

Autores: Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyiddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Muntada Mutahhari.

Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78 Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade; 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

1. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

Al-Hallāj

Annemarie Schimmel*

“Se você quer realmente compreender a mística islâmica, então estude as obras de Al-Hallāj!”; ensinou-me, quando eu ainda era uma jovem estudante, meu professor Hans Heinrich Schaefer, que muito antes disso já tinha escrito sobre Hallāj: “Ele retirou das tendências de apropriação e provação mais profundamente vinculadas à religião islâmica a consequência mais pura e última da completa entrega amorosa à unidade da essência divina – não para, de modo retirado, oculto e centrado apenas em si mesmo, ganhar a santidade, mas sim para pregá-la, nela viver e por ela morrer”.

Desde então a figura Hallāj não deixou de me cativar, como o fez com tantos místicos e poetas, críticos e eruditos nos mil anos passados desde a sua morte. O místico-mártir, cruelmente executado em 922, pareceu ser quase onipresente: seu clamor “*anā al-haqq*” (eu sou a Verdade Criadora) ecoa em inúmeras centenas de versos extáticos no mundo islâmico, principalmente na Turquia, na cultura persa e nas línguas regionais do subcontinente indiano. Nos cantos perdidos do vale inferior do Indo se pode ouvir a voz dos cantores em noites claras de luar:

Perguntem aos amantes
o que o amor exige
se não acreditam em mim
perguntem aos iguais a Mansūr

Em Cachemir soam canções parecidas, e na música arrebatadora do Punjab e de Dekka é repetidamente invocada a figura de “Mansūr”, como é chamado pelo nome paterno Hallāj. Ele se tornou um exemplo dos místicos excêntricos, que ultrapassam a fronteira entre Islã e não-crença, e, em enlevo, procuram anunciar apenas a verdade una. Nessas obras Hallāj aparece então como um pantefsta, cuja expressão “*anā al-*

* Extraído de *Al-Halladsch*, “*O Leute rettet mich vor Gott*”, textos escolhidos e traduzidos, com uma introdução, por Annemarie Schimmel, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1985.

haqq” não mais é compreendida em seu sentido original de “eu sou a Verdade Criadora”, mas sim como “eu sou Deus”. *Haqq*, um dos 99 mais belos nomes de Deus no Islã, torna-se logo a designação de Deus em círculos fundados em torno da figura de Hallāj. O nome do místico era também conhecido em meio ao povo: o *hallāj* (cardador de algodão), que em Istambul purificava e desemaranhava o algodão enredado com ritmados golpes de malho, contava também do sofrimento e morte do grande Mansūr, o santo padroeiro da sua corporação de ofício. E, para o poeta moderno do oriente islâmico, o homem que, por vontade e conhecimento próprios, assumiu a perseguição e o sofrimento tornou-se o modelo mais avançado do devoto, que está além dos ritos estabelecidos e procura não só dar vida à religiosidade pessoal como também introduzir certas reformas sociais. Mesmo sem devermos tomá-la de modo literal, essa última interpretação moderna da atividade de Hallāj fundamenta a ampla efetividade de seu nome em meio a intelectuais contemporâneos e escritores progressistas, que foram a julgamento ou presos por suas idéias não-conformistas no subcontinente indiano, e consolaram-se com o fato do “patíbulo” e da “força” terem sido e continuarem sendo o quinhão do destino do “verdadeiro amante” (ou, como diriam eles, dos que lutam por um futuro melhor). Pois não disse ele coisas que o *establishment* não compreendeu ou não quis compreender?

O segredo que está no coração
não vai ser sermão nenhum
Você pode dizê-lo do cadafalso,
mas, do púlpito? Não!

Assim escreveu Ghalib no século XIX em Delhi, retomando um antigo motivo: Hallāj foi acusado por ter expressado o segredo da união amorosa, e um tal desocultamento do mistério da relação amorosa entre Deus e o Homem é proibido. Contradiz os bons costumes, que proíbem falar em público da plenitude amorosa, e assim Hallāj teve que sofrer justamente, segundo a interpretação mística, a pena de morte por sua ousadia de dizer “*anā al-haqq*”. Ainda que o amor transbordante leve o amante a gritar, a lei da religião lhe ordena o silêncio. Pela mesma razão, diversos críticos, bem como os místicos das chamadas “escolas sóbrias” explicam a expressão de Hallāj como um sinal de imaturidade: se ele tivesse de fato chegado à verdadeira união teria silenciado, pois “a chaleira só faz barulho enquanto a água não ferve” e

“o sino da caravana silencia quando ela chega ao destino”. Hallāj, dizem eles, não estava enlevado em Deus, mas, pelo contrário, era um recipiente demasiado raso, que não tinha como lograr apreender em si a plenitude do Divino que se lhe revelava. A maioria dos místicos islâmicos dos últimos séculos considerou Hallāj um panteísta, e sua famosa exclamação, a expressão da unidade de todos os entes. Por isso os primeiros cientistas europeus também consideraram-no um “panteísta da mais pura água”, desde que pela primeira vez se depararam com seu nome, no século XVII. O responsável em primeira linha por uma tal interpretação é o teólogo protestante F.A.D. Tolluck, cuja obra publicada em 1821 “*Sufismus sive theosophia persarum pantheistica*” já pressupõe no próprio título o caráter “pantefístico” da mística islâmica, e que afirma que Hallāj “rasgou publicamente com incrível ousadia o véu do panteísmo”. Tais pensamentos são originados na literatura de referência de Tolluck. Ele só dispunha de obras persas tardias, que, de fato, faziam Hallāj aparecer como panteísta.

O primeiro grande arabista alemão, Johann Jakob Reiske, morto em 1774, já tinha imputado a Hallāj a blasfêmia a Deus, enquanto, por seu lado, o erudito francês Bartholomé d’Herbelot, em sua “*Bibliothèque Orientale*”, quis ver nele um “cristão secreto”. A essa opinião aderiram eruditos posteriores como August Muller e Adalbert Merx; ela é talvez compreensível, devido a algumas sentenças de Hallāj sobre a natureza humana e divina. Faz pouco tempo, N.M. Dahdal escreveu uma ampla tese, que retoma tais pensamentos, e tenta apresentar Hallāj como um “cristão secreto”, que foi executado devido a suas idéias cristãs. Outros eruditos já viram em Hallāj um “doente do espírito” (o próprio Profeta também já foi considerado um psicopata). Outros, ainda, descobriram um “monismo puro” em seus ditos, preservados em número muito restrito. A. von Kremer, e, com mais força ainda, Max Horten, querem ver no “*anā al-haqq*” de Hallāj um paralelo com o “*aham brahmasmi*”, “eu sou Brahma” dos Upanishad; uma concepção ainda hoje encontrável, e de modo especialmente manifesto em meio a muitos eruditos indo-islâmicos. Somente com o trabalho de décadas de Louis Massignon, se tornou clara a verdadeira significância de Hallāj. Mediante a edição de todas as suas obras encontráveis, foi possível despertar uma nova compreensão de seu papel dentro da mística islâmica. Que nesse esforço ele nem sempre distinga entre o Hallāj histórico e o legendário, que bem cedo se desenvolveu, isso foi especialmente criticado por N.M. Dahdal. Mas a diferenciação deve ter sido quase im-

possível, apesar das muitas referências históricas de fontes árabes originárias, na composição de uma biografia do mártir.

Possuímos uma curta descrição da vida de Hallāj feita por seu filho Hamd. Ela é talvez a mais próxima da verdade, mas deve ser complementada por outros relatos. Os próprios poemas de Hallāj, reunidos durante décadas por Massignon, são elucidativos de suas experiências místicas e mostram, numa linguagem bela, não físico-sensual, como o amante sofre em meio à proximidade e distância de Deus, e cantam os raros momentos da união. As notas biográficas de Hamd somam-se às notícias que Massignon e Paul Kraus reuniram em *akhbar al-Hallāj*, e servem de fundamento para a presente seleção.*

Os dados exteriores da vida de Hallāj podem ser reconstituídos da seguinte forma: nasceu em al-Baida, na província de Fars, no sul do Irã, cerca de 858, e cresceu em Tustar ou Wasit, lugares cuja riqueza consistia no cultivo do algodão; seu apelido, Hallāj, faz referência provavelmente à profissão de seu pai como cardador de algodão, embora a lenda o relacione a um milagre que teria operado na juventude. Segundo Hamd, foi chamado por seus admiradores de *hallāj al-asrar* (cardador dos corações mais interiores), porque ele revolveia completamente os corações. Durante cerca de dois anos foi aluno do místico Sahl at-Tustarī (morto em 896), cuja contribuição mais importante para o misticismo islâmico foi a doutrina da luz primordial de Muhammad, que, como pilar eterno de luz, representa o fundamento de toda a Criação, pensamentos mais tarde elaborados poeticamente por Hallāj em seu *Kitāb at-Tawasīn*. Após certo tempo, Hallāj foi para Bagdá, onde, com cerca de 18 anos, foi aluno de dois místicos significativos, pois Bagdá era a capital do califado abássida e também importante centro do sufismo, o misticismo interior ao Islã.

Esse movimento místico tinha se desenvolvido a partir do estrito ascetismo dos primeiros devotos, que viam com desconfiança a crescente mundanidade do Império Islâmico em expansão. Profundamente imersos no Corão, interiorizando seus deveres de crentes e aprofundando-os, esses ascetas foram talvez influenciados por correntes de outras religiões, como os monges cristãos da Síria, do Iraque e do Líbano, e dos monges budistas no extremo oriental do território islâmico, em Baktrian no Afeganistão, onde o ascetismo era intensamente pratica-

*A seleção a que se refere Annemarie Schimmel é a do livro por ela organizado, cuja introdução aqui traduzimos. (N. da T.).

do. Muitos deles, como os eremitas, usavam vestes de lã, daí a designação de *sūfi* (de *sūf*, lã), sendo que eles, de bom grado, também derivavam o nome de *sāfa*, pureza.

No mundo obscuro dos ascetas o elemento do puro amor divino foi introduzido, na medida em que podemos visualizar, por uma mulher, *Rābi'ah* (morta em 801), que parece ser quem primeiro fala do absoluto amor a Deus, unicamente a Ele dirigido, sem considerar nem o temor ao inferno nem a esperança do paraíso. Seus pensamentos influenciaram profundamente as gerações seguintes, e no século IX desenvolvem-se correntes místicas por toda parte no mundo islâmico, do norte do Irã até o Egito. Os mestres ensinavam o mais estrito autocontrole, não permitindo nenhum escape para as mais inferiores emoções da alma. Eles definiam o amor entre o homem e Deus com palavras cada vez mais refinadas, não obstante soubessem que "... não há nada mais sutil que o amor, e como somente podemos expressar conceitos com algo mais sutil que o conceito, não se pode expressar o amor" (Sumnun, o amante, cerca de 900). Eles avançavam mais e mais profundamente nos mistérios da unidade divina, e delimitavam o Islã (particularmente o Islã místico) com respeito às doutrinas dualistas zoroástricas, devido a influências persas então particularmente visíveis no Iraque, bem como também com respeito à doutrina cristã da Trindade. Deus, o Um, é o único sujeito da ação, sim, Sua Unidade é tão pura, que Ele é o único realmente existente.

Tais mistérios do *tawhīd*, da "declaração de Deus como Um", foram transmitidos em Bagdá em pequenos círculos esotéricos, mas os sufis eram conscientes de não desocultar os últimos mistérios para aqueles que não tivessem passado por um longo e difícil tempo de iniciação, que não tivessem, como se diz na linguagem mística, atravessado os "estados" e "estações" da *tariqah* (caminho), e, após o arrependimento e a conversão, mediante a confiança em Deus, a paciência, o temor, a esperança e outros níveis, tivessem chegado à absoluta "satisfatoriedade" para com o decreto de Deus, não mais esperando nada além do Seu inexplicável poder da Graça, quer ele se mostre como Bênção ou como Castigo.

Os níveis psicológicos da ascensão ao longo do caminho foram mais ou menos precisados, ficando no final do caminho o amor a Deus ou o conhecimento de Deus. O sufi que aqui chegar quer vivenciar no final do caminho a *fanā* em Deus, aquele estado que os místicos medievais alemães de modo tão acertado descreveram como *desdevenir* ("entwerden"). O ob-

jetivo é “vir a ser o que eram quando não eram, e só Deus consistia”, ou seja, superar a dissociação entre sujeito e objeto, retornando à Unidade Divina, tal como ela se apresentou antes que Deus perguntasse às almas incriadas “Não sou o vosso Senhor?” e elas respondessem “Sim! testemunhamo-lo” (VII, 171). Esse “contrato primordial”, pelo qual a Humanidade se obrigou a servir ao Deus único, confirmando Sua Unidade e dela dando testemunho, em vida e no Dia do Juízo, é a pedra angular da concepção de mundo dos sufis.

Os mestres de Bagdá certamente sabiam como era perigoso lidar abertamente com tais mistérios, e o governo já olhava os sufis com certa suspeita. Homens como Kharraz, que declarou que “somente Deus tem o direito de dizer eu”, bem como seu contemporâneo mais jovem Junayd, ensinavam seus discípulos a falar mediante alusões e expressões de duplo sentido. Muitos dos paradoxos, expressos em obras dos antigos sufis, podem ser explicados pelo esforço em antes ocultar do que expressar a verdade claramente. A língua árabe, com suas palavras formadas a partir de raízes de três letras, propagáveis nas mais diferentes direções, mas onde, mesmo nas derivações mais distantes, ainda vibram conteúdos significativos comuns à mesma raiz, era um instrumento ideal para uma tal linguagem oculta, residindo aqui também a dificuldade para uma tradução correta dos textos místicos do Islã, cuja beleza quase não pode ser reproduzida em outro idioma.

Nesse círculo místico de Bagdá entra então o jovem Al-Hussain ibn Mansūr al-Hallāj, que junto a eles aprendeu, e que desposou a filha de um deles. Mas logo seu sogro percebe que entregou a filha a “um mago astucioso e a um miserável descrente”. Hallāj teve também dificuldades de relacionamento com outros mestres sufi, e empreendeu sua primeira peregrinação a Meca, submetendo-se a exercícios ascéticos incomuns, que seus contemporâneos olharam com espanto. Após o retorno a Bagdá dizem que visitou Junayd para questioná-lo sobre um problema místico, introduzindo a lenda aqui a cena em que, após bater à porta do mestre de Bagdá, responde à pergunta “quem está aí?” com as palavras “*anā al-haqq*” (“eu sou a Verdade Criadora”), diante do que Junayd o teria amaldiçoado com as palavras: “que cadafalso você vai tingir com seu sangue?”. Isso teria acontecido cerca de 896, quando Hallāj tinha aproximadamente 38 anos. Parece que muitos o procuravam, e com isso despertava a inveja de seus contemporâneos, particularmente nos círculos sufi de Bagdá. Hallāj deles se afasta, abandona a família, e peregrina por alguns anos no nordeste do Império

Islâmico, no Irã oriental, na Transoxânia, na Sistânia, retornando pela Pérsia meridional. Passando por Ahwaz, chegou a Basora, sempre pregando e conclamando as pessoas a Deus. De Basora partiu com muitos discípulos, supostamente quatrocentos, para sua segunda peregrinação a Meca, após o que retorna a Bagdá e faz trazer sua família a Ahwaz, decidindo-se então, como lhes disse, a “partir para a terra da descrença e conclamar as pessoas a Deus”. A viagem de Hallāj à Índia foi atribuída por seus inimigos a um suposto desejo de aprender a magia, como por exemplo o famoso truque da corda. Ele embarcou de Basora para Gudjarat e peregrinou pelo Vale do Indo até a terra das cinco correntes, seguindo depois provavelmente através de Cachemir até a Transoxânia e o Turquestão. Não sabemos se durante a viagem ele converteu muitas pessoas, mas seu nome aparece na poesia mística desses lugares, na poesia popular do Sind, do Punjab e de Cachemir, mais do que em qualquer outra, e embora tal literatura se origine de séculos posteriores, parece que as sementes por ele ali plantadas prepararam as pessoas para a mensagem do amor místico e da Unidade. É certo que o governo central de qualquer forma o considerava com desconfiança, e suspeitou que em sua viagem pelo Indo ele tivesse feito contato com os cármatas, grupo xiita radical, então emergente em toda parte do mundo islâmico, e tidos como agitadores perigosos, que voltavam suas doutrinas esotéricas para objetivos políticos.

Hallāj voltou a Bagdá e recebeu, conforme relata seu filho, cartas das mais diversas origens, nas quais é chamado por títulos misteriosos e nomes honrosos, muitas vezes escritas em papel da mais refinada qualidade, semelhante aos escritos dos maniqueus da Ásia Central. Compreensivelmente, não só aumenta a repulsa com relação a ele em meio aos círculos sufi, como também o governo passa a observar detalhadamente suas atividades. Hallāj realiza então outra peregrinação a Meca, voltando para casa dois anos depois. Adquire um terreno em Bagdá e dedica-se à pregação. Os relatos descrevem em imagens sempre renovadas como o místico caminhava pelos bazares da cidade, conclamando com palavras estranhas as pessoas a matá-lo, ou fazendo observações que chocavam profundamente os muçulmanos devotos. Descrevem também como ele, por seu comportamento incomum, seus gritos e choro, seguidos imediatamente de riso alto, irritava os ouvintes. É compreensível que os legalistas estivessem contra ele, e que o representante da mais estritamente ortodoxa escola de Direito e ao mesmo tempo autor de um livro sobre o amor “platônico”, o amaldiçoasse pe-

rante a corte. O amor absoluto a Deus, expresso por Hallāj e sua doutrina da união amorosa entre a criatura humana e o incriado Espírito Divino, que o homem poderia experienciar em raros momentos de êxtase, parecia, para os teólogos e os eruditos, algo proibido e mesmo impossível. E também a situação política parecia conduzir a um controle mais rígido de figuras duvidosas, como parecia ser o caso de Hallāj. O califa, muito jovem, era muito dependente de seus ministros, em permanente situação de mútuo conflito e alta instabilidade, e tentava, apoiado sobre esses ministros, manter sob controle os grupos xiitas e sunitas no país, ao mesmo tempo que a precária situação econômica dificultava o governo. Como Hallāj também já tinha entrado em situação de aberto conflito com muitos líderes místicos, chega por fim uma situação onde o governo ordena sua prisão. Hallāj inicialmente foge, mas é depois detido, posto no pelourinho e encarcerado. Após o primeiro processo foi no entanto tratado de modo suave e levado de uma prisão a outra. A simpatia da mãe do califa, a quem ele teria curado, facilita sua vida na prisão e o carcereiro Nasr al-Qashūrī lhe permanece em fiel amizade. Após 919, depois de Hallāj passar seis ou sete anos na prisão, a situação piora, talvez devido à grave crise financeira. O ministro Hamid ouve dizer que Hallāj teria iniciado aos companheiros do carcereiro e também a muitos vigias e serviçais da prisão, pois “ele podia dar vida aos mortos e os espíritos serviam-no”. Buscas foram feitas e, como é relatado, “encontraram com ele muitos cadernos. . . escritos em papel chinês, alguns com tinta de ouro, com brocado e seda e encaderados em fino couro. . . E nos livros encontrados havia estranhos exemplos de sua correspondência com companheiros das mais diversas regiões, bem como conselhos no sentido de conclamarem as pessoas, e de prosseguirem de um estado e de um nível a outro até atingirem o objetivo mais extremo, e de que deveriam se dirigir a cada grupo humano na medida de seu respectivo entendimento e compreensão e de sua ressonância e obediência; encontraram também respostas a pessoas, que lhe tinham escrito, em expressões simbólicas somente conhecidas pelo autor e pelo destinatário, e além disso rolos de papel com coisas desse tipo, em muitos dos quais uma imagem, com o nome de *Allāh*, o Mais Alto, escrito em forma circular, tendo ao centro ‘Alī, sobre ele a paz’, numa escrita somente compreensível por quem sobre ela muito refletisse”.

Finalmente o vizir conseguiu levar o *qādi* a firmar a sentença de morte, para a qual 84 testemunhas foram chamadas a assinar. No dia 23 de Dhu'lqa'da de 309 (26 de março de 922) a sentença foi executada.

A maioria dos relatos se concentra sobre a morte de Hallāj na forca ou na cruz, uma morte desejada por ele, que repetidas vezes conclamou as pessoas a matarem-no em defesa da simplicidade da fé: elas teriam a recompensa por uma ação justa e ele atingiria a tão ansiada união com Deus. Se aqui se pode falar do ideal de representação de uma morte sacrificial, como fala Massignon, é duvidoso. Mas certamente Hallāj foi o primeiro na longa fila dos mártires sufi que viram na morte uma ponte conducente ao Amado, como formulou um de seus contemporâneos. Seu nome ficou, a partir daí, para todos aqueles que, no caminho místico do amor, foram mortos pelos teólogos insensíveis, pelo poder estabelecido, pois eles se sacrificam no amor absoluto, dando o exemplo de que o amante também aceita para si, e até mesmo anseia por ele com alegria, o sofrimento que o Amado envia.

Certamente é assim que aparece Hallāj na lenda, e deverá ser difícil desmitologizar sua imagem, apesar de tantas fontes dos tempos mais antigos que diante dele se posicionam de modo inamistoso e mesmo hostil. A ortodoxia sempre recusou suas afirmações. Seus contemporâneos, como também muitos pósteros, podem tê-lo entendido como um “cristão oculto”, que falava da dupla natureza de Deus. Mas não é de modo algum ilícito, como mais recentemente foi tentado, ver no emprego de expressões cristãs uma prova disso, pois o ideário cristão era de ampla difusão no Oriente Próximo, sendo termos cristãos de uso comum em meio a teólogos e místicos. Que Hallāj tenha se esforçado por seguir a imagem corânica de Jesus, isso foi demonstrado por Massignon; mas quando fala do “Profeta de Deus”, é sempre a Muhammad que se dirige sua devoção mais profunda, e não a Jesus. Como todos os místicos, Hallāj vivia profundamente imerso nas palavras do Corão, tendo inclusive escrito um comentário, do qual somente se conservaram mínimos fragmentos. Viver com o Corão significava para ele “ser na Ressurreição”, pois o Livro Sagrado, o Verbo Divino Incriado, contém tudo que houve e haverá, sendo dado ao místico sempre descobrir novas profundidades em suas palavras. Com razão o Padre Nwya falou da “coranização da memória” desses primeiros sufis, que viviam plenamente no e pelo Corão. Coisa similar ocorre com a veneração ao Profeta Muhammad, “a criatura mais querida de Deus”, que em Tustarī, mestre de Hallāj, aparece como uma forma pré-temporal de luz, pensamentos poeticamente desenvolvidos por Hallāj. E se o erudito tradicional normal aprendia a Tradição pelas palavras e feitos do Profeta, transmitidos por uma cadeia sempre crescente de sucessores, Hallāj vai

experienciá-la diretamente de poderes celestes, que lhe ensinam a origem de tais palavras, bem como de palavras Divinas não-corânicas. E assim são elas transmitidas em suas *Riwayat*.

Essa viva participação na vontade de Deus distingue Hallāj. É certo que Deus é o Ser inatingível, que se eleva por sobre todas as dimensões do Criado, se “isolando” de tudo, o Ser cuja *lahut* (impentrável Divindade) existia antes de todo tempo e toda Criação, sendo portanto inalcançável: a eternidade separa o homem, em sua temporalidade de criatura, de Deus. Mas, assim ensina Hallāj, a natureza de Deus não contém apenas essa Divindade para sempre inacessível ao homem, mas também a *nasūt*, a humanidade manifesta na criação de Adão – Adão se torna o espelho da humanidade oculta em Deus, se torna “ele Ele”, *huwa huwa*.

E se Hallāj canta num verso muito citado:

Eu sou aquele a quem amo
e aquele a quem amo é eu.

Isso significa que “Deus por Seu próprio eterno olhar contempla Sua imagem eterna”.

Enquanto, como nos diz Massignon, para os grandes contemporâneos de Hallāj, e principalmente para Junayd, a vida interior é “uma lenta destruição do homem, ressecado pelo sol inalcançável da Unidade Divina”, a Santidade é, tal como a concebe Hallāj, uma participação voluntária em tudo que vem de Deus. Ele busca “uma perfeita união da vontade humana com a Vontade Divina lograda na aceitação e na ânsia pelo sofrimento”, reformulando com isso sua própria vontade na Vontade Divina. Essa participação viva na Vontade de Deus lhe permite atingir “estados de Graça, contatos com Deus”, e ele experiencia por sua própria experiência o que se passou na alma de Muhammad, quando recebeu a Revelação. A partir dessa atitude se esclarece tanto o *Riwayat*, que seus opositores acusaram ser uma maligna imitação do Corão, quanto sua doutrina de que certos deveres rituais possam ser substituídos por outros mais úteis no momento. Diz-se mesmo que sua afirmação de que também a peregrinação a Meca pudesse ser substituída por uma boa obra, como a manutenção de órfãos, foi o golpe final para sua condenação.

A mesma certeza de estar em contato imediato com a Verdade Criadora Divina conduziu Hallāj para o seu “*anā al-haqq*”, “meu eu é

a Verdade Criadora”. Essa sentença teopática, ou, no sentido da mística cristã, esse “paradoxo”, resume o sistema de Hallāj. Na união mística, assim acredita ele, o Espírito Divino incriado pode em raros momentos de êxtase se aproximar tanto do espírito humano, de modo que Ele o “supraforme” e ocorra uma mudança de sujeito no falar. Deus testemunha assim “Seu amor incriado para Si mesmo, ou seja, para a imagem de Sua natureza humana”, sem que a transcendência do Senhor eterno seja com isso superada ou reduzida. É, como diz Massignon, “um clamor da justiça apocalíptica”, o clamor de um homem “de quem Deus tudo retirou, mesmo seu eu”. Trata-se aqui portanto de uma efetiva interação entre a pessoa humana e a Divindade, mas não, como foi muitas vezes interpretado posteriormente na mística e na poesia, do testemunho da Oni-Unidade, na qual homem e Deus finalmente não seriam mais do que ambos aspectos de uma essência. A tradução de *haqq* como “Deus”, tão usual posteriormente, está naturalmente nessa última linha, mas se deve ter em mente que Hallāj nunca exclamou “*anā Allāh*”, “eu sou Deus”, o que seria de fato uma incrível blasfêmia.

Hallāj também se confrontou intensivamente com a figura de Satã. Segundo a doutrina islâmica, Satã (*Iblis*) foi condenado devido a sua recusa a se prostrar diante do recém-criado Adão, como Deus ordenou a todos os anjos e espíritos. Satã, que fora “mestre dos anjos” e orgulhoso de sua natureza de fogo, não quer isso, e é condenado. Mas Hallāj, e uma série de sufis seus seguidores, louvam a ação de *Iblis*, como a de uma única verdadeira testemunha da Unidade, que como poderia se prostrar diante de um outro que não Deus? A questão é complicada. Deus lhe ordenou que adorasse Adão, mas antes lhe tinha ordenado que ninguém devia ser adorado senão Ele próprio. Como podia Satã escapar desse dilema? Mas Ele queria a recusa de Satã – de outra forma não teria podido Satã se recusar. E ainda assim o verdadeiro amante prefere ser obediente a seu Amado, e sentir a maldição de Deus como uma veste de honra, do que d’Ele desviar seu olhar. Com isso atinge a Satã o verso que Hallāj muitas vezes referiria a si próprio:

Ele lançou-o acorrentado ao mar e disse:
toma cuidado para que a água não te molhe!

O tratamento detalhado desse tema no *Kitāb at-Tawasīn* deixa ver o quanto Hallāj deve ter sofrido esse dilema entre a Vontade e o Comando de Deus. Nesse capítulo ele coloca lado a lado Satã e o Faraó,

dois que disseram “eu”. Satã disse: “eu sou melhor que ele (Adão)”, e o Faraó disse: “Eu sou o vosso Senhor supremo” (LXXIX; 24); e o próprio Hallāj diz “eu sou a Verdade Criadora”. Místicos posteriores meditaram por muito tempo sobre esse mistério, e Mawlana Rūmī, o maior dos poetas místicos do Islã, escrevendo em persa, confrontou num verso famoso de sua grande obra, o *Mathnāwī*, o “eu” de Hallāj e o eu do Faraó. Friedrich Rueckert desenvolveu a partir daí um poema, no qual diz ao final:

Esse que se vangloriava
de no enlevo
tornar-se um com Deus
viu uma vez no encantamento um homem
e perguntou:
“Deus! Por que o Faraó é condenado ao fogo
porque exclamou
'eu sou Deus'
e Hallāj
é enlevado ao Céu
por dizer o mesmo
'eu sou Deus?'" –
Então ele ouviu uma voz:
“O Faraó, quando exclamou
essa palavra
pensava só em si mesmo,
Me tinha esquecido;
Hallāj, quando a exclamou
tinha se esquecido de si mesmo.
Pensava em Mim apenas.
Portanto na boca do Faraó
o “eu sou” era para ele uma maldição
o “eu sou” em Hallāj
é efeito da Minha graça.

Era fácil interpretar mal as palavras extáticas e os versos de Hallāj. Sua linguagem é tão bela quanto difícil, e as diferenças sutis de suas definições se deixam facilmente deturpar grosseiramente, podendo servir para que ele seja acusado de heresia, ou ainda, para que mais tarde seja visto como panteísta ou monista. É um grande mérito de

Massignon libertá-lo dessa interpretação panteísta e mostrar que ele levou a mística da personalidade do Islã clássico ao seu fim lógico.

Hallāj e seu destino incomodaram e abalaram todos que deles se ocuparam. Lê-se suas exclamações, onde clama pelo Eterno Criador, o Deus, que está em toda e nenhuma parte, que se revela a quem Ele quer; ouve-se com prazer o som de seus versos, e suas imagens tão simples sobre a nostalgia da Unidade e os curtos momentos da união extática; fica-se fascinado com os capítulos do *Kitāb at-Tawāsīn*, escritos em prosa rimada, que – mesmo se reunidos somente após sua morte – contêm alguns de seus mais importantes pensamentos: o grande hino profético, a justificação de Satã, e aquela alegoria da vela e da mariposa que aqui pela primeira vez aparece e que no decorrer do século seguinte se torna a imagem preferida da África persa, chegando em traduções até Goethe e o inspirando em sua “Seligen Sehnsucht”.

Mas se lê também como ele chocou a gente de Bagdá, pela forma como se comportava de modo inusitado na oração – por primeira vez se ouve falar de um sufi que reza de pernas para o ar, com todo o corpo apoiado sobre o alto da cabeça, o que indica possíveis influências do Yoga. Seu comportamento muitas vezes conscientemente não-ortodoxo é perturbador, e nos perguntamos como nos comportaríamos se essa figura incomum hoje aparecesse com um nostálgico clamor pela busca da Unidade Divina e fomentando uma radical interiorização da religião. Ele conclama à prova: como agiríamos se fôssemos teólogos ou mesmo pessoas comuns em Bagdá? Teríamos sentido sua pregação talvez como uma incrível pretensão ou como uma idiotice?

Talvez seja esse provocativo caráter de Hallāj que manteve sua imagem sempre viva. O reformador do Islã indiano e pai espiritual do Paquistão, Muhammad Iqbāl (morto em 1938) reconheceu, após uma hesitação inicial, a personalidade dinâmica de Hallāj e o aceitou em certa medida como modelo para seu próprio esforço de trazer “ressurreição para os espiritualmente mortos”; e o tradutor americano da biografia de Hallāj escrita por Massignon, Herbert Mason, representou seus sentimentos para com o místico-mártir com um drama, mas também com um poema feito em 1966, que torna talvez Hallāj mais compreensível para o homem moderno:

O palco estava pronto:
talvez fosse um aspecto

do seu passado que levou você à prisão
e depois à morte:
talvez “na aurora o vi com negros”,
talvez “tem relação com oculistas”,
talvez a viagem à Índia
– ou tudo de diferente. . .
De nada serviu que homens influentes
lutassem por sua causa,
ou professores a debatessem,
alunos por ela marchassem.
Isso tornou apenas o fim mais público. . .
Você não viveu para a fama.
Falou muitas vezes também de reforma,
mas isso em conversa privada –
primeiro reformando você mesmo.
Mas o que quer dizer “privado”?
Você apontava para o uso de dinheiro de impostos –
nos sonhos privados, ali ele desaparecia –
Você apontava para a imoralidade, cometida
(como se fosse consenso) em nome público.
Mas não foi isso. Engolidos os sermões,
neutralizados os choques para a vida econômica,
(uma vez em movimento, são eles esquecidos);
não a moral e a justiça em você,
não foi o seu sentido da verdade,
que preenchia os órfãos com ciúmes,
que abalava com ira os dominadores –
Não, foi o amor – como Ele veio a você
Ele, seu companheiro na prisão e seu amigo,
mais conhecido de você que sua mulher e filhos,
mais pessoal que o pensamento –
E nunca Ele deixou você – você deixou-O amar-lhe,
como a lei permite; mas é Ele,
que ama, não uma lei, um código.
Um místico enciumado declarou-o
louco no processo judicial.
E “santo” chamou-o um conservador.
Para olhos oficiais ambos significavam declaração de culpa

Nove anos no cárcere. Nunca ele deixou-lhe,
e conduziram-lhe ao cadafalso,
e você não tinha outro nome para chamar-Lhe
apenas “eu” –

o Um, que não lhe abandonou, não morreu.

E quase oitocentos anos antes disso o místico persa Farīd ad-Dīn Attār (morto em 1220), que foi iniciado no caminho místico por Hallāj, criou aquela versão de sua vida e de sua morte que se tornou nos séculos seguintes quase canônica. Ele forneceu talvez o mais sintético resumo da disposição ao sofrimento do amor do místico, quando relata em seu *Tadhkirat al-awliyā* (biografia dos santos):

Um derviche perguntou então a Hallāj: “o que é amor?”

Ele disse: “você vai ver hoje, amanhã e depois”.

Naquele dia mataram-no, no dia seguinte queimaram-no, e no terceiro dia lançaram suas cinzas ao vento.