

O Problema da Gestão Justa na Política: Argumento Religioso e Argumento de Interesse Pessoal

Denis Fortunato

University of Algarve

email: fortunantp88@gmail.com

Abstrato

Este estudo analisa a tradição *política* no pensamento político sunita em termos de explorar o problema de governar com justiça. Na literatura relevante, a abordagem dominante considera os *Siyāsatnāmas* como conselhos éticos em geral e os considera ineficazes contra um governante injusto que não tem preocupação ética. Este estudo critica essa visão dominante afirmando que, além do argumento religioso/ético para promover uma regra justa, a tradição *Siyāsatnāma* desenvolve um segundo argumento projetado especificamente para um governante injusto que ignora conselhos éticos. Este segundo argumento é ignorado pela posição dominante sobre a tradição *Siyāsatnāma*. Eu o chamei de *argumento de interesse próprio* neste estudo. O interesse próprio de um governante injusto é manter, capacitar e transmitir seu poder a seus descendentes. O argumento do interesse próprio tenta convencer um governante que rejeita o conselho ético a adotar um governo justo, revelando que, mesmo para um governante injusto, a melhor estratégia é apenas governar para alcançar seus objetivos mundanos.

Palavras-chave: Kalām, Política, Justiça, Ética, Interesse Próprio, al- Māwardī, al - Ghazālī.

A. INTRODUÇÃO

O pensamento político sunita tradicional consiste em três escolas: a teoria de Khilafah desenvolvida pelos estudiosos e estadistas, a escola Felfi desenvolvida pelos filósofos islâmicos e a tradição *Siyāsetname*, que também foi apresentada pelos estudiosos e estadistas. A teoria do califado examina as condições do califado, o método de eleição ou a forma como o califa chegou ao poder, a legitimidade, deveres e responsabilidades para com a sociedade. Ao avaliar essas questões, a teoria do Khilafah se baseia nos princípios gerais de gestão presentes no Alcorão e nos hadiths e desenvolve e utiliza uma série de novos princípios baseados nas soluções trazidas para os problemas enfrentados pela sociedade islâmica ao longo do tempo (.Ishaque, 1965).

A tradição filosófica se desenvolveu ao longo do tempo como resultado das atividades de tradução que começaram nos primeiros períodos da sociedade islâmica. não é para estar lidando com isso deve estabelecer tradição filosófica política que negligencia a perspectiva normativa e os modelos ideais de estado e sociedade, a comunidade muçulmana na experiência política poderia ser notada muito pouco (Battel, 1989),

As sociedades políticas são obras escritas para orientar os governantes com base nas antigas parábolas, histórias, palavras sábias e textos religiosos sobre o governo justo nas sociedades orientais, especialmente nas civilizações indiana e iraniana. A política, que também está incluída na tradição do pensamento político ocidental, foi nomeada como espelhos soberanos

no Ocidente. A obra de Maquiavel chamada *A Régua* é um dos exemplos mais conhecidos dessa tradição no Ocidente.

A sociedade islâmica conheceu essa tradição, comum nas sociedades orientais, como resultado de conquistas. Embora a política iraniana e indiana tenha sido originalmente traduzida, os pensadores muçulmanos gradualmente escreveram suas próprias políticas. Escrito por muçulmanos *siyâsetnâ* mais cedo é a versão islâmica desta antiga tradição. O material utilizado não se limita à vivência da religião islâmica e da comunidade muçulmana, mas também de outros materiais, principalmente iranianos e indianos. Consiste em misturar as experiências políticas das nações, as visões dos filósofos gregos e as experiências históricas das sociedades árabes e turcas pré-islâmicas (Harmancı, 1999).

Tanto as virtudes morais que o governante precisará para governar a sociedade de forma justa quanto os métodos práticos de gestão baseados na experiência são apresentados na política. Enquanto as virtudes morais são em grande parte compiladas de textos religiosos e da vida dos homens santos, os métodos práticos de gestão são extraídos da experiência de governantes que tiveram sucesso em estabelecer regras justas em sociedades passadas (Downey, 2015).

A política é geralmente vista como obras que consistem em conselhos morais na literatura. Por exemplo, de acordo com Evkuran, na política, "Deus se refugiou como a referência que permitirá a um governante que não está sob o controle e controle de qualquer poder mundano agir com justiça.... "Anciã, por outro lado", é o único remédio contra governantes opressores, fogo do inferno, ameaças e conselhos para a aquisição de virtudes. Muitas obras desse tipo foram produzidas, mas nem é preciso dizer que o impacto dessas obras é limitado". Cana tan 'De acordo com estudos *siyâsetnâ* "estilo mais normativo em obras escritas" é " 'a situação'... em vez de dizer ' status deve ser 'expresso seu retorno. "Levend também diz que a política está" entre as obras morais em termos de caráter essencial ". " A abordagem dominante baseada em estudos *siyâsetnâ* sem substancialmente sermões uns aos outros novamente, a parábola das virtudes lisa da lágrima ocorre e abordando os sentimentos religiosos do monarca, convertendo sua convicção moral de que é possível a administração justa *siyâsetnâ* A malária é o personagem principal (.Evkuran, 2006).

Mais uma vez, esta abordagem é baseada em milhares de anos de experiência humana, cujos métodos a administração justa revelou que é possível. A única coisa que um governante tem que fazer sobre os métodos e técnicas que deve seguir para um governo justo é seguir esta experiência humana. Portanto, o principal obstáculo à administração justa não é a ignorância de técnicas ou procedimentos de gestão justa, mas se o governante adota esses métodos antigos, cuja precisão foi testada por séculos. Segundo os políticos, o maior obstáculo para os governantes adotarem e implementarem métodos justos de gestão é o próprio governante. é em si / é auto. Em outras palavras, o principal fator que determina se o governante se voltará para um governo justo ou cruel é se ele é uma pessoa virtuosa. Nas palavras de İnalcık, na política, a administração justa é baseada nas qualidades morais pessoais do governante. É possível estabelecer um governo justo se o governante for de caráter justo, gentil e misericordioso. É por isso que a política é inseparável da moralidade, a política é também um livro moral, uma revista de conselhos morais" (Putnam et al, 1994).

Enquanto o governante virtuoso faz todos os esforços que pode para um governo justo, um governante virtuoso obedece aos desejos de sua alma e é arrastado para um governo que resulta em crueldade. Abu Hâmîd Muhammad al - Ghazali (m. 505/1111) afirma claramente que o conselho dado ao governante funcionará se o governante tiver fé: “Estas notícias e histórias são méritos... são úteis, se tiverem fé, são impressionantes”.

Estar em conformidade com a alma de uma pessoa significa que os aspectos animais da natureza humana governam a pessoa. Sujeitar-se aos desejos da alma, não apenas no governo do país, mas também na vida diária de uma pessoa comum, resultará em perseguição tanto contra si mesmo quanto contra seu ambiente. A justiça de uma pessoa contra seu ego é “sempre encorajar o ego a prosperar e taqwa, bani-lo de ações feias ... Ele não vai longe em corrigir os estados do nafs e encontra o meio dos extremistas ... Não se pode esperar justiça de um homem que oprime sua alma. “Faça-com um governo digno e justo” baseia-se nas virtudes pessoais e morais do governante. “Portanto, a provisão do governante com virtudes morais e a supressão dos desejos de sua alma é a pré-condição de um governo justo em todo o país. Uma vez que o comportamento e a atitude do governante servirão de exemplo também para os funcionários do estado, o fator crítico que determina sua mudança para a tirania ou para a justiça é o próprio governante. Mas um governante virtuoso preferirá esses métodos, e um governante virtuoso inevitavelmente se tornará um governante cruel porque está subordinado à sua alma e dará um mau exemplo para outros funcionários (Ozdemir, 2013).

Essa abordagem, que considera a política como um conselho principalmente religioso, leva à conclusão de que a política permanecerá ineficaz diante de um governante cruel que não atende a nenhum conselho religioso e se deixa levar pelos desejos de sua alma. Se o governante for uma pessoa virtuosa com sensibilidade religiosa, ele lutará por um governo justo, que oferece a oportunidade de escapar do tormento do Inferno e suceder os profetas. Tal administrador para estudos de *siyâsetnâ*, *cenoura espiritual* e *vara* d com expressões é isso. A recompensa que o governante justo receberá na vida futura é uma cenoura, e a punição severa com a qual o governante cruel lidará é uma vara. Mas o propósito da religião fundada de outra forma ocorre em vez de poder mundano, fama e propriedade, um governante através dos estudos *siyâsetnâ*, se difundido como alegado, se apenas o gerente da religião apelar para as emoções, o resultado lenen esperado - monarca para persuadir uma administração justa - não será realizado. Esta situação levará a um círculo vicioso. Portanto, essa abordagem dominante leva à conclusão de que os políticos não podem oferecer uma solução para o problema da boa e justa governança diante de um governante que não tem sensibilidade religiosa e preocupação moral e está subordinado à sua alma. Bernard Lewis enfatiza essa convicção ao argumentar que os conselhos morais oferecidos pelos políticos são soluções *paliativas* (Turk, 2017).

Essa abordagem, que considera a política como conselho moral e argumento religioso, ignora outra abordagem presente na política. A segunda abordagem, negligenciada, que não tem uma preocupação puramente moral e cujo propósito é o poder terreno, a propriedade e a fama (Monroe, 1997).

Foi desenvolvido para oferecer uma solução para o problema de um governante cruel subordinado à sua alma. Ao contrário da crença popular, os políticos levaram a sério a questão do governante, que não tinha nenhuma preocupação moral, e sem apelar para nenhum argumento religioso, eles desenvolveram um segundo argumento que apelaria para o único interesse próprio do governante e o obrigaria a governar com justiça. Como a visão comum ignora esse argumento, ela também falha em apreciar o valor da política.

Neste estudo, será discutida a solução oferecida pela tradição *siyâsetname* para o problema da justiça em um soberano cruel submetido à sua alma. Nos capítulos seguintes, em primeiro lugar, o processo de transição da administração justa para a autoridade forte como o serão apresentados o critério de legitimidade e o alvo da administração no pensamento político sunita tradicional. A transição de uma administração justa para uma autoridade forte nos permitirá identificar o contexto funcional da política. Em segundo lugar, analisaremos a parte mais proeminente da política, o argumento religioso que encoraja uma autoridade forte a governar com justiça. Por fim, analisaremos o argumento do interesse próprio de que o conselho religioso não funcionará, e o soberano cruel submetido ao interesse próprio levará o interesse próprio a governar com justiça. Para ilustrar esses dois argumentos, Abu al- Maverdî (falecido em 450/1058) e examinou a instância Ghazzali pensa (Yazar, 2019).

B. MÉTODO

A pesquisa foi realizada usando métodos qualitativos. Com esse método qualitativo, os pesquisadores procuram revelar em profundidade a essência universal dos fenômenos vivenciados pessoalmente por um grupo de indivíduos. Os dados foram coletados por meio de várias técnicas, incluindo técnicas de observação, discussões de grupos focais e estudos de documentação. A análise de dados foi realizada por meio de três processos de análise, a saber, codificação, fusão de códigos que emergiram em temas, verificação de temas por meio de teoria e entrevistas de acompanhamento e desenho de conclusões (Creswell, 2010).

C. RESULTADO E DISCUSSÃO

1. TRANSIÇÃO DE GESTÃO JUSTA PARA AUTORIDADE FORTE

Na primeira fase do pensamento político sunita tradicional, tanto a forma como o califa chegou ao poder quanto as qualidades que ele deveria ter são provenientes dos princípios originais de governo do Islã e do Profeta. Foi formulado com base nas práticas do Profeta e dos quatro califas. Princípios de gestão segundo este modelo; justiça, conselho, mérito, bey 'at (contrato) e escolha. Ter o Califa D is rekan qualificações incluem: Justiça, conhecimento, piedade, ser saudável física e mentalmente, ser corajoso e ser comprometido com a tribo Quraysh. Esse modelo, que pode ser chamado de teoria original do califado do pensamento político sunita, ocupou um lugar permanente como modelo original nas obras de estudiosos sunitas que contribuíram para a teoria do califado sunita (Kösoğlu, 2004).

Segundo a opinião comum dos pensadores islâmicos, com as palavras de Ibn Khaldûn (m. 808/1406), com Muâviye, a transição da política religiosa para a política mental. Segundo Ibn Khaldun, na política religiosa, que é a fonte da teoria original do califado, “califado é a súplica e mandato do dono da sharia (Profeta Muhammad) para a proteção da religião e o governo do mundo com política religiosa. “Com a expressão de política religiosa, Ibn Khaldun, como ele descreve na citação acima, significa que o período pré-Muawiyah foi uma administração de acordo com os princípios administrativos originais do Islã e que o princípio fundamental do estado era a religião. Na política mental, ambos os princípios de gestão são diferentes e o princípio básico do estado não é a religião, mas a fama mundana e a propriedade (Unsal, 2009).

Semelhante a Ibn Khaldun, a influência sassani, que começou com os omíadas e continuou com os abássidas, apontada por muitos pensadores ocidentais, fez da dinastia patrimonial o sistema padrão das sociedades muçulmanas. No sistema patrimonial, o Estado e o país são vistos como propriedade privada da dinastia, e o povo como súdito. A dinastia faz da "ordem e estabilidade" o assunto dominante, enquanto o califado é baseado na "comunidade". Poderes estatais como resultado do processo de modelagem do Sassani. Era dedicado ao governante que era aceito como dono do estado e foi aceito pelo povo ao longo do tempo (Lewis, 1996).

Como resultado das guerras civis vividas no período inicial da sociedade islâmica e a tomada de Muâviye pela força da espada, a sucessão de seu filho Yazid a ele e a disseminação de práticas semelhantes que poderiam ser consideradas como um desvio dos princípios administrativos básicos do Islã, o ulama revisou a teoria do califado para dar legitimidade à situação atual. Como resultado dessa tendência, uma segunda teoria pragmática do califado emergiu como um modelo impulsionado por ameaças internas e externas enfrentadas pela sociedade islâmica, em vez de ser o produto de um esforço teórico baseado nas fontes básicas do Islã. Esta teoria do segundo califado do estado atual dos assuntos públicos sobre a natureza política e até mesmo- aceitaram legitimar os princípios como mal e as prioridades da administração justa não visam o que pode fornecer a ordem social e a estabilidade, e o Islã contra ameaças internas e externas para proteger a autoridade / administração mais forte da comunidade dada ao alvo (Meneke, 2005).

No início, enquanto a legitimidade da administração era ter os critérios do califado, chegar ao poder com um método apropriado e governar com justiça enquanto estava no poder, com o tempo, uma autoridade forte tornou-se quase o único critério tanto de propósito quanto de legitimidade. A busca por uma autoridade forte aumentou a obrigação de obediência do sujeito ao mesmo tempo em que afrouxou as restrições na órbita gramada do gerente”. Portanto, uma autoridade forte, mas justa, atende ao requisito de um problema não soberano, eles têm que resolver os pensadores sunitas nos estágios iniciais da sociedade islâmica é um dos problemas. A questão de como garantir a legitimidade da transição de uma administração justa para uma autoridade forte é uma questão que al-Ghazali enfatiza: Ghazali permite em primeiro lugar a deportação do governante cruel se não houver perigo de guerra civil: “Este é o lugar para uma pessoa, sem causar o nascimento de qualquer sedição e quadras (Ozkan, 2016). Se for possível trazer uma pessoa com os atributos de imam, é wajib destroná-la. “Por outro lado, al-Ghazali diz

que se houver possibilidade de guerra civil, a obediência é necessária contra um governante injusto que mantém a estabilidade e pode proteger a comunidade muçulmana contra ameaças externas. Ghazzali, em caso de rebelião para administrar os fundamentos de que o justo emergirá conflito [guerra civil, anarquia], resultaria em um total destrutivo para a sociedade, revela dramaticamente: “o chocalhar de espadas se espalhará por todos os lados e que, ela surto de fome no país-cine, animais causará morte e paralisação de instalações industriais.

A mesma abordagem foi adotada por Mâverdî. Mâverdî tinha uma tendência legitimadora, especialmente no que diz respeito à forma como o governante chegava ao poder. Ele disse que a nova administração era legítima para evitar a guerra civil se o governante tomasse o poder por qualquer meio. Al-Ghazali 'É preferível que um governante persiga e torture as pessoas de sessenta anos em vez de uma sociedade ficar um ano sem um governante e destruir uns aos outros' e Ibn Taymiyya (falecido em 728/1323) disse: “Com um imã cruel. Quarenta anos é melhor do que uma noite sem sultão” é uma expressão lacônica da abordagem sunita desse problema que foi introduzida desde a época de Mâverdî. Essa abordagem tornou-se gradualmente a solução padrão para o cruel problema do governante-dar da teoria do califado (Teymiyye, 1999).

O "dilema" aqui é o seguinte: O fato de o ulama ter dado um cheque em branco ao governante que fornecia ordem e estabilidade com base na ansiedade do conflito e na abordagem baseada na segurança levou ao problema de como resolver a questão da justiça. Na teoria do califado, que regula as condições de ser um califa, os deveres da vitória, o método de chegar ao poder, não há arranjo institucional para forçar um governante injusto a governar com justiça, pelo contrário, não há problema de legitimidade desde que garanta ordem e estabilidade, porque a teoria do califado, "focou na função e não na estrutura institucional do califado" (Arslan, 2014). Dev todas as possibilidades de empresas, instituições e três soldados clássicos do legislativo, executivo e reunido na pessoa do monarca como princípio do poder judicial, e principalmente essa concentração de poder para controlar a finitude constitucional e a falta de arranjos institucionais para o balanceamento determina os limites da teoria do califado. Portanto, a teoria do califado desenvolvida desde o período que começou com Muâviye limitou-se à ordem, estabilidade e *segurança*.

Os ulemás que contribuíram para a teoria do califado estão cientes desse limite e o problema da justiça deixado em aberto. Bernard Lewis diz que tanto o ulema quanto a umma participam do processo de legitimação da situação atual com conceitos como necessidade, mal mal ou interesse público, mas há uma diferença importante entre os dois grupos. Embora Umera "não tenha muita dificuldade" em recomendar "obediência absoluta" independentemente das circunstâncias, "Ulema tem uma preocupação muito diferente". Obviamente, eles estavam menos dispostos do que o umera prático a afrouxar as restrições à autoridade e estender os limites da obediência. Os grandes estudiosos da Lei Divina agiram com profunda lealdade religiosa e profundo propósito moral. Seu apelo de que era preciso submeter-se à pressão tinha uma racionalidade própria. Essa racionalidade era diferente da racionalidade da bajulação dos cortesãos, do pragmatismo dos burocratas ou do oportunismo lucrativo dos oficiais religiosos" (Keskintas, 2018).

Al-Ghazali expressa a inquietação e a racionalidade de que Lewis falou da seguinte forma: “Esta não é uma indulgência voluntária, mas a necessidade torna as coisas permissíveis. Por exemplo, sabemos que comer carniça é inconveniente, mas morrer é mais prejudicial do que isso” e “o mais leve dos dois é melhor que o outro”

Embora o Ulemâ priorize o estabelecimento da ordem e da segurança, não abandonou a questão da justiça aberta. Pelo contrário, vê-se que o ulema foi gradualmente. Uma vez que uma autoridade forte que estabelecerá ordem, estabilidade e segurança é considerada uma pré-condição para uma administração justa, a prioridade é dada a uma autoridade forte. Após a facilidade de autoridade forte, embora a obediência e o *m eṣruiyet* da justiça não devam, leve o assunto à agenda dos estudiosos da justiça. Portanto, o ulama não se absteve de encorajar uma autoridade forte para governar com justiça. Como a ênfase da teoria do segundo califado, desenvolvida principalmente para fornecer soluções para problemas de estabilidade e segurança, limita-se à ordem, estabilidade e segurança, a tradição do *siyâsetname* entra em jogo para resolver a questão da governança justa, que é o próximo passo. A lacuna criada pela teoria do califado na questão da justiça tenta ser compensada pela política (Kubal, 2016).

2. O PAPEL DA POLÍTICA NA SOLUÇÃO DO PROBLEMA DE GESTÃO JUSTA NA ERA DA AUTORIDADE FORTE

a. Argumento religioso para a necessidade de gestão justa na política

No Islã, tanto o principal critério quanto o objetivo da legitimidade do governo é uma direção justa. Hz. Segundo Umar, enquanto a justiça é o fundamento da propriedade, Hz. Segundo Ali, “a justiça é a religião do estado. “Na verdade, a justiça é o princípio fundamental não apenas do governo, mas também de todo o universo no Islã. Allah criou o mundo para ser justo e o sustenta na justiça. Como princípio fundador do universo, a justiça é o princípio básico no relacionamento de uma pessoa com a alma e nas relações entre os indivíduos. A justiça na administração do Estado é apenas uma das manifestações desse princípio geral (Crone, 2016).

A administração justa não se limita à justiça judicial ou legal no sentido estrito. A administração justa é um objetivo e um critério, desde o próprio soberano até sua atitude para com os funcionários do Estado, desde as relações entre o Estado e a sociedade até o estabelecimento da paz e segurança do povo. “Para os pensadores muçulmanos... a justiça é o ideal, é a pedra de toque na qual os bons governos e os maus governos podem ser distinguidos. ” Portanto, a justiça é a questão principal na política.

Os procedimentos de gestão necessários para estabelecer uma administração justa de acordo com a política foram apresentados com a experiência humana e é suficiente segui-los. Portanto, não há problema no pensamento político sunita tradicional, como desenvolver procedimentos para estabelecer uma administração justa. O principal problema em termos de administração justa é se o governante tinha sentimentos, pensamentos e sensibilidades morais e religiosas que o capacitariam a adotar esses procedimentos. Isso depende do governante não

seguir os desejos de sua alma e escolher ser um indivíduo virtuoso. Portanto, o governante deve aprender o que é a virtude e como obtê-la. O argumento religioso no *siyâsetname-s* mostra o caminho e o valor de ser virtuoso para o governante. Uma vez que o governante opte por ser virtuoso, ele necessariamente adotará uma regra justa e assim resolverá a questão da justiça deixada em aberto pela teoria do califado (Duman, 1996).

Ghazzali *propriedade do sultão (dos conselheiros - Mülûk)* intitulou sua obra explicando as formas de ser virtuoso e valorizando o detalhe. *Conselho do governante de 's - Mülûk*, esteja ciente de que o reinado é uma bênção concedida por Deus, e começa com a recomendação de auto-cine cumprir os agradecimentos, D-reg. Hz. Ele nos lembra da mortalidade do mundo ao dizer que, embora Noé tenha vivido mil anos, ele era "como se não vivesse". O principal é o futuro, a terra da "bem-aventurança eterna e bênçãos eternas". Ghazzali vida deste mundo é uma variedade temporária de I- explica Malarla Resumo: "O mundo é um intervalo de [parar], uma casa eterna para ficar [país] não é. O homem é como um hóspede aqui "e" Este mundo é uma ponte. Se uma pessoa não considerar este lugar como uma ponte, se gastar todas as suas forças em fazer este lugar ...

Na primeira parte do trabalho, informações detalhadas sobre crença e adoração são dadas primeiro. A existência, a unidade de Allah, que ele é nosso criador, seu poder, a infinidade de seu conhecimento, seu conhecimento de tudo, a instituição da profecia, a vida futura, a adoração etc. O perigo de perseguição é grande. Nenhum governante pode escapar de Seu perigo, exceto... aquele que trata seu povo com justiça. Portanto, você deve saber como fazer justiça... como ter misericórdia de você no Dia do Juízo".

De acordo com al-Ghazali, a bênção da liderança que Allah concede ao governante é uma bênção excepcional e "a pessoa alcançará uma bem-aventurança sem fim. "Al-Ghazali explica o caráter excepcional da oportunidade oferecida ao governante e a posição que ele alcançará com os hadiths: "O comportamento justo do líder por um dia é superior a setenta anos de adoração" e "Deus elevará o governante justo ao sema em termos de ações iguais às ações de todo o povo. "Atender às necessidades da sociedade é superior à adoração fútil e, portanto, se o governante estiver envolvido em adoração ainda que fútil, se a sociedade tiver uma necessidade, ele deve abandonar essa adoração e atender a essa necessidade. Allah fez profetas e governantes superiores a outras pessoas. De acordo com Rosenthal, segue-se que em al-Ghazali, "o espírito-imame fundado na justiça é a forma suprema de adoração" (Ghazali, 1996).

Assim como uma gestão justa é uma bênção excepcional, a liderança cruel é uma ofensa excepcional e receberá a mesma quantidade de punição. Com os hadiths, al-Ghazali revela novamente a severidade da punição que o governante injusto enfrentará: "A mais desagradável e distante das pessoas... Deus é o governante cruel" e "O governante cruel que sofrerá o tormento mais severo no Dia do Juízo. " O governante é responsável tanto por sua própria crueldade quanto pela perseguição aos funcionários do estado subordinados a ele. Gazzâlî impõe tal obrigação ao gerente, alegando que o comportamento do governante será um exemplo para outros funcionários e para o público (Gazzâlî, 2016).

Da mesma forma, Nizamulmulk (falecido em 485/1092) afirmou que seria responsabilizado por todas as injustiças, pequenas e grandes, sob o governo do governante na vida futura, e quão pesada era a responsabilidade do governante, Hz. Umar, ele explica com uma história atribuída a Hz. Enquanto Omar está no leito de morte, seu pai, seu filho, Abdullah, e perguntam quando você pode ver ah. Hz. Quando Umar diz que eles se encontrarão novamente no além, Abdullah expressa que deseja se encontrar mais cedo. Hz. O filho de Omar, após a morte "não foi a primeira, segunda, terceira noite que ele vai me ver no sonho não aconteceu", Abdullah vê seu pai em seu sonho apenas doze anos após sua morte e pergunta por que estava demorando tanto. Hz. Omar disse a seu filho Abdullah: "Havia uma ponte em ruínas perto de Bagdá, os funcionários negligenciaram seu reparo e a perna de uma ovelha caiu em um buraco ali e foi quebrada. Tenho estado ocupado com o caso dele até agora", responde (Meneke, 2005).

b. O Argumento do Interesse Pessoal em Relação à Obrigação de Administração Justa na Política

Al-Ghazali está claramente ciente das limitações do argumento religioso. Todos os evangelhos e cadáveres de outro mundo funcionam apenas se o governante tiver fé e cumprir os requisitos de sua fé. Caso contrário, o argumento religioso é ineficaz: "Essas notícias e histórias são exemplos... benéficos, impressionantes se eles tiverem fé ". Justiça e Política "interesses pessoais ar na seção devem aplicar-se a gūman e governante faz a pergunta:" permanecer no poder para um gerente, ter uma vida independente do país depende de quê? " (Blaydes et al., 2018), Esta questão revela o interesse último do governante injusto, uma vez que o governante, que não levará em conta o argumento religioso, só pode ser persuadido por seu interesse pessoal. Gazzâlî diz que a resposta à pergunta é uma administração justa. Como r daqui em diante, se ele quiser obter a recompensa que você obtém pela fama mundana, é a mesma resposta: administração justa. Em outras palavras, tanto o governante virtuoso quanto o gerente que está sujeito aos desejos de seu ego podem alcançar seus objetivos com a mesma ferramenta, mesmo que seus objetivos sejam diferentes. A capacidade do governante de ser forte tanto em seu país quanto na arena internacional depende de uma administração justa: Se o gerente remover a crueldade e a tortura entre seu povo, se ele os tratar com justiça, ele será governado em sua terra e prevalecerá sobre todos os jogadores inimigos . "A administração cruel produzirá as consequências opostas. Tanto o poder do estado no país enfraquecerá, não poderá confiar em seu povo governante e também ficará preocupado com isso, e também ficará fraco na arena internacional: "... seu país será destruído, seu povo ficará pobre, então você será o presidente de um país arruinado e o governante de um povo pobre. Seu nome continuará ruim no mundo" (Gazzâlî, 2016).

O argumento do interesse próprio é encontrado com muito mais detalhes em Mâverdî. Maverdî, *Mutiny lam 'in the world and Religion Literary (Adab ' MS - world and would -you)* Quarta parte de uma obra intitulada 'Que natureza humana (natureza) e começa com a descrição da administração do estado: A natureza humana, a necessidade da vida social para as pessoas, trata de questões como ordem social e estabilidade, necessidade de autoridade forte e as qualificações

do governante. deste capítulo "O mundo criado pela al-Qaeda" downstream se o título tiver um exemplo perfeito de argumento de interesse próprio. Mâverdî lista seis pilares: "A religião na qual as pessoas obedecem plenamente; poderoso sultão; justiça generalizada aplicada a todos; segurança geral; ampla ambição; abundância constante e barateza" (Çifçi, 2012).

Segundo Mâverdî , a justiça é o principal fator que provoca uma série de pensamentos e comportamentos positivos na sociedade. Da mesma forma, a injustiça leva a uma série de pensamentos e comportamentos negativos. A administração justa leva, por um lado, ao amor e à "obediência constante" para com o governante e, por outro lado, causa a propagação do amor, amizade, segurança e solidariedade entre as pessoas (Kösoğlu, 2004). "Enquanto houver justiça e misericórdia, a amizade e a paz continuarão entre as pessoas. " A administração justa leva à felicidade das pessoas e permite que usufruam do que têm de forma "segura" e com tranquilidade. Portanto, a obediência da sociedade ao estado e seus governantes não deve ser baseada no medo, a obediência baseada no medo é baseada em uma base podre e não é possível construir um estado forte sobre ela, porque "esses países estão mais sujeitos a confusões e revoluções. " A administração justa causa obediência sincera e até amor ao estado na sociedade, e também evita o surgimento de visões e atitudes negativas em relação ao estado entre os indivíduos . Assim, tanto o povo se assegura do governante quanto o gestor se assegura do público. Hz. Como Omar governava com justiça, ele podia deitar "do lado de fora de maneira imprudente e modesta" e dormir "em segurança". O governo do povo, o estado e a confiança do público na ordem social têm de huzur é a maneira mais barata e sem esforço. A confiança social generalizada reduz o ônus das finanças públicas ao tornar desnecessário o recurso do Estado a medidas coercitivas em uma sociedade. Mâverdî exemplifica que a justiça garantirá a obediência voluntária do povo sem deixar de lado a necessidade do uso da força com uma questão referente a Alexandre: "Qual deles é superior à justiça e ao heroísmo? "O governo responde da seguinte forma: "Se a justiça for feita, não há necessidade de heroísmo" (Maverdi, 1994).

Mâverdî chama a confiança que uma administração justa cria entre os indivíduos e entre o Estado e a sociedade como "segurança e confiança geral": "Com ela, as almas encontram a paz; esforços se desenvolvem; os inocentes são abrigados e os fracos encontram consonância. Porque o conforto do medo e a paz do medo não podem "(Mâverdî, 1994).

"A segurança pública e a confiança" e o desejo de vencer na natureza humana, a frase-água "amplo e deve" de Maverdî mobiliza: Grandes ambições "sendo lançadas ao coração do povo ácido A reconstrução do mundo por Deus" para vencer, aumentar o bem-estar e a vida em abundância é desejável. A ambição ampla "é ampla o suficiente para encorajar as pessoas a adquirir coisas de que a vida humana não é capaz, a realizar desejos mundiais que não se espera que sejam alcançados na vida".

Maverdî bem acima da vida de *grandes ambições* , e a natureza humana é o desejo de vencer no tapete final completamente é a força motriz do desenvolvimento social. Indivíduos que ultrapassam suas vidas, que agem com ambições longas e amplas, levam a uma vida socioeconômica e cultural vibrante e produtiva e a uma sociedade próspera que garantiu o

surgimento de ordem e estabilidade. Segundo Mâverdî , a difusão do bem-estar elimina alguns problemas sociais e estimula algumas virtudes sociais. A prosperidade reduz o “desequilíbrio entre ricos e pobres” e evita o “ha-sed e a inimizade” resultantes da pobreza... aumenta a solidariedade e a solidariedade entre as pessoas... abundância e barateza trazem riqueza e riqueza traz generosidade e segurança”. Como resultado da justiça e da confiança, “o amor entre as pessoas,... ocorre obediência constante aos governantes. O país se torna zoneamento. Propriedade e riqueza prosperam. Geração aumenta. Também se certifica de seu ofício”.

Após esta fase, a famosa sociedade produtiva *do Departamento de Justiça* é mais uma receita. Uma sociedade produtiva permite finanças estatais fortes, finanças fortes fornecem um exército forte e um exército forte permite um estado forte. No pensamento político islâmico, o ofício da justiça é comumente repetido com uma fórmula mais curta: a justiça leva a finanças fortes, finanças fortes a um exército forte e um exército forte a um estado forte. Em Mâverdî, existe uma fórmula do departamento de justiça mais abrangente do que a fórmula padrão do departamento de justiça. Em Mâverdî , completam-se os elos da cadeia e revelam-se as partes omissas na fórmula padrão, desde a mudança que a justiça, que é o fundamento da justiça, provocou na psicologia individual, até a confiança social generalizada e o desejo de vencer. Mâverdî explicou em detalhes que a administração justa levará à confiança generalizada, a confiança generalizada levará a uma longa e ampla ambição [desejo de ganhar], uma longa e ampla ambição que excede a vida, uma sociedade produtiva e, portanto, próspera, e uma sociedade produtiva levará a uma finança forte, um exército forte e um estado forte .

Em Mâverdî, a justiça desencadeia uma série de emoções e comportamentos positivos, levando a uma sociedade próspera, pacífica e produtiva e a um Estado forte, enquanto a injustiça ativa uma série de sentimentos e comportamentos negativos, levando o Estado e a sociedade ao desastre. Segundo Mâverdî , “Não há nada mais prejudicial do que algo que destrói a segurança das pessoas...” e “se a ordem do mundo for quebrada, a bênção que as pessoas verão não as tolera, e o desastre a que serão submetidas deixa efeitos muito dolorosos. ” Enquanto os administradores como pessoas justas do processo oposto seriam acionados se for injusto amar os voluntários obedeceram ao rack: " Gerente de HA quando as pessoas o amam e ele ama as pessoas. Quando ele é mau, ele não ama seu povo, e seu povo também não o ama "e" Quando o governante renuncia à justiça, o povo deixa de obedecê-lo. "Desobediência" atrai terríveis infortúnios. "

Após esta fase, enfatiza-se que a administração injusta geralmente terá duas consequências principais: Primeiro, porque não há "segurança e confiança geral", a vida que Allah coloca na natureza / natureza das pessoas é uma longa e "ampla ambição" ou ganho. seu desejo não funcionará e, pelo contrário, as pessoas viverão com medo e ansiedade, inseguras de seu futuro e preocupadas com a possibilidade de seu trabalho não ser recompensado . Mâverdî 'de acordo com "medo e dente, as pessoas para trabalhar a vista e as economias individuais' que vão e as necessidades humanas e para as quais toda a ordem humana a manter-gaiola do suprimento de substâncias essenciais ", a sociedade, tanto econômica quanto no país para deixar de trabalhar em outras áreas, levará à miséria e ao atraso, reduzindo sua produção econômica e desenvolvimento

social. Especialmente considerando que a produtividade econômica fornece os recursos materiais necessários para todas as outras atividades sociais, o fracasso das amplas ambições dos indivíduos além de sua vida de agir levará a um colapso social total. Enquanto o povo estiver condenado à pobreza ou à escassez, o Estado não conseguirá obter os recursos de que necessita em todas as áreas, da saúde à cultura, do desenvolvimento à defesa. Como resultado de uma administração justa, "assim como a abundância e o baixo custo garantem o direito das pessoas", "a fome causada por uma administração injusta" também prepara as causas e o ambiente para o mal. "Maverdî 'de acordo com "perseguição até que o mundo não seja uma distração do devastador e da consciência das pessoas em pouco tempo."

A segunda consequência é a possibilidade de revoltas, anarquia ou guerra civil, que derrubarão o Estado. A injustiça não só causa desconfiança e hostilidade entre a sociedade e o Estado, mas também leva a sociedade à fragmentação e ao conflito dentro de si mesma. Uma vez que a força e a sobrevivência do estado dependem de uma gestão justa, que garante a abundância contínua e o desenvolvimento social, que depende da segurança geral e da segurança geral, a má gestão coloca as pessoas umas contra as outras e confronta a sociedade e o governante e causa a destruição do país. Em última análise, o governante se preocupará com sua própria sociedade e seu estado será fraco na arena internacional. Isso é contra o interesse pessoal do gerente. A lição de Mâverdî para o governante é clara: "Não há nada mais prejudicial do que a injustiça e nada mais útil do que a justiça. " O fim inevitável é a perda do estado / poder do governante: " A propriedade pode continuar com juramentos; não continua com a perseguição" (Mâverdî, 1994).

3. A POLÍTICA DE HOBBS COMO MODERNA SEGUINDO A TRADIÇÃO DA TEORIA POLÍTICA

Um argumento bastante semelhante ao argumento do interesse próprio dos estudiosos sunitas também é visto no entendimento de autoridade, obediência e boa governança de Hobbes (m.1679), um dos fundadores da filosofia política do modelo. Indivíduos arrastados do estado de natureza para um estado de guerra, um período fictício antes do estado desenvolvido por Hobbes para explicar a necessidade do estado; Através de *Leviathan* (Monark/Régua), que eles equiparam com poderes extraordinários para garantir a ordem, estabilidade e segurança, eles escapam do estado de guerra e se transformam em uma sociedade. Os indivíduos são obrigados à obediência absoluta, desde que mantida a ordem e a segurança sociais, porque "o objetivo da obediência é a preservação", mas o que convencerá o Leviatã, onde está concentrado todo o poder, a governar com justiça, e o que pode ser feito se não for justo? Como no modelo sunita, sob o governo de Hobbes, todas as forças estatais estão reunidas (união de poderes) e nenhum arranjo institucional foi desenhado para limitar esse poder. Além disso, Hobbes considera a unidade dos poderes e a concentração dos poderes do Estado no monarca particularmente necessária para a estabilidade e segurança social, porque a "parte do poder soberano" (Inalcik, 1969).

Ele pensa que "a separação de poderes" (a separação de poderes) aniquilará o estado: "... poderes mutuamente divididos se destroem. "A separação de poderes e os arranjos institucionais que limitam o poder do estado são rejeitados porque levarão ao conflito e à anarquia no poder do

estado, fragmentado institucionalmente, e depois na sociedade. 84 Como se vê, a forma de Hobbes legitimar a unidade dos poderes tem uma lógica semelhante à do pensamento político sunita.

O dilema enfrentado por Hobbes é semelhante ao do ulama sunita: a legitimidade da autoridade não pode ser questionada com base no fato de que o governante é injusto, uma vez que a fonte da legitimidade é a ordem e a segurança, não a justiça. Assim, o problema de um gerente injusto que garante a ordem e a segurança é também o problema de Hobbes. Ao lidar com esse problema, Hobbes tenta convencê-los da necessidade de obediência absoluta, lembrando-lhes que a guerra civil e a anarquia são as piores situações que as pessoas podem enfrentar no primeiro estágio, assim como os pensadores sunitas (Kilinc, 2019).

O pano de fundo do modelo autoritário de Hobbes (autoridade forte) são as guerras civis religiosas e ideológicas na Europa em geral e na Grã-Bretanha em particular. Hobbes testemunhou tanto as guerras sectárias ocorridas entre 1618 e 1648, a chamada Guerra dos Trinta Anos, que causou grande destruição na Europa, quanto a Guerra Civil Inglesa entre 1642 e 1651. Hobbes vê a guerra civil e a anarquia como o mais severo dos males e aconselha os indivíduos a obediência absoluta ao governo autoritário/ *Leviatã*, que é o mal menor: "O maior mal que pode acontecer ao povo... em qualquer forma de governo" é a guerra civil e a anarquia. " *Tal guerra provocada por problemas* " do meio ambiente, eles encontrarão indivíduos sob o título de Hobbes descritos a seguir:

"Não há lugar para trabalhar em tal ambiente; porque a recompensa pelo trabalho é incerta e, portanto, não há espaço para a lavoura; nem marítimo, nem o uso de mercadorias importadas por via marítima, nem edifícios confortáveis... nem informações sobre a terra... nem arte, escrita, nem sociedade. Pior de tudo, há sempre o medo intenso e o perigo da morte, e a vida humana é solitária, pobre, ruim, selvagem e de curta duração. "

No modelo de Hobbes, uma administração com quarenta anos de perseguição é melhor do que uma situação de guerra. Novamente Maverdî e Ghazzali a partir de Hobbes ' na urina do gerente "legitimidade icterícia é ge- não Lishi obediente a ele na forma de proteção efetiva / segurança está fornecendo DIG. "Como o objetivo da obediência e a fonte da legitimidade do Leviatã é a ordem e a segurança, não em um ambiente onde não há justiça, mas na ausência de ordem e segurança, a razão da existência do Leviatã desaparece e a obrigação do povo de obedecer cai. Hobb es diz no subtítulo "Em que circunstâncias os nacionais são liberados da obrigação de obediência ao seu soberano", "A obrigação dos nacionais para com o soberano continuará ... enquanto os súditos soberanos puderem ... protegê-los. " Em outras palavras, "se não há proteção, não há obediência. " Como a razão da existência desaparece, o governante perde seu poder / estado. Esse resultado é contra o interesse pessoal do gerente. O interesse do governante é a continuação de seu poder. Como a natureza humana racional e egoísta determina o comportamento tanto do governado quanto do governante, Hobbes assume que, mesmo equipado com poderes extraordinários, o Leviatã se esforçará para manter a ordem e a segurança, que é a fonte de seu poder . Mais água, Hobbes, o gerente com a natureza sórdida que só a autoridade possuía, mas ainda em mim- os interesses IEPs (poder do) replicação posterior das formas mais eficazes de não se preocupar eles também trabalharão para uma administração justa da planta, porque "o poder do soberano e a glória da nacionalidade refah e vem da saúde. " Em Hobbes , como no pensamento político sunita, a paz social e a prosperidade são a garantia do

poder, e o fator determinante que torna possível essa paz e prosperidade é a justa administração. Partindo do pressuposto da natureza humana egoísta, considerando que todo governante desejará não apenas proteger, mas também fortalecer seu poder, Hobbes pensa que, no estágio final, o governante adotará uma gestão justa, que não é apenas a ordem e a segurança da sociedade, mas também o fator determinante para a paz e o bem-estar. Daí, na teoria de Hobbes, a base fundamental da estabilidade e a segurança não são arranjos institucionais, mas a natureza humana egoísta que é fixada tanto no governado quanto no governante.

Hobbes difere do pensamento político sunita em sua afirmação de que ser virtuoso contribuirá para um governo justo. Segundo Hobbes, é inútil dar conselhos morais/religiosos tanto aos governados quanto aos governantes, pois o ser humano não possui capacidade moral por natureza. No pensamento político sunita, por outro lado, o argumento religioso é eficaz apenas para governantes que podem derrotar seu ego. Portanto, o apelo ao interesse próprio é tanto a solução final quanto o terreno comum para um governo justo no pensamento político sunita e em Hobbes.

C. CONCLUSÃO

É claro que, além do argumento religioso para o problema da justiça, os políticos, cujos contornos podem deixar a impressão de que as mesmas questões e conselhos religiosos/morais se repetem irremediavelmente há séculos, para cansaço do leitor, têm uma segunda solução muito forte e convincente. A segunda abordagem, que é negligenciada na literatura relacionada, embora esteja presente na política, é baseada no interesse próprio e é uma solução significativa para assegurar uma administração justa em um contexto onde faltam arranjos institucionais.

No argumento do interesse próprio, no caso de um governante cruel que não é virtuoso e, portanto, necessariamente ignora seus interesses de longo prazo, ele é visado não por seus sentimentos religiosos, mas por apelar para seu interesse mundano de curto prazo porque ele busca fama e propriedade mundanas. Nef-sine sujeito ao governante do interesse de longo prazo - doravante recompensa - de acordo com o comportamento esperado com base em quais são ou não seus interesses de curto prazo - o estado forte e sua geração arzusuna- transferência esperando para agir de acordo com o diagnóstico para ser uma gestão justa da instalação a promover é uma abordagem bastante razoável. Essa abordagem não se limita ao pensamento político sunita, como mostra o exemplo de Hobbes, um dos fundadores da teoria política moderna.

REFERÊNCIAS

1. Arslan, A. (2014). İlk Çağ Felsefeye Tarihi 1. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2013). İbni Haldun. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2012). *Felsefeye Giriş*.
2. Battel, L. (1989). LEIS, Bernardo. A Linguagem Política do Islã. Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1988, 178 p. *Études internationales*, 20 (4), 940-941.
3. Binder, L. (1955). A teoria de Al-Ghazali sobre o governo islâmico. *O Mundo Muçulmano*, 45 (3), 229-241.

4. Blaydes, L., Grimmer, J., & McQueen, A. (2018). Espelhos para príncipes e sultões: conselhos sobre a arte de governar nos mundos medieval cristão e islâmico. *The Journal of Politics* , 80 (4), 1150-1167.
5. Cengiz, O. Şam Tarihine Air Bir Bibliyografya Denemesi.
6. Çifçi, OZ (2012). Mâverdî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* , 1 (2), 91.
7. Creswell, JW (2010). As abordagens de design de pesquisa são qualitativas, quantitativas e mistas. Yogyakarta: Biblioteca Estudantil.
8. Crone, P. (2016). Lista das publicações de Patricia Crone. In *Islam, the Ancient Near East and Varies of Godlessness* (pp. 247-254). Maravilhoso.
9. Downey, A. (2015). *Eslavos e tártaros: espelhos para príncipes* . JRP Ringer.
10. Duman, A. (1996). Siyâsetnâme Geleneği ve Ebu Yusuf'un Harun Reşid'e Tavsiyeleri. *Bilge Adam, Yil* , 4 .
11. Evkuran, M. (2006). Ehl-i Sünnet Kelâm'ında Siyaset Anlayışı-Vücûbu'l-İmâme (Yönetimin Gerekliliği) Ekseninde Bir Değerlendirme. *Marife* , 6 (2), 21-38.
12. Gazzâlî, AHM (1993). *A Face Interior do Batinismo* . Trc. Avni İlhan. Ankara: TDV Publications.
13. Gazzâlî, AHM (2016). *Aos Sultões da Propriedade* . Trc. Osman Şekerci. Istanbul: Publicações da Lua Crescente.
14. Harmanci, M. (1999). *İslam felsefesinde siyaset teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyyenin siyasetnamelerine göre)* (dissertação de doutorado, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
15. Inalcik, H. (1969). Formação de capital no Império Otomano. *Jornal da história econômica* , 97-140.
16. Ishaque, KM (1965). Al-Ahkâm Al-Sultânîyah: Leis de Governo no Islâ. *Estudos Islâmicos* , 4 (3), 275-314.
17. Keskintaş, O. (2018). *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyâsetnâmeleri* . İletişim Yayınları.
18. Kiliç, ZA (2019). Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* , 23 (2), 673-691.
19. Kösoğlu, N. (2004). *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-Islam'da ve Osmanlı'da Devlet* . Ötüken Neşriyat AŞ.
20. Kubal, C. (2016). *Ordu'da Yetiştirilen 'Hayward' Kivi Çeşidinin Önemli Kimyasal Bileşenler ve Fiziksel Özellikler Yönünden Tanımlanması* (tese de mestrado, Ordu Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü).
21. Lewis, B. (1996). Islâ e democracia liberal: uma visão histórica. *Journal of Democracy* , 7 (2), 52-63.
22. Mâverdî, ELHH (1994). Ahkâmü's-Sultaniyye, çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yay .
23. MENESE, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdî ve Nizâmülmülk Örneği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* , 5 (2), 193-211.
24. Monroe, KR (ed.). (1997). *Teoria política empírica contemporânea* . Univ of California Press.
25. Mustafa, KO Ç. (2017). Diasporik yaşamın psiko-anatomisi-IV: Müslüman-Türk göçmenlerin kimlik-anomi-sosyal dışlanma biçimlenmeleri üzerine nitel birçalışma. *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 3 (2), 295-348.

26. Özdemir, A. (2013). Zekat ve vergi mükellefiyetinde first eşitliği ve adaletin sağlanması. *EKEV Akademi Dergisi* , 17 (56), 1-10.
27. OZKAN, A. (2016). *Al-Ghazālī e Rasā'il Ikhwān Al- Şafā': sua influênciã em seu pensamento* (dissertaçãõ de doutorado, UCLA).
28. Putnam, RD, Leonardi, R., & Nanetti, RY (1994). *Fazendo a democracia funcionar: tradições cívicas na Itália moderna* . Imprensa da universidade de Princeton.
29. Teymiyye, E. (1999). Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm. es-Siyasetü's-Şerıyye. 2. Baskı. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları .
30. TÜRK, HB (2017). Siyasetname Geleneğinde İktidarın Denetimi Sorunu: Nushatü's-Selâtin Örneği. *Amme İdaresi Dergisi* , 50 (3).
31. Ünsal, A. (2009). *Hristiyanların islama bakışı (Washington DC Bölgesi örneği)* (dissertaçãõ de doutorado, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü).
32. Yazar, N. (2019). Ayet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* , 23 (2), 891-909.