

 <https://doi.org/10.31977/griof.v26i1.5743>

Recebido: 30/10/2025 | Aprovado: 28/01/2026

Received: 10/30/2025 | Approved: 01/28/2026

A FELICIDADE (SAADAH) NA CONCEPÇÃO ESPIRITUAL DOS PENSADORES MUÇULMANOS: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A FILOSOFIA E PSICOLOGIA ISLÂMICA

Sálua Omais¹

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0003-0009-7052>

E-mail: saluaomais@hotmail.com

Manoel Antônio dos Santos²

Universidade de São Paulo (USP)

 <https://orcid.org/0000-0001-8214-7767>

E-mail: masantos@ffclrp.usp.br

RESUMO:

Os conceitos de felicidade difundidos na Ciência mantêm, em sua grande parte, um enfoque em visões de mundo ocidentais que, além de restritas a uma determinada perspectiva cultural, nem sempre incluem ou realçam o elemento espiritual. As obras filosóficas medievais construídas pela civilização árabe-islâmica teve como uma de suas marcas a união da espiritualidade com o pensamento científico. O objetivo desse estudo é realizar uma pesquisa bibliográfica que possibilite identificar e comparar as ideias de filósofos gregos clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles com as concepções de felicidade desenvolvidas por filósofos islâmicos como Al-Kindi, Al-Balkhi, Al-Farabi, Ibn-Misakwayh, Avicena, Averróis e Al-Ghazali. Constata-se ao longo do estudo que filósofos da Antiguidade clássica constroem suas concepções de felicidade com base no mundo tangível, relacionando-a aos conceitos de virtude, justiça, sabedoria e às distinções de hedonismo e eudaimonismo, enquanto que, no pensamento islâmico, o conceito de felicidade (*saadah*) não se restringe apenas a valores, virtudes e à subjetividade, mas também ao equilíbrio entre três aspectos: corpo, mente e alma. Teorias e reflexões construídas por estudiosos muçulmanos experientes, incluindo filósofos, teólogos e médicos, edificaram um conceito mais holístico de felicidade que inclui aspectos físicos, cognitivos/intelectuais, emocionais com uma ênfase especial a elementos espirituais.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade; Filosofia Islâmica; Psicologia Islâmica; Islam; Filosofia Antiga.

HAPPINESS (SAADAH) IN THE SPIRITUAL CONCEPTION OF MUSLIM THINKERS: A CONTRIBUTION TO PHILOSOPHY AND ISLAMIC PSYCHOLOGY

ABSTRACT:

The concepts of happiness disseminated in science largely focus on Western worldviews which, as well as being restricted to a particular cultural perspective, don't always include or emphasise the spiritual element. One of the hallmarks of the medieval philosophical works constructed by the Arab-Islamic civilisation was the union of spirituality with scientific thought. The aim of this study is to carry out a bibliographical survey that makes it possible to identify and compare the ideas of classical Greek philosophers such as Socrates, Plato and Aristotle with the conceptions of happiness developed by Islamic philosophers such as Al-Kindi, Al-Balkhi, Al-Farabi, Ibn-Misakwayh, Avicenna, Averroes and Al-Ghazali. The study shows that philosophers from classical antiquity constructed their conceptions of happiness based on the tangible world, relating it to the concepts of virtue, justice, wisdom and the distinctions of hedonism and eudaimonism, while in Islamic thought, the concept of happiness (*saadah*) is not restricted to values, virtues and subjectivity, but also to the balance between three aspects: body, mind and soul. Theories and reflections constructed by experienced Muslim scholars, including philosophers, theologians and doctors, have built up a more holistic concept of happiness that includes physical, cognitive/intellectual and emotional aspects, with a special emphasis on spiritual elements.

KEYWORDS: Happiness; Islamic philosophy; Islamic psychology; Islam; Ancient philosophy.

¹Doutor(a) em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto – SP, Brasil.

²Professor(a) Titular da Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto – SP, Brasil.



Introdução

O termo *felicidade* pode ser conceituado de várias formas, desde o seu aspecto etimológico até uma definição mais individual, a qual cada indivíduo dá diferentes sentidos subjetivos, conforme a sua visão de mundo. Segundo o dicionário Michaelis a felicidade é um “1. estado de espírito de quem se encontra alegre ou satisfeito; alegria, contentamento, fortúnio, júbilo. 2. Acontecimento ou situação feliz ou alegre; sorte, sucesso, ventura”. A origem etimológica da palavra remonta ao termo em latim *felicitas*, e tem ligação com o termo *felix*, cujo significado é feliz, e ainda provém do grego *phyo*, que quer dizer “fecundo” ou “frutífero” ou “aquilo que é produtivo”.

As ideias filosóficas da Antiguidade são geralmente o ponto de partida da maior parte dos estudos sobre felicidade, seja na Filosofia ou em outras áreas do conhecimento. No entanto, é importante destacar que o repertório atual sobre essa temática foi construído a partir de concepções e conhecimentos consolidados em diferentes momentos históricos, nos quais se incluem não somente os saberes tradicionais da filosofia clássica, como também as ideias e pensamentos de povos não ocidentais, que nem sempre tiveram a mesma visibilidade na literatura. A filosofia islâmica é uma delas. Estudiosos muçulmanos que fizeram parte do apogeu científico do império islâmico na Idade Média tiveram pioneirismo ao desenvolverem hipóteses e teorias sobre o funcionamento mental, emocional e comportamental do ser humano, e também ofereceram contribuições ao tema da felicidade. No entanto, suas obras e pensamentos nem sempre receberam o mesmo destaque e repercussão que os tradicionais saberes do Ocidente (Awaad et al., 2021). Assim, embora a ciência filosófica abrigue conteúdos significativos sobre a filosofia islâmica, o pensamento ocidental ainda domina o cenário científico. Áreas afins que também se dedicam ao estudo da felicidade e do bem-estar, como a Psicologia, por exemplo, raramente mencionam obras de estudiosos muçulmanos da Idade Média e suas pesquisas acabam se restringindo ao legado construído no Ocidente, como se a ciência da felicidade não tivesse sido também discutida por pensadores de outras civilizações. Para preencher essas lacunas, alguns movimentos críticos decoloniais recentes vêm propondo uma abertura e postura inclusiva da ciência para a legitimação de conhecimentos de outros povos, religiões e culturas.

Diante disso, a filosofia islâmica hoje também é explorada por uma perspectiva epistemológica emergente, a psicologia islâmica, que visa resgatar a filosofia islâmica antiga para desenvolver novas teorias e práticas que integrem o estudo do comportamento humano aos saberes religiosos e espirituais. Esse movimento tem se intensificado significativamente, e vem sendo conduzido por pesquisadores de instituições educacionais e acadêmicas presente em diversos países, que tem empregado esforços na busca de obras históricas de filósofos muçulmanos proeminentes ainda não traduzidas para o idioma inglês. No ano de 2008 foi dado um grande passo nesse sentido, através de uma iniciativa do *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), que encabeçou um ousado projeto que se propôs a analisar diversas obras de estudiosos muçulmanos que viveram entre os séculos VIII e XX, relativos especificamente a temas como a doença mental, a saúde mental e o bem-estar. A investigação resultou em mais de 200 manuscritos, dando origem a uma publicação dividida em três volumes e intitulada “*The Psychological sciences in the Islamic heritage*”. As obras incluídas abordam temas filosóficos, e também sobre Medicina, espiritualidade, ética e moral. Muitos desses escritos discorriam sobre a natureza da alma, das funções mentais e cognitivas, sobre a interpretação dos sonhos, sobre a felicidade, entre outros (Awaad et al., 2021).

O Alcorão é a revelação divina e o livro sagrado dos muçulmanos, porém é também um livro que carrega saberes que podem ser explorados por diversas áreas da Ciência, incluindo a filosofia. Seus conteúdos diversos juntamente com a *Sunna*, uma coletânea composta por tradições e ditos proféticos ligados a diversas dimensões da vida, são guias para a vida espiritual

e religiosa como também fontes de inspiração para os muçulmanos nos mais diversos campos da Ciência, incluindo temas da atualidade (Iskandar, 2012; Javadli, 2024). Por isso, a compreensão da visão de mundo islâmica exige um conhecimento básico de suas fontes primárias, o Alcorão e a *Sunna*, pois são nelas que se encontram muitos dos ensinamentos relacionados à felicidade desenvolvidos por filósofos muçulmanos e nomes clássicos da literatura islâmica. Tais fontes servem como uma epistemologia religiosa que se mistura a assuntos seculares, unindo o campo físico ao metafísico ao invés de se restringir a um paradigma secular, reducionista ou positivista que desconsidera o mundo espiritual. O próprio Alcorão em vários versículos estimula a busca do conhecimento por meio da observação, da reflexão, do pensamento lógico e da compreensão sobre o mundo, sobre o funcionamento das coisas e da criação em todos os seus sentidos, incentivando ainda mais a curiosidade do ser humano. A relação intrínseca do secular com o religioso no mundo islâmico tem impulsionado alguns pesquisadores contemporâneos a reutilizarem os saberes filosóficos de estudiosos muçulmanos no campo da Psicologia buscando assim reconstruir e adaptar conceitos e conhecimentos ocidentais ao estilo de vida dos muçulmanos (Keshavarzi et al., 2021).

A natureza investigativa do Alcorão instiga, em várias de suas passagens, a reflexão sobre a criação de modo geral, incluindo-se nisso a natureza, o universo e o comportamento humano. Tal estímulo somado ao contexto histórico em que se deu todo esse florescimento intelectual, durante o governo do sétimo califa da expansão islâmica Al-Mamun (813-933), juntamente com a criação de uma academia, a *House of Wisdom*, um recinto dedicado exclusivamente para a formação de estudiosos das mais diversas crenças e partes do mundo, que a Ciência no mundo islâmico despontou. Isso foi consequência tanto da abertura dos intelectuais muçulmanos da época para todo e qualquer tipo de conhecimento, como também pelo intenso trabalho de tradução das obras gregas para a língua árabe, e de manuscritos inéditos e descobertas realizadas por eles, as quais acabaram deixando um imenso legado que infelizmente foi invisibilizados e esquecido ao longo de gerações (Awaad et al., 2021).

Diante disso, a proposta deste estudo é identificar as principais contribuições sobre a temática da felicidade, contrastando a perspectiva ocidental, representada pela tradição filosófica grega, com a perspectiva islâmica, liderada por filósofos, médicos e teólogos muçulmanos antigos. Essa análise comparativa traça um paralelo entre a filosofia grega e a islâmica no intuito de agregar ideias e reflexões ao arcabouço teórico dessa temática.

1 Corpo e mente: conceitos e reflexões sobre a felicidade na filosofia ocidental

Os saberes filosóficos da Grécia antiga que chegaram ao Ocidente devem a sua existência ao intenso trabalho de tradução de filósofos islâmicos na Idade Média. Ao mesmo tempo, tais obras também serviram de inspiração para os estudos futuros que marcariam o pensamento islâmico. Para traçar um comparativo entre essas duas vertentes, iniciamos com algumas das indagações sobre felicidade deixadas por filósofos clássicos da Grécia Antiga.

Na visão socrática, os conceitos de felicidade são marcados por relações dialéticas. A dialética entre o bem e o mau, entre a sabedoria e a ignorância reforçavam o conceito de que muitos dos valores atribuídos às coisas podem ser falsos e com isso gerar uma compreensão de mundo errada sobre o que é ser feliz. Sócrates ponderava também sobre a relação dialética dos prazeres e das dores, ressaltando que, da mesma forma que existem prazeres bons e ruins, as dores também podem ser boas ou ruins para o indivíduo. Portanto, falsas concepções ou opiniões atribuídas ao conhecimento sobre o bem e o mal, poderiam incitar o homem a agir de forma injusta e imoral, tornando-o conseqüentemente um sujeito infeliz. Há um destaque para a virtude na visão de Sócrates assim como posteriormente na de Aristóteles, como o caminho para uma vida

equilibrada marcada pela virtude no agir e não somente no plano das ideias. Na visão de Sócrates, a felicidade se inicia na autoavaliação e autorreflexão do ser humano sobre si para que ele reconheça e abandone os falsos valores atribuídos às coisas que o levam ao erro. Ele defendia que o único bem do homem era a sabedoria, uma vez que é a partir do nível de sabedoria do indivíduo que ele vai compreender o que é bom ou ruim, certo ou errado, ou seja, o conhecimento sobre o bem e o mal que guiará as ações do indivíduo. Por isso a felicidade decorre da virtude uma vez que, ao realizar o bem, ele torna-se feliz (Dinucci, 2009).

Para Platão a concepção de felicidade gira não só em torno da sabedoria e da prática do bem, como está diretamente atrelada ao conceito de justiça, ao distanciamento do mundo material e dos sentidos ilusórios uma vez que o mundo da alma segundo ele, não é o mundo sensível mas sim o mundo inteligível. A felicidade seria assim a união das virtudes com a razão e a honra, uma característica dos bons e dos justos tendo em vista que justiça e felicidade seriam como que sinônimos uma vez que não há como alguém ser feliz e ao mesmo tempo injusto (Silva, 2020). Alguns filósofos associaram a ideia de felicidade a um “bem” a ser buscado pelo ser humano. Muito se discutia, porém, se uma vida feliz seria aquela associada a uma vida de prazer ou a uma vida de intelectualidade. Na visão platônica ambas seriam necessárias para a felicidade dado que a felicidade não pode ser encontrada nem em uma e nem em outra isoladamente. O intelecto, porém, teria a função de distinguir e selecionar entre os bons e os maus prazeres, conduzindo assim o indivíduo a uma vida feliz (Maciel, 2002).

A visão de hedonismo, representada pelo prazer sensível e gratificação imediata, e do eudemonismo, como o fim das ações humanas baseadas na virtude e na ética, é um dos conceitos principais sobre felicidade construídos pela Filosofia. O grande marco, representado pelas ideias aristotélicas, sobretudo em sua obra *Ética a Nicômaco*, onde ele associou de forma enfática a virtude à felicidade. Aristóteles discute a felicidade em três perspectivas: a vida agradável, voltada para os prazeres da vida; a vida política, direcionada para o bem coletivo; e a vida contemplativa, alimentada pela sabedoria e pelo conhecimento. Na visão aristotélica, a felicidade é um bem em si, a finalidade das ações humanas, um bem autossuficiente, a atividade da alma deve ser alinhada à virtude, e a boa vida aliada à boa ação. O homem feliz, segundo Aristóteles, se empenharia no comportamento virtuoso, independente das adversidades, suportando de forma digna as contingências da vida e buscando tirar o melhor proveito da situação, o que não só contribuiria para a nobreza e grandeza da sua alma, como também tornaria a felicidade independente das desgraças e infortúnios sofridos, sendo recuperada facilmente, mesmo diante das piores circunstâncias (Aristóteles, 2003). As virtudes se fortalecem através da prática. Para o filósofo, a temperança por exemplo, que se caracteriza pela abstenção dos prazeres, só seria fortalecida à medida que o indivíduo se abstenha desses prazeres, e não o contrário, por meio da satisfação imediata dos desejos. Ao se tornar mais temperante o indivíduo estaria mais capaz de se abster de outros prazeres (Aristóteles, 2003). A virtude, nesse sentido, se desenvolveria pelo treino, e esse só se torna possível quando o indivíduo se depara com as situações que mais desafiam aquela virtude.

Aristóteles também defende a dialética entre dor e prazer como bases fundamentais para excelência moral. Ao seu ver, o ser humano tenderia mais ao prazer, que sim, pode ser parte da felicidade, porém não toda ela. Essa tendência maior ao prazer, faz com que a intemperança no ser humano seja mais forte do que a moderação, já que o prazer induz a um julgamento menos parcial, tanto de situações como de pessoas. Para ele, é por meio do prazer que praticamos más ações, assim como também ao fugir do sofrimento muitos perdem a oportunidade de praticar boas ações. Por essa razão, seria mais difícil para o indivíduo lutar contra o prazer do que contra o sofrimento. Não é à toa que muitas vezes, aquilo que é bom se torna melhor e mais valorizado quando se torna mais difícil de ser alcançado. Nas palavras de Bittar (2003, p.1124), a perspectiva

aristotélica ensina que “os bens exteriores e os bens do corpo concorrem para a felicidade, mas o fim da existência humana está nos bens da alma”.

Uma das maiores características da virtude é o meio-termo, o equilíbrio. Embora a felicidade de uma vida virtuosa, para Aristóteles não estivesse atrelada somente à diversão, mas sim ao esforço e a atividades contínuas, ele não descartava a necessidade de ócio e outras essenciais à natureza humana. Por outro lado, ele explica a ideia da adaptação hedônica como uma impermanência e fugacidade do prazer que, à medida que se repete, deixa de ser uma novidade para o sujeito, perdendo a intensidade. Por isso os prazeres não podem ser um fim em si mesmo. A atividade mais prazerosa, na visão aristotélica seria a busca da sabedoria, já que o intelecto teria uma natureza quase que “divina” no homem (Bittar, 2003). No mesmo sentido, Sêneca, também reforça a visão de que as glórias conquistadas pelo homem, como a beleza, o dinheiro, a fama, não podem deixá-lo feliz, mas sim o desapego das coisas externas. Ele reforça a ideia de que a vida terrena é uma preparação para a vida eterna, por isso a importância do homem cultivar a alma e o espírito (Vicente & Pereira, 2011).

Na visão epicurista, a vida contemplativa e as amizades seriam fundamentais para a felicidade, assim como a busca do prazer, uma vez que, na visão de Epicuro, o prazer seria a origem e o fim de uma vida feliz, além de uma forma de fugir da dor (Weischedel, 2000). A importância da amizade também é destacada por Aristóteles quando afirma que o homem feliz precisa de amigos pois a solidão dificultaria o exercício da virtude, e, para que essa seja executada, ela depende diretamente da presença do outro para recebê-la (Bittar, 2003).

A partir da Idade Média, ao contrário das reflexões construídas pela filosofia grega, as ideias sobre felicidade passaram a ser construídas com base no pensamento religioso. Os escritos de Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, influenciados pelo contexto histórico que se passava no Ocidente, conectavam a felicidade ao conhecimento de Deus e da sua existência. Isso, por sua vez, acabou criando um distanciamento da Ciência por razões que muitas vezes se confrontavam com as limitações criadas pelo cenário religioso. Santo Agostinho reforçou a importância da sabedoria, porém incluiu conceitos espirituais, como o conceito de beatitude, que transcende o mundo material ao fazer o homem abdicar dos prazeres mundanos, à pureza, à busca do divino e ao afastamento dos pecados. Tomás de Aquino também reforçou a ideia de que a felicidade estaria atrelada ao caminho divino e refutou a possibilidade de uma felicidade na vida mundana, alegando que esta só poderia estar completa na vida eterna (Silva, 2020).

Observa-se muitas semelhanças entre as perspectivas de felicidade quando atreladas à esfera espiritual, sobretudo na visão de religiões abraâmicas. No entanto, ao mesmo tempo que a religião e a fé, de um lado do mundo, se afastava das reflexões filosóficas e criava sérias oposições à Ciência, do outro lado a ciência na civilização islâmica se ampliava, assim como a filosofia islâmica, a chamada *Falsafa*, a qual também foi muito influenciada pela filosofia antiga. Os saberes islâmicos ensinam que é através do conhecimento, da contemplação e observação da magnitude da criação que o ser humano poderá encontrar e perceber a grandiosidade de Deus. A relação razão e fé, nessa perspectiva, não se separam uma vez que a própria concepção islâmica de fé (*iman*) e religiosidade, incentiva a compreensão do mundo, servindo também como uma forma de adoração no Islam. Para Sabjan (2017), muitos dos conceitos sobre a felicidade na filosofia e na visão ocidental acabam sendo envolvidos por dúvidas e incertezas por se restringirem somente ao aspecto mundano uma vez que muitos filósofos não acreditavam em uma vida além da perspectiva terrena. Muitos acabam explorando o conceito de felicidade somente dentro do espectro limitado da vida, tornando tal conceito frágil e limitado justamente por se restringir à dimensão material, deixando de explorar a dimensão espiritual e religiosa da felicidade, ou então, delegando essa temática para o campo da teologia.

2 Corpo, mente e alma: a felicidade na visão da filosofia e da psicologia islâmica

O estudo da alma (*ilm al nafs*) no mundo islâmico, representa o estudo da psiquê humana. Filósofos muçulmanos já utilizavam o termo em suas obras, porém não havia a cisão entre o estudo da psiquê humana e o estudo da alma, por uma perspectiva religiosa. A marca da filosofia islâmica ao estudar a dinâmica psicológica era justamente integrar o elemento espiritual ao estudo do intelecto e das emoções. A seguir, são apresentados alguns dos nomes mais proeminentes da filosofia islâmica que discorreram sobre os conceitos e elementos relacionados à felicidade.

Abu Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq al-Kindī (Al-Kindi – 801 d.C.)

É considerado um dos estudiosos pioneiros dentro da Filosofia Islâmica, tendo escrito por volta de 231 obras, e cinco delas especificamente sobre psicologia como “*Discourse on the Soul*”, “*Discussions on the soul*”, “*The essence of sleep and dreams*”, “*On the intellect*”, and “*The strategy of repelling sorrow*” (Awad et al., 2021). Al-Kindi, mostrou a necessidade da união da ciência com a religião, como forma de trazer a verdade. O espírito do saber, segundo Al-Kindi, deveria ser mantido independentemente de onde viesse o conhecimento, uma vez que a virtude está diretamente ligada às faculdades intelectuais do homem. Ele não censurava a busca do prazer, mas sim o perigo do envolvimento excessivo nele, o qual acarretaria aflição, dor e infelicidade à alma. Na sua visão, a felicidade poderia ser buscada nas duas moradas do ser humano, na vida terrena e pós-morte (Attie Filho, 2002).

Em seus escritos, Al Kindi enfatizou a importância da adaptabilidade como principal estratégia para lidar com as perdas e frustrações, evitando assim sentimentos de tristeza constantes no indivíduo. Compreender os elementos que contribuem para a infelicidade humana na verdade é tão importante quanto os elementos que contribuem para a felicidade, por isso Al-Kindi chamou a atenção sobre isso. O filósofo ressalta que preocupações com bens materiais ou o medo de perdê-los a qualquer tempo, seria o caminho oposto do contentamento, uma vez que a tristeza é uma emoção passageira. Daí a importância, segundo ele, de tornar a felicidade e o contentamento espiritual um hábito e um traço adquirido. O mesmo ocorre com a prática das virtudes, as quais, ao se tornarem hábitos, podem facilitar o enfrentamento de adversidades. Al-Kindi descreve ainda os efeitos do sofrimento tanto quando o indivíduo sente medo de algum evento futuro, manifestando ansiedade, como quando esse sentimento surge após um acontecimento prolongando-se ao longo do tempo, criando no sujeito um estado de ruminação sobre o passado. Na visão de Al-Kindi, a tristeza é um sentimento muitas vezes construído pelo próprio indivíduo. Ele pode criar, antecipar e prolongar esse estado emocional ao longo do tempo e é justamente essa relação da emoção com o tempo, e não com o fato em si, que seria uma das principais razões que tornam as pessoas ainda mais infelizes (Awaad et al., 2021).

Abu Zayd Al-Balkhi (Al-Balkhi – 850 d.C.)

Abu Zayd Al-Balkhi foi um polímata e, assim como os demais filósofos islâmicos de sua época, deixou uma produção extensa de saberes resultando em um legado de mais de 60 livros e manuscritos em diversas áreas do conhecimento, incluindo a psicologia. Em uma única obra, *The Sustenance of the Soul*, Al-Balkhi conseguiu discutir a relação da saúde física com a saúde mental, tornando seu trabalho um dos precursores a incluir a saúde mental na ciência médica e no desenvolvimento da psiquiatria. Foi provavelmente um dos primeiros estudiosos a diferenciar entre transtornos mentais e psicológicos e ao sugerir técnicas cognitivo-comportamentais muito

antes de termos essa modalidade nas teorias psicológicas modernas (Badri, 2013; Raudah et al., 2023).

Al-Balkhi foi um dos grandes gênios dos estudos em psicologia, classificando e descrevendo há mais de mil anos antes do Ocidente, doenças e transtornos mentais como o stress, a ansiedade, pânico, a depressão, a fobia, os transtornos obsessivos-compulsivos, diferenciou as psicoses das neuroses e descreveu detalhadamente as doenças psicossomáticas e técnicas de terapia cognitivo-comportamental para o tratamento de psicopatologias, contribuindo também para os estudos sobre sexualidade ao sugerir tratamentos para a impotência sexual. Al-Balkhi discorreu tanto sobre a saúde física como a saúde mental, cognitiva, criticando os médicos de sua época por restringirem seus tratamentos somente à esfera física. Suas ideias sobre a psicossomática e a relação do corpo com a saúde psíquica foram transmitidas séculos antes das ideias freudianas sobre o assunto, uma descoberta milenar que foi totalmente apagada pelo Ocidente e que até hoje é atribuída a psicólogos ocidentais (Badri, 2013). O filósofo destacou a importância do equilíbrio entre a mente e o corpo, pois ambos podem adoecer. Segundo ele, um corpo doente faria a alma perder a sua energia cognitiva o que por sua vez afetaria a capacidade de sentir felicidade (Raudah et al., 2023). Descreveu muitos sintomas da depressão como o pessimismo, o desespero e uma sensação profunda de desamparo e inutilidade e incorporou a ideia de se utilizar palavras de encorajamento no tratamento psicoterápico de indivíduos depressivos (Arroisi & Himaya, 2023).

Por meio de seus estudos cognitivo-comportamentais, Al-Balkhi desenvolveu a ideia de que os estados emocionais são consequência dos pensamentos. Ele descreveu a felicidade como a raiz de todos os estados emocionais positivos como a tranquilidade e o regozijo. Ele discorreu sobre a felicidade descrevendo seus opostos, ou seja, a tristeza, o desespero, e tudo aquilo que a impede de existir no indivíduo. Uma das estratégias que o filósofo sugere, por exemplo, para reduzir o impacto emocional em situações de perda é que o indivíduo reflita sobre situações piores que poderiam ter lhe acontecido e que não aconteceram. Contudo, para aliviar a angústia de pacientes depressivos diante das suas frustrações com a vida, Al-Balkhi lembrava que não era possível viver a vida mundana livre de medos e tristezas pois a felicidade real só existiria na vida após a morte. Ele recomendava, porém, que o indivíduo desfrutasse daquilo de bom que a vida lhe dá com contentamento e satisfação buscando também a companhia de amigos e atividades estimulantes (Badri, 2013).

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad (Al-Fārābī – 870 d.C.)

Al-Farabi é um dos estudiosos muçulmanos que mais se destacaram no estudo da Felicidade, juntamente com Ibn Miskawayh. Suas leituras revelam influência das obras aristotélicas, e dentre as mais de 100 obras escritas, algumas são destaque no tema da felicidade especificamente, como o livro “*Tahsil al-Sa’adah*”, “*Kitab al-Tanbih ‘ala Sabil al-As’adah*”, entre outros. Para Al-Farabi, todas as faculdades humanas estariam ligadas à busca da felicidade e não haveria nada maior que o indivíduo poderia obter na vida. O conceito de felicidade construído por ele é marcado pelo conceito coletivo, o conceito de cidade, onde as ações, habilidades e capacidades convergem no intuito de alcançar a felicidade de todas as almas (Awaad et al., 2021).

Al-Farabi deu ênfase ao aspecto social e à importância da união entre as pessoas, formando grupos com semelhanças entre si, afim de que as pessoas pudessem compartilhar suas experiências, dificuldades, medos, prazeres bem como também bens e alimentos (Awad et al., 2021). Ele amplia o conceito de felicidade do micro para o macro, ou seja, desde o indivíduo até a sociedade e, então a política, aquilo que seria a cidade virtuosa. Al-Farabi explica essa relação metaforicamente como os órgãos do corpo que, para tornar o funcionamento físico pleno e saudável, precisam funcionar em harmonia e seguindo um propósito em comum. Essa concepção

se assemelha a uma tradução do profeta do Islam, Muhamad, que ensina que "os crentes, em seu amor, bondade mútua e laços estreitos, são como um só corpo; quando qualquer parte reclama, todo o corpo responde com vigília e febre" (Sunnah.com). Como as tradições religiosas faziam parte do pensamento dos filósofos muçulmanos, isso influenciava suas reflexões.

Al-Farabi associa a felicidade humana, em seu nível máximo, a elementos como o bom comportamento e boas maneiras (*akhlaq*) moldados por uma boa educação (*adab*), uma mente fortalecida, a riqueza da alma, a moralidade e as qualidades humanas, que se tornam ainda mais evidentes por meio das condutas e ações. Segundo ele, haveria quatro aspectos que levam ao contentamento do indivíduo: as virtudes intelectuais, as virtudes teóricas, as virtudes éticas e a prática da arte. As virtudes, para o filósofo, seriam moldadas pela espiritualidade, e o equilíbrio entre o corpo e a alma levariam ao estado de felicidade. O autor utiliza a mesma lógica das doenças do corpo para explicar as doenças da alma, reforçando, porém, que a saúde da alma, por ser algo mais interno, dependeria da educação, dos objetivos de vida, das boas ações e da ética. A doença da alma, por sua vez, seria causada pelo mau comportamento, cujos efeitos repercutem sobre o indivíduo e seu corpo. Para ele, as más ações geram uma satisfação momentânea, porém a longo prazo resultam em sofrimento, enquanto que muitas das coisas boas da vida, de início parecem difíceis, porém a longo prazo levam à satisfação. Contudo, Al-Farabi reconhece a dificuldade em se diferenciar aquilo que é bom daquilo que é ruim já que muitas vezes o que é bom se torna ruim e o que parece ruim, pode ser bom (Iskakuly et al., 2021). Esse é um raciocínio que também se coaduna com um outro ensinamento islâmico, presente no Alcorão, que diz “[...] É possível que repudieis algo que seja um bem para vós e, quiçá, gosteis de algo que vos seja prejudicial; todavia, Allah sabe, e vós ignorais” (2:216).

É importante destacar que Al-Farabi não restringe a busca da felicidade somente ao mundo da contemplação ou da filosofia, mas incentiva a união do conhecimento com a ação, uma vez que a felicidade é a grande meta do ser humano. Ele reforça a ideia alcorânica da felicidade suprema na vida eterna e da vida terrena como um estágio preparatório ou de transição para a outra vida, realçando que isso só ocorreria por meio da transformação da alma. Essa transformação segundo o filósofo, se divide em três estágios *nafs al ammara*, a alma alerta e comandante, considerada a parte mais inferior do self relacionada aos desejos e impulsos animais, *nafs al lawwamah*, a alma crítica e arrependida e *nafs al mutmainnah*, a alma satisfeita e em paz. A luta contra o self inferior é uma luta da alma (*jihad al-nafs*) em busca de sua evolução para assim conduzi-la a um outro estilo de vida, onde o mundo material adquira uma dimensão menor que o espiritual. Desse modo, o propósito da vida seria possibilitar que o sujeito, ao passar por essa luta interna da alma durante a vida mundana, possa alcançar a felicidade eterna após a morte.

Al-Farabi afirma que a felicidade real não pode ser alcançada na vida mundana. Ele explica que a felicidade é a busca da perfeição. Logo, se o ser humano é imperfeito por natureza, e a vida mundana também, pela lógica não haveria como alcançar a felicidade real e perfeita em um contexto onde a perfeição não existe. Enquanto a vida eterna se caracteriza por uma vida perfeita, onde se encontra a vida real, a felicidade mundana seria sempre imperfeita, temporária, incompleta, assim como a própria natureza do ser humano que também é imperfeita (Sweeney, 2007; Zamzami et al., 2021).

Para Al-Farabi a felicidade é tudo aquilo que é bom e desejável, sendo o objetivo mais perfeito que o ser humano busca desde o início da sua existência. Ele descreve dois tipos de felicidade, a verdadeira, aquela que é desejável por si só e não por outros interesses, e a felicidade falsa, aquela voltada para o prazer, para a obtenção de bens materiais, status, entre outros. Por ser um bem absoluto, tudo aquilo que for útil para alcançar a felicidade também será algo bom, e tudo aquilo que dificultar o seu alcance será ruim. O filósofo considera a felicidade um bem que

se adquire e não algo inato, porém ela só pode ser obtida com a permissão divina, surgindo a partir do desapego da matéria e da aproximação de Deus (Zamzami et al., 2021).

No entanto, Al-Farabi admite que ser feliz não é uma tarefa fácil. Segundo ele, somente aqueles que possuem uma sabedoria maior sobre a vida, um nível espiritual mais elevado, com a capacidade de lutar pelos seus objetivos e enfrentar dificuldades, é que a alcançariam de verdade, pois esse seria o caminho da perfeição humana. Al-Farabi também menciona o importante papel do coração (*qalb*) afirmando que somente ele tem o poder de controlar a mente. É interessante essa relação que com outros órgãos do corpo, revelando uma hierarquia onde o coração seria o órgão mais importante, seguido pelo cérebro, pelo fígado, e outros até chegar nos genitais, os quais, seriam os últimos. Ele enfatiza, porém, que é importante que haja primeiramente uma harmonia entre o coração e a mente, para que isso repercuta para os outros órgãos do corpo (Iskakuly et al., 2021). Para Al-Farabi é o coração quem governa e reage aos estímulos captados pelos órgãos do sentido. Além de abranger faculdades racionais, o coração para Al-Farabi é o centro das capacidades biológicas e perceptivas do indivíduo (López-Farjeat, 2020).

O filósofo defende que para alcançar a felicidade é preciso, antes de tudo, que o ser humano saiba o que realmente é a felicidade, para torná-la seu propósito e buscar o conhecimento para descobrir como alcançá-la. Ele afirma que os dois elementos necessários para alcançar a felicidade, a prática das virtudes e o conhecimento, serão sempre verdades universais fixas e estáveis, que nunca irão mudar. Por se tratar de algo racional, a felicidade só poderia ser alcançada pelo intelecto, e, para que o indivíduo alcance o nível mais elevado é preciso que ele identifique e adquira mais conhecimento sobre seus talentos para então colocá-los em prática. O ideal é que ele busque o conhecimento sobre si e sobre toda a criação para que isso aguace a sua percepção sobre a magnitude divina e assim o aproxime mais de Deus. Ele ainda acrescenta que a felicidade perfeita não pode ser alcançada sem a ajuda das pessoas e sem que se conheça o propósito da existência humana. Para o filósofo, a religião é natural ao homem, e por essa razão, descartá-la seria o mesmo que eliminar a própria natureza humana (Sweeney, 2007). Por isso ele afirma que a felicidade maior é aquela conectada a Deus, pois todas as outras seriam duvidosas (Zamzami et al., 2021).

Abū ‘Alī Aḥmad ibn Miskawayh (Ibn Miskawayh – 932 d.C.)

Um dos filósofos mais conhecidos na temática da felicidade, com conteúdos que se alinham, sobretudo, a temas ligados à ética, à moral, boas maneiras e atitudes contribuem para a felicidade. Escreveu obras relevantes como “*Happiness from the perspective of ethical philosophy*”, “*Refinement of ethics*”, “*Happiness*”, “*On the essence of the soul*”, “*A treatise on pleasures and pains*”, entre outras. Ibn Miskawayh traz a concepção da felicidade como um processo de purificação moral e espiritual, no qual o indivíduo se prepara ao longo da vida, buscando se aperfeiçoar ética e moralmente. A falta desses elementos seria a principal causa da infelicidade humana. Ele ainda acrescenta a importância da saúde física e da saúde ética para o equilíbrio, bem como a importância da regulação emocional como forma de lidar emocionalmente com os próprios erros. Esse equilíbrio moral é um desafio constante e, uma das formas de reverter as falhas humanas, seria trocando uma má ação por uma ação virtuosa, assim como prescrito no Alcorão (Awad et al., 2021).

Em *Tahdhib al-Akhlak* o autor enfatiza a importância do refinamento do caráter por meio de preceitos éticos, mas também pelo conhecimento sobre esses preceitos pois eles contribuiriam para o alcance da felicidade moral. O autor acrescenta que existem condições internas e externas para alcançar essa felicidade. A interna, seria aquela ligada ao próprio corpo, à uma boa saúde e também a um temperamento moderado. Já as condições externas, seriam aquelas que ajudam o

indivíduo a se adaptar à vida de modo geral, presente no ambiente em que ele vive, nos bens que possui e no contexto social. É nesse contexto social que se torna possível ao homem criar laços afetivos e praticar virtudes como a coragem, a honestidade e a generosidade e com isso, alcançar a felicidade (Al-Din, 1994). Influenciado pela teoria platônica da tripartição da alma, Ibn Miskawayh também a divide em razão, espírito e desejos, enfatizando que essa última seria a característica mais baixa da alma. O antídoto para os desejos seria a virtude da paciência, a qual, segundo ele, ajudaria o indivíduo a resistir aos prazeres que posteriormente despertariam nele o sentimento de vergonha. Na concepção do filósofo, tais prazeres seriam formas de fugir da dor, das carências imediatas. Ele critica o prazer hedônico ao nomear os prazeres do corpo como falsos e acidentais e os prazeres do intelecto como verdadeiros e essenciais. A partir dessa concepção o filósofo então reforça que o refinamento do caráter levaria ao mais alto nível da felicidade humana, a felicidade divina, a qual seria mais completa e permanente (Adamson, 2015).

Além desses aspectos, Ibn Miskawayh também menciona as condições psicológicas para se alcançar a felicidade. Essas se ligam ao treinamento, à purificação e disciplina da alma, bem como a necessidade do indivíduo de estar consciente dos seus defeitos primeiramente, para que então possa tratar as doenças da alma como por exemplo, a covardia, o orgulho, a arrogância, o medo, a impulsividade, a ostentação, a traição e o desprezo. A busca dessa evolução se daria simultaneamente tanto por meio do esforço humano como também pela vontade divina (Al-Din, 1994).

Abu Ali al-Husayn Ibn Sina (Avicena – 980 d.C.)

Conhecido como o médico dos médicos, Avicena influenciou diversos pensadores muçulmanos e foi o nome mais proeminente na ciência médica islâmica, desenvolvendo também estudos em teologia, psicologia, poesia, química, entre outros (Awaad et al., 2020). *Ibn Sina* ou Avicena classifica a felicidade em três categorias, o prazer do corpo ou prazer sensual, o prazer interno, e o prazer intelectual. Sobre a categoria física, ele revela que, apesar da verdadeira felicidade estar na outra vida, o ser humano não deve desprezar as dádivas que Deus lhe deu nessa vida, tendo em vista que elas são concedidas ao ser humano para serem utilizadas. Nisso se inclui a felicidade física que também deve ser usufruída, e não ignorada. A segunda categoria é a identificação das forças da alma e a junção dessas forças para alcançar a felicidade. Segundo o filósofo, as emoções humanas e a mente nem sempre entram em um acordo sobre o que é bom ou ruim, desencadeando-se um estado interno de conflito. E a terceira, se refere ao prazer intelectual, que é mais duradoura. Avicena também ressalta que tanto as emoções positivas como negativas são temporárias, e, do mesmo modo que não há felicidade absoluta, também não há tristeza absoluta. Desse modo, ninguém pode ser totalmente feliz, nem totalmente infeliz nesse mundo, uma vez que sempre existirão dádivas divinas na vida das pessoas, sejam materiais ou espirituais, basta que elas saibam percebê-las (Zamzamani et al., 2021).

No pensamento de Avicena, a felicidade também está ligada à perfeição, uma perfeição alcançável somente através da conexão divina, do conhecimento do Criador. Ele ensina que a contemplação religiosa e o afastamento das distrações, também é uma forma de sentir prazer (Zakaria, 2012). É a evolução do indivíduo no mais alto nível. Deus é a única referência de perfeição que o ser humano tem, e, se a felicidade é caracterizada pela perfeição, não há como obtê-la senão através da ligação com Deus. É só através da ligação com aquilo que existe de mais perfeito na existência que o ser humano poderá também se aperfeiçoar e vencer o mal que existe tanto externamente como internamente. Na visão de Avicena, a busca pela felicidade ocorre através da alma, dos atos de adoração, do intelecto, do conhecimento sobre o mundo e sobre Deus, que seriam a referência para a sua evolução. Por isso, a felicidade mais sublime, segundo ele, só

poderia ser alcançada quando o indivíduo insere Deus em todos os seus assuntos cotidianos, seguindo e obedecendo aos Seus comandos.

Abu Hāmid Muḥammad al- Ghazālī (1058 d.C.)

Al-Ghazali, um dos filósofos mais conhecidos no mundo islâmico sobretudo nos estudos da alma e da *psique*, traz uma concepção mais completa e abrangente, que inclui quatro dimensões que, juntas, levariam à felicidade: *os bens da alma, os bens do corpo, os bens externos e os bens da graça divina*. Os *bens da alma* seriam formados pela fé, a qual também é sinônimo de conhecimento, e inclui o conhecimento religioso e sua prática, e pelo bom caráter, o qual é marcado pelas virtudes, sobretudo a virtude da justiça e da temperança, que, por serem virtudes que reprimem a raiva e os desejos, acabam por favorecer a prática das outras virtudes. Os *bens do corpo*, como a saúde, a força física, a longevidade e a beleza, bem como a combinação de tudo isso, também seriam indispensáveis para a felicidade. Os *bens externos*, como a riqueza, a influência, a família e o nascimento em uma família que cultiva o conhecimento e a piedade, seriam elementos que facilitariam a vida do indivíduo. Já os *bens da graça divina*, como o direcionamento e orientação juntamente com a liderança e o fortalecimento da conexão com o divino, ajudariam a unir aspectos externos com os aspectos da alma (Sabjan, 2019).

Para Al-Ghazali, existem dois mecanismos básicos que distinguem o ser humano dos animais, necessários para conquista da felicidade e para a elevação da alma ao seu mais alto nível: o conhecimento e a ação. O fortalecimento do conhecimento, para ele, fortalece o amor a Deus e a espiritualidade do ser humano. Assim, ele une a dimensão interna e externa, ressaltando que a tranquilidade e a felicidade só seriam obtidas no seu sentido mais amplo, à medida que as ações humanas externas estivessem alinhadas às orientações e prescrições divinas (Sabjan, 2019). O amor a Deus, segundo Al-Ghazali, é o nível mais alto da felicidade e o mais elevado propósito de conhecimento, porém ele afirma que muitos não sentem essa emoção pelo fato de não terem um conhecimento divino muito profundo. Entre os sinais desse amor a Deus, inclui-se a sinceridade e a entrega, a aceitação sobre a morte, a lembrança constante e espontânea de Deus, a devoção e também o amor pelo Alcorão e pelo profeta Muhammad. Sobre a morte, Al-Ghazali a considera o primeiro teste do amor do indivíduo a Deus. Segundo ele, o pensamento sobre a morte não incomoda aqueles que estão preparados para ela, tanto em virtude das ações realizadas ao longo da vida, como por ser a oportunidade da alma se encontrar com Deus (Al-Ghazali, 2001).

Al Ghazali foi um dos grandes expoentes da filosofia islâmica e seus estudos continuam sendo desenvolvidos atualmente, na psicologia islâmica. Ele projetou uma estrutura de personalidade baseada na representação metafísica de quatro elementos: o espírito (*ruh*) que representaria a força da vida e conexão com o divino; o ego ou alma (*nafs*), representando o comportamento e suas inclinações para o bem ou para o mal; o intelecto ou razão (*aql*), representando a cognição e a racionalidade; e o coração (*qalb*) o qual é afetado positiva ou negativamente dependendo da interação entre as outras estruturas. Como já dito anteriormente, o conceito de alma no Islam, não se separa do conceito de *psique*, uma vez que a própria tradução do termo “psicologia” (*ilm an nafs*) do idioma árabe para o português é “conhecimento da alma”. Por essa razão, muitos dos conceitos de Al-Ghazali, antes mesmo das teorias psicológicas tradicionais, foram construídos sob a premissa de que o indivíduo está em constante evolução e, por isso, a sua alma ou *psique* passaria por três estágios. O primeiro, onde ela se inclina para os impulsos mais primitivos (*nafs al ammarah*); o segundo, de autocrítica (*nafs al lawwama*) onde, por meio da autoconsciência, da conexão com Deus e com a espiritualidade, o indivíduo chega a um nível mais elevado que o ajuda a controlar o seu lado instintivo; e o terceiro, o estágio onde a alma fica em paz (*nafs al mutmainah*) e um alto nível de satisfação e contentamento é alcançado

pela união do indivíduo a Deus e pela submissão aos seus ensinamentos (Keshavarzi & Ali, 2021; Rothman & Coyle, 2018).

De acordo com Awaad et al. (2021), Al-Ghazali desenvolveu também os conceitos de doenças espirituais do coração como a arrogância, a avareza, a ignorância, a inveja e a luxúria. Para que o indivíduo aprendesse a conter esses comportamentos, seria necessário que ele praticasse o *tazkiyat al-nafs* (purificação e treinamento da alma). Ele apoia essa ideia argumentando que, se os animais podem ser treinados e domesticados para certos comportamentos, também é possível que o ser humano modifique e aperfeiçoe seus comportamentos por meio do treinamento da alma. Em sua obra *Ihya Ulum al-Din*, ele sugere seis estágios para a purificação da alma do indivíduo. A primeira, a *musharatah*, que seria um comprometimento com si próprio para alcançar seus objetivos. A segunda, o *muraqabah*, que seria um automonitoramento do indivíduo sobre suas ações e condutas. A terceira, a *muhasabah*, que seria a autoavaliação, uma forma de prestar contas sobre seus atos com si mesmo. A quarta seria a *mujahadah*, uma espécie de penalização, estabelecendo para si próprio alguma consequência por não ter cumprido com aquilo que prometeu. A quinta é a *muaqabah*, uma luta interna contra inclinações para certos comportamentos. E por fim, a sexta etapa é a *muatabah*, uma advertência pela falha e um novo comprometimento para retomar novamente seus objetivos de mudança (Awaad et al., 2021).

Abu al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd (Averróis – 1126 d.C.)

Ibn Rushd (Averróis) foi um polímata e estudioso proeminente em diferentes campos, como direito, psicologia, filosofia, política, literatura e outros. Escreveu diversas obras como “*The soul*”, “*The mind and the rational*”, entre outras. Ele enfatizou a relevância da filosofia como o mais alto nível da ciência e da felicidade, sobretudo ao dizer que ela ultrapassa todas as outras por se dedicar ao estudo da razão, ficando abaixo somente das ciências divinas. Segundo ele, não haveria diferenças entre os objetivos da filosofia e da religião já que ambas buscam a verdade e a felicidade (Awad et al., 2020). Na sua concepção, a felicidade seria alcançada pelas virtudes religiosas e intelectuais juntas, e não de apenas uma em detrimento da outra. Comparada a outros prazeres mais fugazes, a felicidade intelectual seria mais duradoura. Ele ainda defende a união harmônica entre a razão e a fé, uma vez que a própria revelação divina faz o convite para que o indivíduo reflita sobre seus ensinamentos, tornando dessa forma o esforço e o raciocínio intelectual uma obrigatoriedade, segundo o filósofo (Costa, 1994).

Ibn Rushd ressalta que o Islam é uma religião que não se restringe às ciências teológicas, mas também abrange ciências éticas, naturais, psicológicas, sociais e uma diversidade de conteúdos. A marca do filósofo é justamente essa busca da união entre a filosofia, cujo foco é a razão, com os ensinamentos religiosos da Sharia, onde se encontram conceitos morais, éticos e espirituais que ajudariam a conduzir o indivíduo à felicidade. No entanto, enquanto a religião se encontra ao alcance de toda e qualquer pessoa, Ibn Rushd afirma que a filosofia seria um conhecimento somente para poucos. Em sua obra, ele faz uma conexão das virtudes intelectuais, sociais e religiosas com a felicidade. A contemplação racional e a busca da verdade por meio dela já levariam por si só a uma sensação prazerosa (Leaman, 1980).

3 Apagamentos e ofuscamentos do legado islâmico na Ciência

Observa-se ao longo desse artigo uma série de saberes que nem sempre são incluídos em obras e estudos sobre a felicidade. Assim como a filosofia, a psicologia também é um campo que se dedica ao estudo dessa temática, contudo, raramente são feitas menções às contribuições de

civilizações não-ocidentais. O legado milenar de filósofos gregos proeminentes como Platão, Aristóteles, Epicuro entre outros, são citados com frequência nos estudos modernos. No entanto, o mesmo não aconteceu com outros saberes. As obras ocidentais, em sua grande maioria, deixam uma lacuna evidente entre o apogeu da filosofia grega e o início da Renascença, omitindo assim todo o lapso temporal que representa o legado imensurável das descobertas científicas deixadas pela civilização islâmica. O silenciamento sobre as contribuições islâmicas, em muitas áreas da ciência, incluindo a psicologia moderna, é algo afrontoso e facilmente perceptível. Quando o tema é a Idade Média, obras ocidentais preferem dar mais destaque ao declínio do Ocidente e à Idade das Trevas do que ao apogeu da civilização islâmica, que ocorria na mesma época. Badri (2013, p. 23) faz uma dura crítica sobre o apagamento das contribuições islâmicas na Ciência:

Espero que a publicação da tradução deste valioso manuscrito ajude os estudiosos modernos a reescrever a história da psicologia e da psicoterapia. Infelizmente, com demasiada frequência, os historiadores ocidentais da psicologia começam geralmente pelos gregos e depois saltam para a Renascença e a era do Iluminismo europeu, ignorando a Idade Média e as contribuições do mundo islâmico como se não tivessem existido outras civilizações. O silêncio é surpreendente!

Decolonizar a Ciência e reescrever a sua história para honrar o legado desses estudiosos, atribuindo a autoria de certas descobertas aos seus reais pioneiros é uma reparação mais do que necessária da Ciência. É inadmissível que a Ciência moderna esteja até os dias de hoje devotando toda a sua construção e glamourizando a sua trajetória histórica quase que exclusivamente ao mundo europeu, como se não houvesse outros povos “pensantes” no mundo. Esse cenário explicitamente colonialista desonra e comprova uma apropriação de descobertas na psicologia ocorridas séculos antes do Ocidente as quais foram indevidamente atribuídas a psicólogos europeus ou americanos, junto com uma tentativa de permanente de enterrar todo o legado islâmico na Ciência e associar uma imagem de atraso e ignorância ao Islam.

Considerações Finais

Este estudo teve como objetivo investigar, por meio de pesquisa bibliográfica, o pensamento de estudiosos da filosofia grega e islâmica que se debruçaram sobre o tema da felicidade, a fim de traçar possíveis convergências e divergências entre suas ideias. As concepções construídas por filósofos gregos destacam elementos como a justiça, a sabedoria, a vida política, as amizades, a prática do bem, das virtudes, assim como as relações entre o prazer e a dor, o bem e o mal, a alegria e a tristeza. A felicidade como um fim das ações humanas, muitas vezes é confundida pelo ser humano com o prazer hedônico, individual e fugaz, ao invés de ser direcionado à busca de uma vida boa de ser vivida, voltada para o cultivo do bem coletivo.

Ao mesmo tempo, honrar o legado de civilizações antigas possibilita um olhar mais respeitoso não somente aos seus pensadores, mas a conteúdos milenares que influenciaram o pensamento e as invenções científicas contemporâneas, muitas delas construídas na era de ouro da civilização árabe-islâmica. O apagamento dos avanços da ciência islâmica que marcaram a história da filosofia e de outros campos do saber tem como efeitos o apagamento da presença árabe-muçulmana dentro da Ciência e à perpetuação de uma hegemonia ocidental que por muito tempo se apropriou dos saberes antigos sem dar o devido crédito a outros povos. havendo assim uma necessidade em reavivar saberes e produções de culturas não-ocidentais para uma decolonialidade e ampliação do olhar da própria Ciência. Deixar de abrilhantar e reconhecer o legado de pensadores advindos de diferentes culturas e religiões além do Ocidente dá espaço às

tradicionais representações que associam os muçulmanos à ignorância ou a uma suposta escassez na produção de conhecimentos.

É importante destacar que a visão religiosa e espiritual da felicidade, diante do contexto da Idade Média que obstruiu as descobertas da Ciência, gerou uma espécie de rejeição e repulsa às ideias religiosas que persiste até os dias atuais. Essa oposição marcou a separação permanente entre religião e ciência ao longo de séculos. Esse cenário impactou profundamente estudos posteriores e ainda é possível perceber que o estudo da felicidade, sob premissas religiosas, ainda não é algo fácil e bem recebido no mundo moderno. Esse impacto respingou em outras áreas, como por exemplo, na ciência psicológica, onde ainda se percebe uma resistência, e até mesmo um certo descrédito quando uma perspectiva epistemológica da religião é utilizada para analisar essa temática. Destaca-se, porém, que o Islã nunca se opôs à ciência e à busca do conhecimento, e, diferentemente dos escritos da idade das trevas, a concepção islâmica incentiva a união da religião à ciência como forma de fortalecimento da própria fé por meio da investigação sobre toda a criação divina no mundo. A filosofia islâmica é marcada por saberes deixados pela filosofia antiga, e, ao mesmo tempo, pela espiritualidade, pela ligação com Deus e por conhecimentos trazidos pelo Alcorão, um livro multitemático que se constitui como uma das bases da ciência islâmica.

Referências

- ADAMSON, Peter. Miskawayh on pleasure. *Arabic Sciences and Philosophy*, n. 25, v. 2, p. 199–223, 2015. <https://doi.org/10.1017/s0957423915000028>
- ALCORÃO SAGRADO. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. S. Hayek (Trad.). Marsam, 2019.
- AL-DĪN, N. G. Miskawayh. *Prospects*, v. 24, n.1-2, p. 131-152, 1994. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF02199012.pdf>.
- AL-GHAZALI. *A alquimia da felicidade*. Trad. Daniel, E. J. Fissus, 2001.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Martin Claret, 2003.
- ARROISI, J.; HIMAYA, N. N. Abu Zayd Al-Balkhi's Perspective on Depression: Countering Sadness with Cognitive Theory in the Book of Mashalih al Abdan wa al Anfus. *Tazkiya Journal of Psychology*, v. 11, n. 1, p. 1–12, 2023. <https://doi.org/10.15408/tazkiya.v11i1.29913>.
- ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a Filosofia entre os Árabes*. Palas Athena, 2002.
- AWAAD, R.; ELSAYED, D.; ALI, S.; ABID; A. Islamic Psychology. A portrait of its historical origins and contributions. In: KESHAVARZI, H.; KHAN, F.; ALI, B; AWAAD, R. (Eds.). *Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. Routledge, 2021.
- BADRI, Malik. *Abu Zayd Al-Balkhi's sustenance of the soul*. The International Institute of Islamic Thought, 2013.
- BITTAR, E. C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Manole, 2003.
- COSTA, J. S. *Averróis: o aristotelismo radical*. Moderna, 1994.
- DINUTTI, A. A relação entre virtude e felicidade em Sócrates. *Filosofia Unisinos*, v. 10, n. 3, p. 254-264, 2009. <http://doi:10.4013/fsu.2009.103.02>
- ISKAKULY, D.; KOPBOSSNYOV, M.; YERKINBAYEV, U.; ALPYSBAYEVA, S.; KENZHALIN, K. The phenomenon of a happy person in the works of al-Farabi as a classic expression of poetic images. *International Journal of Society, Culture & Language*, v. 9, n. 2, 2021.
- ISKANDAR, Jamil Ibrahim. Avicenna (Ibn Sīnā - 980-1037) and the metaphysical argument for the unity of God in the hermeneutics of the Qur'an. *Trans/Form/Ação: Revista De Filosofia Da Unesp*, v. 35, p. 31-42, 2012.
- JAVADLI, G. Bioética islâmica e valores da globalização moderna: principais pontos de contato. *Trans/Form/Ação: Revista De Filosofia Da Unesp*, v. 47, n. 3, p. 1-13, 2024. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/14681>.
- KESHAVARZI, Hooman. & ALI, Bilal. Foundations of traditional Islamically integrated psychotherapy (TIIP). KESHAVARZI, H.; KHAN, F.; ALI, B; AWAAD, R. (Eds.) *Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. Routledge, 2021.
- KESHAVARZI, Hooman.; KHAN, Fahad.; ALI, Bilal.; AWAAD, Rania. Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care. In: KESHAVARZI, H.; KHAN, F.; ALI, B; AWAAD, R. (Eds.). *Introducing Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. Routledge, 2021.
- LEAMAN, O. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, v. 52, p. 167–181, 1980. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1595366>
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. Al-Farabi's Psychology and Epistemology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-farabi-psych/>>.
- MACIEL, S. M. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. EDIPUCRS, 2002
- MICHAELIS. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. Melhoramentos, 2021.

- RAUDAH, S. F.; ARIEF, Y.; & RAHMAN, A. A. Abu zayd al-balkhi's perspective on depression and anxiety in "masalih al-abdan wa al-anfus". *Psikis : Jurnal Psikologi Islami*, v. 9, n. 2, p. 302–311, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.19109/psikis.v9i2.19621>
- ROTHMAN, Abdallah.; & COYLE, Adrian. Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *Journal of Religion and Health*, v. 57, n. 5, p. 1731–1744, 2018. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>
- SABJAN, M. A. The Meaning and Experience Of Happiness In Islam: an Overview. In: N. S. MAT AKHIR, J. SULONG, M. A. WAN HARUN, S. MUHAMMAD, A. L. WEI LIN, N. F. LOW ABDULLAH, & M. POURYA ASL (Eds.), Role(s) and Relevance of Humanities for Sustainable Development, vol 68. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, p. 396–402. Future Academy, 2019. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2019.09.44>. Acesso em: 22 set. 2023.
- SILVA, R. M. Eudemonia – Eudaimonia: a busca da felicidade. *Ensaios Filosóficos*, v. 21, p. 105–114, 2020. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo21/07_SILVA_Ensaios_Filosoficos_Volum_e_XXI.pdf. Acesso em: 21 jan 2024.
- SUNNA RESOURCES AND INFORMATION. (s.d.). Sunna.com. Disponível em: <https://sunna.com>. Acesso em: 13 nov. 2023.
- SWEENEY, M. J. Philosophy and “Jihād:” Al-Fārābī on Compulsion to Happiness. *The Review of Metaphysics*, v. 60, n. 3, p. 543–572, 2007. <http://www.jstor.org/stable/20130817>
- VICENTE, J.J.N.B.; & PEREIRA, C. A. Sêneca e a vida feliz. *Revista Seara Filosófica*, v. 4, p. 79–89, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/viewFile/545/579>. Acesso em 1 de nov de 2022.
- WEISCHEDEL, W. *A escada dos fundos da filosofia*. Editora Angra, 2000.
- ZAKARIA, I. Ibn Sina on “Pleasure and Happiness”. *Advances in Natural and Applied Sciences*, v. 6, n. 8, p. 1283–1286, 2012.
- ZAMZAMI, M.; HOSSEINIESKANDIAN, A.; GHOLIZADEH, H.; SHARIATI, M. M.; MUKTAFI, M.; & A'LA, A. Physical and Spiritual Dimensions of Happiness in the Thought of al-Fārābī and Ibn Sīnā. *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, v. 10, n. 2, p. 229–248, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.21580/tos.v10i2.8629>.

Contribuição dos(as) autores(as) / Author's Contributions: Sálua Omais: conceituação, curadoria de dados, investigação, metodologia, análise, escrita (rascunho original e revisão); Manoel Antônio dos Santos: supervisão, visualização, escrita (revisão e edição). Ambos(as) aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Sálua Omais. saluaomais@hotmail.com
