
Zani i Naltë

Themeluar më 1923 - Viti X (XXIV) - Nr. 33 (186) ISSN: 2305-655X

SHKENCA ISLAME | SOCIOLOGJI | PSIKOLOGJI | LETËRSI | HISTORI | MORAL | LITERATURË KOMBËTARE



NUMRI
ISSUE

33

2021

Botues:
Komuniteti Mysliman i Shqipërisë

Zani i Naltë

Revistë shkencore dhe kulturore

VITI I (XXIV) 2021, NR. 33 (186)

**Merret me shkenca islame, sociologji, filozofi, psikologji,
histori, gjuhësi, letërsi, moral dhe literaturë kombëtare**

www.zaninalte.al

Tiranë, 2021

Kur'ani dhe sufizmi

Prof. William C. Chittick

Fjala arabe *sufi*, nga e cila nxirret termi ‘sufizëm’ në anglishte, fillimisht përdorej për të dëftuar një lloj të caktuar fetarie në shekullin II/VIII. Kuptimi burimor i saj duket se ishte “veshës leshi”, ndonëse janë sugjeruar edhe derivate të tjera. Me të hyrë në përdorim kjo fjalë, dijetarët muslimanë nuk arritën kurrë njëzëshmëri se ç’nënkuptonte ajo tamam. Deri në shekullin VII/XIII, ajo përdorej përgjithësisht për të karakterizuar figura të caktuara të lartë shpirtërisht dhe mësimet e tyre,

dhe që prej asokohe vlente edhe për tarikate (“udhë”), në të cilat mësues udhëzonin nxënës në kërkimin e Zotit. Në botën islame lulëzojnë akoma një mori tarikatesh të tilla, çdonjëri nga të cilët e gjurmon prejardhjen e vet deri te një ose më tepër evlija themelues dhe në fund te Profeti. Për shekuj me radhë, tarikatat luajtën rol mbizotërues në jetën fetare të bashkësisë muslimane, por së fundmi format e politizuara të Islamit të njohura si “fundamentalizëm” ua kanë errësuar në shkallë të dukshme praninë, të paktën për mediat.

Dijetarët e periudhës moderne e marrin rëndom fjalën ‘sufizëm’ si sinonim të mistikës, shpirtshmërisë, ose ezoterikës, çdonjëra nga të cilat sugjeron diçka nga ajo çfarë ka dëftuar kjo fjalë. Për synimet e kësaj sprove, sufizmi mund të kuptohet më mirë në raport me strukturën e traditës islame. Burimet binjake të Islamit – Kur’ani e Sunneti – sigurojnë përrudhje në tri nivele: të vepruarit, të kuptuarit, të shndërruarit. Tek nxirrnin rrjedhimet e Përrudhjes së Zotit në nivelin e praktikës dhe të vepruarit, muslimanët dalëngadalë nxorrën në pah lëmin e jurisprudencës (*fikh*) dhe shkollat (*medhabib*) e Ligjit të Shpallur (*Sher’ah*). Tek përsiatëshin mbi rrjedhimet e Udhëzimit Hyjnor për një të kuptuar të vërtetë të Zotit, kozmosit (“tjetër-veç-Zotit”) dhe trupëzimit njerëzor, ata u dhanë shkas shkollave të mendimit si *kelam*-i (teologjia) dhe filozofia. Ndërkaq, shumë muslimanë – shpesh të njëjtat figura të përfshira në dy lëmejtë e parë – mëtonin se synimi i të vepruarit të duhur dhe i të kuptuarit të vërtetë ishte shndërrimi i vetes, pra arritja e përputhjes së brendshme me *el-Hakk*, “Realin”, të Vërtetën Eprane dhe Realitetin Absolut, që është Vetë Zoti. Pikërisht këta muslimanë quheshin shpesh “sufi” nga bashkëkohësit ose brezat e mëvonshëm.

Veçoria dalluese e qasjes sufiste ndaj traditës islame ka qenë të

fokusuarit te asimilimi i vetes në Fjalën Hyjnore, gjithmonë në bazë të modelit të vendosur nga Profeti. Duke iu drejtuar atij, Kur’ani thotë: “Vërtet, ti je me virtyte madhore (*’adhim*)” (68:4), dhe askujt nuk i shpëtoi që Kur’ani përdor të njëjtin mbiemër për t’i referuar vetes – “Kur’ani i Madhnueshëm (*’adhim*)” (15:87). Madhnueshmëria e virtyteve të Profetit buron pikërisht nga fakti se ai e kishte përvetësuar Kur’anin në qenien e tij. Ja si e kanë kuptuar sufitë thënien e bashkëshortes së Profetit, ‘Aishes, kur ajo u pyet për moralin e tij pasi ai kishte ndërruar jetë. Ajo u përgjigj: “A nuk e ke lexuar Kur’anin? Morali i tij ishte Kur’ani.”¹

Roli i Kur’anit në shndërrimin e vetes brendashkruhet në rrëfimet për ngjijtjen (*mi’raxh*) e Profetit te Zoti, “Udhëtimin Natën”, të cilit i referohet ajeti “Lartësuar qoftë Ai që e barti robin e Tij natën” (17:1). *Lejletu’l-isra’* (“Nata e Udhëtimit”) ose *el-mi’raxh* (“Ngjitja”) u kuptua si përmbushja e *lejletu’l-kadr* (“Natës së Fuqisë”, 97:1–3). Pasi e kishte zbritur Fjalën Hyjnore te Profeti Natën e Fuqisë, Xhibra’ili (Gabrieli) e mori lart për të takuar Zotin, Natën e Udhëtimit. Ai mund ta takonte Zotin pikërisht sepse “Moralin e tij ishte

1. Ahmed 10 (nr. 25240); Sulejman ibn Ahmed et-Taberani, *el-Mu’xhem el-enset*, ed. Ebu Mu’adh Tarik ibn ‘Awadullah ibn Muhammed & Ebu’l-Fadl el-Huseini, 10 vëll. (Kajro: Daru’l-Haramejn, 1994), f. 30 (nr. 72).

Kur’ani”, i cili ishte zbritur në veten (*nefs*) e tij dhe e kishte shndërruar në “kandil ndriçues” (33:46), në përgjigje të lutjes së tij “Bëmë një dritë”.² Tekembramja, vetë Kur’ani është drita (64:8), e shpallur nga Drita e qiejve dhe e tokës (24:35) për ta “nxjerrë njerëzimin nga terri në dritë” (14:1).

Udhë e shndërrimit

Mësuesit sufi flasin shpesh për synimin e traditës islame si “realizimi” (*tehkik*), një fjalë e nxjerrë nga e njëjta rrënjë si Emri Hyjnor *el-Hakk*, Reali, i Njëmendti, i Vërteti, i Duhuri. Gramatikisht, realizim do të thotë me përmbushje të vërtetën (*hakk*) dhe realitetin (*hakikah*), dhe në sufizëm ai erdh’ e shënoi rezultatin përfundimtar të ndjekjes së udhës së Zotit. Arritja e realizimit nënkupton arritjen e Realit, shikimin dhe rrokjen e të gjitha gjërave në dritën e Realit, dhe veprimin drejt e tamam në të gjitha situatat. Kjo kërkon shndërrimin e vetë qenies së kërkuesit, dhe roli i shkrimeve sufiste është pikërisht shpjegimi i natyrës së këtij shndërrimi, përshkrimi i udhës që mund të shpjerë në të dhe ofrimi i

2. Kjo fjali është pjesë e lutjes së Pejgamberit: “O Zot, vendosmë në zemër një dritë, në të dëgjuarit tim një dritë, në të pamurit tim një dritë, në dorën e djathtë një dritë, në dorën e majtë një dritë, përpara një dritë, mbrapa një dritë, mbi mua një dritë, nën mua një dritë, dhe caktomë një dritë” ose “bëmë një dritë” (Muslim 7.26, nr. 1830).

udhëzimeve dhe mjeteve praktike se si mund të përshkohet udha.

Nocioni i “udhës” është qendror për të vetëkuptuarit musliman. Në çdo cikël (*rek’ah*) namazi muslimanët këndojnë Fatihanë (Suren 1). Pasi lavdëron Zotin dhe pohon nevojshmërinë njerëzore, sureja shpreh zemrën e kërkimit fetar: “Udhëzoni rrugën drejtë” (1:6). Pikërisht kjo rrugë (*sirat*) trupëzohet si ura (*sirat*) mbi Ferr, të cilën duhet të përpiqet ta kalojë gjithkush në Ditën e Ringjalljes. Ata që ndjekin Udhëzimin Hyjnor në këtë jetë do të kalojnë të sigurt, ndërsa ata që e shpërfillin do të bien në Skëterrë. Kur’ani e bën “përudhjen” (*buda*) atributin e përgjithshëm të profetëve dhe ia njeht “çoroditjen” (*idlal*) Shejtanit. Duke iu drejtuar Profetit, ai thotë: “Vërtet, ti përudh në rrugë të drejtë” (42:52). Por, ai na kujton gjithashtu se Pejgamberi përudh vetëm mbi bazën e Përudhjes së Zotit, dhe se vetëm Zoti është Përudhësi i Mbramë: “Vërtet, ti (Muhammed) nuk përudh kë do ti, por Zoti përudh kë dëshiron Ai” (28:56).

Fjalët e përdorura në Kur’an për “udhën” ose “rrugën” luajnë rol spikatës në konceptualizimin e traditës. *Sebil* tregon rrugën e përgjithshme të drejtudhëzimit, sidomos në frazën “rruga e Zotit”. *Sheri’ah* (“rruga”) vjen e shënon shtegun specifik të praktikës së duhur të kodifikuar në Ligjin dhe

jurisprudencën islame, si dhe udhëzimin profetik përgjithësisht (sidomos në shumës, *shera'i'*, “rrugët”, pra “fetë”). *Tarikah* vjen e nënkupton udhën e disiplinës shpirtërore, rrugëtimin e brendshëm drejt të kuptuarit të duhur dhe puqjes së duhur me Realin, që jepet mësim nga mjeshtrat sufi (shehlerët, pirët); së këndejmi edhe përdorimi i saj për të dëftuar rendet sufiste.

Duke përmbledhur natyrën e rrugës drejt Zotit, mësuesit flisnin shpesh për “pastrimin e vetes” (*tezkiyetu'n-nefs*), shprehje kjo e nxjerrë nga 91:7–9. Pastrimi kërkon eliminimin e tipareve të qortueshme të moralit (*akhlak dhemimeh*) dhe fitimin e tipareve të lëvdueshme të karakterit (*akhlak hamideh*). *Akhlak* (“tiparet e moralit”) është shumësi i *khuluk* (“moral”) dhe përdoret për të dëftuar shkencën e etikës (*'ilmu'l-akhlak*). Ndër të gjithë shërbëtorët e Zotit, “virtytin më madhor” e kishte Muhammedi, fjalë për fjalë “I Lavdëruari”, i quajtur edhe Ahmed, “Më i Lavdërueshmi” (61:6). Kur’ani flet për Zotin si “I Lavdërueshmi” (*el-Hamid*), me rrjedhimin se askush tjetër nuk është tamam i denjë për lavdërim. Nëse Kur’ani e quan Pejgamberin hem “Muhammed”, hem “Ahmed”, kjo vjen nga përputhja e moralit të tij me “moralin” e Zotit, çka do të thotë se “moralin e tij ishte Kur’ani”, të Folurit dhe Vetë-Shprehurit e Zotit.

Shkurt, të gjithë ata që duan të dëlirin vetet e tyre, duhet të ndjekin rrugën e drejtë, udhën e Zotit. Kjo kërkon imitimin e Profetit në dy nivele bazë: i) të vepruarit e duhur, duke ndjekur Sheriatin; ii) të kuptuarit dhe të realizuarit e duhur, duke ndjekur Tarikatin. Të imituarit e Profetit mund të shpjerë në përtëritjen e natyrës së kryehershme (*fitreh*) të vetes, të krijuar sipas shëmbëlltyrës apo “formës” (*sureh*) së Zotit. Kësodore, sufitë flisnin rëndom për synimin si “të karakterizuarit nga tiparet morale të Zotit” (*ettekhal'uk bi-akhlak Allah*), dhe kuptonin se “virtyte madhore” i Profetit buronte pikërisht nga të karakterizuarit e tij me gamën e plotë të Emrave dhe Atributeve Hyjnore, nga realizimi i plotë i Realitetit të Realit prej tij. Ebu Hamid el-Ghazzali (vd. 505/1111) i kushton një kre të komentimit të tij mbi Emrat Hyjnorë këtij procesi dhe, duke ndjekur terminologjinë e përdorur ngaherë hem nga sufi, hem nga filozofë, i referohet synimit si realizimi i *te'al'lub*-ut (“të qenurit si Allahu”), pra “deiformitetit” apo “teomorfizmit” vetjak.³

Fakti se sufitë e kanë fokusuar

3. Ebu Hamid el-Ghazzali, *el-Mekşedu'l-esna* (“Synimi më i lartë”), red. Fadlou A. Shehadi (Beirut: Dar El-Machreq, 1971). Pj. I, kreu 4 titullohet “Të shpjeguarit se përsosuria dhe lumturia e shërbëtorit qëndron te të bërit i karakterizuar nga tiparet morale të Zotit.” Ai e përmend *te'al'lub*-un në f. 65.

vëmendjen tek arritja e shndërrimit shpirtëror, ndihmon të shpjegohet përkushtimi i tyre ndaj asaj që një studiues e ka quajtur “Kur’anizimi i kujtesës”.⁴ Kjo nënkuptonte jo vetëm që ata, si muslimanë të tjerë, i kushtonin mund të madh mbamendjes e këndimit të Kur’anit dhe thërritjes së Emrave Hyjnore të përmbajtur në Kur’an, po edhe se i shprehnin mësimet e tyre me terminologji kur’anore dhe mbanin parasysh se qëllimi i të gjitha përpjekjeve të tyre ishte përvetësimi i Fjalës Hyjnore. Synimi ishte gjithmonë që vetja të shndërrohej në Dritën Hyjnore, realitetin gjallues të Vetë-Shprehjes së Zotit. Ky përkushtim i posaçëm ndaj Kur’anit mund të vërehet qartë mes mësuesve sufi të brezave të hershëm, të cilët kujtohen kryesisht përmes aforizmash që kthjelltësojnë domethënien shpirtërore për fjalë e fraza kyç të Kur’anit. Kur, sufi të mëvonshëm nisën të shkruanin shkoqitje të hollësishme të gjendjes njerëzore karshi Zotit dhe kozmosit, ata i mbushën veprat e tyre me koment mbi ajete kur’anore. Ndër shembujt më të mirë këtu është Ibn ‘Arabiu (vd. 638/1240), të cilin sufitë e quajnë “Mjeshtri më i madh” për shkak të hollësisë dhe thellësisë së pakapërcyer me të cilën e shpjegoi ai natyrën e rrugës drejt Zotit. Vepra e

tij monumentale *el-Futuhatu’l-mekkiyye* (“Hapjet mekase”) nuk është tjetër, veçse varg përsiatjesh mbi Kur’anin dhe kuptimin e tij të brendshëm.

Në leximin sufi të traditës islame, çdo njeri thërritet të ndërmarrë udhën e shndërrimit shpirtëror. Të gjithë njerëzit e kanë trashëguar dijen e emrave që Zoti “i mësoi Ademit” (2:31) dhe janë të aftë ta përtërijnë këtë dije të kryehershme, adamike duke përvetësuar Kur’anin. Në dy ajete, Profeti porositet me thënë: “Unë jam veçse vdekatar si ju” (18:110, 41:6). Si ne, ai e kishte trashëguar dijen e emrave nga Ademi, por ndrysh’ prej nesh, vazhdojnë e thonë ajetet, Zoti i zbriti shpalljen e Unitetit të Tij. Pikërisht, kjo ngjarje i lejoi atij ta ndiqte Përudhjen Hyjnore deri në burimin e saj dhe ta përtërinte natyrën e kryehershme njerëzore, *fitreb*. Duke qenë vdekatarë si ai, ne mund të ndjekim gjurmët e tij.

Shenjat e Zotit

Mund të thuhej se synimi i mësimave teorike të sufizmit është ofrimi i një antropologjie kozmike të kombinuar me kozmologjinë, pra i një shkoqitjeje të natyrës njerëzore në raport me qëllimin e Zotit në krijimin e gjithësisë. Të kuptuarit e drejtë të natyrës njerëzore duhet të nisë te fillimi, që është Zoti, pohimi i Unitetit të të cilit, teuhidi, është kryeparimi i besimit islam. Teuhidi shprehet më thuktazi nga pjesa e parë e shëhadetit,

4. Paul Nwyia, *Ibn ‘Ata Allah et la naissance de la confrérie šadilite* (Beirut: Beirut: Dar El-Machreq, 1971), f. 46.

“Nuk ka zot tjetër përveç Allahut”, një formulë që siguron bërthamën e mendimit islam. Dy gjysmat e saj – të quajtura tipikisht mohimi (*naff*) e pohimi (*ithbat*) – i mohojnë Cilësi Hyjnore tjetër-veç-Zotit dhe ia njohin tërë Realitetin dhe të gjitha Cilësitë vetëm Atij.

Dialektika e vendosur nga ky mohim dhe pohim kumbon përgjatë shkrimeve të sufive dhe siguron vendqëndrimin kryesor për të kuptuar mesazhin e Kur’anit, që ngërthehet nga “Emrat më të Bukur të Zotit” (*el-esma’ ul-husna*). Kështu, për shembull, nëse Zoti është Krijuesi (*el-Khalik*), kjo do të thotë se nuk ka krijues tjetër përveçse Zotit. Me fjalë të tjera, ky Emër ua mohon krijuesinë ontologjike krijesave dhe pohon se ajo i përket veç Zotit. Kur’ani e shpreh retorikisht: “A ka krijues tjetër përveçse Zoti?” (35:3). Në qoftë se Zoti është i Forti (*el-Kami*), atëherë “nuk ka forcë përveçse në Zotin” (18:39). Nëse Ai është i Pasuri (*el-Ghani*), atëherë “O njerëz! Ju jeni nevojtarë të Zotit; dhe Ai është i Vetë-Mjaftueshmi, i Lavdëruari” (35:15). Në qoftë se Ai është Sovrani (*el-Malik*), atëherë “Zotit i përket sovraniteti mbi qiejt dhe tokën” (3:189) dhe “Ai nuk ka ortak në sovranitet” (17:111).

Përsiatja mbi Emrat kur’anorë të Zotit shpie në të kuptuarit se gjithçka në univers vjen nga Zoti, i kthehet Zotit dhe mbahet e furnizohet nga Zoti në çdo çast. Në

realitet, gjithësia është panoramë e pamatë “shenjash” (*ajat*) të Zotit, fjalë të cilën Kur’ani e përdor për të treguar dukuritë e lëmit natyror, ndijimin dhe vetëdijen e vetes, veprimtaritë dhe mrekullitë e profetëve, dhe vetë vargjet e tij. Ai u bën thirrje njerëzve të përsiaten e të meditojnë mbi shenjat, çdonjëra nga të cilat shpalos nishane dhe gjurmë të Emrave Më të Bukur të Zotit. Mënyra e gjerë, në të cilën Kur’ani flet për shenja/vargje, shpie te diskutimi i tre librave – kozmosit, vetes njerëzore (*nefs*), dhe vetë Kur’anit, i cili është çelësi për interpretimin e dy të parëve. Siç na thotë Ibn ‘Arabi, i tërë kozmosi janë “gërmat, fjalët, suret dhe ajetet, pra është Kur’ani i Madh.”⁵ Nxënësi i tij Sadr ed-Din el-Kunawi (vd. 673/1274) e shtjellon shpesh këtë figuracion. Në një fragment, ai shpjegon përse vetja njerëzore, të cilës i janë mësuar të gjithë emrat nga Zoti, është libri i shpallur i Zotit:

A nuk i ke dëgjuar Fjalët e Zotit? “Lexo Librin tënd! Këtë Ditë, vetja jote mjafton si njehës kundër teje” [17:14]. Kushdo që e lexon këtë Libër ka arritur të dijë se çfarë ka qenë, çfarë është dhe çfarë do të jetë. Nëse nuk e lexon dot tërë Librin tënd, atëherë lexo prej tij ç’të mundesh. A nuk e ke

5. Ibn ‘Arabi, *el-Futuhatul-mekkiye* (Kajro, p.b., 1911; risht. Beirut: Dar Şadir, 1968), 4:167, rr. 22.

parë se si thotë Ai: “Dhe në vetet e juaja. Nuk vëreni vallë?” [51:21] Dhe a nuk e ke parë se si thotë Ai: “Ne do t’ua dëftojmë shenjat Tona ndër horizonte dhe në vetet e tyre gjersa t’u bëhet e qartë se është e vërteta. A nuk mjafton që Zoti yt është Dëshmues mbi çdo gjë?” [41:53]... Ky, pra biri im, është Libri dhe dija e Librit. Dhe libri je *ti*, siç thamë. Dija jote për veten tënde është dija jote për Librin. Dhe nuk ka “gjë të lagësht”, që është bota e dukshme, “apo të thatë”, që është bota shpirtërore dhe gjithçka matanë, “që të mos jetë në një Libër të qartë” [6:59], dhe ky je ti.⁶

Gjithçka në univers, nefsi dhe Kur’an është shenjë/varg. Të gjitha shenjat duhen deshifruar hem me mohim, “jo zot”, hem me pohim, “përveçse Zoti”. Te mohimi, shenjat nuk kanë realitet në krahasim me Realitetin e pafundmë të Zotit; kurse te pohimi, çdo shenjë tregon kah Reali, sepse të gjitha cilësitë e nxjerrin furnizimin nga Cilësitë e Tij. Përderisa të gjitha gjërat dëftojnë Emrat dhe Cilësitë e Zotit, çdo gjë në mbarë gjithësinë është *texhal’li*, “teofani”, “Vetë-Shpalosje” (*texhal’li*) Hyjnore. Kjo fjalë merret nga një ajet, në

të cilin Musai (Moisiu) i kërkon Zotit të shfaqet. Zoti përgjigjet se Musai nuk do të jetë në gjendje ta shikojë. “Dhe kur Zoti i tij iu shpërfaq (*texhal’la*) malit, Ai e bëri të shkërmoqej në pluhur dhe Musai u shemb i alivanosur” (7:143). Drita verbuese e teofanisë mohon malin dhe shikuesin e saj, ashtu sikurse çdo shenjë, e parë me syrin e dallimbërjes, mohon jorealen dhe pohon se nuk ka asgjë reale përveçse Reali.

Çdonjëra nga shenjat/vargjet kozmike është gjë, ngjarje, fjalë, ose fjali specifike, por secila tregon gjithashtu kah diçka tjetër përtej vetvetes. Edhe shenjat/vargjet që përbëjnë Kur’anin janë tregues; porse Kur’ani është “Libri i qartë” (12:1) dhe “Kur’an i qartë” (15:1), i cili siguron qartësinë dhe tejevshtrimin, me të cilët të interpretohen shenjat në kozmos dhe në vete. Mirëpo, për ta kuptuar këtë Përudhje Hyjnore, njerëzit duhet t’i përkushtohen asaj që u kërkon Libri, sidomos ndjekjes së rrugës së Zotit dhe studimit të kujdesshëm të Fjalës së Tij. Pa i kuptuar shenjat e shkruara të Kur’anit, ata nuk do të jenë kurrë në gjendje t’i deshifrojnë shenjat kozmike dhe të brendshme. Atëherë do të jenë treguar të pavëmendshëm (gafilë) ndaj rolit të tyre në krijim dhe të paaftë të veprojnë me botën dhe veten si duhet dhe drejt (*bi’l-hakë*), pra në përputhje me Realitetin e Realit.

6. *Mir’at ul-’arifin fi multanas Zejnu’-’Abidin* (“Pasqyra e gnostikëve: Me kërkesë të Zejnu’-’Abidinit”) në dorëshkrim. Një tekst i mangët me përkthim është botuar nga S. H. Askari në *Reflection of the Awakened* (London: Zahra Trust, 1983).

Fytyra e Zotit

Kur’ani flet nganjëherë për Vetë-Shpalosjen e Zotit si “Fytyra” (*waxhb*) e Tij, sikurse në 2:115 “Ngado që të ktheheni është Fytyra e Zotit”. Me fjalë të tjera, Zoti vetëshpaloset në çdo gjë; pra, secila është shenjë që pohon Realitetin e Zotit dhe mohon realitetin e pavarur të saj. Megjithatë, në të njëjtën kohë, çdo gjë është thjesht vetvetja, pra vel që fsheh Fytyrën Hyjnore të shpalosur në të. Një varg i dytë sugjeron diçka për natyrën e dyanshme të Vetë-Shpalosjes Hyjnore, me dykuptimësinë e saj gramatikore: “Të gjitha gjërat shkatërrohen, përveç Fytyrës së Tij” (28:88), një fjali që mund të lexohet njëlloj “Çdo gjë shkatërrohet, përveç fytyrës së saj”. Nëse përemrin e marrim të nëkuptojë “Tij”, atëherë vargu pohon përhershmerinë e Zotit dhe mohon përhershmerinë e të gjitha gjërave. Nëse e marrim se nënkupton “saj”, atëherë fytyra e diçkaje, pra aspekti i saj i raportit me Zotin, është e përhershme, por jo edhe pjesa tjetër e gjësë. Ibn ‘Arabiu shpjegon se kjo fytyrë e përhershme e diçkaje është realiteti i saj më i brendësishëm, i cili kundron prore Zotin dhe përfundimisht nuk është tjetër përveçse Fytyra e Tij që e kundron atë. Ai e quan këtë realitet më të brendësishëm “Fytyra e Posaçme” (*waxhb kebass*) e Zotit, duke nënkuptuar se Zoti në Dijen

e Tij të pafundme ka një pafundësi Fytyrash, çdonjëra nga të cilat kthehet kah diçka specifike për ta sjellë në ekzistencë dhe furnizuar.

Kur’ani na thotë se kërkuesit e Zotit “dëshirojnë Fytyrën (Kënaqësinë) e Zotit” (30:38) dhe i lavdëron ata që i kthejnë fytyrat nga Ai: “Kushdo që ia dorëzon (*islam*) fytyrën Zotit e është i virtytshëm (*muhsin*) është kapur vërtet për dorezën më të patundshme” (31:22). Duke ia dorëzuar fytyrat Zotit, kërkuesit gjejnë fytyrat e tyre të vërteta, të cilat janë të njëjta si Fytyrat e Posaçme që Zoti ka kthyer drejt tyre. Të dyja fytyrat janë përfundimisht një, sepse “nuk ka fytyrë përveçse Fytyra e Zotit”. Ata që kërkojnë Fytyrën e Zotit, pra përpiqen të njohin Fytyrën e Zotit, që është vetja e tyre e vërtetë.

Ky kërkim për ta njohur Fytyrën e Zotit ndihmon me shpjegue një prej kuptimeve të hadithit “Kush njih vetveten njih Zotin e tij.”⁷ Ky hadith i cituar pareshtur në tekste sufiste përkthehet zakonisht në anglishte si “Kush di vetveten, di Zotin e tij.” Mirëpo, folja ‘arefe’ tregon njohje e jo thjesht ditje (të cilën e tregon ‘alime). Përdorimi i

7. Ai nuk gjendet në përmbledhjet standarde dhe nuk pranohet nga shumica e ekspertëve të Hadithit, disa nga të cilët ia njohin kushëritit të Pejgamberit, ‘Ali ibn Ebi Talibit. Të shihet Muhammed ibn el-Munawwer, *Asrar et-tenbid fi mekamat esh-Shejkh Ebi Sa’id*, ed. M. R. Shafi’i Kadkani (Tehran: Agah, 1366/1987), ff. 774–5.

kësaj fjale specifike sugjeron se dija e arritur nga njohja e vetes është në të vërtetë dije e përtërirë e asaj, të cilën njeriu e njeh paraprakisht në qenien e tij më të brendësishme. Në të vërtetë, aq i rëndësishëm është ky nocion i “njohjes” saqë sufizmi quhet shpesh *ma’rifeh* ose *’irfan*, çdonjëri nga të cilët është emër veprimi nga folja *’arefe*. Nëse studiuesit i përkthejnë shpesh këto dy fjalë si “gnosë”, kjo ndodh sepse ajo nënkupton njohje të menjëhershme të së vërtetës së përsipirtshme, çka sugjeron diçka me natyrë si vetënjohja që është njëherësh njohje e Zotit.

Vlen të kujtohet këtu se termi kur’anor *dhikr* shënon hem “kujtimin” e ardhur nga Zoti, hem “përkujtimin” që është përgjigjja njerëzore ndaj tij. Në të njëjtën kohë, kjo fjalë do të thotë edhe “me përmendë” ose “thërritë”, dhe Kur’ani e inkurajon dendur përmendjen ose thërritjen e Emrit të Zotit si mjet i përkujtimit të Tij, për shembull (Përmende Zotin tënd në mëngjes e mbrëmje) (76:25). Ky mësim kur’anor është baza e ushtrimit universal të përkujtimit (*dhikr*) të Emrit të Zotit (ose “përmendjes”) të gjendur në të gjitha tarikatet. Përdorimi kur’anor i kësaj fjale dhe i të buruarave prej saj tregon se, në vështrimin kur’anor të gjërave, ne e zotërojmë paraprakisht dijen që po na kujtohet, porse duhet ta përtërijmë atë. Shkurt, njohja e vërtetë e vetes kërkon që vetja të shihet si Fytyrë të

Zotit dhe të kuptohet se “gjithçka po shkatërrohet, përveç Fytyrës së Tij”, që nuk është tjetër veçse fytyra e vërtetë e dikujt. Njëjtësia e mbrame e Fytyrës së Zotit me fytyrën njerëzore na kujton se përkujtimi i Zotit prej nesh është njëherësh përkujtimi ynë prej Zotit: (Kujtomëni e do t’ju kujtoj) (2:152).

Një tjetër varg që përmend Fytyrën e Zotit është burimi i një prej çifteve konceptuale më të famshme në fjalorin sufi, *fena’*, shuarje ose asgjësim, dhe *beka’*, mbetje ose mbiqëndrim. “Gjithçka në të (tokë) shuhet. Dhe mbetet Fytyra (Qenia) e Zotit tënd, plot Madhështi e Begati” (55:26–27). Të gjitha shenjat zhduken, por Fytyra Hyjnore që vetëshpaloset te shenjat mbetet. Sufitë e marrin këtë jo vetëm si pohim për natyrën kalimtare të botës, po edhe thirrje për veprim. Kërkuesit duhet ta dallojnë natyrën kalimtare të vetëve të tyre përveç “fytyrave” të tyre dhe ta gjejnë Fytyrën e përhershme të Realit; ata duhet t’i mohojnë velet dhe të pohojnë Fytyrën e Zotit, pra të asgjësojnë vetvetet e tyre të paditura dhe të kufizuara, në mënyrë që të vërejnë “Fytyrën Hyjnore”.

Njerëzit, të krijuar nga Zoti për të qenë mëkëmbës (*kbala’if*; nj. *kbalifeh*) të Tij mbi tokë (2:30), mund t’i luajnë rolet e duhura të tyre vetëm po njohën se kush janë dhe kush është Zoti i tyre. Ademit iu mësuuan tërë emrat, por ai “harroi” (20:115)

e “u mosbind” (20:121). Zoti e fali Ademin dhe e caktoi profet e mëkëmbës, por shumica e fëmijëve të tij mbizotërohen nga harresa e mosbindja. Zoti dërgon udhëzim pikërisht për t’ua kujtuar rolin e tyre në krijim. Kur kujtohen, ata kuptojnë se duhet të përpiqen me i përmbushë tiparet e karakterit që rrinë latente në natyrën e tyre të kryehershme. Duhet ngritur velet që të shfaqet Fytyra e Zotit. Tiparet e qortueshme të karakterit duhen asgjësuar, ndërsa tiparet e lëvdueshme – të rrënjësura në *fitreb* – duhen shpërfaqur për të mbiqëndruar. Të udhëhequr nga mohimi i velit dhe pohimi i Fytyrës Hyjnore, kërkuesit e Zotit synojnë ta ndjekin Profetin në shkallën e ngjitjes dhe ta përtërijnë formën e tyre të kryehershme në Prandinë Hyjnore, fytyrat e tyre burimore para se të lindeshin prej prindërve të tyre. Kur e tërë injoranca dhe tiparet e qortueshme të jenë asgjësuar, mbetet veç Fytyra e Zotit – morali i mrekullueshëm i Realit.

Dashuria

Historianët kanë vërejtur se sufizmi ka pasur aftësi të jashtëzakonshme për të tërhequr masat dhe përshkuar kulturën popullore. Leximi sufi i Kur’anit përcillej nëpërmjet rrezatimit personal të mësuesve të përsëritur dhe një letërsie të pamatë, shumë prej të cilës u paraqit në formën e

poezisë dhe këngës. Teologët dhe juristët parapëlqenin stërhollime të thata në arabishte, gjuhën universale të dijetarisë muslimane, ndonëse shpesh shkruanin vepra më popullore në persishte, turqishte, gjuhë të tjera, madje edhe në arabishte. Poetët i këndonin këngët e tyre në gjuhët e tyre dhe poezia u bë bartës i bukur e i qasshëm i mësimave sufiste. Monumentali *Mesnevi* i Xhelal ed-Din Rumiut (vd. 672/1273) për shembull, është quajtur Kur’anit në gjuhën perse. Kjo, jo sepse ai ka ndonjë ngjashmëri të jashtme me Fjalën Hyjnore, por sepse Rumi arriti të rrokte në gjuhë joteknike, të përditshme, të kuptueshme për çdo persisht-folës, atë çka ai vetë e quan “rrënjët e rrënjëve të rrënjëve të fesë”⁸ – një përshkrim me vend ky i vetë Kur’anit, themelit të gjithçkaje islame.

Tema bazë e shumicës së poezisë popullore, sidomos asaj sufiste, është dashuria, me të gjitha ngritjet dhe uljet, gëzimet dhe pikëllimet e saj. Konturet e sufizmit si antropologji kozmike dhe shpirtërore ndofta mund të shihen më mirë duke vështruar disa ajete për dashurinë

8. Rumi e nis hyrjen në arabishte të kësaj vepre të madhe me fjalët: “Ky është libri i *Mesnevi*-ut dhe përbën rrënjët e rrënjëve të rrënjëve të fesë, që shpалos fshehtësitë e mbërritjes [te Zotit] dhe të sigurisë; të kuptuarit e thellë më i madh i Zotit (*fikh Allah el-ekber*), Rruga më e shndritshme e Zotit (*sber’ Allah el-ezher*), dhe prova më e shpërfaqur e Zotit (*burban Allah el-edhber*).”

dhe mënyrën në të cilën kuptoheshin ato. I cituari më shpesh është pa dyshim ajeti 5:54, “Zoti do të sjellë njerëz, të cilët Ai i do dhe të cilët e dojnë Atë”, zakonisht në formën e shkurtuar (Ai i do ata dhe ata dojnë Atë). Teologu Ahmed es-Sam’ani (vd. 534/1140) shpjegon se Zoti i përmend Emrat e Tij më të Bukur në Kur’an për t’ua sqaruar shërbëtorëve të Tij se duhet t’ia mohojnë Atributet Hyjnore vetvetes dhe t’ia pohojnë vetëm Zotit. Zoti flet për Lartësimin e Tij dhe uljen e tyre, Dijen e Tij dhe injorancën e tyre, Shenjtërinë e Tij dhe njollosjen e tyre, Jetën e Tij dhe vdekjen e tyre, Unitetin e Tij dhe shumësinë e tyre. Por “kur Ai dha habere dashurie, ashtu siç pohoi dashjen për Vetën, Ai pohoi edhe dashjen për ne – *Ai dashuron ata, dhe ata dashurojnë Atë.*”⁹

Vëreni se ky ajet flet hem për Zotin, hem për njerëzit, si dashurues e i dashur. Teuhidi na paralajmëron për faktin se nuk mund të ketë dashurues dhe të dashur të vërtetë përveçse Zoti. Në çfarë kuptimi, atëherë mund të quhen njerëzit dashurues të Zotit dhe përse u dashka që të jenë objektet e dashurisë së Zotit? Mund të nisim duke kujtuar se Pejgamberi ka thënë: “Zoti është

i bukur dhe e don të bukurën.”¹⁰ Në raport me teuhidin, kjo do të thotë se asgjë nuk është tamam e bukur përveç Zotit, dhe askush nuk e dashuron tamam Zotin përveç Zotit. Megjithatë, Zoti i krijoi njerëzit në formë të bukur: “Ai ju formësoi dhe jua bëri të bukura format” (40:64). Format tona janë të bukura, sepse Zoti na krijoi sipas “formës” së vetë Atij, çka do të thotë se na ka sendërtuar me Emrat e Tij më të Bukur. Zoti e dashuron bukurinë; pra Ai dashuron bukurinë e formave njerëzore, domethënë shpërfaqjen e Emrave më të Bukur të vetë Atij në krijim.

Përse, pra e krijoi Zoti gjithësinë në radhë të parë? Në Kur’an, Ai thotë: “Nuk i krijova xhindët dhe njerëzit, përveçse që të Më adhurojnë” (51:56), ku fraza e fundit mund të nënkuptojë edhe “të Më shërbejnë”. Përmbushja e rolit të duhur njerëzor si mëkëmbës i Zotit kërkon që t’i shërbehet Zotit, dhe nuk ka shërbim më të madh se mohimi i vetes dhe pohimi i Zotit, asgjësimi i tipareve të qortueshme të karakterit dhe lejimi i tipareve Hyjnore të karakterit që të mbiqëndrojnë. Po ç’lidhje ka shërbimi/adhurimi me dashurinë? Këtu, tekstet sufiste pëlqejnë të citojnë hadithin kudsí: “Isha Thesar i Fshehur dhe dashurova të njëhem; ndaj i krijova krijesat që të njëhem.”¹¹ Me fjalë të tjera, Zoti e

9. Cituar në William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), f. 120. [Të shihet përkthimi nga Sokrat Amataj, *Në kërkim të zemrës së humbur* (Tiranë: Fondacioni Rumi, 2007), f. 140].

10. Muslim 2.41 (nr. 275).

11. Kjo thënie citohet shumë në tekstet e

krijoi gjithësinë, sepse, siç e shpreh ajeti i dashurisë së ndërsjellë, “Ai i dashuron ata”, pra njerëzit, kështu që u ka dhënë kapacitetin për ta njohur e dashuruar edhe ata. Duke përtërirë fitren e tyre, ata e njohin veten si shërbëtorë të Zotit dhe e njohin Krijuesin e tyre si mbajtësin e Emrave më të Bukur, që janë edhe Emrat më të Dashurueshëm, sepse bukuria tërheq dashuri. Njohja, pra e kthen dashurinë e tyre kah Zoti, dhe dashuria kërkon shërbim të përkushtuar.

Kështu, nuk ka dashurues përveçse Zoti, dhe “Ai dashuron ata”, pra njerëzit e krijuar sipas “formës” së Tij, sepse ata janë Vetë-Shpalosje të Emrave më të Bukur të Tij. Dhe nuk ka të dashur përveçse Zoti, çka do të thotë se njerëzit dashurojnë Zotin dhe vetëm Zotin, qoftë nëse e dinë apo jo. Kjo, sepse askush nuk është i bukur përveçse Zoti, kështu që çdo dashuri tërhiqet nga Bukuria e Tij. Autorëve sufi ua ka ënda veçanërisht që ta shpjegojnë këtë të vërtetë, sepse ajo i bie ndesh logjikës së zakonshme, e cila na thotë se ne dashurojmë këtë person apo atë gjë. Ç’është e vërteta, Kur’ani vëren: “Njeriut i janë bërë t’i duken të këndshme dashuria e pasioneve, mes tyre gratë, fëmijët, grumbuj të stivuar ari e argjendi, kuaj me nishan, gjedhë e kullosa” (3:14). Po pse këto

mëvonshme, prej aty nga shekulli VII/XII e këndeje, por shumica e dijetarëve të Hadithit nuk e konsiderojnë autentike.

gjëra “duken të këndshme”? Arsyeja është sepse ata dashurojnë Atë dhe e shohin Bukurinë e Fytyrës së Tij në shenjat e Tij, pa qenë të vetëdijshëm për të. Siç e thotë Rumi, objektet e dashurisë janë të veshura në flori nga Atributet e Zotit. Njerëzit duhet të përpiqen të kuptojnë se ata nuk dashurojnë këto objekte në vetvete, po Zotin. Ibn ‘Arabi e shpjegon këtë pikë në këtë mënyrë, duke iu referuar fillimisht një vargu grash të bukura me nam në poezinë arabe:

Askush nuk dashuron kënd veç Krijuesit të vet, porse prej Tij e velon dashuria për Zejnebin, Su’adën, Hindin e Lejlën, dynjanë, paranë, pozitën dhe gjithçka të dashuruar në botë. Poetët i shterojnë fjalët për tërë këta ekzistues, por nuk dinë gjë. Gnostikët nuk dëgjojnë kurrë varg, gjëegjzë, elegji a poezi dashurie që të mos jetë për Zotin, fshehur matanë velit të formave.¹²

Domethënia e ajetit të dashurisë së ndërsjellë bëhet paksa më e qartë me t’u përsiatur rreth asaj që dëshirojnë dashuruesit. Në qoftë se “Ai dashuron ata dhe ata dashurojnë Atë”, edhe Zoti edhe njerëzit dëshirojnë të njëjtën gjë: të jenë bashkë. E thënë me gjuhën teknike të sufizmit, ata dëshirojnë bashkim (*visal*), jo ndarje (*firak*), sepse dashuria nuk konsumohet dot kurrë në largësi. Mirëpo, është po aq e vërtetë se dashuruesit nuk mund

12. Cituar në Chittick, *Sufism*, f. 67. [Faqe 76–7 e botimit shqip].

të bashkohen pa qenë më parë të ndarë. Pikërisht dëshira për bashkim e nxiti Realitetin Një, që të sjellë dysi e ndarje pikësëpari. “Urdhri i Tij, kur dëshiron diçka” - thotë Kur’ani, “është vetëm t’i thotë “Bëhu!” e ajo bëhet” (36:82). Kjo dëshirë për të krijuar gjëra nuk është tjetër veçse dashuria e Thesarit të Fshehur për t’u njohur, sepse pa krijim të ndarë nuk do të kishte kush ta njihte dhe dashuronte Atë.¹³

Pra, qëllimi i veprimtarisë krijuese të Zotit nuk është, siç mund të pandehin disa, që thjesht të ketë një botë aty pari, por që Zoti dhe të dashurit e Tij të bëhen tok, siç ishin para krijimit. Rumi e shpjegon këtë lojë dashurie kur thotë se të gjithë neve ishim peshq që notonin në oqeanin e Unitetit Hyjnor, të pavetëdijshëm për dallimin tonë nga uji. Atëherë Zoti na nxori në tokë të thatë, sferën e ndarjes, mallit, dhimbjes dhe vuajtjes. Vetëm duke shijuar ndarjen mund të na kujtohet gazmendi i ujit dhe dëshira për t’iu kthyer atij. Me t’u kthyer, do të notojmë sërish në Oqeanin e Unitetit me vetëdije të plotë për gëzimin e dashurisë së përmbushur.

Referimi më i hapët ndaj bashkimit me Zotin në burimet më të hershme islame është me siguri

13. Në versione të tjera, hadithi i Thesarit të Fshehur thotë “dëshirova” (*aradtu*) në vend të dashurova (*abbabtu*). Teologët zakonisht e klasifikojnë “dashurinë” si formë specifike “dëshire”.

hadithi kudsî i saktë, në të cilin Zoti flet për shërbëtorin që kërkon afrinë me Atë përmes veprave të mira. Kur shërbëtori përparon në udhë, atëherë – thotë Zoti, “Unë e dashuroj, dhe kur e dashuroj, Unë jam të dëgjuarit me të cilin dëgjon, të pamurit me të cilin shikon, dora me të cilën rrok e këmba me të cilën ecën.”¹⁴ Ky hadith ka qenë lëndë shkoqitjesh pa fund në tekste sufiste, sepse përshkruan me terma konkrete frytin e “Ai dashuron ata”. Por, edhe “ata dashurojnë Atë” luan rol bazë: dashuria e shërbëtorëve për Zotin i nxit ata me ndjekë rrugën e udhëzimit. Sikur dashuria e tyre të ishte e çoroditur, ata do të tërhiqeshin pas veshjes me ar, në vend të Zotit; kështu që nuk do të përparonin në udhë. Për të përparuar, ata duhet të veprojnë bukur e virtytshëm (*ihsan*) dhe të arrijnë të karakterizohen nga tipare të bukura karakteri. E vetmja mënyrë për ta realizuar këtë është me ecë gjurmëve të Profetit (a.s.). Profeti porositet: “Thuaj, ‘Nëse doni Zotin, ndiqmëni mua dhe Zoti do t’ju dojë’” (3:31). Kur na don, Zoti është të dëgjuarit me të cilin dëgjojmë, sytë me të cilët shikojmë dhe zemra me të cilën dashurojmë.

“Zoti është i bukur dhe e dashuron bukurinë”. Qartas, Profeti (a.s.), i fundit i profetëve dhe “më i lavdërueshmi” i krijesave të Zotit, është trupëzimi i virtytit dhe bukurisë njerëzore. Siç e shpreh hadithi kudsî, “Të mos ishe ti [O

14. el-Bukhari 81.38 (nr. 6581).

Muhammed], nuk do t'i kisha krijuar sferat [qjellore].”¹⁵ Zoti e krijoi gjithësinë nga Dashuria e Tij për t'u njohur, dhe Profeti e përmbushi këtë rol në mënyrën më të përsosur, çka e bëri më të dashurin e Zotit dhe modelin që duhet të ndjekin të gjithë dashuruesit. Duke ndjekur Profetin, ata mund t'i aktualizojnë Emrat më të Bukur në karakterin e tyre, dhe pikërisht bukurinë e pasqyrimin të këtyre Emrave të qeniet njerëzore dashuron Zoti. Është sigurisht e vërtetë po ashtu, se Zoti i dashuron të gjithë njerëzit dhe ç'është e vërteta mbarë krijesat. Ai “bëri të bukur gjithë çka krijoi” (32:7) dhe e dashuron të bukurën. Kësodore, edhe fryti i “që dashuria e Tij të njëjhej” ishte krijimi i mbarë krijesave, jo thjesht i njerëzve.

Megjithatë, Kur'ani nuk përmend haptas krijesë tjetër, veç njerëzve, si objekte të Dashurisë së Zotit. Specifikisht, ai thotë se Zoti dashuron bukurbërësit (ata që kanë *ihسان*, në pesë ajete), ata që i ruhen (tre ajete), të drejtit (dy), pastruesit e vetes (dy), pendestarët, durimtarët dhe ata që i mbështeten Atij. Ai thotë po ashtu se ka njerëz që Zoti nuk i dashuron: jobesimtarët, zullumqarët, ngatërresëtarët,

15. Kjo thënie citohet rëndom në tekste sufiste, por nuk dëshmohet në burimet e sakta. Disa vepra Hadithi e kanë në formën “Të mos ishe ti, nuk do t'i kisha krijuar Kopshtin dhe Skëterrën.” Bedi' uz-Zaman Furuzanfar, *Ahadith-i Methnuni* (Tehran: Amir Kabir, 1347/1969), f. 172.

shkelësit, të shkujdesurit, krenarët dhe mburravecët. Me fjalë të tjera, Kur'ani na thotë se Zoti ka dashuri të veçantë për ata që zgjedhin të ndjekin sifitet e Tij, dhe kjo dashuri nuk është tamam njëlloj si dashuria që solli në ekzistencë gjithësinë. Sifatet e Zotit të ndjekura nga ata që Ai i dashuron ngërthehen të “shembulli i bukur” (35:21) dhe morali i madhnueshëm i Profetit.

Shkoqitja e rrugës së stolisjes me tiparet e bukura të karakterit u siguron bazën shumë librave nga mjeshtra sufi. Më i famshmi i këtyre në Perëndim është *Mantiku't-tajr* (“Gjuha e zogjve”) nga Farid ed-Din 'Attar (vd. 618/1221), një poemë e përkthyer disa herë në anglishte. Titulli i referohet një ajeti kur'anor, në të cilin thuhet se Solomoni dinte (gjuhën e zogjve) (27:16). Në leximin që i bën 'Attari, ajeti aludon për njohjen profetike - nga Solomoni - të veteve njerëzore, të vetmeve ndër të gjitha krijesat me potencialin për të fluturuar te Prania e Zotit. Çdonjëri nga zogjtë në rrëfim përfaqëson një tip njerëzor me fuqitë dhe dobësitë e tij. Pas goxha diskutimi e debati, tridhjetë zogj pajtohen të nisen në kërkim të Simurgh-ut, mbretit përrallor të zogjve që rron diku larg. Me shumë mundim, ata fluturojnë mbi shtatë male, çdonjëri më i lartë se paraprirësi dhe përfaqësues i një etape në rrugën drejt Zotit, tipar karakteri që duhet bërë cilësi e përhershme e vetes. Shtatë etapet – kërkimi, dashuria, njohja, pavarësia, uniteti, shushatja dhe

varfëria – bazohen në terminologji kur'anore dhe pasqyrojnë shekuj mësimi e ushtrimi sufi, që synojnë përtëritjen e fitës dhe arritjen e “deiformitetit”. Kur mbërrijnë fundin e rrugës, zogjtë zbulojnë se të gjitha tiparet e tyre të karakterit janë asgjësuar dhe vetëm tiparet e karakterit të Simurgh-ut mbiqëndrojnë. “Tridhjetë zogjtë” (*si murgh*) vijnë e kuptojnë se, qysh në fillim, ata kishin qenë Vetë-Shpalosja e Simurgh-ut.

Mësuesit sufi i numërojnë etapat në rrugën drejt Zotit në shumë mënyra të ndryshme, por tejkështimi i tyre i përbashkët është se Kur'ani e Sunneti ofrojnë udhëzuesit për realizimin e “Formës Hyjnore”, që rri latente në çdo vete. Çdo njeri thërritet që ta njohë Thesarin e Fshehur, t'i rikujtojë emrat që iu mësuuan Ademit, të dashurojë të Dashurin e vërtetë, dhe

me u rrokë nga Dashuruesi i vërtetë. Të qenurit plotësisht njerëzor, kërkon përmbushjen dhe realizimin e kuptimit të teuhidit në thellësitë e zemrës. Rumi u përmbledh udhën kur'anore të sufizmit:

Dashuria është ajo flakë që, kur ndizet,

shkrumbon gjithçka veç Të Dashurit Mbiqëndruës.

Ajo ngul shpatën e “jo zot” për të mbytur tjetër-veç-Zotit.

Pa shiko – pas “jo zot” çfarë mbetet? Mbetet “përveçse Zoti”, tjetra është zhdukur.

Të lumtë, O e madhja Dashuri idhull-djegëse.¹⁶

Shqipëroi: Edin Q. Lohja

16. Burimi i artikullit: “The Quran and Sufism”, The Study Quran. Edited by Seyyed Hossein Nasr et al. New York: HarperCollins, 2015, pp. 1737-49.