلاقياتٍ تسمح بتدبّر الرابطة الاجتماعية، والعناية بها، وبالتحديد الخير المشترك، الذي يضمن ضرباً من الاتّحاد بين البشر.... كما لها أن تفتح آفاقاً. فأن نفكر في الفلسفة الإفريقيّة لا يعني فقط دراسة النصوص الفلسفية الإفريقيّة، وإنّما أيضاً التفكير فيما يمكن للفلسفة أن تمنحه للمجتمعات الإفريقيّة، ما يمكنها أن تكشفه بخصوص الوقائع الإفريقيّة، وما يمكنها أن تقترحه من نموذجٍ سياسيّ يسمح للمجتمعات بأن تتطوّر في عالمٍ اقتصاديٍّ وسياسيٍّ جديد....

إنّ الدّراسات التي تناولت إفريقيا قد حكمتها ملابسٌ خاصّة، ولم تكن دائماً تستجيب للضرورات العلميّة وحدها. الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك. إنّ إنتاج معرفة مكرّسة لهذه القارة ينبع من أصل بعينه، أصلٍ يحكم هذا الإنتاج منذ عقود. ولا يسعنا أن نحجب الأحداث التاريخيّة المأساويّة التي أثرت في العلاقات بين أفريقيا والغرب. طيلة قرون تعرّضت خلالها القارة الأفريقية للإهانة، والاستغلال، والهيمنة، والاستعمار من قبل المجتمعات الأوروبيّة.

ولم يعمل هذا التاريخ على تشكيل العلاقات بين أفريقيا وأوروبا والأمريكيتين، بما يطبع عميقاً المجتمعات الإفريقية، فحسب؛ بل بلغت تداعياته حدّ التأثير في طريقة استيعاب الغرب للمجتمعات

الأفريقيّة. لقد أنتجت تجارة الرقيق وحملات الاستعمار إيديولوجيةً مميزة لها، إيديولوجيةً تظهر في التصورات الشعبيّة والسياسيّة، كما في الخطابات العلميّة. إنّ ميلاد معرفةٍ مختصّةٍ مكرّسةٍ لإفريقيا، خلال فترةٍ زمنيةٍ محدّدة، معرفةٍ تركّز أساسًا على المعرفة الأنثروبولوجية، فضلًا عمّا شهده حقل الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا من تطوّر، يضرب جذوره في تربة تلك العصور، عصور الاكتشافات والعبودية، والغزو الاستعماريّ. وكانت تلك المعرفة تدّعي ادّعاءات عمليّة، وتخدّم سياسةً استعبادٍ وهيمنةٍ واستغلالٍ. فأنتجت مقولاتٍ، كانت وما تزال، حبلًا بالأحكام المسبقة، والرهانات الخفيّة، والإيديولوجيات المقتنعة، ممّا يستلزم تلقّيها تلقّيًا نقديًا، وتفكيكها.

ما دام تفكيرنا ينطلق من مكانٍ بعينه، وبخلفية تاريخيّة ثقافيّة وفلسفيّة محدّدة أكثر ممّا ينبغي، فإنّ خطرَ المركزية العرقية يظلُّ قائمًا. ربما يكون الأمر، بمعنى ما، حتميًّا. كيف لنا أن نعرض عن قراءة غربيّة للواقع الأفريقيّ؟ إنّه لمن الطوباويّة السّعويّ إلى صياغة خطاب علميٍّ لا يأخذ بعين الاعتبار الملابس التاريخيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، ويفكر في نفسه، في تعالٍ عن الثقافات. ليس لنا إلاّ أن نقترح قراءة غربيّة للواقع الأفريقيّ. ليس لنا إذن إلاّ أن نقترح قراءةً منحازة، منحازة قطعًا، إلى الفلسفات الغربيّة. إنّ تفكير الفيلسوف لا ينبغي أن يكون شاملًا، بله أن يكون شموليًّا، إنّما الواجب أن يتحلّى بالتواضع. فليس يسعُ الفيلسوف أن يحيط بكلّ شيء. وهذا وضعٌ ملازمٌ لمحدوديّة الفكر، وافتقاره إلى الكمال.

أَيُّ خطابٍ، كيفما كان مصدره ووفقاً لهذا المصدر، واردة أن يلجأ إلى مقولاتٍ منتجةٍ، تلبيةً للمتطلبات الأيديولوجية الخارجة عنه. وبالتالي، لا يمكن للخطاب الفلسفي أن يكون محايداً. إن المفاهيم أو المتون الفلسفية دائماً ما تنشأ في سياقٍ معيّنٍ يحددها، تحديداً مباشراً أو غير مباشر. لنحرص إذن على أن نفهم السياق السياسي والتاريخي والاقتصادي للخطابات الفلسفية الأفريقية ونرسمه. إن الوسائل المتاحة للفلاسفة، والحيل التي يبلورونها لتغيير النظريات، والمفاهيم والمناهج التي يستحضرونها، لا تخلو من دلالةٍ وأهمية. لنميز الفلسفات -الإفريقية أو الغربية أو غيرها- التي تشكل خلفيتهم الثقافية والفلسفية، وكيف تحترق تفكيرهم تلك الخلفيات، وأي علاقات ينسجونها مع التقاليد الفلسفية، ومع ما يسمّى عادة التقاليد الأفريقية. وأخيراً، لتجنب مساءلة الفلسفة الأفريقية في ضوء الفلسفة الغربية. لنحتفظ لأنفسنا بإمكانية التنقل، ذهاباً وإياباً، بين هاتين «الفلكتين» لتبين مواضع اختلافهما، وتصادمهما، وتكاملهما، وأين تثري كلُّ فلكةٍ منها الأخرى. وذلك ما سيمكّننا من أن نسائل مدى صلابة الحدود أو درجة مرونتها، ونفهم كيف يمكن أن ترتسم مناطق داخل حمى الفلسفة، وأن نفكر في مدى نجاعة تشكّل أمثال هذه «المناطق الفلسفية».

I

الفلسفة والهوية الإفريقيّتين

عادة ما تُعرَض الفلسفة الأفريقيّة وَفْق ترتيب زمنيّ معيّن. وإذ تُقرأ من منظور تاريخاني، فإنّها تُقسَم إلى مراحل ثلاث. تكون في المرحلة الأولى فلسفةً إثنِيَّةً، ثمّ تصير، في المرحلة الثانية، معارِضة لهذه الفلسفة الإثنية نفسها؛ ثمّ تصبح، فقط بعد هذه اللحظة المأزومة، اللّحظة النّقديّة، فلسفةً كاملةً المعنى، أي فلسفةً تهتمّ بالأسئلة نفسها التي تهتمّ بها الفلسفة الغربيّة (الدولة، المجتمع المدنيّ، الديمقراطية، التّأويليات، الفنّ...). فتصير، بالتالي، جزءاً لا يتجزأ من أسئلة الكونيّة. يُفضي هذا المسارُ بالفلسفة الأفريقيّة إلى أن تصير فلسفة مهنيّة، وأن تصبح موضوعاً لخطابات جديدة. إنّ الخطابات الإثنو-فلسفيّة، كما الخطابات المتقدّمة لها، هي جزء من فترة تاريخيّة مُثقلة بالمعنى؛ أي فترة نهاية الاستعمار وبداية الحقبة المعروفة بحقبة «نيل الاستقلال». وفي مثل هذه الملابس، يندر أن تكون استعمالاتُ الخطاب الفلسفيّ خاليةً من الأذى. فالخطاب الفلسفيّ، في فترات الهيمنة والحركات التّحرّريّة، بهما عاملان لا ينفصمان، غالباً ما يُستعمل استعمالاً خاصّاً، ويتحوّل أحياناً إلى سلاحٍ في معركة تتجاوزه. ويُتخذُ الخطاب الفلسفيّ حجّةً: إذا استطعنا كشف وجود فلسفة أفريقيّة، فإنّنا سنثبت حضورَ العقل في

إفريقيا. هكذا تكون إنسانية الإنسان الأسود، وبالتالي كرامته وحرية، على المحك. إن الفلسفة مدعوة إلى أن تضطلع بدور معين في بناء هوية أفريقية. فهي لا ينبغي أن تكتفي بالتفكير في الوجود-إفريقيا-في-العالم، وإنما يجب عليها أن تضيف على هذا الوجود قيمة، أن تقدّره. وهنا تصير الحدود الفاصلة عن الإيديولوجيا واهية.

اختراع الإثنو-فلسفة

إن كتاب المُبشر البلجيكي الأب بلاسيد تمبلز Placide Tempels الذي نُشر سنة 1945 تحت عنوان فلسفة البانتو (1) La Philosophie bantoue هو، على الأرجح، أوّل نصّ يشهد تطبيق مصطلح «فلسفة» على واقع أفريقي. غالبًا ما ينظر إلى هذا العمل على أنه مفتّح تاريخ الفلسفة الأفريقية، أو على الأقل مفتّح «حفرياتهما» (2). أي إن الكتاب

(1) نُشر العمل سنة 1945 باللّغة الهولندية، ونشر سنة 1949 بالفرنسية، ولم تظهر الصيغة الإنجليزية إلا سنة 1959.

(2) انظر هونتوندجي (P.) Hountondji، 1977 و1989. في كتابه *Philosophie négro-africaine*، يبدأ بيديا عرضة الفلسفات الإفريقية، بعمل تمبلز والتلقي الذي حظي به في الأوساط الثقافية الإفريقية، وبدرجة أقل الأوساط الغربية، وإن كان بيديا يسعى إلى التقليل من أهمية التأثير الذي خلفه تمبلز على الوعي بالذات وعلى التفكير الفلسفي في إفريقيا، إذ ينهنا إلى أن «النقاش حول الزنجية كان قد انطلق على يد الزنوج أنفسهم، منذ سنوات 1935» (1995، ص 12). وانظر كذلك بيديا (Bidima (J.-G.)، 2002، ص 8؛ أوبندا (S.) Obanda، 2002. رفضًا للزمنية التي تتوسل بها الدراسات الغربية والكولونiale، والتي تجعل تاريخ المجتمعات الإفريقية مقسمًا إلى ما قبل الاستعمار، وما بعده، يفتتح هالن Hallen دراسته (2002)، بإيراد مصادر للفكر الفلسفي الحاضر في مصر العتيقة، وأيضًا في إثيوبيا وإريتريا إبان القرن السابع عشر، مقرأً، مع ذلك، لتمبلز بشيء من التأثير على ازدهار الفلسفة الإفريقية الأكاديمية، سواء منها الفرنكوفونية أو الأنجلوفونية. وانظر أيضًا أعمال سركيران Serequeberhan، 1991.

المذكور هو الذي سمح للفكر الفلسفيّ الأفريقيّ بأن يقدم نفسه فكرًا فلسفيًا إفريقيًا، سواءً عبر مواصلة العمل الذي أطلق شرارته تمبلز، مواصلةً نقديةً إلى حدّ ما؛ أو باعتبار التيار الذي دشّنه تمبلز - من غير قصدٍ - خارجًا عن ميدان الفلسفة، وأقرب إلى الإثنولوجيا.

في سنة 1969، صاغ الفيلسوف البنيني بولان هونتونديجي لفظ «الإثنو-فلسفة»، إشارةً إلى كلّ «عملٍ إثنولوجي يدّعي الانتماء إلى الفلسفة»⁽¹⁾، خالطًا بين الخطابات الإثنوغرافية والفلسفية. ثمّ ذاع استخدام هذا المصطلح بين الفلاسفة الأفارقة وبعض المفكرين الغربيين، حتّى صار يتوسّل به بعض المتخصّصين في الفلسفة الصينية⁽²⁾. يعرف هونتونديجي الإثنو-فلسفة باعتبارها «بحثًا خياليًا عن فلسفةٍ جماعية، ثابتة، مشتركة بين جميع الأفارقة، وإن في شكل غير واع»⁽³⁾.

يفترض عملٌ تمبلز، على غرار أعمال «أتباعه»⁽⁴⁾، أن ثمةً فكرًا فلسفيًا في المجتمعات التي يدرسونها، والتي يتحدثون باسمها، فكرًا مشتركًا بين أفراد تلك المجتمعات كلّهم، فكرًا صيغَ بالفعل،

(1) هونتونديجي (P.) Hountondji، 1977، ص 14. يتعلّق الأمر بصيغةٍ محيئةٍ لمقالٍ كُتب سنة 1969، بطلبٍ من اليونسكو، ونُشر في مجلّة Diogène، عدد 71، 1970، بعنوان «ملاحظات حول الفلسفة الإفريقية المعاصرة».

(2) يستعمل ثورافال هذا المصطلح إشارةً إلى بعض الأعمال في الفلسفة الصينية التي، بالنظر إلى تعدد الإثنيات في الصّين، قد أقرت للأقليات الوطنية بوجود فلسفةٍ خاصّة بها، فأنتجت بالتالي «فلسفاتٍ وطنية»؛ انظر: ثورافال (J.) Thoraval، 1994، ص 29-30.

(3) Hountondji (P.)، 1977، p. 21.

(4) نفكر هنا لاسيما في كاغامي Kagame، ومولاغو Mulago، ولوفولو ابو Lufuluabo، وباوكن Bahoken، ولاليه Lalèye، وفودا Fouda، وأيضًا مبيتي Mbiti.

فكرًا وُجد على الدوام، ولكن أفراد المجتمع ليسوا على وعيٍ به. إنهم «يعيشونه» من غير أن «يفكروا» به⁽¹⁾، لا بل يتجاهلونه. وبالتالي، فإنّ مهمّة الإثنو-فلاسفة هي تسليط الضوء على هذه الفلسفات، وتعيينها واستخراجها من الواقع الاجتماعي الإفريقي. يذكّرنا هذا الفهم للمهمّة المنوطة بالإثنو-فلاسفة بالمهمّة التي يتّخذها علماء الأنثروبولوجيا الوظيفيّة. إذ يرى هؤلاء أنّ الأنثروبولوجيا تتجاوز مستوى الفهم الذي يحوزه أفراد المجتمعات المدروسة عن نظامهم الاجتماعيّ، إذ تعمل على نمذجة وتفسير الممارسات الاجتماعية ووظائفها داخل المجتمع باعتباره كليّة فريدة من نوعها.

على غرار تمبلز، كان عددٌ من الإثنو-فلاسفة رجال كنيسة «يتصوّرون الفلسفة على نموذج الدين، أي كنظامٍ من المعتقدات دائمٍ ومستقرّ، ممانع لكلّ تطوّر، مطابق لنفسه على الدوام، مقاوم للزّمن والتاريخ»⁽²⁾. إنّ منظورهم للفلسفة هو منظور فلسفة خالدة *philosophia perennis*. ولما كان تمبلز قد تكوّن على التقاليد السكولائيّة، فإنّه ينخرط في تيار التقصّي عن العِلل الأنطولوجية الأولى والكونية. إنّهُ يتصوّر الفلسفة علمًا ثابتًا، ويتبنى موقفًا مماثلًا لموقف معاصره ألدوس هكسلي الذي كتب سنة 1945: «إننا نعثر على مبادئ

(1) Hountondji (P), 1977, p. 54.

(2) هونتوندجي (P.) Hountondji، 1977، ص 58. كاغامي Kagame رئيس دير؛ ماكاراكيزا Makarakiza أسقف؛ مولاغو Mulago، لوفولوابو Lufuluabo، وباوكن Bahoken قساوسة. انظر بهذا الصدد: بيديا (J.-G.) Bidima، 1995، ص 13.

الفلسفة الخالدة ضمن المعرفة التقليدية للشعوب البدائية، في مختلف ربوع الأرض، كما نصادف صيغها الأشدّ تطوُّراً في كلّ ديانةٍ من الديانات الكبرى»⁽¹⁾.

إنّ تصوّر الفلسفة - والفلسفة الإفريقيّة - فلسفةٌ خالدةٌ ينطوي على عواقب عمليّة. فهو يخدم رجال الكنيسة مثلما يخدم العلمانيين، إذ يمنح الفئة الأولى إمكان «إيجاد أساس نفسيّ وثقافيّ لتجذير الرسالة المسيحيّة في ذهن الإفريقيّ»⁽²⁾، كما يسمح للفئة الثانية باكتشاف «نظام معتقداتٍ» يمنحها «أرضيّة صلبةً ومستقرّةً لتأسيس يقينياتٍ»⁽³⁾، أرضيّةٌ تُستثمر على أنحاءٍ مختلفة، وفق الانشغالات الهوياتيّة (من هويّة) والسياسيّة لكلّ واحد. إنّ التّصوص الإثنو-فلسفيّة، بغضّ النّظر عن طريقة استثمارها، تشترك في استنادها إلى اليقين بأنّ المجتمعات الإفريقيّة، التي توصف بـ«التقليديّة»، تقترح نظرةً إلى العالم لا تنتمي إلى الاعتقاد الشّائع، بل إلى الفلسفة. وتتميّز عن الفلسفة، كما يعرفها الغربُ ويمارسها، بكونها جماعيّة وثابته: هي ليست منتوج أفرادٍ بعينهم، إنّما هي مشتركة بين الجماعة بأكملها، وكذلك كانت على الدّوام. هي لا تتطوّر، بل تعبر العصور كما هي؛ وهذا ما دفع أليكسيس كاغامي إلى القول إنّ «المبادئ الفلسفيّة [لتلك المجتمعات] لا تتغيّر: ذلك أنّ

(1) Huxley (A.), *La Philosophie éternelle. Philosophia perennis*, 1945, Paris, Éd. Seuil, 1977, trad. fr. de J. Castier, p. 7.

كان هكسلي يهتمّ بالحكمة الهنديّة، بينما يهتمّ تمبرلز بفكر البانتو.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 58.

(3) للقبسّين معاً: هونتونديجي (P.)، 1977.

طبيعة الكائنات ينبغي أن تظل كما هي، وتفسيرها العميق ثابتٌ ثابتاً قدرياً»⁽¹⁾.

إن السمة الدائمة، غير القابلة للتغيير أو الحركة، لهذه «الفلسفة» توافق ضرباً من الأنطولوجيا التثبتيّة؛ أنطولوجيا تفترض أن المجتمعات الإفريقيّة ساكنة، عاطلة، تفتقر إلى التعدّد والتناقضات، وتقع خارج التاريخ والتقدّم. إنّها مجتمعات تتمفصلٌ حول معرفة مغلقة تُدرکہا الشّعب الإفريقيّة المدروسة إدراكاً حدسيّاً ولا واعياً؛ شعوبٌ «تفلسف من غير أن تدري أنّها تفلسف»⁽²⁾. يدّعي الإثنو-فلاسفة أنّهم يكتفون بقراءة هذه الفلسفة، ويخرجونها «من المضمّر إلى الصّريح»⁽³⁾. على أن بعضهم ينبّه إلى أنّه «طلما ما يزال لزاماً القيام بهذا الانتقال [من المضمّر إلى الصّريح]، فلا يستقيم الحديث عن فلسفة إفريقيّة أو فلسفة أوروبا»⁽⁴⁾ [...] بل ينبغي في اعتقادنا التأكيد على أنّ الأمر يتعلّق بتأمّل فلسفيّ في المعطيات الثقافيّة لشعوب البانتو أو الأوروبيّة، أو الإفريقيّة»⁽⁵⁾. وإذ ينخرط الفيلسوف الإفريقيّ في «هذه العمليّة الهوجاء اليائسة»⁽⁶⁾ فإنّه ينخرط في مسعى إثنو-فلسفيّ و«يعيد تلقائياً بناء نظرة الشّعب الإفريقيّة إلى العالم [...] أي فكر أجداده، رؤية شعبه الجمعيّة Weltanschauung للعالم. وفي سبيل ذلك

(1) Kagame (A.), 1956, p. 17.

(2) Ibid, p. 17.

(3) Lalèyè (I.P.), 1970, p. 167.

(4) أكبر المجموعات الإثنية في نيجيريا. (المترجم)

(5) Lalèyè (I.P.), 1970, p. 167.

(6) Hountondji (P.), 1977, p. 46.

يجب أن عليه أن يتحوّل إلى إثنولوجي، متخصص في العادات الإفريقيّة»⁽¹⁾. ولكلّ أن يمضي في التدقيق والتخصيص: «ماذا يعني بالنسبة إلى أوروبا مفهوم الشخص»⁽²⁾؟ وماذا تعني الكينونة بالنسبة إلى البانتو أو شعب لوبا (المنطقة الوسطى من الكونغو الديموقراطية)؟ والنفس، بالنسبة إلى الدوغون (مالي، غرب إفريقيا)، ما هي؟ وماذا تكون الحقيقة بالنسبة إلى الأكانيين (غانا، ساحل العاج)؟...

يتعلّق الأمر بسيرورة توحيد للثقافات، إذ أرسى الإثنو-فلاسفة أقوالهم تلك على قواعد المؤسّسات والسلوكيات الاجتماعيّة، بحيث يفسّر الكلّ الأجزاء، وتفسّر الأجزاء الكلّ. وفي هذا الإطار يكتب تملز أن فلسفة البانتو «تخرق وتشكّل فكر الإنسان البدائيّ برمته، إنّها تهيمن على سلوكه وتوجّهه»⁽³⁾. ويفترض مسبقاً أن «ميتافيزيقا» البانتو، «أنطولوجيا» البانتو، التي يحاول الكشف عنها تحدّد الحياة الاجتماعيّة، وتنظيمها، وقيمها، وسلوك كلّ فردٍ على المستويين الخاصّ والعموميّ. من هنا تصير هذه الفلسفات الإفريقيّة قابلةً أن تُقرأ في كلّ شيء، ويصير بوسع كلّ شيء أن يكشف عنها. هكذا تكون للإثنو-فيلسوف حريّة اختيار مادّته. لا يهمّ أيّ موضوع يفكر فيه، ما دامت هذه «الفلسفات» حاضرة، في آن، في كلّ شيء وفي لا شيء. وتعدّ اللّغة إحدى المواد الأثيرة لدى الإثنوغرافيين، إذ غالباً ما تجد الفلسفة منبعاً أثيراً في «الأمثال، والأمثولات، والحكايات، والقصائد

(1) Hountondji (P.), 1977, p. 46.

(2) Lalèyè (I.P.), 1970, p. 159.

(3) Tempels (P.), 1949, p. 15.

بكلّ أصنافها»⁽¹⁾. ويقرّ أليكسيس كاغامي بأنّ «بعضاً من تلك المصادر تنطوي، بالفعل، على مقدمات ذات طابع فلسفيّ. وينبغي أن نضيف إليها كذلك بعض «العادات» الشّعبية، من قبيل بعض التّصوّرات الدّينية، والألوهية، والسّحر، فضلاً عن المعطيات ذات الطّابع العلميّ. فحتّى إن كانت هذه «العادات» لا تعكس، من حيث بنيتها الصوريّة، أيّ طابع فلسفيّ، فإنّها قد تكون نتيجةً مباشرةً لتصوّر مُشكلٍ ينتمي إلى الفلسفة»⁽²⁾. يبدو كلّ شيءٍ، بدرجّةٍ أو بأخرى، فلسفيّاً. تفترض الإثنو-فلسفة أنّ «كلّ ثقافةٍ إلّا وترتكز على ركيزة ميتافيزيقيةٍ مميّزة، على ميتافيزيقا دائمة وغير قابلة للتّغيير»⁽³⁾، وأنّ هذه الرّكيزة تفعل فعلها في كلّ شيءٍ. ويكفي أن يدقّق المرء الملاحظة في أيّ واقعٍ ليُدركها. تنتج عن هذا التّصوّر مجتمعاتٌ مشلولة، قائمة على الشّمولية والتّحديد الحاسم، مجتمعاتٌ يحكمها مبدأٌ موحدٌ، فلسفة واحدة، ثقافة واحدة، فهمٌ واحدٌ ووحيدٌ للأشياء والكائنات والأحداث. تصير الثقافة «عاملاً محدّداً مطلقاً»⁽⁴⁾. وعليه، يمكننا أن ننتقد في الإثنو-فلسفة «نزعها الثقافيّة - مثلما بتنا ننتقد اليوم «الإثنو-طبّ النفس» - (إنّ الثقافة لا تحدّد فرداً من الأفراد تحديداً مطلقاً)، [...]؛ ومنتقد نزعها الماهوية (لا وجود لروحٍ للشّعب من شأنها أن تجعل هؤلاء متديّنين وأولئك ماديين، إلخ.)؛ ثمّ نزعها إلى التّشبيّه

(1) Kagame (A.), 1956, p. 23.

(2) Ibid p. 23.

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 61.

(4) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 100.

(إن الإفريقي هو في المقام الأوّل إنسان، له بدنٌ وله تدابير، ونزوعه إلى التدين نزوع براغماتيّ. على الإله أن يكون مفيداً وناجعاً»⁽¹⁾.

يتعلّق الأمر بـ«استعمال أهوج للغة»⁽²⁾، فالإثنو-فلسفة لا تتأسس وتحفظ كيانها إلاّ عبر استعمالٍ متعسّف، وغير صارم، للفظ «فلسفة»، بدلاً من لفظ «ذهنيّة»⁽³⁾؛ ثمّ عبر ادّعاءٍ أشبه بالأسطورة، ادّعاءٍ وجود «فلسفة إفريقيّة خاصّة، ورؤية إلى العالم مشتركة بين جميع الأفارقة، في الماضي والحاضر والمستقبل، ونظامٍ فكرٍ جماعيّ ثابت، يعارض إلى الأبد نظام فكر الأوروبيين»⁽⁴⁾. وفي خضمّ هذا التيار نفسه، يُحتزل نظامُ الفكر الأوروبيّ في وحدة مقارنةٍ ويتمّ التعبيرُ عنه بأشكالٍ مختلفة، بحسب كلّ إثنو-فيلسوف. فكاغامي، على سبيل التمثيل، يحتزل الفكر الغربيّ في الفلسفة الأرسطيّة السكولائيّة. وإزياكا لالييه يقارن فكر شعب يوروبا «الما قبل تأمليّ» بالكوجيتو الديكارتّي، فيضع في مستوى واحدٍ تفكيراً فلسفيّاً وتفكيراً «ما قبل تأمليّ» يُعتبر ميزةً مطلقةً لكلّ فردٍ إفريقيّ، فيخلص إلى أنّ «الكوجيتو الديكارتّي لو تُرجمَ إلى لغة يوروبا لبدا بلا معنى، إذ لا مجال لأن يبدأ الأوروبي بالتفكير في وجوده أوّلاً، ولا أن يبدأ بالتفكير في وجود غيره»⁽⁵⁾. ولا ينتبه لالييه أبداً إلى أنّ الاعتراض نفسه على الكوجيتو

(1) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 102.

(2) Mudimbe (V.Y.), 1973.

(3) راجع: هونتونديجي (P.) Hountondji, 1977, ص 92؛ لالييه (I.P.) Lalèyê, 1970, ص 167.

(4) Hountondji (P.), 1977, p. 46.

(5) Lalèyê (I.P.), 1970, p. 131.

قد يصدر من أيّ إنسانٍ لا دراية له بالفلسفة، بغضّ النظر عن ثقافة هذا الانسان أو انتمائه الإثني. إنّ لاليه، إذ يسلك هذا المسلك، فإنّه، على غرار كلّ إثنو-فيلسوف، لا يميّز بين ما ينتمي إلى اللّوكسا (آراء شائعة غير مؤسّسة على أيّ تأمل فكريّ) وما ينتمي إلى الفلسفة. إنّ الإثنو-فلسفة بما هي خلطٌ لخطابات التفكير ومستوياته، هي [أشبه شيء] بعمليةٍ مَسْرَحَةٍ تلتمس العناصر الثقافيّة المطلوبة لأصالتها وغرابتها، ثمّ تضعها في تقابلات ثنائيّة مع عناصر الثقافة الغربيّة التي تُقارب بطريقةٍ مماثلة. هكذا تبني الإثنو-فلسفة موضوعها بنفسها.

إنّ أغلب الفلاسفة الأفارقة⁽¹⁾ يعيّنون في الإثنو-فلسفة ابتداءها موضوعها، وبناءها أشكالا من التفكير. وفي غياب نصوص أولية يصير مستحيلاً فحص الأحكام القطعيّة التي تملأ نصوص الإثنو-فلاسفة. لقد فتح تمبليز الطّريق أمام التحليلات اللاحقة، الرّامية إلى إعادة بناء رؤية كونيّة *Weltanschauung* مميّزة⁽²⁾، عن طريق تأويل الأعراف والتقاليد والأمثال... «إنّ هذه الفلسفة المفترضة، الفلسفة الحدسيّة، الضمنيّة، المباشرة، الجماعيّة التي تكشف عنها الإثنو فلسفة، وتُخرّجها إلى النور»⁽³⁾، ليست معطاةً بذاتها؛ ولا مكتوبةً، بل هي مُصاغةٌ. إنّ عرضها ليس شيئاً آخر غير بنائها. إنّ الخطابات الإثنية/

(1) نفكر هنا على وجه التخصيص في: أيباه (Appiah (K.A.)، 1992؛ إيوسي بولاغا (Eboussi-Boulaga (F.)، 1977؛ هونتونديجي (Hountondji (P.)، 1977؛ موديمي (Mudimbe (V.Y.)، 1988؛ توا (Towa (M.)، 1971؛ ويردو (Wiredu (K.)، 1980.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 14.

(3) Ibid, p. 21.

الانثروبولوجية «تخترع»⁽¹⁾ الثقافة التي تدرسها. لا يتعلّق الأمر إذن بإعادة بناء⁽²⁾، بل بعملية بناءٍ من الأساس. ليس للخطابات الإثنية/ الأنثروبولوجية من موضوعٍ سوى الذي تقيّمه بنفسها وتعترف به موضوعاً لها. ومن أعراض ذلك ما نجده في نصّ إسيكا بروسبر لالييه⁽³⁾ من تواترٍ لفعلٍ «يبدو»، ومن استعمالٍ لأسلوب الشرط. انطلاقاً من جملةٍ من التخمينات، يبلور لالييه بناءً نسقياً يعرضه بوصفه [فلسفة] يوروبيا. لكنّ عمله يفتقر إلى الثبات، لأنّه يلوي ذراع الكلمات سعياً إلى استخراج تصوّر يوروباي (نسبةً إلى اليوروبا) للـ«مكان». يقدّم الإثنو-فلاسفة أنفسهم بوصفهم متخصصين في المجتمعات التي يدرسونها، ويمنحهم قربهم من الأهالي شيئاً من المصداقية. لكنهم لا يعملون إلا على ترجمة «الفلسفات» المضمرّة لدى المجتمعات موضع النقاش، إذ كيف نفسّر، على سبيل المثال، أنّ كاغامي وتبلز لا يعرضان نفس التّصوّر لـ«فلسفة البانتو»؟

إنّ هذه النّصوص ليست نقديةً ولا تأمليةً، وإنّما هي «سردية تأويلية»⁽⁴⁾، وبالتالي هي تطرح مشكلة صلاحية التأويل الذي تقترحه. ما نصيب ذاتية المؤلف في إعادة الإنتاج الوصفية التي تتناول مجتمعاً ما؟ في أحيان كثيرة، يعرض جون كلافان باوكن تصوّرات إفريقية

(1) Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 27.

(2) يفترض مفهوم «إعادة البناء» أنّ موضوع الإثنو-فلسفات يوجد كما هو، وأنّ ثمة «فلسفة» تنتظر أن تُكتشف.

(3) انظر، لاسيا: لالييه (I.P.)، 1970، ص 61.

(4) Wiredu (K.), 2004, p. 2.

عن الإله، والإنسان، والوجود، كما «يُعَبَّرُ» عنها في المجتمعات الإفريقيّة. لكن، لا سبيل إلى تجاهل المعجم المسيحيّ الذي يتوسّل به باوكن في التّعبير. إنّه يقدّم فهماً للواقع الإفريقيّ، خاصّة واقع دوالا (الكامرون)، عبر ترجمةٍ للكتاب المقدّس. لنا إذن أن نتساءل عن حصّة الرّسالة المسيحيّة في هذا التّأويل-العرض للفرجات⁽¹⁾ «الميتافيزيقيّة الإفريقيّة»، فضلاً عن نصيب باوكن الذي تدفعه «المصلحة» التّبشيريّة التي قد تنطوي عليها دراسة من هذا القبيل⁽²⁾. إنّنا هنا أمام إشكاليّة هرمينيوطيقيّة⁽³⁾. لكي يكون الفهم فعّالاً، ينبغي له أن يأخذ بعين الاعتبار، في آن، التجذّر التاريخيّ والوجوديّ للمؤلّف، وشرطه الإنسانيّ. وبالتالي، ينبغي أن يُسائل مقاصد المؤلّف (ما الذي يرغب في التعبير عنه في هذا النّص، إذ يكتبه أو ينطقه؟)، والسيّاق (التاريخي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصاديّ، والإيديولوجيّ...) الذي تشكّل الخطاب في كنفه، فضلاً عن الأخذ بالاعتبار التقليد الذي يتجذّر فيه فهم المؤلّف نفسه، وكذا انخراط الذات (ما الذي تبحث عنه الذات المؤولة في هذا النّص؟ عن أيّ تقليد فلسفيّ أو فكريّ أو سياسيّ... تصدر؟، إلخ.). هذا البعد المزدوج الذي يعيد بناء السياق،

(1) جمع فرجة، وهي مكانٌ مختفٍ وسط الغابة يكون خاليًا من الأشجار. (المترجم)

(2) Bahoken (J.-C.), 1967, p 20.

(3) بخصوص المشاكل الهرمنيوطيقيّة والطابع التّأويلي للفلسفة الإفريقيّة، انظر: موديمي (Mudimbe (V.Y.), 1988، ص 183، 1994a، ص xviii-xiv، وسركيريان (Serequeberhan (T.), 1994.

وبالنسبة إلى عرض الانشغالات التّأويليّة في الفلسفة الإفريقيّة، انظر: بيدما (Bidima (J.-G.), 1995، ص 32-37.

نقصد بعد انخراط الذات المؤولة والموضوع المؤول، ينبغي أن يؤخذ بميزان الاعتبار ما إن يسعى الفعل التأويلي إلى أن يكون جزءاً من الحقيقة. إذا ما كان العمل التأويلي والمهرمينيوطيقي مرتبطاً بمهمة تاريخية أو سياسية أو إيديولوجية، كيفما كانت، فإن المأزق الأكبر حينئذ يتمثل في أن نسقط على البناء التأويلي ما نبحت عنه وما نحتاج إليه.

تتنوع هذه البناءات تبعاً لتنوع التصورات والنظريات الفلسفية، ولتنوع تشكّلها والقصد الذي يهدف إليه مؤلفها، لأنها موضوع استعمالٍ مميزة وإسقاطاتٍ فريدة. إن الموشور الذي عبّره يدرك هؤلاء الإثنو-فلاسفة الواقع المبني، يكون مختلفاً في كل محاولة. فعبر المقولات الأرسطية قرأ كاغامي لغة البانتو محاولاً استخلاص المقولات التي تميّزها. أما لالييه فقد فضّل المقاربة الفينومينولوجية. وسينطبق الأمر على كل نصّ إثنو-فلسفي، إذ لا يمكننا أن ننفي عن هؤلاء الإثنو-فلاسفة صفة الفلاسفة. فقد تلقى أغلبهم تكوينه في جامعاتٍ أوروبية وأمريكية، فانصرفوا إلى نشر خطاباتهم الخاصة حول «الفلسفة الإفريقية» مستعملين لغة المعرفة الغربية. وبنه كواسي ويردو⁽¹⁾، بهذا الصدد، إلى أنه أثناء المرحلة التي حملت اسم مرحلة الاستقلال، لم يكن ثمة من فلسفة إفريقية، وإنما فقط بعض العناصر الأنثروبولوجية والدينية التي فكّر الفلاسفة انطلاقاً منها. هكذا

(1) Wiredu (K.), 2004a.

نحصل على ما يسمّيه سليمان بشير دياني «فلسفة الرّبط»⁽¹⁾. فضمن هذا السّياق يعمل الفيلسوف على بناء إثنو-فلسفةٍ عبر ربط ضربٍ من الفلسفة الكامنة المدوّنة في سجلّ وجود البانتو، بالخطاب «الغربيّ» الذي يذيع المعرفة⁽²⁾. إنّ هؤلاء الإثنو-فلاسفة هم فلاسفة تجاهلوا أنفسهم. «لقد حسبوا أنفسهم يعيدون إنتاجٍ وحداتٍ فلسفية موجودةٍ سلفاً، والحالُ أنّهم كانوا ينشئونها إنشَاءً. كانوا يحسبون أنفسهم يحكّون والحالُ أنّهم كانوا يبدعون. ذلك، بلا ريب، تواضعٌ يستحقُّ الإشادة، لكنّه ينطوي أيضاً على خيانة: إنّ انمحاء الفيلسوف أمام خطابه ذاته كان لا ينفصل عن عملية إسقاطٍ تجعله يعزو اعتباراً إلى شعبه اختياراته النظرية وخياراته الإيديولوجية»⁽³⁾.

كانت لتلك الخطابات وظيفَةٌ مميّزة. فأغلبها نشرتها دور نشرٍ أوروبية. أغلبها كان مسموحاً به ضمن نسقٍ بعينه، نسقٍ هو نفسه الذي يُنتجها ويعرفُ كيف يُفيد منها. يُنبهنا ستانيلاس أدوتيفي، في كتابه *الزّنوجة والزّنوجيون*، إلى أنّ العقل الإثنو-أنثروبو-لوجي إذ يتحدّث عن الإنسان الإفريقي، يعمد إلى «تشويه»⁽⁴⁾ موضوع خطابه، إذ يضيف عليه خصائص ليست له؛ يتحوّل هذا العقل إلى آكل لحوم

(1) Diagne (S.B.), 1985, p. 44.

(2) Ibid, p. 44.

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 21.

(4) أدوتيفي (S.S.), Adotevi (S.S.), 1972، ص 148، 155. يتواتر هذا الاعتراض كذلك في نصوص هونتوندجي، وموديمي، وإيبوسي بولاغا، وتوا...

بشر⁽¹⁾، فلا يعدو أن يكون «استنساخاً للنزعة البدائية»⁽²⁾، يعزو إلى شعب برمته قيماً يثبتها بطريقة خيالية ضمن تقليد معين. لكن، «إذا ما كانت الإحاطة بالمجتمع الإفريقي صعبة، فإن ذلك ليس، كما يظنّ المدعو أغبلمانون Agblemagnon، وهو أحد الإثنولوجيين الأفارقة، لأسباب ذات طبيعة إستيمولوجية، بل لأن وجود خطاب أنثروبولوجي موحد يضرب صفحاً عن الفروقات التاريخية، خطاب يتخذ لبوس الميدان العلمي الموضوعي، بل يتظاهر بإضفاء الموضوعية على غيره. إن وجود أمثال هذا الخطاب إنما هو رافد من روافد النزعة الاستعمارية التي لا تنظر إلى الناس والمجموعات البشرية إلا بوصفهم أشياء»⁽³⁾. من هنا، ارتبطت الإثنو-فلسفة ارتباطاً وثيقاً بالسلطة.

حرص عددٌ من الفلاسفة الأفارقة والغربيين، أمثال جاك دريدا وميشيل فوكو، على إبراز الرّابط بين الأنثروبولوجيا والمركزية الإثنية الغربية⁽⁴⁾. وكما بين جرار لوكرير، في كتابه *الأنثروبولوجيا والاستعمار. بحثٌ في تاريخ النزعة الإفريقية*، ثمة صلةٌ بين الأنثروبولوجيا والاستعمار، بما هما في آنٍ، نظامٌ اقتصاديٌّ رأسماليٌّ وإمبرياليٌّ يهدف إلى الهيمنة والاستغلال، وخطابٌ إيديولوجيٌّ. لقد نبّه جرار لوكلير إلى أنّ الأنثروبولوجيا، بما هي نظرةٌ تعمل على تحويل المجتمعات «الأخرى»

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 159.

(2) Ibid, p. 169.

(3) Ibid, p. 153.

(4) نفكر هنا لاسيما في أدوتيفي (S.S.) Adotevi، 1972؛ إبوسي بولاغا (Eiboussi-Boulaga) (I.)، 1977؛ هوتونديجي (P.) Hountondji، 1977؛ موديمي (Mudimbe) (V.Y.)، 1988؛ دريدا (J.) Derrida، 1967؛ فوكو (M.) Foucault، 1966.

إلى موضوع، لم تكن لتظهر إلا مع احتدام الاستعمار، بما هو رأسمالية إمبريالية، أواسط القرن التاسع عشر. حيث أخلى «المتوحش الطيب» الذي كان يغذي النظريات حول المجتمعات المكتشفة حديثاً منذ عصر النهضة إلى الثامن عشر، مكانه لـ «متوحش» كسول. واتخذ هذا الكسل ذريعةً لاستغلال ثروات المستعمرات⁽⁵⁾. صارت المجتمعات تصنّف وترتّب وفق مستواها التقني. إنّه عصر ازدهار الأنثروبولوجيا ما قبل الكلاسيكية، الأنثروبولوجيا الوضعانية والفكثورية، أنثروبولوجيا النزعة التطورية التي تتهاهى مع الحضارة الغربية، ومع الممارسة الاستعمارية و«التبشير بالحضارة» الذي ادّعاه الاستعمار.

لقد أدّت الصّعوبات التي واجهتها العوامل الاستعمارية، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى تغيير في مفهوم الاستعمار داخل النزعة التطورية نفسها. إذ طُرحت مسألة الاحتفاظ بمؤسّسات المجتمعات المستعمرة أو حذفها. وقد أنجز الأنثروبولوجيون الجدد، أولئك الذين سُمّوا أنثروبولوجيي الميدان، أوّل المونوغرافيات التي أمّدت الحكّام المستعمرين بالمعلومات اللازمة لتسيير الشّعوب التي ينوون استعمارها. كانت معرفة السكّان والسلطات المحليّة تتخذ، في المقام الأوّل، بل تكاد تتخذ حصراً، لبوس المصلحة العمليّة. وسيحتدّ بعد المعرفة الأنثروبولوجية هذا، داخل الحمى البريطانيّ، مع الإرساء الرّسميّ لسياسة «الإدارة غير المباشرة *rule indirect*» التي تستلزم معرفة دقيقة ومعتمّة بمؤسّسات المجتمعات المستعمرة ومعتقداتها. هكذا

(5) راجع رولان (L.) Rolland، ولامبوي (P.) Lampué، 1936، ص 6.

تحدّدت وظيفة الأنثروبولوجيين البريطانيين بعد 1930؛ فتحوّلت الأنثروبولوجيا إلى أنثروبولوجيا مطبّقة، وأصبحت عنصرًا رئيسًا في التنظير للسياسة الاستعمارية. اتُّخذ مُنجز اللورد فريديريك لوغارد، حاكم نيجيريا ومؤلف كتاب *The Dual Mandate* (1922)، أساسًا نظريًا للإدارة غير المباشرة، واستلهمته عصبية الأمم في سعيها إلى إرساء معايير الاستعمار «الجيد». وهكذا وعت النزعة الوظيفية نفسها باعتبارها معرفةً تدّعي العمليّة. تخلّى هذا العصر الثاني من الأنثروبولوجيا عن اللّغة المعيارية، وعن مفاهيم التقدّم والحضارة التي كانت ترفعها أنثروبولوجيا العصر الفكتوري، لأنّها ما عادت تبرّر الاستعمار. غير أنّ ذلك لا يعني أنّها صارت تندّد به. إنّها فقط تجاهلته. لقد عملت الأنثروبولوجيا الكلاسيكية على اختفاء النزعة الاستعمارية بما هي نظام، إذ توسّلت بمعجمٍ ينحو منحى الآلية، طردًا للإيديولوجيا. وكان ينبغي انتظار سنة 1951 لكي يأخذ التفكير الأنثروبولوجي⁽¹⁾ بالاعتبار «الوضعية الاستعمارية»⁽²⁾، أخذًا واعيًا. إنّ ف. إ. موديمي الذي اهتمّ بهذه المسألة⁽³⁾ في عدد من أعماله، وحاول تحديد المشروع الأنثروبولوجي، ينبّهنا إلى أنّ مساءلة الأنثروبولوجيا وتورّطها الإيديولوجي يعود إلى سنوات الخمسينيات، وإلى أنّنا إن كنّا اليوم

(1) بخصوص هذه المسألة، انظر أيضًا أمسيل (J.-L. Amselle)، 1999؛ أزاد (Asad)، 1973، (T)؛ بلانكرت (C. Blanckaert)، 2001؛ كوبنز (J. Copans)، 1975؛ سيبو (E. Sibeud)، 2002.

(2) بالاندييه، «الوضعية الاستعمارية: مقارنة نظرية» طورها وأعاد نشرها في الفصل الأوّل من كتاب *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*، 1955.

(3) انظر: موديمي، 1973، 1982، 1988، 1994a.

نستطيع تصوّر ضربٍ من الأنثروبولوجيا يحترم الشّعوبَ المدروسةَ، فإنّ الصلة بين الأنثروبولوجيا وبين الإبستمولوجيا الغربية لا يمكن محوها. يشدّد هذا الفهمُ للخطابات الإثنو-أنثروبو-لوجية على أنّ هذه المعارف قد ظلّت لزمناً غير يسير مرتبطةً بالإيديولوجيا والسّلطة الغربيّتين. ومن ثمّة، قد بنّت صوراً وأحكاماً مسبّقة عنصريّةً ومحقرّةً ومشيّئةً، لأنّها كانت تخاطبُ، في المقام الأوّل، إدارةً أوروبيةً منخرطةً في حملةٍ استعماريّة.

إنّ الإثنو-فلسفات بوصفها تدرج في خطّ الخطابات الإثنية-الأنثروبولوجية، «[قد] بلوّرت، في المقام الأوّل، لجمهورٍ أوروبيٍّ»⁽¹⁾، و«تواطأت سرّاً مع الجلاّد، متّحدةً معه في عالم الكذب المصطنع»⁽²⁾. فاستجابت للرغبة في تثمين الذات -نحن أيضاً نملك فلسفةً، ونحن لها أكفاء!- كما استجابت لتطلّعات نزعة الغرابة التي تميّز المركزية الإثنية الغربية، بأن «جمّدت» و«حنّطت» المجتمعات الإفريقيّة التي كانت تدرّسها، عبر تحويلها إلى «موضوعٍ للاستهلاك الخارجي»، إلى «أسطورة»، إلى «مشهدٍ فرجويٍّ»⁽³⁾ معروضٍ أمام جمهورٍ غربيٍّ متعطّشٍ إلى «مكّمّلٍ روحيٍّ» وإلى غراباتٍ مسليّة.

ولمّا كان تلقّي هذه الخطاباتٍ غريباً، فإنّ الإثنو-فلسفة كانت تسعى إلى البرهنة على مغايرة الثقافات المدروسة، وعلى أصالتها، عبر مقارنتها بالثقافة المهيمنة مختزلةً في بعدٍ وحيد، عبر منظور شبكاتٍ

(1) Hountondji (P), 1977, p. 35.

(2) Eboussi-Boulaga (E), 1968, p. 6.

(3) Hountondji (P), 1977, p. 44.

قراءةٍ أوروبية. وفي هذا الاتجاه، يدّعي كاغامي أنّه يكشف لدى قبائل البانتو، عبر منهجٍ أرسطيّ، عن فلسفةٍ جماعيةٍ مضمرة، حاضرة في بنيات لغة البانتو نفسها، منطلقًا من افتراضٍ أنّ كلّ لغةٍ هي نظرةٌ للعالم⁽¹⁾. لأنّ الخطابات الإثنو-فلسفية تندرج في ديناميّة إعادة تأهيل الإنسان الأسود، وإرجاعه إلى حضيرة الإنسانية - حيث تضطلع الفلسفة بدور الحجّة والوسيلة - فقد تواطأ المثقّفون الغربيّون على إقرار تلك الخطاباتِ خطاباتٍ فلسفيّة، وبالتالي، أقرّوا بوجود فلسفةٍ إفريقيّة. حتّى إنّ ألبير كامو وغاستون باشلار⁽²⁾ قد استجابا لهذا السّعي، وقبلوا أنّ يستعملنا نعت «فلسفيّ» حيث لا يمكن استعماله لو تعلّق الأمر بالحقل الإبيستمولوجي الغربيّ. هكذا تقحّم الإثنو-فلسفة في نطاق الفلسفة ما لا يعتبره التّقليد الغربيّ فلسفةً، تمامًا كما حدث، سنواتٍ بعد ذلك، حين قبل الإثنو-طبّ النّفس الفرنسيّ أنّ يقحّم في هيئة الطبّ، أشخاصًا ليسوا بأطباء، من أمثال ناثن Nathan ودوفرو Devereux. وقد تساءل جون غودفروا بيديما آنذاك، عن مدى صلاحية ودلالة تصنيف «معالجين لا يملكون شهادات في الطبّ، ضمن خانة أطباء النّفس، حتّى وإن أُضيفت إلى الصّفة كلمة «إثنو»⁽³⁾، وبالمثل إقحام تصوّرات شعبيةٍ وجماعيّة ضمن خانة الفلسفة.

(1) حول نتائج هذه النّظرية، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) انظر «شهادات الأب تملز عن «فلسفة البانتو»» بواسطة باشلار وكامو. ضمن:

Présence Africaine, n° 7, 4e trimestre 1949.

(3) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 93-94.

إنّ الخطابات الإثنولوجية/ الأنثروبولوجية تشترك في أنّها تستعمل مفهومي «أسود» و«إفريقيّ» بكلّ ما فيها من عموميّة وتجريد، ولا تخاطب الفرد الإفريقيّ بها هو إفريقيّ. ومن يُصاغ صياغةً جديدةً، إنّما يجرّد من ذاتيته. بشرّ من لحمٍ ودمٍ يتحوّلون إلى أشياء مجردة، إلى مواضيع للنقاش. بعد أن حرموا قرونًا من ملكة العقل، جاء الوقت ليصادر منهم الحقّ في الكلام. «من هنا، يستمرّ الأسود ماكنًا في وضعه، نقيضًا لمُحاورٍ: إنّ ما نتحدّثُ عنه، وجهٌ بلا صوتٍ، نحاول فكّ شفرته، فيما بيننا، موضوعٌ ينبغي أن يحدّد وليس ذاتًا يمكن أن ننخرط معها في حوارٍ»⁽¹⁾، يفترض أن يدلّ على «مرجعية إفريقية توجد في ذاتها، وجودًا سابقًا عن أيّ مشروع كتابة»⁽²⁾.

حتّى وإن لم يكن بإمكاننا الاعتراض على أنّه منذ خمسين سنةً قد غيرت الخطابات الإثنولوجية والأنثروبولوجية علاقاتها بالوقائع التي تدرّسها، فأنتها تظلّ، مع ذلك، تحتفظ أحيانًا بشيءٍ من تلك النزعة الخبيثة المتمثلة في عدم الرّغبة في الحوار مع الآخر. بل تتحدّث عنه، في حضوره، كأنّما هو غير موجود، كأنّما هو لا يفهم بنود النّقاش ورهانه، كأنّما لا يستطيع أن ينخرط في النّقاش لأنّه غير قادر، كما يحدث حين نتحدّث عن طفلٍ في حضوره من غير أن نتظر منه أيّ ردّ فعل، اللهمّ إلّا الصّمت والإذعان. هكذا خلص بيديا، سنة 2000، إلى هذه المعاينة المبررة: «إنّ ما يبعث على الدهشة في النّقاشات

(1) Hountondji (P), 1977, p. 15.

(2) Mouralis (B.), 1988, p. 80.

الدائرة حول الإثنو- طبّ النفس في فرنسا، هو تغييب المتناقشين تمامًا للانتقادات الإفريقيّة للإثنولوجيا عامّةً وللإثنو-طبّ النفس على وجه التخصيص. مرّةً أخرى يتعرّض المهاجرون والأفارقة إلى إعادة صياغةٍ، يتحوّلون بموجبها إلى مجرد مواضيعٍ للخطاب: إننا لا نتحدّث إليهم، بل نتحدّث عنهم [...] . وسط كلّ ذلك الجدال الذي صاحب الإثنو-طبّ النفس، لم يُعطَ الأطباء (المعالجون) الممارسون في إفريقيا الكلمة. إنّ التكتيك القائم على ابتلاع الذات المعنيّة بالنقاش، وتحويلها إلى مناسبةٍ للكلام، ما يزال جزءًا من آليات السّلطة⁽¹⁾.

على النّحو نفسه الذي بيّن به دريدا في كتاب *De la grammatologie* أن أنثروبولوجيا ليفي ستروس، على الرّغم من انفتاحها ومقاربتها النقديّة، تحافظ على التّمييز القائم بين المجتمعات «التي لم تعرف الكتابة» ومجتمعات الكتابة، وإن رفض ستروس تصنيف المجتمعات تراتبيًّا، إذ تختزل هذه الأنثروبولوجيا الكتابة في التّموج الصّواتي، لا سيما منه الأبجديّ؛ على النّحو نفسه ينبّها هونتوندجي إلى أن النّقد الذي يوجّهه ليفي برول في دفاتره إلى مفهوم «الذهنية البدائيّة» يظلُّ منطويًّا على فكرةٍ صّربٍ من «البدائيّة»⁽²⁾. يُنظر إذن إلى الخطابات الإثنولوجيّة والأنثروبولوجيّة باعتبارها تؤدّي دورًا سياسيًّا، وباعتبارها أدوات فعليّة لتبرير السّلطة، بل وتُمنح مشروعيّة. ذلك أنّ العلوم حين تنخرط في ديناميّة هيمنيّة، فإنّها تضطلع بسيرورة قد تبدو متناقضةً ظاهريًّا،

(1) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 100.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 16.

لكنّها تشهد على العجز نفسه: العجز عن التفكير في الآخر كما هو. إنّ علوم الأنثروبولوجيا، سواء منها ذات النزعة التطوريّة، أو الوظيفيّة أو الانتشاريّة، تختزل جميعها الآخر فيما هو معروف سلفاً، أي في المماثل⁽¹⁾، وضمن العمليّة نفسها، تعمل هذه العلوم على تمييز الآخر تمييزاً جذريّاً عن المماثل، إذ تُعيد صياغته في شكل موضوع ذي خصوصيّة مميّزة، لا يمكن أن يستوعبها حقل علم الاجتماع، بل يستوجب معالجة خاصّةً وعلماً قائماً بذاته.

هكذا تفترض «الإثنولوجيا» (أو سمّوها كما شئتم، أنثروبولوجيا، أو أيّ شيء) دائماً، افتراضاً مسبقاً، ما ينبغي البرهنة عليه: التمييز الفعليّ بين موضوعها وموضوع السوسولوجيا عامّة، والاختلاف بين طبيعة المجتمعات «البدائيّة» (أو سمّوها كما شئتم، «العتيقة» أو أيّ شيء) وبين بقيّة المجتمعات. في المقابل، تدّعي تلك العلوم، في الآن نفسه، أنّها تضرب صفحاً عن علاقات القوّة الواقعيّة بين تلك المجتمعات، و«غيرها»، أي ببساطة، بينها وبين الإمبرياليّة. وأياً يكن، ليس من الصّعب أن ندرك أنّ المجتمعات التي تتخذها الأنثروبولوجيا موضوعاً، دائماً ما تكون في الواقع، هي المجتمعات المهيمن عليها⁽²⁾. ويُلاحق هونتوندجي هذا الضرب من الخطاب بـ«الطبقات المهيمنة داخل المجتمعات المهيمنة نفسها»⁽³⁾. ففي اعتقاده، فإنّ الإثنو-

(1) انظر تحليل كلّ من لوكلير (G.)، Leclerc (G.)، وموديمي (V.Y.)، Mudimbe (V.Y.)، 1988، ص 72.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 16.

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 16.

أنثروبولوجيات بها هي خطابات علمية تستند إلى «الأطروحة التي تكون عمومًا ضمنية، والتي مفادها أن ثمة خصوصية مطلقة تطبع المجتمعات غير الغربية؛ تنطلق من المسلمة غير المعلنة، مسلمة وجود اختلاف في الطبيعة (وليس فقط في درجة التطور الذي تشهد بها بعض الإنجازات)، أي وجود اختلاف كيمي (وليس اختلافًا كميًا أو في الدرجة فحسب) بين المجتمعات المسماة مجتمعات بدائية وبين المجتمعات «المتطورة». إن الأنثروبولوجيا الثقافية (وهو اسم آخر للإثنولوجيا) تدين بوجودها، باعتبارها ميدانًا يدعي الاستقلالية (لاسيما عن علم الاجتماع)، إلى هذا التقسيم الاعباطي، داخل جماعة البشر، بين نوعين من المجتمعات، تفترض، دون دليل، وجود اختلاف جذري بينهما»⁽¹⁾. وهذا الاختلاف المفترض بين المجتمعات من حيث طبيعتها، وليس في الدرجة فقط، كان مبررًا من مبررات حملة الهيمنة الاستعمارية.

لا ينفك الفلاسفة الأفارقة، نقاد الإثنو-فلسفة، عن التنبيه إلى أن فلسفة البانتو، كما بلورها تمبرلز، تنخرط، في الآن نفسه الذي تسعى فيه إلى أن تمدب «بُعْدِ رُوحِي» أوروبا الغارقة في التقنية والمادية، في «رسالة التحضر» التي يحمل لواءها الاستعمار. وشأن كل عمل إثنولوجي ينتمي إلى ذلك العصر، فإن كتاب تمبرلز المذكور، ليس موجهاً بأي حالٍ من الأحوال إلى القارئ الإفريقي، بل يخاطب أبناء الغرب، لا سيما منهم المبشرين وعملاء الاستعمار. يبين تمبرلز أن «كل مُقبلٍ

(1) Hountondji (P), 1977, p. 62.

على العيش بين الأهالي، [...] لا غنى له عن فهم عميقٍ لفكر البانتو. وتلك قاعدةٌ تنسحب على جميع المستعمرين، لاسيما منهم أولئك المدعوّين إلى تسيير أمور السّود والقضاء بينهم، [...] باختصار، كلّ من يرغبون في تحضير البانتو وتعليمهم وتربيتهم. ثمّ، إن كان هذا الأمر يعني كلّ المستعمرين ذوي النّوايا الحسنة، فإنّه يعني منهم، على وجه التّخصيص، المبشّرين»⁽¹⁾. إنّ ما يطلق عليه تملز تسمية «فلسفة البانتو» هو ما يتخذُ أساسًا لكلّ واقع اجتماعيّ. ذاك أنّ هذا المبشّر البلجيكيّ يسعى إلى أن يبلغ فهماً للنّظام الميتافيزيقيّ لقبائل البانتو، يمكنه من إدراك بناء التنظيم الاجتماعيّ، وطرائق إسناد السّلطة، والنّظام القضائيّ السائد في المجتمعات المُفترض استعمارها. إذ سيكون آنذاك من الممكن تبني أشكال الهيمنة الاستعماريّة تجنبًا لكلّ صراعٍ أو حركة مقاومة، لاسيما لحظة تعيين قادة تابعين للسّلطة الاستعماريّة. إنّ تملز، «الرّاعي الأمين للنّظام الاستعماريّ»⁽²⁾، يصطنع «فلسفة-وصفة»⁽³⁾، استجابةً لمتطلّبات الهيمنة الاستعماريّة وسعيًا إلى «استعمارٍ مستنير»⁽⁴⁾. عندئذ تصير الرّؤية الكونية للبانتو تكريسًا لتفوق الرّجل الأبيض. «إنّ إله البانتو ضامنٌ للنّظام الاستعماريّ البلجيكيّ، ويُعتبر كلّ فردٍ من البانتو يعترض على إرادته منتهكًا للمقدّس»⁽⁵⁾. هكذا تصير الإثنولوجيا ذات طابعٍ عمليّ، وتنخرط في جهود غزو.

(1) Tempels (P.), 1949, p. 17.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 20.

(3) Eboussi-Boulaga (I.), 1968, p. 24.

(4) Adotevi (S.S.), 1972, p. 164.

(5) Césaire (A.), 1955, p. 37.

ذلك ما ظلت تشهد به، حسب موديمي، حتى بنية الدراسات الإفريقية إلى حدود سنوات 1920⁽¹⁾. إن هذه الخطابات الإثنولوجية/ الأنثروبولوجية تعمل على بناء نظرية للممارسة الاستعمارية. ولنا مثل في فرانسوا جوزيف كلوزل François Joseph Clozel، حاكم غرب إفريقيا، الذي أنشأ سنة 1915 لجنة الدراسات التاريخية والعلمية لغرب إفريقيا الفرنسي. كذلك مورييس دلافوس Maurice Delafosse، رائد البحث الميداني الفرنسي، وأحد مؤسسي معهد الإثنولوجيا في باريس (1924)، الذي كان ينتمي إلى هيئة المسؤولين الاستعماريين. وأيضاً، روبر دولافنييت Robert Delavignette الذي كان مفتشاً سامياً في الكاميرون، ثم حاكماً عاماً، قد درّس في المدرسة الاستعمارية. وهنري لابوريه Henri Labouret، الضابط في سلاح المشاة الاستعماري بساحل العاج، الذي تولى منصباً إدارياً لدى الاستعمار، ثم التحق بالخدمة في وزارة المستعمرات، وكان أيضاً مدرّساً «للغات المحكية والعادات في غرب إفريقيا الفرنسي». وكذلك أوكتاف مانوني Octave Mannoni، كان يعمل لصالح الاستعمار في مدغشقر... وفي بريطانيا درس إدوارد إيفان إيفانس بريتشارد Edward Evan Evans-Pritchard قبائل النوير (السودان) بطلب من الحاكم البريطاني، كما درس ماير فورتيس Meyer Fortes قبائل التالسي (غرب إفريقيا) بطلب من حكومة غولد كوست. أمّا اللورد فريدريك لوغارد Frederick Lugard، حاكم

(1) موديمي (V.Y.) Mudimbe، 1988، ص 83: «اجتماعياً، تعتبر تلك أدوات لتعزيز تنظيم جديد للسلطة، ومناهجها السياسية في الاختزال، أي في الاستيعاب أو الإدارة غير المباشرة».

نيجريا، الذي كثيرًا ما يتم تقديمه باعتباره منظر الإدارة غير المباشرة (The Dual Mandate، 1922)، فقد أنشأ سنة 1926 المعهد الدولي الإفريقي. كذلك ساهم كلٌّ من برانيسلاف مالينوفسكي Bronislas Malinowski ولوسي ماير Lucy Mair في التنظير للإدارة غير المباشرة. وشاركت لوسي ماير، شأنَ مارجوري برهام Margery Perham، في تكوين عملاء الاستعمار. وكتبَ سيغفريد نادل بيزنطة السوداء Black Byzantium (1942)، بطلبٍ من الحاكم البريطاني، وبمساعدةٍ من المعهد الدولي الإفريقي، لاسيما لوغارد الذي قدّم للكتاب. واشتغل شارلز غابرييل سيليمان Charles G. Seligman على كتاب Pagan Tribes of The Nilotic Sudan (1932)، بطلبٍ من حاكم السودان الأنجلو مصريّة. وألّف إسحق شابيرا Isaac Shapera كتاب A Handbook of Tswana Law And Customs (1938) بطلبٍ من الحكومة الجنوب إفريقيّة. كذلك تأسّس معهد Rhodes Livingstone Institute سنة 1938، بمبادرة من حكومة روديسيا وشركتي المعادن la Trust Beit British South Africa Company. وتحت رعاية المعهد الإفريقي الدولي نُشر عملان يعدّان من كلاسيكيات الدراسات الإفريقيّة، كانا ثمرة التعاون بين أعلام الاتجاه الوظيفي: African Political (1940) Systems and African Systems of Kinship And Marriage (1950)⁽¹⁾.

لا يشك أدوتي في تلقائياً في صدق نوايا كلّ الإثنولوجيين، غير أن ذلك لم يمنعه من أن يلاحظ أنّ «الإثنولوجيا، من وجهة نظر العلم،

(1) انظر هذا الصدد تحليلات أدوتي في Adotevi (S.S.)، 1972؛ بيديا (J.-G.) Bidima، 2000؛ سيزر (A.) Césaire، 1955؛ موديمي (V.Y.) Mudimbe، 1988.

لا تعدُّ نظريةً كسائر النظريات، بل [...] هي نظرية تطبيقية، وهي [في الآن نفسه] تطبيقٌ لنظرية. وعلى مستوى التاريخ، هي [...] نظرية وممارسة تهدف إلى التصفية، ضمن عملية إهانةٍ جوهرية⁽¹⁾ وتبريرٌ للعملية الاستعمارية برمّتها. إنَّ مثل هذا التحليل [لا بدَّ أن] يحيل باستمرار الاستعمارَ على الإثنولوجيا، والإثنولوجيا على الاستعمار، بحيث يُدرَكُان معاً، ويصير كلُّ منهما مرجعيةً ذاتيةً للآخر. لقد أضفت الإثنولوجيا على الاستعمار مشروعيةً، وبرأت ساحته، ومكّنتها هو، في المقابل، من أن تتأسَّسَ على النحو الذي صارت عليه، وتتطوّر.

إذا ما كان التيار الإثنو-فلسفي يبدو منخرطاً في مسرى الأعمال الإثنولوجية، كما حدّده هونتوندجي، فإنَّ ذلك لا ينفي أن مقاصد الفلاسفة الأفارقة الممارسين لهذا الضرب من الفلسفة المتعثر بالأدوات الإثنولوجيا ليست مماثلةً لنوايا الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين المرتبطين بالسلطة الاستعمارية. لا نية لنا البتة في أن نبرر للاستعمار، وإنَّما نسعى إلى أن نقوم بعودةٍ إلى الذات، أن نفكر لذاتنا وفي ذاتنا⁽²⁾. إنَّ ما يهمُّ هو أن نعي ذواتنا. على أن هؤلاء المفكرين يرثون أو يتملِّكون ميداناً معرفياً تبلور داخل سياق الاستعمار، وبفضله. من هنا تكون الإثنولوجيا/ الأنثروبولوجيا مطبوعةً، من أساسها، بطابع الإيديولوجيا، ما دامت تستند إلى قاعدة مفادها أن المجتمعات الإفريقية مختلفة، اختلافاً متعذراً تتجاوز، عن المجتمعات الغربية. إنَّ

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 140-141.

(2) انظر تحليل إبوسي بولاغا (F.)، 1977، J'eboussi-Boulaga (F.)، الذي استفاد في التعبير عنه مستعملاً معجماً وجودياً سارترياً.

المثقفين الأفارقة المنخرطين في النضال ضد الاستعمار، وما خلفه فيهم من رضوض بعد عقودٍ من الهيمنة الاستعمارية والاحتقار المؤسَّس، يسعون إلى تنفيذ الأحكام المسبقة العنصرية للعلوم الغربية، من داخل هذه العلوم نفسها⁽¹⁾.

بينما كانت المجتمعات الاستعمارية تفقد امبراطورياتها، كانت العلوم الأنثروبولوجية تتطور. إذ انتهجت تلك العلوم طريق اللبرالية، ثم النزعة الثقافية، قبل أن ينتهي بها المطاف إلى تبني مناهضة الاستعمار⁽²⁾، وصار منخرطاً فيها مثقفون أفارقة، حاولوا، مستغلين توفر الأدوات، أن يستعيدوا شيئاً من الكرامة. تلكم هي فترة «الفخر الأسود» التي جاهد خلالها الإثنو-فلاسفة الأفارقة في «الدفاع عن هويتهم الثقافية ضد مرامي الاستعمار الساعية إلى هضمهم واستيعابهم، سواء كانت هذه المرامي معلنة أم مستترة»⁽³⁾ وكانوا يُعرفون العمل الذي يقومون به بأنه فلسفة، بينما تعتبر الأوساط الثقافية الغربية، آنذاك، أن الميدان المعرفي المسمّى فلسفة يتوافق مع

(1) خلال سنوات 1930، بالموازاة مع أوج القومية الإفريقية، تبلورت أنثروبولوجيا إفريقية تعارض نتائج الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، من غير أن تضع موضع مساءلة أسس المعرفة الأنثروبولوجية نفسها. وإن كانت هذه الأنثروبولوجيا الإفريقية الأولى قد عملت على تغيير اتجاه الخطاب نحو إضفاء طابع الموضوعية على الوقائع الإفريقية، فإنها احتفظت، مع ذلك، بالمعجم الوظيفي لأنها كانت تجهل الرباط الوثيق الذي يصل الأنثروبولوجيا بالاستعمار. الظاهرة نفسها يكشفها لوكلير في الدراسات الأنثروبولوجية التي عنت، خلال الفترة نفسها، بالبلدان العربية أو الصين أو الهند (1972).

(2) Adotevi (S.S.), 1972, p. 161.

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 47.

واقعٍ غربيّ، ولا يمكن تمطيطه ليغطّي بلدانَ السّود. إنّ الإثنو-فلسفة تقبلُ ببِنود النّقاش الذي يسجّنها فيه الخطابُ الاستعماريّ المهيمن (أو لنقل الخطاب ما بعد الاستعماريّ)، ثمّ تعمل على قلب تلك البِنود من غير أن تفضح مسلّماتها الجوهرية. إنّ الإثنو-فلسفة تفكّر في نفسها باعتبارها وسيلةً «من وسائل المقاومة الثقافية»⁽¹⁾ الممكنة، إنّ لم تكن الوحيدة. ذلك أنّ المزج بين الفلسفة والإثنولوجيا يمكن، في أنّ، من التماهي مع السيّد القديم ومن التّمييز عنه. وتسعى الإثنو-فلسفة إلى زحزحة القيم التي ظلّت مفروضةً من الخطاب الغربيّ المهيمن، وإلى أن تفكّر في ذاتها من حيث هي أطروحةٌ نقيضةٌ، ومن حيث هي مكملٌ⁽²⁾، بل وأصلٌ⁽³⁾. إذ الغاية هي الاندماج في الإنسانيّة عبر ما أنتجته العقلانية الغربية، أي عبر ضربٍ من الخطاب الفلسفيّ والإثنولوجيّ. هكذا تسعى الإثنو-فلسفة إلى أن تبيّن أنّ الكونية متعدّدة، وأنّ الغرب لم يفلح في أن يفكّر في الآخر، وفي التعدّد. إنّها تجتهد في أن تنزع الهالة عن الصّور السلبية التي تمّ تداولها طيلة عقودٍ من الهيمنة والاضطهاد الاستعماريين. غير أنّ انغلاق الإثنو-فلسفة في مقارنة تاريخيّة مرتبطة بالسلطة الاستعماريّة قد حجب عنهم الطّابع

(1) Hountondji (P.), 1977, p. 47.

(2) إنّها نقطة الالتقاء بين «العطاء والأخذ» (سنغور)، «مقايضة» «مكملٌ روحيّ بمكملٌ بدنيّ» كان قد ندّد بها إيوسي بولاغا (F.) Eboussi-Boulaga، 1977، ص 124.

(3) انظر التحليل في الفصل الثاني من هذا الكتاب، ونرجع فيه إلى عدد من النصوص التي تنظر إلى الحضارة الإفريقية باعتبارها منبعاً للبشرية وللحضارة الغربية، إذ تعتبر الحضارة المصريّة-السوداء- منبعاً للحضارة اليونانية.

المراوغ الذي تتسم به أقولهم، ومن ثمّة خضعوا، في غفلةٍ منهم، لقواعد اللّعب التي وضعها الخصم»⁽¹⁾.

إنّ إنهاء الاستعمار، هذا المنحُ السّالبُ «*désaccord accordé*»⁽²⁾، قد شكّل نقلاً للسلطة دون تغيير لطبيعتها، ولا للعلاقات الإنسانيّة التي ينطوي عليها. لذا فإنّ الحاجة إلى التبرير الإيديولوجيّ بدّلت جلدّها. وصارت الصيرورة مزدوجة؛ فمن جهة، لم ينسحب النّظام الاستعماريّ إلّا «وقد تيقن من أنّه خلّف وراءه ناطقين باسمه مدافعين عن أفكاره ومصالحه. ومن هنا يكون إنهاء الاستعمار، باختصارٍ، الحيلة النظرية التي توّسّلت بها الإمبريالية، ضمن سلسلة من الخدع الماديّة، لبلوغ هدفها: استعادة السّيطة الكونيّة على العقول وعلى الأبدان»⁽³⁾؛ ومن جهة أخرى، ألّفت الأنظمة الإفريقيّة الجديدة نفسها بحاجة إلى «مُسكّنٍ إيديولوجيّ»⁽⁴⁾ لكي تحافظ، داخل الدول التي حصلت على استقلالها حديثاً، على علاقات تفاوت اجتماعيّة، وعلى علاقات هيمنة وأنماط إعادة إنتاج مماثلة لتلك الموروثة عن الفترة الاستعماريّة. وفي هذا السياق يبرز دور الإثنو-فلسفة. «فبعد أن كانت، بالأمس، لسانَ المضطهدين، هي ذي تصير الآن خطاب السّلطة [...]، فلم تعد اليوم وسيلةً ممكنة للفضح ونزع هالة القداسة، وإنّما صارت وسيلةً قويّة لإضفاء هالة من القداسة، في يد كلّ من يهدف إلى كبح جماح

(1) Hountondji (P), 1977, p. 47-48.

(2) Adotevi (S.S.), 1972, p. 153.

(3) Ibid, p. 166.

(4) Hountondji (P), 1977, p. 240.

الجرأة الثقافية»⁽¹⁾. صارت تبدو بمثابة «أفيون الشعب»⁽²⁾ الجديد. الأفيون الذي ينوم الضمائر وينشر الإيديولوجيا المهيمنة. هكذا صارت الخطابات ذات الطابع الإثنو/ أنثروبولوجي بمثابة الممارسة الفريدة التي تضطلع بها جماعة مهيمنة. إنها خطابات تتسم بمشروعها المحافظ، «فعلی هامش النّصالات الحقة التي تخوضها شعوبنا [تكون تلك الخطابات هي] الأساس النظري لإعادة تملك العالم»⁽³⁾. ويتم، تبعاً لذلك، تبادلي تعدد الخطابات، إذ يلقي كل واحد نفسه وقد حصل وظيفة ومكانة مميزة في المجتمع، فيضرب صفحاً عن مسألة الأصالة، وعن تعديل العلاقات الاجتماعية التي صارت تعد الآن إفريقية. إن الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية تزدهر ضمن إطار مؤسسي أرسته سلطة، بغض النظر عن طبيعة هذه السلطة - استعمار، أو ما بعد استعمار، أو استعمار جديد، أو استقلال... - بهدف معرفة الساكنة المفترض إدارتها، سعياً إلى التحكم فيها بدايةً، ثم بعد ذلك إخماد بذور كل مقاومة أو صدام. ولأن المعرفة، في أمثال هذا السياق، تكون «موزعة وموطنة» على النحو نفسه الذي كانت عليه تحت حكم الاستعمار، فإنها «تواصل الاضطلاع بنفس الوظائف»⁽⁴⁾. بدعوى

(1) Hountondji (P), 1977, p. 240.

(2) العبارة لماركس، وقد اقتبسها منه هونتوندجي تلميذاً للتوسير؛ انظر: هونتوندجي (P), Hountondji, 1977, ص 240.

(3) أدوتي في (S.S.), Adotevi, 1972, ص 139. تتفق على هذه الملاحظة كل الانتقادات التي وُجّهت إلى الإثنو-فلسفة، سواء تعلق الأمر بإيبوسي بولاغا Eboussi-Boulaga، أم هونتوندجي Hountondji، أم موديميبي Mudimbe، أم توا Towa.

(4) بالنسبة إلى القيسين معاً، انظر: إيبوسي بولاغا (F), Eboussi-Boulaga, 1977, ص 168.

تناغم مزعومٍ مميّز للمجتمعات الإفريقيّة، تناغم تثمّنه الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجيّة، يتمّ امتصاص كلّ محاولةٍ للتّفكير في التنوّع أو الصّراع داخل هذه المجتمعات. لا مجال، إذن، للحديث عن التناقضات أو تضارب المصالح، أو صراع الطبقات، حتّى حين يدّعي الخطاب الانتفاء إلى «الاشتراكيّة الإفريقيّة».

تتبنّى الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجيّة نبرةً علميّة توهم بموضوعيّة العرض الذي تقدّمه وصلاحيته. والحال أنّ الأمر لا يعدو أن يكون «نفاقاً [فعلياً] يضع أبحاثه في خدمة نظامٍ سياسيٍّ»⁽¹⁾، ويصوغ «حقيقةً تخدم السّلطة، إذ تسمح لها بتبرير هيمنتها»⁽²⁾. إنّها خطاباتٌ لا تخاطبُ ذاتاً إفريقيّة ملموسةً ومحدّدة، ذاتاً تتمتع بوجود تاريخيٍّ. إنّها تتحدّث عن ضربٍ من الإنسان الإفريقيّ كونيٍّ ومجرّدٍ، بعيداً عن كلّ واقع، وتنشئ عالماً افتراضياً بناءً على إسقاطاتٍ مُضمرة. إنّها تواكبُ، وتساهم في بلورة هويّة وشخصيّة إفريقيّة-زنجيّة.

بناءً هويّة إفريقيّة

إنّ احتدام النّقاش حول وجود فلسفة إفريقيّة تراهنُ على فضح المقاربة الإثنو-فلسفيّة والبرهنة على تفكير فلسفيّ إفريقيّ غير «إقصائيٍّ»⁽³⁾، قد تزامن والنّضال السياسيّ في سبيل استقلال فعليّ

(1) Beti (M.), « Identité et tradition », in Michaud (G.), *Négritude: traditions et développement*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1978, p. 11-12,

ذكره موراليس (B) Mouralis (B), 1981, ص 12.

(2) Mouralis (B), 1981, p.12.

(3) Odera Oruka (H.), 1975a, p.45/107.

للقارة الإفريقية. وهو نضال كان، خلال سنوات 1960، يرفض أي شكل من أشكال النزعة الاستعمارية الجديدة. وفي هذا السياق ازدهرت المطالبة بهوية سياسية وثقافية، تجذر فيها عميقاً النقاش حول الفلسفة الإفريقية. إن شروط إمكان خطاب إفريقي «خالص» أو «أصيل»، خطاب غير أوروبي ولا غربي، ليست محايدة. فالفلسفة مرتبطة [كل الارتباط] بالخطاب السياسي والثقافي. وتكون أحياناً أداة إيديولوجية تصاحب عملية التحرر. ولما كان يُنظر للإثنو-فلسفة بوصفها مرتبطة بالسلطة الاستعمارية، فقد بدت الفلسفة كالمخرطة في النضال من أجل الاستقلال وترسيخ الحرية والهوية الإفريقية. لكنها في الآن نفسه مشروطة بهذه المعركة. والأفق المفاهيمي الذي تحجبه الإثنو-فلسفة لن يتضح إلا عبر معركة سياسية، وعبر نضال ضد الإمبريالية⁽¹⁾. هكذا يُفسر الرابطة الجوهرية بين عمليات البناء السياسية والثقافية لهوية إفريقية، بل إفريقية زنجية، وبين محاولات الفلسفة الإفريقية أن تعرف نفسها.

عندما حاول الفلاسفة الأفارقة التفكير في هوية جماعية - ما الذي يعني أن تكون إفريقيًا غداً الاستقلال؟ -، فإنهم لم يفلحوا دائماً في

(1) يدعو عددٌ من مثقفي المجتمعات المستعمرة إلى ضرورة النضال السياسي من أجل إرساء تصوّر مغاير للعلوم الاجتماعية والإنسانية وأن تستعيد المجتمعات التفكير بواسطة معارفها وعلومها الخاصة. إذ أدرك شيخ أننا ديوب العلاقة الجوهرية بين النزعة الأحادية التطورية التي تتبع خطأ واحداً، وبين الممارسة الاستعمارية الموحدة، فقد دعا إلى تحرر إيديولوجي. كذلك يصبو فرانز فانون إلى تحرر من الاستعمار لا يكتفي بالبعدين السياسي والاقتصادي. بل، لكي يكون التحرر كاملاً، ينبغي أن «يعيد، على بدء، تاريخاً للإنسان» (معدّبو الأرض). هونتونديجي (P. Hountondji)، 1977، ص 33.

تجنّب مآزق الذات الجماعية و«وهم فلسفة جماعية»⁽¹⁾ تتمحور حول بضعة نماذج أولية صيغت معارضةً للغرب. هكذا استقبل تيارُ الزنوجة ببردٍ، إن لم يكن بقسوةٍ، من قبل فلاسفةٍ، كهونتونديجي، وتوا، وإيوسي بولاغا، أو حتى أدوتيفي. ذلك أن الزنوجة، بما هي أساساً تياراً فرنكوفونيّ، قد وُلدت من تأثيرات الكتاب المقدس، والخطابات الإثنو/أنثروبولوجية، والإرث الثقافي والأدبي الفرنسي⁽²⁾. بعدما حرص فلاسفة، من أمثال توا، وهونتونديجي، وأدوتيفي على التمييز بين الزنوجة التي يروج لها إيمي سيزير Césaire وتلك التي يدافع عنها سنغور Senghor، فقد انتقدوا الثانية، إذ لم يروا فيها غير استعادة لصور وأحكام مسبقة كاريكاتورية حول الإنسان الأسود الذي يظهر كائناً عاطفياً وروحانياً، طيباً بالفطرة، بريئاً وسعيداً، مارساً للفعل الجنسي حريصاً عليه، كائناً يحيا مزدهراً في مملكة الطفولة.

إنّ زنوجة سنغور، بما هي «فيسولوجيا تتقوّض في الميتافيزيقا»⁽³⁾ تنكشف نظريّةً تثبتيةً fixiste وجوهرائية/ ماهوية essentialiste ومشمّلة

(1) Hountondji (P), 1977, p. 22.

(2) انظر بهذا الصدد موديميبي (V.Y.) Mudimbe، 1988، ص 87، «في علاقة بشروط الإمكان، فإنّ الزنوجة هي نتيجة تأثيرات عديدة: الكتاب المقدس، وكتب الأنثروبولوجيين، والمدارس الفكرية الفرنسية (الرمزية، والرومانسية، والسريالية، إلخ، والميراث الأدبي، والنماذج الأدبية (بودلير، سان جون بيرس، أبولينير، إلخ.)». وحول هذه المسألة، راجع كذلك أعمال أدوتيفي (S.S.) Adotevi، 1972؛ وكذا عمل هاويزر Hauser، Lille، 1982، Université de Lille 3، 1982، Mudimbe (V.Y.)، 1988، ص 87؛ بيديا (J.-G.) Bidima، 1997، ص 95.

(3) Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

/ مبتلعة englobante، ينمحي فيها التعدّد والتنوّع الإفريقيّ، ويصير
منضويًا تحت «أخوةٍ مجردة»⁽¹⁾؛ إنّها تمنح الغربَ النزعةَ الغرائبيّةَ
التي يطلبها، وتصور الإنسانَ الأسودَ صورةً كاريكاتوريّةً، إذ تفكّر
فيه باعتباره آخرَ لغربٍ منافسٍ، غربٍ يخبزُ في أبسط وحدةٍ ممكنة،
ويُعامل بوصفه تجسيدًا للعقل. إذا ما كانت عبارة سنغور الشهيرة
«إنّ العاطفة زنجيّة، كما العقل هيليني (إغريقي)»⁽²⁾ تستجيب لحاجة
الغرب إلى مكملٍ روحيّ، فإنّها تنطوي أيضًا على استعادةٍ لأطروحة
البدائيّة لليفي برول، إذ تومئ إلى أنّ «الزنجيّ [...] هو في المقام
الأوّل أصواتٌ، وروائحٌ، وإيقاعاتٌ، وأشكالٌ، وألوانٌ [...] إنّه
يشعر أكثر ممّا يرى: إنّه يشعر بنفسه. [...] أي إنّ الزنجيّ، تقليديًا،
لا يفتقر إلى العقل، على خلاف ما فهم [خطأ] من كلامي. لكنّ عقله
ليس استدلاليًا/خطابيًا discursive، وإنّما هو تركيبّيّ synthétique؛
ليس عقلٌ مواجهةٍ، بل هو عقل تعاطفيّ. يتعلّق الأمر بنمط مغايرٍ
للمعرفة. [...] العقل الأبيض تحليليّ بالاستعمال، أمّا العقل الأسود
فحدسيّ بالمشاركة»⁽³⁾. لقد أثارت هذه الاستعادة، وهذا الاستدماج،
للأحكام العنصرية المسبّقة للإيديولوجيات الغربية، سخطَ عددٍ من
الفلاسفة الأفارقة، فاجتهدوا في تفكيك نزعة الزوجة السنغوريّة،
مبرزين المسبّقات والأسس التي تنهض عليها. فبدت هذه النزعة، تبعًا

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

(2) Senghor (L.S.), «Ce que l'homme noir apporte», (in) L'Homme de couleur, Paris, Éds Cardinale Verdier et al., 1939, p. 295.

أعيد نشره ضمن I Liberté سنة 1964، ص 24.

(3) Senghor (L.S.), 1964, p. 52-53.

لذلك، منخرطة في استمرارية الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية التي تستعبد الذات الإفريقية، إذ تسجنها في ماضٍ مجيدٍ، وحاضرٍ متوهمٍ، وفي «موكبٍ من الألفاظ المستحدثة الجوفاء»⁽¹⁾ إنَّ الزوجة بوصفها «آخر بنات الإثنولوجيا»⁽²⁾ تدركُ، هاهنا، بوصفها إيديولوجيا هيمنة، وخطاب سلطة.

كثيرًا ما انتقد في فكر الأصالة الإفريقية، أو فكر الشخصية الإفريقية الزنجية، أو حتى المذهب الزنجي السنغوري، الاشتغال وفق نمط إيديولوجيا تضيئي طابع الغموض والروحانية، أو تبني قومية تنحصر في البعد الثقافي ضاربةً صفحًا عن المشاكل السياسية. إنها اتجاهاتٌ فكريةٌ تعمل على تسطيح «ال»ثقافة «ال»إفريقية، وتبسيطها، عبر اختزالها في مجرد فولكلور يمحو «تناقضاتها الداخلية، والتوترات الخصبية التي تحترقها وتنعشها»، و«تجمدها في لوحة متزامنة، أفقية، وبسيطة وموحدة»⁽³⁾. كذلك يعتبر مذهب الزوجة، لاسيما منه اتجاه سيزر، جزءًا من النضال في سبيل التحرر/الاستقلال؛ وقد صنّف أتباعه باعتبارهم جماعةً أدبيةً، أو لاها سارتر أهميةً سياسيةً كبرى؛ وفسرته فئةٌ من الدارسين باعتباره نقدًا فلسفيًا للاستعمار⁽⁴⁾،

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 45.

(2) Ibid, p. 169

(3) بالنسبة إلى القسبين معا، انظر هونتونديجي (P.) Hountondji, 1977, ص 226. وراجع كذلك إيوسي بولاغا (F.) Eboussi-Boulaga, 1993, ص 168: يرفض إيوسي بولاغا النزعة الزنجية، كما يرفض نظريات النزعات الإفريقية، وكذا دعوات الرجوع-العمياء- إلى التقليد.

(4) Mudimbe (V.Y.), 1988, p. 83.

وقاربتَه أخرى بوصفه «اتجاهًا سياسيًا قبل أن يكون شعريًا»⁽¹⁾. إنَّ الزَّوجَة كانت «نهاية صمت»⁽²⁾. لقد أطلقت حركة رفضٍ، حتَّى وإن كانت قد اتَّخذت أحيانًا أبعادًا محافظةً أو رجعيَّة. في الوقت الذي يؤدِّي فيه تمجيدُ الثقافات السَّوداء، لدى سيزر، وظيفَةً حجَّة داعمةٍ للتحرُّر السياسيِّ، فإنَّه بالمقابل، يفضي لدى سنغور، -من بين ما يفضي إليه-، إلى مراوغة قضية التحرُّر الوطنيِّ، والنِّضال ضدَّ الإمبريالية⁽³⁾. لا شيء يُدرِّك في حركته العميقة، في تناقضاته الداخليَّة. يتمَّ إجلاء المشاكل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، ففضي، لدى سنغور، وأيضًا لدى نكروما Nkrumah، إلى اشتراكيَّة تستبعدُ صراعَ الطبقات، وتستعيد قيمًا روحيةً عبر التفكيرِ في ماديةٍ جديدة تطلق عليها اسم «الوعيانِيَّة consciencisme»، وحذفِ كلِّ أشكال الإلحاد. هكذا يتمَّ إجلاء أشكال الاستغلال الثلاثة: أ) السياسيِّ، ب) الثقافيِّ، ج) الاقتصاديِّ، لحساب «مقاربة تأبيديَّة»⁽⁴⁾ للإنسانِ الأسود، مقاربة تشلُّه، إذ تفرض عليه أن يظلَّ كما هوَ إلى الأبد. إنَّ هذه القراءة تتجاهل إقحام أيِّ نمطٍ مغايرٍ للإنتاج أو التنظيم الاجتماعيِّ؛ ممَّا يمنع نزعة الزَّوجَة من أن تفكَّر في نفسها كحركةٍ أو كمشروع. إنَّها «مجرد مسعى ميتافيزيقيِّ» يتحوَّل إلى «منهج للحكم»⁽⁵⁾، يأوي إلى الماضي هربًا من الحاضر والمستقبل،

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 31.

(2) Ibid, p. 33.

(3) هونتوندجي (P.) Hountondji, 1977، ص 225 وما بعدها.

(4) Adotevi (S.S.), 1972, p. 114 et 59.

(5) Ibid, p. 59.

محوّلاً الأنظارَ عن المشاكل التي تتخبّط فيها حكومة سنغور⁽¹⁾، مغفلاً أن «أصالة هويّة ما، إنّما تكمن في قدرتها على النّقد الذاتيّ»⁽²⁾، وليس بالضرورة في مواجهةٍ آخرَ موصومٍ، في صراعٍ لا ينتهي.

إنّ الفلسفة الإفريقيّة، إذ تجتهد في التفكير في الذات الإفريقيّة عبر سؤال الهوية، إنّما تسعى مسعى النّضال ضدّ الاستعمار. فقد تبلور مع الاستعمار نظامٌ تفرّعيٌّ ثنائيٌّ، زادت حدّته مع نضال التّحرّر. وفي ظلّ هذا السّعي إلى الاستقلال يتجلّى الطّابع غير المتجانس لما عمّل النّظام الاستعماريّ على إقحامه من نظامٍ إنتاجٍ، وأنماطٍ تفكيرٍ ومعتقداتٍ وقيمٍ متنوّعةٍ ودخيلةٍ. ما إن ينخرط المرء في معركة بقاءٍ، حتّى يعارض من يستغلّه ويهيمن عليه. مثلما «يتعدّر اختزال الثنائية الأنا-الغير في صراع البروليتاريا ضدّ أرباب العمل»⁽³⁾، يتعدّر كذلك اختزالها في صراع المستعمر ضدّ المستعمر. إنّ التفرّيع الثنائي «إفريقيا-الغرب» هو إرثٌ خلفه الاستعمارُ ونضالُ التّحرّر. أحياناً تكون التّقابلات سهلةً، وتعمل بطريقة مانوية⁽⁴⁾: «التقليدي في مقابل الحديث، الشّفوي في مقابل المكتوب والمطبوع، جماعات زراعية وعرفية في مقابل حضاراتٍ مدنيةٍ وصناعيّة، اقتصادات الكفاف في مقابل اقتصادات عالية الإنتاج»⁽⁵⁾.

(1) انظر أدوتيفي (S.S.)، 1972، ص 100.

(2) Bidima (J.-G.)، 2000a، p. 107.

(3) Adotevi (S.S.)، 1972، p. 87.

(4) على مذهب المانوية، أي عبر ثنائية الخير والشرّ، الظلام والنور.. (المترجم)

(5) Mudimbe (V.Y.)، 1988، p. 4.

يبدو أن المجتمعات الإفريقية لا تُفهم إلا عبر قلبٍ للقيم الغربية، والعكس بالعكس. إن الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية، بما هي خطابات «رد على...»، شأنها شأن خطابات ترسيخ الهوية، تتمحور حول نمطٍ ثنائي. إنها تقع في مواجهةٍ مع غربٍ مستعمرٍ ومضطهد، غربٍ اختزلها في هويةٍ بعينها، في واقع بعينه. وقد حوّل هذا الغرب إلى أقيوم، وأرسب كعنصرٍ للمقارنة، وجعل قيمةً عليا ذات بعدٍ واحد. من هنا تبدو المجتمعات الإفريقية بمثابة «مرحلة متجاوزة» للمجتمعات الغربية، مرحلة تتسم بـ«غياب: الكتابة، والدولة، والتاريخ، والآلية، والعلم، والفلسفة..»⁽⁶⁾. وذاك تحليلٌ يغطّي كلّ الجماعات التي تسمى «بدائية». إن المجتمعات الإفريقية هي، في الواقع، نموذجٌ تمثيليٌ لكل المجتمعات التي توصف بـ«العتيقة archaïques». ويحظى الفرع الثنائي متحصّر/بدائي بأولويةٍ كبرى، إذ يضيفي المشروعية على الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية⁽⁷⁾.

(6) Eboussi-Boulaga (I), 1976, p. 4.

(7) منذ المذهب التطوري الذي انتشر خلال القرن التاسع عشر، وحتى المذهب الوظيفي الذي ساد سنوات 1920-1930، ظلّت الأنثروبولوجيا خاضعة لنزعةٍ أحاديةٍ مختزلة. وكان المذهب التطوري الأحادي الخطأ، الذي طبع الأنثروبولوجيا ما قبل الكلاسيكية، يقيم المجتمعات غير الغربية استنادًا إلى شبكة قراءةٍ أوروبية، تسمح له بأن يخطّ مراحل التطور بحسب معيارٍ مؤسّس ومقارنٍ يجسّده المجتمع الغربي للقرن التاسع عشر. وبالتالي كانت الوحدة بين الإنسان وتاريخه تنأسس على نموذجٍ غربي. كذلك نستشفُّ نفحةً من النزعة التطورية في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، حين تفكّر في مفهوم «التغيير الاجتماعي»، إذ إن النزعة الأحادية نفسها هي ما يحرّك هذا المفهوم. فكان يُنظر إلى الاستعمار آنذاك باعتباره تحديثًا، أي تسريعًا لسيرورة واحدةٍ ووحيدة، ألا وهي سيرورة الانتقال الحتمي من اقتصادٍ زراعي إلى اقتصادٍ صناعيٍّ رأسمالي. من هذه الزاوية يبدو الاستعمار مجرد تكثيفٍ لسيرورة تطوريةٍ عادية، ملازمةٌ لكل مجتمع =

لم تعد المواجهة مواجهةً بين إفريقيا مفردةً وبين الغرب، بل صارت مواجهةً بين الغرب و«الآخرين جميعاً؛ الآخرين الذين يَحْتَزُّهم الغرب برُدِّهم إلى المماثل، أي إلى ذاته. إنها مواجهة تتمُّ في عالم يسير نحو التَّشابه والتَّتمُّط؛ مواجهة يُرَدُّ فيها الغربُ الجَمِيعَ إلى ذاته، ويعمل في الآن نفسه على وضعهم في خانة الآخر»⁽¹⁾، الآخر الذي يَتَمَيَّزُ بغياب اللُّوغوس⁽²⁾، ويتخلّفه عن ركب التقدّم والتطوُّر الغربيّ، ممَّا يتطلَّب ميادين معرفيّة خاصّة ومميّزة عن علم الاجتماع، لدراسة هذه المجتمعات «المختلفة». إنّ الثقافات والمجتمعات، الإفريقيّة منها، أو الأوروبيّة أو الأمريكيّة، تُدرِك كوحداٍ كليلّة غير قابلة لأن يوفَّق بينها، كيانات مجرّدة - إفريقيا والغرب - ممَّا يقصي أيّ صراعٍ داخليّ فيها. ولَمَّا كانت المجتمعات الاستعماريّة تدرك بعضها بعضاً كمجتمعاتٍ متماثلة، في مواجهة المجتمعات المستعمرة، وتفرض نفسها باعتبارها «ال» حضارة؛ ولَمَّا كانت هي من يتحكّم في صيب الكلام، فإنّ الاحتجاجات القليلة المنبثقة [هنا وهناك] يتمُّ سجنها داخل الإطار الذي حدّده هذا الغرب المستعمر. وفي مواجهة هذه الهيمنة نفسها تنسى المجتمعات المستعمرة اختلافاتها. تبدو موحّدة ومتشابهة⁽³⁾.

= هكذا يستبعد العنف والهيمنة من العمليّة الاستعماريّة. وكان ينبغي الانتظار حتّى سنة 1951 لكي تعيد الأنثروبولوجيا، مع بالاندييه، مساءلة مفهوم «التغيير» مقحمة مفهوم «الوضعيّة الاستعماريّة».

(1) Diagne (S.B.), 1985, p. 45.

(2) اللُّوغوس كلمة يونانيّة تعني العقل واللّغة والنّظام... (المترجم)

(3) انظر هونتونديجي (P.)، 1977، ص 4. يصف بيديها هذا المسعى الذي يدفع الأفارقة إلى اختزال الآخر، بكلّ أصنافه، في شكل واحد، أو بالأحرى المسعى الذي يتجاهل كلّ أشكال الآخر (المجتمعات الآسيوية، والأمريكيّة الجنوبيّة...)، =

«إن الهوية الثقافية الإفريقية الزنجية هي المقابل السالب للـ«حضارة المعاصرة»»⁽¹⁾. ما دام الغرب يعتبر نفسه حضارة الفلسفة والعقل، فإن إفريقيا تدرك نفسها باعتبارها المقابل السالب لهذا العقل، أي باعتبارها حدسًا، وعاطفةً، ومشاركةً⁽²⁾. ذلك هو النمط الذي تشتغل وفقه كلٌّ من زوجة سنغور، والإثنو-فلسفات بتركيزها على تقديس الاختلاف، والبحث عن الأصالة، ورفض ما يفترض أن الغرب يجسده، تنتهي هذه الخطابات إلى تصوّر «انفصالي»⁽³⁾. إذ ترى هذه الاتجاهات الفكرية أن عليها التحرر من «الغيتو الإفريقي»⁽⁴⁾ الذي

= ولا يقرّ إلاّ بأخر واحد، هو الغرب؛ يصفه بكونه دالًا على «توحيد دنيوي»؛ انظر 2003، ص 96: «حين يختزل المقدس الإله في واحد، فإنه يمارس نوعًا من التوحيد، وكذلك حين يختزل الإفريقي كل أشكال الآخر في شكل واحد، فإنه يمارس ضربًا من التوحيد؛ توحيد دنيوي».

(1) Hountondji (P), 1977, p. 4.

(2) هكذا نلفي أنّ عددًا من الأعمال الإفريقية التي تشتغل من داخل حقل الأنثروبولوجيا وتدين نزعة الدراسة الخارجية الموضوعية (جدلية الدّاخل والخارج عند مالفينوسكي وليفي ستروس)، تعمل على قلب القيم بالتركيز على أهمية المعيش (Erlebnis) في إدراك قيم مجتمع من المجتمعات إدراكًا عميقًا. بعد دلّتاي، صار مثقفون أفارقة يتساءلون عن مدى إمكانية أن نبرّر، إستيمولوجيًا، موضوعية المعارف المتعلقة بالإنسان والمجتمع والتاريخ، وعن الإسقاطات الاستعمارية والغربية التي تشتغل داخل الدراسات الأنثروبولوجية. يوحى تمييز شعور المعيش بأنّ الأفارقة أقدر، من غيرهم، على دراسة مجتمعاتهم وفهمها. من هنا تمّ تفضيل الفهم الحدسي، وتشجيعه والرفع من قيمته. وهذا الفهم الحدسي هو ما استُخدم استخدامًا واسعًا من قبل عددٍ من الأنثروبولوجيين، من قبيل غريبول Griaule أثناء مقابلته الحكيم أوغوتيميلي Ogotemmèli، أو أوديرا أوروكا Odera Oruka حين قام بجمع أقوال الحكماء الكينيين. (انظر الصفحة 105 من كتابنا هذا).

(3) Diagne (S.B.), 198/, p. 44.

(4) Hountondji (P), 1977, p. 49.

طال حبسها فيه، وأن تكفّ عن الاستجابة لتطلّعات المستعمر السابق، -تلك التطلّعات التي تكون في الغالب الأعمّ باحثة عن الغرابة-. عليها أن تتخلّى عن المونولوج الذي يفرض عليها حالة من التصلّب، مونولوج المطالبة بالكرامة الذي لا يجد أيّ استجابة لدى الغرب، ولا يمنح إلاّ مشهداً فرجويّاً، «مشهد تعرّف ثقافيّ جماعيّ»⁽¹⁾. إنّها متجدّرة في ديناميّة تميمين وتلميع⁽²⁾... لذا يرغب هوندونتجي في القطع مع «الحديث عن إفريقيا [...]»، والاستعاضة عنه بالحديث بين الأفارقة⁽³⁾، بهذا الشرط فقط سيصير ممكناً الخروج نحو الآخر، من غير انغلاقٍ داخل نزعةٍ محلّية «من أشبع ما يكون»⁽⁴⁾. وإذّاك فقط يمكن «الحديث عن الآخر بافتراض أنّ هذا الآخر هو في آنٍ، قريبٌ منّي -إذ يشاركني الإنسانية-، وبعيدٌ عنّي -لأنّه يمثل غيريّة لا أستطيع اختزالها في صيغةٍ، أو حالٍ، أو جوهرٍ خارج الزّمان»⁽⁵⁾. إنّ الاختزال التفرّيعيّ الثنائيّ إفريقيا/ الغرب يستند في الحقيقة إلى فهمٍ ماهويّ للهويات الإفريقيّة، فهمٍ يبلورُ «نماذج» إفريقيّة [باعتبارها ماهياتٍ] يسجّن فيها الأفراد.

إنّ أزمة الهوية التي تتقّصاها تأملات الفلاسفة الأفارقة إنّما تُفهمُ في إطار العلاقة بالاستعمار والهيمنة. في ظلّ هذه المواجهة مع

(1) Hountondji (P.), 1977, p. 75.

(2) بمعنى الشّخصيّة الثّانويّة التي يكون الهدف منها تميمين شخصيّة البطل الرئيسيّة وتلميعها، مثل سانشو بانسا بالنسبة إلى دون كيخوته (المترجم)

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 49.

(4) Ibid, p. 75.

(5) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 106.

غربٍ تَحَوَّلَ إلى أقنوم، عمل الفكرِ الهوياتيِّ على إعادة صياغة الذوات الإفريقيَّة. وصار الأمر يتعلَّق بذوات اليوروبا، والبانتو، والزنجيِّ الإفريقيِّ. تصوغ هذه الخطابات الماهويَّة الهويَّة الإفريقيَّة انطلاقاً من أساسٍ ثابتٍ يسم «بوحده وديمومته في الزمان والمكان»⁽¹⁾ هذه الهويَّة المبنية باعتبارها هويَّة في ذاتها. هويَّة تنكشف لمن يعرف كيف يستجلي «ويجرد الثوابت، والسّمات المميّزة»⁽²⁾. هكذا يُقرُّ بعضهم للإنسان الإفريقيِّ «بأريحيَّة ودفءٍ لا نقاش فيها، بقدره على الأخوة للبشر، بلا قيد أو شرط، هي الأساس لنزعة إنسانيَّة عميقة»⁽³⁾، ويذهب آخرون إلى إرساء بعض السّمات الجسميَّة، ضمن الثوابت المقومة للهويَّة الإفريقيَّة، شأن «المظهر التشريحي (الطول، مؤشّر الجمجمة، مؤشّر الوجه) أو [...] المظهر المرفولوجيِّ (مؤشّر الأنف، لون البشرة، لون العينين، كثافة الشّعر)»⁽⁴⁾.

يتعلَّق الأمر دائماً بخطابٍ عن الذات الإفريقيَّة وليس بخطابٍ معها، خطابٍ يحوِّل الإفريقيِّ إلى موضوعٍ دراسةٍ مجرد، وغير حيِّ، وجامد. لكنّ لما كانت هذه الاتّجاهات تسعى إلى إثبات هويَّة وطنيَّة، إثنية، قاريَّة، بل وعربيَّة، بعد الخطابات الإثنولوجية والأنثروبولوجية التي ألحّت على الطّابع البدائيِّ للمجتمعات الإفريقيَّة، وعلى افتقار هذه المجتمعات للكتابة والفنّ والتّاريخ، فقد صارت المسألة مسألة إعادة

(1) Eboussi-Boulaga (I.), 1976, p. 5.

(2) Ibid, p. 5.

(3) Ki-Zerbo (I.), 1962, p. 140.

(4) Mia-Musunda (B.M.) 1976, p. 9.

قيمة لما كان محتقراً ومنكراً. وإذ تنخرط هذه الخطابات في إشكالية حقيقة، فإنها تصير أحياناً معياريةً وتوجيهيةً، إذ لا يتعلق الأمر دائماً بإعادة تحديد الهوية الإفريقية، أي ما معنى أن تكون إفريقيًا خلال الحقبة ما بعد الاستعمارية أو الاستعمارية الجديدة - بحسب مختلف الرؤى والتحليلات التي تناولت الواقع الإفريقي -، وإنما يتعلق الأمر بصياغة نموذج مثالي. وإذ يتم التفكير في الهوية على هذا النحو، فإنها تصير «تهدف إلى معيار»⁽¹⁾. ليس «الإفريقي الزنجي» مضافاً فحسب، بل يجب عليه أن يكون مضافاً، لأن الضيافة واجبٌ مقدسٌ بالنسبة إليه. وما إن تنخرط هذه الاتجاهات في سلك المعيارية، حتى تنخرط في سلك الاعتباط. ذاك أن هذه الهويات المقصودة، إذ تحوّلت إلى آفاق وتطلّعات، لم تعد تميل على معطى ملموس. فلا سبيل إلى فحص أقوالها. هكذا ينتهي بنا المطاف إلى بناءٍ دفاعيٍّ يرافع عن قيم، إلى قصيدةٍ حماسيةٍ تُطري سمات افتراضية ترسي ضرباً من «الهومو أفريكانوس homo-africanus»، «خيالاً غير بشري»، «متجاهلة الذات التاريخية [...]، مختزلة، في كونيّة فضفاضةٍ ومجردة، الخصوصية التي نطالب بها. إذ تبدو الخصوصية، هنا، وسطاً من الصفات والخصائص التي أوجدتها الطبيعة هنا على الدوام. مكاناً يُراكم فيه التضامن، والهوية، والاستمرارية، إن لم نقل تُراكم فيه «القيم»، من غير أن ندري كيف تتشكّل واقعا مستقلاً عن التبعيات الداخلية. [...] ينتهي المطاف بالصفة، وقد اتخذت بعداً كونياً، إلى الحلول محلّ الموصوف،

(1) Eboussi-Boulaga (I:), 1976, p. 6.

يملاً النَّعْتُ فراغ الذات، ويصير هو ما يحدُّها. «الزنجي كذا...» إنّه يغرق في أوصافه؛ يتحوّل إلى كيانٍ [مفترض]، إلى كائنٍ خياليّ. يتحوّل الوصفُ إلى توصيفٍ معياريّ: إنّ الزنجيّ فكرة، فكرةٌ ينبغي أن يُعاد إنتاجها في الإسقاطات المحسوسة»⁽¹⁾.

يشخص إيبوسي بولاغا أصل إشكالية الهوية الإفريقيّة في اللّقاء المؤلم إفريقيا-الغرب. فما من معنى لأن يفكر الإفريقيّ في ذاته قبل هذا اللّقاء المأساويّ. فقط بعد «حدوث اللّقاء»⁽²⁾، انخرطت الذات الإفريقيّة في هذا التفكير، «فأن يثبت المرء نفسه بما هو إفريقيّ زنجيّ، يعني أن يدرك الإمكانية الدائمة في أن تتحوّل ذاته إلى لا ذات، وأن ينفي هذه الإمكانية عبر مشروع وجود-لذاته»⁽³⁾؛ أي أن ينخرط في منظور غير جغرافيّ، منظور لا يرتبط بمكان، أي بنطاق بعينه، وتحديدًا بقارة، بل يرتبط ببعيدٍ تاريخيّ. ومن هنا يكون انخراط سؤال الهوية في بعدٍ تاريخيّ ذا طابع مزدوج: اللّقاء، ضمن سياقٍ محدّد، مع المجتمعات المستعمرة، يقود الذات الإفريقيّة إلى التفكير في نفسها كذاتٍ إفريقيّة. لكن مع ضرورة تحويل الباراديغم الجغرافيّ. فبالنظر إلى عمليّات الترحيل التي خضع لها رجالٌ ونساءٌ أفارقة، زمنَ تجارة العبيد، لم يعد بإمكان الباراديغم الجغرافيّ أن يعكس الحقيقة كاملةً وواضحة. وبالتالي، هل من الممكن أن ندمج من جديد، ضمن الهوية الإفريقيّة، تلك الذوات التي رُحلت من القارة، سعيًا إلى أن نفكر في وجود-معًا

(1) Eboussi-Boulaga (E.), 1977, pp. 32, 33 et 220.

(2) Shelton (A.J.), 1963, p. 101.

(3) Eboussi-Boulaga (E.), 1976, p. 9.

«زنجي-إفريقيي». بهذا النحو يتمكن إيبوسي بولاغا من تحويل الهوية الإفريقية الزنجية «في ذاتها» إلى هوية «لذاتها»، إذ تصير حاملة لمشروع مشروع «هوية فاعلة»⁽¹⁾. ضمن منظور برغسوني (نسبة إلى برغسون) يشرح الفيلسوف الكامبروني بأننا «نخرج من نظام المقارنة الذي يحيل على طرف ثالث، أي من نظام «نحن-الموضوع» الذي يلوح هوية جماعية نحن إليها؛ ونتقل إلى نظام «نحن-الذات» الذي يتجلى كمارسة تقدمية وتحويلية، ممارسة تتحقق وهي تفعل»⁽²⁾. إن الهوية، من هذا المنظور، تنسلخ من نزعة ماهوية، لأنها تكون صيرورة بناء؛ لا تظل جامدة، بل تصير متحركة. تصبح بمثابة «أوى، وإمكانية، وأقوي، وقابلية للتنوع». إن الهوية محض إمكانية تغادر سجن فراديتها وفرادتها. ليست الهوية الإفريقية هوية «في ذاتها» لم يلحقها أي تغيير، بل هي تنوع - في الزمان والمكان - تنوع يُترجم في شكل تقاطع وعبور، وليس في شكل استعادة واسترجاع»⁽³⁾. إن الفلاسفة الأفارقة الذين يسعون إلى أن يتميزوا عن الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية مدعوون إلى إعادة التفكير في مفهوم الشخصية الإفريقية والهوية الإفريقية لأن هذين المفهومين قد خنقا الذات الملموسة والمفردة.

لا يندر أن نصادف في المؤلفات الإثنولوجية أو الأنثروبولوجية نفيًا لوجود الفرد في المجتمعات الإفريقية التقليدية. تلك، حسب

(1) Eboussi-Boulaga (I.), 1976, pp. 11, 16.

(2) Ibid, p. 16.

(3) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 105.

هنري ليفي برول، إحدى السمات الدالة على «بدائية»⁽¹⁾ المجتمعات المستعمرة. الفردُ شبحٌ. لا شيء يتمتع بصفة الواقعية سوى الاجتماعي الذي يُحتزل في جماعة أو قبيلة أو إثنية. هكذا تصادفنا عباراتٌ من قبيل: «إنّ السّود يعبرون ضمن الجماعي وليس الفردي»⁽²⁾. كلّ فعلٍ فرديّ إلّا ويُرَدُّ إلى واقع اجتماعيٍّ محدّد، واقع يعبر عن الجماعة التي انطلقاً منها يُدرَك الفردُ. وفي حين لا يرى غريُول Griaule [على سبيل المثال] في أوغوتمي Ogotemmèli مفكراً، بالمعنى الفعليّ لكلمة مفكّر، بل هو بالنسبة إليه أكثر من ذلك؛ إنّه «مردّدٌ حكمةً جماعيّة»⁽³⁾ (إذ المقصود هو محو كلّ فكرٍ فرديّ يعبر عن التعدّد، وعن إمكان التناقض، لكي تتأكّد استحالة وجود ذاتٍ داخل المجتمعات الإفريقيّة)؛ فإنّ بول رادان Paul Radin⁽⁴⁾ يحرص على البرهنة على وجود أفرادٍ داخل المجتمعات المسماة «بدائية». إنّه «يقلّب لفظاً لفظاً المسعى المعتاد لدى نظرائه»⁽⁵⁾، وإن كان يحصر الفردانيّة في وجود طبقاتٍ مثقّفة تسعى إلى الحصول على الاعتراف وعلى المكانة الشخصية داخل المجتمعات التي درسها؛

(1) في المؤلّف الذي أشرف عليه جون بوارييه Jean Poirier، حول الإثنولوجيا العامة «La Pléiade» *L'Éthnologie générale* (Paris, Gallimard, 1968)، ينبه هنري ليفي برول إلى أنّ المجتمعات «البدائية» تتميز بضعف المكانة التي يحتلّها الفرد داخل الجماعة، بحيث لا تكون الوحدة الاجتماعيّة هي الفرد بل الجماعة، كما تتميز هذه المجتمعات بعدم التمايز الاجتماعيّ الذي يقضي تقسيم العمل الجماعيّ والطبقات الاجتماعيّة. إنّ الذهنية البدائية تتميز أساساً بنزوعها إلى الروحانيات.

(2) Griaule (M.), *Arts de l'Afrique noire*, p. 85 in Bidima (J.-G.), 1997a.

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 92

(4) انظر رادان (P.) *Primitive Man as Philosopher*، ذكره: هونتوندجي

(P.) Hountondji، 1977، ص 92.

(5) Hountondji (P.), 1977, p. 94.

وإن كان يدرك تلك الفردانية من دون أيّ حمولةٍ عمليّةٍ واقعيّة. يبيّن هذا المثال أنّ فكرة «إجماع بدائيّ»، فكرة «انغماس الفرد في الجماعة»⁽¹⁾ تعمل عمل أسطورة، أسطورة مفادها أنّ المختلف هو دائماً خارج الذات وغريبٌ عنها.

حتّى حين يحرص لالييه على التفكير في مفهوم الشّخص، فإنّه يبدو حبيس تلك الأسطورة. صحيح أنّه، عبر اختيار دراسة هذا المفهوم، يحوّز استحقاق طرح وجود الفرد بما هو فرد، ومن ثمة تنفيذ الحكم المسبق الذي يزعم عدم وجود أفراد داخل المجتمعات الإفريقيّة التقليديّة. لكنّه يظلّ حبيس الأسطورة التي تُغرق الفرد ضمن شموليّة المجتمع، سواء كان هذا المجتمع عائلّة أو عشيرة. هكذا يؤكّد الفيلسوف البينيّ أنّ «الشّخص يمكن أن يعتبر بمثابة الموضوع الذي تتجلّى فيه هيمنة [المجتمع]»، إذ «يستحوذ»⁽²⁾ المجتمع على الفرد من ولادته إلى وفاته، بل وحتّى ما بعدها. فيُلقي الفرد نفسه أسيرَ جينالوجيا تثقل كاهله. على أنّ هذه الحتمية ليست كليّة شاملة، إذ يترك لالييه هامشاً للحرية والإرادة الفردية. ويتمكّن من إنقاذ الفرد عبر إثبات أنّ «المجتمع في مجمله [...] يبدو قطاعاً واسعاً من الحتمية [...]». لكن تحديداً لأنّ الفرد يشعر بنفسه حرّاً، فإنّه ينبغي أن يبذل كلّ ما في وسعه ليجعل حرّيته تسلك ضمن، وعبر، «الثغرات» العديدة التي تتركها، فيما بينها، مختلفُ قطاعات الحتمية»⁽³⁾.

(1) Hountondji (P.), 1977, p. 96.

(2) Lalèye (I.P.), 1970, pp. 145 et 149.

(3) Ibid, p. 210.

لقد استثمرت هيمنة المجتمعيّ على الفرد استثماراً مضاعفاً، وعلى أنحاء مختلفة. فبالنسبة إلى الإثنو-أنثروبولوجيين الاستعماريين، يُفترض بها أن تُستعمل وسيلةً لتأكيد أن المجتمعات المستعمرة وحدها تحتوي على فكرٍ فرديّ، ونقديّ، ومختلف، أي فكرٍ ينتجُه مفكّرون، وعابرة، وفنانون. أمّا داخل الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية الإفريقيّة، فكانت غاية تلك الهيمنة أن تؤسّس لنزعةٍ شيوعيّةٍ إفريقيّةٍ أو لاشتراكيّةٍ إفريقيّةٍ مؤسّسةٍ على نزعةٍ شيوعيّةٍ ينظر إليها باعتبارها إفريقيّةٍ «نموذجيّةٍ»، ومبنيّةٍ على تعارضٍ مع النزعة الفردية الغربية الرأسمالية. وحسب كي-زربو، فإنّ «أحد العناصر الأساسيّة للشخصيّة الإفريقيّة هو عنصر الروح الجماعيّة. إنّ الفردانيّة تقع على طرفي نقيضٍ مع الذهنيّة الزنجيّة التقليديّة»⁽¹⁾. وإذا كان هذا الضرب من الخطاب قد تعرّض لانتقادات شديدة من قبل بعض الفلاسفة الأفارقة لكونه «يبلور»⁽²⁾ جملةً من الاختلافات في هويّةٍ واحدةٍ خانقة ومحدّدة، إلّا أنّه ما يزال حاضرًا في بعض الخطابات الإثنو/أنثروبولوجيّة. والشاهد على ذلك استخدام «بعض الأطباء النفسيين الإثنولوجيين، [...] لكليشيهات الإثنولوجيا الاستعماريّة، من قبيل: الشيوعيّة الإفريقيّة، وغياب الفردانيّة في المجتمعات الإفريقيّة، والتدين الجوهريّ، والتأكيد على

(1) Ki-Zerbo (J.), 1962, p. 138.

(2) ديبّي (K.A.)، 1994. راجع: بيديا (J.-G.)، Bidima (J.-G.)، 1997b، ص 79-88. يبيّن بيديا أنّ حركة الوحدة الإفريقيّة تقصي، بغير قصد، المجتمعات الإفريقيّة من الإنسانية والتاريخ، إذ تعتبر هذه المجتمعات خالية من الصراع (انظر تحديداً ص 83-84). كما ينبّه إلى وجود مجتمعات إفريقيّة فردانيّة (المرجع السابق، ص 84-85).

السّمة السحرية للشّر»⁽¹⁾. إنّنا نواجه ترسخ أفكار النزعة الثقافيّة المتطرّفة التي تُبلور وتُرسّخ الهويّات الاجتماعيّة والعرقية المحدّدة للأفراد وسلوكهم، تحديداً مطلقاً، ولا مناصّ منه. إذ تُدرّك الهويّة إدراكاً جوهرياً وماهويّاً، عبر نهجٍ شموليٍّ: يلقي الأفراد أنفسهم، في هذا النهج، مختلطين ومُغرّقين في مجتمعٍ شاملٍ يستوعبهم جميعاً. من هنا يلاحظ بيديا أن «الشمولية هي جزء من تشنّجات الكتابة الشائعة في بعض مجالات البحث الإفريقي. شموليّة تحوّل أحياناً حالة مفردة إلى تعميم»⁽²⁾. يصير الفرد ملحّقاً بالمجتمع الذي يُدمج فيه، ويصير المجتمع هو المحدّد للفرد. وعلى المنوال نفسه تصير إثنية ما - كالبانتو بالنسبة إلى تمبلز أو اليوروبا بالنسبة إلى لالييه - ممثّلة للمجتمعات الإفريقيّة كلّها.

يُدين فلاسفة، من أمثال بيديا وإيبوسي بولاغا وديبي، هذه المقاربات القائمة على التعيين وعلى تحديد الهويّة، مبينين الرهان الذي قد ينطوي عليه التفكير في مسألة الهويّة. لا يكفي أن نرغب في، أو

(1) بيديا (J.-G.), 2000a, ص 100. يبدو ترسخ هذه الكليشيات في المخيال الغربي مسألة مرضيّة، لاسيما أنّه قد كان موضعاً لمساءلة علماء الأنثروبولوجيا الغربيين أنفسهم، شأن بالاندييه الذي فضح الرؤية الغربيّة للمجتمعات التقليديّة باعتبارها رؤية تكراريّة، خارج التاريخ، وتوافقية في عمقها، ولا تترك مجالاً للاعتراض، وتجدّد تحقّقها في الأسطورة.

(Anthropologiques, Paris, Le Livre de Poche, 1974, éd. de 1985, p. 249-252).

ويواصل بيديا هذا التفكير في مقاله:

«Discours philosophiques africains: où en est le problème du droit?», 2000b, p. 176

(2) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 105.

ندعي، «إعادة الوصل مع تقطعات تاريخية انقطعت من الخارج»، بل ينبغي أن نتساءل عن «الإطار»⁽¹⁾ الذي يجب أن يُبنى فيه إثبات الهوية هذا. والرهان هنا هو إمكان أن يبني الفرد نفسه بنفسه، وأن يفكر في نفسه إنساناً، أي ذاتاً فاعلة وحرّة ومسؤولة. فضلاً عن أن التفكير في اندماج الفرد ضمن المجتمع، يمكن أن يكون مناسبة لإدراك أن «الفرد ليس فكرة مجردة معزولة، بل هو حصيلة العلاقات الاجتماعية»⁽²⁾. من هنا فإن وصف الإنسان بأنه كائن اجتماعي لا ينفي عنه فردانيته. وينبغي تعميق العلاقات الجامعة بين الفرد والجماعة، كي نفكر في الفرد ضمن المجتمع وليس ضده. إن الفرد والجماعة ليسا نقيضين ينفي أحدهما الآخر. فالغيرية عنصرٌ مقومٌ لذاتنا، وإنه لمن المهم أن ندرك أن هويتنا لا ينبغي أن تفهم باعتبارها مُعطى جامداً وعالقاً في الشّبه، ولا باعتبارها معطى أصلياً وناجزاً، مُعطى يُقضي مفاهيم الإمكان والمستقبل. بل إن الهوية، على النقيض من ذلك، تفترض منا أن نفكر فيها باعتبارها «ما يُنجز، وما ينحلُّ، ما لا يقع أبداً في خانة التام النّاجز، بل هو ما لا ينفك «يُنجز»»⁽³⁾ سعياً إلى الخروج من الهويات الجامدة التي تفعلُّ، عن وعي أو بغير وعي، الكليشيات الغربية، أو التمثلات المبنية على نحوٍ مثاليّ وثنائيّ تقابليّ. يحرص عدد، لا بأس به، من الفلاسفة الأفارقة على انتشال أنفسهم

(1) Adotevi (S.S.), 1972, p. 178 et 179.

(2) Bidima (J.-G.), 1998b, p. 819

(3) Bergson (H.), L'Évolution créatrice, (in) Œuvres complètes, Paris, Presses Universitaires de France, p. 579.

من دائرة العلاقة إفريقيا-الغرب، لاسيما دائرة نظام المعرفة الغربي، لكي يستطيعوا تصوّر الهوية والفلسفة الإفريقيّة على نحوٍ مغاير؛ فيتصوِّرون الفلسفة الإفريقيّة مشروعَ تفكيكٍ.

مُرونة الفلسفة

منذ نهاية ستينيات القرن العشرين وبداية سبعينياته، تبلورت، مع نقد الإثنو-فلسفة، محاولةٌ لتحديد ما الفلسفة الإفريقيّة وما ينبغي لها أن تكون. وينبّه الفلاسفة المنخرطون في هذه الحركيّة، إلى صعوبة تعريف الفلسفة، على هذا النحو، داخل الميدان الفلسفيّ نفسه. وقد سعى هؤلاء الفلاسفة الأفارقة إلى وضع تعريف صارم للفلسفة، وفي الآن نفسه بناء فلسفة إفريقيّة، منتقدين في الإثنو-فلسفة استنادًاها إلى معنى واهنٍ للفلسفة، معنىً يسمح بأن ندرج ضمن مصطلح «الفلسفة» ما لا يقبله التقليد الفلسفيّ الغربيّ. وتُفهم هذه الفلسفة الإفريقيّة على أنحاء مختلفة، بحسب كلّ فيلسوف. فبعضهم يدفع بافتراض وجود فلسفة إفريقيّة صيغت مسبقًا. غير أن هؤلاء، إذ يرفضون مفهوم الفلسفة الإفريقيّة كما صاغته الخطابات الإثنو/أنثروبولوجية، وإذ يُقرُّون بوجود فلسفة إفريقيّة سابقة على تلك الخطابات، وإن عُدّمت الآثار المكتوبة الدّالة عليها، فإلى أيّ موادّ بوسعهم أن يستندوا؟ بما أنّهم يرفضون فكرة وجود فلسفة جماعيّة وأبديّة محفوظة في لغات المجتمعات الإفريقيّة أو ثقافاتِها، فللمرء أن يتساءل كيف لهم أن يستكشفوا الفلسفة التي يدفعون بها؟ أيُّ وضعٍ لهذه الفلسفة؟ أهْي متميِّزة حقًّا عن الخطابات الإثنو-فلسفيّة؟ وكيف

لهم أن يربطوا بين الشفهية والفلسفة؟ أي سمات من سمات الفلسفة يختارون تثمينه واستعماله؟

يلجأ الفلاسفة المنخرطون في عملية من هذا القبيل إلى شخصية تسمح لهم بتثمين تصوّر غير أكاديمي وغير نسقي للفكر والفلسفة، ألا وهي شخصية الحكيم. فترتسم، إذك، ملامح صورتين من صور الحكيم الإفريقي: الصورة التي رسمها علماء الإثنولوجيا الذين كانت غايتهم تزويد الغرب الاستعماري، الغارق في التقنية، بمكمل روحي؛ والصورة التي أنشأها الفلاسفة الأفارقة الذين، بافراضهم وجود فلسفة عفوية إلى حد ما، وبمطالبتهم بفلسفة تكون لإفريقيا وفي إفريقيا، قد انتهوا إلى اقتراح فهم للفلسفة يختلف عن ذلك الذي تروّجه المعرفة الأكاديمية. وفي هذا الإطار يرى لالييه أن «صياغة تعريف دقيق للفلسفة لا يعرف الفلسفة تعريفاً شاملاً»⁽¹⁾، وأن عملية الصياغة هذه قد تتخذ في إفريقيا أشكالاً مختلفة. فحفاظاً على إمكانية وجود فلسفة إفريقية مصاغة بالفعل، يعمد هؤلاء المؤلفون إلى مضاعفة معاني مصطلح «الفلسفة» ذاته، عاملين على توسيع مداه توسيعاً جديداً ومختلفاً. فيقترحون تصوّراً للفلسفة قد أغفله نسبياً التطوّر التاريخي الغربي وحجبه. وذلك ما يتّضح أساساً في متن هنري أوديرا أوروكا Henry Odera Oruka.

لقد انبنى تفكير هذا الفيلسوف الكيني، على امتداد الزّمان، وفقاً لمرحل ثلاث⁽²⁾:

(1) Lalèyè (I.P.), 1970, p. 166.

(2) انظر: أوشينغ أوديامبو (F.) Ochieng'-Odhiambo, 2002.

1. تشمل المرحلة الأولى النصوص المكتوبة قبل عام 1978،
وتتمحور أساسًا حول مقاليتين:

«Mythologies as 'African Philosophy'» (1972).

«The Fundamental Principles in the Question of 'African
Philosophy'» (1975).

وتُظهر المقالتان كراهية واضحة تجاه تيار الإثنو-فلسفة الذي لم
يكن يشكل، خلال هذه المرحلة، فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل
يدخل في باب الميثولوجيا. وبالتالي، لا يمكن للفلسفات الشعبية
والجماعية أن تكون فلسفة، حتى وإن كانت إفريقية.

2. أما المرحلة الثانية فتتأطر بالمقاليتين التاليتين:

«Four Trends in Current African Philosophy» (1978).

«Sagacity in African Philosophy» (1983).

وهذه هي المرحلة التي يعتبرها فريدريك أوتشينغ أوديامبو
Frederik Ochieng'-Odhiambo مرحلة الـ «philosophic sagacity»⁽¹⁾.
وخلافًا للسابقة، عزا أوديرا أوروكا، خلال هذه المرحلة التي
امتدت خمس سنوات، إلى الإثنو-فلسفة دورًا مهمًا في تطوير الفلسفة
الإفريقية. وفي عام 1978، أعيد دمج الإثنو-فلسفة ضمن الفلسفة،

(1) لقد اخترنا عدم ترجمة مصطلحات «philosophic sagacity» أو «sage-philoso-
phy» لأن الترجمة، كما يقول دولوز، ستمحو «جمال التعميد» عن المفاهيم التي صاغها
أوديرا أوروكا، وستمحو البناء النحوي الذي ينطوي على المعنى، ويسعى إلى التوفيق
بين الفلسفة والحكمة؛ لاسيما وأن هذه التعبيرات تتوافق مع مراحل مختلفة من فكره.
(الحاشية للمؤلفة، وجب التنويه)

فاعُتبرت تيارًا من تيارات الفلسفة الإفريقية. وبالتالي، كانت النبرة
آنئذٍ أكثر تصالحًا.

3. ثم أخيرًا، وابتداءً من العام 1984، بدأ عصر جديد، عصر
الـ sage-philosophy بالمعنى الحرفي للكلمة. وكان هذا الاصطلاح، في
البداية، يتعايش مع مصطلح philosophic sagacity، ويُستعمل معه،
ثم ما لبث أن عوّضه، شيئًا فشيئًا.

وخلال هذه المرحلة لم تعد النبرة شديدة قاسية تجاه الإثنو-فلسفة،
بل صارت هذه الأخيرة مظهرًا من مظاهر الـ sage-philosophy. حتى
إنّ المفهومين صارا ملتبسين، يصعب التمييز بينهما. إنّ مفهوم الـ
philosophy الذي صاغه أوديرا أوروكا، هو نتيجة تفكيرٍ طويل، بُنيَ
على طريق التجربة والخطأ. وما كان له أن يُصاغ دون تفكيرٍ ما تمت
بلورته من قبل. إنّ فلسفته هي بمثابة فكرٍ يتحرّك، فكرٍ يُبنى ويُفكّك
ثمّ يُعاد بناؤه، فكرٍ ينفي أحيانًا ما سبق له أن أثبتّه. إنّ فكرٌ لا يقدم
نفسه جاهزًا من البداية، بل يجربُ نفسه. وإنّ التقسيم الآنف لفكر الـ
sage-philosophy، يتمحور حول الحيز الممنوح للإثنو-فلسفة نفسها؛
مما يفترض، في كلّ لحظة، تصوّرًا مختلفًا لما هي الفلسفة أو لما ينبغي أن
تكونه.

كان أوديرا أوروكا يرى في كتاباته المبكرة، إذن، في الإثنوغرافيا
والأنثروبولوجيا مجرد ميثولوجيات⁽¹⁾، أي خطاباتٍ تُعنى بدراسة

(1) انظر أوديرا أوروكا (H) Odera Oruka، 1972a. يرى أوديرا أوروكا أنّ
الأنثروبولوجيا الكلاسيكية قد غيرت، تغييرًا جذريًا، المقاربة الغربية للأسطورة. =

الأساطير بمختلف الأشكال التي تتجلى بها في المجتمعات المدروسة. إن السمة المميّزة لكلّ ميثولوجيا، حسب أوديرا أوروكا، هي كونها تقف عند مستوى وصف الحكايات التقليديّة والمعتقدات، بينما تسلك الفلسفة مسلك النّقد أو التّقييم. ولأنّ الميثولوجيا لا تستلزم تحليلاً نقدياً، فإنّها تضطلع بوظيفة خاصّة: إنّها تساهم في تكوين الأنظمة الأخلاقيّة والكونيّة؛ وليست تستند إلى إيتيقا، أي إلى «علم أخلاق»، باعتبار علم الأخلاق هو العقل مطبّقاً على مجموعة العادات والأعراف والقواعد التي توجّه المجتمع، بل تستند إلى «أخلاقيات، أي إلى جملة القواعد الاجتماعيّة والأخلاقيّة نفسها التي تحكم الحياة العامّة والخاصّة، والتي هي، بطبيعتها، ثابتة ومحافضة. إنّ الميثولوجيا، وفقاً لأوديرا أوروكا، لا تساهم أيّ مساهمة في إخراجنا من السذاجة والجهل، بل هي، على النقيض من ذلك، تُمعن في إغراقنا فيهما. لهذا السبب تُستبعد الخطابات الإثنو-أنثروبولوجيّة من المجال الفلسفيّ، وبناء على ذلك، يجب أن نفهم الإثنو-فلسفة خارج الفلسفة. فهي، في أفضل الأحوال، تعتبر «ما قبل-فلسفة»⁽¹⁾.

ليس هذا النقاش ذا طبيعة علميّة فحسب؛ بل هو أيضاً عمليّ وسياسيّ. ذاك أنّ خلط الخطاب الإثنو/أنثروبولوجيّ والأسطوريّ

= ففي حين كان عصر الأنوار يقارب الأسطورة باعتبارها معرفة مُرمّزة وساذجة، فيختزلها في بعدها الأخلاقيّ، فإنّ القرن التاسع عشر، والنزعة التطوريّة، قد رأيا في الأسطورة معرفة نسقيّة مؤسّسة على اللّغة والخيال. هكذا تمّ إرساء الأنثروبولوجيا باعتبارها معرفةً بالمحتوى العقلانيّ للأسطورة. وانظر كذلك لوكليير (G) Leclerc، 1972.

(1) Hountondji (P), 1977, p. 66.

بالخطاب الفلسفي، ينتصب، وفقاً لأوديرا أوروكا، عقبةً في طريق التّقدّم والتنمية. تلك الخطابات لا تساهم أيّ مساهمة في الخروج من الجهل. إنّها تُولي وجهها شطرَ الماضي حصراً، وتتخفّى خلف سلطة التقاليد. وهنا ملعب الكولونيالية الجديدة. يبدو إذن ألاّ تعريف للفلسفة من الصرامة والدّقة بما يكفي لشقّ هوية بين الإثنو-فلسفة والفلسفة. يُصرّ أوديرا أوروكا على هذا الشرط إلى درجة أنّه ينتقد هونتوندجي على سعة تعريفه للفلسفة الإفريقيّة، التعريف الذي يشمل «كلّ [...] النصوص التي كتبها مؤلفون أفارقة، وصنّفوها بأنفسهم ضمن دائرة الأعمال الـ«فلسفيّة»»⁽¹⁾. فهذا التعريف لا يستند إلاّ إلى جنسيّة المؤلفين، فضلاً عن أنّ ادعاء هؤلاء المؤلفين انتماء نصوصهم إلى الفلسفة، ليس دقيقاً بما يكفي؛ والشاهد على ذلك ما يقوم به هونتوندجي نفسه، إذ يُدرج ضمن دائرة الفلسفة الإفريقيّة مؤلّفين لا يستوفيان الشرطين اللذين وضعهما؛ نقصد فانون وسيزير اللذين لا يدعيان أيّ خطاب فلسفيّ، فضلاً عن أنّهما ليسا إفريقيّين، وإن كانا ينحدران من العبيد الأفارقة الذين رُحّلوا إلى جزر الأنتيل. بحثاً عن تعريف أكثر دقة وصرامة للفلسفة بشكل عام، والفلسفة الإفريقية بشكل خاص، سعى أوديرا أوروكا إلى إبعاد الفلسفة عن الإثنولوجيا وتقريبها من العلم؛ لذلك، فهو لا يعتبر الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا خطابات علميّة.

(1) هونتوندجي (P.) Hountondji، 1977، ص 11. ينتقد أوديرا أوروكا، سنة 1975، هونتوندجي على تخصيصه مكاناً للإثنو-فلسفة ضمن مجال الفلسفة، إذ أقحم متن كاغامي داخل الفلسفة الإفريقية مستنداً إلى معايير هوية لا غير، أي مستنداً إلى كون كاغامي إفريقيّاً فحسب؛ انظر أوديرا أوروكا (H) Odera Oruka، 1975a.

على أنّ فكر أوديرا أوروكا قد تطوّر. وما لبثت أن اختفت تدريجياً نبرة البدايات الحادة التي كانت تطبع سنة 1972، كاشفةً عن انزياح في مسار تفكيره. لم يعد يؤكّد وجود فجوة فاصلة بين الأساطير والفلسفة. لقد صار في قلب النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقيّة. نقاش يسعى إلى تعيين الحدود، وإلى وضع تعريفٍ، وإلى التفكير في العلاقات بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، وبين الفلسفة والعلم. خلال سبعينيات القرن العشرين، تصوّر بعض الفلاسفة الأفرقة -بمن فيهم أوديرا أوروكا وكواسي ويردو-، هرباً من هيمنة الإثنو-فلسفة، الفلسفة والعلم كمسعين للبحث عن الحقيقة يستندان إلى مبادئ موثوقة موضوعياً وعقلانياً⁽¹⁾. فصار آنئذٍ، لزاماً على الفلسفة، «بمعناها الصّحيح»، أن تُدرَكَ وفقاً لنموذج علميٍّ، بل وأن تعتمد أحياناً على تطوّر العلم في إفريقيا. هكذا، يؤكّد كلٌّ من هونتونديجي وتوا⁽²⁾، مستندين إلى ألتوسير، أن لا إمكان لقيام فلسفة بالفعل في إفريقيا بمعزل عن العلم. إنّ الممارسة الفلسفيّة مشروطة بممارسة العلم، ولا تنفصل عنها. ويرى بيدىما أنّ لدى كلٍّ من هونتونديجي وتوا ثقة عمياء، وغير نقديّة، في العلم. ينتقد فيهما تبني «موقفٍ اعتقاديٍّ»⁽³⁾، وفهم وضعائيّ ينتمي إلى القرن التاسع عشر، فهم يخلع على العلم وظيفةً خلاصيّةً. أقوالهما لا تنطوي على أي فحصٍ ذاتيٍّ فيما

(1) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1975a، ص 46. كان أوديرا أوروكا في هذه المرحلة يعارض بين الفلسفة والعلم وبين الميثولوجيا (1972a).

(2) انظر هونتونديجي (P.) Hountondji، 1977، ص 125، وأيضاً توا (M.) Towa، 1971.

(3) Bidima (J.-G.)، 1995، p. 99.

يتعلّق بمفهوم التقدّم، أو فيما يتعلّق بالعلوم التقيّنة. إنّ الفلسفة في نصوصهم تقدّم على أنّها تأمل نقديّ ومنهجيّ، والحال أنّ هذا الفهم لم يحظَ دائماً بالإجماع في كنف الفلسفة الغربيّة. إنّما شهدت الفلسفة الغربيّة في القرن التاسع عشر تطوُّراً مهمّاً، إذ تأسّست داخل الجامعة، فأدى ذلك إلى تغيُّرٍ في خطابها. وبانتقال الفلسفة إلى مستوى المهنيّة، صارت شأن المتخصّصين، وغدت في المقام الأوّل عبارة عن خطاب. لقد أُلقيَ جانباً البعد العمليّ للفلسفة، وسعت إلى أن تصبح خطاباً علمياً، وصارماً، ونسقيّاً.

غير أنّ هونتوندجي أو تورا أو ويردو، حين يتمسّكون بالعلم، فإنّما يستدعون عبره الكتابة. لأنّ الكتابة إذ تُحرّر الذاكرة من هاجس الحفظ والأمانة، فإنّها تجعل التفكير الفلسفيّ ممكناً. إنّ الكتابة وإن كانت غير كافية، فإنّها تظلُّ شرطاً لا غنى عنه، شرطاً يعزز تطوُّر التفكير النقديّ، لأنّه يسمح للذات بأن تتخذ مسافةً من التقليد. إنّها تُسهّم في ظهور ذهنية علمية متماسكة وتجريبيّة و«دقيقة» و«صارمة»⁽¹⁾. وإذّاك يمكن للعلم أن يمنح الفلسفة منهجاً للبحث وطريقةً للتفكير. [هكذا] تصبح الفلسفة علميّة. إنّ المنهج الاستنباطيّ الذي ينطلق من الفرضية، فالتجربة، ثمّ الملاحظة، والذي لا يجعل من أيّ تخمين أو احتمال حقيقةً أبديةً ومطلقة، هو ما يجبُ أن تعتمده الفلسفة، أي ينبغي أن تكون الفلسفة «بحثاً قليقاً، لا يعرف الاكتمال»⁽²⁾. إذ يتصوّر

(1) Wiredu (K.), 1974b, p. 145.

(2) هونتوندجي (P.) Hountondji, 1977, ص 79 وما بعدها. وانظر كذلك ويردو Wiredu (K.), 1974b.

ويردو العلمَ وفقاً لهذا النموذج المبسط عمداً، فإنه يوسع مفهوم العلم ليشمل كل فكر ينتهج طريقةً عقلانيةً -استنباطيةً-، سواء انصب هذا التفكير على ميادين بحثية، أم على الحياة اليومية. «أكرّر، إن هذا العرض للمنهج العلمي هو مبسط للغاية [...]». وتسمح لنا البساطة بتوسيع نعت «علمي» ليشمل كل بحث عقلائي، سواء تعلق بالحياة اليومية أم بأعقد البحوث الأكاديمية⁽¹⁾.

وإذ يسلك ويردو هذا المسلك، فإنه، وهنا المفارقة، يعيد ربط الصلة بتصور غير علمي وغير أكاديمي للفلسفة. ويحوّل الفلسفة والعلم إلى أسلوب للعيش والتفكير. يصبح التفلسف عنده رديفاً للعيش وفقاً لمقتضيات العقل، أي أن نفكر، في حياتنا اليومية، وفق القواعد العقلانية للاستنباط والاستقراء. وبالتالي، تكون الطريقة المميزة للفلسفة ليست سوى طريقة الاستخدام السليم للعقل (لا توجد طريقة خاصة بالممارسة الفلسفية)؛ لا يتعلّق الأمر بمنهج تقني حقاً، إنه منهج ينحوننا بعيداً عن التصور الذي يرى في الفلسفة ميداناً يتطلب «مصطلحات ومعجماً وعدة مفاهيمية بأكملها، ورثناها عن التقليد الفلسفي»؛ «معارف مسبقة» يستحيل أن نتفلسف بدونها⁽²⁾.

كذلك يستند تصور أوديرا أوروكا للعلم والفلسفة على تعريف للمفاهيم وتوسيع لها، مماثلين لما رأيناه آنفاً. فهو يعمل على تقريب الفلسفة من الميثولوجيا⁽³⁾، لأنّ الفلسفة لا تدعي أنها شيء آخر

(1) Wiredu (K.), 1974b, p. 145.

(2) لقبسين معاً: هونتونديجي (P.) Hountondji, 1977, ص 80.

(3) انظر أوديرا أوروكا، (H.) Odera Oruka, 1990f, ص 4. يقرب أوديرا أوروكا =

غير التفكير النقدي والعقلاني، ولأنه يميز بين معنيين يشملهما لفظ «العلم»: معنى أول واسع الدلالة، وهو الذي يعتبر أن ما إن يسلك التفكير مسلكاً منهجياً وعقلانياً، حتى تصدق عليه صفة علمي؛ ومعنى ثانٍ، أضيق دلالته، وهو المعنى الذي يتشبه بأن العلوم لا بد لها من أن تقوم على براهين اختبارية. ليست الفلسفة، إذن، علماً بقدر ما هي ميتا-علم، إبستمولوجيا. إنها خطاب حول العلم، هي الأداة التي تمكّنا من فهم أسس العلم، وفحصها. وإخراج الفلسفة من دائرة العلم يدفع أوديرا وأروكا بآتها، بخلاف العلم، تسعى إلى أن تكون «قبليّة» *a priori*. غير أن فكرة أن الفلسفة تمدنا بأحكام قبليّة، إنّما هي تصوّر ينتمي إلى تاريخ الفلسفة نفسه؛ إنّها فرضية محدّدة موضوعياً. وإنّ في عدم ذكر ذلك إغفالاً لتأثير الثورة الغاليلية-الديكارتيّة (نسبة إلى غاليلي وديكارت) في التطور الغربي للفكر الفلسفي، وكذا للدور الحاسم الذي اضطلع به الفكر الكانطي في علاقة بهذه المسألة. إنّ هذه الفرضيات، الضرورية للضرورة العلميّة، هي، في بعض نواحيها، أحكام قبليّة، تماماً مثلما تنطوي الرياضيات نفسها على طرائق قبليّة.

= الميثولوجيا من الفلسفة، من جهة أن كليهما تمنح معنى للحياة. وينتقد هونتوندي في ربطه العلم بالفلسفة، انظر *1990b*: iii: «إنّ الحجج المتعنتة التي يدلي بها هونتوندي لصالح العلم، وسعيه إلى مراهة الفلسفة مع ميادين علميّة كالفيزياء والجبر، هي مسألة خطيرة من الناحية الفلسفة. [...] كذلك ويردو يرافع لصالح العلم. غير أنّ ويردو، على خلاف هونتوندي، لا يقع في خطأ مراهة الفلسفة والعلوم، ويدلي بملاحظات جيّدة لصالح إفريقيّا التقليديّة». انظر كذلك *1990b*، ص 5. كذلك نلمح تطوّر فكر أوديرا وأروكا في الإحالة على هونتوندي الذي كان يُنظر إليه من قبل، تحديداً سنة 1990، باعتباره مفراطاً في الصرامة ومتطلباً جداً.

يواصل أوديرا أورو كما مسعى الفصل بين الفلسفة والعلوم مستنداً إلى غياب تعبيرات من قبيل «الفيزياء الإفريقية» أو «الرياضيات الإفريقية». وليس على اختلافٍ في منهج التفكير أو في الطرائق التي تشكل قوامَ كلِّ من الميدانين المعرفيين، أو حتى في غايات كلِّ منها. يرفض ويردو كذلك تمييز منهجٍ فلسفيٍّ خاصّ. في مواجهة النزعة الكونية الموحّدة التي تدّعي أنّ المقاربة الغربية وحدها يمكن أن تلائم الممارسة الفلسفية الإفريقية، ويقارب فعل التفلسف في تعدّده. فيعتبر أن ليس ثمة طريقة واحدة في التفلسف، ولكن عديداً من الطرق. لكلِّ نظريّةٍ منهجها الفلسفيُّ وتعريفها للفلسفة وفهمها. ليس المنهج الفلسفيّ موضوعياً، بل هو مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالنظريّة والمفاهيم التي يبيلورها الفيلسوف أو يتوسّل بها⁽¹⁾؛ وهنا تكمن خصوصيّة التفكير الفلسفيّ.

إذا ما كان باستطاعة العلوم أن تطبّق مناهج تبلورت في مواضع أخرى غير تلك التي شهدت إنتاجها، فإنّ الأمر مغايرٌ في الفلسفة. من الممكن أن تطبّق مسارات علميّة تأسّست في الغرب، على وقائع إفريقية. وبالمقابل يفرض الواقع الإفريقيّ على الفلسفة اشتغالات لا يقف عند حدود تطبيقها - أي استجابتها لمشاكل تطرحها وضعيّات محليّة - بل يتعدّى ذلك إلى مساءلة نفسها بما هي ميدانٌ معرفيٌّ، بالوقوف على كيفية تصوّرها لنفسها ولطرائق اشتغالها. إنّ واقعيّة العبارة «فلسفة إفريقية» تقوّض، حسب أوديرا أورو، كلّ ادّعاءٍ بمقارنة الفلسفة

(1) Wiredu (K.), 1972a, p. 27.

والعلم. إنَّ للفلسفة صلةً بالثقافة لا تملكها العلوم، وهذه الصلة هي ما يُقضي الفلسفة من دائرة العلم بمعناها الواسع. غير أنَّ أوديرا أوروكا لا يقترح تفكيرًا فعليًا في العلم، ولا يجتهد في تعريفه. لا يفسر كيف أنَّ قُربَ الفلسفة من الثقافة يبعدها عن العلوم، لكنّه يحرص على إبعاد العلوم عن كلِّ تحيُّز، غافلًا عن كون هذه العلوم لا تشتغل إلا ضمن زمان-مكانٍ محدّدٍ مسبقًا، ومن ثمة، محكوم بالنسبيّة.

يسعى أوديرا أوروكا إلى اقتراح فهمٍ للفلسفة مغايرٍ للفهم الذي يقيدها بالفلسفة الأوروپيَّة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. يتعلّق الأمر بالتفكير في الفلسفة تفكيرًا موسَّعًا ومرِنًا؛ ممَّا يقود إلى إعادة التفكير، والتمييز بين الإثنو-فلسفة، أي الفلسفة المسماة «تقليديَّة»، وبين الفلسفة كما تدرّس في الجامعة. هذه الأخيرة وحدها، حسب ويردو، تستند إلى نموذج علميٍّ، لأنّها تبلورت داخل عالمٍ صناعيٍّ، عالمٍ اقتحم القارة بواسطة الاستعمار. حين يتمّ إقحام الفلسفة داخل الحقل العلميِّ، باعتبارها نقديَّةً ومنهجيةً واستنباطيةً وعقلانيَّةً، على حسب ما يتصوَّره بعض نقاد الإثنو-فلسفة، فإنَّ تعريفها يتوسَّع.

كتب أوديرا أوروكا: «إنَّ الفلسفة، بمعنى دقيقٍ، هي تفكيرٌ عقلائيٌّ ونقديٌّ في الإنسان والمجتمع والطبيعة»⁽¹⁾. إنَّها تتميز باستخدام مبادئ معترفٍ بها أو بصلاحيّتها، عقلائيًّا وموضوعيًّا، مبادئ تطبّق لفهم العلل الأولى للإنسان ولمحيطه، وتمكّن من إدراك ماهية الأشياء. هكذا يؤكّد أوروكا كلامَ ويردو. «على الفلسفة أن تكون، أو على الأقل أن

(1) Odera Oruka (H.), 1972a, p. 28.

تبدؤ، بمثابة البحث الحرّ في المبادئ الأولى للحياة الإنسانيّة - المبادئ الأكثر أساسيّة، أي تلك الكامنة خلف الحياة الإنسانيّة؛ وينبغي أن نفهم النعت «حرّ» هنا، بمعنى «نقديّ»، و«صارم»، و«موضوعيّ»، في مقابلٍ مجرد تبريرٍ بسيطٍ، وتفسيرٍ غير نقديٍّ للمعتقدات الروحيّة والأسطوريّة، وللأفعال، وللخرافات»⁽¹⁾. إنّ الاشتغال الفلسفيّ تعريفيّ/ تحديديّ. انطلاقاً من هذا الفهم للفلسفة يجاهد أوديرا أوروكا في السعي إلى القضاء على الخلط بين الميثولوجيا والإثنو-فلسفة والفلسفة. إنّه ينزاح نحو مقارنة أكثر انفتاحاً، مقارنة يشترك فيها مختلف الفلاسفة الذين يقبلون باستعمالٍ، وبمفهومٍ، مزدوجٍ للفظ «فلسفة».

إذا ما كان هونتونديجي يبدو أشدّ الفلاسفة ضراوة تجاه الإثنو-فلسفة، فإنّه مع ذلك يقرُّ بإمكان استعمالٍ ثلاثيٍّ للمفهوم. إنّ الفلسفة، بلا علامتي تنصيب، هي جملةٌ من النصوص والخطابات المفصّلة المشكّلة لأدبٍ ذي مقصدٍ فلسفيّ. أمّا إن أضفنا إليها علامتي التنصيب، فإنّها تشير إلى الرؤية الجماعيّة المفترضة لشعبٍ من الشعوب. فإن أضفنا إليها لفظ «إثنو» صارت تدلُّ على البحث الذي يستند، كلياً أو جزئياً، إلى فرضيّة وجود تلك الرؤية، والذي يحاول بناء «فلسفة» جماعيّة مفترضة. إنّ استعمال الفلسفة، مجردةً من علامتي التنصيب، يوافق

(1) أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1975a، ص 53. يقدّم مقال 1975 نفسه باعتباره المعادل الموضوعيّ لمقال، «Mythologies as «African Philosophy»» الذي كان يعرف الفلسفة تعريفاً سالباً، أي عبر تبين ما لا ينتمي إلى الإثنو-فلسفة. أمّا في سنة 1975 فقد كانت رغبة أوديرا أوروكا تعريف الفلسفة إيجاباً، أي أن يبين ما الفلسفة، لا تبيان ما ليست الفلسفة إياه. انظر كذلك: أوديرا أوروكا Odera Oruka (H.)، 1974، ص 4 و ص 43.

إذن المعنى المستعمل في الوسط الجامعي. غير أن هونتونديجي يحتفظ بالتسمية «فلسفة» للدلالة على كل ما هو جماعي وعفوي، مثلما يشير كل من أوروكا وويردو إلى وجود «folk philosophy»⁽¹⁾. يميّز ويردو وأوديرا أوروكا وهونتونديجي⁽²⁾ بين استعمالين للفظ «فلسفة»؛ استعمال شعبي، وآخر صارم و«دقيق»⁽³⁾؛ الاستعمال الأول يُحِيل على فهم «متدهور»⁽⁴⁾

- (1) اخترنا الاحتفاظ بالكلمة الإنجليزية «folk» لأن العبارة الفرنسية «philosophie populaire» (فلسفة شعبية) تحمل دلالة تحقيرية بعض الشيء، ولا تؤدي دلالات الكلمة الإنجليزية على تمامها. (الحاشية للمؤلفة، وجب التنويه)
- (2) التأثير بين هونتونديجي وأوديرا أوروكا متبادل. الفصل الثالث من كتاب «حول الفلسفة الإفريقية» الذي يحمل عنوان «فكرة الفلسفة» هو استعادة لمحاضرة أُلقيت في نيروبي يوم 5 نوفمبر 1973، بعنوان «الفلسفة الإفريقية، الأسطورة والواقع»، وحضرها أوديرا أوروكا. وحين أعاد هونتونديجي كتابة هذا النص لينشره، أحال على مقال أوديرا أوروكا «الأساطير بوصفها «فلسفة إفريقية»». وقد ترجم هونتونديجي هذا المقال لمجلة *Consequence*. كذلك عاد هونتونديجي في *Sage Philosophy Indigenous Thinkers and Modern Debate on African*، إلى مختلف الجمعيات الفلسفية التي أسسها (لاسيما جمعية Inter-African Council for Philosophy). يحل كل من هونتونديجي وويردو باستمرار ضيفاً على جمعية Philosophical Association of Kenya - التي أسسها أوديرا أوروكا، والتي أطلقت جريدة *Thought & Practice* - حيث يشاركان في ندوات، ولقاءات فلسفية. وفي هذا الإطار قدم ويردو محاضراته «In Praise of Utopianism» التي نُشرت سنة 1975 في *Thought & Practice* ثم صارت الفصل السادس من كتاب *Philosophy and an African Culture*. عمل هونتونديجي وأوديرا أوروكا معاً على إطلاق مجلة (دفاتر فلسفية إفريقية) *Cahiers philosophiques africains* (1972)، وفيها نشر أوديرا أوروكا «The Meaning of Liberty»، ونشر هونتونديجي «Le mythe de la philosophie spontanée». لنشر أخيراً إلى أن التعاون بين ويردو وأوديرا أوروكا كان وثيقاً، لاسيما حول بعض الموضوعات، كسؤال الحقيقة.

(3) Odera Oruka (H.), 1972a, 1977a.

(4) أوديرا أوروكا (H.), Odera Oruka (H.), 1972a، ص 27-28. يستعمل أوديرا أوروكا اللفظ الإنجليزي «debased».

ومستهلك للفلسفة باعتبارها «حكمةً فرديةً أو جماعيةً [...] تنطوي على انسجامٍ نسبيٍّ، وتهدفُ إلى تسيير السلوك اليومي للإنسانِ أو شعبٍ من الشعوب»⁽¹⁾. أما الثاني فيقارب الفلسفة باعتبارها «ميدانًا نظريًا متخصصًا، له متطلباته الخاصة ويخضع لقواعد منهجية محددة»⁽²⁾.

يفسّر هذا الاستعمال المزدوج للفظ «فلسفة» بكونها ما إن تُنقل إلى القارة الإفريقية، حتى يمتحي شرطُ تعريفها تعريفًا صارمًا ودقيقًا. في إفريقيا ينقلب كلُّ شيءٍ رأسًا على عقب⁽³⁾. في الواقع، إن انفتاح الفلسفة على آفاق خارج حدودها المقيّدة بالخطاب الأكاديمي، ما دام لا يصاحبه توسُّعٌ في متن الفلسفة الغربية، فإنه يبدو وسيلةً للحفاظ على المعنى الصارم للفلسفة، ضمن دائرة الغرب، أي المعنى الدقيق، وإلحاق الفلسفة بها هي خطاب أسطوريٍّ، وحتى صوفيٍّ أو دينيٍّ، بإفريقيا، مما يساهم في ترسيخ أسطورة ثنائية الغرب العقلاني المجرد وإفريقيا الغامضة وغير العقلانية. وهذه المقاربة ليست قصرًا على الإشكالية الإفريقية. يلاحظ جويل ثورافال نهجًا مشابهًا فيما يتعلّق بالفلسفة الصينية. «لا يسعنا في الواقع، أن نتدبر مفهومًا مقيّدًا

(1) Hountondji (P), 1977, p. 39.

(2) هوتونونديجي (P.) Hountondji, 1977, ص 39. وانظر كذلك ويردو Wiredu (K.), 1980, ص 173.

(3) أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka, 1972a, ص 33: «In the "dark continent" everything can be upside down». وقد استعادها هوتونونديجي (P.) Hountondji, 1977, ص 61. ما إن يُضاف النعت «إفريقي» إلى اسم ما، حتى يتخذ هذا الاسم معنى جديدًا. ذلك حال الخرافة التي تصير دينًا، لكنّه دينٌ إفريقيّ، وما ينتمي إلى الأسطورة يتحوّل إلى فلسفة، لكن فلسفة إفريقية، ما يعدُّ ديكتاتورية في البلدان العالم الأخرى يتحوّل إلى ديموقراطية، لكنّها ديموقراطية إفريقية، وهكذا دواليك.

للفلسفة في الغرب، ومفهوماً أوسع لها في الصين، من دون أن نجازف بالوقوع في تشوّهات كبيرة، تشوّهات تعزّز أسطورة الغربيّ «العقلاني» مقابل الشرقيّ الأخلاقيّ أو الصوفيّ... لكنّ النتيجة المحتملة لمثل هذه الحرّية في التأويل هي أن توذّي إلى مقارنة بين «الفكر» الغربيّ و«الفكر» الصّينيّ، مقارنة تصير فيها كلّ خصوصية «فلسفيّة» عرضةً لخطر التحلّل⁽¹⁾.

كذلك يستشعر الفلاسفة الأفارقة هذا الخطر الذي يتجلّى في التّساهل الذي يوسّع مدى مصطلح «الفلسفة»⁽²⁾، ممّا يسمح للمرء بأن يصنّف تحت هذا الاسم أي علةٍ تحفّز على فعلٍ ما، وبأن يستشفّ الفلسفة في كلّ فعلٍ أو بادرة⁽³⁾، حتّى في فعلٍ دقّاقه الدّخن⁽⁴⁾ من الدارج اصطلاحاً وصفُ العلة وراء كلّ فعلٍ من الأفعال، باعتبارها فلسفةً،

(1) ثورافال (J.) Thoraval، 1994، ص 25، حاشية.

(2) Wiredu (K.)، 1980، p. 142: « the broadness».

(3) انظر توما (L.V.) Thomas، *Brève esquisse sur la pensée cosmologique du diola*، ذكره لالييه (I.P.) Lalèyè، 1970، ص 168: «ربّما لا توجد فلسفة ديولا بالمعنى الصّارم الذي يقصده الفكر الغربيّ [...]». لكن إن كنّا نقصد بالفلسفة التركيب الأصيل للمعارف، والموقف إزاء العالم ومشكلات الحياة، وبلورة تصوّر للكون، حتّى وإن كان هذا التّصوّر مضمراً وغير مفصّل، فإنّ ثمة بالتأكيد فلسفة ديولا، فلسفة لا نجدّها في المعتقدات، والطّقوس والرّموز، والأمثال والألغاز، والأغاني والرّقصات، ولكن أيضاً في أتفه الأفعال اليوميّة التي يقوم بها زارع الأرز أو دقّاقه الدّخن، وفي تنظيم المنازل أو تخطيط الحقول.

(4) دقّاقه الدّخن، المرأة التي تدقّ حبوب الدّخن في مدقّ كبير، الصورة شهيرة في الفنّ الإفريقيّ، وتشير إلى مشهد معتاد في الحياة اليوميّة الإفريقيّة، كما يشير إلى أسطورة إفريقيّة شهيرة. (المترجم)

وكذا وضع كلُّ جملةٍ من المبادئ العملية تحت مسمى «فلسفة»⁽¹⁾. إنَّ كان كلُّ شيءٍ فلسفةً، فهذا يعني أنَّ لا شيءٍ حقاً فلسفةً. يُبين أوديرا أوروكا أنَّ مثل هذا التوسيع الدلالي ليس ممكناً إلا متى فهمنا الفلسفة بمعنى «متدهور»، وربطناها بسميةٍ دالةٍ على هويّةٍ أو قوميّةٍ أو عرقيةٍ، دلالةٌ خاصةٌ وحصريّة. إنَّ البحث عن فلسفةٍ أصليّةٍ ومختلفةٍ، لأنّها تعتبر غير غربيّة، يؤدّي إلى الإفراط في تحديد ما ينبغي أن تكونه الفلسفةُ الإفريقيّةُ وتدقيقه. تنسبُ هذه المقاربةُ فلسفةً ما، حصراً⁽²⁾، إلى شعبٍ من الشعوب -فوحدهم الغانيون، على سبيل المثال، بوسعهم إنتاج فلسفةٍ مماثلة-. إنَّ الفلسفةُ الإفريقيّةُ، بما هي فلسفةٌ لا ينبغي أن تُشبه الفلسفةَ الغربيّةَ، محكومةٌ بأن تنطوي على نفسها مكتفيةٌ بميدانِ المعتقدات والعادات المميّزة لكلِّ شعبٍ. سعياً إلى الخروج من هذا المأزق، ابتكر أوديرا أوروكا طريقةً «بسيطة» ليهبَ شعباً ما فلسفةً، مع التخلّي تماماً عن أيِّ فكرةٍ بوجود خصوصيّةٍ محدّدة. على الرغم من ادّعاءات فضح «تكريس المعنى المتبدل»⁽³⁾ للفظ فلسفة، إلا أنَّ هونتوندجي يواصل استعمال هذا اللفظ في حديثه عن الحكم الشعبيّة التي جمعها الإثنو-فلاسفة، بالطريقة نفسها التي يستعمل بها ويردو وأوديرا أوروكا تعبير «folk philosophy». أمّا موديمي، فتجنّباً لتكريسٍ معنى واسعٍ ومخصوص للفلسفة، لا يستعمل لفظ إثنو-فلسفة، وإنّما لفظ غنوص «gnosis»، ويحدّد هذا المفهومَ، في جزءٍ

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 142.

(2) اللفظ الإنجليزي الذي يستخدمه أوديرا أوروكا هو «unique».

(3) Hountondji (P.), 1977, p. 41.

منه، باعتباره جملة «النظم التقليدية للفكر في إفريقيا بما هو سيرورات ديناميّة تُدمج التجارب الملموسة في نظام من المفاهيم والخطابات»⁽¹⁾.

من جهته يُعيد أوديرا وأروكا تميم الإثنو-فلسفة. فيبين أنه أمام ضرورة الاستجابة للنقاش الذي أطلقته أعمال تمبلز وتلاميذه، فإن جزءاً من عمله، تحديداً مشروعَه عن الفلسفة الحكيمة sage-philosophy، اختلط بالأنثروبولوجيا⁽²⁾. لذا استعاض عن تعبير «debased philoso-phy» الذي كان يستعمله سنة 1975 بتعبير «trivialized»⁽³⁾ الذي

(1) موديمي (V.Y.) Mudimbe، 1988، ص ix: «إننا لا نستطيع، إلا مجازاً أو في أفضل الأحوال ضمن منظور تاريخاني، توسيع مدى مفهوم الفلسفة لكي يشمل أنساقاً تقليديّة من الفكر الإفريقيّ، باعتبارها سيرورات ديناميّة تندمج فيها التجارب الملموسة وفق نظام من المفاهيم والخطابات. لذا فضّلت استعمال لفظ غنوص إفريقيّ». ليس هذا إلا بعداً واحداً من أبعاد الغنوص. يكمل موديمي تعريفه بالارتكاز على المعنى التأثيلي للفظ «غنوص»، الذي يعني باليونانية «معرفة». ليس الغنوص «دوكسا»، ولا هو «إبستيميه»، وإنما هو «إرادة معرفة، سعيّ، مناهج معرفيّة، بحثٌ وتقصّ، بل ومعرفة بأحدٍ ما» (1988، ص ix) إنه معرفة تجريبية بالآخر، وليست معرفة نظريّة. انظر دراسة مانجون (A.) Mangeon، 2004.

(2) انظر مقال «Fundamental Questions and The Future» (90/1984)، وهو صيغةٌ موسّعةٌ لـ The Fundamental Principles in the Question of «African Philosophy». Part I: The Meaning of African Philosophy (1975) التي قدّمها في محاضرة سنة 1980، في نيروبي، ونشرتها اليونسكو سنة 1984، في كتابٍ يحمل عنوان: «Conference on Teaching and Research in Philosophy Africa».

(3) يُرجع أو شينغ أوديامبو Ochieng'-Odhiambo (2002) هذا التغير إلى سنة 1984، وهي السنة التي شهدت نشر محاضر اليونسكو (1980)، والتي شارك فيها أوديرا وأروكا. ولما لم نستطع الحصول على هذا النصّ، فقد استندنا على الصيغة التي نُشرت في *Trends in Contemporary African Philosophy*، وهي التي بحسب أوديرا وأروكا نفسه استعادةً، في آن، لمقال 1975، «The Fundamental Principles in the Question of African Philosophy» Part I: The Meaning of African Philosophy.

ينبغي أن نفهمه باعتباره ما تعرّض للابتدال. وبتغييره للوصف، يشير أوديرا أوروكا، ضمناً، إلى أن الفهم الواسع للفلسفة لم يعد يستند على تعريفٍ متدهورٍ وانتقاصيٍّ، بل يحيل على استعمالٍ عاديٍّ للفظ. ولا يربط أوديرا أوروكا هذه المقاربة بتصوّرٍ مغايرٍ للفلسفة، تصوّرٍ يسود بين بعض الفلاسفة. فهو، مثلاً، لا يبيّن أن الفلسفة اليونانية التي تعدّ، ضمن التقليد الأكاديمي الغربيّ، بمثابة الأصل للفلسفة برمّتها، فهي مع ذلك ليست خطاباً نسقيّاً. إنّها لم تكن تشبه في شيءٍ هذا الفكر التقنيّ الصّارم والدّقيق الذي تفضّله القراءة العَمَويّة المنتشرة انتشاراً واسعاً، إن لم نقل مهيمناً، في الجامعات الغربيّة. بل إنّ الفلسفة اليونانية كانت تغطّي أشكالاً مختلفةً من التفكير، باختلاف مدارسها، وربّما كانت، في المقام الأوّل، طريقةً للعيش⁽¹⁾. إنّ أوديرا أوروكا لا يفكّر في تطوّر الفلسفة، داخل نطاق العالم الغربيّ. لأنّ الفلسفة، بمعناها الواسع، تستند إلى فهمٍ ميسّر، فهمٍ شعبيٍّ، فهمٍ يخلع صفةً الفيلسوف على كلّ من يحسن تدبّر تقلّبات الدّهر. وهو الفهم الذي كان سائداً لدى الفلاسفة اليونان القدامى. لكنّه فقد قيمته مع فلاسفة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين غدوا مهتمّين بالمعارف النظرية أكثر من اهتمامهم بالمعارف العمليّة. يدرك أوديرا

= ولتلك المحاضرة. وبما أن أوشرينغ أوديامبو قد أمكنه التأريخ لهذا التحوّل الجوهرى في فهم الفلسفة سنة 1984، فإنّ هذا يدلّ على أنّ فكر أوديرا أوروكا لا يتبع خطّ تطوّر مستقيماً، وإنّما يتلمّس طريقه، ويتغيّر من مقالٍ إلى آخر.

(1) بخصوص هذه المسألة، انظر: هادو (P.) Hadot، 1995، 2001؛ ليود Ilyod (G.)، 2005.

أوروكا أن هذه المقاربة الأقل صرامةً، لا تغير الفلسفة تغييراً جذرياً. إنها لا تنقص من قيمتها، أو تلتطخها، أو تبتريها.

إن أديرا أوروكا متردد: فقد واصل نقد الفلسفة بما هي فكرٌ جماعي، لكنه لم يعد ينتقدها بذات العنف الذي كان ينتقدها به سنة 1975. لم يعد يفضح إلا الفلسفة المنظور إليها وفق تعريف بعينه («unique philosophy»)، تعريف يقيدها ويحصرها. من هنا تقتحم الإثنو-فلسفة حمى الفلسفة، ليس من الباب الرئيسي، بل من مدخل جانبي ضيق، لأن أديرا أوروكا يتمسك بشرط القوانين الفلسفية، كما يتمسك بفهم تاريخ الفلسفة الإفريقية، باعتباره تاريخاً للفلسفة بمعناها الصارم والمقيّد. ذاك أن خطأ الإثنو-فلاسفة لا يكمن في تبيّنهم مفهوماً شعبياً للفلسفة، بقدر ما يكمن في كونهم سجنوا الفلسفة الإفريقية داخل ضربٍ من الفريدة، فأقصوها من حقل الفلسفة كما يفهمها تصوّرٌ غربي، نقصد تصوّر القرنين التاسع عشر والعشرين، وبالتالي، أعدموا كل إمكانٍ للمقارنة.

إن القضية التي أثارها أديرا أوروكا هي القضية التي تهّم كثيراً من المثقفين الأفارقة المعاصرين له؛ فالكتابات الفرنكوفونية، عامّة، أوضح، في مواجهتها للإثنو-فلسفة، من نظيرتها الأنجلوسكسونية؛ ذاك أن الناطقين بالإنجليزية أقلّ إصراراً على فصل الإثنو-فلسفة عن المجال الفلسفي، حتّى إنهم ما يزالون يتبعون نهج الإثنو-فلسفة، لكن تحت مسمّى الفلسفة التقليدية⁽¹⁾. يمكن عند هذا المستوى عقد صلة

(1) انظر أغلو (J.)، 2001، Aglo (J.)، 2001، غبادغسان (S.)، Gbadegesin (S.)، 1991؛ غيكي (K.)، 1987، Gyekye (K.)، 1987؛ هالن (B.)، Hallen (B.)، 2000؛ هالن (B.)، Hallen (B.)، وسوديبو =

بين إعادة النظر في الأنثروبولوجيا من لدن عدد من الأنثروبولوجيين، وبين علاقتها الوثيقة بـ«الوضع الاستعماري». يرى جيرار لوكلير أن هذا الوعي بالوضع كان أوضح في الأفق الفكري الفرنسي، إذ «لم تشهد فرنسا أنثروبولوجيا مطبقة، أنثروبولوجيا ملازمة للإدارة الاستعمارية، تدعي إمكان الاضطلاع بـ«عقلانية تقنية» داخل الاستعمار، وبالتالي قدرة على تصوّره كنظام. لقد تمتع الأنثروبولوجيون الفرنسيون، ضرورةً، بشيء من الاستقلالية وبهامش من حرية المناورة إزاء النظام الاستعماري، فحاولوا خلال الخمسينيات من القرن الماضي، القيام بشيء من التحليل النقدي لموضوع تخصّصهم وللغتهم»⁽¹⁾.

إنّ التطور العمليّ المهمّ الذي عرفته الأنثروبولوجيا (متمثلاً في الأنثروبولوجيا التطبيقية)، وإضفاء الطابع المؤسسي على هذا الميدان المعرفي داخل المجال الإنجليزي - بل وحتى الأمريكي -، هو ما يفسر استمرار ضرب من التفكير الأنثروبولوجي داخل الأوساط الفلسفية الإفريقية الأنجلوفونية، وبالتالي كان النقد تجاه هذا الشكل من الفلسفة أقلّ ضراوةً في إفريقيا الأنجلوفونية، منه في إفريقيا الفرونكوفونية. ومع ذلك لا بدّ من توضيح هذا الفهم للنقد الأنثروبولوجي. وحسب جون كوبنس Jean Copans فإنّ النقاش الذي ساد نهاية سنوات الستينيات وبداية سنوات السبعينيات من القرن الماضي، بخصوص العلاقة بين الأنثروبولوجيا وموضوعها، وارتباطها بالسلطة، قد كان محتدماً في الولايات المتحدة الأمريكية، ولم يلقَ بالمقابل، في فرنسا، سوى

= (J.O.) Sodipo, 1997.

(1) Leclerc (G.), 1972, p. 197.

صدي خافت⁽¹⁾. على أننا نستطيع أن نعزو هذا الاختلاف في التلقّي النقدي للخطابات الإثنو/أنثروبولوجية، بين المجالين الأنجلوفوني والفرنكفوني، إلى كون الخطابات الفلسفية الإفريقية، في كلّ مجالٍ من المجالين المذكورين، تندرج ضمن تقاليد ومقاربات أنثروبولوجية مختلفة. إنّ التمييز بين الإثنو-فلسفة والفلسفة التقليدية لا يستند إلى اختلاف في استعمال المصطلحات فحسب، بل يحيل كذلك على اختلافٍ في مقارنة الفلسفة الإفريقية.

يسعى ويردو إلى إثراء الفلسفة بمعنيها، أي باعتبارها تصوّرًا شعبيًا جماعيًا، وباعتبارها أيضًا تفكيرًا فرديًا يعتمد سيرورات فكرية تنتمي إلى العالم الحديث. فيقترح، لأجل ذلك، معنى ثالثًا، معنى الفكر التأملي للأفراد المنحدرين من جماعاتٍ تقليدية، والقادرين على أن يستعيدوا، استعادةً نقديةً، المستوى الأوّل من الفكر، أي مستوى التّصوّرات المشتركة. ولأنّ هذا الضّرب من التّفكير لم يُدوّن قطّ، فإنّه يكاد يكون غير معروف. من الملحّ إذن تدوين تأملات هؤلاء المفكرين «الأهالي»⁽²⁾. إنّ التّصوّرات الشعبيّة المتضمّنة في الـ *folk philosophy* هي ما يشكل محتوى ما يقصده ويردو بالفلسفة الإفريقية التقليدية⁽³⁾.

(1) انظر كوبنس (J.) Copans، 1975.

(2) Wiredu (K.), 1976b, p. 37.

(3) هذا التّصوّر هو نفسه تصوّر تشيامالغا نتومبا Tshiamalenga Ntumba: «أعني بالفلسفة الشعبيّة، جملة العبارات الصّريحة التي تنتمي إلى التقليد الشفهيّ (الأقوال المأثورة، الأمثال، الأساطير، الملاحم...) للزنج الأفارقة، وهي التي تعبّر عن رؤيتهم للإنسان والعالم والمطلق» ضمن *Qu'est-ce que la philosophie africaine? in Philosophie africaine*، كنشاسا، الجامعة اللاهوتية الكاثوليكية، 1977، ذكره أوباندا (S.) Obanda، 2002، ص 145.

حين يكون الفكر تقليديًا، فإنه يكون ما قبل علميًا. بيد أن الفلسفة الإفريقية لا ينبغي لها أن تُخْتَزَل في مثل هذا الفكر. لا ينبغي للفيلسوف الإفريقي المعاصر أن يقصر اشتغاله على الفلسفة التقليدية، بل يلزمه أن يدرس أيضًا «المنطق، والرياضيات، والعلوم، والإنسانيات»⁽¹⁾.

يميز ويردو بين ثلاثة مستويات من الفلسفة. المستوى الأول هو مستوى الـ *folk philosophy*. وهو ما يمثل التربة الأولى لكل فكر، لكن أصله غير قابلٍ للتحديد. ويكون استعمال لفظ «فلسفة» هنا واسعًا، و«غير مقيد». ويقرّ ويردو بأن هذا النوع من التفكير ليس خطابيًا، ولا يستند إلى أيّ حجاج؛ والحال أن الطابع الخطابي والحجاجي هو، بحسبه، أدنى الشروط الضرورية لقيام كل فلسفة⁽²⁾. أما المستوى الثاني، فهو مستوى الفلسفات التقليدية المكتوبة، أي مستوى تدوين الفكر الما قبل علمي. هكذا يتصوّر ويردو إمكان فلسفة ما قبل علمية تستند إلى حجج خرافية. ثم أخيرًا، المستوى الثالث، مستوى الفلسفة الحديثة، المستوى الذي يتخذ شكل الفلسفات الغربية نفسه... وهو المستوى الذي يرى فيه ويردو مستقبل الفلسفة الإفريقية. مستقبليها أن تصير فلسفةً بالمعنى الصّارم لكلمة فلسفة. في سنة 2004، وصف ويردو بالمقاربة التقليدية للفلسفة الإفريقية، ما يسمّيه هونتوندجي، تسميةً جداليةً وسلبيةً، إثنو-فلسفة. لقد تحلّى عن العنف والشدة المتضمنين في أمثال هذا التصنيف. وصار يقرب بأن «دراسة الفلسفات

(1) Wiredu (K.), 1976b, p. 46.

(2) Ibid, p. 47: «Without argument and clarification, there is, strictly, no philosophy».

التقليدية الجماعية فرغ من الفلسفة الإفريقية، كرّسه الاستعمال»⁽¹⁾، وأن ليس لديه «مبدئياً، أي اعتراضٍ على إلحاق فلسفةٍ ما بشعبٍ بأكمله، عند مستوى من مستويات التعميم»⁽²⁾.

منذ 1972، كان ويردو يثير وجودَ فلسفةٍ إفريقيةٍ تقليديةٍ، فلسفةٍ لا يستطيع تصوُّرها إلا بأن يحدّد الثقافةَ بمعنىً واسع، معنى لا يحدّها في عالم الفنّ والأغاني والرّقص، بل يستوعبها باعتبارها طريقةً شعبٍ في العيش «*way of life*»⁽³⁾، فيثبت بالتالي أنّ «الثقافة نفسها فلسفيّةٌ للغاية»⁽⁴⁾، إذ يُنظر إلى الحياة التقليدية بوصفها تحفُّز بتصوراتٍ فلسفيّة. تصير الفلسفة انشغالاً وممارسةً يوميّين، وتبتعد عن معناها الصّارم. بالموازاة مع الفلسفة، بما هي ميدانٌ معرفيٌّ، توجد فلسفةٌ أخرى، فلسفةٌ تلقائيّة، شعبيّةٌ، نهتمُّ بها لعلاقتها الوثيقة بالحياة العمليّة. إنّ دراسة الفلسفة الإفريقية التقليدية تمكّن من فهم الطّريقة التي تعيش بها الشعوب الإفريقية يومها، وكيف تتفاعل معه، عند تقاطع الآفاق، التقليدية والحديثة، الجوهرية والمتنافرة، الأجنبية، الأوروبية. فتسير هذه الدّراسة، في تصوُّرها للفلسفة الإفريقية، مسرى التّصور الذي وضعتهُ الإثنولوجيا خدمةً للسلطة، سواء منها السلّطة الاستعماريّة، أو ما بعد الاستعماريّة. إنّ الفلسفة التقليدية ليست سوى الحكمة التي راكمتها المجتمعات المدروسة، والتي يمكن

(1) Wiredu (K.), 2004, p. 6.

(2) Ibid, p. 4.

(3) Wiredu (K.), 1980, p. 10.

(4) Ibid, p. 16.

أن تُستخلص من الممارسات الاجتماعية والسلوكية لتلك المجتمعات، ومن الأساطير، والحكايات، والأمثال، والأقوال المأثورة وغيرها من أشكال الحكم. يقرّ ويردو لهذه المجتمعات بعقلٍ جمعيّ، كأنها هذا المفهوم بيّن بنفسه وواضح، وينسبُ إليها فلسفةً جماعيةً وأبديةً، عاملاً بذلك على إقحامها في حقل الفلسفة، وتلك عينها الخاصية التي تميّز الإثنو-فلسفة.

إنّ ويردو، في الواقع، ينتقد في الفلسفة الإفريقية التقليدية عدم ملاءمتها للعالم المعاصر. ليس بالإمكان التفكير في العالم المعاصر إلا بواسطة ميدانٍ معرفيٍّ نظريٍّ. وقد استعاد، لاحقاً، عددٌ من المؤلفين هذا الفهم للفلسفة الإفريقية الذي يتأرجح بين معنى واسع ومعنى ضيق⁽¹⁾. فبعد ويردو وأوديرا أوروكا، تُطلقُ ألينا ريتوفا، وهي متخصصةٌ تشيكية في الفلسفة الإفريقية، تسمية «فلسفة تقليدية» على أعمال الفلاسفة الأفارقة الذين يقاربون ثقافةً تقليديةً إفريقيةً معينةً، بواسطة مناهج فلسفية غربية. هكذا تصير الحدود واهيةً بين الإثنو-فلسفة والفلسفة المهنية professionnelle. إنّ الإثنو-فلسفة هي من إنتاج أنثروبولوجيين، وقساوسة، وشعراء. فهي قد ظهرت قبل الفلسفة التقليدية التي وُلدت من رحم الانتقادات الشديدة التي وجهها إلى الإثنو-فلسفة فلاسفة من أمثال هونتونديجي وتوا. لقد أُنتجت على يد

(1) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 32: «إنّ دلالة كلمة «فلسفة»، كما استعملتها في هذا النقاش، قد تأرجحت بين المعنى الواسع للكلمة الذي يعتبر أنّ الفلسفة هي، إن جاز القول، دليل للحياة، وبين المعنى الضيق الذي يحصرها في ميدانٍ معرفيٍّ نظريٍّ مقصور على النقاش الدقيق الشائك. وقد اخترت هذا التأرجح عمداً».

أشخاصٍ تلقوا تكويناً في الفلسفة. تبين ريتوفا، في شيءٍ من الدّعاة، ما يشرح بالتأكيد الفرق بين الإثنو-فلسفة والفلسفة التقليديّة: إنّ الفلسفة التقليديّة أكثر قبولاً من ناحية «الصّوابية السياسيّة»⁽¹⁾، وتندرج ضمن التقليد الفلسفيّ التحليليّ الأنجلوأمريكّي، بينما تندرج الإثنو-فلسفة ضمن التقليد القاريّ، تحديداً الفرنسيّ. لكن ينبغي، مع ذلك، الحذر من الظنّ بأنّ التمييز بين الفلسفة الأنجلوسكسونيّة والفلسفة الفرنسيّة يحدث بطريقةٍ مماثلة، في القارة الإفريقيّة، بين الفلسفة الأنجلوفونيّة والفلسفة الفرنكوفونيّة. ذاك أنّ عمليات النّقل في إفريقيا أعقد، والشبكات متداخلة⁽²⁾. مكتبة سرّ من قرأ

يمكن أن نلاحظ، بالفعل، أنّ النقاش حول وجود فلسفة إفريقيّة لم يُحسم، ولم يغلق، ولا يفضي إلى فهمٍ دقيقٍ للفلسفة. إذ يسود المسألة لبسٌ، يمكننا أن نستشفّه حتّى داخل تفكير الأفرقة الذين اهتمّوا بها. في الواقع، إنّ الفهمين؛ الفهم الذي يمنح الفلسفة معنىً واسعاً، والفهم الذي يحصرها في معنى ضيق، لا يتعارضان، ولا يقصي أحدهما الآخر، بل يقاربان معاً بوصفهما مكملين. لذا نرى الفصلين الأوّلين من كتاب *Philosophy and An African Culture*، لويردو، يتأرجحان بين بُعدين - واسع وضيق - لمفهوم الفلسفة، بينما الفصل السّابع منه يعرف الفلسفة باعتبارها تأملاً مفهوميّاً وتقنيّاً. ونرى مقارنةً مماثلةً لدى أوديرا أوريكا، مقارنةً تفسّر جزئياً إقحام

(1) Rettová (A.), 2002, p. 135.

(2) انظر آياه (K.A.) Appiah، 1992، وريتوفا (A.) Rettová، 2002، ص 135.

خطاباتٍ إثنو-فلسفيّةٍ ضمن حقل الفلسفة، لاسيما في المقاطع التي تعرض فكر حكماء أفارقة. الواقع أنّ تلك النصوص تظلّ، بالنسبة إلى الأغلبية، أسيرة ديناميّةٍ تُمين وتلميعٍ لآثارها ترتبط ارتباطاً وثيقاً متجذراً بالسياق السياسي والثقافي للمطالبات الهوياتيّة.

ينزاح أوديرا أوروكا نحو تصوّر أقلّ تقييداً للفلسفة، إذ يتصوّر ما يسمّيه *sage-philosophy* كفكرٍ ينوسُ بين الحكمة الشعبيّة والحكمة الفلسفيّة، ويستوعبُ الإثنو-فلسفة. إنّ الـ *sage-philosophy*، تشير إلى البحث عن الحكمة والحكماء الأفارقة. يعيد أوديرا أوروكا الاتصال بالفلسفة كما كانت تُمارس في العصر اليوناني القديم. إمّا أن تكون الحكمة «شعبيّة» (*popular wisdom*)، وإمّا أن تكون ديداكتيكيّةً (*didactic wisdom*)، أي فلسفيّة. في الحالة الأولى يتعلّق الأمر بأمثال أو أقوال مأثورة تعتبرُ حكيمةً؛ بينما في الحالة الثانية يُنظر إلى الحكمة باعتبارها مُنتجَ فردٍ بعينه. يعرض أوديرا أوروكا بعض الآراء الشائعة والتصوّرات الشعبيّة المتعلّقة بالإله، والدين، والسحر... ثمّ يقدّمها في ضوء الأبحاث التي تمّت في إطار برنامج الـ *sage-philosophy*. وينبغي اعتبار تلك المعلومات التي قدّمها مختلف الحكماء المستجويين، بمثابة عقائد الجماعة. تُقارَب التمثّلات الجماعيّة، أي التصوّرات التي خلقتها الشّعوب عن الكون، باعتبارها فلسفيّةً. فلاسفة وحكماء، يسعون معاً إلى حلّ المسائل التي تعرض لكلّ حياةٍ إنسانيّة. وهذا القربُ بين الفئتين، حكماء وفلاسفة، سيسمح بتعاونٍ هو أصلُ مشروع الـ *sage-philosophy* الذي قدّم باعتباره الجوابَ على الادّعاء الذي كان يقطع بأنّ لا مكان للفلسفة في إفريقيا - إذ كشف المشروع عن وجود حكماء -

فلاسفة يعيشون في إفريقيا تقليديّة- . ينبغي أن نفهم دور الفيلسوف باعتباره ذاك الذي يحفز، بأسئلته، الحكيم ويعينه على بلورة فكره الخاص. هكذا يتحوّل أوديرا أوروكا إلى سقراط يمارس التّوليد، معيناً الحكماء على إخراج الفكر من أحشائهم. ليس الفيلسوف حصراً من تلقى تكويناً أكاديمياً، ومن يعيش من تكوينه الأكاديمي. أن تكون فيلسوفاً ليس وضعاً اجتماعياً، بقدر ما هو استعداد. يصف أوديرا أوروكا الفلاسفة الذين تلقوا تعليماً جامعياً بأنهم مهنيون. ليس نشاط هؤلاء المتخصّصين في الفلسفة هو الفلسفة كلّها، وإنّما هو فقط طريقة لممارستها: ثمّة فلاسفة لم يتلقوا أيّ تكوينٍ جامعيّ، ويمكن للفلسفة أن تمارس خارج المؤسسة الفلسفيّة.

إنّ *sage-philosophy* هي تلك الفلسفة الأكاديميّة التي تسائل المعرفة وتقلّؤها. سعيّاً إلى نفي الزّعم الغربيّ بأنّ إفريقيا ليست قارة فلسفة - وهو زعمٌ غالباً ما يستند إلى أحكام مسبقة عرقية وعنصرية - أعاد أوديرا أوروكا إلى همى الفلسفة الإفريقيّة ما كان هو نفسه قد أقصاه سنة 1972، فأعاد بالتّالي الاتّصال بالإنثو-فلسفة التي كان قد انتقد فيها إعادة بناء الفكر الشعبيّ، انطلاقاً من مواد وأدوات أتى بها المخبرون. مبيّناً أن لا إمكان لوجود فلسفة بدون فلاسفة، وبالنّظر إلى وضعيّة التقليد الشّفهي في إفريقيا، يقترح أوديرا أوروكا إذن، «الانطلاق من الصّفر، عبر استجواب الحكماء الأفارقة»⁽¹⁾، وانتزاع العبارات الفلسفيّة منهم انتزاعاً. ينصح أوديرا أوروكا في *Sage Philosophy*,

(1) Odera Oruka (H.), 1972a, p. 30.

الفلاسفة بأن يسلكوا مسلك الحكماء؛ فهؤلاء ينطلقون من «العقل الجمعي» باعتباره المادة الخام التي يخضعونها للتأمل والتفكير؛ وبالمثل ينبغي للفلاسفة أن يعتبروا أقوال الحكماء مادةً يتفلسفون انطلاقاً منها. هكذا يتأسس بناءً من ثلاثة مستويات. المستوى الأول من الـ *sage-philosophy*، هو مستوى الاعتقادات الجماعية المشتركة، ثم مستوى الحكماء، وأخيراً مستوى الفلاسفة، أما المستويان الأخيران فينتجان خطاباً موازياً (ميتا-خطاب) حول كلام المستوى الأول. غير أن أوديرا أوروکا، إذ يؤكد أن دور الفلاسفة-المستجوبين هو إعانة الحكماء على «إنجاب» تأملاتهم وأفكارهم الخاصة، فإنه يوحى بأن الحكماء عاجزون عن إنتاج أيّ تفكيرٍ فلسفيّ في غياب الفلاسفة-المستجوبين. إنّ فهم أوديرا أوروکا لـ «الانطلاق من الصفر»، باعتباره تنقيباً عن أقوال فلسفية موجودة سلفاً، وليس باعتباره إنتاجاً لخطابٍ أو لتأملٍ فلسفيّ، هو شاهدٌ على إرادة التفتيش والتنقيب المميزة لفلسفات الهويّة، الفلسفات التي تتوجّه شطر ما تفترض أنّه أصليّ. ويشارك أوديرا أوروکا في هذا الزخم الساعي إلى العودة إلى الأصول. بقدر ما يتبلور مشروع مساءلة الحكماء الكينيين التقليديين، فيجتمع لدى أوديرا أوروکا كمّ من الأقوال، فإنّ شخصيّة الحكيم تزداد بروزاً. وترسم كذلك ملامح شخصيّة مكتملة: شخصيّة الفيلسوف-المستجوب، ذاك الذي يُجري التّحقيق.

يتعلّق الأمر، مع الـ *sage-philosophy*، باقتراح فهمٍ جديدٍ للإثنو-فلسفة، وإعادة تعريفها عبر ممارستها على نحوٍ مغاير. يقرّ أوديرا أوروکا بإمكان وجود إسهامٍ أنثروبولوجيٍّ مفيدٍ. «إنّ من الطّرق

الممكنة للبحث عن الفلسفة الإفريقيّة، العبور من الأنثروبولوجيا. قد يكون التعاون بين الفلاسفة والأنثروبولوجيين مثمرًا جدًّا، خاصّةً إذا ما كان كلّ فريقٍ واعيًا بما يعرفه وبما يجله»⁽¹⁾، إذا ما تحرّرت الأنثروبولوجيا من حمولتها الاستعماريّة، فإنّها تستطيع مقارنة الحكماء الأفارقة، وبوسع هؤلاء أن يمنحوا الفلاسفة المهنيين إمكانًا للتفكير. ما يزال إذن قائمًا التعايش بين تصوّرين -ملحقين للفلسفة، وبالتالي للفلسفة الإفريقيّة. «يمكن أن نفهم الفلسفة فهماً واسعاً بمعنيين: (أ) الفلسفة بما هي تصوّرٌ عامٌّ عن الحياة، تصوّرٌ أنتجه فردٌ أو جماعة، ولم يخضع للفحص والتدقيق و(ب) الفلسفة بما هي تقييم نقديّ لهذا التصرّو وتفكيرٍ حرٍّ في الأفكار والمفاهيم باعتبارها مرآةً للواقع»⁽²⁾.

ليس من اليسير إيجاد تعريفٍ دقيقٍ واضحٍ للحكمة والحكيم في كتابات أوديرا أوريكا. ذاك أنّ كلّ محاولةٍ للتعريف تظلُّ غير دقيقة. ينصح أوديرا أوروكا الباحثين بأن يتقصّوا التعاليم الشعبيّة، وأن يعتبروا حكيمًا كلّ من يطلق عليه المجتمع حكيمًا، سواء كان تفكيره نقديًا أم لم يكن. يميّز أوديرا أوروكا بين الحكيم الشعبيّ والحكيم الفيلسوف. كلاهما يملك معرفةً تامّةً بالثقافة، لكن الأوّل لا يتمتع بحسّ نقديّ تُجَاه الأقوال والحكم والأمثال، وغيرها من الأفكار الأخلاقيّة المقبولة اجتماعيًا، التي يعمل على نشرها⁽³⁾؛ وهذا بخلاف الثاني الذي يميّز

(1) Odera Oruka (H.), 1990a/1991a, p. xviii/10.

(2) Odera Oruka (H.), 1987, p. 66.

(3) انظر أوديرا أوروكا (H.), Odera Oruka (H.), 1991a, ص 48: «بعض هؤلاء الحكماء ليسوا سوى أخلاقيّين، ومحافظين، ويفتقرون إلى تقليد [فعليّ]. وآخرون ليسوا سوى =

بقدره على إنتاج أقوال نقدية وشخصية⁽¹⁾. قد يكون هؤلاء الحكماء العاديون أحياناً أخلاقويين ورجعيين، ومدافعين شرسين عن تقليد بعينه. وحكمتهم نسبةً جداً، ولا قيمة لها إلا داخل الحدود التقليدية والتاريخية لثقافتهم، وهي تختلف عن الحكمة الفلسفية. لكنها تهم الفيلسوف، لأننا «إذ نطلق على شخص ما، في مجتمع ما، لقب حكيم، فنحن نقصد أن هذا الشخص حكيمٌ وقادرٌ على أن يفسر الحقائق الجوهرية والمنطق والقيم التي تسيّر المعتقدات والعادات داخل تلك الجماعة»⁽²⁾. لا يهتم الفيلسوف-الحكيم بالأسئلة الأخلاقية فقط، بل أيضاً بالأسئلة السياسية التي يحاول أن يقترح لها حلولاً. قد يُناسب هذا التعريف، على سبيل المثال، السياسي المعاصر الذي يزعم تكريس نفسه لحل المشاكل المرتبطة بالمدينة، بالمدينة-الدولة *polis*؛ لاسيما وأن خطابه لا يخلو من الإحالات الإيتيقية والأخلاقية. هكذا انتهى المطاف بأوديرا أوروكا إلى تقديم نيريري Nyerere بوصفه حكيماً⁽³⁾. بينما يقدم التقليد الغربي، منذ أفلاطون، الحكيم باعتباره نموذجاً مثالياً يسعى إليه، نموذجاً هو في الغالب الأعم متعذر البلوغ، ولا

= مؤرخين، ومفسرين جيدين لتاريخ شعبهم وأعرافه. باختصار، هم حكماء ضمن الحدود التاريخية والمتوافق عليها في ثقافتهم».

(1) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka, 1997a, ص 48: «بعض الحكماء يتجاوزون عتبة الحكمة البسيطة ويبلغون قدرة فلسفية. فبصفتهم حكماء، يعرفون من معتقدات شعوبهم ومن حكمتهم. غير أنهم يتجاوزون ذلك، بوصفهم مفكرين، فيتمتعون بحس نقدي عقلائي، ويختارون من تلك المعتقدات والحكمة، ما يلائم فحصهم العقلائي الدقيق فقط».

(2) Odera Oruka (H.), 1991a, p. 57.

(3) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka, 1990a, ص 32.

نعرف له أمثلةً إلا قليلاً⁽¹⁾؛ تبدو الثقافة الإفريقيّة، بالمقابل، سخيّةً في توزيع لقب حكيم.

بيّن بير هادو كيف أنّ لفظ «حكيم» نفسه قد تقادم داخل التقليد الغربيّ، وعفا عليه الدهر، حتّى صار استعماله شبه متعذّر، كأنّها صار مقرّراً أنّ المجتمع الغربيّ لا يمكنه أن ينتج حكماء. لذا قد يدهش القارئ الغربيّ من السّهولة التي قد يُستخدم بها اللفظ وصفًا لأشخاص معاصرين: في طبعة 1990 من كتاب *Sage Philosophy*، يُقدّم جون راولز بوصفه حكميًّا. إنّ ما يمكن أن يبعث على الدهشة هو أنّ في هذه المقاربة للحكمة لا ترسم إلا صورة عادية للحكيم. فلم يعمد أوديرا أوروكا ولا مرّةً إلى وصف الحكيم وصفًا خارقًا مثاليًّا. بحيث قد يُعتبر حكميًّا كلُّ فردٍ، سواء كان فيلسوفًا، أم رجل دولة، أم محاربًا. وهذا يتناسب تمام التناسب مع الزعم أنّ الحكيم هو حارس الثقافة والتقليد؛ وهذا ما يسمح لأوديرا أوروكا باستعادة العبارات التمييزيّة والمعادية للنساء التي يطلقها كلّ من موتي Muthee ومازيرو Masero وأوزورو Osuru، إذ يعتبرهم جميعًا حكماء⁽²⁾. ما الفائدة من نشر تلك الأقوال إن لم تكن تختلف عن الرّأي العاميّ، وكانت تنشر نفس الكليشيهات المؤسفة؟ اللّحية والصّلع، بما هما علامتان دالّتان على الذّكورة، هما الدليل على تفوّق الرّجل على المرأة! استباقًا للاعتراضات التي قد يُواجه بها، حرص أوديرا أوروكا على

(1) انظر هادو (Hadot (P.)، 1995، ص 77-81.

(2) انظر أوديرا أوروكا (Odera Oruka (H.)، 1991a، ص 89-91، ص 92-96.

وص 101-105.

التذكير بعنصريّة كانط وهيكل، وبمعادة شوبنهاور ونيته للمرأة، وبموقف أفلاطون وأرسطو المؤيد للعبوديّة؛ أخطاءً أولئك تشفع مسبقاً لضلال هؤولاءٍ وقصورهم. وما زلنا نتساءل، ما الغاية من نشر تلك الكليسيهات؟ ما الذي تضيفه إلى العالم الإفريقيّ، وإلى الثقافة والفكر الإفريقيّين؟

لا يتساءل أوديرا أوروكا حول المكانة والوظيفة الاجتماعيّة التي يشغلها أولئك الحكماء. وبما أنّه يعتبر أنّ ثمة رجالاً عظماء، فإنّه لا ينتبه إلى أنّ هذه الشخصيات تعمل عمل أصنام، إنّها تكشف عن الإيديولوجيا المهيمنة وتُشرعها، تلك الإيديولوجيا التي تتخفى خلف قناع التقليد، لكي تبيح تعدّد الزوجات، وتضع المرأة في مرتبة أدنى من مرتبة الرّجل. إنّها أصواتٌ مختلفة عن أصوات مرياما با (Mariama Bâ)، وأميناتا دياو (Aminata Diaw)، أو حتّى مونغو بيتي (Mongo Beti)⁽¹⁾؛ أصواتٌ تدافع عن نظام مفروض، نظام اضطهادٍ ناضلت ضده مارياما با وكذلك مونغو بيتي. إنّ الحكماء ليسوا أصوات تحرّر وانعتاق، بقدر ما هم شخصياتٌ سلطة وقوّة، شخصياتٌ «همّها الدائم الحفاظ على وجود الأسرة والقبيلة، وأيضاً نظام الكون»⁽²⁾. إنّ الحكماء يملكون الكلام، ويتقنون التحكّم في اللّغة، وحتّى إنّ «كان

(1) انظر با (Bâ (M.)، 1979؛ بيتي (Beti (M.)، 1982؛ دياو (Diaw (A.)، 1998 و 2004، وكذلك كولاول (Kolawole (M.)، 1997، وتيام (Thiam (A.)، 1979. حسب دياو من المهمّ للنساء أن يستطعن «هدم النموذج الأنثويّ الذي تفرزه الأخلاق الاجتماعيّة، النموذج الذي يريد حصر المرأة في فضاء المنزل، وأن تظلّ تحت سلطة ربّ الأسرة». (1998 ص 286).

(2) Stamm (A.), 1999, p. 7.

من المحتمل] أنهم يتمتعون بحرية مطلقة في التعبير والفعل [...] فلا يبدو أنهم شخصيات هامشية⁽¹⁾. إلى «جانب الأقوياء» قد يمثل الحكيم سلطة القضاء والأخلاق. وفي هذا يكون حارس قيم مجتمع، ويجسد السلطة. ليس الحكيم ذاك الذي يقحم الشك وعدم اليقين، ليس ذاك الذي يطرح الأسئلة التي تظل مفتوحة على الدوام، بل هو ذاك الذي «يمنح شعورًا بالسكينة والهدوء»⁽²⁾. لا يقدم أوديرا أوروكا الآراء الشعبية التي يكشف عنها الحكماء، بوصفها آراء الإيديولوجيا المهيمنة، بل يقدمها باعتبارها آراء الجماعة كلها. يبدو أن لا مكان لفكر آخر غيرها. يتحول الحكيم إلى «مرشد»⁽³⁾. إن الزعم بأن الحكيم يمثل الشعب بالجملة، إنما يستند إلى تصور يحدد المجتمع [تحديدًا نهائيًا جامدًا]، تصور يفهم المجتمع بوصفه كلاً موحدًا، لا ينطوي على أي تعدد أو اختلاف أو تناقض - فالمعتقدات واحدة، والقيم مشتركة بين أفراد الجماعة كلهم. فضلًا عن أن هذا التصور يمنح الحكيم سلطة، السلطة نفسها التي رفضها الفلاسفة.

تتحول الفلسفة إلى ميتا-خطاب، إلى خطاب يباشر خطاب الحكماء الذين يُزعم أنهم شعبيون، إذ تصير أقوالهم بمثابة المادة التي منها ينطلق التفلسف. لا يتعلق الأمر بتدوين قولٍ فلسفي قديم قبل أن يندثر، فحسب، بل أيضًا/بإيجاد فلسفة في الحكمة⁽⁴⁾. ولأن الفلسفة

(1) Stamm (A.), 1999, p. 67.

(2) Ibid, p. 7.

(3) Odera Oruka (H.), 1991a, p. 64: «*opinion leaders*».

(4) Ibid, p. 36/41.

ليست موضوعاً بل نشاطاً، فإنها لا توجد خارج ذاتها، حتى وإن كانت تهتم بما يقع خارجها، وبالتالي تستطيع أن تفكر في الحكمة فلسفياً. إن أوديرا أوركاً، في كل مقالاته، يلعب على دلالة مزدوجة للفلسفة. غير أن المستوى الأول لا يتميز، بالمعنى الفعلي لكلمة تميز، عن الرأي العام المشترك. لا بل أخطر، إن المعيار الذي يلجأ إليه أوديرا أوركاً في تعيين ما هو فلسفي، يعتبر أن امتلاك حس نقدي وعقلاني ومنطقي، مسألة ثانوية لا تشكل القاعدة للبشر؛ لا يمكن أن يكون الحس العقلاني النقدي سمة مميزة للناس جميعاً، ما دام هو خاصّة الحكماء. ومن ثمة يكافئ أوديرا أوركاً بين الحكمة والعقلانية⁽¹⁾. أمّا بقية الرجال والنساء فليس لهم من العقل حظ، ويتصرفون تبعاً لخطايات معدة سلفاً، تبعاً لنوازع عاطفية، أو حدسية، أو حتى روحانية، لكنها غير عقلانية، ويتبعون تعاليم التقاليد أو الإجماع. يرفض أوديرا أوركاً أن يُحتكر العقل من ثقافة ما، أو خطاب بعينه، لكنه لا يتحرج بالمقابل، من أن يجعله مقصوراً على الحكماء والفلاسفة دون غيرهم. فلا تتحدّد الإنسانية، بحسب أوديرا أوركاً، وكما ظن تقليد غربي سار على نهجه كواسي ويردو، بترابط بيولوجي يسمح لجميع البشر بأن يتفاهموا، ويمكن من قيام كل خطاب عقلاني بين الذات⁽²⁾. إنّما تتحدّد الإنسانية بالخوف والألم والموت. ذلك أن ما يربط البشر ليس النظام والعقل، بل العاطفة والإحساس. إنّ قلق الناس من الموت

(1) أوديرا أوركاً (H.) Odera Oruka, 1978a, ص 386: «أن يكون حكيماً (عقلانياً) في فهم وتوضيح تناقضات ثقافته».

(2) Wiredu (K.), 1980, p. 217-222; 1996, p. 19-20.

والألم هو ما يسمح لهم بأن يتفاهموا، وهو ما يفتح الطريق أمام حوارٍ عابرٍ للثقافات⁽¹⁾. فلما كان العقل هبةً يختص بها بشرٌ دون غيرهم، فإنَّ الحكيم والفيلسوف يصيران كائنين استثنائيين.

*

يعلّمنا مشروع أوديرا أوروكا أنَّ الفلسفة ما إن تسعى إلى التفكير بطريقةٍ «قوجية»⁽²⁾، أي [تحصّر] نفسها في حدود القارة، والقومية، والعرق، فإنَّ عليها أن تتجنّب عددًا من المزالق، لاسيما مزلق العقل الجمعيّ ومزلق الإفراط في الخصوصية. كيف للفلسفة الإفريقية أن توفّق بين مطالب الخصوصية، وإشراطات الكونية التي يفرضها الخطابُ الفلسفيّ، حتّى تتجنّب في آنٍ مزالق القوجية، والانكفاء على الذات، ومخاطر التبدّد في نزعةٍ كونيةٍ مجردة؟ ينبغي للفلسفة أن تكون قادرة على أن تفكّر في علاقتها بالثقافة، تفكيرًا منفتحًا، بما يسمح لها بأن تفهم الفلسفة الإفريقية على أنّها حركة وملتقى. وهذا يفترض ضمناً أن نعتبر أنّ الفلسفة الغربية فلسفةٌ مخصوصة، وأنّها ليست الفلسفة بأكملها، وأنّها ليست النموذج الذي ينبغي أن يُتبع ضرورةً، وأن نأخذ، كذلك، بعين الاعتبار أنّ الفلسفة الإفريقية، وإن لم تغطّ ضرورةً كلّ أشكال الفلسفة الغربية، فإنّها تظلُّ، رغم ذلك، فلسفةً. ينبغي أن نباشر الفكر بصيغة الجمع، فهو، في آنٍ، كونيٌّ وخصوصيٌّ.

(1) Odera Oruka (H.), 1987, p. 98.

(2) Crépon (M.), 1998.

II

في الفهم العرقيّ والإثنيّ للفلسفة الإفريقيّة

لقد دفع تكاثر النصوص الإثنولوجيّة والنصوص الإثنو-
فلسفيّة ببعض الفلاسفة الأفارقة إلى محاولة فهم خصوصيّة الخطاب
الفلسفيّ وتحديد ما يميّزه، ومعرفة شروط إمكان فلسفة إثنيّة،
وشروط ادّعاء وجود فلسفة إفريقيّة وخطاب فلسفيّ إفريقيّ. يتعلّق
الأمر بالنسبة إلى فلاسفة من أمثال ف. ي. موديمبي أو فايان إبوسي
بولاجا بالتفكير، بالمعنى الفوكوي (نسبةً إلى فوكو)، في شروط إمكان
ظهور خطاب فلسفيّ إفريقيّ، وإمكان ادّعاء فلسفة إفريقيّة بأبعادها
السوسيوثقافية والإبستمولوجيّة. إنّ غايتهم هي فهم كيف يمكن
لخطاب الفلسفيّ أن يدّعيّ انتماءه إلى إقليم بعينه، ثمّ كيف يمكن لهذا
الإقليم أن يتحدّد.

علام تحيل الصفة «إفريقيّ» حين تُسندُ إلى «فلسفة»؟ هل تحيل
على انتساب إقليميّ واقعيّ، أي على الارتباط بمكان محدّد (القارة
الإفريقيّة)، أم تشمل مفاهيم «الثقافة» و«الإثنيّة» و«العرق»؟ ما الذي
يسمح بجمع فلسفات متنوّعة تحت اسم واحد؟ وحين تتحوّل عبارة
«فلسفة إفريقيّة» إلى «زنجية إفريقيّة» «négro-africaine» أ تدرج آنذاك
ضمن دائرة الثقافة أم «العرق»؟ والنعت السابق «زنجي» «négro» هل

يحيل دومًا على الرغبة في التمييز، داخل القارة نفسها، بين مجتمعات عربية وإسلامية ومجتمعات أخرى تتميز أساسًا بلون بشرتها أفرادها؟ ألا تنطوي هذه الكلمة على إحياء عرقي؟ هل الاختلاف بين هذه المجتمعات وبين ما أنتجته من ثقافات هو اختلاف تاريخي أو ثقافي أو عرقي؟

ما إن تدّعي فلسفة ما انتمأها إلى الجماعة التي تطوّرت في كنفها، والتي حدّدتها هي أيضًا بدورها، حتّى يكون لزامًا علينا التساؤل حول الضرورات التي يستجيب لها هذا النهج لتجنّب الفخاخ التي يواجهها كلّ تفكير يضع نفسه في منظور قوميّ ضيق (قوجي) *nationalitaire*. وبالفعل ينتشر داخل الفلسفة الإفريقية نزوع إلى الربط، ربطًا وثيقًا، بين مفاهيم الفلسفة والثقافة، والشعب، واللغة. ويبدو أنّ اللّجوء إلى مفاهيم من قبيل العرق والإثنية يندرج ضمن هذا الإطار. وهذا ما يدعوننا إلى الرّجوع إلى الفترة الاستعماريّة، لكي نفكّر في تاريخ نشأة هذه المفاهيم وسياقها، ولكي نفهمها، ونحدّد ما إن كانت الخطابات الفلسفيّة الإفريقيّة التي تفعّل هذه البراديجمات تندرج ضمن استمراريّة الخطاب الاستعماريّ الذي أنتجها أم تشكّل قطعة معه. وبالفعل، إنّ الخطابات الفلسفيّة الإفريقيّة التي تستعيد المفاهيم التي طوّرها الخطاب الاستعماريّ ووظّفها للتحكم والاستغلال لا تفلح دائمًا في الخروج من المجال المعرفيّ الغربيّ، حتّى وإن عملت على تحويل تلك المفاهيم. إنّ مشروع الفلسفة الإفريقيّة ينخرط في مقصد سياسيّ أوسع، وهو الرّغبة في التأسيس لتصفية الاستعمار تصفيّةً شاملة وغير مشروطة. فكيف تنتظم إذن مفاهيم الفلسفة، والأمة،

والإثنية، والثقافة، والعرق، والتاريخ، واللغة ضمن هذه الشروط؟ قد يكون ذلك بالرجوع إلى اللغات الإفريقية الإثنية، سواء من أجل إبراز أن ثمة ما لا يقبل الترجمة [أو النقل]، أو على العكس من ذلك للرفع من قيمة تفاعل ثقافي محتمل، وبعبارة أخرى، إمّا رغبةً في إثبات الأولوية والهيمنة للخصوصيات الحصرية، وإمّا سعيًا إلى التفكير في كونية جديدة.

في استعمال «العرق» والإثنية في الفلسفة

تعجّ الفلسفة بتمييزات ذات طابع قوميّ تفرّقها إلى مناطق جغرافية عديدة. ومن الشائع أن نقرأ في بعض الكتب المدرسية أو الكتب ذات المنحى البيداغوجي أو الجامعي أنّ الفلسفة فرنسيّة، وألمانيّة، وأنجلوسكسونيّة أو إنجليزيّة وأمريكيّة، ويونانية، واسكاندينافية، وقارّية... وتتطابق هذه المقولات الإقليمية مع فلسفات وُلدت في أراضٍ محدّدة، وتتميّز بسماّتٍ مكانيّة، وأحيانًا زمنيّة، بعينها، سماتٍ يمكن أن نميّزها في مستويات مختلفة بحسب انتمائها إلى جماعة قوميّة، وإلى تقاليد أو إرث خاص مشترك، وأحيانًا إلى لغة، أي بحسب انتماءاتٍ تحدّدها وتميّزها عن غيرها. وهنا يصير من الصعب الفصل بين ما هو جغرافي وما هو تاريخي. وذلك بيّن في استعمال تعبير «الفلسفة اليونانية» الذي يحيل على فكر العصور القديمة، وفق تقسيمٍ زمنيّ يتّخذ سقراط معلّمًا؛ فلسفة ما قبل سقراطية وفلسفة ما بعدها. تلك أيضًا حال ألان بوتو Alain Boutot الذي يجمع تحت مقولة «الفلسفة الألمانية المعاصرة» أنحاء شتى من الفكر، شديدة التنوع والاختلاف، شأن فكر لينز،

وكانط، وهيغيل، ونيتشه، والتّحليل النفسيّ، والمادّيّة، والماركسيّة، والهيرمنوطيقا (التأويليّة)، والنظريّة النقديّة. ويُستشفُّ في تلك الأفكار ما يكفي من «الموضوعات المميّزة»⁽¹⁾ التي تسمح بجمعها تحت مسمّى واحدٍ، والحديث عن فلسفةٍ مخصوصة: الفلسفة الألمانيّة. ولكن، إن ضربنا صفحًا عن الاهتمامات المشتركة بين هذه الفلسفات، ما الذي يسمح بتصوّرها كما لو أنّها تدرج ضمن توصيف قوميٍّ؟ يكتسي هذا السؤال أهميّة بالغة، ذلك أنّنا حين نفحص المؤلّفات المخصصة لمختلف الفلسفات القوميّة، نرى أنّها، غالبًا، لا ترى غضاضة في أن تستعمل اسم الجنس الجامع دلالةً على وقائعٍ عديدةٍ مختلفة. وهكذا يقرُّ ألان بوتو، فيما يتعلّق بالفلسفة الألمانيّة المعاصرة، بأنّ «كلّ تلك الأسباب تجعل فكرة وجود فكر ألمانيّ واحد وموحد، فكرةً إشكاليّة شائكة»⁽²⁾.

وتلك ملاحظةٌ تتقاسمها كثيرٌ من الدراسات التي عنيت بالفكر القوميّ، والجغرافيّ، والثقافيّ، نقصد الدّراسات التي دأبت منشورات مطابع فرنسا الجامعيّة على نشرها ضمن سلسلة «ماذا أعرف؟» Que sais-je? كتبَ أولفييه كولي Olivier Cauly بخصوص الفلسفات الاسكندنافية «ليس من السهل الإحاطة بالوضعيّة الشاملة للفلسفة في بلدان الشمال، وربّما من غير المشروع التسليم بطابع الوحدة الذي، بالتأكيد، لم تعرفه الفلسفة الاسكندنافية قطّ. وإذا كان من الممكن تبرير

(1) التيات هي «نقد النزعة التجريبيّة أو النزعة الوضعيّة»، «فضح العقلانيّة الأداتيّة، والفكر الحسابي، والتقنيّة بعامة». «أقول أو انحطاط» عصرنا؛ انظر بوتو Boutot (A.)، 1997، ص 123.

(2) Boutot (A.), 1997, p. 123.

تلك الوحدة بالنظر إلى اسكندنافية نظرةً خارجيّةً، فإننا نعجز عن إيجاد مطابق لها في الواقع، بسبب الاختلافات التي تحجبها تلك الوحدة المزعومة نفسها». ويضيف «لا تملك الفلسفة الاسكندنافية في الغالب هذه الوحدة التي نفترضها افتراضاً قبلياً؛ والأحرى، قطعاً، الحديث عن «فلسفات اسكندنافية» بدلاً من التمسك بالفرضية المشكوك فيها، فرضية الوحدة والانسجام اللذين يوهم بهما اسم الجنس «إسكندنافية»⁽¹⁾. ولئن كان محمد أركون قد حدّد الفكر العربيّ بمعطى اللّغة التي ينطق بها هذا الفكر⁽²⁾، فإنّ معيار اللّسان ليس معياراً صالحاً على الدوام، إذ لا يمكن استعماله، مثلاً، في تحديد الفلسفة الإسبانيّة (الأندلسيّة)؛ ما دامت هذه الفلسفة قد كُتبت بلاتينية العصور الوسطى، وبالعربيّة، والعبريّة، والقشتاليّة، والكتلانيّة، والغاليكيّة، والباسكيّة. هنا أيضاً نواجه تعدّد أفكار. ف«ليس ثراء الفكر الفلسفيّ المنحدر من إسبانيا، بأي حال من الأحوال، واحداً أو ثابتاً، وإنّما هو متعدّد ومتغيّر»⁽³⁾. وهو تعدّد يطبع الفلسفة الفرنسيّة أيضاً، حتّى إنّ أندريه روبينييه André Robinet يختم دراسته بهذه الملاحظة: «لم نصادف «الفلسفة الفرنسيّة». لا يحكم الفلسفة الفرنسيّة أيُّ نزوع قوميّ»⁽⁴⁾. وهذا دون شكّ ما يميّزها عن الفلسفة الألمانيّة الكلاسيكيّة التي تفكّر في نفسها باعتبارها ألمانيّة⁽⁵⁾. وهكذا تتغيّر المعايير المستعملة في تحديد

(1) Cauly (O.), 1998, p. 7 et p. 10.

(2) Arkoun (M.), 1975.

(3) Guy (A.), 1997, p. 5.

(4) Robinet (A.), 1966, p. 126.

(5) Bourgeois (B.), 1997.

كل مجموعة من تلك المجموعات الفلسفية. إن تعابير الفلسفة الألمانية، والفرنسية، والأنجلوسكسونية... توحى بإمكانية التعرف فيها، بدرجة ما، إلى مؤلفين ونصوص فلسفية داخل مجموعة قومية، ويتعين تحديد طبيعتها (السياسية والثقافية)، وكذلك معيار الانتماء إليها (اللسان والتبعية للتقاليد نفسها). وهكذا تنجز الفلسفة «لقاءً غريباً»⁽¹⁾ مع الحس المشترك (بادئ الرأي)، وتستعيد بداخلها النزوع إلى التوصيفات القومية والإثنية، بل التوصيفات العرقية الذي يدعيها بادئ الرأي. لم يكن الاهتمام الفلسفي بالمظاهر المميزة للشعوب المختلفة موجوداً على الدوام. إنما صار، على نحو خاص، موضوعاً لجملة من النصوص خلال القرن الثامن عشر؛ إذ اختارت الفلسفة، ابتداءً من ذلك العصر، «ألا تبني خطابات حول الإنسانية دون أن تراعي ما يعتمل داخل الإنسانية من فروق واختلافات»⁽²⁾. ورغم ادعاء الفلسفة بأن خطابها كوني، إلا أنها انفصمت، إذ تصوّرت نفسها مرتبطة، ارتباطاً مميزاً، بإقليم بعينه. وهكذا، مثلما يمكن أن توجد، بحسب بادئ الرأي، سمات فرنسية، وألمانية، وإنجليزية، فقد ظنّ بعض الفلاسفة أنهم فطنوا إلى وجود فلسفة فرنسية، وألمانية، وإنجليزية، أي فلسفة خاصة بكل بلد. ظنّوا ذلك دون أن يربطوا اللسان بالفكر: ذاك أن تشكّل أنماط من الفكر القومي، بحسب هؤلاء، لا يُفسّر بوجود ألسن قومية متعدّدة تقطّع الواقع بكيفيات مختلفة، انطلاقاً من مقولات خاصة؛ بل

(1) Crépon (M.), 1996, p. 14.

(2) Ibid, p. 12.

يبرّر بوجود «ذهنيات قوميّة». «في كلّ مرّة تتمّ إعادة توطين الفلسفة، في العالم المعاصر، بحسب ذهنيّة شعب معيّن وتصوّره للحقّ. فتاريخ الفلسفة موسوم، إذن، بهذه المفاهيم القوميّة أو بالأحرى القومية التي تُعدّ بمثابة «آراء» فلسفية [...]»، فالفرنسيّون يملكون حقّ الانتفاع بالكوجيطو، كما لو كانوا ملاك أراضٍ ينتفعون بعقار. إنهم يعيدون توطين أنفسهم في تربة الوعي. وعلى خلاف فرنسا، لا تتنازل ألمانيا عن المطلق»⁽¹⁾.

ما إن نعمل على توصيف شعبٍ من الشعوب، بحسب سمة حصريّة ومتفردة، حتّى تمتلئ الفضاءات التاريخيّة والجغرافيّة بعدد لا يُحصى من الثقافات، واللّغات، والأديان، والتنظيمات الاجتماعيّة التي تحدّد أشكالاً متعدّدة، وأحياناً مختلفة تمام الاختلاف، لأسس فعل التفكير. وإرضاءً لبادئ الرأى تقدّم بعض الخطابات الفلسفيّة نفسها تحت ضمانة حكم علميٍّ، ظاهره غير قابل للدحض، وتعرض أحاديث اختزاليّة وأحكاماً سلبية، يطبعها العنف. إنّها أقوالٌ منبريّةٌ للحرب، وعدوانيّة، وانفعاليّة، وبذيئة⁽²⁾، تعجّ بالأحكام المسبقة العرقيّة والعنصريّة، وتتخذ نبرة قطعّيّة في أغلب الأحيان، تعزل

(1) Deleuze (G.) et Guattari (F.), 1991, p. 100-101.

(2) القبسات التالية مأخوذٌ أغلبها من كتاب كولا (Colas (D.), 2004. كانط: «عن اختلاف الأعراق البشريّة» ضمن *Opuscles sur l'histoire*، ص 60. يقول: «كلّ الزوج نفوح منهم تلك الرائحة النتنة». ونقرأ في موسوعة ديدرو ودالمبير: «زنجي»: [...] إن ابتعدنا عن خطّ الاستواء، باتجاه القارّة القطبيّة الجنوبيّة، فإننا نلاحظ أنّ لون الأسود يصير فاتحاً، لكنّه يحتفظ بقسماته البشعة: نعر على الشعب القبيح نفسه الذي يقطن الطّرف الجنوبيّ من القارّة الإفريقيّة».

الشعوب والمجتمعات، وتصنّفها، وترتّبها وفق سُلّم هرمي⁽¹⁾. ويتّسم كلامها بدرجة من العنف، بحيث يُهين بعض الشعوب ويستثنيها من الإنسانية، مشكّكًا في الطّابع الكونيّ لملكة العقل. دعونا نتذكّر كتابات هيجل التي يُدينها الفلاسفة الأفارقة، في كثير من الأحيان، والتي تثبت أنّ «الزنجيّ يُمثّل الإنسان الطّبيعيّ في كامل وحشيّته واندفاعه، فإن شئنا فهمه علينا أن نخلّص إحساسنا من كلّ احترام وكلّ أخلاق؛ فليس في الزنجيّ شيء ممّا يذكرنا بالإنسان»⁽²⁾. ويختم حديثه بأنّ إفريقيا⁽³⁾ «لا شأن لها من زاوية نظر تاريخها الخاصّ، إنّما تنبع أهميّتها من أنّها تكشف لنا عن الإنسان في حالة البربريّة أو الوحشيّة التي ما تزال تمنعه من أن يكون جزءًا من الحضارة. (...) إنّها بلد الطفولة الذي تُلّفه حلقة الليل بعيدًا عن وضوح نهار التاريخ الواعي»⁽⁴⁾. «ليست إفريقيا جزءًا من العالم التاريخيّ، فهي لا تكشف عن أيّ حركة، وأيّ تطور (...) إنّ ما ندركه إجمالًا، تحت اسم إفريقيا،

(1) كانط، *Géographie physique*: «إنّ البشريّة قد بلغت ذروة كما لها مع الجنس الأبيض»؛ هيوم *Essais politiques*، 12، «في الطّابع القوميّ»، ترجمة كولا Colas: «ما كان لنا أن نفرّق [بين السّود والبيض...] [...] لولا أنّ الطّبيعة نفسها قد تكفّلت بتفريق وتمييز أصليّ بين أعراق البشر»؛ بوفون Buffon، «في تدنيّ الحيوانات»، الجزء الرابع عشر من التاريخ الطّبيعيّ، ضمن الأعمال الكاملة، نشرة Pizetta، الجزء IV، ص. 28-29، «لا نحتاج إذن أكثر من مائة وخمسين عامًا، إلى مائتي عام، كي ننظّف جلود الزّنوج، عبر خلط دمائهم بدم البيض».

(2) Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, l'édition de 1970, p. 76.

(3) حرص هيجل على استثناء مصر من إفريقيا، وعلى ربط مجتمعات شمال إفريقيا بأوروبا. وبالتالي فإنّ إفريقيا عند هيجل تشير حصراً إلى المجتمعات السّوداء.

(4) Hegel, 1970, p. 75.

هو ما يفتقر إلى كلِّ تاريخ؛ إنَّه ما لم يفقس بعد، وما يزال سجينَ الرّوح الطّبيعيّ، وينبغي أن نعرضه هنا، عند عتبة التاريخ الكوني»⁽¹⁾.

إذ يقوم هيغل، «بتطهير إثني للتاريخ»⁽²⁾، ويُبقي العالمَ الأسود عند عتبة الإنسانيّة، أي خارج سيرورة الحرّيّة، فإنّه يعتبر أن الوضعيّة الطّبيعيّة لإفريقيا هي وضعيّة العبوديّة. فاستعباد الأفارقة ضروريّ لأنّه يستجيب لمطلب أخلاقيّ، إذ يُمثّل «لحظة تقدّم (...) ودرجةً في التربيّة، وضرباً من المشاركة في أخلاقيّاتٍ عليا وفي الثقافة التي ترتبط بها»⁽³⁾⁽⁴⁾ تُعدُّ بعض الفلسفات نفسها منخرطةً، انخراطاً

(1) هيغل، 1970، ص. 79-80. يُقصي هيغل كذلك من دائرة الفلسفة الفكر الصينيّ.

(2) Diagne (S.B.), 2003, p. 145.

(3) هيغل، 1970، ص. 79. كثيرٌ من الفلاسفة برّروا لاستعباد السّود، ويمكن هنا أن نحيل على كلام ابن خلدون، chap. 2, discours sur l'histoire universelle, p. 294, t. 1, § 24: «وأما الأمم السّوداء، فهي بالعموم، خاضعةٌ للعبوديّة، لأنهم جنسٌ أقلُّ من سائر أجناس الأناسيّ، وأقربُ إلى أمم البهائم البليدة»، ذكره كولا (Colas (D.), 2004؛ كانط، «عن اخلاف الأعراق البشريّة» ضمن Opuscules sur l'histoire، ص 60: «ونرى أن الزنجيّ المعدّ لناخ بلاده، قد حُبي القوّة والصّلاية والرّشاقة؛ لكنّه، لما أُغدق على بلاده من الوفرة، تراه ميّالاً إلى الكسل، ونقص الفطنة» لذا ينبغي أن يُجبر على العمل قسراً. كذلك يبرر كل من فولتير وبوفون عبوديّة السّود بالاستناد إلى سماتٍ جسديّة ومؤهلاتٍ عقليّة، وبإقرار تراتبيّة بين الشّعوب. حول هذه المسألة، انظر كولا (د)، 2004.

(4) في هذه الحاشية والحاشية التي تليها، تسوق المؤلّفة موقف ابن خلدون للدّلالة على تبريره استعباد السّود استناداً إلى سمات بدنيّة، وقد ترجمنا المقطع الذي تستشهد به، لأنّه أوّلاً لا يتطابق حرفياً مع منظوق ابن خلدون، ولأنّها، ثانياً، تنقله عن كولا الذي يبدو أنّه يقتطع ما يخدم أطروحتّه؛ ونحرص على أن نبيّن أنّ المؤلّفة فاتها أن ابن خلدون في المقطع المذكور إنّما يقسّم الشّعوب بحسب القرب من مناطق الاعتدال من المناخ، فيرى أن الشّعوب كلّما قربت من منطقة الاعتدال غلب عليها طابع الهمّ والتفكّر، وكانت مسارعةً إلى الصّنائع تضمن بها قوتها، ومالت إلى الادّخار والتخزين =

جوهرياً، في تاريخ معين، وثقافة معينة، ومرحلة معينة، وتلجأ إلى مفردات بهيمية⁽¹⁾ حين تكتشف الآخر، وتحجّم عن قبوله ضمن

= والحساب، وكلما بعدت عن الاعتدال، مالت أمرجتها إلى الفرع والانبساط والتبذير، فتراها لا تحفل بالصنائع والادّخار، ولا تسبق إلى العمل؛ وابن خلدون يضع في كفة واحدة هنا أهل المناطق السوداء القاصية، والصقالبة، والترك، ولما عُلِمَ أنّ الصقالبة بيضٌ أوروبيّون، فقد سقطت شبهة تبرير الاستعباد والكسل بسواد اللون، ونسوق هنا المقطع كاملاً من المقدمة، وللقارئ النظرُ والاعتبار: «وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأوّل والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبنائهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفيين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل عن السودان أهل الإقليم الأوّل أنّهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنّهم متوحّشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً وكذا الصقالبة والسبب في ذلك أنّهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمرجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال وهو في الأقلّ النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالتصراية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد يقال إنّهم دانوا به في المائة السابعة ومثل من دان بالتصراية من أمم الصقالبة والإفرنجية والترك من الشمال ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً فالذين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم». ابن خلدون، المقدمة، المقدمة الثالثة في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير في أحوالهم. (المترجم)

(1) ابن خلدون: مرجع المذكور: «وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأوّل أنّهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنّهم متوحّشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً وكذا الصقالبة والسبب في ذلك أنّهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمرجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية»؛ Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, chap. 2, *Oeuvres complètes*, t. XI, p. 7

دائرة الإنسانية، ولا تعترف له إلا بالنزر اليسير من الذكاء⁽¹⁾، وترى أن ما يميّزه هو انعدام الحصافة وسداد العقل⁽²⁾. وهكذا تدرك هذه الفلسفات باعتبارها موسومةً بالثقافة التي ينحدر منها مؤلفوها. فيربط هيجل وهوسرل Husserl وهايدغر Heidegger الفلسفة بأوروبا، ربطاً وثيقاً جوهرياً، كما يربطون بين الفلسفة والحضارة: بما أن الفلسفة

مدوّرةٌ، أنوفهم مفلطحة، شفاههم دائماً غليظة، آذانهم مشكّلةٌ على نحوٍ غريب، وفرّةٌ = رؤوسهم، بل حتى مستوى ذكائهم، كلّ ذلك يميّزهم عن غيرهم من بني البشر؛ وما يؤكد أنّ لا علاقةً للمناخ بهذا الاختلاف، هو أن الزنوج والزنوجيات، الذين يُحمّلون إلى بلاد أبرد، ينجبون بهائمٍ من نفس صنفهم». في النصّ نفسه يقارن فولتير عيون الألبينوس (المصابين بالمهق) بعيون الحجل. هيوم Hume، *Essais politiques*، 12، «في الطّابع القومي»، ترجمة Colas: «في جامايكا يتحدثون عن زنجيٍّ كما لو كان إنساناً قادراً على التفكير، لكن لا بدّ أنّهم يقدّرون فيه قدرته على إنجاز عملٍ بسيطٍ، كما عجبنا ببغاءٍ تنطقُ بضع كلماتٍ واضحة».

(1) كانظ، ملاحظات حول الجميل والمهيب: «لم يتلقَ الزنوج من الطّبيعة إلا الميل إلى الهراء؛ هيوم، مرجع مذكور: «إنّ الزنوج، وغيرهم من الأجناس الأخرى (وهي أربعة أو خمسة في المحصلة)، هم أدنى درجة من البيض. يصعب أن توجد أمة متحضّرة غير ذات بشرة بيضاء، بل خارج البيض لن تجد حتى فرداً مميّزاً أو قادراً على التفكير. فلا صنائع لدى بقية الأمم ولا فنون ولا علوم». أما هيجل فيُقيضي إفريقيًا من سيرورة التاريخ، ولا يقرّ للأفارقة بالقدرة على بلورة «وعي بشيءٍ أسمى» (19y0, p. 76).

(2) ابن خلدون، مرجع مذكور: «قد رأينا من خلق السّودان على العموم الخفة والطّيش وكثرة الطّرب فتجدهم مولعين بالرقص على كلّ توقيع موصوفين بالحمق في كلّ قطر والسّبب الصّحيح في ذلك أنّه تقرّر في موضعه من الحكمة أنّ طبيعة الفرح والسّرور هي انتشار الرّوح الحيوانيّ وتفسّيه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكائه. وتقرّر أنّ الحرارة مفسّية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميّته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسّرور ما لا يعتبر عنه وذلك بما يداخل بخار الرّوح في القلب من الحرارة العزيزية التي تبعثها سورة الخمر في الرّوح من مزاجه فيتفسّى الرّوح وتحيء طبيعة الفرح وكذلك نجد المتنعّمين بالحمامات إذا تنفّسوا في هوائها واتّصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخّنت لذلك حدث لهم فرح وربّما انبعث الكثير منهم بالغناء النّاشئ عن السّرور».

قد ظهرت في اليونان، فإن الحضارة بطبيعتها أوروبية. هذا، ويدرج هوسرل أمريكا الشمالية في أوروبا، ويجوّل هذه الأخيرة إلى مفهوم حضاري لتقييم هرمي. ورغم محاولة دولوز و Deleuze وغوتاري Guattari تحديد الشروط التي سمحت للفلسفة بالتطور في اليونان، فقد فضّلا الحديث عن «وسط» milieu بدلاً من الحديث عن «أصل»، وعن «إمكان» بدلاً من الحديث عن «ضرورة»، وواصلوا، بذلك، التفكير ضمن حدود «ظهور» الفلسفة، فبربطانها بأرض وشعب مميزين. إذا لم يكن بوسعنا إنكار أهمية الشروط المادية لإنتاج الخطاب الفلسفي، فإننا نتساءل حول أهمية الربط بين إنتاج هذا الخطاب ومفهوم «العرق» كما فعل دولوز وغوتاري حين كتباً بأن هايدغر Heidegger «أخطأ الشعب، والأرض، والدم، لأنّ العرق الذي يستدعيه الفن أو الفلسفة ليس هو العرق الذي يدّعي النقاء، وإنّما العرق المضطهد، المهجين، الأدنى، الفوضوي، المترحل، الشعب الذي يظلُّ أقليةً على الدوام»⁽¹⁾.

ينتهي توصيف الشعوب، في بعض الحالات، إلى تصنيف المجتمعات وترتيبها وفق سلم هرمي. وينتهي عنف هذه الخطابات إلى إقصاء النساء والرجال من الإنسانية، والحضارة، والتاريخ، وتظهر الفلسفة علامةً مميزةً للمجتمعات التي تعتبر نفسها في مرتبة أعلى. فهو، إذن، تفكير إقصائي. لا يترك للفرد أيّ مفرّ، إذ يتمّ تحديده وتصنيفه باعتباره ينتمي إلى جماعة، وعليه أن يسلك بالضرورة على النحو الذي يقتضيه هذا الانتماء. إذا كان إدراج الفلسفة ضمن إقليم جغرافيّ

(1) Deleuze (G.) et Guattari (F), 1991, p. 104-105.

معين، وتاريخ معين، وثقافة شعب بعينه، سمة مميزة للفترة المعاصرة، مرتبطة بالبناء الأوروبي للدول القومية États-nations⁽¹⁾، فإنه يُفسر كذلك بالرجوع إلى فترة الاكتشافات الجغرافية وغزو أراض جديدة، واكتشاف حضارات مغايرة أدت إلى بناء إمبراطوريات استعمارية. ويشهد تشكّل العلوم الاستعمارية، شأن الأنثروبولوجيا، والاستعمال الاستعماريّ لعلوم مثل الجغرافيا والديموغرافيا أيضًا على رغبة عملية في تصنيف الشعوب، استنادًا إلى مفاهيم الإثنية والقبيلة.

تركز الأعمال الأنثروبولوجية⁽²⁾ منذ عشرين سنة على البعد المصطنع للإثنيات الإفريقية، وتقدّم هذه الإثنيات بوصفها نتاجًا للإدارة الاستعمارية وللإثنو-أنثروبولوجيين. يقول جون لو أمسيل Jean Loup Amselle «إن ابتكار الإثنيات هو عمل مشترك بين الإدارات الاستعمارية والإثنولوجيين المحترفين (المهنيين)، وأولئك الذين تجتمع فيهم الصّفتان معًا»⁽³⁾. لقد طلبت الإدارة الاستعمارية من الأنثروبولوجيين تزويدها بالدراسات المونوغرافية⁽⁴⁾ الخاصة بمجموعات بشرية بعينها، تعميقًا لمعرفتها بالمجتمعات المستعمرة، حتى تتمكن من مواجهة

(1) انظر كريبون (M.) Crépon، 1996.

(2) انظر على سبيل المثال: أمسيل (J.-L.) Amselle ومبوكولو M'Bokolo (إشراف)، 1999؛ أمسيل (J.-L.) Amselle، 1999؛ بايار (J.-F.) Bayart، 1996، ص 15 و1989، ص 72؛ كريتيان (J.-P.) Chrétien وبرونيه (G.) Prunier (إشراف)، 1989؛ غالاتي (Galaty)، 1982؛ ميرل (I.) Merle، 2002؛ سالومون (Salomone) (F.A.)، 1985.

(3) Amselle (J.-L.)، 1999، p. 22.

(4) انظر أعلاه، الفصل الأول.

أشكال المقاومة، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهي الفترة التي طرح فيها موريس دولافوس Maurice Delafosse «تصنيفاً وتوزيعاً جغرافياً لللغات إفريقيا الغربية التابعة لفرنسا. فوضعت خرائط وأطالس بُغية إرساء معرفة أنثروبولوجية تساعد في تعزيز القوة الاستعمارية. لقد بدأ رسم «سياسة الأعراق»⁽¹⁾ انطلاقاً من أعمال الديموغرافيين والإثنو-أنثروبولوجيين، عن طريق الاستعمار البريطاني مع فريدريك لوغارد Frederik Lugard، وأيضاً عن طريق الاستعمار الفرنسي مع جوزيف غالييني Joseph Gallieni. نظّم لوغارد الإدارة غير المباشرة («indirect rule») وفق تصنيفٍ للجماعات البشرية يحتكم إلى تنظيمها الاجتماعي، وطبّقه على مجتمعات الفولان peul دون غيرها، بوصفها تنتمي إلى مجتمعات الحاميين⁽²⁾، وبوصفها «متطورة»، لأنها شيّدت إمبراطوريات، خلافاً «لقبائل الزوج البدائية» التي وُصفت بأنها «بقيت» في «مرحلة» العائلة. ويوضح فرانك سالومون Frank Salomone⁽³⁾ في إحدى مقالاته كيف بُنيت الهوية الفولانية في نيجيريا، انطلاقاً من نخبة اعتنقت الإسلام، نُخبة اعتُبرت أنموذجاً للحضارة التي تخدم السياسة الاستعمارية للإدارة غير المباشرة. ومن جهته أرسى غالياني Gallieni، المتأثر بالمذهب التطوّري لهربرت سبنسر Herbert Spencer، إدارةً مباشرة للشعوب المستعمرة، نظّمها بحسب شبكة للقراءة والتصنيف تميّز بين «أعراق» الغزاة و«أعراق» المغلوبين.

(1) حول هذه المسألة، انظر خاصة أمسيل (J.-L.) Amselle، 1999، ص 22-24.

(2) نسبة إلى حام بن نوح (الترجم).

(3) Salomone (I:A.), 198.

يقوم فهم الوقائع الإفريقية على إضفاء الطابع العرقيّ عليها. ويستند إلى قراءةٍ للتاريخ ضمن حدود صراع «الأعراق» كما تطوّر في أوروبا القرن التاسع عشر⁽¹⁾. وعبر عملية انزياحٍ تنقل المعاني ذاتها، شأن معاني «العرق»، إلى سياقٍ جديد، يتحوّل مفهوم الإثنية إلى «مجرد محاولة للهروب من التفكير المصطبغ بالطابع البيولوجي الذي يُستعاد في الواقع بنفس المعنى الذي يضيفه عليه الاستعمال الشائع، وذلك من خلال تعابير من قبيل: «مشكلات إثنية» أو «أقلية إثنية»⁽²⁾. إن الإثنية إبدال «للعرق». وهي تستند إلى المظاهر البيولوجية والثقافية وتخلط بينهما. ويستعيد الأثروبولوجيون الاستعماريّون هذه الألفاظ ذات الجذور العرقية الموجودة سلفاً، ويسقطونها أحياناً على واقع اجتماعي أو سياسي مغاير. وينحتون أيضاً أسماء عرقية، انطلاقاً من مقولات وظيفية يحولونها إلى أعراق أو إثنيات عديدة⁽³⁾. «وسواء أمنا أم لم نؤمن بواقعية الوجود الماهويّ للإثنية، فإنّها تظلُّ ذلك الموضوع المتخيّل

(1) أمسيل (J.-L.)، Amselle (J.-L.)، 1999، ص 71-72: «إن بناء عرق أو إثنية الفولان لا يمكن أن يُحلّل في معزلٍ عن علم التّاريخ أو الأثروبولوجيا اللّذين سادا خلال القرن التاسع عشر، والنّصف الأوّل من القرن العشرين، واللّذين يشدّدان على المواجهة بين الأعراق وعلى نظرية الغزو».

(2) Poutignat (P) et Streiff-Fenart (J.), 1995, p. 45.

(3) حول بناء إثنية بيتي Bété، انظر دوزون (J.-P.)، Dozon (J.-P.)، «بيتي: صنيعه الاستعمار Les Bété : une création coloniale»، ضمن العمل الذي أشرف عليه أمسيل ومبوكولو M'Bokolo، 1999. وحول بناء إثنية بمبارا، انظر مثلاً بازان (J.)، Bazin (J.)، «لكل بمبارا À chacun son bambara»، ضمن العمل نفسه. يُذكر في هذا العمل أن الألفاظ التي استعملت في بناء «بمبارا» هي نفسها التي تشير، بحسب المتكلمين والأماكن، إلى الفلاحين، والمحاربين، والوثنيين، وحتى العبيد. فلفظ ديولا «dioula» مثلاً يشير إلى تجار، ولفظ مالنكي «malinké» إلى محاربين، إلخ.

الذي يساهم الأنثروبولوجيون في منحه وجودًا فعليًا، ويعملون على إدامته، بوصفه كيانًا مرجعيًا ضمن فضاءٍ عالمٍ (فضاء معرفة)، وذلك عبر إجراءات استقرائية وإسنادية تجمع تحت كلمة واحدة مضمونًا على درجة كبيرة من التباين، فتضمُّنه في ملفٍّ واحدٍ»⁽¹⁾.

وإذ يُسقط الإثنو-أنثروبولوجيون ما يبحثون عنه على ما بينونه، فإنهم يُلقون أنفسهم أمام واقع لا يتطابق مع طهرانية المقولات التي يشيّدونها⁽²⁾. يرى جان لو أمسيل أن ابتكار إثنية بامبارا bambara رافقه تععيدٌ للغة في صورة معاجم، ومجموعات أمثال وحكايات وأساطير، بل وإصدار صحيفة بلغة بامبارا⁽³⁾. إن ابتكار مقولات إثنية جديدة ينشئ، في الوقت نفسه، معرفة استعمارية إثنولوجية تتشكّل حول موضوع خاصّ: المجتمعات المستعمرة، ويشكّل مقولات فريدة *sui generis* يُرسي بها فرادة وخصوصية موضوعه. وهكذا تُجمّد المعرفة الاستعمارية الثقافات وتضفي عليها طابعًا جوهريًا⁽⁴⁾ بعيدًا عن سياق

(1) Bazin (J.), « À chacun son bambara », 1999, p. 94.

(2) يصف جون لو أمسيل Amselle هذا السعي بـ«التنبؤ القابل للتحقق ذاتيًا»، إذ يعمل الباحثون «على أن يخلقوا بأنفسهم الموضوع الذي يفترض أنهم يكتشفونه» (1999، ص 87). بعد أن بيّن أن مقولة «الفولان» هي بناء استعماري، ينبّه إلى أن ثمة من علماء الأنثروبولوجيا البيولوجية، من ما يزال إلى اليوم يبحث عن «عرق فولاني» (1999، ص 72). وانظر كذلك 1999، ص 71: «إن تاريخ التفكير في شعوب الفولان ما هو إلّا تاريخ طويل من الخيبة. خيبة ملاحقة وهم، وهم وجود نمطٍ ظاهريّ فريد، أو عرق فولاني خالص».

(3) Amselle (J.-L.), 1999, p. 86.

(4) أي يتعلّق بالجواهر لا بالعرض، وكأنّ هذه الثقافات هي ماهية ثابتة لا تتحوّل ولا تبدّل، ولا تلحقه أعراض مختلفة باختلاف السياقين الزماني والمكاني (المترجم).

إنتاجها التاريخي، والسوسيواقتصادي، والسياسي، والإيديولوجي... وتنزع عنها الطابع السياقي décontextualise⁽¹⁾ وتقابلها بالوقائع الأوروبية عبر الاستناد إلى «عقل إثنولوجي (...). ومنهج، لا تطبعه الاستمرارية، منهج قائم على الاقتطاف والتصفية والتصنيف بهدف استخراج أنماط ثنائية على المستوى السياسي والاقتصادي والديني؛ ففي المستوى السياسي نكون أمام ثنائية: مجتمع دولة/مجتمع لا دولة، وفي المستوى الاقتصادي: مجتمعات معيشية/مجتمع السوق، وفي المستوى الديني: الوثنية/الإسلام، إثني أو ثقافي⁽²⁾. لذا ترى تلك المعرفة ضرورة وصف المجتمعات الإفريقية بأنها إثنية وليست مجتمعات أمة nation، لأن الإثنية مفهوم قد أضفي عليه الطابع العرقي، وفهم بحسب معايير العرق نفسها: اللغة، والحيز الجغرافي، وشعور الانتماء إلى الثقافة نفسها - معايير تسهم في تحديد أمة ما وفق الطابع العرقي للقرن التاسع عشر، «أمة منقوصة»⁽³⁾ مسلوقة من تاريخيتها. «وعبر تجاهل شروط الإنتاج الاجتماعية والسياسية التي تؤسس الهوية أو الخصوصية الإثنية»⁽⁴⁾ تمكنت الخطابات الإثنو-أنثروبولوجية

(1) Amselle (J.-L.), 1999, p. 9.

(2) Ibid, p. 9.

(3) أمسيل (J.-L.)، 1999، ص 18. وانظر أيضًا أمسيل، «الإثنيات والفضاءات: في سبيل أنثروبولوجيا طوبولوجية» - «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique»، ضمن العمل الذي أشرف عليه أمسيل ومبوكولو Gellner، Nations et nationalisme، Paris، Payot، ص 19، 1999، M'Bokolo Poutignat (P.)، 1989، ص 128: «نزعتي القومية، ونزعتكم القبلية»، ذكره بوتينيا (P.) وستريف فنار (J.)، Streiff-Fenart (J.)، 1995، ص 89.

(4) Amselle (J.-L.), 1999, p. 88.

والسلطات الاستعمارية من تقديم المجتمعات الإفريقية، بوصفها مجتمعات لاتاريخية an-historiques عبر تثبيتها وتحويلها إلى تصوّراتٍ مجردة، ومنح كلِّ إثنية طريقة خاصّة بها في السلوك، على شاكلة مفهوم الجهد *conatus* لدى سبينوزا.

منذ التسعينيات (1990)، سعى علماء الأنثروبولوجيا إلى نزع الطابع الجوهرانيّ عن الجماعات الإثنية، ووضعها في سياقها الاجتماعيّ والتاريخيّ من خلال فهمها بوصفها بناءً اجتماعيًا، وسياسيًا، واقتصاديًا، وإيديولوجيًا... والبحث عن الدواعي الخاصّة التي تُشكّل كلَّ واحدة منها. ولا تكمن مشكلة هؤلاء الأنثروبولوجيين في تحديد الإثنيات التي يدرسونها، بقدر ما تكمن في معرفة كيفية تشكّل هذه الإثنية أو تلك وغايات تشكيلها، على هذا النحو أو ذاك. ولم تعد الإثنية تُعرّف بالخصائص الثقافية التي تحددها في ذاتها، وإنّما باتت تُعرّف بوصفها «كيانًا ينشأ عن التمايزات الثقافية بين الجماعات التي تتفاعل فيما بينها»⁽¹⁾، فهي ديناميّة تدرج ضمن التنظيم الاجتماعيّ أكثر منها خاصيّة متأصّلة في الجماعة. ف«ليست الاختلافات الثقافية الملاحظة تجريبيًا هي ما يندرج في مجال الخصوصيّة الإثنية *l'ethnicité*، وإنّما الشّروط التي تُستعملُ ضمنها بعضُ الاختلافات الثقافية بوصفها رموزًا للتمييز بين ما هو داخل الجماعة *in-group* وما هو خارج الجماعة *out-group*»⁽²⁾. وليس بوسعنا أن نفهم الظاهرة الإثنية دون

(1) Poutignat (P.) et Streiff-Fenart (J.), 199/, p. 90.

(2) Ibid, p. 141.

الأخذ بالاعتبار ما يفرضه الإطار الاستعماري⁽¹⁾. لقد كانت الإثنيات موضوعاً لاستثمارات مختلفة، استثمارات يتعيّن فهم دواعيها وأشكالها الجديدة. ومنذ الفترات التي سُمّيت فترات تصفية الاستعمار، شرعت بعض النخب الإفريقيّة نفسها، في طرح «تسميات إثنيّة جديدة» انتشرت بعد ذلك في الأوساط القروية. وهكذا «عبر ضربٍ غريبٍ من لعبة المرايا، نقل الفلاحون للإثنولوجي المعاصر الصورة التي كان قد أعطاهم إياها عن أنفسهم»⁽²⁾. هكذا حدثت إعادة ولادة إفريقيّة لإفريقيا.

في سنوات الثلاثينيات (1930) وبالتزامن مع بناء القومية الإفريقيّة تملّكت أنثروبولوجيا إفريقيّة المعرفة الإثنولوجيّة، وحوّلتها إلى أداة لتحديد هويّة تسمح بتعزيز ثقافةٍ وماضٍ إفريقيّين، ومنحهما قيمةً ضدّاً على الخطابات الإثنوأنثروبولوجية الاستعماريّة. وتعتبر في هذا الإطار «أعمال السينغالي شيخ أنتا ديوب Cheikh Anta Diop إحدى القطع الرئيسيّة في التقدير الإفريقي للإيديولوجيا الفيكتوريّة، وبالضبط للمذهب التطوّريّ الخطيّ الأحاديّ. يعتمد هذا المؤلّف إلى استعمال كلّ المفاهيم الأساسيّة للأنثروبولوجيا الكلاسيكية، غير أنّه يحوّلها، ويقلب معانيها الإيديولوجية. فحيثما يتحدّث الفيكتوريون

(1) ينبّه بعض الفلاسفة الأفارقة إلى أنّ المكونات الإثنيّة توافق في جزء كبير منها تصوّرات استعماريّة. انظر أيباه (Appiah (K.A.)، ص 62، 139، 165، 209؛ غويس Guisse (M.Y.)، 1779، ص 155-156؛ وأوديرا أوروكا 1990a، ص 191-192.

(2) أمسيل (Amselle (J.-L.)، 1999، ص 31. وانظر أيضًا دوزون (Dozon (J.-P.)، 1999، ص 59.

عن التفوق و«الرّفاه»، والسعادة إلخ، الملازمة للحضارة، وحيثما ينعنون العالم الإفريقي ما قبل الاستعمار «بالجحيم»، يقترح أنتا ديوب Anta Diop نظرةً حول إفريقيا القويّة والسعيدة⁽¹⁾. ويندرج هذا القلب للقيم في أفق استعادة الإفريقي لهويّته وتاريخه، وبناء أفكار قوميّة تتيح استيعاب الاختلافات الثقافيّة الأوسع. وفي هذا المنظور يرى مارك كريبون Marc Crépon أن الفلسفات الوطنيّة فلسفات «وصفيّة وتفسيريّة»⁽²⁾. وصارت بذلك «نتاجاً لروح شعب كما يُعبّر عن نفسه في اللّغة والدين والعادات المؤسّسة لتاريخه. فهي نتاجه، غير أنّها تشكّله أيضًا داخل علاقة جدليّة تجعل من هذه الفلسفات عنصرًا أساسيًا إن لم تكن العنصر الأهمّ في هوية الشّعوب»⁽³⁾. يتمّ عزل ما يندرج ضمن الفلسفة القوميّة عما لا يستحقّ أن يُدرج ضمنها. لا يتعلّق الأمر بإنتاج فلسفة بقدر ما يتعلّق «بإعادة تجميع للماضي، إعادة كتابة للتاريخ والعادات لفائدة الحاضر»⁽⁴⁾. والواقع أنّ شيخ أنتا ديوب⁽⁵⁾ يبني تاريخًا مجيدًا، وماضيًا خياليًا، ويحشد الأساطير في سبيل

(1) Leclerc (G.), 1972, p. 176.

(2) V. Crépon (M.), 1998.

(3) Crépon (M.), 1998, p. 253.

(4) Ibid, p. 254.

(5) نركّز هنا على شيخ أنتا ديوب بشكل خاصّ، نظرًا إلى التلقّي المذهل الذي حظيت به أعماله سواء داخل الأوساط الثقافيّة الإفريقيّة والغربيّة، أو داخل الأوساط الشّعبيّة جنوب الصحراء. لم يحظ أيُّ كاتب آخر غيره بالقدر نفسه من «التقدّيس الشّعبي» الذي حصل عليه هو (مبوكولو (M'Bokolo (E) تقديم لفوفيل (F.-X.) Fauvelle, 1996، ص 8، إذ كانت الحشود تشدُّ إليه الرّحال لتستمع إليه. بعضهم يغدق عليه بالمدح، وبعضهم يصبّ عليه اللّعنات، ولكن لا أحد استطاع أن يقف منه موقف اللامبالاة.

ذلك، وليس هو الوحيد الذي يقوم بهذا الأمر. ويعيب عليه أوديرا أوروكا التفكير في ماضي لا ينير حاضر المجتمعات الإفريقية ولا مستقبلها⁽¹⁾. بيد أن الفيلسوف الكيني (أوديرا) منخرط، على ما يبدو، هو أيضًا، في هذه الدينامية التي تحاول بناء عظمة الثقافة الإفريقية عبر استعراض عظماء الشخصيات وعظماء الرجال الذين بمقدورهم أن يطبعوا تاريخ إفريقيا والفلسفة الإفريقية بعظمتهم وأبعادهم. بوسعنا أن نتبين موقف أوديرا أوروكا ذلك، في المقارنة المتكررة التي يعقدها بين الحكماء الأفارقة والمفكرين ما قبل السقراطيين⁽²⁾. يُنظر إلى الفلسفة الوطنية في علاقتها بالشعب، باعتبارها الأساس الذي يمكن أن يستند عليه الشعب لبناء ذاته وإعادة بنائها. إنَّها تسعى أننا ديوب هو أن يمدّ الجماهير الإفريقية بتاريخ، أن يمدّ الأفارقة بتاريخهم الخاص كي يتمكنوا من إعادة بناء ذواتهم بعد الدمار الاستعماري الذي كان دمارًا ماديًا ونفسيًا على حدّ سواء. فبينما رفضت الإيديولوجيا الاستعمارية إدخال إفريقيا ضمن دائرة التاريخ، يحاول أننا ديوب إعادة إدماج إفريقيا في إفريقيا، عبر التفكير في تاريخيتها. إنَّ عمله عملٌ الأركيولوجي الذي ينقب في الخطابات التي تتصل بإفريقيا، سعيًا إلى الكشف عن بداية التاريخ الإفريقي الذي يحدّد منبعه في مصر

(1) Odera Oruka (H.), 19y3a, p. 78.

(2) أوديرا أوروكا 1973a، ما من سبب جوهري يفرض على الحكماء الأفارقة، أمثال مبوبيا أوكوكو Mbuya Akoko، أن يعرضوا من الفلسفة أكثر مما عرضه الحكماء الفلاسفة الأوائل. إنَّ أقوال الحكماء التي نقلها هنا، فضلًا عمَّا تنطوي عليه من قيمة في ذاتها، بوسعها أن تثير نقاشًا فلسفيًا مثمرًا. انظر أيضًا أوديرا أوروكا، 1990a/1991a، ص 1 / xv و 6/xxiii.

القديمة. ويترتبُ على إعادة «التوطين التاريخي»⁽¹⁾ re-historisation هذه ميلادًا: هو مصر القديمة، وغايةً: هي الدولة الفدرالية؛ وهذا الاتصال بين الميلاد والغاية هو الذي جعل ثيوفيل أوبنغا Thécophile Obenga يفكرُ في «تدفُقِ زمنيٍّ للشعوب الإفريقيَّة»⁽²⁾.

يتيح النَّظْرُ إلى مصر القديمة، بوصفها هي أصل إفريقيا القرن العشرين، قلبَ المعتقد الأوروبي الذي يعتبر أنَّ الحضارة أوروبية، لأنَّ منبعها هو اليونان القديمة. والواقع أنَّ شيخ أننا ديوب، وثيوفيل أوبنغا⁽³⁾ من بعده، يسعيان جاهدين إلى إثبات أنَّ اليونان ما كان لها أن تتطوَّرَ إلاّ بالاعتماد على مصر القديمة التي كانت إفريقيَّة، أي أنَّ سكانها كانوا سودًا. إنَّ التَّفكيرَ في أصلٍ للتاريخ الإفريقيّ وتحديدَ موقعه في مصر القديمة السّوداء يسمح في الوقت نفسه بالتفكير في أنَّ العقل وُلدَ أسودَ اللّون، وأنَّ ثمةَ فلسفةً إفريقيَّةً وُجِدَت على الدوام. وهكذا سعى أوبنغا سنة 2004 إلى إبراز أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة هي المنبع لكلِّ الفلسفات، أوروبية كانت أم أسيويَّة أم أمريكية، مادامت إفريقيا هي منبع الإنسانية. وقد أدان هذا الموقف سليمان بشير دياني⁽⁴⁾، ورأى فيه بيديا، من بعد دياني، «نزعةً أصوليةً تاريخيَّة» fondamentalisme historiciste، «تتخيَّلُ [إمكان] تأسيس

(1) Fauvelle (F.-X.), 1996, p. 41.

(2) Obenga (T.), 1992, p. 14.

(3) انظر، على سبيل المثال، أوبنغا (T.), 2004، ص 49.

(4) دياني (S.B.), 1985، ص 46: «تبيّن العلاقات المتعدّدة بين اليونان ومصر أنَّ العقل لم يولد دفعةً واحدةً، ومكتملاً، داخل ثقافة بعينها وبين ورثتها» التشديد من عندنا.

الحضارات على مبدأ الواحد»، وتنتهي إلى «إضفاء الطابع الإطلاقي absolutisation على الثقافة السوداء كاستجابة لإحباطِ ناجم عن القمع»⁽¹⁾. والواقع أنّ شيخ أتنا ديوب، وأوبنغا من بعده، يضيفان الطابع الجوهريّ على الثقافة والتاريخ الإفريقيين. يبحث شيخ أتنا ديوب عن ماهية سوداء تُفسّرُ تاريخ إفريقيا. وليست هذه الماهية سوى إعادة تفعيل مستمر لأبديّ إفريقي *éternel africain*. «وفي نهاية المطاف تتلقّى الشعوب ثقافتها جاهزة، وتمارس نشاطها الإبداعي في الهامش (...). تمثّل الثقافات الإفريقيّة بالنسبة إلى «الوحدة الثقافية» ما تمثّله الأصوات المختلفة بالنسبة إلى النصّ الذي تقرأه»⁽²⁾. وفي سعي شيخ أتنا ديوب، على هذا النحو، إلى «إعادة التوطين التاريخي» *re-historiser* لإفريقيا، انتهى إلى طرد تاريخ الثقافات الإفريقيّة، إذ تناولها تناولاً ماهويّاً، ولم يتمكّن من إعادة إدخال التاريخ إلى إفريقيا، كما لم يتمكّن من إقحام الحركة والتعدّد في التاريخ، لأنّه بقي، رغم كلّ شيء، عالقاً في تصوّر للتاريخ ذي نزعة انتصارية وتطورية وإطلاقية. من المؤكّد أنّه ينتقد النزعة التطورية الأحادية التي طبعت أنثروبولوجيا القرن العشرين، بيد أنّه يقبل الاختلاف الذي تطرحه النزعة التطورية بين المجتمعات الإفريقيّة والمجتمعات الأوروبية، ويعززّه «كي يثمنه وينسف الادعاءات التي ترى أنّ «الحضارة» نتيجةٌ فريدة للتاريخ»⁽³⁾. وفي هذا لا يقع خارج المجال المعرفي الغربيّ *l'épistémè*: لم يفلت من

(1) Bidima (J.-G.), 1995, p. 77-78.

(2) Ibid, p. 46

(3) Leclerc (G.), 1972, p. 176.

أصولية «المعجزة اليونانية»، ووقع في مكر خطابها»، «وبالتالي هو مؤرخ على شاكلة هيجل وأوغوست كونت Auguste Comte، مؤرخ ينتمي انتماءً راسخاً إلى القرن التاسع عشر»⁽¹⁾.

من الصعوبة بمكان أن تخرج الأفكار التي تواجه الإيديولوجيا الاستعمارية تمامًا عن المجال المعرفي الغربي، لأنها نتاج للمواجهة مع الاستعمار. فهي إما تستجيب لتطلعات الجمهور الغربي (طلب الغرابة)، وإما تستهدف جمهوراً إفريقيًا وتقدم نفسها قوةً توازنُ الخطاب الاستعماري. وفي معظم الأحيان، بمجرد ما يعتبر الفكر نفسه إفريقيًا، فإنه يشتغل بحسب المقولات الاستعمارية أو الغربية مادامت إفريقيا باعتبارها مفهومًا يتجاوز النطاق الجغرافي، هي ابتكارٌ أوروبي⁽²⁾. وحتى النتائج الأدبية والفلسفية والتاريخية الإفريقية لا تفلت من المأزق السابق... إذ لا يمكنها أن تكون استمرارًا لتقاليد إفريقية «أصيلة». فهي، بحكم تاريخها، تعبير عن اللقاء مع إفريقيا وأوروبا والأمريكيتين. وعليه لا يمكن للتوصيفات أن تكون طبيعية، إذ تُجندُها رهاناتٌ سياسية تسعى إلى بناء هوية ووحدة ثقافية وسياسية. فالسياسي يستثمر الثقافي عبر سعيه إلى بناء وحدته الخاصة استنادًا إلى

(1) Bidima (J.-G.), 1995, pp. 78 et 79.

(2) انظر أيباه (Appiah (K.A.), 1992، ص 62: «ينبغي في نهاية المطاف أن نفهم اختراع إفريقيا نفسها (باعتبارها شيئًا يتجاوز الكيان الجغرافي) على أنها نمو وتطور للترعة العرقية الأوروبية؛ إن مبدأ إفريقيا الواحدة قد تأسس على مفهوم الإفريقي الذي لم يُبنى [...] على معيار ثقافي أصيل [...] وإنما على المفهوم الأوربي نفسه للزنجي»؛ ص 62: «إن مقولة الزنجي نفسها هي في الأصل منتج أوروبي». انظر كذلك موديمي (Mudimbe (V.Y.), 1988، و1994.

ثقافة ينظر إليها من زاوية ذات بُعد واحد. وفي هذا المنظور تتكفل الفلسفة بدور خاص: فهي تُفصل بين الثقافي والسياسي، وتشارك في الاستعمال السياسي لتوصيف الشعوب التي تميل إلى تعزيز شكل من العيش المشترك على حساب شكل آخر. ولنا مثل في بناء مفهوم الإيفوارية ivoirité واستعماله؛ إنه تجديد لغوي استعمله الصحفي ديودوني نيانغوران بوركي Dieudonné Niangoran Porquet، ابتداءً من 1974، للإشارة إلى «أصالة الهوية الإيفوارية»⁽¹⁾، وقد تم ترسيم هذا المصطلح في الخطاب الرئاسي الذي ألقاه هنري كونان بيديه Henri Konan Bédié بمناسبة المؤتمر العاشر للحزب الديمقراطي لساحل العاج، يوم 26 أغسطس 1995. يقول: «تُشكل الخصوصية الإيفوارية إطاراً لتعرف الهوية عبر التركيز على القيم الخاصة بالمجتمع الإيفواري». وهي أيضاً إطاراً لإدماج المكونات الإثنية الأولى التي خلقت ساحل العاج، وكلّ الإسهامات الخارجية التي انصهرت في قالب المصير المشترك».

وقد كلفَ الرئيسُ بيديه المثقفين بأن يمدّوا الخصوصية الإيفوارية بمحتوى إيديولوجي، داخل (خلية البحث الجامعي ونشر الأفكار والإجراءات السياسية) Curdiphe، وأن ينشروا أفكاره ومبادراته السياسية. ومن بين هؤلاء المثقفين الفيلسوف نيامكي كوفي Niamkey Koffi الذي اشتغل على الفلسفة الألمانية والجرمانية، والمؤرخان جون نويل لوكو Jean-Noël Loucou (مدير ديوان الرئيس بيديه)، وبيير

(1) «Ivoirité et authenticité», *Fraternité Matin*, 1974.

كيري Pierre Kipré (وزير التربية الوطنية)، والإثنو-سوسولوجي جورج نيونغوران بواه Georges Niangoran Bouah، والكاتب جون بير أديافي Jean-Pierre Adiaffi. ونشرت مجلة E.T.H.I.C.S (الدراسات والنظريات الإنسانية الإيفوارية للتركيب الثقافي)، في السنة التالية، بالمطابع الجامعية لأبدجان، كتاباً كان بمثابة بيان الخصوصية الإيفوارية أو روح تجديد العقد الاجتماعي لهنري كونان بيديه، تحت إشراف وزير التعليم العالي والبحث والتجديد التكنولوجي، الأستاذ ساليو توري Saliou Touré. يتعلق الأمر ببناء الخصوصية الإيفوارية على مرجعيات أسطورية متخيّلة mythiques، والتعرّف إلى «الإيفواريين المتأصلين Ivoiriens de souche»، وتحديد «السكان الأصليين ذوي الأصول المتخيّلة» ومنهم «الأرضيون les Sub-terriens وهم الأجداد الخارجون من الأرض أو من الثقب»، والفضائيون les Extra-terrestres وهم الأجداد الآتون من السماء»، و«السكان الأصليون بدون أصلٍ متخيّل». وهكذا يتم بناء الخصوصية الإيفوارية بحسب مقارنة إثنولوجية، انطلاقاً من تصنيف إثني يعود تاريخه إلى الفترة الاستعمارية. وقد وُضعت قائمة مفصلة تضمّنت جميع الإثنيات التي تُشكّل الخصوصية الإيفوارية. إن هذا المفهوم الذي حدّده مثقفون تكوّنوا في الغرب، ثم وُظفَ سياسياً، على نطاق واسع، لإعادة ابتكار ضربٍ من العيش المشترك لمرحلة ما بعد الهوفويتية [نسبة إلى الرئيس السابق فيليكس هوفويت بواني Félix Houphouët-Boigny]، يختلف مضمونه باختلاف مصالح القادة السياسيين. فتحت حكم الرئيس هنري كونان ديديه شهدنا الخصوصية الإيفوارية وهي تصطبغ

بالأكانية «akanité» [نسبة إلى إحدى القبائل]، وتحت حكم الرئيس لوران غباغبو Laurent Gbagbo اصطبغت بالبيتيّة⁽¹⁾ «bétéité» [نسبة إلى قبائل أخرى].

يقوم التوصيف القوميّ، سواء كان فلسفيًا أم غير ذلك، على نظام إقصاء وإدماج ينبغي مساءلته، لأنّه يوظف التحديد الذي يختاره بنفسه لمفهوم الشعب، انطلاقًا من معايير الانتماء التي ينتقيها. وينبغي أيضًا مساءلة «الاستعمال الفلسفيّ لفكرة الفلسفة القوميّة (...) لفهم استراتيجية الفلاسفة الذين يطرحون مثل هذه الانتماءات، ويعيّنون أنفسهم بوصفهم [ذوي] فلسفة قوميّة متميزة، ويعتبرون الآخر أيضًا فلسفةً قوميّة، ومن ثمة يقبلون تلك الفلسفة أو يعرضون عنها»⁽²⁾. يدعو كريون Crépon إلى ضرورة ربط استراتيجية النزوع القوميّ (القوميّة) nationalitaire بسياقات تاريخيّة وسياسيّة محدّدة. «ولذلك [...] فإن فكرة الفلسفة القوميّة تتصل بالاستراتيجيات التي تستعملها الثقافات المتصارعة - سواء كان هذا الصراع حقيقيًا أم متخيّلًا - وهي فكرة تابعة للمشاعر المصاحبة لهذه الثقافة أو تلك، كمشاعر الهيمنة، والإحباط، والإقصاء من تاريخ البشر»⁽³⁾. وتعرّف الفلسفة بنزوعها القوميّ حين تتغذّى على الامتعاظ وتتلاعب بشعور وطنيّ معيّن. لقد ظهر الخطابُ الفلسفيّ الذي يصنّف التنوعَ الإنسانيّ، ويتساءل

(1) بخصوص هذه المسألة، انظر، خاصّة، جوليفه (É.) Jolivet (É.), 2003. وأيضًا مجلّة *Politique africaine*، عدد 78، يونيو 200.

(2) Crépon (M.), 1998, p. 253.

(3) Ibid, p. 257.

حول العلاقات التي ينبغي أن تُقيمها أوروبا مع الآخرين، نتيجةً لاكتشاف عوالم جديدة. أمّا التساؤل حول الفلسفة الإفريقية فقد ظهر في وقت كانت فيه إفريقيا تحاول أن تعيد التفكير في نفسها وفي علاقتها بالآخر، وأن تتحرّر من هيمنتها العنيفة والمهينة. ذلك أنّ اللقاء بالآخر يعاش بوصفه توترًا مهينًا، وعدائية عميقة تدفع المرء إلى التفكير في قيمة الخاصّة، في مواجهة هذا الآخر المُذلل والشَّرِه الذي يدمّر المجتمع ويستعمره من خلال الرّغبة في احتوائه داخل ثقافته الخاصّة، ويسعى إلى تبديل صورته بغرض تبرير استغلال ثروات القارّة الخاضعة للسيطرة»⁽¹⁾. وبعيدًا عن فترة النّضال لنيل الاستقلال، وهي الفترة التي بلغت فيها مسألة الفلسفة الإفريقية أوجها⁽²⁾، فإنّ وجود هذه الفلسفة والاعتراف بها داخل الجامعات الغربيّة ما يزال إشكاليًا إلى الآن. ففي معظم الأحيان ينحصر التساؤل حول الفلسفة الإفريقية في نطاق شعب وأقسام الإثنوأنثروبولوجيا. ولا توجد جامعة فرنسيّة تطرح تدريس الفلسفة الإفريقية أو تدرّج أعمال الفلاسفة الأفارقة في أيّ درس من دروسها. غير أنّ الوضع مختلفٌ في المناخ المتحدّث بالإنجليزيّة، وبالأخصّ في الولايات المتحدة حيث الدراسات الإفريقيّة *African Studies* أو الدراسات الأمريكيّة الإفريقيّة *African*

(1) في القوانين الاستعماريّة، يُبرّر الاستعمار بـ«تنمية وتثمين» الموارد الطّبيعيّة للبلدان المستعمرة، أي استغلال الموارد؛ فالنطق هنا هو أنّه ما دامت تلك الموارد غير مستغلّة من قبل أولئك الذي سيُستعمرون، فإنّ من واجب الحضارات «المتفوّقة» استغلالها. هكذا يُبرّر «واجب» الاستعمار، فضلًا عن «مهمّة نشر التحضّر». انظر رولان Rolland (L.) ولامبويه (P.) Lampué, 1936.

(2) انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

American Studies، وغيرها، تعطي مكانةً كبيرةً للفلاسفة الأفارقة وللـفلسفة الإفريقيّة⁽¹⁾. غير أن الأمر يدور في بيئةٍ تخصّصيّةٍ مختلطة، حيث تتداخل، تداخلًا بيّنًا، الفلسفةُ والأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعيّة والعلوم السياسيّة... - وهذا ما يتوافق مع تصوّر لتوزيع التخصّصات مختلف عن التصرّور السائد في فرنسا، وهو تصوّر يتوافق إلى حدّ ما مع أعمال الأفارقة التي تميّزُ بكونها «لامتخصصة»⁽²⁾ *indiscipline* بالنظر إلى تقاطع الآفاق والمناهج الخاصّة بكلّ مجال. على أن بعض أقسام الفلسفة قد شرعت، خلال السنوات القليلة الماضية، في تقديم دروس في الفلسفة الإفريقيّة⁽³⁾.

غير أن وجود هذا الشكل من التعلّم داخل نظام الجامعات الأمريكيّة لا ينبغي أن يحجب عنّا وضعيّة التميّز الموجودة في الواقع. نخبرنا أوتلاو *Outlaw* بأنّ الفلاسفة الأمريكيين السّود مقصيون من الفلسفة الأمريكيّة⁽⁴⁾، إذ لا تتم الإشارة إليهم في أيّ مختارات تخصّص للفلسفة الأمريكيّة. ولم يتمكّن الفلاسفة الأفارقة والفلاسفة «المنحدرون من إفريقيا»⁽⁵⁾، والأمريكيّون السّود، من التسلّل إلى

(1) يدرّس سليمان بشير دياني في جامعة كولومبيا داخل قسم «French and Romance Philology»، ويديبا في جامعة تولان داخل قسم «French and Italian».

(2) مانجون (A.) *Mangeon*، 2004 و2010. وحول هذا المفهوم انظر أسفله، الفصل الثالث.

(3) تدرّس مقرّرات للفلسفة الإفريقيّة في أقسام الفلسفة بكلّ من جامعة لنكلن في بالتيمور، وجامعة نورث ويسترن في شيكاغو، وجامعة ساوث فلوريدا في تامبا...

(4) *Outlaw* (L.), 1998, p. 23.

(5) *Outlaw* (L.), 1998, 2004, 1996: «African descent».

الجامعات الأمريكية، واقتحام شعب الفلسفة التي كانت ترفضهم (رفضاً صريحاً أو مضمراً)، إلا عبر فتح مراكز البحث متعددة التخصصات التي تهتمّ بالأسئلة الإفريقية أو الأمريكية السوداء. ولكن ما إن استطاع هؤلاء الفلاسفة السود اقتحام الوسط الجامعي حتى تمكنوا من فرض أنفسهم. لقد انتهى المطاف بالفلسفة إلى قبولهم، أو لنقل إلى التسامح معهم. يعترف أوتلاو بأن الاهتمام بالفلسفة الأفارقة أتى متأخراً، في حين بادر الفلاسفة الأفارقة، على العكس من ذلك، مبكراً إلى الاهتمام بالأعمال الفلسفية للمثقفين الأمريكيين السود. إنّ عدم الاعتراف بالفلسفة الإفريقية بوصفها فلسفة إفريقية، داخل دوائر التعليم الجامعي الغربي، لدليل على أنّ الفلسفة ذات النزوع القومجي (فلسفة فرنسية، فلسفة أمريكية، ألمانية...) ترفض أن تعتبر المغايرة مكوناً من مكونات بنائها الهوياتي. وبعملها على إدامة الإقصاء، فإنها تصرّ على الوقوف ضدّ قبول إفريقيا داخل هي الفلسفة، والتاريخ، والإنسانية. وتكتسي هذه الوضعية بُعداً سياسياً حين تستجيب لاستراتيجية تشتغل بكيفية مضمرة. وفي مواجهة هذا التيار، تشكل أفكار وفلسفات تحاول التفكير في الفلسفة على نحو إفريقي كي تبين للعالم الغربي أنه يبالغ في تقدير التأثير الأوروبي بواسطة التجربة الاستعمارية، وبأنه قد كانت ثمة مقاومات إفريقية⁽¹⁾. لذا يمكن للجماعات التي كانت ضحية العنصرية أن تستخدم مفهوم «العرق» استخداماً مطلبياً، تحاول من خلاله الجماعة التي تعرّضت

(1) انظر أيباه (K.A.)، Appiah، 1992، ص 7.

للانتقاص والإهانة، أن تستعيد هويتها التي بخستها سياسة التمييز والإقصاء⁽¹⁾. هكذا نستطيع أن نفهم كيف أن «إعادة كتابة تاريخ الفلسفات، والجغرافية التي تنتجها، تكون أحياناً عنصراً من عناصر الصراع المعلن، وأحياناً أخرى من عناصر السلام المأمول»⁽²⁾.

تصبح، إذن، الاستراتيجيات الوصفية والتفسيرية المستخدمة في الفلسفات ذات النزوع القومي استراتيجيات براغماتية. فهي إما تسعى إلى الاستجابة لمطلب هوية ثقافية يتعين بناء وحدتها، وإما لمطلب فلسفة تقع موقع الرسالة التاريخية المنوطة بشعب ما، إن تحدّد للفكر مهمة إحداث منعطف في التاريخ *historiale*⁽³⁾. وهكذا تصير الفلسفة في خدمة الدولة والسلطة المهيمنة أو الأيديولوجيا، وتقدم توصيفات لا تستند إلى واقع جغرافي وتاريخي محتمل فحسب، بل تشيّد نفسها بناءات استراتيجية فعلية⁽⁴⁾. ولنا مثل في شيخ أنتا ديوب الذي يتصوّر عمله على هذا النحو: ليس العلم الغربي سوى محاكاة ساخرة للعلم والحقيقة. ويُحدّد لنفسه مهمة إعادة الاعتبار للحقيقة (التي وجدت على الدوام ويعلمها الجميع)، الحقيقة التي يسعى المثقفون الغربيون إلى تشويها عمداً تحت غطاء موضوعية زائفة. يتعلّق الأمر بإمالة غطاء الأيديولوجيا⁽⁵⁾ الأوروبية عن العلم. ليس الحنين إلى الحقيقة الذي يعبر عنه شيخ أنتا ديوب سعياً إلى العودة إلى

(1) انظر «العنصرية المضادة للعنصرية» للجزائريين، بتحليل سارتر.

(2) Crépon (M.), 1998, p. 254.

(3) Ibid, p. 254.

(4) انظر، مثلاً، بناء الفلسفة والأنثروبولوجيا للزرعة الإفوارية، أعلاه.

(5) Diop (C.A.), 1981, p. 27.

الوراء، وإنما سعيا إلى استعادة جذوره كيما يفكر في رسالته ومستقبله ويستجيب لمتطلبات الحداثة.

تفترض الاستراتيجية البراغماتية وجود شعب له خصوصية (أو وجود أمة) ينهض برسالة، كما تفترض تصوّرا خاصا للفلسفة، إذ يتعين عليها أن تكون قومية، مع أن الفلسفة ليست قومية. وفي الإطار الذي يعنينا، ينبغي للفلسفة أن تكون إفريقية. لا يتعلق الأمر بمعانيتها، بل بمطلب. لم يعد ربط الفلسفة، على هذا النحو، ببرنامج ووظيفة، مجرد نظرية فحسب، بل هو يتحوّل إلى ممارسة، إلى قوة فاعلة يجب أن تكون لها مفعولات ملموسة في مجال التنظيم الاجتماعي، وأن يصاحبها عنف جديد، عنف الإدماج l'inclusion. تنطوي الفلسفة ذات النزوع القومي، الفلسفة التي تربط نفسها ببرنامج، على أوامر (ما دُمت تنتمي إلى... فعليك أن...). ومثل هذه التوصيفات تصنع تمثلات أمرّة، ومحدّدة للهوية التي ترمي إلى بنائها وتعزيزها. وتصير الفلسفة هي ما يتيح تحديد هوية ثقافية، وتجعل من نفسها فلسفة ماهوية لأنها مرتبطة بجوهر شعب أو أمة، هي نفسها من يحدّدهما وينشئهما. إنهما تكشف عما قد شكّله ماهية هذا الشعب، ليس من حيث هو واقع سياسي فحسب، بل وروحي أيضا⁽¹⁾. تكتسي الرّهانات الاستراتيجية أهمية كبرى (التفكير في الهوية؛ الوحدة الإفريقية في مواجهة الغرب المُبتلع)، لأنها تدمج السياسي في الثقافي وتجعلها متداخلين. ينشأ بين

(1) في هذا الجانب، يتشابه عمل شيخ أننا ديوب، وعمل سنغور. حول النزعة الزنّجية، انظر أعلاه، الفصل الأوّل.

هذين الكيانين علاقة ذهاب وإياب. تستثمر الثقافة السياسيّة كي تنال الاعتراف، ويستثمر السياسيّ الثقافيّ كي يفكّر في الوحدة التي يحتاجها كي يوجد، ويبني فضاءً جديدًا للعيش المشترك. وتزداد أهمية المطلب الثقافيّ بقدر ما يتمُّ التفكير في الوحدة الثقافيّة بوصفها آيلة إلى الزوال. من هنا «تكون الثقافة بوصفها هويّة جماعيّة، وبوصفها تصنيفًا، محلّ صراعٍ سياسيّ متواصل، ومحلّ صراع من أجل الاعتراف»⁽¹⁾.

هكذا يتمُّ الخلط بين الثقافة وبين الوحدة السياسيّة التي تسعى إلى إعادة بناء ذاتها (الأمة، الوحدة الإفريقيّة...). وفي هذا المنظور تسعى الفلسفة القومجيّة، بوصفها برنامجًا، إلى تأسيس عيش مشترك، وفضاءٍ سياسيّ وثقافيّ، وتاريخٍ مشترك، وذاكرة جماعيّة. ويساهم تشكيل فلسفةٍ وأدبٍ قوميّين في عملية تأسيس فضاء جديد. يبيّن أيباه Appiah عبر دراسته لهذه الظاهرة كيف يمكن أن نقيم نوعًا من التوازي بين أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وبين إفريقيا النصف الثاني من القرن العشرين، باعتبار السياقين التاريخيّين معًا قد ارتكزا على فكرة أدبٍ قوميّ في بناء ثقافة قوميّة. والواقع أنّ شيخ أتنا ديوب يرافق مسعاه بمشروع «بناء آداب إنسيّة humanités» استنادًا إلى قاعدة مصر القديمة، مثلما استند الغرب، من قبل، على قاعدة يونانيّة لاتينيّة⁽²⁾. ومادام الاستعمار قد خلّف الدّول دون أمة، فإنّ إفريقيا الاستقلال تبحث، في آنٍ، عن بناء أمم، وعن الخروج من

(1) Amselle (J.-L.), 1999, p. 65.

(2) Diop (C.A.), 1979, p. 418.

إطار الدولة القومية État-nation، من أجل التفكير (دائماً على نمط الأمة) في وحدةٍ موسَّعة. وهكذا تصبح الأمة وسيلةً للمقاومة ضدَّ المستعمر وللمطالبة بالاستقلال. ليست الأمة مفهوماً موروثاً من أوروبا المستعمرة فحسب، ولكنها مفهوم أعيد استثاره وتحوّل إلى مشروع⁽¹⁾. وهكذا انتهى دعاة الوحدة الإفريقية⁽²⁾ الأوائل، قبل حتّى الحصول على الاستقلال، إلى تصوّر «أمة» سوداء وأدب أسود انطلاقاً من المفاهيم القومية لأوروبا القرن التاسع عشر. يتيح مفهوم الأمة إقامة علاقة بين العرق وبين فكرة أدب يطابق هذا العرق⁽³⁾. وتندرج نصوص دوبوا Du Bois، على سبيل المثال، ضمن هذا البعد الهيرديري [نسبة إلى يوهان هردير Herder] للأمة بوصفها وحدةً بيولوجية تستدعي تشكيل أدبٍ أسود، وبوصفها شرطاً ضرورياً، وإن كان غير كافٍ، لتحقيق استقلالٍ فعليّ. يعلن هذا المشروع عمّا سيتمُّ تناوله،

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ أوديرا أوروكا يفكر في مشروعه عن الفلسفة الحكيمة -sage philosophy، باعتباره أيضاً مشروعاً كينياً. إنّ هذه المرجعية ذات الوحدة القومية نادرة ضمن الفلسفات الإفريقية، بحيث ينبغي أن ننبّه إليها. إنّ الفلسفة الحكيمة هي مشروع جامعيّ كينيّ موثّق في الزمان والمكان. بين طبعة 1990 للـ Sage Philosophy، وطبعة 1991، تحوّل المشروع الشّخصي («our project in Kenya») ص. xxvi) إلى مشروع قوميّ («the Kenyan project» ص. 8) يحرص أوديرا أوروكا، في المقدّمة، على مقابلة المشروع بالتصوّرات الإثنية للفلسفة التي يعيب عليها تقديم فكرٍ إجماعيّ، جماعيّ وليس فردياً («إنّ الأفكار المعروضة تسمّى أفكار اليوروبا أو الأكان، بدلاً من أن تُربط ربطاً مباشراً بالحكيم المفرد الذي قالها، وهذا الرّبط المباشر هو ما حرصنا عليه في كينيا»، 1990a/1997a، ص 9/xxvi).

(2) نفكر هنا لاسيما في دوبوا Du Bois.

(3) انظر أبياه (K.A.) Appiah، 1992، ص 48: «إنّ الأمة هي اللفظ المفتاح في فهم العلاقات بين مفهوم العرق وفكرة الأدب».

في مستوى آخر، مع إراداتِ «تصفية الاستعمار المفاهيمي»⁽¹⁾، وهي التّصفية التي ستحدّد الطّريق التي سوف تسلكها الفلسفات الإفريقيّة بعد بضعة عقود. يعني بناءُ سيادة الشّعوب الإفريقيّة أيضًا رفضَ حصر فهم الذات عبر الأدب والمقولات الغربيّة؛ ذلك أنّ الأدوات المفاهيميّة، والميادين العلمية الأوروبيّة، واللّغات الأوروبيّة، لم تُباشِر كما هي في ذاتها، وإنّما بوصفها ناقلةً لأدب، وتعمل كما لو كانت «عملاء مزدوجين»⁽²⁾ من الواجب الحذر منهم. إذ نكتبُ لأنفسنا، وعن أنفسنا والآخرين، وباعتماد مفرداتنا الخاصّة، فإنّنا نساهم في بناء جماعةٍ جديدة، وفضاء أصيل، وأحيانًا علوم جديدة، انطلاقًا من فكرة وجود ارتباطٍ بين الانتماء إلى عرق معيّن، وإنتاج علم أو ثقافة خاصّة بفعل هذا الانتماء نفسه.

إنّ حركات الوحدة الإفريقيّة والزنوجية بعيدةٌ كلّ البعد عن رفض فكرة وجود أعراق بين البشر، بل هي على العكس من ذلك، أناطت بمفهوم «العرق» دورًا أساسيًا، عبر افتراض تضامنٍ عرقيّ بين السّود، وعبر السعي إلى إعادة إضفاء القيمة على ما تعرّض للتبخيس والحطّ من طرف العنصريّة الغربيّة. ولا يعاب على هذه الأخيرة إقامتها لـ «أعراق»، بقدر ما يعاب عليها إرساء تعارض فيما بين هذه الأعراق، وترتيبها ترتيبًا هرميًا. ففي الوقت الذي تدّعي فيه هذه التيارات «التعالّي»⁽³⁾ عن الفهم الأوروبيّ والبيولوجي «للأعراق» الإنسانيّة،

(1) انظر أسفله.

(2) Appiah (K.A.), 1992, p. 56.

(3) انظر أعمال دوبوا.

تستعيد ذكريات النظريات العرقية الأوروبية للقرن التاسع عشر والقرن العشرين، وبذلك فهي تندرج ضمن سياق أوروبي وأمريكي. إن اعتماد مفهوم «العرق» للتفكير في وحدة إفريقيا، وأبعد من ذلك وحدة السود المضطهدين في العالم، مبدأً مركزي في مشروع تصفية الاستعمار⁽¹⁾. يعيب أبا على العلوم الاجتماعية عدم نقدها، بما يكفي، لمفهوم «العرق»، وتناسي ادعاءات «الأعراق» الإنسانية (أي اختلاف المظاهر الخارجية les variations phénotypes) التي استندت إلى معايير اعتبارية تفنّدها البيولوجيا، والتي لم يكن لها معنى إلا داخل سياق الهيمنة، والعبودية، والاستعمار والتمييز العنصري. إن الفكرة التي تقول باحتمال وجود اختلافات جسدية دالة أو احتمال وجود «عرق إفريقي» على حدة، هي بناء اجتماعي وإيديولوجي ظهر في سياق تاريخي محدّد⁽²⁾. فهي دليل على أن إضفاء الطابع البيولوجي⁽³⁾ على الثقافي يحدث ما إن تفهم الثقافة ضمن بُعد سياسي، وضمن ديناميّة

(1) أيباه (Appiah (K.A.)، 1992، ص 10: «بالنسبة إلى الجيل الذي نظر لاستقلال إفريقيا، كان مفهوم «العرق» مبدأً تنظيمياً مركزياً».

(2) أيباه (Appiah (K.A.)، 1992، ص X: «إن فكرة الزنجي، فكرة عرق إفريقي، هي «مفاهيم» عنصرية تأسست على أفكار إيديولوجية سيئة - بل أشنع من ذلك، على أفكار إتيقية - موروثية من الفكر الأشد عنصرية الذي عرفته أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر». على النحو نفسه ينبه أوتلاو إلى أن المطالبة بهوية إفريقية أو سوداء، هوية إفريقية، هي بناء حديث يندرج ضمن سياق تاريخي بعينه، هو سياق الالتقاء بأوروبا وأمريكا. انظر أوتلاو (V. Outlaw (L.)، 1998، ص 35-36؛ ويد Wade «Race», Nature and Culture», Man, vol. 28, n° 1, March 1993 ذكره بوتينيا (P. Poutignat) وستريف فنار (J. Streiff-Fenart)، 1995، ص 44.

(3) حول المماهة بين «العرق» و«الثقافة» في الأنثروبولوجيا الثقافية، لاسيبا أنثروبولوجيا بواس (Boas)، انظر أمسيل (J.-L. Amselle)، 1999.

إعادة البناء - إنها سيرورة ابتكار ماضي، وتاريخ، وهوية - سيرورة يتم عبرها توصيف شعب أو أمة. فلا معنى للاختلافات الجسميّة في حدّ ذاتها ولا تصلح لتصنيف جماعات الرجال والنساء، إلاّ ابتداءً من اللحظة التي تقترن فيها هذه الاختلافات بقيم وأنماطٍ من السلوك⁽¹⁾، حينها يُدرك السياسيّ بوصفه «بيو-سياسي»⁽²⁾ أي سياسة تهتمُّ بتنظيم حياة الإنسان باعتباره كائنًا حيًّا وتنشغل برفاهه، وصحّته، وتقرُّر من يجب أن يحيا ومن يجب أن يموت.

إن إضفاء الطابع البيولوجي على ما هو ثقافيّ يفضي إلى بناء مفهوم «العرق». ويتفق أوتلاو مع ميل Mill على أنّ مقولة «أسود» هي بالأساس بناءً سياسيًّا وثقافيًّا. إنّ ما تمّ تصوُّره على نمط بيولوجي («عرق أسود»)، هو ما تمّ تصوُّره كوحدة ثقافيّة تبنى على أساسها الوحدة السياسيّة. وهكذا لا يمكن للهويّة أن تكون قاعدة substrat

(1) فوفيل (F.-X.) Fauvelle، 1996، ص 126-127: «إنّ وجود أناس ذوي بشرة سوداء أو بشرة بيضاء، هو واقعٌ يدركه بادئ الرّأي، لكنّه بالكاد واقعٌ قد يكون إجرائيًّا. لأنّ ما يجعل المفهوم إجرائيًّا، هو إمكان أن نطرح معادلةً بين اللّون وبين معايير تشرحيّة، أو جغرافيّة، أو حتّى ثقافيّة، وسياسيّة، وأخلاقيّة، إلخ. يضطلع اللّون بدور العرّض لواقع عرقيّ أعمق. [...] وهذا ما يخلق وهم التجانس: كلّ أفراد العرق الواحد يملكون، بدرجةٍ أو بأخرى (أو بالأحرى بدرجةٍ أقلّ) هذه السّمات. [...] يجرّ العرق معه كذلك وهم التّمتيّة، وهو ما يؤدّي إلى المبالغة في تحديد الفروقات أو القواسم المشتركة بين «الأعراق»، وهو التحديد الذي يّضفي بعد ذلك المصدقيّة على فكرة وجود «أعراق».

(2) بين فوكو أنّ العنصريّة تزامنت مع ظهور مفهوم «الانحطاط» في ميدان الطبّ العقليّ، وهي إيديولوجيا تنتمي إلى عصر العلم وتقترن بالتحوّل الذي طبع فهم السياسة ضمن مجال «السياسة الحيويّة». (انظر عمليّه: «ينبغي أن ندافع عن المجتمع Il faut défendre la société» و«غير الأسوياء Les anormaux».

أبدية ثابتة، بل هي بالأحرى بناء سياسي. إن إضفاء الطابع البيولوجي على الثقافي والسياسي يوجد في مفهوم «الفلسفة الإفريقية» *Africana philosophy* الذي يطوره أوتلاو، ويعني به الإنتاج الفلسفي للأفارقة و«المنحدرين من الأفارقة»⁽¹⁾ على حد سواء. وتتميز «الفلسفة الإفريقية» بطابعها العرقي *racial* والعرقاني *racialiste* في المقام الأول، وتستجيب لمشروع سياسي، شأنها في ذلك شأن الوحدة الإفريقية *panafricanisme*، لأن أوتلاو يتصور مفهوم «العرق» (كقاسم مشترك بين ما هو جغرافي وثقافي وبيولوجي)⁽²⁾، ولا يرفضه كـ *critérium*. أما أيباه فيركز على التمييز بين النزعة العرقية *racialisme* والعنصرية *racisme*، ويقوم بينهما اختلافاً في المنزلة *statut*⁽³⁾. يمكن اعتبار النزعة العرقية نظرية. فهي

(1) انظر أوتلاو (L. Outlaw)، 1998، ص 23. وأيضاً ويردو (K. Wiredu)، 2004، ص 23: «حسب تعريف أوتلاو، فإن الأفريكانا فلسفة *Africana philosophy*، فلسفة قائمة بواسطة، لأجل، مصالح الشعوب السوداء. وهذا، طبعاً، يغطي في آن الفلسفة الإفريقية والفلسفة التي أنتجها أبناء أفارقة الشتات».

(2) انظر أوتلاو (L. Outlaw)، 1998، ص 29: «إن مفهوم «عرق جغرافي» يستعمل، بدايةً، مقولات جغرافية لكي يجمع شعوباً تتقاسم سمات مميزة، مؤسّسة بيولوجياً، ولكنها لا تعتبر قواماً لنموذج بيولوجي «خالص». من هنا، فإنني أتحدث عن شعوب إفريقية أو عن منحدرين من أفارقة، باعتبارهم «عرقاً» جغرافياً وبيولوجياً وثقافياً».

(3) تفترض النزعة العرقية *racialisme* أنّ وراء السمات المورفولوجية الظاهرة، توجد فروق عميقة تنتقل من جيل إلى جيل، بين مختلف الجماعات البشرية. وتوافق الاختلافات الجسمية اختلافات أخلاقية، لكن -على النقيض من العنصرية- لا تعمل النزعة العرقية على ترتيب هذه «الأعراق» المفترضة، وعلى المفاضلة بينها. إنّ هذه «الأعراق» تعتبر متكاملة، وكلٌّ منها يضطلع بمهمة خاصة بحسب الميزات الأخلاقية التي يرثها. (انظر دوبوا (Du Bois)). يمكن للعنصرية أن تكون عرضية (خارجية) حين تزعم أنّ كلّ «عرق» يوافق صفات أخلاقية تفرض حتمية تمييز أخلاقي بين هذه «الأعراق» (ص 13). ويمكن أن تكون كذلك جوهرية (داخلية) حين تدعي أنّ ثمة اختلافات أخلاقية بين «الأعراق»، لأنّ الأعراق تغطي وضعاً إيتيقياً =

على سبيل المثال أصل محاولات تأسيس علم الفروق العرقية خلال القرن التاسع عشر. وهي تطرح مشكلات من نوع معرفي، في حين أنّ العنصرية تدرج في الإيديولوجيا، وتحيل على مشكلات أخلاقية، إذ تعمل على إسناد قيمة خاصة بكلّ عرقٍ من «الأعراق» المختلفة. وبحسب شبكة القراءة هذه تُعتبر نزعة الوحدة الإفريقية نزعة عرقية racialiste بالنظر إلى أنّ ما يهتمّ هو تقاسم «عرق» معيّن وليس تقاسم خاصيّة عرقية⁽¹⁾، على خلاف تفكير كروميل Crummel الذي يُعتبر عنصرياً، لأنّ تفكيره يقوم على سيكولوجيا عرقية تسند إلى الفكر الإفريقي شكلاً ومحتوى. والحال أنّ مثل هذا المنظور الذي يسمح بالتفكير في وحدة الفكر الإفريقي وخصوصيته يفضي إلى ابتكار «فلسفات شعبية». ومن هنا يصرُّ أيباه على ضرورة ابتعاد الفلسفة الإفريقية عمّا يسميه بيديا Bidima «التصوّف البيولوجي»⁽²⁾ mystique biologique، سعياً إلى التفكير في الجينياولوجيا، ليس وفقاً لمفاهيم بيولوجية، وإنّما وفقاً لإشكالية سياسية ولمشروع و«لارتباطات اختيارية»⁽³⁾. إنّ العرق وهمّ. فليس ثمّة أعراق، وإنّما ثمّة ثقافات⁽⁴⁾.

= بعينه، بغضّ النظر عن السّمات الأخلاقية التي تحسب العنصرية العرّضية أنّها تميّزها في كلّ «جوهر إنّي» (ص 14).

(1) أيباه (K.A.)، 1992، ص 17: «وإن كان العرق يحتل مكانة أساسية في قومية الوحدة الإفريقية، إلّا أنّه يبدو أنّ ما يشكّل أسس الوحدة هو العرق وليس كون الأفراد يتقاسمون سمات عرقية».

(2) Bidima (J.-G.)، 2004b، p. 58.

(3) ذكره بيديا Bidima (J.-G.)، 2004، ص 58.

(4) أيباه (K.A.)، 1992، ص 45: «إنّ الحديث عن «العرق» مؤلّم، على نحو خاصّ، بالنسبة إلى من ينظرون، بيننا، إلى الثقافة بجدية. لأنّه حيثما اشتغل العرق - أي =

إن أوتلاو نفسه يفكر في محدودية مفهوم «العرق»، ويبدو أنه لم يتمكن من التخلص منه، على الرغم من الجهود التي بذلها للتفكير في المعايير الصائبة لفهم فلسفة تكون، في الآن نفسه، فلسفة للأفارقة و«للمنحدرين من إفريقيا». يمثل «العرق» نقطة انطلاقه⁽¹⁾ التي أتاحت له التفكير في أصل مشترك. غير أنه يسعى إلى تجاوزها ليستخرج المشترك بين الفلسفات التي يجمعها تحت اسم «الفلسفة الإفريقية»، وكي يحدّد، بصفة أعمّ، المعايير التي تسمح بالنظر إلى الفلسفات باعتبارها تنتمي إلى جماعة إثنية أو «إلى عرق»، ومن ثمّ الحكم عليها بأنها فلسفات خاصّة. إذا استثنينا معيار «العرق» فوق أيّ معايير أخرى تُجمَع الفلسفات التي أنتجتها سياقات متنوّعة، تنوّع الكاريبي والولايات المتحدة والبلدان الإفريقيّة؟ تلك هي الطريق الجديدة التي سلكها أوتلاو، تجنباً للنزعة الماهويّة التي قد تفضي إليها النزعة العرقية racialisme، وتأسيساً لفراة الأفريكانا فلسفة *l'Africana philosophy*، بحيث تتمتع هذه الفلسفة بوجود مغاير جذرياً عن غيرها من الفلسفات. ما من ماهية للفلسفات الإفريقيّة، لأنّ ما يجمع بينها يندرج بالأحرى في الممارسة والموروث. وهكذا يصل أوتلاو، استناداً إلى فوكو، إلى رفض الجوهر لفائدة التنوّع والعرض (الجواز) la

= حيثما رُبطت الاختلافات «المورفولوجية الشنيعة» بـ«اختلافات رهيبة» تتعلق بالمزاج والمعتقدات والنيّات - فإنّه يبدو بمثابة محاولة لأن يصير كناية عن الثقافة، كناية عن تحوّل الثقافي والإيديولوجي إلى بيولوجي».

(1) Outlaw (L.), 2004, p. 91.

contingence⁽¹⁾، وإلى التفكير في الفلسفة الإفريقية على نمط «مغامرة خطائية»⁽²⁾ يتعين استخلاص قواعد تشكيلها والتفكير في رسوخها التاريخي. إن ما يربط بين الفلاسفة الأفارقة والأمريكيين السود، بعيداً عن العرق، هو إرادة التفكير في الثقافات الإفريقية، والجهود المبذولة في سبيل تأسيس هويات جديدة في مواجهة عالم عصري. ويقوم هؤلاء الفلاسفة بتفكيك السرديات الفلسفية الغربية وإزاحة مركزية فكرة الفلسفة نفسها⁽³⁾. إن مفهوم الفلسفة الإفريقية مفهوم إجرائي يسمح بجمع فلاسفة الهامش، أولئك الذين لم يقبل بهم الفكر المهيمن ضمن حماه. وتظهر فلسفة أوتلاو كنتيجة للتمييز العنصري المؤسسي، وتندرج اندراجاً تاماً في السوسيولوجيا الأنجلوسكسونية التي «تسلم» صراحةً أو ضمناً، بأن المجموعات العرقية تختلف عن المجموعات الإثنية، لأن هذه السوسيولوجيا لا تعترف بحدود الاختلافات السوسيوثقافية، وإنما بحدود الاختلافات الملاحظة في الأنماط الظاهرة⁽⁴⁾ le phénotype». لم يعد مصطلح «العرق»، في

(1) انظر أوتلاو (L.) Outlaw، 1998، ص 39: «إن الأفريكانا فلسفة Africana philosophy» هي في الواقع «مفهوم يجمع»، وليست هاجساً وراء إيجاد ماهية ثابتة يتقاسمها الأفارقة جميعاً؛ 1998، ص 29: «إن قوام الأفريكانا فلسفة هو التنوع»؛ (1998، ص 38): «إن الهوية العرقية والتجارب المشتركة، وتوحيد السمات الثقافية، ووحدة البلد الأم، لا تمدنا تلقائياً وضرورةً بالانسجام والاتحاد الضرورين لتخصّص من التخصّصات، إنها لا تمدنا بالمعايير ولا بالبرنامج ولا بالاستراتيجيات».

(2) Outlaw (L.), 1998, p. 35.

(3) أوتلاو (L.) Outlaw، 1998، ص 31: «كلّ مثالٍ لمحاولةٍ لتحديد جهدٍ فلسفيّ، أو التفكير فيه، باعتباره إفريقيّاً خالصاً أو غير إفريقيّ، هو، على الأقلّ في البداية، تحدّد مهمّ يجعلنا نعيد النظر في فكرة الممارسات الخطائية لـ«الفلسفة» نفسها».

(4) Poutignat (P.) et Streiff-I'enart (J.), 199/, p. 43.

مفهومه السوسولوجي المعاصر، يحيل البتة على أيّ وراثه بيولوجية تتصل بالجسم، وإنّما يحيل على إدراك الاختلافات الجسميّة من حيث تأثيرها على الأوضاع الاعتبارية للجماعات والأفراد والعلاقات الاجتماعية⁽¹⁾. وهذا ما دفع مابوغو ب. مور Mabogo P. More إلى القول «رغم أنّ العرق بناءً اجتماعيٌّ، إلّا أنّه أيضًا واقعٌ اجتماعيٌّ»⁽²⁾. حين أقع ضحيةً للعنصرية، لا يتمّ الحكم عليّ باعتباري فردًا، وإنّما باعتبار انتمائي إلى عرقٍ. ورغم أنّ أوتلاو يوسّع مقولة الفلسفة الإفريقيّة لتشمل كلّ شخصٍ مهتمٍّ بما كتبه الفلاسفة الأفارقة أو «المنحدرين من إفريقيا»، سواء كان إفريقيا أم لا، أسود أم لا، أي كلّ شخصٍ يمكن أن تُفيدَ الفلسفة الإفريقيّة *Africana philosophy*⁽³⁾ من أعماله، فإنّه لم يتمكّن من الخروج تمامًا عن الفهم العرقيّ للفلسفة، لأنّه لم يرغب في ذلك. والواقع أنّه يعيب على الفلسفة الغربيّة

(1) يبرز غويومان Guillaumin ضربًا من التناقض داخل العلوم الاجتماعية التي ترفض مفهوم العرق كما تحدّده الأنثروبولوجيا البيولوجية، لكنّها بالمقابل، تقبل أن تكون بعض السمات الجسمانية مصدرًا لإدراك الفروقات وتؤدي إلى سلوكيات بعينها. انظر غويومان (C.). *L'Ideologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, 1972, p. 62: «كلّ شيءٍ يجري كما لو أنّ الباحثين الذين لا يؤمنون بالعرق، يفترضون أنّه واقعٌ ملموس بالنسبة إلى الجماعات التي تصدر عنها سلوكيات عنصريّة»، ذكره بوتينا (P.) Poutignat وستريف فنار Streiff-Fenart (J.), 1995، ص 43.

(2) More (M.P.), 1998, p. 371.

(3) أوتلاو (L.) Outlaw, 2004، ص 90-91: «على أنّ الأفريكانا فلسفة «Africana philosophy» مطالبةٌ بأن تستوعب أعمال الأشخاص الذين ليسوا أفارقةً ولا منحدرين من أفارقة، لكنهم يقرّون بمشروعية الانشغالات الفلسفية والأنشطة الخطابية للأشخاص المنحدرين من إفريقيا الذين يسهمون في مثل تلك الجهود».

إزاحتها «للعرق»، والإثنية، والنوع (الاختلاف الجنسي)، وإنتاج فلسفة عنصريّة، متمركزة حول نفسها، متحيّزة جنسيًا باسم كونيّة مزعومة. وعلى الرغم من أنّ نهجه الخاصّ قد يبدو متطرّفًا من حيث أنّه يطالب باستخدام العرق مقولةً لتصنيف الفلسفات المختلفة، فهو، مع ذلك، يتجنّب التوصيف الماهويّ، ويفتح، على خلاف هونتوندجي Hountondji، الفلسفة الإفريقيّة على غير الأفارقة - ممّا قد يؤديّ إلى إبطال الطّابع الإجرائيّ لمفهوم «العرق». ولأنّ هونتودجي كتب في مرحلة السبعينيّات، أيّامَ كان الفلاسفة الأفارقة يبحثون عن تمييز أنفسهم عن الخطابات الإثنو-أنثروبولوجية المتفرّعة عن النظرة الغربيّة لإفريقيا، فقد كان لزامًا عليه، كي يحدّد الفلسفة الإفريقيّة باعتبارها نتاجًا للأفارقة وحدهم⁽¹⁾، أن يقصي «المتأفرقين» africanistes، أي أنصار الخطابات الغربيّة حول إفريقيا. وهو ينميّ المفارقات حين يقحم كلاً من سيزر Césaire وفانون Fanon، وهما من أبناء جزر الأنتيل، ليسا فيلسوفين ولا يدعيان ذلك - ضمن دائرة «الفلسفة الإفريقيّة». وبالتالي ليس معيار الانتماء هو الجغرافيا. قد نميل إلى أن نرى في التعريف الذي يخلّعه هونتوندجي على الفلسفة مقدّماتٍ للفلسفة الإفريقيّة، ومقدّماتٍ لفكرٍ يمكنه استخدام مفهوم «العرق» بوصفه معياراً للانتماء إلى مجموعة فلسفية دون الإفصاح عن ذلك، وذلك حين يعتبر سيزر Césaire وفانون Fanon «أفارقة الشّتات»⁽²⁾:

وبالفعل «ما الشّيء المشترك بين الزنجيّ الإفريقيّ والزنجيّ الأمريكيّ

(1) انظر هونتوندجي (P.) Hountondji، 1977، ص 13 (الحاشية)، وص 11.

(2) Hountondji (P.)، 1977، p. 13.

إن لم يكن لون البشرة (مع ما يحتمله ذلك من شك؟)»⁽¹⁾. ومع ذلك لا يمكن تجاهل أن التاريخ الإفريقيّ يغطّي وحدةً مكانية. فهو تاريخ حدث في أماكن متعدّدة وما يزال يُروى فيها⁽²⁾: حدث في إفريقيا وكذلك في أوروبا وفي أمريكا. إذا كان هونتونديجي، وبيديا، وأوتلاو يفهمون مقولة «إفريقيا» في بعدها التاريخي، ويفجّرون المكان الذي يغطيها عادةً، فإنّ المجموع الذي يشير إلى «الفلسفة الإفريقيّة» يظلُّ من التنوّع بحيث لا يغطّي الوقائع نفسها في كلّ مرّة. وباستعماله المترادف لتعبيري «الفلسفة الإفريقيّة» و«الفلسفة الإفريقيّة الزنجيّة»، فإنّ بيديا يقصي الفلسفة المسماة «عربيّة»، ويقصر اشتغاله على الفلسفات التي أنتجها الفلاسفة الأفارقة جنوب الصحراء الكبرى، سواء كانوا مقيمين أم غير مقيمين في إفريقيا⁽³⁾. إنّ النقص الفادح في الوسائل داخل الجامعات ومراكز البحث، في مستوى القارّة، يجعل من غير المعقول حصر الفلسفة الإفريقيّة في الفلسفة داخل إفريقيا. على الفلسفة الإفريقيّة أن تفكّر في نفسها في أماكن أخرى. أمّا هونتودجي، فيفتح باب الفلسفة الإفريقيّة أمام الفلاسفة العرب الذين يصفهم

(1) Adotevi (S.S.), 1998, p. 46.

(2) حول هذه المسألة، انظر مقدّمة عمل بيديما (J.-G. Bidima)، 1995. يتقاسم وجهة النظر هذه عددٌ من الفلاسفة الأفارقة الذي يرون أن اللقاء مع الاستعمار كان حاسماً لأنّه أدخل طرائق جديدة في التفكير. انظر مثلاً: إزي (E.C. Eze)، 2000a، § 7: «لا أستطيع أن أتخيل فيلسوفاً معاصراً في إفريقيا، أو خارج إفريقيا لكنّه من أصول إفريقيّة، لم تؤثر فيه الحدائث الأوروبيّة، إيجاباً أو سلباً. لقد كانت تجارة العبيد والإمبرياليّة والنزعة الاستعماريّة في الغالب الأعم هي التواقل التي أدت إلى أغلب اللقاءات».

(3) انظر بيديما (J.-G. Bidima)، 1995.

بالمناسبة «بالعرب الأفارقة»⁽¹⁾ afro-arabes، ومن ثمّ يتصوّر إفريقيا في بعدها الجغرافيّ والقارّيّ؛ وعلى نهجه سيسير عددٌ من الفلاسفة، من بينهم سليمان بشير ديانى Souleymane Bachir Diagne الذي ركّز على التأثير المتبادل بين الإسلام وإفريقيا⁽²⁾، إذ يبدو أنّه يتخذُ موقفاً مضدّاً للأفكار التي تسجن الفلسفة الإفريقيّة ضمن كثافةٍ إثنيّة.

ويبدو أنّ هونتونديجي، من خلال تحديده لمصطلح الفلسفة الإثنيّة l'ethnophilosophie مصطلحاً جديداً يُشير إلى «إثنولوجيا ذات ادّعاءات فلسفيّة»⁽³⁾، لا يولي كبير اهتمام للمرجعيّة الإثنيّة، شأنه في

(1) هونتونديجي (P.) Hountondji، 1977، ص 71 (الحاشية).

(2) كان معتاداً، منذ الاستعمار وحتى السّنوات القليلة الماضيّة، فصلُ إفريقيا جنوب الصحراء، المسماة سوداء، عن شمال إفريقيا، المسماة عربيّة، وفقّ محدّدات تاريخيّة وثقافيّة ودينيّة واجتماعيّة. وإذ يُستعاد هذا التّوزيع، فإنّ الفلسفة الإفريقيّة تصير حصراً فلسفة السّود، فتكون التّيجة إقصاء الفلسفة العربيّة الوسطويّة. ومذا حال عددٍ من الأنطولوجيات الفلسفيّة الإفريقيّة التي تُقصي الفلاسفة العرب. انظر كويتزي (P.H.) Coetzee ورو (A.P.J.) Roux (ed.)، 1998؛ سركيران (T.) Serequeberhan، 1991. ومنذ بضع سنوآت، بتنا نشهد إعادة نظرٍ في الفصل بين شمال إفريقيا وبقية القارّة، الفصل الذي يُنظر إليه باعتباره قراءة استعماريّة. فظهرت بعض الأنطولوجيات الإفريقيّة التي تفتح على الفلسفة العربيّة وتضمّ فلاسفتها؛ انظر ويردو (K.) Wiredu، 2004، لاسيما مقالات أوبنغا Cbenga، وماسولو Masolo، ووهبة Wahba، ودياني Diagne. ضمّ إلى الفلسفة الإفريقيّة القديس أوغسطين Saint Augustin، وأوريجانوس Origène، وترتليانوس Tertullien، وأفلوطين Plotin، ممّا يشهد بالمساهمة الإفريقيّة في بناء المسيحيّة. انظر أيضاً إزي (E.C.) Eze (ed.)، 1998. وبشأن إعادة مساءلة لهذا الفهم للفلسفة الإفريقيّة، انظر نصوص سليمان بشير ديانى S.B. Diagne التي درسناها أسفله، الفصل الثالث.

(3) Hountondji (P.)، 1977، p. 14.

ذلك شأن الإثنولوجيين الذين لا يتساءلون عما تعنيه الإثنية⁽¹⁾. ويبدو أن فهم هونتوندجي الفلسفة الإثنية «بوصفها بحثًا خياليًا عن فلسفة جماعية، ثابتة، مشتركة بين جميع الأفارقة، وإن كانت لا واعية»⁽²⁾، قد جعل مفهوم «إثنية» يشير لديه إلى المنهج الإثنولوجي، أي إلى طريقته الخاصة في فهم واقع المجتمعات التي يدرسها، أكثر مما يشير إلى فهم يضيف طابعًا إثنيًا على الفلسفة *ethnicsant*. ومن المؤكد أنه يدين انغلاق «فلسفة البانتو» لتمبلز في نزعة خصوصية خطيرة، لكنه لا يعود إلى فهم المجموعة العرقية والدور المنوط بها في تشكيل صنف معين من التفكير ونشره. ومن خلال التمييز بين الفلسفة بالمعنى الحرفي و«الفلسفة» بين علامتي تنصيص، أي بين الفلسفة «بوصفها نظرة جماعية وافترضية للعالم خاصة بشعب معين» من جهة، وبين الفلسفة الإثنولوجية بوصفها بحثًا وإعادة بناء لهذا الفكر الجماعي من جهة أخرى، يربط هونتودجي الإثنو-فلسفة بالمنهج الإثنولوجي، كما يربطها بتصوّر معين للشعب وعلاقته بفكره. إن الخطابات الإثنوأنثروبولوجية، أقلها في نسختها الاستعمارية، وبالتحديد خطابات الإثنو-فلسفة، تميل إلى إسناد طرق خاصة في التفكير إلى شعب بعينه وجماعات بعينها من الرجال والنساء. لكل جماعة إثنية مجهودها الفلسفي. كل شيء يحدث كما لو كانت الفلسفة الأوروبية قومية (فلسفة فرنسية، ألمانية، أنجليزية...). ويتعين أن تكون الفلسفة

(1) انتقادٌ يوجّهه جون لو أمسيل إلى جماعة الإثنولوجيين؛ انظر أمسيل (J.-L.)،

1999.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 21.

إثنية (فلسفة الأكان akan، الليو luo، البانتو bantu...). تعمل هذه الفلسفات الإثنية كما لو كانت فلسفات ذات نزوع قوميّ (قوجي)، فهي تشيّد أساطير إثنية وتوظّف العادات والتقاليد وأشكال الفولكلور الأخرى توظيفاً «صنمياً» ⁽¹⁾ fétichiste ومصطنعاً. فهي توحى بإمكانية وجود أنماط من التفكير إفريقيّة وإثنية. ويندرج هذا النزوع ضمن منظور ثقافويّ culturaliste يطابق بين الإثنية والثقافة، وبين الثقافة والفلسفة.

يحتوي المؤلّف الجماعي الذي أشرف عليه ويردو ⁽²⁾ على عدد كبير من النصوص التي لا تني عن تقديم مفاهيم شعبية مسماة إثنية، من قبيل مفهوم الشخص لدى جماعة أكان akan، ومنطق جماعة أشولي acholi، وإبستمولوجيا جماعة يوروبا yoruba... لقد عمل ويردو، منذ مقالاته الأولى إلى دراساته الأخيرة، على دمج بُعد إثنيّ في تفكيره، بل إنّ تفكيره مصطبغ بالطابع الإثنيّ ethnicisant. ويُستعمل مفهوم الإثنية في الغالب مرادفاً للفكر الشعبيّ folk thought وللثقافة، ويُفهم بوصفه شعباً ولساناً وثقافة ⁽³⁾ على نمط مفهوم الأمة la nation في القرن التاسع عشر الأوروبي. وتُحيل هذه التوصيفات الإثنية للفكر على الأفكار الشعبيّة، أكثر ما تحيل، على فلسفات حقيقيّة. ولكن من الجليّ أنّ الرجوع إلى مصطلح فلسفة يظلّ غير محدّد، لأنّه يشير أيضاً إلى ما لا ينتمي إلى ميدان الفلسفة بالمعنى الدقيق. فعبر تحويله الثقافة

(1) Appiah (K.A.), 1992, p. 61.

(2) Wiredu (K.), 2004.

(3) Ibid, 1996, p. 157.

إلى فلسفة، يحوّل المرجع الإثنيّ إلى مرجع فلسفيّ. وهكذا يتحدث عن فلسفة تقليديّة تقوم على فهم موسّع للفلسفة بوصفها ثقافة. إنّ الفلسفات الإثنية التقليديّة فلسفات خاصّة، لأنّها تتطابق مع المعتقدات الخاصّة بكلّ شعب وبكلّ ثقافة. ثمّة «فلسفة أكان akan» التي وإن كانت تنتمي إلى ما قبل العلم، فإنّها تحتوي على حكايات شعب الأكان، وعلى أساطيرهم وأغانيهم، وحكّمهم⁽¹⁾. ويستعمل ويردو، على سبيل الحجّة والدليل، إحدى حكم الأكان، للبرهنة على أنّ الأفكار التقليديّة يمكنها أن تكون نقدية وتأمليّة، وحكمةً أخرى يمثل بها عن التصرّور التقليديّ لجماعة أكان عن السّحر، والقدر، والمصير⁽²⁾... إنّ الفلسفة التقليديّة، إذن، فلسفة إثنيّة، ورغم أنّها غير متطابقة مع العالم المعاصر، فمن شأنها إثارة تفكير الفلاسفة المعاصرين. وبما أنّ المجتمعات الإفريقيّة تطوّرت، فينبغي إعادة التفكير في التصرّورات التقليديّة الإثنيّة للإنسان، والطبيعة، والإله، والعدالة...

لقد صار من الممكن فهم الفلسفة الإفريقيّة، بوصفها فلسفة إثنيّة، بفضل الرجوع إلى اللّغة الخاصّة بالجماعة الإثنيّة، إذ تمنح الأفكار التي تنقلها تلك اللّغة فرصةً للتفلسف وفتح آفاق جديدة⁽³⁾، بالإضافة إلى

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 29 ; 1996, p. 114 ; 2004, p. 22.

(2) Ibid, p. 4 et 18.

(3) أبياه (Appiah (K.A.), 1992، ص 100: «ما تمتلكه قبائل الفانتي هو مفهوم -أو كرا okra- ناضجٌ جاهز للاشتغال الفلسفيّ. ما نحتاجه هو أن ينبري شخصٌ ما لهذا المفهوم، ويشتغل عليه كما اشتغل ديكرات على مفهوم العقل، وإذ سيعمل هذا الفيلسوف الفانتي مثل عمل ديكرات فإنّه سيغطيّ إقليمًا جديدًا».

اختبار مدى صلاحية المقولات والثنائيات المفاهيمية الغربية، ومدى كونيتها.

يركز عددٌ من الفلاسفة الأفارقة، منذ الثمانينيات، على إعادة إحياء أنظمة التفكير التقليدية أو على الدور الأساسي الذي تضطلع به اللغات الإفريقية في التفكير الفلسفي وفي «تطور» إفريقيا على حدّ سواء. وهم بذلك يعملون على استمرار تقليد فلسفيّ طويل يهتم، ابتداءً من أفلاطون إلى هيجل، بسؤال اللغة واللّسان، بما هما طريقةٌ خاصّة لفهم الواقع، وبما هما نظرةٌ إلى العالم. وفي هذا السياق الإفريقيّ توصف الألسن الأوروبية بأنها استعماريّة وغريبة عن شعوب لا تحظى بتعليمٍ جيّد، وجزء منها يعاني الأميّة. من هنا يتمّ التركيز على ضرورة الرجوع إلى الألسن الإفريقية الأمّ في الحياة اليومية، والثقافية، والإدارية، والسياسية⁽¹⁾. غير أنّ هؤلاء الفلاسفة يكتبون بالألسن الأوروبية (خصوصاً الفرنسية والإنجليزية) التي تتيح لأعمالهم الانتشار على نطاقٍ واسع. ومن حين إلى آخر يعترفون بعجز الألسن الإفريقية عن التعبير عن بعض الأفكار الفلسفية وعن وقائع الحياة المعاصرة⁽²⁾. وليس هذا الاهتمام بالألسن الإفريقية فلسفيّاً فحسب،

(1) إنّ النقاش حول الألسن الإفريقية يندرج، في جزءٍ منه، ضمن التفكير في «التنمية» الإفريقية. بخصوص مسألة ضرورة الرجوع إلى اللغات الإفريقية، انظر خاصة مقالات هونتوندجي (P. Hountondji، 1967؛ ياي (O.J.) وهزومي (G. Hazoume)، 1968؛ سين (B.D.)، 1974.

(2) انظر ريتوفا (A. Rettová)، 2002، ص 129. لا يتصوّر ويردو الاستعمال اللامشروط للغات الإفريقية، ما لم يتحقّق ضربٌ من الوحدة الإفريقية. وفي انتظار تحقّق ذلك، تمكّن اللغتان الفرنسية والإنجليزية مختلف الجماعات الإفريقية من =

بل يساهم أيضًا في الحركة الهوياتية والسياسية، ويستجيب للإثنو-فلسفات التي ترى أنها استطاعت أن تستخرج من الألسن الإفريقية نفسها أشكالًا من الميتافيزيقا أو من الفكر الأنطولوجي. وفي هذا الإطار يبيّن س. ب. دياني⁽¹⁾ أن تمبرلز Tempels يخال نفسه قد تلمّس في لسان البانتو bantu فلسفةً جاهزة. ويوضح هونتونديجي أن احتمال وجود مثل هذه الفلسفة، دون تفلسف، يفترض أن اللسان ينقل نظرة معينة إلى العالم، وأن «هناك إسقاطًا اعتباريًا لخطاب فلسفي فيما وراء نتائج اللغة التي تعتبر نفسها صراحةً شيئًا آخر غير الفلسفة»⁽²⁾. يُحتمل أن يكون لسان البانتو قائمًا على ميتافيزيقا خاصة يمكن استخراجها عن طريق تحليله. وستقوم الفلسفات الإثنولوجية باستعادة هذا الفهم للسان بوصفه تعبيرًا عن تصوّر معين للعالم⁽³⁾، وذلك في صورة «الروح» الإفريقية، عبر تفعيل مفهوم

= التّواصل فيما بينها ومع بقية العالم. (1980، ص 35: الحاشية). يقترح دياني «تحديث» اللغات الإفريقية ويلاحظ أن «ثمة دعوة، مشروع، لضرورة جعل لغاتنا الوطنية نواقل حديثة للمعرفة المعاصرة. فمن الضروري إذن أن نترجم إلى هذه اللغات، ونكيّف، العدة المفاهيمية والعلمية العالمية. ويضطلع مؤرّخ العلوم، في هذا المنظور، بدور إنتاج جنيالوجيا المفاهيم التي ينبغي ترجمتها، وذلك ما سوف يؤثر بالضرورة في فعل الترجمة. بديهيّ إذن أن ترجمة المفاهيم ستسير جنبًا لجنب مع شرحها وتوضيحها» (1985، ص 48).

(1) انظر دياني (S.B.), 2000b.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 30.

(3) أليكسيس كاغامي Alexis Kagamé هو أول فيلسوف إفريقيّ يقوم بتحليل للغة وللبنية التحوية. انطلاقًا من «فلسفة البانتو» لتمبلز، يسعى كاغامي إلى دراسة لغة الكينياروندا kinyarwanda، كما يستوعب كيف أن بنيات الكينياروندا ترسم طريقة لإدراك الواقع، وشبكة قراءة تدرك الذات الرواندية عبرها العالم. إن عمل كاغامي هو عمل من يحاول تقويم الحقيقة: إن تمبلز لم يفهم لغة البانتو وأساء تحليلها. ويزعم =

«عبريّة» الشعب الذي طوّره المذهب الرومانسي والقوميّة الألمانيّة في القرن التاسع عشر. وهكذا تنشأ علاقة شديدة التداخل بين الألسن والشعوب الإفريقيّة. وتُدرّك الألسن الإثنيّة، بحسب منظور عاطفيّ يرى في اللسان «ماهيةً جمعيّةً لجماعةٍ بشريّةٍ تقليديّةٍ نقيّة»⁽¹⁾، واستثمارها بهدف الكشف عن ماهية، وهويّة، وجوهرٍ إفريقيّ أو إثنيّ. ويعترف سنغور senghor، وهو أحد أعضاء الأكاديميّة الفرنسيّة، بأنّ الألسن الإفريقيّة تملك خصائصٍ مميّزة، بحيث تبدو له ألسناً انفعالية، في مقابل لسان العقل وهو الفرنسيّة⁽²⁾. لا تتمكّن الأفكار القوجيّة التي تربط بكيفيّة خاصّة بين لسان معيّن وذهنيّة قوميّة من تجنب مآزق الذات الجماعيّة، وتغرق في فكرة الذهنيّة القوميّة، الروح الإفريقيّة أو الإثنيّة: بانتو bantou، أكان akan، ليو luo... وبالتالي تُغرق الفرد في توصيفاتٍ شعب أو مجتمع، فلا يمكنه الإفلات من الجماعة التي يتمّ إدراجه فيها، ولا من الحكم الصادر في حقّ هذه الجماعة التي ينتمي إليها عبر تجذّره الجسديّ، وأيضاً لأنّه يستعمل لسانها بوصفه تجسيداً

= كاغامي قدرته على تقديم تحليلٍ صائبٍ لهذه اللّغة. وسيشيد ويردو سنة 2004 بعمل كاغامي، لأنّه، في رأيه، قد حلّ مشكلة معرفة إلى أيّ مدى يمكن للّغة الطبيعيّة أن تُلقّي الضوء على التفكير الفلسفي لشعب ما. (ويردو Wiredu، 2004، ص 6) والحال أنّ كاغامي، كما ينهنا دياني، «كان قد قدّر، قبل عامين من شروع عالم اللسانيات بنفنيست، سنة 1958، في إظهار أنّ المقولات المنطقية لأرسطو ليست سوى المقولات اللسانية للّغة اليونانيّة؛ فلنا قدر كاغامي أنّ ما حسب ابن مدينة ستاجيرا نحواً يقعدُ كلّ استدلالٍ عقليّ ليس في نهاية المطاف سوى نحو لغته، وربّما لغاتٍ أخرى من نفس عائلتها» (2000) ص 50.

(1) Appiah (K.A.), 1992, p. 56.

(2) سنغور (Senghor (L.S.))، 1964، ص 159-172، ذكرته ريتوفا (Rettová (A.))، 2002، ص 137.

«لنظرة حول العالم تنتقي من داخل الواقع ما تبني به صورةً مختلفة عن صور الآخرين. كلُّ لسان يعبر عن الطاقة النوعية للجماعة الإثنية، الطّاقة النوعية التي تحاول أن تعبر عن نفسها، وتؤكد طبيعتها، وتستقرّ في تحقّقها. وبعبارة أخرى كلُّ لسان يعبر عن عبقرية الجماعة الإثنية في لغة أخرى، وعن قوتها الروحية. إنّ الإثنية هي ذاتُ *sujet* اللسان، تعبر فيه عن خصائصها (...) فالفرد يُحلّل الواقع ويُعبر عنه من خلال هذه المظاهر والمقولات، وفقاً للخطوط التي يرسمها الإثبات الذاتي للإثنية»⁽¹⁾.

تستند الفلسفة ذات النزوع العرقيّ *racialisante* أو الإثني-*ethn-icisante* إلى لسانٍ تمّ تحويله إلى موضوعٍ تواصل وجدانيّ *communion*، وتمت دراسته لأغراض حجاجية، مادام يوجد رابطٌ تأسيسيٌّ بين طبيعة لسانٍ معيّن وتشكّل الشعب، والعادات، والثقافة. «وهكذا تظهر ضمناً الفكرة القائلة بأنّ «البنية اللسانية هي المسؤولة عن الطريقة التي يتشكّل وفقها تصوّر الفرد للعالم، وبما أنّ هذا التّصوّر يندرج في لغة الجماعة الإثنية، فإنّه يكتسي الأولوية منطقياً، وهو من الناحية الأنطولوجية مبدأً البنية اللسانية. ويمكن التّعبير عن هذا الموقف بكيفية أكثر بساطة بالقول إنّ روح الشعب هي التي تتكلّم في لسان معيّن، وإنّ مفتاح الظواهر اللسانية هو السيكلوجيا الإثنية، وبالتالي هو مفتاح البنية الذهنية التي تنعكس فيه وتعكسه»⁽²⁾. وهكذا يصبح

(1) Eboussi-Boulaga (I), 1977, p. 136-137.

(2) Ibid, p. 137.

اللّسان إسمنت الهوية ووحدة الثقافات التي نسعى إلى بنائها. وبما أنّ اللّسان الإثنيّ يعبر عن فهم معيّن للعالم، فإنّ الفلسفة المستخرجة منه هي أيضًا إثنيّة. فأن تتكلّم لسان البانتو bantu أو الأكان akan يعني أن تمتلك فلسفة البانتو أو الأكان. هذه الفلسفة الإثنيّة تدرج في إطار الحياة: نحن لا نتفلسف، ولكن لدينا فلسفة.

من هنا، ومن منظور النزوع القوميّ أو النزوع العرقيّ، من الممكن أن ننزل نحو احتمال وجود نقاءٍ ضروري في اللّسان، وأن نرفض، رفضًا عنيفًا، كلّ مساهمة قد يضيفها إلى لساننا أيّ لسانٍ أجنبيّ، وأن نهتف بالحيانة ضدّ كلّ من يستعمل لسانًا آخر غير ذلك الذي نقدّسه. نحكم وندين ونعاقب باسم اللّسان الأمّ. وهكذا يصبح التّعامل مع اللّسان، باعتباره بلاغة قضائيّة، علامة على البحث عن هويّة. وفي هذا المنظور، لا يتعلّق الأمر مطلقًا بمحاولة فهم النّحو والدلالة، أو التّساؤل حول «الافتقار إلى العديد من البنيات النّحويّة التي لا تتوافق بوضوح مع بنية التفكير»، وإدراك، على سبيل المثال، أن «غياب المحايد neutre، لا يعني بالضرورة إضفاء الطابع الجنسيّ على الكون بأكمله»⁽¹⁾؛ والتّساؤل حول المسكوت عنه والمضمّر. فالتلميح بإمكانية قول كلّ شيء في اللّغة، وبواسطتها، يعني إثبات أنّ لا شيء يفلت من الفكر، وكلّ شيء يُدرَك وقابل لأن يدرك، وأنّ الاستثنائيّ والفريد لا وجود له. ومن المهمّ التأكيد على القوّة التي يشدّد من خلالها هذا الفهم

(1) إيوسي بولاغا (Eboussi-Boulaga (F.)، 1977، ص 138: للقبّسين معًا.

«المتحمّس» و«الاستمراري»⁽¹⁾ للغة على توصيف الشعوب. يُسجَن الفردُ ضمن هويّة جماعيّة تُفرض عليه عنوةً، إذ يصعب عليه الإفلات منها ومقاومتها. ويشهد على ذلك العنف الذي دحّضت به الفلسفات الإثنيّة والفلسفات الإفريقيّة وجودَ الفرد، لفائدة ذات جماعيّة إثنيّة. هنا يكمن تأثير الأفكار الاحتوائيّة والتحديدية *identifiantes* التي تكشف عن طابعها الإقصائي. ويتمّ التهرّب من السؤال الحقيقي، سؤال تعلق اللغة بمسألة التحرّر ومشكلة الممكن⁽²⁾، بالإضافة إلى فكرة الحرية والإبداع في اللغة وبواسطتها، وإمكانية استعمال اللسان أداةً للتحرّر⁽³⁾. ويظهر أنّ الفلاسفة الأفارقة الذين يهتمون بموضوعه اللغة لا يأخذون في اعتبارهم أبعاد هذه الأسئلة.

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 186.

(2) Ibid, p. 187.

(3) يلاحظُ بيديها أن «مشروع التحدّث والكتابة باللغات الإفريقيّة ليس في حدّ ذاته أمرًا مستهجنًا، لكنّ الإشكاليّ يكمن في عدم الاكتراث بمسألة أساسية، وهي انخراط الكلام والكتابة في إشكاليات التحرّر التي تحيل على طرائق إدماج الكلام والكتابة في استراتيجيات تنويم الذات وتثبيتها. أن يعرّ زعيمٌ سياسيٌّ أمام الشعب، أو أمام نظرائه من بقية العالم، بلغته الأم، ذاك أمرٌ لا يمكنه إلّا أن يزيد من تعميم سُبُل السعي إلى تحرّر الذات.

إنّ التعبير (داخل حدود البلد) عبر القنوات اللغوية المحليّة غالبًا ما يخلق وهم التقارب والاتحاد بين الشعب ورجال السلطة (السياسيّة والفكريّة)، ويحجّب الفجوة (البيّنة!) بين البيروقراطية الحاكمة والشعب. إنّ التحدّث أو إلقاء خطاب باللغات الإفريقيّة يعني استيلاء الأيديولوجيّة المهيمنة على كلّ هؤلاء الرعايا الذين كان يمكن أن ينقذهم جزئيًّا جهلهم بالفرنسيّة (أو البرتغاليّة)، من مذهبيّة المثقفين. [...] إنّ سيرورة تحرّر الذات الزنجيّة الإفريقيّة السوداء يعتمد بالتأكيد على تطوير اللغات الإفريقيّة، ولكن يجب ألاّ نتوهم أنّه بمجرد أن يتوسّع نطاق هذه اللغات وتصير متحدّثةً على نحوٍ جيّد، فإنّ مشكلة التحرّر ستحلُّ تلقائيًّا. لأنّه إن كان السود قد «اهتزّوا من الفخر» عندما تحدّث عيدي أمين Idi Amin باللغة السواحيلية في =

إنّ الفلاسفة المنخرطين في هذا النقاش حول اللّغة والألسن يبحثون إن كان يتعيّن على الإنسان الإفريقيّ أن يتفلسف بلسانه الأمّ أم بلسان المستعمر. ومع فشلهم في الكتابة بالألسن الإفريقيّة، فإنّ العديد منهم، مع ذلك، يستخدمون الألسن الإفريقيّة، كما لو كان ذلك رجوعاً إلى حكمةٍ شعبيّةٍ تقليديّةٍ وإثنيّة، «مترسّخة»⁽¹⁾ في الأمثال والحكم الأخرى، وإمّا كقطعة إفريقيّة أو إثنيّة يتمّ إدخالها في تفكير فلسفيّ يندرج ضمن تقليد غربيّ - مكتوب بانتظام باللسان الإنجليزيّ، وهو في الغالب الأعمّ تحليليّ⁽²⁾. وتستخلص ألينا ريتوفا Alena Rettová ستّة مواقف فلسفيّة حول سؤال اللّغة:

• إما أنّ الفلاسفة الأفارقة لا ينتجون أيّ تفكير حول الألسن الإفريقيّة⁽³⁾؛

= الأمم المتحدة، كما يقول هيغا Hebga، فإنّهم شعروا «بالخزي» لأنّ الرّئيس أمين استعمل اللّغة السواحلية وهو يصدر أوامره بالتعذيب والمجازر. إن التحدث باللغات الإفريقيّة وتعليمها و«تصديرها» لا يطرح مشكلة السّلطة والتحرّر، ولا محلّها» (1993، ص 184).

(1) Rettová (A.), 2002, p. 136.

(2) إنّ الأعمال الفلسفيّة التي تستخدم اللّغات الإفريقيّة بكثرة هي، في الغالب الأعمّ، باللّغة الإنجليزيّة (غبادغسان Gbadegesin، وجيكيه Gyekye، وهالن Hallen، وسوديبو Sodipo، وأوديرا أوروكا وويردو، إلخ). وقد ترك عددٌ قليل من الناطقين بالفرنسيّة بصماتهم (لاسيما كاغامي). بخصوص الأعمال التحليليّة، انظر، خاصّة، هالن وسوديبو، وويردو، ...

(3) تصنّف ريتوفا، ضمن هذه الفئة، فلاسفة من قبيل بيديا وهونتونديجي، على الرّغم من أنّ هذين قد كتبا في هذه المسألة، وإن بطريقة غير منهجيّة. شارك بيديا (1993) بشكل غير مباشر في النقاش، بينما خصّص هونتونديجي (1967 و 1982) بعض المقالات لهذه المسألة. انظر ريتوفا (A.) Rettová، 2002، ص 136-137.

• إما أنهم يقدمون معانياتٍ عامّة؛

• إما أنهم يعزلون بعض الكلمات من لسانٍ إفريقيّ بعينه، ويقحمونها كقطعة «دخيلة» في تفكير فلسفيّ مكتوب في جزء كبير منه بالإنجليزية؛

• إما أنهم يلجؤون إلى المواعظ الشعبيّة المعبر عنها في صورة أقوال مأثورة، وأمثال، وحكم...؛

• إما أنهم يستنبطون نظامًا مفاهيميًا من لسانٍ خاصّ؛

• وإما أنهم يستعملون الألسن الإفريقيّة بكيفيّة متّسقة، حين تكون المقاطع، والحوارات، والجمل مكتوبة بلسانٍ إفريقيّ.

إنّ تأثير ما يسمّى الفلسفة الأنجلوسكسونيّة، وخاصّة الفلسفة التحليليّة، على تفكير هؤلاء الفلاسفة أمر لا جدال فيه. ويعترف ويردو بأنّ ميزة الفلسفة التحليليّة أنّها تسمح للغة العاديّة بتوضيح العلاقات بين بعض المفاهيم الأساسيّة⁽¹⁾، وتوضيح طرقنا المعتمدة في القول، واختبار ملفوظاتنا nos énoncés. يصاحب هذا التغلغل للغة العاديّة في الفكر الفلسفيّ الاستخدام الواسع لمصطلح «الفلسفة»، ويسمح بالأخذ بعين الاعتبار ما يسمّى الفلسفة التقليديّة في المجال الفلسفيّ. كما أنّه يمنح، بطريقة غير مباشرة، إمكانيّة إبطال صلاحية الأحكام المتمركزة حول العرق ethnocentriques الأوروبيّ، تلك الأحكام التي تعتبر أنّ الألسن الإفريقيّة بعيدة عن أن تكون ذات مصائر فلسفيّة،

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 162.

وذلك بخلاف الألسن الأوروبية. وبذلك يشارك ويردو في عملية إعادة الاعتبار للألسن الإفريقية.

لم يعد الأمر يتعلق بقراءة الألسن الإثنية لاستخلاص فلسفة إثنية. على العكس من ذلك، وجب التفلسف دون أن يعني التفلسف بالضرورة الكتابة بهذه الألسن نفسها، بغية إنتاج فلسفة حول مقولات إفريقية، ومفاهيم لا توجد في الفكر الغربي. أن يكون المرء مُستعمراً يعني أيضاً أنه يستدل وفق براديجمات وخطاطات مفاهيمية غربية، يعني أنه ينتج فهمًا غريبًا للنصوص الإفريقية. وهكذا يتحوّل اللجوء إلى اللسان الإفريقي إلى نوع من الأمر impératif⁽¹⁾. فاللسان الإفريقي، أيًا كان، هو وحده ما يسمح بالخروج من المقولات الاستعمارية أو الأوروبية، ولا يعني ذلك بالضرورة رفضها، وإنما اختبارها، واحتمال تبنيها بعد تفكير. إن الفلاسفة الأفارقة، باعتبارهم من خارج اللسانين الأنجلزي والفرنسي، يُفيدون من ضربٍ من المسافة والبعد يتيح لهم القدرة على تحليلها، واكتشاف مشكلات فلسفية تتصل باللسان أي بالألفاظ والتركيب عبر مقارنتها بلسانهم الأم. يُوظف ويردو أعمال راسل المتعلقة بتأثير التركيب [النحوي] على التفكير، لاسيما على الفلسفة الغربية، لإبراز احتمال استخراج فلسفة متوارية في اللغة واللسان. ينقل اللسان بعض التراكيب والخصائص التي تؤثر في طريقة إدراكنا للواقع، وبالتالي في فهمنا الفلسفي. إذا

(1) انظر ويردو، 1996، ص 3: «لا بد للفلسفة الإفريقية، عاجلاً أم آجلاً، أن تتم في لغة إفريقية، أو لغات إفريقية». التشديد من عندنا.

كان اللسان يكتفي بـ«المناشدة»⁽¹⁾ *incline*، فإنه لا يقدم صيغة أمر، ولا يُرغم. ويوافق س.ب. دياني، بهذا الصدد، أطروحة ويردو Wiredu، استنادًا إلى «فرضية سابير وورف» Sapir-Whorf وأعمال كاثرين فوكس Catherine Fuchs: «كُلُّ لسان «يشكّل» نظرةً مختلفة إلى العالم» عن طريق «الخطاطات اللسانية للتصنيف والمقولات» و«معزولات التجربة»⁽²⁾ *isolats d'expérience* التي تنتقيها وتمنحها معنى. على أنّ هذا الإشراف لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال الانغلاق ضمن «ذهنية» معيّنة⁽³⁾. وذلك ما لم يدركه الإثنو-فلاسفة. فما دامت الألسن تنقل، أو يمكنها أن تحمل تصوّراتٍ معيّنة، فينبغي الحذر من الألسن الأوروبية، ومن ثمّة، يدعو ويردو إلى تصفية «الاستعمار المفاهيمي». فما من مجال للاستدلال وفق الخطاطات التي أدخلتها ألسن المستعمرين، بل يجب، على العكس من ذلك، مجارة التداعيات اللسانية للألسن الإفريقية.

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 35: « language can only incline, not necessitate ».

(2) فوكس (C.) Fuchs، «تنوّع التمثيلات اللغوية: أيّ رهانٍ للمعرفة؟» «Diversité des représentations linguistiques: quels enjeux pour la cognition?» ضمن، *Diversité des langues et représentations*، Robert (S.) وروبير Fuchs (C.)، 1997، p. 10، *cognitives*، Paris، Ophrys، 1997، p. 10، (S.B.)، 2000b، ص 52.

(3) دياني (S.B.) Diagne، 2000b، ص 44. لا يتشاطر جميع الفلاسفة الأفارقة هذا الرأي. فبالنسبة إلى أبياه لا تكمن المشكلة في استخدام اللغة الفرنسية أو الإنكليزية بقدر ما تكمن في انغماس جيل ما، عبر تعليم وتأهيل معيّنين للنخب، في الأدب الاستعماريّ و/أو الغربيّ الذي ينقل ويعكس رؤية إمبريالية (1992، ص 55).

الفلسفة الإفريقيّة بوصفها إرادة تفكيك

إنّ معظم الفلسفات الإفريقيّة التي انتقدت الإثنو-فلسفات وفلسفات الهوية، والتي تطوّرت أساساً ابتداءً من السبعينيّات والثمانينيّات، قد سلّطت الضوء على استثمارٍ ثلاثيّ لهذه الفلسفة. فقد استثمارها غيرُ الأفارقة طلباً للغرابة؛ واستثمرها الوطنيون، والدّاعون إلى الوحدة الإفريقيّة، بحثاً عن هوية إفريقيّة؛ واستثمرها المثقّفون الأمريكيّون السّود تنقيباً عن جذورهم الإفريقيّة. وقد قاد هذا الوعي بمختلف الإسقاطات التي كانت الفلسفة الإفريقيّة موضوعاً لها، إلى جانب السّياق التاريخي لتصفية الاستعمار، بعضُ الفلاسفة إلى بناء تصوّر واضح لمهمّة تصفية الاستعمار، باعتبارها «تصفيةً للاستعمار الذهني»⁽¹⁾ أيضاً. ويشمل هذا النهج تفكيك الأنظمة المفاهيميّة التي يبني عليها الفلاسفة تحليلاتهم، لأنهم إلى حدّ بعيدٍ ورثة الإيديولوجية الغربيّة المهيمنة، بل والاستعماريّة.

وكان هذا الاهتمام بتصفية الاستعمار واسع النّطاق، ولم ينحصر في السنوات الأولى للاستقلال فقط. فتصفية الاستعمار، فضلاً عن جوانبها السياسيّة والاقتصاديّة، ينبغي أن تكون تكنولوجيّة وعلميّة وفلسفيّة أيضاً. يتعلّق الأمر بالتصفية التّامة للإيديولوجيا الغربيّة بجميع صُورِها. وقد احتلّت العلاقة بين السّلطة والمعرفة مركز الاهتمام، استناداً إلى حجّة العلاقة بين الأنثروبولوجيا وبين الإمبرياليّة الأوروبيّة؛ بين الأنثروبولوجيا وبين المركزيّة الإثنيّة. وينبغي للعلوم

(1) تعبيرٌ لويردو نصادفه أساساً في ويردو (K.)، Wiredu، 1996.

الاجتماعية أن تتحرر من الاستعمار، لأن «المفسرين الغربيين، كشأن المحللين الأفارقة، يستعملون مقولات وأنظمة مفاهيمية تابعة لنظام إبستمولوجي غربي»⁽¹⁾. لقد كانت الدراسات الإفريقية مرتبطة بالمجال المعرفي الغربي المتمركز على الإثنية ethnocentrique، وكانت تطبّق المعايير الغربية على وقائع مغايرة، وخلقت بذلك «فجوة معرفية»⁽²⁾ (hiatus épistémologique).

يتشاطر هذا الحكم أوديرا أوروكا وويردو، على الأقل في كتاباتها المبكرة. فقد رأيا معاً في الوضعية الإفريقية للسبعينيات، «شياطين»⁽³⁾ الاستعمار ووضعية الاستعمار الجديد، وعوائق الحرية، وأسباب ثقافت المجتمعات الإفريقية. ويوضح أوديرا أوروكا بأن على المجتمعات الإفريقية أن تعيد اكتشاف ثقافتها «الأصيلة»⁽⁴⁾. وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بفضل الفلسفة. وهكذا يوضح أوديرا أوروكا بأن أحد الاتجاهات في الفلسفة الإفريقية يسعى، باسم تصفية الاستعمار وتفكيك أنظمة الفكر التي استشرى فيها التأثير الغربي، إلى محو كل آثار المرور الأوروبي بإفريقيا. من هنا يصير البحث عن فلسفة إفريقية حقيقية، مجدداً، عرضة لخطر التحوّل إلى بحثٍ عن الأصول، وعن النقاء الأصلي، والعودة إلى دينامية الهوية المغلقة. ولا فكاك البتة للفلاسفة المنخرطين في مثل هذا السعي من الوقوع في هذا المأزق.

(1) Mudimbe (V.Y.), 1988, p. x.

(2) Ibid, pp. 15, 68 et x.

(3) Odera Oruka (H.), 1972a, p. 32.

(4) Ibid, 1974.

بعد مرحلة نقد الإثنو-فلسفات وفلسفات الهوية بدأ يرتسم عهد جديد؛ إذ غدت الفلسفات الإفريقية المختلفة تسعى إلى الخروج من المجال المعرفي الغربي والخطاب الأوروبي والأمريكوي حول إفريقيا والأفارقة. فهي تفكك تلك الخطابات وتحدث فيها تصدّعات. وهكذا تسعى إلى إعادة تمكك الخطاب حول نفسها. ومع ذلك فمن غير البديهي أن تتوصّل إلى بناء مجالها المعرفي الخاص، لأنّ الفلاسفة المنخرطين في هذا العمل تكوّنوا إمّا في الجامعات الإفريقية التي تعيد إنتاج النظام الجامعي للعواصم الغربية، وإمّا في الجامعات الأوروبية والأمريكية التي يستكملون فيها تكوينهم أحياناً. وعليه فإنّ تكوينهم النظري لا يختلف في شيء عن تكوين الفلاسفة الغربيين. والواقع أنّ على الفلاسفة الأفارقة أن يفهموا أنفسهم في الفلسفة التي يقومون بتفكيكها. فهم يضعون اليد على جزء من الفلسفة الغربية عن طريق بعض الفلاسفة الأوروبيين أو الأمريكيين الذين يسعون إلى زعزعة المجال المعرفي الذي ورثوا عنه تكوينهم. وهكذا تتمّ الإحالة في معظم الأحيان على دريدا Derrida ورورتي Rorty، وديوي Dewey، وفوكو Foucault، وألتوسير Althusser... يستعير لوسيسوس أوتلاو Lucius Outlaw المتأثر برورتي وفوكو ودريدا التقليد الغربي بما يتيح له تفكيك هذا التقليد، ويتصوّر عملية التفكيك الإفريقية في ضوء التفكيك الدرديدي⁽¹⁾. وعبر السعي

(1) أوتلاو (L.) Outlaw، 1990، ص 216-217: «يطلق على أمثال هذه الجهود نعت تفكيكية، من أجل ربطها بجملة من الممارسات داخل الفلسفة الغربية. وتهدف التفكيكية إلى نقد الميتافيزيقا ونظرية المعرفة المطلقة وإزاحتها [...] ويتعلّق الأمر هنا

إلى قلب قيمة التعارضات الميتافيزيقية، والمبالغة دائماً في تقدير ما تمّ التقليل من قيمته، بهدف تحييد تلك التعارضات، وبالتالي إزاحتها وخلق مفاهيم جديدة، يُقدّم التفكيك الدردي النموذج الذي تحتاجه الفلسفات الإفريقية للقضاء على الثنائيات الغربية التي تقسم الواقع إلى ثنائيات متقابلة: العالم المتحضر/العالم البدائي، الكتابة/الشفهية، الحداثة/التقليد...

يتصوّر أوتلاو، عبر استعادته لفكرة أنّ المفاهيم بناءات تدرج ضمن سياق إنتاج خاص، وأنها نتيجة لتواريخ ومؤسّسات خاصّة؛ أنّ التفكيك هو محاولة تحويل المفاهيم، وإزاحتها من سياق إنتاجها وتاريخيّتها البناءة. وهكذا نستشفّ المسعى الدردي (نسبةً إلى دريدا) إلى فكّ تشابك النصوص، والمفاهيم سعياً إلى «بناء تشابكها» les enchevêtrer على نحوٍ مغاير، و«كشط ترسباتها» و«تصويرها إشعاعياً» les radiographier في أفق إعادة بنائها بناءً مغايراً وفي أماكن أخرى. وبما أنّ محاولات التفكيك هذه تعمل، بوصفها «بناءات مضادة»⁽¹⁾، من حيث إنّها تتفاعل أحياناً بكيفية ظاهرة مع البناءات الأوروبية، فإنّها لا تمسّ دائماً ما هو أعمق في التوصيفات الغربية. بل، على العكس من ذلك، إنّها تعيد إنتاجها بطريقة مغايرة⁽²⁾.

بمحاولة أن نستعير من تراث ما الموارد اللازمة لتفكيك ذلك التراث نفسه.

(1) Outlaw (L.), 1990, p. 228.

(2) أوتلاو (L.), 1990، ص 229: «هناك استراتيجيات / أعمال هي إلى حدّ ما تفكيكية على نحوٍ كلاسيكي، أي بالمعنى الدردي: فهي تحافظ على بُنى الاختلاف. لأنّه في كل حالةٍ مفردةٍ، يُشكّل موضوعُ الاستراتيجية داخل حدود ما نضعه موضعَ مساءلةٍ، باعتباره، في آنٍ، المائل (أي الفلسفة) والمختلف (أي إفريقية)».

ينبّهنا موديمبي إلى أنّ الفلاسفة الأفارقة أو الأوروبيين الذين لا يتصوّرون الآخر Autre إلاّ عبر اختزاله في المماثل Même ينتمون، على الأقلّ، إلى هذا التقليد الفلسفيّ، وكأنّ الأمر يتعلّق بالوقوع في مكر الفلسفات التي يبطلون صلاحيتها. إنّ الإيديولوجيا الإفريقيّة، كشأن إنتاجات ليفي ستروس أو فوكو، تجدّ منبعها في الإيديولوجيا التي تقفُ ضدها، وتبقى منخرطةً في الانتساب الذي تسعى إلى التحرّر منه⁽¹⁾.

لهذا، حين جعل موديمبي من فوكو مرجعه الأساس في تفكيك الفكر الغربيّ، وذلك في كتابه وجه المملكة الآخر *L'Autre Face du royaume*، فقد كان واعياً بهذه التبعيّة التي تكاد تكون غير مقصودة تجاه التقليد الغربيّ، وسعى في كتابه رائحة الأب *L'Odeur du père* إلى التباعد مع فوكو. وهكذا يوضح بأنّ «الانعتاق الفعليّ من الغرب يفترض... أن نعرف ما الذي لا يزال غريباً في ما يمكننا من التفكير في مواجهة الغرب، وأن نقيس كيف أنّ مواجهتنا لهذا الغرب قد لا تكون سوى حيلة يعارضنا بها هو نفسه، ومنتظرنا ساكناً متربّصاً في نهايتها، وفي أماكن أخرى»⁽²⁾.

ما إن توضع الفلسفة الإفريقيّة نفسها في مواجهة الفكر الأوروبيّ ذي الجذور اليونانيّة، الفكر الذي حاز صفة «الفلسفة»، حتّى

(1) انظر موديمبي (V.Y.) Mudimbe، 1988، ص 43: «على الرغم من شدّتهم ضد هيمنة المماثل وتاريخ سطوته على كلّ الجهويّات والخصوصيّات والاختلافات، فإنّ ليفي ستروس وفوكو، فضلاً عن عدد من الفلاسفة الأفارقة، يدون بعض أمارات تلك السّلطة نفسها. إنهم يمثلون ما يمكن اعتباره تعبيراً عن «ذكاء» المماثل. [...] تجدّ الإيديولوجية الإفريقيّة، بوصفها كياناً من الأفكار والأسئلة، أصلها في خطوط التفكّك نفسها التي كانت تميز أزمات ليفي ستروس وفوكو.

(2) Mudimbe (V.Y.), 1982, p. 44.

تجعل من نفسها فلسفةً تفكيكيةً. وبذلك تقدّم نفسها بوصفها ما يُزيح مفهوم الفلسفة نفسه. فهي تزيجُه وتبعده عن مكانه وسياق إنتاجه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى المفاهيم التي أنتجتها هذه الفلسفة المتمفصلة حول الفكر الأوروبي. يتم التفكير في المفاهيم الغربية وفي الثنائيات الميتافيزيقية بعيداً عن مكان إنتاجها، بهدف اختبار صلاحيتها وادّعائها الكونية. ويشهد السعي الأكيد إلى تفكيك الفلسفة على تبصّر واعٍ بالسياق الذي ينتشر فيه الفكر الإفريقيّ. إنّ فهم الواقع الإفريقيّ باعتباره مغايراً، وواقعاً لا ينحصر في إفريقيا التقليدية فقط، هو ما دفع ويردو إلى تصوّر ضرورة صنفٍ جديد من الفلسفة؛ صنفٍ من الفلسفة يتطلّب تصفية الاستعمار، والتصنيع، وإدخال العلم والتكنولوجيا المعاصرة، أي فلسفة جديدة شكلاً ومضموناً. فهي تتطلّب من حيث المضمون تصفية الاستعمار المفاهيمي، ومن حيث الشكل تتحوّل إلى مجالٍ دراسيٍّ⁽¹⁾.

يرى ويردو، بباعثٍ من تأثره ببراغماتية ديوي، أنّ المنهج العلميّ التجريبيّ طريقة جديدة في الاستدلال والبحث الفلسفيّ، تقوم على الاستنتاج، ووضع الفرضيات، والاستدلال المنطقيّ. ويقتضي فرض / بناءً فلسفةً جديدة (الفلسفة الإفريقية) أن يتم التفكير في الفلسفة [بصيغة المفرد] على نحوٍ مغاير - خارج المؤسسات التي أنتجتها - وهذا هو الأمر الشاق. إنّ الإشكال الإستمولوجي الذي تحيل عليه فلسفات التفكيك يستدعي إنجاز قطيعة مع المؤسسات [الغربية]

(1) Wiredu (K.), 1974b, p. 144.

التي أنتجت إلى حدّ الآن خطابات علميّة حول إفريقيا، كما يفترض أن يكون ثمّة مستقبل فعليّ للعلوم داخل إفريقيا، وأن تكون ثمّة إمكانية لإنتاج خطابٍ علميٍّ إفريقيٍّ غير مشروط بأيّ مؤسّسة غربيّة.

يكتسي هذا السؤال مظهرًا مزدوجًا؛ الأوّل هو ذلك الذي سلّط عليه الضوء ف. ي. موديمي، ونبّهنا إليه برنار موراليس Bernard Mouralis، وهو إدراج الخطابات التّفكيكيّة في المؤسّسات العلميّة عبر تحويل الاهتمام من محتوى هذه الخطابات إلى الاهتمام بالمنزلة statut التي لها. ف«هذه الخطابات المضادّة التي تُقام على هامش المؤسّسة الجامعيّة قد زعزعت كثيرًا من اليقينيّات والوضعيّات المكتسبة. بيد أنّ قوّة هذه النصوص وفاعليّتها قد تعود بدرجة أقلّ إلى محتوياتها (...). بقدر ما تعود إلى الوضع الذي يجعل منها نصوصًا إشكاليّة، أي نصوصًا تعجزُ المؤسّسة عن إدراجها في مجال تفكيرها، وفي الوقت نفسه لا يمكنها الإعراض عنها، وذلك كما يتّضح، على سبيل المثال، في العناية التي أولتها المؤسّسة لدحض أعمال س. ا. ديوب C.A. Diop»⁽¹⁾.

أمّا المشكلة الثّانية التي يثيرها سؤال العلاقة بين هذه النصوص والمؤسّسات فهي إمكانية وجود هذه النصوص نفسها. يلحّ جون فيليب دوديو Jean-Philippe Dedieu في إحدى مقالاته الصادرة سنة 2003⁽²⁾ على العلاقات بين معاهد البحث الإفريقيّة ومعاهد البحث

(1) Mouralis (B.), 1988, p. 94.

(2) Dedieu (J.-P.), 2003.

الأمريكية المهتمة بالشؤون الإفريقية أو شعب الدراسات الإفريقية في الجامعات الأمريكية، كما يُركّز على تمويل المؤسسات الخصوصية مثل فورد Ford، روكفيلر Rockefeller و كارنيجي Carnegie وماك آرثور MacArthur. إن التعاون بين هذه المؤسسات الأمريكية والإفريقية ما انفك يتنمى ويتطور، ويشهد على ذلك، التعاون الذي مولته مؤسسة فورد بين جامعة شيكاغو نورثويسترن Northwestern University ومجلس تنمية بحوث العلوم الاجتماعية في إفريقيا (CODESRIA) بدكار، وكان سليمان بشير ديانى حاضراً في كلتا المنظمتين حتى سنة 2008؛ ثم ابتداءً من تلك السنة التحق بـكولومبيا. ويفسر تحمُّس المؤسسات الأمريكية للبحث في الشؤون الإفريقية، بحسب ديديو، بالسعي إلى «تأكيد الرقابة على المعرفة المهتمة بالشؤون الإفريقية، بهدف تحليل تشكيلاتها الجيوسياسية وصوغ السياسات الملائمة»⁽¹⁾. وعلى حدّ تعبير السيناتور ديفيد ل. بورين David L. Boren «بهدف فهم الآراء العامة والتحركات السكانية في مختلف المناطق التي تحكمها، إلى حدّ كبير، سلطة لا مركزية»⁽²⁾. إن الاهتمام الأمريكي بالدراسات الإفريقية يشبه اهتمام المجتمعات الاستعمارية بالأنثروبولوجيا. وهذا ما يفسّر جزئياً الحضور القوي للمثقفين الأفارقة في معاهد البحث الأمريكية. فكلّ من أيبا، وماسولو Masolo، وموديمبي، ودياني،

(1) Dedieu (J.-P.), 2003, p. 122.

(2) Bloren (D.L.), « The Intelligence Community: How crucial?», *Foreign Affairs*, 1972, 70(3), p. 56.

ذكره دوديو (Dedieu (J.-P.), 2003، ص 128.

وويردو، وبيديا مقيمون بأمريكا، ويتدبرون قوت يومهم من الفلسفة، وذلك ما لا يمكن أن توفره، أو لا تريد أن توفره لهم بلدانهم الأصلية. وبناءً عليه كيف يمكن لمشروع التفكيك أن يُنجزَ قطعة إستمولوجية حقيقية في مثل هذا السياق؟ وكيف له أن يقيم فلسفة إفريقية بحق؟

إن «تصفية الاستعمار المفاهيمي» تعني أيضًا بالنسبة إلى وريدو عملية تفكيك للمفاهيم الكلاسيكية للفلسفات الغربية، عملية ينبغي لها أن تفضي إلى تركيب للفلسفات التقليدية والمعاصرة بهدف بناء فلسفة متوافقة مع العالم المعاصر. يتعلق الأمر بفحص المفاهيم والثنائيات المفاهيمية الغربية عبر اختبار صلاحيتها، سعيًا إلى التمييز بين المفاهيم الكونية المستقلة عن أي لسان أو ثقافة، والتي ينعتها ويردو بـ«الاعتبارات المستقلة *considérations indépendantes*»، وبين تلك التي، على العكس من ذلك، تختص بثقافة معينة وتتفرد بها. وهكذا يتصور فضح الكونيات الزائفة *faux universalismes* عبر مساءلة إمكانية ترجمة المفاهيم الغربية في الألسن الإفريقية. ويندرج عمله ضمن التقاليد الفلسفية التحليلية والتداولية *pragmatique*. يتقاسم ويردو مع الفلسفة التحليلية، وأساسًا مع الفلسفة اللسانية القناعة بأن المشكلات الفلسفية قابلة للمعالجة من خلال التوضيح اللغوي، وأن إحدى مهام الفلسفة هو اكتشاف ما يولّد أشكال سوء الفهم الفلسفي، وتصحيح الأخطاء الناجمة عن اللغة، وتحليل المفاهيم من خلال توضيح الشروط الضرورية والكافية لاستخدامها استخدامًا صحيحًا. واقتناعًا منه بأن تحليل اللغة يتيح فهم كيفية اشتغال الذهن، شرع ويردو في تحليل اللسان الإنجليزي ولسان أكان *akan* لإبراز كيف

تعمل الأفكار الخاصّة بكلّ منهما، وهي أفكار ليست بالضرورة كونية. وهكذا تكون تصفية الاستعمار المفاهيمي هي تحليل المفاهيم الغربية بهدف فهم بنيتها، ومُفترضاها présupposés، وحدودها، وامتداداتها. ويُشاطرُ ويردو التداولية السعي إلى تحديد دلالة المفاهيم الذهنية ويهتمُّ «بمعرفة المفعولات العملية التي نعتقد أن موضوع تصوُّرنا يمكن أن يحدثها»⁽¹⁾، كما يؤدي إلى تفكير تفكيكي وبناء يسعى إلى توضيح المفاهيم والتخلُّص من المشكلات الفلسفية الزائفة وتقويض الميتافيزيقا⁽²⁾.

(1) بيرس Pierce، ذكره شوفيري

Chauviré (C.), «Pragmatisme», *Encyclopédie Philosophique Universelle*, volume II: «Les notions philosophiques», tome 2, Paris, PUI, 1990, p. 2015.

(2) بخصوص هذه المسألة، يمكن أن نميز، على وجه التخصيص، تأثير فلسفة ديوي. ثم إن ويردو لا يخفي اهتمامه بأعمال ديوي، وغالبًا ما يحيل عليها. يسعى ديوي في كتابه «إعادة البناء في الفلسفة»، إلى إعادة النظر في الثنائيات المفاهيمية التقليدية للفلسفة - الثنائيات التي غالبًا ما يسميها الدريديون «التقابلات الثنائية للمركزية اللغوية/العقلية الغربية» «oppositions binaires du logocentrisme occidental» - بغية «إظهار التكوين التاريخي لهذه الثنائيات الإشكالية ومن ثمة إبراز تقادماها» (رورتي Rorty (R.)، مقدّمة الطبعة الفرنسية، 2003، ص 14). يحرص ديوي في هذا على إدانة التصور الثابت والشامل الذي يسود في الفلسفة الكلاسيكية والميتافيزيقا الكلاسيكية، والذي يولي اهتمامه شطر «البحث عن الثابت والمطلق» (ص 21) ويتصوّر «حقيقة عليا ونهائية، حقيقة بطبيعتها مثالية في جوهرها» (ص 104). في مقابل المعرفة التأملية، يقترح ديوي التوفيق بين المعرفة العملية والتجريبية والنظرية بغية «تحرير الفلسفة من كلّ تلك الأسئلة الإستمولوجية التي تُربكها» (ص 115)، لأنها أسئلة تأسست على مشكلات زائفة. لكي تكون الفلسفة قادرة على «مواجهة العلل والصعوبات الاجتماعية أو الأخلاقية الكبرى التي تعاني منها البشرية، [...] وأن تكرّس نفسها لتوضيح أسباب هذه العلل وتبين بدقّة طبيعتها، [...] تعمل على وضع مشروع واضح لتحسين الآفاق الاجتماعية»، يجب أن تُستخدم «وسيلة لفهم اختلالات اجتماعية محدّدة وتصحيحها» (ص 115) - ينبغي للفلسفة، بدلًا من الغرق في قضايا الميتافيزيقا، أن تفكر في الحدّثة وما يصاحبها من مشاكل اجتماعية وأخلاقية وسياسية...

يفكك ويردو المفاهيم الغربية الكلاسيكية، ويعيد تشكيلها، عبر إقحام عناصر يقدمها بوصفها عناصر أكانية⁽¹⁾ akan. ويقوم بذلك انطلاقاً من ترجمة إشكالية لبعض الألفاظ/ المفاهيم الإنجليزية. وتمنح صعوبات الترجمة إمكانيةً للتفكير، وتسمح بتسليط الضوء على بعض المشكلات الفلسفية، وإبراز طابعها الكوني أو الخاص. إنها تكشف القناع عن البنيات المفاهيمية الغربية. ويتطلع ويردو بفضل هذا العمل المتمثل في تصفية الاستعمار-التفكيك إلى تغيير المنظور الذي يتم من خلاله التطرق إلى الأفكار الإفريقية، وإلى إعادة تحديد المقولات التي تشتغل في أنماط التفكير الإفريقي. ويكمن الجانب «السالب»⁽²⁾ لتصفية الاستعمار المفاهيمي في فك ما ينتمي إلى تقليد فلسفي براني أو استعماري، في البنيات المفاهيمية للفلسفات الإفريقية، وعزله وتحليله، ثم اتخاذ قرار رفضه أو دمجها في الأفكار الفلسفية الإفريقية. تشبه تصفية الاستعمار المفاهيمي التي يضطلع بها ويردو ضرباً من التفكيك الدريدي، من حيث إنه لا يرفض التقليد الفلسفي

(1) غالباً ما يتم التعبير عن هذه المفاهيم في شكل صنافة ثنائية - مادة/روح، جوهر/عرض، وجود/عدم... يسعى ويردو إلى اختزال هذه الصنافة، فيؤسس مفاهيم الأكان Akan التي بينها، على مبدأ الواحد. فيبدو إذاً أن كل شيء يمكن أن يؤول تبعاً لهذا المبدأ. يُستبدل بالصنافة الثنائية المادية/الروحية وجود كون متجانس. هكذا يمحي التمييز الذي نراه يتردد كثيراً لدى بعض الفلسفات الغربية، نقصد التمييز الثنائي: العالم الطبيعي، المادي/العالم ما فوق الطبيعي، الميتافيزيقي؛ يمحي هذا التمييز فيخلى مكانه لكون متجانس ينظمه مبدأ متصل. بين جميع أشكال الوجود والكون، تتجلى سلسلة متصلة تربط المادة بالروح. لا انقطاع بين المادة والروح؛ إنها طبيعة واحدة. لا شيء يمكنه أن يكون روحانياً تماماً. كل شيء ينطوي على درجة من المادية. وبالتالي، حتى الواقع يُقارَب عبر مقولة الاتصال التي هي، في أن، مبدأ التقدم ومبدأ الواحد.

(2) Wiredu (K.), 1996, p. 136.

الغربيّ رفضاً أعمى وقاطعاً. ومن الأكيد أنّ ويردو لا يتموضع خارج المجال المعرفيّ الغربيّ. إن طرحه لا يرفض المقولات وأنماط التفكير الغربيّة بحد ذاتها، يتعلّق الأمر ببساطة بعدم استعمالها دون مساءلة مصدرها وصلاحتها. يمكن لمفهوم غربي أن يكون صائباً داخل تفكير إفريقيّ، بل يمكنه أن «يوسّع»⁽¹⁾ إمكانات حلّ مشكلات فلسفيّة. غير أنّ النّجاح في ذلك يتطلّب توافق المفهوم مع الاستعمال الواعي لمصدره وحدوده. مكتبة سُر من قرأ

إن مشروع تصفية الاستعمار المفاهيميّ هو أيضاً فرصة لحثّ الفلاسفة الأفارقة على إعادة التفكير في الفلسفة التّقليديّة، تلك التي أنتجها الإثنو-أنثروبولوجيون، لأنّ أعمالهم قارنت، بكيفيّة عفا عليها الزّمان، الفكر الإفريقيّ التّقليديّ بالفكر الفلسفيّ الغربيّ⁽²⁾. يتعلّق الأمر بتكذيب التّوصيفات الفظيعة التي أنتجها الأنثروبولوجيون الاستعماريّون، ونقضِ دعوى بنائهم خصوصيّة إفريقيّة حصريّة. وبهذه الطريقة يبرّر ويردو الفلسفة التّقليديّة، من خلال معارضتها بالإثنو-أنثروبولوجيا الاستعماريّة. وهذا هو الجانب «الموجّب»⁽³⁾ لتصفية الاستعمار المفاهيميّ: عليه أن يستثمر الخطاطات المفاهيميّة المحليّة، عبر استناده إلى الألسن الإفريقيّة⁽⁴⁾ indigènes في كلّ تفكير

(1) ويردو (K.)، 2004، ص 15. انظر كذلك 1996، ص 136-141. لهذا السّبب لا يتعلّق الأمر بالدعوة إلى قطعية إستيميّة؛ انظر نكوت Nkoti، 2004، ص 183.

(2) V. Wiredu (K.), 1980: «How not to compare African traditional thought with Western thought».

(3) Wiredu (K.), 1996, p. 136.

(4) Ibid, p. 136.

فلسفيّ، دون اللّجوء إليها اللّجوء الأعمى. ينبغي إعادة التفكير فيها، ومساءلتها، واختبارها... وهذا ما يسمّيه ويردو «تقويم تراثنا لكي نبني عليه»⁽¹⁾. إنّ تصفية الاستعمار المفاهيمي هدفٌ مزدوجٌ الفائدة، تحرير الفلاسفة الأفارقة من العقلية الاستعماريّة، وتقديم طريقة مختلفة للفلاسفة الغربيّين للتعامل مع المفهوم وبناء المشكلات الفلسفيّة. يضع ويردو قائمة بالمفاهيم التي يتعيّن تفكيكها والثنائيات المفاهيميّة التي يتعيّن مساءلتها⁽²⁾. فهو يعمل، بكيفية خاصّة، على تفكيك مفاهيم الوجود والعدم، والجوهر، والحقيقة والواقع، والتعارض بين مادي/روحي، طبيعي/فوق طبيعي⁽³⁾، عبر ترجمة هذه الحدود من الإنجليزيّة إلى لسان أكان l'akan. دعونا نرى كيف

(1) Wiredu (K.), 1996, p. 150.

(2) المفاهيم التي يُشبهه في أنّها تعكس خصوصيّات ثقافيّة هي «Reality, Being, Existence, Thing, Object, Entity, Substance, Property, Quality, Truth, Fact, Opinion, Belief, Knowledge, Faith, Doubt, Certainty, Statement, Proposition, Sentence, Idea, Mind, Soul, Spirit, Thought, Sensation, Matter, Ego, Self, Person, Individuality, Community, Subjectivity, Objectivity, Cause, Chance, Reason, Explanation, Meaning, Freedom, Responsibility, Punishment, Democracy, Justice, God, World, Universe, Nature, Supernature, Space, Time, Nothingness, Creation, Life, Death, Afterlife, Morality, Religion» (1996, p. 137 et 2004, p. 15). Les dualismes sont « Material / Spiritual, Secular / Religious, Natural / Supernatural, Mystical / Non-mystical ». (ص 118).

(3) بخصوص مفاهيم -الوجود والعدم، انظر ويردو (Wiredu (K.), 1996، ص 49-50، 123-121، 142-141 و 2004، ص 10؛ - الجوهر، انظر ويردو، 1996، ص 98-96؛ - الحقيقة والواقع، انظر ويردو، 1980، ص 161-158، 186-187، 214-213، و 1996، ص 106-104، 109-111؛ - وبخصوص التقابلات المفاهيميّة، انظر ويردو، 1980 و 1996.

يفكك ويردو فكرة النفس، والتعارض بين الجسد والنفس، كما قرأه في التقليد الفلسفي الغربي.

انطلاقاً من السؤال الذي طرحه ترجمة اللفظ الإنجليزي «عقل» *mind* يعتمزم ويردو Wiredu المساهمة في فلسفة العقل (*Philosophy of Mind*) التي تعرف رواجاً بين الفلاسفة التحليليين، عبر تسليط ضوءٍ فلسفيٍّ على اللفظ المذكور، انطلاقاً من لسان «أكان»⁽¹⁾. تصدر هذه المحاولة من مسلمتين اثنتين؛ الأولى هي أن لأكان فلسفة قائمة بذاتها. يتعلّق الأمر بتفكير تقليديٍّ، شعبيٍّ، تتمُّ قراءته بواسطة التقاليد الشفهية وعادات شعب أكان. ومن هذا المنظور يُعتبر سؤال لسان أكان أساسياً، لأنّ -وهنا تكمن مسلمة ويردو الثانية- لسان أكان، كشأن جميع الألسن، ينطوي على تصوّرات فلسفية مسبقة، وبالتالي، يكشف لنا لسان أكان عن فلسفة أكان، فتصبح ألفاظ أكان مفاهيم. إنّه يقدّم أولاً المعنى المألوف⁽²⁾ ordinaire للفظ «عقل» *mind* عبر تقديم سبعة تعاريف يقترحها قاموس *Random House Dictionary*. وانطلاقاً من المعنى الأوّل الذي يعتبر العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذي يستدلّ، ويفهم، ويدرك، يبيّن ويردو أنّ هذا التعريف ليس محايداً تماماً، ويقوم

(1) انظر على وجه التخصيص ويردو (K.) Wiredu، 1987، ص 153. ومن الممكن الرجوع كذلك إلى ويردو، 1996.

(2) ينبغي التأكيد على أن ويردو Wiredu، يولي عنايةً خاصّة بالمعنى العادي/ المتداول للمصطلحات التي يدرسها. ولذلك يفضل الاشتغال انطلاقاً من معجم لا يقدّم -على عكس معجم Shorter Oxford Dictionary-، تعريفات بلورت انطلاقاً من نظريات فلسفية، وتحيل عليها صراحة؛ انظر 1985، ص 154-155.

على فهم للعقل، بوصفه جوهرًا substance⁽¹⁾. فلا يُقرُّ هذا التعريف بما إذا كان نشاطُ التفكير ناجمًا عن الدماغ أم عن كيانٍ لاماديٍّ. غير أنه يحدّد *to prejudge* بالمقابل الفهم الذي به يقوم العقل، بوصفه كيانًا *une entité*. وبإثبات ويردو ما سبق، فإنه يصير عرضةً للسقوط التام في الحتمية اللغوية، إذ لم يتبّه إلى أن بعض الفلاسفة الناطقين باللّغة الإنجليزية يرفضون، مع ذلك، تصوّر العقل بوصفه كيانًا. ويبدو مع ذلك أن النسبية اللسانية لوريدو تُفكّلت من الحتمية حين تُطبّق على الأفكار الفلسفية، غير أن الأمر ليس كذلك حين يتعلّق الأمر بالتفكير الشعبيّ والحسّ المشترك. ويبدو أن المعنى الأوّل للألفاظ يحدّد المفاهيم الشعبية التي يتقاسمها الحسّ المشترك، وهي مليئة بالآراء الفلسفية المشكّلة سلفًا. إنّ المعنى المتداول «للعقل» يعكس ما يمثّل «الفلسفة الشعبية» الإنجليزية لما هو «العقل»، ولكن يعكس أيضًا ما يشكّل بعض «الفلسفات التقنية»⁽²⁾ philosophies techniques الإنجليزية. غير أن المصطلح لا ينطوي على معنى واحد ووحيد. فالقاموس يقدّم تعريفات أخرى تسمح بفهم العقل لا بوصفه كيانًا، ولكن بوصفه استعدادًا وقدرةً، على إنتاج آراء، ومقاصد، وأفكار - سيرورة فكرية idéationnel. ويشتمل هذا المعنى الثاني «للعقل» على وجهة نظر غير

(1) يتحدث ويردو عن «the substance view of mind»، ويوضّح أن مصطلح «الجوهر» الذي يستخدمه لا ينبغي أن يفهم بوصفه يحيل على تاريخ الميافيزيقيا الغربية. بل إنّ «النظرة الجوهرية للعقل» «the substance view of mind» تشير ببساطة إلى وجهة النظر التي تعتبر العقل كيانًا - بغض النظر عن طبيعة هذا الكيان - ماديّ أو غير ماديّ.

(2) Wiredu (K.), 1987, p. 156.

ماهويّة. وانطلاقاً من هذين المعنيين الواسعين «للعقل»؛ أي العقل بوصفه كيّاناً وبوصفه ملكة، يحاول العثور على المصطلح المكافئ في لسان أكان. والحال أنّ الإمكانية الوحيدة لترجمة «عقل» هي الرجوع إلى مصطلح أكان «*adwene*» الذي لا يشتمل إلا على المعنى الماهويّ للمصطلح الإنجليزي، وهو بدوره ترجمة للمصطلح الإنجليزي «فكر» *thought*. وتعني أيضاً الصيغة الفعلية «*adwene*»، و«*dwen*» «فكر» *to think*. وهكذا يُظهرُ ويردو مرّةً أخرى الحتمية اللسانية للحسّ المشترك عبر إثباته أنّ اللسان الإنجليزي، باعتباره يفترض علاقةً خاصّة بين الدّهن والفكر، «فمن الطّبيعيّ، وإن كان من غير الحتميّ، أن يُنظر إلى الدّهن بوصفه ما يُنتجُ الفكر»، في حين «أنّ هناك ميلاً قليلاً إلى التفكير بهذه الطريقة في لسان أكان»⁽¹⁾. إنّ ما ينتجُ الفكر، بوصفه أداةً وليس بوصفه ذاتاً، هو الدماغ («*amene*» بلغة أكان). وإذا كان اللسان الإنجليزيّ يسمح بالمماثلة بين الدّهن والدماغ، فإنّ هذه المماثلة، حسب ويردو، لا معنى لها في لسان أكان، بالنظر إلى أنّ الدّهن *adwene* لا يمكنه أن يكون جوهرًا⁽²⁾.

يبدو أنّ تفكير ويردو بكامله يقوم على مسلمةٍ تعتبر أنّ كلّ لسان خاصّ إلا يرتبط بميتافيزيقا خاصّة، غير أنّ هذه الميتافيزيقا لا تحدّده بالضرورة. إذا اعتبرنا الميتافيزيقا ميداناً فلسفيّاً، فإنّ ويردو يتصوّر نوعاً من المرونة داخل اللّغة نفسها. وتشهد بذلك مختلف التّصورات الفلسفيّة الغربيّة المتعارضة وأحياناً المتناقضة. وفي المقابل، رغم أنّ

(1) Wiredu (K.), 198y, p. 157.

(2) Ibid, p. 159.

المتافيزيقا المشكّلة سلفاً في اللسان والمشاركة بين شعب يتقاسم أفراذه اللسان نفسه، تحيل على تصوّر للفلسفة يزيح فعل التفلسّف، فإنّ ويردو لا يصوغ إمكانية إبداع حُرّ داخل اللسان. ويستنتج، انطلاقاً من عرضٍ يشتغل على المصطلحات، تصوّراً فلسفياً شعبياً مرتبطاً باللسان، وبالتالي إثنيّاً؛ إذ تتحوّل كلماتُ أكان إلى مفاهيم. ويتيح مثل هذا النهج تحديد كيف يتصوّر لسانُ أكان الذهن. ليس الذهنُ جوهرًا، بل إنّه استعدادٌ - قدرة - وسيورةٌ لإنتاج الأفكار، وليس الذهن الذي يفكر، بل الذهن «الفكرة المفكر فيها حين يكون ثمة تفكير»⁽¹⁾. ومن ثمة، إذ يمارس ويردو التحليلية، فإنّه يسلك مسلك الفلاسفة المهنيين. بيد أنّه مع ذلك لا يتباعد، في الواقع، والخطابات الإثنولوجية، كما لا يتباعد ومشروع كاغامي. فبينما يعتقد أنّه يختلف عن الفلسفات الإثنولوجية، من خلال اعترافه بوجود خطابات تأملية، ونقدية، وعقلانية وفردية بين «القدامي»⁽²⁾، فإنّه يقبل، مع ذلك، فكرة وجود فلسفة جماعية. فهو يتفق تمامًا مع ال sage- sophy لدى أوديرا أروكا. ومع حرصه على التأكيد بأنّه لا يسعى إلى إسناد مجموع خلاصاته إلى شعبٍ أكان، وتصوّره لعمّله «بوصفه تفكيرًا نقديًا وبناءً، انطلاقًا من معطيات أكان»⁽³⁾، فإنّه يحافظ دائماً على فكرة وجود فلسفة شعبيةٍ إثنية.

(1) ويردو (K.)، 1987، ص 159؛ انظر كذلك ويردو 1996، ص ص 53، 98، 126.

(2) Wiredu (K.)، 1987، p. 154.

(3) ويردو (K.)، 1987، 1987، ص 154: «لا أنوي نسبة جملة الاستنتاجات التي سأتوصل إليها، عبر تفسيراتي للغة أكان، إلى لغة أكان التقليدية، وأمل أن يكون =

يواصل ويردو تحليله عبر التساؤل حول إمكانية ترجمة المصطلح الإنجليزي «نفس» *soul* إلى لسان أكان، ويرفض ترجمته المعتادة بمصطلح «أوكرا» *okra*، لأنّ الرّوح بالنسبة إليه تعتبر في الفلسفة الغربيّة كيانًا لا مادّيًا خالصًا، يَعْرض له أن يسكن الجسم أحيانًا. وعلى العكس من ذلك، يشير مصطلح «أوكرا» إلى واقع «شبه فيزيائي *quasi-physique*» حتّى وإن كان يملك خصائص «فيزيائية موازية *para-physiques*»⁽¹⁾. ومن غير المقبول ترجمة «نفس» إلى «أوكرا» *okra* [روح]، لأنّ القاموس الإنجليزي حسب ويردو يعرف «عقل/ ذهن *mind*» بـ «نفس *soul*»، ولأنّ الفلاسفة الإنجليزي يستعملون «عقل/ ذهن» و«نفس» دون تمييز، وهذا ما لا يمكن القيام به في لغة أكان *akan* بأيّ شكل من الأشكال. ولا يمكن استعمال لفظي «فكر» *adwene* و«روح» *okra* بوصفهما مترادفين، لأنّ «روح» [في لغة أكان] كيانٌ متعارض مع «فكر». يعتقد ويردو *Wiredu*، انطلاقًا ممّا استخرجه من مشكلات مرتبطة بالترجمة، أنّه يساهم في الإشكال الفلسفيّ الغربيّ للجسم والرّوح («مشكلة الجسم والفكر» *the problem of body and mind*) الذي يسائل إمكانية التفاعل بين كيان مادّيّ وكيان لا مادّيّ. لقد ولّد هذا الفهم للرّوح والجسم ثنائيةً ميتافيزيقيةً ليس لها معنى في لسان أكان، كما يرى ويردو، بالنظر إلى أنّ هذا اللسان لا يعتبر الرّوح

= هذا واضحًا بما فيه الكفاية: المقترحات هي نتيجة تأمليّ النقديّ وإعادة البناء انطلاقًا من معطيات هذه اللّغة». هكذا يتفادى ويردو الاعتراضات التي قد توجّه إليه، والتي كانت قد وُجّهت من قِبَل إلى الخطابات العرقية/ الإثنية.

(1) ويردو *Wiredu* (K.)، 1987، ص 161؛ للقبسین معًا.

والذهن («عقل») كيانين [ميتافيزيقيين]. وباستناد الفلسفة الغربية إلى كيان لا مادّي، لكي تفهم كيف يُنتج ما هو مادّي (الدماغ، الجسم أو الإنسان) ما هو لا مادّي (الفكر)، فقد وقعت في خطأ اعتبار الفكر ضرباً من الكيان، في حين أنّ بينهما اختلافاً أنطولوجياً. إنّ مصطلحات أكان تشير إلى أنّ الدماغ ينتج الفكر، ولا تعترف بوجود مبدأين، لذلك فهي تنزع نحو ضربٍ من المادّيّة، وهذا ما يؤكّده العلم أيضاً.

إنّ التقاطع والمواجهة بين مستويات مختلفة من التّأويل - اللّساني، والحسّ المشترك، والفلسفة، والخطاب العلمي... - يسمحان لو يردو بالتفكير في إشكال الرّوح والجسم تفكيراً مختلفاً عن تفكير الفلسفات الغربيّة، ويمكنه من إثراء «فلسفة العقل *philosophy of mind*». وهكذا، يسعى ويردو إلى البرهنة على أنّ سؤال الرّوح والجسم، كما يطرحه التّقليد الفلسفيّ الغربيّ، إشكالٌ فلسفيّ زائفٌ. إنّ الإشكال الحقيقيّ، في المقابل، هو إشكال الجمع بين مفهومي «عقل *mind*» و«فكر *thought*» كما بينهما انطلاقاً من معطيات أكان. وهكذا يؤكّد ويردو بأنّ السيرورات الدّماغية هي نفسها سيرورات التفكير وهما الظاهرة نفسها، وقد تمّ إدراكهما بحسب منظورات مختلفة. «ليس الفكر مادّيّاً أو لا مادّيّاً، وليس فيزيائيّاً أو غير فيزيائيّ»⁽¹⁾، لكنّه أحد مظاهر السيرورة الدّماغية. وبهذا يسعى ويردو، بوجه خاصّ، إلى المساهمة في النظرية الأنجلو أمريكية حول المماثلة بين الذّهن والدماغ «*Mind*

(1) Wiredu (K.), 1987, p. 169.

«Brain Identity Theory». وهكذا نلاحظ، من خلال هذا المثال، كيف توصل ويردو إلى جعل الفيلسوف مترجمًا: مشكلات الترجمة هي مناسبة للتفكيك وإعادة البناء.

تشتغل الترجمة كاشفا، من حيث إنها تبرز منطوق النصّ وغرابة دلالة بعض الألفاظ. فهي تفصح وتوضّح. أن تُترجم يعني أن تؤوّل وأن تتفلسف مسبقًا. لننظر في فكرة «الخلق من عدم *ex nihilo*»، يلاحظ ويردو استحالة ترجمة هذا التعبير في لسان أكان دون إدخال «لغة فرعية»⁽¹⁾ -تحديدًا اللغة التّقنيّة للتفكير الفلسفيّ- وجهازِ فلسفيّ ومفاهيميّ. وهكذا يمكن لبعض التّرجمات أن تصبح «أشكالًا من التّثاقف العابر *trans- acculturation*»⁽²⁾. لا تتعلّق إشكالات الترجمة بالألفاظ فحسب، بل تتعلّق أيضًا بالقيمة⁽³⁾. من

(1) ويردو (K.) Wiredu، 1996، ص 89. إذا ما كان ويردو يقرّ بضرورة إقحام لغة فرعية فلسفية لترجمة هذا التعبير، إلّا أنّه يضرب صفحًا عن تحديد، أو لا ينتبه إلى، أن مفهوم الخلق من العدم *ex nihilo* هو قبل كل شيء فهم مسيحي، وليس مجرد تأويل توحى به اللغة الإنجليزية.

(2) Wiredu (K.), 1996, p. 92.

(3) ويردو (K.) Wiredu، 1996، ص 94. إنّ التفكير في مشاكل الترجمة من حيث هي مشاكل قيم وليس مشاكل كلمات فقط، من شأنه أن يمكّن ويردو من إدراك أنّ المفهوم ليس كلمة، وأنّ الكلمة يمكن أن تعوز لغة من اللغات، من دون أن يعوزها المفهوم الذي تنطوي عليه أو الواقع الذي تشير إليه. يبيّن تشيامالंगा نتومبا Tshiamalenga Ntumba، على سبيل المثال، أنّ على الرغم من كون لغة البانتو-لوبا تفتقر إلى معادل لغويّ للمفهوم الغربيّ الحديث لكلمة أسطورة *mythe*، إلّا أنّه «يمكن تقدير أنّ النظير الثقافي (وليس اللغوي) لـ «الأساطير» بمعنى أساطير الأصل [...] يؤدّي في لغة سيلوبا بتعبير بولوجي بوا ديتونغا Buloji bwa ditunga أو «علم الإمبراطورية الرّفيع» (1987، ص 122).

هنا تكتسي «تصفية استعمار» المفاهيم أهمية كبرى، لأن الرهان ليس اصطلاحياً ولسانياً فحسب. وإذا كان ويردو يستحضر مسألة «ما لا يقبل الترجمة»، ليدحض ادعاءً كونيّة بعض المفاهيم الغربية، فإنّه يصرّ مع ذلك، على إبراز قابليّة فهم الاعتبارات الأخرى في أيّ لسان. وبما أنّ العقل كونيٌّ ويوجد في أساس اللّغة، فإنّ أيّ إنسانٍ يمكنه أن يتعلّم أيّ لسانٍ. إنّ الفكرة المعبرَ عنها باستعمال لفظٍ واحد في لسانٍ معيّن، حتى وإن لم يكن لها مقابلٌ مباشر في لسانٍ آخر⁽¹⁾، يمكن فهمها مع ذلك وصوغها باستعمالٍ عددٍ كبير من الكلمات. ينبغي أن يقودنا جهود الترجمة إلى التفكير في قيمة هذه الفكرة وصلاحيتها. إنّ الاستعانة بعبارة معيّنة للتعبير عن مفهوم، لا يعني بأنّ هذا المفهوم غير موجود في هذا اللّسان، وهذا ما يتغافل عنه ويردو أحياناً رغم احتياطاته. إنّ استحالة ترجمة لفظٍ بلفظٍ، لا تعني بالضرورة أنّ اللفظ -أو بالأحرى الفكرة- لا معنى لها، وإنّما تعني أنّ المشكلة الفلسفيّة التي يثيرها اللفظُ تابعة للّسان. إنّ فهم المعنى الأجنبيّ يدخل في الممارسة التأملية لكلّ لسانٍ، وبيئناً إمكانية الاحتفاء بالأجنبيّ في كلّ لغة، ويفترض هذا أنّ باستطاعة العقل أن يتحرّر من الألسن. ويثبت ويردو أنّ اللّغة مرنةٌ وتتكيفُ مع حاجات التّواصل⁽²⁾، وأنّ بعض الإشكالات تابعة للّسان المستعمل، ولا معنى لها إلاّ داخل لسانٍ

(1) يبدو أنّ ويردو يوافق تحليلات سوسير Saussure بأنّ اللغة ليست مجموعة من التسميات، وأنّ لغتين اثنتين ليستا مجموعتين من التسميات، تجمعها علاقة توافق (كلمة بكلمة): لا يوجد بين اللّغات تكافؤ لفظٍ بلفظ.

(2) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 35.

خاصّ، ويُفهم من هذا أنّ بعض الإشكالات الفلسفيّة هي في الواقع مشكلات لسانية. وهكذا فإنّ لسان «أكان» يبطل نظريّة الحقيقة، بوصفها مطابقتاً للواقع. فهو يعبر عن الحقيقة بعبارة واحدة تفيد «ما هو موجود» *nea ete saa* و«ما هو صادق»، وبالتالي لا يمكنه أن يقود، بحسب ويردو، إلى نظريّة للحقيقة ذات معنى، لأن ذلك سيكون من باب تحصيل الحاصل. يتعلّق الأمر هنا بمُشكلٍ فلسفيٍّ أصيلٍ في اللّسان الإنجليزي والألسن المشابهة له فقط.

يمكننا، اقتداءً بألينا ريتوفا، أن نؤاخذ ويردو على رجوعه إلى مفردات أكان خارج أيّ سياق. وتلاحظ ريتوفا من خلال المقارنة بين نهج جيكيي Gyekye، وغبادغسان Gbadegesin، وويردو وبين نهج هالين Hallen وسويدو Sodipo أنّ الثلاثة الأوائل يحلّلون المفردات الإفريقيّة انطلاقاً من شبكة قراءة غربيّة، في حين أنّ التالّيين يعملان بطريقة «شموليّة holistique»⁽¹⁾ من خلال اقتراح تحليلٍ للمفردات داخل النظام المفاهيمي الذي تندرج فيه، وليس بكيفيّة مستقلّة عن أيّ بنية نسقيّة. ومع ذلك يستخلص التّياران معاً، من التّحليل اللّسانيّ، بعض العناصر الفلسفيّة لشعبٍ معيّن. وهكذا يبدو أنّ المفردات تعكس جوهر بعض الظواهر، ويتمّ إضفاء طابع ماهويّ على الألفاظ، وتحويلها إلى مفاهيم، وتصبح الدوال أشياء في ذاتها.

يقوم الاستدلال الاصطلاحيّ الذي يكاد يكون اشتقاقياً لدى ويردو، على البحث في المعنى الأوّل لألفاظ أكان akan، وهذا ما يجعل

(1) Rettová (A.), 2002, p. 143.

استدلّاه يعمل بواسطة نوع من إضفاء الطابع الماهويّ على المدلول. وعبر الخلط بين المفردة والمفهوم، يضيف ويردو طابعاً إثنيّاً على فكرة المفهوم، رغم كلّ الاحتياطات التي يتّخذها، مع أنّه يذكرّها، لأنّه يسلمُ بفكرة وجود فلسفة شعبيّة. وبما أنّها حيّسةٌ داخل اللسان، فإنّها تصبح إثنيّة: فهي تنشأ في اللّغة وبواسطتها. ويبدو أنّ ويردو يخطئ بسبب مبالغته بالثقة في ممارسة الترجمة، ولا يدرك بأنّ ثمة احتمالاً للسقوط في التمرّكز الإثنيّ في الترجمة⁽¹⁾. بل إنّ التّرجمة بطريقة ما «خيانة بالضرورة، وهي أيضاً مناسبة لإنتاج نصّ جديد»⁽²⁾. إنّ الفيلسوف المترجم مؤوّل un herméneute. إنّ تجربة الحدّ la limite [حدود اللّغة]، و«البعد السّالب الأوّل في اللّغة négativité première du langage»، اللّذين يقوم بهما المترجم لا يفرضان عليه أن «ينقل rapporter» ولكن يفرضان عليه أن «يتكلّم»، أن يبحث عن حلولٍ لما لا يمكن ترجمته، أن يتحايل، أن ينتج «خطاباً شارحاً كذريعة للتبرير»⁽³⁾ أو أن يبتكر كلمات جديدة. ويبيّن سليمان بشير ديانى بوضوح، عبر تقديمه «لمناظرة بغداد» كيف أنّ اللّقاء بين أشكالٍ من العقلانية rationalité «حين

(1) انظر دريدا (J.) Derrida، 1967، ص 180.

(2) بيديا (J.-G.) Bidima، 2004b، ص 60: بخصوص التأمّلات في مسألة ترجمة الأمثال. ينبّه بيديا إلى أنّ أيباه Appiah «ينتقد أولئك الذين يعتقدون أنّ اللّغة التي نتكلّم بها تحدّد نوعيّة الأفكار أو المقاصد التي يمكن أن نحملها، لأنّه لو صحّ هذا الأمر، لكانت الترجمة مستحيلة».

(3) كوسيه (F.) Cusset، 2003، ص 101 و102 للقبسات.

تحوّل إلى ترجمة صار تهجيناً للسانٍ وابتكاراً أصيلاً⁽¹⁾. إن التفكير في الترجمة بحدود الانزياح، والخيانة، والابتكار لا بحدود ما لا يمكن ترجمته، وما لا يمكن التعبير عنه، وما لا يمكن قياسه، يجنبنا الوقوع في مأزق النزعة التثبيتية والجوهرانية، وبالتالي يمكننا من اللعب مع اللسان داخل اللسان. اللعب باللسان يعني تحويله إلى لغة فلسفية، يعني أحياناً ابتكار مفردات جديدة ضرورية لعرض أفكار جديدة أو مفاهيم⁽²⁾. يرى دولوز «أننا نحتاج أحياناً إلى ابتكار كلمة تبدو حوشية (غريبة وحشية) للتعبير عن فكرة تدعي الجِدّة»⁽³⁾. وعلى الفيلسوف مع ذلك أن يستعمل هذه الكلمات، المبتكرة بروعة، «استعمالاً عادياً لأقصى درجة ممكنة»⁽⁴⁾، لأن «ابتكار كلماتٍ لتحلّ محلّ تلك التي لا ترضي أو تلك التي تبدو ناقصة، وغير قادرة على قول المفهوم، هو بالضرورة سعيٌّ إلى ابتكار الكلمة المناسبة الجديدة وغير المسبوقة إلى

(1) دياني (S.B.) Diagne، 2003، ص 149. مناظرة بغداد، تشير إلى النقاش العام الذي جمع، سنة 938، بين المنطقيّ متى بن يونس والتحوّيّ أبي سعيد السيرافي، حول ترجمة منطوق أرسطو إلى لغة -اللغة العربية- لا تستخدم رابطة الوجود «être». وفي المناظرة الشهيرة عاب التحوّيّ على المنطقيّ جهله أنّ منطوق الفلاسفة يدعي، بغیر حقّ، كونيّة المنطق اليونانيّ، لكن عند الفحص يتضح أنّ المنطق اليونانيّ لا يعدو أن يكون نتاج مقولاتٍ لغويّة خاصة باليونانية: ومن ثمة فإنّ منطوق العرب الفعليّ هو نحو اللغة العربيّة. موقف يبلغ حدّ إنكار لقاء العقلانيّات». (ص 148-149).

(2) دياني (S.B.) Diagne، 2003، ص 148. «إن تحوّل اللغة العربيّة إلى لغة فلسفة لا يعني فقط ظهور مصطلحات فلسفية جديدة، بل يعني أيضًا بعض أشكال «العنف» التي مورست على الطرق المعتادة في التعبير».

(3) دلوز (G.) Deleuze، حول مادة «حيوان Animal» في أبجدية L'Abécédaire، دلوز، [فيديو سُجّل سنة 1988]، ذكره ساسو (R.) Sasso في معجم دلوز *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*، ص 10.

(4) Deleuze (G.), *Dialogues*, 1996 cité par Sasso (R.), *idem*, p. 12.

حدّ الآن»⁽¹⁾، ذاك أنّ المفهوم نفسه متفرّدٌ. إن شئنا فهم فرادة المفهوم وانتمائه إلى مجالٍ الخاصّ، يكون لازماً علينا التمييز بين الكلّيات والمفاهيم. فكلّ مفهوم يندرج ضمن فلسفة خاصّة، ويُفهمُ بحسب هذه الفلسفة في كليّتها. وهو يحيل على مشكلٍ محدّدٍ يرسمه الفيلسوف بحسب المشكلات التي أسيء النظر إليها، أو لم تُطرح بدقّة بحسب تقديره. «إنّ المفاهيم تحملُ توقيعاً (توقيع الفيلسوف الذي وضعها) وستظلُّ كذلك: جوهر أرسطو، كوجيتو ديكارت، مونا دا لينز، شرط كانط، قوّة شيلينغ، ديمومة برغسون...»⁽²⁾، تُضاف إلى ذلك الفلسفة الحكيمة⁽³⁾ *sage-philosophy* لأوديرا أوروكا، والإثنوفلسفة لهونتونديجي، وزنوجة négritude سنغور و/أو سيزير، وعبور⁽⁴⁾ *traversée* بيديا، والديمقراطية التوافقية⁽⁵⁾ *démocratie consensuelle* لويردو، وكونيات الثقافة وخصوصياتها لويردو، إلخ.

تقوم تصفية الاستعمار المفاهيمي التي يدعو إليها ويردو على الترجمة، وتفترض حركةً تتقاطع فيها الوقائع الإفريقية مع الوقائع الغربية. وعبر اختبار صلاحية المفاهيم التي يسعى ويردو إلى ترجمتها، فإنّه يقوِّض أو يعمِّق الإشكاليات التي تقوم عليها، وهكذا يساهم في إثراء الفلسفة الغربية، وفي الوقت نفسه يسعى إلى بناء فلسفة إفريقية،

(1) Sasso (R.), *ibid.*, p. 12.

(2) Deleuze (G.) et Guattari (F.), 1991, p. 13.

(3) انظر دراستنا أعلاه، الفصل الأوّل.

(4) انظر دراستنا أدناه، الفصل الثالث.

(5) انظر دراستنا أدناه، الفصل الرابع.

أي فلسفته الخاصّة؛ والحفاظ على فرادته، دون الغرق في خصوصيّة، حصريّة في مواجهة الغرب الشائن. إنّ الهاجس الذي يتقاسمه ويردو مع عدد كبير من الفلاسفة الأفارقة هو القدرة على التوفيق بين الكونيّة والخصوصيّة والنسبيّة. يتعلّق الأمر دائماً بإثبات إفريقيّته وإنسانيّته.

عن كونية الفلسفة، والكونيّة في الفلسفة

أثناء النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقيّة، غالباً ما اعترض على فكرة «الفلسفة الإفريقيّة» بكونيّة الخطاب الفلسفيّ: فقد تمّ الإيحاء بأنّ هذه الفكرة تشمل متوناً فلسفيّة ليس لها معنى إلا بالنسبة إلى نفسها - أي بالنسبة إلى النصوص التي تندرج فيها فقط - وهي فكرة تجد تبريرها في طابعها المرجعيّ الذاتيّ. غير أنّ كثيراً من الفلاسفة الأفارقة يدعون إلى إعادة التفكير في هذه الثنائيّة ومساءلة ادّعاء الكونيّة التي توصف بالغربيّة⁽¹⁾ في كثير من الأحيان. وغالباً ما يُربطُ

(1) انظر لاسيا أدوتيفي (S.S) Adotevi، 1998؛ إيوسي بولاغا (Eboussi-Boulaga) (F.)، 1976 و 1977؛ هونتونديجي (P.) Hountondji، 1977، ص 236: «faux universalisme de la culture coloniale الكونية الزائفة للثقافة الاستعمارية»؛ ميمبي (A.) Mbembe، 2005: لتعيين هذا التغير (نسبةً إلى الغرب) الذي يتعرّض له مفهوم الكونيّ، يتحدّث ميمبي عن «قوحيّة الكونيّ nationalisation de l'universel»؛ موديمي (V.Y) Mudimbe، 1973، 1982، 1988: يفضح موديمي كون الفكر الغربيّ قد شرع في تعميم خصائص المائل، أي خصائصه هو نفسه، وبنى شبكة قراءة يفكر، عبرها، في كونيّة الآخر الذي تحوّل إلى نسخة للمائل، (1994a)؛ أوتلاو (L.) Outlaw، 1990، ص 232. لقد انتقدت الكونيّة الغربيّة أيضاً من قبل الفلاسفة الغربيّين. نفكر خاصّةً دريدا (J.) Derrida، 1967؛ فوكو (M.) Foucault، 1966؛ ريكور (P.) Ricœur، التاريخ والحقيقة *Histoire et vérité*، يستشهد به على وجه التخصيص موديمي، 1988، ص 19-20.

الادعاء الكوني للفلسفة بالتمركز الذاتي الإثني الغربي، ربطاً مستسهلاً وتبسيطياً، يكاد يكون ساذجاً، لأنّ الغرب يقدم نفسه بوصفه عُصراً / مرجع المقارنة، والمرحلة العليا في مسار تطوّر المجتمعات. ويؤخذ على المقاربة الكونية الغربية أنّها تعمل كما لو أنّ إفريقيا كانت «بكرًا»، لم تعرف الفلسفة»⁽¹⁾، والحضارة، والذكاء. وهذا الموقف المغالي في كونية الغرب، المستند إلى حجج زائفة، أدّى، بحسب ويردو وبيديما⁽²⁾، إلى تجاهل الفلسفات الأخرى، وقاد الفلسفات الإفريقيّة إلى تسييح نفسها في التفكير داخل ثنائية إفريقيا/ الغرب، وغفل عن التساؤل حول الأفكار، والفلسفات الهندية، والصينيّة، والعربيّة إلخ. وباشتغال هذا النزوع على نمط ثنائيّ أغراه التعارض بين الفلسفة الغربيّة التي تُقدّم كما لو كانت كونيّة وبين الفلسفة الإفريقيّة التي تفضح هذا الادعاء، بل تكذب وجود فلسفة بصيغة المفرد. وتتغافل هذه الديناميّة عن أنّ الفلسفة المسماة غربيّة توجد بداخلها هي نفسها تمييزات قوميّة من قبيل الفلسفة الفرنسيّة، والألمانيّة، والإيطاليّة، والأنجلوسكسونيّة، والقاريّة، والجزيريّة، واللاتينيّة، والسلافيّة.

إنّ النقاش الدائر حول الفلسفة الإفريقيّة، وكذلك التساؤل حول مشروعية الفهم القوميّ و/ أو العرقيّ للفلسفة وتبعاته، يدفعنا إلى التفكير في وضع الفلسفة نفسها، وتوثيقها في تاريخ وثقافة عصر ما وشعب بعينه. ويقدم ادعاء كونيّة الخطاب الفلسفيّ، إلى جانب فكرة

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 28.

(2) Ibid, p. 28 et Bidima (J.-G.), 2002a.

الفلسفة القوميّة، بُعدًا مزدوجًا للفلسفة، يبدو أنّه صميمي فيها بالنظر إلى أنّ «هذا التقسيم للفلسفة إلى عدد كبير من «الفلسفات القوميّة» ليس غريبًا عنها»⁽¹⁾. فالفلاسفة أنفسهم يضعون هذه «الخريطة للفكر» ويُضفون عليها معنىً وأهميّةً فلسفيّين، ويُدرجونها ضمن «استراتيجيات الحياة أو الإنكار» التي يمكن أن تنطبق على ثقافة أو هويّة سياسيّة أو حتّى على تاريخ اجتماعي. ولا تفلت الفلسفة الإفريقيّة من هذه الرّهانات. ولا يمكن فهمها خارج الأحداث السياسيّة، والسوسيو-اقتصاديّة والإيديولوجيّات التي تخترق تاريخ إفريقيا وأوروبا القرن العشرين وتتنظمه. ويظهر أنّ السّعي إلى التّمسك بفكرة فلسفة إفريقيّة متجذّرة في جغرافيا وذاكرة جماعيّة، في آن، هو سعيّ ثقافيّ وتاريخيّ أكثر منه عرقيّ. وكثير من الفلاسفة طرحوا حجة أنّ الفلسفة لا يمكنها أن تكون غريبة عن السياق الذي أنتجت فيه، كي يبيّنوا تقادم فكرة كونيّة الخطاب الفلسفيّ. غير أنّ هذا الاستدلال الاختزاليّ والثنائيّ، على أقلّ تقدير، يتغافل عن تعقيد الاستراتيجيات المعتمدة في الفلسفة بمجرد ما يتمّ التفكير فيها ضمن منظور «ذي نزوع قوميّ»، ويرفض أن يرى في فكرة كونيّة الفلسفة إمكانيّة لفهم الإشكالات الفلسفيّة، كيفما كان نوعها أو أصلها، من قبل جميع الناس. إنّ الفلسفة تسعى عبر مجهود التّفكيك إلى فهم طبيعة الوقائع المختلفة والعلاقات الإنسانيّة، وتحاول أن تستقلّ عن الحوادث العارضة لتلامس قلب الأشياء نفسه. ومع أنّ هذا الخطاب راسخ في واقع سوسيو اقتصاديّ، وسياسيّ وتاريخيّ، فإنّ

(1) Crépon (M.), 1998, p. 253.

بوسع كلِّ فردٍ فهمه. أمّا عن قبوله بوصفه حقيقة، فهذا يندرج في نهج آخر. إنّ القول بأنّ للخطاب الفلسفيّ بُعدًا كونيًا لا يعني بالضرورة أنّ هذا الخطاب يجرّد نفسه من الوقائع التي تمّ إنتاجه ضمنها. وعلى العكس من ذلك، فهذا يوحي بأنّ مثل هذا الخطاب يتمنّع عن الانغلاق رغم الأعراض والألوان التي يمكن أن يصطبغ بها. وهذا يعني مواجهة «النزعة الحصريّة *l'exclusivisme* الثقافية للغرب»، واقتراح تعدّدية ثقافية ترفض كلّ موقف ذي نزوع ثقافيّ محافظ، والتخلّي عن إضفاء طابع الغرابة⁽¹⁾ *exotisation* على المجتمعات الإفريقيّة وعلى النزعة الخصوصيّة *particularisme* الحصريّة.

يجسّد ويردو وأودورا وأروكا محاولتين للتوفيق بين الكونية والنسبيّة. يتموضع أوريدو، منذ كتاباته الأولى إلى أحدث نصوصه، بين نسبيّة تقرّ، دون الوقوع في الإقصاء، بوجود اختلافات بين الثقافات، وبأنّ ثمة مفاهيم لا تكتسي معنى إلاّ داخل ثقافات خاصّة، من جهة أولى؛ وبين كونيّة تسمح بحوار بين الثقافات رغم اختلافها، من جهة أخرى. وبهذه الطريقة يرفض فكرة النسبيّة المفاهيميّة المطلقة⁽²⁾، لأنّها نظريّة، رغم صرامتها الشديدة كما هو الحال في النسبيّة المعياريّة، لا تعترف بمعنى المفاهيم إلاّ داخل ثقافة بعينها، وضمن مكان وزمان محدّدين، هما مكانٌ وزمانٌ إنتاجها. ولا يمكن فهم تلك المفاهيم خارج هذا المكان والزمان الثقافيّين. وتفترض هذه النظريّة، إذا تمّ الدفع بها إلى أقصى مداها، الاستحالة التامة لفهم الثقافات والتواصل فيما

(1) Hountondji (P.), 1977, pp. 219 et 231.

(2) Wiredu (K.), 2004, p. 12-14.

بينها. والحال أن هذا التواصل بين الشعوب قائم بالفعل، كما يُلاحظ ويردو. لذلك وجب علينا طرحُ فرضية وجود «عناصر ثقافية كونية *cultural universals*» تسمح بالحوار بين الجماعات *intercommunautaire*، وأيضًا «عناصر ثقافية خاصة *cultural particulars*»⁽¹⁾. ويستفاد من هذين التعبيرين، «عناصر ثقافية كونية» و«عناصر ثقافية خاصة» أن ما هو ثقافي هو ما يميّز الإنسانية، ويجعلها مختلفة عن الأنواع الحيوانية الأخرى. فما هو ثقافيٌّ يشير إلى الإنسانية. إن العناصر الثقافية الكونية هي قواعد التفكير التي تتقاسمها الإنسانية برمتها. أما العناصر الثقافية الخاصة فتعبّر عن التنوع الإنساني من خلال تطبيق المبادئ الأولى المشتركة بين الإنسانية على كل مجتمع مجتمع وكل ثقافة ثقافة. والعناصر الثقافية الخاصة هي أيضًا القواعد الأخلاقية، والمعرفية، والسياسية... الخاصة بكل مجتمع. ولهذا السبب فهي لا تعدُّ جزءًا من نظام المبادئ، بل من نظام العادات. وقد سعى ويردو إلى تسليط الضوء على العناصر الثقافية الكونية لاستنباط ما يؤسس وحدة النوع الإنساني، من خلال عزل المبدأ أو المبادئ المتحكّمة في الإنسان. وهكذا شرع في تمييز ما ينتمي إلى الكونية الثقافية، أي ما يفصل الإنسان عن عالم الحيوان، عمّا يتّسم بالخصوصيات الثقافية التي تجنّبنا فهمَ الوحدة الإنسانية بوصفها تفرّدًا *unicité*. يوجد المتعدّد. غير أنّه،

(1) ويردو (K.) Wiredu، 1996، ص 21، يبتكر ويردو مصطلحًا جديدًا على منوال لفظ «universals». فكما أنّ ثمة كليّات، يريد ويردو أن يفكر في وجود خصوصيات. لذا يصوغ مصطلحًا عامًا من النعت «particular» يشير به إلى الوقائع التي تصدق عليها صفةٌ خصوصيات.

مع ذلك، مرتبط بالواحد l'Un المهيمن. ومع أن ويردو لا يقصد ذلك على هذا النحو، فإنه يوحى به. إن وجود الكونيات الثقافية الضرورية للتواصل الإنساني تجد أساسها في الوحدة البيولوجية للإنسان. وبناءً على ذلك يفكر ويردو في «التأسيس البيولوجي للقواعد الكونية *normes universelles*»⁽¹⁾. فالإنسان بوصفه كائنًا يسير على قدمين، وبوصفه كائنًا عاقلًا *homo sapiens*، يتقاسم أفراده الهوية البيولوجية نفسها المؤسسة على نظام عضوي لا يسمح لهم بأن يؤسسوا سلوكهم على الغريزة فحسب. وهكذا فالإنسان على خلاف الحيوانات يحوز ثلاث ملكات ذهنية ضرورية للاستمرار في الحياة: الإدراك المنعكس، التجريد والاستنتاج (الاستنباط والاستقراء)⁽²⁾. إن ويردو، على خطى ديوي⁽³⁾، يسعى إلى الإسهام في بناء توجه

(1) Wiredu (K.), 1996: chapitre 4: «The Biological Foundation of Universal Norms».

(2) ويردو (K.) Wiredu, 1996، ص 22-23. يُعرّف الإدراك المنعكس بأنه شكل من الوعي يسمح بتحديد الأشياء والأحداث عبر التطبيق الواعي للمفاهيم مختلف الوقائع؛ مما يفترض القدرة على التذكر والاستدعاء وإعادة التحديد مجددًا. وهذا الإدراك المنعكس هو ما يتيح الوعي بالعالم الخارجي. يقدم التجريد باعتباره ملكة الربط والدمج، والاستقراء والاستنباط باعتبارهما ما يجعل إصدار الأحكام ممكنًا.

(3) لا جدال فيما للبراغماتية الوراثة ونظرية المنطق الطبيعية لديوي Dewey من تأثير في محاولة ويردو Wiredu تطوير نظريته على أسس بيولوجية. يقر ويردو بأهمية كل من ديوي وهيوم في بناء فكره، فضلًا عن الوسط التقليدي لقبائل أكان. وبالتالي فإن فلسفته تشكل عبورًا بين الفكرين الغربي والإفريقي، عبورًا يسعى إلى أن يتملك ما يلائمه من كل فكرٍ منها. انظر على وجه التخصيص ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 170-171 و 1996، ص 35-36: «يسعدني أن أكون قادرًا على الانتقال من الإطار الإفريقي التقليدي إلى إطار الفلسفة الغربية، فأتملك ما أجده ذا قيمة فيها. وبالمناسبة، هذا ما أفهمه من عالمية الفلسفة».

بيولوجي للفلسفة الطبيعيّة. ويسعى إلى معرفة كيف أن قانون عدم التناقض ومبدأ الاستقراء يقومان على أساس بيولوجي، من خلال الاستعانة بالاستمراريّة الطبيعيّة بين الاستقصاء والأشكال الأوليّة للسلوك، والتفاعل القائم بين الحياة البيولوجيّة والعضويّة وبين المحيط (مثير-استجابة)، ودور العادة في التعلّم، فضلاً عن المنطق الذي أبرزه ديوي. إنّ قانون عدم التناقض ليس سوى مبدأً منطقيّ ضروريّ لكلّ استدلال، ودونه يستحيل التّواصل لأنّ القدرة على القول والتفكير والإيمان بالشيء ونقيضه ليست خلواً من المعنى فحسب، بل إنّها تدمر أيّ إمكانيّة للتنظيم الاجتماعيّ والحياة داخل الجماعة. ومبدأ الاستقراء، بوصفه قدرةً على التعلّم بالتجربة، هو المبدأ الاستيمّيّ الذي يوجد في أساس كلّ تطور. وبما أنّ ويردو يرى أنّ الحياة البشريّة في الجماعة لا يمكنها أن تعمل بفضل هذه المبادئ العليا وحدها، لأنّ البشر تجمعهم مصالح مشتركة أكثر مما تفرّقهم صراعات، فإنّه ينقاد إلى التفكير في ضرورة وجود قاعدة عليا ثالثة للفكر والسلوك تكون هي الأساس لكلّ أخلاق. ويفترض أنّ البشر يشعرون بالتعاطف بصفة طبيعيّة تجاه أقربائهم، وتجاه أفراد جنسهم. غير أنّ هذا التعاطف مبعثر ومتناثر. لذا، فالأخلاق تحثُّ البشر على محاولة تبني وجهة النظر التي يسمّيها ويردو «الحياد العطوف *impartialité compatissante*»⁽¹⁾ أو التعاطف *empathie*. ويعني بهذا التعبير المبدأ الأخلاقيّ المشترك بين جميع الثقافات، وهو التعبير الذي

(1) Wiredu (K.), 1996, pp. 27, 41.

ينصُّ على أن أيَّ فردٍ يتعيَّن عليه التَّصرُّف بحيث يتعامل مع الآخرين كما يريد أن يعاملوه هم. يعني، إذن، أن المرء ملزم بأن يؤسِّس فعله على مراعاة مصالح الغير. لذا، فالحياد العطوف ضروريٌّ لتحقيق الانسجام بين المصالح الإنسانيَّة داخل المجتمع، وهو ضربٌ من الأمر القطعيِّ الكانطيِّ، والقاعدةُ الذهبيَّة التي تنصُّ عليها المسيحيَّة، وهو أيضًا المبدأ الأساس في أخلاق شعب أكان akan. إنَّه إحدى الكونيات الثقافيَّة المعياريَّة للسلوك الإنسانيِّ التي لا يمكن تصوُّر استمرار حياة الإنسان دونها. ويكمل أوديرا أوريكا عمل ويردو عبر تصنيف الحدس ضمن الكلِّيات الثقافيَّة، معتبرًا إياه الخاصِّية الإنسانيَّة الأكثر بداهة، وإن كان الفلاسفة لا يعترفون بها إلَّا لمأماً⁽¹⁾. فهي الملكة الذهنيَّة التي تسمح للإنسان بالتعميم انطلاقاً من التجربة. فهي توازر الاستقراء وتدعمه، وهي طريقة في فهم العالم والإسهام في ابتكار ما هو ثقافيِّ. ويبدو أن مبدأ المماثلة والواحد يهيمن على الطبيعة البيولوجيَّة للنوع الإنسانيِّ، ويمكن من استخلاص الكونيات المتعالية على الثقافات. وهي كونيات من طبيعة لغويَّة في المقام الأول⁽²⁾، وبالتالي منطقيَّة، غير أنَّها إستمولوجيَّة وأخلاقيَّة. ويتيح الوصول إلى تمييزها نوعاً من «تقويم تفاعل الثقافات interculturelle»⁽³⁾، أي إنَّه من الممكن الحكم على الثقافات في ضوء هذه الكونيات. وبما أن

(1) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1990، ص 28.

(2) تعتبر ظاهرة اللُّغة بمثابة الكلِّية الثقافيَّة بامتياز. فاللُّغة هي ما يميِّزنا عن الحيوان؛

ويردو (K.) Wiredu، 1996، ص 28.

(3) Wiredu (K.)، 1996، p. 32.

تطبيق هذه المبادئ يتوقف على اختيارات كلِّ شعبٍ وخصوصيّاته، فإنّ الكونيات الثقافية تؤدّي إلى ظهور عناصر ثقافية خاصّة، أي العادات التي تكتسب معناها داخل المجتمعات والثقافات التي أنتجتها. وهكذا، تستدعي كونيّة ويردو نسيّة جديدة تنطلق من كونيّة الطبيعة الإنسانيّة، نسيّة تقبل بأن تكون المفاهيم، والقيّم، والعادات متعدّدة ومختلفة، ولا تستجيب، بالضرورة، للمطالب نفسها. وهذا هو ما يذكّر به ويردو Wiredu الكونيّة الغربيّة، الاستعماريّة، الإنجيليّة التي اعتبرت أنماط تفكيرها أنماطاً كونيّة. لا يسعى ويردو Wiredu مطلقاً إلى الاعتراض على الكونيّة، بل يعترض على الكونيّة الزائفة فقط، ويعترض على أولئك الذين قدّموا ما هو غير في صفة الكونيّ، ومن ثمّة فرضوا تصوّرهم الثقافي الخاصّ. ولا يمكن لمفهوم معيّن أن يقاوم ممارسة تصفية الاستعمار، ويحافظ على صلاحيته. فهو يظلّ صالحاً ضمن سياق إنتاجه، ويمكنه أن يفقد فعاليته ضمن سياق آخر. وفي الوقت نفسه يعترف ويردو بكونية الفلسفة ويعمد إلى ممارستها. إنّ القول بأنّ الفلسفة كونيّة يعني أن يقبل فيلسوفٌ غربيٌّ استعارة نظرياتٍ ومفاهيم إفريقيّة، وأسيويّة، وأمريكيّة جنوبيّة، لبناء تفكيره الخاصّ، وأن يستخدم فيلسوفٌ إفريقيٌّ، في بناء خطابه، الفلسفات الأوروبيّة، والأمريكيّة، والصينيّة، والهنديّة... بنفس قدر استخدامه الفلسفة الإفريقيّة. إنّ تبني مهمّة تصفية الاستعمار المفاهيمي لا يعني بالضرورة الوقوع في موقف نسبيّ مطلق أو قوميّ مغلق nationalitaire. وبين الكونية والنسبيّة اللامشروطة والعمياء يقرُّ ويردو للفلسفة كونيّة مثاليّة [مستقلّة عن الواقع] وخصوصيّة ثقافية

يفرضها الواقع، أي أنّ الاعتبارات الثقافية تكتسي أهمية، بيد أنّها ليست حاسمة بالضرورة⁽¹⁾.

يناقش ويردو وأوديرا وأوروكا في نصوصٍ عدّة مشكّلة الحقيقة⁽²⁾. وعلى الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي يبديها كلٌّ منهما، فإنّهما يعرضان تفكيرًا يتراوح بين كونيّة تسمح بالحفاظ على فكرة الحقيقة، ونسبويّة تقيّد صلاحية بعض الحقائق بسياقٍ خاصّ. وتتوارى خلف هذه الإشكالية إمكانية وجود فلسفة إفريقيّة غير «تقليدية»،

(1) بخصوص هذه المسألة، انظر كذلك بيديا (J.-G.) Bidima، 1979a، ص 108: «يسعى فنّ العبور إلى يكون ثغرة مفتوحة على الدوام، ثغرة ترفض، في آن، أن تستكين للانغلاق الهوياتي، العصابي، المطالب، أو أن تذوب في نزعة كونيّة تبتلعها». انطلاقًا من سنة 1956، يؤكّد إيميه سيزر Aimé Césaire في رسالةٍ بعث بها إلى موريس توريز Maurice Thorez أنّ بالنسبة إليه «ثمة طريقتان للضياع: إما أن يجمّد المرء نفسه في الخصوصية، أو أن يذوب في «الكوني»» (أوردّه هونتونديجي Hountondji (P.) في شكل عتبه 1977، ص 11) كان هونتونديجي، في عمله الرئيسي، يأمل في أن يتمكن من ترسيخ الوحدة المبدئية للفلسفة بما هي تخصصٌ معرفيٌّ، على الرغم من التنوع الجغرافي لخطابها (1977، ص 52-53)؛ انظر الحاشية ص 44: «وهكذا، من نزعة الخصوصية الجامحة التي تستبسل في تأكيد الخصوصية المطلقة وغير القابلة للاختزال التي هي سمة الثقافات الإفريقية، (شأن «فلسفة البانتو»، «الأصالة»، «الزوجة»، إدانة «الأيديولوجيات الأجنبية»، إلخ)، إلى الكونيّة المجردة التي تُخضع شعوبًا بأكملها إلى غسيل دماغ مكثف، باسم القيمة الكونية لبعض الأيديولوجيات «العلمية» التي يتجاهلها، ويهزأ منها، أولئك أنفسهم الذين يدعون تلقينها؛ الحقّ أنّ كلّ الاتّجاهين يعملان كذريعة، وعلى الرغم من اختلافها الظاهريّ إلا أنّهما متشابهان، إذ يقصدان الغاية نفسها، وإن بطريقتين مختلفتين، كلاهما تحركهما نفس النزعة المحافظة، وكلاهما يرفض التفكير، وكلاهما عاجزٌ عن القيام بما يسميه أحد كبار المؤسّسين لأيديولوجية لا تسمي نفسها علميّة إلا مجازًا: «التحليل الملموس للوقائع الملموسة».

(2) انظر لاسيما ويردو (K.) Wiredu، 1973؛ 1974؛ 1974b؛ 1976؛ 1980؛ 1996 وأوديرا وأوروكا (H.) Odera Oruka، 1987؛ 1988a؛ 1993.

ولا تستجيب لمطلب الغرابة *exotique*، فلسفة مغايرة، فلسفة يمكن النظر إليها مثلما يُنظرُ إلى أيّ فلسفة أخرى، أي بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى الخطابات الغربية. إنّ التفكير في الكونية بطريقة مختلفة هو بشكل ما تصوّر المجتمعات الإفريقيّة والغربيّة بوصفها تنتمي إلى الإنسانية نفسها، وبالتالي، هو التفكير في الفلسفة الإفريقيّة بوصفها غير مختلفة اختلافاً جذرياً عن غيرها من الفلسفات. إنّ ذلك يعني ردّ الاختلافات إلى أدنى مستوياتها وجعلها أقلّ أهمية، وبالتالي، رفض الإقصاء. وأطلق ويردو سجالاتاً حين استلهم سنة 1973، صيغة باركلي «أن توجدَ يعني أن تُدرَك»، في صياغة عبارته «أن تكون حقيقياً يعني أن تحظى بالقبول»⁽¹⁾. وما دمنا لا نعرف عن الأشياء إلا ما ندركه، فإنّ المعرفة من مستوى الرأى. ولكي نتمكّن من معرفة الحقيقة ينبغي أن تكون هي أيضاً مندرجة في الرأى. فالحقيقة هي الرأى، إنّها وجهة نظر. لا يمكن لمشكل أو سؤال أن يكون صادقاً أو كاذباً. الأحكام والآراء والمعتقدات والتصريحات هي القابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. فالحقيقة حُكْمٌ على حُكْم، وهذا ما يجعلها تدرج في سياق مقارن، وفي مجال ما هو نسبيّ. ورغم أنّ ويردو يرفض أن يكون نسبويّاً، فإنّه مع ذلك يؤسّس ضرباً من نسبيّة الحقيقة. فالحقيقة عنده ليست تماسكاً منطقيّاً، ليست بناءً لأحكام خالية من التناقض فحسب، بل يمكن فهمها بوصفها ما هو قائم على أسس متينة، أي ما يمكن التحقق منه بواسطة تقصّ عقلائيّ. وعليه تكون الحقيقة هي ما

(1) Wiredu (K.), 1973, p. 114: «to be true is to be opined».

هو متماسك مع نظام معتقداتنا، لا ما هو متماسك مع نظام معرفتنا. فبمّ قبول الحكم بوصفه صادقاً إذا كان يتوافق مع نظام أحكامنا، أي حين لا يتعارض معها. وعلى هذا النحو يسعى ويردو إلى التوفيق بين نظرية الحقيقة بوصفها تماسكاً منطقيّاً، وبين النظرية البراغماتية للحقيقة كما يدافع عنها ديوي. ويستعير من هذه النظرية فهم الحقيقة، بوصفها «إقراراً مؤمناً عليه» *assertabilité garantie* بمعنى اعتقاد ثابت، ونهائي، وحاصل على ضمانة، ولا يرقى إليه الشك. اعتقادٌ هو بمثابة محرّكٍ للبحث؛ والرأي النهائي يكون مُرضياً، ولا يمكنه أن يكون مرادفاً للآيقين. إنّه على العكس من ذلك يرقى إلى مستوى المعرفة، وهذا بالضبط ما يؤاخذهُ أوديرا أوركا على وريدو⁽¹⁾. إنّ الرّأي «هو ما يُؤخذُ باعتباره كذا...». إنّه فكر صارم، ومتين، وجاد، وواثق، ويقينيّ. وهو نتيجة لنشاطِ روحِ التّسيقِ والتّصديقِ *validation*. يتمّ تشكيله وفق قواعد المنطق والاستقصاء العقلانيّ، والملاحظة، والمنطق، والخيال، ووفق نظام إثباتٍ. إذ يحوّل ويردو الحقيقة إلى رأي، باعتبار الرّأي وجهةً نظرٍ تحصّلت بعد بحث عقلائي، لا عن نزوة أو فكرة غريبة، فإنّه، وعلى خطى ديوي، لا يجعل الحقيقة تابعة للاعتقاد بمعناه الواهن⁽²⁾، وهو ما يؤدّي إلى النسبويّة؛ وإنّما يشبّهها برأيٍ تحميه ضمانةٌ عقلانية. وبذلك يمنح الرّأي ووجهة النظر قيمةً وأهميةً كبرى.

(1) انظر انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1988، ص 7.

(2) يميّز ويردو بين معنى قويّ ومعنى واهنٍ للفظي «اعتقاد» و«رأي»، بالطريقة نفسها التي يقرّها بمعنى قويّ ومعنى واسع للفظ «فلسفة». انظر ويردو (K.) Wiredu، 1976، ص 184.

إنَّ المعتقدات والآراء لا توجد جاهزةً. وبالتالي، فإنَّ صدق الآراء أو زيفها، لا يمكن التحقق منها عبر معيار المطابقة، كما تزعمُ نظرية الحقيقة. لأنَّ عيب هذه النظرية (نظرية الحقيقة)، حسب ويردو، هو اعتقادها بوجود عالم للوقائع، بوصفه نظاماً أنطولوجياً مختلفاً، في حين أنَّ الوقائع ليست شيئاً آخر سوى أقوال مثبتة. إنَّ الواقعة إذ تُفهمُ على هذا النحو الأنطولوجي (مثلاً، واقعة أن هذه الشجرة كبيرة)، فإنَّها تتعالقُ مع أحكام أخرى⁽¹⁾، في حين أنَّ الآراء هي ثمرةُ تفكيرٍ عقليٍّ متولّد عن فرضيات، إذ يتمُّ الانطلاق من... لفترض أن... وليس من الاعتقاد بأن... فالأمر لا يتعلّق بها إن كان اعتقاداً ما صادقاً، ولكنه يتعلّق بتحديد متى تصير الفكرة صادقةً، أي متى تتحوّل إلى «محتوى فكري contenu idéationnel لحكم مؤمّن عليه»⁽²⁾. وهكذا تتحوّل الفكرة إلى اعتقادٍ محميٍّ بضمانة assertabilité garantie. إنَّ الرأى الصادق هو الرأى المؤمّن عليه عقلاً، هو الرأى المنسجم مع نظام معارفنا ومعتقداتنا.

على أنَّ الحقيقة، بوصفها رأياً نابعاً من استكشاف عقلاً، لا تعتبر أنَّ الشيء صادق وكاذب، لأنَّها رأىٌ وجهة النظر الواحدة نفسها. إنَّ الحقيقة هي أولاً مفهومٌ بصيغة المتكلّم. وفي هذا السياق، فإنَّ القول «أعتقد أن ب ولكن ب كاذبة» قول لا معنى له. وهكذا فإنَّ التفاعل بين الذوات هو الذي يُقحمُ الخطأ، وتعبير أدقّ يقدّم وجهة نظر ثانية،

(1) مع حكم «إنَّ تلك الشجرة الأخرى صغيرة» على سبيل المثال (المترجم)

(2) انظر ويردو (K. Wiredu، 1974، ص 158.

من حيث إنّ الشخص نفسه يمكنه أن يحمل وجهات نظر متناقضة في أوقات مختلفة. يتعلّق الأمر في كلّ مرّة باتخاذ رأي في زمن معيّن. ومع ذلك ليست الحقيقة سجيّنة وجهة النظر الوحيدة نفسها في السياق الوحيد نفسه، إذ يمكن تقاسمها. فما هو شخصيٌّ ليس بالضرورة ذاتيٌّ ونسبيٌّ. إنّ قلق ويردو من النسبويّة يدفعه إلى أن يوضّح بأنّ وجهة نظرٍ ما يمكنها أن تكون شخصيّة، سجيّنة سياقٍ وجهة نظرٍ، وأن تكون مع ذلك موضوعيّة. إذا قلت بأنّ «ب أو ج يترتب عليها د» وكانت الحجج موثوقة، فأنا أيضًا أعرف «د». إنّ أيّ حقيقة تفترض وجود أنا moi، حتى وإن كان هذا الأنا لا يشير إلى شخص بالتحديد، فإنّه يشر إلى كلّ شخص يرى أنّ «د» صادقة. إنّ الموضوعية توجد عندما تكون المعايير التي مكّنت من الحصول على الرّأي النهائي معايير ناجمة عن التفاعل بين الأشخاص interpersonnelles، والتفاعل بين الذات intersubjectivité، أي عقلانيّة. ويكمل ويردو نظرية ديوي للحقيقة بوصفها اعتقادًا مؤمنًا بضمانه، بمنح الموضوعيّة بُعدًا ذاتيًّا طبيعيًّا naturaliste، ممّا سمح له بالتفكير في القواعد الكونية للاعتقاد المؤمن بضمانه. يملك البشر جميعهم نفس الطبيعة، وبالتالي، نفس البنية الذهنيّة. وتسمح الهوية البيولوجيّة للإنسان بتأسيس التفاعل بين الذات. لذلك، فالمعايير الضّروريّة لبناء الحقيقة ليست تابعة بأيّ حال من الأحوال لوجهات نظر عشوائيّة وخياليّة. إنّ الحقيقة تتحوّل إلى منهج - الاستقصاء العقلاني - محصّلة الرّأي والاعتقاد⁽¹⁾.

(1) يشاطر هونتونديجي (P.) Hountondji، 1977، ص 83.

تسمح الهوية البيولوجية، حسب ويردو، بالتفكير في الحقيقة خارج أيّ نسبية واعتباطية. وهكذا يلجأ إلى العقل، والمنطق - مبدأ عدم التناقض - بهدف بناء نظرية غير نسبية للحقيقة بوصفها رأياً، نظرية تشابه نظرية عقلانية. ويعترض أوديرا أوريكا على هذه الحجّة مشيراً إلى أنّ كلّ النظريات النسبية لا تخلو من شيءٍ من العقلانية تجسّد النسبية السياقية التي تعتبر الأحكام صادقة في سياقها الخاص، بحسب الفيلسوف الكيني، نسبية مؤسّسة على العقل، تعترف للاستقصاء العقليّ بكامل أهميته وفعالته داخل كلّ سياق مخصوص: وهذا هو ما يميّز نظرية ويردو. ويميّز أوديرا أوريكا، انطلاقاً من تصوّر بيرس Pierce، بين حقيقة الرّأي المقدّمة بحسب وجهة نظر خاصّة، دون أن تكون مثبتةً بواسطة استقصاءات أخرى، من جهة؛ وبين حقيقة مستقلة تكون بمثابة نقطة التقاء جميع الآراء المدروسة، من جهة أخرى. ورغم أنّ حقيقة الرّأي يمكنها أن تصبح حقيقة مستقلة، والعكس صحيح، فإنّ هناك، مع ذلك، اختلافاً إبتيمياً [أي متعلقاً بنظام المعرفة] يجهله ويردو، بين رأيٍ مفكّرٍ فيه على نحوٍ جيّد، وبين رأيٍ مفكّرٍ فيه على نحوٍ جيّد وبكيفية كونية. ذاك أنّ الخطأ يتهدّد النّوع الأوّل أكثر ممّا يتهدّد النّوع الثاني. فضلاً عن أنّ الثاني يتجاوز مجرد وجهة النظر. ولا يبدو أنّ بناء ويردو للحقيقة بوصفها إثباتاً لوجهة نظر ينفي إمكانية أن تكون هذه الحقيقة إثباتاً لكلّ وجهات النّظر أو أن تكون وجهة نظر معيّنة متقاسمة كونياً. ولكن عليه أن يقبل بأنّ هذه الحقائق مستقلة عن وجهات النظر الخاصّة. فما دام الجميع يتقاسمها، فلن يكون هناك معنى للتساؤل عن وجهة النظر

التي تصدق بموجبها. وأشكال تحصيل الحاصل Les tautologies، على سبيل المثال، هي من هذا الصنف. يسعى أوديرا أوروكا إلى إعادة الاعتبار للاختلاف الإبتسمي بين المعرفة والاعتقاد⁽¹⁾، وهو اختلاف قلل ويردو من قيمته وعاب عليه التردّد بين أطروحتين: أطروحة قويّة تُمائل بين مفهوم الحقيقة ومفهوم الرّأي أو الاعتقاد، وتخلّص بذلك إلى استحالة وجود اعتقادٍ خاطئ؛ وثانية ضعيفة ترفض أن تكون الحقيقةُ مماثلةً للاعتقاد من الناحية الأنطولوجيّة، وتثبت أنّ ما نقرُّ بأنه حقٌّ، وهو ليس حقًا بذاته، لا يعدو أن يكون مجرد رأيٍ متوافقٍ عليه. والواقع أن ويردو يثبت، مستلهما باركلي، أنّ ما هو حقٌّ، وما يُدرّك بوصفه حقًا، هما شيء واحد وهما نفس الواقع، ويرفض أن يماثل تمامًا بين مفاهيم الحقيقة والاعتقاد. ويولي أهميّة أكبر للحقيقة. إنّ ويردو، بحسب أوديرا أوروكا، لم يتمكّن من الحفاظ على الموضوعيّة اللازمة لبناء الحقيقة. لذلك، يعتمز أوديرا أوروكا أن يبرز أنّه إذا كانت بعض الحقائق - بل معظمها - تتوقّف على السياق الذي أفصحت فيه عن نفسها - وهذا أمر يتفق فيه أوديرا أوروكا وويردو - فيمكن أن تكون لحقائق أخرى قيمة خارج سياقها، ويمكن أن نتقاسمها بكيفيّة كونيّة. ورغم التردّد الذي يبديه أوديرا أوروكا تجاه نظرية ويردو، فإنّ نظريّتهما تلتقيان. فكلاهما يعترف بأنّ الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها

(1) الانتقاد الرئيسي الذي يوجّهه أوديرا أوروكا لويردو هو كونه يخلط بين الحقيقة والرّأي، ويأهي بينهما. ويبدو لنا أنّ أوديرا أوروكا، إذ يلتزم بالتوفيق بين النسبية والكونية - أي ما يسمّيه بالموضوعيّة السياقيّة - لا يستطيع إلّا أن يقرّ بوجود الحقيقة في حدّ ذاتها - وذلك ما يرفضه ويردو.

من خلال المعارف الحالية، وأن الحقائق الموجودة يتعيّن فهمها في سياق إنتاجها. وكلاهما يضيفي سياقًا على الحقيقة، ويرفضان معًا النسبويّة.

ولتجنّب النسبويّة يحاول أوديرا أوروكا إنقاذ الموضوعية عبر الحفاظ على وجودها داخل السياق، وأيضًا من خلال اعتبار أنّ بعض الإثباتات يمكنها أن تكون صادقة في سياقات متعدّدة. وبذلك تكون متعدّدة السياقات: إنّها الحقائق الكونيّة التي تسمح بالمناقشة العقلية بين أشخاص ينحدرون من سياقات مختلفة. إلى جانب ويردو، يعترف أوديرا أوروكا بوجود حقائق تتجاوز الحدود الثقافية، والجغرافية، والقومية، ووجود عبارات فلسفية كونيّة مستقلة عن سياقها ومكان إنتاجها. لكنّ هذه الموضوعية هي على نحو متناقض موضوعية سياقية لأنّها محدّدة بموضع إنتاجها. ويؤكد أوديرا أوروكا، على خلاف ويردو، أنّه رغم وجود حقائق كونيّة-، فإنّه لا وجود لمعايير موضوعية مشتركة للحقيقة، وأنّ الكونيّة ليست مطلقة أبدًا، ولا دائمة، إلّا من حيث الدرجة. إنّ السياق وحده هو الذي يعطي هذا المعيار، ويسمح بتحديد ما إن كانت قضيةٌ ما صادقة أو كاذبة. وهكذا ينضمُّ أوديرا أوروكا إلى ويردو في إثباته بأنّ ما هو صادق هو ما يتوافق مع نظام معتقداتنا، ويقتربُ من التصرّو البرغماتي الذي يتبناه ويردو، ومفاده أنّ ما هو صادق هو ما هو مُرضٍ / كافٍ.

إنّ ويردو يثبت، على خطى وليام جيمس James وديوي، أنّ قضيةً ما تُعتبر صادقةً حين تقود إلى حلّ مُرضٍ لمشكل معين⁽¹⁾. وهكذا لا

(1) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1974b، ص 159: «تكون الفكرة، أي الاقتراح =

تكون الحقيقة منفصلة عن الشروط المادية التي تشكلت ضمنها، فهي مرتبطة بالمشكلات التي أثارها والحاجات والرغبات التي ولدتها. ويعيب أوديرا أوروكا، بطريقة تكاد تكون متناقضة، على ويردو وضعه الحقيقة بعيداً عن الرأي، لأنه لا ينبغي أن ننسى أبداً بأن الحقيقة غير منفصلة عن الإرادة والرغبات الإنسانية. فهي ليست من اختصاص العقل وحده. ثمّة بالتأكيد، بحسب تعبير بيديا، «طابعٌ سياسيٌّ وانفعاليٌّ pathologique في كلِّ موقف وفي كلِّ طلبٍ للصدق»⁽¹⁾؛ ثمّة علاقة بين الإيديولوجيا والحقيقة. يمكن لبعض الحقائق أن تستند إلى معايير ناتجة عن «إجماع أخلاقي»⁽²⁾، معايير منتخبة. وبهذا المعنى، تكون الحقيقة تابعة للاختيارات السياسية والأخلاقية، ولا يمكنها بأيِّ حالٍ من الأحوال أن تكون خالية من المثل والرغبات. وبهذا، يكون أوديرا أوروكا قريباً من نظرية الحقيقة لتشيامالغا نتوبا Tshiamalenga

= الافتراضي، صحيحة إذا كانت تؤدي إلى حلٍّ مرضٍ لمشكلة ما». وديوي Dewey (J.)، 1920، ص 135-138، ولاسيما ص 136: «الفرضية الحقيقية هي الفرضية التي تعمل». «الحقيقة» اسم مجرد ينطبق على سلسلة من القضايا الواقعية والمتوقعة والمطلوبة، قضايا تتأكد في عملها وأثارها»؛ (1920، ص 136): الحقيقة ليست إشباعاً عاطفياً لحاجة شخصية، بل هي «إشباع حاجات وشروط المشكلة التي هي أصل الفكرة والغاية ومنهج الفعل».

(1) بيديا، Bidima (J.-G.)، 1995، ص 59. ينتقد بيديا الفلاسفة الأفارقة، لا سيما ويردو وأوديرا أوروكا، على «إهمالهم ثلاثة محددات: الخيال، وتجريد الذات المتحاورة أو المتحققة، والطابع السياسي والانفعالي الملازم لكلِّ موقفٍ من الحقيقة أو افتراض لها». لكن، لا بد من القول إنه حتى وإن لم يكن هذا هو الشاغل الرئيسي لأوديرا أوروكا، إلا أن المحدد الثالث قد تناوله في مقاله الصادر عام 1985.

(2) Odera Oruka (H.), 1987, p. 38.

Ntumba «إجماع النحن bisoïste»⁽¹⁾، النظرية التي تعتبر الحقيقة إجماعاً يظهر في إطار الحوار بين «نحن» وليس فقط بين «أنا» و«أنت»؛ تظهر الحقيقة في التفاعل بين الذات. وهكذا يؤسس تفكير وريدو وأوديرا أوروكا لنسبية معينة للحقيقة مع إثبات كونيتها. فالحقيقة تُحصَلُ داخل نظام من المعتقدات، وتؤسس داخل الجماعة وبواسطتها، مع إمكان التحرر منها. تُفسَّرُ المحافظة على الكونية بواقعة أتمها تربط بين الجماعات الإنسانية المختلفة، وتبني الإنسانية، وتسمح على الخصوص بالتفكير في المجتمعات الإفريقية وخصوصيتها بالطريقة نفسها التي تفهم بها المجتمعات الغربية، أي دون خصائص حصرية. فلا يوجد شيء يميز المجتمعات تمييزاً جوهرياً، ومختلفاً اختلافاً جذرياً، وينطبق الأمر ذاته على الفلسفة. وفي المقابل، من الضروري البرهنة على أن الفلسفة الإفريقية، شأنها شأن أي فلسفة أخرى، لا تنحصر في الفلسفة التقليدية، بل تطرح أيضاً أفكاراً حول العلوم، والتكنولوجيا، والمنطق؛ والمنطق تحديداً هو أحد الأدوات المفضلة لويردو ودياني، ولا يمكنه أن يكون حكراً على الغربيين وحدهم.

(1) تشيامالغا نتومبا (Tshiamalenga Ntumba (I.M.))، 1987، ص 142، حاشية رقم 11: «إنّ النعت نحنيّ bisoïste» قد صيغ من ضمير «Biso» في لغة البانتو (المكافئ لضمير Nous «نحن» في الفرنسية، وضمير «Tetu»، في لغة تشيلوبا ciluba). إنّ فلسفة نحنية bisoïste أو رؤية نحنية للعالم، هي تلك التي تعتبر الـ Biso أو الـ Tetu (النحن) ذا أولوية على الـ «Ngai» أو المائل (أنا)، وبالتالي له أولوية حتى على الـ أنا-أنت، أو الـ بينذاتية. وبالتالي أنا أضع مفهوم النحنية la bisoïté، في مقابل مفهوم الـ بينذاتية l'intersubjectivité الغربيّ.

ومنذ خمسينيات القرن العشرين، أُلحّت النخب الإفريقيّة، المهتمّة بالمطالبة بالاعتراف بإنسانيّة الرجل الأسود، على تقاسم العقل. يجب أن يكون المنطق، بوصفه تمريناً للعقل بامتياز، هو أيضاً كونياً. ورغم أنّ كاغامي كرّس اهتمامه لإبراز أنّ المقولات المنطقيّة الأرسطيّة هي مقولاتُ اللّسان اليونانيّ، فإنّه أشار إلى أنّ «المنطق الصوريّ هو نفسه في جميع الثقافات»⁽¹⁾. هذه الإشارة حول كونيّة المنطق، وبالتالي الدفاع عن إنسانيّة الإنسان الأسود، حاضرةٌ على الدوام في نصوص ويردو ودياني اللّذين يلحّان في التذكير بأنّ المنطق بوصفه خاصيّةً أساسيّةً مميّزة للعقل، وبالتالي للإنسان، هو جزءٌ من هويّة الإنسان البيولوجيّة. فاللّغة تفترض المنطق ضمنها عن طريق مبدأ عدم التناقض. ولا يمكن للمجتمعات الإنسانيّة أن توجد بدون هذا المبدأ. ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون المنطق والعقل حكراً على قلةٍ من المجتمعات. لقد كتب دياني عند قراءته لبول بول Boole بأنّ قوانين اللّغة والتفكير متماثلةٌ، وبالتالي قوانين التفكير كونية، تتقاسمها الإنسانيّة جمعاء. من ثمّة، يتعيّن على المنطق بوصفه علماً «استخراج» ما هو «مشترك وكوني» فيها وراء التّعّدّد اللانهائي والتجريبيّ للألسن الطّبيعيّة⁽²⁾، و«تسليط الضوء عليه ضمن إعادة بناء رمزيّة للغة». وبما أنّ المنطق جزءٌ لا يتجزأ من العقل، فإنّه يصبح علماً للاستدلال، لا يتيح كشف القضية المتناقضة فحسب، بل يتيح أيضاً فهم أنّ قضية ما، لا معنى لها إلّا ضمن قواعد المنطق ومبدأ عدم التناقض. وهكذا، يستثمر ويردو علم المنطق لإبراز

(1) Kagamé (A.), 1976, p. 37.

(2) Diagne (S.B.), 1989, p. 112.

أنّ عدم احترام القواعد الضّروريّة لصلاحية قضية من القضايا يقوّض أيّ ادعاء للحقيقة. وقد سمح له تطبيق المنطق بالبرهنة على أنّ التصوّف بما هو تجربةٌ فريدةٌ تعلو على المنطق، لا يمكنه بأيّ حالٍ من الأحوال ادّعاء الحقيقة⁽¹⁾. إنّ المنطق يساعد على منع تنامي الظلامية التي يغذيها صنفٌ من اللاعقلانية، ويمنح الإنسان القدرة على قيادة نفسه بوصفه كائنًا عاقلًا⁽²⁾. إنّ أداة وممارسة، بل مقدّمة لدراسة مجالات الفلسفة الأخرى، وميدانٌ مؤسّسٌ للإنسانيّات Humanités⁽³⁾. ويمنحه ويردو دورًا رئيسًا داخل الفلسفة نفسها، وهو دور المنهج. يكتسي المنطق أهميّة عمليّة، إذ يسمح باختبار صلاحية استدلالٍ ما بكيفية مستقلة عن

(1) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 106. يشاطره أوديرا أوروكا هذا الانطباع؛ انظر أوديرا أوروكا، ص 1997، ص 141.

(2) واضحٌ تأثير براغماتية ديوي التي تؤسس المنطق على عمليات البحث والتقصّي، تجنبًا للبس. كتب ديوي في كتاب «المنطق: نظرية البحث» أنّ «عدم تأسيس منطقي قائم بشكل شامل وحصريّ على عمليات الاستقصاء له عواقب ثقافية وخيمة. فهو يشجع على الظلامية؛ ويسهّل قبول المعتقدات التي تشكّلت قبل أن تبلغ مناهج الاستقصاء وضعيّة نضجها الحاليّة؛ ويميل إلى إبعاد مناهج الاستقصاء العلمية (أي المؤهّلة) إلى مجال تقني متخصّص»، ذكره ودلدال (G.) Deledalle، ديوي جون «DEWEY John»، الموسوعة الفلسفية الشاملة *Encyclopédie Philosophique Universelle*، المجلد الثالث: الأعمال الفلسفية *Les Œuvres philosophiques*، الجزء الثاني، باريس، منشورات PUF، 1992، ص 2364.

(3) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 1972: «يستحسن أن نمهد الطّريق لهذه الدراسات [المجالات الدّينية والأخلاقيّة والاجتماعيّة للفلسفة] بالتمارين التي تهذب العقل، والتي تقدّمها المواضيع المقارنة الخاليّة من العاطفة، مواضيع المنطق والإبستمولوجيا». وكتب نيانغ كذلك في مقدّمته لكتاب دياني البيداغوجي في المنطق، أنّ المنطق الحديث أو المنطق الرياضي «الذي لطالما صادرته الفلسفة، قد صار فرعًا رئيسًا من فروع الرياضيات، وبطبيعة الحال، أداة ثقافية لا غنى عنها في أيّ نظام متماusk لتعليم النّاس وتأهيلهم». دياني (S.B.) Diagne، 1991، المقدّمة، ص 11.

مضمونه، أي بحسب صورته فقط. لذلك فالحقيقة التي يدعي المنطق الوصول إليها حقيقةً صوريةً، وإجرائيةً *procédurale*، وميكانيكيةً. إنّه علم «الاستدلال السليم»⁽¹⁾ الذي يسمح بالقول عن استدلال ما بأنه صحيح، فهو يردُّ الحقيقة إلى صلاحية الاستدلال، وبذلك يخلط بينهما، إذ تصبح الحقيقة استدلالاً. غير أنّ ديانى يحرص على الربط «في نهاية المطاف» بين صورة الاستدلال ومضمونه، وهي عملية ضرورية، لأنّ «اللغة الصورية التي تدير فيها إجراءات الاستنتاج بكيفية عمياء، حيث العلامات لا تحمل أي معنى، ليس لها بالتأكيد أهمية»⁽²⁾. لذلك يجب إعطاء محتوى للغة، واستبدال التركيب النحوي بالدلالة. لكن، يمكن الاعتراض، مع ميل Mill، بأنّ المنطق غير ممكن «كعلم صوريّ أو كدراسة لطريقة التفكير أو الاستدلال، إذا كان يتجاهل مادّة الفكر أو محتواه»⁽³⁾. فالقضية الكلية في القياس، على سبيل المثال، تأتي حتماً من الملاحظة. بالإضافة إلى أن الاستقراء والاستنتاج ضروريان للمنطق. فعندما يصبح المنطق صورياً ويتحوّل إلى علم للاستدلال، فإنّه يفرغ من المعنى. والحال أنّ الاستدلال لا يمكنه أن يستقلّ عمّا يطبّق عليه.

ينظر ويردو إلى المنطق باعتباره علمًا يسمح باكتشاف القواعد التي تتحكّم في استعمال المفاهيم و«توضيح»⁽⁴⁾ هذه المفاهيم نفسها. وتقوم مهمّة الفيلسوف على توضيح المفاهيم وتمييزها. لكن ليس

(1) ديانى (S.B.), 1991, Diagne (S.B.), ص 7. وانظر كذلك ص 8.

(2) Diagne (S.B.), 1991, p. 8.

(3) Ibid, 1989, p. 60.

(4) Wiredu (K.), 1980, p. 101.

بوسع الفلسفة أن تتحوّل إلى علم استدلالٍ بكيفيةٍ مستقلة عن أي محتوى وعن أيّ معنى، لأنها بالضبط تبتكر المفاهيم أو تشرحها في ضوء ما تحتاجه. ليست حدودُ المنطق مفاهيم فلسفية. ومع ذلك، فإنّ لتأمّلات ويردو حول المنطق الفضل في إخراج الفلسفة الإفريقية من الاتجاه التقليدي الذي يتصوّر ويردو أنّها تندرج فيه، ويوضح، إن كان التوضيح لازماً، بأنّ بإمكان الفلسفة الإفريقية أن تهتمّ أيضاً بالأسئلة الإستمولوجية. إنّ التساؤل حول ما يجعل هذا الفكر يُنعتُ «بالإفريقيّ» يعني دومًا تصوّر الفلسفة الإفريقية كما لو كانت مختلفةً جذريًا، وحرمانها من إمكانية أن تكون إثراءً، بل امتدادًا أو طريقة جديدة لممارسة الفلسفة كما يعرفها الغربُ ويبارسها.

*

إذا بوشرت الفلسفة من منظور «قوجي» يستجيب لانتظارات هوياتية وسياسية، فإنّها تكون أقرب إلى خطابٍ مطلبّي. وحين تُفهم بوصفها نشاطًا خاصًا بمجتمع معيّن، وشعب معيّن، وقارة معيّن، فإنّها تكفّ عن الاشتغال بوصفها تراثًا يشكّل جزءًا لا يتجزأ من الإنسانية، لتصبح معيارًا لقياس القوّة الذهنية الإنسانية، والحكم بكيفية ازدرائية على بعض الشعوب»⁽¹⁾. ويتهدّدها باستمرار خطر الانزلاق في النزعة الماهوية، بل والعنصرية إزاء الفكر والثقافة. إنّ إضفاء نوع من الطابع الإفريقيّ على الخطاب الفلسفيّ يحوّله إلى خطابٍ جذريّ لدرجة يصبح فيها مهدّدًا بالطابع العرقيّ، ويتمّ تصوّره على نمط إقصائيّ.

(1) Obanda (S.), 2002, p. 164.

غير أن ثمة، في الآن نفسه، إمكانية لإضفاء طابع إفريقيّ أكثر انفتاحًا؛ طابع إفريقيّ يتموضع ضمن منظور تفاعل الثقافات كيما يتوجّه شطر ممارسة إفريقيّة للفلسفة تُفهم بوصفها تجذرًا في تاريخ وثقافة متميزين، تجنّبًا للسقوط في النزعة العرقية. وهكذا يكون من الممكن التوفيق والمصالحة بين الكونيّة والنسبيّة.

ويبدو أيضًا أن الفلسفة الإفريقيّة، رغم محاولاتها، لم تتوصّل إلى الخروج تمامًا من المجال المعرفيّ الغربيّ. فحتى حين تفكّر في نفسها بوصفها تصفيّة للاستعمار المفاهيميّ، فإنّها تظلّ مشدودة إلى هذا المجال المعرفي لأنّها تحتوي دومًا بداخلها على ما تقف ضده. وما دامت هي فلسفة ردّ فعل، فإنّها تحتوي بداخلها على ما ترغب في الإفلات منه، بل إنّها، في معظم الأحيان، تقوم عليه كما لو كان هو ما تستند إليه في بناء نفسها. ومع ذلك ليس من المؤكّد أنّها ستفشل في بناء مجال معرفيّ إفريقيّ. على العكس من ذلك، إذا قبلت الفلسفة الإفريقيّة أن تُفهم أرضًا مضيافة تفكّر في ما تستضيفه بكيفية مغايرة وجديدة، وبالضبط المجال المعرفي الغربيّ، يمكنها حينئذ أن تخرج من البراديجم الإثنيّ، وأن تتشكّل بوصفها انفتاحًا. يمكن للفلسفة الإفريقيّة حينها أن تفكّر في نفسها بوصفها لقاءً وإبداعًا، حركةً وتحويلًا لفكرة «الفلسفة» نفسها. ستحوّل إلى طريقة أخرى في التّفلسّف. وهكذا، سترى فكرة «الفلسفة الإفريقيّة» نفسها وقد انزاحت بعيدًا عن أيّ مقارنة «قوجيّة»، وستتيح بناءً فلسفة إفريقيّة وكونيّة في آن واحد، لأنّها ستقوم على تصوّر للتقليد الفلسفيّ يمكنها من الربط بين التراث والإبداع، وإدماج الآخر والمختلف في بناء هويّتها وفرادتها.

III

انزياح مفهوم الفلسفة الإفريقية

إنّه لمنّ الأساسيّ والحيويّ التّخليّ عن البراديجم العرقيّ والإثنيّ، والمقاربة الماهويّة والحصريّة التي تمّت عبرها مقارنة الفلسفة الإفريقيّة، إن أردنا أن نبلغَ فهماً مفتوحاً ودينامياً لفكرة الفلسفة القوميّة، فهما يقطع مع «النّزعة القوميّة» nationalitaire. لأنّ فهماً مماثلاً يظلّ هو الوسيلة الوحيدة لتجنّب مآزق الذات الجماعيّة، والإفلات من خطر إضفاء النّزعة العرقيّة، والنّزعة البيولوجيّة، على الفكر والثقافة. وإنّه لمنّ المهمّ تجنّب سجن الخطابات الفلسفيّة في أطر محدّدة، والتّفكير بكيفيّة مغايرة في فكرة الفلسفة القوميّة، وفهم كيف أنّ بإمكان الفلسفة أن تدرج ضمن مجموعة تاريخيّة، وقوميّة، وثقافيّة، بل ويمكنها أن تكون منفتحة على الآخر. هل فكرة الفلسفة القوميّة منسجمة مع فكرة اللّقاء؟ كيف يمكن لفلسفةٍ قوميّةٍ ألا تكون ذات نزوع قوميّ nationalitaire وأن تقبل الآخر بداخلها؟ كيف يمكنها أن تكون إبداعاً حرّاً وابتكاراً لذاتها بعيداً عن أيّ نزوع يحوّلها إلى برامج (مطلبيّة)؟ كيف يمكن بناء هويّة تحتضن التّاريخ والحركة واللّقاء حيث يكون المغايرُ مكوّناً من مكوّنات الذات؟ إن شئنا فهم كيف ينطبع خطابٌ فلسفيٌّ في تاريخٍ ومجالٍ معرفيٍّ خاصّ دون أن يختلف،

مع ذلك، بكيفية جذرية عن الخطابات الأخرى، يتعين التفكير في مفهوم التقليد والموروث في كثافتها. ومن المثير للاهتمام أن نرى كيف أن بعض الفلاسفة الأفارقة، في سعيهم إلى تجاوز حدود النقاش حول الفلسفة الإفريقية، قد تمكنوا من فهمها بوصفها تقليدًا فلسفيًا، يسمح بالتفكير في ما هو إنساني بوجه خاص. كيف يمكن للفلسفة الإفريقية أن تبني نفسها عبر تجاوز ما ورثته وما يعرض عليها، أي ما يندرج ضمن التقاليد الإفريقية وضمن التقاليد الغربية في الوقت نفسه؟ كيف يمكنها أن تقتبس من الآخرين كيما تخلق نفسها، وتصير أرضًا للضيافة، مكانًا تكون فيه الأفكار والفلسفات المختلفة موضع تساؤل وإعادة تفكير؟ يمكن لإفريقيا أن تكون مكانًا لاستقبال الفلسفات الغربية وإعادة نشرها، وأن تكون هي هذه الأرض المضيفة التي تجدد الفلسفة وتطرح طريقة أخرى للتفلسف عبر مضاعفة المقاربات والمنظورات، وعبر منح مفهومي اللقاء والإبداع كامل أهميتها وحيويتها.

إعادة التفكير في مفاهيم التراث والتقليد الفلسفي

سعيًا إلى الخروج من الإثنوفلسفة، ومن البراديغم الإثني أو الذي يضيف الطابع العرقي، ومن المقاربة الماهوية، يقترح سليمان بشير دياني Souleymane Bachir «عقد» لقاءً جديد بين إفريقيا والإسلام، وخاصةً «بين المثقفين الأفارقة الذين يشتغلون في الفلسفة باللسان الفرنسي، والإنجليزي، والبرتغالي، وأولئك الذين اشتغلوا بالحرف العربي، وهم أيضًا ورثة التقليد الفلسفي الناجم عن اللقاء مع العالم اليوناني

في أرض الإسلام»⁽¹⁾. ويعيب على المثقفين الأفارقة، وغيرهم من المتخصصين في إفريقيا، عدم اهتمامهم بالعلاقة بين إفريقيا والإسلام في كامل بعدها الواقعي، ويرى س.ب. دياني في هذه العلاقة إمكانية للإفلات من البراديجم الإثنوفلسفيّ ومن أيّ انغلاق هويّاتي. يتعلّق الأمر بإدراك أنّ اللسان العربيّ ليس مجرد ناقل للدّين الإسلاميّ، بل هو أيضًا لسانُ الفلسفة المتولّد عن اللقاء بالأفكار الفلسفيّة الوثنيّة، والمسيحيّة، واليهوديّة والإسلاميّة في الأراضي الإفريقيّة. إنّ «جهلنا بالدّلالة الفكريّة و(ليس الدينيّة أو السياسيّة فحسب) للقاء إفريقيا بنوع من العقلانيّة المبيانيّة graphique للإسلام منذ القرن الحادي عشر على الأقل»⁽²⁾، هو ما جعل المشاركين في النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقيّة يعتقدون على الدوام بأنّ الفلسفة في بعدها «الاحترافيّ/ المهنيّ» غريبة عن إفريقيا⁽³⁾، وبالتالي، يستبعدون الأدب الإفريقيّ الناطق باللسان العربيّ أو المكتوب بالحرف العربيّ من مجال الفلسفة الإفريقيّة، متناسين بأنّ هناك «مثقفين أفارقة لا يتحدثون الألسن الأوروبيّة»⁽⁴⁾. يشهد وجود مخطوطات تومبوكتو على نشاط فلسفيّ مكتوب في إفريقيا «لا تتمّ حتّى إثارته في النقاش بين الإثنوفلسفة

(1) Diagne (S.B.), 2003, p. 150-151.

(2) Ibid, p. 150.

(3) انظر دياني (S.B.), Diagne (S.B.), 2004a, ص 66: «يتفق الفريقان، في نهاية المطاف، على فرضيّة أنّ «الفلسفة المهنيّة» أي الفلسفة الممارسة، والمدرّسة، والمكتوبة في فضاءات أكاديميّة، رسميّة، وأساسًا في الجامعات، هي بالأحرى ميدان معرفيّ حديث العهد في السياق الإفريقيّ».

(4) Diagne (S.B.), 2003, p. 150.

والأوروفلسفة، كما يشهد بأن المنطق الأرسطيّ أو ميتافيزيقا الوجود ومحمولاته كانت موضوعَ كتاباتِ فلسفيّةٍ إفريقيّةٍ مغايرةٍ لمخطوطاتِ الفيلسوف الغاني غيوم أمو Guillaume Amo أو المفكرين الإثيوبيّين الذين درسهم كلود سامنر Claude Sumner⁽¹⁾. لذلك يدعو س.ب. دياني إلى التّفكير في هذا اللقاء بين العالم العربيّ الإسلاميّ وإفريقيا من أجل إثراء الفلسفة الإفريقيّة ومنحها بُعدًا جديدًا، وأيضًا من أجل التّفكير في الإسلام بوصفه دمجًا للهويّة الإفريقيّة، وارتباطًا بذلك، من أجل فهم إفريقيا بوصفها مكوّنًا للهويّة الإسلاميّة.

إنّ فكرة إسلام أسود تجذ أصلها في سياسة «الأعراق» المعادية للإسلام التي تبناها المستعمر الفرنسيّ⁽²⁾. لقد تمكّن المستعمر من عزل إفريقيا جنوب الصّحراء عن باقي العالم الإسلاميّ، وحيدّها مدنيًا/سياسيًّا dé-politiser وكذا إسلاميًّا، بادّعاء وجود خصوصيّة للإسلام الإفريقيّ. وهكذا، وفي أعقاب بناء العلوم الاستعماريّة، أخذت تتشكّل خرائط معيّنة بالقارّة الإفريقيّة: تحت غطاء الجغرافيا (شمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى) رُسمت مناطقٌ محدّدة استنادًا إلى معيار يجد أصله الحقيقيّ في سياسةٍ غير معلنة «للأعراق». ففي الشّمال، سكانٌ يُنظر إليهم باعتبارهم عربيًّا ومسلمين؛ وفي جنوب الصّحراء، سكانٌ سودٌ تعتبرهم المقاربة الاستعماريّة مختلفين جذريًّا عن سكان الشّمال. إنّ فكرة الإسلام الأسود هي بناءٌ استعماريّ

(1) Diagne (S.B.), 2003, p. 150.

(2) انظر أمسيل (J.-L.)، 1999، ص 181-183.

وأنثروبولوجيٍّ يستجيب للضرورات السياسيّة للسيطرة والتحكّم في السكّان⁽¹⁾. يذكر س. ب. ديانى أنّ ملخّص السياسة الإسلاميّة لأرنو Arnaud الذي عينه المقيم العامّ روم Roume ليخدمه، بوصفه متخصصًا في الإسلام، كان يرمي إلى «تقديم مؤشّراتٍ تساعد في التدبير الإداريِّ لمنطقةٍ إفريقيّة جنوب الصّحراء اعتنقت الإسلام»⁽²⁾. إنّ الصّراع الذي خاضه المستعمر الفرنسيّ ضدّ الإسلام قد ترجمته الرغبةُ في تخليص السّاكنة الإفريقيّة من تأثيره، عبر ممارسة درجةٍ معيّنة من التميّز والإدارة المباشرة. لم يُترك أيُّ مجالٍ للاعتراف بأيّ سلطة للقادة الأفارقة المسلمين. وهكذا كانت لعبة تعيين ما سُمي بالقادة «التقليديّين» من قبل الإدارة الاستعماريّة متوافقةً مع السّعي إلى نزع السّلطة من أيدي القادة المسلمين، وإعادة توزيعها، إلى حدّ ما، على غير المسلمين. لذلك طُلب من الأنثروبولوجيا مضاعفةُ بحوثها حول انتشار الإسلام وواقعه في المجتمعات الإفريقيّة. ولإضعاف الإسلام، بوصفه تهديدًا، تنصح العديدُ من الخطابات الإثنو/أنثروبولوجيّة -وسوف يتّبع بعضُ حكام الاستعمار النّصيحة- «بتقوية الوثنيّة، عبر منح السّلطة لزعماء الأرض، والعرفانين، وشيوخ الطوائف على حساب زعماء البلديات والقرى»، و«تعزيز عبادة الأصنام بإرساء

(1) انظر ديانى (Diagne (S.B.), 2004b، ص 376: «إنّ هذه المقولة، مقولةٌ خصوصيّة «سوداء» في كنف الأُمّة، أي جماعة المؤمنين المسلمين، قد بُنيت سياسيًا وعرفيًا استثناءً لمفهوم الأُمّة الإسلاميّة. وما زالت تشيرُ إلى متنٍ من «المعرفة الإثنولوجيّة»، كما تشير إلى وسيلة للسيطرة خلال الفترة الاستعماريّة» (الترجمة إلى الفرنسيّة عمل المؤلّفة).

(2) Diagne (S.B.), 2004b, p. 376.

«إدارة مباشرة» وإضفاء الطابع الإفريقيّ على التعليم»⁽¹⁾. وهكذا اعتُبر الإسلام غريباً عن إفريقيا. وتشدّد الخطاباتُ الإثنو/ أنثروبولوجية على دخول الإسلام إلى الأراضي الإفريقيّة عبر موجات متتابعة، ابتداءً من القرن السّابع بالنسبة إلى بلدان الساحل المتوسطيّ وشرق إفريقيا، وابتداءً من القرن الحادي عشر بالنسبة إلى بعض الإمبراطوريات في غرب إفريقيا. والهدف المنشود هو تصوّر هذه الديانة بوصفها غريبةً عن إفريقيا، وبناءً خصوصيّة للإسلام في المجتمعات الإفريقيّة. يتعلّق الأمر بالنسبة إلى ب. س. ديانى بتكسير الرّابطة التي يمكنها أن توحد بين البلدان الإفريقيّة وباقي البلدان الإسلاميّة، والتي يمكنها أن تشجّع على وحدة إسلاميّة من شأنها أن تهدّد الهيمنة الاستعماريّة. وتُنسب صفة «أسود» إلى الإسلام، من منظور سياسة الأعراق لجاليني Gallieni ومَنْ خلفه، تلميحاً إلى أنّ السّود لا يمكنهم ممارسة نفس الإسلام، كما يمارسه العرب، لأنّ جذور الوثنيّة و/ أو النزعة الإحيائيّة تضرب فيهم عميقاً. لذلك بنى دولافوس Delafosse مفهوم الإحيائيّة animisme مقولةً استعماريّة تُستخدم لترتيب الشعوب المستعمرة، بل واعتبرها قوام الشعوب السّوداء. هكذا صير إلى تشجيع البحث عن الأصول. فصار المعيار للحكم على الإفريقيّ، بأنّه إفريقيّ حقّ، هو أن تُطبّق عليه «الخطاطة التي وضعها الإثنولوجيّ الاستعماريّ»، فيكون في خانة «الوثنيّة في درجة الصّفر، الخالية من أيّ تأثير خارجي»⁽²⁾. لقد فهمت الخطاباتُ الاستعماريّة الإسلام، في عموم حركته جنوب

(1) أمسيل (J.-L.) Amselle، 1999، ص 183: للقبسین معاً.

(2) نفسه.

الصّحراء، بحسب ديانى، باعتباره طريقةً أخرى للحياة وفق الوثنيّة⁽¹⁾، وخلصت بذلك إلى تعديل وبناء شكلٍ من الدّيانات الإثنيّة (ديانة بامبارا على سبيل المثال) وشكل من الوثنيّة التي ينعتها جون لو أمسيل «بالبضاء»⁽²⁾، وثنيّة تخلط خلطاً ملتبساً بين الإسلام والوثنيّة رافضةً أن «تقرّ بأنّ الوثنيّة، في حالاتٍ كثيرة، هي نتاجٌ عيّنهُ الإسلامُ نفسه»⁽³⁾.

يقوم النهج الاستعماريّ على السّعي إلى نزع الإسلام عن إفريقيا عبر ترسيخ خصوصيّة للإسلام الإفريقيّ، خصوصيّة تنطلق من فهم «قبليّ» tribal للإسلام - فهمٍ نقل إلى الدّول العربيّة كذلك -، وتفكيرٍ ماهويّ، لا تاريخيّ يشغل وفق براديجم «الأصالة»، ويرفض إدراج إفريقيا ضمن التّاريخ. والواقع أنّه يتغاضى عن البعد التاريخيّ لإفريقيا، بالنّظر إلى أنّه حين يعتبر الإسلام غريباً عن القارة، فإنّه يسعى إلى إنكار الاتّصال القائم بين المجتمعات المسلمة، العربيّة والإفريقيّة منذ قرون عديدة.

ويسعى س. ب. ديانى، على عكس هذا المفهوم المتعلّق بالإسلام الأسود، إلى التّفكير في إفريقيا في بعدها التاريخيّ، عبر دمج الإسلام

(1) انظر ديانى (S.B.) Diagne (S.B.)، 2004b، ص 376: «كما يقول ديفيد روبنسن David Robinson «إنّ» الإسلام في متحوّراته «الأشنع» أو «الأقلّ إسلاميّة»، ينصهر في «وثنيّة مجتمعات الجنوب (1999)»».

(2) Amselle (J.-L.)، 1999، p. 181-200.

(3) أمسيل (J.-L.)، 1999، ص 198. يحرص أمسيل على إبراز العبادات الإحيائيّة في الشّعائر الأسطوريّة-الدّينيّة، وغيرها من التّصوّرات عن نشأة الكون في بعض الحضارات الإفريقيّة، وأيضاً إبراز تأثير القرآن في الحضارة العربيّة؛ انظر 1999، ص 181-208، الفصل السابع: «الوثنيّة البضاء».

في الهوية الإفريقيّة، وإضفاء الطابع الإفريقيّ على الإسلام⁽¹⁾. ويذكر بأنّ الإسلام في إفريقيا، كما هو الحال في غيرها من الأماكن، قد تكيف مع وقائع الحياة اليوميّة ومع العادات، وبذلك اتخذ طابعًا إفريقيًا. والحال أنّه ينبغي أن نفهم «أنّ مسار التعريب نجح نجاحًا بيّنًا في بعض المناطق الإفريقيّة، لدرجة أنّ ملايين الأفارقة الآن هم أفارقة وعرب في آنٍ [...] ويمكننا التأكيد، على وجه اليقين، بأنّ الأفارقة قد أضفوا الطابع الإفريقيّ على الإسلام، وبأنّ الإسلام الإفريقيّ ليس ماثلاً للإسلام في مناطق أخرى»⁽²⁾. ومن أجل التفكير في الطابع الإفريقيّ للإسلام يستعين س. ب. ديانى بفكرة «إعادة التقييم» *ré-évaluation*. فحين يطبّق الإسلام على عادات ثقافيّة، فلا مفرّ من أن ينجليّ تطبيّقه عن الاختلاف، وذاك منبع ثراءٍ وانفتاح. ويتيح مفهوم إعادة التقييم، بوصفه مفهومًا أساسيًا، فهم كيف يسأل المجتمعُ أعرافه وتقاليده، ويدمج فيها عناصرَ جديدةً. إنّ المجتمعات الإفريقيّة، شأن سائر المجتمعات، لا يمكن فهمها خارج تطوّرها التاريخيّ. فالهويّة هي التاريخ، ولا يمكنها أن تكون خارج الزّمان والحركة والتغيّر. إنّ الإسلام الموجود في القارة الإفريقيّة منذ ما يقرب من عشرة قرون ينتمي بالكامل إلى التاريخ الإفريقيّ، وبالتالي إلى الهويّة الإفريقيّة. ويشدّد س. ب. ديانى على تاريخيّة الإسلام وإفريقيا معًا، باعتبار الإسلام مكونًا جزئيًا للهويّة الإفريقيّة، وهو أيضًا يحتوي - في المقابل - على مكونٍ إفريقيّ، ويتبنى نهجًا تاريخانيًا

(1) انظر ديانى (S.B.)، 2004a و 2004b.

(2) Murungi (J.), 2004, p. 521.

في مواجهة المقاربات الماهويّة والإثنولوجيّة. ويوضّح بأنّ «إضفاء الطابع الإفريقيّ» africanisation أكبر من أن يكون مجرد تلوين، ذلك أنّ الغاية منه إبراز الاختلاف بين مقارنة إثنولوجيّة ماهويّة وبين مقارنة أنثروبولوجيّة تاريخيّة⁽¹⁾. ويدعو س. ب. ديانى إلى إعادة كتابة تاريخ إفريقيا من منظورٍ يستحضر الإسلام «islamisée»⁽²⁾ لإبراز التأثيرات الحقيقيّة للحضارة العربيّة و/ أو الإسلاميّة.

ويقدم مثلاً لما يمكن أن يكون عليه هذا التّاريخ الجديد لإفريقيا: يمكن أن يُبرز «الطريقة التي أعادت بها سلالة كيتا Keita الحاكمة التي أسست إمبراطورية مالي، بناءً أصولها الخاصّة باعتبارها منحدرّة من المؤذن الأوّل للإسلام، بلال بن رباح الحبشي، أحد صحابة النبي محمد»⁽³⁾. ويتعيّن «تفكيك التّاريخ إلى تواريخ و... تقدير أهميّة اللّقاءات»⁽⁴⁾. ويشعر س ب ديانى في التّطبيق، إذ يفكر في لقاء الإسلام بالفكر اليونانيّ والهلنستي في الأراضي الإفريقيّة. وهو لقاء لم ينتج فلسفةً واحدة فحسب، بل أنتج فلسفات عديدة، وثنيّة، ومسيحيّة، وإسلاميّة، ويهوديّة وحوّل اللّسان العربيّ إلى لسانٍ فلسفيّ يثير إشكالاتٍ وأسئلةً مماثلةً لتلك التي طرحتها الفلسفات الإفريقيّة بعد قرونٍ عدّة، عقب، وفي أثناء، لقاءها بالعالم الغربيّ والفلسفات الأخرى. كلّ لقاء، في رأيٍ س. ب. ديانى، ينبغي أن يكون انفتاحاً، وهذا، على ما يبدو، هو ما يميّز

(1) انظر ديانى (S.B.)، 2004b، ص 378.

(2) نفسه، ص 377.

(3) Diagne (S.B.), 2004b, p. 377.

(4) Ibid, 2003, p. 145.

الفلسفة⁽¹⁾. وهذا الموقف من الانفتاح واللقاء هو ما سمح للفيلسوف السينغالي بالبحث عن الفلسفات الإفريقية التي يتم تجاهلها أثناء التطرق عادة لما يُعرف بـ«الفلسفة الإفريقية»، والسعي إلى دمج ما يسمى عادةً «الفلسفة العربية» في الفلسفة الإفريقية. ويذكرنا س. ب. دياني بأن دخول الإسلام إلى إفريقيا صاحبه انتشارُ الكتابة بالحروف العربية، مما سمح بكتابة/ تدوين بعض الألسن الإفريقية. وقد أنتجت هذه المجتمعات التي دخلت في الإسلام، فلسفاتٍ ونصوصًا فلسفية ما يزال عددٌ منها محفوظًا. وفي هذا الإطار يحيل س. ب. دياني على أعمال أحمد بابا التنبكتي (نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر) الذي كتب مقالات في العبودية، والتصوف الإسلامي والمعرفة الحدسية؛ كما يحيل على أعمال خليل إسحاق (القرن الرابع عشر)، المنحدر من إفريقيا الغربية، صاحب المختصر وهو رسالة في فقه المذهب المالكي. وليس نهج دياني نهجًا معزولًا، إذ يتقاسمه بعض الفلاسفة الأفارقة الذين يُدرجون الفلسفة المسماة «عربية» في الفلسفة الإفريقية، مثل ويردو في كتابه صديق للفلسفة الإفريقية⁽²⁾. ورغم أن هذا النهج تقوده الرغبة في إعادة إدماج الآخر ضمن الذات، وفهم المختلف بوصفه مكونًا للهوية، سعيًا إلى إضفاء كامل العمق على

(1) انظر دياني (Diagne (S.B.)، 2003، ص 146-147.

(2) في هذا العمل الجماعي الذي أشرف عليه ويردو، حُصّصت أربع مقالاتٍ للفلسفة الإفريقية، وتضمّنت الفلسفة الإفريقية كجزء لا يتجزأ منها. كذلك الأنطولوجيا التي أشرف عليها إزي (Eze (E.C.)، 1998، تضمّنت مقالًا عن «الفلسفات الإسلامية المعاصرة في شمال إفريقيا» (مراد وهبة Contemporary Wahba (M.) «Moslem Philosophies in North Africa» ص 50-55).

التاريخ الإفريقي، فإنه يساهم أيضًا في العمل الذي يرمي إلى استرجاع إفريقيا لثرائها وكرامتها عبر تسليط الضوء على ما سُلِبَ منها، لأنَّ تشويه صورة الحضارات «البدائية» ساهم في تضخيم ما قُدِّمَ باعتباره تاريخ الحضارة الغربية وعظمتها. يعرض ماسولو Masolo كلاً من أوريجانوس، Origène وترتليانوس Tertullien والقديس أوغسطين Saint Augustin وأفلوطين Plotin بوصفهم فلاسفةً أفارقة، وبالتالي يستحضر المساهمة الإفريقيّة في بناء المسيحيّة⁽¹⁾. من الأكيد أنّ هذه النهج الفكرية تذكّرنا برغبة شيخ أننا ديوب في استعادة الحقيقة، لكنّها تميل أيضًا إلى إخراج «الفلسفة الإفريقيّة» من المقاربة الماهويّة، والتفكير فيها وفق براديجم اللّقاء. من ثمة لن يعود من الممكن فهم مفهوم التقليد نفسه، سواء كان تقليدًا فلسفيًا أم إفريقيًا، من منظور تثبتي fixiste. يتعلّق الأمر، على العكس من ذلك، بتصوّر التقليد بوصفه ترانًا وإبداعًا.

لقد أدان كثيرٌ من الفلاسفة الأفارقة كلَّ تصوّرٍ صنيّ ومُحرّف وجامدٍ للتقليد، وشجّعوا على فهمه باعتباره «انقطاعاتٍ ضمن استمرارية دينامية»⁽²⁾، وباعتباره مشروعًا [مفتوحًا]. إنّ التقليد

(1) انظر ماسولو (D.A.)، 2004، مذكر ماسولو، مثلاً، بأن أوريجانوس، الذي قدّمه بوصفه فيلسوفًا إفريقيًا، هو مؤسس الأفلاطونية الجديدة المسيحيّة التي تأثرت بها، لاحقًا، القديس أوغسطين.

(2) موديمي (V.Y.)، Mudimbe، 1988، ص 189-190؛ وانظر أيضًا إيوسي بولاغا Hountondji، Eboussi-Boulaga (F.)، 1977، ص 143-172؛ هونتونديجي Wiredu (P.)، 1977، ص 228-234؛ موديمي، 1994b، ص 121؛ ويردو (K.)، 1980.

الإفريقيّ، بحسب فابيان إبوسي بولاغا، لم ينشأ إلا بالتعارض مع الغرب. قبل الاستعمار، كان التقليد هو تقليد القبائل. لقد فهم الوجود المشترك Pêtre- ensemble الإفريقيّ إعادة تجميع حدثت في صورة صياغة أنطولوجية جديدة ontologisation لهذا الوجود المشترك، بعد العنف المبرح الناجم عن اللقاء الاستعماريّ. ومنذ ذلك الحين لم يعد العيش المشترك يفهم في حدود الفعل والمشروع والسيرورة. لقد تحوّل إلى «مجموعة من السلوكات الإثنية التي يصعب محو خصائصها، والمتوارية فيما نقوم به؛ أي تحوّل إلى نوع من «ال فولكور»⁽¹⁾ الذي تنبذه الحداثة. تلك هي التقاليد التي عظمتها الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية وأعدت كتابتها في لغاتها المعاصرة ونقلتها إلى اللغات الغربية في صورة استعراضية تامّة ناجزة، وجامدة، وماهوية. ومع ذلك، لا يسعنا أن نتجاهل أنّ علماء الأنثروبولوجيا لا يتلقفون سوى النسخة الأحدث من التقليد «التي هي نتيجة لكلّ ما سبق من مفاوضات»⁽²⁾. وبذلك يفهم أنّ التقليد والحداثة متضادان. و«فيما وراء كلمتي «التقليد» و«التقليديّ»، لا يزال بإمكاننا أن نقرأ بوضوح شديد الألفاظ المشينة التي كانت شائعة من قبل، شأن الوحشية، والوثنية، والصنمية، والهمجية، والسحر، إلخ»⁽³⁾.

إنّ الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية الإفريقية، المنخرطة في عملية إعادة تقويم التقاليد الإفريقية، قد سلّطت الضوء على بعض مظاهر

(1) Eboussi-Boulaga (I:), 1977, p. 146 et 143.

(2) Amselle (J.-L.), 1999, p. 61.

(3) Eboussi-Boulaga (I:), 1977, p. 143.

هذه التقاليد مستخفةً بمشكل ثباتها، أو تثبيتها، في عددٍ من النماذج. وكرّد فعلٍ على ذلك، ركّزت الخطابات الفلسفيّة، بالعكس، على فهمٍ منفتحٍ للتقليد، لا يستمدُّ صلاحيّته من «كون هذا التقليد غايةً في ذاته، بل هو مجموعةٌ من القيم التي يمكن دائمًا إعادة اكتشافها، وابتكارها وشحنها بقراءاتنا (أي ما يتعلّق بأصولنا) ومطالبنا (ما يتعلّق بحقنا في الحرّيّة والمستقبل)»⁽¹⁾، مما يشجّع على «تمييز الإمكانيات الإبداعية أو المجدّدة داخل التقليد»⁽²⁾. هكذا يصبح التقليد «إعادة تقويم مستمرة»⁽³⁾، وإبداعاً، ومشروعاً، و«استشرافاً»⁽⁴⁾. إنّه ما يمكن أن يمدّنا بنماذجٍ لتنظيم اجتماعيٍّ أكثر إنسانيّةً، وعقلانيّةً، ومساواةً. يُنظر أحياناً إلى التقليد باعتباره ثورياً، مع ما يبدو في ذلك من تناقضٍ، لأنّه يشجّع على «إعادة تشكيل قواعد التفاعل الاجتماعيّ على ركيزة جديدة تماماً»⁽⁵⁾. وبالتالي هو ليس أصلاً، وإنّما غايةً ننشدها على الدوام»⁽⁶⁾. إنّ التقليد يبتكر، وفي ابتكاره يبتكر نفسه. فهو ليس معطىً تامّاً ناجزاً. إذا ما تدبّرنا التقليد في ديناميّته، سواءً تعلق الأمر بالتقليد

(1) Mudimbe (V.Y.), 1994b, p. 121.

(2) Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 152.

(3) Diagne (S.B.), 1998c, p. 157.

(4) Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 151, 155-159.

(5) إيبوسي بولاغا (F.), 1977، Eboussi-Boulaga (F.)، ص 159. انظر كذلك هونتونديجي (P.)، 1977، Hountondji (P.)، ص 249: «في هذه السيرة التي تحاول إضفاء طابع النسيّة على الثقافات التاريخيّة، تتأسّس مشروعيةٌ «لتحطيم الأيقونات الثورية»، مشروعيةٌ لتحطيم تراثنا الثقافي، تحطيمًا عميقًا، خدمةً لمشاريعنا الحالية، وخدمةً لسياستنا».

(6) Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 158.

الذي تسمّيه الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية تقليدا إفريقيا أو شعبيا، أم تعلق الأمر بالتقليد الفلسفي، فإنه يتحوّل إلى إبداع يُشكّل نفسه بنفسه. ولا ينبغي أن نفهم التقليد بوصفه بحثا عن أصلٍ أوّل أو عمّا هو أصلٌ وثابتٌ أو عودةً نهائيةً إلى الذات، وإنما ينبغي فهمه بوصفه ما يسمّح ببناء الحاضر والمستقبل، وما يبدع الذات. ولا يتعلّق الأمر بالتفكير في التقاليد الإفريقية في ذاتها، تحدّها وتحدها حواف مغلقة ودقيقة الرسم، أسوةً بما تروّجُه الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية. ينبغي أن نستعمل التقاليد في صورة انعطاف، لا في صورة عودة إلى مطلق. ولا «ينبغي النظر إلى الانعطاف، نظرة الفلسفة التقليدية، أي باعتباره مرحلة نهائية تامّة، وإنما وجب النظر إليه بوصفه لحظة إبداع فلسفي راهن... إن اكتساب فهم للتقليد لا يعني التفكير فيه بعده واقعا ثابتا ونهائيا»⁽¹⁾، بل ينبغي عقد الصّلة «بالدينامية التي توجّج حيويته»⁽²⁾.

يواجه التفكير الفلسفي الإفريقي، المنغلق في النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقية، -باعتبار التقاليد الإفريقية والفلسفة متضادين-، بعض الصّعوبات في تصوّر الفلسفة كتقليد، لأنّ التقليد، من جهة، قد عدّ شيئا جاهزا يقتضي البحث؛ والفلسفة، من جهة أخرى، فهمت باعتبارها شيئا جديدا، أو على الأقل نشاطا إفريقيا حديثا عهد به. لذلك كتب سيمون أوباندا Simon Obanda بأنه يتعيّن «امتلاك

(1) أنداو (A.) Ndaw، 1983، ص 67، ذكره بيديا (J.-G.) Bidima، 2000b، ص

(2) Bidima (J.-G.)، 2000b، p. 170.

الجرأة في الفلسفة الإفريقيّة، للقول والاعتراف بأنّ لا وجود حتّى الآن لتقليد فلسفيّ فعليّ، لأنّ الفلسفة ما تزال نشاطًا جديدًا، يحاول النهوض على قدميه»⁽¹⁾. إنّ إدراك طابع السيرورة الذي يحكمُ الفلسفة الإفريقيّة، شأنها شأن أيّ تقليد فلسفيّ، قد جعل الفلاسفة الأفارقة، المتحرّرين من غواية الإثنوفلسفيّة، يدعون إلى تجنّب النباش في ما يُسمّى الفلسفة «الإفريقيّة»، والعمل على ابتكارها، ابتكارًا ينطلق، بالتأكيد، من التراث الإفريقيّ، وكذا من التراث الفلسفيّ في جملته. لذلك كتب هونتوندجي «إنّ الفلسفة الإفريقيّة، مثلها مثل العلوم الإفريقيّة أو الثقافة الإفريقيّة بشكل عامّ، لا يمكنها أن تكون وراءنا، بل أمامنا، في الفعل الحاسم الذي نعملُ به اليوم على إبداعها. إبداع لا يخرجُ من عدم *ex nibilo*، بل يشمّل بالضرورة تراث اللّحظة، وبالتالي فهو مجردُ إعادة إبداع، ولا يخطرُ ببال أحدٍ، قطعًا، إنكارُ ذلك. على أنّ الاكتفاء بالرجوع صعدًا إلى الماضي لا بدّ أن ينتهي إلى هاوية»⁽²⁾.

(1) أوباندا (S.) Obanda، 2002، ص 162. يشاطر ويردو وجهة النظر هذه، إذ يكتب أنّ الفلسفة الإفريقيّة لا تزال في طور النشوء، رغم إيبانه بوجود فلسفة تقليديّة، انظر ويردو Wiredu، 2002، ص 53-54: «وبالتالي فإنّ وجود الفلسفة في ثقافتنا التقليدية أمر مفروغ منه. أمّا ما هو مفتوحٌ للنقاش، فهو التقليد الإفريقيّ للفلسفة في عصرنا الحاليّ؛ فهذا التقليد ما يزال في طور التكوين (still in the making)؛» 1980، ص 36: «إنّ الفلسفة الإفريقيّة، بما هي فلسفةٌ تختلف عن التصرّور الإفريقيّ التقليديّ للعالم، هي تلك التي ينتجها الفلاسفة الأفارقة المعاصرون، وهي ما تزال في طور التكوين (still in the making)». والفلسفة التي يصفها بالتقليديّة، كما درسناها في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، هي فكرٌ شعبيّ، وبالتالي لا مجال للخلط بينها وبين تقليدٍ فلسفيّ بالمعنى الغربيّ للمصطلح، أي تقليدٍ فلسفيّ يصفه ويردو بال«المهنيّ».

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 48.

وهكذا تبدو الفلسفة الإفريقيّة، بحسب هذا الفهم، إبداعاً، وفي الوقت نفسه تقليداً، بالنظر إلى أنّها تبتدع، وفي إبداعها تبتدع ذاتها، انطلاقاً من تراث. ليست الفلسفة الإفريقيّة إبداعاً تحقّق سلفاً (*opus operatum*)، بل هي صيغةٌ للتعبير عن معنى إنسانيّ في طور الإنجاز (*modus operandum*)⁽¹⁾.

على أنّه لا يكفي القول إنّ الفلسفة إبداعٌ، إذ ينبغي أن نعرف ما تبتدعه. فما الموضوع الذي يحدّد الفلسفة على نحوٍ خاصّ؟ إنّ هذا السؤال الذي لا يحتمل إجابةً واحدةً ووحيدةً⁽²⁾ قد أجهد الفلاسفة الأفاقة (ربّما يتيهون أثناء الإجابة عنه؟). وحتى يتسنى دمج الأفكار التقليديّة في الفلسفة الإفريقيّة - وهي بالتأكيد طريقة واعية أو لا واعية، لمنح الفلسفة الإفريقيّة تقليدها، ومن ثمّة التفكير فيها باعتبارها تقليداً - عرّف الخطاب الفلسفيّ بوصفه خطاباً عقلانياً ومنطقياً. ويلاحظ أوديرا أوروكا أنّ النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقيّة تركز حول إبراز ما إذا كانت إفريقيّة التقليديّة تستعمل العقل والمنطق، شأنها شأن الغرب، أو أنّها تملك منطقاً وعقلاً خاصين بها. وإذا كان بعض الفلاسفة، أمثال أوديرا أوروكا أو بيديا، يدعون إلى تجاوز هذا الخلاف، فإنّهم يعترفون مع ذلك بأهميّة وثنائه. والواقع أنّ النقاش حول الفلسفة الإفريقيّة لم يكن خلواً من نتائج مثمرة بالنسبة إلى تطوّر الفكر الإفريقيّ. فقد

(1) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 18.

(2) يبدو أنّ لكلّ فلسفة فهمها الخاصّ عن الفلسفة. انظر بيديا (J.-G.), Bidima (J.-G.), 1995، ص 4: «ليس ثمّة تعريفٌ للفلسفة، بل تعريفاتٌ تنتمي إلى تواريخ معيّنة»؛ ويردو (K.)، Wiredu (K.)، 1974b، ص 139.

أمدّ الفلاسفة ببعض الأدوات النظرية التي تمّ التفكير فيها، ونقلها إلى مواضع أخرى خارج حدود الفلسفة الإفريقية. إذ أراح الفلاسفة الأفارقة مركزية الفكر الفلسفيّ الذي يرفض الاعتراف بوجود الفلسفة خارج الحدود الغربية، فقد انقادوا إلى التفكير في معنى الفلسفة، وذلك، ويا للغرابة!، ما لا تقوم به إلا القلّة القليلة من الفلاسفة، بباعث من متطلّبات الجامعة. ولم يكن هذا تفكير الفلاسفة الأفارقة، بهذا الصّدّد، صورياً فحسب، أي لم ينشغل فقط بأشكال الخطابات الفلسفية، ولكنه حاول تجاوز الحدود الأكاديمية الغربية بحثاً عن أشكال أخرى لتصور الفلسفة. ومن هذا المنظور، فإنّ الصّراعات بين المدافعين عن التّصوّر الصّارم والضيق للفلسفة، والمدافعين عن المعنى المزدوج للفلسفة، أتاحت نحت مفهوم الإثنوفلسفة *ethnophilosophie*، بفضل تفكير هونتوندجي وتواو إبوسي بولاغا. لقد أبدع هذا المفهوم في سياق إفريقيّ محدّد (المطالبة بالاعتراف، والإنسانية، والدفاع عن كرامة الإنسان الأسود)، فهو تابعٌ للشروط التاريخية والسوسيو-سياسية لمرحلة معينة، ويستجيب لانتظاراتٍ ومتطلّباتٍ خاصّة، حدّدته بدورها. ومع ذلك، قد خلّفت خطابات هؤلاء الفلاسفة صدئاً، وتمكّنت من إثارة الاهتمام خارج الحدود الإفريقية، لأنهم لم يرغبوا في سجن أنفسهم في «الغيتو الإفريقيّ»، ولأنّ اهتماماتهم كانت إنسانيةً جدّاً، بل إنسانيةً *humanistes*؛ خطاباتٌ جعلت من الممكن لغير الأفارقة أن يتعرّفوا أنفسهم في نضالِ الأفارقة وتساؤلهم. هكذا يكتسي تفكير الفلاسفة الأفارقة معنىً خارج حدوده لأنّ وضعيّة إفريقيا، رغم خصوصيّتها، ليست وضعيّة فريدة ومعزولة، ولأنّ الغرب الإمبرياليّ يتبنّى الموقف

نفسه تجاه المجتمعات التي «يكتشفها» ويستغلها. وبهذه الطريقة نفسها التي انتهجتها الفلسفة الإفريقية في تحويل الفلسفة الغربية وإزاحتها من مركزيتها، يمكنها هي بدورها أن تُزاح وأن تتحوّل. وبوسع مفهوم الإثنوفلسفة أن يُجرّد من سياقه، فيُفكّر فيه، ويُطبّق على واقع مجتمعات أخرى، مثل سكان أمريكا الأصليين، والأسويين... والغريين. ويتطلّب منّا ذلك، عدم حصر الفلسفة في صورها الأكاديمية وحدها، والتفكير في ما يمكن أن تكونه الفلسفة خارج المؤسسة الجامعية، وأيضاً تصوّر مساهمة الخطابات الإثنو/ أنثروبولوجية في الفكر الفلسفي. هكذا تقدّم أمثال هذه المقاربة منظورات جديدة للفلسفة، ولدراسة تقاليد الفكر، والحكمة، والتأمل، والأخلاق... التي طوّرتها مختلف الثقافات. تتيح إعادة التفكير في مفهوم الفلسفة، ضدّاً على النزعة العلموية الفلسفية، توسيع مجال التفكير عبر الإثنوفلسفة. وهذا ما فهمه بعض المختصين وبعض الفلاسفة الصينيين. ويوضّح جويل ثورافال Joël Thoraval أنّ بعض المثقفين الصينيين قد اهتموا «بصياغة الخطابات غير الفلسفية (الأساطير، الجدالات الدينية، الرسائل حول الحكمة الخ) في حدود فلسفية philosophèmes نسقية. وفي ضوء ملاحظة السلطات الصينية للطابع الإثني المتعدّد للصين استدلت على النحو الآتي:

«1. من المعلوم أن لقومية هان Han فلسفة قديمة ومرموقة؟

2. للقوميات الأخرى أيضاً ثقافتها الخاصة، ويجب التعامل

معها في المجال الثقافي على قدم المساواة؛

3. ينبغي الاعتراف للأقليات القومية الأخرى بوجودِ فلسفة، وإلا شككنا في مبدأ «المساواة بين القوميات». وبناء عليه يجب توفير بيئة مهنية متخصصة في دراسة فلسفة القوميات»⁽¹⁾. هكذا شجّع الصينيون على ظهور الإثنوفلسفة الصينية. ولفهم هذه الظاهرة استعان ثورافال Thoraval بتجربة الفلسفة الإفريقية مُستشهدا بغييكي Gyekye⁽²⁾. إنَّ استعادة مفهوم الإثنوفلسفة في السياق الصيني يشهد، بلا ريب، على كونيّة الفكر الإفريقيّ.

وفضلاً عن حرص الفلسفة الإفريقية على تطوير هذا التفكير في الإثنوفلسفة، وسعيًا منها إلى إغناء ذاتها ومضاعفة سبل البحث، وعدم الاقتصار على هذه المسألة درءًا لخطر الإصابة بالتصلّب؛ قلنا فضلًا عن ذلك، سعت الفلسفة الإفريقية إلى أن تكون مهنية/ احترافية، وإلى أن تكون إبداعًا للمفاهيم وتوضيحًا لها. إنَّ التقليد الفلسفيّ في كونيّته هو إبداع وتوضيح للمفاهيم، والأفكار، والأسئلة

(1) ثورافال (J.) Thoraval، 1994، ص 29: للقبسّين معًا.

(2) انظر ثورافال (J.) Thoraval، 1994، ص 31. قبسُ غييكي Gyekye هو التالي: «قد نعرث على المفاهيم والأفكار والقضايا الفلسفية متضمّنة [embedded] في الأمثال والتعبير اللغوية والأساطير وحكايات الأفارقة، وفي معتقداتهم الدينية وطقوسهم، وفي عادات الشعب وتقاليده، وفي الرموز الفنية وفي مؤسّساته الاجتماعية والسياسية. وما يجب على الفيلسوف أن يقوم به هو أن يستخلص، بطريقة أكثر تطورًا وتعقيدًا ومنهجيةً، العناصر الفلسفية للفكر الإفريقي، حول المسائل الأساسية المتعلقة بالحياة والسلوك والتجربة الإنسانية، ثم يطبّق على هذه العناصر المعالجة [trimming] المفاهيمية أو النظرية اللازمة لها» (An Essay on African Philosophical Thought, The Akan Conceptual Scheme).

الوجودية... وفي خصوصيته هو إبداعٌ لمفاهيمٍ معينة وتوضيحٌ لها، عبر الإجابة عن تساؤلات وإشكالات محدّدة، وتجدُّ هذه المفاهيم منبعَ إلهامها وموطئَ ترسُّخها في مناطق بعينها⁽¹⁾. إنَّ فهم الفلسفة على هذا النحو يتيح للفلاسفة الأفارقة أيضًا أن ينتقلوا إلى مقاماتٍ أخرى، كي يدعوا مفاهيمَ جديدةً تقترح استيعابًا جيّدًا، أو على الأقلّ استيعابًا جديدًا للواقع الإفريقيّ أو ربّما انفلاتًا من المجال المعرفيّ (الإيستيميه) الغربيّ. وبينما يعلن عددٌ من الفلاسفة الأفارقة عن رغبتهم في الخروج من المجال المعرفيّ الغربيّ، فإنّ قلةً منهم يفحصون بدقّة مفاهيم الإرث والتقليد الفلسفيّين، وهما مفهومان من شأنهما أن يفيدا في التفكير في ما ينبغي، أو ما يمكن، أن تكونه فلسفةٌ ذات طبيعةٍ قوميّة، وفي فهم ما ينطوي عليه تعبير «الفلسفة الإفريقيّة» بوجه خاصّ.

لقد أثار أوديرا أوروكا Odera Oruka هذا السؤال في محاولته تعريف الفلسفة الإفريقيّة، غير أنّه اكتفى بملامسته. لقد افترض، انطلاقًا من فكرة «الفلسفة اليونانية»، أنّه لكي تتشكّل فلسفةٌ ما بوصفها فلسفةٌ قوميّة، يجب أن يكون ثمة، فضلًا عن الانتفاءات القوميّة للفلاسفة، شيءٌ يرتبطُ بنوع من الحلول المقدّمة إزاء المشكلات الفلسفيّة، أي ما يشبه تقليدًا فلسفيًّا أو أن يوجد، على الأقلّ، منهجٌ معمّم يرسم ملامحَ مدرسة⁽²⁾. ومع أنّ أوديرا أوريكا يعود إلى هذه

(1) انظر جانز (B.B.) Janz، 2002، ص 12: «إن لم تخلق الفلسفة الإفريقيّة مفاهيمها، فستدخل في حالة احتضار. ذلك أنّ الإبداع لا يعني الإنتاج «من عدم»، ولا يعني عدم وجود خطوط اتصال أو تفاعلٍ مع الخارج. بل يعني [...] أن ثمة استجابة مباشرة لخصوصيّة المنطقة أو المكان».

(2) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1975a، ص 46

الفكرة في مناسبات عديدة⁽¹⁾، فإنه لا يحدّد، في أيّ مناسبة، ما الذي يقصده بـ «نوع» من الفلسفة. ولا يخصّ مطلقاً فكرة التقليد والتراث الفلسفيّ بأيّ تفكيرٍ. لقد انساق إلى تحديد الفلسفة الإفريقيّة بوصفها؛ أولاً، كلّ عملٍ أنتجه فيلسوف إفريقيّ يتطرّق فيه إلى مشكلٍ إفريقيّ، بصرف النظر عن الموضوع الذي يعالجه؛ ثانياً، كلّ عملٍ يتطرّق إلى مشكلٍ إفريقيّ بعينه، وتمت صياغته من قبل مفكرٍ إفريقيّ أو منخرطٍ في الثقافة أو الحياة الثقافية الإفريقيّة⁽²⁾. ورغم ما ورد في آخر التّحديد الثاني، فإنّ التّحديدين معاً يحدّثان على فهمٍ قوميّ للفلسفة الإفريقيّة، ولا يطوّران بما يكفي فكرة التقليد الفلسفيّ، وذلك ما تمّ تداركُه عند نهاية التّحديد الثاني الذي يدعو إلى التّفكير في مشكلات إفريقيّة بعينها. لم يعمل أوديرا أوروكا على تطوير إمكانية فهم الفلسفة القوميّة بوصفها فلسفةً تحيل على مفاهيم «الصنف» و«النوع» أو «الأسلوب الفلسفيّ». وبذلك تجنّب، بالكاد، التّحديد الإقصائيّ للفلسفة⁽³⁾ الإفريقيّة، إذ فتح باب الانتماء إلى مجال الفلسفة الإفريقيّة أمام مفكرين غير

(1) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1975a، ص 46، 47: «kind»، ص

47: «type»، 1975a، ص 50: «manner».

(2) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1975a، ص 50.

(3) في نصّ سابق، عرّف أوديرا أوروكا الفلسفة الإفريقيّة بأنها الفلسفة التي أنتجها الفلاسفة الأفارقة، مثلما أنّ الفلاسفة الألمانيّة والصينيّة هي، تواليًا، فلسفاتُ الفلاسفة الألمان والصينيّين. انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1972a، ص 30-31: «يجب أن يُطلق على هذا الكلّ اسم «الفلسفة الإفريقيّة» فقط لأنّه يتألف من فلسفات أنتجها فلاسفةُ أفارقة فرادى. (...) ذلك أنّ ما يُتعارفُ عليه باسم «الفلسفة الألمانيّة»، ليس سوى المجموع الذي تولّفه فلسفاتُ الفلاسفة الألمان فرادى. (...) ثم إنّنا لا نطلق اسم «الفلسفة الصينيّة» إلّا على تلك التي ألفها مفكّرون أو فلاسفة صينيّون». إنّ مفهوم أوديرا أوروكا لفكرة الفلسفة القوميّة، هنا، ليس ديناميًّا بالفعل.

أفارقة، وهذا ما يرفضه هونتونديجي⁽¹⁾. وبالمقابل، يبدو أن الفلاسفة الأفارقة، في غمرة هوسهم بتحديد وبناء خطابات فلسفية من صنف قومي، أي خطابات فلسفية إفريقية، فاتهم أن يتصوروا إمكان عدم انتماء فيلسوف ما إلى مجال الفلسفة الإفريقية رغم كونه إفريقيًا. فهل الجنسية الإفريقية كافية للجزم في مسألة الانتماء؟ هل تكفي الجنسية السنغالية، الإيفوارية، الكاميرونية، الغانية، الكينية... لتبرير انتماء فيلسوف إلى الفلسفة الإفريقية، علمًا بأن هذا الفيلسوف قد تلقى تكوينه في جامعة إفريقية مستنسخة عن نماذج الجامعات الغربية، أو في جامعة غربية، أو في مؤسسة كبرى من مؤسسات النخب (المدرسة العليا للأساتذة بشارع أولم Ulm، على سبيل المثال)، ثم تخصص في دراسة جبر بول Boole وترجمته؟ بأي معنى ينتمي مثل هذا الفيلسوف إلى الفلسفة الإفريقية؟ وليس في نيتنا استبعاد الفلاسفة الأفارقة من الفلسفة الإفريقية بدعوى أنهم يهتمون بإشكاليات الفلسفة الغربية

(1) قارن مع أوديرا أوروكا (Odera Oruka (H.)، 1975a و 1987، ص 69: «ما من سبب يدفعنا إلى التفكير في أن «الفلسفة الإفريقية» هي، أو يمكن أن تكون، ثمرة الأفارقة الأهالي (الذين ولدوا في إفريقيا) فقط»؛ وهونتونديجي، 1977، ص 49: «لن يكمن الطابع الإفريقي لفلسفتنا بالضرورة في موضوعاتها، وإنما أساسًا في الأصول الجغرافية لمن ينتجونها، وفي علاقتهم الفكرية. ذلك أن أفضل المهتمين بالشأن الإفريقي من أبناء أوروبا، سيظل في نهاية المطاف أوروبيًا، حتى وإن اخترع «فلسفة» بانتو. بالمقابل، إن الفيلسوف الإفريقي الذي يفكر بمفاهيم أفلاطون، ويتبنى بلا حجل التراث النظري للفلسفة الغربية سعيًا إلى استيعابه وتجاوزه، إنما يفعل شيئًا إفريقيًا أصيلًا. يبدو هونتونديجي محققًا في رغبته في الخروج من «الغيتو الإفريقي» (ص 49)، إلا أنه لا يستطيع، بهذا التعريف للفلسفة الإفريقية، أن يتجنب شكلاً آخر من أشكال العزلة، وهو الرغبة في «النقاش بين الأفارقة» فقط». (1977، ص 49).

أو متونها. لكن الأمر يتعلّق بتحديد الدواعي التي تجعل فيلسوفًا، تلقى تكوينه في أرقى ما بلغه التقليد الفلسفي الغربي، وكرّس جهده في الاشتغال على أعمال بول، ينتمي إلى الفلسفة الإفريقيّة. من المهمّ بالنسبة إلينا تجنّب أيّ إقصاء أو تمييز، إذ لا وجود لمجال فلسفيّ يحتكره بعض الفلاسفة بدعوى انتمائهم إلى تقليد فلسفيّ ما أو إلى ثقافة معيّنة. لذلك لا ينبغي الارتكاز على مفاهيم الانتماء القوميّ أو القاريّ أو الثقافيّ، بله الانتماء العرقيّ، بقدر ما ينبغي الارتكاز على براديجم اللّقاء في أفق اقتراح تصوّر لفكرة فلسفة قوميّة مفتوحة وديناميّة. ومع ذلك، إذا كان الاحتفاظ بمثل هذا البراديجم ضروريًا ويمكن أن يكون له معنى بعيدًا عن أيّ انحراف ذي نزعة قوميّة - وذلك ما لا تزال البرهنة عليه قائمة - فينبغي إذن أن ترتكز فكرة الفلسفة القوميّة على فهم كلّ تقليد فلسفيّ أو ثقافيّ، لا كمجرّد «سيرورة... تميّز الآخرين عن الذات، وتماهينا مع ذواتنا»، بل أيضًا كـ«اعتراف»⁽¹⁾ بما يغيّر ذواتنا، وسعي للقاءه. إنّ فهم التقليد الفلسفيّ على هذا النحو، قد لا يكون مرادفًا للأسلوب بوصفه طريقة خاصّة في الوجود والتفاعل مع الواقع والمعيش فحسب، ولكن أساسًا بوصفه جزءًا من سجلّ موسيقيّ. وعليه، ستكون الفلسفة أشبه بلحنٍ متمزج فيه النوتات المختلفة وتتألف، ويسمح في الوقت نفسه بديمومة أشكال التعدّد والمغايرة التي يتألف منها. إن الأسلوب، هو في آن، إيقاعٌ أصيلٌ وشخصيٌّ، هو أنيقة الحركة، بحثٌ عن هرمونيا، أو على العكس من ذلك إرادة فظة

(1) إيوسي بولاغا (F.) Eboussi-Boulaga، 1977، ص 155-156: للقبّسين معًا.

لتفكيك الانسجام، وزحزحته، أي سعيّ خلفَ جمالية التنافر، أو هو التوليف المنتظم، بعيداً عن فظاظة الفوارق... والأسلوبُ هو أيضاً الإخلاص للروح لا للحرفيّة، وهذا هو الموقف الذي يتيح لنا إدماج الآخر في بناء الذات، دون أن نشعر بالغرابة عنها.

والحال أن التقليد بوصفه إخلاصاً للروح، وليس تكراراً للمماثل، هو ما يدافع عنه الفيلسوفُ الباكستاني محمد إقبال الذي أفرد له سليمان بشير دياني كتاباً⁽¹⁾. إن هذا الانفتاح على التقليد هو الذي سمح لإقبال بتجديد قراءة القرآن في ضوء فلسفة لاينز، وكانط، ونيتشه، ولاسيما برغسون، كي يبني فلسفة الفرد والفعل، فلسفة تنصّ على أن «الذات المستقلة ينبغي أن تبتدع نفسها عبر الفعلِ وضمن الفعلِ المحوّلِ لعالمٍ منفتحٍ، متجدّدٍ على الدوام» لأنّ «الإسلامَ كفكرٍ دينيٍّ [...] يحتاج اليوم، من جديدٍ، إلى العمل على «إعادة بناء» ذاته في صورة فلسفةٍ للفرد المستقلِّ وللفعلِ، في عالمٍ منفتحٍ يتعيّن تشكيله»⁽²⁾. إنّه لمن الجوهريّ مساءلةُ حداثة الإسلام، أي إمكانية استجابته للوضعيات الجديدة وفعاليتها. ومن هذا المنظور لا يعني التشبُّث بإسلام المحاكاة والانغلاق والقبول بما هو قائم⁽³⁾، بل يعني «ابتكار الحلول للمشكلات المطروحة، ابتكاراً ضمن حدود الإخلاص وحدود الحركة، في آن»⁽⁴⁾.

(1) انظر دياني (S.B.)، 2001.

(2) Diagne (S.B.)، 2003، p. 150 et 149.

(3) كان الغزالي أصلاً ضدّ سلطة التقليد؛ انظر دياني (S.B.)، 2001، ص 84.

(4) Diagne (S.B.)، 2001، p. 77.

يتجلى الإخلاص في الحركة التي هي «روح قلق» و«إصلاح»⁽¹⁾. إن الاهتمام الذي أولاه س. ب. دياني للحركة والانفتاح، هو ما دفع به إلى الابتعاد عن الهويات الثابتة وإعادة إدراج التاريخ، بل التواريخ، ضمن إفريقيا والإسلام، لتجنب أي شكل من أشكال الأصولية. وفي هذا المنظور يكتسي عمل محمد إقبال أهمية كبرى، لأنه يندرج ضمن دينامية مفكرٍ إصلاح الإسلام في القرن التاسع عشر، ومن يسمون الفلاسفة المعاصرين الذين يسعون، ويطالبون، بأن يكون الإسلام منبعاً «لإمكانية التجدد المستمر للفكر القلق والمسائل والمنفتح»⁽²⁾. يتعلّق الأمر، بالنسبة إلى دياني، كما هو الشأن بالنسبة إلى إقبال، «بإيجاد طريقة تجعلنا مخلصين حقاً [للأصول] في وضعيّة تاريخيّة غير مسبوقة»⁽³⁾، وإدراك «ما تعنيه حيازة فهم واضح لما يقوله الدين في مرآة الزمن الحاضر»⁽⁴⁾. يعني التفكير في حداثة الإسلام بالنسبة إلى دياني قراءة الإسلام، على نحو ما يقوم به إقبال، «إذ يجعل تفكيره منخرطاً في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من ديكارت إلى برغسون، ويواجهه بالثورات العلمية -النسبية وميكانيكا الكوانتم...- التي غيرت مفاهيم الزمان، والمكان، والسببية»⁽⁵⁾.

وهكذا يظهر أن التفكير في التقليد بكيفية دينامية، سواء تعلّق الأمر بالمجتمعات الإفريقيّة أم بالإسلام أم بالفلسفة، هو في الوقت

(1) Diagne (S.B.), 2001, p. 11 et 12.

(2) Ibid, p. 10.

(3) تايلور (C.) Taylor، تقديمٌ لدياني (S.B.) Diagne، 2001، ص 7.

(4) Diagne (S.B.), 2001, p. 11.

(5) Ibid, p. 11.

نفسه إبداعاً وتراثاً ينظر إليه ضرباً من اللقاء مع الذات، هنا والآن، لقاء مع ماضٍ عاشه وبناه آخرون، وأشعر أنني مرتبط بهم برابطة من الانتساب. وبهذا يكون اللقاء حواراً مع الآخر. أنا ملزم بالنقاش مع الآخر، ومع ما يمنحني إياه ويعرضه عليّ، كي أحدّد ما إن كنت أعترف بهذا الانتساب أم لا، وما إن كنت أقبل بهذا التراث أم لا. إن زمن التقليد تعاشٍ، وديمومةٌ، وطبقاتٌ strates. إن فهم التقليد بوصفه جملةً من اللقاءات، وبالتالي بوصفه انفتاحاً وتشظياً هو وحده الكفيل بفهم الفلسفة إبداعاً. ليس التقليد إذن معطى. إنّه يعرض نفسه، ولكن يتعيّن بناؤه مع الآخر.

أن نعيد لمفهومي التقليد واللقاء كاملَ أبعادهما وعمقهما، يعني أن نكفّ عن قراءة تاريخ الفلسفة الإفريقيّة، وفق الخطيّة الزمنيّة «ما قبل، وما بعد»، وأن نفهم الزمان في أبعاده الطبقيّة، بالمعنى الجيولوجي stratigraphique للكلمة، أي وضع «الما قبل» و«الما بعد»، واحداً فوق الآخر، في إطار نوع من التعاش المتزامن، وذلك ما يسمح بتصوّر انتساب الفلاسفة الأفارقة، انتساباً لا تحكّمه خطيّة زمنيّة أحادية البعد. ويعني ما سبق، أيضاً، القبول بفكرة أنّ الفلسفة يمكنها أن تمتح عناصر تفكيرها من مواضع أخرى، خارج ما تتلقاه مباشرة. وليس الانتساب بالضرورة عمودياً، إذ يمكنه أن يكون قُطرياً diagonale. وبذلك يحقُّ لأيّ فيلسوفٍ أن يقتبس، من الآخر، ما يهّمه، دون أن يُنعت بالخيانة، وأن يتعرّف إلى نفسه في انتسابٍ خارجيّ عنه، كي ينتج فكراً يتيح له بأن يستجيب لمطلّبات العصر وحاجاته وإكراهاته، أفضل استجابة. يتعلّق الأمرُ إذن بالاعتراض على الإقصاء وعلى فكرة

النقاء، والتخلي عن فكرة الأصل الواحد. إننا أمام فكرٍ هو بالتأكيد ذاكرةٌ، فكرٍ متجذّر في ماضٍ تشكّله التقاليدُ، والمعرفةُ والحكمةُ المكسوبة، لكن عليه أن يفتحَ على الإنسانية، وأن يكفَّ عن الارتباط بجماعةٍ بعينها دون غيرها. يعني ذلك «أن نكفَّ عن تصوّر التقليد الإفريقيّ شيئاً «قد تمَّ ونجز وصارَ مطلقاً» - *ayant-été-accomplì-à-absolutiser*، وبالأحرى تصوّره «مختبراً للتجارب، مختبراً يسعى فيه ما «لم يتحقّق بعد» *le non-encore* إلى شقّ طريقه صوبَ أن يفسَّر/ يتحقَّق»⁽¹⁾.

على هذا النحو يفكّر بيديما في التقليد في حركيته، على عكس كلّ محاولة لتشيئته، فالتقليد ليس معطىً ناجزاً ونهائياً لا مفرّ منه، بل هو ما يُبنى ويُبدع، ما نحوّه ونُبْلُوْرُه⁽²⁾. يصير التقليد شكلاً من أشكال التحويل. إذ نفهم التقليد كما ينبغي، فإننا ندرك أنه لا يعني «التكرار، بل هو نقلٌ، وتحويلٌ، وتوصيلٌ *transduction*، ويتضمّن بوجه عام حركة عبور من... إلى... إن التقليد هو في، جانبه الغالب، ترجمةٌ تنقلُ إلى اللّحظة الراهنة ما أُنجَزَ في لحظة زمنية سابقة *in illo tempore*»⁽³⁾. إن التقليد عبورٌ ومرورٌ وانتقالٌ، غير أنه أيضاً قطيعةٌ وابتكارٌ. فهو يتعارض مع الانغلاق والانطواء، ويشير إلى اللّقاء

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 232.

(2) انظر بيديما (J.-G.), 2000a، ص 107: «أما التقليد، فهو ليس مجرد نقل بسيط لما هو متحصّل ومتحقّق، بل هو يسعى إلى أن يكون نقلاً محوّلاً (تحويلاً وخلقاً) بين تجرّبه متلقّاة وتجربة معاشة. إن التقليد، بما هو مترسّخ في التناقض الذي تحمّله التجربة المعاشة إلى التجربة المتلقّاة، لا يجيأ إلّا بنفي ذاته».

(3) Bidima (J.-G.), 1997a, p. 113.

والإبداع، والتعدّد المتشظّي والانفتاح القائم على «نهج لا استمراريّ»، حيث «ما كان» *l'ayant-été* الذي نسجن فيه تقاليدنا يتصدّع كما لو أنّه «كان غير متحقّق»⁽¹⁾ *ayant été-non-réalisé*. تلك هي سبيلنا إلى التحرّر من قيود الماضي، وإزاحة كلّ أشكال الحتميّة؛ السبيل التي سوف تفتح الأبواب أمام الممكن وأمام الإبداع بكامل معنى الكلمة. وهكذا سيّتح إمكانية التحلّل ممّا لا يتوافق مع انتظاراتنا وحاجاتنا ورغباتنا، في الماضي وفي الحاضر، ونفيه. وسيّتح تصوّر أشكالٍ من الحاضر، ولربّما ساعدنا في تحقيقها عبر تفعيل اختيار من الاختيارات التي تنفتح أمامنا.

إذا كان ويردو يصرّ على الحفاظ على التّقاليد الإفريقيّة داخل الفلسفة الإفريقيّة، فإنّه مع ذلك يدعو إلى استعمالها استعمالاً نقديّاً وحذراً. على الفيلسوف الإفريقيّ، بالنسبة إليه، أن يسعى إلى إماطة اللثام عن الفلسفة الإفريقيّة التّقليديّة عبر توضيحها وإعادة بنائها، أي بأن يميّز فيها ما هو حيّ على الدوام أو يستحقّ أن يعاد إحياءه⁽²⁾. وفكرة «الاستحقاق» *mérite* أساسية في هذه العودة إلى التّقليد -العودة التي هي انعطافٌ أكثر ممّا هي رجوعٌ إلى- لأنّ التّقليد ليس صالحاً برمته. ففي ظلّ وضعيّة الواقع الإفريقيّ الحالية، يوصى بانتهاج الاختيار المستنير هو؛ اختيارٌ يعتمد مبدأ الاستحقاق، في مواجهة أيّ غوايةٍ «للتّقليدانية» *traditionalisme* التي قد تدفعنا إلى «أن نثمنّ تثنياً

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 232.

(2) Wiredu (K.), 2004, p. 11.

حصرياً خطاطةً مبسّطةً وسطحيّةً وخياليّةً للتقليد الثقافي»⁽¹⁾. يتقاسم ويردو هذه الممارسة، وهذه الانتقائية تجاه التقليد، مع فلاسفةٍ أفارقةٍ آخرين، من قبيل إيبوسي بولاغا وهونتونديجي. وينصح الفيلسوف الكاميرونيّ «بتثمين التقليد، طالما أنها تسمح بنقدٍ بناء، وطالما تقدّم نماذجٍ لممارسات تحرّرية»⁽²⁾. أمّا الفيلسوف البيني فيدعوننا إلى اعتبار «التقاليد الإفريقيّة غير أحاديّة، مثلها مثل أيّ تقاليد أخرى في قارةٍ أخرى، فالتقليد الثقافيّ تراثٌ مركّبٌ، متناقضٌ، متعدّدٌ، نظامٌ مفتوحٌ على اختياراتٍ متعدّدة يتعيّن على الجيل الحاليّ تحديثها جزئيّاً، عبر تثمين هذا الاختيار أو ذاك، والتّضحية ضرورةً بالاختيارات الأخرى الممكنة». ويكون هذا الاختيار «موضوع صراعٍ حاليّ، وموضوع نقاشٍ مستمرّ»⁽³⁾. ويقترح ويردو فهماً براغماتيّاً للتقليد. فالرجوع الأعمى للتقاليد غيرٌ مناسبٌ للفعل في المجتمعات المعاصرة، بل أكثر من ذلك، إنّه يؤدّي إلى نتائج عكسيّة في معظم الأحيان⁽⁴⁾، لأنّه جزء من مفارقةٍ تاريخيّة تقوم على المحافظة على ما كان مناسباً في أزمنة ماضية، وعلى فرضٍ حلولٍ تقليديّة، كانت ملائمةً لوضعيّاتٍ أخرى، على مشكلاتٍ معاصرة. ويتساءل أدوتيفي Adotevi بدوره: «ما علاقةُ التّقاليد التي نعتبرها نقيّةً، مع واقع اليوم؟ هل كانت بالفعل موجودةً في إفريقيا القديمة؟ هل ما زالت تؤدّي الدور الذي يتعيّن أن تلعبه

(1) Hountondji (P.), 1977, p. 229.

(2) Eboussi-Boulaga (F.), 1977, p. 151.

(3) هونتونديجي (P.)، 1977، ص 228: للقبسّين معاً.

(4) Wiredu (K.), 1980, p. 41.

داخل قارة أصابها الاستياء من تجاوز ثقافتين؟ أليست التقاليد سوى شيء مثير للسخرية، شيء ينتمي إلى فكر منزو على خلفية ممارسات مستسلمة؟ وأخيرًا ما الهامش الذي نتوفر عليه للاختيار بين إفريقيا اليوم وإفريقيا الأمس؟»⁽¹⁾.

يفترض انخراط مجتمع ما في التاريخ أن يقوم، هذا المجتمع، باختيارات انطلاقًا مما يعرضه له الماضي، سعيًا إلى ابتكار حاضر ومستقبل. فعند «النقطة العقدية للتقاطع المتناقض، بين الأفق التكويني génétique للماضي والأفق الطوباوي للمستقبل، يكمنُ مشكلُ الإبداع في إفريقيا»⁽²⁾، مشكلُ أيّ إبداع أو ابتكار للحاضر. هكذا تُبدع التقاليد وتُطوّر، فهي ليست شيئًا آخر سوى ابتكار وإبداع واختيار. إن «إضافة نعت ابتكار إلى التقليد، «ابتكار التقليد» مجردُ حشو، ونافلة من قول»⁽³⁾. ولكي تتمكن التقاليد من التعبير عن نفسها بوصفها كذلك، عليها أن تمر بالضرورة عبر الآخر، وأن تتجاوزَه. لا يعني اللقاء مع الغير بالضرورة إدماجه في الذات، إذ يمكنه أن يستثير فينا [مشاعر] النبذ. وفي جميع الأحوال يؤدي اللقاء إلى تجاوز الذات والغير، في آنٍ. فهو لا يترك أحدًا في لامبالاته، ولا يسمح لأحد بأن

(1) Adotevi (S.S.), 1998, p. 209-210.

(2) بيديا (J.-G.) Bidima، 1993، ص 235. انظر أيضًا إيوسي بولاغا (Eboussi-Boulaga (F.)، 1977، ص 151: «إن التقليد كما ينبغي له أن يكون، ينطوي على حتمية تحقق في المستقبل، في شكل مجتمع المصير، في شكل مصير. لا يوجد الماضي إلا في علاقة بنشاط ومشروع. أي مقارنة أخرى تجمّد التقليد في الجوهر، تجمّده في عناصر عديدة، ولكنها خاملة».

(3) Appiah (K.A.), 1998, p. 278.

يُخرج منه براءً من أيّ أثر. إنّ اللّقاء تجربةً متناقضةً، إذ تلتطّخ بالآخرين، ونثرى بهم؛ علاوة على أنّ تصفية الاستعمار المفاهيمي التي يدعو إليها ويردو تصاحبها إعادة بناء تقليدٍ فلسفيّ جديد. وفعل إعادة البناء هذا، هو عمليةٌ مزدوجة تقوم على المساءلة النقدية للتقاليد الإفريقيّة، ولللسفات الغربيّة على حدّ سواء. ويعني هذا بناءً تقليدٍ فلسفيّ إفريقيّ حديث، يسمح بالتّفكير في الفلسفة الإفريقيّة بطريقة عملية، وإدماجها في المعاصرة الإفريقيّة التي تميّز بتراثٍ مزدوج، تقليديّ إفريقيّ واستعماريّ أوروبيّ، كما تميّز بثنائيّة في القيم والمفاهيم، ويحكّمها ضربٌ من «الفصام الأخلاقي»⁽¹⁾. سيكون التّقليد الفلسفيّ الإفريقيّ المعاصر تركيباً لصنفيّن من الفلسفة الإفريقيّة، الفلسفة التّقليديّة والفلسفة بالمعنى الغربيّ. ويبدو لو يردو أنّ الفلسفة الإفريقيّة المعاصرة ملزمةٌ ضرورةً بالتجذّر في التّقليد الإفريقيّ، بقدر ما عليها أن تتكيّف مع الوضعيات المعاصرة، وهذا ما يفرض عليها عدم تجاهل الفلسفات الغربيّة. لا يمكن للفيلسوف الإفريقيّ أن يتجاهل مساهمات التّقاليد الفلسفيّة الأجنبيّة الحاضرة في إفريقيا - نتيجةً للقاء المستعمر - لأنّها ليست مفيدة فحسب، بل ضروريّة، إذ لا يملك الفيلسوف الإفريقيّ تقليدًا فلسفيًا، نتيجةً لغياب الكتابة. «ما من خيار لدى الفيلسوف الإفريقيّ سوى أن يقوم بأبحاثه الفلسفيّة بتعالقٍ مع الكتابات الفلسفيّة للشعوب الأخرى، لأنّ أسلافه لم يخلّفوا له إرثًا في ذلك. عليه بالضرورة أن يدرس الكتابات الفلسفيّة لمناطق أخرى،

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 23.

لأنه من غير الحكمة أن يحاول التفلسف ضارباً على نفسه عزلةً من كلِّ التيارات الفلسفيّة المعاصرة»⁽¹⁾.

لقد محا غيابُ أثر الكتابة إرثاً فلسفياً إفريقيّاً. ومع ذلك لا ينبغي استخدام المقولات دون فحصٍ نقديٍّ، ودون مساءلةٍ صلاحيتها؛ بما يعني التعامل مع الفلسفة الغربيّة لاتخاذ مسافة منها. لقد دعا هونتوندجي منذ 1977 إلى مثل هذا الاشتغال الذي يفترض أن يكون الفلاسفة الأفارقة جزءاً من التقليد الفلسفيّ الغربيّ من أجل تجاوزه. كتب: «لن نبني فلسفةً إفريقيّةً أصيلةً، فلسفة حقيقيّة وإفريقيّة حقاً، عبر الالتفاف على التقليد الفلسفيّ الموجود (بهذا المعنى، بالطبع، أستخدم صفة «أصيلة»). لن نتفلسف حقاً عبر الالتفاف على الإرث الفلسفيّ العالميّ ناهيك عن تجاهله، بل على العكس من ذلك، لا بدّ لنا من استيعابه كي نتجاوزه أمثلاً تجاوزٍ»⁽²⁾. في ظلّ هذه الشّروط وحدها، يمكن للفلسفة الإفريقيّة أن تكون «إبداعاً حرّاً ومساهمةً في إثراء التقليد الإفريقيّ نفسه، بوصفه نظاماً منفتحاً على خيارات متعدّدة»⁽³⁾. إنّ انتفاء الفلاسفة الأفارقة المزدوج؛ إلى التقليد الغربيّ -بحكم تكوينهم-؛ وإلى التقليد الإفريقيّ [بحكم أصولهم]، يجعل من الفلسفة الإفريقيّة فلسفةً مقارنةً⁽⁴⁾ تفكُّ تشابك المتداخل وتوضّحه، وتستخرج مختلف العناصر المكوّنة للوقائع المركّبة وتحلّلها.

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 48-49.

(2) Hountondji (P.), 1977, p. 82.

(3) Ibid, p. 234.

(4) كثيراً ما تستعمل «تصفية الاستعمار المفاهيمي لويردو» الفعل «to disentangle»، ومشتقاته.

والواقع أنّ على هذه الفلسفة أن تتطرق، في آنٍ، إلى المشاكل الموروثة عن «الفلسفة التقليديّة الإفريقيّة»، وإلى تلك التي لا تجد أصولها في إفريقيا. وهكذا على التقليد الفلسفيّ الإفريقيّ الجديد أن يعقد الوصل بين التراث وبين اللّقاء، بين الانتساب وبين إدخال عناصر جديدة مغايرة. ليس بوسع التقليد أن يبنّي إلاّ عبر الفرز النقديّ لما يمكنه أن يكون مفيداً في الإبداع المفاهيميّ لكلّ فلسفة إفريقيّة ولكلّ تقليد، وأيضاً عبر تجاوز ما يطرّحانه، أي تجاوز التقاليد الفلسفيّة غربيّة وإفريقيّة. وهكذا يبدو أنّ الفلسفة الإفريقيّة «لا يمكنها أن تتحوّل إلى عمليّة مستدامة إلاّ إذا استدمج الفلاسفة الأفاقة الشروط التّالية:

- تجاوز الخطاب والمنهج الإثنوفلسفيّ؛

- خلق فضاءٍ للحوار بين المثقّفين الأفاقة؛

- الوعي بثقافة الكتابة بوصفها أساساً لكلّ علم؛

- التّحرير السياسيّ للتعبير في إفريقيا [...] حينها يمكن أن ينشأ ويتطوّر تقليدٌ فلسفيّ إفريقيّ حقيقيّ [...] لن تكون ثمّة فلسفة إفريقيّة بصيغة المفرد، بل بالأحرى فلسفات إفريقيّة أي فلسفة إفريقيّة واحدة ومتعدّدة»⁽¹⁾. فلسفة تبدع نفسها بقدر ما تبني بالتدرّج تقليدها الخاصّ بوصفه نقلاً وإبداعاً وتأسيساً؛ فلسفة بقدر ما تهضم إرثها ولقاءاتها، تتحوّل بالتدرّج إلى أرضٍ للضيافة عبر تحويل فكرة «الفلسفة الإفريقيّة» نفسها...

(1) Obanda (S.), 2002, p. 163.

...سعيًا إلى التفكير في الفلسفة،

بوصفها حركةً وفضاءً للقاء

عند قراءة أعمال كافيل Cavell الذي يرفض المماثلة بين الفلسفة الأمريكية والفلسفة التحليلية، ويبحث في إرث الفلسفة الأوروبية داخل الفكر الأمريكي؛ يكشف مارك كريون Marc Crépon تحويلاً حقيقياً لفكرة الفلسفة القومية. فهي [عنده] بعيدة عن التعلق بخاصية معينة أو ذهنية بعينها، وإنما هي الشرط الضروري للتفكير في نشر الفلسفة من خلال الألسن والثقافات. قد نتحدث عن الفلسفة الفرنسية، لا من أجل الاهتمام بممارسة تابعة للتقليد وللذهنية الفرنسية، بقدر ما نلتفت إليها بغيّة التساؤل عما ستصير إليه الفلسفة الألمانية، والفلسفة الإنجليزية أو الفلسفة الإيطالية في فضاءٍ آخر غير فضاء الثقافات والألسن الأوروبية التي ترتبط بها، ودون أن يعني هذا الارتباط بالضرورة الانتماء. [...] ليست «العلامات القومية» الخاصة بهذه الفلسفة أو تلك علامات على الولاء لثقافة معينة أو ارتداد إلى هوية ما، ولكنها موجّهات التحويل، إنَّها شروطُ المرور من نقطة انطلاق إلى نقطة وصول»⁽¹⁾. ومن هذا المنظور لا يمكن البتة اعتبار الفلسفة القومية فضاءً مغلقاً، وإنما أرض ضيافة. ولا يمكن لذلك أن يتحقّق إلاّ إذا اعتبرت الفلسفة نفسها فلسفةً، واعترفَ بها كذلك، أي إذا ما فهمت بوصفها فلسفة قومية أو قارية أو إفريقية واعترفَ بها الآخرون بوصفها كذلك. ويفترض هذا ألا يكون وجودُ الفلسفة الإفريقية موضع شكّ، بل مؤكداً ومعترفاً به،

(1) Crépon (M.), 1998, p. 258.

حتى تكون مشروعاً للقاءات، لا مكاناً مغلقاً لا انفتاح له. وما دامت الفلسفات الإفريقية تستعين بالفلسفات الغربية أو تسائلها، وتستعمل، في معظم الأحيان، اللسان نفسه الذي تستعمله هذه الفلسفات، فإن العلاقة ثقافة-لسان-فلسفة لا يمكن أن تكون كما تصوّرها الفلاسفة الأوروبيون إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين⁽¹⁾. ومن هذا المنظور لم تعد الإشكالية هي «نشر الفلسفة عبر الألسن والثقافات»، بقدر ما هي استعمال الفلسفة في سياق آخر مغاير لسياق إنتاجها، استجابةً لانتظارات مغايرة. لذلك يمكن للفلسفة الإفريقية أن تكون وسيلةً لملاحظة واختبار تحولات فلسفات الدول المهيمنة، في الدول المهيمن عليها؛ و/ أو ملاحظة واختبار الطريقة التي تستعمل بها الفلسفات التي أُنتجت في سياقٍ معيّن، وفي مجتمعات لها تنظيماتها وانقساماتها الاجتماعية والسياسية الخاصة، من قبل فلاسفة يعيشون في تلك المجتمعات التي تعرّضت للتّحقير، والاستغلال، بل للإمعان في الاستغلال، مجتمعات مثقلة بالديون، تعيش الفقر والحرمان، وشهدت، منذ وقتٍ قريبٍ، أحداثاً مأساوية (صراعات مسلحة، إبادة جماعية، ديكتاتورية، مجاعة، إرهاب)، مجتمعات تبذل جهودات لإعادة بناء ذاتها وتشكيلها في وضعيات ما بعد الاستعمار والاستعمار الجديد. وهكذا تتحوّل الفلسفات الإفريقية إلى منعطفٍ، وتصبح هي اللّحظة التي تنحرف فيها الفلسفات عن مسارها الأصلي كي تتجدّد، وتتكاثر وتتنظّط على هذا النحو، وتتشكّل في صورةٍ مشكالية

(1) تفكّر خاصّة في هيردر.

(متناظرة الانعكاسات) Elle se kaléidoscope، في مفعولاتٍ مرايا لا تنضب، حيث الفلسفةُ الإفريقيَّةُ والفلسفةُ الغربيَّةُ تنعكسان بعضهما في بعض. وهكذا يمكن أن «نقرأ إفريقيا عن طريق فوكو»، ولكن بطريقة معكوسة ومماثلة، ومن سداد الرأي أيضًا «قراءة فوكو عن طريق موديمي»⁽¹⁾. فلا تني الفلسفات الإفريقيَّة عن تهجير الفلسفات والمفاهيم الغربيَّة من ترابها وإعادة توطينها.

وهكذا تبني الفلسفة الإفريقيَّة نفسها بوصفها لقاءً عبر القيام بانعطافٍ وتجديدٍ للفلسفات الأخرى التي تستدعيها. وعلى سبيل الدليل على ذلك فلسفة سليمان بشير دياني، وهو فيلسوف سنيغالي تكوّن في أرقى مراتب التقليد الفرنسيّ (المدرسة العليا للأساتذة بزقاق أولم، وهو مبرّز في الفلسفة)، وأستاذ في الجامعات الإفريقيَّة (جامعة شيخ أنتا ديوب في داكار) والجامعات الأمريكيَّة (جامعة نورث وسترن في شيكاغو، ثم جامعة كولومبيا في نيويورك)، وكرّس نفسه لدراسة جبر بول Boole والمنطق، ويسائل الإسلام أيضًا من زاوية لقاءاته المتعدّدة، الإفريقيَّة والعربيَّة والهنديَّة والباكستانيَّة، لا من زاوية الخطاظة الثنائيَّة الاختزاليَّة (إسلام/مسيحية؛ عالم إسلاميّ/غربيّ...). خصّص دياني كتابًا لمحمد إقبال الذي تمثّل فلسفته «لقاءً روحياً بين العالم الإسلاميّ والفكر الأوروبيّ»⁽²⁾ على أرض الهند، ويقدم دياني عرضًا لقراءة فلسفيَّة تتخذ شكلَ سلالٍ. يقرأ الفيلسوف

(1) دياوارا (M.) Diawara، 1990. ينوي موديمي القيام بحفرياتٍ للخطابات والمعارف الغربيَّة حول إفريقيا.

(2) لامون (F.) Lamand، تقديم إلى إقبال (M.) Iqbal، 1996، ص X.

السَّنغالي إقبالاً الذي درس القرآن أساساً من خلال أعمال برغسون، وباتاي Bataille، وفوكو، وبيرجي Berger الذي هو نفسه يطرح قراءةً للفايل Lavelle، إلخ. ويقدم قراءته لفلسفة إقبال حول الشخصية، والزمان، والفعل، في ضوء فلسفة غاستون بيرجي. وبوصفه فيلسوفاً للقاء يسعى دياني إلى تسليط الضوء على التأثيرات المتعددة في الفلسفة الإقبالية، وأساساً تأثيرات سبينوزا، وليبنتز، والغزالي، وغوته، وكانط، وابن الرومي، وثير دو شاردان⁽¹⁾ Teilhard de Chardin... فيخبرنا بأن شخصية نيتشه حاضرة بقوة في أعمال إقبال و«تشكل موضوعاً شعرياً أكثر منها فلسفةً تثار وتناقش لذاتها»⁽²⁾، رغم أن إقبال أقرب إلى الإنسان الكامل في التقليد الصوفي منه إلى الإنسان الأعلى النيتشوي. إن المنبع الأول الذي يستلهم منه إقبال يظل هو التقليد الصوفي، حتى وإن انحرف عنه في بعض الأحيان. كما أن تأثير برغسون لا جدال فيه، ولكن في حدود معينة⁽³⁾. ويفضل دياني قراءة التصور الإقبالي للزمان من المنظور البرجيري (نسبةً إلى بيرجي) لا بحسب الديمومة البرغسونية، بالنظر إلى أن إقبال قد تخلى عنها عبر إقحام مفهوم الغائية. إن فلسفة دياني هي تفكيرٌ إفريقيٌّ يسعى

(1) إقبال وثير دو شاردان، التقيا، عرفا بعضهما بعضاً.

(2) Diagne (S.B.), 2001, p. 63.

(3) التقى الرّجلان. يقرّ إقبال لبرغسون باستحقاق أن يكون «المفكر المعاصر الوحيد الذي كرّس تفكيراً فلسفياً لمفهوم الديمومة»، انظر إقبال (M.) Iqbal، 1955، ص 54. على أن برغسون المرحلة المتأخرة هو الذي يبدو أنه قد أثر أكبر تأثير في إقبال. بعض أشكال الفهم لهوية إقبال ليست برغسونية من حيث إنها، على ما يبدو، تتصور إمكان إتمام صيرورة-فردية (انظر دياني S.B. Diagne، 2001، ص 34).

إلى لقاء الفلسفة الغربية وغيرها. وقد مكنته دراسة أعمال إقبال من الخروج من ثنائية إفريقيا/ الغرب التي سجن فيها معظم الفلاسفة الأفارقة أنفسهم، ومن التفكير في اللقاء عبر ممارسته بأكثر ما يمكن من الانفتاح.

وحضر هذا الانشغال باللقاء والحركة بقوة في أعمال بيديا أيضًا، إذ يسعى، في عرضه للفلسفة الإفريقية، إلى التفكير في الوساطة *médiation* في المقام الأول، ويدعوننا إلى قراءة الفلسفات الغربية في رحلتها الإفريقية⁽¹⁾ بطريقة جديدة. لم يعد الأمر يتعلّق مطلقًا بالرجوع إلى الأصول، وإنما يتعلّق بمساءلة أفق التلقّي عبر النظر إلى الفلسفة القومية بوصفها حوارًا، وعبر فهم الفلسفة الإفريقية «باعتبارها عمليةً وفعلاً، لا حالة ركود (*stasis*)»، أي إنّ الأمر لا يتعلّق بمشكلة تحديد الفلسفة الإفريقية، وإنما يتعلّق «بعملية التلفظ والتعبير *procès de profération*». وهذه القراءة للفلسفة تعطي الأفضلية للمتعدّد على حساب الواحد وتشدّد على تكاثر التلفّظات⁽²⁾. يعدّ كتاب الفلسفة الزنجية الإفريقية *La Philosophie négro-africaine* مناسبةً قدّم فيها بيديا نظرةً بانورامية للفلسفة الإفريقية، نظرةً تبرز كيف أنّ الموضوعات التي يعالجها الفلاسفة الأفارقة تكون في كلّ مرّة فرصةً لتحويل الفلسفات الغربية. وهكذا يعرض الاستعمالات الإفريقية لفلسفات ماركس، وأرسطو، وهيغل، بل والنظرية النقدية.

(1) انظر بيديا (J.-G. Bidima)، 1995.

(2) Bidima (J.-G.), 1995, p. 5.

يحلل، على سبيل المثال، «التلقّي السياسي لماركس ونقد الفلاسفة له، وكونيّة الماركسية وقابليّتها للتطبيق، ومسألة الطبقات الاجتماعيّة، ووجهة نظر فلاسفة جنوب إفريقيا⁽¹⁾ [من ماركس والماركسيّة]» سعياً إلى إبراز كيف سلّطت القراءة الإفريقيّة الضوء على نوع من النزعة المركزيّة الأوروبيّة للماركسيّة، تتناقض مع ادّعائها الكونيّة، وهذا ما يطرح مشكلة قابليّتها للتطبيق في إفريقيا، ممّا مكّن من ظهور مفاهيم الاشتراكيّة الإفريقيّة، والتضامن ujamaa⁽²⁾، والوعيانيّة consciencisme. ويقرُّ بيديا بأنّ أهمّ القراءات الإفريقيّة لماركس تغاflت عن المقولات الاقتصاديّة (القيمة، فائض القيمة، المال، السلعة، الرّبح...) وبالتالي، لم تسمح بالتّفكير في وضعيّة الفيلسوف الإفريقيّ نفسه بوصفه أجيّراً، أو في تحوّل المفهوم إلى بضاعة. لقد اهتمّت القراءة الإفريقيّة لأرسطو بمدى قدرة مقولات اللّغة على التعبير عن فلسفة معيّنة⁽³⁾. وقد استعمل أرسطو «لرفع من قيمة»⁽⁴⁾ التّفكير في الطابع الفلسفيّ للألسن الإفريقيّة، وكان من الممكن اللّجوء إليه «لتحليل العلاقات بين الفرد والجماعة في إفريقيا في ضوء التمييز الأرسطي بين الخاصّ والعام»⁽⁵⁾. ولم ينس بيديا الإشارة إلى موقف هيجل العنصريّ من لون البشرة⁽⁶⁾ ونزعة التمركز الذاتي الأوروبيّ لديه، ويأسّف «لكون

(1) Bidima (J.-G.), 1995, p. 19.

(2) كلمة باللغة السواحلية تعني الاشتراكية والتضامن. (المترجم)

(3) انظر أعلاه، الفصل الثاني.

(4) Bidima (J.-G.), 1995, p. 27.

(5) Ibid, p. 28.

(6) انظر أعلاه، الفصل الثاني.

الإشكالية الاستعمارية التي تقوم على الإساءة لثقافة إفريقية مجيدة، قد أفسدت لسوء الحظ تحليل هيجل»، ولم تضع براديجم التقدم والروح الهيجلية موضع تساؤل حقيقي. وقد حافظت القراءة الإفريقية، على العكس من ذلك، على «نظرة انتصارية وجبرية ولاهوتية»⁽¹⁾ للتاريخ. ويواصل بيديا عرض الفلسفة الإفريقية من خلال أشكال الاستعادة - مع ما يفترضه هذا اللفظ من تحويلات - الإفريقية للتأويلية، وفلسفة اللغة، والفينومينولوجيا، والشعرية، والنسوية، وما بعد البنيوية.

ويصرف الفيلسوف الكاميروني اهتمامه مطوّلاً إلى النظرية النقدية Théorie Critique لمدرسة فرانكفورت⁽²⁾ التي حظيت باهتمام جيل ما بعد الاستعمار، جيل الأحزاب الوحيدة ومخططات التقويم الهيكلي؛ الجيل الذي وجد نفسه يواجه عدم ملاءمة عمليات النقل التكنولوجي، وتدمير الغابات، وتصدير النفايات النووية إلى إفريقيا. «ولأنّ الأفارقة السود جزءٌ من بنية سياسية واقتصادية دولية تستبعدهم، فقد أصبحوا «معدّبي الأرض» (فانون Fanon)، وما كان للنظرية النقدية، باعتبارها «فكرًا للمنفى» (أبينصور Abensour) وفكرًا للمنفين، إلّا أن «تجذبهم»⁽³⁾. لقد أتاح هابرماس وماركوز وبنيامين وبلوخ التفكير في الاستلاب، وفي فساد التواصل، وفي العقلانية التقنية، وفي «أمل من لا يرجون أملاً»، وفي اليوتوبيا. وانتهى استعمال بيديا للنظرية النقدية إلى

(1) بيديا (J.-G. Bidima)، 1995، ص 31: للقبسّين معاً.

(2) انظر بيديا (J.-G. Bidima)، 1993.

(3) Bidima (J.-G.), 1995, p. 38.

قراءة ثلاثية: قراءة مع النظرية النقدية وضدّها⁽¹⁾، وهي قراءة للتاريخ الإفريقي وفق براديجم الانقطاعات، «متسلّحة بالنقد الأدورني (نسبةً إلى أدورنو)، مستلهمة النقد الهوركاييري-الماركوزي (نسبةً إلى هوركايير وماركوز)، دون أن تغفل العقلانية الأداتية وتأثيرها في السياسة، ودون أن تتجاهل الموضوعة البنيامينية-المركزية (نسبةً إلى بنيامين وماركوز)، موضوعة «أمل من لا يرجون أملاً»، مع الحذر من فكرة التقدّم؛ وقراءة ثانية «للنظرية من زاوية مقولة الإمكان» تُبرّز «الالتباسات، وأشكال الاتّصال والقطائع، وتعيد تشكيل الوساطات»؛ ثم أخيراً قراءة ثالثة «تنزع النظرية من المركزية الأوروبية، ومن النزعة الأكاديمية، كي تستخدمها، أو تقوّضها، في الفضاء العمومي الإفريقي»⁽²⁾، وتتيح اكتشاف «كيف تمّحي فكرة الممكن في تاريخ معيّن أي تاريخ إفريقيا الحالية»⁽³⁾. يسعى بيديا، انطلاقاً من قراءته النظرية النقدية، إلى إدانة العنف في إفريقيا، كي يستبدل به مفهوم الممكن⁽⁴⁾. وبفضل ضربٍ من التوازي الذي يقيّمه بين ألمانيا فايمار، حيث تطوّرت النظرية النقدية، وبين الوضعية ما بعد الاستعمارية أو الاستعمارية الجديدة في إفريقيا، استطاع بيديا أن يضع الحدّات الإفريقية في سياقها، ويفحصها ويقيّمها، سواء أكانت هذه الحدّات مع النظرية النقدية أم ضدّها. ومع وعي بيديا بأن «النظرية

(1) Bidima (J.-G.), 1993, pp. 18, 24, 135.

(2) بيديا (J.-G.) Bidima, 1993, ص 43؛ انظر أيضاً ص 10.

(3) Bidima (J.-G.), 1993, p. 135.

(4) انظر أدناه، الفصل الرابع.

النقدية قابلة للفناء، مثلها مثل أيّ نظرية نشأت ضمن تاريخ معين»، فإنه يستدعيها، بالنظر إلى أنها «فكرة تقبل إمكانية تدميرها الذاتي والانفتاح على المحتمل حدوثه، وبذلك تظل حية أكثر من أي وقت مضى»⁽¹⁾؛ نظرية قابلة لأن تهجر وتوطن في سياق آخر، وفي وضعية تاريخية وثقافية جديدة. تعني إعادة استثمار النظرية النقدية إذن، أن يكتشف [الفيلسوف]، باعتماد منهجه الخاص، كيف يكون الفكر السالب ممكناً، في وضعية تاريخية مغايرة لوضعية النظرية النقدية. إن «ممارسة النظرية النقدية» تكمن في فحص كيف يستقر الفكر الهوياتي وترسب، داخل تكوين تاريخي»⁽²⁾.

يجسد هذا النهج، تجسيداً تاماً، ما يمكن أن تكونه فلسفة إفريقية بوصفها انعطافاً ولقاءً، تلقياً وتفكيكاً، استعادة أدواته [...] وتحويلاً⁽³⁾. وهنا نصادف، مرة أخرى، تفسيراً شلالياً (على هيئة شلال): يدرس بيديا كلاً من أدورنو، وهوركهايمر، وماركوز، وهابرماس الذين يقدمون هم أيضاً قراءات لكانط وهيغل، وفرويد، وماركس... ومن خلال مجابهة هذه النصوص بالوقائع الإفريقية يتوصل بيديا إلى إبراز حدودها، ويكشف أن «أحد العوائق التي لا تسمح للنظرية النقدية بأن تعمل على انبثاق الممكن ضمن المحايثة، هو إغفالها إحدى جهات الزمانية modalité de la temporalité، التي

(1) بيديا (J.-G.) Bidima، 1995، ص 31: للقبسين معاً.

(2) Bidima (J.-G.)، 1993، p. 227.

(3) Ibid، p. 18.

هي «الكايروس»⁽¹⁾ «Kairos»⁽²⁾، وإغفالها أيضًا مفهوم الميتيس Métis، أو الحيلة، الذي ينسف كل مأسسة. إن الطريقة التي فهم بها بيديا النظرية النقدية أبرزت أن هذه النظرية لم تُنتج نقدًا للاقتصاد السياسي، ولم تكن قادرة على طرح تحليل فعلي لأوجه اختلاس فائض القيمة، وعلى طرح استراتيجية شمولية للتغيير⁽³⁾. ويلاحظ بيديا أيضًا أن «جميع العناصر التي يمكن للممكن من خلالها أن يعبر عن نفسه (النفي، التخيل، التواصل، المغايرة إلخ) حاضرة عند كل مؤلف، غير أن [...] لا أحد منهم ذهب بفكرة الممكن إلى أقصاها، أي إلى حد تحقق الاحتمالات»⁽⁴⁾. يضاف إلى ذلك أن بيديا يقتبس من إرنست بلوخ، غير أنه يرفض نزعتَه التصوفية.

يكشف نهج بيديا، شأن نهج س. ب. دياني، عن إرادة التصريح باللقاء وإنتاج فلسفة تكون بمثابة ممرّ وعبورٍ للخطابات والوقائع. ومن هذا المنظور لم يعد الأمر يتعلق بفهم الفلسفة الإفريقية بوصفها إفريقية «على نحو خاص»، أي فلسفة لا شبيه لها وفي تعارض جذريّ مع الفلسفة الغربية. على العكس من ذلك، تتشكّل ملامح الفلسفة الإفريقية بطرق متعدّدة، لأنها نتاج لقاءات مختلفة، وتركيبٌ لشظايا عديدة تشير إلى ثرائها ووفرتها. إن الفلسفة الإفريقية باعتبارها

(1) الكايروس إحدى معاني الزّمان في اليونانية، ويشير إلى زمن اللّحظة الملائمة التي ينبغي اغتنامها؛ إنه زمنٌ محايثٌ للزّمان، ينبثق فجأةً، فإمّا أن يدركه الإنسان ويغتنمه، أو يظل غافلاً عنه، مكتفياً بالعيش في الزّمان العام. (المترجم)

(2) Bidima (J.-G.), 1993, p. 115.

(3) انظر بيديا (J.-G.), Bidima (J.-G.), 1993، ص ص 121 و 278.

(4) Bidima (J.-G.), 1993, p. 127.

أرض ضيافة تتوسّع عن طريق تلقّي الفلسفات الأخرى، وإجراء تحويلات عليها، وهي أيضًا طريقةً أخرى في التّفلسف، وفي التّعبير عن التّفلسف. وكما يلاحظ مارك كريبون «إنّ مطلب الفلسفة القوميّة ليس، في معظم الأحيان، ذريعةً للاعتراض على فلسفة أخرى، بل هو بالأساس طريقةً أخرى لممارسة التّفلسف»⁽¹⁾.

تسعى معظم الخطابات الفلسفيّة الإفريقيّة، سواء تعلق الأمر بالإثنوفلسفات، أم بتاريخخانية س. أ. ديوب، C.A. Diop، أم بالفلسفة الحكيمة *sage-philosophy* لأوديرا أوروكا، أم الفلسفة التّقليديّة لويردو، أم أعمال الفلاسفة الذين يسمّون محترفين (مهنّيين)، إلى إزاحة الغرب بما هو نموذجٌ، وإلى بلوغ نقطةٍ من الفهم، تصير معها الفلسفة الغربيّة شكلاً من التّفلسف، وليست هي الفلسفة بإطلاقٍ. سنواتٍ طويلةً ظلّت الإثنوفلسفة تعتبر نفسها طريقةً أخرى لفهم الفلسفة والتّعبير عنها. شهدنا ضرباً من «التآمر»⁽²⁾ بين ميادين وبراديجمات معرفيّة: تتداخل وتتمازج فيها، بكيفيةٍ غامضة، الإثنو/ أنثروبولوجيا، والفلسفة، والتاريخ، والسيكولوجيا، والسوسيولوجيا، والأدب جميعاً. وقد أفلح مانجون Mangeon حين سمّى هذا المزيج بين العلوم الإنسانيّة «اللاتخصّصيّة، أو التخصّص اللامنضبط *indiscipline*»، بوصفه «انتهاكا للحدود بين الميادين المعرفية، أكثر منه «تحللاً للميادين» نفسها، [...] وفي مثل هذا السياق، تشكّل التأويلاتُ «تهجيناً للممارسات

(1) Crépon (M.), 1998, p. 257.

(2) Mangeon (A.), 2004, p. 775.

الخطابية»⁽¹⁾. ويشدّد على أنّ «الميادين» ليست مجرد وحدات أو تقطيعات للمعرفة، بل هي تشير أيضًا إلى الأنظمة المفاهيمية وإلى العادات المعرفية التي تحدّدها. من هنا، إذ يعملُ عدم الانضباط المعرفي على تحريف/ تجميع معارف عديدة، فإنّه يحرف/ يجمع كذلك أنظمة التفكير التي تحترقها»⁽²⁾. ورغم أن بيديا ناقد لاذع للفكر الهوياتي والفكر القائم على التّحديد الهوياتي، إلّا أنّه يأسف للنّظرة التي لا تعتبر الإثنولوجيا إلّا من «جانبها الاستعماريّ، دون التكهّن بإمكانية تطويرها كميدانٍ معرفي»⁽³⁾. وفي مقال له صدر سنة 2011 «يندهش من أنّ أشكال النّقد التي تعرّضت لها الإثنوفلسفة سنوات 1960 - 1990 تجاهلت الأجوبة الخصبة التي قدّمها فتجنشتين سنة 1940 وميرلوبونتي سنة 1953 حول علاقة الإثنولوجيا بالتّفلسف (الإثنوفلسفة بوجه عام)»⁽⁴⁾. ويوضح بأنّ فتجنشتين يثبّت، على عكس هيدغر، بأنّ «الإثنولوجيا تساعد الفلسفة في تبني وجهة نظرٍ موضوعية»⁽⁵⁾. ويستشهد بقول فتجنشتين: «حين نستعمل الطريقة

(1) مانجون، 2004، ص 771. يبدو لنا هذا المفهوم الذي صاغه مانجون مناسبًا تمامًا لوصف العلاقات التي تنسجها الفلسفة الإفريقية مع غيرها من ميادين العلوم الإنسانية، وأيضًا لوصف وضعيّة المثقّفين الأفارقة والأمريكيين السود داخل الفلسفة والعلوم الإنسانية نفسها.

(2) Mangeon (A.), 2010, p. 233.

(3) بيديا (J.-G.), Bidima (J.-G.), 1998a، ص 299، وأيضًا 1995، ص 15: «إنّ الإثنوفلسفة تحتفظ بكامل أهميّتها، إذ تشير على الفلاسفة الأفارقة بأنّ يمتكّوا بالعلوم الأخرى، من غير تجاهلٍ أو انتقاص. ومن شأن هذا التعدّد في الميادين المعرفية أن ينبّه إلى حدود الخطاب الفلسفي».

(4) Bidima (J.-G.), 2011, p. 675

(5) Ibid, p. 675.

الإثنولوجيا، فهل يعني ذلك أننا نجعل من الفلسفة إثنولوجيا؟ كلا، هذا يعني أننا نتبنى موقفاً خارجياً تماماً، كي نرى الأشياء بكيفية أكثر موضوعية⁽¹⁾. ويعتبر بيديا عند قراءة ميرلوبونتي الذي يُميّز بين «الكونية العرضية/ الجانبية *universalité latéral* ويعارضها بالكونية المشرفة/ الصارمة *l'universalité de surplomb* التي يدّعيها معارضو [الإثنولوجيا] باسم «دقة» الفلسفة، و«حيادها» وموضوعيتها⁽²⁾؛ يعتبر أنّ «التجربة الإثنولوجية هي اختبارٌ مستمر للذات وللآخر، واختبارٌ للآخر من قبل الذات [...] ليست المجتمعات «البدائية» هي الموضوع الذي يُحدّد الإثنولوجيا، بل الإثنولوجيا طريقةٌ في التفكير تفرض نفسها حين يكون الموضوع هو «الآخر» وتلزمنا بتغيير أنفسنا. هكذا نصير نحن إثنولوجيين مجتمعاتنا الخاصة إذا ما اتخذنا منها مسافة⁽³⁾. ورغم إدراكه للمساهمة النظرية والعملية «لخصوم الإثنوفلسفة»، فإنّ بيديا يأسف مع ذلك لكون هؤلاء النقاد تجاهلوا النصوص التي كان من الممكن أن تكون قراءتها مفيدة، وأن تكون مصدرًا لتأملات جديدة. غير أنه يبتهج لأن «فلاسفة جنوب إفريقيا قد استعادوا عناصر التقليد الإفريقي، ليستخلصوا منه مفهوم أبونتو

(1) Wittgenstein (L.), Remarques mêlées, Paris, Garnier/Flammarion, 2002, p. 98.

ذَكَرَهُ بيديا (J.-G) Bidima (J.-G)، 2011، ص 675-676.

(2) Bidima (J.-G), 2011, p. 676.

(3) Merleau-Ponty (M.), Éloge de la philosophie, Paris, Gallimard, coll. «L'olio essais», 1960, p. 132-133.

ذَكَرَهُ بيديا (J.-G) Bidima (J.-G)، 2011، ص 676.

Ubuntu الذي يشير إلى أخلاق التجربة المعيشة؛ وديماس أ. ماسولو قد أعاد بناء مفهوم جيوك Juok الذي يشير إلى أخلاق الاستقامة لدى جماعة ليو Luo الكينية؛ فضلا عن إعادة ماموسي ديانى Mamoussé Diagne للشّهيّة داخل التفلسف في إفريقيا؛ ولاننسى أبحاث سليمان بشير ديانى حول الفلسفات الإسلاميّة، وعبد الله بارو Abdoulaye Barro حول الفلسفات اليهودية، وإليوا ميسي ميتوغو Éloi Messi Metogo حول اللامبالاة الدينيّة في إفريقيا؛ وكلّها مساهماتٌ تشير إلى ضرورة إعادة النظر في مفهوم الكونيّة المشرفة/ الصّارمة التي تبالغ في حذرها من الممارسات الاجتماعيّة الإفريقيّة. أمّا «الكونيّة العرضيّة/ الجانيّة» فتعطي الإثنولوجيا محتوى آخر، وتبحث في اليوميّ، وفي التقاليد الإفريقيّة وغير الإفريقيّة، وفي الممارسة المنبوذة، وفي الخيال، وفي يوتوبيات العالم، على تاريخيّة العقل داخل إفريقيا»⁽¹⁾.

أن نتفلسف بطريقة مغايرة يعني أيضًا أن نرفض الاختيار بين تحويل كلّ فكرٍ إلى تقليدٍ خرافيٍّ أو تبني النظرة الغربيّة للوقائع الإفريقيّة. وعلى المقاربة الفلسفيّة الإفريقيّة أن تنتقل إلى فضاءٍ جديد يتموضع بين الاختيارين، يسمح بالتّفكير في ما لا يمكن التّفكير فيه، وفي الممكن، وفي ما لم يتشكّل بعد⁽²⁾. إنّه يعني تحويل إشكاليّة الجذور باتجاه إشكاليّة الحركة، وتقبّل اختفاء الأصل باعتباره غير حاسم -رغم أنّ له مكانًا داخل خطاطة تفسيريّة معيّنة-، والقبول بأنّه لا

(1) Bidima (J.-G), 2011, p. 677.

(2) كثيرًا ما يستعمل بيديا عبارة «بين المنزلتين». انظر أدناه دراستنا لمفهوم «العبور» البيديمي، وكذا فكر «ما لم يكن بعد» و«الممكن» عند بيديا.

يمكننا الحسم في ما هو أول، وأنه لا يوجد بالضرورة «ما قبل»، وأن كل الأشياء قد تكون متزامنة. يعني ذلك كله أن نتموضع في أرض اللآيقين والغموض، وأن نُسائل بدهاء فكرة «الفلسفة الإفريقية» مثلما نُسائل أيّ فلسفةٍ قوميّة؛ أن نتخلّى عن فلسفة الجواهر ونفهم أن تحديد الأشياء والمفاهيم لا يعني تجميدها في ماهية ثابتة، وإنّما فهمها في حركتها وديمومتها ومحاولة تسليط الضوء عليها أكثر ما يمكن؛ وأن نسمح للفلسفة بأن تكون تفكيكًا وتهجيرًا، و«بحثًا قلقًا» وتجاوزًا للأنساق «نحو أفق ما ينفكّ ينفلتُ هاربًا باستمرار نحو حقائق جديدة»⁽¹⁾، أي أن نمكّن الفلسفة من أن تعيد بناء ذاتها واستثمار أراضٍ جديدة لم تكتشف. هكذا يدعو موديمي إلى «التخلّص من قواعد النظام الإستمولوجي الموروث عن الاستعمار»⁽²⁾، وإلى «تقبّل، دوننا تعقيد، حقيقة كون العلوم الإنسانيّة والفلسفة «أديّة» أساسًا، وإدماج الأدب إدماجًا كاملًا في بناء المعرفة وتبليغها وممارستها»⁽³⁾. من ثمّة، يصير من الممكن تصوّر تقاربٍ بين انشغال ف. ي. موديمي وانشغال بيديا الذي أقرّ أثناء تفكيره في الفنون الإفريقية بأنّه «كان من المثير للاهتمام أيضًا التقريبُ بين الفنون الإفريقية والأدب والفلسفة من أجل فحص المفاهيم المستعرضة التي توجد في الفن مثلما توجد في هذه الميادين»⁽⁴⁾، وكذا انشغال سليمان بشير ديان الذي

(1) Hountondji (P), 1977, p. 48.

(2) موديمي (V.Y.) Mudimbe، 1982، ص 71. ذكره مانجون (A.) Mangeon، 2004، ص 783.

(3) مانجون (A.) Mangeon، 2004، ص 783: للقبسّين معًا.

(4) بيديا (J.-G.) Bidima، 1998a، ص 72: الحاشية.

يدعو، مثل سابقه هو تونديجي وتوا، إلى بناء تقليد فلسفيّ وعلميّ إفريقيّ جديد، من شأنه أن يقدّم الوسائل النظرية للتحكّم في العلوم والتكنولوجيا المعاصرة». ويطلق «مراجعة لتطوير الدراسات في تاريخ العلوم والتقنيات وإبستمولوجيا وسوسيولوجيا العلوم»⁽¹⁾.

إنّ انفتاح مجال الفلسفة الإفريقية يعبر عن نفسه أيضًا بمحاولة التفكير على نحو مغاير. وبدلًا من تقديمها بوصفها تاريخًا للمهزومين، أولئك الذين رفضتهم الفلسفة الغربية، يقترح بيديما عرضها بوصفها «تاريخًا للمهزومين الذين تحوّلوا إلى متصرّين في معسكرهم الخاص»⁽²⁾. ويوضّح بيديما، في ضوء قراءته لتاريخ والتر بنيامين، أنّ تاريخ الفلسفة الإفريقية هو أيضًا «فلسفة محو أسماء» أولئك الذين لم ينخرطوا في إشكالية الهوية الإفريقية لثمينها»⁽³⁾. والواقع أنّ كلّ أنطولوجيات الفلسفة الإفريقية تتمحور حول إشكالية الهوية الإفريقية والفلسفة الإفريقية. لذلك يمكن أن تكون الطريقة الأخرى للاشتغال على الفلسفة الإفريقية هي تسليط الضوء على براديجمات جديدة، والتغاضي عن الإشكاليات الهوياتية. لذلك يلاحظ بيديما أنّ الخطابات الفلسفية الإفريقية لم تنتج أيّ «تفكير في الحقّ (العقاب، الاعتراف، جبر الضرر، إلخ) أو في الاقتصاد (دور المال، مفاهيم المديونية، القيمة) أو في التحليل النفسي»⁽⁴⁾، وأكثر من ذلك كمّمت

(1) دياني (S.B.) Diagne، 1985، ص 47: للقبسين معًا.

(2) Bidima (J.-G.)، 2002a، p. 10.

(3) Ibid، p. 8.

(4) بيديما (J.-G.) Bidima، 2002a، ص 11. انظر أيضًا بيديما (J.-G.) Bidima، 1993، ص 208-209، 281، 1995؛ ص 83-90؛ و2011.

أصوات النساء والأطفال، وتظهرُ كنوعٍ من «الفلسفة الذكوريّة العتيقة «géronto-phallosophie»⁽¹⁾ شأنها شأن، الفلسفة الغربيّة. ورغم المقاربات المستعرّضة والمتعدّدة التخصّصات، و«فتح ميادين المعرفة على بعضها وتهجين الإبستمولوجيّات»⁽²⁾، لم تتمكّن الخطاباتُ الفلسفيّة الإفريقيّة من الخروج تمامًا من المجال المعرفيّ الغربيّ، بالنظر إلى أنّها ظلت، في معظم الأحيان، سجينّة حوارٍ مستمرّ مع الغرب. وإذا كان المرادُ أن يكفَّ «صوت الخطاب المهيمن عن ترديد صدها ضمن خطاب «التخصّص اللامنضبط»⁽³⁾ وأنّ ينجز تحويلاً لفكرة الفلسفة القوميّة، فعلى الفلسفة الإفريقيّة أن تتّجه صوب فلسفات أخرى. وسيكون من المفيد أن تتحوّل الفلسفة الإفريقيّة إلى هذا التقليد الذي يقارن، ويعارض، ينتقد ويتحاور مع خطابات أخرى، لأنّه «إذا سلّمنا بأنّ الفيلسوف الإفريقيّ يتقاسم الإنسانيّة نفسها مع الآخرين، فإنّ تجارب الآخرين تفيده بسببٍ من ذلك، لاسيما وأنّ كُتب العالم مفتوحة أمامه»⁽⁴⁾. وإذا كانت الفلسفة الإفريقيّة قد انشغلت لحدّ الآن بالأفكار الإفريقيّة والغربيّة، يتعيّن عليها الآن أن تستدمج الأفكار الفلسفيّة الأمريكيّة الجنوبيّة، والهنديّة الأمريكيّة، والصينيّة، والكوريّة، واليابانيّة، واليهوديّة، والهنديّة... في أفق تجاوزها دائماً لا سعيّاً إلى تقليدها أو اتّباعها... لأنّ كلّ ثقافةٍ تستعير

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 208 et 1995, p. 90.

(2) Mangeon (A.), 2004, p. 852.

(3) Ibid, p. 772.

(4) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 13.

من غيرها، وتُقحمُ الغريبَ في بنائها الخاص، وتتبنى طرقاً جديدة في التفكير وفقاً للتطورات المجتمعية. وحتى تتمكن الفلسفة الإفريقية من الخروج من المجال المعرفي الغربي، عليها، بالتأكيد، أن تتحاور مع فلسفات القارات الأخرى، فكلما قيّدت الفلسفة الإفريقية نفسها بالنظر شطر الغرب، فإن المفاهيم المتوفرة ستظل محدودة. إن التشكيلات المعرفية الجديدة هي وحدها القادرة على توليد مفاهيم جديدة. لكن إذا كان الفلاسفة الأفارقة يدعون اليوم إلى مثل هذه المواجهات للخروج من دائرة إفريقيا-الغرب⁽¹⁾ و«إحداث انشطار في المنظورات من أجل إنتاج مراكز اهتمام أخرى»، و«إحداث انزياح في المنطوقات الفلسفية philosophèmes»⁽²⁾، فإن الملاحظة التي تفرض نفسها هي عدم وجود فلاسفة يقومون بذلك حقاً، باستثناء سليمان بشير ديانى، في معرض دراسته فلسفة إقبال - حيث نشهد دمجاً بين إفريقيا والإسلام والهند-. وبدرجة أقل بيديا، عندما يهتم، أحياناً، بالفلسفة الألمانية واليهودية، لأنها تسمح له بالتفكير في اليوتوبيا، والأمل، والتاريخ، والممكن... ويلاحظ بيديا أخيراً «أن المكان الوحيد الذي تنفتح فيه الفلسفة على التعدد الثقافي هو إفريقيا الجنوبية. فقد شجعت نهاية الفصل العنصريّ ضرباً من البيداغوجيا المستعرضة التي تأخذ في اعتبارها التصورات الثقافية الغربية الإفريقية والبريطانية (Afrikaners, British)، والأسبوية (الهندية) والزنجية

(1) انظر بيديا (J.-G. Bidima, 2002a, ص 11، 1998a، ص 266؛ أوباندا Obanda (S.)، 2002، ص 151؛ ويردو (K. Wiredu، 1980، ص 31.

(2) Bidima (J.-G.)، 1998a، p. 266.

الإفريقيّة (Blacks). فتعرف الفلسفة سلسلة وشبكات بما ينتج تعدّد «تصوّرات العالم» Weltanschauungen وتوالّفها مفاهيم جديدة، تعدّد يعبر عن وقائع ومستويّات مختلفة⁽¹⁾. ولعلّ إمكانية الانبعاث والتحرّر الجديد للفلسفة الإفريقيّة تكمن بالضبط هنا، في هذا البحث داخل حركة الاكتشاف، والمجاهبة، والعبور.

نحت بيديا، ابتداءً من كتابه الثاني الذي نُشر سنة 1995⁽²⁾، الفلسفة الزنجيّة الإفريقيّة، مفهوم العبور⁽³⁾ الذي سمح له بالتمييز عن الفكر الهويّاتي والانتصاري، وبعث بعد وتوجّه جديدين في الفلسفة الإفريقيّة. يتعلّق الأمر بالتفكير في الحاضر والحركة واللقاء، في مقابل أيّ انحراف هويّاتي ميّال نحو فكرة أصل أو ماضٍ مقدّس. ويرفض بيديا كلّ المذاهب التي أعماها الماضي، مثلما يرفض تلك التي

(1) بيديا (J.-G.)، Bidima، 1998a، ص 217: الحاشية 54.

(2) Bidima (J.-G.)، 1995.

(3) إن مفهوم «العبور» حاضر كخيط ناظم في جميع أعمال بيديا، لكنّه يظهر صراحةً في كتاب «الفلسفة الزنجيّة الإفريقيّة» (1995)، حيثُ يبلورُ ويحدّد أساسًا في مجال «الفنّ الزنجي الإفريقي» (1997)، وفي مقال نشر في الموسوعة الفلسفيّة الشاملة، المجلد الرابع، بعنوان «الفلسفة في إفريقيا». وتتمحور الأعمال اللاحقة إمّا حول هذا الباراديغم (انظر العدد 36 من مجلة Rue Descartes، «الفلسفات الإفريقية: عبور تجارب») أو تعمل على تطبيق هذا المفهوم (انظر، على سبيل المثال، «الإثنو-طب- نفس وانتكاساته: التعبير عن هشاشة الآخر»، «الخطابات الفلسفية الإفريقيّة: ماذا عن مشكل الحق؟»، «العقلانيات والمساطر القضائيّة في إفريقيا». وبدرجة أقلّ، انظر «التفضيلات والمرجعيات. جانب من جوانب إرساء الديمقراطية في إفريقيا»). إنّ مفهوم العبور الذي يطوّره بيديا مستوحى ممّا دونه من ملاحظات خلال دروس لوي ماران Louis Marin، في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة. انظر 1995، ص 7.

تصوّبُ نظرَها، المحجوبَ بغمامات، شطرَ مستقبلٍ مثاليٍّ مستبعدٍ جدًّا وأشبهَ ما يكون بالخيال، لأنّه يتحاشى الحاضر، ويؤجّل الممكن إلى أجل غير مسمّى، ويُعيقه بذكرياتٍ جامدة تشلُّ الحركة. ويعترض على «الأصوليّة التاريخيّة» التي تبحث عن نقاءٍ أصليٍّ و«تملُّكٍ ماضٍ لا تُخضعه للنقد»⁽¹⁾، لأنّه متيقّنٌ من أنّنا لن نعثر مطلقًا على «النقاء الأصليّ الإفريقيّ» المفترض، لذلك تفضّل [فلسفة العبور] بدلًا من الأمكنة القابلة للتّحديد والتّعيين، اللا-أمكنة، والفضاءات الخِلالية، والتحويلات العابرة، وحركيّة الممرّات، وعابريّة الحدّثيِّ⁽²⁾.

إنّ فلسفة العبور فكرٌ ينشأ من الاعتراضِ وردّ الفعلِ على القراءات المحدّدة للفلسفة، وعلى الفكر الذي يبني الفلسفة الإفريقيّة حول سؤالِ الهويّة باعتباره السّؤال الوحيد. ولأنّ فلسفة العبور لا يمكنها أن تكون جاحدةً، ولأنّها واعيةٌ بحقيقة «استحالة الدخول إلى الفلسفة وإلى الحياة دون أن نكون متورّطين في تاريخٍ يسبقنا وتواريخ تحاكُّ من فوقنا وحوّلنا»⁽³⁾، فإنّها تعترف بعدم إمكانية تطوُّرها في غيابِ برادينغم هويّاتي سابقٍ لها. وتفترض أيضًا أنّ كلّ فلسفةٍ، وكلّ فكرٍ، هو نسيجٌ متداخل «لسردياتٍ متشابكة»⁽⁴⁾ تنقلُ تفكيرنا وتدخله في اللا-أمكنة، وفي المنزلة بين المنزلتين. وهكذا يتيح مفهوم العبور لبيديما الخروجَ من فهمٍ ماهويٍّ للفلسفة الإفريقيّة.

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.

(2) Ibid, p. 267.

(3) Ibid, 2000a, p. 7.

(4) Ibid, p. 7.

ولم يعد الأمر يتعلّق بالبحث عن تحديدها أو تقديمها وفق نظام سابق ولاحق، بحسب «المصدر» (*unde?*)، والمكان المحدّد (*ubi?*)، والوجهية (*quo?*)⁽¹⁾. على العكس من ذلك، يقترح بيديما قراءةً للفلسفة الإفريقيّة مضادّةً للغائيّة، قراءةً تُعلي من قيمة الحركة، واللقاءات، وعمليات الانصهار وأشكال المبالغة، قراءة لا تسائل الفلسفة انطلاقا من نقطة ثابتة، وإنّما عبر تحويل المنظورات وتعدّدها وعبر الإمكانات المتنوعة لتسليط الضوء على النصوص الفلسفيّة الإفريقيّة. يتعلّق الأمر، في المقام الأوّل، بسبر ما يحدث، وما ينتج، أيّ فحص ما ينتمي إلى نظام الحدّثيّ والآتي، وليس رسم الحواف بدقّة، وتحديد الهويّات والماهيات. «لا يقول براديجم العبور ما هو التّاريخ الإفريقيّ أو ما الفلسفة في إفريقيا، ولكنّه يستخرج إمكاناتها ويحاول أن يحدّد، ضمن تاريخٍ ساخرٍ الملامح، ما معنى أن تكون منخرطاً في محايّته»⁽²⁾.

وبعبارة أخرى، لم يعد يلزمنا أن نستكشف الفلسفة الإفريقيّة، بحثاً عمّا يقوم عليه وجودها، فحسب، بل علينا أن نستكشفها لاستخلاص ما يجعلها تتطوّر وتثري نفسها. وعلى هذا النحو تشهد الفلسفة صيرورةً. إنّ فلسفة العبور ليديما هي فكر عدم الاكتمال، والوساطة، والنقل الذي يسعى إلى أن يبيّن «من أيّ صيغة جمع يتشكّل تاريخ محدّد»⁽³⁾. وهكذا لم تعد الفلسفة الإفريقيّة تُفهم في إطار التعارض مع الفلسفة الغربيّة، بل على العكس من ذلك «يقوم الاتّجاه

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 267.

(2) Ibid, 2000a, p. 8.

(3) Ibid, p. 12.

الجديد لفلسفة العبور على إعادة طرح مشكلات الفلسفة الإفريقية بردها إلى المستوى الإنساني تحديداً. ورغم أن الفجوات غائرة العمق من الناحية التاريخية بين أوروبا وبين إفريقيا، إلا أنها ينبغي لها أن تمنعنا من التفكير فيما يربط بين البشر، بعيداً عما يفرق بينهم. إن مقارنة بيديا تتخذُ دومًا عقدة متصالية *chiasmaticque*. ويتعلّق الأمر في العبور بجعل التجارب تتقاطع»⁽¹⁾ حتى لا نسجن أنفسنا داخل تعددية حصرية أو كونية احتوائية. وهكذا، يكون العبور تلك «الفجوة المفتوحة على الدوام التي ترفض الانكفاء الهوياتي، العصابي والمطلبي، مثلما ترفض الانحلال في نزعة كونية متخثرة»⁽²⁾. إنه مفهوم يلتفت على فتح سؤال كونية الفلسفة الإفريقية أو خصوصيتها، ويتيح التفكير بكيفية مغايرة كتقليد فلسفي، وذلك بالنظر إلى أنه لا يثمن المعطى بقدر ما يثمن الحركة، أي لا يثمن المحتوى الذي ينقله هذا التقليد، وكلُّ التقاليد، بقدر ما يثمن النقل في حد ذاته. إن فهم بيديا للفلسفة الإفريقية على أنها عبورٌ يجعلها متحركة، وينقلها إلى أرضٍ لا تستقرُّ أبداً، أرض زلقة باستمرار، «أرض هاربة»⁽³⁾. من هنا يمكن فهم الفلسفة الإفريقية فهماً مغايراً، وإدراك أن «الهوية الحقيقية للخطاب الفلسفي الإفريقي الحالي تكمن في رفض أيّ هوية وتعطيل أيّ تحديد مبسط، والحذر من التعميمات والتحديدات، حتى يتمكن الخطاب من العبور عبوراً لحنٍ. يتكوّن نسيج هذا اللحن من امتلاءات وفراغات، وإثباتات ما

(1) Bidima (J.-G.), 2000a, p. 12.

(2) Ibid, 1997a, p. 108.

(3) Ibid, 1998a, p. 267.

تفكُّ تُكذَّبُ، وأسئلةٌ بلا أجوبة، وإجاباتٍ عن أسئلةٍ غير مطروحة، وتخميناتٍ سرعان ما يتمّ التبرؤ منها. خطاب ينظر إليه في أشكال استحالته المختلفة، حيث يمكن أن نقرأ القول والهديان، وتنويعات إثباتٍ متحرّك لا يعبر عن الثبات، شأنه شأن الحياة، غير أنّه يحتضن صيرورةً ساخرة وخصبة⁽¹⁾ لأنّه متحرّك على الدوام، ودائماً في علاقة [مع...].

تدعو فلسفة العبور إلى التفكير في الهوية في صورة علاقة، وعلى «تحويل المتنقل، والعابر، والطّاغي، واللّمحة التي لا تكاد تُحسُّ، إلى موضوع» تجنّباً لأيّ نزعةٍ ثباتٍ، وتجنّباً «للثنائيات الحاملة (صحيح/ خطأ، موضوعي/ ذاتي، متناه/ لامتناه، خارج/ داخل، نظريّة/ ممارسة)⁽²⁾. وعلى المنوال نفسه يدعوننا موديميبي إلى التفكير في «فضاء وسيط، مائع» يكون بمثابة فسحة «للهامشيّة»⁽³⁾، مكان للمفارقات التي تتخلّل ما يسمّى التحديث في إفريقيا، سواء في طرائقه أم في آثاره. وبالطريقة نفسها يريد بيديا أن يفجّر الأماكن والمنظورات، وأن يحشد المنزلة بين المنزلتين، وذلك ما أتاح له الكشف «في التاريخ الإفريقيّ الحالي عن مناطق التشعب، والشّد، والعتبات، والمحاولات، والتوتّرات»⁽⁴⁾. وهكذا يبدو أنّ فلسفة العبور تفضّل المتعدّد والمتنوّع،

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 270.

(2) بيديا (J.-G.) Bidima، 1995، ص 124. يشاطر بيديا موديميبي نفس الهاجس، انظر موديميبي (V.Y.) Mudimbe، 1988، ص 4-5.

(3) موديميبي، 1988، ص 5: «تشير الهامشيّة إلى الفضاء الوسيط بين ما يسمّى بالتقليد الإفريقيّ، وبين حداثة الاستعمار المأمولة».

(4) Bidima (J.-G.), 1995, p. 124.

والمقصي، والهامش، والحافة، والنشاز، والمتعدّد، والآتي، والعلاقة، والاستمرار، والاهتزاز/ التعليق/ التوتر، والجرأة، والأمل، والانتهاك، والاتفاق (ضدّ المصالحة)، والمتصرّف le modal (ضدّ الماهية)، وكذلك ما لم يحن بعد le non-encore، والممكن، والفرصة، والإبداع: عدد كبير من المصطلحات التي تنتظم الخطاب البيديمي حول العبور وتميّزه على نحوٍ خاصّ. تقوم فلسفة العبور، بخلاف أيّ نزعة انتصارية، على «قراءة التاريخ من خلال حثالاته وأسماله»⁽¹⁾، واعتبار أنّ «لا شيء قد حُسم، وكلّ شيء على المحكّ وفي طور التكوّن»⁽²⁾، ممّا يتيح إدراك تصوّرٍ للمغايرة يأخذ في اعتباره الظهور المتناقض للذات، وفهم الشخص بوصفه «تقاطعًا للإمكانات»، و«عقدة» chiasme⁽³⁾، وواقعا وإمكانات. كما يسعى أيضًا إلى قول ما لم يُقل، أي الكشف، على خطى دولوز، عن الإنتاج الانفعالي للمفهوم، و«ضمن منحى نيتشه، نقد الرّوح الكهنوتيّ في الخطاب الفلسفيّ الإفريقيّ، ذاك أنّ هذا الخطاب لا يتحدّث عن الجسد، ولا عن الجنس، ولا عن الطفل، ولا عن المرأة»⁽⁴⁾. وفلسفة العبور هي أيضًا فكرٌ يتغذّى على الشكّ، ويضع نفسه موضع شكّ. وليس العبور فكرًا قطعياً، وحاسماً، فهو يفترض ويقترح. ويمنعه طابعه النقديّ من ادّعاء الحقيقة. إنّه يكتفي بالسعي إلى تقديم مجموعة من المفاهيم والممارسات

(1) Bidima (J.-G.), 1997a, p. 8.

(2) بيديما (J.-G.) Bidima، 1993، ص 11، انظر أيضًا 1995، ص 105.

(3) Bidima (J.-G.), 1993, p. 235.

(4) Ibid, 1998a, p. 268.

الاجتماعية من أجل الانفتاح، وتفكيك «الآليات الجديدة للتقديس، والتعالى transcendentalisation، والكهانة، ونزع الطابع التاريخي déshistoricisation والإيديولوجي؛ الآليات التي تؤسس للتقديس والجمود في الفضاء العمومي»⁽¹⁾. وهكذا يدعو إلى ممارسة للعبور تقبل إمكان ضياع وجهتها واحتمال تيهها.

يحوّل بيديا مفهوم العبور إلى مفهوم إجرائي يتيح كل قراءة للواقع. وبذلك يقترح «إعادة التفكير في كل أشكال العبور، أي السطوح البيئية les interfaces، والأوساط المتحركة، والتنقلات وتحولات الحق في إفريقيا»⁽²⁾. إنّ الموضوعات التي يمكن أن يطبق عليها العبور متعدّدة. فلا يمكن أن يفلت منه حقاً أي موضوع بالنظر إلى أنّه ممارسة وموقف تجاه الواقع، ورغبة في اكتشاف المتعدّد والمختلف، وإدراك القدرة الكامنة وما لم يُفصح عنه، وفكّ المختلط، وما لم يُقل. وبحسب بيديا فإنّ ممارسة مثل هذا المفهوم، من شأنها أن تتيح فهم أنّ الفلسفة الإفريقية «تأرجح بين لغة مستعارة كي تثبت أنّ العقلانية كونية، ولغة قبلية ومحلية تسعى بها إلى أن تظلّ أصيلة لا تتلطّخ باللقاء مع الآخر»⁽³⁾. لقد كان للمستعمر [بفتح الميم] وزره الخاص وهو تقديم الحجّة باستمرار على ما يريد، وما يدعيه، وما

(1) Bidima (J.-G.), 1997a, p. 111.

(2) بيديا (J.-G.)، 2003، ص 84. بخصوص مسألة الحق، انظر أيضاً بيديا Bidima (J.- G.)، 2000b و 2002b. وبخصوص تحليل القراءة البيديمية للحق، انظر الفصل الرابع، أدناه.

(3) Bidima (J.-G.), 2002a, p. 10.

يعتقده حول نفسه. وتجاوزُ فلسفة العبور أيضًا بمواجهة التجارب الغربية والإفريقية للمرض، وتلاحظ أن المعالجة الغربية للمرض تقوم على السرّ الطبيّ. في حين أن من العادة في إفريقيا الإعلان عن المرض «حتى يتمكن المحيط من الكلام وتقاسم التجارب أثناء المعاناة. ولا تتحدث فلسفة العبور عن المرض بحدود بيض/سود، إفريقيا/أوروبا، تقليد/حداثة، ولكنها تناوله انطلاقًا من ثلاثة مفاهيم (إعلان، سرّ، مرض)، وتصوغ كوكبة من الأسئلة»⁽¹⁾. كثيرة هي الأمثلة التي توضح ما يمكن أن تكونه مقارنة العبور، غير أن تطبيقه في مجال الفن الإفريقي هو الأكثر تطورًا بالنظر إلى أنه أتاح لبيديما التفكير في العبور وتطبيقه في آن.

يذكر بيديما، كما يذكر موديمي⁽²⁾، بأن ما يُقدّم عادة بوصفه فنًا إفريقيًا هو ابتكارٌ غربيّ واستعماريّ طوّر فنّ المطارات art d'aéroport الذي أفضى إلى محور فكرة الفنان الإفريقيّ نفسها؛ منحوتات صغيرة، أقنعة مصنوعة للسياح، وذلك وفقا لمعايير غربية تُلمي ما يجب أن يكون عليه الفن الإفريقيّ - وإلى وضع أشياء غير فنية في واجهات العرض بالمتاحف الغربية. وترى فلسفة العبور في «إشكالية الأصل التي تكمن خلف الاعتبارات المتعلقة بالفن الإفريقيّ»⁽³⁾ شططًا ميتافيزيقا الهوية، وهي مقارنة جوهرانية وماهوية تسعى إلى اكتشاف

(1) Bidima (J.-G.), 2002a, p. 17.

(2) انظر موديمي (V.Y.)، 1988، ص 10 وما بعدها؛ بيديما (J.-G.)، 1998a، ص 6.

(3) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 106.

جوهر أو روح سوداء مفترضة في الفن الإفريقي. وعلى نقيض هذه القراءة يفضل «العبور» فكرة السيرورة، متخليًا عن فكرة أصل الفن الإفريقي وغايته. ولا يتعلّق الأمر باقتراح تعريف للفن، «ومعرفة ما هو الفن الإفريقي، ولكن بتقويم كيف يتدبّر الفن أمره ضمن التحوّلات الاجتماعية»⁽¹⁾، وكيف يُعبّر عنه بطرق متعدّدة ومتشظية. يتعلّق الأمر «بالتعهد بروية، أي صيغة جمع تشكّل كلّ موضوع فنيّ، وكلّ وضعيّة، وكلّ ذات، وكلّ حدث»⁽²⁾.

لذلك يحتاج بيديا إلى استخدام أدوات جديدة لفهم الفنون الإفريقيّة. في الواقع، هو يقدّم الموضوع الرئيسيّ لعمله حول الفن، باعتباره محاولة «لتسليط الضوء على مفاهيم جديدة تطبّق على الفنون الإفريقيّة: الهامش، والحاشية، والتركيب *complexité* والعبور»⁽³⁾ والتفكير في الجميل على نحوٍ مختلف. إنّ فنّ العبور، وعبور الفن، يعزّز جماليات لامتناظرة، لا أنطولوجية، لا جوهرانية تعطي الأفضليّة للتغيّرات العشوائية واللامنطقيّة، والسّهو، والفراغ، والمتعدّد⁽⁴⁾. وهكذا يُنظر إلى الفنون الإفريقيّة بوصفها «تربة خصبة للإمكانات»⁽⁵⁾، بوصفها لقاء غير منتظر، وتحويلاً وانزياحاً للجماليّات. لقد اختار

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 107.

(2) بيديا (J.-G.) Bidima, 1998a, ص 112، انظر أيضًا 1998a، ص 6: «يهدف إطار هذا البحث إلى أن نفهم صيغة «الفنّ الزنجي الإفريقي» بصيغة الجمع. [...] ويشير الجمع هنا إلى التّشظي، وأسبقية المتعدّد والتنوع على الهويّات الموحّدة».

(3) بيديا (J.-G.) Bidima, 1998a، ص 72: حاشية 2.

(4) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 68.

(5) Ibid, p. 52.

الرّسامون الإيفواريّون باث Bath، كودوغنون Koudougnon، كرا نغيسان Kra N'guessan، وهم من أعضاء جماعة فوهو - فوهو Vohou -Vohou، «الرّسم بكلّ شيء» (الحصى، الكولا المسحوقة، لحاء الأشجار...)، وهم بذلك يقيمون «الرّوابط داخل المتعدّد»⁽¹⁾. لذا صار الأمر يتعلّق «بالانتباه إلى الملابسات ومناطق التّشعب»⁽²⁾ لا إلى الثوابت»، سعياً إلى ملاحظة تغيّرات وانحرافات «المسارات المرسومة» التي تعطي أهميّة للتعدّد والتركيّب. ويكرّس بيديا اهتمامه في اللّقاءات والتأثيرات، ساعياً إلى أن يستشّفها في المنحوتات الصّغيرة، والأفئعة، ومظاهر الفولكلور الأخرى. فنّ «التّخوم الفاصلة-الواصلة بين العالم الإفريقيّ الزنجيّ والعالم الإفريقيّ العربيّ (موريتانيا، السّودان، جيبوتي، الصومال، جزر القمر)، وأيضاً خصوصيّة مناطق اللّقاء مع أساليب الفنّ البيزنطيّ، عن طريق المسيحيّة القبطيّة (مصر وإثيوبيا). ويتعيّن تقييم مناطق «الزّوابع» بين العوالم الهندية، والإفريقيّة الزنجيّة، والآسيويّة، وفي هذا الشّأن يعتبر الفنّ الملغاشيّ مثيراً للاهتمام باعتباره فضاء للمواجهة، والانصهار، والاستراحة»⁽³⁾. ويمكن أن نتساءل أيضاً حول تأثيرات المسيحيّة، والإسلام والفنّ الأوروبيّ في فنون القارّة. وفي هذا المنظور فإنّ الفنون الإفريقيّة في حركة دائمة، لأنّها تبدع جماليّات جديدة غير متمركزة ورسوبيّة. لذلك فإنّ قُدّم باعتباره فنّاً إفريقيّاً، يشكّل «الفنّ الرّسميّ لأعيان القبائل في المجتمع المعتدّ

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 73-75.

(2) Ibid, p. 111.

(3) Ibid, p. 40.

بنفسه»⁽¹⁾، ويشجع بيديا المتأثر بفلسفة والتر بنيامين على تقصي وجود فن آخر وقيمته، والاعتراف بهما؛ فن من لا يرجون les sans-espoir، والمقصيين، والمهمشين. ويوسع بيديا حدود الفن الإفريقي، بالبحث في المكبوت والمرفوض، لأنه مناهض [للمتوافق عليه] ويشكل نغمة نشاز. وهكذا يعمل على «فتح الحواف وتمديد الجوانب، والزيادة في المسام، والوصل بين الحواشي، وفتح ممر لا شرعي لعبور حدود الأماكن الاجتماعية المغلقة»⁽²⁾.

ليس فن العبور فناً للمصالحة، بل هو فنٌ «للخلاف dissensus»⁽³⁾ والانتهاك، فنٌ يتولّد من المعاناة والعنف الذي تنتجه المجتمعات الإفريقية المعاصرة، فيدعو إلى يوتوبيا جديدة، ويصبح مكاناً لإنتاج متخيّل جديد وتجريبه. و«اليوتوبيا هي المسافة الفارقة بين الحياة الحالية والحياة المستقبلية، والفن الذي لا يعبر عن اليوتوبيا الخاصة به، أي عن هذه المسافة، يتخثر في ما يشبه صورةً أبديةً تفرض الثبات على الصيرورة»⁽⁴⁾. والواقع أنّ فن العبور ليس لقاءً وانصهاراً للآفاق فحسب، بل هو أيضاً مناهض للوضع القائم وبناءً وإبداعاً لعالم جديد. والأمثلة على خلق عوالم خيالية في الرسم الإفريقي كثيرة جداً⁽⁵⁾. تقدّم

(1) بيديا (J.-G. Bidima)، 1998a، ص 97. انظر أيضاً 1998، ص 58.

(2) Bidima (J.-G.)، 1998a، p. 108.

(3) Ibid، p. 58.

(4) Ibid، p. 115.

(5) انظر مثلاً لوحات بوبو Bobo، ومجسمات بوديس إزيك كينغليز Boudys Isek Kingelez (جمهورية الكونغو الديمقراطية)، وأبو بكر مانساراي Abu Bakarr Mansaray (سيراليون).

موسيقى الأفروبيت afrobeat لفيلا كوتي Fela Kuti، دجماً وانصهاراً بين الموسيقى الإفريقية التقليدية وموسيقى الجاز وإيقاع السول-فونك الأمريكي soul-funk⁽¹⁾، وهي أيضاً احتجاج على إفريقيا ما بعد الاستعمار والدكتاتوريات الإفريقية والاستعمار الجديد والعنصرية الغربية؛ إنها مثال لما يمكن أن يكون عليه فنّ العبور، فنّ مؤلف من «اتجاهات» و«كوامن»⁽²⁾ latences، عملٌ ينتمي إلى الهامش، وُلد من معاناة الأفارقة السود⁽³⁾. يقدّم مفهوم العبور أداةً مناسبة لقراءة الفنّ الإفريقي، ويكشف عن وفرةٍ وثراءٍ هائلين خنقتهما القراءة الهوياتية والاستعمارية. ويبدو أنّ مفهوم العبور الذي استعاده الفنانون الأفارقة ونقاد الفنّ⁽⁴⁾ فعّالٌ، على نحوٍ خاصّ، في قراءةٍ متنوّعة وديناميةٍ للفنون الإفريقية التقليدية والمعاصرة على حدّ سواء، من حيث إنه يواجه

(1) إنّ المزج بين إيقاعات الجاز والإيقاعات الإفريقية كان شائعاً حتّى قبل ابتكار الأفروبيت afrobeat، لاسيّما مع موسيقى الهاي لايف highlife في غانا؛ انظر ويردو (K.) Wiredu، 1980، ص 37.

(2) Bidima (J.-G.)، 1998a، p. 118.

(3) أدان فيلا كوتي Fela Kuti انتهاكات النظام النيجيري وفساده، فأسس جمهورية كالاكوتا Kalakuta (حيث أقام هو وأهله وأصدقائه، وضمت كذلك ستوديو التسجيل ومستوصفاً مجانياً) هرباً من الديكتاتورية النيجيرية وتفكيراً في عالم مختلف، فتعرّض للقمع البوليسي والعسكريّ والسجن والتعذيب، وشهد اغتيال أقاربه (ألقت الشرطة بوالدته من النافذة).

(4) انظر، على سبيل المثال، تأملات الفنّان الأنغولي أدريانو ميكسينجي Adriano Mixinge. معرض إفريقيا ريميكس Africa Remix. الفنّ المعاصر في قارة (2005)، باريس، مركز بومبيدو). وهي شهادة على ما يمكن أن يكونه عبور الفنّ وفنّ العبور في إفريقيا اليوم. إن مفهوم «المزج remix» والعرضانية اللذين استخدمتهما ماري لور برنادك Marie-Laure Bernadac، نائبة أمين المعرض، يكملان مفهوم العبور عند يديها، ويشهدان على طبيعته الإجمالية. انظر 9 de Cœur، 2005، ص 10-21.

التأثيرات، ويقرأ الآفاق المختلفة، ويكشف عن هذه الفنون في كامل أبعادها وكثافتها.



ويبدو أن مجابهة طرق التفكير، وتشكيل الوقائع، لاستخراج مقاربة جديدة للواقع، والانفتاح على التنوع في سبيل مضاعفة عمليات الاقتباس والاستعارة، والإفلات من الانتظارات التي تحدّد وتجمّد، كلّها سياساتٌ توجد في صلب مفهوم العبور، وتمنح أفكاره تضاريس تجعل الإمساك به ملء الكفّ ممتنعاً. إنّ الأفكار تفيض حتّى عن القفاف التي نضعها فيها، ولا سبيل إلى احتوائها في علب مغلقة. فهي هاربة على الدوام، متحرّكة ومتحوّلة، ولا يمكن تسويرها تسويراً نهائياً. وقد لاحظ بيديا ذلك واختبره، عندما كتب مقالاً عن عمل أبياه الذي يدعو إلى «التفكير عبّر»⁽¹⁾. والواقع أنّه «إذا أردنا تحديد موقع أبياه داخل التقليد التحليلي الذي يتحكّم سلفاً في صياغة منطوقاته، فإننا نكون مجبرين على قراءة التجربة الإفريقيّة من خلال هذه المنطوقات. فهل نحن متقاعسون حين نصنّفه «بالمفكر الإفريقيّ» - مع الخطوة المعتادة التي يشتمل عليها هذا اللفظ في أحيان كثيرة - إلى حدّ يجعلنا نتفاجأ بقراءته للفلسفة الأوروبيّة والثقافة العالميّة من خلال إفريقيا. هل ننجح في إحالة منطوقاته إلى العالم الإفريقيّ - الأمريكيّ، والحال أنّ مكرّاً غير متوقّع يعود بنا إلى أوروبا. ويتعيّن

(1) بيديا (J.-G.) Bidima، 2004b. عمل أبيا Appiah المقصود يحمل عنوان *Thinking It Through*.

فهم فكر أبياه ضمن «تشابك السرديات» (بول ريكور) الذي ينتقل من أوروبا إلى إفريقيا، ومنها إلى أمريكا، مما يجعل منه مفكراً يسكن «تجربة العالم» *Experimentum mundi* - بحسب التعبير الجميل لإرنست بلوخ⁽¹⁾. وهنا يكمن بلا شكّ الدرس الذي ينبغي أن نستخلصه من مجابهة النصوص الفلسفية الإفريقية. إنّ سجن أفكار على هذا القدر من الثراء والتعدد - لأنها تقرأ الوقائع الإفريقية، والأمريكية، والأوروبية بحسب مرجعيات ونظريات على هذا القدر من التعدد - ضمن فهم ذي نزعة قومية للفلسفة، لا يمكنه أن يكتسي معنى. فمن غير الممكن، ومن العبث المحافظة على فكرة الفلسفة القومية، وبالتالي التعبير الفلسفي الإفريقي، إلا عبر فهمه باعتباره عبوراً.

لا ريب في أنّ تأمل بيديميا في «العبور» لا يفلت من إشكالية الهوية، بالنظر إلى أنّه يطرح بالضبط طريقةً أخرى لإدراك مسألة الهوية. غير أنّ له الفضل في تحويل هذه الإشكالية من خلال التفكير في الهوية باعتبارها عبوراً. وبذلك يكون من الممكن أن نُقحم في الذات الحركة والاختلاف، وأن نفتح على ما هو مغاير وخارجي. ولم تعد الهوية والفلسفة الإفريقيتان تُدرّكان بحسب مقارنة ماهوية وثابتة، بل على العكس من ذلك، يتعيّن فهمهما بوصفهما إمكانيةً. ومن ثمة يكون فهم الفلسفة الإفريقية، بكيفية دينامية ومفتوحة، إبداعاً وإثراءً إنسانياً على نحوٍ مميّز. إنّ الفلسفة الإفريقية [من هذا المنظور] هي تفكير يفكر في الممكن والأمل، ويسعى إلى تصوّر سياسيّ على نحوٍ مغايرٍ.

(1) Bidima (J.-G.), 2004b, p. 58.

الفلسفة الإفريقيّة، باعتبارها ممارسةً

التّفكير في العيش المشترك

تشغلُ دراسةُ السّياسة مكانةً بارزةً في أعمال الفلاسفة الأفارقة. وذلك ما يشهد به حجم الأعمال والمقالات المكرّسة لهذه المسألة. وكثيراً ما يتعلّق الأمر، في تلك الكتابات، بتصوّر فكرٍ يستطيع أن يفلتَ من التّأثيرات الغربيّة، ويُمكّنَ من التّفكير في مستقبلٍ إفريقيّ. إنّ إثبات وجود فلسفة إفريقيّة هو جزءٌ من سياسةٍ فلسفيّة. إنّ تصفية الاستعمار العقليّ التي يدعو إليها ويردو، شأنه شأن كلّ محاولات التّفكيك التي تغذّي عدداً من التأمّلات الفلسفيّة الإفريقيّة، يقود إلى إدراك أهميّة أن نفكّر في السّياسة على نحوٍ مغايرٍ لما تفعله أغلبيّة القراءات الغربيّة، وأن نبني فكرًا فلسفيًا للسّياسة والقانون، مختلفاً عن فكرِ المعلّمين القدامى، وأن نخرّجَ من الإبستميه (épistémè) (النّظام المعرفي) الذي يحكمُ تفكيرهم، والمقولات التي يتوسّلون بها للتّفكير في المجتمعات الإفريقيّة، سعياً إلى أن ننتجَ فلسفةً تستجيبُ، استجابةً أبلغَ، لتطلّعات المواطنين وحاجاتهم. من هنا تصير الفلسفةُ التي يُرسونها فكرَ فعلٍ. إنّها فلسفةٌ تسعى إلى أن تكونَ فلسفةً ممارسةً، لأنّ عليها أن تساهمَ في استيعاب الحداثة الإفريقيّة. وهي تعيد ربط الصّلة بتقليدٍ فلسفيّ ينشغلُ بالاستجابة إلى الأسئلة التي ترتبط بالعيش

داخل المدينة، ويسعى إلى تحديد ملامح الحكومة الجيدة، تلك التي تجمع بين السياسي والأخلاقي. من هنا نستوعب تفكير الفلاسفة الأفارقة، باعتباره مشروعاً projet، مشروعاً يفكر في المستقبل، وفي الطريقة التي تمكن المجتمعات الإفريقية من التعايش، على نحو أفضل وذي معنى. وتحتل الدولة مركز انشغال تفكير هؤلاء الفلاسفة، إذ يُنظر إليها باعتبارها الإرث الرئيسي الذي خلفه الاستعمار. فينكبُّ الفلاسفة على فحص طبيعة هذا الإرث، ليميزوا فيه بين ما يمكن الاحتفاظ به، وما يُستحسن التخلي عنه. ويُعتبر الاستعمار، باعتباره قد فرض وقائع جديدة أدت إلى خلخلة المجتمعات الإفريقية، بمثابة زلزالٍ قوَّض أسس النظام الاجتماعي في إفريقيا. من ثمة، انكبَّت دراساتٌ عديدة على المؤسسات التي توطر المجتمعات الإفريقية وتنظّمها، سعياً إلى اقتراح قراءة للسياسة الإفريقية، تكون في الآن نفسه قراءة إفريقية للسياسة.

قراءات إفريقية للسياسة

إنّ التّصوّرات الأولى للقوانين والنّظم السياسيّة للمجتمعات الإفريقيّة، التّصوّرات التي تقترحها الخطابات العلميّة، لا يمكن أن تُفهم خارج المؤسّسة الاستعماريّة. فلكي تبرّر الدّول الاستعماريّة حملاتها الاستعماريّة، انطلقت من افتراض أنّ المجتمعات التي استعمرتها ليست حضاراتٍ بالمعنى الفعليّ للكلمة، بل هي أقرب إلى أن تكون دولَ همجٍ ومتوحّشين. وقد عملت هذه المقاربة الأنثروبولوجيّة التّطوريّة على تحويل المجتمعات المستعمرة إلى موضوعٍ للنقاش، سالبه

منها كل إمكان لإنتاج المعنى والمعرفة؛ إذ تتميز هذه المقاربة بنوع من المركزية الإثنولوجية، وبنزعة تطورية قانونية ساذجة، تذهبُ حدَّ إنكار وجود حقوقٍ للأفارقة⁽¹⁾. إنَّ «التبشير الذي يدعي نشر التحضر»، والذي عُهد به في مرحلة الاكتشافات الجغرافية إلى الكنيسة، قد غدا، خلال القرن التاسع عشر، -أي خلال فترة استعمار إفريقيا وإرساء الدول الاستعمارية- أداةً في يد القانون الذي عدَّ بدوره من بين أدوات ووسائل أخرى للهيمنة الاستعمارية، والذي صار يُنظرُ إليه باعتباره غايةً من غايات الاستعمار: ذاك أنَّ الاستعمار لم يعد مجرد غزوٍ لأسواق اقتصادية جديدة، بل أصبح يقدم نفسه، أيضاً، قناةً لنشر الحرية والعدالة، والقضاء على الأعراف والمؤسسات «الهمجية» و«اللاإنسانية» المنتشرة في المجتمعات المستعمرة. هكذا صار القانون ينطوي على بعدٍ تبشيري. لقد تهاهى مع الشكل الذي اتَّخذه المجتمع الأوروبي آنذاك، أي شكل الدولة الحديثة. ويدَّعي كثيرٌ من الأنثروبولوجيين أنَّهم لم يتبينوا في المجتمعات الإفريقية أي أثرٍ للقانون⁽²⁾، حتَّى وإن كانوا يقرُّون بوجود نظامٍ للعقاب ولحلِّ النزاعات، يتَّسم بصفات قانونية معيارية مميزة. وإنَّ قراءة الخطابات الاستعمارية -سواء منها القانونية أم الأنثروبولوجية-

(1) لتحليل مفصَّل أكثر للقراءة الاستعمارية والأنثروبولوجية للقوانين الإفريقية، نحيل على مقالنا «الخطابات الاستعمارية وتلقّي القوانين الإفريقية: بين النفي و«إعادة» البناء» (2005). «Discours coloniaux et réception des droits africains: entre négation et (re)construction»

(2) انظر: هارتلاند (Hartland (E.S.)، 1924؛ مورغن (Morgan (L.H.)، 1878؛ هوبهاوس (Hobhouse (L.T.)، 1924؛ تيماشيف (Timacheff (N.S.)، 1939؛ إفانس بريشارد (Evans-Pritchard (E.F.)، 1940، ص 162.

للقائع الإفريقيّة، هي قراءةٌ تحصر الجانب التشريعيّ في الأعراف، زاعمةً أنّ هذه المجتمعات لا تستعمل القانون استعمالاً عقلياً ومفكراً فيه، وأنها لا تميّز بين القانون والعرف، لأن ليس ثمة دولة منتجة للقانون. يُفترض، إذن، أنّ اللّجوء إلى العرف يكون تلقائياً، وغريزياً، وغير مفكّر فيه - كأنه ردّ فعل اجتماعيّ -، في مقابل التطبيق العقلائيّ للقانون. إنّ الفكرة الذاهبة إلى أنّ المجتمعات الإفريقيّة لا تقدّم أسلوباً خاصاً ومميّزاً لحلّ النزاعات، غير تلك التي تتصل بالتدبير الأخلاقيّ و/ أو الدينيّ للمجتمع، «توهم بعدم وجود حقوقٍ إفريقيّة، إذ تردّها إلى العادات أو الأعراف التي لا تملك القوّة القانونيّة»⁽¹⁾.

يعزّز هذه القراءة فهمٌ للمجتمعات الإفريقيّة، بوصفها مجتمعات منسجمة، لا يلازمها الصّراع؛ فألويّة المجتمع ونفيّ الفرد يضيفان على هذه المجتمعات ضرباً من الوحدة والانسجام. وما دامت هذه المجتمعات تشكّل جسداً واحداً متطابقاً مع نفسه، فلا يمكن أن توجد فيها مصادرٌ خلافٍ عميقٍ غير قابلٍ للحلّ. إنّ القانون باعتباره مجموعةً من الممارسات الاجتماعيّة، ومن قواعد التصرف التي تعاقب السلوكات عبر الرجوع إلى طرف ثالث يطبقه (أي يطبق القانون)، فلا مبرر لوجود القانون إذن في مجتمع واحدٍ، موحّدٍ بجوهره، مجتمعٍ تنتفي فيه التعدّدية، ويُزاح فيه الاختلاف والتباين. وكما يوضح بيديا «فإنّ الفكرَ الحقوقيّ يستلزم أو يفترض تحطيمَ الواحدِ وإمكانية وجود تعدّدية تُرسى بداخلها قواعدُ العيش المشترك، ويتوطّد في كنفها

(1) Vanderlinden (J.), 1983, p. 48.

القانون، انطلاقاً من تعدد الصراعات والرغبات. لا يمكن التفكير في الحقوق إلا ضمن منظور علاقة اجتماعية قد تكون توافقية، مع أنها لا توافقية في جوهرها»⁽¹⁾. وبما أن المجتمعات الإفريقية تُقدّم بوصفها منسجمة وموحدة واجتماعية في جوهرها، فإنه يلجأ إلى إلغاء القانون كحل للصراعات، والحال نفسه يطبّق على الدولة بما هي شكل تنظيمي ضروري لتأطير العلاقات الصراعية داخل المجتمع، وحصراً العنف في سلطة الدولة لا غير. ويؤكد جون لو أمسيل، على خلاف الخطابات الأنثروبولوجية وخطابات دعاة النزعة الإفريقية africanistes أن التعارض بين مجتمعات دون دولة، أي مجتمعات مجزأة⁽²⁾ segmentaires، في مقابل مجتمعات مدولنة، أي مجتمعات ممركرة؛ هو ابتكار استعماري واثروبولوجي. وهذا التقسيم بالضبط هو ما كان بمثابة الحدث المؤسس للأنثروبولوجيا السياسية، مع نشر كتاب ماير فورتيس Meyer Fortes وإدوارد إيفان إيفانز بريتشارد Edward Evan Evans-Pritchard، في عام 1940، تحت عنوان «الأنظمة السياسية الإفريقية»، إذ عدّ الكتاب أساساً للتعارض المذكور. وحسب أمسيل، فإن هذه الثنائية هي نتيجة للنزعة التطورية التي تعتبر أن تقدّم الحضارة انتقال من مجتمعات دون دولة إلى مجتمعات الدولة. وبالنسبة إليه، فإن ما اعتبرته الخطابات الأنثروبولوجية مجتمعات دون دولة كان «دولاً منشقة»⁽³⁾ ابتعدت عن مركزها. ولم توجد في إفريقيا مجتمعات بلا دولة.

(1) Bidima (J.-G.), 2000b, p. 170.

(2) تسمى في الأدبيات الاجتماعية العربية المجتمعات الانقسامية (المترجم).

(3) Amselle (J.-L.) 1999, p. 26.

ثمة نوع من الاعتراف بوجود القانون في المجتمعات الإفريقية. غير أنه اعتراف يُوطد تمطيّطاً وتعويماً غريبين لمصطلح «القانون» نفسه، بالطريقة نفسها التي يُشوّه بها أحياناً مصطلحاً «الفلسفة» و«العلم» عند تطبيقهما على إفريقيا. لكن، ما دام نظام التفكير التأملي والمعياريّ للانضباط الاجتماعيّ، وهو منتوج العقل، هو ما يميّز المجتمعات الإنسانية عن الجماعات الحيوانية، فإنّ النفي الكامل لوجود قوانين إفريقية يعني استبعاد المجتمعات الإفريقية من دائرة الإنسانية. وتجنباً لتحصيل هذه النتيجة، اعترِفَ بضربٍ من القانون في إفريقيا، غير أنّه قانونٌ يغطّي واقعاً مختلفاً، إذ يتوافق مع ما ينتمي بالأحرى إلى نظام الدين والأخلاق والعادات والتقاليد. ومثلُ هذا التّصوّر للقانون، وإنّ ضوّلت صلته بما هو قانونيّ، فإنّ له وظيفةً خاصّة، فهو يسمح بإثبات تفوّق القانون في أشكاله الأوروبية -وعلى نحوٍ غير مباشر تفوّق الحضارة الأوروبية-، وبشيءٍ من المراوغة، يسمح بإضفاء المشروعيّة على المشروع الاستعماريّ. ليس القانون وسيلة بحوزة الاستعمار فحسب، بل إنّهُ يوظّفُ باعتباره غايةً، إذ يقدّم بوصفه هدفاً من الأهداف التي يسعى إليها الاستعمار، والمتمثلة في إدخال الحضارات المستعمرة في عصر القانون ومجاله.

وفضلاً عمّا أسلفنا، يحتاج الاستعمارُ، إزاء صعوبات التدبير الإداريّ للأراضي الخاضعة للهيمنة، إلى نشر المعرفة الأنثروبولوجية التي تسمح له بفهم أفضل للمجتمعات التي يسعى إلى السيطرة عليها واستغلالها. لذا، لم يعد ثمة أيّ مجال لاعتبار هذه المناطق خالية من التّنظيم السياسيّ، وتشكّل حالة فراغٍ قانونيّ. وعليه، ستبلورُ

تحليلات دقيقة لمؤسسات محدّدة، بُغية تكيفها تكييفًا يمكن من إرساء أمثل لسلطة استعمارية تعترف بتعدّد المؤسسات والأشكال القانونية الإفريقيّة⁽¹⁾. وهكذا، لم تعد مطروحة مسألة «الحفاظ على المجتمعات المحليّة في شكلها الأصليّ [...] مع السماح بحدوث تغييراتٍ تحوّل شروط المجتمع الإفريقيّ دون أن يرافق هذا التحوّل تغييرٌ، لا فائدة منه، للبنية». وبعبارة أخرى، يتعلّق الأمر بتغيير هذه المجتمعات من الدّاخل مع «المحافظة على المؤسسات التي ما تزال وظيفيّة وقابلة للتكيف، والعمل على تكيفها»⁽²⁾. إنّ الإدارة غير المباشرة للاستعمار البريطانيّ، شأنها شأن سياسة الاستيعاب الفرنسيّة، لم تحترم المجتمعات الإفريقيّة. فكلا الاستعمارين لم يحترم المؤسسات والمجتمعات التي يسعى إلى السيطرة عليها والتحكّم فيها؛ فالحفاظ على المشيخة، مثلاً، يكون على حساب إلغاء وظيفتها الحقيقيّة. ذاك أنّ السلطات الإداريّة تنظر، من جهة، إلى القائد باعتباره ممثلاً للمستعمَرين [بفتح الميم]، وتنظر إليه من جهة أخرى، باعتباره مشاركاً، بهذا القدر أو ذاك، في

(1) انظر لوكليير (G.) Leclerc، 1972، ص 102: يشير لوكليير إلى أنّه «بعد القلاقل التي شهدتها آبا في نيجيريا عام 1930، تطوّرت الدراساتُ على نحوٍ ملحوظ. ونحو سنة 1934، قدّم علماء الأنثروبولوجيا الحكوميون أكثر من مائتي تقرير عن المؤسسات الاجتماعيّة في المناطق المعنيّة». وقد طلب كلوزيل Clozel من المتعاونين مع لجنة الدراسات التاريخيّة والعلميّة لإفريقيا الغربيّة الفرنسيّة إجراء دراسات عن النظم القانونيّة السودانيّة، إذ كانت النية إحلال القانون المدنيّ محلّها. وقد شدّد ديلافوس Delafosse في تحقيقاته على دراسة النظم القانونيّة» نفسه، ص. ص 44-47.

(2) للقبسَيْن معاً: مير (L.) Mair، *Journal of the Royal African Society*، 1935، ذكره لوكليير (G.) Leclerc، 1972، ص

التنظيم الاستعماريّ الذي هو جزءٌ من الجهاز الإداريّ الاستعماريّ. لقد أحدث الاستعمارُ تغييرًا عميقًا في القوانين الإفريقيّة ونفسًا كبيرًا في بنية الرابطة الاجتماعيّة، إذ خصّ الزعيمَ بوظائف لم يكن يمتلكها بالضرورة، واعتمدَ على السّطات الجديدة التي أسّسها. زد على أنّه لم يحتفظ سوى بقائدٍ واحدٍ باعتباره القاضي الوحيد، وبذلك ألغى عددًا من الفاعلين في مجال القانون.

فرضت الممارسةُ الاستعماريّة القانونَ الجنائيّ الأوروبيّ على السّاكنة الإفريقيّة، وأنتجت تعدّدية وتسلسلاً هرميًا في الحقوق. و«على الرغم من مظاهر هذه الازدواجيّة في التأويلات القضائيّة، فإنّ النّظام القضائيّ لم يكن تعدديًا وظلّ خاضعًا لوحدة تصوّر القانون الفرنسيّ»⁽¹⁾. ويسعى القانونُ الأوروبيّ إلى أن يكون مهيمًا دون أن يفرض نفسه بالضرورة على المجتمع المستعمر بأكمله. والحالُ أنّ القانونَ الأوروبيّ الأصل يعتبر نفسه أرقى، ويرفض أن يطبّق على الواقع الإفريقيّ برمته. ولكي يحافظ على رُقيّه [المرعوم]، اعتبر نفسه استثنائيًا، يتعيّن استحقاقه وتوسّله. وهكذا صنّفت القوانينُ ورُتبت ترتيبًا هرميًا -قوانين أصلية، ومسلمة، وأوروبيّة- بحسب إيديولوجيا التطوّر والتقدّم التي تربط تطوّر المجتمعات بازدياد القواعد والإجراءات القضائيّة المرصودة لحلّ النزاعات. فصار يطلق على القانون، بعد هذا التّصنيف، أسماء القانون الإفريقيّ (الأصليّ)

(1) Le Roy (I.), 2004, p. 156.

أو الاستعماريّ أو المتروبوليّ/ قانون المركز métropolitain⁽¹⁾. وأدى تحرير القوانين العرفية كتابةً، إلى إدماج القوانين الإفريقيّة ضمن اختصاصات القانون الاستعماريّ، فشوّهت الأعراف بتأسيس وقائع جديدة⁽²⁾. فضلاً عن أنّ التحرير يضيف على تلك القوانين طابعاً أوروبياً يُسهّل الاختراق الاقتصاديّ؛ وتصبح الأحوال الشخصيّة، في ظلّ ذلك، مكوّناً من مكوّنات القانون الاستعماريّ، فتتخذ طابع الإكراه القسريّ⁽³⁾. نحن، إذن، إزاء وضعيّة متنوّعة المرجعيّات، مع

(1) إنّ القوانين المسماة بالقوانين الإفريقيّة هي تلك التي كانت موجودة قبل الوجود الأوروبيّ، وقد اختلطت أحياناً بقوانين مستمّدة من الإسلام. أمّا تسمية القوانين الاستعماريّة فتغطّي الإنتاج القانونيّ للقوى المستعمرة التي إذ تواجه وضعاً استعماريّاً خاصّاً، فإنّها تضطرّ إلى صياغة نوع جديد من القوانين يناسب الوضعيّات الاستعماريّة؛ أمّا قانون المركز فهو القانون الذي يطبّق في المركز الاستعماريّ.

(2) بخصوص نقد صياغة القوانين العرفي، انظر لوروا (É.) Le Roy، 2004؛ وغونيديك (P.-F.) Gonidec، 1968؛ ولافون (J.) Lafon، 2001؛ وفاندرلندن (J.) Vanderlinden، 1983. تشدّد هذه الأعمال، خاصّة، على تأثير القانون المكتوب والأوروبيّة في قراءة الوقائع الإفريقيّة، وتثبيت وتشويه عملية تطوّر كانت تسمح، من قبل، بالتكيّف مع ما يُستجدّ. ويوضّح لوروا أنّ «صياغة العرف تقتله، على الأقلّ باعتباره أساساً من أسس القانون [...] كما كان يمارسها الأفارقة»، 2004، ص 95.

(3) والحال أنّ قانون الأحوال الشخصيّة يخضع للقانون الاستعماريّ وليس للقانون الإفريقيّ، من جهة أنّه يؤوّل من قبل المجتمعات المستعمرة، ويخضع لـ «النظام العام» الاستعماريّ (وهو مفهوم بلوّره الاستعمار الفرنسيّ) أو «العدالة الطبيعيّة والإنصاف والضمير» (وهو المعادل البريطانيّ للنظام العامّ الفرنسيّ). انظر المراسيم المتعلقة بالمحاكم العليا التي قدمها على وجه الخصوص غونيديك (P.-F.) Gonidec، 1968، ص 197. علاوة على ذلك، كانت المؤسّسات الإفريقيّة التي احتُفظ بها خاضعة للسيطرة الاستعماريّة. انظر رولان (L.) Rolland ولامبوي (P.) Lampué، 1936، ص 427: «من الضروريّ أن يُراقب سيرُ العدالة لدى الأهالي، وأن يُدعى المواطنون الفرنسيّون إلى الإشراف عليها والمشاركة فيها، بل وحتى توجيهها».

تعدديّة في مراكز إنتاج القانون، بسبب الخطاب القانوني الثلاثي - الاستعماري/ الغربي، والمحلي، والإسلامي، وهو ما يطرح مشكلة بناء القواعد القانونية وإنتاجها، ومشكلة تحديد ما يشكّل قاعدة قانونية داخل المجتمع. إنّ تكاثر المحاكم في المجتمعات المستعمرة بسبب فرض القانون الاستعماري السلطوي، واعتبار القائد مقيماً للعدالة، يفضي إلى إقصاء عددٍ من الفاعلين، فضلاً عن إغراق القانون في المهام الإدارية، وإقحام شخصيات جديدة في الميدان القانوني (محامين، مترجمين، موظفي المحاكم، عملاء الاستعمار...)، وإحداث صدام بين قاضي القرية التقليديّ المعترف بسلطته وبين «القاضي الذي تعينه الإدارة دون أن يكون قاضياً»⁽¹⁾، وقد يُعزّد بقاضٍ استعماريّ محترفٍ؛ زد على ذلك أنّ طريقة التعبير عن القانون، شكلاً ومضموناً، لا تطرح مسألة الفاعلين في القانون فحسب - من يتحدّث باسم القانون، ومن يقيم العدالة - بل تنتج أيضاً صورة متشظية للقضاء وللقاضي، وكلّ ذلك يُفضي في النهاية إلى ضياع العلاقة الائتمانية/ علاقة الوكالة بين الأشخاص والعدالة بما هي تنظيم اجتماعي. وتتعرّز هذه الظاهرة بكون العدالة المطبّقة على الأشخاص المستعمرين غير عادلة إلى حدّ بعيد. وتسمح ازدواجية القانون المطبّق في المركز والقانون المطبّق في المستعمرات بإدراك التمييز أو حتى القطيعة بين القانون والعدالة. فكيف للقانون الاستعماريّ أن يظلّ على الدوام قانوناً، في حين أنّ العدالة، بما هي تنظيم اجتماعي وقانوني، لا تظلّ في هذا السياق

(1) Bidima (J.-G.), 2003, p. 89.

عادلةٌ ولا منصفةٌ؟ إنَّ التوتّرَ الشّدِيدَ بين مبدإِ العدالة، واستغلالِ القانونِ وسيلةً قسريّةً وقمعيّةً، للكشفِ عن الفرقِ الجوهريّ بين دولة القانون *État de droit* وبين وضعيّةٍ/ حالة القانون *État du droit*. ويشهد على ذلك النّظامُ الإداريّ الخاصّ بالأهالي *l'Indigénat*. وهو عدّةٌ قسريّةٌ لجهازٍ قانونيٍّ يوطّرُ عنفَ الدّولةِ ويضفي المشروعيّةَ عليه بذريعةِ الحفاظِ على النّظام. ويقدمُ النّظامُ الإداريّ الخاصّ بالأهالي المستعمرين صورةً عن القانون، بوصفه مجالاً للتّعسفِ والظلم. يتعلّق الأمرُ بعدالةٍ قمعيّةٍ، بحقٍّ مكلفٍ يخلقُ فضاءً حقوقيًا جديدًا يُشكّلُ فيه القانونُ استثناءً⁽¹⁾. ويضفي هذا القانونُ الشرعيّةَ على الممارسةِ التعسفيّةِ والجزافيّةِ، مُحوّلًا اللامقبولَ إلى ممارسةٍ دَوْلَة، وبذلك يقدمُ صورةً لعدالةٍ مجردةٍ من الإنصاف، ويصبحُ ملمحًا للسلطةِ الأشدّ ظلماً وعنفاً. ويتحوّلُ القانون، عبر تنظيمِ العلاقاتِ الاجتماعيّةِ والسّياسيّةِ والاقتصاديّةِ، إلى تعبيرٍ عن السّلطةِ، وإلى أداةٍ للسيطرة، إذ يضفي الشرعيّةَ على الممارساتِ التعسفيّةِ الجزافيّةِ.

لقد قلبتِ الفترةُ الاستعماريّةُ القوانينَ الإفريقيّةِ، لأنّها فكّكت عميقًا الروابطَ الاجتماعيّةِ التي كانت تلك القوانين تُهيكلُها. ويوضح

(1) إذ يقبل نظامُ إدارةِ الأهالي، بمبدأ أنّ الإدارةَ يمكن أن تقيمَ العدالة، فإنّه يناقض مبدأ الفصل بين السّلطاتِ التشريعيّةِ والتنفيذيّةِ والقضائيّةِ الذي يفترض الفصل بين الإدارة والقضاء. كما أنّه يتجاهل مبدأ فردانيّةِ العقوبة والمسؤوليّةِ بقبوله أنّ الغرامات يمكن أن تكون جماعيّة. زد على أنّ عددًا من المخالفات التي لا تعتبر مخالفاتٍ في البلد المستعمر، تعتبر كذلك في البلدان المستعمرة. وتُحوّلُ للحاكم سلطاتٌ بوليسيّةِ عليا، أي «أنّ بيده إمكانيّةُ التوقيفِ أو الحبسِ أو التفرغيم، دون اعتراضٍ أو نقاشٍ»: ميرل (É.)، 2002، ص 84. انظر كذلك لوروا (É.)، 2004، ص

بايار Bayart أن الاستعمار أدى إلى تحوّل المجتمعات الإفريقيّة التي لم تكن تعرف حدودًا مرسومة، وكانت تملك حقًا على الأشخاص ولا تملك حقًا على الفضاء. إنّ فرض النموذج الأوروبيّ للدولة الذي يحدّد الفضاء الاجتماعيّ على نحوٍ مختلف، جعل ملكيّة الأرض ممكنةً ضمن ممارسة سياسيّة محدّدة، سياسة صاحبها احتكارًا وسائل الإنتاج من طبقة من المسيطرين. وهكذا، غير الاستعمار بنيات المجتمعات الإفريقيّة تغييرًا عميقًا، إذ أقحمَ نمطَ إنتاجٍ رأسماليّ قائم على الملكيّة الخاصّة والعمل المأجور. ومن هذا المنظور، أصبحت الدولة «مالكة» للسلطة السياسيّة، أي استخدام القوّة المشروعة التي تحكم -«تشغيل» الجماعات التابعة، والتحكّم في الاقتصاد. وفي هذا الصدد أيضا أبدعت اللحظة الاستعماريّة. إذ أقصت فاعلي التمثلات الرّمزيّة المتوارثة من الأسلاف، أولئك الفاعلين الذين كانوا يساهمون في الحدّ من الاستقطاب الاجتماعيّ، وأدخلت تكنولوجيا الدولة البيروقراطيّة المركزيّة التي تمنح المسيطرين الوسائل لتحقيق غاياتهم، بدءًا من الكتابة ووصولًا إلى التّواصل، ومرورًا بالتسليح الهائل⁽¹⁾. وبما أنّ الدولة غريبة/ أجنبيّة عن النسيج الأصلي، أو من بقايا الاستعمار، فإنّها ستحوّل لاحقًا إلى كبش فداء، إذ يراها عدد من المحلّلين الأفارقة مسؤولّة عن آلام إفريقيا ما بعد الاستعمار.

ومع أنّ الاستعمار فرضَ أشكالًا تنظيميّة جديدة، فإنّه لم يمحُ الماضي جذريًا، إذ استمرت البنيات وبقايا الماضي ما قبل الاستعماريّ.

(1) Bayart (J.-F.), 1989, p. 147.

ويمكننا إلى اليوم أن نكتشف «داخل دول جنوب الصحراء الكبرى أثرًا» للتاريخ الثلاثي: ما قبل الاستعماري، والاستعماري، وما بعد الاستعماري، الذي «راكم مساهماته»⁽¹⁾. وبينما يرى بعض الأنثروبولوجيين وبعض دعاة النزعة الإفريقية africanistes أن فكرة الدولة في حد ذاتها غريبة عن المجتمعات الإفريقية، وبالتالي هي «منتج مستورد خالص»⁽²⁾، يفضل بايار تدقيق هذا الزعم، باعتداده «التمييز الحاسم، الذي قدّمه بيرمان Berman ولوندسال Lonsdale، بين «بناء الدولة» بوصفه ابتكارًا إراديًا لجهاز الرقابة السياسيّة، وبين «تكوين الدولة» بوصفه عملية تاريخية صراعية، ولا إرادية، وغير واعية إلى حد بعيد، عملية تتم في فوضى المواجهات والتسويات بين الكتلة الغفل (الجماهير التي لا اسم لها)⁽³⁾. ويتيح التمييز السابق الذكر الحديث عن «زرع الدولة» في إفريقيا، دون أن يفهم الزرع هنا بمعنى بناء دولة من قبل نخبة «استوردتها». على العكس من ذلك، يسعى إلى إظهار

(1) بايار (J.-F.) Bayart، 1996، ص 27، مستشهدًا بيالاندييه: Balandier، «السياق

الاجتماعي للحياة السياسيّة في إفريقيا السوداء»

«Le contexte sociologique de la vie politique en Afrique noire»، 1996، p. 27، citant، *Revue française de science politique* 9 (3)، septembre 1959، p. 598-609.

(2) التعبير لبادي، وبرنباوم،

Badie (B.)، Birnbaum (P.)، *Sociologie de l'État*، Paris، Grasset، 1978، p. 178-181.

وقد انتقده بايار في جميع أعماله. فيما يتعلق بمسألة الطبيعة الأجنبية المحتملة للدولة في إفريقيا، انظر أيضًا دراسة مؤسسة GEMDEV، 1997، ولوروا (É.)، Le Roy، 1996.

(3) Bayart (J.-F.) (Dir.)، 1996، p. 6.

كيفية «تكوين» الدولة جنوب الصحراء الكبرى، أي كيف أن نموذج الدولة الغربية المقّم «يقدم لأقلية من السكان الأصليين فرصة تاريخية لاقتناص المؤسسات الجديدة وتوظيفها لصالحهم»⁽¹⁾. ومن المؤكّد أن البنيات والقوانين الموروثة هي بنيات وقوانين الدولة الاستعمارية أو المركزية *métropolitain*. وهذه الظاهرة هي التي جعلت أدوتي فيقول، على سبيل المثال، إنّ «تصفية الاستعمار لم تكن استقلالاً»⁽²⁾، بالنظر إلى أنّ القادة الأفارقة لم ينجزوا إصلاحات حقيقية. ويبدو أنّ تصفية الاستعمار هي مجرد «ترقيع قانوني» لا أكثر ولا أقل. فقد «كبحت تاريخ الأفارقة، وأنتجت، وهنا المفارقة، تحولات أقل من تلك التي قام بها الاستعمار نفسه»، لأنّها لم تُحدث «ثوراتٍ في البنيات الإدارية والسياسية»، مع أنّها كانت تستطيع «توظيف الأجهزة الموروثة من المستعمر والمستنسخة عنه لتصفية مخلفات المجتمع الاستعماري»⁽³⁾. إنّ نقل النموذج الغربي إلى الدولة، وبشكل أدقّ الدولة المركزية، وليس الدولة الاستعمارية فقط، لا يعني بالضرورة أن الدولة في إفريقيا قد خلقت من العدم. ذلك أنّ المجتمعات الإفريقية تتمتع بديناميتها الخاصة، وتشكّل بحسب مرجعيّات متعدّدة، نذكر منها «في هذا الصدد، وبكيفية غير حصرية، مرجعيّات الدولة يعقوبية الفرنسية، وحكومة المملكة المتحدة *government britannique*، والنماذج السوفييتية أو الكورية الشمالية أو الصينية، والفدرالية الأمريكية،

(1) Bayart (J.-F.) (Dir.), 1996, p. 6-7.

(2) Adotevi (S.S.), 1972, p. 180.

(3) Ibid, pp. 181 et 189.

والمرجعية الإسلامية أو الكاثوليكية أو البروتستانتية، ومرجعيات السكّان الأصليين السلالية أو الملكية، والعالم اللامرئي، ومذاهب النبوة prophétisme إلخ⁽¹⁾. إن السياسة مزيج «باروكي»⁽²⁾ ملازم لأيّ وضعية تهجين ثقافيّ، فالقادة الكونغوليّون، على سبيل المثال، مزجوا بين اللغة الماركسيّة اللينيّنة المتصلّبة، وبين الممارسات الوثنيّة المتعلقة بالعالم اللامرئيّ، وفخامة «العلامات التجاريّة» للأزياء الراقية الفرنسيّة، والإيطاليّة أو اليابانيّة⁽³⁾. إنّها رحلة عبور على حدّ التعبير البيديميّ (نسبة إلى بيديا) bidimien. لقد مكّنت ديناميّة المجتمعات الإفريقيّة من إدماج العناصر الخارجيّة بداخلها، وامتلاكها، وتحويلها تحويلاً يمكنها من بناء نفسها. إنّ تشرّب العناصر الخارجيّة في علمية تكوين الذات ليس ظاهرة جديدة، بالنظر إلى أن المجتمعات الإفريقيّة كانت دائماً على اتصالٍ بالمجتمعات الأجنبيّة. إنّ لكلّ مجتمع إفريقيّ، ولكلّ دولة تاريخاً خاصاً. وهذا التاريخ، شأن أيّ تاريخ، يتكوّن من عناصر متنوّعة، بعضها نابغ من الداخل وبعضها واردٌ عن الخارج.

صارت أعمالُ بايار التي تقدّم قراءةً فوكويّةً (نسبة إلى فوكو) للسياسة في إفريقيا، ومفهومُهُ حول «سياسة البطن la politique du ventre»⁽⁴⁾ لا غنى عنها بالنسبة إلى جيلٍ من الباحثين الناطقين بالفرنسيّة.

(1) Bayart (J.-I.), 1996, p. 30.

(2) متنوع/ غريب/ متنافر/ منسجم (المترجم)

(3) Bayart (J.-I.), 1996, p. 30.

(4) يوضح بايار Bayart، أن «في إفريقيا، غالباً ما يشير موضوع «الأكل» إلى سجلّين ثقافيين أصليّين ومرتبطين ارتباطاً وثيقاً: سجلّ السخاء، الذي يجعل من الجسامة صفة سياسية؛ ثم بالأخصّ، سجلّ الخفاء، أي العالم الليلي، عالم الأسلاف والأحلام والعرافة والسحر والشعوذة، والتي تعتبر الأحشاء مقرّها». (1996، ص 33).

لكنّ تحليل بايار لم يكن يُقبلُ دائماً بدون أن يثير النقاش والتساؤلات. يعيب بيديما على القراءات الفوكوية للسياسة في إفريقيا اختزالها مُنجزَ فوكو في السّلطة وما ينتمي إلى فلك الدّولة، وإغفال مسألة العيش المشترك⁽¹⁾. ويقترح أشيل ميمبي Achille Mbembه قراءةً مغايرةً للوقائع الإفريقيّة، قراءةً تُواصلها أميناتا دياو Aminata Diaw. لقد بدأ يتضاءل، منذ سنوات التسعين (1900)، احتكار الدّولة الثلاثي، أي احتكارها للعنف المشروع، وللموارد الاقتصادية، وللحقيقة. «والواقع أنّ ما هو موضعُ تساؤلٍ جوهريٍّ هو التّحديدُ الأساسيُّ للدّولة، أي تحديد سيادتها. إنّ نزاع الطابع الماهويّ عن هذه السيادة، يولّد تشكُّلاً في الحكم، يتجلّى في صورة الخوصصة»⁽²⁾، إذ تُحوّصُ الصلاحيات المعتادة للدولة، من قبيل احتكار العنف وإلغاء الضرائب ومراقبة التراب. ونشهد منذ نحو عشر سنوات تحلُّلاً تدريجيّاً للدّولة. صار ينظر إلى السيادة الاقتصادية، وبالتالي السياسيّة، باعتبارها قد انتقلت إلى المانحين. كما أنّ حدود النّفوذ التّرابيّ La territorialité آخذة في التّغير بسبب تكاثر المواضع التي تغيب عنها الدّولة. فحدود الدّولة ما بعد الاستعماريّة ليست غير مثبتةٍ فحسب، بل إنّ الدّولة لا تملك مطلقاً السّيطرة على كامل أراضيها، وتجد نفسها في منافسةٍ مع دول أخرى أو مؤسّسات أخرى مثل بعض الكنائس أو الطوائف⁽³⁾. وينضاف

(1) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 74.

(2) Diaw (A.), 2002.

(3) لناخذ مثلاً مدينة توبا في السنغال. هذه المنطقة الشيوقراطيّة التي تعتبر قبلة الإخوان المريرين، هي أيضاً موقعٌ للتهريب مع غامبيا، وتحتلّ من سلطة الدّولة السنغاليّة. ومنذ مايو 2012، أكّدت الأحداث في مالي هذا النوع من الأوضاع للأسف. فقد=

إلى ذلك أنّ الدّولة التي كَفّت عن ضمان وظائفها التّوزيعيّة، تدخل في منافسة مع ما يُسمّى بالقطاع غير المهيكّل، فيتولّد «نزح الطابع المؤسّسي désinstitutionnalisation»⁽¹⁾ عن السّياسة وانتفاء استمراريّة الدّولة. وتنتج عن تكاثر الفاعلين الخواصّ الذين يتدخّلون في المجال العموميّ أنماطٌ جديدةٌ من المِلكيّة الخاصّة وعدم المساواة، وبالتالي، تنمّ الوضعيّة العامّة عن أنّ الاستقلال لم يفِ بوعوده. وتحت ذريعة انهيار الدّولة في المجال الاقتصاديّ، انطلقت الدّعوةُ إلى تحرير السّوق، ممّا شجّع على تحويل الرأسمال العموميّ إلى الدّوائر الخاصّة. وهي عمليّة تتطوّر في سياق «النّدرّة المادّيّة القصوى» التي تتسم بأزمات المعيشة (النقص، ومشكلات العرض، والمجاعة إلخ)، والتّراجع الكبير في موارد السكّان في مقابل ارتفاع نفقاتهم (زيادة تكاليف الحياة والضرائب). لقد ساهم رفع القيود التّنظيمية La dérégulation عن الاقتصاد، في إنشاء سُلط خصوصيّة، وولّد وضعيّاتٍ لم يعد من الممكن الفصل فيها بين حالة السّلم وحالة الحرب، لأنّه أغرق قطاعاتٍ سوقٍ بأكملها، في اقتصادٍ مُظلمٍ وموازٍ. فضلًا عن أنّ الأنشطة الحربيّة تولّد ثرواتٍ جديدةٍ وأوجّهًا جديدةً من اللامساواة. وإلى جانب الحروب التي تتكاثر بفعل النهب والسّلب، تنشأ دولٌ تبيح للجنود ورجال الشرطة «استخلاص أجورهم مباشرةً من السكّان [...] أثناء عملية التّدبير الإداريّ اليوميّ

= أفلت شمال مالي تمامًا من سلطة الدّولة وأضحى تحت سيطرة مقاتلي الحركة الوطنية لتحرير أزواد، وإسلامي حركة أنصار الدّين وإرهابي تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، إلى أن تدخلت فرنسا عسكريًا.

(1) دياو (A.)، Diaw (A.)، 2004، ص 41. انظر أيضًا ديان (S.B.)، Diagne (S.B.)، 1998c، ص 160، 2000c، ص 253؛ دياو (A.)، Diaw (A.)، 1988، ص 285.

للإكراه (حواجز الطرق، والمداهمات، والجباية القسريّة للضرائب، والمصادرة غير القانونيّة، والابتزازات، والامتيازات المختلفة غير المستحقّة)⁽¹⁾. وهكذا تظهر «عصاباتٌ محليّة»⁽²⁾ جديدة، لا يمكن أن يتوافق وجودها إلاّ مع دولةٍ تخلّت عن احتكارها للعنف وشرّعت في خصوصية الإكراه. وهذا ما يُفسّر ظهورَ مؤسّسات خصوصيّة جديدة مسؤولة عن إدارة العنف، وإنشاء منظماتٍ خصوصيّة (شبه) عسكريّة أو قضائيّة. يقول أشيل ميمبي شارحًا: «في نهاية المطاف، فإنّ الدّولة نفسها هي التي لم تعد موجودة كتكنولوجيا عامّة للهيمنة»⁽³⁾. ولا يتعلّق الأمر بوضعيّة غياب للدّولة بقدر ما يتعلّق بـ«ازدواجيّة شبه دستورية للسلطة»⁽⁴⁾. مكتبة سر من قرأ

لقد دفع نهج العنف، بنحوٍ خاصّ، فضلًا عن اللامساواة، والوضعيّة الاقتصادية الهشّة، عددًا كبيرًا من الفلاسفة الأفارقة إلى تناول السياسة من منظور الدّولة السلطوية، القادرة على كلّ شيء، والحاضرة في كلّ مكان. وبالإمكان تلمّس شيطنة الدّولة⁽⁵⁾ في عدد

(1) Mbembe (A.), 1999a, p. 109.

(2) Ibid, p. 110.

(3) انظر ميمبي (A.)، 1999a، ص 105.

(4) Mbembe (A.), 1999a, p. 106.

(5) يقارن كوناتي Konaté الدّولة بـ«مرشد مستنير أو مرشد أعلى» أو «دوق» أو «فوهرر» (1998، ص 17)، ويقارنها إيبوسي-بولاغا Eboussi-Boulaga بـ«الدّولة الصنمية» (1993). يذكر إيبوسي-بولاغا أن السنوات الأولى التي أعقبت الاستقلال «كتمت فم الإفريقي وأثختته ضربا وأخرسته» خلف ستار التنمية والبناء الوطني والتقدّم والثورة (1993، ص 24). الدول الإفريقيّة هي دول «المرض الزنجي العضال» (1993، ص 25).

كبير من النصوص الفلسفية الإفريقية التي تحوّل الدولة «على المستوى الرمزيّ، إلى كبش فداء جديد مسؤول عن كلّ الشرور. وهي منزلة لا تُحسد عليها، وكان قد احتلها الاستعمار سابقا في خطاب العالم الثالث»⁽¹⁾. غير أنّ بيديا يعيب على هذه الأعمال إغفالها انتقاد السوق، ممّا يجعل دراسة السياسيّ تلغي دراسة الاقتصاديّ. ويرى في ذلك «حيلة أخيرةً يلجأ إليها منطِق الليبرالية الاقتصادية الهوياتي» الذي يُجيز «النقد، شرطَ توجيهه نحو الدولة ما بعد الاستعماريّة (انتخابات مزوّرة، وقوانين انتخابيّة غامضة إلخ)، وليس نحو قواعد السوق»⁽²⁾. إنّ إدانة الدولة دون دراسة المقولات الاقتصادية التي تقوم عليها ينأى بنا عن التفكير في أنّ إفريقيا جزءٌ من العولمة، أي جزءٌ من نظام اقتصاديّ معيّن، وهو النظام الرأسماليّ، ويدفعنا إلى تحميل المسؤولية للقادة الأفارقة. ويبدو أنّه على الرغم من العجز البنيويّ الواضح لدولة ما بعد الاستعمار، فإنّ الفلاسفة الأفارقة الذين يدينونها لا يفكّرون في تقويضها أو إلغائها، ذلك أنّ شيطنة الدولة الإفريقية قد ولدّت نقيضها: إضفاء الطابع المثاليّ على المجتمع المدنيّ. ويبدو أنّ هذا المجتمع هو بمثابة الآخر للدولة التي يتعيّن بناؤها، وهو ما سيسمح بـ «دمقرطة تقوم على أساس أخلاقيّ في إفريقيا»، وهو «إطارٌ لضبط *régulation* السلطة السياسيّة، وهيئةٌ لتخليقها وتخليق المجتمع»⁽³⁾. وإذ يُنظر إلى المجتمع المدنيّ باعتباره

(1) بيديا (J.-G.)، Bidima، 1998c، ص 231؛ وانظر أيضًا 1997b، ص 42-43.

(2) Bidima (J.-G.)، 1998c، p. 232.

(3) Kagabo (L.)، 1998، p. 79.

جهازًا وسيطًا بين الأفراد ووسيلةً لتهيئة الدولة [بحيث تصير] «قادرةً على الدفاع مصالح المجتمع كلها»⁽¹⁾، فإنه يبدو كما لو أنه يضطلع بدور المراقبة والحد من السلطة، وكما لو أنه قادرٌ على إكساب الجماهير الإفريقيّة وعياً سياسياً. وهذا النزوع إلى إضفاء الطابع المثاليّ الذي أدانه بيديا، ينتهي إلى ما تسمّيه أميناتا دياو «تَصْنَمُ fétyichisation مفهوم»⁽²⁾ المجتمع المدني، إذ يُتمثّل هذا المجتمع وفق «نظرة رومانسيّة [...] تحجب حقيقةً أنّه يمكن أن يكون [...] مكاناً لصراع القيم والمصالح التي لا تساهم بالضرورة في ديمقراطية المجتمع»⁽³⁾. والواقع أن الفلاسفة الأفارقة الذين تتجه أنظارهم نحو المجتمع المدني باعتباره يحمل بذور الأمل في إمكان سلطةٍ مضادةٍ قويّة، لا يدركون أنّه «يعيدُ تفعيلَ بعض الأقطاب الهوياتيّة»⁽⁴⁾ في منافسته للدولة. لذلك يدعو بيديا إلى الكشف عن الأوهام التي تبنيها الذاتُ حول الدولة، وحول نفسها، داخل الفضاء العموميّ، حتّى تتمكن (أي الذات) من إنتاج نقدٍ ذاتيّ يسمح للمدافعين المتحمّسين عن المجتمع المدنيّ بالتساؤل حول مسؤوليته المحتملة في مختلف الوضعيات ما بعد الاستعماريّة، وحول مشروعيته الخاصّة. وتتساءل أميناتا دياو: «باسم من يتحدّث هذا المجتمع المدنيّ؟ أليست كلامه كلاماً مُقنَّعاً؟»⁽⁵⁾ فمن هو الكاتب الحقيقيّ للملفوظات المتداولة في الفضاء العموميّ؟

(1) Kagabo (L.), 1998, p. 85.

(2) Diaw (A.), 1998, p. 283.

(3) Ibid, p. 285.

(4) Bidima (J.-G.), 1998c, p. 233.

(5) Diaw (A.), 1998, p. 286.

يعتقد كلُّ من بيديا ودياوا أنّ الدّولةَ والمجتمعَ المدنيَّ يتشاركان دائرةَ السّلطةِ نفسها؛ فالفضاءُ السّياسيّ يصنعهُ المهيمنونَ والمهيمنونَ عليهم؛ فالمحكومون يشاركون، رغم كلِّ شيءٍ، في تصميمِ الفضاءِ السّياسيّ وصنعه، عبر مقاومتهم، وعبر استراتيجياتهم في تجنُّب الصّدّام، وعبر فنّهم في المراوغة. إنّ الدّولةَ والمجتمعَ المدنيَّ يشتغلان وفق النّمط نفسه. كلاهما يشتغل عبر استراتيجيّة اختزال المتعدّد، إذ يتمثّلان الدّولةَ من منظور الوحدة. إنّها، بالنّسبة إليهما، ما يوحد المجتمعَ، وهي «الواحدُ الذي ينظّم المتعدّد». هي ما يوحد ما قد يكون مجرد تراكمٍ فوضويٍّ «لأقوام»، و«ساكنة»، وهي التي تمنح في النهاية الشّكلَ، وبالتالي القيمةَ لخليط غير محدّد، لمادّة خامّ أو لما يشبه العدمَ أو السّلبيةَ الخالصة. وهكذا، تنصّبُ الدّولةُ نفسها قوّةً مهيكلّةً، والفاعلَ الدائمَ والثّابتَ لتوحيد ما لا يمكنه أن يكون سوى فوضى، وتشكيلاتٍ غير مستقرّةٍ تسودها حركاتٌ غير منظّمةٍ وغير قابلةٍ للتنبؤ»⁽¹⁾. وعلى النّوألِ نفسه، يكون المجتمعُ المدنيُّ واحداً، في مواجهةِ الدّولةِ، يوفّق بين المصالح المتباينة، ويدّعي حلَّ أيّ انقسامٍ وأيِّ فرقةٍ، لفائدةِ الفصائلِ المتصارعة على السّلطة. وبذلك قد يكون المجتمعَ المدنيُّ هو ما يمكن أن يجنّبَ الدّولةَ الموتَ المحقّقَ⁽²⁾. بيد أن وحدةَ المجتمع المدنيّ تبدو أقرب إلى الأمانى منها إلى الواقع. فوحدةُ الشّبكات وكذلك الجمعيّات المختلفة داخل المجتمع المدنيّ تُصرّف

(1) Eboussi-Boulaga (F), 1993, p. 99-100.

(2) انظر كاغابو (Kagabo (L.)، 1998، ص 83: كما تبين حالة الصومال، «هذا التفتت للمجتمع لصالح الجماعات الطائفية يؤدي إلى موت الدّولة نفسها».

في صيغة الجمع. إنها وحدة «متعددة الأوجه» protéiforme تعكس «تقطيعاً للفضاء العمومي إلى تكتلات اجتماعية»⁽¹⁾، مما يولد سطواً هوياتياً على الفضاءات، كما تنبأ بذلك بيديها. لذلك يفضل الفيلسوف الكاميروني فهم «الرحيل والمرور والعبور» «ضدًا على منطق البيوت والهويات والتأمين/الأمان»، ويتساءل بعد ذلك «ما هي اليوم أقطاب الترحال nomadisme، وأوجه منطق العبور، وإجراءات الانبثاق داخل المجتمع المدني»⁽²⁾. ويدعو أيضًا إلى قراءة المجتمع المدني انطلاقًا من مفاهيم «الحدود» frontière و«السلاسة» fluidité و«العبور» traversée و«العتبة» seuil، وتعني هذه الأخيرة «منطقة المحاولة، والدعوة، والانتقال والعبور»⁽³⁾.

يمكن للدولة والمجتمع المدني، إذا ما فُكّر فيهما، على نحو مغاير، «تحرير القوى التي من شأنها أن تشجّع على ظهور العتبات التي تجبر الذات على القلق والحذر والاهتمام الذي يحرك كلّ المنشغلين بالحركة، والذين يتراوحون بين المنزلتين وضمن العبور»⁽⁴⁾. ويعني ذلك الرغبة في إعادة منح الدولة ما بعد الاستعمارية كامل أهميتها، وكلّ أسباب تفتُّحها وتحققها، والتفكير فيها بوصفها شريكًا في بناء السياسة. وغالبًا ما تؤاخذ الدولة ما بعد الاستعمارية على اتّخاذها مسافةً من الناس، وأنها «ليست نتاجًا للشعب في واقعِهِ وتعدّده التاريخي الملموس، بل

(1) Diouf (M.), 1998, p. 186 et 195.

(2) Bidima (J.-G.), 1998c, p. 233.

(3) Ibid, p. 233.

(4) Ibid, p. 234.

وأتمها كتلة غير منتظمة، مطلقة، بدون مرجعيّاتٍ، ولا رسوخ لها في الجوهر الأخلاقيّ والثقافيّ»⁽¹⁾. لذلك ترى بعضهم قد فكّر، خلال فترة زمنيّة بعينها، في ضرورة إضفاء الطابع الإفريقيّ أو «الطابع الأهلّي»⁽²⁾ (indigénisation) على الدّولة، وعلى الدّيمقراطيّة، وعلى السّياسة، بالنّظر إلى أنّ التّفكير في السّياسة في إفريقيا، يعني أيضًا «الانخراط في تفكيك التّقاليد، والمبادئ، والمؤسّسات [و] الشّروع في إعادة بنائها بشكل عامّ، وإعادة بناء مفاهيم عالمنا الذهنيّ، وإعادة بناء المواقف والمقولات بالجملة»⁽³⁾. لذلك يدعو ويردو إلى بناء مجتمع خالٍ من الصّدّامات بين المجتمع المدنيّ والدّولة، على غرار المجتمعات الإفريقيّة التقليديّة التي تقدّم النموذج لذلك. ويوضح أنّ هذه المجتمعات تتميّز بإدماج معيّنٍ لما يسمّى المجال المدنيّ. فهي مجتمعات ذات نزوع جماعيّ communautaires وليست فردانيّة، وتستند إلى قاعدة ذهبيّة مفادها ضرورة مواءمة مصالح الفرد مع مصالح الآخرين، أي مع المجتمع. وفي أمثال هذه المجتمعات يتعيّن على الفرد أن يحقّق الانسجام بين مصالحه الخاصّة والمصلحة المشتركة. لذلك تحتلّ فكرة الانسجام مكانةً أساسيّةً، لدى المجتمعات المذكورة، وهي ممكنةٌ ومُحفظٌ بفضل سيرورة التّوفيق بين الاختلافات، أي بفضل الإجماع.

(1) Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 104.

(2) لوروا (F.), Le Roy (F.), 1996. للاطلاع على نقد المحاولات التي تسمّى محاولات إضفاء الطابع الإفريقيّ africanisation، انظر إيبوسي بولاغا Eboussi-Boulaga (F.), 1993، ص 168.

(3) Eboussi-Boulaga (F.), 1993, p. 27.

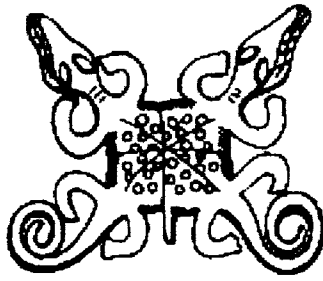
يذكر مفكرون، أمثال فابيان إيوسي بولاغا وكواسي وويردو، وهم يندرجون ضمن ثنائية إفريقيا-الغرب، العالم الغربي بأن نموذجَه عاجزٌ عن تقديم الشكل الوحيد الممكن للديمقراطية. ولكي تكون الديمقراطية إجرائية، ينبغي أن تكون متجذرة في ثقافة المجتمع، لأنه من غير الممكن فرضها من الخارج، إذ «يتعيّن دومًا إعادة بنائها، في سياقٍ متغيّر»⁽¹⁾، لأنها تتخذ أشكالًا مختلفة بحسب الأمكنة والأزمنة. وهكذا ينبغي التفكير في السياسة بشكلٍ مختلف، عبر إضفاء الطابع الإفريقي قدر ما يمكن، مراعاةً لخصوصيات المجتمعات، وعبر «منحها ديناميّة إفريقيّة»⁽²⁾. يتعلّق الأمرُ بتملّك ذكيّ ونقديّ جديدٍ للتقاليد الإفريقيّة. ويفترض ويردو أنّ الإجماع المعتمد في المجتمعات التقليديّة، والمكيّف مع الواقع الإفريقيّ الحالي، قد يكون حاسمًا. ويُنظرُ إلى هذا الشكل من اتّخاذ القرار بوصفه مثلًا أعلى وجبّ السعي إلى تحقيقه، وباعتباره طريقةً عمليّةً، وإجرائيّةً، تتيحُ تدبير تدفّقات الأصواتِ المعبر عنها، في الإطار الحرّ لمجتمع ديمقراطيّ. ويُقرّ ويردو، بأنّ «اتّخاذ القرار في العديد من مناطق إفريقيا التقليديّة عبر إجماع مجالس القادة، كان يضمن ديمقراطيّة فعليةً لا تقارن بتاتًا مع النظام الحالي للأحزاب»⁽³⁾. إنّ وضعيات الصّراع التي مرّت منها البلدان الإفريقيّة منذ الاستقلال كانت أحيانًا عنيفةً؛ من العنف لدرجةٍ حظيَ فيها السّعيُّ إلى الانسجام والواحد

(1) Eboussi-Boulaga (F), 1998, p. 155.

(2) Kagabo (L.), 1998, p. 87-88.

(3) Wiredu (K.), 2004, p. 20.

PUn بالأولوية داخل الديمقراطية. حدث كل شيء كما لو أن ثمة تشجيعاً على صهر الاختلافات في كل شامل. ليس للديمقراطية أن تُفهم كفضاءٍ للتعبير عن الصراعات، بل على العكس من ذلك، هي فضاءٌ لخلق الاختلافات ضمن إجماعٍ تعبويّ mobilisateur. فالإجماع وسيلةٌ لحل الصراعات التي لا يمكن تجنبها داخل أي مجتمع، ولتجنب تفاقم الخلافات، فهو يتيح جمع مختلف الآراء حول قرارٍ مشتركٍ. وهذا النمط من اتخاذ القرار الجماعي ضروري للعمل ويجنب الجمود. إنه تسوية، أي توافقٌ للمصالح الفردية مع الضرورة المشتركة، بهدف الفعل. وهو لا يبحث على توافقٍ ضروريٍّ مع معتقدٍ أخلاقيٍّ معين. فنحن لا نتفق على ما هو صادق أو على ما يجب فعله، ولكن نتفق على ما سنفعله فقط. ويسعى ويردو الذي كابد الرغبة في وضع نهايةٍ للصراعات التي دمّرت المجتمعات المعاصرة، وأدت إلى حروب وجرائم ضد الإنسانية، وحتى الإبادة الجماعية، إلى التفكير في نظامٍ سياسيٍّ يتيح حل الخلافات. لذلك كان عليه أن يفترض عدم وجود مصالح متناقضة يستحيل التوفيق بينها، وأن من الممكن دومًا خفض الصراعات ومحو الخلافات والاختلافات داخل الإجماع. لقد تمثل المجتمع في وحدته أولاً، وليس في تعدده؛ فالمصلحة المشتركة تحظى دومًا بالأسبقية، كما توحى بذلك صورة أكان akan التي تمثل تمساحًا ذا رأسين يتقاتلان للحصول على الطعام، ولكنها مرتبطان بطن واحدٍ يرمز إلى مصالحتها المشتركة.



In, « Democracy and Consensus in African Traditional Politics.

A Plea for a Non-Party Polity», <http://them.polylog.org/2/fwk-en.htm>

توضّح هذه الصورة، بحسب ويردو، عدم وجود مصالح متناقضة⁽¹⁾. بل على العكس من ذلك، تظلُّ ثمة مصلحةٌ ضروريّةٌ يتقاسمها الجميعُ، وهي التي تحو الاختلافات. ولذلك، فإنّ المصالحة ممكنةٌ عبر الإجماع وبواسطته. ولكنها تتحقّق أيضًا عبر «النزاهة العطوف»⁽²⁾ *impartialité compatissante* التي تسمح بالتوفيق بين المصالح المتعارضة. لا يسعى الإجماع إلى نقض الآراء المختلفة، بل يتوخّى التوصل إلى حلٍّ مُتشاطِرٍ، وصوتٍ مشتركٍ. يتعلّق الأمر بأخلاقيّاتٍ فعليةٍ للمناقشة، بالنظر إلى أنّ الإجماعَ نمطٌ من اتّخاذ القرار في إطار المناقشة العقلانية. غير أنّ ويردو يبدو ساذجًا، حين يزعم أنّ المناقشات التي يجب أن تؤدّي إلى الإجماع ضمن إطار المشاورات نزاهةً، وأن الحجج تخضع للعقل وحده. إن التحديّ الذي يواجه التوافق هو

(1) انظر لاسيبا ويردو (K.)، Wiredu (K.)، 1966، ص 173، 185، 195. رأيي لا يوافقُه إيوسي بولاغا (F.)، Eboussi-Boulaga (F.)، 1993، ص 35 وإزي (E.C.)، 2000b.

(2) انظر ويردو (K.)، Wiredu (K.)، 1966، ص 41.

تحدّي الوصول إلى التّوفيق بين المصالح المختلفة، دون فرض التّجانس عليها؛ والسّماح للأصوات المتميّزة والمتنوّعة التي تكوّن المجتمع بأن تُسمع، دون أن تنصهر بعضها في بعض؛ ومنح كلّ صوتٍ إمكانيّة التّعبير عن نفسه وتمثيلها، والاستجابة لانتظارات الآراء المكوّنة للمجتمع، حتى لو كانت آراءً أقلّيّة. ويعيب ويردو على المجتمعات الديمقراطيّة الغربيّة كونها ديمقراطيّات الأغلبيّة التي تلبّي إرادة العدد الأكبر على حساب الأقلّيّة. فعدم تمثيل آراء الأقلّيّات يشكّل، بالنسبة إليه، انتهاكاً لحقّ من حقوق الإنسان الأساسيّة، وهو الحقّ في أن يكون المرء مُمثّلاً. وهو نموذج ديمقراطيّ يشجّع على التّباري، ويقدم صورةً عن الصّراع المستمرّ على السّلطة. إنّ النّمودج الغربيّ للديموقراطيّة لا يتوفّر على البنيات التي تسمح بالتّعاون السّليم بين المصالح المتعارضة، بله التمثيل العادل لميولات المجتمع كلّها. وللتغلّب على معاييب النّظام الديمقراطيّ الغربيّ، وأوجه قصوره، يقترح ويردو التّفكير في ديمقراطيّة توافقية consensuelle. ويعدّ الاختلاف بين التّصوّرين للديمقراطيّة، تصوّره والتّصوّر الغربيّ، هو بحسبه، اختلافًا في الطّبيعة وليس في الدّرجة.

تتميّز الديمقراطيّة التّوافقية بنظام مستقلّ عن أيّ حزبٍ سياسيّ. ولا ينفي ويردو الحقّ في تكوين الجمعيّات الذي يعدّ أيضًا حقًا من حقوق الإنسان الأساسيّة. غير أنّه يميل إلى تقليص دور الأحزاب السياسيّة في تحديد العموميّات والخصوصيّات في الثقافة Cultural *Universals and Particulars*. فالأحزاب يجب أن توجد فقط مجموعاتٍ للتّفكير والمناقشة، وتمثّل وظيفتها الأساسيّة في تصريف التعدديّة.

ويقرُّ ويردو بحقَّ كلِّ عضوٍ منتخب في الانتماء إلى حزب أو جمعية، بالنظر إلى أن جميع الاتجاهات يجب أن تكون ممثلةً من أجل تشكيل أساسٍ توافقيٍّ للتّمثيل. ويجب أن يكون الفردُ منتخباً باسمه الخاصّ، وليس بوصفه عضواً في حزب معيّن. ولا تأتي الحكومةُ المنبثقة عن مثل هذا النظام من حزبٍ أو من ائتلافٍ أحزابٍ مختلفة، بل من المواطنين. هكذا يثبت الفيلسوف الغاني عدم وجود ترابطٍ ضروريٍّ بين الديمقراطيّة وبين التعددية الحزبيّة. ففي هذا النظام السياسيّ الذي لا يتأسس على الأحزاب، ثمة صوتٌ لا يعلى عليه. كيف لنا أن نفهم على نحوٍ مغاير مثل هذا الحلّ، اللهم إلا باستيعابٍ ما يميّز أيّ نظامٍ تحكّميٍّ وشموليٍّ؟ كيف لو يردو أن ينعتَ بصفةِ الديمقراطيّ نظاماً ينكر دورَ الأحزاب والهيئات التمثيلية؟ إذا كان الإجماع يفترض الاختلاف، ولا يؤدّي بالضرورة إلى اتفاقٍ كاملٍ، فمن المهمّ، بحسب ويردو، التوصلُ إلى موقفٍ جماعيٍّ، حيث يكون الحديث بصوت واحدٍ فقط، ومن شأن ذلك، بالنسبة إليه، أن يحلّ مسألة التّمثيل. إنّ المصالحَ واحدةً في نهاية المطاف، ولا يهّمُّ من يدافع عنها، مادام الجميع يجدون أنفسهم في الشّيء نفسه le même. وهذا يعني تجاهل التناقضات الطبقيّة ومجموعات المصالح، وعدم فهم الديمقراطيّة وسيلةً لتدبير الصّراع المتولّد عن تعارض الرّغبات. يبيّن إيمانويل تشوكودي إزي Emmanuel Chukwudi Eze أن الإجماع لا يمكن أن يكون غايةً نهائيّةً للديمقراطيّة، بل هو مجرد لحظةٍ من لحظاتها⁽¹⁾.

(1) Eze (E.C.), 2000b, § 29.

وبالنسبة إلى أميناتا دياو، يجب أن يرتبط الإجماع بـ «الرغبة في العيش معاً»⁽¹⁾. فلا يمكننا أن نلغي ببساطة المصالح المتناقضة التي يتم التعبير عنها في النظام الإنتاجي الاقتصادي والسياسي الحالي. ويعترف ويردو بصعوبة تصور مقارنة لنظام الإجماع مستقلة عن أي حزب سياسي، نظراً إلى أهمية التصنيع والانقسامات السوسيو اقتصادية التي يولدها. ويبدو من الناحية العملية أن المقاربة القائمة على تعددية الأحزاب multipartiste أفضل، وتوفر ضمانات ضد طغيان الأغلبية. غير أن ويردو يعتبر أن النظام الديمقراطي القائم على تعددية الأحزاب يتميز بالانقسام الذي يصنعه عبر إنشاء أحزاب تدافع عن مصالح متعارضة. فهو يرفض الاعتراف بأن المصالح المتضاربة المتولدة عن الأداء الاقتصادي للمجتمع هي التي تستدعي وجود أحزاب مختلفة لتمثيل هذه المصالح. وما دامت الأحزاب السياسية هي التي تشجع التناقضات، فيكفي إذن المطالبة بوحدة المجتمع، ووحدة المصالح، كي تتحقق هذه الوحدة. وهو موقف يذكرنا بموقف «الزعماء الأفاقة الذين يأملون في أن تخلق الكلمات الحياة، وأن يتحول مفهوم الحزب الواحد إلى وحدة وطنية، وإلى سلطة فعلية، وإلى دولة منظمة. إنهم يأملون في أن تتجسد الكلمة le Verbe يوماً ما»⁽²⁾. ولما أُفرغت فكرة التمثيل في النظام الديمقراطي التوافقي من محتواها، لقيامها على فهم

(1) Diaw (A.), 2004, p. 45.

(2) Zolberg (A.R.), *Creating Political Order. The Party-States of West Africa*, Chicago, Rand Mc Nally, 1966, p. 65.

ذكره بايار (J.-F.)، 1989، ص 302.

لا يمكن بموجبه أن تتعارض المصالح، فإنّها (فكرة التمثيل) لا تقدّم حلاً لمشكلة التمثيل، بالنظر إلى أنّها لم تفكّر، في أيّ وقتٍ من الأوقات، في فكرة «التفويض» المسندة إلى الممثّلين -المنتخبين- المشاركين في المجلس الاستشاري، ولا في المراقبة اليومية لاحترام هذا التفويض المفترض. كذلك مشكلة عدم تمثيل الأقلية لم يُحلّ. لقد حاول ويردو تأسيس نظام ديمقراطيّ يمثّل مصالح الأغلبية بالقدر نفسه الذي يمثّل مصالح الأقلية، انطلاقاً من إدراكه أنّ الديمقراطية وخضوع الأقلية للأغلبية ليسا شيئين متماثلين. ومع ذلك، هو لا يتساءل حول طبيعة هذه الأقلية وأشكالها، إذ يبدو أنّه يفهم فكرة «الأغلبية» و«الأقلية» فهما محدودا. ومن البين بنفسه أنّ الأقليات المختلفة، إن جمعت لن تمثّل بالضرورة العدد الأكبر. ولا يتعلّق الأمر [أصلاً] بعناصر قابلة للتجميع: بعيداً عن الجانب الكميّ، تتعلّق المسألة بعلاقات اجتماعية تُضبط وتقتنن بالسياسة، والقانون، والأعراف. وفي هذا الصدد يكفي أن نفكّر في وضعيّة المرأة. فرغم أنّ النساء يمثّلن نصف البشرية، إلّا أنّهنّ مستبعداتٌ من مراكز صنع القرار في الحياة الاجتماعية والسياسية. ففي كثير من الحالات، تشكّل الأقلية، في الواقع، الأغلبية العددية للسكان، أي مجموع الرّجال والنساء الذين لا تؤخذ أصواتهم ومصالحهم بعين الاعتبار. ويجدر بنا أن نعكس المصطلحات، فتساءل كيف يمكن للنظام الديمقراطيّ أن يمثّل أغلبية السكان، وألا يكون أداةً لدى أقلية تتركز في أيديها السلطة السياسية والاقتصادية. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فكيف يمكن أن نفسّر أنّ أصوات قطاعٍ بأكمله من السكان، مثل أصوات النساء والعاطلين عن العمل، والطلّبة،

والشباب والعمّال وصغار المزارعين... لا تُسمع أو لا تكاد ترتفع؟ إنَّ الشّعور الملازم لهذه الأصوات هو الشّعور بأنّها بالكاد مسموعةٌ أو ليست مسموعةً البتّة؛ أصواتٌ فقدت الثقة في من يحكمون، وانتهى بها الأمر إلى فقدان الاهتمام بالسياسة. ولا يعني هذا السُّخط على السياسة بالضرورة فقدان الاهتمام بالشأن العام، بل يعني اتّخاذ مسافةٍ من ممارسة السياسة. ويبدو من الصّعب، في ظلّ وضعيّة كهذه، تصوّر مواطنة تامّة، وكاملة، وذات معنى.

يدعو س. ب. دياني، في نصّ بعنوان إعادة بناء المعنى *Recons-truire le sens*، إلى إعادة تأسيس الرابطة الائتمانيّة بين الحكّام والمحكومين. وهذا ما يسمّيه «تحدّي الحكامة الرّشيدة *la bonne gouvernance* (...)»، إنَّ تحدّي مصداقيّة السياسات والمؤسّسات الوطنيّة هو أساس الثّقة في المستقبل الذي هو شرطُ الاستثمار⁽¹⁾. ويعني دياني، بالحكامة الرّشيدة، وهي استعارة من مفردات المؤسّسات الدّولية، «فلسفةً سياسيّة جديدة للدّولة» تُعيد بناء «معنى حكم المجتمعات في إطار عقدٍ اجتماعيٍّ جديدٍ يعيد تأسيس الهوية والمواطنة بوصفها مشروعًا، وحرّة مبدعة لمستقبلٍ قائم على الديمقراطيّة والتعددية، سعيًا إلى التغلب على وضعيّة الانكفاء على الذات والتشردم، حيثُ تختزل الهوية ببساطةٍ في الانتماء⁽²⁾». ويدعو دياني الجميع إلى تحمّل مسؤوليّاتهم، واحترام القانون واستقلال السّلطة القضائيّة. ويدعو الإدارة إلى تقديم صورة

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 54.

(2) Ibid, p. 52 et 53.

عن الجدّية ومراعاة المصلحة العامة كي تكون «رجالاً ونساءً محفّزين ومتشبعين بحسّ المصلحة العامة»⁽¹⁾، يخدمون المحكومين طبقاً لفكرة الخير العام والمصلحة المشتركة». ينبغي أن تشعر الإدارة «بأتمها في خدمة سياسة اقتصادية واجتماعية محدّدة بوضوح، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المسؤوليات المسندة ضمنها»⁽²⁾. ويأمل الفيلسوف السنغالي في المقام الأوّل التفكير في انخراط الأفارقة وتحميلهم المسؤولية. لذلك فهو يشاطر اليونسكو تأكيداً الملتبس بأن «تنمية إفريقيا هي شأن الأفارقة في المقام الأوّل»⁽³⁾، ويشاطر «الأدب المهيج» *littérature de l'irritation* الذي دعا إليه مثقفون أفارقة يؤكّدون على أنّ التنمية لا تعتمد فقط على الاقتصاديين، بل هي نتيجة لـ «تنفيذ مشروع جماعيّ تحتلّ فيه الثقافة والعقليات مكانها بأتم معنى الكلمة، ويفترض المبادرة والرؤية المستقبلية»⁽⁴⁾. ويبدل ديباني جهداً في بناء تفكير استشرافيّ يمنح الزمن بعداً سياسياً، ويسمح ببناء مجتمع ومواطنة، انطلاقاً من مستقبل مشتركٍ ممكن. وبهذا المعنى، فإنّ الديمقراطية المدروسة جيّداً ستكون «ابتكاراً للمجتمعات الإفريقية المنفتحة التي تتعلّم كيف تمنح نفسها مستقبلاً، وتكتشف من جديد [...] «القوّة والخيال والإلهام»، بما يُتيح

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 53.

(2) Ibid, p. 54.

(3) انظر ديباني (S.B.), Diagne (S.B.), 2000a, ص 21. يمكن أن يُفهم التشديد على أن «تنمية إفريقيا مسألة تخصّ الأفارقة» بأنه رغبة في تأكيد الاستقلال الفعليّ لدول القارة وسيادة شعوبها. ولكن يمكن أن يُفهم أيضاً باعتباره رغبة في إلقاء اللوم على الأفارقة وحدهم في تنمية إفريقيا، وبالتالي إخلاء مسؤولية المؤسسات والقوى الغربية.

(4) Diagne (S.B.), 2000a, p. 21.

«الحديث عن إفريقيا على نحوٍ مغاير»⁽¹⁾. ويكشف دياني عن رابط مهمّ يجمع بين الديمقراطية وإمكانية «بناء رؤية مشتركة للمستقبل، بفضل مشاركة الجميع»⁽²⁾. ويظهر أنّ الإجماع هو الجواب المناسب «للتشرذم الاجتماعي»⁽³⁾، وصعود النزعات الإثنية. ومن شأن الإجماع أن يعيد عقد الرابطة الاجتماعية المتراخية والمهترئة والمتصدعة في بعض الأحيان. غير أنّ خطر صهر الخلافات، وتجاهل وجود المصالح التي لا يمكن التوفيق بينها يظلُّ قائماً. وعندما يتعلّق الأمر بمنح الخلافات «أساساً مشتركاً»⁽⁴⁾، ومنح الفاعلين «أفق المعنى نفسه»⁽⁵⁾، فإنّ المأزق الرئيسيّ هو أن ينتهي الأمرُ بعرقلة الممكنات، بالنظر إلى أنّ المصالح المتنوّعة تمّ صهر بعضها في بعض. ويلاحظ إزي Eze، أنّ في كثير من الأحيان، يكون المدافعون عن فكرة أنّ المصالح التي تزدهر في المجتمعات المعاصرة هي نفسها بالنسبة إلى الجميع هم بالتحديد «من يستفيدون أكبر استفادة من التسويات الاجتماعية والسياسية»⁽⁶⁾، وقلّما يستفيدون من مزايا الاعتراف بالمصالح الفعلية لكلِّ شخصٍ، أو من إحداث تغييرٍ ذي معنى في البنية المجتمعية. لذلك ينبغي أن نحدّد تحديداً دقيقاً ما يمكن أن تكونه «الرؤية المشتركة للمستقبل»، تلك الرؤية التي بالإمكان فهمها إمّا بوصفها بناءً للعيش المشترك، يأخذ في

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 6.

(2) Ibid, p. 6.

(3) Ibid, p. 29.

(4) Ibid, p. 29.

(5) Ibid, p. 29.

(6) Eze (E.C.), 2000b, § 28.

اعتباره الصراع المتأصل في أيّ ديمقراطية، فضلاً عن وجود مصالح لا يمكن التوفيق بينها، وإما بوصفها بناءً وتطبيقاً لإجماع ملزم.

إن التفكير في رؤية مشتركة للمستقبل بالنسبة إلى دياني S.B Diagne يعادل فهم الزمان بحسب بعده السياسي، مما يتيح تمثّل المجتمع مشروعاً يتعيّن بناؤه، وهذا ما يضيف معنى على المواطنة. وفي مواجهة القراءة الإثنو/ أنثروبولوجيا الاستعمارية للزمان في المجتمعات غير الغربية، يعترض دياني، رفقة بعض الباحثين في CODESRIA [مجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية في إفريقيا] على «النزعة الإثنولوجية التي تزعم وجودَ زمانٍ متميّز ثقافياً، بحسب خطّ فاصلٍ يميّز بين مجتمعاتٍ منشغلةٍ بمستقبلٍ يحكمه التقدم، ومجتمعاتٍ منشغلةٍ أساساً بتقاليدها؛ في سبيل الضرورة الكونية لصيرورةٍ متحكّمٍ فيها بواسطة «ثقافةٍ سياسيةٍ للزمان»⁽¹⁾. ويتابع مؤكداً أنه «لا توجد مجتمعاتٌ تعتبر الزمان ابتكاراً وإبداعاً، في مقابل مجتمعاتٍ أخرى تعتبر الزمان تهديداً وهدراً. إن الموقف الاستشراقيّ هو ما يجعل الإنسان إنساناً في كلّ مكانٍ». فالزمانية «نسيجٌ متأصلٌّ»⁽²⁾ في الطبيعة البشرية. ويجب على كلّ المجتمعات أن «تبتكر نفسها ومستقبلها في هذا العالم الشموليّ»⁽³⁾ الذي تحكمه العولة. يتعلّق الأمر بالتفكير في المستقبل، ضمن عصرٍ يتسم بغموض الصيرورة، والشعور بالحرمان والعجز الناجم عن الاندماج في اقتصادٍ عالميٍّ توجّهه قوىٌ خارجيةٌ توحى بأنّ «الغد

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 10.

(2) دياني (S.B.) Diagne, 2000a, ص 10: للقبّسين معاً.

(3) Diagne (S.B.), 2000a, p. 11.

في مكان آخر»⁽¹⁾. وتما يوحى بالشعور بغرابة المستقبل، ومن ذلك «تبخيس»⁽²⁾ الدولة القومية الناجم عن تبخيس قيمة الفرنك الإفريقي الذي أحدثته الحكومة الفرنسية؛ ففقدان الدول الإفريقية لسيادتها في إطار اقتصاد عالمي توجّهه القوى الغربية؛ وخضوع هذه الدول لتوجيهات المستعمرين السابقين لها والمؤسسات الدولية والمانحين، وهو الخضوع الذي تعاني منه الشعوب الإفريقية، ينسف كل رغبة في المستقبل. هكذا يمّحي المستقبل؛ إذ لم يعد يُنظر إليه باعتباره ممكنًا، ولم يعد مصدر أمل، لأنه لا يعد بأي شيء. إن الشعور بالتبعية الأبدية والخضوع القسري الذي لا فكاك منه، يمنع من تصوّر المستقبل كشيء ينبغي ابتكاره وإبداعه وبنائه؛ فهو معطى سلفًا، إذ يبدو أن كل شيء قد تحدّد مسبقًا. وهكذا يُحكّم على المستقبل بأن يكفّ عن الوجود، وعن أن يكون ممكنًا. ولذلك «إنّ الديمقراطية في خطرٍ لأنّ الرّغبة في المستقبل ضعفت، وضعفت معها القوّة الثقافيّة الجماعيّة القادرة وحدها على ابتكار المستقبل»⁽³⁾. ولم يعد من الممكن إدراك المجتمع باعتباره مشروعًا ينبغي بناؤه، ولم يعد من الممكن أن تحوز المواطنة أيّ معنى، ما دام تصوّر المجتمع يصاغ في مكانٍ آخر. ولا يمكن للمواطن أن يشارك في بناء مشروعٍ للتعايش. «إنّ الديمقراطية تفقد معناها، معنى أن تكون مجتمعًا منفتحًا ومهددًا للمستقبل»⁽⁴⁾. ومنذ تبني نظام

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 14.

(2) Ibid, p. 14.

(3) Ibid, p. 14.

(4) Ibid, p. 15.

التعددية الحزبية، لم تتمكن الطبقة السياسية من اقتراح «مشاريع حقيقية تفتح الطرق نحو المستقبل»⁽¹⁾، مما أدى إلى «فقدان الحس المدني»⁽²⁾، وتآكل الرابطة الاجتماعية. ويبدو المجتمع عاجزاً عن اقتراح مشروع مستقبلي للعيش المشترك، أي شكل معين من المواطنة. فباسم الديمقراطية ومن أجلها «يجب الشروع، بإرادة ومسؤولية، في البناء الصعب، بناء القدرة الاستشراعية لدى الشعوب، ومساعدتها في تملك رؤية للمستقبل تؤسس لمشاركة مواطنة في مشروع محدد»⁽³⁾. وبهذا تكون المواطنة في حد ذاتها موقفاً استشرافياً. وتصبح الديمقراطية استباقية ما دامت «ترتكز على مواطنة تُصاغ استناداً إلى رغبة مشتركة في المستقبل»⁽⁴⁾. إن الموقف الاستشراقي هو الذي يعيد معنى للسياسة، والدولة، والأمة، والمواطنة. ويتصور ديان، مستلهماً إرنست بلوخ، أن لزاماً علينا «تسليط الضوء على القطاعات الضرورية لفتح المستقبل»⁽⁵⁾ وتحرير القوة المعبئة الكامنة في «ما لم يحدث بعد». ولكي تكون المواطنة كاملةً وتامةً، فإنها تتطلب فضاءً عمومياً منفتحاً على الممكن، حيث يمكن لجميع الأصوات أن تعبر عن نفسها، وأن تناقش، وأن تتموضع في المستقبل، وأن تقترح.

ولبناء ذات إفرقية قادرة على التعبير عن نفسها، وذات تعرف نفسها وتملك آراءً وحقوقاً، وتملك، على الأخص، حق التفكير على

(1) Diagne (S.B.), 2000a, p. 15.

(2) Ibid, 1998c, p. 160.

(3) Ibid, 2000a, p. 15.

(4) Ibid, p. 33.

(5) Ibid, p. 20.

نحوٍ مختلف، وحقّ وضع نفسها على هامش السّلطة والأيدولوجية السائدة؛ فإنّ من الضروريّ ألاّ يذوب الفردُ في الجماعة التي تحتضنه وتحدّده تحديداً تاماً، حتّى يتمكّن من التحرك بحريّة في الفضاء العموميّ. لأنّه «على عكس الشّعبيّة الإفريقيّة التي ربّما تعتقد أنّ المشكلة السياسيّة الكبرى ليست هي الذاتيّة، وإنّما هي الجماعة»، علينا أن نتصوّر الذاتيّة بحسب «الحثّثة la mise en mouvement والعلاقة la relation»، أي من خلال ما يسمّيه هابرماس «براديغم البين ذاتيّة paradigm de l'inter-subjectivité الذي سنناقش انطلاقاً منه مشكلة المواطنة»⁽¹⁾. فلكي تكون ثمّة جماعة، يجب أن تكون ثمّة ذاتٌ. وحين نستوعب الجماعة استيعاباً جيّداً، ندرك أنّها ليست مجرد تراكمٍ بسيطٍ لمونادات monades منفردة ومعزولة، وإنّما هي مجموعة من الأفراد يتفاعلون، ويبنون معاني ودلالات مشتركة يرتكزون عليها. إنّ كلّ فردٍ يندرج ضمن جماعة سرديّة تشكّل فضاءً عموميّاً يُدرَك بوصفه فضاءً تتشاور فيه مختلفُ الأصوات المكوّنة لهذه الجماعة، في أفقٍ تشكيل المعنى. إنّ التعدّد يشكّل ويبنى فضاءً مشتركاً تنتشر فيه الأصوات المتعدّدة وتعمل. غير أنّ الفضاء العموميّ للحرية، أي «الفضاء المفتوح للمناقشة، ومواجهة الأفكار والتمثّلات»⁽²⁾ لا يمكنه أن يوجد دون أن تتخلّى الدّولة عن احتكار الحقيقة، لأنّ السّلطة عندما تصنّع ماضيّ شعبٍ ما وذاكرته، وعندما تفرض ما ينبغي الكلامُ عنه، وما يجبُ السكوت عنه، وعندما تتحوّل إلى مصدرٍ للمعنى،

(1) بيديا (J.-G.)، Bidima، 1998، ص 236، حاشية 2.

(2) Diaw (A.)، 2004، p. 44-45.

فإنها تحظر فعلياً الاستخدامَ العموميَّ للعقل. وبذلك، يصبح من الملحّ «تأسيس أو استعادة اللّغة والكلام وسيلةً للبحث عن الحقيقة وإيجادها وتبليغها؛ وأداةً للتّشاور والوعد والالتزام»⁽¹⁾. لا يمكن للمجال العموميّ أن يستغني عن أخلاقيّات النقاش⁽²⁾، الضروريّة لدمقرطة المجتمع وبناء المواطنة. ومن المهمّ ربط بناء الفضاء العموميّ للحرية والانفتاح بالتنظيم المكاني والاجتماعي للكلام، بالطريقة التي يوزّع وفقها الكلام في الإطار العموميّ، والتي بها يتمّ تمثيل الصّوت وتوزيعه بما هو تعبير سياسيّ، وعلاقةٌ بحياة المدينة. يتعلّق الأمر بتعرّف كيف تنتقل الأصوات والوسائل التي تلجأ إليها (الأصوات) في انتشارها، وتحديد من يملك تدفّقات الكلام ويدبّرّها. وبالفعل، يذكر بيديا، بأنّ ماركس أسّس العلاقة القائمة بين الخطاب والفعل، وسلط الضوء على مشكلة مُرور الملفوظات داخل المجتمع. لذلك، يُطرح السؤال حول تحديد أيّ حكومة، وأي وسيلة إعلام، وأي نخبة، وأساساً أيّ رأسمال، يحكم ويوجّه تدفّق الأصوات، ومن هو المرسل الحقيقي للكلمة المنطوقة - فالصّوت الذي يتواصل ليس بالضرورة هو منتج الصّوت، وقد يتّضح أنّه ليس أكثر من مجرد إعادة إنتاج لكلمة أعدت في مكان آخر-؛ ومن يحدّد المساحة الممنوحة للأصوات التي توجد على هامش السّلطة السياسيّة والاقتصاديّة. ويقرّ بيديا

(1) Eboussi-Boulaga (E.), 1993, p. 129.

(2) انظر بيديا (J.-G. Bidima)، 1993 و 1998؛ دياو (A. Diaw)، 1998 و 2002. بين تأثير هابرماس في فكر بيديا Bidima و دياو Diaw ودرجة أقل س. ب. ديانى S.B. Diagne، وحتى ويردو Wiredu. فهؤلاء الفلاسفة يدمجون في تأملاتهم مفاهيم النقاش العقلاني والتداول والتفاعل بين الدّوات.

بأنّ الأصوات التي تعلو في المجتمعات المعاصرة هي، في كثيرٍ من الأحيان، أصوات الشخصيات التي تمسك بزمام السّلطة، سواء كانت سياسية أم اقتصادية أم عسكرية أم دينية. فالذين تتاح لهم الكلمة هم أولئك الذين يشكّلون جزءاً من النظام القائم ويدافعون عنه. وهكذا يخلقون أيديولوجيتهم، «الأيديولوجية المهيمنة». وكلّما علّت مكانتهم الاجتماعية، حازت أصواتهم قوّة الإقناع. زد على أنّ هذه المجتمعات تُخضع فضاء الخطاب العموميّ إلى تراتبية هرمية، وبواسطة التنظيم الاجتماعيّ والمكانيّ الذي تقترحه تحدّد الكلام العموميّ. هذا الكلام خاصّ بالنتيجة التي تبني و«تصدرُ المشهد التلفظي»⁽¹⁾ la scène énonciative من غالبية المواطنين. وحتى لا يكون الصوت متاحاً للجميع، يجب أن يخضع تناوُل الكلمة لتراتبيةٍ مبالغ فيها، وأن تكون اللّغة مبهمّة، شأن اللّغة التقنية المستخدمة في الإدارات. ويشير بيديا إلى أنّ «أول أثرٍ للخطابات السياسية في إفريقيا السوداء الناطقة بالفرنسية يتمثّل في الحرمان من / المصادرة لفضاء الخطابات»⁽²⁾. فالسلطة تؤسّس لصوتٍ واحدٍ يتلفّظ بكلمة واحدة هي الفكر الجوهريّ الوحيد والسياديّ. وهكذا يتشكّل «مرجعٌ وحيدٌ يُعتبر هو الضامن الأعلى لكلّ قولٍ ولكلّ فعلٍ»⁽³⁾. ويتأسّس الصّوت الوحيد الذي يعدّ مرجعاً لنفسه، ويفرض نفسه على الأصوات المتعدّدة الممنوعة من الوصول

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 161.

(2) Ibid, p. 159.

(3) بيديا (J.-G.)، 1993، ص 161. يلاحظ إيوسي بولاغا أيضاً أنّ في الفضاء العام للدولة الاستعمارية، اختطف الكلام، وحوّلت اللّغة إلى «وسيلة للهيمنة» (1993، ص 112)؛ ولم تغبّر دولة ما بعد الاستعمار الوضع.

إلى النقاش العمومي؛ أو أنّ السلطة تمنح هذه الأصوات المحرومة الحق في التعبير، وفق نهج ماكر، وداخل إطار محدّد، بل محدّد أكثر مما ينبغي، ولا بدّ لهذا الحق في التعبير أن ينتهي إلى إجماع موحد ودامج.

إن المجتمع الذي يتيح لكل فرد من أفراده إمكانية التعبير عن نفسه لا يمكنه أن يتجنّب تعدّد الأصوات، وبالتالي الصراع. ومن وجهة النظر هذه، وبعيداً عن أن يكون الصراع من أعراض مجتمع مريض، فإنّه يتعارض مع الإجماع الذي يحشده الفكر الموحد la pensée identifiante، الفكر الذي يُباهي الجميع مع هويّة واحدة جامدة، ويشهد على طابع المجتمع الديمقراطيّ. ليس الصراع وحده ما يخلق الفرقة والانقسام، بل إنّ للصراع وظيفة رمزيّة. «فعبّر، يعيد المجتمع تحديده أنظمتها المعياريّة، ويهيكل الانتظارات الجديدة، ويُنتج الإجراءات التّقنية لتفاعله ويراجعها، ويسبر أغوار التباين داخل نظام مؤسّساته، ويضع أخيراً بعض أحكامه في منظورها الصّحيح»⁽¹⁾.

إنّه يسمح للمجتمع باتخاذ المسافة من نفسه. ولا يزال يتعيّن فهمه في فضاءٍ مفتوحٍ ومتسامحٍ وديمقراطيّ. فالديمقراطيّة هي النظام السياسيّ الذي يتسامح، إلى حدّ ما، مع الصراع، والنقاش. وإذا كانت الديمقراطية تستمدّ أساسها من إمكانية الاحتجاج والاعتراض التي تفترضها، وإذا كانت تبيح فكّ ما كان متشابكاً ومتربطاً، فإنّها تنطوي على ما يهدد بتقويضها. فهي تبني نفسها باستمرار، وعليها أن تقترح الشروط اللاّزمة لحلّ النزاع وتجاوزها، بحيث تستفيد من الآراء

(1) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 93.

المتعارضة التي تسمح بوجودها، وتحافظ على الرابطة الاجتماعية، وتعزز العيش المشترك. ويوضح بيدما استنادًا إلى بول ريكور أنه يتعيّن القبول بإجماع صراعيّ، وقبول أن يتكلّم المجتمع بأصوات كثيرة⁽¹⁾. يجب على كلّ مجتمع يروم أن يكون ديمقراطيًا ألا يسعى إلى إزاحة الخلافات، وإنما يجب عليه أن يوفر الوسائل الإجرائية التي تسمح بالتفاوض بشأنها، وهو ما يفترض أن تكون المناقشة منظّمة وحرّة، وأن تظلّ الأصوات متنوّعة. «لأنّ ما يهمّ هو المناقشة في حدّ ذاتها، المناقشة التي تفترض تعدّد المواقف والقيم أكثر من النتيجة التي تنتهي إليها»⁽²⁾. يفترض الحفاظ على الآليات الديمقراطيّة تقاسم الصّوت، ولكن يفترض أيضًا، وبشكل أكبر، تقاسم اللوغوس *logos*. فالاستعمال المشترك للوغوس، أي اللّغة والعقل، يساهم في بناء فضاءٍ للتّواصل، ويحيل إلى استخدام الكلام العموميّ حيث تنتشر الأصوات المتعدّدة. إنّ الطريقة التي يتمّ بها توزيع الكلام العموميّ وتنظيمه تشهد جزئيًا على طبيعة الفضاء الذي يتحرّك فيه هذا الكلام. وإذا كان يبدو أنّ من الأساسيّ أن يكون الصّوتُ تعبيرًا عن التعدّد، فمما لا يقلُّ أهميّةً كذلك، أن يكون مظهرًا من مظاهر ما هو في طور التّشكّل / ما لم يحن بعد *du non-encore*. ولا يكفي تقاسم الأصوات وتنوّعها، بل يتعيّن أيضًا فهمها باعتبارها مشروعًا.

(1) Bidima (J.-G.), 1997, p. 119-124.

(2) Diaw (A.), 2004, p. 45.

قد يظهر الفضاء العمومي، بما هو مكانٌ ترتفع فيه الأصوات، سلطويًا، ونقطة اختلاطٍ وتوحيدٍ للمواقف l'uniformisation. ومنذ أليكسيس دو توكفيل، لم يعد من النادر أن يفهم الفضاء الديمقراطي بوصفه مسرحًا لسيرورة التسوية، حيث لا مكان للتعبير عن القدرة الإبداعية وعن المتفرد. وفي مثل هذا المنظور، يكون تبني الهامشية هو السبيل الوحيدة للتعبير عن إرادة العيش إلى جانب الأقلية، خارج المعايير المؤسسة للفضاء الاجتماعي المحدد تحديدًا صارمًا؛ وقد يعبر عن رفض «إرادة العيش التي يفرضها الوسط»⁽¹⁾ vouloir-vivre du milieu، وإدانة التسلسل الهرمي الشديد لهذا الفضاء الذي تُنظّمه بعض الفئات الاجتماعية التي تقصي بهذه الطريقة الكلام العمومي والصوت باعتباره تعبيرًا ممكنًا عما هو في طور التشكل non-encore، وتُقصي شريحة كاملة من المجتمع، شريحة من هم «بلا أمل / لا يرجون أملاً» sans-espoir. يجب أن يكون الفضاء العمومي بمثابة الأغورا Pagora لما لا يمكن التعبير عنه، وما هو في طور التشكل، مكانًا للكلام وليس للثرثرة الجدلية، ديمقراطيةً على حساب «التضخم البلاغي»⁽²⁾ parlerie العام الذي يعيق كل سعي إلى المعنى، ويفضل الملفوظات الدوغمائية doxèmes والجامدة، المميّزة للتوحيد المفرط لفضاء عمومي مغلق ومفرد في التحديد sur-déterminant. إن فهم الوسائل اللازمة لتحويل هذا الفضاء الخاص بجماعة إلى فضاء متحرر مناسب للجميع، من شأنه أن يسمح بما يستعصي التعبير عنه،

(1) Njoh-Mouelle, 1970.

(2) انظر بيديا (J.-G.) Bidima، 1998، ص 231 و (1997)، ص 69.

وبمجيء ما هو في طور التشكّل، والامتناع عن توجيه الفعلِ والسماح له بالتفتّح، كيما يكونَ «فضاءً متعدّدَ الأصوات، حيث الأمر الأساسيّ أنّ الجهر بما «يبدو حقيقة» يصلُ البشر بعضهم ببعض، ويفصلهم بعضهم عن بعض»⁽¹⁾. إنّه لمن المهمّ بناء فضاءٍ عموميّ يمكن فيه مناقشة العيش معاً. ويجب أن يكون هذا الفضاء فضاءً للكلام وليس فضاءً للتواصل، لأنّ الكلام، بخلاف التّواصل، يكتسي بعداً أخلاقياً عميقاً. إنّه ما يقدّم ضماناً للعلاقة الائتمانيّة التي نقيمها مع الغير، وبالتالي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشرف. ولكي يكون خصباً، لا بدّ له من أن يكون كلام ذاتٍ مُندرجة ضمن فضاءٍ لا يمكنه أن يكون موضع توحيدٍ وإجماعٍ احتوائيّ، وتفكيرٍ موحد، بل على العكس من ذلك، فضاء يشجّع على الخروج من الذات والانفتاح على الآخر، واكتشاف ما هو في طور التشكّل، ويسمح للصوت بالتفكير في نفسه بما هو مشروعٌ منفتح. وللقيام بذلك لا يكفي فهم الفضاء العموميّ والسياسيّ فحسب، بل يجب إحداث تغييرٍ في الشروط الاقتصاديّة بوجه خاصّ. إنّ تقاسم الصوت، والفضاء العموميّ هو أيضاً تقاسمٌ للثروة وتوزيعٌ عادلٌ لها. فلكي يكون للصوت معنىً ويكشف عن نفسه في كامل تنوّعه، ويؤمّض نفسه في ما هو في طور التشكّل، وما هو متأهبٌ للتفتّح، ويلجأ إلى ما لا يمكن التعبير عنه، يجب ألاّ يكون الأداة التي تختصّ بها طبقةٌ تملك سلطةً سياسيّة واقتصاديّة قويّة. يفترض تقاسم الصوت تقاسم السياسة والاقتصاد، باعتبارهما

(1) Arendt (H.), 1974, p. 41

مجالين أساسيين للتنظيم الاجتماعي. وبهذا المعنى وحده يمكن تمثيل الصوت تمثيلاً كاملاً، وفتحهُ على الممكنِ والمشروعِ projet. إن إضفاء معنى على الفضاء العمومي في إفريقيا يعني التفكير في الفضاء بكيفية تجعله المكان المناسب لاغتنام الفرصة، وهو ما يفترض مسبقاً ظهور «الصراع» [...] في الفضاء العمومي الإفريقي بين خيال مؤسس ومخاضٍ لما لم يحدث بعدُ «du non-encore-advenu»⁽¹⁾، أي تشجيع «الوعي الاستباقي والاستقصائي détectiviste»⁽²⁾.

ولأنّ المجتمع لم يعد يقدم «الوعد بالمستقبل»⁽³⁾ بباعثٍ من اختلال الروابط بين الأجيال، واختلال نظام تربويٍّ مسؤول عن تعليم القيم المدنية ونقلها، وغياب منظورٍ للتشغيل، و«تآكل المعنى»⁽⁴⁾؛ ولأنّ تاريخ إفريقيا أصبح مستحيلاً»⁽⁵⁾؛ وإزاء تعليق «الوعد بالسعادة» إلى أجلٍ غير مسمّى، ومعاناة العيش ضمن وجودٍ مختزل في العمل»⁽⁶⁾، اختار ديانا وبيديا استثمار مفهومَي الاستشراف prospective والكايروس Kairos للتفكير في المستقبل والانفتاح على الممكن، سعياً إلى «إعادة اكتشاف الدلالة الأساسية للواقع، بغية اتخاذ إجراءٍ مستقبلي»⁽⁷⁾. لقد جعل بيديا

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 216.

(2) العبارة لبوخ Bloch (*Experimentum mundi*). وقد اقتبسها عنه كلٌّ من بيديا Bidima وديانا S.B Diagne.

(3) Diagne (S.B.), 1998c, p. 157.

(4) Ibid, p. 158.

(5) Bidima (J.-G.), 1993, p. 14.

(6) Ibid, p. 275.

(7) اقتباساً عن بابا أمادو ندياي Papa Amadou Ndiaye، وردت العبارة تصديراً عند ديانا (S.B.) Diagne، 2000a، ص 1.

فكرة الممكن فكرةً مركزيّةً في كتابه النظرية النقدية والحداثة الإفريقية الزنجية *Théorie critique et modernité négro-africaine*، فكرةٌ لا غنى عنها أثناء التفكير في تحرير الذات. يتعلّق الأمر إذن بمسألة التفكير في أخلاقية «ما هو في طور التشكّل»، وذلك لفهم الإمكان باعتبارها الفرصة لأن، «يكون المرء على نحوٍ مغايرٍ pouvoir-être- autrement (وهي القوّة الكامنة المنفعلة)، والقدرة على الفعل على نحوٍ مغايرٍ un pouvoir-faire-autrement». (وهي القوّة الكامنة الفاعلة) (1).

لكن يجب الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة المركبة للممكن، الطبيعة التي تولّد تناقضها وتؤدّي إلى موتها، وموت الواقع الذي تطبّق عليه. فهي لا يستطيع تجنّب نقيضها الذي ينفیها ويولدها في آنٍ. والحال أنّ «كلّ شيءٍ ممكنٍ possible لا يكون ممكنًا إلاّ بواسطة ممكنه القرين compossible الذي بدونه يصبح الممكن ضروريًا، و[إذا] ظهر الممكن مقولةً للتأرجح، وظهرت الإمكانية دلالةً على عدم اليقين، فلا بدّ من أن يشمل الممكن احتمال المستحيل» (2). فما الذي يمكن توقّعه إذن من مفهوم مماثلٍ، في مستوى الفعل؟ يصرّ ديانى، في هذا المنحى، على الموقف الاستباقي، أي الموقف الاستقصائي، ويبين كيف رفض محمد إقبال فكرة الإمكانية التامة والكاملة، لأنها تفترض تمامًا استحالة التنبؤ. ويلجأ إلى الغائية عبر التفكير في الاتجاه كحركة استباقية ومشروع، رافضًا الديمومة البرغسونية، باعتبارها تنطوي على استحالة التنبؤ. يتعلّق الأمر بالتفكير في إمكانية وجود

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 126.

(2) Ibid, p. 276.

سيرورةٍ مستنيرة لرؤية المستقبل، أي وجود غائية بدون حتمية، غائية لا تنكر الطابع المنفتح للمستقبل، بيد أنها تجعل من هذا الانفتاح شرطها بفضل مفهوميين مركزيين في فلسفة غاستون بيرجي⁽¹⁾:
 الاستشراف وكوسمولوجيا الانبثاق la prospective et la cosmologie de l'émergence⁽²⁾. وبالنسبة إلى بيديما فقد اختار الاحتفاظ بمفهوم الإمكانية ساعياً، مع ذلك، إلى استخلاص ما يسمح بالتفكير في تحرير الذات «الإفريقية السوداء» وتقرير مصيرها.

لقد اختار أن يفهم الممكن في علاقته بالفعل، وبالتالي في علاقته بالزمن. إن التفكير في الممكن هو تصوّر الفرصة، والكيروس Kairos أي «زمن» المناسبات الجيدة «والفرص»⁽³⁾. الزمن الذي يربط بين ما «لم يكن بعد» pas-encore وما «لن يكون مرةً أخرى أبداً» jamais-plus. إن زمن الفرص ليس تتابعاً للماضي والحاضر والمستقبل، وإنما هو يتشكّل من «الاتجاهات» و«الكوامن» latences، ومن «التوترات» و«الارتخاءات»، والإمكانات الكامنة، و«التقطع»⁽⁴⁾ وما أنجز وما لم

(1) لا سبيل إلى إنكار تأثير بيرجي في فكر س. ب. دياني S.B. Diagne. انظر دياني (S.B.) Diagne, 2000a، ص 12، حاشية 5: «لن يسعنا أن نعبّر بها يكفي عن مدى إصرار أحد رواد الاستشراف، وهو غاستون بيرجي، على ضرورة اتّخاذ الموقف المتمثّل في محاولة الرؤية البعيدة والواسعة كطريقة وحيدة للتعامل مع إلحاح وتسارع التحوّلات في العالم». يرى دياني Diagne أن الاستشراف هو في المقام الأوّل موقف، وهو استعداد للعقل.

(2) Bidima (J.-G.), 1993, p. 116.

(3) Ibid, p. 117.

(4) إن هدف بيديما هو علمنة فكر القديس أوغسطينوس، وأن يزيل منه فكرة تحلّل الزمان في الأبدية. هكذا يصبح الانتظار توتراً نحو... إنه سيرورةٌ وليس وضعاً. هذا =

يُنَجَز. إنه «زمنٌ وسط بين السَّابِقِ والحَادِثِ»⁽¹⁾، زمنٌ وسط، بين-
 بين، زمن العبور. وهذا الزمن «يتعارض مع الفهم الخطيِّ (ماضٍ/
 حاضر/ مستقبل) والدَّائريِّ (العود الأبدي) لفائدة فهمٍ مكثَّفٍ
 للزَّمن: النَّاجز وغير النَّاجز. ومع هذه الثَّائِية (ناجز/ غير ناجز)
 سينكشف الماضي والحاضر والمستقبل باعتبارها إمكاناتٍ بفضلِ
 تدوينٍ عدمٍ تحقُّقها»⁽²⁾. إنَّ الكايروس هو زمن الفرص والقدرة
 الكامنة، وهو الذي يشكِّل العبورَ، ليسمح له «بزحزحة الفرص،
 كيما تتفتق عن الإمكانات المضمرة في الحاضر العابر/ المنفلت»⁽³⁾.
 وبالتالي، لم تعد الذاتُ الإفريقيَّة تفهم عبرَ ماهيةٍ يتعيَّن اكتشافها، وإنَّما
 تُفهم بوصفها ما يحدث، وما يصنع ما يحدث، وبوصفها مبدعةٌ لذاتها
 وخالقةٌ، بفضل قدرتها على استشفاف المواضع الملائمة للاعتراض على
 النظام القائم، وانتهاكه، وتغييره. إن زمن الكايروس ليس بالضرورة
 هو زمن المستقبل، ولكنه زمن الحاضر. وبما أنَّ الوضعية القائمة لا
 تُحتمل، فعلى ما هو في طور التشكُّل أن يكون قادرًا على الانبثاق هنا
 والآن *hic et nunc*، إذ لا مجال لتأجيل التغيير. يجب أن يتحقَّق، هنا
 والآن، في اللَّحظة الرَّاهنة. والواقع، أنَّ «الوسط الذي يعيش فيه
 المقصيِّون (العاطلون عن العمل، وربات البيوت، و«الرَّعاع»)، تربةٌ
 خصبة، حبلِي بالإمكانات التي تعد بالعيش على نحوٍ مختلفٍ»، ووسطٌ

= التصوُّر للزمان غير فضائيٍّ، لأنَّه يدعو إلى «تصوُّر الزَّمان في كثافته، بحسب مقولة المنجز وغير المنجز» (1993، ص 201).

(1) Bidima (J.-G.), 2000c, p. 101.

(2) Ibid, 1998a, p. 268.

(3) Ibid, 1995, p. 119.

لا يدرك الزمن إلا في صورة الحاضر، وبشكل أدق اللحظة *l'instant*، لأنه لا يقيم «علاقةً أداتيّةً instrumental بالزمن»⁽¹⁾. تكون اللحظة «حاسمةً» حيثما يكون «المستقبل بلا أفق»⁽²⁾. إنّ الزمن، وإن لم تطبعه المكانية *spatialisé*، هو أيضًا مكان: مكانُ الموضوع المواتي. إنّ تصوّر الكايروس يأخذ في اعتباره مقولة موضع القرار وزمانه. ليس الموضوع المواتي مرتبطًا بالزّمان فحسب. بل هو يندمج معه ويمنح فهمًا للزمان باعتباره برهةً معيّنّةً. إنّه «القاعدة الزمكانية» التي تنخرط في «الممارسة العمليّة التحويلية»، وفي تحرير الأشخاص المقصيّين، اليائسين، أولئك الذين تسحقهم السوق المهيمنة، وفي تقرير مصير كلّ ذاتٍ، إذ تمنحها حرية اختيار اللحظة المناسبة لإخراج ما هو في طور التشكّل. يحشد زمن الفرصة هذا طاقات الذات كلّها: الخيال لرصد «اللحظة المناسبة»، والحيلة (ميتيسا *Métis*) لتجنب الفخاخ، والتخفي، والصبر والحذر. وزمن الفرصة هذا غير مبرمج، إنه زمن من مجهول. وبما أنّه لا يملك موضعًا خاصًا به، فهو زمن أكرونيّ *uchronique*/طوباويّ.

إنّ الفكر البيديمي في الزمن هو أيضًا ممارسةٌ تسمح بقراءة الزمن سعيًا إلى التّفكير في إمكانية الفعل، في اللحظة المناسبة للتفتُّق، وحدوثِ الممكن. فالنّظرية هي أداة لفهم الواقع، وليس لها من معنى إلاّ لأتّها تثير الحاضر وتستخرج الإمكانيات الكامنة فيه. إنّ الكايروس هو «زمنُ القرار بامتياز (كريسيس *Krisis*) الذي ينقل إلى مستوى

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 240.

(2) Ibid, p. 241.

الحضور ما كان، حتّى الآن، مجرد كمنون - latence - نزوع tendance (بالمعنى البلوخي / نسبة إلى إرنست بلوخ). يشكّل الكايروس جهةً من جهات une modalité الفعل واتّخاذ القرار⁽¹⁾، إذ يُخرج إلى الحضور ما هو في طور التشكّل. وعلى المنوال نفسه، يكون مفهوم الاستشراف لدى دياني نظريّةً للفعل. إنّه «ليس تفسيراً للعالم، وإنّما انخراطاً في العالم [...] إنّه ليس ترفاً يختصُّ به بعض الباحثين، وإنّما هو أداةٌ لصانعي القرار»⁽²⁾. إنّه الموقف الذي ينبغي تبنيه من أجل تغيير العالم وابتكاره. على الإنسان أن يفهم نفسه في الفعل، وليس في الخضوع أو في ردّ الفعل. ويفترض الاستشرافُ ضرباً من «عدم الانضباط الفكري»⁽³⁾، ذلك اللاّ انضباط الذي يرفض البدهة ويتيح لكلّ فردٍ أن يوضع نفسه في المستقبل، ذلك الوعي الاستباقيّ الذي يتغذى على صور الأمانى للإقلاع من الواقع، ومقاربة الأفق الطوبواويّ للمستقبل، واستجلاب الأمل. إنّ الإمكانَ وحدَه غير كافٍ، إذ لا بدّ له من أن يرتبط بالأمل ليصبح قابلاً للتحقُّق، وهو ما يفترض فهماً للزمن في كثافته. يتعلّق الأمر بمسألة بالغّة الأهميّة، لأنّه «يمكن، عبر فهمٍ معيّن للزمن أن تتوارى النزعة المتعالية (التي تطرح ثبات المقولات في موضع زمنيّ

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 116.

(2) مقدّمة أليون سال d'Alioune Sall إلى دياني (S.B.), Diagne (S.B.), 2000a، ص 4.
(3) مقدّمة أليون سال d'Alioune Sall إلى دياني (S.B.), Diagne (S.B.), 2000a، ص 2.
وبالمثل، يتحدّث بيديها عن الخروج عن النّظام القائم وانتهاكه. كذلك يتصوّر موديمي أنّ الاختراع غير ممكنٍ إلّا في «الانحراف». ويحسّنا على التّفكير في «القدرة على أن «نبدع» بحريّة ما لم يُبدع من قبل، عبر إلغاء قواعد التطبيع في العلم والمجتمع» (1982، ص 80-81).

مفارقِ (méta-temporel) والنزعة الغائية (التي تتخذ شكلين اثنين: تدعو أولاً إلى الهروب إلى الأمام، من خلال تبرير المآلات النهائية للعالم des eschatologies، ثم تتخذ، ثانياً، طابع الضرورة الصارمة التي لا تترك أي مجالٍ لـ «ما هو في طور التشكل»، و«اللا متوقع»، و«اللا مفكر فيه بعد»، وباختصار، لا يترك أي مجالٍ «للنفي»⁽¹⁾. إن التصوّر الخطي والأحاديّ للزمن لا يفسح المجال للتفكير في الممكن، لأنه يتخذ من الحتمية المتصلبة حجاباً له. فهو علامة على الحنين إلى الماضي، يدفع إلى الهروب إلى الأمام وتجنب الحاضر. لا مكان للحاضر والبرهة في مثل هذه الخطاطة، كما لا مكان البتة للممكن ولما هو في طور التشكل. يُزاح النَّفي ويُلغى بالنظر إلى أن كلَّ شيءٍ سيكون كما كان من قبل. كما أن مفهوم التقدّم يزيج الخطاب العمليّ حول الممكن، عبر تقديم نظرة حتموية nécessitariste وانتصارية للتاريخ؛ مما يؤدي، في الواقع، إلى التعطيل démobilisation على مستوى الفعل. إذا كان تقدّم التاريخ يرمي إلى نهاية سعيدة، مفروضة على الجميع، مقابل إعادة ضبط معينة لسلوكنا، فما من حاجة إذن إلى إيراد أحداث الصّراع الطبقيّ السخيفة. [...] إن كلتا النظرتين تجاه التقدّم (المتشائمة والمتفائلة) تفحمان الذات في ضربٍ من النزعة الحتمية، حيث تتوهّم الذات أنها تنتج جديداً، والحال أنها تتجمّد في تكرارٍ «الشيء نفسه»⁽²⁾. ويعتزم بيديا البرهنة

(1) بيديا، 1993، ص 200. ومن المؤكّد أنّ هذا البعد في فهم الزّمان هو الذي يختلف فيه بيديا Bidima ودياني S.B. Diagne. ذاك أنّ دياي لا يعارض مفهوم إقبال Iqbal الغائي للزمان.

(2) Bidima (J.-G.), 1993, p. 176.

على أنّ فكرة الزمن، وإدراكه داخل المجتمع، لا يمكن أن تكون تافهة بأي حال من الأحوال. فعلى العكس من ذلك، هي تولّد «تمثلاً معيّنًا» للضرورة التاريخية، قد يكون له تأثيرات على الطريقة التي تحدّد بها الذوات المشاركة في التاريخ نفسها، في مواجهة المجتمع، وبشأن الفعل الذي يتعيّن على هذه الذوات القيام به داخل التاريخ. ومن البين أنّ عرض صيرورة التاريخ (الطبيعيّ/ الاجتماعيّ/ البشريّ) باعتبارها مسرحًا يتحرّك فيه كلُّ شيء، ويتلاقى، باتّجاه تكوين المسيح Christogenèse (النقطة أوميغا)، لن يكون إلّا ضربًا من إخضاع الفعل الإنسانيّ إلى الضرورة، وخنقًا لحركة الممكن»⁽¹⁾.

وفي مواجهة مثل هذا التخوّف من الزمن، يدعو بيديا إلى التّفكير فيه بحسب مقولتيّ الارتحاء *la distension* والتمزّق، حتّى يتحرّر الماضي والحاضر والمستقبل. ويميّز بيديا بوضوح، مع إقبال، بين «زمنٍ تعاقبِ الأسباب والتّناجج التي يراكمها الذهنُ ويقطّعها وفقًا للنمط التّحليليّ الخاصّ به، وبين الزمن باعتباره «لحظةً حيّةً خلاقّة» *vivant moment créateur* تقع كلّها في «الوقت الحاضر» *maintenant*، حيث الماضي - كما يسمّيه الذهنُ الذي يقطّع - يعملُ في حاضرٍ تفتح فيه الإمكانيات المستقبلية»⁽²⁾. ومع أنّ الإحالة على برغسون أقلُّ حضورًا من الإحالة على بلوخ، فإنّ التّصوّر الذي بلوّرَه بيديا غير بعيد عن الديمومة البرغسونيّة. وهنا نلفي تقاربًا بين بيديا وبين

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 176.

(2) Diagne (S.B.), 2001, p. 35.

دياني. يكتسي الزمن كثافةً ويستدعي فهمًا جديدًا للذاكرة وعلاقة الذات بها. ويعتقد بيديما، على النحو نفسه الذي يكتب به برغسون، أن الشخصية هي ما «تشكّل، ويهدم، وهي ليست مشكّلة بإطلاق، بل ما تنفكُ «تشكّل نفسها» على الدوام: «إن الذاكرة الزنجية الإفريقية لم تتحقّق، ولم تولد بعد، إنّها في صيرورة، في هذه الممارسة المتناقضة حيث الذات والموضوع يتوسّطان بعضهما بعضا. وفي صيرورة هذا التوسّط تشكّل الذات نفسها، وتهدمها، وتعيد تشكيلها. وفي هذا التوسّط أو عبره، تحقّق الذات الممكن ضمن الفاعلية l'effectivité»⁽¹⁾.

وفي مواجهة تقديس الماضي والتقليد، ينبغي فهم الزمن من زاوية طابع السيرورة la processualité والقدرة الكامنة la potentialité كي يصبح الأمل متاحا. يتعلّق الأمر بعدم الانكفاء على الذكرى، بل التقاطها لاكتشاف عناصر المستقبل وإعطاء معنى لما يتعيّن بناؤه. لذلك، حتّى يكون الأمل مرادفًا للإمكان، يجب أن يكون، وفقًا لبلوخ، قائما على الجِدّة le Novum. وانطلاقا من الأمل المتبصّر Docte espérance لدى بلوخ، الأمل القائم على الرّغبة والحنين، يبني بيديما «الأمل الإفريقي المتبصّر Docta spes africana» يرنو به إلى أن يصبح عدم الرضا فاعلاً، ويتحوّل إلى احتجاجٍ لصالح شيء ما. ويجب ألاّ يقود الأسى والمعاناة والمرارة إلى اليأس والإحباط، بل يجب أن يقود إلى الاحتجاج. «من لا يملك شيئاً، لا حقّ له في أن ييأس وفي ألاّ يجرؤ»⁽²⁾. عليه أن يبني لنفسه مستقبلاً طوباوياً خالياً من المعاناة. إنّ

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 230.

(2) Ibid, p. 279.

الأمل الإفريقيّ المتبصّر، باعتباره إدراكًا مفاهيميًا للأمل، يسعى إلى الوقوف ضدّ «اليأس المثبط» و«دوغمائية اليقينيّات»، لأنّ «لا شيء يُخسر أو يُكسب مقدّمًا، كلّ شيء يتشكّل، ولم يولد أيُّ شيءٍ بعد، لا يوجد شكّل له محتوى محدّد ونهائيّ»، ولا يوجد فعلٌ ناجزٌ ومحدّدٌ. إنّ «الأمل المتبصّر» (Docta Spes) يكتبُ التاريخَ بحدود ما هو في طور التشكّل، فهو، لهذا السبب، يهدف إلى أن يكون توقّعًا (prolepse) (1). وبفضل هذا المفهوم للأمل، يكتسب الممكنُ كلّ قيمته. وبذلك يساعد على الفعل. فهو الذي يدفعه، ويجعله ممكنًا. فالأمل المتبصّر والممكنُ هما أساس الفعل. وبما أنّ الوضعيةَ ميؤوس منها، والحياة اليوميةَ معاناةٌ وكدحٌ، ومرارةٌ وحزنٌ، فإنّ الفعل ممكنٌ، إذ تستطيع الذات أن تتخذ إجراءاتٍ وأن تغيرَ مجرى الأحداث. لا يتيح الأمل ما هو في طور التشكّل فحسب، بل يولّده. فهو ضدّ التكرار، ومع الإبداع، «إنّه نداءٌ ودعوةٌ إلى فعلٍ يعمل على جعل «الجِدّة» (Novum تنبثق في الاستمرارية التاريخية المتكرّرة» (2).

في مثل هذا السياق، ترى الذات أنّها مُنحت كلّ الخصائص التي تسمح لها بالتأثير في الواقع. فهي مسؤولة عن فعلها الذي يعمل على انبثاق ما لم ينجز بعد، وعلى تفتُّق المكبوتِ والمضمرِ. إنّ الذات تكتسب إمكانيةً تحديدِ نفسها بنفسها، أي إبداعِ نفسها، وبناء هويّتها الشخصية وفراقتها الذاتية ipséité بالتدرّج. عليها أن تكتشف نفسها، وأن تعمل

(1) Bidima (J.-G.), 1993, p. 231.

(2) Ibid, p. 231.

على إخراج ما هو كامنٌ سجينٌ بداخلها. يساعد الأمل الإفريقي المتبصر على تحرير الذات وتقرير مصيرها، وبذلك يصبح «إحدى المقدمات المثيرة للاهتمام في دينامية قدرة الإفريقي الزنجي على أن يتغير ليصبح شيئاً آخر»، لأنه يبرز أن «الطبيعة بوجه عام، وطبيعة الأفارقة، مكونتان وغير محدّتين، وبالتالي يتعيّن اكتشافهما بغيره إيجاد محتوى لهما»⁽¹⁾. ومن المدهش أن يحتفظ بيديا بتعبير «الطبيعة الإفريقية» في حين أنه يدعو إلى التفكير في الحركة وما يبنى بالتدرّج. ويكشف استمرار استعمال بيديا لمصطلح «الطبيعة» أنه لم يفلت إفلاتاً تاماً من الأفكار التي يدينها والمقولات التي تولّدتها. فهو يتقاسم مع دياني فكرة أنّ على المجتمعات الإفريقية أن تتمثّل نفسها بوصفها شيئاً يتعيّن بناؤه. فالعيش معاً ليس معطى من معطيات التجربة، بل هو أكثر من ذلك ينبغي تمثله في صورة مشروع، ومستقبل مشترك ينبغي تشكيله. ومن المهمّ إعادة منح الأمل كلّ قوّته كي تتمكّن المجتمعات الإفريقية من تصوّر مستقبلها على نحو مغاير عمّا هي عليه، وكي تتمكّن من التركيز على ما يربط بينها ويشكّلها. ويفترض ذلك إعادة التفكير في الطريقة التي تحافظ بها المجتمعات الإفريقية على الرابطة الاجتماعية. وتُظهر الأعمال الأنثروبولوجية أنّ المجتمعات الإفريقية التقليدية تنجح في تدبير الصّراعات الداخليّة من خلال إعادة الاعتبار للطرفين المتصارعين. ويقوم هذا التصوّر للتدبير الاجتماعيّ على فهم للسياسة والقانون مختلفٍ عن الفهم السائد في المجتمعات الغربية. فبالنسبة إلى

(1) بيديا (J.-G.)، Bidima، 1993، ص 232: للقبّسين معاً.

المجتمعات التقليدية، لا يمكن الحفاظ على الرابطة الاجتماعية على حساب إدانة طرفٍ من طرفي الصّراع دون الآخر. وهذا ملحوظ حتّى في تصوّر العدالة الذي تشجّع عليه هذه المجتمعات. إنّ الحكم العادل هو الذي يعيد الاعتبار لطرفي الصّراع داخل المجتمع: الضحية والمذنب. وهكذا تظهر ملامح أخلاقيات خاصّة.

إعادة إدماج الفرد داخل المجتمع، والإنسان داخل العالم لا تزال التصرّوات ما قبل الاستعمارية للقانون والعدالة تؤثر في طرق تصوّر القانون في المجتمعات المعاصرة، وتتدخل في الأساليب غير الرّسمية لحلّ النزاعات أو عندما تفوّض الدّولة سلطتها. ولنا مثلٌ في الدّولة الروانديّة التي عمدت، لمواجهة بطء العدالة المؤسّسية وتكلفتها، إلى تكليف محاكم الغاكاكا *gacaca* بمحاكمة المسؤولين عن الإبادة الجماعية لعام 1994، بين عامي 2002 و2012. ولم يكن يشتمل هذا النّظام، المستوحى من التقاليد الروانديّة، على محترفين قانونيين (لا يوجد مدّع عام أو محام، على سبيل المثال)، ولكنه كان يعتمد فقط على المواطنين العاديين الذين يحاكمون نظراءهم. وغالبًا ما تمرّ أساليب التسوية هذه عبر استعمالٍ معيّنٍ للمناقشة. وهكذا نرى ازدواجيةً في أساليب تدبير الصّراع: «الأساليب القانونيّة» أي الرّسمية والمعتمدة من قبل الدّولة، «تطغى عليها» الأساليب «غير الرّسمية» أو شبه الرّسمية أو المتكتم عليها أو غير القانونيّة، بحسب الحالة»⁽¹⁾، ويحدث هذا منذ إدخال النموذج

(1) Le Roy (É.), 2004, p. VII.

الغربي، وخاصة نموذج الدولة والقانون. وهكذا تفقد الدولة أو تتخلى عن جزء من احتكارها للإكراه البدني، وتنتج وضعية تتعارض مع أسس دولة القانون، بالنظر إلى أنها تسمح للسكان بإنتاج قانون مواز لقانونها. وهذا القانون هو ما يسميه لوروا Le Roy «قانون الممارسة». وهو قانون «براغماتي، دون بناء عقائدي [و] يستجيب لحاجات تدرج ضمن دائرة من الفاعلين، وفترة زمنية، ومنطقة تجاذب»⁽¹⁾.

ويظل نموذج العدالة، بما هي مؤسسة قضائية تابعة للدولة، غريباً عن الغالبية العظمى من المتقاضين الأفارقة. وتشير التقديرات إلى أن ما بين 75 و 90٪ من السكان يلجؤون إلى أسلوب غير رسمي لحل النزاعات⁽²⁾، مما يطرح مشكلة الشكل الذي ينبغي أن تتخذه دولة القانون، ويخلف الانطباع بأنها لا تعكس بالضرورة وضعية القانون. ويمكن أن نفسر عدم الاعتراف بالقانون، أو الجهل به في صورته الغربية، بطابعه المغلق. فجزء من السكان الأفارقة أميون، ويجدون أنفسهم أمام قانون صيغ بلغة المستعمرين السابقين، بل أكثر من ذلك، «لغة قانونية فرنسية عتيقة، ومبهمة وشديدة التشفير»⁽³⁾. وينضاف إلى

(1) Le Roy (É.), 2004, p. 118.

(2) انظر لوروا Le Roy (É.)، 2004، ص 205. يقدر لوروا، استناداً إلى إحصاءات ودراسات مختلفة، أن ثلاثة أرباع السكان لا يعترفون بنموذج عدالة الدولة، وأنه بعد مرور أكثر من قرن على إقحام هذا النموذج من القانون، ما تزال المؤسسات التي تسمى بالتقليدية أو العرفية تعمل على نحو جيد.

(3) بيديا (J.-G.) Bidima، 1993، ص 147. يصف نكوت Nkot، من جهته، لغة القانون العصرية، بـ«لغة مصابين بالتوحد langage d'autistes». (2005، ص 151).

ذلك التباعدُ الرمزيّ المتمثل في استيراد كلِّ ملاحق القضاء الغربيّة، شأنُ ملابس القضاة (زيّ أسود، شعرٌ مستعار أبيض، فروُّ القاقم...) . لذلك يبدو في المقابل اجتماع القبيلة في إطار المرافعة المفتوحة *palabre*، وغيره من الأساليب التقليديّة لحلّ النزاعات، بمثابة عدالةٍ للقرب. وإذا كان على القاضي في القانون الإفريقيّ، عامّةً، أن ينخرط شخصيًّا في حكمه، وفيما ينصُّ عليه القانون، عبر استعراض قدرته البلاغيّ وإقناعه الأخلاقيّ *son ethos*، فإنّ المحاكمة على النمط الغربيّ تقوم على أسسٍ مختلفةٍ تمامًا. فالقاضي الغربي لا يقوم سوى بتأويل القانون. إنّه تقنيّ، ليس مطلوبًا منه صراحةً أن يخلق انطباعًا جيّدًا، في حين أنّ «القاضي التقليديّ مطالبٌ، إن هو أراد أن يحوز بالمصادقة في المجتمعات الإفريقيّة، بأن يظهر براعته البلاغيّة أثناء نطقه بالقاعدة القانونيّة، وبعبارة أخرى، أن يعبر عن نزاهته في القول، ولا سيما عن الأخلاق الحسنة التي تكتنف قوله. وفي هذا المستوى تنتج القوانين التقليديّة فعاليّة لا يملكها القانون الوضعيّ الحالي»⁽¹⁾. وفي الوضعيّات الإفريقيّة المعاصرة، لا تخلو المواجهة بين هذين المنطقين المختلفين من إرباكٍ لدى المتقاضين الأفارقة، وتؤدّي إلى تضرُّر العلاقة الائتمانيّة. وليست هذه السيورة جديدةً، بل هي تواصل تشظّي صورة القاضي والعدالة والقانون الناجمة عن فرض عدالةٍ مختلفة، وتعسفيّة، ومبالغة في الشطط، وعن تغيير العدالة الإفريقيّة خلال الفترة الاستعماريّة. ولكن بالنظر إلى أنّ نظام التّقاضي في إفريقيا ما يزال يعاني هذا التشظّي،

(1) Bidima (J.-G.), 2003, p. 85.

فإنَّ السَّكانَ الأفارقةَ يجدونَ أنفسهمَ دوماً في وضعيَّةٍ «يعتبرونَ فيها تطبيقَ القواعدِ القانونيَّةِ المستوردةِ، التي يدركونَ جيداً وهنَّ علاقاتها بالمبادئ التي تقوم عليها؛ أمراً مصطنعاً، إن لم يكن ظالماً». وبالتالي، فإنَّهم لن يتقبَّلوا احتمالَ أن يؤدِّي خطأٌ في تصنيفِ الجريمةِ إلى إفلاتِ المذنبِ من العقابِ، أو أن تُمكنه ثغرةٌ مسطريَّةٌ من الإفلاتِ من عقوبته العادلةِ»⁽¹⁾. وهكذا ينعِدُ «الاتِّفاقَ الأخلاقيَّ الأدنى»⁽²⁾ الضروريُّ للعلاقةِ بين العدالةِ والتقاضى، باعتباره أساسَ أيِّ مجتمعٍ مع أنَّه هو الذي يتيحُ الاعترافَ بمشروعِ العقوبةِ ومن يعاقبُ. لقد فُسخَ الاتِّفاقُ. وفي غيابِ هذا الاعترافِ الأدنى، وفي تغييبِ موافقةِ الشخصِ المعاقبِ، تفقدُ العقوبةُ مشروعيتها. إنَّ تآكلَ الثِّقةِ في العدالةِ يفسحُ المجالَ للاستياءِ واليأسِ. وهكذا يفهمُ القانونُ بحسبِ بُعدِ مَرَضِيّ pathologique. وتنشُقُ هُوَّةٌ بين النخبِ الإفريقيَّةِ الجديدةِ التي شكَّلتها المستعمر، والتي استبطنت الممارساتِ والقيمَ الغربيَّةَ، ولم تعدَ تعتبرها أجنبيَّةً، بل غدَّت تفهيمُها بوصفها ضروريَّةً.

تكشفُ صورةُ العدالةِ المتشظيةِ في إفريقيا عن مقاربتين متناقضتين: إحداهما غربيَّة، تستجيبُ لضروراتِ تعويضِ الضحيَّةِ، والأخرى إفريقيَّة، تستجيبُ لضروراتِ جبرِ الرابطةِ الاجتماعيَّةِ. ويلاحظُ لوروا Le Roy من خلالِ تحليلِ أساليبِ تدبيرِ الصِّراعِ داخلِ المجتمعاتِ الإفريقيَّةِ المعاصرة، أنَّ من المعتادِ حلَّ النزاعاتِ داخلِ المجتمعاتِ أو المجموعاتِ التي صدرت عنها هذه الخلافات. وهذه الطريقةُ

(1) Elias (T.O.), 1961, p. 298.

(2) انظر أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1976، ص 45-47.

في حلّ الخلافات هي التي تفسّر سبب قلة اللجوء إلى القانون، وسبب تطبيق العرف أكثر من القانون. ولا يتعلّق الأمر بنفي الطابع القانوني *la juridicité* عن العرف - فنظام القانون العام *Common Law* يقوم أساسًا على العرف - غير أنّه من الجدير بالملاحظة أنّ العرف لا يُحتزّل في القانون، وأنّ في المجتمعات الإفريقيّة يسود ارتيابٌ من القانون، تتقاسمه أيضًا مجتمعات أخرى. إنّ الفكر الآسيويّ، لاسيما منه الكونفوشيوسيّة، يرتاب هو أيضًا من التدخّل المعياريّ والقانونيّ في تسوية النزاعات. إنّ المجتمعات التي تفضّل التراضي على الحكم، لا يحتلّ فيها القانون المكانة نفسها التي يحتلّها في المجتمعات الغربيّة. والواقع أنّ المجتمعات اليهوديّة المسيحية الغربيّة تجد أساسها في الهيئات العليا، معتبرةً في وحدتها: الله والدولة والعدالة. وهذه القراءة لا تشجّع التعدّدية القانونيّة ولا التعدّدية القضائيّة، وتفترض أنّ التماسك الاجتماعيّ يأتي من خارج المجتمع. وعليه، بينما تتصوّر المجتمعات الإفريقيّة أنّ مبدأ التماسك يجد مصدره وأساسه داخل الجسم الاجتماعيّ، تتصوّر المجتمعات اليهوديّة المسيحيّة الغربيّة، أنّ التماسك يقع خارج الجسم الاجتماعيّ. ومنه، على العدالة - وبالتالي القضاة - أن تكون خارجيّة وأعلى من الأطراف المتنازعة. وهنا يكمن شرط استقلاليتها وحيادها. وعلى العكس من هذا، تعتقد المجتمعات الإفريقيّة أنّ الصراع يجب أن يُحلّ «في» «الرحم»، أي داخل الجماعة التي شهدت ولادته وتتبع أطواره»⁽¹⁾. هكذا تنتج كلُّ جماعة قانونها

(1) Le Roy (Í.), 2004, p. 9.

وتتدبّر النزاعاتِ داخلها. بيد أن ثمة وضعياتٍ تستدعي تدخلًا من خارج الأطراف المتنازعة. لكن هذا ليس هو القاعدة العامة بحسب لوروا. ويوضح الأنثروبولوجي أنّ في مواجهة أيديولوجية القانون والحقّ التي تفرض اللجوءَ إلى طرفٍ ثالثٍ خارجيٍّ، فإنّ البحث عن الحلّ، يتمّ في الغالب، داخل الجماعة، ويتمّ إقراره بواسطة العرف. إنّ العدالة باعتبارها ممارسة اجتماعية تعبر عن أنماط الانتماء والاعتراف التي تؤسّس أخلاق/ إيتوس Pethos المجتمع. «إنّ الحكم وصلّ وفصلّ في آنٍ»⁽¹⁾. إنّه، بلغة شعب بيتي bétì، يترجم فعل حكمٍ «بقطع النزاع» Tsig adzo، أي الفصل والتمييز بين الأطراف المتنازعة وتعليق النزاع. وكلّ ما يدور حول فعل الحكم يستعمل كلمة «tsig» التي تعني «قطع»، لأنّ فكرة الفصل غير ممكنة إلاّ لأتّها تتوازن مع فكرة الوصل، والوضع في علاقة. إنّ الحكم هو ما يلّم المشتت ويجمعه. وبالتالي، فإنّ أفق القاضي هو «الوجود-مع»، ويتعيّن فهمه بوصفها متميّا إلى المجتمع⁽²⁾، لأنّ «فعالية الحكم لا قيمة لها إلاّ إذا كانت تعزّز الفضاء المشترك أي فضاء العيش معًا. والحال أنّ هذا الروح المجتمعيّ

(1) بيديا، (J.-G.) Bidima، 2002b، ص 182. إنّ تأثير فكر ريكور على فكر بيديا بيّن. بالنسبة إلى ريكور، الحكم هو اتّخاذ قرار وبالتالي هو الفصل، ومنه وضع حدّ لعدم اليقين، انظر ريكور، (P.) Ricœur، 1995، ص 177، 185، 188، 190. في الواقع، يهتم بيديا بلحظات الحكم (ما قبل الفهم، التواصل، الاتّصال، التداول، المداولة، والمناسبة) وبمساره. فيلجأ إلى تحليلات ديلتاي Dilthey وغادمر Gadamer وهابرماس Habermas وأرنت Arendt وريكور، للتفكير في فعل الحكم باعتباره فعلاً تأويليّاً. إنّ اللجوء إلى هابرماس يمكنه من إبطال الوضعانية القانونية وتبنيه «القاضي إلى أنّ إضفاء المشروعية على القانون لا يكفي وحده».

(2) Bidima (J.-G.)، 2002b، p. 194.

هو ما يسمح للجماعة بالتلاحم حول قيمٍ وحول طرقٍ معيّنة في تدبير عمل المجتمع، وذلك ما بات يتعرّض للضرر في الوضعيات الإفريقية المعاصرة. «إنّ ما يُسمّى المحاكم العرفية التي نُصبت أثناء الاستعمار قد أهدمت البعدَ الروحيّ الذي كان يؤسّس، على نحوٍ ما، العلاقة الائتمانية بين الذوات والعدالة»⁽¹⁾. «ففي حين تتعامل العدالة الغربية مع أعضاء المجتمع بوصفهم ذواتًا فرديّة، فإنّ العدالة الإفريقية، بالمقابل، تعطي الأولوية لما هو جماعيّ دون أن تعزل الأفراد. ويبيّن بيديا أنّ هذا يفترض ألاّ يمثل الفرد بمفرده البتّة، أي على خلاف ما يحدث في المحاكمات على النمط الغربيّ، بل تُقدّم للفرد المساعدة وتحيطُ به عائلته»⁽²⁾. بل يمكن لأحد الوالدين أن يتحدث باسمه. وبالتالي تنطوي المرافعات المفتوحة على مساعدةٍ ورعايةٍ، لا تسمح بهما المحاكمة على النمط الغربيّ، لأنّ الأولوية ليست للاتهام وإثبات الذنب، بقدر ما هي للتكفل الذي سيتيح أيضًا معافاة الجماعة والفرد على حدّ سواء. إنّ الحفاظ على التماسك الاجتماعيّ، وبالتالي على ما هو جماعيّ، هو ما يحظى بالأولوية. ولا يعني هذا أنّ حقوق المجتمع تُحلُّ محلَّ حقوق الأفراد. فحماية المصلحة المشتركة لا تتعارض مع حماية حقوق الأفراد، ولكنّ حقوق الجميع هي ما يحظى بالأهمية الأكبر، وذلك على خلاف المعتاد في المجتمعات الغربية. ويوضّح مورونجي Murungi أنّ الحقوق الجماعية يُنظر إليها بوصفها حقوقًا للإنسان، بالطريقة نفسها التي ينظر بها إلى الحقوق الفردية، ولا

(1) Bidima (J.-G.), 2003, p. 86.

(2) انظر بيديا (J.-G.)، 1997b، ص 30.

يمكن لصنفٍ واحد من هذه الحقوق أن يحظى بالأولوية على حساب الآخر⁽¹⁾. فلا توجد تراتبية، فالحقوق الجماعية لا تتعارض مع الحقوق الفردية، وعلى العكس من ذلك يتم تمثيلها بوصفها مُعيناً في حماية الأفراد. إنَّ الدور التّطهيريّ cathartique للعدالة يكمن في تعافي ما هو جماعيٌّ وما هو فرديٌّ. فهو يرمي إلى تجاوز الوضعيات الصّراعية، وتعزيز العيش المشترك والحفاظ على السلم. فالمجتمعات الإفريقية «ليست صراعية أو توافقية، أكثر من المجتمعات الغربية أو الشرقية. هي مجتمعات تسعى إلى السلم كشرطٍ لأمن الأشخاص والممتلكات، بل وكشرطٍ للتّماسك الاجتماعيّ في المقام الأوّل»⁽²⁾. وهذا ما يبحث عنه كلُّ مجتمع.

ومن هذا المنظور، تضطلع المرافعات المفتوحة بدورٍ مميّز، باعتبارها «تخفيفاً لصراعٍ معيّنٍ بواسطة اللّغة، وتلطيفاً للعنف على المستوى الإنسانيّ بواسطة المناقشة»⁽³⁾. وهذا «الإخراج المسرحيّ الإفريقيّ للمحاكمة»⁽⁴⁾ الذي يراه الغرب نقاشاً بلا نهاية ولا نظام⁽⁵⁾ هو، مع ذلك، تنظيمٌ اجتماعيٌّ للكلام. فهو المكان الذي يُقال فيه القانون، ويتوزّع فيه الصوت ويُقسّم. ويُعدّ هذا العرض المسرحي أيضاً أداةً

(1) انظر مورونغي (J.)، Murungi (J.)، 2004، ص 524.

(2) Le Roy (F.), 2004, p. 82.

(3) Atangana (B.), « Actualité de la palabre?», *Études*, n° 324, p. 461,

ذكره بيديا (J.-G.)، Bidima (J.-G.)، 1997b، ص 10.

(4) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 10.

(5) انظر تعريف palabre، باعتبارها «نقاشاً، حديثاً طويلاً وهادئاً»، في قاموس *Le Petit Larousse*

لحلّ النزاعات وللمصالحة بين الخصمين. وقد يميل المفهوم السّاذج للمرافعة المفتوحة إلى تقديمها باعتبارها أسلوباً لاشتغال المجتمعات الإفريقيّة المتناغمة والموحّدة. ومن المهمّ بالنسبة إلى بيديما التذكير بأنّ المجتمعات الإفريقيّة، شأنها شأن أيّ مجتمع آخر، يتهدّدُها الانقسام، إذ تكفي «الرّغبة» ليكون ثمة انقسامٌ وتعدّد. وبالتالي، ليس المهمّ هو طمسُ الانقسامِ والصّراعِ عبر افتراضِ مصالحةٍ حولَ الواحدِ (الذي قد يتّخذ شكلَ الوحدة الوطنيّة، أو المرشد المستنير، أو الحزب الحاكم، أو المعارضة البرلمانيّة إلخ)، بل المهمّ - الإقرار بالتعدّد والانقسام والصّراع، عبر مضاعفة إجراءات التعلّيق المؤقت للصّراع. وتشتمل فكرة الإجراء هذه على المناقشة، وتفترض المناقشة مواطنين فاعلين، يفكّرون داخل الفضاء العموميّ في برنامج قد يكون أيّ شيء عدا أن يكون برنامجاً بسيطاً ووحيداً!«⁽¹⁾. ويفترض هذا أنّ الانسجام باعتباره وضعيّة سلّم، ليس معطى طبيعياً، بل على العكس من ذلك، يجب أن يُبنى. لقد جرّدت المجتمعات الإفريقيّة من الصّراع الذي يطبع كلّ مجتمع؛ جرّدها منه الاستعمارُ، والحزبُ الواحد، والوحدة الإفريقيّة، والديمقراطيّات الزائفة التي شهدتها سنوات التسعينيات (1990)، والاشتراكيّات الإفريقيّة حين حاولت إقامة انسجامٍ أبديٍّ ومنفعلٍ في هذه المجتمعات. والحال أنّ الانسجامَ خاصيّةٌ ينبغي بناؤها والعناية بها حتى يُحافظ عليها. إنّه ما يسعى إليه التّنظيم الحقوقيّ والإجرائيّ للكلام. وتقوم هذه المقاربة دومًا على فكرةٍ مؤدّاهَا أنّ التّنوع يمكن

(1) Bidima (J.-G.), 1998c, p. 238.

أن يُصَرَّف، بل يجب أن يذوب، في الصَّوتِ الواحدِ النابع من المرافعة المفتوحة *la palabre*. ويبدو أنّ عددًا من الفلاسفة الأفارقة يقبلون بهذه المقاربة. ومع ذلك، فإنّ بيديها وأتانجا *Atanga* وإبوسي بولاغا يعترفون بأنّ المرافعة المفتوحة خفضٌ للصِّراع بتوسُّطِ اللُّغة والصَّوت، غير أنّ بيديها يدين فهم «المرافعة المفتوحة التوافقية»⁽¹⁾، تلك التي تشجّع على وحدة إجماع الكلّ، ويحاول بناء تصوُّر «المرافعة مفتوحة إخراجية» *palabre-aporie*، تعلق الصِّراع بدلًا من أن تحلّه، وبالتالي تحترم كافة الخصوصيات والاختلافات. إنّ المرافعة المفتوحة الإخراجية «في الوقت نفسه الذي تستعرض فيه الرموز المؤسّسة للمجتمع، تستعرض أيضًا أشكال سوء الفهم حولها. وبدلًا من الانسجام، فإنّ هذه المرافعة المفتوحة تولّد وعدًا بالتسوية *com-promis* وتفاهمات مؤقتة تحترم الخصوصيات والمغايرة *l'altérité*»⁽²⁾.

إنّ المرافعة المفتوحة في فهمها الجيّد، تعطي مضمونًا ملموسًا لـ «الانقسام»⁽³⁾، وتفترض خروجًا من الذات. ومن الأكيد أنّ الأمر لا يتعلق بتذويب الاختلافات داخل إجماعٍ احتوائيٍّ على إثر إجراء لغويٍّ، وإنّما بالتفكير في المجتمع الإفريقيّ بكيفية ديناميّة، والأخذ بعين الاعتبار مقاومة الخصوصيات الفرديّة. ومنه فإنّ المرافعة المفتوحة لا تهدف إلى حلّ الصِّراع - وهو ما يفترض تذويب المصالح المتعارضة - بقدر ما تهدف إلى تعليقه. إنّ المرافعة المفتوحة هي ما

(1) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 37-39.

(2) Ibid, p. 39.

(3) Ibid, p. 37.

يسمح ببناء العيش معاً، على الرغم من الانقسام، وحوّل الانقسام. فهي التي تُعيد للصراع مكانه المؤسس للمجتمع. وبها «ننطق بالحق انطلاقاً من «اللاّ حق» non-droit ونتجاوزه لبلوغ العدالة»⁽¹⁾. ثمّ إنّ المرافعة المفتوحة هي الموضوع الأثير للسياسة في المجتمعات الإفريقيّة ذات النزوع الجماعيّ *communautaires*، وهي الفضاء والمنتدى اللذان تناقش فيهما خيارات المجتمع، وتُقوم فيه تراتبيّته⁽²⁾. إنّها الفضاء «المدنيّ»⁽³⁾ الذي ينخرط فيه من يتكلّمون، ومن يصمتون، ومن يشاهدون. لا وجود فيه لمتفرج منفعل. يمكن للجُمهور أن يتناول الكلمة، حتّى وإن لم يكن معنياً مباشرةً بالمشكل. فالمرافعة المفتوحة هي الفضاء العموميّ للنقاش، الفضاء الذي لم تتوصّل إلى بنائه الدّول ما بعد الاستعماريّة. لذلك يدعو بيديا

المفتوحة لبناء فضاءاتٍ عموميّة إفريقيّة، لأنّها «بوصفها تشكيليّاً لخطاب، وشفرات وشبكات، تُعتبر المكان الذي يتحقّق فيه التعايش الإنسانيّ، فهي لا تحدّد العيش المشترك، ولكنها ترسم إطاره»⁽⁴⁾. إنّها الفضاء الذي يُبنى فيه المعنى على نحوٍ متعدّد. ولأنّها تقوم على فهم مغاير للسياسة، والقانون، والعدالة، فهي ما يسمح بتعزيز العيش المشترك، وتحويل أفرادٍ إلى مواطنين، فضلاً عن سعيها إلى ردّ الاعتبار

(1) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 35.

(2) Le Roy (É.), 2004, p. 47.

(3) بيديا (J.-G.), 2002b, ص 197. يتحدّث بيديا كذلك عن «الفضاء التشاركيّ» (1997b، ص 20).

(4) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 45.

إلى الآخر سواءً كان ضحيةً أم مذنبًا، والاعتراف به عضوًا كامل العضوية في المجتمع.

كثيرا ما تُقدّم العدالة الإفريقية، المسماة تقليديّة، بوصفها عدالة الجبر، والمصالحة، وترميم الرابطة الاجتماعية. فهي عدالة تتعارض في أسسها مع العدالة الغربية. والمقارنة بينهما تتخذ، لدى بيديا، طابعًا ثنائيًا. فمنطق التعويض الذي يميل على عدالة توزيعية/عدالة قصاص تبحث عن جبر الضرر الحاصل، جبرًا حسابيًا كميًا، يتعارض مع منطق جبر الضرر الذي يقوم على عدالة لا متوازية، عدالة تأخذ المستقبل بعين الاعتبار، وتسعى إلى «رتق»⁽¹⁾ تمزق الرابطة. إنّ العدالة الأولى هي عدالة القضاة التي تفصل في النزاعات وهي جزائية، أما الثانية فعدالة من هم ليسوا بقضاة، وتنشد ردّ الاعتبار للآخر عبر التشجيع على المصالحة وتكرار المصالحة. هذه العدالة هي عدالة الإنصاف وليست عدالة الشرعية أو المهارة التقنية *la technicité*. إنّها، في المقام الأول، وساطة وتفاوض، وترمي قبل كل شيء إلى الحفاظ على الرابطة الاجتماعية والسلم. ولذلك فهي تركز على منطق جبر الضرر، وبالتالي تتعارض مع الفهم الغربي للعدالة، الفهم الذي يخضع إلى منطق التحكيم والتعويض. ومن المتواتر أن نقرأ أنّ العدالة الغربية قد يحركها دافع البحث عن الحقيقة، في حين أنّ العدالة الإفريقية يحركها دافع البحث عن السلم والتناغم الاجتماعيّ أولاً. وهكذا يلاحظ بيديا أنّ «المرافعة المفتوحة توظف الحقيقة لتحصيل السلم.

(1) Bidima (J.-G.), 2003, p. 85.

ويعرض أحياناً أن يُضحَى بالحقيقة لفائدة السّلم، وعليه يمكن التّستر على بعض الحقائقِ حفاظاً على التّناغم الاجتماعيّ⁽¹⁾. ليس الحكمُ وتعويض الضحية ومعاقة الجاني ما يهّم، بل الأساس هو إعادة وصل الرّابطة الاجتماعيّة. لذا لا يتعلّق الأمر بالعدالة، بقدر ما يتعلّق بتدبير المجتمع، لأنّ «الرّهان، بالفعل، ليست العدالة التي يتعيّن تطبيقها لصالح الفرد، ولكن الرّهان هو الانسجام الذي ينبغي إرساؤه داخل المجتمع»⁽²⁾. ترتبط المرافعة المفتوحة، بما هي أسلوب للعدالة، بفهم للمجتمع يفترض أنّه ينبغي أن يكون متناغماً وأحياناً موحدًا. ويتطابق هذا التعارضُ الثنائي بين العدالة الإفريقيّة والعدالة الغربيّة، بين عدالة ترميم الرابطة الاجتماعيّة، وعدالة التحكيم والشقاق. بالنسبة إلى بيديا الذي يستلهم أيضًا المفهوم الإفريقيّ التقليدي للعدالة، يتطابق هذا التعارض مع قراءة ريكورية (نسبةً إلى ريكور) للعدالة. وتمكّنه الإحالة على ريكور من أن يفهم كيف بوسع الحكم أن يكون وسيلة لردّ الاعتبار إلى الذات، أي الآخر، سواء كان ضحية أم مذنبًا، والاعتراف به ذاتًا حقوقيّةً. هكذا يُعنى بالسّلم الاجتماعيّ العموميّ. إنّنا نحكم، حسب ريكور، من أجل ردّ الاعتبار، وإعادة وصل ما انفصل، وجبر الآخر في حقوقه. وهنا

(1) بيديا (J.-G.) Bidima، 1997b، ص 19-20. انظر كذلك إيبوسي بولاغا-Elboussi-

Boulaga (I.)، 1993، ص 155؛ رموزي (M.B.) Ramose، 2001، § 4 و 7.

(2) Atanga «Actualité de la palabre?»، *Études*, n° 324, Paris, avril 1966, p. 462.

ذكره بيديا (J.-G.) Bidima، 1997b، ص 20.

يكنم مبدأ «الترميم»⁽¹⁾ restauration الذي يراه بيديا، ومحللون آخرون غيره، في العدالة المسماة بالإفريقيّة التقليديّة. فمن الجوهريّ ردّ الاعتبار إلى الجاني وإعادة إدماجه في المجتمع، لأنّ «تدابير ردّ الاعتبار التي تسمح للمذنب، في النهاية، باستعادة كافّة حقوقه وممارسة مواطنيّة، هي التي تجعل فعل الحكم يبلغ غايته القصوى المتمثلة في تعزيز السّلم المدني»⁽²⁾. وهذا ما يفترضه التّصوّر الإفريقيّ لما يسمّى العدالة التقليديّة. وكما يوضّح إليا Elias، «ففي خلفيّة المحاكمة، ضمن القانون العرفيّ الإفريقيّ، يشغل القاضي هاجس الصّح بين المتقاضين، والسعي إلى إعادة إدماج المذنب في المجتمع، وإرشاده، بالمناسبة، إلى ضرورة حسن السّلو»⁽³⁾.

يكشف هذا التّصوّر عن منطق للمصالحة وإرادة لتعزيز العيش المشترك. فما يهمّ ليس معاقبة المجرم وتعويض الضحية، بل إعادة وصل الرابطة الاجتماعيّة التي انفصمت أثناء الصّراع، وردّ الاعتبار للآخر. وحلّ النزاع عن طريق اللّغة والخطاب، يمرّ عبر إعادة إدماج الجاني في المجتمع وليس عبر إقصائه، وعبر «خفض العنف والقوّة والخوف»⁽⁴⁾. وحتى يتمكّن المجتمع من إعادة إدماج المذنب وتأهيله مجدّداً، ينبغي أن يسلك وفقاً لخطاظة تعاوّن. من هنا، يبيّن أوديرا أوروكا أنّ الفهم الإفريقيّ للعدالة، بما هي جبرٌ للرابطة الاجتماعيّة

(1) Ricœur (P.) 1995, p. 193.

(2) Ricœur (P.), 1995, p. 27.

(3) Elias (T.O.), 1961, p. 286.

(4) Eboussi-Boulaga (I.), 1993, p. 155.

المكسورة، لكي يضع حدًا للصرع، يقوم على التماس العذر للمذنب. من هنا، غالبًا ما يُفسَّر الفعل الشَّرير بتدخُّل قوى خارجية أجبرت الجاني على التصرف على هذا النحو أو ذاك. هكذا يكون المجتمع إزاء ضحيتين: أحدهما لم يعد يشعر البتة بمكانته في المجتمع، وارتكب فعلاً مُدَانًا اجتماعيًا، والآخر هو ذاك الذي وقع عليه الفعل، وعانى عواقبه. على أنه يصعب في بعض الأحيان، بل يستحيل، جبر الضرر، فلا يمكن، بالضرورة، ترميم كلِّ شيءٍ أو الصِّفح عن أيِّ فعلٍ. كيف لنا أن نعفو عن المدانين بارتكاب جرائم عنصريّة في ظلِّ نظام الفصل العنصريّ، تأسّيًا بتوصيات لجنة الحقيقة والمصالحة، لا يمكن، بحسب ديفيد كروكر David Crocker، أن نطلب من شخص ما الصِّفح عن كلِّ شيءٍ. بل على العكس من ذلك، ينبغي أن يكون كلُّ مواطنٍ حرًّا في أن يصفح ويعفو أو أن لا يفعل. فحتّى يكون العفو ممكنًا باسم الانسجام الاجتماعيّ، يجب أن يعبّر عن المجتمع برمته، وألا يكون مفروضًا من أعلى. وينبغي أن يكون نتيجةً لمداوالت ديمقراطيّة كي نتجنّب كلَّ امتعاضٍ، وكى نتمكّن من جبر الرابطة الاجتماعيّة، جبرًا فعليًا، ضمن العفو وعبره. فليس من الممكن جبر الرابطة الاجتماعيّة المكسورة دون ما يسمّيه ريكور الاعتراف المتبادل. يجب أن يظلّ المنتصر، في نهاية المحاكمة، قادرًا على الاعتراف بالمنهزم ذاتًا حقوقيةً. وعلى المنهزم أن يدرك أنّ الحكم الصادر في حقّه ليس فعلاً يندرج في دائرة العنف، وإنّما هو فعلٌ اعترافٍ. إنّ الغاية هي أن يدرك كلَّ طرفٍ من الطرفين المتقاضيين أنّ الآخر يتقاسم معه المجتمع نفسه بالقدر نفسه. ويتعيّن أن يكون هذا الاعتراف فاعلاً لا منفعلًا، وأن يمكن

من ردّ الاعتبار إلى الآخر، ومن استعادة التقدير العموميّ وتقدير الذات لكلّ طرف. يجب أن تسهر العدالة على الحفاظ على شرف الضحية وشرف المدان على حدّ سواء. ولهذا السّبب «يرى شعب كيبلي Kpellé الليبري أنّ على الرّابع الذي عوّضته المحاكمة أن يمنح الخاسرَ قسماً من التعويض حتى لا يفقد الخاسر تقدير ذاته؛ أن يعوّضه مع أنّه خسر القضية، لأنّ الهدف من المحاكمة ليس هو النطق بالحكم، بقدر ما هو تفعيل الرّابطة الاجتماعيّة»⁽¹⁾. وقد يعرّض أحياناً أن يبادر الطّرف المسؤول عن المصالحة إلى طلب العفو «كيلا يمعن في إيذاء أولئك الذين أهانتهم خسارة المحاكمة. وليس العفو هنا نشاطاً يهدف إلى الخطّ من شأن الإنسان، وإنّما هو سعيّ إلى إعادة إدماجه في العلاقة مع الآخر»⁽²⁾. ويبدو أنّ للقانون أيضاً علاقةً بالمشاعر. فهو لا يتيح استعادة تقدير الذات للضحية فحسب، بل للجاني الذي خسر تقدير ذاته في الأذى الذي ألحقه بالغير أيضاً.

إنّ العدالة مفهومةً على هذا النحو، ليست هي تلك التي تؤمّ شطرَ الماضي -الجريمة المرتكبة- بل هي التي تتطلّع إلى المستقبل، وتفترض التفكير في العقوبة على نحوٍ مغاير. وبالنسبة إلى بيديا، وهذا أمر «ملحّ»⁽³⁾، كما بالنسبة إلى أوديرا أوروكا، من المهمّ بناء تفكيرٍ

(1) بيديا (J.-G.) Bidima، 2002b، ص 197. انظر أيضاً بيديا (J.-G.) Bidima، 1997b، ص 21: عند قبائل البيتي Bédi، إذا حُكّم على الخاسر بتعويض الضحية بشاةٍ، فإنّ الضحية ملزمٌ بأن يذبح الشاة، ويعطي شيئاً من لحبها لعائلة الخاسر.

(2) Bidima (J.-G.)، 1997b، p. 21.

(3) Ibid، 2000b، p. 183.

فلسفيّ في تيمة الحقّ، يختلف عن تفكير «الأسياذ»⁽¹⁾ السّابقين، أي القوى الاستعماريّة القديمة. وعبر فهم الفيلسوف الكينيّ للوضعيّة الدكتاتوريّة في بعض دول القارة، انقاد إلى التّفكير في استعمال القوّة عن طريق السّلطة والقانون، والتّفكير في مفهوم العقوبة نفسها. ويقدم عمله العقاب والإرهاب في إفريقيا *Punishment and Terrorism in Africa* باعتباره دراسةً للعقوبة بما هي مؤسّسة، بحسب رؤية فلسفيّة أخلاقيّة، وتحليليّة، وتأمليّة. ويسعى لأن يميّز نفسه من الفلسفة النفعيّة utilitariste وعن تصوّرات العدالة التّوزيعيّة/ عدالة القصاص، إذ يؤاخذ على مقاربتّها عدم أخذها بعين الاعتبار ما يقع في أصل الفعل الإجراميّ بما يكفي. هكذا يبني أوديرا أوروكا تفكيراً في العقوبة يقوم على تحليل المسؤوليّة والإرادة الحرّة، باعتبار أنّ فكرة العقوبة تتأسّس، في معظم الأحيان، على فكرة المسؤوليّة. وهو يرمي إلى إدانة مأسّسة العقوبة وإلى بناء يوتوبيا، يوتوبيا مجتمع عقلائيّ مُستنير، يمكن أن تُطبّق فيه، قدر الإمكان، عدالةٌ خالصةٌ، أي عدالةٌ براءً من العقوبة. يتعلّق الأمر بمثلٍ أعلى يجب أن يسعى إليه المجتمعُ كلّهُ، غير أنّ الواقع مختلفٌ تماماً. إنّنا نشهد في المجتمعات الإفريقيّة تشديداً للعقوبة يسائر تحوّل القوانين الإفريقيّة. فبينما لم تكن القوانين التقليديّة تسعى إلى معاقبة المجرم، في المقام الأوّل، بقدر ما كانت تسعى إلى تصحيح الفعل المرتكب، وإلى «التّقاش والجبر»⁽²⁾، فإنّ فرض التّصوّرات الغربيّة أقمّ منطقتاً مختلفاً، يساهم في عقاب المجتمع الإفريقيّ الذي يقوم

(1) Odera Oruka (II), 1976, p. 59.

(2) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 32.

على تصوّرٍ خاصٍّ للعقوبة. ووفقاً للمنطق الذي أقحم في المجتمعات الإفريقيّة: «يعني العقابُ إلحاقَ ضررٍ أو خسارةٍ عمدًا بشخص ما، من قبل سلطةٍ، على أساس أنّ هذا الشخص قد خرق قاعدةً ما أو سمح بخرقها، ومن واجب هذه السلطة، في الغالب الأعمّ، أن تمارس الحماية، مفترضةً أنّ هذا الشخص مسؤولٌ عن خرق القاعدة أو أنّه سمح بخرقها، وذلك أملاً في ردع أيّ محاولةٍ لخرقها في المستقبل»⁽¹⁾. ويفترض هذا أنّ العقوبة تخضع لمبدأين: يجب أن تثني الأفراد عن القيام بأفعال تعتبر سيئة، أي متعارضةً مع الصالح العام، ولكنها أيضاً ردُّ فعلٍ على هذا الفعل؛ إنها ردُّ فعلٍ للمجتمع الذي اختارَ معاقبة من يخرق القواعد الاجتماعيّة. فالمجتمع يمارس احتكاره للعنف - الرّمزيّ أو الواقعيّ - عبر إدانة من اقترف ذنباً. على أنّ ما يُخشى هو ألاّ يتيح هذا الإجراء للمجتمع التخلُّص من مشاعر الانتقام، بل أن يؤديّ به إلى الخلط بين العقوبة والانتقام. ويمكن تفسير مطالبة السّكان بحبس المجرمين، وتوقعهم صرامةً عقابيّةً، بمطالبة المؤسّسة أن تتولّى مسؤوليّة الانتقام. ويلاحظ هنا تأثير ريكور الذي يعتبر العقاب شكلاً مخفّفاً ومتحصّراً من أشكال الانتقام. ويذكر بيدما بأنّ البنات العائليّة التقليديّة «تتولّى العناية بالضحية» [...] إمّا بتعويض رمزيّ، وإمّا بالانتقام إقامةً لضربٍ من «المعاملة بالمثّل»⁽²⁾. غير أنّ نظام الانتقام هذا لم يعد مسموحاً به، وانتقلت المطالبة بجبر الضرر عن الفعل المرتكب، بأنّجاه مأسسة المعاملة بالمثّل. هكذا تصبح العقوبة توزيعيّة/ قصاصاً:

(1) Odera Oruka (H.), 1976, p. 46.

(2) Bidima (J.-G.), 2000b, p. 183.

الردُّ على الشرِّ المرتكب بشرِّ مفروضٍ ومُؤَسَّسٍ. فنصير إلى عقلنة للانتقام. على أن المقارنة بين الانتقام والعقاب لا تتعدى هذا المقام. فعلى خلاف الانتقام، تكون العقوبة محدودةً ومجرّدةً، وغير متحيّزة، وتحمي المجرم من الطابع اللامحدود للانتقام. لذلك لا بدّ للعقوبة من أن تكون شيئاً آخر غير الانتقام، حتى وإن كان هذا الشيء الآخر انتقاماً مخفّفاً أو مُعقلناً. لأنّه، كما يوضح أوديرا أوروكا، حين تُصوّر العقوبة مع دعاة التوزيع/ القصاص *les distributivistes* - باعتبارها نتيجةً للفعل المرتكب - تصبح جزاءً يقوم مقام التعويض *indemnisation*، كما لو أنّ العقوبة المفروضة يمكن أن تعوّض الشخص الذي تعرّض للضرر وتمحوه عنه. لكنّ هذا النظام، على خلاف الممارسة الإفريقيّة التقليدية للعدالة، لا يمكنه أن يكون مُرضياً، لأنّه موجّه نحو المجرم وليس نحو الضحية. إن هدف العدالة الإفريقيّة التقليدية ليس معاقبة المجرم في المقام الأوّل، بل تصحيح الفعل المرتكب. والتعويض عما حدث لا يعني بالضرورة معاقبة من خالف القانون. فالعقوبة ليست نفيّاً للجريمة المرتكبة، ولا تعويضاً عنها. وبينما ترى عدالة القصاص ضرورةً معاقبة المجرم على ما ارتكبه، يفترض المفهوم الإفريقيّ التقليديّ، في جزء منه، إمكانية تصحيح الوضع دون معاقبة المجرم. ويشير ويردو، في هذا الصّدّد، إلى أن لغة أكان *akan* لا تحوي معادلاً لمفهوم العقوبة. وعلى المنوال نفسه الذي أعاد به التّفكير في فكرة الخلق من العدم *ex nihilo* أو في التّعارض بين روعي/ مادي، يفكّك

ويردو فكرة «العقاب»⁽¹⁾، فيلاحظ أنّ في أكان لم يُبين أيّ مفهوم كردّ فعلٍ على الجُرم. ولفظ *asotve* الذي يعني قرص الأذنين، لا يُطبّق البتّة على شخصٍ بالغٍ أُخلّ بقواعد المجتمع. وهذا المصطلح هو قبل كلّ شيءٍ تصحيحيّ، ويغطي أيضًا وظيفة الردع. والواقع، أنّ المصطلح المستخدم لوصف الردّ على الانتهاكات يعتمد على طبيعة ما يسمّى بالانتهاكات. فإذا كانت القاعدة التي انتهكت تدرج ضمن العرف، يكون ردّ الفعل تجاهها هو *mpata* الذي يعني التهذئة أو التعويض، أو قد يكون أيضًا *mmvanetou* الذي يشير إلى فعل الاعتذار عبر اللجوء إلى وسيطٍ. أمّا بالنسبة إلى من ينتهك قانون الدولة فإنه يجزّ على نفسه *Pamane* أو *Padi*، أي المصائب التي تتجسّد في الغرامة، أو النفي لمدةٍ محدّدة، أو الموت في أسوأ الحالات. وعامةً، لم يكن للسّجن وجود في المجتمعات التقليدية. وفي جميع الأحوال لا يعود المرء إلى حياة أفضل عبر المرور من العقاب. إنّ التأهيل لا يحتاج إلى العقاب، بله السجن. إنّ إعادة التأهيل تتمّ بالحكم وليس بالعقوبة، لأنّ من غير الممكن معاقبة المذنب باستبعاده من المجتمع. فينبغي للمدان أن يحافظ على تقديره لذاته. فالرّهان هو أن يُعاد إدماجه في سيرورة الحياة المجتمعيّة، لا فصله عنها. ويصّرُ بيديها، وأوديرا أوروكا، وويردو، وكذلك إليها، على حقيقة أنّ سجن فردٍ ما لا يلبي بالضرورة «الحاجة إلى الجبر الذي يشعر به الضحيّة»⁽²⁾. زد على ذلك أنّ العقوبة لا تضمن الردع. ويؤكد أوديرا أوروكا أنّ الإرهاب وحده يملك هذه الوظيفة. «فهو

(1) انظر ويردو (K.)، Wiredu (K.)، 1996، ص 94.

(2) Elias (T.O.)، 1961، p. 299.

في الواقع إلحاق ألم أو خسارة، عمدًا، بطرفٍ ما، من قبل طرفٍ آخر لا يملك السّطة أو المشروعية للقيام بذلك، أو يبدو أنّه يملك سلطة أو مشروعية، ولكنه في الواقع يجرّم الضحية من الاتفاق الأخلاقي الأدنى الضروري للاعتراف بمثل هذه السّطة أو المشروعية⁽¹⁾. ويوحى هذا التعريف بأن الإرهابيين ليسوا بالضرورة خارجين عن القانون، إذ يمكنهم استعمال القواعد القانونية للقمع والترهيب. ويحرص أوديرا وأروكا على التذكير باستخدام القانون من قبل نظامي هتلر والفصل العنصري. والحال أنّ الأقليات البيضاء المهيمنة على السّطة في بعض دول الجنوب الإفريقي استعملت مصطلح الإرهاب لوصف تصرفات الجماعات المتمردة التي عارضت سلطتها القمعية، لذلك يعتزم أوديرا وأروكا تفكيك هذا المفهوم، سعيًا إلى قلب القيم. فالقانون ليس تعبيرًا محايدًا عن نظام علويّ، سواء أكان إلهيًا أم طبيعيًا أم غير ذلك، ولكنه يخدم أهداف من هم في السّطة. ولذلك، هو ليس بالضرورة في صفّ الصّحيح. فيوجد الإرهاب حيث لا يوجد اعترافٌ بمشروعية العقوبة، وحيث لا يُمنح المتقاضون الحد الأدنى من موافقتهم الأخلاقية. وفي مثل هذه الوضعية «يزدهر الإرهاب المشروع»⁽²⁾ عندما يُستخدم القانون لمعاقبة الأبرياء. غير أنّ الإرهاب أيضًا إفراطٌ ومبالغة في ممارسة العقاب. وعندما يُنفذ الحكم بكيفية تتجاوز الحدّ المقبول، «الحدّ الأقصى المعقول»⁽³⁾، فإنّه يتحوّل إلى

(1) Odera Oruka (H.), 1976, p. 49.

(2) Ibid, p. VIII.

(3) Ibid, p. 49, 57, 61, 65, 75, 81.

إرهاب. غير أن أوديرا أوروكا لم يدقق في تحديد هذا «الحدّ الأقصى المعقول» الذي يرسم الخطّ الفاصل الذي يتحوّل بعده العقاب إلى ظلم وإرهاب. لذلك، من المهمّ ليس فقط إلغاء مفهوم العقاب لعدم فاعليّته في كبح السلوكات الإجرامية، بل من المهمّ كذلك إلغاء ممارسة العقاب ذاتها، لأنّها ممارسةٌ قد تكون غريبةً عن المجتمعات الإفريقيّة التقليديّة. وقد شهدت بعض المجتمعات الإفريقيّة كذلك، أنماطاً من العقوبات الصّارمة، لكن ليس من المحبّد استعادتها.

لا ينبغي، بحسب أوديرا أوروكا، تحميل المسؤولية للمجرمين، على الرّغم من أنّهم مذنبون، شأنه في ذلك شأن ويردو. يمكن الاعتراف بأنّ الشخص قد ارتكب جرماً ما، ولكن لا يجب، مع ذلك، اعتباره بالضرورة مسؤولاً عنه⁽¹⁾. وغالبا ما تُنفي المسؤولية عندما يكون الشخص الذي ارتكب الجرم في حالة جهل أو في حالة لا تسمح له بأن يكون واعياً بفعله. غير أن أوديرا أوروكا يعترض تعميق هذا الموقف حتّى يتمكّن من إثبات أنّ المجتمع العادل هو الذي لا ينظر إلى الجريمة، بوصفها فعلاً فرديّاً، بل يوسّع دائرة المسؤولية لتشمل المجتمع برمته، لأنّ المجتمع عجز عن أن يوفر للمجرم الشروط الضروريّة والكافية لوجودٍ مُرضٍ داخل المجتمع. وبعبارة أخرى، من الصّعب مطالبة الفرد بالامتثال لقواعد المجتمع، إذا لم يوفر له هذا المجتمع الوسائل الكفيلة باحترام القواعد، أي إذا لم يُشبع حاجاته الحيويّة. فمن واجب المجتمع أن يلبي حاجات المواطنين

(1) انظر ويردو (K.)، 1996، ص 6-7.

كافة، وحين يوفر تلك الشروط يحقُّ له أن يُطالب بالامتنال للقواعد الاجتماعية. هكذا يُخلَى المجرم من المسؤولية، باعتباره جزءاً من كلِّ مسؤولٍ عنه. إنَّ المجتمعَ العادلَ هو المجتمع الذي يتيح معالجة أسباب الإِجرام و«علاج»⁽¹⁾ المجرم. هكذا تفهم المسؤولية في إطار التفاعل بين الدَّوات p.intersubjectivité.

يوضّح ويردو أن في ثقافة الأكان akan درجاتٍ من الإرادة الحرّة، وأن الفرد شخصٌ بهذه الدرجة أو تلك، بحسبِ درجة المسؤولية التي يتحمّلها⁽²⁾. ويتعدّر أن نحيط بمفهوم الشخص إحاطةً تامّةً، إلّا متى ربطناه بمفهوم المسؤولية. فالشخصيّة ليست معطاةً منذ الولادة، وإنّما تُبنى. ويتعيّن تحقيقها. ولكلِّ فردٍ مسؤولية يتحمّلها تجاه نفسه، وبيته، ومجتمعه، وهو في الوقت نفسه شخصٌ، بهذا القدر أو ذاك، بحسبِ درجة الوفاء بهذا الالتزام الثلاثي. يكون الشخص مسؤولاً عندما يكون الموجّه لسلوكه هو الشّعورُ بالتّعاطف نحو الآخرين، وهذا الشّعور ضروريٌّ لتناغم المصالح. وبعبارة أخرى، يكون الفرد مسؤولاً إذا كانت أفكاره وأفعاله مطابقةً للعقل والأخلاق. وإذا تصرّف على نحوٍ غير مسؤول، فإنّه يكفُّ عن امتلاكِ نفسه: لم يعد مسؤولاً. هكذا تنتقل من اللامسؤولية l'irresponsabilité إلى انتفاء المسؤولية non-responsabilité، وهي حالةٌ موجودة بأشكالٍ متعدّدة في مختلف المجتمعات الإفريقيّة التقليديّة. ويُذكر بيديا بأنّه: «في التقاليد

(1) Odera Oruka (H.), 1976, p. 34.

(2) انظر ويردو (K.) Wiredu، 1996.

الإفريقيّة غير الإسلاميّة، غالبًا ما تتقاسم الجماعةُ المسؤوليّةَ حتّى وإن كان الضررُ ناجمًا عن شخصٍ واحد فقط. وتوجد حالاتٌ تُنقل فيها المسؤوليّة إلى كيانٍ مجردٍ: فنقول مثلاً عن قاتلٍ ما، إنّه لم يفعل ذلك عمدًا، وإنّه كان تحت تأثير القدر *«la fatalité»*⁽¹⁾. وفي بعض الأحيان، تنتقل المسؤوليّة إلى شيطانٍ يُلقى عليه اللوم، ويكون أصل الصّراع. ها هنا «طريقةٌ لنفي الذات الفعلية ضمن سيرورة المسؤوليّة»⁽²⁾، وعدم إيذاء الطرف المتهم، لأنّه من المهمّ دائمًا أن نحفظَ للمتّهم شرفه وتقديره لذاته. على أنّ ثمة، ضمن التقليد الغربيّ، تيارٌ برّمته يفسح المجالَ كاملًا للحرية، إذ يفترض أنّه بإمكان الإنسان أن يختار مصيره دائمًا. إنّ الإنسان هو فعله، هو ما يختار أن يكونه. ومع ذلك، ربما لا يولي هذا التيارُ، بما يكفي، الأهميّة للشروط الاجتماعيّة والماديّة للوجود. لذا فإنّ أوديرا أوروكا لا يتصوّر أنّنا قادرون على اختيار مصيرنا، ولكن يمكننا فقط أن نختار كيفية التصرّف في إطاره. إنّنا منخرطون في واقعٍ محدّدنا، بهذا القدر أو ذاك. ومن خلال تحديدات معيّنة، مثل كوني أسود، يمكنني أن أختار ما أريد أن أكون وما أريد أن أفعل. ولون بشرتي يحدّدني، بالتأكيد، ولكن يمكنني أن أختار، على سبيل المثال، الانضمام أو عدم الانضمام إلى منظمّة سوداء. وهكذا يتمكن أوديرا أوروكا من الانفلات من المعضلة التي يتعارض فيها المدافعون عن الحتميّة الراديكاليّة والمدافعون عن الحرية بوصفها غيابًا تامًا للحتميّة. من المؤكّد أنّ القدر *le destin*، بمعنى بعض

(1) Bidima (J.-G.), 2000b, p. 179.

(2) Ibid, p. 179.

الشروط المادية والاجتماعية، يؤثر فينا، ولكنه لا يحدنا بالضرورة. علينا أن نتعامل مع ما يقدمه لنا الواقع، ومع ما نريد أن نكون وأن نفعل. فالفرد يحدده اختياراً يتجلى في تعامله مع معطيات الواقع. وبالتالي فالقدر الذي يفكر فيه أوديرا أوروكا يندرج ضمن ما هو اجتماعي. ولا ينبغي أن يفهم فهما روحانياً أو لاهوتياً. نحن بالأساس *essentiellement* صنيعة المجتمع، ولكننا لسنا صنيعة المجتمع فحسب. لا يمكن للحرية أن تكون مطلقة، والاعتراف بوجود ضربٍ من الحرية لدى الفرد غير كافٍ لإدانته، بحسب أوديرا أوروكا.

إنَّ مفهوم الإرادة الحرة، كما يوضح ذلك، فكرةٌ غير دقيقة، وهي ميتافيزيقية عاجزة عن تحديد ما إن كان المجرم مسؤولاً عن الذنب المرتكب. يجب علينا أن نقرر، بكيفية تجريبية لا ميتافيزيقية، ما إذا كان المجرم مسؤولاً. إن استخدام مفهوم الإرادة الحرة في القانون يعني إثبات أن الشخص مسؤولٌ جنائياً عن أيِّ خطأ، إذا كان فعله إرادياً وكان بإمكانه تجنبه. والحال أن التصرف الإرادي غير كافٍ لجعل الفرد مسؤولاً عن الفعل الإجرامي، على خلاف ما تفترضه التصورات الغربية للقانون. فبعض الجرائم «لا يمكن تجنبها من الناحية الإنسانية»⁽¹⁾، مثل سرقة الطعام لتجنب الموت جوعاً. ويذكر أوديرا أوروكا أن في بعض المجتمعات الإفريقية التقليدية، لا تُعتبر السرقة سداً للجوع جريمة، ولا يُعاقب مرتكبها. لذا لا تكفي القصدية لجعل الشخص مسؤولاً عن الجريمة. وللخروج من الميتافيزيقا، يجعل

(1) Odera Oruka (H.), 1976, p. 13.

أوديرا أوروكا الإرادة، والإرادة الحرّة، في الجسد، تمامًا كما يجعل الفرد في المجتمع. وهذا ما يسمح له بإرجاع الأفعال الإجرامية إلى الأسباب الاجتماعية والمادية والسيكولوجية، وبهذه الطريقة يخفف من فكرة المسؤولية، إذ يعمل على تحويلها هي أيضًا. ولا تُعدّ الإرادة الحرّة هيئةً عليا، بل هي مجرد وهم، وتصبح الجريمة - في معظم الأحيان - استجابةً لحاجة ذات طبيعة اقتصادية أو سيكولوجية. فهي ردُّ فعلٍ ناجمٌ عن «قوى إجرامية». وبما أنّ المجرمين يتصرّفون تحت سيطرة هذه «القوى الإجرامية»، ينبغي أن نحاول القضاء عليها. والواقع، أنّ أوديرا أوروكا يربط المسؤولية والحرية بالقدرة على التحكم في بعض العوامل التي تدفعنا إلى التصرف في هذا المنحى بدلًا من التصرف في منحى غيره. غير أنّنا لا نملك دائمًا الوسائل أو القوة. وعليه، فالمجرم هو من لا يملك القدرة على تجنب القوى الإجرامية ومقاومتها. فهو متحلّل من كلّ مسؤوليّة، لأنّ العناصر الخارجية تفسّر سلوكه، والأسباب ليست بداخل المجرم.

وإذ يعتبر أوديرا أوروكا أنّ القوى الإجرامية والبنى الاجتماعية هي الأسباب الرئيسية للجرائم، يثبت أنّ صنف الجرائم وكمّها يتناسب مع كلّ صنفٍ من أصناف المجتمع. وعليه، فإنّ النظام الرأسماليّ مسؤول عن عديدٍ من الأضرار، لأنّ ما يشجّع على الجريمة ليس هو مستوى التنمية الاقتصادية، بقدر ما هو «الإحباطات الاجتماعية» الناجمة عن التّفاوت بين الدّخل والمستويات الاجتماعية. ويسعى أوديرا أوروكا إلى القضاء على القوى الإجرامية في سبيل إقامة انسجامٍ اجتماعيٍّ، والقضاء على الطبقات الاجتماعية، لأنّ الانسجام

الاجتماعيَّ وحده كفيلاً بأن يحقق السلم والأمن. لذلك، يجب إعادة تنظيم المجتمع وعلاجه. فبينما أحرزت البشرية تقدماً في الوقاية من الأمراض وعلاجها، لم تحقق أيّ تقدّم على طريق الوقاية من الجرائم. وتفسير ذلك يعزى إلى أنّنا ننظرُ إلى الأمراض باعتبارها نتيجةً لأسباب خارجية، بينما ننظر إلى الجرائم باعتبارها نتيجةً لأسباب داخلية نابعة من الفرد. لقد اصطبغت الجريمة بالطابع الفرديّ، والحال أنّ الأولى فهمُ المجرمِ بوصفه مريضاً. إنّه ضحيةُ القوى الإجرامية التي لوثته. لذا وجب أن نستبدل بالعقوبة العلاج. لن يكفي العلاج الفرديّ للمجرم، بل يجب أن يُستتمَّ بعلاج المجتمع برمته. يقترح أوديرا أوروكا مشروعاً مجتمعياً يفضي إلى إصلاح شموليٍّ للنظام القضائيّ والجنائيّ، وللنظام الاقتصاديّ أيضاً. لأنّ القانون، في النظام الحاليّ، يشكّل عائقاً أمام غالبية المواطنين، يمنعهم من الاستمرار في الحياة، إذ لا تسمح لهم وضعيتهم الاجتماعية، دائماً، بالامتثال للقواعد الاجتماعية، لأسبابٍ تتعلّق بالاستمرار في الحياة. في مجتمعٍ مستنيرٍ وعقلانيّ، مجتمع لا يلجأ إلى العقوبة ويبارس عدالةً خالصةً، يفقد مفهومُ المسؤولية معناه المعتاد، بالنظر إلى أنّ لأحد مسؤولٍ مسؤوليةً فرديةً، بل إنّنا جميعاً مسؤولون مسؤوليةً جماعيةً. إنّ المسؤوليةَ جماعيةً، نتقاسمها، وإن كانت، [بطبيعتها]، غير قابلةٍ للقسمة. لذلك، لا داعي لوجود نظامٍ قضائيّ وجنائيّ، مادام المجتمعُ المريضُ موكولٌ إليه أن يشفي نفسه عبر شفاء مجرميه. قد يكون البناء النظريُّ لأوديرا أوروكا جذاباً، إلّا أنّه يظلّ، مع ذلك، إشكاليّاً. هل يجوز لنا أن نعتبر جميع المجرمين ضحايا لأنّ النظام الاجتماعيّ سيءٌ؟ كيف نفسّر أنّ ضمن

شروطٍ متماثلة، يتجاوزُ بعض الأفراد الخطوط الحمراء، وبعضهم لا يتجاوزها؟ وجديراً بالملاحظة أنه بينما نشهد في المجتمعات الغربية توسيعاً لمفهوم المسؤولية، وسعيًا إلى تحديد مسؤولٍ، لا جدال في مسؤوليته؛ مسؤولٍ من شأنه أن يجبر الضرر، وبالتالي أن يُعَوِّض؛ نجد أن أوديرا أوروكا يفكك هذا المفهوم، بدون أن يعيد بناءه: فهو لا يقترح تعريفًا جديدًا له. بل، على العكس من ذلك، يميل إلى إخراجهِ من المجال الحقوقي. إنه يخلِّص مفهوم المسؤولية من مفهوم تحمُّل المسؤولية imputabilité، والحال أن هذا المفهوم هو ما أدى، في التقليد الغربي، إلى فكرة القصاص، وولّد فكرة «المحاسبة الأخلاقية للمزايا والمساوي»⁽¹⁾. وإذ يحوّل مفهوم المسؤولية ويوسّع يصبح ذا صلة بالقانون والأخلاق. وبذلك تأخذ العدالة موضعها الحقيقي «بين الأخلاق والقانون»⁽²⁾. والواقع، أن المرافعة المفتوحة، وغيرها من أشكال المصالحة، لا تحكم بالقانون فحسب، بل تقترح أيضًا نوعًا من الأخلاق الاجتماعية.

ويلاحظ ويردو أن المجتمعات الإفريقية قد تطوّرت بفعل الاستعمار، وإدخال نظام صناعي أحدث انقلابًا في أنماط الإنتاج كما في جغرافية هذا الإنتاج؛ ويعتبر أن تبني التمدن، في تطوره الاستعماري ثم ما بعد الاستعماري، قد أدى إلى تحوّل عميق في العلاقات الاجتماعية والأسرية، وإلى زعزعة المواضع الاجتماعية القديمة، فإنه يخلص، في كتابه الفلسفة والثقافة الإفريقية *Philosophy and An*

(1) Ricœur (P), 1995, p. 45.

(2) Bidima (J.-G.), 1997b, p. 33.

African Culture إلى أن إعادة بناء المجتمعات الإفريقيّة لا يجب أن تكون تقنية، واقتصادية، وثقافية فقط. بل يجب أيضًا أن تكون أخلاقية. لا يمكن في الظروف الراهنة أن تلجأ المجتمعات الإفريقيّة إلى الأخلاق القروية والتقليدية وذات النزوع الجماعي، لأن البيئة التي ازدهرت فيها هذه الأخلاق لم تعد موجودة. لقد تغيّرت قواعد السلوك، وأصبحت فكرة التضامن والمسؤولية تُفهم وتُمارس على نحوٍ مختلف. فما الذي يمكن أن تساهم به الفلسفة في مثل هذه الظروف؟ يمكنها أن تقترح على الفرد، باعتبارها تفكيرًا يتيح فهم الواقع، طريقة يضبط بها سلوكه، لأنّ الفلسفة أخلاقية، واجتماعية أيضًا، ويتعيّن أن تكون عملية. هكذا يُخضع ويردو الميتافيزيقا إلى الممارسة *la praxis*، لأنّ لا شيء نكسبه إذا ما أسّست القيم الإنسانية خارج الطبيعة الإنسانية وبمعزل عنها. بل أكثر من ذلك، على القيم المجردة أن تكون متأصلة في الإنسان، لأنّها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمسائل العملية. ومن ثمة يجب أن يكون هدفُ الفلسفة هو تحسين العلاقات الإنسانية، لأنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالفعل والتصرّف. يتقاسم هذا الفهم للفلسفة، كلٌّ من أوديرا أوروكا، ودياني، وبيديما، فجميعهم يطرحون ممارسةً للفلسفة تحوّلها إلى تفكيرٍ من أجل الفعل⁽¹⁾. وينتمي ويريدو إلى التقليد الأنجلو

(1) تبدو نظرية بيديما Bidima في «المرافعة المفتوحة *la palabre*» سعيًا إلى «إيجاد نظرية للفعل» (1997b، ص 120). وضمن هذا المنظور تُفهم بلورةُ فكرٍ للممكن. يفترض التزام دياني S.B. Diagne ببناء فكر استشرافي، أنّ الفلسفة معيّن على الالتزام وتحقيق مستقبل. إنّ إقبال Iqbal، الذي خصّه دياني بكتاب، هو فيلسوف فعل؛ اعتمادًا على ما يقوي الأنا، يؤسس لأخلاقيات شبيهة بأخلاقيات سينوزا. إنّ الخير هو ما يزيد من قوة الفرد ومن القدرة على الفعل؛ والشّر هو ما يقلل من القدرة على

أمريكي، تقليد الفلسفة التحليلية والبراغماتية. فبالنسبة إليه، لا ينبغي للفلسفة أن تقتصر على فهم العالم، بل ينبغي أن تكون فلسفةً عمليةً تساهم في تغيير العالم. ولأعمال ديوي تأثيرٌ كبير على فكر الفيلسوف الغاني. فحين كتب ديوي إعادة البناء في الفلسفة *Reconstruction en philosophie*، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، في عالم مأزوم، دعا إلى أن تكون الفلسفة مفيدةً، وأن تدخل في خدمة العقل العملي للمساعدة في توضيح المشكلات الجماعية المطروحة على الإنسانية. ودعا إلى «بناء علم إنسانيٍّ أخلاقيٍّ، يكون بمثابة مقدمةٍ إلى إعادة بناء الحالة الراهنة للحياة البشرية، بهدف خلق نظامٍ وشروطٍ مناسبة تؤدي إلى حياةٍ أكثر ثراءً من أيِّ وقت مضى»⁽¹⁾، وعلى نحوٍ مماثل، سعى ويردو، مع مراعاته لاختلاف الأوضاع، إلى بناء فلسفةٍ أخلاقيةٍ جديدةٍ، في ضوء الأزمة التي تمرّ منها المجتمعات الإفريقية. فهو يتخذ، في الواقع، من الوضعية ما بعد الاستعمارية الحرجة مرجعاً له. هكذا يوضح أنّ الوضع الثوري الذي تعيشه إفريقيا يفرض تدخل الفلاسفة. لذلك يتكفل الفيلسوف الإفريقي بوظيفتين رئيسيتين؛ تحديده صنف التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يناسب، على نحو أفضل، الواقع الإفريقي المعاصر؛ وإعادة تقويم الثقافة التقليدية من هذا المنظور. إنّ الأخلاق هي مقدمة الفلسفة السياسية من حيث إنّها تتعامل مع

الفعل، ويدمر الأنا. كتب أوديرا أوروكا Odera Oruka عدة مؤلفات في الفلسفة العملية (*practical philosophy*)، يقارب فيها الفلسفة من جهة ما يمكن أن تساهم به في إدارة الحياة اليومية، والعيش في المدينة، وذلك ما يبيّنه تأمله في مفهوم العقاب.

(1) Dewey (J.) «Introduction de 1948» à *Reconstruction en philosophie*, traduction de Di Mascio (P.), 2003, p. 35.

المشكلات الأساسية للمأسسة الاجتماعية لمفهوم الخير. ولا يختلف دور الفيلسوف الإفريقي عن دور فلاسفة المجتمعات الأخرى. يلزمه أن يدرس أسس الحياة الاجتماعية، انطلاقاً من أنماط المعرفة المتوفرة التي تسمح له بالتفكير في الرفاه الإنساني. ويمكنه، بل يجب عليه، أن يساعد على التفكير في التنمية لتجنيب المجتمعات الإفريقية تطوراً مخترلاً في رؤية تكنولوجية تُفقدُها روحها. إنّ الفهم الجيد للتنمية هو الذي يتيح للإنسان تحقيق نفسه تمام التحقيق، والتخلي عن التصرف تبعاً لنهج خرافي، وبدلاً منه اعتناق نهج نقدي. ومن ثمة فإنّ إحدى مهام الفيلسوف الإفريقي تتمثل في أن يعيد إلى فكرة الأيديولوجيا كامل أهميتها، بأن يفهمها باعتبارها مجموعة من الأفكار والآراء المبنية على مبادئ فلسفية تتعلق بصورة المجتمع المثالي، ذاك الذي سيساعد الإنسان في تحقيق ذاته تحقيقاً تاماً، بوصفه كائناً عاقلاً، وكذا تحقيق رفاهه. لذلك يجب نسف المعنى السلبي للأيديولوجيا. وهذا المعنى «القدحي»⁽¹⁾ الذي ينبغي نسفه منتشر على نطاق واسع في الأنظمة الدكتاتورية. فهو يعتبر الأيديولوجيا مجموعة من المعتقدات dogmes التي يجب فرضها، بالقوة والإكراه إذا لزم الأمر ذلك، وتقديمها بوصفها الأسس الوحيدة للتنظيم الاجتماعي. وقد سمحت نظرية الحقيقة التي قدمها ويردو، في وقت سابق، بردّ الاعتبار إلى مفهوم الأيديولوجيا، بالنظر إلى أنّ الحقيقة لا يمكنها أن تكون ثابتة وخالدة ووحيدة. وبما أنّها رأي، فهي كذلك إيديولوجيا، أي مجموعة من

(1) Wiredu (K.), 1980, p. 53.

الآراء الشخصية. إنَّ هدفَ أيِّ فلسفةٍ هو، أيضًا، تحديدُ الوسائل التي تجعل من الممكن التوفيق بين رفاهِ كلِّ فردٍ ورفاهِ المجتمع بالجملة. ولهذا السبب يسعى ويردو إلى تأسيس أخلاقٍ تتناغم فيها المصالح.

إنَّه يبني أخلاقًا إنسانيةً، انطلاقًا من التصوُّر الأخلاقيِّ لشعب أكان akan. فوفقًا لهذا التصوُّر، يُعتبرُ حسنًا ما يصلحُ للإنسان، أي ما يجلب للفرد ومجتمعه الكرامة، والاحترام، والرضا، والرفاه، والرِّخاء، والفرح؛ ويُعتبرُ قبيحًا ما يجلبُ البؤسَ والشقاءَ والعارَ. وتفتح هذه الأخلاق على بعدٍ جماليٍّ، باعتبار أنَّ الحسنَ هو المناسبُ، والمناسبُ هو الجميلُ. وبينما تنطوي الأخلاق في الغرب، في معظم الأحيان، على بُعدٍ ميتافيزيقيٍّ «متعال عن الطبيعة»⁽¹⁾، يتأسس على فكرة الإله، فإنَّ أخلاق الأكان akan، على العكس من ذلك، مُتجذِّرة في العالم الذي نعيش فيه. إنَّ جذورَها ضاربة في الإنسانية، وتسعى إلى ضمان رفاه الإنسان، عبر إضفاء التناغم على المصالح المختلفة. وهذا البُعد الأخير يلهم ويردو، على نحوٍ خاصٍّ، فهو يسعى إلى التَّفكير في أخلاق إنسانية تتيح الجدَّ في طلبِ رفاه الإنسان، دون أن تحيل إلى قيمٍ تتأسس خارج الإنسان. إنَّ الرِّهان هو أن يستعيد الإنسان والطبيعة البشرية كلَّ أهميَّتهما وعظمتيها وقيمتيها. والقانونُ الأخلاقيُّ ضروريٌّ لبقاء الإنسان، لأنَّه يتيح التوفيق بين المصالح المتنوعة التي ينطوي عليها كلُّ مجتمع. ودون قانونٍ أخلاقيٍّ يتعدَّر وجود مجتمع بشريٍّ، فهو أحد الكونيَّات الثقافية un universel culturel. هكذا يفهم ويردو الأخلاق

(1) Wiredu (K.), 2004, p. 18.

بوصفها تقديرًا طيبًا وعطوفًا للمصالح المختلفة، ويعرّف الأخلاقية la moralité بأنها «تناغمُ مصالح الفرد مع مصالح المجتمع من وجهة نظر الحيادِ العطوف»⁽¹⁾. هكذا يتمُّ ويردو الأمر القطعي الكانطي ببعْدِ التعاطف والمشاركة الوجدانية، أي بما يسميه الحياد العطوف. وبينما يثبت كانط أن الإرادة لا يمكنها أن تقبل بمبدأ من المبادئ بناءً على نتائجه، فإنَّ ويردو يقيم علاقة ضرورية بين الأخلاق والمصالح الإنسانية. يمكن للرفاه أن يكون هو محرّك الحياة الأخلاقية. فما هو أخلاقيُّ هو ما يدفع إلى رفاه المجتمع عبر تناغم المصالح. هي إذن أخلاق ذات نزوعٍ جماعيٍّ communautariste، من حيث إنها تفترض ضبطَ مصالح الفرد على إيقاع مصالح الآخرين ومصالح المجتمع. ولا مجال لضبط مصالح المجتمع على إيقاع مصالح الفرد. غير أن هذا لا يفترض القضاء على أيِّ مصلحة فردية. ويهدف ويردو، استنادًا إلى أخلاق الأكان Akan، إلى التوفيق بين النزعة الفردية individualisme والنزعة الجماعية communautarisme، وجعلها يتعايشان في المجتمع نفسه. فالاختلاف بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية اختلافٌ في الدرجة فقط، وليس اختلافًا في الطبيعة. ولا يتعلّق الأمر بإقامة تعارضٍ بين الأفراد والمجتمع، وإنما بفهم الفرد باعتباره جزءًا لا يتجزأ من المجتمع. فعن طريق المرور بما هو جماعيٍّ يمكن أن نصل إلى احترام الفرديِّ. إنَّ الفرد والجماعة في وضعية تساوق «متبادل»⁽²⁾. إنَّ

(1) ويردو (K.)، 2004، ص 18. انظر كذلك ويردو (K.)، 1996، ص 64-65، 74، 129، 191، 195، 202.

(2) ويردو (K.)، 2004، ص 18.

الفهم الإنسانيّ لما هو أخلاقيّ، بالنسبة إلى ويردو، هو أيضًا فهمٌ ذو نزعة طبيعيّة naturaliste من حيث إنّ المبادئ الأخلاقيّة تستمدُّ معناها من الطّبيعة، ومن حاجات الإنسان بما هو كائنٌ اجتماعيٌّ. ولأنّ فلسفة ويردو تقع ضمن التقليد البراغماتي الطبيعي لديوي، فإنّ ذلك يتيح له فهم المسألة الأخلاقيّة باعتبارها مسألة نظريّة وعملية في آنٍ.

يقترح أوديرا أوروكا تفكيرًا ينطوي على أوجه تشابه مع تفكير ويردو. فكلاهما يبلور فلسفةً تسعى إلى تأسيس الأخلاق بداخل الإنسان، والتفكير في الإنسان بداخل الطبيعة. وباعتبار أنّ الأخلاق تسعى إلى التفكير في ما هو عادلٌ وخيرٌ، يتعيّن عليها أن تهتمّ بالاقتصاد، من حيث إنّ الاقتصاد يؤسّس العلاقات الإنسانيّة بحسب توزيع معيّن للثروة، وأن تهتمّ بالبيئة التي تسعى إلى إدماج الإنسان في محيطه الطبيعيّ وصلّته بالموارد. ومن ثمة، فإنّ للفلسفة دورًا أخلاقيًا يجب أن تضطلع به. عليها أن تفكّر في حياة الإنسان وفي تحسين شروط وجوده. ويجب على الفيلسوف، كما يشير إلى ذلك ويردو، أن يساعد على إعادة تنظيم المعرفة المتوفّرة وعقلنتها، لتقديم فهم أفضل للإنسان وحقوقه وواجباته، ولتحسين رفاه الإنسانيّة. وتفرض مهمّة الفلسفة هذه على الفيلسوف تفضيل الأسئلة المتعلّقة بالاقتصاد والسياسة والأخلاق على المفارقات الميتافيزيقية، لأنّ من الواجب الاهتمام بمسألة القضاء على الفقر العالمي⁽¹⁾. فعلى الفلسفة أن تكون ذات طابع عمليّ. فذلك ما تتطلّبه الضرورة الملحة وبؤس الأوضاع الإفريقيّة.

(1) أوديرا أوروكا (H.) Odera Oruka، 1997، ص 99 و102.

ولا يمكن للفيلسوف في مثل هذه الظروف أن يُغرق نفسه في تأملاتٍ
ميتافيزيقية بعيدة كلَّ البعد عن المسائل المادّية العمليّة. وعلى العكس
من ذلك، ينبغي أن يساهم بعلمه وحكمته في تسليط الضوء على
الحاضر والمستقبل. ولأنّ المجتمعات الإفريقيّة آخذة في التطوُّر،
مدفوعةً بحركة العولمة، فقد أخذ هؤلاء المفكِّرون الوقت الكافي
للتفكير، إذ ليس التفكير المتسرّع هو بالضرورة الأكثر حكمةً، بل من
الضروريّ التوقُّف واتّخاذ المسافة من موضوع التفكير، حتّى نفهمه
على نحوٍ أمثل. ذاك أنّ التباعد ليس زمنيًّا فحسب، بل هو مكانيٌّ
أيضًا. فجون غودفروي بيديا، وسليمان بشير ديان، وكواسي ويردو
جميعهم يعيشون اليوم خارج القارة الإفريقيّة لأسباب مهنيّة، وثلاثتهم
يقيمون في الولايات المتّحدة. غير أنّه ليس من المؤكّد أنّ هذه الوضعيّة
هي وضعيّةٌ اختياريّةٌ. غير أنّها تتيح لهم إمكانيّة العيش على أعمالهم،
ولربّما تقدّم صورةً عن وضعيّة المثقفين الأفارقة اليوم. إنّ الفلسفة
الإفريقيّة لم تعد مجرد تفكير يُنتج على الأراضي الإفريقيّة. بل هي أيضًا
عملُ رجالٍ ونساءٍ اضطروا إلى مغادرة أوطانهم، وقادتهم رحلتهم إلى
الانفتاح على أشكال أخرى من التفلسف. وليس المرور من التجارب
ولقاء عقلايينٍ مجردَ موقفٍ فكريّ. إنّهُ أيضًا طريقةٌ للحياة.

في سبيل فلسفة مترحلة

مكتبة

t.me/soramnqraa

أن نفكر في الفلسفة الإفريقيّة طريق إلى التفكير في أنفسنا. يعني أن نفكر في الانسان بما هو منخرط في هذا العالم. حين يُقارب الفيلسوف الغربيّ الفلسفة كما تمارس وتُعاش في إفريقيا، وكما يَجربُها الفلاسفةُ الأفارقة، فإنه ينخرط في نقدٍ ذاتيٍّ يمكنه من الرجوع القهقري إلى أصول الفلسفة كما تمارس داخل ثقافته نفسها، فيتقضى حدودها، ويستوعب خصوصيّتها. ومن المهم، حين نتوسل بالفلسفة المقارنة، أن نستحضر أنّ تصوّرنا الخاصّ للفلسفة هو ما يصوغ حكمنا المسبق الأشدّ غورًا في أنفسنا، والأعصى على التفكيك، لفرط ما نحن محكومون بالثقافة التي أنتجتنا، الثقافة التي تكوّنا في كنفها -تحديدًا الثقافة الغربيّة-، وبالممارسة الفلسفية الأكاديميّة. إذ ننخرط في هذا المسعى، يصير لزامًا علينا مساءلة التّصنيفات القوميّة، والقاريّة، بل حتّى الإثنيّة والعرقية، في الفلسفة، وأن نحدّد المسبّقات الإيديولوجيّة والسياسيّة والثقافيّة التي تقوم عليها تلك التّصنيفات. وليست هذه المسألة خاصّةً مميّزةً للإشكاليّة الإفريقيّة فحسب. إنّ من شأن الفلسفة أن تصير مجالًا لاستعمالاتٍ خاصّة، تكون أحيانًا معياريةً أو خاضعةً لأجندةٍ بعينها؛ لاسيما إذا كانت محجورةً في صراعٍ

سياسي، ثقافي، اقتصادي... يتجاوزها. وهذا ما يبيّن إلى أيّ حدّ يمكن للفلسفة أن تكون ضحيّة استعمال إيديولوجي، وأنّ علينا أن نفهمها ضمن السياق الاجتماعي السياسي الذي أنتجها. إنّ سؤال الفلسفة الإفريقيّة يغدّي تأملاً أوسع، بإمكانه، مع شيءٍ من التعديل، أن يغطّي الفكرَ برمّته. بدلاً من أن نسعى إلى إبراز ما الذي يجعل خطاباً ما إفريقيّاً حصراً، وأن نقاد إلى تمرين تعريفاتٍ، أولى لنا أن نقارب الخطابات في حركيّتها، وفي علاقتها مع... إنّ الفلسفة الإفريقيّة تسعى إلى أن تكون لقاءً، وملتقى لآفاق عديدة. إنّ هويّتها متشظية، ومتعدّدة، ومنفتحة، وما تنفكّ تتطوّر. من هنا، نراها أرضاً تستضيف ضرورياً أخرى من الفكر، -ليست إفريقيّة، ولا فلسفيّة- ثمّ تعيدها في صيغةٍ جديدة، صيغةٍ محوّلة، بعد أن تهضمّها. هنا يكمن فنُّ انتهاك التخصصات، والعبور بها، أي ما يسمّيه مانجون باللاتخصّص. إنّ الفلسفة الإفريقيّة تمارس تفكيكاً للباراديجمات القائمة، البارادغمات التي ترثها. إنّها تختار نسبها. وكثيراً من الخطابات الفلسفيّة الإفريقيّة تبلور عبر تفكيك الخطابات السّابقة، سواء منها الغربيّة أو الإفريقيّة، ثمّ تبني إثر ذلك تصوّراتها الخاصّة: إثنوفلسفة، الفلسفة الحكيمة *sage-philosophy*، الديموقراطية التوافقية، العبور، إلخ.

أن نفكر في الفلسفة الإفريقيّة ضمن السياق الغربيّ المعاصر، يفترض أن نتخلّى عن الفكرة القائلة بأنّ الفلسفة منتوج حصريّ للثقافة الغربيّة، وأنّ نعيّ كذلك حدود الممارسة الغربيّة للفلسفة. إنّ هذا المسعى جزءٌ من سياسةٍ فلسفيّة، ليست [في الواقع] سوى سياسة اعتراف. أن نفكر في الفلسفة الإفريقيّة يعني، في المقام الأول، أن نعترف

بها، وأن نقرَّ لها بوجود في كنف الإنسانية. وأن نلفي أنفسنا مضطرين إلى توضيح هذا الأمر، ونحن في القرن الحادي والعشرين، إنَّما هو عرض من أعراض علاقات القوَّة والهيمنة، والإيديولوجيات التي شاخت، والتصوِّرات العفنة التي تنتمي إلى قرنٍ مضى، التصوِّرات الموروثة عن ماضٍ استعماريٍّ واستعماريٍّ، ماضٍ ما يزال يفسد حاضرَ البشر، وتعتلُّ به العلاقاتُ الإنسانيَّة. ولكي نخرج من إसार هذا التاريخ المرير، من الملحِّ أن نقرأ ما يكتبه الفلاسفة الأفارقة بخصوص هذه القضية، سعيًا إلى إدراك كيف تُفكِّر الفلسفة الإفريقيَّة في نفسها، بحسب السِّياقات والفترات الزمنيَّة، وكيف تتصوَّر علاقاتها بالآخر. إنَّ إبراز شروط إمكان الخطابات الفلسفية الإفريقيَّة، يمكننا من فهم هذه الفلسفات في حركتها الداخليَّة، بل ومن تبين كيف تبني الفلسفات الإفريقيَّة، فكرةَ فلسفةٍ إفريقيَّة، أو كيف تهدمها. ذلك أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة ليست كتلةً متجانسةً. إنَّها تفكَّر في نفسها بصيغة الجمع، بتعدّد الخيارات التي يتبنّاها الفلاسفة الأفارقة. إنَّها من العمق والتنوع بحيث يعثر فيها القارئ غير الإفريقيِّ دومًا، وهو يواجه التجارب المختلفة، بعضًا من العناصر التي تُثري تفكيره وتأمِّله. على أنَّها لن تكون من الاختلاف بحيث تميِّز تميِّزًا كليًّا تمامًا عن الفلسفة كما هو متعارف عليها في الغرب. ولأنَّ تاريخ إفريقيا قد ظلَّ، منذ قرونٍ، مرتبطًا أشدَّ الارتباط بتاريخ الغرب، فإنَّ بعضًا من التبادلات واللِّقاءات الثقافيَّة قد غيرت أنماط العيش والتفكير التقليديَّة. ثمَّ، وهذا الأهمُّ، ما دمنا نوجد معًا في كنف الإنسانية، فإنَّنا نتشارك الهموم نفسها. وإذا ما كانت الفلسفات الإفريقيَّة، التقليديَّة منها

والمعاصرة، قد اختارت انتهاج خياراتٍ مختلفة عن تلك التي يفضّلها
 الفكر الغربيّ، فأثّرت ظلّت تحمل همّ نفسه الذي يحمله الفكر الغربيّ،
 والرغبة نفسّها في فهم الإنسان وتفسيره، في العالم والكون. من هنا
 نجد أنّ التّصوّرات التقليديّة عن العدالة، التي استعادها، وطوّرها،
 كلّ من بيديا وأوديرا وأوروكا، تميّز عن تلك التّصوّرات التي تُبنى
 وتطبّق في الغرب عادةً، إذ تسعى تصورات ذينك الفيلسوفين إلى
 جبر الرّابطة الاجتماعيّة بدون إقصاء المذنب. إنّ فكر إعادة التّأهيل
 ذاك يشهد بهاجسٍ أساسيّ، هو هاجس تصوّر الإنسان في كنف العالم
 الذي يعيش فيه، العالم نفسه الذي يتشاركه هذا الفكر والفكر الغربيّ،
 فكر السّجن والإقصاء. إنّ كلّ خيارٍ من الخيارين المتاحين يمضي في
 طريقٍ معاكسة لطريق الخيار الآخر. ومع ذلك ينطلق كلّ فكرٍ من همّ
 نفسه، همّ تدبير الرّابطة الاجتماعيّة وحياة الجماعة، وبلورة نموذج
 للعيش المشترك. كلّ فكرٍ منها هو جزء من العالم الذي فيه ينكشف
 ويتحوّل إلى فكرٍ فعليّ. إنّ هذه الفلسفة الإفريقيّة تسعى إلى أن تكون
 عمليّة. تهدف إلى أن تساهم في تنمية المجتمعات المعاصرة عبر التّفكير
 في مفاهيم الديموقراطيّة، والتّوافق، والأمة، والدّولة، والمجتمع
 المدنيّ، والمواطنة، والفضاء العامّ... يتعلّق الأمر إذن بالتّفكير في
 المستقبل، عبر النّظر، على نحوٍ مغاير، إلى مفهوم المسؤوليّة، ومنح
 الأمل كلّ المكانة التي يستحقّها داخل المجتمعات الإفريقيّة، وتلكم
 شروطاً لا غنى عنها لضمان مستقبلٍ، لاسيّما مستقبلٍ مغاير. وذلك
 سبب التّقدير الكبير الذي تحظى به مفاهيم البصيرة والأمل والممكن
 والمأمول. إنّها قيمٌ تمكّن، على خلاف كلّ يأسٍ أو استسلامٍ، من

التفكير في إمكانِ غدٍ أفضل، وفي إمكانِ أن يكون المستقبلُ كله [هنا]، وليس في مكانٍ آخر؛ فيشددُّ كلُّ من سليمان بشير دياني وبيديما على أنَّ مستقبل الشباب الإفريقيّ ليس بالضرورة خارج إفريقيا، بل يمكن أن يكون في نهاية المطاف داخل القارة نفسها. من هنا تتحوّل فلسفةٌ ما إلى ضربٍ من الإيتيقا (نظرية أخلاقية متكاملة). الحقُّ أن الرّهان بعد الحروب المسّات «إثنيّة»، وبعد الإبادة العرقية في رواندا، وإن لم يصرّح به إلا قلةٌ من الفلاسفة، يظلُّ هو مقاربة الفلسفة الإفريقيّة على نحوٍ مغاير، أن نرى ما يمكن أن تكونه وما يمكنها أن تضيف. لم يعد بوسعها أن تباشر، على النحو نفسه، سؤال التكاتف المجتمعيّ، وما يسمّى بالتضامن الإفريقيّ. يتعلّق الأمر بمعرفة ما إذا كان الانسجام ما يزال ممكناً، وما إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تساهم في استعادته وحفظه. «هكذا يصير الخطاب الفلسفيّ في إفريقيا نواةً لقطعيّة. قطعيّة مع لغة إفريقيّة كانت تعبّر بوثوقيّة، ذلك أن حدث الإبادة قد أوحى للتاريخ الإفريقيّ بأفقيّ خالٍ من وثوقيّة الكلمات المفخّمة»⁽¹⁾. لقد انقلب فكر الوثوقيّة إلى فكر قلقٍ، وغدا يسائل مكانة الإفريقيّ، بل مكانة الإنسان عموماً، في العالم والطبيعة. إنَّ كلّ فكرٍ -إفريقيّ أو غربيّ، أو آسيويّ...-، بعيداً عن الفروق، إلّا ويسعى إلى أن يدرك الحقيقة، ما أمكنه الإدراك. غير أن الوسائل لا تكون متشابهة أبداً؛ وهذا الأمر ينطبق حتّى داخل التقليد الفلسفيّ الغربيّ نفسه. فدائمًا ما يتفوّقُ الجمعُ على المفرد. ومع ذلك، ثمّة، كما يبيّن ويردو «كليات

(1) Bidima (J.-G.), 1998a, p. 269.

ثقافية»، واختيارات، وطرق تفكير، وعواطف، ومواقف متطابقة، عابرة للثقافات، لأنّ البشر جميعاً ينتمون إلى إنسانية واحدة. قد تختلف أشكال الخطابات الفلسفية وتتنوع باختلاف الأزمنة والأمكنة، لكنّها تنتمي جميعاً إلى الفلسفة. «بالنسبة إلى تشيامالانغا تومبا Tshiamalenga Ntumba، لا يصحّ أن نخلع صفة «فلسفي» على بعض النصوص التي تنتمي إلى التقليد الفلسفي الغربي - كحال الشذرات الما قبل سقراطية-، ونخلع الصفة نفسها عن النصوص التي تنتمي إلى التقليد الشفهي الإفريقي؛ علماً بأنّ النصوص المذكورة تحوز، في التقليدين معاً، الخصائص نفسها شكلاً ومضموناً»⁽¹⁾. وبالتالي فإنّ اللجوء إلى الصرامة في التحديد، وتبني معايير مختلفة، حين يتعلّق الأمر بإفريقيا، إنّما يشهد بضربٍ من انعدام الأمانة الثقافية، بل ومن سوء النية. لأنّ هذا النهج القائم على إنكار سمة الفلسفة على الخطابات الإفريقية التي تشابه خصائص الخطابات القديمة المعترف بانتمائها إلى الفلسفة، هو نهج غير صحيح. ينبغي أن نفهم أنّ الفلسفة ليست غريبة. هي ليست سمة مقصورة على الغرب. إنّها ملك للجميع، وبوسعها أن تتحوّل إلى ما لانهاية.

وباعتبار الروابط غير القابلة للانفصام التي تجمع إفريقيا بالغرب، فإنّ الفلسفة الإفريقية والفكر الغربي ليسا نظامين معرفيين مغلقين في وجه بعضهما بعضاً. وذلك على خلاف ما قد يظنّ المرء، إنّ الفلاسفة الأفارقة غير مغلقين داخل نزعتهم الإفريقية. بل بالعكس،

(1) Mbandi (A.), 2003, p. 24.

إنهم يسعون إلى تجاوز الانفصام إفريقيا/الغرب لكي يفكروا في وجودهم في العالم وفي «الوجود الإنسانيّ تحديداً». ولنا مثلٌ في يديها الذي يستعين بفكرٍ غربيّ، على شاكلة النظرية النقدية. وكذلك سليمان بشير ديان الذي يفكر في منطق بول، ويهتمّ بالمتن الفلسفيّ للفيلسوف الباكستاني إقبال المتأثر بالصّوفية، وكذا ببعض الفلاسفة الغربيين، أمثال برغسون ولافيل. وإذا ما كان ويردو يكرّس جزءاً معتبراً من عمله لسؤال الفلسفة الإفريقيّة، فإنّه يودُّ كذلك إثراء بعض الإشكاليّات الغربيّة، من قبيل إشكاليّة النّفس والجسد. ذاك أنّ مشروعه السّاعي إلى التخلّص من الاستعمار، لا يقصد رفض كلّ أشكال المعرفة الغربيّة. بل يتعلّق الأمر باستيعاب أصل بعض المفاهيم، كما تُستثمر على أمثل وجه. وعلى المنوال نفسه، يتجاوز أوديرا أوروكا سؤال الفلسفة الإفريقيّة لكي يُسائل معاني العقوبة والعقاب، ويبيّن ضرباً من الفلسفة البيئية. فلسفة لا تعني الأفارقة حصراً، بل الإنسانيّة جمعاء. إنّ هؤلاء الفلاسفة يذكروننا بما يمكن أن نكون قد أغفلناه، يذكروننا بأنّ الخطاب الفلسفيّ يزعم التعالي على الفردانيّة ليقصد الإنسان والكونيّ. إذا ما كان *الفيلسوف*، كما علّمنا سقراط⁽¹⁾، هو *التمرّن على الموت*، أي أن نتعلّم كيف نتجاوز الأنا الضيق والمتحيّز، وكيف نتخلّص من أحكامنا المسبّقة ونتحرّر من رؤيتنا الضيقة، لكي نيمّم شطر الإنسان في كونيّته، شطر العقل الكونيّ، فإنّ لنا أن نُقرّ بأنّ التفكير مع الفلاسفة الأفارقة، يعني كذلك

(1) انظر أفلاطون Platon، محاوره فيدون 64a. انظر تحليل هادو (P.) Hadot، 1995، ص 109-111 و2001، ص 169-171.

أن نفكر في أنفسنا، ونفكر معاً في العالم الذي نحن جميعاً منخرطون فيه. ينبغي أن تكون الفلسفة هذا الانفتاح على الآخر.

إن الفلاسفة الذين درسناهم في هذا العمل قد تكونوا ضمن التقليد الغربي للفلسفة، تحديداً كما انتشرت منذ القرن التاسع عشر. وحتى إن كانوا ينتصبون ضدّ هذا النموذج، ويسعون إلى ربط الأواصر مع فهم مغاير للفلسفة، فإن ممارستهم الفلسفية هي عينها الانعكاس لهذا النموذج الذي يواجهونه. إنهم فلاسفةٌ موظفون، ممتهنو فلسفة. بينما يحرص بعضهم على التمييز بين الفلسفة، والإثنوفلسفة، و *sage-philosophy* والفلسفة التقليدية، وكذا *folk philosophy*... فإنهم عبر مسعاهم ذاك يبيّنون لنا ما ارتدّت إليه الفلسفة في الغرب. فإذا كانت الفلسفة تعرّف نفسها باعتبارها محبةً للحكمة، فإنها ظلت، منذ العصور القديمة، تنزع إلى تمييز نفسها عن الحكمة التي تسعى إليها دون أن تبلغها. بحسب تقليدٍ غربيّ، ليس التفلسف إلاّ سعياً إلى الحكمة، فتبدو الفلسفة بالتالي عتبةً إلى الحكمة. ويلاحظ هادو أنّ هذا التمييز فلسفة-حكمة يضرب جذوره عميقاً في الخطاب الأفلاطوني. كتب: «هكذا يقيم أفلاطون مسافةً متعدّرةً تتجاوز بين الفلسفة والحكمة. وبالتالي فإنّ الفلسفة تعرّف بالسلب، تعرّف بما لن تبلغه»⁽¹⁾. وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الرواقيين. أما الأبيقوريون فكانوا يجدون أريحيةً أكبر في المماهة بين الفلسفة والحكمة. غير أنّ الفصل القائم بينهما، والذي كان بيننا منذ العصور القديمة، ما يزال ضمنيّاً في عددٍ من نماذج الفكر الغربيّ. فكما

(1) Hadot (P), 1995, p. 81.

يبين هادو، ما يزال هذا الفصل حاضرًا لدى فتجنشتاين وهو يسعى إلى نهاية الفلسفة؛ إذ ينبغي للفلسفة، بحسب الفيلسوف النمساوي، أن تخلي مكانها للحكمة بما هي الرؤية الصحيحة للعالم. الحال أن الفلسفة والحكمة، وإن كانتا ترتبطان ارتباطًا لا انفصام له، إلا أنّهما مع ذلك ليستا عرضةً للخلط. لقد تمكّنا من أن نقيس مدى إسهام تأملات أوديرا أوروكا، في هذه المسألة، على الرغم من حدودها وعيوبها. إنّ تقصّيه للحكماء الفلاسفة الأفارقة، يسعى إلى أن يبيّن لنا أنّه بالإمكان أن نهاي بين الفلسفة والحكمة. تلك طريقةٌ لتذكير الفلاسفة الغربيين بأنّهم نسوا أنّ الفلسفة هي كذلك طريقةٌ للعيش، وأنّها لا تُختزل في مجرد خطابٍ. إنّها معرفةٌ تنطوي كذلك على فنٍّ للعيش.

إنّ الفلسفة الإفريقيّة، بما هي فلسفة غير متجانسة، لا تختزل في صورة فكرٍ ذي بعدٍ واحدٍ. إنّها لا تقترح تعريفًا للفلسفة وللحكمة والإفريقيّة، وكما يشهد بذلك تاريخ الفلسفة الغربيّة، إنّها «تبرهن [...] على أنّ ما من جوابٍ شافٍ، لا في الماضي ولا في المستقبل، لسؤال: ما الفلسفة؟»⁽¹⁾ لكلّ فيلسوفٍ تصوّره للفلسفة، وطريقته الخاصّة في ممارستها، تبعًا لمتطلباته ولغاياته. ومن هنا ثراء الفلسفة الإفريقيّة. فلمّا كان الفلاسفة الأفارقة مختلفين من حيث منظوراتهم وخياراتهم، فقد انتهوا إلى إبداع أفكار ومفاهيم مختلفة. إنّ الفلسفة الحكيمة -sage philosophy التي يقترحها أوديرا أوروكا تغطّي مقارنةً فلسفيّةً مختلفةً

(1) مباندي (A.) Mbandi، 2003، ص 23. يخلص هادو إلى الملاحظة نفسها حين يكتب «إنّ المشكل الأساسي الذي يُطرح أمام الفيلسوف، في نهاية المطاف، هو معرفة ما التفلسف» (2001، ص 227).

عن تلك التي تغطيها فلسفة العبور لدى بيديا. إنَّ النِّماذج الثلاثة: الديمقراطيّة التوافقية لويردو، والمرافعة المفتوحة الإحراجية لبيديا، وفكر المواطنة لسليمان بشير دياني، كلُّها تقترح قراءةً مختلفة لمفهوم الإجماع. فضلاً عن أنَّ التيمات التي تشغَل الفلسفة الإفريقية عديدةٌ متنوّعة. إنَّ بيديا، على سبيل المثال، يهتمُّ بأخلاقيات الطبِّ، وبمسألة الجسد، وفق مقارنةٍ جمالية وسياسية، وليس ميتافيزيقية على شاكلة مقارنة ويردو. على أنَّ أهمَّ ما ينبغي أن ننتبه إليه هو كمَّ الحقل البَحْثِيَّة البكر التي تنتظر منا أن نطرُقها. إنَّ الفلسفة الإفريقية ليست نتاج القرنين العشرين والحادي والعشرين. بل إنَّ تومبوكتو كانت عاصمةً ثقافيةً، من أنشط العواصم، من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر. فمن المُلحَّ أن نعوص في المخطوطات القيّمة التي تزخر بها، كيما نبرز قطعاً بأكملها من التاريخ الثقافي لهذه المنطقة. فكما بيّن شيخ أننا ديوب - والنقل هنا عن سليمان بشير دياني⁽¹⁾ -، كان المنطق الأرسطيّ الصّوريّ، منذ سنوات 1960، موضوعاً للقراءة والتعليق في غرب إفريقيا، وذلك بأربعة قرون قبل أن يُصدِر ليفي برول كتابه *الذهنية البدائية*. كان العلامةُ والأديب أحمد بابا (1556-1627) يملك في تومبوكتو مكتبةً تضمّ 1600 عملاً. فلما أُسِر ونُفي إلى مراکش، وجد هذا العلامةُ الذي خَلَفَ كتيّبا عن تصوّف الإسلام، الحظوة لدى الدارسين المغاربة. فظلُّوا يرجعون إليه، ويسألونَه مشاركتهم علمه في دروسٍ يشرح خلالها مختصر خليل في الفقه المالكيّ. وهو كتابٌ يحظى

(1) انظر دياني (S.B.)، 2004a.

بعناية كبيرة من طرف القراء والدارسين في غرب إفريقيا. إبان العصر الذهبي لتومبوكتو لم يكن النقاش والتأليف يستثيان موضوعاً: رسائل في الفقه والشريعة: رسالة ابن أبي زيد القيرواني (922-996)، تحفة الحكام في الأحكام لابن عاصم (1359-1426)، ورسائل أخرى في الدين والأخلاق والميتافيزيقا... كان التومبوكتيون يحللون أركانون أرسطو، ويجادلون في مفهوم الكليات الفلسفي (كليات العالم الست لعبد القادر بن المصطفى المعروف بدان تافا)، وقد خلف عبد القادر دان تافا أيضاً رسالة، كتبها نحو سنتي 1828-1829، يصفها بما يأتي: «تقييم نقدي للتصورات المادية والطبيعية والفيزيائية للحياة... وفيها نفحص فحوصاً نقدياً، المشكلات المتعلقة بطبيعة العالم الزائلة، وبوجود العقل أو عدمه، وطبيعة الأجرام السماوية...»⁽¹⁾.

وكذلك الحال في شرق إفريقيا حيث طرقت المسائل الميتافيزيقية في دراسات مكتوبة. فقد بينت دراسات الكندي كلود سومر أن إثيوبيا كانت ثرية بما يزيد عن اثني عشر قرناً من الإنتاج المكتوب. وترجمت النصوص الفلسفية الإغريقية منذ الحقبة المسماة «الأكسومية» (نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس للميلاد). ولم تكن الترجمات حرفية. كان الاثيوبيون «يكتفون النصوص، ويغيرون فيها، ويزيدون عليها، ويحذفون منها»⁽²⁾، كما يبين كلود سومر. وكما سبق أن رأينا

(1) المقطع من ترجمتنا عن الفرنسي، مع أنه مكتوب أصلاً بالعربية، لكن لا سبيل إلى الاطلاع على المخطوط الذي لم ينشر بعد، كسائر أعمال عبد القادر بن المصطفى. (المترجم)

(2) Sumner (C.), «L'Éthique en philosophie éthiopienne: les normes de la moralité», in *Éthiopiennes* n° 36, 1984.

مع كواسيه ويردو، أن تُترجم يعني، أصلاً، أن تتفلسف. ولاحقاً، حين كان ديكارت يعرض على العالم الغربي مقالَه في المنهج (1637)، سعيًا إلى قيادة العقل قيادة سليمةً، والتماس الحقيقة في العلوم، نشر زيرا ياكوب (1599-1692) رسالةً فلسفية عقلانية، بعنوان هاتاتا *Hatata* (1667)، يدافع فيها عن أهمية العقل في كلِّ حُكم. تلك أمثلةٌ، من بين أخرى كثيرة، تنبّهنا إلى أن الكتابة كانت حاضرةً في إفريقيا جنوب الصحراء، بزمانٍ طويلٍ قبل الاستعمار الأوروبي، وإلى أن الأفارقة لم ينتظروا قدوم المبشر البلجيكي بلاسيد تمبلز لكي يتفلسفوا. ليست الفلسفة الإفريقية وليدة الزمن المعاصر. إنّ لها تاريخها الخاص. وإنّه لمن الضروريّ أن نحذو حذو ويردو في أنطولوجيته *A Companion to African Philosophy*، فمنح الفلسفة الإفريقية كلَّ كثافتها وتعدّدها، بأن ندمج في متنها تراثها الإسلاميّ، والإثيوبيّ، والمصريّ، والإغريقيّ-رومانيّ، لأنّ إفريقيا لم تكن قطُّ عالمًا مغلقًا، منكفئًا على نفسه. بل ظلّت على الدوام مرتبطةً ببقية الإنسانية.

على خلاف الفكر الصيني، والفكر العربيّ، والفكر الهنديّ، لم تحظْ الفلسفة الإفريقية بالعناية [التي تستحقّها] داخل الدوائر الفلسفية الغربية⁽¹⁾. فلم تُدرّس ولا حظيت بأيّ نقاشٍ في كنف المؤسسة الغربية. لم يسائل الفلاسفة الغربيّون النصوص الإفريقية، ولا علّقوا عليها. وحتى انتشارها، على ضُعبه، قد حدث خارج همي الفلسفة، عبر شبكات الأنثروبولوجيين واللاهوتيين؛ ممّا من شأنه،

(1) حول هذه المسألة، انظر بيديا (J.-G.) Bidima، 2000d، ص 119.

حسب بيديها، أن يُنشئ ضرباً من العلاقة الزبونية بين أنثروبولوجيي الغرب وفلاسفة إفريقيا: «فهؤلاء (أي الفلاسفة)، يحتاجون إلى أولئك (الأنثروبولوجيين) لكي يحصلوا على شهادات جامعية، ولكي يعرفوا بهم في موسوعاتهم وكراساتهم، ولكي ينشروا لهم»⁽¹⁾. أمّا الأنثروبولوجيون فيحتاجون إلى الفلاسفة الأفارقة لكي ينالوا لقب «متخصّص في الفلسفة الإفريقية»، ويستثمروا حقل الفلسفة المفترض. وهنا أيضاً نستشفّ المنافسة التخصّصية التي كُنّا قد لمسناها أصلاً ساعة النقاش حول وجود الفلسفة الإفريقية؛ ونقصد المنافسة بين الفلسفة والأنثروبولوجيا، المنافسة التي تفترض وجود ضربٍ من البريستيج - لا أساس له - في الفكر الفلسفي. وفيما يتعلّق بالفيلسوف الإفريقي، يلاحظ بيديها أنّه «سواء تفلسف في أوروبا، أو في إفريقيا، أو في الولايات المتحدة الأمريكية، فلا مندوحة له من التفكير في الاعتراف الذي يلزمه أن يناله من لدن أقرانه، لأنّه إذ خرج من الاستعمار أو الاستعباد، مع ما ينطوي عليه هذا الخروج من احتفاظٍ بعقدة النقص، فإنّه يلقي نفسه، على الدوام، مضطراً إلى البرهنة على أنّه «كيّ... وكيّ...» فإن كان يتمتّع بتكوينٍ فلسفيّ جامعيّ، وله حضورٌ قويٌّ ضمن السجلات الخطابية الأكاديمية، رماه بقيّة الأفارقة بشبهة الانصياع إلى الفلسفة الأوروبية». فتكون العضلة كالاتي: «هل يتكلّم» اللّغة الرّائجة» المتداولة داخل دوائر الفلسفة، أم يلزمه، طلباً للأصالة، أن يتوسّل بأسلوبٍ قبليّ يمعن في تعميق

(1) Bidima (J.-G.), 2000d, p. 119.

القطيعة بينه وبين المجتمع الفلسفي العالمي؟»⁽¹⁾ وهنا تتجلى الوضعية المنغصة التي يعيشها المفكر الإفريقي: تجاهل من زملائه الغربيين الذين يعاملونه أحياناً بتعالٍ، بل وبشيء من الوصاية؛ وعدم اعتراف من قبل زملائه الأفارقة الذين يسجنونه في صورة التابع، وغالباً ما يصدر عن غيرهم. طالما لم تنل الفلسفة الإفريقية الاعتراف، أي طالما لم تُعرَف، وتُحلَّل، وتُدْرَس، وتُنَاقَش، وتُنقَد في الغرب، على قدم المساواة وأيِّ فكرٍ آخرٍ غيرها، فإنها لن تكون حرّة بالمعنى التام لكلمة حرية. إن الفلاسفة الأفارقة الذين يستقرّ معظمهم اليوم في الولايات المتحدة الأمريكية، يعتمدون معايير منطق البحث في أمريكا الشمالية. و«توزيع المناصب الجامعية، مع نظام المحاصصة لكل أقلية، يوجّه الخيارات النظرية للفلاسفة الأفارقة، ويجدّها ويخصّصها»⁽²⁾. من هنا ينشأ ما يسميه بيديا «الغيتوهات الفلسفية» التي تحدّد موضوعات التفكير وتحّد منها. كأننا تجري الأمور كلها في اتجاه ألا يفكر كل واحدٍ إلا حيثما يتوقّع له أن يفكر، حيثما يُسمح له بأن يفكر، بحسب أصله، وجنسه، وميوله الجنسية... كأننا رُسمت الحدود سلفاً، وصار مقرّراً للأفارقة الحديث عن إفريقيا، وللأسيويين عن آسيا، وللنساء النسوية وأسئلة الجندر! وعلى الجميع أن يلزم الموضوع الذي عُيّن فيه، وأن يهتم بشؤونه فحسب! إننا مقارنة تفتقر إلى الحيوية، مقارنة تُضرّ بالتفكير نفسه، وتجبر الفلسفة الإفريقية على أن تظلّ حبيسة الغيتو الإفريقي الذي حُجرت فيه. طالما لم يتقبل الغرب أن بالإمكان أن يتعلّم شيئاً

(1) Bidima (J.-G.), 2000d, p. 116.

(2) Ibid, p. 120.

من الفلسفة الإفريقية، بل ومن كلِّ فكرٍ غريبٍ عنه، وأنَّه قد يغتني من فكرٍ الآخر، فإنَّه سيظلُّ ينظر إلى كلِّ فكرٍ غير غربيٍّ بعين الإنكار. طالما لم يقدر الغربُ الفلسفات الأخرى حقَّ قدرها، وطالما ما يزال يدعي لنفسه برستيج الفلسفة، فإنَّ كلَّ فكرٍ مغايرٍ سيظلُّ محكومًا بالمطالبة بالاعتراف، وتقديم البيّنة على قيمته وثرائه. وسيكون من المثير للاهتمام أن نعقد مقارنةً بالمعاملة التي تخصُّ بها الفلسفة الغربيّة نظيراتها الصينيّة، أو الكوريّة، أو اليابانيّة، أو الهنديّة، أو العربيّة، أو الشّرقية، والأمريكيّة الجنوبيّة، وفلسفات سكّان أمريكا الأصليين، بل وحتىّ فلسفات أوروبا الشّرقية. لأنَّه إن كان بعض تلك الفلسفات قد حظي باستقبالٍ إيجابيّ نسبيًّا، خلال بعض الفترات التاريخيّة، على غرار الفكر الصّينيّ إبان القرن الثامن عشر، فإنَّ الواقع يشهد بأنّها لا تكادُ تكون موضوعًا للدراسة والقراءة والتّفكير في العالم الغربيّ المعاصر، أو في أفضل الأحوال لا يهتمُّ بها إلّا قلةٌ من الدّارسين المتخصّصين الذين تبدو أعمالهم غريبةً عن جسم المؤسّسة الفلسفيّة. إنَّ المعاملة التي تخصُّ بها الفلسفة الغربيّة كلَّ فكرٍ غير غربيٍّ هي ممثّلةٌ لتلك التي تخصُّ بها الفلسفة الإفريقيّة، مع ما يقتضيه الحال من اختلاف؛ إنَّها معاملةٌ (اللا)استقبال. يلاحظ ثورافال Thoraval أن بعض المثقّفين الصّينيين يمتدّون على الاختطاف الذي يتعرّض له الفكر الفلسفيُّ من طرف الثقافة المسيحيّة الغربيّة. فما دامت الفلسفة كونيّةً، فلا معنى لأن تصير حصراً من اختصاص الثقافة الغربيّة. من هنا «يرى الصّينيون أنّ لا معنى لأن يظلَّ هذا الميدان حكرًا على العالم الغربيّ، ما دام يدعي الكونيّة. ممّا يلزمهم بأن يعيدوا تأويل تقاليدهم الفكريّة

في ضوءه، وبأثر رجعي. إنَّ المكانة التي يدعيها النموذج الأوروبي تثير قلقًا مميّزًا، قلقًا يتجلّى في هذه الصيغة: «أن تكون لديك (فلسفة) أو لا تكون»⁽¹⁾؟

وذلك هو نفسه الهاجس الذي شغل كثيرًا من الأفارقة. كيف نبرهن على وجود فلسفةٍ تمكّنا من أن نلج صرح الحضارات وأن نحوز، أخيرًا، الاعتراف والاحترام؟ لأنّ في ما وراء سؤال الملكية (أن نحوز) يكمن سؤال الوجود (أن نكون). أن تملك فلسفةً يعني أن تكون قادرًا على التفكير وعلى استعمال العقل استعمالًا نقديًا، أي أن تمتلك اللوغوس. فيصير تملك الفلسفة مسألةً أساسية: أن تكون إنسانًا قادرًا على التفكير، أو لا تكون. ومن هنا سيكون من المثير للاهتمام أن نواصل هذا التأمل بحيث نوسّعه على الطريقة التي يعامل بها الغربُ الآخرَ، الآخرينَ، أفارقةً، وآسيويينَ، وأمريكيينَ أصليينَ، وعربًا... حتى نحيط بمختلف الطرائق التي يُتوسّل بها، بحسب العصور، والسياقات السياسية والسوسيو-اقتصادية. ليست حالة إفريقيا حالةً معزولةً متفرّدة. إنّنا نندرج ضمن ديناميّةٍ أوسع، ديناميّةٍ غربٍ إمبرياليٍّ يحتاج، لدواعٍ اقتصاديةٍ وسياسيةٍ، إلى أن يرسخ تفوّقه الثقافي والحضاري، وينكر قيم المجتمعات الأخرى. لذا من شأن هذا الاشتغال أن يمكّنا، عبر مساءلة ما لا يخضع عادةً للمساءلة، من أن ندرك كيف يفكر الغربُ في الآخر. سيتعلّق الأمر بممارسةٍ ضربٍ جديدٍ من الفلسفة المقارنة. أن نعقد مواجهةً بين مختلف القراءات

(1) Thoraval (J.), 1994, p. 11.

التي تقترحها الفلسفة الغربية لغيرها من أشكال الفكر، وسيمكّننا ذلك من أن نحيط بالمشترك بين كلّ هذه الفلسفات التي تواجه نظرةً فوقيةً، نظرةً تبصر إليها بتعالٍ أو بفضول؛ وسيمكّننا أيضا من أن نقف على مختلف الحيل التي تتوسّل بها الفلسفات لمجانبة النموذج الغربيّ. وسوف يمكّننا الأمر من أن ندرك، صُعدا، ما هي الفلسفة الغربية، وما ليس فلسفة غربية. زد على أنّه سيسمح لنا بالوقوف على مختلف المعارف التي أنشئت بهدف فهم الثقافات الأخرى وتمثّلها، وما الرهانات التي تؤسّس لهذه المعارف، وتحركّها، إيديولوجيا، وسياسيا، واجتماعيا، وتاريخيا... أن نقارب النشاط الفلسفيّ بهذه الطريقة، يمنحنا إمكان أن نفكر فيه من حيث انخراطه في العالم، وأن نقترح قراءة نقدية ذاتية للفلسفة الغربية. إنّ مفهوم العبور، بما هو مفهوم يعلي من قيمة اللقاءات، والحركة، والاندماج، والوساطات، عبر اقتراح منظورات عديدة، واختيار جعل التجارب متقاطعة، قد أوحى إلينا بأنّ الفيلسوف يمكن أن يكون بمثابة المترحل الذي يهيم متنقلا من مكانٍ إلى آخر. ليس التّيه بالضرورة ضلّالاً وخطأً. بل هو أيضا إمكان أن نعبر بوقائع مختلفة، أن نقبل اللامتوقّع واللامتحقّق، لأننا لا نريد أن نسلك مسلكا طرّيق من قبل، فنلغي أنفسنا محشورين فيه عاجزين عن التقدّم. أن نمارس الفلسفة تيهًا، يعني أن نباشر الفكر باعتباره «سيرًا نحو لقاء أنفسنا عبر الآخر، ولقاء الآخر عبر تأمل أنفسنا»⁽¹⁾.

(1) Nanema (J.), 2003, p. 66.

«أن نتفلسف لا يعني أن ننكفى على أنفسنا، أو على جماعتنا الثقافية، على أصنامنا ونهاذجنا، خيرها وشرّها، وإنّما يعني أن نفتح على العالم، بمعنيّه الفزيائي والاجتماعي، أن نفتح أنفسنا للغيريّة كي نغتني بها»⁽¹⁾. وهذا الانفتاح هو ما لم تكن أوروبا، والغرب، قادرين عليه دائماً. فلنراهن على إمكانية أن يضطلعا به، كيما يصيران قادرين على انتشار نفسيهما من حوارهما المفرد، حوارهما الذي لا يجمعهما بأحد غير نفسيهما، ذلك أنّ هذا الانفتاح شرطٌ لا غنى عنه لينجو الفكر من التحجّر والتيّس. إذا ما كان غيابُ الفلسفة الإفريقيّة، وغيرها من فلسفات، سيستمرُّ في كنف المؤسّسة الفلسفية الغربيّة، فإننا نخشى أنّ الغرب لن يتخلّص من عقده الحضاريّة. وأن نعتبر أنّ الآخر ليس لديه ما يعلّمنا إيّاه، وأننا نحن بالأحرى من ينبغي أن نعلّمه، فتلك طريقةٌ أخرى لنواصل رسالة التحضر التي كان الاستعمار يدّعيها. حين نفهمُ الفلسفة ممارسةً للتيه واللقاء، بحثاً عن الذات عبر الغيريّة، آنذاك قد تصير نشاطاً يمكننا من الخروج من أحكامنا المسبقة ومجاورة وهم الرضا عن الذات والاحتفاء بها. ولنستشهد هنا بكلام نانيمّا: «إنّ الفلسفة باعتبارها مسيراً لا يتوقّف، سيراً دائماً، هي ما يمكن من انفتاح الذات على غيرها، على الآخرين. إنّها تمنع كلّ شكلٍ من أشكال التوحّد الفرديّ أو الجماعتيّ، وكلّ أشكال الجمود، سواء الجمود الثقافيّ الذي يعدُّ التمرّكز الإثنيّ أبرز مظاهره التاريخيّة، أو الجمود الفكريّ (إيديولوجيات العرق، والمعرفة، والتملّك)»⁽²⁾. إنّها

(1) Nanema (J.), 2003, p. 64.

(2) Ibid, p. 71-72.

تمكّنا من أن نفهم أنّ التفكير في الآخر يعني أيضًا أن نفكر في أنفسنا،
وأن نفكر معًا. من الملحّ إذن أن تفتح الفلسفة الغربيّة على الآخر،
وأن تستقبله المؤسّسة الفلسفيّة في كنفها.

إحالات على السّير

إنّ الإشارات البيوغرافية الآتية ليست تامّة شاملة، إن هي إلّا إشارات عن مسارات أهمّ المؤلفين المذكورين في الكتاب.

أدوتيفي Adotevi (Stanislas Spero): لومي، التوغو، 1934، فيلسوف بينينيّ. متحصّل على الدكتوراه في الآداب (أنثروبولوجيا) من جامعة السوربون باريس 5. وشغل منصب وزير الإعلام في بينين سنة 1963، ثمّ وزير الثقافة والشباب من 1965 إلى 1968. درّس الفلسفة في بورتو نوفو، ودُعي ليُحاضر في جامعات أمريكيّة عديدة. درّس كذلك الأنثروبولوجيا في جامعة باريس 7، قبل أن يلتحق بصديقه السينغاليّ شيخ حميدو كان، مؤلّف رواية *المغامرة الغامضة*، في مركز البحث للتنمية الدّوليّة (CRDI) بداكار، حيث ترأّسه. ظلّ مديراً إقليمياً للمركز المذكور من 1974 إلى 1980. ترأّس كذلك، من 1979 إلى 1981، جامعة الطّافرين⁽¹⁾ في جزيرة غوريه (السنغال)،

(1) معهد للقاءات والمحاضرات تأسّس على يد الشّاعر الرّئيس ليوبولد سنغور والفيلسوف الفرنسيّ روجيه غارودي، وأطلق عليها هذا الاسم الغامض إشارةً إلى وظيفتها المفترضة وهي: رسم الطّريق التي ينبغي أن يتبعها تطوّر البشريّة ضامناً لرفاهيّة البشريّة جمعاء. (المترجم).

والتحق باليونيسيف فكان ممثلاً لها في بوركينافاسو طيلة ثماني عشرة سنة. وبعد مسارٍ حافلٍ قضاه مدرّساً وموظفًا دوليًا (اليونيسيف والبنك الدولي)، يعيش أدوتي في بوركينافاسو منذ 1998. كتب عددًا من المقالات، وعمله الأهم هو *التزعة الزنجية ومتخصصوها* (*Négritude et Négrologues* (1972).

أبيه Appiah (Kwame Anthony): لندن، بريطانيا، 1954، هو فيلسوف أمريكي غاني. وُلد في بريطانيا حيث كان أبوه يدرّس القانون، وتربى وكبر في غانا. يحمل اليوم الجنسية الأمريكية. درس في جامعة كامبردج، وفيها حصل على شهادة الدكتوراه، عن رسالة نُشرت بعنوان *Assertion and Conditionals*، ضمن منشورات كامبردج الجامعية. درّس في جامعات يال، وديوك، وكورنل، وهارفرد، كما دُعِيَ إلى المحاضرة في عددٍ من الجامعات الأمريكية والغانية والألمانية، والجنوب إفريقية، فضلًا عن مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (باريس). ومنذ سنة 2002، يدرّس في جامعة برنستون. تهتم أعماله، فضلًا عن أسئلة علم الدلالة، بالفلسفة الإفريقية، والدراسات الأمريكية الإفريقية، وفلسفة الثقافة، وأسئلة الهوية والثقافة، ومفهوم «العرق». وأهم هذه الأعمال:

In My Father's House (1992),

Thinking It Through (2004),

The Ethics of Identity (2005),

Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (2006).

كما كتب عددًا من الروايات البوليسية ومقالات في عدد من
المجلات والموسوعات.

وألف باشتراك مع إيمي غوتمان Amy Gutmann كتاب:

Color Conscious: The Political Morality of Race (1996).

بيديما Bidima (Jean-Godefroy): الكاميرون، 1958، هو فيلسوف
كاميروني. درس الفلسفة في مسقط رأسه، الكاميرون، حتى تحصل
على شهادة الأستاذية. أنجز رسالة جامعية للحصول على دبلوم
الدراسات المعمقة، في سؤال الفن الإفريقي، وبعدها رسالة الدكتوراه
حول مدرسة فرنكفورت («الإيجاب والإمكان. تحليل لمقولة الإمكان
ضمن النظرية النقدية في مواجهة الحداثة غير الأوروبية»). رسالة
أشرفت عليها هيلين فدرين، ونوقشت سنة 1991 بجامعة باريس 1
-بانثيون- السوربون. كان بيديما مديرًا للبرامج في المدرسة الدولية
للفلسفة (باريس)، وعضوًا مشاركًا في مركز الدراسات الإفريقية
(CEAF) بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (باريس).
كما درس بمعهد الأخلاقيات والرعاية التابع للمركز الاستشفائي
الجامعي سان لويس (باريس)، وحاليًا هو أستاذ كرسي إيفون أرنو
للدراسات الفرنسية «French Studies»، التابع لشعبة الفرنسية
والإيطالية في جامعة تولين- نيو أورلينز (الولايات المتحدة)، حيث
يعدُّ متخصصًا في الفلسفة القارية (الفلسفة الفرنسية والألمانية للقرن
العشرين)، وفي آداب العالم الفرنكفوني وفنونه، وفي الفلسفات

الإفريقيّة، وفي الانثروبولوجيا القانونية، وأيضًا أخلاقيات الطبّ. كتّب مقالات عديدة في الفلسفة الإفريقيّة والقانون والفنّ، ونُشرت أعماله الأساسيّة كلّها في فرنسا، وهي:

Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la Docta Spes Africana (1993),

La Philosophie négro-africaine (1995), *L'Art négro-africain* (1997),

La Palabre. Une juridiction de la parole (1997).

دياني **Diagne** (Souleymane Bachir): **سان لويس، السينغال،**

1955، وهو فيلسوف سينغالي. درس في مسقط رأسه، حتّى تحصّل على شهادة البكالوريا سنة 1973. ثمّ، من سنة 1973 إلى 1977، طالباً في لوي-لو-غران بباريس (الأقسام التحضيرية للمدارس الكبرى)، وحصل في سنتي 1976 و 1977، توالياً على شهادتي الإجازة والأستاذية من جامعة السوربون. كان بحث الاستاذية في موضوع «المقولات الاقتصادية في جنياولوجيا الأخلاق». تمّ قبوله في المدرسة العليا للأساتذة بباريس، شارع أولم، سنة 1977، حيث خالط دريدا وألتوسير. تحصّل في السنة التالية على شهادة التّبريز، واستفاد من برنامج تبادل بين المدرسة العليا للأساتذة وجامعة هارفرد، ليدرس في هذه (1979-1980). ناقش رسالة الدكتوراه، سنة 1982، بعنوان «من الجبر الرّقمي إلى جبر المنطق»، في جامعة السوربون. كما حصل على دكتوراه الدولة سنة 1988 عن رسالة بعنوان «الفلسفة الرّمزية وجبر المنطق. قوانين الفكر لدى جورج بول»، تحت إشراف جون توسان

دوسانتني. درّس الفلسفة، من سنة 1982 إلى 1988، في جامعة شيخ
أنتا ديوب بديكار (السينغال)، قبل أن يلتحق للتدريس بجامعة نورث
وسترن في شيكاغ، حيث يعدّ متخصصًا في تاريخ المنطق والرياضيات،
والإبستمولوجيا، وتاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، ومسألة الهوية،
والفلسفات الإفريقيّة، لاسيما منها الفلسفات السابقة على الفترة
الاستعماريّة. يشغل كذلك منصب رئيس اللّجنة العلميّة لمجلس تنمية
البحث في العلوم الاجتماعيّة بإفريقيا بديكار (CODERSIA)، الذي
تموّلّه جزئيًا مؤسّسة فورد الأمريكيّة، ويشغل بشراكة مع جامعة
نورث وسترن. كان مستشارًا للرئيس السنغاليّ عبدو ضيوف في التّربية
والثقافة، من سنة 1993 إلى سنة 1999. ومنذ سنة 2008، يدرّس في
جامعة كولومبيا (نيويورك). أعماله الأساسيّة:

L'Oiseau de nuit en plein jour (1989),

*Islam et société ouverte. La l'idélité et le mouvement dans la pensée de
Muhammad Iqbal* (2001),

Comment philosopher en Islam (2010),

*Bergson post-colonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Sen-
ghor et de Mohamed Iqbal* (2011).

دياو **Diaw** (Aminata): *السينغال*، هي فيلسوفة سينغالية.
حاصلة على دكتوراه في الفلسفة من جامعة نيس، وتدرّس في قسم
الفلسفة في جامعة شيخ أنتا ديوب بديكار. شغلت، على التّوالي، منصب
أمينة عامّة، ثمّ رئيسة اللّجنة العلميّة للمجلس السنغالي للمرأة. وهي
حاليًا نائبة رئيس جمعيّة West African Research Association ومجلس

تنمية البحث في العلوم الاجتماعية بإفريقيا (CODESRIA). نشرت
مونوغرافية بعنوان:

Democratisation and the Logics of Identity: the Invention of Politics in Africa.

وعددًا من المقالات في النسوية، ومكانة المرأة في المجتمعات
الإفريقية وفي السياسة. كما ألّفت مع مامادو ديوف:

Ethnies et nations au miroir des discours identitaires: le cas sénégalais
(1992).

ديبي Dibi (Kouadio Augustin): *ساحل العاج*، 1954، هو
فيلسوف إيفواريّ. أستاذ الفلسفة بجامعة كوكوديه أبيدجان. ناقش
رسالته في الدكتوراه، سنة 1987، في جامعة بواتيه، حول فلسفة
هيجل، بإشراف جاك دوند. يهتمّ بالبحث في المثالية الألمانية وفلسفة
الدين. كتب مقالات عديدة حول الفلسفة الإفريقية، في عدد من
المجالات الإفريقية والأوروبية.
أهمّ أعماله:

L'Afrique et son autre: la différence libérée (1994).

ديوب Diop (Cheikh Anta): *تيتو، السنغال*، 1923، -
داكار، 1986، هو مؤرّخ وفيزيائيّ سينغالي. تلقى تعليمه الأوّلي
بالكتّاب القرآنيّ، قبل أن يلتحق بالمدرسة الفرنسية. درس المرحلة
الثانوية في دكار وسان لويس، وحصل سنة 1945 على شهادة

الباكالوريا («شهادة الأهلية الاستعمارية») في الرياضيات والفلسفة. سافر إلى باريس سنة 1946، ليلتحق بقسم الرياضيات العليا، أملاً في أن يصير مهندساً في الملاحة الجوية. وفي انتظار بداية الموسم الدراسي 1946-1947، تسجّل في قسم الفلسفة بجامعة السوربون حيث تابع دروس غاستون باشلار. وبالموازاة مع دراسته، قام ديوب بأبحاث لسانيّة حول لغة الولوف والسيرير. وبعد أن حصل على الإجازة في الفلسفة سنة 1948، تسجّل في كليّة العلوم. في سنة 1949، قدّم مشروع أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون، مقترحاً معالجة موضوع «المستقبل الثقافي للفكر الإفريقيّ» تحت إشراف غاستون باشلار. وفي سنة 1950، حصل على شهادتين في الكيمياء (الكيمياء العامّة، والكيمياء المطبّقة)، وفي السنة التالية اقترح موضوعاً لرسالة دكتوراه ثانية، في موضوع «من هم المصريون قبل عصر الأسر الحاكمة؟»، تحت إشراف مارسيل غريول. في سنة 1954، نشر كتاب الأمم الزنجيّة والثقافة الذي لم يكن سوى نصّ أطروحته، الأساسيّة والثانويّة، اللتين كان يفترض بهما أن تُناقشا لولا أن استحال تشكيل أيّ لجنة للمناقشة. ابتداءً من سنة 1956، درّس الفيزياء والكيمياء. تعهّد تخصّصاً في الفيزياء النووية بكوليج فرنانس ضمن المختبر الذي كان يديره فريديريك جوليو كوري، وفي معهد بيير وماري كوري. وفي سنة 1960، ناقش في جامعة السوربون، رسالته لدكتوراه الدّولة، تخصّص آداب، بعنواني: إفريقيا السوداء قبل الاستعمار، والوحدة الثقافية لإفريقيا السوداء. ثمّ عاد إلى السينغال، عودةً نهائيّة، حيث عُيّن مساعداً في جامعة داكار، ليشتغل في المعهد

الفرنسي لإفريقيا السوداء (IFAN). وانطلاقاً من سنة 1961، تعهّد شيخ أنتا ديوب بإنشاء مختبر للتحقيب بالكربون 14، داخل المعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء بداكار الذي كان يرأسه آنذاك ثيودور مونو. وفي سنة 1981، عُيّن أستاذاً للتاريخ مشاركاً، بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بداكار.

إيوسي بولاغا (Fabien) Eboussi-Boulaga: بافيا، الكاميرون،
1934، هو فيلسوف كاميرونيّ. التحق بعد أن حصل على شهادة البكالوريا بمدرسة اليسوعيين، حيث تلقى كامل التّعاليم. من سنة 1957 إلى سنة 1962، حَضَّر في فرنسا إجازةً في الآداب، وأخرى في الفلسفة. من سنة 1962 إلى سنة 1964، درّس الإنجليزيّة واللاتينية في ثانوية لبرمان بمدينة دوالا الكاميرونيّة. ثمّ عاد إلى فرنسا، من 1964 إلى 1968، حيث حَضَّر إجازة في اللاهوت بكلية اللاهوت ليون فورفير، وفي الآن نفسه شهادةً في الإثنولوجيا ودكتوراه في الفلسفة في جامعة ليون 2. ثمّ رجع إلى الكاميرون، ليلتحق بالمدرسة الدينية الكبرى نكول بيسون، حيث درّس اللاهوت من 1969 إلى 1972. من سنة 1978 إلى 1984، درّس الفلسفة في جامعة أبيدجان، ثمّ في جامعة ياوندي من 1984 إلى 1993. في سنة 1994، حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة شيخ أنت ديوب بداكار. من 1994 إلى 2004، عمل أستاذاً مشاركاً بالمعهد الكاثوليكي لياوندي (الجامعة الكاثوليكية لإفريقيا الوسطى). دُعِيَ للتدريس في

ليدن، وغرونغن، وروتردام، وتلبروغ، وإبادن، وبالتيمور، وكنشاسا،
وهارفرد. أعماله الأساسية:

La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie (1977),

Les Conférences nationales en Afrique noire (1993),

La Démocratie de transit en Cameroun (1997).

إيليا (Elias) (Taslim Olawale): ليفوس، نيجيريا، 1914-1991،
هو رجل قانون وسياسة نيجيريّ. شغل، على التوالي، منصبَي وزير
العدالة بنيجيريا، من سنة 1960 إلى سنة 1972، ورئيس المحكمة
العليا الفدراليّة، من 1972 إلى 1975. وكان كذلك أوّل قاضي
إفريقيّ بمحكمة العدل الدوليّة لاهاي، من 1976 إلى 1991. كما
شغل، بنفس المحكمة، على التوالي منصب: نائب رئيس، من 1979
إلى 1982، فرئيسًا بالنيابة، من 1981 إلى 1982، ثمّ رئيسًا، من
1982 إلى 1985. تابع إيليا دراساته في الحقوق بلندن إلى أن تحصّل
على الدكتوراه سنة 1949. فكان أوّل نيجيريّ يحصل على شهادة
الدكتوراه في القانون. وفي سنة 1951 كافأته اليونسكو على أبحاثه
في المشاكل القانونيّة والسوسيو-اقتصاديّة في إفريقيا. وابتداءً من
السنة نفسها درّس القانون والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة في جامعة
مانشستر. ثمّ درّس في جامعة أكسفورد، ودُعِيَ إلى نيودلهي ليسارك
في تنظيم شعبة الدّراسات الإفريقيّة. كما دُعِيَ إلى بومباي وكالكوّتا.
وعقب عودته من الهند، ترأّس معهد الدّراسات الشّرقية والإفريقيّة
بجامعة لندن من 1957 إلى 1960. ثمّ عاد إلى نيجيريا، فساهم في

إعادة صياغة دستور البلاد. واشتغل، إذّاك، على القوانين الإفريقية،
والقانون الاستعماريّ، والقانون الدستوريّ، وقانون الكومنويلث.
ألّف عددًا من الأعمال، منها:

La Nature du droit coutumier africain (1961).

إزي Eze (Emmanuel Chukwudi): *أغبوغيتي، نيجريا، 1963*
- لوينسبورغ، الولايات المتّحدة، 2007، هو فيلسوف أمريكي من
أصل نيجيريّ. تلقّى تكوينه الأوّل لدى اليسوعيين، ثمّ حصل على
شهادة الدكتوراه في الفلسفة سنة 1993 في جامعة فوردام (نيويورك)،
بعد أن درس الفلسفة بمعهد الفلسفة في كنشاسا، ثمّ في نيجيريا. درّس
الفلسفة الإفريقيّة والفلسفة الغربيّة في عددٍ من الجامعات الأمريكيّة، بما
فيها جامعة بول (شيكاجو)، وباكسيل (لوينسبورغ). اشتغل إزي على
أسئلة الفلسفة الإفريقيّة، والفلسفة الأوروبيّة، والفلسفة السياسيّة،
والأنثروبولوجيا، ومسألة «العرق» والعنصريّة والنظريات ما بعد
الاستعمارية. ألّف عددًا من الأعمال، منها:

Achieving our Humanity: The Idea of the Postracial Future (2001).

كما أشرف على كتاب:

Race and Enlightenment (1996).

وعلى الأنطولوجيا:

Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader (1997).

غبادغسان (Segun) Gbadegesin: نيجيريا، 1945، هو فيلسوف نيجيريّ. درس في نيجيريا ثمّ أمريكا، حيث حصل على الدكتوراه من جامعة ويسكنسن سنة 1980. كان رئيسًا لقسم الفلسفة في جامعة أوبافيمي أوولولو في نيجيريا، وأيضًا نائبًا لعميد كلية الفنون من 1986 إلى 1989. وحاليًا يدرّس في قسم الفلسفة بجامعة هاورد (واشنطن). يهتم غبادغسان خاصّةً بقضايا الأخلاق الحيويّة (البيويثيقا)، والقضايا الاجتماعيّة والثقافيّة والعرقية. من أعماله:

African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities (1991).

هالن (Barry) Hallen: شيكاغو، هو فيلسوف أمريكي. يدرّس الفلسفة في مورهاوس كولج (أتلانتا)، وهو عضو في معهد و.إ.ب. دو بويز للأبحاث الأفرو-أمريكيّة بجامعة هارفارد (واشنطن). وُلد في شيكاغو، وحصل على الدكتوراه من جامعة بوسطن سنة 1970، ودرّس الفلسفة في جامعتي لاغوس وإيفه (نيجيريا). عُني في بحوثه بالفلسفة الإفريقيّة، والفلسفة الإفريقيّة-الأمريكيّة، والإبستمولوجيا، والجماليات. واقترح هالن مع سوديبو (Sodipo)، قراءةً تحليليّةً للفلسفة الإفريقيّة، لاسيما منها فكر اليوروبا، وذلك في كتابها المشترك:

Knowledge, Belief & Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy (1997)

عملاه الأساسيان هما:

The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse About Values in Yoruba Culture (2001),

A Short History of African Philosophy (2002).

هونتونديجي (Paulin) Hountondji: أبيدجان، ساحل العاج،
1942، هو فيلسوف بينيني. كان هونتونديجي طالباً بالمدرسة العليا
للأساتذة في باريس، حيث تابع دروس ألتوسير ودريدا. حصل على
شهادة التبريز في الفلسفة، وناقش أطروحة السلك الثالث حول
هوسرل (1970)، كما حصل على دكتوراه دولة. درّس في جامعات
بيزنسون، وكنشاسا، ولوبومباشي، ويشغل، منذ سنة 1972، أستاذاً
في الجامعة الوطنية لبينين، في كوتونو. وكان مديراً للبرامج في المدرسة
الدولية للفلسفة من 1986 إلى 1992. عُيّنَ وزيراً للتربية مباشرةً
بعد المناظرة الوطنية (1990-1991)، ثمّ وزيراً للثقافة والاتصال
(1991-1993)، ثمّ مكلفاً بمهمةٍ لدى رئاسة الجمهورية (1993-
1995)، غير أنّه استقال ليستأنف التدريس. من 1998 إلى 2002،
شغل منصب نائب رئيس المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية
(CIPSH) باليونيسكو، ونائب رئيس مجلس تنمية البحث في العلوم
الاجتماعية بإفريقيا (CODESRIA). أسّس، وما زال يدير، المركز
الإفريقيّ للدراسات العليا ببورتو نوفو (بنين). نشر منذ 1990،
ما يناهز ثلاثين مقالاً في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم
السياسية، فضلاً عن أعمال عديدة، منها:

Sur la «philosophie africaine»: critique de l'ethnophilosophie (1977),

Les Savoirs endogènes: pistes pour une recherche (1994),

Combats pour le sens: un itinéraire africain (1997),

Économie et société au Bénin (2000).

كاغابو Kagabo (Liboire): بوروندي، 1947، هو راهب دومينيكانّي وفيلسوف بورونديّ. درّس الفلسفة في جامعة بوروندي في بوجومبورا، والأدب المعاصر في جامعة بوتاري (رواندا)، ثمّ الفلسفة في فريبورغ (ألمانيا) ولوفان لا نوف (بلجيكا)، ودرّس اللاهوت في فريبورغ وبوجومبورا. نشر عددًا من المقالات في الفلسفة الإفريقيّة وفلسفة الأخلاق والفلسفة السياسيّة.

كاغامي Kagame (Alexis): رواندا، 1912، هو راهب دومينيكانّي وفيلسوف بورونديّ. ترعرع كاغامي في كنف أسرة من المؤرّخين التقليديّين في بلاط ملك (التوتسي) رواندا. تعمّد سنة 1928، والتحق بالمدرسة الدّينية سنة 1929، ليُعلنَ راهبًا سنة 1941. من 1938 إلى 1943، علّم في ابتدائيّة الإخوة سان جوزيف. عُرف بفضل جمعه وتفسيره تقاليد التوتسي التي دافع عنها في أعماله، لاسيما كتابه *قانون المؤسسات السياسيّة في روندا* (1952). في سنة 1951، نشر في بروكسيل كتابه *شعر الأُسَر الحاكمة في روندا*، وصار عضوًا في أكاديمية العلوم لما وراء البحار. ثمّ درس في روما، في الجامعة البابويّة الغريغوريّة، من 1952 إلى 1955، ونشر *الرّعوية الإلهيّة*، وهي ملحمةٌ تصفُ خلق العالم وتاريخه بحسب التقليد الرواندي. نشر

كذلك فلسفة البانتو الروانديّة في الوجود (1956)، وهي أطروحته في الدكتوراه، ثمّ عاد إلى روندا حيث درّس في المدرسة الدّينية وكذا في الجامعة الوطنية. كرّس أبحاثه لدراسة رواندا عبر تقليدها الشفويّ، وتاريخها، وأساطيرها، وشعرها، وفلسفتها. كان عضواً في المجلس الدولي لكتابة تاريخ عامّ لإفريقيا (اليونسكو). نشر سنة 1976 *فلسفة البانتو مقارنة*.

كي-زربو (Joseph) Ki-Zerbo: *توما، فولتا العليا (بوركينافاسو حاليا)*، 1922 - *واغادوغو، بوركينافاسو*، 2006، هو مؤرّخ بوركينيني. بعد الحصول على البكالوريا، تحصّل سنة 1949، على منحة لمواصلة دراساته العليا في التاريخ بباريس. فالتحق بجامعة السوربون، وكان أوّل إفريقيّ يتحصّل على شهادة التبريز في التاريخ. حصل على الدكتوراه من معهد الدراسات السياسيّة في باريس، ثمّ درّس في أورليان وباريس. في سنة 1957، استقرّ في داكار، حيث درّس وخاض غمار السياسة. ترأّس جمعية المؤرّخين الأفارقة من 1957 إلى 1995. وكان، على التّوالي، عضو المجلس التنفيذي لليونسكو، أستاذ تاريخ بجامعة داكار، مدير مركز الدراسات للتنمية الإفريقيّة (CEDA) في واغادوغو، سياسياً وناثباً في المجلس الوطني لبوركينافاسو. أشرف على مجلّدين من العمل المهمّ *تاريخ إفريقيا العامّ* الذي نُشر برعاية اليونسكو. أهمّ أعماله:

Histoire de l'Afrique noire (1971).

À quand l'Afrique? (2004).

لاليه Lalèyê (Issiaka Prosper): بنين، 1942، هو فيلسوف بينينيّ. حصل على الدكتوراه سنة 1970 من جامعة فريبورغ، وعلى دكتوراه الدولة في الفنون والعلوم الاجتماعية، سنة 1988، من جامعة السوربون، في موضوع معرفة الذهنية: الإستمولوجيا الجينية ونقد الأثنوبولوجيا. يشتغل منذ سنة 1990 استاذًا للإستمولوجيا والأثنوبولوجيا في قسم علم الاجتماع بجامعة غاستون برجيه بسان لويس (السنغال). كان يدير، من 1993 إلى 2003، المجلة الجامعية الجامعة والبحث والتنمية. يهتمّ بالبحث في الفلسفة الإفريقية، والأثنوبولوجيا، والدين، وفكر اليوروبا، والديموقراطية، وتطوير العلم. أهمّ أعماله:

La Conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba: approche phénoménologique (1970),

La philosophie? Pourquoi en Afrique? (1975).

ماسولو Masolo (Dismas A.): كينيا، 1952، هو فيلسوف كينيّ. حصل على الدكتوراه سنة 1980 من الجامعة الغريغورية في روما، ودرّس لسنواتٍ عديدة الفلسفة في نابروبي، وفي أنتيوش كولج (يلو سبرينغز، الولايات المتحدة الأمريكية). هو حاليًا أستاذ مادة الفلسفة في جامعة لوزيفيل (يلو سبرينغز، الولايات المتحدة الأمريكية). ألّف عددًا من المقالات لاسيما في موضوع الفلسفة الإفريقية والفلسفة المقارنة. نشر سنة 1983 عملاً مع أوديرا أوروكا، بعنوان:

وعملاً آخر مع كارب:

African Philosophy as Cultural Inquiry (2000),

فضلاً عن كتابه:

African Philosophy in Search of Identity (1994).

مبمبي Mbembe (Achille): الكاميرون، 1957، هو عالم سياسة كاميرونيّ. حصل على دبلوم الدراسات المعمّقة في العلوم السياسيّة من معهد الدراسات السياسيّة في باريس، وكذا شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة السوربون سنة 1989. درّس في عددٍ من الجامعات الأمريكيّة، من بينها كولومبيا، وبركلي، وجامعة ييل. وشغل، من 1996 إلى 2000، منصب مدير تنفيذي لمجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعيّة بإفريقيا (CODESRIA). هو حالياً أستاذ للتاريخ وللعلوم السياسيّة بجامعة ويتواتسراند في جوهانسبورغ. نشر باشتراك مع جون فرانسوا بايار وتولا بور كومي كتاب:

Le Politique par le bas en Afrique (1992).

فضلاً عن تأليفه عددًا من الكتب الأخرى، أبرزها:

d'Afriques indociles (1988),

La Naissance du maquis dans le Sud Cameroun, 1920-1960 (1996),

De la postcolonie (2000).

مبتي Mbiti (John): كينيا، 1931، هو كاهن كيني. تابع مبتي دراساته العليا في كل من أوغندا والولايات المتحدة، وإنجلترا، حيث حصل على الدكتوراه من كامبردج سنة 1963. وفي السنة نفسها رُسم قسًا إنجليكانيًا. درّس اللاهوت والدين بجامعة ماكريري (أوغندا) وأيضًا بمعاهد دينية في سويسرا. تهتم كتاباته بالفلسفة واللاهوت والتقاليد الشفهية الإفريقية. عمله الأشهر الذي حصل على أكبر نصيب من القراءة والتعليق هو:

African Religions and Philosophy (1969).

مور More (Mabogo Percy): جوهانسبورغ، جنوب إفريقيا، هو فيلسوف جنوب إفريقي. درّس الفلسفة في دوربان. وتابع دراساته في جنوب إفريقيا والولايات المتحدة (جامعة إنديانا)، ودرّس في عدد من الجامعات بجنوب إفريقيا وبريطانيا والولايات المتحدة. نشر مقالات مختلفة في الفلسفة الإفريقية، والفلسفة الاجتماعية، والفلسفة السياسية.

موديمي Mudimbe (Valentin Yves/Vumbi Yoka): جادوفيل (ليكاسي)، الكونغو البلجيكية (جمهورية الكونغو الديمقراطية)، 1941، هو فيلسوف أمريكي من أصل كونغولي. تابع دراساته الأولية، من سنة 1948 إلى سنة 1952، بالمدرسة المركزية لاتحاد مناجم كتانغا العليا، في حيّ باندا بليكاسي. ثم من 1952 إلى 1959، تابع دراساته

الثانوية في الإنسانيّات اليونانيّة-اللاتينيّة، لدى البندكتيين، على التّوالي، في المدرسة الدّينية كاكاندا، فمدرسة مويرا، ثمّ مدرسة غريغوري الأكبر في مدينة إيزايفيل (حاليًا لوبومباشي). وفي سنة 1960، ارتدى لباس الكهنة البندكتي في غيهينداموياغا، قبل أن يتخلّى عنه سنة 1962. التحق حينئذ طالبًا بجامعة لوفانيوم في كنشاسا، حيث تلقى دروسًا في الفيلولوجيا الرومانية. حصل سنة 1966 على شهادة الإجازة، فعُيّن معيدًا. وفي سنة 1970، حصل على الدكتوراه في اللّسانيّات الفرنسيّة (جامعة لوفان، بلجيكا)، ثمّ التحق بكلية الفلسفة والآداب بجامعة لوفانيوم بكنشاسا حيث درّس بقسم الفيلولوجيا الرومانية. وفي سنة 1980، هاجر بلاده لأسباب سياسية، ولجأ إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة. فكان في هجرته رفضٌ لمنصبٍ سياسيّ، منصب عضو المجلس المركزيّ للحركة الشّعبية للثّورة (MPR)، وهي الهيئة العليا للحزب الوحيد أيام حكم موبوتو. وما يزال موديمي يقيم في الولايات المتّحدة، حيث صار مواطنًا أمريكيًّا. درّس، تواليًا، في معهد هارفرد، وجامعة ستانفورد، وجامعة ديوك. بعد 1980، نشر معظم أعماله بالإنجليزيّة. وقد كتب عددًا من الرّوايات، من بينها:

Entre les eaux (1973),

Le Bel Immonde (1976),

L'Écart (1979),

Shaba deux (1989).

أهمُّ أعماله العلميّة:

L'Autre Face du royaume (1973),

L'Odeur du père (1982),

The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (1988),

The Idea of Africa (1994).

مورونغي **Murungi** (John): كينيا، هو فيلسوف من أصل كيني. يدرّس الفلسفة في جامعة توسون (ميريلاند، الولايات المتحدة). تابع جزءاً من دراسته في ولاية بنسلفانيا، ودرس القانون في جامعة ميريلاند في بالتي مور. تُعنى أعماله الحالية بالتشريع الإفريقيّ وبالجغرافيا. نشر مقالات في الفلسفة الإفريقيّة والفنّ والفينومينولوجيا... كما نشر عمليّن مشتركين:

Transformations of Urban and Sub-Urban Landscapes (2001),

Tensional Landscapes (2002).

نانما **Nanema** (Jacques): بوركينا فاسو، 1965، هو فيلسوف بوركينيّ، وأستاذ باحث في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة في كودوجو، وأيضاً في جامعة واغادوغو.

أوبينغا **Obenga** (Théophile): مبابيا، الكونغو، 1936، هو عالم مصريّات ولسانيّات، ومؤرّخ كونغوليّ. بعد دراسات ابتدائيّة وثانوية في الكونغو، أتمّ دراسته العليا في فرنسا والولايات المتحدة وسويسرا. تحصّل على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانيّة. وكانت مجالات

بحثه الفلسفة، والمصريّات، واللّسانيّات التاريخيّة المقارنة، وحفريّات ما قبل التّاريخ، وعلوم التّربية. كما شغل رئيس قسم الدّراسات الإفريقيّة بجامعة سان فرنسيسكو، حيث درّس المصريّات. وكان أوبينغا قد تلقّى تكوينه الأوّل في الفلسفة قبل أن يتجّه إلى المصريّات واللّسانيّات، بتأثير من كتاب الأمم الزنجيّة والثّقافة، لشيخ أتنا ديوب. خلال سنوات 1980 أدار المركز الدّولي لحضارات البانتو (لبروفيل، الغابون). عضو بالجمعية الفرنسيّة للمصريّات (كوليچ فرنسا)، وقد ساهم في كتابة التّاريخ الثّقافي والعلمي للإنسانيّة (اليونسكو)، فضلًا عن كونه رئيسًا لمجلة ANKH، مجلّة المصريّات والحضارات الإفريقيّة. درّس في جامعاتٍ عديدة، في فيلاديلفيا، وبرازافيل، وأبيدجان، ولبروفيل، وبانغي، ولوبومباشي. من بين أعماله:

L'Afrique dans l'Antiquité (1973),

La Philosophie africaine de la période pharaonique (1990),

L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie: histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque (2005).

أوشيبنغ أوديامبو Ochieng'-Odhiambo (Frederick)، كينيا، 1960، هو فيلسوف كينيّ. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة نيروبي، بإشراف أوديرا أوروكا. درّس في كينيا وفي ليسوتو. هو مستقرٌّ حاليًا في باربادوس حيث يدرّس في جامعة ويست إنديز. حقول بحثه هي الفلسفة الإفريقيّة، والمنطق، والفلسفة الاجتماعيّة والسياسية. نشر في نيروبي:

Handbook on Some Social-Political Philosophers (1994),

African Philosophy: An Introduction (1995),

Introductory Symbolic Logic (1996).

أوديرا أوروكا (Henry) Odera Oruka، إقليم نيانزا، كينيا، 1944 - نايروبي، كينيا، 1995، هو فيلسوف كيني. درس الفلسفة في أوبسالا (السويد) وفي جامعة ولاية واين - ميشيغان (الولايات المتحدة). حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة أوبسالا، في رسالة حول مفهوم الحرّية، تحت إشراف إنغمار هدنيوس. درّس من سنة 1970 إلى وفاته، في جامعة نيروبي، حيث شارك في تأسيس معهد الفلسفة وترأسه. كما كان نائب رئيس المجلس الإفريقي للفلسفة، ورئيسًا للجمعية الفلسفية الكينية (PAK). تهتم أعماله أساسًا بالفلسفة الإفريقيّة، والحكمة، والحرّية، والعدالة، والأخلاق، والبيئة، والحقيقة - وهي التيمة التي خاض فيها مطوّلًا مع ويردو. نشر كثيرًا من المقالات التي جمّعت لاحقًا في أعمال، من قبيل:

Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy (1990),

Trends in Contemporary African Philosophy (1990).

ومن بين أعماله كذلك:

Punishment and Terrorism in Africa. Problems in the Philosophy and Practice in Punishment (1976),

The Philosophy of Liberty (1991).

أما كتاب:

Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum (Nairobi, Kampala).

فكان العمل الذي أتمه أوديرا أوروكا عشية موته في حادثة، سنة 1995. ونُشر الكتاب بعد وفاته.

أوتلاو **Outlaw (Lucius)**، ميسيسيبي، الولايات المتحدة، 1944، هو فيلسوف من أصول إفريقية. أستاذ الفلسفة ومدير برنامج الدراسات الأمريكية الأفريقية في جامعة فاندربيلت. تلقى تعليمه في بوسطن، حيث حصل على درجة الدكتوراه عام 1972. يشتغل أساسًا على القضايا العرقية في الولايات المتحدة، وعلى الفلسفة الإفريقية و«الأفريكانا فلسفة»، وماركس، والفلسفة السياسية والاجتماعية، والفلسفة الأمريكية وتاريخ الفلسفة الغربية. أعماله الرئيسية هي:

On Race and Philosophy (1996),

Critical Social Theory in the Interests of Black Folks (2005).

سير كيران **Serequeberhan (Tsenay)**، إيريتريا، 1952، هو فيلسوف أمريكي من أصول إيريترية. حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة بوسطن. درّس الفلسفة في العديد من الجامعات الأمريكية. يدرّس حاليًا في جامعة ولاية مورغان. تركّزت أعماله على الفلسفة الإفريقية والقارية. وأعماله الرئيسية هي:

The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse (1994),

Our Heritage: the Past in the Present of African-American and African Existence (2000).

وكذا الأنطولوجيا التي تحمل عنوان:

African Philosophy: The Essentials Readings (1991).

سوديبو Sodipo (John Olubi)، نيجيريا، 1935 - 1999، هو فيلسوف نيجيري. كان سوديبو عميداً لكلية الآداب والفنون في جامعة إيفه Ife من 1973 إلى 1976، ورئيساً لقسم الفلسفة من 1971 إلى 1982، ونائباً لرئيس جامعة أوغون الحكومية Ogun State University من 1982 إلى 1990. نشر مع زميله الأمريكي باري هالين Barry Hallen، كتاباً بعنوان:

Knowledge, Belief & Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy (1997).

تانغوا Tangwa (Godfrey B.)، شيسونغ، الكامرون. هو فيلسوف كامروني. بعد أن درس في الكامرون ونيجيريا، حيث حصل على درجة الدكتوراه في إيبادان عام 1984، درّس تانغوا الفلسفة، بدايةً، في جامعة إيفه (نيجيريا) قبل أن يلتحق بجامعة ياوندي I. ومجال بحثه الرئيسي هو الأخلاقيات الحيويّة. وهو عضو في الرابطة الدوليّة للأخلاقيات الحيويّة (IBA) والمبادرة الإفريقيّة للأخلاقيات الحيويّة (PABIN).

تمبلز Tempels (Placide)، بلجيكا، 1906-1977، هو مبشر بلجيكيّ. رُسم كاهناً في العام 1930، وأُرسل تمبلز في مهمة تبشيرية إلى الكونغو البلجيكية سنة 1933. غادر إفريقيا عام 1962 على إثر متاعب صحّية. وهو مؤلّف كتاب:

La Philosophie bantoue (1945).

توا Towa (Marcien)، أنديا، الكاميرون، 1931. هو فيلسوف كاميروني. ترك بصماته في الأوساط الأكاديمية الكاميرونية والفكر الإفريقيّ في السبعينيّات (1970) والثمانينيّات (1980). كان رئيساً لجامعة ياوندي. انتقد تواتيار الزنجية، لاسيما كتابات سنغور. أَلَفَ:

Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (1971),

L.S. Senghor, négritude ou servitude? (1976),

L'Idée d'une philosophie négro-africaine (1979),

Poésie de la négritude: approche structuraliste (1985).

تشيامالغا Tshiamalenga Ntumba (Marcel-Ignace)، من الكونغو البلجيكية، 1932، وهو عالم لاهوت كونغوليّ. درس في المعهد الدينيّ في كابوي. رُسم كاهناً في عام 1960 وحصل على درجة الدكتوراه في اللاهوت من جامعة لوفان الكاثوليكية سنة 1963، ثم حصل على دكتوراه ثانية في الفلسفة من جامعة فرانكفورت سنة 1980. يدرّس الفلسفة في جامعة كينشاسا منذ 1971. دُعِيَ

للمحاضرة في عددٍ من الكليّات، وكتبَ مقالاتٍ عديدة في اللاهوت
والفلسفة الإفريقيّة.

ويردو **Wiredu** (Kwasi)، كوماسي، غانا، 1931. هو فيلسوف
غانّي. التحق بجامعة غانا من 1952 إلى 1958، ثم درس في أكسفورد
من 1958 إلى 1960، حيث كتب أطروحته عن «المعرفة والحقيقة
والعقل Knowledge, Truth and Reason». في عام 1960، عمل أستاذًا
مساعدًا في جامعة نورث ستافوردشاير (إنجلترا). من 1961 إلى 1984،
درّس في جامعة غانا، ثمّ في عدد من الجامعات الإنجليزيّة والأمريكيّة،
بما فيها كلية بيركبيك (لندن)، وجامعة كاليفورنيا (لوس أنجلوس)،
وجامعة ريتشموند في فرجينيا، وكلية كارلتون (مينيسوتا)، وجامعة
ديوك (شمال كاليفورنيا)، وكذا جامعة إبادان (نيجيريا). يعمل حاليًا
أستاذًا في جامعة جنوب فلوريدا في تامبا. يهتمّ بالفلسفة الإفريقية،
والمنطق، ونظريّة المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، والحقيقة. نشر
مقالات عديدة في عددٍ من المجلّات الأوروبيّة والأمريكيّة والإفريقيّة.
أهمّ مؤلّفاته:

Philosophy and an African Culture (1980),

Cultural Universals and Particulars. An African Perspective (1996).

فضلاً عن إشرافه على:

A Companion to African Philosophy (Malden- Oxford, 2004).

المراجع

لقد وضعنا أدناه قائمةً بأهمّ الكتب والمقالات التي تناولت الفلسفة الإفريقية، بالإضافة إلى الكتب والمقالات التي ساهمت في إثراء تفكيرنا ودراستنا. في حال وُجِدَت عدة طبعات، أو نُشِرَت المقالة نفسها في أكثر من كتابٍ، فإننا نشير بالخط العريض إلى الطبعة المستخدمة.

Adotevi, Stanislas Spero

1972 *Négritude et Négrologues*, Paris, Union générale d'éditions, 306 pages; 2de édition, Le Castor astral, 1998, 216 pages.

Africa Research Group

1970, «Les études africaines en Amérique: la famille étendue. Une analyse tribale des africanistes américains. Qui ils sont. Comment les combattre», trad. fr. H. Colomer in Copans Jean, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 1975.

Aglo, John

2001, *Les Fondements philosophiques de la morale dans une société à tradition orale. Le Système «Adanu»*, Paris, L'Harmattan, 254 pages.

Akakpo, Yaovi

1998, «Une pensée prospective des «Conférences nationales» chez Fabien Eboussi-Boulaga» in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société*

civile, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 61-68.

Alternatives Sud

2003, Vol. X, n° 4: «Pour une pensée africaine émancipatrice», Louvain-la-Neuve, CETRI, Paris, L'Harmattan, 192 pages.

Amselle, Jean-Loup

1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 258 pages; 2de édition 1999, 258 pages.

Amselle, Jean-Loup et M'bokolo, Elikia (Dir.)

1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte; 2de édition revue 1999, 226 pages.

Appiah, Kwame Anthony

1992, *In My Fathers's House, New-York*, Oxford University Press, 192 pages.

1998, « The Illusion of Race » in Eze Emmanuel Chukwudi (Ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.

2004, *Thinking It Through. An Introduction to Contemporary Philosophy*, New-York, Oxford University Press, 412 pages.

2005, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 358 pages.

2006, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York Norton & Company, 196 pages.

2008, *Pour un nouveau cosmopolitisme*, Paris, Odile Jacob, 260 pages.

Arendt, Hannah

1974, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 330 pages.

Arkoun, Mohammed

1975, *La Pensée arabe*, Paris, Presses universitaires de France, Collection «Que sais-je?», n° 915, 6e éd. 2003, 92 pages.

Asad, Talal (Ed.)

1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 282 pages.

Bâ, Mariama

1979, *Une si longue lettre*, Dakar, Les Nouvelles Éditions africaines du Sénégal; Le Serpent à plumes, 2001, 164 pages.

Bahoken, Jean-Calvin

1967, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 124 pages.

Balandier, Georges

1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 4e éd. 1982, coll. «Quadrige», 530 pages.

1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, collection «Terre humaine», 292 pages.

Bancel, Nicolas

2002, «La voie étroite: la sélection des dirigeants africains lors de la transition vers la décolonisation», *Mouvements*, n° 21-22, mai-juin-juillet-août: «De la Françafrique à la mafiafrique», p. 28-40.

Bayart, Jean-François

1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, collection

«L'espace du politique», 440 pages.

1996, «L'historicité de l'État importé» in Bayart Jean-François (Dir.),

La Greffe de l'État. Les trajectoires du politique, Paris, Karthala, p. 11-39.

Bayart, Jean-François (Dir.)

1996, *La Greffe de l'État. Les trajectoires du politique*, 2, Paris, Karthala, collection «Hommes et Sociétés», 404 pages.

Bayart, Jean-François; Mbembe, Achille; Toulabor, Comi

1992, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, collection « Les Afriques », 268 pages.

Bayart, Jean-François; Ellis Stephen; Hibou Béatrice

1997, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe, collection «Espace international», 168 pages.

Beti, Mongo

1982, *Remember Ruben*, Paris, L'Harmattan,; Le Serpent à plumes, 2001, 442 pages.

Bidima, Jean-Godefroy

1987, «L'art négro-africain des "sans-espoir"», *Raison présente*, n° 82, p. 129-181. 1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la Docta Spes Africana*, Paris, Publications de la Sorbonne, 344 pages.

1995, *La Philosophie négro-africaine*, Paris, Presses universitaires de France, «Que sais-je?», n° 2985, 126 pages.

1997a, *L'Art négro-africain*, Paris, Presses universitaires de France, «Que sais-je?», n° 3226, 124 pages.

1997b, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, collection «Le bien commun», 128 pages.

1998a, «La philosophie en Afrique», *Encyclopédie philosophique universelle*, tome IV: «Le discours philosophique», Paris, Presses universitaires de France, p. 265-272.

1998b, «Introduction» à l'article «Afrique», *Encyclopédie philosophique*

universelle, tome IV: «Le discours philosophique», Paris, Presses universitaires de France, p. 814-821.

1998c, «Préférences et Références. Un aspect de la démocratisation en Afrique» in Konaté Yacouba (Dir.), État et société civile, Actes du Colloque international interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 227-240.

2000a, «L'ethnopsychiatrie et ses revers: dire la fragilité de l'Autre», *Diogène*, n° 189, Printemps, p. 89-109.

2000b, «Discours philosophiques africains: où en est le problème du droit?», *Droit et Cultures*, n° 40, p.165-186.

2000c, «Le corps, la cour et l'espace public», *Politique africaine*, n° 77, mars, p. 90-106.

2000d, «De quelques enjeux du double langage des philosophes: le courage devant l'expérience», *Diogène*, n° 192, Hiver 2000-Mai 2001, p. 114-128.

2002a, «Introduction. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens», *Rue Descartes*, n° 36, p. 7-18.

2002b, «L'acte de juger et le magistrat: de la pré-compréhension à l'occasion», *Rue Descartes*, n° 36, p. 181-200.

2003, «Rationalités et procédures juridiques en Afrique», *Diogène*, n° 202, p. 81-97.

2004a, «Souleymane Diagne. Le penseur de la traduction», *Le Nouvel Observateur*, Hors-Série, n° 57: «25 grands penseurs du monde entier», décembre 2004-janvier 2005, p. 22-25.

2004b, «Kwame Appiah. L'ambassadeur de l'universel», *Le Nouvel Observateur*, Hors-Série, n° 57: «25 grands penseurs du monde entier», décembre 2004-janvier 2005, p. 58-61.

2004c, «Philosophy and Literature in Francophone Africa» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford,

Blackwell Publishing, p. 549-559.

2005a, «Internet et le monde académique africain», *Diogène*, n° 211, juillet- septembre, p. 117-125.

2005b, «Droits et colonisations en Louisiane: rencontres, interprétations, défis» in Kodjo-Grandvaux Séverine et Koubi Geneviève (Dir), *Droit & Colonisation*, Bruxelles, Bruylant, p. 223-238.

2005c, «La Nature en Afrique: trajets et projets», *Africa e Mediterraneo*, n° 53: Filosofia in Africa, décembre, disponible sur internet à l'adresse suivante: <http://www.africaemediterraneo.it/documents/Bidima.pdf>.

2011, «Philosophies, démocraties et pratiques: à la recherche d'un «universel latéral»», in *Critique*, n° 771-772: «Philosopher en Afrique», août-septembre, p. 672-686.

Blanckaert, Claude (Dir.)

2001, *Les Politiques de l'anthropologie. Discours et pratiques en France (1860- 1940)*, Paris, L'Harmattan, 494 pages.

Bourgeois, Bernard

1995, *La Philosophie allemande classique*, Paris, Presses universitaires de France, collection «Que sais-je?», n° 1466, 128 pages.

Boutot, Alain

1995, *La Pensée allemande moderne*, Paris, Presses universitaires de France, collection «Que sais-je?», n° 2991, 128 pages.

Cabrillac, Rémy

2003, *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 5^e édition, collection «Cours Dalloz», série « Droit privé», 246 pages.

Carbonnier, Jean

2001, *Flexible Droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 10^e édition, 494 pages.

Cauly, Olivier

1998, *Les Philosophies scandinaves*, Paris, Presses universitaires de France, collection «Que sais-je?», n° 3308, 128 pages.

Ceesay, Olivia

1998, «State and Civil Society in Africa» in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, 123-130.

Césaire, Aimé

1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 58 pages.

Chrétien, Jean-Pierre; Prunier, Gérard (Dir.)

1989, *Les Ethnies ont une histoire*, Paris, Éditions Karthala, 436 pages.

Coetzee, Pieter H.

1998, *The African Philosophy Reader*, London and New York, Routledge, 468 pages.

Colas, Dominique

2004, *Races et racismes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 764 pages.

Copans, Jean

1975, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspero, 478 pages.

1990, «La banalisation de l'État africain. À propos de L'État en Afrique de J.-F. Bayart», *Politique africaine*, n° 37, mars, p. 95-101.

Crépon, Marc

1996, *Les Géographies de l'esprit*, Paris, Payot, 1996, 426 pages. 1998, «L'idée de "philosophie nationale"», *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, volume IV: «Le discours philosophique», p. 253-265.

Crocker, David A.

2000, «Retribution and Reconciliation», *The report of the Institute for Philosophy and Public Policy*, 20.1, disponible sur internet à l'adresse suivante: http://www.puaf.umd.edu/IPPP/WinterSpring00/retribution_and_reconciliation.htm

Cusset, François

2003, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 368 pages.

Danquah, Joseph Boakye

1944, *The Akan Doctrine of God*, London, Redhill, Lutterworth Press, 206 pages.

Darbon, Dominique; Du Bois De Gaudusson, Jean

1997, *La Création du droit en Afrique*, Paris, Karthala, collection «Hommes et Sociétés», 496 pages.

Deckeyser, A.

«Sagesses africaines du jour et de la nuit», disponible sur internet: <http://www.afrology.com/soc/pdf/aubin.pdf> > ou < <http://www.afrology.com/soc/sages.html>

Dedieu, Jean-Philippe

2003, «Les élites africaines, enjeu de la diplomatie scientifique des États-Unis», *Politique étrangère*, n° 1, Printemps, p. 119-131.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix

1991, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 206 pages.

Delfour-Samama, Odile

2005, «Vers une appropriation privée de la biodiversité» in Kodjo-Grandvaux Séverine et Koubi Geneviève (Dir.), *Droit et Colonisation*, Bruxelles, Bruylant.

Derrida, Jacques

1967, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 448 pages.

Dewey, John

1920, *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais (USA) par P. Di Mascio, Publications de l'Université de Pau, Farrogo/Éditions Léo Scheer, 2003, 174 pages.

Diagne, Souleymane Bachir

1985, «Sur le concept d'identité» in Diemer Alwin et Hountondji Paulin (Ed.), *Africa and the problem of its identity*, Frankfurt am Main – Bern – New- York, Verlag Peter Lang, p. 43-49.

1986, «Difficultés de la notion d'universalité latérale», *Bayreuth African Studies Series*, n° 4: «Approaches to African Identity», University of Bayreuth, p. 5-20

1989, *Boole. L'oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Belin, collection «Un savant, une époque», 262 pages.

1991, *Logique pour philosophes*, Dakar, N.E.A.S., 136 pages.

1996, «Tolérance et hospitalité» in *Jusqu'où tolérer?*, Textes réunis et présentés par Roger-Pol Droit, Paris, Le Monde Éditions.

1998a, «Le sens du temps» in Diagne Souleymane Bachir et Kimmmerle Heinz (Dir.), *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*, Amsterdam, Rodopi, p. 5-10.

1998b, «A square for human rights all over the world» in Mayor Federico (ed.), *Taking action for human rights in the twenty-first century*, Paris, Unesco Publishing, p. 142-147.

1998c, «Sociétés urbaines en Afrique de l'Ouest: Le discours des valeurs et la corrosion du sens» in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 157-162.

- 2000a, *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de prospectives*, Dakar, Codesria, Collection «État de la littérature», 64 pages.
- 2000b, «Revisiter “La Philosophie bantoue”: L’idée d’une grammaire philosophique», *Politique africaine*, n° 77: «Philosophie et politique en Afrique», Paris, Karthala, p. 44-53.
- 2001, *Islam et société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve & Larose, 160 pages.
- 2002a, *100 mots pour dire l’Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 88 pages.
- 2002b, «La leçon de musique. Réflexions sur une philosophie de la culture» in Diop Moma-Coumba (Dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Éditions Karthala, Collection «Hommes et Sociétés», p. 243-259.
- 2003, «Islam et philosophie: leçons d’une rencontre», *Diogène*, n° 202, avril- juin, p.145-151.
- 2004a, «Precolonial African Philosophy in Arabic» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell, p. 66-77.
- 2004b, «Islam in Africa: Examining the Notion of an African Identity within the Islamic World» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 374-383.
- 2005, «La force de vivre et l’utopie du post-humain», *Diogène*, n° 209, jan- vier-mars, p. 118-125.
- 2010, *Comment philosopher en Islam*, Paris, Panama, 2008, 236 pages.
- 2011, *Bergson post-colonial. L’élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Eds., 126 pages.

Diagne, Souleymane Bachir (Dir.)

1991, *La Culture du développement*, Dakar, Codesria, Série des Livres du Codesria, 136 pages.

1995, *Autour de la méthode (de Descartes à Feyerabend)*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, Collection «Episteme», 184 pages.

1997, *Gaston Berger, introduction à une philosophie de l'avenir*, Dakar, N.E.A.S., 184 pages.

Diagne, Souleymane Bachir; Ossebi, Henry

1995, *The Cultural Question in Africa. Issues, Politics and Research Prospects*, Dakar, Codesria, Working Paper 3/96, 66 pages

Diagne, Souleymane Bachir; Kimmerle, Heinz (Dir.)

1998, *Time and development in the thought of Subsaharan Africa*, Amsterdam, Rodopi, 328 pages.

2011, *Philosopher en Afrique*, Revue Critique, tome LXVII-n°771-772, Paris, Les éditions de Minuit, 126 pages.

Diaw, Aminata

1998, «Repenser la société civile» in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 283-288.

2002, «Entre l'État et la Nation: L'impossible lieu d'énonciation du politique en Afrique», disponible sur internet à l'adresse suivante: http://www.codesria.org/Archives/ga10/Abstracts%20GA%201-5/civil_society_Diaw.htm

2004, «Nouveaux contours de l'espace public en Afrique», *Dio-gène*, n° 206, avril-juin 2004, p. 37-46.

Diawara, Manthia

1990, «Reading Africa Through Foucault: V.Y. Mudimbe's Re-Affirmation of the Subject», *Quest*, Vol. IV, n° 1, June, p. 79-92.

Dibi Kouadio, Augustin

1994, *L'Afrique et son autre: la différence libérée*, Abidjan, Ed. Strateca diffusion, 92 pages.

Dick, Anne-Lyse

2005, «La Chine hors de la philosophie. Essai de généalogie à partir des traditions sinologique et philosophique françaises au XIXe siècle», *Revue Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 13-47.

Diemer, Alwin (Ed.)

1978, *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa. Wednesday, August 30, 1978*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, 58 pages.

Diemer, Alwin; Hountondji, Paulin (Ed.)

1985, *Africa and the problem of its identity*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New-York, 280 pages.

Diop, Cheikh Anta

1955, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine; 3e édition 1979, 392 pages.

1981, *Civilisation ou barbarie, Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 526 pages.

Diouf, Mamadou

1998, «La société civile en Afrique: Histoire et actualité» in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1. Coetzee Pieter H. & Roux Abraham Pieter Jacob (Ed.), p. 179-202.

Diouf, Mamadou; Fotê, Harris Memêl; Mbembe, Achille

1997, «L'état-civil de l'État en Afrique. Conversation entre Mamadou Diouf, Harris Memêl Fotê et Achille Mbembe» in GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala.

Dorigny, Marcel

2005, «Aux origines: l'indépendance d'Haïti et son occultation» in Blanchard Pascal, Bancel Nicolas et Lemaire Sandrine (Dir.), *La Fracture coloniale*, Paris, La Découverte, p. 45-56.

Eboussi-Boulaga, Fabien

1968, «Le Bantou problématique», *Présence Africaine*, n° 66, p. 4-40.

1976, «L'identité négro-africaine», *Présence Africaine*, n° 99-100, p. 3-18.

1977, *La Crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 240 pages.

1993, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, collection «Les Afriques», 230 pages.

1997, *La Démocratie de transit en Cameroun*, Paris, L'Harmattan, collection «Études Africaines», 456 pages.

1998, «Redéfinition anthropologique de la démocratie» in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 151-156.

Elias, Taslim Olawale

1961, *La Nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, trad. fr. de Decouflé et Dessau, 2de édition 1998, 326 pages.

Evans-Pritchard, Edward Evan

1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livehood and political institutions of a Nilotic People*, Londres, O.U.P., Paris, Gallimard, 1968, trad. fr. de Louis Evrad, 272 pages.

Extrême Orient – Extrême Occident,

2005, n° 27: «Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question», préparé par Anne Cheng, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 176 pages.

Eze, Emmanuel Chukwudi

1997, *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Malden, Blackwell, 384 pages.

2000a, in dialogue with Lewis R., «African Philosophy at the Turn of Millennium», <http://www.polylog.org>, themes 2.

2000b, «Democracy or consensus? Response to Wiredu», <http://them.poly-log.org/2/fee-en.htm>

2001, *Achieving our Humanity: The Idea of the Postracial Future*, New York, London, Routledge, 288 pages.

Eze Emmanuel, Chukwudi (ed.)

1998, *African Philosophy: An Anthology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers, 494 pages.

Fanon, Frantz

1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Le Seuil, 224 pages.

Fauvelle, François-Xavier

1996, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 238 pages.

Fisch, John

1992, «Law as a Means and as an End: Some Remarks on the Function of European and Non-European Law in the Process of European Expansion» in Mommsen Wolfgang Justin et De Moor Jaap A. (Ed), *European Expansion and Law*, Oxford/New-York, Berg Publishers, p. 15-38.

Fløistad, Guttorm (Ed.)

1987, *Contemporary Philosophy. A New Survey*, Volume 5: *African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 312 pages.

Foucault, Michel

1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 400 pages.

Galaty,

1982, «Being Massai, Being People of Cattle. Ethnic Shifters in East Africa», *American Ethnologist*, 9 (1), February, p. 1-20.

Gbadegesin, Segun

1991, *African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*, New York, Peter Lang, 298 pages.

GEMDEV

1997, *Les Avatars de l'État en Afrique*, Paris, Karthala, collection «Hommes et sociétés», 388 pages.

Gonidec, Pierre-François

1968, *Les Droits africains. Évolution et sources*, Paris, I.GDJ, 280 pages.

1984, *L'État africain*, Paris, I.GDJ, 2e éd. remaniée, 362 pages.

Gough, Kathleen

1968, «Des propositions nouvelles pour les anthropologues», trad. fr. J. Copans in Copans Jean, *Anthropologie et impérialisme*, Paris, Maspéro, 1975, 478 pages.

Granness, Anke; Kresse, Kai (Eds.)

1997, *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 268 pages.

Guillaumin, Colette

1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, La Haye, Mouton, 248 p.

Guisse, Youssouph Mbargane

1979, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar, Abidjan, Lomé, Les Nouvelles Éditions Africaines, 186 pages.

Guy, Alain

1995, *La philosophie espagnole*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Que sais-je?», n° 3008, 126 pages.

Gyekye, Kwame

1987, *An essay on African philosophical thought. The Akan conceptual scheme*, Cambridge, Cambridge University Press, 246 pages.

1988, *The Unexamined Life. Philosophy and the African Experience*, Accra, Ghana Universities Press, 36 pages.

Hadot, Pierre

1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Éditions Gallimard, Collection «Folio essais», 462 pages.

2001, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Librairie Générale Française, Collection «Le livre de poche. Biblio essais», 280 pages.

Hallen, Barry

2000, *The Good, the Bad, and the Beautiful. Discourse about Values in Yoruba Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 202 pages.

2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 134 pages.

Hallen, Barry et Sodipo, J. Olubi

1986, *Knowledge, Belief, and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 1^e édition 1986, with a new foreword by W.V.O. Quine, 1997, 182 pages

Hartland, Edwin Sidney

1924, *Primitive Law*, Port Washington, Kennikat Press, 222 pages.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1970, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, éd. de 1970, 332 pages.

Hobhouse, Leonard Trelawney

1924, *Social Development: Its Nature and Conditions*, London, Routledge/ Thoemmes Press, 348 pages.

Hountondji, Paulin

1967, «Charabia et mauvaise conscience», *Présence Africaine*, n° 61, p. 11-31.

1977, Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspero, 258 pages; Yaoundé, Éditions CLE, 1980, 258 pages.

1982, «Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste», *Les Études philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, oct-déc 1982, p. 393-406.

1989, «L'effet Tempels», *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Presses universitaires de France, volume I: «L'univers philosophique», p. 1472-1480.

1997, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Éditions du Flamboyant, 300 pages.

Hountondji, Paulin (Dir.)

1994, *Les savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria, 356 pages.

Iqbal, Muhammad

1955, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Maisonneuve, trad. E. de Vitray-Meyerovitch, 220 pages; Paris, Éditions du Rocher, 1996, 220 pages.

Janz, Bruce B.

2002, «The Territory is Not the Map: Place, Deleuze, Guattari, and African Philosophy», *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March, p. 1-17.

Jolivet, Elen

2003, *L'ivoirité. De la conceptualisation à la manipulation de l'identité ivoirienne*, <http://www.rennes.iep.fr/html/Fauvet/Memoires-03/jolivet.pdf>

Kagabo, Liboire

1998, «La démocratisation en Afrique: l'impératif éthique» in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 79-90.

Kagamé, Alexis

1956, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, tome XII, fasc.; Johnson Reprint Corporation, New-York, 1966, 448 pages.

1976, *La philosophie bantou comparée*, Paris, Présence Africaine, 334 pages.

Kalumba, Kibujjo M.

2002, «A Critique of Oruka's Philosophic Sagacity», *Philosophia Africana*, Vol. 5, n° 1, March, p. 33-42.

Karp, Ivan and Masolo, Dismas A.

2000, *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 278 pages.

Kelbessa, Workineh

2004, «La réhabilitation de l'éthique environnementale traditionnelle en Afrique», *Diogène*, n° 207, juillet-septembre, p. 20-42.

Ki-Zerbo, Joseph

1962, «La personnalité négro-africaine», *Présence Africaine*, n° 41, 2e trim., p. 137-144.

Kimmerle, Heinz

«African sages and proverbs. Introduction», <http://home.concepts-ict.nl/~kimmerle/sage.htm>

Kodjo-Grandvaux, Séverine

2005, «Discours coloniaux et réception des droits africains: entre négation et (re)construction» in Kodjo-Grandvaux Séverine et Koubi Geneviève (Dir.), *Droit et Colonisation*, Bruxelles, Bruylant, collection «Droits, Territoires, Cultures», p. 53-78.

2006, «De la peur au désir de penser la philosophie africaine» in Enriquez Eugène, Haroche Claudine et Spurk Jan (Dir.), *Désir de penser, Peur de penser*, Lyon, Éditions Paragon/Vs, p. 246-269.

2011, «Vous avez dit “philosophie africaine”?», in *Critique*, n° 771-772: «Philosopher en Afrique», Août-Septembre, p. 613-623.

Kolawale, Mary

1997, *Womanism and African Consciousness*, Trenton, N.J., African Word Press, 216 pages.

Konaté, Yacouba

1998, «Société civile et énergie sociale» in Konaté Yacouba (Dir.), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998 Quest, Vol. XII, n° 1, p. 17-24.

Konaté, Yacouba (Dir.)

1998, *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, 1998, 306 pages.

Lafon, Jacques

2001, *Itinéraires de l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale*, Paris, Publications de la Sorbonne, «De Republica – 5», 352 pages.

Lalèyê, Issiaka Prosper

1970, *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle Yoruba.*

«Approche phénoménologique», Bern, H. Lang et Cie, 250 pages.

1975, *La philosophie? Pourquoi en Afrique?*, Bern, Peter Lang, 66 pages.

Leclerc, Gérard

1972, *Anthropologie et colonialisme. Essai sur l'histoire de l'africanisme,*

Paris, Fayard, 256 pages.

Le Roy, Étienne

1996, «L'odyssée de l'État», *Politique africaine*, n° 61, mars, p. 5-17.

1997, «La formation de l'État en Afrique, entre indigénisation et inculturation» in GEMDEV, *Les avatars de l'État en Afrique*, Paris, Éditions Karthala, p. 7-21.

2004, *Les Africains et l'Institution de la Justice. Entre mimétisme et métissages*, Paris, Dalloz, Collection « États de droits. Regards sur la justice », 284 pages.

Llyod, Geoffrey

2005, «“Philosophy”: what did the Greeks invent and is it relevant to China?», *Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 149-160.

Lonsdale, John

1996, «Ethnicité, morale et tribalisme politique», *Politique africaine*, n° 61, mars, p. 98-115.

Lowie, Robert Harry

1920, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 472 pages.

Kasanda, Lumembu, Albert

2003a, «Leurres et lueurs de la philosophie africaine», *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p.7-20.

2003b, «L'avenir de la philosophie africaine et de son enseignement», *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p.85-106.

Mabe, Jacob Emmanuel

2002, «La réception de la philosophie africaine en Allemagne», *Rue Descartes*, n° 36, 2002, p. 107-114.

Mangeon, Anthony

2004, *Lumières noires, Discours Marron, Indiscipline et Transformations du savoir chez les écrivains noirs américains et africains; itinéraires croisés d'Alain Leroy Locke, V.Y. Mudimbe, et de leurs contemporains* (897 pages), thèse soutenue à l'Université de Cergy-Pontoise le 17 décembre 2004.

2010, *La Pensée noire et l'Occident. De la bibliothèque coloniale à Barack Obama*, Sulliver, 302 pages.

Masolo, Dismas A.

1994, *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 316 pages.

2004 «African Philosophers in the Greco-Roman Era» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 50-65.

Maurier, Henry

1985, *Philosophie de l'Afrique noire*, Anthropos-Institut, Saint-Augustin, 1985, 280 pages.

Mbandi Alexandre,

2003, «La problématique de l'identité et des définitions de la philosophie africaine», *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 21-34.

Mbembe, Achille

1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Éditions Karthala, 222 pages.

1999a, «Du gouvernement privé indirect», *Politique africaine*, n° 73, mars, p. 103-121.

1999b, «À la lisière du monde: Frontières, territorialité et souveraineté en Afrique», *Bulletin du CODESRIA*, p. 47-77.

2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Éditions Karthala, 2000, nouvelle éd. revue et augmentée 2005, 294 pages.

Meek, Charles Kingsley

1931, *A Sudanese Kingdom: An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, London, Paul Kegan, 582 pages.

Merle, Isabelle

2002, «Retour sur le régime de l'indigénat: Genèse et contradictions des principes répressifs dans l'Empire français», *French Politics, Culture and Society*, vol. 20, n° 2, Summer, p. 77-97.

Mia-Musunda, Milebamane

1976, «Le viol de l'identité négro-africaine», *Présence Africaine*, n° 98, 2e trim., p. 8-37.

Moffa, Claudio

1997, «L'ethnicité en Afrique: l'implosion de la « question nationale » après la décolonisation», *Politique africaine*, n° 66, juin, p. 101-114.

Morgan, Lewis Henry

1878, *Ancient Society*, New-York, Tucson, University of Arizona Press, 1985, 592 pages.

Mouralis, Bernard

1981, *L'œuvre de Mongo Beti*, Éditions Saint Paul, 128 pages.

1988, *V.Y. Mudimbe ou le Discours, l'Écart et l'Écriture*, Paris, Présence Africaine, 144 pages.

More, Mabogo P.

1998, «Outlawing Racism in Philosophy: On Race and philosophy» in Coetzee Pieter H. & Roux Abraham Pieter Jacob (Ed.), *The African Philosophy Reader*, London and New York, Routledge, p. 364-373.

Mudimbe, Valentin Yves/Vumbi Yoka

1973, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Age d'homme, 154 pages.

1979, *L'écart*, Paris, Présence Africaine, 160 pages.

1982, *L'odeur du père. Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 204 pages.

1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 254 pages.

1994a, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 252 pages.

1994b, *Les corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris, Présence Africaine, 228 pages.

1997, *Tales of Faith. Religion as Political Performance in Central Africa*, London, Atlantic Highlands (N.J.), Athlone Press, 246 pages.

Murungi, John

2004, «The Question of an African Jurisprudence: Some Hermeneutic Reflections» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden- Oxford, Blackwell Publishing, p. 519-526.

Nanema, Jacques

2003, «Philosopher aujourd'hui en Afrique: obstacles et enjeux pour un développement approprié», *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 61-83.

Ndaw, Alassane

1983, *La Pensée africaine*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines, 1983, 284 pages.

9 de Cœur

2005 «Arts africains contemporains», n° 4.

Ngoma Binda, Elie Henri

2003, «L'exigence d'un patriotisme philosophique africain», *Alternatives sud*, Vol. X, n° 4, p. 35-48.

Niane, Djibril Tamsir

1998, «L'État et l'émergence de la société civile» in Konaté Yacouba (Dir), *État et société civile*, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, *Quest*, Vol. XII, n° 1, p. 169-178.

Njoh-Mouelle, Ébénézer

1970, *De la médiocrité à l'excellence: Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions Clé, 224 pages.

Nkot, Pierre Fabien

2005, *Usages politiques du droit en Afrique. Le cas du Cameroun*, Bruxelles, Bruylant, Collection «Droits, territoires, cultures», 212 pages.

Obanda, Simon

2002, *Re-création de la philosophie africaine. Rupture avec Tempels et Kagame*, Bern, Peter Lang, 190 pages.

Obenga, Théophile

1972, «Esquisse d'une morphologie de l'histoire africaine», *Présence Africaine*, n° 83, p. 9-32.

2004, «Egypt: Ancient History of African Philosophy» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 31-49.

Ochieng'-Odhiambo, Frederik

2002, «The Evolution of Sagacity: The Three Stages of Oruka's Philosophy», *Philosophia Africana*, vol. 5, n° 1, mars, p. 19-32.

Odera Oruka, Henry

1972a, «Mythologies as 'African Philosophy'», *East Africa Journal*, 10; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning: Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 23-34.

1972b, «The Meaning of Liberty», *Cahiers philosophiques africains*, Lubumbashi, p. 144-171.

1973a, «Black Consciousness», *Joliso*, Nairobi, n° 1, p. 13-24.

1973b, «Black Aesthetics by Charles Mangua – A Review», *Joliso*, Vol. 1, n° 2. 1974, «Philosophy and Other Disciplines», *Thought and Practice*, p. 26-30; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning: Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 35-46.

1975a, «The Fundamental Principles in the Question of 'African Philosophy'», *Second Order: An African Journal of Philosophy*, vol. IV, n° 1, p. 44-55. 1975b, «Truth and Belief», *Universitas*, Legon, Accra, March.

1976, *Punishment and Terrorism in Africa. Problems in the Philosophy and Practice in Punishment*, Kampala, Nairobi, Dar Es-Salaam, East African Literature Bureau, 112 pages.

1978a, «Four Trends in Current African Philosophy», 16th World Congress of Philosophy, Dusseldorf, august; in Odera Oruka Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 1990, p. 13-23.

1978b, «On Philosophy and Humanism» in Wahba Mourad (Ed.), *Philosophy and Civilization*, Cairo, p. 117-125.

1983a, «Philosophy and Culture», lecture at Marquette University, Milwaukee, nov. 2; in Odera Oruka Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 1990.

- 1983b, «Sagacity in African Philosophy», *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII, n° 4, Dec., p. 283-393.
- 1984, «Philosophy in English-Speaking Africa», *Nuova Secondaria*, n° 10; in Odera Oruka Henry, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 1990, p. 23
- 1985, «Ideology and Truth», *Praxis International*, Vol. 5, n° 1, April, p. 35-77
- 1986-88, «Sagacity in Development»; in Odera Oruka Henry, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, 1990, p. 57-65.
- 1987, «African Philosophy: A Brief Personal History and Current Debate» in Fløistad Guttorm (Ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey, Volume 5: African Philosophy*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, p. 45-77
- 1988a, «For the Sake of Truth», *Quest*, Vol. II, n° 2, Dec., p. 3-22.
- 1988b, «Vier Fragen Zur Philosophie in Africa, Asia und einamericks» in Wimmer Franz Martin, (Ed.), *Passagen Verlag Ges*, M.L.H. Wein, p. 13-34
- 1989a, *The Rational Path: A Dialogue on Philosophy, Law, Religion*, Nairobi, Standard Textbooks Graphics and Pub., 58 pages.
- 1989b, «The Philosophy of Foreign Aid: A Question of the Right to a Human Minimum», *Praxis International*, p. 465-475.
- 1990a, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, 312 pages.
- 1990b, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 178 pages.
- 1990c, *Ethics: A Basic Course for Undergraduate Students*, Nairobi University Press, 150 pages.

1990d, «Sage Philosophy: the Basic Questions and Methodology» in Odera Oruka Henry, Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Leiden, E.J. Brill, p. 27-38.

1990e, «My Strange Way to Philosophy» in International Institute Of Philosophy (Ed.), Philosophers on Their Own Works, vol. 14, Peter Lang; disponible in Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum, Nairobi, Kampala, East African Education Publishers, p. 281-297.

1990f, «Mythology, Philosophy and Science» in Odera Oruka Henry Trends in Contemporary African Philosophy, Nairobi, Shirikon Publishers, p. 1-13.

1990g, «Fundamental Questions and the Future» in Odera Oruka Henry, Trends in Contemporary African Philosophy, Nairobi, Shirikon Publishers.

1990i, «Cultural Fundamentals in Philosophy. Obstacles in Philosophical Dialogues», Quest, Vol. IV, n° 2, December, p. 20-37.

1991a, Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy, Nairobi, ACTS Press, 272 pages.

1991b, The Philosophy of Liberty, Nairobi, Standard Textbooks Graphics and Publishing, 88 pages.

1993, «African Philosophy in the 1990's. (The Price and Gain of a Debate)», Seminar on Philosophy and Critical Inquiry, Nairobi, April 26-30 1993 and Uppsala Institute of Philosophy, 2nd June 1993; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), Sagacious Reasoning, Henry Odera Oruka in Memoriam, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 101-118.

1994a, Philosophy, Humanity and Ecology, vol I: Philosophy of Nature and Environmental Ethics, Nairobi, ACTS Press, 368 pages.

1995, «Mahatma Gandhi and Humanism in Africa», 125th anniversary of Mahatma Gandhi's Birth, New Delhi, Sept. 23-25 1995; in Graness Anke et Kresse Kai (Eds.), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Orika in Memoriam*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1997, p. 133-138.

1997, *Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum*, Nairobi, Kampala, East African Education Publishers, 326 pages.

Odera Orika, Henry et Masolo, Dismas A. (Dir.)

1983, *Philosophy and Cultures*, Nairobi, Bookwise, 178 pages.

Odera Orika, Henry et Juma, Calestous

1994b, «Ecophilosophy and Parental Earth Ethics (On the Complex Web of Being)», in Odera Orika Henry, *Philosophy, Humanity and Ecology*, vol I: *Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, Nairobi, ACTS Press, p. 115-129.

Outlaw Lucius,

1990, «Deconstructive and reconstructive challenge» in Odera Orika Henry, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E.J. Brill, p. 223-248.

1996, *On Race and Philosophy*, New York, London, Routledge, 264 pages.

1998, «African, African American, Africana Philosophy» in Eze Emmanuel Chukwudi (Ed.), *African Philosophy: An Anthology*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.

2004, «Africana Philosophy: Origins and Prospects» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 90-98.

Poirier, Jean

1968, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, Collection « La Pléiade », 1924 pages.

Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, Jocelyne

1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 270 pages.

Ramose, Mogobe B.

2001, «An African perspective on justice and race», <http://www.polylog.org>, Issue 3: «Social Justice in intercultural Perspective. Voices from the South».

Rettová, Alena

2002, «The Role of African Languages in African Philosophy», *Rue Descartes*, n° 36, p. 129-150.

Ricœur, Paul

1995, *Le Juste 1*, Paris, Éditions Esprit, Série «Philosophie», 222 pages.

Robinet, André

1966, *La philosophie française*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Que sais-je?», n° 170, 6e édition révisée 1996, 126 pages.

Rolland, Louis et Lampué, Pierre

1936, *Précis de législation coloniale (Colonies, Algérie, Protectorats, Pays sous mandat)*, Paris, Dalloz, 2e édition, 534 pages.

Rouland, Norbert

1995, *L'Anthropologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2e éd. corr., Collection «Que sais-je?», n° 2528, 128 pages.

RUE DESCARTES,

2002, n° 36: «Philosophies africaines: Traversées des expériences», Paris, Presses universitaires de France, 200 pages.

Salomone, Frank A.

1985, «Colonialism and the emergence of Fulani identity», *Journal of Asian and African Studies*, 20, p. 193-202.

Sanders, Antonius Johaness

1997, «La production de droit au Botswana» in Darbon Dominique et Du Bois De Gaudusson Jean, *La création du droit en Afrique*, Paris, Éditions Karthala.

Sasso, R. et Villani A. (Dir.)

2003, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis n° 3, Paris, Vrin, 96 pages.

Senghor, Leopold Sedar

1964, *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 448 pages.

Serequeberhan, Tsenay

1991, *African Philosophy. The Essential Readings*, New York, Paragon House, 262 pages.

1994, *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*, New York, London, Routledge, 170 pages.

Shelton, Austin J.

1963, «Le principe cyclique de la personnalité africaine», *Présence Africaine*, n° 45, 1er trim., p.64-78.

Sibeud, Emmanuelle

2002, *Une science impériale pour l'Afrique? La construction des savoirs africanistes en France (1878-1930)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 356 pages.

Sine, Babacar D.

1974, «Esquisse d'une réflexion autour de quelques éléments de «philosophie» wolof», *Présence Africaine*, n° 91, 3e trim., p. 26-40.

Stamm, Anne

1999, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 170 pages.

Tangwa, Godfrey B.

2004, «Some African Reflection on Biomedical and Environmental Ethics» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 387-395.

Teffo, Joe

2004, «Democracy, Kindship, and Consensus: A South African Perspective» in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, p. 443-449.

Tempels, Placide

1949, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, éd. fr., 126 pages.

Terray, Emmanuel (Dir.)

1987, *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, Collection «Logiques sociales», 418 pages.

Thiam, Awa

1979, *Paroles aux négresses*, Paris, Denoël/Gonthier, 190 pages.

Thoraval, Joël

1994, «De la philosophie en Chine à la « Chine » dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise?», *Esprit*, n° 201, mai, p. 5-39.

2005, «Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain», *Extrême Orient – Extrême Occident*, n° 27, p. 91-120.

Timacheff, Nikolaï Sergeevitch

1939, *Introduction à la sociologie juridique*, Paris, A. Pedone, 350 pages.

Todorov, Tzvetan

1982, « Comprendre une culture: du dehors/du dedans », *Extrême-Orient – Extrême-Occident*, n° 1, p. 9-15.

Towa, Marcien

1971, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, Yaoundé, Éditions Clé, 78 pages.

1976, Léopold Sédar Senghor, négritude ou servitude?, Yaoundé, Éd. Clé, 116 pages.

1979a, L'idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, Éditions Clé, 120 pages.

1979b, « Proposition sur l'identité culturelle », *Présence Africaine*, n° 109, 1er trim., p. 82-91.

Tshiamalenga Ntumba, Ignace-Marcel

1985, « Y a-t-il un mythe du mythe? », *Diogène*, n° 132, oct-déc..

Vanderlinden, Jacques

1983, Les systèmes juridiques africains, Paris, PUF, Collection « Que sais-je? », n° 2103, 128 pages.

Verschave, François-Xavier

2004, De la Françafrique à la Mafrafrique, Bruxelles, Éditions Tri-bord, Collection « Flibuste », 70 pages.

Wamala, Edward

2004, « Government by Consensus: An Analysis of a Traditional Form of Democracy » in Wiredu Kwasi, *A Companion to African Philosophy*, Malden- Oxford, Blackwell Publishing, p. 435-442.

Wiredu, Kwasi

1972a, «On an African Orientation in Philosophy», *Second Order: An African Journal of Philosophy*, Ile-Ife, University of Ife Press, July; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 26-36.

1972b, «Philosophy, Mysticism and Rationality», *Universitas*, Legon, March; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 99-110.

1973, «Truth as opinion», *Universitas*, Legon, March 1973; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 111-123.

1974a, «To be is to be known», *Legon Journal of the Humanities*, University of Ghana, vol. I, 1974a; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 124-138.

1974b, «What is philosophy?», *Universitas*, Legon, March 1974b; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 139-173.

1976a, «In defence of opinion» [titre d'origine «On behalf of opinion: a rejoinder»], *Universitas*, Legon, May/November 1976a; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 174-188.

1976b, «How Not to Compare African Traditional Thought With Western Thought», *Ch'indaba*, Accra, July/December 1976b; in Wiredu Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 1980, p. 37-50.

1980, *Philosophy and an African Culture*, London, Cambridge University Press, 240 pages.

1985, «Problems in Africa's Self-Identification in the Contempo-

rary World» in Diemer Alwin et Hountondji Paulin (Ed.), Africa and the problem of its identity, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New-York

1987, «The concept of mind with particular reference to the language and thought of the Akans» in Fløistad Guttorm (Ed.), Contemporary Philosophy. A New Survey, Volume 5: African Philosophy, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, p. 153-180.

1994, «Philosophy, Humankind and the Environment» in Odera Oruka Henry, Philosophy, Humanity and Ecology, vol I: Philosophy of Nature and Environmental Ethics, Nairobi, ACTS Press, p. 30-48.

1996, Cultural Universals and Particulars. An African Perspective, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 256 pages.

1998, «The State, Civil Society and Democracy in Africa» in Konaté Yacouba (Dir.), État et société civile, Actes du Colloque International Interdisciplinaire, Abidjan, Côte d'Ivoire, 13-18 juillet 1998, Quest, Vol. XII, n° 1, p. 241-252.

2002, «Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections», Rue Descartes, n° 36, p. 53-64.

2004, A Companion to African Philosophy, Malden-Oxford, Blackwell Publishing, 588 pages.

Yai, Olabiyi J. et Hazoume, Guy

1968, «Brèves remarques sur «Charabia et mauvaise conscience»», Présence Africaine, n° 66, p. 41-48.

متبة
t.me/soramnqraa

سيفرين كودجو غرانفو

فلسفات إفريقيّة

لا تقع الفلسفة الإفريقيّة إلى اليوم في منطقة اللبس وعدم الفهم فحسب، بل إنَّها ما تزال ضحيّة سوء فهم مزدوج، ضحيّة سوء فهم الدارسين الغربيّين، وضحيّة سوء فهم الفلاسفة من أبناء القارة الإفريقيّة أنفسهم.

ومن هذه الزاوية فإنّ هذا الكتاب، كتابُ فارُق، يشكّل أوّل دراسة مُلمّة بالفلسفة الإفريقيّة، لا تقاربه من خلال مقولات الوحدة والثبات والتّشابه، بل عبر مقولات التّعدد والتّرحّل والعبور والاختلاف. وهي مقولات تكثّفها سيفرين كودجو غرانفو في العنوان نفسه «فلسفات إفريقيّة».

إنّهُ دعوة إلى التّفكير في الفلسفات الإفريقيّة على نحوٍ مغاير، التّفكير فيها بوصفها فلسفات متّرحّلة، فلسفات ما تنفكّ تبني نفسها وتُفكّكها، في كلّ مرّة، ساعية إلى أن تكون عبورًا، ونقطةً للاتّقاء وللمغايرة، تساعدنا في فهم العالم وفي فهم الفلسفة الغريبة نفسها.

الكلمات المفاتيح: فلسفة إفريقيّة؛ إثنو-فلسفة؛ دراسات ما بعد استعمارية؛ فلسفة قومية؛ عبور؛ عيش مشترك؛ هوية؛ إثنية.

روايات

REWAYAT



مكتبة

t.me/soramnqraa