

The Quranic Approach to Protecting Institutions and Reforming the State

Latifah ALi ELfaghi*

Department of Islamic Sharia, Faculty of Law, University of Benghazi, Benghazi, Libya

ltifa.alfaghi@uob.edu.ly

منهج القرآن الكريم في حماية المؤسسات وإصلاح الدولة

لطيفة علي الفقيهي *

قسم الشريعة الإسلامية، كلية القانون ، جامعة بنغازي، بنغازي ، ليبيا

Received: 07-07-2026	Accepted: 10-08-2026	Published: 20-08-2026
		
Copyright: © 2026 by the authors. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).		

الملخص:

هذا البحث يتقدم بمحاولة لرسم ملامح المنهج الذي قدمه القرآن الكريم لوقاية الدولة من الفساد. ان الفساد يمثل فشل الدولة او اخفاقها في أداء مهامها الموكلة إليها. لذا فإن هذه المنهج القرآني تقدم بضمانات من شأنها إعانة السلطة الحاكمة في إدارة شؤونها بما يحقق مصلحة مواطنيها. هذا المنهج تمثل في ضمانتين اثنتين إحداهما تتعلق بالجانب الاقتصادي للدولة والضوابط التي ينبغي أن تراعيها السلطة الحاكمة عند ادارتها لموارد الدولة ومقدراتها الأمر الذي يحميها من الإهدار المؤدي حتما إلى الفساد. أما الضمانة الثانية،المتعلقة بالجانب السياسي، فإنها تتمثل في سياسة واجبة الاتباع من قبل السلطة الحاكمة بمختلف أجهزتها لضمان الأداء الجيد للحكم.

الكلمات الدالة: القرآن الكريم، الفساد، حماية المؤسسات ، الدولة ، السلطة الحاكمة.

Abstract:

This research attempts to outline the approach presented by the Holy Quran to safeguard the state against corruption. Corruption signifies a state's failure or inability to discharge its assigned duties. Consequently, this Quranic approach offers safeguards designed to assist the ruling authority in managing affairs in a manner that serves the interests of the citizenry. This approach comprises two key safeguards: the first pertains to the economic sphere and the regulations the ruling authority must observe when managing state resources and assets—measures that prevent

the wastefulness inevitably leading to corruption. The second safeguard, relating to the political sphere, consists of a policy that the ruling authority—across its various institutions—must adhere to in order to ensure effective governance.

Keywords: The Holy Quran, corruption, protection of institutions, the state, the ruling authority.

المقدمة:

إننا في هذا البحث لا نناقش قضية الدولة ومدى حضورها كمؤسسة سياسية في نصوص القرآن الكريم، إنما نعالج اهتمام القرآن الكريم بالتجمع البشري للمسلمين وحرصه على خلو هذا التجمع من كل المسببات المؤدية إلى ظهور الفساد وانتشاره.

إن ما يميز تناول القرآن لجرم لفساد أنه لم يحدد أو يعدد صورته ومظاهره، بل عرض له باعتباره حالة من انعدام الفاعلية والنفعية والتعدي على الضوابط والقيم المرعية في مجتمع من المجتمعات. فالفساد في التصور القرآني ليس سلوكاً فردياً إنما هو نهج يتبعه أولوا السطوة والنفوذ من أجل تحقيق منافعهم الخاصة متجاوزين كافة النظم والقوانين وقواعد المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية.

إن اهتمام القرآن الكريم بأمر الفساد لم يقتصر عند تحديد أسبابه وبيان آثاره السلبية على الدولة، إنما امتد إلى تقديم الضمانات التي من شأنها أن تقيها الفساد وذلك من خلال تعيين الأسس اللازمة لقيام الدولة العادلة المنضبطة على الصعيدين الاقتصادي والسياسي.

فعلى المستوى الاقتصادي تقرر النصوص القرآنية حرمة المال العام، وضرورة حمايته من كافة أشكال التعدي باعتباره شريان الدولة المغذي لها وأداتها لتوفير احتياجات مواطنيها، والمحافظة على كرامتهم. أما على الصعيد السياسي فإن النصوص القرآنية قدمت قيمتي الأمانة والشورى باعتبارهما أساسين لازمين في إدارة شؤون الدولة علي نحو يضمن المحافظة على مواردها، ومشاركة مواطنيها في إدارة شؤونها بما يضع حداً لطغيان السلطة واستبدادها.

إن ما يميز هذه الضمانات القرآنية هو أنها لم تمثل نهجاً مثالياً يصعب اتباعه وتطبيقه، إنما قدمت سياسة واقعية اتسمت بالفاعلية في تحقيق أهدافها المتمثلة في قيام دولة عادلة تنهض بمصالح مواطنيها على أساس من المساواة وتكافؤ الفرص. هذه الضمانات سوف نعرض لها بعون الله تعالى من خلال خطة مكونة من مبحثين اثنين، في **المبحث الأول** نتناول تقديم تعريف لغوي واصطلاحي لمفردة الفساد، في حين نخصص المطلب الثاني لدراسة مميزات تناول القرآن لها. في **المبحث الثاني** سوف نعرض بشكل مفصل للضمانات القرآنية التي من شأنها مكافحة الفساد والقضاء عليه من خلال مطلبين اثنين في أولهما نتناول الجانب الاقتصادي، وفي الثاني نعرض بالتفصيل للجانب السياسي.

المبحث الأول: التعريف بالفساد والتناول القرآني له

المطلب الأول: تعريف الفساد لغةً واصطلاحاً

أولاً: التعريف اللغوي قدم اللغويون للفساد تعريفات متعددة، إلا أنه يمكن إرجاعها إلى معنى واحد يتمثل في: خروج الشيء عن حال اعتداله، مما يؤدي في النهاية إلى إبادته وهلاكه وفقدانه لقيمه ونفعه. وبالتأمل في هذا المعنى الواسع، نجد أن بعضاً من تلك التعريفات قد أبرز الجزء الأول منه؛ وهو حالة الخروج عما ينبغي التقيد به، في حين أبرزت تعريفات أخرى الجزء الثاني المتمثل في النتائج المترتبة على حالة الخروج تلك. يُعدّ الزمخشري من العلماء الذين التزموا النهج الأول؛ إذ عرّف الفساد بأنه خروج الشيء عن حال استقامته وكونه منتفعاً به، ونقيضه الصلاح وهو حصول الحال المستقيمة النافعة (الزمخشري، 1987). كذلك نجد

الراغب الأصفهاني قد سلك الدرب ذاته بتعريفه الفساد بأنه خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج أو كثيراً، ويضاده الصلاح، ويُستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة (الأصفهاني، 1412 هـ). ويرى ابن رجب أن الفساد هو الاختلال وعدم الانتظام، ويقابله العدل الذي يعبر عن الانتظام والاستقامة (ابن رجب، 2001). وقال أبو حيان: "الفساد هو التغير عن حال الاعتدال والاستقامة" (أبو حيان، 2000). ويتفق تعريف قاموس ويبستر مع التعريفات السابقة، إذ يذكر أن الفساد هو انحراف الشيء أو السلوك عن الأصل، أو عن حالة نقائه الأصلية، أو عما هو عادل وصائب. (Gove, 1978)

أما التعريفات التي اهتمت بإبراز النتيجة المترتبة على فعل الخروج، والمتمثلة في الوقوع في حالة البوار وانعدام القيمة، فمن الأمثلة عليها تعريف الكفوي للفساد بأنه إخراج الشيء عن حالة محمود لا لغرض صحيح، ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة (الكفوي، 1998). وقال ابن الجوزي: "الفساد هو تغير الشيء عما كان عليه من الصلاح، ويقال في الأقوال إنها فاسدة إذا كانت غير منتظمة، وفي الأفعال إذا لم يُعتدّ بها" (ابن الجوزي، 1987). ويعرّف الجرجاني الفساد بأنه ذهاب الشيء عن صورته بعد أن كان حاصلاً (الجرجاني، 1983). ويتفق ابن منظور مع هذه التعريفات عندما يذكر أن الفساد هو إبرة الشيء (ابن منظور، 1993). ويلخص العسكري هذه التعريفات بقوله: "الفساد هو التغير في المقدار الذي تدعو إليه الحكمة، والشاهد أنه نقيض الصلاح، وهو الاستقامة على ما تدعو إليه الحكمة؛ فإذا قصر عن المقدار أو أفرط لم يصلح، وإذا كان على المقدار أصلح" (العسكري، 1980).

ثانياً: تعريف الفساد اصطلاحاً

اتفقت كلمة العلماء المسلمين الأوائل على النظر إلى الفساد باعتباره المجاوزة لأمر الله سبحانه وتعالى؛ فالتفسير عند الطبري يبين أن الفساد هو العمل بكل ما نهى الله عز وجل عنه، وتضييع ما أمر الله بحفظه (الطبري، 2000). وقال ابن عبد البر: "الفساد كلمة جامعة لكل حرام وباطل" (ابن عبد البر، 2000). وهذا المدلول الواسع لمعنى الفساد نجده عند القرطبي في قوله: "الفساد ضد الصلاح وحقيقته العدول عن الاستقامة إلى ضدها؛ فإذا كان الصلاح هو موافقة الشرع وفعل ما أمر به، فمعنى الفساد هو معصية الشارع بمخالفة أوامره وارتكاب ما نهى عنه" (القرطبي، 1964). وعرفه الزركشي بأنه ما ينبغي تركه مما هو مضر (الزركشي، 1957). وقال ابن تيمية: "كل قول أو فعل يبغضه الله فهو من الفساد" (نقلاً عن الجرمان، 2021). وقد عرفه الرازي في تفسيره بأنه إظهار معصية الله تعالى (الرازي، 1999).

وهذا المعنى للفساد نجده حاضراً في التعريفات المعاصرة، سواء المقدمة من المتخصصين في المجالات العلمية المختلفة أو من قبل المنظمات الدولية. وبالتأمل الدقيق في هذه التعريفات، يُلاحظ ما يلي: في حين أن أغلب هذه التعريفات أبرزت جانب الخروج عن القوانين أو الانحراف عن الواجبات الرسمية مع نسبة هذا العمل للموظف العام تحديداً، نجد أن قليلاً منها قد أعلنت صراحة عن مسؤولية السلطة الحاكمة في الدولة عن أعمال الفساد، باعتبارها الجهة المخالفة والمنحرفة عن القواعد واجبة المراعاة.

من التعريفات التي مثلت الاتجاه الأول: تعريف الفساد بأنه الخروج عن القواعد الأخلاقية الصحيحة وعن القانون والنظام وعدم الالتزام بهما، أو استغلال غيابهما من أجل تحقيق مصالح سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية للفرد أو جماعة معينة (العبيسي، 2018). كذلك تعريفه بأنه سلوك ينحرف عن الواجبات الرسمية لدور عام بسبب مكاسب خاصة، أو سلوك يخرق القانون عن طريق ممارسة بعض أنواع السلوك الذي يراعي المصلحة الخاصة (يوسف، 2020).

وهذا الاتجاه في تعريف الفساد اتبعته أيضاً بعض المنظمات الدولية؛ كصندوق النقد الدولي ومنظمة الشفافية الدولية؛ حيث عرّفنا الفساد على التوالي بأنه: "الاستغلال السيئ للوظيفة العامة أو الرسمية من أجل تحقيق

مصلحة خاصة" (صندوق النقد الدولي، 2019)، و"سوء استخدام السلطة المؤتمنة لأجل الحصول على مكسب خاص" (منظمة الشفافية الدولية، 2021).

أما التعريفات التي وردت فيها الإشارة إلى السلطة الحاكمة باعتبارها المسؤول الأول عن ظهور الفساد، فمنها تعريف سحر حويجة له بأنه: "سلوك الحكام والموظفين المسيطرين على القرار الاقتصادي والسياسي من خلال الخروج كلياً عن الأخلاق وعن المعايير الوظيفية عبر نهب الثروات الداخلية أو تسخير ثروات بلادهم عبر العلاقات بالخارج مقابل عمولات وأرباح من أجل تحقيق المصالح الشخصية" (حويجة، 2015). وفي تعريف آخر، يُقدّم الفساد بأنه "النهب الواسع النطاق للأموال والممتلكات الحكومية وتحويلها إلى مصالح خاصة" (فرجاني، 2018). وهو ما تؤكدّه روز أكرومان بقولها إن تفشي الفساد هو عرض من أعراض رداءة الدولة في أداء مهامها، ومؤشر للإفلاس الأخلاقي للقيادة السياسية والديمقراطية والحكم الجيد-Rose Ackerman, 1999).

وأيضاً نجد الإشارة الواضحة لمسؤولية السلطة الحاكمة عن الفساد تظهر في تعريف الفساد بأنه "عرض من الأعراض الدالة على خلل في إدارة شؤون الدولة؛ ذلك أن المؤسسات التي أنشئت لتنظيم العلاقات بين المواطنين والدولة تُسَخَّر بدلاً من ذلك في الإثراء الشخصي للمسؤولين الحكوميين وتوفير الامتيازات للفسادين" (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 1997).

ويرى الأناسي أن الفساد يعني إخضاع المصالح العامة لأهداف خاصة، ومن ثم انتهاك الأنماط المقبولة للواجب والمصلحة العامة، وأنه عادة ما يكون مصحوباً بالسرية واللامبالاة بأي نتائج قد تتمخض عنه وتؤدي إلى معاناة الجمهور (الأناسي، 2012). ويعرّفه مايكل جونستون بأنه "سوء استخدام أطراف وأفراد عموميين للأدوار والموارد العمومية، واستخدامها لأغراض غير مشروعة مرتبطة بالنفوذ السياسي (Johnston, 2005).

ومن وجهة نظر هذه الدراسة، فإن من أهم الوسائل لمقاومة الفساد هو الاعتراف بشكل واضح ومعلن بمسؤولية السلطة الحاكمة عن أعمال الفساد؛ وعليه فإننا نستطيع التأكيد على أن كافة أشكال الفساد وتقسيماته إنما هي مظاهر للفساد الأكبر، أو الفساد النسقي المؤسسي الذي تمارسه السلطة الحاكمة.

المطلب الثاني: التناول القرآني لمفهوم الفساد

وردت مفردة "الفساد" ومشتقاتها في مواضع عديدة من القرآن الكريم تجاوزت الخمسين موضعاً. ومن خلال استقراء تلك المواضع والتأمل فيها، يمكن تقرير الملاحظات التالية:

أولاً: الشمول والاتساع في مدلول الفساد

للأسلوب القرآني منهج واسع في تناول الفساد يستوعب كل ما هو نقيض للصالح والإصلاح؛ فكل ما أمر الشارع باجتنابه يُعدّ الإقدام عليه سبباً وموجباً للفساد (الجبوري، 2012). وفي تأكيد هذه النظرة الشاملة، يقول الإمام الرازي: "فكما أن الصلاح يتناول جميع أقسام البر، فالفساد يتناول جميع أقسام الإثم؛ فمن يعمل بغير أمر الله ويحكم في عبادته بالظلم فهو مفسد" (الرازي، 1999).

ويظهر هذا المعنى بوضوح في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة: 26-27]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]؛ فالفساد هنا يتناول المخالفة لكل ما أمر الله باتباعه والتزامه.

وهذا الفهم الأكاديمي نجدّه جلياً عند الإمام ابن عطية، الذي يقرر أن لفظة الفساد في القرآن الكريم ذات مدلول عام يتضمن كل فساد قلّ أو كثر؛ وعليه فإن تخصيص الفساد في صورة محددة من الصور إنما يكون على سبيل التمثيل والتوضيح لا الحصر (ابن عطية، 2001).

ثانياً: السياق المقترن بأفعال التخطيط والتنفيذ والسلطة تأتي مفردة الفساد عادةً في النص القرآني مقترنة بعبارات ومفاهيم دالة؛ مثل: "الأرض"، و"السعي"، و"المَلَأَ"، وفعل "التولي" الذي يشير إلى الجهة الحاكمة أو السلطة المتنفذة التي تتولى إدارة أفعال الفساد. وتجتمع هذه المفردات في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ [البقرة: 205]

إن هذه المفردات المقترنة تقدم تصوراً قرآنياً للفساد باعتباره سلوكاً متعمداً ومخططاً له من قبل جهات محددة؛ فالفساد ليس عملاً عرضياً طارئاً، بل هو منهج وسلوك مقصود يلجأ إليه المَلَأُ أو السلطة الحاكمة وصاحبة القرار لتحقيق مصالحها الخاصة. وفي هذا السياق، يقرر ابن عطية أن الآيات القرآنية التي ورد فيها فعل السعي والابتغاء دليل على أن المفسد فيما يقوم به من أفعال يجتهد أبلغ الاجتهاد ويخطط لأفعاله؛ ليتحقق له ما أراده من هذا الفساد (ابن عطية، 2001).

تأتي بعد ذلك لفظة "الأرض" باتساعها؛ لتبين أن أعمال الفساد تمتد بآثارها السلبية لتشمل عموم الناس دون أن تنحصر في طائفة محددة. وهذا ما يؤكد ابن العربي بقوله: "الفساد في الأرض هو الإذابة للغير، وتحديد الإذابة العامة التي لا تقتصر على أفراد معينين، وإنما يمتد أثرها إلى كل الأفراد في المجتمع" (ابن العربي، 2003). ويتفق الرازي مع هذا الفهم حين يقرر أن الفساد في الأرض إنما يكون بالظلم في النفوس والأموال وتخريب البلاد (الرازي، 1999).

ثالثاً: الأسباب الجذرية للفساد (الترف والطغيان) (يحدد القرآن الكريم في العديد من آياته الأسباب الرئيسية المؤدية إلى الفساد، وفي مقدمتها: الترف، والانغماس في الشهوات، والطغيان والاستبداد).

الترف والانغماس في الملذات: يدفع الترف صاحبه إلى البحث عن مصادر غير مشروعة لإدامة ما هو عليه من البطر والرفاهية؛ ذلك أن الإنسان لا يصل غالباً إلى مرحلة الترف الفاحش إلا من خلال أموال واكتسابات بطرق غير شرعية (المراغي، 1946). وهو ما أكدته ابن خلدون في تحليله للأسباب المؤدية لفساد الأمم والدول؛ إذ يرى أن أساس الفساد هو الولع بالحياة المترفة بين أفراد الجماعة الحاكمة، حيث يلجأ هؤلاء إلى الممارسات الفاسدة لتغطية النفقات الباهظة التي يتطلبها الترف (ابن خلدون، 2004). كما أكد الماوردي هذا المعنى بقراره أن زيادة النفقات بسبب البطر والترف تدفع الحكام إلى أن يسلكوا كل الطرق لجمع المال ولو كانت غير مباحة، ثم ينفقونها في غير وجهها الشرعي (الماوردي، 1987).

ويتقدم ابن خلدون خطوة مهمة في هذا التحليل حين يربط بين الترف والاستيلاء على أموال الناس ظلماً من جهة، والتنمية والتطور الاقتصادي من جهة أخرى، بقوله الشهير: "واعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها انتهابها من أيديهم" (ابن خلدون، 2004).

الطغيان والاستبداد: أما فيما يتعلق بالطغيان والاستبداد، فإن ظهورهما يؤدي مباشرة إلى اتساع نطاق الفساد وتجذره؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ [الفجر: 11-12]. فالطغيان -كما يوضح ابن عاشور- يدفع بصاحبه إلى احتقار الناس والاستخفاف بهم، الأمر الذي يسهل عليه التسلط عليهم والانفراد بالرأي والتصرف دونهم (ابن عاشور، 1984).

فالطاغية المستبد لا يكتفي بالتفرد بالسلطة والحكم، وإنما يضيف إلى ذلك التفرد بثروة الدولة ومقدراتها؛ مما يحول الدولة بشعبها ومؤسساتها إلى ملكية خاصة للحاكم والفئة المحيطة به. وبناءً على ذلك، فإن السبب الرئيس للفساد من المنظور القرآني والتحليلي يعود إلى تفرد الحاكم بركني القوة في المجتمع: (السلطة والثروة)، مما يجعل الطريق الوحيد لمواجهة الفساد والقضاء عليه هو إثبات حضور الأمة ومشاركتها الفعلية في إدارة هذين العنصرين (ليملم، 2017).

وكما أشرنا آنفاً، فإن القرآن الكريم -من خلال إشارته إلى القيم التي يجب أن تسود أفراد التجمع الإنساني- قد أسس لبعض الضمانات والآليات المنهجية التي من شأنها مواجهة الفساد ومكافحته، وهو ما سنعرض له في المبحث التالي.

المبحث الثاني: الضمانات القرآنية لحماية الدولة من الفساد

قبل البدء في دراسة هذا المبحث، نود الإشارة إلى أن ما أطلقنا عليه مسمى "الضمانات القرآنية لحماية الدولة من الفساد" ليس أمراً نصياً صريحاً بمشتق اللفظ، وإنما هو نتاج النظر والاستقراء في الأسس التي حددها القرآن الكريم لقيام الحياة الإنسانية المستقيمة في ظل الدولة العادلة.

فعلى الجانب الاقتصادي، يقرر القرآن الكريم قاعدة أساسية هامة ألا وهي: قدسية المال وصونه من كل اعتداء، ولا سيما المال العام الذي تعود ملكيته لعموم الأمة.

أما على الجانب السياسي، فقد أشارت الآيات القرآنية إلى قاعدتين رئيسيتين في إدارة شؤون الدولة، وهما: إرساء مبدأ الشورى في علاقة الحاكم بمحكومييه، وتعزيز قيمة الأمانة لدى كل من يتولى شأناً من شؤون الدولة، ابتداءً بالسلطة الحاكمة وانتهاءً بكافة موظفي الدولة.

المطلب الأول: الضمانة الاقتصادية (حفظ المال العام)

المال هو عصب الحياة للأفراد والدول على حد سواء؛ فكما أن الفرد لا يستطيع تلبية احتياجاته الأساسية بدون موارد مالية، فكذلك الدولة لا تستطيع أداء مهامها ورعاية مواطنيها ما لم تملك من الموارد المالية ما يكفي لتحقيق هذه الغايات والواجبات. ولذا، فإن المحافظة على المال العام وصيانته من كل اعتداء أو إهدار من قبل السلطة الحاكمة يعدّ الضامن الأساس لنجاح الدولة في أداء مهامها.

وإذا أمعنا النظر في آيات القرآن الكريم، نجد أنها قد جاءت بالنهي القاطع عن الاعتداء على المال العام للدولة، واعتبرت مرتكب ذلك الفعل أكلاً لأموال الأمة بالباطل. وهذا الاستنتاج يتجلى بوضوح في آيتين كريمتين، هما:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْخِلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]

وقبل أن نقدم قراءتنا لهاتين الآيتين وبيان كيف قدمتا ضماناً فعالة لوقاية اقتصاد الدولة من الفساد، نعرض للتفسير التي قدمها علماؤنا، ولا سيما فيما يتعلق بإضافة القرآن الكريم المال المنهي عن أكله بالباطل إلى الالكلين أنفسهم (أَمْوَالُكُمْ)، وهو ما يثير تساؤلاً تحليلياً: كيف للمالك أن يأكل ماله بالباطل؟

لقد انقسم المفسرون في توجيه هذه الإضافة إلى فريقين رئيسيين:

الفريق الأول: يرى أنها جاءت لنهي الناس عن صرف أموالهم في وجوه المعاصي والآثام؛ من خمر وميسر وغيرها من المحرمات؛ ذلك أنهم بهذا الإنفاق المحرم يعود أثر شؤم أفعالهم على أموالهم، فكأنهم يأكلون أموال أنفسهم بالباطل (أبو حيان، 2000).

الفريق الثاني: يعلل هذه الإضافة بأنها جاءت لتشديد النكير على أكل أموال الناس بالباطل؛ سواء أكان ذلك عن طريق السرقة، أم النهب، أم الغصب، أم غير ذلك من صور الاعتداء. ووجه ذلك أن المجتمع كالجسد الواحد، فمن يعتدي على أموال غيره بغير حق فكأنما اعتدى على مال نفسه، وجرأ غيره على استحلال ماله عند الاستطاعة (الطبري، 2000).

وإلى جانب هذين التفسيرين، فإننا نرى أن لإضافة المال للالكلين أنفسهم دلالة أخرى، وهي التنبيه على أن المال المنهي عن أكله بالباطل قد يمتد ليشمل المال العام المملوك لمجموع الأمة، وليس فقط المال الخاص

الذي تعود ملكيته لفرد معين. فالمال العام كما عرفه العلماء هو: "كل مال استحققه المسلمون ولم يتعين مالكة" (المواردي، 1989)، وهو كذلك المال الذي لا يدخل في الملك الفردي الشائع، وإنما أعد للمصلحة العامة ومنافع الكافة (أبو العينين، 1983).

إن تخصيص المال العام بالحماية هنا يعود -في تقديرنا- إلى كونه مالا "ضعيفاً" حكماً من حيث الحراسة؛ إذ إنه محتاج إلى مزيد حماية؛ لكونه مملوكاً لجموع الناس، مما يجعله عرضة للتداول والنهب لغياب اليد المالكة للعين على وجه الخصوص.

فالقرآن الكريم، كما حرم أكل الأموال الخاصة بالباطل، حرم كذلك الاعتداء على الأموال العامة؛ لأن منفعة هذا المال تتعدى لتشمل الأمة كاملة. ولذا قرر العلماء قاعدة هامة مفادها: أنه إذا كان العبث بأموال الأفراد اعتداءً على حق فردي يستطيع صاحبه مكافحته ودفع الضرر عنه، فإن العبث بأموال الأمة اعتداء على الحق العام الذي لا حامي له إلا اليد الأمانة والرقابة الشديدة (السباعي، 1998).

ومن المفسرين الذين أشاروا إلى هذا المعنى الإمام الطبطبائي؛ إذ يقرر أن تقييد الحكم بقوله تعالى ﴿أَمْوَالُكُمْ﴾ فيه دلالة على أن أصل المال ومنفعة قيامه إنما هي لجميع الناس، وإنما قسمه الله تعالى بينهم تقسيماً بحق (الطبطبائي، 1997). فالحديث هنا يتناول نوعاً من الأموال يتقاسم الجميع أصله أو نفع المصلحة منه. ويضيف الطبطبائي أن إرادة الشمول والاستغراق تفهم كذلك من لفظة ﴿بَيْنَكُمْ﴾ الواردة في النص المذكور؛ إذ إنها تدل على قيام التجمع الإنساني على المال ووقوعه في وسطه، إشعاراً بأن النهي يتناول أسلوب تداوله وإدارته ونقله فيما بين الأكلين (الطبطبائي، 1997). وهذا الفهم ألمح إليه عدد من المفسرين والمعاصرين؛ كالسيد قطب ومحمد رشيد رضا، غير أن الإمام الطبطبائي كان أكثرهم تحليلاً وتنظيراً لهذه الجزئية.

وبموجب هذا الفهم، تُصبح السلطة الحاكمة ملزمة قانوناً وشرعاً بالمحافظة على المال العام من أي اعتداء أو إهدار. إن كلمة (الباطل) الواردة في الآيتين تتسع لتشمل كل ما يمثل اعتداءً على أموال الدولة؛ فـ (الباطل) كسلوك يشمل كل أخذ للمال دون وجه حق. وفي هذا يقول ابن العربي: "الباطل هو ما لا يحل شرعاً ولا يفيد مقصوداً؛ لأن الشرع نهى عنه ومنع تعاطيه.. فهو في المعقول عبارة عن المعدوم، وفي المشروع عبارة عما لا يفيد مقصوداً حلالاً" (ابن العربي، 2003). وقال الزجاج: "بالباطل أي بالظلم، وكل ما لم يأذن بأخذه الشرع؛ من الغصب، والنهب، والخيانة، والرشوة" (الزجاج، 1988).

ولقد جاءت السنة النبوية المطهرة لتؤكد هذه الضمانة وتحصنها؛ عبر أحاديث عديدة تحرم كل سلوك تقوم به السلطة الحاكمة أو الموظف العام يمثل اعتداءً على المال العام، ومن ذلك قوله ﷺ: «إِنَّ رَجُلًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللَّهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلَهُمُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (البخاري، 1893، حديث رقم 3118). ومفهوم "يتخوضون" الوارد في الحديث الشريف يعني التصرف والتصرف العشوائي في مال المسلمين بالباطل؛ سواء في جبي وأخذ المال دون وجه حق، أو في إنفاقه وصرفه في غير موضعه الصحيح.

ومما يؤكد هذا المنهج في تغل يد الحاكم عن المال العام والحد من سلطته المطلقة عليه، ما جاء في الحديث النبوي الشريف عن النبي ﷺ: «إِنِّي وَاللَّهِ لَا أُعْطِي أَحَدًا وَلَا أَمْنَعُهُ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَضَعُ حَيْثُ أُمِرْتُ» (البخاري، 1893، حديث رقم 3117).

إن تقييد سلطات الحاكم في إدارته للمال العام أكدته ابن تيمية بقوله: "وليس لولاة الأمور أن يقسموها [أي الأموال العامة] بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم نواب ووكلاء، ليسوا ملاكاً" (ابن تيمية، 1998، ص 39).

وبناءً على هذا الفهم، نستطيع القول إن القرآن الكريم والسنة النبوية قد حددا المكانة الشرعية والتنظيمية التي يجب أن يقف عندها الحاكم حيال المال العام؛ فهو مجرد نائب وموتمن على هذه الأموال، لا يملك من السلطات إلا حق إدارتها ورعايتها بما يحقق المصلحة العامة للأمة.

إن هذه الضمانة القرآنية تحدد المسؤول الفعلي عن ظهور الفساد في الدولة؛ ذلك أن الجهة التي تملك حق التسلط والسيطرة على هذه الأموال هي المسؤول الأول عن نشوء الفساد واستفحالها، بكل ما يترتب عليه من تداعيات وآثار سلبية.

إن ارتباط نشوء الفساد وانتشاره بتصرفات السلطة الحاكمة المهذرة للمال العام هو ما أكدته العديد من الأدبيات الاقتصادية والسياسية المعاصرة؛ إذ يرى الاقتصادي غاري بيكر (Gary Becker) أن الفساد لا ينشأ من شر متأصل في الطبيعة البشرية، بل يولد نتيجة الفرص والتسهيلات التي تخلقها القوانين واللوائح التنظيمية الضعيفة؛ وتحديدًا من جانب التدخل الحكومي. وتأكيداً منه على محورية دور السلطة في إيجاد بيئة الفساد، يذهب بيكر إلى مقولته الشهيرة: "إذا ألغينا تدخل الدولة القومي والبيروقراطي، أزلنا الفساد" (نقلاً عن ضيوف، 2019، ص 46).

وهذه المسؤولية المباشرة للسلطات أثبتتها تقارير دولية صادرة عن منظمات معنية بالتنمية ومكافحة الفساد؛ حيث أجمعت على أن أسباب استفحال الفساد في أكثر الدول تعود إلى ما تمارسه الفئات الحاكمة من استئثار بموارد الدولة وإهدار لها تحقيقاً لمصالح شخصية ضيقة. (Rose-Ackerman, 1999, p. 11) فعلى سبيل المثال، أشار صندوق النقد الدولي في أحد تقاريره إلى أن ما بين 80% إلى 100% من القروض التي قدمتها البنوك الأمريكية لبعض الدول النامية أعيد تحويلها وتوديعها في بنوك أمريكية وسويسرية في حسابات شخصية لمسؤولين حكّام في تلك الدول (وتوت، 2005). كذلك كشف تقرير صادر عن مركز النزاهة المالية الأمريكي (Global Financial Integrity) حول التدفقات المالية غير المشروعة من أفريقيا على مدى 38 عاماً، ترجيحه أن حجم الأموال المنهوبة والمهربة قسراً قد بلغ نحو 1.8 تريليون دولار، وهو رقم يتجاوز إجمالي المساعدات التنموية المرصودة للقارة خلال الفترة ذاتها (سيد، 2021). تثبت هذه الممارسات الموثقة أن حماية المال العام من اعتداء السلطات الحاكمة واستغلالها تعد من أهم الضمانات الأساسية لوقاية الدولة والمجتمع من معوقات الفقر والجهل وتدهور خطط التنمية الشاملة. وهذا الاعتراف بمسؤولية الأنظمة عن إهدار المال هو ما دفع صندوق النقد الدولي للتصريح بوقف تقديم المساعدات المالية لأي دولة يثبت فيها أن الفساد الحكومي يعطل قدراتها على تجاوز أزماتها الاقتصادية (صندوق النقد الدولي، 1997، ص 34).

ورغم هذه الحقائق، فإن مسؤولية الأنظمة السياسية عن إهدار موارد الدولة -باعتبارها المسبب الرئيس للفساد النسقي- لا تزال تفتقر إلى الاعتراف الصريح والمعالجة الشاملة في مضامين الاتفاقيات الدولية المعنية بمكافحة الفساد. وتجسداً لهذا القصور، نجد -على سبيل المثال- أن اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد قد اختزلت السلوكيات المجرمة في صور تقليدية؛ كالرشوة والشيوع البسيط للإثراء غير المشروع، دون أن تدرج النهب الممنهج لموارد الدولة من قبل الأنظمة الحاكمة بوصفه نمطاً إجرامياً أساسياً وشكلاً راعياً للفساد. إن هذا التغافل عن تحميل السلطة الحاكمة المسؤولية المباشرة يقوّض -في تقديرنا- جدوى مثل هذه الاتفاقيات، ويحدّ من قدرتها على تحقيق أهدافها الواقعية؛ وهو استنتاج لاحظته العديد من الباحثين حين أشاروا إلى أن اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد لم تُصمَّم بالشكل الكافي للتصدي للفساد المنظم واسع النطاق (Grand Corruption)، والذي تمارسه الطبقات الحاكمة في الدولة (الشمري، 2025، ص 94).

المطلب الثاني: الضمانة السياسية (الأمانة والشورى)

إن الممارسات الفاسدة الصادرة عن السلطة الحاكمة وأجهزتها لا يمكن الحد منها أو القضاء عليها إلا عبر تفعيل ضمانات سياسية وقيم ومبادئ ملزمة تُعتمد في إدارة الدولة، ورعاية شؤون المواطنين، وتحقيق المصالح العامة.

وتتمثل الضمانة السياسية التي يقدمها القرآن الكريم لوقاية الدولة من الفساد في قاعدتين رئيسيتين، هما: الأمانة والشورى. وتشكل هاتان القاعدتان في المفاهيم المعاصرة الدعامات الأساسية لما يُعرف بـ "الحكم الرشيد" (Good Governance)، وهو النموذج الذي تسعى المجتمعات والدول للوصول إليه كسبيل لتحقيق الصلاح والتنمية المستدامة، وضمان حقوق الإنسان وتجسيد مبادئ العدالة.

أولاً: الأمانة

لما كان الفساد يمثل تجاوزاً للضوابط والقوانين واجبة المراعاة حال القيام بطلب أو واجب من الواجبات، فإن الوقاية منه لا تتم إلا من خلال إرساء قيمة "الأمانة"، التي تلزم المؤدي لعمل من الأعمال بأن يراعي القواعد المنظمة له (المزجاجي، 2000، ص 226).

وتُعرّف الأمانة بأنها: خلقٌ ثابت في النفس يعفُّ به الإنسان عما ليس له به حق، ويؤدي به ما عليه أو لديه من حقٍ لغيره (الميداني، 1999، ج 2، ص 315). وهي أيضاً -كما عرفها ابن عطية- خلقٌ بالإنسان يؤمّن به على ما استُحفظ (ابن عطية، 2001، ج 4، ص 401).

وفي بيان أهمية الأمانة وعظيم أثرها، يذكر الإمام الراغب الأصبهاني أن الأمانة هي عين الإيمان؛ فإذا استمكنت الأمانة من قلب العبد، قام حينئذٍ بأداء ما أمر به، واجتنب ما نُهي عنه (الأصبهاني، 1987، ص 214)؛ فالأمانة -في جوهرها- هي كل حقٍّ لزمك أدائه وحفظه (النووي، 1972، ج 2، ص 166).

وحكم الأمانات وجوب أدائها إلى أصحابها وعدم خيانتها. والتأدية -كما يعرفها الراغب الأصبهاني- هي استحقاق المستودع ووضع حيث أمر بوضعه فيه؛ وليس ذلك محصوراً في رد الوديعة المالية فحسب، بل يشمل جميع ما خصّ الله تعالى به الإنسان من ماله ونفسه، فكل ذلك أمانة من الله عليه (الأصبهاني، 1992، ص 72). أما الخيانة، فقد وصفها ابن عطية بأبلغ وصف بقوله: "خيانة الأمانة تعني التنقص للشيء باختفاء، وهي مستعملة في أن يفعل الإنسان خلاف ما ينبغي من حفظ أمرٍ ما، مالا كان أو سراً، وخيانة الأمانات هي تنقضها وإسقاطها" (ابن عطية، 2001، ج 2، ص 517).

ولقد أشار القرآن الكريم إلى الأمانة في مواضع كثيرة، داعياً إلى حفظها ومنكراً على من فرط فيها أو خانها؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: 58).

والمميز بخصوص التصور القرآني للأمانة هو اتساعه وشموله؛ إذ يستوعب كل ما يمكن أن يؤتمن عليه الإنسان من أعمال وواجبات تجاه فردٍ أو مجموعة من الأفراد. وهذا ما يقرره الإمام علي بن أبي طالب بقوله: "الأمانات نظام الأمة"، أي أن الأمة لا تنتظم شؤونها إلا إذا أدى كل إنسان ما يُطلب منه (مغنية، 2006، ج 2، ص 355). ويؤكد الإمام القرطبي هذا الفهم الشامل بقوله إن الآية عامة في جميع الناس؛ فهي تتناول الولاية فيما أُسند إليهم من الأمانات كقسمة الأموال، ورد المظالم، وعدل الحكومات وغيرها، كما تتناول من دونهم من عامة الناس (القرطبي، 1964، ج 6، ص 489).

إلا أن هناك من العلماء من اعتبر أن الخطاب في هذه الآية جاء موجهاً للحكام وولاية الأمر خاصة؛ إذ يقرر الإمام الطبري أن الخطاب في الآية لولاية الأمور فحسب، لأن الله تعالى طالبهم بأداء الأمانة إلى من ولّوا أمره (الطبري، 2001، ج 8، ص 491). وهو رأي أيده جمع من العلماء؛ كابن تيمية والزمخشري، حيث ذهبوا إلى قصر الخطاب في هذا الموضع على الحكام والولاية، معتبرين أن القيام على أمانات الرعية وإقامة العدل هما جماع السياسة العادلة والولاية الرشيدة (الزمخشري، 2009، ص 242).

وبناءً على ذلك، يمكن القول إن الحكم وإدارة شؤون الأمة تُعدّ أمانةً في أعناق أصحابها من الحكام والولاية، الأمر الذي يجعلهم ملزمين بموجب هذه الأمانة بمراعاة مصالح الأمة والمحافظة عليها. إن الوفاء بأمانة الحكم وأداءها كاملة غير منقوصة يُعدّ الضمانة الأساسية لوقاية الدولة من الفساد.

لكن السؤال الأهم هو: ما هي الواجبات الأساسية التي متى أداها الحاكم يُعدّ مؤدياً لأمانته وحافظاً لها؟ تتمثل هذه الواجبات -من وجهة نظر هذه الدراسة- في ثلاثة التزامات أساسية: أداء المهام وفق معيار المصلحة والمنفعة العامة للأمة.

الالتزام بأمانة التولية المعتمدة على الكفاءة والتأهيل لتولي المناصب العامة في الدولة. إتباع هؤلاء الأكفاء بالمتابعة والمحاسبة المستمرة في كل ما يقومون به من أعمال.

الواجب الأول: تصرفات السلطة منوطة بالمصلحة العامة

أن تكون تصرفات السلطة الحاكمة منطلقة من تحقيق الصالح العام للدولة وللمواطنين؛ وعليه فإن المتولي للمنصب العام يُعدّ خارجاً عن إطار الأمانة إذا تهاون في أداء واجباته، أو استغل سلطات منصبه فيما يعود عليه بالنفع الخاص (صالح، 2018، ص 33).

ولقد وصف العلماء المسلمون هذا الواجب بأدق وصف عندما قرروا أن ولي الأمر يكون مؤدياً لأمانته عندما تكون كل تصرفاته في إدارة شؤون الرعية منوطة بالمصلحة؛ فاستعمال السلطة من غير مصلحة -تشهياً، أو انتقاماً، أو لتحقيق أغراض غير مشروعة لا تتعلق بحراسة الدين وسياسة الدنيا على مقتضى روح الشريعة وقواعدها- هو عين التعسف والظلم (عثمان، 1982، ص 188).

وهذا ما أكدّه العز بن عبد السلام بقوله: "إنما تُنصَّبُ الولاية في كل ولاية عامة أو خاصة للقيام بجلب مصالح المولى عليهم، وبدرء المفساد عنهم" (العز بن عبد السلام، 1991، ج 1، ص 83). كما يعزز الإمام القرافي أهمية هذه الغاية وجعلها المعيار الحاكم لنفاذ تصرفات الولاية من عدمه، إذ يقرر أن الأئمة معزولون عما ليس بأحسن، وعما ليس فيه بذل الجهد المطلوب للمصلحة (القرافي، 1998، ج 1، ص 167).

إن التزام الحاكم بتحقيق هذه الغاية يأتي نتاج التزامه الأخلاقي وتمسكه بقيم الصدق والاستقامة؛ إذ إن هذه المقومات الأخلاقية هي التي تدفعه إلى التقيد بالصالح العام للدولة في كل ما يصدر عنه من قرارات وأعمال. وهنا نود الإشارة إلى أن تأسيس هذا الواجب على الالتزام الأخلاقي قد يدفع البعض إلى اعتباره دعوة مثالية دينية يصعب تحقيقها وتطبيقها؛ إلا أن دحض هذا الافتراض يأتي من واقع دعوة العديد من المفكرين والعلماء الغربيين -من أمثال صموئيل بريتان (Samuel Brittan) إلى ضرورة الالتزام بالأمانة والنزاهة في أداء كافة المهام، وتحديد المهام التي تتولاها السلطات العليا في الدولة. فمن وجهة نظر بريتان، إن أكبر خطأ يرتكبه المكابرون هو التقليل من شأن الشرعية الأخلاقية في السلوك البشري؛ إذ لا يمكن لأي منظمة أو دولة أن تنجح في عملها دون وجود قواعد وضوابط أخلاقية تكبح السعي الأعمى وراء المصلحة الخاصة (نقلاً عن المصري، 2002، ص 271).

الواجب الثاني: تعيين الأكفاء المؤهلين

إن الأمانة الملقاة على عاتق الحاكم لا تقتصر على مدى استقامته والتزامه الشخصي بالقواعد واجبة المراعاة، بل تمتد إلى بحثه الحثيث والدقيق عن الأكفاء ليوليهم مسؤولية أداء المهام والواجبات. إن تحري الحاكم واختياره للمؤهل أخلاقياً ووظيفياً يُعدّ علامة على استقامته ونزاهته؛ إذ باختياره الأكفاء يُعلّم أنه ما انتقاهم إلا لتحقيق مصالح الأمة لا لمصلحته الخاصة.

وعليه، فإن من مستلزمات أمانة الحاكم أن يضع كل فرد في المكان الجدير به واللائق بمهاراته؛ فلا يُسند منصباً إلا لصاحبه الحقيقي به، ولا تُجعل القرابات العائلية أو الطائفية أو المصالح المشتركة أساساً لهذا الاختيار (عبد الوهاب، 2011، ص 185).

ولقد كان الرسول الكريم ﷺ وخلفاؤه من بعده أكثر الناس حرصاً على الوفاء بهذا الواجب؛ فوجد النبي ﷺ يحذر حكامه وعُماله قائلاً: «مَنْ تَوَلَّى مِنْ أَمْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئاً فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ» (البيهقي، 2003،

حديث رقم 20861). وأكد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الواجب بقوله: "من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولي رجلاً لمودة أو قرابة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمسلمين" (ابن تيمية، 1995، ج 28، ص 247).

ومعرفة الأصلح للوظيفة إنما تتم من خلال التثبت من توافر شرطين أساسيين هما: القوة والأمانة. فالقوة تعني المؤهلات والخبرات والقدرات المطلوبة لاستحقاق تولي المهمة، أما الأمانة فهي الحالة الأخلاقية التي يكون عليها الشخص وتؤهل له لأن يكون مستأمناً على ما أوكل إليه من مهام (ابن تيمية، 1998، ص 25). ويلخص ابن تيمية شروط الولاية بالقول: "المهم في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود؛ فإذا عُرِفَت المقاصد والوسائل تم الأمر". ثم يضيف شارحاً: "فهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين، قدموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يقيم رئاسته" (ابن تيمية، 1998، ص 30).

الواجب الثالث: المراقبة والمحاسبة

إن من الضمانات الأساسية التي وقت الدولة الإسلامية من الفساد في عهودها الأولى، قناعة الحاكم بأن توليته للأكفاء والمؤهلين لا تعني الانتهاء من التزامه أو سقوط مسؤوليته، بل يترتب عليها واجب متصل يتمثل في المتابعة والمشاركة والمحاسبة المستمرة. فالحاكم في التصور الإسلامي يُعد مسؤولاً عن كل ما يصدر عن نوابه ووكلائه؛ ذلك أن تفويض السلطة لهم لا يعني تفويض المسؤولية بأي حال (عبد الوهاب، 2011، ص 197).

ولقد لخص الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه مسؤوليته عن أعمال عُمَّاله بأدق تصوير حين قال لرعيته: "أرايتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنيت قضيت ما علي؟" قالوا: نعم. قال: "لا، حتى أنظر في عمله، أعمل بما أمرته به أم لا" (الصنعاني، 1983، ج 11، ص 326).

ولقد كشفت التطبيقات العملية -سواء من قبل الرسول الكريم ﷺ أو الخلفاء الراشدين من بعده- عن فاعلية هذه الضمانة في وقاية الدولة من الفساد، وذلك لما أوجدته من خشية لدى العُمَّال والنواب من مراقبة الحكام ومحاسبتهم عن أعمالهم التي تمس مصلحة الدولة.

ولعل أول الشواهد على ذلك ما جاء عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه قال: استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً من الأزديين يقال له ابن اللبينة على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي! فقام رسول الله ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «مَا بَالُ الْعَامِلِ تَبِعْتُهُ فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أَهْدِي لِي! أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ بَيْتِ أُمِّهِ فَيَنْظُرُ أَيُّهُدَى إِلَيْهِ أَمْ لَا؟!» (البخاري، 1893، حديث رقم 7174).

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد اتسمت خلافته بالمراقبة الصارمة لكل عماله ونوابه، والتي تجلت في إحصاء ثروات الولاية قبل مباشرة مهامهم، ثم مشاطرتهم ومصادرة نصف هذه الأموال متى ثبتت تضاعفها أثناء فترة حكمهم؛ وذلك لشبهة الحصول عليها بسبب استغلال نفوذهم وسلطاتهم الوظيفية (ابن سعد، 1990، ج 3، ص 203).

ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، تحولت أعمال المراقبة والمحاسبة إلى عمل مؤسسي تنظمه أجهزة متخصصة لتتولى رقابة العمال ومحاسبتهم، وفي مقدمتها ديوان المظالم. وقد تمكن هذا الجهاز من أداء مهامه المنوطة به في رد ظلم ذوي النفوذ واعتدائهم على أفراد الأمة، بفضل ما مُنح له من سلطة واسعة وقوة ونفوذ في الحكم (أبو يعلى، 2000، ص 72).

وقد علل ابن خلدون نجاح هذا الجهاز في أعمال المراقبة والمحاسبة بما تميز به من الجمع بين "سطوة السلطنة ونصفة القضاء"؛ إذ مكّن هذا الجمع الناظر في المظالم من قمع الظالم وزجر المعتدي، وتنفيذ ما عجزت قضاة الأحكام العادية عن إمضائه (ابن خلدون، 2004، ج 2، ص 640).

إن نجاح جهاز ديوان المظالم في أداء مهامه يبرهن على فرضية جوهرية؛ وهي أن فاعلية أجهزة المراقبة والمحاسبة في أداء مهامها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى وجود رغبة وإرادة سياسية حقيقية لدى السلطة الحاكمة في إقرار الرقابة الفعلية الواقية من الفساد.

وهذه الفرضية تؤكد شواهد التاريخ والتجارب المعاصرة؛ حيث يتجلى هذا المبدأ بوضوح في تجربتي سنغافورة ورواندا المعاصرتين، إذ يُعزى نجاحهما الاستثنائي في الحرب على الفساد إلى توافر إرادة سياسية صادقة وحازمة لدى القيادة في كلا البلدين، وهو ما تُرجم عملياً من خلال منح الأجهزة الرقابية استقلالية واسعة وصلاحيات حقيقية لأداء مهامها دون استثناء (غنوم، 2024).

ثانياً: الشورى

الأمة في التصور القرآني مسؤولة كجماعة عن إدارة شؤونها؛ وهذا الإلزام يتضح من مخاطبة الله سبحانه وتعالى لها في مواضع عديدة بأداء بعض الواجبات؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (الأنفال: 60)، وقوله عز من قائل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: 110).

ولما كانت هذه الواجبات لا يمكن أن تؤدي من قبل أفراد الأمة كافة مجتمعين، كان لازماً عليها أن تختار من ينوب عنها في أدائها. إلا أن هذه الإنابة -كما يقرر الإمام الجويني- لا تلغي مسؤولية الأمة؛ فالمسلمون هم المخاطبون أصالة بأحكام الإسلام، والإمام في التزامه بتلك الأحكام يُعَدُّ كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب في تنفيذها (الجويني، 1980، ص 276).

هذا التصور القرآني للعلاقة بين الحاكم والمحكومين، والذي يبرز الحضور القوي للأمة، جعل من الشورى أساساً للحكم وقاعدته الرئيسية، وهو ما أكدته الآيات القرآنية الموجبة للشورى؛ كقوله تعالى مخاطباً الرسول الكريم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159)، وقوله عز وجل في وصف المؤمنين: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38).

ولكن السؤال هنا: ما ماهية الشورى وتكييفها في الفكر الإسلامي؟ وكيف قُدِّمت كضمانة لوقاية الدولة من الفساد وإحلال الإصلاح وبناء الحكم الرشيد؟

ماهية الشورى وتكييفها الفقهي الشورى لغة تعني: استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض. وقد أصَّل الإمام الراغب الأصبهاني هذا المفهوم ببيان أنه يُعَبَّرُ به عن أمرين اثنين:

الاستخراج: ومن ذلك قولهم "شار العسل" إذا اتخذ من موضعه واستخرجه منه. العرض والاستظهار: ومن ذلك قولهم "شار الدابة" إذا عرضها لتبين أحوالها ومحاسنها (الأصبهاني، 1992، ص 468).

والمعنى الكامل للشورى إنما يشكله هذان المعنيان معاً؛ إذ تنطوي في جوهرها على المشاركة في استخراج القرار من جهة، وعلى إعلان وإعلام الأمة به من جهة أخرى.

وقد عبّر العديد من العلماء المسلمين عن هذا المعنى الشامل؛ ومنهم ابن العربي بقوله: "الشورى هي الاجتماع على الأمر ليُشير كل واحد منهم على صاحبه ويستخرج ما عنده" (ابن العربي، 2003، ج 1، ص 385). وهي عند الألوسي: "المفاوضة في الكلام ليظهر الحق به" (الألوسي، 1995، ج 13، ص 46). أما عند ابن عطية، فالشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف ويتخير منه ما هو الأنسب والأسلم (ابن عطية، 2001، ج 1، ص 534).

وبناءً على هذه التعريفات، نستطيع القول إن الشورى هي أداة تتحقق بها المشاركة في صنع القرار وإظهاره وإعلانه لعموم الناس، فضلاً عن كونها أداة فعالة للوصول إلى الرأي الصائب المتجرد عن الهوى والمصالح الفردية (ابن الأزرقي، 1977، ج 1، ص 302).

الشورى كحق للأمة وضمانة ضد الاستبداد تأسيساً على منافع الشورى، تشكل لدى العلماء رأيً موحد يرى فيها أساساً لإدارة الحكم وقاعدة لا يجوز مخالفتها أو التهاون في تطبيقها؛ باعتبارها حقاً خُصت به الأمة لا يحق للحاكم إهداره. وفي هذا الصدد، أوجب ابن تيمية الشورى مؤكداً أنه لا غنى للحاكم عنها (ابن تيمية، 1998، ص 128)، في حين عدّها ابن عطية من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، مؤكداً أن "من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب" (ابن عطية، 2001، ج 1، ص 535).

إن هذا العزل الذي رتبته ابن عطية على رفض الحاكم للشورى يعود إلى إيمانه بموقع الأمة من السلطة الحاكمة ودورها الأساسي في إدارة شؤون الدولة؛ فهو عزلٌ يبرره بأن الشورى حقٌّ للأمة، ووسيلة لضمان شرعية القرارات ومناهضة الاستبداد (ابن عطية، 2001، ج 1، ص 535).

ومن أجل تفعيل الشورى وجني ثمارها، برز في الفكر السياسي الإسلامي ما يُعرف بـ "أهل الحل والعقد"، باعتبارهم الممثلين الشرعيين للأمة في علاقتها بالحاكم. وقد أولى علماء المسلمين عنايةً بالغة لتحديد الشروط الواجب توافرها في أعضاء هذه الهيئة لضمان قيامهم بمسؤولياتهم في مشاركة الحاكم صنع القرار ومراقبة أدائه ومحاسبته. فجدد الإمام الشربيني يقرر أن أهل الحل والعقد (أهل الشورى) لا بد أن تتوافر فيهم صفات العدالة والشهادة؛ إذ لا يمكن لعاقل أن يتصور ترك تنظيم الدولة وسياسة البلاد لعامة الناس دون تنظيم (الشربيني، 1994، ج 5، ص 418).

الشورى في مواجهة الفساد والحكم الرشيد تظهر فاعلية الشورى في وقاية الدولة من الفساد من خلال قدرتها على خلق نظام سياسي يُنظر فيه للحاكم بوصفه وكيلًا أو نائباً عن الأمة يتولى إدارة شؤونها بما يحقق مصالحها، على أن يظل محكوماً بسلطانها الرقابي وخاضعاً لمساءلتها عبر ممثليها. فالأمة -كما يقرر الإمام الباقلاني- هي من تقف خلف الإمام لتسديده وتقويمه، وتذكيره وتنبيهه، وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، أو خلعه واستبداله متى اقترب ما يستوجب ذلك (نقلاً عن الطبري، 1967، ج 3، ص 203).

ولم يكن هذا الوصف مجرد تصور نظري، بل كان سياسة متبعة لدى الخلفاء الراشدين؛ وتتجلى بأبهى صورها في مقولة أبي بكر الصديق رضي الله عنه عند توليه الخلافة: «أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِن أَحْسَنْتُمْ فَأَعِثُّونِي، وَإِن أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي» (الريس، 1976، ص 342).

إن الفساد ينشأ ويزدهر في البيئات التي يحتكر فيها الحاكم القوة بشقيها (السلطة والثروة)، بينما ينحسر في البيئات التي تسودها المشاركة والمكاشفة. وهذا ما جسده الخبير الاقتصادي روبرت كلتيغارد (Robert Klitgaard) في معادلته الشهيرة للفساد:

الفساد = (Corruption) الاحتكار + (Monopoly) السرية/التقدير المفرط - (Discretion) المحاسبة (Accountability) (Klitgaard, 1988, p. 95).

وبناءً على ذلك، فإن غياب الشورى وتفرد الفئة الحاكمة بالسلطة وانعدام المساءلة يؤدي بالضرورة إلى تحول الاستيلاء على موارد الدولة إلى عملية نهبٍ منظم تمارسه السلطات العليا (المبادرة العالمية لقياس الفساد، 2003).

وقد أكدت التقارير الدولية الصادرة عن منظمات عالمية -وفي مقدمتها منظمة الشفافية الدولية- أن الفساد يجد تربته الخصبة في الأنظمة الاستبدادية، بينما تتراجع معدلاته في الدول التي تتبنى الديمقراطية وتعتمد المشاركة الشعبية (عدلي، 2015، ص 11).

إن هذا الوعي بأهمية الشورى والمشاركة السياسية في مكافحة الفساد كان الدافع الرئيس وراء تبني الكثير من الاتفاقيات الدولية لمبدأ المشاركة في صنع القرار كإجراء احترازي وقائي. فعلى سبيل المثال، ألزمت اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد الدول الموقعة عليها بترسيخ السياسات التي تضمن مشاركة المجتمع وتعزيز الشفافية وسيادة القانون، باعتبارها الأدوات الأكثر فاعلية في دحر الفساد وتقويض أركانه.

الخاتمة

إننا في نهاية البحث نصل إلى خاتمة هامة مفادها أن القرآن الكريم وضع منهاجاً وقائياً لحماية الدولة من الفساد وتدابيرته السلبية. هذا المنهج تمثل في تحديد دقيق لصلاحيات السلطة الحاكمة وربطها بغاية أساسية وهي إدارة شؤون الدولة علي النحو المحقق لمصلحة الأمة صاحبة السيادة والسلطان.

ولقد تجلي هذا المنهج في تقيد عمل السلطة الحاكمة وضبطها بقيدين رئيسيين، شكلاً في تقديرنا، ضمانتين فاعلتين لمواجهة الفساد والمفسدين، أولهما جاءت لتنظيم الجانب الاقتصادي للدولة، أما الضمانة الثانية فقد اختصت بالجانب السياسي المتمثل في نظام إدارة الدولة بمختلف مؤسساتها. فالضمانة الاقتصادية تمثلت في التأصيل القرآني لملكية الأمة للمال العام، واقتصار صلاحية السلطة الحاكمة على الإدارة الرشيدة والتنمية النافعة. وبشكل هذا القيد المالي كما اتضح لنا، من خلال دراستنا للواقع الاقتصادي لكثير من الدول، الحصن الأول لمواجهة الفساد، ذلك أن تفشي الفساد يرتبط ارتباطاً شديداً بمدي استحواذ الحكام علي موارد الدولة وتحويلها من ثروة عامة إلى ممتلكات خاصة تدار بحرية تامة، وفي معزل كامل عن آليات المراقبة والمحاسبة.

أما علي الجانب السياسي فإن منهج القرآن الوقائي قدم قيمتين اثنتين لابد للسلطة الحاكمة ان تلتزمهما لإدارة شؤون الدولة. القيمة الأولى هي النظر إلى كل المهام التي تؤديها الدولة من خلال سلطاتها المختلفة باعتبارها أمانة يجب الوفاء بها كاملة غير منقوصة. فمن المنظور القرآني يعد الحكم أمانة كبرى تفرض علي القائم بها واجبات محدودة من أهمها تقيد التصرفات بقيد المصلحة، وتعيين الأكفاء للمناصب والوظائف، وأخيراً واجب المراقبة والمتابعة والمحاسبة لكل من توليه السلطة الحاكمة شأن من شؤون الدولة.

وتأتي الشوري كقيمة ثانية تتمثل في التزام الحاكم بمشاركة الأمة في إدارة الشأن العام، باعتبارها مصدر السيادة والموكل الأصل الذي يضع للوكيل (الحاكم) حدود صلاحياته وسلطاته التي لا يملك الانفكاك عنها او تجاوزها. إن امتثال السلطة الحاكمة لهاتين القيمتين من شأنه أن يرسخ الصلاح في سائر أعمالها وقررتها، كونها ملزمة بالوفاء بالتزاماتها كاملة غير منقوصة، ومطالبة بالرجوع الي الأمة في قراراتها كافة وهو ما يقوض الاستبداد والطغيان اللذين يشكلان السبب الأساسي للفساد والعائق الأبرز أمام الدولة لمهامها بصفقتها النائب المؤتمن علي مصالح الأمة ومقدراتها.

إن المنهج الوقائي في القرآن الكريم تجلي لنا في وضعه القواعد التأسيسية لبناء الدولة، من خلال تقييد السلطة الحاكمة بأداء أمانة الحكم دونما تطلع لامتيازات مالية، وحاسماً في الوقت ذاته مسألة الشراكة السياسية برفضه اقضاء الأمة صاحبة السلطان والسيادة.

المراجع

أولاً: الكتب

- ابن الأثير، م. (1994). الكامل في التاريخ. دار الكتب العلمية.
- ابن الأزرقي، م. (1977). بدائع السلك في طبائع الملك. وزارة الإعلام العمانية.
- ابن تيمية، ت. (1983). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. دار الآفاق الجديدة.
- ابن تيمية، ت. (1995). مجموع الفتاوى. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن خلدون، ع. (1988). مقدمة ابن خلدون. دار الفكر للطباعة والنشر.
- ابن رجب الحنبلي، ز. (2001). جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم. مؤسسة الرسالة.
- ابن سعد، م. (1990). الطبقات الكبرى. دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، م. الطاهر. (1984). التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر.
- ابن عبد البر، ي. (2000). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار. دار الكتب العلمية.
- ابن العربي، أ. (2003). أحكام القرآن. دار الكتب العلمية.

- ابن عطية، ع. (2001). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. دار الكتب العلمية.
- ابن منظور، م. (1994). لسان العرب. دار صادر.
- ابن هشام، ع. (1955). السيرة النبوية. مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الأصفهاني، الر. (1992). المفردات في غريب القرآن. دار القلم.
- الألوسي، ش. (1994). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. دار الكتب العلمية.
- البخاري، م. (2015). صحيح البخاري. دار الحضارة للنشر والتوزيع.
- بدران، أ. (1986). الشريعة الإسلامية: تاريخها ونظرية الملكية والعقود. مؤسسة شباب الجامعة.
- الجويني، أ. (2014). غياث الأمم في التياث الظلم. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- حويجة، س. (2011). الفساد: آلياته، أنواعه، وسبل مكافحته. دار صفحات للدراسات والنشر.
- الرازي، م. (1999). مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). دار إحياء التراث العربي.
- الرئيس، م. ض. (1976). النظريات السياسية الإسلامية. دار التراث.
- الزجاج، إ. (1988). معاني القرآن وإعرابه. عالم الكتب.
- الزمخشري، م. (1998). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. مكتبة العبيكان.
- السباعي، م. (1997). اشتراكية الإسلام. المكتب الإسلامي.
- الشربيني، ش. (1997). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. دار الكتب العلمية.
- الطباطبائي، م. ح. (1997). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبري، م. (1967). تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري). دار التراث.
- العبسي، س. ع. (2011). الفساد الإداري: أسبابه، آثاره، وسبل مكافحته. دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- العز بن عبد السلام، ع. (1991). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. مكتبة الكليات الأزهرية.
- القاضي أبو يعلى، م. (2000). الأحكام السلطانية. دار الكتب العلمية.
- القرطبي، م. (2006). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). مؤسسة الرسالة.
- الكفوي، أ. (1998). الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. مؤسسة الرسالة.
- كليتغارد، ر. (1995). السيطرة على الفساد (أ. بدران، مترجم). دار الفارس للنشر والتوزيع.
- ليمام، م. ح. (2016). الفساد النسقي والدولة الاستبدادية: حالة الجزائر 1962-2016. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الماوردي، ع. (1981). تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. دار النهضة.
- المزجاني، أ. (2000). مقدمة في الإدارة الإسلامية. دار خوارزم العلمية للنشر.
- المصري، ر. ي. (2007). الاقتصاد والأخلاق. دار القلم.
- مغنية، م. ج. (2006). التفسير الكاشف. دار الجواد.
- المناوي، م. ع. (2001). فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير. دار الكتب العلمية.
- الميداني، ع. ح. (1999). الأخلاق الإسلامية وأسسها. دار القلم.
- أبا الخيل، ع. ص. (2003). الفساد والإصلاح. منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- النحاس، أ. (1988). إعراب القرآن. عالم الكتب.
- النووي، ي. (1972). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. دار إحياء التراث العربي.

ثانياً: المقالات والبحوث المحكمة

- عبد الوهاب، م. ط. (1986). الرقابة الإدارية في النظام الإداري الإسلامي. مجلة رسالة الخليج العربي، 6(19)، 175-210.
- ناشد، س. ع. (2018). دور منظمة الشفافية الدولية في مكافحة الفساد وآثاره الاقتصادية: دراسة تطبيقية على مصر. مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، 2(2)، 11-45.

ثالثاً: التقارير الدولية والوثائق

- البنك الدولي. (2020). التقرير التقييمي لحوكمة المؤسسات ومكافحة الفساد. منشورات البنك الدولي، إدارة الحوكمة والقطاع العام.
- صندوق النقد الدولي. (2019، أبريل). تقرير الرائد المالي: كبح الفساد. منشورات صندوق النقد الدولي، إدارة شؤون المالية العامة.
- منظمة الشفافية الدولية. (2026). دليل مكافحة الفساد: المفاهيم والمصطلحات الأساسية. الأمانة العامة للمنظمة.

رابعاً: المواقع الإلكترونية والدروس الأكاديمية

- الجرمان، ع. ع. (د.ت.). مكافحة القرآن الكريم للفساد. خزانة الكتب والمقالات الفقهية .
<https://kezana.ai/Details/Article/35BCB78CBB14A1CD05A67B5625132719>
- سيد، م. م. (2021). تجارب وممارسات الدول في مجال استرداد الأموال المنهوبة بالفساد.
- فرجاني، ن. (2020). التعريفات والمظاهر البنوية للفساد. موقع البابور
<https://albaboor.com/ar/archives/67230>
- وتوت، ع. (2005). توصيف ظاهرة الفساد وآثارها الاقتصادية والاجتماعية. شبكة النبأ المعلوماتية
<https://www.annabaa.org/nbahome/nba79/019.htm>
- يوسف، م. (2021). محاضرات في مقياس مكافحة الفساد وأخلاقيات العمل. منصة التعليم الإلكتروني بجامعة البيض .
https://elearn.cu-elbayadh.dz/polycopies/index.php?action=view&file_id=49

References

First: Books

- Ibn al-Athīr, M. (1994). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh* [The Complete History]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Azraq, M. (1977). *Badā’i ‘al-Silk fī Ṭabā’i ‘al-Mulk* [The Wonders of the Thread regarding the Nature of Kingship]. Omani Ministry of Information.
- Ibn Taymiyyah, T. (1983). *Al-Siyāsah al-Shar‘iyyah fī Iṣlāḥ al-Rā’i wa-al-Ra‘iyyah* [Islamic Governance in the Reformation of the Ruler and the Ruled]. Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn Taymiyyah, T. (1995). *Majmū‘ al-Fatāwā* [Collection of Legal Rulings]. King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran.
- Ibn Khaldūn, ‘A. (1988). *Muqaddimat Ibn Khaldūn* [The Introduction of Ibn Khaldun]. Dār al-Fikr.
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, Z. (2001). *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam* [Compendium of Knowledge and Wisdom]. Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn Sa’d, M. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā* [The Major Classes/Biographies]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn ‘Ashūr, M. al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr* [Verification and Enlightenment]. Tunisian Publishing House.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Y. (2000). *Al-Istidhkār* [Comprehensive Review of Juridical Schools]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-‘Arabī, A. (2003). *Aḥkām al-Qur’ān* [Legal Rulings of the Quran]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn ‘Aṭīyyah, ‘A. (2001). *Al-Muḥarrar al-Wajīz* [The Concise Commentary on the Mighty Book]. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Manẓūr, M. (1994). *Lisān al-‘Arab* [The Tongue of the Arabs]. Dār Ṣādir.
- Qazima, A. S. H. (2024). Corporate governance and its role in combating corruption. *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences*, 213-228.
- Ibn Hishām, ‘A. (1955). *Al-Sīrah al-Nabawiyyah* [The Prophetic Biography]. Mustafa al-Babi al-Halabi Library and Press.
- Al-Aṣfahānī, al-R. (1992). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* [Vocabulary of the Quran]. Dār al-Qalam.
- Khalleefah, A. B. (2024). The role of regulatory bodies in combating administrative corruption. *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences*, 561-574.
- Al-Ālūsī, Sh. (1994). The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Glorious Qur'an and the Seven Oft-Repeated Verses. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Bukhari, M. (2015). *Sahih al-Bukhari*. Dar al-Hadara for Publishing and Distribution.
- Badran, A. (1986). *Islamic Law: Its History, Theory of Ownership and Contracts*. University Youth Foundation.

- Al-Juwayni, A. (2014). *The Aid of Nations in the Darkness of Injustice*. Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- Huwayja, S. (2011). *Corruption: Its Mechanisms, Types, and Ways of Combating It*. Dar Safahat for Studies and Publishing.
- Al-Razi, M. (1999). *Keys to the Unseen (The Great Commentary)*. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Rayyis, M. D. (1976). *Islamic Political Theories*. Dar al-Turath.
- Al-Zajjaj, I. (1988). *The Meanings of the Qur'an and Its Grammatical Analysis*. 'Alam al-Kutub.
- Al-Zamakhshari, M. (1998). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Al-'Ubaikan Library
- ALfirjani, R. M. A. (2024). criminal confrontation of abuse of influence in Libyan law. *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences*, 71-86.
- Al-Siba'i, M. (1997). *Ishtirakat al-Islam*. Al-Maktab al-Islami.
- Al-Shirbini, Sh. (1997). *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfaz al-Minhaj*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Aghnayah, M. A. M. (2024). The human right to a society free of corruption. *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences*, 15-29.
- Al-Tabataba'i, M. H. (1997). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Al-Tabari, M. (1967). *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk (Tarikh al-Tabari)*. Dar al-Turath.
- Al-'Absi, S. 'A. (2011). *Al-Fasad al-Idari: Asbabuhu, Atharuhu, wa Sibil Muktaftuhu*. Dar al-Thaqafa lil-Nashr wa al-Tawzi'.
- Al-Izz ibn Abd al-Salam, A. (1991). *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam* [Rules of Rulings Regarding the Interests of Mankind]. Al-Azhar Colleges Library.
- Al-Qadi Abu Ya'la, M. (2000). *Al-Ahkam al-Sultaniyya* [The Ordinances of Government]. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Al-Qurtubi, M. (2006). *Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an* [The Compendium of Quranic Rulings / Tafsir al-Qurtubi]. Al-Risalah Foundation.
- Al-Kafawi, A. (1998). *Al-Kulliyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa-al-Furuq al-Lughawiyya* [The Universals: A Dictionary of Terms and Linguistic Distinctions]. Al-Risalah Foundation.
- Klitgaard, R. (1995). *Controlling Corruption* (A. Badran, Trans.). Dar Al-Faris for Publishing and Distribution.
- Limam, M. H. (2016). *Al-Fasad al-Nasaqi wa-al-Dawla al-Istibdadiyya: Halat al-Jaza'ir 1962–2016* [Systemic Corruption and the Authoritarian State: The Case of Algeria 1962–2016]. Centre for Arab Unity Studies.
- Al-Mawardi, A. (1981). *Tashil al-Nazar wa-Ta'jil al-Zafar fi Akhlaq al-Malik wa-Siyasat al-Mulk* [Facilitating Insight and Hastening Victory regarding the Ethics of the King and the Politics of Kingship]. Dar Al-Nahda.
- Al-Mizjaji, A. (2000). *Muqaddima fi al-Idara al-Islamiyya* [Introduction to Islamic Administration]. Dar Khawarizm Al-Ilmiyya for Publishing.
- Al-Masri, R. Y. (2007). *Al-Iqtisad wa-al-Akhlaq* [Economics and Ethics]. Dar Al-Qalam.
- Mughniyya, M. J. (2006). *Al-Tafsir al-Kashif* [The Revealing Exegesis]. Dar Al-Jawad.
- Al-Munawi, M. A. (2001). *Fayd al-Qadir Sharh al-Jami' al-Saghir min Ahadith al-Bashir al-Nadhir* [The Overflow of the Almighty: Commentary on *Al-Jami' al-Saghir* (The Small Collection) of Hadiths of the Bearer of Good Tidings and Warner]. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Al-Maydani, A. H. (1999). *Al-Akhlaq al-Islamiyya wa-Ususuha* [Islamic Ethics and Its Foundations]. Dar Al-Qalam.
- ALTAEB, M. O. (2024). Legal mechanisms to confront and reduce financial and administrative corruption. *Al-haq Journal for Sharia and Legal Sciences*, 704-719.

- Aba al-Khayl, A. S. (2003). *Al-Fasad wa-al-Islah* [Corruption and Reform]. Arab Writers Union Publications.
- Al-Nahhas, A. (1988). *I'rab al-Qur'an* [Grammatical Analysis of the Quran]. 'Alam al-Kutub.
- Al-Nawawi, Y. (1972). *Al-Minhaj: Commentary on Sahih Muslim ibn al-Hajjaj*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. II: Articles and Peer-Reviewed Research
- Abd al-Wahhab, M. T. (1986). Administrative Oversight in the Islamic Administrative System. *Arab Gulf Message Journal*, 6(19), 175-210.
- Nashid, S. A. (2018). The Role of Transparency International in Combating Corruption and Its Economic Impacts: An Applied Study on Egypt. *Journal of Legal and Economic Research*, 2(2), 11-45.

International Reports and Documents

- World Bank. (2020). *Corporate Governance and Anti-Corruption Assessment Report*. World Bank Publications, Governance and Public Sector Department.
- International Monetary Fund. (2019, April). *Fiscal Monitor: Curbing Corruption*. IMF Publications, Fiscal Affairs Department.
- Transparency International. (2026). *Anti-Corruption Guide: Key Concepts and Terminology*. **Organization Secretariat. IV: Websites and Academic Lectures**
- Al-Jarman, A. A. (n.d.). *The Holy Quran's Fight Against Corruption*. Repository of Jurisprudential Books and Articles. <https://kezana.ai/Details/Article/35BCB78CBB14A1CD05A67B5625132719>
- Sayyid, M. M. (2021). *Country Experiences and Practices in Recovering Assets Looted Through Corruption*.
- Farjani, N. (2020). *Definitions and Structural Manifestations of Corruption*. Al-Babour Website. <https://albaboor.com/ar/archives/67230>
- Tout, A. (2005). Characterizing the phenomenon of corruption and its economic and social impacts. Al-Nabaa Information Network. <https://www.annabaa.org/nbahome/nba79/019.htm>
- Youssef, M. (2021). Lectures on the course: Combating Corruption and Work Ethics. University of El Bayadh E-Learning Platform. https://elearn.cu-elbayadh.dz/polycopies/index.php?action=view&file_id=49

Disclaimer/Publisher's Note: The statements, opinions, and data contained in all publications are solely those of the individual author(s) and contributor(s) and not of **JLABW** and/or the editor(s). **JLABW** and/or the editor(s) disclaim responsibility for any injury to people or property resulting from any ideas, methods, instructions, or products referred to in the content.