

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

NATHALIA NOVAES ALVES

O Elixir dos Gnósticos
A existência da alma humana em Mullā Şadrā

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS JUDAICOS E ÁRABES

NATHALIA NOVAES ALVES

O Elixir dos Gnósticos
A existência da alma humana em Mullā Şadrā

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras (Estudos Judaicos e Árabes), na Área de Concentração em Estudos Árabes, ao Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Miguel Attie Filho.

São Paulo
2014

Prof. Dr. Miguel Attie Filho (USP), orientador

Prof^a. Dr^a. Jacira de Freitas (UNIFESP), examinadora

Prof. Dr. Mamede Mustafa Jarouche (USP), examinador

Resumo

Figura-chave da chamada “Escola de Isfahān”, Mullā Ṣadrā (979 H. / 1571-2 d.C) ocupou papel de destaque durante a renascença safávida do reinado de Abbās I (d. 1039/1629). Acredita-se ter sido ele o principal responsável por revitalizar a filosofia da iluminação de Sūhrawardi naquele contexto, além de consolidar a junção entre sufismo e neoplatonismo. Foi responsável, ainda, pela elaboração de metodologia própria para a compreensão da realidade, tendo por base fontes filosóficas, teológicas e místicas, além de mesclar raciocínio lógico, inspiração espiritual e meditação profunda. Ṣadrā aplicou tal metodologia às principais obras da tradição xiita duodécima. Do ponto de vista filosófico, Ṣadrā percebe o conceito aristotélico de “substância” como processo, em constante mudança; nesse aspecto, o filósofo aproxima-se da leitura de traço neoplatônico, já presente em al-Fārābī e Ibn Sīnā. O modo como Ṣadrā relaciona as noções de “essência” e “existência” deu novas feições à discussão metafísica de tradição árabe-islâmica. Em sua doutrina, Ṣadrā acaba por transformar a metafísica construída a partir da primazia das substâncias, como elemento primordial da existência, em outra, fundada e movida por atos de existência. Apesar de perpassar esses e outros temas, a principal contribuição d’*O Elixir dos Gnósticos* diz respeito à ênfase do autor no autoconhecimento. Como Ibn ‘Arabī, Ṣadrā acredita que o conhecimento da alma / *nafs* – ou seja, o conhecimento de si mesmo – e o conhecimento de Deus estão interligados. Por esse motivo, o presente trabalho se preocupou principalmente em analisar a relação entre os existentes, a alma e a inteligência primeira, pois é a partir dessa relação que se tornar possível vislumbrar e compreender as questões fundamentais da origem e do retorno à fonte doadora de existência. Do ponto de vista histórico, vale destacar que à fundação do império safávida acompanhou-se a conversão em massa da população ao xiismo. Para responder à demanda por instrução da multidão de novos convertidos – e igualmente firmar as bases da nova religião oficial –, grande número de religiosos foi trazido de áreas xiitas respeitadas pela doutrina e pela ortodoxia, tais como Líbano e Iraque. Esse clero árabe recém chegado, que teve Ṣadrā como herdeiro, foi responsável por incorporar novos elementos ao pensamento religioso vigente em terras persas e, assim, conformar ambiente propício para o desenvolvimento do pensamento filosófico de Ṣadrā.

Palavras-chave: filosofia árabe, Escola de Isfahān, Mullā Ṣadrā, Império Safávida, xiismo duodécimo.

Abstract

Prominent figure of the “Isfahān School”, Mullā Ṣadrā (979 H. / 1571-2 AD) had an important role during the Safavid renaissance in the reign of Abbās I (d. 1039/1629). He is believed to be the main responsible for the revitalization of the philosophy of illumination of Sūhrawardi in that context, as well as for the consolidation of the junction between Sufism and Neoplatonism. He also developed his own methodology for the comprehension of the reality, based on philosophical, theological and mystics’ sources, and which puts together logical reasoning, spiritual inspiration and deep meditation. Ṣadrā applied his methodology to the then major works of the Twelver Shi’ism tradition. From the philosophical point of view Ṣadrā perceives the Aristotelian concept of “substance” as a process in constant change; in this regard the philosopher comes nearer to the Neoplatonic ideas instead, as did al-Fārābī e Ibn Sīnā. The way Ṣadrā relates the notion of “essence” and “existence” added new features to the metaphysical discussions in Arabic and Islamic philosophical tradition. In his doctrine, Ṣadrā ends up transforming the metaphysics built upon the primacy of substances as the primordial element of existence, in another one based on and moved by acts of existence. The most important contribution of *The Elixir of the Gnostics* however is the emphasis of the author on self-knowledge. As Ibn ‘Arabī, Ṣadrā believes that the knowledge of the soul / *nafs* – in other words, the knowledge of the self – and the knowledge of God are interconnected. For this reason the present work is more concerned in analyzing the relation between existents, soul, and the first intelligence, from which it is possible to comprehend the fundamental issues of the origin and the return to the donor source of existence. From the historical point of view, it is worthy to highlight that the establishment of the Safavid Empire resulted in the mass conversion of the Persians into Shi’ism. In order to respond to the increasing demand for religious instruction – and also to stabilize the basis for the new official religion – a great number of clerics was brought from Shiite areas recognized for their doctrine and orthodoxy, such as Lebanon and Iraq. This newcomer Arab clergy was responsible for incorporating new elements to the existing religious thought in Persian lands, and for creating a propitious context for the development of Ṣadrā’s philosophical thought.

Keywords: Arabic philosophy, Isfahān School, Mullā Ṣadrā, Safavid Empire, Twelver Shi’ism.

Agradecimentos

Primeiramente, gostaria de agradecer àqueles que sempre confiaram e me apoiaram em meus projetos (dos mais óbvios aos mais improváveis). Este trabalho é resultado de uma criação baseada sobretudo na liberdade e no amor pelo próximo. Meu muito obrigada a meus pais, Izabel Cristina Novaes e José Alves Neto, que me permitiram voar.

A meu marido, Luis Gustavo Seixas Buttes, devo, além da paciência, grande parte da qualidade deste trabalho. Ele foi o meu maior crítico, incentivador e entusiasta. Obrigada pelo amor sincero.

Agradeço a meu padrasto, João Guarberto Vasconcelos, pelo incentivo, discussões, aprendizado e risadas de uma vida inteira.

Meu muito obrigada à família Nishijima Azeredo, pela generosidade e adoção carinhosa. Obrigada por suavizar meu pouso e transformar minha vida paulistana em uma experiência agradável e cheia de lições.

Gostaria de agradecer também a meus queridos amigos Juliana Cruz, Rafael Nobre, Rodrigo Brandão e Tiago Birkholz Duarte, pelos anos de confidências, risadas, lágrimas e tudo o mais que uma amizade verdadeira envolve. Especialmente ao Rodrigo que, depois de colar meu grau em minha ausência do país, foi também premiado para depositar esta dissertação.

Sou especialmente grata a meu orientador pela enorme generosidade e paciência. Sem ele, este trabalho jamais existiria. Suas aulas me encheram de encanto pelo pensamento árabe, e foi sob seu incentivo que tive coragem de mergulhar no desconhecido. Quanto aos amigos Mateus Domingues e Ana Pinheiro, companheiros de percurso e de ideias, agradeço à convergência cósmica que possibilitou encontros pessoal e acadêmico tão prazerosos.

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, em especial os professores Arlene Clemesha, Mamede Jarouche e Safa Jubran, que também me inspiraram e muito contribuíram para o que há de substantivo neste trabalho.

Ao tempo que fica e às pessoas que vão
passando...

SUMÁRIO

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO	9
APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	18

CAPÍTULO I CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, VIDA E OBRA

<i>1.1 O IMPÉRIO SAFÁVIDA</i>	29
<i>1.2 O INÍCIO: A CONSTRUÇÃO DA LIDERANÇA SAFÁVIDA</i>	30
<i>1.3 A CONSOLIDAÇÃO DO IMPÉRIO</i>	31
<i>1.4 A NOVA CONFIGURAÇÃO DE PODERES: AS IDEOLOGIAS POLÍTICO-RELIGIOSAS</i>	33
<i>1.5 O FORTALECIMENTO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CLERO XIITA</i>	35
<i>1.6 A INTRODUÇÃO DA FALSAFA</i>	37
<i>1.7 A ELEVAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA DOS JURISCONSULTOS</i>	38
<i>1.8 CONSEQUÊNCIAS DO CRESCIMENTO DO PODER DA AUTORIDADE RELIGIOSA</i>	40

CAPÍTULO II SOBRE O MICROCOSMO

<i>2.1 PANORAMA SOBRE O ÉLIXIR</i>	42
<i>2.2 SOBRE AS DISCORDÂNCIAS QUE LEVAM AO DESVIO</i>	49
<i>2.3 SOBRE A ALMA E SEUS SINAIS</i>	53
<i>2.4 SOBRE AS FACULDADES DA ALMA</i>	57
<i>2.5 AS TROPAS DO MICROCOSMO</i>	61
<i>2.6 SOBRE A CONEXÃO ENTRE DEUS E O HOMEM</i>	70

CAPÍTULO III SOBRE O MACROCOSMO

<i>3.1 SOBRE AS CIÊNCIAS</i>	75
<i>3.2 SOBRE O MUNDO DO DECRETO DIVINO</i>	80
<i>3.3 SOBRE OS PROFETAS, OS MENSAGEIROS E SUAS CONFIGURAÇÕES</i>	83
<i>3.4 SOBRE AS RESSURREIÇÕES</i>	87
<i>3.5 SOBRE O TEMPO, A LOCALIZAÇÃO E A PRIMEIRIDADE</i>	89
<i>3.6 SOBRE OS SENTIDOS DA ALMA</i>	99
<i>3.7 SOBRE A FACULDADE RACIONAL</i>	103
<i>3.8 SOBRE A ALMA E SUAS ETAPAS DE EXISTÊNCIA</i>	104
<i>3.9 SOBRE OS SATÃS</i>	110
<i>3.10 RESUMO: SOBRE OS ESTADOS DAS ORIGENS</i>	115

CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO

ā ا	ط t
b ب	ظ z
t ت	ع ‘
th ث	غ ğ
j ج	f ف
ḥ ح	q ق
ḫ خ	k ك
d د	l ل
ḏ ذ	m م
r ر	n ن
z ز	h ه
s س	ū/w و
š/sh ش	ī/y ي
ṣ ص	ء ‘
ḍ ض	(ة ä)

APRESENTAÇÃO

O elixir dos gnósticos

O propósito principal do presente trabalho é investigar o pensamento de Mullā Ṣadrā a partir do livro *O elixir dos gnósticos / iksīr al-‘arifīn*¹. O *Elixir* resultou do propósito inicial de Ṣadrā de traduzir para o árabe a obra *O livro do sempre-existente / jāwidān-nāma*, escrito por Afḍal al-Dīn Kāšānī, mais conhecido como Bābā Afḍal (m. em aproximadamente 610/1213-1214²). Afḍal parece não ser muito popular entre os filósofos contemporâneos de Ṣadrā, provavelmente por ter escrito em persa. Apesar de nunca ter sido diretamente citado pelo filósofo, a influência de Afḍal sobre o pensamento de Ṣadrā é facilmente reconhecível, especialmente nesse livro³. Chittick, tradutor do *Elixir* do árabe para o inglês, observa que os trabalhos de Afḍal eram primordialmente de cunho filosófico, com pouco apelo religioso. O tradutor acredita que Ṣadrā foi atraído pelo pensamento de Afḍal devido a seu enfoque em questões de autoconhecimento e da perfeição humana.

O *Elixir*, portanto, é uma obra estruturada a partir de um esforço de tradução, ao qual se somaram uma série de elementos particulares, frutos da livre interferência e de série de comentários de Ṣadrā. Segundo Chittick, somente um terço do *Elixir* pode ser considerado tradução d’*O livro do sempre-existente*, além de ser cinquenta por cento mais longo e excluir quarenta por cento do conteúdo original. Em comum, as obras possuem a divisão em quatro partes que, ao todo, somam trinta e seis capítulos. Os títulos também provêm da obra de Afḍal. Três passagens do *Elixir*, no entanto, remetem a outros autores de língua árabe. Uma delas é retirada d’*As aberturas mecânicas / al-futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī. A segunda deriva de um trabalho dos Irmãos da Pureza / *iḥwān al-ṣafā’* chamado *Epístolas / rasā’il*. A terceira passagem relaciona-se à obra *Vivificação das Ciências da religião / iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* de al-Ghāzālī. Há, ainda, passagem que parece ser baseada em comentário sobre o corão feito por Faḥr al-Dīn Rāzī. Muitas outras passagens, no entanto, não fazem parte d’*O livro do sempre-existente* de Afḍal e, tampouco, parecem ser baseadas em outros autores; devem, portanto, ser mais relacionadas com o pensamento do próprio Ṣadrā⁴.

¹ ṢADRĀ, M. *The Elixir of the Gnostics*. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by William Chittick. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2003.

² A primeira data refere-se ao ano da Hégira, que marca a saída de Muḥammad de Meca para Medina. A segunda é relativa ao calendário cristão, a partir de suposta data de nascimento de Jesus Cristo.

³ CHITTICK, C. W. Contents. Notes to the English Text. In: ṢADRĀ, M. *The Elixir of the Gnostics*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2003. p. xvii.

⁴ *Ibidem*, p.xviii.

Şadrā não diz por que pretendeu traduzir a obra de Afḍal, mas Chittick aponta algumas hipóteses. A primeira é a de que Şadrā o teria feito para disponibilizar a obra em árabe para seus alunos de Filosofia e Ciências da religião, que não estavam acostumados a recorrer a livros em persa. A segunda diz respeito ao interesse pessoal de Şadrā pelo tema da “origem e do retorno” / *al-mabda wa’l-ma’ād*, principal assunto abordado n’*O livro do sempre existente*. A terceira hipótese relaciona-se com a ênfase de Afḍal no tema do autoconhecimento; para ele, treinar o intelecto seria a única forma de atingir completude e perfeição. Sua chave de pensamento está na “unificação entre o que entende, o intelecto e o inteligível” / *ittiḥād al-’āql wa’l-’aql wa’l-ma’qūl*, que é também um dos principais fundamentos da filosofia de Şadrā⁵. Segundo Chittick, Şadrā considera Porfírio⁶ o mais excelente de todos os estudantes de Aristóteles, por ter sido o primeiro a formular a questão da origem e do retorno propriamente; e critica Ibn Sīnā, por negá-la⁷. Uma quarta motivação de Şadrā poderia ser a influência corânica nessa obra específica de Afḍal, o que a vincularia mais ao estilo de Şadrā (recorde que o apelo religioso não era corrente nos escritos de Afḍal).

Conhecer a motivação de Şadrā para a tradução da obra é tarefa tão árdua quanto datá-la. O filósofo não somente não datava seus escritos, como, também, se referia a obras posteriores em textos anteriores. Ademais, produzia de forma simultânea alguns de seus trabalhos. Muḥammad Ḥwājawī, na introdução de uma tradução de um comentário de Şadrā

⁵ Segundo Kalin, os peripatéticos muçulmanos tomaram posições ambivalentes sobre a unificação. al-Fārābī e Ibn Sīnā adotaram a ideia da unificação quando esta relaciona-se com o conhecimento de Deus sobre as coisas, mas repudiaram totalmente a possibilidade de identificação entre o intelecto humano individual e a inteligência, por um lado, e o mundo inteligível, por outro. Al-Fārābī afirma a possibilidade de unidade entre o intelecto, o intelector, e o inteligível, no caso de Deus, ao contrário de Ibn Sīnā, que acredita que o divino não aceita multiplicidades. Apesar de afirmar veementemente a impossibilidade de união entre quaisquer existentes, Ibn Sīnā tende a considerá-la em dois de seus trabalhos: *Salvação / najāt* e *A origem e o retorno*. É esta a contradição observada por Şadrā em suas análises sobre Sīnā, no que diz respeito à unificação. Ibn Rushd segue o caminho de Sīnā, negando a unificação do intelecto com o inteligível, por ser uma violação do verdadeiro espírito da filosofia paripatética. KALIN, I. *Knowlwdge in Later Islamic Philosophy: Mullā Şadrā on Existence, Intellect, and Intuition*. USA: Oxford University Press, 2010. p. 34.

⁶ Şadrā cita Porfírio no *Elixir* 4.9. ŞADRĀ, 2003. p. 85.

⁷ CHITTICK, 2003. p. xviii-xix. Para Sīnā, unificação resulta, necessariamente, em dissolução dos sujeitos em questão para a geração de um novo. Assim também o é para os peripatéticos, que acreditam que quando duas coisas se unem, o resultado é somente uma nova substância, que perde as características de seus objetos anteriores. Al-Kindī, considera a substância não receptiva, em absoluto, a geração e a corrupção. A origem desse pensamento está em Aristóteles, que acredita que a mudança na categoria das substância é absurda. Para ele, não importam as qualidades acidentais da substância atingida, elas sempre resultarão na mudança de sua identidade fundamental. Şadrā contra-argumenta a impossibilidade de unificação, afirmando que um único existente pode ter significados múltiplos / *ma’ānī*, sem perder sua identidade essencial. Ele acredita na continuidade ontológica por meio da existência e de suas modalidades, pois a mudança só ocorre devido à intensificação da existência. Esse processo, chamado movimento substancial, é utilizado por Şadrā em relação a todos os existentes, dos materiais aos angélicos. A intenção é dessolidificar o conceito de substância e transformá-lo em estados e instâncias de existência, com graus de intensidade variados. KALIN, op.cit., p. 159, 162.

sobre o corão, afirma ter avançado nesse quesito⁸. Na ocasião, ele ordenou de forma cronológica livros do autor, embora apenas doze possuam datação exata. A lista inicia-se com a obra *A origem e o retorno / al-mabda' wa'l-ma'ād*, escrita em 1015/1606-7; em seguida, *Comentário sobre a orientação / šarḥ al-hidāya*, comentário sobre certo estudo filosófico de Athīr al-Dīn Abhari; posteriormente, comentários sobre o corão e outros quatro escritos tardios. O terceiro desses comentários, *O verso do trono / āyat al-kursī*, é o primeiro a ser datado pelo próprio Ṣadrā (1020/1611-12). O próximo texto a possuir data é o comentário sobre *O verso da luz / āyat al-nūr* (1030/1621), mesma data em que Ṣadrā diz ter completado seu comentário sobre a *Sura de yā-sīn / sūrat yā-sīn*⁹¹⁰.

Nos comentários sobre a *Sura de yā-sīn*, Ṣadrā utiliza-se de quatorze passagens do *Elixir*, sendo que, destas, onze estão baseadas em elaborações do autor sobre alguns trechos d'*O livro do sempre-existente*. Seria, portanto, pouco provável que o *Elixir* tenha sido completado em data posterior a esses comentários. Essas constatações levam Chittick a acreditar que o *Elixir* tenha sido escrito um pouco antes ou concomitantemente aos comentários sobre a *Sura de yā-sīn*, em 1030/1621¹¹. Outra constatação de Chittick é de que o *Elixir* não seria uma obra tardia de Ṣadrā, uma vez que, no capítulo *Sobre a quiddidade do tempo*, o filósofo nega o movimento substancial / *al-ḥaraka al-jawhariyya*¹², opinião distinta da que irá defender em trabalhos posteriores.

Rizvi, em seu livro *Mullā Ṣadrā Shirāzī: sua vida, seus trabalhos e as fontes da filosofia safávida / Mullā Ṣadrā Shirāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*¹³, também aponta 1030/1621 como data provável do *Elixir*. Ele cataloga a obra como parte do grupo de trabalhos “filosóficos, literários e teológicos” de Ṣadrā, a partir de divisão que inclui, ainda, trabalhos místicos, corânicos, comentários e metafísicos.

Divisão da obra

O *Elixir* está dividido em quatro partes: a “Parte Um”, sem título; a “Parte Dois”,

⁸ SHIRAZI, Sadr al-Din. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Qom: Intishārāt-i Bīdār, 1366-69/1987-90. vol 1: p.107-11.

⁹ *Yā* é referente à letra árabe *yā* / ي, e *sīn* à letra *sīn* / س.

¹⁰ CHITTICK, 2003, p.xix.

¹¹ *Ibidem*, p.xx.

¹² Demonstra como a existência / *wujūd* da alma pode aumentar em intensidade e seguir um caminho de infinitas possibilidades que levam a Deus. Esse processo permite o desligamento do homem da realidade material, gerando independência em sua própria substância.

¹³ RIZVI, S. *Mullā Ṣadrā Shirāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Journal of Semitic Studies, Supplement 18. Oxford: Oxford University Press, 2007. p, 94.

entitulada *Sobre o conhecimento da alma, que é o receptáculo para as Ciências*; a “Parte Três”, *Sobre os estados dos princípios*; e a “Parte Quatro”, *Sobre o conhecimento dos fins*. A primeira parte possui cinco capítulos, e as demais, dez capítulos cada.

A “Parte Um” explica de forma genérica – e sintética – como estão organizados este mundo e o pós-mundo. No que toca a este mundo, Mullā Ṣadrā apresenta a realidade material, caracterizada pela multiplicidade dos existentes. Sobre a organização do pós-mundo, discorre, entre outros, sobre anjos, livros sagrados e mensageiros de Deus e do último dia. A “Parte Dois” aborda, especificamente, o tema da alma. Trata-se do papel da alma no mundo terrestre, sua relação com o homem e seu papel na existência¹⁴ e no retorno. Além disso, Mullā Ṣadrā explica como a alma governa o microcosmo humano, de forma a permitir o contato do homem com o mundo divino.

A “Parte Três” trata do detalhamento do mundo terrestre: sua configuração e características, sua relação com o pós-mundo e com o mundo divino e seu papel na existência. O mundo terrestre é o mundo pelo qual os homens têm que passar para conseguir ascender a Deus. Nesse mundo, encontram-se, pois, a multiplicidade, o engano e a tentação. Por fim, a “Parte Quatro” aborda de forma específica a questão do retorno e explica o porquê da existência, sua configuração, e o que é preciso ser feito para a salvação no dia do juízo final.

Temas da obra

Ṣadrā contribuiu sobremaneira para a discussão acerca do fundamento / *aṣāla* da existência / *wujūd*¹⁵ e sua gradação / *taṣkik*¹⁶. Não obstante, o *Elixir* não toca nesses temas de forma direta. A principal contribuição do livro é a ênfase no autoconhecimento, como já apontado anteriormente. Como Ibn ‘Arabī, Ṣadrā acredita que o conhecimento da alma / *nafs*, ou seja, o conhecimento de si mesmo,¹⁷ e o conhecimento de Deus estão interconectados¹⁸.

¹⁴ Ṣadrā define existência como luz / *al-nūr*, sendo ambos bondade / *khayr maḥd* por excelência. KALIN, 2010, p. 110.

¹⁵ A existência seria, para Ṣadrā, o termo ou conceito conhecido mais claro e evidente, apesar de nem sempre conseguirmos articulá-la em termos objetivos. Isso sugere que a existência só pode ser explicada por ela mesma. Afinal, ela não possui definição ou prova / *burhān.*, só podendo ser acessada por “presença iluminativa” / *ḥuḍūr iṣrāqī*, e “testemunhamento direto” / *ṣuhūd ‘aynī*. Ibidem, p. 89.

¹⁶ De acordo com Ṣadrā, a negação da unificação / *ittiḥād* entre dois existentes por Ibn Sīnā resulta da sua ontologia unívoca, que não aceita intensificação e diminuição na *wujūd* das coisas. Dentro do contexto da ontologia aviceniiana, quando algo se torna outra coisa, isso acontece porque a substância original é destruída / *fasād* e outra surge em seu lugar / *kawn*, não sendo possível a intensificação ou a diminuição ontológica de sua existência. Por esse motivo Ṣadrā afirma a primazia / *aṣālah* e a gradação / *taṣkik* da existência antes de construir sua crítica contra a negação da unificação de Ibn Sīnā. Ibidem, p. 51.

¹⁷ Para Chittick, o termo *nafs* significa literalmente *self*, mas foi constantemente traduzido por alma. CHITTICK,

Assim, a única forma de se alcançar o conhecimento certo e verdadeiro é pelo desvelamento / *kaşf*. Esse é o conhecimento que permite à alma alcançar o pós-mundo em condições de ser salva no dia do juízo final. Şadrā chamava o conhecimento da alma de “matriz da sabedoria” / *umm al- hikma*.

Com o auxílio sobretudo do coração, dos *ḥadīths*, e de Ibn ‘Arabī, Şadrā ateve-se, principalmente, à questão do retorno / *ma‘ād*, da escatologia, no *Elixir*. O desenvolvimento filosófico desse tema, no entanto, ficou a encargo de Şadrā, tendo em vista que Baba Afḍal não se interessou pela questão do pós-mundo e Ibn ‘Arabī não a desenvolveu com bases filosóficas¹⁹. As críticas de Şadrā a teólogos / *kalām* e a filósofos como Ibn Sīnā foram feitas, primordialmente, por que, a seu ver, estes últimos não se teriam aprofundado na questão do conhecimento da alma, principal objetivo a ser alcançado pelo povo de Deus²⁰.

Ao analisar o título da obra *Elixir dos gnósticos / iksīr al-‘arifīn*, Chittick relaciona a palavra *iksīr* ao termo *kīmiyā*, usado por al-Ghāzālī em sua obra em persa *A alquimia da felicidade / kīmiyā-yi sa‘ ādat*.²¹ *‘arifīn*, isto é, gnósticos, são aqueles para os quais o conhecimento verdadeiro é a gnose / *‘irfān* ou *ma‘rifa*, a qual se obtém pelo conhecimento intuitivo, presente na essência humana. Os gnósticos seriam o povo de Deus²². Em outro de seus livros, o *Conhecimento transcendente das quatro jornadas do intelecto / al-ḥikma al-mut‘ālyia fī‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a*²³, mais conhecido como *As quatro jornadas / al-*

2003, p.xxi.

¹⁸ O conhecimento, para Şadrā, não é somente cosntruído, mas também recebido e descoberto. KALIN, 2010, p. 205.

¹⁹ CHITTICK, op. cit., p.xxi.

²⁰ Ibidem, p.xxii.

²¹ Da mesma forma, Baba Afḍal usou a primeira seção dessa obra de al-Ghāzālī em um de seus trabalhos.

²² O conceito *irfān*, apesar de incluir muitas ideias e volubulários sufis, costuma ser utilizado pelos mulás, devido a sua maior objetividade para tratar, entre outros, de questões como: estrutura formal das ordens, iniciação, relação “mestre espiritual e pupilo” / *muršid-murīd*, citações repetidas / *dhikr* e conceito de “monismo existencial” / *waḥdat al-wujūd*, pelo qual todos os existentes partem do primeiro existente doador de existência. Trabalhos baseados no *‘irfān* costumam extrair os significados esotéricos do coração, utilizando-se do *ta‘wīl* (extração dos significados espirituais) em detrimento do *tafsīr* (comentário técnico) das escrituras. MOMEN, M. An Introduction to Shi‘i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi‘ism. Binqamton, New York: Yale University Press, 1985. p. 216.

²³ As quatro jornadas são: das criaturas para o verdadeiro; do verdadeiro para o verdadeiro; do verdadeiro para as criaturas; e das criaturas para as criaturas. A primeira jornada é aquela onde o existente se separa do mundo físico e, logo, do seu eu / *nafs* carnal. Nesse momento, aquilo que o separava do divino é destruído. Nesse estágio, Şadrā expõe o seu penamento metafísico e ontológico, além de outras questões filosóficas relacionadas. A segunda jornada é o processo de contemplação e compreensão do nome e dos atributos divinos. É o momento da santificação, quando o viajante passa a escutar, e ver por meio de Deus, por estar totalmente disperso nos atos, atributos e essências divinas. Aqui Şadrā discute questões como a criação a partir do nada, a substância, a quantidade, a qualidade, e a receptividade das coisas para a graça divina. A terceira jornada consiste no fim do processo de eliminação / *fanā*, e no início da subsistência / *baqā* em Deus. Esse é o estágio dos profetas (mas não aqueles profetas que trazem as leis). Nesse momento o viajante pode passar pelos mundos da criação e vê a todos por meio de sua essência e necessidade. Aqui Şadrā discute Deus em sua essência, seus nomes e atributos, e expõe questões como a vontade divina, o destino, o conhecimento do bem e do mal. A quarta jornada ocorre

*asfār al-arba‘a*²⁴, Şadrā usa o termo *‘arifin* quatro vezes: três para se referir aos alquimistas / *ahl al-iksīr* ou *aşhāb al-iksīr*, no contexto das Ciências Naturais, e uma quarta, no sentido mais próximo do título do *Elixir*. Aqui, Şadrā relaciona o conhecimento de si mesmo, que é idêntico ao conhecimento da origem e do retorno da alma, ao elixir do gnóstico, que lhe permite alcançar o objetivo final: a perfeição humana. Note-se, ainda, que a passagem faz uso da palavra felicidade em alusão à “alquimia” de al-Ghāzālī²⁵. No *Elixir*, Şadrā utiliza-se da palavra *iksīr* somente uma vez (4:11), além do título, para se referir a um sentido próximo do descrito acima.

Şadrā dedica seu ensinamento filosófico à longa e difícil busca pela perfeição e, por isso, sua ênfase está no autoconhecimento. Como foi criado à imagem e semelhança de Deus, o objetivo do homem é atualizar a sua imagem por meio da escuta interna. A filosofia seria, assim, a forma mais direta de atingir esse propósito. A teoria de Şadrā sobre “a gradação da existência” ilustra como a simples realidade de Deus, que é pura existência, engloba todas as coisas²⁶. Segundo ele, *aquele cuja realidade é simples, é todas as coisas / basīṭ al-ḥaqīqa kull al-aşyā’*. A multiplicidade das coisas existentes é suficientemente verdadeira; derivam, no entanto, da gradação infinita que descende do existente primeiro - ou existência primordial -, cuja máxima simplicidade e transcendência nunca é comprometida.

Na opinião de Şadrā, se os filósofos iniciantes, que almejam a gnose, desejam entender como a existência começou a surgir em intensidades mínimas e máximas ou como ela evidencia sua ambiguidade sistemática em existentes infinitos no universo, necessitam compreender como as almas foram criadas por Deus e, em seguida, vieram ao mundo. Sem esse conhecimento será impossível entender a viagem de retorno. Ao compreender as gradações da existência, esses filósofos podem supor como a alma desceu à “arca dos descendentes” / *qaws al-nuzūl* e como iniciou o processo de retorno para a “arca dos ascendentes” / *qaws al-şu‘ūd*. Ao saber onde estão na trajetória de ascensão, podem iniciar práticas que irão garantir êxito no retorno.

Na parte de *As quatro jornadas* dedicada ao mal, Şadrā explica que a presença do mal

entre as criaturas, mas o viajante, que está agora no estágio do profeta que traz leis, vê a todos os existentes em sua essência, sabendo a maneira pela qual eles devem retornar a Deus, o que o permite trabalhar como guia. Aqui serão expostas questões como a alma e seu desenvolvimento, a ressurreição, e outras escatologias. MOMEN, 1985, p. 219.

²⁴ SHIRAZI, Sadr al-Din. *Al-ḥikma al-muta‘āliya fi al-asfār al-‘aqliyya*. Em *Nūr al-ḥikma 2* [CD-ROM]. Qom: Computer Research Center of Islamic Science, 1998.

²⁵ CHITTICK, 2003., p. xxii.

²⁶ Segundo Kalin, Şadrā acredita que o conhecimento de Deus sobre os existentes é a razão do seu existir. O conhecimento de Deus, é, assim, um ato ontológico generativo pelo qual Deus cria os existentes por conhecê-los. Tudo o que Deus conhece passa a ser existência. KALIN, 2010, p. 178.

no universo é necessária para a gradação da existência. A existência em si é o “sumo bem” / *al-ḥayr al-maḥḍ*, fonte de toda bondade. Qualquer outra coisa que não seja a pura existência é deficiente em bondade. No entanto, a deficiência em bondade é, ao mesmo tempo, potencial bondade, de forma que, mesmo onde a existência esteja minimamente presente, ou seja, onde reina o mal, existe bondade potencial, pois a própria existência é bondade²⁷. Isso significa que o caminho de retorno exige que a bondade potencial seja ativada para que o mal diminua e os homens possam ascender a Deus²⁸.

Quando conectada ao corpo material, a alma reside na imperfeição e na deficiência. A partir do início do retorno, ela gradualmente se desliga dessa configuração e volta a sua própria essência / *dhāt*. Assim, a alma percebe que não possui conexão com nada inferior à Primeira Inteligência, pois sua essência é separada / *mufāriq* e abstraída / *mujarrad* da matéria.

Nosso trabalho

No *Elixir*, a concisão é, simultaneamente, uma vantagem e um desafio. Se é possível, por um lado, observar grande parte da marca intelectual de Ṣadrā, ela se mostra, por outro, lacunar quanto ao desenvolvimento desse pensamento. Isso significa que um dos maiores desafios enfrentados é, exatamente, reunir o que há de precioso na obra e, concomitantemente, desenvolvê-la de forma completa e condizente com a tradição do autor.

O caminho que me levou até essa análise iniciou-se com a tentativa de compreender o processo de salvação dentro do pensamento de Mullā Ṣadrā, isto é, como, afinal, os homens deveriam proceder para garantir um lugar no paraíso. Essa pergunta, em realidade, é a grande questão para esse filósofo, pois seu pensamento volta-se para a compreensão do papel do homem na Terra e de como esse papel determina seu eventual retorno a Deus.

Dessa maneira, a dúvida inicialmente apresentada (como os homens devem proceder para alcançar a salvação) relaciona-se, de certa forma, a outros questionamentos de igual importância para o filósofo. Qual é a verdadeira realidade? Qual seu reflexo na vida dos homens? Qual a configuração humana? Qual caminho leva a Deus? Essas indagações são, de fato, o método pelo que Ṣadrā sistematizou seu pensamento com vistas a responder as duas questões-chave: o que é “origem” e o que é “retorno”.

²⁷ Nada é totalmente mal, pois isso resultaria em não existência, visto que a existência por si mesma, já é algo bom.

²⁸ CHITTICK, 2003, p. xxiv.

A esse respeito, já é possível adiantar que se tratam de dois aspectos de uma mesma realidade. O objetivo da criação é retornar a Deus, de modo que a origem e o retorno vão se encontrar no mesmo lugar: a casa de Deus. Assim, não é possível saber como alcançar o paraíso sem entender i) o que é e ii) onde está o paraíso. As minhas perguntas, de certa forma, são também as de Şadrā. O estudo do *Elixir* é minha peregrinação íntima pelos caminhos da origem e do retorno. Como dito anteriormente, a concisão do texto do *Elixir* foi um desafio – mas, também, o motor dessa empresa. Certamente, em obras mais extensas do autor²⁹, será possível encontrar maior detalhamento de algumas passagens discutidas de forma um tanto precária nesta dissertação. Tais lacunas, entretanto, apontam o justo caminho para futuras pesquisas.

No presente trabalho, propomos, primeiramente, levantar alguns dados sobre a vida de Mullā Şadrā e fornecer um quadro geral de sua obra e do período histórico em que escreveu. No Capítulo I, trataremos do tema da origem, como proposto no *Elixir*. No Capítulo II, completaremos a análise a partir da perspectiva do retorno. Os dois capítulos abordarão, assim, as duas questões principais do livro, sem, contudo, esgotar suas possibilidades. Ao abordar outros temas presentes na obra, procuramos nos limitar à descrição analítica do pensamento de Şadrā, de forma a compreendê-lo em si mesmo, isto é, sem fazer profundas correlações com influências externas ou com suas outras obras.

Outra contribuição que consideramos resultar desta pesquisa diz respeito ao pouco material em língua portuguesa sobre o pensamento de Mullā Şadrā, lacuna que este trabalho ajuda a preencher. Não obstante, destacamos ainda a importância do presente estudo para a Filosofia e para a compreensão do pensamento xiita iraniano e, conseqüentemente, do islã como um todo.

²⁹ Denominada *A Filosofia transcendente das quatro jornadas do intelecto/ Al-ḥikma al-muta‘āliya fi al-asfār al-‘aqliyya*.

INTRODUÇÃO

Alguns dados biográficos

Muḥammad bin Ibrahim bin Yaḥyā al-Qawāmī al-Šīrazī, também conhecido como “mestre da teosofia” / *šadr al-muta'allihīn*, popularmente chamado de Mullā Ṣadrā, é um dos filósofos muçulmanos de maior prestígio, e de particular importância para a formação do pensamento xiita iraniano. Mullā Ṣadrā sentia a necessidade de formular método de compreensão da realidade que utilizasse, simultaneamente e de modo complementar, tanto o raciocínio lógico, como a inspiração espiritual e a meditação profunda sobre as tradições escritas do xiismo duodécimo³⁰. Foi com esse objetivo que o filósofo usufruiu das mais diversas fontes de conhecimento, tais como a Filosofia, a teologia, a mística e a exegese das escrituras sagradas. Suas maiores influências foram al-Ghāzālī (d.C.1111), Ibn Sīnā (d.C. 1037), Ibn'Arabī (d.C.1240) e Sūhrawardī (d.C.1191).

Isso posto, é possível encontrar no pensamento de Ṣadrā aspectos do sufismo, do neoplatonismo e da filosofia da iluminação / *išrāqi*, por exemplo. Do neoplatonismo, são visíveis os conceitos de unidade e transcendência de Deus, que, por meio da possessão, gera a inteligência que dá origem à alma, que, por sua vez, anima o mundo material. Também é possível encontrar conceitos aristotélicos em seu texto, tais como os princípios de causalidade e uniformidade³¹. Do sufismo, pode-se destacar as vias ascéticas, a renúncia do mundo e a contemplação / *mukāšafah* para se conectar a Deus - até o ponto de poder-se unir / *ittiḥād* a ele.

Figura-chave da chamada “Escola de Isfahān”, Mullā Ṣadrā teve um papel intelectual de destaque durante a renascença safávida do reinado de Abbās I (d. 1039/1629). Posteriormente, tornou-se o professor mais importante da *madrasa-yi ḥān* em Šīraz, sua cidade natal. Ele foi também um dos principais responsáveis pelo reavivamento da investigação intelectual neoplatônica nesse período.

Nascido em 979/1571-2, Mullā Ṣadrā era o único filho e herdeiro de uma nobre família de Šīraz. Seu pai, Ibrahim b. Yaḥyā Qawāmī, era oficial da corte safávida. Os estudos do filósofo começaram ainda muito cedo em sua cidade natal, até ser transferido para um

³⁰ Kalin descreve a filosofia de Ṣadrā como “misticismo filosófico”. Misticismo aqui definido como um modo de cognição, consciência, e caminho para superar a bifurcação objeto-sujeito e alcançar o divino, por meio do conhecimento intuitivo da existência. Seria uma espécie de extensão lógica do “misticismo racional” encontrado em al-Fārābī e Ibn Sīnā. KALIN, 2010, p. 202.

³¹ A uniformidade da Natureza, ou seja, a sua constância e previsibilidade é o que permite a observação dos fenômenos de causa e efeito, precedência e posterioridade.

centro de excelência em filosofia e teologia. Šīraz, nesse momento, já não era um lugar tão próspero para a filosofia como havia sido nos tempos de Mīr Qiyāth al-Dīn Manšūr Daštakī (d. 1542), uma vez que seus seguidores, há muito, já haviam se dispersado. Isso reforça a ideia de que Šadrā foi, na verdade, autodidata durante seus primeiros anos de estudo³², dedicando-se principalmente aos discursos filosóficos de peripatéticos / *mašā'iyūn*, platônicos, aristotélicos e adeptos da filosofia da iluminação / *išrāqīyūn*^{33 34}. Por uma característica especialmente atribuída à filosofia da iluminação, tudo indica que Šadrā teria saído de Šīraz em busca de um mestre espiritual, que o guiaria para a mais alta filosofia por meio do desenvolvimento da intuição espiritual, da experiência mística, e do aprofundamento do conhecimento das escrituras e dos ditos e ensinamentos dos imames.

Entre 1000/1590-1 e 1030/1595, Šadrā mudou-se para a capital Qazwīn para estudar com duas figuras proeminentes da corte do recém-empossado xá³⁵ Abbās I: Šaiḥ Bahā'ī al-Dīn al-Āmilī (d. 1030/1620-1) e Muḥammad Bāqir Dāmād Astarābādī (d. 1040/1631). Šaiḥ Bahā'ī, nascido em Jabal 'Amil (atual Líbano) era jurisconsulto, poeta e cientista, além de conselheiro íntimo do rei, tendo ocupado o posto de *šaiḥ al-islām*³⁶ de Isfahān de 991/1583 até 993/1585. Seu pai, o também árabe al-Šaiḥ 'Izz al-Dīn al-Ḥusayn b. 'Abd al-Šamad (d. 984/1576), havia sido o primeiro *šaiḥ al-islām* da capital, Qazwīn, de 963/1556 até 970/1563, tendo sido substituído por al-Sayyid al-Ḥusayn b. al-Ḥasan al-Karakī (d. 1001/1592-3). Bahā'ī dedicou-se principalmente ao estudo da lei, da jurisprudência, da lógica, da filosofia, dos *ḥadīth*, e da exegese do corão / *tafsīr*. Com ele, Mullā Šadrā aprendeu sobretudo jurisprudência, exegese das escrituras e *ḥadīth*; primeiro em Qazwīn, depois em Isfahān. Sua linha de confiabilidade dos *ḥadīth* segue, inclusive, a mesma de seu mestre.

Mīr Muḥammad Bāqir Astarābādī, mais conhecido como Mīr Dāmād (genro, em persa³⁷), foi, entretanto, o professor que mais influenciou o pensamento de Šadrā. Dāmād

³² RIZVI, S. *Mullā Šadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Journal of Semitic Studies, Supplement 18. Oxford: Oxford University Press, 2007. p.7.

³³ Shaykhu'l-Ishrāq Shihabū'd-Dīn Suhrawardī (m. 587/ 1191), influenciado pela angeologia zoroastra, pela cosmologia neoplatônica e, principalmente, pelos trabalhos metafísicos de Ibn Sīnā, criou a filosofia *išrāqī*, que seria uma descrição da experiência mística e extática a partir de conceitos filosóficos. MOMEN, 1985, p. 217.

³⁴ Segundo Momen, o objetivo da filosofia é alcançar a sabedoria / *ḥikma*, sendo os filósofos tradicionalmente divididos em dois grupos: os peripatéticos / *mašā'iyūn*, que consideram que a sabedoria será alcançada por esforço intelectual e processo racional, e os adeptos da filosofia da iluminação / *išrāqī yūn*, que acreditam que o conhecimento verdadeiro só será conquistado por meio da disciplina espiritual, da purificação da alma e da aquisição de virtudes. Ibidem, p. 216.

³⁵ Palavra persa para rei.

³⁶ Oficial mais importante do judiciário religioso e da administração safávida.

³⁷ Isso porque seu pai, Mīr Shams al-Dīn Muḥammad, era o cunhado do poderoso jurisconsulto al-Shaikh 'Ali al-Karakī (d. 940/1534).

estudou filosofia em Mašhad com um discípulo de Daštakī³⁸, dedicando-se principalmente à jurisprudência e às tradições. Mudou-se para Qazwīn durante o reinado do xá Ṭahmāsp, em 984/1576, tornando-se muito próximo de Šaiḥ Bahā'ī, a quem sucedeu como *šaiḥ al-islām* de Isfahān em 1030/1621, após sua morte. Foi responsável por coroar o xá Šafī em 2 de Jumada 1038/28 (Janeiro de 1629).

Com Dāmād, Šadrā estudou principalmente filosofia e teologia, em particular os trabalhos peripatéticos de Ibn Sīnā e de seu aluno Bahmanyār (m.458/1066), a obra pseudo aristotélica *Plotiniana Arábica* (mais especificamente a chamada *Teologia de Aristóteles / uthūlūjyā*), os trabalhos de filosofia da iluminação de Suhrawardī e os comentários de teologia filosófica sobre a obra *Somatório de crença / tajrīd al-i'tiqād*, de Nasir al-Dīn al-Ṭūsī (morte 672-1274). A relação entre Dāmād e Šadrā data de, pelo menos, 1004/1595, quando ambos se conheceram em Qazwīn. Dāmād era não apenas professor, mas, também, guia e mentor espiritual de Šadrā, uma relação que mais parecia com a de mestre e discípulo existente no sufismo.

Tudo indica que em 1010/1600 Šadrā tenha completado seus estudos em Isfahān e se mudado para Šīraz, ficando lá até a morte de seu pai. A próxima parada do filósofo teria sido Kašan, uma vez que há influências da escola da iluminação daquela cidade em seu pensamento, bem como de seu sogro, um sufi conhecido como Ziyā' al-'urafā' (Mirzā Ziyā' al-Dīn Muḥammad Rāzī), também natural da cidade. De fato, Šadrā tinha admiração pelo sufismo, em especial pelo estudo da poesia e da lei sufi. Não existem, contudo, indicações de que ele fosse membro de qualquer ordem sufi, como indicam alguns³⁹, o que seria extremamente controverso em vista dos embates entre os sufis e os filósofos.

O primeiro objetivo de Šadrā, ao sair de Isfahān, era fixar-se em sua cidade natal; no entanto, o ensino da filosofia já não despertava mais o interesse de seus conterrâneos. Foi nesse contexto que o filósofo acabou se estabelecendo em Kahaq, uma vila próxima à cidade sagrada de Qom⁴⁰, onde nasceu a obra *As quatro jornadas* (que começou a ser produzida em 1015/1606 e foi concluída somente em 1038/1628, em Šīraz⁴¹). Após seu retiro, que deve ter

³⁸Escola de Šīraz.

³⁹Ni'matallāhī Sufi Ma'sūm-'Ali-Shāh acreditava que Šadrā havia sido um sufi Nūrbakhshī, mas não há evidências reais sobre isso. RIZVI, 2007, p. 160.

⁴⁰Na cidade de Qom está o santuário de Fātimah bint Mūsā' al-Kādhim, filha do 7º imam e irmã do 8º imam da tradição do xiismo duodécimo.

⁴¹O *al-ḥikma al-mut'ālyia* ou *ḥikmat-i ilāhī* (sabedoria divina, filosofia divina ou teosofia) foi um movimento baseado na análise filosófica e na descrição do caminho místico, bastante influente no pensamento xiita. A escola filosófica *ḥikmat-i ilāhī*, que teve seu auge com a Escola de Isfahān, representa a culminação da tentativa de unir e harmonizar as três maiores fontes de conhecimento espiritual no pensamento islâmico: as fontes reveladas e transmitidas, principalmente o corão e as tradições; as conclusões esboçadas a partir da análise racional da religião; e a iluminação espiritual intuitiva e extática.

durado aproximadamente 5 anos, Şadrā retornou para sua cidade natal, onde permaneceu até 1022/1613. O que se seguiu foi uma vida bastante itinerante, em que lecionava e escrevia em Qom, visitava e se correspondia com Mīr Dāmād em Isfahān e voltava para ficar com a família em Šīraz. Foi também nesse período que ele completou a maior parte das sete peregrinações que ele viria a fazer a Meca.

Şadrā foi professor de importantes nomes da filosofia iraniana. Dentre eles, os mais notáveis são Muḥsin Fayḍ Kāšānī (m.em 1090/1680) e ‘Abd al-Razzāq Fayyāḍ Lāhījī (m. em 1072/1661-2). Ambos viriam a se tornar cunhados do filósofo. O primeiro, mais conhecido como Muḥsin Fayḍ, foi grande especialista e estudioso das escrituras e das disciplinas intelectuais; a ele foi oferecido o cargo de *šaiḥ al-islām* de Isfahān em 1065/1655, durante o reinado do xá ‘Abbās II, que recusou para concentrar-se exclusivamente ao ensino em Qom, onde tinha uma madraça com seu nome, a famosa *madrasa-yi fayḍiyya*. O segundo, Fayyāḍ, era conhecido como um filósofo aviceniano, o que sugere a rejeição de muitas das doutrinas de Şadrā, apesar de ter sido aluno dedicado. Seu trabalho mais importante foi *Luzes da inspiração, comentário sobre a revelação da palavra / šawarīq al-ilhām fī šarḥ tajrīd al-kalām*, um extenso comentário aviceniano sobre texto teológico de al-Ṭūsī. Outro importante discípulo de Şadrā foi Ḥusayn Tunikābunī (m. em 1105/1693), que escreveu importantes tratados sobre questões-chaves do pensamento de Şadrā, especialmente aquelas relacionadas à escatologia. Tunikābunī também partilhava o interesse de seu mestre por Ibn ‘Arabi⁴².

Os três exemplos demonstram os caminhos mais percorridos pelos alunos de Şadrā: enquanto alguns perpetuavam fielmente seu pensamento, outros, apesar de compartilharem seu gosto pela filosofia, não concordavam com certos viéses de suas doutrinas⁴³. Ainda assim, é possível traçar uma genealogia que os conecta até pensadores do século XIX, quando o trabalho de Şadrā tornou-se ainda mais aclamado e foi reproduzido e ensinado entusiasticamente. A propósito, foi a contribuição dos pensadores do período do Império Qajar (1785/1925) que estabeleceu o pensamento sadriano no cerne da educação filosófica

Algumas das ideias fundamentais encontradas nos estudos dos seguidores do *al-ḥikma al-mut‘ālyiam* são: 1 - a integração das quatorze almas puras (Muhammad, Fāṭima, os doze imames) na cosmologia aviceniana, em que eles, na realidade, substituem as inteligências ativas como as causas ontológicas da existência. 2 – a crença na realidade de um “mundo das imagens independentes” / *‘ālam al-mithāl*, que se encontra entre o mundo inteligível e o mundo sensível. 3 - a substituição do princípio da fundamentalidade da quiddidade como base da metafísica pela “fundamentalidade do existir” / *aşālat al-wujūd*. Esse é um ponto de discordância entre Şadrā, Mīr Dāmād e Suhrawardī. 4 - A doutrina do “movimento substancial” / *al-ḥaraka al-jawhariyya* do existente, em que tudo o que existe está sujeito a mudanças, unificações e perfeições. 5 – A essência da individualidade é a alma, que é eterna e experimenta a ressurreição. MOMEN, 1985, p. 216-217.

⁴² RIZVI, 2007, p.19.

⁴³ Ibidem, p.20.

xiita que prevalece, em certa medida, até hoje⁴⁴.

Mullā Şadrā teve seis filhos: três homens e três mulheres. Todas as filhas se casaram com alunos e, de seus filhos homens, somente o primeiro, Ibrahim, parece ter seguido a carreira do pai, especializando-se em lei, *ḥadīth* e *kalām*. Do terceiro, Muḥammad Riḍā, apesar de citado por ‘Abd al-Nabī Qazwīnī⁴⁵ como um proeminente teólogo, não se tem muitas informações. Alguns registros apontam que não havia diferença de tratamento entre os filhos do filósofo e seus alunos mais próximos, sendo todos tratados igualmente como membros da família⁴⁶. Şadrā não buscou costurar casamentos importantes nem para si, nem para seus herdeiros, como era o costume da época entre os que ambicionavam poder. Essa postura condiz com seus escritos: o filósofo era crítico contumaz de estudiosos que se preocupavam demais com a vida terrena. Não obstante, Şadrā sustentou-se de forma semelhante a muitos de seus colegas, principalmente por meio de patronagens e do suporte recebido da nobreza safávida.

A convite de um ex-aluno que, à época, era governador da província de Fārs, Imāmquī Ḥān (d. 1042/1633), Şadrā foi ensinar e dirigir a *madrasa-yi ḥān*, que fora estabelecida com o propósito de ensinar Filosofia e Ciências (Astrologia, Física, Química e Matemática) na cidade de Şīraz. Rizvi⁴⁷ faz um esboço sobre o provável currículo da escola, por meio da observação dos trabalhos produzidos pelo filósofo e dos livros presentes em sua biblioteca particular:

- 1) Textos filosóficos, como *Plonitiniana Arabica*; trabalhos genuínos de Aristóteles (principalmente *Metafísica*, *Categorias*, *Física*, e *Sobre a alma*); *A cura / al-şifā* e *o Observações / al-işārāt* de Ibn Sīnā; *Orientação / hidāya* de al-Abḥarī; trabalhos de Suhrawardī; textos lógicos como *O solar / al-şamsiyya* de Dabīrān Kātībī Qazwīnī (d. 675/1276) e *Refinamento da lógica / tahdhīb al-manṭiq* de al-Taftazānī (d. 792/1389); outros comentários e glosas, além de comentários e marginália sobre o *Somatório de crença* de al-Ṭūsī.
- 2) Textos de Ciências Naturais, Física e Astronomia de provável autoria de al-Ṭūsī e seguidores.
- 3) Textos sufis, especialmente os de Ibn ‘Arabī e sua escola, tais como *Os engastes da sabedoria / fuşūş al-ḥikam* e comentários, *Conquistas mecenas / al-futūḥāt al-*

⁴⁴ RIZVI, 2007, p.20.

⁴⁵ Ibidem, p.22.

⁴⁶ Ibidem, 2007, p.22.

⁴⁷ Ibidem, p.24.

makkiyya, *Comentário sobre as casas dos agitadores / šarḥ manāzil al-sā'irīn*, além de trabalhos sobre etiqueta sufi e manuais práticos, tal como *Dons de conhecimento profundo / 'awārif al-ma'ārif*.

4) Comentários sobre o corão e os *ḥadīth*.

Acredita-se que Ṣadrā não tenha sido somente professor de jurisprudência, mas que também tenha ocupado o cargo de jurisconsulto / *mujtahid*⁴⁸ em sua cidade natal. Isso porque, à época, a despeito dos conflitos entre as tradições filosófica, jurídica e sufi, não existia distinção muito clara entre treinamento intelectual, místico e legal (a ruptura entre as disciplinas intelectuais e as das escrituras ainda não tinha sido feita).⁴⁹

Ṣadrā terminou a vida como um proeminente professor, conhecido por instruir seus alunos a “internalizar as virtudes da teosofia, a busca pela realidade e o afastamento do mundo e de sua carnalidade”⁵⁰. Na conclusão do livro *Segredo dos sinais e suas luzes manifestas / asrār al-āyāt wa-anwār al-bayyināt*, o filósofo expõe o que ele realmente valorizava e esperava de seus alunos:

Entenda, se for capaz. Se não o for, tire o olhar deste livro, pare de estudá-lo e de contemplar as complexidades do conhecimento contidas no corão. (Em vez disso), você deve treinar e memorizar histórias, relatos, *ḥadīth*, disciplinas de biografia e genealogia, aperfeiçoar o árabe e sua gramática, memorizar relatos sem discriminação⁵¹.

Nessa ocasião, Ṣadrā afirma que seu próprio livro e o corão exigiriam grau mais elevado de entendimento de seus leitores. Aos que não os compreendem, sugere que se dediquem a atividades intelectuais outras, a fim de alcançarem entendimento que os habilite à leitura dessas obras. Dois elementos contribuem para o conhecimento, segundo Ṣadrā. O primeiro é seu próprio conhecimento adquirido, e o segundo é a graça de Deus. A partir dessa crença o filósofo divide os homens em uma hierarquia decrescente de valor:

O primeiro nível compreende as pessoas de “revelação interna” / *aṣḥāb al-mukāšafa*, que conhecem a realidade por terem renunciado a si e negado a sua existência (...) Eles

⁴⁸ Jurisconsulto sênior reconhecidamente capaz de interpretar a *šaria* pelo “raciocínio independente” / *ijtihād*. É o equivalente ao juiz, na lei islâmica, principalmente xiita.

⁴⁹ RIZVI, 2007, p. 24.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁵¹ *Ibidem*, p. 25.

continuamente contemplam sinais divinos.

O segundo [nível] inclui os filósofos excepcionais, que percebem a realidade de maneira puramente noética (...) Sua intelecção desenvolve formas em sua imaginação apropriadas às formas inteligíveis, mas eles sabem que essas formas [inteligíveis] são muito superiores às formas imaginais que eles constroem em si mesmos.

O terceiro [nível] consiste de gente comum, de fé, mas incapazes de um nível maior, podendo somente construir formas conjecturais em sua mente.

O quarto [nível] inclui aqueles que seguem a autoridade e se submetem. Eles não são sequer capazes de conjecturar, deixando livre a imaginação. Eles têm uma concepção da realidade puramente material.

O quinto [nível] inclui aqueles que se apoiam meramente em manifestações físicas para entender a realidade.⁵²

Nessa passagem, nota-se que só pessoas do primeiro nível parecem, de fato, possuir conexão direta com o divino. No segundo grupo, as pessoas mantêm acesso a um conhecimento que não é puramente intelectual, mas também místico. Assim, apesar de não estabelecerem conexão direta com o divino, conseguem trabalhar a ponto de construí-la e perceber a verdadeira realidade das coisas (o que está além da percepção material). Os outros três grupos vão decrescendo de acordo com a capacidade intelectual e o nível de fé, sendo o último nível da hierarquia constituído dos que não possuem nem mesmo fé, e se apegam somente à materialidade do mundo.

Pouco se sabe sobre a morte de Şadrā, mas há indícios de que ele tenha morrido em Basra durante sua sétima peregrinação à Meca. A data também é incerta. Enquanto a maioria das fontes aponta para o ano de 1050/1640-1, Rizvi acredita, baseado em relato do neto do pensador Muḥammad ‘Alam al-Hudā (m. em 1115/1703-4) e em trabalho inacabado de Şadrā, que a data mais confiável seja a data de 1045/1635-6⁵³.

Şadrā é contemporâneo ao momento de auge da disputa entre sufis, místicos-filósofos e jurisconsultos acerca da representatividade do imam Mahdi durante o período de sua ocultação, no contexto doutrinário do xiismo duodécimo. Em fins do século XVII, prevaleceu a ideia defendida pelos jurisconsultos, de que haveriam pessoas capacitadas para guiar a comunidade islâmica durante a ocultação do imame. Şadrā foi bastante atacado por jurisconsultos por condenar a ideia de *taqlīd*⁵⁴ e a autoridade jurídica. No entanto, sabe-se

⁵² RIZVI, 2007, p.27-28.

⁵³ Ibidem, p.30.

⁵⁴ Termo da jurisprudência islâmica que significa que o fiel deve seguir / *taqlīd* a interpretação do jurisconsulto /

hoje que o filósofo era crítico apenas da “imitação cega e a repetição de argumentos racionais sem compreensão”⁵⁵. Como visto anteriormente, o próprio Şadrā teria atuado como jurisconsulto em Şīraz; e mais, em classificação constante de sua obra *Iluminações divinas / al-şawāhid al-rubūbiyya*, o jurisconsulto só perde em importância para o imame.

Ele [o Profeta] falou: “não há profeta depois de mim”. Mas ele preservou a autoridade / *al-ḥukm* das revelações / *al-mubaşşirāt* e a autoridade dos imames, que são preservadas do erro, e a autoridade dos jurisconsultos. Mesmo se seus nomes não sobreviverem, sua autoridade sobreviverá. Ele ordenou aqueles sem conhecimento a consultá-los, de acordo com a ordem divina de “perguntar aos que sabem, se você não sabe” (corão 16:45). Eles [os jurisconsultos] emitem pareceres / *fatwās* baseados em seu raciocínio independente / *ijtihād* e divergem da mesma forma que dispensações anteriores da lei religiosa divergiram⁵⁶.

Ao não deslegitimar os jurisconsultos, Şadrā revelava postura conciliatória em relação aos diferentes grupos que atuavam no cenário religioso da época. De sua parte, acreditava na filosofia e na metafísica sufi e defendia a conformação de grupo cuja função seria guiar a população pelo caminho de retorno a Deus.

Também conciliatória foi sua postura em relação às disputas entre racionalistas e tradicionalistas. Şadrā não se posicionou de forma veemente a favor de qualquer grupo, como fez seu mestre e amigo Mīr Dāmād (a favor do racionalismo). Há apenas indícios que apontam certa preferência pelos racionalistas. O filósofo nunca concordou com a ideia dos tradicionalistas de limitar o conhecimento religioso a ditos explícitos, “na ausência de significados que não podem ser divulgados, e posições que não podem ser apuradas”⁵⁷. Não obstante, concordava com os tradicionalistas no sentido de que o conhecimento verdadeiro é o conhecimento profético, que envolve a meditação sobre o corão e os *ḥadīth*⁵⁸. Seria, portanto, mais correto afirmar seu papel independente - e crítico – em relação a ambos os grupos.

Dados bibliográficos

mujtahid em questões de lei islâmica e preceitos, sem se voltar pessoalmente para as escrituras. Ou seja, ele deve aceitar o posicionamento do jurisconsulto integralmente, sem questionamentos. Esse conceito entra em conflito com a *diligência*, ou interpretação independente das escrituras por meio do próprio intelecto / *ijthād*.

⁵⁵ RIZVI, 2007, p.32.

⁵⁶ Ibidem, p.32.

⁵⁷ Ibidem, p.44.

⁵⁸ Para Şadrā, o conhecimento verdadeiro é conquistado por meio do desvelamento / *mukāşafah*, confirmado pela revelação / *wahy* e provado por argumentos demonstrativos / *burhān*. KALIN, 2010, p.214.

Em *Mullā Ṣadrā Šīrāzī: sua vida, seus trabalhos e as fontes para a filosofia safávida* / *Mullā Ṣadrā Šīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*, Rizvi faz levantamento da obra bibliográfica do autor. Divide seus trabalhos no seguintes tópicos: metafísica, comentários, trabalhos corânicos, trabalhos místicos, trabalhos filosóficos, literários e teológicos e trabalhos suspeitos de pertencerem a Ṣadrā.

Metafísica:

- 1) *A Filosofia transcendente das quatro jornadas do intelecto*. Considerada sua obra mais completa e importante. Iniciada em 1015/1606, e terminada em 1037/1628.
- 2) *Testemunhando o Divino ao longo do caminho dos viajantes / al- šawāhid al-rubūbiyya fi 'l-manāhij al-sulūkiyya*. Completada por volta de 1030, ou, pelo menos, antes de 1041/1631.
- 3) *A sabedoria do trono / al-ḥikma al- 'aršiyya*. Completo entre 1041 e 1044/1631-4.
- 4) *A origem e o retorno*. Terminado em 1015/1606.
- 5) *O Livro das inspirações ontológicas / kitāb al-mašā 'ir*. Terminado em 1037/1628.

Comentários:

- 1) *Comentário sobre o trono da santificação / ḥāšiyya 'ala 'arš al-taqdīs* de Mīr Dāmād [d. 1040/1631]. Marginalia sobre o *Trono de santificação*.
- 2) *Comentário a respeito de Rawāših al- samāwiyya na interpretação das fontes do al- kāfī / ḥāšiyya 'ala 'l-rawāših al-samāwiyya fi šarḥ uṣūl al-kāfī* de Mīr Dāmād. Marginalia sobre o *Percolações*⁵⁹ celestes comentário sobre *Princípios Suficientes*.
- 3) *Comentário sobre a cronologia da fé / ḥāšiyya 'ala taqwīm al-īmān* de Mīr Dāmād. Marginalia sobre *O estabelecimento da fé*.
- 4) *Comentário sobre a liderança / šarḥ al-hidāya of athīr al-dīn mufaḍḍal* de 'Umar al-Abharī [d. 663/1264]. Comentário sobre *Orientação em Filosofia*.
- 5) *Comentário sobre os princípios do livro suficiente / šarḥ uṣūl al-kāfī*. Comentário

⁵⁹ Método de purificação de líquido através de filtros.

sobre os *Princípios Suficientes*.

- 6) *Comentário sobre a teologia do livro da cura / ta'līqa 'alā'l-ilāhiyyāt min kitāb al-šifā'* de Ibn Sīnā [m. em 428/1038]. Escólio sobre a seção metafísica de *A cura*.
- 7) *Comentário sobre a clarificação da filosofia da iluminação / ta'līqa 'alā šarḥ ḥikmat al-išrāq* de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī [d. 1311]. Este é um comentário sobre o trabalho de Šihāb al-Dīn Suhrawardī [d.1191]. Escólio sobre o comentário feito na *Sabedoria da iluminação*.

Trabalhos corânicos:

- 1) *Segredo dos sinais e suas luzes manifestas / asrār al-āyāt wa-anwār al-bayyināt*.
- 2) *Chaves para o invisível / mafātīḥ al-qyb*.
- 3) *Comentário sobre o precioso corão / tafsīr al-qur'ān al-karīm*.
- 4) *Os versos ambíguos do corão / mutašābihāt al-qur'ān*.

Trabalhos místicos:

- 1) *O despertar do dormente / īqāz al-nā'imīn*.
- 2) *Quebrando os ídolos da ignorância em admoestação aos sufis / kasr aṣṇām al-jāhiliyya fī dhamm al-mutaṣawwifīn*.
- 3) *Manifestações divinas nos segredos das Ciências perfeitas / al-maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-'ulūm al-kamāliyya*.
- 4) *Os três princípios / risāla-yi Sih aṣl*.

Trabalhos filosóficos, literários e teológicos:

31 títulos, incluindo *O elixir dos gnósticos sobre o conhecimento do caminho da verdade e da certeza / iksīr al-'ārifīn fī ma'rifat ṭarīq al-ḥaqq wa'l-yaqīn*.

Trabalhos suspeitos de pertencerem a Šadrā:

24 trabalhos encontram-se nessa seção⁶⁰.

⁶⁰ RIZVI, 2007, p.111-116.

CAPÍTULO I

CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, VIDA E OBRA

1.1 O IMPÉRIO SAFÁVIDA

Em meados do século XV, os safávidas converteram-se em um grupo militar xiita radical, deixando o sunismo místico para trás. Sob a liderança Junaid, durante os anos de 1446 até 1460, turcomanos “cabeças-vermelhas” / *qizilbāš* (em referência ao chapéu vermelho que usavam) começaram a proclamar seu mestre / *xeīh* como precursor ou, de forma mais extrema, como o próprio Mahdī⁶¹. Assim, iniciou-se a construção de um estado - com bases divinas - alternativo ao Império Otomano.

A concretização do Império Safávida veio com a ascensão de Ismā’īl (1487-1524), o primeiro xá safávida, que, após derrotar em 1503 Morad Āq Qoyūnlū, proclamou-se líder da tribo Āq Qoyūnlū⁶². Em sucessivas campanhas, capturou Tabrīz, expulsou os governantes turcomanos do oeste do Irã (1501) e derrotou os uzbeques do leste, alcançando Oxus em 1510. Sua autoridade era baseada numa combinação de reivindicações dinásticas da tribo Āq Qoyūnlū, liderança de uma ordem sufi e crença de que se tratava de representante do décimo segundo imame. Segundo Antony Black, nascia então o primeiro Estado-Nação islâmico, que viria a ser fonte da espiritualidade xiita radical e da identidade iraniana⁶³. O Império Safávida (1501-1722) foi, primeiramente, um estado missionário, cuja vocação era opor-se aos otomanos a oeste e aos uzbeques a leste⁶⁴. O xiismo, elevado a religião oficial em 1501, foi imposto a toda população, como prova de lealdade ao estado recém-criado⁶⁵. Os que resistiram e negaram a nova crença foram perseguidos e executados⁶⁶. Esse processo forçoso de conversão tardou cerca de duas gerações.

⁶¹ Segundo a tradição do xiismo duodécimo, Muḥammad al-Mahdī, nascido em 869 d. C. e ocultado por Deus em 874 d. C.: o décimo segundo imame.

⁶² Ovelha branca - uma das duas confederações tribais turcomanas. A outra era chamada Qarā Qoyūnlū, ovelha negra. Os ovelha branca chegaram a constituir uma confederação tribal que governou sobre os atuais territórios do Irã, do Azerbaijão, da Armênia, do leste da Turquia e do norte do Iraque, de 1378 a 1501.

⁶³ BLACK, A. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2011, p.223.

⁶⁴ Após o fim do Estado Fatímida no Egito, o Império Safávida foi o primeiro estado a ter adotar o xiismo como religião oficial. KATOZIAN, H. *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*. Cornwall: Yale University Press, 2009, p.116.

⁶⁵ O processo consistia em reconhecer ‘Ali como *vali* (amigo ou vice-gerente) de Deus e amaldiçoar os três primeiros califas: Abubakr, Omar e Uthman.

⁶⁶ Acredita-se que tenha sido um dos processos de conversão mais violentos da história do islã.

Não foi esse, entretanto, o primeiro contato dos iranianos com o xiismo, pois xiitas ismaelita⁶⁷ e xiitas sufis já eram numerosos na região (algumas seitas sunitas sufis, inclusive, veneravam a figura de alguns imames, em especial ‘Ali). Acredita-se também que as religiões persas antigas favoreceram a propagação do xiismo⁶⁸. O império recém-formado foi o primeiro a unificar o Irã como um país independente, com a configuração aproximada dos antigos impérios persas, desde a primeira conquista muçulmana⁶⁹. Os “reinos protegidos do Irã” foram mais uma vez colocados sob a insígnia do sol e o do leão⁷⁰, agora sob a religião islâmica xiita duodécima, a diferenciá-los dos vizinhos de maioria sunita⁷¹.

Apesar dessas características, o novo governo não pregou o discurso da reunificação da antiga Pérsia, como fizeram dinastias posteriores. Pelo contrário, seus líderes eram turcomanos - de origem ancestral curda - que se diziam descendentes do décimo segundo imame e, conseqüentemente, de ‘Ali e de Muḥammad. Ismā’īl, apesar de líder de uma ordem sufi radical, era percebido como líder religioso, e não como um nacionalista iraniano. Mais do que isso: apesar da língua administrativa e literária continuarem sendo o persa, a língua da corte e do ambiente doméstico passou a ser o turco, o que revela que a inserção de novos elementos na sociedade em decorrência da nova configuração de poder. Não se tratava, portanto, do mero mimetismo dos tempos áureos da Pérsia antiga.

1.2 O INÍCIO: A CONSTRUÇÃO DA LIDERANÇA SAFÁVIDA

A primeira ideologia da monarquia safávida combinava sufismo, xiismo e patrimonialismo. O xá Ismā’īl reivindicou para si a autoridade política e, principalmente, religiosa, sendo um dos líderes islâmicos que buscou angariar maior poder nesse sentido desde os fatímidas. A crença xiita de que o xá era o representante do décimo segundo imame, conjuntamente com a atribuição de mestre da ordem sufi safávida, deu a ele inquestionáveis poderes espirituais e de governo⁷².

⁶⁷ Ramo do xiismo que acredita que a linhagem do imamato a partir do sexto Imam, Jafar al-Sadiq, passou para seu filho Ismail, e não para seu filho Musa, como acreditam os duodécimos.

⁶⁸ KATOUZIAN, 2009, p. 114

⁶⁹ BLACK, 2011, p. 223.

⁷⁰ O sol e o leão são usados na representação na realeza iraniana desde os aquemênidas (550/331 a.C).

⁷¹ KATOUZIAN, op. cit., p. 112.

⁷² BLACK, op. cit., p. 224.

Apesar disso, não era o xá o responsável pelas instituições religiosas. Para a tarefa de chefe da hierarquia xiita, o monarca nomeava um *şadr*⁷³, encarregado de gerir essas instituições, e incluíve a doação religiosa / *vaqf*. De maneira geral, os nomeados para o cargo eram iranianos persas, para contrabalançar o poder dos turcomanos “cabeças-vermelhas”, que eram geralmente nomeados para o cargo de *vakil* (*Representante da extraordinária pessoa de sua majestade / vakil-e nafs-e nafis-e homayun*). O *vakil* ocupava o cargo civil mais importante do império e era considerado a segunda pessoa mais poderosa, atrás apenas do monarca. Era o encarregado das atribuições burocráticas e espirituais do xá.

Entre os turcomanos apoiadores do império, mais especificamente, predominava a visão sufi de uma ordem social perpassada por ideias tribais de liderança, em que os chefes locais contribuía e participavam ativamente da administração central. Esse posicionamento favorecia a manutenção e a perpetuação de uma única linhagem familiar em posições de liderança político-religiosa. Foi esse grupo que, aliado ao poder real, estabeleceu as bases da política safávida: a administração central sustentava-se a partir de rede familiar, que, por sua vez, ajudava a i) reforçar o caráter divino do governante, auto-intitulado descendente de ‘Ali, e ii) a implementar, na prática, as políticas do império.

As leis safávidas buscavam, sobretudo, preparar terreno para o retorno do Mahdī e a instauração de seu reino de “verdadeira justiça”. Dessa forma, resgataram a ideia de um gabinete para administrar toda a comunidade / *umma*⁷⁴ e que combinava poderes seculares e espirituais em alto nível, de forma semelhante ao que havia ocorrido no califado de Bagdá⁷⁵. Assim, o xá era não apenas o representante do imame durante sua ocultação⁷⁶, mas, também, o sucessor do profeta. Em termos práticos, teria direito de governar de forma universal, tanto temporal como espiritualmente, até o retorno do Mahdī⁷⁷.

A tênue linha entre retórica política e doutrina religiosa somou-se a crenças milenaristas de que o governante seria o representante do líder ausente e à devoção tradicional iraniana à figura do líder paternal para favorecer a instituição da monarquia plena de poderes.

1.3 A CONSOLIDAÇÃO DO IMPÉRIO

⁷³ Era o responsável por propagar o xiismo durante o império safávida. MOMEN, 1985, p. 106.

⁷⁴ Comunidade islâmica.

⁷⁵ HALM, H. *Shiism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, p.85.

⁷⁶ A ocultação / *al-ghaybat al-kobrā* do 12º imame, Muhammad al-Mahdi, se dá em 329/903.

⁷⁷ BLACK, 2011, p. 225.

Sob o reinado do xá Abbās I (1587-1629) o Irã tornou-se politicamente estável e próspero, do que é símbolo a nova capital, Isfahān, com seus bazares gigantescos e arquitetura imponente. Não só as artes floresceram, mas também a *falsafa* voltou a resplandecer em terras muçulmanas. Com a perda gradativa de suas características militares e tribais, o governo passou a legitimar-se a partir de sua autoridade política, em detrimento de outras fontes. Nesse contexto, o xá Ṭahmāsp I, antecessor de Abbās I, voltou-se para o xiismo dos santuários iraquianos, com vistas a garantir a estabilidade da nova fé a partir da ortodoxia religiosa.

O governo tradicional safávida, em especial aquele que se perpetuou até o reinado de Ṭahmāsp I, fundamentava-se por meio de alianças entre o xá, líderes tribais e comandantes militares, especialmente os “cabeças-vermelhas”. Essa conjuntura colocava o xá em situação de forte dependência e insegurança. Por esse motivo, Ṭahmāsp I iniciou um processo de reformas em seu governo para afastar a ameaça que disputas políticas ofereciam a seu reinado. Esse processo foi concluído durante o reinado de Abbās I. O primeiro passo foi recrutar membros de minorias étnicas, especialmente entre os *qolam*⁷⁸ armênios, georgianos, circassianos e caucasianos, para substituir as lideranças governamentais tradicionais. A segunda medida fundamental para a consolidação do império foi a formação de exército permanente submetido diretamente ao xá – também constituído, em sua maioria, pelas pessoas das mesmas etnias incorporadas à burocracia. Anteriormente, o exército ficava a mercê dos turcomanos “cabeças-vermelhas”, que recrutavam apenas circunstancialmente homens provenientes de tribos ou governorados de sua influência.

Essas mudanças geraram novo quadro, em que o poder tribal passou a ser controlado por famílias não tradicionais, e o exército foi, finalmente, institucionalizado e monopolizado pelo Estado. Dessa maneira, “funções civis, militares e religiosas, que antes estavam fundidas na política tribal-sufi, foram separadas”⁷⁹. A administração e o exército deixaram de depender totalmente de intermediários e passaram ao comando direto do xá. Não obstante, a despeito do grande poder concentrado nas mãos de Abbās I, alguns grupos continuaram exercendo poderes sociais independentes e, até mesmo, relativos níveis de autogoverno. Dentre eles, o mais proeminente foi, sem dúvida, o clero xiita (*'ulama*⁸⁰ ou mulás⁸¹)⁸². Grande parte desse

⁷⁸ Escravos capturados e convertidos ao islã, treinados para posições militares e administrativas.

⁷⁹ MORGAN, D. *Medieval Persia 1040-1797*. London: Longman, 1988, p.136.

⁸⁰ Plural de *'ālim*. Aqueles que possuem conhecimento / *'ilm*, são os especialistas em religião.

⁸¹ O mesmo que *'ulama*.

⁸² BLACK, 2011, p.228.

poder foi, em um primeiro momento, apoiado e conquistado com a ajuda do próprio xá; com o passar do tempo, o clero adquiriu autonomia no tocante ao exercício do poder religioso, à revelia mesmo da casa real.

1.4 A NOVA CONFIGURAÇÃO DE PODERES: AS IDEOLOGIAS POLÍTICO-RELIGIOSAS

Nos primórdios do império, com a conversão maciça dos persas, os governantes safávidas viram-se deficientes em instituições e clero para continuar e pregar a “nova” doutrina xiita. Por essa razão, vários *‘ulama*, professores e juristas / *fuqaha* foram levados para o centro do império, especialmente Tabrīz e, em um segundo momento, Qazwīn. Eles vinham tanto de áreas xiitas iranianas, como Qom, Mašhad e Astarābād, como de terras árabes⁸³, principalmente do Iraque e da região de Jabal ’Āmil, no Líbano⁸⁴. Para salvar a própria vida e/ou preservar posições econômicas e sociais privilegiadas, alguns clérigos sunitas também se converteram ao xiismo.

Ainda entre os anos de 1530 e 1540, nasceu o conflito entre as cosmologias dos filósofos/burocratas persas e de teóricos e juristas árabes recém-chegados. A partir de 938/1532, mais especificamente, o xiismo popular começou a ser substituído por um de cunho doutrinário, influenciado pela crescente participação do clero mais conservador e sedentário. A importação de religiosos resultou na formação de novo grupo de influência na corte – com distinta bagagem intelectual e posicionamento político. Os clérigos nativos davam preferência ao quietismo e rejeitavam as inovações e o poder de escolha do jurista bem qualificado sobre assuntos tradicionalmente relativos ao imame. Acreditavam que algumas atribuições religiosas eram reservadas única e exclusivamente aos profetas e aos imames.

A transferência da capital de Tabrīz para Qazwīn durante os anos de 1550 beneficiou um grupo diferente de *sayyids*⁸⁵, provenientes principalmente da província de Māzandarān. A elite religiosa ligada ao grupo foi extremamente importante no período do reinado do xá Ṭahmāsp I. Esses *sayyids* não só ocuparam cargos de destaque, tal como o de *šadārat*⁸⁶, como produziram extensos trabalhos teológicos e de jurisprudência, de utilidade no processo de consolidação do império⁸⁷. Acredita-se que esse grupo de *sayyids*, em particular aqueles

⁸³ MITCHELL, C. The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric. London: I. B. Tauris, 2012, p.109.

⁸⁴ Ibidem, p.106.

⁸⁵ Tradução: “Senhor”, homem aceito como descendente do profeta por meio de seus netos Hasan ibn ‘Ali e Hussein ibn ‘Ali.

⁸⁶ Alto dignatário religioso responsável essencialmente pela administração de assuntos religiosos.

⁸⁷ MITCHELL, op. cit., p. 107.

vindos de Astarābād, foi responsável por difundir, pregar e popularizar as interpretações de al-Karakī, o que resultou posteriormente, a seu contragosto, na substituição do clero vinculado aos *sayyids* por outro, mais independente do poder real e do poder local e ativo junto a população⁸⁸.

O império esteve em ebulição entre os anos de 1530 até 1690⁸⁹. Foi nesse período que as duas concepções emergentes de liderança política e religiosa passaram a se enfrentar de forma mais intensa por poder de controle social e intelectual. Diferentes noções dinásticas e clericais de autoridade, bastante influenciadas pela disputa entre estudiosos árabes de tradição filosófica e burocratas persas, resultaram em duas escolas xiitas de pensamento.

Os tradicionalistas / *aḥbāriyya* aderiram ao quietismo tradicional, que remontava ao século nono, e não somente aceitavam a monarquia patrimonial, como reconheciam sua liderança em questões religiosas. Esse grupo era contrário ao uso da razão na busca da lei e do sentido da teologia. O conhecimento deveria ser baseado em princípios sólidos dos *ḥadīth*, rejeitando as classificações racional e crítica dos textos propostas pelo outro grupo. A escola dos racionalistas / *uṣūliyya* era contrária ao empoderamento religioso do xá, bem como à submissão total dos clérigos a seu domínio.

O suporte aos tradicionalistas era dado por uma poderosa rede de notáveis clérigos iranianos, que incluía os *sayyids*. Estes exerceram um importante papel nos órgãos judiciais e educacionais do império até o século XVII. Os *sayyids* baseavam suas reivindicações no fato de pertencerem à linhagem do profeta e dos imames. Essa característica os conectava diretamente à monarquia, pois legitimavam a ideia de que a autoridade religiosa era passada por linhagem sanguínea. Também fazia parte desse grupo a classe de abastados *'ulamas* sunitas que se converteram e passaram a colaborar com o regime. A importância da manutenção dessas tradições levou essa escola a condenar o raciocínio independente e a autoridade dos juriconsultos. Para os tradicionalistas, a conexão com a casa do profeta não poderia ser adquirida por meio do esforço e do mérito, mas somente pela graça de Deus⁹⁰.

Os racionalistas eram compostos principalmente por juriconsultos, que defendiam que princípios racionais deveriam ser utilizados para dar sentido às leis e à teologia das fontes

⁸⁸ al-Karakī foi casado com um membro da proeminente família de *sayyids* de Astarābād. Os casamentos entre os membros da família real e do clero, com indivíduos provenientes dos *sayyids*, eram maneira usual de fidelizar e fortalecer os laços políticos entre essas três instituições fundamentais do poder safávida de então. As uniões resultantes desses acordos deram origem a nova geração de filósofos xiitas e estudiosos no Irã, incluindo os filósofos herdeiros da filosofia da iluminação, como Mīr Dāmād, Shaikh Bahā'ī e Mullā Ṣadrā.

⁸⁹ BLACK, 2011, p. 228.

⁹⁰ ARJOMAND, A. S. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: Chicago University Press, 1984, p.107, 146, 151.

reveladas⁹¹. Os laços entre os safávidas e o que viria a ser a escola dos racionalistas surgiram a partir da chegada de religiosos árabes – e ganhou força no reinado de Abbās I. Essa relação permitiu ao xá influenciar de forma mais direta a comunidade, na medida em que o exercício de funções religiosas antes reservadas ao imame oculto por parte de religiosos ampliaria a capilaridade do Estado sobre a sociedade. Os racionalistas descartaram a vinculação imediata entre a casa profética e o imame oculto, em detrimento dos *sayyids* e em favor do fortalecimento da ortodoxia da lei islâmica.

1.5 O FORTALECIMENTO E A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CLERO XIITA

Para impedir que novos “profetas” surgissem e influenciassem a população, a ponto de distanciá-la do poder safávida estabelecido, e também para diminuir a dependência do poder central dos *sayyids*, Abbās I conferiu aos clérigos vinculados ao império o desafio de monitorar a substância dos discursos não oficiais e pregar sermões mais condizentes com a visão safávida do xiismo duodécimo. Para esse papel, tanto Mīr Dāmād como Šaiḥ Bahā’ī, defensores de teses racionalistas e do papel dos juriconsultos, foram escalados.

Apesar dos vínculos políticos com a casa real, ambos dedicaram-se mais aos estudos eruditos, com vistas a reconciliar a investigação filosófica com o xiismo duodécimo⁹². Dāmād, por exemplo, embasou seus trabalhos na filosofia da iluminação de Suhrawardī e Davani (1426-1502), usando-as para transformar a metafísica racional e abstrata de Ibn Sīnā em um sistema de pensamento mais vinculado com a realidade espiritual do xiismo duodécimo.

Esses estudiosos também estimularam e apoiaram uma maior participação de juriconsultos islâmicos⁹³, tanto na formulação da doutrina e da prática, como na atribuição de aconselhamento da população durante o período de ocultação do imame. Mīr Dāmād chegou a propôr que o juriconsulto / *faqīh* fosse responsável por realizar as orações de sexta-feira durante a ausência do imame. Esse posicionamento, porém, provocou o descontentamento dos religiosos ligados à escola tradicionalista, por preconizar maior influência de juriconsultos sobre a sociedade, por meio do uso de técnicas racionais para dirimir pendengas cotidianas e pelo exercício de direitos inerentes exclusivamente ao imame. Na prática, não obstante, os

⁹¹ RIZVI, 2007, p. 38.

⁹² NEWMAN, A. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. New York: I.B., 2006, p.69.

⁹³ Juriconsulto religioso.

trabalhos de Mīr Dāmād e Šaiḥ Bahā'ī ficaram restritos ao próprio clero, alcançando pouco apelo popular.

Os jurisconsultos racionalistas chamaram para si o direito de exercer autoridade sobre questões doutrinárias, especialmente as relacionadas à vida pública, antes prerrogativa unicamente do imame oculto. Até aquele momento, as atribuições do Mahdī não eram exercidas por ninguém. Religiosos e fiéis esperavam pelo seu retorno para que a vida de comunhão fosse plenamente estabelecida.

Mullā Muḥammad Amīn b. Muḥammad Šarīf Astarābādī (m. em 1033/1623 ou 1036/1626-7), por sua vez, foi grande crítico dos jurisconsultos e da escola dos racionalistas. Segundo ele, Dāmād e seus seguidores falharam na construção de elaborações teológicas e jurisprudenciais dos textos religiosos, principalmente dos *ḥadīth* e *aḥbar* (relacionados aos ditos dos imames), pois não existiria base nos textos sagrados para justificar a transferência de atribuições do imame a clérigos durante sua ausência.

Mesmo com a oposição que enfrentaram, os anseios dos racionalistas não demoraram a ser atendidos, pois eram grandes colaboradores do xá⁹⁴. Entretanto, à medida que acumulavam poder e influência, tornavam-se mais independentes do poder monárquico; corolário disso foi o gradativo decréscimo da influência espiritual do xá sobre a comunidade. Nesse contexto, os racionalistas passaram a desafiar aqueles que pensavam de forma distinta, comparando o pensamento filosófico, alcunhado de obscurantista, ao sufismo popular. Mullā Šadrā, por exemplo, apesar do grande esforço intelectual para distanciar-se do sufismo, após inúmeros ataques, resolveu sair de Isfahān e viver em Kahaq, perto de Qom.

Entre 1530 e 1660, aqueles que apoiaram os jurisconsultos viram sua influência crescer sobre a vida intelectual iraniana. Os racionalistas tinham não apenas a admiração da população, como também o suporte da *intelligentsia* clerical; estavam vencendo o debate intelectual entre os estudiosos iranianos nos santuários do Iraque, principal lugar da religiosidade xiita. O ponto crucial desse sucesso estava na autoridade que os jurisconsultos ganharam para interpretar a tradição e, assim, imiscuir-se na vida social.

O posicionamento monárquico em defender participação mais ativa dos clérigos na comunidade não era desinteressado. O xá espera que seus laços com a população fossem fortalecidos mediante a atuação de religiosos partidários da monarquia, que a seu poder se submetiam. Essa conjuntura permitiu a incorporação da escola dos racionalistas à elite

⁹⁴ NEWMAN, 2006, p.71.

religiosa, afastou o quietismo e deu lugar a um ativismo clerical que, no discurso político, defendia a conformação de sociedade mais justa.

O sistema religioso safávida passou a funcionar com base em esquema em que os *'ulama*, estavam presentes entre a elite e as massas. Os juristas exerciam definitivamente seu poder sobre questões espirituais e doutrinárias, por meio de práticas comunais cotidianas. Eram, agora, responsáveis oficiais pela *taqlīd*⁹⁵. Os tradicionalistas, no entanto, continuaram por um bom tempo a disputar com os racionalistas questões como interpretações sobre questões legais, autoridade sobre a representação do imame e transmissão dos ensinamentos do profeta e dos próprios imames. Segundo Black, essas discussões geraram um dos poucos casos de conflito sobre a constituição do Estado na história islâmica, por conta da divergência frontal entre esses dois grupos em questões afetas à divisão de poderes e determinação de competências no exercício das funções do Estado⁹⁶.

Com o tempo, as diferenças entre racionalistas e tradicionalistas diluíram-se, à medida que os religiosos passaram a contar com a proteção dos *bazaris*, grupo social detentor de riquezas, terras e prestígio, e de outros religiosos donos de terra. A posição social acabou, aos poucos, se sobrepondo aos interesses religiosos. Na prática, pode-se dizer que os racionalistas incorporaram seus opositores e, assim, instituíram, em grande medida, sua forma de conduzir a comunidade.

1.6 A INTRODUÇÃO DA FALSAFA

A escola filosófica de Šīraz foi inaugurada no final do século XV. Naquela época, seus membros reuniam-se ocasionalmente em torno da Madraça Mansuriyya / *madrasa-yi mansuriyya*, fundada por Šadr al-Dīn Muḥammad Daštakī (m. em 1497-8). Essa instituição foi mais coesa durante os anos de 1530, com os escritos e ensinamentos do pensador Qiyas al-Dīn Mansur Daštakī (1462-1541). Em uma de suas fases mais ativas, Šīraz presenciou entusiasmadas discussões entre o governador Mirzā Muḥammad Ḥudabandah, Fath Allah Šīrāzī (m. em 1590) e seus colegas da Madraça Mansuriyya.

Desenvolvimentos futuros da filosofia da iluminação, sob a tutela de Mīr Dāmād e Mullā Šadrā, sofreram forte influência dessa escola, que havia sido protegida e tutelada por Ḥudabandah. Segundo Muḥammad Tavakoli-Tarqī, Fath Allah Šīrāzī foi, por um período,

⁹⁵ Termo jurídico islâmico que significa seguir as opiniões e decisões de um jurista incondicionalmente, sem recorrer pessoalmente às escrituras. A *taqlīd* é oposta à idéia do raciocínio independente / *ijtihād*.

⁹⁶ BLACK, 2011, p. 233.

discípulo do místico zoroastriano Azar Kaivan (1529-33/ 1609-18)⁹⁷, responsável por uma discussão sobre as conexões entre o sufismo e elementos da filosofia da iluminação no zoroastrismo. A escola da iluminação zoroastriana foi dominada pela doutrina e terminologia da filosofia da iluminação, emprestadas do pensamento de Šihab al-Dīn Suhrawardī.

A *falsafa* desenvolvida por esses estudiosos foi incorporada à teoria política safávida principalmente durante os reinados de Abbās I e Abbās II (1642-66). Este último foi, inclusive, patrono de muitos *falasifas* e sufis. Mīr Dāmād e Mullā Šadrā desenvolveram - a partir da bagagem intelectual de Šīraz, levada à Isfahān - a doutrina da razão como luz interna⁹⁸, com base na filosofia de Suhrawardī. Ambos combinaram a filosofia neoplatônica do “existente absoluto” com a crença sufi na intuição (gnose / *irfan*)⁹⁹ e com o método esotérico xiita (*batin*) de interpretação dos textos sagrados¹⁰⁰. Šadrā, em especial, baseou-se nos princípios da gnose formulados por Ibn ‘Arabī e outros pensadores dos séculos XII ao XVI. Usando a Filosofia e a gnose, Šadrā elaborou a doutrina da revelação no xiismo duodécimo. Tanto Šadrā como Mīr Dāmād enxergavam esses elementos como métodos complementares para se alcançar a mesma verdade. A filosofia não era precipuamente uma questão de pesquisa, mas, sim, uma viagem interior rumo a objetivo pré-determinado; em caso de conflito, entretanto, a religião teria precedência.

Os dois filósofos não mostraram interesse pela política. A princípio, o poder político teve pouco impacto sobre seu empreendimento espiritual e intelectual. No entanto, ao defender o uso do raciocínio na interpretação dos textos sagrados e a atuação dos jurisconsultos, o pensamento proposto por eles gerou rugas com o estamento de jurisconsultos tradicionais, com importantes impactos políticos. Ademais, os dois filósofos, por exemplo, trabalhavam como físicos e astrônomos junto à corte, de forma que a submissão ao xá, que os protegia, constava da lista de obrigações desses filósofos.

1.7 A ELEVAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA DOS JURISCONSULTOS

Apesar de oriundo da velha oligarquia, quem melhor representou o movimento de renovação política e religiosa, em princípios da era safávida, foi al-Karakī (1466-1534),

⁹⁷ NEWMAN, 2006, p.173.

⁹⁸ ARJOMAND, 1984, p. 150.

⁹⁹ Capacidade inata de saber a verdade sem muito estudo ou esforço. Intuição / *has* é um termo de Ibn Sīnā usado por Šadrā para designar a faculdade da alma que a conecta ao mundo divino. Nesse conceito, Šadrā relaciona a percepção intuitiva dos inteligíveis primários com as luzes e bençãos angélicas. KALIN, 2010, p.154.

¹⁰⁰ BLACK, 2011, p. 228.

chamado pelo xá Ismail I para propagar a religião em porções orientais do Irã. Graças a suas gestões também, os clérigos passaram a receber um honorário, proveniente dos impostos sobre a terra, o que lhes garantiu autonomia econômica enquanto parte do funcionalismo público. O poder dos jurisconsultos acabou expandindo-se também para outras áreas, tais como julgamento e punição. Enquanto o xiismo tradicional desencorajava – e até proibia – seus religiosos de envolvimento em negócios políticos, al-Karakī introduziu a ideia de que essa relação era não apenas possível, senão desejada, tendo em vista a carência de maior coesão social à época. Com o tempo, a ideia tradicionalista de não envolvimento do clero em assuntos políticos foi abandonada, e os jurisconsultos passaram a ser responsáveis pela aplicação da *šaria*¹⁰¹ nas cortes religiosas do xá.

Black aponta que a contribuição mais importante de al-Karakī para a doutrina foi a elevação do cargo de jurisconsulto a outro patamar de importância¹⁰². A escola dos racionalistas, conjuntamente com al-Karakī, disseminou a ideia de que os jurisconsultos poderiam fazer uso da razão e do conhecimento adquirido (*ijtihād*) para interpretar a tradição e determinar a correta aplicação da lei ao caso concreto. Esse posicionamento resultou na elevação dos racionalistas ao mesmo nível do imame oculto. Eles agora interpretavam as leis e aplicavam as penas segundo seu próprio julgamento¹⁰³. Os jurisconsultos passaram, assim, a carregar a qualidade de líder justo (*al-imam al-'adin*) e justo governante (*sultan al-'adin*), títulos reservados anteriormente somente ao Mahdī. Tudo isso cooperou para que se tornassem representantes imediatos inquestionáveis da máxima autoridade islâmica xiita.

Embora o título de jurisconsulto fosse concedido a poucos, todos os *'ulamas*, de maneira geral, usufruíam dessa condição, por serem vistos como pessoas com elevado grau de conhecimento. Como reflexo, aqueles religiosos pertencentes ao clero xiita acabaram sendo percebidos pela população como indivíduos com relação direta com o imame. Eram eles, portanto, os responsáveis por abrir as portas do paraíso. O conceito de *ijtihād mutlaq*¹⁰⁴, que garantia competência ao jurisconsulto em todos os campos da lei sagrada, garantiu-lhes o poder de decidir sobre questões cotidianas – e sobre sua própria autoridade.

¹⁰¹ Lei religiosa que determina também questões éticas de um muçulmano.

¹⁰² BLACK, 2011, p. 232.

¹⁰³ ARJOMAND, 1984, p.141.

¹⁰⁴ Aquele que alcançou o posto dos quatro imames (Abu Hanifa, Malik, al-Shafi'i, e Ahmad) no conhecimento da língua árabe. Além disso, possui qualificação para aplicar o raciocínio jurídico, estabelecer analogias e inferir em decisões a partir das evidências e por meio de sua própria perspicácia linguística, jurídica e amplo conhecimento dos textos sagrados. HADDAD, F. G. *What is the definition of a mujtahid mutlaq, and are there any today*. Disponível em < https://www.abc.se/~m9783/fiqhi/fiqha_e60.html>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.

Se antigamente os juristas podiam ter suas decisões contestadas, o acúmulo de autoridade colocou-os, a partir desse novo período, em um patamar quase sagrado, em que suas decisões significavam correção e impecabilidade. A decisão não era somente racional, mas também legal e religiosa, o que contribuiu para a elevação da autoridade dos *'ulama* xiitas, especialmente quando comparados a seus contrapartes sunitas.

1.8 CONSEQUÊNCIAS DO CRESCIMENTO DO PODER DA AUTORIDADE RELIGIOSA

Se, por um lado, o xá buscou a ajuda de religiosos para converter a população ao xiismo duodécimo e consolidar seu império, por outro lado, o novo clero foi institucionalizado e teve sua influência política e social projetada (i.e. conduzir rezas, julgar causas comuns etc.). Verificou-se, assim, o crescimento concomitante do poder real e religioso. Ao xá interessava a proximidade com o clero, pois garantia a si mesmo prestígio, credibilidade e autoridade, sobretudo em termos da aplicação da *šaria*¹⁰⁵. Na prática, essa aliança de conveniência passou a, em certa medida, institucionalizar a separação entre o poder político, representado pelo xá, e o religioso, pelos *'ulama*. Isso se deu essencialmente por dois motivos: i) a citada atribuição de poderes aos religiosos, com a delegação de suas competências naquele contexto social; e ii) a forma como tal poder foi institucionalizado, de sorte que o sistema de formação religiosa, controlado pelo próprio clero, serviu de instrumento para a manutenção de seu próprio poder.

A partir do momento que o clero passou a ser visto como representante legítimo do imame oculto, série de conflitos de interesse e por influência emerge de forma gradativa entre o o clero e o xá. O distanciamento histórico permite observar essa lenta – mas persistente – mudança de conjuntura, em que o xá, visto inicialmente como representante plenipotenciário do imame oculto, com autoridade absoluta sobre amplo espectro de temas que cercam a vida social, passa a compartilhar sua autoridade com o clero emergente, que se projeta política e religiosamente. Uma vez que a representação do imame oculto passou a ser competência dos religiosos, o xá é despido de um argumento importante para a legitimação de sua autoridade. Não bastava a ele ser descendente direto de ‘Ali, pois isso não lhe garantia capacidade de governar aos olhos da população, pois faltava-lhe o conhecimento religioso para guiar a

¹⁰⁵ Eram os *mujtahds*, e não mais o xá, os representantes oficiais do imame oculto na terra. Essa autoridade foi conquistada a partir da aceitação de que os representantes do Mahdī deveriam ser aqueles indivíduos detentores do conhecimento necessário para a interpretação do corão e da lei islâmica. O xá, entretando, não possuía o conhecimento necessário para torná-lo capaz de interpretações religiosas. Essa situação colocou o monarca em uma posição de dependência do clero xiita, sobretudo em questões legais.

comunidade. O monarca passa a depender gradativamente do respaldo dos *'ulama* para manter o título e, assim, vê-se em situação de subordinação.

Abbās I e Abbās II temiam a crescente influência dessa classe. Diante da projeção dos religiosos, os xás viram-se obrigados a negociar – a contragosto – sobre série de assuntos, tal como a incorporação de religiosos à corte. Nesse contexto (1642-66), Abbās II promoveu maior apoio a filósofos e sufis com vistas a limitar o poder dos juristas nas esferas legal e política. As divergências entre xá, corte e religiosos repercutiram sobremaneira, em particular após os anos 1670, quando os religiosos passaram a repreender publicamente os vícios dos governantes, de forma a expô-los à vergonha e a retirar-lhes o fundamento divino de sua autoridade.

Şadrā, como visto anteriormente, chegou a trabalhar brevemente como jurista em Şīraz, mas foi como filósofo e professor que adquiriu notoriedade e sustento. Por esse motivo, a sua relação com os governantes de sua época, principalmente durante o reinado de Abbās I, era mais cooperativa do que conflitiva. Ele pouco se engajou no movimento político para consolidar a posição dos juristas islâmicos, apesar de ter contribuído para a elevação do prestígio da categoria e acreditar que o conhecimento era ferramenta fundamental para aqueles encarregados de deveres espirituais. A radicalização do processo de separação do poder religioso e político deu-se posteriormente à morte do filósofo de Şīraz, já durante o governo de Abbas II. Şadrā gozou, assim, dos benefícios de uma relação de simbiose entre os filósofos e a corte safávida, ao mesmo tempo em que contribuiu para o aumento do prestígio dos religiosos devido a seu conhecido talento e erudição.

CAPÍTULO II SOBRE O MICROCOSMO

2.1 PANORAMA SOBRE O ELIXIR

Para facilitar a compreensão do pensamento desenvolvido por Şadrā, procurei, como ele, seguir um método de análise que perscruta a obra de forma gradativa, ascendente, a partir do conceitos de origem e retorno. Não obstante, uma vez que origem e retorno dizem respeito à mesma coisa, ao mesmo lugar, por vezes minha elaboração se inverte com vistas a proporcionar melhor compreensão na prática. A primeira pergunta a ser respondida diz respeito à relação entre Deus e os homens. Quais são os elementos que, nesta configuração da existência, permitem-nos retornar, voltar ao lugar de onde viemos? Os sentidos e o intelecto. Daí advém a ênfase dada a esses temas ao longo do texto. Şadrā acredita que o homem possui dupla configuração: a elemental, que nos conecta a este mundo, e a espiritual, que nos conecta ao mundo divino. A conexão espiritual se dá pela alma, pois é nela que se encontra o intelecto humano. O lugar do governo no microcosmo, ou mundo humano, está na alma. O intelecto humano, constituído por uma pequena parcela da inteligência universal emanada diretamente por Deus, é potência que se atualiza por esforço. Para ser transformado em ato é necessário que os homens trabalhem nesse sentido.

Ora, mas como atualizar o intelecto e, conseqüentemente, a alma? O principal exercício é perceber a verdadeira realidade entre os existentes. Quanto melhor o homem entender que existe algo a unir todos os existentes entre si e com Deus, mais se atualiza e percebe, com maior clareza e nitidez, essa relação de comunhão e pertencimento entre os existentes. Já na abertura do *Elixir*, observamos a cosmologia proposta pelo autor e a importância fundamental da relação entre o homem, os elementos e o intelecto. Diz Mullā Şadrā:

Que a glória esteja convosco, ó Deus!

Ó originador (مبدع - *mbd'*) dos intelectos (العقول - *al'qūl*) e das almas (النفوس - *alnfūs*) com seus brilhos e luzes;

Ó divisor (مخترع - *mḥtr'*) das esferas e dos planetas com seus movimentos e ciclos;

Reunidor (جامع - *Jām'*) dos elementos dispersos com suas formas e traços;

Preservador (حافظ - *ḥāfẓ*) da composição das coisas compostas e de seus resultados, com seus frutos e produtos;

Vivificador (محيى عظام - *mḥīā 'zām*) dos ossos dos animais, com suas memórias e sentidos;

E aperfeiçoador (مكمل - *mkml*) das almas dos homens, com suas Ciências e mistérios!
De vós e para vós são a glorificação e a chamada à santidade.

Por meio de vós e para vós são os louvores e as saudações.

Sois o primeiro (أول - *ūl*) de todos os movimentos e repousos e o último (سكون - *skūn*).

Sois a interioridade (باطن - *bāṭn*) de todo pensamento e toda a exterioridade.

Sois o causador (معلل - *m'ill*) das causas, o primeiro dos segundos e primeiros;

O atualizador, o substanciador (مجوهر - *mjūhr*), o agente (فاعل - *fā'l*), aquele que não tem agente;

Atualizador das primeiras disposições, configurador (منشى - *mnxa*) das últimas configurações;

O que eleva todos aqueles que declaram sua unidade para a árvore lote do final¹⁰⁶, onde é o jardim da casa [53:14-15];

O que faz cair todos os que o recusam para os abismos do mais baixo *Gehenna*¹⁰⁷ e para o mais baixo fogo infernal¹⁰⁸.

A passagem anterior nos dá excelente visão da cosmologia proposta pelo autor. É por ela que Şadrā se guia durante todo o texto. A partir da crença islâmica de Deus como criador do universo e dos existentes, e de Muḥammad, como o último dos profetas, o filósofo traça o percurso a ser seguido durante o desenvolvimento da obra. O panorama mais amplo, presente na citação acima, é exposto para que, em um primeiro momento, seja possível compreender, com simplicidade, todo o sistema proposto por ele – e que será melhor desenvolvido ao longo do *Elixir*.

Para Şadrā, Deus principia, origina e atualiza o intelecto e a alma. Intelecto e alma são, assim, conceitos distintos¹⁰⁹. O intelecto, parte que nos homens está relacionada a um microcosmo da inteligência divina, está contido na alma. A alma humana contudo não é constituída somente de intelecto. Enquanto a alma é responsável por governar o homem na esfera terrestre, o intelecto é o elemento da alma que possui relação direta com a inteligência

¹⁰⁶ A árvore lote é uma metáfora islâmica que diz respeito ao limite máximo de conhecimento que um humano pode ter a respeito de Deus. No corão 53: 10-18, a árvore lote é colocada como a fronteira possível mais distante alcançada pelo homem em direção a Deus.

¹⁰⁷ Nas tradições judaica, cristã e islâmica, *gehenna* é o destino dos ímpios.

¹⁰⁸ ŞADRĀ, 2003, p. 2.

¹⁰⁹ Segundo Kalin, conceito é uma modalidade de existência. Assim também o é o conhecimento, e a luz. KALIN, 2010, p. 168.

divina. Şadrā considera que a atualização do intelecto, e contingencialmente da alma, é feita pela luz divina. O intelecto é diretamente atualizado pelo criador, uma vez que possui conexão direta com ele. A alma, por sua vez, é atualizada pelo intelecto ligado à luz divina. Esse é o ciclo que possibilita ao homem acessar, em certa medida, a sabedoria divina.

Assim, a sabedoria existe em potência no homem; é preciso, entretanto, que ele entre em contato com a inteligência divina, aparentemente exterior, para que essa sabedoria seja ativada. A passagem do intelecto em potência para o intelecto em ato é dada de forma gradativa, à medida que o homem persegue e percebe o “segredo da existência”, que, quando acessado, conecta diretamente a parte da alma relativa ao intelecto à inteligência divina. Quanto mais conexões feitas pelo homem, maior o montante de luz divina acessada e trazida para o entendimento de outros elementos da realidade mundana. De forma espiral, temos que quanto maior o conhecimento adquirido, maior sabedoria é possível adquirir; a carga de saber é, portanto, cumulativa. O intelecto é, ao mesmo tempo, agente desvelador e desvelado nesse processo de iluminação. Isso porque, para Şadrā, o intelecto humano é parte da inteligência divina, mas essa realidade só é perceptível àqueles que logram transpor a barreira dos sentidos e trazer iluminação divina a seu próprio intelecto.

Apesar da constituição parecida e da parceria constantemente estabelecida, a inteligência divina e o intelecto humano nunca serão iguais. O esforço permite ao homem atualizar seu próprio intelecto, mas ele nunca se tornará plenamente divino enquanto existir o corpo físico. Na Terra, jamais conseguirá ter acesso à totalidade da verdadeira realidade, visto que ela só é perceptível em sua forma pura à inteligência divina. Assim, temos que o intelecto humano só se torna divino mediante sua completa fusão com o divino, no momento em que não existir mais a percepção de diferença entre homem, Criador e demais existentes. Nesse instante em que tudo será compreendido de forma plena, não existirá mais intelecto humano, mas, sim, uma inteligência ligada, fundida por inteiro à inteligência divina. Essa união, entretanto, só é possível a partir do fim da existência do corpo físico, pois, enquanto houver percepções sensoriais, não existe a possibilidade do homem, por mais sábio que seja, se unir plenamente a todos os existentes e a Deus.

O divino, apesar de uno, possui múltiplas qualidades, além de dar vida aos múltiplos existentes na esfera elemental. Ele é anterior a toda criação, iniciador e diferenciador das esferas e dos planetas. Tanto a vida como a diversidade originam-se por meio de movimentos e ciclos criados pelo existente primeiro. A partir desses movimentos e ciclos, surgem os planetas e as esferas. Tanto a luz e os brilhos, como os movimentos e os ciclos são criação divina. Os elementos dispersos, as formas e os traços são também criados e reunidos por Deus

para dar vida aos existentes. É ele o responsável por moldar os elementos com o objetivo de originar o mundo que conhecemos. Sem Deus, os elementos não existiriam, assim como tudo o que deles deriva (os existentes com suas características físicas e químicas). Şadrâ entende que o mundo material em toda sua constituição é criado pelo existente primeiro, por sua vontade, desde os elementos até suas derivações. Dessa forma, não há no universo nada que possua existência independente de Deus.

Saiba que nenhuma substância (الجواهر - *aljūāhr*) ou acidente (الأعراض - *al'ʿrād*) sobre o qual o nome *ser* (الكون - *alkūn*) recai possui uma identidade (هوية - *hūiā*) independente a ponto de ser possível considerar sua essência em sua essência, ignorando o substanciador (الجواهر - *aljūāhr*) e o seu doador de existência. Por isso, não há nenhuma partícula de existência que não seja englobada pela luz do real ¹¹⁰ (الحق - *alḥq*) e contemplado por ele.¹¹¹

Retornemos, por ora, à primeira citação, para fazermos algumas considerações a respeito. Na passagem “doador de existência dos ossos dos animais, com suas memórias e sentidos”, os ossos dos animais representam a composição material, enquanto as memórias e os sentidos dizem respeito ao imaterial que, assim como todos os elementos da existência, são vontade divina. A distinção entre um e outro está na ideia de permanência: enquanto o que é múltiplo se deteriora e perece, o que é uno resiste. Além da criação do material e do imaterial, a obra do criador também pode ser percebida na passagem que caracteriza Deus como o “preservador da composição das coisas compostas e de seus resultados, com seus frutos e produtos”. A existência, constituída pelo agrupamento dos elementos e, logo, por compostos, é vontade divina, assim como os movimentos que permitem a permanência dos homens na Terra, como procriação, nutrição, construção e todo o mais necessário para sua sobrevivência. Não são as necessidades materiais as únicas a serem supridas por vontade divina. O imaterial também é existencializado e suprido pelo Deus “aperfeiçoador das almas dos homens, com suas Ciências e mistérios”.

Todos os animais, inclusive os homens, são constituídos de ossos, memória e sentidos. No entanto, para diferenciar o homem dos animais comuns, Şadrâ faz menção exclusiva à

¹¹⁰ Real e Deus serão utilizados como sinônimos em todo o texto. Isso porque o real é a força criadora que está em oposição ao que é criado, a multiplicidade. Somente a unidade de existência (que surge por emanação divina e é o próprio Deus) não perece e, por isso, existe verdadeiramente. Ou seja, Deus é o real de toda a existência, pois é o único que sempre existiu e sempre existirá, mesmo após o último dia.

¹¹¹ ŞADRÂ, 2003, p. 18.

“alma” dos homens, no excerto seguinte. Assim, subentende-se que os homens são possuidores de “alma” em um sentido diverso daquele eventualmente aplicado aos animais, tendo em vista que o intelecto, que liga o homem ao real, é exclusivo da raça humana. A potencialidade de ligação com o divino, que se dá por meio do intelecto, eleva o homem a outra categoria dentre o reino animal. Ao homem é possível compreender a verdadeira realidade e ascender ao mundo do divino, uma vez que sua alma pode ser aperfeiçoada por meio das “Ciências e dos mistérios” que contém. Aquele que não progride nesse entendimento não pode, conseqüentemente, aprimorar a própria essência.

O aperfeiçoamento do homem existe, portanto, como potência na alma, transformando-se em ato por meio do autoconhecimento, e subentende a ideia de movimento que leva à mudança. O movimento pode ser positivo, caso o homem siga o plano que lhe foi traçado por Deus antes da existência material, ou negativo, caso corrompa esse ciclo e não realize o caminho do esperado retorno. Assim, apesar do movimento e da mudança não serem opcionais, pois todos os existentes no mundo terrestre se lhes submetem, somente ao homem é dada autonomia no tocante a sua transformação consoante um plano pré-estabelecido: pode ser corrompido ou caminhar em direção à perfeição. Para isso, é imperioso que, no decorrer da transformação natural, ele consiga ligar-se ao agente causador de toda mudança. De outra forma, não poderá percorrer o caminho desejado por Deus. Em certo sentido, o propósito mesmo da mudança é o aperfeiçoamento do homem e somente quem alcança essa percepção pode avançar nesse sentido.

Na segunda parte da passagem supracitada, Şadrâ retoma as afirmações anteriores, reforçando sua ideia sobre Deus e os existentes. A esse respeito, o excerto “de você e para você são a glorificação e a chamada à santidade” reforça a ideia de que a origem e o propósito das ações humanas encontram-se no criador. “A glorificação e a chamada à santidade” provêm do criador e servem ao propósito de garantir o retorno do homem a Deus. O retorno é, assim, vontade e necessidade da criação.

Outra ideia contida nessa citação inicial é que sem glorificação não é possível alcançar a santidade, o que se coaduna com o excerto seguinte: “através de você e para você são os louvores e as saudações”. Ao mesmo tempo que os louvores e as saudações são dedicadas a Deus, é também por meio de Deus que o homem consegue elevar louvores e saudações aos céus. Ora, é patente que toda a existência criada possui uma relação de pertencimento à divindade. A passagem demonstra ainda a certa influência religiosa sufí de Şadrâ, para quem o retorno relaciona-se diretamente às experiências místicas de “glorificação”, “louvores” e “saudações” e exige do fiel uma vida dedicada e de contemplação religiosa.

A seguir, Şadrā aponta que, se a vida impõe movimento, pois não há vida sem movimento, dizer que Deus é a origem do movimento significa dizer que ele dá vida a todos os existentes. Afinal, não há existente sem movimento. Da mesma forma, Deus é a origem do repouso, pois existia ainda antes do movimento, ou seja, antes da própria vida. Ele é anterior ao mundo, uma vez que toda a criação passa a existir a partir do movimento iniciado pelo criador. Da mesma sorte, após o fim da existência, haverá novo repouso. De forma soberana, Deus permanece acima desse ciclo, de onde se depreende que ele seja o “primeiro de todos os movimentos e repousos e o último”. Esse atributo de Deus caracteriza-se pelo fato de Deus não depender de nada nem ninguém para sua própria existência, afinal, ele é a existência, o primeiro e o último, aquele que dá início e fim a todos os demais existentes.

De forma contingente, se Deus é criador e participador de toda a existência, ele também é criador e participador de todo pensamento e de todo resultado de pensamento. “Você é a interioridade de todo pensamento e toda a exterioridade”, escreve Şadrā. Se Deus é o originador do movimento e do repouso, do pensamento e do resultado do pensamento, também é o “causador das causas”. Isso porque toda causa, material e imaterial, provém de Deus, por meio de algum de seus atributos. Deus, assim, é tanto o gerador da causa como a causa em si, o “primeiro dos segundos e primeiros”, a origem e tudo o que é originado, o movimento e o repouso, o pensamento e o resultado do pensamento, simultaneamente. Ou seja, ele é o “atualizador”, “o substanciador,” o “agente” e “aquele que não tem agente”. É Deus que substancia e inova. Deus é inclusive o que ainda está por vir, que ainda não existe concretamente. Deus é tudo em todos: criador da Terra, dos seus existentes e das esferas, responsável pela sua morada, pelo juízo final, pela salvação e pela condenação.

Não só a vida elemental, terrena, é da responsabilidade e generosidade de Deus, como também a vida após a morte do corpo físico: seja para a salvação, seja para a condenação. Deus é quem eleva e quem faz cair, afinal, é o configurador das últimas configurações. Sua reponsabilidade está além da criação, da inovação das primeiras disposições, e se estende até o verdadeiro fim, que é o julgamento da alma após a morte do corpo físico, no dia do juízo.

A descrição de atributos de Deus prossegue no texto de Şadrā: Deus é o emanador de todos os existentes e de todas as particularidades e especificidades desses existentes. É o “doador”, o “preservador”, o “coletor” das esferas, dos elementos e dos demais existentes. Do espaço à Terra, está por trás de tudo, ao mesmo tempo em que é tudo, “interioridade” e “exterioridade”, “primeiro”, “segundo” e “último”. O uso das palavras “primeiro” e “último” nos permite vislumbrar a ideia de movimento: ele nos dá a vida e tudo o que é necessário para viver, por meio da doação de sua própria substância. Sua condição de “último” permite que

Deus julgue no dia do juízo final e decida quem afinal ascenderá ao mundo da soberania e quem descenderá ao inferno. É patente, assim, que é por ele, com ele e por meio dele, para retornar a ele, que está circunscrita nossa existência humana e a vivência dessa existência. Nada é possível sem ele. O homem constitui, nesse contexto, resultado e parte de suas primeiras, segundas e últimas configurações. Os existentes são ao mesmo tempo unidade e pluralidade.

Antes mesmo da criação, o retorno já estava planejado por Deus. O sistema da existência foi construído previamente para que o ciclo da vida se concretize mediante o retorno:

E abençoe as essências (الذوات - *aldūāt*), cujos nomes foram fixados na tábua escrita pela caneta do real (الحق - *alḥq*) antes que ele criasse as criaturas, cujos atributos foram escritos *no livro gravado e testemunhado por aqueles trazidos para perto, tocados por ninguém além dos purificados [56:79]*¹¹². Porque são eles os frutos do artesanato e da existência dada, os líderes das criaturas para o caminho do pós-mundo (الآخرة - *alāḥrā*) e do retorno (المعاد - *alm'ād*); ou, preferencialmente, os depósitos de tesouros da existência, as chaves para as portas da efusão de generosidade. Especialmente nosso professor, nosso guia, ou mestre, nosso líder para a origem e para o retorno, Muḥammad, o escolhido, o selo dos profetas (خاتم الانبياء - *ḥātm alānbā'*)¹¹³.

Todos os nomes das essências dos profetas, assim como seus atributos, são anteriores à própria criação. Assim, a escolha de Muḥammad como o último dos profetas (o selo dos profetas¹¹⁴) também é anterior à sua vinda ao mundo. Os nomes dos profetas já estão escritos e testemunhados antes mesmo de sua materialização na existência, de forma a proporcionar de antemão o caminho para que os homens retornem a Deus. O papel desses servos de Deus é justamente ensinar e guiar o homem no que diz respeito à compreensão de sua origem e de seu retorno. Os profetas são os guardiães do “tesouro da existência”, necessário para que, pela compreensão da origem, o homem alcance o retorno. Torna-se claro que todo guia para o retorno é também o guia para a origem. Não há como retornar a Deus sem passar pelo pós-

¹¹² Mais a frente veremos que a primeira caneta é um anjo intelectualizado trazido para perto de Deus, cuja tarefa é conferir realidades e dar formas às Ciências. Ou seja, é esse anjo quem de fato realiza as essências gravadas por Deus, para que as formas passem à inteligência universal e possam ser apreendidas pelos homens. ŞADRĀ, 2003, p. 8.

¹¹³ Ibidem, p. 3.

¹¹⁴ O selo dos profetas é uma metáfora que sempre está relacionada a Muḥammad, ou seja, ao profeta que concretiza e finaliza a revelação divina.

mundo¹¹⁵ e compreender a origem em sua totalidade. Essa compreensão, no entanto, deve ser iniciada ainda durante a existência do corpo físico, para ser completada apenas quando a alma não mais perceber o universo por meio dos sentidos físicos.

Como visto de forma ainda limitada, a argumentação filosófica de Ṣadrā está perpassada por forte influência religiosa (mais precisamente, muçulmana xiita). À primeira vista, o *Elixir* pode parecer um trabalho fundamentalmente teológico, mas os capítulos que se seguem demonstram mais claramente que, apesar tratar-se de obra escrita a partir da perspectiva religiosa, há sofisticado desenvolvimento filosófico a ser explorado, consoante os estudos do autor.

2.2 SOBRE AS DISCORDÂNCIAS QUE LEVAM AO DESVIO

No primeiro capítulo (“Explicando a causa dela ser impedida de alcançar o objetivo final”), da “Parte II” da obra, que se intitula “Sobre o conhecimento da alma, que é o receptáculo para as Ciências”¹¹⁶, Ṣadrā expõe as qualidades e as ineficiências da alma, que são, concomitantemente, essenciais e insuficientes para o processo de retorno a Deus. A princípio, trata de minimizar as divergências existentes à época em relação ao estudo da alma:

- (1) Saiba que os desentendimentos (الاختلاف - *alāḥtlāf*) entre as escolas (المذاهب - *almdāhb*) e os caminhos (الطرق - *alṭrl*) não podem ser enumerados. Apesar de sua multiplicidade, eles crescem a partir de disputas em torno de quatro raízes: a primeira é o conhecimento da doutrina da unicidade de Deus (التوحيد - *altawḥīd*). (...) [A disputa] cresce a partir da ignorância sobre o estado da origem e do retorno das coisas existentes.
- (2) A segunda raiz é o conhecimento da profecia (النبوة - *alnbūā*) e da advertência (الانذار - *alāndār*). A disputa semelhante aos desentendimentos entre judeus, cristãos e sabeus (الصائبين - *alṣāb’in*)¹¹⁷. [Esse desentendimento] cresce somente a partir da

¹¹⁵ O pós-mundo é o mundo para onde as almas são encaminhadas após a morte do corpo físico; é neste momento que ela ganha seu corpo imaginal e toda a verdade sobre a criação e a existência são reveladas por completo. Está entre o mundo terreno e o mundo do real.

¹¹⁶ ṢADRĀ, 2003, p. 16.

¹¹⁷ Como comenta Safa Jubran, na tradução do livro “A Hierarquia dos Povos”, de Ṣā’id Alandalusī: “o termo em árabe é aplicado, pelo menos, a três comunidades religiosas totalmente diferentes: a) os que foram mencionados três vezes no Alcorão juntamente com os cristãos e os judeus e cuja identidade, muito debatida tanto pelos comentaristas muçulmanos como pelos orientalistas modernos, era incerta mesmo pouco tempo depois da época de Maomé e permanece incerta até agora, pois, segundo as autoridades, existem poucos motivos para acreditar que Maomé e seus compatriotas tenham tido qualquer conhecimento dessas comunidades; b) aplicava-se a um povo que habitava o sul do Iraque, remanescente de uma antiga seita judaico-cristã. Provavelmente receberam essa designação devido ao fato de alguns dos primeiros comentaristas do Alcorão terem visto neles possíveis candidatos para a identificação com os sabeus do livro sagrado; c) os sabeus de Ḥarrān, uma comunidade

ignorância acerca do estado do mensageiro.

(3) A terceira raiz é o conhecimento do imamato e do califado, como o desentendimento entre xiitas, sunitas, *qulāt*¹¹⁸ e *nawāṣib*¹¹⁹. Ela cresce somente a partir da falta de conhecimento sobre o estado do imame e seu nível em conhecimento e comando.

(4) A quarta raiz é o conhecimento das *fatwās*¹²⁰ e dos julgamentos, como o desentendimento entre os juristas. [Esse desentendimento] cresce apenas a partir da ignorância sobre o Livro, os *ḥadīth*, as transmissões e o consenso.

(5) Dado que esses desacordos estão nas ramificações, eles crescem somente a partir dos desentendimentos na ciência da unicidade de Deus e do conhecimento da alma (النفس – *alnfs*). Essas duas são as ciências da origem e do retorno, e, a partir delas, todas as outras ciências se originam. Quando a raiz é desconhecida, é ainda mais provável que as ramificações sejam desconhecidas¹²¹.

Entender as discordâncias anteriores é fundamental para compreender os motivos que levam ao distanciamento entre a alma e o existente primeiro. São elas que dificultam e impedem que o mundo das soberanias, que é o retorno a Deus, seja alcançado. Dentre elas, a mais grave é a primeira, a discordância sobre a doutrina da unicidade de Deus, que impede aos homens reconhecer a própria existência da alma, que emana de Deus e a ele se liga. Sem o conhecimento do que nos origina, não é possível conhecer a verdadeira realidade – e tudo o mais permanece desconhecido. Vale destacar que não são somente os muçulmanos que acreditam na doutrina da unicidade de Deus, o que significa que, nesse quesito, há concordância por parte de seguidores de outros credos, como cristãos, judeus e sabeus, por exemplo. Para Ṣadrā, adeptos das demais religiões discordam ou desconhecem a doutrina da unicidade de Deus. Talvez o melhor seria afirmar que desconhecem a doutrina, pois qualquer conhecimento, no sistema sadriano, levaria necessariamente ao reconhecimento da verdade.

seguidora de uma antiga religião semítica politeísta, considerados um dos últimos postos avançados do paganismo da Antiguidade. Eles adotaram no século IX o nome *ṣābi'a* que aparece no Alcorão para poderem ser considerados um dos povos do Livro, *Ahl alkitāb* < اهل الكتاب >, e assim evitar a perseguição. Tanto os muçulmanos como os cristãos árabes aplicam o termo *ṣābi'a*, por extensão, aos pagãos da Grécia antiga”. ALANDALUSĪ, Ş. *Hierarquia dos povos*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário por Safa A-C Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel, 2011. p. 21.

Não está muito claro qual desses sentidos é usado por Ṣadrā para a palavra “sabeus”. Mas, por estar em segundo lugar na classificação dos desentendimentos, significa que esses povos citados já concordaram em relação à doutrina da unicidade de Deus, estando no mesmo patamar dos povos do livro, como os judeus e os cristãos. Nesse contexto, a melhor aplicação para esse termo é a primeira.

¹¹⁸ Ou *ghuluww*, aqueles que, segundo Chittick, atribuíram divindade ao profeta e aos imames. CHITTICK, 2003, p. 99.

¹¹⁹ O termo é usado para designar os primeiros muçulmanos que se opuseram a ‘Ali. Ibidem, p. 99.

¹²⁰ Pronunciamento legal por um especialista em lei religiosa. No caso do xiismo, pelo jurista / *mujtahid*.

¹²¹ ṢADRĀ, 2003, p. 16.

Ou seja, conhecer e, ao mesmo tempo, discordar da verdade não seria possível, pois os homens possuem uma atração magnética natural pela verdade, substância constituinte da própria essência do homem e que o permite reconhecer-se nela.

O conhecimento da unicidade de Deus é aquele relativo às Ciências pós-mundicas. É a disputa que cresce devido à ignorância em relação ao estado, à origem e ao retorno das coisas existentes. Nesse ponto, Şadrâ traça como inquestionável a existência de Deus e dos existentes a partir dele, que devem, por consequência, empenhar-se no processo de retorno. Qualquer outra crença que não se ajuste a esse pressuposto afastaria, então, o homem de seu real objetivo de testemunhar Deus. O conhecimento da profecia e da advertência resulta na ligação do divino com o humano, necessária para que a alma cumpra o curso natural de regresso à origem. A ignorância sobre o estado do mensageiro é a principal raiz de disputas entre o judaísmo, o cristianismo e outras religiões monoteístas – e que acreditam na revelação. Por não seguirem os mesmos mensageiros e orientações, discordam entre si sobre o percurso da vida e da morte. Essas religiões (judeus, cristãos e sabeus) discordam a respeito de quais profetas são de fato ungidos por Deus e de qual seu papel no contexto da revelação, consoante a mensagem pregada por eles.

A terceira discordância diz respeito ao conhecimento do imamato e do califado, ou seja, relaciona-se à sucessão política da comunidade muçulmana. Daí a diferenciação de Şadrâ entre xiitas, sunitas, *qulāt*, e *nawāṣi*. Os xiitas são aqueles que acreditam que a sucessão do califado deveria ter sido entregue primeiramente ao primo e genro do profeta, ‘Ali. Para os xiitas, há um vínculo de consanguinidade na linha profética, que descende de Muḥammad. Essas descendentes seriam os imames, homens santificados e responsáveis por conduzir a comunidade ao caminho de Deus. Os sunitas, ao contrário dos xiitas, não acreditam nesse vínculo consanguíneo com o profeta, que teria sido o último mensageiro; não haverá após ele qualquer outro a carregar a palavra divina. Para os sunitas, não existe uma tal linhagem profética e ‘Ali e os imames seriam somente homens comuns, com defeitos e qualidades humanas.

Os *qulāt* são aqueles que dão estatuto de divindade tanto ao profeta como aos imames, tratando-os não como mensageiros de Deus, senão como o próprio Deus. Os *nawāṣi* são os primeiros opositores de ‘Ali como califa, após a morte de Muḥammad. Eles não são, necessariamente, sunitas, pois àquele momento a separação entre sunitas e xiitas ainda não havia sido concluída.

São, portanto, as diferentes interpretações sobre a condição do profetas e dos imames que ocasionam as discordâncias referentes ao conhecimento da profecia e da advertência.

Nesse contexto, os verdadeiros muçulmanos seriam aqueles que concordam com a doutrina da unicidade de Deus e com a mensagem profética de Muḥammad.

A discordância em relação às *fatwās* e aos julgamentos¹²² refere-se à interpretação da lei temporal e emerge em contexto de ignorância de juristas sobre o livro sagrado, os *ḥadīths*, as transmissões e o consenso. A menção de Ṣadrā aos juristas tem relação com o momento histórico de então, pois foi justamente durante o império safávida que os juristas passaram a ser reconhecidos como autoridades no que diz respeito à interpretação da lei islâmica. Antes disso, somente o imame oculto – no caso dos xiitas – poderia tomar decisões dessa natureza. A posição do filósofo revela também um pouco de seu posicionamento sobre a questão, pois o exercício do direito islâmico por religiosos não era unanimidade naquele contexto.

As raízes dos desentendimentos vigentes à época perdem importância quanto comparadas com o desconhecimento da origem e do retorno. No quinto parágrafo do excerto acima, Ṣadrā parece deixar aberta a possibilidade de salvação daqueles que sequer entram nas disputas e divergências doutrinárias, pois estas revelam apenas a falta de conhecimento acerca das coisas que realmente importam, i.e. a “ciência da unicidade de Deus e do conhecimento da alma”. De forma crítica às divisões na sociedade safávida, Ṣadrā aponta a ignorância dos homens de então e sugere que a salvação possa pertencer justamente àqueles que não se dedicam a sectarismos ou divergências doutrinárias (vemos aqui traço sufi de seu pensamento).

Por essa razão, as ciências apresentadas por Ṣadrā no *Elixir* levam em consideração a doutrina da unicidade de Deus e o conhecimento da alma. Ṣadrā se aprofunda aqui na ciência “da origem e do retorno”, considerada a origem das demais ciências. Vale sublinhar, entretanto, a influência xiita em sua elaboração sobre a questão do retorno: os que consideram Muḥammad como profeta de Deus e acreditam na existência dos imames, bem como na verdade revelada no livro sagrado e nos *ḥadīths* alcançam a salvação com mais facilidade. Não obstante, fieis que professam outros credos e religiões, como sunitas, cristãos e sabeus, por exemplo, também podem ser salvos, desde que sejam iluminados, acreditem na ciência da unicidade de Deus e busquem o conhecimento da alma: assim, podem ascender ao mundo do divino mediante uma vida virtuosa durante a existência em corpo físico.

¹²² Os livros, os *ḥadīths*, a transmissão e o consenso, segundo Chittick, correspondem aos três princípios básicos da jurisprudência. Somente o princípio xiita do *'aql*, o raciocínio demonstrativo, não foi mencionado. Cf. CHITTICK, 2003, p. 99.

2.3 SOBRE A ALMA E SEUS SINAIS

No segundo capítulo (“Sobre o conhecimento que é incumbência individual do homem e deve ser apreendido para sua existência subsistente”) da “Parte II”, Šadrā expõe a prerrogativa individual do retorno e a necessidade de sua conclusão para a salvação eterna. Temos o seguinte excerto:

Esse é certo conhecimento sobre o encontro com Deus, sua unidade, seus atributos e seus atos. Então vem o conhecimento do mundo humano e a maneira de suas primeiras e segundas configurações¹²³. Qualquer um que seja ignorante a respeito dessas duas Ciências falhará cedo no estabelecimento de sua existência e da perfeição de sua realidade, mesmo que seja proficiente em outras Ciências¹²⁴

O conhecimento de Deus passa, obrigatoriamente, pelo conhecimento do mundo humano e de suas configurações e só é alcançado por esforço próprio e particular de cada homem. A ligação com o real se dá por meio dos sentidos e é no mundo real, em contraste com o mundo material, ilusório, que se encontra o segredo da criação. Assim, apenas após o conhecimento de Deus, o homem poderá empreender o conhecimento do mundo material e de suas configurações. Sem essa base nas Ciências divinas, as demais Ciências terrestres são incompletas ou inúteis. Acerca das demais Ciências, Šadrā as trata como ilusórias, devaneios, falsas:

É também assim a propriedade das formas que o homem vê neste mundo, com seus sentidos exteriores, ou que ele imagina com seus sentidos internos. Tudo isso são questões irrealis, propriedades que se desvanecem e sonhos que não possuem subsistência no despertar do mundo do pós-mundo – exceto as Ciências verdadeiras, que são formas pós-mundicas e possuem entidades fixadas em Deus¹²⁵.

Todas as percepções externas e internas ao homem – e tudo o que é apreendido a partir delas – não passa de miragem, devaneio, se não há o conhecimento de Deus *a priori*. Os elementos existentes na Terra não possuem permanência em sua pluralidade. No momento da morte do corpo físico todos eles desaparecerão, pois não são reais, mas, sim, reflexo da incompletude e da incapacidade humana de percebê-los em unidade com a existência. A

¹²³ Neste mundo e no pós-mundo.

¹²⁴ ŠADRĀ, 2003, p.17.

¹²⁵ Ibidem, p.17.

permanência e a eternidade são reservadas aos verdadeiros existentes, que estão diretamente relacionados a Deus. Como já visto, Şadrā entende que a multiplicidade só existe quando há ignorância sobre a unidade. O esforço individual do homem presta-se exatamente a captar essa essência comum a todos os existentes. Isso porque é a unidade que os leva ao conhecimento de Deus e à salvação. Os que se atêm às particularidades, permanecem atrelados à materialidade do mundo e encontram dificuldade em captar o trabalho divino em todos os existentes. Para essas pessoas, a realidade só seria desvelada no momento da morte do corpo físico, embora não haja mais tempo de corrigir os erros cometidos em vida por ignorância do real propósito da existência: o retorno a Deus.

É necessário um distanciamento do mundo material e do vício dos sentidos para que o homem compreenda as verdadeiras Ciências, que são formas pós-mundicas que possuem entidades fixadas em Deus. Qualquer coisa que não vá nesse sentido, leva o indivíduo ao caminho oposto à perfeição e, conseqüentemente, oposto a Deus. Se o retorno é o objetivo da existência, a alma – por meio do intelecto – é o que conecta o homem material ao mundo divino: por sua percepção e seus atributos que o homem consegue perceber a própria essência e o divino. O indivíduo que não percebe a própria essência – e, logo, a essência de todas as coisas – não consegue sentir a presença de Deus que o convida ao retorno, conforme o decreto divino de que todo homem tenha, ainda em vida, consciência da unicidade de Deus e da existência da alma, conhecimento por meio do qual poderá ascender ao mundo do real. “Então, pela luz contemplativa da unicidade de Deus, ele contemplará o mundo da criação e do comando e dos horizontes das almas”¹²⁶, conclui o autor.

Em capítulo intitulado “Sobre aquilo por meio do que é alcançada a felicidade pós-múndica e por meio do que o encontro com Deus é percebido”, Şadrā elabora ainda mais seu raciocínio sobre o conhecimento da realidade:

Saiba que nenhum acidente (عليه – *līā*) ou substância em que o nome *ser* (الكون – *alkūn*) recaia possui identidade independente a ponto de ser possível considerar sua essência em sua essência ignorando o seu substanciador e seu doador de existência, pois não há nenhum átomo do ser que não seja englobado pela luz do real e contemplado por ele (...) Assim, todos deveriam contemplar sua própria essência e seu estabelecedor e doador de existência com uma contemplação santificada para além das partes do corpo e dos sentidos. *Entretanto, a maior parte das pessoas não sabe* [7:187]; *ou melhor, eles não acreditam no encontro com o seu senhor* [32:10], não

¹²⁶ ŞADRĀ, 2003, p.17.

devido à existência de algum impedimento externo, mas, sim, pela falta de visão interna, escuta intelectual e um coração dilatado para a luz da fé. Porque o véu entre os servos e seu objeto de contemplação não é o paraíso ou a terra, o solo ou o mar. O véu é somente ignorância e a incapacidade, ou o apetite, a ira e o capricho.¹²⁷

Mais uma vez, sem a compreensão do existente estabelecido e doador de existência, é impossível ao homem compreender a própria essência: primeiro, é necessário entender que sua essência é parte do todo emanado a partir do real. Perceber a unidade e a existência divina, no entanto, não está em nenhum lugar além da própria essência, visto que não existe nada externo, físico a impedir a ligação com o existente primeiro. O não desenvolvimento da relação com o criador dá-se somente pela incapacidade de o homem perceber sua própria essência. Pela observação desta, o homem pode ligar-se com o todo, justamente por fazer parte desse fio ininterrupto de existência. Contemplar a própria essência é também contemplar a Deus. Por isso, Şadrâ diz: “porque o véu entre os servos e seu objeto de contemplação não é o paraíso ou a terra, o solo ou o mar. O véu é somente ignorância e a incapacidade, ou o apetite, a ira e o capricho”¹²⁸. Aquele que consegue enxergar além do véu da ignorância vislumbra a verdadeira realidade e, conseqüentemente, está ligado com o doador da existência. Esse homem estará livre do castigo eterno e ascenderá ao mundo do divino.

Todos aqueles que estão libertos e salvos do cativeiro da natureza e da doença da alma e do capricho (الهوى - *al-hūā*)¹²⁹, cuja visão e audição estão abertas e cujos corações estão dilatados pela luz do conhecimento e da orientação, serão unidos ao mundo do oculto e à plenária máxima e reunidos entre as fileiras dos anjos, *dos profetas, [...] das testemunhas e dos dignos*¹³⁰ – *bonitos são como companheiros!* [4:69]. Eles estarão seguros do castigo de Deus na casa da punição (...).¹³¹

¹²⁷ ŞADRĀ, 2003, p.17-18.

¹²⁸ Ibidem, p. 18.

¹²⁹ Segundo Chittick, capricho é um termo corânico que se refere ao pior tipo de Deus falso: os desejos e as fantasias de uma pessoa. Em textos sufis, o termo é usado como sinônimo de apetite / *şahwa*. De forma oposta, a inteligência e a integridade moral / *‘aql* permitem freiar o apetite, agindo como grillão / *‘iqāl*. Em textos filosóficos, apetite e cólera (concupiscência e irascibilidade) referem-se às duas tendências básicas da alma animal, que o *‘aql* necessita domesticar e redirecionar. CHITTICK, 2003, p.99.

¹³⁰ Para Chittick, este é um importante termo corânico: “o substantivo verbal *şalāh* significa bem-estar, bondade, silencioso e merecimento. Seu oposto é *fasād*, que significa corrupção, podridão e decadência. Os filósofos também usam *fasād* como o oposto de uma segunda palavra: *kawn*, ser ou geração (como na expressão *a geração e a corrupção / al-kawn wa al-fasād*). Assim, *şalāh* pode ser utilizada para designar o modo de ser próprio e digno que as pessoas precisam alcançar.” Ibidem, p. 99.

¹³¹ ŞADRĀ, op. cit., p. 18.

A visão e a audição internas levam, paulatinamente, ao desvelamento da verdadeira realidade, que é a existência de Deus e a ligação entre todos os existentes emanados. O indivíduo cego e surdo não consegue perceber, nem compreender a existência e sua conexão com o doador de existência. A ignorância sobre a verdadeira realidade impede que o homem se desenvolva espiritualmente durante a existência do corpo físico. Ele não conseguirá vincular-se à inteligência ativa¹³² e tenderá a levar uma vida puramente mundana. Sem seguir o caminho traçado por Deus, essa alma chega ao pós-mundo sem compreensão da realidade e vazia em termos de experiências desejáveis. Isso faz com que ela se surpreenda pela verdade, o que demonstra a ignorância sobre a origem e o retorno, e uma vida não dedicada a esse propósito. A alma em questão não está, dessa forma, preparada para o dia do juízo final e, portanto, não deverá passar para além do pós-mundo.

Todo o percurso do homem durante sua existência em corpo fica gravado na alma, que será lida no dia da ressurreição. Ao cabo desse processo, será revelada todas as ações realizadas pelo homem em vida e, com base nelas, ele será julgado. Àqueles que forem bem-sucedidos durante o caminho do retorno, de acordo com os propósitos divinos, será permitido chegarem para perto de Deus; aos que falharem, não lhes será possibilitado concluir o retorno a Deus. O excerto a seguir é esclarecedor:

Saiba que os níveis divinos de Reino e Soberania que vêm a ser nos dois mundos dos horizontes e das almas são como tesouros escondidos atrás da porta. A porta é aberta somente com a chave do conhecimento da alma adâmica¹³³, seu mundo, seu império e as partes de sua essência. Isso porque o conhecimento de algo só se dá após o conhecimento da essência conhecida, e o homem não sabe nada que não seja por meio da essência [equivalente] encontrada em sua própria essência e testemunhada em seu próprio mundo. Assim, por exemplo, o conhecimento do paraíso consiste na presença de uma forma igual à do paraíso encontrada na essência daquele que conhece.

¹³² A discussão sobre a inteligência ativa em Šadrā, segundo Kalin, é largamente baseada nos escritos de al-Kindī, al-Fārābī e Ibn Sīnā. Apesar de trazer novas discussões sobre a questão, Šadrā utiliza-se, sobretudo, da divisão peripatética tradicional: intelecto em potência / *bi'l-quwwah*, em ato / *bi'l-fi'l*, adquirido / *al-mustafād* e ativo / *fa'āl*. Apesar disso, Šadrā traz duas inovações para a questão: a primeira é discutir os intelectos psicológicos dos peripatéticos como estados para o desvelamento dos modos de existência. Ao invés de simplesmente abstrair formas inteligíveis dos existentes e construir imagens mentais para eles, o intelecto é agora colocado numa posição de alcance do mundo inteligível, podendo unir-se a ele de uma maneira que “não deixa nenhuma ruptura epistemológica entre o intelecto e o inteligível”; a segunda inovação de Šadrā é dar menor proeminência ao papel da inteligência ativa no processo de intelecção. Apesar de aceitar a definição convencional, que considera a inteligência ativa uma fonte agente do pensamento humano, ela acaba se tornando marginalizada devido à preocupação do filósofo em construir o conhecimento como um modo e direto testemunho da existência. KALIN, 2010, p. 148.

¹³³ Natureza humana radical.

Pertence ao homem saber todas as coisas e sua essência tem receptividade para toda a forma, uma vez que não há nada sem um equivalente dentro de si. Assim, todas as coisas existentes são partes da essência do homem e, apesar de sua unidade, ele é todas as coisas, porque sua essência é o macrocosmo (عالم كبير - 'ālm kbīr), seu corpo é o microcosmo (عالم صغير - 'ālm ṣġīr) e sua propriedade de governo flui em todas as coisas por sujeição (التسخير - altashīr). Não há nada na realidade que não esteja sob sua sujeição.¹³⁴(...)

Tudo o que o homem precisa para alcançar a perfeição e subir ao mundo da santidade – que são as realidades das coisas existentes, as configurações deste mundo e do pós-mundo, e dos mundos da criação e do comando – está escrito na tábua adâmica e gravado na página humana com uma escrita inimitável e uma gravura divina. Da mesma forma, a impressão de tudo é encontrado nas tábuas dos existentes e na página dos animais. O livro do homem é, entretanto, mais completo, mais verdadeiro e elevado (...) Esse livro que fala é idêntico ao livro que será pendurado no pescoço do homem e que deverá ser trazido adiante no dia da ressurreição. Assim, cada homem deverá ler seu livro com entendimento e compreensão e atuar de acordo com o que o livro demanda (...) *Leia seu livro. A sua alma basta-lhe nesse dia como um contador contra você. Quem quer que seja guiado é guiado somente por sua alma, e quem quer que seja desviado do caminho, é desviado somente contra ela.* [17:13-15].¹³⁵

O caminho que leva ao retorno é o reconhecimento da alma adâmica, a mais perfeita e completa de todas as almas. Reconhecê-la só é possível porque existe uma essência equivalente à alma adâmica na alma de cada ser humano. Pela potencialidade do conhecimento que se encontra encrustado em sua alma, o homem pode ter acesso ao conhecimento de todas as coisas. Isso porque só é possível conhecer aquilo que já existe em potencialidade na própria essência. Conhecer a alma adâmica significa possuí-la em potência, sendo a sua conexão com o real aquilo que permite ao homem conhecer todas as coisas, visto que a alma humana possui receptividade para todas as coisas (não existe nada que não possua um equivalente na alma humana). Assim, todos os existentes são, também, parte da essência humana, pois são parte da alma adâmica, criada de forma perfeita por Deus.

2.4 SOBRE AS FACULDADES DA ALMA

O homem possui as configurações micro e macrocós mica de forma concomitante. Em

¹³⁴ ŞADRĀ, 2003, p. 19.

¹³⁵ Ibidem, p. 22.

essência, ele é o macrocosmo, e, em sua materialidade, ele é o microcosmo. A dupla configuração permite a ele entender e sobreviver ao mundo material, assim como ascender aos dois próximos mundos: o pós-mundo e o mundo da soberania. Essa plena potencialidade de compreensão e ascensão faz com que o homem seja um existente especial dentro da criação. O homem é o único ser que possui dupla configuração e potencialidade de perfeição, de forma que lhe é possível ascender ao último estágio. Somente o homem possui todos os existentes em potencialidade em sua essência, o que significa, primeiro, que ele pode compreender todas as coisas e, segundo, que todos os existentes foram feitos para serem compreendidos pelo homem.

Será desvelado para o inteligente e para aquele que vê que todas as coisas no cosmo estão potencialmente entre as partes do homem, e que pertence a ele trazê-las adiante de potência a ato com a confirmação de Deus, o originador, aquele que faz o retorno (...) Por isso, o lugar de retorno do cosmo é a essência do homem, e seu lugar de retorno é a identidade divina.¹³⁶

Nesse ponto da obra, Şadrâ estabelece, em sua cosmologia, o lugar do homem. Se por um lado, o homem é um existente distante do reino da soberania, colocado entre os anjos (as esferas celestes)¹³⁷ e os elementos existentes na Terra, por outro ele é parte de um todo que permite, por meio de seu próprio esforço, vincular-se ao emanador de sua existência. Assim, os homens possuem, ao mesmo tempo, algo de divino em sua essência, que os torna superiores a outros existentes, e algo de elemental, que os liga aos demais existentes. A dupla configuração, micro e macrocósmica, torna o homem um existente distinto dos demais no sistema de Şadrâ, pois possui a capacidade de ascender a Deus por esforço próprio. Portanto, o homem é o único existente que possui as ferramentas necessárias para encontrar o caminho do retorno à origem. Ademais, todas as coisas que existem sujeitam-se ao homem, o que nos leva a concluir que o mundo foi criado em função do homem. Seja na Terra, seja nos céus, tudo está sujeito às necessidades humanas.

No capítulo 7 (“Que o homem possui um outro mundo”) da “Parte II” do *Elixir*, Şadrâ irá discorrer sobre “outro mundo”, exclusivo ao homem. Trata-se, em realidade, do pós-mundo, que não é acessível a outros animais, a anjos ou outros existentes. Trata-se do mundo de onde os confirmados ascenderão ao mundo real. A casa divina só pode ser alcançada por

¹³⁶ ŞADRÂ, 2003, p. 21-22.

¹³⁷ Na verdade, Şadrâ relaciona os nove chefes das tropas humanas com as nove esferas celestes. O que significa que enquanto os sentidos dominam o microcosmo, os anjos dominam o macrocosmo. *Ibidem*, p. 25.

aqueles que passaram antes pelo pós-mundo e, por isso, já compreenderam a verdadeira realidade em sua totalidade. Desses homens, os aprovados no dia do juízo final terão garantida sua entrada no terceiro mundo. Os reprovados, ao contrário, passarão daí para o inferno.

Şadrā expõe e exemplifica a sujeição dos demais existentes ao homem: “saiba que a sujeição pode ser de dois tipos - a verdadeira e a não-verdadeira”¹³⁸. Esta última é dividida em sujeição não-verdadeira mais baixa, sujeição não-verdadeira intermediária e sujeição não-verdadeira mais alta. A sujeição não-verdadeira é aquela relativa à sujeição desse mundo; trata-se de não-verdadeira por não pertencer ao mundo da soberania. Esse tipo de sujeição diz respeito somente ao período de existência do corpo físico.

A primeira sujeição – não-verdadeira mais baixa – é situacional, de causa accidental. É quando Deus subjuga a face da Terra, e o que nela existe, para que o homem luvre, plante, enfim, conduza sua vida elemental. É a sujeição das montanhas, dos minerais, dos mares, dos navios, das árvores, das feras, do gado, “das mulheres e das meninas escravas”¹³⁹. A segunda sujeição – não-verdadeira intermediária – é natural e diz respeito às tropas das faculdades vegetais e seus lugares em relação ao homem, para permitir o florescimento, crescimento, procriação, atração, retenção, digestão, expulsão e formação. É o que permite o usufruto por parte do homem da sujeição não-verdadeira mais baixa. A terceira sujeição – não-verdadeira mais alta – é a sujeição anímica, conforme a seguinte passagem:

O tipo mais elevado é a sujeição anímica (التسخير النفساني - *altsḥīr alnfsānī*). É a sujeição da soberania (ملكوت - *mlkūt*) dos sentidos e do reino de seus órgãos para a alma humana. Essas tropas sujeitas ao homem são de duas variedades – a variedade do mundo testemunhado (الشهادة - *alshādā*), que são os órgãos e os sentidos externos; e a variedade do mundo da ausência (الغيب - *algīb*), que são as faculdades e os meios de consciência. Com respeito a suas disposições inatas, todas são sujeitas ao espírito humano e inatamente inclinadas a obedecê-lo. O espírito humano transfere os assuntos para elas [as tropas] com seus dois dedos - o intelectual e o prático.¹⁴⁰

As tropas geralmente não desobedecem o comando recebido, à exceção da faculdade estimativa (a faculdade entre os sentidos e o intelecto), que possui certa satanidade no que diz

¹³⁸ ŞADRĀ, 2003, p.19.

¹³⁹ Ibidem, p.20. Aqui encontramos a única referência clara a respeito da separação entre homens e mulheres na obra.

¹⁴⁰ Ibidem, p.20.

repeito à sua disposição inata de obedecer¹⁴¹. Ela aceita ser desencaminhada pelo satã¹⁴², de forma a resistir ao intelecto em seus objetivos de demonstração e de fé¹⁴³. É por essa razão que o intelecto necessita nova e pós-múndica confirmação, para subjugar, superar e afastar a escuridão da faculdade estimativa. Só então a alma consegue livrar-se totalmente de vícios anteriores, quando os sentidos limitavam a capacidade do homem, mesmo que dedicado ao propósito do retorno, de perceber o real. O pós-mundo é o estágio em que, por fim, será processada a separação entre os que serão salvos e os que não serão. Vale lembrar que a superação plena da tentação se dá somente com o fim dos sentidos, dadas as barreiras impostas pela existência do corpo físico. A subjugação da faculdade estimativa e, conseqüentemente, a compreensão total da verdadeira realidade só é alcançável no pós-mundo.

Por isso o intelecto precisa de uma nova, pós-múndica confirmação (تأييد - *t'yīd*) da parte de Deus para subjugar [a faculdade estimativa], superá-la e afastar sua escuridão.¹⁴⁴

Se a sujeição não-verdadeira está relacionada ao mundo terrestre e ao corpo, a sujeição verdadeira diz respeito ao pós-mundo e ao mundo do ausente¹⁴⁵. A sujeição verdadeira é o

¹⁴¹ Para Şadrā, assim como para Ibn Sīnā, o nível de entendimento da faculdade estimativa corresponde ao mínimo em existência e conhecimento. Isso porque, além de ser a forma mais frágil de percepção, ela corresponde ao nível mais baixo de existência. Quando a substância está parcialmente desconectada da matéria, ela é chamada de imaginação / *khayāl* e representa o estágio intermediário, ou ístimo / *barzakh*, entre a matéria e os inteligíveis puros, que correspondem ao *mundus imaginalis* / *‘ālam al-khayāl*, pelo qual nos transferimos do nível da sensação e da matéria para o do inteligível e espiritual. Quando alguma coisa está completamente desconectada da matéria, ela se torna puro intelecto / *‘aql* e inteligível / *ma‘qūl*, de forma a permitir a intelecção / *ta‘aqqul*. KALIN, 2010, p. 108.

¹⁴² Como será visto adiante, na parte do “desvio”, os satãs também estão subjugados aos homens para ajudá-los na busca do retorno, o que significa que aqui, Satã, não está relacionado à maldade ou à satanidade, mas a parte que é sensível à materialidade do mundo terrestre.

¹⁴³ Essa passagem, com o detalhamento das sujeições encontra-se nas páginas, 19 e 20. ŞADRĀ, 2003, p. 19-20.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴⁵ Şadrā trabalha no *Elixir* com a existência de quatro mundos. Os três primeiros são mais usados e melhor explicados pelo autor, enquanto o quarto é apenas insinuado, sem grandes desenvolvimentos. São eles:

I) O mundo terrestre – também chamado de: mundo testemunhado, físico, humano, das imagens, material, da alma, anímico, da soberania anímica, visível, da Terra, elemental, da multiplicidade, da sensação e da Natureza. Esse mundo, ademais, possui gradação, ao contrário dos outros, o que significa dizer que, dentro do mundo da multiplicidade, existe o mundo dos homens e o mundo que o filósofo chama de “mundo das esferas celestes”. Este, apesar de fazer parte do mesmo mundo terrestre, está muito mais próximo do mundo divino, sendo de categoria mais elevada dentro do mundo da alma.

II) O mundo do meio / *barzah*, ou pós-mundo, é onde o corpo físico já não existe e a alma toma a forma de um corpo imaginal para guiar os homens.

III) O mundo divino é aquele imperceptível ao homem durante a vida terrestre. É o mundo da origem e do retorno; é nesse estágio que o homem entra em comunhão com Deus, caso aprovado no dia do juízo final (então, a alma passa do pós-mundo ao mundo divino). O mundo divino também é chamado de: mundo oculto, da inteligência, da inteligência plenamente ativa, da inteligência divina, das inteligências consagradas, do *jaburūt*,

contato do homem com a inteligência plenamente ativa, que o permite compreender a verdadeira realidade. Ou seja, é o processo de ativação do intelecto em potência existente em todos os indivíduos. É por meio do intelecto, e somente por ele, que o homem consegue ligar-se ao mundo do testemunhado e transferir coisas para o mundo do ausente. Essa transferência permite ao homem extrair universais dos particulares e, assim, compreender a unidade em todas as coisas. A multiplicidade é, a partir desse processo, entendida como não verdadeira, e a sujeição verdadeira passa a ser a instância que possibilita ao homem ascender ao mundo do real, por ser responsável pela conexão com o divino. É por esse motivo que a salvação e a compreensão da verdadeira realidade dependem exclusivamente do esforço de cada um dos homens, pois o segredo a ser desvendado e a ligação a ser estabelecida localizam-se em seu próprio intelecto.

Em relação à sujeição verdadeira, que consiste da sujeição por parte de Deus do intelectivo, dos significados (المعاني - *alm'ānā*) divinos para o homem perfeito¹⁴⁶ e santo que, pela sua força interna sobre os significados, torna suas formas espirituais ou imagens existentes ausentes em seu mundo intelectivo ou em sua configuração pós-múndica.¹⁴⁷

Possuir alma significa ter potencial acesso à inteligência plenamente ativa e à compreensão da existência. A inteligência, exemplificada pela capacidade de compreensão e raciocínio do homem da realidade criada por Deus, não existe em outros existentes. Os animais, por exemplo, acessam as cinco primeiras tropas (nos termos a serem descritos a seguir), mas não as quatro últimas conjuntamente; de outra forma, também possuiriam a faculdade de compreensão divina e de ascensão ao mundo do ausente.

2.5 AS TROPAS DO MICROCOSMO

Para compreender o microcosmo é preciso conhecer o império e as tropas da alma, pois, nesse estágio de existência, durante a existência do corpo físico, é somente por meio delas que conseguimos reconhecer a obra divina. São os particulares, as manifestações mais

do decreto precedente, real, do paraíso, da criação e do comando, senhorial, da soberania, da soberania divina, do retorno, do poder e do desejo, do elevado, do decreto divino, intelectivo, do comando, da totalidade e da santidade.

IV) Em caso de desaprovação, a alma passa ao mundo da escuridão e dos *iblis*, onde será mantida em punição perpétua.

¹⁴⁶ *al-insān al-kāmil* é um conceito bastante usado por Ibn al'Arabī. O homem perfeito, conjuntamente com o monismo existencial / *waḥdat al-wujūd*, são dois conceitos bastante influentes no misticismo islâmico.

¹⁴⁷ ŞADRĀ, 2003, p. 21.

simples, que tornam nítida a Ciência sobre o governante, por não ser possível vê-lo diretamente, senão por meio de sua obra. Em outras palavras, é por meio do microcosmo que o homem alcança o macrocosmo. Como ensina Şadrā:

O conhecimento do governador de um império e a maneira pela qual ele governa seu império só será dado por meio do conhecimento de seus servidores e de suas tropas. Assim também é a propriedade da configuração humana: o administrador desse império e o governo de sua província só podem ser conhecidos mediante o conhecimento de seus servidores e de suas faculdades (...) Os chefes dessas tropas restringem-se ao número de nove (...), que incluem audição, visão, olfato, paladar e tato. (...). Depois desses, existem [mais quatro] chefes – faculdade formativa, imaginação, faculdade estimativa e intelecto. Desses quatro, os dois primeiros pertencem à região do mundo do meio e as outras duas, à última região. ¹⁴⁸.

Os chefes do microcosmo são, assim, nove: audição, visão, olfato, paladar, tato, faculdade formativa, imaginação, faculdade estimativa e intelecto. Cada um deles possui um lugar específico. Os cinco primeiros chefes são faculdades do corpo; a faculdade formativa e a imaginação fazem parte do mundo do meio¹⁴⁹; e a faculdade estimativa e o intelecto pertencem à última região de comando, por estar diretamente relacionado a Deus. As tropas dos cinco primeiros sentidos são sempre obedientes em serviço, compelidas ao ato sem liberdade de escolha, pois estão aprisionadas. “Cada uma [das tropas] possui uma fronteira que não é desrespeitada”¹⁵⁰, sendo incapaz de exercer a atividade de outra; o olho não pode ver com a boca, por exemplo, e assim por diante. Os sentidos vêm com relatórios de seus distritos e passam as informações para o administrador do império sem compreender ou esperar resposta, visto serem incapazes de perceber individualmente a essência da alma humana. Seus atos não se misturam uns com os outros, assim como nenhum deles entrega seus atos a outro sentido, ao contrário do que ocorre com as quatro últimas tropas, que agem como um único indivíduo.

A visão carrega a mensagem das cores, mas não percebe seus significados ou sua distribuição e mensagem, porque é incapaz de perceber sua própria essência; nem pode perceber sua percepção de cores e sua entrega ao governador, em contraste com

¹⁴⁸ŞADRĀ, 2003, p. 23.

¹⁴⁹ Como Ibn al-‘Arabī, Şadrā utiliza imaginação como um estágio ontológico que conecta duas esferas de existência: a material e a inteligível. KALIN, 2010, p. 137.

¹⁵⁰ŞADRĀ, op. cit. p. 23.

as quatro tropas internas, que informam sobre o relatório, compreendem-no e retornam com uma resposta. O intelecto, que é a última das tropas internas, é o orador, o que responde, o ouvinte e o legislador (...)

O pensamento reflexivo (فالفكر يودي – *fālfkrūdī*) entrega as formas que cogita para a faculdade estimativa (الوهم - *alūhm*), que as entrega para a memória (الحفظ - *alḥfẓ*), que as entrega e as rememora para a faculdade intelectiva (القوة العاقلة – *alqūā al'āqlā*). Todos são como um indivíduo que reflete, conceitualiza, rememora, e que é sábio. A disparidade e a distinção entre elas são em termos de ponto de vista, não de diferença ou de separação, como no caso dos sentidos externos. De fato, o governador desse império humano e dessa morada de vice-gerência senhorial pode saber e dominar todas essas tropas internas e externas, assim como pode agir com seus atos, visto que ele recebe iluminação da luz de Deus, o altíssimo, o amável. Assim, as luzes desses seres o obedecem, porque ele é o legislador, o subjugador, o governador, o dominador. Seu governo atravessa cada uma delas e o seu comando as penetra.¹⁵¹

As faculdades no microcosmo desempenham o mesmo papel que os anjos no macrocosmo: ambos são invisíveis e animam a realidade visível. Os quatro últimos chefes possuem liberdade de escolha em seus atos e são versáteis em sua execução. Fazem o que desejam e quando desejam, sofrendo transição de uma forma para outra. A imaginação, por exemplo, escolhe o que imagina, de uma maneira particular, e armazena o imaginado. Esse processo é caracterizado pela transformação do que foi imaginado, que é exclusivo a cada indivíduo. As tropas, ao reportarem para o administrador do império, interpretam a informação e retornam com uma resposta. Dentre as tropas, o intelecto é a última. É o mais nobre dos sentidos humanos, pois é o menos passível de corrupção e o mais próximo do mundo da soberania, por estar diretamente ligado à inteligência plenamente ativa. Isso significa que os homens que conseguem escutar o próprio intelecto têm mais chances de encontrar o caminho de retorno.

Existe aqui um claro paralelo entre o governo de Deus no macrocosmo e o governo da alma no microcosmo. O entendimento e a percepção dos nove chefes das tropas terrestres permite ao homem testemunhar os sete níveis internos: natureza, alma, intelecto, espírito, coração secreto, nível escondido e nível mais escondido¹⁵². Quem governa todas as tropas é o intelecto, que também governa a alma. É ele o vice-gerente de Deus. Assim, por receber iluminação direta do criador, o intelecto consegue exercer no microcosmo controle análogo ao

¹⁵¹ ṢADRĀ, 2003, p. 23-24.

¹⁵² Ibidem, p. 26.

que Deus exerce no macrocosmo. Em outras palavras, é o próprio Deus que governa e comanda todas as coisas, uma vez que, no âmbito do microcosmo, reproduz-se no intelecto. Ademais, se toda multiplicidade é um equívoco, pois a verdade é a unicidade de todas as coisas a partir do criador, não há nada nesse mundo que não seja feito por meio de Deus ou sem seu conhecimento e consentimento.

Existentes sem intelecto não ascendem ao pós-mundo, nem ao mundo divino. Os animais, por exemplo, possuem tropas governadas pela alma – pelo menos, as cinco primeiras –, mas, na visão de Şadrā, parecem não possuir intelecto. Dessa maneira, podemos dizer que existe alma nos animais, pela presença das cinco primeiras tropas, mas uma alma incompleta, devido à ausência do intelecto, que possibilita a conexão com o criador e o consequente retorno.

Todos os que desejam conhecer aquele que governa e ordena o universo mediante governança divina e sábia ordem, deveriam primeiro estar atentos aos conhecimentos da alma humana, ao seu governo do microcosmo humano, à sua organização e ordenação desse império adâmico, à finalidade para a qual ela se aplica e para a qual ela se inclina, e à causa final que a chama para esse ordenamento e organização, para prevenir que seus atos sejam fúteis e a sua existência anulada¹⁵³.

A alma é a representante de Deus no microcosmo. Entretanto, apesar de comandar as tropas terrestres e trabalhar incessantemente, a percepção da própria existência não é automática. Existe todo um trabalho de escuta interna para que os homens consigam relacionar suas capacidades à um outro existente que não si próprio. Isso porque a divisão entre corpo e alma não é tão clara durante esse estágio de existência. O desvelamento a respeito de sua configuração se dá, de forma definitiva, após a morte do corpo físico, já no pós-mundo. Posteriormente, alcança o mundo do ausente aquele que, ainda em vida, percebeu a essência divina existente em sua própria existência e, logo, em todas as coisas. Essa percepção é condição para que o homem escreva um livro de perfeição e sabedoria durante sua vida na Terra, livro que, como vimos, será apresentado no dia do juízo final como testemunho de seus atos. É pela compreensão da forma de como a alma governa o próprio corpo que o homem inicia o processo de entendimento sobre sua própria existência. Como apontou Şadrā, “o conhecimento do governador do império e da maneira como ele governa só

¹⁵³ ŞADRĀ, 2003, p. 23.

vira por meio do conhecimento de seu império e de suas tropas”¹⁵⁴.

O homem possui dupla configuração. Enquanto liga-se a este mundo pela existência do corpo físico, carrega em si o segredo da criação, que o permite alcançar a Deus por meio do conhecimento da alma, cuja função é permitir que o homem consiga perceber, a partir do microcosmo, o macrocosmo. É pelos particulares que se alcança o universal. A observação do mundo terrestre, da multiplicidade no atual estágio da vida humana, torna possível perceber o elo e a unicidade entre todos os existentes. É por esse motivo que Şadrā acredita que o processo de desvelamento deve ser iniciado pelo conhecimento da “aritmética e da contagem”, afinal, é a unidade que dá origem ao composto¹⁵⁵.

Uma vez que a alma foi despertada, (...) o primeiro dos degraus que ela alcança é o degrau da contagem e da aritmética. Esse degrau é encontrado somente no homem, porque os anjos intelectivos estão elevados além dele e os animais mudos estão afundados abaixo dele (...) Do nível dos números são nascidos os nomes [dos existentes]. Entretanto, o discurso surge apenas em relação à audição, de forma que letras e sons têm prioridade sobre os nomes, assim como o simples tem prioridade sobre o composto (...)

Então, os compostos se formam a partir dessas letras isoladas (الحروف المفردات - *alḥrūf almfrdāt*). Seus nomes são compostos a partir dos nomes de letras solitárias, e suas imagens das imagens de letras solitárias, por meio de combinação de algumas das letras solitárias desses mundos com outros. Assim, os números significam a existência do mundo do intelecto; as letras com seus sons e tonalidades significam o mundo do *barzah*¹⁵⁶ e das figuras, e as imagens pertencem ao mundo do testemunhado¹⁵⁷.

Os números são uma forma simples de compreender o todo por meio dos particulares. Isso porque só é possível chegar aos demais números se o primeiro é conhecido. Os números são interessante metáfora de como funciona a ativação do intelecto na Terra, pois, assim como o intelecto, os números são responsáveis por desvendar a multiplicidade a partir da unidade e, assim, permitir o contato desse mundo físico com o mundo divino. Pelos números, no mundo elemental, alcançamos a compreensão da unidade e dos múltiplos. As letras, que representam o mundo do *barzah* e das figuras, indicam que os existentes possuem uma configuração mista,

¹⁵⁴ ŞADRĀ, 2003, p. 23.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 26.

¹⁵⁶ Chittick interpreta o istmo / *barzah* ou tumba / *qabr* como o mundo imaginal onde as almas permanecem entre a morte e a ressurreição, mas diz que o nome também pode ser utilizado de forma mais geral por Şadrā, significando apenas o mundo da imaginação. CHITTICK, 2003, p. 98.

¹⁵⁷ ŞADRĀ, op. cit., p. 27.

que combina a unicidade visível por meio dos números e a multiplicidade percebida no mundo material. As imagens, por fim, representam o mundo do testemunhado e demonstram o apego dos homens à realidade visível durante a existência do corpo físico.

Estão aqui colocados três mundos: o mundo do testemunhado, representado pelas imagens; o mundo do meio, do pós-mundo ou o *barzah*, que possui configuração mista entre o mundo terrestre e o mundo divino. Este é aquele em que se encontra a inteligência plenamente ativa, responsável por toda a existência, inclusive aquela dos mundos anteriores. O mundo da inteligência seria, então, anterior e independente dos outros dois, por sua primazia.

Şadrā conclui que todas as coisas possuem i) uma existência na alma, que os conecta ao mundo da inteligência; ii) uma existência na respiração humana, que os conecta ao *barzah*; e iii) uma existência na escrita, que os conecta a este mundo¹⁵⁸. Da forma análoga, a existência dos números consta da tábua das almas; a existência das letras, da página do ar, que só a audição percebe; e os nomes escritos só são percebidos pela visão. Assim, temos que os números pertencem ao mundo do intelecto e representam a existência, a palavra cravada na alma; os sons pertencem ao mundo do *barzah* e representam a respiração, a fala e o discurso da alma; e as imagens pertencem ao mundo do testemunhado¹⁵⁹ e são representadas pela escrita no livro da alma¹⁶⁰, que se dá neste estágio da vida para ser apresentado diante de Deus no dia do julgamento.

A origem de todos os existentes está em sua interioridade, que é mais difícil de ser percebida porque não diz respeito aos sentidos corporais. Ora, é mais fácil aprender sobre o corpo físico do que sobre o espiritual. É este, no entanto, que guarda os segredos do universo. Os sentidos externos são apenas os primeiros a serem acionados e os de mais simples compreensão; não são contudo autossuficientes, visto que a sua existência se sustenta em algo que lhes é superior e anterior (e que não é captado automaticamente pelos sentidos externos).

Toda existência se dá a partir de uma interioridade, de forma que não há homem sem espírito; é pelo espírito que o corpo existe. “O corpo é estabelecido por meio do espírito, tanto que, quando o vínculo entre eles é interrompido, o corpo se desintegra e desaparece”¹⁶¹. A permanência do espírito, entretanto, prova sua precedência e independência em relação à materialidade terrena do corpo.

¹⁵⁸ ŞADRĀ, 2003, p. 27.

¹⁵⁹ Visão / *ibşār* e testemunhado / *muşāhadah* são dois termos retirados da filosofia da iluminação de Suhrawardī. KALIN, 2010, p. 146.

¹⁶⁰ ŞADRĀ, op. cit. p. 27.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

Foi agora estabelecido e clarificado que tudo que é testemunhado possui algo oculto, que com respeito a todas as coisas externas e testemunhadas há algo interno e velado, e que todo sinal corpóreo está conectado a um sinal espiritual – assim como o reino é conectado à soberania, a escrita ao significado, e o corpo ao espírito. Por isso tornou-se manifesto que nenhuma exterioridade corporal se estabelece, salvo por meio de uma interioridade supraformal (معنوی - *m'nūā*). Assim também é o estado do cosmo, seus corpos [celestiais] magníficos e seus nobres anjos.¹⁶²

A existência de todas as coisas se dá a partir do momento em que elas são determinadas no mundo do decreto precedente, anterior ao mundo material. É o decreto divino que possibilita a manifestação externa dos existentes, sendo as esferas celestes as responsáveis pela execução da vontade de Deus. Por meio do movimento que lhes é característico, essas esferas permitem a manifestação da existência na face da Terra. As almas elevadas (também chamadas de anjos ou esferas celestes) são as responsáveis por soprar o espírito dentro do molde do corpo e por transferir a alma do mundo para o pós-mundo, com a morte do corpo físico¹⁶³.

Sempre que algo é determinado primeiramente em sua forma e tempo no mundo do decreto precedente (عالم القضاء السابق العائدة - *'ālm alqḍā' alsābq al'ā'dä*), passa então a existir, por meio das esferas e de seus movimentos, na página, que é a face da terra.¹⁶⁴

Se a alma é responsável por possibilitar a vida e guiar os homens, é também por ela que se alcança o retorno. Os que se interessam em escutá-la e persistem nesse processo poderão ler as páginas divinas em sua essência e, assim, conhecer a verdadeira realidade. Aqueles que falham em entender a criação, a maneira como a alma deu origem ao homem (e

¹⁶² ŞADRĀ, 2003, p. 28.

¹⁶³ “As origens do homem, com respeito à realidade ao seu último domínio - como as suas origens com respeito a sua corporeidade e o seu primeiro domínio - são de quatro naturezas, derivadas das origens do mundo da soberania anímica. Uma delas é a alma mais elevada, cujo nome é Seraphiel, o dono do trompete. Seu ato específico é soprar os espíritos dentro do molde do corpo, concedendo vida, sensação e movimento em potência, de modo que a busca e o desejo possam ser enviados posteriormente.

A segunda é a alma cujo nome é Michael. Seu ato específico é conceder provisões para a nutrição e dar crescimento de acordo com uma medida apropriada e uma escala conhecida.

A terceira é a alma cujo nome é Gabriel (a força de Deus). Seu ato é a revelação, ensino e a entrega do discurso de Deus a seus servos.

A quarta é a alma cujo nome é Azrael. Seu ato é extrair formas dos tipos de matéria, separar os espíritos dos corpos, trazer à tona a alma racional do corpo, transferindo-a deste mundo para o pós-mundo”. ŞADRĀ, 2003, p. 41.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 29.

como Deus deu origem à alma), irão chegar ao pós-mundo despreparados para o juízo final. O homem que não compreende a própria essência não será poupado do castigo divino e será impedido de completar o caminho de retorno.

Você não vê que, sempre que há conhecimento pleno, a alma completamente ativa combina a palavra ou a escrita por meio da sensação externa, e que isso é primeiramente pesado e calculado pela escala do pensamento reflexivo e pelo cálculo da consideração? Assim a realidade externa passa a existir de acordo com o que a alma primeiro determinou e decretou. Finalmente, ela retorna para o mundo da alma, proporcionado e balanceado pelo modo da verdade e da correção, ou invertida e torcida no modo do erro, do engano, da falsidade, que necessitam maldição e castigo.¹⁶⁵

Os sentidos externos possuem localização, ou um lugar de manifestação, devido a sua existência no mundo material, onde há o governo da alma. O processamento e o armazenamento dessas sensações, no entanto, não são passíveis de localização, por se encontrarem na alma, a qual, por sua vez, está ligada à inteligência ativa e, por meio desta, a Deus. É a impossibilidade de localização que torna possível saber onde se encontram as informações e sensações do corpo humano: onde não há tempo ou espaço, o mundo divino, o não-lugar.

A localização, na verdade, tanto dos sentidos internos como externos, assim como das demais manifestações, não é importante, pois o ideal é que todos possam perceber a unidade entre os existentes, ao invés da multiplicidade ou da diferença. As qualificações de tempo e espaço levam à diferenciação e à especificação e, por isso, devem ser superadas para que o papel e a conexão com o real seja manifesta. Não obstante, são as percepções de localização e não-localização que permitem a compreensão da conexão existente entre os homens e o emanador de inteligência. Não fosse pela vontade divina, nada existiria. As esferas não se moveriam, os existentes não existiriam, os homens não seriam. A existência se dá graças à bondade e ao comando de Deus – e nada mais. Afinal, tudo é fluxo e manifestação dessa vontade: por ele e por meio dele as esferas giram e os existentes são criados.

Pois o mundo do paraíso gira pelo fluxo de sua munificência, assim como o moinho gira pela água (...) A água não age para mover o moinho, salvo pelo desejo do moleiro

¹⁶⁵ ŞADRÂ, 2003, p. 29.

e pela determinação do pensamento reflexivo. Não fosse pelo governador e seu governo, essa estrutura rapidamente ruiria. Do mesmo modo, se não fosse pelo comando de Deus, sua palavra e seu desejo, a estrutura na qual se encontram as esferas seria destruída e tudo terminaria em ruína e a destruição. Por isso, o real, o sempre estabelecido, estabeleceu o universo em obediência a ele, interna e externamente, de maneira bem estabelecida. Agora não deveria estar oculto a você que todo o sinal, no mundo da alma, possui um lugar específico de manifestação, com limites estabelecidos. É como a visão, cujo lugar de manifestação – o olho – tem um local designado, mas cuja faculdade – a visão em si – não possui localização ou limite, como a verificação mostrou. A cor do objeto visto não é uma localização para a percepção da cor, tampouco as formas representadas possuem localização ou posição que aceitem indicação sensorial. Considerando que a forma presente e seu captador não possuem localização, e não aceitam apontamento sensorial, a faculdade que percebe é então de igual espécie. Assim também é o estado dos sentidos restantes, o seu lugar de testemunho e sua configuração na soberania. Todos os sinais externos da alma são questões de localização, e todos os seus sentidos internos são questões não localizáveis¹⁶⁶.

Não é possível, dessa forma, encontrar o lugar de emanção da inteligência pelas manifestações de tempo e espaço, pois elas estão onde não há diferenciação de existência, mas somente pura inteligência divina. O ideal é que as ferramentas localizacional e temporal sejam superadas para que o homem enxergue a unidade entre os existentes. Aquilo que não é passível de indicação sensorial está, na verdade, em um mundo onde a localização e os sentidos não existem: o mundo divino. Ao se racionalizar sobre os sentidos localizáveis, é possível concluir que há outro mundo além dos sentidos. O homem que logra perceber a existência desse outro mundo liga-se, de forma gradativa, à inteligência plenamente ativa, pois a potencialidade de integração já existe em sua própria alma. O intelecto é não somente o que permite o entendimento, mas, também, o que permite a ligação do homem ao mundo divino, de onde emana toda inteligência.

Ele é o doador de existência, o movimentador de todos, por meio da vontade sem princípio e da força divina, sem mudança, transição, movimento ou partida.¹⁶⁷

¹⁶⁶ ŞADRĀ, 2003, p. 30.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 32.

A alma, ao perceber a verdadeira realidade, passa a escutar e a ver diretamente por meio da inteligência plenamente ativa. A conexão com o divino, uma vez estabelecida, supera a necessidade de se perceber os existentes pelas diferenças, visto que a compreensão, ainda que parcial, da unidade entre os existentes já está realizada. Nesse momento, a existência é observada a partir de seu existente criador, devido à percepção da permanente conexão com o real, mantida pelo intelecto. É a alma, assim, que governa o microcosmo e, por meio dela, o homem percebe o mundo terrestre e o ausente. Isso se dá por conta de sua essência divina, que engloba todas as coisas. É a alma o guia para o caminho da verdade de Deus.

O processo de iluminação, que implica na passagem da luz de Deus para a alma, por meio do intelecto, sofre relativa perda de qualidade no decorrer das transferências: de Deus para o intelecto e da alma para o corpo. A faculdade de iluminação, no entanto, continua presente na alma, apesar da necessidade de estímulos para sua ativação plena. É essa faculdade de iluminação que deve ser recuperada para que o homem perceba a essência comum a todas as coisas.

Todos os lugares e localizações no mundo [da alma], tanto o alto como o baixo, são estabelecidos por meio dela, e todas as ferramentas e todos os meios de conscientização, tanto interno como externo, agem por meio do seu ato (...) O corpo e as ferramentas são todos passivos em relação a seus exercícios de feitos.¹⁶⁸

2.6 SOBRE A CONEXÃO ENTRE DEUS E O HOMEM

O processo de compreensão da verdadeira realidade, de que todos os existentes são parte de uma unidade emanada do criador, é completado com a morte do corpo físico. Nesse momento, caem as barreiras ao entendimento e todos os segredos da criação e da existência se tornam claros e manifestos, mesmo para o homem que não trabalhou para o retorno. É no pós-mundo que o homem compreende plenamente que todos os existentes do universo estão sujeitos a ele e que tudo está contido em sua essência. Por isso, o homem conhece potencialmente todas as coisas, graças à vontade divina. A ativação das faculdades interiores permite seguir o caminho de retorno, pois aproxima o homem da inteligência divina e, logo, de Deus. Assim, a escuta interna e o conhecimento da alma são meios que possibilitam o retorno.

Uma vez que tudo o que mencionamos se torna estabelecido e tudo o que iluminamos

¹⁶⁸ ŞADRÂ, 2003, p. 31.

se torna manifesto, será desvelado para o inteligente e para o que vê que todas as coisas no universo estão potencialmente entre as partes do homem, e que cabe a ele trazê-las da potência ao ato com a confirmação de Deus, o originador, aquele que faz o retorno (...) Portanto, o lugar de retorno do universo é a essência do homem, e o lugar de retorno do homem é a identidade divina. Com suas chaves são abertas as portas trancadas do paraíso e da terra, por meio da misericórdia, do perdão, da sabedoria e do conhecimento¹⁶⁹.

O caminho do retorno é a essência do homem, e o lugar de retorno é o próprio homem. Por meio de sua essência, o homem consegue abrir todas as portas, alcançar todas as coisas e ascender ao mundo divino. Basta estar em contato com as qualidades divinas, emanadas diretamente de Deus e acessadas potencialmente pela alma.

Tudo o que o homem necessita para atingir a perfeição e escalar para o mundo da santidade – que são as realidades das coisas existentes, as configurações desse mundo e do pós-mundo, e dos mundos da criação e do comando - está escrito na tábua adâmica e gravada na página humana com uma escrita inimitável e uma gravura divina¹⁷⁰.

Na tábua adâmica, que está inscrita na alma do homem, está registrada a realidade das coisas existentes, as configurações deste mundo e dos pós-mundo e do mundo da criação e do comando. Ela permite ao homem saber sobre todas as coisas e entender o caminho ideal a ser seguido. É a capacidade de leitura dessa tábua, ou a ativação dessa potencialidade adâmica, que determinará o destino do homem no dia do juízo final: aquele que consegue ler a tábua adâmica e segui-la certamente terá um lugar próximo a Deus.

Cada homem escreve seu próprio livro durante a vida; todos seus atos são registrados e armazenados para serem apresentados a Deus naquele último dia. Entretanto, a existência de um livro escrito de antemão e localizado na alma do homem, qual um rótulo de humanidade, serve de parâmetro e guia a ser seguido durante a redação de livro personalíssimo de cada homem. Em outras palavras, cada indivíduo já nasce com a receita do retorno cravada na alma. “Quem quer que seja guiado, é guiado somente por sua alma, e quem quer que seja extraviado, é extraviado somente contra ela”¹⁷¹, arremata o autor.

¹⁶⁹ ŞADRĀ, 2003, p. 21-22.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 22.

¹⁷¹ Ibidem, p. 22.

Şadrā entende a alma como independente do corpo material, sendo as ações humanas responsáveis por manter sua pureza. Ora, se a alma possui ligação direta com o divino, por meio da tábua adâmica, é sempre por ela que o homem deve guiar-se para conhecer o criador. A alma seria, dessa forma, o meio de transporte desse mundo para o pós-mundo e, posteriormente, para a casa de Deus. Şadrā aprofunda essa discussão no capítulo 10 do *Elixir*, em que indica que “o homem chega ao mundo senhorial e testemunha os grandes sinais de Deus e a soberania dos mais altos céus, por meio da chave que é o conhecimento da alma humana e do exame de seus pequenos sinais e a soberania dos sentidos e das faculdades”.¹⁷²

A chave para o mundo senhorial, conquistada por meio do exame do microcosmo, é a alma. No mundo senhorial está o segredo do retorno. No mundo elemental, o estabelecimento das ferramentas do corpo e dos sentidos está conectado com a vida do espírito humano¹⁷³, que é estabelecida pela interioridade do saber pleno e pela plena atividade da alma. “A alma é o espírito dos espíritos e o coração dos corações”¹⁷⁴ e realiza a ligação e a passagem deste mundo para o mundo da soberania, por meio do intelecto.

Primeiramente, ele (o pensamento reflexivo) possui duas direções e é intermediário entre os dois mundos. Quando o pensamento reflexivo se torna límpido e imaculado, a partir dele vem a ser o óleo da inteligência real, que brilhará mais perto do mundo do retorno, mesmo que o fogo da inteligência plenamente ativa e do grande espírito não o tenha tocado¹⁷⁵.

É o intelecto sustentado pelo pensamento reflexivo límpido que se conecta com Deus. É também o intelecto que, ao desfazer-se das impurezas provocadas pelo corpo material, consegue entrar em sintonia com a inteligência real. O homem passa, assim, a exergar a verdadeira realidade, pois fará uso da luz diretamente proveniente da inteligência plenamente ativa, que, no entanto, já existe em potência no momento da criação; significa dizer que essa luz pode ser acionada por força própria, independentemente do real, por já ter sido doada por Deus anteriormente. A alma que passa a ser iluminada se funde com a inteligência plenamente ativa, ainda que na Terra e vinculada a seu corpo físico. Nesse momento de plenitude, a alma estará ativada para a compreensão deste e do outro mundo.

Todos os existentes compartilham da mesma origem e dependem de um mesmo

¹⁷² ŞADRĀ, 2003, p. 32.

¹⁷³ Espírito, para Şadrā, é algo mais abrangente do que alma. A alma é espírito, mas é um espírito materializado dentro de um corpo específico, o humano.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 33.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 33.

doador, e nenhum deles pode vir a subsistir sem os demais existentes. O homem, por exemplo, não pode existir sem os planetas ou os elementos, assim como estes não podem existir sem o homem, pois não teriam propósito, seriam fúteis, o que distoaria da própria natureza divina. Somente Deus é independente – em sua totalidade – de todos os outros existentes. Os mundos sem ele não existiriam, embora o reverso não disto não seja verdadeiro. Além de ser o próprio motor da existência, Deus é também o real objetivo da criação, pois é condição para que o intelecto humano trabalhe para o retorno. O homem que falha em estabelecer essa ligação com Deus durante a passagem pelo mundo elemental, falha também no que toca a sua própria existência, de maneira mais ampla, pois não consegue compreender seu lugar na Terra.

Então tu, ó viajante, *vira a tua face* [2:144] em direção à *Ka'aba* almejada, *sacrifica* [108:2] sua animalidade para procurar a proximidade de Deus e remove do caminho que leva a ele o mal de tua existência. Separa o teu olhar do espelho de tua própria identidade, para evitar que te tornes um associador, portador de duas faces¹⁷⁶. Escala e sobe testemunhando os sinais dos horizontes e das almas, a soberania dos paraísos e da Terra até o nível da verdadeira unicidade e do encontro com Deus, o subsistente (...) Tu serás um seguidor da *šaria*, de seu mestre e de seu líder, Deus amado, e assim o real te amará. Ele virá para perto de você por meio da proximidade dos serviços obrigatórios, e você se aproximará dele por meio da proximidade dos trabalhos não obrigatórios, com respeito a suas palavras: *e quando meus servos questionam a ti a respeito de mim, com certeza eu estou perto, eu respondo a súplica do suplicador* [2:186] e *o servo nunca cessa de se aproximar de mim por meio de trabalhos não obrigatórios, até que eu o ame. Assim, quando eu o amo, eu estou ouvindo através do que ele ouve*¹⁷⁷.

O amor de Deus precisa ser conquistado pelo homem, a partir de quando criador e criatura tornam-se um só. Essa união só é possível devido à potencial ligação já pré-estabelecida entre ambos, na medida em que os existentes são parte de um todo único. Há, afinal, uma relação direta entre o doador da existência e o existente. Mas, para que haja interação direta é necessário, primeiro, que o canal se “abra” e que a vinculação potencial se transforme em ato. Ser amado por Deus significa “abrir mão da animalidade” e perceber a

¹⁷⁶ Um associador é, segundo Chittick, alguém que associa Deus a outros Deuses. Assim, ele possui uma face virada a Deus, e a outra, para os demais. A palavra “face” está aqui relacionada com “realidade”, como faz uso Ibn ‘Arabī. CHITTICK, 2003, p.104.

¹⁷⁷ ŞADRĀ, 2003, p. 34.

unicidade de Deus para, então, elevar-se ao mundo da soberania divina e tornar-se seguidor da *šaria*. Haverá, dessa maneira, uma aproximação de duplo sentido: Deus-homem e homem-Deus. Retornar é seguir o caminho divino, que se materializa em boas obras, como resposta ao amor divino dispensado, que chega ao homem de forma incondicional e obrigatória.

CAPÍTULO III SOBRE O MACROCOSMO

3.1 SOBRE AS CIÊNCIAS

Şadrā expõe inicialmente seu sistema de origem e retorno. A seguir, são apresentadas as Ciências mündicas (العلوم الدنيوية - *āl'lūm āldnīūā*) para, então, explicar aquilo que é realmente caro: as Ciências pós-mündicas (العلوم الاخروية - *āl'lūm ālāhrūā*), que possibilitam ao homem seguir o caminho da salvação e compreender a verdadeira realidade. A grande importância que Şadrā dá à vida de contemplação tem a ver justamente com a ênfase na compreensão do pós-mundo; ora, a vida terrena é somente um processo no qual o homem é testado e purificado para poder estar próximo de Deus. Sem as Ciências pós-mündicas, a existência perderia sua razão, visto que o homem não conseguiria compreender que a verdade está além da vida material e, por isso, nunca iniciaria o processo de retorno.

Şadrā afirma que uma divisão exata das Ciências não é possível e, por essa razão, propõe uma divisão considerada por si mesmo insuficiente. Tendo feito essa observação, as Ciências são divididas em dois grandes grupos: o das Ciências mündicas e o das Ciências pós-mündicas, que dizem respeito à metafísica.

Em relação às Ciências mündicas, elas são de três naturezas: 1) a Ciência dos enunciados; 2) a Ciência das práticas; e 3) as Ciências dos estados ou dos pensamentos. Estas últimas são responsáveis por diferenciar e unir a luz e a escuridão, ou seja, é o canal intermediário entre esses dois primeiros caminhos, o dos enunciados e o das práticas.

As Ciências pós-mündicas seriam aquelas relacionadas ao testemunho (المشاهدة – *ālmxāhdā*) e ao desvelamento (الكاشفة – *ālkāxfā*)¹⁷⁸: “como o conhecimento de Deus, seus anjos, seus livros, seus mensageiros e o último dia”¹⁷⁹. É a Ciência de tudo aquilo que remete diretamente a Deus e possui vínculo direto com ele, de forma a permitir que o homem desvende os segredos da origem. O desvelamento está relacionado à possibilidade de descobrimento da verdadeira realidade, processo que se dá por meio da contemplação, das orações, do conhecimento dos livros sagrados e dos seus mensageiros. A salvação é o resultado dessa busca e do conhecimento adquirido no processo. As práticas de

¹⁷⁸ Chittick diz que o binômio testemunho-desvelamento é encontrado em al-Ghazālī, no livro *ilhyā' al-dīn*, 5 vols. (īBeirut: Dār al-Hādī, 1992). Para al-Ghazālī, existem dois tipos de conhecimento religioso, os mesmos citados por Şadrā. Segundo o tradutor, o sentido usado por Şadrā para desvelamento é exatamente o mesmo do usado por al-Ghazālī, que seriam “os artigos básicos da fé islâmica”. O testemunho seria relativo “a todas as práticas que devem ser seguidas para o caminho à Deus” CHITTICK, 2003, p. 93.

¹⁷⁹ ŞADRĀ, 2003, p. 4.

desvelamento, aos poucos, resultam em comunhão com o criador.

É importante se ater ao fato de que o processo de retorno exposto por Şadrā consiste não somente na vida terrena, durante a existência do corpo físico, mas também na pós-vida, quando a materialidade já não existe e resta somente a alma, a exemplo do momento do juízo final. Dessa forma, o processo abrange todos os elementos da vida material e espiritual: atos, enunciados e pensamentos, e completa-se após a morte do corpo físico, quando outros elementos da existência são, então, totalmente desvelados.

A primeira das Ciências múndicas é a Ciência dos enunciados¹⁸⁰, que dividem-se em outros dois grupos: 1) Ciências dos enunciados comuns (عامى - 'āmī) e 2) Ciência dos enunciados eleitos (خاصى - ḥāṣī)¹⁸¹. A primeira é dividida entre os “sons nus”, compartilhados por “seres inanimados, animais (الحيوان - alḥīwān), bestas (البهيمة - ālbhīmā)¹⁸², homens inteligentes (العاقل - al'āql) e infantis (الصبيان - alṣbīān)¹⁸³; as “letras solitárias”, provenientes dos movimentos e dos disfarces dos sons; e os “vocábulos significando sentidos”, provenientes das letras compostas em alguma língua, que podem ser nomes, verbos ou partículas significando coisas, seus atos, ou suas correlações com outras coisas. Dentre as Ciências eleitas estão as Ciências da Música (o conhecimento dos sons, suas quantidades numéricas e relações melódicas), as Ciências da declinação e da métrica, da lexicografia e da poesia, das técnicas de entendimento, clarificação e inovação¹⁸⁴ e, por último, a lógica.

A ideia apresentada é que a Ciência dos enunciados comuns são relativas a todos os existentes, enquanto as dos enunciados eleitos são particulares aos homens, possuidores de intelecto. Ou seja, a complexidade dos sons é proporcional ao nível de complexidade dos existentes. Por esse motivo, a lógica é exclusiva ao homem e não pode ser compreendida ou formada pelos existentes “inferiores”.

A segunda das Ciências múndicas é a das práticas¹⁸⁵, que são divididas por Şadrā em quatro¹⁸⁶. A primeira é a relativa ao corpo, seus órgãos e partes, aos seus ofícios, que são

¹⁸⁰ ŞADRĀ, 2003, p. 4.

¹⁸¹ Aqui, segundo Chittick, Şadrā muda os termos de Afḍal (geral / 'āmm e específico / khāṣṣ) por acreditar que Afḍal, em seu texto, queria dizer que há uma diferenciação entre pessoas comuns / 'amma e os eleitos / ḥāṣṣa, ao invés de simplesmente utilizar-se dos termos usuais da filosofia (geral e específico). CHITTICK, 2003, p. 94.

¹⁸² A diferenciação aqui existente entre animais e bestas pode significar que existem animais relacionados com o bem e animais relacionados com o mal.

¹⁸³ A diferenciação entre homens inteligentes e infantis está provavelmente relacionada a duas ideias. A primeira é a de que nenhum homem com menos de 40 anos de idade atingiu a maturidade intelectual. A segunda é a de que os homens inteligentes perseguem a verdade e, por isso, conseguem percebê-la em sua essência. Estes estão em outro nível de ligação com o real e, logo, com a inteligência ativa. ŞADRĀ, op. cit. p. 5.

¹⁸⁴ Nesta passagem, Chittick diz que essas três palavras juntas são entendidas como “a Ciência da eloquência” (*balāgha*), que seria a retórica. CHITTICK, op. cit., p.94.

¹⁸⁵ ŞADRĀ, op. cit., p. 6.

¹⁸⁶ É interessante observar que as divisões apresentadas pelo filósofo estão quase sempre em ordem crescente de

como especialidades ou profissões; a segunda é a Ciência das artes e dos artificios: a escrita, a alquimia, a mágica, a fisionomia, entre outros; a terceira é Ciência da *šaria*, relativa à política e à sociedade. Ela representa a governança dos meios de subsistência e está ligada ao bem-estar, ao casamento, ao divórcio, à alforria, às medidas disciplinares, às retaliações, às indenizações, multas e sanções, etc. A quarta, e mais elevada, é a Ciência do caminho (الطريقة - *alṭrīqā*) e da religião (الدين – *aldīn*).

Caminho e religião fundem-se na mesma Ciência, pois há uma relação entre esses dois conceitos. O caminho do retorno implica também em uma vida religiosa de excelência. Daí categorizar ambos como ramos da Ciência das práticas. Caminho e religião são representados pelo seu aspecto prático, cotidiano, bem como pelo aspecto ético de seus significados¹⁸⁷.

Ao curso da obra, Ṣadrā desenvolve seu pensamento a partir de certa ordem crescente de importância, o que parece ter relação com o próprio processo de retorno. Não é possível para um homem comum (somente para os profetas e imames) acessar a verdade, ou o mundo divino, de forma imediata. Para o homem, o desvelamento é lento e gradual e exige grande esforço contemplativo. A própria ideia sobre a necessidade de retorno não ocorre automaticamente, mas é percebida pelo homem iniciado nos mistérios da existência. Apesar de todos os homens possuírem a capacidade de alcançar a verdade, por serem parte dela, nem todos se interessam – ou percebem – que a verdade jaz além da realidade perceptível pelos sentidos externos. É essa sensibilidade para a percepção da verdadeira realidade que, no fim, irá determinar a salvação do homem.

O véu entre os servos e seu objeto de adoração não é nem o paraíso, nem a Terra, nem o solo ou o mar. O véu é somente a ignorância e a incapacidade, o desejo, a cólera e o capricho¹⁸⁸.

importância, como foi apresentado anteriormente com as Ciências dos enunciados.

¹⁸⁷ Segundo Chittick, caminho e religião estão relegionados no livro tanto no sentido prático, como no sentido ético de seus termos. Ou seja, são equivalentes tanto àquilo que a Filosofia entende por alcançar o “intelecto prático” / *'aql 'malī*, como àquilo que o sufismo, ou a gnose, entende como alcançar o “intelecto teórico” / *'aql nazarī*. “O objetivo do caminho e da religião é viver corretamente e dignamente no mundo, visto que o objetivo da Filosofia e da gnosis é ver as coisas como elas realmente são no plano divino das coisas”. CHITTICK, 2003, p. 94.

¹⁸⁸ ṢADRĀ, 2003, p. 18. Capricho (الهوى – *ālhūā*) é apontado por Chittick como sendo um importante termo corânico. Significa o pior tipo de falso Deus, os próprios desejos e fantasias de um indivíduo. Em textos sufis, o termo também é usado como sinônimo de apetite / *šahwa*. O seu oposto é a inteligência / *'aql* e a integridade moral, que é capaz de frear o capricho, funcionando como um grilhão. Em textos filosóficos, apetite e cólera (relativos aos termos medievais concupiscência e irascibilidade) designam as duas tendências básicas da alma animal que o intelecto / *'aql* precisa adestrar e redirecionar. CHITTICK, op. cit., p. 99.

A última das Ciências múndicas é a Ciência dos pensamentos ou dos estados¹⁸⁹, que está subdividida em:

1) Ciência das definições (الحد - *alḥd*) e manifestações (البرهان - *albrhān*). Enquanto a definição diz respeito à presença (حضور - *ḥḍūr*)¹⁹⁰ da realidade das coisas, ao conceito de quê elas são, a manifestação é a presença da coisa, sua existência própria, o que de fato as coisas são. Por serem diferentes – ainda que complementares –, definição e manifestação são constantemente confundidas entre si; e apesar de referirem-se a um único existente em questão, são fenômenos distintos, pois a definição surge a partir da manifestação. Um se relaciona à idealização da coisa, a explicação do que ela é pelas suas características (definição, quiddidade¹⁹¹ ou forma intelectual), e a outra trata da coisa em si, sua forma material concreta no espaço (manifestação).

2) A segunda das Ciências múndicas é a Ciência do conhecimento aritmético, numérico, dos tipos de quantidades descontínuas, conjuntamente com seus níveis e especificidades¹⁹².

3) A terceira é a Ciência da geometria e das quantidades contínuas. Trata-se da Ciência da aparência do universo, das estrelas (quantidade das esferas), a astrologia, a adivinhação e a interpretação dos sonhos.

4) A quarta é a Ciência da Natureza, que diz respeito à medicina, veterinária, pecuária, entre outras. Está relacionada à qualidade dos elementos, seus movimentos, etc.

A Ciência dos pensamentos e dos estados só pode ser organizada mentalmente, por um esforço puramente intelectual, e não físico. É por meio delas que se apreende e compreende a realidade física, material, e até mesmo subjetiva, uma vez que a verdadeira realidade não pode ser percebida apenas pelos sentidos externos. A Ciência dos pensamentos ou dos estados é a que mais se aproxima das Ciências pós-múndicas, visto que possibilita a conexão entre o mundo e o pós-mundo. É devido a sua dupla configuração, por estar na alma e poder acessar o intelecto que se liga ao criador, que o homem atualiza seu intelecto em potência e, assim,

¹⁸⁹ ŞADRĀ, 2003, p. 6.

¹⁹⁰ Chittick diz que presença, nesse contexto, se opõe à ideia de ausência / *qayba*, uma vez que, para Şadrā, “o conhecimento é a presença de alguma coisa em alguma coisa” (Asfār, 2:237). É como se o objeto ficasse gravado na mente da pessoa que o apreendeu. Ela passa a saber da existência (se ela existe ou não / *ḥaliyya*) e a possuir a quiddidade, ou a forma intelectual da coisa em questão / *māhiyya*. Na Filosofia dita ocidental, seriam usados os conceitos de essência e existência. Chittick utiliza-se da palavra *dhāt* para essência e *māhiyya*, para quiddidade. CHITTICK, 2003, p. 94.

¹⁹¹ Quiddidade é, para Şadrā, nada além de particularizações e modos de existência que a mente constitui como qualidades genéricas e abstratas. Assim, para os homens, a essência precede a existência, pois a mente só consegue conceber as propriedades universais das coisas. A realidade, entretanto, é a precedência da existência em relação à essência, pois a essência que não é existencializada não pode ser dita essência. KALIN, 2010, p. 95.

¹⁹² ŞADRĀ, op. cit. p. 7.

compreende a verdadeira realidade.

Por fim, temos as Ciências pós-múndicas (الآخرة - *alāḥrā*), relacionadas à Metafísica. Acompanhando a estrutura proposta por Ṣadrā, em que o último é sempre o mais elevado, estas são as Ciências mais importantes, e as últimas a serem compreendidas pelo homem na trajetória de retorno. Segundo o filósofo, as Ciências pós-múndicas não são corrompidas pelo corpo ou pela ruína deste mundo. Relacionam-se ao conhecimento de Deus¹⁹³ (sua essência, seus atributos, seus nomes), aos nomes dos anjos (a existência das formas espirituais santificadas além de todo tipo de matéria, desconectadas dos corpos que percebem sua essência e o que está além dela: é o mundo do poder e do desejo; são os intelectos subjugados¹⁹⁴ e as almas governadas¹⁹⁵), a seus livros (seu discurso e como ele dá forma às realidades, o conhecimento de seu cálamo, de sua tábua, do seu decreto e da sua medição), a seus mensageiros e ao dia do juízo final. As Ciências pós-múndicas relacionam-se a tudo aquilo que está diretamente conectado a Deus, tais como anjos, livros sagrados, imames, profetas e suas decisões, juízo final etc. As Ciências pós-múndicas fecham o ciclo proposto por Ṣadrā sobre o entendimento da relação Deus-homem.

O conceito de “pós-mundo” diz respeito ao mundo que se coloca após a morte do corpo físico, enquanto as outras Ciências são percebidas e captadas pelo homem durante sua vida. Isso posto, as Ciências pós-múndicas somente são completamente compreendidas no momento em que não existir a barreira do corpo físico. Vale lembrar que o homem que não busca o retorno, no momento de sua morte, também se deparará com a verdadeira realidade (a existência de Deus, do pós-mundo e da unidade entre os existentes¹⁹⁶). É possível que mesmo o homem que não se dedique ao retorno tenha então acesso – ainda que limitado – ao conhecimento das Ciências pós-múndicas. Não obstante, é certo que não possuirá os pré-requisitos para a salvação e jamais ascenderão ao real, à casa divina.

¹⁹³ Outras palavras usadas por Ṣadrā para se referir a Deus, ou à inteligência divina, em etapas de manifestação são: a primeira inteligência, a alma universal e a alma impressa no corpo universal. Seria dessa maneira, então, que o intelecto divino criaria o universo: por meio da emanação e doação de sua alma e intelecto. Assim a realidade é criada, uma vez que para toda realidade são necessárias substâncias espirituais e anímicas.

¹⁹⁴ Subjugado é, segundo Chittick, uma palavra do vocabulário de Suhrawardī, que se relaciona ao comando divino, em que as inteligências, que não são o próprio Deus, mas que estão próximas a ele, obedecem-no diretamente. ṢADRĀ, 2003, p. 65.

¹⁹⁵ O intelecto terrestre está localizado na alma que governa os corpos. A inteligência ativa é responsável por alimentar todas as outras inteligências criadas. Chittick coloca a inteligência como a forma mais elevada de realidade espiritual, visto que escutar o intelecto existente na alma eleva o existente ao criador, emanador desse intelecto. Somente pelo intelecto é possível compreender e alcançar a verdade. A alma, dessa maneira, é a intermediária entre a vida terrestre (o corpo) e a vida espiritual (divina), entre a luz e a escuridão, entre os sentido e o intelecto. É ela que permite ao homem sair da ignorância para alcançar a morada divina. CHITTICK, 2003, p. 95.

¹⁹⁶ Através da morte, tudo o que estiver oculto ao espírito no estado de sua vida é desvelado, conforme as escrituras: *Ele irá revelar somente no seu momento* [7:187]. ṢADRĀ, op. cit. p. 12.

Para Şadrā, somente é possível ascender ao mundo da soberania, do encontro com Deus, a partir: 1) dos livros divinos; 2) da soberania intelectualiva (العقلاننلاعلى - *lā' lā al'qlānā*), que permite o testemunho da revelação explícita, devido a sua conexão com o mundo do elevado; 3) da contemplação da revelação e do testemunho do anjo revelador por detrás do véu da imaginação sensorial, devido a sua conjunção com o mundo do meio, anímico, da soberania divina (النفسانى السماوى - *alnfsānā alsmāūā*); 4) da escuta dos sinais e alertas, que dizem respeito a conjunção entre o mais fundamental, o mortal e a soberania terrestre (البشرى - *albsrā al'rđā*).

As portas que são os meios de se estar ciente e perceber esses mundos e sinais são: a escuta, a visão e, especialmente, o coração¹⁹⁷. É por isso que as causas do conhecimento de Deus e as origens para ganhar conhecimento de sua soberania chegam à essência humana por esses três caminhos, cujos números correspondem aos níveis dos livros divinos enviados para três comunidades – a torá para os judeus, o evangelho para os cristãos e o *furqān*¹⁹⁸ para os muçulmanos.¹⁹⁹

3.2 SOBRE O MUNDO DO DECRETO DIVINO

Tudo emana de Deus por meio de seus agentes primeiros no universo, os anjos. Ou seja, os anjos são responsáveis por realizar as vontades divinas no mundo dos homens, o decreto de Deus, que “consiste na fixação das formas de todas as coisas no mundo intelectualivo em modo universal”²⁰⁰. Se as essências já estão presentes na tábua escrita pela caneta do real (الحق - *alḥq*)²⁰¹, o decreto consiste em realizar a existência, transferi-la da vontade divina para o intelecto, que pode ser apreendido pelos homens. Assim, é a partir do decreto que há a concretização das essências criadas e guardadas pelo real. É também dessa maneira que são criados os homens: “sua primeira tábua é um anjo anímico, cuja tarefa é adquirir as realidades e as Ciências do lado direito, e fazê-las manifestas e conhecidas por meio da doação de suas formas e traços do lado esquerdo”²⁰². Nesse excerto, observamos elementos da doutrina da

¹⁹⁷ Şadrā, segundo Kalin, considera o coração uma força intelectualiva. É o lugar da “percepção do divino” / *maš'ar al-ilāhī* e a casa dos sinais e inspirações de Deus. O coração é, assim, o depositário da realidade espiritual da existência quando o desvelamento ocorre. KALIN, 2010, p. 217.

¹⁹⁸ Significa critério, separação, salvação e prova. É um outro nome usado para referir-se ao coração.

¹⁹⁹ ŞADRĀ, 2003, p. 69.

²⁰⁰ Ibidem, p. 8.

²⁰¹ “E abençoe as essências (الذوات - *āldūāt*), cujos nomes foram fixados na tábua escrita pela caneta do real (الحق - *alḥq*) antes que ele criasse as criaturas, cujos atributos foram escritos”. Ibidem, p. 3.

²⁰² Ibidem, p. 8.

unidade entre os existentes, que são originários da mesma forma, do mesmo existente. A duplicidade da composição humana possibilita o exercício da materialização da criação divina, do conhecimento da alma, da apreensão da verdadeira realidade, do entendimento das Ciências. A dupla configuração humana relaciona-se à participação do homem nos assuntos dos mundos divino e terrestre, de forma concomitante²⁰³.

Toda a vontade divina é orquestrada de maneira minuciosa para que o homem consiga perceber a relação entre os existentes e, então, perseguir a verdadeira realidade, cuja criação parte do movimento e, conseqüentemente, dos existentes (dos mais inferiores aos mais superiores), até a elevação dos existentes ao pós-mundo e ao mundo divino. O estabelecimento do mundo, dos anjos, dos elementos, dos vegetais, dos animais e dos homens, tudo faz parte da criação divina e presta-se, de forma precípua, à existência do homem e ao desvelamento.

Para Şadrā, o conhecimento de Deus não possui lugar, por sua total abrangência. Afinal, é o conhecimento divino que constitui e materializa todos os existentes. A sua primeira existência precede a fixação do lugar, que também é parte da criação.

Seu conhecimento abrangente, sob a visão do povo do real (ثبوت – *thbūt*)²⁰⁴, não tem lugar, em contraste com a forma do decreto e da medição. O lugar do decreto é o mundo da inteligência²⁰⁵, e a sua tábua é o mundo da alma, que é o lugar da medição²⁰⁶.

O decreto e a medição, no entanto, por serem Ciências existentes a partir da criação do mundo e da doação de existência por Deus, possuem um lugar, que é o mundo da inteligência, onde a relação do homem com o real se realiza. A constituição desse lugar existe, segundo Şadrā, apenas para tornar possível a percepção do real pelo homem, das coisas divinas, responsáveis pela materialização da vontade divina no mundo elemental. O lugar do decreto e

²⁰³ A dupla configuração humana a qual Şadrā se refere constantemente é bastante similar a ideia da dupla face da alma humana proposta por Ibn Sīnā, em que uma das faces tem em vista as necessidades do corpo, e a outra os princípios supremos. ATTIE Fº, M. *Os Sentidos Internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 75-76.

²⁰⁴ Povo do Real, segundo Chittick, está se referindo aos estoicos e a Suhrawardī. Em oposição estariam os peripatéticos, especialmente al-Fārābī, Ibn Sīnā, e Bahmanyār. Para o último grupo Şadrā diz em *al-mabda' wa al-ma'ād*, 124, que solicitude, o conhecimento divino, é uma impressão / *naqš* alheia / *zā'id* a sua essência, tendo um lugar que é a sua essência. Para o primeiro grupo, isso seria inaceitável, pois não há nada que Deus não saiba. Por esse mesmo motivo a solicitude também não teria lugar, pois toda a existência é compreendida inteiramente e a todo momento pelo criador. Tudo o que existe é conhecimento divino.

²⁰⁵ Será chamado, posteriormente, de “mãe do livro” e de “a tábua preservada contra mudança e rasura”, em oposição a “dissipação”

²⁰⁶ŞADRĀ, 2003, p. 9.

da medição, entretanto, não é físico, não é encontrável no mundo das coisas materiais. De fato, trata-se de uma relação, de um lugar onde o intelecto humano apreende a vontade divina e a materializa no mundo elemental. A compreensão e submissão ao decreto divino depende de pontes estabelecidas entre os mundos terrestre e divino. Daí Şadrā afirmar que o decreto e a medição localizam-se no mundo das inteligências e são alcançáveis pelo intelecto apenas. A alma, por sua vez, onde está contido o intelecto, é o lugar de registro da materialização da vontade divina no microcosmo, no mundo da alma. A metáfora da tábua está relacionada com o cálamo, no sentido de que só possível a gravura sobre a tábua a partir da existência do cálamo. Ou seja, a tábua é o local onde Deus escreve seus decretos, onde é registrada a vontade divina, que pode ser alcançada pelo homem por meio do intelecto. A alma é, assim, a tábua de Deus no mundo dos homens.

Na mesma passagem, observamos ainda a cosmologia proposta pelo filósofo. De acordo com Chittick, esse texto tem relação direta com o livro *A origem e o retorno / al-mabda' wa al-ma'ād* de Mullā Şadrā²⁰⁷, no qual o filósofo procura demonstrar como a inteligência divina criou o universo. Nessa obra, o filósofo diz existirem três derivações a partir de Deus, a inteligência criadora de todas as outras: a inteligência primeira, a alma universal e a alma atribuída ao corpo universal. Essas derivações são como três grandes livros, em que toda a existência está contida, ou seja, são os lugares onde Deus consegue escrever seus decretos. Um quarto livro, o do “homem perfeito” / *al-insān al-kāmil*, entretanto, consegue reunir e compreender os três primeiros, por possuir a dupla configuração micro e macrocós mica. Dos existentes criados por Deus, somente o homem é capaz de compreender a própria existência e controlar o destino, à medida que escreve a própria história. Assim, o homem atua também como “escritor”, e não somente como tábua para as vontades divinas. Cabe ressaltar que a aparente “liberdade” do homem para escrever seu livro também é parte da vontade de Deus, afinal, Deus é o responsável por dotar o homem da capacidade de autogoverno e de perceber a própria existência.

A partir da diferenciação entre o mundo da inteligência divina e o mundo da alma, é possível dizer que só há mudanças e, conseqüentemente, tempo, no microcosmo. O macrocosmo tem sua configuração em Deus, alheio ao conceito de tempo, portanto. Aqui nada perece, pois toda a sua constituição é dada a partir do decreto e da vontade divina, ao contrário do mundo do testemunhado.

²⁰⁷ CHITTICK, 2003, p. 96.

O lugar onde o decreto (محل القضاء – *mhl alqdā*) está escrito é chamado “a mãe do livro” e “a tábua preservada contra a rasura e a mudança”, por pertencer ao mundo do *jabarūt*, que é o mundo das inteligências consagradas além da mudança e do tempo. Mas as tábuas da medição não estão preservadas desses dois, como exemplificado por suas palavras: *Deus destrói e conserta o que ele quer, e com ele está a mãe do livro [13:39]*²⁰⁸.

3.3 SOBRE OS PROFETAS, OS MENSAGEIROS E SUAS CONFIGURAÇÕES

Perceber, por meio do intelecto, a existência de uma verdade além do mundo material é pré-condição para qualquer tipo de contato com o divino. Para isso, é preciso enxergar além dos sentidos, que, enquanto guiam o homem ao mundo oculto, também o distancia da possibilidade de compreensão da verdadeira realidade. Os sentidos seduzem e aparentam ser um fim em si mesmos, processo que leva ao desencaminhamento e impede a salvação no dia do juízo final. Deus, como veremos adiante, permite que o desvio ocorra para testar os homens e, também, para evitar que o mundo terrestre se transforme no demasiadamente atraente paraíso. Tendo em vista o sofrimento e as decepções vividos durante a existência do corpo físico, a morte passa a ser algo desejado, no sentido de que a esperança de um mundo melhor conduza o homem ao aprimoramento e à busca da verdade.

Para ajudar o homem nesse processo de aperfeiçoamento e compreensão da verdadeira realidade, Deus envia seus mensageiros e profetas. Eles são a prova da bondade e da misericórdia divina, homens que trazem elementos de verdade e de compreensão ao mundo para auxiliar o homem em seu processo de retorno mundo da soberania.

Para o conhecimento de seus mensageiros (برسلة - *brslh*) e seus profetas (أنبيائه - *'nbīā'h*), é preciso saber que Deus possui vice-gerentes (خلفاء - *ḥlfā'*) no mundo da terra, intermediários entre Deus e seus servos, e enviados para garantir a dignidade das espécies adâmicas, pois combinam as condições de mensageiros com as especificidades de representação, uma vez que possuem inúmeras qualidades e virtudes.²⁰⁹

A vantagem de Deus enviar os profetas e os livros é: o despertar das almas da dormência da natureza, da sonolência da negligência e da ignorância; a sua

²⁰⁸ ṢADRĀ, 2003, p. 9.

²⁰⁹ Ibidem, p. 10.

recuperação da bebedeira da imperfeição e da deficiência; o seu levantar diante de Deus na ressurreição; o seu ganho de conhecimento das formas das realidades pós-múndicas; e o seu entendimento do cálculo, do caminho estreito e das escalas.²¹⁰

Deus colocou no mundo elemental de espécie humana seus vice-gerentes, que são a imagem dos anjos divinos. Entre eles estão os mensageiros, os imames, os juizes, os reis justos, os administradores e os sultões.²¹¹

Os mensageiros e os profetas²¹² de Deus são homens que estão entre o próprio Deus e seus servos. São intermediários que trabalham para manter a dignidade das espécies adâmicas. Para essa tarefa são necessárias três qualidades fundamentais. Primeiramente, é necessário o conhecimento das Ciências divinas: a origem mais elevada (المبدأ الأعلى - *almbd' al'lā*) e tudo o que deriva dela, como a alta (العلوى - *al'lūā*) e a baixa (السفلى - *alsflā*) soberania (أقفاً - *āqfa*)²¹³, o mundo do divino e o terrestre. Apesar do homem necessitar de grande esforço para ascender a Deus por meio do conhecimento e da prática, o profeta não precisa passar por esse processo, uma vez que já possui o intelecto diretamente vinculado à sabedoria divina. Ao mensageiro é possível compreender inteiramente toda a natureza da criação e a verdade do universo, instantaneamente. Nesse caso, não há intelecto em potência que se transforma intelecto em ato, senão somente intelecto em ato, desde o princípio.

A segunda qualidade reservada aos mensageiros e aos profetas consiste na capacidade de imaginar a realidade por meio de aparições imaginais, sem a necessidade de correspondentes físicos²¹⁴; dessa maneira, eles testemunham os anjos que lançam as Ciências (conseguem ver e sentir diretamente o que homens comuns não conseguem, devido à barreira dos sentidos) e, por meio deles, escutam claramente as palavras de Deus²¹⁵. Essa característica é também resultado do intelecto sempre em ato. Assim, esses homens especiais não percebem o divino gradualmente por meio de seus sentidos, pois a conexão permanente com o real permite a compreensão da verdadeira realidade "a priori". Imaginalmente e intelectualmente,

²¹⁰ ŞADRĀ, 2003, p. 17.

²¹¹ Ibidem, p. 73.

²¹² Mensageiros e profetas estão colocados como duas categorias diferentes de existentes enviados à Terra por Deus para bem guiar os homens. Os mensageiros englobam os imames e, provavelmente, os filósofos que se ligam diretamente à inteligência divina.

²¹³ Ibidem, p. 10.

²¹⁴ Para o tradutor, em linguagem técnica, Şadrā afirma existir três ou quatro formas de percepção, a saber: senso-percepção / *ḥiss*, imaginação / *ḥaiāl*, estimativa / *ūahm* e intelecto / *'aql*. “Resumidamente, os sentidos percebem particulares no mundo exterior; a imaginação percebe particulares internamente; a faculdade estimativa percebe universais na forma de particulares; e o intelecto percebe universais neles mesmos.” CHITTICK, 2003, p. 97.

²¹⁵ Segundo Chittick, Ibn 'Arabi afirma que os profetas ouvem e veem os anjos, enquanto os santos, por sua vez, os escutam ou veem, mas nunca ambos ao mesmo tempo. Ibidem, p. 97.

mensageiros e profetas estão mais próximos dos anjos do que dos homens comuns, e por esse motivo estão imunes à corrupção deste mundo. Não obstante, possuem características humanas, de forma que compreendem a realidade múnica e são exemplos com os quais o homem pode se identificar, evitando assim a idolatria.

A terceira qualidade para ser um vice-gerente de Deus é possuir um grande número de faculdades e capacidades para subjugar os inimigos de Deus, além de exercer domínio sobre aqueles que negam o seu direito. Ressalte-se que os profetas possuem todas essas faculdades:

Mas os profetas são os conhecedores de Deus, dos seus sinais, da sua soberania, dos seus livros, e dos seus mensageiros, e do último dia. Esse é um testemunho feito pelo coração e por conversa interna com respeito à introspecção e à certeza, não mera imitação (التقليد – *altqlīd*) e suposição (التخمين - *althmīn*)²¹⁶.

Em relação à substância da profecia, ela possui a reunião das configurações e da perfeição e do emprego de todas suas faculdades. (...) Assim, ele [Muhammad] é um legislador, um mensageiro e um profeta. Por meio do primeiro ele governa como um rei, por meio do segundo ele relata como as esferas, e por meio do terceiro ele sabe como um anjo²¹⁷.

O profeta pode saber de todas as coisas concernentes ao mundo real, pois possui todas as faculdades ativadas pelo intelecto sempre em ato. A conexão do profeta com o cosmo é perfeita, o que lhe permite acessar as características dos existentes, inclusive aquelas relativas às esferas e aos anjos. Em contraste a ele, o homem comum somente conhecerá a totalidade da verdadeira realidade no momento da morte do corpo físico, por mais que avance no caminho do retorno durante a vida. Somente mensageiros e vice-gerentes podem compreender totalmente a verdadeira realidade em vida.

O profeta possui características ímpares, que lhe permitem representar as três configurações, os três mundos, ao mesmo tempo, em uma única só pessoa. Ele tem, simultaneamente, a configuração do intelecto (que representa o mundo do comando²¹⁸), a configuração da alma (que representa o pós-mundo) e a configuração da sensação e da Natureza (que representa o mundo terrestre). Todas essas características tornam o profeta imune à corrupção, de forma que jamais se desviará do caminho de retorno, pois a corrupção, resultado da incapacidade de enxergar a verdadeira realidade, não lhe toca.

²¹⁶ ŞADRĀ, 2003, p. 79.

²¹⁷ Ibidem, p. 12.

²¹⁸ Mundo do comando é uma terminologia sufista. É o equivalente ao mundo inteligível dos neoplatônicos.

As características presentes nos profetas e nos mensageiros podem também ser encontradas em outros existentes, mas não de forma concomitante: o conhecimento das Ciências divinas, por exemplo, pode ser apreendido pelos santos; a capacidade de imaginar a realidade está também presente entre monges e outras pessoas de adivinhação; e a força necessária para proteger os interesses de Deus pode existir em reis de intensa aspiração e força²¹⁹.

Ele [o profeta] é um dos anjos próximos de Deus no que diz respeito ao seu espírito (فبروحه - *fbrūḥh*) e intelecto (عقله - *'qlā*)²²⁰, é uma esfera celestial elevada para além das contaminações das coisas elementais e uma tábua preservada do toque dos satãs através do espelho de sua alma e de seu coração; pelo seu corpo e natureza, ele é um rei entre reis e sultões magníficos²²¹.

O homem possui uma conexão intermediária, que não é aquela dos elementos ou das esferas celestes, nem a dos mensageiros ou profetas. Enquanto o profeta possui acesso permanente ao real, os outros humanos desenvolvem essa relação por meio do esforço pessoal. No entanto, é exatamente a configuração intermediária do homem que lhe permite fazer o caminho de retorno. Por meio das sensações e sentidos, o homem relaciona-se com este mundo e com “os animais castigados no menor alcance do inferno”²²²; por meio da alma, ele pertence ao mundo pós-múndico e à menor soberania; por meio do espírito, por fim, ele é parte do povo de Deus e pertence à soberania mais elevada.

Vale destacar que a presença e permanência da alma no pós-mundo garante a vida e a percepção nesse estágio de existência. Se os sentidos guiam e permitem a sobrevivência do corpo físico, bem como realizam a primeira conexão com os segredos da existência, após a morte sobrevive apenas a alma, que, apesar de não possuir corpo físico, possui corpo imaginal, que guia o homem no pós-mundo. Findas as barreiras dos sentidos, desvela-se a

²¹⁹ ŞADRĀ, 2003, p.11.

²²⁰ O termo “espírito” é usado por Şadrā tanto como sinônimo de alma, como sinônimo de intelecto, apesar de referirem-se a coisas distintas nesse parágrafo. “Através da morte, que é a separação do espírito ligado ao corpo, por meio de uma dor incondicional por todos os seus órgãos.” Ibidem, p. 12.

Ao que parece, a diferença entre alma e espírito está na relação com o corpo material e com a inteligência divina. Alma seria, nesse contexto, a parte do espírito que está em conexão com o inteligência ativa. Espírito seria um nome mais abrangente para referir-se a substância que os homens possuem dentro de si capaz de sobreviver à morte do corpo físico. Essa substância contém a alma, que possui a potência de se conectar à inteligência ativa; por isso, ela também é intelecto. É esse espírito que possui a potência de conectar-se à inteligência ativa e, por fim, formar um novo corpo para a preservação no pós-mundo.

²²¹ Ibidem, p. 11.

²²² Ibidem, p. 11.

verdadeira realidade²²³.

As configurações²²⁴ (النشآت - *alnšāt*) são três, e os mundos (العوالم - *al'ūām*) são três: a configuração da inteligência (نشأة العقل - *nš'ā al'ql*), a configuração da alma (نشأة النفس - *nš'at alnfs*) e a configuração da sensação (الحس - *alhs*) e da Natureza (الطبع - *alṭb*). Essas correspondem ao mundo deste mundo (عالم - *'ālm*), ao mundo do pós-mundo (عالم الآخرة - *'ālm alāhrā*) e ao mundo do comando (عالم الأمر - *'ālm al'mr*)²²⁵.

O mundo divino é caracterizado pela inteligência; o pós-mundo, pela alma; e a Terra, pela sensação e Natureza. Essas características permitem a permanência e a sobrevivência do homem em cada um desses mundos. A título de exemplo, a sensação e a Natureza possibilitam a procriação e a nutrição e a percepção da verdadeira realidade contida em todos os existentes. A alma que percebe essa realidade estabelece uma relação consciente com a inteligência divina e, por isso, ascenderá ao mundo do comando. Afinal, é a capacidade do homem de ativar o intelecto em potência, por meio dos sentidos, que permite a ascensão ao mundo do divino. Quanto mais conectados ao mundo do real, menos provável é o desvio do caminho de retorno. O homem que não evolui nesse processo chega ao pós-mundo com uma bagagem negativa e dificilmente passará pelo dia do juízo final.

3.4 SOBRE AS RESSURREIÇÕES

As configurações do homem são colocadas por Šadrā de maneira decrescente, partindo do geral para o mais particular, em oposição ao que ele faz em relação aos mundos, em que ele descreve primeiro os de menor importância e depois os de maior importância. Os sistemas propostos pelo filósofo, apesar separados por uma questão esquemática, são, na verdade, relacionados entre si. Os mundos, claro, existem de forma concomitante. Além disso, este mundo, assim como o pós-mundo, só existem e se sustentam a partir da existência do mundo do comando, que ordena os outros dois mundos e a seu próprio mundo. Inicialmente, o

²²³ “Quando o homem é cortado desse mundo e se torna desconectado dos meios de conscientização do corpo, e quando a coberta é dele removida, nesse momento, o oculto se torna para ele testemunhado; o segredo, o descoberto; o conhecimento, o olho; e o descrito, clarevidência.”. ŠADRĀ, 2003, p. 13.

²²⁴ Em nota Chittick diz: configuração / *naš'a* significa literalmente uma instância de crescimento, de elevação, de tornar-se. No corão, Deus configura / *inšā'* duas coisas que são *naš'a* (29:20, 53:47), que significam este mundo e o próximo. A palavra é usada desde, pelo menos, Ibn 'Arabī como sinônimo para mundo / *'ālam*, no sentido estrito de designação para cada uma das várias realidades cósmicas, em especial as que os humanos passam durante os estágios de origem e de retorno. CHITTICK, 2003, p.98.

²²⁵ ŠADRĀ, op. cit., p. 11.

homem só pode seguir um caminho, o do mundo terrestre, caracterizado pela configuração da sensação e da Natureza; ao longo do percurso, poderá alcançar o mundo do comando, por meio do intelecto contido em sua alma. Os indivíduos conseguem passar pelos três mundos por possuírem as três configurações: a sensação e a Natureza, que os conectam a este mundo; a alma, que os conecta ao pós-mundo; e o espírito, que os liga ao mundo do comando.

Com a morte, tudo o que estava oculto (يغيب - *īgīb*) de seu espírito no estado da vida é desvelado (فيكشف - *fīkšf*) para ele²²⁶.

O excerto acima trata do momento de libertação da alma, após a morte do corpo físico. Com a libertação da alma do corpo, a verdade se expõe ao homem, mesmo ao que nunca a buscou. Os homens serão diferenciados de acordo com a preparação pessoal para aquele momento: de um lado, aqueles que se empenharam em descobrir a verdadeira realidade e a unicidade de Deus, que buscaram entender a origem e encontrar o caminho de retorno, chegam mais preparados ao novo estágio da existência; de outro, os que se afastaram do caminho alcançam o pós-mundo em situação desfavorável, por não se aterem à vontade divina, e dificilmente serão aprovados no dia do juízo final. Físico, por este motivo seus erros permanecerão gravados até o dia do juízo final. Essa realidade levará grande parte dos homens para o inferno, pois naquele momento já não haverá mais chances de salvação²²⁷.

Vale recordar que o corpo imaginal existe para todos os homens, de forma que todos têm acesso ao desvelamento. Cada ação tomada durante a vida fica gravada nesse corpo e é guardada para o último dia. Essas ações do homem não podem ser apagadas ou corrigidas após a morte, uma vez que o pós-mundo é somente o lugar de desvelamento da verdadeira realidade e de espera para o dia do juízo final, após o que o caminho de retorno será concluído para os que buscam a Deus.

A morte do corpo físico é chamada de pequena ressurreição, enquanto a grande ressurreição é a relativa ao último dia, ao qual todos os homens e também todos os outros existentes estarão sujeitos²²⁸. Dizem respeito, portanto, ao momento de transição entre um mundo e o seguinte. As características da grande ressurreição são também encontradas na pequena. Em ambas as situações, a salvação só será garantida mediante o conhecimento da alma humana, dos seus atributos, e da dupla configuração (micro e macro) humana. Nesse

²²⁶ ŞADRĀ, 2003, p. 12.

²²⁷ Ibidem, p. 12.

²²⁸ A grande ressurreição é a morte de todos os existentes do universo. Ibidem, p. 14.

contexto, Şadrā compara o corpo humano com o planeta Terra, e a morte do corpo com a sua destruição. Na pequena e na grande ressurreição, o homem é extirpado de forma do ambiente em que se encontra e com o qual está acostumado, o que resulta em dor e sofrimento. Ambas representam também o começo para uma nova vida.

A morte, em realidade, trata-se apenas de uma sensação, de uma percepção; ela não existe de fato. Mais correto seria falar em um novo nascimento, ao invés de fim de uma vida. É um processo de ascensão ao mundo divino, que passa pela transição mundo elemental – pós-mundo e pós-mundo – mundo divino. Ambos se coadunam com as diferentes configurações presentes no homem, que se manifestam na dicotomia de um ser que, ao mesmo tempo, perece e depende da Natureza e dos sentidos para sobreviver, e possui em sua alma os meios de ligar-se diretamente à inteligência divina. Essa dupla configuração, sensível e divina, permite ao homem passar pelas duas ressurreições de forma consciente: a primeira, após a ruína do corpo físico, quando renasce em seu corpo imaginal de matéria sutil, e a segunda, após o dia do juízo final, quando ascende ao mundo das inteligências e se aproxima de Deus.

A morte é como o nascimento²²⁹ (...) Uma vez que a ignorância (الجهل - *aljhl*) é retirada da alma, a morte infinita também é retirada. A subsistência (بقاء - *bqā'*) perpétua e a vida (الحياة - *alhīāā*) imortal vêm a ser, e a ressurreição (القيامة - *alqīāmā*) fica para trás²³⁰ (...) De fato, a ignorância da alma é a sua morte, e o seu conhecimento é a sua vida, uma vez que o intelecto não é nada além de conceitualização e imaginalização. Sempre que falta intelecto em uma alma, ela falha em encontrar a sua essência (ذاتها - *dāthā*). Quem quer que falhe em encontrar a sua essência está morto²³¹.

3.5 SOBRE O TEMPO, A LOCALIZAÇÃO E A PRIMEIRIDADE

Şadrā pressupõe que haja sempre um existente que possui a prioridade sobre outro existente. Ela pode ser quantitativa (temporal e ordinal) ou existencial (precedência causal e prioridade por meio da Natureza). No caso da prioridade temporal, trata-se meramente da questão cronológica. A prioridade ordinal diz respeito ao existente que ocupa um espaço anteriormente. A precedência causal está relacionada à necessidade de um existente anterior para que outro venha a existir. Por fim, a prioridade por meio da Natureza é aquela que se dá

²²⁹ ŞADRĀ, 2003, p. 14.

²³⁰ Ibidem, p. 80.

²³¹ Ibidem, p. 86.

por uma necessidade natural anterior, mas sem o pressuposto da necessidade de existência.

Saiba que a prioridade (التقدم – *altqdm*) das coisas possui duas divisões. Primeiro, aquela que está de acordo com a quantidade, que possui extensão contínua ou número descontínuo, como uma única linha ou uma única série. Assim, uma das extremidades será anterior e a outra será posterior. Aquela que está de acordo com o tempo (الزمان - *alzmān*), com relação à renovação contínua (التجدد - *altjdd*)²³² e ao falecimento, é denominada “prioridade temporal”. Aquela que está de acordo com a localização (المكان - *almkān*), com respeito à sua posição e à sua ordem, é denominada “precedência em ordem”. Assim, a renovação em curso é para o tempo o que a posição é para o local.

A segunda prioridade está relacionada à existência (الوجود - *alūjūd*), pois existência é uma coisa que, por essência, demanda necessidade e não necessidade – com relação à perfeição e à deficiência, à necessidade e à possibilidade. A prioridade de uma coisa, no que respeita à sua necessidade, pela sua essência, ou por outro que não seja ela mesma, conforme exigido pela necessidade da existência de outra coisa, é chamada de “precedência causal”. Com respeito à raiz da existência, sem levar em conta a necessidade, é chamada de “prioridade por meio da Natureza”, tal como a prioridade de ocorrências em ordem de acordo com a essência ou com o tempo.

O critério da prioridade nos dois últimos (precedência causal e prioridade por meio da natureza) é a raiz da existência ou a consolidação da existência, mas, no caso dos dois primeiros (prioridade temporal e precedência em ordem), é o tempo ou a localização²³³.

O processo de iniciação e desenvolvimento do entendimento sobre a existência se dá por meio dos sentidos e das diferenças entre os existentes. Tanto o tempo²³⁴ como a

²³² Segundo o tradutor, a palavra é usada como sinônimo de *istiḥāla*, *taghayyur*, e *ḥaraka*, mas não tem o mesmo significado técnico de acontecimento / *ḥudūth*, que é o oposto de eternidade / *qidam*, que significa vir a ser depois de não ter sido. Pelo uso da palavra *tajaddud*, Chittick relaciona a passagem de Ṣadrā com a doutrina de Ibn al-‘Arabī chamada a “renovação da criação a cada momento” / *tajd īd al-khalq fi al- ān āt*. CHITTICK, 2003, p. 105.

²³³ ṢADRĀ, 2003, p. 35.

²³⁴ “Tempo é a escala do movimento e a medida das coisas em movimento, pois elas são coisas em movimento. Não é, como vem sendo suposto: ser a medida da existência de forma não qualificada. Ao contrário, é a medida da fraca e gradual existência, e o cânone de suas extensões de acordo com o que vem depois, da potência ao ato, não todas de uma vez. Assim, o movimento é a transformação das coisas da potência ao ato, não de uma única vez. Tempo é a medida dessa mudança. O instante é a sua extremidade, assim como o ponto é a extremidade da linha”. Ibidem, p. 39.

localização²³⁵, que são a origem da diferença, permitem aos homens perceber que há sempre algo anterior, posterior, mais próximo ou mais distante. O conhecimento se desenvolve por camadas, etapas, em que primeiro se apreende o que é mais recente e está mais próximo, para depois conseguir compreender o mais distante no tempo e no espaço. Ora, as primeiras percepções levam o homem a conhecer o que é mais simples e mais nítido. O contato com o básico, elementar é o ponto de partida para a formulação de um esquema comparativo cada vez mais amplo: tudo há de ter uma origem, um causa. Essa fórmula comparativa e o questionamento da realidade permitem que novas questões surjam. A curiosidade leva à investigação, do que resultará certezas sobre a existência de seres que contém outros e seres que são contidos por outros, e de seres anteriores e seres posteriores a outros. O aprofundamento dessa investigação sobre a existência levará à percepção de que há um existente que é primeiro e causa de todos os outros existentes, e que contém todos os demais. O conhecimento da verdade, assim, sobrevém em camadas, de modo que o desvelamento da verdade fundamental seja alcançado de forma gradativa.

Quando o homem considera as dimensões localizacionais, ele percebe que algumas partes do universo estão contidas e outras contêm – como as camadas dos elementos e das esferas. Ele sabe que o ponto final da parte contida é a localização da parte que está dentro dela. Assim, da localização de uma parte ele vai buscar e aprofundar a localização da parte que está mais acima, até que, por explorar as localizações, ele acaba buscando a localização da parte que é a última das partes. Em que local ela está? Da mesma forma, quando ele considera as dimensões temporais e encontra as partes do universo que são anteriores e posteriores, como ordenamento e ocorrências concatenadas, algumas das quais se preparam para a existência de outras – como os pais antes dos filhos, a gota de esperma antes do coágulo de sangue, e do simples antes do composto – ele vai pesquisar e se aprofundar sobre o início dessa corrente²³⁶.

Para chegar à conclusão que um existente é anterior ou posterior a outro é necessário ater-se à diferença entre eles. Os existentes se caracterizam, neste mundo, pelas especificidades que lhes são únicas, por características que eles têm em detrimento dos demais. As características e as qualidades dos existentes chamam mais a atenção para as diferenças do que para as semelhanças entre eles. Especificidades, categorizações e

²³⁵ “A localização de cada corpo é a superfície interna do corpo que o envolve, de forma que nenhuma parte dele esteja fora dessa superfície”. ŞADRĀ, 2003, p. 39.

²³⁶ *Ibidem*, p. 38.

separações são, dessa maneira, os mecanismos usados para descrever a realidade elemental, que se caracteriza pela multiplicidade. Para Şadrā, no entanto, embora os processos naturais sejam necessários para garantir a sobrevivência dos existentes, eles acabam por encobrir o que há de mais importante e substancial entre os existentes: sua interdependência e sua origem única.

Em realidade, Şadrā procura elaborar a ideia da “primeiridade”, com vistas a tratar daquele existente que não necessita de outro existente para existir, a não ser ele mesmo. Esse existente primeiro serve de contraponto ao homem, ser que, por uma questão de precedência, depende da existência divina, de forma direta ou indireta, em qualquer dos mundos. Da mesma forma, o planeta Terra depende da doação de existência para existir, sendo criada a partir do movimento, e no tempo, conseqüentemente²³⁷. Deus, ao contrário dos homens e da Terra, não depende de outro existente, além dele mesmo; ele precede todos os existentes, que, por sua vez, possuem uma relação de dependência entre si e com o existente primeiro. Além disso, essa relação de necessidade também demonstra que a perfeição só existe em relação ao doador de existência, imune à corrupção. Os demais existentes são imperfeitos e deficientes e, por isso, necessitam uns dos outros para sobreviver.

Não há autofiência a não ser em Deus. A relação de interdependência entre os existentes revela sua incompletude, à medida que necessitam de auxílio e apoio. Um existente completo não necessita de outro para completá-lo. Assim, por conta dessa relação necessária e de dependência, podemos falar de diferentes tipos de prioridade, tais como a “por meio da Natureza”, a “temporal” e “de precedência em ordem”.

Todos os existentes são conhecidos por aquilo que necessitam ou não. Essa característica aponta as diferenças que expõem suas perfeições, imperfeições, possibilidades e necessidades. É importante perceber, entretanto, que os conceitos de tempo, localização, causa e precedência, em relação à Natureza, só existem por comparação, em um sistema em que vigora a multiplicidade. Dessa forma, temos que para o existente primeiro não há tempo, espaço, precedência ou causa. Ele cria o múltiplo e, por consequência, as diferenças. Antes dele, não há nada que possa dar origem a multiplicidade, de forma que Deus é sempre existente. Se Deus fosse criado, haveria a necessidade de outro existente anterior e já não seria o existente primeiro. Perceber o momento, a localização, a causa ou a precedência dos existentes demonstra não apenas a multiplicidade, senão também sua relação de dependência

²³⁷ Ao contrário de Ibn Sīnā, Şadrā não acredita na eternidade do mundo. Para ele, somente Deus é eterno, o que significa que todos os demais existentes não o são. Isso porque Deus é o único a existir antes do movimento, e, logo, do tempo.

e oposição.

Deus, por não possuir incompletudes, deficiências ou necessidades, não pode ser fruto do tempo, do espaço, da causa ou da precedência. Mais uma vez, as prioridades em questão apontam sempre para a existência primeira e, a partir daí, para a ligação entre os existentes. O primeiro existente, entretanto, não é fruto de nenhuma dessas características e não se sujeita ao perecimento ou à renovação. Deus é, assim, eterno, sempre existente e para sempre existente.

Assim como o tempo é a causa da renovação (التجدد - *altjdd*) e da mudança (التغير - *altgīr*) de maneira não qualificada, a localização é a falta de presença (الحضور - *aljdūr*) e a ausência (الغيبية - *algībā*). Esses dois (tempo e localização) são as duas origens da morte e da ignorância, porque o que está conectado a eles é qualificado (متصفا - *mtsṣfā*) pelas suas especificidades (بخصائيهما - *bḥāṣīthmā*), que são a ausência de cada parte em relação à outra, e a ausência do todo nas partes; o todo nada mais é do que de todas as partes²³⁸.

Ṣadrā expõe que as qualidades do existente, enquanto unidade, são determinadas pelo tempo e pela localização no espaço; há, entretanto, uma conexão ininterrupta, não aparente, entre todas as coisas, que as tornam presentes a todo momento nesse conjunto inseparável de existência. Tanto o tempo como a localização, dessa maneira, mascaram a verdadeira natureza, que é ser parte dessa existência ininterrupta de espaço e tempo. São as especificidades de tempo e espaço que acabam se tornando a característica dos existentes, que passam a ser nomeadas e conhecidas pela sua relação com as prioridades elencadas anteriormente. A caracterização do existente é sempre ditada pela ausência e pela presença no tempo e no espaço, o que encobre sua relação com o seu oposto e com o todo.

É por sempre enxergarmos uma fração do todo que tempo e localização no espaço são apontados como a origem da ignorância. A fração impede o conhecimento do todo e desvia a atenção da verdadeira realidade. A relação com a morte, a qual o autor se refere acima, vincula-se com a perpetuação da alma no pós-mundo. Um homem que, durante a existência do corpo físico, só se ateu às partes e não conseguiu ir além da primeira camada de investigação, não enxerga nada além da multiplicidade. Por não perceber que a verdadeira realidade não diz respeito à diferença, mas sim ao que há de comum entre os existentes, esse homem chega ao pós-mundo sem ter dado passo fundamental para o retorno: perceber a

²³⁸ ṢADRĀ, 2003, p. 36.

unicidade de Deus e a conexão entre as criaturas. A falha na observação resulta em uma vida distante dos anseios divinos e condena o homem à morte espiritual, frustrando para sempre o conhecimento de sua origem. O desejável, como já visto anteriormente, seria que, ainda em vida, o homem conseguisse entender, não só a conexão entre os existentes, mas também que as diferenças são, na verdade, uma ilusão criada a partir dos sentidos, que servem de barreira para a compreensão da verdadeira realidade.

Quanto mais conectado o homem está à inteligência divina, mais ele percebe que as diferenças não existem, ou são apenas ilusões de um intelecto não ativado. Quem se aprofunda no processo de ligação com o divino, por meio da ativação do próprio intelecto, não exerga diferenças, mas somente similaridades entre os existentes. O intelecto humano entende com a inteligência ativa, a qual não opera somente por particularidades, mas mediante a fluidez da existência, âmbito em que não há separação entre criador e criaturas.

Enquanto a forma (الصورة - *alsūrā*) não estiver desconectada da corporeidade (التجسم - *altjism*) e da renovação (التجدد - *altjdd*), ela não existirá por sua essência, não perceberá a si mesma. Portanto, ser um sábio depende do desengajamento. Assim, o gnóstico que olha as coisas por meio da luz da inspiração vê o alto e o baixo imediatamente, e também testemunha o passado e o futuro ao mesmo tempo, imediatamente, a partir de um critério que ele encontra em seu próprio mundo, em sua essência. Pois ele abrange um conhecimento que está em suas mãos, do cume de sua cabeça até a parte mais inferior de seus pés, tudo por um conhecimento, com o conhecimento de um único ponto. Assim, ele engloba os tempos que são as medidas de seu conhecimento e seus movimentos a partir do primeiro período de sua vida até o último fim, tudo de uma só vez, como em um instante. Por essa escala, ele reconhece a união (معية - *m'ā*)²³⁹ do primeiro real com todas as coisas, que são postas em ordem e são dadas prioridades de umas coisas em relação às outras, por meio da concomitância que é ao mesmo tempo não temporal ou localizacional. Ele reconhece o englobamento do primeiro de todas as coisas subsequentes e precedentes, por meio de um englobamento que é santificado além da multiplicidade (التكثّر - *altkthr*) e da mudança (التغير - *altgīr*). Ele sabe que o autor submeteu o império humano, juntamente com tudo dentro dele – interno e externo, oculto e testemunhado – à identidade anímica (الهوية النفسانية - *alhūā alnfsānīā*), de modo que talvez ela possa saber a escala das coisas e o cálculo dos seres. Esse é o motivo pelo qual ela [a alma] é feita para se levantar no momento da

²³⁹ Chittick afirma que o termo em questão é derivado de um verso corânico *Ele está com você, independente de onde você esteja* (57:4). Ainda segundo o tradutor, a passagem é muito usada por Ibn 'Arabī. CHITTICK, 2003, p.115.

ressurreição. Assim, suas ações e atos podem ser pesados com justiça no dia do cálculo. Onde os marcos (الأشياء معالم - *al'sī' m'ālm*) e as escalas (موازينها - *mūāzīnhā*) das coisas não são implementadas na disposição adâmica inata, ninguém será recompensado por eles no dia da ressurreição, nem seria a alma tomada para a tarefa de Deus pela sua negligência e punida pelo seu castigo (da alma) e desvirtuação (ضلال - *dlāl*)²⁴⁰.

Şadrā completa aqui a ideia de que os sábios são aqueles que conseguem enxergar sempre o todo, nunca as partes. Eles veem além da superfície do tempo e do espaço. O gnóstico é aquele que consegue ultrapassar a barreira do visível, do material, e enxergar a verdadeira configuração das coisas, que são, por natureza, parte de um todo único e ininterrupto. A essência só é perceptível para esses indivíduos que enxergam além do corpo físico e das aparências mundicas. Esse processo de conexão com o divino, que se dá a partir do momento de reconhecimento da própria essência, é o que permite ao homem entender todas as coisas em um mesmo instante. Tudo pode ser sabido e reconhecido no momento em que a conexão com o real é concretizada. Verifica-se então o reconhecimento da própria essência, o conhecimento da alma.

O gnóstico representa o grau máximo que um homem pode alcançar em vida (física, material), no que diz respeito ao caminho desejado por Deus. O homem que desde logo percebeu que havia uma verdade a ser conhecida, e que se esforçou nesse sentido, por meio do conhecimento da própria essência, pode vir a ser um gnóstico, um homem de grande conhecimento sobre a existência e os mistérios da criação. Seu intelecto trabalhará em sintonia com a inteligência divina, na medida em que esse canal de conexão seja desbloqueado e ativado. O gnóstico chegará ao pós-mundo conhecedor de sua existência e plenamente preparado para o dia do juízo final: é o patamar mais elevado de sabedoria e conhecimento que a alma humana pode adquirir enquanto presa ao corpo físico.

Apesar do sábio poder enxergar por meio das diferenças, além da localização e do tempo, é pelas diferenças que alcançamos a verdadeira realidade, a interdependência entre os existentes e a percepção de que tempo e espaço não existem no mundo real. Não obstante, somente percebemos a unidade por meio da multiplicidade, dos particularismos. Assim, pela observação do tempo e do espaço é possível apreender os existentes. Compreender a existência de cada existente é também indagar sobre sua origem e causa. O aprofundamento da compreensão dos existentes dá-se por etapas, e a cada uma delas o homem vai-se

²⁴⁰ ŞADRĀ, 2003, p. 36.

distanciando das multiplicidades e se aproximando da unidade. Esse processo deverá culminar em Deus, o existente que engloba e é a causa de todos os existentes. Nesse sentido, temos que a etapa final é a compreensão da unicidade do primeiro existencializador.

Esse estado (de localização) só existe em partes do universo como as unidades, que são os elementos (العناصر - *al'nāṣir*) e as esferas (الافلاك - *alāflāk*). Quando a totalidade (مجموع - *mjmū'*) de todas as localizações e das coisas localizadas no universo são tidas como uma única coisa, denominadas por um único nome, nesse momento, nada permanece exterior a ele, com uma extenalidade posicional que poderia ser a localização da totalidade. Caso contrário, a totalidade não seria a totalidade.

(...) Quando todos (coisas corpóreas e quantidades localizacionais) forem considerados conjuntamente, como se fossem uma coisa única, nenhum corpo ou medida será externo a eles. Assim, [a totalidade] não será dividida de nenhuma forma²⁴¹.

Somente no mundo dos elementos e das esferas celestes existe localização, por ser o mundo da multiplicidade. Os próprios elementos e esferas geram essa característica. O mundo além das esferas e dos elementos é o mundo da totalidade, que abrange a multiplicidade. Nesse patamar, ela é anulada, pois passa a ser também parte da totalidade. O pós-mundo, por ser de outra natureza, não faz parte do universo. Já sabemos que a multiplicidade é uma ilusão causada pela existência da matéria, que pode ser apreendida por meio dos sentidos e da Natureza. Com a sua morte, a alma é conduzida ao pós-mundo, onde governa por meio do intelecto, que não enxerga a multiplicidade. Nesse estágio, o homem, mesmo aquele que não seguiu o caminho desejado, entende a verdadeira configuração do universo, a unicidade de Deus e sua relação com os existentes. O pós-mundo, por não possuir tempo ou espaço, não gera multiplicidade e, assim, é de uma natureza distinta da observável no mundo governado pelo corpo físico.

Sabe-se que o universo (العالم - *al'ālm*) é um, e o pós-mundo (الدار الآخرة - *aldār alāhrä*) não é do mesmo tipo deste mundo, nem pode ser tomado, de qualquer forma, como se o fosse. Pelo contrário, ele possui uma segunda configuração, porque está dentro dos véus dos céus e da terra, assim como verificamos nas questões sobre o retorno²⁴².

²⁴¹ ŞADRĀ, 2003, p.38.

²⁴² Ibidem, p. 38.

O tempo, por ser a escala do movimento e a medida das coisas em movimento, pressupõe uma força exterior que inicia a ação, pois é impossível que algo seja colocado em movimento sem um motor, uma força propulsora externa. A força propulsora do primeiro movimento do cosmo, que deu início à criação, não possui movimento, pois não há nada além dela que a gere. Caso houvesse uma força exterior ao primeiro gerador de movimento, este primeiro não seria o primeiro, visto que haveria algo anterior e exterior a ele. Se não há um anterior exterior gerando movimento, também não há tempo, nem renovação ou perecimento. Mais uma vez Şadrā reforça a ideia de que Deus é uma força sem princípio e sem fim, sem passado ou futuro, por estar livre de movimento, uma vez que não há nada externo a ele que possa dar início à ação. Dessa forma, o real não possui princípio nem fim, pois ambos são atributos do tempo. Se na realidade de Deus não há movimento, uma vez que não há nada exterior a Deus, também não há tempo.

A pressuposição de que todos os existentes, inclusive o primeiro movimentador, estão em movimento resultaria na existência infinita de existentes em movimento e geradores de movimento, o que Şadrā considera absurdo, pela seguinte razão: é preciso que exista pelo menos um existente (o primeiro) que esteja alheio ao movimento, para dar início a ele. Não é possível que todos os existentes estejam em potência e nenhum em ato. Deve haver ao menos uma força sempre em ato com vistas a ativar as outras potencialidades. Nesse sentido, o movimento só foi possível porque a potencialidade nos existentes foi ativada pelo ato inicial, cuja origem está no existente primeiro: Deus.

Movimento²⁴³ (حركة - *ḥrkā*) é algo que está mudando e ocorrendo (حادث - *ḥādth*)²⁴⁴; assim, é preciso um motor em ato para que ele seja estabelecido, e um lugar receptivo para que ele resida (ocorra). Assim como a medida do movimento é estabelecida por meio do movimento, o movimento é estabelecido por alguma coisa que o precede, externo em tempo e movimento. Caso contrário, haveria concatenação infinita²⁴⁵. Por esse motivo, antes do tempo e dos movimentos, não há tempo ou movimento de nenhuma forma. Dessa maneira, é sabido que o movimentador do todo é algo unitário

²⁴³ Existem dois tipos de movimento. O primeiro é contínuo, e está relacionado ao movimento das esferas. O segundo está relacionado aos elementos, e é descontínuo, possui início temporal e fim temporal. Da mesma forma, existem dois tipos de tempo: aquele relativo ao movimento das esferas, que não possui fim, dias, meses, anos; e aquele relativo aos elementos, crescimento, maturação, estações do ano. ŞADRĀ, 2003, p. 39 - 40.

²⁴⁴ O termo ocorrência / *ḥudūth*, segundo Chittick, está em contraste com o termo eternidade / *qidam*. Şadrā se refere ao fato de que todo o universo passa a existir no (dentro do) tempo. CHITTICK, 2003, p. 106.

²⁴⁵ Comumente traduzido como “regressão infinita”. A concatenação infinita é considerada absurda. Ibidem, p.106.

em essência, que compreende tudo o que não tem princípio ou fim, que não sustenta renovação por deixar o passado e entrar no futuro, que não se delimita por localizações ou estados e que não possui movimento ou transição.

Considerando a quididade do movimento, você será guiado para o conhecimento de que *com o seu Senhor não há nem manhã ou noite*²⁴⁶ e que a sua residência é elevada além da fantasia da mudança e da aniquilação²⁴⁷.

A problemática do tempo leva a outra questão, que é a da identidade da existência. Isso porque, onde há tempo, há também um existente anterior ao outro. O existente primeiro é chamado “anterior” e o segundo “posterior”, mesmo que coexistam temporalmente. O “anterior” existe mesmo que o “posterior” não exista, mas o contrário não é verdadeiro; o “posterior” só existe a partir do “anterior”. Şadrā trata o conhecimento como um processo gradual, em que, para buscar a origem, é preciso antes ter sido parte integrante do universo, assim como fizeram os divinos²⁴⁸; então, é possível buscar as primeiras origens a partir da compreensão da totalidade, pois, em caso contrário, essa busca levaria à inquietude, à incapacidade de perceber a multiplicidade diz respeito às partes da unidade e da primeiridade. Assim, o ideal é compreender o universo por inteiro, com o que nele está contido, como se fosse um único existente, para, a partir daí, iniciar-se uma investigação das causas do princípio. O homem que não passa por esse processo, não acumula experiência suficiente para compreender a realidade do existente primeiro.

A substância dos existentes é imutável, pois está vinculada, diretamente ao reino da soberania, de onde provém a criação e onde não há movimento. Por ser também substância divina, a substância dos existentes está fixada no próprio Deus, que não se alterna em atributo, uma vez que não admite mudança. Şadrā expõe essa ideia no seguinte excerto:

Não há movimento na substância das coisas, porque, no movimento, deve haver alguma coisa que é fixada em entidade, e alternante em atributo, e o atributo das coisas é externo à sua essência²⁴⁹.

É a alma a guardiã da substância divina no microcosmo. Ela é também a base da

²⁴⁶ Hadīth.

²⁴⁷ ŞADRĀ, 2003, p. 39.

²⁴⁸ *الالهون / alālhiūn*, segundo Chittick, parece ser o mesmo que gnósticos deificados / *al-‘urafā’ al-muta’ allihūn*, citados em outro momento do livro. No Asfār, Şadrā utiliza o termo *ilāhi* e *muta’ allih* como sinônimos. Neste livro, três são considerados por Şadrā como deiformes: Suhrawardī, ibn ‘Arabī e Porfírio. Por divino, são considerados Suhrawardī e Platão. CHITTICK, 2003, p.106.

²⁴⁹ ŞADRĀ, op. cit., p. 39.

existência que permite a conexão com Deus e, logo, a compreensão ou a busca do primeiro princípio. A substância, dessa maneira, é o elemento que permite o reconhecimento da verdade, por meio da identidade de natureza entre todos os existentes e destes com o criador. A percepção da conexão e da identidade entre as substâncias comuns e a substância divina é o que permite ao homem iniciar a compreensão sobre sua identidade divina e sua origem.

Nem a existência da substância (الجوهر - *aljūhr*), ou a substância, ou a substância das realidades e das essências possui tempo, uma vez que quantidade e mudança não fazem parte de sua essência. Mais precisamente, a relação de essências fixas com essências fixas é chamada de “sempiternidade”, e a sua relação com as essências em mudança de “*aeon*”²⁵⁰. O seu começo é [chamado] de “sem começo” e o seu fim de “sem fim”, uma vez que eles não possuem início temporal ou fim temporal. A causa da existência, do estabelecimento e da substância das realidades substanciais é chamada de identidade divina (الهوية الالهية – *alhūā alālhā*).

Não há intermediário entre Deus e a soberania anímica. Mais especificamente, a soberania anímica é uma intermediária entre Deus e seus servos, que são substâncias em mudança. Dessa maneira, a existência das substâncias em mudança subsiste e continua no atributo mudança conjuntamente com a escala da mudança, que é o “tempo”. Da mesma forma, a constituição da soberania anímica que pertence as substâncias em mudança é chamada de “*aeon*” e a constituição da identidade divina com tudo é sempiternidade²⁵¹.

3.6 SOBRE OS SENTIDOS DA ALMA

Em um primeiro momento, ainda na existência do corpo físico, os objetos são apreendidos pela alma. A primeira coisa a se ater é que todas as coisas são apreendidas porque o homem já possui a potencialidade para apreender os existentes, a partir do que a alma consegue perceber e armazenar o mundo material. Inicialmente, por meio dos sentidos internos, a alma capta a multiplicidade do cosmo e a retransmite para os sentidos internos. Esse processo de apreensão, armazenamento e compreensão da realidade material é possível justamente porque a alma, como os outros existentes, faz parte da verdadeira realidade, ininterrupta e comum a todos, e, por isso, possui em sua essência a potencialidade para tal. A intelecção que resulta da ligação entre a alma e o mundo divino garante a capacidade do

²⁵⁰ Um poder existente desde a eternidade, emanação ou fase da divindade suprema.

²⁵¹ ŞADRĀ, 2003, p. 40-41.

homem para apreender, guardar e processar as informações captadas pelos sentidos.

Saiba que a alma reconhece as realidades universais (الحقائق - *alḥqā'q*) somente pelos números (أعداد - *ḏād*) dos particulares, por meio da percepção dos sentidos; porque em sua primeira configuração (أول نشأتها - *'ūl nš'thā*), a alma possui a gradação dos sentidos. A partir daí, ela é elevada ao grau da imaginação (حسا - *ḥsā*) e então à intelecção (علمًا - *'lmā*) (...) Quando acontece de a alma sentir uma das partes do universo, e quando os objetos sentidos começam efetivamente a fazer parte dela, por meio do significado das partes possuídas em sua essência – partes que são como eram aqueles objetos sentidos em potencialidade, pois uma coisa só percebe algo por meio da potencialidade que ela possui em sua essência – assim, quando a alma os percebe, ela os deposita em seu depósito de objetos percebidos. A faculdade de lembrar (فأمسكت - *f'mskt alqūā*) retém seu número. Então, ela cogita com a faculdade reflexiva (تأملت القوة - *t'mlt alqūā*) sobre os objetos de percepção depositados²⁵².

As realidades universais são reconhecidas pela alma somente pelos números de seus particulares, por meio da percepção dos sentidos. Desde o início de sua constituição, a alma percebe a realidade pelas lentes dos sentidos, que a limita. Ao mesmo tempo em que os sentidos permitem a apreensão dos existentes, eles também limitam a captação da realidade em sua totalidade. O caminho natural do homem é a percepção do conhecimento já presente em sua essência; Şadrā delinea, assim, o caminho ótimo pelo qual a alma deveria percorrer: sentidos, imaginação e intelecção: os sentidos levam à imaginação, o que leva o homem à intelecção. Cabe ressaltar que os sentidos e a imaginação admitem o desvio desse caminho ótimo, completo ou parcial. A intelecção não, pois se trata do próprio processo de desvelamento da verdade, de reconhecimento do real.

O homem está naturalmente inclinado ao saber, que ocorre por meio da inteligência. Esse processo é também gradativo, ou seja, quanto mais se sabe, mais se deseja saber. A curiosidade natural, por sua vez, funciona como uma alavanca que impulsiona o interesse por outros saberes. É uma porta que se abre, uma conexão que se desperta entre o existente, possuidor de intelecto em potência, e o existencializador, possuidor de inteligência em ato. Esse fluxo, quando iniciado, gera a ativação do saber em potência. Trata-se não apenas de um despertar do intelecto, senão também de seu aperfeiçoamento. Não obstante, o caminho ótimo, como sabemos, nem sempre é o percorrido pelo homem. Existem desafios e desvios

²⁵² ŞADRĀ, 2003, p. 37.

durante o percurso que impedem o início ou a conclusão desse processo de aquisição de conhecimento. O maior dos desafios nesse sentido são os próprios sentidos, que cumprem a dupla função de despertar o intelecto, ou alimentá-lo, e de dificultar a transcendência do mundo da sensação e da Natureza.

Você não vê que a identidade humana (الإنسانية الهوية – *alānsānīā alhūā*) é naturalmente inclinada a saber coisas, analisá-las e penetrá-las profundamente? O homem não pode reprimir seu apetite por entender coisas que são elevadas além de seu entendimento. Ele não para repentinamente de investigar o mistério da medição, ou o que repousa sobre ele, até o momento em que possa passar para outra coisa²⁵³. Pelo contrário, quanto mais ele progride em conhecimento e sabedoria, mais progride em escutar e ver, sem nenhum descanso – exceto para aquele que é fraco em humanidade, desviado para os apetites e distrações desse mundo ou doente na alma por imperfeições anímicas²⁵⁴.

O homem que inicia o processo de inteligência apreende uma das partes do universo e o vincula a um número para posterior referência. Os objetos sentidos e conhecidos²⁵⁵ tornam-se efetivamente parte da alma e nela ficam depositados, tendo em vista a faculdade memorativa da alma. Esses objetos e imagens depositados na alma poderão ser resgatados, em momento posterior, por meio da faculdade reflexiva, que associa aquela imagem aos respectivos existentes e permite ao homem compreender a realidade física, múltipla. Os objetos percebidos são incorporados à alma do indivíduo, que os reconhece porque existe nela a potencialidade de perceber esses objetos externos. Şadrā expõe aqui o conceito de “sentidos internos” de Ibn Sīnā²⁵⁶: se os homens conseguem perceber a verdadeira realidade e compreendê-la, isso significa que eles não apenas fazem parte do fluxo da criação, mas também possuem relação especial com o existente criador. Essa conexão apresentada por Şadrā evidencia a forte influência religiosa de seu pensamento e a primazia do homem entre as demais criaturas. Şadrā relaciona cada etapa da vida humana ao nome de um anjo, suposto responsável pelas seguintes atividades: nascimento, nutrição, desenvolvimento intelectual e morte do corpo físico:

²⁵³ Segundo Chittick, Şadrā especifica “medição” por relacionar a passagem ao *ḥadīth*: *A medição é segredo de Deus. Assim, não o torne manifesto!*. Ibn Sīnā cita a mesma passagem em um tratado de três páginas chamado *Ensaio sobre o segredo do destino (ensaio sobre o Sheikh al-Rayees, Bu Alī Sīnā) / fī sīr al-qadar, em majmū' rasā'il al-şaykh al-ra'īs* (Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānyya, 1953). Há mais sobre o segredo em Asfār, 2:297, 351. CHITTICK, 2003, p.105.

²⁵⁴ ŞADRĀ, 2003, p. 36-37.

²⁵⁵ Um existente somente percebe outro existente porque há uma potencialidade em sua essência para perceber os existentes.

²⁵⁶ Para mais detalhes sobre o conceito de “sentidos internos” em Ibn Sīnā ver ATTIE Fº, 2000.

As origens do homem, com respeito à realidade e ao seu último domínio - como suas origens no que diz respeito a sua corporeidade e seu primeiro domínio -, são de quatro naturezas, derivadas das origens do mundo da soberania anímica. Uma delas é a alma mais elevada, cujo nome é Seraphiel, o dono do trompete. Seu ato específico é soprar os espíritos dentro do molde do corpo, concedendo vida, sensação e movimento em potência, de modo que a busca e o desejo possam ser enviados posteriormente.

A segunda é a alma cujo nome é Michael. Seu ato específico é conceder provisões para a nutrição e dar crescimento de acordo com uma medida apropriada e uma escala conhecida.

A terceira é a alma cujo nome é Gabriel (a força de Deus). Seu ato é a revelação, ensino e a entrega do discurso de Deus a seus servos.

A quarta é a alma cujo nome é Azrael. Seu ato é extrair formas dos tipos de matéria, separar os espíritos dos corpos, trazer à tona a alma racional do corpo, transferindo-a deste mundo para o pós-mundo (الأخرة - *alāḥrā*)²⁵⁷.

Essa representação de Şadrā visa a demonstrar que todas as atividades humanas são ditadas pela vontade divina. Deus é o estabelecedor das esferas celestes, que coordenam as almas humanas. O nascimento, a nutrição, o crescimento, o ensino, a revelação, o processo de retorno, a morte do corpo físico, tudo é orquestrado pelas almas (relacionadas a anjos, a esferas celestes). As quatro almas, a partir do sistema proposto por Şadrā, possuem ligação com as quatro faculdades da alma humana: Seraphiel está relacionado à reflexão, Michael à memória, Gabriel à racionalidade e Azrael à ressurreição. Não por acaso, esse é o caminho ótimo da vontade de Deus, que passa pela ativação das faculdades da alma para alcançar a iluminação da inteligência ativa (العقل الفعال - *al'ql alf'āl*). A relação das quatro almas com as quatro faculdades também se coadunam a crença de Şadrā da interdependência entre os existentes e de que o caminho de retorno encontra-se no ponto de origem, cuja marca está contida na alma em essência. Todos os processos de existencialização são, assim, criados no macrocosmo e apenas reproduzidos no microcosmo, ainda que a realidade verdadeira seja única e indivisível.

Chegamos à conclusão que o homem é o existente mais excelente, pois para ele todas as coisas foram criadas, inclusive as esferas²⁵⁸, responsáveis por coordenar os diversos

²⁵⁷ ŞADRĀ, 2003, p. 41.

²⁵⁸ “Deus fez a terra devido a sua potência para receber traços, como o fermento pelo qual foi preparada a criação dos seres. A razão original em fazê-lo era a criação do homem, o vice-gerente do todo-misericordioso”. ŞADRĀ, op. cit., p. 75.

aspectos e necessidades da vida humana na Terra (do nascimento até a morte do corpo físico). São também as esferas, representações das faculdades da alma humana, que trabalham para o aperfeiçoamento do homem e lhe possibilita o acesso à inteligência plenamente ativa. Vemos, assim, de que forma Deus faz-se presente em todo o processo de criação e desenvolvimento do homem, neste mundo e nos demais.

3.7 SOBRE A FACULDADE RACIONAL

Todos os existentes possuem, primeiramente, existência no mundo da soberania, antes mesmo da sua materialização na Terra. Isso vale para os homens e para tudo aquilo que lhe serve de suporte no processo de retorno. É como se houvesse uma existência em potência nos existentes (passados, presentes e futuros), armazenada no mundo divino e à espera de realização. Para Şadrā, a alma, lugar da soberania anímica, é também o lugar da faculdade racional, que serve de guia para a concretização das potências internas e externas do homem durante sua vida.

Por faculdade racional (الناطقة - *alnātqā*) nós²⁵⁹ não nos referimos a essa faculdade parcial por meio da qual cada homem se utiliza para emitir sons e letras com o auxílio da língua. Nós entendemos por isso, preferencialmente, que ela (faculdade racional) é o imame (o guia) de outras potências externas e internas no mundo anímico. Suas especificidades são a representação de significados e formas cognitivas nas páginas da soberania (...) É devido a tudo isso que as atividades humanas se realizam, e é delas que deriva a faculdade dos movimentos da nutrição, do crescimento, e da procriação²⁶⁰.

A faculdade racional é também a responsável por coordenar todas as atividades humanas, físicas e intelectuais. Por estar em contato direto com o mundo da inteligência e da soberania, ela permite ao homem conectar-se com as esferas e perceber e usufruir dos frutos da criação. A conexão com o divino torna a faculdade racional o imame do homem. A faculdade racional, da mesma forma, quando transformada em ato e em plena atividade, ensina o homem pelo caminho de Deus, de retorno à origem. Temos que é a racionalidade nos leva a encontrar o fio condutor que leva a Deus.

²⁵⁹ O nós aqui presente provavelmente significa Deus e o autor, uma vez que Şadrā acredita possuir uma conexão direta com o criador.

²⁶⁰ ŞADRĀ, 2003, p. 42.

A alma adâmica está estabelecida sobre quatro colunas, de modo que Adão deve estar de pé com essas colunas na plataforma do eloquente e discursar ao povo do universo. Sua primeira perna está na terra e representa a “Natureza”; a segunda está na água e representa a “faculdade de crescer”; a terceira está no ar e representa a “faculdade animal”; a quarta está no fogo e representa a “faculdade anímica”²⁶¹.

Adão é o homem perfeito e as colunas eretas dizem respeito aos elementos que formam e sustentam esse homem perfeito. A quarta coluna, a do fogo, é responsável pela diferenciação desse homem frente aos demais existentes. Enquanto Adão utilizou-se plenamente da faculdade anímica, coordenada pela faculdade racional, os demais homens apenas parcialmente a utilizam, na medida em que se vinculam ao mundo das inteligências. É o fogo que ilumina e retira o homem da escuridão e das sombras da ignorância. O fogo carrega o espírito, a língua, a palavra e todas as mensagens do reino de Deus. As colunas da Natureza, da faculdade animal e da faculdade de crescimento mantêm-se em pé por si próprias, sem esforço humano, e prestam-se justamente para sustentar o homem enquanto existente no mundo terrestre apenas. Essas últimas estão, ainda, na escuridão, afastadas do fogo da iluminação, e identificam-se com elementos que só existem abaixo da esfera da Lua.

“O espírito humano é como uma língua eloquente, que se dirige a todas as tribos do cosmo. A perna que ele possui na terra está morta; a perna das plantas está adormecida; a perna dos animais perplexa, atônita, e em busca; e a perna no fogo está acordada e raciocinando”²⁶².

Os homens que quiserem seguir a perfeição devem sempre guiar-se pela faculdade anímica, e não pelas demais. Para isso devemos usufruir da metáfora do homem perfeito Adão, que aponta para a necessidade de manutenção das quatro colunas em estado perfeito. O homem de Deus também deve buscar a perfeição e o equilíbrio, sem prejuízo de qualquer das colunas que o sustentam.

3.8 SOBRE A ALMA E SUAS ETAPAS DE EXISTÊNCIA

²⁶¹ ŞADRĀ, 2003, p. 44-45

²⁶² Ibidem, p.45.

O caminho percorrido pela alma rumo ao aperfeiçoamento, bem como a maneira pela qual ela se aprimora, têm um objetivo preestabelecido no momento de sua configuração: o retorno a Deus.

Veio a ser conhecido, na segunda e na terceira parte, que os homens têm duas faces (جهين – *jhīn*) e duas configurações (نشأتين - *ns' tīn*). Uma corpórea (جسمانی – *jsmānā*), mutável, passível de corrupção, e outra anímica (نفسانی – *nfsānā*), iluminada, fixa, perpétua pela perpetuidade da efusão de sua causa (...) A face corpórea possui vida e subsistência somente pela face anímica, a partir da qual a ajuda e a efusão a alcançam (...) Assim, quando você busca a origem do homem e a investiga, você deveria buscar e investigar a origem de toda a sua substancialidade: a corpórea e a espiritual²⁶³.

A busca da origem, por meio do corpo, naturalmente leva à face anímica – ou espiritual –, de forma que não há diferença entre iniciar a investigação pelo corpo ou pela alma. Contudo, a existência do corpo físico torna a percepção da substância corpórea mais nítida do que a substancialidade anímica. Assim, temos que é mais comum o descobrimento da origem por meio do corpo do que por meio da alma, embora sejam interrelacionadas: a face corpórea adquire vida e subsistência por meio da face anímica

Uma das etapas do conhecimento da origem é a compreensão de que a face corpórea é posterior e dependente da face anímica. O corpo físico, embora sirva de meio para o conhecimento da verdadeira realidade, serve também de obstáculo para o conhecimento da alma, pois a vida material afasta o homem de sua substancialidade, de seu conteúdo invisível, de conhecer sua alma. Vale lembrar que essa compreensão não pode ser plenamente alcançada durante a vida terrena, uma vez que a verdadeira realidade é desvelada em sua totalidade somente após a morte do corpo físico, instante em que também não é mais possível corrigir ou apagar os erros do passado. A partir do que pode ser caracterizado como certo tipo de “seleção natural” dentro do pensamento de Šadrā – e sem entrar no mérito do debate entre predestinação e livre-arbítrio – será salvo apenas aquele homem que perceber sua substancialidade divina, sua origem imaterial e invisível. A verdade é una, perpétua e imutável, e só pode ser entendida por seus derivados diretos, que permanecerão para sempre, tal como a alma.

As origens de sua substância corpórea são [primeiramente]: o estágio do corpo não

²⁶³ ŠADRĀ, 2003, p. 51.

qualificado (الجسم المطلق - *aljism almṭlq*) e a primeira *hyle* (الهولى الأولى - *alhūlā al'ūlī*), que não possui em sua essência descrição, ornamento ou forma, salvo extensão e desenvolvimento nas dimensões. Sobre ela depende a potência, a ignorância, a falha em encontrar, a incapacidade de se juntar e de presenciar e a distância da unidade e da conexão na existência. Isso devido à ausência de toda parte que não ela mesma e da distância dos outros de alguma de suas extremidades e seguimentos. Assim, a totalidade falha em encontrar a totalidade porque é idêntica às partes²⁶⁴.

O corpo físico, se considerado somente por sua composição física, é pura matéria sem essência. Se não houvesse o espírito, o corpo sozinho não seria capaz de compreender nada além da própria materialidade, uma vez que não estaria conectado a nada que não seja si mesmo. Nesse contexto, em que somente existiria o particular desvinculado da totalidade, não há que se falar em totalidade. O espírito permite justamente ao corpo transcender as aparências e alcançar sua própria essência e a dos outros existentes. O particular que não transcende sua particularidade não enxerga o todo. A esse particular se assemelha aquele homem que não percebe sua essência imaterial, sua ligação com o mundo das inteligências, sua alma: não evolui além da materialidade.

Existe então o corpo natural. Ele possui uma forma natural, que é a origem das qualidades ativas e passivas, como as substâncias minerais. Em seguida, há o corpo vegetal, que possui a forma pela qual é configurado o movimento do crescimento e da busca por comida; como a gota de esperma, dentro dela existe a potência da atração e do crescimento, podendo tornar-se um aglomerado de carne. Há então o corpo animal, cuja forma é a origem da sensação e do movimento volicional, como a criança. O corpo humano possui a faculdade para distinguir entre o que é prejudicial e benéfico, bom ou mau. Essas são as cinco origens corpóreas do homem no que diz respeito à sua identidade corpórea e à sua configuração²⁶⁵.

Esse excerto retrata a multiplicidade da configuração humana, que possui elementos de todos os existentes. Está contido no homem, por exemplo, configurações elementais, naturais, animais, até a mais alta, humana, que o permite ligar-se à inteligência divina. Essa multiplicidade é o que, ao mesmo tempo, aproxima e distingue o homem dos demais existentes na Terra. Se, por um lado, o homem possui e se identifica com sua configuração

²⁶⁴ ŞADRĀ, 2003, p. 51.

²⁶⁵ Ibidem, p. 51.

animal e vegetal, por outro, o mesmo conjunto de constituições o permite percorrer, de forma distinta dos animais e dos vegetais, o caminho de retorno. A excepcionalidade do homem na criação relaciona-se justamente com o que há de mais importante desde a perspectiva divina, a salvação da alma e a transcendência ao mundo oculto.

Quanto aos níveis que ele [o homem] tem, no que diz respeito a sua identidade espiritual, eles estão calculados da mesma maneira na visão do povo do discernimento. A primeira de suas origens anímicas é como o estado da alma no momento de sua conjunção com o corpo solitário, quando ela não possui descrição, salvo o atributo da corporificação. Aqui seu nome é “Natureza”. O próximo [nível] é como seu estado de tornar-se em corpo composto, quando seu nome é “a faculdade constitucional”. O próximo é como sua queda no grau dos corpos vegetais, e aqui seu nome é “a alma crescente”. O próximo é ela se tornando em alma animal, como nos anos de infância e menoridade do homem. E, por fim, a alma humana, tal como no nível de sua maioridade²⁶⁶.

Esse excerto aborda especificamente a questão da configuração da alma humana, em detrimento da configuração do corpo humano. Da mesma forma que este último, é possível falarmos em cinco etapas para o desenvolvimento da alma, que correspondem aos cinco estágios do corpo humano. A uma equivalência entre o “corpo animal” e a “alma animal”, o “corpo humano” e a “alma humana” etc. É como se corpo e alma se desenvolvessem concomitantemente e de forma forma simbiótica, enquanto presentes no mundo elemental. O desenvolvimento também é gradativo, por estágios, evolutivo, da imaturidade à maturidade, da infância à maioridade, quando finalmente se configura a alma humana. Şadrâ afirma que a alma já existe antes mesmo de sua união ao corpo físico do homem. Ela provém de Deus, que é uno e indivisível, e passar a animar a matéria corpórea. A partir desse momento, sua configuração inicial passa por estágios de desenvolvimento gradual, de forma combinada à matéria, até que alcançar a maturidade, o patamar de “alma humana”. No estágio de maturidade, a alma humana passa a exercer influência plena sobre o homem. Da mesma forma, a conjunção entre corpo e alma é a alquimia que torna possível a existência, a unir as realidades materiais e imateriais, os mundos divino e terrestre. A partir desse contexto, o homem deve trabalhar no sentido do retorno a Deus e da salvação de sua alma.

²⁶⁶ ŞADRÂ, 2003, p. 52.

Quando atos e realidades emergem dela [da alma] nas bases da deliberação e da vantagem, ela é denominada “intelecto prático” e “alma escrita”. Quando ela considera o conhecimento das coisas e cogita os marcos intelectivos, é denominada “intelecto teórico” e “alma refletida”. Quando obtém a faculdade da memória e da recordação, é chamada de “alma recordada”. Quando obtém a faculdade de deduzir as origens e desvelar as realidades, é chamada de “alma racional”. Quando compartilha com Deus o encontro e o testemunho das realidades, é chamada de “espírito da santidade”²⁶⁷.

As faculdades intelectuais, mentais, tinham, para Şadrā, seu lugar na alma, onde está o raciocínio e a memória. A alma – com suas respectivas faculdade –, durante sua peregrinação neste mundo, pode ser caracterizada de acordo com sua relação com o divino. Nos primeiros estágios de desenvolvimento, a alma exerce atividades relacionadas apenas com o “intelecto prático” e com o “intelecto teórico”, para o que não é necessário o conhecimento de qualquer das Ciências divinas. Segundo Şadrā, apenas a alma em seu estágio “racional” estaria em comunhão com o divino e teria a “faculdade de deduzir as origens e desvelar as realidades”. Aqui, pode-se afirmar que é o momento de iluminação, a partir do qual a alma inicia o trajeto de retorno a Deus, pois já sabe da existência de Deus. Após a revelação plena da verdade, depois da morte do corpo físico, a alma passa a ser “espírito da santidade”, já desligada da corrupção da matéria, da multiplicidade, por compartilhar o espírito do próprio Deus.

Em seguida, você deveria saber que a junção dessas duas coisas – quero dizer, do corpo (الجسم - *aljism*) e do espírito (الروح - *alrūh*) – se dá somente com o objetivo de sua composição unificada, pois são um em essência, mas plurais por meio da pluralidade dos atributos e das obediências. Portanto, as duas estão unidas em substancialidade, mas opostas em potência e ato, deficiência e perfeição e escuridão e luz²⁶⁸.

Essa passagem do *Elixir* demonstra mais claramente as diferenças e igualdades entre corpo e espírito. Se, por um lado, existe uma substancialidade comum, por outro, existem atributos e obediências distintos. Enquanto a alma é ato, perfeição e luz, o corpo é o seu oposto, ele é potência, deficiência e escuridão. O corpo garante a conexão do homem com a Terra, enquanto o espírito garante sua conexão com o divino. Entretanto, a essência, a substância, e o objetivo são comuns, de forma a permitir a existência: a nutrição, o

²⁶⁷ ŞADRĀ, 2003, p. 52.

²⁶⁸ Ibidem, p. 52.

crescimento, salvação da alma etc.

Uma vez que as realidades tiverem sido verificadas e os acidentes desaparecidos, a multiplicidade desaparecerá e as dispersões acidentais, derivadas, desintegrar-se-ão. Assim, também, quando o homem retornar a sua verdadeira realidade, retornará para o clima da unificação, que possuía em relação à disposição inata original, e será liberado da casa dos opostos e do lugar de moradia dos números - tudo isso por meio da aquisição de faculdade, perfeição, e conjunção com o intelectivo plenamente ativo. Então, a pele e os defeitos do corpo dele desaparecerão e seus vínculos *hylicos* serão separados dele, a partir da licença daquele *em cujas mãos está a soberania de cada uma das coisas* [36:83], de quem é a originação no princípio e para quem é o retorno no fim. Foi dito: *o fim é o retorno para o início*^{269 270}.

Encontramos aqui o caminho desejado por Deus, o criador de todas as coisas. O homem que percebe sua unidade com Deus e anula, de forma gradual, a diversidade verificável entre os existentes no mundo material, alcança a perfeição e a conjunção com a inteligência plenamente ativa. Nesse momento, o corpo físico não governa mais as ações do homem, que está livre para a compreensão da verdadeira realidade.

Saiba que a forma do natural, o corpo elemental, é potencialmente inanimado, e a forma das coisas minerais são efetivamente inanimadas e potencialmente plantas. A forma das plantas – que é a alma vegetal – é efetivamente crescimento, autonutrição, substância reprodutiva e, potencialmente, animal. A forma animal – que são suas almas - é efetivamente uma substância sensível (حساس - ḥsās)²⁷¹ e potencialmente humana. A alma das crianças é efetivamente sensorial (حساسه - ḥsāsā) e potencialmente intelectiva. A alma dos adultos é efetivamente intelectiva e potencialmente filósofa. Os filósofos são efetivamente sábios (حكما - ḥkmā) e potencialmente anjos (ملائكة - mlā'kā). Assim, quando eles deixam seus corpos, eles se tornam efetivamente anjos²⁷².

Encontramos aqui a transmutação do corpo e da alma entre os existentes abaixo da esfera da Lua. Verifica-se uma hierarquia bem determinada entre os existentes: quanto mais se

²⁶⁹ Segundo Chittick, a frase é atribuída a Junaid, líder espiritual sufi e pai do primeiro xá da dinastia safávida, Ismail. CHITTICK, 2003, p. 111.

²⁷⁰ ŞADRĀ, 2003, p. 54.

²⁷¹ Ao contrário do que propunham os gregos, aqui a substância não é o ponto inicial de estudo sobre a existência, pois, ao invés de considerar a existência um resultado das substâncias que existem de fato, como fez Aristóteles, Şadrā acredita que toda substância é uma forma de existência. KALIN, 2010, p. 93.

²⁷² ŞADRĀ, op. cit., p. 54.

ascende nessa escala evolutiva, mais próximo se chega da perfeição, de modo que, entre os homens, os filósofos são os seres mais perfeitos, “efetivamente sábios e potencialmente anjos”. São os mais altos na hierarquia do mundo material, do corpo físico. Para Şadrā, a vontade de Deus seria que todos os homens ascendam a essa categoria. Esse, aliás, é o principal de Şadrā ao escrever o *Elixir*, obra que procura demonstrar o caminho de Deus, da origem ao retorno. Os filósofos, grupo ao qual Şadrā se inclui, conseguem manter relação direta, ou mais estreita, com a inteligência plenamente ativa. Nos termos da hierarquia proposta, é importante observar que os existentes superiores englobam os existentes inferiores. Assim, o filósofo é igualmente homem, criança, animal, vegetal e elemental, por carregar consigo características coletadas nos diferentes estágios de desenvolvimento prévios à maturidade. Esse processo é chamado por Şadrā de transmutação. O próximo estágio, entretanto, o da iluminação plena, advém em momento posterior, quando a alma, livre do corpo físico, torna-se conhecimento e ação perfeitos (pura inteligência ativa) no mundo do retorno.

O espírito humano é como uma língua eloquente que discursa a todas as tribos do universo, pois o último grau de combinação possível é o humano. Somos a união dos elementos presentes na última das esferas associados à potencialidade de conexão com a inteligência divina²⁷³.

3.9 SOBRE OS SATÃS

Alcançar o reino da soberaneidade é possibilidade, visto que muitos serão reprovados no dia do juízo final. O homem que falha no caminho de retorno não terá o beneplácito de unir-se à inteligência plenamente ativa. Seguirá o destino do “iblis”, nome dado ao primeiro existente desviado e à alma que se desvia em direção ao erro. A alma, vale lembrar, possui a potência para o desvio, e será julgada no último dia com base nas informações registradas durante sua passagem pelo mundo elemental. Na alma está o registro das ações do homem enquanto existente habitante da Terra.

O iblis de todo homem é sua alma quando segue o capricho e viaja no caminho da inquietação, da recusa, da teimosia, e da arrogância. O primeiro a viajar pela direção do desvio, do mau caminho, e a ser levado pelo real para longe do mundo de sua

²⁷³ ŞADRĀ, 2003, p.45.

misericórdia, passou a ser chamado de *iblis*. Ele é uma substância má, racional, que vem do mundo da soberania anímica, de um aspecto escuro e odioso, como a possibilidade e os afins^{274 275} (...) No início, a faculdade reflexiva humana (النسانية – القوة الفكرية – *alqūā alfkrīā alnsānīā*) é como uma chama da soberania, que possui a luz da inspiração e a escuridão da inquietação, uma vez que a alma foi trazida para a existência a partir dos tipos de matéria desse universo e da fumaça²⁷⁶ dos elementos que foram atingidos pela luz da efusão do real; como veio pelas palavras do profeta: *seguramente, Deus criou as criaturas na escuridão, depois respingou (رش – rš) sobre elas um pouco de sua luz*²⁷⁷. Assim, essas almas, na primeira de suas disposições inatas, são uma mistura de luz e escuridão²⁷⁸. Com elas, há inspiração e inquietação, orientação e desvio²⁷⁹.

O excerto expõe com clareza a dupla configuração do homem e da alma humana. Ora, o homem carrega a potencialidade de desvio por possuir em sua constituição a disposição ao descaminho. A alma humana, que é escuridão, constitui-se também de luz, de sabedoria e conhecimento da verdadeira realidade, que funcionam como guia inicial para o caminho de retorno. A dualidade dessa disposição permite ao homem escolher por onde caminha, seja em direção às trevas e à escuridão, seja em direção à luz de Deus, ao divino. Em suma, em direção a Deus ou ao “*iblis*”. A conexão plena com a inteligência divina é uma potencialidade, ativada a depender da inclinação humana em fazer o bem, em buscar a Deus²⁸⁰.

Saiba também que a inquietude ganha acesso à alma devido à queda da disposição inata e a sua estação disposicional, assim como a doença tem acesso ao corpo por meio do ferimento, pois sua constituição está desviada do equilíbrio desejado (...)

²⁷⁴ Segundo Chittick, “possibilidade” / *imkān* é o oposto de “necessidade” / *wujūb*. Esta relaciona-se com a “necessidade” do real, que existe pela sua própria essência. “Possibilidade”, por sua vez, é o atributo de tudo aquilo que difere de Deus. Enquanto o caminho de retorno não for completado, todo homem estará suscetível ao mal, que é a falta do bem, falta de *wujūd*. CHITTICK, 2003, p.108.

²⁷⁵ ŞADRĀ, 2003, p. 45.

²⁷⁶ Segundo Chittick, a palavra “fumaça” é provavelmente uma alusão à passagem do corão 41:11. CHITTICK, op. cit., p 108.

²⁷⁷ Aḥmad (2:176) e Tirmidhī (Īmām 18) citam o mesmo *ḥadīth*, mas utilizam a palavra molde / *alqā*, ao invés de respingo / *rašša*. Segundo Chittick, Ibn ‘Arabī sempre cita a passagem usando o termo “borrifar”. Ibidem, p.108.

²⁷⁸ A alma costuma ser descrita pelos filósofos da iluminação como uma mistura de luz e escuridão, que permite a conexão entre as realidades inteligível e material.

²⁷⁹ ŞADRĀ, op. cit., p. 45-46.

²⁸⁰ Segundo Kalin, Şadrā considera que as qualidades existenciais negativas do existente, que o impedem de alcançar graus mais elevados de existência, dissolvem-se com a mudança. Assim, quando uma mudança ocorre, o ser nunca se torna algo menor; ao contrário, ele ganha em existência e consciência. Quando a alma apreende uma forma inteligível, torna-se melhor, graças ao conhecimento existencial que ela adquire. O que impede a alma de adquirir conhecimento, além de si mesma, é a unidade isomórfica com o mundo material. KALIN, 2010, p. 164.

Quando você considera aqueles sinais em termos de arranjos sonoros e exatidão, as dúvidas e a faculdade estimativa irão desaparecer, e você obterá a gnose e a sabedoria na faculdade intelectual, que é o lado direito da alma. Assim, os *sinais inequívocos* são como anjos sagrados – que são almas universais e intelectivas –, pois são as origens das Ciências das certezas. Mas, aqueles *ambíguos* e baseados na faculdade estimativa correspondem aos satãs e às almas de faculdade estimativa, porque são a origem das premissas sofistas²⁸¹.

O lado direito da alma é o correto e o lado esquerdo é o desviado. Essa dicotomia é geradora de certa disputa entre a faculdade intelectual, de um lado, e a faculdade estimativa²⁸² e a imaginação, de outro. Interessante paralelo pode ser traçado com a ideia de anjos e demônios atuando sobre as ações humanas, instigando o homem ora a seguir o caminho de retorno, ora o da dúvida e dos maus pensamentos. Somente o intelecto traz certezas e sinais claros e puros. A faculdade estimativa, ao contrário, abre caminho para a dúvida, para o desvio, para a influência dos satãs.

Temos, assim, que a faculdade intelectual relaciona-se diretamente a Deus e seus anjos, enquanto a faculdade estimativa e a imaginação dizem respeito à corrupção que advém da experiência múnica, material e incompleta. Nesse contexto, o homem que segue o lado direito da alma, a faculdade intelectual, desenvolve percepções semelhantes às dos anjos, por exemplo. Atentar à faculdade intelectual leva o indivíduo a crer em Deus e nas coisas celestes, pois desperta a percepção de sua própria essência.

Uma pessoa cujas Ciências e percepções são de alto tópic e entidades eminentes - como fé em Deus, em seus anjos inteligíveis, em seus livros celestiais, em seus mensageiros, no último dia, na ressurreição, no estatuto da hora, nas criaturas respeitadamente diante de Deus (...) – é similar aos anjos e às tropas misericordiosas²⁸³.

O caminho de Deus exige distanciamento da realidade material e dos prazeres do mundo. O caminho do “*iblis*”, permeado de pensamentos imediatistas, múnicos e instintivos, é guiado pelo satã. É importante lembrar, no entanto, que todos os existentes, anjos ou satãs, são criaturas de Deus e fazem parte, portanto, do todo ininterrupto e indivisível elaborado por

²⁸¹ ŞADRĀ, 2003, p. 46-47.

²⁸² Que está um degrau abaixo do intelecto, é a inteligência animal, entre a intuição e o entendimento.

²⁸³ *Ibidem*, p. 48.

Deus. No mesmo sentido, todas a criação divina está a serviço do homem, mais importante existente, criado “à sua imagem e semelhança”. Nesse cenário, os satãs também prestam-se ao serviço do homem, tendo em vista sua própria existência, cuja funcionalidade é intrínseca, afinal, segundo Şadrâ, seria absurdo pensar que Deus crie algo sem eficácia ou propósito no universo. Talvez o elo que vincule anjos e demônios ao homem seja justamente o propósito maior de retorno deste a sua origem, se forma que os satãs seriam parte do mecanismo de despertar do homem a partir do microcosmo.

Foi desvelado que a origem do desvio, da cegueira, e da ignorância vem do satã, e a origem do caminho, do discernimento, e da certeza vem do anjo. O nome *iblīs* é como o nome de uma *árvore apodrecida* [14:26], e os satãs são como ramos dessa árvore amaldiçoada [17:60]. Suas folhas e seus frutos são pensamentos reflexivos particulares, conectados com o imediato, com os apetites animais e com os prazeres mundicos (...)

Assim como o homem se beneficia da inspiração dos anjos, ele também se beneficia, de certa forma, da inquietude dos satãs, pois a existência dos últimos vem, inevitavelmente, de Deus, com o objetivo de gerar sabedoria e favorecimento (مشلحة - *mšlhā*)²⁸⁴. Caso contrário, eles não existiriam, uma vez que a futilidade e a ineficácia são absurdos para ele (Deus) (...)

Os seguidores dos satãs são todos seguidores da faculdade estimativa e da imaginação. Se não fosse pela faculdade estimativa daqueles que declaram ele (Deus) ineficaz e pela imaginação dos pseudofilósofos, dos aconistas e de outros amigos de falsos deuses (الطاغوت - *alṭāġūt*); e se não fosse por suas imposturas e pelas diversas formas de suas contorções, os amigos (أولياء - *’ulīā’*) de Deus não teriam sido enviados para verificar as realidades, ensinar as Ciências e procurar demonstrações para clarear a unicidade de Deus e a causa da ocorrência do universo, por meio do desvelamento, da certeza, e assim por diante²⁸⁵.

Nessa passagem Şadrâ expõe de forma ainda mais detalhada a necessidade da existência dos satãs e das pessoas desviadas do caminho. A observação dos caminhos traçados por pessoas desviadas revela ao homem justo o “locus” do erro e, assim, permite-lhe posicionar-se e caminhar com maior precisão no sentido do retorno a Deus. A dualidade entre os dois caminhos, entre as possíveis escolhas humanas, também funcionam como faról que

²⁸⁴ É literalmente, segundo Chittick, o lugar, a instância, ou os meios de de bem-estar e merecimento / *fasād*.

²⁸⁵ ŞADRĀ, 2003, p. 48-49.

indica a presença da luz. Os satãs e o descaminho do homem são a causa do envio de profetas e de mensageiros, da revelação e das advertências de Deus. Novamente, o filósofo insiste em que toda a criação existe em função do homem.

O homem beneficia-se do desvio e dos desviados ainda porque servem de referência para a autocrítica e para a mudança. É dessa forma que o indivíduo se aprimora e conserta seus erros e defeitos. A título de exemplo, a crítica recebida por um terceiro, quando feita de forma direta – clara e cruel – é fundamental para a percepção de falhas de diferentes matizes a afastar o homem do caminho. A crítica leva ao aprimoramento do homem, ainda que mentirosa, na medida em que gera frustração e decepção com a realidade material. Assim, a maldade, as concupiscências da carne, o pecado, possuem a capacidade de levar o homem a um buscar um caminho diferente. A exposição do homem a um mundo hostil e de sofrimento é causa possível para que nova disposição se instaure, mais alinhada com os desígnios divinos, mais ligada à verdadeira realidade. Nesse sentido deve ser entendido o papel dos satãs sobre o destino do homem. Eles, à medida que fazem mal, empurram-no em direção a um caminho melhor, ao desejo de mudança.

Não fosse pelas maledicências dos maledicentes, e pela curiosidade daqueles que vigiam as falhas dos outros, ninguém negligenciaria totalmente as falhas escondidas, que seus entes queridos não veem. A determinação dessas falhas se manifesta a ele [ao homem] PARENTESIS OU COLCHETE??? somente pela fiscalização, pela intromissão em seus erros e pela exposição a que seus inimigos o sujeitam (...) De seu inimigo, o homem se beneficia mais do que do amor do seu amigo mais sincero! Amor é algo que resulta em ignorância, cegueira e surdez em relação ao defeito do amado, ante a seus traços defeituosos e à escuta sobre suas deformidades (...)

Entre os proveitos das dores e provações sofridas pelos servos, vindos do povo da transgressão e da impiedade, estão a obrigação de retornar rapidamente a Deus, o abandono dos remanescentes na Terra, o distanciamento do povo desse mundo e a busca pelo povo do pós-mundo²⁸⁶.

Para Şadrā, os satãs funcionam como mecanismo de aperfeiçoamento contínuo do homem, com vistas à correção de seus defeitos. Nesse processo, o homem torna-se mais parecido aos anjos e à Deus. Nesse aspecto particular, é possível afirmar que as ações satânicas beneficiam sobremaneira o homem, assim como sofrimento e provação, advindos do

²⁸⁶ŞADRĀ, 2003, p. 49-50.

contato com o povo da transgressão e da impiedade, são fatores importantes a despertar o homem para a necessidade de retorno expedito a Deus. No sistema sadriano, a existência do mal, de satãs e daqueles que não seguem o caminho de Deus, opera em favor do homem, de forma a impulsioná-lo rumo à verdade.

3.10 RESUMO: SOBRE OS ESTADOS DAS ORIGENS

O décimo capítulo da “Parte III” da obra, intitulado “Mencionando o que foi obtido por estes capítulos”, expõe de forma mais clara as intenções de Şadrā, que buscou, em grande medida, esclarecer questões afetas a:

- origem dos atos;
- alma humana;
- maneira pela qual a alma se torna perfeita;
- obtenção do conhecimento por meio do testemunho de coisas e raízes isoladas;
- origem da configuração dos homens e níveis de seu avanço para a perfeição.

Şadrā discute a origem da criação a partir do Deus que semeia a vida, esculpe a forma, preenche-a com substância, enfim, todas as coisas possuem a origem comum em Deus. Para o filósofo, o movimento e a conseqüente criação cumpre a função precípua de servir ao homem em seu caminho de retorno a Deus. Para o filósofo, toda a existência na Terra relaciona-se diretamente com o homem, de forma que as coisas existem em função do homem, de sua sobrevivência, do retorno da alma ao mundo da soberania. Nesse contexto, os atributos da alma, os sentidos internos e externos e toda a organização das esferas operam no sentido de permitir ao homem o conhecimento de sua alma, caminho excelente que leva à salvação.

Para Şadrā, tempo e espaço, como já expomos acima, são formas irrealis e incompletas de categorizar ou perceber as características dos existentes e de suas relações na esfera material. A verdade, entretanto, é que há uma relação íntima de interdependência entre cada existente e destes com Deus, para quem não há espaço ou tempo. A verdadeira realidade está, portanto, além das representações e conceitos humanos; aliás, perceber a unicidade de Deus e a relação indivisível que há na criação é justamente o desafio do homem. Ver para além de características aparentes, que são percebidas pelos sentidos externos, constitui a missão do homem enquanto criatura de Deus. Em sentido contrário operam as noções de espaço e tempo, que partem da incompletude ou da ineficiência do objeto em análise para explicar a

realidade. Esses recortes prestam-se a efeitos de comparação entre os existentes, de onde se origina precisamente a diferenciação (e conseqüente multiplicidade). A percepção da realidade a partir do tempo e do espaço resulta em uma relação de diferença no contexto da criação. Por trás dessa multiplicidade material, física, jaz a verdadeira realidade, única e indivisível, criada por Deus e em Deus.

É importante notar que, por meio dos sentidos, a alma percebe e apreende o mundo exterior; nesse sentido, eles permitem o aprofundamento da compreensão da realidade. Essa compreensão, contudo, é necessariamente incompleta, pois os próprios sentidos atestam a materialidade do homem, prendem-no a um mundo aparentemente múltiplo, repleto de divisões e categorizações, o que oculta também a origem comum e a relação entre todos os existentes. Esse é um dos motivos pelo qual a alma, enquanto presa aos grilhões do corpo material, não consegue ter acesso pleno à origem e ao retorno.

O homem que quiser completar o caminho da verdade deve transcender o mundo elemental e afastar-se das coisas que produzem a diferenciação. O caminho ideal leva à salvação, enquanto o erro leva ao inferno. Şadrâ acredita que o homem foi criado na escuridão e salpicado de luz²⁸⁷, de forma que, embora a presença divina seja notada e ilumine o caminho do homem, há certa propensão na constituição do homem a deixar-se enganar pelos satãs. Ressalte-se, por fim, que os satãs, bem como anjos e demais existentes, foram criados para o usufruto do homem e, portanto, podem ser objeto da vontade divina e gerar a vontade de aperfeiçoamento e de retorno no homem. A dualidade do bem e do mal, céu e inferno, uno e múltiplo, também aqui se manifesta: sem o caminho errado, não há o caminho certo; sem a crítica, não há o desenvolvimento; sem a maldade, a Terra seria o paraíso. Nisso está a grandeza de Deus, que atrai o homem de volta a sua origem.

²⁸⁷ ŞADRÂ, 2003, p. 46.

CONCLUSÃO

A *Enciclopédia Stanford de Filosofia* cita Şadrā como o mais influente filósofo muçulmano dos últimos quatrocentos anos. Ele é considerado, ainda, como o mais significativo filósofo depois de Ibn Sīnā e o maior filósofo da história persa recente²⁸⁸. Isso se deve, em parte, pelo tratamento que ele deu à noção de substância presente na metafísica aristotélica, entendendo-a não como algo estático, mas como um processo, em constante mudança. Nesse aspecto, Şadrā aproxima-se da leitura de traço neoplatônico, já presente em al-Fārābī e Ibn Sīnā; o modo como Şadrā relaciona as noções de essência e existência deu novas feições à discussão metafísica de tradição árabe-islâmica. Em sua doutrina, Şadrā acaba por transformar a metafísica construída a partir da primazia das substâncias, como elemento primordial da existência, em outra, fundada e movida por atos de existência. Foi responsável, ainda, pela metodologia de compreensão da realidade, renovada a partir de fontes filosóficas, místicas e teológicas, mesclando raciocínio lógico, inspiração espiritual e meditação profunda, aplicados nas principais obras da tradição xiita duodécima²⁸⁹. Şadrā também revitalizou a filosofia da iluminação de Sūhrawardī, além de consolidar a junção entre sufismo e neoplatonismo.

Do ponto de vista histórico, vale destacar, como já mencionado na introdução deste trabalho, que à fundação do império safávida acompanhou-se a conversão ao xiismo em massa (a população era até então majoritariamente sunita). Sufismo, sunismo e outras crenças tradicionais eram bastante influentes e populares à época. Para dar conta do novo número de convertidos - e igualmente firmar as bases da nova religião oficial -, grande número de religiosos foram trazidos de áreas xiitas respeitadas pela doutrina e pela ortodoxia, tais como Líbano e Iraque. Esse recém formado clero árabe foi responsável por incorporar nova bagagem filosófica ao pensamento religioso vigente em terras persas.

O clero local não foi, logicamente, dispersado; muitos sunitas converteram-se, à medida que religiosos xiitas ganhavam notoriedade. Não obstante, esse grupo de religiosos locais possuía bagagem intelectual distinta, com forte influência sufista e da filosofia da iluminação de Suhrawardī. Emerge, assim, cenário em que é possível categorizar os religiosos de então em três grandes grupos: juriconsultos, sufis e filósofos. Esses grupos divergiam em série de temas: autoridade e submissão ao rei; uso de outros mecanismos de conhecimento, que não os *ḥadīth*; atuação dos religiosos durante o ocultamento do Mahdī, entre outros.

²⁸⁸ MAJDI, F. *Islamic Philosophy: a Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009. p. 145.

²⁸⁹ RIZVI, S. *Mulla Şadrā, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/mulla-Şadrā/>>. Acesso em 02/03/2014.

O grande embate do período originou-se dessas desavenças: entre os tradicionalistas / *aḥbāriyya* e os racionalistas / *uṣūliyya*. A corrente tradicionalista era representada principalmente por clérigos locais, *sayyds*, sufis e alguns filósofos. Os racionalistas, por sua vez, incorporavam primordialmente filósofos e juristas que defendiam o uso da razão na interpretação de leis e outras fontes religiosas, além dos *ḥadīth*.

Todas essas influências podem ser encontradas, em maior ou menor grau, no pensamento de Ṣadrā, e, talvez, sua maior contribuição para a filosofia iraniana tenha sido amalgamar tradições filosóficas e religiosas dispersas e mesmo conflitantes entre si. De seu pensamento, nada parece ter escapado. Nem a filosofia árabe de Ibn Sīnā, de al-Fārābī, de al-Ghāzālī, nem a filosofia da iluminação de seu conterrâneo Sūhrawardī, nem a influência mística de Ibn ‘Arabī. Todas essas tradições estão presentes de forma complementar nas obras de Ṣadrā, que, se não é o pai do pensamento xiita iraniano, é, certamente, um dos seus mais importantes colaboradores. Após ele, o pensamento filosófico iraniano caracterizou-se, em grande medida, pelo sincretismo recorrente em sua obra.

Segundo Muḥammad Kamal, é impossível entender a filosofia islâmica de hoje sem entender Ṣadrā, especialmente no que toca a filósofos de língua persa²⁹⁰. Emblemático da importância desse filósofo para a República Islâmica do Irã, em 1994, sob a supervisão do Líder Supremo aiatolá ‘Ali Ḥamenei, foi fundado o Instituto de Pesquisa de Filosofia Islâmica Ṣadrā / *Ṣadrā Islamic Philosophy Research Institute*²⁹¹, com o objetivo de disseminar o pensamento do filósofo iraniano.

De modo particular, Ṣadrā também representou um ponto de encontro entre meus próprios interesses difusos. Quando me inscrevi para o mestrado no Departamento de Árabe, minha intenção era estudar o pensamento político do Islã, com particular destaque para a Revolução Iraniana de 1979. Com esse propósito, escolhi como objeto de estudo o sociólogo iraniano ‘Ali Shariati, por tratar-se de acadêmico influente no período pré-revolucionário. Para minha surpresa, Shariati²⁹² sempre dialogava com a vertente do xiismo que, dizia, haver

²⁹⁰ KAMAL, M. *Mulla Ṣadrā's Transcendent Philosophy*. Ashgate Publishing, Ltd., 2006. p. 38.

²⁹¹ O atual presidente da instituição é o aiatolá Sayed Muḥammad Khamenei.

²⁹² Shariati não só construiu bases ideológicas firmes para o movimento revolucionário no Irã, como tratou de costurar alianças entre intelectuais e membros de outras lutas de cunho anti-imperialista, com destaque para a movimento argelino. De estudante de literatura persa, passou a ocupar papel de destaque dentro da luta política no Irã durante os anos 60 e 70, tornando-se, sem dúvida, uma das maiores autoridades políticas da história contemporânea do país. Seu trabalho fundamental foi tentar construir, política e simbolicamente, “nova” identidade iraniana. Esta estaria atrelada a temas como justiça social e a um islamismo sob novas bases (segundo ele, o verdadeiro xiismo pregado pelo profeta em período anterior às disputas de poder, ou seja, diferente daquele construído pelos safávidas). Essa identidade tempo negava a cultura ocidental e, ao mesmo tempo, incorporava a ela valores europeus, tais como igualdade de classe e de gênero, por exemplo. Ao que tudo indica, ‘Ali queria convencer a sociedade iraniana de que “ser muçulmano” significava ser detentor de valores

nascido durante o império safávida. Essa seria, para Shariati, resultado da corrupção do “verdadeiro xiismo”, contemporâneo do profeta, após aproximar-se dos círculos de poder. Seu posicionamento em relação ao papel do xiismo no império safávida poderia prestar-se, portanto, tanto para apoiar quanto para criticar a ingerência do clero nos assuntos do Estado, no contexto da Revolução Iraniana.

A esse propósito, não seria exagerado dizer que a Revolução só ocorreu devido à articulação política desse clero herdeiro de ideias construídas durante o período safávida. O xiismo iraniano - que encontra em Şadrā um de seus principais expoentes -, por defender relação umbilical entre os poderes secular e religioso, serviu de plataforma para que clérigos se articulassem e atuassem politicamente no Irã. A República Islâmica é, sob esse aspecto, a realização e a radicalização desse fenômeno.

O aiatolá H̄omeini, pai da Revolução, defendeu em seu livro *O governo dos religiosos estudiosos / walāya al-faqīh*, tese que exacerba a ideia de que, durante a ocultação do imame, juriconsultos seriam as pessoas mais hábeis para conduzir a comunidade islâmica. Desse desenvolvimento emerge a figura do Líder Supremo iraniano, guardião da comunidade durante o tempo de ocultação, e que deverá transmitir o poder ao imame por ocasião de seu retorno. Além d’*O governo dos religiosos estudiosos*, H̄omeini escreveu também *A Lâpada da Orientação/ mişbāh al-hidāyah*, de forte inspiração sadriana.

Şadrā, apesar de não entrar em questões políticas no *Elixir*, indica que os filósofos seriam homens mais elevados e perfeitos, pois conseguem conectar-se com a inteligência divina; são conhecedores da existência e da emanção de Deus, da verdadeira realidade. Não surpreende, assim, que Şadrā seja considerado um dos grandes mentores intelectuais de H̄omeini²⁹³. Seguindo o pensamento sadriano, pode-se chegar à ideia do governo de juriconsultos, ou seja, de grupo de homens conectados, por esforço, à máxima justiça e, por isso, mais preparados para guiar os homens durante o período de ocultação do imame.

De forma análoga, ‘Ali Shariati²⁹⁴ trabalhou com o conceito de “iluminadores intelectuais” para referir-se a homens de alta cultura formal e respeitados, aptos a guiar o país rumo à prosperidade. Esse grupo, ao qual se incluía, seria composto de líderes que combinassem responsabilidade religiosa e conhecimento das Ciências Sociais modernas. Seriam líderes revolucionários capazes de promover mudanças estruturais, devido a sua forte

supremos, como a justiça, em oposição aos sistemas capitalista ou comunista instituídos. Para ele, os iranianos deveriam lutar para que essa riqueza cultural fosse preservada e valorizada. SHARIATI, A. *Man and Islam*. North Haledon: Islamic Publications International, 1981, p. 44.

²⁹³ SAYEED, F. M. *Fundamental Doctrine of Islam and its Pragmatism*. USA: Xlibris Corporation, 2010. p. 58.

²⁹⁴ Sociólogo iraniano muito influente durante a Revolução iraniana.

consciência social²⁹⁵, e livrar o país da ignorância, do politeísmo e da opressão.²⁹⁶

O conceito de “iluminadores intelectuais” assemelha-se à descrição que Şadrâ faz dos filósofos²⁹⁷ no *Elixir*; são homens elevados – quase santos -, mais próximos da inteligência divina. Logicamente, dada à diversidade de contexto histórico, os “iluminadores intelectuais” de Shariati possuem atuação revolucionária, o que não se encontra na obra de Şadrâ; é interessante observar, entretanto, que, assim como a ideia do governo dos juriconsultos sugere, o pensamento Shariati preconiza a estratificação social e o governo de uns poucos homens, destacados por seu conhecimento, sobretudo religioso.

Outra influência de Şadrâ sobre o pensamento de Shariati diz respeito à crítica pela falta de conhecimento, por parte dos iranianos, de sua própria cultura. Shariati não compreendia que, no contexto intelectual em que operou, a figura de Hegel fosse mais conhecida que a de Şadrâ, por exemplo. Segundo ele, Şadrâ, além de iraniano, seria o pai da filosofia existencialista (e não Hegel). Observava que a subserviência e a postura complacente do Irã diante do fenômeno do colonialismo revelavam-se por meio da reprodução automática de conhecimentos importados da Europa.

Da tradição iniciada por Şadrâ, é possível traçar uma linha de sucessores até os dias atuais²⁹⁸. Além de Shariati e H̄omeini, destaque, entre os mais recentes: Maḥmūd Şahābi, Muḥammad Mişkāt, a “Senhora Persa” Yak Banū-yi Irāni, Sayyid Jalal Aştiyāni, Seyyed Hossein Nasr, Mahdi Hā’iri Yazdi, aiatolá Tāliqāni, aiatolá Muntāziri. Os cinco primeiros chegaram a fazer comentários sobre os trabalhos de Şadrâ e Ibn Sīnā. Nasr escreveu sobre cosmologia islâmica, misticismo e metafísica em inglês, para leitores não iranianos. Da mesma forma fez Yazdi, que estudou em Qom e em Toronto. Tāliqāni foi responsável por interpretação mais à esquerda do islã, e Muntāziri escreveu sobre filosofia política²⁹⁹.

Jamāl al-Dīn al-Afghāni também é apontado como herdeiro da tradição filosófica iniciada por Şadrâ. Ativista político e ideólogo do pan-islamismo, al-Afghāni foi uma das grandes influências na criação do que viria a ser, posteriormente, a Irmandade Muçulmana. Nascido na cidade de Asadabad, Afeganistão, em 1839, al-Afghāni morou em Qazvin e Teerã, onde teve aulas com o clérigo xiita mais importante do período, Aqāşid Şādiq.

²⁹⁵ SHARIATI, A. *What is to be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Houston, Texas: Ed. F. Rajae: 1986. p. 5.

²⁹⁶ Ibidem. p. 4-6.

²⁹⁷ As almas dos adultos são efetivamente intelectivas e potencialmente filósofos. Os filósofos são efetivamente sábios (حکما - *ḥkmā*) e potencialmente anjos (ملائكة - *mlā’kū*). Assim, quando eles deixam seus corpos, eles se tornam efetivamente anjos. ŞADRĀ, 2003, p. 54.

²⁹⁸ CORBAN, H. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Translated by Joseph Rowe Berkeley, California: North Atlantic Books, 1998. p. 100-101.

²⁹⁹ MAJDI, 2009, p. 159.

Vale lembrar, também, a influência de Şadrā na filosofia indiana, a partir do século XVIII³⁰⁰. Rezavi indica que o filósofo permaneceu no currículo do seminário *Sultān-ul Madāria*³⁰¹ até os anos 1960. Atualmente, entretanto, há pouca pesquisa sobre a vida e obra de Şadrā e sua influência sobre o pensamento indiano contemporâneo.

Se, no restante do mundo islâmico, a filosofia herdeira exclusivamente das tradições árabes foi-se perdendo aos poucos, até praticamente desaparecer, no Irã e no Iraque, devido ao renascimento ocorrido durante o século XVI, ela obteve novo fôlego. Até hoje, o pensamento de Şadrā e de outros filósofos que afluíram nesse período é ensinado em diversas instituições teológicas de Qom, Maşhad, Teerā e Najaf.

Nesse sentido, é possível pensarmos que, ao agregar elementos locais à *falsafa*, os iranianos propiciaram a criação de nova identidade, em que não somente os estudiosos se reconhecem, mas também os fiéis. A filosofia iraniana, além de servir de base ao xiismo duodécimo, constituiria contraponto à influência árabe na região, por manter, em certa medida, traços culturais históricos persas.

Do ponto de vista filosófico, como vimos ao longo de nossa análise, Şadrā desenvolve o tempo todo a ideia de inteligência, que cria a realidade e permite compreendê-la. O dever do homem é conectar-se, paulatinamente, a essa inteligência; quanto mais conectados, mais alinhados estarão com a vontade divina, compreensível pelos conceitos de origem e retorno. Compete ao homem perceber, por meio dos sentidos, que a realidade como conhecemos não é a verdadeira, mas, sim, uma nuance da verdadeira realidade criada por Deus. Os que conseguem iniciar esse desvelamento ainda durante a existência do corpo físico, conseguirão ser guiados de acordo com a vontade divina. Os que não conseguem perceber a verdadeira realidade, encoberta pela vida múnica, não retornarão à origem e serão reprovados no dia do juízo final, pois seus atos não são consoantes os propósitos divinos.

A vida terrena é definitiva e determinante no processo de salvação. No entanto, Şadrā trabalha com a ideia de quatro mundos distintos. O primeiro é terreno e caracteriza-se pela existência de corpo físico. O segundo, em que o corpo material deixa de existir e resta apenas a alma, é o mundo imaginal. A importância desse segundo mundo está no desvelamento da verdadeira realidade para todos: tanto para os que seguiram o caminho divino, como para os que não seguiram. É difícil entender a razão da existência desse segundo mundo, uma vez que ele não possui utilidade prática, não contribui para o retorno, se não para a ciência acerca da

³⁰⁰ REZAVI, S. Mulla Şadrā Influence on Indian philosophy. In Irfan Habib (Org.). *Religion in Indian History*. New Delhi: Aligarh Historians Society, 2007. p. 183-184.

³⁰¹ Seminário xiita conhecido na cidade de Lucknow, Índia.

verdadeira realidade, espécie de “sala de espera” onde as almas aguardam o julgamento final. Vale frisar que Şadrâ não parece trabalhar, pelo menos no *Elixir*, com a ideia – encontrada no cristianismo - de arrependimento, capaz de alçar a alma à salvação.

O terceiro mundo é aquele de compreensão plena da verdadeira realidade (ou da unidade de existência entre os existentes). Nesse estágio, criador e criatura fundem-se no mesmo espírito. Mais precisamente, o homem regressa a sua origem, que é a inteligência divina. O mundo da soberania está reservado para aqueles que, após o dia do juízo final, como recompensa, são chamados à união com Deus. O quarto mundo é o da escuridão, para onde vão os reprovados no último dia.

Na medida em que chegamos a essa compreensão exposta acima, entendemos que o propósito desta pesquisa foi alcançado, nos termos determinados no início do percurso. Compreendemos de que forma o saber contido no *Elixir* de Şadrâ permite ao homem alcançar a salvação, por meio de ações realizadas durante a existência do corpo físico. Ora, a salvação é alcançada por aquele que, por meio dos sentidos, contempla o mundo terrestre, descobre que há nele algo de divino e decide investigá-lo e entendê-lo. O despertar para essa nova realidade produz o aprofundamento da conexão desse homem com o divino. De forma contingencial, essa conexão ativará gradualmente a inteligência divina no homem, que existe em potência, e permitirá a compreensão da unidade de existência entre os existentes. Nesse ponto, o homem compreende que há outra realidade, a verdadeira, que deve ser preferida à ilusória.

Toda a existência está, assim, em função do homem, com vistas a promover seu retorno à origem. Depende, entretanto, do desvelamento, que deve ser iniciado durante a existência do corpo físico. O existente, por excelência, precisa compreender que a Natureza, os sentidos, o mal, enfim, tudo está disponível para seu crescimento físico e espiritual. Assim, todas as coisas cooperam para que homem perceba a conexão entre si mesmo e todos os outros existentes. Desde os elementos até Deus, tudo é, em verdade, uma só existência, que difere apenas em gradação. A partir dessa percepção é possível entender que o papel do homem na terra é ascender e juntar-se à inteligência de que emana todos os existentes. Ao cabo, lá está a eternidade, a verdadeira realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Principal

ŞADRĀ, M. *The Elixir of the Gnostics*. A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by William Chittick. Provo, Utah: Briqam Young University Press, 2003.

Bibliografia Secundária

ARJOMAND, A. S. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

BLACK, A. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinbuq: Edinburq University Press, 2011.

CRONE, P. *Medieval Islamic Political Thought*. New Edinburg Islamic Surveys. Edinburq: Edinburq University Press, 2004.

CRUZ-HERNÁNDEZ, M. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madri: Alianza, 2000.

HALM, H. *Shiism*. Edinburq: Edinburq University Press, 1991

KALIN, I. *Knowlwdge in Later Islamic Philosophy: Mullā Şadrā on Existence, Intellect, and Intuition*. USA: Oxford University Press, 2010.

KATOUZIAN, H. *The Persians: Ancient, Medieval and Modern Iran*. Cornwall: Yale University Press, 2009.

MITCHELL, C. *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*. London: I. B. Tauris, 2012.

MOREWEDGE, P. *The Metaphysics of Mullā Şadrā*. Arabic Text Established by The Institute for Cultural Studies: Tehran, Iran. Englosh Translations by Morewedge. From an Edition by Henry Corbin. New Yourk City, New York, 1992.

MORGAN, D. *Medieval Persia 1040-1797*. London: Longman, 1988.

NEWMAN, A. *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. New York: I.B. Tauris, 2006.

RIZVI, S. *Mullā Şadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Soources for Safavid Philosophy*. Journal of Semitic Studies, Supplement 18. Oxford: Oxford Univesity Press, 2007.

Bibliografia Complementar

- ALANDALUSĪ, Ṣ. *Hierarquia dos povos*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário por Safa A-C Jubran. São Paulo: Amaral Gurgel, 2011.
- AFNAN, S. *Avicenna: His life and Works*. London, Unwin Brothers, 1958.
- AL-FĀRĀBĪ. *Livro dos princípios das opiniões dos habitantes d'A cidade excelente* (introdução, tradução e notas de Miguel ATTIE FILHO). Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo, 2010.
- AL-GHAZĀLĪ. *The incoherence os the philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, UT: Briqam Young University Press, 2000.
- AL-GHAZĀLĪ. *The Niche of Lights*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by David Buchman. Provo, UT: Briqam Young University Press, 1998.
- AL-GHAZZALI. *On Knowing Yourself and God*. Translated by Muhammad Nur Abdus Salam and introduced by Laleh Bakhtiar. Chicago, IL: KAZI Publications, Inc. 2002.
- ANAWATI, G.C. *Études de philosophie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1974.
- ARKOUN, M. *La pensée arabe*. Paris, PUF, 1996.
- ARISTOTLE. *The works of Aristotle*. Translated into English by David Ross. Oxford, Clarendon Press, 1908.
- ATTIE Fº, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athenas, 2002.
- _____. *Inteligência e Metafísica em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo. Attie Editora, 2012.
- _____. *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- _____. *Os Sentidos Internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- BADAWI, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: J. Vrin, 1972.
- _____. *Quelques figures et themes de la philosophie islamique*. Paris: Maisonneuve ate Larose, 1979.
- BAḤTIAR, Laleh. *Shariati on Shariati and the Muslim Woman*. Chicago: ABC International Group, inc, 1996.
- BAUSANI, A. *El Islam en su cultura*. Méximo, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- CORBIN. H. *Histoire de la philosophie islamique*. France: Folio essais, 2010.

- _____. *The Moon of Liqt in Iranian Sufism*. Translated from the French by Nancy Pearson. USA: Omega Publications, 1994.
- _____. *The Voyage and te Messenger: Iran and Philosophy*. Translated by Joseph Rowe Berkeley, California:North Atlantic Books, 1998.
- DAVIDSON, H.A. *Alfarabi, Avicenna and Averois, on intellect*. New York, Oxford University Press, 1992.
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1990.
- DU BREUIL, P. *Zoroastro*. São Paulo: Ibrasa, 1988.
- EL-HÉLOU, A. *Le vocabulaire philosophique*. Beyrouth, Librairie du Liban, 1994.
- ELIADE, M. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIAS, J.J. *Islamismo*, Lisboa: Edições 70, 1999.
- FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- FARAH, P. A. *O islã*. São Paulo: Publifolha, 2002.
- GARDET, L. *Études de philosophie et mystique comparés*. Paris: J. Vrin, 1972.
- GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouve, 1938.
- _____. *Introduction a Avicenne – son épître des definitions*. Paris, Desclée de Brower, 1933.
- GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas de Al-Kindi*.
- HADDAD, F. G. *What is the definition of a mujtahid mutlaq, and are there any today*. Disponível em < https://www.abc.se/~m9783/fiqhi/fiqha_e60.html>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2014.
- IBN AL'ARABI. *The bezels of wisdom*. Translated and itroduced by R.W.J. Austin. Preface by Titu Burckhardt. New Jersey: Paulist Press, 1980.
- IBN SĪNĀ. *Livro da alma*, tradução do árabe, introdução, notas e glossário por Miguel Attie Filho, prefácio de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2011.
- _____. *Le livre de science*. Paris: Unesco, 1986.
- _____. *La métaphysique du Shifa'*. Paris: J. Vrin, 1985.
- ISKANDAR, J.I. *Avicena – A origem e o retorno*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

- KAMAL, M. *Mulla Ṣadrā's Transcendent Philosophy*. Ashgate Publishing, Ltd., 2006.
- KIELCE, A. *O sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- KUNZMANN, P. *Atlas de la philosophie*. Paris: La Pochothèque, 1993.
- MAJDI, F. *Islamic Philosophy: a Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009.
- MOMEN, M. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. Binghamton, New York: Yale University Press, 1985.
- MORA, J.F. *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- MOREWEDGE, P. *Essays in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: The State University of New York at Oneonta, 1995.
- PLOTINO. *Enéadas I-II*. Madrid, Gredos, 1992.
- REZAVI, S. Mulla Ṣadrā Influence on Indian philosophy. In Irfan Habib (Org.). *Religion in Indian History*. New Delhi: Aligarh Historians Society, 2007. p. 177-186.
- RIZVI, S. *Mulla Ṣadrā, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/mulla-Ṣadrā/>>. Acesso em 02/03/2014.
- SAYEED, F. M. *Fundamental Doctrine of Islam and its Pragmatism*. USA: Xlibris Corporation, 2010.
- SHAH, I. *Os Sufis*. São Paulo: Círculo do livro, 1987.
- SHĪRĀZĪ, Sadr al-Din. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Qom: Intishārāt-i Bīdār, 1366-69/1987-90. vol .1.
- _____. *Al-ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqliyya*. Em *Nūr al- ḥikma 2* [CD-ROM]. Qom: Computer Research Center of Islamic Science, 1998.
- SHARIATI, A. *Man and Islam*. North Haledon: Islamic Publications International, 1981.
- _____. *What is to be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Houston, Texas: Ed. F. Rajae: 1986.
- SILVA, D. M. *A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação" de Suhrawardi*. Dissertação de mestrado. São Paulo, FFLCH-USP, 2013.
- SUHRAWARDI. *The Philosophy of Illumination*. A new critical edition of the text of Hikmat al-Ishraq, with English translation, notes, commentary and introduction by John

Walbridge and Hossein Ziai. Provo, UT: Briqam Young University Press, 1999.

VAN RIET, G. *Philosophie et religion*. Louvain: Universitaires de Louvain, 1970.

VVAA. *The History of Islam*. London, Cambridge Univeersity Press, 1970.

_____. *L'Islam: La Philosophie et les Sciences*. Paris, Unesco, 1986.