

A recepção de textos neoplatônicos na civilização islâmica da idade média



Edrisi Fernandes

Universidade de Brasília

Resumo

A recepção de Platão no mundo islâmico, e especialmente na filosofia (*falsafa*), se deu principalmente através dos ensinamentos das escolas da antiguidade tardia, calcados em escritos de Platão – embora sem acesso à maior parte das obras originais – e em obras de Aristóteles, bem como de comentadores peripatéticos e neoplatonistas. Em 2005 Cristina D’Ancona apontou uma “estreita relação entre o surgimento da *falsafa* e o modo como a filosofia foi concebida nas escolas neoplatônicas no fim da antiguidade”. Os filósofos do Islã clássico costumemente enxergaram Platão sob a influência de intérpretes neoplatônicos como Plotino, Porfírio ou Proclo, embora quase sempre desconhecêssem a verdadeira origem das ideias que analisavam e discutiam, e muitas vezes as atribuísssem a Aristóteles. A teoria platônica das Ideias (Formas), conhecida pelos filósofos do Islã principalmente através de interpretações neoplatônicas tardias da obra de Aristóteles, teve uma fortuna bastante especial na civilização islâmica medieval. Um caso paradigmático é aquele de Al-Fārābī, em quem, segundo ‘Abd al-Raḥmān Badawī, todas as correntes posteriores de pensamento do Islã encontram sua fonte. Al-Fārābī oscilou entre a oposição aristotélica às Ideias transcendentais e a ontologia neoplatônica, sugerindo que uma interpretação apropriada poderia eliminar as contradições aparentes.

Palavras chave

Platão
Teoria das Ideias
Filosofia islâmica
Neoplatonismo islâmico
Filosofia medieval

Abstract

The reception of Plato in the Islamic world, and especially in philosophy (*falsafa*), occurred mainly through the teachings of the schools of late antiquity, grounded on the writings of Plato - though without access to most of the original works - and on works of Aristotle, as well as of peripatetic and neoplatonic commentators. In 2005 Cristina D’Ancona pointed to a “close relationship between the rise of *falsafa* and the way in which philosophy was conceived of in the Neoplatonic schools at the end of antiquity”. The philosophers of classical Islam have customarily seen Plato under the influence of Neoplatonic interpreters such as Plotinus, Porphyry, and Proclus, though they were often unaware of the true origin of the ideas they analyzed and discussed, and often attributed them to Aristotle. The Platonic theory of Ideas (Forms), known

Keywords

Plato
Theory of Ideas
Islamic philosophy
Islamic Neoplatonism
Medieval philosophy

by the philosophers of Islam mainly through late Neoplatonic interpretations of the works of Aristotle, had a very special fortune in the medieval Islamic civilization. A paradigmatic case is that of Al-Fārābī, in whom, according to ‘Abd al-Raḥmān Badawī, all subsequent currents of thought of Islam find their source. Al-Fārābī oscillated between the Aristotelian opposition to transcendental Ideas and the Neoplatonic ontology, suggesting that a proper interpretation could eliminate the apparent contradictions.

1. Introdução: platonismos na civilização islâmica

Conforme Gerhard Endress, “na fase mais antiga, ‘pré-científica’ da recepção árabe da cultura grega (*Greek-Arabic reception*), a filosofia nem é transmitida nem percebida como uma tradição erudita ou como textos com autoridade, mas como um aglomerado de *ḥikma*, ‘sabedoria’, para ser usado, organizado e retrabalhado aleatoriamente como uma religião [sapiencial] para intelectuais, cientistas e administradores” (Endress, 2007: 324).¹ Mesmo depois dessa fase inicial, o conhecimento de Platão que foi transmitido aos árabes foi aquele da filosofia ensinada nas escolas da antiguidade tardia (Endress, 2007: 325-326), “baseada nas obras de Platão e Aristóteles, mas privada da maior parte das obras originais de Platão por causa da oposição cristã contra elas, e enriquecida por comentários de peripatéticos e neoplatonistas e por escritos neoplatônicos atribuídos a Aristóteles” (Endress, 1997: 50-51). Uma “oposição” da cristandade siríaca² às obras de Platão³ poderia quiçá ser vislumbrada através do fato de que “não existe nenhuma tradução de qualquer diálogo de Platão nos manuscritos siríacos conservados, e não temos nenhuma atestação nas fontes siríacas de que um dos diálogos tenha sido traduzido nessa língua à época em que a maior parte das traduções das obras filosóficas da antiguidade foi feita, entre o 6º e o 10º séculos de nossa era, aproximadamente” (Hugonnard-Roche, 2010: 307).⁴ Isso ganha importância quando se sabe que foi principalmente através de cristãos falantes do siríaco (cuja variante clássica foi uma importante língua literária no Oriente Médio entre os séculos IV e VIII d.C.) que os árabes tiveram seu contato inicial com o cristianismo, e que foi principalmente através da cultura cristã que os árabes começaram a se familiarizar com a herança grega.

Se existiram traduções integrais dos diálogos platônicos para o árabe, elas foram negligenciadas, extraviadas ou suprimidas. A limitada e breve circulação inicial de traduções dos diálogos de Platão (*Aflātūn*) para o árabe fortaleceu uma ampla, complexa e relativamente obscura transmissão indireta dos ensinamentos platônicos, cabendo destacar, ademais da mediação da tradição oral e de fontes escritas como as obras de Aristóteles (*Aristūtālīs*) e dos médioplatônicos e neoplatônicos, a importância de veículos como as doxografias, as coleções de máximas e relatos sapienciais (gnomologias), os comentários e os tratados médicos (De Smet, 2010). Galeno (*Jālīnūs*)⁵ e os comentaristas gregos cobriram grande quantidade de assuntos filosóficos, enquanto a tradição gnomológica contribuiu para o conhecimento das doutrinas éticas de Platão (Hasse, 2002: 34). O *Kitāb al-sa’āda wa ‘l-is’ād fi ‘l-sira al-insāniyya*⁶ (“Livro sobre a felicidade e o fazer feliz humanos”), de ‘Abū ‘l Ḥasan Muḥammad ibn Yūsuf al-‘Amirī⁷ (m. em 992), contém excertos pedagógicos atribuídos principalmente a Platão (muitos deles rastreáveis até o *Banquete*, o *Crítion*, as *Leis* e a *República*), enquanto o *Jāwidān Khirad*⁸ (“Eterna Sabedoria”) de Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya’qūb ibn Miskawayh [Muskūyah] (m. em 1029 ou 30), um precursor de Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā (Avicena; c. 980-1037), preservou um “Testamento de Platão sobre a educação dos jovens” (*Wa ṣiyyat Aflātūn fi ta’dīb al-aḥdat*),⁹ de cunho neopitagórico/neoplatônico. Alguns tratados árabes versando sobre ciências ocultas foram atribuídos a Platão por autores que quiseram que o nome deste lhes emprestasse autoridade; uma obra da qual existem vários manuscritos latinos, o *Kitāb*

1. Cfr. ainda Pierre Thillet, P. (1994). La formation du vocabulaire philosophique arabe. Em: Jacquard, D. (ed.), *La Formation du Vocabulaire Scientifique et Intellectuel dans le Monde Arabe*. Turnhout: Brepols, pp. 39-54; Thillet, P. (1996). Sur le vocabulaire des philosophes. Du grec à l’arabe. *Bulletin d’Études Orientales*, 48 (Actes du Colloque de Bordeaux, “Études de philosophie arabe”. Bordeaux, 17-19/06/1994), 25-34.

2. Com dois ramos a partir do século V: ocidental (jacobita) ou oriental (nestoriano, muito persianizado).

3. Então já “substituídas” em importância pelo Corpus Dionisiano [CD] (o conjunto das obras então atribuídas a Dionísio, o areopagita): “Bettiolo (2005 [“Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria”]), seguido por Hugonnard-Roche (2009 [“Platon syriaque”]) e Fiori (2008 [“Sergio di Resh’aynā... (continúa en página 105)

4. Isso contrasta com a presença de vários diálogos de Platão no corpus filosófico armênio, traduzido do grego em época algo posterior àquela da tradução do corpus filosófico siríaco [Cfr. Calzolari, V. (2009)... (continúa en página 105)

5. Neste texto empregaremos a letra “J” para transcrever o som árabe que outras transliterações registram como “Ġ”, “Dj” ou mesmo “Dh”.

6. Al-‘Amirī (1958). *Al-sa’āda wa ‘l-is’ād fi ‘l-sira al-insāniyya*, ed. M. Minovi. Wiesbaden: Franz Steiner; Cfr. ainda Lacroix, M.-C. (1989). Education et instruction selon ‘Abū ‘l Ḥasan al-‘Amirī: Presentation et traduction d’un extrait du *Kitāb al-sa’āda wa ‘l-is’ād* [p. 348-388 Minovi]. *Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série*, 87 (74), 165-214.

7. Al-‘Amirī foi um discípulo de Al-Fārābī que teve acesso a um comentário neoplatônico (hoje perdido) ao *Fédon*, como se percebe, por exemplo, na obra *Al-Amad ‘alā ‘l-‘abad* (“Sobre a vida e o pós-vida”), ed. e trad. em Rowson, E. K. (1988). *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-‘Amirī’s Kitāb al-amad ‘alā ‘l-‘abad*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.

8. Apesar do título em médio-persa (pá-lavi), Ibn Miskawayh redigiu essa obra em árabe. ‘Abd al-Raḥmān Badawī a publicou como *Al-Ḥikma al-Khāliḍa. Jāwidān Khirad* (1952 Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya).

9. Ibn Miskawayh (1952). *Al-Ḥikma al-Khāliḍa. Jāwidān Khirad*, ed. ‘A. al-R. Badawī (op. cit.), pp. 270-278; Rosenthal, F. (1941). Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic. *Orientalia, N. S.*, 10, 104-115 e 383-395 (q. v. pp. 383-95).

*al-rawābī' li-Aflātūn*¹⁰ (“Livro das tétrades de Platão”; *Liber quattorum*)¹¹, tem o formato de um comentário¹² filosófico-físico-alquímico a aforismos ou passagens “de Platão”, acrescido de citações de vários sábios da antiguidade. Muitas obras alquímicas, mágicas e astrológicas árabes foram atribuídas a Platão.¹³

Já foi sugerido que uma forma institucionalizada de Platonismo migrou do Ocidente para a Pérsia, com o fechamento da academia neoplatônica ateniense por Justiniano em 529, e dali para Ḥarrān e depois Bagdá, mas essa ideia não obteve muita aceitação.¹⁴ Outros propuseram, com base no testemunho de uma obra perdida de Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān al-Fārābī¹⁵ (c. 872-950 ou 51), uma continuidade entre a escola filosófica de Alexandria e aquela de Bagdá.¹⁶ Cristina D’Ancona, por sua vez, acredita em uma “dependência intrínseca da emergente tradição filosófica siríaca e árabe em relação ao modelo alexandrino da filosofia como ensino sistemático, organizado em torno de um *corpus* de textos aristotélicos introduzidos pela *Isagōgē* de Porfírio”,¹⁷ com uma “estreita relação entre o surgimento da *falsafa* e o modo como a filosofia foi concebida nas escolas neoplatônicas no fim da antiguidade” (D’Ancona, 2005: 20).

Considera-se que “o destino da metafísica como um ramo da filosofia no mundo falante do árabe e nas sociedades muçulmanas coincide, de perto e extensamente, com a recepção, transmissão e transformação da *Metafísica* de Aristóteles” (Bertolacci, 2012). Apesar disso, não é absurda (apesar de ser demasiado generalizante) a seguinte afirmação de Richard Walzer: “Pode-se dizer que todos os filósofos árabes, como metafísicos, foram platonistas” (Walzer, 1962: 238).¹⁸ Já investigamos alhures as fortes impressões e repercussões do neoplatonismo na civilização islâmica, apontando seus motivos geo-históricos, exegéticos, genealógicos e metafísicos (Fernandes, 2001, 125 e ss.). Interpretações variadas de Platão foram acalentadas por filósofos do Islã clássico; predominou, contudo, a corrente neoplatônica: esses filósofos costumemente enxergaram Platão sob a influência de intérpretes neoplatônicos como Plotino (*Aflūṭīn*, *Aflūṭīnus*, *Flūṭīnus* ou mesmo *Blūṭīnus*), Porfírio (*Furfūriyūs*)¹⁹ ou Proclo (*Burūqlūs*, *Ubruqlūs*, *Ubruqlīs* ou mesmo *Furuqlīs*).

Enquanto indivíduo, Plotino foi praticamente desconhecido no mundo islâmico; seu nome raramente aparece nas fontes árabes,²⁰ embora muitos ensinamentos seus apareçam atribuídos a certo “mestre grego” (*al-shaykh al-yūnānī*)²¹ em obras como o *Ṣiwan al-Ḥikmah* (“Vaso da Sabedoria”) de Abū Sulaymān Muḥammad ibn Ṭāhir ibn Bahrām al-Sijistānī [al-Sistānī; al-Sijzī, cognominado “al-Mantiqī”, “o lógico”] (m. em 987), o *Jawāidān Khirad* de Ibn Miskawayh e o *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal* (“Livro das Religiões e das Seitas”) de Tāj al-Dīn Abū al-Fath Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Sharastānī (m. em 1153), e apesar de que partes das *Enéades* foram traduzidas e parafraseadas em árabe (misturadas com algum material dos *Elementos de Teologia* de Proclo, e de outras fontes)²² com o nome de *Livro da Teologia de Aristóteles* (*Kitāb Uthūlūjiyā Aristūtālis*),²³ da qual adiante falaremos um pouco mais.

Comentários de Proclo à obra platônica não tiveram boa difusão no mundo islâmico, mas porções deles foram aparentemente conhecidas pelo círculo de Al-Kindī. Sabemos a partir do *Kitāb al-Fihrist*²⁴ (“Livro do Índice”, ou simplesmente “Catálogo”) de Abū ‘l-Faraj Muḥammad ibn Ishāq ibn al-Nadīm²⁵ (publicado em 938) que parte do comentário procleano ao *Fédon* (hoje perdido) foi traduzido do siríaco para o árabe pelo jacobita Abū ‘Alī ‘Īsā ibn Ishāq ibn Zur‘ā (m. em 1008), discípulo de Abū Zakariyā’ Yahyā ibn ‘Adī ibn Ḥāmid ibn Zakariyā’ al-Takrītī (jacobita, m. em 974). No prefácio à sua tradução de uma seção do comentário procleano ao *Timeu* 89e4-90c7 (preservada por Galeno), Abū Zayd Hunayn ibn ‘Ishāq al-‘Ibādī (809-873) diz que “Galeno é o intérprete normativo de Hipócrates, enquanto Proclo, o mais famoso dos eruditos, é a pessoa melhor qualificada em explicar o significado das palavras de Platão”

10. Pseudo-Platão (1955). *Kitāb al-rawābī'*, ed. 'A. al-R. Badawī em *Al-Aflātūniya al-Muḥdāta 'Inda al-'Arab//Neoplatonici apud arabes...* (continúa en página 106)

11. Cfr. Thillet, P. (2002-2003). Remarques sur le *Liber quattorum* du pseudo-Platon (*Kitāb al-rawābī' li-Aflātūn*). *Chrysopoiea*, 7, 81-119 {reimpr. em Viano, C. [ed.] (2005). *L'Alchimie et ses Racines Philosophiques*. Paris, Vrin, pp. 201-232}.

12. Sob a forma de respostas de um certo Abū 'l-'Abbās Ahmad ibn al-Husayn ibn Jahār Bukhār a perguntas do matemático, astrônomo e tradutor Thābit ibn Qurra (m. em 901)... (continúa en página 106)

13. Cfr. Spuler, B. [ed.] (1972). *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (*Handbuch der Orientalistik, Abteilung I, Ergänzungsband VI, Abschnitt 2*). Leiden/Colônia: E. J. Brill, pp. 154-157 (alquímia), 287 (astrologia) e 364 (magia).

14. Para uma revisão crítica desse tema Cfr. Lameer, J. (1997). From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition... (continúa en página 106)

15. Cfr. Meyerhof, M. (1930). Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, 23, 389-429.

16. Para uma revisão crítica Cfr. Gotthard Strohmaier, G. (1987). 'Von Alexandrien nach Bagdad' – ein fiktive Schultradition. (continúa en página 106)

17. Cfr. Endress, 2007: 325-326.

18. Para um tratamento mais extenso das questões correlatas q. v. Walker, P. E. (1994). Platonisms in Islamic Philosophy (“Paper” apresentado no 24º encontro anual da “Middle East Studies Association of North America”, San Antonio, Texas, 10-13/11/1990. Tucson: Middle East Studies Association of North America); versão revisada. *Studia Islamica*, 79, 5-25.

19. Porfírio foi mais percebido pelos árabes como comentarador de Aristóteles e lastreador/avaliador da tradição alexandrina da “harmonia” ou “concordância” entre Platão e Aristóteles. Cfr. Walzer, R. (1965)... (continúa en página 106)

20. O *Fihrist* de Ibn al-Nadīm é uma notável exceção.

21. Cfr. D’Ancona, C. (2004). The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus... (continúa en página 106)

22. Essa tradução e paráfrase foi feita pelo cristão nestoriano ‘Abd al-Masih ibn ‘Abd Allāh ibn Nā'imah al-Himṣī [al-Nā'imī] (m. c. 835) e depois “corrigida” por al-Kindī. Parte desse material de origem não-plotiniana da *Uthūlūjiyā* consiste em trechos dos *Elementos de Teologia* de Proclo e a várias obras de Alexandre de Afrodísias... (continúa en página 106)

23. F. Dieterici editou pela primeira vez a *Uthūlūjiyā Aristūtālis* (a partir de 3 manuscritos imperfeitos) em *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (1882 Leipzig: J. C. Hinrichs)... (continúa en página 106)

24. Ibn al-Nadīm, 1871-72 (ed. G. Flügel); Ibn al-Nadīm, 1971 (ed. R. Tajaddud).

25. Cfr. Harold Tarrant, H. (1993). *Thrasylan Platonism*. Ithaca, N. Iorque: Cornell University Press/Londres, Duckworth, pp. 58-68.

26. Reproduzido em 'Abū Ridah, M. H. (1953). *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah*, 2 vols. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, vol. 2, pp. 54-63; analisado e traduzido por Rescher, N. (1967). Al Kindī's Treatise on the Platonic Solids. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 15-37.
27. Suas fontes mais prováveis são a tradução do *Timeu*, hoje perdida, feita por Ibn al-Batṭīq, e o sumário galênico do *Timeu* traduzido do siríaco para o árabe por 'Isā ibn Yahyā ibn Ibrahim, supervisionado por Hunayn ibn Ishāq.
28. Cfr. Walzer, R. [ed.] (1985). *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila: a revised text with introduction, translation, and commentary*. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press.
29. Abū Bakr Muḥammad Ibn Yahyā ibn al-Šā'igh al-Tūjībī ibn Bājja (c. 1085-1139).
30. Há tradução (Al-Fawz al-Asghar: The Shorter Theology of Ibn Miskawayh) em Sweetman, J. W. (1945). *Islam and Christian Theology*, 2 vols. Londres: Lutterworth Press, vol. 1, pp. 93-185.
31. Sob o nome de *Kitāb Sharh qawl Flātūn inna al-nafs ghayr mā'ita, talāt maqālat* ("Livro da exposição da afirmação de Platão sobre o fato da alma ser imortal, [em] três seções").
32. Westerink, L. G. (1973). Proclus on Plato's Three Proofs on Immortality. Em: De Strycker, É. (1973). (continua en página 107)
33. Cfr. Ibn Miskawayh (1967). *Tahdhīb al-Akhlāq*, ed. C. K. Surayk. Beirut: American University of Beirut (texto árabe), tradução 1968 (*The Refinement of Character*) por C. K. Surayk. Beirut: American University of Beirut; 2ª ed. 2003 Chicago: Kazi Publications; Fakhry, M. (1975). The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics. *Studia Islamica*, 42, 39-57.
34. *República* IV, 435e-444c. Para visões convergentes ou complementares Cfr. o *Fedra*, 246a-b, 253c-255b, o *Timeu*, 69a, 69d, 79d, e em Aristóteles o *De Anima*, 413a-b, 414a-b.
35. O platonismo de Al-Rāzī pode ser rastreado até o *Timeu*, provavelmente conhecido através dos comentários de Plutarco e Galeno e de textos neoplatônicos. Foi quiçá a partir dessas obras que Al-Rāzī consubstanciou sua rejeição à eternidade do mundo.
36. Al-Rāzī (1939). *Al-Sira al-falsafiyā* ("Vida filosófica")... (continua en página 107)
37. Segundo a cronologia proposta por McGinnis, J., Reisman, D. C. [ed. e trad.] (2007). *Classical Arabic Philosophy: an anthology of sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., p. xviii.
38. Conforme Rosenthal (1940: 411), Fārābī parece "jamais ter estado em contato com um verdadeiro texto de Platão, em qualquer língua que fosse".
39. Cfr. Rashed, M. (2009). On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to Fārābī... (continua en página 107)
40. Fārābī, 1984 ou 85. Há traduções: Fārābī (1999). *Kitāb al-jam' bayna ra'yay al-hakimayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*. (continua en página 107)
41. Platão teria escolhido metáforas e enigmas para tornar sua doutrina acessível apenas àqueles que fossem suficientemente capacitados e esforçados, enquanto Aristóteles preferiu uma exposição aberta, clara e eloquente.

(Schmutte, 1941: xlii). Em sua obra *Fī 'l-sabab alladhī lahū nasabat al-qudamā' al-ashkāh al-khamsa ilā 'l-ustuquṣṣāt*²⁶ ("Da razão pela qual os antigos associaram as cinco figuras aos [quatro] elementos"), um breve tratado sobre os sólidos platônicos, Al-Kindī toma por base a discussão do *Timeu* 53c-56c para fundamentar sua adoção do esquema geométrico-cosmogônico de Platão, mas não há evidências de que ele tenha conhecido o comentário procleano ao *Timeu*.²⁷ Contudo, as interpretações ou "explicações" de Proclo à obra de Platão (inclusive em muitas obras hoje perdidas), que almejavam promover uma conciliação com os ensinamentos de Aristóteles, obtiveram larga disseminação entre os árabes.

Entre os tratados filosóficos que se apoiam largamente em ideias do próprio Platão podemos mencionar a obra *Mabādī' Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* ("Princípios das Opiniões do Povo da Cidade Perfeita"),²⁸ de Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī (c. 872-950 ou 51), que salienta o papel do filósofo na determinação dos costumes e do ordenamento legal do estado islâmico ideal, e o comentário parafrástico de 'Abū 'l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rushd (Averróis; 1126-1198) à *República*. No entanto, "o Platão a quem Al-Fārābī (com a exceção de sua teoria do estado ideal [nos *Princípios...*]), Ibn Sīnā, Ibn Bājja²⁹ [Avempace] e Ibn Rushd se referem é sempre, quer seja explicitamente ou implicitamente, o Platão de Plotino e dos seus seguidores" (Walzer, 1960). Um exemplo significativo da interpretação procleana de Platão pode ser achado no *Al-Fawz al-Asghar* ("A Cura Mais Breve")³⁰ de Ibn Miskawayh, na seção sobre a imortalidade da alma, em parte baseada no tratado de Proclo *Sobre as três provas da imortalidade da alma segundo Platão*, uma obra que, segundo o *Fihrist*, foi conhecida pelos árabes,³¹ e da qual foram encontrados fragmentos.³² Ibn Miskawayh adota em seu *Tahdhīb al-Akhlāq* ("Cultivo [ou refinamento] do Caráter [ou moral]")³³ a concepção tripartite da alma segundo Platão (*logistikón, thymoeidēs, epithymetikón*), junto com suas ramificações éticas e políticas. Rosenthal (1940) e Walzer (1962) consideraram que a maioria dos autores árabes que escreveram sobre ética baseou suas reflexões na tripartição da alma proposta por Platão e explicitada no livro IV da *República*³⁴ e que foi aceita e transmitida por Galeno.

Bertolacci (2009) propôs que, à época do surgimento da filosofia árabe, não era comum uma atitude claramente pró-platônica e anti-aristotélica como aquela representada por Abū Bakr Muḥammad ibn Yahyā ibn Zakariyā' al-Rāzī³⁵ (Rhazes; m. c. 925) -, um platônico que considerava a si mesmo como seguidor de Sócrates³⁶ -, existindo amplo "reconhecimento" de uma coerência essencial entre os ensinamentos de Platão e Aristóteles, exemplificado por Al-Kindī e pelos eruditos do seu círculo, mas não restrito a estes. Essa tendência harmonizadora se estendeu até a época do "terceiro estágio" da grande empreitada de tradução do grego para o árabe,³⁷ quando Al-Fārābī³⁸ (segundo a opinião mais comum), ou alguém do círculo de Yahyā ibn 'Adī,³⁹ escreveu o *Kitāb al-Jam' bayna ra'yay al-hakimayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs* ("Livro da Concordeância das Opiniões dos Dois Sábios, o Divino Platão e Aristóteles"),⁴⁰ obra que, ao discutir questões relativas a convicções filosóficas e crenças religiosas, procura mostrar que Platão e Aristóteles, embora empregassem recursos distintos,⁴¹ não discordaram sobre essas questões, nem a filosofia discorda necessariamente da religião. Após essa época, ganhou predominância um tipo diferente de atitude em relação à autoridade de Platão, progressivamente subordinada àquela de Aristóteles e conforme se percebe pelas obras "mais aristotélicas" do próprio Al-Fārābī (e, posteriormente, por Ibn Sīnā). Ibn Rushd desaprovou Platão por ser retórico, criticando o recurso a estórias e o emprego de argumentos dialéticos, e no seu Comentário à *República* "salta" passagens inteiras dessa obra sob a alegação de que não contém raciocínio demonstrativo.

Algumas passagens da *República* de Platão que parecem provir de uma tradução árabe hoje perdida foram encontradas numa obra do neoplatonista Abū Ḥamid al-Isfzārī

(fl. na metade do séc. X), *Kitāb fi Masā'il al-umūr al-illahiyā* (tradução aproximada: “Livro sobre Questões metafísicas”), que cita passos correspondentes a 506d3-509b10 (Reisman, 2004: 286-92 [árabe] e 296-300 [inglês]). Al-Isfizārī é um dos filósofos da civilização islâmica que trata das Ideias platônicas,⁴² das quais trataremos agora.

2. Um caso particular da herança de platão na filosofia da civilização islâmica medieval: a teoria das ideias

Para muitos eruditos árabes ou arabizados do medievo, as Ideias (Formas) platônicas foram conhecidas como *ṣuwar aflātūniyya* (“Formas Platônicas”) ou *muthul aflātūniyya*⁴³ (“Ideias/Arquétipos Platônicos”). O conhecimento das Ideias (Formas) Platônicas pelos filósofos do Islã ocorreu principalmente através de adaptações de interpretações neoplatônicas tardias da obra de Aristóteles (Arnzen, 2011: 10). Na primeira metade do século X é atestada a locução *ṣuwar aflātūniyya*; a expressão *muthul aflātūniyya* foi possivelmente inventada no século XI por Ibn Sinā. 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: 8-11; 67 c/ n. 217). A expressão *ṣuwar rūḥāniyya* (“Formas Espirituais”; traduzindo a noção grega de “formas incorpóreas”) aparece na versão árabe dos *Elementos de Teologia de Proclo*,⁴⁴ de cuja metafísica as hênades procleanas foram removidas (Endress, 1973: 326-27) e que mostra a influência de pensadores medioplatônicos como Galeno, em sua sinopse do *Timeu*,⁴⁵ como demonstrou Endress (2012: 272-73). A discussão das Ideias (Formas) Platônicas na civilização islâmica, contudo, muitas vezes extrapola o campo do Platonismo, pela interação com temas teológicos, por confluências com o Pitagorismo, ou pela poderosa influência exegética do Aristotelismo - notadamente aquele de Ibn Sinā. Temos observado 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)” ao que tudo indica não tiveram acesso a traduções completas dos diálogos platônicos, recolhendo seu conhecimento sobre esse tema a partir da literatura grega, da *Metafísica* de Aristóteles, de relatos doxográficos e de obras neoplatônicas como a *Teologia de Aristóteles (Uthūlūjiyyā Aristūtālis)* - que já vimos tratar-se de uma tradução e paráfrase árabe de partes das *Enéades* (a saber, IV, V e VI) em mistura com algum material sobre cuja exata proveniência não existe consenso. Essa obra, que veio a adquirir enorme importância em terras do Islã, foi considerada como complementar à *Metafísica* e “retificadora” das incompletudes, imperfeições e erros desta, e acreditou-se que indicaria que Aristóteles tardiamente teria se tornado um platonizante.

No prólogo da versão curta da *Teologia de Aristóteles* (a “Vulgata”), que talvez tenha sido escrito por Al-Kindī,⁴⁶ lê-se 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 advêm a formosura e a perfeição de todas as coisas, e que todas as coisas sensíveis se assemelham àquelas Formas” (*apud* Badawī, 1955: 6-7). Nessa obra 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 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 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: 94).

42. Cfr. Gimaret, D. (1984). Un traité théologique du philosophe musulman Abū Hāmid al-Isfizārī (Ive-Xe s.). *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirute), 50 (1), 209-252.

43. Em persa moderno, emprega-se em relação às “Formas Platônicas” a expressão *muthul-i aflātūni*, com *muthul* sendo corriqueiramente pronunciado como *mosol*.

44. Cfr., por exemplo, os títulos árabes das proposições 15-17 (e ainda, implicitamente, da proposição 21); Endress, 1973; Zimmermann, F. (1994). Proclus Arabus Rides Again. *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1), 9-51; Endress, 2012: 271 e ss.

45. Cfr. Endress, 2012: 273 n. 13.

46. Cfr. Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”*. Londres: Duckworth, pp. 36, 45 e 177.

Nas *Enéades* de Plotino, a passagem correlata é a seguinte:

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, 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: 328).

A concepção da existência de um “mundo das Ideias (Formas)” aparece no argumento plotiniano de que as Formas Platônicas subsistem naquilo que Aristóteles entendeu como sendo o “Intelecto (*Noûs*)”, e no entendimento plotiniano do “Uno (*Hén*)” como hipótese que organiza toda inteligência, apesar de que, por outra perspectiva, consistiria numa realidade suprema absolutamente transcendente (fora do espaço e do tempo) em relação aos entes sensíveis, qualificada pela perfeição (ausência de toda necessidade) e pela permanência (plena liberdade em relação à geração e à corrupção). Tudo procede do Uno, numa ação comparável à emanação da luz a partir do Sol (*Enéades*, V, 1, 6), mas compreensível principalmente como uma cosmogonia aritmética e geométrica,⁴⁷ onde Números e Ideias se equivalem ou codeterminam (*Enéades*, V, 1, 5), o que conecta a noção plotiniana do Uno ao entendimento Pitagórico-Platônico dos Números cosmogônicos.⁴⁸ Não é de se estranhar, então, que segundo o “Catálogo” (*Fihrist*) de Ibn al-Nadīm, “Platão (...) no início se interessou por poesia e dela colheu muito [proveito]; depois frequentou o círculo de Sócrates e viu que ele desaprovava a poesia, e então renunciou a ela. Depois ele se encaminhou para a doutrina de Pitágoras sobre as realidades inteligíveis (*alashyā’ al-ma’qūla*)” (Ibn al-Nadīm, 1871-72: 245.26ff.; Ibn al-Nadīm, 1971: 306.13ff).

Al-Fārābī, em quem, segundo Badawī, todas as correntes posteriores de pensamento do Islã encontram sua fonte (Badawī, 1972: 575), oscilou entre a oposição aristotélica às Formas transcendentais e a ontologia neoplatônica⁴⁹ (que assimilou essas Formas neutralizando as argumentações em contrário), e influenciado pela *Teologia da Aristóteles*, obra à qual recorre no *Livro da Concordância das opiniões dos dois sábios, o divino Platão e Aristóteles*, propôs que uma interpretação apropriada poderia eliminar as contradições nas posições de Platão e Aristóteles sobre as Ideias ou Formas (Fārābī, 1984 ou 85: 105-10; Alfarabi, 2001: 160-65).⁵⁰ Influenciado pela exegese neoplatônica, Fārābī entendeu que a crítica de Aristóteles teria sido dirigida à existência das Formas fora do “Intelecto Agente” (*al-‘Aql al-Fa‘al*)⁵¹ - as “Formas separadas (*mufāriqa*)”, imateriais (espirituais) (Vallat, 2004: 81 c/ nn. 2 e 4).⁵²

Segundo Al-Fārābī, a Teoria das Ideias (Formas) indica que existem na essência de Deus algumas Formas e esquemas (*ma‘ānī*)⁵³ 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*, VI, 1, 1026b10 e seguintes, e XII, 4, 1070b21 e seguintes, Fārābī interpretou as Formas imutáveis como Inteligências cosmológicas, identificou-as com as esferas celestes comandadas pela esfera exterior do Primeiro motor ou Movente imóvel⁵⁴ 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,⁵⁵ ao invés de serem

47. Cfr. 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]).

48. Cfr. Fernandes, E. (2010). Movimento e existência desde o Uno em Plotino: contribuições pitagóricas. *Perspectiva Filosófica* (Recife), 2 (34), 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/>.

49. Cfr. Madkour, I. (1934). *La Place d'Alfarabi dans l'École Philosophique Musulmane*. Paris: Adrien-Maisonneuve; Kraus, P. (1935). *Abstracta Islamica*, II: Philosophie et Kalām. *Revue des Études Islamiques*, Cahier IV, 215-238; Arzen, 2011: 53-66.

50. Cfr. Fakhry, M. (2002). *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, pp. 37-38, p. 73 e ss., Vallat, 2004: 79-82, e especialmente Baruti, M. (2010). Masal az didgah Fārābī (“Ideias sob a perspectiva de Fārābī”, em persa). *Majalle-yi Andishe-yi Dinī/Journal of Religious Thought* (Shiraz), 34, 111-134; Neria, C. M. (2013). Al-Fārābī's lost commentary on the ethics: New textual evidence. *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (1), 69-99, q. v. pp. 80-82.

51. Cfr. Netton, I. R. (1992). *Al-Fārābī and His School*. Londres/Nova Iorque: Routledge (reimpr. 1999 Richmond, Surrey: Curzon), pp. 49-51.

52. Cfr. Janos, D. (2012). *Method, Structure, and Development in Al-Fārābī's Cosmology*. Leiden: Koninklijke Brill, p. 178 e ss.

53. A palavra *ma‘ānī* é o plural de *ma‘nā*, “significado; ideia; imagem; padrão; esquema” e, para o mutazilita Mu‘ammar, princípio qualificador da transformação de potência em ato... (continua en página 107)

54. Cfr. Netton, 1989: 125 e ss.; Janos, D. (2012). *Method, Structure, and Development in Al-Fārābī's Cosmology* (op. cit., p. 128 e ss.

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

entendidas como sinais de vinculação a tradições não-aristotélicas devem ser compreendidas como soluções neoplatônicas para problemas aristotélicos. As *Epístolas dos Irmãos da Pureza* (*Rasā'il Ikhwān al-Safā'*), uma obra enciclopédica do século 10 muito influenciada pelo Pitagorismo, apresenta uma variante da Teoria das Ideias reveladora de uma mistura entre Aristotelismo e Platonismo, matizada pela *Teologia de Aristóteles*. Lemos na *Epístola 5* que

As várias espécies animais que habitam esse mundo são apenas representações (*ashbāh*) e cópias (*mithālāt*) daquelas Formas (*ṣuwar*) e seres que habitam o mundo das esferas celestiais e o espaço dos céus, assim como as figuras (*nuqūsh*) e imagens (*ṣuwār*) na superfície das paredes e dos tetos 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: 18; Ikhwān, 2010: 171).⁵⁶

Na *Epístola 22* há uma passagem que parece uma paráfrase da anterior:

As Formas e contornos, figuras e tipos que são vistos no mundo corpóreo, o mundo dos corpos e das aparições físicas, são apenas cópias (*mithālāt*), representações (*ashbāh*), imagens (*asbagh*; "cores"), 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 menores⁵⁷ 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: 200).⁵⁸

Apesar de nenhuma dessas passagens ser discutida filosoficamente quando de suas citações,⁵⁹ 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*)⁶⁰ e visíveis à alma se ela chegar a um estado não-físico. Todos os seres seriam essencialmente inteligíveis e iluminados em alguma medida, porquanto participam das Ideias ou Formas Luminosas e a elas se conformam. Interpretações dessa natureza vieram a influenciar o pensamento iraniano posterior, notadamente a filosofia dita *ishrāqī* ("iluminacionista" ou "oriental") – representada por filósofos como Suhrawardī de Alepo (1153-1191), Shams al-Dīn al-Shahrāzūrī (m. após 1288) e Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (1236-1311). Essa filosofia extraiu seu nome da ideia avicênica 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*,⁶¹ e que concorda com o entendimento da "filosofia oriental" como *al-ḥikmat al-muta'āliyya* ("sabedoria transcendental") no seu *Livro de Diretivas e Comentários* (*Kitāb al-'Ishārāt wa al-Tanbīhāt*).⁶² A questão dos desdobramentos da Teoria das Ideias no pensamento iraniano posterior a Ibn Sīnā (Avicena), um tema extremamente rico e complexo, será aqui tratado de forma sucinta.

Jon McGinnis argumentou que

Enquanto Suhrawardī 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.⁶³ Suhrawardī preferiu pensar nas Formas Platônicas não como entidades epistemológicas, mas

56. Ikhwān al-Safā' (1957). *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa-Khullān al-Wafā'* (op. cit.), vol. 1, p. 238.

57. Dos minerais e seres inanimados, por exemplo.

58. Ikhwān al-Safā' (1957). *Rasā'il Ikhwān al-Safā' wa-Khullān al-Wafā'* (op. cit.), vol. 2, p. 276.

59. Não obstante isso, Owen Wright, comentando a passagem que citamos da *Epístola 5*, cap. 16, afirma: "Este é um perfeito encapsulamento da visão Platônica da mimese; veja-se a *República*, X, 596-598" (Ikhwān, 2010: 171, n. 343).

60. 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 chamada de Intelecto ('*Aql*); dela procede uma segunda essência, subordinada à primeira em hierarquia e chamada de Alma Universal (*al-nafs al-kulliyah*). Da Alma Universal procede outra essência a ela subordinada e chamada de Matéria Original [primeira] (*al-Hayūlā al-Ūlā*)..." (continua em página 107)

61. Vajda, G. (1951). 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, pp. 346-406, q. v. p. 381.

62. Ibn Sīnā (1951). *Kitāb al-'Ishārāt wa'l-Tanbīhāt/Livre des Directives et Remarques*. Beirute/Paris: J. Vrin, p. 508. Cfr. ainda Zimmermann, F. W. (1986). Apêndice XV, *The Uthālūjīyā of Avicenna*, em Kra-ye, J., Schmitt, C. B., Ryan, W. F. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts* (op. cit.), p. 183.

63. Cfr. McGinnis, 2010: 247.

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*]⁶⁴ no qual as Formas que compõem nosso mundo terrenal residem como paradigmas, e a partir do qual elas vem a enformar os objetos sensíveis aqui na Terra (McGinnis, 2010: 248).

Shihāb al-Dīn Yahyā ibn Ḥabash ibn Amīrak Abū'l Futūḥ al-Suhrawardī, mais conhecido como Suhrawardī (persa Sohrevardī) de Alepo, foi assim chamado por ter sido assassinado nessa cidade (pelo que também ficou conhecido como *Al-Maqtūl*, “aquele que mataram”), e para não ser confundido com outros nativos de Sohrevard/Suhraward.⁶⁵ Ele “remodelou/reapresentou muita coisa dos conceitos filosóficos e da terminologia filosófica de Avicena em metáforas da luz e na linguagem mística dos sufis” (McGinnis, 2010: 248). Com Suhrawardī de Alepo e os pensadores iluminacionistas (ishrāqīs) principia um desenvolvimento original da Teoria das Ideias 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 Henri Corbin (*apud* Suhrawardī, 1945: viii, xxxiii e ss.), com Suhrawardī os sufis se tornam os verdadeiros herdeiros de Platão. Misturando-se à concepção zoroastriana dos *Fravashis*,⁶⁶ a interpretação suhrawardiana das Ideias Platônicas 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,⁶⁷ particularmente quanto ao mito de Er, no final da *República*.

Suhrawardī⁶⁸ se refere às Ideias (Platônicas) como *Arbāb al-anwā'* (“Senhores das espécies”) ou *Anwā' nūriyya* (“Espécies luminosas”). Esse pensador propôs em sua obra intitulada *Sabedoria da Iluminação* (*Ḥikmat al-Ishraq* [HI], ¶166) que os “anjos” zoroastrianos (*yazatas*)⁶⁹ [*Fravashis* que são literalmente “dignos de adoração⁷⁰”] são um equivalente simbólico das Formas Platônicas, entendendo estas como Intelectos imateriais que constituem os Arquétipos⁷¹ celestiais das coisas da natureza (Suhrawardī, 1999: 108). Ian Richard Netton recorda que

Tudo o que existe no universo é uma “teurgia (*tilasm*)” ou “imagem (*sanam*)” desses anjos arquetípicos, (...) o que faz esses anjos serem conhecidos por títulos como “Senhores das Teurgias (*Arbāb al-Tilasmāt*)”, “Senhores das Imagens Celestiais das Espécies (*Arbāb al-Asnām an-Naw'iyya al-Falakiyya*)”, e “Arquétipos Vitoriosos das Luzes (*Anwā' an-Nūriyya al-Qāhira*)”. 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 (*Amshāspands* ou *Amahraspands*) (Netton, 1989: 263).

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: 219). “A Luz das Luzes (*Nūr al-anwār*)”⁷² equivale a Deus (ou à 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 é relativa, deficiente (HI, ¶136) [no grau de potência luminosa], na Primeira Emanação (*al-Inbī'āth al-Awwal*)⁷³ e nas seguintes. Da Primeira Luz (desconsiderando-se a Luz das Luzes) emanam outras luzes ou intelectos,⁷⁴ segundo uma ordem vertical [“longitudinal (*thūlī*)”] de luzes (*ṭabaqāt al-thūl*), que têm uma precedência ontológica, mas não temporal [por ser “noética (*aqli*)”], umas sobre as outras. Essas luzes da ordem vertical - chamadas de Luzes “Dominantes (*Qawāhir*)”,⁷⁵ “Vitoriosas (*Qāhira*)”, “Fontes (*Usūl*)” ou “Mães (*Ummahāt*)” -, não têm relação direta com as coisas ou seres materiais, nem

64. Cfr. Goichon, A.-M. (1937). *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 301-303 e 473; Janssens, J. L. (2006). The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā... (continúa en página 107)

65. 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 *Suhrawardīyya*.

66. Pálavi *fravāhr*, *fravāhar*; seres espirituais que auxiliam na criação e manutenção do universo. Da raiz *var*, “escolher; selecionar”. O *fravashi* 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.

67. Proclo, *In Remp.*, 2.109.8-14, ed. Kroll [fr. O 13 (II 159) Bidez/Cumont (1958), *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanés et Hystaspe, d'après la tradition grecque, vol. 2: Les textes*. Paris: Les Belles Lettres]; Macróbio, *Somn. Scip.*, 1.2.3-4; Clemente de Alexandria, *Strom.* 5.14.103.2-4 [pp. 395-396 Stählin/Früchtel; Bidez/Cumont (1958) fr. O 12 (II 158)].

68. Cfr. Nasr, S. H. [autor], Razavi, M. A. [editor] (1996). *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond, Surrey: Curzon Press, pp. 125-159 (Suhrawardī); Mir Dāmād (2009). *Kitāb al-Qabasāt: The Book of Blazing Brands. A Provisional English Translation, Introduction, and Notes. Including Selections from Sayyid Ahmad 'Alawi's Sharh Kitāb al-Qabasāt*, ed. K. Brown. Nova Iorque: Global Scholarly Publications, pp. xii-xiii.

69. Cfr. Fernandes, E. (2007). *Shihāb al-Dīn Suhrawardī al-Maqtūl*. Em: Pereira, R. H. S. (ed.), *O Islã Clássico, Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, pp. 517-553, esp. pp. 530-31, e De Vita, A. P. (2013). *La Sabiduría como Experiencia Iluminativa y Reflexiva: Suhrawardī y la Ciencia de las Luces*. Tese de Doutorado em Filosofia... (continúa en página 107)

70. Pálavi *yazad*; *yazd*. Da raiz *yaz*, “adorar, honrar, venerar”.

71. *Arbāb* (ou *ashāb*) *al-asnām*, “senhores dos ídolos” no vocabulário ishrāqī, com “ídolo” (*sanam*) denotando um ente subllunar.

72. “Luz onienvolvente (*Nūr al-Muḥīṭ*)”, “Luz Autoexistente (*Nūr al-Qayyūm*)”, “Luz Sagrada (*Nūr al-Muqaddas*)”, “Luz Máxima Suprema (*Nūr al-Azam*)” (*Ḥikmat al-Ishraq*, ¶129).

73. “Primeira Luz (*Nūr al-Awwal*)”, “Luz mais Próxima (*Nūr al-Aqrab*) [da Fonte]”, “Grande Luz (*Nūr al-'Azim*)”, Luz Criadora (*Nūr al-Ibdā'ī*)”, “Primeiro Intelecto (*al-'Aql al-Awwal*)”, “a Mente Total (*al-'Aql al-Kullī*)”, o *yazata* Bahman.

74. Diferentemente dos esquemas emanacionistas de Al-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 Al-Fārābī e Ibn Sīnā, compreende um número enorme, incontável (embora finito), de Luzes (HI, ¶150-151).

75. Enquanto a relação das luzes superiores com as inferiores é chamada de dominância (*qahā*), aquela das luzes inferiores com as superiores é chamada de amor (*mahabbā*), paixão (*ishq*) ou anseio (*shawq*). Cfr. especialmente HI, ¶147.

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 (*ardhī*)” de luzes (*ṭabaqāt al-‘ardh*), originada da primeira. Nessa ordem horizontal, as luzes são descritas como “Luzes Vitoriosas Equivalentes (*Anwār Qāhira 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 das espécies” (*Arbāb al-anwā*) 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*) pertencem ao “mundo imaginal (*‘ālam al-mithāl*)” ou mundo “das figuras incorpóreas (*al-ashbāh al-mujarradah*)”, intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível,⁷⁶ como afirmou Suhrawardī⁷⁷ e esclareceu Quṭb al-Dīn Shīrāzī em seu *Comentário à Filosofia da Iluminação* (*Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*): “As Formas suspensas não são as Ideias Platônicas, pois estas são luminosas (*nūriyya*) e fixas no mundo das luzes inteligíveis (*thābita fī ‘ālam al-anwār al-‘aqliyya*)” (Shīrāzī, 1896 ou 97: 511).

Shams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Shahrazūrī foi quem primeiro escreveu um Comentário à Filosofia da Iluminação (*Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*),⁷⁸ no qual buscou sistematizar a filosofia de Suhrawardī e promover sua conciliação com crenças islâmicas mais normativas. É importante mencionar aqui que o capítulo 10 da 5ª epístola ou tratado (“Sobre as ciências metafísicas e os segredos divinos”)⁷⁹ das *Epístolas da Árvore Divina*⁸⁰ [do Conhecimento] sobre as Ciências das Verdades Divinas (*Rasā’il al-Shajarah al-ilāhiyyah fī ‘ulūm al-Ḥaqā’iq al-Rabbāniyyah*)⁸¹ de *Shahrazūrī* (uma grande enciclopédia filosófica) chama-se propriamente “Sobre a determinação das Formas Platônicas” (*Fī taḥqīq al-muthul al-aflātūniyya*), e serve como uma preparação para o capítulo 11, “Sobre a determinação do Mundo Imaginal” (*Fī taḥqīq al-‘ālam al-mithālī [ou al-khayālī]*). Arnzen (2011: 161-168; 407-409) mostrou que na *Shajarah al-ilāhiyyah* as ideias de *Shahrazūrī* sobre as Formas Platônicas devem muito à obra *A Nova Filosofia* (*Al-Jadīd fī l-Ḥikma*), de ‘Izz al-Dawla Sa’d ibn Maṣṣūr ibn Sa’d al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn Kammūna (m. em 1284), um filósofo judeu de Bagdá que nessa obra revela-se um pensador ishrāqī bastante original, além de ter escrito (entre outras obras) um comentário⁸² sobre o *Livro das Alusões aos Segredos de Deus e ao seu Trono* (*Kitāb al-Talwihāt al-Lawhiyya wa’ l-‘Arshiyya*), 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 estabelecadora d[da existência d]o Mundo da Ideia* [tb. “imagem”]⁸³ e respostas às questões de um homem excelente (*Risāla fī taḥqīq ‘ālam al-mithāl wa-ajwibat as’ilat ba’d al-ḥudūd*), onde se lê que

Platão sustenta que cada corpo no mundo sensível tem uma Ideia-arquétipo (*mithāl*) no mundo inteligível, uma forma (*sūra*) simples, luminosa, autossubsistente, não espacial. Estas [Ideias-arquétipos], 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: 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*⁸⁴ (séc. XIV), que Arnzen traduziu para o alemão. O nome completo do tratado, que mostra influência da peculiar interpretação iluminacionista da Teoria das Ideias, é *Epístola sobre as Ideias inteligíveis de Platão, as ideias suspensas imaginais e aqueles aspectos da doutrina monística de alguns autores sufis supostamente baseados nisso* (*Risāla fī l-muthul*

76. Cfr. Fatima Modarresi, F. (2005). *A Tale of Occidental Estrangement* [publ. originalmente em 2002, *Transcendent Philosophy*, 3 (1)]. Em: *Echo of Islam*, 202-203 (Teerā: Islamic Thought Foundation), pp. 15-56; q. v. p. 39; Ziai, H. (1990). *Beyond Philosophy: Suhrawardī’s Illuminationist Path to Wisdom*. Em: Reynolds, F. E. e Tracy, D. (eds.), *Myth and Philosophy*. Nova Iorque: State University of New York Press, pp. 215-243; q. v. p. 222; Marcotte, R. D. (2011). *Suhrawardī’s Realm of the Imaginal*. Em: VV AA (Коллектив авторов), *Ишрак: Ежегодник Исламской Философии, 2/Israq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2. Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation, pp. 68-79. 77. *HI*, ¶ 94; ¶¶ 165-73.

78. *Shams al-Dīn al-Shahrazūrī* (1993). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. H. Ziai. Teerā: Institute for Cultural Studies and Research.

79. *Fī l-‘ulūm al-ilāhiyya wa’ l-‘aṣṣar al-rabbāniyya*.

80. I.e., da genealogia divina.

81. *Shams al-Dīn al-Shahrazūrī* (2004). *Rasā’il al-Shajarah al-ilāhiyyah fī ‘ulūm al-Ḥaqā’iq al-Rabbāniyyah*, ed. M. Najīb Kūrūkūn [Necip Görgün], 3 vols. Istanbul: Matbaa ve Cilt Sanayi/Elif Yayınları, Felsefe Divisi (reed. 2007 Istanbul: Maktabat Irshād/Beirute: Dār Ṣādir; Shahrazūrī (2006-2008). *Rasā’il al-Shajarah al-ilāhiyyah fī ‘ulūm al-Ḥaqā’iq al-Rabbāniyyah*, ed. Najaf-qulī Habībī, 3 vols. Teerā: Mu’assasa-i Pazūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafa-i Irān.

82. O *Sharḥ al-Talwihāt*. Cfr. Ziai, H. (1996). *The Illuminationist tradition*. Em: Nasr, S. H., Leaman, O. (eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge (com várias reedições), pp. 465-96, esp. p. 484 e ss.; Pourjavady R., Schmidtko, S. (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad: ‘Izz al-Dawla ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill, pp. 63-76.

83. O vocábulo *mithāl* relaciona-se a *muthul*, “formas; arquétipos”, e a *mathal*, “semelhança; metáfora; parábola; provérbio”.

84. Anôn. (1947). *Risāla fī l-muthul al-‘aqliyya al-aflātūniyya*, ed. A. Badawī. Cairo: Matba’at Dār al-Kutub al-Maṣriyya, trad. Arnzen, 2011: 213-354, com estudos às pp. 175-184; Treiger, A. (2012). *A Fourteenth-century Arabic Treatise On the Platonic Intellectual Ideas*. Em: Torrance Kirby, T., Acar, R., Baş, B. (eds.), *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 251-276.

al-'aqlīya al-Aflātūnīya wa 'l-mu'allaqa al-khayālīya wa-mā yuzannu annahū mabnī 'alayhā min al-tawḥīd al-mashhūr 'an ba'ḍ al-ṣūfīya). Quṭb al-Dīn Shīrāzī veio a exercer uma grande influência sobre a chamada “escola de Isfahā”, que viria a ter seu maior brilho sob um outro filósofo de Shiraz, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, o Mullā Ṣadrā (1571-1635 ou 40), o maior dos filósofos iranianos desde Ibn Sīnā. No sentido em que veio a ser discutida por Ṣadrā e pela “filosofia transcendentalista” (*muta'ālī*) iraniana, a Teoria das Ideias tem bases místicas 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, são semelhantes àquelas das Ideias/Arquétipos imutáveis, as *A'yān al-thābitah*, “Fontes, Essências, Entidades ou Existências fixas/estabelecidas”, no vocabulário sufi de Ibn 'Arabī.

“Muhyī al-Dīn” ‘Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abdallāh ibn al-'Arabī al-Hātīmī al-Tā'ī al-Andalusī (1165-1240), nascido longe do Irã mas que veio a exercer ali (como noutras partes do mundo islâmico) 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-thābitah*”⁸⁵ (“Entidades fixas”; Arquétipos imutáveis), que segundo Ian Richard Netton “claramente guarda intercessão com – embora não seja o mesmo que – a doutrina Platônica das Formas ou *Ideias*, que Ibn 'Arabī apresenta sob um disfarce místico. Por essa expressão ele quer dizer que todas as coisas [já] existiram potencialmente como arquétipos ou protótipos na mente de Deus” (Netton, 1989: 277). O fato de uma entidade ser trazida à existência externa é secundário à sua condição primária, essencial, de entidade imutável, como se aprende nas *Revelações de Meca* (*Futūhāt al-Makkiyya*): “Em sua imutabilidade, a entidade [arquetípica (*'ayn*)] é idêntica à entidade em seu estado de existência, exceto por Deus ter vestido esta 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” (*Futūhāt* IV, 320; *apud* Chittick, 1989: 85). As *A'yān al-thābitah* diferem das *Ideias* platônicas por não serem universais, mas individuais e particulares. Conforme Abul Ela Affīfī, “podemos definir *al-A'yān al-thābitah* 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” (Affīfī, 1939: 47-8).⁸⁶

No pensamento dos seguidores de Ibn 'Arabī enquanto representado por Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Nizām al-Dīn Aḥmad ibn Shams al-Dīn Muḥammad al-Dashtī al-Isfahānī “al-Jāmī” (1414-1492; provavelmente o maior sistematizador do pensamento de Ibn 'Arabī) 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, *martabah al-'ilmī*, o grau de conhecimento [real], e *martabah 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-'āmm*), os entes, ainda sem existência externa (*wujūd al-khārījī*), estão presentes no conhecimento divino sob a forma de “Entidades fixas”; no segundo estágio, essas Entidades ou “mães” 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-mawjūda*, “essências ou entidades existentes”). Lemos na seção 18 no livro dos *Lampejos* (*Lawā'ih*)⁸⁷ de Jāmī:

Primeiro, no nível do conhecimento (*'ilm*), esses traços [diferenças e especificidades, ou entificações e individualizações] surgem na forma de Entidades fixas (*A'yān-i thābitah*), e em segundo lugar, no nível do olho (*'ayn*) [= do ente], eles tomam a forma das entidades exteriores ao serem vestidas com as

85. *'Ayn* (pl. *a'yān*) significa “essência”, ou “olho” (inclusive d'água). No vocabulário de Ibn 'Arabī, *'ayn* também pode significar “fonte” ou “entificação” (existência concreta de uma realidade particular). *Thābitah* significa fixo, firme, afirmado, estabelecido, demonstrado, provado, persistente [relac. às formas verbais *thabata*, *athbata* (*ithbāt*)]. Q. v. Chittick, 1989: 77-143.

86. Cfr. também Affīfī, 1939: 46 e 53.

87. Plural de *lā'ihah*, “brilho; cintilação; clarão; esplendor; fulgor; lampejo”. Em persa, *Lawā'iyeh* [Murata, 2000: 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: 115).

propriedades e traços [das entidades fixas] pelo Manifesto (*Zāhir*) da Existência, que é a estância de descerramento (*mazhār*) e o espelho do Não-manifesto (*Bātin*) da Existência (trad. acompanhando Chittick, em Murata, 2000: 166).⁸⁸

O Mullā Ṣadrā (1571-1635 ou 40), cujo pensamento revela influências tanto de Ibn 'Arabī quanto de Suhrawardī,⁸⁹ apontou uma tendência idealista entre os filósofos gregos antes de Platão, atribuindo os fundamentos da Teoria das Ideias a Empédocles, Pitágoras, Agatodemo e Hermes [Trismegistos], bem como aos Estoicos e a antigos sábios iranianos (Mustafawi, 2001). 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: 952).

Conclusão

Desde cedo os filósofos do Islā clássico buscaram harmonizar ensinamentos platônicos, recebidos principalmente através dos neoplatonistas, com ideias de Aristóteles e seus comentadores. Interpreta-se isso como um “vício de origem” da filosofia árabe, uma vez que Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (805-873) e seus colegas revelam, mesmo na tradução de textos aristotélicos, “uma tendência para a interpretação com uma preferência marcadamente neoplatônica” (Endress, 1997: 59).⁹⁰ Noutra ocasião já admoestamos sobre a importância de considerar, em relação ao neoplatonismo na civilização islâmica, também as repercussões em dimensões não-filosóficas da vida, bem como as eventuais repercussões antagônicas (Fernandes, 2001: 141-42). A recepção de textos neoplatônicos na civilização islâmica do medievo veio a ter, mediante traduções para o latim, uma vasta importância na civilização cristã, através de obras como o *Liber de Pomo* e o *Liber de Causis*, por exemplo. Não obstante a larga produção acadêmica já existente sobre os temas aqui tratados, muito resta a investigar, reconsiderar ou esclarecer sobre o fascinante tema da acolhida do neoplatonismo no mundo islâmico entre os séculos XII e XV.

Notas

- Então já “substituídas” em importância pelo Corpus Dionisiano [CD] (o conjunto das obras então atribuídas a Dionísio, o areopagita): “Bettiolo (2005 [“Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria”]), seguido por Hugonnard-Roche (2009 [“Platon syriaque”]) e Fiori (2008 [“Sergio di Resh'aynā. Trattato sulla Via Spirituale”]) propuseram que se interprete a tradução do CD por Sérgio [de Resh'aynā/Rash'aynā, m. em 536], a reescritura platônica da filosofia cristã, como um substituto ideal, no novo percurso do Cristianismo, para o estudo de Platão como a meta suprema de um curso radicalmente novo” [Fiori, E. (2011). *Sergius of Resh'aynā*. Em: Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nova Iorque: Springer Science+Business Media, pp. 1185-1188, q. v. p. 1187]. Para a civilização islâmica, a tradução siríaca do Corpus Dionisiano, mais do que ser uma “reescritura platônica da filosofia cristã”, pode ter funcionado, com sua autoridade canônica, como a fundamental reescritura cristã da filosofia platônica. (En página 96.)
- Isso contrasta com a presença de vários diálogos de Platão no corpus filosófico armênio, traduzido do grego em época algo posterior àquela da tradução do corpus filosófico siríaco [Cfr. Calzolari, V. (2009). *David et la tradition arménienne*. Em: Calzolari, V. Barnes, J. (eds.), *L'Oeuvre de David l'Invincible et la Transmission de la Pensée Grecque dans la Tradition Arménienne et Syriaque*

88. Cfr. ainda, para outra perspectiva desse processo de existencição (a partir de uma interpretação do Shaykh Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī), Jāmi, *Durrat al-Fākhirah*, 89-92 [em: N. Heer [ed. e trad.] (1979). *The Precious Pearl: Al-Jāmi's Al-Durrah al-Fākhirah, together with his Glosses (Ḥawāsh) and the Commentary (Sharḥ) of 'Abd al-Ghaffār al-Lāiri*. Albany: State University of New York Press, pp. 71-72].

89. Para uma revisão sobre o pensamento ṣadrī q. v. Fernandes, E. (2007). Mullā Ṣadrā. Em: Pereira, R. H. S. (ed.), *O Islā Clássico, Itinerários de uma cultura (op. cit.)*, pp. 565-592.

90. Cfr. Endress, 2007: 330 (c/ n. 330) e ss.

- (*Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera*, volume 1). Leiden: Koninklijke Brill, pp. 15-36, q. v. pp. 18-19; Hugonnard-Roche, H. (2009) La tradition gréco-syriaque. Em: Calzolari, V. Barnes, J. (eds.), *L'Oeuvre de David l'Invincible... (op. cit.)*, pp. 153-173, q. v. pp. 166-168]. (*En página 96.*)
- 10 Pseudo-Platão (1955). *Kitāb al-rawābī*, ed. 'A. al-R. Badawī em *Al-Aflāḥūniya al-Muḥdaṭa 'Inda al-'Arab// Neoplatonici apud arabes. Procli Liber Pseudo-Aristotelis de Expositione bonitatis purae Liber de Causis De Aeternitate mundi Questiones naturales. - Hermetis De Castigatione animae. - Platonis Pseudo-Liber Quartus*. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriya/Wiesbaden: Uden (reimpr. 1977 Kuwait: Wakalāt al-Maṭbū'āt, pp. 117-239). (*En página 97.*)
 - 12 Sob a forma de respostas de um certo Abū 'l-'Abbās Aḥmad ibn al-Husayn ibn Jahār Bukhār a perguntas do matemático, astrônomo e tradutor Thābit ibn Qurra (m. em 901), destinadas à elucidação de pontos obscuros do ensinamento de Platão. Thābit ibn Qurra teria escrito ou comentado uma *Summa platonis* (Ms. Munique 649, fólhos 1-36; Ms. Leiden 1431 [Or. 1021 (8)], fólhos 39f-49v; incompleto no fim). (*En página 97.*)
 - 14 Para uma revisão crítica desse tema Cfr. Lameer, J. (1997). From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition. Em: Endress, G. Kruk, R. (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and sciences, dedicated to H. J. Drossaart Luloḡs on his ninetieth birthday*. Leiden: Research School CNWS, pp. 181-191; Luna, C. (2001). Review of R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (Stuttgart, 1999). *Mnemosyne*, 54, 482-504; Watts, E. (2005). Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45, 285-315 (q. v. pp. 290, 292 e 295); De Smet, 2010. (*En página 97.*)
 - 16 Para uma revisão crítica Cfr. Gotthard Strohmaier, G. (1987). 'Von Alexandrien nach Baghdad' – ein fiktive Schultradition. Em: Wiesner, J. (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet, vol. 2: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin/N. Iorque: Walter de Gruyter, pp. 380-389; Lameer, J. (1997). From Alexandria to Baghdad (*op. cit.*). (*En página 97.*)
 - 19 Porfírio foi mais percebido pelos árabes como comentador de Aristóteles e lastreador/avalizador da tradição alexandrina da "harmonia" ou "concordância" entre Platão e Aristóteles. Cfr. Walzer, R. (1965). Porphyry and the Arabic Tradition. Em: *Porphyry (Entretiens Fondation Hardt, vol. XII)*. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, pp. 275-299; D'Ancona, C. (2011). Porphyry, Arabic. Em: Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht/Heidelberg/Londres/N. Iorque: Springer Science+Business Media, pp. 1056-1061. (*En página 97.*)
 - 21 Cfr. D'Ancona, C. (2004). The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus. Em: Arnzen, R., Thielmann, J. (eds.), *Words, Texts And Concepts Cruising The Mediterranean Sea: studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress*. Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, pp. 159-176. (*En página 97.*)
 - 22 Essa tradução e paráfrase foi feita pelo cristão nestoriano 'Abd al-Masih ibn 'Abd Allāh ibn Nā'imah al-HimṢī [al-Nā'imī] (m. c. 835) e depois "corrigida" por al-Kindī. Parte desse material de origem não-plotiniana da *Uthūlūjiyā* consiste em trechos dos *Elementos de Teologia* de Proclo e a várias obras de Alexandre de Afrodísias; Cfr. Zimmermann, F. W. (1986). The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*. Em: Kraye, J., Schmitt, C. B., Ryan, W. F. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts*. Londres: Warburg Institute, University of London, pp. 110-134. (*En página 97.*)
 - 23 F. Dieterici editou pela primeira vez a *Uthūlūjiyā Aristūtālis* (a partir de 3 manuscritos imperfeitos) em *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* (1882 Leipzig: J. C. Hinrichs) e depois a traduziu (mal) em *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt* (1883 Leipzig: J. C. Hinrichs). 'Abd al-Raḥmān Badawī editou e publicou a *Uthūlūjiyā*, junto com outros fragmentos neoplatônicos, em seu *Aflāḥūn 'inda al-'Arab/Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt* (Badawī, 1955 e 1962). A introdução dessa obra (1955: 1-66) oferece uma excelente discussão sobre a recepção islâmica de ensinamentos neoplatônicos erroneamente atribuídos a Aristóteles. Cfr. também Lewis, G. [trad.] (1959). *Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit* (tradução em inglês da *Uthūlūjiyā* e outros textos). Em: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.), *Plotini Opera, 2: Enneades IV-V*. Bruxelas: L'Édition Universelle/Paris: Desclée de Brouwer; Pseudo-Aristoteles (1978). *Teologia*, trad. L. Rubio. Madri: Ediciones Paulinas, Pseudo-Aristóteles (2010). *A Teologia de Aristóteles*, trad. C. Melo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. (*En página 97.*)

- 32 Westerink, L. G. (1973). Proclus on Plato's Three Proofs on Immortality. Em: De Strycker, É. (1973). *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. De Strycker*. Antuérpia/Utrecht: Nederlandsche Boekhandel, pp. 296-306; Ahmed Hasnaoui, A. (1997 [publ. 1998]). Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme. *Medioevo*, 32, 395-408 [sobre os textos anônimos *Hujaj Aflātūn 'ala baqā' al-nafs* ("Provas de Platão sobre a permanência da alma") e *Tamara latīfa min maqāyīs Aflātūn fī anna al-nafsa lā tafsud* ("Fruto sutil dos silogismos de Platão [acerca de] que a alma não é corruptível").] (En página 98.)
- 36 Al-Rāzī (1939). *Al-Sira al-falsafiyya* ("Vida filosófica"). Em: *Rasā'il al-Falsafiyya ma'a qit'a bāqia min kutubah al-mafquda/Opera Philosophica fragmentaque quae supersunt* ("Opúsculos sobre Filosofia..."), vol. 1 (único publicado), ed. P. Kraus (*Universitatis Fouadi I Litterarum Facultatis Publicationum*, XXII). Cairo: Maktabat al-Murtadiyya (reimpr. 1973 Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda), pp. 98-111, q. v. p. 100. (En página 98.)
- 39 Cfr. Rashed, M. (2009). On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to Fārābī. *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (1), 43-82; Rashed, M. (2009). A New List of Fārābī's Writings and the Author of the *Harmonization of the Opinions of the Two Sages Plato and Aristotle*. *Arabic Sciences and Philosophy*, 19, 43-82. (En página 98.)
- 40 Fārābī, 1984 ou 85. Há traduções: Fārābī (1999). *Kitāb al-jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālis/L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, ed. F. M. Najjar, trad. D. Mallet. Damasco: Institut Français de Damas; Alfarabi, 2001; Al-Fārābī (2008). *L'Armonia delle Opinioni dei Due Sapienti, il Divino Platone e Aristotele* (árabe/italiano), trad. C. M. Bonadeo. Pisa: Edizioni PLUS, Pisa University Press. Cfr. ainda Zimmermann, F. W. (1986). Apêndice XIV, The *Uthūlūjijā* of Fārābī and Baghdādī, em Kraye, J., Schmitt, C. B., Ryan, W. F. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts* (op. cit.), pp. 177-182. (En página 98.)
- 53 A palavra *ma'ānī* é o plural de *ma'nā*, "significado; ideia; imagem; padrão; esquema" e, para o mutazilīta Mu'ammār, princípio qualificador da transformação de potência em ato [Cfr. Frank, R. M. (1967). *Al-Ma'nā: some reflections on the technical meanings of the term in the Kalām and its use in the physics of Mu'ammār*. *Journal of the American Oriental Society*, 87, 248-259]. Em alguns casos, *ma'ānī* indica algo similar às Ideias Platônicas [Cfr. Horowitz, S. (1909). *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*. *Jahres-Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung* (Breslau), (reed. 1971 Farnborough, Hampshire: Gregg Publishing) pp. 44-48]. Nas *Epístolas dos Irmãos da Pureza (Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*; Cfr. adiante), além do emprego de *ma'nā* no sentido de "significado; ideia...", faz-se menção a *ma'ānī* nas esferas superiores que seriam perceptíveis diretamente, sem necessidade dos sons (das palavras). Cfr. Ikhwān al-Ṣafā' (1957). *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafā'*, ed. Buṭrus al-Bustānī, 4 vols. Beirut: Dār al-Ṣādir, vol. 3, p. 117. (En página 100.)
- 60 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 chamada de Intelecto ('Aql); dela procede uma segunda essência, subordinada à primeira em hierarquia e chamada de Alma Universal (*al-nafs al-kulliyah*). Da Alma Universal procede outra essência a ela subordinada e chamada de Matéria Original [primeira] (*al-Hayūlā 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 Nasr, S. H. (1964). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', Al-Birūnī, and Ibn Sīnā*. Boston/Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press (reed. 1973 Albany: State University of New York Press; 1978 Boulder, Colorado: Shambhala Publications; 1978 Bath: Thames & Hudson)]. (En página 101.)
- 64 Cfr. Goichon, A.-M. (1937). *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 301-303 e 473; Janssens, J. L. (2006). The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-'aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā. Em: Pacheco, M. C., Meirinhos, J. F. (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, pp. 551-562. (En página 102.)
- 69 Cfr. Fernandes, E. (2007). *Šihab al-Dīn Suhrawardī al-Maqtūl*. Em: Pereira, R. H. S. (ed.), *O Islā Clássico, Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, pp. 517-553, esp. pp. 530-31, e De Vita, A. P. (2013). *La Sabiduría como Experiencia Iluminativa y Reflexiva: Suhrawardī y la Ciencia de las Luces*. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade de Sevilha, edição online (2003 Buenos Aires), 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/>). (En página 102.)

Bibliografía

- » 'Abū Ridāh, M. H. [ed.] (1953). *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyyah*, 2 vols. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- » Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*. Londres: Duckworth.
- » Affīfī, A. E. (1939). *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī*. Cambridge: Cambridge University Press (reimpr. 1964 Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf).
- » Al-'Amirī, 'A. al-Ḥ. M. ibn Y. (1957-1958). *Al-sa'āda wa'l-is'ād fi'l-sīra al-insāniyya*, ed. Mojtaba Minovi. Wiesbaden: Franz Steiner.
- » Alfarabi (2001). The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle. Em: *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, trad. F. M. Najjar e C. E. Butterworth. Ithaca: Cornell University Press, pp. 117-124 (introdução); 125-168 (texto).
- » Al-Fārābī (2008). *L'Armonia delle Opinioni dei Due Sapienti, il Divino Platone e Aristotele* (árabe/italiano), trad. C. M. Bonadeo. Pisa: Edizioni PLUS, Pisa University Press.
- » Al-Rāzī, A. B. M. ibn Z. (1939). *Al-Sīra al-falsafīyya* ("Vida filosófica"). Em: *Rasā'il al-Falsafīyya ma'a qit'a bāqia min kutubah al-mafquda/Opera Philosophica fragmentaque quae supersunt* ("Opúsculos sobre Filosofía..."), vol. 1 (único publicado), ed. P. Kraus (*Universitatis Fouadi I Litterarum Facultatis Publicationum*, XXII). Cairo: Maktabat al-Murtaḍiyya (reimpr. 1973 Beirute: Dār al-Āfāq al-Jadīda), pp. 98-111.
- » Anônimo (1947). *Risāla fi'l-muthul al-'aqlīyya al-Aflāṭūniyya*, ed. 'A. Badawī. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Maṣriyya.
- » Arnzen, R. (2011). *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von ṣuwar aflāṭūniyya und muthul aflāṭūniyya*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- » Badawī, 'A. al-R. [ed.] (1955). *Aflūṭin 'inda al-'Arab/Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*. Cairo: Maktabat Dār al-Nahḍa al-Miṣriyya (reimpr. 1962 e 1966 Cairo; 1977 e 1995 Kuwait: Wakalāt al-Maṭbū'āt).
- » Badawi, A. [= 'A. al-R. Badawī] (1972). *Histoire de la Philosophie en Islam*, 2 vols., v. 2 - *Les philosophes purs*. Paris: J. Vrin (ed. ampliada).
- » Baruti, M. (2010). Masal az didgahe Fārābī ("Ideias sob a perspectiva de Fārābī", em persa). *Majalle-yi Andīshe-yi Dīnī/Journal of Religious Thought* (Shiraz), 34, 111-134.
- » Bertolacci, A. (2009). Different attitudes to Aristotle's authority in the Arabic medieval commentaries on the *Metaphysics*. *Antiquorum Philosophia*, 3, 145-163.
- » Bertolacci, A. (2012). Arabic and Islamic Metaphysics. Em: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/arabic-islamic-metaphysics/>>.
- » Calzolari, V. (2009). David et la tradition arménienne. Em: Calzolari, V. Barnes, J. (eds.), *L'Oeuvre de David l'Invincible et la Transmission de la Pensée Grecque dans la Tradition Arménienne et Syriaque (Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera*, volume 1). Leiden: Koninklijke Brill, pp. 15-36.

- » Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- » Cooper, J. (1998). Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā. Em: Craig, E. (ed. geral), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 10 vols. Londres/Nova Iorque: Routledge, vol. 9, pp. 219-224.
- » D'Ancona, C. (2004). The Greek Sage, the Pseudo-*Theology of Aristotle* and the Arabic Plotinus. Em: Arnzen, R., Thielmann, J. (eds.), *Words, Texts And Concepts Cruising The Mediterranean Sea: studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress*. Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, pp. 159-176.
- » D'Ancona, C. (2005). Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. Em: Adamson, P., Taylor, R. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 10-31.
- » D'Ancona, C. (2011). Porphyry, Arabic. Em: Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. Dordrecht/Heidelberg/Londres/N. Iorque: Springer Science+Business Media, pp. 1056-1061.
- » De Smet, D. (2010). Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān. La 'voie diffuse' de la transmission du platonisme en terre d'Islam. *Res Antiquae*, 7 (*Actes des Cinquièmes Journées de l'Orient*, "Entre Mer de Chine et Mer du Nord. Migration des savoirs, transfert des connaissances, transmission des sagesses. De l'Antiquité à nos jours". Louvain-la-Neuve, 11-13/03/2009), pp. 73-86.
- » De Vita, A. P. (2013). *La Sabiduría como Experiencia Iluminativa y Reflexiva: Suhrawardi y la Ciencia de las Luces*. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade de Sevilha, edição online (2003 Buenos Aires), 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/>).
- » Dieterici, F. [ed.] (1882) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- » Dieterici, F. [trad.] (1883) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt*. Leipzig: J. C. Hinrichs)
- » Endress, G. (1973). *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.
- » Endress, G. (1997). The Circle of al-Kindī. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy. Em: Endress, G., Kruk, R. (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and sciences, dedicated to H. J. Drossaert Lulofs on his ninetieth birthday*. Leiden: Research School CNWS, pp. 43-76.
- » Endreß [Endress], G. (2007). Building the Library of Arabic Philosophy. Platonism and Aristotelianism in the Source of al-Kindī. Em: D'Ancona, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists (Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought")*. Leiden/Boston, Koninklijke Brill, pp. 319–350.
- » Endress, G. (2012). Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (*rūḥānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism. *Studia Graeco-Arabica*, 2, 265-279.
- » Fakhry, M. (1975). The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics. *Studia Islamica*, 42, 39-57.

- » Fakhry, M. (2002). *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- » Fārābī, A. N. al- (1984 ou 85). [Kitāb] *Al-Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmāyn*, ed. Albīr Naṣrī Nādir (Albert Nasri Nader). Teerā: Enteshārāt al-Zahrā'.
- » Fārābī, A. N. al- (1999). *Kitāb al-jam' bayna ra'yay al-ḥakīmāyn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs/L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, ed. F. M. Najjar, trad. D. Mallet. Damasco: Institut Français de Damas.
- » Fernandes, E. (2001). Impacto e repercussões duradouras do neoplatonismo na civilização islâmica. Em: Bauchwitz, O. F. (org.), *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, pp. 119-145.
- » Fernandes, E. (2007). Šihāb al-Dīn Suhrawardī *al Maqtūl*. Em: Pereira, R. H. S. (ed.), *O Islā Clássico. Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, pp. 517-553 [= 2007a].
- » Fernandes, E. (2007). Mullā Ṣadrā. Em: Pereira, R. H. S. (ed.), *O Islā Clássico, Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, pp. 565-592 [= 2007b].
- » Fernandes, E. (2010). Movimento e existência desde o Uno em Plotino: contribuições pitagóricas. *Perspectiva Filosófica* (Recife), 2 (34), 61-76.
- » Fiori, E. (2011). Sergius of Resh'aynā. Em: Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Dordrecht/Heidelberg/Londres/Nova Iorque: Springer Science+Business Media, pp. 1185-1188.
- » Frank, R. M. (1967). *Al-Ma'nā: some reflections on the technical meanings of the term in the Kalām and its use in the physics of Mu'ammār*. *Journal of the American Oriental Society*, 87, 248-259.
- » Gimaret, D. (1984). Un traité théologique du philosophe musulman Abū Ḥāmid al-Isfizārī (IVe -Xe s.). *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beirute), 50 (1), 209-25.
- » Goichon, A.-M. (1937). *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer.
- » Hasnawi [Hasnaoui], A. (1997 [publ. 1998]). Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme. *Medioevo*, 23, 395-408.
- » Hasse, D. (2002). Plato arabico-latinus: Philosophy - Wisdom Literature - Occult Sciences. Em: Gersch, S., Hoenen, M. J. F. M., Van Wingerden, P. T. (eds.) *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlim/N. Iorque: Walter de Gruyter, pp. 31-64.
- » Heer, N. [ed. e trad.] (1979). *The Precious Pearl: Al-Jāmī's Al-Durrah al-Fākhīrah, together with his Glosses (Ḥawāshī) and the Commentary (Sharḥ) of 'Abd al-Ghafūr al-Lārī*. Albany: State University of New York Press.
- » Horowitz S. (1909). Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām. *Jahres-Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung* (Breslau) (reed. 1971 Farnborough, Hampshire: Gregg Publishing).
- » Hugonnard-Roche, H. (2009) La tradition gréco-syriaque. Em: Calzolari, V. Barnes, J. (eds.), *L'Oeuvre de David l'Invincible et la Transmission de la Pensée Grecque dans la Tradition Arménienne et Syriaque*. Leiden: Koninklijke Brill, pp. 153-173.
- » Hugonnard-Roche, H. (2010). Platon syriaque. Em: Amir Moezzi, M.-A., Dubois, J. D., Jullien, C., Jullien, F. *Pensée Grecque et Sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout: Brepols, pp. 307-322.

- » Ibn Al-Nadīm, M. ibn I. (1871-72). *Kitāb al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel (completada por Johannes Roediger e August Müller), 2 vols. Leipzig: Vogel (reimpr. em vol. único 1964 Beirute: Dār Maktabat al-Ḥayāt [Khayats Oriental Reprints]).
- » Ibn Al-Nadīm, M. ibn I. (1971). *Kitāb al-Fihrist li'l-Nadīm*, ed. Riḍā Tajaddud. Teerā: Maṭba'a-yi Dānishgāh (2ª ed. 1973 Teerā: Marvī).
- » Ibn Miskawayh, A. 'A. A. ibn M. ibn Y. (1945). *Al-Fawz al-Asghar*. The Shorter Theology of Ibn Miskawayh. Em: Sweetman, J. W. *Islam and Christian Theology*, 2 vols. Londres: Lutterworth Press, vol. 1, pp. 93-185.
- » Ibn Miskawayh, A. 'A. A. ibn M. ibn Y. (1952). *Al-Ḥikma al-Khālida: Jāwīdān Khirad*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣrīya.
- » Ibn Miskawayh, A. 'A. A. ibn M. ibn Y. (1967). *Tahdhīb al-Akhlāq*, ed. C. K. Surayk. Beirute: American University of Beirut.
- » Ibn Miskawayh, A. 'A. A. ibn M. ibn Y. (1968) *The Refinement of Character (Tahdhīb al-Akhlāq)*, trad. C. K. Surayk. Beirute: American University of Beirut (2ª ed. 2003 Chicago: Kazi Publications).
- » Ibn Sīnā/Avicenna (1951). *Kitāb al-'Ishārāt wa'l-Tanbīhāt/Livre des Directives et Remarques*, trad. Amélie Marie Goichon. Beirute/Paris: J. Vrin.
- » Ikhwān Al-Ṣafā' (1957). *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafā'*, ed. Buṭrus al-Bustānī, 4 vols. Beirute: Dār al-Ṣādir.
- » Ikhwān [al-Ṣafā'] (2009). *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn. A translation from the Epistles of the Brethren of Purity*, trad. L. E. Goodman e R. McGregor. Oxford/Nova Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies.
- » Ikhwān [al-Ṣafā'] (2010). *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. O. Wright. Oxford/Nova Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies.
- » Janos, D. (2012). *Method, Structure, and Development in Al-Fārābī's Cosmology*. Leiden: Koninklijke Brill.
- » Janssens, J. L. (2006). The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-'aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā. Em: Pacheco, M. C., Meirinhos, J. F. (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, pp. 551-562.
- » Kraus, P. (1935). *Abstracta Islamica*, II: Philosophie et Kalām. *Revue des Études Islamiques*, Cahier IV, 215-238
- » Lacroix, M.-C. (1989). Education et instruction selon 'Abū'l Ḥasan al-'Amirī: Présentation et traduction d'un extrait du *Kitāb al-sa'āda wa'l-is'ād* [p. 348-388 Minovi]. *Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série*, 87 (74), 165-214.
- » Lameer, J. (1997). From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition. Em: Endress, G. Kruk, R. (eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: studies on the transmission of Greek philosophy and sciences, dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetienth birthday*. Leiden: Research School CNWS, pp. 181-191.
- » Lewis G. [trad.] (1959). Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit (tradução em inglês da *Uthūlūjīyā Aristūtālis* e outros textos). Em: Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.), *Plotini Opera, 2: Enneades IV-V*. Bruxelas: L'Édition Universelle/Paris: Desclée de Brouwer.

- » Madkour, I. (1934). *La Place d'Alfarabi dans l'École Philosophique Musulmane*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- » Mcginnis, J., Reisman, D. C. [ed. e trad.] (2007). *Classical Arabic Philosophy: an anthology of sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- » Meyerhof, M. (1930). Von Alexandrien nach Bagdad: Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse*, 23, 389–429.
- » Luna, C. (2001). Review of R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen* (Stuttgart, 1999). *Mnemosyne*, 54, 482–504.
- » Marcotte, R. D. (2011). *Suhrawardī's Realm of the Imaginal*. Em: *Autores Vários* (Коллектив авторов), Ишрак: Ежегодник Исламской Философии, 2/*Israq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2. Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation, pp. 68-79.
- » Mcginnis, J. (2010). *Avicenna*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- » Mīr Dāmād (2009). *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. K. Brown. Nova Iorque: Global Scholarly Publications.
- » Modarresi, F. (2005). *A Tale of Occidental Estrangement [publ. originalmente em 2002, Transcendent Philosophy, 3 (1)]*. Em: *Echo of Islam*, 202-203 (Teerā: Islamic Thought Foundation), pp. 15-56.
- » Murata, S. (2000). *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). Nova Iorque: State University of New York Press.
- » Mustafawi [*Khomeini*], [Sayyida] Z. (2001). Platonic ideas in Mullā Ṣadrā's view. Em: Sadrā 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, vol. 1, pp. 357-383 {ed. revista de Mostafavi [*Khomauni*], [Sayyeda] Zahra (2001). Ṣadr-ol-Mota'allahin on *Platonic Ideas*. *Spektrum Iran*, vol. 14 (2), 23-54}.
- » Nasr, S. H. (1961), Sadr al-Dīn Shīrāzi (Mulla Sadra). Em: Sharif, M. M. (ed.), *A History of Islamic Philosophy*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
- » Nasr, S. H. (1978). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', Al-Birūnī, and Ibn Sīnā*, ed. revista (1a ed. 1964 Boston/Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, reed. 1973 Albany: State University of New York Press). Bath: Thames & Hudson/Boulder, Colorado: Shambhala Publications.
- » Nasr, S. H. [autor], Razavi, M. A. [editor] (1996). *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- » Neria, C. M. (2013). Al-Fārābī's lost commentary on the ethics: New textual evidence. *Arabic Sciences and Philosophy*, 23 (1), 69-99.

- » Netton, I. R. (1989). *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Richmond (Inglaterra): Curzon (reimpr. 1994; 2006 ed. eletrônica).
- » Netton, I. R. (1992). *Al-Fārābī and His School*. Londres/Nova Iorque: Routledge (reimpr. 1999 Richmond, Surrey: Curzon).
- » Netton, I. R. (2002). *Muslim Neoplatonists: An introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafāʾ)*, ed. revista (1ª ed. 1982, com reedições por outras editoras). Londres: Routledge Curzon (reed. 2003 Abingdon, Oxford/Nova Iorque: Routledge).
- » Plotinus (1952). *The Six Enneads* (Great Books of The Western World Collection Series, vol. 17), trad. S. MacKenna, revisada por B. S. Page. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc.
- » Pourjavady, R., Schmidtke, S. (2006). *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill.
- » Pseudo Aristóteles (1978). *Teologia*, trad. L. Rubio. Madri: Ediciones Paulinas.
- » Pseudo Aristóteles (2010). *A Teologia de Aristóteles*, trad. C. Melo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- » Pseudo Platão (1955). *Kitāb al-rawābīʾ*. Em: Badawī. 'A. al-R. (ed.), *Al-Aflāḥūniya al-Muḥdaṭa 'Inda al-'Arab//Neoplatonici apud arabes. Procli Liber Pseudo-Aristotelis de Expositione bonitatis purae Liber de Causis De Aeternitate mundi Questiones naturales. - Hermetis De Castigatione animae. - Platonis Pseudo- Liber Quartus*. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriya/Wiesbaden: Uden (reimpr. 1977 Kuwait: Wakalāt al-Maṭbū'āt), pp. 117-239.
- » Rashed, M. (2009). On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to Fārābī. *Arabic Sciences and Philosophy*, 19 (1), 43-82 [= 2009a].
- » Rashed, M. (2009). A New List of Fārābī's Writings and the Author of the *Harmonization of the Opinions of the Two Sages Plato and Aristotle*. *Arabic Sciences and Philosophy*, 19, 43-82 [= 2009b].
- » Reisman, D. C. (2004). Plato's *Republic* in Arabic: A Newly Discovered Passage. *Arabic Sciences and Philosophy*, 14, 263–300.
- » Rescher, N. (1967). Al Kindī's Treatise on the Platonic Solids. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 15-37.
- » Rosenthal, F. (1940). On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World. *Islamic Culture*, 14, 387–422, com adendos em *Islamic Culture*, 15, 1941, 396-398 (reimpr. 1990 em F. Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World*. Aldershot: Ashgate, artigo 2).
- » Rosenthal, F. (1941). Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic. *Orientalia, N. S.*, 10, 104–115 e 383-395.
- » Rowson, E. K. (1988). *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-Āmirī's Kitāb al-amad 'alā'l-abad*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- » Schmutte, I. [= J.] M. [ed.] (1941). *Galenī De consuetudinibus. Versionem Arabicam ab Hunaino confectam in linguam Germanicam vertit Franz Pfaff* [= Kommentar des Proklos zu Platons *Timaios* C. 43 (89E-90C) aus dem Cod. Arab. Agia Sophia 3752]. *Additum est novum fragmentum ex Procli in Platonis Timaeum commentariis haustum quod ex versione Arabica reddidit Franz Pfaff* (= *Corpus Medicorum Graecorum, Supplementum*, III). Leipzig/Berlin: Teubner.

- » Shāhrazūrī, S. al-D. (1993). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq/Commentary on the Philosophy of Illumination*, ed. (bilingüe) H. Ziai. Teerā: Institute for Cultural Studies and Research (2a ed. 2002).
- » Shāhrazūrī, S. al-D. (2004). *Rasā'il al-Shajarah al-ilāhīyah fī 'ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbānīyah*, ed. M. Najīb Kūrḳūn [Necip Görgün], 3 vols. Istanbul: Matbaa ve Cilt Sanayi/Elif Yayınları, Felsefe Divisi (reed. 2007 Istanbul: Maktabat Irshād/Beirute: Dār Şādir).
- » Shāhrazūrī, S. al-D. (2006-2008). *Rasā'il al-Shajarah al-ilāhīyah fī 'ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbānīyah*, ed. NajaF-qulī Ḥabībī, 3 vols. Teerā: Mu'assasa-i Pazūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafa-i Irān.
- » Shīrāzī, Q. al-D. (1896 ou 97). *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. Asad Allāh Harāts. Tehran: ed. litografada.
- » Shīrāzī, Q. al-D. (1992). *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'*. Em: Walbridge, J. *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 196-271 ("Appendix F").
- » Spuler, B. [ed.] (1972). *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik, Abteilung I, Ergänzungsband VI, Abschnitt 2)*. Leiden/Colônia: E. J. Brill.
- » Strohmaier, G. (1987). 'Von Alexandrien nach Baghdad' – ein fiktive Schultradition. Em: Wiesner, J. (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, vol. 2: *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. Berlin/N. Iorque: Walter de Gruyter, pp. 380-389.
- » Suhrawardī, S. al-D. Y. [ibn Ḥ.] al- (1945). *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henri Corbin, 3 vols. Istanbul: Ma'ārif Maṭbaasi (reimpr. 1993 Teerā: Mū'assasa-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī).
- » Suhrawardī, [S. al-D.] Y. ibn Ḥ. [al-] (1999). *The Philosophy of Illumination/Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. (bilingüe) John Walbridge, Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- » Tarrant, H. (1993). *Thrasylan Platonism*. Ithaca, N. Iorque: Cornell University Press/Londres, Duckworth.
- » Thillet, P. (1994). La formation du vocabulaire philosophique arabe. Em: Jacquard, D. (ed.), *La Formation du Vocabulaire Scientifique et Intellectuel dans le Monde Arabe*. Turnhout: Brepols, pp. 39-54.
- » Thillet, P. (1996). Sur le vocabulaire des philosophes. Du grec à l'arabe. *Bulletin d'Études Orientales*, 48 (Actes du Colloque de Bordeaux, "Études de philosophie arabe". Bordeaux, 17-19/06/1994), 25-34.
- » Thillet, P. (2002-2003). Remarques sur le *Liber quartorum* du pseudo-Platon (*Kitāb al-rawābī' li-Aflāṭūn*). *Chrysopoeia*, 7, 81-119 {reimpr. em Viano, C. [ed.] (2005). *L'Alchimie et ses Racines Philosophiques*. Paris: Vrin, pp. 201-232}.
- » Treiger, A. (2012). A Fourteenth-century Arabic Treatise *On the Platonic Intellectual Ideas*. Em: Kirby, T., Acar, R., Baş, B. (eds.), *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 251-276.
- » Vajda, G. (1951). Les notes d'Avicenne sur la Théologie d'Aristote [tradução de 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Ariṣṭū 'inda al-'Arab*, pp. 37-74]. *La Revue Thomiste* (Paris), 51, 346-406.

- » Vallat, P. (2004). *Farabi et l'École d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- » Walker, P. E. (1994). Platonisms in Islamic Philosophy ("Paper" apresentado no 24º encontro anual da "Middle East Studies Association of North America", San Antonio, Texas, 10-13/11/1990. Tucson: Middle East Studies Association of North America); versão revisada. *Studia Islamica*, 79, 5-25.
- » Walzer, R. (1960). Aflātūn. Em: Gibb, H. A. R. Kramers, J. H. Lévi-Provençal, E. Schaacht, J. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam, 2ª ed. (1960-2002)*, 11 vols. (+ 1 suplemento, 2004, e volumes complementares), vol. 1. Leiden: E. J. Brill, pp. 234-235.
- » Walzer, R. (1962). Platonism in Islamic Philosophy. Em: Walzer, R. *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, p. 236-252 [publ. original em Autores Vários. (1957), *Tradition Platonicienne* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, III). Vandœuvres-Genebra: Fondation Hardt, pp. 203-244].
- » Walzer, R. (1965). Porphyry and the Arabic Tradition. Em: Dörrie, H., Waszink, J. H., Theiler, W. et al., *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, XII). Vandœuvres-Genebra: Fondation Hardt, pp. 275-299.
- » Walzer, R. [ed.] (1985). *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila: a revised text with introduction, translation, and commentary*. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press.
- » Watts, E. (2005). Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45, 285-315.
- » Westerink, L. G. (1973). Proclus on Plato's Three Proofs on Immortality. Em: De Strycker, É. *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. De Strycker*. Antuérpia/Utrecht: Nederlandsche Boekhandel, pp. 296-306.
- » Ziai, H. (1990). *Beyond Philosophy: Suhrawardī's Illuminationist Path to Wisdom*. Em: Reynolds, F. E. e Tracy, D. (eds.), *Myth and Philosophy*. Nova Iorque: State University of New York Press, pp. 215-243.
- » Ziai, H. (1996). The Illuminationist tradition. Em: Nasr, S. H., Leaman, O. (eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge (com várias reedições).
- » Zimmermann, F. W. (1986). The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*. Em: Krayer, J., Schmitt, C. B., Ryan, W. F. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts*. Londres: Warburg Institute, University of London, pp. 110-134 [= 1986 a].
- » Zimmermann, F. W. (1986). Apêndice XIV, The *Uthūljijyā* of Fārābī and Baghdādī, em Krayer, J., Schmitt, C. B., Ryan, W. F. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts (op. cit.)*, pp. 177-182 [= 1986b].
- » Zimmermann, F. [W.] (1994). Proclus Arabus Rides Again. *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1), 9-51.

