

Ibn `Arabî e Rûmî

William C. Chittick

Resumo

Estes são dois dos maiores pensadores da história islâmica, ambos associados à tradição sufi. Ibn `Arabî foi enormemente influente por todo o mundo islâmico, desde a África até a Indonésia e a China. Rûmî teve uma celebridade similar pelo mundo influenciado pelos persas (desde as Bálcãs até a Índia). Rûmî foi um contemporâneo mais jovem de Ibn `Arabî e pode tê-lo encontrado em sua juventude, mas, ao contrário da opinião de alguns estudiosos, não há evidência de que ele tenha sido cativado por seus ensinamentos. Como podemos, então, compreender a relação entre estes dois grandes mestres? Um modo é captar as implicações das suas abordagens distintas dos ensinamentos islâmicos, abordagens que podem ser chamadas “a via da realização”, no caso de Ibn `Arabî, e “a via do amor”, no de Rûmî.

Palavras-chave: Ibn `Arabî, Rûmî, islamismo, sufismo, realização, amor

Abstract

These are two of the greatest thinkers of Islamic history, both associated with the Sufi tradition. Ibn `Arabî was enormously influential throughout the Islamic world, from Africa to Indonesia and China. Rûmî had a similar radiance throughout the Persianate world (from the Balkans to India). Rûmî was Ibn `Arabî's younger contemporary and may have met him in his youth but, contrary to the opinion of some scholars, there is no evidence that he fell under the spell of his teachings. How then can we understand the relationship between these two great masters? One way is to grasp the implications of their differing approach to Islamic teachings, approaches that can be called “the path of realization” in Ibn `Arabî's case and “the path of love” in Rûmî's case.

Key-words: Ibn `Arabî, Rûmî, islamism, sufism, realization, love

A necessidade de dizer algo sobre a relação entre estes dois autores numa conferência sobre Rûmî deveria ser óbvia. O século treze foi um período de muitos grandes sufis - tanto que poderia ser chamado “a era de ouro” da doutrina e da literatura sufis - mas Ibn `Arabî (m. 638/1240) e Rûmî (m. 672/1273) despontam acima dos seus contemporâneos, pelo

*Doutor em literatura persa pela Universidade de Teerã; professor no Department of Asian and Asian-American Studies da Stony Brook University, estado de Nova Iorque.

menos em termos de seu brilho subsequente, o que permeou a expressão do sufismo através do mundo islâmico até tempos recentes. Dada a grande importância destas duas figuras, é natural que qualquer estudioso que fale do sufismo de Rûmî poderia querer ao menos mencionar o fato de que Ibn `Arabî e sua escola estavam presentes na cena. E, de fato, a relação entre as duas figuras tem sido um tópico de muita especulação, não só no ocidente, mas também em países como o Irã e a Turquia, onde a importância de Rûmî é reconhecida e métodos acadêmicos ocidentais têm sido adotados.

Um dos principais meios que a pesquisa acadêmica moderna tem empregado para explicar coisas - especialmente nos seus inícios, no século dezenove e avançando bem no século vinte - foi falar em termos de "empréstimos" e "influência". No entanto, este método nos fala pouco sobre o que de fato estava em questão para os autores que se supunha estarem tomando e emprestando, influenciando e sendo influenciados, de modo que mais recentemente ele perdeu seu brilho. Mas sua grande popularidade nos primeiros estudos acadêmicos ocidentais levou muitas pessoas a sugerir ou a declarar que Ibn `Arabî influenciou Rûmî, e isto se reflete amplamente na literatura secundária. Mesmo Nicholson, a maior autoridade ocidental em Rûmî, disse isso no seu comentário ao *Mathnawî*, com base em apoio textual fraquíssimo. Sem dúvida, a evidência circunstancial existe - Rûmî era um contemporâneo mais jovem de Ibn `Arabî, ele pode tê-lo encontrado em sua juventude, ele estava próximo de Sadr-al-Din Qunawi, que era o mais prolífico discípulo de Ibn `Arabî, e muito do que Rûmî diz parece ser uma asserção óbvia de "*wahdat al-wujûd*", a Unicidade do Ser, que - "como qualquer um sabe" - é o sistema de crença de Ibn `Arabî.

Em duas ocasiões anteriores eu tratei da fraqueza do argumento favorável à influencia de Ibn `Arabî's sobre Rûmî, e não vejo razão para repetir o que já disse¹. Permitam-me sintetizar minha própria visão da seguinte maneira: "Influência" é uma categoria altamente suspeita, já que é vaga e ambígua. Falar de influência só faz sentido se pudermos apontar para instâncias de empréstimo específicas, concretas, em que um autor emprega os conceitos e a terminologia de

¹Veja William C. CHITTICK, Rûmî and Wahdat al-wujûd, in: A. BANANI; R. HOVANNISIAN; G. SABAGH (ed.), *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, p. 70-111; tb. ID., Rûmî and the Mawlawiyyah, p. 105-126 (Para referências completas, cf. **Bibliografia abaixo**).

outro autor de uma maneira que nos permita dizer com algum grau de certeza que o segundo os tomou do primeiro, seja direta seja indiretamente. Mas, tão logo definimos influência nestes termos, torna-se impossível - tanto quanto fui capaz de descobrir - achar qualquer idéia ou conceito nos escritos de Rûmî que seja específico de Ibn `Arabî e ausente em outras figuras que escreviam em persa, com quem muito mais provavelmente Rûmî estava familiarizado.²

Uma segunda questão de especial importância tem a ver com todo o conceito de *wahdat al-wujûd*, que, como acabei de dizer, “qualquer um sabe”, é o sistema de crença de Ibn `Arabî. De fato, a maioria daqueles que sabem disso estão errados, a menos que eles forneçam uma definição do termo que coincida com o que Ibn `Arabî *de fato diz* em seus escritos. É difícil lidar com esta expressão porque pessoas familiarizadas com a história intelectual do Islã geralmente parecem pensar que elas sabem exatamente o que ela significa, enquanto que poucos acadêmicos, mesmo especialistas, conseguem fornecer uma definição que fizesse justiça ao modo como o termo era usado nos textos primitivos onde foi inicialmente empregado. A expressão se tornou controversa no prazo de um século da morte de Ibn `Arabî, e calorosos debates a seu respeito continuaram desde então. Afirmções modernas sobre *wahdat al-wujûd* tipicamente refletem opiniões anteriores de forma acrítica. A maioria dos acadêmicos simplesmente assumiu que o termo era usado por Ibn `Arabî e que representa sua perspectiva, e também pressupõe que ele continuou a ser usado no mesmo sentido no decorrer dos séculos.

No entanto, assim que se olha para os textos que mencionam a expressão *wahdat al-wujûd*, é fácil reconhecer pelo menos sete sentidos diferentes em que ela foi usada no decorrer do tempo. Não farei aqui uma revisão destes sentidos, embora talvez seja necessário apontar que no sentido literal da expressão não haja nada de estranho ou surpreendente. Ela significa “a unicidade do ser” ou “a unidade da existência”, e algumas vezes ocorre em discussões sobre *wujûd* sem

²Alguns poderiam contestar que o relacionamento entre Ibn `Arabî e Rûmî é muito mais profundo, já que é uma ligação espiritual, e não depende de “empréstimos”. Mas o “espiritual” é, por definição, invisível, e, de qualquer modo, totalmente inacessível aos estudos acadêmicos modernos. Falar disso é apelar a *dhawq* - “degustar” - mas isto só pode ser convincente para pessoas que o tem ou a seus discípulos. A menos que falar de ligações “espirituais” possa ser apoiado em evidência concreta, textual, trata-se de simples especulação. Veja W. C. CHITTICK, *Rûmî and Wahdat al-wujûd*.

qualquer sugestão de que tenha algum significado especial. Além do mais, assim que dizemos que *wujûd*, no sentido puro do termo, é equivalente a Deus - uma noção que se encontra no pensamento islâmico em geral, seja no Kalam, seja na filosofia, seja no sufismo - então “unicidade do ser” é um truísmo, já que simplesmente significa que Deus é um. Mas isto claramente não é como o termo é entendido quando é criticado ou usado para designar a posição básica dos sufis; se isto fosse tudo que se compreendesse que ele significa, qualquer muçulmano aceitaria *wahdat al-wujûd*. De fato, por volta do século catorze, o termo chegou a ter significado especial, e diferentes autores o definem e empregam de maneiras distintas. Portanto, dizer que “Ibn `Arabî cria em *wahdat al-wujûd*” - sem uma clara definição do termo - é uma afirmação sem sentido, e é ainda mais sem sentido dizer que Mawlânâ Jalal al-Dîn Rûmî cria em *wahdat al-wujûd*, não por último porque com isso estamos implicando que ele estava seguindo Ibn `Arabî.

Rûmî e Ibn `Arabî podem de fato ter crido em *wahdat al-wujûd*. Uma vez que nenhum dos dois emprega a expressão, pode-se apoiar tal posição muito facilmente fornecendo uma definição e citando textos relevantes. Mas por que alguém quereria dizer que estas duas figuras criam nisso? As pessoas que o fazem tipicamente não têm uma idéia baseada em textos do que a expressão significa, mas de fato pensam que *wahdat al-wujûd* de alguma forma sintetiza muito do sufismo posterior, e que é ou algo bom ou algo mau. O que de fato querem dizer é que aqueles que criam nisso eram grandes sufis e muçulmanos piedosos, ou que eles realmente não eram muçulmanos de modo nenhum, mas algum tipo de infiel. Este uso carregado deste termo remonta a alguns dos seus exemplos mais antigos.

Assim, pergunto novamente: o que exatamente *wahdat al-wujûd* significa? Pode ser definido de um modo que nos permitiria dizer que tanto Ibn `Arabî quanto Rûmî criam em *wahdat al-wujûd*? E se for assim, não seríamos forçados a concluir que a maioria dos grandes sufis da história islâmica também cria em *wahdat al-wujûd*? Se definimos o termo de forma suficientemente ampla para incluir tanto Ibn `Arabî quanto Rûmî, mas de forma suficientemente estreita para excluir muçulmanos não sufis, não estamos nós de fato dizendo que ambos afirmaram que Deus é um enquanto simultaneamente acentuavam a visão vívida da presença de Deus em todas as coisas? Em outras

palavras, não seria então *wahdat al-wujûd* simplesmente outra palavra para *tawhîd*, mas com uma ênfase na perspectiva sufi das coisas?

Para que não seja acusado de não definir meus próprios termos, permitam-me dizer que uso a palavra *Sufi* num sentido lato, de acordo com o uso de muitos autores sufis no decorrer da história. A realidade básica do sufismo, tal qual eles o compreendem - além do fato de que inclui a prática da *Sharia* e a adesão aos ensinamentos do Corão e da Sunnah - é o reconhecimento da presença de Deus em todas as coisas. O sufismo é uma fé e uma prática islâmica que acentua e insere no interior da vida diária a definição de *ihsân* do Profeta - "Isto significa que vocês cultuam a Deus *como se* vocês o vissem, pois se vocês não o vêem, Ele os vê." Entre os adeptos do sufismo mais avançados, o "como se" desaparece, e a visão de Deus prometida ao fiel no mundo vindouro é dada já neste mundo. Assim, os maiores sufis cultuam a Deus enquanto O vêem, e certamente isto inclui, pelo seu próprio testemunho reiterado relativo a esta visão, tanto Ibn `Arabî quanto Rûmî. A expressão prototípica desta *ihsân* plenamente realizada é o bem conhecido dito de `Alî - "Eu não cultuaria um Senhor que não visse."³

No entanto, a vasta maioria de autores que mencionam o termo *wahdat al-wujûd* não o usam para significar *tawhîd* com um acento em *ihsân*. Em vez disto, a maioria o tem usado como emblema ou máxima para caracterizar Ibn `Arabî. Pelo mundo islâmico afora, agora por vários séculos, dizer *wahdat al-wujûd* é praticamente o mesmo que mencionar seu nome. Embora haja alguma verdade nesta associação de idéias, ela causa confusão demais para ser de algum proveito real, especialmente se se quiser saber a respeito do que Ibn `Arabî estava falando. O único meio de ter uma discussão inteligente e crítica sobre Ibn `Arabî é desassociá-lo de *wahdat al-wujûd*, ou pelo menos da maioria dos significados que têm sido compreendidos ao longo dos séculos a partir desta expressão.

Não há razão especial para dizer que o ponto de vista de Ibn `Arabî pode ser melhor sintetizado por *wahdat al-wujûd*.⁴ Certamente, ele mesmo nunca emprega o termo e ninguém parece ter sugerido que

³Sobre o sufismo neste sentido, veja W. C. CHITTICK, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts*; tb. Sachiko MURATA; W. CHITTICK, *The Vision of Islam*, Part III.

⁴Especialmente errado é dizer que "Ibn `Arabî cria em *wahdat al-wujûd*" e deixar a coisa assim, como se isto pudesse significar alguma coisa sem uma explanação completa

acreditasse nisso antes de Ibn Taymiyya, que morreu noventa anos depois de Ibn `Arabî. Nenhum dos primeiros seguidores de Ibn `Arabî atribuiu a expressão a ele ou pensou que ela fosse especialmente importante. Foi só *depois* que Ibn Taymiyya atacou Ibn `Arabî e outros, e os acusou de crer em *wahdat al-wujûd*, que vários sufis começaram a afirmar que Ibn `Arabî de fato creu em *wahdat al-wujûd*. Parecem ter concluído que se Ibn Taymiyya a tinha atacado, tinha que ser uma boa coisa. Naturalmente, porém, eles encontraram definições apropriadas para ela e rejeitaram a opinião de Ibn Taymiyya de que era sinônimo de *kufr*, *zindiqa* e *ilhâd* - descrença, heresia e ateísmo.

A explanação de Ibn Taymiyya sobre *wahdat al-wujûd*, deve-se dizê-lo, tem uma base textual forte nos escritos de Ibn `Arabî; por um lado, ele explanou o significado do termo como o entendeu e ofereceu textos comprobatórios para provar seus argumentos. Na sua interpretação, significaria algo como o que atualmente se chama “panteísmo”, uma vez que ele o via como

para um autor vastamente prolífico de livros não repetitivos. Se de fato dizemos que as obras de Ibn `Arabî fundamentam a idéia de *wahdat al-wujûd*, precisamos mostrar de que modo elas o fazem e tornar claro que estas obras também fundamentam muitas outras idéias. Um dos poucos autores que tem sido suficientemente cuidadoso para sugerir como isto poderia ser feito é Sa`îd al-Dîn Farghânî (falecido por volta de 695/1295), um discípulo de Sadr al-Dîn Qûnawî. Farghânî algumas vezes usa a expressão *wahdat al-wujûd*, embora nunca a atribua especificamente a Ibn `Arabî. Quando ele chega a usá-la, não sugere que em si seja uma expressão técnica (em contraste com seus dois componentes, *wahda* e *wujûd*, que são ambos termos técnicos extremamente importantes). Ele a contrasta com *kathrat al-`ilm*, “a multiplicidade do conhecimento”. Sua afirmação básica é que o Ser - a própria realidade de Deus - não é somente um, também é muitos através do conhecimento de Deus. A *wujûd* de Deus - a única *wujûd* verdadeira - é a raiz de toda unicidade, e o conhecimento de Deus - o único conhecimento verdadeiro - é a raiz de toda multiplicidade. Conhecendo-se a Si Mesmo, Deus conhece Sua única *wujûd*, mas também conhece as realidades e coisas infinitas que sua *wujûd* exige. Como Ibn `Arabî o coloca, Deus é “o Um/ou Muitos” (*al-wâhid al-kathîr*). Ele é um através de Sua própria Essência, que é *wujûd*, e muitos através de Seu conhecimento, ou através de Seus nomes e atributos. Com este uso da expressão *wahdat al-wujûd*, Farghânî proporciona uma boa síntese de alguns dos ensinamentos de Ibn `Arabî, e poderíamos fazer pior em vez de aprender dele. Mas *wahdat al-wujûd* neste sentido é somente um dos muitos temas de Ibn `Arabî, e ele precisa ser cotejado com *kathrat al-`ilm* ou a alguma outra expressão. Para mais a respeito da posição de Farghânî, veja meu *Rûmî* e *wahdat al-wujûd*. Sobre *wahdat al-wujûd* enquanto ensinamento de Ibn `Arabî, veja o primeiro capítulo do meu *Imaginal Worlds : Ibn al-`Arabî and the Problem of Religious Diversity*.

negação de qualquer distinção entre Deus e a criação.⁵ Ele tinha uma compreensão do termo similar àqueles apoiadores e detratores de *wahdat al-wujûd* que sentiam que isto se exprimia em persa pela famosa exclamação dos poetas, *hama ûst* (“Tudo é ele”) - que pode ser remontada pelo menos ao *Munâjât* de Khwâja `Abd Allâh Ansârî de Herat (falecido a 481/1089). Nos debates indianos posteriores sobre *wahdat al-wujûd*, esta expressão persa era usada muitas vezes para dar uma explanação sintética do que isto significava.

Parece que atualmente algo semelhante a este sentido - “Tudo é Ele” - também é a compreensão mais popular de *wahdat al-wujûd*, tanto por aqueles que o apóiam quanto pelos que o rejeitam. Mas é importante acentuar que se dissermos, com base nos escritos de Ibn `Arabî, que ele cria que tudo é Deus, temos também de dizer simultaneamente que ele cria que nada é Deus (por exemplo, *hama û nîst* - “Tudo não é Ele”). De fato, Ibn `Arabî expressa sua posição sobre a realidade das criaturas mais sucintamente com a frase *huwalâ huwa*, “Ele/não Ele”. Ele entende que isto significa que tudo revela a Deus, porque todas as coisas ganham sua existência e seus atributos da *wujûd* de Deus e dos atributos dele, e que tudo também encobre a Deus, porque nada é realmente Ele a não ser Ele, enquanto que cada coisa é realmente ela mesma, criada por Deus precisamente para ser ela mesma e nada mais.⁶

Resumindo, comparações significativas entre Ibn `Arabî e Rûmî precisam lidar com idéias, imagens, símbolos, expressões, temas e perspectivas específicas que se encontram em seus escritos, e então precisam mostrar como estes estão relacionados, quer histórica, quer conceitualmente. No entanto, qualquer comparação detalhada ou cabal

⁵Muitos acadêmicos modernos disseram que Ibn `Arabî era um panteísta, mas aplicar este termo específico a ele é espantoso. Panteísmo é uma posição filosófica que sustenta que “tudo é Deus”. É uma idéia relativamente moderna, ocidental, e quando é atribuída a vários filósofos e místicos, isto tipicamente é feito por aqueles que não pensam que esta seja uma visão apropriada das coisas. Nas mãos de um historiador, a palavra soa como academicidade crítica, mas de fato é simplesmente um modo de dizer que a pessoa a quem está sendo atribuída não era muito astuta. Além disso, uma vez que “panteísmo” seja retraduzido corretamente para o árabe ou para alguma outra língua islâmica (para o persa, por exemplo, como *hama-khudâ î*), é óbvio para a maioria das pessoas que ele desafia os princípios islâmicos mais básicos.

⁶Para mais detalhes, veja meu Rûmî e *Wahdat al-Wujûd*. Para o significado de Ele/não Ele, veja meu *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabî's Metaphysics of Imagination*.

neste nível carece de uma investigação adequada dos escritos de ambos autores. Rûmî tem sido relativamente bem estudado, mas ninguém chegou perto de um estudo cuidadoso dos ensinamentos específicos de Ibn `Arabî ou mesmo dos ensinamentos daqueles dos seus discípulos, como Qûnawî, a quem Rûmî conhecia ou poderia ter conhecido. E não teremos um tal estudo sobre Ibn `Arabî em breve, já que ele foi enormemente mais prolífico do que Rûmî, incomparavelmente mais difícil e não menos original.

A dificuldade e a significância dos escritos de Ibn `Arabî pode ser parcialmente estimada pelo fato de que mais de cem comentários foram escritos sobre o *Fusûs al-hikam*, um dos seus livros relativamente curtos. Desde cedo, ensinar o *Fusûs* se tornou o modo principal para a transmissão e a discussão das idéias de Ibn `Arabî, e acadêmicos de cada geração queriam se juntar ao debate escrevendo seus próprios comentários. Mas ninguém deveria imaginar que é suficiente ler o *Fusûs* para compreender Ibn `Arabî em seus próprios termos. Antes de tudo, compreender o *Fusûs* não é uma tarefa fácil, e ele nunca foi lido sem um bom professor; e, em segundo lugar, o *Fusûs* representa somente uma diminuta porção dos temas e das idéias de Ibn `Arabî. Embora certos conceitos principais possam ser recolhidos dele, isto não quer dizer que o leitor tenha agora se tornado familiar com Ibn `Arabî e possa julgar de modo final como seus ensinamentos estão relacionados àqueles de Rûmî.

Estes são alguns dos problemas que surgem tão logo mencionamos Ibn `Arabî e Rûmî na mesma sentença. A dificuldade básica é que ambos os nomes são extremamente bem conhecidos e que o saber tradicional a seu respeito - especialmente sobre Ibn `Arabî - foi aceito acriticamente mesmo pela maioria dos acadêmicos. No entanto, não quero sugerir que deveríamos simplesmente manter silêncio sobre o tema de como os dois estão relacionados. Um bom tanto pode ser dito, ao menos na forma de tentativa e em termos gerais, e não quero terminar minhas observações sem fazer sugestões positivas neste sentido. No entanto, para dizer qualquer coisa além de vagas generalidades, precisa-se primeiro observar cuidadosamente as

duas figuras a serem comparadas, e observar cuidadosamente Ibn `Arabî não é uma tarefa fácil.

Eu disse que é historicamente inexato e certamente desviante caracterizar a perspectiva de Ibn `Arabî pelo termo *wahdat al-wujûd*. Permitam-me oferecer uma caracterização alternativa que está firmemente baseada nos escritos do próprio Ibn `Arabî. Farei isto ao tentar responder à questão: “O que Ibn `Arabî pensava que estava fazendo?” Se pudermos obter uma resposta clara, então poderemos perguntar a mesma coisa sobre Rûmî, e talvez sugerir como os alvos e as metodologias dos dois autores eram similares ou diferentes.

Ao tentar responder estas questões, podemos procurar por uma palavra ou por uma expressão que Ibn `Arabî mesmo emprega para sintetizar seu ponto de vista. Neste estágio da minha pesquisa posso dizer com alguma confiança que há uma palavra pela qual ele se alegraria de modo especial em ser caracterizado - mesmo que possa haver outras palavras que também o satisfariam. A palavra é *tahqîq*, e a pessoa que o realiza é chamada de *muhaqqiq*. Estes termos são bem conhecidos dos falantes árabes e persas. Atualmente, em persa a palavra *tahqîq* significa “pesquisa” no sentido moderno - o que é uma perda sensível em relação ao que ela significava para Ibn `Arabî e para muito da tradição intelectual islâmica. Ao menos em persa a palavra preservou algo de sua honrosa aura; no árabe egípcio ela pode significar “interrogatório” pelas autoridades. No contexto dos escritos de Ibn `Arabî eu agora a traduzo por “realização”, embora eu a tenha traduzido por “verificação” no passado.

A palavra *tahqîq* deriva, certamente, da mesma raiz que a palavra *haqq*, que é um substantivo e um adjetivo que significa verdade e verdadeiro, realidade e real, propriedade e próprio, correção e correto. *Haqq* é também um nome divino corânico, e desde tempos muito remotos foi usada como um equivalente para o substantivo Deus (Allah em árabe e *khudâ* em persa). Como nome divino, a palavra significa que não há nada real, verdadeiro, correto, próprio e apropriado no sentido pleno destas palavras além de Deus mesmo. Somente Deus é verdadeiramente *haqq* em cada sentido da palavra. Quanto à criação ou *khalq* - uma palavra que comumente está justaposta a *haqq* - seu status precisa ser investigado. Não podemos dizer que seja exatamente o mesmo que *haqq*, a que está justaposta, nem podemos dizer que seja totalmente e absolutamente diferente.

Aqui Ibn `Arabî comumente cita o verso corânico, “Ele deu a cada coisa sua criação” (20:50). Uma vez que Deus, que é a *Haqq* absoluta, deu a todas as coisas a sua criação, tudo, incluindo até mesmo os piores males, tem uma relativa *haqq* - uma certa correção, propriedade, verdade e realidade. Isto tem conseqüências práticas importantes. Para tirá-las, Ibn `Arabî gosta de citar o dito do profeta “Tua alma tem um *haqq* contra ti, teu Senhor tem um *haqq* contra ti, teu convidado tem um *haqq* contra ti e tua esposa tem um *haqq* contra ti; portanto, dá a cada um que tem um *haqq* o seu *haqq*.” Em outras palavras, tudo tem uma correção e uma propriedade. Tudo com que entramos em contato tem um *haqq* contra nós, porque Deus o colocou em relação conosco e é nosso dever lidar com o que exige o fato de Deus tê-lo posto ali. A coisa tem uma reivindicação em relação a nós, então temos uma responsabilidade em relação a ela.⁷

Para Ibn `Arabî, este hadith fornece a compreensão adequada de *tahqîq*. Dando a nós e a todas as coisas nossa criação, Deus Mesmo colocou em nós a obrigação de reconhecer a *haqq* nas coisas e então de responder a esta *haqq* do modo correto e apropriado. Uma vez reconhecido que as pessoas foram criadas à imagem de Deus, que todos os nomes Ihes foram ensinados por Deus, que foram designados vice-regentes de Deus na terra e são como microcosmos do universo, então torna-se claro que a tarefa completa de *tahqîq* exige conhecer todo o universo e responder a cada uma das suas criaturas. Seres humanos são vice-regentes de Deus sobre toda a criação, de modo que tudo na criação tem um *haqq* contra eles e estes são obrigados a observar esta *haqq*.

O problema fundamental que confronta as pessoas é compreender o *haqq* de todas as coisas. Como nos pomos a reconhecer este *haqq* e então a agir de uma maneira apropriada? Isto é do que tratam os livros de Ibn `Arabî. Em outras palavras, seus livros investigam a completude de ser humano ou “o perfeito ser humano” (*al-insân al-kâmil*) e, simultaneamente, todos os *haqq*s que pertencem aos seres humanos porque eles são os intermediários escolhidos por Deus

⁷Uma das primeiras elaborações da noção corânica e profética de *haqq* tal como sintetizada neste *hadith* se encontra em um breve *Risâlat al-huqûq* (“Tratado sobre os *Haqq*s”) do Imam Zayn al-`Âbidîn `Alî ibn al-Husayn al-Sajjâd, o bisneto do profeta e autor do famoso manual de oração, *al-Sahîfat al-sajjâdiyya*. Veja minha tradução deste tratado no apêndice a *al-Sahîfat al-sajjâdiyya. The Psalms of Islam*, p. 279-292.

entre Deus, o *Haqq* absoluto, e a criação, o *haqq* relativo. Naturalmente Ibn `Arabî não consegue lidar com todos os *haqq*s, já que eles não têm fim, de modo que a maioria dos seus livros apresenta vários modos de conceptualizar e organizar os *haqq* relativos em termos do *Haqq* Absoluto. Até certo ponto ele adota metodologias mais antigas de sufis, teólogos e filósofos, mas em cada caso os coloca a serviço do seu próprio projeto de *tahqîq*.

Por exemplo, Ibn `Arabî muitas vezes discute as “estações” (*maqâmât*) na via sufista, mas ele usualmente não as organiza como outros autores o fazem. Seu objetivo básico é mostrar que pessoas que alcançaram plena perfeição humana realizaram todas as estações, isto é, todas as possibilidades da existência humana, todas as perspectivas de conhecimento, todos os *haqq*s no universo. Estar em uma estação em vez de em outra, ter um conjunto de virtudes em vez de outro, ter uma perspectiva em vez de uma outra perspectiva, conhecer de um modo em vez de por todos os modos é ser imperfeito e menos do que totalmente humano. No caminho para alcançar a perfeição, os que peregrinam em direção a Deus adotam cada estação e cada perspectiva como a sua própria e então vão adiante, nunca, entretanto, rejeitando a legitimidade, a correção e o *haqq* de cada estação e perspectiva. O alvo final é passar além de cada estação e de cada ponto de vista e atingir aquilo que Ibn `Arabî chama “a Estação da Não Estação” (*maqâm lâ maqâm*). Uma vez que o peregrino atinja isto, ele alcançou a verdadeira e perfeita compreensão e realização de *huwa lâ huwa*, “Ele/não Ele - o que, dada a construção paralela destas duas expressões em árabe e o significado paradoxal de ambas, poderia também ser compreendido como significando “o Ele do não Ele”.

Os seres humanos perfeitos experimentaram todas as grandes modalidades de existência e chegaram a possuir cada uma delas, porque cada uma é uma das estações que eles alcançaram. Mas eles não estão limitados ou definidos por qualquer estação ou perspectiva. Daí que cada uma delas envolve todas as estações, ao mesmo tempo que simultaneamente transcende a todas. Exatamente tal como Deus está presente em cada coisa por meio da realidade que ele concedeu à coisa, mas ausente de cada coisa por meio de Sua própria Essência Absoluta e dos seus atributos incomparáveis, assim também o ser humano perfeito está em cada estação e é livre de cada estação ao

mesmo tempo. Esta é precisamente a estação de *tahqîq*, isto é, dar a cada coisa que tem um *haqq* seu *haqq*. Isto também significa dar a seu próprio *self* humano, feito à imagem de Deus, seu *haqq*, o qual para ele é pertencer a nada além de Deus.⁸

Voltando a Rûmî, ele pode de fato ter estado na Estação de Não Estação e dado a cada coisa que tem um *haqq* seu *haqq*.⁹ No entanto, seu alvo nos seus escritos e ensinamentos não era incluir tudo e cada coisa, como *tahqîq* exige, mas antes realçar aquilo que é absolutamente essencial no caminho para Deus - o que ele chama “as raízes das raízes das raízes da religião” (*usûl-i usûl-i usûl-i dîn*). Estas raízes podem ser sintetizadas em uma palavra - “amor” - e Rûmî concede ao amor seu *haqq* de uma maneira que não tem paralelo na história islâmica, se não na história humana.¹⁰ Num certo sentido, Rûmî toma o que Ibn `Arabî consideraria uma estação específica, embora extremamente elevada, no caminho para Deus e a torna na Estação de Não Estação, ou pelo menos na mais alta e mais desejável de todas as estações. Rûmî convida cada coração humano ao seu alvo supremo, que em sua visão é o *haqq* de todos os *haqq*s. Mas independentemente de quão exaltado o projeto de Rûmî possa ser, Ibn `Arabî ainda tem de ter a permissão de ficar na retaguarda e, com paixão desapaixionada, explicar o que seres humanos perfeitos experienciam não somente na estação do amor, mas também em cada uma das outras estações da possibilidade humana.

Ibn `Arabî e Rûmî tinham alvos bem diferentes em seus escritos,

⁸Sobre esta “Estação de Não Estação”, veja CHITTICK, *Surfi Path of Knowledge*, Capítulo 20; e ID, *Imaginal Worlds*, passim.

⁹Um famoso *ghazal* atribuído a Rûmî (embora não encontrado na edição Furúzânfar) sugere de maneira poética pelo menos uma faceta da Estação de Não Estação: A primeira linha diz: “O que tem de ser feito, ó muçulmanos? Pois eu não me reconheço a mim mesmo. Não sou nem um cristão, nem um judeu, nem um *Gabr*, nem um muçulmano.” Quanto ao texto e a tradução, veja NICHlson, *Selected Poems from de Divani Shamsi Tabriz*, p. 125-127.

¹⁰Para a apresentação mais detalhada e centrada dos ensinamentos de Rûmî sobre amor disponível em inglês, principalmente em suas próprias palavras, veja W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*. Para alguns dos ensinamentos de Ibn `Arabî sobre amor, veja ID., *The Divine Roots of Human Love*, p. 55-78; ID., *Ebn al-`Arabi as Lover*, p. 6-9.

mas isto não significa que cada um deles iniciou com um projeto e um plano de ação específico na mente. Particularmente no que diz respeito a Ibn `Arabî, é fácil tirar a conclusão de que ele está ocupado com *tahqîq* num sentido meio proto-moderno (lendo o termo como significando “pesquisa espiritual”), e, assim, de que ele era um *muhaqqiq* mais ou menos no sentido moderno - um pesquisador, um acadêmico. Poderíamos concluir que, como qualquer pesquisador, ele decidiu em favor de um alvo acadêmico e se pôs a realizá-lo. Poderíamos então contrastá-lo com Rûmî, que não era um acadêmico, mas um amante; não um pensador sóbrio, mas um extático; não um filósofo, mas um intoxicado celebrante do amor divino. Mas se se chegasse a esta conclusão, isto teria sido feito sem percepção do contexto histórico ou de qualquer consideração apropriada do testemunho dos textos.

Como todo mundo sabe, Rûmî nos diz repetidamente que ele não estava falando por si mesmo.¹¹ Ele era simplesmente a flauta, e sua música intoxicante vinha do sopra divino. O início do *Mathnawî* está baseado precisamente nesta imagem. Mas também precisamos compreender que Ibn `Arabî não era um acadêmico que colocou seus próprios alvos. Ele nos diz repetidamente que nunca fala por si mesmo, que nunca escreve por sua própria volição. Sempre, ele diz, é a *Haqq* divina que está falando através dele e o forçando a colocar no papel o que está sendo revelado dentro do seu coração. É a *Haqq* divina que está realizando o processo de *tahqîq* através dele. O próprio *haqq* de conhecimento é que o conhecimento é para ser dado por Deus, uma vez que nenhum conhecimento humano pode ser adequado a qualquer situação que seja no mundo criado - para não mencionar o mundo divino -, porque o mundo criado é também mundo de Deus, *haqq* de Deus, a auto-manifestação da *Haqq* Absoluta. O único caminho possível para conhecer as coisas como elas são - isto é, para reconhecer os *haqq*s das coisas - é receber de Deus o conhecimento delas.

O próprio título que Ibn `Arabî emprega na sua maior obra, *al-Futûhât al-makkiyya* indica a natureza do conhecimento que lhe foi dado. *Futûhât* é o plural de *futûh*, que significa “abertura”. Ibn `Arabî muitas vezes explica que os que buscam podem alcançar a porta do conhecimento divinamente inspirado pelos seus próprios esforços, mas

¹¹Para alguns exemplos, veja W. C. CHITICK, *The Sufi Path of Love*, p. 270-272.

então eles têm de ficar parados à porta e bater. Bater consiste em dar a tudo seu *haqq*, até onde isto é humanamente possível, e isto inicia dando-se a Deus o Seu *haqq*. O *haqq* de Deus relativo aos seres humanos é, em primeiro lugar, que eles se lembrem dEle constantemente - esta é a prática de *dhikr*. Bate-se à porta de Deus ao lembrar dele em todas as palavras, todos os pensamentos e em todos os atos da gente, e se Ele decide Ele a abre. Não há meio possível de passar a porta sem que Deus a abra.

Finalmente, permitam-me dizer que as obras de Ibn `Arabî e Rûmî mostram uma certa complementaridade de função e, com isso, respondem à vasta diversidade de tipos humanos. Eles representam, como tal, as duas principais modalidades em cujos termos os significados internos do Islã podem ser expressos, modalidades que poderiam ser designadas como “sobriedade” (*sukr*) e “intoxicação” (*sahw*). Esta é uma complementaridade, não uma contradição, e como *yin* e *yang* cada modalidade se encontra na outra. A sobriedade de Ibn `Arabî é intoxicada, e a intoxicação de Rûmî é sóbria. De sua parte, Ibn `Arabî - como notou Michel Chodkiewicz - tem uma resposta para cada questão, e há pessoas que precisam de respostas para todas as questões e que receberam um impulso para conhecer as respostas por sua própria natureza inata, criada por Deus. Sua natureza tem um *haqq* que é para dar respostas. Há outros que vêem o impulso para conhecer como dispersão, e desejam somente serem imersos no Uno Amado, e Rûmî fala mais diretamente a eles.

Finalmente, em suas produções volumosas, tanto Rûmî quanto Ibn `Arabî dão voz ao paradoxo do inexprimível - a Estação de Não Estação, o Ele do Não Ele - o fato de que, embora o Último não possa ser explicado, não há nada mais acerca de que falar. Rûmî sugere algo de seu próprio papel aqui - e de seu contraste com o papel de Ibn `Arabî - em um de seus *ghazals*. Na penúltima linha ele pergunta: “O que é ser amante?” Então responde sua própria questão: “Sede perfeita.” “Assim”, diz ele, anunciando seu projeto divinamente inspirado, “deixem-me explicar a água da vida”. Na linha final ele muda de idéia e rejeita a possibilidade de explicação, aparentemente em resposta ao grande projeto de *tahqîq* de Ibn `Arabî: “Eu não explicarei, permanecerei em silêncio. O que não pode ser explicado - isto é o que farei.”¹²

¹²RÛMÎ, *Kulliyât-i Shams*, versos 17361-62.

Bibliografia

- CHITTICK, William C. *Al-Sahîfat al-sajjâdiyya. The psalms of Islam.* Oxford : Oxford University Press, 1988.
- CHITTICK, William C. *Ebn al-`Arabi as Lover.* Sufi. N. 9, 1991, p. 6-9.
- CHITTICK, William C. *Faith and Praticce of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts.* Albany : Suny Press, 1992.
- CHITTICK, William C. *Imaginal Worlds : Ibn al-`Arabi and the Problem of Religious Diversity.* Albany : SUNI Press, 1994.
- CHITTICK, William C. *Rûmî and the Mawlawiyyah.* In: NASR, S. H. (Ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations.* New York : Crossroad, 1990, p. 105-126.
- CHITTICK, William C. *Rûmî and Wahdat al-wujûd.* In: BANANI, A.; HOVANNISIAN, R.; SABAGH, G. (ed.). *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî.* Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 70-111.
- CHITTICK, William C. *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination,* Albany : SUNY Press, 1989.
- CHITTICK, William C. *The Divine Roots of Human Love.* *Journal of the Muhyiddin Ibn `Arabi Society.* N. 17, 1995, p. 55-78.
- CHITTICK, William C. *The path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî,* Albany : SUNY Press, 1983.
- MURATA, Sachiko; CHITTICK, William C. *The Vision of Islam.* New York : Paragon, 1994, Part III.
- NICHLSON, *Selected Poems from de Divani Shamsi Tabriz,* Cambridge : Cambridge University Press, 1898.
- RÛMÎ (B. FURÛZÂN FAR, ed.) *Kulliyât-i Shams.* Tehran : Dânishgâh, 1336-1346/1957-1967, versos 17361-62.

William C. Chittick
Department of Asian and Asian-American Studies
Stony Brook university
Stony Brook, NY 11794-3335

Tradução: Eduardo Gross