UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

ANNA ROSA MARTINO COVELLI

Ibn-Ruṣd: a noção de *ta'wīl* no *Faṣl almaqāl*

São Paulo

2009

ANNA ROSA MARTINO COVELLI

Ibn-Ruṣd: a noção de *ta'wīl* no *Faṣl almaqāl*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Michel Sleiman do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe.

São Paulo

2009

FOLHA DE APROVAÇÃO

Anna Rosa Martino Covelli

Ibn-Ruṣd: a noção de *ta'wīl* no *Faṣl Almaqāl*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Professor Doutor Michel Sleiman do Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, para obtenção do título de Mestre.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Este trabalho não teria sido possível sem o encorajamento e carinho das irmãs Custode e Madalena, guerreiras na luta em prol de um mundo mais humano e mais justo.

Mamma e zia, grazie per tutti!

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão a todos os professores, que na condição de verdadeiros mestres, colaboraram de maneira efetiva com a elaboração deste trabalho:

Ao Prof.Dr. Michel Sleiman, pela paciência e disponibilidade para me auxiliar em etapas importantes.

Ao Prof. Dr. Miguel Attie Filho, nosso especial agradecimento por nos acompanhar desde o início deste trabalho, sempre com sugestões pertinentes, sábios conselhos e por sua generosidade e maestria na apresentação da *falsafah*, até então desconhecida por nós.

Ao Prof. Dr. Carlos Arthur, presença decisiva nos primeiros passos.

À Prof.^a Dr.^a Safa Abou Chahla Jubran, pelo incentivo, orientações de caráter linguístico e dicas preciosas.

Aos colegas do mestrado, pela amizade e o compartilhar de anseios e angústias.

À CAPES, pelo suporte financeiro.

A todos os funcionários do Depto de Letras Orientais e da FFLCH, e a todas as pessoas que, de algum modo, nos auxiliaram na concretização de um sonho.

Que essas contribuições fraternas e sinceras nos permitam iniciar um caminho novo, que na realidade, inicia-se a partir da realização deste trabalho. E é por meio delas que o inefável se revela confirmando nossos anseios e ideais em direção ao conhecimento.

“E assim é: se teu Sustentador quisesse, certamente todos os habitantes da terra, absolutamente todos, teriam acreditado. Pensas, por acaso, que você poderia obrigar as pessoas a crer? [...]?” (Corão 10,99)

“E finalmente te colocamos em um caminho (*šari‘ah*) para que se cumpra o propósito da fé. [...]” (Corão 45, 18)

“Ele é quem fez surgir para o povo iletrado um mensageiro que é um deles, para que lhes transmita Suas mensagens, e lhes ajude a crescer em pureza, e lhes ensine a escritura divina e a sabedoria. (*hikmah*) [...]” (Corão 62,2)

RESUMO

O médico, jurista islâmico e filósofo andalusino Ibn-Rušd, nascido em Córdoba em 1126 e morto em Marraqueche em 1198, é mais conhecido no Ocidente latino como Averróis, o comentador das obras de Aristóteles. A lógica do filósofo grego serviu de base para o filósofo andalusino empreender, de forma metódica, sua crítica aos métodos ortodoxos dos grupos religiosos de seu tempo. Ibn-Rušd foi um dos representantes da chamada *falsafah*, filosofia árabe, ou filosofia em árabe, constituindo-se em seu último e ápice representante no período medieval. Deixou uma obra capital em todos os domínios do saber, sendo considerado o maior filósofo aristotélico do século XII, testemunha de uma época gloriosa do Ocidente islâmico, o Alandalus. O *Faṣl almaqāl* / “Discurso decisivo” é uma obra escrita com a finalidade de refletir sobre a relação entre a lei revelada e a filosofia. Instaura a reflexão filosófica no âmbito jurídico-religioso, justificando a validade da interpretação filosófica do Livro Sagrado islâmico, o Corão, que para o filósofo é uma prescrição a ser conhecida e não apenas acreditada. Nessa obra, Ibn-Rušd preocupou-se em indicar com precisão as melhores formas de assentimento ao saber. Em relação às pessoas cultas – no caso, os filósofos – a mais elevada forma de conhecimento é aquela do conhecimento obtido via a demonstração; e, em relação aos outros, incluídos os teólogos, é a forma de conhecimento obtido via a discussão dialética e a persuasão retórica. Eis o grande projeto do filósofo andalusino: a defesa da filosofia a partir da leitura atenta e aprofundada do Corão, por um lado, e da interpretação jurídica da lei revelada, por outro.

Palavras – chave

Ibn-Rušd, Filosofia árabe, Magrebe, Islã, Ocidente islâmico, Alandalus

Abstract

The doctor, islamic jurist and philosopher from *Alandalus* Ibn-Rušd, born in Córdoba in 1126 and died in Marraqueche in 1198, more are known in the Latin West as Averroís, the commentator of the workmanships of Aristotle. The logic of the greek philosopher served as base it philosopher to undertake, of methodical form its critical, one to the orthodox methods of the religious groups of its time. Ibn-Rušd was one of the representatives of the call *falsafah*, arabic philosophy, or philosophy in Arabic, consisting in its last representative apex in the medieval period. A basic workmanship in all left the fields of knowing, being considered the biggest aristotelic philosopher of century XI, witness of a glorious time of the Islamic West, the *Alandalus*. The *Fasl almaqāl* "Decisive speech" is a workmanship written with the purpose to reflect on the relation between the reveled law (*šarī`ah*) and the philosophy (*hikmah*). He restores the philosophical reflection in the legal-religious scope, justifying the validity of the philosophical interpretation of the Islamic Sacred Book, the Coran, that stops the philosopher is a lapsing to be known and not only believed. In this workmanship, Ibn-Rušd was worried in indicating with precision the best forms of consent when knowing. In relation to the cultured people - knot in case that, the philosophers the highest form knowledge way is that one of the gotten knowledge thought the demonstration; and in relation to the others, enclosed the theologians, is the form of gotten knowledge way the quarrel dialectic and the rhetorical persuasion. Here it is the great project of this philosopher: the defense of the philosophy from the intent and deepened reading of the Coran, on the other hand, and of the legal interpretation of the reveled law, for another one.

Keywords

Ibn-Rušd, Arabic Philosophy, Islamic West, Alandalus

Tabela de transliteração das letras árabes em letras latinas*

b	ب
t	ت
ṭ	ٹ
j	ج
ḥ	ح
ḫ	خ
d	ذ
ḍ	ز
r	ر
z	د
s	س
š	ش
ṣ	ص
ḍ	ض
ṭ	ط
ẓ	ظ
‘	ع
ġ	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
y- ī	ي
ā	ا
’	ء

* Seguimos JUBRAN, 2004, alterando somente ḍ por ẓ.

SUMÁRIO

Tabela de transliteração.....	9
Introdução.....	11
Capítulo I – Ibn-Ruṣd e o panorama histórico de Alandalus.....	14
1.1. Dados biográficos.....	14
1.2. Ambientação cultural.....	19
1.3. Dados bibliográficos.....	29
1.4. Inserção histórica.....	30
Capítulo II – O Corão e seus desdobramentos no Islã.....	38
2.1. Aspectos da exegese corânica.....	38
2.2. Divisão das escolas.....	50
a) O <i>kalām</i> e a formação das escolas teológicas.....	50
b) O <i>fiqh</i> e as principais escolas jurídicas.....	56
Capítulo III – O <i>Faṣl almaqāl</i> e a noção de <i>ta’wīl</i>	60
3.1. Aspectos gerais do <i>Faṣl almaqāl</i>	60
3.2. Organização do <i>Faṣl almaqāl</i>	63
3.3. A análise dos comentadores	66
3.4. Definição de <i>ta’wīl</i>	82
3.5. Os sentidos externo e interno.....	86
3.6. Os métodos de produção de assentimento.....	88
3.7. Os quatro modos de interpretação.....	89
3.8. Aplicações do <i>ta’wīl</i>	91
Conclusão.....	95
Apêndice I	98
Apêndice II	100
Bibliografia.....	103

INTRODUÇÃO

Este trabalho versa sobre o conceito de “interpretação” / *ta’wīl* que permeia toda a obra *Faṣl almaqāl*¹ de Ibn-Ruṣd. Buscaremos compreender os diferentes aspectos levantados pelo autor nas relações que há entre a interpretação e a filosofia, através do silogismo demonstrativo e suas relações com a lei revelada. A hermenêutica corânica de Ibn-Ruṣd desenvolve uma proposta nova e essencial para o correto entendimento da lei revelada: a utilização da interpretação filosófica do Texto Sagrado. Contudo, não abordaremos os temas religiosos, propriamente ditos, que por ventura aparecerem no decorrer da exposição.

Na visão do filósofo andalusino, o Corão não pode ser entendido como um texto monolítico, limitado ao conhecimento e à prática religiosa, mas como um livro aberto aos caminhos do saber, que nos impele a desenvolver o conhecimento das coisas e às especulações sobre a natureza do universo. Acreditando então na capacidade que o homem tem em conhecer e em entender o Texto Sagrado, Ibn-Ruṣd apresenta as possibilidades interpretativas, seguindo alguns elementos já conhecidos, como os dois sentidos de interpretação, o interno (*bāṭin*) e o externo (*ẓāhir*), e acrescentando um novo elemento que apela à necessidade de se conhecerem os diferentes tipos de personalidades e, com isso, diferentes maneiras de assentir ao Texto Sagrado, o que denota um profundo respeito pela diversidade dos grupos, pelo vulgo e pelos filósofos. Busca relacionar à interpretação o pensamento reflexivo e o silogismo demonstrativo no entendimento mais profundo e cuidadoso da lei revelada, justificando assim a prática filosófica a partir do próprio Texto Sagrado.

Ibn-Ruṣd legitimou a filosofia como elemento indispensável ao correto entendimento dos textos sagrados, em oposição aos abusos interpretativos dos grupos religiosos sectários de sua época:

Se o ato de filosofar não consiste em outra coisa que o exame racional dos existentes, [...] e se a Revelação recomenda aos homens

¹ O título completo da obra e sua tradução são dados no terceiro capítulo deste trabalho.

refletir sobre os seres existentes e os encoraja, então é evidente que a atividade designada sob o nome de filosofia é, em virtude da Lei revelada, obrigatória ou recomendada².

Com essa análise argumentativa, Ibn-Ruṣd inclui em sua defesa o estudo da filosofia e da lógica, a necessidade de se estudarem os diferentes tipos de silogismos e com isso atingir um maior grau de certeza nas conclusões interpretativas.

Na época do filósofo, os conflitos se acentuavam em relação ao entendimento da *ṣarī‘ah*, por falta de compreensão adequada quanto aos seguintes aspectos questionados e propostos no *Faṣl almaqāl*. Quais textos devem ser interpretados e quem poderá fazê-lo? Essa interpretação deve ser transmitida a todos? Quais métodos devem ser utilizados? E os ataques à filosofia por parte do teólogo persa Algazālī também reforçam no cordovês a necessidade de contestar alguns pontos fundamentais em favor da correta interpretação dos textos e em favor do uso da razão, da reflexão filosófica e da lógica.

Para ele, por meio do método demonstrativo pode-se chegar a conclusões verdadeiras e fundamentadas, pois uma vez admitidas as dificuldades de entendimento em alguns versículos corânicos –não explícitos e por isso passíveis de serem interpretados– deve-se buscar seu real significado desvelando-se as metáforas por meio das ligações que há entre a lei revelada e o silogismo demonstrativo.

De fato, a visão de Ibn-Ruṣd é abrangente e bastante clara em seus propósitos no *Faṣl almaqāl*, e, para a correta compreensão do momento histórico e da situação sócio-política em que estava envolvido, iniciaremos o trabalho abordando esses aspectos e fazendo uma breve apresentação da trajetória intelectual do filósofo e de sua importância histórica.

Em segundo momento, faremos uma breve introdução sobre o Corão, durante a qual serão abordados alguns aspectos do desenvolvimento da exegese corânica no Islã, desde a fixação do Texto Sagrado, até o desenvolvimento das ciências corânicas diante de suas diferentes linhas interpretativas.

Conhecido o contexto histórico e parte da problemática corânica, encerraremos o estudo com uma questão que vimos perseguindo faz algum tempo: qual a proposta de Ibn-Ruṣd para a interpretação dos textos sagrados? Sondaremos a definição de *ta’wīl*,

² Cf. AVERROÉS, 1996:103. Tradução nossa. Doravante, todas as citações de obras em língua estrangeira serão nossas.

mostrando as relações que pode haver entre o silogismo demonstrativo e a lei revelada e as implicações apresentadas no *Faṣl almaqāl* em torno da questão da interpretação, ponto chave deste estudo.

CAPÍTULO I

Ibn-Rušd e o panorama histórico de Alandalus

1.1. Dados biográficos

O filósofo 'Abū-Alwalīd Muḥammad Ibn-Rušd nascido em 1126, também reconhecido também como médico e cádi de Alandalus³ na época dos Almôadas (*almuwaḥḥidūn* / “os unificadores”)⁴, foi um dos principais pensadores da *falsafah*.⁵

³ A forma aportuguesada “Alandalus”, termo a designar o território ibérico medieval sob jurisdição islâmica, está calcada em uma das convenções adotadas nas línguas modernas para a transcrição do correspondente árabe *Al'andalus*. Por derivação, nesta dissertação valemo-nos do termo “andalusino” e de seus correlatos, sugeridos por SLEIMAN, 2007. Tanto em Alandalus como no Magrebe temos duas regiões que se dissociaram do Império Abássida desde sua origem: constituíram-se como entidade política independente já em 755, desde a recepção do jovem 'Abd-Arrahmān, o “Imigrado” (um rebento da família omíada, que havia escapado do massacre perpetrado pelo poder abássida) pelos governadores sírios, que lá se estabeleceram e contribuíram para a arabização de diversas províncias da região ibérica, fundando o emirado omíada de Alandalus. Estabeleceram uma autonomia política, cultural e doutrinal num território até então carente disso. Após o Emirado, limitaram-se a cultivar as ciências jurídicas e lingüísticas, até a consolidação definitiva do poder omíada, sob o reinado de 'Abd-Arrahmān III, oitavo emir omíada, que, depois de ter posto fim às discórdias internas do emirado e repellido a ameaça cristã, instaurou em 928 o califado omíada com sede em Córdoba. O califado não é apenas um poder político, mas também um poder cultural. “Cumprer ressaltar que al-Andalus e as regiões do Maghrebe haviam permanecido no estado cultural do tempo dos primeiros conquistadores, no Islã dos Companheiros (*ṣaḥābah*) e dos Seguidores (*tābi'ūn*), cujas fontes essenciais de aquisição eram a relação oral (*riwāyah*) e a transmissão (*naql*), tanto no campo do saber religioso quanto no do lingüístico ou outro, e isto ao contrário do Oriente, onde se haviam multiplicado as escolas jurídicas, teológicas, gramaticais. [...] Assim, al-Andalus e o Maghreb conservaram sua autonomia intelectual e doutrinal, da mesma maneira como haviam conservado sua independência política. [...] O nascimento da filosofia em Alandalus acontece em circunstâncias totalmente diferentes daquelas em que ela nasceu no Oriente islâmico. Por isso, o desenvolvimento intelectual desta região teve um destino diferente do que no Oriente islâmico.” Cf. AL-JABRI, 1999: 97-106.

⁴ Dinastia berbere oriunda de um movimento insurrecional de reforma religiosa liderada por Muḥammad Ibn-Tūmart, dito o “Mahdi”, ou seja, aquele que deve, segundo uma difundida crença muçulmana, ter recebido de Deus a missão de estabelecer a justiça sobre a terra, e reaparecerá às vésperas do fim do

Recebeu uma sólida formação em teologia, direito, medicina, matemática, astronomia e filosofia. Estudou as obras de Aristóteles e seus comentadores em tradução árabe, enquanto também tomava conhecimento dos filósofos árabes, especialmente Alfārābī (872-950), Ibn-Sīnā (980-1139) e os pensadores andalusinos, tais como Ibn-Ḥazm (994-1063), Ibn-Bājja (m. 1138) e Ibn-Ṭufayl (m. 1185). Nasceu em Córdoba numa célebre família de malikitas,⁶ cujo avô fora o mais ilustre juiz de seu tempo, por todo o Alandalus sob o domínio dos Almorávidas (*almurābiṭūn* / “os perseverantes”)⁷ e um

mundo. Os “xiitas” identificam-no como sendo o décimo segundo imã (Imã oculto) seguindo a descendência de ‘Alī, primo e genro do profeta. Acarreta o fim do poder almorávida em 1147 e, sob os reinados de ‘Abū-Ya‘qūb Yūsuf (1163-1184) e de seu filho Ya‘qūb Almanṣūr, seu poder estendeu-se ao conjunto da África do Norte, até os confins do Egito, chegando seu reinado ao fim em 1269, com o estabelecimento dos Marinidas em Marraqueche. Ibn-Tūmart liderando um movimento religioso de caráter revolucionário, que ele mesmo nomeia como o movimento dos *muwaḥḥidūn*: aqueles que professam a unicidade de Deus (*tawḥīd*) e têm como objetivo reestabelecer a pureza original do Islã, desvirtuado pelo poder almorávida e pelos doutores malikitas mais ortodoxos e inflexíveis. Cf. Marc Geoffroy em AVERROÈS, 1996: 87-93.

⁵ Este termo é uma transcrição do termo grego *philosophia* para a língua árabe. Diz respeito ao período específico que engloba os filósofos helenizados, iniciando com Alkindī (796-873) e encerrando com Ibn-Ruṣd. Pensadores do período medieval (séc. VIII –XII) que em terras do Islã se dedicaram aos estudos da tradição da filosofia e da ciência antiga dos gregos. “A *falsafah* é um dos elos mais esclarecedores para a compreensão dos caminhos da filosofia no período medieval, visto que se deu no mesmo período em que o Ocidente esteve sob a denominação (às vezes injusta) de Idade das Trevas” Cf. ATTIE F°, 2002: 28.

⁶ É uma das quatro escolas jurídicas que foi fundada em Medina, na Arábia Saudita, no século VIII. A descrição das escolas teológicas e jurídicas aparece neste trabalho no segundo capítulo.

⁷ Dinastia berbere de origem saariana que unificou as regiões do Marrocos e do Oeste do Magrebe Central, em nome de uma doutrina malikita intransigente. Este grupo de berberes pertencia originalmente ao *ribāṭ*, um tipo de “convento” localizado no deserto do Saara onde ficavam retirados sob a orientação do religioso ortodoxo ‘Abd-Allāh Ibn-Yāsīn (m. 1059). Segundo SLEIMAN, 2000: 54, aspiravam a uma correção dos costumes islâmicos com base em uma interpretação rígida do Corão e eram conhecidos também por *mulaṭṭimūn*, pelo hábito de usarem o *liṭām*, véu que lhes cobria o rosto até a altura dos olhos. Alguns dos soberanos que dividiram entre si o território de Alandalus depois do desaparecimento do califado omíada (1031) recorreram ao almorávida Yūsuf Ibn-Tāṣufīn, em Marraqueche para repelir o avanço da Reconquista dirigida por Alfonso de Castela. Os almorávidas apoderaram-se, assim, de Alandalus, pondo fim ao chamado período do Reino de Taifas (*mulūk aṭṭawā’if*), pequenos estados independentes. O poder almorávida manteve-se até 1147. Trazia consigo um anseio por restabelecer a unidade, mas o processo contínuo de sucessão dos emires almorávidas e o prestígio adquirido o conduziram a um processo de degradação política. Ibn-Ruṣd justifica a revolta

dos personagens políticos mais importantes. Falecido no ano do nascimento do neto, ganhou celebridade suficiente para que seu descendente -portador do mesmo nome- fosse distinguido com o título de “neto” (*alḥafīd*) ao exercer a mesma função. O avô foi autor de uma importante obra jurídica que exerceu grande influência no pensamento jurídico de Ibn-Ruṣd.⁸ Avô, neto e pai –cádi também ilustre– são lembrados nestes versos do poeta Ibn-Quzmān (m. 1160):

Como este cortês não tem igual. Se o assunto é beleza ele é o tal.

Quer falar de outro? Pega mal. Quer falar de generosidade?

Só um: Ibn-Ruṣd 'Abulwalīd.

De alta índole, ele é todo honrado. Perto dele todo rei é escravo.

Tal avô, tal neto, nisto é nato: do pai a hereditariedade.

Justo! Por que buscar outra estirpe?

Necessariamente a qualidade foi buscar no avô o grande cádi.

Nem a alcunha está pela metade, nem tem outro nome: é Muḥamade.

O neto supre o avô na lide.⁹

A sociedade de sua época, em crise, vivia profundas transformações e, para o desenvolvimento da filosofia, foi fundamental o apoio ativo do emir a filósofos como Ibn-Ṭufayl¹⁰ e Ibn-Ruṣd. Da amizade entre esses dois pensadores, resultou o encontro entre este último e o emir 'Abū-Ya'qub Yūsuf, que solicitou a Ibn-Ruṣd a tarefa de comentar a obra de Aristóteles, como relata o próprio filósofo:

de um dos governadores almorávidas, no comentário à *República* de Platão, afirmando que este encarnava a mudança da democracia para a tirania. Cf. URVOY, 1998: 45; Cruz Hernández em AVERROES, 1990.

⁸ Ibn-Ruṣd, o avô, é autor do *Kitāb almuqqaddimah almumahhiḍah*, no qual investiga a lei malikita, dando ênfase na necessidade de derivação (*al'istinbāt*) do sentido e do comentário que compete ao homem, uma vez que o Texto Sagrado, limitado, não pode conter todos os casos que, eventualmente, venham a ocorrer. Cf. BENMAKHLOUF, 2006: 26.

⁹ *Zajal* 106, versos 5-7. Cf. SLEIMAN, 2007: 66, n.10.

¹⁰ 'Abū-Bakr Muḥammad Ibn-'Abd-Almalik Ibn-Ṭufayl (m. 1185), filósofo nativo de *Guadix* no nordeste de Granada, estudou medicina e filosofia em Sevilha e em Córdoba e esteve sob proteção do emir 'Abū-Ya'qub Yūsuf, mecenas generoso das ciências e da filosofia. Foi médico da corte e tinha muito prestígio junto ao emir, apresentando-lhe o próprio Ibn-Ruṣd. Além dos escritos sobre medicina, astronomia e filosofia, deixou para a posteridade a obra *Ḥayy Ibn-Yaqzān* (*Vivens filius vigilantis*), ficção alegórica, segundo escrito esotérico de Avicena. Cf. AL-JABRI, 1999: 103; IBN TUFAYL, 2005.

Quando entrei na casa do emir dos crentes, encontrei-o a sós com Ibn-Ṭufayl. Este começou a tecer elogios a mim, a exaltar minha nobreza e a tradição de minha família e reuniu a isso, por sua bondade, elogios que eu estava longe de merecer. Após ter perguntado o meu nome, o de meu pai e de minha família, o emir assim abriu a conversação: “qual a opinião dos filósofos a respeito do céu. É uma substância eterna ou teve começo?!” Tomado de surpresa e um tanto confuso sem saber as verdadeiras intenções do emir, Ibn-Ruṣd procurou desconversar e se esquivar de assunto tão espinhoso. Percebendo o constrangimento do filósofo, o emir começou a discorrer sobre a questão da eternidade do mundo, referindo-se aos filósofos gregos e a outros filósofos.¹¹

Percebendo sua excelente memória e a vasta erudição em relação à filosofia, Ibn-Ruṣd pôde então expor seus conhecimentos com mais tranqüilidade e com a certeza de ser entendido. Ibn-Ṭufayl, já com idade avançada e com outros compromissos políticos, insistiu que Ibn-Ruṣd tomasse para si esse trabalho, já que possuía grande aplicação nos estudos, inteligência e paixão pelo conhecimento. Na função de cádi e a pedido do emir, a partir de 1169, Ibn-Ruṣd inicia uma série de comentários¹² sobre a obra de Aristóteles. Comentou a totalidade de suas obras (exceto a *Política*). Em alguns casos, chegou a compor dois ou três comentários sobre a mesma obra, como no caso da *Física*. Daí seu

¹¹ Cf. ATTIE F.º, 2002: 303.

¹² Os comentários e as glosas são gêneros medievais de larga difusão e uso escolar especialmente no século XII e no Ocidente latino, quando se tornaram parte integrante do sistema educacional. Embora esse tipo de explicação recebesse nomes diversos, entendia-se por “comentários”, geralmente, um livro que explicava outro texto, enquanto as glosas, em geral anônimas e de difícil datação, ocupavam as margens e os espaços interlineares de um dado texto, envolvendo-o com elucidações de caráter linguístico e retórico. “Comentar é não retomar fielmente um texto, mesmo quando a intenção explícita –e esse é o caso de Averróis– seja restituir, tanto quanto possível, a mensagem primordial do texto comentado. [...] O comentário interroga o discurso sobre o que ele diz e pretendeu dizer; procura fazer surgir o duplo fundamento da palavra, no qual ela se encontra em uma identidade consigo mesma que, supostamente, está mais próxima de sua verdade; trata-se, ao enunciar o que foi dito, de voltar a dizer o que nunca havia sido pronunciado.” Cf. MOISÉS, 2003: 106-108; BENMAKHLOUF, 2006: 36-37.

apelido mais conhecido no Ocidente ‘o Comentador’, e seu nome latino “Averróis”¹³, que permaneceu associado até nossos dias.

Traduzidos para o latim no início do século XIII, seus comentários sobre a *Física*, o *De caelo*, o *De anima* e a *Metafísica* estiveram presentes nas universidades européias até o final do século XVI. Os comentários aparecem em três tipos de leituras diferentes:¹⁴ os comentários literais –*tafsīrāt*– nos quais Ibn-Ruṣd apresenta uma parte do texto guia e, em seguida, levanta os problemas filológicos, históricos e doutrinários que ali estão implicados, desenvolvendo o próprio corpo do comentário. Incluem-se nesta leitura os comentários à *Metafísica*, aos *Segundos Analíticos*, à *Física* e ao *De Anima* de Aristóteles. Nas paráfrases –*taljīsāt*– ou resumo parafrásico ao texto de Aristóteles, Ibn-Ruṣd inclui também suas próprias reflexões e opiniões de outros filósofos, não seguindo fielmente a estrutura do texto guia, mas adotando um itinerário próprio. Temos então as paráfrases da *Física*, *Metafísica*, *Poética* de Aristóteles e da *República* de Platão. E finalmente as exposições compendiadas –*jawāmi‘*– que iniciam-se geralmente pelo termo *qāla* (disse) e resume o restante do parágrafo reunindo a ele explicações. Nessa leitura estão presentes, por exemplo, os comentários à *Retórica*, às *Categorias*, à *Poética*, às *Refutações Sofísticas*, à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles e à *Isagoge* de Porfírio. Assim, no entendimento da crítica atual:

[...] nosso filósofo não era um mero comentador, um mero discípulo do Mestre. Se defende as teses de Aristóteles, isto, no mais das vezes para demonstrar que elas são justificáveis em seu sistema, e não para afirmar que elas são verdadeiras absolutamente. [...] “Fazer justiça consiste em buscar argumentos em favor de seu adversário como se busca a si mesmo”¹⁵: este é o princípio que o guia em todos os seus comentários e refutações. Com efeito, Ibn-Ruṣd considerava Aristóteles um “adversário”, ao mesmo tempo um amigo. [...] Aristóteles era um “*mujtahid*”, um pesquisador que praticava o “*ijtihād*” (esforço interpretativo) sobre o “livro do Universo”.¹⁶

¹³ A utilização do nome latino Averróis neste trabalho aparecerá apenas quando se estiver discorrendo sobre a recepção do filósofo no mundo latino.

¹⁴ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1990: 405-427.

¹⁵ Frase atribuída por Ibn-Ruṣd ao próprio Aristóteles na obra *A Incoerência da incoerência*. Cf. AL-JABRI, 1999: 127.

¹⁶ Cf. AL-JABRI, 1999: 127-128.

A busca da verdade unia os dois pensadores, pois eles seguiam o mesmo caminho, mesmo que nem todos os princípios sobre os quais se apoiava Aristóteles fossem compatíveis com os da religião islâmica. Segundo o filósofo contemporâneo marroquino Al-Jabri, o que no filósofo grego atraía a Ibn-Ruṣd era o seu método demonstrativo, o qual via como único método capaz de garantir a aquisição da ciência e da certeza. A lógica é, em seu entender, um instrumento que pode orientar a aprendizagem, tanto das ciências práticas quanto das ciências teóricas. Até mesmo no âmbito da medicina¹⁷, seja na leitura dos seus textos ou na preservação da saúde, é conveniente que se tenham noções de lógica, o que irá facilitar a análise médica. Podemos citar aqui um pequeno tratado de Ibn-Ruṣd relativo aos “meios de cura”,¹⁸ em que a exigência filosófica em medicina surge de forma mais nítida e o autor utiliza as distinções entre natureza e técnica, distinções aristotélicas que permitem enfrentar o método dialético de Galeno. Da mesma forma, na análise que Ibn-Ruṣd fez das relações entre a filosofia e a revelação, em *Faṣl almaqāl*, ele se utiliza do método demonstrativo aristotélico como exigência de uma compreensão mais abrangente e segura da revelação, com embasamento lógico bastante evidente.

1.2. Ambientação cultural

Dado o interesse do emir 'Abū-Ya'qūb Yūsuf na compreensão correta das obras aristotélicas, é possível confirmar sua curiosidade filosófica e seu interesse nos estudos filosóficos. Sua abertura intelectual incomodava os grupos religiosos ultraortodoxos ('*ulamā*') e os juristas tradicionalistas (*fuqahā*'). A proteção oferecida pelo emir aos filósofos, porém, não significa que a filosofia fosse bem aceita no ambiente intelectual da Córdoba andalusina e a marroquina Marraqueche, capital imperial. No entendimento de Al-Jabri, o tipo de “saber” que os juristas malikitas mais severamente reprimiam era a “filosofia”, não no sentido que entendemos hoje, mas a filosofia subordinada à

¹⁷ Em 1182, Ibn-Ruṣd dirige-se a Marraqueche para substituir, como médico, Ibn-Tufayl junto ao emir 'Abū-Ya'qūb Yūsuf. Desse período datam os comentários na área de medicina sobre as obras de Ibn-Sīnā e de Galeno, entre os quais o *Médio comentário aos Temperamentos*, outro aos *Elementos* e, ainda, outros dois a *Faculdades naturais* e a *De febribus* / “Das febres”. Cf. BENMAKHLOUF, 2006:12.

¹⁸ *Meios de Cura*, segundo Galeno, na obra *Os Tratados médicos de Averróis*. Cf. BENMAKHLOUF, 2006:43.

ideologia, sob sua forma emanacionista¹⁹ e sob sua forma iluminacionista sufi²⁰. Os filósofos andalusinos não tiveram nenhuma dificuldade em se libertar dos obstáculos epistemológicos herdados pela filosofia no Oriente: a teologia (*kalām*) e o neoplatonismo de fundo gnóstico (hermético)²¹, criando uma abertura ao estudo de outras ciências que os juristas toleravam: a matemática, a astronomia e mais tarde a lógica. Segundo Šā‘id Alandalusī (1029- 1070)²², o interesse de seus compatriotas pelas ciências antigas surge uns cem anos após a fundação do emirado omíada, e o interesse pela filosofia na época em que o filho de ‘Abd-Arraḥmān III, o príncipe Alḥakam II (de 961-976), interessou-se pelas ciências. Esse príncipe favoreceu os estudiosos e mandou importar de Bagdá, do Egito e de outros países do Oriente as fontes maiores dentre as

¹⁹ Teoria elaborada pelo neoplatonismo, segundo a qual os espíritos e os corpos existem por um escoamento (*fayḍ*) necessário da potência divina, da mesma maneira como a luz emana do sol. Segundo Alfārābī, em *Almadīnah alḥādīdah* / “As opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa”, a Inteligência primeira, que é o Uno, se expande gerando outras Inteligências, seguindo um processo por patamares sucessivos, até a geração da décima Inteligência cósmica. As Inteligências determinam o movimento das esferas celestes que regem o mundo sublunar. [...] Paralelamente, a emanção foi objeto de uma exploração por parte do pensamento xiita, em particular a partir de Ja‘far Aṣṣādiq, a quem é atribuída a identificação do Intelecto primeiro ao profeta (a luz *muḥammadiana*) e do Intelecto segundo ao imã ‘Alī. A articulação da imamologia –ou hagiologia– com a noética foi sistematizada em particular no pensamento ismaeliano e entre os sufis. Cf. AL-JABRI, 1999: 93.

²⁰ O sufismo (*taṣawwuf*) no Islā é uma corrente de pensamento de natureza mística. A apreensão da verdade não ocorre através das regras filológicas ou jurídicas, mas sim no “interior” do homem. A razão é apenas o véu do “coração”, único depositário do conhecimento. Cf. AL-JABRI, 1999: 17.

²¹ Segundo o pensamento de Al-Jabri, Ibn-Ruṣd só pôde conhecer o verdadeiro Aristóteles, porque crescera em um ambiente intelectual que, graças ao “rigorismo” dos juristas, só chegou a conhecer a metafísica aristotélica depois de ter assimilado as disciplinas científicas fundadoras da metafísica: as ciências matemáticas, físicas e lógicas. Ficou distante da problemática teológica do Oriente, a conciliação entre “razão” e “transmissão”, que estava no centro do seu pensamento. No Oriente foi a teosofia hermética, utilizada pelos “xiitas”, que apareceu primeiro, seguida pela metafísica aristotélica, tanto a autêntica, quanto o texto apócrifo, chamado *Teologia de Aristóteles*, uma das obras que mais influência exerceu sobre os filósofos árabes, que é na realidade, um texto neoplatônico, paráfrase dos livros IV, V e VI das *Enéadas* de Plotino, e com freqüência atribuída a Proclo. As concepções emanacionistas expostas nesta obra supostamente aristotélica foram de grande auxílio para aqueles que buscaram conciliar as doutrinas de Platão e de Aristóteles, em especial Alfārābī. Cf. AL-JABRI, 1999: 95.

²² Historiador nascido em Almeria. Exerceu o cargo de cádi malikita em Toledo. É conhecido por seus *Ṭabaqāt al’umam*, uma história das nações e das civilizações. Cf. AL-JABRI: 98.

obras de prestígio e os escritos extraordinários sobre as ciências antigas e modernas reunindo uma quantidade considerável de obras, superando até mesmo o que os Abássidas²³ tinham reunido em muitos séculos. Inicia-se então a transferência das obras filosóficas e científicas das cidades orientais para Córdoba. Havia uma necessidade, podemos presumir, de se criar um projeto cultural andalusino capaz de representar uma alternativa histórica aos projetos abássida e fatímida. Por isso o impulso dado em favor da ciência e da filosofia.

Após esse período, o pensamento teórico em Alandalus passou por uma fase de silêncio ao longo de toda a época dos almorávidas (1086-1147), para se manifestar novamente em plena luz na época dos almôadas (1147-1269) sob o domínio político de 'Abū-Ya'qūb Yūsuf e posteriormente seu filho Ya'qūb Almanşūr (1184-1199) que concederam favores e proteção a Ibn-Ruṣd, transmitindo-lhe tranquilidade durante praticamente dez anos.

O conhecimento teológico em Alandalus tem como diretriz predominante a escola teológica criada por 'Abū-Alḥasan Al'aṣ'arī²⁴, que em oposição à escola mutazilita²⁵, na época dos Abássidas, adotou o ponto de vista mais tradicional e ortodoxo. Com um fundamento teórico bem estabelecido, a nova escola dos acharitas representa o pensamento teológico dominante da época de Ibn-Ruṣd. Tal legado entre acharitas e malikitas está bem evidente na obra teórica do fundador do movimento almôada, Ibn-Tūmart.²⁶ Segundo análise de Dominique Urvoy, Ibn-Tūmart buscava

²³ Dinastia de califas fundada por 'Abū-Al'abbās Aṣṣaffāh, descendente de 'Abbās, o tio do profeta. Instalados por um tempo em Bagdá –tendo reinado até o século XIII de nossa era– os Abássidas são os instigadores de profundas mudanças culturais cuja estrutura se resume em duas palavras: *kalām* (teologia) e *falsafah* (filosofia). Em Bagdá, traduzem-se e explicam-se textos. Tradução e explicação, duas práticas que, encontrando seu lugar em contextos religiosos e políticos precisos, supõem que uma “tolerância” seja uma verdadeira “demanda” social e política. Cf. DE LIBERA, 1999.

²⁴ 'Abū-Alḥasan Al'aṣ'arī (873-935) fundou a escola acharita, quando do fracasso do mutazilismo, pois ele aderiu a esta escola no princípio, chegando a escrever obras sobre os mutazilitas. Veja a descrição das escolas teológicas e jurídicas no segundo capítulo deste trabalho.

²⁵ Uma das primeiras escolas teológicas surgidas no Islã, cujo fundador foi Wāṣil Ibn-'Aṭā (m. 748).

²⁶ O movimento almôada nasce em decorrência do ativismo político-religioso de Ibn-Tūmart (1080-1130), que pretendia intervir duplamente no corpo social, tanto no nível jurídico quanto no teológico. No campo do *fiqh* (jurisprudência islâmica), Ibn-Tūmart preconizava uma atitude fundamentalista (no sentido de retorno aos fundamentos do Direito; às fontes) oposta à casuística (*'ilm alfurū'*) e ao conformismo imitativo da escola jurídica malikita que dominava sob os almorávidas. Em teologia, ele punha em primeiro plano o conhecimento racional do Criador e de sua unicidade, uma síntese

sintetizar a tradição religiosa e teológica com certo interesse pela problemática científica e filosófica, pois seu objetivo maior era liderar um movimento revolucionário religioso²⁷. Estava convencido da urgência de uma reforma religiosa, após realizar estudos islâmicos no Oriente, onde buscou desenvolver sua formação de sábio muçulmano em disciplinas pouco cultivadas na época no Magrebe e em Alandalus, as fontes fundamentais da jurisprudência islâmica (*fiqh*)²⁸ e a teologia das escolas acharitas e mutazilitas.²⁹ Foi um crítico dos doutores malikitas ensinando publicamente a sua teologia.³⁰ Sua visão objetiva no aspecto jurídico confronta-se também com a dos juristas que, ao contrário, tinham uma visão da prática jurídica fundada nas opiniões (*ra'y*) das autoridades: uma norma subjetiva e inscrita em coletâneas de casos específicos (*furū'*) redigidas por mestres antigos dessa escola. No âmbito teológico propagava uma concepção radical da unicidade divina (*tawhīd*), defendendo a separação do Criador de toda comparação ou associação, toda idéia de imperfeição, limite e direção. Ibn-Tūmart iniciou sua revolução ideológica acusando os almorávidas de serem antropomorfistas, de terem se desviado da religião verdadeira quando elevavam à condição de fontes de analogia as opiniões dos juristas malikitas, abandonando as verdadeiras fontes do Islã: o Livro Sagrado e a Tradição (*Ḥadīth*).

Existem aqui dois problemas relacionados com Ibn-Ruṣd e que abarcam o mundo histórico de Alandalus: o malikismo e a incidência do poder almôada na cultura andalusina. A doutrina malikita se baseia principalmente na tradição tal como foi

teológica original, elaborada a partir de certas teses do *kalām* (negação dos atributos divinos, necessidade de uma interpretação (*ta'wīl*) das passagens antropomórficas contidas no Texto Sagrado) Cf. Marc Geoffroy em AVERROËS, 1996: 87-96.

²⁷ Cf. URVOY, 1998.

²⁸ A jurisprudência islâmica (*fiqh*) tem características próprias que diferem dos aspectos jurídicos de outras civilizações. O *fiqh* é fruto do desenvolvimento da sociedade islâmica, portanto, um fato histórico, e deve ser estudado em todos os seus aspectos institucionais e religiosos. Explicações mais detalhadas no segundo capítulo deste trabalho.

²⁹ Escola de teologia dialética, presente em Bagdá nos anos de 827 a 847.

³⁰ A teologia acharita está fundamentada no modo de argumentação dialética, entendida aqui como disputa verbal e caracterizada pela paixão da ambigüidade. Esse processo formula questões sem fornecer o instrumento conceitual necessário para entendê-las, fragilizando a fê, criando divisões entre as pessoas e ameaçando a ordem social. É por esses fatores que Ibn-Ruṣd, na obra aqui estudada, fará críticas a esse tipo de argumentação, mostrando que o grau de certeza do raciocínio dialético é diferente do grau de certeza do raciocínio demonstrativo, pois não fornece uma certeza tão consistente quanto o faz o exame demonstrativo. Cf. BENMAKHLOUF, 2006: 96-97.

codificada na cidade de Medina. Com o passar do tempo, seus seguidores se concentraram na elaboração e redação dos manuais de jurisprudência. Seu pensamento se concentrava mais nos problemas fundamentais do direito islâmico do que em obras filosóficas. A hegemonia social se encontrava com os juristas *fuqahā'* e não com os filósofos *falāsifah*.

De todas as formas de pensamento introduzidas no Ocidente muçulmano, o pensamento ético-jurídico malikita foi o mais influente, amplamente difundido e o mais duradouro. Este dado sócio-cultural tem sido constante desde a introdução oficial do malikismo no ano 796 d.C., condicionando toda a atividade intelectual do Ocidente muçulmano até a modernidade.³¹

Sua tendência conservadora decorrente de ter se tornado um instrumento de controle ideológico por parte do poder político da época, conduziria alguns grupos à intolerância e ao desentendimento entre os diferentes grupos.³²

Um outro acontecimento vem confirmar a aproximação do emir 'Abū-Ya'qūb Yūsuf com a filosofia e seu distanciamento dos grupos ortodoxos:

Todavia, com 'Abū-Ya'qūb Yūsuf a política almôada conhece, ao menos em parte, uma revolta. Inimigo da interpretação tradicional do direito fundada sobre a submissão aos “ditos” dos antigos (*taqlīd*), o emir chega a queimar os livros dos juristas malikitas.³³

O emir restringe a difusão das obras de jurisprudência; ordena aos juristas que renunciem a toda prática de “opinião pessoal” e se limitem, na prática jurídica, às fontes originais. Seu objetivo era bastante claro, ou seja, suprimir a doutrina malikita em Alandalus, em todo o Magrebe e buscar aproximar a população do sentido externo do Livro Sagrado e da tradição profética.

O emir não colecionava livros por preocupações decorativas, mas sim para lê-los. É preciso assinalar que os soberanos do Magrebe tinham o costume, desde o início da dinastia almorávida, de irem a Alandalus, para serem formados em meio de seus eruditos e filósofos. Há então um vínculo direto entre a escola intelectual que se formara em Córdoba, desde a época omíada, e a política cultural adotada pelos almôadas.

³¹ Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1990: 178.

³² Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1990: 183.

³³ Conforme Campanini em AVERROË, 1999: 10.

Eram os homens de saber que compunham a Corte erudita do califa. Acrescentemos que os mesmos fatores que já haviam agido de maneira determinante na constituição do projeto cultural andalusī na época omíada vão aparecer de novo para orientar a política cultural do Estado almôada: o conflito e a competição que contrapunham o califado almôada a seus homólogos fatímida e abácida permaneciam muito vivos. Esse antagonismo deveria permanecer como uma das constantes da política dos Estados em al-Andalus e no Maghreb.³⁴

Segundo Al-Jabri, o mérito do movimento almôada está em não criar obstáculos à pesquisa filosófica e científica, incentivando com isso os pensadores como Ibn-Ṭufayl e Ibn-Ruṣd, empenhados em expor os conhecimentos da lei revelada³⁵ por meio da argumentação demonstrativa (*burhān*).³⁶

Além do racionalismo de Estado almôada que possibilitou a redescoberta de Aristóteles em Alandalus, há ainda outro aspecto que deve ser considerado. Os três filósofos mais importantes do século XII –Ibn-Bājjah³⁷, Ibn-Ṭufayl e Ibn-Ruṣd– foram médicos, e isso também os fez aproximar do poder político. No “romance” filosófico de

³⁴ Cf. AL-JABRI, 1999: 123.

³⁵ Lei revelada , *ṣarī‘ah*, ou *ṣar‘*, significa o caminho trilhado que conduz ao bebedouro e é também o termo técnico utilizado para designar a lei canônica do Islã, tal como é apresentada nas obras elaboradas pelos estudiosos do direito islâmico (*fiqh*) e fundadores das escolas jurídicas. Cf. QUESADA, 2007: 219.

³⁶ O termo *burhān* acompanhado do termo *qiyās* (*qiyās alburhān*) se refere ao silogismo demonstrativo e será considerado por Ibn-Ruṣd no *Faṣl almaqāl* como um dos métodos de assentimento (*taṣdiq*) utilizado pelos filósofos para a compreensão e interpretação dos textos.

³⁷ ‘Abū-Bakr Muḥammad Ibn-Yahyā Aṣṣā’ig Ibn-Bājjah (m. 1138) foi filósofo, médico e político, natural de Saragoça. No final do século XI, refugiou-se em Sevilha depois da tomada de sua cidade natal por Alfonso I de Aragão. Nessa cidade e em Granada, exerceu a filosofia e a medicina. Foi envenenado por seus confrades médicos na corte de Fez. Entre os poucos escritos que chegaram até nós lhe são atribuídos os comentários das obras lógicas de Alfārābī e muitos comentários dos tratados de Aristóteles (Física, Meteorologia, História dos animais). Escreveu um “Tratado sobre a união do intelecto com o homem” / *Risālat ‘ittiṣāl al’aql bi-al’insān* e uma obra que o tornou célebre – “O regime do solitário” / *Tadbīr almutawahhid*, na qual desenvolve uma tese de aspecto neoplatônico que consiste na redução do eu ao ser divino, cuja finalidade da existência humana é a união com Deus por meio da ascensão mais intelectual do que mística ou religiosa. Cf. AL-JABRI, 1999: 144; Cf. BENMAKHOUL, 2006: 45.

Ibn-Ṭufayl, *Ḥayy Ibn-Yaḡzān*,³⁸ vemos a preciosa menção de que as ciências teóricas chegaram tardiamente em Alandalus e que Ibn-Bājjah foi o primeiro a desenvolvê-las:

Os homens de espírito superior que viveram na Andaluzia antes da difusão da lógica e da filosofia nesse país consagraram a vida às ciências matemáticas. Nelas atingiram um alto grau de perfeição, mas nada mais fizeram. Uma geração de homens os seguiu, e superou-os em certos conhecimentos em lógica: eles ocuparam-se dessa ciência, mas ela não os conduziu à verdadeira perfeição [...] Veio em seguida uma outra geração de homens mais hábeis na especulação, que se aproximaram mais da verdade. Nenhum deles possuiu espírito mais penetrante, raciocínio mais seguro, vista mais justa que Avempace [Ibn-Bājjah].³⁹

Nessa obra, o autor narra a história de um homem, Ḥayy, que, vivendo em uma ilha deserta, adquire seus conhecimentos sem ter contato com as pessoas ou com a civilização. No encontro com outro personagem, Asal, versado nas ciências e na contemplação, aprende a falar e a se comunicar e, daí, sente a necessidade de ensinar a verdade aprendida aos outros ocupantes da outra ilha de onde tinha vindo seu amigo Asal. E consegue tal experiência; porém, seus objetivos fracassam quando percebe que o homem comum está direcionado às coisas efêmeras e vãs, que o desviam da verdade, e que esse homem se encontra preso à argumentação dialética, que também o afasta definitivamente da verdade. O retorno à sua ilha de origem, com seu amigo Asal, consagra o necessário isolamento filosófico para conduzir o conhecimento verdadeiro, na união com o intelecto. O homem de ciência, segundo bem mostra Ibn-Ṭufayl nessa obra, tem necessidade de se unir a uma comunidade de cientistas para testar continuamente seu saber. Nas discussões que Ḥayy teve com os homens da outra ilha, aparece um tema que irá mobilizar uma boa parte da obra: a interpretação dos textos sagrados. Será que a religião revelada, em sua interpretação formalista e rigidamente literal, pode tolerar a sabedoria natural de um espírito livre? Segundo Ibn-Ṭufayl, para a grande massa, a religião serve como algo que se deve temer, como as ameaças do além, e regras às quais se deve obedecer, sendo impossível o entendimento metafórico e

³⁸ *Ḥayy Ibn-Yaḡzān* (Vivo, filho do Vigilante): obra baseada no pensamento filosófico de Ibn-Sīnā. Cf. IBN TUFAYL, 2005.

³⁹ Cf. IBN TUFAYL, 2005: 36-37.

reflexivo dos textos. Daí a importância de se criarem comunidades científicas ou filosóficas.

Na análise do marroquino Ali Benmakhlouf,⁴⁰ é interessante observar que várias temáticas desenvolvidas por Ibn-Ṭufayl serão retomadas por Ibn-Ruṣd, em especial no *Faṣl almaqāl*, tais como: a existência de categorias de pessoas a quem o saber não pode ser dispensado da mesma forma; a prevenção em relação ao uso da dialética, saber que favorece a ambigüidade e, praticamente, as dissensões entre os homens e; finalmente, o interesse pelas ciências especulativas e a relativização da prática mística. Ibn-Ruṣd irá ainda mais longe que seu mestre, privilegiando o saber especulativo, pois para ele não basta assegurar que os especulativos saibam melhor que os místicos o que é a visão intelectual; é necessário ainda reconhecer que os místicos limitam-se a criar condições para a união com o intelecto por meio do ascetismo, mas não apresentam os recursos que pressupõem o longo trajeto pelas ciências e pela lógica; e sendo muito mais crítico que Ibn-Ṭufayl em relação ao “teólogo” Algazālī, que refuta Aristóteles sem o ter compreendido, dirigindo seus argumentos a um público pouco afeito a esse tipo de conhecimento.

Segundo Al-Jabri, a jurisprudência e a medicina, bem como as chamadas ciências práticas, tal como a matemática, a astronomia, foram as primeiras a se estabelecer no pensamento andalusino e, somente após um século de aprendizado dessas ciências, é que os andalusinos irão se debruçar sobre as ciências especulativas, a partir de Ibn-Ḥazm e Ibn-Bājja até sua plena maturidade com Ibn-Ruṣd.

Pensador mais importante dos inícios do pensamento em terras de Alandalus, Ibn-Ḥazm⁴¹ nasceu e viveu em Córdoba no século X. Dentro do projeto cultural em

⁴⁰ Cf. BENMAKHLouF, 2006: 51-52.

⁴¹ ‘Abū-Muḥammad ‘Alī Ibn-Ḥazm (994-1063) nasceu em Córdoba, onde seu pai era vizir do camarista regente Almanṣūr Ibn-‘Abī-‘Āmir. Pôde receber o ensinamento dos mais célebres mestres de Córdoba em todas as disciplinas: ciências do *ḥadīth*, filosofia, ciências da Lei, medicina, literatura (*‘adab*). Em consequência de perturbações políticas ligadas ao declínio do poder omíada, é expulso de Córdoba e se refugia em Almeria, onde assume o comando do movimento em favor do príncipe ‘Abd-Arrahmān IV, pretendente legítimo ao califado. Permanecerá sempre fiel à causa dos omíadas. A obra mais importante do teólogo Ibn-Ḥazm é o seu “Tratado sobre as religiões e as escolas de pensamento” / *Kitāb alfiṣal fī almilal wa-al’ahwā’ wa-annihal*. Essa volumosa obra é considerada como o primeiro tratado de história comparada das religiões, tanto em árabe como em outros idiomas. O autor analisa, além das diversas religiões, as diferentes atitudes do espírito humano diante do fato religioso, tanto do cético que põe em questão todos os valores sagrados, como do simples crente que pertence ao povo.

formação, seu método crítico aplicado à ciência das fontes, fundamentos do direito islâmico, é um momento chave do pensamento andalusino. Recobre um projeto intelectual de dimensão filosófica e especulativa. Combate os elementos gnósticos, místicos e também discorda de alguns elementos utilizados pelas escolas jurídicas, como a analogia (*qiyās*), por exemplo. Para isso adota a doutrina zahirita, vinculada à validação da letra do Texto Sagrado, como uma forma de condenar a analogia e fundamentar o raciocínio jurídico em princípios demonstrativos estritos. Foi um dos maiores inovadores do pensamento árabe-islâmico, pois o zahirismo defendido por ele, segundo Al-Jabri, foi a elaboração de um projeto intelectual de dimensão filosófica, e com objetivos claros de combate aos Estados rivais que disputavam o Alandalus, os abássidas e os fatímidas, por meio de sua crítica ao pensamento místico e xiita e às escolas jurídicas e teológicas. O zahirismo de Ibn-Ḥazm não era baseado na compreensão literalista e conformista, mas consistia em método fundamentado na “demonstração”, que se inspirava na lógica, nas ciências físicas e na filosofia. Ele entendia que a revelação tinha um único sentido, o literal, tal como a razão de cada um a compreende e não necessita de nenhum mestre que revele seu significado interno. Nos textos revelados em que se fala das criaturas, a razão pode interpretá-los de modo que não contradiga as verdades lógicas, mas, naqueles textos em que fala de Deus, a razão tem que se limitar a assentir. Tudo que estiver fora desse entendimento, para Ibn-Ḥazm,

Ele classifica os seres humanos em função de sua atitude e as doutrinas em várias categorias. A categoria dos ateus engloba os céuticos e os materialistas. Na categoria dos crentes ele engloba aqueles que crêem em uma divindade pessoal ou em uma divindade impessoal, abstrata, sem relação alguma com a humanidade. O primeiro grupo se subdivide em monoteístas e politeístas. Entre os primeiros, é preciso distinguir entre aqueles que têm um livro revelado pelo céu através de um profeta e aqueles que não o têm. Entre aqueles que possuem um livro (*ahl alkitāb*), há também duas possibilidades: estão aqueles que têm conservado fielmente, no curso dos séculos, o Texto Sagrado, sem nenhuma alteração, e aqueles que têm alterado o texto. O critério da verdade do fato religioso consiste, pois, para Ibn-Ḥazm, na afirmação da Unidade divina (*tawḥīd*) e na conservação íntegra, através dos séculos, do texto da Revelação. Em matéria de direito, Ibn-Ḥazm adotou a doutrina zahirita, vinculada à validação da letra do Texto, do “aparente” (*ẓāhir*), fundada no Oriente por Dāwūd Al’isfāhānī (m. 884). Destaca-se a obra *Kitāb al’ibṭāl*, em que trata das cinco fontes reconhecidas pelas diferentes escolas para estabelecer uma decisão jurídica: a analogia (*qiyās*), a opinião pessoal (*ra’y*), a aprovação (*istiḥsān*), a imitação (*taqlīd*) e a motivação (*ta’līl*). Esse livro estabelece, sobre as bases da doutrina zahirita, os critérios de discussão com outros autores. Escreveu ainda a célebre epístola denominada *Tawq alḥamāmah* / “O colar da pomba”, que consiste em uma análise do amor e do comportamento amoroso. Cf. AL-JABRI, 2006: 108-109; CRUZ HERNÁNDEZ, 2000; IBN HAZM, 2002.

é uma concepção arbitrária da revelação, seja por meio do tradicionalismo dos juristas islâmicos, seja por meio da interpretação alegórica dos mutazilitas e batinitas.⁴²

Ibn-Bājjah, também contemporâneo de Ibn-Ruṣd, mantém uma postura especulativa e uma crítica severa ao sufismo. Também é dos primeiros nomes da filosofia de Alandalus. Além de dedicar-se à filosofia e à medicina, exerceu atividade política e, sob o regime dos almorávidas, foi feito prisioneiro, acusado de heresia. Na sua principal obra, *Tadbīr almutawaḥḥid* / “O regime do solitário”⁴³, afirma que a principal vocação da existência humana é a união com Deus mediante ascensão mais intelectual do que mística. O solitário é aquele que “foge só ao encontro do Só”, segundo expressão de Plotino, e o regime, segundo Ibn-Bājjah, significa:

ordenamento das ações para uma finalidade bem determinada; é ele que permite compreender a possibilidade de dizer a respeito de Deus que ordena o universo, do mesmo modo que alguém pode falar da organização da sociedade, ou até mesmo da organização de uma casa.⁴⁴

O solitário tem o dever de estar em contato com os homens de ciência, separando-se tanto quanto possível das pessoas comuns, evitar freqüentá-las a não ser quando isso for necessário e para coisas necessárias. Em relação aos místicos, estes são considerados pelos filósofos indivíduos que ignoram a prática científica e subestimam a atividade intelectual. Encontramos nessa estrutura de pensamento as mesmas objeções encontradas em Ibn-Ṭufayl e Ibn-Ruṣd.

O espaço social da filosofia no século XII ainda deveria ser conquistado, e tal conquista se fez por meio de outras práticas: a medicina e a jurisprudência. A medicina aparece não só como uma prática, mas fornece também um modelo de explicação, um paradigma. Segundo Ali Benmakhlouf, “muito mais do que a filosofia, os paradigmas predominantes que moldam a prática filosófica de Ibn-Ruṣd são, por um lado, o direito, no que diz respeito às ciências sagradas, e, por outro, a medicina, em relação às ciências profanas.” Quando o filósofo andalusino assume o posto de médico, no lugar de Ibn-Ṭufayl, no ano de 1182, procura legitimar a medicina e ao mesmo tempo dar um impulso à prática filosófica. Assumindo o cargo de médico pessoal do emir, é-lhe

⁴² Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 2000: 47.

⁴³ Cf. AVEMPACE, 1997.

⁴⁴ Cf. BENMAKHLLOUF, 2006: 46.

conferido o cargo de *qāḍī alquḍāt* / “juiz dos juizes” de Córdoba, cargo que, como sabemos, fora ocupado por seu pai e, antes deste, por seu avô. Ocupava-se então dos afazeres políticos, da atividade médica e ao mesmo tempo compunha seus trabalhos filosóficos.

Em 1184, após o falecimento do emir 'Abū-Ya'qūb Yūsuf, subiu ao trono seu filho, o soberano Almanšūr, que continuou a apoiar Ibn-Rušd em suas funções. Porém, suas opiniões filosóficas atraem sobre ele as suspeitas dos doutores da lei revelada. Ibn-Rušd tem seus livros queimados, sofre ataques de toda a população e finalmente é exilado em Lucena. A perseguição e as verdadeiras razões que o desbancaram ainda são motivo de controvérsia.

Segundo Hourani, trata-se de uma verdadeira perseguição antifilosófica efetuada evidentemente com um amplo consentimento da opinião pública. Ao contrário, Badawi admite ser a causa da desgraça de Ibn-Rušd a inveja daqueles que freqüentavam a corte do emir, que pretendiam descobrir algum conteúdo perigoso em suas obras filosóficas, quanto a alguma amizade comprometedora; e para Cruz Hernández, Ibn-Rušd teria ficado à margem de um movimento “nacionalista andalusino”, que pretendia acabar com a unidade e a pacificação interna do heterogêneo império almôada, que devia unir os elementos berberes e árabes.⁴⁵

Morreu no Marrocos, em 1198, depois de ter sido indultado pelo soberano almôada. Seus restos mortais foram transferidos para Córdoba, onde foi enterrado no túmulo de sua família, no Cemitério de Ibn-'Abbās.

1.3. Dados bibliográficos

Ibn-Rušd deixou uma obra capital em vários domínios do saber. Dentre as obras originais de filosofia, datadas do período de 1174 a 1180, é necessário destacar o *Tahāfut attahāfut*, que reflete as linhas principais de suas convicções; o *Kašf almanāhij*, sobre os métodos de demonstração; de *Substantia orbis*, reflexões pessoais sobre os problemas formulados pelo aristotelismo; e o *Faṣl almaqāl*. Como médico, ficou conhecido por sua obra *Kulliyāt aṭṭib*/ “Princípios gerais de medicina”, um tratado de terapia geral que foi publicado em latim sob o título de *Colliget*. Seus conhecimentos astronômicos podem ser verificados num resumo do *Almagesto*, que ainda existe em sua

⁴⁵ Conforme resumo de M. Campanini em AVERROË, 1999: 12.

versão hebraica. A classificação das obras de Ibn-Ruṣd, segundo Cruz Hernández, conta com 55 títulos⁴⁶. A divisão mais geral apresenta 32 comentários, sendo sua maior parte referente à obra de Aristóteles (385-322 a.C.), além de 29 títulos originais. Tem ainda nove obras sobre teologia e jurisprudência, três sobre astronomia e duas sobre gramática. Em medicina, listam-se oito comentários –principalmente sobre Galeno– e nove obras originais.⁴⁷

1.4. Inserção histórica

O filósofo representou um dos pontos altos do pensamento dos *falāsifah*, continuadores da sabedoria helênica e da ciência antiga. Embora tenha continuado a tradição desses pensadores, rompeu com Ibn-Sīnā, combatendo o neoplatonismo predominante naquele filósofo e quebrando essa influência do pensador persa em seu mestre e protetor Ibn-Ṭufayl, elegendo como guia o Primeiro Mestre, Aristóteles. Cruz Hernández nos adverte que a crítica de Ibn-Ruṣd está direcionada apenas ao tipo de leitura aviceniana que se fará de Aristóteles, pois ele irá defender Ibn-Sīnā e a *falsafah* frente aos pensadores *mutakallimūn*. Refutou a condenação da *falsafah* por Alḡazālī⁴⁸,

⁴⁶ Segundo Badawi, Ibn-Ruṣd teria escrito ao todo 92 obras. Cf. BADAWI, 1998: 17- 31.

⁴⁷ Cf. ATTIE Fº, 2002: 308-209. A seleção das principais obras conhecidas de Ibn-Ruṣd, citada a partir da obra *Averroes: Vida, Obra, Pensamento, Influência*, de Cruz Hernández, encontra-se no Apêndice II.

⁴⁸ Alḡazālī (1059-1111) foi um dos pensadores mais importantes do islamismo e sua formação juvenil é marcada por contatos com todas as grandes correntes de pensamento da época: filosofia, esoterismo, teologia. Foi discípulo de Juwaynī, o mais eminente teólogo acharita de sua época. Escreveu uma autobiografia intelectual denominada “A libertação da desorientação” / *Almunqid min aḡḡalāl* e relata a crise interior que as suas “dúvidas” provocaram nele em relação ao conjunto de conhecimentos que adquirira e que se encarregava de ensinar. A libertação teria vindo do sufismo, da realização espiritual, que em seguida ele tentará conciliar com os “dogmas” do Islā sunita em sua formação acharita. Este projeto será o objeto de sua grande summa, “A revivificação das ciências da religião” / *‘Ihyā’ ‘ulūm addīn*. Na fase de reação aos filósofos helenizantes, escreveu a obra que será refutada por Ibn-Ruṣd, denominada “A destruição dos filósofos” / *Tahāfut alfalāsifah*. Obra escrita por Alḡazālī com a finalidade de refutar aspectos do aristotelismo presentes nas obras dos filósofos Alfārābī e Ibn-Sīnā que, segundo sua opinião, estão claramente contra a lei revelada. O autor cita três doutrinas defendidas pelos filósofos, que segundo ele são claramente contra o Islā: a) a doutrina da pré-eternidade do mundo, b) o conhecimento de Deus não abrange os particulares, e por fim, c) a doutrina da negação da ressurreição dos corpos e da reunião dos espíritos aos corpos no dia do juízo. Cf. VERZA, 2004; AL-JABRI, 1999: 61.

na obra *Tahāfut attahāfut*,⁴⁹ entendendo que esse autor utilizava de raciocínios dialéticos e retóricos e, portanto, distante do raciocínio demonstrativo, fundamental para Ibn-Ruṣd, que sempre buscou em suas reflexões filosóficas utilizar uma linguagem rigorosamente filosófica, baseada em raciocínios demonstrativos. Em seus comentários, buscou uma leitura científica de Aristóteles, independente de qualquer ideologia mística ou religiosa; elaborou uma concepção de mundo baseada na razão, consciente da universalidade e da historicidade do saber. O pensamento filosófico de Ibn-Ruṣd procura recuperar o racionalismo aristotélico e o naturalismo da ciência grega, ocultos até então pelas leituras neoplatonizantes de Aristóteles e pelos sincretismos filosóficos orientais.

Com a morte de Ibn-Ruṣd, na visão de Cruz Hernández, a *falsafah* se esgotou não tanto por ter sido vítima de oposição político-religiosa, mas sim pelos avanços cristãos das conquistas sobre Córdova (1236), Sevilha (1248), Tolosa (1212), restando nesse período o reino de Granada. Para Alain De Libera, a verdadeira causa do enfraquecimento da *falsafah* no Ocidente islâmico tem, pois, uma origem histórica:

Os muçulmanos deixaram de reivindicar para eles mesmos uma herança helênica que lhes cabia de direito e deixaram de alegar como um título meritório o papel representado na tradição científica, nessa passagem do saber grego para a terra do Islã.⁵⁰

Grande parte desse processo do conhecimento se deu pelo trabalho das traduções durante os séculos XII e XIII, quando o mundo muçulmano já havia deixado de traduzir os antigos. Árabes, berberes, turcos e persas não leram seus próprios contemporâneos, perdendo o contato com estes e com os antigos. Os pensadores do Islã, por outro lado, inclinaram-se ao estudo da metafísica do sufismo, com Ibn-‘Arabī⁵¹ e a teosofia mística,

⁴⁹ Obra escrita em 1180 e que reflete um pensamento maduro, onde Ibn-Ruṣd apresenta as linhas principais de suas convicções. Desenvolve uma refutação sistemática da condenação da *falsafah* por Algazālī. Nesta obra, o filósofo faz uma crítica rigorosa aos pensadores Ibn-Sīnā e Alfārābī, que minimizaram as diferenças entre Aristóteles e Platão, em especial na questão da teoria das idéias. Da mesma forma, em relação à teoria da emanção de Alfārābī e Ibn-Sīnā, esta foi apontada por Ibn-Ruṣd como não-aristotélica Cf. ATTIE F°, 2002: 314.

⁵⁰ Cf. DE LIBERA, 1998: 188.

⁵¹ Muḥyiddīn Ibn-‘Arabī (1165-1240) também conhecido como Aššayḥ Al’akbar / “o mestre maior” ou “o mestre por excelência”, pensador andalusino da linha mística, nasceu em Múrcia, em Alandalus, e foi contemporâneo de Ibn-Ruṣd. Dentre os mais de 800 títulos a ele atribuídos, 400 parecem ser autênticos e chegaram até nossos dias. O conjunto de seus escritos se mostra como uma verdadeira

e Assuhrawardī⁵², com a teosofia das luzes; seguiram com a especulação exegética do *kalām*, com as tendências político-religiosas dos doutores da lei revelada e também inauguraram o caminho da sociologia da história através de Ibn-Sabīn⁵³, que escreveu várias obras sobre história e sociologia histórica, e Ibn- Ḥaldūn⁵⁴ que também foi um dos precursores do determinismo histórico.

enciclopédia mística, ascética, teológica, poética e literária, com temas de grande extensão e profundidade, que marcaram todo o desenvolvimento da mística posterior no mundo islâmico. A formação filosófica de Ibn-‘Arabī é fundamentalmente neoplatônica e, apesar de contestar a filosofia peripatética desenvolvida por Ibn-Ruṣd, suas obras místicas revelam uma sistematização que só seria possível graças a uma adaptação dos elementos oriundos da filosofia aos quais Ibn-‘Arabī teve acesso. Entre as obras consideradas mais importantes pelos especialistas estão: *Alfutūḥāt almakkiyyah* / “As iluminações ou conquistas espirituais de Meca”, contendo 560 capítulos e tida por a Suma Mística de Ibn-‘Arabī, e *Fuṣūṣ alḥikam*, obra em 27 capítulos, na qual cada um corresponde a um dos 27 profetas citados no Alcorão. Essa obra foi parcialmente traduzida em francês por Titus Burckardt, sob o título de *La sagesse des prophètes*.

Cf. HERNÁNDEZ, 1963: 360-373.

Cf. IBN ARABI, 2002: 37.

⁵² Šihāh Addīn Yaḥya Assuhrawardī (1155-1191) originário da cidade de Suhraward (noroeste do Irã) e conhecido por Šayḥ Al’iṣrāq / “Mestre das luzes”, procurou desenvolver o projeto inacabado da “filosofia oriental” de Ibn-Sīnā, como mostra em sua obra *Ḥikmat al’iṣrāq* / “A sabedoria das luzes”, integrando temas da mitologia iraniana, Zoroastro no Oriente e os sábios do Ocidente (Pitágoras, Platão, Hermes) à meta-história religiosa da espiritualidade islâmica. Desta forma, procurou revivificar os saberes de suas tradições mais remotas, com o intuito de desenvolver os verdadeiros fundamentos da sabedoria própria do Oriente, a “filosofia oriental”. Foi um dos exemplos da transferência das fontes de meditação do Islã ocidental para o Islã oriental. Sua obra situou-se entre o peripatetismo e a “filosofia das luzes”, o que chamou de “iluminação” (*iṣrāq*), uma abordagem mística baseada na “experiência direta” da verdade. Acolhido em Alepo por um soberano “aiūbi” filho de Saladino, foi condenado à morte depois de um processo movido contra ele pelos doutores da lei. Morreu com 36 anos e sua obra foi estudada com profundidade na época moderna pelo orientalista Henry Corbin. Cf. AL-JABRI, 1999: 95; ATTIE, F^o, 2002: 339-340.

⁵³ Ibn-Sabīn (1218-1270) filósofo hispano-mourisco nascido em Múrcia. Suas tribulações e a longa sequência de perseguições que sofreu antes de morrer em Meca fazem dele uma espécie de emblema do fim da filosofia no Islã Ocidental. Escreveu obras de natureza mística, filosófica e histórica. Sua obra principal conhecida pelo nome de “Questões” ou “Cartas sicilianas”, trata da correspondência do filósofo e do imperador Frederico II de Hohenstaufen que analisa vários tópicos de natureza filosófica e teológica. Cf. CRUZ HERNÁNDEZ, 1963.

⁵⁴ Ibn-Ḥaldūn (1332-1406) nasceu em Túnis, de uma família andalusina de eruditos e funcionários, estudou as ciências corânicas e lingüística, a tradição e a jurisprudência. Em 1352, estabeleceu-se em Fez, na corte do sultão Marinida ‘Abū-‘Inān. Foi lá que entrou em contacto com o pensamento de Ibn-

Isso indica que o pensamento islâmico, portanto, não se encerrou com Ibn-Ruṣd, mas apenas a *falsafah* em seu período clássico, como um momento circunscrito da história da filosofia. Ele foi o último grande nome do período clássico da filosofia entre os árabes. As influências do seu pensamento foram mais marcantes na filosofia judaica e cristã do que no mundo árabe muçulmano.⁵⁵ No Ocidente latino, a ciência e a filosofia ganhavam novos rumos, recebendo parte do pensamento de Ibn-Ruṣd e de outros autores da *falsafah*. Suas obras originais foram quase todas perdidas, mas graças às traduções hebraicas e latinas foram sendo recebidas e conhecidas no Ocidente latino. O primeiro processo de tradução de suas obras foi feito pelos judeus que conheciam o árabe e, portanto, inauguraram essa fase inicial de tradução para o hebraico.

A “fase judaica foi a primeira na migração de Ibn-Ruṣd em direção ao Ocidente. Em razão dos estreitos laços culturais entre judeus e cristãos, e do conhecimento corrente do hebraico na Europa ocidental [...], a tradução latina das obras árabes, intermediadas pelo hebraico, tornou-se extremamente desenvolvida no começo do séc. XII d.C. no qual já se encontram traduzidos, por exemplo, 15 comentários”.⁵⁶

Sinā e Ibn-Ruṣd. Frequentou diversos centros de poder no Magrebe, antes de se retirar em 1375 para compor sua obra mais importante, a *Almuqaddimah* / “Os prolegômenos”, que foi a introdução à sua história do mundo, o *Kitāb al’ibar*. Entrou para o serviço do sultão mameluco e exerceu a função de juiz supremo malikita no Egito. Foi o último grande representante da *falsafah* em Alandalus. Procurou aplicar os princípios do racionalismo filosófico ao estudo da história. Cf. AL-JABRI, 1999: 145.

⁵⁵ Ainda que os autênticos continuadores de Ibn-Ruṣd fossem os pensadores judeus e latinos, seu eco aparece também na lógica de Yūsuf Ibn-’Aḥmad Ibn-Tumlus (1150- 1223). Nasceu em Alcira, região de Valença, e estudou com o tradicionalista e literato ’Ibrāhīm Ibn-Wiḏāh Allāhīmī, de Granada, e com o cádi de Valença Ibn-Ḥamīd. Não se sabe ao certo quem foi seu mestre em filosofia, pois Ibn-Tumlus afirma que aprendeu lógica com os livros de Alfārābī e seu biógrafo diz que “foi discípulo de Ibn-Ruṣd e aprendeu dele sua ciência”, ainda que em sua obra não cite seu suposto mestre, se bem que utilize expressões que podem ser alusões a Ibn-Ruṣd: “busque ajuda em outro” e “busquei por alguém que me ilustrasse as passagens duvidosas”. Essa afirmação se confirma ainda com a sua própria vida, pois substituiu Ibn-Ruṣd, após a morte deste, como médico pessoal do almôada Muḥammad Annāṣir. De seus escritos se conhece a obra “Introdução à arte da lógica”. Sua obra não apresenta novidade alguma em relação às obras de lógica de Ibn-Ruṣd, salvo em três aspectos: incluir uma classificação dos saberes, traçar uma história da introdução da lógica em Alandalus e incluir alguns parágrafos, que confirmem as dificuldades da *falsafah* posterior a Ibn-Ruṣd. Cf. HERNÁNDEZ, 1963: 357-358.

⁵⁶ Conforme Fakhry na obra *Historie de la philosophie islamique* citada por ATTIE F.º, 2002: 331-332.

Um dos primeiros autores de origem andalusina e formação judaica a citar Ibn-Ruṣd foi o filósofo Moisés b. Maimun, conhecido no Ocidente latino como Maimônides.⁵⁷ Outros pensadores judeus medievais também foram marcados pela *falsafah*, como Isaac Israeli (855-955), contemporâneo de Alkindī, Ibn Gabirol (1021-1051), conhecido no Ocidente como Avicébron, e Judas Halevi (1075- 1141). Esses autores, cuja língua erudita era o árabe, tinham acesso direto ao conjunto da obra de Ibn-Ruṣd, vindo a contribuir com o desenvolvimento do pensamento judaico.

Vários aspectos devem ser destacados quando analisamos a recepção dos latinos ao pensamento de Ibn-Ruṣd: as traduções toledanas, as condenações das doutrinas aristotélicas averroístas⁵⁸ entre 1270 e 1274 e as obras de Averróis Latinus. O conjunto

⁵⁷ Maimônides (1135-1204), filósofo de origem judaica, nascido em Córdoba, tem como sua obra mais famosa o “Guia dos perplexos” / *Moré Hanevuchim* (1187-1190), originalmente escrito em árabe com o título *Dalālat alḥa’irīn*. Procurou desenvolver nesta obra as relações entre o judaísmo e a filosofia, entre as ciências e os estudos bíblicos. Procurou explicar os pontos obscuros do Texto Sagrado judaico e manifestar o verdadeiro sentido das alegorias, aproximando o saber das doutrinas filosóficas e o conteúdo da revelação, pois segundo ele, tudo que se encontra no Texto Sagrado em forma de parábolas coincide com os ensinamentos da filosofia. Dividida em três partes, a obra apresenta na primeira parte a exposição das idéias “esotéricas” contidas na Torá e uma primeira refutação da doutrina do *kalām*; na segunda parte apresenta a defesa da teoria da criação em contraposição à teoria da eternidade do mundo de Aristóteles e seus seguidores, os peripatéticos, e a caracterização dos conceitos de profeta e profecia. Na última parte examina o sistema e o método do *kalām* e sua refutação e a investigação do texto “esotérico” denominado “Relato das carruagens divinas”. Cf. MAIMÔNIDES, 2003: 13-31.

⁵⁸ O averroísmo foi a doutrina de “Averróis” como foi entendida e interpretada pelos escolásticos medievais e pelos aristotélicos do Renascimento. Foram sendo atribuídas a este pensador doutrinas que ele talvez nunca tenha professado. Da mortalidade individual da parte intelectual da alma a defensor de duas verdades, este Averróis só pode ser entendido em sua relação com o averroísmo. Resumia-se nos seguintes fundamentos: a) eternidade do mundo: tese contrária ao dogma da criação; b) separação do intelecto ativo e passivo da alma humana e sua atribuição a Deus; c) doutrina da “dupla verdade”: uma verdade da razão, que se pode extrair das obras de Aristóteles, filosofia por excelência, e de uma verdade da fé, podendo ambas se oporem. Uma verdade é afirmada filosoficamente e a outra verdade ensinada pela teologia. Filosoficamente não se pode afirmar que o mundo foi criado no tempo; que Deus é providência; que a alma é imortal; que a produção dos seres provém de um ato de liberdade; que existe revelação de verdades por parte de Deus. Alguns mestres da Faculdade das Artes (averroístas) diziam que, por serem crentes, acreditavam nas verdades da fé católica, embora não fosse possível aceitá-las segundo o modo natural de entender. Dessa forma, separavam o conteúdo da fé e o do entendimento em duas instâncias distintas, o que mostra que há grande distância entre Ibn-Ruṣd e “Averróis”. O averroísmo latino ganhou muitos adeptos no século

de obras traduzido para o latim, a partir do século XII, pode ser denominado “*corpus* greco-árabe”, pois essas traduções foram feitas simultaneamente, tanto do árabe para o latim como do grego para o latim. O grande avanço nas traduções se deu na cidade de Toledo, quando o arcebispo Raymond de Sauvetât impulsionou a elaboração das traduções do árabe para o latim. Foi considerado um mecenas cuja intervenção foi decisiva, uma vez que neste período ainda não havia uma “célebre escola de tradutores de Toledo”. Existiam grupos de muçulmanos e moçarabes –judeus e cristãos arabizados, que respondiam por dois nomes: um árabe e um latino. Dentre os primeiros tradutores destacam-se Gerardo de Cremona, Domenico Gundissalinus e João de Espanha.

O trabalho desses tradutores se realizava em condições difíceis. Quando se tratava de escritos de Aristóteles, as traduções árabes de que dispunham haviam sido, por sua vez, traduzidas de uma tradução siríaca do texto grego; para traduzi-las em latim, com frequência era preciso encontrar um judeu ou um árabe que as traduzisse palavra por palavra em língua vulgar (língua românica) e retraduzi-las, uma última vez, palavra por palavra, em latim.⁵⁹

Contendo inúmeros equívocos e distorções, esse método de tradução, que utilizava uma etapa oral, não faz saber ao certo em que medida o tradutor arabófono conhecia ou não o latim e se o tradutor latinista conhecia ou não o árabe. As traduções da *falsafah* podem ser divididas em dois momentos principais: no primeiro prevalece a filosofia de Ibn-Sīnā⁶⁰ e no segundo se traduz Ibn-Ruṣd, já então chamado de Averróis. As traduções de suas obras também se iniciaram em Toledo, e dentre os tradutores estão Miguel Escoto,

XII, como João de Jandun (?-1328) e seu maior representante Siger de Brabante (1240-1284) e prosseguiu até o século XV. Cf. Esteve Jaulet em LÚLIO, 2001: 25-28; HUISMAN, 2001.

⁵⁹ Cf. GILSON, 1995: 465.

⁶⁰ “Foi em Toledo que Avicena foi traduzido em latim, e isto por uma pequena equipe composta, no mínimo por Ibn-Dāwūd, judeu arabófono, que assegurou a passagem do árabe ao castelhano, e por Domingo Gondisalvi, cristão, que assegurou a passagem do castelhano ao latim. Esta tradução de Avicena é de uma importância capital. Antes de mais nada, porque nela se vê um judeu e um cristão colaborarem na apropriação cultural do texto de um persa, transmitido em árabe [...] A seguir, porque o texto de Avicena é a primeira grande obra filosófica que chegou ao Ocidente. Esquece-se com muita frequência que os latinos conheceram Avicena antes que Aristóteles houvesse sido integralmente traduzido. Em realidade, se houve no séc. XIII uma filosofia e uma teologia ditas ‘escolásticas’, é primeiramente porque Avicena foi lido e estudado desde o final do séc. XII. Foi Avicena, não Aristóteles, que iniciou o Ocidente na filosofia.” Cf. DE LIBERA, 1999: 108.

Armínio o Alemão, Guilherme de Luna e Pedro Gallego. As dificuldades encontradas pelos tradutores, tendo em vista a estrutura maleável da língua árabe, contribuiu para que Ibn-Rušd fosse menos compreendido e ainda mais distorcido.⁶¹ Todos os qualificativos lhe foram sendo atribuídos: filósofo impenitente, racionalista intrépido, ateu, inventor da “dupla linguagem” e homem de uma “dupla fé”:

O estatuto de Ibn-Ruchd no mundo cristão é tão ambíguo quanto o da filosofia, o estatuto de um instrumento ao mesmo tempo indispensável e indócil, duplamente estrangeiro como filósofo e como árabe.⁶² [...] Nenhum filósofo terá sido menos compreendido nem mais caluniado que Ibn-Ruchd. Entre os pensadores do Islã nenhum terá tido mais influência sobre a cultura universal.⁶³

Com esse primeiro conjunto de traduções, o Ocidente latino conheceu Aristóteles pelo olhar neoplatônico dos filósofos árabes. A maioria dessas obras tornou-se referência presente em inúmeras formulações medievais posteriores. O confronto entre a filosofia greco-árabe e a teologia especulativa cristã resultaria na condenação em 1270 das quinze teses, sendo treze de caráter averroísta, pelo bispo de Paris, Esteban Tempier. Com o acesso dos comentários de Averróis das obras aristotélicas, os mestres da Faculdade de Artes da Universidade de Paris,⁶⁴ conhecendo com profundidade o pensamento de Aristóteles, consideraram que o estudo da filosofia não tinha que estar subordinado à teologia e que sua missão era expor o pensamento filosófico sem preocupar-se com suas possíveis consequências teológicas. O conflito entre teólogos e filósofos só se agravou com as condenações e acabou originando a tese da “dupla verdade”, quando os filósofos averroístas e aristotélicos se limitavam a afirmar que

⁶¹ Cf. ATTIE Fº, 2002: 342- 349.

⁶² Conforme De Libera em AVERROÈS, 1996: 9.

⁶³ Cf. DE LIBERA, 1998: 164.

⁶⁴ “Foi aqui na Universidade de Paris (1215), a mais célebre e mais antiga das Universidades medievais, que as traduções de Aristóteles e de seus comentadores árabes fazem sua primeira aparição. Os mestres que ensinam neste período acolhem esse novo fluxo de idéias, ora admirando-as ora criticando-as, sempre apresentando detalhadamente suas teses. A maioria dos pensadores da escolástica cristã se referem a Avicena e com a chegada das obras de Averróis, Roger Bacon e Alberto Magno começam a citá-lo por volta dos anos 1240-1250, aliás sem ainda parecerem entender o sentido exato de sua doutrina. A grande época da teologia e da filosofia escolásticas começa então. Ela coincide com o esforço dos pensadores cristãos no sentido de canalizar o fluxo greco-árabe, ou para contê-lo”. Cf. GILSON, 1995: 477-478.

ensinavam certas doutrinas como filósofos, ainda que como crentes as considerassem errôneas. Em 1277, uma nova advertência foi promulgada, por meio do decreto da condenação das 219 teses, que incluía várias doutrinas dos averroístas passando por Santo Tomás, Avicena e Averróis. Nesta dizia-se que não se toleraria que uma coisa pudesse ser verdadeira segundo a razão e falsa segundo a teologia.

Apesar das condenações eclesiásticas, o naturalismo aristotélico transmitido por Averróis acabaria por triunfar na Europa, influenciando a cultura renascentista e a própria nascente ciência moderna. Essa revolução intelectual que marca o início do século XIII abarcaria não só os centros de estudos, as Universidades de Paris, Toulouse e Oxford, como também as grandes ordens religiosas, como os dominicanos e os franciscanos, que desempenharam um papel decisivo na interpretação da filosofia de Aristóteles. Alberto Magno e Tomás de Aquino, mestre e discípulo, absorveram o racionalismo e o naturalismo aristotélicos através, sobretudo, dos textos de Averróis. Com os franciscanos, através do mais ilustre representante Boaventura e o seu caráter neoplatônico, e com o averroísmo latino através de Siger de Brabante, que entendia a interpretação de Averróis sobre Aristóteles como a verdade, e, por fim, através de Roger Bacon em direção às ciências da natureza. Enfim, em todos esses pensadores se vê a influência marcante dos filósofos árabes marcando um novo desenvolvimento na história da filosofia.

CAPÍTULO II

O Corão e seus desdobramentos no Islã

2.1. Aspectos da exegese corânica

O termo Corão, ou Alcorão (*alqur'ān*)⁶⁵, literalmente significa recitação ou leitura. Compõe-se de cento e quatorze capítulos, denominadas suras (*sūrāt*) formadas por versículos (*'āyāt*). O termo árabe *'āyah* pode significar ao mesmo tempo “sinal”, “milagre” ou “mandato”⁶⁶. As suras foram reveladas⁶⁷ ao profeta durante quase vinte e

⁶⁵ O termo *Qur'ān* aparece mais nas suras do período inicial das revelações do Livro Sagrado; nas suras do período final predomina a designação *Alkitāb* / “o Livro, ou a Escritura”. Também aparecem outros nomes que designam o Livro, tais como: *Alfurqān* / “o Discernimento”, o que capacita distinguir entre o falso e o verdadeiro, entre o bem e o mal; *Alhudā* / “o Guia”, por conter todo o conhecimento necessário para se permanecer no caminho reto, tornando o ser humano consciente da vontade divina para tudo o que lhe concerne; *Umm alkitāb* / “Mãe do Livro” por conter as raízes de todos os saberes, e *Dikr Allāh* “Lembrança de Deus” por ser recordação ou lembrança do Divino. Pode ser designado ainda, por alguns estudiosos, como *Um Livro de Sinais*, apontando-nos os sinais de Deus na natureza, na história e na psicologia humana. Observar estes sinais significa fazer voltar do sinal ao significado, e daí, ao criador de tudo o que foi observado. Nas palavras do famoso místico andalusino Ibn-‘Arabī (1165-1240), “sabemos que Deus descreveu a Si próprio como o Exterior e como o Interior, e que Ele criou o mundo, por sua vez, como interior e exterior, para que nós conhecêssemos o aspecto “interior” de Deus através do nosso próprio interior e o “exterior” por meio do nosso “exterior”. Cf. ISKANDAR, 2007: 97-128; LUCCHESI, 2002:137-149.

⁶⁶ Com o sentido de “sinal”, lê-se na seguinte passagem: “Certamente que há na história de José e de seus irmãos signos (*'āyātun*) para os que inquirirem” (Corão 12,7). Com o sentido de “milagre”: “ainda que presentes qualquer espécie de milagres (*āyātun*) ante os que receberam o livro, jamais adotarão tua orientação (*alqibla*)”. (Corão, 2,145) Com o sentido de “imperativo” ou “mandato”: “não ab-rogamos nenhum mandato (*āya*), nem o deixamos no esquecimento sem substituí-lo por outro melhor ou semelhante. Ignoras que Deus tem poder sobre todas as coisas?” (Corão 2,106). Cf. ISKANDAR, 2007: 97-128.

⁶⁷ O termo árabe que aparece no Livro Sagrado para traduzir revelação, é *tanzīl*. Deriva do verbo *nazzala* (enviar para baixo) e refere-se à revelação que foi “enviada para baixo” por Deus. No Corão a frase *tanzīl alkitāb* (o livro desceu; o Corão desceu) encabeça inúmeras suras. “Ele quem fez descer sobre ti o livro, nele há sinais precisos. [...]” (Corão 3,7). A revelação é um conceito central no Islã e fundamento da fé. O Corão traduz a revelação mesma de Deus como descida (*tanzīl*) sob a forma de Livro. Ao descrever a revelação como uma descida da Palavra, o Corão busca preservar a transcendência de Deus, que é aquele que não se manifesta, e nenhum intermediário pode conhecer o Divino. Ele não se mostra. Somente sua Palavra revela um pouco o seu mistério. Por desejar se

dois anos de sua vida profética. As revelações respondem a situações precisas, referem-se às circunstâncias que as circundam, denominadas pela exegese tradicional como “ocasiões da revelação” (*‘asbāb annuzūl*). As mensagens reveladas eram transmitidas verbalmente pelo profeta que ensinava a seus discípulos a correta recitação litúrgica (*tartīl*) e confiadas inteiramente à memória desses mesmos discípulos que, na condição de “memorizadores”, desempenharam um papel fundamental na compilação do Texto. Formaram grupos de recitadores, conhecidos como o grupo dos “leitores do Corão” ⁶⁸, aqueles que eram capazes de reproduzir, em voz alta, com absoluta fidelidade, o texto corânico, devendo, além disso, ser um exemplo de comportamento ético, por sua piedade e ascetismo. A intenção aqui é assimilar, auditiva e sensorialmente, o poder espiritual (*barakah*) da palavra divina (*kalimat allāh*) ecoada no Texto Sagrado, tanto por parte do recitador como pelos seus ouvintes. ⁶⁹

As primeiras anotações rudimentares do texto corânico não tinham outro objetivo senão o de assegurar a memória oral. Eram feitas em materiais diversos, como pele de gazela ou omoplatas de animais. Esse processo de anotação das revelações mais importantes começou logo após a instalação do profeta em Medina, em 622. Na apreciação de Régis Blachère,

comunicar às criaturas, Deus mesmo toma a iniciativa de se comunicar por meio da revelação, acolhida pelos profetas e mensageiros. É ao mesmo tempo um ato divino de amor e um caminho de fé, um guia na busca do absoluto e uma via que conduz à felicidade na terra. Segundo os eruditos muçulmanos, as modalidades da revelação divina seguem algumas variantes na recepção da mensagem: o sonho premonitório, a visão verídica durante o sono e a intermediação do anjo Gabriel. Cf. ISKANDAR, 2007:104-105. Cf. CHARFI, 2008: 31-34; Cf. LUCCHESI, 2002.

⁶⁸ Recitar ou entoar em voz alta trechos do Livro Sagrado em forma salmodiada segue regras estabelecidas por uma ciência denominada *tajwīd*, literalmente, “ornamento”; “esforço para a excelência”, ou ainda, “o fato de tornar bonito” e que organiza emissões de voz, modulações e as pausas. Determina a pronúncia plena, equilibrada, no seu contexto, de cada letra e de cada sílaba. Existem três “tempos” de recitação: lento e medido (*tartīl*); moderado (*tadwīr*); rápido (*ḥadr*), e aquele que é qualificado por salmodiar o livro sagrado em público recebe o nome de recitador (*qāri*). O efeito produzido por essa prosa cadenciada e rimada é gerador de emoção estética e afirmou aos árabes, de imediato, o valor literário da mensagem transmitida pelo profeta. Cf. BLACHÈRE, 1969: 67; 113; Cf. GLASSÉ, 1991.

⁶⁹ Para o muçulmano piedoso, a simples recitação concentrada do texto árabe pode levar a um estado contemplativo de lembrança de Deus e de esquecimento do mundo e do ego. Vale ressaltar ainda que a recitação em voz alta pode ser equiparada, no cristianismo, à leitura dos Salmos de Davi. Cf. AZEVEDO, 2008: 57.

Essa necessidade de fixar por meio da escrita a nova mensagem resulta talvez de um fervor pessoal com relação a determinados textos contendo orações ou disposições jurídicas, de importância reconhecida [...] De qualquer forma, essa anotação de textos é fragmentária e repleta de divergências; é principalmente rudimentar, devido à precariedade dos materiais e dos processos utilizados.⁷⁰

Após o primeiro momento de fixação das mensagens e a morte do profeta, inicia-se uma segunda fase de constituição de um *corpus* corânico agrupando o conjunto das compilações individuais por ordem do primeiro califa na sucessão do profeta, 'Abū-Bakr (632-634), que, em face do risco de que todo ou parte do Livro fosse esquecido, confiou a Zayd Ibn-Tābiṭ, primeiro escriba das revelações, a ordenação completa dos escritos, que ainda se apresentavam deficientes, pois os pontos diacríticos e as vogais não eram anotados à época.

Uns quinze anos após a morte do profeta, 'Uṭmān Ibn-'Affān, o terceiro califa (644-656), toma a iniciativa de interditar as cópias do texto corânico não oficiais⁷¹ e o Livro Sagrado é constituído em uma única compilação e passa a ser difundido, deixando de ser uma escrita reservada a um uso particular, como o conjunto estabelecido por 'Abū-Bakr. O texto único e estabelecido por 'Uṭmān é conhecido por *vulgata osmaniana*. 'Uṭmān Ibn-'Affān fez uma obra verdadeiramente de editor: enviou cópias às cidades mais importantes do império –Cufa, Bassora, Damasco, Meca– ficando depositadas nas grandes mesquitas. O califa enviou um recitador para cada cidade a fim de ensinar o modo correto de entoar, deixando um exemplar em Medina, sede do califado na época. A partir desse momento, o Corão torna-se o livro da comunidade, acessível, senão a todos, pelo menos a todos que sabiam ler.

Nem a fixação escrita, nem a reforma gráfica autorizada pelo governador do Iraque Alḥajjāj, durante o califado de 'Abd-Almalik (685-705) com o intuito de aprimorar a grafia, tornou prescindível a memorização do texto, conservando a

⁷⁰ Cf. BLACHÈRE, 1969: 18-19.

⁷¹ Trata-se de outras coletâneas recolhidas por 'Ubay (m. 649), Ibn-Mas'ūd (m. 653), Al'aṣ'arī (m. 662), Ibn-'Abbās (m. 688) e na opinião dos estudiosos islâmicos essas coletâneas não diferem do *corpus* oficial (de 'Uṭmān) pela maneira de vocalizar o texto, mas sim na ausência da sura *alfātiḥah* na coletânea de Ibn-'Abbās e Ibn-Mas'ūd, e esta última exclui igualmente as duas suras finais do livro sagrado, *alfalaq* (a alvorada) e *annās* (os humanos) e acrescenta outras duas suras em seu lugar, que não aparecem na coletânea de 'Uṭmān. De toda forma, as divergências estão restritas a esses dois casos e constituem exceção à regra. Cf. CHARFI, 2008: 40.

importância dos recitativos memorizados pelos “leitores” do Corão, personagens consideráveis pelo papel religioso e pela contribuição relevante no trabalho interpretativo dos comentadores e exegetas.⁷²

A pontuação estabelecida pelos recitadores⁷³ foi fundamental para o reconhecimento da “vulgata osmaniana” como o único texto habilitado a ser recitado, em uma das sete versões pontuadas, vocalizadas por eles e baseadas nas tradições. Isso levou ao reconhecimento de sete maneiras de enunciar o texto, e esses diferentes tipos de recitação ou “leitura” foram admitidos desde os primórdios do Islã, ocorrendo sobre modos de articulações consonantais ou vocálicas, sobre pausas referentes aos cortes das frases ou dos versículos, e com ligeiras divergências de pormenores, sem alterar o sentido do texto.

A partir do século IX, reconheceu-se o grupo de sete “leitura canônicas”,⁷⁴ baseadas em sete cadeias de transmissão de estudiosos de reconhecida autoridade que criaram escolas de recitação nos principais centros de estudos do mundo islâmico. Compõem-se tratados⁷⁵ a respeito delas, e um deles se torna clássico, o do estudioso

⁷² Muitos fatores concorreram para manter a importância dos “leitores” do Corão na vida religiosa: a recitação pública de textos corânicos em determinadas circunstâncias e o estudo do livro sagrado, desde a infância, com apelo à memorização do texto. Cf. ISKANDAR, 2007: 110.

⁷³ A pontuação definida pelos recitadores foi determinante para a compreensão do Livro, uma vez que as indicações de pausa, em geral colocadas em forma de diferentes símbolos em cima da palavra, podem estabelecer a pausa no final de uma frase, ou de um grupo de frases, ou ainda indicar que uma linha ou uma palavra só pode ser compreendida em referência à passagem anterior ou à que se segue, chamadas de passagens “englobantes” (*mu‘āniqah*). Coloca-se, neste caso, um grupeto de três pontos em cima da palavra. As regras do *tajwīd* (salmódia), de aparente complexidade considerada separadamente, consistiu essencialmente em uma aplicação dos princípios fonéticos herdados da língua árabe, que podem ser resumidos em três aspectos: assimilação de certas consoantes, modificação das vogais e pausas abreviativas. O fato de respeitar, no decorrer dos séculos, as regras fonéticas, permitiu conservar uma pronúncia “clássica” de grande beleza e sonoridade marcante. Permitiu ainda a preservação da recitação corânica das eventuais alterações fonéticas ocasionadas pela variedade dos dialetos árabes. Cf. GLASSÉ, 1991.

⁷⁴ As sete leituras (*alqirā’āt assab‘*) ou maneiras de recitar o Corão foram registradas por escrito e fixadas como as únicas lícitas. Isso se deve ao *ḥadīth* que informa que Ibn-‘Abbās e o califa ‘Umar atestam que o próprio Muḥammad diz, segundo uma tradição (*ḥadīth*), que o Corão foi revelado em sete letras, sendo todas de procedência divina. Do termo árabe *‘aḥruf*, letras ou versões Cf. ISKANDAR, 2007: 109.

⁷⁵ Os tratados islâmicos sobre as leituras recorrem às provas testemunhais e à tradição oral para a fixação de uma ou outra leitura. Cf. ISKANDAR, 2007: 109.

andalusino Addānī (m. 1053). Essa multiplicidade de leituras não é encarada como imperfeição do cânone oficial escrito do Texto Sagrado e sim como um alargamento das virtualidades do texto. Dessa forma, alguns exegetas de tendência mais reflexiva puderam ampliar seu campo de estudos, pois, na realidade, as leituras representam uma oposição a um postulado tendente a estabelecer que o cânone fixado em uma forma única nada mais reflete além dela mesma. A recitação oral impôs seus feitos flexíveis e maleáveis, e ao recitador não se pode coibir de introduzir em seu recitativo particularidades idiomáticas.

No mundo islâmico medieval, o estudo do idioma árabe, indicativo da consciência do fato lingüístico, teve importância primordial graças ao papel desempenhado pelos poetas e “oradores” na sociedade tribal, que acabou criando uma obrigatoriedade e gosto por tal estudo. De origem semita, a língua conservou o essencial das articulações da fonética semita, e foi por meio do árabe que a gramática semita tomou consciência de si mesma: a morfologia trivocálica, com uma grafia qualificada como “defectiva” por registrar apenas o esquema consonantal do vocábulo e as três vogais longas ā, ū e ī; o triliteralismo das raízes; a sintaxe verbal relativa à ação e não ao agente, com flexão única para os nomes e os verbos e predominância da morfologia sobre o léxico e a sintaxe.⁷⁶ Inúmeras dificuldades e ambigüidades decorrem de tal sistema gráfico, e a conservação do texto corânico pela memorização serviu para amenizar tal sistema. Percebe-se então que o “fato corânico”⁷⁷ desempenhou um papel essencial na eclosão das teorias gramaticais e na compreensão dos tratados sobre o idioma e sua história.

A estrutura do cânone osmaniano, adotada em todo mundo islâmico e pelos filólogos iraquianos dos séculos VIII e IX, seguiu o critério de extensão decrescente para o ordenamento das suras dentro do Corão. As mais longas, reveladas em Medina entre 622 e 632, aparecem no início do cânone e se denominam suras medinenses, enquanto as médias e curtas, referentes ao período denominado mecano, porque reveladas em Meca, ficam na parte final. Excetua-se a primeira sura, a de “Abertura” /

⁷⁶ “As vogais dinamizam o texto consonântico que é amorfo e inerte. Aprender a vocalizar nos ensina a pensar.” Cf. MASSIGNON, 1997: 32-33.

⁷⁷ Termo cunhado por BLACHÈRE (1969), para designar tudo aquilo que foi desencadeado após as revelações ao profeta: convulsões políticas e sociais; evoluções intelectuais e morais; especulações científicas e religiosas e a própria elaboração do cânone oficial do Texto Sagrado, que originou as chamadas ciências corânicas, tais como a gramática, a retórica, a literatura, a caligrafia e a exegese.

Alfātiḥah,⁷⁸ que contém apenas sete versículos e tem justificada sua posição na abertura do Livro por sua importância litúrgica. Do período mecano são as revelações em forma de homilia, dedicadas ao ensinamento das crenças básicas: a exortação à fé na Unicidade (*tawḥīd*) de Deus e a evocação ao juízo final e à menção aos profetas anteriores ao Islã. Os capítulos medinenses, revelados após a migração (ou hégira) do profeta de Meca para Medina marcam o ano 1 do calendário islâmico e a sua série consiste em revelações de conteúdo social, voltadas para a realidade da nova comunidade.

O Livro não se apresenta como uma sequência de episódios que se seguem uns aos outros, mas prescrições, admoestações, curtas narrativas, aparentemente nada que imponha ao conjunto do texto uma ordem, quer seja cronológica, ou lógica. E não segue a cronologia temporal em que o profeta recebeu as revelações.

Os capítulos são conhecidos mais pelos nomes do que pela ordem numérica, e os títulos de cada capítulo são extraídos ou do primeiro versículo, ou de um traço episódico nele contido. Pode conter narrativas de caráter metafísico ou místico e ensinamentos que formam a base de um código, ou lei, a *ṣarī'ah*, que regula o comportamento ético, social e moral. Quando narra a vida dos diversos profetas, começa com Adão, incluindo Noé, Abraão, Moisés, João Batista, Jesus até Muḥammad, o Profeta. Os profetas pré-islâmicos têm papel de destaque no Texto, sendo seus nomes citados repetidas vezes e suas histórias narradas.

Como mensagem revelada, tudo no Corão é considerado sagrado: seu conteúdo, a forma, a caligrafia das palavras escritas, os sons da recitação do texto e a própria presença física do Livro. Se no cristianismo se diz que o “Verbo de Deus se fez carne”, no Islã se pode dizer que o “Verbo se fez Livro”. Para a espiritualidade islâmica, é o Corão, o Livro, e não o profeta, que ocupa o lugar fenomenologicamente análogo ao de Jesus para os cristãos. Sua mensagem, tida como orientação, tem por alvo desenvolver

⁷⁸ A sura da Abertura, oração canônica recitada nas cinco orações diárias, é tão importante para a comunidade islâmica como o Pai-Nosso para os cristãos, e contém de forma condensada todos os princípios fundamentais formulados no Corão: “Em nome de Deus, o mais Misericordioso, o Distribuidor de graça/ Todos os louvores pertencem a Ele, o Sustentador de todos os mundos/ o mais Misericordioso, o Distribuidor da graça/ Senhor do Dia do Juízo/a Ti adoramos e só a Ti buscamos ajuda/ Guia-nos pelo caminho reto/ o caminho sobre aqueles que têm derramado tuas bênçãos e não aqueles que têm sido condenados por Ti, nem aqueles que andam extraviados.” Cf. LUCCHESI, 2002:32; ASAD, 2001.

uma nova consciência da realidade e promover um novo movimento social a fim de fundar uma nova cultura e civilização.⁷⁹

Outro aspecto relevante está na linguagem corânica, que mesmo sem ser considerada prosa ou poesia, nos termos ordinários da Literatura, ela se expressa por meio de um discurso próprio e peculiar, embora em alguns pontos aparentado à mesma prosa e poesia literárias. Segundo M. Arkoun, sociólogo argelino e estudioso do islamismo⁸⁰, existem três níveis de estrutura literária desse discurso: um nível metafórico, estilístico e narrativo. Esses tipos de expressão constituem a unidade lingüística expressa por três protagonistas, que resumimos assim:

- 1) um locutor-autor, que representa Deus, criador dos Mundos e do Verbo, autor do Corão, um texto que necessita ser dito, daí ser o Livro fundamentalmente uma “locução”, uma “leitura”. Esse autor está representado pelo “dizente” (*qā'il*): “Disse: eu me refugio no senhor dos homens...”;
- 2) um enunciador (da alocução) que move a palavra do locutor-autor. É o homem a serviço de Deus; Seu enviado (profeta); o incumbido de levar Sua mensagem: “Pregai! Em nome de teu Senhor que te criou...”;
- 3) um destinatário coletivo: a humanidade; os homens; os falantes de árabe; os historicamente crentes; os que se rendem e se renderão à sua mensagem; enfim, a comunidade islâmica, esta que se configura no Corão, em especial, nas suras medinenses, pois que o profeta e o destinatário formam um elo inteiro por interagirem nas condições ideais, assumindo na prática a relação entre a enunciação e a recepção.

⁷⁹ Segundo Mateus Soares de Azevedo, estudioso brasileiro autor de uma história das religiões, o Corão foi sempre fonte de confusão e mal-entendidos sobre o Islã: “não é possível ler a escritura islâmica partindo da mesma perspectiva que temos ao ler os escritos sagrados judaico-cristãos. O Ocidente foi forjado religiosa e culturalmente pela Bíblia, e o ocidental incorpora com grande dificuldade as profundas diferenças de abordagem entre a Bíblia –Novo e Antigo Testamentos incluídos– e o Corão.” Cf. AZEVEDO, 2008: 55. Por outro lado, a tradição islâmica tem grande dificuldade de aceitar um monoteísmo (cristão) que una a imutabilidade de Deus com a sua encarnação em Jesus, bem como a unicidade de Deus com a trindade de pessoas. Eis a grande questão de diferenciação das duas tradições. Cf. LUCCHESI, 2002: 83.

⁸⁰ Professor da Sorbonne de Paris, Arkoun participa ativamente dos esforços por promover novas pesquisas na área de estudos sociológicos so Islã, tendo em vista um ensinamento do fato religioso liberto das clausuras dogmáticas herdadas do passado. Cf. ARKOUN, 1975: 15-18.

“Um Corão que dividimos em fragmentos para que o enuncie diante dos homens [...] disse: creia nele ou não”.⁸¹

Essas funções se refletem nos destinatários da mensagem corânica, que podem se tornar eles mesmos nas duas funções, pois participam, em graus diversos, da função de enunciador ou do locutor-autor. A alocução, o que é dito em primeira pessoa, no *Eu* (ou *Nós* majestático), é totalmente reproduzido pelo enunciador, como se ator fosse, como se o *Eu* divino locutor o mesmo *eu humano* enunciador, este que é o *tu/vós*, destinatários da mensagem fosse do locutor-autor, o profeta e a humanidade.

No que se refere à interpretação, uma das preocupações iniciais foi de compreender bem o Livro Sagrado, e de saber o porquê de ele conter versículos claros, imediatamente compreensíveis (*muḥkamāt*) e de conter versículos ambíguos (*mutašābihāt*). Para isso, dois métodos foram utilizados. O primeiro consiste em examinar o que o profeta tinha dito sobre os versículos obscuros, ou interrogar seus companheiros ainda vivos, ou ainda consultar aqueles que o haviam conhecido. Esse é o método do comentário por tradição (*attaḥsīr almanqūl*)⁸², que não era outra coisa senão uma averiguação das fontes, ainda possível e eficaz naquela época. A comunidade dispunha ainda de um conjunto de informações que servia muito bem à compreensão do Corão, conjunto composto pelas histórias sobre a vida e os ditos do profeta, o chamado *ḥadīth*, ou Tradições.

O segundo método consistia em ter confiança em suas próprias capacidades de analisar e entregar-se ao que se chama de *ta'wīl* / “interpretação”⁸³. Nasceram duas atitudes: uma puramente tradicionalista, que se baseia sobre a interpretação fornecida pelo profeta e seus companheiros, e que está baseada especialmente sobre o argumento da autoridade; e a outra, que é uma atitude aberta à análise pessoal. Distinguem-se, assim, duas categorias de exegetas que dependem de duas maneiras de pensar e de duas atitudes frente ao Texto Sagrado: aqueles que respeitam a autoridade dos estudiosos, o

⁸¹ Todas essas citações corânicas são de Arkoun, que reproduzimos em português a partir da sua versão francesa: Corão 54, 1 ; 46,1; 17, 107.Cf. ARKOUN, 1996: 16- 18.

⁸² O termo *taḥsīr* é derivado do verbo *fassara* e significa exposição, explanação, elucidação, interpretação e comentário. São comentários narrativos baseados nas tradições, de tendência jurídica, filológica, retórica e estilística, e são baseados em uma abordagem mais literal e direta. Cf. MICHEL, 1997.

⁸³ Explicação que busca extrapolar a linguagem comum para atingir o sentido primeiro (*'awwal*) e daí o termo *ta'wīl* significar a recondução dos significados a suas origens. Cf. ISKANDAR, 2007: 97-128.

consenso unânime (*'ijmā'*)⁸⁴ e a Tradição (*ḥadīṭ*) e aqueles que aceitam a análise e discussão dos problemas teológicos e éticos, recusando-se a aceitar qualquer coisa que venha ferir sua razão e, para isso, utilizam-se do *ta'wīl*. Como resume Blachère,

O princípio mesmo da exegese admite o valor relativo das interpretações, sobretudo quando estas se referem às passagens particularmente obscuras ou difíceis. Aceita-se a pluralidade de interpretações, assim como se admite o princípio da pluralidade das “leituras”, com a condição de se ter o beneplácito do *consensus omnium*. Existe, aí, uma atitude intelectual que abre perspectivas infinitas à compreensão do *Alcorão* em função da evolução histórica.⁸⁵

Os comentários surgiram à medida que foram aparecendo no Islã escolas de pensadores e colóquios sobre a vida espiritual e intelectual.

A ciência da exegese corânica (*'ilm attafsīr*) evoluiu ao longo dos séculos, frente aos inúmeros comentários escritos sob vários aspectos, as diversas tendências e com seus ramos auxiliares de aprendizagem – a gramática árabe, a lexicografia, a tradição profética e o fundo circunstancial dos versículos. Como vimos, os exegetas se dividem em duas tendências e escrevem seus comentários de acordo com a escola teológica ou jurídica a que pertencem. Por exemplo, Azzamaḥṣārī (m. 1143), filólogo e colecionador de provérbios, escreve sob influência dos mutazilitas; Faḥr Addīn Arrāzī (m. 1210)⁸⁶ apresenta tendências acharitas; Aṭṭabarsī tem concepção xiita, e os sufis, que se apóiam na exegese mística, sempre buscando um fundamento alegórico às concepções ascético-

⁸⁴ Este termo designa um acordo a que conseguiram chegar estudiosos reputados, fundamentando a regra ou a posição dogmática em pauta sobre autoridades tais como o profeta e algumas personalidades veneradas pelas primeiras gerações. É o consenso entre os especialistas em leis de uma região ou cidade, para dar solução a um problema não apresentado nem no Corão nem na suna. Cf. ISKANDAR, 2007: 226.

⁸⁵ Cf. BLACHÈRE, 1969: 76.

⁸⁶ Arrāzī (m. 1210) foi um “teólogo” de grande erudição, em cuja obra exegética denominada *Maḥātīḥ alḡayb* / “As chaves do mistério” elaborou uma síntese dos diversos elementos constitutivos da civilização islâmica e ao mesmo tempo reflexões profundas de natureza religiosa. Outros autores de reconhecida importância na história da exegese corânica: o andalusino Alqurṭubī (m. 1273), o filólogo persa Baydawī (m. 1286), muito popular entre os sunitas; o africano Ibn-‘Arafah (m. 1401) e, mais próximo ao nosso tempo, Al‘alūsī (m. 1854), Raṣīd Riḍā (m. 1935) e T. B. ‘Aṣūr (m. 1973). Cf. CHARFI, 2008: 45.

místicas. O famoso Ibn-‘Arabī, em uma de suas obras exegéticas, vê na história de José, contida na sura doze, a alegoria do conflito entre as potências da alma: Jacó é o entendimento, e José, o coração, exposto aos perigos dos sentidos exteriores personificados nos irmãos de José. Ainda nas palavras de Blachère,

Cada comentador carrega, sem dúvida, dentro de si, a certeza de que, diante de uma dificuldade ou de uma ambigüidade do texto, existe uma interpretação que se poderá impor simultaneamente à razão e à fé. Cada qual se comporta como se essa convicção íntima não tivesse o poder de suplantar, sem remédio, qualquer outra posição suscetível de ser sancionada pelo *consensus*.⁸⁷

O consenso deve se integrar completamente ao trabalho do exegeta, pois é ele que certifica o valor de toda construção exegética. Foi uma preocupação constante no decorrer da história da exegese corânica evitar interpretações aberrantes e cismáticas. Partindo do princípio de consenso, muitos exegetas corânicos manifestaram certa unidade através dos tempos, compartilhando os mesmos pressupostos cognitivos e refletindo um acordo substancial sobre o que constitui o essencial da fé. Esse acordo pode ser percebido facilmente nos comentários exegéticos dos autores que viveram em épocas e meios diferentes e pertencem às escolas, por vezes, antagônicas.⁸⁸

Um aspecto fundamental na construção dos caminhos da exegese é o conhecimento e o estudo da Tradição, o *Ḥadīṭ*⁸⁹. Todo o material recolhido pelos estudiosos devia ser cuidadosamente analisado sob o princípio da autoridade onde era possível verificar sua autenticidade. Os estudiosos valorizavam a veracidade dos

⁸⁷ Cf. BLACHÈRE, 1969: 76.

⁸⁸ Cf. CHARFI, 2008: 45.

⁸⁹ Do ponto de vista lingüístico, a palavra *ḥadīṭ* significa “discurso”, “narrativa”, “conversa”, “diálogo”. Também são conhecidos como “ditos”. Na cultura religiosa islâmica, é essencial a noção de *ṣar‘*, ou seja, o caminho dado aos fiéis pelos “dogmas” e pelas leis fundadas na revelação corânica e na suna (a prática religiosa do profeta Muḥammad registrada por sua família e pelos companheiros). Assim, a suna representa o Corão na prática, com o auxílio da tradição profética (*ḥadīṭ nabawī*), tudo aquilo que o profeta disse em diversas situações perante seus companheiros e amigos (*ṣaḥābah*), para dar soluções a problemas sociais ou religiosos que eventualmente surgiam no dia-a-dia da comunidade islâmica. É comum hoje o uso apenas da palavra *ḥadīṭ* para referir-se à tradição profética. Em termos de autoridade religiosa, o *ḥadīṭ* só é inferior ao Corão. Cf. ISKANDAR, 2007: 119.

transmissores (*'isnād*)⁹⁰ e, se estes fossem considerados testemunhas excepcionais na Tradição, poderiam ser fidedignos e seu relato considerado autêntico. Para responder à necessidade de separar o autêntico do falso e fixar as tradições verdadeiras, criou-se uma nova disciplina, a ciência da Tradição, ou *'ilm alḥadīth*.⁹¹ Com esse estudo desenvolveu-se uma classificação dos vários conjuntos de *ḥadīth*, que atendia à sua cadeia de transmissores: o conjunto *ṣaḥīḥ* / “saudável”, livre de toda suspeita com relação a seus transmissores; o *ḥasan* / “bom”, com ligeiras imperfeições, o *ḍa'īf* / “débil”, cuja cadeia (*'isnād*) de transmissão padecia de graves defeitos; o *matrūk* / “abandonado”, a tradição sem cadeia de transmissores; e o *mawḍū'* / “falso”, a tradição cujo conteúdo é considerado apócrifo. Na busca de elaboração da lei por meio do conjunto de *ḥadīth*, uma incipiente atividade exegética era exercida e, portanto, pode-se dizer que na exegese corânica os nomes dos primeiros exegetas e dos primeiros grandes tradicionistas (*muḥaddithūn*) eram os mesmos⁹². Dentre os principais exegetas ou comentadores, conhecido como o pai da exegese corânica, e também historiador, “tradiccionista” e jurista, foi Aṭṭabarī (839-923). Escreveu uma obra monumental, uma “suma” que abasteceu muitas gerações de muçulmanos sunitas. São trinta volumes contendo todos os elementos exegéticos, seja qual for sua natureza, conhecidos na época do profeta. “Exposição abrangente da interpretação do Corão” / *Jam' al-bayān fī tafsīr alqur'ān* é uma obra estruturada nos comentários em forma de paráfrases do texto corânico. Em seguida às paráfrases, ele cita algumas interpretações “tradicionais” e logo

⁹⁰ Cada relato é recebido de um mestre, que recebeu de outro, e assim até chegar aos companheiros do profeta. Cf. ISKANDAR, 2007: 225.

⁹¹ Desenvolveram-se cinco ciências: a) a ciência dos “homens do *ḥadīth*”, ou seja, sobre os que o transmitiram; b) a ciência das divergências do *ḥadīth* (*muḥtalif*), que estuda o que pode parecer contraditório e elimina as divergências aparentes; c) a ciência do *ḥadīth* defeituoso (*mu'allal*), que examina principalmente as fontes da transmissão, além de questionar as tradições que são mal estabelecidas; d) a ciência do *ḥadīth* que não é usual (*ḡarīb*), que estuda os erros de vocabulário e lingüístico; e finalmente a ciência do *ḥadīth* ab-rogante (*nāsiḥ*), que se ocupa do dito que pode anular um outro dito do profeta. Cf. ISKANDAR, 2007: 119-120.

⁹² A partir do século IX apareceram as coletâneas de *ḥadīth* mais elaboradas, a partir dos testemunhos dos tradicionistas recolhidas nas principais cidades do império: Meca, Bassora, Cufa, Bagdá e Damasco. São elas: *Almusnad*, de Ibn-Hanbal (m. 855); *Aṣṣaḥīḥ*, de Albuḥārī (m. 870); *Aṣṣaḥīḥ*, de Muslim (m. 875) e as sunas (tradições) de Tirmidī (m. 883). Essas coletâneas têm autoridade no mundo islâmico porque são consideradas autênticas, e delas se servem os especialistas em ciências corânicas. Cf. ISKANDAR, 2007: 119.

em seguida uma série de nomes (cadeias de transmissão) e, dentre estes, o de uma personalidade pertencente a uma das três primeiras gerações islâmicas. Com isso, pretende reafirmar sua predileção ao consenso e seu repúdio às discussões pessoais das questões, pois, segundo ele, com os elementos da “tradição” e da “transmissão” tudo pode ser explicado no Livro Sagrado.

O Corão pode ser lido segundo uma pluralidade de códigos interpretativos: como um código lingüístico; como um código normativo válido para as organizações sociais; como um texto de antropologia e de cosmologia; ou como um tratado de filosofia da história. Para ele, os estudos corânicos atuais devem abarcar os aspectos adquiridos pela ciência islâmica clássica, as contribuições dos orientistas e os horizontes abertos das ciências humanas. Levando em consideração as dificuldades inerentes a esse estudo e as condições atuais do mundo islâmico, estabelecem-se portanto três prioridades: introduzir a perspectiva histórica e crítica no estudo das diferentes leituras corânicas feitas através dos séculos; distinguir exegese corânica e teologia islâmica, que foram e ainda são, em certa medida, inseparáveis –porque conferem autonomia à exegese estabelecendo um novo princípio exegetico sobre bases sólidas, renovando o pensamento religioso islâmico; e finalmente buscar uma interpretação mais coerente, mais aberta e livre de manipulações ideológicas.⁹³

Estudioso dos fenômenos religiosos em sua dimensão social e política, o sociólogo italiano Enzo Pace apresenta uma abordagem crítica e argumentativa em relação à recepção do texto corânico, distinguindo no Texto Sagrado o nível teológico-religioso do nível sociológico. Apresenta duas questões que devem ser analisadas e que preocupam os exegetas e igualmente à sociologia do conhecimento: a reconstrução social da realidade do profeta e as condições sociais da fixação do cânone. No momento preciso em que o cânone é estabelecido, a instituição do califado assume uma estrutura de poder em torno de algumas famílias dinásticas. O problema está em se compreender como foram fixados os critérios de validade e qual é a autoridade que estabeleceu uma leitura unívoca e uniforme em face de uma pluralidade de versões existentes. Esses aspectos só podem ser entendidos, levando-se em conta os aspectos políticos e ideológicos que norteavam o carisma do profeta.⁹⁴

⁹³ Seguimos leitura de ARKOUN, 2005; Confira também PACE, 2000: 84-85.

⁹⁴ No entendimento de Pace, para compreender o processo de fixação do cânone corânico, é necessário acompanhar o estudo das condições sociais e históricas em que o texto foi elaborado. A estrutura final dada ao Texto Sagrado (após a morte do profeta e sob o terceiro califa) corresponde a um plano

As considerações que desenvolvemos até aqui apresentaram alguns elementos que nos possibilitam compreender a história da exegese corânica, sem pretender esgotar todas as questões, tendo em vista a complexidade do tema e as imensas possibilidades interpretativas do Texto Sagrado. Ainda uma nota quanto aos manuscritos. Há três que são célebres: o Corão de Arghun Shah atualmente conservado na Biblioteca Nacional do Cairo; o Corão caligrafado por Ibn-Albawwāb e conservado na Chester Beatty Library de Dublin; e outro em Istambul. No Magrebe existem centenas de manuscritos do Corão, todos caligrafados em um estilo de moda do século XIV, o magrebino, reconhecido por seus versículos contidos em um medalhão no centro da página e por seu trabalho com as cores, especialmente o roxo e o dourado. Duas grandes instituições européias conservam alguns desses manuscritos: a Biblioteca Nacional de Paris e a de Munique.⁹⁵

2.2. Divisão das escolas

A partir do texto corânico e do conhecimento das tradições, os eruditos muçulmanos buscaram estabelecer princípios jurídicos gerais e morais que pudesse guiar os crentes. A jurisprudência islâmica (*fiqh*), a exegese (*tafsīr*) e a ciência da leitura (*‘ilm alqirā’āt*) formaram, no início do Islã, as bases mínimas para a compreensão das fontes fundamentais da religião. Enquanto as escolas jurídicas se preocupavam em analisar os casos concretos, a análise do texto corânico caminhava em direção aos princípios teológicos que iriam lhe servir como base e justificativa.

a) O *kalām* e a formação das escolas teológicas

No Islã, a “teologia” denominou-se *kalām*, que literalmente significa palavra ou fala, mas que adquiriu o significado de conversação, discussão e controvérsia, devido às

preciso, coerente com as exigências de um poder que sente a necessidade de fundamentar a autoridade às novas e estáveis organizações sociais e políticas que estavam sendo criadas. Cf. PACE, 2000: 88-91.

⁹⁵ Cf. GLASSÉ, 1991.

crescentes discussões político-religiosas que ocorreram após a morte do profeta. Aqueles que se utilizam do *kalām* são conhecidos como *mutakallimūn*.⁹⁶

Antes da introdução e difusão da filosofia grega no mundo islâmico no século IX, os muçulmanos se dedicaram a, além da poesia, as controvérsias político-religiosas originadas em consequência da ruptura da unidade religiosa diante da sucessão do profeta, pois este, ao morrer, não havia designado o seu sucessor político nem indicara claramente como a comunidade deveria gerir-se. O próprio Corão não contém indicações políticas explícitas, limitando-se a ressaltar, em dois versículos, a necessidade da justiça dos governantes como pilar do governo islâmico e o dever da consulta aos crentes nas decisões políticas.⁹⁷ Um importante episódio de natureza política que resultou em discussões de natureza religiosa foi a Batalha de Siffin, em 657, travada entre ‘Alī, o quarto califa, e Mu‘āwiyah, genro do profeta e governador de Damasco, fundador da dinastia Omíada. Discutiram a legitimidade de ‘Alī para ocupar o cargo de califa. De fato, o problema da sucessão dos califas é o fato histórico que determinou a fundação e o desenvolvimento da doutrina política e, em consequência, teria contribuído com o desenvolvimento de questões de natureza religiosa, como os fundamentos doutrinários que uniam fé e poder: a legitimidade da sucessão e a confiabilidade do califa. Alguns grupos defendiam a impossibilidade de exercer o poder aquele que cometesse um pecado⁹⁸, podendo ser deposto ou até mesmo morto. Outros

⁹⁶ O termo grego para teólogos (*theologoi*) é traduzido por “mestres do *kalām* divino” (*‘aṣḥāb al-kalām al-ilāhī*) ou por “os *mutakallimūn* em divindade” (*al-mutakallimūn al-ilāhiyyāt*). O termo foi aplicado a um sistema específico de pensamento que surgiu no Islã antes da introdução da filosofia grega, cujos partidários, designados *mutakallimūn*, foram posteriormente contrastados com aqueles chamados *falāsifah*, adeptos da *falsafah*, os filósofos. Alkindī (m. 870) foi o primeiro representante da *falsafah* que procurou conciliar a filosofia grega com o Islã e integrar ao *kalām*; porém, depois dele, os *falāsifah* se separaram do *kalām*. Com Ibn-Ruṣd ocorre a aproximação por meio da controvérsia. Segundo Ibn-Ḥaldūn, o *‘ilm al-kalām* é uma ciência que fornece os meios de provar os dogmas da fé por argumentos racionais e de refutar os inovadores que, no que tange às crenças, se afastam da doutrina seguida pelos primeiros muçulmanos e pelos observadores da suna. A chave desses dogmas é a profissão da unidade de Deus. Cf. KHALDUN, 1960: 46; VERZA, 2004: 149-153; ATTIE Fº, 2002: 47-50; CAMPANINI, 2007: 247-253.

⁹⁷ Corão 4, 58-59 / Corão 42, 38. Cf. CAMPANINI, 2007: 247-253.

⁹⁸ O problema do estatuto do pecador identificado com aquele que tinha cometido um erro foi sendo entendido no decurso do tempo de maneiras mais convergentes. Para a doutrina dos chamados *murjiitas*, o pecador é de qualquer forma um crente e não deve ser expulso da comunidade, pois os homens não têm o direito de julgá-lo; para os *mutazilitas*, o pecador, mesmo permanecendo pecador,

defendiam a teocracia assumida pelos legítimos herdeiros do profeta, os únicos com direito a exercer o cargo de califa. E, finalmente, aqueles que direcionavam o questionamento para aspectos de natureza ético-religiosa: se o homem era dotado de livre-arbítrio, tinha alguma responsabilidade por seus atos, ou se, radicalmente sujeito aos desígnios de Deus, não tinha razão para o homem ser responsável por seu comportamento. Discutia-se sobre a natureza do Corão, se era criado ou incriado; sobre os atributos divinos, se faziam parte da essência de Deus, se eram palavras atribuídas por nós a Deus ou se deveriam ser radicalmente negados. Debates dessa natureza com aspectos político-religiosos constituíram o que veio a ser chamado de *kalām*, *‘ilm alkalām*, uma das ciências religiosas do Islã, ou teologia.

Logo após o estabelecimento do Corão escrito, ou vulgata oficial escrita, o *kalām* já era uma realidade no mundo islâmico. Estava presente nos grandes centros intelectuais do Islã: em Damasco, nas cidades iraquianas de Bassora, Cufa e Bagdá e ainda em Ḥurāsān, nordeste do Irã. Os *mutakallimūn*, que se utilizavam de argumentos lógicos para justificar o que se sabe pela revelação, podem ser chamados também de “filósofos teólogos”, podendo ser comparados aos pensadores cristãos dos primeiros séculos do cristianismo, que se baseavam na revelação como ponto de partida para a reflexão filosófica. Alguns temas foram objeto de reflexão e discussão entre os *mutakallimūn*, tais como: o princípio da unidade divina (*tawḥīd*); a liberdade humana frente à onipotência divina (*qadr*); a missão profética (*risālah*); a questão dos nomes e do *status* (*al’asmā’ wa-l’aḥkām*); o problema do pecado e sua punição por Deus e seu lugar na comunidade e, por fim, a discussão sobre o imamate, a autoridade sobre a comunidade dos crentes.⁹⁹

Foi a partir do Império Abássida, na metade do século VIII, que as grandes doutrinas teológicas definidas no primeiro século do Islã foram sendo elaboradas, no momento em que as condições políticas, culturais e materiais permitiram uma aceleração na produção e circulação das idéias. O califado Abássida, ao contrário do Omíada que estava mais preso aos dogmas, consultava os eruditos em ciência corânica, os teólogos e juristas muçulmanos. Sob o califado de Al-ma’mūn (813-833) foi fundada

não poderia ser considerado nem crente, nem descrente, devendo ser aceito na comunidade. Desse modo, os protagonistas da “grande discórdia” ‘Utmān, ‘Alī e Mu‘āwiyah resultavam substancialmente legítimos e consolidavam o poder das dinastias governantes e aspiravam garantir a paz em uma comunidade dilacerada por guerras fratricidas. Cf. CAMPANINI, 2007: 252.

⁹⁹ Cf. ALILI, 2000: 242-247.

a Casa de Sabedoria (*bayt alḥikmah*), um importante centro intelectual, sendo o mutazilismo a teologia oficial daquele Estado.¹⁰⁰

As grandes construções teológicas do período clássico (séculos IX-XII) foram o hanbalismo, mutazilismo, o acharismo, e o maturidismo.

’Aḥmad Ibn-Hanbal (780-855) originou uma das quatro escolas que constituíram as fontes de referência jurisprudencial do sunismo, mas também foi teólogo *mutakallim* e tradicionalista (*ahl assunnah* / “partidários da tradição profética”), que afirmava o primado da tradição sobre a razão. Suas posições teológicas levaram-no a entrar em desacordo com a escola mutazilita, a partir do entendimento de que Deus não poderia ser acessível por meio da razão. Além do mais, os hanbalitas não viam necessidade de justificar os textos sagrados pela razão, nem de utilizar argumentos racionais para a defesa do Islã. Em relação ao Corão, diziam ser palavra eterna e incriada; Deus poderia ser conhecido pelos olhos dos homens no paraíso; Deus é único, transcendente e criador do bem e do mal, bem como misericordioso.

O teólogo *mutakallim*, erudito e pregador da religião islâmica Alḥasan Albaṣrī (m. 728), durante um sermão que dirigia a seus discípulos, interrompeu o discurso para referir-se a seu aluno Wāṣil Ibn-’Atā (m. 750) com as palavras *’i’tazala ’annā* (“se separou de nós”), dado que Ibn-’Atā havia se retirado para explicar a seus companheiros algumas reflexões teológicas distintas das de seu mestre. Tal fato pode ser uma explicação do começo dos mutazilitas, uma nova escola teológica formada por dissidentes, separatistas, embora existam outras opiniões sobre a origem do nome *mu’tazil*.¹⁰¹ Os primeiros mutazilitas se ocuparam em refutar os argumentos dirigidos contra o Islã pelos judeus, cristãos e pagãos. São os teólogos refletindo sobre os conceitos teológicos islâmicos, através do método dialético. Buscavam argumentar logicamente a partir dos dados da revelação e utilizavam o raciocínio e a reflexão filosófica para compreender os dogmas do islamismo, bem antes da introdução das obras filosóficas gregas no mundo islâmico. O pensamento dos mutazilitas organizou-se principalmente ao redor das questões da unicidade (*tawḥīd*) e da justiça divinas.

¹⁰⁰ O estabelecimento obrigatório, por decreto, do mutazilismo durante os califados de Alma’mūn (813-833) e Almu’taṣim (833-842) teve consequências desastrosas, como a perseguição e o ódio antimutazilitas e a destruição de suas obras. Cf. VERZA, 2007: 155.

¹⁰¹ A origem do termo *mu’tazil* / “mutazilita” está sujeita a interpretações distintas. Para Cruz Hernández a escola mutazilita surgiu de um grupo que assumiu uma posição de neutralidade política, de abster-se por omitir um juízo sobre ’Alī e Mu’āwiyah. Cf. VERZA, 2007:154.

Desenvolvendo a idéia da transcendência absoluta de Deus (*tanzīh*) em relação ao mundo, isto é, de que Ele é impossível de ser conhecido na sua essência, abriram um campo mais amplo à interpretação do Texto Sagrado por parte da razão e afirmaram a noção de responsabilidade do homem quanto aos seus atos. Foram pioneiros em fornecer interpretações de caráter alegórico para determinadas passagens do Corão, como aquelas em que Deus aparecia de modo antropomórfico. A atitude mutazilita refletia as aspirações de uma elite esclarecida diante da atitude tradicionalista majoritária, representada por Ibn-Hanbal, fundador de uma das escolas jurídicas mais ortodoxas e conservadoras do Islã.¹⁰²

A escola mutazilita teve como propósito fundamental acabar com os extremismos e fundamentar logicamente o Islã; instaurar na teologia o pensamento racional, incorporando ao Islã as conclusões válidas dos grandes mestres da filosofia grega. Em relação à exegese corânica defendiam a interpretação –o *ta'wīl*– dentro de certos limites. Pela primeira vez na história do Islã, desenvolve-se de forma racional e sistemática o problema mesmo de Deus, que se concebe como uno, inteligente e superior a tudo o que existe; não tem substância corporal nem accidental; não tem lugar que o contenha nem tempo que o limite; toda descrição humana é inadequada ao aplicar-se a Deus; sempre ocupa a primazia do ser, em conhecer e em atuar; a eternidade é só sua e nada fora dele é eterno. Sobre o Corão, os mutazilitas afirmavam ter sido criado por Deus em certa época e que não era idêntico à palavra de Deus. Como se pode ver, o método mutazilita postula que a razão é mais eficaz que a tradição para tornar inteligível o real e, em particular, o real revelado, afirmando pela demonstração racional, aquela que é a base de sua profissão de fé, pois é pela razão que a revelação se impôs ao homem e deu um significado a seu destino.

A influência do mutazilismo se estendeu a outras cidades iraquianas com a ajuda dos discípulos de Wāṣil Ibn-‘Atā, como por exemplo ‘Abū-Hudayl All’allāf (752-841), fundador da escola mutazilita em Bassora. Até o final do século X, a escola permaneceu exercendo uma influência importante e, mesmo com as perseguições no período do califa Almutawakkil, muitos se refugiaram no Yêmen, com os grupos xiitas zaiditas, onde podiam encontrar numerosos escritos mutazilitas.

Os mutazilitas contribuíram com seus argumentos teológicos para ampliar as controvérsias filosóficas, em defesa da liberdade humana, e fizeram uma implacável

¹⁰² Cf. AL-JABRI, 2006: 84.

revisão dos problemas tradicionais aplicando um critério racional, suscitando um Islã mais espiritualizado, mais complexo e mais maduro. A partir das polêmicas levantadas por eles, surge uma forte oposição, uma reação revisionista vinda de um discípulo de Aljubbā'ī (m. 915), da escola mutazilita de Bassora. 'Abū-Ḥasan Al'aš'arī (874-935) renunciou à escola e a seus princípios. Segundo o relato de algumas tradições, o fundador do acharismo teria se manifestado na grande mesquita de Bassora, por meio da seguinte declaração:

Eu sustentava que o Corão era criado, que os olhos dos homens não verão jamais a Deus, que nós somos autores de nossos atos. Hoje eu renuncio a essas opiniões; tomei a resolução de refutar os mutazilitas e de expor a sua infâmia e desacertos.¹⁰³

Não se sabe exatamente qual o motivo que levou Al'aš'arī a romper com o mutazilismo e a opor-lhes forte resistência, apesar de inúmeros relatos sobre o assunto.

Procurou inaugurar em sua escola uma via média entre o uso da absoluta literalidade na interpretação do Corão representado pela corrente hanbalita e o racionalismo dos *mutakallimūn*. Este caminho intermediário inaugurado por Al'aš'arī procurou demonstrar que era possível discutir teologia ao modo dos *mutakallimūn*, considerando os conceitos trazidos pela *falsafah*, sem que isso representasse inovação (*bid'*). Tratar questões teológicas pelo método racional era considerado por muitos inovação, e a resistência ao acharismo foi forte.

O projeto acharita consistiu em adotar posições medianas de bom senso e equilíbrio sobre temas religiosos que suscitavam controvérsias. Afirmavam que as verdades espirituais podiam ser apreendidas simultaneamente por meio da fé e da razão. Seus princípios teológicos são opostos à escola teológica mutazilita, sendo fundamentais os seguintes princípios: a) a realidade dos atributos divinos que são separados da essência de Deus; b) a negação do livre-arbítrio; c) afirmação do Corão inciado, palavra eterna de Deus e imutável; d) inacessibilidade do Mistério de Deus; e) absoluto primado da lei e a consideração, na sucessão califal, apenas dos quatro primeiros califas, os ditos “bem guiados” (*rāšidūn*).¹⁰⁴

Compôs mais de 90 obras, que recolhem quase a totalidade do saber teológico da época. Sua escola pôde, assim, tornar-se a escola teológica dominante no império

¹⁰³ Cf. ALILI, 2000: 257.

¹⁰⁴ 'Abū-Bakr, 'Uṭmān Ibn-'Affān, 'Umar Ibn-Alḥaṭṭāb e 'Alī.

abássida. Dentre os representantes mais notáveis da escola, podemos citar Bāqillānī (séc. X-XI),¹⁰⁵ Juwaynī (séc. XI), que foi mestre de Algazālī (1058-1111), e, contemporâneo deste, Aššahrastānī (1076-1153)¹⁰⁶.

Al'aš'arī escreveu duas obras principais: *Kitāb 'ibānat 'uṣūl addunyā* / “Livro das explicações e das fontes da religião”, e *Maqālat al'islāmiyyīn* / “Discurso sobre o Islā”¹⁰⁷. Sendo sobretudo um professor, procurou se ligar às diversas tendências do Islā, em particular às escolas jurídicas. Jamais se reconciliou com os mutazilitas, e era suspeito aos olhos dos hanbalitas, outra escola que se opôs firmemente aos princípios dos mutazilitas.

'Abū-Manšūr Almatūridī (m. 945) criou uma escola na região de Samarcanda, que buscava uma conciliação entre a teologia mutazilita e os tradiconalistas. Da mesma forma que os hanbalitas, os maturiditas preocupavam-se com a unidade da comunidade e em seguir corretamente a ortodoxia sunita. Ampliaram a concepção da liberdade humana e afirmavam a possibilidade de conhecer a Deus por meio da razão. A teologia de Almatūridi reuniu muitos adeptos e teve uma relativa importância depois de sua morte.

b) O *fiqh* e as principais escolas jurídicas

Desde suas origens, o Islā não estabeleceu uma separação entre religião e política. O profeta Muḥammad, pregador dessa religião, foi também fundador de um Estado. Criou um novo modelo de sociedade, quando migrou de Meca para a cidade de Medina na Península Arábica. Contestou a religião da maioria, colocou em perigo as bases de consenso e de poder econômico que as oligarquias de Meca tinham conseguido e chegou a libertar o escravo Bilāl Ibn-Rabāh, o primeiro muezim da história do Islā. A mesquita, desde os primeiros tempos, cumpria tanto o propósito da oração, como servia

¹⁰⁵ 'Abū-Bakr Albāqillānī (m. 1013), um dos teólogos mais importantes do acharismo, desenvolveu principalmente em sua obra *'Ijāz alqur'ān* as qualidades literárias do Texto Sagrado. Cf. GUZMÁN, 2001.

¹⁰⁶ 'Abd-Alkarīm Aššahrastānī (1076-1153), teólogo acharita natural da cidade de Šahrastān, no leste do Irã. Escreveu a obra clássica de doxografia “Livro das religiões e das seitas”, na qual classifica os sistemas filosóficos e religiosos que conhecia de acordo com seu afastamento cada vez maior da ortodoxia islâmica (acharita), desde os mutazilitas até as crenças dos hindus, passando pelos xiitas, os batinistas etc. Cf. Al-JABRI, 1999: 72.

¹⁰⁷ Cf. GUZMÁN, 2001: 49

de lugar para decisões políticas. O Islã propunha obter a unidade de toda a comunidade (*‘ummah*), a solidariedade tribal (*al‘asabiyyah*) e a unidade de dogmas e práticas. Essas últimas compreendem cinco aspectos a serem seguidos pelo crente: a profissão de fé (*šahādah*); a oração (*salāt*); a esmola obrigatória (*zakāt*); o jejum durante o mês de Ramadã (*šawm*) e a peregrinação (*hajj*) a Meca e aos principais lugares sagrados do Islã. O primeiro consiste em dogma, e os demais, em práticas.

No Islã não encontramos uma estrutura institucional estabelecida e sim dois aspectos de expressão da religiosidade: uma adesão subjetiva e espontânea aos divinos preceitos e um conjunto de regras e normas religiosas estabelecidas institucionalmente de forma a ajustar os crentes. Essas práticas foram submetidas a uma minuciosa regulamentação de caráter jurídico. Assim, nasce a jurisprudência islâmica, o *fiqh*¹⁰⁸, como prolongamento do trabalho de construção da lei revelada, a *šarī‘ah*, regulando os comportamentos religiosos em suas manifestações exteriores da fé, impondo-se, nas origens, à filosofia e até mesmo à teologia. O *fiqh* assumiu um verdadeiro sistema de controle sócio-religioso institucional, certificando que todo bom crente respeite os preceitos fundamentais, cujas práticas religiosas foram minuciosamente regulamentadas e transmitidas fielmente de geração em geração. Não existe no Islã uma hierarquia de poderes, nem uma única instituição que regule seu sistema religioso, mas criou-se uma verdadeira “instituição do crer”, um aparato de normas religiosas estabelecidas convocando todos os crentes a se adequarem às regras religiosas, ritos, preceitos religiosos básicos, caracterizando a vida religiosa de um muçulmano em todos os tempos e em todos os lugares. No trabalho de elaboração da *šarī‘ah*, no Oriente, no início da época Abássida, surgem quatro tendências ligadas a regiões distintas, ou quatro escolas jurídicas principais, na linha sunita, que se diferenciarão entre si não só pelos instrumentos hermenêuticos que adotarão na interpretação da lei revelada, mas

¹⁰⁸ Na definição de Ibn-Ḥaldūn, a jurisprudência islâmica (*fiqh*) é o conhecimento dos julgamentos formados por Deus acerca das diversas ações dos seres responsáveis. Esses julgamentos comportam a idéia de obrigação, proibição, ou então, de encorajamento, desaprovação, permissão. Acham-se tais julgamentos no Corão, na suna e nas indicações fornecidas pelo legislado divino, para fazê-los compreender. Designam-se pelo *fiqh* os julgamentos ou decisões tiradas dessas fontes. Cf. IBN KHALDUN, 1960: 9-26.

também pelo diferente tipo de ritualidade¹⁰⁹ que elas decidem adotar. Descrevemos abaixo seus fundadores e principais características:

- 1) A escola fundada por 'Abū-Ḥanīfah Annu'mān (m. 767), de origem persa e habitante de Cufa. Considerava correto o uso da interpretação racional na elaboração da praxe jurisprudencial da lei revelada, deixando para segundo plano a plena confiança na compilação da suna, os ditos do profeta. Admitia o uso da analogia (*qiyās*)¹¹⁰, mas introduziu o uso do *ra'y*, a opinião pessoal, permitindo a especulação nas questões do direito. Atualmente é a mais difundida no mundo islâmico, em especial na Turquia, na Índia e na China, com adeptos nos países dominados anteriormente pelos otomanos.
- 2) A escola fundada por Mālik Ibn-'Annās (m. 795) em Medina, influenciou profundamente todo o Norte da África até os dias de hoje. Tendia a considerar a fidelidade aos modelos (*'urf*) religiosos, sociais e jurídicos da época em Medina e o consenso unânime (*'ijmā'*) dos eruditos mais proeminentes. Mālik criou a mais antiga compilação jurídica do Islã sunita, o *Kitāb almuwaṭṭā* / “Livro do caminho aplainado”, que contém a suna de Medina concernente às questões legais, rituais, civis e religiosas. Introduz o critério da utilidade pública (uma variante do *iḥtisān*)¹¹¹ acentuando o interesse da coletividade. Foi a doutrina oficial de Alandalus.
- 3) A terceira escola foi inaugurada por Muḥammad Ibn-'Idrīs Aššāfi (767-820) no Cairo. Teve por objetivo definir um sistema jurídico unificado, alicerçado em bases religiosas, que rearticulasse as orientações das escolas predecessoras. Aššāfi escreveu em sua célebre *Risālah* / “Epístola” os princípios de uma metodologia

¹⁰⁹ Pode-se definir o rito no seu sentido lato: referência às práticas religiosas em sentido estrito ou em referência às fórmulas processuais jurídicas, reguladoras dos atos públicos relevantes, como o divórcio, o contrato matrimonial, a herança etc. Cf. PACE, 2005: 118-121.

¹¹⁰ *Qiyās* é o termo genérico atribuído à argumentação ou interpretação realizada pelos estudiosos do *fiqh*, destinada a preencher as lacunas jurídicas para as quais não havia resposta nas fontes básicas. O silogismo jurídico (*qiyās aššarī'ah*) assimila um caso a outro em virtude de uma relação de semelhança. Pode ser realizado das seguintes formas: por analogia propriamente dita (*qiyās*), por dedução (*ijtihād*) ou por argumentação (*ra'y*). Cf. BENMAKHLOUF, 2006: 71-73; QUESADA, 2007: 226. Confira também nota 121.

¹¹¹ *Iḥtisān* é preferência jurídica de uma dedução legal sobre a outra; escolha preferencial, recurso jurídico baseado na aprovação de princípios de equidade e conveniência do momento, preferíveis a outras normas jurídicas, opostas ou diferentes, que poderiam ser extraídas do *qiyās*. Cf. QUESADA, 2007: 227.

jurídica segundo a qual o julgamento (*ḥukm*) deveria ser extraído por ordem de prioridade: do Corão, da suna e do consenso (*’ijmā’*), opondo-se às diversas formas do *qiyās*. Optou por uma via intermediária entre os partidários da tradição e os amantes da opinião pessoal. Fixou o conceito de suna como fonte do *fiqh* e foi o que definiu o consenso como expressão do sentir da maioria dos muçulmanos. Estende-se aos países da Península Arábica e da África Central, assim como à Indonésia, ao Egito, e a algumas regiões da Ásia Central.

- 4) A quarta e última escola jurídica foi a criada pelo já mencionado ’Aḥmad Ibn-Hanbal em Bagdá, em um período conturbado da capital do Império Abássida. Opunha-se de forma intransigente a qualquer forma de intervenção da razão humana na interpretação das duas principais fontes do direito corânico: o Corão e a suna. Defendia o uso exclusivo e prioritário do *ḥadīṭ* como fonte jurídica, limitando o uso da opinião pessoal e do *qiyās* ao mais imprescindível, e, por isso, fundamenta-se o mais possível na tradição, mesmo quando se tratar de *ḥadīṭ* pouco seguros. Rejeitando qualquer forma de intelectualismo teológico, é a escola predominante na Arábia Central, em Omã e no Golfo Árabe. Foi a escola que inspirou o movimento reformista dos wahabitas do século XIX, extremamente puristas e conservadores.

Capítulo III

O *Faṣl almaqāl* e a noção de *ta'wīl*

3.1. Aspectos gerais do *Faṣl almaqāl*

O título completo do tratado *Faṣl almaqāl*, conforme nos foi legado, é: *Faṣl almaqāl taqrīr mā bayn aššarī'ah wa-alḥikmah min al-'ittiṣāl*, que pode ser traduzido por “Tratado decisivo que determina a conexão que há entre a lei revelada e a sabedoria”¹¹². Alguns termos do título merecem uma análise mais cuidadosa, e nos deteremos em especial em três deles, a saber: “decisivo” (*faṣl*), “determinação” (*taqrīr*) e “conexão” (*'ittiṣāl*). “Decisivo” se usa no sentido de pôr um final a algo – uma controvérsia, uma discussão ou ainda uma disputa legal de natureza jurídica. Ibn-Ruṣd na condição de jurista-filósofo se propõe, no tratado, a dar um julgamento que deverá pôr fim a uma discussão (*maqāl*), que há muito tempo vinha ocorrendo, sobre a filosofia, sobre o intuito dos filósofos e sobre o propósito da lei revelada. A intenção dos filósofos é conduzir todos aqueles “dotados de inteligência inata”, além de “justiça e virtude moral baseadas na lei revelada”, a refletirem sobre os seres existentes e, por meio dessa reflexão, chegarem ao que a lei exorta: o verdadeiro conhecimento de Deus. Tal acordo entre o intuito dos filósofos e a lei revelada é o que leva ao tema da “determinação” (*taqrīr*)¹¹³, visto que algo foi definido, determinado e válido, devendo ser aceito sem que seja questionado. A idéia de que algo foi determinado evoca um elemento do procedimento jurídico, enfatizando o aspecto legal do tratado. A “conexão” (*'ittiṣāl*) entre a filosofia e a lei revelada (*šarī'ah*) deve ser uma compreensão, um reconhecimento de que o conhecimento da ciência divina pode ser realizado por quem utiliza o mais apurado tipo de raciocínio intelectual silogístico, a demonstração (*burhān*): o filósofo. As reflexões de Ibn-Ruṣd têm como de partida a própria *šarī'ah*,

¹¹² Pode ser também traduzido por “Tratado Decisivo” ou “Discurso Decisivo” e, segundo a observação de Ali Benmakhlouf, poderia ainda ser traduzido por “Distinção de Discursos” – entre o discurso filosófico e o discurso religioso, pois, em vez de harmonizar religião e filosofia, trata de refletir sobre a relação (*al-'ittiṣāl*) entre uma e outra. Cf. BENMAKHLOUF, 2006: 63.

A relação dos manuscritos das edições e das traduções do *Faṣl almaqāl* encontra-se no APÊNDICE I.

¹¹³ O termo *taqrīr* aparece no *Faṣl almaqāl* nos seguintes parágrafos: 3, 5, 11 e 28. Cada qual começa com uma variação de: “uma vez que foi determinado” ou “se foi determinado”, assim como de forma indireta nos parágrafos: 8, 15 e 16. Cf. BUTTERWORTH, 2007:184.

que ordena a busca da filosofia e a consideração da melhor forma de alguém se empenhar na busca da sabedoria, que é a culminação da investigação filosófica. Porém, o conhecimento que Ibn-Ruṣd propõe no *Faṣl almaqāl* pode ser alcançado por diferentes meios que cada ser humano é capaz de ter para demonstrar o assentimento (*taṣdīq*) à lei revelada.

A tarefa de Ibn-Ruṣd é mostrar a importância do estudo da filosofia, da lógica e suas regras para a reflexão fundada na lei revelada e seus diferentes caminhos de apreensão e compreensão de acordo com a personalidade de cada intérprete.

O *Faṣl almaqāl* é um dos escritos de maturidade de Ibn-Ruṣd, junto ao *Kaṣf almanāḥij* / “Desvelamento dos métodos de demonstração” e o *Tahāfut attahāfut* / “Destruição da destruição”. A obra foi composta em Sevilha, então capital de Alandalus, no ano de 1179, no último quartel do século XII, um tempo de mudanças políticas significativas, quando o confronto do filósofo com os grupos que representavam o poder religioso de sua época levantou muitas questões que estão presentes na obra. É nesse contexto histórico e político, pois, que ela deve ser entendida.

O livro engloba questões de filosofia e teologia, apesar de ser um texto jurídico escrito na forma de *fatwà*, parecer legal que responde a uma determinada questão formulada nos termos e no registro da jurisdição religiosa. Emitida por Ibn-Ruṣd na qualidade de cádi e contestando outra *fatwà* que condenava o exercício filosófico. É um texto dirigido ao público, a todas aquelas pessoas educadas na tradição jurídica malikita, aos “teólogos” acharitas e mutazilitas, a alguns filósofos e ao poder. Defensor da *falsafah* e conhecedor da lei revelada, seu principal objetivo é mostrar que não pode haver contradição entre as duas, pois visam ao mesmo fim: a busca da verdade e da virtude e o agir de acordo com elas. “Uma verdade não contradiz a outra, mas concorda com ela e testemunha em seu favor”.¹¹⁴ A obra investiga a natureza da filosofia frente à revelação, usando pontos de vista da própria revelação, nos termos da jurisprudência islâmica. Em relação à interpretação do texto corânico, Ibn-Ruṣd faz uso de uma exegese apropriada às exigências do texto que convoca todos à reflexão a respeito de tudo o que foi criado, porém não exatamente da mesma forma, pois ela se revela a cada indivíduo na medida de sua compreensão. A cada qual um método, a cada enunciado dois sentidos de interpretação: um externo, o *zāhir*, representando símbolos das coisas significadas, e um interno, o *bātin*, representando as coisas significadas que só podem

¹¹⁴ Cf. AVERROÈS, 1996: 119 (§18).

ser reveladas aos homens de demonstração (*ahl alburhān*), ou seja, aos filósofos. São estes que se utilizam do exame demonstrativo no entendimento da lei revelada, por se ajustar à sua natureza e personalidade. Se neste processo reflexivo houver contradição entre o sentido externo de um enunciado e a conclusão demonstrativa, deve-se buscar um conhecimento mais profundo, recorrer à interpretação, o *ta'wīl*. Portanto, uma das propostas da obra é justificar a interpretação filosófica da lei revelada mediante o uso do silogismo demonstrativo, procedimento assumido de maneira categórica por Ibn-Ruṣd, que se utiliza do raciocínio silogístico em praticamente todo o texto como argumento necessário à suas investigações e afirmações.

A atitude crítica do filósofo assentará no fato de que a filosofia não é apenas permitida na condução interpretativa, embora o exercício da razão bem conduzido seja uma obrigação que a Revelação impõe aos homens. Para demonstrar tal argumento ele utiliza algumas passagens do Corão, apresentadas no início da obra, e considera esse Livro como um texto em que se lê um projeto de conhecimento, como bem situa Ali Benmakhlouf:

Um texto programa que incita o homem a usar a razão para conhecer os entes e o universo. [...] Coloca em primeiro plano a obrigação de conhecer o universo. [...] O Corão é, portanto, um programa para o saber e não tanto um saber de fato; trata-se simplesmente de descobrir o meio de aumentar o saber e extrair o desconhecido do conhecido.¹¹⁵

A obra segue uma estrutura lógica rigorosa e discute de maneira abrangente, questões pontuais, ancorando a prática da filosofia na realidade intelectual, religiosa e sociológica de sua época. Seu método crítico de investigação é amplo e procura não só evitar a submissão a qualquer escola, como também apontar os equívocos das escolas de interpretação religiosa, no seu aspecto tanto jurídico como religioso. Analisando os aspectos chave dessa obra, pode-se afirmar que ela é fundamental para a compreensão dos caminhos da filosofia no Islã.

¹¹⁵ Cf. BENMAKHOULF, 2006: 69-70.

3.2. Organização do *Faṣl Almaqāl*

Segundo Alain De Libera, o *Faṣl almaqāl* pode ser dividido em três partes, divisíveis, por sua vez, em parágrafos:¹¹⁶

Na **primeira parte**, [§1-17], Ibn-Ruṣd apresenta um enunciado que marca o objetivo central do texto: analisar o estatuto legal do estudo da filosofia, da lógica e das ciências segundo as cinco categorias jurídicas, ou “qualificações” das ações humanas de acordo com o *fiqh*, como se verá adiante.

Para isso, o autor anuncia os procedimentos pelos quais se dará a sua análise, e esta se desenvolve mediante a investigação da natureza da filosofia frente à revelação, sob o ponto de vista da própria revelação.

Seu propósito é determinar o papel da filosofia frente à religião revelada e o modo de proceder de uma em função da outra, mostrando que a atividade filosófica é obrigatória, mas apenas aos que são aptos a ela.

Apela para a autoridade do Texto Sagrado, apresentando inúmeras passagens que ajudem a confirmar sua tese de obrigatoriedade do estudo da filosofia. Apresentando uma definição própria da filosofia como aquela que se ocupa do estudo dos seres, estabelece o procedimento necessário a ser adotado para atingir-se tal objetivo. A forma mais excelente para estabelecer o modo pelo qual a filosofia procede ao exame dos seres é aquela por meio da inferência do desconhecido a partir do conhecido, uma operação lógica feita através da argumentação silogística, cuja forma mais perfeita é o silogismo demonstrativo.

Como é verdadeiro o conhecimento que se obtém pela demonstração, este não contradiz o conhecimento verdadeiro consignado no Livro Sagrado. Essa investigação é na sua essência filosófica e visa à conexão entre os discursos filosófico e religioso.

A sequência lógica apresentada por Ibn-Ruṣd segue três proposições:

- 1) a filosofia examina racionalmente os seres;
- 2) o exame racional dos seres é expresso no Corão;
- 3) portanto, o estudo da filosofia é obrigatório para todos aqueles capazes de assentir aos argumentos demonstrativos.

¹¹⁶ Cf. AVERROÈS, 1996: 5-83. Há divergências entre os vários estudiosos e tradutores do *Faṣl almaqāl* quanto à estrutura básica da obra. Alonso e Hourani dividem a obra em três partes, incluindo Alain De Libera, e os outros, Gauthier, Campanini e Charles Butherwood, dividem a obra em duas partes. Cf. BUTTERWORTH, 2007: 180.

Na **segunda parte**, [§18-48], o filósofo busca responder às objeções contra a tese estabelecida na primeira parte: a obrigação do estudo da filosofia, já que estudar filosofia é um dever (*farḍ*).

Na primeira objeção, ele parte da possibilidade de uma discordância entre os ensinamentos da filosofia e o da revelação. Se a revelação leva ao estudo dos seres existentes por meio da razão, comprovando tal afirmativa mediante indicação de vários versículos corânicos, então não só não pode haver discordância entre elas, como se deve afirmar a obrigatoriedade do estudo da filosofia. Além disso, é necessário conhecer os instrumentos, ou seja, o modo de proceder do conhecimento filosófico, o silogismo demonstrativo.

Na segunda objeção, são consideradas as divergências entre os muçulmanos em relação aos textos que podem ou não ser interpretados: há aqueles textos nos quais o leitor deve se prender ao sentido literal, e outros nos quais ele pode interpretar; e há outros em que cabem dúvidas. Alguns estudiosos afirmam que estes últimos podem ser interpretados e outros entendem que não o podem. O filósofo define o conceito de interpretação (*ta'wīl*) e os dois sentidos, externo e interno da interpretação.

Ibn-Ruṣḍ responde a tais questões, colocando em discussão o problema do consenso (*'ijmā'*), considerando ser impossível um consenso em se tratando de questões teóricas.

Na conclusão da segunda parte, ele relaciona o *ta'wīl* ao *burhān* (demonstração), afirmando que a interpretação em si não basta, sendo necessário demonstrar o que foi interpretado; isto só pode ser feito pelos filósofos. As interpretações não devem ser transmitidas às massas, pois todos aqueles que não pertencem aos homens de demonstração devem acreditar apenas no sentido literal dos textos.

Na **terceira parte**, [§49-72], ele foca a finalidade pedagógica da revelação, o ensino da ciência verdadeira e da prática verdadeira. Da ciência verdadeira advém o conhecimento dos seres existentes e de Deus, e da ciência prática advém o cumprimento de atos que garantam a bem-aventurança. E se o propósito da revelação é o ensino da ciência e da prática verdadeira, tal ensino é de duas espécies: a produção da representação (por meio dos sentidos, externo e interno e os métodos de assentimento tal qual foram ressaltadas pelos lógicos.

A revelação busca ensinar a verdade à maioria das pessoas por meio dos modos de assentimento mais comuns a todos, como a retórica e a dialética, e por meio da

demonstração, particular de uma minoria, havendo então quatro modos de interpretação, onde os enunciados: não admitem ser interpretados em suas premissas e conclusões; admitem ser interpretados em suas conclusões; admitem ser interpretados em suas premissas e, por fim, admitem ser interpretados tanto nas premissas como nas conclusões.

Os estudiosos têm o dever religioso de interpretar, e o povo, o dever religioso de aceitar o Texto Sagrado em seu sentido literal, na apreensão e no assentimento.

Para justificar esse argumento, Ibn-Ruṣd divide as pessoas em três tipos psicológicos. O primeiro tipo constitui a grande maioria, aqueles que não estão habilitados a conhecer nenhuma interpretação, cujo assentimento é obtido pela retórica. O segundo tipo corresponde àqueles que estão habilitados a conhecer a interpretação dialética e assentem pela dialética. Por último, há o tipo psicológico daqueles que estão habilitados a conhecer a interpretação certa, sendo o seu assentimento obtido pela demonstração.

Na conclusão da obra, o filósofo apresenta três propriedades que provam o caráter insuperável (*i'jāz*) do Texto Sagrado: seus enunciados são os mais apropriados para a persuasão e o assentimento de todos os homens; sua força é tal que apenas os homens de demonstração podem interpretá-los, se são interpretáveis, e são tão verdadeiros que têm sempre em si “um sinal indicando a interpretação verdadeira”, para quem está habilitado à verdade. De fato, o Texto Sagrado é o inverso do discurso “teológico”, quer seja dos acharitas ou dos mutazilitas, que professam doutrinas que não são verídicas, não se sustentam por sua própria força, nem trazem nenhum indícios que mostrem a verdade.

Ibn-Ruṣd advoga a favor da conexão entre a filosofia e a revelação; a favor da maioria, e ao mesmo tempo a favor dos estudiosos da filosofia e da ciência, uma vez que esses grupos têm os mesmos adversários que ele, não a teologia (*kalām*) nem a jurisprudência (*fiqh*), mas certos “doutores da lei” e certos “teólogos” que promovem as desavenças entre os grupos em vista do entendimento equivocado na interpretação e na divulgação de textos interpretativos.

3.3. A análise dos comentadores

Seguindo a divisão ternária da obra proposta por Alain De Libera, temos na primeira parte do texto, logo após as considerações de caráter religioso, a exposição dos objetivos da obra:

O objetivo deste discurso é pesquisar, se o estudo da filosofia e das ciências da lógica é permitido pela Lei revelada, ou ao contrário condenado por ela, ou ainda prescrito, quer como recomendação, quer como obrigação.¹¹⁷

Nesse enunciado Ibn-Ruṣd anuncia o foco central de sua investigação e os procedimentos pelos quais ela se dará, mostrando claramente a natureza jurídica do texto: apresentar o estatuto legal da filosofia e mais especificamente o estudo da filosofia. Apresenta algumas das “qualificações” dos atos humanos que no total são cinco, segundo o *fiqh*: atos permitidos (*mubāḥ*), indiferentes moralmente; atos recomendados (*mandūb ‘ilayh*), cuja realização implica em uma recompensa, mas a não-realização não implica em castigo; os obrigatórios (*wājib*), cuja realização implica em recompensa e a não-realização, em castigo; os atos desaconselhados (*makrūh*), cuja realização pode implicar em um castigo, mas a não-realização não implica em recompensa; e os proibidos (*harām*), cuja realização traz necessariamente castigo.

Dedicando-se a justificar e precisar seus objetivos, Ibn-Ruṣd explica em que consiste a natureza da filosofia frente à revelação, sob o ponto de vista da própria revelação. Desenvolve o pensamento seguindo a argumentação jurídica nos moldes da lógica e apresenta o seguinte raciocínio:

Se o ato de filosofar não consiste em outra coisa que o exame racional dos seres existentes e no fato de refletir sobre eles, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, [...] e se a Revelação recomenda aos homens refletir sobre os seres existentes¹¹⁸ e estimula para isso, então é evidente que a atividade designada sob

¹¹⁷ Cf. AVERROËS, 1996: 103 (§1).

¹¹⁸ “Na criação dos céus e da terra e na sucessão dos dias e das noites, há sinais para aqueles que refletem” (Corão 3,190); “E não examinaram o reino dos céus e da terra e todas as coisas que Deus criou?” (Corão 7, 185). Cito estas passagens do Corão, citadas por Ibn-Ruṣd, a partir da tradução francesa dada por Geoffroy na sua edição do *Faṣl almaqāl*.

este nome [filosofia] é, em virtude da Lei revelada, seja obrigatório, seja recomendado.¹¹⁹

Para Alain De Libera, essa definição de filosofia culmina em uma espécie de prova teleológica da existência de Deus e se aproxima da concepção neoplatônica quando se utiliza da metáfora do Artesão para conceber o “Primeiro Agente do Ser”, um Deus cuja existência é percebida por todos os homens pelo próprio fato de estes apreenderem o mundo como criado. Citando várias passagens do Livro Sagrado, Ibn-Ruṣd procura mostrar que, quanto mais excelente for o conhecimento acerca dos seres criados, mais excelente será o conhecimento acerca do criador; portanto, a filosofia está recomendada na própria lei revelada, que deve ou recomendar ou obrigar o estudo, sendo descartados o desaconselhamento e a proibição.

Partindo da definição de filosofia, Ibn-Ruṣd infere a necessidade do aprendizado das diferentes espécies de silogismo, fazendo a defesa do estudo do silogismo demonstrativo. Da mesma forma que, quando existem lacunas nas fontes básicas, os juristas utilizam do “raciocínio por analogia”, *qiyās*¹²⁰, da dedução, o *ijtihād*, e da opinião argumentativa, o *ra’y*, assim também no estudo dos entes e no entendimento dos textos sagrados, deve-se usar do silogismo demonstrativo, o *burhān*.

Sendo estabelecida a obrigatoriedade da filosofia, e entendendo ser o silogismo seu meio mais excelente, a lei revelada torna obrigatória a própria argumentação silogística, cuja forma perfeita é o silogismo demonstrativo :

Posto que está bem estabelecido que a Revelação declara obrigatório o exame dos seres existentes por meio da razão e da reflexão sobre eles, por outro lado, refletir não é outra coisa que inferir, a extrair o desconhecido a partir do conhecido [...] então, temos a obrigação de recorrer ao silogismo racional, para o exame dos seres existentes.¹²¹

¹¹⁹ Cf. AVERROÈS, 1996: 103 (§2).

¹²⁰ O *qiyās* (analogia) é uma das quatro fontes principais do *fiqh* (direito islâmico), e é a aplicação de uma lei explícita em um caso determinado, a um caso parecido ou originado pela mesma causa do primeiro. É o direito aplicado baseado no estudo atento dos casos tratados pelos especialistas. Cf. QUESADA, 2007: 215- 221. Cf. nota 110.

¹²¹ Cf. AVERROÈS, 1996: 105.

Concluindo essa primeira reflexão,¹²² que busca apresentar argumentos que mostrem a necessidade do estudo da filosofia e do uso do argumento silogístico demonstrativo, Ibn-Ruṣd amplia a discussão ao apresentar os diferentes métodos de assentimento frente aos diferentes tipos de personalidade, distinção essa que será a chave de discussões posteriores. A filosofia está reservada a todos aqueles que são capazes de assentir argumentos demonstrativos, não sendo conveniente àqueles que só entendem os argumentos dialéticos ou retóricos. Mesmo admitindo que a lei revelada obriga ao estudo e ao uso da investigação filosófica e da lógica, o filósofo admite que esses conhecimentos enquanto proceder possuem limites, e estes são da natureza humana: os indivíduos diferem entre si na capacidade de empreender raciocínios; portanto, existem os que procedem: por demonstração, por argumentação dialética e por raciocínio retórico. Assim, se a lei revelada intima aos homens através desses três modos de raciocínio, o acesso a ela deve se acomodar por esses mesmos modos:

Se tudo está bem estabelecido, e nós, muçulmanos, estamos convencidos de que esta divina Revelação é a verdade e de que ela alerta e convoca a essa felicidade que é o conhecimento de Deus, [...] é porque esta [convicção] se estabelece para cada muçulmano pelo método próprio a produzir seu assentimento, determinado pela natureza de cada um. De fato, existe uma hierarquia das naturezas humanas no que toca ao assentimento: certos homens assentem pela demonstração; outros assentem por meio dos argumentos dialéticos, de um assentimento similar ao dos homens de demonstração[...]; outros enfim assentem por efeito dos argumentos retóricos.¹²³

As categorias aristotélicas utilizadas pelo filósofo buscam romper o isolamento de seus interlocutores inseridos em escolas de interpretação, os juristas ortodoxos e os teólogos dialéticos. Segundo Benmakhlouf, estes limitavam o conhecimento à prática religiosa, utilizando de argumentações dialéticas e rigorosas, ao contrário de Ibn-Ruṣd, que se recusava a aceitar posições doutrinárias e acreditava na capacidade do homem para conhecer e na capacidade do filósofo para chegar a conclusões que pudessem ser demonstradas. A contribuição dele na análise jurisprudencial é fazer a junção da tradição do *fiqh*, oriunda de seu antepassado, e a tradição aristotélica.

¹²² A Primeira Parte (§1-17) pode ser dividida da seguinte forma: a) Filosofia e Lógica são obrigatórias; b) demonstração e lei revelada concordam; e c) os métodos de assentimento.

¹²³ Cf. AVERROËS, 1996: 117.

A definição de Aristóteles¹²⁴ para silogismo é a de um argumento no qual certos juízos, tendo sido assumidos como premissas, ou primeiros princípios, produzam necessariamente uma conclusão que não necessita de outro termo exterior para que venha a ser conhecida, a não ser os três que lhe fazem parte: o termo maior que se liga a um menor através de um médio; em outras palavras, o silogismo é um argumento no qual a conclusão, desconhecida, venha a partir do que é conhecido, as premissas.¹²⁵

Se um argumento começar por premissas que todos acreditam ser verdadeiras e proceder com rigor e clareza suficientes, então qualquer um que creia nas premissas *deveria* chegar a crer na conclusão. [...] Os filósofos não olham apenas o mundo para entendê-lo; pensam sobre o que deve ser verdadeiro, dado aquilo que já sabem do mundo. Ou seja, utilizam o argumento como uma forma de expandir seu conhecimento. [...] De fato, que aceite o argumento como bom é um sinal de sua racionalidade; e uma vez que a racionalidade está no âmago da essência humana, ao construir, seguir e aceitar argumentos rigorosos, o homem manifesta aquilo que mais verdadeiramente ele é.¹²⁶

O processo de investigação com base aristotélica, silogística, está presente praticamente em todos os raciocínios apresentados no *Faṣl almaqāl*. Como vimos anteriormente, na primeira parte da obra Ibn-Ruṣd desenvolve a seguinte argumentação silogística: a filosofia examina racionalmente os seres (§2); o exame racional dos seres é expresso pela lei revelada (§3); logo, a filosofia é obrigatória (§3 e 4). O outro momento da argumentação consiste em que se a lei revelada dita a filosofia (§3 e 4), e sendo o modo de proceder por excelência da filosofia o uso do silogismo demonstrativo (§4), a demonstração é, portanto, obrigatória pela lei revelada (§4):

É evidente que o procedimento de exame pelos quais chama a Revelação, e o estimula, é necessariamente aquele que é o mais

¹²⁴ Cf. LEAR, 2006: 309.

¹²⁵ A demonstração é um argumento que possibilita conhecimento e não opinião e, como tal, suas premissas devem ser verdadeiras e imediatas, mais inteligíveis do que a conclusão a que se chega através delas e anteriores a esta e devem por fim ser causas da conclusão, ou seja, o conhecimento da conclusão deve ser causado pelas premissas. Cf. LEAR, 2006: 308.

¹²⁶ Grifo do autor. Cf. LEAR, 2006: 309.

perfeito e que recorre à espécie de silogismo mais perfeito, e que chamamos “demonstração” (burhān).¹²⁷

Logo após esses argumentos, Ibn-Ruṣd começa a apresentar as objeções contra a tese da obrigação do estudo da filosofia: a possibilidade de discordância entre os ensinamentos da filosofia e os da revelação e a alegada heterodoxia¹²⁸ de certas teses filosóficas:¹²⁹

Já que esta Revelação é a verdade, e que ela chama a praticar o exame racional que assegura o conhecimento da verdade, então, certamente, nós, muçulmanos, sabemos que o exame [dos seres existentes] pela demonstração não pode estar em contradição com os ensinamentos apresentados pelo Texto revelado: porque a verdade não pode ser contrária à verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em seu favor.¹³⁰

E nessa primeira objeção já estabelece claramente a impossibilidade de desacordo entre a filosofia e a lei revelada já que o raciocínio filosófico por se dar através da demonstração conduz ao conhecimento verdadeiro, e é também verdade o que está contido na *ṣarīʿah*; portanto, não é possível existirem duas verdades, a da filosofia e a da lei revelada, mas uma e mesma, não havendo pois embate entre as duas: estão em um mesmo nível de validade.

Se a verdade alcançada pela demonstração não pode contradizer a do texto, Ibn-Ruṣd propõe que se interprete o enunciado em seu sentido externo para entrar em conformidade com as conclusões demonstrativas, ou então localizar outro enunciado corânico em seu sentido externo.

Segundo De Libera, o objetivo de Ibn-Ruṣd é definir um procedimento exegético que permita harmonizar um enunciado da *ṣarīʿah* tomado no seu sentido externo e o enunciado obtido pela demonstração. Havendo contradição, é necessário que se

¹²⁷ Cf. AVERROÈS, 1996: 105-107.

¹²⁸ Há a objeção ao estudo da filosofia no sentido de que esse proceder filosófico não tenha sido contemplado nos primeiros tempos do Islã, podendo por isso ser considerada *bidʿah*, ou seja, uma inovação danosa, que não segue as prescrições da revelação e da suna. E a contestação desta afirmação se dá no argumento utilizado por Ibn-Ruṣd sobre o uso do raciocínio jurídico que também se inventou depois dos primeiros tempos e que ninguém diz ser *bidʿah*. Cf. AVERROÈS, 1996: 7-9.

¹²⁹ Aqui, De Libera começa a divisão da Segunda Parte da obra (§18-48), que pode ser dividida no seguintes tópicos: a) o *taʾwīl* e os dois sentidos de interpretação; b) o consenso e; c) a eternidade ou criação do mundo.

¹³⁰ Cf. AVERROÈS, 1996: 119 (§18).

interprete, mas somente nos casos em que existe o convite explícito para fazê-lo, pois nem tudo é obscuro e nem tudo é suscetível de interpretação:

Isto porque há consenso entre os muçulmanos por considerar que os enunciados literais da Revelação não devem ser tomados todos em seu sentido óbvio (*ẓāhir*) e que nem todos devem ser entendidos além desse sentido pela interpretação; e há divergência quanto a saber quais enunciados devem ser interpretados e quais não.¹³¹

Buscando explicar a existência de dois tipos de enunciados presentes no Texto Sagrado, Ibn-Ruṣd retoma a classificação das distintas personalidades e distintos métodos adotados: assim como existem diferenças entre as disposições inatas e a aptidão mental entre os homens, também há distintos tipos de enunciados no Texto Sagrado, o externo e o interno, podendo este último ser interpretado, quando necessário; porém, apenas por aqueles que são capazes de compreender as verdades demonstradas:

A razão pela qual a Revelação comporta enunciados de sentido óbvio e outros de sentido distante é que os homens se distinguem por sua disposição inata e diferem quanto à aptidão mental que determina neles o assentimento. E, se encontram enunciados contraditórios tomados em seu sentido óbvio, é para assinalar aos “homens de uma ciência profunda”¹³² que é possível interpretar (*ta’wīl*), a fim de conciliá-los.¹³³

Desta maneira a interpretação dos textos sagrados não pode ser feita de uma maneira uniforme, e aqueles que não estão aptos para a verdade demonstrativa, segundo De Libera, não podem receber certas verdades reveladas no sentido em que elas são conformes às verdades estabelecidas por demonstração. Ou seja, aqueles versículos cujo sentido aparente está em contradição com a verdade demonstrada não estão destinados a ser percebidos pelo conjunto dos destinatários do Corão, já que nem todos têm acesso às conclusões demonstrativas.

Outro aspecto levantado por Ibn-Ruṣd é a questão do *’ijmā’*¹³⁴ ou consenso, e de

¹³¹ Cf. AVERROËS, 1996: 121 (§ 22).

¹³² Corão 3, 7.

¹³³ Cf. AVERROËS, 1996: 121-123 (§23).

¹³⁴ *’Ijmā’* é uma das quatro fontes principais do *fiqh* e se estabelece entre os especialistas em leis de uma região ou cidade, para dar uma solução a um problema não apresentado nem no Livro Sagrado nem na suna. Cf. QUESADA, 2007: 213.

seus limites. Na tradição muçulmana o consenso é uma forma de acordo sobre o sentido do texto religioso. Porém, quando relacionado ao esforço interpretativo (*ijtihād*) pode ser feita uma subdivisão:¹³⁵ o esforço pelos quais os eruditos e a massa estão de acordo relativamente a questões tais como as abluções, a prece, o jejum e a esmola; e o esforço que leva ao consenso entre os eruditos, sem que o mesmo se verifique em relação à massa. Justamente nesse aspecto é que Ibn-Ruṣd pretende desenvolver seu raciocínio, procurando provar a impossibilidade de estabelecer de maneira certa a existência de um consenso sobre questões teóricas, pois, além de ser compatível com várias interpretações, é reservado ao conhecimento de alguns crentes, aqueles que têm acesso à demonstração:

Como conceber que pudesse chegar a nós, pela tradição, a existência de um consenso (*‘ijmā’*) a propósito de uma questão teórica qualquer, sabendo muito bem que em toda época não faltaram sábios que julgassem que a Revelação comporta certas coisas pelas quais não é necessário que todos conheçam o sentido verdadeiro?¹³⁶

Não se pode estabelecer a existência de um consenso sobre questões teóricas pelo fato de que há interpretações que só se devem expor àqueles que conheçam a interpretação e que sejam “homens arraigados na ciência”:

Em efeito, se os homens de ciência não conhecessem a interpretação, seu ato de assentir não se distinguiria por especificidade alguma. [...] Deus, na verdade, os caracterizou como “crentes n’Ele”. E isso não pode remeter senão à crença proveniente da demonstração – crença que caminha ao lado do conhecimento da interpretação; porque, de fato, os crentes que não são homens de ciência são pessoas que crêem n’Ele sem o suporte da demonstração.¹³⁷

Estabelecidas, portanto, as impossibilidades de se ter um consenso difundido a respeito das interpretações dos textos com base demonstrativa e a respeito de questões teóricas, Ibn-Ruṣd procura refutar as acusações levantadas por Algazālī contra Alfārābī e Ibn-Sīnā, no célebre *Tahāfut alfalāsifah* / “Destruição dos filósofos”. Contesta a acusação de infidelidade feita por Algazālī aos filósofos e mostra a total falta de fundamento, uma

¹³⁵ Cf. BENMAKHOUL, 2006: 203.

¹³⁶ Cf. AVERROÈS, 1996: 125 (§26).

¹³⁷ Cf. AVERROÈS, 1996: 127 (§ 28).

vez que só pode haver ruptura de consenso onde o consenso é possível. Das vinte teses levantadas pelo teólogo persa, três delas serão discutidas no *Faṣl almaqāl*: Deus não conhece os particulares, a eternidade do mundo e a interpretação dos enunciados revelados a respeito da corporeidade e da ressurreição e das modalidades da vida futura:

Pode-se ver que 'Abū-Ḥāmid [Alğazālī] enganou-se quanto aos filósofos peripatéticos, atribuindo-lhes a tese segundo a qual Deus – Santificado e Glorificado seja! – não conhece absolutamente os particulares. A opinião deles, ao contrário, é que os filósofos acreditam que Ele os conhece, por meio de uma ciência de gênero diferente daquela que temos.¹³⁸

Na visão de Benmakhlouf, o filósofo andalusino busca retirar a acusação que pesa sobre os filósofos (dos gregos antigos e dos *falāsifah*), segundo a qual eles professariam que Deus não conhece os particulares, mostrando que Ele não os conhece com um conhecimento produzido, mas com outro tipo de conhecimento. Ibn-Ruṣd soluciona a questão indicando que há uma diferença de natureza entre a ciência do homem, produzida e causada pelas coisas produzidas, e o conhecimento de Deus que é a causa de todas as coisas. Existem dois tipos de conhecimento: a ciência humana, que é ao mesmo tempo “adventícia” e “mutável”, como são os particulares que constituem seu objeto, e a ciência divina, que tem por objeto o “ser” (*alwujūd*), tema desenvolvido de forma mais detalhada na obra denominada *Ḍamīmah* / “Apêndice”,¹³⁹ tratado mencionado no *Faṣl almaqāl* e redigido provavelmente a pedido do emir 'Abū-Ya'qūb Yūsuf.

Em suas análises sobre o tema, Alain De Libera acredita que o verdadeiro ponto de vista dos peripatéticos não é nem o que Alğazālī afirma ser (“Deus não conhece os particulares”) e nem o que Ibn-Sīnā acredita ser (“Deus conhece os particulares com ciência universal”), mas o que limita à ciência humana a pertinência da distinção entre o conhecimento particular e o conhecimento universal, tal qual foi desenvolvido por Ibn-

¹³⁸ Cf. AVERROËS, 1996: 129 (§29).

¹³⁹ Trata-se do opúsculo que trata a questão da ciência divina, no qual Ibn-Ruṣd desenvolve a idéia da diferença genérica entre a ciência divina e a ciência humana. Segundo o manuscrito do Escorial, onde aparece a maior parte das edições do *Faṣl almaqāl*, esse texto aparece logo em seguida a este último e por isso denominou-se “Apêndice”. O texto foi conhecido no Ocidente latino por ter sido traduzido ao latim e inserido no *De pugio fidei adversus ludaeos et Mauros* do dominicano catalão Ramon Martí sob a denominação *Epístola ad amicum*. Cf. AVERROËS, 1996: 199.

Ruṣd de forma mais detalhada no “Apêndice”. Como vimos, este entende existir uma distinção entre ciência humana e ciência divina e, por isso, distintas maneiras de acesso ao conhecimento:

Na visão deles, não são somente os particulares que Ele não conhece da maneira como nós conhecemos, mas também os universais, porque os universais que conhecemos são também efeitos causados pela natureza do ser existente, enquanto em relação a esta ciência as coisas vão no sentido contrário.¹⁴⁰

A questão acerca da eternidade do mundo ou de sua criação (junto com o tempo) em um determinado instante apresenta teses distintas. Os platônicos e os acharitas admitem a tese de que o tempo passado e o ser no passado são finitos, porém os aristotélicos a rejeitam. Esse tema não é objeto de consenso filosófico e por isso algumas teses dos acharitas são concordantes com a dos filósofos (o tempo futuro e o ser no futuro são infinitos e o tempo está vinculado ao movimento e aos corpos) e outras são divergentes. Para Ibn-Ruṣd pode-se ver claramente em certas passagens do Texto Sagrado, no seu sentido externo, que a forma do mundo, os seres, são adventícios, mas o ser e o tempo são sem fim nas duas direções. Portanto, esse sentido aparente do Texto Sagrado está concordante com os peripatéticos:

Se procedemos ao exame indutivo do Texto, aparecerão versículos que se referem ao modo pelo qual Deus fez existir o mundo e que a forma do mundo é efetivamente adventícia, enquanto que o próprio ser e o tempo continuam nas duas direções, isto é, são sem fim. [...] Os teólogos, também quando tratam do mundo, não estão em conformidade com o sentido óbvio do Texto revelado. Eles interpretam. Não está dito na Revelação que Deus tenha jamais existido com o puro nada, isto não existe em parte alguma.¹⁴¹

Na análise de Alain De Libera, o argumento central do filósofo andalusino procura mostrar os diferentes tipos de entendimento dos filósofos –platônicos ou aristotélicos– e dos teólogos acharitas. Da mesma forma que os acharitas assumem sem saber as posições filosóficas platônicas, os peripatéticos assumem sem saber as posições

¹⁴⁰ Cf. AVERRÓIS, 1996: 129 - 131 (§30).

¹⁴¹ Cf. AVERROÈS, 1996: 135 (§33) Aparecem neste trecho várias passagens corânicas citadas pelo filósofo para confirmar sua tese. Cf. Corão 11,7; 41,11; 14,48. Elas provam a existência de um tempo anterior ao nosso tempo físico.

conformes ao sentido aparente do Texto Sagrado. Se uma determinada escola de filósofos assume a tese a respeito da existência do mundo conforme o sentido aparente do Texto, não pode haver um consenso sobre a tese aceita pelos acharitas, pois se trata de uma interpretação contrária ao sentido aparente do Texto Revelado.

Como crer que teria havido consenso na interpretação desses versículos pelos teólogos enquanto que uma escola de filósofos sustenta uma tese conforme o sentido óbvio do Texto a respeito da existência do mundo que acabamos de evocar?¹⁴²

Da mesma maneira, não podemos interpretar aquelas passagens corânicas que falam dos princípios fundamentais da lei revelada, o reconhecimento da existência de Deus, das profecias, da bem-aventurança ou da vida futura.¹⁴³ Retomando a explicação dos sentidos, Ibn-Ruṣd diz existir no Texto Sagrado dois tipos de coisas reveláveis, as que são acessíveis aos três métodos, seja ele demonstrativo, dialético ou retórico, e aquelas coisas que se revelam apenas aos que são acessíveis ao método demonstrativo. Para aqueles que são incapazes de usar a demonstração, Deus concedeu os símbolos das coisas, para que possam assentir por meio de argumentos que são comuns à maioria dos homens, o método retórico e o dialético. Esse sentido aparente (*ẓāhir*) é um símbolo empregado para representar idéias, cujo sentido figurado (*bāṭin*) só se revela aos homens de demonstração.

Quanto às coisas que, em razão de serem obscuras ao entendimento, só podem ser conhecidas por causa de suas disposições inatas, Deus agraciou a seus servos que não têm acesso à demonstração apresentando-lhes símbolos e alegorias e convidou-os a assentir a esses símbolos.¹⁴⁴

Podemos constatar uma preocupação sua bastante clara em fazer uma distinção entre os eruditos e os crentes em geral. Para Benmakhlouf¹⁴⁵, o projeto de conhecimento de que

¹⁴² Cf. AVERROÈS, 1996: 135 (§33).

¹⁴³ Com este tema inicia-se a Terceira Parte da obra, que pode ser dividida nos seguintes tópicos: os princípios da lei revelada e os métodos de assentimento (§7-48); b) os tipos de enunciados revelados: os modos (§40-48); c) a lei revelada é dirigida a todos e seu objetivo é ensinar a ciência e a prática verdadeiras (§49-52); d) os quatro modos de interpretação (§53-69); e) as propriedades da lei revelada (§70-72).

¹⁴⁴ Cf. AVERROÈS, 1996: 141 (§38).

¹⁴⁵ Cf. BENMAKHOULF, 2006: 136-137.

o Corão é portador pressupõe uma atividade de aprendizagem, e por isso convém distinguir diferentes níveis de leitura do Texto Sagrado para evitar a arbitrariedade nas interpretações e sua falta de clareza. Aos eruditos, a possibilidade de interpretar por meio do conhecimento da demonstração; ao comum dos crentes, que têm acesso apenas ao Texto Sagrado, mas sem os instrumentos para decodificá-lo, apenas a leitura do sentido aparente e o assentimento do método retórico; e aos teólogos, que levantam dúvidas em relação ao sentido aparente do texto, sem meios para resolvê-las, o método dialético. Se for certo que, em vez de uma mensagem, o profeta é, sobretudo, portador de um Livro, a atenção prestada ao escrito deve ser meticulosa. Haverá ou não contradição entre alguns trechos corânicos; será possível negligenciar determinados trechos e valorizar outros? Quais passagens devem ser lidas no seu sentido aparente e quais devem ser interpretadas e como interpretá-las? Todas essas questões serão tratadas levando-se em consideração sempre a diversidade dos públicos. E boa parte destas questões foi respondida no *Faṣl almaqāl* com o objetivo de estabelecer caminhos mais adequados à correta interpretação dos textos, fazer a defesa do estudo da filosofia e a crítica aos grupos que detêm o poder e o conhecimento da Lei.

Ibn-Ruṣd estabelece uma tipologia dos enunciados da lei revelada, onde há grupos de enunciados na lei que não se podem interpretar e devem ser lidos no seu sentido aparente; principalmente se discutem princípios fundamentais da fé. Por outro lado, há enunciados que as pessoas afeitas à demonstração são obrigadas a interpretar. O que pode acontecer com este grupo dos eruditos é a divergência em relação à natureza da interpretação, pois nem todos estão no mesmo grau de conhecimento da demonstração:

As pessoas da demonstração, apesar de estar de acordo por considerar que esse enunciado deve ser interpretado, divergem quanto à sua interpretação, e isto em função do grau de cada um no conhecimento da demonstração.¹⁴⁶

Existem, portanto, três tipos de enunciados: os unívocos, que não necessitam ser interpretados; os equívocos cuja interpretação só cabe aos homens de demonstração; e os enunciados que oscilam entre os unívocos e os equívocos. Ou seja, alguns estudiosos consideram que devem considerar este terceiro tipo, no seu sentido aparente, enquanto outros consideram que estes enunciados “hesitantes” devem ser interpretados:

¹⁴⁶ Cf. AVERROËS, 1996: 143 (§41).

E há uma terceira espécie de enunciados revelados, que oscilam entre os dois, sobre a qual incide a dúvida, em que uma parte desses que praticam o exame racional atribui o sentido óbvio que não é permitido interpretar, e outros atribuem o sentido distante.[...], e isto em virtude da dificuldade e da ambigüidade dessa espécie de enunciado.¹⁴⁷

Como exemplo de enunciado “hesitante”, Ibn-Ruṣd cita o tema da vida futura e observa diferentes pontos de vista. Para os acharitas, a atribuição do sentido aparente é obrigatória, porém para outros, como Algazālī e alguns sufis, a interpretação é regra, mesmo podendo existir, conforme o caso, uma pluralidade de interpretações diferentes:

Se nos perguntam: estando bem claro que a Revelação é dividida neste ponto de vista em três degraus, de qual dos três procedem, segundo vocês, os enunciados que tratam das características e das modalidades da vida futura? É claro que os [enunciados que tratam] desta questão são aqueles pelos quais há divergência [quanto a saber se devem ou não interpretar].¹⁴⁸

Concluindo a exposição dos tipos de enunciados, Ibn-Ruṣd introduz um tema novo, apesar de ainda estar relacionado à questão da interpretação. Aqueles que, não sendo homens da demonstração, praticam a interpretação, violam a obrigação que lhes é imposta a entender os textos no seu sentido aparente. O mesmo se pode dizer daqueles que, sendo homens da demonstração, praticam a interpretação, mas divulgam suas teses entre aqueles que não podem entendê-las. Essas interpretações devem constar apenas dos livros do gênero demonstrativo, que somente aqueles homens de ciência terão acesso a elas:

Eis por que as interpretações devem constar apenas dos livros de demonstração, pois se estiverem nesses livros só terão acesso a elas as pessoas aptas à demonstração. Mas, se estiverem contidas em outros livros que não esses, e se forem utilizados pelos métodos poéticos e retóricos ou dialéticos [para apresentá-las], como fez 'Abū-Ḥāmid¹⁴⁹,

¹⁴⁷ Cf. AVERROÈS, 1996: 143 -145 (§42).

¹⁴⁸ Cf. AVERROÈS, 1996: 153 (§43).

¹⁴⁹ Em todo o livro, Algazālī (1058-1111) é citado como 'Abū-Ḥāmid. Aparece sendo invocada sua autoridade a partir de uma interpretação favorável aos argumentos de Ibn-Ruṣd, ora fazendo referências às suas obras e ora contestando suas afirmações em outras obras (§29 a 33). Nos §24, 27 e 38 em que as discussões se referem ao consenso (*'ijma'*), Ibn-Ruṣd cita a obra *Fayṣal attafrīqah /*

isto é pecar contra a Revelação e contra a filosofia, ainda que o propósito desse homem estivesse voltado para o bem. [...] Daí algumas pessoas terem chegado a denegrir a filosofia; outras a denegrir a Lei revelada; outras, [ainda], a operar a conciliação de uma e outra.¹⁵⁰

Ainda segundo Alain De Libera, o objetivo principal de Ibn-Ruṣd consiste em procurar estabelecer bases seguras para a possibilidade social da filosofia. O que buscou fazer Algazālī com a divulgação de conhecimentos científicos sob uma forma dialética e retórica, com o intuito de aumentar o número dos homens de ciência, não foi o caminho mais adequado. Buscou a conciliação por meios impróprios, dirigindo-se a um público inapropriado, sem capacidade de compreensão da ciência, o que resultou em sérias consequências: a difamação ora da filosofia, ora da própria lei revelada e por outras vezes, uma conciliação acidental de uma e de outra.

Recorrendo aos líderes políticos da época, os chefes muçulmanos, Ibn-Ruṣd propõe que se adotem as seguintes medidas: a) proibir os livros de Algazālī a todos

“Livro da Separação” em que Algazālī define as condições imprescindíveis de se integrar à comunidade islâmica, onde o chamado “infel” (*kāfir*), partindo de uma definição jurídica, é todo aquele que se opõe à palavra do profeta, e “fiel”, todo aquele que assente à totalidade dos enunciados revelados e acredita que tudo aquilo que é proposto pela revelação existe, sobre uma forma ou sobre outra. Segundo Geoffroy, nessa obra Algazālī afirma que todo aquele que interpreta não pode ser considerado “infel”, mesmo que rompa o consenso por sua interpretação. Ainda na mesma obra são apresentadas as cinco espécies de seres existentes, já citados anteriormente neste trabalho, e que servem de apoio a Ibn-Ruṣd em seus argumentos sobre os dois sentidos do *ta’wīl*. No §45 do *Faṣl almaqāl*, Ibn-Ruṣd acusa Algazālī pela fixação das interpretações em livros que não são de demonstração, resultando em mal entendidos contra a filosofia e contra a lei revelada. E no §50 aparece a citação da obra mais conhecida e apreciada pelos religiosos, *’ihyā’ ’ulūm addīn* / “Revivificação das ciências da religião”, em que o filósofo persa classifica as ciências religiosas em ciências teóricas e ciências práticas. Nesse parágrafo, Ibn-Ruṣd enfatiza o aspecto do ascetismo desenvolvido no *’Ihyā’*, afirmando que teria sido necessário esse estudo devido ao afastamento das pessoas dos atos morais obrigatórios: a gratidão, a paciência etc. Segundo Geoffroy, Ibn-Ruṣd aborda aspectos semelhantes à perspectiva gazaliana quando exige que a honorabilidade legal esteja unida à virtude moral, seguindo a visão aristotélica de uma hierarquia das virtudes ou perfeições humanas: a perfeição da ação que é objeto da ciência da lei revelada deve proceder à da virtude moral, que procede à da virtude intelectual. Cf. AVERROÈS, 1996: 208.

¹⁵⁰ Cf. AVERROÈS, 1996:145 - 147 (§44-45).

aqueles que não estão aptos à ciência; b) proibir a leitura dos livros de outros autores em que são expostos conhecimentos que seguem o método demonstrativo:

Isto é o que devem fazer os chefes políticos dos muçulmanos, proibir os livros deles que contêm a ciência a quem não esteja apto a praticar essa ciência, bem como proibir os livros de demonstração a quem não esteja apto à demonstração.¹⁵¹

E, se o objetivo da lei revelada é o de ensinar a todos os homens a ciência verdadeira (*‘ilm ḥaqq*)¹⁵² e a prática verdadeira (*‘amal ḥaqq*), é necessário que ela abarque todos os métodos de produção de assentimento (*taṣawwur*), que são em três: o retórico, o dialético e o demonstrativo, e todos os tipos de métodos de produção da representação (*taṣdīq*), que são em dois: a representação da coisa em si (*nafsuhu*) e do seu similar (*miṭāluhu*):

Entre os métodos de produção do assentimento, há os que são comuns à maioria dos homens, na medida em que o assentimento destes se produz por estes métodos: os retóricos e os dialéticos - sendo o retórico mais comum e dirigido a um maior número de pessoas que o dialético; sendo que há um outro que é particular a uma minoria de pessoas: o método demonstrativo.¹⁵³

A respeito dessa passagem Alain De Libera comenta a importância dada por Ibn-Ruṣd à dupla finalidade pedagógica da revelação, que repousa em dois procedimentos metodológicos: a produção da “representação” e a produção do “assentimento”. Os métodos de produção do assentimento são hierarquizados de acordo com sua extensão: os retóricos abrangem a maior parte dos homens; os dialéticos, uma parte mais restrita; os demonstrativos, uma parte ínfima. Mesmo que a finalidade primeira da revelação seja a de se preocupar com a maioria, o Texto Revelado é também dirigido à minoria, aqueles que podem compreender os enunciados que requerem interpretação:

E tendo em conta que a finalidade primeira da Revelação é a preocupação com a maioria, sem, entretanto, deixar de enviar sinais à

¹⁵¹ Cf. AVERROÈS, 1996: 149 (§ 46- 47).

¹⁵² “A ciência verdadeira é o conhecimento de Deus e do conjunto dos seres existentes tal qual são, e o conhecimento da bem-aventurança e dos tormentos da outra vida, e a prática verdadeira consiste no cumprimento de atos que garantam a bem-aventurança e no evitar atos que levem aos tormentos” Cf. AVERROÈS, 1996: 149 - 151 (§49).

¹⁵³ Cf. AVERROÈS, 1996: 153 (§52).

minoria, os argumentos explicitamente propostos no texto revelado remetem em grande parte aos métodos de produção da representação e do assentimento comuns à maioria.¹⁵⁴

Partindo desse argumento central de que a revelação deve se dirigir à maioria das pessoas, Ibn-Rušd analisa os quatro modos de interpretação, seguindo a estrutura silogística. O primeiro tipo se baseia em premissas e conclusões que não necessitam de interpretação; o segundo tipo é aquele em que as premissas são certas, mas as conclusões significam simbolicamente as coisas que pretendem ser concluídas, portanto somente as conclusões poderão ser interpretadas; o terceiro tipo é aquele em que as conclusões significam as próprias coisas que se quer concluir e as premissas são opinativas, sem serem certas, portanto somente as premissas poderão ser interpretadas; e, no quarto tipo, devem ser interpretadas as premissas e as conclusões somente por aqueles capazes de interpretar, e aqueles que não o são devem prender-se ao sentido aparente.

Em suma, tudo o que entre esses argumentos é suscetível de interpretação é [também] o que não pode ser apreendido [verdadeiramente] a não ser pela demonstração. A obrigação da minoria, em relação a tais argumentos, é a de proceder a essa interpretação; a obrigação do povo é atribuir seu sentido óbvio quanto a dois aspectos, a representação e o assentimento, porque a natureza dessas pessoas não os dispõe a mais que isso.¹⁵⁵

Em relação à interpretação da lei revelada, o autor localiza três grupos diferentes de pessoas e os relaciona aos métodos de assentimento. Ao primeiro grupo pertence o povo, que não está habilitado a conhecer nenhuma interpretação, cujo assentimento é obtido pela retórica; o segundo grupo está habilitado a conhecer a interpretação dialética, e seu assentimento é obtido pela dialética; o terceiro grupo está habilitado a conhecer a interpretação certa, e seu assentimento é obtido pela demonstração, segundo a ciência que conhecem a filosofia e a lógica. A interpretação certa tem dois efeitos: invalida o sentido aparente e desvela um sentido novo.

O autor insiste em afirmar que as interpretações não devem ser divulgadas e nem expostas em livros de dialética ou retórica, livros em que os argumentos contidos são

¹⁵⁴ Cf. AVERROÈS, 1996: 153 (§52).

¹⁵⁵ Cf. AVERROÈS, 1996: 155 (§53).

desse tipo. Quando a fizeram, no caso dos mutazilitas e dos acharitas, provocaram divisões entre os homens, surgindo, por isso, as seitas:

A interpretação verdadeira é o *depósito*¹⁵⁶ confiado ao homem, que foi dado se encarregar e da qual o homem se encarregou. [...] É por efeito das interpretações e da opinião de que estas deveriam ser expostas a todos que apareceram as seitas do Islã.¹⁵⁷

Por isso, os métodos utilizados por eles não serviram nem ao povo nem aos estudiosos, pois são contrárias às verdades necessárias, sem conseguirem demonstrar nada e nem produzir o assentimento. Ibn-Ruṣd vê nos acharitas os opressores dos muçulmanos, pois desconhecem a diversidade de métodos nos quais a lei revelada invoca cada homem a se inserir segundo sua própria natureza.

Seus pensadores especulativos tornaram-se opressores para os muçulmanos. [...] Eles acreditavam que se tratava de uma via única, enganaram-se quanto ao desígnio do Legislador, desviaram-se e desviaram os outros.¹⁵⁸

Os homens dos primeiros tempos do Islã alcançaram a perfeição da virtude e a piedade reverencial utilizando os argumentos contidos no Texto Revelado no seu sentido aparente e sem lhes dar nenhuma interpretação, e aqueles que eram capazes de interpretar se abstinham de toda exposição:

Quanto àqueles de épocas anteriores, assim que se utilizaram da interpretação, sua piedade diminuiu, suas divergências aumentaram; seu amor [que eles tinham por Deus] esvaneceu-se; e eles dividiram-se em muitas seitas.¹⁵⁹

Nos últimos parágrafos da obra, Ibn-Ruṣd reforça a necessidade de se ler o Texto em seu sentido literal para evitar divisões, uma vez que o Texto é bastante convincente e no

¹⁵⁶ §63 do *Faṣl almaqāl*. Grifo do tradutor da edição francesa. A tradição exegética considera que o “depósito” designa uma maneira geral das obrigações legais serem impostas aos homens, e a responsabilidade, a carga que lhe resulta. “Sim, nós propusemos o *depósito* aos céus, à terra e as montanhas. Eles se recusaram a se encarregar, tiveram medo. Somente o homem se encarregou, mas ele é injusto e ignorante.” Corão 33, 72, conforme Geoffroy em AVERROÈS, 1996: 212.

¹⁵⁷ Cf. AVERROÈS, 1996:163 - 165 (§63 -64).

¹⁵⁸ Cf. AVERROÈS, 1996: 165 167 (§66).

¹⁵⁹ Cf. AVERROÈS, 1996: 167 (§68).

geral não necessita ser interpretado, exceto para aquela minoria que assente pelo exame demonstrativo:

Todo aquele que quiser acabar com essa inovação condenável da Revelação que recorra ao Livro precioso e dele extraia os argumentos que provam cada uma das coisas que nós somos encarregados [pela Lei] revelada de acreditar e, que dirija seu esforço para o exame racional do sentido óbvio [desses argumentos], sem nada interpretar.¹⁶⁰

Os homens de demonstração são os únicos a poder e a dever retirar o sentido aparente de certo número de argumentos contidos no Texto Sagrado e são também os únicos a saber quando os argumentos corânicos não requerem interpretação. Quanto àqueles argumentos que necessitam ser elucidados, eles devem ser interpretados somente pelos homens de demonstração, isto é, os filósofos.

3.4. Definição de *ta'wīl*¹⁶¹

¹⁶⁰ Cf. AVERROËS, 1996: 169 (§69).

¹⁶¹ O sentido do termo árabe *ta'wīl* apresenta diferentes conotações quando utilizado por outros setores do Islã, como o xiismo e a mística islâmica, não tratados neste estudo. *Ta'wīl*, nesse caso, significa reconduzir à origem buscando recuperar o sentido verdadeiro e espiritual (*haqiqāt*) de um escrito. Uma exegese espiritual interior que só pode ser feita com ajuda de um guia ou imã, que é inspirado por Deus e o único capaz de salvaguardar um Islã espiritual, por entender seus significados mais profundos. “O livro de Deus compreende quatro coisas: a expressão enunciada (*'ibārah*); a intenção alusiva (*'iṣārah*); os sentidos ocultos, relativos ao mundo supra-sensível (*laṭā'if*), e as supremas doutrinas espirituais (*haqā'iq*). A expressão literal está dirigida ao comum dos fiéis; a intenção alusiva à elite; os significados ocultos correspondem aos amigos de Deus (*'awliyyah* / o guia, o imã) e as supremas doutrinas espirituais aos profetas.” (Ja'far Aṣṣādiq, m. 765). A diversidade de sentidos ocorre devido à existência de uma hierarquia espiritual entre os homens, que possuem diferentes capacidades interiores. Há ainda na concepção do Islã xiita, sete modalidades de recepção do Texto Sagrado e nove modos de leitura e compreensão possíveis do texto corânico. A busca pelos significados ocultos foi a técnica de interpretação seguida pelos xiitas, sobretudo os ismaelitas, também conhecidos como batinistas. A exegese mística baseada em uma leitura simbólica e espiritual desenvolve-se plenamente no século X e a origem deste tipo de comentário é atribuída ao sexto imã xiita Ja'far Aṣṣādiq, que foi um dos primeiros intérpretes do Corão e propôs uma visão tríplice do livro sagrado. O primeiro nível de entendimento, o mais evidente, literal; uma segunda leitura de caráter histórico e um terceiro nível mais intuitivo, que buscava ultrapassar os dois primeiros níveis. Sendo um imã por descender da família do profeta (*ahl albayt*), Ja'far foi considerado uma pessoa dotada de autoridade por sua linhagem sagrada e por seu caráter. Foi um respeitado erudito corânico.

O termo pode ser entendido como significado profundo, verdadeiro, interpretação filosófica, uma espécie de hermenêutica¹⁶² (*tafsīriyyah*) do texto corânico, uma explicação interpretativa que busca ultrapassar o sentido externo para

A doutrina mística islâmica possui um vocabulário variado e preciso e buscou traduzir por escrito sua própria experiência espiritual. A apreensão da verdade (*ḥaqīqah*), neste caso, não ocorre através do conhecimento das regras filológicas ou jurídicas, mas sim no interior do homem, que deverá reconhecer os sentidos ocultos do Texto Sagrado como reflexos das verdades depositadas em seu ser. O sentido externo (*ẓāhir*) é apenas o véu do sentido oculto (*bāṭin*), a razão é apenas o véu do coração, único depositário do conhecimento. Cf. CORBIN, 1964: 21-38.

¹⁶² Se a exegese suscitou um problema hermenêutico, quer dizer, um problema de interpretação, é porque toda leitura de texto sempre é feita no interior de uma comunidade, tradição ou corrente de pensamento vivo, que desenvolvem pressupostos e exigências. Por exemplo, a hermenêutica rabínica da *Torá* é bastante diferente da interpretação do Antigo Testamento, realizada à luz do evento crístico pela geração apostólica, na medida em que fornece uma leitura totalmente distinta dos acontecimentos, das instituições, dos personagens bíblicos. Da mesma forma, a hermenêutica corânica se distingue das duas tradições, ainda que muitos personagens e acontecimentos sejam os mesmos. Filon de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.), filósofo de origem judaica, foi célebre como o autor do primeiro comentário alegórico do Pentateuco: seleciona versículos do Pentateuco e desenvolve numerosas citações interpretadas alegoricamente e com ajuda de idéias filosóficas de origens diversas. Filon vê nos patriarcas as formas típicas da humanidade, das quais cada homem participa de determinada maneira. Entende a circuncisão em seu sentido simbólico, ou seja, tal qual os profetas bíblicos entendiam, como a circuncisão do coração que precisa ser incentivada. Cf. HUISMANN, 2001. A hermenêutica cristã na era patrística desenvolveu duas grandes linhas interpretativas: a escola alexandrina, que tinha Clemente (150-215) e Orígenes (184-254), que demonstrava ter conhecimento de crítica textual, embora de caráter alegórico; e a escola antioquina, que valorizava o sentido literal do texto sagrado. O exagero da metodologia alegórica de Alexandria tendia a conduzir à negação da verdade histórica, e o exagero da metodologia literalista despojava a Escritura de sua dimensão mística. Acabou prevalecendo a metodologia alegórica em quase todo o Ocidente latino. Cf. SILVA, 2000. Com Agostinho (354-430) a teoria da exegese é formulada seguindo regras de interpretação; conhecimento das disciplinas necessárias ao seu entendimento; conhecimento dos idiomas em que os textos foram revelados e o conhecimento das verdades dogmáticas junto com o exercício das virtudes morais. Na obra *Doutrina Cristã*, ele afirma que “Deus havia velado a Escritura para exercitar o espírito do pesquisador e trazer-lhe deleite na descoberta”. Cf. AGOSTINHO, 2002. Com a *falsafah*, Alkindī (796-873) teve o mérito de introduzir Aristóteles no Islã, mostrando a convergência da filosofia e a mensagem profética. Para ele, a noção filosófica de Deus, Uno, Verdadeiro e Criador não tem nenhuma contradição com os princípios corânicos. Desenvolveu a exegese filosófica do Corão na obra denominada *Epístola da prostração do corpo extremo do universo diante de Deus*. Cf. DE LIBERA, 1998; ATTIE F°, 2002.

atingir o sentido primeiro, reconduzindo os significados à sua origem. Opõe-se a *tafsīr*, termo utilizado desde o início da exegese corânica para designar os comentários baseados na tradição que remonta à época do profeta, sem o acréscimo de nenhum ponto de vista pessoal.

De acordo com Ibn-Ruṣd, o *ta'wīl* define-se como um processo que busca “transladar o significado de uma expressão de seu sentido próprio (*ḥaqīqah*) a seu sentido derivado (*majāz*), sem violar o uso da língua árabe, segundo a qual se pode designar uma coisa por seu sinônimo, sua causa, seu efeito, sua proximidade, ou por outras coisas referidas que fazem parte das espécies de figura”.¹⁶³ Fazer com que o sentido do termo saia do sentido próprio (*dalālat alḥaqīqah*) para o sentido figurado (*dalālat almajāziyyah*) exige uma capacidade reflexiva própria dos estudiosos da lógica e da filosofia, que têm a obrigação de se valer do *ta'wīl* para desvendar especialmente os versículos corânicos ambíguos (*mutašābihāt*), de difícil entendimento, que permitem diferentes interpretações. A necessidade de interpretar é certamente mais acentuada quando se reflete sobre pronunciamentos da lei revelada que admitem um sentido interno, afirmação presente na própria lei revelada e citados por Ibn-Ruṣd:

E se nele encontram enunciados contraditórios tomados em seu sentido óbvio, é por assinalar aos “homens de uma ciência profunda” a necessidade de interpretar, a fim de concilia-los.¹⁶⁴

A própria lei revelada “chama” à interpretação, pois ela, em muitas ocasiões, não é evidente por si e necessita ser elucidada de forma mais aprofundada.¹⁶⁵ Como já

¹⁶³ Cf. AVERROËS, 1996: 119 e 190. Na explicação de Geoffroy para esta passagem, na retórica árabe (*ilm albayān*) distingue-se o sentido próprio (*ḥaqīqah*) do sentido figurado (*majāz*). Entendendo este último como uma metáfora, na qual se entende a palavra além do seu significado próprio, e a passagem do sentido próprio ao sentido transposto se efetua em virtude de uma aproximação ou continuidade entre os dois termos; uma metonímia, a designação de uma coisa por sua “causa, efeito” ou outras coisas mencionadas como fazendo parte do termo analisado. Este procedimento interpretativo é especificado no quadro consensual da retórica árabe, da teologia islâmica e da interpretação do texto revelado; porém, para Ibn-Ruṣd o filósofo está ainda mais capacitado para aplicar o mesmo procedimento, por meio do silogismo demonstrativo. Da mesma forma os comentadores cristãos do século XII caracterizam essa transformação como “metáfora” ou “metonímia”, seguindo certas indicações de Agostinho ou de João Scoto Erígena. Segundo De Libera, é a mesma distinção que o §20 do *Faṣl almaqāl* propõe com sua análise do “uso figurado” da língua árabe.

¹⁶⁴ Cf. AVERROËS, 1996:121-123.

tratamos anteriormente, para Ibn-Ruṣd, apenas os homens de demonstração (*ahl alburhān*) devem ter a liberdade de examinar o que não é evidente. E a única maneira de o filósofo, um homem de demonstração, assentir, crer n'Ele, é a da utilização do *ta'wīl*, diferente do crente comum, portanto, que não precisa da demonstração para crer ou assentir:

Deus, lhes qualificou de “crentes n'Ele”. É preciso que essa crença seja proveniente da demonstração – crença que caminha ao lado do conhecimento da interpretação.¹⁶⁶

A metodologia sugerida para o desenvolvimento da interpretação segue o mesmo procedimento utilizado pelos juristas islâmicos, pois os próprios juristas usavam frequentemente de interpretações para estabelecer estatutos jurídicos e poder assim compreender os inúmeros casos analisados por eles; porém, utilizavam de um silogismo de caráter opinativo,¹⁶⁷ enquanto o filósofo utiliza-se de um silogismo baseado na certeza:

Se o jurisconsulto assim procede em numerosos casos para estabelecer estatutos jurídicos, aquele que pratica a ciência demonstrativa tem ainda mais razão de fazer o mesmo.¹⁶⁸

Seguindo esse pensamento do filósofo, que busca estabelecer um caminho seguro na elaboração do procedimento interpretativo, nas relações que há entre a lei revelada (*ṣar'iah*) e o silogismo demonstrativo (*qiyās alburhān*), os conhecimentos obtidos pelo procedimento demonstrativo podem referir-se a matérias não tratadas na *ṣar'iah*; neste caso, nada se tem a comentar. Porém, se aludirem a matérias consideradas na *ṣar'iah*, então, nesse caso, ou coincidem com ela ou diferem e, somente no caso de haver contradição, deve-se recorrer à interpretação.¹⁶⁹ Se existir contradição com o sentido

¹⁶⁵ Corão 16,125.

¹⁶⁶ Cf. AVERROES, 1996:127.

¹⁶⁷ O silogismo jurídico (*alqiyās aṣṣar'*) tem como base a analogia, assimilando um caso a outro em virtude de uma relação de semelhança. É um modo de conhecimento, mas por ser opinativo é menos perfeito que o silogismo demonstrativo. Cf. BENMAKHLOUF, 2006: 71.

¹⁶⁸ Cf. AVERROES, 1996:119.

¹⁶⁹ Se os conhecimentos obtidos pela demonstração se referirem a matérias que não são citadas pela lei revelada, então não há preocupação; porém, se dizem respeito a matérias consideradas por essa lei, então ou coincidem com ela ou diferem em seu aspecto externo e é justamente neste último caso que se deve recorrer à interpretação. Seguindo a exemplificação de Alain De Libera, se temos um

externo do texto revelado, esse sentido não é o verdadeiro, e por isso necessita ser interpretado para conciliar a lei revelada com as conclusões filosóficas. Se a *šar'iah* é verdadeira e apela ao estudo que conduz à verdade e se a verdade é tudo que está de acordo com o silogismo demonstrativo, então, uma verdade não pode ser contrária à outra. Toda interpretação colocada em conformidade com o sentido externo do texto revelado poderá ser ela mesma colocada em conformidade com outro enunciado do texto, tomado em seu sentido externo. E por quais caminhos Ibn-Rušd entende que a interpretação deva ser desenvolvida? por quais grupos ela deverá ser utilizada? e quais as suas aplicações na lei revelada? Responderemos a seguir de acordo com as reflexões no *Faṣl almaqāl*.

3.5. Os sentidos externo e interno

Como o propósito da *šarī'ah* é ensinar a verdade à maioria dos homens, os argumentos propostos por ela remetem aos métodos de produção da representação e do assentimento (*taṣdīq*) comum a todos. No entendimento do filósofo, a representação, ou *taṣawwur*, se dá a partir do conhecimento que a *šarī'ah* nos apresenta dos métodos de representação ou dos dois sentidos de interpretação, o externo e o interno¹⁷⁰.

enunciado filosófico qualquer (“p”) que afirma “x” e no texto revelado (“q”) nada se diz sobre “x”, então não há necessidade de preocupação. Porém se “q” diz alguma coisa sobre “p”, há duas possibilidades. Numa, os enunciados encontrados em “p” não se opõem a “q”, ou seja, não se contradizem segundo a definição lógica da contradição. Esta afirma que dois enunciados se contradizem quando um afirma e o outro nega a mesma coisa, ao mesmo tempo e na mesma relação. Neste caso é comparável ao dos “estatutos legais não prescritos pelo texto revelado”, que o jurista deduz pelo silogismo jurídico. A outra possibilidade é quando os enunciados se contradizem (o “p” com o “q”). Somente neste caso Ibn-Rušd propõe uma solução clara e nítida: interpretar o sentido externo de “q”, de maneira a eliminar a contradição, estabelecendo um procedimento exegético que permita conciliar um enunciado do texto revelado, tomado em seu sentido externo e o sentido de um enunciado filosófico obtido pela demonstração. Cf. AVERROÉS, 1996: 21 - 24.

¹⁷⁰ Segundo Ibn-Rušd, o “motivo pelo qual a lei revelada comporta enunciados de sentido externo e outros de sentido interno é que os homens se distinguem por sua disposição inata e diferem quanto à aptidão mental ao assentimento.” Cf. AVERROÉS, 1996: 121.

O sentido externo, o *zāhir*, representa o símbolo¹⁷¹ das coisas significadas; são

¹⁷¹ Em outro tratado, denominado *Kaṣf almanāhij al'adillah fī 'aqā'id almillah wa- ta'rīf mā waqa'a fihā bi-nasab attā'wīl min aššubah wa-al'aqā'id al mudillah* / “Desenvolvimento dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos de fé e dão a conhecer as opiniões erradas e as heresias que nascem da interpretação alegórica”, escrito em 1179-1180, o filósofo examina os princípios religiosos no seu sentido externo, mostrando-os como distintos das falsas crenças em que as interpretações não fundadas dos “teólogos” os haviam mergulhado, e dedica parte de um capítulo dessa obra à interpretação. Apresenta metodicamente ponto por ponto dos princípios religiosos de acordo com os diversos grupos religiosos islâmicos, antes de propor uma alternativa contrária às soluções acharitas e perfeitamente de acordo com o Corão e com a filosofia aristotélica, preservando o essencial do discurso corânico que só deverá ser interpretado segundo regras estritas anteriormente colocadas e estabelecidas no *Faṣl almaqāl*. No último capítulo do *Kaṣf almanāhij*, denominado “Das operações divinas”, discorre, em um apêndice, sobre os princípios da hermenêutica fundamentais para a compreensão mais aprofundada a respeito das possibilidades de significação dos símbolos encontrados nos enunciados corânicos. Para ele, todas as idéias expressas no Texto Revelado estão divididas em duas classes: a primeira constitui todas as coisas em que a idéia é significada literalmente pelo texto e idêntica ao que ela procura expressar, não havendo necessidade portanto de fazer uso da interpretação; na segunda classe, as idéias significadas literalmente não são as mesmas que se procura expressar, senão outras distintas tomadas por modo de semelhança. Nesta segunda classe caberia a interpretação, e ela se subdivide em quatro casos: a) quando a idéia que se quer expressar por semelhança não pode ser vislumbrada, senão em virtude de remotas e complicadas analogias que exigem tempo e estudo, porém se dirigem apenas aos homens de demonstração; b) com grande facilidade pode-se ver que o texto tem algo que se assemelha e qual a idéia por ele significada, e sua interpretação se manifesta a todos sem distinção; c) fácil ver que se trata de relação de semelhança, mas difícil adivinhar a idéia significada por ele, ou seja, fácil de ver que é uma metáfora, mas difícil saber o que significa, “o estilo metafórico se emprega com o objetivo de mover os corações” e, neste caso, a interpretação deve se reservar aos homens de demonstração. Quanto aos outros homens, que suspeitam que haja nesse texto o uso de metáforas, ainda que não sejam capazes de adivinhar seu sentido, uma das duas: ou dizer a eles que se trata de textos cujo sentido é obscuro e duvidoso e só os sábios conhecem, ou então acomodar a explicação ao sentido metafórico que seja mais fácil imaginar. Os textos do quarto grupo da segunda classe são discutíveis quanto a se devem ou não interpretar aquelas pessoas que duvidem se há uma relação de semelhança, mas que são capazes de adivinhar seu sentido metafórico, ou seja, difícil de saber se tem alguma relação de semelhança, e fácil de ver a idéia significada por ele. “A essas pessoas deverá ser dito que o mais seguro é não interpretar o texto revelado, ou apresentar a eles uma interpretação acomodada ao grau de dúvida em que se encontram [...] Quando é permitida a interpretação a estes dois últimos grupos, aparecem opiniões muito distantes dos enunciados revelados e isto que tem acontecido aos sufis e a alguns sábios que tem seguido o mesmo método. [...] Produziram grande confusão, originando seitas que se excluem mutuamente e se consideram como ‘infiéis’. E a regra para isso é a mesma que seguiu Ghazali no “Livro da Separação

os exemplos empregados para representar os significados. Para o filósofo, quando o enunciado é evidente no seu sentido externo e apresenta um princípio fundamental da fé – como por exemplo, o reconhecimento da existência de Deus, das profecias, da bem-aventurança e dos tormentos da vida futura –, o enunciado então prescinde de interpretação. O sentido interno, o *bāṭin*, representa as coisas significadas que só podem ser reveladas aos homens de demonstração, pois não se manifestam a todos em virtude de serem obscuras ao entendimento e serem apreensíveis somente pelo exame demonstrativo. Deve-se então recorrer à interpretação no sentido de elucidar esses enunciados, e todos aqueles que não são afeitos à demonstração devem assentir aos exemplos e imagens apresentados nos enunciados, não sendo permitido a estes o uso do *ta'wīl*.

3.6. Os métodos de produção de assentimento

A *ṣarī'ah* é destinada a todos da mesma maneira que ela revela o que é a cada indivíduo na medida de sua compreensão. “Chama”¹⁷² os homens por meio de caminhos distintos que devem se acomodar à personalidade e à maneira própria de

Definitiva entre o Islã e o Livre Pensamento”/ *Fayṣal Attafriqah bayn al'islām wazzandaqah* e que consiste em fazer ver a tais pessoas que uma mesma realidade pode ter cinco maneiras de existência: essencial (*dāṭī*), sensível (*ḥissī*), imaginária (*ḥayālī*), intelectual (*'aql*) e metafórica (*ṣabahī*).[...] A realidade essencial é a que tem o ser real positivo, exterior ao sentido e à inteligência. Essa operação se chama percepção. Tal é o ser dos céus astronômicos, da terra, dos animais e das plantas. Este modo de ser é evidente, a maioria das pessoas não concebe como outro significado que este para a palavra “ser”. O ser sensível é o que se apresenta à faculdade visível do olho, como semelhança de algo que não tem existência fora dos olhos. O ser imaginário é a imagem desses seres sensíveis, quando estão ausentes de sentido. Existem essas imagens ou formas em teu cérebro, por exemplo, imaginar um elefante ou cavalo mesmo que tenha os olhos fechados. O ser inteligível consiste em que a coisa real tenha espírito, essência e idéia, que é o entendimento abstrato, prescinde de forma e imagem material. O ser semelhante ou metafórico consiste em que a coisa mesma não existe nem em sua imagem nem em sua idéia essencial, nem fora do sujeito, nem no sentido, nem no imaginário, nem no entendimento, mas sim outra coisa semelhante a ela em algumas de suas propriedades ou atributos. [...] Escuta agora o Cânon da interpretação: sabes que as escolas são unânimes no uso dos cinco graus de interpretação e que nenhum implica infidelidade. Todas admitem que a interpretação deve se basear na demonstração e que em determinado texto é absurdo ou impossível seu sentido literal.” Cf. ALONSO, 1947: 182-183 e 351.

¹⁷² “Chama ao caminho do Senhor por meio da sabedoria (*ḥikmah*), da boa exortação (*maw'izah*) e convença-os (*jādilahum*) da melhor maneira.” (Corão 16,125).

acatar a mensagem recebida, seja através dos textos revelados, seja através do discurso proferido. Desta forma, ela permite abarcar diferentes graus de assentimento (*taṣḍīq*), que Ibn-Ruṣd desenvolve seguindo uma classificação dos atos cognitivos desenvolvidos pela lógica aristotélica¹⁷³, que tem por objetivo estabelecer a distinção entre as questões relativas à existência de uma coisa e as relativas à sua significação.

São três os graus de assentimento: o retórico, o dialético e o demonstrativo. Assentir ou acatar uma proposição mediante argumentos retóricos, contidos em um discurso que busca persuadir e “satisfazer” à primeira vista, é aderido, segundo Ibn-Ruṣd, pela maioria das pessoas que assentem por meio do silogismo retórico. Existe outro grupo que irá assentir por meio de argumentos baseados em raciocínios dialéticos, entendendo aqui a dialética como a arte de suscitar ambigüidades por meio de polêmica e proposições contraditórias, isto é, uma discussão geradora de incertezas e aderida pelos “teólogos” por meio do silogismo dialético. O terceiro grupo é dos que aderem ao caminho do exame demonstrativo de caráter reflexivo e fazem uso de raciocínios especulativos, aderidos pelos filósofos, grupo minoritário que se utiliza do silogismo demonstrativo.

3.7. Os quatro modos de interpretação

A partir do conhecimento dos níveis de assentimento – o retórico e o dialético, sendo o retórico o mais comum de todos; e o demonstrativo, mais particular e reservado a uma minoria–, Ibn-Ruṣd destaca os quatro modos (*’asnāf*) de interpretar o texto corânico em relação aos argumentos tomados no seu sentido lógico, ou seja, o uso do raciocínio por meio de premissas e conclusões. Já vimos anteriormente que aqueles que assentem por meio de argumentos retóricos, o vulgo, não devem fazer uso do *ta’wīl*, construído com base no silogismo demonstrativo, pois aderem apenas aos símbolos das coisas significadas; “seja por seus hábitos, por falta de condições de aprendizagem, ou por incapacidade”, assentem apenas por meio de exemplos e imagens:

Para essa classe de pessoas, cujo assentimento só se dá pela imaginação –quero dizer, não assentem à existência de uma coisa a não ser na medida em que a imaginam–, torna-se difícil assentir à

¹⁷³ Cf. BENMAKHOULF, 2006: 109.

existência de um ser que não tenha nenhuma relação com alguma coisa imaginável.¹⁷⁴

Esse grupo, que assente aos argumentos retóricos, pertence ao *primeiro modo* por usar argumentos cujas premissas e conclusões não admitem interpretação, sendo tomadas em si mesmas. Estes silogismos tem premissas opinativas, sendo acidentalmente certas e suas conclusões serão admitidas em si mesmas e não simbolicamente.

Aqueles que aderem aos argumentos dialéticos, os teólogos acharitas e mutazilitas, aptos à interpretação dialética, realizam interpretações populares, pois se utilizam de um silogismo opinativo que conduz a conclusões de caráter sofístico.¹⁷⁵ Tal grupo pertence ao *segundo modo* ou segunda possibilidade interpretativa, onde as premissas, comumente admitidas ou opinativas, são certas, cujas conclusões admitem serem interpretadas:

Muitos princípios sobre os quais os acharitas basearam seus conhecimentos são sofísticos, pois negam muitas das verdades necessárias, como a permanência dos acidentes, a ação recíproca das coisas e a presença das causas necessárias para os efeitos, as formas substanciais e as causas segundas.¹⁷⁶

O *terceiro modo* é aquele em que as conclusões significam as próprias coisas e por isso não são passíveis de serem interpretadas, e as suas premissas são opinativas, podendo ser interpretadas.

O *quarto modo* é aquele em que as premissas são comumente admitidas ou opinativas, mas não são acidentalmente certas e em que as conclusões significam simbolicamente o que quer ser concluído.

Apenas aqueles que se dedicam ao estudo da filosofia e à lógica e aderem ao método demonstrativo têm o dever de recorrer à interpretação, quando necessária. E o que não é permitido a esse grupo é a exposição pública das conclusões interpretativas, devendo apenas registrar em livros específicos de filosofia, lidos por sua vez, apenas por filósofos. Pertencem ao quarto modo interpretativo sugerido pelo filósofo

¹⁷⁴ Cf. AVERROÉS, 1996:143.

¹⁷⁵ Aristóteles chamou de sofística a sabedoria aparente mas não real, indicando a habilidade de aduzir argumentos capciosos ou enganosos. O silogismo sofístico é baseado em premissas que parecem prováveis mas não são. Cf. LEAR, 2006: 307.

¹⁷⁶ Cf. AVERROÉS, 1996:165.

andalusino, pois tanto as premissas como as conclusões podem ser interpretadas. Para Ibn-Ruṣd, os filósofos têm o dever religioso de interpretar quando necessário; e o povo, o dever religioso de acatar os enunciados em seu sentido externo, na representação (*taṣawūr*) e no assentimento (*taṣdīq*). Para ele, não há motivos para se proibir o estudo da filosofia e das ciências da lógica, e sim a obrigatoriedade do estudo da filosofia para todos aqueles que têm capacidade para tal estudo.

3.8. Aplicações do *ta'wīl*

No *Faṣl almaqāl*, Ibn-Ruṣd desenvolve seu pensamento em três focos principais: a defesa do estudo da filosofia e das ciências da lógica; refutação ao teólogo persa Algazālī e crítica aos métodos e pressupostos dos “teólogos” acharitas e dos “juristas” malikitas. Com a finalidade de confirmar seus argumentos, ou ampliar o entendimento de seu raciocínio, durante todo o tratado Ibn-Ruṣd cita versículos corânicos ou trechos das tradições (*'aḥādīṭ*), mas são apresentadas poucas passagens corânicas quando ele precisa exemplificar os sentidos da interpretação na lei revelada. Destacamos esses enunciados corânicos e sua sugestão diante das aplicações do *ta'wīl* e seus diferentes sentidos.

Como exemplo de passagem do texto revelado que não deve ser entendido no sentido externo, devendo por isso ser interpretado, Ibn-Ruṣd cita o versículo que fala sobre o trono em que Deus está sentado: “o Misericordioso estabeleceu-se no trono. D’Ele é o que há nos céus e o que há na Terra e o que há entre ambos e o que há sob o solo”¹⁷⁷. Aqui, o significado do trono pode ser entendido como o exercício da supremacia. Da mesma forma o texto da tradição que evoca a “descida de Deus”¹⁷⁸ deve ser interpretado seja como a descida dos seres ligados a Ele por uma relação de subordinação (os anjos), utilizando uma transposição de tipo metonímico, seja metaforicamente como uma tolerância com as criaturas.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Corão 20, 5-6 Cf. AVERROËS, 1996: 143.

¹⁷⁸ *Deus desce cada noite ao céu inferior*. Cf. AVERROËS, 1996: 191-192.

¹⁷⁹ No parágrafo 41 do *Faṣl almaqāl* aparecem citações desses enunciados e o sentido de interpretação que deve ser dado, sem apresentar o significado dos enunciados, pois Ibn-Ruṣd diz haver concordância entre os filósofos em entender esses enunciados em seu sentido interno, porém há divergências na interpretação. Os significados apresentados nesse parágrafo do *ḥadīṭ* citado foram retirados das notas de Geoffroy. Cf. AVERROËS, 1996: 191-192.

Existem várias passagens em que Ibn-Ruṣd sugere o entendimento no seu sentido externo, afirmando encontrar versículos unívocos, que não necessitam ser interpretados, tais como: “é Ele quem criou os céus e a terra em seis dias estando Seu trono sobre a água”.¹⁸⁰ Aqui Ibn-Ruṣd deduz do seu sentido externo que uma forma de ser existia antes desta existência, o “trono” e a “água”, e que havia um tempo antes deste tempo. Em outro lugar do Corão e citado no *Faṣl almaqāl* é dito que “voltou-se para o céu que era uma fumaça”¹⁸¹, podendo concluir em seu sentido externo que os céus foram criados a partir de alguma coisa, que Deus criou o mundo onde o ser e o tempo são sem fim, continuam nas duas direções, no passado e no futuro. Isso contesta a tese acharita de que o tempo e a existência no passado são finitos e que Deus teria criado o mundo a partir do nada. Da mesma forma, outro enunciado é entendido no sentido externo: “o dia em que a terra será trocada por outra e também os céus [...]”¹⁸² Isso permite deduzir por meio de seu sentido externo que haverá uma segunda existência após esta. Em outra passagem do *Faṣl almaqāl*, em um breve parágrafo, o filósofo destaca o tema das características da “vida futura”¹⁸³ como enunciados do gênero em que as opiniões divergem quanto à sua interpretação; alguns o entendem no seu sentido externo e outros, no seu sentido interno, apresentando interpretações diversas.

O texto da tradição que evoca a “descida de Deus”, para Ibn-Ruṣd e para os acharitas, é necessário interpretar, e para os hanbalitas tal enunciado deve ser entendido em seu sentido externo.

Outro enunciado corânico citado pelo filósofo em algumas passagens¹⁸⁴ e que ele apresenta como exemplo de enunciados que devem ser entendidos em seu sentido externo, unívoco, é o versículo sete da sura de ‘Imrān:¹⁸⁵ “Ele é quem fez descer sobre ti o Livro [...] e não meditam senão os dotados de conhecimento”.

¹⁸⁰ Corão 11,7.

¹⁸¹ Corão 49, 11.

¹⁸² Corão 14,48.

¹⁸³ No *Kaṣf almanāḥij* Ibn-Ruṣd desenvolve um capítulo dedicado ao tema, à exposição desse tema nas leis reveladas e ao seu entendimento pelo povo e pelos filósofos. Cf. AVERROËS, 2000: 151.

¹⁸⁴ § 23; § 28 e § 57 Cf. AVERROËS, 1996: 121, 127 e 159.

¹⁸⁵ Eis o versículo inteiro do Corão 3,7 a partir da tradução de CORTÉS, 1996: “Ele é quem tem revelado a escritura. Alguns de seus versículos são unívocos e constituem a escritura Matriz; outros são equívocos. Os de coração extraviado seguem os equívocos, por espírito de discórdia e por anseio de conseguir interpretá-los. Mas ninguém senão Deus, conhece a interpretação deles. Os arraigados na Ciência dizem:

Esse versículo foi fonte de controvérsias desde as origens da tradição exegética no Islã, pois, dependendo onde se coloca a “pausa” na parte final do versículo, pode ser entendido em sentidos diametralmente opostos. Para Ibn-Ruṣd, deve-se colocar a “pausa” logo após o trecho “homens de uma ciência profunda”:¹⁸⁶

[...] Ninguém conhece a sua interpretação **além de Deus e dos homens de uma ciência profunda**. Eles dizem: “Nós cremos n’Ele, tudo é do nosso Senhor. E não meditam senão os dotados de conhecimento.

Esse tipo de entendimento serve como argumento a favor do uso do *ta’wīl* e abrange alguns grupos que também assim o entendem, como os místicos, os xiitas ismaelitas, os não literalistas e os filósofos, por afirmarem a existência de diversos níveis de significação do texto revelado, mesmo que cada grupo tenha sua maneira própria de entender o *ta’wīl*. O outro significado, oposto a este, e contrário ao uso do *ta’wīl*, pode ser visto na mesma passagem do versículo, se colocarmos a “pausa” logo após a palavra “Deus”:

[...] Ninguém conhece a **interpretação senão Deus**. Os homens de uma ciência profunda dizem: cremos n’Ele, tudo é do nosso Senhor. E não meditam senão os dotados de conhecimento.

É a leitura feita pelos tradicionalistas e literalistas que não admitem o uso do *ta’wīl* para todos. Ibn-Ruṣd cita esse sentido como exemplo a ser utilizado no caso de servir como argumento direcionado ao vulgo se este precisar entender enunciados ambíguos e de

“cremos nele. Tudo procede de nosso Senhor”. Mas não se deixam aconselhar senão os dotados de intelecto.” Tradução a partir de ASAD, 2001: “Ele é quem tem feito descer sobre ti esta escritura divina, nela há mensagens que são claras (*muḥqamāt*) em si mesmas - que são a essência da escritura divina – junto com outros que são alegóricos (*mutaṣābihāt*). Mas aqueles cujos corações tendem a desviar-se da verdade vão atrás desta parte da escritura divina que tem sido expressa em alegorias, buscando [o que haverá de criar] confusão, e querendo [chegar] a seu significado último [de uma forma arbitrária]; mas seu significado último só deus conhece. Daqui que aqueles que estão profundamente arraigados no conhecimento dizem: “Cremos nela; toda [a escritura divina] provém de nosso Sustentador – ainda que só os dotados de perspicácia tem isto presente.” (ASAD, 2001)

¹⁸⁶ O filósofo entende a expressão “homens de uma ciência profunda” (*rāsiḥūna bi-l’ilm*) do versículo corânico como dirigida aos filósofos, enquanto que outros grupos religiosos consideram a expressão dirigida aos doutores da lei, “juristas” e “teólogos”, e os xiitas consideram dirigida ao imã.

difícil entendimento, tal qual nesta outra passagem do *Faṣl almaqāl* em que Ibn-Ruṣd apresenta outro versículo corânico reforçando o argumento:

A mesma resposta deve ser dada a uma questão que fosse colocada a propósito de um desses problemas obscuros à compreensão da qual o povo não tem acesso, a exemplo do que declara o enunciado divino: “Se te interrogam sobre o espírito. Dize: o espírito procede da ordem do meu Senhor, e não vos foi concedido da ciência senão pouco”.¹⁸⁷

Nessa conclusão, Ibn-Ruṣd chega a um encadeamento do discurso de grande significação, pois procura enfatizar o aspecto ambíguo dos enunciados corânicos e sua dificuldade de entendimento, tanto no aspecto lingüístico, na sua estrutura e nas possibilidades de diferentes significações. Diante desse argumento, ficam entendidas a impossibilidade de acesso ao *ta’wīl* pelo povo e a necessidade de um exame acurado e cuidadoso das questões apresentadas e enunciadas nos textos sagrados por todos aqueles com capacidade de exercer o exame demonstrativo. O filósofo busca alertar a seus interlocutores sobre a necessidade de se estabelecerem diferentes métodos de acesso aos enunciados e de se permitir a análise interpretativa quando necessária pelos filósofos, esses que foram acusados pelos grupos religiosos, “teólogos” e “juristas”, por investigar a lei revelada. Porém, segundo Ibn-Ruṣd, foram esses mesmos grupos que causaram danos à religião, por exigirem uma via única de entendimento e por transmitirem interpretações ao vulgo, gerando conflitos e cisões na comunidade.

¹⁸⁷ Cf. AVERROËS, 1996:159.

CONCLUSÃO

Este trabalho seguiu a leitura do *Faṣl almaqāl* conforme reflexão desenvolvida por Ibn-Ruṣd, procurando recuperar o cerne de suas concepções a respeito das relações que ele estabelece entre a lei revelada e a filosofia, relacionando essas concepções com o foco principal de nosso estudo, o conceito de *ta'wīl*. Fizemo-lo acompanhadas dos comentadores célebres da obra do filósofo, que, com suas interpretações e críticas, possibilitaram fixar as bases de nossa reflexão.

Inicialmente, no primeiro capítulo consideramos necessário abordar aspectos biográficos do autor, sua trajetória intelectual e suas influências mais marcantes nas áreas de conhecimento em que ele mais se destacou. Por meio das próprias palavras do autor, relatamos seu encontro com o emir 'Abū-Ya'qūb, um marco em sua vida, pois possibilitou um aprofundamento das obras de Aristóteles, por meio de seus comentários. Procuramos destacar alguns aspectos relacionados ao período histórico e à região em que o filósofo pôde desenvolver seu pensamento. Concluímos o capítulo com reflexões em torno da importância histórica de Ibn-Ruṣd, pois esses dados nos revelam o papel decisivo do filósofo na transmissão da herança aristotélica ao Ocidente latino e o auxílio que prestaram seus comentários para a compreensão das obras de Aristóteles. Apesar da brevidade do relato nesse capítulo inicial, acreditamos ter enfatizado aspectos relevantes da obra e da formação do eminente filósofo de Córdoba.

No segundo capítulo lançamos um olhar investigativo sobre o Livro Sagrado islâmico e as informações necessárias ao seu entendimento, particularmente a forma como ele é estruturado e como foi feita sua fixação no decorrer da história. Para complementar, mostramos o processo de desenvolvimento da exegese corânica no Islã e a criação das diferentes escolas “teológicas” e “jurídicas” que formam a base do conhecimento religioso-jurídico do mundo islâmico, particularmente em Alandalus. Estudamos esses temas por a crítica considerá-los requisitos fundamentais à compreensão das discussões levantadas por Ibn-Ruṣd, pois ele se dirige especialmente aos grupos religiosos de seu tempo, ora contestando seus argumentos, ora apresentando novos caminhos para a correta compreensão do Texto Sagrado. Apesar da vastidão do tema, inesgotável em si, esperamos ter atingido o objetivo focado de esboçar uma aproximação, ainda que de caráter abrangente, do contexto das especulações do filósofo.

No terceiro capítulo empreendemos a descrição sumária do *Faṣl almaqāl* nestas dimensões: estrutura, organização, traduções e principais discussões. Para o aprofundamento do conteúdo da obra desenvolvemos um comentário por temas e parágrafos, que recontou a colaboração de dois célebres estudiosos do pensador: Alain De Libera e Benmakhlouf, cuja visão nos aproximou da obra e do pensamento de Ibn-Ruṣd de forma mais criteriosa, possibilitando-nos ampliar nossas reflexões e nosso entendimento das principais temáticas levantadas na obra estudada. Finalmente pudemos nos ater ao conceito de *ta'wīl*, considerando: a) os modos da representação no Corão (o *taṣawwur ṣāhir e bāṭin*); b) os métodos de produção de assentimento (o *taṣdīq*) segundo o grau: ou o retórico, ou o dialético, ou o demonstrativo e; c) as quatro consequentes possibilidades de interpretação. Refletindo sobre o conjunto de elementos apresentados pelo filósofo, vemos que o correto uso do *ta'wīl*, isto é, observar o texto em todas as suas nuances e singularidades e ao mesmo tempo atentar às pessoas que se dirigem ao texto, cada qual com sua personalidade, cada qual com sua maneira própria de entender, é o que conduz ao conhecimento da lei revelada e, por consequência, nos aproxima do conhecimento do Criador e da felicidade. Acreditamos ser este um dos objetivos de Ibn-Ruṣd com essa obra e entendemos que, em linhas gerais, atingimos nossa meta com as especulações desenvolvidas no último capítulo, na medida em que o trajeto proposto desde o início deste trabalho nos foi possível de ser completado. Apresentamos ainda, no decorrer desse capítulo, algumas notas com indicações paralelas de possíveis estudos futuros que não caberiam neste trabalho.

O *Faṣl almaqāl* não apresenta nenhum argumento conclusivo, mas é possível perceber nos seus últimos parágrafos as inquietações e angústias de alguém que foi incompreendido tanto por religiosos como por alguns filósofos pouco afeitos à reflexão filosófica baseada no exame demonstrativo:

Quero dizer que a filosofia é companheira da lei e sua ‘irmã de leite’ e que, então, o mal feito por aqueles que se julgam voltados à filosofia é o mais contundente dos males, além da inimizade, do ódio e das disputas que ele cria entre elas, embora sejam companheiras por natureza, amigas por essência e por disposição inata. [...] Pois nossa alma, por causa das tendências viciadas e crenças alteradas que se insinuaram na lei revelada, está no auge da tristeza e da aflição, especialmente quando as coisas provêm de homens que se consideram filósofos, pois o mal

que procede de um amigo é mais forte do que o que procede de um inimigo.¹⁸⁸

Ibn-Ruṣd não se contentou apenas em refutar atitudes e pensamentos dogmáticos, mas também apresentou possibilidades de renovação. Apontou caminhos bem delimitados e apropriados para cada situação refletida por ele. Sua atitude crítica diante de uma “teologia” fundada em construções imaginárias, argumentos sofisticados e o uso de alegorismos nas “interpretações” desenvolveu-se na elaboração de diferentes métodos de acesso ao Texto Sagrado e de sua teoria da exegese claramente fundamentada na lógica aristotélica.

Para justificar a necessidade da reflexão, o filósofo desenvolveu alguns escritos nos quais ele aparece não como um comentador das obras de Aristóteles, mas como um pensador que faz do pensar analítico e crítico uma ferramenta em sua atividade filosófica. O *Kaṣf almanāhij* e o *Tahāfut attahāfut* se complementam e enriquecem as discussões que foram apenas apontadas brevemente no *Faṣl almaqāl* aqui estudado. Neste último, vários temas foram abordados: desde a justificação da prática filosófica até a refutação de Alḡazālī; desde a crítica aos métodos e pressupostos dos “teólogos” do *kalām* até a teoria exegética que elimine as contradições entre certos enunciados e as conclusões filosóficas. O aprofundamento da controvérsia entre o filósofo e Alḡazālī, feita mediante a refutação às doze teses filosóficas, foi desenvolvido de forma minuciosa no *Tahāfut attahāfut*, e o exame criterioso das doutrinas de alguns grupos religiosos, em especial dos acharitas e mutazilitas, aparece no *Kaṣf almanāhij*, que se revela, por sua vez, um complemento teórico indispensável do *Faṣl almaqāl*.

Emerso do século XII, o filósofo andalusino abre-nos o caminho para a reflexão de questões deveras atuais: “certas idéias são tão novas quanto o eram há oito séculos, simplesmente porque nunca foram entendidas.”¹⁸⁹ Afirmar o direito de filosofar e ainda argumentar de forma a entender que o exercício da razão é uma imposição da lei revelada, isso mostra a irredutível atualidade da obra de Ibn-Ruṣd e a necessidade de ela ser conhecida e estudada sob variadas óticas.

¹⁸⁸ Cf. AVERROÈS, 1996: 83.

¹⁸⁹ Cf. De Libera, em AVERROÈS, 1996: 83.

APÊNDICE I

O texto do *Faṣl Almaqāl* nos é conhecido por meio de dois manuscritos árabes apresentados por Marc Geoffroy na sua edição e tradução ao francês que utilizamos neste estudo:¹⁹⁰

- 1) Manuscrito da Biblioteca Nacional de Madrid n. 5013 datado de 1235/36, onde o *Faṣl almaqāl* aparece em seguida a uma cópia do *Colliget (kulliyyat aṭṭibb)*;
- 2) Manuscrito do Escorial n. 632 (do catálogo H. Derembourg, *Lés Manuscrits arabs de L'Escorial*, Paris, 1884) datado de 1323/24, que contém também o *Ḍamīmah* (Apêndice), o *Kitāb alkašf* e dois escritos lógicos e metafísicos.

Todas as edições do texto, feitas tanto na Europa ou no mundo árabe, tomaram como base o Manuscrito do Escorial.

As primeiras edições foram:¹⁹¹

- 1) M. J. Muller – Munique, 1859. *Philosophie und Theologie von Averroes*. As três obras foram editadas juntas: *Faṣl almaqāl*, *Kašf almanāhij* e *Ḍamīmah*. [Várias edições egípcias aparecem na metade do século XIX baseadas na edição Muller.]
- 2) Leon Gauthier. Alger, 1942. *Traité decisive sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Texto árabe, tradução francesa, com notas e introdução. Baseado no manuscrito do Escorial confrontado com as edições egípcias.
- 3) G. F. Hourani-Leiden, 1959. *Kitāb faṣl al-maqāl*. Primeira edição crítica do texto.
- 4) Edições comerciais: *Kitāb faṣl almaqāl*, ed. A. Nadin. Beirute: *Dār Elmašraq*, 1986; *Faṣl almaqāl*, ed. M. ‘Amāna. Cairo *Dar al-ma‘ārif*, 1969.

As traduções do *Faṣl almaqāl* seguem a classificação de Badawi:¹⁹²

- 1) Trad. hebraica da Biblioteca Nacional de Paris n. 345. [ver Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859]

¹⁹⁰ Cf. AVERROÈS, 1996: 119-129

¹⁹¹ Segundo citação de Badawi e Geoffroy.

¹⁹² Cf. BADAWI, 1998: 23-24.

- 2) Trad. alemã por M. J. Muller. Munique, 1875. *Philosophie und Theologie von Averroes*. Contém as três obras: *Faṣl almaqāl*, *Kaṣf almanāhij* e *Ḍamīmah*.

- 3) Trad. francesa por Gauthier. 1908, 1942 e 1948. *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*. A segunda edição contém a tradução do *Faṣl almaqāl* e do *Ḍamīmah*.

- 4) Trad. inglesa por G. Hourani, London, 1961. *On the harmony of religion and philosophy*. Com introdução, notas e o *Ḍamīmah*.

- 5) Trad. Inglesa por Charles E. Butterworth com o título *Averroes, The Book of the Decisive Treatise, determining the Connection between the Law and Wisdom*. Provo (UT): Brigham Young University Press, 2001.

- 6) Trad. italiana de M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milão 1994. (1ª edição) e 2001 (3ª edição) *Il Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*. Edição bilingue, com introdução, notas e o *Ḍamīmah*.

- 7) Trad. italiana de Francesca Luchetta, com o título *Averroè, L'accordo della Legge divina con la filosofia*. Genova: Marietti, 1994.

- 8) Trad. espanhola de M. Alonso, Sevilha, Univ. de Córdoba, 98. *Libro de la Exposición de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*. Contém *Faṣl almaqāl*, *Kaṣf almanāhij* e um terceiro tratado. [*Qawl ḥarraknā 'ilayhi ba'du 'aṣḥābihā*].

- 9) Trad. espanhola de Rafael Ramón Guerrero. Univ. de Navarra, Pamplona, 1998. *Sobre filosofía y religión*. Com introdução, notas e três obras: *Faṣl almaqāl*, *Kaṣf almanāhij* e *Tahāfut* (trechos).

- 10) Trad. francesa de Marc Geoffroy. Flammarion, Paris, 1996. *Discours décisif*. Edição bilingue com notas e introdução de Alain De Libera.

- 11) Trad. em língua portuguesa. Martins Fontes, São Paulo, 2005. *Discurso decisivo*. Edição bilingüe com introdução e notas. Tradução do árabe Aida Rameza Hanana. Revisão da tradução Helmi I. Nasr.

APÊNDICE II

Obras

I) Obras filosóficas

a) Exposições compendiadas da *falsafah*:

- 1.1 Livro do necessário na lógica
- 1.2 Livro da exposição compendiada da *falsafah*
- 1.3 Livro dos animais

b) Paráfrases das *falsafah*

- 1.1. Paráfrase da *Isagoge* de Porfírio
- 1.2. Paráfrase da lógica

c) Comentários literais da *falsafah*:

- 1.1. Comentários aos *Segundos Analíticos*
- 1.2. Comentário à *Física*
- 1.3. Comentário ao *De coelo et mundo*
- 1.4. Comentário ao *De anima*
- 1.5. Comentário à *Metafísica*

d) Obras sobre a *falsafah* não incluídas no *Corpus aristotelicum arabum*:

- 1.1. Comentário ao tratado *De intellectu* de Alexandre de Afrodisia
- 1.2. Paráfrase da *Metafísica* de Alexandre de Afrodisia
- 1.3. Comentário ao livro de *Temistio*

e) Exposições originais e questões disputadas:

- 1.1. *Tahāfut tahāfut alfalāsifah li-lgazzālī* – Destruição da destruição dos filósofos de *Algazālī*
- 1.2. Tratado da substância do mundo
- 2.3. Questões sobre os *Primeiros Analíticos*
- 2.4. Questões sobre os *Segundos Analíticos*
- 2.5. Tratado para refutar a divisão dos seres de 'Abū-'Alī Ibn-Sīnā em possíveis absolutamente e possíveis por si, e em necessários por outro e necessários por si.
- 2.6. Tratado sobre a premissa absoluta
- 2.7. Notas sobre os *Segundos Analíticos* de Aristóteles
- 2.8. Discurso sobre o capítulo primeiro do Comentário ao *De interpretatione* de 'Abū-Naṣr Alfārābī
- 2.9. Tratado sobre as conclusões nos silogismos modais fixos

- 3.0. Tratado sobre os silogismos hipotéticos
- 3.1. Notas aos capítulos sete e oito da *Física*
- 3.2. Paráfrase do Comentário de Alfārābī ao livro primeiro dos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles
- 3.3. Notas incompletas sobre o capítulo primeiro do Comentário aos *Segundos Analíticos* de Alfārābī
- 3.4. Discurso sobre uma questão do livro *De coelo et mundo*
- 3.5. Tratado sobre as proposições universais
- 3.6. *Faṣl almaqāl taqrīr mā bayn aššarī‘ah wa-alḥikmah min al-‘ittiṣāl* – Doutrina decisiva a respeito das ligações que há entre a revelação (šarī‘ah) e a sabedoria (ḥikmah).
- 3.7. *Kašf almanāhij al‘adillah fī ‘aqā‘id almillah* – Exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos da fé.
- 3.8. *Ḍamīmah li-mas‘alat al‘ilm alqadīm*- Carta a um amigo sobre a ciência de Deus
- 3.9. *Maqālah fī alyām bayn i‘tiqād almasd wa-bayn ‘ulamā’ al‘islām kayfiya wujūd al‘ālam fī alqudūm wa-alḥudūt* – Tratado da coincidência entre os peripatéticos e os ulemás do Islā sobre se o ser do mundo permanece e se cria.

II) Obras médicas

a. Paráfrases da medicina teorética

- 1.1- Paráfrase do livro *Dos elementos de Galeno*
- 1.2- Paráfrase do livro *Dos temperamentos de Galeno*
- 1.3- Paráfrase do livro *Das faculdades naturais de Galeno*
- 1.4- Resumo do livro *Das causas e diferenças das enfermidades e seus sintomas* de Galeno
- 1.5- Paráfrase do livro *Das febres* de Galeno
- 1.6- Paráfrase dos cinco capítulos da primeira parte do livro *Dos medicamentos simples* de Galeno
- 1.7- Comentário a *Urjūzah* da Medicina de Ibn Sīnā

b. Obras originais

- 1.1. Livro das Generalidades da medicina- *Kulliyāt fī aṭṭibb*.
- 1.2. Tratado sobre a *Tríaca*.
- 1.3. Questão sobre o cuidado da saúde.
- 1.4. Questão sem título sobre as febres, que trata “do momento da crise nas febres”.

III) Obras astronômicas

Compêndio do *Almagesto de Ptolomeo*.

IV) Obras jurídicas

Bidāyat almujtahid wa-nihāyat almuqtaṣid fī alfiqh – Começo para quem se esforça [por um juízo pessoal], fim para quem se contenta [com o ensinamento recebido].

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, S. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- AL-FĀRĀBĪ. *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Paris: J. Vrin, 1990.
- _____. *La Ciudad Ideal*. Trad. M. Alonso. Presentación de M. Cruz Hernández. Madrid: Tecnos, 1995.
- _____. *Philosopher à Bagdad au X siècle*. Présentation et dossier par Ali Benmakhlouf. Traduction par Stéphane Diebler. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- ALILI, R. *Qu'est-ce que l'islam?* Paris : La Découverte, 2000.
- AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Unesp, 1999.
- ALONSO, M. *Teología de Averroes (Estudios y Documentos)*. Madrid-Granada: Editorial Maestre, 1947.
- ANAWATI, G. C. *Études de philosophie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1974.
- ARAÚJO, R. M. *Ibn Khaldun: A Idéia de Decadência dos Estados*. São Paulo: Humanitas/ Fapesp, 2007.
- ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus*. Trad. M. Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A Bíblia: uma biografia*. Trad. M. L. X. A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.
- ARKOUN, M. *La pensée arabe*. Paris: PUF, 1996.
- _____. *Humanisme et islam: combats et propositions*. Paris: J. Vrin, 2005.
- ASAD, M. *El mensaje del Qur'an*. Trad. del árabe y coment. M. Asad. Trad. al español: Abdurrahak Pérez. Córdoba: Junta Islámica, 2001.
- ATTIE Fº, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- AVEMPACE. *El régimen del solitario. (Tadbīr almutawahhīd)*. Introd., trad. y notas de J. Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- AVERROÈ. *Il Trattato Decisivo*. Introd., trad. e note de M. Campanini. Milano: Libri S. P. A., 1999.
- AVERROES. *Exposición de la República de Platón*. Est. preliminar, trad. y notas de M. Cruz Hernández. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

- AVERROËS. *Discours décisive*. Trad. M. Geoffroy. Introd. A. De Libera. Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *L'islam et la raison*. Trad. M. Geoffroy. Presentation par A. De Libera. Paris: Flammarion, 2000.
- AVERRÓIS. *Exposição sobre a Substância do Orbe*. Trad. A. Lia e R. H. S. Pereira. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- AVICENA (Ibn Sina). *A origem e o retorno*. Trad. e aparelho crítico de J. I. Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AZEVEDO, M. S. *Homens de um livro só*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2008.
- _____. *A inteligência da fé*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- BADAWI. *Histoire de la philosophie em islam*. Paris: J. Vrin, 1972.
- _____. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987.
- _____. *Averroes*. Paris: J. Vrin, 1998.
- _____. *Quelques figures et themes de la philosophie islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.
- BENMAKHLOUF, A. *Averróis*. Trad. G. J. de Freitas. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.
- _____. *Le vocabulaire d'Averroès*. Paris: Elipses, 2007.
- BLACHÈRE, R. *O Alcorão*. Trad. H. L. Dantas. São Paulo: DEL, 1969.
- BUTTERWORTH, C. Averróis e as opiniões comuns a todas as investigações filosóficas ou o que ninguém pode ignorar. In: PEREIRA, R. S. H. (org.). *Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007: 179-196.
- CAMPANINI, M. *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- _____. O pensamento político islâmico medieval. In: PEREIRA, R. S. H. *O islã clássico*. São Paulo: Perspectiva, 2007: 247-286.
- CARRA DE VAUX, B. *Lês penseurs de l'Islam*. Paris: Geuthner, 1984.
- CHARFI, A. *La pensée islamique, rupture et fidelité*. Paris: Albin Michel, 2008.
- CHEBEL, M. *L'islam et la raison: le combat des idées*. Paris: Perrin, 2006.
- CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- CORTÉS, J. *El Corán*. Barcelona: Ed. Herder S. A., 1986.
- COSTA, J.S. *Averróis, o aristotelismo radical*. São Paulo: Moderna, 1994.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia Del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vol. Madrid: Alianza editorial, 2000.

- _____. *Averroes: Vida, Obra, Pensamiento, Influência*. Córdoba: Caja Sur, 1997.
- _____. El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes. In: LORCA, A. M. (coord.). *Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus*. Barcelona: Anthropos, 1990 (Coleção Autores, Textos y Temas Filosóficos, v. 29): 405-427.
- _____. *La filosofía árabe*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- _____. *Pensar na Idade Média*. Trad. P. Neves. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DOZY, R. *Historia de los musulmanes de España, III y IV*. Madrid: Turner, 1998.
- FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Lês Éditions du Cerf, 1989.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GLASSÉ, C. *Dictionnaire encyclopedique de l'Islam*. Paris: Bordas, 1991.
- GNIKA, J. *Bíblia e Alcorão: o que os une – o que os separa*. Trad. I. J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2006.
- GUZMÁN, R. M. “La Mutazila, escuela librepensadora del Islam. Historia de uma controvérsia teológica y triunfo del ach‘arismo, siglos IX y X”. In: *Revista Medio Oriente*. Univ. Costa Rica, 2001: 11-58.
- HAZM, I. *El Collar de la paloma*. Trad. E. García Gómez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- HOURLANI, A. *Uma história dos povos árabes*. Trad. M. Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HUISMAN, D. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- IBN ARABI. *A alquimia da felicidade perfeita*. Trad. e Pref. de R. A. Cattani. São Paulo: Landy Editora, 2002.
- _____. *Las iluminaciones de La Meca*. Textos escogidos. Traducción: Victor Palleja de Bustinza. Espanha: Ediciones Siruela, 1996.
- IBN KHALDUN. *Os prolegômenos (ou Filosofia Social)*. Trad. J. Khoury e A.B. Khoury. Tomo III. São Paulo: Ed. Comerical Safady Ltda., 1960.
- IBN RUSHD (Averroès) *Traité decisive, L'accord de la religion et de la philosophie*. Trad. L. Gauthier. Paris: Ed. Sindbad, 1988.
- _____. *Sobre Filosofia y Religión*. Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero. Navarra, 1998.

- IBN TUFAYL. *O filósofo autodidata*, traduzido da versão francesa por I. Loureiro. São Paulo: Unesp, 2005.
- ISKANDAR, J. *Al-Qur'ân: O Corão, o Livro Divino dos muçulmanos*. In: PEREIRA, R. H. (org.). *O islã clássico*. São Paulo: Perspectiva, 2007: 97-128.
- JUBRAN, S.A. Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa. In: *Tiraz: revista de estudo árabes e das culturas do Oriente Médio*. Ano I. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 2004: 16-29.
- LAWRENCE, B. *O Corão*. Trad. M. L. X. A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Trad. L. A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- LUCCHESI, M. *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- LÚLIO, R. *Escritos anti-averroístas (1309 -1311)*. Traduzidos do catalão e do latim: Brasília B. Rosson. Introdução e Revisão técnica de Esteve Jauulent. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- MAHDI, M. *La fondation de la philosophie politique en islam*. Paris: Flammarion, 2000.
- MAIMÔNIDES. *O guia dos perplexos*, coletânea. Trad. P. R. Rosenbaum. São Paulo: Ed. Sêfer, 2003.
- _____. *O guia dos perplexos*. Parte 1 e Parte 2. Trad. U. Lam. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- MALANGA, E.B. *A Bíblia Hebraica como obra aberta*. São Paulo: Humanitas/ Fapesp, 2005.
- MASSIGNON, L. *O tempo no pensamento islâmico*. Trad. M. J. A. de Figueiredo. Lisboa: Fundação Oriente/ Edições Cotovia, 1997.
- MERVIN, S. *Histoire de l'islam*. Paris: Flammarion, 2001.
- MICHEL, A. *Dictionnaire de l'Islam: religion et civilisation*. Paris: Encyclopaedia Universalis, 1997.
- MOISÉS, M. *A estética medieval*. Cotia: Íbis, 2003.
- NASCIMENTO, C. A. *Para ler Galileu Galilei: diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo*. São Paulo: Educ, 2003.
- _____. *O que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. *Santo Tomás de Aquino: O Boi Mudo da Sicília*. 2 ed. São Paulo: Educ, 2003.
- PACE, E. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. São Paulo: Vozes, 2000.

- QUESADA, J. M. O direito islâmico medieval. In: PEREIRA, R.H. (org.) *O islã clássico*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- RAMÓN GUERRERO, R. *Obras filosóficas de Al-Kindi*. Madrid: Colóquio, 1986.
- SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SLEIMAN, M. *A poesia árabe-andaluza: Ibn Quzman de Córdoba*. São Paulo: FAPESP/Perspectiva, 2000.
- _____. *A arte do zajal: estudo de poética árabe*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- URVOY, D. *Averroes*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- VERZA, T. M. *A discussão (mas'ala) acerca da pré-eternidade do mundo no Tahāfut Al-Tahāfut de Averróis*. (Tese de Doutorado). Campinas: Unicamp, 2004.
- _____. *Kalam: a escolástica islâmica*. In: PEREIRA, R. S. H. (org.) *O islã clássico*. São Paulo: Perspectiva, 2007: 149-176.