

**BREVE REVISÃO DAS ‘IDEIAS (FORMAS) PLATÔNICAS’ NA FILOSOFIA IRANIANA**

[A BRIEF REVIEW OF THE ‘PLATONIC IDEAS (FORMS)’ IN IRANIAN PHILOSOPHY]

**Edrisi Fernandes**[edrisi@email.com](mailto:edrisi@email.com)<https://orcid.org/0009-0001-3945-6289>

PPGFIL, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, RN. Cátedra UNESCO-Archai, Universidade de Brasília (UnB), Brasília. Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), especialização em Gastroenterologia pela Universidade de Okayama (1990-91), especialização em Medicina do Trabalho pela Faculdade de Medicina de Itajubá e CEDAS/São Camilo (2000-02), mestrado em Advanced Medical and Pharmaceutical Research pela Vrije Universiteit Brussel (1994), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1998), especialização e mestrado em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000; 2003), doutorado em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE (2010). Atualmente é médico da Clínica Jundiá, médico do trabalho de algumas empresas e perito ad-hoc da Justiça Federal-5ª região, bem como pesquisador e docente colaborador do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai da UnB e do Departamento de Filosofia da UFRN. Tem experiência nas áreas de Medicina e Filosofia Metafísica, com ênfase em Gastroenterologia e Medicina do Trabalho, atuando principalmente nos seguintes campos de investigação: gastroenterologia, imunopatologia gastrointestinal, *Helicobacter pylori*, medicina integrativa e psicossomática, filosofia da medicina, yoga, tradição pitagórico-platônica (Pitagorismo, Platonismo, Medioplatonismo gnóstico e Neoplatonismo), filosofia alemã (Eckhart; Cusa; Idealismo), filosofia russa não-marxista (séc. XX), filosofia iraniana, filosofia indiana (Vedanta e Yoga), filosofia chinesa (Daoismo, Neoconfucionismo e metafísica Sung), filosofia japonesa (Escola de Kyoto).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7958](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7958)

Recebido em: 05 de fevereiro de 2026. Aprovado em: 07 de abril de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 25-65

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7958](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7958)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



**Resumo:** Este texto apresenta um panorama sucinto da multifacetada tradição interpretativa das “Ideias (Formas)” platônicas na filosofia iraniana (em língua árabe ou em persa), começando pelas suas raízes nos alvares do Platonismo islâmico (influenciado pelo Pitagorismo, pelo Aristotelismo e pela Teologia) e compreendendo exemplos a partir do pensamento de Ibn Sīnā (Avicena), Suhrawardī de Alepo (Shihāb al-Dīn Suhrawardī), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Nūr al-Dīn Jāmī, Mīr Dāmād, Mīr Findiriskī, Mullā Ṣadrā, Mullā Muḥsin, Aḥmad al-Aḥsā’ī e ‘Allamā Ṭabāṭabā’ī, entre outros, e mostra como a interpretação iraniana das Formas Platônicas, em certo momento misturando-se à concepção Zoroastriana dos *Fravashis* (pálavi *Fravābr*, *Fravābar*), influenciou e segue inspirando a trajetória do filosofar iraniano em áreas tão diversas quanto a metafísica e a mística, perpassando a herança do pensamento *mashsha’i* (peripatético), *isbrāqī* (“iluminacionista”), *akbarī* (da “escola” de Ibn ‘Arabī), *muta’ālī* (“trancendentalista”; “ṣadrī”) e *shaykhī* (da “escola” do *Shaykh* Aḥmad Aḥsā’ī).

**Palavras-chave:** Platonismo. Teoria das Ideias. Teoria das Formas. Filosofia Islâmica. Filosofia Iraniana.

**Abstract:** This text presents a succinct panorama of the multifaceted interpretive tradition of the Platonic Theory of “Ideas (Forms)” in Iranian philosophy (in Arabic or Persian), beginning from its roots in the dawning of Islamic Platonism (influenced by Pythagoreanism, Aristotelianism, and Theology), and including examples from the thought of Ibn Sīnā (Avicenna), Suhrawardī of Aleppo (Shihāb al-Dīn Suhrawardī), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Nūr al-Dīn Jāmī, Mīr Dāmād, Mīr Findiriskī, Mullā Ṣadrā, Mullā Muḥsin, Aḥmad al-Aḥsā’ī, and ‘Allamā Ṭabāṭabā’ī, among others, and shows how the Iranian interpretation of the Platonic Forms (Ideas), at some time mixed with the Zoroastrian conception of the *Fravashis* (pehlevi *Fravābr*, *Fravābar*), has influenced, and keeps inspiring, the path of Iranian philosophy in areas as diverse as metaphysics and mystics, spanning the heritage of *mashsha’i* (peripathetic), *isbrāqī* (“illuminationist”), *akbarī* (from the “school” of Ibn ‘Arabī), *muta’ālī* (“trancendentalist”; “ṣadrī”) and *shaykhī* (from the “school” of *Shaykh* Aḥmad Aḥsā’ī) thought.

**Keywords:** Platonism. Theory of Forms. Theory of Ideas. Islamic Philosophy. Iranian Philosophy.

## INTRODUÇÃO

No *Fédon* (c. 387 a.C.), onde são apresentadas pela primeira vez, as Ideias/Formas (ou Formas Ideais) são os únicos e verdadeiros objetos de [re]conhecimento e definição – realidades imateriais, incompositas, inteligíveis, imutáveis e universais (72c-76e), associadas a “o que é”, ou seja, à “realidade em si” (τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”; 75d)<sup>1</sup> (PLATÃO, 1988, pp. 65-73). A “Teoria das Ideias” ou “T. das Formas”, de Platão, pode ser resumida na noção das Formas (que designa os Seres Inteligíveis) e naquela da participação (μέθεξις), que alude à relação entre o ser inteligível e o devir sensível<sup>2</sup>. Outra noção importante, do *Sofista*, é aquela da interconexão (συμπλοκή) que as Formas/Ideias teriam entre si (251d-259e)<sup>3</sup>.

Qualquer discussão atual sobre interpretações da Teoria das Ideias/Formas deve levar em conta a importante observação de Harry A. Wolfson, há mais de seis décadas, de que

Entre as coisas que Platão, de alguma forma, deixou inexplicadas em sua teoria das ideias está a questão de como essas ideias se relacionam com Deus. Suas afirmações sobre esse ponto produzem impressões conflitantes. Às vezes ele usa uma linguagem que se presta à interpretação de que as ideias têm uma existência externa a Deus, seja não gerada e coeterna com Deus [*Timeu*, 28a, 29a, 52b; *Filebo* 15b], ou produzida e feita por Deus [*República*, X, 597b-d]. Elas são, então, extradeicas [= externas a Deus]. Algumas vezes, contudo, ele emprega uma linguagem que se presta à interpretação de que as ideias são os pensamentos de Deus. Elas são, então, intradeicas (WOLFSON, 1962, pp. 485-486).

Em uma civilização como a islâmica, com várias instâncias de teocracia, a concepção de que as Ideias (Formas) arquetípicas (Platônicas), ou numa outra perspectiva os “Universais inteligíveis” (Aristotélicos; árabe *Kullīyyāt al-‘aqlīyyah*)<sup>4</sup>, estão na mente de Deus, não é

<sup>1</sup> Veja-se o *Fédon*, 78c10-78d7 (PLATÃO, 1988, pp. 75-76).

<sup>2</sup> Esse “resumo” é certamente pouco revelador da complexidade do tema, sobre o qual veja-se, p. ex., W. A. Welton (Ed.), **Plato’s Forms**. Varieties of interpretation. Lanham: Lexington Books, 2002; M. Migliori, A. Fermani, A. Lanoue (Eds.), *Plato and the Ideas: A Very Complicated Story*. Leiden/Boston: Brill, 2025 [e aqui, com relação mais específica com minha abordagem, R. Loredana Cardullo, Status and Functions of the εἶδη in Late Neoplatonism: Outcome of a Rather Complicated Story, pp. 188-202]. Sobre a crítica de Aristóteles à Teoria das Ideias/Formas veja-se Gail Fine, **On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms**. Oxford: Clarendon Press, 1993 (reimpr. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press, 2004); id., **Plato on Knowledge and Forms**. Selected Essays. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press, 2003, esp. pp. 350-396 [Forms as Causes: Plato and Aristotle (1987)] e 397-425 [Plato and Aristotle on Form and Substance (1983)]. Contra a ideia de uma “Teoria das Formas” em Platão veja-se Kenneth M. Sayre, Why Plato never had a theory of Forms. In: J. J. Cleary, W. Wians (Eds.), **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 9, 1 (1993) [Lanham: University Press of America, 1995], pp. 167-199; Francisco J. Gonzalez; Perché non esiste una “Teoria platonica delle idee”. In: M. Bonazzi, F. Trabattoni (Eds.), **Platone e la Tradizione Platonica**. Studi di filosofia antica. Milão: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, 2003, pp. 31-67. Contra a dicotomia “Mundo das Formas” versus “Mundo dos [entes] particulares” veja-se Necip Fikri Alican, Holger Thesleff, Rethinking Plato’s Forms. **Arctos** - Acta Philologica Fennica, 47 (2013), pp. 11-47.

<sup>3</sup> Veja-se Alexandar H. Zistakis, Difference, συμπλοκή and the hierarchy of ideas in Plato’s *Sophist*. **Phronimon**, 7, 2 (2006), pp. 29-25; Alireza Saati, Plato’s Theory of the Intercommunion of Forms (Συμπλοκή Ειδῶν): the *Sophist* 259, e4-6. **Philosophy Study**, 5, 1 (2015), pp. 35-43.

<sup>4</sup> Para os fundamentos dessa questão veja-se Lloyd P. Gerson, Platonism and the Invention of the Problem of Universals. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 86, 3 (2004), pp. 233-256; id., **From Plato to Platonism**.

essencialmente problemática<sup>5</sup>, mas a indagação sobre uma possível subsistência dessas Ideias por si mesmas, fora da mente divina, tem sido suscitadora de especulações muito variadas, que incluem, p. ex., “provas” lógicas da existência de conceitos universais dependentes da mente humana ou inatas, mas sem associação necessária a Deus, e que chegam, p. ex., às objeções de Ibn Sīnā (Avicena; c. 980-1037) à aceitação, na lógica (e daí, também, na ontologia e na epistemologia), da existência de universais intradeicos, e à afirmação de que o “Universal inteligível” (*Kullī ‘aqlī*) é um conceito dependente da mente<sup>6</sup>.

Há poucos anos foi publicada em alemão uma importante obra de Rüdiger Arnzen intitulada “Ideias Platônicas na Filosofia Árabe: textos e materiais para a história conceptual das *ṣuwar aflātūniyya* e *mutbul aflātūniyya*” (ARNZEN, 2011 [463 pp.]). Esse estudo analisa o fato de que os filósofos da civilização islâmica, embora tivessem um acesso bastante limitado aos diálogos platônicos, discutiram de forma extensa e acalorada em suas obras as “Formas [inteligíveis] Platônicas”, e avalia como essa concepção adquiriu autoridade doutrinal sem que houvesse recurso direto às obras de Platão<sup>7</sup>. Nosso estudo, apesar de beneficiar-se da contribuição de Arnzen, pretende oferecer uma abordagem distinta, trazendo especificamente uma breve revisão panorâmica da rica tradição interpretativa da teoria Platônica das “Ideias (Formas)” na filosofia iraniana (em árabe ou em persa)<sup>8</sup>, a partir da avaliação de exemplos interpretativos que representam cinco das suas correntes de pensamento - *mashsha’i* (peripatética), *isbrāqī* (“iluminacionista”), *akbarī* (da “escola de Ibn ‘Arabī”), *muta‘alī* (“transcendentalista”, também conhecido como *ḥikmāt-i ilāhī*, “[da] sabedoria divina”, ou “ṣadrī”, da escola do Mullā Ṣadrā) e *shaykhī* (da escola do *Shaykh Aḥmad Aḥsā’ī*). Uma apresentação da questão das Ideias (Formas) Platônicas a partir de excertos de Ibn Sīnā e seus leitores - seguidores ou antagonistas – foi publicada há pouco tempo (ADAMSON &

---

Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2013, p. 70 e ss. Para uma súpula dos “Universais” no neoplatonismo recebido pela civilização islâmica veja-se ESOTS, 2021, nota 99 às pp. 37-38 e as referências ali.

<sup>5</sup> No Alcorão (7: 172) aprendemos que a aliança de Deus com os arquétipos humanos, pela qual o destino (*dahr*) de cada homem foi fixado, implica que quando Deus criou o homem “à sua imagem (*bi ṣuratihī*)” Ele o fez conforme uma imagem arquetípica (ou Ideia) preexistente.

<sup>6</sup> Veja-se Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2020; İbrahim Halil Üçer, *Realism Transformed: The Ontology of Universals in Avicennan Philosophy and Quṭb al-Dīn al-Rāzī’s Theory of Mental Exemplars*. *Nazariyat* (Istambul), 6, 2 (2020), pp. 23-68; Mohammad Hosseinzadeh, *Mullā Ṣadrā on Intellectual Universal*. *History and Philosophy of Logic*, 44, 3 (2022), pp. 255–272.

<sup>7</sup> As concepções de Platão foram recebidas pela civilização islâmica de forma majoritariamente indireta, notadamente através da “Sinopse dos Diálogos Platônicos em Oito Livros” (*Platōnikōn Dialōgōn Synōpsēōs Ochtō*, ou simplesmente *Platōnikōn Dialōgōn Synōpsis*), preparada pelo médico e filósofo Cláudio Galeno (c. 129-c. 217), cujo original grego foi perdido mas ao qual Ḥunayn ibn ‘Ishāq (m. em 873 ou 877), que traduziu muitas obras médicas e científicas gregas para o siríaco e o árabe, teve acesso parcial. Ḥunayn afirmou, em sua *Risāla ilā ‘Alī ibn Yaḥyā fi zīker mā turjima min kutub Jalīnūs bi ‘ilmihī wa ba‘ḍ mā lam yutarjam* (“Epístola a ‘Alī ibn Yaḥyā contando aquilo que, pelo meu conhecimento, foi traduzido dos livros de Galeno, e sobre alguns daqueles [livros] que não foram traduzidos”), ter encontrado apenas 4 dos 8 livros da “Sinopse”, que não tratava equitativamente dos diálogos platônicos: o Livro 1, por exemplo, abordava vários diálogos: *Crátilo* ou sobre os nomes = *Qarāṭūlus*, *Sofista* ou sobre a divisão = *Sūfistūs*, *Político* ou sobre os regentes = *Ilḥīqūs*, *Parmênides* ou sobre as Formas = *Farmanīdus*, *Eutidemo* = *Antūdīmus*; o Livro 2 tratava dos quatro primeiros livros da *República* = *Siyāsa*; o Livro 3 cobria os seis últimos livros da *República* e o *Timeu* = *Timavūs*; o Livro 4 tratava das *Leis* = *Navamis*.

<sup>8</sup> Uma estratificação entre um “mundo dos significantes/das significações” (*‘alam al-ma‘nā*; *‘alam-i ma‘na*) associado ao Espírito (*Rūb*; plural *Arwāḥ*), um “mundo das formas” (*‘alam al-ṣuwar*; *‘alam-i ṣuwar*) associado à Alma (*Nafs*; pl. *Nufus*), e o mundo material (*‘alam al-ṭabī‘at*; *‘alam-i ṭabī‘at*) associado ao corpo (*jism*; pl. *ajsām*) denso, aparece em alguns sistemas sufis, não avaliados aqui.

<sup>9</sup> Não confundir com a “escola Akhbarī” ou “movimento Akhbarī” (*‘Akhbārīyya*; *‘Akhbārīya*) do xiismo, antagonista da tendência hegemônica *Uṣūlī*. Veja-se Gianroberto Scarcia, *Intorno alla controversia tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli Imamiti di Persia*. *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1959), pp. 211-250; Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbarī Shī‘ī School*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

BENEVICH, 2023, pp. 257-292)<sup>10</sup>. Remeto a esses autores e a Arnzen (2011) para um tratamento mais amplo dos temas aqui tratados de forma necessariamente resumida.

## UM LASTRO ECLÉTICO

Para muitos eruditos árabes ou arabizados do medievo, as Ideias (Formas) platônicas foram conhecidas como *ṣuwar aflātūniyya* (“Formas Platônicas”) ou *muthul aflātūniyya*<sup>11</sup> (“Ideias/Arquétipos Platônicos”); mais recentemente, alguns autores têm empregado (partindo de Mīr Dāmād; cf. adiante) a denominação “Formas Metatemporais (*dabir*)”<sup>12</sup>. O conhecimento das Ideias (Formas) Platônicas pelos filósofos do Islã deu-se em convergência com concepções Pitagóricas ou Neopitagóricas<sup>13</sup> alusivas às realidades inteligíveis (árabe *al-ashyā’ al-ma’qūla*) e a um entendimento mereológico da criação<sup>14</sup>, mas principalmente através de adaptações de interpretações Neoplatônicas tardias da obra de Aristóteles (ARNZEN 2011, p. 10). Uma análise das várias traduções árabes da *Metafísica* que foram preservadas, e que vertem indiferentemente *idéa* e *éidos* por *ṣūra* (“forma”; plural *ṣuwar*), *naw’* (“espécie”; plural *anwā’*) e *mithāl* ([variante *tamthīl*] “imagem; símile”; plural *muthul*)<sup>15</sup> [termo também usado para traduzir *παράδειγμα*, “modelo”], mostra uma ampla confusão das Formas Platônicas com as Essências ou Universais de Aristóteles.

Carecendo de acesso a traduções da maior parte das obras de Platão e diante de um Aristóteles “esmaecido” - distanciado por comentários de peripatéticos e “replatonizado” por escritos neoplatônicos a ele atribuídos<sup>16</sup> -, a *Plotiniana Arabica* e o *Proclus Arabus*<sup>17</sup> (conjuntos de textos geralmente transmitidos sob o nome de Aristóteles) determinaram em grande parte a imagem que a teoria platônica das Ideias veio a ter na civilização islâmica. À guisa de exemplo, conhece-se um tratado em árabe emblematicamente intitulado [*Maqālat* (ou *Risāla*) *fi Itbāt al-Ṣuwar*

<sup>10</sup> Cap. 6, “Platonic Forms”, com excertos de Ibn Sīnā [*Ilāhiyyāt* do *Shifā*], Bahmanyār ibn al-Marzubān [*Tahṣīl*], Ibn al-Malāḥimī [*Mu’tamad*; descreve o que Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nabawakhtī (*sic*; leia-se Nawbakhtī; nascido no final do século IX e falecido entre 912 e 922) relatou sobre opiniões de filósofos (*falāsifa*) sábios sobre essências inteligíveis], Abū ’l-Barakāt al-Baghdādī (que influenciou pensadores da escola *isbrāqī*) [*Mu’tabar*], Fakhr al-Dīn al-Rāzī [*Mulakhkhas; Mabāḥith*], Suhrawardī de Alepo [*Muqāwamat; Partaw-nama; Hikmat al-isbrāq; Ilāhiyyāt* do *Mashārī’; Hayākil al-nūr*], Bābā Afḍal [*Taqrīrāt; Ard-nama*], Sayf al-Dīn al-Āmidī [*Al-Nūr al-bahir; Manṭiq* do *Daqā’iq al-ḥaqā’iq*], Athīr al-Dīn al-Abharī [*Kashf al-ḥaqā’iq; Muntabā al-afkār*], Najm al-Dīn al-Nakhjawānī [*Sharḥ al-Isbarāt*], Ibn Kammūna (comentador de Ibn Sīnā e Suhrawardī) [*Sharḥ al-Talwīḥāt*], al-Shahrazūrī [*Shajara*], e al-’Allāma al-Ḥillī [*Al-Asrār al-khafiyya fi al-’ulum al-’aqliyya*].

<sup>11</sup> Em persa moderno emprega-se em relação às “Formas Platônicas” a expressão *muthul-i aflātūni*, com *muthul* sendo corriqueiramente pronunciado (e tb. transcrito), na modalidade iraniana do idioma (farsi), como *mosol*.

<sup>12</sup> Veja-se, por exemplo, Ali Fathi Telgerd, Mohammad Saedi Mehr, Ramazan Ali Falah Rafie, Objective Ideas and Metatemporal Forms (A Re-examination of Mir Damad’s View on Platonic Ideas). **Metaphysical Investigations** (Kharazmi), 6, 2 (2025), online. Disponível em: <<https://mi.khu.ac.ir/article-1-338-en.html>> (acessado em 05/05/2025).

<sup>13</sup> Veja-se particularmente Juan Acevedo, **Alphanumeric Cosmology From Greek into Arabic** - The Idea of *Stoicheia* Through the Medieval Mediterranean. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

<sup>14</sup> Veja-se E. Fernandes, Platão e a Mereologia da Luz. **Archai** (Brasília), 11 (2013), pp. 143-148.

<sup>15</sup> O vocábulo *mithāl* relaciona-se a *mathal*, “semelhança; metáfora; parábola; provérbio”.

<sup>16</sup> Veja-se E. Fernandes, A recepção de textos neoplatônicos na civilização islâmica da idade média. **Cuadernos de Filosofía** (Buenos Aires), 66 (2016), pp. 95-115, artigo onde expus algumas das ideias que aqui busquei desenvolver melhor.

<sup>17</sup> Veja-se avaliação em ARNZEN, 2011, pp. 29-42 e 42-50, respectivamente. Sobre o tratamento procleano da questão das Formas/Ideias veja-se Christos A. Terezis, Aspects of Proclus’ Interpretation on the theory of the Platonic Forms. **Modern Greek Studies** (Austrália e N. Zelândia), 14 (2010), pp. 170-180.

*al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā* [“Ensaio (ou Tratado/Epístola) sobre a Afirmação (ou Prova) das Formas Espirituais que não têm Matéria”, onde *hayūlā* traduz o grego ὕλη (*hylē*)], do pseudo-Alexandre de Afrodísias<sup>18</sup> “traduzido do grego por ‘Abū (‘Abī) Ūthman Sa’īd al-Dimashqī” (m. no início do séc. X), por vezes também incluído entre as obras de Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb **ibn Miskawayh** (c. 932 ou 940-1030), e que na verdade consiste numa versão bastante fiel das proposições 15, 16 e 17 dos “Elementos de Teologia” de Proclo (*ET*), sendo que o próprio título do tratado se assemelha àquele da proposição 15 em alguns manuscritos, περὶ ασωμάτου ουσίας, καὶ τὶ ἴδιον αὐτῆς (PINES, 1955, 200; 1986, 283)<sup>19</sup>.

Na versão árabe dos *ET*<sup>20</sup> a expressão *Ṣuwar Riḥāniyya* traduz a noção grega de “Formas Incorporáveis” (ασωμάτου ουσίας) e mostra a influência de pensadores medioplatônicos como Galeno em sua sinopse do *Timeu*<sup>21</sup>, como demonstrou ENDRESS (2012, pp. 272-73), e deve muito a uma “conciliação” entre Aristóteles e Platão; no tratado *fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya* a exposição sobre as Formas Espirituais finda recordando os “três graus de ser” distinguidos por Platão segundo o testemunho de Aristóteles na *Metafísica*, A 6, 987b14-18 – entes sensíveis, entes matemáticos e ideias (que nessa passagem aparecem identificadas aos números). Se, como pensava Platão (segundo Aristóteles, A 6, 987b18-20), “já que as Formas (τὰ εἶδη) são causa[s] (αἰτία) das demais coisas<sup>22</sup>, ... os elementos (στοιχεῖα) das Formas são elementos de todos os entes<sup>23</sup>, restaria perguntar como das Ideias [Formas ideais] aos entes sensíveis ocorre uma diferenciação constitucional (ou, noutra perspectiva, um movimento da potência ao ato e à οὐσία) que, segundo

<sup>18</sup> Cf. Moritz von Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen [2 vols.; vol. 1]. **Centralblatt für Bibliothekswesen**, 5, ano 6 (1889) [Leipzig: Otto Harrassowitz, 2ª tiragem 1893; 3ª tiragem 1897; reed. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960], p. 95 item 9 (menção); *Maqālat [al-Iskandar al-Afrūdīsī] (ou Risāla) fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā*, em A. Badawī, **Aristū ‘inda al-‘Arab**. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1947 (reimpr. Kuwait: Al-Nāshir Wakālat al-Matbū‘āt, 1978), pp. 291-292 (texto); B. Lewin, Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe. **Orientalia Suecana**, 4 (1955), pp. 101-108; PINES, 1955; Muhammad Arkoun, Textes Inédits de Miskawayh. **Annales Islamologiques**, 5 (1963), pp. 181-205, cf. pp. 201-202 (árabe), textos VIII, IX e X [*fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā min kalām Aristūṭalīs*]; Proclo, *Elementatio theologica*, props. 15-17, trad. árabe; ed. ENDRESS, 1973, pp. 12-18 (texto; Manuscrito da Univ. de Teerā/Dānishgāh, Dānishkada-i Ilāhiyyāt, 242B, 308a-b9); Hans Daiber, **Bibliography of Islamic Philosophy, Volume 2: Index of names, terms and topics**. Leiden/Boston/Colônia: Brill, 1999, p. 446 (difusão).

<sup>19</sup> Veja-se Proclus, **The Elements of Theology**, a Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds, 2ª ed. (revisada). Oxford: Clarendon Press, 1963 (reimpr. 1964, 1971), p. 16 n. 15. As proposições 15 e 16 têm mais relação com a “Teoria das Ideias/Formas”, enquanto a 17 tem mais relação com a ideia aristotélica do “Primeiro Movente”; eis seus títulos: 15. “Tudo o que pode ser revertido a si mesmo (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν) é incorpóreo”; 16. “Tudo o que pode ser revertido a si mesmo tem uma essência livre (χωριστὴν οὐσίαν) de todo corpo”; 17. “Tudo o que se move a si mesmo pode primeiro ser reduzido a si mesmo”. Conforme ENDRESS, 2012, pp. 278-279: “As seções do *Proclus Arabus* baseadas nas proposições 15-17 dos *Elementos de Teologia*, deduzindo da reversão (ἐπιστροφή; *rujū*) das formas espirituais [incorpóreas] (ἀσώματα; *al-ṣuwar al-riḥāniyya allatī la hayūlā labā*) a existência de formas imateriais e eternas, substanciais, foi largamente lida tanto no Oriente quanto no Ocidente islâmicos como um excerto da “Teologia de Aristóteles” [que teria sido feito] por Alexandre de Afrodísias. (...) O teorema procleano permitiu arguir a favor da separabilidade da substância a partir da separabilidade da atividade (p. ex., a reversão da forma espiritual – a forma substancial da alma – sobre si mesma)”.

<sup>20</sup> Cf., por exemplo, os títulos árabes das proposições 15-17 (e ainda, implicitamente, da proposição 21); ENDRESS, 1973; Fritz Zimmermann, Proclus Arabus Rides Again. **Arabic Sciences and Philosophy**, 4, 1 (1994), pp. 9-51; ENDRESS, 2012, p. 271 e ss.

<sup>21</sup> Galenos (Claudius Galenus), **Galenus compendium Timaei Platonis**, alioquorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta (Plato Arabus, I), ed. Paul Kraus e Richard Walzer. Londres: The Warburg Institute, University of London, 1951. Cf. ENDRESS, 2012, p. 273 n. 13.

<sup>22</sup> Esta não é a única opinião de Aristóteles sobre as Formas; alhures ele as menciona numa tentativa de explicar traços universais dos entes (p. ex., *Metafísica*, M 4, 1078b33), ou atribui a Platão a opinião de que as Formas não são universais, mas paradigmas (παράδειγματα; M 4, 1079b25).

<sup>23</sup> “ἐπεὶ δ’ αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾗ ἤθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα”.

Aristóteles, permitiria distinguir entre a “substância imaterial” do Primeiro Movente ou dos Inteligíveis<sup>24</sup>, a “substância incorruptível” dos corpos celestes e a “substância corruptível” dos entes sensíveis, sujeitos a geração e decaimento (cf. A 1, 1069a30-b2). Alexandre de Afrodísias, em seu comentário à *Metafísica*, ao tratar de A 6 (987b14-18) e B 2 (997a34-b3; 997b25-28; 998a7-9), especulou sobre “os intermediários” (τὰ μετὰξῶ) entre as Ideias e as coisas, entre o inteligível e o sensível<sup>25</sup>; esse tipo de especulação ganharia relevo quando da (e junto com a) assimilação da “Teoria das Formas” na civilização islâmica<sup>26</sup>.

Na primeira metade do século X é atestada a locução *ṣuwar aflātūniyya*; a expressão *mutḥul aflātūniyya* foi possivelmente inventada no século XI por Ibn Sīnā. Este é o único caso atestado em que a nomenclatura árabe medieval para designar um conceito filosófico faz referência ao seu autor antigo (ARNZEN 2011, pp. 8–11; p. 67 c/ n. 217). A discussão das Ideias ou Formas Platônicas na civilização islâmica, contudo, muitas vezes extrapola o campo do Platonismo, quer pela interação com temas teológicos, quer por confluências com o Pitagorismo, quer pela poderosa influência exegética do Aristotelismo - notadamente aquele iniciado por Ibn Sīnā. Uma curiosa observação que se pode fazer é que alguns autores iranianos parecem ter sido “mais platônicos” quando escreveram em persa e “mais aristotélicos” quando escreveram em árabe, ocorrendo aparentemente a mesma coisa quando escreveram em poesia ou em prosa, respectivamente.

Os autores da civilização islâmica que lidaram com a problemática das “Ideias (Formas)” não demonstraram possuir traduções completas dos diálogos platônicos; seu conhecimento sobre esse tema advém da literatura grega, da “Metafísica” de Aristóteles, de relatos doxográficos e de obras neoplatônicas como a espúria “Teologia de Aristóteles” (*Uṭḥūlijjā Aristūṭalīs*)<sup>27</sup> - uma

<sup>24</sup> A *Risāla fī l-‘aql* de Al-Fārābī (m. em 950), assim como outras obras suas, contêm os fundamentos da hierarquia dos inteligíveis e dos intelectos do “Platonismo islâmico” posterior (veja-se H. A. Davidson, **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect**. N. Iorque/Oxford: Oxford University Press, 1992, cap. 3; R. Ramón Guerrero, **La Recepción Árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi**. Madri: Consejo Superior de. Investigaciones Científicas, 1992, cap. 4; NETTON, 1989, cap. 3).

<sup>25</sup> Veja-se KALIN, 2010, pp. 23-25; Maddalena Bonelli, Alexander of Aphrodisias and the existence of Intermediates. **Revue de Philosophie Ancienne**, 1, 40 (2022), pp. 113-135.

<sup>26</sup> Longe das terras iranianas, o andaluz Ibn Bājja (Avempace; c. 1080-1138), além das Formas inteligíveis e das sensíveis, entendeu, no seu *Tadbīr al-Mutawāḥḥid* (“O Regime do Solitário”), existirem quatro categorias de “formas espirituais” (*ṣuwar ruḥāniyya*): (1) as formas imateriais ou inteligências das esferas celestes, que ajudam a aperfeiçoar as formas materiais (hílicas); (2) o Intelecto Agente e o adquirido, respectivamente o formador e o aperfeiçoador dos inteligíveis materiais; (3) os “inteligíveis materiais (hílicos)” (*ma’qūlat hayūlāniyya*), abstraídos da matéria pelo Intelecto Agente através dos sentidos externos; (4) as formas ou “razões/significados” (*ma’ūm*) que existem nas faculdades da alma (senso comum, imaginação ou fantasia, memória) e delas emanam, servindo como intermediários entre as formas hílicas e formas espirituais universais. Veja-se Avempace, **El Régimen del Solitário**, ed., introd., trad. e notas Don Miguel Asín Palacios. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Granada: Instituto Miguel Asín, 1946 (reimpr. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), p. 20; Ibn Bājja, **Rasā’il Ibn Bājja al-Iḥāhiyya**, ed. Majid Fakhry. Beirute: Dār al-Nahār li’l-Naṣr, 1968, p. 49; Avempace, **El Régimen del Solitário**, ed., introd., trad. e notas Joaquín Lomba Fuentes. Madri: Trotta, 1997, p. 112; Avempace, **La Conduite de l’Isolé et deux autres épîtres** (Épître de l’adieu; Conjonction de l’intellect), introd., ed. crítica do texto árabe, trad. e coment. Charles Genequand. Paris: Vrin, 2010, p. 132]. Na sua obra *Risāla ittīṣāl al-‘aql bi’l-insān* (“Tratado da união do intelecto como o homem”), Ibn Bājja cita o tratado de Alexandre [de Afrodísias] “Sobre as formas espirituais”; cf. **Rasā’il ibn Bājja al-ilāhiyya**, ed. M. Fakhry, 1968 (*op. cit.*), p. 166; Miguel Asín Palacios, Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre. **Al-Andalus**, 7 (1942), pp. 1–47, cf. p. 18; J. Lomba [Fuentes], Avempace - Tratado de la unión del intelecto con el hombre. **Anaquel de Estudios Árabes**, 11 (2000), pp. 369-391, cf. p. 384.

<sup>27</sup> ‘Abd al-Raḥmān Badawī editou e publicou a *Uṭḥūlijjā Aristūṭalīs*, junto com outros fragmentos neoplatônicos, em seu *Aflūṭin ‘inda al-‘Arab/Plotinus apud Arabes* (BADAWĪ, 1955/1977). Sua introdução (pp. 1-66) oferece uma excelente discussão sobre a recepção islâmica de ensinamentos neoplatônicos erroneamente atribuídos a Aristóteles. Cf. também Geoffrey Lewis (trad.), Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit (tradução em inglês da *Uṭḥūlijjā* e outros

tradução e paráfrase árabe de partes das “Enéades” IV, V e VI de Plotino em mistura com algum material cuja proveniência é mal conhecida<sup>28</sup>. Essa obra veio a adquirir enorme importância em terras do Islã, e foi considerada como complementar à “Metafísica” e “retificadora” de incompletudes, imperfeições e erros desta, e acreditou-se que indicaria que Aristóteles seria interiormente um “platônico”, ou tardiamente teria se tornado um platonizante. Cabe recordar que

(...) Plotino (c. 205-270 d.C.), um egípcio de cultura grega, foi profundamente influenciado pela *República*, pelo *Fédon* e pelo *Banquete* de Platão, além de ter sido inspirado pelas doutrinas aristotélicas, estoicas e neopitagóricas. O próprio corpus monumental de Plotino, as *Enéades*, foi parcialmente redigido em resposta às objeções levantadas por Aristóteles contra a Teoria das Ideias de Platão. Nelas, Plotino argumentou que as Formas Platônicas subsistem naquilo que Aristóteles chamava de *Noûs* (intelecto)<sup>29</sup> (EL-BIZRI, 2006, p. 614).

O prólogo da versão curta da “Teologia de Aristóteles” (a “Vulgata”), possivelmente escrito por Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq **al-Kindī** (805–873)<sup>30</sup>, diz que um dos objetivos da obra é discutir o “mundo inteligível” e descrever “sua beleza, nobreza e perfeição”, recordando as “Formas divinas e maravilhosas, excelentes e esplendorosas que nele existem, e como delas advém a formosura e a perfeição de todas as coisas, e que todas as coisas sensíveis se assemelham àquelas Formas” (*apud* BADAŪĪ, 1955/1977, pp. 6-7 [equiv. ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p. 63]). Na “T. de Aristóteles” raciocínios peripatéticos sobre a matéria aparecem associados à “Teoria das Formas” de Platão em passagens como esta:

[C]ada forma natural neste mundo existe também naquele mundo, mas elas ali existem de modo mais eminente e mais sublime, pois aqui estão ligadas à matéria, e ali não têm matéria. Aqui, cada forma natural é uma um símile (uma ‘imagem’) da forma que ali se lhe assemelha. (...) Tudo o que ali está ali tem formas belas e sublimes, como as formas que se imagina estarem no próprio Criador sábio. As suas formas não são como aquelas desenhadas numa parede; são formas

---

textos). In: Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (Eds.), **Plotini Opera, 2: Enneades IV-V**. Bruxelas: L’Édition Universelle/Paris: Desclée de Brouwer, 1959; Pseudo-Aristoteles, **Teologia**, trad. Luciano Rubio. Madri: Ediciones Paulinas, 1978; PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010.

<sup>28</sup> Essa tradução e paráfrase foi feita pelo nestoriano ‘Abd al-Masih ibn ‘Abd Allāh ibn Nā‘imah al-Himṣī (al-Nā‘imī) [= Ibn Nā‘ima de Emesa] (m. c. 835) e depois “corrigida” por al-Kindī. Parte do material não-plotiniano da *Uthbulujjīyā* consiste em trechos dos “Elementos de Teologia” de Proclo e de várias obras de Alexandre de Afrodísias; cf. Fritz W. Zimmermann, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*. In: Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**. Londres: Warburg Institute, University of London, 1986, pp. 110-134.

<sup>29</sup> Veja-se *Enéades*, V, 5. Segundo Enrico Volpe, “Plotino acaba por identificar todo o mundo platônico das Ideias com a hipóstase do *Noûs*, caracterizando-o como um intelecto ativo que, no entanto, contém em si todas as coisas inteligíveis, segundo uma distorção da doutrina parmenidiana da identidade entre ser e pensamento” [Superiorità assiologica, teologica e meta-ontologica. L’evoluzione del concetto di (idea del) bene in alcune fasi del Platonismo. In: A. Motta, L. Palumbo, **Le Parole della Filosofia: Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia**. Nápoles: Federico II University Press (FedOAPress), 2024, pp. 151-156, cf. p. 155]. Veja-se ainda Cristina D’Ancona, *Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin*. In: D. De Smet, M. Sebti, G. De Callatay (Eds.), **Miroir et Savoir: La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane** (Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005). Leuven: Leuven University Press, 2008, pp. 1-47.

<sup>30</sup> Cf. Peter Adamson, **The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”**. Londres: Duckworth, 2002, pp. 36, 45 e 177.

**Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana**

FERNANDES, Edrisi

essenciais. Por essa razão os antigos chamaram-nas ‘paradigmas’, sendo essas as formas das essências e substâncias mencionadas pelo sublime Platão (*apud* BADAWĪ, 1955/1977, pp. 152 e 159 [equiv. Ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, pp. 193 e 199]).

Na “Teologia de Aristóteles” aprende-se ainda que

O mundo [inteligível] superior é a perfeita existência vivente [o Ser vivo completo], na qual tudo está contido, pois ela se originou da primeira fonte perfeita [do primeiro Criador perfeito]. Nela se encontram todas as almas e todos os intelectos, e lá não existe qualquer indigência ou necessidade, pois ali as coisas são cheias de riqueza e de vida na medida em que essa é uma vida que excede [abunda] e transborda. A vida dessas coisas provém de uma fonte única, não apenas de um calor único ou de um vento [odor] único; na verdade, todas essas qualidades são uma só, na qual se encontra todo sabor (*apud* BADAWĪ, 1955/1977, p. 94 [equiv. Ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, pp.140-141]).

Essa passagem – que foi citada *verbatim* e comentada pelo Mullā Šadrā<sup>31</sup> - correlaciona-se com o seguinte trecho das “Enéades” de Plotino:

Perguntar sobre como essas formas de vida vieram a existir Ali [no domínio do Ser completo] é simplesmente perguntar como o céu veio a existir; é perguntar donde vem a vida, donde a Tudo-Vida, donde a Tudo-Alma, donde o Intelecto coletivo, e a resposta é que Ali não pode existir indigência ou impotência, mas tudo deve ser pululante e efervescente de vida. Tudo flui, por assim dizer, de uma Fonte que não deve ser pensada como um sopro ou calor<sup>32</sup>, mas ao invés disso como uma qualidade que engloba e salvaguarda todas as qualidades – doçura com fragrância (...) (*Enéades*, VI, 7, 12, trad. a partir de MacKenna em PLOTINUS, 1952, p. 328).

A existência de um “mundo das Ideias (Formas)” transparece no argumento plotiniano de que as Formas Platônicas subsistem naquilo que Aristóteles entendeu como sendo o “Intelecto” (νοῦς) e no entendimento plotiniano do “Uno” (τὸ ἓν) como hipóstase que organiza toda existencição e intelectção, embora o Uno consista, por outra perspectiva, numa realidade suprema absolutamente transcendente (fora do espaço e do tempo) em relação aos entes sensíveis, qualificada pela perfeição (ausência de toda necessidade), pela suma bondade e pela permanência (plena liberdade em relação à geração e à corrupção). Tudo procede do dadivoso Uno, numa ação

<sup>31</sup> ŠADRĀ, 1958-1969, vol. 3, pp. 340-341; veja-se tradução em KALIN, 2010, pp. 30-31 e p. 283 e ss.

<sup>32</sup> Pierre Hadot apontou essa menção a “um sopro ou calor” como “um ataque aos Estoicos [árabe *rivāqī*]; veja-se a definição de Deus por Zenão como ‘sopro aquecido’ [πνεῦμα ἐθερμον]. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 135” [P. Hadot, **Plotinus or the Simplicity of Vision** (3ª ed., 1989), trad. M. Chase. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 37, n. 5].

comparável à emanção da luz a partir do Sol (*Enéades*, V, 1, 6), mas principalmente compreensível, a partir do entendimento Pitagórico-Platônico das “realidades inteligíveis” (*alashyā’ al-ma’qūla*)<sup>33</sup> e dos Números cosmogônicos<sup>34</sup>, como uma ontogênese aritmética e geométrica<sup>35</sup> onde Números e Ideias ontofacientes se equivalem ou codeterminam (*Enéades*, V, 1, 5).

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān **al-Fārābī** (870-950), nascido na Ásia Central em terras de cultura mista persa e túrquica<sup>36</sup> e em quem todas as correntes posteriores de pensamento do Islã encontram sua fonte<sup>37</sup>, oscilou entre a oposição aristotélica às Formas transcendentais e a ontologia neoplatônica<sup>38</sup>, que assimilou essas Formas neutralizando as argumentações em contrário. Influenciado pela “Teologia da Aristóteles” - obra à qual recorre no “Livro da Concordância das opiniões dos dois sábios, o divino Platão e Aristóteles” (*Kitāb al-Jam’ bayn [bayna] ra’yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*)<sup>39</sup> -, ele sugeriu que uma interpretação (*ta’wīl*) adequada dos significados internos (*hawāṭin*) eliminaria as diferenças ou contradições nas posições de Platão e Aristóteles sobre as Ideias/Formas (AL-FĀRĀBĪ, 1984 ou 1985, pp. 105-110; ALFARABI, 2001, pp. 160-165)<sup>40</sup>. Embalado pela exegese neoplatônica, Al-Fārābī entendeu que a crítica de Aristóteles teria sido dirigida à existência das Formas *fora* do “Intelecto Agente” (*al-‘Aql*

<sup>33</sup> Segundo o “Catálogo” (*Fihrist*) do doxógrafo Abū al-Faraj Muḥammad ibn Abī Ya’qūb **ibn Ishāq al-Nadīm** al-Warrāq, do ano de 938 (cf. Ibn al-Nadīm, **Kitāb al-Fihrist**, ed. Gustav Flügel [completada por Johannes Roediger e August Müller], 2 vols. Leipzig: Vogel, 1871-1872 [reimpr. em vol. único, Beirute: Dār Maktabat al-Ḥayāt/Khayats Oriental Reprints, 1964], p. 245.26ss.; id., **Kitāb al-Fihrist li’ l-Nadīm**, ed. Riḍā Tajaddud. Teerā: Maṭba’a-yi Dānīshgāh, 1971, p. 306.13ss.).

<sup>34</sup> Cf. E. Fernandes, Movimento e existência desde o Uno em Plotino: contribuições pitagóricas. **Perspectiva Filosófica** (Recife), 2, 34 (2010), pp. 61-76, ali publicado sem as notas. O texto integral com as notas pode ser encontrado em <http://segundasfilosoficas.org/movimento-e-existencia-desde-o-uno-em-plotino-contribuicoes-pitagoricas/>.

<sup>35</sup> Cf. nas *Enéades* o tratado “Sobre o número” (VI, 6 [34]), que deve ser estudado junto com o tratado “Os objetos inteligíveis não existem fora do Intelecto” (V, 5 [32]).

<sup>36</sup> A questão da origem étnica de Fārābī segue não-resolvida, mas seu pertencimento cultural ao mundo persianizado é incontestado. Conforme Dimitri Gutas, “Fārābī apresenta, em diversas obras suas, referências e glosas em persa, sogdiano [uma língua irânica] e grego (mas não em turco; cf. Walzer [Al-Farabi on the Perfect State, Oxford], 1985, p. 3)” [D. Gutas, FĀRĀBĪ i. Biography. In: E. Yarshater (Ed.), **Encyclopædia Iranica**, Vol. 9, Fasc. 2. Londres/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1999, pp. 208-213, cf. p. 211].

<sup>37</sup> BADAWĪ, 1955/1977, p. 575.

<sup>38</sup> Cf. Ibrahim Madkour (Ibrāhīm Madkūr), **La Place d’Alfarabi dans l’École Philosophique Musulmane**. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934; Paul Kraus, *Abstracta Islamica*, II: Philosophie et Kalām. **Revue des Études Islamiques**, *Cahier IV* (1935), pp. 215-238; ARNZEN, 2011, pp. 53-66.

<sup>39</sup> FĀRĀBĪ, 1984 ou 85. Há traduções: **Kitāb al-jam’ bayna ra’yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs/L’harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote** (árabe/francês), ed. Fawzi Mitri Najjar, trad. Dominique Mallet. Damasco: Institut Français de Damas, 1999; ALFARABI, 2001; Al-Fārābī, **L’Armonia delle Opinioni dei Due Sapiienti, il Divino Platone e Aristotele** (árabe/italiano), trad. Cecilia Martini Bonadeo. Pisa: Edizioni PLUS, Pisa University Press, 2008. Veja-se ainda Fritz W. Zimmermann, *The Uthubhijya* of Fārābī and Baghdādī. In: Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**, 1986 (*op. cit.*), apêndice XIV, pp. 177-182. Marwan Rashed crê que o “Livro da Concordância” merece atribuição melhor a alguém do círculo de Yaḥyā ibn ‘Adī (tradutor cristão jacobita, m. em 974); cf. M. Rashed, On the authorship of the treatise *On the harmonization of the opinions of the two Sages* attributed to al-Fārābī. **Arabic Sciences and Philosophy**, 19, 1 (2009), pp. 43-82; vide tb. B. Gleede, *Creatio ex nihilo: a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the Treatise on the Harmony between the Two Sages*. **Arabic Sciences and Philosophy**, 22, 1 (2012), pp. 91-117.

<sup>40</sup> Cf. Majid Fakhry, **Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence**. Oxford: Oneworld Publications, 2002, pp. 37-38, cf. p. 73 e ss., VALLAT, 2004, pp. 79-82; Maryam Baruti, Mithāl az didgah-i Fārābī (“Ideias sob a perspectiva de Fārābī”, em persa). **Majalli-yi Andīsha-yi Dīnī/Journal of Religious Thought** (Shiraz), 34 (2010), pp. 111-134; Chaim Meir Neria, Al-Fārābī’s lost commentary on the ethics: New textual evidence. **Arabic Sciences and Philosophy**, 23, 1 (2013), pp. 69-99 (cf. pp. 80-82). Veja-se ainda MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, pp. 163-164.

*al-Fa‘al*<sup>41</sup> - as “Formas separadas (*mufāriqa*)”<sup>42</sup>, imateriais (espirituais) (VALLAT, 2004, p. 81 c/ nn. 2 e 4)<sup>43</sup>. Muitos autores posteriores evocaram Al-Fārābī para “retificar” leituras aristotelizantes como as de Ibn Sīnā.

Segundo Al-Fārābī, a Teoria das Ideias (Formas) indicaria que existem na essência de Deus certas Formas e esquemas (*ma‘āni*)<sup>44</sup> imutáveis, através de cujo padrão os entes são trazidos à existência e renovados. Com base em leituras bastante heterodoxas e “replatonizantes” de passagens aristotélicas como aquelas da *Metafísica*, E 1, 1026b10 e ss., e Λ 4, 1070b21 e ss., Al-Fārābī interpretou as Formas imutáveis como Inteligências cosmológicas, identificou-as com as esferas celestes comandadas pela esfera exterior do Primeiro motor ou Movente imóvel<sup>45</sup> e relacionou isso à postulação de uma vida prática pautada pela contemplação dessas Inteligências ou esferas situadas hierarquicamente entre o Movente imóvel e o mundo sensível.

Na maior parte das terras da civilização islâmica, proposições alegadamente Platônicas, como a postulação de “Formas divinas” no contexto da discussão dos Universais em alguns tratados dedicados a temas ontológicos<sup>46</sup>, ao invés de serem entendidas como sinais de vinculação a tradições não-aristotélicas devem ser compreendidas como costumeiras soluções neoplatônicas para problemas aristotélicos. As “Epístolas dos Irmãos da Pureza” (*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*), uma obra enciclopédica do séc. X<sup>47</sup> e muito influenciada pelo Pitagorismo, apresentam uma variante da Teoria das Ideias reveladora de uma mistura entre Aristotelismo e Platonismo, matizada pela “Teologia de Aristóteles”. Lemos nas “Epístolas” que

<sup>41</sup> Cf. Ian Richard Netton, **Al-Fārābī and His School**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1992 (reimpr. Richmond, Surrey: Curzon, 1999), pp. 49-51; KALIN, 2010, pp. 15 e 23-24.

<sup>42</sup> Aristóteles considerou as Ideias/Formas Platônicas como Essências universais, especialmente separadas da realidade material (*Metafísica*, Z 15, 1040a27).

<sup>43</sup> Cf. Damien Janos, **Method, Structure, and Development in Al-Fārābī’s Cosmology**. Leiden: Brill, 2012, p. 178 e ss.

<sup>44</sup> A palavra *ma‘āni* é o plural de *ma‘nā*, “significado; ideia; imagem; padrão; esquema” e, para o mutazilite Mu‘ammar, princípio qualificador da transformação de potência em ato [cf. Richard M. Frank, *Al-Ma‘nā: some reflections on the technical meanings of the term in the Kalām and its use in the physics of Mu‘ammar*. **Journal of the American Oriental Society**, 87 (1967), pp. 248-259]. Em alguns casos, *ma‘āni* indica algo similar às Ideias Platônicas [cf. Saul Horowitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*. **Jahres-Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckel’scher Stiftung** [Breslau] (1909) (reed. Farnborough, Hampshire: Gregg Publishing, 1971), pp. 44-48]. Nas “Epístolas dos Irmãos da Pureza” (*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*; cf. adiante), além do emprego de *ma‘nā* no sentido de “significado; ideia...”, faz-se menção a *ma‘āni* nas esferas superiores que seriam perceptíveis diretamente, sem necessidade dos sons (das palavras). Cf. Ikhwān al-Ṣafā’, **Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’**, ed. Buṭrus al-Bustānī, 4 vols. Beirute: Dār al-Ṣādir, 1957, vol. 3, p. 117. O emprego poético de *ma‘āni* por Rūmī e Ḥafīz num sentido similar ao das Ideias Platônicas foi comentado por Leonard Lewisohn, Ḥafīz in the Socio-historical and Literary Milieu of Medieval Persia. In: L. Lewisohn (Ed.), **Ḥafīz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry**. Londres/Nova Iorque: I. B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2010, pp. 3-73, cf. p. 35 e p. 67 n. 283.

<sup>45</sup> Cf. NETTON, 1989, p. 125 e ss.; D. Janos, **Method, Structure, and Development in Al-Fārābī’s Cosmology**, 2012 (*op. cit.*), p. 128 e ss.

<sup>46</sup> Um exemplo disso é o comentário à *Metafísica* aristotélica pelo cristão siríaco Abū Zakariyā’ Yahyā ibn ‘Adī (873-974), do qual se conhece atualmente apenas a seção dedicada ao livro *Alpha Elatton*.

<sup>47</sup> Essa obra, ou pelo menos parte dela, foi escrita pelo polímata persa Abū al-‘Abbas Aḥmad ibn Muḥammad ibn Marwān al-Ṭayyib al-Sarakhsī (c. 833-899), aluno de Al-Kindī. Veja-se Guillaume de Vaulx D’Arcy, Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Sarakhsī, réviseur de *l’Introduction Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et rédacteur des *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*. **Arabic Sciences and Philosophy**, 29, 2 (2019), pp. 261-283; id., apresentação e trad. em Anôn., **Les Épîtres des Frères en Pureté (Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’): Mathématique et philosophie**. Paris: Les Belles Letres, 2019.

As várias espécies animais deste mundo são apenas representações (*ashbāh*) e imagens (*mithālāt*) daquelas Formas (*ṣumār*) e seres que habitam o mundo das esferas celestiais e o espaço dos céus, assim como as figuras (*nuqūṣ*) e imagens (*ṣumār*) na superfície das paredes e dos tetos<sup>48</sup> são representações e semelhanças das formas dos animais de carne e sangue. A relação das criaturas de carne e sangue com os seres cuja essência é pura é como a relação dessas imagens pintadas e embelezadas com aquelas criaturas de carne e sangue (Epístola 5, cap. 16; *apud* NETTON, 2002, p. 18 [trad. modificada]; IKHWĀN, 2010, p. 171)<sup>49</sup>.

Em uma passagem que parece uma paráfrase da anterior, “um dos sábios filósofos dos *djinn*” fala a Bīwarāsp o Sábio, rei dos *djinn*:

[As formas e contornos, figuras e tipos que são vistos no mundo corpóreo, o mundo dos corpos e das aparições físicas, são apenas imagens (*mithālāt*), representações (*ashbāh*), colorações (*aṣbāgh*; “cores”; pl. de *sibgh*)<sup>50</sup>, imitações das Formas do mundo dos espíritos. As Formas [ali] são luminosas e claras [ou: sutis]; aqui são escuras e opacas [ou: densas]. A relação destas Formas [corpóreas] com as outras [luminosas] é como aquela de figuras (*taṣāwīr*) pintadas em painéis ou na superfície de paredes com as formas de seres viventes de carne e sangue, pele e osso. Pois as Formas no reino espiritual causam movimento, mas estas [daqui] são movidas por aquelas, enquanto as formas menores<sup>51</sup> são silentes e imóveis. As Formas são aqui objetos dos sentidos, mas ali são objetos do pensamento. Estas permanecem, mas as outras perecem e se esvanecem (Epístola 22, cap. 1; IKHWĀN, 2009, p. 200)<sup>52</sup>.

Apesar de nenhuma dessas passagens ser filosoficamente discutida quando de suas citações<sup>53</sup>, percebe-se que nas “Epístolas dos Irmãos da Pureza” a função de Arquétipos dos objetos dos sentidos é representada por Formas espirituais “iluminadas” ou Ideias luminosas, presentes no Intelecto (*‘Aql*)<sup>54</sup> e visíveis à alma se ela chegar a um estado não-físico. Todos os seres

<sup>48</sup> Recorde-se a “alegoria da caverna”, de Platão.

<sup>49</sup> Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, ed. B. al-Bustānī, 1957 (*op. cit.*), vol. 1, p. 238.

<sup>50</sup> “Existe uma rica tradição, nas tradições Platônicas, de discutir como os seres particulares são tingidos ou coloridos pelas Formas eternas, como o Logos (...). Plotino também usa a linguagem da cor ao falar da participação dos particulares nas Formas eternas e primordiais (...)” [Juan Cole, *Dyed in Virtue: The Qur’ān and Plato’s Republic*. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 61 (2021), pp. 580–604 (cf. pp. 582 e 594)].

<sup>51</sup> Dos minerais e seres inanimados, por exemplo.

<sup>52</sup> Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, 1957 (*op. cit.*), vol. 2, p. 276.

<sup>53</sup> E não obstante o fato de que Owen Wright, enquanto tradutor da passagem que citamos da Epístola 5, cap. 16, afirma (IKHWĀN, 2010, p. 171, n. 343): “Este é um perfeito encapsulamento da visão Platônica da mimese; veja-se a *República*, X, 596-598”.

<sup>54</sup> Aprende-se nas “Epístolas” que “a primeira coisa que o Criador produziu e chamou à existência é uma Essência simples, espiritual, extremamente perfeita e excelente na qual todas as Formas estão contidas; essa Essência é o Intelecto (*‘Aql*); dela procede uma segunda Essência, subordinada à primeira em hierarquia e chamada de Alma Universal (*Nafs al-Kulliyah*). Da Alma Universal procede outra Essência a ela subordinada e chamada de Matéria Original [primeira] (*al-Hayilā al-Ūlā*); esta última é transformada no Corpo Absoluto (*al-Jism al-Mutlaq*), ou seja, em Matéria Secundária, que tem comprimento, largura e profundidade” [*apud* Seyyed Hossein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā’**, Al-

seriam essencialmente inteligíveis e iluminados em alguma medida, porquanto participam, com sua parcela de luz e cor, das Ideias ou Formas Luminosas e a elas se conformam. Interpretações dessa natureza vieram a influenciar o pensamento iraniano posterior, notadamente a filosofia dita *isbrāqī* (“iluminacionista” ou “oriental”), que extraiu seu nome da ideia aviceniana de um “Oriente” (*Sharq*) utópico como “morada celeste situada acima do céu estrelado”, como se lê na glosa que Ibn Sīnā anotou à margem de sua cópia da “Teologia de Aristóteles”<sup>55</sup>, e que concorda com o entendimento da “filosofia oriental” como *al-ḥikmat al-muta‘āliya* (“sabedoria transcendental”) no seu *Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (“Livro de Diretivas e Comentários”)<sup>56</sup>.

## PERCURSO DAS “IDEIAS PLATÔNICAS” NO PENSAMENTO IRANIANO

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Hasan ibn Alī **ibn Sīnā** (Avicena), o maior expoente iraniano do pensamento *mashsha‘ī* (peripatético), em suas obras aristotelizantes argumentou intensamente sobre a doutrina platônica das Formas/Ideias, das quais tratou principalmente nas suas discussões sobre o estatuto quiddativo (essencial) e existencial dos entes matemáticos e dos “universais”, chegando ostensivamente a uma posição contrária em relação às mesmas<sup>57</sup>, mas assim mesmo foi melindrosamente influenciado por seus ecos, a ponto de Étienne Gilson ter afirmado que “[a]s essências de Avicena são como fantasmas das Ideias de Platão. Toda a sua existência (*being*) consiste em sua necessidade abstrata. Dotadas de uma resistência inteligível própria, elas resistem vitoriosamente a todo esforço do nosso intelecto para transformá-las. Elas, portanto, são imutáveis, e o que é o ser, senão a própria essência (*sefhood*), a imutabilidade?” (GILSON, 1949, p. 76; 1952, p. 76)<sup>58</sup>. Entretanto, como argumentou Jon McGinnis,

---

Birūnī, and Ibn Sīnā. Boston/Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1964 (reed. Albany: State University of New York Press, 1973; Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1978; Bath: Thames & Hudson, 1978. Nasr cita **Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’**, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī (Zarkalī), 4 vols. Cairo: Al-Maṭba‘a al-‘Arabiya, 1937 H. (1928), II, 4 e s.].

<sup>55</sup> Georges Vajda, Les notes d’Avicenne sur la “Théologie d’Aristote” [tradução de ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Aristū ‘inda al-‘Arab*, pp. 37-74]. **La Revue Thomiste** (Paris), 51 (1951), pp. 346-406, cf. p. 381.

<sup>56</sup> Ibn Sīnā, **Kitāb al-Ishārāt wa’t-Tanbihāt/Livre des Directives et Remarques**, trad., introd. e notas Amélie-Marie Goichon. Beirut/Paris: J. Vrin, 1951 (reimpr. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), p. 508. Vide ainda F. W. Zimmermann, The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*, 1986 (*op. cit.*), apêndice XV, The *Uthūlujīya* of Avicenna, em Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**, 1986 (*op. cit.*), p. 183.

<sup>57</sup> Cf. Amélie-Marie Goichon, La théorie des formes chez Avicenne. In: **Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia** (Veneza, 12-18/09/1958), **Vol. IX**. Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Florença: Sansoni, 1960, pp. 131-138 [reprod. em Fuat Sezgin (Ed., em colaboração com Māzen Amāwī, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Wilhelm Kleine, Roland de Vaux), **Ibn Sīnā in the Western Tradition: Texts and studies**. Collected and reprinted, 5 vols. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999, Vol. 3, pp. 149-156]; M. Marmura, Avicenna’s Critique of Platonists in Book vii, Chapter 2 of the Metaphysics of his *Healing*. In: J. E. Montgomery (Ed.), **Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One**. Essays in Celebration of Richard M. Frank. Leuven: Peeters, 2006, pp. 355–370; ARNZEN, 2011, pp. 3–5, 12–66, 75–99; M. S. Zarepour, Avicenna on the Nature of Mathematical Objects. **Dialogue**, 55 (2016), pp. 511–536; id., Avicenna against Mathematical Platonism. **Oriens**, 47, 3–4 (2019), pp. 197–243; Hashem Morvarid, Avicenna on the theory of Forms. **Philosophy and Phenomenological Research**, 111, 1 (2025), pp. 235-259.

<sup>58</sup> Vide ainda D. Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, 2020 (*op. cit.*), *passim*. Para Justin Cancelliere, “[s]e Avicena pode ser corretamente chamado de Platônico em pelo menos um aspecto é por admitir a existência de

Enquanto Suhrawardī [cf. adiante] expressamente admite as Formas Platônicas de uma forma que Avicena nunca o fez ou faria, a diferença entre os dois pensadores, pelo menos em um importante aspecto, é mais de semântica que de conteúdo<sup>59</sup>. Suhrawardī preferiu pensar nas Formas Platônicas não como entidades epistemológicas, mas como substâncias imateriais, as chamadas “Inteligências” do pensamento antigo e medieval. Avicena já havia virtualmente realizado isso quando argumentou que deve haver um Dador de Formas [*Wāhib al-Ṣuwar*]<sup>60</sup> no qual as formas que compõem nosso mundo terrenal residem como paradigmas, e a partir do qual elas vêm a enformar os objetos sensíveis aqui na Terra (MCGINNIS, 2010, p. 248).

Ibn Sīnā adotou muitas das posições anti-Platônicas de Aristóteles; sua posição acerca da Teoria das Ideias faz eco à exposição da *Metafísica*, I 6, mas também confronta a posição de platonistas aos quais não nomeia<sup>61</sup>. No *Kitāb al-Shifā’* (“Livro da Cura”), as seções 2-3 do livro (*maqāl*) VII da *Ilāhiyyāt* (“Ciência Divina”, ou seja, a *Metafísica*)<sup>62</sup> são dedicadas a uma crítica severa à Teoria das Formas/Ideias<sup>63</sup> e à noção platônica de separação (grego χωρισμός), acompanhando Aristóteles (cf. *Metafísica*, M 9, 1086b6-7). ARNZEN (2011, pp. 86-99) esmiuçou a questão da extensão do conhecimento de Ibn Sīnā sobre a “Teoria das Ideias (Formas)” e do modo como ele lidou com a mesma. Influenciado pelo neoplatonismo, Ibn Sīnā, assimilou elementos da Teoria das Formas de modo bastante heterodoxo.

Entre filósofos iranianos posteriores a Ibn Sīnā que defenderam alguma forma da Teoria das Ideias encontram-se Suhrawardī de Alepo (1153-1191), Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (m. após 1288) e Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (1236-1311), representantes da filosofia ishraqī ou “iluminacionista”, e ainda Mīr Dāmād (m. em 1631 ou 32), Mīr Findiriskī (1562 ou 63-1640), Mullā Ṣadrā (1571-1635

---

quididades *ante rem* nas Inteligências imortais, e se ele se opõe ao Platonismo é devido a uma concepção das Formas que as torna vulneráveis ao argumento do terceiro homem” [Traversing the *Barzakh*: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism (Dissertação de Mestrado). Athens, Georgia: University of Georgia, 2019, p. 124].

<sup>59</sup> Cf. MCGINNIS, 2010, p. 247.

<sup>60</sup> Cf. Amélie-Marie Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937, pp. 301–303 e 473; Jules L. Janssens, The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-‘aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā. In: Maria Cândida Pacheco, José Francisco Meirinhos (Eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM*. Porto, 26-31/08/2002). Turnhout: Brepols, 2006, pp. 551-562.

<sup>61</sup> Veja-se M. E. Marmura, Avicenna’s critique of Platonists in book VII, chapter 2 of the *Metaphysics* of his *Healing*, 2006 (*op. cit.*); Pasquale Porro, Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas. In: D. N. Hasse, A. Bertolacci (Eds.), *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 275-307, cf. pp. 289-293; M. Hosseinzadeh, Mullā Ṣadrā on Intellectual Universal, 2022 (*op. cit.*); Majīd Ṣadr Majles, Barrasi u tahlil guzārish Ibn Sīnā az Nazariyyāt Muthul dar *Kitāb Shifā’* (“Estudo e análise do relato de Ibn Sīnā sobre a Teoria das Ideias no *Livro da Cura*”). *Pajūhish-yi Falsafī/Journal of Philosophical Investigations* (Tabriz), 18, 49, 1403 H.-Sh (2025), pp. 61-82.

<sup>62</sup> Ibn Sīnā, *Al-Shifā’*, ed. geral Ibrāhīm Madkūr; *Al-‘Ilāhiyyāt*, 2 vols., introd. (em árabe e francês) I. Madkūr, Vol. 1 (*Maqālāt* 1-5) ed. Georges Chehata Anawati (Qanawāti), Sa’id Zāyed, vol. 2 (*Maqālāt* 6-10) ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa’id Zāyed. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa, al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li’ l-Kitāb, 1380 H. (1960) [reimpr. Qom: Maktabāt al-Āyatullāh al-Mara’shī al-Najafi, 1404 H./1362 H.-Sh.].

<sup>63</sup> No “Livro da Cura” (*Shifā’*) essas críticas também estão presentes na seção 10 do *Burhān* (“Demonstração”).

ou 40) e Mullā Muḥsin (1598-1680)<sup>64</sup>, representantes da “escola de Isfahã”<sup>65</sup> ou pensamento transcendentalista [*muta‘ālī*; da *ḥikmat al-muta‘ālī* (“sabedoria [teosofia] transcendente”)]. Conforme ENDRESS (2012, p. 279), “na teologia filosófica da escola de Isfahã encontramos ávidos leitores da “Teologia de Aristóteles” e de outras fontes neoplatônicas apoiadoras da fusão da metafísica de Avicena com o escolasticismo ash‘arita<sup>66</sup> fundado por Fakhr al-Dīn al-Rāzī e a filosofia mística de Suhrawardī. Aqui novamente existem várias referências claras ao conceito de *ruḥānī* conforme achado no *Proclus Arabus*”.

Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak Abū l-Futūḥ al-Suhrawardī, mais conhecido como Suhrawardī (farsi Sohrevardī) de Alepo, foi assim chamado por ter vivido e sido assassinado nessa cidade (pelo que também ficou conhecido como *Al-Maqtūl*, “Aquele que Mataram”), e para não ser confundido com outros nativos de Suhraward/Sohrevard/Suhrabard/Sorvard<sup>67</sup>. Também conhecido com *Shaykh al-Isbrāq* (“Mestre da Iluminação”), Ele “remodelou/reapresentou muita coisa dos conceitos filosóficos e da terminologia filosófica de Avicena [Ibn Sīnā]<sup>68</sup> em metáforas da luz e na linguagem mística dos sufis” (MCGINNIS, 2010, p. 248). Com Suhrawardī de Alepo e os pensadores iluminacionistas (*ishrāqīs*) principia um desenvolvimento original da Teoria das Ideias/Formas<sup>69</sup> no mundo persianizado. Criticando Fārābī e Ibn Sīnā, os iluminacionistas enfatizaram vários aspectos do Platonismo, notadamente em sua vertente neoplatonista, e enxergaram num Platão místico a principal autoridade da filosofia. Conforme Henry Corbin (*apud* SUHRAWARDĪ, 1945, p. viii, xxxiii e ss.), com Suhrawardī os sufis se tornam os verdadeiros herdeiros de Platão<sup>70</sup>. Misturando-se à concepção zoroastriana dos *Fravashis*<sup>71</sup>, a interpretação

<sup>64</sup> Veja-se NASR, 1996, pp. 125-159 (Suhrawardī), 247-254 (Mīr Dāmād), 254-258 (Mīr Findiriskī), 271-303 (Mullā Ṣadrā), 258-262 (Mullā Muḥsin).

<sup>65</sup> Veja-se ESOTS, 2021.

<sup>66</sup> “O problema dos Atributos Divinos no *Kalām* muçulmano [= a teologia escolástica do Islã] tem suas origens últimas em uma das diferentes interpretações da Teoria das Ideias de Platão como um desenvolvimento ulterior principalmente da ‘relação entre Deus, o mundo das Ideias e o *Logos*’, abordada por Filo [de Alexandria, que combinou elementos da tradição Platônica (a Teoria das Ideias), do Estoicismo (a identificação da razão universal transcendente – o *Logos* – com a Alma do Mundo) e do pensamento oriental (propondo a existência de seres intermediários)], e a reconstrução das ideias de Filo pelos Pais/Padres da Igreja na [formulação do dogma da] Trindade” [Abdul Hafeez, H. A. Wolfson & A. H. Kamali on the Origin of the Problem of Divine Attributes in Muslim Kalam. *Iqbal Review*, 40, 3 (1998), pp. 1-18, cf. p. 1; Harry A. Wolfson, Mu‘ammar’s Theory of *Ma‘nā*. In: G. Makdisi (Ed.), *Arabic and Islamic Studies, in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden: E. J. Brill/Cambridge, Massachusetts: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 1965, pp. 673-688, cf. p. 673].

<sup>67</sup> Como p. ex. **Abū al-Najīb ‘Abd al-Qāhir al-Suhrawardī** (1097-1168) e seu sobrinho Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ **‘Umar al-Suhrawardī** (1144-1234), respectivamente fundador e continuador da confraria sufi *Subrawardīyya*. Suhrawardī *al-Maqtūl* é chamado de *shahīd*, “mártir”, em algumas fontes curdas; acredita-se que ele tenha sido curdo [Muhammad Kamal, **Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy**. Aldershot, Hants/Burlington, Vermont: Ashgate, 2006 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2016), p. 12].

<sup>68</sup> Veja-se Tahir Uluç, Al-Suhrawardī’s Critique of Ibn Sīnā’s Refutation of the Platonic Forms. *Pahiyat Studies* (Bursa), 3, 1 (2012), pp. 7-27; Fedor Benevich, A Rebellion against Avicenna? Suhrawardī and Abū l-Barakāt [al-Baghdādī] on ‘Platonic Forms’ and ‘Lords of Species’. **Ишрақ: Ежегодник Исламской Философии/Isḥrāq: Islamic Philosophy Yearbook**, 9 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2019), pp. 23-53.

<sup>69</sup> Cf. ARNZEN, 2011, pp. 119-150.

<sup>70</sup> Veja-se E. Fernandes Ṣihab al-Dīn Suhrawardī *al-Maqtūl*. In: Rosalie H. S. Pereira (Org.), **O Islã Clássico**. Itinerários de uma cultura. S. Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 517-563; Mateus Domingues da Silva, **A Crítica de Suhrawardī ao Peripatetismo**: um estudo do ‘Livro da sabedoria da Iluminação’ (versão revisada da dissertação de mestrado *‘A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação de Suhrawardī’*, 2013). Londres: Novas Edições Acadêmicas, 2014; id., **Suhrawardī e a Metafísica das Luzes** (Tese de Doutorado em Estudos Árabes). S. Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

<sup>71</sup> Pálavi *Fravahr*, *Fravābar*; seres espirituais que auxiliam na criação e manutenção do universo. Da raiz *var-*, “escolher; selecionar”. O *Fravashī* é uma “duplicata espiritual” da alma de toda criatura, e ao mesmo tempo o protótipo espiritual da criatura, existindo antes do nascimento no mundo material e unindo-se à alma após a morte. Veja-se ainda Farzād

## Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

suhrawardiana das Ideias/Formas<sup>72</sup> influenciou a trajetória do filosofar iraniano, invertendo uma tradição anterior que propunha, já à época de Colotes (duas gerações após Platão), que Platão teria se apropriado de ideias do persa Zaratustra<sup>73</sup>, particularmente quanto ao mito de Er, no final da *República*.

Em sua obra intitulada “Sabedoria da Iluminação” (*Hikmat al-Isbraq* [HI]) Suhrawardī<sup>74</sup> se referiu às Ideias (Platônicas) como *Arbāb al-Aṣnām* (“Senhores dos Ídolos [ou: das Imagens]”) [variante: *Aṣḥāb al-Aṣnām* (“Mestres dos Ídolos”)]<sup>75</sup>, *Arbāb al-Aṣnām al-Anwā’* [ou: *al-Naw’iyya*] (“Senhores dos Ídolos [ou: das Imagens] das Espécies”)<sup>76</sup> [sinônimo de *Arbāb al-Ṭilasmāt*, “Senhores dos Talismãs [ou: das Teurgias]”] ou *Anwā’ Nūrīyya* (“Espécies Luminosas”) (HI, ¶95; 152; 166). Ele propôs que os “anjos” zoroastrianos<sup>77</sup> (*yaḡatas*; Fravashis que são literalmente “dignos de adoração”<sup>78</sup>) são um equivalente simbólico das Formas Platônicas<sup>79</sup>, entendendo estas como Intelectos imateriais que constituem os Arquétipos celestiais dos entes da natureza (HI, ¶166; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 108). Ian Richard Netton recorda que

Tudo o que existe no universo é uma “teurgia (*ṭilasm*)” ou “imagem (*ṣanam*)” desses anjos arquetípicos, (...) o que faz esses anjos serem conhecidos por títulos como “Senhores das Teurgias (*Arbāb al-Ṭilasmāt*)”, “Senhores das Imagens Celestiais das Espécies (*Arbāb al-Aṣnām al-Naw’iyya al-Falakīyya*)”, e “Arquétipos Vitoriosos da Luz (*Anwā’ al-Nūrīyya al-Qābirā*)”. É nesse ponto que a doutrina platônica dos arquétipos é ligada à nomenclatura da angelologia Zoroastriana (...) dos “Imortais Sagrados” ou “Imortais Generosos”, os Amesha Spentās (*Amsbāspands* ou *Amabraspands*)<sup>80</sup> (NETTON, 1989, pp. 263-264).

Ghā’emi (Qā’emi), Nazariye jahān mithālī u adabiyāt tamthilī ba nigāh-i tatbīqī (tatbīghī) bi andishā hāye Zartusht, Aflātūn, Mawlānā u Yūng maqāla (maghāleh) (“A teoria do mundo das imagens e a literatura alegórica, com uma observação comparativa dos pensamentos de Zaratustra, Platão, Rūmī e Jung”). **Matn Pizhūhī-i Adabī/Literary Text Research** (Allameh Tabataba’i University), 11, 31 (2007), pp. 39-61.

<sup>72</sup> Veja-se Hermann Landolt, Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du Ṣayḡ al-iṣrāq Yaḡyā al-Suhrawardī (ca. 1155-1191). In: D. De Smet, M. Sebtī, G. De Callatay (Eds.), **Miroir et Savoir**, 2008 (*op. cit.*), pp. 233-250.

<sup>73</sup> Proclo, *In Remp.*, 2.109.8-14, ed. Kroll [Bidez/Cumont (**Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d’après la tradition grecque, vol. 2: Les textes**. Paris: Les Belles Lettres, 1958) fr. O 13 (II 159)]; Macróbio, *Somn. Scip.*, 1.2.3-4; Clemente de Alexandria, *Strom.* 5.14.103.2-4 [pp. 395-396 Stählin/Früchtel; Bidez/Cumont fr. O 12 (II 158)]; E. Fernandes, Zoroastro, o grego: Zaratustra na percepção grega e helenística. In: G. Cornelli, M. do Céu Fialho e D. Leão (Coords.), **Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/S. Paulo: Annablume, 2016, p. 115 e ss.

<sup>74</sup> Veja-se Seyyed Hossein Nasr (Autor), Mehd Amin Razavi (Ed.), **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996, p. 125-159 (Suhrawardī); MĪR DĀMĀD, 2009, pp. xii-xiii.

<sup>75</sup> Aqui, *aṣnām* (sing. *ṣanam*) denota os entes sublunares.

<sup>76</sup> Aqui, *anwā’* (sing. *naw’*) denota classes de entes naturais; veja-se HI, ¶152-153. Mīr Dāmād (*Qabāsat, Wamiḍ* 5.4.1) empregou a expressão *Arbāb al-Anwā’*, entre outras, em relação às Formas/Ideias Platônicas.

<sup>77</sup> Cf. E. Fernandes, Ṣihāb al-Dīn Suhrawardī *al-Maqtūl*, 2007 (*op. cit.*), pp. 530-531; Andrea Paula de Vita, **La Sabiduría como Experiencia Iluminativa y Reflexiva: Suhrawardī y la Ciencia de las Luces**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de Sevilla, edição online. Buenos Aires, 2003, pp. 126-134. Disponível em <<http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/326/la-sabiduria-como-experiencia-iluminativa-y-reflexiva-suhrawardi-y-la-ciencia-de-las-luces/>> (acessado em 04/03/2025).

<sup>78</sup> Pálavi *yaḡad*; *yaḡd*. Da raiz *yaḡ-*, “adorar, honrar, venerar”.

<sup>79</sup> Suhrawardī falou das “essências e luzes celestiais que Hermes e Platão contemplaram, daquelas luminárias espirituais [*minawī*], das fontes de esplendor real [*kburra*; avéstico *kbwarrab*, pálavi *kbvarenab*] e da sabedoria relatadas por Zoroastro [*Zarādushī*]” (HI, ¶166; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 108).

<sup>80</sup> Os *Amesha Spenta* (“Imortais Benfeitores/Sagrados”; pálavi *Amsbāspand*/*Amabraspand*, persa *Amshaspandan*) são deidades associadas à divindade suprema zoroastriana, *Abura Mazdá* (o “Senhor da Sabedoria” [de *abū*, “existência”,

Suhrawardī entendeu que “o constituinte fundamental da realidade é a luz pura, imaterial, que é aquilo que há de mais manifesto, e que se desprende da Luz das Luzes de uma maneira emanacionista, em uma ordem descendente de luzes” (COOPER, 1998, p. 219). “A Luz das Luzes (*Nūr al-Anwār*)”<sup>81</sup> equivale a Deus (ou à Forma/Ideia do Bem em Platão); as Luzes imateriais/incorpóreas (*Anwār mujarrada*) ou Intelectos diferem entre si pelo grau de perfeição (*kamāl*), que é total na Luz das Luzes, absolutamente transcendente (e que, portanto, está como que “fora” da hierarquia luminosa), e [no grau de potência luminosa] é relativa, deficiente (*HI*, ¶136; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 91), na Primeira Emanação (*al-Inbi’āth al-Anwāl*)<sup>82</sup> e nas seguintes. Da Primeira Luz (desconsiderando-se a Luz das Luzes) emanam outras luzes ou intelectos<sup>83</sup>, segundo uma ordem vertical [“longitudinal (*ṭūlī*)”] de luzes (*ṭabaqāt al-ṭūl*), que têm uma precedência ontológica [por ser “noética (*‘aqlī*)”], mas não temporal, umas sobre as outras. Essas luzes da ordem vertical - chamadas de Luzes “Dominantes (*Qawābir*)”<sup>84</sup>, “Vitoriosas (*Qābirā*)”, “Fontes (*Uṣūl*)” ou “Mães (*‘Ummahāt*)” -, não têm relação direta com as coisas ou seres materiais, nem são almas controlando corpos, nem esferas (*aflāk*), nem arquétipos de espécies; são matrizes das quais, a partir da Luz das Luzes, todas as coisas derivam.

Além da ordem vertical (longitudinal) de luzes, Suhrawardī descreve uma ordem horizontal [“latitudinal (*arḍī* ou *aradī*)”] de luzes (*ṭabaqāt al-arḍ*), originada da primeira<sup>85</sup>. Nessa ordem horizontal, as luzes são descritas como “Luzes Vitoriosas Equivalentes (*Anwār Qābirā Mutakāfiyya*)”, indicando a não existência de uma hierarquia emanativa entre elas - embora diferentes em espécie, esses Arquétipos não diferem no nível ontológico. Esses Arquétipos são os “Senhores/Mestres das espécies”, “Senhores/Mestres dos ídolos” ou “Luzes dominantes” de todos os seres, e equivalem às Ideias Platônicas (*muthul Aflātūn*), enquanto as “Ideias suspensas” (*muthul al-mu‘allaqa*) ou “Formas suspensas” (*ṣuwar al-mu‘allaqa*)<sup>86</sup> pertencem ao “mundo imaginal”

---

rel. ao sânscrito *asu*, “vida; força vital”, e ao antigo norueguês *áss*, “deus”, e *mazdā*, “sabedoria”]), pálvavi *Ohrmazd/Ohrmuzd/Ormuzd*, persa *Hormazd/Ormazd*). A. Mazdā associa-se a, ou é representado por, *Spenta Mainyu*, (literalmente algo como “Benfazeja/Sacra Mentalidade”) e pelos demais *Spenta*, que são arquétipos celestiais de conceitos (cf. a *Yasna*, 47.1): [*Vohū*] *Manah* (“[Boa] Mente/[Bom] Pensamento”; pálvavi *Vohuman/Vahman*, persa *Bahman*); *Asha* [*Vahishta*] (“Verdade/Justiça [Excelente]; [Melhor] Retidão”; pálvavi *Ardvahišt*, persa *Ardibehesht/Ordibehesht/Urdibihisht*); *Khsathra* [*Vairyā*] (“Domínio/Poder [Desejável]”; pálvavi *Sharevar*, persa *Shebrevar/Sabriver/Sabhrivar*); [*Spenta*] *Armaiti* (“[Benfazeja/Sacra] Devoção”; pálvavi *Spendarmad*, persa *Aspandarmad/Esfandarmadh/Isfandarmudh*); *Haurvatāt* (“Integridade/Plenitude/Saúde; Perfeição”; pálvavi *Hordad/Kbordad*, persa *Khordad/Khurdād*); *Ameretāt* (“Imortalidade”; pálvavi *Amurdad*, persa *Amardad/Amordad/Mordad/Murdād*). Conforme Estiphan Panoussi [La théosophie iranienne source d'Avicenne?]. *Revue Philosophique de Louvain*, 3<sup>a</sup> série, 66, 90 (1968), pp. 239-266, cf. pp. 258-260 e 263-266], a ideia grega de  $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$  tem equivalentes (ou mesmo precedentes) vetero-iranianos (no “sistema de Zoroastro” [= Zaratustra]), tanto etimológicos quanto metafísicos.

<sup>81</sup> “Luz omnienvolvente (*Nūr al-Muḥīt*)”, “Luz Autoexistente (*Nūr al-Qayyūm*)”, “Luz Sagrada (*Nūr al-Muqaddas*)”, “Luz Máxima Suprema (*Nūr al-A‘zam*)” (*HI*, ¶129; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 87).

<sup>82</sup> “Primeira Luz (*Nūr al-Anwāl*)”, “Luz mais Próxima (*Nūr al-Aqrab*) [da Fonte]”, “Grande Luz (*Nūr al-‘Azīm*)”, Luz Criadora (*Nūr al-Ibdā‘ī*)”, “Primeiro Intelecto (*al-‘Aql al-Anwāl*)”, “a Mente Total (*al-‘Aql al-Kullī*)”, Bahman.

<sup>83</sup> Diferentemente dos esquemas emanacionistas de Fārābī e Ibn Sīnā, que se baseavam em dez Intelectos básicos, a hierarquia vertical de Suhrawardī, embora suas dez primeiras Luzes sejam paralelas àquelas dos Intelectos ou Luzes de Fārābī e Ibn Sīnā, compreende um número enorme, incontável (embora finito), de Luzes (*HI*, ¶150-151; SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 99-100).

<sup>84</sup> Enquanto a relação das luzes superiores com as inferiores é chamada de dominância (*qabr*), aquela das luzes inferiores com as superiores é chamada de amor (*maḥabba*), paixão (*‘ishq*) ou anseio (*shawq*). Cf. especialmente *HI*, ¶147 (SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 97-98).

<sup>85</sup> Veja-se NETTON, 1989, p. 267.

<sup>86</sup> Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 132-135, quanto à associação entre Aristóteles e o Pseudo-Aristóteles em rel. a essa condição “suspensa”.

(*‘alām al-mithāl*), “m. das imagens suspensas” (*‘ā. al-muthul al-mu‘allaqa*) ou “m. das figuras incorporáveis [ou: imateriais]” (*‘ā. al-ashbah al-mujarrada*), intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível<sup>87</sup>, como afirmou Suhrawardī<sup>88</sup> e esclareceu Quṭb al-Dīn Shīrāzī em seu *Sharḥ Hikmat al-Isbrāq* (“Comentário à Filosofia da Iluminação”, em árabe): “As Formas suspensas não são as Ideias Platônicas, pois estas são luminosas (*nūriyya*) e fixas (*thābita*) no mundo das luzes inteligíveis (*‘alam al-anwār al-‘aqliyya*)” (SHĪRĀZĪ, 1896/97, p. 511). Suhrawardī acreditava que as Ideias (*muthul*) originam as almas (*nufus*). Cada “Senhor [ou Mestre] de espécie” (*Rabb* [ou *Ṣāhib*] *al-naw‘* ou tb. R. [ou *Ṣ*] *al-ṣanam*, “Senhor [ou Mestre] de ídolo”) requer uma alma como intermediária para conectar-se a um corpo, do qual será a “luz regente” (*nūr mudabbir*); esse “Senhor da espécie” cria a alma através de um seu aspecto “luminoso” (*nūrī*), mas também cria o corpo - como que um “ídolo” (*ṣanam*) do qual é a essência espiritual - através de um seu aspecto “escuro/ensombrecido” (*muzlim; ghāsiq*) ou “pobre/dependente” (*faqīr*)<sup>89</sup>.

Shams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Shahrazūrī foi quem primeiro escreveu um “Comentário à Filosofia da Iluminação” (*Sharḥ Hikmat al-Isbrāq*)<sup>90</sup>, no qual buscou sistematizar a filosofia de Suhrawardī e promover sua conciliação com crenças islâmicas mais normativas<sup>91</sup>. O capítulo 10 da 5ª epístola ou tratado (“Sobre as ciências metafísicas e os segredos divinos”)<sup>92</sup> das “Epístolas da Árvore Divina”<sup>93</sup> [do Conhecimento] sobre as Ciências das Verdades Divinas” (*Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīyah fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*)<sup>94</sup> de Shahrazūrī (uma grande enciclopédia filosófica) chama-se propriamente “Sobre a determinação [ou: verificação] das Formas Platônicas” (*Fi taḥqīq al-muthul al-aflātūniyya*), e serve como uma preparação para o capítulo 11, “Sobre a determinação [ou: verificação] do Mundo Imaginal” (*Fi taḥqīq al-‘Ālam al-Mithālī* [ou *al-Khayālī*])<sup>95</sup>, onde Shahrazūrī reproduz uma passagem de Suhrawardī antes de comentá-la:

<sup>87</sup> Cf. Fatima Modarresi, A Tale of Occidental Estrangement [publ. originalmente em *Transcendent Philosophy*, 3 (1), 2002]. In: *Echo of Islam*, 202-203 [Teerā: Islamic Thought Foundation] (2005) pp. 15-56, cf. p. 39; Hossein Ziai, Beyond Philosophy: Suhrawardī’s Illuminationist Path to Wisdom. In: Frank E. Reynolds e David Tracy (Eds.), *Myth and Philosophy*. N. Iorque: State University of New York Press, 1990, pp. 215-243; cf. p. 222; Roxanne D. Marcotte, Suhrawardī’s Realm of the Imaginal. In: *Ишрак: Ежегодник Исламской Философии/Isḥrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2011), pp. 68-79.

<sup>88</sup> *HI*, ¶94; *HI*, ¶¶165-173 (SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 65-66 e 107-112); Suhrawardī, *Al-Taḥwīḥāt* (em SUHRAWARDĪ, 1945, pp. 1-121), cf. p. 68. Veja-se ainda Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat al-Isḥrāq*, ed. Hossein Ziai, com introduções em persa e inglês. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993), pp. 548-552; Shahrazūrī, *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*, ed. Najafqulī Ḥabībī, 3 vols. Teerā: Mu‘assasa-i Pazūhishī-yi Hikmat wa Falsafā-i Irān, 1385-87 H.-Sh. (2006-2008), vol. 3, pp. 426-456, esp. pp. 435-436.

<sup>89</sup> Cf. Suhrawardī, *Al-Mashārī‘ wa al-Muṭarāḥāt* (em SUHRAWARDĪ, 1945, pp. 194-505), *Ilāhiyyāt*, 463.3-464.4, trad. em ADAMSON & BENEVICH, 2023, pp. 274-275, e veja-se ZHANG, 2023, p. 143 n. 31.

<sup>90</sup> Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat al-Isḥrāq*, ed. Hossein Ziai, com introduções em persa e inglês. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993).

<sup>91</sup> Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 161-168.

<sup>92</sup> *Fi ‘l-‘ulūm al-ilāhīyya wa ‘l-aṣṣar al-rabbāniyya*.

<sup>93</sup> I.e., da genealogia divina.

<sup>94</sup> Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*, ed. Muḥammad Najīb Kūrḳūn (Mehmet Necip Görgün), 3 vols. Istambul: Matbaa ve Cilt Sanayi/Elif Yayınları, Felsefe Divisi, 2004 (reed. Istambul: Maktabat Irshād/Beirut: Dār Ṣādir, 2007); id., *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya*, ed. N. Ḥabībī, 3 vols., 1385-1387 H.-Sh. (2006-2008) (*op. cit.*).

<sup>95</sup> Há tradução para o inglês [“In explanation of the imaginable, apparitional world”] como parte de VAN LIT & LANGE, 2018, pp. 160-178; veja-se pp. 165-177.

## Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

“O Mundo Imaginal, ou seja, as Formas Suspensas (*ṣumar al-Mu‘allaqa*), não são Ideias Platônicas (*muthul aflātūniyya*), pois estas são pura luminosidade, intelectos separados da matéria, enquanto as Imagens Suspensas (*Muthul al-Mu‘allaqa*) podem ser escuras ou iluminadas - brancas e suaves para os bem-aventurados, que se deleitam com elas, e negras ou azuis-escuras para os desafortunados, que são atormentados por elas” [HI, ¶246 (SUHRAWARDĪ, 1999, p. 149)].

Assim como Platão e alguns de seus antecessores, como Sócrates e alguns sábios (*ḥukamā*) precedentes, afirmaram [a existência d’] as Ideias Luminosas (*Nūrīyya*) que são os Senhores dos Ídolos, eles também afirmaram as Ideias Suspensas (*Mu‘allaqa*), tanto as Iluminadas quanto as escuras. Eles alegaram que estas são substâncias separadas que são fixas no pensamento e na imaginação da alma (Shahrazūrī em VAN LIT & LANGE, 2018, p. 175<sup>96</sup>, em cotejo com ADAMSON & BENEVICH, 2023, p. 291<sup>97</sup>).

ARNZEN (2011, pp. 161 e 407-409) mostrou que na *Shajara al-iIahīya* as ideias de Shahrazūrī sobre as Formas Platônicas devem muito à obra “A Nova Sabedoria” (*Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma*, tb. conhecida como “O Revelador [da Sabedoria]” (*Al-Kāshif fī ‘l-Ḥikma*), de ‘Izz al-Dawla Sa‘d ibn Manṣūr ibn Sa‘d al-Ḥasan ibn Hibat-Allāh ibn Kammūna (m. em 1284), um filósofo judeu de Bagdá que nessa obra revelou-se um pensador ishrāqī bastante original<sup>98</sup>, além de ter escrito (entre outras obras) um comentário, completado em 1268,<sup>99</sup> sobre o “Livro das Alusões aos Segredos de Deus e ao seu Trono” (*Kitāb al-Talwīḥāt al-Lawḥīyya wa ‘l-‘Arshīyya*), a principal obra anti-aristotélica de Suhrawardī.

Outro herdeiro de Suhrawardī e continuador do pensamento ishrāqī foi o já citado Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, que escreveu uma “Epístola determinadora [ou: verificadora] d[a existência d]o Mundo da Ideia [ou: da Imagem] e respostas às questões de um homem excelente [ou: de alguns homens excelentes]” (*Risāla fī taḥqīq ‘Ālam al-Mithāl wa-ajwibat as‘ilat ba‘d al-fudalā*)<sup>100</sup>, onde se lê que

<sup>96</sup> Van Lit e Lange citam Shahrazūrī, *Rasā‘il al-Shajara al-iIahīya fī ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniya*, ed. N. Ḥabībī, 3 vols. Teerā: Iranian Institute of Philosophy, 1385 H.-Sh. (2005 ou 2006), vol. 3 p. 469, e Shahrazūrī, *Rasā‘il*, ed. Muḥammad Najīb Kūrūkūn (Mehmet Necip Görgün), 3 vols. Istambul: Elif Yayınları, 2004, vol. 3, p. 400.

<sup>97</sup> Adamson & Benevich citam Shahrazūrī, *Rasā‘il*, ed. N. Ḥabībī, 2006 (*op. cit.*), vol. 3, p. 469.

<sup>98</sup> Cf. Ibn Kammūna, *Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma*, ed. Ḥamīd Mar‘ūd al-Kabīsī. Bagdá: Wizārat al-Awqāf wa’ l-Shu‘un al-Dīniyya, 1403 H. (1982); id., *Kitāb al-Kāshif (Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma)*, ed. Ḥamīd Nājī Iṣfahānī (Hāmed Nājī Iṣfahānī). Teerā: Mu‘assasa-i Pazūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafa-i Irān (Iranian Institute of Philosophy)/Berlim: Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin (Institute of Islamic Studies of the Free University of Berlin), 1387 H.-Sh./2008.

<sup>99</sup> Ibn Kammūna, *Al-Tanqihāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt: Refinement and commentary on Suhrawardī’s Intimations. A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*, ed. crítica (parte II apenas [Física/Ciências Naturais]), introd. e análise Hossein Ziai e Ahmed Alwishah. Costa Mesa, Califórnia: Mazda publishers, 2003; Sayyid Ḥusayn Mūsawī, *Al-Tanqihāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt*. Tese de Doutorado, 3 vols. Teerā: Dānishgāh-i Tīhrān, 1375 H.-Sh. (1996-97); *Sharḥ al-Talwīḥāt al-lawḥīyyah wa’ l-‘arshīyyah*, 3 vols., ed. Najafqulī Ḥabībī. Teerā: Daftar-i Nashr-i Mirāṣ (Mirāth)-i Maktūb, 1387 H.-Sh. (2008). Vide ainda Hossein Ziai, *The Illuminationist tradition*. In: Seyyed Hossein Nasr e Oliver Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996 (com várias reedições), pp. 465-496, esp. p. 484 e ss.; Reza Pourjavady e Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: ‘Izz al-Dawla ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 63-76.

<sup>100</sup> SHĪRAZĪ, 1992.

Platão sustenta que cada corpo no mundo sensível tem uma Ideia-arquétipo (*mithāl*) no mundo inteligível, uma Forma (*Ṣūra*) simples, luminosa, autossustentada, não espacial. Essas [Ideias], na verdade, são as realidades, já que se assemelham aos espíritos das formas corporais das espécies. Os últimos são como que seus ícones, ou seja, sombras e gotas que deles emanam, por causa da sutileza daquela [Forma inteligível] e da vulgaridade destes [ícones] (SHĪRĀZĪ, 1992, p. 211).

A “Epístola” de Quṭb al-Dīn Shīrāzī sobre o mundo imaginal parece ter influenciado diretamente o anônimo autor da “Epístola sobre as Ideias inteligíveis de Platão”<sup>101</sup>, do séc. XIV, que tem tradução em alemão (ARNZEN, 2011, pp. 213-354) e que mereceu um longo estudo e tradução parcial para o inglês (TREIGER, 2013 e 2018). O nome completo do tratado anônimo, que mostra influência da peculiar interpretação iluminacionista da Teoria das Ideias/Formas e cita *verbatim* a “Epístola” de Shīrāzī<sup>102</sup> numa longa passagem, é “Epístola sobre as Formas Inteligíveis de Platão, as [Formas] Suspensas Imaginais e aqueles aspectos da doutrina monística de alguns autores sufis supostamente baseados nisso” (*Risāla fi ’l-Muthul al-‘Aqlīya al-Aflātūniya wa ’l-Mu‘allaqa al-Khayālīya wa mā yuẓannu annabū mabnī ‘alayhā min al-tawḥīd al-mashhūr ‘an ba‘ḍ al-ṣūfiyya*). Shīrāzī veio a exercer uma grande influência sobre a chamada “escola de Isfahā”, que teve seu maior brilho sob outro filósofo de Shiraz, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, o Mullā Ṣadrā, o maior dos filósofos iranianos desde Ibn Sīnā.

Pensadores da “escola de Isfahā”, tais como Mīr Dāmād, Mīr Fīndiriskī e o Mullā Ṣadrā, deram continuidade à transmissão adaptativa da Teoria das Ideias/Formas na filosofia iraniana. Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad Bāqir ibn al-Dāmād al-Astarābādī, mais conhecido como **Mīr Dāmād**, em sua obra “Centelhas de Fogo – A Verdadeira Certitude sobre a Criação do Mundo” (*Al-Qabasat Haqq al-Yaqīn fi Hudūth al-‘Alām*), geralmente chamada de *Al-Qabasāt*<sup>103</sup>, buscou conciliar o pensamento aviceniense com a filosofia ishrāqī (esta, provavelmente através de iluminacionistas tardios, como Ibn Kammūna<sup>104</sup>), e sua variante desta última ficou conhecida como

<sup>101</sup> Anôn., *Risāla fi ’l-muthul al-‘aqlīya al-aflātūniya*, ed. ‘A. Badawī. Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1947 (reimpr. Kuwait: Wikālat al-Maṭbū‘āt, s.d.), pp. 83-115, trad. Em ARNZEN, 2011, pp. 213-354, com estudos às pp. 175-184.

<sup>102</sup> Assim o afirmam ARNZEN, 2011, pp. 175 e 214-215, e TREIGER, 2013, p. 253; 2018, pp. 277-278.

<sup>103</sup> MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009. As eds. de referência de K. Brown (trad. em MĪR DĀMĀD, 2009) são MĪR DĀMĀD, 1977, e Sayyid Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn al-‘Alawī al-‘Āmilī al-Iṣfahānī (m. entre 1644 e 50/1054-60)/Al-Ḥakīm al-Ilāhī al-‘Allāmat al-Sayyid Aḥmad al-‘Alawī al-‘Āmilī (Mīr Seyyed Aḥmad ‘Alavī), *Sharḥ al-Qabasāt al-Mu‘allim al-Ṭāliḥ al-Mīr Muḥammad Bāqir al-Dāmād/Sharḥ-i Kitāb al-Qabasāt. A commentary on Mīr Dāmād’s K. al-Qabasāt*, ed. Ḥāmid Nājī Iṣfahānī (Hāmed Nājī Iṣfahānī), introd. em persa e em inglês Mahdī Muḥaqqiq (Mehdī Moḥaghegh). Teerā: Mu‘assasah-’i Muṭāla‘āt-i Islāmī, Daftar-i Nashr-i Mirās-i Maktūb, Dānishgāh-i Tihārān (Institute of Islamic Studies, Publishing House “Written Heritage”, University of Tehran/International Institute of Islamic Thought and Civilisation, Kuala Lumpur, Malaysia, 1376 H.-Sh. (1997).

<sup>104</sup> Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 196-197.

*Ḥikmat al-Yamāniyya*, “Sabedoria [que vem] do Lado Direito”<sup>105</sup> – uma alusão ao Oriente como fonte de conhecimento e inspiração<sup>106</sup>. Em relação à Teoria das Ideias ele dizia (*Wamid* 5.4.1) que

Nosso companheiro [Al-Fārābī] relatou isso em *Al-Madīna al-Salāmiyya*; a saber, que a natureza inqualificada (*ṭabī‘a mursala*), não condicionada por nada, possui dois modos de existência no mundo real (*matn al-wāqī‘*): [1] uma existência natural junto com a multiplicidade, com a mesma existência dos indivíduos no que diz respeito à mistura de propriedades individuais e à conjunção de acidentes, e [2] uma existência divina, anterior à multiplicidade, separada das existências dos indivíduos em sua totalidade, e não misturada com nenhuma das propriedades individuais nem conjunta com nenhum dos acidentes. Este é um dos significados das “Ideias Platônicas”, como é corrente entre as massas e bem conhecido por elas, pois a demonstração requer que o universal natural compartilhado entre todos os indivíduos, com uma existência divina anterior à multiplicidade, dependa unicamente da Providência divina primal. Consequentemente, seria necessário que a natureza incondicional, não condicionada por nada, que é o poder compartilhado entre todos os seus indivíduos, existisse no mundo real como um ser incondicional, com uma existência separada de todos os indivíduos e isolada de todas as características acidentais (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 150).

Conforme Zahra MOSTAFAVI (2006, pp. 27-28)<sup>107</sup>, Mīr Dāmād acreditava que todos os entes temporais e materiais necessitam de tempo, lugar e possibilidade (*imkān*). Contudo, no conhecimento do Todo-poderoso - um modo de conhecer ativo<sup>108</sup>, absolutamente “iluminacional”<sup>109</sup> e abarcador de tudo - eles estão todos no mesmo nível, e não existe superioridade entre eles a esse respeito; nesse nível<sup>110</sup>, nenhum desses entes tem geração (*ḥudūth*), renovação (*tajaddud*), decomposição (*zūmāl*) ou contingência outra que não a “possibilidade essencial” (*imkān*

<sup>105</sup> Veja-se Zahra Mostafavi [Khomeini; Mustafawi Šini], Athār nazariya dahr va ḥudūth dahrī dar ḥikmat yamānī Mīr Dāmād (“Efeitos da teoria da meta-eternidade e da geração meta-temporal na ‘sabedoria do lado direito’ de Mīr Dāmād”) [‘título’ em inglês “*Dahr* (the Meta-Time), the Main Element in *Ḥikmat Yamāni* (the Mīr Damād’s Philosophy)”. **Fasalnamah Andesha-i Dinī Dānishgāh-i Shirāz/Journal of Religious Thought** (Shiraz), 22 (2007), pp. 21–39, e especialmente Janis Esots, Mīr Dāmād’s ‘Wisdom of the Right Side’ (*al-ḥikma al-yamāniyya*). In: Farhad Daftary, J. Esots, **The Renaissance of Shi‘i Islam: Facets of Thought and Practice**. Londres: I. B. Tauris, 2022, pp. 305–322. Alguns traduzem *ḥikmat yamānī* como “sabedoria iemenita”; “direita” (*yamin*) e Iêmen (*Yaman*) vêm da mesma raiz.

<sup>106</sup> Veja-se J. Esots, Mīr Dāmād’s ‘Wisdom of the Right Side’, 2022 (*op. cit.*), p. 305 n. 1.

<sup>107</sup> Mostafavi parafraseia explicativamente MĪR DĀMĀD, 1977, p. 150, texto aqui cotejado por mim em combinação com 1977, p. 149 (*Wamid* 5.4.1).

<sup>108</sup> “[P]osto que o conhecimento de Deus é conhecimento ativo (*‘ilm fi’lī*), ele não implica em qualquer multiplicidade no Divino” (AAVANI, 2017, p. 132, com refs. na nota 57 ali). Por “conhecimento ativo” Mīr Dāmād quis dizer “um tipo de conhecimento no qual o conhecedor e o conhecido são um e o mesmo, em oposição ao conhecimento passivo, no qual o que é conhecido é impresso sobre os sentidos a partir de fora” (AAVANI, 2017, pp. 132-133)

<sup>109</sup> Veja-se Keven Brown (trad.), nota à *Wamid* 9.4.8 do *Qabasat* (MĪR DĀMĀD, 2009, p. 365 n. 385), trecho: “Deus conhece todas as coisas, em todos os seus detalhes, desde a sua existência, através de um conhecimento presencial iluminativo (illuminational)”.

<sup>110</sup> Enquanto “natureza não-qualificada” (*al-ṭabī‘a al-mursala*) [*mursal* como “absoluto(a)”, sem condicionamentos/restrições/limitações], com determinações potenciais (*tahaṣṣulāt*); “aquilo que torna possível (*muṣṣahih*) sua dependência em relação à providência de Deus é a necessidade da natureza particular e a preparatividade (*isti‘dad*) da matéria receptiva” (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 150).

*al-dhātī*) dependente da Providência divina<sup>111</sup> - eles existem na perpetuidade (*dabr*)<sup>112</sup>. Sob esse aspecto, eles não necessitam de condições potenciais materiais ou físicas, sendo, portanto, entes imateriais/incorpóreos/intangíveis (*mujarradāt*). Aquilo que Platão entendia por Ideias imateriais<sup>113</sup> (em Mīr Dāmād *al-shay’ al-mufāraq*; “uma coisa separada”; *mufāriqāt*, “realidades separadas”) é propriamente esse aspecto dos entes.

A partir do comentário de Sayyed Aḥmad ‘Alawī (*Sharḥ al-Qabasāt*, 234-235), Keven Brown indica (em nota à *Wamiḍ* 2.7.4 do *Qabasāt*) que

[Existe] uma diferença significativa (*major*) entre Suhrawardī e Mīr Dāmād quanto à natureza das Formas Platônicas; Suhrawardī as concebeu como seres autoconscientes e luzes abstratas autosubsistentes, cada uma delas sendo o Senhor de uma Espécie (*Rabb al-Naw’*) terrestre ou o Senhor de uma Imagem (*Rabb al-Ṣanam*). É por isso que ele se refere a elas como causas eficientes. Em Mīr Dāmād, contudo, elas são condições para a emanção do ato do verdadeiro Agente (em MĪR DĀMĀD, 2009, p. 67, n. 135).

Nariman Aavani apresenta a seguinte recapitulação do assunto que aqui nos interessa:

[A]s Formas Platônicas existem no Domínio Divino antes de qualquer criação e multiplicidade, e por “antes” não me refiro à prioridade temporal, mas sim a outra prioridade tempo-ontológica. Assim, as Formas Platônicas existem no nível da perpetuidade (*dabr*) como Formas Suspensas que são originadas perpetuamente (*aeviternally*), no sentido de que sua existência em *dabr* é precedida pela não existência na Eternidade (*sarmad*). Essas Formas Suspensas são inteligíveis e transcendem o tempo. Finalmente, temos as coisas que existem no tempo e nos particulares. Portanto, as Formas Platônicas possuem tanto uma existência intradeica quanto uma extradeica (AAVANI, 2017, p. 133).

Numa perspectiva teológica, pode-se dizer que, para Mīr Dāmād,

Os paradigmas/modelos objetivos (*al-muthul al-‘ayniyya*) das coisas, pertinentes ao domínio do decreto de Deus (*qaḍā’*), são realizados/estabelecidos perpetuamente, enquanto suas instâncias materiais, pertinentes ao domínio da mensuração (*qadar* [decreto efetivo], ou seja, implementação gradual desse decreto), emergem no tempo<sup>114</sup> [i]. (...) [A]s Formas Platônicas (que ele identifica com as naturezas universais) [ii] nada mais são do que esses modelos ou paradigmas presentes no Decreto objetivo (isto é, externo), que é idêntico a *dabr*

<sup>111</sup> A matéria, por sua vez, tem “possibilidade disposicional” (*al-imbān al-isti’dādī*) ou “preparatividade” (*isti’dād*).

<sup>112</sup> Na perpetuidade as “Formas Espirituais Suspensas” (*al-Ṣumār al-Ranḥāniyya al-Mu’allaqa*) correspondem aos padrões inteligíveis dos entes sensíveis (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 164).

<sup>113</sup> “Separated Exemplary Ideas” (MOSTAFAVI, 2006, p. 28).

<sup>114</sup> Para a relação entre *qaḍā’* e *qadar* veja-se MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 124 (*Wamiḍ* 4.4).

em certo sentido [iii], citando a *Uthulūjīyā*, a Teologia do (Pseudo-) Aristóteles, em apoio à sua afirmação [iv] (ESOTS, 2021, pp. 42-43)<sup>115</sup>.

Sayyid Amīr (**Mīr**) Abū'l-Qāsim ibn Mirzā Beg ibn Šadr-al-Dīn Muḥammad Ḥusaynī al-Astarābādī “**Findiriskī**” (de Fenderesk) rejeitou a Teoria das Ideias/Formas em obras peripatéticas como *Maqāla fī 'l-Ḥarakā* (“Contemplações sobre o Movimento”) [tb. conhecida como *Risāla-yi Ḥarakā* (“Epístola sobre o Movimento”)]<sup>116</sup> e *Risāla-yi Šanā'ī*/*Risāla-yi Šinayyā* (“Epístola sobre as Artes”)<sup>117</sup>. Conforme Shankar Nair,

Ao rejeitar a realidade das Formas Platônicas, Findiriskī argumenta que essas múltiplas Formas teriam que culminar em um único Movente original. Platão, por sua vez, já admite que uma Forma anterior à matéria pode gerar múltiplas formas dentro da matéria, de modo que uma multiplicidade de tais Formas anteriores à matéria é supérflua. Em vez disso, invocando uma espécie de “navalha de Ockham”, Findiriskī argumenta que uma cosmologia viável requer apenas um único Movente que efetua diretamente as formas dentro da matéria, sem a necessidade de postular gratuitamente um conjunto de entidades intermediárias entre o Movente primordial e a matéria, à maneira das Formas/Arquétipos Platônicos (NAIR, 2020, p. 125, n. 29).

A leitura do capítulo 5 da *Maqāla fī 'l-Ḥarakā* à luz da concepção sadriana (acredita-se que Šadrā foi discípulo de Findiriskī) do “movimento na substância (*al-ḥarakāt al-jamhariyya*)” permite contornar as incompatibilidades entre o essencialismo aristotélico e o processualismo neoplatônico. Penso que se deve ler o que Mīr Findiriskī diz nessa mesma obra pensando bem a sentença que abaixo grifamos: “Ao longo do que escrevi neste tratado, pretendo descrever o movimento e sua forma, e mostrar que todo e cada ente que se move tem, de algum modo, movimento [substancial], e procuro afirmar que não precisamos de Ideias Platônicas no mundo da geração [e da corrupção (*kaawn wa fasād*)]” (em ĀSHTIYĀNĪ, vol. 1, 1984, p. 88; itálico meu).

Mīr Findiriskī parece aproximar-se da Teoria das Ideias/Formas numa *qaṣīda* escrita em persa em versos terminando em “i” (as odes “*Yā'iyab*”). No começo dessa *qaṣīda* (também conhecida como *Qaṣīda Hikmiyah*, para diferenciá-la da *Qaṣīda Yā'iyab* de Nāšir ibn Khusraw Dihlawī) podem ser lidos os seguintes versos (dísticos 1-3 e 7):

Olhai a esfera<sup>118</sup> cravejada de estrelas, tão bela e maravilhosa;

<sup>115</sup> Esots remete a [i] Mīr Dāmād, **Al-Ufuq al-Mubīn**, ed. Hāmid Nājī. Teerā: Daftar-i Nashr-i Mīrās-i Maktūb, 1391 H.-Sh. (2013), p. 636; [ii] Mīr Dāmād, **Al-Qabasāt** [ed. Mahdī Mohaghegh, 2ª (*sic*; leia-se 3ª) ed. Teerā: Tehran University Press, 1374 H.-Sh. (1995)], p. 159; [iii] Mīr Dāmād, **Al-Ufuq al-Mubīn**, pp. 636–637; [iv] *Ibid.*, p. 638. Cf. Badawī (Ed.), *Uthulūjīyā [Aflūṭm 'inda al-'Arab]*, 3ª ed. Qom: Intishārāt-i Bīdār, 1413 H. (1992)], p. 68.

<sup>116</sup> Notadamente no capítulo 5 que, nas palavras do próprio Findiriskī, “trata da não-necessidade dos entes do mundo natural em relação às Formas Platônicas” (cf. ĀSHTIYĀNĪ, 1984, vol. 1, p. 86).

<sup>117</sup> A ed. de Āshtiyānī traz *Muntakhabāt* (“Seleções”) da *Risāla-yi Šanā'īyya*; para uma ed. completa veja-se Mīr Findiriskī, **Al-Risāla al-Šanā'īya**, ed. Ḥasan Jamshīdī. Qom: Mu'assasah-i Būstān-i Kitāb, 1387 H.-Sh. (2008).

<sup>118</sup> No original, mais precisamente, “roda” (*charkh*).

## Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

aquilo que está acima tem uma forma cá embaixo replicada;  
 Se essa forma inferior (*z̄īrīn*) subisse a escada da gnose  
 viria a unir-se com sua origem (*aṣl*) ascensionada (*balā*).  
 Nenhum entendimento exotérico (*fahm-i zabīrī*) alcança essa compreensão,  
 mesmo que seja de um Fārābī ou de um Ibn Sīnā sua extração.<sup>119</sup> (...)  
 A Forma inteligível (*Ṣūrat-i ‘aqlī*)<sup>120</sup>, que existe na infinitude e eternidade (*ḥayāt u jāwīdan*),  
 com ou sem todas as coisas (*bā hama u bī hama*) é uma totalidade e unidade (*majmū‘ u yiktāstī*).  
 (apud MUTAHHARĪ, 1997, v. 5, p. 145; ESFAHANI, 2003, pp. 187-188 e 192; 2010, pp. 191 e 196)<sup>121</sup>.

Na avaliação bastante poderada de Shankar Nair,

[T]alvez essas afirmações não afirmem realmente as Formas Platônicas como geralmente são entendidas, mas apenas a presença das formas de todos os objetos dentro do conhecimento de Deus (ou do “Intelecto Ativo” [*al-‘Aql al-Fa‘āl*]), e, portanto, não constituam realmente um afastamento das visões peripatéticas costumeiras; ou talvez tais afirmações representem, de fato, por parte de Fīndīrīskī, uma certa inclinação em direção à escola Iluminacionista, que afirma robustamente a realidade concreta das Formas Platônicas; ou talvez o referente pretendido não sejam as Formas Platônicas, mas sim alguma iteração da noção *nūjūdī* [= *akbarī*] de “Essências Imutáveis” (*‘Aḡyān Thābita*), distintas das Formas Platônicas (...) pelo fato de estarem as primeiras situadas dentro do conhecimento de Deus, em vez de em um degrau separado da escada ontológica, enquanto cada essência imutável também corresponde a um único objeto no aqui-abixo, diferentemente das Formas que são tipicamente concebidos como universais ontologicamente conectados com múltiplas particularidades materiais (NAIR, 2020, p. 126).

Apesar de poder causar estranheza a um leitor desacostumado com as peculiaridades do pensamento do mundo islâmico o fato de um poema filosófico poder esposar ideias de cariz “platônico” aparentemente contraditórias com aquelas do mesmo indivíduo enquanto “filósofo

<sup>119</sup> No original, *Īn sukhan rā dar nayābad hich fahm-i zabīrī, gar ‘Bū Naṣr astī, gar ‘Bū ‘Alī Sīnā astī*. Esses dois autores refutaram a Teoria das Ideias.

<sup>120</sup> Leio *Ṣūrat-i ‘aqlī* onde alguns manuscritos trazem *Jawhar-i ‘aqlī* (“Essência inteligível/racional”). Após preferir *Jawhar*, em 2003, Esfahani decidiu-se em 2010 por *Ṣūrat*; a expressão *ṣumwar ‘aqlīyya*, que em Ibn Sīnā costuma significar “formas inteligíveis”, aparece associada, em textos do Mullā Ṣadrā, à dimensão mais elevada ou divina da existência, junto com as “Formas Divinas” (*Muthul Ilāhīyya*). A expressão *Jawhar ‘aqlī* aparece no cap. VII do *Kitāb Kalimat al-taṣawwuf* de Suhrawardī (c/ trad. parcial em suhrawardī/Sohrwardī, *L’Archange Empoupré. Quinze Traités et Récits Mystiques*, trad. H. Corbin. Paris: Fayard, 1976, pp. 153-181), complementada com o atributo de *waḥdānī* (“único; monádico; solitário”), aplicada ao Primeiro Intelecto, *‘Aql ‘Awwal*, como um qualificativo, “Essência Inteligível/Intelectiva monádica” (*Jawhar ‘Aqlī waḥdānī*).

<sup>121</sup> Há tradução desses versos para o inglês; veja-se S. H. Nasr (Autor), M. A. Razavi (Ed.), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, 1996 (*op. cit.*), pp. 255-256. Há comentário em NAIR, 2020, p. 126 e ss.

peripatético”<sup>122</sup>, vale ressaltar que a busca da conciliação ou harmonização entre ideias Platônicas e Aristotélicas fez com que vários pensadores viessem a entender que, em certa medida, as contradições nas posições de Platão e Aristóteles sobre as Ideias ou Formas são uma consequência da forma de apreensão (esotérica e exotérica) ou de expressão (espiritualista ou fisicalista; mística ou instrucional; religiosa ou laica etc.)<sup>123</sup> da realidade. Assim sendo,

As diversas correntes especulativas do pensamento islâmico<sup>124</sup> (...) estão em certa medida separadas, mas não completamente (...): em várias combinações, essas correntes são entrecidas por vários pensadores ao longo dos séculos até que se torna virtualmente impossível, na Pérsia do final do século V [da Hégira]/XIX, nomear qualquer pessoa que tenha se apegado a apenas uma dessas correntes de pensamento. Mesmo em uma pessoa como Mīr Fīndiriskī, conhecido por seus trabalhos remanescentes como um *mashshā’i*, para nós o peripateticismo está inevitavelmente colorido por sua reputação como sufi. Assim, será [mais] apropriado falar apenas de uma tendência predominante rumo a uma ou outra corrente de pensamento. A fusão que [posteriormente] foi realizada pelo Mullā Ṣadrā viria a ser um amálgama inseparável (COOPER, 1996, p. 586).

Várias fontes mencionam Mīr Fīndiriskī entre os mestres do Mullā Ṣadrā. No sentido em que foi discutida por Ṣadrā e pela filosofia “transcendentalista” iraniana, a Teoria das Ideias/Formas tem lastro místico e trata do estado de possibilidade ôntica (*thubūt*) anterior à existência. As propriedades apresentadas pelas ideias descobertas através de intuição e não abertas a demonstração racional (cf. adiante) são semelhantes àquelas das Ideias/Arquétipos imutáveis, as *A’yān al-thābita* (persa *A’yān-i thābita*), “Fontes, Essências, Entidades ou Existenciações fixas/estabelecidas”, no vocabulário de Ibn ‘Arabī e sua escola.

*Muhyī al-Dīn* (o “Revivificador da Fé”) ‘Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abdallāh **ibn al-‘Arabī** al-Ḥātimī al-Ṭā’ī al-Andalusī (1165-1240), nascido longe do Irã mas que veio a exercer ali uma profunda influência através dos seus escritos e daqueles de seus comentadores, parece ter sido quem usou pela primeira vez a expressão *A’yān al-thābita*<sup>125</sup> (“Entidades fixas”; Arquétipos imutáveis), que “claramente guarda intercessão com – embora não seja o mesmo que – a doutrina Platônica das Formas ou *Ideias*, que Ibn ‘Arabī apresenta sob uma apresentação mística. Por essa expressão ele quer dizer que todas as coisas [já] existiram potencialmente como arquétipos ou protótipos na mente de Deus” (NETTON, 1989, p. 277). O

<sup>122</sup> Sobre essa “contradição” veja-se Hossein Kalbasi Ashtari, Mīr Fīndiriskī, a Peripatetic or Illuminationist philosopher?. *Hekmat va Falsafeh* (*Hikmat u Falsafa/Wisdom and Philosophy*), 5, 2 (2009), pp 79-96; NAIR, 2020, pp. 124-126.

<sup>123</sup> Na introdução às suas seleções (*Muntakhabāt*) da *Risāla-yi Sinayyā* e *Risāla-yi Ḥarakā*, ĀSHṬIYĀNĪ (1984) considera que a rejeição das Ideias por Mīr Fīndiriskī em suas obras “peripatéticas” ecoa a metodologia filosófica ali empregada. Cf. ainda H. K. Ashtari, Mīr Fīndiriskī, a Peripatetic or Illuminationist Philosopher?, 2009 (*op. cit.*).

<sup>124</sup> O autor menciona especificamente a filosofia peripatética (*mashshā’i*), a iluminacionista (*ishraqī*), a mística iniciada por Ibn ‘Arabī e seus seguidores (*akbarī*) e a teologia dialética (*kalam*) dos mutazilistas, ashāritas e xiitas.

<sup>125</sup> *Ayn* (pl. *a’yān*) significa “essência”, ou “olho” – inclusive d’água. No vocabulário de Ibn ‘Arabī, *ayn* também pode significar “fonte” ou “entificação” (existenciação concreta de uma realidade particular). *Thābita* significa fixo, firme, afirmado, estabelecido, demonstrado, provado, persistente [relaciona-se às formas verbais *thabata*; *athbata* (*ithbat*)]. Q. v. Toshihiko Izutsu, **Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts**. Tóquio: Iwanami Shoten, 1983; Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1984 e 2016 (reimpr. Lahore: Suhail Academy, 2005), pp. 159-196 (cap. 12, “Permanent Archetypes”); CHITTICK, 1989, pp. 77-143.

fato das entidades serem trazidas à existência externa é secundário à sua condição primária, essencial, de Entidades imutáveis existentes em Deus, o criador, conhecedor e operador das predisposições (*isti‘dadāt*) que há nelas. Aprende-se nas “Revelações [lit., ‘Aberturas’] de Meca” (*Futūḥāt al-Makkiyya*, IV, 320.14)<sup>126</sup>:

Em sua imutabilidade, a Entidade [(‘*ayn*) arquetípica; modelo inteligível (*mathal ma‘qūl*)] é idêntica à entidade em seu estado de existência, exceto por Deus ter vestido esta [última] com o robe da existência através de Si, de tal modo que a existência pertence a Deus, o Real, enquanto a entidade (‘*ayn*) permanece em sua imutabilidade, sem diminuir ou aumentar<sup>127</sup> (*apud* CHITTICK, 1989, p. 85).

Nos “Engastes da Sabedoria” (*Fuṣūṣ al-Hikam*), obra mais difundida do mestre *akbarī*, lemos:

[A]s Entidades fixas, que nunca existem em forma concreta ou [nem mesmo] sentem, ou jamais irão sentir a fragrância da existência, permanecem nesse estado [imanifesto] apesar da multiplicidade das formas existentes. Existe uma Essência Única a partir da qual todas as coisas concretas podem ser reunidas e que a todas permeia. A existência da multiplicidade [das coisas] deriva dos Nomes de Deus, que são unicamente relações e, portanto, [em si mesmos] não existentes [não manifestos; não concretos] (IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 85; 2015, p. 45).

Conforme Abul Ela Affifī, “podemos definir *al-‘A’yān al-thābita* como os estados latentes, tanto *na mente* quanto *na Essência* de Deus, de Seu ‘vir-a-ser’ futuro, estados que somente podem ser expressos em termos dos Nomes divinos e todas as possíveis relações existentes entre Eles” (AFFIFĪ, 1939, pp. 47-48)<sup>128</sup>. As *A’yān al-thābita* diferem das Ideias platônicas por não serem universais, mas individuais e particulares;

[A] noção *wujūdī* (= *akbarī*) das “Essências imutáveis” (*A’yān thābita*) [é] distinta das Formas Platônicas (...) visto que as primeiras estão situadas dentro do conhecimento de Deus, em vez de em um degrau separado da escada ontológica<sup>129</sup>, enquanto cada Essência imutável também corresponde a um único

<sup>126</sup> Ibn ‘Arabī, **Al-Futūḥāt al-Makkiyya Khuṭba**, 4 vols. Cairo/Bulāq: Dār al-Kutub al-‘Arabiyya al-Kubrā, 1329 H. (1911); reprod. Beirute: Dār Ṣādir, s/d; reimpr. (**Al-Futūḥāt al-Makkiyya fī ma‘rifat al-asrār al-mālikiyah wa’l-malikiyah**) editada/revisada por ‘Uthmān Yaḥyā (O. Yahia), 14 vols. até 1992. Cairo: Al-Ḥa’yāt al-Miṣriyya al-‘Āmma li’l-Kitāb, 1392-1413 H. (1972-1992).

<sup>127</sup> Noutros termos, cada Entidade fixa é “inexistente” (*ma‘dūma*) antes de receber de Deus o “robe da existência”, e só existe no conhecimento de Deus e através dele, na dependência dos Nomes divinos.

<sup>128</sup> Veja-se também AFFIFĪ, 1939, pp. 46 e 53.

<sup>129</sup> Ibn ‘Arabī, segundo o qual o Tempo (*Dabr*) é um dos Nomes divinos (*Futūḥāt*, III, 201-202; IV, 175 e 265), entendeu que existem várias dimensões da realidade, “mansões” (*diyār*, sing. *dār*) ou “mundos” (*‘āwālim*, sing. *‘ālam*) na existência “abaixo” do Mundo da Unidade anterior à criação: [1] *Jabarūt* ou mundo das Luzes eternas, das Inteligências angélicas

objeto no aqui-abaxo, diferentemente das Formas, que são tipicamente concebidas como universais ontologicamente conectados a múltiplos particulares materiais<sup>130</sup> (NAIR, 2020, p. 126).

No pensamento dos seguidores de Ibn ‘Arabī enquanto representado por **Nūr al-Dīn** ‘Abd al-Raḥmān ibn Nizām al-Dīn Aḥmad ibn Shams al-Dīn Muḥammad al-Dashtī al-Iṣfahānī “al-Jāmī” (1414-1492; provavelmente o maior sistematizador do pensamento akbarī) a criação é a produção de coisas e indivíduos que desfrutam de independência e autodeterminação em uma certa medida de automanifestação (*tajallīyyāt*). Essa determinação subjetiva tem dois estágios, *martaba al-‘ilmī*, o grau de conhecimento [real], e *martaba al-‘ayn*, o grau da entidade [ou do olho], (i. e., do mundo sensível). No primeiro estágio - correspondente à “existência no conhecimento” (*wujūd al-‘ilmī*) ou “existência geral” (*wujūd al-‘amm*), os entes, ainda sem existência externa (*wujūd al-‘kbārījī*)<sup>131</sup>, estão presentes no conhecimento divino sob a forma de Entidades fixas<sup>132</sup>; no segundo estágio, essas Entidades ou “Mães” (*‘Ummabāt*) são como que “fecundadas” pelos Nomes divinos ou “pais”, e seus “filhos”, os entes (ou “essências [individuais] dos [seres] contingentes”, *a‘yān al-mumkināt*), adquirem os atributos e propriedades da existência externa no mundo físico, como entidades concretas (*a‘yān al-manjūda*, “essências ou entidades existentes”). Lemos na seção 18 no livro dos “Lampejos” (*Lawā‘ih*)<sup>133</sup> de Jāmī:

Primeiro, no nível do conhecimento (*‘ilm*), esses traços [diferenças e especificidades, ou entificações e individualuações] surgem na forma de Entidades fixas (*A‘yān-i thābita*), e em segundo lugar, no nível do olho (*‘ayn*) [= do ente], eles tomam a forma das entidades exteriores ao serem vestidas com as propriedades e traços [das entidades fixas] pelo Manifesto (*Zāhir*) da Existência, que é a estância de descerramento (*mazḥār*) e o espelho do Não-manifesto (*Bāṭin*) da Existência (trad. acompanhando Chittick, em MURATA, 2000, p. 166)<sup>134</sup>.

---

e dos Nomes divinos (comparável ao mundo das Ideias de Platão), [2] *Malakūt* ou mundo das Verdades modelares (*Haqā‘iq al-mithāb; Futūḥāt*, I, 126-131), que é um istmo (*barzakh*) em relação ao [3] *Mulk* ou *Nāsūt*, mundo dos corpos físicos ou “mundo visível” (*‘alam al-shabāda*), onde cada “forma símile” (*ṣūra mithliyya*) é o aspecto visível de uma efusão (*fayḍ*) divina.

<sup>130</sup> Veja-se também Todd Lawson, *The Mythic Substrate of Ibn al-‘Arabī’s Immutable Entities (al-a‘yān al-thābita)*. *Journal of the American Oriental Society*, 136, 4 (2016), pp. 849-850.

<sup>131</sup> A não-manifestação (*butūn*) é um atributo essencial das entidades; essa condição de ausência de existência concreta é chamada por Ibn ‘Arabī de *hāl ‘adamībā*, “estado de não-ser” ou de inexistência (*‘adam*) (cf. IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 64; 2015, p. 29; *Futūḥāt*, II, 587 e ss.; CHITTICK, 1989, 11 e 87-88). Veja-se ainda a apresentação, tradução e comentário do “Treatise on the Immutable Entities Attributed to Ibn ‘Arabī” em Jaakko Hämeen-Anttila, *The Immutable Entities and Time*. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 39 (2006), pp. 15-32.

<sup>132</sup> Ibn ‘Arabī aceitou a doutrina Mu‘tazilite de que os atributos de Deus não são entidades existentes na essência de Deus.

<sup>133</sup> Plural de *lā‘ibah*, “brilho; cintilação; clarão; esplendor; fulgor; lampejo”. Em persa, *Lawāyeh* (em MURATA, 2000, pp. 128-210 [páginas pares]); obra completada em 1465 e que consiste numa coleção de ensinamentos sufis com paráfrases em versos, escritos “com atenção plena para as obras de seus antecessores” e “um bom sumário daquilo que Jāmī considera os ensinamentos-chave de Ibn ‘Arabī, sendo os tópicos que ele cobre representativos dos temas que ele debate em todos os seus escritos teóricos e também em grande parte de sua poesia” (MURATA, 2000, p. 115).

<sup>134</sup> Vide ainda, para outra perspectiva desse processo de existência (a partir de uma interpretação do *Shaykh Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī*), Jāmī, *Durrat al-Fākhirah*, 89-92 [In: Nicholas Heer (Ed. e Trad.), *The Precious Pearl: Al-Jāmī’s AL-Durrat al-Fākhirah, together with his Glosses (Ḥawāshī) and the Commentary (Sharḥ) of ‘Abd al-Ghafūr al-Lārī*. Albany: State University of New York Press, 1979, pp. 71-72].

O Mullā Ṣadrā, cujo pensamento revela influências tanto de Ibn ‘Arabī quanto de Suhrawardī<sup>135</sup>, apontou uma tendência idealista entre os filósofos gregos antes de Platão, atribuindo os fundamentos da Teoria das Ideias a Empédocles, Pitágoras, Agatodemo [*Aghathadhimun*] e Hermes [Trismegistos], bem como aos Estoicos e a antigos sábios iranianos<sup>136</sup>. Nisso seguia o entendimento de Suhrawardī quanto a uma alegada continuidade entre ideias iranianas muito antigas e as teorias que fizeram a fama de Platão. Ademais, em consonância com os ensinamentos de Ibn ‘Arabī, nas palavras de Seyyed Hossein Nasr, Ṣadrā “considera a essência divina como um espelho no qual Deus vê as Formas ou essências de todas as coisas e, de fato, através da contemplação dessas Formas ou Arquétipos no espelho de Sua própria essência, Ele traz à existência todas as coisas” (NASR, 1961, p. 952).

Em seu *opus magnum*, o “Livro da Sublime Sabedoria em Quatro **Viagens** da Razão” (*Kitāb al-Ḥikmat al-Muta‘āliya fi ‘l-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*; c. 1628)<sup>137</sup>, Ṣadrā menciona quatro níveis de existência<sup>138</sup>, correspondentes aos diversos graus de “desengajamento” em relação à fisicalidade: a existência ilusória, que é o nível da matéria, em constante “transição, desaparecimento, transformação, geração e corrupção”, e ademais três níveis de existência e cognoscibilidade ou de “existência formal” (ṢADRĀ, 1958-1969, vol. 3, pp. 502-503), em três “configurações perceptuais” (*nasha‘at idrākīyya*)<sup>139</sup>: 1) existência deficiente, que existe no mundo das formas sensoriais<sup>140</sup>/das almas sensoriais, 2) existência suficiente, que existe no “mundo imaginal” ou das almas celestiais, das aparições e das imagens, e 3) existência completa, que existe no nível dos Intelectos “desengajados” (*mutakhallī*) e das Formas Platônicas Inteligíveis (*muthul al-‘aqliyyāt al-aflātūniyya*), “Formas luminosas” (*muthul al-nūriyya*) ou “Formas exemplares” (*muthul al-mufāriqa*), divinas<sup>141</sup>. Quando a

<sup>135</sup> Para uma revisão sobre o pensamento ṣadrī veja-se E. Fernandes, Mullā Ṣadrā. In: Rosalie H. S. Pereira, **O Islã Clássico**, 2007 (*op. cit.*), pp. 565-592; para uma articulação entre o pensamento de Ibn ‘Arabī (via Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī) e de Suhrawardī quanto às Ideias Platônicas, e quanto à importância de Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ḥamzah al-Fanārī (Mullā Fanārī; m. em 1431) e do Mullā Ṣadrā na harmonização *akbari/isbrāqi* veja-se Justin Cancelliere, **Traversing the Barzakh**, 2019 (*op. cit.*).

<sup>136</sup> Veja-se MOSTAFAVI, 2001, p. 361; 2006, p. 25, e as referências ali.

<sup>137</sup> Todas as minhas citações do *Asfār* remetem à edição standard (ṢADRĀ, 1958-1969); para a tradução contei com a ajuda de Keven Brown.

<sup>138</sup> “(...) Ṣadrā tenta superar a ontologia hilemórfica de Ibn Sīnā. Em contraste com a noção peripatética da forma como uma entidade fixa, Ṣadrā a define como sujeita a mudanças substanciais em termos de intensidade ontológica ou ausência dela. (...) De certa forma, esta é uma versão das Formas Platônicas revisada a partir da perspectiva da ontologia gradual [*tashkīk al-wujūd*] de Ṣadrā” (KALIN, 2010, p. 290 n. 40).

<sup>139</sup> Cf. *Asfār*, 9, 21.

<sup>140</sup> “Formas que subsistem através da matéria, e que estão ligadas a ela” (ṢADRĀ, 1958-1969, vol. 3, p. 501).

<sup>141</sup> Ṣadrā trata das Formas inteligíveis em muitas passagens do *Asfār*, e em outras obras [p. ex., *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi ‘l-Manāhij al-Sulūkiyya* (“O Testemunho do Senhorio nas Vias da Caminhada [espiritual]”) [contendo o *Ta‘līqāt* de Ḥājj Mullā Hādī ibn Mahdī Sabzawārī], ed. S. J. Ashtiyānī, 2ª ed. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi‘ li ‘l-Nashr-i Dānīshgāhī, 1360 H.-Sh. (1981), parte 2, pp. 154-178]; uma exposição concisa de suas ideias sobre esse assunto pode ser encontrada na seção traduzida em ARNZEN, 2011, pp. 371-406 [“Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikma al-muta‘āliya fi ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (*Asfār*, *Maslak* I: *Marhala* 4, *Fasl* 9, ‘Verifikation der Platonischen Formen und Urbilder”)]. Cf. ainda John Walbridge, The Background to Mullā Ṣadrā’s Doctrine of the Platonic Forms. **The Pakistan Philosophical Journal**, 34, 13 (1997), pp. 13-36 {republ. in: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, **Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy - Islam-West Philosophical Dialogue** [Collection of the Papers presented at the First World Congress on Mullā Ṣadrā (Teerā, maio de 1999), 12 vols. (2001-2004), seção *Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy* (vols. 1-6, 2001-2003), subseção *Islam-West Philosophical Dialogue* (vols. 1-2, 2001)]. Teerā: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)/Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 2001, vol. 2, pp. 147-165}; Janis Ešots, **Mullā Ṣadrā’s teaching on wujūd: a synthesis of mysticism and philosophy**. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas do Oriente Médio e da Ásia. Tallinn: Tallinn University Press, 2007, p. 60 e ss.; Qodratullah Qorbani, An Introduction on Mulla Sadra’s Interpretation of Platonic Ideas. **Transcendent Philosophy**, 17 (2016), pp. 163-186; *id.*, Aspects of Mulla

alma alcança o grau mais elevado de “desengajamento”, ela “torna-se um Intelecto, inteligidor e inteligido em ato, após ter sido tudo isso em potência” (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 3, p. 366). “A definição da alma por Şadrā como ‘corpórea em sua origem, espiritual em sua subsistência’ (*jismāniyyat al-ḥudūth ruhāniyyat al-baqā*)’ fornece uma base noética para a proximidade da alma ao o mundo inteligível, e sua eventual unificação com ele” (KALIN, 2010, p. 10).

Conforme o Mullā Şadrā,

Cada substância corpórea tem um espécime mais perfeito e mais completo, que é sua raiz e sua origem, no mundo da criação, e outros espécimes são seus ramos, efeitos ou traços. O primeiro espécime, em razão de sua completude e perfeição, não tem qualquer necessidade de material ou lugar de que possa depender; tal [independência] não ocorre aos outros [espécimes]. De fato, devido à sua debilidade e imperfeição, estes necessitam da matéria, seja por suas essências ou por seus atos (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2, p. 62)<sup>142</sup>.

Şadrā aceitou a identificação das Ideias inteligíveis de Platão com o conteúdo da mente de Deus<sup>143</sup>, e assim sendo com as “Essências” das espécies dos entes<sup>144</sup>. Ele escreveu o seguinte sobre a função causativa das Formas Platônicas:

Se você refletir sobre a emergência (*takawwun*) das espécies em nosso mundo, perceberá que elas não existem por mero acaso; de outra forma, essas espécies não permaneceriam preservadas e seria possível para um não-humano derivar de um humano, um não-cavalo de um cavalo, uma não-tamareira de uma tamareira, e um não grão de trigo de um grão de trigo. Esse não é o caso; ao invés disso, essas espécies são persistentes e permanentes, sem alteração ou mudança (...). A

---

Sadra’s Interpretation of Platonic Ideas. In: D. Quintern, D. Verducci (Eds.), **Eco-Imagination towards a Sustainable Future** (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue, 8). Cham: Springer Nature, 2024, pp. 71-86.

<sup>142</sup> Compare-se com **Shawāhid al-Rubūbiyya**, ed. S. J. Ashtiyānī, 1981 (*op. cit.*), p. 163.

<sup>143</sup> Veja-se Mullā Şadrā, **Risāla fi’l-Ḥudūth [al-‘Ālam]**, ed. S. H. Mūsawiyān (Musaviyan). Teerā: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmi-yī Şadrā [Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)], 1378 H.-Sh. (1999), p. 139, onde as Formas Platônicas são apresentadas como conteúdo da mente de Deus. Nesse assunto Şadrā acompanha a “Teologia de Aristóteles”, onde o Intelecto (*Noûs*) divino é entendido como um aspecto do Uno, ali tomado como sendo Deus [cf. adiante, nota 151]. A realidade das Ideias advém de sua existência real no Intelecto, seguindo Plotino (*Enéades*, V, 5 [32], “De que os Seres Intelectuais não estão Fora do Intelecto, e sobre o Bem”, e V, 9 [5], “Sobre o Intelecto, as Formas e o Ser”), para quem os intelectos individuais (*νοητά*) “não são anteriores ao Intelecto (*νοῦς*), não lhe são posteriores; todos eles subsistem em si mesmo e sem término, não sofrendo mudança ou decaimento. É por esse motivo que eles são reais” (V, 9, 5). No Intelecto, “[T]udo é essência (...)” (V, 9, 10). O Intelecto pensa os entes e os estabelece na existência. Plotino pode ter levado em conta uma assertiva de Aristóteles no sentido de que as essências imateriais são tanto capazes de intelecção quanto inteligíveis (*De Anima*, III, 4, 429b-430a; cf. ainda a *Metafísica*, Λ 7, 1072b; 1074b-1075a).

<sup>144</sup> Conforme Keven Brown, “Şadrā, como Agostinho e Suhrawardī, identificou o conteúdo da mente de Deus com as Ideias transcendentes de Platão e, portanto, com as essências específicas das coisas. Ele removeu completamente a hierarquia de intelectos separados de Al-Fārābī, Ibn Sīnā e Suhrawardī e, diferentemente de Suhrawardī, reconheceu as Formas Platônicas como realidades, não como seres autoconscientes separados” [‘Abdu’l-Bahá’s Response to Darwinism: Its Historical and Philosophical Context, s/ data (orig. 2001; revisado). Disponível em: <[https://bahai-library.com/brown\\_forward\\_article\\_evolution#\\_edn226](https://bahai-library.com/brown_forward_article_evolution#_edn226)> (acessado em 05/04/2025)].

## Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

verdade é como os antigos afirmaram: é necessário para cada espécie entre as espécies físicas ter uma essência luminosa e incorpórea subsistindo por si mesma<sup>145</sup> e que regula, determina e preserva essa espécie. Ela é universal para essa espécie, mas os antigos não pretenderam sugerir com isso aquele universal cuja concepção requer participação [em particulares]<sup>146</sup> (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2, pp. 56-57).

Şadrā esclareceu ainda que

As Formas divinas (...) são existências simples [= não compostas] que diferem entre si. Elas não são afetadas pela contingência (...) [e] não pertencem ao mundo [do devir] e àquilo que é distinto de Deus. Sua existência não difere da Existência Real, e elas não existem em si ou por si mesmas<sup>147</sup>; ao invés disso, elas podem ser consideradas entre os níveis da Divindade e as estações do Senhorio. Elas existem por uma existência única [em Deus] e subsistem por uma subsistência única [com Deus], enquanto o mundo é “aquilo que é distinto d’Ele”, e ele [o mundo do devir] não passa de corpos, de suas formas, naturezas, acidentes e materiais (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 6, 233–234).

As Ideias inteligíveis são realidades objetivas (*Asfār*, 3, 509), e não meros conceitos mentais (*zihni*), e para o Mullā Şadrā

O erro dos peripatéticos foi o de fazer das Formas divinas meros acidentes [mentais], deficientes em existência, e de fazer daquilo que a Elas é conectado e subordinado na existência<sup>148</sup> algo mais subsistente, substancial e real que Elas mesmas (...). Mas se deixamos de lado esse erro fazendo d’Elas entidades tangíveis (*manjūdāt ‘ayniyya*), e não entidades conceptuais<sup>149</sup>, então nesse sentido

<sup>145</sup> Na mente de Deus, onde sua presença determina a existência e a ordem do universo.

<sup>146</sup> Ou seja, um universal lógico.

<sup>147</sup> Şadrā citou uma afirmação pertinente de Ibn ‘Arabī: “[as Entidades fixas (*A’yān al-thabīta*)] não sentem, e nunca irão sentir, a fragrância da existência” (*mā shammat rā’ihah al-wujūd azalan wa-abadan*). Veja-se Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, **Addenda on the Commentary** [por Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī] **on the Philosophy of Illumination; Part One: On the Rules of Thought (*Al-Ta’līqāt ‘alā Sharḥ Hikmat al-Ishrāq: al-qism fi ḥawābiḥ al-fikr*)**, ed. Hossein Ziai. Costa Mesa, Califórnia: Mazda, Publishers, 2010, p. 313; cf. Ibn ‘Arabī, **Al-Futūḥāt al-Makkiyya Khuṭba**, 4 vols., 1329 H. (1911) [reimpr. s/d], vol. 3, p. 47; id., **Fuṣūṣ al-Ḥikam**, ed. Abū’ l-‘Alā’ ‘Afīf, 2 vols. Beirute: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980 (1ª ed. [Cairo/] Beirute: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1946), vol. 1, 76; IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 85; 2015, p. 45 [vide ainda Mukhtar Husain Ali (Ed., trad., coment.), **The Horizons of Being - The Metaphysics of Ibn al-Arabi in the Muqaddimat al-Qayṣari (Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam)**. Leiden/Boston: Brill, 2020, p. 97]. Uma glosa do Aiatolá Khomeini acrescenta: “Portanto, o fato de serem não-criadas remonta ao fato da Essência Divina (*Dhāt al-Illāhiyya*) não ter sido criada” [Sayyid Ruḥullāh Khumaynī (Ruhollah Khomeini), **Al-Ta’līqāt ‘alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns li Āyat-Allāh al-Khumaynī (Tahrīr-i tawḥīd: sharḥ-i muqaddamah-i Dāwūd ibn Maḥmūd Qayṣari bar Fuṣūṣ al-Ḥikam-i Ibn ‘Arabī)**, ed. Muḥammad Ḥasan (Mohammad Hassan) Rahīmīyān [1ª ed. Teerā: Mu’assasat-i “Pasdar-i Islām”, 1406 H./1986]. Qom: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 1410 H. (1990), p. 22].

<sup>148</sup> Ou seja, as formas físicas.

<sup>149</sup> As Formas inteligíveis são reais em relação aos entes, embora sejam conceptuais em relação a Deus.

## Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

elas se tornam como as Formas de Platão. O erro dos Platonistas<sup>150</sup>, por sua vez, foi o de fazer do conhecimento que Deus tem dos entes [através das Formas] algo separado de Sua essência<sup>151</sup> (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 6, p. 234).

Şadrā entendeu que, sob uma perspectiva escatológica, as Ideias (“Platônicas”) e os “Senhores das Espécies” (equivalentes aos “Senhores das Imagens Celestiais das Espécies” dos *isbraqīs*), além de serem os modelos, “fontes” e sustentadores de todos os seres (incluindo os inanimados<sup>152</sup>), são - como que dotados por uma pulsão evolutiva - seus objetivos modelares supremos; indivíduos de diferentes espécies, em seu movimento essencial, existencial e contínuo, tentam alcançar o modelo do Senhor de sua espécie (SABZAWĀRĪ, 2003 ou 2004, p. 614<sup>153</sup>). Sob uma perspectiva epistemológica, as formas intelectuais são obtidas para as almas humanas através da ascensão da alma e da observação das mesmas Ideias e Senhores das Espécies, numa espécie de rememoração: “Quando a alma percebe conceitos universais ela observa Essências luminosas e imateriais, mas não por abstração da Forma Inteligível a partir do sensível” (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 5, p. 157).

O *Mullā Muḥammad ibn [Shāb] Murtaḍa ibn [Shāb] Maḥmud al-Kāshānī*, mais conhecido como *Mullā Muḥsin* ou *Fayḍ[-i] Kāshānī* (“a Abundância/Enchente de Kāshān”; 1598 ou 1600-1680)<sup>154</sup>, é, depois do *Mullā Şadrā*, o mais famoso dos filósofos da geração seguinte àquela de *Mīr Dāmād*, *Shaykh-i Bahā’ī* (*Bahā al-Dīn al-‘Āmilī*; 1546 ou 47–1621 ou 22) e *Mīr Findiriskī*. Ele estudou com *Şadrā* e casou com sua filha. Sua obra mais conhecida, *Kalimāt[-i] Maknūna min ‘ulūm ahl al-ḥikma wa’ l-ma’rifā wa aqwālibim* (“Palavras Ocultas das ciências das pessoas sábias e da gnose, e de seus ditos”), é “considerada como o mais celebrado texto híbrido [da era] Safávida, incorporando elementos da filosofia de *Mullā Şadrā*, narrativas xiitas e escritos sufis” (ZARGAR, 2020, p. 52). Nessa obra,

<sup>150</sup> Aqui, Suhrawardī e os iluminacionistas,

<sup>151</sup> Remi Brague escreveu [Thémistius, **Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote (Livre Lambda)**, trad. do hebreu e dos fragmentos árabes, introd. e notas R. Brague. Paris: Vrin, 1999, p. 37 c/ notas 2, 3 e 4]: “Temístio apresenta uma solução elegante [capítulo VII, §§ 26-27; pp. 92-23], que veio a se tornar clássica. Ele adapta ao Deus de Aristóteles uma teoria exposta por Plotino sobre o Intelecto (voûς) [*Enéadas*, IV, 4 [28], 2, 11; *Teol. Arist.*, II, 24, p. 32 Badawī; *Enéadas*, V, 3 [49], 6, 5 ss.]. Deus conhece algo além de si mesmo sem, contudo, "sair" de si. Ele conhece as ideias que estão dentro de Si e, portanto, conhece tudo o que é cognoscível no mundo que depende d’Ele e que mais tarde seria chamado de "criado". A ideia de que Deus, conhecendo a Si mesmo, conhece tudo, aplica um princípio neoplatônico geral: "Quem conhece a si mesmo conhece todas as coisas" (Ἀλλὸν γὰρ ὅτι ὁ ἑαυτὸν γνοῦς τὰ πάντα οἶδεν) [Hérmiás de Alexandria, *In Platonis Phaedrum scholia*, p. 31, linha 15 Couvreur; Olimpiodoro, *In Alc.*, 125 (= 199, 5) Westerink]”. Na opinião de Pines, “[é] mais do que provável que a concepção por Temístio do seu Deus tenha sido influenciada direta ou indiretamente pela descrição do *Noûs* por Plotino” [Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy (1987). In: S. Stroumsa (Ed.), **The Collected Works of Shlomo Pines, vol. 3: Studies in the History of Arabic Philosophy**. Jerusalém: The Magnes Press, Hebrew University, 1996, pp. 267-294; p. 277]. Veja-se ainda G. Vajda, *Les notes d’Avicenne sur la “Théologie d’Aristote”* 1951 (*op. cit.*), p. 367.

<sup>152</sup> Cf. ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2 p. 62; 2003 ou 2004, pp. 260-261 e 263.

<sup>153</sup> cf. ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 5, p. 350; vol. 9, p. 261.

<sup>154</sup> Para um tratamento mais extenso da Teoria das Formas em Kāshānī veja-se Todd Lawson, *The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī*. In: P. Huysse, M. Szuppe (Eds.), **Iran - Questions et Connaissances**, 3 vols., **Vol. 2** (ed. M. Szuppe) - **Périodes Médiévale et Moderne** (Studia Islamica Cahier 26). *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès Européen des Études Iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea* (Paris, 6-10/09/1999). Leuven: Peeters/Paris: Association pour L’Avancement des Études Iraniennes, 2002, pp. 427-447.

Os atributos e nomes divinos são idênticos à essência divina, embora em si mesmos sejam distintos. Da mesma forma, as formas de todos os seres no intelecto divino, isto é, as quiddidades ou essências, *māhiyyāt* ou *a’yān al-thābita*<sup>155</sup>, são, em um aspecto, idênticas e, em outro, distintas da essência [divina]. Cada ser subsiste por um dos nomes divinos e sua existência mesma consiste na invocação desse nome. Os arquétipos, *a’yān al-thābita*, têm dois aspectos: por um lado, são os espelhos nos quais a Verdade se reflete, caso em que estão ocultos e a Verdade se manifesta; e, por outro lado, a Verdade é o espelho no qual eles se refletem; caso em que a verdade está oculta e eles se manifestam. Esses dois aspectos correspondem também a dois estados de contemplação: um da Verdade (*ḥaqq*) e outro da criação (*ḵhalq*) (NASR, 1983, p. 928; 1996, p. 260)<sup>156</sup>.

O *Shaykh Aḥmad* ibn Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm al-Aḥsā’ī al-Baḥrānī (1753-1826) nasceu de uma família xiita na província árabe oriental de al-Aḥsā’ (Ḥasā’, no Bahraín) e morou a maior parte de sua vida no Iraque e no Irã<sup>157</sup>. Seu *Sharḥ al-Mashā’ir* (“Comentário sobre as Percepções [Metafísicas]”; AHSĀ’Ī, 1861) discute ideias de uma obra tardia do Mullā Ṣadrā, o “Livro das Percepções” (*Kitāb al-Mashā’ir*)<sup>158</sup>, que sumariza a “filosofia transcendental (*muta’ālī*)” numa epítome do *Asfār*. Os seguidores do *Shaykh Aḥsā’ī*, que preferiam ser chamados de *kashfīyya* (“desveladores”; de *kashf*, “desvelamento”), ficaram conhecidos como *shaykhīya* (*shaykhīs*), e atualmente são mais comuns entre os bahá’is, que consideram o *Shaykh Aḥsā’ī* como um predecessor de seus profetas. Conforme Aḥsā’ī,

Alguns<sup>159</sup> alegam que Platão estabeleceu que as Formas dos entes, que são suas realidades, existem (...) na Essência de Deus (...). Contudo, aqueles que conhecem a intenção de Platão reconhecem que ao falar do domínio das Formas (*mutḥul*) Platônicas ele quis dar a entender o fundamento original a partir do qual todas as coisas foram criadas, e nisso ele segue o entendimento dos seus predecessores, que receberam a sabedoria dos profetas (AHSĀ’Ī, 1861, p. 16).

A opinião própria de Aḥsā’ī é a seguinte:

<sup>155</sup> Essa equivalência entre *māhiyyāt* e *a’yān al-thābita* é terminológica e não implica confusão com o sentido aristotélico de *māhiyya*.

<sup>156</sup> Nasr remete a Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt-i Makhnūna min ‘Ulūm ahl al-Ḥikma wa’l-Ma’rifā*, ed. ‘Aziz-Allāh al-‘Uṭāridī (‘Azizullāh ‘Aṭṭārudī; ‘Aṭṭārdī) al-Qūchānī. Teerā: Mu’assasa-yi Matbū’āt-i Farahānī, 1383 H./1342 H.-Sh. (1963) [há reimpr. de 1986], p. 31 e ss., esp. 33-35.

<sup>157</sup> Ele morou nos anos 1790 e começo dos anos 1800 no Iraque, em Basra e nas cidades xiitas de Kazimayn, Najaf e Karbala, e em 1806-1826 no Irã, nas cidades de Yazd e Kirmanshah.

<sup>158</sup> Há edição em árabe/francês (*Le Livre des Pénétrations Métaphysiques*, ed. Henry Corbin), em inglês/árabe (*The Book of [Metaphysical] Prebensions*; em Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Mullā Ṣadrā/Kitāb al-Mashā’ir*) e em japonês (em Toshihiko Izutsu, *Sonzai Ninshiki no Michi – Sonzai to Honshitsu nitsuite* [“O Modo de Conhecimento da Existência – sobre Essência e Existência”]. Tóquio: Iwanami Shoten, 1978).

<sup>159</sup> Como o Mullā Ṣadrā.

Ele [Deus] criou a Vontade (*mashīyya*) desde Si mesmo, e não desde outra Vontade coexistente (...). Através dessa Vontade Ele possibilitou o possível (*imkān*), que é o substrato de todos os entes possíveis e a lacuna magistral<sup>160</sup>. Essa é chamada de a Vontade do possível, que está ligada a todos os entes possíveis. Ela é o conhecimento que por nada é abarcado (...). Quando a Providência (*Ināyah*) eterna ordenou que algo viesse a existir, Ele criou isso por sua Vontade generativa (*takwīniyya*), que está ligada a todos os entes gerados (...). Esses são [= formam] uma só coisa, e diferem apenas quanto à diferença de sua relação. (...) As realidades dos entes possíveis no primeiro estágio [= do possível] são então gerados num segundo estágio. Os Arquétipos fixos existem apenas no primeiro estágio, e não na essência de Deus. (...) Assim, quando ele desejou manifestar algo a partir daquilo que existe no primeiro estágio e fê-lo descender aos tesouros do segundo estágio, mediante sua Vontade generativa Ele criou a matéria e a forma para esta (AHSĀ’Ī, 1861, p. 204).

Para Aḥsā’ī, as Formas Platônicas não são puras essências (*mashīyya*) desprovidas de matéria, mas compostos de essência e existência, forma e matéria, aos quais chamou de *dhawāt*, plural de *dhāt* - “essência”; “essência verdadeira” (ANGHELESCU, 2011, p. 79-80), que guarda semelhança fonética (e quiçá etimológica) com o sânscrito *dhātu* enquanto “elemento primevo/primário”<sup>161</sup> -, que para Aḥsā’ī significa algo como “quintessência”. A “Essência divina” é completamente transcendental e inacessível, bem como inefável e pré-eterna, mas a partir da mesma decorre um processo que compreende a eternidade e os estágios cosmogônicos temporais. Aḥsā’ī elaborou uma complicada teoria de modos temporais, hierarquizada em *aḥāl*, *sarmad*, *dahr* e *zamān*, com o trânsito entre o Ato divino (*fi’l*) e aquilo sobre o que ele age (*maf’ūl*) correspondendo à passagem de *dahr* para *zamān* e ao tempo/espaço do “mundo imaginal”<sup>162</sup>.

Com **Shihāb al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā Buzshallū’ī al-Kumijānī**<sup>163</sup> (de Komijan, província de Markazi, Irã; m. em 1895), o “[Segundo] Mestre da Iluminação”, que foi discípulo do Mullā Hādī ibn Mahdī Sabzawārī (Sabzevari; 1797-1873), grande estudioso e comentador da filosofia *muta’ālī* (“ṣadrī”), temos uma tardia interpretação estritamente iluminacionista da Teoria das Ideias/Formas, numa obra intitulada *Nūr al-Fu’ād* (“Luz Interior”), revelando que textos independentes foram produzidos na tradição *ishraqī* bastante tempo depois da disseminação de

<sup>160</sup> O espaço que torna possível a criação.

<sup>161</sup> O conceito indiano de *akṛti* (*akṛitī*), “forma”, assemelha-se ao conceito grego de εἶδος, com o mesmo significado, e em alguns casos implicaria arquétipos com propriedades semelhantes às Formas Platônicas [Paul Deussen, **Das System des Vedānta**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883 (2ª ed. 1906; 3ª ed. 1920), pp. 73-74; **The System of the Vedānta**, trad. Charles Johnston. Chicago: Open Court, 1912 (reed. Delhi: Motilal Barnasidass, 1972), pp. 69-71].

<sup>162</sup> Veja-se Todd. Shaykh Aḥmad al-Aḥsā’ī and the World of Images. In: Denis Hermann e Sabrina Mervin (Eds.), **Shi’i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries)/Courantes et Dynamiques Chiites à l’Époque Moderne (XVIIIe-XXe siècles)**. Beirute: Orient-Institut/Würzburg: Egon, 2010, pp. 19-31; cf. pp. 26 e 26. Em outros pensadores, *sarmad* equivale a *abad*. Basicamente, o esquema *sarmad/dahr/zamān* remonta a Mīr Dāmād [veja-se Muhammad Kamal, **Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy**, 2006 (*op. cit.*), pp. 28-29], com uma ênfase da distinção *aḥāl/abad* por Aḥsā’ī. Não há consenso sobre a tradução desses termos; para *sarmad*, *dahr* e *zamān* veja-se Ian Richard Netton, **The Philosophy of Mīr Dāmād**. In: Leonard Lewinson e David Morgan, **The Heritage of Sufism, vol. 3: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)**. Oxford: Oneworld, 1999, pp. 225-246, esp. p. 242.

<sup>163</sup> Shihāb al-Dīn Kumijānī, **Inner Light [Nūr al-Fu’ād]: a 19th century Persian text in illuminationist philosophy**; ed. e trad. Hossein Ziai e Mohammad Karimi Zanjānī Asl. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 2012. Veja-se ainda H. Ziai, *Nūr al-Fu’ād*, a Nineteenth-Century Persian Text in Illuminationist Philosophy by Shihāb al-Dīn Kumijānī. In: Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone Jr. (Eds.), **The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr**. Chicago/La Salle, Illinois: Open Court, 2001, pp. 763-774 [com “resposta (*reply*)” de Seyyed Hossein Nasr às pp. 775-780].

ideias das tradições *akbarī*, *muta‘ālī* e *shaykbi* – e da combinação e harmonização das mesmas na filosofia iraniana posterior -, com a filosofia *ishraqī* atuando como seu principal fermento de originalidade. A “terceira iluminação” da obra *Nūr al-Fu‘ād* chama-se “Sobre as Formas Platônicas” (*Fī ‘l-Šumar Alā‘ūniyya*).

Sayyid Muḥammad Ḥusayn ‘Allamā’ (“o Sapiientíssimo”) Ṭabāṭabā’ī (1904-1981) foi um dos mais eminentes filósofos iranianos do século XX, e uma das principais autoridades no pensamento *ishraqī* e *muta‘ālī* (ele chamava os *ishraqīyūn* de *shudūrīyūn*, “emanacionistas”). Ṭabāṭabā’ī foi o autor de duas obras em árabe muito empregadas nos seminários de Qom, *Bidāya (Badāyeh)* e *Nihāya (Nahayeh)*<sup>164</sup>, onde ele considerou racionalmente fracos os argumentos a favor das Ideias Platônicas (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984a, pp. 175-177; 1983 ou 1984b, pp. 317-319). O Mullā Ṣadrā acreditava que a única maneira de alcançar as Formas era observá-las supra-racionalmente, mas empenhou-se em oferecer argumentos racionais para refutar os argumentos daqueles que as negaram e para provar sua existência. Ṭabāṭabā’ī afirmou que, como para os “estudiosos das Formas” “nenhum argumento da razão é suficiente” para prová-las, não sendo possível captar as Formas com percepção racional ou por demonstração (*burhān*), mas apenas com intuição e visão/iluminação, então “o problema das Formas não se enquadra no domínio da filosofia, e entra no domínio da mística, porque os problemas filosóficos e suas soluções baseiam-se na lógica e nas percepções racionais” (ROSTAMI, 2018, pp. 101 e 103). Mesmo assim, ele acreditava na distinção entre os reinos da matéria, do Intelecto e das Formas/Ideias, sendo o primeiro criado no tempo, o último existente fora do tempo, e o reino do Intelecto tendo sua existência e permanência dependendo da atividade criadora de Deus associada às Formas (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984b, pp. 322-326). Assim como Suhrawardī e Ṣadrā, Ṭabāṭabā’ī diz sobre o número de Intelectos verticais que mediam entre as Formas e os corpos materiais - fazendo-nos pensar nas complexas hierarquias ontológicas neoplatônicas: “Foi provado que existem verticalmente muitos Intelectos<sup>165</sup>, embora não tenhamos como contar seu número” (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984a, p. 174).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição *muta‘ālī* incorporou e se mesclou a ideias iluminacionistas, como se pode perceber pelas “Glosas ao Comentário à ‘Filosofia da Iluminação’” (*Al-Ta‘līqāt ‘alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*), do Mullā Ṣadrā<sup>166</sup>, sobre quem, aliás, acima já se recordou que tem uma obra que colheu subsídios em um indissociável amálgama de influências variadas, resultando numa síntese bastante

<sup>164</sup> *Bidāyat al-Ḥikma* (“Introdução à Sabedoria/Curso Introdutório à Filosofia”, completado em 1390 H. (1970); *Nihāyat al-Ḥikma* (“Fins da Sabedoria/Curso Avançado em Filosofia”, completado em 1395 H. (1975).

<sup>165</sup> *Kathrat-i ‘Uqūl*, “abundância de Intelectos” (embora finita); veja-se Suhrawardī, *Partaw-nāma* §61 (Sohrwardi, **The Book of Radiance/Partaw-nāmah**: A parallel English-Persian text, ed. H. Ziai. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 1998, pp. 56-57); Ibn Kammūna, **Al-Jadīd fī l-Ḥikma** [= *Kāshif*] (1278), ed. Ḥ. M. al-Kabīsī, 1403 H. (1982) [*op. cit.*], pp. 519-524 (*Faṣl* 7); Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, **Durrāt al-Taj li-Ghurrat al-Dubāj** (entre 1294 e 1306), vols. 1-5 [*fatīḥa, jumla* 1-5] em 1 tomo, ed. Sayyid Muḥammad Mishkāt. Teerā, 1317-1320 H.-Sh (1938-1941) [2ª e 3ª eds. Teerā: Intishārāt-i Ḥikmat, 1350 e 1369 H.-Sh. (1972 e 1990-91)], vol. 5, pp. 40-45 [802-807 da paginação total] (*Maqālat* 7).

<sup>166</sup> Cf. Mullā Ṣadrā, **Al-Ta‘līqāt ‘alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq**. Glosas em notas marginais ao *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* de Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (SHĪRĀZĪ, 1896). Há uma edição crítica da *Ta‘līqāt* por Hossein Ziai [veja-se Mullā Ṣadrā, **Addenda on the Commentary on the Philosophy of Illumination**, obra da qual já apareceu a **parte 1, On the Rules of Thought**. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 2010 (*op. cit.*)].

original. Essa síntese é um entre muitos exemplos da abundante renovação e fusão de ideias no rico cadinho cultural do pensamento iraniano, onde o Platonismo, partilhado por diversas escolas filosóficas (em variados graus de fidelidade à sua matriz grega), foi mesclado ao Pitagorismo, ao Aristotelismo, à Teologia, à herança do Zoroastrismo e à tradição mística sufi e da gnose xiita (*‘irfān*).

A lacuna entre Suhrawardī (falecido em 1191) e seus primeiros comentadores (Ibn Kammūna, m. em 1284; Shahrāzūrī, m. após 1288) significa, segundo um acadêmico, que “o iluminacionismo de Suhrawardī sempre foi um enigma interpretativo que convida a várias abordagens, por vezes conflitantes” (KAUKUA, 2022, p. 1), e certamente esse é um dos motivos porque “as interpretações modernas da Metafísica da Luz divergem enormemente entre si, e muitas são inadequadas ou envolvem mal-entendidos” (ZHANG, 2023, p. 160). Questões terminológicas dificultam a interpretação dos textos disponíveis, devendo-se sempre levar em conta as particularidades da linguagem de cada “escola”, de cada pensador, de cada obra, e valorizar tanto os textos influentes na formação filosófica de cada autor quanto a análise dos vários comentadores e estudiosos, por vezes muito diversa em suas interpretações de alguns conceitos fulcrais e certas questões-chave. A título de exemplo, atente-se à grande diferença de abordagem entre Henry Corbin e Keven Brown quanto ao emprego da expressão “*al-ṭaba’i* (sing. *ṭabi’a*) *al-mursala* (*morsala*)” ou “*al-jawābir* (sing. *jawbar*) *al-mursala* (*morsala*)” por Mīr Dāmād: Corbin, a partir de um comentário (de 1661) de Muḥammad ibn ‘Alī Ridā ibn Āqājānī (Rezā ibn Aghājānī) Mazandarānī<sup>167</sup> - um discípulo do Mullā Ṣadrā -, identifica-a com as Ideias Platônicas (*Muthul Aflātūniyya*) ou Arquétipos das Luzes (*Muthul Nūriyya*) [tb. *Muthul Aflātūniyya Nūrāniyya*<sup>168</sup>] e verte-a como “les natures [*ṭaba’i*] ou les substances [*jawābir*] missionnées [‘apostólicas’], envoyées” (Corbin em ĀSHṬIYĀNĪ, vol. 2, 1984, p. 12; CORBIN, 1976, p. 21; 1977, p. 148; 1981, p. 196), com implicação profetológica, enquanto Brown prefere “unqualified natures”. Os dois sentidos são possíveis<sup>169</sup>, e o contexto de cada frase tem de ser bem avaliado para garantir uma leitura e tradução mais apropriada.

A herança das “Ideias (Formas) Platônicas” na filosofia iraniana ultrapassa as fronteiras das terras de língua persa – seja em razão da enorme estatura intelectual e extensa influência de alguns filósofos ali nascidos, seja pela influência do idioma persa e do “pensamento iraniano” no exterior - desde o mundo persianizado até o Ocidente, onde ideias de intelectuais do porte de Henry Corbin e Seyyed Hossein Nasr, grandes estudiosos de diversas tradições sapienciais do Irã, vieram a inspirar diversas gerações de pensadores. No subcontinente indiano, um autor influente como Muḥammad Iqbāl (1877-1939) – que se doutorou em filosofia em 1907, na Ludwig Maximilians-Universität, de

<sup>167</sup> Veja-se Aqājānī em ĀSHṬIYĀNĪ (Ed.), vol. 2, 1984, especialmente pp. 318-320. Para uma análise por H. Corbin, em francês, da posição de Aqājānī quanto às Formas/Ideias Platônicas, veja-se *ibidem*, pp. 69-74. Para um estudo comparativo de dois comentadores do *Kitāb al-Qabasāt* - Sayyid Aḥmad al-‘Alawī e Ibn Aqājānī - quanto às posições de Ibn Sīnā e Mīr Dāmād sobre as Formas/Ideias Platônicas veja-se Abū al-Ḥasan Ghaffārī (Abolhasan Ghaffari), Taḥlīl Intiqādī Ta’wīl Ibn Sīnā u Mīr Dāmād az Naẓariya-yi Muthul Aflātūnī az Manẓar Sayyid Aḥmad ‘Alawī u Mullā Muḥammad Aqājānī (“Análise crítica da interpretação de Ibn Sīnā e Mīr Dāmād da Teoria das Formas Platônicas com base nas perspectivas de Sayyid Aḥmad al-‘Alawī e Mullā Muḥammad Aqājānī”). *Falsafa-yi Dīn*, 15 (1), 1397 H.-Sh. (2018), pp. 275-291.

<sup>168</sup> H. Corbin, **Face de Dieu, Face de l’Homme**: Hermeneutique et soufisme. Paris: Flammarion, 1983, p. 16.

<sup>169</sup> O vocábulo *mursal* (*morsal*) é participio passivo do verbo *arsala*, “despachar; enviar; remeter; transmitir” (a partir da raiz árabe R-S-L, *rā-sin-lām*, donde *rasūl*, “apóstolo; mensageiro”, e *risāla* “carta; epístola; mensagem”), sendo empregado, p. ex., na expressão persa *paygāmbar-i mursal* (*paygāmbar-e morsal*), “profeta enviado [por Deus]”, mas também pode significar “desprendido”, “desconectado” (p. ex., numa cadeia de hádices/hadizes ou numa genealogia de pessoas), e “irrestrito; absoluto” (e daí “não-qualificado”; veja-se Zainal Abidin Baqir, **The Problem of Definition in Islamic Logic. A Study of Abū al-Najā al-Farīd’s *Kasr al-manṭiq* in Comparison with Ibn Taimiyyah’s *Kitāb al-radd alā al-manṭiqiyyīn***. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization/Institut Antarabangsa Tamadun Islam dan Alam Melayu, 1998, p. 76 n. 7).

Munique, com uma tese chamada “O Desenvolvimento da Metafísica na Pérsia”<sup>170</sup>, dedicada primariamente a ensinamentos da tradição *ishraqī* -, preocupou-se grandemente com repercussões negativas do “dualismo Platônico” (lastreado pela Teoria das Ideias) no mundo islâmico, e em seu poema filosófico *Asrār-i Khudī* (“Segredos do Verdadeiro Eu”, escrito em persa em 1915 e revisado em 1918)<sup>171</sup> atacou violentamente o Idealismo platônico e suas implicações dualistas<sup>172</sup>. Em sua tese doutoral, um Iqbāl admirador do sufismo opinava que Jāmī “nos deu a mais bela expressão poética da Doutrina das Ideias de Platão em versos que podem ser traduzidos assim: “As Ideias [imutáveis] (*Ayān [thābita]*) são vidraças de várias cores, nas quais se reflete o Sol da Realidade, e conforme sejam vermelhas, amarelas ou azuis, através delas adquire visibilidade”<sup>173</sup> (IQBAL, 1908, p. 139). Nove anos depois, contudo, Iqbāl veio a escrever contra certa “iluminação” mística por parte daqueles que, de olhos fechados para a existência concreta circundante e atraídos por lampejos de uma “realidade azul, vermelha e amarela”, de outra dimensão existencial, “perambulam sem rumo (...), buscando a realidade onde ela não existe” (IQBĀL, 1917; 1964 p. 80; 1992, p. 149). No mundo influenciado pela cultura iraniana, o pensamento de Iqbāl comprova que a Teoria das Ideias/Formas de Platão preservou uma importância que a torna merecedora de receber muita atenção - e críticas acaloradas - mesmo em conjunturas muito distantes, no espaço e no tempo, de onde e quando foi originalmente formulada.

## REFERÊNCIAS

AAVANI, Nariman. Platonism in Safavid Persia: Mīrdāmād (d. 1631) and Āqājānī (ca. 1661) on the Platonic Forms. **Ишрак: Ежегодник Исламской Философии / *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook***, 8 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2017), pp. 112-136.

ADAMSON, Peter, BENEVICH, Fedor, **The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries - Metaphysics and Theology**. Leiden/Boston: Brill, 2023.

<sup>170</sup> Veja-se a versão publicada (IQBAL, 1908). A tese doutoral tem o mesmo título, e constitui uma versão melhorada, da dissertação de mestrado no Trinity College, Cambridge University, intitulada simplesmente *The Development of Metaphysics in Persia* (a partir do projeto inicial, nomeado *The genesis and development of Metaphysical concepts in Persia*).

<sup>171</sup> 1ª ed. Lahore: Union Steam Press, 1915. A 2ª edição (Lahore: Shaikh Ghulam Ali, 1918, com várias reedições), revisada, foi traduzida em inglês por Reynold A. Nicholson como **The Secrets of the Self**. London: Macmillan and Co., 1920 (há várias reedições).

<sup>172</sup> Nos longos poemas VI e VII do *Asrār-i Khudī*, respectivamente intitulados “Um relato que significa que a autonegação [ou extinção do eu] é uma invenção dos povos subjugados para enfraquecer, de forma velada, o caráter dos povos dominantes” e “Sobre o fato de que Platão, cujo pensamento influenciou profundamente o sufismo (*taṣawwuf*) e a literatura (*adabiyāt*) do Islã, seguiu a doutrina dos cordeiros, e de que devemos nos guardar contra suas teorias”.

<sup>173</sup> “*The ideas are glasses of various colours in which the Sun of Reality reflects itself, and makes itself visible through them according as they are red, yellow or blue*”. Essa sentença é uma paráfrase dos versos 71 e 72 da obra *Textos Seleccionados Comentando o “Naqsh al-Fuṣūṣ [uma obra de Ibn ‘Arabī]”, de Jāmī (Naqd an-Nuṣūṣ fi Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ; há ed. de William Chittick. Teerā: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), que podem ser traduzidos assim: “Os entes [imutáveis] são como vidros (*shishā*) coloridos/ sobre os quais caem os raios do sol do Ser (*khurshid-i Wujūd*)./ Em cada vidraça (*shishā*) – vermelha, amarela, azul –/ naquela mesma cor o sol vem a aparecer” (“*Ayān hama shishā-hā-yi gunāgūn buvad/ kuftād bar an partaw-i khurshid-i wujūd./ Har shishā ki buvad surkh ya zard u kabūd/ khurshid dar an ham ba-haman rang namūd*”). Conforme Ibn ‘Arabī, “O Real/a Realidade, em relação a uma sombra específica (...), é como a luz em relação a um vidro posto entre a luz e o espectador; a luz toma a cor do vidro, embora em si ela não tenha cor” (IBN AL-‘ARABĪ, 1980, pp. 124-125; 2015, p. 71).*

AHSĀ'Ī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn al-. **Sharḥ al-Mashā'ir** (ed. Muḥammad Taqī Nakhjavānī?). Tabriz: Ed. Litográfica, 1277 ou 1278 H. (1861) [reimpr. fotostática recente sem lugar ou data].

AFFIFĪ, Abul Ela. **The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī**. Cambridge: Cambridge University Press, 1939 (reimpr. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1964).

AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. [*Kitāb*] **Al-Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn**, ed. Albīr Naṣrī Nādir (Albert Nasri Nader). Teerā: Intishārāt al-Zahrā', 1405 H.-Sh. (1984 ou 1985).

ALFARABI [Abū Naṣr al-Fārābī]. The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle. In: id., **The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts**, trad. Fawzi M. Najjar e Charles Edwin Butterworth. Ithaca: Cornell University Press, 2001, pp. 117-124 (introdução); 125-168 (texto).

ANGHELESCU, Nadia. From lexical do grammatical: *nafs* and other identifiers. In: Bilal Orfali (Ed.), **In the Shadows of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture** (Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of his Sixtieth Birthday). Leiden: Brill, 2011, pp. 71-100.

ARNZEN, Rüdiger. **Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von *ṣuwar aflātūniyya* und *muthul aflātūniyya***. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

ĀSHTIYĀNĪ, Sayyid Jalāl al-Dīn (Ed.). **Muntakhabāti az Āthār-i Ḥukamā'-i Ilāhī-yi Irān: az aṣr-i Mīr Dāmād u Mīr Findiriskī tā zamān-i ḥāzīr** ("Seleções de Obras dos Divinos Filósofos do Irã: desde Mīr Dāmād e Mīr Findiriskī até os nossos dias"), 4 vols. Qom: Hozehye Elmiyeh Ghom, 1984 (reimpr. 1999 ou 2000 Qom: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī, 1999 ou 2000) [1ª ed.: **Muntakhabāti az Āthār-i Ḥukamā'-i Ilāhī-yi Irān: az aṣr-i Mīr Dāmād u Mīr Findiriskī tā zamān-i ḥādīr/Anthologie des Philosophes Iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, textes (em persa) choisis et présentés par Sayyed Jalāloddīn Ashtiyāni; introduction analytique (em francês) par Henry Corbin**, 4 vols.; v. 1: Teerā: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Recherche/Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1350 H.-Sh./1971 (reed. 1972); vols. 2-4: Teerā: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie (Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān)/Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1975, 1976, 1978 (reed. Teerā 1980)].

BADAWĪ, 'Abd al-Raḥmān. **Aflūṭīn 'inda al-'Arab/Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt**. Cairo: Maktabat Dār al-Nahḍa al-Miṣrīya, 1955 (reimpr. Cairo, 1962, 1966; Kuwait: Wakalāt al-Maṭbū'āt, 1977; 1995).

CHITTICK, William C. **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination**. Albany: State University of New York Press, 1989.

CORBIN, Henry. Comment concevoir la philosophie comparée? (Conferência na Faculdade de Letras, Universidade de Teerā, dezembro de 1974). **Sophia Perennis/Jāvidān Khirad**, The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy [Teerā: Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān], 1, 1 (1975; impr. 1976): 1-32.

CORBIN, Henry. **Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée** [versão revisada de Comment concevoir la philosophie comparée?]. Teerā: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie/Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān, 1977, pp. 21-51.

CORBIN, Henry. **La Philosophie Irannienne Islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Paris: Buchet-Chastel, 1981 (reed. 1985).

- COOPER, John. From al-Ṭūsī to the School of Iṣfahān. In: Seyyed Hossein Nasr e Oliver Leaman (Eds.), **History of Islamic Philosophy**. Londres/N. Iorque: Routledge, 1996 (com várias reedições), pp. 585-596.
- COOPER, John. Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā. In: E. Craig (Ed. geral), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, 10 vols. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998, vol. 9, pp. 219-224.
- EL-BIZRI, Nader. Plato, Platonism, and Neo-platonism. In: Josef W. Meri (Ed.), **Medieval Islamic Civilization: An Encyclopaedia**, 2 vols. N. Iorque/Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2006, vol. 2 (L-Z; index), pp. 614-615.
- ENDRESS, Gerhard. **Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung**. Wiesbaden: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; in Kommission bei F[rantz] Steiner [Verlag]/Beirute: Imprimerie Catholique, 1973.
- ENDRESS, Gerhard. Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (*ruḥānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism. **Studia Graeco-Arabica**, 2 (2012), pp. 265-279.
- ESFAHANI, Mahmoud Namazi. **Philosophical and Mystical Dimensions in the Thought and Writings of Mīr Findiriskī (ca. 970-1050/1560-1640) with Special Reference to his *Qaṣidah Ḥikmīyah* (Philosophical Ode)**. Tese de Doutorado em Filosofia. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2003.
- ESFAHANI, Mahmoud Namazi. Gnostic Elements in Mīr Findiriskī's Theory of Knowledge and the Body-Soul Relation. In: Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen (Eds.), **Soul: A Comparative Approach**. Heusenstamm/Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos, 2010 (outra ed. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2010, 2013), pp. 187-208.
- ESOTS (EŠOTS), Janis. **Patterns of Wisdom in Safavid Iran - The Philosophical School of Isfahan and the Gnostic of Shiraz**. Londres: I. B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2021.
- GILSON, Étienne. **Being and Some Philosophers**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949 (2ª ed. corrigida e aumentada 1952 [com algumas reimpressões]).
- IBN AL-‘ARABĪ. **The Bezels of Wisdom (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)**, trad. R. W. J. Austin. Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1980.
- IBN AL-‘ARABĪ. ***Fuṣūṣ al-Ḥikam: an annotated translation of “The Bezels of Wisdom”***, trad. Binyamin Abrahamov. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2015.
- IKHWĀN [al-Ṣafā’]. **The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn**. A translation from the Epistles of the *Brethren of Purity*, trad. Len E. Goodman e Richard McGregor. Oxford/N. Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies, 2009.
- IKHWĀN [al-Ṣafā’] **Epistles of the Brethren of Purity/ *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*. On Music: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5**, ed. e trad. Owen Wright. Oxford/N. Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies, 2010.
- IQBAL, Muhammad. **On the Development of Metaphysics in Persia: A contribution to the history of Muslim philosophy**. Londres: Luzac & Company, 1908 (reimpr. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1964; East Lansing, Michigan: H-Bahai, 2001).
- IQBĀL, Muḥammad. Islam and Mysticism. **New Era**, 28 de julho de 1917 [reprod. em Syed Abdul Wahid (Ed.), **Thoughts and Reflections of Iqbāl**. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1964 (reed. 1973, 1980; outra ed.: Chicago: Kazi Publications, 1985), pp. 80-83.

- IQBĀL, Muḥammad. Islam and Mysticism (1917). In: id., **Stray Reflections**, ed. Jāvīd Iqbāl (ed. revisada). Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1992 (reimpr. 2006), pp. 149-152.
- KALIN, Ibrahim. **Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on existence, intellect, and intuition**. N. Iorque: Oxford University Press, 2010.
- KAUKUA, Jari. **Suhrawardi’s Illuminationism: A Philosophical Study**. Leiden: Brill, 2022.
- MCGINNIS, Jon. **Avicenna**. N. Iorque: Oxford University Press, 2010.
- MĪR DĀMĀD, Muḥammad Bāqir. **Kitāb al-Qabasāt (Book of Embers)**, ed. Mahdī Muḥaqqiq (Mehdī Moḥaqeeq, Moḥaghegh), T. Izutsu, ‘A. Mūsawī Bihbahānī (Mūsavī Behbahānī) e Ibrahim Dībājī. Teerā: Mu‘assasah-i Muṭāla‘āt-i Islāmī, Dānishgāh-i Tīhrān/Dānishgāh-i MakGīl/Institute of Islamic Studies, Teheran University/McGill University, 1977 (2ª ed. Teerā: Dānishgāh-i Tīhrān, 1988).
- MĪR DĀMĀD, Muḥammad Bāqir. **Kitāb al-Qabasāt: The Book of Blazing Brands**. A Provisional English Translation, Introduction, and Notes. Including Selections from Sayyed Aḥmad ‘Alawī’s *Sharḥ Kitāb al-Qabasāt*, ed. Keven Brown. N. Iorque: Global Scholarly Publications, 2009 (Kindle ed. 2014; traz a paginação de Mīr Dāmād 1977).
- MOSTAFAVI [Khomeini], [Seyyeda] Zahra. Ṣadr-ul-Muta’allehin on Platonic Ideas. **Hekmat va Falsafeh (Hikmat u Falsafa; Wisdom and Philosophy)**, 2, 3 (2006), pp. 21-45 [tradução de id., Ṣadr-ul-Muta’allehin u muthul aflātūniyya. **Hekmat va Falsafeh**, 1, 3 (2005), pp. 22-48; versão revisada de id., **Spektrum Iran** (Bonn), 14, 2 (2001), pp. 23-54; id., **Al-Tawḥīd**, 15, 4, inverno de 1378 H.Sh. (2000), pp. 140-176].
- MOSTAFAVI [Khomeini], [Seyyeda] Zahra. Platonic ideas in Mullā Ṣadrā’s view. In: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, **Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy - Islam-West Philosophical Dialogue [Collection of the Papers presented at the First World Congress on Mullā Ṣadrā]** (Teerā, maio de 1999), 12 vols. (2001-2004), seção “Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy” (vols. 1-6, 2001-2003), subseção “Islam-West Philosophical Dialogue” (vols. 1-2, 2001)]. Teerā: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)/Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, vol. 1, 2001, pp. 357-383.
- MURATA, Sachiko. **Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü’s Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm, with a New Translation of Jāmī’s Lawā’ih from the Persian by William C. Chittick** (prefácio por Tu Weiming). N. Iorque: State University of New York Press, 2000.
- MUṬAHHARĪ, [Ayatollah] Murtaḍā. **Majmū‘a-yi Athār-i Ustad-i Shahīd Muṭahharī** (Obras Coligidas), 13 vols. Teerā: Intishārāt-i Ṣadrā, 1369-1376 H.-Shamsī (1989-1997; reed. 1997).
- NAIR, Shankar. **Translating Wisdom - Hindu-Muslim Intellectual Interactions in Early Modern South Asia**. Oakland, California: University of California Press, 2020.
- NASR, Seyyed Hossein. Ṣadr al-Dīn Shīrāzi (Mulla Sadra). In: M. M. Sharif (Ed.), **A History of Islamic Philosophy**, 1995 Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1961.
- NASR, Seyyed Hossein. **A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands**, 2 vols., vol. 2 (vol. 1 = 1963), ed. Mian Mohammad Sharif. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966 (reed. Karachi: Royal Book Co., 1983; Delhi: D. K. Publishers, 1995).

NASR, Seyyed Hossein. **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, ed. Mehdi Amin Razavi. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

NETTON, Ian Richard. **Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**. Richmond, Surrey: Curzon, 1989 (outra ed.: Londres/N. Iorque: Routledge, 1989; reimpr. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 1994; Richmond: Curzon, 1994; ed. eletrônica 2006).

NETTON, Ian Richard. **Muslim Neoplatonists: An introduction to the Thought of the Brethren of Purity (*Ikhwān al-Ṣafā'*)**, ed. revisada/corrigida (1<sup>a</sup> ed. 1982, com reedições por outras editoras). Londres: RoutledgeCurzon, 2002 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2003).

PINES, Shlomo. Une version arabe de trois propositions de la *Stoicheiōsis theologikē* de Proclus. **Oriens**, 8, 2 (1955), pp. 195-203 [reprod. em **The Collected Works of Shlomo Pines**, 5 vols., vol. 2: **Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science**. Jerusalém: The Magnes Press/Leiden: E. J. Brill, 1986 (reimp. 2000), pp. 278–286 (e 195-203); outra reprod. in Fuat Sezgin, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Mazen Amawi (Eds.), **Proclus Arabus and the Liber de causis (*Kitāb al-Īdāh fī al-khayr al-mahḍ*): texts and studies / *Burūklūs 'inda al-'Arab wa-Kitāb al-Īdāh fī al-khayr al-mahḍ: nuṣūṣ wa-dirāsāt***. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität/Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000, pp. 195-203].

PLATÃO. **Fédon**, trad., introd. e notas Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2<sup>a</sup> ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLOTINUS. **The Six Enneads** (Great Books of The Western World Collection Series, vol. 17), trad. Stephen MacKenna, revisada por B. S. Page. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952.

[PSEUDO-] ARISTÓTELES. **A Teologia de Aristóteles** (Obras Completas de Aristóteles, vol. 13, Tomo 2), trad. Catarina Melo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ROSTAMI, Ebrahim (ʿIbrāhīm Rustamī). Ruykard Allameh Ṭabāṭabāʾī (R.A.) bi ʿadillāt Muthul Aflāṭūni dar falsafat Ṣadrī (“A abordagem de ‘Allamā Tabatabaʾī [R.A.] às evidências das Ideias Platônicas na filosofia Ṣadrī”). **Andisheh** (Andishah/Andēshah) **Allameh Ṭabāṭabāʾī**, 5 (8), 1397 H.Sh. (2018), pp. 101-118.

SABZAWĀRĪ (SABZIVĀRĪ; SABZEVĀRĪ), Ḥājj Mullā Hādī ibn Mahdī. **Al-Taʿlīqāt** (“Glosas”) a Ṣadrā, **Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī l-Manāhij al-Sulūkiyya**, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3<sup>a</sup> ed. Qom: Būstān-i Kitāb, 1382 H.-Sh. (2003 ou 2004)

ṢADRĀ, Mullā [Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī]. **[Kitāb] al-Ḥikmat al-Mutaʿaliyya fī l-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa**, ed. Muḥammad Riḍā (Rezā) al-Muzaffar. Teerā/Qom: Shirkat Dār al-Maʿārif al-Islāmiyya, 9 vols., 1368-1379 H. (1958-1969; 2<sup>a</sup> ed. Qom: Maṭbaʿat Ḥaydarī, 1963 e ss.; Qom: Shirkat Dār al-Maʿārif al-Islāmiyya, 1967 e ss.; Beirute: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1981, 1990).

ṢADRĀ, Mullā [Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī]. **Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī l-Manāhij al-Sulūkiyya bā ḥavāshī Hādī Sabzavārī**, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3<sup>a</sup> ed. Qom: Būstān-i Kitāb, 1382 H.-Sh. (2003 ou 2004).

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn. **Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq**, ed. ʿAsad-Allāh Harātī (Harawī) Yazdī. Teerā: Ed. Litográfica [564 pp.], 1315 H. (1896) [reimpr. fotostática recente sem lugar ou data].

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn. An Epistle of the ‘Allāma al-Shīrāzī Ascertaining the Reality of the World of Image and Answers to Questions of a Certain Scholar/*Risāla fī taḥqīq ‘ālam al-mithāl wa-ajwibat as’ilat ba’ḍ al-fuḍalā’*. In: John Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, pp. 196-271 (“Appendix F”).

SUHRAWARDĪ, Shihābaddīn Yaḥyā al-. **Majmū‘a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq/Opera Metaphysica et Mystica**, ed. Henry Corbin e Ḥusain Naṣr, 3 vols., vol. 1 (contém a seção metafísica do *Al-Taḥwīhāt*, *Al-Muqāwamāt*, e *Al-Mashārī‘ wa’ l-muṭārāḥāt*). Istanbul: Ma‘ārif Maṭbaasi, 1945 [reimpr. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭālī‘āt (Muṭāla‘āt) u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993); Teerā: Pajūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī u Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1380 H.-Sh. (2001)].

SUHRAWARDĪ, Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-. **The Philosophy of Illumination**. A New Critical Edition of the Text of *Hikmat al-Ishrāq* with English Translation, Notes, Commentary and introduction, ed. e trad. John Walbridge, Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

ṬABĀṬĀBĀ’Ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. **Bidāyat al-Ḥikma**, ed. ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabzawārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī al-Ṭabī‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1404 H. (1983 ou 1984[a]) [reed. 1418, 1426 H. (1998; 2005 ou 2006)].

ṬABĀṬĀBĀ’Ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. **Nihāyat al-Ḥikma**, ed. ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabzawārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī al-Ṭabī‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1404 H. (1983 ou 1984[b]) [reed. 1416, 1417, 1422 H. (1995; 1996; 2002)].

TREIGER, Alexander. Ondördüncü asırdam Arapsa bir Risale: Eflâtuncu Aklı Idealara Dair”. In: Torrance Kirby, Rahim Acar, Bilal Baş (Eds.), **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji** (“Filosofia e Religiões Abraâmicas: Interpretação de Textos Sagrados e Epistemologia”; trabalhos apresentados numa conferência internacional realizada em Istanbul; 8–11/12/2010). Istanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, pp. 276-300 [versão em inglês: A Fourteenth-century Arabic Treatise *On the Platonic Intellectual Ideas*. In: T. Kirby, R. Acar, B. Baş (Eds.), **Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 251-276].

VALLAT, Philippe. **Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

VAN LIT, L. W. Cornelis, LANGE, Christian. Constructing a World of Its Own: A Translation of the Chapter on the World of Image from Shahrazūri’s *Rasā’il al-Shajara al-Ilāhiyya*. In: Ali Gheissari, John Walbridge, Ahmed Alwishah (Eds.), **Illuminationist Texts and Textual Studies - Essays in Memory of Hossein Ziai**. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 160-178.

WOLFSON, Harry Austryn. Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas. In: Philip P. Wiener, Aaron Noland (Eds.), **Ideas in Cultural Perspective**. New Brunswick, N. Jérsei: Rutgers University Press, 1962, pp. 485-514.

ZARGAR, Cyrus Ali. Fayḍ Kāshānī’s *Hidden Words* as a Sufi Text: A Brief Discussion. **Journal of the Socio-Political Thought of Islam** (Qom), 1, 1 (2020), pp. 50-65.

ZHANG, Tianyi. **A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardi’s Illuminationism: Light in the Cave**. Leiden/Boston: Brill, 2023.