

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه

(صفحات ۹ تا ۳۱)

علی سنایی^۱ * رضا دهقانی^۲

پذیرش: ۹۶/۱۰/۰۱

دریافت: ۹۶/۰۶/۳۱

چکیده

در این نوشتار دیدگاه هاینتس کیمرله را درباره امکان، چیستی و موانع تحقق فلسفه آفریقایی توصیف و تحلیل می‌کنیم. کیمرله تحت تأثیر هرمنوتیک گادامر از امتزاج افق‌های فهم برای گفتگو میان دو فرهنگ سخن می‌گوید. به نظر او برای اینکه فرهنگ‌های مختلف در تعامل با هم قرار گیرند، لازم است که ضمن حفظ هویت فرهنگی، از مرکزیت‌گرایی فاصله بگیرند تا امکان گفت و گو میان آنها فراهم شود. بر اساس خوانشی که پس از رواج استعمار اروپایی و عصر روشنگری رواج یافته و بر تاریخ فلسفه‌ها نیز سایه افکنده است، فلسفه ریشه در تفکر غربی دارد و سایر ملل مخصوصاً اقوام آفریقایی فاقد تفکر فلسفی هستند. به نظر کیمرله این تفکر اروپایی - غربی محور، مانع جدی بر سر راه گفتگوی میان فرهنگی است. با توجه به تحلیلی که کیمرله از ظهورات فلسفه آفریقایی ارائه می‌دهد، بازنویسی تاریخ فلسفه‌ای جدید بر مبنای اصول گفتگوی میان فرهنگی

Sanacee@semnan.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه سمنان، گروه ادیان و عرفان (نویسنده مسئول)؛

۲. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - محقق و پژوهشگر فلسفه در دانشگاه وین اتریش؛

Rezadehqani2008@gmail.com

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

ضروری می‌نماید که این امر به نوبه خود زمینه را برای احترام متقابل در سطح بین‌المللی و تحقق صلح پایدار جهانی فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: هاینتس کیمرله، فلسفه میان‌فرهنگی، فلسفه آفریقایی، تاریخ فلسفه، استعمار اروپایی.

Archive of SID

مقدمه

عموماً در باب آفریقا پیش‌داوری‌هایی متأثر از اروپامحوری وجود دارد، و آفریقا را اساساً به عنوان قاره یا منطقه‌ای از همه نظر ضعیف می‌انگارند. ریشه این رویکرد در خود تاریخ اروپا است. هگل بنا بر نظام فلسفی خود، آفریقا را قاره‌ای بی‌تاریخ می‌داند. اما علی‌رغم این رویکردها که جایگاه «مناسی» برای آفریقا قائل نیستند، در چند دهه اخیر، کارهای زیادی از حیث فلسفی و در دپارتمان‌های فلسفی، به خصوص در جهان آلمانی زبان انجام شده است. مهم‌ترین چهره‌ها در این راستا رودیگر هوفمان^۱، کریستیان نویگباوئر^۲، فرانتس مارتین ویمر^۳، آنکه گرانس^۴ و به خصوص هاینتس کیمرله هستند (Kresse, 1997: 11). البته باید توجه داشت که وقتی از فلسفه آفریقایی^۵ سخن گفته می‌شود عمدتاً منظور از آفریقا منطقه جنوب صحرا است و منطقه شمال آفریقا به واسطه این که از قدیم در مبادلات تجاری و فرهنگی با اروپا و آسیا بوده‌اند، و به خصوص از حیث دینی هم اسلامی شده هستند، در مقوله‌ای کاملاً جداگانه می‌گنجد (Kimmerle, 2002: 187) بنابراین مثلاً کشورهای نظیر مصر^۵ و تونس یا الجزایر به طور مستقیم مورد تحلیل ما نیستند. دایره بحث ما عمدتاً از حیث جغرافیایی به منطقه وسیع آفریقای جنوب صحرا یا آفریقای سیاه محدود می‌شود.

در این پژوهش می‌توان از وجود و نیز از چیستی فلسفه آفریقایی آغاز کرد. آیا اساساً فلسفه آفریقایی وجود دارد؟ اگر وجود دارد، چه مختصاتی دارد؟ در باب پرسش نخست مسلماً پاسخ فلسفه میان‌فرهنگی مثبت است و آنرا محقق می‌داند. اما متفکرانی نیز هستند که تحت تأثیر فهم اروپا محور و استعمارزده اساساً وجود فلسفه آفریقایی را باور ندارند. برای اینکه مختصات دیدگاه کیمرله را در این خصوص

1. Rüdiger Hofmann
2. Christian Neugebauer
3. Anke Graneß
4. Afrikanische Philosophie

۵. البته مسلماً مصر باستان قبل از اسلامی شدن، اهمیت زیادی به عنوان منشأ فلسفه آفریقایی دارد. چنانچه نشان خواهیم داد، یکی از صورت‌های ظهور فلسفه آفریقایی آموزه‌های حکمی شفاهی است که در ضمن بنیاد تمامی صورت‌های دیگر است. خاستگاه این صورت‌های حکمی در فرهنگ مصر باستان است. بسیاری نظیر فیلسوف سنگالی شیخ آنتا دیوپ^۵ معتقدند که فلسفه اروپایی و فلسفه آفریقایی ریشه مشترکی دارند که همان آموزه‌های رمزی مصر باستان است. این نظریه توسط بسیاری پی گرفته شد (Harding 1990, 38ff.).

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

تشخیص دهیم، لازم است که به تقابل دیدگاه او با مخالفین رویکرد فرافرهنگی مثل هورتون و اروکا اشاره کنیم. به نوعی مهم‌ترین رأی در این باب را روبین هورتون^۱ مطرح کرده است. وی متخصص انسان‌شناسی فرهنگی و اهل بریتانیا است. وی بیش از چهار دهه در آفریقا، به خصوص نیجریه تحقیق و پژوهش کرده و سال‌ها به تدریس مشغول بوده است. هورتون در اواسط دهه هفتاد این بحث را مطرح کرد که فلسفه آفریقایی در گذشته و حال بلکه در آینده هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. برحسب این رویکرد اندیشه آفریقایی اساساً فاقد منطق و معرفت‌شناسی است. این ادعا ریشه در فهم هورتون از فلسفه دارد که مبتنی بر روش‌شناسی اوست (Kimmerle, 1991: 22).

همین مواضع بود که تا چند سال پیش امکان طرح فلسفه آفریقایی را میسر نمی‌کرد. کیمرله در گفت و گوی میان‌فرهنگی از شباهت میان فلسفه و هنر استفاده می‌کند. به نظر او از شرایط گفت‌وگو این است که دو طرف در آن سهم باشند و نظر آن‌ها از لحاظ محتوایی متفاوت و از لحاظ جایگاه و مرتبه برابر باشد. می‌توان گفت که در حوزه هنرهای تجسمی گفت‌وگوی میان‌فرهنگی نه تنها به خوبی به رسمیت شناخته می‌شود بلکه زودتر از فلسفه هم محقق شده است. این‌ها می‌توانند تلاش‌های مرتبط فلسفی یعنی تلاش‌های میان‌فرهنگی فیلسوفان را تشویق و تقویت کنند. وقتی تعامل و تبادل هنری میان فرهنگ‌ها امری مفید است، پس می‌توان فرضیه‌های برابری را در فلسفه مطرح کرد. شاید به این طریق بهتر بتوان بر اروپامحوری فلسفه غرب که از زمان روشن‌گری رواج یافته است، غلبه کرد (Kimmerle, 2002: 28). بر همین اساس او نتیجه می‌گیرد که اگر تعامل میان فرهنگ‌ها بر حسب گفتگو انجام شود، می‌توان از امکان فلسفه آفریقایی به عنوان یکی از جلوه‌های اندیشه بشری سخن گفت.

۱. ادبیات تحقیق

۱-۱. ادبیات تجربی و نظری

بیش از صد سال است که مطالعه در باب آفریقا در ذیل رشته قوم‌شناسی^۲ شروع شده اما به ندرت به این نکته توجه شده است که در آفریقای جنوب صحرا نیز فلسفه وجود

1. Robin Horton (geb. 1932)

2. Ethnologie

دارد. اما علاوه بر این مطالعات قوم‌پژوهانه، آثاری هم هستند که یک گام فراتر نهاده و قائل به وجود مستقیم فلسفه در آفریقا شده‌اند. لیکن این مطالعات نیز فلسفه آفریقایی و اساساً فلسفه غیراروپایی را به عنوان مقدمه‌ای برای فلسفه اروپایی می‌دانند. پل رادین^۱ در سال ۱۹۲۷ پژوهشی را تحت عنوان فلسفه بشر بدوی^۲ چاپ کرد که تا سال ۱۹۵۷ به چاپ سوم رسید. سال ۱۹۳۸ برلسفورد^۳ کتابی تحت عنوان فلسفه [انسان] وحشی^۴ منتشر کرد. در این کتاب بحث بر سر فلسفه‌ای است که به نحو ضمنی مطرح می‌شود. نخستین گام جدی در این راستا را مبلغی مذهبی و اهل بلژیک به نام تمپلس^۵ برداشت. کتاب او تحت عنوان فلسفه بتو^۶ چاپ شد. بتو زبانی است که بیش از چهارصد قوم در مرکز و جنوب آفریقا بدان سخن می‌گویند و تقریباً تمام آفریقاییان جنوب صحرا را شامل می‌شود (Kimmerle, 2002: 190). تمپلس برای اولین بار تلاش کرد که جهان‌بینی سنتی یک قوم و ظهور آن در سنت‌ها، رسوم و ضرب‌المثل‌ها را به عنوان فلسفه قوم آفریقایی ترسیم کند (Kimmerle, 2000: 190; Heising 1990, 54f). نقد اساسی که به کار تمپلس می‌شود این است که رویکرد وی و کسانی که متأثر از او هستند، مبتنی بر قوم‌نگاری است و فلسفه محسوب نمی‌شود (Iwersen 2016, 12).

نخستین اسناد فلسفه اتیوپی را محقق کانادایی کلود سومنر جمع‌آوری کرد که مربوط به حدود پنج قرن پیش است. علی‌رغم آموزه‌های حکمی آفریقایی که شفاهی هستند، این آثار به صورت مکتوب هستند، و به زبان کلیسای قبطی نوشته شده‌اند و شامل توضیحات نمادین (سمبولیک) از حیوانات، گیاهان و اشیاء بی‌جان می‌شوند که تحت تأثیر قواعد اخلاقی و حیات مسیحی است (vgl, 1986: 25).

کشف آموزه‌های حکمی آفریقا به عنوان «فلسفه» توسط آروکا، استاد دانشگاه نایروبی و فرزند بیست و یکم یکی از حکیمان کنیا در منطقه لوو^۷ صورت گرفت (Kimmerle, 2002: 193). برای نشان دادن این نظریه و برای مستند کردن فلسفه آفریقایی همراه با عده-

1. Paul Radin
2. Philosophy of Primitive Man
3. Vernon Brelsford
4. Philosophy of the Savage
5. Placide Tempels
6. Bantu- Philosophie
7. Luo

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

ای از همکاران دانشگاهی در دانشگاه نایروبی - که گروه پژوهشی او را تشکیل می‌دهند - در باب حکیمان مختلف کنیا بررسی و اندیشه و میراث آن‌ها را مکتوب کردند. مهم‌ترین کتاب وی با عنوان Sage Philosophy در سال ۱۹۹۰ چاپ شد (vgl, Oruka, 1990). نکته بسیار مهم در ارزیابی پروژه فکری اُروکا این است که وی در دوره تحصیل در غرب پیش‌تر با فلسفه‌های تحلیلی آشنا شد و به شدت متأثر از آن است. لذا بر این اساس برای معرفی حکمت‌های آفریقایی نوعی گزینش انجام می‌دهد. اُروکا^۲، در باب چیستی فلسفه آفریقایی، می‌نویسد که دو رویکرد در باب وجود فلسفه آفریقایی می‌تواند وجود داشته باشد. می‌توان فلسفه آفریقایی را فلسفه‌ای در مقابل یا در کنار فلسفه اروپایی - غربی دانست و در این رابطه آن‌را تعریف کرد. این بدان معناست که یک بنای اندیشه‌ای - مفهومی وجود دارد که به طور خاص و یا حتی ذاتی، آفریقایی است. این فلسفه آفریقایی به واسطه ویژگی‌های خاص خود یعنی عدم عقلانیت^۳ (با معیار فلسفه غالب اروپایی)، باطنی‌گری و شهودی‌بودن^۴ شناخته می‌شود. این فهم از فلسفه آفریقایی مبتنی بر رویکرد فرهنگ‌گرا است که بر تمایز فرهنگی تأکید می‌کند. اما معنای دومی که اُروکا مطرح می‌کند، مبتنی بر وجود فلسفه‌ای جهان‌شمول و کلی است که قائل به وجود نوعی فلسفه است که فلسفه‌های دیگر در مناطق جهان از جمله اروپا و آفریقا مصداق آن محسوب می‌شوند. فلسفه در این رویکرد نوعی فعالیت جهان‌شمول و کلی است که به رشته‌ای^۵ کلی می‌انجامد و مستقل از تمام اختلاف‌های فرهنگی است. این رویکرد قائل به فرافرهنگی بودن فلسفه است. این فلسفه کلی به بیان اُروکا سه ویژگی اساسی دارد که در تمام فلسفه‌ها یافت می‌شود و اگر منطقه‌ای مانند آفریقا یا آمریکای لاتین بخواهد فلسفه‌ای داشته باشد، بایستی با این سه معیار مطابقت داشته باشند. بر حسب این معیارها فلسفه روش پژوهشی انتقادی، رؤیتی و منطقی است. وی حکمت‌ها را به دو نوع قومی و فلسفی تقسیم می‌کند (Oruka, 1990: 14). اُروکا سه معیار را متأثر از فلسفه تحلیلی تعیین می‌کند و بر مبنای آن‌ها مشخص می‌کند که

۱. در این مقاله هر جا که تعبیر vgl به کار برود به معنای ibid در انگلیسی یا (همان) در فارسی است. در واقع vgl در زبان آلمانی کاربرد دارد و چون این مقاله بر اساس منابع آلمانی تالیف شده است، از این اصطلاح استفاده کردیم.

2. Henry Odera Oruka

3. Irrationalität

4. Intuitivität

5. Discipline

چه حکمتی از حکمت‌های آفریقایی، فلسفی است و کدام یک قومی. این سه عبارتند از اثبات‌پذیری عقلانی^۱، تأملی بودن شناخت^۲، توانایی انتقادی^۳. وی بر این اساس در کتاب اصلی خود پنج آموزه حکمت فلسفی و هفت آموزه حکمت قومی را تشخیص داده است (Kimmerle, 1993: 163). در واقع اُروکا می‌خواهد نشان دهد که فلسفه به معنای دقیق غربی آن در آفریقا هم وجود دارد. نقش این حکما در جوامع آفریقایی این بوده است که افراد و اقوام و رهبران سیاسی را نصایح و راهکارهای عملی می‌داده‌اند. این نصایح از طریق سنت شفاهی به خودشان رسیده است. (Kimmerle, 2002: 194). اما تمایز و مرز قاطعی که اُروکا بین حکمت فلسفی و قومی ترسیم می‌کند از دیدگاه گفتمان فلسفه میان‌فرهنگی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، هرچند که اصل کار او یعنی معرفی حکمت‌های حکیمان آفریقایی به عنوان فلسفه مورد توجه قرار گرفته است. به نظر کیمرله مرز میان امر فلسفی و غیر فلسفی مرز قاطعی نیست و بسیار لغزان است. این مرزبندی به خصوص در آفریقا ممکن نیست زیرا در آفریقا نمی‌توان دقیقاً عرفان و دین و فلسفه را از هم تفکیک کرد (Kimmerle, 1993: 163).

علاوه بر کتاب اُروکا که مهم‌ترین جمع‌آوری و تدوین فلسفه آفریقایی و آموزه‌های حکمی آفریقایی توسط یک محقق آفریقایی است، پژوهش‌گر بسیار مهم دیگری نیز به نام آمادو همپاته‌با^۴ هست. وی فیلسوف اهل مالی است که در فرانسه تحصیل کرده است. وی کتابی تحت عنوان «حیات و آموزه» می‌نویسد که درباره تی‌یرنو بوکار^۵ - حکیم و صوفی شهیر مالی - است. همپاته‌با مرید بوکار بوده است. وی این کتاب را تنها ده سال پس از کتاب اُروکا چاپ کرده است. همپاته‌با در جواب کمیونی از قضات در مالی که به بوکار اتهام ارتداد زده بودند، این کتاب را نوشته است. او در تقریری که از اندیشه و آموزه بوکار ارائه می‌دهد، در ساختار منطقی تفکر خود بیانی نمادین را به خدمت می‌گیرد. چنان‌چه قبلاً توضیح دادیم، برخی محققین مانند روبین هورتون معتقد هستند که اساساً آفریقاییان نمی‌توانند ساختاری منطقی در

1. Rationale Begründbarkeit
2. Reflexivität des Wissens
3. kritische Vermögen
4. Amadou Hampaté Bâ
5. Tierno Bokar

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

تفکر خویش داشته باشند و فاقد معرفت‌شناسی و منطق، به خصوص منطق صوری هستند. تقریر همپاته‌با خلاف نظر هورتون را نشان می‌دهد (Kimmerle 2002, 195f.). موريس چيامالنگا ایتومبا^۱ اهل زعیبر در مقاله‌ای به نقد این تقسیم‌بندی اُروکا و معیار محدود او برای فلسفه می‌پردازد. به نظر او علاوه بر حکیمان، سنت‌های رمزی و سرّی‌ای نیز در آفریقا وجود دارد که از سطح بالایی از حکمت برخوردارند و از دایره پژوهش اُروکا خارج شده‌اند. این اساتید اهل سرّ و رمز را در زبان لوبا در آفریقا Bacimonabitok به معنای روشن‌بین یا Benamesu Anayi به معنای کسی که چهار چشم در چهار طرف سر به او هدیه داده شده، می‌خوانند (vgl, Ntumba 1989).

مهم‌ترین شخصیت در گفتمان رایج و اصلی فلسفه میان‌فرهنگی در این خصوص که تلاش بسیاری در خصوص معرفی فلسفه آفریقایی در گفتمان فلسفه میان‌فرهنگی داشته «هاینتس کیمرله^۲» است. او در معرفی خاستگاه‌های غیراروپایی فلسفه، بیش از همه در آشناسازی و معرفی فلسفه آفریقایی تلاش کرده است. از آن‌جا که فلسفه میان‌فرهنگی معتقد است که هیچ فرهنگی در فلسفه‌ورزی تقدم و ارجحیت ندارد، لذا فلسفه تنها به سنت‌های مکتوب تعلق ندارد و می‌تواند به نحو شفاهی ظهور کند (Kimmerle, 2002: 188). هرچند طرح حکمت‌های قومی آفریقا از نظر کیمرله امری مثبت در گفتگوی میان‌فرهنگی محسوب می‌شود ولی اولین انتقادی که به طرح پژوهشی اُروکا از منظر گفتمان رایج فلسفه میان‌فرهنگی می‌توان طرح کرد، این است که معیارهای او برای تشخیص فلسفی بودن آموزه‌های آفریقایی متأثر از سنت فلسفه تحلیلی غرب است و از این جهت امری بیگانه با آفریقا است. نقد دیگری که کیمرله بر اُروکا وارد می‌داند این است

1. Maurice Tschiamalenga Ntumba

۲. هاینتس کیمرله در سال ۱۹۳۰ در شهر زولینگن آلمان به دنیا آمد. در دوره دانشجویی در دهه پنجاه قرن بیستم به طور عمده به مطالعه هرمنوتیک الهیاتی و مطالعات کتاب مقدس پرداخت. از حیث تحصیلی وی بین سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۷ در توپینگن، بُن و هایدلبرگ فلسفه خواند. تحت نظر گادامر در هایدلبرگ به طور ویژه بر اندیشه شلاپرماخر تمرکز کرد و تحت نظر گادامر رساله دکتری خود را در سال ۱۹۵۷ دفاع کرد. کیمرله که در آلمان به دنیا آمده بود از سال ۱۹۷۶ در هلند زندگی کرد و بین سال‌های ۱۹۸۸ تا ۲۰۰۶ به دفعات در آفریقا اقامت داشت و به مطالعه و تدریس پرداخت. از جمله در سال ۱۹۸۹ استاد مدعو دانشگاه نایروبی در کنیا و استاد دانشگاه غنا در لاکون. سال ۱۹۹۷ استاد مدعو دانشگاه وندار در آفریقای جنوبی بود. او از سال ۱۹۸۹ عضو علمی انجمن فلسفه میان‌فرهنگی بود و از سال ۱۹۹۶ بنیاد فلسفه و هنر میان‌فرهنگی را تأسیس نمود که خود نخستین رئیس آن بود. سال ۲۰۰۲ استاد دانشگاه آفریقای جنوبی در پروتوریا بود و سال بعد از همان دانشگاه دکترای افتخاری گرفت. کیمرله ۱۷ ژانویه ۲۰۱۶ وفات یافت.

که وی موقعیتی را که این آموزه‌های آفریقایی در آن به تدریج مطرح شده‌اند، به طور دقیق بررسی نمی‌کند و یا اساساً به آن توجه ندارد. بررسی موقعیت تکوین حکمت‌ها به خصوص در آفریقا بسیار مهم است، چرا که یک حکیم وقتی می‌خواهد حکمتی را طرح کند یا چیزی در باب موضوعی بگوید، مستقیماً سخنی نمی‌گوید، بلکه بر اساس موقعیت اموری را می‌سنجد و نهایتاً کلامی حکمت‌آمیز می‌گوید (Gyekye, 1985: 18). بیشتر کلام ایشان متوجه «بایدها» است تا «هست‌ها» و در قالبی رمزآمیز و با زبان اشاری مطرح می‌شود که نیاز به رمزگشایی دارد. کیمرله اولین کسی است که از منظر فلسفه میان‌فرهنگی به آموزه‌های حکمی آفریقا می‌نگرد و برخلاف اروکا و سایرین آفریقا را از منظر فلسفه غربی نمی‌سنجد بلکه به دنبال خود فلسفه آفریقایی است.

این پژوهش جنبه بنیادی دارد و از طریق روش کتابخانه‌ای و با رجوع به منابع آلمانی دست اول صورت گرفته و البته علاوه بر منابع آلمانی، منابع انگلیسی نیز مطرح نظر بوده است. نوآوری نوشتار حاضر در این است که اولاً در زبان فارسی برای نخستین بار امکان و چیستی فلسفه آفریقایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و ثانیاً نویسندگان این سطور سعی کرده‌اند که حتی المقدور رویکرد نسبتاً جامع ولی البته مجملی درباره پژوهش‌های مرتبط با فلسفه آفریقایی داشته باشند. در این نوشتار اهمیت رهیافت میان‌فرهنگی کیمرله به فلسفه آفریقایی مطرح نظر قرار می‌گیرد و علاوه بر توصیف مختصات این نگرش، به وجوه اختلاف اندیشه کیمرله با سایر پژوهشگران این حوزه مثل تمپلس، اروکا، سومنر و ... پرداخته می‌شود.

۲. دیدگاه کیمرله درباره چیستی فلسفه آفریقایی و ظهورات مختلف آن

کیمرله در پی آن است که فلسفه اصیل آفریقایی را بر پایه آموزه حکمت یا همان فلسفه حکیمانانه «Sage» مطرح کند. به نظر او این فلسفه را می‌توان در بسیاری از اقوام آفریقایی به عنوان فلسفه‌ای مستقل یافت. این فلسفه نه تنها در باب رموز جهان و زندگی انسان سخن می‌گوید، بلکه به مسائل علمی نیز نظر دارد. به نظر وی فلسفه آفریقایی طیف گسترده‌ای از مسائل مثل پرسش‌های شخصی یا مسائل سیاسی مربوط به بافت زندگی فرد و یا اجتماع را شامل می‌شود (Kimmerle, 1993: 160). این نوع رهیافت ریشه در کار بسیاری از خود فیلسوفان آفریقایی دارد. از میان این چهره‌ها می‌توان به هنری اُدرا اروکا از کنیا، کوامه

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

گیک‌یه^۱ از غنا، زگون گباگذین^۲ از لاگوس، سوفی اولواله^۳، اشاره کرد. این محققین بیشتر سعی کرده‌اند که آموزه‌ها و حکمت‌های موجود بین مردم و حکما را جمع‌آوری و نوعی فلسفه خاص آفریقایی را از آن استخراج کنند (Kimmerle, 2002: 192). از آن‌جا که آنها خاستگاه آفریقایی دارند اعتبار این قرائت‌ها بسیار بالاتر از تفاسیر فلسفه قومی امثال تمپلس است^۴. البته ممکن است این نقد صورت گیرد که خود کیمرله خاستگاهی اروپایی دارد و متخصص فلسفه اروپایی به خصوص اندیشه هگل، دریدا و شلایرماخر است، پس نمی‌تواند تقریری از فلسفه آفریقایی بدهد. وی خود متوجه این نکته هست و این را به عنوان مسئله‌ای روش‌شناختی طرح می‌کند و تذکر می‌دهد که وی به عنوان یک اروپایی که مدت زمانی به فلسفه آفریقایی مشغول بوده است به فلسفه آفریقایی نمی‌پردازد؛ زیرا یک غیرآفریقایی نمی‌تواند بگوید که در نسبت با آفریقا چه چیزی اصلی است و چه چیزی فرعی. این امر تنها از آفریقاییان برمی‌آید. رهیافت او از ابتدا «گفت‌وگویی»^۵ است (Kimmerle, 1991: 8). او مدعی است که در راه شناخت فلسفه آفریقایی، پرسش‌هایی را طرح می‌کند و از این طریق به موضوعات فلسفه آفریقایی می‌پردازد.

آن‌چه بسیار مهم است «شنیدن» یا «گوش سپردن» است؛ شنیدن آن‌چه از این پرسش‌ها و بافت استدلال‌های مفروض قابل درک است. در دیالوگ یا گفت‌وگو مسئله اصلی شنیدن است و به بیان دقیق‌تر شنیدن بر گفتن تقدم دارد. اینکه آن‌چه شنیده شده چگونه باید ارزیابی شود و چه معنایی در درون پرسش‌ها و استدلال‌های ما به خود می‌گیرد، مسئله دیگری است. به نظر او در گفت‌وگو با دیگری هیچ چیز نمی‌تواند ممکن باشد، مگر «گشودگی»^۶ به گفت‌وگو و آمادگی برای شنیدن^۱. به نظر کیمرله این گشودگی در گفت-

1. Kwame Gyekye
2. Segun Gbagedesin
3. Sophie B. Oluwole

۴. به نظر تمپلس بسیاری از کسانی که در باب فلسفه آفریقایی در آفریقا سخن گفته‌اند، تلاش کرده‌اند تا فلسفه ضمنی موجود در اقوام خود را وضوح ببخشند. این تلاش را اصطلاحاً فلسفه قومی می‌نامند. مهم‌ترین منتقد فلسفه قومی، پاولین هونتوندجی، فیلسوف اهل بنین است. وی در فرانسه فلسفه خوانده و شاگرد آلتوسر، دریدا و ریکور بوده است. مهم‌ترین کتاب وی تحت عنوان در باب فلسفه آفریقایی؛ نقدی به فلسفه قومی در سال ۱۹۷۷ در پاریس چاپ شد و به انگلیسی و از انگلیسی به آلمانی نیز ترجمه شده است. به نظر منتقدین فلسفه قومی تنها به شرطی می‌تواند محقق شود که فلسفه یک قوم آفریقایی بر مبنای زبان خود آن‌ها و توسط نویسندگان آفریقایی و با ابتناء بر متون و منابع آفریقایی انجام شود (Kimmerle, 2002: 191).

5. Dialogisch
6. Offenheit

و گو و آمادگی برای شنیدن تمام آن چیزی است که ما در وضعیت امروزی می‌توانیم انجام دهیم. این گشودگی به معنای آن است که الف (دیگری) را در مسئله‌ای که مسئله حاضر امروزی است، جدی بگیریم. اگر مسئله‌ای که با آن مواجه هستیم مسئله‌ای واقعاً جدی و مهم باشد یا به معنای دقیق‌تر مسئله‌ای خطیر باشد، پس هر چیزی، هر ابزاری و هر گفته‌ای مفید خواهد بود و می‌تواند سهمی داشته باشد تا راهی برای برون‌رفت از این وضعیت یافته شود. چرا نباید از فلسفه‌های غیر اروپایی مثل فلسفه آفریقایی برای حل مشکلات انسان امروز استفاده کرد؟ (Kimmerle, 1993: 162).

کیمرله هم تقسیم‌بندی خاص خود را در فلسفه آفریقایی دارد. او اقسام ظهور فلسفه آفریقایی را در پرتو آموزه‌های حکمی مطرح می‌کند. این آموزه‌های حکمی، فلسفه‌ای حقیقی و خاص را می‌سازند و بین این صورت‌ها تمایز رتبی وجود ندارد؛ یعنی هیچ یک بر دیگری برتری نمی‌یابد. آموزه‌های حکمی هسته ساختاری را ارائه می‌دهند که بر مبنای آن می‌توان دیگر ابعاد فلسفه آفریقایی را دسته‌بندی و مشخص کرد (Kimmerle, 1993: 161). علاوه بر آموزه‌های حکمی، ظهور دیگر فلسفه آفریقایی به عنوان فلسفه‌ای است که بر مبنای این آموزه‌ها، مسیحیت و اسلام را بومی کرده یا به بیان دقیق‌تر از آن خود کرده است. از این فرآیند به آفریقایی‌سازی هم می‌توان نام برد. آفریقایی‌سازی مسیحیت عمدتاً در اتیوپی و آفریقایی‌سازی^۲ اسلام در منطقه ساحل-سودان انجام شده و این فرآیندها قدمتی چند صد ساله دارند و تأملاتی که در این باب شده است، بخش مهمی از فلسفه آفریقایی را شکل می‌دهد. هرچند بخش عمده آموزه‌های حکمی به صورت شفاهی است، اما این بخش از فلسفه آفریقایی به خصوص مسیحیت آفریقایی شده اتیوپی به صورت مکتوب ظهور کرده است. علاوه بر این آموزه‌های حکمی سیاسی هم داریم که در باب آن بحث خواهیم کرد. این آموزه‌ها که مبنای فلسفه سیاسی آفریقایی هستند، به صورت مکتوب وجود دارند، چرا که در زمانه‌ای شکل گرفته‌اند که تحت تأثیر قدرت‌های استعماری در بسیاری از اقوام آفریقایی فرهنگ نوشتاری رواج می‌یابد. علاوه بر این قسم دیگری از فلسفه آفریقایی که جدیدترین نمود آن است، فلسفه آکادمیک یا دانشگاهی آفریقایی است که عمدتاً در دانشگاه‌های آفریقا بعد از سال ۱۹۵۰ شکل گرفته‌اند. بنابراین

1. Hörbereitschaft
2. Afrikanisierung

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

کیمرله چهار ظهور برای فلسفه آفریقایی را از هم متمایز کرد: آموزه‌های حکمی قبایل و حکماء، صورت بومی‌شده مسیحیت و اسلام، آموزه‌های سیاسی و فلسفه سیاسی حول آن، فلسفه آکادمیک آفریقایی (ebd.). در ادامه ظهورات چهارگانه فلسفه آفریقایی از نظر کیمرله را به تفصیل شرح می‌دهیم.

۳-۱. بومی‌سازی اسلام در ساحل سودان و بومی‌سازی مسیحیت در اتیوپی

مسیحیت از حیث فلسفی به خصوص در اتیوپی بومی شده است. اتیوپی منطقه‌ای است که در آن فرهنگ‌های عربی و یهودی با فرهنگ زنده آفریقایی سیاه اختلاط یافته است. فرآیند ترکیب این فرهنگ‌ها به عنوان پذیرش تأثیرات بیگانه توسط آفریقایی‌ها (در اتیوپی) به نوعی مقدمه‌ای است برای آن چیزی که امروزه در تمام قاره آفریقا به طور گسترده می‌توان یافت. دو کتاب بسیار مهم در سنت مسیحیت آفریقایی‌شده اتیوپی وجود دارد که مربوط به قرن‌های شانزده و هفده میلادی هستند. این متون به زبان کلیسای مسیحی اتیوپی نگاشته شده‌اند. کلیسای مسیحی در قرن چهارم میلادی تأسیس شده است و زبان خاص خود تحت عنوان Ge'ez را دارد و سنت مکتوب مطابق آن را نیز به وجود آورده است. نقش این زبان در سنت مسیحی اتیوپی مانند زبان لاتینی در کلیسای کاتولیک رومی است (Kimmerle, 2002: 196).

یکی از این دو کتاب مربوط به حکیمی به نام اسکنده^۱ مربوط به ربع اول قرن شانزدهم میلادی است. البته این کتاب در اصل متعلق به سنت شفاهی است و لیکن به دلایلی به صورت مکتوب درآمد. این کتاب مجموعه پرسش‌هایی است که مریدان و شاگردان طرح می‌کنند و حکیم به آن‌ها پاسخ می‌دهد. پادشاه آکسوم در منطقه شمال اتیوپی امروزی از وی می‌خواهد که به دربار برود. لذا وی راهی ندارد جز این که پاسخ پرسش‌ها و نصایح خود را مکتوب کند. در این کتاب پنجاه و پنج پرسش طرح می‌شود. مجموعه پرسش‌ها بازتاب دهنده روحیه‌ای باطنی‌گرا است و در زمینه مسیحی طرح شده‌اند و پاسخ‌ها نیز بازتاب سنت مسیحی اتیوپی هستند و در باب اخلاق می‌باشند (Kimmerle, 1993: 167). کیمرله دو پرسش و پاسخ را از این کتاب نقل می‌کند. مسئله اول در باب

1. Skende

روح^۱ است که «روح چیست؟» و پاسخ فیلسوف این است که «روح آتشی آسمانی، مخلوقی نامیرا مانند فرشته است. چراغ است، ... آتش خیر و عقلانی است، شناخت کامل است، شعور^۲ است؛ روح سخن می‌گوید و بدن را تحریک می‌کند و عقل را آموزش می‌دهد». پرسش دوم این است که «فاهمه چیست؟» و پاسخی که فیلسوف می‌نویسد این است که «فاهمه^۳ خیری نهان است، نور روح است، آتشی است که بسیاری اندیشه‌ها را پیش می‌کشد؛ فاهمه اعمال را به انجام می‌رساند، بر زبان غلبه دارد؛ عقلانی است، اندیشه را کنترل می‌کند ... شعور را تغذیه و تقویت می‌کند؛ شرف بدن است، زینت دانایی است، بدن را به درستی تنظیم می‌کند» (Kimmerle, 2002: 198).

کتاب مهم دیگر در این سنت کتاب سیرا یا کوب^۴ مربوط به سال ۱۶۶۷ میلادی است. این کتاب را کلاود سومنر کشف کرد و تصحیح نمود و به چاپ رساند. عنوان کتاب «hatāta» است. نکته بسیار مهم در این کتاب پرسیدن گام به گام است. یا کوب در میانه نزاع میان الهیات دانان ارتودوکس - اتیوپیایی و نیز الهیات دانان رومی - کاتولیکی و یهودی و متکلمین اسلامی در عصر خود، تلاش می‌کند تا به یک جایگاه عقلانی دست یابد و انسجام منطقی و استحکام ادله را با آن بسنجد. چنانچه در مقدمه این رساله آمده، وی چهل سال قبل از نوشتن کتاب، یعنی در سال ۱۶۲۷، پیش از آن که مجبور شود به واسطه مزاحمت‌های پادشاه کاتولیک آن زمان اتیوپی، فرار کند، مطالب کتاب را نوشته است. بخش چهارم این رساله با عنوان «ماهیت شناخت» با این جملات آغاز می‌شود: «اراده خدا از طریق بررسی کوتاه عقل ما شناخته می‌شود، عقلی که به ما می‌گوید: به خدا خدمت کن و او را پرستش کن، او خالق توست و همه انسان‌ها را مانند تو دوست دارد» (vgl, Kimmerle, 1993: 167 & 2002: 199).

در این جا علاوه بر این دو متن که مربوط به حکمای آفریقایی - مسیحی اتیوپی است و در زبان کلیسای قبطی اتیوپی هستند، متن مهم دیگری هم وجود دارد که تعامل فرهنگی را در این منطقه نشان می‌دهد و در اصل خاستگاه یونانی دارد. این متن که

1. Seele
2. Intelligenz
3. Verstand
4. Sera Jakob

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

مربوط به قرن شانزدهم است از زبان بیژانسی در قرن نهم به زبان عربی و در سال ۱۵۲۰ به زبان کلیسای قبطی اتیوپی ترجمه شده است. مترجم اتیوپیایی این کتاب خود حکیمی با ریشه‌های مصری به نام پیتر میثائیل^۱ است که آموزه‌های کتاب را هضم نموده و کاملاً شرح داده است (Kimmerle, 1993:167).

اما بسط اسلام در منطقه ساحل سودان وجه دیگری از بومی‌سازی دین در آفریقا است. بسط اسلام در آفریقا به قرن یازدهم میلادی برمی‌گردد. ولیکن این سیر شتاب بسیاری زیادی از قرن نوزدهم به خود گرفته و موج جدیدی ایجاد شده است. صورت خاصی را که اسلام در این مناطق پذیرفت، می‌توان به عنوان اسلام «برادرانه»^۲ توصیف کرد. برخی این پدیده را به عنوان «اسلام سیاه» توصیف کرده‌اند. این پدیده از قرن نوزدهم آغاز شده است. پیش از آن در این مناطق به نوعی دو جریان موازی یعنی ادیان سنتی آفریقا و اسلام وجود داشت. این دو از هم متمایز بودند؛ اما وضعیت جدید در واقع وضع جامع دو نظام قبلی است که حاصل مراوده دو نظام دینی با یکدیگر است (Kimmerle, 1993:16). مهم‌ترین پژوهش‌ها در باب اسلام در آفریقا، بلاخص در این منطقه را، جان اسپنسر ترمینگهام^۳ اهل بریتانیا انجام داده است و به روزترین آفریقایی‌سازی اسلام در اندیشه تیرنو بوکار از سلسله تیجانیه اتفاق افتاده است.

۲-۳. اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی آفریقا

صورت دیگری از ظهور فلسفه آفریقایی، متون مکتوب در باب سیاست و اجتماع است. نبرد رهبران سیاسی آفریقا برای استقلال، صورت عینیت‌یافته این نظریه‌ها است (Kimmerle, 2002: 202). مهم‌ترین رهبران در این مسیر لئوپولد سنگهور^۴ از سنگال، سِکوو توره^۵ از گینه، آمیلار کابرا^۶ از گینه بیسائو، کوامه انکروما^۷ از غنا، یومو کنیاتا^۸

1. Peter Michael
2. Bruderschaftlich
3. John Spencer Trimmingham
4. Leopold Senghor
5. Sékou Touré
6. Amiral Cabral
7. Kwame Nkrumah
8. Jomo Kenyatta

از کنیا، یولیوس انیه‌رره^۱ از تانزانیا، کنت کاونده^۲ از زامبیا هستند (Kimmerle, 2002: 202).

بعد از دوره‌های طولانی از استعمار در آفریقا، آنها تلاش کردند تا نهایتاً تسلط بیگانه را از بین ببرند و به خودکفایی سیاسی برسند. نکته بسیار مهم این است که اندیشه‌های سیاسی ایشان ریشه «در مبانی آفریقایی برای زیست اجتماعی و هم‌زیستی» دارد. ایشان به عنوان مبانی اجتماع به نظریه‌های مارکسیستی-سوسیالیستی و برای هم‌زیستی به نوعی سیستم اشتراکی ریشه‌دار در قبایل آفریقایی که صورت جمعی زندگی قبیله‌ای است، متوسل می‌شوند. جامعه در اندیشه ایشان فامیل گسترده در یک جامعه روستایی است که تمام اعضا در آن سهیم هستند (Kimmerle, 1993: 169).

اندیشه سیاسی-اجتماعی آفریقایی یعنی نظام گروهی-اشتراکی مبتنی بر زندگی قبایل، که به عنوان مهم‌ترین نظریه سیاسی آفریقایی در باب آن توضیح دادیم، در اندیشه فیلسوف آفریقایی موریس چیامالنگا انتومبا بسط یافت. وی فلسفه خاصی تحت عنوان «ما-فلسفه»^۳ دارد. این فلسفه بیش از همه در نسبت با مکتب فرانکفورت در غرب است (ebd, 177). این فلسفه با نقد اندیشه سوژه‌محور غرب آغاز می‌شود. بحران فلسفه از نظر وی بحران سوژکتیویسم است که اندیشه‌ای مبتنی بر «من»^۴ می‌باشد. در مقابل انتومبا «ما» را به عنوان نقطه عزیمت فلسفه طرح می‌کند. در اندیشه غربی معاصر، با تغییر پارادایم از تحلیل آگاهی به تحلیل زبان مواجه بوده‌ایم. انتومبا متأثر از این تغییر، به طرح فلسفه خود در پارادایم اندیشه آفریقایی می‌پردازد و اندیشه‌ای اصالتاً آفریقایی برای حل بحران تفکر سوژه‌محور طرح می‌کند. در وهله نخست «ما» در «ما-فلسفه»، امری زبانی است. زبان‌های بنتو، متضمن نوعی تقدم «ما» بر «من» و تقدم «ما» بر «من-تو-او» هستند. این تقدم در زبان‌های اروپایی وجود ندارد. به عنوان مثال جمله «ما همراه او هستیم» در زبان بنتو می‌تواند بدین معناها در زبان‌های اروپایی یا زبان فارسی باشد: «من با او اینجا هستم» یا «او با او اینجا هست». اما این که این جمله دقیقاً چه معنایی دارد، تنها از بافتی که متکلم این

1. Julius Nyerere
2. Kenneth Kaunde
3. Wir- Philosophie/ we- Philosophy
4. Ich/ I

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

جمله را می‌گوید، حاصل می‌شود. این تقدم «ما» در زبان بتو در برخی مناطق به نوعی رهیافت منتهی شد که تنها توسط آفریقاییان آن مناطق قابل درک است و یک اروپایی اساساً از درک آن عاجز است. در اندیشه انتومبا این تقدم ضمیر «ما» در زبان و مسائل زبانی از این دست، پس‌زمینه «ما- فلسفه» هستند. این «ما» مفهومی جامع است. وقتی «ما» گفته می‌شود، نه تنها «ما» به معنایی که در فارسی می‌فهمیم، بلکه حتی دیگر انسان‌ها و حتی حیوانات و گیاهان و نیز طبیعت بی‌جان و علاوه بر این ارواح وفات‌یافته را شامل می‌شود. این «ما» شامل همه چیز می‌شود؛ دیدنی و نادیدنی. این پتانسیل زبانی امکان نوعی فلسفه اجتماعی را برای انتومبا فراهم می‌کند. به تبع «ما- فلسفه»، انتومبا به «ما- اخلاق» و «ما- دولت» نیز می‌رسد. این «ما» یک «ما» ی جامع است که در عین حال معنایی که ما از «ما» می‌فهمیم را نیز در بر می‌گیرد. این پیوستگی تمام بشریت را شامل می‌شود لذا جایی برای تنفر از دیگری باقی نمی‌گذارد و جنگ و تبعیض را در داخل فرهنگ و نیز با فرهنگ‌های دیگر در عمل اجتماعی و سیاسی مجاز نمی‌داند. از آن‌جا که «ما» شامل طبیعت هم می‌شود، صورت‌های مختلف اندیشه‌ها و حرکت‌های حامی محیط زیست و اموری از این قبیل را هم در بر می‌گیرد. در حیطه دین، «ما- فلسفه» مقابل جزم- های دینی ای می‌ایستد که دینی دیگر را بر نمی‌تابند. انتومبا خود کشیش کاتولیک است و تعارضی بین شغل خود به عنوان مبلغ کاتولیک و «ما- فلسفه» نمی‌بیند. «ما- فلسفه» در برابر اندیشه «من- محور» می‌ایستد. اندیشه «من- محور» از «خود» آغاز می‌کند و «دیگری» را به عنوان بیگانه یا دشمن می‌شناسد. این مرزبندی در «ما- فلسفه» از بین می‌رود (Kimmerle, 1993: 173).

اما برای طرح فلسفه سیاسی- اجتماعی آفریقایی علاوه بر طرح نظریه و خاستگاه عمومی نظریات آفریقایی، چنان‌چه در بالا این کار را کردیم، می‌توان به جنبش‌های سیاسی اجتماعی آفریقا هم رجوع کرد. در ادامه فلسفه سیاسی- اجتماعی آفریقا را با توجه به جنبش‌های آفریقایی نشان خواهیم داد.

اما یقیناً مهم‌ترین متفکر در عرصه مبارزه در برابر قدرت‌های استعماری به صریح‌ترین شکل، فرانس فانون^۱ است. وی از نسل برده‌های آفریقایی و متولد مارتینیک

1. Franz Fanon

است و در الجزایر از نبرد با استعمار فرانسه حمایت کرد و با وجود تمام فراز و نشیب‌ها هم‌چنان در سنت حکمای آفریقایی باقی ماند. مهم‌ترین کتاب‌های وی «پوست سیاه، صورتک‌های سفید»، «دوزخیان روی زمین» هستند که نقدهایی جدی به قدرت‌های غلبه‌گر استعماری را در بردارند و در مبارزه برای استقلال، نوعی خشونت متقابل را توجیه می‌کند. وی از لحاظ روان‌شناختی و استراتژیک «خشونت متقابل محض»^۱ را از حیث اخلاقی کاملاً موجه می‌داند. در مقابل نظریه فانون، متفکرین سیاسی دیگر آفریقا مانند سنگهور قرار دارند که تحت عنوان جنبش یا جریان Négritude (نگریتود) شناخته می‌شوند. این جنبش بیشتر به دنبال افتخار و خودآگاهی و اصالت مردمان سیاه قاره آفریقا است. فرانس فانون این جنبش را به اندازه کافی رادیکال نمی‌داند و از طرفی آن‌ها را در نوعی بافت استعماری طرح می‌کند. ژان پل سارتر نیز نظریه سنگهور که مهم‌ترین متفکر این جنبش است را «نژادپرستی ضد نژادپرستانه» می‌نامد (Kimmerle, 1993: 169).

علاوه بر فانون و نیز جنبش نگریتود، فیلسوفانی مانند شیخ آنتا دیوپ اهل سنگال و سیاستمدارانی مانند کنیاتا یا انکروما به دنبال یک فدراسیوم فراگیر آفریقایی بودند که تمام دولت‌های آفریقایی سیاه را دربر گیرد. برای این منظور شیخ آنتا دیوپ بیش از هر چیز بر ضرورت یک زبان خاص آفریقایی تأکید می‌کرد. در سال ۱۹۵۹ فدراسیون مالی تأسیس شد که سودان و دولت آن زمان ولتای اولیا و نیز داهومی را شامل می‌شد. در سال ۱۹۶۷ اتحادیه اقتصادی تأسیس شد که شامل تانزانیا، کنیا و اوگاندا می‌شود. اما این سیاست‌ها پان‌آفریقایی از علایق و تمایلات خاص کشورها در راه سیاست توسعه شکست خورد. در واقع این اتحادیه‌ها به دنبال تقابل شرق-غرب بودند اما در برابر میل انفرادی کشورهای آفریقایی به توسعه شکست خوردند. در تانزانیا و در بخش‌هایی از کنیا که در آن‌ها زبان سواحیلی به عنوان زبان رسمی تعیین شده است، هم‌چنان زبان فرانسه، البته به صورت آفریقایی آن، رایج است. زبان فرانسه زبان رایج میان قبایل باقی مانده و زبان انگلیسی زبان رسمی است (Kimmerle, 1993: 169).

اما چرا فلسفه سیاسی-اجتماعی آفریقایی به موفقیتی نرسیده است؟ پیش‌تر گفتیم

1. Reine Gegengewalt

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

که مدل اندیشه‌ای رهبران سیاسی آفریقا عمدتاً سوسیالیسم و زندگی اشتراکی مبتنی بر قبایل آفریقایی بوده است. ایشان این زندگی اشتراکی سنتی را که نوعی قبیله‌گرایی است، به عنوان صورت خاص دولت خود طرح کردند. سوسیالیسم و دموکراسی بایستی به شکل آفریقایی آن بازساخت شود. الگوی اجتماع روستایی زمان‌های قدیم باید حاکم شود که همه به عنوان اعضاء یک خانواده بزرگ زندگی می‌کردند. سود و زیان و خطر باید بین همه تقسیم شود و کسی نباید به خاطر مشکل خاص فردی رها شود و مورد حمایت قرار نگیرد. ایشان معتقدند که چنین ساختار اجتماعی به عنوان دموکراسی حقیقی قبلاً در آفریقا وجود داشته است و در روستاهای آفریقایی کنونی هنوز هم عناصری از آن را می‌توان یافت (Oruka, 1991: 123). اما این اندیشه‌های کمونیستی - مارکسیستی بومی نیز مانند گرایشات پان‌آفریقایی شکست خوردند چرا که شرایط مناسب برای تحقق آن‌ها وجود نداشته و ندارد (Kimmerle, 1993: 170).

به هر حال تلاش اندیشمندان آفریقایی برای استقلال، به اهداف خود نرسیده است. علی‌رغم همه تلاش‌ها و نزاع‌ها، نه تنها صورت‌های سیاسی و اجتماعی موفق نبودند، بلکه این کشورها از حیث اقتصادی و صنعتی نیز بسیار وابسته مانده‌اند. آنها توان لازم برای تولید را ندارند و نمی‌توانند خود را به صنعت برسانند. این ناتوانی در اقتصاد و قدرت صنعتی، باعث می‌شود که در حیث سیاسی نیز بسیار وابسته بمانند و این به خودآگاهی آفریقا ضربه زیادی می‌زند (Kimmerle, 1993: 171).

اما فلسفه، با توجه به دیدگاه میان‌فرهنگی چه کمکی برای خروج از این موقعیت بکند؟ در واقع وظیفه فلسفه میان‌فرهنگی در این وضعیت چیست؟ در بحث سیاست توسعه، فلسفه می‌تواند متفاوت از نظریه‌های سیاسی یا نقد ایدئولوژی وارد عرصه شود. فلسفه می‌تواند برای پیشرفت و توسعه ممالک آفریقایی از طریق محیا کردن شرایط لازم برای گفت‌وگو وارد شود. این گفت‌وگو به همکاری و در نتیجه به توسعه می‌انجامد. در اقتصاد، سیاست، علم و تکنولوژی پیشرفت وجود دارد و به واسطه شرایط تاریخی در این حوزه‌ها فاصله فزاینده‌ای بین غرب و آفریقا و حتی دیگر مناطق وجود دارد. لذا این حوزه‌ها نمی‌توانند محل اصلی برای تعامل باشند چرا که فاصله‌ها زیاد است و این حوزه‌ها توسعه و پیشرفت را پیش فرض تمامی اقدامات می‌دانند. به نظر کیمرله با رعایت شرایط گفت‌وگو و فاصله‌ای میان غرب و آفریقا نیست. بنابراین از رهگذر فلسفه بستر لازم برای گفت‌وگو و

تعامل میان غرب و آفریقا برای کمک به آفریقا فراهم می‌شود (Kimmerle, 1993: 172). این نقشی است که فلسفه می‌تواند ایفا کند و رواج گفتمان میان‌فرهنگی، به تحقق این هدف کمک می‌کند.

۳-۳. فلسفه آکادمیک آفریقایی

چهارمین صورت ظهور فلسفه آفریقایی از نگاه کیمرله، فلسفه آکادمیک آفریقایی است که البته متأثر از تسلط نظام غربی بر آکادمی در تمام جهان است. دپارتمان‌های فلسفه متأثر از متفکرین آفریقایی‌ای که در اروپا و ایالات متحده آمریکا تحصیل کرده بودند، از دهه پنجاه قرن بیستم تشکیل شده‌اند. در برنامه درسی این دپارتمان‌ها و برنامه پژوهشی گروه‌های مرتبط، غلبه گفتمان فلسفه غربی-اروپایی هویدا است. البته شمار پژوهش‌هایی که به خود سنت آفریقایی مربوط می‌شوند، در حال فزونی است. مهم‌ترین وظیفه برای این دپارتمان‌ها این است که متون فلسفی را بومی کنند و این بومی‌سازی را در برنامه درسی خود قرار دهند. بر مبنای کتاب‌نامه‌ای که هونتوندجی فیلسوف اهل بنین فراهم کرده، شمار آثاری که در آفریقا بین سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۵۰ در حوزه فلسفه فراهم آمده‌اند بالغ بر ۳۳۶۵ عنوان است (Kimmerle, 2002: 203).

اما چنان‌چه گفته شد، در دانشگاه‌های آفریقایی غلبه با سنت فلسفی غرب است. در این راستا سه نکته را باید مد نظر داشت. اول این که دانشگاه‌ها در آفریقا عمدتاً توسط قدرت‌های استعماری اروپایی تأسیس شده‌اند. روش‌های اروپایی به خصوص انگلیسی و فرانسوی در تمام سازوکارها وجود دارد. علم و اندیشه اروپایی که خاستگاه تأسیس این دانشگاه‌ها بوده است، اساساً اعتنایی به آفریقا نمی‌کند. بسیاری از اساتید شاغل در نظام دانشگاهی اساساً عنوان دکتری خود را از دانشگاه‌های آفریقایی دریافت نکرده‌اند. نکته دوم که وجود چنین نظامی در دانشگاه‌های آفریقایی را قابل فهم می‌کند این است که اساساً کشورهای آفریقایی به واسطه تاریخ استعمار از حیث اقتصادی و فنی بسیار عقب مانده‌اند. در کل آفریقا نوعی اراده معطوف به توسعه وجود دارد و با توجه به روابط قدرت اقتصادی-سیاسی در جهان کنونی، اساساً راه دیگری برای توسعه نمی‌توان یافت مگر مدرن شدن یا به بیان دیگر غربی شدن. نکته دیگر این است که آنچه در دانشگاه‌های اروپا تحت عنوان فلسفه وجود دارد، متناسب با جامعه آفریقایی نیست و از دل نیازها و فعلیت

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

جهان آفریقایی برنخواسته است. محتوای ورودی فلسفه غربی به دانشگاه‌های آفریقایی، متأثر از اوضاع اقتصادی-سیاسی بوده است و در واقع خود فلسفه امری ثانوی محسوب می‌شود. به عنوان مثال این مسئله تأمل برانگیز است که کشورهایی که مستعمره فرانسه بوده‌اند مانند زعیر، به آگریستانسیالیسم، ساختارگرایی و پساساختارگرایی تمایل دارند. در واقع فلسفه‌ای که آن‌ها وارد کرده‌اند و سعی در فهم آن دارند، متأثر از تاریخ استعماری است و شاید بتوان گفت که به نحوی اصیل از جامعه آن‌ها برنخواسته است. در کشورهای که مستعمره انگلستان بوده‌اند نظیر نیجریه نیز تمایل به فلسفه تحلیلی و پراگماتیسم وجود دارد. این تمایزها و تفاوت‌ها را اروپا تعیین کرده و آفریقاییان در این زمینه مقلد هستند. تاریخ و وضعیت اقتصادی-سیاسی آن‌ها علاوه بر این که در تمایلات فلسفی آن‌ها تأثیر گذاشته است، میزان رونق و پیشرفت آن‌ها را در این مباحث تعیین می‌کنند. در واقع فضای آکادمیک آن‌ها متأثر از این شرایط اقتصادی-سیاسی است (Kimmerle, 1993: 176).

۳. نتیجه‌گیری

به نظر کیمرله اولین قاعده در مباحث میان‌فرهنگی، این است که فرهنگ مقابل را به رسمیت بشناسیم. او معتقد است که در نگارش تاریخ فلسفه‌های مرسوم تلویحاً این دیدگاه هست که فلسفه اختصاص به فرهنگ اروپایی دارد و سایر ملل مخصوصاً اقوام آفریقایی از تفکر فلسفی محروم هستند. اما بر حسب فلسفه میان‌فرهنگی می‌توان از روش گفتگو برای استخراج دیدگاه‌های حکمی و فلسفی اقوام آفریقایی بهره برد و از امکان فلسفه آفریقایی سخن گفت. کیمرله با اروپایی محوری که مانع از باز شدن باب گفتگو میان فرهنگ‌ها می‌شود، مخالف است و معتقد است که هیچ فلسفه جاویدانی در کار نیست و فلسفه و جهان‌بینی هر ملت، قابلیت برکشیدن انسان از تنگنای نظری و عملی را دارد. او در آثار خود از پیشینه تاریخی، چیستی و ظهورات چهارگانه فلسفه آفریقایی سخن می‌گوید. ظهورات چهارگانه فلسفه آفریقایی از نظر کیمرله عبارتند از: آموزه‌های حکمی قبایل و حکما، صورت بومی شده مسیحیت و اسلام، آموزه‌های سیاسی و فلسفه سیاسی حول آن و فلسفه آکادمیک آفریقایی. در این نوشتار به موانع تحقق فلسفه آفریقایی اشاره کردیم؛ به همین منظور دیدگاه کیمرله را در تقابل با اروکا قرار دادیم. اروکا معتقد است که فلسفه باید معیارهای جهان شمول مثل اثبات‌پذیری عقلانی، تفکر انتقادی و تأملی بودن شناخت را

داشته باشد و در آفریقا نیز می‌توان چنین معیارهایی یافت. ولی به نظر کیمرله اولاً این معیارها برخاسته از فرهنگ غربی است یعنی محمل مناسبی برای مواجهه فارغ از پیشداوری با فرهنگ آفریقایی نیست و ثانیاً از «فلسفه در آفریقا» سخن می‌گوید ولی به «فلسفه آفریقایی» نمی‌پردازد. به نظر کیمرله تنها محققان آفریقایی تبار می‌توانند با فرهنگ خود همدلی کنند و آن را معرفی نمایند و چنانچه یک محقق غربی بخواهد در این زمینه فعالیت کند لازم است که از همان منطق گفتگو یا گوش سپردن فارغ از پیش‌داوری استفاده کند تا خود را در مقابل فرهنگ مقابل گشوده سازد و بدین نحو امتزاج میان افق‌های فهم تحقق یابد.

تحلیل امکان و چیستی فلسفه آفریقایی بر اساس خوانش میان‌فرهنگی هاینتس کیمرله از تاریخ فلسفه.....

منابع

1. Cheikh Anta Diop
2. Gyekye, Kwame. (1985). An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme. Cambridge
3. Gyekye, Kwame. (1985). An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme. Cambridge
4. Harding, Leonhard u. Reinwald, Brigitte .(1990). Afrika--Mutter und Modell der europäischen Zivilisation: die Rehabilitierung des schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop. Berlin
5. Heising, Johannes .(1990). Entwicklung und moderne Philosophie in Schwarzafrika: Wege zu einer unbekanntem geisteswissenschaftlichen Tradition. Frankfurt a. M.
6. Iwersen, Ann- Kristin .(2016). "Afrikanische Ethnophilosophie – Zur Konstruktion philosophischer Tradition im kolonialen Kontext". In: Zeitschrift für interkulturelle Bindung und Arbeit (ZIB) e.V, Arbeitsberichte, Nr. 2. www.zibev.de/images/ZIBAfrika2.pdf. Stand 06.06.2016.
7. Kimmerle, Heinz (1991). Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie: Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt a. M., New York.
8. Kimmerle, Heinz (1991). Philosophie in Afrika - afrikanische Philosophie: Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt a. M., New York.
9. Kimmerle, Heinz .(2000). Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung. Hamburg. Internet- Fassung.
10. Kimmerle, Heinz .(2000). Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung. Hamburg. Internet- Fassung.
11. Kimmerle, Heinz. (1993). "Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre?" In: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. R. A. Mall u. D. Lohmar (Hrsg.). Amsterdam. 159 – 180.

12. Kresse, Kai .(1997). “Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg“. In: Widerspruch. Nr. 30. Afrikanische Philosophie. 11-27.
13. Ntumba, Maurice Tschiamalenga. (1989). “Afrikanische Weisheit“. In: Philosophie und Weisheit. W. Oelmüller (Hrsg.). Paderborn/ München/ Zürich/ Wien. 24- 38.
14. Ntumba, Maurice Tschiamalenga. (1989). „Afrikanische Weisheit“. In: Philosophie und Weisheit. W. Oelmüller (Hrsg.). Paderborn/ München/ Zürich/ Wien. 24- 38.
15. Oruka, Henry Odera .(1990b). Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Dabate on African Philosophy. Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln.
16. Oruka, Henry Odera .(1990b). Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Dabate on African Philosophy. Leiden/ New York/ Kobenhavn/ Köln.
17. Oruka, Henry Odera. (1990a). Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi.
18. Oruka, Henry Odera. (1990a). Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi.
19. Oruka, Henry Odera. (1990a). Trends in Contemporary African Philosophy. Nairobi.
20. Sumner, Claude. (1986). The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man. Stuttgart.
21. Sumner, Claude. (1986). The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man. Stuttgart.