PRINT ISSN: 2519-9781
ONLINE ISSN: 2710-1320

# الثقافة السياسية للنخب الصومالية:
# المفاهيم والبنى والتطور التاريخي

أ. د. عبد الرحمن معلم عبد الله
دكتوراه في التاريخ الإسلامي الحديث من جامعة ماكغيل بكندا،
رئيس مجلس أمناء جامعة مقديشو
**Email:** Abdurahmanba@yahoo.com DOI:10.1216/MUJ.2023159326

**المُستَخلَص:**

احتفل الصومال عام 2020 بالذكرى الستين لاستقلاله؛ مع استمراره في الكفاح في سبيل التعافي من انهيار الدولة وتبعات الحرب الأهلية الطويلة. ويشير الفشل المستمر في بناء دولة الصومال على مدى ستين عامًا إلى توجه عام وظاهرة متكررة في السياسة النُخَبوية.

يستقصي هذا البحث السبب الذي أدى بالحكومة الصومالية إلى الفشل المتكرر وعرقل تعافيها، حيث تُرجع الفرضية المسؤولية عن ذلك إلى الثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة. ولهذا، يصيغ البحث التَّصوُّرات الأساسية للثقافة السياسية للنُخَب، ويوضِّح بُنى ونشأة النُخَب في الصومال. علاوة على ذلك، يتقصى التطور التاريخي للثقافة السياسية للنُخَب، وكيفية تضافر ثقافة النُخَب التقليدية الصومالية، والثقافة السياسية الإيطالية، والاستبداد العسكري في العمل على انهيار الدولة. لقد انحدرت هذا الثقافة وأضحت عائقًا في سبيل تعافي الدولة.

ختامًا، يوصي البحث بالخروج من الحلقة المفرغة التي يدور فيها فشل الدولة؛ كي يتم تعافيها بمقتضى ذلك، من خلال تغيير الثقافة السياسة للنُخَبة الحاكمة وإصلاح مؤسسات الدولة.

**الكلمات المفتاحية**: الدولة الصومالية، النُخَب الصومالية، الثقافة السياسية، الثقافة السياسية النُخَبوية الصومالية.

**Abstract**

In 2020, Somalia celebrated the 60th anniversary of its independence as it continues to struggle to recover from the collapse of the state and the consequences of a long civil war. The continued failure to build a Somali state over sixty years indicates a general trend and a recurring phenomenon in elite politics.

This research investigates why the Somali government has repeatedly failed and hampered its recovery, with the hypothesis that responsibility is attributed to the political culture of the ruling elites. Therefore, the research formulates the basic conceptions of the elites' political culture and explains the elites' structures in Somalia. Moreover, it traces the historical development of elite political culture and how Somali traditional elite culture, Italian political culture, and military authoritarianism combined to work toward its collapse. This culture becomes an obstacle to the country's recovery. Finally, this research recommends ways of getting out of the vicious circle in which the state fails to recover by transforming the political culture of the ruling elite and reforming state institutions.

**Keywords**: Somali state, Somali elites, political culture, Somali elite political culture.

## 1- مقدمة

يحتفل الصومال بالذكرى الستين لاستقلاله وهو ما يزال يكافح في سبيل التعافي من آثار انهيار الدولة وتبعات الحرب الأهلية الطويلة. وقد خبّرت الدولة الصومالية التي قامت بعد المرحلة الاحتلالية شكلين من أنظمة إدارة الحكم: النظام الديموقراطي الليبرالي (1960–1969)، والحكم الديكتاتوري العسكري (1969–1991). في فترة حكم هذين النظامين، بقيت النُخَب السياسية الحاكمة "بمنأى عن المجتمع"[1]؛ ليتطور الأمر لاحقًا خلال الحكم العسكري إلى حالة "قيام حرب بين الحكومة وشعبها"، على أن العديد من العوامل، التي تراكمت على مدار ثلاثين سنة، أدت إلى انهيار الدولة، نذكر منها الحرب مع إثيوبيا، والتدهر الاقتصادي، وانقسام النُخَب الحاكمة [2]. وقد آل واقع الحال إلى اضطراب الأوضاع وانطلاق شرارة حرب أهلية مدمرة، عملت على تغذية التطرف ودفع المكون التقليدي باتجاه التحول إلى العنف[3]. من ناحية أخرى، تشكلت النُخَب السياسية الحاكمة التي ظهرت إثر انهيار الدولة عمومًا من أمراء الحرب وأتباعهم، وهي النُخَب السياسية الحاكمة التي تكرر فشلها في التوصّل إلى توافقات جادة في المؤتمرات الاثنى عشر التي عقدت بهدف التوصل إلى المصالحة[4]. فظهر، بالتالي، النموذج الثالث من إدارة الحكم خلال مؤتمر السلام والمصالحة (SPRC) الذي عقد في جيبوتي عام 2000م، والذي عمل على إطلاق يد المجتمع المدني، وتحييد الفصائل المسلحة، وتبني صيغة 4.5 القبلية لتقاسم السلطة[5]. وتمثلت النية من وراء طرح هذا النموذج الذي يدور في فلك القبائل التوصل إلى حل انتقالي قصير المدى لحين استعادة النظام الديموقراطي. لكن هذا النموذج استعصى واستمر لمدة ربع قرن شهدت تعاقب خمسة حكومات منذ العام 2000. بدوره، فشل هذا النموذج في إيصال حكومة شرعية وفاعلة تتمتع بالقدرة على نشر سلطتها على كامل أراضيها[6]، فكان من آثاره السلبية أن ساندت النُخَب السياسية الحاكمة انتقالًا مناهضًا للديموقراطية، أفرز تراكم الثروة والهيمنة على النفوذ والسلطة من خلال هذا النظام القائم على المحاصصة القبلية [7].

وما يزال انهيار الدولة الصومالية منذ ثلاثين عامًا مضت أمرًا محيِّرًا، والأمر ذاته يمكن أن يقال بشأن الثلاثين سنة الأخرى التي سبقت وشهدت نجاحات قاصرة. وبالتالي، يناقض انهيار الدولة الفرضية التي طرحها العديد من الباحثين الأوائل في قضية التحديث، الذين أكدوا على أن جاهزية الصومال لبناء الدولة تتجاوز، في حينه، قدرة معظم البلدان الأفريقية على ذلك[8]. هذا، ويواصل الصومال "البحث عن دولة"، في استعارة لعنوان كتاب ألفه كل من سمتر (Samatar) ولايتن (Laitin) ، وهو يتقلَّب تاريخيًّا بين ثلاث أنظمة إدارة للحكم [9]. **النظام الأول** نظام برلماني مركزي، شهد قيام حكومات مدنية بعد الحقبة الاحتلالية طبقت الديموقراطية الليبرالية. لكن هذا النظام بات يتصدع تدريجيًّا نتيجة فشله في توفير الخدمات العامة الضرورية والحفاظ على التماسك المجتمعي، ليصل النظام إلى الدرك الأسفل بعد انتخابات 1969 المزورة؛ واغتيال الرئيس عبد الرشيد علي شارماركي في 15 أكتوبر 1969[10]. استدعى هذا الوضع الحرج إقدام الجيش على انقلاب ترك الديموقراطية المتعثرة في البلاد رهن الاعتقال. ونتيجة لذلك، اجترح العسكر نظام إدارة جديد للحكم، إذ تبنى **نظام الحكم الثاني** الفكر الاشتراكي والنظام الرئاسي في إدارة البلاد والتسلط الديكتاتوري وبرامج قومية صارمة وسياسات مناقضة لتطلعات المجتمع، وفرض مبدأ حكم الحزب الواحد. وعليه، أدت برامج النظام الحاكم إلى توسعة الهوَّة القائمة بين الدولة (الحداثة) والمجتمع (التراث) [11]. كما أشعلت الإدارة الحروب مع إثيوبيا والمعارضة المسلحة، مما أدى في المحصلة إلى تداعي النظام وانهيار الدولة عام 1991 [12]. وأثناء انعقاد مؤتمر السلام والمصالحة الصومالي في جيبوتي عام 2000، **تم تبني نظام إدارة جديد للحكم**[13]. فقد شهد هذا المؤتمر اعتراف النُخَب السياسية بالنُخَب التقليدية كشركاء في بناء الدولة، إذ مكّن نظام المحاصصة القبلية لشيوخ القبائل في الأمر واعتبرهم المتصرفين السياسيين الوحيدين بشؤون مجتمعاتهم. وبناءًا على هذا الوضع، أقدموا على انتقاء أعضاء البرلمان من أبناء عشائرهم. لكن مؤسسات الدولة تابعت تعثرها في ظلِّ الأنظمة الثلاثة جميعًا. إن الفشل المستمر منذ 60 سنة في بناء الدولة الصومالية ليشير إلى حاجة التوجه العام للثقافة السياسية للنُخَب إلى المزيد من المراجعة وإعادة النظر.

ولذلك، يحاول المؤلف اكتشاف العوامل التي أدت بالحكومة الصومالية إلى الفشل المتكرر وأعاقت تعافيها. كما يركز على الوسيلة التي تتبعها النُخَب السياسية الحاكمة في بناء وهدم الدولة [14]، إذ تعتبر العوامل المساهمة الأخرى في فشل الدولة، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وخارجية، السياق والبيئة التي تتحرك ضمنهما النُخَب السياسية الحاكمة لتحقيق النجاح أو الفشل في مشروعها لبناء الدولة [15]. وتعمل هذه البيئة، أيضًا، على صهر ثقافة النُخَب السياسية في بوتقة واحدة من خلال عملية معقدة من العلاقات التبادلية. إن العامل المتمثل في النُخَب السياسية الحاكمة لهو عامل حيّوي، لا سيما في طور الانطلاق في بناء الدولة. تتوافق هذه الفكرة مع وصف مونتسكيو الذي يقول: "مع نشأة المجتمعات، يعمل القادة الذين يملكون الثروة العامة على بناء المؤسسات؛ لتُقدم المؤسسات، لاحقًا، على بناء القادة" [16]. وعليه، فالفرضية التي يقوم عليها هذا البحث تقول بمسؤولية الثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة عن انهيار الدولة الصومالية وإعاقة إحيائها من جديد. وتشيع هذه الثقافة على نحو واسع ضمن أروقة السياسة في المستويات المختلفة "للنُخَبة المتنفِّذة"، "governing elite"، ونحن هنا نستخدم المصطلح الذي استحدثه عالم الاجتماع الإيطالي فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) [17].

نتيجة لتوجه الدراسات الصومالية وانشغالها بالتأثير القَبَلي على السياسة، نجد أن الدراسات الأكاديمية تعاني من شحٍّ في الكم[18]. في هذا الصدد، نلمس تأثُّر القوميين الصوماليين والباحثين الأوائل في حقل الأنثروبولوجيا بنظرية التجديد، التي تختزل السياسة الصومالية في السياسة القَبَلية. ولذلك السبب، دائمًا ما يلقي الباحثون والسياسيون باللائمة على البنية المجتمعية وإرثها الثقافي، ويرونها العائق الأساس في تطور السياسة [19]. كما تنظر النُخَب السياسية الحاكمة، إلى جانب ذلك، إلى القبائل ومفهوم القبلية المرتبط بها كمرض عُضَال لا علاج له، ولذلك يتطلب الاستئصال [20].وتعزو هذه النُخَب الحاكمة فشلها في القيادة إلى المجتمع وإلى ثقافته. هناك تقصير لا يمكن إنكاره في انتقاد إدارة نظام الحكم والأيديولوجيات الأوروبية المعتمدة، التي تقلبت ما بين الديموقراطية الليبرالية والاشتراكية. وبالتالي، فتعافي الدولة الصومالية يتطلب تحديد السبب الجوهري للمشاكل التي تعصف بالصومال وصياغة حلول مناسبة لها. تتماشى

هذه الفكرة مع الخلاصة التي توصل إليها تشينوا أشيبي Chinua Achebe بشأن محنة نيجيريا، حين كتب يقول: "إن المشكلة التي تواجه نيجيريا سببها البسيط والمباشر فشل القيادة"[21].

ولذلك، يُعالج المؤلف في بحثه هذا القضية العويصة، المتمثلة في سبب فشل كل النُخَب السياسية الحاكمة التي عملت على تطبيق أنظمة إدارة سياسية مختلفة على مدار الستين سنة الماضية. كما يُظهر المؤلف أن الثقافة السياسية المركبة للنُخَبة الحاكمة تفسر انهيارها ومقاومتها على التعافي. لكن هذا لا يعني بالضرورة استبعاد عوامل مؤثرة أخرى، مثل العوامل المرتبطة بالنظام، والمؤسسات التي ساهمت في تكوين هذه الثقافة. يعمل المؤلف في البحث على صياغة مفهوم يتناول المصطلحات الأساسية مثل: الثقافة، والسياسة، وثقافة النُخَبة، والثقافة السياسية للنُخَبة، ليسترسل المؤلف، من ثم، في شرح نشأة وبُنى النُخَب الأولى في الصومال، وليتتبَّع، في نهاية المطاف، مسار التطور التاريخي للثقافة السياسية السائدة بين أفراد النُخَبة الحاكمة، وكيف ساهمت هذا الثقافة ذات المشارب المتداخلة في انهيار الدَّولة وإعاقة تعافيها. يهدف هذا البحث في طرح التطور المتتالي للعناصر الأساسية المكونة للثقافة السياسية للنُخَبة الحاكمة وارتباطاتها، فضلًا عن الخوض في تحليل دقيق يتناول كل مرحلة من مراحل تطورها.

## 2- تحديد مفهوم المصطلحات الأساسية

لطالما اعتبرت الثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة واحدة من أهم المواضيع التي تناولها المفكرون السياسيون الأوائل [22]، ومن المُنظرين المعاصرين الذين تنالوا هذا الشأن. تشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills)، وفلويد هانتر (Floyd Hunter)، و جورج ويليام دومهوف (G. William Domhoff)، وتوماس فيرغسن ( Thomas Ferguson)، وغيرهم. ويعود مفهوم الثقافة السياسية للنُخَبة الحاكمة إلى ارتباط ثلاث كلمات، هي: ثقافة، وسياسة، ونخبة؛ ولكل من هذه الكلمات تعريفات متعددة تطرحها الدوائر الأكاديمية. وقد اختار المؤلف، في البحث، بعضًا من هذه التعريفات وعمل على دمجها معًا؛ ليبيِّن المغزى من مفهوم الثقافة السياسية للنُخَبة الحاكمة.

- **تعريف الثقافة**

نشأ مفهوم الثقافة (culture) من المصطلح (Cultura Animi)، وأول من استخدمه ماركوس شيشرون، الذي عنت له الكلمة بتأديب الروح. وفي لغة القرون الوسطى، حمل المصطلح معنى "الموضع الذي تم حرثه"، في إشارة إلى السكن والرعاية. ليتحول المعنى – مع مرور الزمن– إلى المظلة التي تشمل السلوكات والعادات التي يكرِّسها مجتمع بشري[23]. وهو مصطلح مركب في منظور علم الاجتماع ومنفتح على تأويلات عدة، فأورلاندو باترسون (Orlando Patterson)، مثلًا، يقول بإيجاز وافي: "يعمد القادة والنشطاء، وكذلك الباحثون، على تحدي بعضهم البعض، ليس فقط فيما يتعلق بتأويل ثقافاتهم، بل بشأن تعريف ومعنى الثقافة نفسها أيضًا"[24]. أحد هذه التعريفات يقول: "هي جملة من المفاهيم التي يتشاطرها مجموعة من البشر وتنعكس دلالاتها فيما يقدمون على فعله، وما ينشئون من علاقات، وما يبنون من مجتمعات، وما يجترحون من أدوات" [25]. ويمكن تصنيف هذا المفهوم إلى مدارك ومعتقدات وقيم ومواقف. وبالتالي، يمكن تشبيه التأويلات المختلفة للثقافة بالقصص التي يسردها العميان، إذ يدعي كل من لمس عضوًا من جسد الفيل، بأنه، أي ذلك العضو، هو الحقيقة المطلقة. والواقع أن الإشارة إلى الثقافة بتجرد تشير إلى أنها مجموعة واسعة من العلاقات التي تشمل: "مبادئ الأخلاق واللباس واللغة والدين والشعائر والفن والعادات والسلوك ونظام المعتقد الذي يجمع شمل جماعة معينة" [26].

في ميدان الأنثروبولوجيا، تعتبر الثقافة مفهومًا جوهريًّا. ويتفق علماء الأنثروبولوجيا على العموم على التعريف الذي طرحه إدوارد بيرنت تايلور E. B. Taylor الذي وصفها بأنها: "الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق والقانون والعرف وأي كفايات وعادات أخرى يكتسبها الإنسان كفرد من مجتمع ما" [27].على هذا النحو، تتجلى الثقافة على شكل صيغ إنشائية وصور مادية ومعنوية. فأما الصيغ الإنشائية "فتشير إلى المراد من الاستعانة بقدرة الجسد البشري على المشاركة في إنجازات الهوية الجامعة"[28]. كما تشتمل أيضًا على استعراضات مقصودة للهوية المشتركة مثل: الرقص،

والشعائر، والفنون، والرياضة، والأزياء، والخطابة، والغناء، ولغة الجسد، والدين. من ناحية ثانية، تتشكل الثقافة المادية من الإبداعات البشرية مثل السيارات والطائرات، والأبنية، والأدوات، والمخابئ، والملابس، والمدن، والمدارس، والمصانع، وما شابهها؛ وكل هذا المقومات الثقافية والمادية تسهم في تحديد أنماط سلوك ومفاهيم أفرادها. بينما يشير البعد المعنوي للثقافة إلى الأفكار الداخلية التي تنشأ عند البشر تجاه ثقافاتهم مثل: المعتقدات، والقيم، والقواعد، والعادات، والأخلاق، واللغة، والمنظمات، والمؤسسات.

في نطاق علم الاجتماع، يمكن الإشارة إلى الثقافة على أنها ثقافة مادية وغير مادية[29]. ولتبسيط الفكرة نقول: إن الثقافة هي أسلوب التفكير والتحرك إلى جانب الكيانات المادية التي ترسم أبعاد حياة جماعة بشرية ما". عند النظر في ثقافة غير مادية، يشير علماء الاجتماع إلى عمليات عدة تلجأ إليها الثقافة لصياغة أفكار ومشاعر وأنماط سلوك أتباعها. وتعتبر العلامات واللغة والقيم والعادات العناصر الأربعة غير المادية من ضمن العناصر الأكثر أهمية" [30]. فالعلامة الثقافية هي التجلي الملموس، الذي يدل على الفكر الذي تنتهجه ثقافة معينة، أو أنها تحمل مدلولًا في إطار ثقافة ما [31]. فالإسلام، على سبيل المثال، يتخذ من الهلال والنجمة رمزًا له أو علامة، والمسيحية أيضًا تتخذ من الصليب رمزًا لها، وكذلك الحال مع نجمة داود في اليهودية. كما تتخذ كل الدول والمنظمات والشركات علامات خاصة بها مثل الرايات والشعارات. ومن الرموز الثقافية الأخرى الشائعة نذكر اللغة التي ترمِّز حروف أبجديتها صوت لغة معينة، يرطن بها أفراد جماعة محددة من البشر. وهناك أيضًا العادات والقيم، وهي من الركائز الحتمية لاستمرار مجتمع ما. وإنه لمن خلال القواعد والتطلعات المتوافق عليها، تقدم ثقافة ما على توجيه سلوك أفرادها في أي موقف يمر بهم.

وللعادات أنواع أربعة تعبر عن مستويات متباينة: التقاليد الشعبية، والأعراف، والمحرمات والشرائع. فالتقاليد الشعبية تدل على التصرفات المكتسبة السائدة بين جماعة مجتمعية. وغالبًا ما تعني التقاليد الشعبية العادات المتبعة من قِبَلِ جماعة بشرية ليس لها أهمية من الناحية الأخلاقية، لكنها ضرورية لكسب القبول المجتمعي. والأعراف هي

معايير أخلاقية، أو الصواب والخطأ، فإن تعدَّيت على واحد منها، غالبًا ما سيؤخذ هذا الفعل كفعل عدائي من قِبَلِ سواد الناس من أبناء تلك الثقافة [32]. ويتقدم المحرَّم على ذلك المعيار إذ يشير إلى معيار أخلاقي منكر لا ينبغي استحلاله وإلا أثار نقمة الناس. يُضاف إلى ذلك أن من يقدم على ذلك قد تنبذه الجماعة أو المجتمع. يُشار إلى أن طبيعة ودرجة المحرَّم تقررها الأعراف. أما الشرائع فتعتبر من الأعراف الاجتماعية التي باتت تُدرج رسميًّا على مستوى الدولة أو الفيدرالية، وقد تتمخض عن عقوبة رسمية نتيجة التعديات، بل قد يصل الأمر حدّ الإعدام.

يُولد كل فرد منّا في أحضان ثقافة مجتمعية لها قيمها وعاداتها السائدة التي تعمل على تعزيز حياته وتشكيل ملامحها. وبالتالي يتم اكتساب الثقافة من خلال عمليات تثقيف وتربية وتطبُّع[33]، بالإضافة إلى ذلك فإن الثقافات المجتمعية تتمتع بالفاعلية، فنجدها تتبدل مع مرور الزمن، تبعًا لنظرية الاستمرار والتغير[34]. ويمكن تقسيم الثقافة إلى مستويين: المستوى الخفي والمستوى الظاهر، تشبُّهًا بجبل الجليد الذي يختفي معظمه ولا تبرز إلا قمته. والثقافة الظاهرة هي أفعال البشر مثل: اللغة والفن والطعام والتقاليد والأعراف والمؤسسات. وعلى الجانب الآخر، نجد الثقافة العميقة مقسَّمة إلى معتقد إنساني مثل: العادات والأدوار والأيديولوجيات والفلسفات والعقائد؛ ومشاعر إنسانية مثل: القيم والأذواق والرغبات والادعاءات والتوقعات. ومع هذا، فمن الضروري الإشارة إلى أن كل سلوك بشري لا يُعزى إلى ثقافة وحسب. ففي تلك الحال، سنلجأ إلى الاستدلال بتعريف ديفيد ماتسوموتو (David Matsumoto) وليندا يوانغ (Linda Juang) للثقافة وهو: "نظام فريد من البيانات والدلالات تتشاطره جماعة فيما بينها وينتقل عبر الأجيال، وهو ما يتيح للجماعة العمل على سدّ الحاجات الأساسية التي يتطلبها البقاء والسعي وراء تحقيق السعادة والعيش الرغيد، وإيجاد دافع للحياة"[35] .

وأخيرًا، دائمًا ما يكون لكل أمة ثقافتها المجتمعية السائدة، إلى جانب ثقافات ملحقة مرتبطة بأقليات أو عرقيات أو قبائل أخرى. وغالبًا ما يستخدم الأدب مصطلحات عامَّة لدى تناوله لثقافة ما، مثل: الثقافة الغربية، والثقافة الشرقية، والثقافة الإسلامية، والثقافة

الأفريقية ... وهكذا. فالثقافة الغربية تأثرت تأثرًا شديدًا بالثقافات المسيحية-اليهودية واليونانية-الرومانية التي ظهرت في أوروبا، وانتقلت إلى قارات أخرى عبر الهجرات وحركات الاحتلال. وليس لجغرافيتها معالم واضحة، مع أنها تغطي الأمريكتين وأوروبا وأستراليا. وتتباين الثقافة الغربية مع الثقافة الشرقية التي تشتمل على كيانات ثقافية ونظم دينية متنوعة معظمها قائم في أسيا. ومن هذه الثقافات أتباع الإسلام والهندوسية والبوذية واليانية والطاوية. وهكذا، فثقافة المسلم فرع من الثقافة الشرقية، مع أن الإسلام ثبَّت وجوده في أفريقيا، وله حضوره المميز في المجال الثقافي الأوروبي. وترتبط الثقافة الإسلامية بكل العقائد والممارسات التي يعمل بها المسلمون على امتداد تاريخهم، وتتكون من عناصر مأخوذة من النصوص المنزَّلة (القرآن والسنة)، ممتزجة بعناصر من الثقافات المجتمعية المتنوعة. وللثقافة الإسلامية ميزاتها الثابتة التي يشترك بها كل المسلمين، إلى جانب سمات ثقافية معينة تختص بها كل منطقة. والثقافات الأفريقية، بدورها، مزيج من الثقافات التقليدية المحلية وتلك التي أتى بها المحتل وانتشرت بين المجموعات الإثنية المختلفة. وعلى الرغم من التنوع الكبير الذي يلون الثقافة الأفريقية، فهناك نقاط تقاطع كثيرة وخصائص مميزة بالمقارنة مع الثقافات الغربية والشرقية.

- **تعريف السياسة**

اشتق مصطلح السياسة (politics) من الكلمة اليونانية (polis) التي تعني مدينة، وقَصُر استخدامه على دراسة شؤون الدولة. والسياسة مرتبط بالسُّلطة، إذ تُعرَّف على أنَّها "مقدرة البعض على فرض إرادتهم على الآخرين" [36]. وللسياسة مبدآن أساسيان: السلطة والتفويض. فالسلطة تعني: "قيمة يتم بموجبها الاعتراف والقبول بأمر أو بشخص يتمتع بالاستقامة والسَّويّة". [37] والأنواع الثلاثة للسُّلطة السياسية التي وصفها عالم الاجتماع السياسي ماكس فيبر (Max Weber) هي: السُّلطة التقليدية، والسُّلطة المؤثرة والسُّلطة العقلانية القانونية.[38] فالسلطة التقليدية تنشأ من الأعراف والعادات المجتمعية التي تُبرِز البعد التاريخي للشرعية المتوارثة. بينما تنتج السُّلطة المؤثرة من أفكار القائد (الزعيم) وجاذبية شخصيته، الذي يعمل موقعه الرسمي على استمالة أبناء المجتمع

والسيطرة النفسّية عليهم. وأما السُّلطة العقلانية القانونية فهي حصيلة إجراء مؤسسي، حيث تقدم المؤسسات الحكومية على إرساء حكم القانون والنظام وفرضهما. من جهة أخرى: "السُّلطة هي القوة الشرعية التي يتحلّى بها شخص أو جماعة ويمارسونها على الآخرين"[39].

باتت السياسة، في وقتنا هذا، موضوع النقاشات اليوميّة بين الناس المهتمين بالقضايا السياسية، سواء أكانت شأنًا ذا طابع محلي أو وطني أو عالمي. فهؤلاء يقومون بمتابعة منصات وسائل الإعلام المتعددة. والسياسة، من وجهة نظر العامَّة، مصطلح زاخر له ارتباطاته بالتَّحيُّزات ووجهات النظر المغلوطة. إلى جانب التنوعات الأكاديمية المرتبطة بمفهوم السياسة، بات العامَّة يطرحون على بعضهم بعضًا سؤالًا مفاده: ما هو المعنى الحقيقي للسياسة؟ فالسياسة بمفهوم العامة "تعتبر عادة كلمة "ملوثة"، كونها تستحضر في الذهن صور المشاكل والاضطراب وحتى العنف من جهة، والخداع والاستغلال والأكاذيب من جهة أخرى"[40]. وعلى هذا النحو، تعتبر السياسة "فن حكم البشر عن طريق خداعهم" [41] بحسب تعبير إسحق ديزرائيلي (Issac Disraeli).

وللسياسة تعريفات عدة في ميدان العلوم السياسية، فنجد عالم السياسة الأمريكي هارولد لاسويل (Harold Lasswell)، مثلًا، يُعرِّفها بأنها: "تحصيل أمر ما من قِبَلِ شخص ما في زمن ما بطريقة ما"[42]. كما يُعرِّفها ديفيد إيستون (David Easton) بأنَّها: "المحاصصة المعتمدة للقيم في مجتمع ما"[43]. في حين يطرح فلاديمير لينين تعريفًا ماركسي الطابع إذ يقول إن السياسة: "هي التعبير المكثف عن الاقتصاد" [44]. يطرح برنارد كريك (Bernard Crick) وصفًا آخر فيقول "السياسة هي شكل مميز من السُّبُل التي يقطعها الناس معًا، في خطوات ذات طابع مؤسسي، تهدف إلى إيجاد تسوية للاختلافات، والتوفيق بين المصالح والمبادئ، وتوجيه السياسة العامة لتضع نصب عينيها تحقيق غرض مشترك"[45].

وبالتالي، نرى أن تعريف السياسة طيفٌ واسعٌ؛ لأنَّه يمكِّن الباحثين في ميدان العلوم السياسية من طلب السياسة في سياقات اجتماعية عديدة خارج إطار وظائف ومؤسسات

الدولة. ولذلك، تجد السياسة في كل مكان: في المنزل والمكتب والسوق، وكذلك في البرلمان والشركة والجامعة. وعليه، يمكن أن تبدو السياسة محدودة إذ تركّز على الحكومة والساسة والأحزاب. ويمكن لها أيضًا أن تحوز على تعريف فضفاض يشمل العلاقات المتداخلة بين الناس وقوانينهم وعاداتهم والمؤسسات والتصرفات في كل البيئات الاجتماعية.

- **الثقافة السياسية**

مصطلح الثقافة السياسية هو حاصل اقتران الثقافة بالسياسة، مما يدفع بالسياسة إلى التحول إلى وظيفة ثقافة عامة. ولهذا المصطلح تعريفات متعددة، فلاري دياموند Larry Diamond، مثلًا، يعرّفها بأنها: "المعتقدات والمواقف والقيم والمُثُل والعواطف والتقييمات الطاغية عند الناس حيال النظام السياسي في بلدهم، ودور الذات في ذلك النظام"[46]. ويقول لوسيان باي (Lucian Pye) إن: "الثقافة السياسية هي مجموع المواقف والمعتقدات والعواطف التي تضفي على العملية السياسية نظامًا ومعنى، والتي تطرح فرضيات وقواعد أساسية تحكم السلوك في النظام السياسي" [47]. وتختلف الثقافة السياسية في كل بلد عن مثيلاتها في البلدان الأخرى نتيجة الثقافة السائدة في كل منها. والثقافة السياسية تنتج سلوكًا سياسيًّا يعرف بأنه: "أي تصرف متعلق بالسلطة عمومًا وبالحكومة خصوصًا"[48]. بمعنى آخر، يدل السلوك السياسي على المعتقدات والقيم التي يقوم عليها عمل النظام السياسي وتحدد كيفية مشاركة الناس في السياسة. فالتصويت والاحتجاج والمظاهرات وقطع الطرقات والتمرد هي من أشكال السلوك السياسي. ولفهم أعمق للروابط القائمة بين الثقافة السياسية والسلوك السياسي، يمكن لأحدهم أن يعلن "من خلال سلوكهم السياسي (أفعالهم)، يمكننا أن نحدد ثقافتهم السياسية (معتقداتهم)"[49]. وهناك العديد من العوامل التي تؤثر في السلوك السياسي منها الأيديولوجيا والعرق والمكافآت المتوقعة والعقوبات المنتظرة، وغيرها.

والسلوك السياسي هو انعكاس للموقف السياسي. والموقف يعرفه إيغلي (Eagly) وتشايكن (Chaiken) بأنه: "الميل النفسي الذي يتم البوح به عبر تقييم كيان محدد مع قدر

من التحيز والاستياء" [50]. فموقف المرء يُظهر آلية التفكير أو الاعتقاد، وكيفية الشعور واتخاذ المواقف تجاه الآخرين، أو الأشياء التي قد تكون سلبية أو إيجابية. والمواقف تسبق السلوك، وسلوك فرد عاقل يتماشى مع موقفه، وهو، أي هذا السلوك، يعرف بأنه "التجانس الإدراكي". لكن، مع انعدام الانسجام بين الموقف والسلوك، يتولد شكل من التَّوجُّس لدى المرء يعرف باسم "التنافر الإدراكي". وتتطلب الثقافة السياسية من الناس التمكّن من أربعة أبعاد للموقف: **البعد الأول** يتعلق بالمواقف السياسية والقيم السياسية. تعني المواقف السياسية توجهًا أو ميلًا إلى السياسة مؤقتًا نسبيًّا، وقد يطاله التغيير حسب الظروف وسيرورة الزمن. وهو يعرف على العموم بأنه: "الآراء والقيّم التي يحملها الأفراد تجاه قضايا وأحداث وشخصيات سياسية" [51]. بينما ترتبط المواقف السياسية بالمعتقدات السياسية التي تتميز بطول دوامها وغالبًا ما تؤثر على موقف بعينه. وقد تشمل المواقف السياسية: تبني الديموقراطية ونبذ الديكتاتورية، والإيمان بالحرية والعدالة والمساواة وسيادة القانون وما شابه ذلك. كما يمكن أن يكون لها وجوهٌ سلبية مثل: الاعتقاد بالتفوق العرقي، وسيادة القبيلة/العشيرة، والتمييز العنصري، والقَبَلية، والتسلط، والفوضى. **والبعد الثاني** يتعلق بالمواقف من المؤسسات السياسية والوطنية مثل: وسائل الإعلام (تلفزيون، إذاعة، وسائل تواصل اجتماعي، وغيرها)، والمساجد، وعلماء الدين، والعشائر وشيوخها، ومنظمات المجتمع المدني، والأحزاب السياسية، ومجتمع الأعمال، والحكومة. وهنا تظهر قضية الثقة أوانعدامها ، والاحترام أوالاحتقار، والشرعية أوفقدانها ، وغير ذلك.

**ويتناول البعد الثالث** المواقف من الهوية السياسية وارتباطها بالهوية الأصلية للمرء. والهوية هي القصة التي نرويها لأنفسنا وللآخرين حيال: من نكون؟، وما كنا؟، وماذا سنكون؟. فالصوماليون، مثلًا، قد يُعرِّفون بأنفسهم كأبناء منطقة جغرافية محددة (إقليم، دولة إقليمية)، أو أتباع هوية وطنية (صومالي)، أو تبعية دينية (مسلم)، وعلى هذه الشاكلة. أما **البعد الرابع** فهو مواقف القيادة. وهنا، نتبنّى أبسط تعريف للقيادة وهو: قابلية فرد أو جماعة على دفع الآخرين إلى الفعل أو الاتفاق على نهج محدد. وفي العموم،

هناك ثلاثة أنواع من القيادة: القيادة المؤثرة (المخلصة)، الأبوية (أي الأب الذي يستوجب الإطاعة التامة)، والإدارية (أي مدير مؤسسة).

- **الثقافة السياسية للنُخَب**

يمكن تقسيم أي مجتمع إلى: جماعة "النُخَبة"، وجماعة "العامة". بمعنى عام، النُخَبة هي: جماعة صغيرة مُنتقاة من المواطنين التي تتمتع بقدر كبير من السلطة في المجتمعات. والنُخَبة عمومًا، تشمل كل من يتمتع بسمعة في المجتمع، و"الشخص الذي يتمتع بأعلى المراتب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية أيضًا" [52].

وتنطلق نظرية النُخَبة من افتراضين أساسيين. فكل مجتمع لا يتمتع بتوزيع السلطة السياسية بالعدل، وفي كل مجتمع ترى بعض الناس أكثر نفوذًا من البقية[53]. فأولئك الذين يمتلكون النسبة الأكبر من السلطة (الاقتصادية، السياسية، الدينية) في كل مجتمع قد يتمثلون بشخص واحد (زعيم سياسي) أو جماعة صغيرة (النُخَبة) [54]. فعادة ما يستخدم مفهوم النُخَبة في تحليل الجماعات التي تسيطر على المجتمع، أو تتربّع على قمّة هرمه. قد نجد التصور الأول للنُخَبة في كتاب أفلاطون "الجمهورية"، حيث يُقسم الناس إلى: ذهب، وفضة، وحديد، ونحاس.

"يا أبناء هذه المدينة، أنتم كلكم أخوة. لكن فيكم من يستحق أن يسوس الآخرين. فالرب قد جبل جوهرهم من ذهب، ولذلك، يُحسَبون الأكثر قيمة وجاذبية. لكن الرب استخدم الفضة ليصوغ جوهر الحرس واستخدم الحديد والنحاس ليصوغ منهما جوهر الفلاحين والمزارعين" [55].

وكما وصفهم جون هيغلي فالنُخَب يمكن تعريفها بأنها: "الأشخاص، بحكم مواقعهم الاستراتيجية إلى حدّ كبير، أو المنظمات والحركات، ممن يتمتع بالقدرة على التأثير بمخرجات العملية السياسية بصورة دائمة وملموسة"[56]. وفي القرآن الكريم تأتي كلمة النُخَبة كمرادف للكلمة العربية "الملأ" التي تعني العظماء، والأسياد والقادة، النبلاء والأشراف والوجهاء والشيوخ والدائرة الحاكمة [57]. وقد ذكر القرآن هذه النُخَب بأنها المُنكرة لرسالات الأنبياء على الدوّام، كونها الدائرة الحاكمة والطبقة المتحكمة. وذلك

يعود إلى أن رسالات الأنبياء تطرح تغييرًا فكريًّا جذريًّا، وتحمل رؤية لإصلاح المجتمعات بنيويًّا وسياسيًّا.

وبحسب طرح النظرية الطبقية، فالنُخَب السياسية لا توجه السلطة السياسية بموجب امتلاكها للمصادر الاقتصادية، بل إنها تمتلك مصادر أخرى تعزز لديها المقدرة على الوصول إلى نقطة احتكار السلطة السياسية. وتشمل هذه المصادر الأسس الاجتماعية مثل: الجنس، والمؤهلات الثقافية، وكذلك الخصائص المشتركة مثل: العرق، والدين، والحزب السياسي[58]. ويشدد المحللون المنتقدون للنُخَب على أن النُخَبة السياسية تنبثق من الأسس العامة على الرغم من طبيعتها المختلفة ظاهريًّا، وهذا ما يفسر طابعها الاجتماعي المتشابه وبناء مواقفها وترابط مصالحها[59]. ويمكن تشبيه مفهوم النُخَبة بالفرد الذي يتمتع بسمعة في المجتمع، ويتمتع بأفضل مستوى ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي[60].

من جهته، يقترح روبرت بوتمان (Robert Putman) أن: "بالإمكان تعريف الثقافة السياسية للنُخَب بأنها مجموعة من المعتقدات والقيم والعادات المرتبطة سياسيًّا للأطراف الأكثر تأثيرًا وحضورًا في نظام سياسي"[61]. من وجهة النظر النُخَبوية، يمكن استبدال النُخَب بطائفة أخرى من النُخَب فقط، وهو ما يعني أن تحكم أقليَّةٌ أكثريةٌ بالضرورة. ويطرح تحليل ثقافة النُخَب السياسية تحديًّا جديًّا أمام دراسة السلطة السياسية في مجتمعات غير غربية. ففي بلدان ما بعد الاحتلال مثل الصومال، تعد ثقافة النُخَب السياسية مزيجًا من عناصر الثقافة السياسة أجنبية الطابع، والثقافة العشائرية المحلية. والقسم القادم سيطرح المزيد من التشكيلات، والبُنى التي تقوم عليها النُخَب الصومالية الرئيسة مصنفةً إلى تقليدية وحديثة.

سيستخدم هذا البحث مجموعة أخرى من المصطلحات التي تتطلب تعريفات إضافية تجنيبًا للقارئ من الوقوع في إشكال. ترتبط هذه المصطلحات بالإسلام؛ وكل ما يدور في فلكه. فـ"الإسلامي" هو مصطلح شامل يُستخدم للدلالة على كل ما له علاقة بالإسلام. فهناك مثلًا، الثقافة الإسلامية والعقيدة الإسلامية والأخلاق الإسلامية والتشريعات

الإسلامية وهكذا. ولا ينبغي ربط ما يقدم على فعله المسلمون بالإسلام لأنه قد يختلف عن المبادئ الإسلامية. فالحضارة الإسلامية على سبيل التنويه، والحركة الإسلامية والتاريخ الإسلامي والثورة الإسلامية والإرهاب الإسلامي هي مصطلحات تفتقد الدقّة، بل هي حضارة المسلمين، وتاريخ المسلمين والثورة الإيرانية. ويشتمل تحديد المفاهيم هذا على إنكار استخدام مصطلح "الدولة الإسلامية" الذي يفتقر إلى الدقّة، واستخدام التسمية البديلة "دول ذات غالبية مسلمة".

والإسلامويون (الناشطون) هم أفراد مخلصون، أو جماعات منظمة (حركات) تعزز بحزم تعاليم وقيّم الإسلام في المجتمع، وتضغط باتجاه تطبيق مبادئ الإسلام على مستويي المجتمع والدولة. وليس الإسلامويون بالمتجانسين، بل يتراوحون بين الإصلاحي المعتدل والثائر المتطرف والمتعاون مع الدولة. فهم، إذن، يختلفون في: الأهداف، والنهج، وفهم الإسلام، والعلاقات مع غير المسلمين، والتقاليد الدينية الأخرى. وإنه لمن الضرورة بمكان التنبه إلى أولئك الذين يدعون الإسلاموية ويستغلون الإسلام كأداة سياسية فقط، فإذا ما آلت السلطة إليهم، نسوا قيم ومبادئ الإسلام.

ويمثِّل غير الإسلامويين (غير الناشطين) السواد الأعظم من المسلمين ممن يخلصون للإسلام، أو لا يخلصون. وهم يشتركون في ميزة عامة، وهي عدم الضغط باتجاه تطبيق الإسلام في المجتمع والدولة. وهذا لا يعني أنهم ملحدون، فكل من هؤلاء والإسلامويين هم بمثابة الأقلية بين المسلمين في كل البلدان، لكنهم أكثر تنظيمًا وأقدر على التصريح. والعلمانيون، أساسًا، نخب حاكمة وأكاديميون وخبراء وسائل إعلام، بينما الإسلامويون غالبًا ما يمثلون القوى المعارضة، ويتمتعون بقدر كبير من الدعم الشعبي بين العامة السّاخطة. وفي كل انتخابات عادلة ونزيهة، ينتخب معظم الجماعات المسلمة الأحزاب الإسلاموية، التي تنشد التبعية العاطفية للإسلام.

### 3- نشأة وبنية النُخَب الأساسية

إثر انهيار الدول الصومالية الوسيطة في القرن السابع عشر، تأسست دويلات مقسمة في مناطق عدة [62]. بعدها، استولت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وإثيوبيا على أجزاء عدة من

المناطق الصومالية في فترة التكالب الاحتلالي على أفريقيا. ومن حينه، تشكلت النُخَب الصومالية من خليط وصائي غير متجانس لنظام احتلالي بيروقراطي استبدادي من إدارة الحكم ونظام محلي من الهيئات، ليمثل ظهور النُخَب الحديثة والأحزاب السياسية والنظام الانتخابي والنظام القضائي ومؤسسات الدولة وإدارة الحكم انعكاسًا لتمازج الثقافات هذا[63]. من جهة ثانية، تقوم الثقافة المحلية على عقيدة إسلامية متجذرة ومتآلفة مع أعراف قبلية متَّبعة. تقول وجهة نظر النُخَب الجديدة المتعلقة بالدولة بأن: المجتمَعَين، الحديث والتقليدي، يتمتعان بالإقصائية ولا يلتقيان. هذا التصور مأخوذ عن نظرية التجديد التي تؤكد على التلاشي المحتَّم للتقاليد وانتصار الحداثة. نتيجة لهذا، توهم البعض أن تصادم التراث والحداثة هو حصيلة الصراع بين الدولة والمجتمع. هذا المفهوم المرتبط بالسياسة التي عمل على تطبيقها النظام العسكري أفضى في نهاية المطاف إلى انتصار المجتمع وانهيار الدولة عام 1991. إن اندماج هاتين الثقافتين عمل، والحق يقال، على إنتاج أربعة أنواع من النُخَب تتمتع ببنية محكمة في الصومال، ثنتان منهما متجذرتان وقديمتان في المجتمع التقليدي، ونعني بهما شيوخ العشائر وعلماء الدين الذين ينتمون أساسًا إلى الطرق الصوفية. أما النوعان الآخران من النُخَب فهما من المؤسسات الحديثة التي تجمع الإسلامويين وغير الإسلامويين. وضمن هذه النُخَب الحديثة تندرج النُخَب السياسية ذات التوجهات الفكرية المختلفة.

إذن، الأنواع الرئيسة الأربعة للنُخَب هي التقليدية (شيوخ العشائر وعلماء الدين الصوفية) والجديدة (الإسلامويين وغير الإسلامويين). ما يميز النُخَب التقليدية أنها اجتماعية ومتعاونة، بينما النُخَب الجديدة صدامية. هذا الصدام بينهما ناجم عن الرؤى المتضاربة بشأن طبيعة الدولة وإطارها القانوني ومرجعياتها. كما تظهر العلاقات القائمة أن النُخَب الحاكمة غير الإسلاموية تمثل التطور الحديث للنُخَب التقليدية، بينما النُخَب السياسية الإسلاموية لها جذورها لدى علماء الإسلام التقليديين. ومن المفارقات أن وجهة نظر غير الإسلامويين تقول بأن النُخَب التقليدية (جذورهم) لا يمكن أن تسهم في بناء دولة حديثة كونها بائدة، بينما يعدهم الإسلامويون من السياسيين عقبة أمام الفهم الصحيح للإسلام[64]. وعليه، اتفقت النُخَب الجديدة على تهميش النُخَب التقليدية.

تعتبر النُخَب الحاكمة غير الإسلاموية ورثة دولة ما بعد الاحتلال، وهم الذين حرصوا أشد الحرص على الحفاظ على طبيعة الدولة شبه العلمانية. خلافًا لذلك، يضغط السياسيون الإسلامويون بحماسة باتجاه تطبيق مبادئ الإسلام وقيمه في الدولة والمجتمع[65]. وخلال مرحلة تشكلهم الأولى، تأثرت النُخَب الإسلاموية السياسية بالمذهب السلفي، بينما تميزت علاقتهم بالعلماء التقليديين أتباع الصوفية بانعدام الود[66]. لكن العلاقات مع الطرق الصوفية تحسنت مع نضج الإسلامويين، كما خفت حدة العلاقات العدائية بين الإسلامويين السياسيين والحكام غير الإسلامويين مع تبني الميثاق الوطني الانتقالي ذي الطابع الإسلامي (TNC) عام 2000 [67]. في حين عمل المنتمون إلى النُخَبتين السياسيتين هاتين يدًا بيد خلال فترة حكم النظامين اللذين أنتجهما اتحاد المحاكم الإسلامية (الرئيسان شيخ شريف وحسن الشيخ) وما بعدهما. وعلى هذا الحال، يظهر التوجه الحالي نحو تحقيق المصالحة الشاملة بين كل النُخَب الصومالية.

- **مجموعة شيوخ العشائر**

قبل الهجمة الاحتلالية على الصومال في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حكم المجتمع الصومالي المقسَّم فئتان من النُخَب التقليدية معًا: شيوخ العشائر وعلماء الدين الإسلامي. تناغمت سلطة النُخَبتين ورسمت لكل منهما حدود النفوذ، فباتت مسؤولية الشيوخ تدبُّر أمر القضايا الدنيوية غالبًا، بينما وقع على عاتق العلماء التقليديين معالجة القضايا الدينية[68]. عادة ما يُمارس شيوخ العشائر سلطتهم من خلال القانون المحلي (Xeer) الذي يوافق ما بين الشريعة الإسلامية والأعراف المحلية. وهو قائم على متوالية متعدِّدة من البُنى تبدأ من أصغرها وهي مجموعة "دفع الدّية"؛ وصولًا إلى أهمها وهي مجموعة "الأسر العشائرية" كما أطلق عليها إيوان مرددين (I. M. Lewis) [69]. فمجموعة دفع الدّية تتشكل عادة في المناطق الرعوية بناءًا على صلات القربى وروابط الدم، بينما في المناطق الزراعية تقوم على مبدأ الاندماج والتحالفات. وهذه تمتد "من 4 إلى 8 أجيال على التوالي يربط بين أفرادها روابط القربى والأصل الواحد، وكذلك العهود الصريحة أو الاتفاقات" [70]. في التراتبية العشائرية العليا، تنصهر العديد من جماعات دفع

الدّية لتشكل سلالات عشائرية أكبر. وعند هذا المستوى، يستخدم الشيوخ ألقابًا مختلفة مثل إمام وسلطان وغيرها (Ugaas, Islaan, Boqor, Wabar, Malaaq, Garaad). اجتماع السلالات العشائرية يشكل أسرًا عشائرية. والأمة الصومالية، عمومًا، تتقاسمها أربع أسر عشائرية رئيسة والعديد من عشائر الأقليات. الأسر العشائرية الرئيسة هي: دارود (Daarood)، ودِر (Dir)، ودغل ومرفلة (Digil & Mirifle)، وهوية (Hawiye). أما عشائر الأقليات فتتشكل من العديد من أسر عشائرية أصغر مثل: بناديري (Banadiri)، وبرواني (Barawani)، وباجوني (Bajuni)، وجرير ويني (Jareer-Weyne)، ويحار (Yahar)، ومهري (Meheri)، ورير الحسن (Reer Aw-Hassan). وهؤلاء لا تجمعهم قرابة دم ولا يقيمون في المنطقة نفسها، لكنهم اندمجوا عام 2000 نتيجة مصلحة سياسية. ولأن الأمر كذلك، تمت المحاصصة السياسية في الصومال بناء على صيغة 4.5 لتقاسم السلطة[71]. والحقيقة أن الصوماليين أبناء عائلات متقاربة تربط فيما بينها أواصر المصاهرة والقربى، والغالبية العظمى منهم يتحدثون اللغة نفسها ويعتنقون الإسلام.

بالعودة إلى جماعة دفع الدّية، فهذه تشكل كيانًا مستقلًا ولها منطقة مشتركة وآبار للعشيرة وقوانينها الخاصة وشيوخ عشيرة، وتتمتع باعتراف العشائر المجاورة بناء على ذلك. وظيفة شيخ العشيرة تتمثل في: العمل على استباب الأمن، وحل المشاكل، والإشراف، على إدارة نظام الدّية، والحفاظ على العلاقات داخل العشيرة وبينها وبين العشائر الأخرى. وعليه، يمكن اعتبار مجموعة دفع الدّية دولة صغيرة كونها تتمتع بالعديد من مزايا نظام الدولة الحديثة [72]. وتتخذ هذه الدولة الصغيرة قراراتها في المجلس من خلال مداولات مشتركة، تقوم بين جميع الأعضاء الذكور البالغين لحين الوصول إلى توافق. وقد أطلق لويس (I. M. Lewis) على هذه العملية بإيجاز اسم "ديموقراطية الرعاة" في دراسته الأنثروبولوجية التي تمت بين الصوماليين في شمالي الصومال [73]. والعشائر لا تهيم بلا وجهة بين الغابات، كما يتصور كثيرون، بل إنَّها، في واقع الأمر، منظمة وتخضع لمجموعة من القوانين والإجراءات ذات الصبغة المحلية. كما أن علاقاتها

الداخلية ومع العشائر الأخرى تنظمها ويتم تناولها بناء على القانون المحلي ذلك، وهو قانون غير مكتوب يحفظه شيوخ العشائر ويورثونه للأجيال اللاحقة.

الشيوخ التقليديون هم الزعماء الأعلى لعشائرهم قبل التغلغل الاحتلالي. ومع هذا، اعترفت بهم القوى الاحتلالية كشركاء محليين إثر توقيع العديد من الاتفاقيات معهم. وبناء عليه، اندمج العديد من شيوخ العشائر بالنظام الاحتلالي لإدارة الحكم وتحولوا إلى موظفين مأجورين. وحسبما ذكر لويس، "ففي الخمسينيات كان هناك 950 جماعة لدفع الدّية معترف بها في أرض الصومال التي تتبع لإيطاليا، و361 جماعة في أرض الصومال التابعة لبريطانيا" [74]. في جنوبي الصومال التابع لإيطاليا، غالبًا ما استخدم شيوخ العشائر السلطة الجبرية للدولة في قيادة عشائرهم. ومع الزمن، انتقل العديد من شيوخ العشائر للعيش في المراكز الحضرية، وأسسوا إقامة دائمة عِوضًا عن العيش بين أبناء عشيرتهم من الرعاة. وقد أتاح الاستقرار في المدن لأبناء شيوخ العشائر فرصة تحصيل التعليم الحديث والالتحاق بوظائف في الدولة[75]. شجع هذا التوجه السياسة الاحتلالية التي عملت على إتاحة فرص التعليم لأبناء الزعماء التقليديين للحفاظ على قيادة العشائر. وتوضح استخدام هذه السياسة في تشكيل المجلس الإقليمي في إقليم الوصاية الأممية بإدارة إيطاليا حيث تجد اليد الطولى للنُخَب التقليدية [76]. كما برز دعم القادة التقليديين على نفس القدر أيضًا في أرض الصومال الخاضعة لبريطانيا في فترة تشكيل المجلس التشريعي الأول عام 1957. بناء عليه، انتخب الحاكم البريطاني 24 عضوًا في المجلس الاستشاري يمثلون العشائر الرئيسة الخاضعة للوصاية [77].

في المقابل، اتبع القوميون الصوماليون سبيلًا مختلفًا في تعاطيهم مع الشيوخ واعتبروهم تهديدًا للأهداف القومية. وبالتالي، أعيد تأطير سياسة الاندماج الاحتلالية السابقة في مرحلة الوصاية في الخمسينيات كسياسة إقصائية. والحقيقة أن المؤسسة التقليدية برمتها اعتبرت مناقضة ومعادية لما يهدف القوميون إلى ابتداعه. ولذلك، أقبل القوميون الصوماليون على المهمة الطموحة الهادفة إلى إضعاف دور الشيوخ لتعزيز الفكر القومي. لكنَّهم عادوا إلى صياغة دور شيوخ العشائر مجددًا بعد انهيار الدولة عام 1991.

ومن حينها، نشط شيوخ العشائر في إعادة بناء المؤسسات الوطنية والمحلية إلى جانب دورهم التقليدي.

- **مجموعة علماء الإسلام التقليديين**

حمل العلماء التقليديون مسؤولية التصدي للمهام الدينية في المجتمعات، وهي تشمل التعليم الإسلامي؛ وتوزيع وتوجيه المهام والأحداث مثل تعليم القرآن وغيره من الضوابط الإسلامية؛ والعمل على عقد الزيجات وتحديد نسب الإرث؛ وإمامة الشعائر الدينية من صلاة وصوم واحتفالات دينية، مع غيرها من المهام الأخرى. علاوة على هذا، تمتع العلماء التقليديون بسلطة دينية لها مكانتها الجليلة عند أفراد المجتمع. خلال فترة الانتشار الأوسع للإسلام في القرن 13. أطلق العلماء نظامًا مستدامًا للتعليم مستخدمين أساليب فعّالة. وعليه، فالتعليم الإسلامي "تمركز حول المجتمع واصطبغت إدارته بالمحلية"[78]. وبدوره، تمحور النظام المدرسي حول الإسلام، إذ ينطلق من حفظ القرآن في مرحلة الطفولة المبكرة. كما أن الطريقة المبتكرة في تعلم الأبجدية العربية اخترعها العَالِم الصومالي الشيخ يوسف الكونين، إذ أدخل نظام الترقيم في الأبجدية العربية إلى اللغة الصومالية المعروف باسم (Higaad)[79]. وإن حفظ القرآن لهو المنطلق في التعليم الإسلامي الذي حافظ على ديمومته لقرون. وقد اتجه بعض خريجي هذا **المستوى الأول** من الموهوبين نحو التخصص بتدريس القرآن الكريم وافتتحوا مدارس قرآنية (كتاتيب).

**المستوى الثاني** من التعليم الإسلامي يبدأ مع انتقال بعض الطلاب الطموحين إلى مستوى تعليمي أعلى، إذ يشجعهم على الأمر مجتمعاتهم التي تنشد الارتقاء بثقافة تعزيز ودعم التعليم الإسلامي من خلال توفير المنح[80]. وعند التخرج، يعود بعض الطلاب الجدد إلى مسقط رأسهم ويؤسسون فيها مراكز تعليم إسلامي. ومن خلال تلك العملية، تظهر قرى جديدة لاحتواء توطين السكان القرويين ونقلهم إلى حياة الحضر. كما يقوم المعلمون بإرسال خريجيهم الأكثر تميزًا كمبعوثين إلى مساقط رؤوسهم لنشر مبادئ الإسلام بحسب ما أوصى به القرآن الكريم[81].

**المستوى الثالث** من التعليم الإسلامي يصل بنا إلى التصوف الذي يقوم بأمره أسياد الطرق الصوفية. تركز الطرق الصوفية على تنقية الروح بتوجيه من سيد روحي. وينشد أتباع الصوفية الفوز بعلاقة أمتن تُقربهم من الله –جل جلاله– عبر المواظبة على اتِّباع نُظُم وتدريبات روحية. ومن خلال أنشطتها الرمزية وقربها من ثقافة الناس، ساهمت الطرق الصوفية بشكل فعّال في إحياء الإسلام في نفوس الناس باتباع أساليب تعبئة مبتكرة.

خلقت تلك الأساليب حسًّا بالانتماء وأمَّنت دعمًا مشتركًا لأتباع الطرق الصوفية. كما أنشأت أيضًا تواصلًا بين الشبكات العابرة للقبيلة في المجتمع، وبالتالي أضعفت من الانقسام والاستقطاب القبلي. وتستمر هذه الطرق الصوفية في أنشطتها في كل أرجاء الصومال مزهوة بالدعم الشعبي لها. هناك طريقتان صوفيتان رئيستان في الصومال: القادرية والأحمدية، ولكل طريقة فروعها المحلية[82]؛ فللقادرية فرعان: الزيلعية والأويسية. من جهتها، نجد للأحمدية ثلاثة فروع: الرحمانية والصالحية والدندراوية[83]. ونتيجة لتأثير نظام التعليم الحديث، يخضع أتباع الطرق الصوفية إلى عملية إصلاح.

- **نشأة النُخَب غير الإسلاموية**

اقترنت النشأة الأولى للنُخَب غير الإسلاموية بأبناء النُخَب التقليدية نتيجة للسياسة الاحتلالية القائمة على إيجاد استمرارية للخط الموالي لها من النُخَب التقليدية. فأبناء النُخَب التقليدية الذين أقاموا في المدن، حازوا على فرص تعليم مبكرة. وعليه، ظهرت النُخَب غير الإسلاموية مع انتشار المدارس الحديثة وأثناء عملية بناء الدولة. اتسم تطور التعليم الحديث في الصومال، على العموم، بالبطء لأسباب عدة منها: اعتماد ميزانية شحيحة من قبل الحكام الاحتلاليين، والحساسيات الدينية، والاضطرابات الاجتماعية السياسية، وانعدام الأمن، وانتفاء المصالح المكتسبة. "وبسبب هذه العملية البطيئة، تباطأ تشكُّل النُخَبة الصومالية وبدا قاصرًا ومتفاوتًا وغارقًا في خِضَم الحرب الباردة والتوترات ما بين المسلمين والمسيحيين"[84].

اعتمد التعليم اللغات والمناهج الاحتلالية التي عززت النظرة الغربية، فأضحت اللغتان الإيطالية والإنجليزية، بناء عليه، اللغتين الرسميتين للتعليم، بينما بقيت اللغة

العربية (التي كانت اللغة الرسمية لأوائل النُخَب المتعلمة) جزءًا ثانويًّا من المنهج. لسوء الحظ، لم تتخذ اللغة الصومالية أبجدية للكتابة بشكل رسمي حتى عام 1972. كما أن التعليم الحديث غير الرسمي، الذي ظهر أغلبه في الخمسينيات، تشكّل من خليطٍ من مدارس ومناهج متباينة، مثل مدارس البعثات التبشيرية المسيحية والمدارس العربية المصرية والمدارس الإيطالية وغيرها [85]. في الماضي، منع النظام الإيطالي الفاشي، الذي وصل إلى السلطة عام 1922، التعليم الرسمي في المستعمرات الإيطالية[86]، لكنه سمح بوقف المدارس الثقافية على الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وكان الغرض من ذلك التعليم توفير عمالة مؤهلة لاحتلال وظائف لا تناسب الإيطاليين أبناء "العرق الأسمى"[87]. كما أن وقف المدارس الثقافية على أبناء الوجهاء الطيِّعين والمتوقع لهم أن يخلفوا آباءهم في خدمة السادة الأوروبيين كمترجمين وكتبة وسعاة، بدا أمرًا يفيض بالغبن[88]. لكن هذه السياسة تغيرت إثر هزيمة إيطاليا في الحرب العالمية الثانية عام 1941. ومن حينها، انطلق التعليم الحديث "دون سقف أعلى" [89]. ولذلك، أولى الصوماليون التعليم الحديث اهتمامًا بالغًا من خلال جماعات المجتمع المدني والمبادرات المحلية للأحزاب السياسية. وما يلفت النظر أن الأحزاب السياسية الناشئة راحت تتنافس فيما بينها عبر الاستثمار في التعليم لاجتذاب دعم الناس. وقد لعب حزب رابطة الشباب الصومالي (SYL) دورًا رائدًا في هذا السباق بتقديمه التعليم في خططه الكبرى [90]. وحذت بقية الأحزاب السياسية الأخرى الحذو نفسه، وأطلقت برامج تعليم مشابهة. وبحلول عام 1947، قامت 19 مدرسة ابتدائية تمولها الدولة وتتخذ من اللغة العربية لغة التعليم على اعتبارها لغة ثانية في جنوب الصومال. انتشر هذا التوجه أفقيًّا ليبلغ عدد المدارس بحلول عام 1950، إلى 29 مدرسة تحوي 2850 طالبًا وتوظف 45 مدرسًا [91].

عندما انتدبت الوصاية الأممية إيطاليا عام 1950 لتأهيل الصومال للاستقلال في غضون عشرة سنوات، تغير هدف التعليم بصورة جذرية[92]، أطلقت إيطاليا عام 1952 برنامج إنماء يستغرق خمس سنوات بالتعاون مع اليونيسكو. تبعًا لذلك البرنامج، وضعت الأسس لإنشاء مدارس حديثة ومعاهد تقنية وإطلاق برامج تدريب للمدرسين.

وبحسب ما ذكر لويس (I. M. Lewis) "بحلول عام 1975، تم تسجيل ما يقارب 31000 طالبًا وبالغًا من كلا الجنسين في المدارس الابتدائية، و246 في المدارس الثانوية و336 في المعاهد التقنية، وبضعة مئات في المؤسسات التعليمية العليا"[93]. تظهر البيانات المذكورة أعلاه نقلةً ملحوظةً في التعليم الحديث مقارنة بظروف ما قبل فترة الخمسينيات، حين كان عدد من يتلقى التعليم أقل من 2000 طالبًا. علاوة على ذلك، تأسست مدارس متخصصة في مقديشو في الخمسينيات مثل مدرسة السياسة والإدارة، ونال بعض الخريجين من هذا المعهد منحًا لاستكمال دراستهم في جامعة بيروجيا في إيطاليا، بينما تم توظيف الآخرين بناءًا على برنامج الصوملة السريع للإدارة الحكومية بعد عام 1956.

خلال تلك الفترة، وظفت الإدارة الإيطالية 4380 صوماليًّا (أي ما نسبته 88٪ من القوة العاملة) في مؤسسات حكومية. ويعد هذا العدد من التوظيف كبيرًا بالمقارنة مع العدد الذي وظفته الإدارة البريطانية في أرض الصومال في الفترة ذاتها، إذ تم توظيف 300 شخصًا في إدارة الدولة منهم 30 صوماليًّا (بنسبته 10٪) فقط[94]. كما افتتحت معاهد أخرى أيضًا عام 1954، أهمها المعهد العالي للقانون والاقتصاد الذي تحول فيما بعد إلى كلية في جامعة الصومال. وقد تطور مع الوقت ليصبح الجامعة الوطنية الصومالية عام 1972[95]. كما وفرت الإدارة الإيطالية منحًا وعقدت حلقات بحث وأمَّنت زيارات رسمية إلى إيطاليا للنُخَب الصومالية الصاعدة ليتعرفوا على اللغة والثقافة الإيطاليتين. ومن خلال التعليم الحديث ودعم فرص التوظيف، ظهرت النُخَب الصومالية الجديدة المشبعة بالثقافة الإيطالية. أضحى أفراد هذه النُخَب قادة للأحزاب السياسية ومديرين بارزين وأعضاء مجالس في المقاطعات ومحافظي أقاليم. كما تم توظيفهم في جهاز أمن الدولة. وتنامى دور النُخَب الجديدة بسرعة أكبر حتى ظهروا كنخب حاكمة عام 1956، فحلّوا محلَّ الإيطاليين في كل المناصب الإدارية العليا وذلك لتحضير الصومال لنيل الاستقلال عام 1960. إلا أن المناصب العليا في التعليم لم تشهد الكثير من التطور كي تتفاخر به. "تبعًا لتقرير الأمم المتحدة بشأن الصومال الصادر قبل ثلاثة سنوات من موعد الاستقلال، لم يكن هناك طبيب صومالي واحد أو صيدلاني أو مهندس أو مدرس للمرحلة الثانوية في الصومال" [96]. لكن كان هناك 37 طالبًا صوماليًّا يدرسون في

الجامعات الإيطالية في العام الدراسي 1957–1958، منهم 27 كان يُتوقع تخرجهم عام 1960 [97].

شهدت أرض الصومال البريطانية تأخرًا في محاولات إدخال التعليم الحديث بسبب طرد البعثات التنصيرية عام 1910، وما تلاه من مناخ توجس عام من إدخال المسيحية، وتأثير دعوة الجهاد التي أطلقها السيد محمد الداوردي[98]. كما أن اقتران الرفض الصومالي لفرض الضرائب بشحّ الاعتمادات المالية من طرف المحتل، ساهم بدوره في تأخير دخول التعليم الحديث إلى أرض الصومال البريطانية. في عام 1950، افتتحت أول مدرستين وتوسعتا فيما بعد بشكل تدريجي. وبحسب السجلات العامة، ارتفع العدد الكلي للطلاب في أرض الصومال من 623 عام 1948 إلى 6209 عام 1959 [99].

مع تحقيق الاستقلال عام 1960 وتوحد أرض الصومال الخاضعة للنفوذ البريطاني ومناطق الوصاية الأممية الخاضعة للإدارة الإيطالية، بات المحسوبون على النُخَب غير الإسلاموية القادةَ الوطنيين لدولة الصومال. وفي فترة الحرب الباردة بين الغرب والشرق، نال الطلاب الصوماليون منحًا للدراسة في دول شتى، إذ تظهر البيانات الإحصائية الناقصة، على سبيل المثال، البيانات التالية: في الستينيات، كان هناك 500 طالبًا يدرسون في الاتحاد السوفييتي، و272 في إيطاليا، و 152 في السعودية، و 86 في الولايات المتحدة الأمريكية، و 40 في السودان، و 34 في بريطانيا، و 32 في فرنسا و29 في الهند[100]. نلاحظ من هذه البيانات أنَّ عدد المنح المقدمة من قِبَلِ الدول الغربية مجتمعة أقل من العدد المقدم من الاتحاد السوفييتي وحده. ويبدو هذا الأمر أكثر وضوحًا في القطاع العسكري؛ فبعد استياء الصومال من المبلغ الضئيل الذي يقدمه الغرب لدعم الأغراض العسكرية وافق الاتحاد السوفييتي عام 1963 على مساعدة الصومال في بناء جيش قوي، كجزء من استراتيجية الحرب الباردة لتحقيق التوازن مع الوجود الأمريكي في إثيوبيا. تبعًا للايتن (Laitin) وسمتر (Samatar)، "عرض الدول الغربية مجتمعة لدعم القطاع العسكري في الصومال بلغ 10 مليون دولار لبناء جيش من 5000 جنديٍّ. لكن السوفيين عرضوا قرضًا بقيمة 52 مليون دولارًا لبناء جيش من 14 ألف جنديٍّ. وبالتالي، نجح الاتحاد

السوفييتي في الفوز بتدريب الجيش الصومالي"[101]. ونتيجة لهذا، قُدِّر عدد الضباط الصوماليين الذين تلقوا تدريبهم في الاتحاد السوفييتي لوحده بما يعادل 500 بحلول 1969. وبهذا، تشبعت غالبية النُخَب غير الإسلاموية بالفكر الاشتراكي[102]، وهي التي شكلت تيارًا من أقصى اليسار في وجه التغريب المتنامي، ولُمِسَت نتائج هذه الظاهرة خلال الحكم العسكري الذي انطلق عام 1969.

- **مجموعة النُخَب الإسلاموية**

إنَّ النُخَب الإسلاموية نتاج عمليتين. الأولى هي التعليم الرسمي في المدارس العربية الإسلامية، حيث حظي بعض الخريجين بفرصة استكمال دراستهم في مؤسسات التعليم العالي العربية في مصر وسورية والعراق والسعودية. جدير بالتنويه أن الالتحاق بالجامعات العربية لم يكن يعني أن يصبح هؤلاء الطلبة هدفًا لأجندة إسلامية، على اعتبار أن معظم المؤسسات العربية للتعليم العالي تمت علمنة توجهها خلال الحقبة الاحتلالية وما تلاها من الحركات القومية العربية. بكل الأحوال، تشرَّب طلاب المدارس العربية الثقافة العربية الإسلامية وبات بعضهم على دراية بالتوجهات الإسلاموية التي يشهدها العالم الإسلامي، أكان ذلك عن طريق الاحتكاك المباشر، أو من خلال الاطلاع على الأدبيات المطبوعة. بعد عملية تحولهم إلى علماء تقليديين في الصومال، تمت العملية الثانية عبر أولئك الذين سافروا إلى الخارج والتحقوا بمؤسسات تعليمية إسلامية عليا. احتك هؤلاء الطلبة مع علماء وطلبة آخرين ينتمون إلى بلدان مسلمة أخرى تشهد نشاطًا إسلامويًّا محمومًا. يمكن أن نطلق على هؤلاء العلماء اسم "علماء الجسر" كونهم ربطوا بين نظامي التعليم الحديث والتقليدي. والحقيقة أن هؤلاء العلماء باتوا رواد الحركات الإسلاموية الحديثة في الصومال[103].

تم تهميش النُخَب الإسلاموية في عملية بناء الدولة، وكانت البداية في انعدام المساواة في فرص العمل. فخريجو الثانويات والجامعات العربية، مثلًا، لم يستطيعوا منافسة خريجي المدارس الحكومية أو المدارس الخاصة الأخرى للحصول على وظيفة محلية. يعود السبب في ذلك إلى عوائق اللغة، إذ بقيت لغة الإدارة في الصومال إيطالية أو إنجليزية لحين تبنّي

اللغة الصومالية لنظام كتابة عام 1972، فكانت الوظائف المتاحة لهم، نتيجة لذلك، ذات دخل منخفض كأن تعمل مدرسًّا للغة العربية والدين في المدارس، أو قاضٍ، أو تلتحق بالجيش الوطني. تسبب هذا التمييز البنيوي من خلال المناهج المتنوعة واللغات المختلفة بازدواجية النُخَب. وقد دفع التمييز المتبع في معاملة العديد من النُخَب المتعلمة باللغة العربية إلى البحث عن بدائل.

أدرك الطلاب الذين تلقوا تعليمهم باللغة العربية أن الفرصة الوحيدة المتاحة لهم هي الالتحاق بالجيش الوطني أو السعي وراء مِنَح في البلدان الاشتراكية مثل الاتحاد السوفييتي أو ألمانيا الشرقية أو الصين. ففي هذه البلدان، تتساوى حظوظ الصوماليين، إذ على الجميع تعلم لغة جديدة. شملت الاستثناءات عددًا ضئيلًا من الطلاب وضباطًا متدربين ابتُعثوا إلى إيطاليا ممن تخرجوا في الأصل من مدارس إيطالية. وعلى وجه مشابه، توجب على الطلاب والضباط المتدربين الذين أُرسلوا في بعثات إلى بلدان عربية، مثل مصر وسورية والعراق، إتقان اللغة العربية. نتيجة لهذا التوجه في إرسال الشباب الصومالي شرقًا وغربًا إلى دول اشتراكية وأخرى رأسمالية، وقع تصدُّعٌ ثقافي وفكري تمخضت عنه حمى الحرب الباردة. وبمصادر وكفاية متواضعة، راحوا بداية يضغطون باتجاه إحياء الثقافة الإسلامية وتعزيز اللغة العربية.

أتى إحياء الإسلام تتويجًا للوعي بالإسلام الذي شهده الصومال كجزء من يقظة أكبر راح يشهدها العالم المسلم، بدأت إرهاصاتها في الخمسينيات وانتشرت تدريجيًّا في الستينيات مع تأسيس منظمات *النهضة والأهل والوحدة* التي نشطت في اتباع نهج الإخوان المسلمين في الدعوة إلى اتباع تعاليم الإسلام. وعلى الرغم من أن الحركات الإسلامية الأولى لم تُعمِّر، إلا أنها خلَّفت أثرًا هامًّا ودائمًا. فالنهضة استمرت لثلاث سنوات فقط، على الرغم من تصدر أعضائها للحراك الإسلامي لمدة أطول. بدورها، انتهى وجود منظمة أهل السنة والجماعة على الساحة عام 1977 بعد ثماني سنوات من العمل الجاد، فتبعثر أعضاؤها بين منظمات إسلامية جديدة. في العام 1983، اتحدت الوحدة مع الجماعة الإسلامية لتصبح جزءًا من منظمة *الاتحاد الإسلامي*، مع أن هذا

الاتحاد لم يدم طويلًا [104]. لكن، من الضروري توصيف اليقظة الإسلامية في هذه الفترة على أنها في مرحلة جنينية تتمتع بارتباطات عاطفية مرتفعة بالإسلام وكفاية تنظيمية منخفضة، وموارد مالية شحيحة، وتعاطي رومانسي مع الوقائع السياسية والاجتماعية. تسبب النشاط الكلي لتلك المنظمات في ظهور موجة أفكار جديدة أطلقتها الحركات الإسلامية بين المجتمعات الصومالية الإثنية في القرن الأفريقي. في التسعينيات، اتخذ تشكيل النُخَب الإسلاموية خطوات كبيرة بعد اكتساب أعضائها تعليمًا عاليًا، فإثر انهيار الدولة عام 1991، ظهرت منظمتا الإصلاح والاتحاد بقوة، مع تبني كل منهما لنهج مختلف عن الأخرى من الحرب الأهلية والوسطية والعنف على التوالي[105].

تجلى التأثير المدوي للحركات الإسلاموية في السياسة خلال مؤتمر السلام والمصالحة الصومالية (SPRC) الذي عقد في جيبوتي عام 2000. وبدا تأثيرها واضحًا في الميثاق الوطني الانتقالي الذي تم تبنيه والذي يجعل الإسلام المصدر الأول للقوانين. كما أضحى العديد من الإسلامويين أعضاء في البرلمان ووزراء في الحكومة. تنامى دور الإسلامويين السياسي بشكل تصاعدي بعد ظهور اتحاد المحاكم الإسلامية عام 2006. ومن حينه، شارك العديد من الإسلامويين، على اختلاف مشاربهم، بفعالية في السياسة الصومالية، حتى أنهم تسلموا دور القيادة في نظامي حكم (2009–2016)[106]. تغلغل تأثير الحركات الإسلاموية الصومالية في كل القطاعات، بما فيها السياسية والاقتصادية والمجتمعية. ولذلك، يتنامى دور النُخَب السياسية الإسلاموية لتحتل المزيد من المشهد العام.

في ختام هذا القسم نقول: إن نشأة النُخَب الصومالية مرت بمراحل عدة وشهدت تحولًا متدرجًا، تشير توجهاته الجديدة إلى التقرُّب من النُخَب الأخرى منذ مؤتمر جيبوتي عام 2000. فأثناء انعقاد المؤتمر، تصالحت النُخَب التقليدية والحديثة في مظهر تَقبُّل لبعضهم بعضًا مما انعكس صلحًا بين الدولة والمجتمع في الميثاق الذي تم التوافق عليه. كما نبذت النُخَب الحديثة عن نفسها تجاهل النُخَب التقليدية بعد تكليفهم باختيار أعضاء البرلمان بناءًا على صيغة 4.5 للمحاصصة القَبَلَية في تقاسم السلطة.

أضف إلى ذلك، تبني التوجه بأنَّ الإسلام هو المصدر الأعلى للقوانين في الميثاق الانتقالي، وتساوي حظوظ الإسلامويين وغير الإسلامويين في انتخاب القبائل لهم نوابًا في البرلمان. تنامى هذا التوجه في السنوات العشرين الأخيرة مع انحسار النظرة المتحيّزة القائمة على الأيديولوجيا. كما أن العديد من النُخَب التقليدية عصفت بها رياح التغيير، بينما بات العديد منهم على قدر عالٍ من التعليم وورثوا القيادة عن آبائهم. زد على ذلك أن التمايز بين الإسلامويين وغير الإسلامويين انطمست معالمه وازدادت الهوة ضيقًا؛ نتيجة لتغلغل الإسلاموية. ومع هذا، بقيت القيم الإسلامية ضحلة في الثقافة السياسية للنُخَب، على الرغم من انتشار مظاهر أداء الفروض الإسلامية الأساسية[107]. يظهر التوجه الجديد المرحلة الأولى من المصالحة بين التراث والحداثة، وبين الإسلامويين وغير الإسلامويين.

## 4- التطور التاريخي لثقافة النُخَب السياسية

إن الثقافة السياسية للنُخَب وأثر مؤسسات المجتمع لهما المتحولان الواجب فهم دورهما بخصوص فشل الدولة الصومالية. فهذا المتحولان مترابطان ويتطوران بحيث يكمل أحدهما الآخر[108]. قد يطرأ تغيير على الثقافة بوسائل شتى بناء على طبيعة المؤسسات، وبدورها قد تعمل المؤسسات بطرق مختلفة ضمن ثقافات متعددة. يدرس هذا القسم الثقافة السياسية للنُخَب الصومالية، وهو شأن بالغ التعقيد تتدخل في تطوره عوامل عدة. العامل الأول هو الثقافة السياسية المحلية للمجتمع العشائري، وهي خليط من الثقافة الإسلامية العالمية والثقافة القَبَلَية الصومالية ذات الخصوصية. الثقافة الثانية هي الثقافة السياسية الإيطالية التي فُرِضت أو اكتُسبت كجزء من التطبع الثقافي للنُخَب على مدار 70 عامًا من الحكم الإيطالي. في حين أن الحكم البريطاني غير المباشر لأرض الصومال وأثره الثقافي آل إلى الاندثار. بدأ التجلي الأول للثقافة للسياسية للنُخَب الصومالية في الصومال تحت الوصاية الأممية مع تأسيس الإدارة المحلية الأولى عام 1956. وقد تشكلت تلك الثقافة من خليط مهجن غير متجانس من الحكم الاحتلالي الإيطالي البيروقراطي التسلطي الفوقي والثقافة المجتمعية المحلية للنُخَب. استمرت هيمنة الثقافة المهجنة من المحلية والإيطالية حتى عام 1969. ظهرت المرحلة الثانية خلال الحكم العسكري الذي اعتنق الفكر الاشتراكي. وقد خلَّف الحكم الاستبدادي الذي استمر 21

سنة أثرًا مزمنًا على الثقافة السياسية مع تعاقب أجيال النُخَب. لتظهر المرحلة الثالثة خلال الحرب الأهلية وهيمنة أمراء الحرب (1991–2000). تميزت الثقافة التي مثلهَّا أمراء الحرب بالفوضى، وانعدام القانون، وتهميش عشائر الأقليات، والتبعية للأجنبي القوي. نتيجة لذلك، أصاب القومية الصومالية الضعف، في الوقت الذي قويت فيه شوكة القوميات الفرعية من خلال تبني النظام الفيدرالي.

يستعرض القسم القادم نبذة عن النزعة المركزية لكل مرحلة للوصول إلى فهم لكيمياء الانصهار العويص لثقافات النُخَب المتعددة. ليختتم القسم الأخير، من ثم، بعرض لحصيلة ثقافة النُخَب السياسية السائدة حاليًّا في الصومال.

- **مرحلة تشكُّل الثقافة السياسية للنُخَب (1956–1969)**

في الحقبة السابقة للاحتلال، مثلت القبائل الجماعات الاجتماعية السياسية الوحيدة التي تتواجد في بقاع جغرافية صغيرة تنشط فيها. فطبيعة الثقافة السياسية في هذا المجتمع القَبَلَي، عمومًا، تدعى ثقافة محلية محدودة، ويطلق على الجماعة الأساسية في النظام القبلي الصومالي جماعة دفع الدّية. ولهذه الجماعة وظيفتان أساسيتان: الأولى، تغطية الحاجة الإنسانية الأساسية المتمثلة في الألفة والانتماء والهوية؛ والثانية، نشر التضامن بين أفرادها لتأمين التعايش الاجتماعي ولتعميم الأمان. استنادًا إلى التعريف الشامل الذي قدمه هارولد لاسويل (Harold Lasswell)، فالسياسة موجودة في كل مكان. وعليه، يُنظر إلى جماعة دفع الدّية في هذا البحث على أنها دولة صغيرة ذات سيادة. تسرد القائمة التالية العناصر الرئيسة للثقافة السياسية للمجتمع القبلي.

أ- **التضامن القَبَلَي**: تتميز الثقافة الرئيسة للقبائل بروح التضامن العالية بين أفرادها، وهي منشأ الأيديولوجية القبلية. يطلق على هذا التضامن "التضامن الميكانيكي" مقارنة "بالتضامن العضوي" بحسب نظرية عالم الاجتماع الفرنسي إميل دورخايم Emile Durkheim (1858-1917)[109]. وعلى الرغم من الضرورة التي تحتم هذا التضامن لاستمرار المجتمعات الرعوية، فهو ليس دائمًا إيجابيًّا، بل غالبًّا ما يعمل على التمييز ضد الأفراد التاركين لقبائلهم، ويعمل على استثنائهم. تتشابه

القبلية والقومية في وجوه عدة، مع اختلاف وحيد بينهما يتجلى في مستويات التضامن. تندرج القَبَلَية في المستوى الأدنى، بينما تأتي القومية في المستوى الأعلى. يمكن استخدام القَبَلَية والقومية، كلتيهما، كعوامل إيجابية لتحقيق التضامن، أو بصورة سلبية كعوامل اضطهاد وتعصب. تولد القبلية مشاعر غالبة، بينما سمعة وصيت الفرد يأتي من "سمعة وصيت سلفه" [110]. وبالتالي، يمجد أفراد القبيلة قبائلهم وأسلافهم ويعبرون عن التضامن مع نُخبهم السياسية. يُنتج هذا السلوك شعورًا بالزهو ونهج تباهٍ بين القبائل. وينتج عن هذا النموذج الثقافي استثناء القبائل الأخرى وانقسام المجتمع. يبدو التضامن القبلي في الصومالي عظيمًا في المناطق الرعوية وبين عائلاتها الموجودة في المراكز الحضرية.

ب - **التنافس على المصادر**: تتناول الثقافة السياسية الأخرى التنافس على المصادر النادرة. ويُولِّد هذه التنافس اقتتالًا مستمرًّا بين القبائل المتجاورة على المراعي وآبار المياه. تشهد هذه القبائل معدل مصاهرة عالٍ، وهو غالبًا ما يكبح صراعاتهم نتيجة قرابات الخؤولة بينهم. أنتجت الصراعات المتعاقبة ثقافة السطو على ممتلكات القبائل المنهزمة، لا سيما إبلهم، لكن هذه الثقافة تسود في المجتمعات البدوية الرعوية. أما في المجتمعات الحضرية والرعوية الزراعية، فقد طورّت توجهات ثقافية سلمية وتعاونية. ويُولّد ذلك النهج الثقافي العنف كسلوك سائد بين السكان البدو.

جـ - **القيادة الجماعية**: الصوماليون تقليديًّا شعب مستقل وعادل، وكما وصفه لويس ( I. M. Lewis)، "فكل الرجال مستشارون، وكلهم سياسيون"[111]. عمومًا، لا وجود لثقافة الاستبداد في الثقافة الصومالية المحلية، فإدارة الحكم تقوم على التشاور الجماعي بين كل أفراد القبيلة من الذكور وكذلك عملية اتخاذ القرار بالتوافق. تطورت في بعض المناطق قيادة هرمية متوارثة، لكن نخبها حافظوا على مستوى عالٍ من روح الشورى وإشراك العشائر الفرعية. وعمومًا، الصوماليون

مستقلو الفكر، وهم شعب محب للحرية بشكل كبير لدرجة تصل بهم الأمور أحيانًا إلى مستوى غوغائي من الفوضى.

د. **الهوية الإسلامية الحصينة**: يقع الصومال عند حدود العالم الإسلامي، حيث يحتك بالمسلمين والمسيحيين. وهو بمثابة ثغر من ثغور الدفاع عن أرض الإسلام في وجه الهجمات الخارجية، ويوسع جبهاته بأساليب عدة. من ناحية أخرى، تسود في الصومال الهوية الإسلامية التي ترسم الحدود بين المسلمين والمسيحيين. والقاعدة التي تقول بأن "معظم الصوماليين لا يطبقون القيم الإسلامية بوجه الإجمال، لكنهم دائمًا ينافحون عن الإسلام ويحمونه من تعدِّيات الآخرين"، لتدل على التَّجذُّر العميق الذي وصلت إليه الهوية الصومالية[112]. كما تصرح بالرسالة عينها، الحكمة التي تقول: "أمران هما من المقدَّسات في الصومال: الثقافة القَبَلَية والإسلام". وهذه الحكمة تعني أن الصوماليين على استعداد للتضحية بأرواحهم ذودًا عن هذين المبدأين المقدسين".

هـ- **إهمال سلطة الدولة**: تبعًا لمايكل باومان (Michael Bauman): "كل القوانين تنشأ من منظومة القيم، من عقيدة تفيد بأن بعض الأمور صحيحة وبعضها خاطئ، وأن بعض الأشياء نافعة وبعضها مؤذي، وأن بعض الأحوال أفضل وبعضها أسوأ، بغض النظر عن فحواها أو قصدها" [113]. كما كتب ابن خلدون يقول: "العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"[114]. وبالتالي، يحترم الشعب الصومالي قوانينه المحلية القائمة على الأعراف ويذعن للشريعة الإسلامية المتجذرة في قيمه، لكنه "يهمل القوانين العلمانية المستمدة من القوانين الاحتلالية المتوارثة والمفروضة على المجتمع الصومالي"[115].

- **أثر الثقافة السياسية الإيطالية**

مع تمتع الثقافة السياسية المحلية بالخصائص المذكورة أعلاه عمومًا في القرن التاسع عشر، أقدمت إيطاليا وبريطانيا، ومعهما فرنسا وإثيوبيا، على احتلال الأراضي الصومالية.

ساد الحكم الإيطالي عمليًّا في فترتين: النظام الفاشي (1922–1941)، وفترة الوصاية الأممية بإدارة إيطالية (1950–1960). بين هاتين الفترتين، خضع الصومال لسيادة الإدارة العسكرية البريطانية (1941–1950). تحقق التطور السياسي الصومالي في فترة الوصاية الأممية التي شهدت تمرُّس النُخَب السياسية الصومالية، وتنفيذ البرامج الاجتماعية السياسية. وبهذه الطريقة دخلت الثقافة السياسية الإيطالية إلى الصومال، وتبنتها النُخَب السياسية الناشئة ممزوجة بالثقافة السياسية القَبَلَية المحلية. أفرز هذا الأمر حراكًا ثقافيًّا "ما إن أُرسِيت أسسه، حتى اكتسبت هذه التوجهات (الثقافة الهجينة) زخمًا خاصًّا بها لتمارس تأثيرها المستقل على السياسة والاقتصاد بعد مدة طويلة من وقوع الأحداث التي أتت بها" [116]. وعلى سبيل المقارنة، لم يخلِّف الحكم البريطاني غير المباشر لأرض الصومال، وفترة حكم الإدارة العسكرية البريطانية التي امتدت لعشرة سنوات في معظم مناطق الصومال، أي أثر ذي أهمية. ولفهم أعمق للثقافة الهجينة الجديدة، سنتناول بإيجاز الثقافة السياسية الإيطالية.

تعتمد السياسة الإيطالية على نظام حكم برلماني وتعددية حزبية. لهذا النظام سِمَته الملتصقة به نتيجة الانقسامات السياسية وعدم الاستقرار الحكومي. والحقيقة أن الوصف السائد للثقافة السياسية الإيطالية يتسم "بالجمود والتخلف والخمول وبأنها عصية على التغيير، كما تم وصفها في بداية الخمسينيات"[117]. كما تم اختصار الثقافة السياسية الإيطالية في الخمسينيات بأنها "تبعية- محدودة- ضيقة". والثقافة التبعية -المحدودة تتمثل في "طغيان مصادر الإثبات المحلية، واعتزاز متدني بالبلد، والإحجام عن التضحية عند لزومها"[118]. ويمكن تلخيص العناصر الأساسية لهذه الثقافة السياسية بما يلي:

أ- **النَّزعة العائلية**: يشير المصطلح إلى نزعة ربط الهوية بجماعة يرجع إليها كل إيطالي حين يعتبر ذاته جزءًا من كيان سياسي. وهو مشابه لمفهوم القَبَلَية القائمة على رابطة الدَّم أو العَصَب أو على حلف إقليمي في الحالة الصومالية. وقد استحدث إدوارد بانفيلد (Edward Banfield) مصطلح "المنتمي المادّي" (Amoral Familist) لوصف الفرد الذي يتصرَّف تبعًا للقاعدة التالية: "ضاعف الثروة، استفد من

الأسرة البيولوجية على المدى القصير، افترض أن الجميع سيحذون حذوك"[119]. يظهر على الأفراد في هذه الثقافة السياسية الجشع والانشغال بتكديس الثروة لمصلحتهم، ويتميزون بمستوى عالٍ من الفساد وانعدام الكفاءة والافتقار للتوجه السياسي. وقد عرف الباحثون الأوائل النزعة العائلية بأنها توجه صارم لربط الهوية بالعائلة يتميز بالولاء والمعاملة بالمثل والتضامن.

ب- **الفساد المستشري**: يمثل الفساد المستشري سمةٌ أخرى من سمات الثقافة السياسية الإيطالية. ولبيان القصد من ثقافة الفساد الإيطالية، نوَّه دييغو غامبيتا ( Diego Gambetta) إلى أنَّ "مستوى الفساد يعادل إن لم يفُق سوءًا الفساد الموجود في بلدان أدنى تطورًا بكثير، لكنَّه يتعدّى مستوى الفساد في بلدان تتمتع بالتطور نفسه" [120]. ويكشف الدليل التجريبي أنَّ الرَّشوة والابتزاز والكسب غير المشروع غالبًا ما تكون حصيلة ثقافة الفساد الإيطالية المتأصلة" [121].

جـ - **الارتهان (التبعية) السياسي**: تبيح هذه الثقافة المجال لمجاميع المواطنين التَّواصل المباشر مع السياسيين لجني مكاسب معتبرة من خلال قوانين خاصة (leggine) أو اعتمادًا على المناصب السياسية. وليس هدف التبعية الداخلية، التي توفر المكاسب والمناصب، دعم الكفاءات أو توظيف خبرات محترفة. ويعتبر التفاعل بين السياسيين والبيروقراطية ومجاميع المواطنين بتواصلهم المباشر ميزة من ميزات النظام السياسي الإيطالي. يشكِّل الارتهان السياسي ظاهرة عالمية، لكنَّ إيطاليا تتفوَّق في مضمار التبعية الحزبية[122].

د- **الانقسام السياسي وعدم الاستقرار**: يعتبر الانقسام وعدم الاستقرار من السِّمات الرئيسة للثقافة السياسية الإيطالية. وغالبًا ما تؤدي هذه الثقافة إلى قيام ائتلافات حكومية قصيرة العمر وأحزاب سياسية غير محدودة. "لطالما اعتُبر عدم الاستقرار والانقسام من ثوابت المشهد الإيطالي التي برزت في معظم مرحلة ما بعد الحرب. ولغاية الآن، تتغير الحكومات بوتيرة تدعو إلى الحيرة. فلقد شهدت إيطاليا قيام ما يزيد على 60 حكومة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية" [123]. ويرتبط عدم استقرار

النظام السياسي بالنظام الحزبي السياسي ووجود مجلسي شيوخ ونموذج الانتخاب وما شابه.

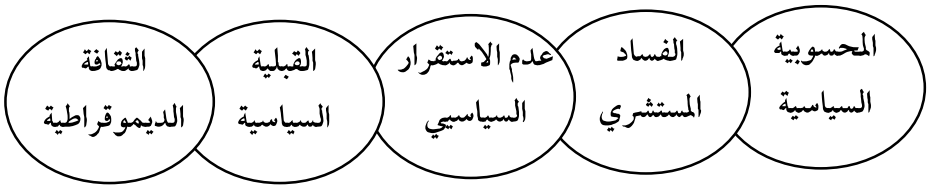
هـ – **الثقافة الديموقراطية**: تختار الدول الديموقراطية واحدًا من نموذجين للديموقراطية: النموذج التوافقي والنموذج التنافسي (حكم الأغلبية). تقوم الديموقراطية التوافقية على ثقافة صنع القرار بالتوافق وهو ما يشمل بناء تآلف وفتح المجال لنطاق واسع من الآراء. من ناحيته، يأخذ نظام الأغلبية بمنظور حزب الأغلبية في صنع القرار وحسب، فيما يهمل أصوات أحزاب الأقلية[124]. ويعتمد نوع الديموقراطية المعتمد على ثقافة ذلك المجتمع المحدد، ولكل نوع ميزاته ونقائصه. تنتمي الديموقراطية الإيطالية إلى النظام التوافقي الذي يتميز بتحالف واسع لتقاسم السلطة، وبتوازن تنفيذي وتشريعي في السلطة، ونظام تعدد الأحزاب، ونموذج الانتخابات القائم على التمثيل النسبي، ونظام فيدرالي لا مركزي، ومتابعة ثنائية محكمة، وخلافه[125].

**الجدول رقم ( 1) مقارنة الثقافتين السياسيتين في الصومال وإيطاليا**

| الثقافة السياسية الإيطالية | الثقافة الصومالية القبلية التقليدية |
|---|---|
| 1- ثقافة ضيقة. | 1- تضامن قبلي. |
| 2- محسوبية سياسية. | 2- احتراب على المصادر (العنف). |
| 3- فساد منتشر. | 3- قيادة مشتركة واتخاذ القرار بالشورى. |
| 4- انقسام وعدم استقرار سياسي. | 4- هوية إسلامية قوية. |
| 5- ثقافة ديموقراطية. | 5- إهمال لسلطات الدولة. |

يُلاحظ من جدول المقارنة السابق أن النُخَب السياسية الصومالية تبنت الثقافة السياسية الإيطالية، بينما جرى استيعاب بعض العناصر الثقافية التقليدية أو إهمالها. تشمل العناصر المهملة من الثقافة الصومالية المحلية ثقافة القيادة المشتركة وعملية صنع القرار بالتوافق. كما أُضعِف الالتصاق الشديد بالقيم الإسلامية إلى حدّ كبير. يضاف إلى

ذلك أنَّ القَبَلَية السياسية التي كانت تشابه ثقافة الانتماء الضيق الإيطالية، قد تم استيعابها. ومن تجليات الانتماء الضيق هذا أو القبلية السياسية نذكر الأحزاب السياسية غير المحدودة ذات الطابع القبلي التي تأسست في الصومال. وهكذا، تشمل الثقافة السياسية للنُخَب الصومالية التي نتجت عن ذلك كلًّا من التبعية السياسية (الداخلية والخارجية)، والقَبَلَية السياسية، والفساد المستشري، وعدم الاستقرار السياسي، وثقافة ديموقراطية متقلِّبة.




**الشكل رقم (1)**

**الثقافة السياسية للنُخَب الصومالية (1956-1969)**

تطورت هذه السياسة الثقافية في المرحلة التكوينية لبناء الدولة الصومالية، واستمرت لمدة 14 سنة (1956–1969). لكن النظام تصدَّع تدريجيًا لتظهر نخب سياسية جديدة تحمل قناعات فكرية مختلفة. وقد تلقى العديد من أفراد هذه النُخَب تعليمهم في الدول الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي، وألمانيا الشرقية، والصين، وغيرها) وفي الأنظمة العربية العسكرية (مصر والعراق وسورية) [126]. باتت الثقافة الديموقراطية الهشة التي شهدتها السنوات الأولى من عمر الجمهورية الصومالية عرضة لمزيد من التداعي منذ عام 1967[127]. وعليه، وصل معدل الفساد والتلاعب بالانتخابات مستويات غير مسبوقة مثلما أظهرت انتخابات عام 1969. وتسببت هذه الممارسات الفاسدة باغتيال الرئيس الثاني للجمهورية عبد الرشيد علي شارماركي في 15 أكتوبر من عام 1969 [128]. ونتيجة لهذا، استولى الجيش الصومالي على السلطة في انقلاب أبيض جرى في 21 أكتوبر 1969. من جهة ثانية، شهدت الستينيات ظهور جيل جديد من الإسلامويين الذين دفعوا باتجاه تطبيق مبادئ وأخلاق الإسلام، لتنطلق المرحلة الجديدة في الصومال مع الحكم العسكري والتوجه الاشتراكي والاستبداد واليقظة الإسلاموية المتنامية.

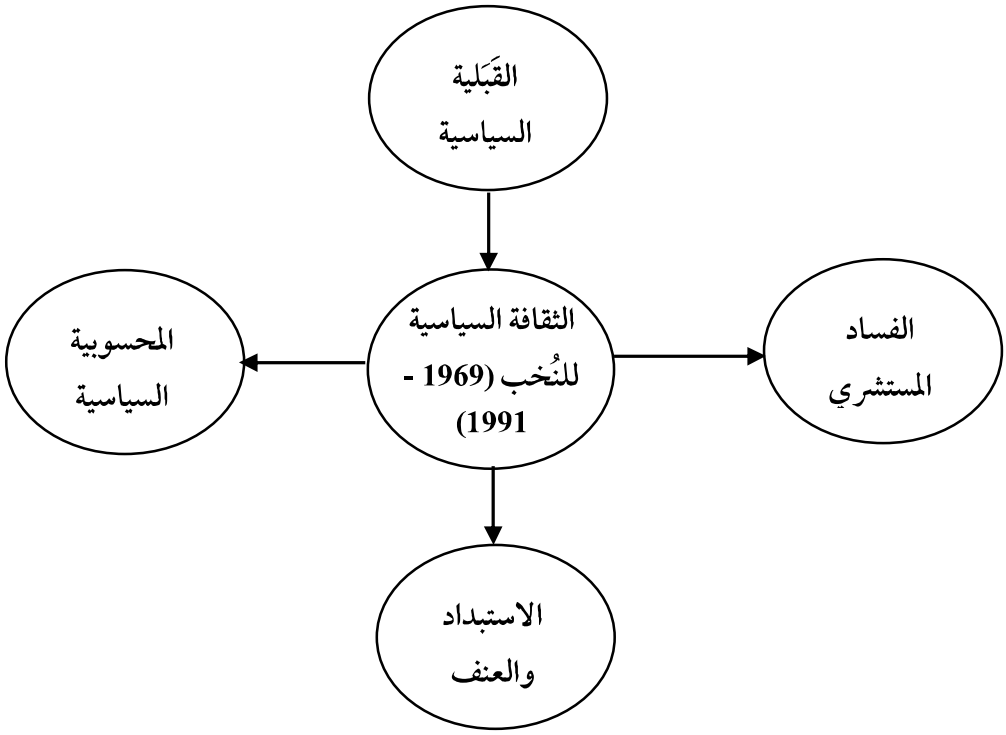
- **تطور الثقافة السياسية للنُخَب (1969-1991)**

يؤشِّر انقلاب 1969 العسكري على بداية تطور الثقافة السياسية للنُخَب. فقد أضاف النظام العسكري عناصر جديدة إلى الثقافة السياسية للنُخَب وأوضح أخرى. عمل النظام العسكري على إلغاء الدستور وحلَّ البرلمان وسجن قادة الحكومة. وفي عام 1970 تبنى النظام الحاكم الفكر الاشتراكي، وأقدم على اتخاذ سياسات معاكسة لتطلعات المجتمع[129]. اشتملت السياسات الاشتراكية للنظام الجديد على قمع الحراك الإسلامي، والبرامج المتشددة التي أضعفت الدور التقليدي للشيوخ، واستئصال الإرث الديموقراطي، وتحويل المجتمع بأكمله إلى رعايا. كان الغرض من هذه السياسات تأطير شكل العلاقات بين القيادة العسكرية والمواطنين ضمن نموذج تابع ومتبوع. وتوجه دور الجيش والنظام الأمني الوطني (NSS) إلى قمع المعارضة المقبولة ظاهريًّا. كما كان الهدف من تأسيس قوة شبه عسكرية (Guulwadayaal) مراقبة المجتمعات المحلية.

يمكن تقسيم حكم النظام العسكري إلى مرحلتين. المرحلة الأولى (1969–1978) اصطبغت بالتحول الاشتراكي والتعبئة القومية وإعادة بناء المؤسسات. ومن الميزات الرئيسة لهذه المرحلة تشكيل النُخَب الاشتراكية الجديدة. وقد بدأت بالتزام أبجدية الكتابة للغة الصومالية عام 1972، وافتتاح مئات المدارس لتشمل كل قرية بمنهاج اشتراكي جديد. ومما اشتملت عليه هذه الخطة حملة محو الأمية التي انطلقت عام 1974 لتعليم سكان الأرياف. وافتتحت الجامعة الصومالية الوطنية عام 1971 لتخريج نُخب متشبعة بالعقيدة الاشتراكية. وبات إلزاميًّا تعلم الأيديولوجيات الاشتراكية في المناهج المدرسية والجامعية. كما افتتح، إلى جانب هذا، كلية السياسة المتخصصة لتأهيل كوادر الحزب الاشتراكي. وأكثر من ذلك، أُنشئت مؤسسات ثقافية أخرى مثل الأكاديمية الوطنية للفنون والعلوم والثقافة، والمسرح القومي، والمتحف الوطني. كما تم استغلال الشعر الصومالي الثَّري بشكل متزايد لنشر الفكر الاشتراكي الجديد والثناء على القائد الأعلى للثورة الجنرال محمد سياد بري. كما زاد من إلحاق النظام للفتيات والنساء في المدارس بشكل مطَّرد، ودعم تولية النّساء مناصب رفيعة والالتحاق بالهيئات الديبلوماسية، بل

وتقلُّد حقائب وزارية أيضًا. وكجزء من تمكين النّساء، أُصدر قانون الأسرة العلماني عام 1975 وهو ما أثار معارضة مجتمعية شديدة، لينتج عنها إعدام 10 علماء ممن جاهروا بمعارضة القانون بحجة تعارضه مع القرآن [130]. أطلق هذا التصرف بشائر الحراك الإسلاموي، ووصّم النظام بالملحد المعادي للإسلام. ولتعزيز التحول الاشتراكي أكثر وأكثر، تشكل الحزب الثوري الاشتراكي الصومالي (SRSP) عام 1976، ليكون الحزب الوحيد في البلاد. لتتجلّى اللحظة الفارقة في هذه المرحلة في الحرب الصومالية الإثيوبية 1877/ 1978 التي مني فيها الجيش الصومالي بهزيمة مذلة.

تنطلق المرحلة الثانية للنظام العسكري بعد الهزيمة. ففي هذه المرحلة، أخذ التَّرنح والإنهاك يطغيان على الزخم السابق للتعبئة القومية والفكر الاشتراكي. جرت محاولة انقلاب في 9 أبريل من عام 1978 على يد ضباط عسكريين، [131] لكنه تم إجهاضها. [132] ومن حينه، تقوَّض الجيش الوطني وانقسم تبعًا للانتماءات العشائرية، لتظهر المعارضة المسلحة بصبغتها القبلية، فصيلًا بعد الآخر[133]. راحت المعارضة تزداد، وانضم إليها هيئات دبلوماسية ووزراء سابقون وضباط برتب عالية وحركات إسلاموية. آثر النظام اتباع سياسة صارمة واستخدام القمع المفرط بعد الفشل في حل الصراعات الداخلية، من خلال العمل وفق مفاهيم الديموقراطية والحوار السلمي، ليستمر الصدام المسلح مع المعارضة المسلحة حتى تحقُّق الانهيار التام للنظام والدولة عام 1991. واقع الأمر أن هناك ثلاثة عناصر من عناصر الثقافة السياسية للنُخَب استمرت كإرث من الحكومة المدنية السابقة مع وجود النظام العسكري، وهي الارتهان السياسي والقبلية السياسية والفساد المستشري. كما حمل النظام العسكري معه مفهوم الاستبداد والعنف وما يتصل به من سلوك، وهو ما أدى إلى استئصال الثقافة الديموقراطية وما تلازم معها من استقرار سياسي.




**الشكل رقم (2) الثقافة السياسية للنُخَبة الحاكمة (1969–1991)**

بعد انهيار الدولة، استمرت الثقافة السياسية للنُخَبة الحاكمة في النظام السابق ضمن سياق القبائل المتعصبة وأمراء الحرب، مما أدى إلى تنامي ظاهرة العنف. وهكذا، تفشّت ثقافة مجتمع ما قبل الدولة القَبَلي القائم على الصراع الذي لا هوادة فيه، وظهر التطرف باسم الإسلام وقويت شوكته. أعلن الإقليم الذي عُرِفَ سابقًا باسم أرض الصومال انسحابه من الوحدة من طرف واحد في 18 مايو 1991. وبعد أعوام عشرة من الصراع الدؤوب وفشل 12 مؤتمر وفاق برعاية أمراء الحرب في جنوبي الصومال، انتقلت وجهة المصالحة إلى الدفع على مسار المجتمع المدني. وفي هذه الإطار، ترسخت صيغة 4.5 القبلية لتقاسم السلطة، وتم تبني الدستور المتماشي مع الشريعة الإسلامية خلال مؤتمر السلام والمصالحة الصومالي في جيبوتي عام 2000. ومنذ ذلك التاريخ، تباطأت عملية إعادة بناء الدولة الصومالية وبقيت تدور حول مبدأ تقاسم السلطات القَبَلي، والعملية التي لا معنى لها في إعادة تدوير المؤسسات الوطنية المعطلة. أضافت ثقافة النُخَب السياسية عناصر مختلفة من المراحل السابقة متبعة في ذلك نظرية الاستمرار والتغيير. ومنذ عام 2000،

استمرت العناصر التالية لثقافة النُخَب السياسية: التبعية السياسية وترسيخ القَبَلية السياسية وتفشي الفساد والعنف السياسي؛ كما استمرت ثقافة العنف، التي تمثل استمرارًا لعقلية الاستبداد وأمراء الحرب، إلى حد ما؛ وتجدد عدم الاستقرار السياسي والثقافة شبه الديموقراطية [134]؛ كما ازداد الارتهان السياسي للخارج، فيما أضحت المحسوبية تنتشر في الداخل خفية.

وبالمحصلة، فإن الثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة (2000–2020)، عبارة عن تركيب قطع من كل عناصر الثقافة المكتسبة منذ عام 1956. اعترى الضعف بعضًا من هذه العناصر فتلاشت، فيما استمرت عناصر أخرى وتعاظم شأنها. وعليه، **فالصورة الأولية للثقافة السياسية الناشئة تبدو كما يلي:**

أ- **ترسيخ القَبَلية السياسية**: فعلى الرغم من استمرار هذه الثقافة في كل أطوار بناء الدولة الصومالية، لكنها ترسخت في مؤتمر المصالحة والسلم الصومالي الذي عقد في جيبوتي عام 2000. وتعتبر صيغة 4.5 القبلية لتقاسم السلطة بمثابة نقلة نوعية في ثقافة النُخَب السياسية التي قامت سابقًا على المفهوم المتخلف للقَبَلية. تعززت ثقافة القَبَلية السياسية، وعمل النظام الانتخابي على تشجيعها، مما أتاح المجال لظهور أحزاب سياسية بلا قيد أو شرط عمل الإيطاليون على إظهارها عام 1954. لكن القَبَلية السياسية تنامت، لتترسخ من ثّم منذ مؤتمر جيبوتي.

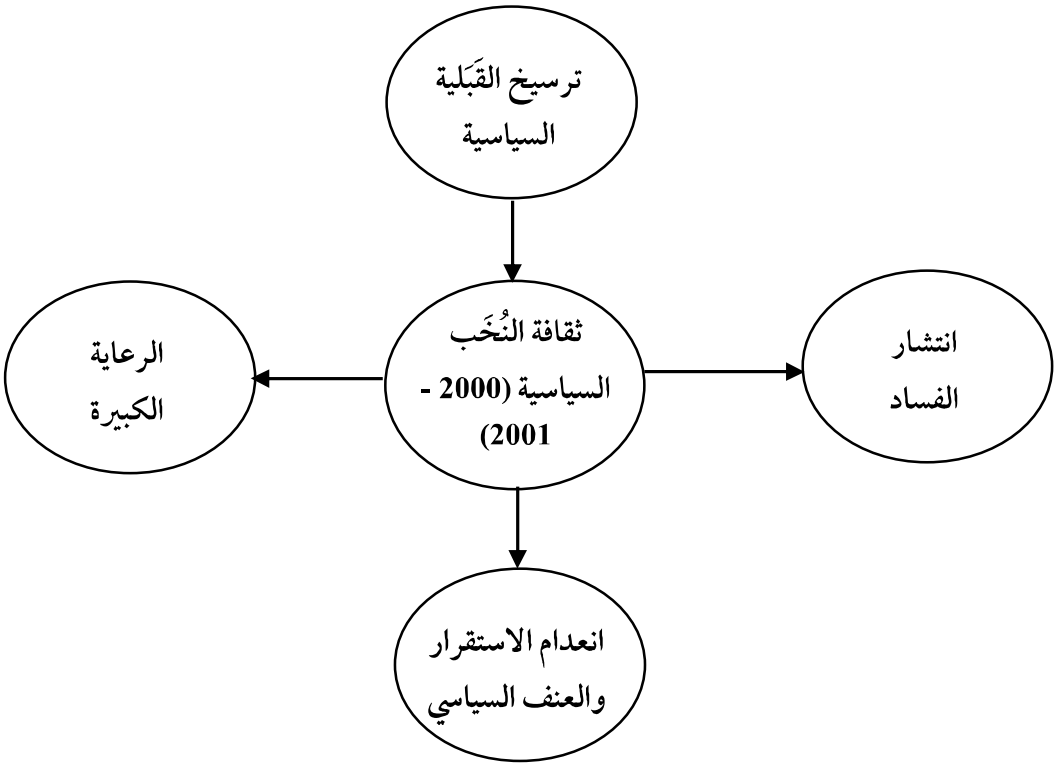
ب -**انتشار الفساد السياسي**: ظهرت هذه الثقافة منذ بداية الانتخابات في الصومال عام 1954، لكنها باتت تتعاظم تدريجيًّا. مرّ الفساد بمراحل عديدة، أبرزها في الصومال بيع الأصوات في الانتخابات على المكشوف. ووصل الأمر إلى حد المتاجرة بالسياسة كسلعة تجارية بكل دلالاتها في سوق عرض الأصوات المفتوح على أعلى عرض. فلكي يحصلوا على عضوية البرلمان، على الأفراد أن يشتروا المقعد من شيوخ القبائل وشركائهم، ليبيعوه، من ثم، لمرشحي الرئاسة. وحسبما ورد، أعلى سعر لأحد المقاعد في انتخابات 2016 وصل إلى مليون دولار تقريبًا، بينما يتراوح السعر المعتاد لمقعد في البرلمان في حدود 50 ألف دولار [135]. وعلى مؤشر الشفافية الدولي، تربَّع

الصومال على قمة مؤشر الفساد في السنوات العشرة الأخيرة [136]. وقد مكنت هذه الثقافة الدول الأجنبية من الصيد في الماء العَكِر عبر تمكين وكلائها من تولّي أرفع المناصب العامة وكذلك المرشحين للرئاسة[137].

جـ – **العنف السياسي**: تطورت هذه الثقافة منذ السنوات الأولى لانتخابات الخمسينيات كجزء من الثقافة القَبَلية التقليدية، وعجز الإدارة الإيطالية عن تسجيل الناخبين والقيام بإحصاء سكاني. فعلى سبيل المثال، "فشل التعداد السكاني المزمع إجراؤه والانتهاء منه في 1957، بشكل مزري، في ثلاثة من أصل ستة مناطق إدارية، وهي مجيرتين ومدج وجوبا السفلى، بينما نجح في كل من بنادر وجوبا العليا وهيران. ونتيجة لأوجه القصور في الإدارة التي حالت دون إنجاز إحصاء موثوق، بدأ التمثيل البدائي الجائر وتوزيع المقاعد في البرلمان، كما أدى أيضًا إلى الظهور الأول لثقافة تزوير الانتخابات. وبالتالي، تحول تزوير السلطات للانتخابات إلى عادة، إلى جانب المحاصصة الظالمة في توزيع المقاعد البرلمانية إلى دوائر انتخابية مختلفة. ففي الفترة الأولى الممتدة بين 1956 و1969، مثلًا، اتُّهم حزب رابطة الشباب الصومالي الحاكم بتزوير الانتخابات [138]. وتكررت الظاهرة نفسها منذ عام 2000، حيث بات التزوير والعنف أكثر بروزًا وقتئذ [139].

د – **الارتهان القوي للخارج**: بدأت ملامح ثقافة التبعية الخارجية في فترة الوصاية الأممية، وهي الفترة التي مثلت ذروة الحرب الباردة، حين انطلق التنافس بين الشرق والغرب للسيطرة على القرن الأفريقي الاستراتيجي بوتيرة متسارعة. دعمت البلدان الغربية القادة المعتدلين في الحزب الحاكم وردعت الأحزاب الأخرى ذات الأيديولوجيا الشرقية [140]. مثلت إيطاليا ومصر والولايات المتحدة البلدان الرئيسة التي أثَّرت في السياسة الصومالية الخارجية في تلك الفترة. لكنَّ دور الاتحاد السوفييتي في إنشاء الجيش الوطني الصومالي أخذ يتنامى تدريجيًّا، لا سيما منذ عام 1963. وهكذا، كان الاتحاد السوفييتي الدولة الرئيسة التي احتضنت النُخَب السياسية الصومالية بعد استيلاء الجيش على الحكم عام 1969. تلقى الصومال،

لاحقًا، رعاية من الولايات المتحدة وإيطاليا بدورهما بعد تدهور العلاقات مع الاتحاد السوفييتي عام 1977. ومع انهيار الدولة، باتت إثيوبيا الدولة الأولى في تأمين الرعاية لأمراء الحرب. وأخيرًا، تعاظم دور رعاية الدول العربية الغنية بعد أزمة الخليج بشكل كبير، لاسيما الإمارات وقطر والسعودية. كما استمرت التبعية السياسية المحلية على شكل محسوبية ووساطة.




**الشكل رقم (3) الثقافة السياسية للنُخَب الصومالية**

## 5- خاتمة

يستقصي البحث العوامل التي أدت إلى الفشل المتكرر للحكومة الصومالية واليأس من تعافيها في الستين سنة الماضية. وقد قامت الفرضية على أن ثقافة النُخَب السياسية تشكل العامل المساهم الرئيس في بناء أو خراب الدولة. ومن العوامل الأخرى المساهمة في فشل الدولة الصومالية: البيئة الاجتماعية السياسية والاقتصادية التي تتحرك في نطاقها النُخَب السياسية لتحقيق النجاح أو السقوط في الفشل. لكن هذا لا يعني إنكار أن هذه البيئة تكوِّن بالضرورة ثقافة النُخَب السياسية ضمن عملية معقدة من العلاقات المتبادلة. هناك دراسات محدودة بشأن الثقافة السياسية للنُخَب ومسؤولية النُخَب الحاكمة في فشل الدولة.

يطرح القسم الأول من البحث سياقًا نظريًّا لثقافة النُخَب السياسية عبر تعريف عناصرها (مثل الثقافة والسياسة والنُخْبوية) وربطهم معًا لتأليف مفهوم الثقافة السياسية للنُخَب. وهو يطرح مفاهيم عدة للثقافة والتعبير عنها في صيغ إنشائية ومادية ومعنوية. يبدو جليًّا أن كل فرد يولد منتميًّا لثقافة مجتمعية معينة، لكن تعلم الثقافة يكمن بالاكتساب والاندماج والتَّطبُّع. هذا، ويمكن تقسيم الثقافة إلى مستويين، ظاهري ومخفي. من ناحية أخرى، يمكن تعريف السياسة بصورتها الضيقة على أنها الحكومات والسياسيين والأحزاب السياسية، أو بصورة واسعة لتشمل العلاقات المتبادلة بين أفراد الشعب وأدوارهم وعاداتهم ومؤسساتهم وأنماط سلوكهم في كل الميادين الاجتماعية. وجمع هاتين الكلمتين معًا يعطينا مصطلح الثقافة السياسية التي تتباين في كل بلد في السلوك الذي تبرزه. علاوة على ذلك، ففي بلدان ما بعد الاحتلال مثل الصومال، تشمل الثقافة السياسية للنُخَب مزيجًا من عناصر الثقافة السياسية الاحتلالية والثقافة المحلية القبلية.

فيما يتتبع القسم الثاني صياغة وبنية العناصر الرئيسة للنُخَب الصومالية ويقسمها إلى تقليدية وحديثة. نعني بالنُخَب التقليدية السلطات القَبَلَية التي تجمع شيوخ القبائل والعلماء التقليديين الذين يعملون معًا على تسيير شؤون القبيلة. بدا واضحًا أن العلاقات

بين السلطات التقليدية اتسمت بالأريحية والتعاون. أما النُخَب الحديثة فتتشكل من الإسلامويين وغير الإسلامويين واتسمت بالتنازع. لكن بعد انهيار الدولة، تنامى دور النُخَب التقليدية من مجرد تسيير القضايا القَبَلية إلى اختيار أعضاء البرلمان، ليصل في بعض المناطق إلى أن يكونوا جزءًا من مؤسسات صنع القرار.

يتقصى القسم الثالث التطور التاريخي للثقافة السياسية للنُخَب منذ عام 1956، حيث يتضح من التحليل التاريخي أن الثقافة السياسية للنُخَب الصومالية قامت على مراحل. ففي البداية، تطورت كفكرة هجينة من مزيج غير متجانس من دور احتلالي إيطالي بيروقراطي استبدادي تسلطي وثقافة نُخْبوية وقيادة مشتركة وتوافقية محلية. وقد نتج عن الثقافة السياسية المشكَّلة ديموقراطية مهزوزة نخر فيها الفساد، لكنها حافظت على القبلية والمحسوبية الداخلية والتبعية الخارجية. ثم، جاء الحكم العسكري بالفكر الاشتراكي والاستبداد والعنف النسبي الذي ظهر لاحقًا لحين انهياره عام 1991. فبعد انهيار الدولة، استمرت الثقافة السابقة على يد أمراء الحرب أثناء الحرب الأهلية التي اتسمت بالفوضى وغياب القانون والارتهان الكبير للخارج. لنصل إلى المرحلة الأخيرة من التطور التاريخي للثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة الذي تم عام 2000 عبر تقاسم السلطة على أساس قبلي. فكانت الثقافة الوليدة، بالتالي، خليط من تراكم كل الثقافات التي تم ذكرها منذ عام 1956. لكن عناصرها الأساسية تتمثل في إضفاء القَبَلية على السياسة والمتاجرة المتفشية بالسياسة، والعنف، وتزوير الانتخابات، والتبعية الداخلية والخارجية الكبيرة. ومع اكتساب هذه الثقافة، تأرجح السياسيون بين القَبَلية والإسلاموية والقومية لخدمة مصالحهم الذاتية. وأخيرًا، يعتمد تعافي الدلة الصومالية في المقام الأول على تحول الثقافة السياسية للنُخَب الحاكمة المذكورة أعلاه، واختراق الدائرة المفرغة لفشل الدولة. فكيف نخترق هذه الثقافة السياسية ونستعيد المؤسسات الناجمة عن ذلك؟ هي أسئلة تحتاج إلى دراسات أكاديمية شاملة لإعادة بناء دولة صومالية قابلة للاستمرار.

# الهوامـــش

(1) Terrence Lyons and Ahmed Samatar, Somalia: State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategies for Political Reconstruction (Brookings Occasional Papers, 1995), 8.

(2) Abdurahman Abdullahi, Making Sense of Somali History, Volume one (Adonis & Abbey, 2017), 196.

(3) للإرث الصومالي مرجعيّتان: القبيلة والإسلام. تم استغلال كلا العنصرين لتعبئة الجماهير في أوقات الحرب والسلم.

(4) Interpeace, History of Mediation in Somalia since 1988. Research for Peace program.

متوافر على الموقع:

https://www.interpeace.org/wpcontent/uploads/2009/05/2009_Som_Interpeace_A_History_Of_Mediation_In_Somalila_Since_1988_EN.pdf

(تم الدخول بتاريخ 27 مايو 2020)، 10.

(5) اقتسام السلطة بين القبائل بموجب صيغة 4.5 تم تبنيه في مؤتمر المصالحة والسلم الصومالي الذي عُقد في جيبوتي عام 2000. منحت هذه الصيغة المقاعد البرلمانية بين القبائل الرئيسة الأربعة بالتساوي والنصف المتبقي تم منحه للقبائل الأخرى الأصغر.

(6) لم يتحقق أي من أهداف بناء الدولة مثل إنهاء وضع الدستور والترتيبات الأمنية وإجراء انتخابات ديموقراطية.

(7) انظر: David Laitin and Said Samatar, Somalia: Nation in Search of a State (Westview, 1987).

(8) اعتبر هؤلاء الباحثون أن الصومال أمة بإمكانها بناء دولة بسرعة بسبب الطبيعة المتجانسة لشعبها. انظر: Neil Joseph Smelser Toward a Theory of Modernization (New York: Basic, Books, 1964).

(9) عنوان الكتاب: "الصومال: أمة تبحث عن دولة" كتبه ديفيد لايتن وسعيد سمتر ويطرح هذه الظاهرة بشكل أفضل.

(10) Mohamed H. Ingiriis, "Who Assassinated the Somali President in 1969? The Cold War, the Clan Connection, or the Coup d'Etat". African Security, 10(2), 2017, 131–154.

(11) مثال على هذا التصدع يتجلى في تبني قانون الأسرة العلماني الذي يعارض الشريعة الإسلامية. كما أن النظام حاول تحييد دور شيوخ القبائل وطرح ألقابًا جديدة مثل "nabadoon" من ضمن ألقاب أخرى.

(12) Mohamed H. Ingiriis. The Suicidal State: The Rise and Fall of Siad Barre Regime, 1969-1991 (UPA, 2016).

(13) Abdurahman Abdullahi, Making Sense of Somali History, volume two. Adonis &Abbey, 2018, 156-164.

(14) انظر الملاحظة، "أهم عامل مباشر وواحد مسؤول عن الكارثة الصومالية هو طبيعة القيادة السياسية".

Hassan A. Mire, "On Providing for the Future." The Somali Challenge: From Catastrophe to Renewal, edited by Ahmed Samatar (Lyne Rienner Publisher, 1994), 23.

(15) صدر العديد من الأعمال الأدبية تتناول موضوع فشل النُخَب في أفريقيا. معظمها يربط هذه الدراسات بمفاهيم "الانفتاح" وتبعية النُخَب لقوى استعمارية سابقة. انظر: Samir Amin, Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment (New York and London: Monthly Review Press, 1974)، وأيضًا، Jean-François Bayart and Stephen Ellis, "Africa in the World: A History of Extraversion." African Affairs, Vol. 99, No. 395, 2000, 217-267.

(16) اقتباس:

Danwart A. Rustow, A World of Nations (Washington, D C: Brookings, 1967), 135.

(17) John Higley and Jan Pakulski, Pareto's Theory of Elite Cycles: A Reconsideration and Application. Available from Pareto"s Theory of Elite Cycles: A Reconsideration and Application (ecpr.eu)2021( تم الدخول في 23 يناير).

(18) Abdurahman Abdullahi, 'Revisiting Somali Historiography: Critique and Idea of Comprehensive Perspective.'Journal of Somali Studies, Volume 5, 1-2, 2018, 31-59.

أيضًا: Tobias Hogman, "Stabilization, Extraversion, and Political Settlement in Somalia." The Rift Valley Institute, 2016.

(19) انظر: Thomas Hodgkin, Nationalism in Colonial Africa (London: Frederick Muller, 1956).

(20) Abdalla Omar Mansur, "Contrary to a Nation: The Cancer of the Somali State." In the Invention of Somalia edited by Ali Jumale (The Red Sea Press, 1995), 107-116.

(21) Chinua Achebe, The Trouble with Nigeria (Fourth Dimension Publishing Co, 2000), 1.

(22) من هؤلاء المفكرين نذكر: Plato, Aristotle, St. Thomas, Aquinas, Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Max Weber, Foucault, and Marcuse. ومن الباحثين الإيطاليين الذين أثروا بشكل كبير على نظرية النُخَب في الإرث الغربي نذكر: Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michel

(23) Edward Tylor, Primitive Culture, Vol 1 (New York: J.P. Putnam's Son, 1871). 25 Orlando Patterson, "Making Sense of Culture." The Annual Review of Sociology 2014.

(24) Orlando Patterson, "Making Sense of Culture." The Annual Review of Sociology 2014. متوافر على: https://scholar.harvard.edu/files/patterson/files/making_sense_of_culture.pdf (تم الدخول بتاريخ 15 يناير 2020).

(25) Andrew Riemann, Introduction to Culture Studies: Introductory activities for exploring and comparing cultures (Intergraphica Press, 2013), 5.

(26) Carol Frieze, Lenore Blum, Orit Hazzan and M. Bernardine Dias, "Culture and Environment as Determinants of Women's Participation in Computing: Revealing the 'Women-CS Fit'."

متوافر على: https://www.cs.cmu.edu/~cfrieze/ women@scs/SIGCSE_06_final.pdf (تم الدخول بتاريخ 15 يناير 2020).

(27) Tylor, Primitive Culture.

(28) Kawan J. Allen, "Expressive Culture," The Department of Cultural References

تم الدخول بتاريخ 16 يناير 2020.

http://tammysgordon.org/ DCR/items/show/55.(تم الدخول بتاريخ 12 أكتوبر 2020).

(29) John J Macionis and Linda Marie Gerber, Sociology (Toronto: Pearson Prentice Hall, 2011), 53.

(30) انظر: https://www.cliffsnotes.com/study-guides/sociology/culture-and-societies/material-and-nonmaterial-culture (تم الدخول بتاريخ 16 يناير 2020).

(31) [31]https://study.com/academy/lesson/cultural-symbol-definition-examples. html (تم الدخول بتاريخ 14 يوليو 2020).

(32) William Graham Sumner, Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs, and Morals (Cosimo Classics, 2007).

(33) يعني اكتساب الثقافة تعلم كيفية استخدام الأنماط المقبولة من السلوك الثقافي التي تطرحها ثقافة المرء. وعلى شكل معاكس، فالتطبع يعني تعلم عملية انتقال المعرفة من ثقافة إلى ثقافة أخرى، وعادة ما تكون أقوى. فعلى سبيل المثال، الفكر الاستعماري والتجديد والعولمة خلقت شكلًا مؤثرًا من التطبع عند سكان المستعمرات السابقة في النصف الجنوبي.

(34) B. Howitt, And R. Julian, Society, and Culture (Heinemann, Second Edition, Sydney, 2009).

(35) David Matsumoto and Linda Juang, Culture and psychology (Jon-David Hague publisher, 2013),15

(36) Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (Berkley, CA: U. California Press, 1922).

(37) Chen, Jing (2016). Useful Complaints: How Petitions Assist Decentralized Authoritarianism in China (New York: Lexington Books, 2016), 165.

(38) Patrick H. O'Neil, Essentials of Comparative Politics (New York: W.W. Norton & Company, 2010), 35–38.

(39) Frank Bealey, The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms, 1999), 22–23

(40) What is politics? متوافر على: https://www.macmillanihe.com/ resources/sample-chapters/9780230363373_sample.pdf (تم الدخول بتاريخ 15 يناير 2020).

(41) اقتباس Bernard Crick, In Defense of Politics (London: Pelican Books, 1964), 16

(42) Harold Lasswell, Politics: Who Gets What, When, and How? (Meridian Books, 1951),13.

(43) David Easton, The political system: an inquiry into the state of political science (University of Chicago Press, 1981).

(44) Lenin, V. I., Collected Works. September 1903 – December 1904, 1965.

(45) Crick, In Defense of Politics, 16.

(46) Larry Diamond, Political Culture and Democracy in Developing Countries (Lynne Rienner Publisher, 1994), 7.

(47) Leonardo Morlino, Dirk Berg-Schlosser, Bertrand Badie, Political Science: a global perspective (Sage Publications, 2017), 64–74.

(48) Trevor Munroe, An Introduction to Politics: Lectures for first-year students (Jamaica: Canoe Press, 2002), 3.

(49) المصدر السابق، 8.

(50) Alice H. Eagly and Shelly Chaiken, The Psychology of Attitudes (Belmont USA: Wadsworth, 1993),1.

(51) Attitudes, Political.

متوافر على: https://www.encyclopedia.com/social-sciences/appliedand-social-sciences-magazines/attitudes (تم الدخول بتاريخ 13 مايو 2020).

(52) A.R. Khajeh-Sarvi, Political Competition and Political Stability in Iran (Tehran: Revolution Documents Center Publications, 2003), 339.

(53) Asaf Hussain, Political Perspective on the Muslim World (New York: Praeger, 1981),

(54) Abdurahman Abdullahi, "Tribalism, Nationalism, and Islam: The Crisis of Political Loyalty in Somalia." MA Thesis submitted to the Institute of Islamic Studies, McGill University, 1992, 7.

(55) Plato. The Republic (Tehran: Cultural and Scientific Publications, 1995), 202.

(56) John Higley, Elite theory in political sociology (the University of Texas at Austin, 2008), 3.

(57) انظر: معنى الملأ في ترجمات القرآن الكريم لكل من بيكتهول Pickthaall، يوسف علي Yusuf Ali، شاكر Shakir، آربيري Arberry، وغيرهم.

(58) Weber M. The theory of social and economic organization (New York: Oxford University Press 1943).

(59) Prewitt K, Stone A. "The ruling elite." In Olsen ME, Marger MN, Eds. Power in modern societies. Boulder (Westview Press 1993).

(60) A. R. Khajeh-Sarvi, Political Competition and Political Stability in Iran (Tehran: Revolution Documents Center Publications, 2003), 339.

(61) Robert Putman, "Studying Elite Political Culture." متوافر على:

https://www.cambridge.org/core/journals/american-political-science-review/article/studying - elite -political-culture-the-case-of-ideology/2EE8F3FE3

(تم الدخول بتاريخ 17 سبتمبر 2020)

(62) أقوى الدول في صومال القرون الوسطى كانت دولة أجوران الإمامية في الجنوب وعدل في الشمال. انظر:

Abdullahi, Making Sense of Somali History, volume one, 59-62.

(63) Endalcachew Bayeh, "The Political and Economic Legacy of Colonialism in the Post-independent African States." International Journal of Commerce, IT and Social Sciences, Volume 2, issue 2 (February 2015).متوافر على:

https://www.researchgate.net/publication/273577309_ (تم الدخول بتاريخ 22 يناير 2020).

(64) Samuel Huntington, The Change to Change: Modernization, development, and politics (New York: Free Press, 1976), 58-60; 58-60.

(65) النُخَب الأخرى مثل النُخَب الاقتصادية ونخب المجتمع المدني والنُخَب المحترفة كلها متداخلة.

(66) مصطلحات الإسلامويين وغير الإسلامويين أعيد تعريفها في بحث لم يطبع،

Abdurahman Abdullahi, "Theorizing Islam and Islamists in Somalia: Conceptions and Cultural Challenges."

(67) انظر: National Transitional Charter, "The Islamic Sharia shall be the basic source for national legislation and any law contradicting Islamic Sharia shall be void and null," article 4: 4.

(68) Lee Cassanelli, The Shaping of Somali Society: Reconstructing the history of a Pastoral People, 19600-1900 (University of Pennsylvania Press, 1982), 112.

(69) جماعة دفع الدّية وتعني بالصومالية "mag". انظر: I.M. Lewis, "Force, and Fission in Northern Somali Lineage Structure".

عالم أنثروبولوجيا أميركي، متوافر على

https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdfdirect/10.1525/aa.1961.63.1.02a00060.(تم الدخول بتاريخ 20 سبتمبر 2020)

(70) المصدر السابق، 97.

(71) تم تبني صيغة 4.5 لتقاسم السلطة بين الأسر القبلية الرئيسة في البرلمان ومنح 0.5 المتبقي من الحصص لمجموع القبائل الأقلية، وذلك في مؤتمر المصالحة والسلام الصومالي في جيبوتي عام 2000.

(72) Abdullahi, Tribalism, Nationalism and Islam, 37-39.

(73) M. Lewis, Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among Northern Somali of the Horn of Africa (LIT Verlag, 1999).

(74) I.M. Lewis, A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa (Longman, 1980), 166-67. Also, Abdullahi, Tribalism, Nationalism, and Islam, 36-37.

(75) Sylvia Pankhurst, Ex-Italian Somaliland (London: Watts & Co., 1951), 214.

(76) Abdullahi, Making Sense of Somali History, Volume two, 145.

(77) Lewis, Modern History of Somalia, 152.

(78) Abdinoor Abdullahi, "Constructing Education in the Stateless Society: The Case of Somalia." A Ph.D. thesis submitted to the University of Ohio, 2007, 25.

(79) الشيخ يوسف البكري هو واحد من أكبر العلماء المعروفين ممن ساهموا في نشر الإسلام في الصومال قرابة القرن 13. المعروف عنه قليل لكن لويس رمم بعض المواقف بناء على الموروث الشفوي واكتشافات سيرولي في هرر. ضريحه موجود في دغر على مسافة تقارب 20 كم من هيرجيسا. انظر: I.M. Lewis, Saints, and Somalis: Popular Islam in Clan-based Society (The Red Sea Press, 1998), 89-98.

(80) عرض المنحة هذا يشمل التعليم المجاني على يد علماء متعلمين ودعم من أفراد المجتمع. قام هذا النظام، الذي يدعى (إيواء طلاب العلم) على تأسيس توفير الطعام من قبل سكان المدن لطلاب الدراسات الإسلامية من أبناء الريف.

(81) انظر الآية القرآنية ﴿ ۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [التوبة].

(82) أخفق معظم الباحثين في التفريق بين الطريقة الصوفية الأصلية وما تفرع عنها لاحقًا. هناك من يدعي أحيانًا أن الطرق الصوفية هذه ثلاثة فيجعل الصالحية طريقة مستقلة عن الأحمدية ويتجاهل وجود الطريقة الرفاعية.

انظر: David Laitin and Said Samatar, Somalia: Nation in Search of a State (Westview, 1987), 45.

(83) Abdurahman Abdullahi, The Islamic Movement in Somalia: A Study of Islah Movement, 1950-2000 (Adonis & Abbey, 2015), 39-42

(84) Abdurahman Abdullahi, Making Sense of Somali History, Volume one (Adonis &Abbey, 2017), 101.

(85) من هذه المدارس ثانوية بنادر الروسية والمدارس الإيطالية ومدرسة التضامن الإسلامي السعودية.

(86) محمد شريف محمود، "عبد الرزاق حاج حسين، رئيس الوزراء الصومالي (1964-1967)، 2009" متوافر على: http://arabic.alshahid.net/columnists/ 6110 (تم الدخل بتاريخ 21 أبريل 2010).

(87) حكمت القيادة الفاشية إيطاليا من عام 1922 ولغاية 1943، وهي أيديولوجيا يمينية متطرفة تقوم على التمييز العنصري والاستبداد.

(88) Abdurahman Abdullahi, Tribalism, Nationalism, and Islam, 63.

(89) استخدم هذا المصطلح من قبل صالح محمد ويعني من تم منحه رخصة تأسيس مدارس ومنظمات محلية حتّى حظر الحكم الفاشي نشاطات من هذا القبيل. انظر، صالح محمد علي، جذور وتاريخ جنوبي الصومال (القاهرة: دار النهضة للنشر، 2005)، 358.

(90) افتتح الحزب العديد من الصفوف المسائية لتعليم الكبار بمساهمة كريمة من أعضائه، وبحلول عام 1948، كان التعليم في 65% من صفوفه تعلم بالإنجليزية مقابل 35% بالعربية. وحزب رابطة السباب الصومالي هو أول حزب سياسي في الصومال، قام على أساس منظمة شبابية عام 1943 وتحول إلى حزب سياسي عام 1947. ولأنه أكبر الأحزاب القومية، أضحى الحزب الحاكم (1956-1969).

(91)انظر: Paolo Tripodi, The Colonial Legacy in Somalia: Rome and Mogadishu: From Colonial Administration to Operation Restore Hope (Palgrave Macmillan, 1999), 59.

هناك تباين في البيانات الإحصائية بالنسبة لعدد الطلاب المسجلين. يطرح تريبودي 2850، بينما يشير بحث آخر إلى وجود 1600.

Lee Cassanelli and Farah Sheikh Abdulkadir, "Somali Education in Transition" (Bildhan, vol. 7, 2007), 91-125 .

(92) المصدر السابق، تريبودي، 59.

(93) Lewis, A History of Somalia, 140.

(94) صوملة الإدارة كان مخططًا لمنح الصوماليين المسؤولية عن إدارة البلاد عبر تأهيل وتدريب يقوم به الإداريون الإيطاليون. ويبدو الاختلاف المؤثر واضحًا في أسلوب إدارة وصاية النُخَب الجديدة في

المستعمرة البريطانية وتلك الخاضعة للإدارة الإيطالية بموجب الوصاية الأممية. انظر: Tripodi, The Colonial Legacy, 75.

(95) Lewis, A History of Somalia, 141.

(96) Abdirahman Ahmed Noor, "Arabic Language and Script in Somalia: History, attitudes, and prospects." Ph.D. diss., Georgetown University, 1999, 52.

(97) "في عام 1960، عام الاستقلال، كان هناك 27 صوماليًّا فقط يتلقون التعليم الجامعي في إيطاليا: واحد في الطب، 6 في العلوم السياسية، واحد في علم الاجتماع، 9 في الاقتصاد وإدارة الأعمال، واحد في الصحافة، 3 في الطب البيطري، 2 في هندسة الزراعة، واحد في العلوم الطبيعية، واحد في الصيدلة، وواحد في اللغويات". انظر: Mohamed Osman Omar, The Road to Zero: Somalia's Self-destruction (HAAN associates, 1992), 45.

(98) Saadia Touval, Somali Nationalism: International Politics and the Drive for Unity in the Horn of Africa (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 64.

(99) Ahmed Samatar, Socialist Somalia: Rhetoric and Reality (London: Zed Press, 1988), 47.

(100) Luigi Pastaloza, The Somali Revolution (Bari: Edition Afrique Asie Amerique Latine, 1973), 350.

(101) Laitin and Samatar, Somalia: Nation, 78.

(102) Samatar, Socialist Somalia, 78.

(103) من أبرز العلماء: الشيخ علي صوفي، السيد أحمد شيخ موسى، الشخ عبد الغني شيخ أحمد، الشيخ نور علي علو، الشيخ محمد أحمد نور (غاريري)، الشيخ محمد معلم حسن، عبد الله معلم، الشيخ عبد الرحمن حسين سمتر، الشيخ علي إسماعيل، الشيخ إبراهيم حاشي، شريف محمود وغيرهم.

(104) لم يستمر هذا الاتحاد طويلًا، حيث ترك العديد من أعضاء الوحدة الاتحاد وأعادوا تنظيم أنفسهم. وقد بذلت هذه الجماعة جهدًا عظيمًا في العمل مع الحركة القومية الصومالية خلال مراحل مختلفة من الحرب الأهلية. وقد ركزوا في جهودهم على دعم مخيمات اللاجئين ومن ثم كان لهم تأثيرهم في دستور أرض الصومال وعلمها. التقى المؤلف بإسماعيل عبدي هري في 14 أغسطس 2009 في هيرجيسا بأرض الصومال.

(105) Abdurahman Abdullahi, 'The Islah Movement in Somalia: Islamic Moderation in War-torn Somalia. متوافر على https://www.hiiraan.com/ oct2008/ISLAH.pdf

(تم الدخول بتاريخ 4 أكتوبر 2020). أيضًا انظر: Andrew McGregor, 'The Muslim Brotherhood in Somalia: An Interview with Islah's Abdurahman M. Abdullahi (Baadiyow). Terrorism Monitor, volume: 9 issue: 30, July 29,2011.

(106) اعتبر أن نظامي الشيخ شريف وحسن الشيخ (2009-2017) ينتميان إلى المجموعات الإسلامية.

(107) انظر: Abdullahi, Theorizing Somalia: Islam and Islamists.

(108) Alberto Alesina; Paola Giuliano. 'Culture and Institutions', IZA Discussion Papers, No. 9246, Institute for the Study of Labor (IZA), Bonn, 2015.

(109) تبعًا لعالم الاجتماع الفرنسي، إميل دوركايم، يشير التضامن الميكانيكي إلى الارتباط والتعاضد والاندماج المتولد عن التجانس، أو عمل مشابه كالتعليم والتدين ونمط العيش. من جهة ثانية، تتولد التضامن العضوي من تكافل الأفراد في مجامعات أكثر تقدمًا. لمزيد من التفاصيل، انظر

Emile Durkheim, The Division of Labour in Society. Trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1997)

(110) Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 1. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1910), 22.

(111) مقتبس في David Laitin, Politics, Language and Thought: The Somali Experience (The University of Chicago Press, 1977), 26.

(112) Abdurahman Abdullahi, Recovering the Somali State: The Role of Islam, Islamism and Transitional Justice (Adonis & Abbey, 2017), 67.

(113) Michael Bauman, "Law and Morality,"

متوافر على http://www.equip.org/ article/law-andmorality/ (تم الدخول في 4 أكتوبر 2020).

(114) Ibn-Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History (Princeton University Press, 1980), 305.

(115) Abdullahi, Recovering the Somali State, 81.

(116) Ronald Inglehart, Culture Shift in Advanced Industrial Society (Princeton University Press, 1990), 17.

(117) Pierangelo Isernia and Danilo Di Mauro, "The Bumble-Bee is Still Flying: Italian Political Culture at 50."

متوافر على https://en.idi.org.il/media/ 6383/bythepeople_iserniadimauro.pdf (تم الدخول بتاريخ 30 سبتمبر 2020).

(118) المرجع السابق، 150.

(119) Edward Benfield, The Moral Basis of a Backward Society (Free Press, 1958), 83.

(120) Diego Gambetta, "Why is Italy Disproportionally Corrupt? A Conjecture." In Institutions, Governance, and the Control of Corruption. Edited by Kaushik Basu and Tito Gardella (Palgrave McMillan, 2018), 133.

(121) يكلف الفساد إيطاليا 60 مليار يورو أو 4٪ من إجمالي الناتج المحلي كل سنة. وتُصَنَّف إيطاليا في المرتبة نفسها مع السنغال والجبل الأسود وجنوب أفريقيا.

(122) ملاحظة بحثية: التبعية الحزبية في الديموقراطيات المعاصرة: نتائج معاينة خبير في 22 بلدًا من خمسة مناطق. European Journal of Political Research. متوافر على

https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/46621/a23ff93a9bbc5d48e219e1c585e186485c48477b7ba1e291 01ce134b907b5e2b.pdf?sequence( تم الدخول بتاريخ 8 سبتمبر) 2020.

(123) Michael Calingaert, "Italy's Choice: Reform or Stagnation." Current History, March 2008, 105-111.

(124) Arend Lijphart, Democracies: Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries. (New Haven, CT: Yale University Press, 1984).

(125) Matthijs Bogaards, Comparative Political Regimes: Consensus and Majoritarian Democracy (Oxford Research Encyclopaedia and Oxford University Press, USA, 2016). Online Publication Date: Mar 2017, 4.

(126) المصدر السابق، 145.

(127) ثقافة الديموقراطية الأولى انحدرت على نحو مريع خلال حكم شارماركي-عغال (1967-1969). تحولت البلاد إلى نظام الحكم الواحد، حزب رابطة السباب الصومالي، برئاسة رئيس الوزراء محمد إبراهيم عغال عام 1969. بعد الانتخابات، انضم كل أعضاء البرلمان إلى الحزب الحاكم باستثناء رئيس الوزراء السابق عبد الرزاق حاج حسين.

(128) Mohamed H. Ingiriis, "Who Assassinated the Somali President in October 1969? The Cold War, the Clan Connection or Coup d'état." African Security Journal, Volume 10, 2017.

(129) شملت السياسات المناوئة لتطلعات الشعب إنهاء دور شيوخ القبائل وفرض العلمانية بالقوة والتضييق على الحراك الإسلامي.

(130) انظر: Abdurahman Abdullahi, "Women, Islamists, and Military Regime in Somalia: The New Family Law and its Implications" in Markus Hoehne and Virginia Luling (ed.), Milk and Peace, Drought and War: Somali Culture, Society, and Politics (London (Hurst & Company, 2010), 137-160

(131) برز الصراع على السلطة ضمن المجلس العسكري في السنوات الأولى للثورة. ونتيجة لذلك، أعدم كل من نائب الرئيس حينها الجنرال محمد عينانشي ووزير الدفاع العقيد صلاد غبيري والكولونيل عبد القادر طيل في 3 يوليو 1972 نتيجة الشكوك التي حامت حول تورطهم في محاولة انقلاب عام 1971.

(132) Abdullahi, Making Sense, volume one, 152. أيضًا, Gebru Tareke. "The Ethiopia Somalia War Revisited." International Journal of African Historical Studies 33, no. 3, 2000, 615-34.

(133) تأسست أول أربع حركات معارضة في الثمانينيات وهي جبهة الخلاص الديموقراطي الصومالية (SSDF)، الحركة القومية الصومالية (SNM)، المؤتمر الصومالي الموحد (USC) والحركة الوطنية الصومالية (SPM).

(134) منذ انعقاد مؤتمر المصالحة والسلم الصومالي في جيبوتي عام 2000، ظهر انتقال شبه ديموقراطي في السلطة حيث انتخبت القبائل أفراد البرلمان، لكن لم تتم انتخابات مباشرة حتى الآن.

(135) Marsai Viktor, "Somali Elections 2016-2017: Business as usual or new hope?" National University of Public Service, July 2017.

يقتبس هذا البحث عن نور جمال فارح، المراقب العام، الذي كتب قائلًا: "تم بيع بعض الأصوات لقاء خمسة ألاف دولار والبعض بعشرة آلاف دولار وبعضها وصل ثمنه إلى 20 و30 ألف. وقد أخبر المراقب العام الصحفيين بأن مقعدين كلفا من فازا بهما 3.1 مليون دولار لكل كرسي" متوافر على

https://www.researchgate.net/publication/319313837_Somali_elections_in_2016-2017_Business_as_usual_or_a_new_hope

(تم الدخول بتاريخ 10 أكتوبر 2020). الثمن المعتاد الذي يدفعه المرشحين للرئاسة في الليلة التي تسبق الانتخابات يقدر بـ 50 ألف دولار.

(136) يُصنَّف الصومال في أدنى المراتب على مؤشر الفساد حيث يأتي في المرتبة 180 (100/9).

https://www.transparency.org/en/cpi/2019 (تم الدخول بتاريخ 10 أكتوبر 2020).

(137) Abdullahi, Making Sense, volume one, 137.

(138) فساد حزب الرابطة موثق بشكل كامل منذ انتخابات 1959. لكن الفساد الأعظم شوهد في انتخابات 1969. انظر المصدر السابق 147.

(139) يعتقد أن مصدر الأموال التي دفعت في الانتخابات هي دول الخليج الغنية، لا سيما الإمارات العربية المتحدة وقطر. وقد تم نقل أحداث العنف في الانتخابات في الولاية الجنوبية الغربية من الصومال. انظر Amnesty International, Somalia: Use of Lethal Force to Quell Protests is Unjustifiable متوافر على https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/12/somalia-use-of-lethalforce-to-quell-protests-in-baidoa-unjustifiable/ (تم الدخول بتاريخ 10 أكتوبر 2020). كما انطلق العنف بين الجنود الموالين للأهل السنة والجماعة والإدارة المكونة حديثًة في انتخابات جالمودوغ عام 2019. انظر https://www.somaliaffairs.com/news/close-to-10-killedas-government-forces-ahlu-sunnah-fight-in-galmudug/ (تم الدخول بتاريخ 10 أكتوبر 2020). إضافة إلى ذلك، صراع أرض جوبا ظل مستمرًّا منذ قيامها وبأوجه عدة.

(140) قادت الولايات المتحدة وإيطاليا سياسة إبقاء الصومال في الاصطفاف الغربي. وكان أسلوبهما يقوم على تشجيع التوجه المحابي للغرب في حزب الرابطة الحاكم. وقد ضمن هذا للرابطة دعم الغرب من خلال تهميش الأحزاب الأخرى عام 1956. انظر: Okbazghi Yohannes, The United States and the Horn of Africa: An Analytical Study of Pattern and Process (Westview Press, 1997), 204-212.

# المصادر والمراجع

Abdullahi, Abdinoor, Constructing Education in the Stateless Society: The Case of Somalia. A Ph.D. thesis submitted to the University of Ohio, 2007.

Abdullahi, Abdurahman, "Revisiting Somali Historiography: Critique and Idea of Comprehensive Perspective." Journal of Somali Studies, Volume 5, 12, 2018, 31-59.

Abdullahi, Abdurahman, "The Islah Movement in Somalia: Islamic Moderation in War-torn Somalia." Available from https://www.hiiraan. com/oct2008/ISLAH.pdf (accessed on October 4, 2020).

Abdullahi, Abdurahman, "Theorizing Somalia: Islam and Islamists in statebuilding.' A paper submitted to the Conference on Somalia: Continuity and Change in Somali Society, Politics, and Economy in the Longue Durée. Maxis Planck Institute for Social Anthropology, 20-22 June 2018.

Abdullahi, Abdurahman, "Tribalism, Nationalism, and Islam: The Crisis of the Political Loyalties in Somalia." MA thesis, Islamic Institute, McGill University, 1992.

Abdullahi, Abdurahman, "Women, Islamists and the Military Regime in Somalia: The new family Law and its Implications." in Markus Hoehne and Virginia Luling (ed.), Milk and Peace, Drought and War: Somali Culture, Society and Politics. London: Hurst&Company, 2010, 137-160.

Abdullahi, Abdurahman. Making Sense of Somali History, volume one. Adonis & Abbey, 2017.

Abdullahi, Abdurahman. Making Sense of Somali History, volume two. Adonis & Abbey, 2018.

Abdullahi, Abdurahman. Recovering the Somali State: The Role of Islam, Islamism, and Transitional Justice. Adonis & Abbey, 2017.

Abdullahi, Abdurahman. The Islamic Movement in Somalia: A Study of Islah Movement, 1950-2000. Adonis & Abbey, 2015.

Achebe, Chinua. The Trouble with Nigeria. Fourth Dimension Publishing Co, 2000.

African watch committee, 'Somalia: A Government at war with its own people'. Human Rights Watch; 1st ed Edition, 1990.

Alesina, Alesina; Giuliano, Poala. Culture and Institutions, IZA Discussion Papers, No. 9246, Institute for the Study of Labor (IZA), Bonn, 2015.

Ali, Salah Mohamed Ali. Hudur and the History of Southern Somalia. Cairo: Nahda Book Publisher, 2005.

Allen, Kawan J., "Expressive Culture," The Department of Cultural References. Available at http://tammysgordon.org/DCR/items/show/55 (accessed on October 10 2020).

Amin, Samir. Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment, New York, and London: Monthly Review Press, 1974.

Amnesty International, "Somalia: Use of Lethal Force to Quell Protests is Unjustifiable'. Available from https://www.amnesty.org/en/latest/news/

2018/12/somalia-use-of-lethal-force-to-quell-protests-in-baidoa-unjustifiable/

Benfield, Edward. The Moral Basis of a Backward Society. Free Press, 1958.

Bauman, Michael, "Law and Morality." Available from http:// www.equip.org/article/law-andmorality/ (accessed on October 4, 2020).

Bayart, Jean-François, and Ellis, Stephen, "Africa in the World: A History of Extraversion." African Affairs, Vol. 99, No. 395, 2000, 217-267.

Bayeh, Endalcachew. The Political and Economic Legacy of Colonialism in the Post-independent African States. International Journal of Commerce, IT and Social Sciences, Volume 2, issue 2, February 2015.

Bealey, Frank. The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms, 1999.

Bogaards, Matthijs. Comparative Political Regimes: Consensus and Majoritarian Democracy. Oxford Research Encyclopaedia and Oxford University Press, USA, 2016. Online Publication Date: Mar 2017.

Calingaert, Michael, "Italy's Choice: Reform or Stagnation." Current History, March 2008, 105-111.

Cassanelli, Lee and Abdulkadir, Farah Sheikh, "Somali Education in Transition" Bildhan, vol. 7, 2007, 91-125.

Cassanelli, Lee. The Shaping of Somali Society: Reconstructing the history of a Pastoral People, 19600-1900.

Chen, Jing. Useful Complaints: How Petitions Assist Decentralized Authoritarianism in China. New York: Lexington Books, 2016.

Crick, Bernard. In Defence of Politics. University of Chicago Press, 1972.

Diamond, Larry. Political Culture and Democracy in Developing Countries. Lynne Rienner Publisher, 1994.

Durkheim, Emile. The Division of Labour in Society. Trans. W. D. Halls. New York: Free Press, 1997.

Eagly, Alice H., and Chaiken, Shelly. The Psychology of Attitudes. Belmont USA: Wadsworth, 1993.

Easton, David. The political system: an inquiry into the state of political science. University of Chicago Press, 1981.

Gambetta, Diego, 'Why is Italy Disproportionally Corrupt? A Conjecture.' In Institutions, Governance, and the Control of Corruption. Edited by Kaushik Basu and Tito Gardella. Palgrave McMillan, 2018.

Goldziher, Ignaz. Muslim Studies, vol. 1. London: George Allen & Unwin Ltd., 1910.

Hess, Robert Hess. Italian Colonialism in Somalia. Chicago University Press, 1966, 108.

Higley, John and Pakulski, Jan, Pareto's Theory of Elite Cycles: A Reconsideration and Application. Available from Pareto"s Theory of Elite Cycles: A Reconsideration and Application (ecpr.eu) (accessed on January 23, 2021)

Higley, John. Elite theory in political sociology. The University of Texas at Austin, 2008.

Hodgkin, Thomas. Nationalism in Colonial Africa. London: Frederick Muller, 1956.

Hogman, Tobias, "Stabilization, Extraversion, and Political Settlement in Somalia." The Rift Valley Institute, 2016.

Howitt, B. And Julian, R. Society, and Culture, Heinemann, Second Edition, Sydney, 2009.

Huntington, Samuel. The Change to Change: Modernization, development, and politics. New York: Free Press, 1976.

Hussein, Asaf. Political Perspective on the Muslim World. New York: Praeger, 1981.

Ibn-Khaldun. The Muqaddimah: An Introduction to History. Princeton University Press, 1980.

Inglehart, Ronald. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton University Press, 1990.

Ingrid, Mohamed H. the Suicidal State: The Rise and Fall of Siad Barre Regime, 1969-1991. UPA, 2016.

Ingrid, Mohamed H. Who Assassinated the Somali President in October 1969? The Cold War, the Clan Connection or Coup d'état. African Security Journal, Volume 10, 2017.

Ingriiis, Mohamed H., "Who Assassinated the Somali President in 1969? The Cold War, the Clan Connection, or the Coup d'Etat." African Security, 10(2), 2017, 131–154.

Interpeace. History of Mediation in Somalia since 1988. Research for Peace Program.

Isernia, Pierangelo, and Di Mauro, Danilo, 'The Bumble-Bee is Still Flying: Italian Political Culture at 50.' Available from https://en.idi.org.il/media/6383/bythepeople_iserniadimauro.pdf

Khajeh-Sarvi, A.R. Political Competition and Political Stability in Iran. Tehran: Revolution Documents Center Publications, 2003.

Lasswell, Harold. Politics: Who Gets What, When, and How? Meridian Books, 1951.

Latin, David, and Samatar, Said. Somalia: Nation in Search of a State. Westview, 1987.

Latin, David. Politics, Language, and Thought: The Somali Experience. The University of Chicago Press, 1977.

Lenin, V. I. Collected Works. September 1903 – December 1904, 1965.

Levy, Marion. Social Patterns and Problems of Modernization. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967, 189-207.

Lewis, I.M. Lewis. A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa. Longman, 1980.

Lewis, I.M. Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics among Northern Somali of the Horn of Africa. LIT Verlag, 1999.

Lewis, I.M. Saints, and Somalis: Popular Islam in Clan-based Society. The Red Sea Press, 1998.

Lewis, I.M., Force, and Fission in Northern Somali Lineage Structure. American Anthropologist.

Lijphart, Arend. Democracies: Patterns of majoritarian and consensus government in twenty-one countries. New Haven, CT: Yale University Press, 1984.

Lyons, Terrence, and Samatar, Ahmed. Somalia: State Collapse, Multilateral Intervention, and Strategies for Political Reconstruction. Brookings Occasional Papers, 1995.

Macionis, John J; Gerber, Linda Marie. Sociology. Toronto: Pearson Prentice Hall, 2011.

Mansur, Abdalla Omar, "Contrary to a Nation: The Cancer of the Somali State," in The Invention of Somalia edited by Ali Jumble. The Red Sea Press, 1995, 107-116.

Matsumoto, David, and Juang, Linda. Culture and psychology. Jon-David Hague publisher, 2013.

McGregor, Andrew, The Muslim Brotherhood in Somalia: An Interview with Islah Movement's Abdurahman M. Abdullahi (Baadiyow). Terrorism Monitor Volume: 9 Issue: 30, July 29, 2011.

Mire, Hassan A., On providing for the Future. In the Somali Challenge: From Catastrophe to Renewal, edited by Ahmed Samatar. Lyne Rienner Publisher, 1994, 23.

Moḥamud, Moḥamed Sharif, "Abdirizaq Haji Hussein, Rais Wasara al-Somali (1964-1967)," 2009.

Morlino, Leonardo; Berg-Schlosser, Dirk; and Badie, Bertrand. Political Science: a global perspective. Sage Publications, 2017.

Munroe, Trevor. An Introduction to Politics: Lectures for first-year students. Jamaica: Canoe Press, 2002.

Noor, Abdirahman Ahmed, "Arabic Language and Script in Somalia: History, attitudes, and prospects." Ph.D. diss., Georgetown University, 1999.

Omar, Mohamed Osman. The Road to Zero: Somalia's Selfdestruction. HAAN associates, 1992.

O'Neil, Patrick H. Essentials of Comparative Politics. New York: W.W. Norton & Company, 2010.

Pankhurst, Sylvia. Ex-Italian Somaliland. London: Watts & Co., 1951.

Pastaloza, Luigi Pastaloza. The Somali Revolution. Bari: Edition Afrique Asie Amerique Latine, 1973.

Patterson, Orlando. Making Sense of Culture. The Annual Review of Sociology 2014.

Plato. The Republic. Tehran: Cultural and Scientific Publications. 1995.

Prewitt K, Stone A. The ruling elite, in Olsen ME, Marger MN, Eds. Power in Modern Societies. Boulder: Westview Press 1993.

Putman, Robert. Studying Elite Political Culture: The Case of "Ideology." The American Political Science Review. Vol. 65, no.3, September 1971, 651-681.

Riemann, Andrew. Introduction to Culture Studies: Introductory activities for exploring and comparing cultures. Intergraph Press, 2013.

Rustow, Dankhart A. A World of Nations. Washington, DC: Brookings, 1967.

Samatar, Ahmed. Socialist Somalia: Rhetoric and Reality. London: Zed Press, 1988.

Smelser, Neil Joseph. Toward a Theory of Modernization. New York: Basic Books, 1964, 268-274.

Sumner, William Graham. Folkways: A Study of Mores, Manners, Customs, and Morals. Cosimo Classics, 2007.

Take, Gebru. "The Ethiopia Somalia War Revisited." International Journal of African Historical Studies 33, no. 3, 2000, 615-34.

Tripodi, Paolo. The Colonial Legacy in Somalia: Rome and Mogadishu: From Colonial Administration to Operation Restore Hope. Palgrave Macmillan, 1999.

Tuvalu, Saadia. Somali Nationalism: International Politics and the Drive for Unity in the Horn of Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Tylor, Edward. Primitive Culture. Vol 1. New York: J.P. Putnam's Son, 1871.

Victor, Marsai. Somali Elections 2016-2017: Business as usual or new hope? National University of public service, July 2017.

Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Berkley, CA: U. California Press, 1922.

Weber, Max. The theory of social and economic organization. New York: Oxford University Press, 1943.

Yohannes, Okbazghi. The United States and the Horn of Africa: An Analytical Study of Pattern and Process Westview Press, 1997, 204-212.