ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الفلسفة الإفريقيَّة:
البحث عن الهويَّة ومناهضة المركزيَّة الغربيَّة

د.غيضان السيد علي(*)

ملخص

إذا كان من البديهي أن يكون هناك إسهام فلسفي إفريقي بالمعنى الجغرافي الشامل للقارة، فإن العنصريَّة الغربيَّة- انطلاقًا من نظرية المركزيَّة الغربيَّة- قد شككت في هذه البديهية، وصورت الإفريقي -جنوب الصحراء الإفريقيَّة الكبرى- في صورة رجل بدائيّ غير قادر على التفكير العقلي أو الإبداع الفلسفي؛ لذلك سعت أجيالٌ متعاقبة من مفكرين وأكاديميين وفلاسفة أفارقة من داخل القارة وخارجها إلى إيجاد فلسفة خاصة بالقارة السوداء تقبع خارج التصورات المستندة إلى المركزيَّة الغربيَّة، فلسفة تسعى إلى "أفرقة" ثقافة القارة وشعوبها ردًا على محاولات التغريب وطمس الهويَّة من قِبل المستعمِر، وبحثًا عن الذات، ونقدًا للمركزية الغربيَّة؛ لذلك كانت الفلسفة الإفريقيَّة بمثابة جزء من مشروع إفريقي عام ينطلق من البحث عن الهويَّة إلى نقد المركزيَّة الغربيَّة.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة الإفريقيَّة- الهويَّة- المركزية الغربيّة- العنصريَّة – مراحل الفلسفة الإفريقيَّة- المساهمات الفلسفيّة الإفريقيَّة.

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

Abstract

If it is self-evident that there should be an African philosophical contribution in the comprehensive geographical sense of the continent, then Western racism - based on the theory of Western centralism - has questioned this axiom, and portrayed the African - south of the Great African desert - in the form of a primitive man who is incapable of mental thinking or creativity. philosophical; Therefore, successive generations of African thinkers, academics, and philosophers from inside and outside the continent sought to find a philosophy specific to the black continent that lies outside perceptions based on Western centralism. A philosophy that seeks to divide the culture of the continent and its peoples in response to the attempts of Westernization and obliteration of identity by the colonialists, in search of self, and criticism of Western centralism; Therefore, African philosophy was part of a general African project that stems from the search for identity to the criticism of Western centralism.

Keywords:

African philosophy - identity - Western centralism - racism - Stages of African philosophy - African philosophical contributions.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مقدمة:

بادئ ذي بدء يجب أن ننوه أنَّ المقصود بالفلسفة الإفريقيَّة هنا هي تلك الفلسفة التي أنتجها فلاسفة القارة السمراء ذوو البشرة السمراء الداكنة من دول جنوب الصحراء الكبرى الإفريقيَّة سواء من الذين عاشوا داخل القارة الإفريقيَّة أو خارجها. أي أنَّها تلك الفلسفة التي تستبعد فلسفة وفكر فلاسفة ومفكري دول شمال إفريقيا ذوي البشرة الفاتحة من الناطقين بالعربيَّة أو غيرها؛ لأنَّ هؤلاء قد وجدوا العناية بالدراسة والبحث فيما اتفق عليه المختصون قديمًا بالفلسفة الإسلاميَّة في شمال إفريقيا، وحديثًا فيما أُتفق على تسميته بالفكر العربي الحديث والمعاصر. أمَّا مفكري وفلاسفة وسط وجنوب وغرب القارة السمراء فلا يزالون مجهولين تمامًا عند أغلب قرَّاء العربيَّة، ولذلك كانت أهمية هذا البحث الذي يحاول أَنْ يقدم للقارئ العربي رؤية شبه متكاملة حول طبيعة الفلسفة الإفريقيَّة رفقة خريطة توضيحية لأهم فلاسفتها؛ لعلها تكون بداية فتح جديد لقرَّاء الفلسفة في البلاد العربيَّة التي اقتصرت على بحث موضوعات الفلسفة الغربيَّة مديرةً ظهرها تمامًا للفلسفة الإفريقيَّة التي لاقت تجاهلا يكاد يكون شبه تام حتى بين المشتغلين بالفلسفة في بلادنا.

لكن هذا التناول لن يكون في إطار حصر كافة المعلومات عن الفلسفة الإفريقيَّة ومذاهبها وفلاسفتها، فهذا أمر ينوء به إطار هذا البحث المحدود، ولذلك سيتم تناول موقف الفلسفة الإفريقيَّة من مسألتي البحث عن الهوية ونقد المركزيَّة الغربيَّة، وكيف رفض المفكر والفيلسوف الإفريقي أن يمتد به عهد الاستعمار الغربي إلى ما بعد أزمنة الاستقلال السياسي من خلال الاستعمار الفكري الغربي، فعمل على إعادة النظر في الهويَّة الإفريقيَّة تاريخيًا وفلسفيًا وأنثربولوجيًا، تلك الهويَّة التي سعى الاستعمار الغربي إلى تدميرها والقضاء عليها سواء بصورته البريطانية أو الفرنسية أو غيرهما؛ حيث سعى الاستعمار البريطاني إلى القضاء على مقومات الهويَّة الإفريقيَّة من دين ولغة وعادات وتقاليد...إلخ، كذلك سعى الاستعمار الفرنسي من خلال مفهوم "الاستيعاب" -الذي يعود إلى الفيلسوف الفرنسي كريس تالبوت Chris Talbot ويعتمد على نشر الثقافة الفرنسيَّة وإحلالها محل الثقافة الأصليَّة في المستعمرات خارج فرنسا في القرنين التاسع عشر والعشرين- إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق تعليمهم اللغة والثقافة الفرنسيَّة. وكان هذا هو دأب الاستعمار الغربي -بكافة صوره- تجاه إفريقيا من حيث السعي إلى تغريبها ومحو هويتها الأصليَّة.

لذلك كان لزامًا على الانتليجنسيا الإفريقيَّة أن تقاوم هذا العدوان على هويتها الأصلية من خلال رفض المفاهيم الغربيَّة والإدعاءات العنصريَّة التي وصفت الإفريقي الأسود على وجه الخصوص بالدونيّة العقليَّة والفكريَّة، وأن تعمل على تأسيس فلسفة جديدة تعتز بالهويَّة الإفريقيَّة وتصحح المغالطات التي روَّجَ لها العنصريون من المفكرين والفلاسفة الغربيين. ولذلك

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

عمل الإفريقي على تحقيق ثلاثية فكريَّة رأى فيها خَلَاصَهُ الإيديولوجي، وهي: التخلص من الفلسفات الاستعماريَّة وإحلال فلسفات ذاتية محلها تعبر عن هويته الحقيقية، وتجاوز الواقع البدائي نحو المدنيَّة والحداثة، والدفع بالإفريقي للتعايش مع الآخر الأوروبي في ظل الاحترام المتبادل.

ويحاول هذا البحث البرهنة على تهافت النظرة العنصريَّة الغربيَّة تجاه عقلية الإفريقي من خلال تأكيد رفض الأنتليجنسيا The intelligentsia الإفريقيَّة لذلك المنظور الغربي الذي ينظر إلى المجتمعات الإفريقيَّة بوصفها مجتمعات ذات ذهنية بدائية بعيدة عن العقلانية والمدنيَّة، وأنها تخضع للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية ولا يمكنها تقديم فلسفة بالمعنى الدقيق المتعارف عليه عند الأوروبيين. ومن ثم يعمل- في الوقت ذاته- على تقويض فكرة المركزيَّة الغربيَّة التي تقوم على فكرة مركزية العالم الغربي واعتباره أصل الفلسفة ومهد الحضارة، أما باقي الشعوب فهي شعوب "غير متحضرة" يعوزها التفكير السليم والقدرة على الإبداع والانجاز.

وتكمن **أهمية هذه الدراسة** في أنَّها تحاول تقديم رؤية أكاديميَّة دقيقة حول الفلسفة الإفريقيَّة بعد إن تمَّ إهمالها طويلًا؛ حتى أصبح الاهتمام بها مطلبًا سياسيًا فرضه الواقع السياسي المأزوم نظرًا لإغفال دور إفريقيا بوصفها عمقًا استراتيجيًا، فجاءت معظم المعالجات متسرعة وسطحية للغاية غير دقيقة عبر ترجمات ركيكة للنص الفلسفي الإفريقي مما أفقده ثراءه وعمقه وحيويته، حتى بدا أمام القارئ نصًا عديم القدرة على بناء فلسفة راهنة، وبدت الدعوة الراهنة إلى تأسيس "فلسفة إفريقية" هي دعوة مبالغ فيها لا تستند إلى أسس حقيقيَّة. ومن ثم رام هذا البحث تجاوز هذا الخطأ وتقديم- ربما للمرة الأولى في العربيَّة- الفلسفة الإفريقيَّة بوصفها موضوعا دراسيًا منهجيا ذا تاريخ غير طويل، وولادة غير بعيدة، لكنه ثري للغاية.

وقد انطلقت هذه الدراسة من **عدة تساؤلات** مهمة شكلت الإجابة عليها خطوطها العامة، كان من أهمها: ما المقصود بالفلسفة الإفريقيَّة؟ ولماذا كان سؤال الهويَّة هو أهم أسئلتها؟ ولماذا كان سؤال الهويَّة وراء حرص الإفريقي على نقد المركزيَّة الغربيَّة؟ وكيف تجلت العنصريَّة الغربيَّة تجاه الإفريقي؟ وكيف نظر أهم فلاسفة الغرب ومفكروه إلى الإفريقي وقدراته العقليَّة؟ وما هي مراحل الفلسفة الإفريقيَّة وأهم حركاتها؟ وما هي أهم المساهمات الفلسفيَّة المدافعة عن الهويَّة الإفريقيَّة الناقدة للمركزيَّة الغربيَّة؟

ولأجل تقديم إجابات تعالج هذه التساؤلات وتجيب عنها عَمَدَ الباحث إلى تقسيم بحثه إلى **مقدمة وأربعة مباحث أساسية وخاتمة**؛ عملت **المقدمة** على أن تكون مدخلا منطقيًا لإشكاليّة البحث وتساؤلاته وأهميته وبيان منطلقاته. وجاء المبحث الأول بعنوان: "**الفلسفة الإفريقيَّة والبحث عن الهويَّة**"، وجاء المبحث الثاني بعنوان: "**العنصريَّة الغربيَّة تجاه الإفريقي**"، ليأتي المبحث الثالث تحت عنوان: "**مراحل الفلسفة الإفريقيَّة وأهم حركاتها**"، في حين جاء المبحث

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الرابع تحت عنوان :"**أهم المساهمات الفلسفيَّة المدافعة عن الهويَّة الإفريقيَّة والناقدة للمركزيّة الغربيّة**". وجاءت الخاتمة لترصد أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

وقد اعتمد الباحث في بحثه على **مجموعة من المناهج** البحثية كالمنهج التحليلي بغية تحليل النصوص الواردة في الدراسة للوقوف على حقيقة مضامينها وكشف ما يختفي بين سطورها. كما كان استخدام المنهج النقدي بمثابة ضرورة بحثيَّة لا مناص منها وذلك لنقد العنصريَّة الغربيَّة تجاه الإفريقي، وبيان تهافت المركزيَّة الغربيَّة. كما كان استخدام المنهج التاريخي من الأهمية بمكان للوقوف على مراحل الفلسفة الإفريقيَّة من البدايات حتى التطورات الراهنة. وقد جاء المنهج المقارن لمقارنة الآراء المختلفة سواء التي وردت من الغربيين تجاه الأفارقة أو التي وردت من الأفارقة أنفسهم.

المبحث الأول: الفلسفة الإفريقيَّة والبحث عن الهويَّة

حَرِصَ الفيلسوف الإفريقي على أن يرسل رسالة للمستعمر الغربي مفادها أنَّ هويّة الإفريقي لم تعد مُغطاة ومُؤَمَّنة لصالح المستعمِر الغربي. وأنَّ الإنسان الإفريقي لم يعد هو ذلك البدائي ذو القدرات العقليَّة الأقل كما زعم عنه أشهر فلاسفة الغرب ومفكروه، بل إنّه قد أصبح ندًا لذلك الغربي، يرفض بقوة ما ذهب إليه الكثيرون من أصحاب النظرة العنصريَّة المنحازة للرجل الأبيض من الغربيين من فلاسفة، وأنثروبولوجيين، وعلماء نفس واجتماع، الذين اتهموا الأفارقة باللاعقلانية وتدني التفكير أو عدم القدرة على التفلسف. ونظروا إليهم عبر ثنائية الرجل الأبيض/ الرجل الأسود، تلك الثنائية العنصريَّة التي تعكس التقابل بين المتحضر والهمجي. ومن هؤلاء أسماء شهيرة ولامعة في سماء الفكر الغربي من أمثال: ديفيد هيوم David Hume (1711-1776)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، وجورج فيلهلم فرديريك هيجل Georg Wilhelm Friedrich Hegel(1770-1831)، وأوجيست كونت Auguste Comte (1798-1857)، وجون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873)، وهربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903)، وماكس موللر Friedrich Max Müller (1823-1900)، وإدوارد تايلور Edward Burnett Taylor (1832-1917)، وجيمس فريزر James George Frazer (1854-1941)، وسيجموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، وليفي بريل Lévy-Bruhl (1857-

1939)، وإميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917)، وكاسبر مالينوفسكي Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942)... وغيرهم[1].

ونتيجة لهذه الرؤية العنصريَّة تجاه الإفريقي كان إصراره على أن يكون له فلسفته الخاصة التي تؤكد هويته، وتحدد نظامه الفكري وإدراكه المختلف للواقع، فكان عليه أن يؤكد أنَّه قد صار بمقدرته أن ينتج فكرًا وفلسفة خاصة به بعيدًا عن فكر وفلسفة الغرب التي سيطرت عليه أثناء الفترة الاستعماريَّة، فحرِص على أن تكون له فلسفة إفريقيَّة خالصة تتأسس على إعمال النظر في العادات والتقاليد والأديان والفلكلور والأساطير الإفريقيَّة مستهدفةً الوصول إلى المبادئ العامة الكلية التي ترسم الخطوط العامة للحكمة الإفريقيَّة المكملة للحكمة الإنسانيَّة. والتي تهتم بتفسير نشأة الكون(مبحث الوجود) أو تبرير الإيمان أو كيفية الوصول إلى المعرفة الحقيقية(مبحث المعرفة) أو الوقوف على قواعد الأخلاق والسلوك الصحيح (مبحث القيم)، أو وضع تنظيرات فلسفية حول ماهية الحرية والاستقلال والعدل والمساواة (الفلسفة السياسية).

فقد تشعبت الفلسفة الإفريقيَّة لتغطية المجالات الفكريَّة والإيديولوجيَّة المختلفة، وتعددت اهتماماتها في الآونة الأخيرة فتجاوزت مجالات الميتافيزيقا، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة إلى فلسفة العلم والتكنولوجيا، وفلسفة العقل، والحاسوب والذكاء الاصطناعي سواء من قِبل الفلاسفة ذوي الأصل الإفريقي الموجودين في الشتات(أصحاب فلسفة أفريكانا) أو من الأكاديميين المحترفين الذين عملوا بالجامعات الإفريقيَّة الكبرى، أو من هؤلاء الذين تولوا زمام الحكم في بلادهم من الذين لاقت فلسفاتهم فرص ذهبية للتطبيق في الواقع الإفريقي، أو من النسويات اللاتي اهتممن بالفكر الفلسفي للمرأة الإفريقيَّة. وتعددت الموضوعات لتشمل فلسفة الدين الإفريقي، ونظريات ما بعد الاستعمار، وفلسفة الجمال، وفلسفة التاريخ، والفلسفة بين الثقافات...إلخ. وقد سعت الفلسفة الإفريقيَّة -في الحقيقة- إلى وضع مفاهيمها الخاصة للموضوعات الفلسفيَّة، وهو ما عُرف لدى الفلاسفة الأفارقة المحترفين بـ"إنهاء الاستعمار المفاهيمي".

وهكذا عمِلَ الفيلسوف الإفريقي بدأب على أن يُكذِّب ذلك الإدّعاء العنصري الذي ساد لفترات طويلة من الزمن بأنَّ الفلسفة خلقٌ غربيٌ فريدٌ لا ينازعه فيها أحد[2]، وراح يبرهن -من

(1) Olatunji A. Oyeshile, *On Defining African Philosophy: History*, Challenges and Perspectives, Humanity & Social Sciences Journal 3 (1), 2008, p.57.

(2) See, Lucius T. Outlaw Jr., Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in "Philosophy", Editors: Adeshina

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

خلال فلسفته الخاصة- على أنَّ الخطاب الاستعماري قد أخطأ عندما أعطى لنفسه الحق والسلطة في تسمية الإفريقي وتصنيف عالمه وثقافته وفقًا لإطار معياري يختزل الإفريقي في نطاق التخلف، وعدم أهليته على إعمال العقل. كما اهتم- في الوقت نفسه- بالدفاع عن هويته كي يفرض كلمته التي تعبر عن كينونته، فلا يترك نفسه تحت الوصاية الفكرية لغيره، ولا يرضى أن يظل موضوعًا للبحث والتفسير من قِبل غيره، وأن يجعل لفلسفته التي تحمل خصوصيته الإفريقيَّة طابعًا عالميًا يتناسب مع تحديات عصر العولمة، مؤكدًا على كونية منجزه الفلسفي. وهو بذلك يواجه شمولية الفلسفة الغربيَّة وأنانيتها واستعلائها، ومحاولاتها الدائبة لطمس الهويَّة الإفريقيَّة. وانطلاقا من هذا جعلت مويا دياكون Moya Deacon عنوان فصلها الأول من كتابها "الفلسفة الإفريقيَّة: من الطبول والأقنعة إلى العقلانية": "نكون أو لا نكون: هذا هو سؤال الفلسفة الإفريقيَّة"[1]. وإن لم يمنع هذا الاتجاه الإفريقي من الإطّلاع على الفلسفة الغربيَّة والتفاعل مع قضاياها من باب كونها تراثًا إنسانيًا، وتفاديًا للدخول في العزلة والتقوقع داخل فكر الذات.

فإذا كانت الفلسفة الغربيَّة قد نضجت واكتملت بل وصلت النهاية فيما عُرف بـ"نهاية الفلسفة" عند المتأخرين من فلاسفة الغرب؛ فإن الفلسفة الإفريقيَّة فيما يقول أحد أهم فلاسفتها وهو كواسي ويريدو: "مازالت في طور التكوين"، وأنَّها تهتم في الأساس الأول بالبحث عن الإلهام في الثقافات الإفريقيَّة، وعن العرق، والجنس، والوقت، والتنمية (الاقتصادية والاجتماعية والفكرية) والصلات بين التقاليد والسياسات الإفريقيَّة، والروابط المحتملة بين الفلسفة الإفريقيَّة وغيرها من أشكال التعبير عن الأفكار في إفريقيا ولا سيما الأدب والسينما. فإننا هنا بصدد فلسفة فتيّة من الممكن -وليس ذلك ببعيد- أن يُكتب لها السيادة في المستقبل القريب.

وتعبر الفلسفة الإفريقيَّة في أغلبها عن صرخة اعتراض من قِبل الفلاسفة الأفارقة على كافة الفلسفات الاستعلائية التي تميزت بها المركزيَّة الغربيَّة سواء أكانت العقلانية الفرنسية أو التجريبية الإنجليزية أو المثالية الألمانية أو البراجماتية الأمريكية. لتقدم نفسها بوصفها فلسفة مفتوحة تعبر عن ثقافات متعددة وتؤكد على جوهرية العلاقة بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق. رافضةً في إبّاء استيراد الفلسفات الغربيَّة التي زعم أهلها كونيتها وصلاحيتها لكل

Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Springer Nature, New York , 2017, p.245.

([1])See, Moya Deacon, *African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality*, submitted in full fulfillment of the requirement for the degree master Master of arts in philosophy in the faculty of arts at the Rand Afrikaans University, October 1996, p.1.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الشعوب والأمم في كافة الأماكن والأزمنة. وبذلك تصبح الفلسفة الإفريقيَّة بمثابة برنامج كفاح الإفريقي ضد الفلسفات الغربيَّة المتعالية، ومن أجل إعلان عن حقيقة وجود الإفريقي صاحب الهويَّة الخاصة. وفي ذلك تقول مويا دياكون: "إنَّ هوية الإنسان الإفريقي كانت أهم الأهداف الرئيسية لتطور الخطاب الفلسفي في إفريقيا الناطقة بالفرنسية، حيث يرتبط تطور هذا الخطاب بالمشروع الإيديولوجي للقومية الحازمة. إنَّ حركة الفكر التي تعلم التأمل الذاتي لدى الأفارقة الناطقين بالفرنسية والذين بلغوا ذروتهم في فكرة العرقيَّة يستمدون الدافع الأكبر من استجابة عاطفيَّة مناهضة للوضع الاستعماري... وما يصاحبها من تشويه إيديولوجي ورؤية متدنية للعرق الأسود"[1]. كما ترى دياكون –أيضًا- أنَّ الحجة الاستعمارية الأوروبية قد قامت على فكرة أساسية هي دونية الثقافة الإفريقيَّة، وأن تمدين هذه الثقافة والإعلاء من شأنها هي وظيفة المستعمر الغربي"[2]. لتبقى-في رأينا- الفلسفة الإفريقيَّة بمثابة رد فعل على هذه الإدعاءات والمزاعم الكاذبة، وأيضا بمثابة أمل وحلم رَاودَ الإفريقي كثيرًا، وهو أن تصبح فلسفته ليست فقط وسيلة لتأكيد الذات أمام الآخر، بل تصبح فنًا للحكمة ومساهمة حقيقية في الفكر البشري الشامل الذي يتغيا الوصول إلى الحقيقة.

وهو الأمر نفسه الذي يؤكده الفيلسوف الكاميروني والمدير السابق لبرنامج الكوليج الدولي للفلسفة بباريس جان جودفري بديما Jean Godefroy Bidima (1958-؟) الذي رأى أنَّ إعادة التأهيل للهوية الإفريقيَّة ناتج عن لحظة التأزم التي عاشها الإفريقي للتخلص من الاستعمار والعبوديَّة، والتي تشكلت حسب موقع معيشة الإفريقي :"إذا كان يعيش في إفريقيا أو خارجها. ففي الحالة الأولى إذا كان يعيش في إفريقيا، فالمخاطر كانت الاستعمار الأوروبي كهدف، أمَّا إذا كان يعيش خارج القارة الإفريقيَّة، فإن التأكيد كان على إعمال العبوديَّة كمخاطر للهوية الإفريقيَّة. ولكن هاتين المجموعتين توحدتا في إدراك الارتباط بالذات (الهويَّة) بالطريقة التي بها يرتبط أي شعب بنشأته الخاصة به، واللحظة الأولى لهذا الارتباط الأصلي بالذات، سوف تكون لحظة وضع الجذور"[3]. فالبحث عن الهويَّة ينتج حينما يبحث الإنسان عن مأوى آمن في مواجهة الاضطراب الناتج عن الاتصال بالآخر، ويشكل وضع الجذور لحظة تحرر متناقضة، فالإنسان هنا، لا يحرر نفسه من الاستعمار والعبوديَّة بقدر ما يلتصق ببيئة فطرية هي واحدة من الطوائف أو الجماعات. وفي هذه الحالة فإن شهادة هويته التحررية قد وثقت نفسها على ركائز

---

(1) Moya Deacon, Trends in African philosophy, in *The African Philosophy Reader*, edited by P. H Coetzee And A. P. J. Roux, Routledge, New York, 1998, p.133.

(2) Ibid, p.133.

(3) جان جودفري بيديما، لمحات فلسفية عن أحوال إفريقية، ترجمة لطيف شوقي زكي، مجلة **ديوجين**، ع 184، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانيَّة، 2000، ص154.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

بيولوجية (عرق) وزراعية (ثقافة). ليبقى تثبيت "الجذور" هو المظلة الكبيرة التي يستمد منها الحماية[1].

ومن ثمَّ كان البحث عن الهويَّة أهم أهداف الفلسفة الإفريقيَّة- ولا سيما في الفترة المبكرة- التي تبحث عن تأكيد الذات في مواجهة الآخر المستعمِر الذي عمل بالفعل على تجريدها من كل حق أصيل لها في أن تكون ذاتها، حيث عمل على محو الهويَّة الإفريقيَّة وإضعاف الإيمان بكل ما يمكنه تغذيتها، فحقَّر القيم الذاتية للأفريقي، وعمل على إضعاف اللغة التي تعطي معنى لروحه، والدين الذي يربطه بأصله وجذوره. كل ذلك كان بمثابة الدافع القوي للأفريقي الذي جعله يسعى إلى تأكيد ثقافة الذات؛ لكي يتم الإقرار بشرعية ثقافة كانت موضع الانكار والانتقاص من قِبل ذلك المستعمِر الذي اختزل الإبداع الإنساني فقط في السياق الغربي دون سواه، وتحديدًا السّياق الأوروبي.

وبناء على ذلك كانت مسألة تحديد الهويَّة للإفريقي مسألة في غاية الأهمية كما يقول بعض الباحثين الأفارقة: "الهويَّة مصطلح شائع في الوقت الحاضر، ولكن لا يتم استخدامه بشكل واضح دائمًا، ويشير بروزها اليوم إلى الاهتمام المتزايد والقلق بشأن موضوعها، ولذلك كان تفسير مصطلح الهويَّة أمرًا غاية في الأهمية"[2]. وتشمل الهويَّة –عندهم- السمات الفردية والشخصية بالإضافة إلى الجوانب الاجتماعية المكتسبة من الجماعات التي ينتمي إليها الفرد، كما تشمل الجوانب المادية والروحية التي ترتضيها هذه الجماعات[3]. فهي إذن تشمل الفردي والجماعي وتركز على المكونات المجتمعية التي تميز جوهر هذا المجتمع عن غيره.

ولذلك يمكننا القول إنَّ الفلسفة الإفريقيَّة تختلف اختلافًا نوعيًا عن الفلسفة الغربيَّة، وهو ما يعطي الأولى بعضًا من التفرد والتميز؛ حيث تعبر الفلسفة الإفريقيَّة عن مجموعة القيم والطقوس والمعتقدات والمُثل العليا المتضمنة في لغة الشعوب الإفريقيَّة المتعددة. ولذلك تتعدد وتتنوع الفلسفات الذاتية الإفريقيَّة التي تتصف بالطابع الجماعي بخلاف الفلسفات الغربيَّة التي تتميز بالطابع الفردي. وهو الأمر الذي سيبدو لنا جليًا عندما نتناول أهم الفلسفات الإفريقيَّة التي سوف نتحدث عنها بنوع من الإيجاز في هذه الدراسة، من قبيل: فلسفة الدين الإفريقي عند جون مبيتي John Mbiti (1931-2019)، والفلسفة الواقعية النقدية عند كوامي نكروما Kwame

---

(1) المصدر السابق، ص 154-155.

(2) David Kirwa Tarus & Stephanie Lowery, African Theologies of Identity and Community: The Contributions of John Mbiti, Jesse Mugambi, Vincent Mulago, and Kwame Bediako, *African Theologies of Identity and Community*, published by De Gruyter Open., Open Theology, 2017, p. 305.

(3) Ibid, p. 305.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

Nkrumah (1909-1972)، والفلسفة العرقية عند كواسي ويريدو Kwasi Wiredu (1931-2022)، وفلسفة البانتو عند أليكسس كجامي Alexis Kagame (1912-1981) وبلاسيد تمبلز Placid Tempels (1906-1977)، وفلسفة الزنوجة عند ليبولد سنغور Leopold Senghor (1906-2001)، وفلسفة أوجاما عند جوليوس نيريري Julius Nyerere (1922-1999). وبيتر بودونرين Peter Bodunrin (1936-؟). عِلمًا بأنَّها فلسفات تنطلق في معظمها من منطلق الحفاظ على الهويَّة، والبحث المقدس عن الأصل والجذور، ومناهضة المركزيَّة الغربيَّة، والبحث عن الفلسفة الإفريقيَّة الأصيلة.

ولا شك أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة في بحثها عن الهويّة الخالصة مازالت تحتاج إلى بحوث معمقة من المشتغلين والمتخصصين في الفلسفة العربيَّة، فهناك مجموعة من الأسئلة المهمة التي تتطلب مناقشتها وطرحها على طاولة البحث الفلسفي، ومن أهم هذه الأسئلة: ما هو مدى إمكانيَّة وجود هذه الفلسفة؟ وما هو مدى الاختلاف بين أنماط التفكير الإفريقيَّة والغربيَّة؟ وما هي أهم التصنيفات والكتابات والنصوص التي يمكن اقتراحها للتعبير عن جوهر الفلسفة الإفريقيَّة؟ وما هي علاقة الفلسفة الإفريقيَّة بالفلسفات الإقليمية الأخرى ولا سيما فلسفة أمريكا اللاتينية؟ وإلى أي مدى تأثر الفلاسفة الأفارقة الناطقون بالفرنسيَّة بالفلسفة الفرنسيَّة؟ والناطقون بالانجليزية بالفلسفة الإنجليزية؟ وما هي مكانة الفلسفة الإفريقيَّة بين التيارات الفلسفيَّة الأخرى، ولا سيما (فلسفة أفريكانا) وهي الفلسفة التي تعبر عن الأفارقة السود في الشتات؟ وما هي أهم القضايا التي شغلت الفلاسفة الأفارقة؟ وأخيرًا هل يمكن وصف الفلسفة الإفريقيَّة بالفلسفة الاثنية؟ وما هو موقف مفكريها من هذا الوصف؟ وغيرها من قضايا تحيلنا إلى خصوبة وثراء هذا المجال البحثي الجديد على قراء الفلسفة العربيَّة.

المبحث الثاني: العنصريَّة الغربيَّة تجاه الإفريقي

تجلت العنصريَّة الغربيَّة البغيضة بشكل بارز في صورة ثنائية الرجل الأبيض/ الأسود؛ تلك الثنائية التي يرى فيها الغربي الأبيض أنه الأرقى عِرقًا والأكثر فهمًا والأرجح عقلا، وأن ثقافته عبارة عن قِبلة يجب أن يُولي الجميع وجوههم شطرها، فتكون المُخلص لهم من حال البربريّة إلى حال الحضارة، ومن التقليد إلى الحداثة، ومن الجماعة إلى الفرد، ومن الاستبداد إلى الديمقراطيّة. وهو الأمر الذي يعكس المركزيَّة الغربيَّة بوضوح مطلق.

وقد رأى الغربي أنَّ من هم دونه من الشعوب والأمم الأخرى غير قادرين على التفكير العقلي والإبداع الفلسفي؛ فالأفارقة غير قادرين على إنتاج الفلسفة، فهي لا توجد إلا في الغرب المتقدم، وإنها ترتبط بتاريخه ولغته وبإرثه الإغريقي. وكل شيء في الشرق يعتمد على الانفعالية واللاعقلانية

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والمراهقة الفكرية؛ فالزنوج مثلا عند **ديفيد هيوم** متميزون في الأعمال الجسديَّة أمَّا فيما يخص العقل والتفكير فهم عادة جاهلون وغامضون[1]. ولذلك كانت الفلسفة في رأي الأوروبي الأبيض نتاجًا غربيا خالصًا أنتجها العرق الأبيض دون غيره. ولا شك أنَّ هذا رأي عنصري متحيز لا يمت إلى الموضوعية العلمية بصلة.

وقد بدا هذا التعصب العنصري تجاه إفريقيا بشكل لافت للنظر من قِبل العديد من الفلاسفة الأوربيين الذين رأوا أنَّ الإفريقي هو الشخص الذي يفعل كل شيء باستثناء القدرة على التعقل أو التفكير فلسفيًا؛ فقد كتب هيوم في إحدى حواشي مقاله "**حول السمات القومية** On National Characters" قائلًا: "إنني أميل إلى الظن بأن الزنوج متدنون بشكل طبيعي عن البيض. وجميع أنواع الناس بشكل عام (فهناك أربعة أو خمسة أنواع مختلفة) أقل مرتبة من البيض بطبيعتهم، فنادرًا ما نسمع عن أمة متحضرة تنتمي لغير الجنس الأبيض، ولا سمعنا حتى بفرد بارز في نطاق الفعل والتأمل العقلي، وليس ثمة صناع مبدعون بين هؤلاء الملونين، ولا فنون ولا علوم... ولا يمكن حدوث هذه الاختلافات المنتظمة والمستمرة عبر كل هذه الدول والعصور ما لم تكن الطبيعة نفسها صانعةً لهذا التمايز الأصيل بين سلالات البشر. فبالإضافة لمستعمراتنا، هناك العديد من العبيد الزنوج المنتشرين في كل أنحاء أوروبا، لم يتم حتى الآن اكتشاف أي من أعراض البراعة لديهم. ولكن، برغم كونهم أناسًا وضيعين وبلا تعليم، فنشأتهم بيننا ستجعلهم يبرزون في كل المجالات.. في جامايكا مثلًا يتحدثون عن زنجي كما لو كان رجلا موهوبًا وذا علم لكن من المؤكد أن إعجابهم به سببه إنجازات ضئيلة، فمثله كمثل ببغاء يتمكن من نطق بضع كلمات بوضوح"[2]. ويتبين من هذا النص رؤية هيوم العنصريَّة العامة؛ فهو يستبعد السود من دائرة البشر إلى دائرة أشباه البشر، ولا يتصور أن يخرج من بينهم موهوبون ومبدعون، ولعل تلك الوضعية التي رسمها أحد أرباب الفكر الغربي، رسمت خريطة فكرية للغرب الأوروبي في التعامل مع الدول الإفريقيَّة فيما بعد، ومع بداية عصور الاستعمار الأوروبي.

وهو الأمر الذي نلاحظه بقوة عند الفيلسوف الألماني الكبير **إيمانويل كانط** الذي قدَّم من خلال نظريته الأخلاقيَّة مستوى رفيعًا للغاية للنظر الأخلاقي الذي يبحث في الفضيلة وشروطها الإنسانيَّة، مطالبًا باحترام الكرامة الإنسانيَّة وحق الأشخاص في أنهم يعاملوا بوصفهم غايات في ذاتها لا بوصفهم مجرد وسائل. وهو ما ظهر جليًا في الصيغة الثانية من قواعد القانون الأخلاقي

---

(1) David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, Vol .1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882, p.245.

(2) Ibid, p.252.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وهي قاعدة "الغائية" أو كما أطلق عليها ألن وود "صيغة الإنسانيَّة كغاية"[1]، والتي ينص أمرها الأخلاقي: "افعل بحيث تعامل الإنسانيَّة في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة"[2].

ولكن كانط قد تنكر لمبادئه الأخلاقية وغرق في النزعة العرقية الشوفينية التي تؤمن بتفوق الرجل الأبيض؛ وصنَّف البشر بحسب المعايير العرقية وفق سلم سيكولوجي وفيزيائي احتل فيه أصحاب البشرة البيضاء (الأوروبيين) المكانة العليا في مراتب التفوق والذكاء مشيرًا إلى أنَّهم أكثر الأنواع البشرية ذكاء وفعالية ومقدرة على بناء الحضارات، وهم أيضًا الذين يمتلكون كل المواهب البشرية والدوافع التي تجعلهم سادة على كل البشر على اعتبار أنهم فقط من تتحقق فيهم الإنسانيَّة الكاملة. يقول كانط ناسبًا كل الفضائل للأوروبي:" تتجلى الإنسانيَّة بشكلها الأمثل في العرق الأبيض"[3]. ثم يفصل القول في بيان أفضال الأوروبيين وعلو منزلتهم على باقي البشر فيقول: "فالإيطاليون والفرنسيون هم –في رأيي- المتميزون في الشعور بالجمال، بينما الألمان والانجليز والأسبان هم الأكثر تميزًا في الشعور بالسمو، ويمكن اعتبار هولندا على أنها الأرض التي يوجد فيها الذوق الرفيع"[4]، ثم يأتي-بعد الأوروبيين- أصحاب البشرة الصفراء(الأسيويين) في الدرجة الثانية حيث لديهم قدر أقل من الموهبة، ويأتي أصحاب البشرة السوداء(الأفارقة) في المرتبة الثالثة، وهم من يمكن تعليمهم –فقط- بوصفهم عبيدًا وخدمًا. ثم يضع الهنود الحمر في المرتبة الدنيا على أنهم الأقل ذكاء وتطورًا ولا يمكن تعليمهم على الإطلاق[5].

وهكذا يمثل لون البشرة عند كانط العامل الفارق الذي سيحدد ما إذا كان العرق مستقرًا في درجة عليا أو دنيا، ويحدد كذلك الموهبة من انعدامها، وأيضًا القدرة على استيعاب المنطق وإدراك الفكر الأخلاقي. وهنا ينظر كانط إلى زنوج إفريقيا نظرة استعلائية ترى "أن زنوج القارة

---

(1) Allan Wood, Kant's Formulations of The Moral law, in *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, U.S.A, 2006, p.291.

(2) H. J. Paton, *The Categorical Imperative - A study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson's University Library, Oxford, 1946, p.165. and see also: Wood, *Kant's formulations of The Moral law*, p.291.

(3) Emmanuel Chuckwudi Eze, *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's*, Blackwell Publishers Ltd, 1997, p.118.

(4) Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011, p.50

(5) Emmanuel Chuckwudi Eze, *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's*, p.119.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإفريقيَّة بطبيعتهم لا يملكون إحساسًا يدفعهم للارتقاء فوق السخف والوضاعة"[1]. ولذلك هم بحاجة إلى التدريب والتمدين كي يتخلصوا من الكسل والخمول والتردد والغيرة وكافة هذه الصفات اللاأخلاقية التي يتصف بها الإفريقي[2]. ويواصل كانط سخريته من سخف الإفريقي الذي "من الممكن أن يقدس أي شيء في الطبيعة ريشة طائر، بقرة، قرن، ... أو أي شيء شائع آخر بمجرد تقديسه ببعض الكلمات...إنهم ثرثارون جدًا ويجب طردهم بالقوة"[3]. فهم لا يستحقون الحياة، "ولا يثيرون في النفس الإنسانيَّة أيا من المشاعر الراقية، وهذا يجعل التخلص منهم أمرا لا تهتز له المشاعر الإنسانيَّة، ومن ثم لا يمكن تجريم ما يفعله المستعمر الأوروبي في إفريقيا"[4]. لتتجلى عنصرية كانط تجاه الإفريقي في أسوأ صورها وأبشعها.

ولم يبتعد **فريدريك هيجل** كثيرًا عن سلفه كانط؛ إذ رأى أنَّ إفريقيا هي "أرض الطفولة التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود"[5]. ويتبين من هذا الوصف أنَّ هيجل يضع إفريقيا في مرحلة ما قبل الوعي، ويعدَّها بمثابة "ليل الوعي الإنساني" أي ما قبل الوعي التاريخي، وأنَّها تعيش حالة من الدونيَّة في كافة المجالات، فليس لدى مواطنيها عقلانيّة، أو ثقافة، أو قانون عام يتحاكم إليه الجميع، أو دين. ليفصل هيجل بذلك إفريقيا صراحة عن تيار الوعي البشري وعن أن تكون جزءًا من تاريخ العالم، فليس لديها أي تطور أو حضارة لتظهرها. وهو الأمر الذي يؤكده هيجل في مواضع كثيرة من الجزء الأول من كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ" حيث يقول: "فالسمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري، مثل الله، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقق وجوده الخاص"[6].

وهذا ما يتبين بشكل جلّي في وصفه للإفريقي، حيث يرى أن الإفريقي يمثل الرجل الطبيعي بكل وحشيته ونزقه وبدائيته، فيقول: "فالرجل الزنجي يمثل الإنسان الطبيعي في حالته الهمجية غير المروضة تمامًا"[7]، ويرى أنَّه في مرحلة "الطفولة" من تطوره الذي لا يكتمل ذاتيًا. بينما يرى أنَّ

---

[1] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, p.58.

[2] Emmanuel Chuckwudi Eze, *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's*, p.116.

[3] Ibid, p.59.

[4] علي أسعد وطفة، **الوجه العنصري المظلم في الفلسفة الكانطية- مأزق كانط الأخلاقي**، مقال إلكتروني(تم الدخول عليه في: 2023/1/13) على الرابط الإلكتروني التالي: https://watfa.net/archives/11835

[5] هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج1، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ط3، 1983، ص172.

[6] المصدر السابق، ص174.

[7] المصدر نفسه.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإنسانَ الأوروبي قد تقدم في تطوره، ورفض بطبيعته الأفعال الوحشية التي يمارسها الإفريقي؛ ولذلك رأى هيجل أن الإفريقي لم تتطور أخلاقه إلا مع الاستعمار الأوروبي لإفريقيا.

فأخلاق الإفريقي الأصلية همجيّة مثله–كما يزعم هيجل- إذ ليس لديه أي علم بخلود الروح، ولا يُنظر إلى الطغيان عندهم على أنه ظلم، ويُنظر إلى أكل لحوم البشر على أنه مسألة عادية ومسموح بها، فالتهام اللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس موضوعًا للتعقل، بل مجرد لحم فحسب. وعند وفاة الملوك يُقتل المئات ويؤكلون، ويُذبح المسجونون ويباع لحمهم في الأسواق، ومن المألوف أن يلتهم المنتصر قلب عدوه بعد ذبحه، وكثيرًا ما يحدث عند تأدية طقوس السحر أن يقتل الساحر أول من يصادفه ويوزع جسده على المارة. والمشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا إلى الدقة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضًا، أعني أنَّ الأبناء يبيعون أباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء[1].

ويبالغ هيجل أشد المبالغة حينما يصف الشخصية الزنجيّة بالافتقار إلى ضبط النفس، أو أنها تستعذب الرق وتستسيغه فيقول: "إنَّ الرابطة الجوهريّة الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرق. ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئًا مشينًا لا يليق بهم، بل إن الزنوج عاملوا الانجليز أنفسهم على أنهم أعداء لأنهم بذلوا جهدًا كبيرًا في إلغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم"[2]. ولذلك طالب هيجل بإلغاء الرق تدريجيًا وحذَّر من إزالته فجأة.

ويؤكد **ليفي بريل** على وسم العقليَّة الإفريقيَّة بعدم القدرة على التفكير العقلي المجرد أو التفلسف، فهي عقلية بدائية، والإنسان الإفريقي إنسان بليد العقل، عاجز عن التفكير والفهم واستيعاب أبسط الأفكار التجريدية أو إدراك أبسط الحقائق، لا سيما أن قام هو بنفسه بإجراء استدلال ما، هذا إلى أنه سرعان ما ينسى ما فهم. ولعل أهم ما ينقصه هو القدرة على تطبيق تفكيره بطريقة معتادة على أشياء أخرى غير تلك التي تقع تحت حواسه أو استهداف غايات أخرى غير الغايات التي يدرك نفعها الفوري[3]. فالتفكير المنطقي من أصعب الأمور وأشقها على الإفريقي الذي لم يبلغ مرتبة الإنسانيَّة الكاملة -وفقًا لرأي ليفي بريل - فهو في أحسن الظروف ثلثي إنسان tow-third human[4].

ويرى بريل أن الأفارقة قد يظهرون تفوقًا ملحوظًا في كل ما يعتمد على الذاكرة ولا يتطلب تفكيرًا أو تعقلًا. ويستشهد في ذلك برأي المبشِّر (بنتلي) الذي يصفه بالباحث المدقق؛ إذ يقول: "لا يفكر الإفريقيون ولا يعللون ماداموا يستطيعون الاستغناء عن ذلك؛ ويستوي في هذه الخاصة

---

[1] المصدر السابق، ص178.

[2] المصدر السابق، ص181.

[3] ليفي بريل، **العقليَّة البدائية**، ترجمة الدكتور محمد القصاص، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص10.

[4] Levy Bruhl, *Primitive Mentality*, University of France Press, Paris, 1947, p.17.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الزنوج وأفراد البنتو. وهم مشهورون بقوة الذاكرة، كما أن الطبيعة وهبتهم قوة الملاحظة والقدرة على المحاكاة وسهولة التعبير. هذا إلى أنهم يتحلون بكثير من الصفات الحميدة. وقد يكون الواحد منهم خيرًا، كريمًا، محبًا، نزيهًا، متفانيًا، وفيًا، شجاعًا، صبورًا، مثابرًا، ولكن مواهب التعليل والابتكار عنده في حالة ركود. ومن اليسير عليه أن يدرك الظروف المحيطة به في اللحظة الراهنة وأن يهيئ نفسه لها ويؤدي لها ما تتطلبه؛ ولكنه يعجز عن وضع خطة جدية أو القيام باستنباط يستند على الذكاء"[1]. ويواصل بريل حديثه العنصري عن الإفريقي قائلًا: "ولا يفكر الإفريقي في شيء حتى نهايته قط، اللهم إلا إذا اضطر إلى ذلك اضطرارًا. وهذه هي نقطة الضعف التي تسيطر عليهم والسمة التي تميزهم"[2]. أي هكذا يجرد "بريل" الإفريقي من كل قدرة على التفكير العقلي المنتظم أو أي قدرة على التفلسف بمعناه العام.

وقد تكررت هذه النزعة العنصريَّة المقيتة تجاه الإفريقي عند الكثيرين من مشاهير الفكر الغربي سواء أكانوا فلاسفة أو مفكرين أو رحالة أو مبشرين الذين رأوا أنَّ الأفارقة في غاية التأخر من الناحية العقليَّة، وأنهم غير أهل للتفكير المنطقي في كل الحالات تقريبًا، كما أنهم حسيون إلى أقصى درجة؛ حيث إنهم ينظرون إلى كل ما لا يدركونه بواسطة الحواس على أنه من أمور السحر والشعوذة؛ ولذلك يجدون من العبث أن يقفوا عنده ويفكروا فيه. هذه هي الرؤية العامة التي يجدها المطلع على دراسات: إميل دور كايم، وأوجيست كونت، وجيمس فريزر، وسيجموند فرويد، ومالينوفسكي، وماكس موللر، وهربرت سبنسر، وإدوارد تايلور،... وغيرهم من مشاهير الفكر الغربي الذين نظروا إلى الإفريقي من خلال رؤية عنصرية بغيضة فحواها أن الزنوج الأفارقة ينفرون من التفكير العقلي التجريدي والتعليلي بمعناه الصحيح، وهم غير قادرين على التفلسف أبدًا. مما حدا بالفيلسوف الفرنسي المعاصر عبدالنور بيدار إلى القول: "لقد تحول الإنسان الغربي ولبس رداء الذئب أمام الإنسان الآخر ذي لون البشرة المختلف عنه"[3]. وقد عُرفت هذه النزعة العنصريَّة المتمثلة في الزعم بأن العالم الأوروبي عالم متفوق ومتطور للغاية في كافة المجالات عن بقية العالم بالمركزيَّة الأوروبية.

وأمام هذا التمييز العرقي وتجاه تلك العنصريَّة المقيتة التي شعر بها الأفارقة الذين ذهبوا للتعلم في الغرب؛ حيث تم وصفهم بأنهم "المنحدرين من العبيد" و"القادمين من المستعمرة البعيدة"، و"غير القادرين على التفكير العقلي والنقدي". والذين لاقوا معاملة عنصرية سيئة في الخارج، وأيضًا في الداخل بعد عودتهم إلى أوطانهم من قِبل المسئولين الاستعماريين. وهو الأمر

---

[1] ليفي بريل، **العقليَّة البدائية**، ص14.

[2] المصدر السابق، ص15.

[3] عبدالنور بيدار، **المذهب الإنساني في الغرب**، ترجمة فوزية العشماوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2021، ص32.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الذي أدى إلى حالة من "الإحباط" أو "اليأس" لدى المثقف الإفريقي حتى اعتبر سبيلو ندلوفو جاتشيني Sabilo Ndlovu-Gatsheni (1968-؟) أن استقلال إفريقيا أسطورة ونوع من الخيال، وأن تحررها مجرد وهم، فاستقلال الدول الإفريقيَّة لم ينه علاقات الهيمنة مستشهدًا بالاتفاقيات الاقتصادية والتدخلات العسكرية داخل القارة باسم حقوق الإنسان والديمقراطية ومحاربة الإرهاب. ويؤكد "جاتشيني" أن العلاقات بين الغرب وإفريقيا تقوم دائمًا على الاستعمار، كما نجد تأكيدًا على هذه الأطروحة لدى المؤرخ الزيمبابوي أندريه مفاجي Andre Mafeje مدير معهد الأبحاث بجامعة جنوب إفريقيا الذي يعتبر أن مفهومي "مابعد الكولونيالية" و"الكولونيالية الجديدة" هما مفهومان يتميزان بنوع من التماهي في عالمنا المعاصر، وأنه أصبح من المستحيل أكثر من أي وقت مضى التفكير في "التخلص من الاستعمار" كما يفعل مفكرو أمريكا اللاتينية[1].

وأمام هذا الشعور الذي عاناه المثقف الإفريقي نشأت فكرة "الأونوما Onuma" وهي فكرة جديدة ومفهوم مفتاحي في الأدبيات الفلسفيَّة الإفريقيَّة الحديثة وتعني "الإحباط" وهي تعادل معنى "الدهشة" عند اليونان. و"الأنوما" هي المفهوم الذي بدأت به الفلسفة الإفريقيَّة النسقية في عشرينيات القرن العشرين نتيجة الإحباط الذي حفَّز المثقف الإفريقي ليكتب فلسفته الخاصة، ويبدع ما يعبر عن ذاته، رغبةً منه في تجاوز الفترة الاستعمارية والعنصريَّة العرقية والتراث العبودي[2].

وهنا يرى أستاذ الفلسفة بجامعة بريتوريا University of Pretoria بجنوب إفريقيا جوناثان أو. شيماكونام Jonathan O. Chimakonam أن "تلك التراكمات القبيحة من العبوديَّة والكولونياليَّة والعنصريَّة لم تشكل فقط تصور الإفريقي للعالم، ولكنها حرضت المثقفين الأفارقة على إحداث ثورة فكريَّة. فلقد أدى الإحباط من النظام الاستعماري إلى طرح أسئلة وردود أفعال غاضبة أدت إلى نشوء الفلسفة الإفريقيَّة؛ أولًا في شكل قوميات وبعد ذلك في شكل تصورات إيديولوجية"[3]. أو كما يقول أحد الباحثين: "لذلك انصبت الانشغالات الرئيسية للنخب والمثقفين الأفارقة على محاولات تجاوز فكرة مركزية الحضارة الأوروبية من خلال طرح الأسئلة الكبرى بشأن "العوالِم الإفريقيَّة" و"الهويَّة" الإفريقيَّة على المستويات الفلسفيَّة والأنثروبولوجية والتاريخية والسياسية والاقتصادية، والانخراط في مشروعات فكرية تستهدف تجاوز الأطروحات

---

[1] لحسن الصديق، فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير "القارة السوداء"، مجلة **أفكار**، العدد(14)، مارس 2017، ص41.

[2] Jonathan O. Chimakonam, *History of African Philosophy*, Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at: https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/

(تم الدخول عليه في 2022/4/22)

[3] Idem.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والمفاهيم التي وضعها الأوروبيون حول إفريقيا منذ القرن التاسع عشر، وإعادة بناء فكر جديد، وكتابة فكر مغاير من خلال إحياء القيم المؤسسة للهوية الإفريقيَّة، وتأسيس وعي مميز برهاناتها قصد المشاركة في تحديث البلدان الإفريقيَّة وتنميتها"[1].

ومن ثم لم يكن غريبًا أن تنشأ الدعوات المتطرفة التي تدعو إلى القطيعة مع الفكر الغربي من أجل إخراج إفريقيا من حالة التبعية؛ ومن أشهر هذه الدعوات كانت دعوة السنغالي فلوين سار Felwine Sarr (1972-؟) الذي دعا مفكري القارة إلى الالتزام بقطيعة إبستيمولوجية من خلال ترك المفاهيم الغربيَّة التي لا تعبر عن الواقع الإفريقي الحقيقي، وتوظيف مفاهيم بديلة عنها مثل"le jom" الذي يعني الكرامة و"teranga" الضيافة و"ngor" الذي يحيل على معنى الشرف ... كل هذا التجديد المفاهيمي من أجل التخلص من التبعية الفكرية سواء على المستوى الجماعي أو الفردي، لهذا يدعونا "فلوين سار" المهتم باليومي إلى البحث عن طريقنا الخاص وترك الطرق التي رسمها الغير من قبل وأصبحت جاهزة[2].

أي أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة في جزء كبير منها كانت بمثابة ردة فعل على ذلك التعالي الغربي والنظر إلى الثقافة الإفريقيَّة بوصفها ثقافة ساذجة لا سبيل لها إلى التفكير النقدي العقلاني، وإنها عاجزة عن إدراك الفلسفة بوصفها فكرًا ثان أو فكرًا لاحقًا After Thought بحسب عبارة هيجل الذي يرى أن هناك فكرًا أول هو الذي ينشأ في حياة الناس اليومية في شتى المجالات. أما الفلسفة فهي التي تجعل هذا الفكر الأول موضوعًا للدراسة بحيث تكون فكرًا في فكر، أو فكرًا ثانيًا. وهو ما يعجز عن إدراكه الأفارقة بحسب رأي "هيجل" وكثير من الغربيين كما سبق أن أوضحنا.

وبناء على ذلك كانت إجابة الفيلسوف السنغالي "سليمان بشير ديان" على سؤال: كيف نتفلسف في إفريقيا؟ وهو يرسم طريق التفلسف للإفريقي من خلال تأكيده على ضرورة العودة إلى الذات الإفريقيَّة قصد حل إشكالاتها الأساسية والمرتبطة بالهويَّة والصراعات الدينية، مع الأخذ بوضعية إفريقيا بين الماضي الموسوم بالاستعمار والحاضر المتمثل في العولمة. من خلال إعطاء الأولوية للفلسفة العملية المتمثلة في حل القضايا الراهنة للمجتمعات الإفريقيَّة. لتصبح مهمة الفيلسوف الإفريقي هي الإسهام في حل المشاكل الإقليمية بتفعيل فلسفة الحوار بين الأديان وليس فقط استعادة المقولات الفلسفيَّة الغربيَّة دون تحقيق غايات عملية تخرج إفريقيا من أزماتها. وبهذا يكون انخراط الفيلسوف في الشأن العام هو الإمكان الحقيقي للإبداع الفلسفي والتفلسف، ومن ثم يقول: "التفلسف في إفريقيا أن نبحث عن المنطلقات بالانخراط طواعية في

---

[1] محمد نور الدين أفاية، الفكر الإفريقي والحاجة إلى التحرر الإبستمولوجي، **دورية أفق**، مؤسسة الفكر العربي، العدد(127)، 1 نيسان (أبريل) 2022، ص4.

[2] لحسن الصديق، فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير"القارة السوداء، ص42.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإشكالات ذاتها وفي الإكراهات التي هي مشتركة"[1]. بغرض إعادة بناء هوية (أو هويات) جديدة متجذرة في الزمن الإفريقي والعالمي، ومن أجل الخروج من مركزية الحضارة الغربيَّة، وكشف الأشكال المختلفة للعنف، الجسدية والرمزية، التي مورست على تاريخ الأفارقة وجغرافيتهم وثقافتهم وجسدهم، علمًا أن هذا العنف لم يقتصر على الجانب المادي أو النفسي فقط، بل له أبعاد إبستمولوجية[2]. ومن ثم كان على إفريقيا أن تصبح مركز ذاتها، وتفكر في فلسفة خاصة بها تلبي تطلعاتها إلى بناء مستقبل أفضل.

المبحث الثالث: مراحل الفلسفة الإفريقيَّة وأهم حركاتها:

تعكس الحركات الفلسفيَّة في إفريقيا تاريخ الفلسفة الإفريقيَّة الذي تخطى المائة عام تقريبًا، وهو تاريخ قصير للغاية قياسًا بالفلسفات الأخرى التي يتعدى عمر بعضها العشرين قرنًا من الزمان. ويرى كثيرٌ من المؤرخين أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة في عمرها القصير هذا قد مرت بأربع مراحل متميزة:

بدأت **المرحلة المبكرة** منها عام 1920 تقريبًا -حيث كان آلان ليروي لوك Alain LeRoy Locke[3](1885- 1954) أول الأشخاص المنحدرين من أصل إفريقي يحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد الأمريكية وذلك في عام 1918م- وإن لم نجزم بأنه لم يكن هناك قبل هذا التاريخ رؤى فلسفية إفريقية، لكن غاية ما في الأمر أنه لم يكن هناك تدوين لهذه الأفكار؛ أي بإمكاننا القول إنَّه كان هناك فلاسفة أفارقة موجودين بالطريقة نفسها التي كان بها سقراط فيلسوفًا شفهيًا دون أن يترك أي أثرًا مكتوبًا[4]. لكن ما بدأ مع هذا التاريخ وبعده هو

---

[1] سليمان بشير ديان، كيف نتفلسف في إفريقيا؟ ترجمة وتقديم بنشانع خالد، مجلة **أفكار**، العدد14، مارس 2017، ص44.

[2] محمد نور الدين أفاية، الفكر الإفريقي والحاجة إلى التحرر الإبستمولوجي، ص4.

[3] قال عنه مارتن لوثر كينج الابن: "سنعلم أطفالنا أن الفلاسفة لم يكونوا أفلاطون وأرسطو فقط، بل دو بويز وآلان لوك". (James Cone, Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation 1968-1998, Beacon Press, 2000, p.152)

[4] يحدثنا تاريخ إفريقيا عن فيلسوف إثيوبي هو زيرا يعقوب Zera Yacob عاش في القرن السابع عشر وكان معاصرًا لديكارت، وتوفي عام 1692، وله كتاب مفقود عنوانه " التحقيقات" جُمعت بعض أفكاره في كتاب "حكماء إثيوبيا" . كما تحدث بيتر بودنرين في مقاله "سؤال الفلسفة الإفريقيَّة" عن الدكتور ويليام آمو Dr William Amo الذي درَّس في الجامعات الألمانية في القرن الثامن عشر. (P. O. Bodunrin, The Question of African Philosophy, *The Journal of Philosophy*, Cambridge University Press, Volume 56, Issue 216, (April 1981, p.161).

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الفلسفة النسقية الإفريقيَّة، وتستمر هذه المرحلة حتى عام1960م. ويعرّفها جوناثان شيماكونام بأنها "عصر الحركة التي تسعى الحفر الثقافي/ الإيديولوجي بهدف استعادة الهويَّة الإفريقيَّة وإعادة بنائها"[1]. وقد استهدفت الفلسفة الإفريقيَّة في هذه الحقبة استعادة الهويَّة الإفريقيَّة وإعادة بنائها في ضوء الظروف التي يعيشها الإفريقي أو كما يقول نكروما: "يجب أن تجد فلسفتنا أسلحتها في البيئة والظروف المعيشية للشعوب الإفريقيَّة. من هذه الظروف يجب إنشاء المحتوى الفكري لفلسفتنا"[2]. حيث لم يعد مقبولا في نهاية الفترة الاستعمارية أن يستمر الإفريقي في تعريف نفسه ضمن النطاق الاستعماري الأوروبي الذي سلبه هويته الحقيقية ونظر إليه نظرة دونية.

فلم يكن مقبولًا أن يطرح الإفريقي على نفسه سؤال الكينونة: من أكون؟ أو من أنا؟ وتكون الإجابة هي إجابة العنصري الأبيض: أنت الهمجي، البربري، البدائي، الطبيعي، الأدنى من الإنسان ... وغير ذلك من أوصاف عنصرية غير موضوعية وَصَفَ بها الأوروبي ذاك الإفريقي. ومن ثم ربط رواد هذه المرحلة الفلسفة بأنظمة الفكر المرتبطة بالثقافة، كما اهتمت بضرورة إنتاج فلسفة قومية وإيديولوجيا سياسية للنضال ضد الاستعمارية. كما حاولوا التأكيد بطرق أكثر موثوقية على الهويَّة الإفريقيَّة من خلال ترسيخ التراث الفلسفي الإفريقي الأصلي. وخاصة أن رواد تلك المرحلة كانوا من الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الغربيَّة وتخصصوا في الفكر الأوروبي والفلسفة الغربيَّة وعاشوا هذه العنصريَّة أثناء تعلمهم في الغرب وبعد مجيئهم إلى بلادهم من قِبل المسئولين الاستعماريين.

وقد ازدهرت الفلسفة الإفريقيَّة بالمعنى الأكاديمي الحديث منذ خمسينيات القرن الماضي كتخصص أكاديمي، وبدأ هذا الازدهار كرد فعل على هذا التاريخ الطويل من إنكار إمكانية وجودها، أو بمعنى آخر إنكار قدرة الأفارقة على التفلسف ورفض إمكانية ظهور أية أفكار فلسفية على ساحة الفكر الإفريقي. ومثّلت هذه المحاولات جميعًا، والتي تواصلت طوال العقود التالية، جهدًا إفريقيا حثيثًا لتحرر الفلسفة الإفريقيَّة بمحاذاة التحرر السياسي[3].

ومن أشهر المدارس الفلسفيَّة التي نشأت وازدهرت في هذه الفترة كانت مدارس الفلسفة الإثنية، والإيديولوجية/ القومية. تلك المدارس الذي شكلت حركة عُرفت باسم حركة التنقيب Excavationism ويسميها البعض أيضًا بحركة الحفريات، ولكنّي أفضل أن أسمّيها بحركة

---

[1] Jonathan O. Chimakonam, *History of African Philosophy*, op. cit.

[2] انظر، فرانسيس إيكانم، في أنطولوجيا للفلسفة الإفريقيَّة، ترجمة حنان عباس، مجلة **أوراق فلسفية**، العدد 77- 78، 2021، ص34.

[3] محمد عبدالكريم أحمد، الفلسفة الإفريقيَّة: أسئلة الهويَّة وآفاق التحرر، مجلة **قراءات ثقافية**، المنتدى الإسلامي، العدد47، يناير 2021، ص 103- 104.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الحفاظ على الهويَّة الإفريقيَّة، وهي تلك الحركة التي سعى أعضاؤها لبناء صرح الفلسفة الإفريقيَّة من خلال تنظيم وجهات نظر العالم الثقافي الإفريقي، انطلاقًا من إبداع الذات، بهدف استعادة الهويَّة المفقودة، وإعادة بنائها من المقومات الإفريقيَّة الخالصة، من أجل التوصل إلى هوية إفريقية فريدة. وقد سعى آخرون من أعضاء هذه الحركة إلى تطوير إيديولوجيات تتوافق مع الإيديولوجيات الإفريقيَّة المحلية. وقد تم تجميع معظم أعضاء هذه الحركة في إطار المدرسة المعروفة باسم الفلسفة الإثنية. وكان من أشهر فلاسفة هذه المرحلة: التبشيري البلجيكي بلاسيد تيمبليز Placid Tempels (1906-1977)، والكيني جون مبيتي، والرواندي أليكسس كاجامي، والغاني كوامي نكروما، والسنغالي ليبولد سنغور، والتنزاني جوليوس نيريري، والمارتنيكي إيمه سيزاير Aime Cesaire (1913-2008). ويؤخذ على هذه المدرسة أنها لم تول اهتمامًا كبيرًا بضرورة أن يتفلسف الإفريقي حول قضايا عامة لها طابع الكونية شأنه في ذلك شأن الفيلسوف الغربي، فلا يمكن أن نحصر الفيلسوف الإفريقي في مناقشة القضايا الخاصة بالإفريقي دون غيرها، وهو الأمر الذي انتهت له المدرسة الفلسفيَّة الاحترافية فيما بعد.

بينما تبدأ **المرحلة الثانية** -وتسمى المرحلة الوسطى- منذ بداية الستينيات وحتى بداية الثمانينيات وهي تلك الفترة التي شهدت الحركة المزدوجة والتي تُدعى البناء والتفكيك، حيث "النقاش الكبير" بين التقليديين والحداثيين. وقد شهدت تلك المرحلة نقاشًا كبيرًا احتدم بين الفريقين بدأ أولًا حول الفلسفة العرقية أو الإثنية؛ حيث دافع عنها التقليديون من فلاسفة المرحلة المبكرة وأنصارها بوصفها إحدى الاتجاهات أو النظريات التي يمكن استخدمها لتبرير وجود الفلسفة الإفريقيَّة، والتأكيد على أن إفريقيا التقليدية لديها من الحكمة الشعبية والخطاب الفلسفي النقدي ما يدعم وجود فلسفة إفريقية فريدة ومتميزة وأصيلة، وبوصفها خطابًا إفريقيًا متمردًا لمواجهة الإمبريالية الغربيَّة والهيمنة الثقافية، من جهة. وبين الحداثيين أو الكونيين، من جهة أخرى، والذين هاجموا الفلسفة العرقية بوصفها قد شوهت الهويَّة الإفريقيَّة باعتبارها هوية بدائية ووحشية، مفضلين عليها فلسفة تقوم على دمج الهويَّة الإفريقيَّة مع هوية جميع الأجناس الأخرى. وقد اشتهر فلاسفة هذه الفترة تحت مسمى حركة التفكيك الإفريقيَّة Afro- Deconstructinoism، وأُطلق على أعضاء هذه الحركة اسم "الحداثيين أو الشموليين" الذين يعارضون أفكار حركة التنقيب، وينكرون فكرة الفلسفة القائمة فقط على الأفكار المحلية فقط، ويفضلون إقامة فلسفة يتم فيها دمج الهويَّة الإفريقيَّة مع هوية جميع الأجناس الأخرى.

ازدهر النقاش الكبير في هذه الفترة حول أسئلة محورية أخرى كان من أهمها: (1) هل يوجد مجموعة من العناصر المشتركة بين جميع الثقافات الإفريقيَّة يمكن البناء عليها من أجل إيجاد فلسفة إفريقية واحدة يمكن الحديث عنها بدلًا من الحديث عن "الفلسفات الإفريقيَّة"؟ (2) هل تحتوي الثقافة الإفريقيَّة على فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة؟ (3) هل يمكن للفلسفة

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإفريقيَّة أن تنبثق من رحم الدين الإفريقي، والنظر إلى العالم والثقافة من منظور إفريقي خالص؟ (4) هل يجب أن تواصل الفلسفة الإفريقيَّة طريق التميز والتفرد أم أن تتم في نفس إطار الفلسفة الغربيَّة ووفقًا لمبادئها ومنهجياتها؟ وسرعان ما اتخذت الإجابات والاعتراضات عليها شكل نقاش كبير؛ ولذلك وصفت هذه الفترة بعصر النقاش الكبير[1]. ولمَّا لم يسفر هذا النقاش الكبير عن نتائج ذات قيمة أدرك المتناقشون أنهم يجب أن يتخذوا خطوات جديدة بعد المناقشة. ومن خيبة الأمل في النقاش بدأت تنتقل الفلسفة الإفريقيَّة إلى مرحلة لاحقة بدءًا من ثمانينيات القرن العشرين. وتضم هذه الفترة مجموعة من أشهر ممثلي الفلسفة الإفريقيَّة وأكثرهم حضورًا، نذكر منهم: النيجيري كواسي ويريدو Kwasi Wiredu (1931-2022)، والنيجيري أولسيجون أولاديبو Olusegun Oladipo (1950-؟)، والكونغولي ف. ي. موديمبي V. Y. Mudimbe (1941-؟)، والكيني د. أ. ماسولو D. A. Masolo (1952-؟)، والكيني أوديرا أوروكا Odera Oruka(1944-1995)، والبنيني بولين هاونتندجي P. Hountondji (1942-؟)، والأمريكي من أصول إفريقية بيتر بودونرين، والكاميروني ماسين توا Macien Towa (1931-2014)، والكاميروني فابيان إبوسي بولاجا Fabien Eboussi Boulaga (1934-؟)،والأمريكي من أصول إفريقية ريتشارد رايت Richard Wright (1943-2008).

بينما مثَّلت **المرحلة الثالثة** وهي التي بدأت منذ بداية الثمانينيات وحتى بداية التسعينيات مرحلة البحث عن فلسفة إفريقيّة تعبر عن الوجود الإفريقي من خلال النقد أو فيما عُرف بإعادة الإعمار النقدي الذي نشطت فيه الحركة الانتقائية التي تريد أن تنتقي وتختار الجيد من بين المحلي والعالمي. ففي هذه الفترة يتم الانتقال التدريجي من التفكيك في المرحلة الوسطى إلى إعادة بناء المعرفة الإفريقيَّة بطريقة متكاملة. وهنا يكون التحدي الأول الذي يواجه هذه المرحلة وهو إيجاد طريق وسط قابل للتوفيق بين الفلسفة الإفريقيَّة التقليدية والفلسفة الإفريقيَّة الحديثة. أي بناء فلسفة إفريقية جديدة غير ملوثة بالفلسفة العرقية، لكنها تعبر عن طبيعة الإفريقي وهويته الحقيقية بعيدًا عن التمايزات العرقية؛ حيث يتم التأكيد على أن الفلسفة الإفريقيَّة يجب أن تتم بطرق فلسفية احترافية مثل التحليل والتفكير النقدي والتماسك المنطقي كما هو الحال في الفلسفة الغربيَّة[2].

يطرح أوليسيجون أولاديبو سؤالا محوريًا يعبر عن توجه هذه المرحلة نصه: بماذا يجب أن يلتزم الفيلسوف الإفريقي؟ ويجيب عليه قائلًا:" يجب أن يلتزم بالمصالح الإنسانيَّة في القارة، وهذا لن يكون بالالتزام بالثقافة أو الفلسفة الإفريقيَّة، ولكن يمكن من خلال تحليل ونقد وإعادة بناء المخططات المفاهيمية التقليدية وفحص الأسس الإيديولوجية للمأزق الإفريقي والنظر في

---

(1) Chimakonam , *History of African Philosophy*, op. cit.

(2) Idem.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

القضايا الموضوعية المنهجية في التخصصات الأخرى ولا سيما العلوم الاجتماعية"[1]. واشتهرت هذه الفترة باسم حركة الأفرو- انتقائية Afro-Eclecticism: وهي حركة عملت على التأليف بين الحركتين السابقتين، مرتئية أنَّ الفلسفة التقليدية النابعة من البيئة المحلية ليست كافية لإقامة الفكر الجدلي الذي يثري الساحة الفلسفيَّة الإفريقيَّة، ومن ثم ارتأت أن تستعين بما يناسب البيئة الإفريقيَّة من أفكار الأمم الأخرى، إنها حركة أشبه بتيار الجمع بين الوافد والموروث في ثقافتنا العربيَّة. أي أنَّها الحركة التي تنتقي الأفضل من الفلسفة التقليدية والأفضل من فلسفة الحداثيين من أجل إنتاج فلسفة إفريقية أصيلة. ومن أهم أنصار هذه الحركة: الغاني كوامي جيكي Kwame Gyekye (1939-2019)، والنيجيري إيفيني منكيتي Ifeanyi Menkiti (1940-2019)، والغاني كوامي أبياه Kwame Appiah (1954-؟).

وقد بدا لفلاسفة تلك المرحلة أنهم من الصعب أن يتفلسفوا بعيدًا عن النموذج الغربي؛ فقد رأوا أن التفلسف على غرار الفلسفة الغربيَّة أمرًا لا ينفي مطلقًا أصالة الفلسفة الإفريقيَّة، وكان هذا نتيجة منطقية لفلاسفة تلك المرحلة الذين تعلموا الفلسفة الغربيَّة في الجامعات والمعاهد الغربيَّة وقام بعضهم بالتدريس في الجامعات الغربيَّة[2] وأرادوا أن ينسجوا فلسفتهم الخاصة على غرارها. لكن محاولات تبرير هذا الأمر لم يبدو مقنعًا للحريصين على الهويَّة الإفريقيَّة وضرورة أن يتفلسف الإفريقي وفقًا لواقعه ولمشكلاته المحلية لا وفقًا للفلسفة الغربيَّة ومشكلاتها.

في حين بدأت **المرحلة الرابعة** للفلسفة الإفريقيَّة في أواخر التسعينيات من القرن الماضي، وتمثلت مع بداية الألفية الجديدة فيما عُرف بـ "فلسفة المحادثة". وهي مرحلة تركز على أسئلة العالم الحقيقي. وقد اشتهرت هذه الفترة تحت مسمى حركة المحادثين النقديين The Critical Interlocutors وهي الحركة التي تضم مجموعة من الفلاسفة الذين يشتركون بصفة دائمة في حلقات نقاشية ومحادثات نقدية تبرز أصالتهم الفلسفيَّة ومدى ابداعاتهم وابتكاراتهم في مجال الفلسفة الإفريقيَّة الخالصة. كما تركز هذه المدرسة على نقد الأفكار الفلسفيَّة المطروحة وبيان الغث فيها من الثمين. كما إنهم يرون أنَّه لا يمكن إنشاء نظرية جديدة في الفلسفة

---

[1] Olusegun Oladipo, The Commitment of the African Philosopher, *Journal of Philosophical Research*, Volume 21, 1996, p.417.

[2] يكفي أن نشير في هذا المقام إلى أن الفيلسوف الكاميروني إيبوسي بولاجا(1934-؟) حاصل على بكالوريوس اللاهوت ودكتوراه في الفلسفة والآداب من جامعة ليون. كما أن فالنتين موديمبي المولود في الكونغو الديمقراطية (1941-؟) هو أستاذ الأدب المقارن في جامعة ديوك Duke University ومدير المؤتمرات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية بباريس. سافر إلى الولايات المتحدة لظروف سياسية ودرَّس في جامعة ستانفورد Stanford University.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الإفريقيَّة إلا بواسطة فلاسفة أفارقة فرديين يستفيدون من "الماضي القابل للاستعمال"، وعمق الأصالة الفردية في إيجاد حلول للمطالب الحياتية المعاصرة. وينتعش أعضاء هذه الحركة في هذه الفترة الراهنة، وتتوالى اصداراتهم الفكرية هنا وهناك، ويطلق عليهم النقاد والباحثون أصحاب مدرسة المحادثة النقدية.

وقد برزت جامعة كالابار University of Calabar بنيجريا باعتبارها المقر الدولي لهذه الحركة الجديدة التي تستضيف العديد من ورش العمل والندوات والمؤتمرات في الفلسفة الإفريقيَّة تحت رعاية منتدى راديكالي يسمى مدرسة المحادثة/ كالابار للفلسفة. وفي مدرسة كالابار للفلسفة ظهرت بعض النظريات الفلسفيَّة البارزة ذات الطابع الإفريقي الخالص، منها: (الإبيوانيدا Ibuanyidanda) أو نظرية (التأمل التكميلي)، ونظرية (الوحدوية المتناغمة harmonious monism) ... وغيرها من نظريات تتحدث عن طرق ومنهجيات فلسفة المحادثة. حيث يتم تعريف "فلسفة المحادثة" من خلال المشاركة الفعالة بين الفلاسفة الأفارقة الفرديين في إنشاء سرديات نقدية إمَّا عن طريق إشراك عناصر التقليد أو بشكل مباشر عن طريق إنتاج أفكار جديدة أو عن طريق محاورة المفكرين الأفراد الآخرين. وتقوم الفلسفة في هذا العهد الراهن للفلسفة الإفريقيَّة على طرح الأسئلة المتواصلة الموجهة نحو إنتاج مفاهيم جديدة، وفتح آفاق جديدة والحفاظ على المحادثة والحوار كمنهج للتفلسف وإنتاج النظريات الفلسفيَّة الجديدة[1].
وأشهر فلاسفة هذه المدرسة: الجنوب الإفريقي جوناثان شيماكونام، والفلاسفة النيجيريين: جودفري أوذومبا Godfrey Ozumba (1960-؟)، وبانتيلون إيروجبو Pantaleon Iroegbu (1951-؟)، وإينوسنت أسوزو Innocent Asouzu (1952-؟)،... وغيرهم.

المبحث الرابع: أهم المساهمات الفلسفيَّة المدافعة عن الهويَّة الإفريقيَّة والناقدة للمركزية الغربية

كان من الضروري ونحن نستكشف عالم الفلسفة الإفريقيَّة أن نقوم بعرض أهم المحاولات للفلسفة الإفريقيَّة التي قد يتضح معها ولو إجابات جزئية عن طبيعة هذه الفلسفة التي مرَّ على بداية تكونها- كما سبق أن أشرنا- ما يزيد على مائة عام تقريبًا. وسوف نعرض فيما يلي لأهم هذه المحاولات التي قام بها الفلاسفة الأفارقة، الذين يندرج معظمهم ضمن حركة التنقيب، من الذين جعلوا هدفهم الأول هو الدفاع عن الهويَّة الإفريقيَّة ونقد المركزيَّة الغربيَّة، عسى أن نتمكن من إلقاء نظرة معبرة -من منظور ما- على الفلسفة الإفريقيَّة، ليس فقط في مفهومها وحركاتها، ولكن على أهم فلاسفتها، ونقف على حقيقة رؤاهم الفلسفيَّة.

---

[1] Chimakonam (Jonathan O.), *History of African Philosophy*, op.cit.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

1- جون مبيتي وفلسفة الدين الإفريقي التقليدي

يعد الفيلسوف الكيني جون صمويل مبيتي من أشهر الفلاسفة في القارة الإفريقيَّة، ولد في كينيا لأبوين يعملان بالزراعة، في أسرة مكونة من ستة أشقاء، التحق بالمدرسة الثانوية بنيروبي، ثم واصل تعليمه في جامعة ماكيريري بأوغنده، ثم تابع تعليمه بجامعات إنجلترا وأمريكا. حيث حصل على درجة البكالوريوس في الآداب واللاهوت بين عامي 1956-1957 من كلية بارنجيتون بالولايات المتحدة، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة واللاهوت من جامعة كامبريدج بالمملكة المتحدة عام1963. عمل أستاذًا للفلسفة واللاهوت بجامعات ماكيريري من 1964-1974، ثم مديرًا للمعهد المسكوني التابع للمجلس العالمي للكنائس في بوغيس بوسي- سويسرا. ثم أستاذًا زائرًا في الكثير من جامعات العالم، ونشر مؤلفات عدة لاقت رواجًا كبيرًا في الفلسفة واللاهوت والتقاليد الشفهية الإفريقيَّة. كان من أشهرها "الأديان الإفريقيَّة والفلسفة"، والذي نشره عام 1969، وتوفي عام 2019.

رأى "جون مبيتي" أنَّ الفلسفة الإفريقيَّة يمكن أن تنبثق من رحم الدين الإفريقي التقليدي؛ لأنَّه يرى أنَّ الإفريقي لا يستطيع أن يعيش بلا دين، مرتئيًا أن دين (الاغبو) يمثل جميع خصائص الدين الإفريقي. ويبني "مبيتي" آراءه الفلسفيَّة انطلاقًا من الدين، حول: الهويَّة الإفريقيَّة الجماعية، والألوهية، والفكر السياسي، والنظر إلى العالم، والإبداع والثقافة، والحياة الأخروية...إلخ أفكاره الفلسفيَّة. حيث إنَّ الدِّين الإفريقي بخلاف الأديان السماوية؛ فالأديان السماوية أديان مُنزلة من السماء عبر الوحي في حين أن الدين الإفريقي يمثل الثقافة الإفريقيَّة بكل جوانبها. ولذلك لا يمكن للباحث في الأديان الإفريقيَّة أن يجد فجوة بين الدين الإفريقي والثقافة التي أنتجته، **فالدين الإفريقي منتج ثقافي محمل بكل جوانب الثقافة المحلية الإفريقيَّة**. ونظرًا للنطاق الواسع جنوب الصحراء الكبرى والتنوع الإثنواغرافي في المنطقة الإفريقيَّة لا يوجد مظهر واحد للدين الإفريقي؛ فالديانات الإفريقيَّة مجموعة من المعتقدات شديدة التنوع التي تشمل كافة الديانات العرقية التي تتضمن تعاليم شفهية غير مكتوبة، وتشمل الإيمان بكمية مختلفة من الآلهة العليا والسفلى، بما في ذلك في بعض الأحيان خالق أعلى. ولذلك ينطلق "مبيتي" في دراسته للدين الإفريقي من منظور أنَّ الدين الإفريقي يستحق الاحترام مثل اليهودية والمسيحية والإسلام والبوذية، وأنه ليس معاديًا للمسيحية ولا يتمثل في القيم الشيطانية المعادية للمسيحية كما ذهب إلى ذلك المبشرون الغربيون، وهو- كما يرى مبيتي- الأمر الذي حدا بالمبشرين الأوروبيين أن يجعلوا همهم الأول التخلص من هذا الدين[1].

([1]) Jaco Beyers, What is religion? An African understanding, Article in *HTS Teologiese Studies*, The Africa Institute for Missiology, Pretoria, South Africa, Vol. 66 No. 1, (February 2011), p.1.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

كما أنَّ الهويَّة عند "مبيتي" هوية جماعية وليست هوية فردية، ولذلك يقول:" إننا لأننا، ولأننا كذلك"؛ **لذلك كان لزامًا على الإفريقي أن يدخل دينه ليجد فلسفته، والمجتمع ليجد هويته**. فالهويَّة المفقودة لإفريقيا موجودة في الثقافة الوطنية الإفريقيَّة التي يمكن أن نجد صداها في الفكر الفلسفي الإفريقي، والهويَّة التي شكَّلها التوجه المجتمعي؛ حيث إنَّ فهم "مبيتي" للهوية والمجتمع الإفريقي مشتق من تراث إفريقيا ومتأصل فيه. ومن أجل ذلك يرفض كافة المقترحات الإيديولوجية التي تحاول أن تعبر عن الهويَّة الإفريقيَّة من قبيل: الزنوجة Négritude أو الشخصية الإفريقيَّة African Personality أو الوحدة الإفريقيَّة African Unity ، ويرى أنَّها غير كافية للتعبير عن حقيقة الأفارقة الأصليين. فمثل هذه الإيديولوجيات – لدى مبيتي- قد تشير إلى التقدم الحاصل في إفريقيا، لكنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أعماق الشخصية أو الهويَّة الإفريقيَّة لتسبر أغوارها وتقف على حقيقتها. أو إنها لا يمكن أن تتغلغل في كل جوانب الحياة كما يتغلغل الدين[1].

وثمة أمر جدير بالذكر في الدين الإفريقي، كما نجده في تناولات "جون مبيتي"، وهو أنَّه لا يهتم كثيرًا بوجود العالم الأخروي؛ وذلك لأن الأفارقة مهتمون فقط بالماضي والحاضر، مهتمون بوجود الإنسان قبل الموت لا بعده، فلا يقدم الدين الإفريقي سبيلًا للخلاص ولا رسالة فداء[2]. ولكن يهتم بالماضي وتقديس أرواح الآباء والأجداد وعبادة الأسلاف، قدر اهتمامه بما هو آني ومعاصر فيذبح الإفريقي الذبائح تقربًا للطبيعة، فكثيرًا ما يصلي الإفريقي للشمس والقمر والنجوم والكائنات الخارقة للطبيعة كي تحرسه وتعينه على قضاء حوائجه اليومية، ويرفع الناس أيديهم إلى السماء استمطارًا للبركة، فالمطر عندهم رمز للخصب والنماء، وتقام الولائم التي يصاحبها الرقص والغناء.

وهكذا يتضافر الأسطوري والطبيعي كعنصرين ملازمين للدين الإفريقي. ومن ثم تكمن أهمية معالجة "جون مبيتي" الفلسفيَّة للدين في أنَّها **معالجة خارج نمط الفهم الغربي للدين**، بوصفها معالجة إفريقية أصيلة من شأنها إثراء البحث الفلسفي الديني.

2- الفلسفة الو اقعية النقدية عند نكروما

يعد الزعيم الغاني كوامي نكروما من أهم المناضلين الأفارقة ضد الاستعمار، فقد خاض غمار العمل السياسي في بلاده؛ فهو أول رئيس لجمهورية غانا المستقلة(1960-1966) كما كان رئيس الوزراء الأول (1957-1960)، وأبرز دعاة الوحدة الإفريقيَّة، وواحد من أهم مؤسسي

---

(1) David Kirwa Tarus & Stephanie Lowery, African Theologies of Identity and Community: The Contributions of John Mbiti, Jesse Mugambi, Vincent Mulago, and Kwame Bediako, p. 311.

(2) Aylward Shorter, African Religions and Philosophy by John S. Mbiti , *African Affairs*, Volume 69, Issue 277, (October 1970), P. 392.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

منظمة الوحدة الإفريقيَّة قبل إسدال الستار عليها في يوليو 2002. كان له علاقات وطيدة بمصر؛ حيث تزوج من المصرية فتحية رزق بمباركة الرئيس جمال عبدالناصر الذي كان صديقًا مقربًا له، كذلك منحته مصر قلادة الجمهورية، ومنحته جامعة القاهرة الدكتوراه الفخرية عام 1958، وتوفي عام 1972. ترك مجموعة من المؤلفات التي عكست أفكاره وفلسفته، كان من أهمها: "نزعة الضمير"، "عن الحرية أتحدث"، "يجب أن تتحد أفريقيا"، "الاستعمار الجديد"، "الأيام المظلمة في غانا"، "المسار الثوري"، "النضال الطبقي في إفريقيا"، "يستمر الكفاح"، "بديهيات كوامي نكروما"، "نحو الحرية من الاستعمار"، "دليل الحرب الثورية"، "صوت من كوناكري"، "ما أعنيه بالعمل الإيجابي"، وكذلك نشر سيرته الذاتية بعنوان "غانا".

وقد ارتكزت فلسفته الواقعية السياسية على ثلاث قواعد أساسية، هي:

أولاً- يجب أن نسعى أولًا لتحقيق السيادة السياسية، وبعد ذلك سيتحقق كل شيء. وهو ما يعبر عن مبدأ الاستقلالية؛ حيث التسليم باستقلالية الأرض والعقول الإفريقيَّة ونطاقها الإفريقي، وهو ما يعبر عنه بالقول: "إفريقيا للإفريقيين".

ثانيًا- نحن نفضل المخاطر في ظل الحرية على الاستقرار في ظل العبوديَّة. وهي دعوة تعكس مدى إعلاء نكروما لقيمة الحرية، وأنه يفضل الحرية مع افتراض وجود الخطر على العبوديَّة مع السلم، فالبحث عن الحرية والاستقلال غاية يجب أن تُدرك مهما كانت تكلفة إدراكها باهظة.

ثالثًا- إنَّ تخليص إفريقيا من قيود الحكم الأجنبي هو الضمان الوحيد للاستقلال. وتخليص إفريقيا من قيود الحكم الأجنبي يتحقق من خلال الدعوة العقلانية للأفارقة إلى التضامن والاتحاد. ومن أجل ذلك كان سعي نكروما الدائب لتأسيس مؤسسة الوحدة الإفريقيَّة.

وتعد الفلسفة الواقعية النقدية هي الإسهام الفلسفي الحقيقي لكوامي نكروما، إذ وجَّه سهام النقد إلى الفلسفة الغربيَّة مرتئيًا أنَّ فلاسفة الغرب كثيرًا ما ينعزلون عن الواقع، ويعيشون في أبراج عاجية، يتشدقون بمفاهيم قديمة بالية، لا تمت للواقع بصلة مع أنَّ التاريخ المبكر للفلسفة يظهرها ذات جذور حية متغلغلة في حياة الإنسان والمجتمع البشري[1].

كما تقوم هذه الفلسفة النقدية عند نكروما على الاعتقاد بأن المادة تتحرك حركة ذاتية تحركًا يدركه العقل عن طريق الحدس العقلي. وهذا يعني أن المادة ليست مصمتة جامدة، ففيها روح كلية أو نفس تسكن المادة أو تسيطر على العالم، ويصدر عنها أفعالًا مختلفة. ولكن يجب أن ننتبه إلى أن قول نكروما بالحركة الذاتية لا يترتب عليه أي نوع من الإلحاد[2]. كما لا يترتب

---

(1) Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*, Panaf Books, London, 1970, p.29.

(2) انظر، صبري شندي، **الفكر المعاصر في آسيا و إفريقيا من الاستعمار إلى العولمة**، الجزء الأول، بدون دار نشر، 2017، ص 92-93

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

عليه أيضًا أي قول بالثنائية الفلسفيَّة، ولكن نكروما يقبل بوجود حالة طبيعية من الاختلاف والتعدد الذي يمكن التعايش معه.

كما يرفض نكروما الثبات والمطلقية، ويرى أنَّ كل شيء قابل للتغير والتحول الكمي والكيفي. كما تقوم الفلسفة الواقعية النقدية عند نكروما على الارتباط بين الفكر والتطبيق، ولا يمكن أن نفصل بينهما، فالفكر دون عمل لا قيمة له، والعمل بدون فكر هو سير على غير هدى. فعلى الشخص أن يعرف أولًا ثم يتجه بمعرفته ليطبقها على الواقع. ومن ثم يكون الواقع هو مصدر معطيات المعرفة، والعقل هو ملكة تنظيم هذه المعطيات في شكل معرفي ذو معنى. ولذلك فلا معنى لمعرفة -عند نكروما- لا يؤكدها الواقع التجريبي[1].

ومما سبق يمكننا القول إنَّ الفلسفة الواقعية النقديّة عند نكروما تعكس الخريطة الخاصة بترتيب القوى التي ستؤهل المجتمع الإفريقي لاحتواء العناصر المختلفة، التي تميز المجتمع الإفريقي، ذاك المجتمع الذي يمثل المادة فهو يتحرك ذاتيًا حركة تقدمية نحو التقدم والتطور وليس حركة دائرية ثابتة. فالمجتمع الإفريقي يتكون في حقيقته من عدة مؤثرات فكرية مختلفة تتمثل في العناصر: الغربيَّة، والإسلاميّة، والمسيحيّة، والتقاليد والعادات الإفريقيَّة. ومن ثم يكون سبيل التقدم هو العمل على تنمية هذه العناصر بشكل يتوافق مع الشخصية الإفريقيَّة. حيث يتم التعبير عن الهويَّة الإفريقيَّة والانطلاق منها إلى التقدم والتطور الذي لا يؤثر على ذوبان الهويَّة الإفريقيَّة أو طمسها لصالح الهويَّة الغربيَّة المستعمِرة واقعًا وفكرًا.

كما دعا نكروما في كتابه "نزعة الضمير Consciencism" إلى ضرورة الإيديولوجيا في حياة الشعوب، داعيًا إلى إيديولوجيا اشتراكية إفريقية أطلق عليها لاحقًا النكرومية Nkrumaism التي سعت في المقام الأول إلى" تفكيك الاستعمار". وقد رأى أن أي مجتمع لابد أن يؤسس على إيديولوجية ما، وحيثما وجدت إيديولوجيات متنافسة، فإنَّه غالبًا ما تُكتب السيادة لإحداها، فتقوم بمهام أساسية في هذا المجتمع منها: تحديد مصدرًا للهوية، والتآزر والتماسك والحشد الجماهيري، وتحديد المواقف والأهداف للمجتمع ككل. وتكون هذه الإيديولوجيا المهيمنة مسؤولة عن تحديد الأشكال التي تقام وفقًا لها المؤسسات والقنوات التي يتم من خلالها بذل الجهد العام. ومن ثم تصبح الفلسفة أداة للإيديولوجية[2]. فالأيديولوجية المهيمنة تستخدم أدوات عدة لتحقيق التماسك والضبط الاجتماعي من بينها الفلسفة.

3- الفلسفة العرقية والحكمة الفلسفيَّة عند كواسي ويريدو:

يعد الأكاديمي والفيلسوف النيجيري كواسي ويريدو في الحقيقة، الفيلسوف الأكثر شهرة ودراسة في إفريقيا؛ حيث تناولت العديد من الدراسات والدوريات المتخصصة جوانب فكره

---

[1] انظر، المرجع السابق، 100-101.

(2) Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*, p.56.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

المختلفة، وقد أقيمت عدة مؤتمرات في جامعات إفريقية مختلفة لتناول فكره الفلسفي. تلقى تعليمه الفلسفي بجامعة أكسفورد على يد فيلسوف العقل البريطاني الشهير جلبرت رايل Gilbert Ryle (1900-1976). ويعد ويريدو عضوًا ناشطًا في مجال الفكر والفلسفة الإفريقيين ونائب رئيس المجلس الإفريقي للفلسفة. وكانت مساهمته الفلسفيَّة الأبرز في فضاء الفلسفة الإفريقيَّة هي سعيه الدائب لإنهاء الاستعمار المفاهيمي للفكر الإفريقي، والعمل على قيام فلسفة إفريقية أصيلة تعبر عن حقيقة وواقع الإنسان الإفريقي. ومن أهم مؤلفاته: الفلسفة والثقافة الإفريقيَّة(1980)، الجامعات والتفاصيل الثقافية: منظور إفريقي(1996)، نحو إنهاء الاستعمار من الفلسفة والدين الإفريقيين(1998)، الفلسفة الشفوية للشخصية، رفيق الفلسفة الإفريقيَّة(2003).

أراد ويريدو أن يقيم فلسفة إفريقيَّة أصيلة بعيدة عن فلسفة المستعمر الغربي، وأن ينهي الاستعمار من الفلسفة والدين الإفريقيين، فراح يستجوب الفلسفة الغربيَّة من منظور إفريقي، وهو الأمر الذي يميزه -حقيقةً- عن فلاسفة حركة التنقيب. كما عمل على إثارة الوعي الإفريقي حول ما يخص الفكر الإفريقي والفلسفة الإفريقيَّة الخالصة والدين الإفريقي الذي يعبر عن الثقافة الإفريقيَّة تماما كما ذهب جون مبيتي.

وقد سعى ويريدو إلى الإجابة عن عدة تساؤلات انشغل بها على طول مشواره الفلسفي، ولا سيما في كتابه الأهم "الفلسفة والثقافة الإفريقيَّة"، وكان من أهم هذه الأسئلة الجوهرية: بماذا يمكن أن تسهم الفلسفة في الثقافة الإفريقيَّة؟ ما الذي يمكن أن يستخلص منها؟ هل يمكن أن تكون هناك فلسفة أفريقية حقيقية تتجاوز الفكر الشعبي التقليدي؟ حاول ويريدو من خلال سلسلة من المقالات تحديد وإثبات دور الفلاسفة الأفارقة المعاصرين، وهو يرى أنَّه دور مميز. وأن أهم ما يميز الفلاسفة الأفارقة هو اتساع الأفق لدى معظمهم وبعدهم عن الرؤى الدوجماطيقية، فيوضح كيف يمكنهم استيعاب التطورات الحديثة في الفلسفة وتطبيقها على التغيرات الاجتماعية والفكرية العامة المرتبطة بـ "التحديث" والانتقال إلى هويات وطنية جديدة. كما تعكس مقالاته المتعددة كيفية إمكانية استغلال الموارد التقليدية واختبار افتراضات الفلسفة الغربيَّة للتنمية لكن في إطار اللغة الإفريقيَّة وثقافتها الخالصة[1].

وتعني الفلسفة الإثنية أو العرقية عند ويريدو فلسفة الشعوب في إفريقيا وليس الأفراد، إنها فلسفة تعبر عن الشعب ككل، ولذلك لا يمكن أن يوجد فيها من يعادل سقراط أو زينون أو غيرهما ممن يقدم فلسفة تعبر عن فرد واحد. ولذلك فمصادر هذه الفلسفة تكمن في الأمثال الشعبية، والشعر، والأغاني، والأساطير، والأدب الشفاهي بشكل عام. وأن الفلسفة الإفريقيَّة غير قابلة للاختزال في فئات الفلسفة الغربيَّة. ومن ثم كان شغل ويريدو الشاغل هو

[1] Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, 1980.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

إنهاء الاستعمار المفاهيمي للفلسفة الإفريقيَّة بحيث تقدم هذه الفلسفة مفاهيمها الذاتية بنفسها والتي تعكس معانيها الإفريقيَّة الخاصة[1]. ولذلك يطالب كواسي ويريدو مع زميله "هونتوندجي" الحكومات الإفريقيَّة بتأمين الاستقلال الذي لن يكون إلا من خلال الاهتمام بتطوير العلوم والتكنولوجيا، كما يجب على هذه الحكومات أن تعتني بمحو الأمية، وتشجيع الثقافة، والتفكير النقدي الابتكاري، والجدل التحليلي، والاختبار التنافسي للفرضيات البديلة التي تعمل على تأصيل كل ما هو أصيل ويعبر عن الهويَّة الإفريقيَّة الخالصة[2].

4- فلسفة البانتو عند ألكسيس كاجامي وبلاسيد تمبلز

تعد "فلسفة البانتو Bantu Philosophy" عند أصحابها من أهم الفلسفات التي واجهت الاستعلاء الغربي. فهي تعني حرفيًا "فلسفة الشعب" التي تعني في المقام الأول إنهاء الاستعمار المعرفي والفكري. ويشير مصطلح "فلسفة البانتو"- في الأصل- إلى البحث الذي تم إجراؤه حول الثقافة التقليدية بين 1950 :1990 في وسط أفريقيا -وبشكل أكثر تحديدًا، في جمهورية الكونغو الديمقراطية ورواندا وأوغندا من قِبل فلاسفة وعلماء لاهوت مثل: مولاجو جوا سيكالا موشارامينا Mulago Gwa Cikala Musharamina (1924-2012)، وجون مبيتي، وموتوزا كابي Mutuza Kabe، وألكسيس كاجامي. وقد كان هذا البحث جزءًا من عملية إنهاء الاستعمار للمعرفة التي بدأت مع انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. وكان القصد منه إعادة اكتشاف النظرة العالمية الفلسفيَّة للقيم الروحية التي تم تشويهها بواسطة التعليم الاستعماري. وقد تم العمل على تحقيق هذا الهدف من خلال تحليل الأمثال الإفريقيَّة، والنظرة التحليلية لهيكل لغات البانتو والأغاني والفن والموسيقى؛ ومختلف العادات والمؤسسات الاجتماعية الإفريقيَّة. وبذلك، حدد فلاسفة "فلسفة البانتو" المعايير اللازمة لكي تكون الفلسفة أو اللاهوت "إفريقية"، وتنطوي تلك المعايير على استخدام اللغات الإفريقيَّة وتقديم رؤية فلسفية إفريقية للعالم [3].

---

[1] D.A. Masolo, Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Editors:, published by Springer Nature, New York , 2017, pp.69-70

[2] Barry Hallen, *A short history of African philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2002, p.52.

[3] Mutombo Nkulu-N'Sengha, *Bantu philosophy*, Available at: https://www Britannica.com/topic/Bantu-philosophy (تم الدخول عليه في 2021/4/1)

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

وقد واجهت "فلسفة البانتو" عند الفيلسوف والمؤرخ والشاعر والكاهن الرواندي أليكسس كاجامي التوجه العنصري الغربي الذي صوَّر إفريقيا عبر مؤلفات فلاسفته ومفكريه وأدبائه على أنها قارة يقطنها كائنات شبيهة بالبشر. وعمل كاجامي على تقديم رؤية إفريقية حول الموضوعات الفلسفيَّة الكبرى حول: المعرفة، والقيم الأخلاقية، والله، والحياة، والدين واللاهوت .

وقد قامت فلسفة البانتو عند كاجامي وغيره من الفلاسفة الأفارقة على عدة مبادئ مثلت أهدافها الحقيقية لتمهيد الطريق لبناء فلسفة إفريقية مغايرة للفلسفة الغربيَّة، ومن أهم هذه المبادئ ما يلي:

أولاً- تأسيس عناصر الفلسفة الإفريقيَّة التقليدية والأنثروبولوجيا الفلسفيَّة لاستخدامها كأساس لخطاب لاهوتي.

ثانيًا- استخدام الدين والحكمة التقليديين (الأمثال وأساطير الخلق والرؤية التقليدية لله والأخلاق التقليدية والأدب الشفوي) كأساس للاهوت.

ثالثًا- استخدام اللغات الإفريقيَّة.

رابعًا- كشف النقاب عن "الوحدة الثقافية" للثقافات الإفريقيَّة من خلال دراسات مقارنة تدرك السمات المشتركة لوجهات النظر الإفريقيَّة والمبادئ الأخلاقية والقيم الروحية واستخدامها في صياغة لاهوت إفريقي.

خامسًا- الدفاع عن حقوق الإنسان وتعزيزها كمهمة أساسية للاهوت الإفريقي.

وقد سعى التبشيري البلجيكي بلاسيد تمبلز Placid Temples إلى تأكيد "فلسفة البانتو" من خلال كتابه صغير الحجم كبير الأهمية أثار جدلا كبيرًا في الأوساط الفلسفيَّة، والذي صدر عام 1954 تحت عنوان "فلسفة البانتو"، حيث سعى من خلاله إلى بيان أوجه التشابه الكامنة في الميول الروحانية للأوربيين ونظرائهم من الأفارقة. وعمل بشكل مبالغ فيه على التوفيق بين المسيحية والتقاليد الإفريقيَّة. ويشير تمبلز في المقطع الافتتاحي من عمله إلى أن الأوروبي الذي أخذ الإلحاد مذهبًا له، يعود بسرعة إلى وجهة نظر دينية عندما تهدد المعاناة أو الألم بقاءه. وبالطريقة نفسها، يقول تمبلز: "إن الإفريقي المتحضر أو المسيحي يعود إلى طرق أسلافه عندما يواجه المعاناة والموت. لذلك، لا يوجد التوجه أو التفكير الروحي في أوروبا فقط أو في إفريقيا فقط. بل التوجه إلى الروحانية هو توجه عام مشترك بين الإفريقي والأوروبي والأسيوي والأمريكي، وليس الأوروبي فقط كما زعم العنصريون الغربيون أن الأفارقة يتحدثون على نحو بالغ الحسية، فهم مرتبطون بالمحسوسات، كلماتهم تتعلق مباشرةً بالأشياء العينية المادية؛ فهذه الشعوب تتحدث أنطولوجيًّا"[1].

[1]Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 101.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

لقد صدم كتاب "تمبلز" العقل الأوروبي المتعالي الذي كان ينظر إلى الإفريقي على أنَّه بدائي لا ترقى عقليته إلى التفلسف العقلاني الذي يقتصر على الأوروبي الأبيض. وقد كان ذلك من خلال "فلسفة البانتو" التي عكست رؤى ووجهات نظر مترابطة عن نظرية الوجود، والألوهية، وقدمت أيضًا نظامًا أخلاقيًا متماسكًا يوجه المسار الوجودي الإفريقي؛ إذ تتمحور الأخلاق الإفريقيَّة حول شخصية الشخص، ويعني قول "ليس لديه أخلاق" وكأننا نقول "ليس لديه شخصية". ففي بعض الثقافات الإفريقيَّة، تشير "الشخصية" إلى إنسان بالغ يظهر فضائل أخلاقية، والشخص الذي يتصرف بشكل سيء لا يعتبر شخصًا، مهما اعتبرناه إنسانًا. كما تعتبر الأخلاق الإفريقيَّة إنسانية ونفعية: فهي تركز على تحسين الأداء الاجتماعي والازدهار البشري، إذ هي في جوهرها أخلاق اجتماعية أو جماعية وليست فردية. ومن ناحية أخرى تضع الأخلاق الإفريقيَّة وزنًا أكبر على واجبات السلوك الاجتماعي الإيجابي أكثر من الحقوق في حد ذاتها، على عكس معظم الأخلاق الغربيَّة. كذلك أكد تمبلز على أن "فلسفة البانتو" تعكس أن الأفارقة لديهم رؤية واضحة لحقوق الإنسان وكرامة الفرد. إذن لا فرق بين الأوروبي والإفريقي، فكلاهما له فلسفته الخاصة.

ولا يعني هذا من وجهة نظر "تمبلز" التشابه التام بين البشر في إثبات وجهات نظرهم، فإذا كان هناك من يبرهن على صحة أفكاره بالعقل فهناك من يبرهن على صحة أفكار بالحدس أو الشعور أو الحواس. ومن ثم يرى "تمبلز" أن معيار البانتو في الحكم على الأشياء يعتمد على أدلة خارجية، وعلى سلطة الأجداد، وعلى قوة الحياة المسيطرة عليهم. كما يعتمد الإفريقي- في الوقت نفسه- على الأدلة الداخلية لتجربة الطبيعة والظواهر الحية، التي عايشوها بأنفسهم عبر تجاربهم الشخصية.

ومن ثم لا يمكن الحكم على تفكيرهم من منظور عقلاني فقط، فلا شك، أنه من هذا المنظور العقلاني يمكن لأي شخص إظهار خطأ تفكيرهم. لذلك لا يجب الاعتراف بأي حال أن مفاهيمهم تستند إلى العقل، وأن معاييرهم وحكمتهم تنتمي إلى المعرفة العقلانية الخالصة كما هو الحال في الفلسفة الغربيَّة. ولذلك ينصح إدوارد بلايدن Edward Blyden في خطابه إلى المجتمع الإفريقي من لندن أنه يجب فهم المجتمع الإفريقي وتاريخه من الداخل للخارج[1]. فإفريقيا ليست بلدًا وإنما عالم كامل خاص بذاته ولذاته كما قال عنها الفيلسوف الإفريقي وليم ديبوا.

[1]Muyiwa Falaiye, Is African Studies Afraid of African Philosophy?, In: Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, published by Springer Nature, New York, 2017, p.141.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ومن ثم يحق لأفريقيا أن تفتخر بمشروع فلسفي يقدم مثل هذه الفلسفة، ولكن لا يجب النظر إليها من منظور العقلانية أو الفلسفة الغربيَّة، ولكن من خلال الأساس المعرفي لأفكارهم. ومع ذلك يظل النقد الرئيسي ضد الفلسفة الإفريقيَّة هو ارتباط أفكار فلاسفتها بالفلسفة العرقية، حيث يُنظر إلى الفلسفة الإثنية نظرة ازدراء.

5- ليبولد سنغور فيلسوف الزنوجة والهويَّة الإفريقيَّة

يعد الزعيم السنغالي ليبولد سنغور Leopold Senghor (1906-2001) الحائز على جائزة نوبل للسلام واحدًا من أهم الفلاسفة الأفارقة، الذين تولوا كرسي الرئاسة في بلادهم وتركوه طوعًا لا كرهًا فصار التناوب على السلطة من بعده يتم بلا صراعات دموية وبطريقة سلمية حضارية، اشتهر باعتزازه بالهويَّة الإفريقيَّة فهو القائل:"إن الأبيض لا يستطيع ألبتة أن يكون أسودًا؛ لأنَّ السواد هو الحكمة والجمال"، أسس وهو طالب في السوربون مجلة "الطالب الأسود" لتكون ناطقة باسم "الزنوجة"، فقد فطن مبكرًا إلى أهمية المعطى الثقافي الإفريقي في الصراع بين الحضارات.

عمل سنغور على بلورة مصطلحه الأثير الذي كان بمثابة المركز من نظرياته الفلسفيَّة والسياسية على السواء ألا وهو مصطلح "الخصوصية الزنجية" أو فلسفة "الزنوجة Negritude " التي عملت على تحرير إفريقيا والعالم الأسود من القهر الاستعماري والفصل العنصري، وقد بدت كحركة أدبية وفلسفية تناضل من أجل تحقيق الاستقلال الفكري ومناهضة الإمبريالية على كافة المستويات[1]. إذ بدت "الزنوجة" بمثابة حركة احتجاجية على النزعة الاستعمارية المتأصلة في الأعمال غير الإنسانيَّة المتعمدة لتجاهل واقع الزنوج الكئيب المؤلم تحت نير الاستعمار. والتأكيد على ضرورة الوجود الخاص للأسود على قدم المساواة في كل شيء مع الأبيض[2]. علمًا بأن أول من قال بالزنوجة هو المارتنيكي إيميه سيزار، إلا أن فيلسوفها الأول هو ليبولد سنغور الذي تحولت معه "الزنوجة" إلى موقف عاطفي معين إزاء العالم، يعلن فيها الزنجي تضامنه مع المضطَهدين والمظلومين من كل الألوان. ومن ثم دعا سنغور إلى التباهي بإفريقيا عن طريق شرح العادات والأغراض والمؤسسات القبلية وتزكيتها وتمجيد الأبطال الإفريقيين.

ويقصد سنغور بـ"الخصوصية الزنجية" أو "الزنوجة" أن للإفريقي الأسود خصوصية تميزه عن غيره من البشر، فهو شخص يعيش على الحواس والعاطفة والانفعال بالدرجة الأولى، يعتمد على العاطفة بدلاً من المنطق، ويعمل بنفسه في المشاركة بدلاً من التحليل، وتتجلى فلسفته من خلال الفنون بدلاً من العلوم. خلاصة القول إن الإفريقي شخص يعتمد على العاطفة أكثر مما

---

[1] Beaton Galafa,(October 2018), Negritude in Anti-colonial African Literature Discourse, Africology: *The Journal of Pan African Studies*, vol.12, no.4, pp.287-298.

[2] Ibid, p. 291.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

يعتمد على التحليل العقلاني للأمور. ولا يعني ذلك أنه شخص مضاد للعقل أو خالٍ من العقلانية، ولكنه يعني أنه عاطفي قبل أن يكون عقلانيًا. أمَّا الإنسان الفرنسي أو الأوروبي عمومًا فهو شخص عقلاني، بارد، موضوعي بالدرجة الأولى. إنه إنسان ديكارتي. ولذلك فسيكولوجية الإفريقي غير سيكولوجية الغربي، فهي متمايزة عنها. ولكن هل يعني ذلك أنهما متضادان لا يجتمعان؟ هذا ما لم يقصد إليه سنغور أبدًا، ولكنه رأى أن هذا التمايز يبرز مدى النقص في الشخصيتين: الإفريقيَّة العاطفية كما في الأوروبية العقلانية الباردة؛ ولذلك دعا إلى التبادل والتلاقح الثقافي بين الحضارتين من أجل إنتاج الشخصية المتكاملة. وهو الأمر الذي رفضه المناضل والرئيس الغيني أحمد سيكو توري Ahmed Sékou Touré (1922-1984)؛ إذ رأى أن الحضارة الإفريقيَّة الأصيلة والحضارة الغربيَّة شخصيتان مختلفتان تماما، وأن أي محاولة لإيجاد مجتمع مصطنع التركيب عن طريق المزج بينهما ليس سوى محاولة تتعارض مع الواقع.

ومع هذا أكَّدَ سنغور على أن فلسفة الهندسة الاجتماعية في إفريقيا القائمة على نظام القبيلة هي فلسفة مجتمعية مليئة بالمشاعر الأخوية والروابط الاجتماعية القوية، وهي بخلاف النظام الأوروبي الذي يقوم على الفردية وتآكل النظام الأسري يومًا بعد يوم. ومن ثم فإذا كان سنغور قد دعا إلى تعلم العلوم العقليَّة الغربيَّة حتى تخفف من غلواء العاطفة الإفريقيَّة، فإنه في الوقت نفسه عارض مبدأ الاستيعاب الاستعماري الفرنسي الذي يهدف إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق تآكل واستبدال الثقافة الإفريقيَّة بالثقافة الفرنسية. مرتئيًا أن الثقافة واللغات الإفريقيَّة هي معاقل الهويَّة الإفريقيَّة، وفي هذه الثقافة وجد قاعدة التمثال لبناء أيديولوجية سياسية من شأنها إبراز الهويَّة الإفريقيَّة المفقودة. ومن الواضح أن سنغور متفق مع نكروما ومبيتي وتمبلز بطرق عديدة، لا سيما فيما يتعلق بأساس الهويَّة الحقيقية لأفريقيا.

6- جوليوس نيريري وفلسفة أوجاما المناهضة للإمبريالية الغربيَّة

وهنا نتوقف مع فيلسوف من أشهر الفلاسفة الأفارقة الذين ناهضوا الإمبريالية الغربيَّة، وهو الفيلسوف التنزاني جوليوس كامباراج نيريري Julius Nyerere (1922-1999). ذلك القومي الإشتراكي الذي لقب بـ"أبي الأمة"، و" المعلم" لكونه كان معلمًا بمدرسة ثانوي، وحينما أصبح رئيسًا لتنزانيا قاد شعبه بحكمة وحزم مثل المعلم الجيد الذي يوجه تلاميذه؛ كان ناشطًا، وسياسيًا، ومنظرًا سياسيًا مناهضًا للاستعمار في تنزانيا، حكم تنجانيقا كرئيس للوزراء من 1961 إلى 1962 ثم كرئيس من 1962 إلى 1964، وبعد ذلك قاد تنزانيا (زنجبار وتنجانيقا) كرئيس من 1964 إلى 1985. كان عضوًا مؤسسًا في حزب تنجانيقا للاتحاد الوطني الإفريقي (تي إيه إن يو) - الذي أصبح في عام 1977 حزب (تشاما تشا مابيندوزي) (الحزب الثوري)– وترأسه حتى عام 1990. وكان من أكبر المنادين بتأسيس منظمة الوحدة الإفريقيَّة. ترك مجموعة من المؤلفات عبرت عن فلسفته الاشتراكية الخاصة كان من أشهرها: الحرية والوحدة 1967، الحرية

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

والاشتراكية 1968، الحرية والتطور 1973. كما ترجم رائعتي شكسبير: "تاجر البندقية"، و"يوليوس قيصر" إلى اللغة السواحلية. وعندما تولى رئاسة تنزانيا عمل على إنهاء توظيف معظم البريطانيين الذين كان يشغلون المناصب العليا خلال الفترة الاستعمارية، واختار بدلا منهم شباب إفريقي متعلم لتولي تلك المناصب الحساسة.

أسس نيريري فلسفة سياسية إفريقية خالصة عُرفت باسم "أوجاما Ujamaa "، وكلمة "أوجاما" تعني باللغة السواحلية الأسرة الممتدة، وتقوم هذه الفلسفة على سياسة اجتماعية واقتصادية يتم تطويرها بناء على فكرة الزراعة الجماعية وإضفاء الطابع القروي على الريف، وزيادة مستوى الاعتماد على الذات على المستويين الفردي والوطني، وإعادة تقاليد وعادات ما قبل الاستعمار، والاعتماد على النظام القروي للتغلب على مشاكل القبيلة التي تدفع الناس للانفصال إلى قبائل على أساس الهويات القديمة، ويتم ذلك في ظل نظام اشتراكي عام[1].

واشتهر نيريري بمناهضة الإمبريالية الغربيَّة، فعملت إدارته أثناء توليه حكم البلاد على إنهاء كافة مظاهر الاستعمار و"أفرقة" الخدمة المدنيَّة مع تعزيز الوحدة بين الأفارقة الأصليين والأقليات الآسيوية والأوروبية في البلاد. وقدمت-أيضًا- التدريب والمساعدة للجماعات المناهضة للاستعمار التي تناهض حكم الأقلية البيضاء في جميع أنحاء جنوب إفريقيا، وواصل -دون جدوى- تشكيل الوحدة الإفريقيَّة لاتحاد شرق إفريقيا مع أوغندا وكينيا.

وقد كان نيريري شديد الانتقاد لنظام القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي فُرضت على بلاده خلال فترة الاستعمار، فعمل بلا كلل للعودة إلى القيم الإفريقيَّة التقليدية. كان يؤمن بأن على الأفارقة إنهاء الاستعمار الذي مازال يسكن عقولهم حتى يستطيعوا أن يقبلوا أنفسهم كأفارقة. لذلك دعا إلى التخلص من نظام التعليم الذي أدخله البريطانيون إلى تنزانيا عندما احتلوها عام 1900؛ حيث رأى أنه نظام تعليمي لا يلبي احتياجات المجتمع التنزاني، وأنه نظام تعليمي قد تم فرضه على الأفارقة لينفرهم من قيمهم المحلية ويعمل – في الوقت نفسه – على تعزيز القيم الغربيَّة؛ لذلك دعا إلى نظام تعليم يلائم طبيعة الشعب ويكون أكثر صلة بالثقافة المحلية وأكثر تعبيرًا عن الذات الإفريقيَّة[2]. وقد وجدت دعوة نيريري صدى كبيرًا في البلدان الإفريقيَّة المجاورة.

---

[1] See, Sheikheldin, Gussai H. "Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study" Africology: *The Journal of Pan African Studies* 8.1, (2014), pp. 78–96.

[2] See, Thenjiwe Major and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922-1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, New Proposals: *Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, Vol. 3, No. 1 , (October 2009), p.15.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ولذلك عمل جوليوس نيريري على استعادة وتأسيس الهويَّة الإفريقيَّة الحقيقية من خلال سياساته الاقتصادية والسياسية التي عملت على تأكيد الاستقلال وإحياء تقاليد فترة ما قبل الاستعمار مقاومًا الرأسمالية الاستعمارية المقيتة التي أعلت من قيمة الفرد على المجتمع، وأحل محلها النظام الاشتراكي الذي يعلي من شأن المجتمع على الفرد. وقامت اشتراكيته على ثلاثة مبادئ، هي: العمل من قبل الجميع ومنع الاستغلال، والتقاسم العادل للموارد التي انتجتها الجهود الجماعية والعمل المشترك، والتأكيد على المساواة والاحترام وكرامة الإنسان[1].

وقد رأى نيريري أن الأفارقة لا يمكنهم أن يستعيدوا هويتهم إلا إذا كانوا أحرارًا حرية تامة، حرية تتجاوز الإمبريالية الثقافية التي خلفها الاستعمار بعد جلائه عن الأرض. ولذلك اهتم اهتمامًا فائقًا بالتعليم بوصفه أحد الدعائم المهمة للحفاظ على الهويَّة الأصيلة، فوضع تصورات خاصة لإعادة تأهيل المعلمين كي يتشربوا مبادئ الهويَّة الإفريقيَّة بعيدًا عن مبادئ الإمبريالية الفكرية التي تفشت في أنظمة التعليم أثناء فترة الإستعمار. ومن ثم كانت فلسفته ترمي إلى الاعتماد على الذات فاهتم بتطوير الزراعة وشئون الاقتصاد والسياسة في مقابل النقد الصارم لنظام القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الذي فُرض على بلاده خلال فترة الاستعمار، وعمل بلا هوادة على العودة إلى القيم الإفريقيَّة التقليدية بدلا من تلك القيم التي غرسها المستعمر في نفوس الأفارقة؛ إذ آمن بأنه يستوجب على الأفارقة أن يزيلوا الاستعمار من عقولهم -أولًا- من أجل قبول أنفسهم كأفارقة[2].

وقد كان نيريري حريصًا أيضًا على تغيير تلك القيم الاقتصادية والاجتماعية التي غرسها المستعمر في بلاده، فقد رأى أن المستعمر قد شجع النظام الرأسمالي الذي شجع الفردية على حساب المجتمع. فقد صرح نيريري بأن الرأسمالية تعزز الفردية المفرطة التي تقوم على التنافس بدلا من التعاون؛ ورأى أن النظام الرأسمالي يستغل القوي فيه الضعيف، ويتم تقسيم المجتمع إلى مجموعة من الجماعات المتعادية، مما يعزز عدم المساواة في المجتمع؛ حيث ينقسم المجتمع إلى قلة غنية متفوقة وكثرة فقيرة متدنية. فأهم ما يهم النظام الرأسمالي هو وفرة الإنتاج وتحقيق الأرباح وليس الرضا البشري أو مصلحة المستهلك[3].

ومن ثم فإن الحل الأمثل للحفاظ على الهويَّة عند نيريري يكمن في فلسفة "أوجاما" التي تنبع من أعماق الثقافة الإفريقيَّة الأصيلة، وتستند إلى استعادة القيم الإفريقيَّة الأصيلة للإخاء والتعاون والعمل الجماعي التي كانت سائدة قبل قدوم المستعمرين. ولذلك فإن فلسفة "أوجاما" فلسفة جماعية تقوم على الـ"نحن" بدلًا من الـ" أنا" وتنطلق من الثقافة الإفريقيَّة الأصيلة التي

---

[1] Ibid, p.16.

[2] Ibid, pp.15-22.

[3] See, Ibid, p.16.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

تؤكد الهويَّة وتناهض القيم الغربيَّة التي زرعها الاستعمار والتي أدت إلى نفور الأفارقة من ماضيهم[1]. وكان يعتقد إن العدالة الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إذا لم تكن هناك مساواة بشرية مطلقة. ومن ثم كان اعتماد نيريري على سياسة الحزب الواحد والأوحد في البلاد مما جعله معارضيه أن يتهموه بالديكتاتورية.

وبختام القول عن فلسفة "أوجاما" يمكننا أن نقول إن أهم ما يميز الفلسفة الإفريقيَّة أنها فلسفة جماعية؛ أي أنها تقدم نفسها كنظرية اجتماعية تعطي الأولوية للوئام المجتمعي على الرؤى الفردية.

7- بيتر بودونرين: نحو فلسفة إفريقية أصيلة

يعد بيتر بودونرين P. O. Bodunrin من أهم الفلاسفة الأفارقة الذين اهتموا بالسؤال المحوري: هل هناك فلسفة إفريقية أصيلة؟ وإذا كانت هناك فلسفة إفريقية أصيلة فما هي طبيعتها؟

يوضح بودونرين أن البحث عن فلسفة إفريقية أصيلة هو محاولة لمواجهة التحديات التي خلقتها الحالة الاستعمارية التي باتت تنظر باستعلاء إلى الإفريقي وتصفه بالبدائية والتخلف وعدم القدرة على التفكير النقدي العقلاني أو اتهام قدرات الإفريقي العقليَّة والذهنية بعدم إمكانية بناء نسق عقلي متكامل نحو مسائل الوجود والمعرفة والأخلاق كما هو الأمر في العقليَّة الأوروبية الاستعمارية.

وبدأ بودونرين البحث عن الفلسفة الإفريقيَّة الأصيلة عبر أربعة اتجاهات حددها الفيلسوف الكيني الشهير هنري أوديرا أوروكا Henry Odera Oruka (1944-1995) في كتابه الشهير فلسفة الحكماء Sage Philosophy، هي :

1- الفلسفة الإثنية Ethno-philosophy
2- الحكمة الفلسفيَّة Philosophic Sagacity
3- فلسفة الإيديولوجية القومية Nationalist-Ideological Philosophy
4- الفلسفة المهنية Professional Philosophy[2].

ومن ثم رأى بودونرين أنه بتحليل هذه الاتجاهات والتعامل النقدي مع محتوياتها يمكننا الوصول إلى فلسفة إفريقية أصيلة تتفق مع المفهوم الفلسفي المجرد. فيرى أن الفلسفة الإثنية التي تقدم رؤية للعالم الذي يعيش فيه الإفريقي عبر حياته المحلية عبر مجموعة متسقة من

---

[1] See, Ibid, p.16.

[2] See, Oswell Hapanyengwi- Chemhuru, Odera Oruka's Four Trends in African Philosophy and their Implications for Education in Africa, Thought and Practice: *A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) New Series*, Vol.5 No.2, (December 2013), pp.39-55.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

الحكم الشعبية، والأساطير، ومجموعة الاعتقادات التي يعتقدها الإفريقي لا يمكن أبدًا تجاهلها في بناء النسق الفلسفي الإفريقي. ويؤكد بودونرين أنه لا يمكن الحط من قيمة هذا التراث الإفريقي لما يمتلكه من قيم عقلانية تتميز بالمنهجية الصارمة والتأمل العقلاني الواضح[1].

ثم ينتقل بودونرين إلى المقاربة الثانية وهي الحكمة الفلسفيَّة الإفريقيَّة؛ وهي مجموعة الحكم التي نتجت عن حكماء فرديين، إذ يرى أنهم يوازون الحكماء والفلاسفة الموجودون في الأمم الغربيَّة. فهولاء الحكماء لم يصلوا إلى هذه الحكمة مصادفة أو عبثًا وإنما وصلوا إليها بعد تفكير عقلاني نقدي طويل إلا أن مشكلة هذا التفكير النقدي أنه لم يوثق ولم يُكتب فضاع بسبب الافتقار إلى التوثيق[2].

بينما يرى بودونرين أن الفلسفات الإيديولوجية القومية- المقاربة الثالثة- التي قدمها الزعماء والرؤساء في القارة الإفريقيَّة وهم في غمرة الجهاد والحماس في سبيل مناهضتهم للكولونيالية والبحث عن الاستقلال، من أهم الأفكار الحقيقية التي تتكون من الفلسفة الإفريقيَّة الأصيلة. ويرى أن هؤلاء الزعماء قد قدموا أفكارًا فلسفية جديرة بكل احترام، فقد طوروا أفكارًا حول كيفية الحكم من أجل تلبية احتياجات الشعوب الإفريقيَّة. ومن المعروف أن هؤلاء الزعماء والمصلحين كانوا على وعي بالقيم الغربيَّة التي طوروا على غرارها هذه المفاهيم الإفريقيَّة الخالصة مقدمين اسهامات مهمة للنظرية السياسية الإفريقيَّة.

ويرى بودونرين أن المقاربة الرابعة التي تمثلها (الفلسفة الخالصة) هي أحد أهم المساهمات التي يقدمها الفلاسفة الأفارقة المحترفون نحو بناء فلسفة إفريقيّة خالصة، فأساتذة الفلسفة في إفريقيا الذين اهتموا بدراسة الفلسفة الأكاديمية في الغرب راحوا يمارسون الفلسفة بالمعنى النقدي الصارم، هذا التوجه النقدي الصارم للمفاهيم الإفريقيَّة البدائية ستحولها قطعًا إلى مفاهيم عقلانية فلسفية صارمة. كما يرى الفلاسفة الأفارقة المحترفون أن الفلسفة يجب أن يكون لها المعنى نفسه في كل الثقافات، ولا يجوز أن نميز بين فلسفة إفريقية خالصة من الممكن أن تكون أقل صرامة عقلية من نظيرتها الغربيَّة.

وهكذا بحث بودونرين عن فلسفة إفريقية خالصة، ورأى أنَّها موجودة، وأنَّ من يُمثّل هذه الفلسفة في إفريقيا اليوم أربعة من الفلاسفة هم: كواسي واريديو، وبولين هاونتدوندجي، وهنري أوديرا أوروكا، وهو نفسه أي بودونرين. الذي نادى بضرورة مواصلة الطريق نحو بناء فلسفة إفريقية أصيلة قد لا تختلف عن الفلسفة الغربيَّة لكنها لا تعيش أسيرة موضوعاتها ومشكلاتها التي لا تمس البيئة الإفريقيَّة. كي يبرهن على زيف إدعاء المركزيَّة الغربيَّة، ويعمل على ضرورة أقلمة التفكير مع السياق الإفريقي.

---

[1] See, Bodunrin, The Question of African Philosophy, pp. 161-179

[2] بودونرين، إشكالية الفلسفة الإفريقيَّة، القاهرة، مجلة **أوراق فلسفية**، (العدد 77-78)، 2021، ص44.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

خاتمة(أبرز النتائج):

وهكذا توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمة، نعرض فيما يلي لأهمها:

أولًا- نشأت الفلسفة الإفريقيَّة تحت إصرار الإفريقي على البحث عن هويته التي حاول المستعمر الأوروبي تغريبه عنها سواء بفرض ثقافته ولغته كما فعل المستعمر الإنجليزي أو من خلال مفهوم الاستيعاب الذي استخدمه المستعمر الفرنسي الذي يهدف إلى تحويل الأفارقة إلى فرنسيين عن طريق استبدال الثقافة الفرنسية بالثقافة الإفريقيَّة. ومن هنا وجد الإفريقي أن بناء فلسفة إفريقية تقوم على الثقافة المحلية واللغة الإفريقيَّة هي قاعدة التمثال لبناء إيديولوجية سياسية من شأنها إبراز الهويَّة الإفريقيَّة المفقودة. مع قناعة الأفارقة الذاتيَّة بأنهم لن يستعيدوا هويتهم إلا إذا كانوا أحرارًا، وتتجاوز الحرية هنا الجلاء العسكري والهيمنة السياسية للمستعمر إلى معنى آخر وهو الاستقلال الشامل عن الإمبريالية الأوروبية سياسيا وثقافيا واجتماعيا واقتصاديا ولن يكون ذلك إلا عبر تطوير إيديولوجية سياسية واجتماعية واقتصادية تضرب بجذورها في الثقافة الأصلية الإفريقيَّة والقيم التقليدية للمجتمع الإفريقي.

ثانيًا- إنَّ أول ما يلفت النظر من العرض السابق للفلسفة الإفريقيَّة اهتمامها بالحفاظ على الهويَّة الإفريقيَّة ورغبتها الصادقة في التخلص من استمرار الاستعمار الفكري مثلما تخلصت من الاستعمار الفعلي للأرض الإفريقيَّة، كما أنَّها ترفض ذلك التعالي الذي مارسه الأوروبي الأبيض ضدها مرتئيًا أن عقلية الإفريقي هي محض عقلية بدائية لا يمكنها أن تقيم فلسفة على غرار تلك الفلسفة التي قدمها الأوروبي الأبيض. ومن ثمَّ كان حرص الإفريقي الأسود على تقديم فلسفة تعبر عن ذاته الخاصة، وتناهض-في الوقت نفسه- الاستعمار الغربي الباقي في سيادة الأفكار والنظريات الغربيَّة وسيطرتها على الفكر الإفريقي. وقد تمثلت-عبر هذه الدراسة- في فلسفة الدين الإفريقي مع جون مبيتي، والفلسفة المادية عند كوامي نكروما، والفلسفة العرقية عند كواسي ويريدو، وفلسفة البانتو عند أليكسس كجامي وبلاسيد تمبلز، وفلسفة الزنوجة عند ليبولد سنغور، وفلسفة أوجاما عند جوليوس نيريري، وبيتر بودونرين: نحو فلسفة إفريقية أصيلة.

ثالثًا- أظهرت هذه الدراسة تهافت الرؤية الغربيَّة العنصريَّة للإفريقي الذي يمكنه القيام بكافة الأعمال باستثناء القدرة على التعقل أو التفكير فلسفيًا، باعتبار أن الفلسفة فكر ثان أو

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فكر لاحق يحتاج قدرات عقلية لا تتوافر لدى الإفريقي. ومن ثم توصلت هذه الدراسة عبر عرضها لمجموعة من المساهمات الفلسفيَّة الإفريقيَّة إلى عكس هذا الزعم الأوروبي المتحيز حول إفريقيا كعرق، وأن الإفريقي قادر على التفلسف قبل مجيء الاستعمار الغربي وأثنائه وبعده، وأنه قادر على التفكير شأنه في ذلك شأن الأوروبي وغيره، وأن له فلسفة متميزة ومتماسكة تخصه، وأن مزاعم الغربي العنصريَّة قد عفا عليها الزمن وأصبحت غير منطقية ولا يمكن تصورها.

رابعًا- أظهر هذا العرض للفلسفة الإفريقيَّة أنها حققت ما حلمت به الفلسفة اليونانية ولم تستطع تحقيقه؛ إذ حلمت الفلسفة اليونانية مع فيلسوف من أهم فلاسفة عصرها الذهبي وهو أفلاطون، الذي رأى أن المجتمعات تسعد إذا ما تولى أمورها فيلسوف، وعندما شعر بصعوبة تحقيق هذا الأمر، أي أن يحكم الفيلسوف، ذهب إلى القول إنه لا بأس أن يتفلسف الحكام؛ كي يتزودوا بالحكمة فيديروا شئون البلاد على النحو الأكمل. فإذا لم يتحقق حلم أفلاطون في الحضارة الغربيَّة إلا مرة واحدة مع الإمبراطور الروماني ماركوس أوريليوس الإمبراطور الفيلسوف، فإنَّه قد تحقق على إطار واسع في الفلسفة الإفريقيَّة مع الرؤساء والزعماء الفلاسفة، من أمثال: كوامي نيكروما، وليبولد سنغور، وجوليوس نيريري، وأحمد سيكوتوري، وباتريس لومبومبا، ونيلسون مانديلا، وهذا بلا شك أمر تتمايز به الفلسفة الإفريقيَّة على الفلسفة الغربيَّة.

خامسًا- كشفت هذه الدراسة عن وجود أجيال متعاقبة من أكاديميين وفلاسفة داخل القارة وخارجها وجهوا جهودهم لما يمكن وصفه بعملية تفكيك وإعادة بناء ونقد أصيل لمشروع الفلسفة الإفريقيَّة، عمل على تدشين الفلسفة الإفريقيَّة على دعائم ثابتة وكشف عن تاريخها الطويل الذي هو في الغالب تاريخ غير مدون وشفاهي يمتد إلى العصور العتيقة سواء من جهة الجوهر أو المظهر مع ملاحظة اختلافها عن الفلسفة الغربيَّة. ولما كانت الأفكار إنسانية عامة لا وطن لها، تبنى عدد من فلاسفة إفريقيا أفكار فلاسفة ما بعد الحداثة ولا سيما تلك الأفكار التي ترفض واحدية الحقيقة وتقول بتنوعها وتعددها، ومن ثم فلا معنى لإقصاء الفلسفة الإفريقيَّة بحجة امتلاك الفلسفة الغربيَّة للحقيقة المطلقة أو تحت دعاوى المركزيَّة الغربيَّة.

سادسًا- لا شك أن هناك مجموعة من المعوقات التي تعوق مشروع الفلسفة الإفريقيَّة لعل أهمها عدم وجود لغة إفريقية واحدة يتقنها جميع الأفارقة يمكن من خلالها صياغة هذه الفلسفة، وتكون هويتها مرتبطة بثقافة ومجتمع متجانس بشكل كبير، وقد اجتهد الكثير من

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

فلاسفة إفريقيا من أجل التغلب على هذه المعضلة من خلال قراءة الفلسفة الإفريقيَّة بتنوعاتها الثقافية من خلال التقليد التحليلي؛ أي صياغة المعنى والحقيقة كجهد يشكل في النهاية تحليلًا مفاهيميًا/ منطقيًا للغة. كما تفتقر الفلسفة الإفريقيَّة إلى تراث فلسفي مدون من الممكن أن يكون أحد المنطلقات للفلسفة الإفريقيَّة الراهنة، لكن يبقى الموروث الشفاهي والمشكلات الراهنة موضوعات راهنة كافية للتغلب على هذا العائق.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

قائمة المصادروالمراجع

أولًا – المصادروالمراجع العربيَّة والمعربة

1- بودونرين، إشكالية الفلسفة الإفريقيَّة، القاهرة، مجلة **أوراق فلسفية**، (العدد 77-78)، 2021.

2- جان جودفري بيديما، لمحات فلسفية عن أحوال إفريقية، ترجمة لطيف شوقي زكي، مجلة **ديوجين**، ع 184، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانيَّة، 2000.

3- سليمان بشير ديان، كيف نتفلسف في إفريقيا؟، ترجمة وتقديم بنشانع خالد، مجلة **أفكار**، العدد14، مارس 2017.

4- صبري شندي، **الفكر المعاصر في آسيا و إفريقيا من الاستعمار إلى العولمة**، الجزء الأول، بدون دار نشر، 2017.

5- عبدالنور بيدار، **المذهب الإنساني في الغرب**، ترجمة فوزية العشماوي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2021.

6- فرانسيس إيكانم، في أنطولوجيا للفلسفة الإفريقيَّة، ترجمة حنان عباس، مجلة **أوراق فلسفية**، العدد 77- 78، 2021.

7- لحسن الصديق، فلاسفة أفارقة سعوا إلى استكمال تحرير"القارة السوداء"، مجلة **أفكار**، العدد14، مارس 2017.

8- ليفي بريل، **العقليَّة البدائية**، ترجمة الدكتور محمد القصاص، القاهرة، مكتبة مصر، د.ت.

9- محمد عبدالكريم أحمد، الفلسفة الإفريقيَّة: أسئلة الهويَّة وآفاق التحرر، مجلة **قراءات ثقافية**، المنتدى الإسلامي، العدد (47)، يناير 2021.

10- محمد نور الدين أفاية، الفكر الإفريقي والحاجة إلى التحرر الإبستمولوجي، **دورية أفق**، مؤسسة الفكر العربي، العدد(127)، 1 نيسان (أبريل) 2022.

11-هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج1، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ط3، 1983.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ثانيًا- المصادروالمراجع الأجنبية

1- Beyers(Jaco), What is religion? An African understanding, Article in *HTS Teologiese Studies*, The Africa Institute for Missiology, Pretoria, South Africa, Vol. 66 No. 1, (February 2011).

2- Bodunrin (P. O.), The Question of African Philosophy, *The Journal of Philosophy*, Cambridge University Press, Volume 56, Issue 216, April 1981.

3- Bruhl (Levy) , *Primitive Mentality*, Paris: University of France Press, 1947.

4- Chemhuru(Oswell Hapanyengwi-), Odera Oruka's Four Trends in African Philosophy and their Implications for Education in Africa, Thought and Practice: *A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) New Series*, Vol.5 No.2, (December 2013).

5- Cone (James), *Risks of Faith: The Emergence of a Black Theology of Liberation 1968-1998*, Beacon Press, 2000.

6- Deacon (Moya), *African Philosophy: From Drums and Masks to Rationality*, submitted in full fulfillment of the requirement for the degree master Master of arts in philosophy in the faculty of arts at The Rand Afrikaans University, October 1996.

7- Deacon (Moya), Trends in African philosophy, in *The African Philosophy Reader*, edited by P. H Coetzee And A. P. J. Roux, Routledge, New York, 1998.

8- Eze, (Emmanuel Chuckwudi), *The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's*, Blackwell Publishers Ltd, 1997.

9- Falaiye (Muyiwa), Is African Studies Afraid of African Philosophy?, In: Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, published by Springer Nature, New York, 2017.

10- Galafa (Beaton),Negritude in Anti-colonial African Literature Discourse, Africology: *The Journal of Pan African Studies*, vol.12, no.4,(October 2018).

11- Hallen **(**Barry**)**, *A short history of African philosophy*, Indiana University Press, Bloomington , 2002**.**

12- Hume (David), *Essays Moral, Political, and Literary*, Vol .1, Edited by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1882.

13- Jr (Lucius T. Outlaw)., Black Philosophy, African Philosophy, Africana Philosophy: Transnational Deconstructive and Reconstructive Renovations in "Philosophy", Editors: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Springer Nature, New York , 2017.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

14- Kant (Immanuel), *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, edited by: Patrick Friedrson and Pual Guyer, Cambridge University Press, New York, 2011.

15- Major(Thenjiwe)and Thalia M. Mulvihill, Julius Nyerere (1922-1999), An African Philosopher, Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism, New Proposals: *Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, Vol. 3, No. 1 , (October 2009).

16- Masolo. (D.A.), Africanizing Philosophy: Wiredu, Hountondji, and Mudimbe, In: Adeshina Afolayan, Toyin Falola, *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, Editors:, published by Springer Nature, New York, 2017.

17- Nkrumah (Kwame), *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization*, Panaf Books, London, 1970.

18- Oladipo (Olusegun), The Commitment of The African Philosopher, *Journal of Philosophical Research*, Volume 21, 1996.

19- Oyeshile (Olatunji A.), On Defining African Philosophy: *History*, Challenges and Perspectives, *Humanity & Social Sciences Journal* 3 (1), 2008.

20- Paton(H.J), *The Categorical Imperative - A study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson's University Library, Oxford, 1946.

21- Sheikheldin (Gussai H.), "Ujamaa: Planning and Managing Development Schemes in Africa, Tanzania as a Case Study." Africology: *The Journal of Pan African Studies* 8.1, (2014).

22- Shorter (Aylward), African Religions and Philosophy by John S. Mbiti, *African Affairs*, Volume 69, Issue 277, (October 1970**).**

23- Tarus(David Kirwa) & Stephanie Lowery, African Theologies of Identity and Community: The Contributions of John Mbiti, Jesse Mugambi, Vincent Mulago, and Kwame Bediako, *African Theologies of Identity and Community*, published by De Gruyter Open., Open Theology, 2017.

24- Tempels (Placide), *La Philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1959

25- Wiredu **(**Kwasi**)**, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press**,** 1980**.**

26- Wood (Allan), *Kant's Formulations of The Moral law*, in A Companion to Kant, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, U.S.A, 2006.

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

ثالثًا- المراجع الإلكترونية

1- علي أسعد وطفة، الوجه العنصري المظلم في الفلسفة الكانطية- مأزق كانط الأخلاقي، مقال إلكتروني تم الدخول عليه في: 2023/1/13 على الرابط الإلكتروني التالي: https://watfa.net/archives/11835

2- Chimakonam (Jonathan O.), History of African Philosophy, Internet Encyclopedia of Philosophy, Available at: https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/

3- Mutombo Nkulu-N'Sengha, Bantu philosophy, Available at: https://www Britannica.com/topic/Bantu-philosophy