Al-Azhār

Volume 8, Issue 1 (Jan-June, 2022)

ISSN (Print): 2519-6707

Issue: http://www.al-azhaar.org/index.php/alazhar/issue/view/18

URL: http://www.al-azhaar.org/index.php/alazhar/article/view/335

Article DOI: https://doi.org/10.46896/alazhr.v8i01.335

Title Political Corruption: It's Concept, Types and Combating in Islamic Law :(Analytical Study)

Author (s): Usama Bin Sultan Aziz and Dr. Atta Ullah Faizi

Received on: 26 June, 2021

Accepted on: 27 May, 2022

Published on: 25 June, 2022

Citation: Usama Bin Sultan Aziz and Dr. Atta Ullah Faizi, "Construction: Political Corruption: It's Concept, Types and Combating in Islamic Law : (Analytical Study)," Al-Azhār: 8 no, 1 (2022): 115-145

Publisher: The University of Agriculture Peshawar

Click here for more

الفساد السياسي: مفهومه وصوره ومكافحته فى الفقه الإسلامي (دراسة تحليلية)

Political Corruption: It's Concept, Types and Combating in Islamic Law (Analytical Study)

*أسامة بن سلطان عزيز

**الدكتور عطاء الله فيضي

Abstract

Political corruption has been received great attention in researches related to man-made legislation, due to its great danger and serious impact in creating other forms of corruption such as administrative and financial coruuptions. Since Islamic law meets the needs of every age, it is important and necessary to study the means and policy of combating political corruption in Islamic law. The main distinguished point of Islamic law in this regard is that it puts a special concept of political corruption and sets a clear criterion for its nature. It also laid down provisions to control and eliminate political corruption, and these provisions are of two types: first of them is in the shape of general priciples, rules and purposes of Sharia, and the second is special provisions. This study focuses on explaining the concept of polictical corruption in detail with some of its contemporary kinds and methods, also it focuses more on the first type of the provisions, because it absorbs many details in this regards and makes clear the features of the Islamic Sharia approach to combating political corruption.

Keywords: Corruption, Politics, Islamic law.

*طالب مرحلة الدكتوراه، كلية الشريعة والقانون، بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد

**أستاذ ورئيس كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه. وبعد:

أولا- التعريف بالموضوع وأهمية دراسته:

إن الشريعة الإسلامية منزلة من رب السموات والأرض جلبا لمصلحة العباد في الدنيا والآخرة، ودفعا للمفاسد عنهم. ومن المعلوم أن المفاسد ليست محدودة في مجال معين من مجالات الحياة الإنسانية، بل يمتد اتصالها بالمجال العقدي والاقتصادي والسياسي وغيرها، كما أنها ليست محدودة في صور معينة، بل لها صور وأساليب متعددة. إلا أن بعض أنواعها يعتبر من أخطرها وأكثرها إضرارا بالمجتمع، والفساد السياسي أحد تلك الأنواع، وهو ما يتصل بأمور الحكم والنظام السياسي، ولا شك أن الفساد في هذا المجال يؤثر سلبا في مختلف نواحي الحياة الإنسانية، ويمهد بيئة آمنة لكثير من أنواع الفساد الأخرى من الفساد الإداري والفساد المالي والفساد العقدي وغير ذلك، لكونه مهيمنا على كل مؤسسات الدولة وشؤونها.

ومن الملاحظ في أوضاع دول العالم، أن كثيرا من المشاكل التي تعاني منها الدول، مردها إلى وجود الفساد السياسي في البلاد، ولذلك أصبح هذا النوع من الفساد مشكلة العصر رغم وجود جهود تشريعية في سبيل مكافحته والقضاء عليه. ولعل من أهم أسباب ذلك عدم اللجوء إلى أحكام الشريعة الإسلامية عند وضع التشريعات كما هو اللازم.

والناظر في أحكام الشريعة الإسلامية يجد بأنها وضعت مبادئ عامة وكذلك أحكام جزئية في سبيل مكافحة الفساد السياسي، وأن مكافحته من مقاصدها الأصلية الثابتة، بل وقد أثبتت تمييزها عن التشريعات الوضعية بكثير من الميزات الإيجابية في هذا المجال، ويبدأ هذا التمييز من تحديد مفهوم الفساد السياسي في الفقه الإسلامي، ثم يمتد أثر ذلك إلى أحكامه وتدابير مكافحته. ورغم ذلك، لم ينل هذا الموضوع اهتماما كافيا من قبل الباحثين، بل يحتاج إلى مزيد من الدراسات في ضوء أحكام الفقه الإسلامي مراعيا مقتضيات العصر.

ومن المسائل التي تجدر بالبحث عند دراسة هذا الموضوع، بيان مفهوم الفساد السياسي في الفقه الإسلامي وتأصيل ذلك في ضوء النصوص وأقوال الفقهاء؛ فإن الفقه الإسلامي ينظر إلى الفساد السياسي من منظور خاص يحدد بذلك مفهومه المتميز عن مفهومه فيما هو متداول بين الناس في العصر الحاضر. فإن من الملاحظ اليوم بأنه قد يكون أمرا ما يعتبر فسادا في الشريعة الإسلامية ولا يكون كذلك في أعراف بعض المجتمعات. ولا شك أن المفهوم المتميز للفساد السياسي يقتضي أحكاما متميزة لمكافحته.

ثانيا- إشكالية الدراسة:

تلخص الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة فيما يأتي:

"ما هي نظرة الشريعة الإسلامية إلى الفساد السياسي كمصطلح معاصر وما هي ميزاتها؟ وما هي المبادئ والأحكام لمكافحة الفساد السياسي في الفقه الإسلامي؟".

وستعالج الإشكالية المذكورة من خلال البحث عن إجابات بعض التساؤلات، منها ما يأتي:

ما المراد بالفساد في الشريعة الإسلامية؟

ما مفهوم الفساد السياسي عن الفقهاء المسلمين؟

هل يوجد تمييز في مفهوم مصطلح "الفساد السياسي" بين استعماله الفقهي وبين استعماله المعاصر؟

ما دور مقاصد الشريعة في مكافحة الفساد السياسي والسيطرة عليه؟

ما هي الاحكام والتدابير الوقائية لجرائم الفساد السياسي في الفقه الإسلامي؟

ثالثا- فرضية الدراسة:

يقوم البحث على الفرضية الآتية:

من أهم أسباب كثرة انتشار الفساد السياسي، الخلل في آليات مكافحته، وقد قدمت الشريعة الإسلامية معالجة هذه المشكلة بصورة أساسية.

رابعا- هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى الفحص في الفرضية التي تقوم بها، وبناء على ذلك، فإن ملخص هدفها: تجلية مفهوم الفساد السياسي في الفقه الإسلامي ووضع معالمه في تعريف منضبط، وبيان أهم صوره وأساليبه. والتعريف على أهم المبادئ والأحكام الشريعة المتعلقة بمكافحة هذا النوع من الفساد والسيطرة عليه.

خامسا- منهج الدراسة:

نظرا لطبيعة الموضوع، اتبعت في هذه الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي؛ مع مراعاة أصول البحث العلمي المعروفة في الدراسات الإسلامية. وقد حاولت –حسب المستطاع- بيان المذاهب الأربعة (المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) في المسائل المختلف فيها بين الفقهاء.

سادسا- خطة الدراسة:

تحتوي هذه الدراسة على مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم الفساد السياسي وصوره. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الفساد السياسي.

المطلب الثاني: صور الفساد السياسي.

المطلب الثالث: آثار الفساد السياسي.

المبحث الثاني: مكافحة الفساد السياسي. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المبادئ العامة.

المطلب الثاني: الأحكام الجزئية.

سابعا- الخاتمة: وقد خصصت لأهم النقاط.

وفي الأخير، إنه عمل إنساني متواضع، لا يخلو من نقص أو خطأ، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن الشيطان، والله ورسوله منه بريء. أسأل الله تعالى أن يتقبل مني، إنه هو السميع العليم.

المبحث الأول: مفهوم الفساد السياسي وصوره وآثاره

المطلب الأول: مفهوم الفساد السياسي

الفرع الأول: الفساد لغة واصطلاحا

يستعمل لفظ "الفساد" لغة في معاني عدة: كالتلف، والخلل، والاضطراب، إلا أن كل تلك المعاني تفيد أن الفساد "خروج الشيء عن الاعتدال" أو "خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعا به".[1]

وفي اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية يطلق لفظ الفساد ومشتقاته على المفهومين: أحدهما يفيد معنا عاما، والآخر يفيد معنا خاصا.

أما المعنى العام للفساد عندهم: فقد عرفوه بتعريفات عامة تجمع كل المحرمات والمنهيات شرعا. وفيما يلي ذكر بعض تلك التعريفات على سبيل المثال:

الفساد عبارة عن: جميع المكروهات والمحرمات شرعا. وهذا ما يستفاد من كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام (ت660هـ) حيث قال: "المفاسد نوعان: مفاسد المكروهات، ومفاسد المحرمات"[(2)].

وهو عند ابن تيمية (ت728هـ) لفظ عام يشمل جميع الشر، حيث قال: "إذا أطلق الصلاح تناول جميع الخير، وكذلك الفساد يتناول جميع الشر"[(3)].

وقال الشوكاني (ت1250هـ): "كل ما خالف الصلاح شرعا أو عقلا فهو فساد".[(4)]

وعلماء الأصول يطلقون لفظ الفساد والمفسدة ويقصدون به "مخالفة مقاصد الشريعة". ويكتفى في ذلك بقول الإمام الغزالي (ت505هـ) ε حيث يقول: "ومقصود الشارع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة"[(5)].

أما المفهوم الخاص للفساد عند علماء الشريعة: فيرى الأصوليون الأحناف —خلافا للجمهور- أن الفساد قسم ثالث بين الصحة والبطلان في باب المعاملات. فالفاسد عند الأحناف: "ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه".[(6)] وهذا المفهوم الخاص يرجع في النهاية إلى المفهوم العام للفساد، وهو مخالفة قصد الشارع؛ فإن وصف الصحة والفساد في المعاملات يرجع إلى مدى استيفاءه لمقاصد الشريعة[(7)].

والخلاصة أن مصطلح "الفساد" من منظور الشريعة الإسلامية لفظ عام، يعبر به عن كل أمر يخالف مقاصد الشريعة، مهما كانت صورته.

الفرع الثاني: السياسة لغة واصطلاحا.

"السياسة" لغة مصدر من "ساس"، يقال: ساس الناس سياسة، أي تولى رياستهم وقيادتهم[8]. وهي في الاصطلاح المعاصر عبارة عن: "رعاية الشؤون داخليا وخارجيا، وتكون من قبل الدولة والأمة، فالدولة هي التي تباشر الرعاية عمليا، والأمة هي التي تقوم بمحاسبة الدولة"[9].

وفي اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية، تستعمل السياسة لإفادة عدة مفاهيم، ويمكن أن تقسم إلى: معنى عام، ومعنى خاص، ومعنى أخص، كما يلي:

أما المعنى العام لمصطلح السياسية فيفيد بأنها: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنْجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء والسلاطين والملوك والعلماء". وعلى هذا التعريف يدخل في السياسة جميع ما شرعه الله لعباده من الأحكام الشرعية.[10]

وأما المعنى الخاص للسياسة فيفيد بأنه يراد بها جميع ما شرعه الله لعباده، بل يقتصر المراد بها على الأحكام المتعلقة بالدولة والشؤون العامة. أو بعبارة أخرى: ما يتعلق منها بالملوك ورؤساء البلد. وهذا المعنى هو المقصود في هذه الدراسة. وبهذا الاعتبار تعرف السياسة الشرعية بأنها: "هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة"[11].

وهناك معنى أخص للسياسة عند الفقهاء، حيث يطلقونها على العقوبة الزاجرة التي لم ينص عليها، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق إذا تكرر منهم ذلك: حَلّ قتلُهم سياسة[12].

الفرع الثالث: مفهوم الفساد السياسي في الاصطلاح المعاصر.

قبل أن يتناول تعريف الفساد السياسي في الفقه الإسلامي، ينبغي أن يذكر تعريفه أو مفهومه في الاصطلاح المعاصر، لكي يتضح ميزات المفهوم الشرعي لهذا المصطلح وأهم خصائصه. فأقول:

يعرف الفساد السياسي في الاصطلاح المعاصر بعدة تعريفات متقاربة، أختار منها أدقها وأجمعها:

هو "فساد طبقة الساسة والحكام حين يقومون بالتواطؤ باستغلال النفوذ السياسي لتوجيه القرارات والسياسات والتشريعات؛ لتحقيق مصالح خاصة بهذه الطبقة أو أحد أطرافها أو الموالين لها"[13].

أو هو "إساءة استخدام السلطة السياسية لتحقيق مكاسب خاصة بهدف الحفاظ على المكانة في السلطة وتعزيزها، أو لإثراء الذات، أو كليهما"[14].

وقد ورد في "تقرير الفساد العالمي" المخصص للفساد السياسي –المنشور من قبل المنظمة الشفافية العالمية– بأن الفساد السياسي هو: "إساءة استغلال السلطة من قبل القادة السياسيين لمصلحة خاصة، استحصالا على مزيد من القوة السياسية أو الثروة"[15].

يتضح من هذه التعريفات، أنه ينسب الفساد السياسي في الاصطلاح المعاصر إلى أولئك الذين يتولون عملية صنع القرارات السياسية الخاصة بالقوانين التشريعات، وتخصيص الموارد الأساسية للدولة. وليس من الضروري في الفساد السياسي —حسب المفهوم المعاصر– التورط في الاستيلاء على الثروة، بل قد يتكون في صورة المتاجرة بالنفوذ أو الحصول على الامتيازات التي تسمم السياسة وتهدد الديموقراطية.

فمن مظاهره: شراء الأصوات، وتزوير الانتخابات، والقيام بحملات سياسية وتمويل الأحزاب بصورة غير قانونية، وسوء استخدام الممتلكات العامة في العملية السياسية[16] ونحو ذلك من الممارسات غير المشروعة التي يستغل فيها النفوذ السياسي.

الفرع الرابع: مفهوم الفساد السياسي في الفقه الإسلامي.

بعد بيان التعريفات الجزئية لكل من "الفساد" و"السياسة" عند علماء اللغة وعلماء الشريعة، نقترب من معالم تعريف الفساد السياسي كمصطلح مركب، وينبغي أن يمهد لذلك ببيان بعض النقاط المهمة الآتية: بناء على تعريف الفساد المذكور آنفا، يمكن القول بأن الفساد السياسي هو كل ما فيه إخلال بالسياسة الشرعية سواء أكان ذلك لاستجلاب منفعة سياسية أو غير سياسية، من منفعة مالية وما يشبهها. وإن السياسة الشرعية هي السياسة العادلة، وتعتبر السياسة عادلة إذا كانت مبنية على أساسين: أولهما أداء الأمانات وثانيهما الحكم بالعدل. قال ابن فرحون (ت799هـ) في وصف السياسة العادلة: إنها "تُخرج الحقَّ من الظالم وتدفع كثيرا من المظالم، وتَرَدَع أهل الفساد، ويُتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها"[(17)].

فالفساد السياسي في الشريعة الإسلامية عبارة عن الانحراف عن مقاصد الشريعة خاصة في ممارسة الحاكم للولاية العامة المتعلقة بتدبير شؤون الأمة داخليا وخارجيا (الولاية الكبرى)، لجلب منفعة خاصة. وذلك لأن جميع الولايات العامة في الشريعة "ولايات دينية ومناصب شرعية، فهي أمانة عند أصحابها ليمارسوها وفق أصول الشريعة، ولا على حسب أهوائهم. فمن عدل في ولاية من هذه الولايات، وساسها بعلم وعدل، وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار العادلين، ومن حكم فيها بجهل وظلم، فهو من الظالمين المعتدين"[(18)].

إن للرعية أو المحكومين –أيضا– دور في تدبير بعض الأمور المتعلقة بالشؤون العامة، وذلك في صورة قيامهم بنصيحة الحاكم وتقويم أفعاله ومحاسبته، وطاعتهم ونصرتهم له في البر والعدل، وعدم نصرتهم وطاعتهم له في الإثم والظلم. فقد يكون للشعب أو الرعية –أيضا– دور في إيجاد أو تسبب الفساد السياسي، إذا قلعوا عن وظائفهم وواجباتهم المذكورة تجاه حكامهم.

لا يلزم في تسبب الفساد السياسي من قبل الشعب أن يكون بدافع منفعة خاصة، بل قد يكون لأجل الإهمال وعدم الاحساس بالمسؤولية أو قد يكون الباعث عليه هو الأمر الجماعي، وذلك مثل الفساد

السياسي الذي يرتكبه "البغاة". أما الفساد السياسي الذي يقوم به الحكام والرؤساء، فيلاحظ أنه في أغلب الأحيان يلزم فيه استهداف منفعة خاصة. ولعل –والله أعلم– هذه المنفعة المستهدفة من قبل الحكام تندرج تحت مراد كلمة "العلو" الواردة في قول الله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾[19] فإن الذين يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض هم الملوك والرؤساء المفسدون، وأما الذين يريدون الفساد بلا علو، فهم المجرمون من سفلة الناس[20].

وفي ضوء ما تقدم، يمكن أن يعرف الفساد السياسي في مفهومه الشرعي بأنه:

"الإخلال بالسياسة في تدبير شؤون الأمة من قبل الحاكم بمخالفة مقاصد الشريعة الإسلامية واقعا أو مآلا، لجلب منفعة خاصة، أو إخلال المحكومين بواجبهم الشرعي تجاه تصرفات الحاكم".

يدخل في هذا التعريف كل فعل أو كف يؤثر سلبا على الشؤون السياسية، مما يقوم به الحكام كرؤساء الدول أو مما يقوم به الأحزاب السياسية أو الشعب، كما لا مانع من أن يدخل فيه فساد المنظمات الدولة التي تتصرف في شؤون العلاقات الدولية.

المطلب الثاني: صور الفساد السياسي في الفقه الإسلامي.

عند النظر في التعريف المذكور، يتضح بأن الفساد السياسي في الفقه الإسلامي يشمل صور متعددة من أفعال كل من الحكام والسياسيين والشعب، وفي ما يلي بعض منها:

الفرع الأول: صور الفساد السياسي المتعلق بأفعال الحكام.

لهذا النوع من الفساد صور وآليات كثيرة، بحيث قد يصعب حصرها في عدد محدد، وهي في الجملة تشمل: كل ما يخل بمسؤوليات الحاكم ومهامه الشرعية. وهذه المهام مذكورة في كتب الفقه، من حفظ الدين، وإقامة العدل، وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام، وتقدير العطايا من بيت المال، وجباية الصدقات من غير خوف وغيرها[21]. وفيما يلي ذكر بعض من تلك الإخلالات –كنماذج– على شيء من التفصيل:

إساءة استغلال السلطة العليا لجلب مصلحة خاصة: كالسيطرة على القضاء، أو تقييد حرية الإعلام المطلوبة شرعا، ونحو ذلك، وهو وجه من التعسف في استعمال السلطة[22].

عدم تطبيق الحاكم لأحكام الشريعة في البلد، لغرض مادي أو معنوي. قال ابن تيمية (ت728هـ): "إن تعطيل حد بمال أو جاه أو غيره هو فساد أمور الناس... وولي الأمر إنما نصب ليأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، وهذا هو مقصود الولاية، فإذا كان الوالي يُمكِّن من المنكر بمال يأخذه، كان قد أتى بضد المقصود، مثل من نصبتَه ليعينك على عدوك، فأعان عدوك عليك"[23].

العدول عن مبدأ العدل في شؤون الحكم؛ لأن العدل أحد الأساسين للسياسة الشرعية كما تقدم، ففقدانها لأساسها هذا فساد لها، وذلك "يفتح أبواب المظالم وسفك الدماء وأخذ الأموال بغير الشريعة"[24]. وهذا

يشمل عدم مراعاة العدل في الأقوال والأفعال معا.

ومن نماذجه: المحاباة في تطبيق القانون. وقد أنكر رسول الله ﷺ على أسامة بن زيد حينما كلمه في شأن إمرأة مخزومية سرقت، وقال ﷺ: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»[25].

إساءة استخدام أموال بيت المال من قبل الحكام: وذلك مثل الإسراف أو التقتير في استخدامها، أو استغلالها لمنافع خاصة، أو فيما ليس فيه مصلحة فضلا عما فيه مضرة.

عدم مراعاة مبدأ الشورى: حيث يجب على الولاة أن يستشيروا الأمناء من أهل العلم والخبرة فيما أشكل عليهم من الأمور، لأنه نوع من الاستبداد في التصرف في الأمور العامة.

إهمال أحوال الرعية وحرمانهم من الحقوق: كما فعل فرعون ببني إسرائيل، وقد خاطبه موسى عليه السلام بقوله: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[26] أي أتمن علي أن ربيتني وتنسى جنايتك على بني إسرائيل بالاستعباد وقتلك أولادهم؟[27]. وكما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[28] وإن قتله لأبنائهم كان لغرض سياسي وهو إبقاء مملكته[29] .

إخداع الرعايا، من خلال ستر الحقائق عنهم، أو تلبيسه الباطل لباسَ الحق، لمصالح خاصة والتمكن من الإبقاء على الكرسي. ومن نماذجه ما حكاه القرأن عن فرعون بقوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾(30) فكان فرعون يري قومه النصيحة لهم، أنه يخشى أن يضلكم موسى ويغير دينكم وعاداتكم ، وجعل دعوة موسى عليه السلام فسادا.(31)

ومنها: ما حكى عنه القرآن بقوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[32]. فقد نفى علمه بإله غيره دون نفي وجوده اختيارا لدسيسة شيطانية، وهي إظهار أنه منصف في الجملة وأنه لا يجزم إلا بعد البحث والتحقيق! ليتوصل بذلك إلى قبول قومه ما يقوله لهم، اعتمادا على ما رأوا من إنصافه.(33)

قيام الحاكم بتحميق الشعب والاستخفاف بعقولهم، لاقناعهم على قبول دعايته المزيفة والفاسدة. وكثيرا ما يستفاد من ذلك في الدعايات الانتخابية في هذا الزمن.

ومن نماذجه: ما يتضح من سياسة فرعون التي ورد ذكرها في قول الله تعالى: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ. أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ. فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ. فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ

فَأَطَاعُوهُ﴾[34]. فقد دعا فرعون قومه إلى طاعته بمقدمة فاسدة وقال لهم من كان أكثر مالا وجاها فهو أفضل، وأنا أكثر مالا وجاها فوجب أن أكون أفضل من موسى[35].

ويمكن أن يمثل له أيضا: بأمر فرعون وزيره هامان ببناء صرح مرتفع ليتحقق –حسب زعمه– من وجود الله تعالى! فبقوله هذا يظهر مدى استخفافه بعقول كل من حوله.

النظام الراهن لمنظمة الأمم المتحدة والمؤسسات التابعة لها؛ فإن هيكل نظام الأمم المتحدة الراهن مبني على علو الدول الكبرى على غيرها، وذلك –مثلا– بامتيازها عن غيرها بحق الفيتو في قرارات مجلس الأمن إذا رأت أن القرار يصادم مصالحها الخاصة وإن كان القرار ضروريا لصيانة مصالح الدول الأخرى. وهذا –بلا شك– إساءة استغلال النظام الدولي لجلب مصلحة خاصة على حساب مصلحة عامة. يمكن أن يعبر عن هذه الصورة بالفساد السياسي الدولي، لكونها متعلقة بالعلاقات الدولية التي تعتبر من مباحث السياسة الشرعية.

إساءة استغلال النفوذ والقوة السياسية من قبل دول كبرى لإخضاع غيرها إلى قبول متطلباتها غير المشروعة. وهذا من أخطر أنواع الفساد السياسي في هذا العصر والذي ترتكب على مستوى الدول.

الخروج عن المواثيق والعهود الدولية[36].

السير وفق نظرية العلمانية في تدبير شؤون الدولة؛ لأن العلمانية نظرية تقوم على فصل الدين عن الدولة والسياسة والحكم، وتدعو إلى إقامة الحياة –في جانبها السياسي بالذات– على العقل ومراعاة المصلحة بعيدا عن الدين[37]. فهو منهج مخالف لقصد الشارع، ومن ثم يكون من صور الفساد السياسي.

الفرع الثاني: صور الفساد السياسي المتعلق بأفعال الشعب والأحزاب السياسية.

ولهذا النوع –كذلك– صور متعددة، منها:

عدم وجود الرقابة الشعبية على تصرفات ولاة الأمور في ما يتعلق بالحكم والمصالح العامة، وعدم إظهار كلمة حق أمام أهل الفساد منهم، أو عدم مطالبته بصيانة حقوقه المشروعة أو المصالح العامة، أو ترك الجهاد ضد المحتلين الغاصبين للبلاد. فإن كل ما ذكر يعتبر بذرة الفساد السياسي ويجرئ أهل الفساد.

حماية الحكام الفاسدين وإطاعتهم رغبة أو رهبة أو إطاعتهم له بصورة عمياء دون وضع أموره في ميزان الشرع، كحماية بعض الأحزاب وأفراد من الشعب لحكام فاسدين وتأييدهم وتصويتهم لهم في الانتخابات وغيرها من القرارات الفاسدة، مقابل منافع مادية أو معنوية.

ومن نماذجها: حماية السحرة لفرعون في مقابلة رسالة موسى ، بهدف جلب المنفعة الخاصة بهم. حيث قالوا: ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[38] قال بعض المفسرين: المراد: أنهم قالوا: بشرط أن تجعل لنا أجرا إن غلبنا، فوافقهم فرعون[39].

ومنها: ما أخبرنا الله تعالى بأن قوم فرعون كانوا يطيعونه في كل سياساته الفاسدة دون وضعها في ميزان العقل –وقد سبق أنفا– فذمهم الله على فعلهم ذلك بقوله: ﴿فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[40]

ومنها أيضا: قبولهم تلبيسَ فرعون وتمويهه بأمره لهامان ببناء صرح، وسكوت ذوي العقول منهم على فساده السياسي. قال الألوسي (ت1270هـ): "فالقوم كانوا في غاية الغباوة والجهل... ولا يبعد أن يقال كان فيهم من ذوي العقول، إلا أنه نظم نفسه في سلك الجهال ولم يظهر خلافا لما عليه اللعين؛ وذلك إما للرغبة فيما لديه أو للرهبة من سطوته واعتدائه عليه"[41].

خروج جماعة من الشعب عن طاعة الحاكم العادل لغرض سياسي.

ويعبر عن هؤلاء الخارجين تارة بالبغاة وتارة بالخوارج، فهما قسمان: فإذا خرج القوم على إمام أهل العدل بتأويل أن الحق معنا غير مستبيحين دماء المسلمين وسبي ذراريهم، ولهم منعة؛ فهم البغاة. وإذا كانوا خارجين على إمام أهل العدل مستبيحين دماء المسلمين وذراريهم بسبب الكفر، فهم الخوارج. هذا من حيث الاصطلاح، وإلا فالبغي والخروج متحققان من حيث المعنى في كل الفريقين على السوية.[42] والمقصود هنا هو الخروج بكلا النوعين، فكل نوع منهما صورة من فساد سياسي. وللخروج المذكور صورتان:

الأولى: المخالفة القولية، من إبداء الرأي المنحرف الذي يدعو إلى ما يسمى في لغة العصر بالمبادئ الهدامة، وهي الآراء التي تدعو إلى نقض النظام السياسي. فتعتبر هذه الآراء المنحرفة فسادا سياسيا لما يؤدي إليه من فساد وهدم للنظم والمقررات القائمة العامة التي يكون من المصلحة بقاؤها.

والثانية: الاعتداء بالفعل، فلا يقف فيها المجرم عند مجرد الرأي بيديه، بل يتجاوزه إلى الفعل، كرفع السلاح –مثلا– ضد الحاكم العادل أو قتله أو غير ذلك من أفعال يرتكبها البغاة.

وتعتبر كلتا الصورتين المذكورتين من "الجريمة السياسية" في لغة العصر؛ لأنها الجريمة التي يكون فيها اعتداء على نظام الحكم، أو على أشخاص الحكام بكونهم حكاما، فليس القصد منها إيذاء لمجرد الإيذاء، أو لجلب نفع شخصي للجاني، وإنما يكون الباعث هو الأمر الجماعي.[43]

موالاة الأعداء والتجسس لمصلحتهم وإفشاء الأسرار لهم بحيث يضر بالمصالح العامة. وهذا النوع من الفساد السياسي كان من دأب بعض المنافقين في عهد الرسول ﷺ، فقد ذكر المفسرون في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾[44] أن من فساد المنافقين في الأرض أنهم كانوا يمايلون الكفار ويظاهرونهم على المسلمين بإفشاء أسرارهم إليهم.

المطلب الثالث: آثار الفساد السياسي.

للفساد السياسي آثار سلبية تتمثل في عدة صورة، منها الإضرار بمشروعية النظام، حيث أن الفساد في الجهاز الحكومي يقضي –تدريجيا– على مشروعية الحكومة في أعين المواطنين، فيعتقدون أن الحكومة

وسيلة لاكتساب المنافع لكبار المسؤولين. كما لا يستبعد تسبب الفساد في الانقلاب العسكري في البلد، حيث نرى أن وجود الفساد في الجهاز الحكومي يذكر كمبرر أول لأغلب الانقلابات العسكرية.[45]

ومن آثاره: تقليل ولاء الشعب مع الحكام، وقد يؤدي إلى الصدام بين الشعب وبين الحكام، أو إلى قيام بعض المضطهدين بالتعاون مع أعداء البلد في احتلاله وفي النهاية يزعزع الأمن والاستقرار في البلد. وقد أشار ابن تيمية إلى أن فساد المتمثل في عدم مراعاة العدالة بين الظالم والمظلوم قد يمهد إلى الحروب واستيلاء الأعداء على البلد، حيث قال: "وهذا يقع كثيرا في الرؤساء من أهل البادية والحاضرة، إذا استجار بهم مستجير، أو كان بينهما قرابة أو صداقة، فإنهم يرون الحمية الجاهلية والعزة بالإثم، أنهم ينصرونه على الحق المظلوم... وقد ذكر أنه إنما كان سبب كثير من حروب الأعراب... وسبب دخول الترك والمغول دار الإسلام، واستيلائهم على ما وراء النهر وخراسان، كان سببه نحو هذا"[46].

ومنها: أن النظام القائم على الفساد السياسي لا يُكتب له الدوام، وينتج إلى السقوط بأيدي المستضعفين المظلومين. كما قال الله تعالى: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾[47].

كما أن الفساد يشوه سمعة النظام على المستوى الدولي، فلا يكون موضع اعتماد للدول الأخرى عند التعامل معه، وخاصة عند طلبه لتقديم المساعدات، أو عند انعقاد المعاهدات.

المبحث الثاني:

مكافحة الفساد السياسي في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: المبادئ والأحكام العامة.

الفرع الأول: المبادئ المقاصدية المؤثرة في مكافحة الفساد.

المسألة الأولى: مبدأ حفظ المصالح ودرء المفاسد.

إن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وإن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه(48)، وحفظ حقوق الله وحقوق عباده.

ولما كان قصد الشريعة جلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، فإنه يدخل فيه جلب المصالح ودفع المفاسد بمختلف الأنواع والصور، بما فيه دفع الفساد السياسي؛ لكونه يكر بالإخلال على المصالح الشرعية المقصودة في الأمور السياسية. فكل تصرف من تصرفات الإمام أو من ينوب عنه، ما يجلب به مصلحة العباد أو يدرأ به المفسدة عنهم، مقصود للشارع ومأمور به ومرغوب فيه، وكل ما يخل بتلك المصالح منهي عنه، سواء أكان ذلك في صورة وضع قانون أو صدور قرار أو إقامة نظام سياسي أو غير ذلك.

ومن فوائد معرفة هذا المقصد الشرعي، أن صور الفساد تختلف وتتجدد، فلما وضع الحاكم نصب عينيه أن مقصود الشارع هو جلب المصالح ودفع المفاسد، تبين له بالسهولة أن هذا فساد وهذا صلاح، وإن لم يكن لديه في ذلك نص أو دليل خاص. فمن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بالمصالح والمفاسد وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص[49].

بناء على ما تقدم، يتضح ما يأتي:

أولا: إقامة النظام النزيه من الفساد مقصودة للشارع.

لما ثبت أن قصد الشريعة هو جلب مصالح العباد، فإنه يُكْسِبُنا هذا أن تنفيذ أحكام الشريعة من مقاصد الشريعة أيضا؛ لأن المنفعة المقصودة لا تحصل كاملة بدون نفوذ الشريعة في الأمة، فطاعة الأمة الشريعةَ غرض عظيم[50]، ولما كان ذلك التنفيذ الكامل متوقفا على وجود النظام السياسي –وخاصة في ما يتعلق بالمصالح العامة– فإنه يتضح به أن إقامة النظام السياسي النزيه من الفساد مقصد شرعي.

ولذلك نلاحظ أنه لإكمال الوصول إلى المقصد المذكور "أقام نظامُ الشريعة أمناءً ووَزَعَةً لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس –أي نظاما إداريا وسياسيا– فكان من أصول نظام الحكومة الإسلامية إقامة الخلفاء والأمراء والقضاء وأهل الشورى والشرطة والحسبة، ليتم تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحقوق العامة للأمة والأحكام المتعلقة بالحقوق الخاصة بين أفراد الأمة، وشرطت في هذه الولايات من الصفات الذاتية والعقلية والعملية ما تستقيم به الأمور الموكولة إليهم وتحفظهم عن تسرب الفساد على الوجه الأكمل"[51]. كما أوجبت أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من دونه.

وعلى هذا، فإن النظم واللوائح التفصيلية والتنظيمية التي يقصد منها الحماية والوقاية والمنع من الفساد، والسيطرة على انتشاره، وتحقيق مصلحة المجتمع المقرة بها شرعا، إنما تعتبر من القوانين التشريعية التي وضع الإسلام قواعدها العامة بقصد حماية الناس من ذلك الضرر الذي يهتك أستار العدالة ويشيع الفوضى والانحراف في أنظمة الحكم والدولة[52].

ثانيا: إصلاح النظام السياسي مقصد ضروري أصلي.

إن إصلاح النظام السياسي ومكافحة الفساد فيه من المقاصد الضرورية الأصلية وليس التابعة؛ لأن جريان الأمور الإدارية والسياسية أو ما يسمى بالولايات، قيام بمصالح عامة، وبتركها ينخرم النظام، وهذه صفة المقاصد الضرورية. ولما كانت هي مشروطة بخلوها من حظوظ النفس، أي من استجلاب المنافع الشخصية، فهي المقاصد الأصلية كذلك. قال الشاطبي (ت790هـ): "يدلك على أن هذا المطلوب الكفائي –أي المقاصد الأصلية الكفائية– معرى من الحظ شرعا أن القائمين به في ظاهر الأمر ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز لوال أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاض أن يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حكمه...

لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام"[53].

المسألة الثانية: مبدأ إخراج المكلف عن داعية هواه.

لما كان القصد من وضع الشريعة هو جلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنه –كما ثبت– فإن ذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، لأنه هو المهيمنَ على هذا العالم فكان في صلاحه صلاح العالم وأحواله[54] وفي فساده فساد العالم وأحواله. وأول ما يصلح به حال الإنسان هو إخراجه عن داعية هواه، أو ما يسمى بإصلاح القلب والفكر، فيترتب عليه إصلاح تصرفاته.

يقول الشاطبي (ت790هـ): المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا... وهناك أدلة كثيرة، كلها تدعو إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله[55].

إذا كان ذلك هو قصد الشارع، فإنه يمكن القول بأن "الأحكام الإلهية تربي في نفس الإنسان الامتثال، وتزكيه وتزرع في ذاته التقوى؛ فيحرص على اتقان العمل طبقا لأحكام الشرع، ويجلل الله عن أن يعصي له أمرا، ويحرص أن تكون أعماله منسجمة مع أوامره، كل ذلك لغاية واحدة هي: ليكون سعيدا في الآخرة بالقرب من الله، ولتكون أعماله متفقة مع ضرورات الحياة والمجتمع في الحياة الدنيا"[56]. إن هذا المقصد يجعل الإنسان خائفا من ربه، متمسكا في أموره باتباع الشريعة الغراء التي تأمر بالصلاح وتنهى عن الفساد. فإذا اتبع الحاكم أوامر الشريعة وخالف هواه، لن يتورط في عمليات الفساد في الحكم. وهذا في الحقيقة يؤدي إلى انبعاث المراقبة الذاتية للإنسان على نفسه.

وبهذه المناسبة قال ابن تيمية (ت728هـ): "الواجب اتخاذ الإمارة دِينا وقربة يُتقرب بها إلى الله؛ فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال بها"[57].

الفرع الثاني: من القواعد الفقهية المؤثرة في مكافحة الفساد السياسي.

النوع الثاني من المبادئ العامة التي تستفاد منها في سبيل مكافحة الفساد السياسي، هو القواعد الفقهية، وفيما يلي بعض نماذج منها مع بيان مفادها ودورها في السيطرة على الفساد:

القاعدة الأولى: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة[58].

تعني هذه القاعدة: أنه لما كانت الشريعة جاءت لمصلحة العباد، فإنها تأمر بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، وإذا لم يمكن أن يجتمع المصلحتين أو الخيرين معا، فتأمر بتقديم خير الخيرين بتفويت أدناهما، كما تأمر بدفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا[59]. وعلى ذلك، إذا تعارضت

المصلحتين وكانت إحداهما عامة والأخرى خاصة فإن المصلحة العامة الشاملة تقدم على المصلحة الخاصة القاصرة، إذا لم يمكن الجمع بينهما، ولم تكن مصلحة الخصوص أقوى من مصلحة العموم.

وقد رأينا أن الفساد السياسي في أغلب أحواله ناتج عن تقديم مصلحة خاصة على مصلحة الغير والتي غالبا ما تكون مصلحة عامة. وكذلك عند النظر في مظاهر الفساد المختلفة، تبين جليا أنه لا يكاد يخلو مظهر من مظاهر الفساد السياسي من استجلاب المكاسب الخاصة.

لذلك، إن المتضرر الأول بممارسات الفساد السياسي المصالح العامة الضرورية والحاجية، وهناك شبه التلازم في ذلك. وهذا ما لوحظ –أيضا– في ورود كلمة "الفساد" ومشتقاتها في القرآن، حيث وردت في كثير من مواضعه مقترنة بكلمة "الأرض" ليفيد أن الفساد في أغلب الأحوال متعدي، ويتعدي ضرره إلى كل المجتمع ويهدد مصالحه.

فمكافحة الفساد السياسي يعتبر من المجالات المهمة لتطبيق هذه القاعدة؛ لأن السلطة السياسية هي التي تتصرف في شؤون العامة ومصالحها. وهناك نوعان للسلطة السياسية من حيث مدى مراعاة هذه القاعدة فيها، أو من حيث أساسها الأخلاقي، وهما:

الأول: أن تكون وظيفة السلطة خدمة شخص المتسلط ومصالحه، كالنموذج الفرعوني الذي ذكره القرآن.

والثاني: أن تكون وظيفة السلطة هي رعاية هذا المجتمع، فالسلطة وسيلة ووظيفة، وليست مطلبا ذاتيا بالنسبة إلى السلطان، وهي مطلوبة عنده لما تؤديه من رعاية المصالح العامة ودرء المفاسد العامة. والنموذج النقي لهذا النوع يكون في الحكم الذي تدعو إليه الشريعة الإسلامية.[60]

فيلاحظ في هذين النوعين: أن الأول منهما مبني على أساس تقديم المصلحة الخاصة بالحاكم على المصلحة العامة، أو حفظ مصلحته الخاصة على حساب المصلحة العامة. وهذا هو جوهر الفساد السياسي. وأن الثاني منهما مبني على عكس ذلك تماما، أي مبني على القاعدة محل البحث.

فتقتضي هذه القاعدة من الحاكم السياسي أن يستعمل السلطة السياسية في خدمة المحكومين أو رعاية مصالح المجتمع، كوظيفة أساسية له، وأن لا يجعلها وسيلة لرعاية مصالحه الخاصة. وهذا من واجبات الحاكم السياسي في الفقه الإسلامي، حيث جعل الإمام أو الحاكم راعيا ومسؤولا عن رعيته. بل إن قصد الشارع من الولاية ونصب الإمام هو استصلاح الأمة[61]، فقيامه بجلب مصالحه الخاصة –مهما كانت صورتها– على حساب مصالح الأمة، أمر مخالف لقصد الشارع.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في هذا المجال –أيضا– ما يتعلق بتصرف المحكومين في الشؤون العامة لحفظ مصالح عامة. وذلك مثلا: أن يقوم أفراد من الشعب بالنصيحة إلى الحاكم الفاسد، أو إظهار كلمة حق عنده، ليمنعوه من الفساد، ويطالبوا بحقوقهم المشروعة، وإن أدى ذلك إلى الإضرار بمصالحهم الخاصة المالية أو البدنية أو غيرها. وهذا من أفضل الجهاد. أو يقوم أفراد من الشعب بتصويت المرشح الكفء أو

الأفضل لمنصب الإمامة، وإن يخسروا الحصول على المنافع الموعودة لهم –من الأموال والمناصب– المشروطة بتصويتهم للمرشح غير الكفء أو المفضول.

القاعدة الثانية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[62].

مفاد القاعدة أن تصرف الإمام يجب أن يكون مقصوداً به المصلحة العامة، وما لم يكن كذلك لم يكن صحيحاً ولا نافذاً شرعاً[63]. فإن الإمام يقوم مقام صاحب الشرع، ينفذ أحكامه ويحقق مقاصده في الرعية، فيلزمه أن يسلك مسلكه ويقتفي أثره؛ فيتبع مقتضى المصالح الشرعية ويلتزم بها، في سياسته وتدابيره، على غرار ما فعل الشرع في أحكامه. وهو ممنوع عن كل تصرف لا يتضمن جلب مصلحة أو درء مفسدة.[64]

إذاً، تصرف الولاة مشروط إما بكونه جالبا للمصلحة أو مانعا للمفسدة، ولا غير ذلك. فما لا فساد فيه ولا صلاح، فلا يتصرفون فيه إذا أمكن الانفكاك عنه، بل لا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة[65]. قال البهوتي (ت1051هـ) ε: "ليس للإمام أن يأذن فيما لا مصلحة فيه، فضلا عما فيه مضرة"[66].

تهدف هذه القاعدة إلى ترسم حدود السياسة الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية، لأن الولاة ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بالأمور العامة لإقامة العدل، وصيانة الحقوق، وتحقيق كل خير للأمة بأفضل الوسائل، فكل تصرف من الولاة على خلاف ذلك مما يقصد به استبداد أو استغلال، أو يؤدي إلى ضرر أو فساد، هو غير جائز بمقتضى هذه القاعدة[67].

كما تقيّد هذه القاعدة سلطة الحاكم فيما لم يرد بشأنه نص معين من كتاب أو سنة، مما يقتضيه مرافق الدولة وتدبير شؤونها، والتي تسمى بالسلطات التقديرية (*Discretionary Powers*)، فتلك السلطات فيها مظنة وقوع الفساد، فتقيّدها على أن تكون استخدامها بدافع غير مناقض لمقصد الشرع[68].

القاعدة الثالثة: لا حكم إلا لله[69].

تفيد القاعدة أن الناس لا بد لهم من أحكام في حياتهم، وأن هذه الأحكام لا بد أن يكون مرجعها الأعلى هو الله تعالى. فليس لأحد من الولاة حق التشريع المطلق، وليس لهم أن يحكموا بين الناس إلا بما هو موافق لحكم الله تعالى. فالناس عباد الله، فلا حكم عليهم إلا منه أو بإذنه، وهم يولدون متساوين في حقوقهم وصلاحياتهم، فليس لبعضهم حق التسلط على غيره إلا بشيء قد أذن الله فيه، وليس على بعضهم واجب الخضوع والطاعة لغيره إلا بشيء قد أمر الله به.[70] ولا يعني ذلك نفيَ الإذن للبشر بالتشريع والتقنين مطلقا، بل المراد نفي استقلال البشر بتشريع غير ما أذن به الله تعالى، أما فيما عدا

ذلك، مما لا يكون فيه نص خاص، فمن حق المسلمين أن يشرعوا لأنفسهم، ويشترط فيه أن يكون موافقا لمقاصد الشريعة.[71]

لهذه القاعدة دور مهم في السيطرة على الفساد السياسي المتعلق بأفعال الحكام والأمراء، وهي عبارة عن إخلالهم بوظائفهم الشرعية من خلال وضعهم قوانين مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية أو قيامهم بالحكم بين الناس بغير ما أنزل الله. فهم ملزمون –بمقتضى هذه القاعدة– باتباع شريعة الله، وليس من صلاحيتهم التجاوز عنها أو تغيير شيء من أحكامها الثابتة والحكم بغيرها، حتى وإن كان ذلك بإذن من البرلمان أو الحكومة أو مؤتمر للشعب مثلا.[72] ومن فعل ذلك منهم فقد خرج عن حدود صلاحيته، وأخل بمسؤوليته ووظيفته، ويصدق عليه معنى الفساد السياسي. وبهذا تغلق الأبواب التي يدخل منه الحكام على المجتمع ليفسدوا ويتسلطوا على الناس ويتحكموا في حياتهم بغير حق، ويستبدوا عليهم في التشريع[73].

كما أن لها دور في السيطرة على الفساد السياسي الذي يتعلق بتصرفات الشعب والرعية، أي: اتباع الشعب للحكام الفاسدين وحمايتهم لهم. فتقتضي القاعدة أنه إذا استباحت الهيئة الحاكمة لنفسها أن تخرج عن حدودها بمخالفتها نصوص الشريعة في الحكم والتشريع، كان عملها ذلك باطلا، ومن ثم لا يبيح للأفراد أن يتبعها أو يطبقها، بل من واجب الأفراد أن يمتنعوا عن اتباعها، ومن واجب الموظفين أن يمتنعوا عن تنفيذها[74].

المطلب الثاني: الأحكام الجزئية.

وفي هذا المطلب سيتناول بعض الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية التي لها أثر مباشر في السيطرة على الفساد السياسي، وذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الأول: الضوابط الوقائية في انتخاب الحاكم.

وضعت الشريعة الإسلامية بعض الضوابط التي يلزم مراعاتها عند اختيار الحاكم، سدا لمنافذ الفساد في شؤون السياسية؛ لأنه هو المتصرف في شؤونها والمسيطر عليها، وهو من أهم الأركان التي يركز عليها الإسلام في منع الفساد، فإن فقدانه بمثابة بذرة لأنواع متعددة من الفساد في النظام. فهذه هي ضوابط وقائية واحترازية من الفساد السياسي. وسيتناول أهمها من خلال المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: اختيار الأصلح.

وستتناول هذه المسألة من خلال ما يأتي:

أولا: وجوب تقديم الأصلح والأدلة على ذلك.

يجب أن يستعمل الأصلح الموجود[75]، والأصل في ذلك –بالإضافة إلى ما تقدمت من مبدأ مراعاة المصلحة– جملة من النصوص الدالة على النهي عن إسناد الأمر إلى غير أهله. منها ما يأتي:

قال الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا O[76]. فهذا خطاب من الله ولاةَ أمور المسلمين بأداء الأمانة في حقوق الرعية وما ائتمنوا عليه من أمورهم.[77]

عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ» قال: كيف إضاعته يا رسول الله؟ قال: «إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»[78]. أي أن الأئمة قد ائتمنهم الله على عباده فينبغى لهم تولية الأمانة لأهلها، فإذا قلدوا غير أهل الأمانة واستعملوا من يعينهم على الجور والظلم، فقد ضيعوها. والمراد من الأمر: جنس الأمور التي تتعلق بالدين، كالخلافة والإمارة وغير ذلك.[79]

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلا عَدْلًا حَتَّى يُدْخِلَهُ جَهَنَّمَ»[80].

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ تَوَلَّى مِنْ أُمَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ»[81].

وفي الأثر، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: "من استعمل رجلا لمودة أو لقرابة لا يستعمله إلا لذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"[82].

ثانيا: معيار تعيين الأصلح.

يعتبر الشخص "الأصلح" إذا توفر فيه ركنان رئيسيان للولاية، وهما: القوة والأمانة. ويستدل لذلك ببعض النصوص من القرآن الكريم[83]، وهي:

ما حكاه الله تعالى عن صاحب يوسف: إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ[84]. والمكين: بيّن المكانة والمنزلة، وهي حالة يتمكن بها صاحبها مما يريد[85]، ويستدل به هنا لركن "القوة". وأمين: مؤتمن على ما أؤتمنت عليه من شيء[86].

قول الله تعالى: قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ[87].

قوله تعالى: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ[88].

أما القوة، فالمراد بها —هنا– القدرة العلمية والعقلية، وكذلك القدرة العملية أو الإجرائية. فالقوة تشمل: القدرة والعلم. وقد عبر القرآن عن كلا الوصفين (القدرة والعلم) بـ"المكْنة"، وذلك في قصة يوسف رحمه الله عندما خاطبه الملك: إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ[89] حيث قال الرازي (ت606هـ): "لا بد في كونه مكينا، من القدرة والعلم؛ أما القدرة فلأن بها يحصل المكنة، وأما العلم فلأن كونه متمكنا من أفعال الخير لا يحصل إلا به إذ لو لم يكن عالما بما ينبغي وبما لا ينبغي لا يمكنه تخصيص ما ينبغي بالفعل وتخصيص ما لا ينبغي بالترك، فتبث أن كونه مكينا لا يحصل إلا بالقدرة والعلم"[90].

وفي المقابل، إن عدم التمكين من القيام بالوظيفة هو الضعف، كما عبر عنه النبي ﷺ حين سأله أبو ذر رضى الله عنه بأن يستعمله، فقال ﷺ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةُ»[91]. قال النووي (ت676هـ): "هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات، لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية"[92].

وعلى هذا، فإن معيار تعيين "الأصلح من جهة القوة" يختلف من منصب إلى منصب، كما يختلف ذلك من حالة إلى حالة، ومن وقت إلى وقت، بناء على مراعاة المصلحة ودفع المفسدة.

أما الأمانة فهي: الوفاء، وضد الخيانة. ويستدل لهذا الركن بنفس النصوص التي سبق ذكرها آنفا، وأضيف عليها –هنا– ما يأتي:

ما حكاه الله تعالى عن يوسف رحمه الله قوله للملك: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[93] أي: أمين أحفظ الخزائن، وعالم بوجوه مصالحها ووجوه التصرف فيها. وإنما أراد بتوصيفه ذلك أن يعرِّف الملكَ بالوجه الذي به يستحق الكون على الخزائن، فهاتان الصفتان هما طِلبة الملوك ممن يولونه.[94]

ما روي أن أهل نجران جاءوا إلى رسول الله ﷺ فقالوا: إنا نعطيك ما سألتنا، وابعث معنا رجلا أمينا فقال لهم النبي ﷺ: «لَأَبْعَثَنَّ مَعَكُمْ رَجُلًا أَمِينًا حَقَّ أَمِينٍ» ثم قال: «قُمْ يَا أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ»[95].

ومن المعقول أن الولاية من الأمانات فيجب أن لا يتولاها إلا من يكون أمينا وحريصا على حفظها.

بعد هذا كله، يظهر ما للركنين المذكورين (القوة والأمانة) من دور وقائي في مكافحة الفساد السياسي؛ فإن مقتضاهما أن يكون الحاكم أو من ينوب عنه "صاحب قوة وعلم" بمواقع الخير والشر والصلاح والفساد، وأن يكون "صاحب أمانة" بحيث يتصرف في الأمور لداعي الحكمة والمصلحة لا لداعي الشهوة، وكل من كان كذلك فإنه لا يصدر عنه فعل الشر والسفه[96].

الفرع الثاني: عدم إسناد الوظيفة إلى من يحرص على طلبها.

من الضوابط الوقائية الشرعية لمكافحة الفساد السياسي، أن لا تسند الولاية إلى من يطلبها بالحرص والجشع والإفراط في الرغبة، بل يكون ذلك سبباً للمنع[97]. ومما يستدل به لهذا الضابط:

ما روي عن أبي موسى رضى الله عنه قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أمِّرنا يا رسول الله. وقال الآخر مثله. فقال ﷺ: «إِنَّا لاَ نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلاَ مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ»[98].

وما روي عن عبد الرحمن بن سمرة رضى الله عنه ، قال: قال لي النبي ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا»[99].

والحكمة في ذلك: أن طلب الإمارة أو الولاية –مع العلم بكثرة آفاتها وصعوبة التخلص منها– دليل على الحرص عليها، ومن كان هكذا، يوشك أن تَغلِب عليه نفسه فيَهلِك، كما أن حرص الناس على الإمارة

يجعلهم يسفكون عليها دمائهم ويستبيحون حريمهم، ويفسدون في الأرض حين يصلون بالإمارة إلى لذاتهم. بناء على ذلك، ابتُغِيَ أن يُحترس من الحريص. فظاهر الحديث منع تولية من يحرص على الولاية، وهذا المنع إما على سبيل التحريم أو الكراهة.[100]

فهذا الضابط يغلق الباب على الذين يشتاقون إلى تولي السلطة السياسية بقصد إساءة استغلالها والوصول من خلالها إلى ملذاتها التي لم تشرع الوظائف لأجلها.

الفرع الثالث: حفظ حقوق الشعب كأساس وقائي من الفساد السياسي:

إن إهمال حقوق الشعب من قبل ولي الأمر يعتبر دافعا من دوافع الفساد السياسي، وكلما يزداد إضرر ذلك الإهمال بصاحب الحق، يرتفع معه مستوى نشوء الفساد في المجتمع تحصيلا على ذلك الحق من طرق غير المشروعة كالخروج على الإمام بالقول أو الفعل، أو الولاء مع الأعداء وإفشاء الأسرار لهم، ونحو ذلك، وكل ذلك من صور الفساد السياسي في الفقه الإسلامي. فيجب على الدولة أن تسد حوائج الناس وتحفظ مصالحهم وتوفر حقوقهم، من تحقيق الأمن والدفاع عن الحريم، وتحقيق العدالة القضائية، وتحقيق العدالة الاقتصادية، وتحقيق العدالة الاجتماعية.[101]

هذا، وإن الأمر المذكور يجعل الناس منقادين للقوانين الحاكمة وأوامر الحكام، فيسد بذلك باب من أبواب الفساد السياسي المتعلق بأفعال الشعب والرعية.

الفرع الرابع: إقامة الشورى.

أوجب الشريعة على الحكام بعض الواجبات التي تعتبر من التدابير الوقائية للفساد السياسي، منها إقامة الشورى. ويراد بالشورى في اصطلاح الفقهاء: "رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستبن حكمه بنص القرآن أو السنة أو ثبوت الإجماع إلى من يرجى منهم معرفته بالدلائل الاجتهادية، من العلماء المجتهدين ومن قد ينضم إليهم من أولى الدراية والاختصاص"[102].

قال الله تعالى مخاطبا نبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[103] فأمره بمشاورة أصحابه تألُّفاً منه بذلك لهم مَن لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرةَ التي يُؤمَن عليه معها فتنة الشيطان، كما أن سادات العرب إذا لم يشاوَروا في الأمر شق ذلك عليهم، وليُعرِّف –في نفس الوقت– أمتَه ليقتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم.[104] وقد مدح الله المؤمنين بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[105].

وللعلماء أقوال مختلفة فيما إذا كانت المشاورة واجبة على الولاة أو مستحبة، لاختلافهم في حمل الأمر في الآية الكريمة على الإيجاب أو الندب[106].

أما دور الشورى في الوقاية من الفساد السياسي فواضح، حيث إن إقامة الشورى أسلوب من أساليب تقييد سلطة الحاكم فيما لم يرد بشأنه نص ولا إجماع من الأحكام المتعلقة بتدبير شؤون الحكم السياسية وما قد يلحقها من أمور إدارية، والتي عادة ما تكون مظنة الفساد والانحراف عن الحق لدى الحكام

الفاسدين بحجة كونها من أمور الحكم الموكولة إلى إجتهادهم. فتقتضي الشورى أن تخرج تلك الأمور من أن ينفرد الحكام بالتصرف فيها، بل ترد إلى أصحاب الخبرة والعلم والأمانة، للحكم فيها حسب ما تقتضيه مصالح العامة. فدل ذلك على أن الشورى تساعد في وقاية النظام الحكومي من استبداد الولاة وفسادهم. كما أنها تحدد العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكومين في منظار الشرع الإسلامي. أما الحاكم، فإنها تذكره بأنه موظف من قبل رب العالمين، في تسيير شؤون الأمة وحماية أمنها وطمأنينتها، وليس صاحب صلاحية مطلقة في التسلط عليها والتحكم برقابها. وأما المحكومين، فإنها تذكرهم بما يستوجب مزيدا من الخضوع لرأي الحاكم وحكمه، وبأن مدار الحكم على تحقيق مصالح الأمة، وتُزيل من تصورهم فكرة استبداد الحاكم فيما يحكم ويقضي به، فيطيعونه ويعينونه في مهامه.[107]

الفرع الخامس: الجدية والابتعاد عن الهزل:

من دواعي صلاح الحاكم: الجدية في الأمور والابتعاد عن الهزل؛ لأن الهزل في الأمور يجره إلى الباطل وينسيه القيام بواجباته، ويُذهب الهيبة من القلوب، فيجترئ عليه أهل الفساد ويستضعفه، بينما الهيبة من أسس استمرار أمور الدولة. قال الماوردي (ت450هـ): "اعلم أن الجد والهزل ضدان متنافران، لأن الجد من قواعد الحق الباعث على الصلاح، والهزل من مرح الباطل الداعي إلى الفساد، فصار فرق ما بين الجد والهزل، هو فرق ما بين الحق والباطل، وتنافُر الأضداد يمنع من الجمع بينهما، فإذا انفردتَ بأحدهما كنتَ للآخر تاركا... ولقلما انثلمت هيبة المجد وتكاملت هيبة الهازل، والهيبة أس السلطنة"[108].

والمراد هنا أن يظهر جديته بحيث يلاحظها الرعية، وذلك في كل الأمور المتعلقة بالحكم، وعلى رأسها: إظهار الجدية والحزم في تطبيق القانون على كل الناس على السواء، بما فيهم الولاة المتورطون في الفساد. فإن ذلك يغلق على أهل الفساد منافذ الطمع والمحاباة، ويحفظ هيبة النظام.

من مظاهر الجدية –مثلا– ما أمر الله تعالى به من علنية معاقبة الزاني والزانية وعدم الترحم عليهما في قوله: ﴿وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[109] فهذا يقتضي الجدية في التطبيق القانون وعدم تعطيلها وسائر أمور الحكم، والله أعلم.

ومن السنة: عدم تجرئ قريش على أن يكلموا النبي ﷺ في شأن امرأة مخزومية سرقت، لما عرفوا من جدية النبي ﷺ في ذلك الأمر من قبل، فلما كلمه أسامة بن زيد، أنكر عليه النبي ﷺ فعله ذلك شديد الإنكار. قال الماوردي (ت450هـ): "وليكن وفاؤك بالوعد حتما وبالوعيد حزما... وإن جاز إخلاف الوعيد، لكن ينبغي أن يقترن بخُلْفِ الوعيد عذرٌ حتى لا يهون وعيدك، ليكون نظام الهيبة به محفوظا وقانون السياسة فيه مضبوطا، فأظهره إن خفي"[110].

الفرع السادس: وجوب طاعة الحاكم والالتزام بالقانون.

أوجبت الشريعة الإسلامية على الشعب طاعة ولي الأمر ونصرته والوقوف بجنبه في المنشط والمكره، ليعينه فيما يحتاج إليه في سبيل جلب المصلحة والرشاد. والأدلة على ذلك متعددة، وفيما يلي بعضها:

قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[111].

قول النبي ﷺ: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ حَقٌّ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِالْمَعْصِيَةِ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ»[112].

وما روي عن الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال في خطبته حينما بايعه الناس: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم"[113].

أما دور هذه الطاعة في القضاء على الفساد السياسي فواضح؛ فإن طاعة الحاكم أمر ضروري لنجاح الإدارة وأمور الحكم بصورة عامة. فالحاكم مهما يبلغ من القدرة والعلم، ومهما توفر لديه من الأموال، قد لا يتمكن من الوصول إلى مقصوده دون أن يقوم الشعب بمساندته وإطاعته في أوامره بصدق وإخلاص. وإن الطاعة المذكورة مقيدة بأن تكون في غير معصية، فهي ليست واجبة بصورة عمياء، بل الطاعة العمياء صورة من الفساد السياسي ومذمومة في القرآن، كما اتضح عند البحث في صور الفساد السياسي.

تبين من ذلك أن طاعة الحاكم في الشريعة الإسلامية واجبة على الشعب باعتبار كون الحاكم مأمورا بتطبيق الشريعة (القانون) وتدبير الأمور، دفعا للمفاسد وجلبا للمصالح، وإلا فإنه لا طاعة له عليهم، فالطاعة في أصلها للشريعة، لا لشخص الحاكم.

ويعتبر هذا القيد سدا منيعا أمام الفاسدين من الحكام الذين يخرقون القانون، ويريدون تحميق الشعوب وإسكاتهم واستخدامهم كأداة لجلب منافعهم الخاصة.

الفرع السابع: مراقبة الشعب على الأمور العامة والنصيحة للولاة.

من المقرر في الشرعية أن رجال الحكومة مسؤولون أمام الأمة، وهذا يستفاد من النصوص التي يطلب بها من الأمة نصح ولاة الأمر والأخذ على أيدي ظالميهم، وهذه المسؤولية من نتائج الشورى، إذ لولا أن للأمة حق المراقبة والتفتيش على الحاكم ما أمر أن يستشيرها[(114)]. ولا تقتصر مسؤولية الشعب بمجرد قيامه على مراقبة الأمور، بل يجب عليه القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا ثبت عدول الحاكم عن الحق، لم تكن مسؤولية الشعب قاصرة –عندئذ– على عدم طاعته في معصية، بل من مسؤولياته أن ينصحه، وينهاه عما يقوم به من المنكرات، ولا ينكل عن إظهار كلمة حق أمامه.

وعلى هذا، فإن الرقابة الشعبية، ونقد ولاة الأمور على تصرفاتهم الفاسدة، وحرية الرأي لبيان الحق، ليس حقا محضا في سبيل مكافحة الفساد السياسي، بل هو واجب شرعي ووظيفة اجتماعية. من الأدلة على ذلك:

قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[115].

ما سبق —عند بيان صور الفساد السياسي– بأن الله سبحانه وتعالى ذم قوم فرعون على طاعتهم له في سياساته الفاسدة. وذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾[116].

عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قلنا: لمن؟ قال: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»[117]. فمن النصيحة لأئمة المسلمين: معاونتهم على الحق وطاعتهم فيه، وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه من حقوق المسلمين[118].

روي عن أبي بكر الصديق —رضي الله عنه– أنه قال في خطبته إلى الناس بعد تولية الخلافة: "إن أحسنت فأعينوني وإن أسأتُ فقوموني"[(119)].

ولا يخفى ما لهذا الحكم من أثر راسخ في سد ذرائع الفساد السياسي؛ فإن عدم قيام الشعوب بمسؤوليته المشار إليها يمهد جوا آمنا لممارسة صور من متعددة من الفساد وعلى رأسها الفساد السياسي، فإن الشعوب هي التي تصنع الطغاة والفاسدين.

يجدر بالذكر، أنه يجب أن تكون مراقبة الشعب على الأمور العامة ومحاسبته ومناصحته للحكام، طبقا لضوابط الشريعة الإسلامية في هذا المجال —من التدرج في الوسائل ومراعاة المآلات ونحوها مما فصله العلماء كتبهم– وإلا فلا يجوز القيام بذلك؛ لأن الإخلال بتلك الضوابط نفسه نوع من الفساد حينذاك، فيكون من قبيل دفع الضرر بالضرر، بل قد يكون الأخير أشد ضررا من الأول.

وتقام المراقبة المذكورة بأساليب متنوعة، فإنها غالبا ما تكون بواسطة البرلمان من حيث كونه مجلس نواب الشعب، وقد تكون بالمباشرة من بعض أفراد الشعب أو الأحزاب السياسية، ونحو ذلك.

وإن تطبيق هذا الحكم يقتضي تبسيط الإجراءات التي يحتاج إليها في سبيل محاسبة الحاكم والمسؤول وفي سبيل الوصول إلى المعلومات المتعلقة بالقرارات المتخذة في شؤون العامة، تشجيعا للشعب، سواء أكان ذلك بإنشاء هيئة مستقلة التي من طريقها يستطيع الشعب تلك المحاسبة أو بغيرها من الأساليب التي يقتضيها العصر. وخير نموذج لذلك ما كان في صدر الإسلام، حيث كان الخليفة يحاسب ويسأل من بعض أفراد الشعب مباشرة وهو على المنبر، بلا تهديد منه للسائل ولا تقييد.

الفرع الثامن: وجوب الجهاد في سبيل الله.

إذا كان الجهاد قد شرع للدفاع عن حقوق المظلومين المضطهدين من قبل السياسيين الفاسدين، فإنه كذلك شرع لدفع الفساد السياسي الذي يرتكبه البغاة؛ فإن الخروج بتأويل فاسد عن طاعة الإمام الحق على سبيل المغالبة لخلعه يعتبر فسادا سياسيا كما تقدم، وحكمه القتال باتفاق الفقهاء، مع الاختلاف في بعض الفروع[120]. ومما يستدل على جواز قتالهم ما يأتي:

الأصل في هذا الحكم قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾[121] ورغم أنه ليس في الآية ذكر الخروج

على الإمام لكنها تشمله لعمومها أو تقتضي ذلك؛ لأنه إذا طلب القتال لبغي طائفة على طائفة فللبغي على الإمام أولى، فإن الله تعالى أوجب قتالهم وقتال كل من منع حقا عليه.

ولأنهم ساعون في الأرض بالفساد، فيقتلون دفعا للفساد على وجه الأرض.[122]

فالجهاد يلعب دورا فعالا في السيطرة على بعض أنواع الفساد السياسي، فإنه ليس مختصا بقتال الكفار ودفع فسادهم، بل شرع لدفع الفساد والظلم ما لا يمكن دفعه بغيره، فيشمل فساد البغاة من المسلمين[123].

ومما يدل على أهمية الجهاد في دفع الفساد السياسي، عموم قول الله تعالى بعد أن ذكر قتل داود عليه السلام لجالوت، فقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[124] فإن أعظم مظاهر هذا الدفاع هو دفع الحروب الجائرة التي تشن لغصب منافع غيرها، بالحرب العادلة التي من خلالها ينتصف المحق من المبطل وهو الجهاد في سبيل الله[125]، وقتال البغاة نموذج من ذلك. فترك الجهاد فساد بذاته في الحال، وتمهيد إلى نشوء مظاهر أخرى للفساد في المستقبل.

الخاتمة:

إن مفهوم الفساد السياسي في الاستعمال العام أضيق من مفهومه في الفقه الإسلامي، حيث لا يحدده الفقه الإسلامي في أفعال الحكام ومن بيده صلاحية اتخاذ القرارات السياسية، بل يعبر به عن كل أمر مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية المتعلق بالسياسة والأمور العامة سواء أكان ذلك من قبل الحكام أو الشعب أو الأحزاب السياسية.

وقد وضع الفقه الإسلامي بذلك معيار واضحا وشاملا للفساد السياسي. ولهذا النهج المتميز أثر في تحديد صور الفساد السياسي وتدابير مكافحته؛ فإن هناك من الأمور التي تعتبر صورا من الفساد السياسي حسب مفهومه الفقهي خلافا لمفهومه المعاصر، وذلك مثل نظام الأمم المتحدة؛ حيث أثبت حق الفيتو للدول الكبرى دون غيرها، أو إخضاع الدول الضعيفة من خلال إساءة استغلال أوضاعها الاقتصادية من قبل المنظمات المالية الدولية ونحو ذلك.

وإن مكافحة الفساد السياسي من المقاصد الضرورية والأصلية للشريعة الإسلامية، وإن أول خطوة تأخذها الشريعة في هذا الباب —وتتميز بها عن غيرها من الشرائع الوضعية– هي إدارة ذات المكلف وإصلاح نفسه. كما أثبت الفقه الإسلامي على كل من الحكام وأفراد المجتمع مسؤوليات وواجبات في سبيل مكافحة الفساد السياسي. فمن واجبات العشب: طاعة القانون والمناصحة للحكام ومراقبة تصرفاتهم والأخذ بأدي فاسديهم وإظهار كلمة حق أمامهم وعدم السكوت على ضياع حقوقهم بسبب فساد حكامهم. ومن واجبات الحكام: القيام بسد حوائج الناس، وحفظ مصالحهم وتوفر حقوقهم وتحقق الأمن والعدالة القضائية والاقتصادية والاجتماعية، ومراعاة مقاصد الشريعة في تصرفاتهم.

1- انظر: الأصفهاني، الراغب أبي القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ، ص636. ابن منظور، أبي الفضل محمد بن مكرم جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ، 335/3. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بلا رقم الطبعة وتاريخها، 688/2.

Unzur: Al`asfahani, Alraghib abi alqasim alhusain bin Muhammad, Almufradat fi ghareeb-el-Quran, Dar-ul-qalam, bairut, altabatul ula, 1412 h, p636. Ibn Manzoor, Abi Alfadl Muhammad bin mukrim Jamaluddin, Lisan-ul-Arab, Dar sader, bairut, altabatul salisa, 1414h, 3/335. Majma Allugha-tul-Arabiya bil qahira, Almujam-ul-Waseet, darul dawa, bila raqam altabaa wa tarikhuha, 2/688.

2- ابن عبد السلام، أبي محمد عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون رقم الطبعة، 1414هـ، 9/1.

Ibn Abdul Salam, Abi Muhammad Izzuddin, Qawaedul Ahkam fi masalihil anam, maktabatul azhariya, alqahira, duna raqami tabaa,1414h, 1/9.

3- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، عام النشر: 1416هـ، دون رقم الطبعة، 83/7.

Ibn taimiya, Taqi-ud-din ahmad bin abdul Haleem, Majmoul Fatawa, majma almalik fahad, almadina almunawara, amunnashar: 1416h, dun raqam altaba, 7/83.

4- انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، 1414هـ، 69/1.

Unzur: Alshawkani, Muhammda bin Ali bin Muhammad, Fathul Qadeer, dar ibni kaseer, dimashque, altabatul ola, 1414h, 1/69.

5- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، المستصفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ، ص174.

Alghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad, Almustasfa, darul kutub alelmiya, altabatul ola, 1413h, p174.

6- انظر: البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، دون رقم الطبعة والتاريخ، 258/1-259.

Unzur: Albukhari, Abdul aziz bin ahmad bin Muhammad, Kashful Asrar Sharh Uloolul Bazdawi, darul kitab alislami, dun raqam altaba waltareekh, 1/258-259.

7- انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف، قطر، 1425هـ، 490/3.

Unzur: Ibni Ashour, Muhammad altahir bin Muhammad bin Muhammad altahir, Maqasidul shariah al-islamiya, wizaratul awqaf, Qatar, 1425h, 3/490.

8- المعجم الوسيط، 462/1.

Almujam-ul-waseet, 1/462.

9- الضحيان، عبد الرحمن إبراهيم، الإدارة والحكم في الإسلام: الفكر والتطبيق، الطبعة الثالثة، دون اسم الناشر، 1991م، ص40.

Aldahyan, Abdurrahman Ibrahim, Alidara wal hukm fil Islam: Alfikr altatbeq, altaba alsalisa, don ism nasher, 1991, p.40.

10- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ، 15/4.

Ibn Abideen, Muhammad amin bin umar bin abdul aziz, Raddul muhtar ala durril mukhtar (Hashiya ibn Abideen), darul fikr, bairut, altaba alsaniya, 1412h, 4/15

11- تاج، عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، منشورات الأزهر، 1415هـ، بلا رقم الطبعة، ص12.

Taaj, Abudurrahman, Alsiyasa alsharaeya wal fiqh-ul-islami, manshoratul azhar, 1415h, bila raqam taba`a, p12.

12- انظر: حاشية ابن عابدين، 15/4.

Unzur: Hashiya ibn Abideen, 4/15.

13- أبو دية، أحمد، الفساد السياسي في العالم العربي، الائتلاف من أجل النزاهة، فلسطين، الطبعة الأولى، 2014م، ص4.

Abu diya, Ahmad, Alfasad-us-siyasi fil alamil Arabi, alitilaf min ajlinnazaha, falasteen, altabatul ola, 2014, p4.

14- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، الفساد والتنمية، 2008م، ص8.

Barnamijul umam almuttahida alenmayee (UNDP), alfasad wal tanmiya, 2008, p8.

15- *Global Corruption Report 2004*, Transparency International, 2004, P.1 & 11.

16- الفساد والتنمية، ص8.

Alfasad wal tanmiya, p.8

17- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى: 1406هـ، 137/2.

Ibn Farhoon, Ibraheem bin Ali bin Muhammad, Tabsiratul hukkam fi usulil aqdiya wa manahijil ahkam, maktabatul kulliyat al-azhariya, altabatul ola, 1406h, 2/137.

18- انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الحسبة في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص15.

19- القصص: 83.

Unzur: Ibn taymiya, taqiudden ahmad bin abdul Haleem, Al-hisba fil Islam, darul kutub alelmiya, bairout, , altabatul ola

20- انظر: ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ، ص130-131.

Unzur: Ibn taymiya, Taqiudden ahmad bin abdul Haleem, Alsiyasatul sharayia fi islah-i-alra`eya war`aiya, wizaratul auqaf wal dawa wal irshad, almumlakat-us-saodiya, altabatul ola, 1418h, p130-131.

21- انظر: الماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن محمد البصري، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها، 40/1.

Unzur: Almawardi, Abil hasan Ali bin Muhammad bin Muhammad albasri, Alahkamul sultaniya, darul hadees, alqahira, bidon raqam altaba wa tarikhiha, 1/40.

22- انظر: الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ، ص106.

Unzur: Adduraini, fathi, Alhaq wamada sultan-ud-dawla fi taqiedihi, mu`assisatul risala, bairout, altabaul salisa, 1404h, p106.

23- انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص56، 58.

Unzur: Ibn taymiya, Alsiyasatul sharayia, p56, 58.

24- انظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام، 137/2.

Unzur: Ibn Farhoon, Tabsiratul hukkam, 2/137.

25- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، 175/4، بالرقم: 3475، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

Albukhari, Muhammad bin Ismail, Aljami-ul-Sahih, kitabu ahadeesil anbiya, babu hadeesil ghar, 4/175, birraqam: 3475, alnasher: daru tauqinnajat, altabatul ola, 1422h.

26- الشعراء: 22.

Alsh`ara: 22.

27- انظر: البغوي، أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن (المشهور بتفسير البغوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ، 110/6.

Unzur: Albaghawi, Abi Muhammad alhusain bin mas`oud bin Muhammad, Ma`alim-ut-tanzeel fi tafseeril quran (almash hor bi tafseeril baghawi), daru ihya Alturas alarabi, bariout, altabatul ola, 1420h, 6/110.

28- القصص:4.

Al-qasas: 4.

29- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (المشهور بتفسير ابن كثير)، دار طيبة، الطبعة الثانية، 1420هـ، 220/6.

Ibn Kaseer, Abul fida ismail bin umar, Tafseerul Quran al`azeem (almsh hor bi tafseer ibni kaseer), daru taiba, altab`a alsaniya, 1420h, 6/220.

30- غافر: 26

31- انظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (المعروف بتفسير ابن عطية)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ، 534/1.

Unzur: Ibn Atiya, Abdul haq bin ghalib al-andulusi, Almuharrir-ul-wajeez fi tafseer-il-kitabil aziz (alm`arof`bi tafseer ibn Atiya), darul kutub alelmiya, bairout, altabatul ola, 1422h, 1/534.

32- القصص: 38.

Alqasas: 38.

33- انظر: الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ، 228/10.

Unzur: Al`alosi, Shihabuddin Mahmood bin Abdullah alhusaini, Rohul ma`ani fi tafseeril quran alazeem, darul kutub alelmiya, bairout, altabatul ola, 1415h, 10/228.

34- الزخرف: 51-54.

Alzukhruf: 51-54.

35- انظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب (المشهور بتفسير الرازي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ، 637/27.

Unzur: Alrazi, Fakhruddin abu Abdullah Muhammad bin umar bin alhasan, Mafateeh-ul-ghaib (almash hor bi tafseer alrazi), daru ihya

36- الجيوس، عبد الله محمد، الفساد مفهومه وأسبابه وأنواعه وسبل القضاء عليه: رؤية قرآنية، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية، الرياض، 2003م، ص45.

Aljaous, Abdullah Muhammad, Alfasad mafhoomuhu wa asbabuhu wa anwa`ahu wa subul alqaza alaihi: roya qurania, markazul dirasat wal buhoos, academiya naif al-Arabiya, alriyaz, 2003, p45.

37- انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، الندوة العالمية، الطبعة الرابعة، 1420هـ، 679/2.

Unzur: Almauso`atul muyassara fil adyan wal mazahib wal ahzab, alnadwatul`almiya, altabatul rabi`a, 1420h, 2/679.

38- الأعراف: 113-114.

Al`araf: 113-114.

39- انظر: تفسير الألوسي، 25/5.

Unzur: Tafseer-ul-alosi, 5/25.

40- الزخرف: 54.

Alzukhruf: 54.

41- انظر: تفسير الألوسي، 288/10.

Unzur: Tafseer-ul-alosi, 10/288.

42- انظر: حاشية ابن عابدين، 262/4.

Unzur: Hashiya ibn Abideen, 4/262.

43- أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: الجريمة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م، بلا رقم الطبعة، ص113-115، و 120.

Abu Zahra, Muhammad, Aljareema wal oqooba fil fiqhil islami: aljareema, darul fikr al`arabi, alqahira, bila raqam altab`a, p.113-115, wa 120.

44- البقرة: 11-12.

Albaqara: 11-12.

45- Susan Rose-Ackerman, *The Political Economy of Corruption*, Corruption and The Global Economy, Institute for International Economics, Washington, 1997, P.45.

46- نفس المرجع، ص76.

Nafsul marji

47- الأعراف: 137.

Al`araf: 137

48- انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ، 12/2.
Unzur: Alshatibi, Ibrahim bin mousa bin Muhammad, Almuafaqat, daru ibni`affan, altab`atul ola, 1417h, 2/12.

49- انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 189/2.
Unzur: Ibni Abdussalam, Qawaid al`ahkam, 2/189.

50- انظر: ابن عاشور، المقاصد، 350/3.
Unzur: Ibni Ashour, Almaqasid, 3/350.

51- انظر: نفس المرجع، 352/3-354.
Unzur: Nafsul marji, 3/352-354.

52- أحمد، معاوية أحمد سيد، سياسة الإسلام في الوقاية والمنع من الفساد، مركز الدراسات والبحوث، أكاديمية نايف العربية، الرياض، 2003م، ص21.
Ahmad, Mu`awiya Ahmad said, Siyastul Islam fil wiqayati wal man`a min alfasad, markazul dirasat wal buhoos, academiya naif`al-Arabiya, alriyaz, 2003, p21.

53- انظر: الشاطبي، الموافقات، 301/2-302.
Unzur: Alshtibi, Almuafaqat, 2/301-302.

54- ابن عاشور، المقاصد، 197/3.
Ibni Ashour, Almaqasid, 3/197.

55- الشاطبي، الموافقات، 289/2 ومابعدها.
Alshtibi, Almuafaqat, 2/289 wa ma ba`adaha.

56- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993م، ص10.
Alfasi, Alal, Maqasid ul shariah al islamia wa makarimiha, darul gharb alislami, altab`atul khamisa, 1993, p10.

57- ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص130.
Ibn taymiya, Alsiyasatul sharayia, p130.

58- وردت في: الشاطبي، الموافقات، 350/2.
Waradat fi: Alshatibi, Almuafaqat, 2/350.

59- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 48/20، 343/23، 234/30.
Unzur: Ibn taimiya, Majmoo alfatawa, 20/48, 23/343, 30/234.

60- انظر: شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1411هـ، ص44-46.
Unzur: Shamsuddin, Muhammad Mahdi, Nizamul hukm wal idara fil Islam, almu`asasatul jamieya lildirasat wal nashar, bairout, altaba alsaniya, 1411h, p44-46.

61- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، 1401هـ، ص167.
Aljouiny, Abul ma`ali abdul malik bin Abdullah bin yousuf, Ghayasul omam fil tiyas-iz-zulam, maktabatu imamil haramain, al altaba alsaniya, 1401h, p167.

62- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405هـ، 309/1.
Alzarakshi, Abu Abdullah badruddin Muhammad bin Abdullah bin bahadar, Almansor fil qawa`id alfiqhiya, wizaratul awqaf`alkuwitiya, altaba alsaniya 1405h, 1/309.

63- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ، 308/2.
Aal borono, Muhammad siqi bin Ahmad, Mausoo`atul qawai alfiqhiya, mu`asasaturrisala, bairout, altab`atul ola, 1424h, 2/308.

64- انظر: معلمة زايد للقواعد الأصولية والفقهية (المشار إليها في الهوامش بـ: معلمة القواعد)، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، 340/3-341، 425/4.

Unzur: Ma`alamatu zaid lil qawaidil usuliya wal fiqhiya (Almushar ilaiha fil hawamish bi ma`alamul qawaid), mu`asasatu zaid bin sultan al nahyan, wa mujamma alfiqh alislami alduali altabi li munazzamatil ta`aoun alislami, 3/340-341, 4/425.

65- انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 89/2.

Unzur: Ibni Abdussalam, Qawaid al`ahkam, 2/89.

66- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، الروض المربع شرح زاد المستقنع، دار المؤيد، بدون رقم الطبعة وتاريخها، ص444.

Albahooti, Mansoor bin younus bin salahuddin, Arroud-ul-murabb`a sharhu zadul mustanq`a, darul muaid, bidon raqam altaba wa tarikhiha, p444.

67- انظر: الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1427هـ، 493/1.

Unzur: Alzuhaili, Muhammad Mustafa, Alqawaid alfiqhiya wa tatbiqatuha fil mazahibil arba`a, darul fikar, dimashq, altab`atul ola, 1427h, 1/493.

68- انظر: الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص106.

Unzur: Aldurainy, Alhaq wa mada sultanud dawla fi taqeedihi, p106.

69- معلمة القواعد، 178/3.

Ma`alamtul qawaid, 3/178.

70- نفس المرجع.

Nafsul marji.

71- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكاتب العربي، بيروت، بلا رقم الطبعة والتاريخ، 232/1.

Auda, Abdul qadir, altashri`ul jinayee alislamim darul katib alarabi, bairout, bila raqam altaba wa tarikh, 1/232.

72- انظر: القرضاوي، يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1422هـ، ص58.

Unzur: Alqaradawi, yousuf, Min fiqhid dawla fil Islam, darul shurooq, alqahira, altab`atul salisa, 1422h, p58.

73- انظر: معلمة القواعد، 180/3.

Unzur: Ma`alamtul qawaid, 3/180

74- انظر: عودة، التشريع الجنائي، 230/1. القرضاوي، من فقه الدولة، ص58.

Unzur: Auda, altashri`ul jinayee, 1/230. Alqaradawi, Min fiqhid dawla, p58.

75- انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص11-12.

Unzur: Ibn taymiya, Alsiyasatul sharayia, p11-12.

76- النساء: 58.

Alnisa: 58.

77- انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن (المشهور بتفسير الطبري)، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1420هـ، 492/8.

Unzur: Alatbari, Abu j`afar Muhammad bin jareer, Jami`ul bayan fi taweelil quran (almash hor bi tafseer altabari) muassasatul risala, altab`atul ola, 1420h, 8/492.

78- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، 104/8، بالرقم: 6496.

Akhrajahul bukhari fi saheehihi, kitabul riqaq, babu raf`il amana, 8/104, bilraqam: 6496.

79- ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ، 138/1.

Ibn battal, Ali bin khalaf, Sharhu saheehil bukhari, maktabatul rushd, altaba alsaniya, 1423, 1/138.

80- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، 104/4.

Alnisabory, Abu Abdullah alhakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad, Almustadrak Alal saheehain, darul kutub alelmiya, bairout, altab`atul ola, 1411h, 4/104.

81- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، بلا تاريخ، 114/11.

Altabarany, Sulaiman bin Ahmad bin Ayub, Alm`ujam akabeer, maktabatu ibn taimiya, alqahira, altab`a alsaniya, bila tareekh, 11/114.

82- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، مسند الفاروق أمير المؤمنين عمر، دار الفلاح، مصر، الطبعة الأولى، 1430هـ، 416/2.

Ibn Kaseer, Abul fida ismail bin umar, Musmad-ul-farooq Ameer-ul-m`umenin Umar, darul falah, misar, altab`atul ola, 1430h, 2/416.

83- انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص12، 15.

Unzur: Ibn taymiya, Alsiyasatul sharayia, p12, 15.

84- يوسف: 54.

Yousuf: 54

85- انظر: تفسير الرازي، 472/18.

Unzur: Tafseer al razi, 18/472.

86- تفسير الطبري، 147/16.

Tafseer altabari, 16/147.

87- القصص: 26.

Alqasas: 26.

88- التكوير: 19-21.

Altakweer: 19-21.

89- يوسف: 54.

Yousuf: 54.

90- تفسير الرازي، 472/18.

Tafseer Alrazi, 18/472.

91- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب كراهية الإمارة بغير ضرورة، 1457/3، بالرقم: 1825. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا رقم الطبعة والتاريخ.

Akhrajahu Muslim fi saheehihi, kitabul imara, babu karahiyatul imara bighairi daroora, 3/1457, bilraqam: 1825, Alnasher: daru ihya Alturas alarabi, bairout, bidon raqam altaba wa tarikhiha.

92- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ، 210/12.

Alnawawi, Abu zakariya muhyiuddin yahya bin sharafuddin, Alminhaaj sharhu saheeh Muslim bin alhajaj, daru ihya Alturas al`arabi, bairout, altab`a alsaniya, 1392h, 12/210.

93- يوسف: 55.

Yousuf: 55.

94- انظر: تفسير ابن عطية، 356/3.

Unzur: Tafseer in Atiya, 3/356.

95- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قصة أهل نجران، 171/5، بالرقم: 4380.

Akhrajahul bukhari fi saheehihi, kitabul maghazi, babu qissati ahli najran, 5/171, bilraqam: 4380.

96- انظر: تفسير الرازي، 472/18.

Unzur: Tasfseer Alrazi, 18/472.

97- انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص8.

Unzur: Ibn taymiya, Alsiyasatul sharayia, p8.

98- أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، 64/9، بالرقم: 7149.

Akhrajahul bukhari, kitabul ahkam, babu ma yukrahu minal hirs `alal emara, 9/64. Bilraqam: 7149.

99- أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها، 63/9، بالرقم: 7146.

Akhrajahul bukhari, kitabul Ahkam, babu man lam ya`alil emara a`anahullah, 9/63, bilraqam: 7146.

100- ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 218/8.

Ibn battal, Sharhu Saheehil Bukhari, 8/218.

101- القره داغي، علي محيي الدين، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، الأوقاف، قطر، الطبعة الأولى، 1431هـ، 286/1.

Alqaradaghi, Ali muhyiuddin, Almadkhal ilal iqtisad al`islam, al`wqaf, Qatar, altab`atul ola, 1431h, 1/286.

102- البوطي، محمد سعيد رمضان، خصائص الشورى ومقوماته، بحث منشور في كتاب: الشورى في الإسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، بلا رقم الطبعة، 1989م، 488/2.

Alboti, Muhammad saeed Ramadan, khasa`isul shoura wa muqawamatuhu, bahs manshoor fi kitab: alshoura fil islam, almajma almalaki libuhoosil hadaratil islamiya, uman, bila raqam altab`a, 1989, 2/488.

103- آل عمران: 159.

Ali`emran: 159.

104- انظر: تفسير الطبري، 345/7.

Unzur: Tafseerul Tabari, 7/345.

105- الشورى: 38.

Al-Shoura: 38

106- راجع للتفصيل: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي السهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم الطبعة، 1414هـ، 84/16. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم الطبعة، 1990م، 180/5، 100/7. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، بلا رقم الطبعة، 1968م، 45/10. الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ، 117/6.

Raj`a liltafseel: Alsarakhsi, Muhammad bin Ahmad bin abi sahal, Almabsoot, darul m`arifa, bairout, bidon raqam altab`a, 1414h, 16/84. Alshafi`ei, Abu Abdullah Muhammad bin Idrees, Al`um, darul m`arifa, bairout, bidon raqam altab`a, 1990, 5/180, 7/100. Ibn qudama, Abu Muhammad Maufaqudin Abdullah bin Ahmad, Almughni, maktabatul qahira, bila raqam altab`a, 1968, 10/45, Alhattab, Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdurrahman, Muahibul Jalil fi sharhi mukhtasar Khalil, darul fikarm, altab`atul salisa, 1412h, 6/117.

107- انظر: البوطي، خصائص الشورى ومقوماته، 484/2، 589/2.

Albooti, Khasais alshoura wa muqawamatuhu, 2/484, 2/589.

108- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، قوانين الوزارة وسياسة الملك، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م، ص132.

Almawardi, Abul hasan Ali bin Muhammad bin habib, Qawaneenul wizara wa siyastul mulk, darul tali`ah, bairout, altab`atul ola, 1979, p132.

109- النور: 2.

Alnoor: 2.

110- الماوردي، قوانين الوزارة، ص128.

Almawardi, Qawaneenul wizara, p128

111- النساء:59.

Alnisa: 59

112- أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، 49/4، بالرقم: 2955.

Akhrajahul bukhari fi saheehihi, kitabul Jihad wal siyar, babul sam`iwal ta`ah lil imam, 4/49, bilraqam: 2955.

113- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ، 269/5.

Ibn Kaseer, Abul fida ismail bin umar, Albidaya wal nihaya, daru ihya Alturas al`arabi, altab`atul ola, 1408h, 5/269.

114- خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، 1408هـ، دون رقم الطبعة، ص33.

Khallaf, Abdulwahab, Alsiyasa alsharaya fil sho`onil dustoriya wal kharijiya wal maliya, darul qalam, 1408h, don raqam altaba, p33

115- آل عمران: 104.

Aal Imran: 104.

116- الزخرف: 54.

Alzukhruf: 54.

117- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، 74/1، بالرقم: 55.

Akhrajahu Muslim fi saheehihi, kitabul Eman, babu bay an aldinul nasiha, 1/74, bilraqam: 55.

118- انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1996م، 76/1.

Unzur: Alsiyouti, Jalaluddin Abdurrahman bin abi Bakr, Aldibaj ala saheehi Muslim bin alhajjaj, daru ibn affan, almumlakatul Arabiya tu alsaudiya, altabatul ola, 1996, 1/76.

119- ابن كثير، البداية والنهاية، 269/5.

Ibn Kaseer, Albidaya wal nihaya, 5/269.

120- انظر: حاشية ابن عابدين، 264/4. ابن أبي القاسم، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ، 338/8. الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بلا رقم الطبعة والتاريخ، 111/4. ابن قدامة، المغني، 523/8.

Unzur: Hashiyatu Ibn Abideen, 4/264. Ibn Abil Qasim, Muhammad bin yousuf, Altaaj wal Ikleel li mukhtasar alkhaleel, darul kutub al`elmiya, altab`atul ola, 1416h, 8/338. Al`ansari, Zakariya bin Muhammad bin zakariya, Asnal Matalib fi sharhi roudi altalib, darul kitabil islami, bila raqa altab`a wal tareekh, 4/111. Ibn Qudama, Almughni, 8/523.

121- الحجرات: 9.

Alhujurat: 9

122- حاشية ابن عابدين، 264/4. ابن أبي القاسم، التاج والإكليل، 338/8. الأنصاري، أسنى المطالب، 111/4. ابن قدامة، المغني، 523/8.

Hashiyatu Ibn Abideen, 4/264. Ibn Abil Qasim, Altaaj wal Ikleel, 8/338, Asnal Matalib, 4/111. Ibn Qudama, Almughni, 8/523.

123- انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين، 261/4.

Unzur: Aldur al mukhtar wa Hashiyatu ibn Abideen, 4/261.

124- البقرة: 251.

Albaqara: 251.

125- انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، الدار التونسية، 1984م، بلا رقم الطبعة، 503/2.

Unzur: Ibn Ashour, Muhammad altahir bin, muhammd, Altahreer wal tanweer, aldar altoniseya, 1984, bil raqam altaba`a, 2/503.