

António Borges Coelho

**TÓPICOS PARA A HISTÓRIA
DA CIVILIZAÇÃO
E DAS IDEIAS
NO GHARB AL-ÂNDALUS**

Instituto Camões
Colecção Lazúli
1999

Ficha Técnica

Título: Tópicos para a História
da Civilização e das Ideias
no Gharb Al-Ândalus

Autor: António Borges Coelho

Tradutor: Badr Younis Youssef Hassanein

Concepção Gráfica da Coleção: Mário Caeiro

Na Capa: Tampo de mesa tradicional islâmica, técnica de
mosaico

Criação: Arq. José Alegria

Execução: Atelier Darquiterria

Edição: Instituto Camões

Impressão e Acabamento: IAG-Artes Gráficas

Depósito Legal: n.º 144842/99

ISBN: n.º 972-566-205-9

I. A CIVILIZAÇÃO ISLÂMICA E O GHARB AL-ÂNDALUS

A civilização islâmica que durante quinhentos anos se expandiu em boa parte do actual território português abria o Andaluz à margem sul do Mediterrâneo, ao Mali e ao Senegal, ao Próximo Oriente e daí ao Oriente Médio, à Pérsia, à Índia, à Indonésia, à China. Dito de outro modo, o Andaluz integrava-se no mundo descontínuo das viagens vividas e relatadas, um a dois séculos mais tarde, por Ibn Battuta.¹

Para o Próximo Oriente, as caravanas terrestres seguiam pela estrada norte-africana: Marrocos, Argel, Tunísia, Egipto. Demoravam dois a três meses. Aí começavam novas rotas orientais. A rota da seda unia a China ao Próximo Oriente. Atravessava os desfiladeiros do Pamir e seguia por Samarcanda e Bucara no Turquestão, por Hamadan na Pérsia. Em Bagdade bifurcava-se em dois braços: um alcançava Constantinopla e o Mediterrâneo; o outro, a Arábia e a África.² Da península ibérica, os barcos partiam em comboio na primavera e regressavam do Oriente no Outono. No começo do século XII havia navegação directa de Sevilha ou de Almeria para Alexandria³, navegações que dão razão às informações da *Carta a Osberno* sobre o comércio da Lisboa muçulmana.

No Velho Mundo, sem falar no Império do Meio, o Islão surgia como a construção mais dinâmica face a outros blocos com os quais tinha correspondência: o bloco de Bizâncio e o da Europa ocidental cristã. A correspondência não era só a das armas, mas a do comércio, a da importação de homens, de ideias, de técnicas, de plantas e animais e, no caso de Bizâncio, de livros e de artigos preciosos.

O movimento de difusão cultural seguia o curso do comércio. O Irão, onde antes se implantara o Império Sassânida, revelar-se-ia como um alfobre neste mundo medieval islâmico. A sua influência fez-se sentir no comércio, nas técnicas, nas ciências, na farmácia, na arte, nos temas literários, na música, nas técnicas agrícolas, nos gostos culinários⁴. Mas não é possível esquecer a influência da Síria e sobretudo do Iraque. Durante algum tempo, a sua presença cultural foi hegemónica no Andaluz quer pelo modelo estatal abácida desenvolvido pelos emires andaluzes desde Abderramão II quer pela importação de quadros culturais, de traduções de autores gregos e de outras obras originais de filósofos e homens de saber.

Civilização urbana, onde o poder político e militar asentava, em boa medida, nos grupos tribais e clânicos, o Islão era um corpo imenso pontuado por uma constelação de cidades, escalas ou pontos de chegada das rotas comerciais que, como dissemos, iam de Sevilha a Tombuctu, a Tunes e ao Cairo e daí às grandes cidades da Ásia.

Nestes centros urbanos laboravam artífices, lojistas e mercadores de longo curso. Alimentavam-se da produção agrícola do alfoz ou termo, pontuado por aldeias camponesas. O modelo agrícola, favorecido no Andaluz, incentivava a arboricultura, com predominio da figueira, da oliveira, da vinha e de plantas exóticas como a romazeira; desenvolvia a agricultura de regadio que deixou as suas marcas no Ribatejo, no Alentejo, no Algarve e nos poetas do Andaluz; intensificou a ganadaria, em particular a ovina.⁵ O Calendário de Córdoba do ano 961 retrata admiravelmente esta agricultura de hortas onde vicejam as primeiras canas de açúcar e os jardins com as suas rosas e lírios.⁶

A importância social do comércio reflecte-se na protecção que a Lei Islâmica dispensava aos viajantes e na estrutura das cidades que se dilatavam pelos seus arrabaldes ou bairros: no

centro, ficava a rua mercantil, o suk, e, no meio do *suk*, a mesquita aljama ou maior, local de oração e reunião, tesouro pio e escola. E ao longo das rotas sucediam-se os *alfunduques* (alfândegas) ou depósitos de mercadorias, as albergarias, as *caxarias* ou entrepostos fechados onde se guardavam as mercadorias preciosas.⁷

Coimbra, Lisboa, Santarém, Alcácer do Sal, Évora, Elvas, Beja, Mértola, Faro, Tavira, Silves foram algumas destas cidades islâmicas. Os forais de tipo Évora falam em aldeias povoadas. Beja era famosa pelos seus couros e o artesanato de algodão. O poeta e sufi Al-Mertuli evocou num poema o pregoeiro das caravanas. Lisboa distinguiu-se pelo comércio, a navegação e a riqueza do seu estuário. Numa descrição geográfica muçulmana, conservada na Biblioteca do Palácio Real de Madrid, Lisboa surge, entre as cidades do Andaluz, logo a seguir a Sevilha e Córdoba e ao lado de Málaga, Granada, Almeria, Cartagena, Játiva, Alcântara, Toledo.⁹

As elites olhavam o Oriente como a luz e o modelo. Para lá voltavam o mimbar das suas mesquitas e a cabeça dos seus mortos. Os hispano-romanos muçulmanos inventavam antepassados árabes. Esta penetração oriental processava-se por três vias: a peregrinação aos lugares santos, o comércio e as viagens de estudo. Durante dois séculos centenas de peninsulares viajaram para Cairuane, Alexandria, Damasco ou Bagdade para aprender com os mestres orientais o direito, a medicina, a geografia, a astronomia, a teologia, a filosofia. Mas, depois dos meados do século X, passa-se da fase receptiva à fase criadora. E as viagens de estudo voltam-se agora também e muito para Ocidente.¹⁰

No século XI, Ibn Hazm escreve a *Epístola sobre a excelência de Al-Andalus*. Nesse escrito passa em revista a história literária do Islão peninsular e conclui afirmando a sua superioridade cultural sobre a Pérsia, o Iémen, a Síria e outros países orientais. Na primeira metade do século XII, o

santareno Ibn Bassam na sua *Daqira* ou *Tesouro* exalta a superioridade dos poetas e literatos de Hespânia sobre os poetas do Oriente. Por sua vez, Al-Saqundi, já durante o domínio almóada, escreve o *Elogio do Islão Espanhol* onde reivindica, pela excelência das suas cidades e sábios, a superioridade do Andaluz sobre os povos berberes.

Há que dar algum desconto ao elogio em boca própria. Com o triunfo da Reconquista, o Andaluz surge depois aos olhos dos exilados como o paraíso perdido. Ibn Said fala nas cidades, nos campos cultivados, nas casas, entre as árvores verdes, continuamente caiadas de branco, por dentro e por fora. “No decurso das minhas viagens, não vi país que se possa comparar ao Andaluz quer na beleza, fertilidade, abundância de água, quer na exuberância da vegetação, com excepção dos arredores de Fez ou de Damasco, na Síria”. E prossegue: “O Andaluz tem sido comparado por muitos autores ao paraíso terreal.”¹¹

Portugal nasce como entidade política quando no Islão peninsular as ciências medievais e a filosofia atingiam um brilho assinalável. Muitos quadros fugiram mas as cidades e os campos com boa parte da sua população ficaram. A sua história, antes e depois, é também a nossa história. Orgulhamo-nos quando da terra salta um esqueleto de criança datável de 27 a 30 000 anos e integramo-lo no nosso património. O mesmo deve acontecer com os homens e mulheres que habitaram e adubaram com os corpos o nosso solo, muçulmanos, cristãos e judeus, e que enriqueceram o nosso património e o da Humanidade.

A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE DE AL-ÂNDALUZ

A construção da civilização islâmica na península conheceu um percurso lento e contraditório. Como em todas as conquistas, vencedor e vencidos influenciaram-se mutuamente. Por outro lado, não podemos perder de vista que o espaço dos ibéricos e dos invasores fora profundamente marcado pela matriz das civilizações mediterrânicas.

Segundo Ibn Mozain de Silves, que viveu no século XI, em texto conservado por historiadores posteriores, “conquistada a Espanha, Musa ibn Nusayr dividiu o território entre os militares que vieram à conquista, isto é, entre as tribos que nela participaram tal como distribuira os cativos e os bens móveis. Das terras conquistadas deduziu o quinto para o Tesouro Público e dos cativos escolheu cem mil dos melhores e mais jovens para os enviar ao califa al-Wualid Abd al-Malik. Nas terras do norte deixou os cristãos com a sua religião e os seus usos mediante o pagamento de um tributo”.¹²

A conquista significou, pois, um corte. O poder estabelecido foi derrubado e em parte destruído, milhares de prisioneiros foram arrastados até ao Oriente e uma parte substancial da terra mudou de mãos. Mesmo os filhos do rei godo Vitiza, que, segundo parece, se bandearam pelos invasores, tiveram de partilhar as terras.

Alguns autores menosprezaram o número dos recém-chegados. No entanto, os relatos muçulmanos falam em 30 mil árabes e principalmente berberes. A estes há que juntar os 400 árabes de Ifriqiya que acompanharam al-Hurr ibn Abd al-Rahman, os árabes do governador al-Samh ibn Malik al-Khawlani, os 7 000 sírios das tropas de Baly e os militares da

hoste do governador Abu l-Khatar al-Husam ibn Dirar al-Kalbi.

Os bárbaros que invadiram a Península no século V não seriam mais numerosos. Por outro lado, os afluxos berberes e também árabes continuaram ao longo dos quinhentos anos. A vinda de gente do Oriente é sensível no tempo dos emires, em particular de Abderramão I e II. As emigrações e colonizações berberes forneceram mercenários a Abderramão I e às tropas de Almançor Abu Amir e incorporaram com milhares de membros as invasões e colonizações berberes no tempo das dinastias almorávida e almóada.

Segundo o Código Visigótico, quase todos os caminhos levavam à servidão: o nascimento, o casamento com serva, o cativo, o consentimento voluntário, o abuso da força, as sanções penais por rapto, adultério, estupro, insolubilidade, abandono da mulher casando com outra, consultas de adivinhos, falsificação de moeda, etc. Por outro lado, a feroz perseguição movida pelo poder eclesial-militar visigótico aos judeus, há muito instalados como mercadores em todo o Mediterrâneo, forneceria, logo na primeira hora, aliados preciosos aos conquistadores que lhes entregaram a guarda de algumas cidades.

As decadentes cidades hispano-romano-godas opuseram fraca resistência. E após a conquista e durante as guerras tribais e as guerras entre baladis e os sírios de Baly, não se sublevaram devido não só à fraqueza dos poderes derrotados como à conversão de comerciantes, alguns senhores e principalmente servos cidadãos à nova religião que lhes proporcionava a liberdade pessoal. E assim os muladis ou cristãos muçulmanizados e clientes dos notáveis das tribos invasoras são visíveis desde os primeiros momentos.

Nos primeiros anos, durante as guerras tribais, o chefe dos sírios Abu al-Katar al-Sumail pediu auxílio à gente do

mercado de Córdoba, facto que parece sugerir não só a liberdade pessoal destes como a muçulmanização de boa parte da população cordovesa. Aliás, os muladis ou cristãos muçulmanizados são visíveis desde as primeiras horas. E no levantamento do arrabalde de Córdoba contra al-Hakam I em 817, a gente do arrabalde é então mais ortodoxa que o próprio emir a quem doestam com os gritos: “Vem, rezar borracho.”

Em contrapartida, os novos senhores não se mostraram muito interessados na libertação dos camponeses que, como quinteiros, ficaram adscritos ao quinto, isto é, ao quinto das terras conquistadas à viva força e destinado ao Tesouro dos muçulmanos.

Os invasores combatiam ligados pelos laços da tribo e do clã, ciosos do seu sistema familiar endogâmico e patrilinear. Como mostrou Pierre Guichard, este sistema social de tipo tribal e clânico, característico dos povos árabes e berberes, condicionou a evolução posterior da sociedade andaluza e do poder político e militar aí instalado. Em primeiro lugar, não permitiu a absorção do novo aparelho religioso-político-militar pelo corpo dos poderes vencidos. Pelo contrário, os peninsulares só acedem ao novo poder integrando-se nele como clientes das tribos e dos clãs.

“Tenho tribo mais numerosa que a tua”. “Esta é a tua glória e a glória da tua tribo”, exclamava Abu al-Katar al-Sumail, chefe dos cáicidas, enquanto degolava cálbidas na igreja onde se iria edificar a mesquita maior.¹³

Artobás e os seus filhos mantiveram-se como cristãos mas tiveram que repartir largamente as suas terras. Ao contrário, sua sobrinha Sara a Goda constitui o exemplo da introdução das mulheres peninsulares na família agnática e poligâmica dos conquistadores.

Os grupos tribais ou clânicos árabe-berberes, agnáticos e endogâmicos, mantiveram-se pelo menos até aos começos da

época califal enquanto as grandes famílias peninsulares se esbatiam entre os séculos VIII e IX. A assimilação dos hispanos à cultura árabe-berbere não ocorre apenas no campo religioso e linguístico mas também no campo social e político.¹⁴

Os grupos berberes que entraram em Espanha na época da conquista eram originários do norte de Marrocos e da Argélia ocidental e central mas alguns contingentes provinham das grandes tribos nómadas de origem tripolitana como os Nafza e os Hawwara. Os escritores muçulmanos do século IX consideravam estas tribos tunisinas, na sua estrutura social, antiga e profundamente arabizadas.¹⁵

Mas nesta sociedade islâmica, aberta ao comércio mas dominada pelo poder tribal, grassava a contradição cidade/tribo ou usando as palavras do poeta santareno Ibn Sara lavrava a antipatia entre os beduínos e os habitantes das cidades. Nesta contradição, as cidades levavam a melhor destrabalizando a tal ponto a sociedade que, numa carta ao califa Yusuf ibn Tasfín, Almutamide escreveu: “as nossas genealogias alteraram-se... forma-mos povos e não tribos”.¹⁶

As invasões almorávidas e almóadas trouxeram novo alento aos clãs em território peninsular. Mas enquanto no Magrebe, viviam no deserto ou nas montanhas mesmo à porta de casa, para chegarem ao Andaluz, as tribos tinham de atravessar o mar.

A partir do século X, quando Abederramão III estendeu o seu domínio ao norte de Marrocos, incrementou-se a ligação entre o Andaluz e o Magrebe. Nos séculos XI e XII, as dinastias africanas dos almorávidas e dos almóadas firmaram as ligações entre as duas margens. Médicos, literatos, filósofos andaluzes caminham para a corte dos califas em Marraquexe. Nos arredores, em Agmat, morreu cativo o rei poeta Almutamide e mais tarde a tríade dos grandes filósofos do Andaluz, Avempace, Ibn Tufayl e

Averróis. Mas este último, na sua *Exposição da “República” de Platão* lembra que nos diferentes povos há indivíduos mais aptos para o saber do que outros. E os povos com mais provas dadas eram os gregos e, nos países islâmicos, primeiramente o Andaluz, e também a Síria, o Iraque e o Egipto, esquecendo-se de sugerir o Magrebe.¹⁷

As ligações entre as duas margens levavam também a situações que se expressam no poema do eborense Isa ibn al-Wakil:

Um exilado na terra do Magrebe
Tem o coração dividido
Entre duas afeições:
Salé tomou uma parte
Évora a outra.¹⁸

Vejam os um pouco mais de perto o ritmo de islamização no Andaluz. O episódio já citado da luta entre cácidis e cálbidas, o surto dos muladis que desde a primeira hora se integraram como clientes nos poderes tribais e a revolta do arrabalde de Córdoba sugerem que a religião dos vencedores ganhara adeptos, desde os primeiros anos, não só em Córdoba como nos habitantes das outras cidades.

Ibn Mozain afirma que, no ocidente, com excepção de Santarém e Coimbra, as terras foram conquistadas à viva força e distribuídas entre os soldados, depois de deduzido o quinto para o tesouro pio.¹⁹ No sul de Portugal, logo no primeiro meio século, começa a processar-se a arabização e islamização do território, levada a cabo pelos árabes iemenitas Yahsubi que, sob a direcção do chefe de clã Abu l-Sabbah al-Yahsubi, se estabeleceram em Beja e no Algarve.²⁰

Richard W. Bulliet, baseado numa análise estatística dos nomes dos juristas islâmicos compilados nos dicionários biográficos, considera que a taxa de conversão no Andaluz não se afasta muito das curvas de conversão em países orientais como o Iraque, o Irão, a Síria e o Egipto. A princípio, as con-

versões seriam em pequena escala mas à medida que alguns abraçavam o Islão, aumentava a probabilidade de que outros o fizessem. Nos finais do século IX, as conversões andariam por cerca de 1/4 da população hispano-romana. Em 912 ainda a população cristã seria maioritária mas os hispanos já islamizados, sem contar os árabes e berberes, andariam por 2,8 milhões. A partir do século X, inicia-se um período explosivo que leva à conversão da maioria dos hispanos. Por volta do ano 1100, 80% da população do Andaluz seria islâmica, cabendo os outros 20% às minorias cristã e judaica.²¹

A revolta e martírio dos cristãos de Córdoba, ocorrida em 859, e o martírio nessa cidade do bispo Sisenando de Beja bem como os tormentos aplicados ao bejense Tiberino,²² revelam a incomodidade da maioria cristã e a atracção irresistível da religião do poder.

“Se os infiéis nos vêm o traje e insígnias de ordem sacerdotal, aplaudem-nos burlescamente como a loucos ou a fâtuos, fora o quotidiano escárneo dos seus rapazes que, não satisfeitos com os seus gritos insultantes, nos perseguem incessantemente à pedrada.” E o mártir Eulógio prossegue: “Não ressoa no coro a voz do salmista, nem a do leitor no púlpito; nem o diácono evangeliza o povo, nem o sacerdote espalha o incenso nos altares. Ferido o pastor, o lobo conseguiu dispersar o rebanho católico e deixou a igreja privada de todo o ministério sagrado”. “Ai de nós que temos por delícia viver debaixo da dominação gentílica e não recusamos estreitar vínculos com os infiéis e, com o contínuo trato, participamos frequentemente nas suas profanações”.²³

A revolta dos cristãos de Córdoba dos meados do século IX é quase contemporânea da revolta dos muladis no Andaluz. A dinastia dos Marwan al-Jiliqi e a do seu aliado Sadun ibn Fath al-Surumbaqui mantiveram a chama da rebelião no Gharb al-Ândaluz durante cerca de 45 anos.

Aliaram-se aos cristãos mas Ibn Marwan manteve a invocação do emir de Córdoba na oração de sexta-feira.

O GHARB AL-ÁNDALUS

O centro e sul do território português integrava-se no Gharb al-Ándalus cujas cidades principais eram Sevilha, Badajoz, Niebla, Beja, Lisboa, Évora, Santarém, Faro, Silves, Mértola, Alcácer do Sal. Não constituía uma entidade política ou administrativa mas apresentava suficiente originalidade para os autores distinguirem o ocidente ou al-Gharb (Algarve), do centro e do oriente do Andaluz.

Neste ocidente, em território que é hoje Portugal, emergiu durante quatro décadas, como dissemos, o governo autónomo dos Ibn Marwan al-Jiliqi (O Galego) com o centro político em Badajoz, cidade fundada pelo primeiro Galego, e o domínio da região do Guadiana. Um outro rebelde, seu associado, Sadun al-Surumbaqui unbaqui dominou a região entre Santarém e Coimbra. Nesse mesmo tempo, aliaram-se aos rebeldes Abu al-Malik ibn Abu alJuade que se apoderou de Beja e fortificou o castelo de Mértola e ainda Ibn Bakr, senhor de Santa Maria (Faro), no cantão de Ossónoba. Das faldas da Estrela ao Algarve, o Ocidente escapava ao domínio do emir de Córdoba.

Bakr ibn Yhaya ibn Bakr transformou Faro numa cidade-estado. Rodeou-a de muralhas e de portas de ferro. Cercou-se dum conselho e duma administração de finanças; recrutou soldados e acumulou provisões. Ordenou aos súbditos que dessem de comer aos viajantes e albergassem os estrangeiros. Velava de tal modo pela segurança dos caminhos que se podia viajar pelo território como se estivessem em casa ou na dos seus parentes.²⁴

Após a queda do califado de Córdoba (1009), surgiram pequenos principados em Silves, Faro e Mértola. Em Silves (1048-1063), a família do historiador Ibn Mozain dirigiu

durante quinze anos a cidade e a sua região com o apoio dos habitantes por quem repartiu as riquezas até ser submetida pelo pai de Almutamide, Almutádide de Sevilha. Um dos Mozain, Abu Abd Allah, era amado pelos súbditos pela dedicação, amor ao estudo, pela sua cultura e a amplitude dos seus conhecimentos.²⁵ Mas rapidamente todo o centro e sul do Garbe seriam distribuídos pelo reino berbere de Badajoz e o reino dos abádidas de Sevilha.

No Gharb al-Ándalus, Sevilha e Badajoz eram os grandes centros culturais nos séculos XI e XII. Para elas se dirigiam os literatos nascidos mais a ocidente. Em Sevilha, durante o governo do bejense Almutamide, floresceu uma pléiade de literatos à imagem da corte poética dos míticos califas abácidas Harun al-Rasid e al-Mamun. E há notícias de que Silves, Santarém, Faro, Évora, Lisboa se tornaram locais significativos de cultura. Um foco xiita foi jugulado no tempo de Abderramão III em Évora e Santarém.²⁶ Em Lisboa apareceu um auto-proclamado descendente de Fátima, a filha do profeta Maomé.²⁷

Os geógrafos não pouparam elogios a algumas cidades do território português. Coimbra, cidade pequena, mostrava-se inexpugnável envolta na sua muralha rasgada por três portas, uma delas a da Almedina. Envolviam-na vinhas, árvores de fruto e os moínhos movidos pela água do Mondego.

De Lisboa enaltecem as bondades da terra e do mar. Tem cinco portas: a porta ocidental com arcos sobrepostos em colunas de mármore, a porta do Mar onde vêm rebentar as vagas, a porta da Alfafa, a porta de Alfama ou da Fonte termal e a porta do cemitério. Domina um vasto plaino atravessado por duas ribeiras. As suas muralhas e a sua história apontam para uma cidade comercial, piscatória e agrícola. E não lhe faltaram poetas como Ibn Mucana Alisbuni Alcabdaque.

De Santarém era originário o poeta Ibn Sara e também o autor da antologia *Daqira* ou *Tesouro*, Ibn Bassam. O rei de Badajoz Umar al-Mutawáquil foi antes senhor de Évora. Ficou famosa a sua biblioteca e ainda o apoio dispensado a poetas como Ibn Abdun al-Iiebori, autor de um longo poema sobre a queda dos impérios, em particular sobre a queda dos abádidas de Sevilha e a dos aftácidas de Badajoz.

Alcácer do Sal destacava-se na construção naval. O último alcaide da praça moura lamentava-se num poema por os altos cargos caírem agora num inspector de alfândegas e num limpador de esgotos.

Silves tinha um estaleiro de construções navais alimentado pela madeira das suas montanhas. Dispunha de uma muralha sólida, plantações e hortas. Os habitantes falavam um árabe muito puro. Em Silves estudou Ibn Amar literatura sob a direcção de vários mestres, entre outros do filólogo Hajaje Yusuf ibn Isa al-Alam, e conviveu, poeticamente e não só, com o governador da cidade, Almuta-mide. De Silves era natural o filósofo Ibn al-Sid.

No século XII, quando a cidade estado de Lisboa caía sob domínio cristão, o movimento dos muridines dava lugar a novos reinos de taifas em Silves, Mértola, Beja, Évora, Niebla, Huelva, Badajoz, Tavira que acabariam dominados pelos almóadas.

No território português, os vestígios monumentais não podem comparar-se aos dos grandes centros do Andaluz mas entremostam-se aqui e ali nas muralhas e no paço de Silves, nas muralhas de Alcácer, Lisboa, Elvas, Jerumenha e noutras praças do sul do país. Na porta de Almedina de Coimbra, na mesquita igreja de Mértola, na basílica-mesquita-igreja de Idanha-a-Velha, na torre da igreja de Santa Maria de Tavira, no mimbar da basílica-mesquita-igreja de Santana do Campo em Arraiolos...

Notas

¹ Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Alianza Editorial, 1933. Há tradução portuguesa por Frei José de Santo António Moura, *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu-Abdallah, mais conhecido pelo nome de Ben-Batuta*, 2 vols., Lisboa, Academia Real das Ciências, 1840-1855.

² Jacques C. Risler, *La Civilisation Arabe*, Paris, Payot, 1955, p. 115.

³ Thomas F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p.33.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁶ E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1967, vol. III, p. 290.

⁷ Mohammed Allal Sinaceur, “Il y a mille ans. L’Essor de la Cité Arabe”, in *Le courrier de l’Unesco*, Paris, Décembre 1977.

⁸ Ver Cláudio Torres e Santiago Macias, *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

⁹ Rafaela Castillo Márquez, “Descripción de Al-Andalus según un ms. De la Biblioteca de Palacio”. In *Al-Andalus*, Madrid, vol. XXXIV, p. 83.

¹⁰ Andrés Martínez Lorca, “La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica”, in *Ensayos sobre la Filosofía en Al-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 28.

¹¹ António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, Lisboa, Seara Nova, 1972, vol. I, p.85.

¹² *Ibidem*, vol. I, p.157.

¹³ *Ibidem*, vol. I, p. 204.

¹⁴ Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura Antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente*, com estudo preliminar de Antonio Malpica Cuello, Granada, Universidade, 1995, p.561.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

¹⁶ Ibidem, p. 20.

¹⁷ Averróis, *Exposición de la “Republica” de Platón*, trad. de Miguel Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1994, p. 14.

¹⁸ António Borges Coelho, I, p. 52.

¹⁹ Ibidem, I, p. 158.

²⁰ Christophe Picard, “A Islmização do Gharb al-Ándalus”, in *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*; Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, p. 26.

²¹ Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, citado por Thomas F. Glinck, ob. cit., p.43

²² Manuel Luis Real, “Os Moçárabes do Gharb português”, in *Portugal Islâmico*, p. 43.

²³ António Borges Coelho, ob. cit., vol. II, p. 157.

²⁴ Ibidem, II, p. 191.

²⁵ Ibidem, III, p. 69.

²⁶ Ibidem, II, p. 211.

²⁷ Ibidem, II, p. 210.

II. A COMUNIDADE DO LIVRO

O Islão é a “comunidade do Livro” sagrado, o Corão, a primeira obra em prosa de língua árabe. O Livro veio directamente do céu para o profeta Maomé através do anjo Gabriel. Nele está a fonte da explicação do mundo e das normas de vida. Por isso, a principal tarefa teórica dos crentes consiste em compreender o seu verdadeiro sentido. Para essa compreensão e para melhor iluminar a acção diária, a Suna ou tradição regista estórias e pensamentos do profeta, transmitidos e seleccionados pelos seus companheiros e pelos seus familiares.

A consciência religiosa do Islão centra-se num facto transhistórico, as revelações de Deus a Maomé, mas o tempo não deixou de assinalar a sua passagem. Desde logo, o texto corânico. Embora seja o mais seguro entre os livros sagrados, foi ditado pelo profeta ao longo de vinte e dois anos e a sua actual codificação remonta ao ano de 650 quando governava o terceiro califa Utman, companheiro do profeta.¹

Nos primeiros tempos, o que unia e impulsionava os guerreiros islâmicos eram os versículos corânicos e os chamados cinco pilares do Islão. “Não há Deus senão Deus e Maomé o seu profeta”. Esta profissão de fé ou pacto entre a comunidade dos crentes (a umma) e Deus constitui o primeiro pilar que identifica o crente e o introduz na comunidade.

O segundo pilar é o da oração pronunciada cinco vezes ao dia, sendo a mais importante a de sexta-feira. Nos primeiros tempos, rezavam a céu aberto e porventura em templos cristãos desactivados do seu culto. E não há notícia de mesquita edificada no Andalus anterior à de Córdova,

mandada erigir pelo primeiro emir Abderramão I no local da antiga catedral visigótica.

Os restantes pilares são a esmola destinada aos pobres, o jejum no mês do Ramadão e a peregrinação aos lugares santos, ao menos uma vez na vida. A estes pilares, Maomé acrescentou um sexto, já no final da vida, o da guerra santa, pois “Deus ama os que combatem pela sua causa”.

Mas, se o Corão e a em segundo lugar a Suna constituem a fonte da explicação do mundo e das normas de vida, desde logo uma questão se coloca. Como interpretar o Livro? Atendo-nos ao sentido literal ou, pelo contrário, tentando compreender o seu sentido verdadeiro, o sentido espiritual, a *haqiqat*?

Segundo uma tradição ou hadit que remonta ao Profeta, “O Corão tem uma aparência externa e uma profundidade oculta, um sentido exotérico e outro esotérico. Por sua vez, este sentido esotérico encerra outro sentido esotérico (cada nível contém outro nível à imagem das Esferas celestes, embutidas umas nas outras). E assim sucessivamente até sete sentidos esotéricos (sete níveis de profundidade oculta)”.

O xiismo, o ismaelismo, o ismailismo fatimi e o sufismo ativeram-se particularmente ao sentido esotérico do Corão. A apreensão desse sentido profundo exige guias, os imãs ou homens de Deus, os inspirados. E só quando chegar o Mahdi (o Imã oculto, o Imã esperado) se alcançará a plena revelação do esoterismo de todas as revelações divinas.²

Assim a interpretação do Livro abriu caminho às ciências que Al-Farabi classificava como ciências religiosas: os comentários do Corão e dos hadices, a teologia, o direito, os estudos linguísticos, em particular a gramática árabe, a língua sagrada. A procura do conhecimento constitui uma obrigação de todo o muçulmano, quer o conhecimento das ciências religiosas quer o das ciências ditas “estrangeiras”, para usar ainda a classificação de Al-Farabi. Mas todas elas, em

particular o conhecimento filosófico, tinham à partida os limites impostos pelas verdades reveladas pelo livro sagrado.

Os tratados de direito sunita, que omitem os ritos xiitas, enumeram dezoito ritos ou escolas jurídicas. A primeira das escolas, a hanafita foi desenvolvida por Abu Hanifa (+767) que introduziu a opinião pessoal como fonte de direito e considerava que a proibição canónica do vinho só devia entender-se como condenação da embriaguês e não do consumo moderado.

A escola maliquita de Malik b. Anas (+795), adoptada no Andalus ao tempo do emir al-Hakam I (796-822), valoriza o consenso dos juristas medinenses, mais conservadores, e introduz na interpretação dos textos o princípio da utilidade comum.

Ao longo do século VIII, surgiram no Oriente novas formas de pensamento filosófico e religioso, proporcionadas no interior do Império Islâmico pelos espaços culturais marcados por concepções religiosas diferenciadas. O cristianismo e o mazdeísmo eram as religiões dominantes, a que se juntavam como minoritárias no império o budismo, o judaísmo e o maniqueísmo. Daí as discussões sobre os atributos de Deus e a natureza de Cristo, sobre a predestinação e o livre arbítrio, a revelação e a razão. A estas discussões juntavam-se as concepções zoroastrianas e judias sobre o fim último do homem, a que se acrescentava a especulação indú.

Entretanto, neste mesmo século VIII e até ao X, em Bagdade, sábios cristãos, entre eles Huanayn ibn Ishaq (+877), e muçulmanos traduziram, directamente do grego ou a partir do síriaco, muitas obras de autores gregos e helenistas. Os textos traduzidos e os comentários de originais gregos revelam aos homens de cultura um mundo grego e helenístico extremamente tentador. Os homens raciocinavam sem entraves e sem escrituras sagradas.

De Aristóteles traduzem a *Metafísica*, a *Física*, *De coelo et mundo*, *De Generatione Animalium*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteorológicos*, *De Partibus Animalium*, *Parva Naturalia*, *De anima*, *Retórica*, *Poética*, *Categorias*, *Primeiros e Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Elencos e Ética a Nicómaco*, não conheceram a *Política*. De Platão, vertem a *República*, as *Leis*, o *Timeu*, o *Criton*, o *Fédon*. Dos autores helenistas traduzem Alexandre de Afrodísia e Porfírio que consideram comentaristas de Aristóteles. Traduziram ainda para língua árabe o *Almagesto* de Ptolomeu, obras de Galeno e Dioscórides, a *Geometria* de Euclides e alguns fragmentos de Demócrito e Crisipo. Uma das obras mais populares foi a *Teologia* do Pseudo-Aristóteles cuja fonte principal são as *Eneadas* de Plotino e Porfírio e o *Liber de Causis* de Proclo.³ A simples enumeração dos textos traduzidos mostra que a filosofia aparece ligada à ciência, à gnose, à teologia, à mística e ao esoterismo.

Os autores que utilizam as traduções medievais recebem-nas moldando-as ao recipiente, no caso à formalização escolar neoplatônica dominante no mundo helenístico romano dos séculos I a VI da nossa era. No entanto, no novo pensamento islâmico, bem como no cristão e judaico, a filosofia surge envolta na teologia e sob a tutela das autoridades, em particular Aristóteles, que representará um papel canônico fundamental.⁴

No Andaluz, a primeira obra traduzida do grego, o tratado de Dioscórides *Matéria Médica*, remonta à primeira metade do século X, aos tempos do califa Abderramão III. Foram tradutores o monge Nicolás, enviado pelo imperador de Bizâncio, Constantino VII, que o verteu para latim e uma equipa integrada pelo médico judeu Hasday ibn Saprut que decifrou o nome de algumas plantas desconhecidas. Não havia então no Andaluz ninguém que soubesse grego.⁵

Em Portugal, a mais antiga “Escola” de tradutores, agora do árabe para português, remonta ao governo do rei poeta D.

Dinis que encarregou o mouro Maomé e o cristão frei Gil Peres da tradução da *Crónica do mouro Arrazí*, geógrafo e historiador islâmico peninsular do século X.

O ADVENTO DOS MUTAZILITAS

A divulgação dos clássicos gregos atraiu ao estudo da lógica e da filosofia alguns muçulmanos ávidos de cultura. Começaram então as primeiras tentativas de conciliar o pensamento grego com a religião muçulmana. É neste horizonte que surge a primeira tentativa de expressão filosófica, uma escola de dissidentes, os Mutazilitas cujas gerações se prolongaram de Wasil b. Ata (+748) a Abd al-Yabbar (+1025).

Os termos *kalam* e *mutakillim* significam respectivamente palavra e aquele que fala. Rapidamente passaram a designar a ciência da teologia e o teólogo. O uso da razão, a afirmação do pensamento filosófico emergem do terreno da teologia...

No *Catálogo das Ciências*, Al-Farabi descreve o *kalam*, o *alfaqui* e o *mutakillim*.

“A arte do *kalam*, escreve Al-Farabi, é uma propriedade pela qual o homem pode defender os dogmas e os actos através dos quais honra a Deus e obtém o ordenamento das cidades, exigidos pelo fundador da religião, e condenar tudo o que se oponha a eles por meio de raciocínios...

O *alfaqui* aceita sem exame os dogmas e as operações prescritas pelo fundador da religião e toma-os como princípios para poder deduzir deles as coisas obrigatórias em religião.

O *mutakallim* defende as coisas que o *alfaqui* toma como princípios sem que deduza delas outras coisas novas. Alguns *mutakallims* opinam que não é possível submeter à crítica das ideias, das opiniões e raciocínios humanos os dogmas das religiões e todos os seus preceitos porquanto são de um grau superior, pois estão tomados de uma causa divina e há neles mistérios divinos que a razão humana, por sua debilidade, não é capaz de perceber e alcançar.

“Outro grupo de *mutakallim* crê que, para a defesa da religião, se devem fixar primeiro todos os dogmas que o fundador impôs, com as mesmas palavras com que este as expressou; depois, a outro lado, estudar a fundo as teses que constam pelo testemunho dos sentidos, pela opinião geralmente admitida e pelo dictâmen da razão. É o que destas verdades e de suas consequências lógicas encontrem testemunhando, ainda que de longe, algum dogma da religião, devem defender com elas esse dogma. Para o que nelas encontrem de contraditório com algum dogma da religião, podem interpretar-se metaforicamente as palavras com as quais o fundador da religião expressou aquele dogma de modo que se harmonize aquela contradição. E ainda que seja inverosímil, interpretam-no assim”.⁶

Estes últimos, os Mutazilitas, confessavam a necessidade da interpretação alegórica do Corão e da Suna sempre que houvesse contradição com a razão. A razão humana pode concordar-se com a fé desde que se conceba uma potência espiritual como fundamento de toda a realidade mas é impossível racionalmente ir para além disto. Colocado este princípio, os Mutazilitas negavam a eternidade do Corão, declaravam que o homem não podia conhecer a natureza e os atributos reais de Deus e que a predestinação era fatal para a moral e a iniciativa humana. Os muçulmanos deviam admitir a criação do Corão no tempo, acreditar no livre arbítrio e na impossibilidade de conceber Deus sob o ângulo do antropomorfismo.

Para o mutazilita oriental al-Asari (874-935), que se converteu depois à ortodoxia, “Deus é único, nada é semelhante a ele: não é corpo nem indivíduo nem substância. Está por cima do tempo. Não pode habitar num lugar ou num ser. Não é objecto de nenhum dos atributos ou qualificativos aplicáveis às criaturas. Não está condicionado nem determinado; não engendra nem é engendrado”. Por

outro lado, o princípio da justiça divina implica a liberdade e responsabilidade do homem.⁷

A doutrina mutazilita propagou-se nos finais do século VIII e início do IX sob os governos dos califas abácidas al-Mansur (754-775), Harun al-Rasid (808-813) e al-Mamun (833-842). Este último proclamou o mutazilismo doutrina oficial.

No Andaluz, o mutazilismo foi introduzido por Abd Allah b. Masarra (+899), pai do filósofo Ibn Masarra, mas Averróis escreveria que, no seu tempo, não tinha encontrado livros de mutazilitas. A doutrina sunita chegou cedo ao Andaluz mas as ideias heterodoxas e os pensamentos dos filósofos demoraram a chegar.

Notas

¹ Miguel Cruz Hernandez, *Historia del Pensamiento Islámico*, 3 vols, Madrid, Alianza Editorial, 1966, I, 23.

² Henri Corbin, Osmar Yahia e Sayyed Hossein Nasr, “La Filosofía Islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, in *Historia de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI de España, 1990, p. 236. O texto segue de perto Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964.

³ Miguel Cruz Hernández, ob. cit., I, p. 149.

⁴ *Ibidem*, I, p. 149.

⁵ Andrés Martínez Lorca, ob. cit., p. 29.

⁶ Al-Farabi, *Catálogo de las Ciencias*, trad de Ángel González Palencia, Madrid-Granada, 1953, p. 73.

⁷ Texto da *Maqalat al-Islamiyyin*, citado por Henri Corbin, Osmar Yahia e Sayyed Hossein Nasr, ob. cit., p. 285.

III. FILÓSOFOS ORIENTAIS

A especulação filosófica, fecundada num imenso e contraditório caldo de culturas, inicia-se no Islão oriental no século IX e dá os primeiros passos no Ocidente com Ibn Masarra no século X. A Oriente atinge o seu esplendor máximo no século XI e a Ocidente, no Andaluz, nos séculos XI e XII.

A característica fundamental dos filósofos árabes medievais, do Oriente ou do Ocidente, é antes de mais o seu espírito enciclopédico. Para o homem culto a sabedoria envolvia todo o saber. Com o saber organizavam uma explicação metafísica do cosmos e dele retiravam aplicações práticas. Na explicação do universo seguiam a via aristotélica, fundada na ideia de matéria-forma, na relação potência-acto e na estruturação substância-acidentes. “O comportamento de todo o ente, astral ou terreno, inanimado ou vivo, dependia da sua natureza... O que se movia tinha uma natureza móvel; o que vivia, animada; o que se podia medir, mensurável; o que podia receber uma acção, receptiva”.¹ A explicação ficava enredada no universo das palavras. Mas todo o saber desembocava em aplicações práticas: cultivar, curar, medir, contar, navegar.

O primeiro grande filósofo árabe helenizante foi AL-KINDÍ, Abu Yusuf ibn Ishaq (Kufa, 796-Bagdade 873) que recebeu o título de filósofo dos árabes. Oriundo da tribo Kinda, da Arábia do Sul, passou a infância em Basra onde o pai era governador. Depois veio para Bagdade e aí gozou do favor dos califas Al-Mamun e Al-Mutasim. Fez traduzir por colaboradores cristãos a *Pseudo-Teologia* de Aristóteles, uma parte da *Metafísica* deste filósofo e a *Geografia* de Ptolomeu. Os alfaquis puseram em dúvida a sua fé e no tempo de Al-Mutawakkil viu a sua biblioteca confiscada e depois

restituída. Escreveu mais de duzentos títulos, alguns deles traduzidos na Idade Média para latim por Ibn Dawud e Gerardo de Cremona, e também para hebraico.

Al-Kindí segue Aristóteles na lógica, na física e na biologia mas nega a eternidade do mundo e a concepção intelectualista de Deus. O universo divide-se em dois mundos: o das esferas celestes, submetido ao movimento circular; e o mundo sublunar, condenado à geração e à corrupção. No centro do cosmos, criado por Deus, está a Terra, formada de água, ar e fogo.

Num dos seus escritos, a *Risala fi budud al-asya wa rusumuha*, estabelece um pequeno dicionário filosófico. A necessidade da definição deveria ser completada pelo exercício da matemática e da lógica. E para alcançar o conhecimento das causas primeiras a dedução era o método necessário.

Quanto ao problema da concordância da filosofia e da verdade revelada, Al-Kindí considerou que a filosofia “é a ciência do conhecimento universal da realidade. Além do seu valor teórico, permite também dirigir a vida do homem para o bem. Neste sentido, a verdade da filosofia tem uma missão semelhante à da verdade revelada”?

Al-RAZÍ, Muhammad ibn Musa (Rayy, Teerão, cerca de 865-Rayy 925), Médico, alquimista e filósofo, dirigiu o principal hospital de Bagdade e foi um dos mais altos expoentes da medicina muçulmana. Descobriu o vázio.

A sua principal obra médica foi Al-Hawi (O Completo), traduzido para latim nos finais do século XIII na Sicília, com o título *De Continens*. Nesta enciclopédia geral da medicina, reuniu, para cada enfermidade, os diagnósticos dos seus predecessores – Hipócrates, Galeno, médicos indianos, persas e sírios –, a que acrescentou as suas próprias observações. Como alquimista, o seu *Livro dos Segredos* teve larga influência em Paracelso.

A concepção do universo de al-Razí assenta em cinco princípios eternos, herdados do neoplatonismo: Deus, que é a suprema sabedoria; a alma universal, viva mas ignorante; a matéria prima que é composta de átomos; o espaço; e o tempo.

Apoiados pela razão, os filósofos, e não os profetas, é que devem despertar as almas do seu letargo material. As almas que não possam ser redimidas do seu apego à matéria pelos filósofos ficarão errando depois da morte do corpo e são os demónios. E se Deus nos deu a razão por que enviaria profetas que se contradizem uns aos outros como acontece com o Corão contraditado pela Bíblia, os cristãos por Maomé, o judaísmo pelos maniqueus. Muitos profetas não passam de demónios ou enganadores dos homens.³

AL-FARABÍ, Abu Nasr Muhammad b. M. b. Tarjan b. Ozlag (Farab, Turquestão, c. 872-Damasco 950). Residiu em Alepo, visitou o Egipto depois do triunfo dos fatímidas, viveu em Bagdade, depois em Damasco.

Filósofo, médico, matemático e músico, falava o turco, o árabe e o persa. Para os historiadores árabes, depois do primeiro mestre, Aristóteles, Al-Farabí era o segundo. Chegaram até nós mais de cinquenta títulos, alguns traduzidos na Idade Média para latim e hebreu.

Do Catálogo das Ciências existe uma cópia manuscrita árabe no Escorial, datada de 1310 e traduções latinas medievais. Nesta obra analisa a ciência da linguagem, a utilidade da lógica, as ciências matemáticas que compreendem a aritmética, a geometria, a óptica, a astronomia, a música, a ciência dos pesos ou mecânica, a ciência da engenharia. Vem depois a ciência física, a metafísica, a ciência política, o direito e a teologia.

“O objecto da lógica, isto é, aquilo sobre o qual a lógica dá regras são as ideias ou inteligíveis enquanto guardam relação semântica ou significativa com as palavras, e as

palavras enquanto significam as ideias”. “A lógica tem de comum com a gramática o dar, como esta, regras acerca do uso das palavras; e distingue-se dela em que a gramática dá apenas as regras próprias e privativas das palavras de um povo determinado enquanto a lógica dá as regras comuns e gerais para as palavras de todos os povos”.⁴

O cosmos é concebido como um conjunto de esferas concêntricas em cujo centro fica a Terra. Em torno dela giram as nove esferas com movimento circular e eterno, gerado em cada uma delas pela inteligência da esfera imediatamente superior. O movimento celeste provém do desejo de perfeição intrínseco a cada uma das esferas que querem assemelhar-se às suas respectivas inteligências motoras. Ao mesmo tempo e imediatamente, tendem para o ser primeiro. Todo o cosmos se move impulsionado pelo amor universal de perfeição.⁵

No livro *Sobre o Governo das Cidades* considera seis tipos de sociedades reais, todas imperfeitas: a sociedade da pura necessidade, a sociedade da riqueza, a sociedade depravada, a sociedade da honra, a sociedade tirânica e a sociedade demagógica. Face às sociedades imperfeitas contrapõe-se a sociedade ideal ou virtuosa que exige a saúde ética de todos os cidadãos e a subordinação dos governantes aos supremos princípios racionais.⁶ Defendia, na esteira de Platão, que só uma elite de filósofos, capazes de ascese e distanciados do mundo sensível, podiam ascender à sociedade ideal.

IBN SINA, Abu Ali Al-Husayn b. Abd Allah b. Sina (AVICENA), (Afshana, perto de Bucara, Uzbequistão 980-Hamadan, Pérsia, 1037).

Avicena foi educado em Bucara, onde o pai exercia um alto cargo na administração, e revelou-se desde cedo um menino prodígio. Teve acesso à biblioteca do palácio. “Numa das salas estavam as obras sobre língua árabe e poesia, noutra as de direito islâmico; e assim em cada sala as de um só saber.

Li o catálogo dos livros dos Antigos e pedi quantos necessitei. Entre esses livros vi alguns dos quais a gente não conhecia sequer o nome nem eu mesmo os havia visto antes e não os voltei a ver depois”.⁷

Além de Bucara, viveu em Gurgan, próximo do Mar Cáspio onde iniciou a redacção do *Cânon de Medicina*, atravessou o Qaraqum, viveu em Nisapor, Rayy, Ispahan, Hamadan. Várias vezes ministro, conheceu a fuga e o cárcere.

O seu saber enciclopédico desenvolveu-se em obras que abordam as ciências naturais, a física, a química, a astronomia, as matemáticas, a música, a economia, a política, a moral, a exegese corânica. Em metafísica, os seus mestres principais foram Aristóteles, Al-Farabi e Plotino através da pretensa *Teologia de Aristóteles*.

Em Avicena a teoria procura sempre casar-se com o concreto. No *Livro do Juízo Imparcial*, constituído por vinte volumes, que desapareceram na tomada de Hamadan, e de que nos resta um fragmento, analisava vinte e oito mil questões. No cárcere escreveu a *Historia de Hayy ibn Yaqzan* que teria larga influência nos peninsulares Ibn Bayya e principalmente em Ibn Tufayl.

À questão, os universais existem fora dos objectos individuais?, deu a resposta clássica de que existem *ante res* no espírito de Deus; *in rebus* nas coisas em que se manifestam; *post res* depois das coisas no estado de abstracção no espírito do homem; mas, no mundo natural, os universais não poderiam existir fora das coisas individuais.⁸

Na metafísica de Avicena encontra-se o essencial da doutrina de Al-Farabi e de Aristóteles: o contingente e o necessário, o múltiplo e o uno. Para explicar o problema do múltiplo contingente e mudante que existe no Uno necessário e imóvel, Avicena emite a hipótese de uma inteligência activa intermediária, a alma. Deus é anterior ao

mundo não no tempo mas racionalmente enquanto essência, coisa em si e causa primeira.

A inteligência suprema vê tudo, passado presente futuro, não no tempo, mas imediatamente porque o seu pensamento é eterno. Mas Deus não é a causa directa das acções, elas têm por si mesmas os seus próprios fins e finalidades. Não é pois responsável pelo mal que é o preço da liberdade e que é talvez o bem de tudo.⁹

O dom do ser está ligado à luz da inteligência. E a primeira certeza apreendida pelo espírito humano é a do ser, surpreendida através das percepções sensíveis. A essência do homem, do cavalo, da pedra não implica nenhuma necessidade que tal homem, tal cavalo exista. A existência é dada aos seres realizados, concretos, por um Ser que difere deles todos: não é uma destas essências desnudadas em si da existência, mas a sua essência é o seu próprio ser. O Criador é a causa primeira.¹⁰

Do Uno não pode vir senão o Uno. O Ser necessário produz uma só inteligência. Esta, sendo causada, possui necessariamente uma dualidade de ser e de conhecer. Ela introduz no mundo a multiplicidade; dela podem provir uma outra inteligência, uma Alma celeste, um corpo celeste. O sistema de Ptolomeu torna-se a escadaria da emanação criadora. A emanação desce de esfera em esfera até uma décima inteligência pura que rege não uma esfera mas o nosso mundo terrestre, formado, contrariamente aos outros, de matéria corruptível. A décima inteligência é o Intelecto Agente.¹¹

Na *Epístola sobre o Amor*, o ser e a inteligência transbordam do Ser necessário como um rio e descem até aos extremos limites do criado. Uma ascensão da mesma amplitude, feita de amor e do desejo das criaturas pelos seus criadores, até ao Princípio supremo, responde à abundância deste dom.¹²

O *Cánon de Medicina*, em cinco volumes, tornou-se a sua obra mais célebre. Entrou no programa de ensino das Universidades europeias desde 1309 e o seu estudo prolongar-se-ia no Oriente até aos nossos dias e no Ocidente até ao século XVII.

No primeiro volume do *Cánon*, Avicena aborda o corpo humano, a doença, as terapêuticas gerais. No segundo trata da farmacologia dos simples. No terceiro expõe a patologia especial de cada órgão. No quarto, estuda as febres, os sinais, os sintomas, os diagnósticos, a pequena cirurgia, as feridas, os tumores, as fracturas, os venenos. No quinto, expõe a farmacopeia.

Reuniu os pontos mais importantes do *Cánon* num poema, traduzido no século XIII para latim, sob o título de *Cantica Avicena*.

AL-GAZALLÍ, Abu Hamid ibn Muhammad (ALGAZEL) (Tus, norte do Irão-Tus, 1111).

Leccionou em Nizamiyya, Bagdade, a mais importante universidade religiosa do Islão. Acometido por uma crise mística, peregrinou pelos principais lugares da religiosidade islâmica: Jerusalém, o túmulo de Abraão em Hebron, Meca, Medina. Regressou a Tus onde morreu rodeado de discípulos sufís.

Al-Gazallí emerge como a cabeça maior da reacção anti-filosófica dos teólogos, particularmente no livro *Destruição dos Filósofos* (*Tabafut al-falasifa*). Como um bom arrependido, assumiu como missão espiritual atacar os esotéricos, em particular o xiismo ismaili, os cristãos e combater o racionalismo neo-aristotélico, em particular Al-Farabí e Avicena. A filosofia só pode ser uma disciplina auxiliar da teologia especulativa, estabelecida a partir da fé e da lei muçulmanas.¹³

Só iluminada pela fé, a razão conduz à sabedoria. Todo o conhecimento está condicionado pela iluminação divina e

deste conhecimento depende a vontade humana. Numa síntese da doutrina moral muçulmana considerava a teologia, a cabeça; a filosofia, a função racional; o sufismo, o coração; o direito, o braço operativo.

A autoridade é uma consequência da própria estrutura da natureza humana. O soberano deve rodear-se de um conselho de doutos. O ideal de perfeição exige às vezes que sacrifiquemos o dever da rebelião contra o tirano e noutras ocasiões obriga ao sacrifício dos desejos e direitos individuais.¹⁴

Notas

¹ Miguel Cruz Hernández, I, p. 145.

² Ibidem, I, p. 161.

³ Ibidem, I, p. 167.

⁴ Al-Farabi, *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel Gonzalez Palencia, Madrid-Granada, 1953, p. 20.

⁵ Miguel Cruz Hernández, I, 190.

⁶ Ibidem, I, p. 198.

⁷ Ibidem, I, p. 215.

⁸ Jacques C. Risler, p. 187.

⁹ Ibidem, p. 187.

¹⁰ A. M. Goichon, "Ibn Sina, *Encyclopédie de l'Islam*, III, p. 967.

¹¹ Ibidem, III, 968

¹² Ibidem, III, p. 965.

¹³ Ibidem, I, p. 277.

¹⁴ Miguel Cruz Hernández, I, p. 291.

IV. FILÓSOFOS ANDALUZES

A filosofia oriental islâmica desenvolve-se, como dissemos, do século IX até aos meados do século XI. Por sua vez, no Islão ocidental, a filosofia arranca nos princípios do século X com Ibn Masarra e floresce entre a segunda metade do século XI e os finais do século XII.

O primeiro historiador da filosofia no Andaluz foi Said al-Andalusi (1029-1070) que nasceu em Almeria e exerceu o cargo de juiz em Toledo. O seu livro *Tabaqat al-umam* (*Livro das Categorias dos Povos*) constitui, segundo Asin Palacios, “o primeiro ensaio originalíssimo de síntese sobre a evolução da cultura humana nas diferentes raças e povos da terra”. Este livro mostra que a filosofia é uma “árvore de lento crescimento e ainda que individual na sua expressão, reflecte sempre um movimento colectivo de fundo”.¹

Esse movimento colectivo arranca dois séculos após a conquista islâmica com uma “inacreditável constelação de sábios”: o matemático Maslama de Madrid e o astrónomo Azarquiel, os médicos Yahya ibn Ishaq, autor do primeiro receituário médico andaluz, o farmacólogo toledano Ibn Wafid, o judeu cordovês Ibn Hasday ibn Saprut e ainda os médicos Abulcasis e Avenzoar, os poetas Ibn Suhayd, Ibn Saydun e al-Mutamid, os historiadores Ahmad al-Razi e Ibn Hayyan, os filólogos Al-Zubaydi e o murciano Ibn Sida, filósofos como Ibn Masarra, o judeu malaguenho Ibn Gabirol e al-Kirmani.²

IBN MASARRA, Muhammad b. Abd Allah b. Masarra Al-Djabati (Córdova 883-Córdova 931).

Seu pai Abd Allah ibn Masarra (+Meca 899) introduziu o mutazilismo na península e transmitiu ao filho os seus ensinamentos. Este, aos desassete anos, retirou-se com os seus discípulos para a Serra de Córdova. Suspeito de heresia,

partiu para o Oriente. Deteve-se em Meca e Medina. Regressou a Córdoba durante o governo de Abderramão III e aí morreu rodeado de discípulos.

Nenhum dos seus escritos chegou aos nossos dias. Para reconstituir a sua doutrina, temos de recorrer a Said al-Andalusi, a Ibn Hazm e a Ibn Al-Arabi, o seu mais conhecido herdeiro, por intermédio do movimento dos Muridines e do seu imã Ibn al-Kasi.³

Baseado nas indicações dos diferentes autores, Asin Palacios delineou as possíveis linhas do seu ensino e prática ascética. No seguimento do Pseudo-Empédocles, defendeu que o ser espiritual está sob a influência do princípio do amor puro enquanto o corpo, como todos os seres corporais, está submetido à acção da discórdia. A filosofia provoca na alma o desejo de partir deste mundo porque a alma não pertence cá abaixo, está prisioneira do corpo.

O fim do homem é a purificação e a libertação da alma. Os caminhos para atingir esse fim são a pobreza voluntária, a mortificação, o silêncio e a prática da humildade, do perdão das ofensas, do amor dos inimigos. O exame quotidiano de consciência elevava a alma à estação mística da Sinceridade.⁴

Ibn Hayyan conservou-nos, num contexto condenatório, algumas informações sobre a doutrina de Ibn Masarra. “A seita do suspeito Muhammad b. Abdallah b. Masarra, que aparentava piedade ocultando secretos desígnios e embustes de sedição, tinha-se propagado entre a gente no começo do reinado do califa an-Nasir (Abderramão III). Atraía-os graças ao ascetismo e piedade que aparentava, sendo mui rigoroso nos méritos do crente e negando a benevolência divina. Apartava-se das gentes e preferia afastar-se delas, aferrando-se na sua propriedade numa alqueria de Córdoba... Com a sua doçura de expressão, solidez dialéctica, penetração exacta dos conceitos e variados conhecimentos arrebatava as mentes sem cuidar do caminho direito...”

Compôs livros excelentes, difundiu acertadas epístolas e elaborou artigos devastadores cuja intenção oculta cobriu com os véus do equívoco, difundindo o cumprimento das promessas e ameaças divinas e a falta de autoridade dos *hadices* sobre a intercessão, dando por inverosímil a benevolência e a misericórdia. ...

Dispôs as *Mudawwana* maliquitas, pilar da Suna, por concomitâncias, dividindo-as, ao nosso querer, com a mais clara traça e criando secções extratadas excelentes, declaradas unanimemente, até pelos seus opositores, como melhores, mais resumidas e claras que qualquer outro compêndio da dita obra. Graças à solidez da sua extensa ciência e à sua paciência para confundir o adversário atraía e capturava os corações”.

Os seguidores de Ibn Masarra foram condenados pelo califa Abderramão III que mandou ler uma proclamação em todos os pontos do Andaluz. “Deus, exaltada seja a sua acção e glorificada a sua menção, fez do Islão a melhor religião, sustendo-a, enaltecendo-a e não aceitando nem querendo outra para seus servos, pois diz em sua excelente revelação: “Quem siga outra religião que não o Islão não se aceitará” (Corão III, 85)... Fostes a melhor nação que saiu da gente, pois ordenais o bom e condenais o reprovável (Corão, III, 110). Ele vos estatuiu a religião que recomendara a Noé e que te temos inspirado e que recomendamos a Abraão, Moisés e Jesus: cumpri a religião e não discrepeis dela” (Corão XLII, 13)...

Empenharam-se na sua ignorância, perderam-se no seu extravio e deram de cabeça no ódio da comunidade pia, professando aborrecê-la, declarando lícito o derramamento do seu sangue e justificável a violação de suas esposas e o cativeiro dos seus filhos: “o ódio apareceu nas suas bocas, mas maior era o oculto em seus corações” (Corão, III, 118).

O escrito foi lido em todos os púlpitos. “Deus destrói nações por coisas como as que trouxe este grupo malvado, que adultera a tradição, ataca o grande Corão e os hadices do fiel Profeta”.

E Ibn Hayyan acrescenta. Al-Farabí, na sua obra sobre os sábios do Andaluz, diz dele que era grande conhecedor de história e das versões das obras e de variados conhecimentos: filósofo, sábio, médico, astrónomo, astrólogo, literato excelente, poeta, orador, cuja ciência era acompanhada pela habilidade dialéctica e domínio da gramática e o vocabulário do árabe... É sobejamente conhecido que a opinião de Ibn Masarra se separava de muitas crenças dos sunitas.⁵

IBN HAZM, Abu Muhammad Ali ibn Hazm (Córdova, 994-Huelva, 1063).

Como Ibn Masarra era de família muladi, originária da região de Huelva, portanto do Gharb al-Ándalus. O pai desempenhou altas funções no palácio de Almançor. Após a queda do califado esteve profundamente envolvido na luta política e teve de refugiar-se em Almeria e Xátiva. Foi visir do seu amigo o califa omíada Abd al-Rahman V, assassinado sete semanas depois da posse. Conheceu a prisão e o exílio. No final da vida, retirou-se para as propriedades de família, a Casa Montija, nos arredores de Huelva.

Poeta, historiador, jurista, filósofo e teólogo defensor da doutrina zahirita. Ao enumerar os mestres que intervieram na sua educação, Ibn Hazm dá conta da alta qualidade do ensino que então se ministrava no Andaluz.

O saber enciclopédico destes sábios andaluzes está bem presente na sua *Epístola do Auxílio Divino*. Enumera as diferentes ciências. Primeiramente a ciência dos números, útil para a vida terrestre; depois, a geometria de Euclides cujo conhecimento se aplica para compreender a descrição da forma exterior das esferas celestes e da Terra e para a elevação dos pesos, a arquitectura e a agrimensura; a astronomia,

tratada por Hiparco e Ptolomeu cujo objecto é conhecer as esferas celestes, o seu movimento circular, as suas intersecções, os seus polos, as suas distâncias e conhecer os astros, os seus movimentos de translacção, as suas magnitudes, as suas distâncias e as órbitas das suas revoluções; a medicina, da qual trataram Hipócrates, Galeno, Dioscórides e os que seguiram a sua rota, que ensina a curar os corpos das suas enfermidades. Na filosofia e nas leis da lógica, “sobre as quais discorreram Platão, o seu discípulo Aristóteles, Alexandre de Afrodisia e os que seguiram as suas pegadas..., estriba o conhecimento intuitivo do mundo, com tudo quanto há nele, os seus géneros e espécies, substâncias e acidentes; além de fixar as condições que há-de reunir a demonstração apodítica sem a qual não pode constar a verdade ou o erro de nenhuma coisa”.

Propõe uma classificação das ciências que divide em três grandes grupos: o primeiro, o das ciências particulares de cada povo (teologia com os seus ramos particulares Escritura, direito, tradições e kalam ou teologia especulativa, história, filologia); em segundo lugar, os saberes gerais universais (matemática, medicina, astronomia, filosofia); em terceiro lugar os saberes mistos (retórica, poética, interpretação dos sonhos).⁶

Num dos seus livros mais célebres, o *Fisal*, Ibn Hazm estabelece uma espécie de enciclopédia dos conhecimentos das diferentes religiões com quem o Islão estava em contacto. Trata-se de um trabalho histórico mas marcado pelo seu ideal teológico. Para pôr em evidência os dogmas do Islão analisa os limites do conhecimento, as concepções da eternidade ou da criação do mundo, expondo o que considera os seus erros, até chegar à verdade do monoteísmo.⁷

A mentira e o erro estão ligados à palavra. Mas, instituída por Deus, a linguagem leva consigo uma verdade e é o único

meio de descobrir a verdade e exprimi-la desde que se não cortem as suas raízes divinas. A linguagem perfeita é a palavra de Deus. Toda a tentativa de lhe descobrir um sentido oculto é vã. Conduz ao arbítrio, às paixões da alma.

Conheceu a lógica de Aristóteles mas tende a reduzir a importância e aplicação dos processos lógicos concebidos como instrumentos de uma razão independente. Embora acredite no valor da razão, o seu uso só é legítimo nos limites em que Deus a ela se refere no Corão.⁸

No seu livro O Colar da Pomba escreve: o amor “consiste na união entre partes de almas que neste mundo criado andam divididas”. Ligadas a esta causa cósmica universal, há uma série de causas segundas que determinam cada amor concreto. A concepção platónica do amor acompanha todo o escrito.

“Pertences ao mundo dos anjos
ou ao dos homens?
Diz-me porque a confusão zomba
do meu entendimento.
Vejo uma figura humana mas se uso
da minha razão
acho que o teu corpo é um corpo celeste.
Bendito seja O que equilibrou o modo
de ser das suas criaturas
e fez que por natureza fosses maravilhosa luz.
Não posso duvidar que és um puro espírito
atraído a nós
por uma semelhança que enlaça as almas.
Não há mais prova que ateste
a tua encarnação corporal
nem outro argumento de que eras visível.
Se os nossos olhos não contemplassem
o teu ser, diríamos
que eras a Sublime Razão Verdadeira.”⁹

O amor *udri* é o que buscamos mas não alcançamos como o da escrava que desapareceu na Porta dos Dragoeiros e o apaixonado todos os dias procura em vão.

Vejo a sua casa a todas as horas e momentos
mas quem nela vive está oculta para mim.
E de que me serve estar à volta da casa
se há um espia que observa a minha visita
a todos os moradores?
Ai de mim! Ouço o ruído do vizinho
e sem embargo sei que para mim a China
está mais próxima.
Sou como o sedento que vê a água no poço
E não tem maneira de a tirar”.¹⁰

O amor transforma o amador num pastor
de estrelas e planetas:

“Pastor sou de estrelas como se tivera
a meu cargo
apascentar todos os astros fixos e planetas.
As estrelas na noite são o símbolo
dos fogos de amor acesos nas trevas
da minha mente.
Parece que sou o guarda deste jardim verde
escuro do firmamento
cujas altas ervas estão bordadas de narcisos.
Se Ptolomeu vivesse, reconheceria que sou
o mais douto dos homens a espionar
o curso dos astros.”¹¹

IBN BAYYA, Abu Bakr Muhammad (AVEMPACE)
(Saragoça c. 1106-Fez 1138).

De família originária de Beja, foi como Ibn Bayya, filho do Bejense, que ficou conhecido. Os latinos transformaram o Ibn Bayya em Avempace. Com Ibn Tufayl e Averrois constitui a trindade maior dos filósofos do Andaluz.

Viveu um tempo agitado com o Islão peninsular apertado externamente pelas tropas cristãs e internamente sujeito ao domínio almorávida. Abandonou Saragoça, dois anos antes de Afonso I o Batalhador conquistar a cidade. Viveu em Almeria, Granada, Sevilha onde conheceu o cárcere. Passou a África e morreu em Fez, possivelmente envenenado por literatos e médicos da cidade com quem polemizara.

Dominou a medicina, a matemática, a astronomia. Escreveu comentários sobre alguns tratados de Aristóteles referentes ao mundo físico e animal e comentários sobre os *Elementos de Euclides* e os *Aforismos* de Hipócrates. Conheceu a *Metafísica*, a *Ética Nicomaqueia* e o *De Anima*. Introduziu na península a filosofia de Al-Farabí sobre quem escreve *Notas sobre o Livro das Categorias de Alfarabí*. As obras mais importantes de Avempace são o *Tratado sobre a União do Intelecto com o Homem*, o *Regime do Solitário* e a *Carta de Adeus*.

O intelecto pode alcançar a verdade por si mesmo sem o concurso da revelação divina. Mas o conhecimento da verdade não é igual em todos os homens. Usando a alegoria platónica da caverna, considera que o conhecimento dos homens comuns é semelhante à ideia que fazem da realidade exterior os humanos colocados no fundo da caverna; o saber dos homens de ciência seria o dos homens situados à entrada; e a sabedoria própria dos sábios seria a dos que podem contemplar o sol cara a cara e ser transformados pela sua luz.¹²

No *Regime do Solitário* analisa a constituição das sociedades, a conduta social do homem e os meios para conseguir alcançar o seu fim supremo.

As sociedades humanas não são perfeitas, daí a necessidade de encontrar a comunidade ideal. Esta deve ser constituída pelos homens modelo ou *solitários* que aspiram à perfeição. Mas esta minoria de solitários tem de viver na sociedade imperfeita, misturada com o comum dos cidadãos. Só em sociedade o homem é capaz de alcançar a perfeição e felicidade pessoal. E é na perfeição dos solitários que habita a esperança de uma possível transformação da sociedade imperfeita em perfeita.

Solitário é todo aquele que regula a sua vida pelo mais alto grau do saber que é o entendimento especulativo e se sente cidadão da sociedade ideal, muito embora viva numa sociedade imperfeita. Não deve isolar-se dela porquanto o homem é um ser social por natureza. A sociedade modelo, que não pode identificar-se com nenhuma das comunidades políticas concretas e históricas, não é concebida como simples ficção. Deve realizar-se neste mundo para que nele todos os cidadãos possam viver de acordo com as normas da razão.¹³

Na *Carta de Adeus*, Avempace lembra a “alta classe” de Al-Farabí na ciência superior, refere a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, o *Fédon* de Platão e pouco claramente Al-Gazzali.

Critica de novo as sociedades reais. “Os fins que as gentes das sociedades actuais se propõem ao obrar são dois, a julgar pelo que deles se conta: um desses dois fins é lograr com os seus actos o que os partidários de cada escola ou seita crêem que agrada a Deus – exaltado seja! –; e o segundo é um fim misto que se compõe dos fins próprios da gente rica e dos fins da gente nobre, isto é, lograr o prestígio social que dão a ostentação e o aparato dos vestidos, dos veículos, dos adornos luxuosos e o gozo dos prazeres”.¹⁴

Ora a perspectiva da realização da sociedade ideal está nos que escolhem a “nobreza da nossa profissão de estudiosos, superior a todas as demais ocupações humanas”, pois

“todos os homens reconhecem que a ciência é a mais excelente das coisas humanas e que os homens de maior mérito reconheceram que a ciência verdadeira constitui a verdadeira fortuna e nobreza”.¹⁵

“A visão do entendimento em si mesmo constitui o fim a que por natureza” os homens estão destinados pois, na medida em que o homem se acerca do entendimento, “acerca-se também de Deus e compraz-se nele ... A ciência aproxima de Deus e a ignorância afasta dele”. Mas como a visão do entendimento tem de realizar-se na sociedade política, daí que os homens são mais ou menos excelentes, segundo graus distintos e opostos de perfeição, para que com eles a sociedade seja perfeita e possa assim realizar-se compridamente o fim que é a visão do entendimento.¹⁶

A vida da sabedoria permite o encontro em qualquer altura com aqueles que viveram antes de nós. Também tu poderás encontrar “os que vierem à vida depois de ti no tempo futuro. Consagra-te a fundo a este grau de ciência e nela te encontrarás com os antepassados em quem Deus se comprouzou, como eles se comprazeram com ele. Esse será o êxito máximo... Funde-te comigo num só ser”.

IBN TUFAYL, (Abu Bakr ibn Tufayl al-Kaisí (ABEN-TOFAIL) (Guadix, Granada 1105-Marraquexe 1185).

Da tribo árabe de Kais. Médico, matemático, astrónomo, filósofo e poeta. Exerceu medicina em Granada e mais tarde tornou-se médico e amigo do califa almóada Abu Yacube Yusuf (1163-1184), morto na estrada de Évora por um tiro de besta quando levantava o cerco a Santarém. Apresentou Averróis na corte almóada. Escreveu dois tratados de medicina e a novela filosófica *Relato de Hayy ibn Yaqzan*, um texto utópico espantoso, conhecido no Ocidente como *O Filósofo Autodidacta*. O livro é inspirado no texto homónimo *Risala Hayy b. Yaqzan* de Avicena a quem Ibn Tufayl exalta como “mestre e príncipe dos filósofos”. A tradução latina de

Eduardo Pococke de 1672 e as sucessivas traduções em línguas europeias podem ter influenciado *A Vida e Surpreendentes Aventuras de Robinson Crusoe* de Daniel Defoe.

O *Filósofo Autodidacta* conta a história de Hayy, o vivente, um solitário perdido desde o nascimento numa ilha deserta. Fruto de um amor proibido, a mãe deu-lhe o sumiço que deram a Moisés. Angustiado, embalou o filho numa cesta, que arrastada pelas ondas, foi parar à tal ilha deserta. Criado por uma gazela, Hayy descobre pouco a pouco por si mesmo as verdades inteligíveis.

“Examinou se poderia encontrar um só atributo que correspondesse a todos os corpos, animados e não animados mas não encontrou entidade alguma que fosse comum a todos os corpos senão a noção de extensão nas três dimensões... *longitude, latitude e profundidade*”.¹⁷ Prosseguindo na sua descoberta acabou por alcançar a ideia aristotélica de *forma e hylé*.

As descobertas prosseguem até que chegou à evidência “de que todas as coisas do mundo eram como um só indivíduo subsistente que reclamava a existência de um agente voluntário, reduzindo-se à unidade as suas múltiplas partes por aquela linha de contemplação ou de discurso com que se haviam reduzido à unidade os corpos existentes no mundo da geração e da corrupção”. E dirigida a especulação para o mundo na sua totalidade, propôs-se investigar “se era uma substância novamente produzida depois do não ser e que saíra à existência a partir da privação da mesma criação ou se, pelo contrário, era um ser que nunca deixara de existir e a quem de maneira alguma precedera a privação da existência ou o nada”.¹⁸

Ora, numa ilha próxima, viviam duas pessoas excelentes e amantes do bem, Asal e Salmán. O primeiro decidiu retirar-se para a ilha onde Hayy prosequia as suas especulações enquanto Salmán se decidiu abraçar a vida social.

Sempre engolfado nas suas especulações, Hayy b. Yaqṣan só uma vez por semana abandonava a caverna em busca de alimentos. Numa dessas saídas encontrou Asal. Vêm à fala. Palavra puxa palavra, verificaram que as ideias filosóficas e religiosas, expostas de forma alegórica por Asal, concordavam com as verdades que Hayy aprendera por si mesmo aperfeiçoando as suas faculdades naturais.

Asal e Hayy decidem então viver na ilha de Asal mas não foram compreendidos pela multidão. Regressam à ilha deserta onde vivem como sábios. Como Ibn Bayya, Ibn Tufayl considera a sabedoria como a união mística com Deus. A filosofia da religião não pode servir como guia do comum dos mortais. A comunidade social constitui um obstáculo para o homem solitário. Mas, enquanto para Ibn Bayya, o Solitário que vive nas sociedades reais pode tornar-se cidadão da sociedade ideal, para Ibn Tufayl a vida teórica do sábio é incompatível com as ocupações sociais e políticas.

IBN RUSHD, Abu l-Walid Muhammad b. Ahmad Muhammad b. Rushd al-Hafid (O Neto), AVERRÓIS, (Córdova 1126-Marraquexe 1198).

O avô exerceu o cargo de juiz e de imã na mesquita maior de Córdova; o pai, o de juiz na mesma cidade. Averróis o Neto está em Marraquexe em 1153. Em 1169 é juiz de Sevilha, em 1171 ocupa o mesmo lugar em Córdova. Em 1182 Ibn Tufayl apresenta-o em Marraquexe ao califa Abu Yacub Yusuf. Em 1195, por pressão dos alfaquis e de alguns notáveis de Córdova, é banido para Lucena e os seus livros queimados na praça pública. Em 1197 retorna a Marraquexe reconciliado com o novo califa Yacub Al-Mansur e aí morre no ano seguinte. O místico Al-Arabi assistiu à entrada do corpo de Averróis para a sepultura definitiva em Córdova. Num dos costados, a mula carregava o cadáver do filósofo, no outro seguia o peso dos seus livros

Médico famoso, legou-nos o tratado *Livro das Generalidades da Medicina*. Jurista, astrónomo, teólogo e filósofo. A maior parte dos seus livros conservou-se em traduções latinas e hebraicas, muito poucas em árabe. O grande mestre de Averróis é Aristóteles cujos livros principais conhece e comenta com rigor. Escreveu um comentário à *República* de Platão porque não conseguiu encontrar a *Política*. Os seus mestres islâmicos são Al-Farabi na lógica e nas doutrinas morais e políticas. Ibn Bayya, cujo livro *Regime do Solitário* comentou e ainda Ibn Tufayl convergem na sua defesa da convergência das duas atitudes independentes que são a filosofia e a fé revelada. Conheceu as doutrinas de Avicena que critica duramente em numerosos passos.

A influência de Averróis é avassaladora no mundo cristão, particularmente em Sigério de Brabante, Santo Alberto Magno, São Tomás de Aquino e também no seu contemporâneo o filósofo judeu de língua árabe Maimónides. A sua influência ainda se fazia sentir na Universidade de Pádua nos alvares do século XVII.

Na *Doutrina decisiva acerca da Concorância da Revelação e da Sabedoria (Fasl al-makal...)*, Averróis exalta a legitimidade da especulação racional. A Lei Corânica obriga o crente a especular racionalmente sobre os seres. A fé perfeita integra o saber racional. A obrigação da especulação racional estende-se ao exame das obras dos antigos. Proibir tal exame é contrariar a Lei desde que se tenha um sentido agudo da verdade acompanhado de virtude ética.

Mas nem todos os homens são sensíveis à prova demonstrativa: alguns só dão o seu assentimento aos discursos dialéticos, outros aos discursos retóricos mas Deus dirige-se aos homens por estas três espécies de discursos.

Se a procura racional leva a verdades de que o Corão não fala, não há que recear, é como no direito quando se infere por um silogismo jurídico que não vem textualmente na Lei

revelada. Quanto às excomunhões lançadas contra os filósofos, estas não devem ser tomadas como decisivas e sem apelo. Al-Gazallí não tem razão na sua condenação dos filósofos.

Os sábios verificam a concordância da Lei e da Razão, da religião e da filosofia, mas o homem vulgar beneficia deste acordo sem o conhecer. Convém, pois, que os sábios não vulgarizem o seu saber, pois de outro modo contribuirão para o surgimento das seitas. E esse foi o erro dos mutazilitas.¹⁹

Na *Destruição da Destruição dos filósofos de Al-Gazallí (Tabafut al-Tabafut al-falasifa li-l-Gazallí)*, Averróis critica o neoplatonismo de Avicena, combate a condenação acerba lançada por Al-Gazallí contra os filósofos e passa em revista os grandes problemas da filosofia.

O mundo é uma criação eterna. Não pode existir um tempo vazio que precederia num dos seus momentos a aparição do mundo. Este não emana de Deus, não é a sombra de Deus.

O ser “é o que é, segundo a anterioridade e a posteridade das dez categorias. Neste sentido, dizemos que a substância existe por si mesma, e o acidente que existe no que existe por si. Quanto ao ser, no sentido do verdadeiro, é uma ideia no pensamento e consiste em uma coisa no exterior da alma ser conforme ao que ela é na alma”. Não se pode separar a essência e a existência; a distinção apenas se faz pelo pensamento. Esse o erro de Avicena.²⁰

Contra a teoria dos Sufis, o Deus de Averróis não é objecto de um conhecimento místico. Está presente no mundo físico e é a chave da abóboda do universo, como escreve na *Doutrina decisiva acerca da Concordância da Revelação e da Sabedoria (Fasl al-Maqal...)*. Mas nem por isso é menos transcendente e a inteligência não pode atingi-lo em si

mesmo mas simplesmente como criador, como primeiro motor.

Como o conhecimento da alma é obscuro, é justo remeter-nos à revelação. Quanto à ressurreição dos corpos, ela é indemonstrável. Se a alma é imortal, não viverá somente de contemplação, terá necessidade das virtudes morais que implicam a presença do corpo.²¹

Na *Exposição da “República” de Platão*, Averróis segue muito de perto o texto platónico iluminando-o com a *Ética Nicomaqueia* e com Al-Farabí. A interpretação rigorosa serve-lhe, a pretexto da sociedade ideal, para uma crítica, por vezes dura, à sociedade real.

Se meditarmos nas leis religiosas, verificamos que o seu conhecimento se divide em conhecimento abstracto e em acções práticas como as qualidades éticas que a Lei aconselha a observar. Assim, a intenção da religião é idêntica ao fim da filosofia, tanto no modo como na sua finalidade.²²

Também só podemos compreender o fim último do homem através das ciências teóricas. Ora o grupo dos cidadãos, em que a sabedoria se manifesta, é a mais pequena das suas classes, a dos filósofos. E isto porque estão menos envolvidos nas artes práticas. E é evidente que o governo da sociedade deve ser confiado a quem detenha a sabedoria.

Quanto ao papel das mulheres na sociedade, Averróis considera que elas devem realizar os mesmos trabalhos que os homens, tendo, no entanto, em conta que são mais débeis. Não é impossível que, mediante uma educação esmerada, possam ser filósofas e governantes. Apesar disso, nas sociedades islâmicas desconhecem-se as habilidades das mulheres que são usadas só para a procriação e destinadas ao serviço dos maridos e à educação das crianças. Como não preparam as mulheres para nenhuma das virtudes humanas, a não ser fiar e tecer quando necessitam de fundos, sucede que representam uma carga para os homens. Esta, uma das

razões da pobreza das nossas comunidades onde as mulheres chegam a duplicar em número os homens sem contribuírem para as actividades necessárias.²³

IBN AL-ARABI, Abu Abd Allah Muhammad b. Ali b. Muhammad b. Al-Arabi al-Hatimi Al-Tai (Murcia 1165-Damasco 1240).

Um dos mais destacados representantes dos sufis. Estudou em Sevilha e foram seus mestres alguns sufis do Gharb al-Ândalus como Al-Oriani de Loulé e Abu Imran al-Mertuli, o de Mértola. A fim de aprofundar a sua experiência mística viajou para Túnis e daí para Meca, Bagdad, Konia na Anatólia até se fixar em Damasco onde decorreu o resto dos seus dias.

Atribuem-lhe cerca de 300 obras poéticas e religiosas, na principal das quais, *As Iluminações da Meca (al-Futubat al-Makkiyya)*, dedica 560 capítulos ao estudo das manifestações do conhecimento místico.

Noutra obra, *As Conexões da Sabedoria (Fusus al-Hikam)*, considera que, de Adão a Maomé, os profetas reflectem a revelação divina e que as suas mensagens assumem diferente significado consoante a pessoa que a recebe. Mas, no essencial, considera a razão humana extremamente limitada.

No livro *Epístola de Santidade*, enviada em 1203 de Meca a um seu amigo de Tunes, fala dos vícios do sufismo oriental e principalmente do ensino e da influência que recebeu de cerca de cinquenta mestres e companheiros do Andaluz, entre eles alguns sufis nascidos em território português.

Notas

¹ Andrés Martínez Lorca, ob. cit, p. 48.

² Ibidem, p. 21.

³ Roger Arnaldez, “Ibn Masarra”, *Encyclopédie de l’Islam*, vol. III, p. 892.

⁴ Ibidem, p. 896.

- ⁵ Ibn Hayyan, *Cronica del califa Abdarrabman III An-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad. de Maria Jesús Viguera e Frederico Corriente, Zaragoza, 1981, p. 25.
- ⁶ Miguel Cruz Hernández, II, 363.
- ⁷ Roger Arnaldez. “Ibn Hazm”, *Encyclophédie de l’Islam*, III, 819.
- ⁸ Ibidem, III, 817.
- ⁹ Ibn Hazm, *El Colar de la Paloma*, tradução espanhola de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 107.
- ¹⁰ Ibidem, p. 216.
- ¹¹ Ibidem, p. 114.
- ¹² Miguel Cruz Hernández, II, p. 430.
- ¹³ Ibidem, II, p. 440.
- ¹⁴ Ibn Bayya, “Carta de Adeus”, in António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, IV, p. 70.
- ¹⁵ Ibidem, IV, p. 73.
- ¹⁶ Ibidem, IV, p. 124.
- ¹⁷ Abuchafar Abentofail, *El Filósofo Autodidacto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954, p. 80.
- ¹⁸ Ibidem, p. 87.
- ¹⁹ Roger Arnaldez, “Ibn Rushd”, *Encyclophédie de l’Islam*, III, p. 936.
- ²⁰ Ibidem, III, p. 939.
- ²¹ Ibidem, III, p. 938.
- ²² Averróis, ob. cit., p. 80
- ²³ Ibidem, p. 58.

V. POETAS SANTÕES E FILÓSOFOS DO OCIDENTE DO OCIDENTE

O Gharb al-Ândalus não constituiu uma unidade acabada e homogénea no todo da civilização islâmica peninsular, no entanto nele se radicaram as bases e as guarnições militares da chamada Fronteira Inferior; nele se definiram espaços de rebelião contra o poder central dos emires; nele se desenharam os reinos de Badajoz e de Sevilha e se definiram algumas cidades-estado.

Sevilha integrava-se no Gharb al-Ândalus. No século XI foi a capital do reino dos abádidas, que se estendeu de Córdova ao Algarve e ao sul do Alentejo. Durante o domínio almorávida e almóada tornou-se a capital do Andaluz. Se tivermos em conta o papel cultural de Sevilha e a sua inserção geográfica e política, podemos ligar ao Gharb al-Ândalus uma parte substancial dos pensadores islâmicos peninsulares.

Mas não vamos partir o território do Andaluz a régua e esquadro. A história que nunca definiu completamente o Gharb, acabou mais tarde por desintegrar o ocidente do ocidente. Assim, neste último ponto, consideraremos somente os literatos e pensadores originários do actual território português.

Como dissemos, Silves, Santarém, Beja, Faro, Évora, Lisboa podem orgulhar-se dos seus homens de cultura, das suas escolas e de ousarem brilhar durante algum tempo como estrelas secundárias integradas no todo peninsular.

Por outro lado, este Islão hispânico pulsava em sintonia, certamente desigual, com todo o mundo islâmico, em particular com os grandes centros orientais. O sunismo medinense chegou bastante cedo a Córdova. Mas a filosofia,

olhada com desconfiança ou perseguida por alfaquis e ulemas, pulsava com atraso. Segundo Miguel Cruz Hernández, a primeira citação fiável de Al-Kindí (século IX) cabe a Ibn Hazm (século X) e a de Al-Farabí (primeira metade do século X) a Ibn al-Sid (segunda metade do século XI e princípios do século XII), precisamente dois filósofos originários do Gharb al-Ândalus.

Teremos de esperar pela época dos Descobrimentos e Conquistas para que o Oriente penetre de novo e intensamente na nossa cultura. Mas, nesse mesmo tempo, os expoentes de referência do conhecimento científico, continuarão a ser o médico al-Razí, o médico hispânico Avenzoar, o uzbeque Avicena e o cordovês Averróis, como poderemos verificar, por exemplo, no *Colóquio dos Simples e das Drogas* de Garcia da Orta.

A Reconquista não suprimiu as marcas da civilização islâmica que perduraram na língua e em muitas técnicas agrícolas e artesanais até ao século XX. Os cristãos medievais herdaram a estrutura das cidades islâmicas, usaram os seus alarifes e alvanéis – os “meus mouros” de Afonso Henriques – na construção de catedrais e fortalezas. Um deles deixou escrito no transepto da sé de Coimbra: “escrevo isto como recordação permanente do meu sofrimento. A minha mão perecerá um dia mas a grandeza ficará”.

O hospitalário Afonso Peres Farinha, cavaleiro de uma lança e futuro prior da ordem do Hospital em Portugal, exemplifica a recepção contraditória dessa influência que teve o seu ponto alto, no ponto de vista da cultura literária, no trabalho dos tradutores muçulmanos e cristãos das cortes de Afonso X o Sábio e do seu neto o nosso rei D. Dinis.

Na lápide funerária de Afonso Peres Farinha proclama-se: viveu durante vinte anos nas margens do Guadiana, nas vilas conquistadas de Moura e Serpa, fazendo muita guerra e muito mal aos mouros e tomando-lhes Arouche e Aracena.

Atravessou três vezes o mar e lá viveu longo tempo. Residiu em muitos locais estrangeiros. Viu muitas e grandes coisas e muitos homens bons daquele tempo, tanto cristãos como mouros.¹ Os “muitos” vêm carregados de espanto.

No campo das ciências e da cultura, não faltaram, em território português, gramáticos de língua árabe, jurisconsultos, sufis, escreventes de história, de crítica literária e principalmente poetas.

Abu al-Hayaye al-Halam de Santarém escreveu um comentário sobre a obra do poeta oriental Mutanabi. Por sua vez, Ibn Abdun de Silves analisou o longo poema sobre o fim trágico dos abádidas e aftácidas, escrito pelo poeta eborense Ibn Abdun.

Entre os jurisconsultos, destaque para o bejense Abu al-Walid al-Baji (1012-1081) que peregrinou pelo Oriente e polemizou com Ibn Hazm.

A história e a biografia contaram com vultos de importância capital. O primeiro foi Ibn Mozain, da família dos reis que dominaram a cidade de Silves nos princípios do século XI. Só nos chegaram fragmentos conservados por outros historiadores mas a ele devemos notícias preciosas sobre a distribuição das terras quando os muçulmanos se apossaram de Hespanha.

Ibn al-Imam AL-SHILBI (+c. 1156) escreveu as biografias de muitos dos seus contemporâneos na obra *Simt al-djuman*, infelizmente perdida. No entanto, restaram trinta e cinco passagens conservadas por Ibn Said no *Mugrib*, passagens que constituem um quarto deste livro.

Para a história e a história da cultura do Islão Ocidental a *Dakira (Tesouro)* do santareno IBN BASSAM, de seu nome Abu al-Hassam ibn Bassam al-Santarini (+c.1147) é fundamental. A obra reúne em quatro volumes uma antologia dos poetas peninsulares, recheada de preciosas notícias de natureza social e político-militar. Um outro texto,

Al-Mann Bil-Imama do bejense IBN SAHIB AL-SALA aborda a história dos almóadas e de algum modo um pouco da história política no actual Alentejo e Algarve. Escreveu também o *Kitab al-Muridin (Livro dos Adeptos)*, hoje perdido e que seria indispensável para o estudo do movimento dos muridines no sul do nosso território e no ocidente peninsular.

Os poetas perdem-se como abelhas ao redor do favo do poder. Mas alguns erguem-se a grande altura. Cantam os seraus nocturnos, o vinho, o amor, os jardins, a água, a paisagem humanizada. Aqui e ali ensaiam a especulação filosófica. No século XI sopra uma brisa de audácia e de liberdade com toda a ambiguidade que esta palavra carrega.

ALMUTAMIDE (+1095), natural de Beja, governador de Silves e rei de Sevilha entre 1069 e 1091, rodeou-se de literatos, historiadores, poetas como o seu amigo Ibn Amar, a sua mulher Itimad Romaiquia (ex-escrava de Romaiq) e seu filho Arradi ibn al-Mutamid, governador de Mértola.

A vida do rei poeta originou toda uma epopeia. Na batalha de Zalaca foi ferido seis vezes e não arredou pé até à vitória. Pouco depois, os seus aliados almorávidas, com o favor dos alfaquis de Sevilha, conquistaram a cidade e degolaram-lhe dois filhos à sua vista. A nora Zaida tornou-se concubina de Afonso VI de Leão e de Castela enquanto o filho Arradi era morto à traição pelos almorávidas em Mértola.

Almutamide morre cativo em Agmat, no Atlas sobranceiro a Marraquexe. A caminho do desterro escreveu o poema:

Sáiram para pedir a chuva e disse-lhes:
– Pudessem

as minhas lágrimas substituir a chuva
que reclamais.
Responderam-me: é verdade, nas tuas lágrimas
encontraríamos
o bastante. Mas de que nos serviriam elas
se estão misturadas com sangue?²

Noutro dos seus poemas, propõe uma ética dos prazeres,
que certamente haveria de chocar os alfaquis, ao mesmo
tempo que esclarecia a sua ideia do sábio:

Acaso te deixarás conduzir pela tristeza
até à morte
quando o alaúde e o vinho fresco
estão aí à tua espera?
Que as preocupações não se tornem
senhoras de ti
enquanto a taça for uma espada cintilante
na tua mão.

Conduzir-se como sage é deixar-se assaltar
pelas preocupações até ao mais fundo
de si mesmo:
Ser sage para mim é não ser sage.

IBN MUCANA Alisbuni Alcabdaq (o lisboeta, o de
Alcabideche) (+pouco depois de 1068) cantou os bois de
lavra, os javalis que assolavam as hortas, as abóboras, as
cebolas, os moinhos de vento.

Abu Mohammad IBN SARA Assantarini (o santareno)
(+1123) comparava os relâmpagos a um abissínio que ri com
as suas lágrimas. Cantou o papeleiro, a laranjeira, a beringela,
o tanque com tartarugas que lembravam soldados cristãos
com os seus escudos de alce. Cantou a estrela cadente,
cavaleiro a quem, na rapidez do galope, se lhe desatasse o
turbante/ e o arrastasse atrás de si como um véu que flutua”.

Uma ética hedonista e céptica transparece nalguns versos, por exemplo no Poema da Serra Nevada:

“Quando sobre a vossa terra sopra o vento norte
que felicidade para um pobre pecador
gozar as fornalhas do inferno”. ...

Se um dia entrar nos tormentos do inferno
será num dia tão rigoroso
em que até o inferno há-de ser bom.

Ou no claro poema:

Quando me visitou senti desejo de beijá-lo
e duas vezes o beijei em cada face.

Disse depois: por favor, deixa que beije
a tua boca
prefiro as brancas margaridas às rosas vermelhas.

Noutro poema tomou o amor *udri* como companheiro e afirmava que “a castidade é virtude/ quando aquele que a observa/ tem a plenitude física”. E apontava como guia da acção o binómio factó-consequência.

O sul de Portugal foi terra de sufis, os místicos muçulmanos.

IBN KASI, Abu 1-Kasim Ahmad b. Husayn (+1152).

De origem moçárabe nasceu no termo de Silves. Durante a mocidade só pensou nos prazeres do mundo. Depois abraçou a vida ascética. Deu em esmola os seus bens e percorreu o Andaluz a pregar o desprezo pelos bens deste mundo. Em Almeria conheceu o sufi Ibn Al-Arif (+Marraquexe 1141) quando este embarcava para Marrocos.

Regressado à aldeia natal dedicou-se à leitura dos livros de Al-Gazallí espalhando as suas doutrinas. Em breve tomou o título de mahdi (o imã encoberto). Perseguido, conseguiu escapar mas alguns dos seus seguidores foram presos pelos almorávidas em Sevilha.

Em 539, os seus seguidores, os *muridun* (os adeptos, aspirantes à vida mística) assenhorearam-se da praça forte de Mértola. Évora, Silves, Beja, Huelva e Niebla apoiaram o mahdi. Mais tarde, Ibn Wazir, senhor de Évora e Beja e a seguir de Badajoz e a quem os lisboetas cercados pediram auxílio em 1147, subleva-se contra Ibn Kasi que se dirige a África a incitar o desembarque dos almóadas. Regressa com o exército africano e torna-se governador de Silves.

Pouco depois quer sacudir o domínio dos almóadas e pede auxílio a Afonso Henriques que lhe manda um cavalo, um escudo e uma lança. Descontentes, os habitantes de Silves usam um ardil para entrar no Alcácer das Varandas. Entrados, cortam a cabeça do sufi e exibem-na na ponta de uma lança: – Eis aqui o mahdi dos cristãos!

Escreveu o livro *Os dois Sapatos Descalços* de que existe um manuscrito na biblioteca de Constantinopla. Segundo os seus detractores, afirmava que fizera a peregrinação a Meca durante uma noite; transmitia mentalmente o pensamento; gastava dinheiro do tesouro de Deus, só que este dinheiro levava o cunho dos almorávidas.³

AL-URYANI, Abu Yafar (sec. XII).

Camponês, natural de Loulé, não sabia ler nem escrever mas foi o primeiro e um dos mais importantes mestres de Ibn Al-Arabi em Sevilha. “Quando falava da ciência da unificação, não havia outra coisa a fazer senão ouvir. Com sua só intenção fixava as ideias como se as consignara por escrito e com a sua palavra punha a descoberto a realidade positiva dos seres”.⁴ Dedicava o tempo à oração mental,

previamente purificado pela ablução ritual e voltado para Meca.

Um dia, Ibn al-Arabi entrou em sua casa perturbado com o espectáculo das gentes, empenhadas em contradizer a lei de Deus. Al-Uryani disse-lhe:

– Preocupa-te com Deus.

Al-Arabi seguiu depois para casa de outro mestre, Abu Imran de Mértola que lhe disse:

– Preocupa-te contigo mesmo!

Perplexo, Al-Arabi respondeu:

– Al-Uryani quer que eu me preocupe com Deus e tu dizes para me preocupar comigo mesmo.

O Mertolense replicou:

– O que disse Al-Uryani é a verdade. O que sucede é que cada um de nós te indica o que o seu próprio estado místico exige.

Al-Arabi voltou a casa do Louletano e contou-lhe o sucedido.

– Abu Imran disse bem porque ele te indicou o caminho da perfeição enquanto que eu te indiquei qual é o companheiro da viagem.⁵

AL-MERTULI, Abu Ymran Musa. Poeta e sufi. Antes da batalha de Alarcos, o califa almóada Yacub visitou-o em sua casa. Mais tarde enviou-lhe um mensageiro com uma certa quantia:

– O teu senhor tem mais necessidade desse dinheiro do que eu. Toma cem dinares de proveniência lícita. Diz-lhe que, para a sua manutenção pessoal, gaste só deste dinheiro e obterá a vitória.

É dele o poema:

Quantas coisas digo que não faço
Quantas voltas sem me decidir a pôr meu pé
em terra.

Critico os meus olhos e não se convencem
aconselho minha alma não aceita
os meus conselhos.
Ai quantas coisas se desculpam dizem
“talvez mais tarde”. Quantas se demoram.

Outros sufis de nomeada, no século XII, foram Abu Abd Allah b. al-As al-Bayy, alfaqui de Beja, e Abu Abd Allah b. Zayd al Yeburi, de Évora. Este último explicou o Corão e ensinou gramática na mesquita al-Udays de Sevilha. Uma noite, lia uma obra em que se refutava al-Gazali e cegou de repente. De joelhos, jurou que não voltaria a ler o contestário de al-Gazali. Então Deus devolveu-lhe a vista.

IBN AL-SID (Silves 1052-Valencia 1127).

Ficou conhecido como o de Badajoz mas al-Makkari dá-o como natural de Silves. Amigo de Umar al-Mutawakkil, senhor de Évora e depois último rei berbere de Badajoz. Viveu em Albarracin, Toledo, Saragoça e Valência. Polemizou com Ibn Bayya.

Matemático e poeta, escreveu livros de temas filológicos, de crítica literária, de gramática. De Aristóteles conhece a *Lógica*, a *Metafísica* e também o *Timeu* de Platão. Introduz Al-Farabí no Andaluz. Fala em Tales e Zenão.

Obras principais: *Livro do Aviso Equânime acerca das Causas que engendram as Discrepâncias de Opinião no Islão (Kitab al-insaf...)*, o *Livro das Questões (Kitab al-Masail)* e principalmente o *Livro dos Círculos (Kitab al-badaiq)*.

No primeiro livro, de finalidade teológica, segue os cépticos gregos acerca da impossibilidade da verdade absoluta. Segundo ele, as opiniões reflectem o modo de ser dos homens nas suas diferenças físicas, raciais, éticas e ideológicas. Mas estas desigualdades aumentam devido a oito causas: o uso de termos equívocos; a interpretação literal ou meta-

fórica; o múltiplo conteúdo semântico dos termos por causa do sentido geral tomar o do particular e vice-versa; o excessivo uso do argumento de autoridade; a utilização abusiva dos argumentos analógicos; o esquecimento de textos que invalidam outros anteriores; as naturais diferenças em matérias opináveis.⁶

No *Livro das Questões* defende a possibilidade da concordância da razão e da fé pois a filosofia e a religião coincidem no seu objecto, que é a verdade, e no seu fim, que é a felicidade humana. Só se separam quanto ao método, discursivo racional na primeira e convencimento na segunda. Esta diferença é necessária enquanto existam dois tipos humanos diferenciados: o comum dos homens e os sábios.⁷

No *Livro dos Círculos* propõe-se discutir sete teses dos filósofos: 1ª a ordem em que os seres procedem da Causa Primeira parece-se a um círculo ideal e o lugar de retorno do círculo reside na forma do homem; 2ª a essência do homem atinge, depois da morte, o termo a que chegou a sua ciência durante a vida e essa ciência parece-se também com um círculo ideal; 3ª na potência do entendimento particular está o informar-se com a forma do entendimento universal; 4ª o número é um círculo ideal, por exemplo, o círculo das unidades, o das dezenas, o das centenas e o dos milhares; 5ª os atributos do Criador não podem predicar-se dele a não ser por via da negação; 6ª O Criador não conhece outra coisa senão a si mesmo; 7ª qual a prova apodítica da sobrevivência da alma racional depois da morte.⁸

O texto toma as suas cautelas: “espero em Deus que me preservará do erro” e diz que fala “como mero informador dos propósitos e intenções dos filósofos, embora se sirva de termos aproximados, diferentes dos que eles usam”.

Os seres emanam da Causa Primeira, Primeiro Agente ou Causa das Causas, usando a linguagem dos filósofos. O exemplo mais aproximado para explicar essa emanção ou

como do Criador “procede o ser dos entes é o modo como procede do 1 o ser dos números ainda que não seja lícito comparar o Criador – exaltado seja! – com coisa alguma bem como os seus atributos e operações... De modo aproximado diremos que assim como o 3 não procede do 1 senão mediante a existência do 2, e igualmente o 4 não existe senão por meio da existência do 3 e do 2, e o 5 tão pouco existe a não ser mediante a existência do 4 do 3 e do 2, e assim o resto dos números, pelo que o ser de cada um vem a ser a causa do ser de todos eles, pois não cabe admitir que o mais afastado exista a não ser pela existência do mais próximo – também de um modo aproximado, mas não na realidade, procede do Criador-exaltado seja! – o ser dos entes.”⁹

A exposição de Ibn al-Sid usa a linguagem matemática e também a poética para expor a doutrina aristotélica da matéria e da forma. “A ciência do homem começa pelos números que não necessitam para ser concebidos de matéria alguma. Depois sobe deles a especular sobre as grandezas que já necessitam de matéria, embora menos que outros: a grandeza que menos necessita dela é o ponto, princípio da linha e que carece de extensão; segue-se depois a linha, princípio da superfície; e depois a superfície, princípio do corpo, as quais já necessitam de matéria para serem concebidas”.

E no poema:

“Ó homem tu és um meio entre dois extremos
opostos
foste composto ao modo de uma forma numa hile
Se resistes à paixão, elevas-te às alturas
Se te submetes a ela desces ao mais baixo.”¹⁰

Considera as propriedades da alma vegetativa, da alma animal, da alma racional, da alma profética, da alma universal e fala das propriedades da alma filosófica que consistem no

“amor dos acontecimentos filosóficos que são aqueles que não aspiram a mais que a informar-se das essências; o desejo de conhecer as causas ocasionais e eficientes das coisas; o induzir das aparências externas das formas, as suas realidades interiores; o conhecer o grau dos entes quanto ao ser e o modo como todos emanam do Criador... e como uns emanam depois de outros quando neles flui a unicidade de Deus”.

Num tempo em que o nosso másculo primeiro rei assinava de cruz, Ibn al-Sid explica deste modo a tese dos filósofos de que o número é um círculo ideal: “Hás-de saber que a unidade é o princípio e origem do número e a causa da sua existência ainda que ela própria não seja número. Todo o número implica, pois, uma relação com uma unidade e a ela volta como o fim do círculo volta ao seu princípio... Assim como todos os números tomam o seu ser do 1 sem necessidade de movimento, tempo, nem lugar, porque o 1 não necessita mais do que da sua própria essência para lhes dar o ser, assim também os seres nascem do Criador (exaltado seja!) sem movimento, tempo, lugar nem instrumentos e sem que necessite de nenhuma outra coisa senão dele mesmo para lhes dar o ser.”¹¹

O homem é “a criatura mais extraordinária como obra de arte e a mais maravilhosa”. Segundo os filósofos, a finalidade da sua existência é a perfeição. O Criador, depois de ter criado uma substância inteligível e uma substância sensível, achou que a perfeição ou complemento da sabedoria estava em criar uma terceira substância que unisse em si as outras duas e harmonizasse as duas naturezas. E criou o homem.

Notas

¹ Alexandreerculano, *História de Portugal*, Paris-Lisboa, Aillaud y Bertrand, 8ª ed. s/d, vol. IV, p. 351.

² António Borges Coelho, ob. cit., IV p. 310.

³ Ibidem, III, 247.

⁴ Miguel Asín Palacios, *Vidas de Santos Andaluces*, Madrid, Libros Hiperion, 1981, p. 55.

⁵ Ibidem, p. 52.

⁶ Miguel Cruz Hernández, II, p. 417.

⁷ Ibidem, II, p. 418.

⁸ Ibn al-Sid, “Livro dos Círculos”, in *Portugal na Espanha Árabe*, IV, p. 152.

⁹ Ibidem, IV, p. 154.

¹⁰ Ibidem, p. 184.

¹¹ Ibidem, p. 196.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Abd Allah, *El siglo XI en 1ª persona. Las "Memorias" de Abd Allah, último rey ziri de Granada, destronado por los almorávideis (1090)*, trad. de E. Lévi-Provensal y Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Abuchafar Abentofail, *El Filósofo Autodidacto*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.
- Al-Farabi, *Catálogo de las Ciencias*, trad. de Ángel Gonzalez Palencia, Madrid, Imprenta y Editorial Maestro, 1953.
- António Borges Coelho, *Portugal na Espanha Árabe*, 2ª ed., 2 vols., Lisboa, Editorial Caminho, 1989.
- Averróis, *Exposición de la "República de Platón"*, trad. de Miguel Cruz Hernandez, Madrid, Tecnos, 1994.
- Ibn Battuta, *Através del Islam*, trad. de Serafin Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza Editorial, 1993. (Trad. portuguesa de Frei José de Santo António Moura, *Viagens extensas e dilatadas do célebre árabe Abu Abdallah*, 2 vols. Lisboa, Academia Real das Ciências, 1840-1855).
- Ibn Hayyan, *Cronica del califa Abdarrahman III An-Nasir entre los anos 912-942 (al-Muqtabis V)*, trad. de Maria Jesus Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.
- Ibn Hazm, *el colar de la paloma*, trad. de Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Ibn Idari, *La caída del califado de Córdoba y los reyes de Taifas*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, Salamanca, Universidad, 1993.
- Ibn al-Kardabus, *Historia de al-Andalus*, trad. de Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 1993.

Ibn Khaldoun, *La Muqaddima*. Paris, Hachete, 1965.
Miguel asín Palacios, *Vida de Santones Andaluces*, Madrid, Libros Hiperion, 1981.

Estudios

- A.H. de Oliveira Marques, “O Portugal Islâmico”, in *Nova História de Portugal*, vol. II. Lisboa, Editorial Presença, 1993.
- A. M. Goichon, “I bn Sina”, *Enciclopédie de l'Islam*, vol. III.
- Andrés Martínez Lorca, “La filosofía en al-Andalus. Una aproximación histórica”, in *Ensayos sobre la filosofía en el-Andalus*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Cláudio Torres, “O Garb al-Andalus”, in *História de Portugal*, dir. de José Mattoso, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992.
- Cláudio Torres e Santiago Macías, *O legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.
- Cristophe Picard, “A Islamização do Gharb al-Andalus in Portugal Islâmico. Os últimos Sinais do Mediterrâneo”, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998.
- E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vols., Paris Maisonneuve et Larose, 1967.
- Encyclopedie de l' Islam*, 4 vols. et supplément, Leyde, 1913-1942.
- Garcia Domingues, *Aspectos da Cultura Luso-Árabe*, Lisboa, 1968.
- Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, Gallimard, 1964.
- Henri Corbin, Osmar Yahia y Sayed Hossein Nasr, “La Filosofía Islamica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes”, in *História de la Filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- Jacques C. Risler, *La Civilization Arabe*, Paris, Payot, 1955.

- Manuel Luis Real, “Os Moçárabes no Gharb Português”, in *Portugal Islâmico. Os últimos Sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998.
- Miguel Cruz Hernández, *História del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. III, Lisboa, Editorial Presença, 1969.
- Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura Antropológica de una Sociedad Islámica en Occidente*, Granada, Universidade, 1995.
- Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa. A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.
- Rachel Arié, *Espanha Musulmana (siglos VIII- XV)*, Barcelona, Labor, 1983.
- Richard W Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- Roger Arnaldez, “Ibne Masarra”, *Enciclopédie de l'Islam*, vol. III.
 – “Ibn Hazm”, *Enciclopédie de l'Islam*, vol. III.
 – “Ibn Rushd”, *Enciclopédie de l'Islam*, vol. III.
- Santiago Macías, *Mértola Islâmica*, Mértola, Campo Arqueológico, 1996.
- Thomas F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la Espanha Medieval (711-1250)*, Madrid, Alianza, Editorial, 1993.
- Yves Thoroal, *Diccionario de civilización musulmana*, Barcelona, Larousse Planeta, 1996.

ÍNDICE

	Pag.
I. A Civilização Islâmica e o Gharb Al-Ândalus	2
A Formação da Sociedade de Al-Ândalus	6
O Gharb Al-Ândalus	13
II. A Comunidade do Livro	18
O advento dos Mutazilitas	23
III. Filósofos Orientais	26
IV. Filósofos Andaluzes	34
V. Poetas Santões e Filósofos do Ocidente	51
Bibliografia	64