

LEITURAS DO ISLÃ: O FUNDAMENTO DA LETRA EM AL-ANDALUS

Albino Mário Santos Dantas¹

Resumo

O Estudo da história árabe e de sua influência sobre a formação da Europa tem sido alvo de constantes debates. Entretanto, apesar da presença de uma importância cada vez mais levada em consideração, o Islã ainda figura, entre os estudos medievais, como o grande Outro. Esta tônica, como alerta Edward Said em sua obra *Orientalismo*, cria uma imagem distorcida do Oriente. Ele não seria por si só – seus matizes se dariam como um contraste com o Ocidente. Em última instância, há de fato dois Ocidentes: Um Real e um Projetado. Ao projetar o Islã como agente de sua própria história, sofrendo também mudanças, percebemos muito deste dito Oriente na História ocidental. Como em um espelho, existe muito mais que o simples reflexo.

Palavras-chave: História Medieval; Alteridade; Cultura Islâmica.

Abstract

The study of Arab history and its influence on the formation of Europe has been the subject to constant debate. However, despite its increasing importance, Islam still figures, among medieval studies, as the great Other. This state of affairs, as Edward Said pointed out in his book *Orientalism*, creates a distorted image of the East. It would not be by itself – its features would be painted in contrast to the West. Ultimately, there are in fact two Wests: one Real and one Projected. Upon projecting Islam as agent of its own history, also undergoing changes, we realize that there is much of this so-called East in Western History. As in a mirror, there is much more than the simple reflex.

Keywords: Medieval History; Alterity; Islamic Culture.

“Dos inimigos que acabamos de enumerar, o Islão era decerto o menos perigoso. Não devamos apressar-nos a falar em decadência, a seu respeito. Durante largo tempo, nem a Gália nem a Itália tiveram algo a oferecer, entre as suas pobres cidades, que se aproximasse do esplendor de Bagdá ou de Córdoba. O mundo muçulmano e o mundo bizantino exerceram sobre o ocidente, até ao século XII, uma verdadeira hegemonia econômica...”²

A unidade do *Mare Nostrum*, o Mediterrâneo, era parte da hegemonia descrita por Marc Bloch. Ainda em nossos dias, com efeito, a forma de transportar grandes massas de uma só vez é náutica. Para suprir uma Europa desejosa de itens orientais, o Mediterrâneo seria a grande via. Durante o período romano, a unidade e hegemonia estiveram sob o julgo de um só Império, o que conferia uma grande estabilidade ao nosso palco. Entretanto, a partir do século VII d. C., começa a surgir uma força que virá desequilibrar a unidade romana: o Islã. De fato, ele só se tornará considerável a partir do estabelecimento da primeira dinastia, a Omíada (661–750 d. C./ 40 H–131 H), muito embora a expansão começasse com os quatro califas Rashidun, os Bem-Guiados. A direção da expansão dos primeiros anos é a dos inimigos antigos,

¹ Bacharel em História pela UFPE.

² BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 2001, p. 20.

como nos indica Juan Vernet.³ Os omíadas anexam ao incipiente Império Islâmico o norte africano e o sul da Península Ibérica, comprimindo os cristãos à porção norte do Mediterrâneo.

A unidade, antes exclusividade romana, passa a ser dividida com o Islã. A esquadra bizantina mostrou-se forte demais para ser superada; em terra, o cerco malfadado à Constantinopla em 717 d. C. fez com que as atenções omíadas se voltassem para as ilhas-portos dentro do Mediterrâneo. A Sicília, que fora totalmente dominada em 878, não nutria grandes relações comerciais com Bizâncio; com a chegada dos normandos no século XI, esta relação foi anulada.⁴ Esta quebra obrigou o Império Romano do Oriente a encontrar novos parceiros como Veneza. Todo este processo de reestruturação comercial ocorreu ao passo que a Europa ocidental, a partir do fim século VIII, iniciava uma interiorização de suas relações. Há, de acordo com Henri Pirenne, uma mudança crítica;

“Deixou-se de vender, não tanto porque não quisesse vender, mas porque não passavam compradores ao seu alcance. O senhor, em falta de alguma coisa melhor, teve que adaptar-se às circunstâncias. Providenciou não só para viver de sua reserva e dos tributos de seus camponeses, mas para encontrar em seu próprio domínio, uma vez que não podia consegui-los algures, os implementos necessários ao cultivo de suas terras e as roupas necessárias aos seus criados.”⁵

Outro fator isolante para a Europa Ocidental era a débil rede de comunicações,⁶ não obstante, como Marc Bloch aponta, a própria natureza da prática clerical⁷ possibilitar a transumância e, por consequência, a circulação de

³ VERNET, Juan. *As Origens do Islão*. São Paulo: Globo, 2004. Com a proposta de dissecar o período anteislâmico, Juan Vernet se lança em documentos sobre as batalhas travadas principalmente no limite entre a Península arábica e a Pérsia. Não oculta, todavia, os textos poéticos sobre a vida no deserto, temática comum inclusive durante o período já islâmico.

⁴ “Sem dúvida, o vínculo que continuava unindo êsses portos com o Império Bizantino não era muito forte e foi-se enfraquecendo cada vez mais, O estabelecimento dos normandos na Itália e na Sicília (1029–1091), destruiu-o definitivamente, no que se refere a esta região”. PIRENNE, Henri. *História Econômica e Social da idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1966, p. 22.

⁵ Idem, p. 15.

⁶ “O único serviço de transportes de cartas mais ou menos regular que funcionou durante toda a época feudal unia Veneza a Constantinopla. Era praticamente alheio ao Ocidente. As últimas tentativas para manter, ao serviço do príncipe, um sistema de estafetas, segundo o modelo legado governo romano, havia desaparecido com o Império Carolíngio”. BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Op. cit., p. 82.

⁷ “Também, apesar da velha hostilidade da lei beneditina contra os ‘giróvagos’, os maus monges que, sem descanso, ‘vagabundeiam à roda’, tudo, na vida clerical, favorecia este nomadismo: o caráter universal da Igreja; o uso do latim como língua comum entre os padres ou monges instruídos; as associações entre mosteiros; a dispersão de seus patrimônios territoriais; as reformas, finalmente, que, ao sacudirem periodicamente o grande corpo eclesiástico, transformaram os lugares que primeiro eram atingidos pelas reformas em centros de atracção, onde acorriam monges de todas as partes [...]”. Idem, p. 80.

idéias. Esta faz com que o conhecimento seja, também, parte integrante da vida monástica; aprendia-se onde a excelência estivesse. O próprio cristianismo incentivava a peregrinação, a exemplo de São Tomás de Aquino, que nasceu na Sicília e foi à Paris concluir seus estudos.

Enquanto isso, além dos Pirineus...

Cruzando os Pirineus, o cenário muda bruscamente. Em 710 d. C., os exércitos muçulmanos formados por berberes e árabes atravessam as Colunas de Hércules e, a partir de 711 d. C. não encontram resistência diante da enfraquecida Espanha Visigótica.⁸ Os muçulmanos nomearam sua nova província Al-Andalus, uma provável corruptela do nome romano, Vandalícia. A província mais a Poente do Islã participará de um grande processo de acomodação afetando todo o Império islâmico; a grande extensão territorial e a massa humana, ainda não muçulmana, começam a aderir à língua e fé da administração omíada. Não obstante, o feitiço de Al-Andalus será marcado mais pela proximidade com o norte africano do que pela administração árabe. Este caráter magrebino, associado à dissolução da unidade política operada por ‘Abd Al-Rahman I,⁹ separaram Al-Andalus do restante imperial e sua articulação com o mundo cristão ocidental será única.

Um dos principais problemas imediatos que o emirado e, futuramente, califado omíada teve de enfrentar era a heterogenia social que, apesar do pouco tempo de existência, Al-Andalus já exibia. Em primeiro, os árabes: ainda que pouco numerosos, ocupavam os cargos administrativos. E, apesar de seu pouco contingente, ainda dividiam-se em *baladiyyum* (colonos antigos), aqueles que vieram na primeira onda e *samiyyum* (sírios) os posteriores. Se os primeiros tinham os cargos administrativos, aos sírios coube a concessão, através do califado de Damasco, de terras. Assim, as elites administrativas e agrárias, inicialmente, não eram as mesmas. Havia, ainda, outras populações muçulmanas: os berberes e os nativos convertidos. Os berberes de origem sedentária envolveram-se com atividades agricultoras e pecuárias e compunham grande parte da força invasora. Apesar de sua superioridade numérica, recebiam tratamento inferiorizante pelos árabes.

⁸ “No entanto, a monarquia mesma distanciava-se de ser forte. A princípio, o rei era eleito pelas classes elevadas entre seus próprios membros. Não existia uma regra fixa sobre a sucessão. Alguns reis trataram de assegurar a sucessão de um de seus filhos, associando-o a seu poder antes de sua morte, porém os membros das classes superiores com frequência não estavam de acordo com este procedimento.” WATT, Montgomery. *História de la España Islâmica*. Madrid: Cambiό, 1992, p. 12.

⁹ “A proclamação como emir de ‘Abd Al-Rahman criou uma situação nova, ainda que mais teórica que prática. O título de «emir» ou «caudilho» havia sido utilizado, até então, por aqueles governadores provinciais designados pelo califa; entretanto, dado que os califas abácidas eram responsáveis pelo assassinato quase completo da família Omeya, não cabia pensar em absoluto que ‘Abd Al-Rahman reconheceria o califa”. Idem, p. 33.

Aos conversos que, *lato sensu*, englobariam também os berberes, o nome *musalm* era o usado; entretanto, pode-se considerar também que este termo era mais usado para aqueles que trocaram de religião. Os últimos sedimentos desta estratigrafia social são os muçulmanos andaluzes de primeira hora, chamados *muwalladun* (nascidos muçulmanos). Eles formam a classe com possibilidade de ascensão social. E, como população satélite, os moçárabes: cristãos que lêem e falam árabe e adotaram vários costumes islâmicos.

Administrar uma sociedade de elementos tão diversos – e, muitas vezes, antagônicos – não se mostrou tarefa fácil. A supressão das revoltas se deu com base em um exército profissional reunido por ‘Abd Al-Rahman 1. Enquanto os omíadas ocupavam-se em estabelecer seu governo no território sob seu poder, a fronteira setentrional começa a delimitar-se. Entre os anos de 740 e 755 d. C., o reino de Astúrias expandiu-se e firmou uma segurança relativa contra os ataques árabes. Já do outro lado dos Pirineus, Carlos Magno (771–814 d. C.) estava edificando seu império, realizando ocasionalmente incursões na península, como a de 801 d. C., em que chegou a entrar em Barcelona. A expedição de 778 contra Zaragoza foi eternizada na *Chanson de Roland*. Após este evento, Carlos Magno não foi mais além do nordeste peninsular.

Da Crise Omíada à Unidade Berbere

Após a morte de ‘Abd Al-Rahman II, em 852 d. C./ 237 H, o emirado omíada na Espanha estava estabelecido e aparentemente sólido. A heterogenia social era, como foi visto, controlada por uma elite de origem árabe¹⁰ e obedecia ao nome da dinastia de origem damascena. Fora estes elementos islâmicos, ainda havia os judeus e cristãos e, de acordo com Albert Hourani, mercenários da Europa Ocidental e Oriental (os *saqaliba* ou “eslavos”).¹¹ Entretanto, os eventos que calharam entre as mortes de ‘Abd Al-Rahman II e a queda de ‘Abd Allah em 912 d. C./299 H assinalam que a estabilidade era aparente. De fato, as principais revoltas contra o sistema de administração omíada partiram dos centros urbanos,¹² que por uma ou outra razão mostravam-se descontentes. Sua forma de expressar a situação era enfrentar a autoridade,

¹⁰ Albert Hourani ressalva esta afirmação: “Era mantida unida pelo Califado Omíada em Córdoba, e em torno da corte do califa uma elite de famílias que alegava origem árabe, descendentes dos primeiros colonos e com riqueza e poder social derivados das posições oficiais e controle da terra”. HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 198. Esta observação de Hourani nos leva a considerar que houve um amálgama entre as camadas iniciais (os *baladiyyum* e os *Samiyyum*) puramente árabes e uma posterior, os *muwalladum*.

¹¹ Ibidem.

¹² A Jornada do Fosso (797d. C./180 H) e as supressões das revoltas de Córdoba e Arrabal, ambas em 818 d. C./202 H.

entretanto padeciam de um duplo problema: o primeiro, a Jornada do Fosso,¹³ a repressão damascena era bastante efetiva; e um outro problema, de ordem mais política, se apresentava. Não havia uma alternativa exposta nem ao regime nem ao sistema vigentes. A partir do século IX, no entanto, o descontentamento popular começou a ser usado como instrumento de fratura dentro da unidade Omíada.

Este fenômeno parece ter se iniciado nas Marcas.¹⁴ Em linhas gerais, a idéia da Marca foi uma boa solução para amainar o atrito entre os Estados cristãos e o Emirado. Não obstante, a própria natureza mais neutra destes territórios implicava num certo grau de independência de seus administradores e subordinados diretos. Já em 842 d. C./ 226 H, o governador de Tudela, na Marca Superior, recusou obediência a ‘Abd Al-Rahman II. Sofreu diversos ataques até que, finalmente, o emir aceitou sua homenagem, ainda que nas condições que o próprio Musa ibn Musa ibn Qasi anunciou. Antes de sua morte, dez anos depois de ‘Abd Al-Rahman, Musa era o soberano efetivo da Marca superior, incluindo Zaragoza, e ainda se titulou o Terceiro Rei da Espanha. Entretanto, seus filhos não lograram êxito em manter os domínios familiares. Em 884 d. C./ 270 H, o último dos filhos sobreviventes de Musa vendeu Zaragoza de volta ao emir.

A última tentativa omíada de preservar o poder vem através de outro ‘Abd Al-Rahman, terceiro e último a carregar este nome dentre os dirigentes damascenos. Seguindo a lição do rashid Umar ibn ‘Abd Al-Khattab, proclamou uma guerra pela unidade de seu território. Enfrentaria, assim, dois fortes inimigos. O primeiro deles, interno, se chamava Ornar Ibn Hafsun. Ele foi o líder das revoltas em Granada e Jaén. O duelo entre os dois durou cinco anos; Hafsun faleceu em 917 d. C./ 304 H. Apesar de cinco anos de campanhas bem sucedidas pelo emirado, a fortaleza-refúgio de Hafsun, Bobastro, permaneceu independente por mais dez anos. A força militar do emirado encontrou paridades dentro da Península Ibérica; Ramiro II de Leão, em 939 d. C./ 326 H, intercepta as tropas de ‘Abd Al-Rahman e o derrota em Simancas. Com a morte de Ramiro II em 950, os reinos cristãos enfraquecidos por disputas internas, se viram obrigados a reconhecer a hegemonia de ‘Abd Al-Rahman e de seus sucessores.

¹³ Pouco depois de Al-Hakam assumir o governo, em 797 d. C. /180 H os *muwalladun* mais proeminentes de Toledo deram sinais de descontentamento com a escolha do novo Emir. Os desgostosos foram convidados ao castelo do Governador com o pretexto de apresentarem a ele seus possíveis sucessores. E foram, reclamantes e sucessores. Uma vez dentro, foram decapitados um a um e seus corpos foram jogados em um fosso.

¹⁴ A guisa de conhecimento: “Entre o território onde o poder muçulmano era firme e aquele outro onde se assentavam os diversos reinos cristãos existiam zonas cujo domínio efetivo era mais variável e equivalia a uma terra de ninguém. Estas zonas eram as Marcas.” WATT, Montgomery. *História de la España islâmica*. Op. cit., p. 38.

O Califado omíada na Península Ibérica não dura mais de um século. A unidade árabe começa a decair com o fim do califado de Al-Hakam 11(976 d. C./ 364 H). O século XI se inaugura trazendo a instabilidade total do califado. Entre 1009 e 1091 d. C. (399– 483 H) Al-Andalus conhece o período que ficou conhecido por *muluk al tawa'f* (reino de taifas, bandeiras). Durante o reino de Taifas uma reestruturação do quadro social peninsular ocorreu, junto com uma diminuição forte do poder dos árabes, a ponto de que eles por si não configuraram uma taifa; surgirá o andaluz, um grupo composto por muçulmanos de origem árabe ou berbere e dos próprios ibéricos conversos. As Marcas permaneceram em meio ao cenário de desintegração do Califado. Alfonso VI de Leão e Castela¹⁵ percebe a debilidade estrutural e passa a forçar as fronteiras das taifas próximas.

As Dinastias Berberes: Uma Cultura Andalusí?

A rápida expansão de Alfonso VI fez com que Mu'tamid de Sevilia buscasse ajuda no estado Almorávida, que surgira há pouco tempo, e já contava com um território considerável.¹⁶ O governante almorávida, Yusuf ibn Tasufin, marcha para Península e enfrenta em Sagrajas (campo próximo a capital da Marca inferior, Badajoz), Alfonso VI e o derrota. Cinco anos depois volta à península Ibérica e captura Córdoba e Sevilla, iniciando o domínio berbere da península. O Estado berbere não difere em larga monta do árabe. Não obstante, ocorreu um acirramento das questões religiosas que até então fizeram parte, mas não foram elementos decisivos da estruturação estatal. A principal forma de inserir a fé e sua profissão é o sistema de ensino. Embora tardio, o historiador Ibn Khaldun descreve o método de ensino praticado em Al-Andalus;

“O método hispânico é instruir lendo e escrevendo. É a isso que prestam atenção ao educar (as crianças). Todavia, visto que o Corão é a base e o fundamento de tudo isto e a fonte do Islã e de todas as ciências, fazem dele o ponto de partida da educação, mas não restringem exclusivamente a ele a instrução das crianças. Juntam-lhe também (outros assuntos) especialmente a poesia e a composição; dão às crianças um profundo conhecimento do árabe e ensinam-lhes uma boa caligrafia.”¹⁷

¹⁵ “O mais vigoroso dos governantes cristãos, Alfonso VI de Leão e Castela (1065-1109), conseguiu impor tributação inclusive ao relativamente forte reino de Sevilla. O reino de taifas de Toledo, que era o mais fraco das três Marcas, se rendeu a Alfonso em 1085.” WATT, Montgomery. *História dela España Islâmica*. Op. cit., p. 101.

¹⁶ A saber: “Incluía não somente a totalidade territorial de Marrocos e Mauritânia, como também o vale do rio Senegal, ao sul, e a parte ocidental da Argélia, ao norte.” WATT, Montgomery. *História dela España Islâmica*. Op. cit., p. 103.

¹⁷ IBN KHALDUN. *The Muqaddimah*. Dawood, N. J. (Ed.). Trad. Do árabe e introd. De F. Rosenthal. Apud ESPINOZA, Fernando. *Antologia de textos históricos medievais*. Lisboa: Liv. Sá da Costa, 1972, p. 103.

Sob a premissa de que “é sabido que o ensino do Corão às crianças é um símbolo do Islã”,¹⁸ Ibn Khaldun separa o ensino no Império por seus pontos mais adversos: os magrebinos se especializariam em saber o Corão de cor; os iranianos contam com um método semelhante ao hispânico¹⁹ e os orientais têm o ensino básico, ou seja, aqueles que quiserem aprender caligrafia o deverão fazer mais tarde, com profissionais. Curiosamente, é através das diferenças dos métodos didáticos que perceberemos o desenvolvimento de uma vertente maghrebino-andalusi racionalista que secciona a história do pensamento arábico-islâmico²⁰ em dois momentos.²¹ Obviamente, os sistemas de ensino têm uma base comum, como a própria orientação de Ibn Khaldun.

A Indicação – uma das três vertentes cognitivas arábico-muçulmanas²² – seria, portanto, a base do modelo cognitivo, sob cuja responsabilidade está, o Texto Sagrado que é, ao mesmo tempo, objeto e regulador da razão indicacional. É perigoso pensar que, atrelada a esta razão, estariam ciências discursivas autóctones arábico-muçulmanas, a não ser considerando como elementos naturais do próprio discurso. A exigência invariável da tríade locutor-texto-receptor necessitará da Gramática (*nahw*) para normalização do que será dito e da Retórica (*balagha*) e no caso específico islâmico, a Ciência da Lei (*fiqh*) e a Teologia dialética (*kalam*), que constituem o ensino básico oriental de Ibn Khaldun.

A Razão Maghrebino Andalusi

¹⁸ Idem, p. 102.

¹⁹ No entanto, há outra opinião sobre o método andalusi: “O sistema de educação Em Al-Andalus é o mesmo que em todo o mundo muçulmano, entretanto caracteriza-se por uma melhor organização ao nível primário. [...] Abu Bakr b. Al-Arabi defende ardorosamente tal prática [de aprender o árabe através das poesias], em particular, contra o hábito maghrebino, cujos estudos não vão além do Corão. Ele se apega ao fato de que o árabe já evoluiu demais depois da Revelação e recomenda que seu estudo comece pela poesia, para evitar desvios da língua.” URVOY, Dominique. *Averroès: Les Ambitions d'un Intellectuel Musulman*. Paris: Flammarion, 1998, p. 37.

²⁰ No há um consenso quanto à origem do Pensamento arabo-islâmico. Entretanto, “Com efeito, já no Corão, o pensamento árabe se afirma sob a forma de fortes espasmos, de intuições fecundas, de passagens obscuras, de audácias, novamente, inexplicáveis.” ARKOUN, Mohammed. *La Pensée Arabe*. Col. Que Sais-Je. Vandôme: Landais, 2005, p. 24.

²¹ “O primeiro destes dois momentos teve como fundo epistemológico o dispositivo da metafísica emanacionista, e como fundo ideológico a fusão entre religião e filosofia. Foi dominado por um espírito espiritualista e idealista... O segundo momento foi inaugurado, epistemologicamente, pelas contribuições críticas de Ibn Hazm e de Ibn Tūmart e, ideologicamente, pela forma do conflito político entre o califado abácida, promotor de um pensamento em que o temporal se ‘absolutiza’ na religião, e um Estado maghrebinoandalusi cuja própria existência constituía a prova de que a pluralidade do ‘temporal’ podia existir dentro da unidade religiosa”. AL-JABRI, Mohammed abd. *Introdução à Crítica da Razão Arabe*. São Paulo: UNESP, 1999, pp. 18-19.

²² São estas: Indicação (*Bayan*), Iluminação (*‘Irfan*), Demonstração (*Burhan*).

No que concerne às outras duas formas cognitivas – *Irfan* e *Burhan* – é que dar-se-á a divisão radical entre o islã Ocidental e Oriental. A Iluminação será associada à Indicação, caracteristicamente oriental, enquanto que o ocidente terá a Demonstração como ponto chave. Al-Jabri aponta o caminho provável para a escolha por uma noção em detrimento da outra²³, portanto, num Império dividido fisicamente desde ‘Abd Al-Rahman em 756 d. C./ 138 H, etnicamente com a ascensão das dinastias berberes ao poder (século XI–XIII), ocorre epistemologicamente como um lento desdobrar que culminará com Ibn Rushd. A libertação de um padrão dialético teológico permite ao discurso filosófico andalusi escapar da relação problemática entre Razão e Transmissão, isto é, entre filosofia e religião. Atrelada a isto, a rejeição do neoplatonismo em sua versão gnóstica, fez o sistema filosófico maghrebino-andalusi aproximar-se do modelo aristotélico de discussão e estruturação. Esta diferenciação na epistemologia arabo-muçulmana será sensível, mais uma vez, em outro documento de Ibn Khaldun.

“É digno de nota o fato de, com poucas exceções, a maioria dos sábios muçulmanos, tanto nas ciências religiosas como nas intelectuais, não terem sido árabes. Quando um sábio é de origem árabe, não é árabe de linguagem e criação e não teve professores árabes. Isto é assim, a despeito de o Islã ser uma religião arábica e o seu fundador ter sido um árabe.

A razão deste fato foi o Islã não ter tido de início ciências, nem indústrias, o que era devido às condições simples da vida no deserto. [...] No reinado de Al-Rashid [califa de Bagdá entre 786–809], a tradição oral [base da comunhão social nos primeiros anos do Islã] estava já muito distante. Foi necessário escrever comentários ao Corão e fixar as tradições, porque se temia que elas se perdessem. [...] Os árabes que entraram em contato com esta florescente cultura sedentária [Pérsia] e trocaram por ela a sua atitude beduína, eram afastados da escolaridade e do estudo pela sua posição de chefia na dinastia Abássida. [...] Além do mais, nessa época, eles consideravam como uma coisa desprezível ser um mestre, porque é um ofício e os chefes políticos são sempre desdenhosos dos ofícios e profissões e de tudo o que a eles conduz.”²⁴

As afirmações contidas neste excerto do Prolegômenos de Ibn Khaldun podem ir além do relato. Em prol de uma identidade filosófica maghrebino-andalusi, o historiador tunisiano mostra, em primeiro momento, o quanto os árabes se diferenciam do restante islâmico e, depois, o quanto a própria dinastia

²³ “Das observações precedentes, fica claro que o nascimento da filosofia em Al-Andalus acontece em circunstâncias totalmente diferentes daquelas em que ela nasceu no Oriente islâmico. No Oriente, foi a teosofia hermética, utilizada pelos xiitas, que apareceu primeiro, seguida pela metafísica de Aristóteles (tanto a autêntica quanto a chamada Teologia de Aristóteles [texto atribuído a um excerto das *Enéadas* de Plotino]), à qual recorreram os Abácidas (o sonho de Ma'mun, a Casa da Sabedoria, as traduções...) como uma arma na luta que os opunha aos xiitas pelo domínio cultural [...]. Em Al-Andalus, as coisas seguiram o curso natural: a filosofia apareceu ali depois que os homens de saber haviam-se debruçado durante um século sobre o estudo da matemática, da astronomia e da lógica [...] Os filósofos andalusis não tiveram, portanto, nenhuma dificuldade em se libertar dos obstáculos culturais que haviam freado a filosofia no Oriente”. Idem, pp.106-107.

²⁴ IBN KHALDUN. *The Muqaddimah*. Op. cit., p. 108.

abácida – em seu início, vale ressaltar – irá diferenciar dos omíadas no que tange as relações didáticas. De fato, Al-Jabri afirma que Ibn Hazm,²⁵ Averroès²⁶ e Ibn Khaldun²⁷ serão a manifestação da ruptura epistemológica com o Oriente. Em outro plano a ruptura se fará entender: as relações hermenêutico-jurídicas dentro do Islã.

Coincidência ou não, os dois filósofos citados anteriormente foram *cadi* de Córdoba. Ao *cadi* cabe não só os julgamentos simples, mas também, a adequação das leis às novas modalidades de infrações. Devido à extensão considerável do corpo imperial islâmico, organizaram-se quatro grandes correntes²⁸ hermenêuticas às quais os juristas deveriam associar-se ao realizar suas leituras. Ibn Hazm – cuja fama ocidental baseia-se em um livro chamado *O Colar das Pombas* marcará profundamente seu nome na história, muito embora a redução de sua importância a esta peça literária retire muito do seu brilho para a história da filosofia maghrebino-andalusi. Baseia seu pensamento em um contraprojeto ideológico que concorre com o Estado Fatímida e com o Abácida, estes dois califados disputando entre si quem terá a influência determinante sobre Al Andalus. Neste momento, o projeto rompe com a episteme oriental.²⁹ Não por um acaso, como atesta o primeiro documento acima citado de Ibn Khaldun, o zahirismo de Ibn Hazm alinha-se com a escola iraniana de Dawud Al-Isfahani; uma proposta muito mais crítica acerca das fontes e fundamentos do Direito do que literal e conformista, como são as leituras hanbali e malakita. Para melhor compreender o caráter sistemático de Ibn Hazm e seu zahirismo, enumera-se brevemente os componentes gerais da razão indicacional (na qual está inserido o Direito) oriental.

- I. **Princípio da Descontinuidade:** este princípio está apoiado na tese atomista dos mu'tazilites e ash'aritas. De acordo com a tese, tudo é feito de átomos e estes não duram mais do que instantes, sendo perpetuamente recriados por Deus. Sendo assim, não há lugar para a natureza específica (*tab'*) ou individual (*tabi 'a*) ou nada do tipo. Tudo tem procedência da Vontade divina, inclusive os atos humanos.

²⁵ Abu Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm. Filósofo andalusi de origem persa, nascido em 994/ 383H e morto em 1069/ 460H

²⁶ Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad fbn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ah,nad Íbn Rushd. Filósofo cordobês nascido em 1126/519H e morto em 1198/593H.

²⁷ Abu Zayd Abdu al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldün al-Hadrami. Historiador nascido em Túnis em 1332/ 732H e morto em 1406/ 808H.

²⁸ São elas: Hanbali, Mu'tazalites, Ash'aritas e Malakitas.

²⁹ “[...] aspira a reconstruir a ‘Indicação’ enquanto ordem cognitiva fundadora do pensamento sunita (inclusive mu'tazilite e ash'arite) dando-lhe como novo fundamento à ‘Demonstração’ (o método silogístico aristotélico e as concepções científicas e filosóficas que ele veicula), e dele apagando radicalmente a marca da ‘Iluminação’ xiita ou sufi”. AL-JABRI, Mohammed abd. *Introdução à Crítica da Razão Árabe*. Op. cit., p. 110.

- II. **Princípio da Contingência:** Esta decorre da primeira. Sendo todas as coisas atos de potência divina e esta, por sua natureza, é ilimitada, logo, não há contradição ou causalidade na Vontade divina. Os ash'aritas chamarão isto de *kharq ai- 'ada* (ruptura do hábito).
- III. **Princípio Analógico:** É o princípio metodológico base do pensamento indicacional. O processo analógico se dá através do conhecido (*shahid*) em busca de uma adequação ao desconhecido (*gha 'ib*).³⁰

Ibn Hazm discorda destes três componentes com veemência. Acima de tudo, discorda do edifício analógico oriental. Diante do aristotélico Ibn Hazm, o que ocorre na analogia oriental é um problema de validade. A associação analógica entre a Lei e a Teologia dialética teria uma afinidade (*shabah*), entretanto, não o suficiente para conferir o mesmo estatuto ou natureza (*hukm*). Na discussão imposta por Ibn Hazm, ele admite uma graduação hierárquica nas *hukamat*; se assim não o fosse, todas as coisas do mundo poderiam ser análogas entre si, bastando um motivo (*'illa*). É contra esta solução conjectural do oriente que Ibn Hazm irá se levantar, argumentando que é impossível legislar desta forma, uma vez que a Lei deve passar por decisões categóricas baseadas no Texto Sagrado. A partir de Ibn Hazm o aparelho jurídico maghrebino-andalusi será único em si.

A poesia Andalusí.

É inegável que o período omíada foi rico culturalmente. Entretanto, como ressaltam Montgomery Watt e Michel Sleiman,³¹ a poesia do período omíada foi a mais clássica dentro de Al-Andalus. Cabe-nos, agora, questionar quais as características de uma poesia clássica árabe-muçulmana. A temática abordada pela poética clássica árabe é uma extensão das formas poéticas pré-

³⁰ Mohammed Abd Al-Jabri pensa os princípios constitutivos da analogia baseado em Ibn Hazm. “Assim, não diferem essencialmente do ponto de vista epistemológico, estando todas elas fundadas num mesmo modo de raciocínio, que os árabes antigos chamavam de ‘analogia do conhecido ao desconhecido (*qiyas al-gha'ib 'alá al-shahid*). Como funciona essa analogia? Não colocamos em dúvida que a analogia do conhecido ao desconhecido tenha sido um procedimento científico, com a condição de se conformar com certas condições de validade, O método foi usado pelos gramáticos e pelos juristas no prodigioso trabalho científico que levou à codificação da língua árabe e da Lei religiosa. [...] as condições essenciais que garantem a validade de analogia, tais como foram proclamadas por esses eruditos, podem ser reduzidas aos dois seguintes princípios:

- A analogia entre dois termos só é válida se eles tiverem a mesma natureza
- A Analogia entre dois termos só é válida se ambos os termos, tendo a mesma natureza, tiverem em comum algum elemento determinado, considerado essencialmente constitutivo de um e de outro”. In: Idem, pp.46-47.

³¹ SLEIMAN, Michel. *A Poesia Árabe-Andaluza: Ibn Quzman de Córdoba*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2000.

islâmicas. Normalmente traziam um prelúdio erótico,³² em alguns casos com o intuito explicativo mais do que qualquer outro, ou sobre cenas de caça, sempre enaltecendo a figura do senhor da tribo ao qual o poeta pertence. Fragmentos da poesia deste período só chegaram aos nossos dias graças ao trabalho de compilação realizado pelo filólogo Hammad A1-Rawiya (694 d. C./ 75 H – 771/ 155 H). Entretanto, há *mu'allaqat* (poesias) sendo dependuradas em flâmulas em torno da Caaba ainda durante o período pré-islâmico. Este aparente paradoxo pode ser solucionado tomando como ponto de partida da *mu' aliaqa* (poesia) a fronteira gassânida e bizantina, ambos com um sistema de escrita já consolidado muito antes do século VI d. C. Os *mu'allaqat* permitem aos gramáticos e filólogos islâmicos estabelecerem os padrões poéticos, isto é, fórmulas que deveriam ser seguidas por um bom poema. A esta regra deu-se o nome de *qasida* (pl. *qasa 'id*), dando origem ao termo *qasa 'id ajjahiliyya* (panegíricos pré-islâmicos). A estrutura é bastante simples: “*longo, estíquico, monorrímo e com um dos dezesseis ritmos do 'arud, a métrica definida no Oriente desde o século VIII*”.³³

A despeito da assertiva inicial desta parte – de ser do período omíada a poesia mais clássica dentro de Al-Andalus – ela passará a sofrer mudanças. A princípio, as temáticas pouco ou nenhuma ligação têm com a memória afetiva tanto dos poetas quanto dos leitores. A língua atingirá somente àqueles cuja educação incluía o árabe corânico; ao povo, de linguagem mais coloquial, as *qasa 'id* também pouco falaria. A estrutura lingüística e social andalusi criará uma expressão poética bastante diferente da *qasida ajjahiliyya*.

O grande nome desta poesia andalusi é Ibn Quzman de Córdoba. Sua família fora contemporânea da batalha de Zagrajas e viu o início das dinastias berberes. Ele próprio, a exemplo de outros expoentes, viveu sob o designo das duas dinastias. A poesia em árabe vulgar (*zejel*), apesar de ter tido Quzman como cume, já poderia ser vista no próprio Ibn Hazifi em *Tawq al-Hamamah* (*Colar das Pombas*). O árabe no qual estava escrito era tão próprio da península ibérica que permitiu que, em várias *karajat* (codas, arremates), fosse utilizado a grafia árabe em palavras romançais.

(Karja)
Ben ya Xahhara
Alba Que exta kon balfogore
Kand bene pide amore
(transliteração)
Vem, oh feiticeiro:

³² Algumas peças desta natureza, em forma de prosa, encontram-se no livro de GOUGAUD, Henri. *O Livro dos Amores: Contos da Vontade Dela e do Desejo Dele*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

³³ SLEIMAN, Michel. *A Poesia Árabe-Andaluza: Ibn Quzman de Córdoba*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2000, p. 28.

Uma alva que está com tal fulgor
Quando vem, pede amor.³⁴

Este trecho estava, originalmente, em árabe. Os arabistas espanhóis³⁵ convergem para uma teoria explicativa acerca da mudança, consideravelmente brusca, da poética andalusi entre os séculos X e XI. A expansão cristã ao norte da península ibérica teria forçado os andalusi camponeses, habitantes das Marcas diretamente em confronto com os cristãos (principalmente a Marca Média), a mudarem-se para os centros urbanos. Estes, por sua vez, receberiam estes camponeses cujo árabe – até mesmo pela distância dos centros – havia-se misturado com o romance, língua comum aos reinos cristãos. Ademais a própria poética clássica arabo-muçulmana trazia temas em descompasso com a vida em Al-Andalus. A construção desta poética mestiça atrairá as atenções para Al Andalus, que se fará presente em espaço bem mais largo que sua geografia,³⁶ mas permanecendo no seu habitat Europeu.

Averroës: a síntese andalusi.

É neste contexto intelectual e social distinto dentro do mundo islâmico que nasce Abu Ál-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rushd, mais conhecido no ocidente como Averroës. Como Ibn Hazm, seu avô e seu pai, foi jurista de Córdoba e seu sistema jurídico se alinhará ao proposto por Hazm. Também, através dos comentários que fez à *Poética* de Aristóteles, tentará criar um âmbito de entendimento entre as formas poéticas andalusi e o classicismo arábico-muçulmano, adequando os argumentos filológicos dos poetas andalusi às discussões clássicas. A época em que Ibn Rushd cresce é, em si, um aparente desacertar de esferas.³⁷

Na esfera cultural, já há um assentamento das práticas didáticas características de Al-Andalus: não haverá a Madrassa, ou seja, a instituição de ensino. A estrutura urbana usada para as aulas era o próprio centro religioso, a mesquita; os professores davam aulas por benevolência ou penitência. De fato, como afirma Dominique Urvoy, “Averroës é incontestavelmente, em sua

³⁴ Ibn Um'allim, primeira metade do século XI.

³⁵ Os mais celebrados são Miguel Asín Palácios e Federico Corriente Córdoba

³⁶ “Na Europa Além-Pirineus, concebido com música e nas formas do zejel andaluz, o tema do amor espiritual aparece, nos zejéis dos primeiros trovadores da Provença — Guilherme IX, Cercamon, Marcabu, Piere d’Alvernhe, Joufre Rudel (séc. XI e XII) — e, algo mais tarde, em Castela, nas Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio (séc. XIII) e no *El Libro de buen amor* do Arcipreste de Rita (séc. XIV), bem como, na Itália, no *Laudario* de Jacopone Todi (séc. XIII), discípulo de São Francisco de Assis”. SLEIMAN, Michel. *A Poesia Árabe-Andaluza: Íbn Quzman de Córdoba*. Op. cit., p. 37.

³⁷ “A juventude de Averroës transcorre na intersecção de uma esfera política extremamente agitada e de uma esfera cultural quase imóvel, aparentemente.” URVOY, Dominique. *Averroës: Les Ambitions d’un intellectuel Musulman*. Op. cit., p. 36.

grande maioria, o produto perfeito da educação clássica de seu tempo”.³⁸ Esta afirmação repousa em dois motivos: primeiro, sua longevidade acadêmica, cuja vida superou e muito o ensino primário andalusi. Segundo, os estudos de Ibn Rushd debruçam-se, nos primeiros anos, nas obras platônicas e neoplatônicas, com a exceção da Teologia de Aristóteles. Através de seu amigo Ibn Tufayl, e somente aos 43 anos, Averroès passa a se dedicar às obras de Aristóteles. De fato sua produção invejável³⁹ lhe rendeu uma posição de destaque: fora declarado *Qadi al-Qudah* (Juiz dos Juízes). Sua proximidade com os dirigentes almoadas era de tal proporção que discutia, por horas, filosofia e assuntos de estado com o Califa Abu Yusuf Ya’qub al-Mansur (1184 d. C./ 579 H -1199 d. C./ 594 H), chamando sua atenção pela expressão *tasma ‘ya ahi* (escuta, meu irmão).

Entretanto, nem sua contigüidade com a corte e nem seu prestígio impediram uma dura perseguição perpetrada por seus inimigos. Ele foi acusado, junto a outros filósofos espanhóis, de professar a filosofia acima do Islã; fora declarada uma *fatwa*, espécie de anátema, contra suas obras. Qualquer muçulmano – vale salientar, que ouvira a declaração da fatwa feita na praça de Córdoba – teria a obrigação perante Deus de destruir a todo e qualquer livro de lógica encontrado. O próprio Califa das Duas Margens – um outro nome para Al-Mansur – mandou queimar todos os livros de autoria de Ibn Rushd. Após este evento, o Comentador será exilado de Córdoba para onde só voltará após a morte.⁴⁰

Linhas Jurídicas

A família de Ibn Rushd traz raízes profundas no cargo de jurista de Córdoba em uma época cuja ordem estava profundamente perturbada. O Estado Almorávida começava a sofrer um mal semelhante ao que fragmentou o seu predecessor: os pontos mais extremos do domínio, por sua distância do centro marroquim, passam a gerar uma força concorrente aos Almorávidas. É também em Rushd que vemos a cisão mais forte com os modelos orientais de teologia, defendida pela linhagem *ash’arita*. Esta doutrina surge e se solidifica no Islã Oriental durante o século X e repousa na facção sunita. A organização

³⁸ Idem, p. 39.

³⁹ “Pela própria pena sabe-se que de 1169 a 1180 dc, aproximadamente, Ibn Rushd já escrevera o Comentário sobre a Física, Comentário sobre os meteorológicos, Comentário sobre a Retórica, Comentário sobre a metafísica — dentre outros referentes a Aristóteles — e uma paráfrase do *Almagesto* de Ptolomeu”. ATTIE, Miguel (filho). *Falsafa: A Filosofia entre os Arabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 305.

⁴⁰ A ida de Ibn Rushd a Ibn ‘Abbas (cemitério muçulmano em Córdoba) fora tão marcante que o sufi Ibn Arabi descreverá como seu ‘segundo encontro’. “Aos dezessete anos, Ibn Arabi travou um diálogo extraordinário com o filósofo Averroès. Eles não se encontraram mais até o dia que as cinzas de Averroès foram transferidas a Córdoba.” In: CORBIN, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Op. cit., p. 403. Apesar da citação vir através de um manual de filosofia, era o próprio Ibn Arabi que contabilizava estes encontros.

do pensamento *ash'arita*, nos domínios do dogma – e mais, no tocante às Provas que se justapõem ao dogma – torna nula a Razão como artifício de investigação. Entretanto, há a tentativa de coordenação de elementos aparentemente antagônicos: a Fé e a Razão, na refutação argumentativa contra os *mu'tazilitas*. Toda esta discussão toca profundamente os Banu Rushd porque é a partir dela que se determina até que ponto o *cadi* teria a possibilidade de declarar sua opinião – a *bi 'da* – em assuntos já expressos nos *hadith*. Nas linhagens orientais do Direito muçulmano – principalmente aquelas associadas ao *kalam*: *mu'tazilita* e *ash'arita* – a opinião pessoal do jurista chega a ser condenável; já em Al-Andalus, graças às discussões impetradas por Ibn Hazm, a *bi 'da* era uma via de acesso legítima ao Corão.

Ainda pensando sobre o sistema *Ash'arita*, Henry Corbin reconhece três grandes problemas teológicos: Os Atributos divinos, o Corão e o problema da Liberdade Humana.⁴¹ O pensamento *mu'tazilita* se assemelha muito ao cristão agostiniano, uma vez que ambos extraem da figura divina qualquer identificação positiva; assim, Deus será sempre o Inefável, o Invisível, o Ininteligível. O nome pelo qual os *mu'tazilitas* conheciam este princípio é *ta'til*.⁴² Não houve um método eficiente – entre os *ash'aritas* – que combatesse esta concepção, a não ser admitir que os Nomes e Atributos expressos são positivos e independem de existência terrena, uma vez que se associam à essência divina.

O Corão deve ser pensado como um ponto chave, não só porque é de fato basilar para o Islã como também em tomo de sua natureza é que debaterá com mais força. A premissa maior que rege pensamento *kalam* (palavra, discurso) é que a Revelação e a Razão não devem contradizer-se. Assim, há duas possibilidades iniciais: a) O Corão ser uma criação humana – o que acarretaria em uma maior subordinação à Razão –; e b) O Corão ser incriado e transmitido infalivelmente a Maomé. Esta segunda foi a escolha da escola *kalam*. Apesar de se associar – através da premissa maior – aos *kalam*, a idéia *mu'tazilita* irá impor mais uma questão: se Maomé era analfabeto em árabe e a *Asr al-tadwin* [Epoca da Redação]⁴³ só inicia com Uthman (644–656), a transmissão do Corão ao profeta foi infalível, mas a transmissão das palavras do profeta para o papel pode ser questionada. No caso do Corão, não há como recorrer à solução judaica, por exemplo, de um Livro celestial cujo conhecimento viria através de sucessivas interpretações. Maomé já havia declarado ter recebido o Corão completo, sem mistérios, portanto esta dupla existência dos textos sagrados não era possível. Este é mais um questionamento

⁴¹ Idem, pp.168-172.

⁴² Uma sofisticação do uso corrente do radical 'ti, que normalmente refere-se á poços sem água e coisas afins.

⁴³ Tradicionalmente traduzido no Ocidente como 'Epoca da Codificação', a tradução mais aceitável seria 'Epoca da Redação'. Tratamos aqui do califado do terceiro rashid, 'Uthman (644-656), estendendo-se até a solidificação do califado Abássida com a construção de Bagdad.

imposto aos *ash'aritas* cuja solução se apoiará largamente do dogma expresso crê e não pergunta por quê.

O livre-arbítrio também encontra problemas dentro do sistema *ash'arita*. Transcendem largamente a simples questão do estar escrito:

“Receber uma obrigação não é um fardo, mas uma honra, uma marca de confiança. E qual seria o problema? Uma questão foi discutida alhures entre as escolas: Para os Mu'tazilitas, Deus – em sua sabedoria e justiça – não decidiria ‘impor o impossível’, o taklif é medido a partir da capacidade dos homens tal como Deus a crê. Para os Ash'aritas é o justo contrário: não se pode limitar a Potência do Todo-Poderoso. Deus pode, sim, ‘impor o impossível’.”

O questionamento imposto pelo *taklif* ou *obrigações do fiel* está ligado diretamente com seu destino. Obviamente são tratados aqui os *hadiths* porque estes atendem a outra noção de obrigação expressa, cuja natureza jurídica é mais usual e de cunho mais direto. O *taklif* será parte do pacto traçado por cada homem com Deus; e este será escrito, tendo cada homem sua própria Missão (*jihad*). A compreensão *mu'tazilita* trará a uma interpretação mais razoável, uma vez que a imposição será proporcional à capacidade creditada por Deus ao homem. Não obstante, os *ash'arita* adotam como ponto de partida a Potência divina – infinita em si – para argumentar que poderia ser criada uma missão cujo caráter superasse a infinitesimalmente menor Potência humana. Esta argumentação *ash'arita* carece de maiores alicerces fortes para ser considerada antípoda da *mu'tazilita*: a ressalva proposta pelos *mu'tazilitas*, de que Deus limita a carga missional dos homens devido a fatores internos divinos (sua sapiência e justiça) e externos (a capacidade humana) não limita sobremaneira a Potência divina. Desta forma, o pensamento *ash'arita* não fratura o sistema já estabelecido.

Aproximações conceituais filosóficas⁴⁴

O principal título de Ibn Rushd, ainda na Idade Média, é o de ‘Comentador de Aristóteles’.⁴⁵ De certo não conhecia a língua grega ou o síriaco, respectivamente língua basilar dos textos aristotélicos e língua das primeiras traduções. Todos os aportes e comentários dele, por consequência, não teriam sofrido qualquer correção comparativa; sua refutação da *Teologia de Aristóteles* foi puramente fundamentada na percepção de determinadas incoerências, principalmente na particular confusão entre Forma e Substância, a saber:

⁴⁴ Este tópico será feito a partir da leitura do *Kitab Fasi al-Maqal* (livro da Ciência e Religião) de Ibn Rushd e um estudo de Montgomery Watt, chamado *Islamic Theology and Philosophy*, disponibilizado pela universidade de Edinbugh, Escócia.

⁴⁵ “A Natureza interpretada por Aristóteles e Aristóteles foi interpretado por Averróis”. BADAWI. *Histoire de la Philosophie en Islam*. Apud ATTIE, Miguel (filho). *Falsafa: A Filosofia entre os Arabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 309.

“Ele [Aristóteles] acha-a [a doutrina das Categorias] muitas vezes um instrumento adequado para combater o Platonismo. A sua objecção à Teoria das Formas tem duas partes. Em primeiro lugar parece-lhe ser uma teoria de sentido demasiado simplificada. Parece que Platão defende a tese de que cada termo tem um único significado, nomeadamente a sua Forma apropriada e Aristóteles tenta refutá-lo [...]. Em segundo lugar o Platonismo parece-lhe envolver uma séria confusão entre a substância e as outras categorias. A sua constante objecção é a de que Platão trata as formas como substâncias, i.é., capazes de existência independente quando, para ele, elas não o que são.”⁴⁶

Há uma preocupação de Ibn Rushd em conservar, escrupulosamente, a obra aristotélica por considerá-la cúmulo de uma pessoa iluminada por Deus. Ele comenta o texto passo a passo, formula os problemas que emergem de determinadas passagens e, nos comentários, anuncia as soluções de comentadores anteriores. Aos olhos dele, a filosofia aristotélica nem coaduna nem contradiz o Corão: a filosofia não contradiz a Lei divina por se dedicar a estudar racionalmente as coisas, em detrimento da Religião, cuja natureza apóia-se na *Kalam* e na *Turath*.⁴⁷

“Sustentamos que o âmbito da Filosofia não é outro senão olhar a criação e ponderar qual ordem estabelecida pelo Criador — em outras palavras, observar o sentido da existência. Através do conhecimento da criação impetraremos refletir sobre o Criador. Quanto mais perfeito for o conhecimento sobre a criação, mais perfeito se tornará o conhecimento sobre o Criador. A Lei encoraja e exorta-nos a observar a criação. Portanto, está claro que isto é algo que pode ser encarado como um preceito religioso ou como algo aprovado pela Lei. Entretanto, a Lei nos conchama a observar a criação através da lógica e exige um conhecimento racional. Isto é evidente em vários versos do Corão. Por exemplo, o Corão diz: “tirai as conclusões, vós que tendes olhos”. [Corão 59, 2]. Isto é uma clara indicação da necessidade do uso da faculdade racional ou balancear ambas — Razão e Fé — na interpretação das coisas. De novo, diz: “Ou não contemplaram o reino celeste e terreno e as coisas que Deus criou”. [Corão 7, 184]. Esta é uma exortação encorajadora da observação da criação. E lembrem daquele que ganhou de Deus honrarias neste aspecto, Abraão, o profeta. Então, Ele diz: “Não pensam sobre os camelos que criam ou sobre o como céu amanhece”. [Corão 88, 17]. Ou, ainda: “E aquele que medita sobre a criação do céu e da terra diz: Deus não criou isto em vão”. [Corão 3, 176]. Há, de fato, muitos outros versos sobre este assunto; tantos que são incontáveis.”⁴⁸

A Religião e a Filosofia têm e devem habitar cada uma em sua esfera de influência, e é partindo desta condição que elas concordam (mais adiante esta mesma idéia será chamada de ‘Doutrina da Dupla Verdade’). Na Lei divina, cujo alicerce reside na Fé, há um sentido interno e outro externo. Aos homens de ciência e permitido observar a dinâmica do sentido interno; aos demais, é-lhes destinado o sentido externo.

⁴⁶ KNEALE, William & KNEALE, Martha. *O Desenvolvimento da Lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991.

⁴⁷ Pode-se traduzir por Tradição, entretanto, seu conceito transcende esta idéia.

⁴⁸ IBN RUSHD. *Kitab Fasi al-Maqal* (Escritos sobre a Razão e Fé).

Há, ainda, três níveis de argumentação:

- Os Argumentos de exortação, concernentes àqueles cuja influência é determinada somente pelas palavras;
- Os Argumentos Teológicos, referentes aos que são capazes de interpretar;⁴⁹
- Os Argumentos praticados pelos capazes de interpretar corretamente e demonstrá-lo.⁵⁰

Para tornar o Corão acessível, Deus o comunicou em forma de exortação. Entretanto, também o fez passível de interpretações demonstráveis, cuja natureza não é contraditória com os desígnios da Fé. Assim, se os preceitos práticos são impostos a todos, os comportamentos difeririam no tocante à teoria. O argumento exortativo exige do emissor informações categóricas; não há espaço para interpretações prováveis, mal fundadas, que injetam a dúvida ao invés da Fé. A principal função deste nível argumentativo é substituir as formulações e exposições das escolas teológicas por uma homilia, fundado no Corão, conveniente com a Fé e compreensível aos ‘homens simples’.

A guisa de exemplo, a seguinte assertiva corânica: Allah criou o homem e o modelou.⁵¹ Não há uma sugestão direta que Allah tenha figura definida (aqui chamaremos de Corpo), como há na Bíblia, para o Deus cristão. Se houvesse a sugestão contrária, correria o risco de o homem comum concluir que o próprio Deus não existiria. No concernente à Lei, não há uma afirmação ou uma negação da corporidade divina. Seria o mesmo que concluir que Deus é Luz, entretanto não há afirmação disto nem no Corão nem na tradição profética; não obstante, há o conforto ao homem comum de que a existência divina repousa onde a inteligência não alcança.

⁴⁹ Normalmente atribuído àqueles cujo contato com o mundo dos sonhos é notório: “A prática [incubação de sonhos] foi transformada em cerimônia no Islã com o nome de *istikhara* (literalmente ‘procura do bem’). Há certa controvérsia no fato de esse termo ser originalmente aplicado à incubação de sonhos ou simplesmente a uma prece por orientação, que era acompanhada por um senso de certeza (consciente e desperto). Dada a própria fascinação do Profeta para com os sonhos, contudo, acredito que a última explicação seja uma racionalização tardia. Na literatura *ta’bir*, como o *Muntakhah al-ka/am fi tafsir al-ahlam* [Guia para Interpretação Teológica dos Sonhos] de Ibn Sirin, supostamente escrito no primeiro século islâmico, a incubação já assume uma configuração mais elaborada, e decididamente *oniromântica*”. WILSON, Peter Lamborn. *Chuva de Estrelas: O Sonho Iniciático no Sufismo e Taoísmo*. São Paulo: Conrad do Brasil, 2004, p.38.

⁵⁰ Este caso é dedicado aos filósofos. Coordena-se perfeitamente com a idéia da criação de uma razão maghrebino-andalusi já defendida aqui.

⁵¹ Corão, LXXXII, 6-8. Esta passagem também é usada como identificadora de um dos nomes de Allah (*Al/ah Al-Khaliq*, o que Cria). Este se articula com *Al/ah Muhyi* (o Vivificador) e com *Al/ah Al-Mumyt* (o Criador da Morte).

A refutação de Ibn Rushd à tradição teológica muçulmana aceita integralmente a revelação corânica e a filosofia aristotélica como sendo duas expressões diversas entre si de verdade. A Razão pode ser retirada integralmente da Revelação. O mundo não tem começo nem fim temporal. As esferas movem-se eternamente graças à igualmente eterna atividade do Agente Primeiro.⁵² O Deus aristotélico é, portanto, Vontade (o que futuramente será conhecido por Potência). Não se chega a ele nem por dedução – a particularidade é múltipla quando o intelecto divino é caracterizado pela unidade – nem por indução (não há como chegar no abstrato universal). Portanto, a ciência divina é a causa e não o efeito da Criação. Para Deus, conhecer e crer constituem o mesmo ato.

“Já anteriormente, em um tratado especial [referindo-se ao *FasI al-Maqall*], provamos a concordância com a revelação e as regras positivas da lei divina. Dissemos também que a revelação divina contém duas partes: uma evidente e outra que necessita interpretação. A primeira obriga a todos, enquanto a segunda obriga somente os sábios. O vulgo está obrigado a entendê-la em sentido literal, abstendo-se de interpretações, e aos sábios não é permitido tampouco explicar ao vulgo sua interpretação como já dizia bem Ali: ‘Falai aos povos o que possam entender. Porventura quereis desmentir Deus e seu profeta?’.”⁵³

A epistemologia de Ibn Rushd é a parte mais original de seu pensamento. Existe uma inteligência separada (o Intelecto Agente) – igual em e para todos os homens – que encima o intelecto material. Estes dois intelectos são eternos, o que torna a inteligência em si imortal. Desta forma, os indivíduos morrem e são substituídos, mas não o conhecimento sobre as coisas. Se o conhecimento vem através de um pontífice, um elo na terra, ele existirá em qualquer outro sujeito. Poderíamos questionar, neste ponto, a teoria de Ibn Rushd nos perguntando se não há um pensamento próprio do indivíduo. A solução proposta é : os homens são diferentes uns dos outros (no pensar) pela forma da junção da inteligência com a alma e não pela argúcia em si. A imaginação – responsável por esta junção – está presa ao corpo e é, igualmente, perecível; falta ainda questionar a perenidade da alma. Mas esta questão Ibn Rushd deixou aberta.

⁵² O princípio da unilinearidade temporal aristotélica estabelece um claro nexos causal, dizendo que para todo ato há consequência. Então, para corrigir sua cosmogonia, o princípio se deu em um Ato, chamado também de Agente Primeiro, Causa das Causas, Motor do Mundo.

⁵³ COSTA, José Silveira. *Averróis: O Aristotelismo Radical*. São Paulo: Moderna, 1994, p. 92.