

LATVIJAS UNIVERSITĀTE
TEOLOĢIJAS FAKULTĀTE

**DIEVA AUGI: HAŠIŠA UN KAŅEPES PIELIETOŠANA SŪFIJU
RITUĀLOS**

MAĢISTRA DARBS

Autors: Seimurs Guseinovs

Stud. apl. nr.: g19051

Darba vadītāja: Dr.Theol., doc. Elizabete Taivāne

RĪGA 2021

Anotācija

Psihotropo vielu pielietošanas izpēte islāma ietvaros var veidot jauno redzējumu uz šīs reliģijas *teoloģiskajiem* aspektiem un sinkrētiskām izpausmēm, it īpaši sūfisma tradīcijas kontekstā. Šis darbs galvenokārt cenšās noskaidrot: a) kā kaņepes un hašiša pielietojums, balstoties islāma teoloģiskajos aspektos, tiek pamatots sūfiju tradīcijā; b) kas ietekmēja to, ka sūfisms iekļāva savās garīgajās praksēs psihotropo vielu pielietošanu. Darbā aplūkots laika periods ir no 10. līdz 16. gs. Darbā parādīts, kā hašiša lietojums sūfismā saistīts ar islāma vietējo ticējumu un prakšu sinkrētisko raksturu. Darba rezultāti atspoguļo kad sūfiju rituālos, kuros iekļauta psihotropo kaņepes un hašišu pielietošana, vērojama Kašmiras šaivismā tradīcijas ietekme.

Atslēgvārdi: islāms, sūfisms, šaivisms, hašišs, kaņepe, psihotropo vielu pielietošana

Summary

Research of psychedelic drug use in Islam shows a new perspective on the theological aspects of this religion and indicates its syncretic manifestations, especially in Sufism tradition. This research tries to answer: a) how the use of cannabis and hashish is justified in Sufism, based on theological aspects of Islam; and b) what affected Sufism followers to include the use of psychedelic drugs in their spiritual practices. The paper mostly covers 10.-16. AD. It reflects how the use of hashish in Sufism is connected to local Islamic tradition beliefs and the syncretic nature of religion. Research results indicate that Sufism rituals which include the use of cannabis and hashish are based on the Kashmir Shaivism traditions influence.

Keywords: Islam, Sufism, Shaivism, hashish, cannabis, psychedelic drug use

SATURS

IEVADS.....	4
ISLĀMS UN HAŠIŠA LIETOŠANAS KULTŪRA.....	8
Kaņepes pielietošana zoroastriešu tradīcijas ietvaros	8
Termins “hašišs” islāma tradīcijā.....	12
Dādhī jeb mistērijas augs	15
Hašišs un vīns	16
Hašasīni jeb asasīni	18
Korāns un hašiša pielietojums	21
HAŠIŠA PIELIETOŠANA SŪFISMĀ	27
Īss ieskats sūfiju kustības ģenēzē	28
Dieva draugu augs.....	31
Hašiša sagatavošana un tā pielietošanas veidi	36
Hašiša pielietošana sūfiju rituālos.....	39
ŠAIVISMS UN SŪFISMS INDIJĀ.....	43
Šiva un kaņepes augs bhang	44
Kašmiras šaivismis.....	46
Sūfisma saskarsme ar Kašmiras šaivismu.....	49
Šaivisma un tā tantrisko prakšu ietekme uz islāma misticismu	52
SECINĀJUMI.....	55
BIBLIOGRĀFIJA.....	60
PIELIKUMS	68

IEVADS

Halucinogēniem jeb apziņu paplašinošiem augiem ir svarīga loma cilvēku pieredzes vēsturē. To mēs novērojam vairākās reliģiskajās tradīcijās, kurās psihotropo vielu pielietošana tiek uzskatīta par vienu no svarīgākajām sastāvdaļām rituālu ietvaros. Piemēram, *somas* dzēriens agrīnā hinduismā – Vēdas teksti apraksta šo dzērienu kā apziņu transformējošo vielu. Teorētiski *soma* varētu būt hašiša maisījums, kuru iekļauj arī mūsdienu hinduisma rituālos.¹ Viens no plaši izplatītiem rituāliem Rietumu pasaulē, kas nāk no Ziemeļamerikas šamaņu tradīcijas ir *ajavaskas* dzeršana. Šo psihotropo dzērienu parasti izgatavo no liānas koka, un tā funkcija ir “atklāt patieso pasauli”.² Āfrikā viens no svarīgākiem halucinogēniem ir *iboga*, ko parasti izmanto iniciācijas rituālos un saziņai ar mirušajiem senčiem.³ Psihotropo vielu iekļaušana reliģiskos rituālos mēdz būt aprakstīta ļoti dažādi. Vienā gadījumā tie darbojas kā mediatori starp dievībām un cilvēkiem, otrā gadījumā tajos saskata ļaunuma iemiesojumu. Neatkarīgi no tā šādu vielu pielietošanai vienmēr bija savdabīga funkcija.

Šī darba ietvaros mēs meklēsim iespējamus teoloģiskos un vēsturiskos argumentus, ar kuriem islāma tradīcijā tiek pamatota psihotropo substanču pielietošana gan rituālos, gan ikdienas dzīvē. Kopumā mēs zinām, ka islāms attiecas noliedzoši pret jebkādam apreibinošām vielām, tajā skaitā alkoholu. Tomēr vēstures gaitā islāmā parādās tradīcija, kuras centrā bija indivīda mistiskā pieredze ar Dievu. Pamatā šī pieredze balstās neduālista doktrinālā sfērā jeb *wahdat ul-wujud* (esamības vienotība). Tieši šis aspekts arī veido lielāko domstarpību starp ortodoksālo islāmu un sūfijiem. Tas dod iespēju sūfiju mistiķiem būt vienotiem ar Dievu caur iekšējo pieredzi, ko savukārt lielākā daļa islāma piekritēju uzskata par *bid'a* jeb herēzi.⁴ Tieši sūfisma doktrinālie aspekti pieļauj šīs tradīcijas piekritējiem iziet ārpus islāmā pieņemtajām normām. Atsvešinot sevi no islāma jurisprudences likumiem, sūfiji meklē jaunus un radošus ceļus, caur kuriem viņi ir spējīgi paust savu mīlestību pret

¹ James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopaedia of Hinduism: Volume II* (New York: The Rosen Publishing Group, Inc., 2002), 659.

² Richard Evans Schultes et al., *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers* (Vermont: Healing Arts Press, 2001), 62.

³ *Ibid.*, 81.

⁴ Mostafa Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 6.

Dievu un viņa radību. Lielākoties viņi pauž šo mīlestību caur mūziku, dzeju un dejošanu. Dejošana un dziedāšana ir garīgā prakse, kuras mērķis ir pakāpeniski sasniegt ekstāzi (*hal, waja*) un tuvināt indivīdu Dievam.⁵ Līdzīgas garīgās prakses mēdz arī ietvert sevī hašiša ēšanu. Piemēram, daži no sūfiju literārajiem darbiem uzsver hašiša pielietojumu rituālos kā palīgvielu, kas noved transa stāvoklī (*wajd*) un veicina indivīda apziņas pilnīgo nodošanos kontemplācijā par Dievu (*fanā*).⁶

Darba **aktuālitate** parādās islāma pētniecības jomā: psihotropo vielu (galvenokārt kaņepes un hašiša) pielietošanas izpēte islāma ietvaros var veidot jauno redzējumu uz šīs reliģijas *teoloģiskajiem* aspektiem un sinkrētiskām izpausmēm, it īpaši sūfisma tradīcijas kontekstā.

Darba **tēma** koncentrējas uz psihotropo vielu pielietošanu islāma tradīcijā. Ar šo darbu es vēlos noskaidrot, kāpēc hašiša un marihuānas pielietošana islāma pasaulē vienmēr ir bijusi uz robežas starp aizliegumu un normu. Kurā brīdī tos sāka pielietot rituālos? Kādi faktori ietekmēja šī auga izslēgšanu no tradīcijas? Kurā laika posmā to pielietošana bija aktuāla? Kādas bija šī auga galvenās funkcijas, piemēram, vai tie tika pielietoti ārstniecības nolūkos, izklaidēm vai garīgām praksēm?

Tomēr galvenie pētījuma jautājumi ir:

- (1) kā marihuānas un hašiša pielietojums islāmā tiek pamatots ar tradīcijas *teoloģiskajiem* aspektiem;
- (2) kādi faktori veicināja šo substanču pielietošanu sūfisma praksēs?

Ņemot vērā islāma ekskluzīvo raksturu citu reliģiju kontekstā, mēs droši varam teikt, ka šīs tradīcijas reliģiskos tekstus ārējie faktori ir ietekmējuši mazāk nekā, piemēram, kristietībā, tomēr arī Korāna interpretācija visos laikos ir bijusi atvērta diskusijām. Arī islāmā, kā jebkurā citā reliģijā, pastāv mijiedarbība ar citām reliģiskajām tradīcijām, it īpaši tautas reliģiozitātē. Sūfiju gadījumā iekšējās pieredzes izzināšana tiek papildināta ar “iekšējas

⁵ Shaheer Ellahi Khan, “Sufi Dance in Pakistan: Anthropological Insights on the Concept and Origin of *Dhamal*,” *Pakistan Association of Anthropology* 27.2 (2015): 1641.

⁶ Danilo Marino, “Hashish and Food: Arabic and European Medieval Dreams of Edible Paradises,” in *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*, ed. Kirill Dmitriev et al. (Leiden: Brill, 2020), 193-194.

Korāna interpretācijas” metodi, ko bieži devē par *istinbat* jeb pieredzē gūto secinājumu.⁷ Reliģisko tekstu interpretācija, kurā balstās sūfiju filozofija, deva viņiem iespēju nošķirties no ortodoksālā islāma un radīt sev raksturīgas reliģiskās prakses, kuras mijiedarbojās ar citām blakus esošajām tradīcijām. Tāpēc darba **mērķis** ir izpētīt un noskaidrot: a) kā kaņepes un hašiša pielietojums, balstoties islāma teoloģiskajos aspektos, tiek pamatots sūfiju tradīcijā; b) kas ietekmēja to, ka sūfisms iekļāva savās garīgajās praksēs psihotropo vielu pielietošanu. Darbā aplūkotais laika periods ir no 10. līdz 16. gs.

Darba **tēze** - sūfiju rituālos, kuros iekļauta psihotropo vielu (galvenokārt kaņepes un hašišu) pielietošana, vērojama Kašmiras šaivismā tradīcijas ietekme sūfisma formēšanas periodā.

Kaņepe kā apreibinoša viela tika pielietota Indijā un Irānā, jau sākot no 1000 g. p.m.ē. Tuvos Austrumos to sāka izmantot islāma piekritēji tikai 1800 gadus vēlāk, divus gadsimtus pēc pravieša Muhameda nāves. Pravieša dzīves laikā (570-632) hašiša izgatavošana nebija aktuāla. Tas arī varētu būt par iemeslu, kāpēc pravietis Korānā stingri neaizliedz šī auga pielietošanu.⁸ Jau sākot no 9. gs., hašiša pielietojums islāma pasaulē atrod savas saknes. Hašišu, kuru Indijā apzīmē ar *bhang*, sākotnēji lietoja persieši un Irākas reliģisko grupu dalībnieki islāma impērijas austrumu perifērijā, teritorijā, kura robežojas ar šī auga izcelsmes vietu.⁹ Līdz ar to austrumos ap 9. gs. beigām hašišs bija plaši izplatīts musulmaņu vidē. Ap šo pašu laiku islāma juridiskās sistēmas dibinātāji, galvenokārt šariāti (*al-Shāfi'ī*) un hanafīti (*Abū Hanīfa*), norādīja uz hašiša pielietošanas bīstamību sabiedrībā.¹⁰

Lai izvērtētu šo substanču ienākšanu islāma tradīcijā un noskaidrotu iespējamus faktorus, kuri varēja ietekmēt to pielietošanu sūfiju rituālos, šim darbam izvirzīti divi **uzdevumi**: 1) apskatīt un analizēt kaņepes un hašiša pielietošanas vēsturiskos aspektus islāma tradīcijas ietvaros; 2) salīdzināt sūfiju garīgās prakses, kurās iekļauta psihotropo substanču pielietošana, ar Indijas Kašmiras šaivismā tradīcijas rituāliem.

Darbs tiek iedalīts trijās daļās:

⁷ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: University Press Ltd., 2007), 2.

⁸ Gabriel G. Hanas, "Hashish in Islam 9th to 18th Century," *Bull N.Y. Acad. Med.* Vol. 58. No. 9 (1982), 814.

⁹ *Ibid.*, 815.

¹⁰ Franz Rosenthal, "The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society," in *Man versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas (Leiden: Brill, 2015), 182.

Pirmajā daļā aprakstīts islāma vēsturiskais atspoguļojums attiecībā uz kaņepes un hašiša pielietojumu, kā arī analizēti tā teoloģiskās interpretācijas aspekti.

Otrā daļa koncentrējas uz šo substanču pielietošanu sūfisma tradīcijas ietvaros. Galvenokārt tiek aplūkotas sūfiju garīgās prakses, kurās iekļauts marihuānas un hašiša pielietojums.

Trešā daļa veltīta islāma un tā mijiedarbības ar šaivismu izpētei Indijas teritorijā. Tajā, analizējot Indijas šaivisma doktrinālos aspektus un tā garīgās prakses, tiek meklēti iespējamie faktori, kuri varēja motivēt sūfijus iekļaut psihotropo vielu pielietošanu savos rituālos.

Darba metode: Darba pamatmetode ir vēsturiski ģenētiskā, ar kuras palīdzību tiek izveidots vēsturisks naratīvs par hašiša pielietošanu islāma un šaivisma tradīcijās.

ISLĀMS UN HAŠIŠA LIETOŠANAS KULTŪRA

Kaņepes pielietošana zoroastriešu tradīcijas ietvaros

Sākot no sestā līdz devītam gadsimtam, kaņepes pielietošana islāma tradīcijā īsti nebija aktuāla. Neskatoties uz to, pastāv vairāki norādījumi, kuri parāda kaņepes auga “mistisko” pielietošanu persiešu pasaulē vēlīnā zoroastriešu valdīšanas laikā (5.-6. gs.). Pilnīgi iespējams, ka šāds auga pielietojums pāriet no zoroastriešu tradīcijas islāmā. Piemēram, 19.gs. persiešu kultūras pētnieks Eduards G. Brauns (*Browne*) uzskata, ka kaņepes auga pielietošana persiešu teritorijās sākās no zoroastriešu laikiem un turpinājās līdz pat 19. gs.: “Indijas kaņepe (...) bija pazīstama persiešu vidē jau no agrīniem laikiem, it īpaši ņemot vērā, ka zoroastriešu sekotāji izceļ rakstītās vietas Avestā, kurās ir iespraudumi par šī auga pielietošanu (...) Līdz pat šodienai šis augs ir plaši izplatīts sabiedrībā, (...) un tiek pielietots kā iedvesmas avots spilgtām vīzijām un ekstāzēm.”¹¹ Šī auga psihotropā pielietošana bija pazīstama arī sasaniešu karaļa Husrova Parviza II valdīšanas laikā (590.-623. g.). Paši zoroastrieši izceļ Parviza netaisnīgo režīmu, kura dēļ arī notika reliģijas un impērija noriets. Botāniķis Viljams Dimoks (*Dymock*) izceļ, ka kaņepes pielietošana persiešu tradīcijas ietvaros tiek novērota jau karaļa Husrova I valdīšanai laikā (531.-579. g.). Tomēr paša auga pielietojums šī reģiona ietvaros bija krietni senāks.¹² Vēlīnais zoroastriešu valdīšanas periods atspoguļo, ka kaņepes augs bija aktuāls persiešu teritorijā jau 6. gs. sākumā. Tas varētu būt viens no iemesliem, kāpēc šis augs bija atzīts islāmā: “Kaņepe kā psihotropā viela bija nodota arābiem caur persiešiem.”¹³ Savā veidā zoroastriešu un persiešu ietekme uz islāma attīstību radīja noslieci uz kaņepes pielietojuma akceptēšanu islāma misticisma skolās. Ir zināms, ka islāms balstās zoroastriešu-jūdu-kriestiešu tradīcijas turpinājumā,¹⁴ kas savukārt ļauj mums saskatīt vairākas iezīmes, kuras tika ienestas islāmā no zoroastrisma. Galvenokārt šādas iezīmes tiek novērotas starp persiešu musulmaņiem, piemēram, sūfijiem, asasīniem un ismailītiem. Šīs grupas samērā stipri atspoguļo

¹¹ Edward G. Browne, “A Chapter From the History of Cannabis Indica,” *St. Bart's Hospital Journal* (March, 1897): 82.

¹² William Dymock, et al., *Pharmacographia Indica: A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin, Met with in British India* (London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1892), 321.

¹³ Andrew Sherratt, “Alcohol and its alternatives: symbol and substance in pre-industrial cultures,” in *Consuming Habits: Global and historical perspectives on how cultures define drugs*, ed. Jordan Goodman, et.al. (London: Routledge, 2007), 21.

¹⁴ Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology* (New York: Penguin Group, 1964), 421.

zoroastrisma tradīcijas ietekmi, tajā skaitā iekļaujot sevī hašiša pielietojumu ceremonijas ietvaros. Jāņem arī vērā, ka musulmaņu iekarojumu laikā vairāki zoroastriešu sekotāji tika izsūtīti no Persijas vai tika konvertēti islāmā, līdz ar ko kaņepes pielietojums reliģisko ceremoniju ietvaros ar laiku izzuda un kļuva par pagrīdes lietu.

Pastāv dažas liecības, kurās parādās kaņepes pielietojums Parviza II valdīšanas laikā: “Azerbaidžānā, kas ir agrīnais zoroastriešu reliģiskais centrs un skitu dzīves vieta, kur arī pielietoja kaņepi, melno drīgeni, un opiju rituāla ietvaros.”¹⁵ Šeit arī būtu vērts pieminēt, ka skiti, kuri valdīja Ziemeļindijā, sākot no 300. g. p.m.ē. līdz 300.g., attiecās ļoti labvēlīgi pret indiešu dieva Šivas kultu. Par to arī liecina zelta monētas ar viņa gravējumu (Att.1).¹⁶ Dolf Hartsuikers (*Hartsuiker*) darbā “*Sadhus – India’s Holy Men*” atspoguļo Šivas kulta attieksmi pret kaņepes augu un tās smēķēšanas kultūru: “Kaņepes (jeb čaras) smēķēšana tiek saskatīta kā garīga darbība (...) Intoksikācija ir kā pašrealizācijas metode, kas ir saistīta ar dievišķo dzērienu somu, kura tiek aprakstīta Vēdās kā dievišķās gudrības sasniegšanas rīks. Mitoloģijā čaras ir cieši saistītas ar dievu Šivu: viņš to smēķē un mūžīgi ir apreibis, viņš ir čaras kungs, viņa sekotāji ziedo smēķa dūmus viņam, lai piedalītos viņa dievišķajā ekstāzē, augstākās realitātes vīzijā.”¹⁷ Kaut ko līdzīgu mēs arī saskatām sūfiju skolas ietvaros, kurā smēķēšana ir saistīta ar ekstāzes sasniegšanu un dievišķās realitātes sfēru. Tomēr par sūfisma un šaivisma saistībām tiks runāts trešajā nodaļā. Svarīgi ir atcerēties, ka kaņepes pielietošana ir aktuāla tajās islāma grupās, kuras vairāk sliecas uz zoroastrisma tradīcijas aspektiem un misticismu. Iespējams, šī iemesla dēļ zoroastrieši, kuri pielietoja hašisu rituālos, izceļoja no vietām, kurās islāms bija dominējošs. Lielākoties šādas grupas atradās Abasīdu impērijas austrumu perifērijā, tuvāk Indijas robežai. Šajos reģionos viņiem bija iespēja būt musulmaņiem, kuru ticējumos vēl aizvien bija zoroastrisma elementi.

Zoroastriešu tradīcijas ietvaros kaņepe bija stingri aizliegta ārpus elitārās sabiedrības slāņa. Tās pielietojums bija turēts noslēpumā un tika saistīts ar iniciācijas ceremoniju, kurā tiek izvēlēti izredzētie piekritēji. Tās mērķis, līdzīgi kā Indijā, bija saistīts ar mistiskās pieredzes sasniegšanu. Zoroastriešu reliģisko tekstu kopijas, kuras saglabājās no 5. gs., atsaucās uz

¹⁵ Frederick R. Dannaway, et.al., “Bread of Heaven or Wines of Light: Entheogenic Legacies and Esoteric Cosmologies,” *Journal of Psychoactive Drugs* 38.4 (Jan. 2007): 499.

¹⁶ Chris Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magical Herbs and the Occult* (Walterville: Trine Day, 2018), 29.

¹⁷ Dolf Hartsuiker, *Sadhus: Indian’s Mystic Holy Men* (Vermont: Inner Traditions, 1993), 32.

substanci, ko dēvē par *bhanga* jeb persu valodā *mang*.¹⁸ Stāstījumā tiek runāts, ka pats Zaratustra ceļošanas laikā nevarēja sekmīgi atrast sev jaunos piekritējus līdz brīdim, kad viņš sastapa karali Vištaspu, kurš pārgāja zoroastrismā, izdzerot maģisko dzērienu *mang*: “Vištaspa pielietoja kaņepi (*bhang*), lai sasniegtu ekstāzi: kamēr viņa ķermenis gulēja, viņa dvēsele ceļoja pa paradīzi.”¹⁹

Korānā un hadītu literatūrā var atrast līdzīgu sižetu pravieša Muhameda ceļojumā uz paradīzi. Vairāki pētnieki uzskata, ka tieši šis notikums tika pārņemts no persiešu Arda Viraz grāmatas (*Arda Wiraz Namag*),²⁰ kurā tiek runāts par svētā Viraza ceļojumu uz elli un paradīzi pēc *mang* (kaņepes) ekstrakta dzēriena intoksikācijas.²¹ Nošķirtības jeb tiesas tilts (*chinvat*), kurš ved uz paradīzi, bieži vien tiek salīdzināts ar tiltu pāri ellei hadītu literatūrā. *Chinvat* tilta koncepts ir viens no senākajiem eshatoloģijas motīviem zoroastrismā: “Mirusā cilvēka dvēselei, pirms tā nonāk paradīzē vai ellē, ir jātiek pāri *chinvat* tiltam, kuru ir radījis dievs Mazda.”²² Korānā termins *sirāt*, kurš tiek tulkots kā ceļš, iekļauj sevī līdzīgo eshatoloģisko nozīmi: “Šī ir tā Tiesas diena, kuru jūs noliedzāt. Savāciet visus ļaundarus un viņu izpalīgus un arī tos, ko tie piesauca Dieva vietā, un vediet tos uz ceļa, kas ved ugunī.” (37:21-23).²³ Savukārt hadītu literatūrā *sirāt* koncepts tiek apraksts detalizētāk. Šeit Muhameds izceļ, ka katram indivīdam ir nepieciešams tikt pāri *sirāt* tiltam, pirms viņš

¹⁸ Termins *bhanga* tiek pielietots arī musdienās lai identificētu kaņepes augu kurš nāk no Indijas. Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 72.

¹⁹ Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 308.

²⁰ Tieši Viraza ceļošanas konteksts ir interesants. Viņš tika sūtīts ar mērķi, lai a) apstiprinātu zoroastriešu mācību par neredzamo pasauli, un b) gūtu pārlicību par zoroastriešu kopienas rituālu efektivitāti. Šajā stāstā parādās Viraza dievbijība saistībā ar viņa reliģisko nepārlicību. No visas kopienas pārstāvjiem, kuri savācās pie uguns *Ādur Farnbaga* tempļa, tieši Virazs savas tikumības dēļ bija izredzēts izdert narkotisko dzērienu *mang*. Kamēr Virazs bija bezsamaņā septiņas dienas, viņa māsas un citi kopienas pārstāvji lūdās, citējot Avestas un Zanda tekstus. Kad Viraza dvēsele atgriezās ķermenī, viņš izstāstīja savu pieredzi pārējiem. Šī pieredze lielākoties atspoguļo grēcinieku sodus ellē un tikumīgo atlīdzību paradīzē. “Ardā Wīrāz”, *Encyclopaedia Iranica*, August 11, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz> (skatīts: 12.11.2020).

²¹ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 73.

²² Ali Akbar, “The Zoroastrian Provenance of Some Islamic Eschatological Doctrines,” *Studies in Religion* Vol. 49.1 (2020): 92.

²³ *Korāns*, tulk. Imants Kalniņš (Rīga: Medicīnas apgāds, 2011), 452.

nonāk paradīzē vai ellē. *Sirāt* un *chinvat* tiltam ir vienāda funkcija, abi tiek aprakstīti kā ceļi, kuri ved uz paradīzi vai elli.²⁴

Mistisko ceļojumu Muhameds pieredzēja pusmiegā, kas liecina par saasinātu apziņas uztveri, citiem vārdiem, viņš atradās vieglas trauksmes stāvoklī. Šādu stāvokli Muhamedam izraisīja trīs izdzertās ūdens glāzes no Zemzem svētās akas, kuru dēļ viņš bija spējīgs jāt uz lidojošā zirga Buraka (Att.2). Dzeršana no trīs glāzēm tiek novērota arī zoroastriešu tekstos, kur lielākoties tiek minēti dažādi tēli, kuri dzer brūvējumu no kaņepes ekstrakta, lai veicinātu dvēseles ceļojumu. Muhameda gadījumā šāds ceļojums tiek novērots pēc viņa nonākšanas svētajā templī, pēc tam viņš jā uz Buraka “līdz paradīzes vārtiem šķērsojot sfēras...”²⁵ Iespējams, Muhameda lidojums uz paradīzi sasaucas ar “Arda Viraza mistisko ceļojumu, kuru viņš guva pēc psihotropo vielu intoksikācijas. Savā ziņā tas varētu liecināt par to, ka reģionālie kultūri saskatīja islāma atklāsmi caur savas tradīcijas prizmu vai arī ka islāma piekritēji saglabāja savu senču rituālus jaunpieņemtās tradīcijas ietvaros. Šīs tradīcijas savukārt tiek iesakņotas islāma misticisma skolās, piemēram, šiītu gnostiķu un sūfiju tradīcijās.”²⁶ Muhameda nakts ceļojums tiek arī pārstāstīts 17. gs. “relīģiju skolas” (*Dabestan-e Madaheb*) grāmatā, iekļaujot detalizētu aprakstu, kurā pats Muhameds sagatavo sev maisījumu no indiešu kaņepes auga (*bhang*).²⁷ Ņemot vērā, ka Muhameds bija tirgotājs, kurš darbojās reģionā starp Indijas okeānu un Vidusjūras sauszemes ceļiem, ir pilnīgi skaidrs, ka viņš bija lielākā saskarsmē ar citiem ārzemju tirgotājiem. Iespējams, tieši viņi arī iepazīstināja Muhamedu ar kaņepes auga izcelsmes produktiem, kā arī ar mītiem par šī auga lietošanu.

Dabestan-e Madaheb teksts atspoguļo stāstu par pravieša iepazīšanos ar kaņepes augu un tā pielietojumu *Hašim* klana ietvaros (Muhameda pirmsteči): “Pastāv viena grupa starp hinduistiem, kuri sevi devē par musulmaņu sūfijiem (Muslam-Sofis). Kopā ar

²⁴ Akbar, *The Zoroastrian Provenance of Some Islamic Eschatological Doctrines*, 93.

²⁵ Herbert Henry Gowen, “Dante and the Orient,” *The Sewanee Review* Vol.32, No.3 (Oct. 1924), 438.

²⁶ Frederick R. Dannaway, “Celestial Botany: Entheogenic Traces in Islamic Mysticism,” *Essay*, (2006), 6.

²⁷ Viens no svarīgākajiem pseidozoroastriešu tekstiem. Pamatā teksts runā par reliģijām 17.gs. Indijā. Iespējams, grāmatas autors bija sūfijis, kas praktizēja zoroastriešu doktrīnu. “Dabestan-e Madaheb”, *Encyclopaedia Iranica*, November 10, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/dabestan-e-madaheb> (skatīts: 14.11.2020).

tradicionālajiem sūfiju piekritējiem viņi vienprātīgi atbalsta stāstu, kurā “pravietis Muhameds, staigādams kopā ar engeli Gabriēlu, nonāca līdz vietai, kur varēja sadzirdēt pūļa trokšņus. Gabriēls teica: “Tas ir baudas sliekšnis; ieej iekšā mājā”. Ienākdams iekšā, pravietis ieraudzīja četrdesmit kailus cilvēkus sēdus stāvoklī (kā viņi nāca no savas mātes klēpja) un kalpus, kuri viņus apkalpoja. Kamēr sasmalcinātā kaņepe nebija pasniegta, cilvēki neatsaucās uz pravieša teikto. Kad augs tika nolikts uz grīdas, kailiem cilvēkiem nebija drēbju, ar ko izspiest un attīrīt auga ekstraktus; šajā brīdī pravietis noņēma nost no savas galvas turbānu un izspieda kaņepes auga sulu. Pēc tam viņa turbāns kļuva zaļš (Hašim klana krāsā). Kad Muhameds sniedza viņiem šo pakalpojumu, cilvēki bija sajūsmā un savā starpā teica: “Iedosim šim Dieva sūtītajam cilvēkam *bhang* augu, lai viņš varētu iepazīt Visuvarenā noslēpumus.””²⁸

Dabestan grāmata ir salīdzinoši vēls pielikums islāma literatūrā, tomēr اساسīnu, ismailītu un sūfiju tradīcijas liecina, ka kaņepes pielietošana islāma pasaulē bija pazīstama jau agrīnā dibināšanas periodā, kā arī laikā pirms tā.

Kopumā kaņepes auga pielietošana parādās arī pravieša dzīves laikā, tomēr tā nosaukums (*bhanga; mang*) tika balstīts zoroastriešu terminoloģijā, kas visdrīzāk tika pārņemta no indiešu tradīcijas. Pats arābu termins *hašiš* kļūst aktuāls tikai divus gadsimtus vēlāk – pēc Muhameda nāves. Zoroastriešu tradīcijas ietvaros šis augs tika pielietots, lai sasniegtu ārpus ķermeņa stāvokli, kas nodrošināja spilgtas vīzijas par pēcnāves dzīvi. Zoroastriešu literatūra īpaši izceļ šī auga pielietojumu rituāla ietvaros. Tādējādi pastāv liela iespēja, ka tieši šis bija viens no faktoriem, kas motivēja islāmā misticisma piekritējus turpināt pielietot šo augu. It īpaši ņemot vērā, ka pats Muhameds bija iespaidojies no šī auga maģiskā pielietojuma.

Termins “hašišs” islāma tradīcijā

Sākotnēji būtu svarīgi atzīmēt, ka plaši izplatītais termins *hašišs* pats par sevi ir tikai apzīmējums. Šim vārdam kā tādām nav nekādas konkrētas saistības ar pašu kaņepes augu. Šis termins tikpat labi varētu būt lietots, lai raksturotu zāli, ko izmanto lopbarībai, vai augus,

²⁸ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magical Herbs and the Occult*, 73.

ko pielieto medicīnā. Mēs īsti nevaram pateikt, kurš no visiem hašiša apzīmējumiem veicināja tā saistību ar kaņepes augu pielietošanu.²⁹ Jebkurā gadījumā ir skaidri zināms, ka šīs psihotropās vielas termins kļuva populārs un bija plaši pielietots islāma pasaulē.

Arābu vārds *hašišs* kopumā apzīmē sausu zāli jeb vienkārši augu. Šī vārda sākotnējais pielietojums atsaucās uz augu produktiem no 7. līdz 13. gs. Ibn al-Baitārs 13. gs. savā darbā “*Jāmi*” izceļ, ka hašišs ir ēģiptiešu termins, kas attiecas uz trešo kaņepes šķirni, dēvētu par “indiešu kaņepi” (*al-ginnab al-hindī*), kuras pielietojums izraisa apreibinošu un eiforisku iedarbību. Līdz ar to nav nekāda pamatojuma šaubīties, ka arābu termins *hašišs* nāk no indiešu kaņepes auga šķirnes, ko mūsdienā botāniķi dēvē par *cannabis sativa indica* – otrā kaņepes šķirne, kura ietver sevī lielu tetrahidrokanabinola (THC) daudzumu, kas ir galvenā kaņepju auga psihoaktīvā viela.³⁰

Auga zinātniskie nosaukumi, kā arī tā produkti bija kaņepe (*qinnab*) un kaņepju (sēklu) lapas (*ash-shahdānaj*). Šie termini bieži tiek pielietoti, lai apzīmētu tādas īpašības, kā *indiešu (hindī)* un *dārzs (būstānī)*. Nosaukums *dārzs* galvenokārt balstās uz ideju, ka kaņepes augs ir zaļš un ka tā audzēšana notiek dārzos. Kaņepes dārzs lielākoties tiek asociēts ar paradīzes dārzu. Al-Isirdī norāda: “Neskatoties, ka hašišs ir dedzīgs un karsts savā dabā, līdzīgi kā elles liesma, tas joprojām atgādina par paradīzes dārzu”. Savukārt Ibn al-Vahids (1250-1312.g.), kurš tika uzskatīts pa vienu no izcilākajiem pētniekiem un kaligrāfiem, savā dzejā to izskaidrojo šādi:

“Kaut kas zaļš, kura iedarbību neviens sarkanvīns nav spējīgs atkārtot,

Tas atdzīvina iekšas un ieslēdz apziņu.

Tas iekurina iekšējo liesmu, neskatoties uz to, ka tas ir dārzs.

Tas izsauc (vīna) rūgto garšu, neskatoties uz to, ka tas ir augs.”³¹

Kopumā zinātniskie auga nosaukumi vēstures gaitā tika interpretēti dažādos veidos, līdz ar to sākotnējo periodu, kurā šie termini bija radīti, ir ļoti grūti noteikt.³²

²⁹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 154.

³⁰ Mariona, *Hashish and Food: Arabic and European Medieval Dreams of Edible Paradises*, 191.

³¹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 288-289.

³² *Ibid.*, 156.

Viens no plaši izplatītākajiem nosaukumiem, kas apzīmēja hašišu, bija *al-khadrā* jeb zaļais. Šāds apzīmējums bija īpaši populārs dzejnieku starpā. Lielākoties to izmantoja kā metaforu. Protams, pastāv dažādas interpretācijas saistībā ar hašiša zaļo krāsu. Piemēram, hašiša smēķētāja bālo ādas krāsu, līdzīgi kā cilvēkam, kura vaigi kļūst sarkani no vīna. Interesants gadījums tiek novērots viduslaiku islāma tekstos, kur kaņepes augs tiek personificēts ar kādu svēto sūfiju.³³ Piemēram, 16. gs. sūfiju dzejnieks Fuzuli savos rokrakstos atzīmē, ka terminam “hašišs” un svētā mistiķa *al-Khizr* (Att.3) vārdam ir kopīgs epitets – *zaļais*. Līdz ar to sūfisma piekritēji atsaucās uz hašiša pielietošanu kā “tikšanos ar svēto zaļo Khizru”.³⁴ Arī 1894. gadā Kampbels (*J.M. Campbell*) savā esejā “*On the Religion of Hemp*” atzīmē svētā *Khizra* attiecības ar kaņepes augu: “Savā uzticībā bhangam ar godbijību, nevis pielūgšanu, kura tiek veltīta tikai Dievam, Ziemeļindijas musulmanis (kopā ar šaivītiem) pievienojas himnai, lai slavētu bhangu. Islāma reliģijas piekritējam bhanga svētais gars nav visvarenā gars, bet gan pravieša Khizra vai Elijas gars. Tas, ka bhanga augs ir svēts pašam Khizram, ir tikai dabiski, jo pats Khizrs ir ūdens aizstāvis (patrons). *Khizr* nozīmē zaļš, līdzīgi kā atsvaidzinoša *bhang* dzēriena krāsa. Tāpēc urdu dzejnieks dzied: “Dzerot svaigo bhangu, es pielīdzinu tās krāsu svaigajai gaismai, kura krīt uz jūsu jaunības bārdas.” Uz ko svētais Khizrs atbild: “Lai šīs dzēriens nes jums prieku.”³⁵

Dažādi nosaukumi, kas apraksta hašišu, lielā mērā arī balstās uz tā pielietošanas efektu. Piemēram, “tas, kurš sagremo ēdienu” (*hādīm al-aqwā*) vai “domu iedvesmotājs” (*bā`ithat al-fikr*), “domu kumoss” (*luqayamat al-fikr*). Starp turkiem nosaukums “noslēpumi” (*esrār*) bieži vien asociējās ar hašiša spēju pavērt jaunus “mentālās uztveres līmeņus”.³⁶ *Ma'lūm* ir samērā populārs apzīmējums hašišam. Tāds nosaukums bija izplatīts starp sūfijiem, jo tas apzīmēja “atmaksu” par ciešanām nabadzīgo sūfiju dzīvē.³⁷

³³ Ibid., 286.

³⁴ Ibid., 170.

³⁵ J.M. Campbell, “On the Religion of Hemp,” in *Indian Hemp Drugs Commission*, Vol.3, ed. M. Young, et.al. (Simla: Government Central Printing Office, 1894), 252.

³⁶ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 158.

³⁷ Ibid., 160.

Dādhī jeb mistērijas augs

Terminam “hašišs” bija plašs nosaukumu klāsts, kas lielākoties asociējās ar auga psihotropajām īpašībām vai tā vizuālo raksturojumu. Tomēr viens no interesantākajiem apzīmējumiem, kurš identificēja kaņepes augu, bija arābu vārds *dādhī*. *Dādhī* galvenokārt guva lielu popularitāti islāma dzeršanas kultūrā. Pamatā *dādhī* bija dateļu vīna sastāvdaļa, kas piešķīra dzērienam stipru piegaršu un aromātu. Neskatoties uz to, ka vīns ir aizliegts islāma tradīcijā, tas tika lietots 10. gs. Bagdādē. Pat vīna tirgus tika dēvēts šī dzēriena vārdā – *sūg al-dādhī*.³⁸ Ņemot vērā tā popularitāti, valsts autoritātes centās ierobežot tā turpmāko izplatību. Piemēram, 1153. gada anekdotē minēts, kā valdnieks personīgi braukāja no pilsētas uz pilsētu pie zāļu ražotājiem ar mērķi aizliegt *dādhī* pārdošanu un brīdināt viņus par tās pielietošanas bīstamību. Vienā no vārdnīcām *dādhī* tiek definēts kā neliešu saldaiss dzēriens. Citi to devējā par apreibinošo vīnu (*kharm*) no Indijas, kuru dzer tikai neticīgie. Tradīcijas ietvaros tiek uzskatīts, ka pravietis Muhameds ievada *al-dādhī* sēklas no Indijas, tomēr tiem indivīdiem, kuri to lieto, pravietis esot norādījis, ka Dievs neuzklausīs viņu lūgšanas veselus četrdesmit gadus. Acīmredzami šis dzēriens bija jau pazīstams arī pirms islāma dibināšanas.³⁹ Neskatoties uz to, ka *dādhī* tika uzskatīts par apreibinošo dzērienu, tā pielietojums bija plaši izplatīts arī medicīnā, piemēram, lai ārstētu gremošanas sistēmu un hemoroīdus.⁴⁰

Šīm mistērijas augam ir raksturīgas savelkošas, miecējošas, rūgtas un aromātiskās īpašības. To pamatā pielietoja, lai uzlabotu dateļu vīna garšu. Ņemot vērā, ka nogatavojušām datelēm nav savelkošu īpašību, tām bija nepieciešama tāda piedeva kā *dādhī*, lai saglabātu vīnu un novērstu tā skābšanu. To bieži vien raksturo kā narkotisku, jo tā pastiprināja paša vīna apreibinošo iedarību. Vārds *dādhī* pat tika izmantots kā epitets jautram (rotaļīgam) cilvēkam. Savā ziņā tas bija Dionīsa dabai raksturīgs dzēriens.⁴¹

³⁸ Nawal Nasrallah, *Annals of the Caliphs' Kitchens: Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook, English Translation with Introduction and Glossary* (Leiden: Brill, 2007), 545.

³⁹ *Ibid.*, 545.

⁴⁰ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 79.

⁴¹ Nasrallah, *Annals of the Caliphs' Kitchens*, 546.

Arī *dādhī* fizikālās īpašības atgādina kaņepes augu. To parasti raksturo kā *shay* - “kaut kas” jeb sēkla, lapa, mazs vīnogu ķekars vai čiekurs. Viduslaiku liecības atspoguļo, ka *dādhī* lielākoties aug Arābijas pussalas dienvidu piekrastē. Piemērām, Ibn Jazla savās piezīmēs smalki apraksta dažādus kalnus, kuros aug *dādhī*, īpaši izceļot, ka sarkani-brūnie kalni, kuros augi ir nesen kaltēti, esot labākie.⁴² Šāds apraksts iet roku rokā ar saulē kaltētu kaņepes pumpuru aprakstu.

Protams, pastāv iespēja, ka *dādhī* varēja būt identificēts ar dažādām narkotiskām vielām, kuras tika pielietotas kā dateļu vīnu sastāvdaļa. Tomēr lielākā daļa tekstu apstiprina, ka *dādhī* bija raksturīgas kaņepju auga īpašības. To mēs arī redzam al-Bīrunī anekdotē, kur viņš raksta: “Agrīnajos Abasīdu valdīšanas laikos ceļotāju karavānas izlēma atpūsties Sindas reģionā (Indijas rietumos, mūsdienu Pakistānā) pie dīķa, kuram pāri bija *dādhī* auga ēna un kura lapas-putekšņus vējš sapūta ūdenī. Dzerot ūdeni no dīķa, ceļotāji apreibinājās. Pēc tam atgriežoties atpakaļ Bagdādē, viņi sāka pielietot *dādhī* vīnu ražošanas procesā.”⁴³ Ibn al-Bajtar atzīmē, ka apreibinoša zāle viennozīmīgi bija *qinnab Hindī* marihuāna, *cannabis sativa* kaņepes šķirna ko bieži arī dēvē par hašišu (*hashīsha*). Sieviešu šķirnes kaņepe vizuāli izskatās pēc apiņu auga, tiem aug līdzīgi ziedi. Salīdzinājumā ar apini kaņepes ziedi satur dziedzerus, kas izdala THC vielu. Tieši šī substance arī deva apzīmējumu “neliešu saldais dzēriens” un “apreibinošs vīns no Indijas, kuru dzer tikai neticīgie”. Sākotnēji kaņepe bija ļoti izplatīta Indijā, tomēr ar laiku tās ražošana izplatījās arī Bilad al-Šama reģionā (Sīrijā), no kurienes tā arī izplatījās Irākā un Persijā.

Hašišs un vīns

Ņemot vērā Korānā minēto aizliegumu pret alkohola dzeršanu, hašišs un vīns bieži vien tika stingri nodalīti lietošanā. Lietojot hašišu, indivīds nevarēja tikt uzskatīts par reliģisku herētiķi, kamēr vīna dzeršana tikai asociēta ar neticību un netiklību. Lielākās poētiskās debātes par hašiša lietošanas priekšrocībām, salīdzinot ar vīnu, tiek novērotas starp sūfiju skolām. Agrāk minētais 16. gs. sūfiju dzejnieks Fuzuli uzrakstīja veselu traktātu par *banga* un vīnu pielietošanu. Pēc Fuzuli domām, vīns ir kā enerģisks mācekļis, kurš vēlas sadedzināt

⁴² Ibid., 546.

⁴³ Ibid., 549.

pasauli, kamēr hašs ir pats sūfiju skolotājs. Vīns parāda ceļu uz sūfiju skolotāja mītņi, bet hašišs ir pats patvērums. Fuzuli arī norāda uz stāstu, kurā viens no sūfiju mācekļiem pēc regulāras hašiša lietošanas sasniedza absolūto vienību, pēc kuras viņam vairs nevajadzēja skolotāja palīdzību.⁴⁴

Hašiša aizstāvji mēdza arī izcelt kaņepes auga dabisko tīrību. Salīdzinājumā ar vīnu hašiša sagatavošanas process tika uzskatīts par dabiski tīrāku nekā vīna ražošana. Vīnu arī bija grūtāk legāli aizstāvēt nekā hašišu, it īpaši ņemot vērā, ka hašišs nebija tik plaši pielietots citu reliģiju vidē.⁴⁵ Hašišs arī tika uzskatīts par dabiski tīrāku produktu, tomēr kopējā nostāja izcēla hašišu kā “nešķīstu”. Indivīds, kurš lietoja hašišu, bieži vien tika uzskatīts par zemisku cilvēku.⁴⁶ Bieži vien arī termins *hašasīni* (*hashīshīyah*) atsaucās uz hašiša ēdāja zemo un slikto slavu, nevis uz auga pielūgšanas aspektu hašasīnu skolas ietvaros.⁴⁷ Šajā kontekstā ismailīti bija viena no islāma tradīcijām, kuru bieži nicināja par vīna un hašiša maisījuma pielietošanu. Ir zināms, ka ismailīti nāk no Persijas reģiona, kurā pamatā dominēja zoroastrisms. Ņemot vērā iespējamo pravieša Muhameda psihotropo intoksikāciju, jādomā, ka Ismails bija viens no imamiem, kuri uzdrošinājās iekļaut savas skolas ietvaros kaņepes maisījumu ar vīnu, līdzīgi kā to darīja agrīnie zoroastriešu priesteri. Šāds gadījums pamatā var būt attiecināts uz iniciācijas rituāliem asāsīnu kultā, kā arī uz dažām sūfiju skolām.⁴⁸

Neskatoties uz to, ka vīna un hašiša maisījuma pielietošana tika uzskatīta par ķecerību, tā bija samērā populāra parādība viduslaiku islāmā. Vīna un hašiša maisījumu parasti varēja atļauties turīgi sabiedrības locekļi, kamēr tīru hašišu lietoja zemākais slānis. Islāma iecienītie zinātnieki uzskatīja, ka šāda dzēriena lietošana ir pieļaujama: “Šis dzēriens tiek slavēts kā iedvesmas avots, kur kaņepe ir izcila ar savu slinkumu un vīns ar savu enerģiju”.⁴⁹ Līdzīga veidā uz to atsaucās Ibrahims al Mimārs (1348.g.), kurš to dēvēja par “amata meistarū”:

“Viņš sajauc hašišu un vīnu,
un uz vietas noslīka reibumā, kļūdams apjucis un strīdīgs.

⁴⁴ Peter Lamborn Wilson, *Scandal: Essays in Islamic Heresy* (New York: Autonomedia, 1988), 93.

⁴⁵ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 289.

⁴⁶ Ibid., 291.

⁴⁷ Ibid., 176.

⁴⁸ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 76.

⁴⁹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 199.

Un es jautāju: kas ir šis negaidītais notikums?
Kad viņš atkal bija skaidrā, viņš man atbildēja:
Esi iecietīgs pret savu brāli, kad viņš jauc vīnu ar hašišu.”⁵⁰

Hašasīni jeb asasīni

Hašiša pielietošana islāmā ir saistīta ar persiešu un Irākas reliģiskām grupām, kuras lielākoties atradās Abasīdu impērijas austrumu perifērijā, uz robežas ar auga izcelsmes vietu. Spilgts piemērs tādām grupām ir hašasīni, vairāk zināmi kā asasīni jeb slepkavas, kuri pamatā piederēja pie viena no Alamutas ismailītu skolas atzariem. Jāņem arī vērā, ka asasīnu kults ir stipri ietekmējies no zoroastriešu tradīcijas. Al-Busti 1029.g. izceļ, ka ismailītu doktrinālie aspekti ir radušies no “irāņu duālisma un zoroastrisma pamatiem”.⁵¹ Savā veidā asasīni atspoguļo vienu no islāma tradīcijas atzariem, kā pamats balstās pirms islāma eksistējošajā kultā. Citu musulmaņu vidē viņi bija pazīstami kā *hašasīni* jeb hašiša ēdāji.⁵² 13. gs. musulmaņu vēsturnieki pamatā pielieto terminu *hašasīni*, atsaucoties uz sīriešu (*hashīshiyya*) un persiešu (*hashīshīs*) ismailītiem.⁵³ Jau sākot no 8. gs., ismailīti lietoja kaņepes augu, jo tā iedarbība palīdzēja realizēt kopienas ceremonijas.”⁵⁴ Visdrīzāk hašiša mistiskā pielietošana ienāca ismailītu tradīcijā no persiešu zoroastrisma, kuri izmantoja kaņepi maisījuma ar vīnu.

Nosaukums *asasīni* jeb slepkavas kļuva pazīstams Eiropā 12. gadsimtā krustnešu dēļ, kuri to asociēja ar ismailītu drosmi slepkavot savus politiskos oponentus (Att.4) “pateicoties hašiša spēkam.”⁵⁵ Kopumā liela daļa pētnieku uzskata, ka grupas nosaukums *hašasīns* ir cēlies no arābu vārda *hashish*, kas apzīmē zāli, jeb no persiešu vārda *hasasin*, kas apzīmē “dziednieku” vai “zāļu tirgotāju”. Pastāv arī iespēja, ka šāds nosaukums ir cēlies no slavenā

⁵⁰ Ibid., 199.

⁵¹ Farhad Daftary, *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (London: I.B. Tauris Publishers, 2004), 176.

⁵² Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 82.

⁵³ Daftary, *Ismaili Literatur*, 88.

⁵⁴ Dymock, *Pharmacographia Indica*, 321.

⁵⁵ Phyllis Palgi, “The Traditional Role and Symbolism of Hashish among Moroccan Jews in Israel and the Effect of Acculturation,” in *Cannabis and Culture*, ed. Vera Rubin (Berlin: De Gruyter Mouton, 1975), 210.

Omāra Hajama bērības drauga vārdā Hassan-i Sabbah, kurš bija pazīstams kā “kalna vecis” jeb “hašiša turētājs”. Tiek uzskatīts, ka Hasans ķēra un apreibināja savus jaunus piekritējus ar hašiša maisījumu, turēdams viņus savā cietokšņa dārzā. Tur savukārt vienīgais mērķis bija mīlēties ar skaistām sievietēm (Att.5). Caur šo pasaulīgo paradīzi Hasans nodrošināja savu piekritēju uzticību un pakļautību bīstamās misijās, solot viņiem, ka pēc viņu atgriešanās no dotā uzdevuma “engēļi ievedīs viņus paradīzē.”⁵⁶ Viennozīmīgi Hasans bija ismailītu reliģiskās grupas vadītājs, kurš aizsargāja persiešu robežas Alamuta reģionā. Fakts, ka viņš apmācīja savus sekotājus bezbailīgi cīnīties, arī nav aplams. 12. gs. vairākus arābu sultānus, kā arī dažus krustnešu vadoņus nogalināja Hasana sekotāji.⁵⁷ Krustnešu starpā Hasana sekotāji bija pazīstami ar savu “drosmīgo” darbību, jo viņi nebaidījās veikt slepkavības publiskās vietās, bieži vien zaudējot dzīvību. Lielākoties visas 6.-12. gs. slepkavības centrālās islāma zemēs tika attiecinātas uz asasīnu darbību.⁵⁸

Viena no liecībām, kura atspoguļo, ka Hasans deva saviem sekotājiem mistisko dzērienu, ir Marko Polo rakstiskās liecības. Ja arī Hasans tik tiešām nodrošināja saviem sekotājiem dzērienu, kas saturēja hašišu, tad visdrīzāk tas bija ar mērķi dot viņiem priekšstatu par paradīzi, “kuru Muhameds sola saviem uzticīgajiem kareivjiem”. Cits apgalvojums, kāpēc Hasana sekotājus dēvēja par *hašasīniem*, tiek saistīts ar nicinājumu pret viņu mežonīgajiem uzskatiem un ekstravaganto uzvedību. Tādējādi tā bija nevis praktiskā daļa, kas radīja šo iesauku, bet drīzāk Hasana sekotāju rīcība.⁵⁹

Hašasīni uzskatīja sevi par svēto zināšanu un tradīcijas turētājiem, tas parādās arī citos apzīmējumos, kuros viņi sevi dēvēja. Piemēram, *batiniya* (tulkojumā ezotēriķi) jeb, kā viņus dēvēja kritiķi, *malahida*, herētiķi.⁶⁰ Ismailītu tradīcijas ietvaros kaņepe bija viena no svarīgākajām sastāvdaļām, kura nodrošināja piekļuvi šīm zināšanām. Pirms kaņepe kļuva populāra islāma sabiedrībā, tās pielietošana tika turēta noslēpumā ismailītu piekritēju ietvaros, līdzīgi kā zoroastriešu gadījumā - “ismailītu valdīšanas laikā apreibinošo vielu pielietošana vēl nebija izplatīta musulmaņu apdzīvotajās valstīs. Zināšanas par kaņepes

⁵⁶ Hanas, *Hashish in Islam 9th to 18th Century*, 815.

⁵⁷ Ibid., 816.

⁵⁸ Daftary, *Ismaili Literatur*, 89.

⁵⁹ Hanas, *Hashish in Islam 9th to 18th Century*, 816.

⁶⁰ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magickal Herbs and the Occult*, 84.

pielietošanu nāca islāma sabiedrībā no austrumu reģioniem, visdrīzāk no Indijas. Un tikai tad tās izplatība kļuva populāra Mezopotāmijas, Sīrijas, Mazāzijas un Ēģiptes musulmaņu vidē. Savukārt ismailīti, kuru doktrīnā var atrast dažas līdzības ar Indijas reliģiskajām tradīcijām, saņēma zināšanas par kaņepes auga mistisko pielietošanu agrākā laika posmā, un turēja to noslēpumā kā vienu no saviem spēka avotiem. Šo iespraudumu arī apstiprina fakts, ka viens no slavenākajiem arābu rakstniekiem, kurš ar veltījumu persiešu ismailītam uzrakstīja ievadu “par kaņepes auga dzēriena sagatavošanu” ēģiptiešiem.⁶¹ Hašiša sākotnējā loma islāmā tiek asociēta ar asasīnu agresīvo uzvedību vai arī ar paradīzes dārzu, ko Hasans nodrošināja saviem sekotājiem. Tomēr ir jāņem vērā, ka agrīnās eiropiešu un ortodoksālā islāma rakstiskās liecības par hašasīniem pamatā balstās uz mītiem un tikai daļēji uz patiesiem stāstiem. 19. gs orientālists Silvestrs de Sasī (*Sylvestre de Sacy*) ir viens no pirmajiem cilvēkiem, kurš norāda, ka asasīnu kultūras ietekme nāca no islāma paradīzes vīzijām, kā tas līdzīgā veidā tiek novērots zoroastriešu reliģijā, kur uzskatīja, ka *manga* pielietojums iespaidoja šādas ārpus ķermeņa vīzijas. Kā arī de Sasī vienprātīgi ar Jozefu Von Hammeru (*Joseph Von Hammer*) apstiprina esošās līdzības starp persiešu ismailītu un indiešu tradīcijas kosmoloģijām.⁶² Visdrīzāk sākotnējais hašiša pielietojums islāmā varētu būt saistīts ar iniciācijas ceremonijām, kurās tika pielietota apreibinošā substance ar mērķi nodrošināt mistisko pieredzi, nevis veikt organizētas slepkavības. “Asasīnu skolas ietvaros kaņepes maisījums tika pielietots, lai sasniegtu vīzijas par paradīzi. Tās funkcija nekādā veidā nebija saistīta ar “drosmi slepkavot” un agresiju. Tieši otrādi, tā deva tradīcijas sekotājiem nelielu ieskatu par augstākās realitātes sfēru.”⁶³

Asasīnu valdīšanas laiks beidzās līdz ar mongoļu iebrukumu 1256. g. Alamuta kalnos. Savā agresijā mongoļi iznīcināja Alamuta kalna cietokšņus, kā arī tās bibliotēkas. Viennozīmīgi tas ir viens no iemesliem, kāpēc vēsturiskās liecības par asasīnu kultu nav saglabājušās. Turpmākos gadus asasīnu sekotāji tika sodīti ar nāvi, jo viņi tika uzskatīti par politiskās varas ienaidniekiem. Gadsimtus vēlāk ismailītu imami kopā ar saviem sekotājiem apceļoja

⁶¹ Joseph Von Hammer, *The History of the Assassins: Derived from Oriental Sources* (London: Smith and Elder, Cornhill, 1835), 235.

⁶² Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magical Herbs and the Occult*, 87

⁶³ Michael Aldrich, “Cannabis and its Derivatives,” in *High Times Encyclopaedia of Recreational Drugs*, ed. Andrew Kowl (New York: Stonehill Publishing Company, 1978), 123.

reģionu, maskējoties kā amatnieki vai sūfiji. Un tieši šajā vēstures periodā irāņu sūfiju doktrīna saplūda ar ismailītu un šaivisma filozofiju.⁶⁴

Korāns un hašiša pielietojums

Neatkarīgi no tā, kā kaņepes augs ienāca islāma pasaulē, tā lietošana izraisīja dažādu attieksmi - gan slavinājumu, gan nicinājumu. Salīdzinājumā ar alkoholu kaņepes pielietošana nekādā veidā netika Korānā aizliegta, līdz ar to sabiedrības attieksme pret šo substanci mēdza būt ļoti atšķirīga. Agrīnie musulmaņu komentatori neizslēdza faktu, ka hašišs netiek pieminēts Korānā vai pravieša tradīcijas ietvaros. Viņi arī nevarēja atrast tiešas atsauces uz to četru islāma juridisko skolu dibinātāju vārdos. Agrīnie autori Šafīte al-Muzanī (878.g.) un Hanafīte at-Tahavī (933.g.) tiek citēti kā psihotropo vielu pielietošanas oponenti, tomēr ir skaidri zināms, ka savos darbos viņi nelieta tādu terminu kā *hašis*. Pastāv liela iespējamība, ka viņi arī neizmantoja nekādus citus apzīmējumus, kas atsauktos uz kaņepes lietošanu, izņemot, ja tas tika izprasts ar terminu *banj*. Bieži vien komentatori arī centās sasaistīt terminu *hašis* ar slaveno Hanafīta al-Kudurī (1037.g.) likumu apkopojumu, lai gan pats darbs nekādā veidā neatsaucas uz vārdu *hašiš* vai *banj*. Az-Zarkasī, atsaucoties uz Abu Išak aš-Šīrāzī (1083.g.) darbu *at-Tadhkirah fi l-kilāf*, vēlējās atspoguļot, ka Šīrāzī izmantoja terminu *hašiš*. Tādā gadījumā aš-Šīrāzī, kurš dzīvoja Bagdādē, būtu viens no pirmajiem autoriem, kurš iekļāva šo terminu savā darbā, izceļot hašiša likumīgo problēmu. Pirmā tiešā atsauce uz vārdu *hašišs* (*hashishiyah*) tiek novērota tikai 1123. gadā saistībā ar ismailītu tradīciju.⁶⁵

Kopumā Korāna komentatori varēja brīvi interpretēt šī auga nepieciešamību vai kaitīgumu sabiedrības ietvaros. Šādas neskaidrības dēļ kaņepes auga pielietojums islāmā vienmēr paliek atvērts diskusijām. Protams, tādas minoritāšu grupas kā asasīni un sūfiji vienmēr bijuši siltās attiecībās ar hašiša pielietojumu, it īpaši ņemot vērā, ka viņu pašu pravietis bija viens no cilvēkiem, kurš, iespējams, atbalstīja tā pielietošanu. Arī spilgts klāsts ar dažādiem

⁶⁴ Chris Bennet, "Hashish and other Psychoactive Substances in the Islamic World," *Cannabis Culture*, November 22, 2018, <https://www.cannabisculture.com/content/2018/11/22/hashish-and-other-psychoactive-substances-in-islam/> (skatīts 30.11.2020).

⁶⁵ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 175-176.

epitetiem terminam *hašiš* (piemēram, svēta zeme jeb Jeruzāleme; tas, kas vieno sirdi; skaistais; mierinātais; pāva aste) atspoguļo auga plašu pielietojumu arābu pasaulē.

Korāns ir samērā neitrāls attiecībā pret psihotropām vielām kā tādām. Tas ietver sevī terminu *khamr* jeb apreibinošā viela, konkrēti alkohols. Daži uzskata, ka termins *khamr* ir salikts termins, kurš iekļauj sevī visas apreibinošās vielas, neskatoties uz to, ka specifisks konteksts, kurā runa ir par *kharm*, visos trijos Korāna pantos tiek attiecināts uz alkohola dzeršanu. Al-Tabari atzīmē, ka *khamr* ir jebkurš dzēriens, kas apreibina prātu, piemēram, dzērieni, kuri bija aktuāli pravieša laikā – *kharm* (vīns), *bit* (vīns no medus) un *mizr* (alus). Tomēr islāma sākuma periodā nav nekādu liecību, kuras negatīvi attiektos pret hašiša, drīģenes un opija pielietošanu. Kā arī Korānā nav atsauču, kuras atspoguļotu šo substanču bīstamību sociālos un politiskos ietvaros.⁶⁶ Tieši otrādi, pastāv plašs klāsts ar literatūru, kurā tiek aprakstīta kaņepes auga ārstnieciskās īpašības.⁶⁷ Ārsti uzskatīja kaņepi par plaši pielietojamu ārstniecisko medikamentu terapijas nolūkos.⁶⁸ Pamatā to ēda, nevis smēķēja, kas arī atviegloja gremošanas trakta darbību un nomierināja prātu.⁶⁹ Kaņepes terapeitiskās īpašības arābu medicīnā pielietoja kā diurētiskus (urīndzenoši līdzekļi), anti-epileptiskus, pretiekaisuma līdzekļus, pretsāpju zāles utt.⁷⁰ Sekulāras zināšanas par kaņepes pielietojumu tika bagātinātas ar musulmaņu reliģisko pētnieku debatēm. Viņi pamatā diskutēja par tās legalizēšanu. Tā kā nebija aizlieguma par kaņepes pielietošanu, medicīnā izvērstās debates guva pārliecību un iedrošinājumu rakstīt par tās pozitīvajām īpašībām. Aizliegumi lietot kaņepi kļuva aktuāli tikai tajā brīdī, kad valsts pārstāvji saskatīja to kā sociālu problēmu. Neskatoties uz to, ka pētnieki nevarēja atrast agrīnās atsauces uz kaņepes pielietošanu no pravieša Muhameda dzīves laika (571-632.g.)⁷¹, daži no islāma juristiem veidoja analogiju

⁶⁶ Ali Mansur, "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology," *Religions* 5 (Sep. 2014): 915.

⁶⁷ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 174.

⁶⁸ Sami Hamarneh, "Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction," *Medical History* 16 (1972): 228.

⁶⁹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 157.

⁷⁰ Indalecio Lozano, "Therapeutic Use of *Cannabis sativa* (L.) in Arabic Medicine," *Journal of Cannabis Therapeutics* Vol. 1.1 (2001): 69.

⁷¹ Maziyar Ghiabi et.al., "Islam and Cannabis: Legalisation and Religious Debate in Iran," *International Journal of Drug Policy* 56 (2018), 122-123.

ar alkoholu, lai pamatotu psihotropo vielu lietošanas aizliegumu.⁷² Arī vairāki teologi centās izvirzīt likumus pret hašišu, tomēr neviens no viņiem nebija atzīts pēc autentiskās pēctecības līnijas (*silsilah*). Viens no tādiem gadījumiem apraksta sižetu, kurā pravietis esot teicis: “Atnāks tā diena, kad cilvēki sāks pielietot vielu vārdā *bang*. Es atturos no tādiem cilvēkiem, un viņi no manis.”⁷³ Cits piemērs: “Sveiciniet jūdus un kristiešus (*nasiri*), bet tikai ne *bang* smēķētājus.”⁷⁴ Abi varianti nāk no laika, kad hašiša pielietojums guva popularitāti Tuvos Austrumos.

Kopumā pret jebkādiem reliģiskiem aizliegumiem hašiša aizstāvji vērsās ar faktu, ka Korāns un Muhameds neaizliedz narkotisko vielu pielietošanu. Viena no slavenākajām rindkopām, kura labi izceļ šo problēmu, ir:

“Mīļā inteliģence un saprāta cilvēki,

Hašišs ietver sevī manas kāres jēgu.

Viņi to ir pasludinājuši par aizliegtu bez jebkāda pamatojuma tradīcijās un saprātā.

Sludināt aizliegumu par to, kas nav aizliegts, ir aizliegums.”⁷⁵

Šajās rindkopās autors izceļ savus iebildumus pret islāma juridiskās skolas lēmumiem. Teorētiski musulmaņu advokātam nav juridiskas pilnvaras pasludināt par aizliegumu kaut ko, ko pats šariāts neaizliedz. Šāda veida prakse ir nelegāla, un hašiša aizstāvji bieži vien to atgādina saviem likumdevējiem.⁷⁶ Var teikt, ka neeksistēja neviens autoritatīvs teksts, kas noliegtu hašišu. Citiem vārdiem, kā to izceļ al-Ukbari: “Šariāts neaizliedz pielietot tādas prieka augus kā safrāns, parastais daglītis, kaņepe un tai līdzīgus augus. Nav nevienas atsaucis, kas nāktu no pravieša par šo augu aizliegumu (*tahrīm aynih*). Kā arī nav minēts ka to ēšana tiek sodīta. Tā kā nav bijusi tradīcija, kura to aizliegtu, cilvēki to lieto.”⁷⁷

Kā mēs redzam, arī citi avoti no islāma dibināšanas perioda nenodrošina rakstiskas liecības par kaņepes vai citu narkotisko vielu pielietošanu tradīcijas ietvaros. Pamatā par to nerunāja, jo tas nebija aktuāli, kā arī tā netika saskatīta kā sociāla problēma.⁷⁸ Tikai laika gaitā

⁷² Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 208.

⁷³ Ghiabi, *Islam and Cannabis: Legalisation and Religious Debate in Iran*, 123.

⁷⁴ Ibid., 123.

⁷⁵ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 236.

⁷⁶ Mansur, *Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology*, 916

⁷⁷ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 236.

⁷⁸ Ibid., 915.

ortodoksālā islāma juridiskās skolas sāka atsaukties uz hašiša pielietošanu kā *haram* jeb grēku, aizliegumu. Musulmaņu pētnieki cītīgi uzsāka meklēt risinājumus hašiša pielietošanas aizliegumam brīdī, kad tā aktualitāte sāka ietekmēt sociālo sfēru. Viņi iedalīja visas darbības piecās kategorijās, zināmas kā tiesību normas: a) *wajib* – akūta darbība jeb palīdzība, kura iekļauj kaut kādas nelikumīgas normas; b) *haram* – aizliegums; c) *halal* – pieļaujamā darbība. Savukārt tās darbības, kuras ir pieļaujamas, ir d) *mandub* – ieteicamas; vai e) *makruh* – atļautas, bet sabiedrībā neieredzētas.⁷⁹ Šo tiesību normu pārkāpums rada grēku, bet ne obligāti noziegumu. Sods par grēku ir soterioloģisks, līdz ar to Dievs to var piedod, ja indivīds to no sirds nožēlo. Visi noziegumi tiek uzskatīti par grēkiem, taču tos nošķir no grēkiem, jo tiem ir juridiskas, kā arī teoloģiskas sekas. Piemērām, dzimumakts ar sievu, kurai ir menstruācijas periods, tiek uzskatīts par grēku bez likumīgām sekām, kamēr slepkavība ietver grēku un nelikumīgu noziegumu. Protams, vairāki juristi saskatīja arī narkotisko vielu lietošanu kā likumīgu aizliegumu, tajā skaitā apreibināšanās ar hašišu tika uzskatīta par grēku un noziegumu. Viņi pielietoja vairākus kritērijus, lai aizstāvētu savu viedokli: kaitējums savai un citu cilvēku veselībai, bagātības izšķiešana, racionālas domāšanas sagrozīšana, prāta apreibināšana utt.⁸⁰ Mēs tikai varam secināt, ka juristu argumentāciju ietekmēja viņu pašu personīgā attieksme pret sociālām un morālām problēmām.

Kopumā visa diskusija balstās tajā, ka Korānā un islāma juridiskās skolas pamatos hašiša pielietošana netiek pieminēta. Šie avoti stingri aizliedz *kharm* (vīna) lietošanu, kas savukārt vēlākā laikā tika interpretēts kā jebkura apreibinoša viela: “Ak, ticīgie! Patiešām, reibinoši dzērieni, laimes spēles, akmens ziedokļi un zīlēšanas bultas nav nekas cits kā sātana pretīgas izdarības. Atturieties no tiem, ja gribat, lai jums veicas. Ar apreibinošiem dzērieniem un laimes spēlēm sātans grib sēt jūsu vidū nesaskaņas un ienaidu un atraut jūs no Dieva pieminēšanas un lūgšanām. Vai tad jums labāk no tā neatturēties?” (5:90-91)⁸¹

⁷⁹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 121.

⁸⁰ Lynne Ali-Northcott, “Substance Abuse,” in *Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*, ed. Sameera Ahmed and Mona M. Amer (New York: Routledge, 2012), 356.

⁸¹ *Korāns*, 120-121.

Korāns arī apgalvo: “Jūs, ticīgie! Neejiet uz lūgšanām, ja esiet apskurбуši, kamēr nesaprotat, ko runājat...”(4:43)⁸² Protams, būt apreibinātam lūgšanas laikā arī ir aizliegums. Tas savukārt mazina indivīda iespēju būt neskaidrā, it īpaši ņemot vērā, ka musulmanim ir jālūdzas piecas reizes dienā.”

Pravieša dzīves laikā *kharm* pamatā apzīmēja vīnu, un tikai trīs gadsimtus vēlāk, pēc viņa nāves, islāma likumdevēji sāka interpretēt terminu *kharm* saistībā ar jebkuru substanci, kura apskurbina prātu. Tomēr juridiskās skolas interpretācija nekad nebija saskaņā ar termina populāru pielietojumu sabiedrībā, ko mēs redzam arī mūsdienās, *kharm* pamatā tiek izprasts kā vīns jeb alkohols. Musulmaņiem aizliegumā pret raudzētiem dzērieniem nebija iekļauts hašiša pielietojums. Neskatoties uz domstarpībām, trīs no četrām (Mālikītu, Šāfīītu, un Hanbalītu) islāma juridiskās skolas likumdevējiem klasificēja hašišu kā apreibinošo vielu un aizliedza tās pielietošanu sunnītu tradīcijas pārstāvjiem.⁸³ Ceturtā skola (Hanafītu) izmantoja šaurāku apzīmējumu, kur hašiša pielietošana ir pieļaujama mazos daudzumos, kā arī ārstnieciskos nolūkos. Az-Zarkaši 1360.g. to apraksta šādi: “Jebkāda intoksikācija ar vīnu ir aizliegta, jo tas ir nešķīsts dzēriens. Kamēr hašišs, kurš ir šķīsts, var būt pielietots, tikai ne apreibināšanās nolūkos”.⁸⁴ Cits jurists to apraksta līdzīgā veidā: “Salīdzinājumā ar vīnu, hašišs tiek pielietots medicīnā. Sodīšana uz to neattiecas. Ēst hašišu mazos daudzumos nav aizliegta tik ilgi, kamēr tas neapreibina prātu un maņas.”⁸⁵ Kā redzam, kaņepes ārstnieciskās īpašības ietekmēja juridiskās skolas pārstāvju attieksmi saistībā ar to lietošanu. Ņemot vērā, ka likums neaizliedz cilvēkiem bojāt savu fizisko veselību un garīgo stāvokli, musulmaņu juristi bija satraukti par iespējamām fizikālām un mentālām kaitēm no narkotisko vielu lietošanas. Tomēr arguments, ka hašišs spēj izraisīt hroniskas ķermeņa un prāta slimības, nebija objektīvi apstiprināts. Beigu beigās lielākā juristu daļa bija par hašiša aizliegumu jo “visi ortodoksālā islāma pārstāvji atbalstīja ideju, ka jebkura substance, kas ietekmē cilvēka apziņu, islāmā ir aizliegta.”⁸⁶

⁸² Ibid., 88.

⁸³ Hanas, *Hashish in Islam 9th to 18th Century*, 825.

⁸⁴ Ibid., 825.

⁸⁵ Ibid., 825.

⁸⁶ Ibid., 825.

Lai gan islāma jurisprudence sekmīgi apliecināja kaņepes aizliegumu, tai tomēr neizdevās ierobežot tās pielietošanu sabiedrībā. Varētu teikt, ka uzsvāra bija pīrriska. Viņiem nācās samierināties ar sabiedrības uzskatu, kuru reliģiski likumi pilnībā kontrolēt nespēja, galvenokārt tāpēc, ka psihotropo vielu pielietošanas nelikumība ilgu laiku tika ignorēta. Tādējādi pārlicība par to, ka pravietis aizliedza tikai alkoholu, iesakņojās musulmaņu sabiedrībā.

HAIŠA PIELIETOŠANA SŪFISMĀ

Centrālais konflikts, kas atspoguļojās islāma reliģiozitātes formēšanas periodā, balstās attieksmē pret pasaules pieņemšanu vai tās noraidīšanu. Spēcīga tendence noraidīt pasauli, balstoties visuvarena Dieva konceptā un postulējot viņa realitāti kā “svešo jeb nākošo”, vienmēr tika nostādīta pretim vienlīdzspēcīgai tendencei – Dieva radītās pasaules pieņemšanai, kurā ir iespējama pestīšana caur morāli pareizu darbību un attieksmi sabiedrībā. Arī Korāns un sunnas izceļ *šīs* un *nākošās* pasaules konstrukcijas.⁸⁷ It īpaši Korāns nodrošina musulmaņus ar pantiem, kas aicina ticīgos izvairīties no *īstās* pasaules, un virzīt skatienu uz *citu* pasauli. Piemēram, “*Dievs palielina dodamo, kam vēlas, un arī samazina. Un viņi priecājās par šīs pasaules dzīvi. Bet šīs pasaules dzīve, salīdzinot ar Nākošo dzīvi, ir vien ātri parejošs prieks.*” (13:26) vai “*Un šīs pasaules dzīve nav nekas cits, kā izpriecas un rotaļas. Un, patiešām, Nākošās dzīves mājas ir tā patiesā dzīve.*” (29:64).⁸⁸ Savukārt citi Korāna panti izceļ, ka citpasaules guvumi ir atkarīgi no indivīda sociāliem sasniegumiem. Konflikts starp šīm divām atšķirīgajām attieksmēm sasniedza savu kulmināciju ap 9. gs. Kamēr *īstās* pasaules slavinošā sabiedrība bija aizņemta ar legālas sistēmas dibināšanu (piemēram, al-Šafīī, 767-820.g.), pasaules *noraidītāji* koncentrējās uz *tawakkul* (pilnīgā pašaušanās Dievam) doktrīnu. *Tawakkul* doktrīnā, kuras sākotnējā ideja tiek atspoguļota Šakik Balkhi domā, attīstības gaitā aizvietoja negatīvi-noraidošu pasaules redzējumu ar pozitīvu skatījumu. Dievbijība un bažas par pēcnāves dzīvi tika aizvietotas ar pilnīgu atdevi Dieva gribai. Neskatoties uz saasināto kritiku no legālās skolas pārstāvju puses, askētiskais dzīves veids, kurš bija raksturīgs *tawakkul* doktrīnas sekotājiem, aizrāva arī kultūras dzīves jomas pārstāvjus, kas savukārt arī palīdzēja uzturēt tās aktualitāti. Par to arī liecina *zuhdiyyat* dzejas žanrs, kas balstās askēzes tēmās.⁸⁹

Tieši šajā vēstures posmā islāmā radās sūfisms. Savā jaunās dievbijības formātā tas palīdzēja apvienot plaisu starp dievbijīgo individuālistu pasaules *noliegšanu* un juridisko sabiedrības orientēto pasaules *pieņemšanu*. Pamatā tas tika sasniegts ar radošo sintēzi, kas

⁸⁷ Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups In the Islamic Later Middle Period 1200-1550* (Utah: University of Utah Press, 1994), 56-58.

⁸⁸ *Korāns*, 247, 408.

⁸⁹ Skatīties: Andras Hamori, “Ascetic Poetry (*Zuhdiyyat*),” in *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany et. al., (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 265-74.

atspoguļoja vienotības doktrīnu (*tawhid*). Agrīnā askētisma dihotomija par šo un *nākošo* pasauli pakāpeniska tika aizvietota ar antitēzi par *Dievu* un *visu ārpus Dieva*. Visu, ko *Dievs* ir radījis, it īpaši pasauli, bija nepieciešams pieņemt. Tieši šis aspekts iznīcināja askētisko uzskatu par pasauli un deva indivīdiem spēju “aizsniegt” Dievu. Pēc tā “*iekšēji vērstas pasaules misticisms*” kļuva par vienu no vadošajiem spēkiem islāmā.⁹⁰ Individuālisms bija pašos sūfisma pamatos. Sūfiju augstākās pieredzes uztverešana, noskīršana no sevis *fana 'an al-nafs* un pazušana Dievā (*fana 'fi allah*) kļuva par sevis noliegšanu sociālajā sfērā.⁹¹ Ar laiku šī individuālā iekšējās pasaules izzināšana tika arī papildināta ar Korānā un *sunnas* iekšējās nozīmes izzināšanu jeb “interpretācijas metode no iekšienes... to bieži dēvē par *istinbāt* jeb secinājums”.⁹²

Īss ieskats sūfiju kustības ģenēzē

Pēc vēsturnieka Abul Fida domām, sākotnējais termins, kurš vēl praviēša Muhameda dzīves laikā apzīmēja sūfijus, bija *Ašabi-Safa* jeb svētnīcas sēdētāji. Pamatā tie bija nabadzīgie svešinieki bez mītnes. Tempļa lievenis kļuva par viņu māju, no tā arī ir cēlies viņu apzīmējums. Korānā šie cilvēki tiek definēti ar terminu *Muqarrabin* (Dieva draugi); *Sabirin* (pacietīgie cilvēki); *Zuhhad* (dievbijīgie cilvēki).⁹³ Citi islāma autori saista sūfijus ar terminu *suffā* (garš sols Medinā, uz kura viņi parasti sēdēja). Tomēr lielākā daļa noliedz termina *suffā* lingvistisko saistību ar vārdu “sūfiji.”⁹⁴ Termins “sūfiji” un “sūfisms” tiek atvasināts no arābu valodas. 10./11. gs. rakstiskās liecības par sūfisma mācību atsaucās uz terminiem *sūfi* un *mutasawwif* (dz.sk. *sūfiyya* un *mutasawwifa*) kā uz “pielūdzējiem ar īpatnēju dievbijības tipu”. Šāds dievbijīgs dzīves veids vissbiežāk tiek izcelts ar vārdu *tasawwuf*, kas ir ekvivalents mūsdienu apzīmējumam “sūfisms”. Mūsdienās tiek uzskatīts, ka iesauka “sūfiji” bija atvasināta no arābu vārda *sūf*, kas apzīmē vilnu un atsaucas uz indivīdiem, kuri valkāja vilnas apģērbu. Vilnas apģērba nēsāšana simbolizēja “morālo un

⁹⁰ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 64-65.

⁹¹ *Ibid.*, 70.

⁹² Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 2.

⁹³ Sirdar Ikbāl Ali Šah, *Islamic Sufism* (London: Rider & Co., 1993), 15-16.

⁹⁴ Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufisms* (New York: New York University Press, 1993), 28.

politisko protestu”, kurš bija cieši saistīts ar 8. gs. sociālo un kultūras dialogu par *zuhd* (atteikšanās) konceptu, *kasb* (iztikas jautājumiem) un *tawakkul* (uzticību Dievam).⁹⁵

Sūfiji eksistēja kā atzīta reliģiskā tradīcijas, jau sākot no 10. gs. Agrīnie autori lielākoties apraksta sūfijus “kā daļu no opozīcijas pret pieaugošo islāma sekularizāciju”.⁹⁶ Viens no svarīgākajiem autoriem, kurš harmonizēja tradicionālo islāmu ar sūfismu, bija Muhameds al-Gazzālī (1058-1111.g.). Tā kā Al-Gazzālī noraidīja sūfiju svēto kultu, kā arī konceptu par indivīda pilnīgu saplūšanu ar Dievu, lielākā daļa no tradīcijas ordeņiem neuzskatīja viņu par savu skolotāju. Jau 33 gadu vecumā viņš tika iecelts par Nizamija universitātes rektoru Bagdādē. Savas slavas virsotnē viņš piedzīvoja garīgo krīzi. Būdams vīlies tradicionālās teoloģijas (*kalam*) argumentācijā un savas dzīves praksē, viņš izlēma doties “garīgā” ceļojumā. Desmit gadus aktīvi ceļojot Ēģiptē, Sīrijā, un citās islāma valstīs, al-Gazzālī bija ieguvis jaunu garīgo pārdzīvojumu, pēc kā viņš turpināja savu profesionālo darbību.⁹⁷ Al-Gazzālī brālis Abū Hamids piederēja pie ekstāzi praktizējošas sūfiju skolas. Tieši Abu Hamids revolucionizēja sava brāļa Ahmeda darbus, centrējot tos uz “dievišķās mīlestības” doktrīnu un “dievišķā vārda pieminēšanu”. 12. gs. sūfiju brālības sāka apvienoties un sūfisma mācībā sāka izplatīties visā islāma pasaulē. Šīs brālības pamatā praktizēja rituālu *zikrs* jeb Dieva atcerēšanās, kura laikā tika atkārtoti pieminēts Dieva vārds. Šī prakse nodrošināja grupas ekstātisko pieredzi. 12. gs. bija arī izplatīta elpošanas pārvaldīšanas prakse (meditācija) un sakrālās dejas.⁹⁸

Pretrunā ar al-Gazzālī personālismu mēs atrodam Ibn Taimiju (1263-1328.g.) “islāmisko pozitīvismu”. Viņš lika uzsvāru uz tādiem šariāta tradīcijas disciplīnas aspektiem kā teoloģija un likums. Iekļaujot kopienu kā galveno vadošo spēku šādai “kerigmātiskai tradīcijai”, viņš centās reformēt kopējo tradīcijas nostāju. Kamēr al-Gazzālī ietekme uz sūfismu bija monumentāla, Ibn Taimija vēstījums kļuva ietekmīgs tikai gadsimtus vēlāk.⁹⁹ Ibn Taimija stingri nodalīja agrīno sūfismu no vēlīnā. Pēc viņa domām agrīnais sūfisms tiek

⁹⁵ Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, 6.

⁹⁶ Valdis Tēraudkalns, “Sūfiji: Rietumu un Austrumu tikšanās un šķiršanās paradokss,” *Kulturoloģisks žurnāls Kentauri XXI*, Nr. 32. (Dec. 2003): 88.

⁹⁷ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publications, 2003), 115-116.

⁹⁸ Tēraudkalns, *Sūfiji: Rietumu un Austrumu tikšanās un šķiršanās paradokss*, 89.

⁹⁹ Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, 132.

raksturots ar morāli un askētismu, kamēr vēlīnā tradīcijā uzplauka baudu nesošas ekstāzes prakses. Ibn Taimija spilgti izceļ, ka pārmērīga aizraušanās ar pielūgsmes aktiem, kuri nodala indivīdu no sociālas pasaules, ir galvenā krietiešu mūku un vairāku sūfiju raksturīpašība. Protams, viņš arī uzsver, ka šāda garīgā prakse abos gadījumos ir “zemiska”, jo tā ir “iegrimšanas sevī”, forma, kura nes tikai baudu. Šā iemesla dēļ Ibn Taimijas radītā *kālam* teoloģija un agrīno sūfiju prakse tika polarizētas un pat līdz mūsdienām, un tām ir savstarpēji naidīgās attiecības.¹⁰⁰

16. gs. sākumā sūfiji piedzīvoja norietu. Tradīcijas ietvaros aizvien vairāk izplatījās netradicionālās prakses un iracionālisms. Šāds kritums galvenokārt ir saistīts ar izglītības krīzi, kura izteikti bija piedzīvota Sīrijā un Ēģiptē, pirms šos reģionus 1517. gadā iekaroja Otomaņi. Ap šo pašu laiku sūfiju idejas ietekmēja svarīgos politiskos līderus, piemēram, Mogulu impērijas valdnieku Akbaru (1556-1602), kurš atbalstīja sūfisma mācību mūsdienu Indijas reģionā. Viņa biogrāfs Abulfadls (1551-1602) savā darbā norāda, ka Akbars dibināja brālību, kura aicināja hinduistus, džainistus, budistus, zorastriešus un kristiešus uz kopīgām diskusijām.¹⁰¹

Šeit būtu arī vērts pieminēt šeihu Ahmadu Sirhindī (1564-1624.g.), pazīstamu kā “otrās tūkstošgades islāma atjaunotāju” (*mujaddid-i-alf-thānī*) – tituls ko viņš piešķīra pats sev. Sirhindī “reforma” atspoguļojās viņa vēlmē iekļaut sūfiju doktrīnu un praksi šariata sistēmā, galvenokārt aizstāvēt pravietības statusu no sūfiju svētā kulta. Pats Ahmads piederēja pie ortodoksālā sūfiju ordeņa, *Nagšbandija*, kurš ir ienācis Indijā no Centrālāzijas. Ņemot vērā *Nagšbandija* ideoloģisko ietekmi uz valsts likumiem Indijas reģionā, var droši teikt, ka šis ordenis bija cieši saistīts ar valdošo politisko spēku.¹⁰² Vairāki faktori ietekmēja šeihu Sirhindī kritisko darbu pret “netradicionāliem” sūfijiem. Centrā visai kritikai atradās sabiedrībā izplatītais sūfisms – latitudinārisms – un “daļēji-panteistiskās” sūfiju doktrīnas un prakses, kuras spilgti atspoguļoja hinduisma rituālo manieri. Indijā šāda “netradicionāla” garīgā pieeja balstījās Ibn Arabī mācībā. Politiskā līmenī tā sasniedza kulmināciju Akbara valdīšanas laikā. Lai musulmaņi sadzīvotu ar Indijas sabiedrību, viņš pat aizliedza lopu kaušanu. Viņš atbalstīja agrīno zorastriešu prakses, piemēram, uguns un saules

¹⁰⁰ Ibid., 139.

¹⁰¹ Tēraudkalns, *Sūfiji: Rietumu un Austrumu tikšanās un šķiršanās paradokss*, 89.

¹⁰² Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, 166.

godināšanu.¹⁰³ Īsāk sakot, Ahmads Sirhindī nebija reformators, kurš atbalstīja al-Gazzālī vai Ibn Taimija ordeņa mācības, tomēr viņa ietekme uz musulmaņu sabiedrību Indijā ievirzīja tās turpmāko gaitu.¹⁰⁴

Vēlākos gadsimtos sūfisms piedzīvoja atdzimšanu, piemēram, 18.gs. Irānā vai 19. un 20. gs. Centrālāzijā. Ziemeļkaukāzā tika dibināts sinkrētisks sūfisma paveids tarikatisms (*tarika*), kurš balstās idejā par mistisko saikni starp šeihu un viņa mācekļiem, līdzīgi kā Tibetas budismā.¹⁰⁵ Arī mūsdienās sūfisms, būdams mistiskās tradīcijas paveids, gūst popularitāti vairākās Rietumu valstīs, galvenokārt tāpēc, ka tam ir radoša pieeja reliģiskajai praksei.

Dieva draugu augs

Sūfiji jeb “Dieva draugi” bija viena no pirmajām islāma reliģiskām grupām, kura sāka pielietot hašišu reliģiskās praksēs. Pirmās vēsturiskās liecības par hašišu un tā pielietojumu novērotas stāstījumos par persiešu ismailītu Haidaru. Tiek uzskatīts, ka Haidars, viens no sūfiju brālības dibinātājiem, atklāja hašišu ap 1155. g. Viens no az-Zarkašī stāstījumiem par Haidaru ir ļoti īss, tomēr tas iekļauj skaistu un poētisku noskaņu: “Izmisumā Haidars aizgāja prom, viņam likās, ka viņš sāk atsvešināties no saviem biedriem. Ejot pa ceļu, viņš ieraudzīja kaņepes augu (*hashīshah*) un novēroja, ka auga ziedi šūpojās, neskatoties uz to, ka nebija vēja. Dziļās pardomās viņš saistīja šo nedabisko parādību ar auga iekšējo noslēpumu. Pēc tam viņš norāva auga ziedus un apēda tos. Kad viņš atgriezās pie saviem biedriem, viņš sacīja viņiem, ka šis augs ietver noslēpumu.”¹⁰⁶ Az-Zarkašī arī atsaucās uz citiem autoriem, pēc kuru domām, hašiša sākotnējā pielietošana sūfiju tradīcijā tiek saistīta ar skolotāju Kalandarī (*Qalandarī*) kurš dzīvoja Damaskā ap 1210.–1225. gadiem un vēlāk pārcēlās uz Damietu Ēģiptē.¹⁰⁷

¹⁰³ Ibid., 167.

¹⁰⁴ Ibid., 168.

¹⁰⁵ Tēraudkalns, *Sūfiji: Rietumu un Austrumu tikšanās un šķiršanās paradokss*, 89.

¹⁰⁶ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 183.

¹⁰⁷ Ibid., 183.

Al-Ukbari garākā formātā atspoguļo šo stāstu vienu gadsimtu agrāk. Al-Ukbari to apraksta šādi: “1260. gadā es pajautāju skolotājam ash-Šīrāzī, kāpēc šis augs tika atklāts un sasniedza tieši nabadzīgos (sūfijus), vēlāk kļūdamas populārs sabiedrībā. Viņš man atbildēja, ka viņa skolotājs Haidars, dzīvojot askēzē un dievbijīgā pielūgsmē, praktizēja misticismu. Viņš dzīvoja kalnos, kur arī uzcēla mazu klosteri. Daži no sūfijiem viņam piebiedrojās. Tomēr viņš sevi nodalīja izolācijā no pārējiem. Viņš nekad negāja ārā un aizliedza kādam nākt pie viņa, izņemot mani, lai es viņu varētu apkalpot. Tā viņš nodzīvoja desmit gadus. Tad vienu dienu Haidars vientulībā aizgāja prom uz laukiem. Dienas vidū, kad saule kļuva neciešama, viņš atgriezās pilns ar enerģiju un prieku, kas nebija viņam raksturīgi. Viņš pat ļāva saviem biedriem nākt ciemos un runāties ar viņu. Kad mēs ieraudzījām, ka skolotājs ir tik sociāls pēc ilgas izolācijas, mēs viņam pajautājām, kas ar viņu notika, uz ko viņš atbildēja: “Izolācijā man pēkšņi parādījās vēlme aiziet līdz laukiem vientulībā. Nonākdams laukā, es pamanīju, ka visi augi bija mierā un nekustībā, pamatā tāpēc, ka nebija vēja. Vēlāk, ejot garam kādam augam, es pamanīju, ka tās lapas un ziedi viegli šūpojās līdzīgi kā apreibināts cilvēks. Ziņkārībā es salasīju dažus ziedus un apēdu tos, pēc kā es kļuva pilns ar mieru un prieku. Tagad nākat man līdz, es jums parādīšu šo augu, iespējams, jūs to atpazīsiet.” Ieraugot augu, mēs teicām, ka tā ir kaņepe (*qinnab*). Tad viņš mums palūdza apēst tā ziedus. Atgriežoties atpakaļ tempļī, mēs izjūtām savās sirdīs nenovēršamu prieku un mieru. Kad skolotājs ieraudzīja mūs tādā stāvoklī, viņš teica, lai mēs sargātu šo augu, un lūdza mūs dot solījumu neizplatīt tā noslēpumu ļaudīm. No otras puses, viņš mums mudināja neturēt to noslēpumā no sūfiju brāļiem. Viņš teica: “Dievs ir dāvinājis mums zināšanu par šī auga noslēpumiem. Tādējādi, kad mēs to ēdam, pārdzīvojumi mūsu sirdīs izzūd un prāts kļūst skaidrāks vairāk nekā jebkad. Tāpēc sargājiet šī auga uzticību un turiet to noslēpumā!” Pēc tam Ash-Šīrāzī turpināja: “Kad mani iepazīstināja ar šo noslēpumu, es turpināju audzēt kaņepi skolotāja Haidara klosterī. Pirms savas nāves viņš palūdza, lai mēs iestādām šo augu ap viņa zārku. Viņš nomira 1221. gadā tempļa kalnos.”¹⁰⁸ Ņemot vērā iepriekš pieminēto diskusiju par hašiša un vīna maisījumu, būtu svarīgi atzīmēt, ka “kaņepes tinktūra ar vīnu bija viens no mīļākajiem skolotāja Haidra dzērieniem”.¹⁰⁹ Haidars, līdzīgi kā agrīnie Indijas priesteri, ieteica saviem sekotājiem turēt noslēpumā šī dievišķā auga īpašības. Neskatoties uz to, ka Haidars nebija pirmais, kurš atklāja kaņepes auga īpašības, viņš, iespējams, bija

¹⁰⁸ Ibid., 185.

¹⁰⁹ William Dymock, *The Vegetable Materia Medica of Western India* (London: Trubner & Co., 1885), 733.

viens no pirmajiem cilvēkiem, kurš izveidoja īpašo recepti šī auga pielietošanai. Piemēram, al-Magrīzī un vairāki citi autori bieži vien atsaucās uz hašišu kā "Haidara vīnu".¹¹⁰

Ahmets Karamustafa savā grāmatā "*God's Unruly Friends*" izceļ, ka sūfiju ordeņi, kuri balstījās šeiha Kalandari un šeiha Haidara mācībā, tika asi kritizēti par savu netradicionālo pieeju. Galvenokārt tāpēc, ka tai bija raksturīgas persiešu pirms islāma tradicionālās iezīmes. Par to arī liecina 1359.-60. gadā pieņemtais lēmums, kurš "aizliedza kalandariem skūt savas galvas un ģērbties irāņu un magu manierē. Sīrijā un Ēģiptē no 13. līdz 14.gs. Kalandāru un Haidara sūfiji ordeņa piekritēji tika saskatīti galvenokārt kā irāņu grupas sekotāji."¹¹¹

Hašiša pielietošanas izplatība sūfiju brālībās tiek apstiprināta ar vēlākām liecībām, kuras izceļ to kā vienu no lielākajām islāma sabiedrības problēmām. Piemēram, viens no slavenākajiem 14. gs. islāma juridiskās skolas autoriem Ibn-Taimija izvērš lielas bažas par hašiša pielietošanas izplatību galvenokārt sūfiju dēļ. Cits autors saista hašiša mistisko pielietošanu ar "kādu reliģisko grupu, kura tika dibināta ap 500. g.". Šeit atsaucē uz vārdu *grupa (fiah)* pamatā izceļ sūfiju agrīnās saknes, iespējams, zoroastriešus. Haidari un Kalandari liecībās izceļ konkrēto laika periodu, kurā haša pielietošana ienāk sūfiju tradīcijā, bet diemžēl šīs liecības nevar būt apstiprinātas vai noliegtas.¹¹² Hašiša "atklāšana" neattiecas uz šiem cilvēkiem, kā arī tās pielietošanas metodes varēja būt pārņemtas no kādiem agrākiem avotiem. Tomēr tas neizslēdz faktu, ka tās pielietošana netika popularizēta reliģiskos nolūkos. Kopumā agrāk pieminētais Al-Ukbari stāstījums atspoguļo: a) kaņepes pielietošana pirms viņa dzīves laika nebija plaši pielietota islāma sabiedrībā; b) kaņepes pielietošanas prakse ir saistīta ar kādu no reliģiskām kustībām, pie kuras Haidars vai viņa brālība agrāk piederēja; c) kaņepes pielietošana ienāca islāma pasaulē no Indijas.¹¹³

16.gs. turku reliģiskā grupa, kura lietoja kaņepi, bija Abdalas Rumi. Šī grupa saistībā ar kaņepes pielietošanu pamatojās uz pravieti Eliju, vārdā Khidr jeb Khizr (zaļais). Abdaļi

¹¹⁰ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 186.

¹¹¹ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 126, 129-130.

¹¹² Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 186.

¹¹³ Benedek Peri, "It is the Weed of Lovers: The Use of Cannabis Smoking among Turkic Peoples up to the 15th Century," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* Vol. 69.2 (2016), 142.

ticēja, ka kaņepes pielietošana tiek atvasināta no agrīniem bibliskiem tēliem. Praviētis Ādams bija viens no svarīgākiem modeļiem, kurš ietekmēja Abdaļu reliģiskās prakses. Abdaļi izceļ, ka tā kā Ādams bija izdzīts no paradīzes kails, vienīgais, kas sedza viņa ķermeni, bija vīģes lapa, kuru viņš izmantoja, lai noslēptu savu dzimumorgānu. Kā arī Abdaļi liek uzsvāru, ka Ādams izdzīvoja ēdot tikai “zaļās lapas”. Šī iemesla dēļ viņi uzturēja līdzīgu dzīves veidu, staigājot puskaili, nosedzot sevi tikai ar *tennure* (simboliski Ādama vīģes lapa) un ēdot lielos kvantumos hašišu. Kailums simbolizē “virspusīga” ķermeņa saplēšanu un pasaulīgo tukšumu (Att.6).¹¹⁴ Savukārt hašiša pielietošana deva sekotājiem iespēju atsvešināties no laika un telpas konceptiem un palīdzēja sasniegt apslēptās realitātes jēgu. Abdaļi uzskatīja, ka sejas un galvas mati nosedz “sejas atspulga” skaistumu, līdz ar to viņi vienmēr bija ar skūtām sejām un galvām. Viņi ļoti cienīgi izturējās pret ēšanas paradumiem. Pēc maltītēm sekoja hašiša intoksikācija un muzikālā improvizācija (*sama*). Viņi parasti gulēja uz grīdas un tika modināti ar taures skaņu. Taures skaņa simbolizēja erceņģeli Israfilu: katrs rīts bija saistīts ar augšāmcelšanos. Abdaļi bija brīvi no visām valsts noteiktām reliģiskām svinībām, jo viņi nemaz netika uzskatīti par reālas pasaules iedzīvotājiem.¹¹⁵

Abdaļi arī pielūdza Muhameda znotu Ali. Ali ir viens spilgtākajiem indivīdiem, kurš ietekmēja ismailītu skolas sekotājus, tajā skaitā hašasīnus. Bieži vien Abdali Rumi piekritēji pat iegrieza Ali vārdu uz savas miesas. Miesas bojājums darbojās kā vizuāls atgādinājums par ķermeņa noliegšanu.¹¹⁶ Tas, ka Abdaļi pielietoja hašišu islāmā, tradīcijas kontekstā tiek apraksīts 16. gs. Giovanni Antonio Menavino darbā: “Pēc maltītes grupas vadītājs un viņa biedri cēlās kājās. Pēc tam viņi lūdz Dievu un skaļā balsī raud *Allah kabul eyleye* (lai Allahs pieņem mūsu lūgšanu). Pēc lūgšanas atsevišķi jaunieši, kurus dēvē *cucegler*, uz rokas paplātes pienes augu *asseral* (hašu), kurš pēc ēšanas iedarbojās līdzīgi kā vīns. Kad visi piekritēji apēd hašišu, viņi kopīgi turpina savus lasījumus.”¹¹⁷ Pēc

¹¹⁴ Vahīdī 1522. gadā apraksta Anatolijas Abdalus sekojoši: “Viņi valkā tikai vienu vilnas jostu. Uz viena no pleciem viņi tur zobenu un uz otra zizli (vāli). Uz krūškurvja viņiem ir divi mazie maisiņi, vienā viņi tur žāvētas sūnas un tēraudu, kamēr otrā maisiņā tiek turēta kaņepe.” Ibid., 151.

¹¹⁵ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 216-217.

¹¹⁶ Heghnar Watenpaugh, “Deviant dervishes: Space, gender, and the construction antinomian piety in Ottoman Aleppo,” *International Journal Middle East Studies* 37 (2005), 542-544.

¹¹⁷ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 219-221.

lasījumiem, mūzikas, un dejām viņi nonāk ekstātiskā stāvoklī jeb “nāvē pirms nāves” stāvoklī.

Līdzīgās prakses tiek novērotas arī 16. gs. Bektaši dervišu grupās. Gadsimtiem ilgi viņus devē par hašiša smēķētājiem. Šīs tradīcijas ietvaros hašišs tika pielietots ceremonijas nolūkos.¹¹⁸ Arī Bektaši tradīcijas dzeja bieži vien apraksta hašiša un opija pielietošanu kā ceļu uz svētību. Šie derviši saskatīja opija un hašiša noslēpumu par dvēseles kvintesenci (*kaiif*). Tiek uzskatīts, ka ceremonijas ietvaros Bektaši apreibināja jaunos piekritējus, lai viņi nonāktu paradīzē un apstiprinātu savu ticību, dodot solījumus.¹¹⁹ Interesanti, ka slavenā 15. gs. Bektaši dzejnieka Kaigusuza Abdal vārds Kaigusuzs bija kā sinonīms terminam “hašišs”. Šī iemesla dēļ vairāki pētnieki interpretēja Kaigusuzu kā hašiša atkarīgo, kurš rakstīja savas dzejas būdams smagi apreibināts. Kā piemēru mēs apskatīsim vienu no viņa dzejām:

“Šodien es redzēju kā kaņepes augs uzkāpa uz zirga un aizjāja prom.

Tagad, kad viņš kļuva par dervišu, viņš vairs nekad nemelo.

Viņa apmetnis ir svētā Khizra apmetnis. Tas noved tevi pie Absolūtās Patiesības.

*Tas ieveda manu prātu ekstāzes stāvoklī, kamēr es sasniedzu slepeno realitāti.”*¹²⁰

Svētais Khizrs vienozīmīgi ir viens no svarīgākiem personāžiem islāma misticismā. Viņš ir Dieva draugs. Svētais, kuru sūfiju godina ne tikai tādēļ, ka viņš palīdzēja atrast dzīves ūdeni (*āb-i hayāt*) tumsas valstībā, bet galvenokārt tādēļ, ka viņš izplatīja racionāli nesaprotamas un nepieejamas ezotēriskās zināšanas. Sūfijiem viņš ir viens no gaišākajiem skolotājiem un iedvesmas avotiem. Korānā (18:65-82) viņš tiek pieminēts kā Mozus ceļabiedrs, kurš ieveda viņu gnostiskās mācības pasaulē.¹²¹ Kaigusuz Abdal apgalvo, ka indivīds, kurš pielieto kaņepi savas garīgas prakses nolūkos, vienmēr atradīs daļu no absolūtās patiesības.¹²²

¹¹⁸ Refika Sarionder, “Mevlana Celaleddin Rumi and Hacı Bektas, Veli: Two Faces of Turkish Islam. Encounters, Orders, Politics” in *Yearbook of the Sociology of Islam*, ed. Georg Stauth (Bielefeld: Transcript, 2004), 64.

¹¹⁹ Godfrey Goodwin, *Private World of Ottoman Women* (London: Saqi Books, 2013), 121.

¹²⁰ Peri, *It is the Weed of Lovers*, 144.

¹²¹ Patrick Franke, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imagindiren im traditionellen Islam* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000), 79, 60.

¹²² Peri, *It is the Weed of Lovers*, 144.

Kā mes redzam, dervišu kopienas saskatīja kaņepes augu kā avotu garīgai iedvesmai, nevis kā vienkāršu psihodēlisku narkotiku. Arī Kaigusuzs savā dzejā vienmēr apraksta kaņepi kā savu garīgo vadoni. Tomēr arī viņš, līdzīgi kā Haidars, piezīmē, ka to korekti spēj pielietot tikai atsevišķi indivīdi. Pats Kaigusuzs to apraksta sekojoši: “Nabaga Kaigusuzs, nāc šurp! Klausies padomu, ko kaņepe tev dod! Tas ir mīlotāju (dervišu) augs. Nedod to nevienam svešiniekam! Viņš neatradīs tās patieso jēgu.”¹²³ Tomēr kaņepes apreibinošā iedarbība bija samērā izplatīta arī ārpus antinomiskām dervišu grupām. Interesanti ir tas, ka šajā dzejā Kaigusuzs apsmej sūfiju (kurš tiek saskatīts kā reliģiskās ortodoksijas simbols) par viņa liekulīgo uzvedību un materiālistisko domāšanu. Šeit būs vēl viena Kaigusuza dzeja: “Sūfijš teiktu, ka pielietot kaņepi ir aizliegts. Viņš neēd kaņepi atklāti. Kamēr savās domās viņš grib izmēģināt tās spēku. Nākamgad viņš savāks lielo ražu un pārdos to.”¹²⁴ Kā mēs redzam, autors izceļ ortodoksālo sūfiju attieksmi pret kaņepes apreibināšanos. Tā arī ir tiesa, ka sūfiji bija lielākie kaņepes ražotāji 15. gs. Anatolijā, it īpaši ņemot vērā, ka auga popularitāte Tuvajos Austrumos sāka izplatīties, sākot no 13. gs.¹²⁵

Hašiša sagatavošana un tā pielietošanas veidi

Iespējams, agrīnā islāmā periodā kaut kad arī tika uzrakstīts kāds īss traktāts, kas detalizētā veidā aprakstītu hašiša sagatavošanas metodes un tās pielietošanas veidus. Arī šādā gadījumā pastāv maza iespējamība, ka šāds darbs saglabātos līdz mūsdienām. Lielāka daļa no tekstu fragmentiem, kuri ir saglabājušies no vēlāka perioda, ir salīdzinoši abstrakti, kā arī tiem ir raksturīgi atšķirīgi izcelšanās avoti ar dažādiem kontekstiem.¹²⁶

Viens no pirmajiem autoriem, kurš ienes vērtīgu un korektu informāciju par hašiša sagatavošanu un pielietošanas veidiem, ir Ibn al-Bajtārs (1197–1248.g.). Pamatā viņš apraksta savus vērojumus Ēģiptē. Viņš raksta, ka “personīgi ir redzējis kā sūfiji pielieto hašišu dažādos veidos. Daži no viņiem kārtīgi izcepj auga lapas, pēc tam uzmanīgi berž tās

¹²³ Ibid., 149.

¹²⁴ Ibid., 149.

¹²⁵ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 286.

¹²⁶ Detalizēts monogrāfiju saraksts par hašu islāma tradīcijā ir atrodams darbā: Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 138-151. Saraksts iekļauj svarīgākos 13-16.gs. tekstus par haša kultūru islāmā.

ar rokām līdz brīdim, kad neizveidojas pasta, un beigās sarullē to mazās tabletēs (*aqrās*). Citi daļēji žāvē kaņepes ziedus, grauzdē tās, tad loba ar rokām, sajauc visu ar grauzdētām sezama sēklām un cukuru, tad ieliek tās mutē un ilgstoši košļā.”¹²⁷

Al-Badrī darbs *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīsh wa-l-raḥ* jeb “dvēseles prieks hašišā un vīnā” ir viens svarīgākiem 15. gs *abad* literatūras avotiem. Al-Badrī atsaucās uz vairākiem medicīnas un juridiskiem darbiem kuri diskutē par hašiša pielietošanu, jau sākot no 13. gs. Vienā no paragrāfiem viņš apraksta, kā kaņepes augs tika sagatavots pirms tā pielietošanas.¹²⁸ Balstoties al-Badrī teiktajā, var secināt, ka hašiša sagatavošanas metodes, kuras bija izplatītas Ēģiptē un Sīrijā, pilnīgi iespējams bija autentiskas. Ēģiptiešu metode ir šāda: tiek izlasīti septiņi apstrādāti kaņepes ziedi un viens neapstrādāts zieds, kurš darbojas kā ferments. Tad tos vāra līdz brīdim, kurā ūdens sāk dzesēt liesmu. Pēc tam to ieliek noslēgtās māla krūkās un sešas nedēļas glabā mitrā telpā, līdz tas sāk sadalīties. Septīto nedēļu to mērcē ūdenī. Tad tos sasmalcina un izveido miltiem līdzīgu konsistenci. Pēc tam tiek veidotas mazas bumbas, kuras tiek turētas ēnā tik ilgi, kamēr līdz tās izžūst.¹²⁹ Tomēr, pēc al-Badrī domām, sīriešu izmantotā pagatavošanas metode ir vislabākā. Viņi izžāvē kaņepes ziedus un trīs stundas sautē tos katlā. Pēc tam, kad vēlas taisīt “tabletes”, viņi sajauc šo masu ar medu vai dateļu sīrupu.

Indiešu tradīcijā novērotas līdzīgas pagatavošanas metodes kā ēģiptiešiem. Tomēr viņi bieži vien mēdza aizvietot neapstrādātos kaņepes ziedus ar kādām citām substancēm. Al-Badrī stingri nosoda šādu pagatavošanas praksi, galvenokārt, jo tā ietver rituālam neparedzētu (nešķīstu) vielu, piemēram, govju mēslojuma un urīna vai menstruālo asiņu pievienošanu. Tiek uzskatīts, ka urīna pielietošanu iedvesmoja dēmons Iblīss¹³⁰, kurš apmācīja Indiešu šeiha Bīru Rantanu, kā kultivēt kaņepi un pagatavot hašišu. Iespējams, šeihs Rantana arī bija pirmais, kurš atklāja šī augs psihotropās īpašības. It īpaši ņemot vērā, ka al-Magrīzī un al-Badrī noraida bieži pieņemto pārliecību, ka hašiša sākotnējā pielietošana islāma tradīcijā

¹²⁷ Ibid., 189.

¹²⁸ Marino, *Hashish and Food*, 192.

¹²⁹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 109.

¹³⁰ Korānā ‘demons’ Iblīs ir pieminēts kā ‘neticīgais’. “Un, kad mēs teicām eņģeļiem: “Kritiet pie zemes Ādama priekšā!”, visi krita pie zemes, izņemot Iblīsu. Viņš atteicās, bija augstprātīgs un kļuva par neticīgo.” (2:34). *Korāns*, 17.

sākās ar šeihu Haidaru vai Kalandāru. Neatkarīgi no tā viņi bieži arī pieminēja, ka hašiša ēšanas ieradums islāma kultūrā ienāca no Indijas šaivismā rituāliem.¹³¹

Indiešu tradīcijā vērojamā sagatavošanas metode, šķiet, būt nonākusi arī līdz Otomaņu impērijas laikiem. Līdzīga metode tiek arī novērota iepriekš pieminētajā Abdalas Rumi tradīcijā, galvenokārt Anatolijā. Metode ir sekojoša: “Ziemas un rudens beigās, kad sausie kaņepes ziedi ir zaudējuši savas īpašības un vairs nav pielietojami. Tad tiek veidots maisījums no iepriekš apstrādātiem ziediem ar kādu citu substanci. Attiecībā 9:1 ziedi tiek maisīti ar govju mēslojumu, kurš funkcionē kā ferments neapstrādāto kaņepju vietā. Viņi saka: “Ja mēs pieliekam mēslojumu fermentācijas masā, maisījums kļūst viegls, ass un stiprs. Ja mēslojumu nepievieno, maisījums parasti kļūst smags, rupjš, un nelīdzens.” Pēc tam viņi fermentē to ar urīnu un mērcē to ūdenī kamēr maisījums nesāk sadalīties un radīt tārpus. Ja tārpi nerodas ilgu laiku, tad maisījumā tiek izspiestas lupatas ar asinīm. Tāda formātā viss tiek turēts līdz brīdim, kamēr viss ir tārpos. Beigās viņi izsijā šo masu un glabā to ēnā, kamēr tā izzūst.”¹³²

Hašiša formas mēdz būt noteiktas pēc to nosaukuma. Lielākoties tās dēvēja par tabletēm jeb bumbiņām (*qurs*, *tābah*, vai *dugah* – “lazdu rieksts”). Pastāv arī tādas frāzes kā “taisīt tableti” (*bandaqa bundugah*). Gala produkts parasti izskatījās pēc hennas, tomēr hašišam bija ļoti specifiska smarža, ko aprakstā kā “aizraujošu un uzbudinošu”. To parasti turēja kādā mazā kastē (*huggah*) vai speciālā somiņā (*kīs*). Protams, to arī turēja drēbju kabatās, aptinot to ar lakatu vai papīru.¹³³

Ņemot vērā visu iepriekš pieminēto, var secināt, ka hašišs pamatā tika ēsts cietā formā. Parasti to arī apraksta kā “ēdamo”. Hašišs salīdzinājumā ar vīnu pēc Ibn Taimija domām ir kā ekskrementu salīdzinājums ar urīnu. Vietās, kur hašiša pielietošana guva priekšroku pāri vīnam, vienmēr bija kāds dzejnieks, kurš varēja asprātīgi piebilst, ka rituālā apmazgāšana ar smiltīm ir obligāta gadījumā, ja cilvēkam nekur tuvumā nav ūdens. Līdzīgi arī dzejā, kad hašišu apraksta kā vīnu, piemēram, Haidara vīns vai trūcīgo (sūfiju) vīns, tas nenozīmē, ka tā konsistence ir šķidra kā vīnam, bet gan ka *tertium comparationis* ir tās apreibinošā

¹³¹ Marino, *Hashish and Food*, 193.

¹³² Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 191.

¹³³ *Ibid.*, 194-197.

īpašība. Taimija arī izceļ, ka hašišu bieži vien jauca ar ūdeni un dzēra. Tomēr, viņam bija svarīgi, ka hašiša legāla pielietošana varēja būt identificēta tikai ēdienu formā. Hašiša ēšana gāja roku rokā ar dažādām ēdienu kombinācijām. Īpaši populāra bija hašiša kombinācija ar saldumiem un augļiem, piemēram, granātābolam bija specifiska funkcija hašiša ēšanas rituālos.¹³⁴

Lielākoties hašiša pielietošana islāmā nebija saistīta ar smēķēšanu. Smēķēšana arī īsti netiek pieminēta rakstiskās liecībās. Kaņepes smēķēšana kļuva aktuāla tikai ap 17.gs., kad islāma pasaule tika iepazīstināta ar tabakas smēķēšanu.¹³⁵ Daži pētnieki apgalvo, ka kaņepes smēķēšana Austrumos tika praktizēta arī pirms šī laika perioda, tomēr informācija, kas apstiprinātu šo faktu, ir salīdzinoši trūcīga.

Hašiša pielietošana sūfiju rituālos

Visi 13.gs. avoti par hašiša pielietošanu rituālu ietvaros tiek attiecināti uz sūfijiem (galvenokārt, Kalandari un Haidara ordeņa brālības, un 16.g s. dervišiem Abdalas Rumi, Bektaši). Rituālos hašiša lietošana galvenokārt ir saistīta ar ieiešanu transa stāvoklī (*wajd*). Hašišs tiek uzskatīts par palīglīdzekli, kurš noved indivīdu meditātīvā stāvoklī un palīdz cilvēka apziņai būt pilnīgā kontemplācijā par Dievu (*fonā*). Hanbāli tradīcijas priesteris Ibn al-Javzī (1126-1200. g.) savā darbā *Talbīs Iblīs* (par herezēm) piezīmē, ka daži no sūfijiem “aizvieto vīna intoksikācijas īpašības ar augu, ko dēvē par *al-hashīsh*, vai ar mikstūru *al-majūn*, kas rezultātā nodrošina viņus ar īslaicīgu apziņas zaudēšanu.”¹³⁶

Ļoti idealizēts apraksts par hašiša lietošanu rituāla ietvaros ir atrodams al-Badrī darbā. Ievadu viņš iesāk ar šeiha Kalandara slavināšanu: “Tev ir jāzin, ka hašišu var pielietot tikai inteliģents, tikumīgs un zinošs indivīds. Ja tu vēlies pielietot šo augu, lai attīrītu savu ķermeni un izprastu Dieva gudrību, tad tev sākumā ir nepieciešams lūgt palīdzību no pieredzējuša skolotāja, kurš pazīst šī auga noslēpumus. Būdamis viņa klātbūtnē, paņem hašišu labajā rokā un saki:¹³⁷ ““*Slava mūsu Kungam Visu Augstākajam, kas visu radījis un*

¹³⁴ Ibid., 197-199.

¹³⁵ Marino, *Hashish and Food*, 192.

¹³⁶ Ibid., 194.

¹³⁷ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 203.

*izveidojis, kas nosaka likteņus un vada tos, kas ganībām liek zaļot, un vēlāk pārvērš tumšos rugājos (87:1-4).¹³⁸ Lai Dievs lūdzas par Muhamedu, patiesā ceļa pravieti, un viņa dievbijīgajiem ceļabiedriem. Es zinu, ka Tu liecini gudrību caur savām radībām, un ka Tu esi radījis šīm lietām pielietojumu. Tu esi atklājis savas radības noslēpumus tikai izvēlētiem cilvēkiem. Tu esi pilnveidojis šo augu ar savu gudrību un spēku un ļāvi to pielietot savām radībām. Tādēļ es Tevi lūdzu, ļauj man būt sekmīgam, pielietojot šo augu, un neļauj man to darīt, ejot pret Tavu mīlestību. Tu ļauj man atklāt lietas savā patiesajā dabā. Tu nodrošini mani ar šī auga gudrību un attālini mani no šaubām un vēlmēm. Tu, tas, kurš ir Visuvarēns un Visuredzīgs.¹³⁹ Rituāls turpinās ar hašiša ēšanu: “Viņš ieliek hašišu mutē un stipri košļā to, beigās udzerot pa virsu ūdeni vai kādu citu dzērienu, un lūdz Dievu. Tad viņš noskalo muti no hašiša paliekām, nomazgā seju un lēnā tempā sāk dziedāt “Dieva skaistuma” dziesmu (*nagham*), jo skaistums rodas līdz ar hašiša intoksikāciju (*satlah*). Zobos viņš ieberž antinomu, lai “rupjās dvēseles” (*al-akhshān*) neredz kas ar viņu notiek. Mundrums nepamet viņa prātu, un viņš ir mierīgs savā gaitā un sejas izteiksmē. Viņš ēd tikai smalku ēdienu un ir cildens savā runā. Viņš skatās uz skaistām sejām un sēž vispatīkamākajās vietās. Viņš vienmēr paliek ūdens avota tuvumā, pieredzējušu draugu kompānijā. Viņš sāk reflektēt par iemeslu un par lietām, kuras to rada; par darītāju un izdarīto; par notikumiem un sekām; par runātāju un runu; par darbības cēloņiem. Šādā stāvoklī, uztverot redzēto un tā nozīmi, Dieva mūžīgā gudrība un Viņa absolūtā žēlastība emanē uz viņu un atklāj lietu patieso saturu. Viņš redz cilvēku sirdis ar acīm, un kontrolē acis caur tām. Viņš nošķiras no idejas par cilvēcību un ieplūst idejā par dievišķību. Vārds, ar ko nabadzīgie tiek identificēti (*nistab al-fugarā*), ieplūst viņa realitātē un kļūst likumīgs, un viņš sasniedz svētības pilnību (*tawfīg*).¹⁴⁰*

Šis rituāls labi atspoguļo mistisko pasauli, kura tiek radīta caur uzticīgiem sūfiju piekritējiem. Nobeigumā, “Šeihs Haidars” brīdina par nepareizo hašiša pielietošanu un aizliedz atklāt tās mistiskās īpašības sabiedrībā, protams, izņemot sūfijus. Neskatoties uz to, hašiša ēšana ārpus sūfiju mistiskās tradīcijas kļūva arī izplatīta sabiedrībā. Par to liecina arī valsts noteiktie regulējumi, piemēram, nodokļi par hašiša pielietošanu. Pastāv vairāki faktori, kas ietekmēja hašiša izplatību. Pirmkārt, hašišs bija ļoti lēts, tādēļ to baudīt varēja

¹³⁸ *Korāns*, 620.

¹³⁹ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 203-204.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 205.

arī sabiedrība. Otrkārt, hašišu bija ļoti viegli nēsāt līdzī, kā arī to bija viegli paslēpt. Treškārt, hašiša ēšana bija mazāk aizdomīga nekā alkohola dzeršana, galvenokārt, jo tā neradīja smaku un līgošanos.¹⁴¹ Ceturtkārt, tas nebija konfliktā ar Korānu.

Kā jau iepriekš minēts, islāma juristiem bija ļoti dažādas domas par hašiša pielietojuma iekļaušanu rituālos vai sabiedrības ikdienā. Tomēr viens no spilgtākajiem hašiša ienaidniekiem bija tas pats Ibn Taimija. Neskatoties uz to, ka Taimija bija nozīmīgs sūfiju tradīcijā, viņa attieksme pret hašišu vienmēr bija noraidošā. Diskusijā par kaņepes rituālo nešķīstību (*najāsa*), Hanbalī tradīcijas jurists Taimija izceļ trīs argumentus: a) hašišs nav rituāli “netīrs” augš (*najs*); b) tikai šķidra satura (*māi*) hašišs ir nešķīsts, kamēr cietā formā to var pielietot (*tāhir*); un c) balstoties uz Taimijas personīgo viedokli, hašišs ir nešķīsts, līdzīgi kā raudzētie dzērieni no vīnu sulas (*kharm*); hašišam ir nepieciešams būt aizliegtu substāncu sarakstā (*khabāith*). Kā jau iepriekš teikts, ja vīns ir nešķīsts kā urīns, tad hašišs ir tik pat netīrs kā mēslojums. Līdz ar to *hadd* juridiskās sankcijas tika attiecinātas uz hašiša ēdājiem tik pat stingri kā uz vīna dzērājiem. Kopumā Ibn Taimija bija vairāk satraukts par hašiša fiziskajiem un prātu ietekmējošajiem efektiem, jeb kā viņš to sauc – “nelikumīgā bauda” (*al-hazz al-muharram*). Viņš uzskatīja, ka hašiša lietošana atspoguļo indivīda apzināto gribu apmierināt savas hedoniskās vēlmes. Piemēram, kontemplāciju par skaistām sejām un seksuālām baudām, vai dziedāšanu un dejušanu. Šāda gadījumā hašišam ir jābūt aizliegtam, jo tas novērš cilvēka uzmanību no *dhikr Allāh* (Allaha pieminēšana). Taimija uzskatīja, ka hašišs ir īpaši bīstams ar to, ka tas spēj stimulēt indivīda iztēli un radīt netiklas illūzijas.¹⁴²

Islāma sabiedrībā sūfiju mūzika, kura pakāpeniski paātrina dziesmas un dejušanas ritmu rituālu laikā, tika saskatīta kā netradicionāla prakse. Neskatoties uz to, ka sūfiju prakses mēdza būt salīdzinoši radikālas pārējo islāmticīgo skatījumā, viņi nekad neapšaubīja to efektivitāti. Piemēram, Abdalas Rumi, Kalandari un Haidari bieži organizēja publiskus pasākumus, kuros mūzika un deja bija viena no svarīgākajām rituāla sastāvdaļām. Brīnišķīgā veidā to atspoguļo 16. gs. glezna, kurā sūfiju pulcēšanās laikā gan eņģeļi, gan cilvēki priecīgi deju, būdami apreibināti. Gleznas kreisajā stūrī sēž trīs Kalandaras derviši, kuri spēlē mūziku un aplaudē pie ritma (Att.7). Šādas prakses iekļāva arī hašiša lietošanu

¹⁴¹ Marino, *Hashish and Food*, 194.

¹⁴² *Ibid.*, 195.

pirms rituāla sākuma.¹⁴³ Hašiša iedarbība piešķir saasināto skaņas izjūtu, kā dēļ arī mūzikas un dziedāšanas efektivitāte likās ārpusaulīga un izcili skaista.¹⁴⁴

Tomēr arī negatīva hašiša ietekme uz prātu nekad netiek aizmirsta diskusijās par tā fizikālo un reliģisko iedarbību. Savā ziņā tas ir viens no slavenākajiem un biedējošākajiem hašiša lietošanas aspektiem. Tā lietošana bieži tika asociēta ar atkarīgā indivīda nenormālo uzvedību. Bieži vien šāda mentālā nestabilitāte bija īslaicīga, tomēr vairākos gadījumos tā radīja hroniskas izmaiņas cilvēka identitātē. Par to arī liecina bieži pieminēts arābu vārds *tughayyir al-agl* jeb “tas, kas maina prātu” jeb *tughayyib* “attālina” cilvēku no realitātes.¹⁴⁵ Mediķi un pētnieki bieži apraksta šīs substances negatīvo efektu uz cilvēka mentālo un fizisko veselību. Al-Zakarši savās piezīmēs apraksta šādus simptomus: acu apsārtums, sausa mute, pārmērīga gulēšana un smagums galvā, kā arī ekstremitāšu tirpšana. Ilgstoša lietošana samazina vīrieša potenci un seksuālo vēlmi. Pasliktina redzi. Hašišs izraisa slinkumu, vājumu, sliktu elpu. Ietekmē indivīda realitātes uztveri un izraisa hroniskas illūzijas.¹⁴⁶ Galvenā sociālā problēma bija tas, ka pārmērīga hašiša lietošana izraisīja atkarību. Savukārt atkarība saskaņā ar tradicionālā islāma teoloģiju ir grēks. Jo “katrs musulmanis ir atbildīgs Dieva un sabiedrības priekšā”. Tādējādi musulmaņa identitāte cieši balstās uz sabiedrības viedokli. Šādā gadījumā atkarība var būt izprasta divos veidos: a) *jurm* jeb atkarība kā noziegums; un b) *mard ruhani* jeb atkarība kā garīgā slimība.¹⁴⁷ Tomēr šī darba ietvaros mēs neiedziļināsimies teoloģiskajā diskusijā par atkarību islāma sabiedrībā.

¹⁴³ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 66-67.

¹⁴⁴ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 214.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 226.

¹⁴⁶ Hanas, *Hashish in Islam 9th to 18th Century*, 829.

¹⁴⁷ Mansur, *Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology*, 918-921.

ŠAIVISMS UN SŪFISMS INDIJĀ

Šī darba nodaļa galvenokārt pievērš uzmanību iespējamajai šaivisma tradīcijas ietekmei uz sūfisma doktrinālajiem un praktiskajiem aspektiem. Lai varētu sekmīgi atrast kopsakarības starp šīm abām tradīcijām, vispirms būtu nepieciešams īsumā iedziļināties šaivisma doktrinālajos aspektos, kuri apstiprina kaņepes lietošanu tradīcijas ietvaros. Nākošais solis koncentrēsies uz sūfisma identitātes meklēšanu Indijas reģionā. Tieši šajā sūfisma periodā var atrast ciešākas saistības starp šaivisma un sūfisma piekritējiem. Ņemot vērā, ka abās tradīcijās ir raksturīgi pilnveidot savu reliģisko dzīvi, balstoties savā iekšējā pieredzē, ir grūti izslēgt faktu, ka psihotropo substanču pielietošana tajās nebija aktuāla. Hinduisms viennozīmīgi ir ļoti bagāts ar dažādām reliģiskajām praksēm. Rituāli ir hinduisma piekritēja dzīves sastāvdaļa. Tie nekādā veidā nav nodalīti no viņa ikdienišķajām darbībām. Iespējams, šī iemesla dēļ sūfiji arī iespaidojās no šaivistiem. Nenodalot savu reliģisko dzīvi no ikdienas prakses, sūfiji radās iespēja būt “Dieva klātbūtnē” katrā elpas brīdī. Par to arī liecina *dhamal* rituālā iekļautais *zīkr* teksts *dam ā dam mast qalandar* jeb “ar katru elpu [*dam ā dam*] sūfiju kalandārs [*mast qalandar*]” – tas, kurš sasniedza augstāko garīgo līmeni - *ḳlūs* apreibināts un garīgi piepacelts. Ikdienas valodā frāze “*dam ā dam*” apzīmē vārdu “nepārtraukti”, tomēr tā atsaucās uz *dam* – elpu: mistiķa dzīves elpa kura atkārtoti ieelpo kaņepi un hašišu ar mērķi, lai sasniegtu ekstāzi.¹⁴⁸ Arī *dhamal* dejas, kur derviši, būdami vienoti ar dievišķo klātesamību, dejo pie ritmiskām bungu skaņām, izjūtot Dievu savās sirdīs. Sekojot līdzī bungu ritmam, viņi atklāj Dievišķās klātbūtnes esamību, *ḳlūdami* pārpilni ar Viņa mīlestību. Bungu ritmiska kārtība ir svarīgākā sastāvdaļa, kas nodrošina pakāpenisko rituālo ekstāzi. Arī mūsdienās *dhamal* ir ļoti izplatīta tieši indo-pakistāņu tempļos.¹⁴⁹

Iespējams, krāšņie šaivistu rituāli saglabāja musulmaņu zemapziņās pieredzes, kuras tikai pēc praktiskās atdarināšanas *ḳļuva* ļoti nozīmīgas sūfiju piekritējiem. Sūfijiem jaunas prakses deva iespēju identificēties ar lokālām tradīcijām un vienlaikus nodrošināja viņiem

¹⁴⁸ Richard K. Wolf, “The Poetics of “Sufi” Practice: Drumming, Dancing, and Complex Agency at Madho Lāl Hasain (And Beyoind),” *American Ethnologist* Vol.33, No.2 (May 2006): 255.

¹⁴⁹ Shaheer Ellahi Khan, “Sufi Dance in Pakistan: Anthropological Insights on the Concept and Origin of *Dhamal*,” *Sci.int.(Lahore)* 27.2 (2015): 1643.

jaunus pieredzes stāvokļus. Abos gadījumos kaņepes augs bija svētīgs ceļa biedrs, kurš vienmēr iečukstēja ausī par dievišķās dzīves skaistumu.

Šīva un kaņepes augs *bhang*

Indijā jau no pašiem pirmsākumiem kaņepe tika lietota, lai pielūgtu dievu Šīvu. Līdzīgi kā islāma tradīcijā, kaņepe primāri tika ēsta vai dzerta. Ēdamās *bhang* bumbiņas vai *bhang* dzērienu parasti taisīja no piena ekstrakta, kas iekļāva sevī kaņepi un dažādas garšvielas. Tās pielietošana pamatā ir saistīta ar Šīvas piekritējiem, kuri to ēda vai dzēra festivālu laikā. Savukārt kaņepes ziedu smēķēšana vairāk attiecas uz *sadhu* jeb garīdzniekiem, kuri uztur askētisku dzīves veidu pielūdzot dievu Šīvu. Šāda prakse ir cēlusies no Vēdām, kā arī no mitoloģijām par kaņepes izcelšanās avotu un tās saistību ar Šīvu.¹⁵⁰

Šīva ir viens no svarīgākajām hinduistu tradīcijas dievībām. Viņš ir ļaunuma iznīcinātājs, tas, kurš valda pār nepārtrauktu radīšanas un iznīcināšanas dzīves ciklu. Neskatoties uz to, ka viņam tiek piešķirt milzīgs spēks, viņš īsteno askētisku dzīves veidu Kailaša kalnā, vērojot visu, kas nāk no absolūtā eksistences un kļūst par realitāti. Šaivismā tradīcijā Šīva tiek skatīts kā augstākais Dievs, kuram piešķirtas piecas funkcijas: radīt, aizsargāt, iznīcināt, slēpt un atklāt.¹⁵¹ Savā identitātē Šīva šķietami atspoguļo pretējas kosmiskās realitātes sfēras. Viņš ir radītājs un vienlaikus arī iznīcinātājs. Viņš parasti tiek atspoguļots kā askēts, kurš meditatīvā stāvoklī vēro visas eksistences sākumu un beigas. Kā arī Šīva ir galvenais šamanis, kurš izcili pārvalda visas misticisma sfēras un nodod tā mācību cilvēkiem.¹⁵²

Vēdas teksti apraksta Šīvas saistību ar kaņepes augu. Vienā no stāstījumiem tā aprakstīta šādi: “Kad dievi maisīja debešķīgo okeānu kopā ar kalnu Mandaru, piliens no svētā nektāra *amrita* nokrita no debesīm. Vietā, kur nokrita pirmais piliens no debesīm, sāka augt kaņepe. Savukārt dievs Šīva bija tas, kurš atnesa kaņepes augu no Mandara kalna un dāvināja to cilvēkiem.”¹⁵³ Šajā stāstījumā arī tiek pieminēti dēmoni, kuri centās nozagt šo augu, lai

¹⁵⁰ Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopaedia of Hinduism*, 101.

¹⁵¹ Theodore M. Godlaski, “Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang,” *Substance Use & Misuse* 47 (2012): 1067.

¹⁵² Christian Ratsch, “Cannabis Indica,” in *The encyclopedia of psychoactive plants: Ethnopharmacology and its application*, trans. and ed. by John Baker (Rochester, VT: Park Street Press, 2005), 130.

¹⁵³ Michael Aldrich, “Tantric cannabis use in India,” *Journal of Psychedelic Drugs* 9.3 (1977), 229.

izmantotu to savām vajadzībām, tomēr dievi to nepieļāva. Tādēļ kaņepi mēdz dēvēt arī par *vijia* jeb uzvaru. Kopumā Vēdās kaņepes augs tiek atspoguļots kā prieka avots, miera nesējs vai atbrīvotājs.¹⁵⁴ Balstoties mitoloģijā – “pēc strīda ar ģimenes locekļiem dievs Šiva aizgāja uz pļavām. Izmisuma un saguruma dēļ viņš aizmiga zem kupla auga. Kad viņš pamodās, viņš pamanīja skaisto augu, kurš pasargāja viņu no saules. Būdams izsalcis, viņš izlēma apēst dažus ziedus, pēc kā viņš uzreiz atdzīvojās. Tas kļuva par Šivas mīļāko ēdienu, tāpēc viņu arī dēvē par *Bhanga Kungu*.”¹⁵⁵

Reliģiskos festivālos un kāzās *bhangu* lieto, lai slavinātu dievu Šivu un “aizdzītu ļaunos spēkus”, kurus rada dēmoni, kas vēlas radīt ciešanas un grūtības cilvēcei. Tiek uzskatīts, ka *Bhang* lietošana ļauno garu dzīšanai ir ļoti efektīva, jo kaņepes augs iemieso “sargātāja garu”.¹⁵⁶ Savukārt *sadhu* askēti regulāri lieto kaņepes augu, tomēr ne *bhang* formā. Parasti viņi smēķē *charas* (hašu), kas tiek taisīts no auga ziediem. Smēķēšanas process notiek caur pīpi, ko dēvē par *čilum*. *Sadhu* regulāri pīpē hašišu pielūgsmes rituālos, meditācijas un jogas praksēs.¹⁵⁷ *Čilum* smēķēšana parasti notiek apļveida grupās, līdzīgi kā sūfiju kopienās. Pirmais cilvēks uzpilda pīpi un nodod to nākamajam. Otrais cilvēks paceļ *čilumu* pie savas pieres un skaita formulu “*Bum Shankar!*”. Šī darbība tiek uzskatītā kā veltība Šivam. Tad *čilums* tiek aizdedzināts ar diviem sērkokoņiem (kas simbolizē sievišķo un vīrišķo enerģiju) un pulksteņrādītāja virzienā tiek smēķēts grupas ietvaros. Kad viss hašišs ir izsmēķēts, pēdējais indivīds nokrata pīpes pelnus sev uz rokas un izsmērē tos pret savu pieri, vai arī apēd tos. Tiek uzskatīts, ka *čilum* smēķēšana ir rūpīgi izstrādāts process, kas demonstrē padziļinātu cieņu pret pašu augu un tradīciju, vienlaikus norādot uz hašiša smēķēšanas reliģisko saturu.¹⁵⁸ Savā veidā šāda uzvedība demonstrē, ka kaņepes auga lietošana ir svēta līdzīgi kā kristiešiem ir vīna dzeršana. Līdzīga vīnam, sekulārā kaņepes lietošana bieži vien tika nosodīta Indijas sabiedrībā.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Godlaski, *Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang*, 1068.

¹⁵⁵ Jahn Gumbiner, “History of cannabis in India”, *Psychology Today*, June 2011, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-teenage-mind/201106/history-cannabis-in-india> (skatīts: 05.01.2021).

¹⁵⁶ Schultes et al., *Plants of the Gods*, 92.

¹⁵⁷ Ibid., 93.

¹⁵⁸ Godlaski, *Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang*, 1069.

¹⁵⁹ Mia Touw, “The Religious and Medicinal Uses of Cannabis in China, India and Tibet,” *Journal of Psychoactive Drugs* Vol.13.1 (1981): 25.

Kopumā ir jāņem vērā, ka Indijā kaņepes lietošana medicīniskos un reliģiskos nolūkos nav jauna parādība. Tā ir bijusi klātesoša kopš pašas tradīcijas pirmsākumiem un turpina eksistēt arī mūsdienās. Neskatoties uz to, ka Šivas identitāte ir ļoti sarežģīta un bagāta savā saturā, mums ir skaidri zināms, ka viņa saistība ar kaņepes augu tiek atvasināta no senākiem tradīcijas avotiem. Vienkāršiem ļaudīm kaņepe dod iespēju slavināt Šivas godību reliģiskos festivālos. Tikmēr *sadhu* askētiem kaņepes lietošana nodrošina vienošanos ar dievību caur fiziskām un mentālām reliģiskām praksēm. Tā nodrošina ceļu uz *samadhī* stāvokli, kurā tiek pārvarēta sevis un prāta dualitātes izjūta. Šādā stāvoklī iluzorās pretrunas par dievišķo raksturu ir pārvarētas un pastāv tikai visas būtnes un visa procesa bezveidīgā vienotība.¹⁶⁰

Kašmiras šaivismis

Radīt korektu ievadu par Kašmiras šaivismu un tā galvenajām raksturiezīmēm ir salīdzinoši izaicinošs uzdevums, jo Kašmiras šaivismis, kā ne-duālā tantriskā skolā, ir mazāk izplatīts Rietumu pasaulē nekā *advaita* Vedanta un budisms. Galvenās Kašmiras šaivisma iezīmes, kurās var atrast paralēles ar sūfisma doktrīnu un praktiskiem aspektiem, iekļauj sevī spēcīgu ne-duālo pasaules redzējumu, kas balstās uz pašu dievu Šivu, viņa bezpersoniskajiem un personiskajiem aspektiem un uz Tantras skolas aspektiem, kuri rezonē sūfisma mācībā. Šādas tantriskās prakses iekļauj sevī: skolotāja (*guru*) godināšanu; sieviešu (*dakīni*) dievības vizualizāciju; dualitātes fenomena transformēšanu uz ne-dualitāti; mantru skaitīšanu; reliģisko svētku svinēšanu (*ganachakra*) kurā ir iekļauta vīna dzeršana, hašiša smēķēšana, mūzika, dejošana un ēšana; un ritmisko dzeju lasīšanu jeb *doha*.¹⁶¹ Tomēr pirms iedziļināšanās vienojošos šaivisma un sūfisma tradīcijas aspektos būtu vēlams izskatīt primāros Kašmiras šaivisma mācības aspektus.

Kašmiras šaivismis ir viena no svarīgākajām Šivas kulta skolām. Tā attīstīja ne-duālītātes koncepta izpratni tantriskās doktrīnas ietvaros. Tiek uzskatīts, ka šī doktrīna tika atklāta ar Šivu neatkarīgi no vēdiskās tradīcijas, līdzīgi kā Šaiva Siddhanta (Šaivas doktrīna) attīstīja duālistisko izpratni. Neskatoties uz to, ka abas tradīcijas tika dibinātas Ziemeļindijā un

¹⁶⁰ Godlaski, *Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang*, 1071.

¹⁶¹ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism*, 159.

nonāca līdz dienvidiem, ne-duālā šaivismā mācība, kura liek uzsvāru uz sievišķo spēku, pēc 14. gs. neguva lielu popularitāti Indijas dienvidos. Savukārt duālists Šaiva Siddhanta dienvidos pievērsa uzmanību tempļa rituāliem un saistīja savu mācību ar Vēdas tradīciju, kā dēļ tā guva lielu popularitāti. Ne-duālā šaivismā doktrīna turpināja eksistēt Kašmiras reģionā neatkarīgi no Vēdām. Islāma dominances dēļ pēc 13.gs. tā turpināja būt izolācijā no izplatītām indiešu tradīcijām, kurās valdīja vēdiskā mācība.¹⁶²

Kašmiras šaivismā Šiva ir tīrās apziņas personifikācija. “Šiva ir realitātes pamats. Neskatoties uz to, ka viņš ir mūžīgs, nenosacīts un izcils visos aspektos, viņš tik un tā pēc savas brīvas gribas uzliek sev laika, telpas un formas ierobežojumus, ar mērķi kļūt par visām neskaitāmajām pasaules parādībām. Viņš ir apziņas gaisma, kas spīd kā visas lietas, pat ja tā paliek mūžīgi viena un nemainīga. Līdz ar to katra dvēsele iemieso Šivu. Tomēr tādēļ, ka tā nepareizi sevi identificē, tās subjektīvā apziņa ir aizklāta ar nezināšanu, ko rada dualitātes ilūzija (*maya*). Tā kļūst par savas darbības subjektu (*karma*) un ir saistīta ar dzīves un nāves reinkarnācijas ciklu (*samsara*).”¹⁶³

Šīs doktrīnas ne-duālitate māca, ka Šiva iemieso visu: indivīdu, ilūziju (*maya*), pasauli, domas spēku, vienlaikus būdams “ne viens, ne otrs, kā arī, ne (ne) viens, ne (ne) otrs”. Jo, Kašmiras šaivismā ne-duālismā, universa substance (ķermenis) un tās celoņu avots (enerģija) tiek uzskatītas par vienu un to pašu. Apziņas realizācija ir Šivas atklājums sevī.¹⁶⁴ Šī iemesla dēļ svarīgs doktrināls elements ir Šakti, dinamiskā sieviešu enerģija un pati dievība. Šiva darbojās caur Šakti spēku. Viņa ir sievišķā enerģija kura izstaro no viņa, tā, kura iesūpina Absolūtās apziņas radošo spēku.¹⁶⁵ Caur Šakti Šiva rada visu un viss kļūst par viņu. Arī cilvēkiem piemīt Šakti spēks kuru ir nepieciešams atdzīvināt, lai atklātu Šivu sevī un redzētu visās lietās Šivu. Ar šo Šakti un Šiva vienošanās procesu, absolūtā apziņa tiek pilnveidota, būdama brīva no objekta un subjekta, iekļaujot sevī neskaitāmās universa lietas

¹⁶² Ibid., 160.

¹⁶³ Ibid., 160.

¹⁶⁴ George Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century* (Delhi: Cambridge University Press, 2008), 253.

¹⁶⁵ Gerald James Larson, “The Sources for Sakti in Abhinavagupta’s Kāsmīr Saivism: A Linguistic and Aesthetic Category,” *Philosophy East and West* 24.1 (Jan. 1974): 53.

– neatkarīgi no tā, vai tās ir ļaunas vai labas – un kuras patiesajā realitātē tiek saskatītas kā vienotā būtība, avots visam spēkam, būdams brīvs no celoņiem un sekām.¹⁶⁶

Tradīcijas ietvaros Šiva ir viss un visur: vīrietis, sieviete, prāts, pasaule, katrā darbībā, u.t.t. Savā veidā, tas ir kā redzēt visu esamību spogulī – tā šķiet nodalīta, bet realitātē tā ir neduālā refleksija sākotnējam avotam. Līdz ar to visiem tiek piešķirta viena un tā pati universālā apziņa. Kašmiras šaivistu galvenais mērķis ir atpazīt Šivu kā tīro avotu visam eksistējošajam. Lai to sasniegtu, viņi stimulē savas apziņas balstoties uz dažādiem reliģiskiem tekstiem (piemēram, Šivas sūtra) un visa veida praksēm, tajā skaitā hašiša smēķēšanas rituālu.¹⁶⁷

Kašmiras šaivismā, līdzīgi kā sūfismā, prāta enerģija tiek kontrolēta sirdī. Visas maņas “ieplūst” sirds centrā un nodala prātu no visa pārējā. Sirds kļūst par rīku visu esamības vienošanai un pakāpeniski noved uz absolūto laimi.¹⁶⁸ Pēdējā stadijā notiek vienošanās ar okeānu (“apzināšanas nektāra okeāns”), un universs, būdams kā okeāna putas, kļūst par “pašu Šivu savā patiesībā”.¹⁶⁹ Šaivisma ideja par sirdi kā apziņas centru nebija arī sveša sūfiju dzejā. Dzejas no *Divan* literatūras atsaucās uz sirdi kā pārvēršanas centru, kā arī uz izpratni par mīlestības spēku. Mīlestības un sirds saistība nodrošināja dzejniekus ar plašām poētiskām alegorijām.¹⁷⁰ Piemēram, vienā no teksta fragmentiem, kurā parādās “slepenais vīns” (agrāk pieminētais hašiša maisījums ar vīnu), kurš ieveda cilvēkus un pasauli esamībā, tiek atspoguļots sekojoši: “Mīlnieku vīns deg manās krūtīs, lai acīm neredzama mīlestība turpinātu būt noslēpta.” Ņemot vērā islāma reliģisko konservatīvismu, slavenais sūfiju dzejnieks Rumi atzīst: “Mūsu svinības ir turētas noslēpumā pretinieku dēļ, kamēr nav citas vietas kur gaviļēt.” “Ak, mana sirds, ienāc krāšņās svinībās un piekrīti dzert šo sarkano vīnu!”¹⁷¹

¹⁶⁶ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 161.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 161.

¹⁶⁸ Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra*, 255, 291.

¹⁶⁹ Jaideva Singh, *Pratyabhijnāhrdayan: The Secret of Self Recognition* (Delhi: Motilal Banarsidass Pub. 1987), 114.

¹⁷⁰ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 162.

¹⁷¹ *Ibid.*, 168.

Sūfisma saskarsme ar Kašmiras šaivismu

Agrāk pieminētie hašiša mīļotāji Kalandarī *Dabestan* tekstā tiek aprakstīti sekojoši: “Starp hinduistiem pastāv viena reliģiska grupa, kura sevi devē par musulmaņu sūfijiem. Un ir skaidri zināms, ka viņi ar hindu tradīcijas piekritējiem ir vienisprātis vairākos reliģiskās doktrīnu jautājumos.”¹⁷² Turpmāk tekstā paliek skaidrs, ka kopienas, uz kurām atsaucās autors, ir *Madārīs* un *Jalālīs*, Kalandāru kustības apakšgrupas, kuru paražas un ārējais izskats atgādina autoram hinduistu askētu (*sadhu*) rituālus un drēbes. *Madārīs* kopienas dibinātājs al-Madārī (1440.g.) bija viens no slavenākajiem Indijas musulmaņu garīdzniekiem. Viņa sekotāji bija ubagi, kuri atteicās valkāt drēbes, nosedzot savu kailumu ar pelniem. Viņiem bija raksturīgi gari mati un dažādi aksesuāri, kā arī melni turbāni. Savas atklātas reliģiskās noliegšanas un regulārās haša lietošanas dēļ viņiem bija slikta slava. Viņu kopienas lielākoties izplatījās Indijas ziemeļos (Kašmirā un Nepālā).¹⁷³ Daži uzskata, ka šādas dervišu grupas izcēlās dabiski kā oponentojoša kustība pret institucionalizēto sūfismu. Savukārt citi uzsver, ka Kalandaru skola tika radīta, mijiedarbojoties musulmaņu, budistu un hinduistu askētu grupām. Piemēram, Hartmans (*Hartman*) salīdzināja *Kānphātā* jogus un Kalandaru musulmaņu pasaules redzējumus, uzsverot ka abas tradīcijas ir radušās Indijā 12.gs.¹⁷⁴ Savukārt Athar Abbas Rizvi izsakās, ka Haidari brālības piekritēji mantoja “dzimumorgānu pīrsingu” (ar mērķi uzturēt celibātu) no šaivisma *Naga Sanyasis* tradīcijas un apaļo auskara nēsāšanu no *Kānphātā* tradīcijas jogiem.¹⁷⁵

Iespējamība, ka *Kānphātā* jogi daļēji ietekmēja Haidari tradīcijas sistēmas normas, liek atgriezties pie jautājuma par kaņepes lietošanu garīgas prakses nolūkos. *Kānphātā* skola, kuru 12. gs. dibināja skolotājs Gorakhnath, pieder pie šaivītu *Nath* tantriskās tradīcijas, kuras ietvaros kaņepe un *bhang* lietošana veidoja neatņemamu reliģisku rituālu sastāvdaļu,

¹⁷² Peri, *It is the Weed of Lovers*, 145.

¹⁷³ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 188.

¹⁷⁴ Skatīties: Harriet Hartman, “Can a Hindu Utopia Be a Muslim Utopia? Examples from 12th Century India and Beyond,” *International Journal of Comparative Sociology* Vol. 29 (1988): 111 – 125.

¹⁷⁵ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India, Volume One* (New Delhi: Munshiram Manoharial Publishers Pvt. Ltd., 1978), 307.

jau sākot no 7. gs.¹⁷⁶ Par sūfiju skolotāja Kutb ud-Dīn Haidara agrīno dzīvi nav daudz zināms, tāpēc ir grūti noteikt kurā brīdī viņš vai viņa sekotāji sastapās ar *Kānphatā* jogiem vai kādām citā šaivisma tradīcijas kopienām, bet saskaņā ar A. Rizvi *Nath* tradīcija sāka izplatīties no Ziemeļindijas uz Centrālo Āziju un Irānu ap 11. Gadsimtu. Visi avoti, kas norāda uz kaņepes psihotropo īpašību atklāšanu, tiek datēti, sākot ar 12. gs. vidu. Tieši tajā laika periodā sūfisms sāka izplatīt savas saknes visā islāma pasaulē.

Kopumā tiek uzskatīts, ka musulmaņu iekarojumi Kašmiras reģionā sākās ap 1320. g., ap to pašu laiku sūfisms arī ienāk Kašmirā. Sūfiji lielākoties izceļoja uz Kašmiru no Persijas un Centrālāzijas. Pamatā Kašmirā eksistēja četras sūfiju brālības: Suharvardi, Kubravi, Nakšbandhi, un Kadri. Pirmais sūfijs kurš ienāca Kašmirā bija šahs Said Šarafud din Bulbul. Viņš piederēja pie Suharvardi ordeņa. Viņa ieguldījums Kašmiras islamizācijā bija viņa spēja konvertēt karali Rinčinu islāmā. Šis aspekts viennozīmīgi palīdzēja arī turpmāko islāmam eksistēt Kašmiras teritorijā. Arī vairāki hinduisma piekritēji slavināja šeiha Bulbula ticību, tādēļ neradās konflikts starp abām tradīcijām: “Tālejošu seku revolūcija notika klusi un nemanāmi, nevis izmantojot musulmaņu iekarotāju spēku, bet gan Tibetas bēgļi, kurš ir dzimis budists.”¹⁷⁷

Turpmāko Kašmiras islamizāciju attīstīja vairāki citi Saida ordeņa sūfiji, tomēr viens no svarīgākajiem indivīdiem bija Mir Said Ali Hamdani jeb šeihs Hamdans. Dzimis Irānā, viņš studēja islāma teoloģiju un bija izglītots sūfismā skolotāja Alau'd-Daula Simnani dēļ. Tiek uzskatīts, ka viņš kopā ar saviem 700 piekritējiem ienāca Kašmirā ap 1379.-1380. gadu. Īsumā, varētu teikt, ka Ali Hamdani un citi sūfiji, kuri attīstīja islāma doktrīnu Kašmirā, lielākoties bija institucionāla sūfisma piekritēji. Arī viņi bija noraidoši pret netradicionālo sūfiju praksēm, kuras guva popularitāti ārpus elitāras sabiedrības Kašmiras reģionā. Dažādas pseidosūfiju prakses, kuras iekļāva tantriskās jogas un šaivisma apsektus, tika uzskatītas par grēcīgam un islāmam neabilstošām. Par to arī liecina 15. gs. Kašmiras sūfijs šeihs Hamza Makdhum (jeb Mahbulul-Alam) kurš attiecās ļoti negatīvi pret šiītu islāmu un centās norobežot tā izplatību Kašmirā. Viņa laikā tika uzbūvētas vairākas mošejas, kurās tika popularizēti sunītu musulmaņu koncepti. Viņš arī bija ļoti noraidošs pret *Sama* jeb

¹⁷⁶ Ethan Russo, “Cannabis in India: ancient lore and modern medicine” in *Cannabinoids as Therapeutics*, ed. R. Mechoulam (Berlin: Birkhauser Verlag, 2005), 3.

¹⁷⁷ Afshana Yousuf, “An Analysis of Impact of Sufism in Kashmir,” *IJRAR* 6.1 (March 2019): 933.

mistisko mūziku, kura pēc viņa domām ir aizliegta islāmā balstoties uz korānu¹⁷⁸: “Un starp ļaudīm ir arī tādi, kas savā neziņā pārķ tūkšus niekus (mūzika, dziedāšana), vedina ar tiem citus nost no Dieva ceļa un cenšas padarīt to par izsmieklu.” (31:6).¹⁷⁹ Neskatoties uz to, pseidosūfiji laiku gaitā apliecināja *Sama* rituāla efektivitāti sabiedrībā. *Sama* stimulēja dievišķo mīlestību līdzīgi kā Kašmiras šaivisma praksēs. Tomēr ortodoksāliem sūfijiem šāda inovācija “nodalīja sūfismu no islāma būtības”.¹⁸⁰

Viens no 14.g.s Kašmiras sūfiju dibinātājiem, kurš šķiet visciešāk saistīts ar šaivisma dzīves veidu, ir šeihs Nuru'd-Din Rišī. Tradīcija apgalvo, ka Rišī bērnības laikā bija apmācīts zagļ un aust, tomēr abas jomas viņam īsti nepadevās. Neskatoties uz to, ka viņš bija audzis musulmaņu ģimenē, viņš nebija saņēmis formālo reliģisko izglītību. Šeihs Rišī dzīvoja alā netālu no Kaimuhas ciemata, kur viņš praktizēja askētiskā misticisma prakses. Viņš pilnībā atteicās no gaļas ēšanas, uzturot sevi no savvaļas augiem, tostarp kaņepes. Šeihs Rišī galvenokārt bija ietekmējies no Lallas-Vakjani (*Lalla Yogishvari*), vienas no centrālajām sievietu figūrām, kura stipri ietekmēja reģionālo sūfisma mācību balstoties uz Kašmiras šaivisma doktrīnu. Rišī darbi spilgti atspoguļo Vakjani rakstīšanas manieri un stilu. Šeihs Rišī, būdams kaislīgs Dieva pielūdzējs, caur saviem darbiem centās “sasniegt neizzināmo sava sirdī caur mīlestības liesmu.” Rišī uzskatīja, ka *Ulama* jeb neizzināmais tiek sašķelts starp garu un ķermeni, kamēr *arif* (gnoze) lika uzsvaru uz atšķirību starp gara un ķermeņa vēlmēm. Kukaiņi un tārpi, kuri dzīvoja Rišī alā, bija viņa biedri Dieva slavināšanā. Viņš arī ticēja, ka indivīda “es” jeb ego ir jābūt noslāpētam, jo tas ir cilvēka galvenais ienaidnieks. Līdzīgi kā citi askēti, Rišī uzskatīja musulmaņu garīdzniekus (*mullas*) par liekuļiem, kuri recitē Korānu savas slavas un peļņas dēļ, būdami pilnīgi atsvešināti no Dieva vēstījuma. Priekš Rišī islāma mācība nebija pilnvērtīga bez sava “es” realizācijas.¹⁸¹ Turpmākie šeiha Rišī sekotāji biežāk identificēja sevi kā Rišīji nevis sūfiji.

Sūfiju svētie spēlēja milzīgo lomu Kašmiras islamizācijā. Līdz ar likumiem islāms ienesa Kašmirā ekonomiskās un morālās izmaiņas. Musulmaņu juristi centās uzbūvēt sabiedrību balstoties islāma likumos. Viņiem bija arī nepieciešams iznīcināt “ļauņas un mistiskas”

¹⁷⁸ Ibid., 934.

¹⁷⁹ *Korāns*, 415.

¹⁸⁰ Yousuf, *An Analysis of Impact of Sufism in Kashmir*, 934.

¹⁸¹ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 351.

prakses Kašmiras sabiedrībā. Institucionāla ticība izcēla, ka cilvēks nedrīkst aizmirst par Dievu un būt aizkustināts ar pasaulīgām “izrādēm” (dažāda veida praksēm). “Virzīties patiesajā ceļā ir galvenais jautājums.” Savā ticībā daži islāma sekotāji dēvēja “savus brāļus” šītus par herētiķiem. Tādēļ, ka pseidosūfiju kopienās aktuāli uzturēja šaivismam raksturīgas prakses, viņi tikai nošķirti no tradicionālā islāma.

Šaivisma un tā tantrisko prakšu ietekme uz islāma misticismu

Lai sniegtu izpratni par šaivisma (un tā tantrisko prakšu) ietekmi uz noteiktiem islāma misticisma atzariem, tam nākotnē būtu nepieciešams veltīt atsevišķu pētījumu, kas izskatītu šo sfēru. Šajā sadaļā tikai daļēji tiks apskatīti iespējamie vēsturiskie aspekti šajā jautājumā. Starp Indijas un islāma pasaulēm vienmēr ir bijušas neizbēgamas savstarpējas ietekmes, kuras mūsdienās vairs nevar nepamanīt.

Indijā sūfiju un jogas skolotāji dzīvoja mierā un kopībā un visdrīzāk viņi mijiedarbojās savā starpā, kā arī ietekmēja viens otru. Piemēram, indiešu sūfiju prakses iemieso dažādas *Hatha* jogas un Šaivītu idejas.¹⁸² Daži avoti arī liecina, ka 13.gs. Sindas reģionā daži dervišu ordeņi pulcējās Šivas tempļos.¹⁸³ Šaivisms kā spēcīga garīgā tradīcija asimilēja daudzus elementus no citām kultūrām. Daudzpusīgas šaivisma prakses un tā universālisma ideja deva šaivītiem iespēju identificēt savas prakses citas tradīcijas terminoloģijas ietvaros. Ar savu sinkrētisko prakšu sistēmu šaivisti izplatījās Ziemeļindijā, Centrālāzijā, un Irānā, “radot ietekmi Kalandaru un sūfiju praksēs”.¹⁸⁴

Irānā Kalandari imitēja šaivisma ģērbšanas manieri (valkājot dažādus aksesuārus, piemēram, rokassprādzes un auskarus) un viņu ekscentrisko uzvedību. Tomēr, līdzīgi kā pārējie musulmaņi, Kalandari medīdēja virzienā uz Kabu.¹⁸⁵ Problēma galvenokārt radās, kad vairākas ekscentriskās grupas un indivīdi ar transgresīvām praksēm un uzskatiem, islāma sabiedrībā tika uzskatīti par “sūfijiem”, kas patiesībā viņi nebija, viņi pat noraidīja

¹⁸² Rizvi, *A History of Sufism in India*, 336-337, 349, 353.

¹⁸³ Annemarie Schimmel, “The Martyr-Mystic Hallāj in Sindī, Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol,” *Numen* 9.1 (Nov. 1962): 168.

¹⁸⁴ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 333, 354.

¹⁸⁵ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 37, 43, 57.

tradicionāla sūfisma reliģiozitāti un ikdienišķo dievbijību.¹⁸⁶ Tie, kuri gribēja nodrošināt “ne-sūfiju” grupu ar reliģisko identitāti (lai šaivismas prakses iekļaušana varētu darboties islāmā) radīja ģenealoģijas, lai izsekotu šo grupu dibinātājus līdz Muhamedam, Abu Bakra, vai Ali.¹⁸⁷ Līdz ar to dažas no šīm grupām akceptēja identificēties kā “sūfiji”, kamēr radikālie Rietumāzijas Kalandari mistiķi atteicās no tā.

Viennozīmīgi šaivītu mijiedarbība ar islāma mistiķiem ietekmējās no musulmaņu reliģiskām praksēs. Piemērs tam ir prakse, ko devē par *namāz makus*, lūgšanās karājoties kājām gaisā. Tiek uzskatīts, ka sūfiju mistiķis Abul-Khair (1049.g.) veica šo praksi, atkārtojot *zīkr* (ritmiska dziedāšana jeb lūgšana), un sasniedza *fanā al-fanā* jeb Dievišķās realizācijas stāvokli.¹⁸⁸ Lai leģitimizēt un apstiprināt šo meditatīvo jogas pozu, musulmaņu mistiķi apgalvoja, ka pravietis Muhameds bija pirmais, kurš iesāka šo praksi.¹⁸⁹ Tantriskajā jogā šī Dievišķā realizācija tiek saskatīta kā Šakti un Šivas vienošanās.¹⁹⁰ Abul-Khairs ticēja, ka caur šādu praksi viņa ķermenis kļūst *qibla* (lūgšanas virziens).¹⁹¹ Khairs aktīvi piedalījās dejošanas un dziedāšanas rituālos, kā arī organizēja svinības līdzīgi kā tantriskajā skolā *ganachakra*. Abul-Khairs dzīvoja uz robežas starp budistu un šaivītu zemēm, un iespējams, tieši tur viņš arī guva praktizēt tantriskā veida “garīgās dzīres”, dejošanas un dziedāšanas rituālu, hašiša ēšanas ceremonijas, kuras vēlāk arī ienāca islāma tradīcijā.¹⁹²

Tantras kontekstā nav arī brīnums dzirdēt par sūfiju Kharagānī un viņa lauvām. Tiek uzskatīts, ka Kharagānī bija dziļās domastarpībās ar tradicionālā sūfisma piekritējiem, jo uzturēja ļoti neortodoksālas prakses. Viņš nav sarakstījis nekādas doktrinālās mācības, izņemot dzejoļus. Hašiša pielietošana ar Kharagānī var būt saistīta tikai ar “viņa simbolisko jāšana uz lauvām”, kura bieži vien tiek identificēta ar svētā Khidra “peldēšanu uz zivs”.¹⁹³

¹⁸⁶ Ibid., 34, 36, 98-100.

¹⁸⁷ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 83.

¹⁸⁸ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 184.

¹⁸⁹ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 342.

¹⁹⁰ Ibid., 336-337.

¹⁹¹ Akhtar Qambar, “Some Differences Between Arab and Persian Schools of Sufism,” *Islam and the Modern Age* 14.4 (Nov. 1983): 269.

¹⁹² Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 185.

¹⁹³ Ibid., 186.

Transgresīvo uzvedību iekļaušana sufisma praksēs nodalīja šos mistiņus no konservatīviem islāma juristiem. Apziņu paplašinošās tehnikas, kuras balstās dažādu substanču pielietošanā, respiratoro sistēmu manipulēšanā un seksuālajos aktos, nebija vienīgās prakses, kuras mudināja 15.gs. Šeihu Abdul-Kudusu izteikties šādi: “Līdz brīdim, kad prāts nenokrīt līdz kājām, cilvēks nevar sasniegt Dieva durvis.”¹⁹⁴ Ziemeļindijas Tantriskajā budismā sieviešu dievības (*dakini*) pielūgšana un seksuālas uzvedības transformācija caur sublimāciju bija reliģisko prakšu sastāvdaļa un nodrošināja saskarsmi ar augstāko realitāti un pārdabisku spēku (lai praktizētu maģiju).¹⁹⁵ Elpošanas prakse, *mantra* vai *zīkr*, sūfiju skolotāja vizualizācija, *nūr-e mohammadi* (Muhameda gaismas) klātesamība bija sastāvdaļas no jogu meditācijas praksēm, kuras bija izceltas no tantriskas tradīcijas koncepta par ķermeņa (mikrokosmosa) vienošanos ar ārēju pasauli.¹⁹⁶ Salīdzinoši liels avotu klāsts atspoguļo to, ka sūfiju piekritēji bija padziļināti ieinteresēti dažādās jogas praksēs un konceptos. Lielākā daļa no tām ir atrodamas 16. gs. darbā “*Amrtakunda*” jeb “Nektāra baseins”.¹⁹⁷

Daži no sūfiju ordeņiem transformēja tantrisko elpošanas kontroles praksi, lai to varētu apvienot ar *dhikr* recitēšanas formulām. Šāda nepārtraukta meditācija iekļāva tipisko sufisma “mantru” *la ilaha illa allah* (nav ne viena cita dieva kā Allahs). Citiem vārdiem, tantriskā elpošanas kontrole tikai pielietota, lai izceltu islāma misticisma meditācijas formulu.¹⁹⁸

Diskusiju par savstarpējām ietekmēm starp abām tradīcijām (šaiṣītiem un sūfījiem) var arī izcelt no agrīniem Centrālāzijas ordeņiem Kubravi un Nakshbandi, kuri savas tradīcijas ietvaros iekļāva dažādas jogas prakses, piemērām, septiņu čakru pielietošanu, mantras lasīšanu, lai stimulētu čakras, vai pat ideju par to, ka pravietis Muhameds bija apmācīts un izglītots jogas doktrīnā un ka Meka bija šaiṣītu centrs.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 337.

¹⁹⁵ Ibid., 329-330.

¹⁹⁶ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 187.

¹⁹⁷ Carl W. Ernst, “Situating Sufism and Yoga,” *Journal of the Royal Asiatic Society* Vol.15 No.1 (Apr. 2005): 27.

¹⁹⁸ Ibid., 24.

¹⁹⁹ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 187.

SECINĀJUMI

Mūsdienu islāma pasaulē turpinās asas debates par ortodoksālā islāma un sūfisma tradīciju domstarpībām. Sūfisms tiek vairāk identificēts ar tautas reliģiozitātei raksturīgām rituālpraksēm un nevis ar formālām doktrinālām idejām, tomēr šīs tradīcijas pamatideja ir *vienošanās ar Dievu*. Šī mistiskā vienošanās ar Dievu bieži vien izslēdz cilvēkam raksturīgo racionālo izpratni par reliģiju. Tā ir dziļa sūfiju mistiķa iekšējā pieredze, kura iziet ārpus materiālās pasaules izpratnes. Līdz ar to šis darbs daļēji atspoguļo, kā varētu interpretēt sūfisma piekritēju pieredzi cilvēkam izprotamos, zinātniski korektos terminos. Terminiem *sūfisms* un *sūfijs* ir daudzi nozīmju slāņi, ar tiem apzīmē islāma reliģiskās dzīves radošās manifestācijas. Gadsimtu garumā ar sūfismu tiek saistītas netradicionālas pieejas islāma reliģiskajai dzīvei. Citiem vārdiem, sūfisms funkcionēja, lai atdzīvinātu musulmaņa reliģisko dzīvi caur individuālo vienošanos ar Dievu, kas ortodoksālā islāmā bieži vien tika aizmirsts.²⁰⁰

“Dieva augi: hašiša un kaņepes pielietošana sūfiju rituālos” ir būtisks papildinājums islāma misticisma pētniecībai. Psihotropo vielu pielietošana sūfisma rituālos atspoguļo šīs tradīcijas teoloģiskos aspektus no jauna skatupunkta, kā arī norāda uz sinkrētisma izpausmēm, saplūstot islāma un hinduisma tradīcijām (šī darba ietvarā - galvenokārt sūfismam un šaivismam). Hinduisma un islāma sinkrētismā pastāv dziļas kultūrsaknes, kuras skāruši politiskie un sociālie konflikti. Par to arī liecina vairāki tempļi Indijā un islāma valstīs. Šādi tempļi iemieso abu tradīciju selementus, kurš arī mūsdienās piesaista dažādu reliģisko grupu pārstāvjus.²⁰¹

Darba pirmā daļa *“islāms un hašiša lietošanas kultūra”* pamatā analizē hašiša pielietošanas aktualitāti islāma tradīcijās vēsturē un apraksta teoloģiskos aspektus, kuri parādās sūfiju rituālos. No šīs nodaļas mēs varam secināt, ka islāmā kaņepes pielietošana reliģiskos rituālos var tikt daļēji identificēta ar vēlīnā zoroastrisma tradīciju. Neskatoties uz to, ka šī auga

²⁰⁰ Babli Parveen, “The Eclectic Spirit of Sufisms in India: An Appraisal,” *Social Scientists* Vol.42, No.11/12 (Nov.-Dec. 2014): 39.

²⁰¹ J.J. Roy Burman, “Hindu-Muslim Syncretism in India,” *Economic and Political Weekly* Vol. 31, No. 20 (May 18, 1996): 1211.

pielietošana nebija aktuāla pravieša dzīves laikā, tā psihotropās īpašības sabiedrībā bija zināmas. Kopumā vēlinais zoroastriešu valdīšanas periods atspoguļo, ka kaņepes augs bija aktuāls persiešu apdzīvotā teritorijā jau 6. gs. sākumā. Par to arī liecina tādas reliģiskās grupas kā *hašasīni* jeb *asasīni*, kuru pārstāvji lietoja kaņepes augu, jo tā iedarbība palīdzēja realizēt to kopienu ceremonijas.”²⁰² Šāda hašiša pielietošana ienāca ismailītu tradīcijā ar persiešu zoroastrisma starpniecību. Šīs reliģijas sekotāji izmantoja kaņepi maisījumā ar vīnu. 5. gs. zoroastriešu reliģiskie teksti atsaucās uz substanci, ko dēvē par *bhanga* jeb persu valodā *mang*.²⁰³ Līdz ar to hašiša psihotropā pielietošana parādās arī pravieša dzīves laikā, tā nosaukums tolaik ir *bhanga*; *mang* tika atspoguļots balstoties zoroastriešu terminoloģijā, kas visdrīzāk tika pārņemta no šaivisma tradīcijas. Islāma sabiedrībā termina *hašiš* saistība ar kaņepes augu un tā apreibinošo iedarbību parādās tikai ap 8. gs. Cits termins, kurš bija izplatīts musulmaņu dzejnieku starpā, bija *al-khadrā* jeb zaļais. Šīs apzīmējums ir interesants ar savu saistību ar svēto mistiķi *al-Khizr*. *Al-Khizra* saistība ar kaņepes augu popularizēja tās pielietošanu starp sūfijiem. Vēl viens svarīgs apzīmējums, kas saistīts ar hašiša pielietošanu, bija arābu termins *dādhī* jeb mistērijas augs. *Dādhī* kļuva izteikti populārs 10-12. gs. Bagdādē, kuru pamatā pielietoja kā piedevu vīnam un ēdienam. Neskatoties uz to, ka *Dādhī* tika uzskatīts par apreibinošo substanci, tā pielietojums bija plaši izplatīts medicīnā, piemēram, lai ārstētu gremošanas sistēmu un hemoroīdus.²⁰⁴

Viens no aspektiem, kas palīdzēja teoloģiski pamatot hašiša intoksikāciju rituāla ietvaros, bija fakts, ka Korānā nekādā veidā netiek iekļauts aizliegums par kaņepes pielietošanu. Korāna pieminēts termins *khamr* attiecas konkrēti uz vīnu. Vairāki juridiskās skolas pārstāvji centās atspoguļot *khamr* kā salikto terminu, kurš iekļauj sevī visas apreibinošās vielas, neskatoties uz to, ka specifisks konteksts, kurā ir runa par *kharm*, visos Korāna pantos tiek attiecināts uz alkohola dzeršanu. Citi islāma juristi veidoja hašiša analogiju ar alkoholu, lai pamatotu psihotropo vielu pielietošanas aizliegumu.²⁰⁵ Laika gaitā islāma jurisprudences apstiprināja kaņepes aizliegumu, tomēr tai neizdevās ierobežot tās pielietošanu sabiedrībā. Vēl viens svarīgs aspekts, kurš pamatoja sūfiju teoloģiju attiecībā pret hašišu, bija šajā tradīcijā iesakņotais *individuālisms*. Sūfiju garīgā pieredze, kuru saprata kā nošķiršanos no

²⁰² Dymock, *Pharmacographia Indica*, 321.

²⁰³ Bennett, *Liber 420: Cannabis, Magical Herbs and the Occult*, 72.

²⁰⁴ *Ibid.*, 79.

²⁰⁵ Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, 208.

sevis (*fana'an al-nafs*) un pazušanu Dievā (*fana'fi allah*) kļuva par pašnoliegumu arī sociālajā sfērā.²⁰⁶ Šī individuālā iekšējās pasaules izzināšana tika papildināta ar Korāna un sunnas "iekšējās nozīmes izzināšanu". To skaidroja kā "interpretācijas metodi no iekšienes (...), to bieži dēvē par *istinbāt* jeb secinājumu".²⁰⁷ Šāda Korāna interpretācijas metode ļāva sūfijiem pretoties juridiskām skolas pārstāvjiem un pieturēties pie islāmticīgo vairākumam netradicionāla dzīves veida.

Otrā nodaļa "***hašiša pielietošana sūfismā***" detalizētā veidā analizē hašiša pielietošanu sūfiju tradīcijā. Sākotnēji šī sadaļa ieskatās islāma tradīcijas kontekstā, kurā ir veidojosies sūfisms, kā arī izvērtē kā sūfisma doktrinālie aspekti palīdzēja harmonizēt 9. gs. islāma konfliktu starp dievbijīgo individuālistu pasaules *noliegšanu* un juridisko uz sociālo jomu orientēto pasaules *pieņemšanu*. Īss ieskats sūfiju kustības ģenēzē galvenokārt izvērtē svarīgākos 10.-16. gs notikumus tradīcijas vēsturē. Sadaļā "Dieva draugu augs" mēs atrodam vēsturiskos aspektus, kuru dēļ hašiša pielietošana izplatījās sūfiju kopienās. 12. gs. sūfiju saskarsme ar hašišu un tā pielietošanu atspoguļo šīs prakses turpmāko nozīmi tradīcijas ietvaros. Par to arī liecina vairāki 12.-16.gs. darbi, kuri izceļ kaņepes auga pielietošanu garīgas prakses ietvarā. Kalandari, Abdalas Rumi, Haidari un Bektaši ordeņi cieši saistīja kaņepes augu ar savu reliģisko identitāti. Šajā periodā, kad juridiskās islāma skolas centās izvirzīt aizliegumus pret šī auga pielietošanu, sūfiji turpināja praktizēt un attīstīt savas reliģiskas prakses. Piemēri par dažādiem hašiša sagatavošana veidiem sniedz ieskatu par kaņepes auga apstrādi pirms tās pielietošanas rituālos vai medicīnā. Hašiša pielietošana rituālu ietvaros pamatā bija viena no ceremoniju sastāvdaļām. Rituālos bija iekļauta gan dziedāšana, gan dejošana un muzicēšana. Hašiša apreibinošā iedarbība sūfiju skatījumā palīdzēja viņiem meditēt un nonākt vienotībā ar Dievu.

Trešā darba nodaļa "***šaivisms un sūfisms Indijā***" analizē šaivisma tradīcijas ietekmi uz sūfisma rituāliem. Manuprāt viens no svarīgākiem aspektiem, kurš motivēja sūfijus iekļaut savos rituālos Kašmiras šaivistu prakses, bija doktrināli līdzīgais abās kustībās, kā arī fakts ka sūfiji 12.-15. gs. joprojām meklēja savas reliģiskās identitātes vietu islāmā. Abām tradīcijām ir raksturīgi pilnveidot savu reliģisko dzīvi balstoties iekšējā pieredzē un sava "es" nošķiršanā. Sūfijiem jaunās reliģiskās prakses deva iespēju identificēties ar lokālām tradīcijām, un vienlaikus nodrošināja viņus ar jauniem pieredzes stāvokļiem. Lai pierādītu

²⁰⁶ Karamustafa, *God's Unruly Friends*, 70.

²⁰⁷ *Ibid.*, 2.

šo ietekmi sākotnēji darbā tiek izskatīta dievības Šivas kulta saistība ar kaņepes augu. Šivas kulta saistību ar kaņepes lietojumu apstiprina viens no agrīnākiem hinduisma tradīcijas reliģisko tekstu kopumiem Vēdas, kā arī citi mitoloģiski stāstījumi. Hinduismā *bhang* jeb hašiša pielietošanas prakse nav izzudusi arī mūsdienās, un vērojama reliģiskos svētkos un kāzu svinībās, kur tas tiek lietots ar mērķi lai slavinātu dievu Šivu un aizdzītu ļaunos spēkus, kurus ticīgo skatījumā rada dēmoni, kas vēlas radīt ciešanas un grūtības cilvēcei.²⁰⁸ Arī *sadhu* askēti regulāri pīpē hašišu pielūgsmes rituālos, meditācijas un jogas praksēs.²⁰⁹ Tiek uzskatīts, ka *čilum* smēķēšana ir rūpīgi izstrādāts process, kurā atklājas cieņa pret pašu augu un senākām ar tā lietošanu saistītām tradīcijām, vienlaikus norādot uz hašiša smēķēšanai piešķirto reliģisko saturu.²¹⁰ Šajā kontekstā Kašmiras šaivims ir viens no tradīcijas atzariem, kurš ir visvairāk atspoguļo doktrinālās līdzības ar sūfisma misticismu. Kašmiras šaivismā, līdzīgi kā sūfismā, prāta enerģija tiek kontrolēta sirdī. Visas maņas “ieplūst” sirds centrā un nodala prātu no visa pārējā. Sirds kļūst par rīku visu esamības vienošanai un pakāpeniski noved uz absolūto laimi.²¹¹ Arī *dhamal* dejas, kur derviši būdami vienoti ar dievišķo klātesamību, dejo pie ritmiskām bungu skaņām, izjūtot Dievu savās sirdīs. Sekojot līdzī bungu ritmam, viņi atklāj dievišķās klātbūtnes esamību, kļūdami pārpilni ar Viņa mīlestību. Arī mūsdienās *dhamal* ir ļoti izplatīta tieši indo-pakistāniešu tempļos.²¹²

Nodaļa “Sūfisma saskarsme ar Kašmiras šaivismu” galvenokārt apraksta savstarpējo mijiedarbību starp abām tradīcijām 12. -15. gs. Pamatā tā tiek pamatota ar Kašmiras reģiona islamizāciju, kuras ietekmē laiku gaitā tika dibinātas vairākas sūfiju skolas. Pamatā Kašmirā eksistēja četru sūfiju brālības: Suharvardi, Kubravi, Nakšbandhi, un Kadri. Viens no spilgtākiem piemēriem ir Šeihs Rišī, kurš bija ietekmējies no Lallas-Vakjani (*Lalla Yogishvari*), kas ir viens no centrāliem sievietu tēliem, kasa stipri ietekmēja reģionālo sūfisma mācību, balstoties Kašmiras šaivisma doktrīnās. Rišī skatījumā islāma mācība bija nepilnvērtīga bez sava “es” realizācijas.²¹³ “Šaivisma un tā tantrisko prakšu ietekme uz islāma misticismu” salīdzinoši plašā kontekstā izvērtē dažādas tantriskās šaivistu prakses, kuras ienācā islāma misticismā. Daudzpusīgas šaivisma prakses un to paustā universālisma ideja deva šaivītiem iespēju identificēt savas prakses citas tradīcijas terminoloģiju ietvaros.

²⁰⁸ Schultes et al., *Plants of the Gods*, 92.

²⁰⁹ Ibid., 93.

²¹⁰ Godlaski, *Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang*, 1069.

²¹¹ Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra*, 255, 291.

²¹² Khan, *Sufi Dance in Pakistan*, 1643.

²¹³ Rizvi, *A History of Sufism in India*, 351.

Ar savu sinkrētisko prakšu sistēmu šaivisti izplatījās Ziemeļindijā, Centrālāzijā, un Irānā, "ietekmējot Kalandaru un sūfiju praksēs".²¹⁴ Piemērām, elpošanas prakse, *mantra* vai *zikr*, sūfiju skolotāja vizualizācija, *nūr-e mohammadi* (Muhameda gaismas klātesamība) bija daļa no jogu meditācijas praksēm, kuras saistītas ar tantriskās tradīcijas konceptu par ķermeņa (mikrokosmosa) vienošanos ar ārējo pasauli.²¹⁵

Vēstures gaitā, pat līdz mūsdienām, šajā pētījumā aplūkotās kultūras saista dažādas psihotropās substances ar specifiskām dievībām (hinduismā, Šiva) vai svētiem reliģiskiem tēliem (sūfismā Khizr) balstoties mitoloģijās vai specifiskos rituālos, kuri iekļauj narkotisko vielu pielietošanu. Pētot šīs saistības, mēs gūstam ieskatu par to, kā šīs substances tika pielietotas un kāda bija to nozīme dažādās kultūrās. Darbā parādīts, kā hašiša lietojums sūfismā saistīts islāma ar vietējo ticējumu un prakšu sinkrētisko raksturu. Pats sinkrētisma jēdziens dažkārt tiek kritizēts kā nekonkrēts, jo jebkura reliģija ir sinkrētiska, tomēr tas neizslēdz šīs jēdziena lietojumu pētniecībā, aprakstot reliģisko grupu idejas un prakses. Šajā darbā ar sinkrētismu tiek saprasta "tādu elementu nesistemātiska (vai nesistematizēta) savietošana vienā reliģiskā tradīcijā, kurus to radītāji nebija plānojuši apvienot."²¹⁶

Sūfisms savā sākotnējās veidošanās periodā pārņēma no Kašmiras šaivisma tradīcijas rituālus kuros iekļauta psihotropo vielu lietošana. Tas palīdzēja sūfijiem veidot reliģisko identitāti svešas tradīcijas kontekstā.

²¹⁴ Ibid., 333, 354.

²¹⁵ Vaziri, *Rumi and Shams' Silent Rebellion*, 187.

²¹⁶ Masahiko Togawa, "Syncretism Revisited: Hindus and Muslims over a Sainly Cult in Bengal," *Numen* 55:1 (2008): 29.

BIBLIOGRĀFIJA

Avoti

Bennett, Chris. *Liber 420: Cannabis, Magical Herbs and the Occult*. Walterville: Trine Day, 2018.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends: Dervish Groups In the Islamic Later Middle Period 1200-1550*. Utah: University of Utah Press, 1994.

Karamustafa, T. Ahmet. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: University Press Ltd., 2007.

Nasrallah, Nawal. *Annals of the Caliphs' Kitchens: Ibn Sayyār al-Warrāq's Tenth-Century Baghdadi Cookbook, English Translation with Introduction and Glossary*. Leiden: Brill, 2007.

Rosenthal, Franz. "The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society". In Dimitri Gutas, ed. *Man versus Society in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 2015.

Vaziri, Mostafa. *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism and Shaivism*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Sekundārā literatūra

Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufisms*. New York: New York University Press, 1993.

Campbell, Joseph. *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Penguin Group, 1964.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London: I.B. Tauris Publishers, 2004.

Dannaway, Frederick R. "Celestial Botany: Entheogenic Traces in Islamic Mysticism". *Essay*. (2006).

Daulphnoys, Nicolay. *The Navigations, Peregrinations and Voyages, Made into Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois*. Trans. T. Washington the Younger. London: Thomas Dawson, 1585.

Dymock, William, C.J.H. Warden, and David Hooper. *Pharmacographia Indica: A History of the Principal Drugs of Vegetable Origin, Met with in British India*. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1892.

Dymock, William. *The Vegetable Materia Medica of Western India*. London: Trubner & Co., 1885.

Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Franke, Patrick. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imagindiren im traditionellen Islam*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

Goodwin, Godfrey. *Private World of Ottoman Women*. London: Saqi Books, 2013.

Hammer, Joseph Von. *The History of the Assassins: Derived from Oriental Sources*. London: Smith and Elder, Cornhill, 1835.

Hartsuiker, Dolf. *Sadhus: Indian's Mystic Holy Men*. Vermont: Inner Traditions, 1993.

Ikbāl, Ali Shah Sirdar. *Islamic Sufism*. London: Rider & Co., 1993.

Korāns. Tulk. Imants Kalniņš. Rīga: Medicīnas apgāds, 2011.

Lochtefeld, G. James. *The Illustrated Encyclopaedia of Hinduism: Volume II*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc., 2002.

Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.

Samuel, George. *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Delhi: Cambridge University Press, 2008.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Schultes, Richard Evans, Albert Hofmann, and Christian Ratsch. *Plants of the Gods: Their Sacred, Healing, and Hallucinogenic Powers*. Vermont: Healing Arts Press, 2001.

Singh, Jaideva. *Pratyabhijnāhṛdayan: The Secret of Self Recognition* (Delhi: Motilal Banarsidass Pub. 1987), 114.

Wilson, Peter Lamborn. *Scandal: Essays in Islamic Heresy*. New York: Autonomedia, 1988.

Raksti krājumos

Aldrich, Michael. "Cannabis and its Derivatives". In Andrew Kowl ed. *High Times Encyclopaedia of Recreational Drugs*. New York: Stonehill Publishing Company, 1978.

Ali-Northcott, Lynne. "Substance Abuse". In Sameera Ahmed and Mona M. Amer ed. *Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions*. New York: Routledge, 2012.

Campbell, J.M. "On the Religion of Hemp". In M. Young, et.al., ed. *Indian Hemp Drugs Commission*, Vol.3. Simla: Government Central Printing Office, 1894.

Guillemin, J. Duchesne. "Zoroastrian Religion". In Ehsan Yarshater, ed. *The Cambridge History of Iran: Volume 3(2), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*. Cambridge: University Press, 2008.

Hamori, Andras. "Ascetic Poetry (Zuhdiyyat)". In Julia Ashtiany, et.al., ed. *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Marino, Danilo. "Hashish and Food: Arabic and European Medieval Dreams of Edible Paradises". In Kirill Dmitriev, Julia Hauser, and Bilal Orfali, ed. *Insatiable Appetite: Food as Cultural Signifier in the Middle East and Beyond*. Leiden: Brill, 2020.

Palgi, Phyllis. "The Traditional Role and Symbolism of Hashish among Moroccan Jews in Israel and the Effect of Acculturation". In Vera Rubin ed. *Cannabis and Culture*. Berlin: De Gruyter Mouton, 1975.

Ratsch, Christian. "Cannabis Indica". In John Baker, trans. and ed. *The encyclopedia of psychoactive plants: Ethnopharmacology and its application*. Rochester, VT: Park Street Press, 2005.

Russo, Ethan. "Cannabis in India: ancient lore and modern medicine". In Raphael Mechoulam ed. *Cannabinoids as Therapeutics*. Berlin: Birkhauser Verlag, 2005.

Sarionder, Refika. "Mevlana Celaleddin Rumi and Hacı Bektas , Veli: Two Faces of Turkish Islam. Encounters, Orders, Politics". In Georg Stauth, ed. *Yearbook of the Sociology of Islam: On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam, Volume 5*. Bielefeld: Transcript, 2004.

Sherratt, Andrew. "Alcohol and its alternatives: symbol and substance in pre-industrial cultures". In Jordan Goodman, Paul E. Lovejoy and Andrew Sherratt, ed. *Consuming Habits: Global and historical perspectives on how cultures define drugs, Second edition*. London: Routledge, 2007.

Periodika

Akbar, Ali. "The Zoroastrian Provenance of Some Islamic Eschatological Doctrines". *Studies in Religion* Vol. 49.1 (2020): 86-108.

Aldrich, Michael. "Tantric cannabis use in India". *Journal of Psyschedelic Drugs* 9.3 (1977): 227-233.

Browne, Edward G. "A Chapter From the History of Cannabis Indica". *St. Bart's Hospital Journal* (March, 1897): 81-86.

Burman, J.J. Roy. "Hindu-Muslim Syncretism in India". *Economic and Political Weekly* Vol. 31, No. 20 (May 18, 1996): 1211-1215.

Casto, Don M. "Marijuana and the Assassins – An Etymological Investigation". *The International Journal of the Addictions* 5.4 (1970): 747-755.

Dannaway, Frederick R., Alan Piper and Peter Webster. "Bread of Heaven or Wines of Light: Entheogenic Legacies and Esoteric Cosmologies". *Journal of Psychoactive Drugs* 38.4 (Jan. 2007): 493-503.

Ellahi, Shaheer Khan. "Sufi Dance in Pakistan: Anthropological Insights on the Concept and Origin of *Dhamal*". *Sci.int.(Lahore)* 27.2 (2015): 1641-1643.

Ernst, Carl W. "Situating Sufism and Yoga". *Journal of the Royal Asiatic Society* Vol.15 No.1 (Apr. 2005): 15-43.

Ghiabi, Maziyar, Masoomeh Maarefvand, Hamed Bahari and Zohreh Alavi. "Islam and Cannabis: Legalisation and Religious Debate in Iran". *International Journal of Drug Policy* 56 (2018): 121-127.

Godlaski, Theodore M. "Gods of Drugs: Shiva, Lord of Bhang". *Substance Use & Misuse* 47 (2012): 1067-1072.

Gowen, Herbert Henry. "Dante and the Orient". *The Sewanee Review* Vol.32, No.3 (Oct. 1924): 434-445.

Hamarneh, Sami. "Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction". *Medical History* 16 (1972): 226-37.

Hanas, G. Gabriel. "Hashish in Islam 9th to 18th Century". *Bull N.Y. Acad. Med.* Vol. 58. No. 9 (1982): 814-831.

Hartman, Harriet. "Can a Hindu Utopia Be a Muslim Utopia? Examples from 12th Century India and Beyond". *International Journal of Comparative Sociology* Vol. 29 (1988): 111 – 125.

Yousuf, Afshana. "An Analysis of Impact of Sufism in Kashmir". *IJRAR* 6.1 (March 2019): 932-935.

Khan, Shaheer Ellahi. "Sufi Dance in Pakistan: Anthropological Insights on the Concept and Origin of Dhamal". *Pakistan Association of Anthropology* 27.2 (2015): 1641-1643.

Kleinhofa, Ingrīda un Leons Taivans. "No arābu valodas aizgūto terminu latviskošana un lietojums". *Latvijas Universitātes Raksti* 813.sēj. (2016): 112-126.

Larson, Gerald James. "The Sources for Sakti in Abhinavagupta's Kāsmīr Saivism: A Linguistic and Aesthetic Category". *Philosophy East and West* 24.1 (Jan. 1974): 41-56.

Lozano, Indalecio. "Therapeutic Use of *Cannabis sativa* (L.) in Arabic Medicine". *Journal of Cannabis Therapeutics* Vol. 1.1 (2001): 63-70.

Mansur, Ali. "Perspectives on Drug Addiction in Islamic History and Theology". *Religions* 5 (Sep. 2014): 912-928.

Parveen, Babli. "The Eclectic Spirit of Sufisms in India: An Appraisal". *Social Scientists*, Vol.42. No.11/12 (Nov.-Dec. 2014): 39-46.

Peri, Benedek. "It is the Weed of Lovers: The Use of Cannabis Smoking among Turkic Peoples up to the 15th Century". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* Vol. 69.2 (2016): 135-155.

Qambar, Akhtar. "Some Differences Between Arab and Persian Schools of Sufism". *Islam and the Modern Age* 14.4 (Nov. 1983): 259-272.

Schimmel, Annemarie. "The Martyr-Mystic Hallāj in Sindi, Folk-Poetry: Notes on a Mystical Symbol". *Numen* 9.1 (Nov. 1962): 161-201.

Tēraudkalns, Valdis. "Sūfiji: Rietumu un Austrumu tikšanās un šķiršanās paradokss". *Kulturoloģisks žurnāls Kentauris XXI* Nr. 32. (Dec. 2003): 87-97.

Togawa, Masahiko. "Syncretism Revisited: Hindus and Muslims over a Saintly Cult in Benga". *Numen* 55:1 (2008): 27-43.

Touw, Mia. "The Religious and Medicinal Uses of Cannabis in China, India and Tibet". *Journal of Psychoactive Drugs* Vol.13.1 (1981): 23-34.

Watenpaugh, Heghnar. "Deviant dervishes: Space, gender, and the construction antinomian piety in Ottoman Aleppo". *International Journal Middle East Studies* 37 (2005): 535-565.

Wolf, Richard K. "The Poetics of "Sufi" Practice: Drumming, Dancing, and Complex Agency at Madho Lāl Hasain (And Beyoind)." *American Ethnologist* Vol.33, No.2 (May 2006): 246-268.

Interneta resursi

"Ardā Wīrāz". *Encyclopaedia Iranica*, August 11, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/arda-wiraz-wiraz>. (skatīts: 12.11.2020).

"Dabestan-e Madaheb". *Encyclopaedia Iranica*, November 10, 2011, <https://iranicaonline.org/articles/dabestan-e-madaheb>. (skatīts: 14.11.2020).

Bennet, Chris. "Hashish and other Psychoactive Substances in the Islamic World". *Cannabis Culture*, November 22, 2018, <https://www.cannabisculture.com/content/2018/11/22/hashish-and-other-psychoactive-substances-in-islam/>. (skatīts 30.11.2020).

Gumbiner, Jahn. "History of cannabis in India". *Psychology Today*, June 2011, <https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-teenage-mind/201106/history-cannabis-in-india>. (skatīts: 05.01.2021).

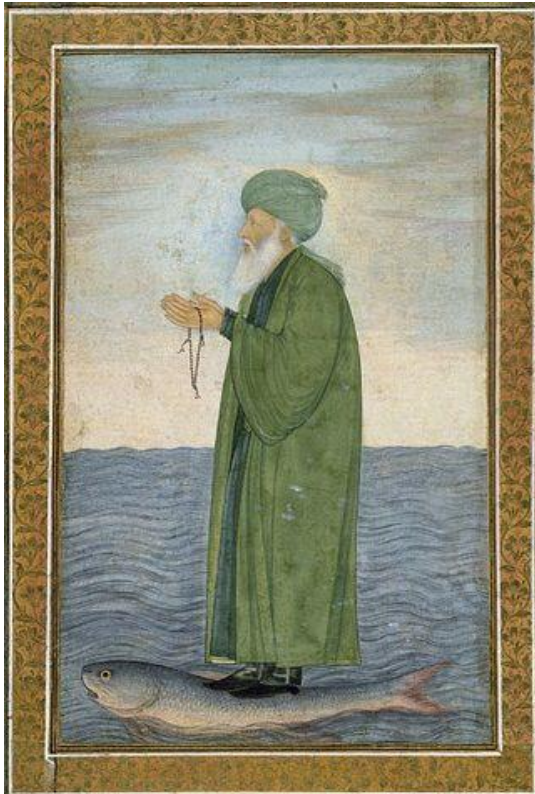
PIELIKUMS



Att.1. Indo-skitu monētas (292-312 gads p.m.ē.). Labajā pusē dievs Šiva.
(https://www.wildwinds.com/coins/greece/indo_scythians/vasu_deva/i.html)



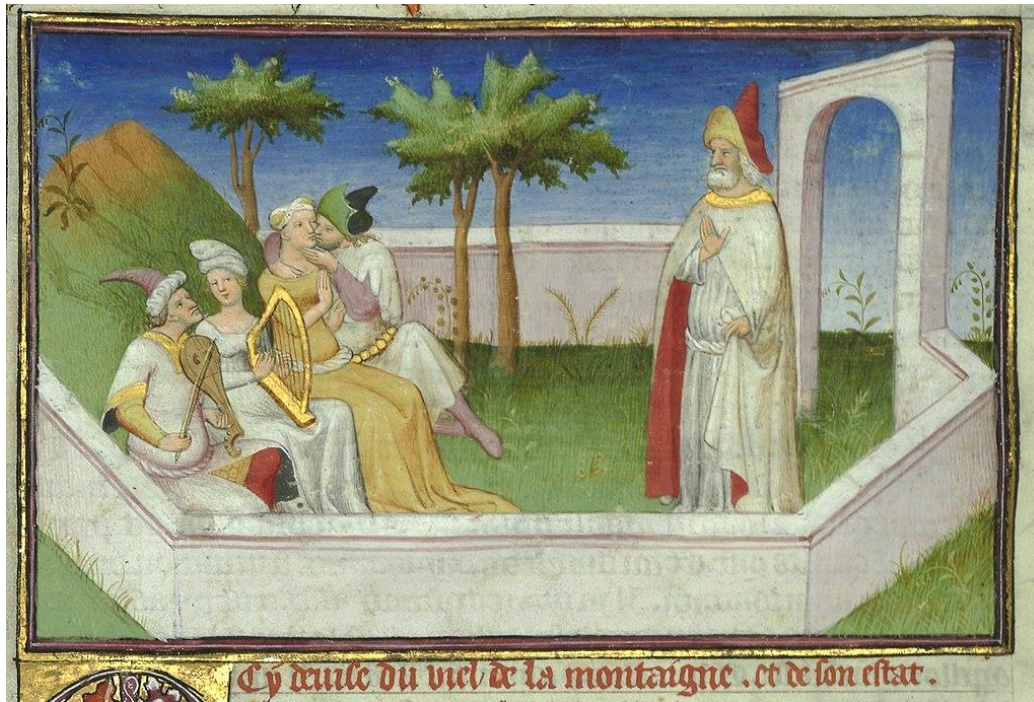
Att.2. Muhameda ceļojums uz paradīzi uz lidojošā zirga Burak (*al-Burak*). Persiešu manuskripts *Khamset al-Nizami*. 1539–1543 gads.
(<https://bible-quran.com/lailat-al-miraj-muhammad-ascension-heaven/>)



Att.3. Svētā sūfija *Khidr* (*Khizr*) jeb “Zaļais” ilustrācija. 17.gs.
[\(https://supersededotcom.wordpress.com/2018/03/08/al-khidr-the-green-man-and-the-vegetation-gods/\)](https://supersededotcom.wordpress.com/2018/03/08/al-khidr-the-green-man-and-the-vegetation-gods/)



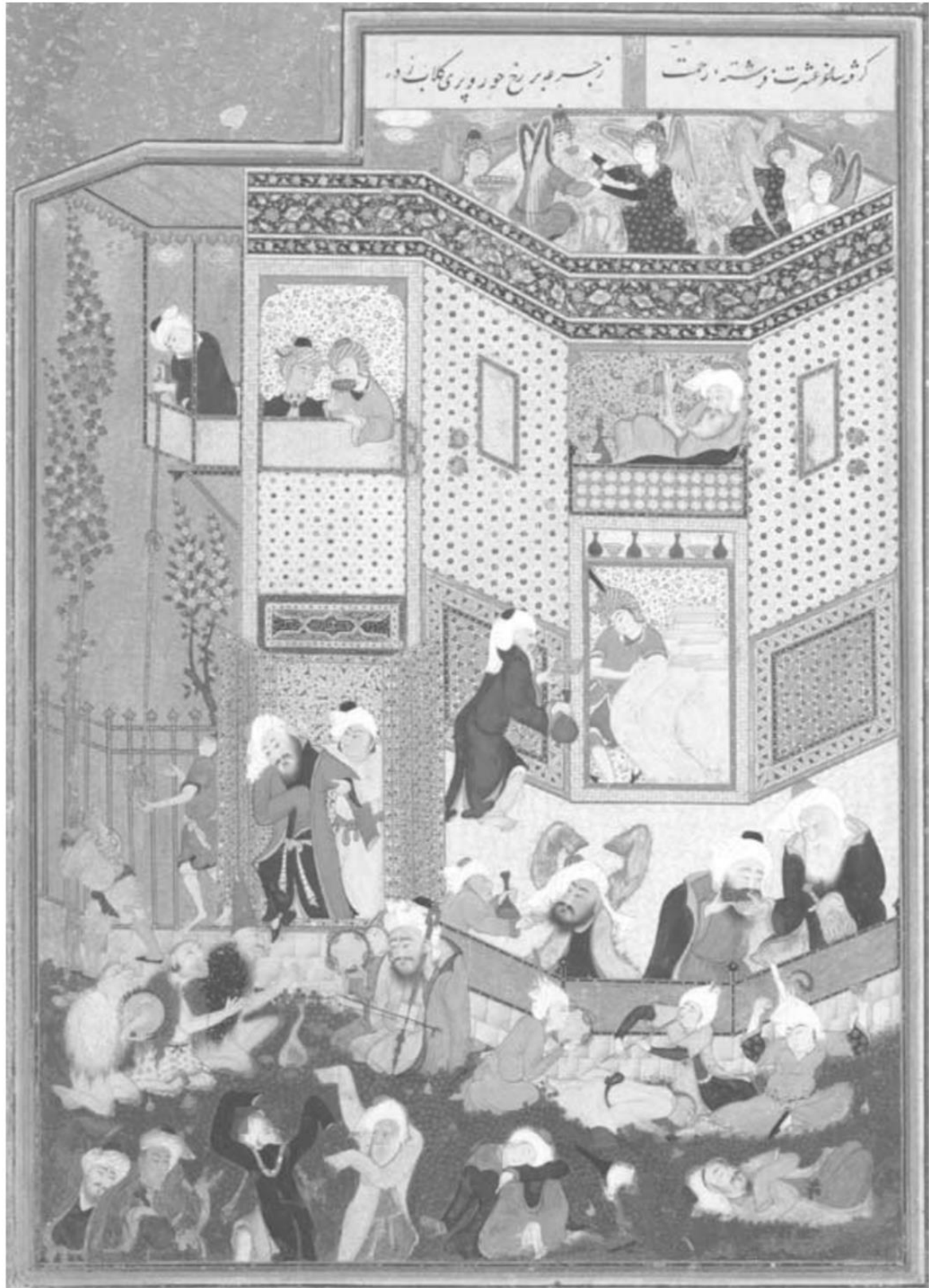
14.gs., Nizam al-Mulka (Seljuka impērijas vizieris) slepkavošana.
<https://www.historynet.com/holy-terror-the-rise-of-the-order-of-assassins.htm>



Att.5. 13.gs., Hassan-i Sabbaha dārza ilustrējums no *Livre des merveilles* (<https://hashashin.wikia.org/wiki/Alamut>)



Att.6. Abdalas Rumi piekritējs. Nicolay Daulphnoys, *The Navigations, Peregrinations and Voyages, Made into Turkie by Nicholas Nicholay Daulphinois*, trans. T. Washington the Younger (London: Thomas Dawson, 1585), 103 recto.



Att.7. Sultan-Muhamed. *Debesu un zemes apreibums*. 1525.g. Hegnar Watenpugh, "Deviant dervishes: Space, gender, and the construction antinomian piety in Ottoman Aleppo", *International Journal Middle East Studies* 37 (2005), 545.

DOKUMENTĀRĀ LAPA

Maģistra darbs “Dieva augi: hašiša un kaņepes pielietošana sūfiju rituālos” izstrādāts LU Teoloģijas fakultātē.

Ar savu parakstu apliecinu, ka pētījums veikts patstāvīgi, izmantoti tikai tajā norādītie informācijas avoti un iesniegtā darba elektroniskā kopija atbilst izdrukai.

Autors: Seimurs Guseinovs

Rekomendēju darbu aizstāvēšanai

Vadītāja: Doc. Elizabete Taivāne

Rezenzents: profesors Dr. phil. Valdis Tēraudkalns

Darbs iesniegts Teoloģijas fakultātē ____ . ____ .2021.

Darbs aizstāvēts maģistra gala pārbaudījuma komisijas sēdē

____ . ____ .2021. prot. Nr. ____ , vērtējums ____

Komisijas sekretāre: