

Luiz Fernando Fontes-Teixeira*

RESUMO

Neste artigo, abordo uma das mais emblemáticas obras sobre sonhos, composta em árabe, em terras do Islã, e que circula, desde a Idade Média, sob o título de Interpretação dos Sonhos, atribuída a Ibn Sīrīn. Meu objetivo consiste em tão somente oferecer uma introdução ao texto e uma apresentação de seus fundamentos. Para isso, adoto um roteiro de três passos. Inicialmente, recupero o debate sobre a constituição do texto e o problema de sua atribuição. Depois, exploro os fundamentos da Interpretação dos Sonhos, a partir do resgate de suas fontes. Ao final, descrevo as orientações e as técnicas de interpretação dos sonhos. Na conclusão do trabalho, sustento que essa obra se insere em uma importante tradição de transmissão oral de histórias de sabedoria e ensinamento.

Palavras-chave: Ibn Sīrīn. Interpretação. Sonhos. Sono. Visão.

The Interpretation of dreams, attributed to Ibn Sīrīn

ABSTRACT

In this article, I address one of the most emblematic works on dreams, composed in Arabic, in the lands of Islam, and has been circulating, since the Middle Ages, under the title The Interpretation of Dreams, attributed to Ibn Sīrīn. My objective is simply to offer a general introduction and an overview of its foundations. To this end, I adopt a three-steps itinerary. First, I retrieve the debate on the constitution of the text and the problem surrounding its attribution. Then, I explore the foundations of The Interpretation of Dreams, by resorting to its sources. By the end, I describe the orientations and techniques of interpretation of dreams. In the Conclusion, I sustain that this work is part of an important tradition of oral transmission of histories of wisdom and teaching.

Keywords: Ibn Sīrīn. Interpretation. Dreams. Sleep. Vision.

Introdução

Os sonhos estão entre os fenômenos mais intrigantes da mente humana. Antes de tudo, porque eles suspendem os princípios da lógica clássica, as leis da física e mesmo as regras básicas da biologia. Tanto que, não raro, escutam-se relatos como “sonhei que estava em minha casa, mas não era exatamente minha casa”. Ou então, que, “em um sonho, falava com fulano, mas o rosto era de sicrano e o corpo de beltrano”. Ou ainda, que “corria sem sair do lugar”, “caía em um abismo, mas saía voando”, “morria e continuava vivo” e assim por diante.

Com efeito, grande parte dos conteúdos oníricos e a imensa maioria de suas estruturas narrativas são simplesmente incompatíveis com os princípios de identidade, não-contradição e terceiro excluído. Os sonhos não fazem a menor questão de obedecer às leis da causalidade e da inércia, nem respeitam a irreversibilidade dos processos vitais. Apesar disso, eles conseguem, de algum modo, preservar uma lógica interna própria, capturável pelo entendimento e traduzível pela linguagem.

Além disso, os sonhos também são capazes de despertar e movimentar emoções, afetos, sentimentos e reações fisiológicas inteiramente genuínas. Não é incomum sentir um medo tão intenso fidedigno diante de um sonho assustador. Sequer é atípico acordar com raiva de alguém por algo que essa pessoa fez somente durante um sonho. Tampouco é anormal pular da cama ao sonhar que se está caindo. Por fim, todavia não menos importante, os sonhos intrigam — e, talvez, sobretudo — porque ocorrem à revelia da vontade. Ninguém escolhe quando nem com o quê vai sonhar.

Ao fim e ao cabo, os sonhos abalam as presumidas seguranças lógica, física e biológica, desafiam os limites da razão e estremecem os alicerces das sensações. Eles distorcem os anelos da volição e desvelam, sem pudor, os instintos mais primitivos, as pulsões mais incontornáveis, os desejos mais recônditos.

Logo, não surpreende que povos de praticamente todas as culturas, em quase todos os períodos da história da humanidade, tenham, ao menos em alguma medida, tentado entender, decifrar, explicar e interpretar os sonhos.

É com isso em mente que abordo, neste artigo, uma das mais emblemáticas obras sobre sonhos, composta em árabe, em terras do Islã e que circula, desde a Idade Média, sob o título de *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn. Por se

tratar de uma obra pouco familiar aos leitores lusófonos e não muito estudada na história do pensamento medieval islâmico, meu objetivo consiste em tão somente oferecer uma introdução geral ao texto e uma apresentação panorâmica de seus fundamentos. Para isso, adoto um roteiro de três passos. Em primeiro lugar, recupero o debate sobre a constituição do texto e o problema de sua atribuição. Depois, exploro os fundamentos da *Interpretação dos Sonhos*, a partir de suas fontes identificáveis. Ao final, descrevo as orientações e técnicas de interpretação dos sonhos contidas no texto. Na conclusão do trabalho, sustento que essa obra se insere em uma importante tradição de transmissão oral de histórias de sabedoria e ensinamento na qual estão contidas as técnicas de interpretação dos sonhos, desde os tempos mais remotos até suas recepções contemporâneas.

A constituição do texto e o problema de sua atribuição

Até onde é possível rastrear, informações mais consistentes sobre Ibn Sīrīn começaram a surgir na literatura biográfica cerca de um século depois de sua morte. Reunido e comparando a documentação mais próxima do período no qual ele teria vivido (Ibn Ḥayāt, 1993, p. 360; Ibn Sa‘d, 2001, p. 192–193; Al-Buḥārī, 1945, p. 90), sabe-se, com certa segurança, que seu nome completo era Abū Bakr Muḥammad ibn Sīrīn al-Baṣrī. Ele teria nascido, muito provavelmente, entre 652 ou 653 (33 H), em Baṣra (atual Iraque), e morrido em 729 (110 H). Era um dos protegidos de Anas ibn Mālīk — companheiro do Profeta Muḥammad — e gozava da incontestada reputação de ser pio, confiável, honesto, um tanto surdo e de transmitir hádices (*aḥādīṭ*) fielmente, palavra por palavra. Porém, em nenhuma dessas biografias primárias consta qualquer menção à habilidade de Ibn Sīrīn em interpretar sonhos, nem qualquer referência a uma obra por ele escrita sobre esse assunto.

Ao que tudo indica, a relação entre Ibn Sīrīn e os sonhos só aparece, de fato, no fim do século IX (séc. III H) (Lamoreaux, 2002, p. 19). Um dos primeiros testemunhos nesse sentido relata que quando um dos companheiros do profeta, Ibn Ḥarb, teve um sonho, foi-lhe aconselhado procurar Ibn Sīrīn para obter a correta interpretação (Al-Dunyā, 1993, p. 128). Outro registro curioso afirma que Ibn Sīrīn se tornou uma das maiores autoridades em sonhos de sua época porque havia recebido suporte divino nisso (Ibn Qutayba, 2007, p. 16). Seja como for, do século X (séc. IV H)

em diante, o vínculo entre Ibn Sīrīn e a arte de interpretação dos sonhos começa a consolidar-se. Em um manuscrito perdido, mencionado por autores tardios sob o título *Classes de Intérpretes* (*Ṭabaqāt al-Mu`abbirīn*), composto por certo al-Ḥusayn al-Ḥallāl, havia uma lista com nada menos que 7.500 pessoas célebres por suas habilidades em interpretar sonhos — do Profeta Muḥammad e seus companheiros e seguidores, até eruditos, teólogos e filósofos. Essa obra teria sido lida por Ibn Ya`qūb al-Dīnawarī que, no *Livro a al-Qādirī sobre a Interpretação da Visão* (*Kitāb al-Qādirī fī al-Ta`bīr al-Ru`yā*), indicou algumas dessas pessoas, incluindo Ibn Sīrīn (Lamoreaux, 2002, p. 17-18).

Quando essas informações alcançaram a historiografia clássica, Ibn Sīrīn já é ampla e popularmente citado não apenas como um dos maiores especialistas, todavia como o precursor da interpretação dos sonhos no Islã. Ibn Ḥaldūn (1999, p. 887) chega a afirmar, por exemplo, que sua importância para a oniromancia islâmica foi tão grande que cânones foram escritos sobre ele e transmitidos para todo o povo, ao longo dos séculos.

Contudo, atualmente, pesquisadores da área (Mihannā, 1990; Lamoreaux, 2002; Mavroudi, 2002) concordam que Ibn Sīrīn jamais escreveu uma obra sobre sonhos. Isso se atesta com relativa facilidade com as edições modernas, nas quais saltam aos olhos várias referências a autores que viveram muito tempo depois (como al-Kirmānī, Ibn Qutayba e al-Qayrawanī), além de menções ao próprio Ibn Sīrīn na terceira pessoa.

O maior desafio para a elaboração desse diagnóstico estava no fato de que esse texto, atribuído a Ibn Sīrīn, nunca contou — e ainda hoje não conta — com uma crítica textual rigorosa (nem do ponto de vista codicológico, nem no que tange à edótica). Não há estemática de recensão dos manuscritos e suas cópias para orientar o estabelecimento de uma edição crítica e, assim, os pesquisadores ficam, inevitavelmente, à deriva na hora de trabalhar com as variações no texto.

Conforme a historiografia (Fahd, 1986, p. 947), as primeiras edições impressas da obra começaram a ser veiculadas do século IX (séc. IV H) em diante, sob vários títulos mais ou menos semelhantes. Inicialmente, teriam surgido, no Egito, publicações sob o título de *Interpretação da Visão* (*Ta`bīr al-Ru`yā*). Depois, a partir de uma compilação feita por al-Ḥalīlī al-Dārī, esse texto circulou enquanto *Seleção de Escritos sobre a Interpretação dos Sonhos* (*Muntaḥabu al-Kalām fī Ta`bīr al-Aḥlām*).

Mais tarde, apareceram ainda edições com sutis variações no título, como *Exegese dos Sonhos* (*Tafsīr al-Aḥlām*), *Exegese do Sono* (*Tafsīr al-Manām*), entre outros.

Dentre os manuscritos adotados com fonte, o mais amplamente utilizado pelas edições modernas costuma ser o de 1867 (Cairo VI, n. 178) — intitulado *Seleção de Escritos sobre a Exegese dos Sonhos* (*Muntaḥabu al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥlām*) (Brockelmann, 1937, p. 102). Essa versão reúne cópias do texto imbuídas em outras obras que retrocedem aos séculos XVII e XVIII (séc. XI, XII e XIII H), sobretudo em escritos de ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī (como Cairo VI, n. 112; 173; Berlin 4271; 4278; Vaticano Barberini 66; Vaticano V. 569; Rieu 762; Beirute 264; Rabat 463). Também há manuscritos que servem de referência no catálogo da Universiteit Leiden, Holanda, como uma cópia em persa de 1748/1749 intitulada *Tratado da Interpretação de Ibn Sīrīn* (*Ta’bīr māyī Ibn Sīrīn*) (Or. 14.1515) e uma cópia em árabe de c. 1879/1880, intitulada *Interpretação da Visão* (*Ta’bīr al-Ru’yā*) (Or. 14.547) (Wtikan, 2007, p. 234). Por sua vez, o catálogo do Fihrist (Oxford-Cambridge) recupera uma cópia do XVII (Mingana Collection) e o catálogo da Bibliothèque nationale de France reúne cinco cópias (quatro em árabe e uma em turco otomano) com data estimada entre 1501 e 1600, além de duas cópias de 1711 e uma de 1866.

Já dentre as edições modernas, a mais antiga é a da Maktabat wa-Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ wa-Awlāduh do Cairo, Egito, publicada no início do século XX (há indicações de edições de 1908, 1931 e 1963 em referências bibliográficas de artigos, mas não há como verificar a data da primeira publicação). A versão mais recente e mais favorável a um estudo sistemático parece ser a de 1990, publicada pela Dār al-Firk al-Lubnānī de Beirute, no Líbano, editada por ‘Abud al-Amīr Mihannā. Essa foi a edição escolhida para a composição deste artigo, a partir da qual serão descritos, doravante, os fundamentos e técnicas de interpretação dos sonhos.

Os fundamentos da *Interpretação dos sonhos*

A *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, possui como ponto de partida três premissas fundamentais. A primeira delas prescreve que “Tudo que se vê durante o sono [*yara fī al-manām*] é de dois tipos: um tipo é de Deus e outro de Satã” (Idem, ibidem, p. 11). Disso, desdobram-se: a segunda, conforme a qual “[...] a visão [*al-ru’yā*] é de Deus e o sonho [*al-ḥulmu*] é de Satã.” (Id., ibid.); e, a terceira, que retoma o dito

do Profeta Muḥammad, que estimou que os sonhos são “[...] uma parte das 46 partes da profecia [...]” (Id., *ibid.*).

Essa formulação inicial contém a arquitetônica onirocrítica que sustentará toda a obra. Para entendê-la, todavia, é necessário retornar tanto ao Corão (*Qur’ān*), quanto aos hādices, de onde ela deriva diretamente.

Há cerca de uma dezena de menções diretas aos sonhos no Corão. Dentre elas, há três formas distintas de indicá-los, quais sejam: como mensagens divinas recebidas durante o sono, enquanto visões e no sentido do fenômeno do sonhar propriamente dito.

Os sonhos como mensagens divinas recebidas durante o sono são enunciadas no Corão por meio da palavra *manām*. Embora o termo possa ser traduzido não apenas por sonho, como também por sono, dormência ou entorpecimento, ele é, em sentido estrito, um substantivo derivado do verbo *nāma*, cujo significado imediato é o de dormir (Lane, 1968, p. 3030; 3040; Wehr, 1976, p. 1012-1013). Essa forma de indicar os sonhos pode ser verificada em dois capítulos (*suwar*) do Corão: no Capítulo dos Espólios (*Sūra al-Anfāl*) e no Capítulo dos Enfileirados (*Sūra al-Ṣāffāt*).

A revelação registrada no Capítulo dos Espólios desce após a batalha travada em Badr (atual Arábia Saudita), aos 13 de março de 624 (17 Ramaḍān 2 H), na qual o Profeta e os seus seguidores derrotam a tribo dos Coraixitas. Ali, lê-se: “Recorda-te (ó Mensageiro) de quando, em sonhos [*manāmika*], Deus te fez crer (o exército inimigo) em número reduzido, porque se tivesse feito vê-lo numeroso, terias desanimado” (*Qur’ān* 8:43). Traduzido ao português como “em sonhos”, *manāmika* é composto pelo substantivo sono (*manām*) e pela terminação *-ka*, que indica o pronome possessivo da segunda pessoa do singular — logo, “seu sono”; ou, sendo mais rigoroso com a expressão verbal do substantivo, “durante seu sono”. É assim, por exemplo, que a passagem foi traduzida para o inglês, na versão de Muhammad Abdel Haleem (*Qur’ān*, 2005) — “[...] lembre-se de quando Deus fez que você os visse, em seu sono [*in your sleep*], como poucos”.

Esse mesmo termo aparece também no Capítulo dos Enfileirados, em uma revelação sobre a história de Abraão, onde lê-se: “E quando (a criança) chegou à adolescência, seu pai lhe disse: Ó filho meu, sonhei [*arā fī al-manāmī*] que te oferecia em sacrifício [...]” (*Qur’ān* 37:102). Nesse trecho, a expressão traduzida por “sonhei” diz, ao pé da letra, “vi no sono”, ou “vi durante o sono”.

Convém lembrar que a história de Abraão registrada no Corão compartilha, em boa medida, de elementos da mesma narrativa presente no livro de Gênesis da Bíblia. Por exemplo, em Gênesis (15:12) lê-se: “Quando o sol ia se pôr, um torpor caiu sobre Abrão e eis que foi tomado de grande pavor”. O termo hebraico empregado nessa passagem é *tardēmāh*, que, assim como *manām*, carrega as ideias de sono profundo ou entorpecimento. Já a segunda forma na qual os sonhos são indicados no Corão, enquanto visão, aparece no Capítulo de José (*Sūra Yūsuf*). Dentre os capítulos do Corão, esse é, sem dúvidas, aquele no qual os sonhos têm maior relevância para o desenvolvimento da narrativa.

Como no caso de Abraão, a história de José está igualmente presente em Gênesis. Ali, conta-se que seu pai, Jacó, já tinha 10 filhos, com três mulheres diferentes, quando nasceu José — seu 11º e o primeiro com Raquel, com quem ainda teria Benjamin, seu 12º e último filho. Quando a história de José começa a ser contada, todos os filhos de Jacó já haviam nascido e ele contava, então, dezessete anos.

José era considerado o filho favorito de Jacó e, por esse motivo, foi, desde cedo, alvo de ódio e perseguição dos irmãos. Esse ódio se intensificou quando, em dado momento, “José teve um sonho” (Gen. 37:5). Nesse sonho, ele e os irmãos atavam feixes de palha no campo quando, subitamente, os feixes dos irmãos começaram a rodear o de José e, em seguida, prostraram-se diante do dele. Ao final do livro de Gênesis (42:6), quando os irmãos literalmente se prostram diante de José, descobre-se que o sonho era, na verdade, uma visão profética.

A palavra usada em Gênesis é *ḥālōm*, que indica o fenômeno do sonhar propriamente dito. Um dos aspectos curiosos do emprego desse termo nessa passagem é que, pela primeira vez no livro, ele é utilizado para indicar uma predição. Até então, o sonho estava ligado apenas às aparições divinas — como se pode constatar em capítulos anteriores, como no sonho de Abimeleque (Gen. 20:3) ou nos sonhos de Jacó (Gen. 28:12–13; 31:11–13) — e que estão mais próximas do sentido no qual, no Corão, usa-se a palavra *manām* para indicar as mensagens divinas recebidas durante o sono.

Entretanto, apesar do árabe contar com o termo *ḥulm*, cognato ao hebraico *ḥālōm*, a palavra usada no Corão é *ru'yā* — cujo significado é, além de sonho, o de visão (Lane, 1968, p. 110; Wehr, 1976, p. 202). No Corão, encontra-se o seguinte texto: “[...] José disse ao seu pai: Oh, meu querido pai! De fato, eu sonhei [*ra'aytu*]

com onze estrelas e o sol e a lua — e os vi prostrando-se diante de mim” (Qur’ān 12:4). Então, o pai de José adverte-o contra relatar o sonho aos irmãos, acrescentando que “[...] o Senhor o escolheu e o ensinará a interpretação dos sonhos [ta’wiyli al-aḥādīyī] (Qur’ān 12:6). E, assim como em Gênesis, o sonho se torna realidade no momento em que “[...] todos se prostram diante de José e ele diz: ‘Oh, meu querido pai! Essa é a interpretação de meu velho sonho’ [ta’wiyli ru’yā] [...]” (Qur’ān 12:100). Há, nesses excertos, tanto a função profética dos sonhos, como também sua relação com os hādices (aḥādīṭ) e a importância da correta interpretação.

Por fim, a terceira e última forma na qual os sonhos são mencionados no Corão é por meio do vocábulo *ḥulm*, relativo ao sonhar propriamente dito. Essa forma aparece só uma vez, no plural, para indicar o próprio Corão como uma série “[...] sonhos confusos [aḍḡāṭu aḥlām] [...]” (Qur’ān 21:5). Ou seja, a própria revelação profética pode ser considerada, em última instância, uma interpretação dos sonhos do Profeta Muḥammad.

As três maneiras de indicar os sonhos no Corão — *manām*, *ru’yā* e *ḥulm* — compõem o vocabulário básico da *Interpretação dos Sonhos*, atribuída Ibn Sīrīn. Entretanto, embora seja evidente que a visão (*ru’yā*) está ligada a Deus, o fato do sonho (*ḥulm*) estar relacionado a Satã demanda maiores esclarecimentos.

A figura de Satã no Islã aparece sob duas denominações: *Šayṭāni* e *Iblīs*.

Šayṭāni possui duas origens. A primeira, no sentido de diabo ou adversário, deriva das fontes judaicas. A segunda, enquanto seres super-humanos, advém do paganismo árabe (Tritton, 1987, p. 286). Todavia, em ambas, *Šayṭāni* pode ser identificada como um gênio (*jinn*) superior em conhecimento e poder. Contudo, no contexto da religião muçulmana e com o vínculo entre *Šayṭāni* e *Iblīs*, essa figura não é mais somente um espírito, mas o chefe de todos os espíritos do mal.

Já a lenda de *Iblīs* é contada em distintas passagens do Corão. Em resumo, conta-se que, após Deus ter formado Adão do barro e nele introduzido uma porção de seu próprio espírito, os anjos foram comandados a se curvarem diante da criação. Todos os anjos teriam obedecido, exceto *Iblīs*, que estava convencido de que sua essência, vinda do fogo, elevava-o para muito além do humano, feito de mero barro. Por conta da recusa, *Iblīs* foi amaldiçoado por Deus e expulso dos céus. Entretanto, ele pediu a Deus por uma prorrogação de sua pena para que pudesse se tornar o sedutor dos seres humanos, testando-o com o objetivo de descobrir quais, dentre eles,

eram realmente fiéis a Deus. O pedido de *Iblīs* foi concedido, mas com a condição de que ele não podia forçar ninguém ao pecado — apenas convidar, ou influenciar. Justamente em função dessa imposição, *Iblīs* teria desenvolvido métodos de sedução que o permitem induzir os seres humanos ao mal (Sprono, 2007, p. 250). Logo, um desses métodos seria, precisamente, a influência por ele exercida nos sonhos.

Finalmente, a última premissa fundamental da *Interpretação* de Ibn Sīrīn, a questão do sonho enquanto 46 partes da profecia, pode ser explicada a partir de uma famosa narrativa do e sobre o Profeta Muḥammad. Um célebre hādice presente em diversas compilações relata que “O início da revelação do Mensageiro de Deus SAW foi a verdadeira visão durante o sono” (Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī 6982). Isso quer dizer: antes da primeira revelação, o Profeta recebeu a inspiração divina em seus sonhos. Em seguida, consta ainda que o Profeta teria dito que: “A boa visão é, para o homem virtuoso, uma das 46 partes da profecia” (Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī 6983).

Sobre isso, um dos maiores estudiosos de hādices de seu tempo, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (1372–1449; 773–852 H) argumentou que Deus primeiro introduziu a revelação ao Profeta em sonhos, durante seis meses e, depois, em vigília, por 23 anos, até o final de sua vida (cf. Al-‘asqalānī, 1987, p. 318). Ou seja, se seis meses correspondem a meio ano e meio ano de 23 anos pode ser representado como $0.5/23$, proporcionalmente, isso corresponde a $1/46$ — uma parte de 46 partes.

Resumidamente, pode-se verificar que o Corão e os hādices não representam somente fontes doutrinárias, mas, antes, recursos por meio dos quais são construídos os fundamentos da *Interpretação* de Ibn Sīrīn. Conforme tais fundamentos, sabe-se que ou bem os sonhos estão ligados às visões proféticas e vêm de Deus, ou são tentativas de Satã de induzir os seres humanos ao mal. É por esse motivo que o intérprete de sonhos se torna uma figura de suma importância para a lida correta com os conteúdos oníricos — e daí vem a necessidade definir orientações e desenvolver as técnicas de interpretação.

As orientações e técnicas de interpretação dos sonhos

Antes de passar às técnicas de interpretação dos sonhos, a *Interpretação dos Sonhos* de Ibn Sīrīn oferece duas orientações gerais.

A primeira delas é prescrita aos sonhadores e adverte que eles jamais devem relatar seu sonho senão ao erudito (*‘ālim*), ao conselheiro (*nāṣih*), ou a alguém que possui discernimento (Ibn Sīrīn, 1990, p. 12). Isso quer dizer: a interpretação dos sonhos é, na obra, tarefa exclusiva de pessoas instruídas nessa arte.

A segunda orientação é dada aos intérpretes e pontua que eles precisam levar três coisas em consideração na hora de interpretar um sonho, quais sejam: conhecimento sólido do Corão, dos hādices, de provérbios e ditos populares e também da poesia; ponderação acerca da variação de interpretações conforme a natureza, o tempo e os costumes; e, finalmente, a relação entre os sonhos e os estados patológicos.

O primeiro ponto de atenção não possui aspecto meramente doutrinário ou dogmático. Antes, ele salienta que a constituição dos sonhos não passa incólume aos signos da cultura. Por isso, não apenas o Corão e os hādices, mas também os provérbios, os ditos populares e a poesia são incluídos como elementos para se interpretar os sonhos.

O texto oferece alguns exemplos extraídos do Corão, como: o simbolismo da corda na conexão com Deus (Qur’ān 3:100); uma relação entre ovos delicados e as mulheres (Qur’ān 37:49); um vínculo sugestivo entre pedaços de madeira escorados e os hipócritas (Qur’ān 63:4); entre outros. Assim, quando um desses elementos aparece em um sonho, o intérprete precisa saber os localizar no Corão e associar os signos com os significados.

O mesmo ocorre com os hādices, como no caso de, porventura, aparecer em um sonho qualquer um dos cinco animais perigosos — corvo, papagaio, escorpião, rato e o cão raivoso (Ṣaḥīḥ Al-Buḥārī 1829).

Ou ainda, levar em conta ditos populares, como o que diz “Não é nada, senão uma mentira que os tintureiros tingiram” (Ibn Sīrīn, 1990, p. 13).

Esse primeiro ponto de atenção se confirma pelo segundo, conforme o qual se deve levar em conta que, assim como os antigos princípios da interpretação dos sonhos mudaram, o intérprete também deve observar as mudanças de seu próprio tempo. Por exemplo, o que em dada época e em determinada cultura indicava zelo religioso, em outro tempo e outro contexto pode indicar uma ambição mundana (Ibn Sīrīn, 1990, p. 14).

Sobre isso, o texto adverte que várias imagens, como o sol, a lua, as estrelas, lâmpadas, escuridão, ouriços, morcegos, entre outras coisas semelhantes, implicam significados diferentes tanto em culturas diversas, quanto em estações do ano ou mesmo períodos da história distintos. O intérprete precisa levar em consideração, portanto, o contexto do sonhador — e não assumir que haja algo como uma interpretação universal de um determinado signo que surge no sonho.

Por fim, o terceiro ponto de atenção estabelece um diálogo direto com a teoria humoral hipocrática. O texto explica que “[...] aquele que está dominado pela bile negra, vê calamidades, escuridão, terrores e coisas aterrorizantes em seus sonhos” (Id., *ibid.*, p. 15). Depois disso, afirma ainda que “[...] se a bile amarela prevalece sobre ele, ele vê fogo lâmpadas, sangue e coisas tingidas de amarelo ou açafrão” (Id., *ibid.*). Ele continua, pondo em relevo que “[...] se a fleuma prevalece sobre ele, ele vê branquidão, água, orvalhos e onda [...] e se o sangue prevalece sobre ele, ele vê bebidas, plantas perfumadas, performances musicais e flautas” (Id., *ibid.*).

A interpretação dos sonhos é colocada, nesse momento, na posição de uma importante ferramenta diagnóstica da saúde humana. Ou seja, a partir das imagens dos sonhos é possível diagnosticar qual tipo de desequilíbrio humoral patológico aflige o sonhador.

Logo em seguida, o texto apresenta, enfim, as seis técnicas de interpretação dos sonhos, quais sejam: pelos nomes, pelo significado, mediante provérbios e expressões populares, pelos opostos, por acréscimo e diminuição e pelo tempo.

A interpretação conforme os nomes é um dos pontos mais interessantes do texto. Diga-se de passagem, nesse momento, aparece uma das já mencionadas confirmações da atribuição equívoca a Ibn Sīrīn, a partir de uma referência a Ibn Qutayba. O texto diz: “Ibn Qutayba disse: como eu já expliquei para vocês, o sonho, às vezes, parte de seu modo usual e se afasta de seu significado original por meio de acréscimos que entram nele, ou por palavras intercaladas (que alteram sua forma) (Id., *ibid.*, p. 16). A partir disso, o texto demonstra como a interpretação pode derivar da palavra contida em um nome. Sobre isso, ele oferece alguns exemplos: o nome al-Faḍl deve ser interpretado como benevolência (*ifḍālan*); Rašīd, deve ser entendido enquanto orientação ou retidão (*iršādan awa rušdan*); e Sālim como cuidado ou segurança (*al-Salāma*). Ademais, há também um exemplo a partir de um sonho do Profeta. O texto diz: “E como foi registrado do Profeta que ele disse: na noite passada

eu vi [*ruwiya*] que estávamos na casa de ‘Uqba ibn Rāfi‘ e nos trouxeram tâmaras frescas de Ibn Ṭāb. Eu interpretei isso como elevação (*raf‘ah*) para nós nesse mundo e, em seguida, que nossa religião se tornou boa e pura (*ṭāb*) (Idem, *ibidem*).

Por sua vez, a interpretação pelo significado é, conforme a obra, o método mais comum e imediato. O exemplo citado no texto é o de sonhar com uma lima. A interpretação se ancora em uma poesia que diz: “Seu amado o presenteou com uma lima / surpreso com sua chegada — e com seu sabor / Então ele chorou e temeu o presságio de um adivinho. / Duas cores possui — uma interna, oposta à externa” (Id., *ibid.*, p. 17). Conforme o texto, a lima pode representar hipocrisia (bonita por fora e azeda por dentro), ou ainda, riqueza ou filhos (externamente agradável, internamente desagradável).

Outra técnica de interpretação apresentada é por meio dos provérbios ou expressões populares. Essa técnica leva em consideração que a linguagem carrega um simbolismo que se manifesta nos sonhos, como, por exemplo, a relação entre a expressão “mão longa” e a ideia de generosidade, ou o vínculo entre gafanhotos e multidões (Id., *ibid.*). Nesse sentido, a técnica consiste em reconhecer nos sonhos os significados sedimentados no uso corrente da língua.

Já a interpretação pelos opostos sugere uma técnica de inversão semântica do conteúdo onírico. O choro indica alegria, o riso indica a tristeza e assim por diante. Porém, a isso se soma a interpretação por acréscimo e diminuição: um choro pode indicar alegria, mas choro intenso indica desgraça; um riso indica tristeza, mas riso excessivo indica condições favoráveis e assim por diante.

Por fim, a interpretação pelo tempo ensina que o intérprete deve sopesar o momento no qual o sonho ocorreu. Por exemplo, sonhar com um elefante pode indicar a obtenção de algo grandioso, conquanto pouco proveitoso. Contudo, se a visão ocorrer à luz do dia, pode anunciar uma separação conjugal. Além disso, o tempo do próprio sonhador deve ser levado em conta e, com isso, sua profissão, sua condição financeira, sua posição social e sua religião.

Depois da apresentação das técnicas, a *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, reúne os três elementos basilares da ciência dos sonhos (*‘ilm al-ru’yā*), com o fito de encerrar as considerações propedêuticas.

O primeiro deles é a memória dos princípios (*ḥifẓ al-uṣūl*) que fundamentam a técnica. Interpretar um sonho exige ter em mente as orientações e técnicas

supracitadas, bem como reconhecer quais são os melhores caminhos para interpretar este ou aquele sonho, de acordo com o contexto.

O segundo consiste na correta combinação desses princípios (*ta'lif al-uṣūl*). Isso quer dizer: é necessário articular orientações e técnicas com o objetivo de encontrar coerência na interpretação. Não sendo possível, deve-se reconhecer que se trata de um sonho confuso e descartar interpretações.

Finalmente, o terceiro elemento insiste no exame de tudo o que escapa à compreensão do intérprete. Quando diante de certos sonhos demasiadamente complexos, não se deve abandonar de imediato a interpretação, mas retomar os pontos difíceis com minúcia e paciência.

Desse ponto em diante, a *Interpretação* de Ibn Sīrīn dedica-se, integralmente, a abordar múltiplos exemplos de interpretações de sonhos clássicos.

Conclusão

Ao longo deste artigo, buscou-se oferecer uma introdução à *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn. Para isso, apresentou-se seu horizonte histórico e seus fundamentos teóricos, bem como a problemática de sua atribuição — levando em consideração as evidências trazidas pela bibliografia especializada. Por meio disso, tornou-se possível verificar que o texto é resultado de um longo processo de transmissão, compilação e reelaboração de ensinamentos de diferentes períodos e contextos.

Nesse sentido, vale insistir que uma das características mais importantes da literatura oniromântica medieval islâmica é justamente a ausência de autoria, no sentido moderno do termo. Isso não quer dizer que não haja autores, mas, antes, que “[...] seus autores raramente falavam com suas próprias vozes”. Os responsáveis pelas obras sobre sonhos se expressavam “[...] por meio da compilação e elaboração de materiais anteriores [...] saqueavam textos anteriores e, habilidosamente, reuniam os espólios coletados em seus próprios trabalhos” (Lamoreaux, 2012, p. 19). Ou seja, a onirocrítica inaugural no Islã consistia, na verdade, em registros, ou compilações de registros, de tradições de interpretação anteriores, transmitidas, em última instância, oralmente. Por isso, assim como nos hādices, boa parte dos conteúdos dessas obras

repete — por vezes ao pé da letra, por vezes com maiores ou menores variações — formulações clássicas que podem ser encontradas em outros materiais.

Evidentemente, essa característica não é uma exclusividade do Islã. A interpretação dos sonhos pode ser rastreada até registros da Antiga Mesopotâmia, passando pela Grécia Clássica e Tardia, pela cultura romana e por manuais de sonhos judaicos. Em todos os casos, a sabedoria, ou os ensinamentos sobre os sonhos, passam por uma forma de contação de histórias difícil de rastrear — e não poderia ser diferente. Tratando-se de um objeto de análise que não respeita a lógica clássica, a física ou a biologia, as tentativas de reduzir conceitualmente esses conteúdos a dogmas incorrem em uma metodologia incoerente.

Em seguida, foram examinados os principais fundamentos que sustentam a técnica de interpretação dos sonhos. Observou-se que a estrutura da técnica está ancorada no Corão e nos hádices, sobretudo no que tange à distinção entre a origem divina das visões e a origem satânica dos sonhos, bem como à função profética cumprida pelo que se vê durante o sono. Com isso, o texto logra não somente providenciar um arcabouço conceitualmente rigoroso e alinhado com a religião muçulmana, mas também estabelecer critérios coerentes derivados de outras tradições de interpretação dos sonhos.

Por fim, foram expostas as orientações gerais e principais técnicas de interpretação dos sonhos que compõem o texto. Essas orientações e técnicas, longe de se configurarem como mero exercício arbitrário de vinculação entre símbolos e seus supostos significados, evidenciam uma articulação complexa entre cultura, tempo histórico, contexto e subjetividade.

É claro que a *Interpretação dos Sonhos*, atribuída a Ibn Sīrīn, merece maior escrutínio. O objetivo deste artigo foi apenas o de introduzir o texto e oferecer, de forma panorâmica, uma apresentação de seus fundamentos. A expectativa final é a de que futuras pesquisas e ulteriores diálogos se descortinem a partir disso.

Referências

AL-BUḤĀRĪ, Muḥammad ibn Ismāʿīl. **Kitāb al-Tārīḥ al-Kabīr**: al-Juzʿ al-Awal. Haiderabade: Dāʿirat al-Maʿārif al-ʿUṭmāniyya, 1945.

AL-DUNYĀ, Ibn Abī. **Kitāb al-Manāmāt**. Beirute: Mu'sasa al-Kutub al-Ṭahāfiya, 1993.

AL-'ASQALĀNĪ, Ibn Ḥajar. **Fath al-Bārī**: al-Juz' al-Ṭānī 'Aṣar. Cairo: Dār al-Dīnī, 1987.

ALCORÃO SAGRADO. 20. ed. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2024.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2012.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BROCKELMANN, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur**: 1. Supplementband. Leiden: E. J. Brill, 1937.

FAHD, Toufy. Ibn Sīrīn. In: LEWIS, B., *et al.* (Eds.). **The Encyclopedia of Islam**: Volume III. Leiden: E. J. Brill, 1986. p. 287–313.

IBN ḤALDŪN. **Tārīḥ Ibn Ḥaldūn**. Beirute: Dār al-Fikr, 1993.

IBN ḤAYĀT, Ḥalīfa. **Kitāb al-Ṭabaqāt**. Beirute: Dār al-Fikr, 1993.

IBN QUTAYBA. **Ta'bīr al-Ru'yā**. 2. ed. al-Jahrā': Ġirās, 2007.

IBN SA'D, Muḥammad. **Al-Ṭabaqāt al-Kabīr**: al-Juz' al-Tāsi'. Cairo: al-Ḥanjī, 2001.

LAMOREAUX, John C. **The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation**. Albany: SUNY Press, 2002.

MAVROUDI, Maria. **A Byzantine Book on Dream Interpretation**: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources. Leiden: Brill, 2002.

MIHANNĀ, 'Abud al-Amīr. Muqaddima Muḥaddib al-Kitāb. In: IBN SĪRĪN, Muḥammad. **Muntaḥabu al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥlām**. Beirute: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1990, pp. 5–9.

LANE, Edward William. **An Arabic-English Lexicon**. Beirute: Libraire du Liban, 1968.

QUR'ĀN. Cairo: al-Matba'a al-Amiriyya, 1924.

QUR'ĀN. Trad. Muhammad A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ṢAḤĪḤ AL-BUḤĀRĪ. 3. ed. Riad: Dal-Hadāra, 2015.

SPRONO, Annemiek. God's Good Plan and Evil Forces in This World: The Place of the Devil in Traditional Islam. In: FORT, Jerald D.; JANSEN, Henry; VROOM,

Hendrik M. (Eds.). **Probing the Depths of Evil and Good: Multireligious Views and Case Studies**. New York: Rodopi, 2007, pp. 249–256.

TRITTON, Arthur Stanley, Shaitān. *In*: HOUTSMA, Martijn Theodoor; et. al. (Eds.). **E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913–1936**. Volume VII. Leiden: E. J. Brill, 1987. p. 286-287.

WEHR, Hans Bodo. **A Dictionary of Modern Written Arabic**. 3. ed. Ithaca: Spoken Language Services, 1976.

WITKAN, Jan Just. **Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden**. Volume 15. Leiden: Ter Lugt Press, 2007.

Recebido: 18/04/2026
Aprovado: 01/09/2026