ثقافة الفساد ومفهوم المواطنة
قراءة في إشكالية الفرد والدولة والمجتمع

الاستاذ الدكتور
كامل جاسم المراياتي
الجامعة المستنصرية /كلية الاداب

المدخل العام والإطار المعرفي للدراسة

المقدمة

إذا كانت ظاهرة الفساد ودلالاتها الاجتماعية لا تدلل إلا على معاني الخلل والخراب والانحطاط ، فمن المثير حقا إن يتحرك عنوان دراستنا ضمن قطبين متضادين (الفساد والمواطنة)

ولعل مثل هذه الحركة الافتراضية وان كانت تستدعي بيان أسباب ومعطيات قطبيها، لابد إن تستثير جملة من التساؤلات والتتابعات الفكرية، لعل أبرزها وجوب تمحيص سلامة نقطة الشروع الفكرية التي افترضت تقاطع مؤشرات الفساد مع دلالات المواطنة تقاطعا بنيويا ووظيفيا ولعل التحدي الأكبر الذي سيواجه الباحث في مثل هكذا موضوع إنما يكمن فيما يتعالق به من علاقات ثنائية بين متغيرات بعضها عام وبعضها خاص كالعلاقة بين الفردي والجماعي أو بين الاجتماعي والسياسي او بين النفسي والاجتماعي آو بين ضبط داخلي وآخر خارجي، وهذا ما سيركز عليه البحث سعياً لبناء نظري وإطار شامل لفهم الحدث.

فالغاية الأعم بيان الصلة بين الفرد والمجتمع لو بين الحاكم والمحكوم والوقوف على سر اعتلال تلك العلاقة غالب الأحيان

وبدءا واسترشاداً بمقولة ترى أن الأهمية العلمية لأي بحث سوسيولوجي لا تكمن في الحقائق ذاتها، ولكنها تتجلى في المعاني والدلالات التي تشير إليها تلك الحقائق، واستدلالا بكون الأشياء والحقائق لا تعرف إلا بأضدادها ، وإمام هذا الكم المتزاحم من الثنائيات،لابد من حصر الاهتمام بالبعض منها مختارين ما هو اعم واشمل وأكثر تماسا مع فكرة البحث ومركزين على معاني ودلالات تلك المفاهيم دون سبر أغوار مفردات كينوناتها من حيث الأنماط والإشكال إلا لماماً ولعل أعم ما يرتبط بمفهوم المواطنة من ناحية وبظواهر الفساد من ناحية ثانية هو الهيكل الإداري او السياسي ممثلاً بالدولة كضابط رسمي من ضوابط الفعل السلوكي من جهة وكتنظيم ينظم الصلة بين الفرد والمجتمع ويسعى لتحقيق عدالة الأرض وأحكام السماء وضمان حقوق الرعايا والمواطنين من جهة ثانية.

الدولة والمجتمع

لقد كانت علاقة الدولة بالمجتمع، الفكرة الأكثر استحواذاً على اهتمام الفلاسفة والمفكرين منذ ظهور حضارات العالم القديم ونشوء مدن بابل وطيبه، وتشريعات حمو رابي وأساطير بلاد الرافدين. وقد عالجت فلسفة (كونفوشيوس ٥٥١ ق.م) العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفكرة العدالة وفساد الحكم، وحاورتها سجالات أرسطو وأفلاطون واجتهادات جون لوك وتوماس هوبز ونظريات العقد الاجتماعي ، وصولا إلى مفكري العصور الوسطى وفرضيات ابن خلدون وحتى الأفكار السياسية الحديثة قي عصرنا الراهن.

ففي محاولته الوقوف على طبيعة التنظيم السياسي وعناصر الدولة والمجتمع الإغريقي، ومحاولته إعادة

بناء النظام ألقيمي للمجتمع اليوناني القديم، تبنى (أفلاطون Plato ٤٢٧-٣٤٧ ق.م) مشروعا فكريا فلسفيا بعد سلسلة من الحوارات والمناظرات توجت بقمة إنتاجه الفكري ممثلا بكتاب الجمهورية، منتقدا التجربة الديمقراطية وأنظمة الحكم السائدة في عصره، لا لفساد في طبيعة تلك الأنظمة وإنما لأنها ظهرت في أوساط ومجتمعات يفتقر إفرادها إلى فهم معنى المواطنة، ولذلك لم يكن بالإمكان تحقيق فكرة العدالة في ظل مثل تلك الأنظمة [١].

وفي مقابل الفكر الأفلاطوني الطوبائي نجد أفكار(أرسطو Aristotle ٣٨٤-٣٢٢) الواقعية التي تنطوي على عديد من المبادئ الاجتماعية التي تعبر عن مسلمات كلاسيكيه مثل ((إن الإنسان حيوان اجتماعي سياسي))، إي انه غير قادر على العيش منفردا ،ولا يمكن دراسته منفصلا عن المجتمع.

رأى أرسطو أن أهم عامل من عوامل القلق الاجتماعي في المجتمع يرجع إلى فساد نظم الحكم المعروفة في زمنه وهي حكومة الفرد الفاضل العادل، وحكومة الصفوة الفاضلة العادلة، ثم حكومة الجمهورية أو الطبقة الوسطى، وهذه هي الإشكال الصالحة من الحكومات، ولكنها تتعرض للفساد عن طريق الاستبداد واقتحام الفساد لأوصالها.

فالحكومة الملكية إن فسدت تتحول إلى حكومة طغيان والحكومة الارستقراطية إن فسدت تصبح حكومة اوليغلركية، وحكومة الجمهورية الديمقراطية تصبح حكومة ديماغوغيه.[٢]

وهذا عين ما شخصه (نيقولو ميكافيلي Machiavelli ١٤٦٩-١٥٢٧م) فيما بعد، عندما تحدث عن ديمقراطية أثينا واصفا عجزها عن حماية نفسها بسبب من غطرسة الطبقة العليا، وفجور العامة لقد وجد ميكافيلي في قراءته للتاريخ الكلاسيكي أن صيغ الحكم الثلاث

(الملكية والارستقراطية والدمقراطيه) مضطربة أساسا وتميل إلى خلق دورة انحطاط وفساد مقترحا لغرس الفضيلة المدنية أمران هما : فضيلة فرض القانون ، وفضيلة فرض العبادة الدينية [٣].

وقد ورد في كتاب اللوفاتان (Levithain) ل (توماس هوبز١٥٨٨-١٦٧٩ Thomas Hobbes) أن الإنسان كائن غير اجتماعي بفطرته ، لذلك لابد ان تكون الدولة تحت سيادة حكومة متسلطة تكبح جماح الإنسان وطموحاته وإطماعه ولابد أيضا إن تتركز السلطة في إي دولة في أيدي سلطان سيد، وليس بالضرورة أن يكون صاحب السلطة ملكا بل يمكن أن يكون مجلسا أو هيئة يكون لها قرار واحد.

وحسب رؤية روسو في نظرية العقد الاجتماعي – فقد كان الإنسان البدائي إنسانا صالحا وكانت الحياة الطبيعية الفطرية الأولى هي السعادة المثلى وعندما اتفق الإفراد على التنازل عن حقوقهم في السيادة للجماعة ، تم على أساس اشتراك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لتمثيل الإرادة العامة، وما الإرادة العامة في الواقع إلا المظهر الوحيد للسيادة ومن حق الشعب ممارسة السيادة دائما وباستمرار، والقوانين مصدرها الوحيد إرادة الشعب والحكومة هي وكيل عن الشعب تخضع لرقابته باستمرار ثم إن تغيير الحكومة لابد أن يعود لإرادة الشعب نفسه والواقع إن (جان جاك روسو J.J.Rousseau. ١٧١٢-١٧٧٨)

أعطى نظرية العقد الاجتماعي مضموناً ابعد وأوسع من المضامين التي سبق لهوبز ولوك أن أعطياها بعد كانا قد سبقا روسو في تبني تلك النظرية ٢ إن الحرية – الحرية البدائية – هي المنطلق والغاية لبناء حياة اجتماعية حقه، وان دخول الإنسان الحر إلى المجتمع الحر من شأنه فتح آفاق رحبة لتعزيز الحرية عن طريق ممارستها من قبل الفرد والمجتمع أما المساواة فهي قاعدة

لدعم النظام السياسي. وبالمساواة نحمي الحرية والعدالة في آن واحد ومن الجدير بالذكر هنا أن أفكار روسو هذه مضمنة في دستور الولايات المتحدة الامريكيه حاليا لقد استحسن روسو نظام الحكم الديمقراطي المباشر وفضله على النظام النيابي الذي مثل في رأيه دليلا على الفساد السياسي.(٤)

لقد رأى (هيجل Hegel ١٧٧٠-١٨٣١) ان الدولة تستطيع حل النزاعات الحادة بين الإفراد عبر توفير إطار قومي لتفاعلهم في مجتمع مدني من ناحية مع منحهم فرصة للمشاركة من خلال صيغة محدودة من صيغ التمثيل، ذلك أن الدولة تعد مركز القانون والثقافة والهوية القومية .

وقد نظر هيجل الى مسيرة التاريخ وكأنها تقدم جدلي يرمز الى الثورة وإعادة البناء ، واتخذ من (الأمة) وحدة أساسية في عملية صناعة التاريخ. فالأمة تندفع اندفاعا لاشعوريا على مسرح التاريخ ثم تزول لتحل محلها امة أخرى. والقوة المحركة للأمة هي الروح العامه، والحرية هي مفتاح تفسير التاريخ، لان الحرية جوهر العقل والعقل هو الذي يتحكم بالعالم .

وعلى الضد من هيجل، رأى (كارل ماركس K.Marx ١٨١٨-١٨٨٣) أن ماهية الإنسان ليست سياسية بل اجتماعية الطابع، وان القوى الاجتماعية التي تشق طريقها من خلال تقاطعاتها على نحو عشوائي ، لابد لها أن ترضخ للسلطة السياسية.

والدولة الحديثة ــ كما يرى ماركس - تستند في قيامها على انفصام الواقع الإنساني إلى جماعة عامه وجماعة خاصة، أي(صفة المواطن والصفة الشخصية). وهذا الانفصام يشدد من وطأة الضياع السياسي والذي لابد من تجاوزه.

صحيح أن الدولة جزء من المجتمع ، وإنها نصبت نفسها فوق المجتمع فأصبحت ذات مصالح خاصة متكأه على جهاز اجتماعي يدعى بالبيروقراطية، ولكن تنظيمها نشأ

أصلا عن ضرب من خلل في الواقع الاجتماعي وعلى أسس بعيدة عن الوعي والعقل والتنظيم داخل المجتمع.(٥).

أما (ماكس فيبر M.Weber ١٨٦٤-١٩٢٠) فيعتقد بالتأثير المتبادل بين النظامين السياسي والاجتماعي، ولكنه يرى بان ليس هناك شكل محدد وحتمي للصراع الاجتماعي، متصوراً ان النظم السياسية تحدث تأثيراً قوياً في الإحداث الاجتماعية كافة ، ذلك أن النظام السياسي، شأنه شأن كل أنظمة المجتمع ، يتميز بصراعات دائمة بين جماعاته. وقد يشمل ذلك الصراع جماعات المكانة المتنافسة حول السيطرة على النظم السياسية .

ورغم اختلاف ماكس فيبر عن كارل ماركس في منطلقات تفسير العلاقة بين الإنسان والمجتمع إلا انه لا يبتعد عنه كثيرا في رؤيته للدولة، حيث رأى أن الدولة الحديثة تتفوق على جميع الأنظمة السياسية السابقة عليها، وإنها تمثل نسقاً أكثر فعالية وتأثيراً لتنظيم القوة في المجتمع.

غير ان فيبر ضرورة التمييز بين العلاقات السياسية والعلاقات الاجتماعية الأخرى كالعلاقات الاقتصادية او الدينية أو القرابية، لان العلاقات السياسية تستند أصلاً إلى القوة والسيطرة بما يؤدي إلى ظهور السلطة حينما تتوافر إلى حد ما الرغبة لدى الجماعة في طاعة الرئيس او الحاكم او الامتثال له بالاستناد إلى المعتقدات المشتركة بين أعضاء الجماعة.

وفيما يرى فيبر أن العادات تعد مبدأً أساسياً من مبادئ الطاعة والامتثال للسلطة السياسية ، فأنها (العادات) وحدها غير كافية لتسويغ تلك الطاعة دون الاستعانة بالجهاز الإداري الذي يساعد على امتثال الناس للحاكم استناداً الى مبدأ الشرعية الذي يحمي الحاكم حينما يضعف تأثير العادات وتضعف قوة الأجهزة الإدارية والعسكرية.

ومادامت الدولة تمثل نسقاً سياسياً سمته الأساسية احتكار الممارسة الشرعية للقهر المادي، فان البيروقراطية تؤدي دوراً أساسيا في أداء وظائف الدولة شرط أن تتوفر في القائد السياسي قدرة ومسؤولية وكفاءة في مواجهة المشكلات والصراعات الناتجة عن البيروقراطية .[٦].

وكان للإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ٦٠١-٦٦١م) (٢٣ قبل الهجرة -٤٠ هجريه) حديث عن العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث قال أن العدالة هي هدف العلاقة بين الدولة والمجتمع ولذلك لابد للناس من أمير بر أو فاجر، لان عدم وجود الدولة يعني جور مطلق بينما يكون جورها الفعلي التطبيقي جور نسبي، فإذا ما ارتفعت نسبة الجور في الدولة كان علاجها بالاعتراض أو الاحتجاج أو الانقلاب المشروط بالعدل أولا .[٧].

وحين شخّص(أبو الحسن الماوردي ٣٦٤-٤٥٠ هجري) في كتابه (نصيحة الملوك) سبب فساد الدولة وعجزها، أرجع ذلك إلى ضعف السلطة وتشتتها فوجود سلطة قويه موحده أمر لابد منه لتنظيم السلوك واحتواء الواقع المتردي وإيجاد السيل التي تمكن تمتين أواصر البناء الاجتماعي وتحقيق العدالة وترصين علاقات الناس ببعضهم والتصدي لمظاهر الفساد والانحلال.

فالإنسان كما يرى الماوردي اجتماعي بطبعه وهو بحاجة الى التعاون مع بني جنسه من اجل بناء الصيرورة الاجتماعية غير انه في ذات الوقت ينزع الى الذاتية وحب ذاته – الأنا – وليس من سبيل لتحقيق التعاون والاجتماع، ومنع الإنسان من السيطرة والاستحواذ والحد من أنانيته في ذان الوقت، إلا مانع قوي .[٨]

وهنا لابد من الإشارة إلى رأي بعض فقهاء الدين بضرورة التمييز بين خليفة (حاكم) يطاع اختيارا وآخر يطاع اضطرارا مشبّهين سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، تنفذ بالقهر وتكون أدنى

من الفوضى ومقتضاه انه يجب السعي دائما لأزالتها عند الإمكان ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها. [٩]

وحين تحدث أبو (نصر الفارابي ٢٥٩- ٣٢٩ هجري) عن دور الإنسان ومكانته في المجتمع اقر بوجود ما هو خاص وما هو عام في مدينته الفاضلة، فدعا الإنسان للعمل لتحسين نفسه أولا وتحسين الآخرين في المدينة ثانياً ضمن إطار نوعين من النشاط: (نشاط عقلي) مشترك بين سكان المدينة كلها، و(نشاط عملي) خاص وفردي واشترط التوافق والانسجام بين هذين النوعين من النشاط لضمان سعادة الفرد والمجتمع على السواء[١٠].

ولعلنا لا نستطيع تجاوز أفكار رائد علم العمران البشري لنقتنص من ثيمات أفكاره جملتين ونوظفهما فيما نسعى إليه من تقصي عن الفساد والمواطنة، أولاهما (أن الملك والدولة يحصلان بالقبيل والعصبية) وثاني المقولتين (أن الظلم مؤذن بخراب السلطان).

لقد أكد عبد الرحمن بن خلدون (٧٦٢-٨٠٨ هجري =١٣٣٢-١٤٠٦م على ضرورة الاجتماع البشري لحياة الإنسان ، وهذا ما يؤدي الى ظهور المجتمع، ولكن وجود المجتمع يتعرض للزوال نتيجة النزعة العدوانية في النفس البشرية لذلك لابد من حاكم يقوم بتنظيم هذا المجتمع، وإذا ما توفر مثل هذا التنظيم في المجتمع أطلق عليه اسم الدولة [١١].

أما (السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥-١٩٨٠) فقد ناقش جدلية العلاقة بين الإنسان والموارد البيئية الطبيعيه ووجد تحكم نظرية الصراع في تلك العلاقة وغلبتها في التفسير من قبل الفكر الإنساني الوضعي ، كما وجد فيها سببا في كثير من المشكلات والنزاعات التاريخية والمعاصرة، فأعاد ترتيب العلاقة بين الإنسان وموارد البيئة على قاعدة من التكامل وربط بين التشريعي والتكويني على أساس فلسفة الاستخلاف.

يرى المفكر الديني السيد محمد باقر الصدر أن العلاقة الاجتماعية

للإنسان تتضمن علاقتين مزدوجتين هما:

١-علاقة الإنسان بالطبيعة

٢- علاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

ورغم الاستقلال النسبي بين هذين الخطين إلا أن بينهما علاقة تفاعل وتأثير متبادل.

وهناك تعارض وتناقض كبير وخطير بين مصلحة الفرد الشخصية من جهة وبين مصلحة الجماعة العامة من جهة أخرى. وأساس ذلك - كما يرى الصدر - هو غريزة حب الذات التي تدفع الإنسان إلى العمل لتحصيل مصلحته الشخصية وتقديمها على مصلحة الجماعة وهذا ما يؤدي إلى طغيان نزعة الإنسان الانانيه والذاتية وبالتالي التأثير في العملية الاجتماعية برمتها.

ولغرض إزالة هذا التناقض والتعارض بين المصلحتين (مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة)، يقدم السيد محمد باقر الصدر جملة من الحلول لحل هذه الاشكاليه ، لعل أبرزها تحويل مصالح الجماعة والمصالح الكبرى التي تتجاوز الخط القصير لحياة الإنسان إلى مصلحة للفرد على خطه الطويل وذلك عن طريق إشعار الإنسان بالامتداد بعد الموت وان له حياة بعد الموت يسال فيها عما فعل.[١٢]

وغير خاف على القارئ ما للبعد الأخروي من اثر فعال في إصلاح الفرد وتنظيم المجتمع وفي تقويم السلوك الاجتماعي.

وهكذا يتبن لنا ان التعارض بين الذات الفردية والذات الجمعية هو الجذر المحرك للفساد وإنتاج سلوك منحرف فيما إذا تغابت النزعات الفردية على النزعة الجماعية، كما اتضح لنا ان الدولة شرط ضروري كتنظيم إداري سياسي وان هدفها يتركز على منع التصادم بين الذاتيين وتحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة وتكوين مجتمع عادل من خلال الالتزام بالسعي لتحقيق اكبر قدر من المساواة وضمان حقوق الإفراد والجماعات والحفاظ على التوازن والاستقرار في المجتمع في

حدود الصيرورة الاجتماعية ، وهو أمر لا يتم دون وجود سلطة قوية تردع المفسدين.

المواطنة والفساد

المواطنـــــــة (Citizenship) والفساد (Corruption) مفهومان متقاطعان يدل كل منهما على جملة من الأفعال السلوكية الخاصة والعامة والتي تعد نتاج أو حصيلة لعدد كبير من المؤثرات منها ما هو بيولوجي تكويني أو نفسي فردي او اجتماعي مجتمعي أو ثقافي رمزي .

والمواطنة (مفهوم حديث أرتبط استخدامه بظهور الدولة القومية الحديثة رغم ان جذوره الفعلية ترتبط بالمدن الإغريقية القديمة. وغالبا ما يرتبط مفهوم المواطنة بوعي الإفراد بأهمية الاجتماع البشري وقبول الآخر وتغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ونكران الذات إمام مصلحة الوطن .، ولذلك فان الوعي بالمواطنة سلوك مدني يتباين إدراكه بين الإفراد ويحدده وعي فردي نسبي خضع في صناعته وبلورته لمجموعة من العوامل والمؤثرات الذاتية مرورا بمؤسسات صياغة السلوك الاجتماعي الخاصة والعامة ، لعل أهمها الأسرة والجماعة ودورهما في عملية التنشئة الاجتماعية في بعدها الوطني العام . ولذلك فان المواطنة تعبير وجداني عن علاقة الفرد بوطن يشعر نحوه بالولاء أولا والانتماء ثانيا ، لان الانتماء واقع مقرر سلفاً ومحتوم على الفرد يعبرعن صلاته البيولوجية او البيئية، في حين يعبر الولاء عن صلات الفرد الفكرية، فالمواطنة إذن هي العمود الفقري الذي تقوم عليه الدولة الحديثة وهي الجسر الذي يربط بين العام والخاص ويوفق بين النفسي والاجتماعي، لأنها عقد مشاركة شفهي غير مدون تترتب عليه مجموعة من الالتزامات والواجبات القانونية والسياسية والاجتماعية وان كانت صيغته العامة تحدد من قبل دستور الدولة بإقرار حق الفرد بالتمتع بحريته ضمن اطر المصلحة العليا وتحقيق العدالة الاجتماعية

والمساواة بين الأفراد وتوفير الظروف الملائمة لعيش حر كريم مقابل التزامات مادية ومعنوية يحددها القانون، فهي تعبير عن وجود الفرد وارتباطاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والطبقية.

يرى (برهان غليون) ان المواطنة ليست مقولة مجسدة بالفطرة في الطبيعة ولكنها فكرة سياسيه لابد لتجسيدها من تربية جماعية هي السياسة نفسها بوصفها ممارسة للحرية ومن تربية فردية هي التهذيب الأخلاقي بما تتضمنه من من تكوين للقيم الاساسيه والضمير الفردي ولذلك فان فكرة المواطنة تعني الإيمان بان من الممكن المراهنة على الحرية كمطلب ورصيد معنوي وسياسي معا في تغيير قواعد العمل والتضامن والتواصل الجمعي والمراهنة كذلك على الفرد كمركز استثمار ممكن لرصيد الحرية هذا وللقيم العقلية النفسية والمادية المرتبطة بها لتشكل جوهر السياسة ومفتاحها الحقيقي).[١٣]

والمواطنة لفظ يدل على الارتباط بأرض أو بوطن أو بمكان يعيش فيه الشخص ويمارس نشاطاته وان كان ليس لزاما او شرطا يفرض على الفرد ان يلتزم بالعيش طوال حياته في ذلك المكان ، فكثير من المواطنين يحملون جنسية بلد ما ويتمتعون بحقوق المواطنة في البلد ولكنهم يعيشون خارج هذا البلد لفترات قد تطول او تقصر، لذلك فإن المواطنة تعبير عن هوية الفرد وارتباطاته الاجتماعية والثقافية والطبقية والسياسية.

وقد ذكر أرسطو في مقولة له بهذا الصدد (لا يكون المرء مواطنا بفضل الإقامة في المكان فحسب وذلك لان العبيد والأجانب يشاركون المرء في الإقامة بالمكان أيضا، لكنهم مع ذلك ليسوا مواطنين، فلا شي يعطي صفة المواطنة الكامل إلا المشاركة في الأمور التشريعية والتنفيذية)[١٤].

ومن هذه الإشارة يتضح أن مفهوم المواطنة ليس مفهوماً

حديثاً، بل إن له دلالات تختلف من زمن لآخر.

وعموما يمكن القول ان مفهوم المواطنة يعتمد على ثلاث ركائز أساسيه هي المساواة والحرية والعدالة باعتبارها من مقومات بناء الدولة الحديثة [١٥].

وذهبت دائرة المعارف البريطانية في تعريفها لمفهوم المواطنة إلى أن (المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق متبادلة في تلك الدولة متضمنة هذه المواطنة مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات) وعلى هذا فالمواطنة ليست انتسابا صوريا بالدولة بل تعد المواطنة رابطة عضوية تترتب عليها مجموعة من التزامات وحقوق متبادلة.

وحديثا ومع ظهور واستخدام مصطلح المجتمع المدني فان العلاقة بين الديمقراطية من جهة وبين اشتراطات المواطنة أصبحت متلازمة بنيوية تحكمها قوانين الضرورة والإلزام ذلك ان الديمقراطية لا معنى لها دون تمتع المواطنين بحرياتهم الشخصية ومشاركتهم في صناعة القرار دون تمييز بسبب العرق او اللون او الطائفة والدين فالجميع رعايا في وطن واحد وسواسيه إمام قانون واحد [١٦].

وأخيراً، فان المواطنة منظومة ثقافية سلوكية تتضمن إبعادا وقيماً سياسية واقتصادية واجتماعيه ووعيا وشعورا وانتماءا يعبر عنها أحيانا برموز ثقافية ذات دلالات وجدانية .

أما الفساد فهو مفهوم يشير إلى الخراب، ومن الناحية اللغوية فان الفساد لفظ مشتق من الفعل الثلاثي فسد، وتشير معظم المعاجم اللغوية إلى أن مفردة الفساد تدل على ما هو نقيض الصلاح[١٧]، فهو مفهوم مرتبط بخلل أو تلف أو عطب او إعمال تخريب وتهديم لا بناء وتعمير، وتتعاظم آثار هذا الخلل اذا ارتبط بالإبعاد ذات الطابع النفعي العام، ولذلك فان الفساد سلوك نفعي يدلل على اختلال بناء المنظومة القيمة

للفـرد، واخـتلال في بنـاء لمرجعيـات الاجتماعية للفرد، أي تفكك البناءات الاجتماعيـة للجماعـات الـتي ينتمـي إليها الفرد، الأسرة مثلاً مما يؤدي إلى عـدم قـدرة الفـرد او الجماعـة علـى التوافق مع المصلحة العامة للمجتمع الكبير أو مصلحة الجماعة.

إن للفساد تعاريف عديدة تبعاً لنـوع الفسـاد وشـكله (إداري مـالي سياســـي أخلاقـــي اجتمـــاعي ديني ...الخ) غير ان التعريف الأعـم هـو ذلـك الـذي ورد في في أدبيـات الأمـم المتحدة. فقد عُرّف الفساد في تقرير البنك الدولي عام ١٩٩٦ بأنه (سـوء اسـتخدام السـلطة العامـة مـن اجـل الحصـول علـى مكاسـب شخصيه).

وقد ارتأت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد عام ٢٠٠٣ ألا تعرّف الفساد تعريفا نظرياً او وصفياً، بل توجهـت إلى تعريفـه مـن خـلال الإشارة إلى الحالات التي يترجم فيها الفساد الى ممارسات فعليه عملية على ارض الواقع ومن ثم القيام بتحديد هذه الممارسات كسلوكيات فاسدة ، كالرشوة بجميع وجوهها في القطاعين العـام والخـاص ، والاخـتلاس يكـل أوجهـه، والمتـاجرة بـالنقود وتبـيض الأموال والثراء غير المشروع وإساءة استغلال الوظيفة العامه وغيرها من أوجه الفساد الأخرى.

ويحـدد دعـاة القـانون مفهـوم الفسـاد بأنـه (انحراف عـن الالتـزام بالقواعـد القانونيـة). ثـم أن حـالات الفسـاد قانونـا لا تقتصـر علـى اخـذ الرشاوى فقط، بل تشمل كل تصرف يؤدي إلى هدر المال العام أو التصرف به تصرفا غير سليم او في غير محله او إضاعة الفرص ألاقتصاديه أو التأثير علـى مسـتوى الرفـاه الاقتصـادي للمواطن.

أما الفساد الإداري فهو ذلك الاضـطراب او الخلـل الـذي يصـيب الجهاز الإداري او أجهزة المؤسسات العامه ـ حكوميه ام غير حكوميه ـ.

وهنـاك مـن عـرف الفسـاد الإداري بكونـه (الاسـتغلال أو التوظيف غير مشروع من قبل الموظف

للصلاحيات الإدارية او المنصب الحكومي المخول له وفق القانون ، بنفسه او من خلال غيره ، أو بناءً على ما يتمتع به من أداء خدمه). وقد يكون هذا الاستغلال لإغراض شخصيه أو نفعيه أو لأمور عاطفيه أو قبليه او كل ما يدخل تحت نمط المحسوبية والمنسوبية من أفعال تخل بحيادية أو عدالة القائد الحكومي أو الإداري.

ومن وجهة نظر التنظيم الإداري فان الفساد الإداري يعني أي خلل يصيب إحدى وظائف العملية الإدارية والتي تتمثل ب (التخطيط، التنظيم، التوجيه، والرقابة). او تداخل وظيفة العملية الإدارية مع وظيفة القيادة الإدارية المتمثلة في اتخاذ القرارات والقيادة والاتصال.

ويتمثل الفساد الإداري في واحدة من إشكاله التنظيمية في المظهر المتمثل بمساواة الموظف الكفء بغير الكفء او المجد بغير المجد أو معاملة المخلص كالانتهازي في تسنم المراكز الادارية وذلك لاعتبارات شخصيه غير علميه قد ترتبط بالولاءات الفرعية والتزلف والنفاق كما يتمثل الفساد الإداري باحتضان الكوادر الإدارية الفاسدة وغير النزيهة.

ونستطيع القول ان الجهل بالقوانين او التعليمات الإدارية وسوء تطبيقها من قبل المسؤول الإداري والتي يترتب عليها إساءة ماديه او معنوية للموظفين الأدنى او للغير تعد نوعا من أنواع الفساد الإداري ان لم يكن أخطرها، لان مثل هذا الجهل إما أن يكون جهلا متعمدا الغرض منه الإضرار بمصالح الغير المادية والمعنوية وبذلك يصبح نوعا من أنواع الفساد الإداري الصريح، أو أنه جهل غير متعمد، وبذلك فانه يدلل على خلل في صلاحية الموظف المكلف بخدمة عامة ، وخلل في هيكلية وبناء المنظومة الإدارية وإخلال بشروط العمل الإداري وضوابط الوظيفة العامة التي تفترض اختيار (الرجل المناسب للمكان المناسب)، الأمر الذي لا يستدعي تنحية هذا الشخص عن

الموقع الإداري فقط، بل مقاضاته قانوناً لكي لا يتسبب التغاضي عن مثل تلك المخالفات معايير إدارية مختلة يترتب عليها يناء قاعدة إدارية حاضنة للفساد وانتشار مظاهر الفساد في الجهاز الإداري ومن ثم وصوله إلى قمة الهرم الإداري أو ما يسمى (بفساد قمة الهيكل الإداري). وغالباً ما يتجلى هذا النوع من الفساد بالشخصيات النفعية والانتهازية الوصولية والتي تعاني من خلل في بناء المنظومة القيمية الذاتية والاجتماعية.

إن انتشار وتفاقم ظاهرة الفساد الإداري في مؤسسات الدولة والمجتمع ستؤدي الى تراكم وثائر احساس الفرد المعرض للظلم الإداري بالغبن والظلم وعدم الإنصاف، حيث تظهر ردود الفعل النفسية باديء الأمر على صيغة انفصام سلوكي عن الجهاز الإداري والشعور بالاغتراب ومن ثم تنامي الشعور بالإحباط الذي يتحول بعدئذ الى طاقة عدوانيه تدفع الموظف اما إلى محاربة النظام بشكل علني سافر، او اعتماده أساليب ووسائل عدوانيه ملتوية للإساءة للجهاز الإداري و للدولة بشكل عام كرد فعل انتقامي.

وهناك أيضا الفساد السياسي الذي عرفه (H.A.Brosz)في بحثه الموسوم (سوسيولوجيا الفساد) بأنه ((نشاط مرادف للقوة التعسفية او انه استعمال للقوة من اجل تحقيق غرض يختلف عن الغرض الذي تم على اساسه منح تلك السلطة أو القوة)) .

وبذلك فان الفساد السياسي لا يختلف عن الإرهاب الا من حيث طبيعة ممارسة القوة حيث يبدو الإرهاب ممارسة سافرة للقوة بصورة علني او بحمل علني للسلاح فيما يبدو الفساد السياسي من خلال ممارسة السلطة الرسمية تحت ستار المشروعية القانونية بمعنى انه خرق لقيم النزاهة والشرف في أداء الواجب الرسمي او استغلال للنفوذ لتحقيق أهداف شخصية مبطنه.

ويرى صموئيل هنتغتون (S.Huntigtion) أن الفساد السياسي يظهر غالبا في المجتمعات

والتنظيمات الإدارية والسياسية المتحللة قيمياً، أو التي تتميز بغياب المؤسسات السياسية الفاعلة، كما انه يبدو على صور وأنماط متغايرة لعل أوضحها نلك الصورة التي تسمى بفساد القمة (Top- corruption) لأنها تشكل المرتكز الأساسي لفساد المستويات الدنيا مما يجعله من اخطر أنواع الفساد لارتباطه بقمة الهرم وانتفاع من يتولى القمة بالخروج عن حكم القانون بالمكاسب الشخصية وجني الثروات الطائلة. وغالبا ما ترتبط الجريمة المنظمة بالفساد السياسي .[١٨].

إما علم الاجتماع فانه يرى في الفساد (علاقة اجتماعية معتلة) إن لم تدلل على انتهاك قواعد العدل الاجتماعي التي ترتبط بالمصلحة العامة فأنها تمثل انتهاكا للقيم والأعراف الاجتماعية، فضلا عن إن الفساد يعبر في ذات الوقت عن عدم الاستقامة الذاتية للفرد وانتهاك للقيم الأخلاقية والأسرية. لأنه ومن وجهة النظر السايكولوجيه اختلال في بناء المنظومة القيمة الذاتية للفرد الذي يمارس نشاط التخريب والفساد.

ولا ريب أن اختلال العلاقات الاجتماعية انما بعني من وجهة النظر السوسيولوجيه اختلال في تماسك نسيج شبكة البناء الاجتماعي المؤلفة من أنسجة البناءات الفرعية لانساق البناء الاجتماعي وهذا راجع أصلا لاختلال في أسس ومفردات عملية التنشئة الاجتماعية.

ومن وجهة نظر دينية وأخلاقية فان ضرورة وجود نظام أخلاقي اجتماعي يستلهم أصوله ومبادئه من إحكام الشرائع السماوية وأصول الدين الحنيف واقع يتطلب النأي عن ظواهر الفساد للإسهام في بناء الفرد قيمياً وأخلاقيا حفاظاً على تماسك الجماعة وترصين قيم المجتمع وتماسك وترصين الحياة الإنسانية،﴿ ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ القصص ٧٧

والعلاقة بين الفساد والإرهاب علاقة خراب وثيقة فإذا كان الفساد تخريب فكري فان الإرهاب تخريب

دموي، والفساد لغويا يرتبط بالتلف والخراب، كما انه سلوك دال على نية الشر والعدوان. إما الإرهاب فهو مفهوم يرتبط بالخوف والقلق وعدم الاطمئنان، ذلك إن الخوف يرتبط اجتماعيا بفقدان الأمن والأمان ونفسيا بالقلق وعدم الاطمئنان، ومن هنا فان الخوف يشكل تهديداً لأول حاجة من الحاجات الاساسيه التي يسعى الكائن الحي لتطمينها، فإذا ما فقد الإنسان شعوره بالأمن استحال العالم كله في نظره الى عالم من خوف ورهبة. وقد أشار لتلك الحقيقة (أبراهام ماسلو A. Maslow) في هرمه لتصنيف الحاجات الإنسانية [١٩].

ولا نجانب الواقع عندما نقرر أن الفساد والإرهاب وجهان لعملة واحدة ويشكلان دعامة اختلال المشهد الاجتماعي وهما آليتان من آليات الهدم والتخريب وإعاقة شروط التقدم وعمليات الاعمار والبناء والتنمية. فإذا كان الإرهاب يظهر سافرا في تهديد الأمن الفردي والاجتماعي فان الفساد يكمل مسار ذلك التهديد ويعمل بخبث من وراء حجاب.

ان النتيجة الطبيعية الناتجة عن شعور الأفراد بالظلم والخوف والتهميش هي التوتر والقلق وعدم الارتياح واختلال الاطمئنان النفسي والاجتماعي وعموما فان ظاهرة الفساد بجميع إشكالها وأنماطها ومظاهرها تحكمها مجموعة عوامل وأسباب متداخلة ومتفاعلة لا يمكن الفصل بينها إلا لأغراض تحليليه.

ويمكن ان نرد أسباب الفساد بشكل إجمالي بصرف النظر عن شكله إلى:

١- عوامل نفسيه ذاتية فردية (سيكولوجية) تعود إلى خلل وارتباك في بناء المنظومة القيمة للفرد.

٢- عوامل اجتماعية تعود الى اختلال واضطراب تنظيمي في مصفوفة الأنظمة الاجتماعية التي تتضمن مجموعة الأنساق السياسية والاقتصادية والثقافية او ظهور تناقض هيكلي بين الأهداف الثقافية للمجتمع والفرص البنائية المتاحة.

٣- عوامل قطاعيه تنظيمية ناتجة عن اضطراب الوسط او القطاع الذي تشيع فيه ظاهرة الفساد، او ناتجة عن اختلال أخلاقيات العمل في القطاع او اضطراب القيم الخاصة بذلك الوسط مثال ذلك القطاع الإداري المتمثل بالمؤسسة الإدارية إذا كان المقصود خللا إداريا ، او يرتبط بالنشاط الاقتصادي المتمثل بالقطاع الاقتصادي إذا كان الفساد اقتصادياً.. وهكذا.

٤- هذا إلى جانب وجود عوامل خارجية تعمل أو تساعد على تنمية الفساد وتشجيع مظاهره إلى جانب غياب ظواهر الشفافية والرقابة الخارجية والداخلية.

ان فشل النظام المؤسسي في السيطرة على نتائج الفساد والوقوف على أسبابه وآليات صيرورته يدلل على فشل النظام الاجتماعي في تحقيق التوازن وفشل في تحقيق المتطلبات الوظيفية للمجتمع وبما قد يؤدي الى سيادة مظاهر التفكك الاجتماعي في المجتمع وظهور إعراض حالة اختلال المعايير السلوكية (الانومي)، الأمر الذي يستدعي إيجاد أسلوب جديد للحياة واستبدال النظرة للحياة وتغيير العناصر القيادية والاداريه والسياسية التي وقفت عاجزة عن تشخيص أسباب الاضطراب ورسم العلاجات الناجعة.

ولعل أفضل علاج للسيطرة على ظواهر الفساد يتمثل باعتماد آليتي (المراقبة والمحاسبة) و(الثواب والعقاب).

وهكذا يبدو أن العلاقة بين الدولة ومفهوم المواطنة تعبير يرادف من حيث الدلالة والمعنى العلاقة بين الفرد والمجتمع ، كما إن الصلة بين المواطنة والفساد تترادف والصلة بين السلوك الصالح والسلوك الطالح.

فهل يمكن اعتبار ظواهر الفساد منظومة قيمية لسلوك طالح فيما تعد القيم الصالحة والسلوك الرشيد منظومة قيمية لسلوك المواطنة؟

وما هي درجة المقبولية الاجتماعية أو الرفض الاجتماعي لأي من قيم المنظومتين؟

بل كم أن الحياة الاجتماعية في واقعها بحاجة إلى بعض من مفردات قيم الشر والفساد والانحراف مادامت آلية التوازن القلق تتحكم بصيرورة الوجود؟

ربما نحن بحاجة للتعرف على ماهية العام والخاص من السلوك الاجتماعي وكيفية تناغمهما في الواقع الاجتماعي.

في إدراك العام والخاص وفي التأطير النظري للحدث في الواقع إن الواقع الإنساني للاجتماع البشري يظهر تداخل ما هو خاص بالعام، كما إن التركيب البنيوي للمجتمع البشري لا يشير إلى انفصام بين الفردي عن الجماعي، بل ان الحياة السياسية ذاتها نتاج انتقال الانفعالات الفردية إلى المواضيع العامه في مقابل انعكاس الوقائع السياسية على الادراكات الفردية . وهذا ما أشار إليه (لاسويل H.D.Laswell) في قراءته لانعكاس ما هو نفسي على الجماعي وما هو جماعي على النفسي. ولذا فانه من الصعوبة عمليا عزل النفسي عن الاجتماعي أو الخاص عن العام إلا لأغراض تحليلية شرط الالتزام بالمنهجية في التحليل واعتماد السبل والأدوات الملائمة.

يقول آرنولد هاوزر A.Hawzer في كتابه (فلسفة تاريخ الفن) ـ نحن نعيش في عصر التفسير السوسيولوجي لمنجزات الثقافة ـ لذا أرى لزاما علينا في البدء البحث عن إطار سوسيولوجي نؤطر به جهدنا النظري ونستند عليه في تفسير الحدث، ولاشك أن مثل هذا الإطار لابد أن يرتكز على واحدة من أفكار أو نظريات علم الاجتماع

لقد عرف (ماكس فيبر) علم الاجتماع Sociology بأنه الحقل الذي يهتم بالفهم التفسيري للفعل الاجتماعي، ورأى ان الفعل Action لا يصبح اجتماعيا ما لم يرتبط بالمعنى الذاتي لسلوك الآخرين ويكون موجها نحو سلوكهم.

ووفقا لتعريف فيبر لعلم الاجتماع وتعريفه للفعل الاجتماعي، وعودة للمقولة أعلاه، فان فهم السلوك

الاجتماعي او الظاهرة الاجتماعية لابد أن ينطلق من مستويين:

١- مستوى المعنى الذاتي للفعل عند الفاعل والذي يعتمد على فهم دوافع الفرد ونواياه واهتماماته والمعاني الذاتية التي يعطيها الفاعل لأفعاله والتي تكمن خلف سلوكه.

٢- ومستوى معنى الفعل في مستوى الإفراد الآخرين. وهذا المستوى يتطلب النظر الى النوايا والدوافع والأسباب والاهتمامات التي تكمن وراء سلوك الجماعة التي ينتمي إليها الفرد. (٢٠).

وتأسيسا على هذا المنظور نستطيع القول بان بناء الواقعة او الحقيقة الاجتماعية Social Fact وإدراك الحدث الاجتماعي، لابد أن يتضمن بالضرورة مستويين احدهما فردي ذاتي يربط بالفرد بذاته والأخر اجتماعي عام ذو صلة بالجماعة التي ينتمي لها الفرد او يرتبط بها.

ومادامت (المواطنة) أو علاقة الفرد بالدولة تتضمن جملة من الحقوق والواجبات فإنها في النهاية (إذا استبعدنا إبعادها الرمزية والثقافية) تترجم إلى أفعال وسلوكيات وواقعات اجتماعية، شأنها في ذلك شأن أي فعل من الأفعال الاجتماعية.

ولان ظواهر الفساد ومؤشراتها، ودلالات مفهوم المواطنة، انما هي في الواقع تعابير عن معاني وأفعال اجتماعيه تتوضح من خلال تلك الواقعات والأفعال السلوكية. فلابد من إخضاعها للنهج التحليلي وفهمها على وفق ما جاء في أعلاه. باعتبارها أفعالا اجتماعية (Social actions) تتضمن تبادلا للمعنى بين الإفراد وسلوكاً موجها نحو الآخرين.

وانطلاقا من أن الفرد في تعامله مع الآخرين هو الوحدة الاساسيه في التحليل السوسيولوجي.

وان سلوكه الاجتماعي يعد اصغر وحدة من وحدات الفعل الاجتماعي،فلابد ان يكون في سلوكه خاضعا لجملة من مؤثرات ذاتية وقيمة وبيئية. وهذا ما سيسمح لنا بفهمه وتحليله على وفق أفكار

(تالكوت بارسونز T. Parsons) في نظريته عن بنية الفعل الاجتماعي والتي بنيت على أساس الفهم الفيبري للواقعة أو الحدث الاجتماعي Fact Social . (٢١).

وفي الحقيقة، إن الواقعة أو الحادثة الاجتماعية وان كانت موجودة خارج ذوات الإفراد ومنفصلة عنهم إلا أنها تتأثر بهم وتمارس ضغطا عليهم لضبط سلوكهم في الوقت ذاته.

ومثل هذا النمط من التفكير تجده عند (إميل دوركهايم E.Durkhiem) عندما أشار إلى أن المؤسسات الاجتماعية تكون بمثابة حقائق تأسست من خلال الحياة الجمعية لأعضاء الجماعة نتيجة تفاعلهم المستمر مع بعضهم غير أنها تترجم وتفهم على أنها سلوك ومعتقدات.

ولاشك ان الإنسان بطبيعته يشكل رقماً صعب التطويع عندما يتحول نحو ما هو اجتماعي عام، ولذلك لابد إن تكون التغيرات المطلوبة اجتماعيا مفروضة عليه غالبا من فوق، وليست نتاج لمجرد كونه ميال للاجتماع مع بني جنسه، أو (لمجرد كونه مدني الطبع) فحسب فاجتماعية الإنسان ليست عملية غريزيه تحكمها مؤثرات بيولوجية فقط، بل لابد لتلك الاجتماعية من أن تؤهل سلوكياً وتمرر في وحدات أو مؤسسات البناء السلوكي، لكي يصار إلى تأهيل سلوك الفرد اجتماعيا في مؤسسات البناء السلوكي الأولية، كالأسرة وجماعات الإقران والجماعات القرابية، بغية توسيع مساحات حركتها الاجتماعية وإكسابها بعداً اجتماعياً عاماً أوسع وليكون الفرد في مستوى السلوك الاجتماعي العام ومن هنا فان وجود الدولة والمؤسسات الاجتماعية الثانوية أمر ضروري لضبط إيقاع السلوكيات العامة.

وفي الواقع فأن اجتماعية الإنسان نتاج معقد لعمليات إعادة صياغة وتطويع وإكساب وتعويد، ذلك أن الإنسان تركيب يجمع بين

الغريـــــزة Instinct والعـــــادة Habit ، حيـــث تمثـــل الغريـــزة التركيب البيولوجي له وتمثل العادة الوجه الثاني من ذلك التركيب، أي التوجه الاجتماعي له. وهذا عين ما رآه أفلاطون قبل أكثر من كذا إلف من السنين، ولذلك أيضا لابد من سلطة قوية تتحكم بالسلوك الإنساني الفـردي وتضـبط إيقـاع مـا هـو اجتماعي مشترك من ذلك السلوك، أما الدوله ومؤسساتها الفرعية فإنها تمثل بعداً تنظيمياً فوقياً يضبط ذلك السلوك ويمنحه صفة قانونيه من خلال ما يترتب على ذلك السلوك من مكافئات وجزاءات.

وعلـى هـذا فـان دراسـة الحدث الاجتماعي من خلال حدث اجتماعي آخر كما ذهب لذلك أميل دوركهـايم ومدرسـته الاجتماعيـة Durkhiemism، أو دراسـة الحـدث الاجتماعي من خلال حدث نفسي كمـا هـو الأمـر عنـد المدرسـة الفرو يديه، Fruedism، تفسير غير مقبول من الناحية الموضوعية، لان القاعـدة الـتي يبنـى عليهـا الفعـل الاجتمـاعي أو الحـدث الاجتمـاعي لابد ان تنطلق من تداخل الموضوعي بالـذاتي والخـاص بالعـام. بمعنـى ان تفسير الظاهرة الاجتماعية لا يكمن في حـدث اجتمـاعي آخـر ولا في حـدث نفسي، بل في التداخل والتناغم بين حـدث اجتمـاعي وحـدث نفسـي. وعلـى هـذا فـان الدولـة او التنظـيم السياسـي مـا هـي إلا شـكل تنظيمـي لسـلطة هـدفها التوفيـق بـين حـدثين وكبح جماح الانوات الفردية وضبط هارمونيه النغم الاجتماعي.

وإذا كـان بعـض مـن فقهـاء القانون الدستوري قد ميز بين الدولة القانونية والدولة البوليسية من حيث سيادة القانون وعلى أساس ان الحاكم في الدولـة القانونيـة يكـون مقيـدا مـن حيث الهـدف لان حريته في اتخاذ ما يـراه مشـروطة بتحقيـق مصـلحة الجماعـة لا مصـلحته الشخصـية (١)، فان للحاكم في الدولة سلطة تقديرية مطلقه في اتخاذ الإجراءات التي تحقق الصـالح العـام للجماعـة، لـذلك يعـد

الحاكم او السلطة السياسية هي القوة المحركة التي لا تنتظم بدونها صيرورة النظام وانتظام المجتمع أو سير العملية الاجتماعية والسياسية. أو اضطرابها وتفككها أو فسادها.(٢٢)

وعودة إلى أفكار(إميل دوركهايم ١٨٥٨-١٩١٧) لاستخلاص ما هو عام وما هو خاص منها سنجد أن دوركهايم قد اتخذ من التصورات الجماعية مفتاحا لتفسير الظواهر الاجتماعية متصوراً أن لكل مجتمع عقلا جمعياً ومتخذاً من الضمير أو الوجدان الجماعي conscience collective صوتاً يدوي في ضمائر الإفراد ويتحكم في سلوكهم ففي كتابه (الإشكال الأولية للحياة الدينية) أوضح (إميل دوركهايم) أن جذور إدراك ما هو (واقعي) ليست متأصلة في عقول الإفراد لكونهم إفراداً، بل إن ذلك الإدراك متأصل في البني الثقافية للمجتمعات او في البناءات الثقافية للجماعات المختلفة.

ولذا فان كل إشكال الواقع ما هي إلا تباينات نسبية واختلافات اجتماعية، وان أي شي، أو أي حدث، بل وأي شكل من إشكال الوجود - سواء كان موضوعيا أو غير موضوعي - لا يمكن أن يفهم ويصنف كذلك إلا من منظور الجماعة الاجتماعية المعينة ذاتها (٢٣).

وبطبيعة الحال فنحن لا نقصد بالإدراك هنا ذلك البعد الفردي الذاتي أو الخاص، بل نعني به البعد الموضوعي العام الذي يميز جماعة او ثقافة معينة عن غيرها. فمن وجهة نظر فلسفية بحته ميز الدكتور زكي نجيب محمود بين هيكل الإدراك أو إطاره وبين مضمونه آو فحواه، ذلك أن هيكل الإدراك الحسي لا يكون ذاتيا بل يكون عاما موضوعيا لأنه يشتمل على العلاقات المكانية والرمانية بين أجزاء الظاهرة المدركة (٢٤).

خلاصة القول أن لكل جماعة أو ثقافة إدراكا خاصاً للأشياء

والحوادث والوقائع، والذي قد يختلف عن إدراك جماعة او ثقافة أخرى ، وهذا يعني أن إدراك الحقائق والأفكار والمواضيع في بعدها النفسي الانثروبولوجي إنما يشير إلى اختلاف رؤى الثقافات أو الجماعات وتمايز في طبيعة ادراكاتها للمواضيع والمفاهيم والأشياء، كما يدل في ذات الوقت على أن أفراد عالم معين لا يستطيعون أن يفهموا عالما آخر إن كان مختلفا تماما عن عالمهم.

فالولاء مثلا مع انه مفهوم محدد برسم صلة الفرد بقوم أو بوطن، فانه يختلف في طبيعة إدراكه بين جماعة وأخرى، وربما يشير إلى معنىً مغاير في ثقافة مغايرة. لان الولاء في كينونته إنما يعبر عن ارتباط فكري طوعي بجماعة او بقوم او بمكان ووطن، لكنه اضعف بايدولوجيا في التعبير عن صلة الارتباط من مفهوم الانتماء الذي تتصاعد فيه نسبة اللحمة البايولوجيه.

وهكذا وعلى نفس المنوال يمكن التعامل مع المفاهيم الأخرى التي قد تختلف إدراكا بين ثقافة وأخرى لكونها نسبية الإدراك اجتماعيا ومتباينة في ردود الأفعال والوقع النفسي على الافراد والجماعات فضلا عن كونها مفاهيم نسبية خاضعة لإبعاد الزمان والمكان.

وقد أشارت (هلري بتمان) في بحث لها، لهذه الحقيقة عندما تحدثت عن مبدأ التعاطف الذي يعني إن البشر يشتركون جميعا في عدد كبير من المفاهيم ولكنهم يتمايزون عن بعضهم في الإدراك، ذلك أن للمفاهيم سمة وراثية يشترك فيها عدد كبير من الإفراد، غير ان طريقة إدراك تلك المفاهيم تتوافق والادراكات المحددة المتمايزة والتي تميز كل ثقافة عن الأخرى، فما هو مدرك على انه حسن او مقبول في مجتمع معين قد يكون عكس ذلك في مجتمع آخر او عند جماعة مختلفة. (٢٥).

فهل يختلف إدراك مفهوم الفساد او المواطنة بين جماعة وأخرى وبين عصر وآخر؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال، وقبل استعراض إطارنا المرجعي النظري في تحليل الواقعة الاجتماعية لابد أن نعرج على دلالات ما هو ذاتي خاص وما هو موضوعي عام، ونستطلع حدود الفصل بين ما هو سوسيولوجي اجتماعي وسيكولوجي نفسي.

لقد رفض (بالدوين J.M. Baldwin) - على سبيل المثال- الفصل بين النفسي والاجتماعي حين رأى أن تشكل الشعور بالأنا وتشكل الشعور الاجتماعي يتم على شكل متواز بواسطة تبادل الفعل ورد الفعل حيث تتشكل الأنا عن طريق استنساخ الآخر، لكن الفرد في ذات الوقت يسقط على الأشخاص الآخرين الحالات التي يشعرها داخل ذاته، وبالتالي سيعكس الجماعة في ذاته ولا تكون الجماعة حينها سوى شيوع الأفكار والمشاعر الفردية ، وعندها تكون جذور المؤسسات الاجتماعية (سيكولوجيه) الطابع، وبالمقابل تكون جذور الفرد (اجتماعيه).

أما (جارلس كولي Ch.H.Cooly ١٨٦٤- ١٩٢٩) فقد رفض وجهة نظر بالدوين حين تصدى للعلاقات بين ما هو فردي وما هو اجتماعي داعيا إلى تجاوز التناقض بين النزعة الفردية والنزعة الاجتماعية ومنتقدا النفسانية التي تجعل من وعي الذات الحدث الأول ومن المجتمع مجرد تكتل إفراد، ومنتقدا في الوقت ذاته النزعة الاجتماعية التي تحقق الوعي الاجتماعي خارج الإفراد، مضيفاً ان هذا الوعي موجود بالفعل، وخاصة في الجماعات الأولية، كالعائلة وجماعات الإقران وجماعات الجوار والجماعات الصغيرة الأخرى، لكن الوعي الجماعي يبقى دائما وعي الفرد الماثل في أشخاص ما وفي الواقع – كما يرى كولي – فان المجتمع وان كان مكون من إفراد لكنه أكثر من مجرد مجموع الإفراد وبالتالي فان الفرد يكون نتاج المجتمع مع انه يحصل على الحرية في

نفس الوقت الذي تنتشر فيه المجموعة، وهذه الحرية هي أساس التعاون بين البشر، ثم إن ٩ الفرد يصبح واعيا لذاته وقويا كلما يزداد المجتمع تطورا ففي بداية الأمر يكون الفرد منغمسا في الجماعة لدرجة ينسى فيها نفسه ويكون انتشار هذا الوعي عاملا على انتشار وقوة العلاقات الاجتماعية. (٢٦).

وعموما نستطيع الاستنتاج بانه كلما تغير المجتمع وازداد تطورا كلما أصبح الفرد أكثر وعياً وإدراكاً بذاته، وكلما انتشرت الفردية كلما ازدادت الحاجة وأصبح التعاون ممكنا.

وربما عثرنا على دعم لهذه الفكرة عند إميل دوركهايم الذي رأى أن تقسيم العمل في المجتمع الحديث يعد واحداً من الوسائل الضرورية للاستفادة من التطورات التقنية الحديثة ولتحقيق التكامل والتضامن بين أجزاء المجتمع المختلفة اعتمادا على المصالح والأهداف المشتركة، ذلك أن التضامن الالي الذي يعد من خواص المجتمعات التقليدية والبسيطة سيستبدل في المجتمعات الحديثه بتضامن عضوي يستند على آليات تقسيم العمل (٢٧)

وإذا كان غموض محاولتنا للتمييز بين الخاص والعام أو بين النفسي والاجتماعي مبهما لم يصيب الهدف بدقة عند القارئ الكريم – فمعذرة – كون ذلك الغموض إنما يعود في الحقيقة إلى تداخل حقول علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا. ومع ذلك فسنحاول مرة أخرى تجسير تلك الفجوة من خلال جهدنا التنظيري اللاحق وذلك بعد استعراض بعضا من الاقكار واللمحات التجسيريه لعدد من كبار العلماء، فقد شكل الحل (البنيوي) (كما قدمه الانثروبولوجي ليفي شتراوس L.Strauss ١٩١٨-) واحداً من المحاولات الفكرية التنظيرية لمد جسر بين السوسيولوجيا والتحليل النفسي، وذلك انطلاقاً من اعتبار كل ما هو

اجتماعي ليس جهداً بل نظاماً ورمزا من الرموز الثقافية او اللغويةً .

لقد استند شتراوس في تجسير الفجوة ومد هذا الجسر الفكري على آراء (مارسيل موس .L Mauss) التي ذهب بها إلى أن (من طبيعة المجتمع أن يعبر عن ذاته رمزياً في عاداته وفي مؤسساته).

وقد أضافت محاولة(اريك فروم E.Fromm)للتقريب بين الماركسية والتحليل النفسي صعوبات جديدة في هذا المجال مع إنها تعد واحدة من المحاولات الرائدة لتجسير الفجوة بين النفسي والاجتماعي[٢٨].

وفي الواقع فان التقاطع بين التحليل النفسي والسوسيولوجيا إنما يرتبط غالبا بإسهامات كل من فرويد ودوركهليم في فترة كانت فيها الفرويديه السايكولوجيه والسوسيولوجيه الدوركايميه المحوران المحددان للحدث الاجتماعي، ولذلك يتوجب على علم الاجتماع المعاصر إعادة صياغة الفهم السوسيولوجي على نحو معاصر دون تجاوز الإبعاد السايكولوجيه ودون المرور بالخطأ الفرويدي الذي انطلق من تحليل التجربة الإنسانية دون مراعاة اختلاف المتغيرات الثقافية في التحليل النفسي. فعلم الاجتماع الحديث بدء بدخول مرحلة الاجتماع الافتراضي والفضاء (السايبيري Cyber) [٢٩].

وهكذا فإننا نستطيع القول أن كل التوجهات التي اجتهدت في تفسير الحدث الاجتماعي تفسيراً أحادي الجانب او استناداً على صيغة واحدة أنما كانت تفتقر للدقة في النتائج لأنها لم تستطع تغطية الحقيقة كاملة، وبناءً على ما تم استعراضه من أفكار وتنظيرات نستطيع القول أن القيم Values هي التي تشكل العالم الموضوعي العام وتتحكم به، في حين تؤطر المواقف Situations وتشكل العالم الذاتي والخاص.

ترى أي الحدثين أو الظاهرتين (الفساد أم الموطنة) نعده قيمةً وأي منهما يمكن أن نعده موقفاً؟ سؤال للجميع.

وعوداً على بدء، واسترجاعا لما بدءنا فيه بحثنا بالإشارة إلى أن الأهمية العلمية لأي بحث سوسيولوجي لا تكمن في الحقائق ذاتها ولكنها تكمن في المعاني التي تشير إليها تلك الحقائق، فإننا سنبتعد – وقد ابتعدنا – قدر المستطاع عن النمط الكلاسيكي للبحوث في معالجة مفردات ومفاهيم الفساد والمواطنة على نحو تقليدي، مجتهدين في تفسير تلك الظواهر في ضوء معانيها ودلالاتها الاجتماعية والنفسية من خلال التمييز بين الاجتماعي العام والفردي الخاص في إطار السياق المجتمعي مع الإقرار المسبق ليس بتداخل المفهومين في التجربة الحياتية فحسب، بل وبتكامل الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها ذلك التداخل للبناء الاجتماعي في المجتمع.

وبكلام آخر فإننا سنتعامل - وقد تعاملنا – مع تلك المفاهيم أو المفردات كظواهر اجتماعيه متقاطعة ولكنها في ذات الوقت تتساند في بعض مفرداتها على نحو ما لأداء وظيفة اجتماعيه في المجتمع، منطلقين في هذا الفهم من فرضية افترضناها بناءاً على حقيقة علميه ترى أن حقائق (الكون والحياة والمجتمع والإنسان) ظواهر مترابطة تستند في ميكانزمات اداءات وظائفها (بنيوياً ووظيفياً) على آلية (التوازن القلق Problematic Equilibrium). ومثل هذه الآلية تتطلب اجتماع الضدين في نسق واحد مع تقاطعهما في الاداءات في بعض الأحيان، ولكن (إلى حد ما).

فهناك في جوهرالاشياء والحقائق وفي تكوين المادة والحياة امرأ ناقصاً على الدوام، يبحث عن الكمال ويدفع نحو التغير ويطلب البحث عن الأسباب.

أضف لذلك إن هناك إشارات سوسيولوجية قدمها لنا روبرت مرتن (R.Merton) عن الوظائف الكامنة للظواهر الاجتماعية، ومما لا يقع تتبعه ضمن نطاق جهدنا الحالي ودون أن نتجاوز فكرتنا الأساسية وانتقادنا لنظرية بارسونز في صيغتها الاساسيه، فان ما قدمه (تالكوت

بارسونزT.Parsons) في نظرية الفعل الاجتماعي وتصوراته النظرية عن الأنساق الفرعية لنسق الفعل في مستوياته التجريدية الثلاثة، والتي ستشكل قاعدة لإطارنا المرجعي في التحليل، تعد بحق واحدة من الإسهامات الرائدة في مجالات تقليص الفجوة بين السوسيولوجي والسيكولوجي من خلال نسق التكيف (النسق العضوي) الذي عده بارسونز نظاما سيكولوجيا [٣٠].

وهكذا سيكون إطارنا المرجعي في نقد النظرية البارسونية واقتراح نسق إضافي خامس يضاف لمنظومة الفعل (Action System) التي جاء بها بارسونز، حلاً مرجعياً نستقرىء من خلاله إشكالية الدولة والسلطة او العام والخاص او إشكالية النفسي والاجتماعي. حيث سنفترض أن الدولة تشكل نسقا رئيساً من انساق الفعل ومستوى مجتمعياً عاما للتحليل يتضمن أربعة إبعاد هي (النسق البيئي، النسق السلطوي، النسق الرعوي، والنسق القيمي) فيما يقابل عند بارسونز (نسق الاقتصاد، نسق السياسة، نسق الروابط الاجتماعية ونسق التنشئة الاجتماعية) .

وقد أضفنا نسقا فرعياً خامساً يتوسط الأنساق الأربعة أسميناه (نسق الظل،أو النسق الباثولوجي) ليقابل ويمثل ظواهر الفساد والانحراف في المجتمع.

ان هذا النسق الفرعي الخامس (الباثولوجي أو الظل , Metabolism Shadow) إنما يمثل حالات الاضطراب والتعويق الوظيفي المجتمعي والذي سيكون مستودعاً لكل إشكاليات الاحتقان والاضطراب الناشئة عن إفرازات اداءات الأنساق الأربعة الاساسيه المكونة للنسق العام أو نسق الدولة – كما افترضنا- وقد اسمينا هذا النسق الخامس (نسق الظل أو النسق الباثولوجي) لأنه نسق غير شرعي يمثل حالات التوتر والإحباط والفشل او (الفساد) الناتجة عن حركة الأنساق الفرعية المكونة للنسق الأساسي (نسق الدولة) أو الناتجة عن عدم التوافق في

الاداءات، ولكنه قد يتحول إلى نسق أساسي في المنظومة إذا تصاعدت حدة التوترات والانكسارات في المجتمع وأصبحت قيم الفساد هي الغالبة وتتمتع بدرجة عالية من المقبولة السلوكية، وتلك حالة غالباً ما تظهر عند انهيار السلطة الحكومية الضابطة مع انحلال أو تفكك القيم الاخلاقيه في المجتمع، أو في حالة التغيرات السريعة والمفاجئه أو غير المتوقعة.

إن هذا النسق الفرعي الخامس (النسق الباثولوجي أو نسق الفساد) يستمد قدراته التنظيمية في الوجود الاجتماعي والمجتمعي ومتطلباته الوظيفية من الأنساق الفرعية الأربعة باعتبارها بيئة مولدة لحالات الإحباط والفشل وحاضنة لنسق الظل.

فمن المعلوم – واستناداً إلى نظرية بارسونز – أن لكل نسق من الأنساق بيئة تمثلها الأنساق الأخرى. لقد افترضنا أن نسق الدولة يتكون من أربعة انساق فرعية أساسية ونسق وسطي خامس – وهي كما اشرنا في أدناه –

(النسق البيئي A : فيما يقابل النسق العضوي أو وظيفة التكيف أ و مستوى الاقتصاد حسب نظرية بارسونز، ويتحرك هذا النسق بموجب اجتهادنا بين قطبين هما الوطن أو الأمة)

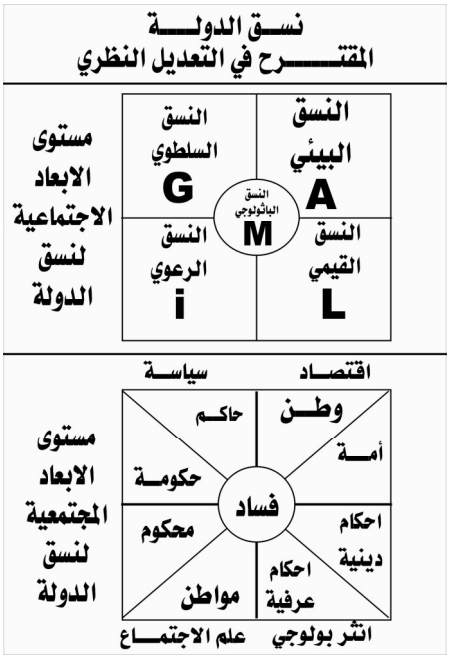
(النسق السلطوي G: فيما يقابل نسق الشخصية او وظيفة تحقيق الهدف ومستوى السياسة حسب نظرية بارسونز، ويتحرك هذا النسق حسب اجتهادنا بين قطبين هما الحاكم أو الحكومة (النسق الرعوي I : فيما يقابل النسق الاجتماعي او وظيفة التكامل ومستوى العلاقات الاجتماعية عند بارسونز، فيما يتحرك بموجب قناعتنا بين قطبين هما(المحكوم و المواطن).

(النسق القيمي L : فيما يقابل النسق الثقافي او وظيفة الكمون ومستوى القيم والتنشئة الاجتماعية عند بارسونز، فيما يتحرك حسب تصورنا لنسق الدولة بين قطبين هما الأحكام الدينية أو الأحكام العرفية).

(النسق الباثولوجي M : وهو موضع التعديل، كما ارتأينا، حيث يمثل هذا النسق وظيفة امتصاص أو استيعاب ظواهر الاحتقان والتوتر في التنظيم الاجتماعي أو ظواهر الفساد في تنظيمات الدولة).

وهذا النسق هو أكثر الأنساق دوراً وأهمية لأنه يؤدي دور الحفاظ على آلية التوازن القلق، عن طريق امتصاص الحد المقبول من ظواهر الاضطراب والانحراف او الفساد ، بيد انه قد يتحول إلى آفة أو سرطان اجتماعي وثقافي يخل بانتظام الموازين إن زادت فاعليته فوق متطلبات، أو فوق مستوى الحفاظ على آلية التوازن غير المستقر بمعنى ان إفرازات الأنساق الأخرى من الظواهر الباثولوجية قد فاقت قدرة هذا النسق على الاستيعاب، الأمر الذي يستتبعه حصول توتر عنيف او تغير جوهري في المفاهيم والأعراف المادية والمعنوية ولشكل الدولة والواقع الاجتماعي والثقافي، بمعنى أن التنظيمات الشكلية وغير الشكلية للدولة والمجتمع وآليات اداءاتها قد تبدلت نحو نمط مغاير، ولم تعد المعايير السابقة قادرة على الضبط.

ولعل الترسيمات التالية أوضح في إجمال ما قصدناه .



قائمة المصادر و المراجع

١- متعب مناف جاسم، تاريخ الفكر الاجتماعي، جامعة بغداد، كلية الآداب،١٩٩٢ ، ص ص ٧٠-٧٣.

٢- أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، ص ص ١٣٧-١٤١.

٣- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية،ترجمة فاضل جتكر، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦،صص ٩٦-١٠٠.

٤- نيقولو ميكافللي، الأمير، منشورات دار الآفاق الجديدة في بيروت ومكتبة التحرير بغداد،تعريب خيري حماد، ١٩٨٨، الصفحات ٢٦٤،٢٢٦-٢٦٥.

٥- هنري لوفيغر، ماركس وعلم الاجتماع،ترجمة بدر الدين الرفاعي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧١، صص ١٢٩-١٤١.

٦- محمد علي محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار الجامعة المصرية، الجزء الاول،الإسكندرية، ١٩٧٥،صص ٢١٥-٢٣١.

٧- هاني فحص، الدولة ضرورة اجتماع،مجلة الإسلام والديمقراطية، العدد الرابع، السنة الأولى، كانون اول ٢٠٠٣، ص ص ٨١-٨٦.

٨- محمود محمد سلمان، الماوردي والاجتماع السياسي، بيت الحكمة، بغداد،٢٠٠١، الفصل الخامس وصفحات متفرقة.
وانظر كذلك ابو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. وكذلك كتاب أدب الدين والدنيا.

٩- هاني فحص، مصدر سابق، هامش ص ٨٦ .

١٠- لاهاي عبد الحسين، الملامح الاجتماعية في اعمال عدد من الفلاسفة المسلمين،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٦،ص٤٢-١٣٠. وانظر كذلك: أبو نصر الفارابي،آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ،١٩٥٩.

١١- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، صص ١٧٠ و٢٠٨.

١٢- رائد جبار كاظم، الإنسان في الفكر العربي والإسلامي المعاصر: محمد باقر الصدر أنموذجاً، بيت الحكمة، بغداد،٢٠٠٩، صص ٢٨٠-٢٨١.
وانظر كذلك: وقائع المؤتمر العلمي السنوي الأول حول السيد الشهيد الصدر، المنتدى الوطني لأبحاث الفكر والثقافة، النجف

الاشرف، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت،٢٠٠٤.
١٣-برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٤،ص ١٦٦.
١٤-مجموعة باحثين، مفهوم المواطنة: محاولة للتحول من الشخصانية إلى المواطنة، مركز مدارك للبحوث والدراسات، بغداد ٢٠٠٨، ص ١٥.
١٥- حسين درويش العادلي، المواطنة، سلسلة كتاب الصباح الثقافي، بغداد ،٢٠٠٧، ص ١٣.
١٦- مجموعة باحثين، مركز مدارك، مصدر سابق، الصفحات ٥٣ ٦٥ ٦٧.
١٧- محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب الحديث، الكويت، ١٩٨٧، ص ٥٨٣. وانظر كذلك: دار المشرق، المنجد في اللغة والإعلام، بيروت،١٩٨٦، ص ٣٩١.
١٨-عماد صلاح عبد الرزاق الشيخ داوود، الفساد السياسي، موقع الحضارية، ٢٠٠٨/١٢/١٤.
١٩- انظر: B.R.Hergenhahn, An introduction to theories of personality, Prentice-Hall,Inc,Englewood,1980 ,pp 329---f
٢٠- Aron Raymond ,Main current in sociological thought , Anchor books, 1970 ,p 276 (translated)
٢١- لمعرفة المزيد عن نظرية تالكوت بارسونز انظر: محمد عوض عبد السلام، الفعل الاجتماعي عند تالكوت بارسونز،دار المطبوعات الجديدة، الإسكندرية،١٩٨٦.
٢٢-محمد عاطف البنا، الوسيط في النظم السياسية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٩٦.
٢٣- عبد الجليل الطاهر، مسيرة المجتمع، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٥، صص ٢٦٥-٢٦٧.
٢٤- زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٨٠، بدون دار نشر، ص ٢٢٦.
٢٥- كارمن غودن، الفلسفة والانثروبولوجيا واللسانيات في الترجمة، ترجمة مجيد الماشطه، مجلة دراسات الترجمة، العدد الاول، السنة الثامنة، بيت الحكمة، بغداد،٢٠٠٧ ،ص ٥-١٢.
٢٦- روجيه باستيد، السوسيولوجيا والتحليل النفسي، ترجمة وجيه البعيني، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٨،صص ١٣٠-١٣٦.
٢٧- Pauline Bart and Linda Frankel ,,The student sociologist's :Hand book ,, Silver Burdett co. 2nd edition ,1976, p6
٢٨- راجع اريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.

٢٩- انظر علي محمد رحومه، علم الاجتماع الآلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨.

٣٠ – راجع نظرية تالكوت بارسونز تفصيلاً في: جي روشيه، علم الاجتماع الأمريكي: دراسة لأعمال تالكوت بارسونز، دار المعارف بمصر، ١٩٨١، مترجم.

وانظر تعديلنا المقترح على نظرية بارسونز المنشور في مجلة مدارك:

كامل جاسم المراياتي، تحليل الفعل الاجتماعي وبدائل اتخاذ القرار، مجلة مدارك، العددان التاسع والعاشر، مركز مدارك للبحوث والدراسات، بغداد ، ٢٠٠٩ ، ص ص ١٦٧-٢٢٢.