



UNIVERZITA KARLOVA  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
ÚSTAV ASIJSKÝCH STUDIÍ  
Indologie

Diplomová práce

## Hnutie ahmadíja v Indii

The Ahmadiyya movement in India

Bc. Bianka Ivanková

## **Pod'akovanie**

Moje pod'akovanie patrí Mgr. Pavlovi Ťupkovi, Ph.D, za jeho ochotu, trpezlivosť a cenné pripomienky, ktoré mi poskytoval počas celého priebehu písania tejto práce.

Ďakujem tiež mamine, ktorá mi nedovolila upustiť z mojich predsavzatí a vždy vo mňa verila.

Zo srdca ďakujem Soumitrovi za to, že stojí po mojom boku a je mi oporou.

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

V Praze dne 28.7.2020

Bianka Ivanková

## **Abstrakt**

Táto diplomová práca sa zaoberá moderným mesianistickým hnutím ahmadíja, ktoré sa formovalo v 19. a 20. storočí v indickom Paňdžábe, a ako misijné hnutie sa zakrátko rozšírilo i do Európy. Stúpenci ahmadíje sa považujú za moslimov, moslimskou väčšinou sú však považovaní za heretikov, a sú kvôli svojej viere v mnohých častiach sveta prenasledovaní. Práca predstavuje vznik a históriu hnutia na pozadí života jej zakladateľa, Mírzu Ghuláma Ahmada, pričom neopomína obecný kontext mesianizmu a teóriu obnovy viery v Indii. Mapuje tiež vývoj po smrti Ghuláma Ahmada a doktrinálny rozkol v hnutí. Cieľom práce je zodpovedať otázku, v čom spočíva identita a výlučnosť ahmadíjskeho hnutia v kontexte islamu, ako aj poukázať na súvislosti medzi jeho politickou činnosťou pred rozdelením Indie a následnou perzekúciou v Pakistane po roku 1947.

Práca vychádza nielen z diel Mírzu Ghuláma Ahmada a bohatej ahmadíjskej produkcie, ale tiež z akademických štúdií západných bádateľov a religiózno-spoločenských periodík.

**Kľúčové slová:** ahmadíja, hnutie, islam, mesianizmus, India, Ahmad

## **Abstract**

This master thesis deals with the modern messianic Ahmadiyya movement founded in the 19th century in Punjab, India, which later spread to Europe as a missionary movement. Followers of the Ahmadiyya consider themselves Muslims, but are considered heretics by the Muslim majority, and persecuted in many parts of the world because of their faith. The work presents the origin and history of the movement against the background of the life of its founder, Mirza Ghulam Ahmad, as well as the general context of messianism and the theory of the restoration of faith in India. It also maps the situation after the death of Ghulam Ahmad and the doctrinal schism in the movement. The aim of the thesis is to answer the question of the identity and exclusivity of the Ahmadiyya movement in the context of Islam, as well as to point out the connection between its political activity before the partition of India and the subsequent persecution in Pakistan after 1947.

The work is based not only on the works of Mirza Ghulam Ahmad and rich Ahmadiyya production, but also on academic studies of Western researchers and religious and social periodicals.

**Keywords:** ahmadiyya, movement, Islam, messianism, India, Ahmad

# Obsah

ÚVOD .....	8
<b>1 MESIANIZMUS A OBNOVA ISLAMSKEJ VIERY .....</b>	<b>12</b>
1.1 MESIANIZMUS.....	12
1.1.1 Definícia pojmu.....	12
1.1.2 Mesianizmus v islame.....	12
1.1.3 <i>Mahdí</i> .....	13
1.2 OBNOVENIE ISLAMSKEJ VIERY .....	14
1.2.1 Dôkazy o božskej misii <i>mudžaddida</i> v Koráne a <i>hadíthoch</i> .....	14
1.2.2 <i>Tadždí</i> v Indii .....	16
1.2.2.1 Ahmad Sirhindí .....	17
1.2.2.2 Šáh Walialláh Déhlaví .....	18
1.2.2.3 Sajjíd Ahmad Barélví a <i>mudžaddidské</i> hnutie .....	20
1.2.3 Vývoj po roku 1857: konzervatívne déobandské hnutie verzus modernisti .....	21
<b>2 MÍRZÁ GHULÁM AHMAD – ZAKLADATEĽ HNUZIA AHMADÍJA .....</b>	<b>23</b>
2.1 RODINNÁ HISTÓRIA .....	23
2.2 PRVÉ ROKY ŽIVOTA V QÁDIJÁNE .....	24
2.3 BOŽSKÉ ZJAVENIA .....	26
2.4 AKT INICIÁCIE <i>BAJ'AT</i> .....	27
2.5 NÁBOŽENSKÉ POLEMIKY .....	28
2.6 LITERÁRNA ČINNOSŤ.....	32
2.7 POSLEDNÉ ROKY ŽIVOTA.....	32
<b>3 UČENIE MÍRZU GHULÁMA AHMADA .....</b>	<b>35</b>
3.1 AHMADÍJA A KREŠŤANSTVO.....	35
3.1.1 Ukrižovanie Ježiša .....	37
3.1.2 Nanebovstúpenie .....	38
3.1.3 Hrob v Šrínagare .....	40
3.2 AHMADÍJA A ISLAM .....	42
3.2.1 Konečnosť proroctva .....	43
3.2.2 <i>Mudžaddid</i> a <i>muhaddath</i> .....	45
3.2.3 <i>Mahdí</i> a <i>masih</i> .....	47
3.2.4 Vplyv súfizmu .....	48
3.3 AHMADÍJA A HINDUIZMUS .....	49
3.3.1 <i>Árjasamádz</i> , konverzie a rituál <i>šuddhi</i> .....	49
3.3.2 Príchod Kalkího.....	51
<b>4 DOKTRINÁLNY ROZKOL .....</b>	<b>53</b>
4.1 VÝVOJ PO SMRTI GHULÁMA AHMADA.....	53
4.2 PRÍČINY ROZKOLU .....	54
4.3. QÁDIJÁNSKÁ VETVA .....	55
4.3.1 O proroctve .....	55
4.3.2 O nástupníctve.....	56
4.3.3 O postavení neahmadíjcov .....	56
4.3.4 Zmeny v spoločenskom usporiadaní.....	56
4.4 LÁHAURSKÁ VETVA .....	58
4.4.1 O proroctve .....	58
4.4.2 O nástupníctve.....	58
4.4.3 O postavení neahmadíjcov .....	59
4.5 DÔSLEDKY ROZKOLU .....	59

<b>5 DŽAMÁ'AT-I AHMADÍJA A KAŠMÍRSKA KRÍZA</b> .....	<b>61</b>
5.1 HISTÓRIA ISLAMU V KAŠMÍRI .....	61
5.2 ZAČIATOK NEPOKOJOV .....	62
5.3 VSTUP <i>DŽAMÁ'AT-I AHMADÍJA</i> DO DEJISKA KAŠMÍRSKEJ KRÍZY .....	63
5.4 KLÚČOVÉ OSOBNOSTI .....	64
5.5 SPOLUPRÁCA MAHMÚDA AHMADA A ŠEJCHA ABDULLÁHA .....	65
5.6 ČINNOSŤ <i>DŽAMÁ'AT</i> V KAŠMÍRI.....	66
5.7 ODCHOD MAHMÚDA AHMADA Z VÝBORU .....	67
5.8 VPLYV KAŠMÍRSKEJ KRÍZY NA IDENTITU AHMADÍJE .....	68
<b>6 PERZEKÚCIE AHMADÍJE</b> .....	<b>70</b>
6.1 PRED ROZDELENÍM INDIE .....	70
6.1.1 Prví mučeníci ahmadíje .....	70
6.1.2 Vzťah k <i>Chalífatskému</i> hnutiu .....	71
6.1.3 Opozícia <i>Ahráru</i> a <i>Džamá'at-i islámí</i> .....	72
6.2 ROZDELENIE INDIE.....	73
6.3 KORENE PERZEKÚCIÍ AHMADÍJE V PAKISTANE .....	74
6.3.1 Prvá vlna protiahmadíjskej kampane (1947-1950).....	74
6.3.2 Druhá vlna protiahmadíjskej kampane (1950-1953).....	75
6.3.3 Tretia vlna protiahmadíjskej kampane (1973-1974) .....	77
6.3.4 Štvrtá vlna protiahmadíjskej kampane (1980-1984) .....	78
6.3.5 Vývoj po roku 1984 .....	80
<b>7 ZÁVER</b> .....	<b>82</b>
<b>8 BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>85</b>
8.1 PRODUKCIA AHMADÍJE.....	85
8.2 KNIŽNÉ ZDROJE .....	86
8.3 ČLÁNKY V PERIODIKÁCH .....	93
8.4 ELEKTRONICKÉ ZDROJE .....	95

## Úvod

Ahmadíja vznikla ako nové náboženské hnutie v rámci islamu na konci 19. storočia v Paňdžábe, západnej provincii vtedajšej Britskej Indie. Učenie jej zakladateľa Mírzu Ghuláma Ahmada bolo plodom dynamickej spoločnosti kultúrne rozmanitého paňdžábskeho regiónu, ako aj príkladom náboženského synkretizmu, vyplývajúceho z náboženskej diverzity Indického subkontinentu, v ktorom téma obnovy islamskej viery nebola cudzia. Príslušníci hnutia považujú zakladateľa Mírzu Ghuláma Ahmada, za obnoviteľa viery a prisľúbeného Mesiáša, a samých seba za moslimov. Ich viera a náboženská prax sa v mnohých smeroch nijak neodlišuje od tradícií zvyšku moslimskej *ummy*, avšak niektoré prvky učenia Ghuláma Ahmada, respektíve spôsob, akým boli neskôr interpretované, viedli k spochybneniu miesta ahmadíje v rámci islamu. Zakrátko po smrti Ghuláma Ahmada sa hnutie rozštiepilo na dve vetvy, na základe rozličných výkladov základných téz vierouky. Po rozdelení Indie v roku 1947 sa centrum hnutia presunulo do novovzniknutej Pakistanskej islamskej republiky. V nasledujúcich rokoch dochádzalo k stupňovaniu agresivity konzervatívnych náboženských skupín voči hnutiu, v dôsledku čoho členovia ahmadíje hľadali azyl v Európe, Spojených štátoch amerických, Kanade a Austrálii.

Táto práca usiluje o zdokumentovanie vývoja hnutia ahmadíja v Indii, od jej vzniku po súčasnú situáciu. Predmetná téma dosiaľ v slovenskom a českom akademickom priestore nebola súvisle spracovaná, hoci si svojím významom v kontexte indického islamu bezpochyby zaslúži našu pozornosť. Ezoterická dvojznačnosť učenia Mírzu Ghuláma Ahmada, obraz charizmatického vodcu, ako aj exkluzivita jeho vzťahu so žiakmi, svedčia o vplyve súfijскеj tradície na vierouku ahmadíje v ranej fáze jej existencie. Postupné zapájanie hnutia do politického diania Indie, počas vlády *chalífu* Mírzu Mahmúda Ahmada, značne ovplyvnilo jeho identitu a predznačilo rastúcu dichotómiu vo vzťahu k ortodoxnému islamu. Profil ahmadíje tak nebol formovaný len špecifickými súčasťami učenia jej zakladateľa, ale tiež výsledkom socio-politického kontextu južnej Ázie v prvej polovici 20. storočia. V nasledujúcich kapitolách budeme sledovať vývoj ahmadíje od pôvodného mesianistického hnutia súfijského charakteru k modernému formalizovanému konštrukt, hľadajúcemu svoju vlastnú identitu na pozadí traumatických skúseností prenasledovania a perzekúcií.

Text práce je členený do šiestich kapitol. Prvá zasadzuje ahmadíju do obecného kontextu islamského mesianizmu a približuje súdobú náboženskú scénu Indie, na základe čoho je možné



poukázat' na skutočnosť, že hnutie nevzniklo ako izolovaný prvok, ale ako logický dôsledok dobového vývoja indického islamu v bohatej interakcii s ostatnými domácimi tradíciami a kresťanstvom. Po nej nasleduje stručné načrtnutie života zakladateľa hnutia, Mírzu Ghuláma Ahmada. Najrozsiahlejšia tretia kapitola predstavuje základné teologické tézy ahmadíje a ich interpretácie v kontexte kresťanstva, islamu a hinduizmu. Nasledujúca štvrtá kapitola nás prevedie pozadím doktrinálneho rozkolu hnutia, ktorý vyústil vo vznik dvoch nezávislých frakcií, qádijánskej a láhaurskej. Posledné časti práce dokumentujú politickú činnosť qádijánskej vetvy počínajúc 30. rokmi 20. storočia. Tá do veľkej miery podmienila osud hnutia v nasledujúcich rokoch, kedy rastúca rivalita medzi ním a opozičnými islamskými skupinami vyvrcholila v otvorený boj a perzekúcie podporované pakistanskou vládou.

Literatúra, ktorá o ahmadíji vznikla, je bohatá a mnohotvárna. Väčšina akademických štúdií má tendenciu sústrediť sa na sociologické aspekty ahmadíje ako perzekvovanej moslimskej komunity, najmä na porušovanie ľudských práv ahmadíjcov v Pakistane, či rastúci počet utečencov v krajinách západnej Európy a severnej Ameriky. Iste neprekvapí, že najväčší podiel na bohatej produkcii o hnutí vyšiel z pera príslušníkov hnutia. V mnohých prípadoch sa jedná o diela charakteristické silným proselytickým tónom, čo zapríčinilo neskorší antagonizmus voči hnutiu. Štýl písania založený na náboženskej argumentácii sa stal významným rysom ahmadíjskej literatúry, a je badateľný tiež v takmer všetkých dielach Mírzu Ghuláma Ahmada.

V štúdiu diel Ghuláma Ahmada už na prvý pohľad zaujme štýl jeho písania. Vyznačuje sa mnohojazyčnosťou, častými prechodmi od urdskej prózy k perzskej poézii, a následne k arabským zjaveniam a komentárom z Koránu, a to všetko v rozsahu pár stránok. V niektorých prípadoch svoje zjavenia zaznamenával tiež anglicky alebo paňdžábsky. Jeho rozsiahle diskurzy sa zaoberajú rozborom komplexných a ťažko preniknuteľných teologických pojmov. Kombinácia filozofického bádania a jazykovej rozmanitosti vo výsledku spôsobila, že publikum prác Ghuláma Ahmada sa obmedzilo na vzdelanú moslimskú elitu. Značná časť jeho diel bola preložená do angličtiny, hoci množstvo dôležitých textov zostáva dosiaľ nepreloženými. Anglické preklady sú častokrát ťažšie čitateľné a občas nepresné vo výkladoch niektorých pojmov, a mnohé tiež nez dôrazňujú spätosť ahmadíje so súfijským kontextom a širšou islamskou tradíciou. V pôvodnej podobe diela Ghuláma Ahmada ukazujú nielen jeho literárny um a schopnosť apelovať na moslimský sentiment, ale sú tiež stále najautentickejším zdrojom informácií o doktríne ahmadíje.

Najranejšie zdroje informácií o hnutí, okrem prác Ghuláma Ahmada, sú hagiografie a polemiky z pera príslušníkov hnutia, pričom v oboch prípadoch sa jedná o žánre typické pre súdobé mesianistické hnutia. Tieto texty sú neoceniteľné pre pochopenie raného štádia ahmadíje, avšak neposkytujú kritické analýzy jej doktríny. Väčšina autorov z tohto obdobia vo svojich dielach popisovala ideológiu ahmadíje, rozlične dogmaticky spracovanú, a v rôznych jazykoch. Diela autorov, ktorí neboli členmi hnutia, pozostávali prevažne z oduševneného odmietania a kritiky Ghuláma Ahmada a jeho žiakov. Štúdiom ahmadíje v kontexte islamu sa zaoberal len malý počet akademikov, hoci akademický záujem o hnutie v poslednom desaťročí výrazne narástol. Jednou z prvých významných štúdií o hnutí bolo dielo Humphreyho J. Fishera *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, publikované v roku 1963.<sup>1</sup> Fisherov výskum bol viac zameraný na rozšírenie ahmadíje na západnom pobreží Afriky, než na jej korene a okolnosti vzniku v Indii, avšak nachádza sa v ňom tiež stručný prehľad doktríny a jej vzťahu ku kresťanstvu.

Prvým pokusom o kritické zhodnotenie ranej histórie ahmadíje bolo dielo *The Ahmadiyah Movement* od Spencera Lavana.<sup>2</sup> Historické záznamy Lavana sú v niektorých prípadoch chybné, čo možno pričítať tomu, že informácie čerpal prevažne zo sekundárnej literatúry písanej anglicky, než z pôvodných zdrojov v urdčine a arabčine. Navyše, historické udalosti v jeho podaní končia ešte pred vypuknutím ahmadíjskej kontroverzie v Pakistane. Lavanova práca však stále zostáva, aj napriek malým nedostatkom, prvou kritickou analýzou histórie ahmadíje, poskytujúcou pohľad na život a misiu Ghuláma Ahmada v širšom kontexte južnej Ázie. Najväčším prínosom Lavanovej práce je zhodnotenie obdobia od smrti Ghuláma Ahmada v roku 1908 do roku 1936. Detailne popísal okolnosti rozdelenia hnutia na dve vetvy, ako aj účasť *Džamá'at-i ahmadija* v kašmírskych kríze a jej rivalitu s hnutím *Ahrár*.

Najvplyvnejšou prácou o ahmadíji stále zostáva kniha zvaná *Prophecy Continuous* od Yohanana Friedmana, prvýkrát vydaná v roku 1989, a následne v roku 2003.<sup>3</sup> Friedman hodnotil nároky Ghuláma Ahmada na prorocstvo v kontexte indického stredovekého islamu, pričom bol prvým, kto tieto porovnal s teológiou súfijských rádov. Učenie Ghuláma Ahmada tak zasadil do širšieho kontextu stredovekej mystiky, pričom Ahmadovu inšpiráciu hľadal

---

<sup>1</sup> FISHER, Humphrey J. *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*. Lagos: Nigerian Institute of Social and Economic Research, 1963.

<sup>2</sup> LAVAN, Spencer. *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*. Delhi: Manohar Book Service, 1974.

<sup>3</sup> FRIEDMANN, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

najmä v dielach Ibn al-Arábího a Šejcha Ahmada Sirhindího. Štúdia Friedmana je mimoriadne prínosná, a to aj napriek tomu, že je viac zameraná na stredoveké pozadie vzniku hnutia, než na náboženské dôsledky.

Na základoch Friedmanovej práce stavia štúdia Adila Hussaina Khana *From Sufism to Ahmadiyya*, ktorú vydal v roku 2005.<sup>4</sup> Ako názov naznačuje, dielo usiluje o zdokumentovanie cesty ahmadije od súfijského mesianistického hnutia k modernému konštruktú. Hlavný prínos Khanovho výskumu spočíva v predstavení konfliktných prvkov ahmadijskej doktríny a komplexnej analýzy histórie hnutia. Na základe primárnej literatúry poukázal na myšlienkový vývoj Ghuláma Ahmada vo vzťahu k proroctvu, pričom zdôraznil mnohé rozpory, ktoré túto cestu sprevádzali. Prínosné sú tiež jeho diskusie o spolitizovaní *Džamá'at-i ahmadija* a detailný popis zaangažovania hnutia do kašmírskej krízy.

#### *Poznámka k prepisu cudzích výrazov*

Pri práci so slovami urdského, arabského a sanskrtského pôvodu, ktoré nie sú stabilnou súčasťou slovenského jazyka, bola použitá transliterácia a všetky tieto výrazy sú zvýraznené kurzívou. Rovnaký postup je aplikovaný na slová, ktoré sa do slovenčiny v posledných rokoch začlenili, ale majú cudzí pôvod (napr. *džihád*, *hidžra*, *chalífa*, *avatár*). V prípade výrazu „Paňdžáb“ a substantív a adjektív od neho odvodených sme vychádzali zo sanskrtskej transkripcie, ktorá sa od slovenského kodifikovaného názvu líši, ale vernejšie odzrkadľuje pôvod slova. Kurzívou sú tiež zvýraznené názvy organizácií a hnutí.

---

<sup>4</sup> KHAN, Adil Hussain. *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

# 1 Mesianizmus a obnova islamskej viery

## 1.1 Mesianizmus

### 1.1.1 Definícia pojmu

Mesianizmus možno charakterizovať ako ideológiu, tvorenú súborom myšlienok, doktrín a očakávaní, ktoré sa v určitom historickom okamihu prejavia v mesianistickom hnutí s výrazným revolučným charakterom a eschatologickým posolstvom. Vzniká prevažne ako výsledok dlhodobej frustrácie v spoločnosti, ktorá sa odvíja z negatívneho vnímania prítomnosti. Obsahuje nádej a očakávanie, že budúcnosť prinesie zmenu k lepšiemu, alebo vytvorenie nového poriadku. Hoci mesianizmus ako ideológia alebo hnutie nie je nutne zameraný na postavu mesiáša, mesianistické hnutia bývajú obecné iniciované charizmatickou osobnosťou.<sup>5</sup>

V starovekom Izraeli sa pre označenie spasiteľa používal termín *mašiah*, hebrejské slovo nesúce význam „pomazaný“, ktoré je základom pojmu mesianizmus.<sup>6</sup> Tento koncept bol neskôr aplikovaný na osobu Ježiša Krista, ktorého kresťanstvo považuje za spasiteľa.<sup>7</sup> Mesianizmus teda z tohto hľadiska predstavuje myšlienkový prúd a hnutie, ktoré sa vyvinulo v rámci židovsko-kresťanskej tradície.<sup>8</sup> V širšom zmysle slova však zahŕňa eschatologické tradície rozličných náboženských smerov, ktoré očakávajú príchod spasiteľa.

### 1.1.2 Mesianizmus v islame

Islamská tradícia nazerá na čas a dejiny, podobne ako judaizmus a kresťanstvo, lineárne. Čas začína stvorením a končí posledným súdom. Medzi tým prebiehajú dejiny, ktoré sa vyznačujú činnosťou prorokov. Títo proroci, mediátori božej zvesti, dávajú času dejín poriadok, organizujú ho, a ten tak môže pokračovať ďalej od proroka k prorokovi, od Adama, cez Abraháma, Mojžiša, Dávida, Šalamúna a Ježiša, až k Muhammadovi. Tento sled dejín však dospel k svojmu koncu s činnosťou proroka z Mekky, po ktorom prišlo medziobdobie čakania na Koniec, ktorému majú predchádzať predpovedané príznaky a zvesti.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> HASSAN, Riffat. Messianism and Islam. *Journal of Ecumenical Studies*. 1985, Vol. 22, No. 2, s. 261-262.

<sup>6</sup> Výraz „pomazaný“ v tomto kontexte odkazuje na človeka určeného k určitému poslaniu. V starom Izraeli bývali pomazaní králi, proroci, pričom termín odkazuje na kráľa Dávida, ku ktorého rodu sa vzťahuje očakávanie Mesiáša.

<sup>7</sup> KAMADA, Shigeru. Mahdi and Maitreya (Miroku) Saviors in Islam and Buddhism. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR)*. 2013, No. 8, s. 60. Meno Kristus, *Christos*, je prekladom hebrejského *mašiah*, čo možno považovať za snahu o doloženie pôvodu Mesiáša z rodokmeňu Dávida.

<sup>8</sup> LANTERNARI, Vittorio. Messianism: Its Historical Origin and Morphology. *History of Religions*. 1962, Vol. 2, No. 1, s. 52.

<sup>9</sup> KOVÁCS, Attila. *Koniec vekov a príchod mahdího*, s. 30. [online].

Dostupné z:

[https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/130650/Books\\_2010\\_2019\\_034-2014-1\\_6.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/130650/Books_2010_2019_034-2014-1_6.pdf?sequence=1)

Od založenia moslimskej *ummy* však uplynulo už vyše štrnásť storočí a Koniec stále neprišiel. Moslimský svet sa tak musel vyrovnat' nielen s politicko-náboženskou reorganizáciou svojej obce, ale aj so stále neprichádzajúcim eschatologickým rozuzlením dejín, napriek tomu, že v minulosti už nastalo niekoľko okamihov, kedy sa niektorým moslimom zdalo, že Koniec už prichádza. Takými momentami boli napríklad križiacke výpravy či mahdistické povstanie v Sudáne.<sup>10</sup> Na pozadí dramatických dejinných udalostí je však, napriek stále sa rozrastajúcej religionistickej i orientalistickej literárnej produkcii, pomerne neisté, či islam je mesianistickým náboženstvom, a čo pre neho mesianizmus znamená. Väčšina sunnitských moslimov by sa prikláňala k zápornej odpovedi, zatiaľ čo šiiti by tvrdili, že mesianizmus je nevyhnutnou súčasťou islamu. Tieto rozdielne názory nie sú prekvapivé, keďže aj v rámci oboch obcí sa vyskytujú protichodné tendencie.<sup>11</sup>

### 1.1.3 *Mahdí*

Pre islamský mesianizmus sa používa termín mahdizmus, keďže islamský Mesiáš je nazývaný *mahdí* (celým titulom *al-masíh al-Mahdí*).<sup>12</sup> Ten stojí v centre mesianistickej tradície, hoci, na rozdiel od kresťanstva, nie je považovaný za božskú bytosť. Myšlienka *mahdího* ako človeka vyplýva zo skutočnosti, že aj všetci proroci, vrátane Muhammada, boli ľudia, ktorí žili a zomreli ako bežní smrteľníci.<sup>13</sup> *Mahdí* je „Bohom správne vedený“ vodca (z arabského koreňa *h-d-j*, „byť správne vedený Bohom“). Tento výraz sa síce v Koráne nenachádza, ale nájdeme v ňom zmienky o Bohom vedených<sup>14</sup>, ako aj o tých, „ktorí prijali vedenie“, *muhtadí*, čo svedčí o tom, že základná koncepcia *mahdího* nebola prvotnému islamu cudzia.<sup>15</sup> Príchod *mahdího* je predpovedaný v množstve *hadíthov*, ako sunnitských, tak šiitských. Pre väčšinu moslimov tak táto eschatologická postava predstavuje neodmysliteľnú súčasť vierouky.<sup>16</sup>

Všeobecne platí názor, že *mahdí* bude vodca moslimov, ktorý vystúpi na konci vekov, a spoločne s Ježišom (zvaným Ísá), porazí a zabije *al-dadžďžála*, čím na zemi nastolí poriadok

---

<sup>10</sup> KOVÁCS, s. 30.

<sup>11</sup> HASSAN, s. 262.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Vid' Korán, napríklad Al Baqara 2:87; Al Imrán 3:20, 111; An Nisá 4:155; Júsuf 12:109; Ar Rád 13:38; Ibrahim 14:11; An Nahl 16:43; Al Kahf 18:110.

<sup>14</sup> Vid' Korán, Al Isrá 17:94, Al Zumar 39:23.

<sup>15</sup> WILLIAMS, John Alden (ed.). *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1971, s. 194.

<sup>16</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav. Milenialismus v islámu. In: BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012, s. 114.

a spravodlivosť.<sup>17</sup> Podľa šiítov je *mahdí* už na svete, avšak rôzne šiítské smery považujú za *mahdího* odlišných *imámov*.<sup>18</sup> Podľa sunnitov sa *mahdí*, naopak, ešte len narodí. Bude pochádzať z Qurajšovského rodu a jeho meno bude Muhammad bin Abdulláh, podobne ako prorok Muhammad. Navyše, bude oplývať tými najlepšimi vlastnosťami.<sup>19</sup> *Mahdí* bude stáť v čele veriacich v boji proti neveriacim, na konci ktorého zanikne islam ako náboženstvo. Potom nastane skutočný koniec sveta, zaznejú tri zatrúbenia: po prvom každý zomrie, po druhom nastane vzkriesenie, a po treťom budú všetci súdení.<sup>20</sup>

## 1.2 Obnovenie islamskej viery

V každom storočí po smrti Muhammada sa v islamskej obci objavil niekto, kto o sebe tvrdil, že je obnoviteľ islamu (*mudžaddid*). Boh zosiela *mudžaddida* na zem v časoch duchovného úpadku a náboženskej krízy, aby medzi ľuďmi znovu ustanovil pravú vieru v jej najčistejšej podobe. Na rozdiel od *mahdího*, ktorý sa na zemi zjavuje na konci vekov v rozhodujúcej bitke s *al-dadžďžálom*, poslaním *mudžaddida* je islam zrevitalizovať a prinavrátiť mu jeho stratenú slávu. Obnovenie viery (*tadžďid*) znamená očistenie a reformovanie spoločnosti, aby v nej zavládlo právo a rovnosť, ako aj pozbavenie islamu vplyvov cudzích náboženstiev. Hľadanie kompromisu, prípadne syntéza viacerých vier, nie je súčasťou *tadžďidu*.<sup>21</sup>

### 1.2.1 Dôkazy o božskej misii *mudžaddida* v Koráne a *hadíthoch*

V Koráne sa píše:

Nenastal už čas u tých, ktorí uverili, aby sa ich srdcia pokornými stali pri spomenutí si na Boha a na to, čo bolo zoslané dole z pravdy, a aby neboli ako tí, ktorým bola daná Kniha už predtým? Dlhý bol pre nich čas, a tak ich srdcia stvrdli. Veľký počet z nich je spurný. Vedzte, že Boh dáva zemi ožiť potom, ako bola mŕtva. Objasnili sme vám znamenia, azda budete chápať. (57:16-17)

---

<sup>17</sup> SARITOPRAK, Zaki. The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition. *The Muslim World*. 2003, Vol. 93, No. 2, s. 291-304.

<sup>18</sup> Príkladom môže byť šiia dvanástich *imámov*. Dvanásť *imámi* sú duchovní a politickí nasledovníci proroka Muhammada tak, ako ich uznáva *ší'a*, najväčšia odnož šiítskeho islamu. *Ší'a* nikdy netvorila jednotný prúd, rozdelila sa na viac smerov, spomedzi ktorých je najúčetnejšia *isná ašarija*. Tá uznáva dvanásť *imámov*, pričom ten dvanásty má špeciálny význam. Je nazývaný *mahdí* a jeho život nie je historicky nijako doložený. Uvádza sa, že sa v útľom veku skryl do ústrania v meste Sámarrá. Toto obdobie sa tak nazýva „veľká skrytosť“, a trvá dodnes. Tým rozumieme, že ľudstvo čaká na konečný návrat tohto *mahdího*, nazývaného tiež Skrytý *imám*, ktorý nastolí spravodlivosť na zemi. Objaví sa v Súdny deň, kedy zvedie boj s *Dajjálom*, Antikristom, a po jeho porážke bude na zemi vládnuť niekoľko rokov. MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985, s. 161-171.

<sup>19</sup> KOVÁCS, s. 32.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> YASIN, Mohammad a YASIN, Madhavi (ed.). *Reading in Indian History*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 1988, s. 109-110.

Tieto verše vysvetľujú cyklický vývoj duchovného života. Potom, čo dosiahol vrchol v dobe veľkých náboženských osobností, po ich smrti postupne opadá a stráca na sile. Nastupuje tak obdobie, kedy ľudia nedbajú na svoje povinnosti voči Bohu a morálny stav spoločnosti upadá. V súlade so zákonom tak Boh vtedy zosiela na zem náboženského vodcu, ktorý mŕtvej zemi, ako ju označuje Korán, vdychuje novú zbožnosť.<sup>22</sup>

V súlade s týmto pravidlom sa ešte v dobe pred prorokom Muhammadom na zemi objavilo niekoľko prorokov, ktorých poslaním bolo obnoviť duchovný stav spoločnosti. V islamskom chápaní sa táto prorocká línia zavŕšila Muhammadom. Cyklus duchovného úpadku a následnej obnovy sa však spoločnosti nevyhýbal ani v období po smrti Muhammada, a je rovnako dôležitý ako v minulosti.<sup>23</sup> V každom storočí sa tak objavovali osobnosti, ktoré reformovali náboženstvo. Sú považovaní za následníkov Proroka, od ktorého dostali požehnanie vykonávať túto misiu. Korán také osobnosti nazýva nástupcami Muhammada (*khulafa-e Muhammadi*).<sup>24</sup> V koránskej súre Al Núr sa uvádza:

Boh sľúbil tým z vás, ktorí uverili a dobré skutky konali, že ich poverí usadiť sa na zemi tak, ako poveril usadiť sa tých, ktorí boli pred nimi a že im dá dobre zvládnuť ich náboženstvo, ku ktorému dal súhlas, aby ho nasledovali, a že zamení ich strach za bezpečie. „Budú Ma uctievať a nebudú ku Mne nič pridružovať.“ Kto by potom odmietol vieru, ten a jemu podobní, to budú tí spurní.“ (24:55)

V terminológii *hadíthov* sa obnoviteľ náboženstva nazýva *mudžaddid*. V *Sunam Abú Dawúd*, jednej zo šiestich autentických kníh *hadíthov*, sa píše:

Alláh pozdvihne v moslimskom národe, na prelome každého storočia, osobu, ktorá obnoví náboženstvo.<sup>25</sup>

*Mudžaddid* sa tak objavuje na počiatku každého storočia nielen ako obnoviteľ náboženstva, ale zároveň ako ten, ktorý ho má pozbaviť všetkých negatívnych vplyvov, ktoré sa v ňom usadili v priebehu času. *Hadíth* ohľadne príchodu *mudžaddida* je v súlade s Koránom, ako je uvedené

---

<sup>22</sup> HALVERSON, Jeffrey R. Embodying the Mahdi: Islamic Messianism and the Body in Colonial Senegal. *Journal of Africana Religions*, 2020, Vol. 8, No. 1, s. 37-38.

<sup>23</sup> DEKMEJIAN, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Second Edition. New York: Syracuse University Press, 1995, s. 60.

<sup>24</sup> RAHMAN, Hamid. *The Great Reformer: Biography of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad of Qadian*. Vol. 1. Dublin: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam (Lahore) USA Inc., 2007, s. 135-136.

<sup>25</sup> BIN ASH'ATH, Iman Hafiz Abu Dawud Sulaiman. *Sunam Abu Dawud*. Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam, 2008, Vol. 4., Hadíth no. 429, s. 512.

vyššie. Jeho pravosť potvrdzujú aj tri osobnosti, ktoré sa považovali za obnoviteľov islamskej viery na indickom subkontinente, a tými sú Šejch Ahmad Sirhindí, *muhaddath* (ten, kto hovorí s Bohom) Šáh Walialláh, a Sajjíd Ahmad Barélví.<sup>26</sup>

Tvrdenie Mírzu Ghuláma Ahmada, že je *mudžaddidom* 14. storočia islamského letopočtu, ako uvidíme neskôr, tak len potvrdzuje historickú skúsenosť moslimského národa. Podobne, ako jeho predchodcovia, aj on bol svedkom celkového úpadku moslimskej spoločnosti v Indii, do ktorej preniklo množstvo nežiaducich vplyvov z iných náboženstiev. Tieto podmienky volali po zjavení osobnosti, ktorá na základe svojich znalostí a duchovnej autority nepriaznivý vývoj zvráti.<sup>27</sup>

### 1.2.2 *Tadždíid v Indii*

Teória *tadždíidu* sa v reálnych obrysoch objavila v Indii v časoch rozkvetu mughalského impéria. Snaha o očistenie islamu bola reakciou na náboženský synkretizmus, ktorý sa odohrával na základe nevyhnutnej koexistencie islamu s domácimi náboženskými tradíciami, najmä s hinduizmom. Na základe toho sa do neho dostalo množstvo nežiaducich novôt (*bid'a*) a polyteizmus (*širk*). Mughalské impérium sa tak v očiach reformátorov stalo symbolom miešania islamu s indickými tradíciami a kompromisov s miestnou kultúrou. Túto éru tak postupom času vnímali ako imperiálnu dekadenciu, kde sa znalosť Koránu strácala a ignorancia moslimov narastala.<sup>28</sup> Volanie po *tadždíide* tak podľa Harlana Pearsona možno v histórii indického islamu chápať ako prechod od mughalskej éry k britskej vláde.<sup>29</sup>

V porovnaní s arabským *wahhábizmom*, ktorý bol pomerne kritický k mystickým praktikám súfizmu, veľké množstvo predstaviteľov reformného hnutia v Indii boli členmi niekoľkých súfijských rádov, hoci mnohí z nich, najmä Sajjíd Ahmad Barélví, veľa aspektov súfizmu otvorene kritizovali.<sup>30</sup> *Tadždíid* v Indii nebol obmedzený len na osobnú zbožnosť, ale tiež

---

<sup>26</sup> Spomedzi ďalších významných *mudžaddidov* v islamskej histórii spomeňme napríklad Ibn Tajmíju (1263-1327), Ibn Abdulwahhába (1703-1792), Muhammada Abduha (1849-1905) či Hasana al-Bannu (1906-1949).

<sup>27</sup> RAHMAN, s. 136.

<sup>28</sup> MALLAMPALLI, Chandra. *A Muslim Conspiracy in British India? Politics and Paranoia in the Early Nineteenth-Century Deccan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 14.

<sup>29</sup> PEARSON, Harlan. *Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India*. New Delhi: Yoda Press, 2008, s. 59.

<sup>30</sup> Arabskí *wahhábisti* nasledovali hanbalskú právnu školu, v dôsledku čoho boli pomerne nepriateľskí voči spirituálnym víziám či nárokom na zázračné schopnosti súfijských *pírov*. Viď JALAL, Ayesha. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 71.



vyzýval k premene indickej politickej kultúry, nezriedka aj skrze *džihád* (svätá vojna proti neveriacim).<sup>31</sup>

### 1.2.2.1 Ahmad Sirhindí

Prvý, ktorý sa v Indii označil za *mudžaddida*, bol Šejch Ahmad Sirhindí (1564-1624), príslušník súfijského rádu *naqšbandija* a jeden z najvplyvnejších náboženských mysliteľov 17. storočia.<sup>32</sup> Jeho učenie malo veľký vplyv najmä v 18. a 19. storočí, kedy islamská obec na indickom subkontinente zažívala morálnu i politickú krízu.<sup>33</sup> Na Sirhindího hlboko zapôsobila návšteva Fatéhpur Sikrí, hlavného mesta mughalského sultána Akbara (1542-1605), kde bol svedkom racionálneho a filozofického islamu, a Akbarovho pokusu o dokonalý náboženský synkretizmus zvaný *dín-é iláhi*.<sup>34</sup> Na počiatku 17. storočia sa Sirhindí v Dillí stretol s Chvádžom Baqí Billáhom (1563-1603), vedúcim predstaviteľom súfijského rádu *naqšbandija*, ktorý Sirhindího v roku 1599 inicioval. Sirhindí bol veľkým kritikom *štie*, ako aj niektorých *ulamá* a prílišného materializmu súfijských rádov.<sup>35</sup>

Vo svojom učení zdôrazňoval prepojenie medzi súfizmom a *šaríou*, tvrdiac, že „všetko, čo je mimo rámec cesty ukázanej Prorokom, je zakázané“.<sup>36</sup> V neskoršom období sa zamerl na teóriu *wahdat aš-šuhúd* (jednota zjavenia). Podľa nej je možné dosiahnuť jednotu s Bohom len na subjektívnej rovine, a dochádza k nej v mysli *súfiho*, ktorý dospel k *faná'fi Alláh* (vyvanutie duše v Alláhovi). Tento koncept považoval za nadradený *wahdat al-wudžúd* (jednota bytia), ktorý chápal ako predstupeň k dosiahnutiu absolútnej pravdy.<sup>37</sup> Na podobnom princípe svoj vzťah k Prorokovi a Bohu neskôr definoval aj Mírzá Ghulám Ahmad.

---

<sup>31</sup> MALLAMPALLI, s. 14.

<sup>32</sup> *Silsila* (duchovná genealógia) *naqšbandije* siaha k Jusúfovi Hamadánímu (z. 1141), vedúcej postave takzvanej triezvej tradície 12. storočia. Jej organizáciu zavŕšil Baháuddín Naqšband (z. 1389). V nasledujúcich rokoch, najmä za pôsobenia Chvádžu Ahrara (z. 1490) sa z nej stala vedúca politická sila centrálnej Ázie a Afganistanu. *Naqšbandija* kladie dôraz najmä na čistotu duše a prísne dodržiavanie tradícií Proroka. SCHIMMEL, s. 90-91.

<sup>33</sup> SCHIMMEL, s. 90.

<sup>34</sup> *Dín-e iláhi* (perzsky náboženstvo Boha, alebo tiež božská viera) bolo synkretické náboženstvo, ktoré založil mughalský sultán Akbar, v snahe prepojiť náboženské tradície prítomné v jeho impériu, a tým prekonať rozdiely medzi jeho poddanými. Inšpirovali ho primárne islam a hinduizmus, ale tiež niektoré tézy kresťanstva, džainizmu a zoroastrianizmu. Akbar tak nielen propagoval vzájomnú toleranciu medzi jednotlivými vierami, ale tiež vyzýval ich predstaviteľov k debatám o filozofických a náboženských témach. Viď viac v ROYCHOUDHURY, Makhallal. *The Din-i Ilahi or The Religion of Akbar*. Calcutta: University of Calcutta, 1941.

<sup>35</sup> DALAL, Roshen. *The Religions of India: A Consice Guide to Nine Major Faiths*. Noida: Penguin Books India, 2010, s. 8.

<sup>36</sup> BUEHLER, Arthur F. *Revealed Grace: Thu Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Louisville: Fons Vitae, 2012, s. 97.

<sup>37</sup> SCHIMMEL, s. 94.

Po smrti sultána Akbara Sirhindí apeloval na jeho následníka, sultána Džahangíra (1569-1627), aby znovustanovil *džizju*, povinnú ročnú daň pre nemuslimské obyvateľstvo, a odstránil Akbarovu liberálnu politiku. Často tak býva označovaný za človeka, ktorý odvrátil Džahangíra od heretickej politiky Akbara a zachránil islam v mughalskom impériu.<sup>38</sup> Jeho myšlienky inšpirovali tiež sultána Aurangzéba (1618-1707), ktorý za éry svojho panovania presadil sunnitský fundamentalizmus a striktné sankcie voči nemuslimskému obyvateľstvu. Sirhindí veril, že on sám bol Bohom povolaný, aby prinavrátil ľudí k pravému islamu. Tvrdil, že mal niekoľko spirituálnych zážitkov, a dokonca zažil svoju cestu do nebies. Od niektorých svojich žiakov si tak vyslúžil titul *mudžaddid-i alf-i sání* (obnoviteľ viery prichádzajúci na počiatku druhého milénia po prorokovi Muhammadovi), čím sa stal vôbec prvým svätcom, ktorý bol na indickom subkontinente takto označovaný.<sup>39</sup> Svojho nároku na titul obnoviteľa viery sa nikdy nevzdal, čo vyvolalo pobúrenie voči jeho osobe zo strany sultána Džahangíra, ktorý ho preto vyhostil do jeho rodiska, mesta Sirhind v Paňdžábe. Napriek tomu Sirhindí pokračoval vo svojej práci a literárnej činnosti ako „vôľa Božia“ až do svojej smrti v roku 1624.<sup>40</sup>

#### 1.2.2.2 Šáh Walialláh Déhlaví

Šáh Walialláh (1703-1762), *súfi*, popredný náboženský mysliteľ, ktorý vystupoval ako *mudžaddid*, obnoviteľ viery, a *mudžtahid*, vysoko kvalifikovaný právnik, je považovaný za priekopníka náboženskej reformy v južnej Ázii, a to najmä pre jeho komplexný príspevok k teórii *šaría* a islamského práva. Nebol ani politikom, ani sociálnym reformátorom, no napriek tomu z náboženskej perspektívy odpovedal na pálčivé spoločenské otázky svojej doby, a priblížil moslimskú komunitu k spoločensko-náboženskej reforme. Jeho vzdelávacie a socio-politické myšlienky, ako aj názory na islamské právo, priťahovali učencov z východu aj zo západu.<sup>41</sup>

Vyhradený názor mal Walialláh na ideálnu spoločnosť. Neveril v jednotu medzi ľuďmi, práve naopak, považoval za nevyhnutné, aby boli od seba prísne odlišené tri triedy ľudí: tí, ktorí sú oddaní viere, tí, ktorí by sa viere prispôsobili a nedovolili si jej odporovať, a nakoniec podradní

---

<sup>38</sup> SHAMS, Humayun Abbas a SUHAIB, Abdul Quddus. *Shaykh Ahmad Sirhindi's contribution to Islamic thought*. [online]. Dostupné z: <https://www.bzu.edu.pk/PJIR/vol10/eng%204%20Humayun%20Abbas%20Shams%20Newv10.pdf>, s. 36-37.

<sup>39</sup> DALAL, s. 8-9.

<sup>40</sup> Ibid., s. 9.

<sup>41</sup> HUSSAIN, Mubasher. *Shah Wali Allah's Response to Ijtihad and Sunni Legal Theory*. [online]. Dostupné z: <https://law.ucla.edu/news-and-events/3811/2017/9/25/shah-wali-allahs-response-to-ijtihad-and-sunni-legal-theory/>

neveriaci, ktorým by *imám* prideloval tú najťažšiu prácu, akú vykonávajú ťažné zvieratá. Veril tak, že úlohou más je poslúchať a nesnažiť sa myslieť. *Imám* by podľa neho mal dôsledne presadzovať dodržiavanie pravidiel *šaría*, a nikdy ich nezdieľať s masami, pred ktorými tieto musia zostať skryté.<sup>42</sup> Z Walialláhovej perspektívy sú teda na dne spoločnosti nemuslimovia, čo je v Indii väčšina populácie.

Z teologického hľadiska Walialláh vnímal sám seba ako *muhadditha* (tradicionalistu) a pokračovateľa práce Ahmada Sirhindího, ale s väčším dôrazom na mysticismus. Upozorňoval predovšetkým na potrebu reinterpretácie tradície *idžtihádu* a väčší vplyv práva. Rovnako podporoval myšlienku oživenia *chalífátu*, za čo si na subkontinente vyslúžil veľkú popularitu.<sup>43</sup> Tvárou v tvár hrozbe zo strany hinduistických Maráthov na západe Indie, Walialláh presadzoval myšlienku *džihádu* a apeloval na afganského vládcu Ahmada Šáha Durráního (1722-1772), aby prišiel do Indie a s maráthskou hrozbou sa vysporiadal. Volanie po *džiháde* sa tak aj vďaka Walialláhovi postupom času stalo súčasťou moslimského revivalizmu na subkontinente.<sup>44</sup>

Na rozdiel od hnutia ahmadíja, ako uvidíme neskôr, bol vzťah Walialláha k Britom vlažný.<sup>45</sup> Ten sa viac sústredil na ideu islamskej reformy, ktorej hlavnou tézou bolo, že odmietanie islamu je jediný nástroj, ktorý umožňuje neveriacim víťaziť nad moslimami. Cestu k oslobodeniu videl v prijatí islamu celou spoločnosťou.<sup>46</sup> Predostrel tým ideu, ktorá sa znovu objavila v hnutí Sajjída Ahmada Barélvího či v déobandskej škole, a nesporne aj v učení Ghuláma Ahmada: pre väčšinu moslimských mysliteľov je nacionalizmus sekulárnou ideou, ktorá svoje opodstatnenie našla len v hinduistických častiach Indie.<sup>47</sup> Je preto pochopiteľné, že v priebehu 18. a 19. storočia sa indickí moslimovia len zriedka aktívne zapájali do hnutí proti britskej správe, a malá bola aj ich účasť na veľkom indickom povstaní v roku 1857.

---

<sup>42</sup> HABIB, Irfan M. The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah. *Proceedings of the Indian History Congress*. 1960, Vol. 23, No. 1, s. 217.

<sup>43</sup> ROY, Olivier. *Islam and Resistance in Afghanistan*. Second edition. Cambridge Middle East Library: Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 55.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 56.

<sup>45</sup> Jeho syn Šáh Abdul Azíz (1746-1824), naopak, vydal *fatvu*, podľa ktorej je India *dár-al harb*, zem, kde veriaci moslimovia musia zväzdať boj s neveriacimi. V roku 1803 navyše vyhlásil, že poslušnosť britským autoritám je považovaná za hriech. ALLEN, Charles. The Hidden Roots of Wahhabism in British India. *World Policy Journal*. 2005, Vol. 22, No. 2, s. 88.

<sup>46</sup> KHAN, Mohammad Sharif a SALEEM, Mohammad Anwar. *Muslim Philosophy and Philosophers*. Delhi: Ashish Publishing House, 1994, s. 111.

<sup>47</sup> Časť moslimskej obce, ktorá oponovala nacionalizmu, sa rovnako odmietavo stavala k myšlienke vytvorenia Pakistanu, ktorý vnímali ako popretie idey panislamizmu, ako aj viery v konverziu všetkých hinduistov. ROY, s. 56.

### 1.2.2.3 Sajjíd Ahmad Barélví a *mudžaddidské* hnutie

Vývoj v rokoch po smrti Walialláha bol poznamenaný postupnou militarizáciou náboženského reformizmu, ktorý vo veľkej miere stále viedol súfijský rád *naqšbandíja*.<sup>48</sup> Sajjíd Ahmad Barélví (1786-1831), pôvodom zo severovýchodu Indie, bol žiakom Abdula Azíza, a prvým, kto si uvedomil nutnosť založenia hnutia, ktoré by bolo náboženské, a zároveň vojenské a politické.<sup>49</sup> Vďaka vytrvalému úsiliu sa mu podarilo vytvoriť rozsiahlu sieť dobrovoľníkov, ktorí mobilizovali moslimské davy, za účelom boja proti oponentom islamu, najskôr sikhom, a neskôr tiež Britom, pričom na sústredil najmä na severozápadné pohraničné územie obývané paštúnskymi kmeňmi. Sajjíd Ahmad rovnako po prvýkrát vyzýval k *džihádu* všetkých ľudí, nielen politických lídrov. Založil politickú stranu (*džamá'at*), ktorej úlohou bolo šíriť propagandu, ako aj posilňovať sieť dobrovoľníkov, v príprave na boj s prvým nepriateľom, rozmáhajúcim sa sikhským impériom na západe krajiny.<sup>50</sup>

Kampaň proti sikhskej ríši Raňdžíta Singha (1780-1839) sa neskôr ukázala byť neúspešnou a Sajjíd Ahmad bol sikhami zabitý v roku 1831.<sup>51</sup> Množstvo *mudžahidínov* (nasledovateľov Barélvího, dosl. bojovníkov v *džiháde*) sa potom podieľalo na povstaní kmeňov v severozápadných provinciách až do roku 1897, kedy sa uskutočnila bitka u Ambaly medzi afganským sultanátom a britskou Indiou.<sup>52</sup> Hnutie Sajjída Ahmada Barélvího, niektorými bádateľmi označované aj ako indický *wahhábizmus*, vytvorilo most medzi nábožensko-politickým reformným hnutím ortodoxného islamu v Indii, ako ho inicioval *mudžaddid* Ahmad Sirhindí, a islamským komunalizmom, ktorý vyvrcholil vytvorením Pakistanu.<sup>53</sup> Zároveň ho možno chápať ako prechod od teologického kázania Sirhindího a metafyzického a mystického diskurzu Šáha Walialláha Déhľavího, k čistej podobe militantného islamu.<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> Sajjíd Ahmad, hoci sám prijal *baj'at* v štyroch veľkých súfijských rádoch (čistíja, suhravardíja, qádiríja a naqšbandíja), bol veľkým kritikom niektorých aspektov súfizmu, najmä prílišnej závislosti na *pírovi* (vodcovi rádu), rituálu *nažr-u-niaz*, kedy sa ponúkalo jedlo a modlitby dušiam zosnulých, ako aj predraženým ceremóniám svadby, obriezky, či pohrebu. KARPAT, Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 31.

<sup>49</sup> ROY, s. 56.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> *Džihád* proti sikhom síce pre moslimov úspešne nedopadol, ale vytvoril z osoby Sajjída Ahmada mučeníka islamu. Medzi jeho nasledovateľmi sa dokonca rozšírila povera, že sa ich učiteľ jedného dňa vráti na zem ako *mahdí*. MALLAMPALLI, s. 16.

<sup>52</sup> AHMAD, Tufail. *India's First 'Jihadi Movement', Led by Syed Ahmed Barelvi*. [online]. Dostupné z: <https://newageislam.com/radical-islamism-and-jihad/india-s-first-jihadi-movement--led-by-syed-ahmed-barelvi/d/108396>

<sup>53</sup> YASIN, s. 110.

<sup>54</sup> Ibid., s. 111.

V islamskom ponímaní bol *džihád* potrebný, ale ako sa ukázalo na príklade Sajjída Ahmada, nemal to byť *džihád* s mečom v ruke, a nielen proti nemoslimom. Mal by väčší vplyv, ak by sa uskutočnil v moslimskej obci samotnej. Dezintegrácia mughalského impéria a zánik nezávislých moslimských kniežactiev, viedli k morálnej a sociálnej kríze v islamskej obci. Sajjíd Ahmad sa síce snažil odstrániť neduhy moslimskej spoločnosti najskôr na politickej rovine, no jeho úsilie neprinieslo ním želaný koniec.<sup>55</sup>

### 1.2.3 Vývoj po roku 1857: konzervatívne déóbandské hnutie verzus modernisti

Veľké protibritské povstanie v roku 1857 aktívne podporovali niekdajší nasledovatelia Barélvího hnutia. Možno ho považovať za posledný pokus indických moslimov znovu získať politickú moc.<sup>56</sup> V nasledujúcom období sa vytvorili dve stratégie, pričom obe sa odkazovali na učenie Šáha Walialláha. Prvú predstavovali modernisti, na čele so Sirom Sajjídnom Ahmadom Khánom (1817-1898), ktorí si zvolili cestu lojality k Britom a westernizáciu moslimskej komunity, ktorú reprezentovala novo založená univerzita v Alígarhe na severe Indie. Druhé, ortodoxné krídlo, ktoré viedli *ulamá*, založilo v roku 1867 *madrasu* v Déóbande, blízko Dillí, historicky druhú univerzitu v moslimskom svete po Al-Azhare. Prísne ortodoxná déóbandská škola odmietala akékoľvek inovácie (*bid'a*) a kult svätcov, hoci akceptovala súfizmus, pričom veľa z jej učiteľov boli príslušníci rádov *naqšbandija* a *qádirija*.<sup>57</sup> K náboženskému fundamentalizmu sa neskôr pridal aj militantný prvok protibritského a panislamského sentimentu. Nasledujúc vzor Sajjída Ahmada Barélvího, predstavitelia déóbandského hnutia totiž predpokladali, že oslobodenie z područia britskej vlády prinavráti spoločnosť k islamskej viere.<sup>58</sup>

Sir Sajjíd Ahmad Khán, naopak, zhodnotil, že udalosti z roku 1857 priniesli smrteľný zásah indickej moslimskej komunite, ktorá už vtedy nezastávala favorizované miesto v rozrastajúcej sa britskej hegemonii.<sup>59</sup> Sústredil sa preto na to, aby moslimskú komunitu pozbavil protibritskej stigmy, a poukazoval na spoločné prvky medzi islamom a kresťanstvom.<sup>60</sup> Za zdroj ich sporov

---

<sup>55</sup> DALAL, s. 9.

<sup>56</sup> ROY, s. 57.

<sup>57</sup> Tento príklad dobre ilustruje rozdiel medzi déóbandskou školou a arabským *wahhábizmom*.

<sup>58</sup> ROY, s. 58.

<sup>59</sup> BELMEKKI, Belkacem. Sir Sayyid Ahmad Khan's Framework for the Educational Uplift of the Indian Muslims during British Raj. *Anthropos*. 2009, 104 (1), s. 165.

<sup>60</sup> Na tomto mieste je nutné nezabudnúť na skutočnosť, že v snahe poukázať na prieniky islamu s kresťanstvom a podporiť vzájomné porozumenie medzi nimi, Sajjíd Ahmad Khán v roku 1862 v troch častiach vo svojom vlastnom nakladateľstve v Gházipure vydal komentár k Biblii pod názvom *The Mohamedan Commentary on the Holy Bible*, a stal sa tak vôbec prvým moslimským učencom, ktorý komentár k Biblii vydal. HAFEEZ, Malik. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia University Press, 1980, s. 84.

považoval vzájomné nepochopenie, ktoré možno eliminovať tým, že predstavitelia oboch náboženských obcí budú mať svoje zastúpenie vo vláde, a moslimovia prístup k anglickému vzdelávaciemu systému. Urgoval preto moslimov, aby sa usilovali o získanie postov, ktoré im vtedy boli k dispozícii.<sup>61</sup> Sajjíd Ahmad Khán, ktorý sa sám zúčastnil povstania v roku 1857 na strane Britov, sa snažil poukázať najmä na to, že je nesprávne považovať všetkých moslimov za potenciálne nebezpečenstvo pre britskú správu – tí, ktorí voči nej boli lojálni ešte vždy prevyšovali tých, ktorí boli proti.<sup>62</sup>

Koncept *džihádu* v podaní Sajjída Ahmada Khána bol, v porovnaní s déóbandským výkladom, odlišný. S britskými predsudkami chcel bojovať pomocou vzdelávania a pozdvihnutia ekonomického a sociálneho štandardu moslimskej komunity.<sup>63</sup> Britská vláda preto pochopiteľne sympatizovala práve s krídlom modernistov, a nie s déóbandským hnutím, ktoré presadzovalo ideu bojového *džihádu* po vzore Sajjída Ahmada Barélvího. Bol to tak nakoniec Sajjíd Ahmad Khán, kto motivoval politickú filozofiu Mírzu Ghuláma Ahmada. Podpora jeho učenia bola navyše v súlade so záujmami Britov o udržanie ich vlády v Indii, čo sa o odbojných *džihádistoch* nedalo tvrdiť. Inými slovami:

Ak sa skupina, ktorá protestuje proti komunite, z ktorej vzišla, ukáže byť v nejakom smere užitočná pre vládu, tá má právo odmeniť ich služby najlepšie, ako vie.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> HARDY, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. 60.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> MALL, Alfred. A Critical Study of the Ahmadiyya Movement in Islam. Dropsie College Theses [online]. In: *Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning*. 22.3.1977, s. 7.

Dostupné z: <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1059&context=dropsietheses>

<sup>64</sup> PANIKHAR, K. N. *British Diplomacy in North India: A Study of the Delhi Residency, 1803-1857*. New Delhi: Associated Publishing House, 1986, s. 96.

## 2 Mírzá Ghulám Ahmad – zakladateľ hnutia ahmadíja

### 2.1 Rodinná história

Mírzá Ghulám Ahmad považoval vlastnú rodinnú históriu za dôležitý element v snahe zakotviť svoju novovznikajúcu víziu islámu na pevných sociálnych základoch. Jeho predkovia boli pravdepodobne príslušníkmi váženého rodu pochádzajúceho z oblasti Samarkandu v centrálnej Ázii.<sup>65</sup> Na začiatku 16. storočia bola rodina nútená, na základe stávajúcich politických zmien, opustiť rodisko svojich predkov, aby svoj nový domov nakoniec našla v indickom Paňdžábe.<sup>66</sup> Vedúci patriarcha rodu, Mírzá Hadi Bég, do Indie emigroval v sprievode približne dvesto členov svojho rozvetveného rodu a služobníctva. Usadil sa v povodí rieky Bjás, kde založil dedinu, ktorá dostala pomenovanie Islámpur (Mesto islámu).<sup>67</sup> Bábura (1483-1530), panovník vládnucej mughalskej dynastie povolal, na základe vznešeného pôvodu rodiny, Mírzá Hadi Bégu do štátnej služby, aby zastával funkciu *qádiho*<sup>68</sup>, islámskeho sudcu, pre oblasť Paňdžábu. Vedúci post výkonnej moci v sebe zahŕňal i zisk značného územia, ktoré rozšírilo pôvodné hranice dediny Islámpur, neskôr premenovanej na Islámpur Qádi, postupom času čoraz častejšie nazývanej len skrátene Qádi, neskôr známej ako Qádiján.<sup>69</sup>

Qádiján sa v priebehu rokov pretransformoval na vitálnu a prosperujúcu oblasť. Rastúci vplyv sikhskej moci v provincii však prinútil rodinu mesto dočasne opustiť.<sup>70</sup> Situácia sa zlepšila až

---

<sup>65</sup> FRIEDMANN, s. 2.

<sup>66</sup> Kmeň svoj pôvod odvádzal od Hadžiho Barlasa (z. 1361) obývajúceho juh Samarkandu, odkiaľ bol vypudený Timúrom (1336-1405), turko-mongolským dobyvateľom a zakladateľom Timúrovského impéria v oblasti Perzie a centrálnej Ázie. Hadži Barlas najskôr emigroval do Chórášanu, odkiaľ sa jeho potomok, Mírzá Hadi Bég, spolu s rodinou presunul do severozápadnej Indie. Samotný Mírzá Ghulám Ahmad odvodzoval svoj pôvod z Perzie, hoci niektorí bádatelia váhajú medzi perzskými a mughalskými koreňmi tohto kmeňa. Honorifický titul *mírzá*, ktorý bol vlastný Ahmadovi, rovnako ako niektorým jeho predkom i nasledovníkom, je však perzského pôvodu, čo ostatne platí i o mene Barlas, ktorým sa tituloval prvý významný patriarcha tohto kmeňa. ALI, Maulana Muhammad. *The Founder of the Ahmadiyya Movement: A Short Study of the Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad*. New edition, ed. AZIZ, Zahid. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008, s. 7, pozn. 2.

<sup>67</sup> MAHMOOD AHMAD, Hadhrat Mirza Bashir-ud-din. *Hadhrat Ahmad*. Ohio: Islam International Publications, Ltd, 1998, s. 9.

<sup>68</sup> Arabský termín *qádi* označuje sudcu šarijatského právneho systému, ktorý zastáva i niektoré mimosúdne funkcie, ako napr. mediácia, dohľad nad účinnosťou verejnej správy atď.

<sup>69</sup> Meno *Kad'a*, čo je len iná forma názvu Qádi, je spomenutá v *hadithe* Proroka Muhammada ako miesto zjavenia *mahdího* (obnoviteľa islamu). ALI (2008), s. 8, pozn. 3.

<sup>70</sup> Spoločenstvo sikhov, ktoré založil Nának (1469-1539), sa v priebehu 17. a 18. storočia sformovalo na samostatnú a značne vplyvnú náboženskú a spoločenskú komunitu. Ako jednej z mála siekt sa mu podarilo takmer celkom vymaniť z náruče hinduizmu a dnes je považovaný za svojbytný náboženský systém, ktorý zároveň už od čias svojho vzniku dáva otvorene najavo svoje mocenskopolitické ciele. Vzťahy medzi sikhami a predstaviteľmi vládnucej muslimskej elity v severnej Indii boli odjakživa napäté a sikhovia, povedľa Maráthov, predstavovali jednu z najsilnejších odbojných síl ohrozujúcich integritu mughalského impéria. V roku 1606 bol na príkaz mughalského panovníka Džahangíra (1569-1627) na smrť umučený piaty sikhský *guru* Ardžan (1563-1606), pretože údajne poskytol prístrešie vládcovmu rebelujúcemu synovi Chusrauovi (1587-1622). Stal sa stak prvým sikhským mučeníkom mughalskej vlády. RICHARDS, John F. *The New Cambridge History of India: The Mughal Empire. Part I, Vol. 5*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 96 - 97.

Nemožno však vylúčiť, že jedným z dôvodov Ardžanovej likvidácie bolo vzpurné chovanie niektorých jeho stúpencov voči mughalským autoritám. Ardžanov nástupca, *guru* Hargóbind (1595-1644), vytvoril z komunity

za vlády *mahárádžu* Raňdžíta Singha (1780-1839), vodcu sikhského štátu, kedy sa Ahmadov otec Mírzá Ghulám Murtazá smel vrátiť späť do Qádijánu.<sup>71</sup> Raňdžit Singh nielenže prinavrátil rodine jej pôvodné imanie v Qádijáne, ale Mírzá Ghulám Murtazá od neho získal aj významnú vojenskú hodnosť, aby sa následne zúčastnil početných bojov na strane sikhov.<sup>72</sup>

V roku 1839, po smrti Raňdžíta Singha, prevzala vládu nad paňdžábskou provinciou opäť britská správa, voči ktorej sa miestni muslimovia, vrátane vládnucej rodiny z Qádijánu, nikdy netajili svojou lojalitou. Vzájomné sympatie boli v tomto vzťahu podporené aj faktom, že Mírzá Ghulám Murtazá vyjadril počas veľkého protibritského povstania v rokoch 1857-1859 podporu britskej vláde, ktorej slúžil rovnako verne ako v predošlých rokoch sikhskému vládcovi.<sup>73</sup> Túto skutočnosť vo svojich mnohých dielach opakovane neopomína ani Mírzá Ghulám Ahmad.<sup>74</sup>

## 2.2 Prvé roky života v Qádijáne

Hazrat Mírzá Ghulám Ahmad sa narodil 13. februára 1835 ako syn Mírzui Ghuláma Murtazá (1791-1876) a jeho manželky Čaragh Bíbí.<sup>75</sup> V prípade rekonštrukcie jeho života závisíme prevažne na jeho vlastných pamätiach, doplnených rozsiahlymi biografiami spísanými niektorými vedúcimi osobnosťami hnutia.<sup>76</sup> Tieto materiály disponujú značným hagiografickým nádychom a usilujú o opis narodenia a života Ghuláma Ahmada spôsobom kompatibilným s jeho neskorším duchovným poslaním. Väčšinu z nich teda možno považovať za relevantnú skôr k analýze náboženskej perspektívy hnutia, než k faktickej biografii jeho zakladateľa. Napriek tomu je z nich možné vyselektovať zopár spoľahlivých informácií.

---

sikhov militantné vojenské bratstvo, ktoré sa potom od 30. rokov 17. storočia dostávalo do stále častejších konfliktov s mughalskou mocou. Tie časom prerástli do otvorenej guerillovej vojny. STRNAD, Jaroslav, FILIPSKÝ, Jan, HOLMAN, Jaroslav, VAVROUŠKOVÁ, Stanislava. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 499-500.

<sup>71</sup> Od roku 1801, kedy sa Raňdžit Singh v Láhaure prehlásil kráľom Paňdžábu, do svojich služieb prijímal dezertérov z vojsk anglickej Východoindickej spoločnosti, ktorí u jeho pechoty zaviedli sústavný dril podľa európskeho vzoru. Navyše, rovnako ako vo svojom systematicky budovanom administratívnom aparáte, sa rozhodol zamestnávať aj v armáde nielen sikhov, ale tiež hinduistov a moslimov, a to neraz na vysokých veliteľských pozíciách. Ibid., s. 548.

<sup>72</sup> FRIEDMANN, s. 2.

<sup>73</sup> ADAMSON, Iain. *The Guided One: A Life of the Holy Founder of the Movement to Unite All Religions*. Islamabad: Islam International Publications Ltd, 2016, s. 22.

<sup>74</sup> FRIEDMANN, s. 2.

<sup>75</sup> Údaje o dátume narodenia M. G. Ahmada sa rôznia. Väčšina autorov Ahmadových biografii sa zhoduje práve na vyššie uvedenom dátume, hoci H. A. Walter, autor jednej z prvých monografií o ahmadíjskom hnutí, uprednostňuje, s odkazom na staršie biografie, dátum 18. jún 1839. WALTER, H. A. *The Ahmadiyya Movement*. Calcutta: Association Press, 1918, s. 13.

<sup>76</sup> Medzi najautoritatívnejšie z pohľadu samotného hnutia patria napr. Muhammad Ali. *Aḥmad: The Promised Messiah*; Maḥmūd Ahmad. *Aḥmad: the messenger of latter days*; A. R. Dard. *Life of Aḥmad*; Muhammad Zafrullāh Khān. *Aḥmadiyyat, the renaissance of islam*. FRIEDMANN, s. 3, pozn. 3.



Ghulám Ahmad prišiel na svet ako jedno dieťa z dvojčiat, avšak jeho sestra krátko po narodení zomrela.<sup>77</sup> Základného vzdelania sa mu dostávalo takmer výhradne v domácom prostredí. Učili ho viacerí súkromní učitelia, z ktorých prinajmenšom jeden bol príslušníkom šiitskej vetvy islámu.<sup>78</sup> Vedomosti získaval z predmetov, ktoré vo vtedajšej dobe tvorili základ islamského vzdelania, t. j. z Koránu, arabčiny a perzštiny. Študoval i niekoľko kníh o medicíne od otca, ktorý svojho času pôsobil ako fyzioterapeut. Za pomerne dôležitú informáciu možno považovať fakt, že Ghulám Ahmad nikdy neštudoval v *madrase*, klasickej islamskej vzdelávacej inštitúcii, a jeho myslenie teda nebolo podmienené nevyhnutnou mierou indoktrinácie, ktorej sa na inštitúcii tohto typu dokázal vyhnúť málokto.<sup>79</sup> Väčšina autorov jeho biografíí zhodne poukazuje na fakt, že Ahmad si už v ranom veku vybudoval prísnu študijnú rutinu a často sa v osamotení uchýľoval k čítaniu náboženskej literatúry.<sup>80</sup> Mírzá Ghulám Murtazá bol z počínania svojho syna nešťastný a opakovane ho vyzýval, aby sa sústredil viac na praktický život, než na neustále čítanie kníh. Správa rodinných majetkov však pre Ghuláma Ahmada nebola ani zďaleka tak dôležitá ako náboženská kontemplácia. Ako sa jedenkrát sám vyjadril:

Želám si stráviť zvyšok svojich dní v nejakom tichom kúte, ďaleko od spoločnosti ľudí, odovzdávajúc sa len myšlienke na Boha. Vo svete nie je nijaká stabilita. Všetko je premenlivé.<sup>81</sup>

Neúprosnému naliehaniu otca ale nemohol odolávať večne a tak roky 1864-1868 strávil prácou na súde v Sjalókóte.<sup>82</sup> Neskôr sa opäť vrátil do Qádijánu, kde ho otec poveril správou niekoľkých rodinných pozemkov, no nedostatok obchodníckeho talentu Ghuláma Ahmada sa už nedal prehliadať. Až do svojej smrti sa otec snažil budúcnosť syna zvrátiť, avšak ten o svojom osude už dávno rozhodol.<sup>83</sup> Smrť Ghuláma Murtazu teda v mnohých ohľadoch, a snád' bez zveličenia, predznačila vznik budúceho hnutia. Ghulámovi Ahmadovi už nič nebránilo vydať sa cestou svojho duchovného poslania.

---

<sup>77</sup> Na tomto mieste nemožno opomenúť skutočnosť, že podľa prorocstva slávneho islamského učenca a svätca Ibn Arabího (1165-1240) sa mal budúci prorok islamu narodiť ako jedno dieťa z dvojčiat. DARD, A. R. *Life of Ahmad Founder of the Ahmadiyya Movement*. UK: Islam International Publications Ltd, 2008, s. 33.

<sup>78</sup> SHAHID, Maulvi Dost Muhammad. The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad. *The Muslim Herald*. 1989, Vol. 29, No. 7/8, s. 12-13.

<sup>79</sup> FRIEDMANN, s. 3.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> ADAMSON, s. 54.

<sup>82</sup> ALI, Maulana Muhammad. The Founder of the Ahmadiyya Movement. *Review and Religions*. 1906, vol. V., issue 6, s. 231-232.

<sup>83</sup> WALTER, s. 14.

### 2.3 Božské zjavenia

Pri mnohých príležitostiach Ghulám Ahmad priznal, že už od raného veku trávil väčšinu času v mešite, ktorá sa mu stala pomyselným druhým domovom. Dni v Qádijáne si vyplňal čítaním Koránu, no oboznamoval sa aj s doktrínami iných svetových náboženstiev.<sup>84</sup> Zdalo sa, že jeho odpor k okolitému svetu rástol priamo úmerne s rozličnými podivnými zmenami v jeho správaní.<sup>85</sup> Zároveň ho sprevádzali mnohé vízie a sny, v ktorých sa mu zjavoval prorok Muhammad „v podobe priezračnej ako kryštál.“<sup>86</sup> Duchovné vízie tvorili dôležitú súčasť celého jeho života a v mnohých ohľadoch Ahmadovi načrtli budúcu podobu hnutia. V súvislosti so smrťou svojho otca neskôr sám napísal:

Vďaka jednej z vízií som sa dozvedel, že čas môjho otca sa naplnil. V tom čase som bol v Láhaure. Ponáhľal som sa domov do Qádijánu a našiel tam otca vážne zasiahnutého chorobou. Nikdy by mi nenapadlo, že ho stratím tak skoro. [...] Keď som obdržal túto víziu predpovedajúcu smrť môjho otca, zakrátko na to som bol obdarený ďalšou. Táto skutočnosť mi vliala do duše pokoj a mier. [...] Môj otec zomrel ešte v ten deň po západe slnka, a to bol prvý deň v mojom živote, kedy som uzrel taký dôkaz Božej milosti. Takmer štyridsať rokov strávených s mojím otcom bolo za mnou. Jeho odchod z tohto sveta bol predzvesťou nového obdobia v mojom živote, a odvtedy som získaval Božie zjavenia neustále. Nedokážem povedať, akým skutkom som si zaslúžil takú Božiu milosť, no cítim, že moja myseľ prirodzene priťahuje vieru v Boha, ktorú jej žiadna sila na svete nie je schopná odcudziť.<sup>87</sup>

Osobité duchovné tendencie a presvedčenia, o ktorých budeme podrobnejšie pojednávať v nasledujúcich kapitolách, Ahmad prvý krát sformuloval vo svojom slávnom diele *Baráhín-i Ahmadija (Dôkazy ahmadije)*<sup>88</sup> vydanom v roku 1880.<sup>89</sup> Publikovanie tohto rozsiahleho diela v urdčine bola dôležitým predelom v jeho živote. Možno ju považovať za naplnenie jeho vízií, v ktorých sa mu prihováral prorok Muhammad. Ako v nej uvádza samotný Ahmad, jeho zámerom bolo „úplne obnoviť islam.“<sup>90</sup>

Až do vydania svojej prvej knihy viedol, ako už bolo uvedené vyššie, pomerne izolovaný spôsob života, väčšinu času trávil osamote a stránil sa aj svojich príbuzných. V nasledujúcich rokoch sa však jeho život dramaticky zmenil. Samotu predošlých rokov nahradila aktívna účasť

---

<sup>84</sup> Ibid., s. 14-15.

<sup>85</sup> Ibid. Spomedzi takýchto jeho výstredností Walter na tomto mieste uvádza napríklad to, že Ahmad často konzumoval hlinu alebo sa neúmerne prejedal sladkosťami. Inokedy zase spával s jednou topánkou na nohe.

<sup>86</sup> SHAHID, s. 13.

<sup>87</sup> ALI (2008), s. 12-13.

<sup>88</sup> Prvý krát publikované v Amritsare v roku 1880 (časť 1. a 2.), 1882 (časť 3.), 1884 (časť 4.) a 1905 (časť 5.).

<sup>89</sup> WALTER, s. 15.

<sup>90</sup> LAVAN, s. 35.

Ahmada na verejnosti, keď sa začal aktívne zúčastňovať verejných debát s kresťanskými misionármi, ako i s vedúcimi *ulamá*. Podobné verejné diskusie medzi členmi rozličných komunit (prípadne medzi členmi jednotlivých frakcií tej istej komunity), v ktorých sa každý účastník snaží hájiť vieru svoju a svojich spoluveriacich a pokoriť tézy protivníka, boli bežnou súčasťou náboženského života Indie v 19. storočí, a teda Ghulám Ahmad v tomto smere nepriniesol žiadnu invenciu.<sup>91</sup> Pozoruhodná bola však dozaista jeho častá účasť na týchto diskusiách a ohnivá verva, s akou sa neváhal púšťať aj do kontroverzných tém.<sup>92</sup>

#### 2.4 Akt iniciácie *baj'at*<sup>93</sup>

Pozornosť teraz obráťme smerom k udalosti, ktorá významným dielom predznačila vznik ahmadíje ako hnutia. V marci roku 1882 sa Ghulámovi Ahmadovi, podľa jeho vlastných slov, dostalo nesmiernej pocty od Alláha, ktorý ho poveril stať sa jeho poslom a odovzdať jeho správu svetu.<sup>94</sup> Na konci roku 1888 Ghulám Ahmad publikoval oznámenie *ištihár* (arab. oznámenie), v ktorom vyzval „ľudí, ktorí hľadajú pravdu, aby prisľúbili svoju vernosť (*baj'at*) jemu v záujme poznať pravdivé učenie, skutočnú čistotu viery, cestu lásky k Bohu.“<sup>95</sup> Tým, ktorí k nemu prišli, sľuboval súcitiť s ich smútkom, zmiernenie ich strastí a poskytnutie božských požehnaní.<sup>96</sup> Túto výzvu vyslovil po tom, ako obdržal zjavenie v arabčine hovoriace:

---

<sup>91</sup> FRIEDMANN, s. 4.

<sup>92</sup> Ako uvádza vo svojej štúdii Farina Mir, debát tohto typu sa zúčastňovala väčšina náboženských organizácií vtedajšej paňdžábskej spoločnosti. Zároveň zaujímavou podotýka, že skôr než o medzináboženský dialóg (v súčasnom význame) sa debaty sústredili na presadzovanie argumentov dokazujúcich nadradenosť danej náboženskej tradície nad inou. Významní predstavitelia jednotlivých škôl sa vzájomne vyzývali do debát, ktoré boli často verejným predstavením. Názorové výmeny medzi organizáciami nemali vždy len podobu verejných diskusií, ale neraz tiež písomnú podobu. Dané obdobie tak historikom zanechalo bohatý archív dokazujúci významné miesto socio-náboženských reformátorov v paňdžábskej historiografii druhej polovice 19. storočia. MIR, Farina. *The Social Space of Language: Vernacular Culture in British Colonial Punjab*. Berkeley: University of California Press, 2010, s. 20-21.

<sup>93</sup> Termín *baj'at* (*baj'ah*) v arabskom jazyku znamená predávať, uzatvárať dohodu. V náboženskom kontexte sa používa v zmysle prisahy či sľubu vernosti. Tento druhý význam možno ilustrovať na príklade tradície súfijských rádov, kedy *baj'at* predstavuje akt prisľúbenia poslušnosti *muršidovi* alebo *pírovi* (duchovnému vodcovi). Podobne môže byť daný sľub vykonaný aj voči *amírovi*, vodcovi islámskej organizácie. Jadro tohto tradičného spôsobu vyjadrenia poslušnosti a lojality voči duchovne či spoločensky nadriadenému jedincovi siaha až do čias samotného Proroka, ktorý od svojich nasledovateľov podobný rituálny prisľub vernosti často vyžadoval. SIDDIQUI, Abdur Rashid. *Qur'anic Keywords: A Reference Guide*. Leicestershire: The Islamic Foundation, 2010, s. 33-34.

<sup>94</sup> SHAHID, s. 16.

<sup>95</sup> FRIEDMANN, s. 5.

<sup>96</sup> Ibid.

Keď sa pevne rozhodneš, spoľahni sa na Boha. Vyrobní loď pod našim dohľadom a podľa nášho vnuknutia a neprihováraj sa u Mňa za tých, ktorí krivdili. Tí, ktorí sa dohodli s tebou, akoby sa dohodli s Bohom, ruka Božia je nad ich rukami.<sup>97</sup>

Ceremonia iniciácie (*baj'at*) sa uskutočnila 23. marca roku 1889 v meste Ludhijána. Tento rok možno teda považovať za faktický začiatok formovania hnutia ahmadija.<sup>98</sup> Prísahu do jeho rúk zložilo štyridsať „nadšených a oduševnených milovníkov proroka Muhammada. Učinili tak slávnostný sľub slúžiť čo najvernejšie islámu a vždy stavať potreby viery nad tie svetské.“<sup>99</sup> Pocty byť vôbec prvým iniciovaným sa dostalo Núruddínovi, ktorý sa neskôr stal prvým nástupcom Ghuláma Ahmada vo vedení hnutia.<sup>100</sup> Pravdepodobne nie je celkom namieste domnievať sa, že by ceremonie *baj'at* nejako súvisela s obdobnou praxou vykonávanou v súfijských rádoch. V tejto súvislosti je dôležité uvedomiť si, že vznik nového druhu náboženského reformného hnutia nebol ovplyvnený len súdobým pocitom celkovej stagnácie indického islámu, ale i obavami z nových hrozieb v podobe hinduistických organizácií či kresťanských misií. *Baj'at* z roku 1889 sa tak stal príslubom vernosti pre tých, ktorí sa chceli stať členmi nového hnutia pre reformu islámu.<sup>101</sup>

V decembri 1891 Ghulám Ahmad oznámil, že sa v Qádijáne budú konať výročné zasadnutia hnutia. Účasť na takýchto zhromaždeniach mala umožniť každému členovi hnutia zvýšiť svoje náboženské povedomie, upevňovať vzájomné vzťahy s ostatnými spoluveriacimi, a v neposlednom rade plánovať misijné aktivity v Európe a Amerike.<sup>102</sup> Podoba nového rodiaceho sa hnutia tak začala naberať na jasných obrysoch.

## 2.5 Náboženské polemiky

Ghulám Ahmad v období krátko po smrti otca začal uverejňovať články v qádijánskych novinách. Jeho príspevky sa zväčša zaoberali náboženskými témami, no publikoval i zopár vlastných básní v perzštine. Najviac však exceloval v písomnom argumentačnom boji s predstaviteľmi konkurenčných náboženských skupín, a to predovšetkým s hinduistickými

---

<sup>97</sup> Toto zjavenie tvoria časti z troch koránskych veršov, a to 3:159, 11:37 a 48:10. Na túto skutočnosť upozorňuje FRIEDMAN na s. 5 v pozn. 12. Slovenský preklad koránskych veršov podľa AL-SBENATY, Abdulwahab. *Korán*. Druhé vydanie. LEVANT consulting s.r.o., 2013.

<sup>98</sup> FRIEDMANN, s. 5.

<sup>99</sup> SHAHID, s. 17.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> LAVAN, s. 38.

<sup>102</sup> FRIEDMANN, s. 5-6.

organizáciami *Árjasamádž* a *Brahmasamádž*<sup>103</sup>, ako i s kresťanmi.<sup>104</sup> Prvé kontroverzie, ktoré nasledovali po iniciácii, sa prejavovali spočiatku len v miestnej muslimskej obci. Ako ukážku uvedme udalosť z júla 1891, keď sa v Ludhijáne Ahmad dostal do konfliktu s Muhammadom Husajnom Batálví (1840-1920), členom fundamentalistického hnutia *ahl al-hadíth*.<sup>105</sup> Ghulám Ahmad sa chcel v tejto polemike sústrediť na otázku Ježišovho úmrtia, ktorá bola pre neho, ako ďalej uvidíme, jednou z dôležitých tém. Avšak Batálví svoju pozornosť zamerlal na rozsiahlu diskusiu o dôveryhodnosti *hadíthov*. Prívrženci ahmadíje sú presvedčení, že tak učinil kvôli tomu, že nebol schopný čeliť argumentom Ghuláma Ahmada. V skutočnosti je však otázka hodnovernosti *hadíthov* relevantná i pre hnutie samotné, keďže muslimovia, ktorí trvajú na tom, že Ježiš žije na nebesiach a vráti sa na zem na konci dní, nachádzajú podporu pre toto svoje presvedčenie predovšetkým v *hadíthoch*. Ich dôveryhodnosť má teda pre nich zásadný význam.<sup>106</sup>

Okrem islamských oponentov Ghulám Ahmad čoraz viac konfrontoval i predstaviteľov hinduistických a kresťanských misií, ktorých činnosť dramaticky zmenila charakter náboženského súperenia v Paňdžábe. Štvorročný pobyt v Sjálkóte pre Ahmada predstavoval, napriek únavnej a nenávidenej úradníckej práci, významné obdobie i z toho dôvodu, že sa tam vôbec po prvýkrát dostal do priameho kontaktu s indickými i zahraničnými kresťanskými

---

<sup>103</sup> *Brahmasamádž* (sanskrt. Spoločnosť veriacich v Boha) bola, a stále je, historicky prvá významná náboženská reformná spoločnosť, ktorá v koloniálnej Indii vznikla. Založil ju v Bengálsku v roku 1828 Rámmohan Ráj (1774-1833). Propagovala univerzalistickú monoteistickú vieru založenú na filozofii *upanišad* a čiastočne i na kresťanskej etike. V roku 1829 podporila prijatie zákona zakazujúceho *satí* (upaľovanie vdov na pohrebných hraniciach zosnulých manželov), neskôr obhajovala znovuvydávanie vdov a usilovala o odstránenie medzikastovných bariér. K vedúcim osobnostiam *Brahmasamádže* patrili Dėbínđranáth Thákur (1817-1905), otec bengálskeho básnika Rabínđranátha Thákura (1861-1941). V šesťdesiatych rokoch spoločnosť výrazne ovplyvnil radikálny sociálny reformátor Kėšab Čandra Sėn (1838-1884), ktorý stav vtedajšej indickej spoločnosti vnímal ako „smutný a skl'učujúci obraz duchovného, intelektuálneho a sociálneho spustošenia“ a ktorý misijne pôsobil aj mimo Bengálsko. In: STRNAD (a kol.), s. 770.

<sup>104</sup> KHAN, s. 33.

<sup>105</sup> *Ahl al-hadíth* (urdsky *ahl-e hadíth*) je termín popisujúci hnutie v islamskej histórii, ktoré vyzýva k pravdivému výkladu výrokov Proroka Muhammada, bez „znečisťujúcich vplyvov ľudskej interpretácie a rozumu“. Jeho prívrženci sa venovali zhromažďovaniu, dokumentovaniu a šíreniu tradícií pripisovaných Prorokovi a jeho žiakom bez toho, aby tieto boli ovplyvnené subjektívnou interpretáciou človeka. ABOU EL FADL, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. London: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2014, s. 263.

Hnutie založil v Indii v druhej polovici 19. storočia Siddíq Hasan Khán (1832-1890) z Bhópálu, ktorého výrazne ovplyvnila jeho náboženská púť do Mekky v 60. rokoch 19. storočia, odkiaľ si, okrem diel aš-Šawkáního (z. 1834), veľkého jemenského tradicionalistu, priniesol i diela Ibn Tajmíju (1263-1328), význačného stredovekého islamského teológa a obhajcu hanbalitskej právnej školy. Po návrate z Mekky Khán ostro kritizoval praktiky ľudového, ako aj šiitského islamu. V dôsledku šírenia svojich kontroverzných vízií islamu musel Khán čeliť aj obvineniam britskej spravodajskej služby z hlásania protibritského džihádu a napojenia na radikálny wahhábistický prúd, čo však odmietal prijať, keďže Indiu považoval za islamské územie (*dár al-islám*). Jeho spojenie s wahhábizmom sa nepodarilo potvrdiť ani po revízii jeho osobnej knižnice, kde sa nenašlo jediné dielo Muhammada ibn Abdulwahhába či iného wahhábistického učenca. ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015, s. 72-74.

<sup>106</sup> FRIEDMANN, s. 6.

misionármi.<sup>107</sup> Hoci na prvý pohľad sa ich vzájomné stretnutia niesli v priateľskom duchu, Ahmad si bol vedomý „utajeného“ motívu pôsobenia kresťanov v Indii. Ako sám napísal:

Nedávne víťazstvo britskej armády [proti Veľkému indickému povstaniu v roku 1858, *pozn. aut.*] považovali misionári za predohru k ich vlastnému víťazstvu. Jednoducho si mysleli, že za krátky čas bude britská vláda pravdepodobne schopná prinútiť moslimov, hoc i pomocou meča, k prijatiu kresťanstva, čo je možné poznať tiež z kníh, ktoré ostatne publikovali v protiislamskom duchu. Nezdráhali sa ani používať hanlivé výrazy na adresu islamu a jeho zakladateľa...<sup>108</sup>

Rastúce hnutie ahmadíje sa delilo o mestá svojho pôsobenia v Paňdžábe, a to Láhaur, Sjálkót, Džalandhar a Amritsar, s anglickými a škótskymi misijnými centrami. Posledné zmienené, Amritsar, sa stalo základňou Anglikánskej misijnej spoločnosti (*Anglican Church Missionary Society*), ktorá v meste a jeho priľahlom okolí vystavala niekoľko kostolov, škôl a nemocníc. Hlava Amritsarskej nemocničnej misie Anglikánskej misijnej spoločnosti, Dr. Henry Martyn Clark (1857-1916), bol dobre známym oponentom islamu a odporcom myšlienok Ghuláma Ahmada.<sup>109</sup> Všeobecne známa je ich náboženská diskusia, do ktorej Clark Ahmada vyzval v roku 1893, a ktorá trvala celých 15 dní.<sup>110</sup> Hlavnou témou bola božská povaha Ježiša. Výstupy oboch aktérov diskusie boli neskôr publikované pod názvom *Džang-e Muqqadas* (Svätá vojna). Hlavným námetom daného sporu bola komparácia hodnôt kresťanstva a islamu.<sup>111</sup> Ghulám Ahmad debatu zakončil vyhlásením o obdržaní božieho zjavenia, podľa ktorého tá strana, ktorá

---

<sup>107</sup> Prvé príležitosti stretnúť sa s kresťanskými misionármi mal Ghulám Ahmad medzi rokmi 1864 a 1867. Práve v Sjálkóte naviazal dialóg s reverendom Johnom Taylorom (1837-1868), s ktorým rozsiahlo diskutoval o rôznych aspektoch kresťanstva, vrátane božskej povahy Ježiša Krista. Z pamätí Ghuláma Ahmada sa dozvedáme, že ostatní škótski misionári neboli nadšený intenzívnym kontaktom reverenda Taylora s muslimom, s ktorým sa sami neraz dostávali do vzájomnej konfrontácie. GEAVES, Ron. *Islam and Britain: Muslim Mission in an Age of Empire*. New York: Bloomsbury Academic Publishing Plc, 2017, s. 45-46.

<sup>108</sup> LAVAN, s. 31.

<sup>109</sup> GEAVES, s. 45.

<sup>110</sup> MIR, s. 20.

<sup>111</sup> K doplneniu predstavy o tom, v akom duchu sa podobné náboženské diskusie viedli, uveďme na tomto mieste zaujímavú ukážku týkajúcu sa spomenutého sporu Ghuláma Ahmada a Martyna Clarka. Dr. Clark na miesto diskusie údajne priviedol troch ľudí, chromého, nevidiaceho a hluchonemého. Následne vyzval Ghuláma Ahmada, ktorý sa prehlasoval za vtelenie Ježiša, aby na troch prítomných mrzákoch uskutočnil zázraky a vyliečil ich podobne, ako to zvykol robiť Ježiš. Ghulám Ahmad v tomto prípade predviedol svoj skutočne bystrý a rafinovaný um. Za prvé poznamenal, že to boli texty Žalmov, ktoré Ježišovi pripisovali tieto a podobné takzvané zázraky. Tieto isté Žalmy, podľa Ghuláma Ahmada, však navyše poznávajú, že ktorýkoľvek z Ježišových nasledovníkov, pokiaľ je obdarený vierou malou hoci ako horčičné zrnko, by mal byť rovnako schopný vyliečiť chorého svojím dotykem, ba dokonca konať i omnoho väčšie zázraky. Následne na to teda vyzval prítomných kresťanských misionárov, aby na troch mužoch, chromom, nevidiacom a hluchonemom, predviedli silu svojej viery a dokázali tak, v jeho slovách takzvanú, pravdivosť Biblie. Po tejto triumfálnej odpovedi Ghuláma Ahmada sa rady ahmadíje údajne rozšírili o nezanedbateľný počet nových stúpcov. AHMAD, Waleed. *Defence of Islam by the Promised Messiah Against Attacks by Christian Missionaries*. *Review of Religions*, June 2007, Vol. 102, No. 06, s. 36-37.

v debate úmyselne klamala a „vytvorila z úbohého smrteľníka Boha“ bude vrhnutá do pekla, a to do pätnástich mesiacov. K naplneniu tohto jeho proroctva však nedošlo.<sup>112</sup>

Jeden z popredných predstaviteľov *Árjasamádže*, *pandit* Lékh Rám, v úvode svojho diela *Risála-i-Džihád jáni Díni-i-Muhammadí kí Bunjád (Džihád alebo základ Mohammadovho náboženstva)* z roku 1892 poznamenal, že mnohí moslimskí učenci sa snažia vylepšiť obraz islamu odmietaním názoru, že by bol niekedy spojený s agresívnym *džihádom* alebo šírený násilnými spôsobmi.<sup>113</sup> Ich snahy označil za márne, pričom trval na tom, že islam sa zrodil z násilia a navždy zostane spojený s bojovým poľom, kde sa viera šíri výhradne pomocou meča.<sup>114</sup> Kniha nebola mierená priamo proti Ghulámovi Ahmadovi, ku ktorému sa dostala takmer bezprostredne po vydaní, teda ešte pomerne dlho predtým, než sformuloval svoju interpretáciu *džihádu*, k čomu došlo až v roku 1900. Zatiaľ čo spory Lékh Ráma s Ghulámom Ahmadom zanechávali ohlasy takmer výhradne v komunite ahmadíje, novovydaná kniha o *džiháde* ostro zasiahla širokú moslimskú spoločnosť. V dôsledku toho sa vzťahy medzi indickými moslimami a *Árjasamádžou* zhoršili viac, než tomu bolo v minulosti.<sup>115</sup>

V roku 1897 paňdžábsku spoločnosť prekvapila správa o náhlom úmrtí Lékh Ráma. Predchádzalo mu vyhlásenie Ghuláma Ahmada o zjavení, ktorého sa mu malo dostať. Podľa neho mal byť Lékh Rám, v dôsledku urážok, ktorých sa dopustil na prorokovi Muhammadovi, do šiestich rokov potrestaný „božím hnevom a prekliatím.“<sup>116</sup> Tak sa i stalo. V marci roku 1897 bol Lékh Rám zavraždený. Polícia, podobne ako hinduistická tlač, sa domnievala, že zločin spáchal neznámy moslim, ktorého urážali diela Lékh Ráma, avšak žiadne obvinenie nikdy vznesené nebolo. Incident vyvolal veľké zdesenie v radoch *Árjasamádže*. Nemohli pripustiť, že by násilná smrť Lékh Ráma bola naplnením proroctva Ghuláma Ahmada.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> FRIEDMANN, s. 6-7.

<sup>113</sup> V tomto kontexte je dôležité poukázať na skutočný dosah, ktorý dielo Lékh Ráma o *džiháde* malo, a to predovšetkým v politickom smere. Islámskí vzdelanci, najmä však Sir Sajjíd Ahmad Khán (1817-1898), náboženský reformátor a filozof, a jeho prívrženci, usilovali o reinterpretáciu islámskej doktríny svätej vojny. Želali si tak rozptýliť pochybnosti Britov o možnej moslimskej neloajlnosti pramienicej z ich účasti, hoci v porovnaní s hinduistami omnoho menšej, na protibritskom povstaní v rokoch 1857-1859. Takáto obžaloba islamu z pera Lékh Ráma nielenže výborne vykresľovala hinduistické predsudky tej doby, ale snažila sa predovšetkým o skompromitovanie indických muslimov v očiach Britov, pretože tí podľa neho nikdy nemôžu byť verní inej, než islámskej vláde. JONES, s. 150.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> FRIEDMANN, s. 9.

<sup>116</sup> BASIT, Asif M. A Murder in British Lahore: Closing the Case of Lekh Ram. *The Review and Religions*. Vol. 110, No. 8, s. 86.

<sup>117</sup> FRIEDMANN, s. 9-10.

## 2.6 Literárna činnosť

Polemiky Ghuláma Ahmada s rôznymi náboženskými skupinami boli len jednou časťou jeho práce. Jeho život sa vyznačoval i nesmierne plnou literárnou činnosťou. Je autorom celkom 88 kníh v urdskom, arabskom a perzskom jazyku.<sup>118</sup> Jeho rozsiahla znalosť islamskej tradície a teológie, schopnosť zakomponovať ich do vlastného náboženského myslenia a obohatiť o nové významy – toto všetko činí zo štúdia korpusu ahmadíje viac ako náročnú misiu vyžadujúcu podrobnú znalosť stredovekého islamu. Na základe uvedeného by sme si dokonca mohli trúfať povedať, že celkový rozsah literárnej základne vytvára z ahmadíje pravdepodobne jedno z najlepšie zdokumentovaných náboženských hnutí v modernom islame.<sup>119</sup>

Knižné publikácie však neboli jediným literárnym produktom hnutia. Počas posledného desaťročia svojho života podnietil Ahmad rozvoj niekoľkých nástrojov, ktoré umožnili ahmadíji rozšíriť sféru jej misijnej činnosti a propagovať ju ako novú verziu islamu aj v zahraničí. Svetlo sveta tak uzreli prvé periodiká hnutia. V roku 1897 bol založený urdský týždenník *al-Hakam* (Uznesenie), ktorého editorom bol Šejch Jaqúb Alí. Spočiatku bol vydávaný v Amritsare, no neskôr vychádzal pravidelne v Qádijáne. V roku 1902 ho nasledoval, opäť urdský, *al-Badr* (Spln), ktorý založili a vydávali dvaja Ahmadovi prívrženci, Faiz Alí a Muhammad Afzal.<sup>120</sup> Toto periodikum vychádzalo nepravidelne a jeho životnosť netrvala dlho. Zvláštnu pozornosť si zaslúži mesačník vychádzajúci súčasne v urdčine aj v angličtine, *The Review of Religions*, ktoré vychádza pravidelne od januára roku 1902 až dodnes. Jeho prvými editormi boli Muhammad Alí a Khvádža Kamáluddín, ktorí sa neskôr stali vedúcimi osobnosťami láhaurskej vetvy ahmadíje.<sup>121</sup> Anglická verzia od svojho vzniku slúžila ako hlavný nástroj na prezentovanie ahmadíje vo svete. *The Review of Religions* bol zároveň jedným z prvých nábožensky zameraných periodík v angličtine, ktorý sa zaoberal islamskými témami.<sup>122</sup>

## 2.7 Posledné roky života

S postupujúcim vekom Ghulám Ahmad začínal stále viac premýšľať o tom, ako by hnutie malo byť organizované po jeho smrti. V roku 1905 vydal krátku knihu s názvom *al-Wasíjjat* (Testament).<sup>123</sup> V prvých častiach popisoval zjavenia, podľa ktorých mala jeho smrť nastať

---

<sup>118</sup> Ibid, s. 10-11.

<sup>119</sup> Ibid., s. 10.

<sup>120</sup> LAVAN, s. 96.

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> ALI (2008), s. 59.

<sup>123</sup> V angličtine kniha vyšla pod názvom *The Will*.



čoskoro. Zároveň svojich nasledovníkov uistoval, že komunita jeho odchodom nebude nepriaznivo ovplyvnená, ale bude naopak naďalej prosperovať a užívať si božskú podporu tak, ako tomu bolo v prípade formujúceho sa islamu po smrti Proroka.<sup>124</sup> Boh vraj Ghulámovi Ahmadovi prisľúbil vychovať zo svojho potomka človeka, ktorý bude obdarený božskými zjaveniami a stane sa ďalším duchovným vodcom hnutia. V záujme zabezpečenia vodcovskej línie v rozrastajúcom sa hnutí musela tento nárok u vybraného muža odsúhlasiť štyridsaťčlenná rada (*džamá'at*), a ten potom smel prijať sľuby vernosti od svojich nasledovníkov. Tieto opatrenia mali zabezpečiť to, že duchovné vodcovstvo zotrúva v rukách jedného človeka, ktorý prevezme miesto Ghuláma Ahmada a stane sa výhradným príjemcom božských zjavení, zatiaľ čo ostatné záležitosti, ako napríklad ceremónie iniciácie, by boli decentralizované, a teda nie vo výhradnej kompetencii vodcu.<sup>125</sup> Ďalší vývoj hnutia však naznačí, že aj tieto opatrenia podľahli viacerým protichodným interpretáciám.

Napriek svojej orientácii na prevažne duchovné témy si bol Ghulám Ahmad vedomý aj skutočnosti, že pre správne fungovanie hnutia je nevyhnutný aj istý prísun financií. Podstatná časť jeho diela *al-Wasíjjat* sa tak zaoberá aj touto otázkou. Nabáda preto svojich spoluveriacich, aby v Qádijáne vybudovali „nebeský cintorín“<sup>126</sup>, pretože sa mu v snoch zjavil anjel, ktorý mu ukázal miesto jeho vlastného hrobu, ako i „vybranej skupiny... ktorej je súdené byť na nebesiach.“<sup>127</sup> Táto vízia ho hlboko zasiahla a rozhodol sa preto použiť časť svojho pozemku na vybudovanie cintorína. Zároveň členov hnutia vyzval k tomu, aby aj oni prispeli nákupom priláhlej zeme. Cintorín sa tak stal nástrojom dlhodobého príjmu hnutia. Členovia ahmadíje, ktorí na ňom chceli byť pochovaní, museli vo svojich závetoch odkázať desatinu svojho majetku komunite. Správou financií bola poverená rada (*andžuman*) vybraných učených mužov, ktorá ich prerozdeľovala jednak na vydávanie náboženských publikácií, propagáciu islamu, misijné aktivity, ale aj na podporu chudobnejších členov komunity.<sup>128</sup>

Doplňok k *Testamentu*, ktorý Ghulám Ahmad publikoval v januári 1906, obsahoval jednu informáciu, ktorá si na tomto mieste zaslúži našu pozornosť: zatiaľ čo svojich nasledovníkov ubezpečoval, že Qádiján zostane navždy sídlom centrálného výboru hnutia, načrtnol i možnosť vybudovania príslušných inštitúcií v očakávaní budúceho rozvoja hnutia.<sup>129</sup> Je teda zrejmé, že

---

<sup>124</sup> FRIEDMANN, s. 11.

<sup>125</sup> AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *The Will*. 2. ed. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2005, s. 7-9.

<sup>126</sup> Urdsky *bihiští maqbara*, dosl. obydlie tých, ktorí pôjdu do neba. AHMAD (2005), s. 25, pozn. 47.

<sup>127</sup> FRIEDMANN, s. 12.

<sup>128</sup> AHMAD (2005), s. 25-27.

<sup>129</sup> *Ibid.*, s. 39.

hoci bol Ghulám Ahmad počas života zamestnaný predovšetkým vedením hnutia na lokálnej úrovni a súperením s miestnymi odporcami, súčasne s tým plánoval tiež expanziu svojho učenia za hranice rodnej krajiny. Jeho nasledovníkom sa nepochybne podarilo túto víziu naplniť.

Deň pred svojou smrťou dokončil Ghulám Ahmad svoje posledné dielo, krátky pamflet s názvom *Paighám-e Sulh* (Posolstvo mieru), ktorý plánoval predniesť na náboženskej konferencii v Láhaure v máji roku 1908.<sup>130</sup> Zatiaľ čo ani v tomto prípade sa nedokázal, hoci len okrajovo, vyhnúť kritike niektorých aspektov kresťanstva i hinduizmu, viac než kedykoľvek predtým vo svojom živote sa priblížil k načrtnutiu princípu, ktorý pomenováva nasledovne:

To náboženstvo si nezaslúži byť nazývané náboženstvom, ktoré nehľasa súcitnosť so všetkými ľuďmi, a ten človek si nezaslúži byť nazývaný ľudskou bytosťou, ktorý nemá súcitnú dušu.<sup>131</sup>

Napriek vytrvalým polemikám a nesporným výhradám, ktoré voči príslušníkom hinduistických organizácií či kresťanských misií mal, tak Ghulám Ahmad svoju celoživotnú tvorivú činnosť zavŕšil dielom, v ktorom vyzýva k vzájomnej tolerancii a porozumeniu – myšlienke tak zásadnej nielen pre Indiu, ale pre všetky krajiny, ktoré sú domovom viacerých náboženských tradícií.

---

<sup>130</sup> AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *A Message of Peace*. Third edition. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2007, s. iii.

<sup>131</sup> WALTER, s. 24.

### 3 Učenie Mírzu Ghuláma Ahmada

Vzdelanie a spirituálne zážitky Mírzu Ghuláma Ahmada boli základnými faktormi, ktoré ovplyvnili jeho náboženské učenie. Možno ho považovať za náboženského reformátora, ktorého názory vyvolávali kontroverzie ako za jeho života, tak aj po smrti. To bolo okrem iného dané aj tým, že jeho myšlienky neboli vždy koherentné, a mnohokrát si protirečili. Táto skutočnosť je obzvlášť zjavná, ak sa pozrieme na jeho učenie analyticky. Jeho tézy sa postupom času stávali veľmi komplexnými a spory o ich správne interpretácie trvajú dodnes.

Predtým, než bližšie preskúmame jednotlivé články učenia Ghuláma Ahmada a jeho vzťah k islamu, kresťanstvu a hinduizmu, nesmieme opomenúť dobové podmienky, v ktorých k daným udalostiam došlo. Ako uvádza J. N. Farquhar, reformné hnutia, ktoré v Indii vznikali medzi rokmi 1772 a 1903 v rámci hinduizmu, budhizmu či islamu, boli reakciami na rastúci vplyv kresťanskej kultúry a prítomnosť kresťanských misií v krajine. Z tohto hľadiska Farquhar ahmadíju považuje za odozvu na kresťanské misie v paňdžánskej provincii.<sup>132</sup> Fuchs, na druhej strane, predstavuje ahmadíju ako jednu zo série mesianistických hnutí v islame v severnej Indii.<sup>133</sup>

Pravdu nemožno ubrať ani jednému z nich. Učenie Mírzu Ghuláma Ahmada bolo eklektické a synkretické, a inšpiráciu čerpalo z kresťanstva, islamu a hinduizmu. Nevyhnutným dôsledkom toho bol vznik rozličných polemík s predstaviteľmi uvedených náboženských obcí. Ghulám Ahmad veril, že prostredníctvom svojho poslania sa podieľa na misii duchovného očistenia a oživenia islamu.<sup>134</sup> V tejto kapitole sa pozrieme bližšie na najdôležitejšie tézy Ghuláma Ahmada, pričom sa zameriame na ich islamský, kresťanský a hinduistický kontext, aby sme tak ilustrovali, aké námietky proti jeho učeniu v dobovej Indii vznikali.

#### 3.1 Ahmadíja a kresťanstvo

V Paňdžábe v 19. storočí dochádzalo k úzkej interakcii medzi kresťanstvom a islamom, ako sme to preukázali v predchádzajúcich častiach práce. Bol to najmä príchod kresťanských misií, ktorými sa islamská, a ostatne aj hinduistická, obec cítila ohrozená. Moslimská viera v príchod očakávaného obnoviteľa viery, ktorí učiní koniec neprajníkom islamu, a nastolí vládu pravého a čistého náboženstva, sa bok po boku činorodých kresťanských misionárov len umocňovala.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> FARQUHAR, John Nicol. *Modern Religious Movements in India*. Norwood: The Macmillan Company, 1915, s. 137-148.

<sup>133</sup> FUCHS, s. 198.

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 43.

<sup>135</sup> FARQUHAR, s. 143.

Nemožno preto považovať za nijak prekvapivé, že v danej sociopolitickej situácii si sympatie čoraz väčšej skupiny paňdžábskych moslimov získaval Ghulám Ahmad, ktorý na kresťanské doktríny nahliadal kriticky, a neváhal sa púšťať do rozsiahlych náboženských polemík s prednými predstaviteľmi misií.<sup>136</sup>

Ghulám Ahmad kritike podrobil hneď niekoľko klasických téz kresťanstva. Najskôr sa pokúsil vyvrátiť vieru v to, že Ježiš umrel na kríži, aby tak následne mohol dokázať svoju teóriu, že nečaká na nebesách po boku Boha na to, aby sa druhýkrát vrátil na zem ako prisľúbený Mesiáš. Na záver sa zameril na to, že Ježiš po ukrižovaní cestoval na východ, kde svoj život dožil na severe Indie.<sup>137</sup> Dokázať to, že Ježiš nebol vzkriesený, aby následne vystúpil na nebesá, ale že ukrižovanie prežil, a zomrel ako bežný smrteľník, bolo pre Ghuláma Ahmada zásadné. Hlavným dôvodom bolo to, že titul Mesiáša si mohol nárokovať len vtedy, ak na nebesách neexistuje žiadny ďalší, ktorý by očakával deň svojho návratu na zem.<sup>138</sup> Je prirodzené, že v kresťanských kruhoch tieto tvrdenia vyvolali značný rozruch, keďže Ježišova smrť na kríži pre kresťanov predstavuje symbol vykúpenia ľudstva z hriechov, a je tak jednou zo základných princípov tejto viery.

Vo svojich dielach sa Ghulám Ahmad odkazoval prevažne na Korán a Bibliu, ako aj na niektoré z *hadíthov*. O osudoch Ježiša po tom, ako prežil ukrižovanie, napísal na konci 19. storočia dielo *Masíh Hindustán Mén* (urds. Ježiš v Indii), ktoré bolo publikované v roku 1908. Možno povedať, že táto kniha bola do veľkej miery inšpirovaná prácou ruského cestovateľa Nicolasa Notovitcha, ktorý strávil značnú dobu štúdiom budhistických textov v tibetských kláštoroch.<sup>139</sup> V priebehu 20. storočia sa táto téma stala námetom záujmu štvrtého následníka, a zároveň vnuka Ghuláma Ahmada, menom Mírzá Tahír Ahmad (1928-2003). Ten vydal dielo s názvom

---

<sup>136</sup> LAVAN, s. 49-50.

<sup>137</sup> Ghulám Ahmad svoje tézy o osude Ježiša Krista zhrnul v diele *Jesus in India*. Vid' AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Jesus in India: English Translation of 'Masih Hindustan Mein' (Urdu)*. Gurdaspur: Islam Intenational Publications Ltd., 2016.

<sup>138</sup> ANWAR, Syed Saeed. *A sociological analysis of an Islamic sect the Ahmadiyya Movement*. [online]. 1982. Electronic Theses and Dissertations, s. 64-65. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/72774175.pdf>.

<sup>139</sup> Nicolas Notovitch bol ruský aristokrat a novinár. Vo svojej knihe *The Unknown Life of Jesus Christ* popisuje, ako Ježiš po tom, čo prežil ukrižovanie, cestoval spolu s obchodníkmi do Indii, a odtiaľ do Ladákh, kde študoval budhizmus. Zatiaľ čo sa zotavoval zo zranenia nohy v kláštore Himis v Ladákh, objavil text s názvom *Life of Isa*, ktorý pojednával o rokoch života Ježiša, ktoré nie sú zaznamenané v Biblii. Z textov prišiel k záveru, že Ježišove základné náboženské predstavy sa sformovali už vo veľmi mladom veku, pričom dokazuje, akým spôsobom ho ovplyvnila práve východná filozofia. Pre podrobnejšie informácie o teórii Notovitcha vid' NOTOVITCH, Nicolas. *The Unknown Life of Jesus Christ*. New York: Dover Publications, 2008.

Ghulám Ahmad s Notovitchom v tomto nesúhlasí, a preferuje teóriu, že Ježiš síce do Indie cestoval, ale až po tom, ako prežil ukrižovanie, pričom zomrel vo veku 125 rokov v Kašmíre. Vďaka svojim rozsiahlym cestám si podľa Ahmada vyslúžil pomenovanie „cestujúci prorok“. AHMAD (2016), s. 62.

*Christianity: A Journey From Facts to Fiction*. Kniha sa však v tomto prípade viac opiera o súčasný medicínsky výskum, než o interpretácie náboženských textov.<sup>140</sup>

### 3.1.1 Ukrižovanie Ježiša

Zo širšej perspektívy je názor Ghuláma Ahmada postavený predovšetkým na presvedčení, že je pre akúkoľvek ľudskú bytosť nemožné, aby fyzicky vystúpila na nebesá. Trval tak na tom, že Ježiš síce bol ukrižovaný, ale na kríži nezomrel.<sup>141</sup> Tento názor bol založený na jeho interpretácii veršu 4:157 (prípadne 158) z Koránu. Je nutné poznamenať, že za účelom analýzy tohto veršu je dôležité pracovať hneď s niekoľkými jeho prekladmi. Ahmadíja samotná v priebehu rokov šírila vlastné preklady Koránu do mnohých svetových jazykov, vrátane češtiny. Český preklad vznikol na základe anglického prekladu Maulavího Šéra Alího (1875-1947), významného ahmadíjskeho učenca.<sup>142</sup> V danom preklade znie verš nasledovne:

A za to, že řekli: „Zabili jsme Mesiáše, Ježíše, syna Marie, Posla Allahova,“ přestože jej zabít ukřižováním ani nemohli, ale *ukřižovaným* se jim jen zdál; a ti, kteří se v tomto rozcházejí, jsou *ve stavu* pochybnosti o tom; nemají o tom *přesné* vědomosti, sledují pouze dohady; a oni ho rozhodně nezabili.<sup>143</sup>

Podobne verš prekladá aj Málík Ghulám Faríd (1897-1977), ďalší z popredných autorov ahmadíje:

A keď oni tvrdia: „My sme zabili Mesiáša, Ježiša, syna Márie, posla Alláha“, hoci ho v skutočnosti nezabili, ani neukrižovali na smrť, učinili tak, aby sa javil ako ten, kto bol ukrižovaný. Tí, ktorí o tom vážne pochybujú, nemajú o tom žiadnu vedomosť, len sa dohadujú a nedochádzajú k jednote.<sup>144</sup>

Ako môžeme vidieť, podľa ahmadíjskych prekladov Ježiš na kríži nezomrel. Samotný Ghulám Ahmad uvádza, že smrť ukrižovaním je dlhý a bolestivý proces, čo je aj dôvod, prečo bol používaný ako nástroj týrania a zastrasovania, keďže smrť na kríži spravidla nastávala až v rozmedzí niekoľkých dní.<sup>145</sup> Pokračuje tým, že Ježiš bol ukrižovaný v piatok popoludní, a preto nemohol zomrieť na následky ukrižovania, pretože bolo židovským zvykom odstrániť

---

<sup>140</sup> AHMAD, Mirza Tahir. *Christianity: A Journey from Facts to Fiction*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2006.

<sup>141</sup> AHMAD (2016), s. 17.

<sup>142</sup> Pre plné znenie anglického prekladu Koránu od Maulavího Šéra Alího, vid' SHER ALI, Maulawi. *The Holy Quran: Arabic Text and English Translation*. Tilford: Islam International Publications, Ltd., 2015.

<sup>143</sup> Svatý Korán, 4:158, s. 108. Kurzíva je súčasťou pôvodného textu.

<sup>144</sup> FARID, Malik Ghulam (ed.). *The Holy Qur'ān: Arabic Text with English Translation and Short Commentary*. Tilford: Islam International Publications, 2003, verš 4:158, s. 225.

<sup>145</sup> AHMAD (2006), s. 108-111.

všetky ukrižované telá pred sabbatom, ktorý začína v piatok po západe slnka. V dôsledku toho mohol Ježiš na kríži stráviť nanajvýš niekoľko hodín, čo nemuselo nutne viesť k jeho smrti.<sup>146</sup> Z Evanjelia podľa Jána sa potom dozvedáme, že ani dvaja muži, ktorí boli ukrižovaní spolu s Ježišom, nezomreli na kríži, čo bolo dôvodom toho, že im neskôr zlomili nohy, ako bolo dobovým zvykom. Ježišovi nohy, naopak, nezlomili, pretože sa verilo, že je mŕtvy.<sup>147</sup> Na to Ahmad reagoval tým, že Ježiš stále žil, no bol v stave bezvedomia.<sup>148</sup>

Z Jánovho evanjelia sa ďalej dozvedáme o vojakovi, ktorý prebodol Ježišov bok, z ktorého sa mu rinula krv a voda.<sup>149</sup> Podľa Ghuláma Ahmada je to dôkazom, že Ježiš bol po ukrižovaní nažive, pretože telo mŕtveho človeka by po bodnej rane tak hojne nekrvácalo. Krv v tele mŕtveho človeka namiesto toho postupne tuhne, a nemôže z tela vytekať, keď dôjde k bodnutiu, nehovoriac o traumatickom ukrižovaní, kedy veľké klince zabodnuté v rukách a chodidlách spôsobujú postupné odumretie končatín. Ghulám Ahmad bol presvedčený, že spôsob, akým Biblia popisuje krvácanie Ježiša spôsobené bodnutím, podporuje názor, že Ježiš bol v tom čase stále nažive a jeho srdce bilo, hoci bol v bezvedomí a javil sa tak ako mŕtvy.<sup>150</sup>

### **3.1.2 Nanebovstúpenie**

Ghulám Ahmad veril, že ak Ježiš nezomrel na kríži, nemohol ani vystúpiť na nebesá. V Biblii sa o momente nanebovstúpenia píše nasledovné:

Už ma nedrž, veď som ešte nevystúpil k Otcovi; ale choď k mojím bratom a povedz im: Vystupujem k môjmu Otcovi a vášmu Otcovi, k môjmu Bohu a vášmu Bohu. (Ján 20:17)<sup>151</sup>

V ahmadíjskom preklade Koránu nachádzame o momente nanebovstúpenia túto zmienku:

Naopak, Alláh jej k Sobě pozvedl. A Alláh je Mocný, Moudrý.<sup>152</sup>

Podobne verš prekladá i Ghulám Faríd Ahmad:

---

<sup>146</sup> Ibid., s. 31.

<sup>147</sup> Ján 19:31-37.

<sup>148</sup> AHMAD (2016), s. 30.

<sup>149</sup> Ján 19:34-35.

<sup>150</sup> AHMAD (2016), s. 30.

<sup>151</sup> Vid' tiež Matúš 28:7-8 a Marek 26:6, 26:19-20.

<sup>152</sup> Svatý Korán, 4:159, s. 108.

Na druhej strane, Alláh ho povýšil k sebe. A Alláh je mocný, múdry.<sup>153</sup>

Ako máme možnosť vidieť v prvom prípade, podľa kresťanskej interpretácie bol Ježiš fyzicky pozdvihnutý na nebesá. Ahmadijske preklady, naopak, verš chápu tak, že bol pozdvihnutý len duchovný status Ježiša, a nie jeho fyzické telo. Málik Ghulám Faríd vo svojom komentári k tomuto veršu poznamenáva:

Židia tvrdili, že Ježiša zabili na kríži, aby tak dokázali, že nie je božským Prorokom, ako sám tvrdil. Tento verš, spolu s predchádzajúcim, presvedčivo vyvracajú obvinenia, ktoré na neho Židia uvalili, a ukazujú očistenie od krivdy, a hovoria tak o jeho duchovnom povýšení a vyznamenaní v prítomnosti Boha. Vo verši nie je žiadna priama zmienka o jeho fyzickom vystúpení na nebesá. Hovorí sa v ňom len o tom, že Boh Ježiša povýšil k sebe, čo jasne značí duchovné povýšenie, pretože žiadne fyzické telo nemôže byť priradené k Bohu.<sup>154</sup>

Tento komentár k veršu o vystúpení Ježiša na nebesá podporuje názor ahmadije o tom, že Ježiš zomrel prirodzenou smrťou, ktorá s ukrižovaním nesúvisela. Je zaujímavé, že aj niektoré neahmadijske preklady vykladajú tento verš podobne, a prichádzajú k záveru, že Ježiš nebol fyzicky vyzdvihnutý na nebesá. Na porovnanie uvedme napríklad výklad Muhammada Asada (1900-1992), jedného z najvýznamnejších moslimských učenov Európy 20. storočia:

Sloveso *rafa'náhu* (arab. dosl. „pozdvihol ho“ alebo „povýšil ho“), má vždy, keď je čin pozdvihnutia (*raf'*) ľudskej bytosti pripisovaný Bohu, význam uctenia, povznesenia. Nikde v Koráne nie je jediná zmienka o tom, že by Boh zdvihol fyzické telo Ježiša na nebesá. Výraz „Boh ho povzniesol k sebe“ v danom verši je označením povýšenia Ježiša do sféry Božej milosti – požehnaní, ktoré je dopriate všetkým prorokom, ako je zrejmé z verša 19:57, kde sa používa slovo *rafa'náhu* („povzniesli sme ho“) v prípade proroka Idrísa.<sup>155</sup>

Mírzá Ghulám Ahmad vo svojom diele o živote Ježiša po ukrižovaní venuje jednu celú kapitolu rozprave o liečivej masti zvanej *marham-i ísá* (Ježišova masť). Tvrdí, že keď bol Ježiš sňatý z kríža a zabalený do rúcha pred pochovaním, niekto na jeho rany aplikoval túto liečivú masť. Ghulám Ahmad si kladie otázku, prečo by niekto aplikoval liečivú masť na rany mŕtveho človeka. Bol presvedčený, že práve použitie tejto masti konečne dokazuje, že niektorí Ježišovi

---

<sup>153</sup> FARID, 4:159, s. 226.

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> ASAD, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. The Book Foundation, 2005, s. 199.

učenci museli vedieť, že Ježiš bol na kríži stále nažive. Ghulám Ahmad cituje najmenej tridsať kníh, ktoré túto masť spomínajú, vrátane jej zloženia a možného použitia. Okrem iného sa, podľa neho, používala na liečbu popálenín, vredov a následkov moru.<sup>156</sup> Žiadne ďalšie informácie k možnému pôvodu či použitiu tejto masti, na základe čoho by sme následne mohli zasadiť túto teóriu Ghuláma Ahmada do širšieho kontextu, však nie je možné dohľadať.<sup>157</sup>

### 3.1.3 Hrob v Šrínagare

V závere svojej rozpravy o živote Ježiša po ukrižovaní sa Ghulám Ahmad venoval jeho ceste na východ, kde mal určitú časť svojho života prežiť v Indii. Ako v predošlých bodoch, aj v tomto prípade sa najskôr pozrieme na to, na aké verše z Biblie sa Ghulám Ahmad odkazoval. Prvý pochádza z Evanjelia podľa Matúša, kde Ježiš uvádza:

Ale keď vstanem z mŕtvych, predídem vás do Galiley. (Matúš 26:32)

Ďalej sa odkazuje na Evanjelium podľa Marka, kde stojí:

Ale oni, keď počuli, že žije a že ho videla, neverili. Potom sa v inej podobe zjavil dvom z nich na ceste, keď išli na vidiek. Aj oni to išli zvestovať ostatným, ale ani im neuverili. Napokon sa zjavil samým Jedenástim, keď sedeli pri stole, a vyčítal im neveru a tvrdosť srdca, že neuverili tým, čo ho videli vzkrieseného. (Marek 16:12-14)<sup>158</sup>

V Evanjeliu podľa Lukáša Ghulám Ahmad nachádza ďalšiu zmienku o tom, ako Ježiš ukrižovanie prežil:

Kým o tom hovorili, on sám zostal uprostred nich a povedal im: „Pokož vám.“ Zmätení a naľakaní si mysleli, že vidia ducha. On im povedal: „Čo sa ľakáte a prečo vám srdcia zachvacujú také myšlienky? Pozrite na moje ruky a nohy, že som to ja! Dotknite sa ma a presvedčte sa! Ved' duch nemá mäso a kosti - a vidíte, že ja ich mám.“ Ako to povedal, ukázal im ruky a nohy. A keď tomu stále od veľkej radosti nemohli uveriť a len sa divili, povedal im: „Máte tu niečo na jedenie?“ Oni mu podali kúsok pečenej ryby. I vzal si a jedol pred nimi. (Lukáš 24:36-43)

---

<sup>156</sup> AHMAD (2016), s. 65-75.

<sup>157</sup> Zmienku o masti je možné dohľadať len v *London Encyclopaedia*, kde je pomenovaná latinským názvom *dodecapharmacum*, medicína z dvanástich ingrediencií, známa aj ako masť apoštolov, na čo odkazuje aj číslo dvanásť v jej zložení. Za autora receptu je považovaný perzský doktor Avicenna (980-1037). CURTIS, Thomas (ed.). *The London Encyclopaedia or Universal Dictionary of Science, Art, Literature, and Practical Mechanics*. Vol. 2. London: Thomas Tegg, 1829, s. 507.

<sup>158</sup> Vid' tiež Marek 26:7, Matúš 28:10, Ján 21:1-13.



Ghulám Ahmad veril, že po tom, ako sa Ježiš vyliečil zo zranení, ktoré utrpel na kríži, vydal sa na cestu smerom na východ, aby sa vyhol ďalšej perzekúcii. Cestoval skrze dnešný Afganistan až do Indie, kde sa nakoniec usadil v Kašmíri.<sup>159</sup> Ghulám Ahmad označil hrobku starého svätca v Khánijáre, v meste Šrínagar, za hrobku Ježiša. Miestne legendy hrobku považujú za miesto odpočinku istého hebrejského proroka, ktorý do Kašmíru prišiel zo vzdialenej zeme, približne v rovnakom čase, kedy malo dôjsť k ukrižovaniu. Prorok pochovaný v tejto hrobke sa mal nazývať Jús Asaf.<sup>160</sup> Adil Hussain Khan sa domnieva, že mohlo ísť o hebrejskú variantu mena Ježiš, „toho, kto spája ľudí“, s odkazom na knihu Genezis, verš 49:10.<sup>161</sup>

Na tomto mieste je dôležité dodať, že niektorí autori popisujú, ako Ježiš cestoval napriek severnou Indiou ešte v čase, kedy bol mladým chlapcom. Ako sme už spomenuli vyššie, Nicholas Notovitch veril, že Ježiš skutočne prežil časť svojho života v Indii. Uvádza, že Ježiš do Indie prvýkrát pricestoval ako štrnásťročný v sprievode skupiny obchodníkov. Istú dobu podľa neho pobýval v oblasti Paňdžábu, a dokonca sa mal zoznámiť aj s textami posvätných *Véd*. Následne sa mal v oblasti Himalájí vzdelávať v budhistickej náuke.<sup>162</sup> Je však nutné podotknúť, že pre teóriu Notovitcha neexistujú žiadne hmatateľné dôkazy, či už v podobe pôvodných spisov, alebo presnej geografickej oblasti, kde sa Ježiš mal nachádzať, ako na to upozorňuje Goodspeed.<sup>163</sup> Ten Notovitcha dokonca upodozrieva z falzifikácie textov a prílišnej subjektivity.<sup>164</sup> Hoci bol Notovitch prvým Európanom, ktorý vyjadril názor, že Ježiš zomrel v Indii, nebol posledným, keďže táto téma si v európskych kruhoch získala značnú popularitu.<sup>165</sup> Teórie o Ježišovom živote v Indii boli do určitej miery súčasťou európskej fascinácie „mystickým východom“ a „starodávnou múdrosťou“ Indie, či nutnosťou zaplniť medzery v Ježišovej biografii, prípadne nachádzať styčné body medzi kresťanstvom

---

<sup>159</sup> AHMAD (2016), s. 60-62.

<sup>160</sup> Podrobný popis Ježišovho pobytu v Kašmíre, ako aj jeho domnejšej hrobky v Šrínagare podáva v 13. kapitole svojho diela o živote Ježiša J. D. Shams. SHAMS, J. D. *Where did Jesus Die?* Qadian: Nazarat Nashro Isha'at, 2017, s. 191-205.

<sup>161</sup> KHAN (2015), s. 47, pozn. 18.

<sup>162</sup> NOTOVITCH, s. 51. Na tomto mieste možno dodať, že proti knihe Nicholasa Notovitcha sa vzniesla vlna kritiky, a to najmä zo strany významného nemeckého orientalistu, Friedricha Maxa Müllera. Ten sa voči tézam Notovitcha vyhradzoval s argumentom, že život Ježiša v Indii je Notovitchovým výmyslom, pre ktorý neexistujú relevantné dôkazy. S rovnakým názorom sa k nemu pripájal aj J. Archibald Douglas, ktorý mal túto záležitosť údajne konzultovať s lámom kláštora Himis, ktorý mu povedal, že dielo Notovitcha je záležitosťou fikcie. Obaja autori sú citovaní v článku J. Josepha Simona, vid' SIMON, J. JOSEPH. Jesus in India? Transgressing Social and Religious Boundaries. *Journal of the American Academy of Religion*. 2012, Vol. 80, No. 1, s. 162.

<sup>163</sup> GOODSPEED, Edgar J. *Strange New Gospels*. Chicago: The University of Chicago Press, 1931, s. 15-16.

<sup>164</sup> *Ibid.*, s. 16.

<sup>165</sup> Pre viac informácií k nastolenej problematike vid' napríklad dielo L. Jacolliota. Ten zaujímavo uvádza, že Ježiš musel študovať v Indii, kde venoval pätnásť rokov svojho života štúdiu a meditácii, pretože to je podľa neho jediné možné vysvetlenie morálnej evolúcie, ktorú dosiahol. JACOLLIOT, Louis. *The Bible in India: Hindoo Origin of Hebrew and Christian Revelation*. New York: Carleton, 1871, s. 290, 298.

a východnými filozofiami.<sup>166</sup> Znamenalo by to, že Ježišovo univerzálne posolstvo bolo inšpirované cudzími kultúrami, prevažne tou budhistickou a hinduistickou, s ktorými sa bližšie zoznámil práve v Indii.<sup>167</sup>

Záverom možno dodať, že napriek neistej hodnote diela Notovitcha, na ktorého sa Ghulám Ahmad odkazuje, sa členovia ahmadíje domnievajú, že vďaka existencii hrobky v Šrínagare majú hmatateľné archeologické dôkazy podporujúce teóriu o živote Ježiša po ukrižovaní. Možnosť dokázať, že Ježiš zomrel prirodzenou smrťou pre ahmadíju bolo, a stále je, zásadné. Viera v to, že Ježiš fyzicky vystúpil na nebesá, je totiž celkom nezlučiteľná s nárokom Ghuláma Ahmada na pozíciu Mesiáša. Ghulám Ahmad sa mohol stať druhým Mesiášom len vtedy, keď ten prvý je mŕtvy, bez ohľadu na autenticosť hrobky s Kašmíri.

### **3.2 Ahmadíja a islam**

Vzťah Mírzu Ghuláma Ahmada k prorocktu je veľmi komplexnou záležitosťou, keďže sa v priebehu času vyvíjal a prechádzal rozličnými fázami. Polemika o ňom ho sprevádzala približne od začiatku 90. rokov 19. storočia, a trvá dodnes. Niektoré výroky Ghuláma Ahmada navyše v indických islamských kruhoch vyvolali značné pobúrenie, čo viedlo k vytvoreniu kontroverzného obrazu o ahmadíji, ako aj k neskorším perzekúciám v mnohých moslimských krajinách.

Ako sme načrtli v tretej kapitole práce, Ghulám Ahmad tvrdil, že počas života obdržal od Boha niekoľko zjavení. Zjavenia majú v islamskej tradícii dlhú históriu a existujú v rámci nej v rozličných podobách, avšak nie sú považované za dostatočný zdroj k dosiahnutiu prorocktu.<sup>168</sup> Zásadným momentom preto je správne pochopiť, akým spôsobom si Ghulám Ahmad činil nárok na prorocktu. Pokúšať sa komplexne zhodnotiť jeho myšlienkový vývoj v tejto otázke je úloha pomerne zložitá, pričom situáciu nám neľahčujú ani početné protichodné tvrdenia, častá dvojznačnosť a celkovo nejasný tón, pomocou ktorých sa Ghulám Ahmad o prorockte vyjadroval. Podobne je na tom aj jazyková stránka, tvorená striedaním urdčiny a arabčiny, čo vytvára ďalšiu vrstvu komplikácií, pričom anglické preklady často nedokážu jemnosti v rozdieloch určitých termínov adekvátne zachytiť, čoho sme si pri práci na

---

<sup>166</sup> LILLIE, Arthur. *India in Primitive Christianity*. New York: Palala Press, 2016, s. 200.

<sup>167</sup> Ako vo svojom článku poznamenáva Simon, danú problematiku možno tiež využiť k bližšiemu skúmaniu autenticity Ježišovho odkazu, ako aj sociologického horizontu a sociokultúrneho pozadia raného kresťanstva. SIMON, s. 163.

<sup>168</sup> SOLIHU, Abdul Kabir Hussain. Revelation and Propethood in the Islamic Worldview. *Journal of Islam in Asia*. 2009, Vol. 6, No. 1, s. 167-189.

tejto kapitole boli vedomí. Na druhej strane by bolo nespravodlivé neuznat' práve túto jazykovú stránku za ukážku literárneho umu Ghuláma Ahmada, keďže viacjazyčnosť bola v južnej Ázii 19. storočia jedným zo znakov moslimskej literatúry.<sup>169</sup>

### 3.2.1 Konečnosť proroctva

Ghulám Ahmad bol ako mladý muž svedkom konca mughalského impéria v Indii. V roku 1857 došlo k porážke indického povstania Britmi, a Bahádur Zafar Šáh (1775-1862), posledný mughalský panovník, bol rok na to poslaný do exilu. Mnohí indickí moslimovia v tej dobe zažili celkové zníženie kvality života, pričom vývoj dobových udalostí vnímali ako dôkaz úpadku islamu. Ako poznamenáva Singh Sevea:

Koniec 19. a začiatok 20. storočia bolo obdobím veľkého kvasu v histórii indického islamu; časom, kedy výzvy voči islamským inštitúciám, praktikám a tradíciám boli naliehavejšie, a odpovede na ne rôznoodejšie.<sup>170</sup>

Tieto odpovede zahŕňali napríklad rozšírenie tlače a rozvoj moslimských vzdelávacích inštitúcií – náboženských aj sekulárnych -, ale tiež buržoázny charakter islamských hnutí, ktoré sa na verejných debatách snažili dokázať, že práve oni prinášajú pravdivú islamskú perspektívu na súdobý sociopolitický vývoj. Hoci rodina Ghuláma Ahmada vlastnila v Paňdžábe pôdu, svoj pôvod odvodzovala od mughalskej dynastie, a počas povstania podporovala Britov – za čo bola aj odmenená -, je takmer nemožné vnímať mesianistické volanie Ahmada a založenie ahmadije ako niečo iné, než reakciu na kultúrnu a politickú krízu, ktorú indickí moslimovia zažívali v období po zániku mughalského impéria.<sup>171</sup>

V roku 1888 Ghulám Ahmad publikoval *ištihár* (oznámenie), v ktorom sa prehlásil za obnoviteľa islamu v 14. storočí islamského letopočtu.<sup>172</sup> Kľúčovým momentom v Ahmadovom učení je to, že zatiaľ čo Muhammad bol posledným zákonodarným prorokom, proroctvo samotné s jeho smrťou nezaniklo.<sup>173</sup> Proroci môžu byť naďalej zosielení na zem, ako tomu bolo

---

<sup>169</sup> KHAN, s. 48.

<sup>170</sup> SINGH SEVEA, Iqbal. *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal: Islam and Nationalism in Late Colonial India*. New York: Cambridge University Press, 2012, s. 4.

<sup>171</sup> BALZANI, Marzia. *Ahmadiyya Islam and the Muslim Diaspora: Living at the End of Days*. Routledge, 2020, s. 15.

<sup>172</sup> SINGH SEVEA, s. 32.

<sup>173</sup> JONES, Kenneth W. *The New Cambridge History of India III: Socio-religious movements in British India*. New York: Cambridge University Press, 1989, s. 116.

aj v minulosti.<sup>174</sup> Pre Ghuláma Ahmada teda bolo možné tvrdiť, že v Indii sa proroci nezjavovali len v minulosti, ako napríklad hinduistický boh Kršna, ale že aj on sám bol z duchovného hľadiska Kršnom v novej dobe.<sup>175</sup> Na rovnakom princípe bolo založené aj jeho tvrdenie, že je druhým Ježišom, keďže obaja boli zoslaní na zem, aby zavřšili prorockú líniu – Ježiš ako posledný prorok pre Židov a Ahmad pre moslimov.<sup>176</sup>

Nie všetky proctvá a prorocké zážitky sú však rovnaké. Jedným rozdielom je spôsob, akým proroci prichádzajú k svojmu volaniu. Niektorí sú považovaní za nezávislých prorokov, ktorí toto volanie obdržali priamo od Alláha, zatiaľ čo iní dosiahli proctvo skrze blízke nasledovanie prorockých predchodcov. Ďalším rozdielom je to, že len nezávislým prorokom je zverená možnosť zakladať nové spoločenstvá, a to skrze nové božské zákony pre ich ľudí.<sup>177</sup> Proctvo tých, ktorí nasledujú prorockých predchodcov, je takzvané tieňom alebo odrazom (*zill*), a obsahuje manifestáciu (*burúz*) Muhammada, ktorý predstavuje model proctva.<sup>178</sup> Títo, takzvaní tieňoví proroci, majú navyše schopnosť obdarit' proctvom aj svojich nasledovníkov. Práve za takéhoto, nezákonnodarného proroka, sa považoval aj Ghulám Ahmad. Veril totiž tomu, že po Muhammadovi môžu byť všetci proroci len nezákonnodarní, pretože ho všetci nasledujú a odvodzujú svoje proctvo od neho.<sup>179</sup> Kontinuita proctva po smrti Muhammada bola pre Ghuláma Ahmada navyše dôkazom, že islam je živým náboženstvom, a že Alláh na moslimov nezanevrel.<sup>180</sup>

Dôležitým aspektom tohto pohľadu na proctvo bolo to, že Ghulám Ahmad musel reinterpretovať ortodoxné chápanie Muhammada ako „pečate prorokov“, ktoré bolo chápané v zmysle posledného proroka. Ghulám Ahmad uznal Muhammada ako posledného zo zákonnodarných prorokov, po ktorom už nepríde žiadny ďalší božský zákon. Zároveň tvrdil, že hoci Muhammad ako prorok nemal žiadnych biologických potomkov, bol otcom duchovných synov, mužov, ktorí nasledujú jeho príklad. Pojem „pečať“ chápal v tom zmysle, že Muhammad bol vlastníkom pečate – to znamená, že bol obdarený božskými zjaveniami a pečaťou proctva. Podľa Ahmada to teda nebolo dôkazom toho, že by s ním proctvo

---

<sup>174</sup> FRIEDMANN, s. 124.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Ibid., s. 120-121.

<sup>177</sup> Ibid., s. 125.

<sup>178</sup> Ibid., s. 124.

<sup>179</sup> AHMAD

<sup>180</sup> BALZANI, s. 16.

skončilo. Ahmadíja na základe toho tvrdí, že Ahmad nepozmenil význam pojmu „pečať prorokov“, a preto jeho perspektíva na túto tému nevybočuje z jej islamskej interpretácie.<sup>181</sup>

### 3.2.2 *Mudžaddid a muhaddath*

Ghulám Ahmad, pomerne prekvapivo, svoju prorockú misiu nezačal ako odraz (*zill*) Muhammada, ale o niečo miernejším vyhlásením, keď sa v roku 1882 prehlásil za *mudžaddida*, obnoviteľa viery pre 14. storočie *hidžry* (islamského letopočtu). Tvrdil, že jeho poslaním je obnoviť islam v období, kedy moslimovia prestali nasledovať islamský spôsob života. Ako *mudžaddid* chcel zachrániť indických moslimov pred aktivitami kresťanských misionárov.<sup>182</sup> Ahmadov nárok na titul *mudžaddida* však bol do značnej miery komplikovaný, pretože daný pojem chápal v zmysle niekoho, kto je prorokovi podobný, v čom ho zrejme ovplyvnila práca súfijského šejcha Ahmada Sirhindího (1564-1624) o *tadždíde* (obnove islamu).<sup>183</sup> Tým, že Ahmad pripísal prorocké kvality *mudžaddidovi*, čo nebolo všeobecne akceptované, sa nakoniec vymedzil ortodoxnému chápaniu tohto pojmu.

Ahmad zanedlho prekročil hranice nároku na post *mudžaddida* prisvojením si statusu *muhaddatha*, toho, komu sa prihovára Alláh alebo anjel.

Niet pochýb o tom, že Boh ma učinil *muhaddathom*. *Muhaddath* je v podstate tiež prorok. Pravdou je, že jeho proroctvo nie je absolútne alebo úplné, ale on je z časti prorok, pretože má tu česť hovoriť s Bohom, a sú mu vyjavené tajomstvá neviditeľného. Tak ako v prípade poslov božích a prorokov, zjavenia, ktorých sa mu dostáva, sú pozbavené zásahov Satana.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> BALZANI, s. 17.

<sup>183</sup> Ahmad Sirhindí sa považoval za obnoviteľa moslimskej viery na začiatku druhého tisícročia po Muhammadovi. Vo svojej teórii *tadždídu*, obnovenia viery, uvádza, že Muhammad počas svojho života disponoval dvomi individualizáciami, telesnou a spirituálnou, čo symbolizujú dve „m“ v jeho mene. Na konci prvého milénia islamského letopočtu jeho telesná forma celkom zanikla, a prvé „m“ v jeho mene bolo preto nahradené *alifom*, arabským fonetickým znakom. Muhammad sa tak stal Ahmadom. Dokonalosť proroctva, ktorá sa po smrti Muhammada postupne vytrácala, sa má znovuobjaviť v osobách zasluhujúcich si také požehnanie za to, že sú nasledovníkmi Proroka. Koncept prorockej dokonalosti zostal centrálnym bodom učenia všetkých jeho žiakov. Úlohou *mudžaddida* je podľa neho naplniť niektoré z Prorokových úloh voči islamskej obci. Mnohí sa domnievajú, že jeho teória o tom, ako sa Muhammad stal Ahmadom, bola odkazom na jeho vlastnú osobu, pričom neprekvapí, že podobný nárok na spojenie s Muhammadom na základe svojho mena vznikol aj Ghulám Ahmad. Pre viac informácií k Sirhindího konceptu *tadždídu* viď SCHIMMEL, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden-Köln: E.J.Brill, 1980, s. 91-94.

<sup>184</sup> AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Elucidation of Objectives*. English Translation of Taudih-e Maram. Tilford: Islam International Publications, Ltd., 2004, s. 15.

*Muhaddath* získava božské zjavenia, hoci aj v tomto prípade bolo Ahmadove chápanie pojmu ovplyvnené tradíciou súfizmu.<sup>185</sup> V súfijскеj literatúre a niektorých šiitských tradíciách sa hranica medzi *muhaddathom* a prorokom stráca.<sup>186</sup> Ibn al-'Arábí (1165-1240), významný moslimský učenec, mystik a filozof, a jeden zo zdrojov inšpirácie Ghuláma Ahmada, naopak tieto pojmy rozlišuje, keďže *muhaddath* neprináša nový zákon.<sup>187</sup> Sunnitskí myslitelia celkom odmietajú spojenie medzi *muhaddathom* a prorokom. Niektorí z nich argumentujú tým, že anjeli sa *muhaddathovi* prihovárajú v jeho srdci, a on ich teda, na rozdiel od proroka, nevidí, na základe čoho nemôže byť prorokom.<sup>188</sup>

Postupom času Ghulám Ahmad nadobudol vedomie, že Alláh sa mu prihovára tak, ako to činil voči prorokom v minulosti. Tejto poety sa mu dostalo vďaka tomu, že dokázal celkom dokonale nasledovať Muhammadov vzor do takej miery, až dosiahol stav vyvanutia vlastného ja (*faná*). Čokoľvek som dosiahol, dosiahol som to vďaka nasledovaniu, a tiež pravdivému a dokonalému poznaniu, že nikto nemôže dosiahnuť Boha inak, než skrze nasledovanie Proroka, a to ani len časť toho poznania.<sup>189</sup>

Na ďalšom mieste Ghulám Ahmad uvádza:

Alláh opakovane označil za Jeho proroka a Jeho Posla, ale to je skrze *burúz*. Moje vlastné ja nie je nikde uprostred, ale celé patrí Muhammadovi Mustafovi. Preto som zvaný Muhammad a Ahmad. Proroctvo a posolstvo neboli teda prenesené na nikoho iného. Čo patrilo Muhammadovi, Muhammadovi aj zostáva.<sup>190</sup>

Slovami Friedmanna:

Proroctvo Ghuláma Ahmada by nemalo byť zdrojom závidia. Nemá totiž pôvod v Ahmadovi samotnom, ale vyviera z prorockej fontány Muhammada. A keďže Ahmad bol celkom závislý na duchovnom

---

<sup>185</sup> Pre ilustráciu chápania pojmov *muhaddath* a prorok vid' HERMANSEN, Marcia K. Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Latā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation. *Journal of Near Eastern Studies*, 1998, Vol. 47, No. 1, s. 1-25.

<sup>186</sup> Súfijský autor al-Hakim al-Tirmidhi napríklad popisuje rozličné stupne statusu *muhaddath* na základe toho, aký stupeň proroctva obsahujú. Vid' MASUD, Muhammad Khalid. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Buduww Sha'n. *Islamic Studies*. 1965, Vol. 4, No. 3, s. 315-343.

<sup>187</sup> CHITTICK, William C. *Ibn'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications, 2005, s. 16.

<sup>188</sup> QADIR, Ali. Doors to the Imaginal: Implications of Sunni Islam's Persecution of the Ahmadi „Heresy“ [online]. *Religions*. 2018, Vol. 9, No. 4, s. 3. Dostupné z: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/4/91/htm>.

<sup>189</sup> AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Ḥaqīqatul-Wahī: The Philosophy of Divine Revelation*. Farnham: Islam International Publications Ltd., 2018, s. 78.

<sup>190</sup> AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Eik Ghalatī Kā Izāla: A Misconception Removed*. Tilford: Islam International Publications Limited, 2007, s. 20-21.

statuse Muhammada, jeho prorocstvo nie je nijakým spôsobom v rozpore s konceptom *khátam al-nabijín* (pečaťou prorocstva).<sup>191</sup>

### 3.2.3 *Mahdí a masíh*

Nároky Ghuláma Ahmada na tituly *mahdí* a *masíh* mohli mať rovnako pôvod v jeho snahe zachrániť indických moslimov pred konvertovaním na kresťanstvo.<sup>192</sup> V tomto kontexte možno Ahmadove odmietanie Ježišovej smrti na kríži, nanebovstúpenia a následného návratu na zem na konci dní považovať za snahu vyvrátiť argumenty kresťanských misionárov, že ich Boh žije na nebesách a očakáva deň svojho návratu na zem, na rozdiel od moslimského proroka, ktorý zomrel ako smrteľník a nemôže sa tak vrátiť.<sup>193</sup> Novou interpretáciou moslimskej tradície o Ježišovi bol Ahmad schopný dokázať, že druhý príchod Ježiša, Mesiáša posledných dní, nemá byť chápaný ako doslovný návrat Ježiša, ale skôr ako jeho návrat v podobe človeka, ktorý sa mu podobá. Tým človekom bol Ghulám Ahmad, ktorému túto rolu zvestoval Alláh. Na základe toho Ahmad veril, že takto zdieľa jednotu s Ježišom:

Tento druhý Mesiáš má silu a charakter toho prvého, v časoch podobných jeho dobe. Jeho príchod je popísaný v prorocstvách ako zostúpenie z nebies na zem, ale zostúpením sa myslí duchovné zostúpenie.<sup>194</sup>

Z uvedených zmienok o zjaveniach Ghuláma Ahmada je zrejmé, že formovanie jeho prorockej vízie bolo otázkou niekoľkých rokov. Jeho zjavenia a prorocký status naberali na sile a rozsahu s pribúdajúcim časom a počtom jeho nasledovateľov. Rovnako je nutné uvedomiť si, že zatiaľ čo misia Ghuláma Ahmada bola ovplyvnená koloniálnym a náboženským kontextom, v ktorom žil, jeho zjavenia a reinterpretácie sa odvíjali z jeho znalostí súfijských, šiítskych a sunnitských mysliteľov. Navyše, bola to práve komplexnosť učenia Ghuláma Ahmada, ktorá vytvorila tak kontroverzný obraz o jeho osobe. Ahmadova osobnosť spočiatku priťahovala prevažne vzdelanú strednú triedu moslimov v paňdžábskom regióne, no neskôr sa záujem rozšíril aj na nižšie spoločenské vrstvy z vidieckych oblastí regiónu, čo Jones označil za „bipolárny vzor

---

<sup>191</sup> FRIEDMANN, s. 134.

<sup>192</sup> Pre detailný popis vzťahu medzi pojmami *mahdí* a *masíh* viď kapitolu „*The Messiah and the Mahdi, one and the same person*“, s. 41, v knihe MAHMUD AHMAD, Hazrat Mirza Bashir-ud-Din. *Invitation to Ahmadiyyat*. English Translation of *Da'watul-Amir*. Qadian: Nazarat Nashro Isha'at, 2019. Ako Mahmúd Ahmad uvádza na strane 42, „*Masíh*, Mesiáš, je *mahdí*. On vedie nasledovateľov Svätého Proroka a je jedným z nich, nie outsider. Je v rozpore s tradíciou domnievať sa, že *mahdí* a *masíh* sú dve odlišné osoby.“

<sup>193</sup> BALZANI, s. 19.

<sup>194</sup> AHMAD, Hazrat Mirza Ghulam. *Victory of Islam: English Translation of the Urdu Booklet Fath-i Islam*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at, 2000, s. 6.

náboru do novej viery“.<sup>195</sup> Napriek sociálnej rozdielnosti, obe skupiny hľadali možnosti návratu k pravým základom islamskej viery. V turbulentných rokoch konca 19. storočia v Ghulámovi Ahmadovi našli charizmatického vodcu, ktorého oddanosť viere bola, slovami Webera, „zrodená z úzkosti a nadšenia“.<sup>196</sup>

### 3.2.4 Vplyv súfizmu

Mnohé z duchovných téz Ghuláma Ahmada neboli vo svojej podstate nové. Nebol totiž jediným, kto by si v rámci islamu, či už sunnitského alebo šiitského, prípadne v tradícii súfizmu, podobné nároky činil. Paňdžáb samotný bol miestom, kde bol súfizmus pevne zakotvený, a kde súfijskí *pírovia* (svätci) pôsobili a šírili svoje učenie niekoľko storočí. Nemožno opomenúť tiež úzky kontakt medzi mughalskými panovníkmi a súfijskými majstrami, ktorý je dobre zdokumentovaný.<sup>197</sup> Panovnícky rod a náboženské authority tak boli nevyhnutne prepojené, čo dodávalo kultúrne zázemie pre učenie Ghuláma Ahmada. Slovami Moína:

To, čo sa môže javiť ako heréza z doktrinálneho pohľadu bolo, v mnohých prípadoch, rituálnym záväzkom voči populárnym formám svätosti a sakrálnym formám, ktoré boli vo všeobecnosti prijaté väčšinou populácie ako morálne platné, a s duchovným potenciálom.<sup>198</sup>

Friedmann, ktorý ako prvý detailne predstavil spojitosť učenia Ahmada s filozofiou súfizmu, prevažne s tou Ibn al-Arábího, v závere svojho diela uvádza:

Základné princípy proroctva Ghuláma Ahmada neboli medzi stredovekými súfijskými mysliteľmi neznáme. Niet pochýb o tom, že práve stredoveký súfizmus bol dôležitým zdrojom inšpirácie pre hnutie ahmadíja, a že proroctvo Ghuláma Ahmada nie je vo svojej podstate odlišné od prorockých nárokov raných súfijských mysliteľov.<sup>199</sup>

---

<sup>195</sup> JONES, s. 119.

<sup>196</sup> Citované v GERTH, H. H. a MILLS, C. Wright. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946, s. 249.

<sup>197</sup> Vzťah súfizmu a mughalského impéria v Indii v širšom kontexte 16. storočia, so zreteľom na dva súfijské rády, čištíju a naqšbandíju, a ich úlohu v procese upevňovania mughalskej moci v ranom období, detailne mapuje štúdia Muzaffara Alama. Vid' ALAM, Muzafar. The Mughals, the Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation. *Modern Asian Studies*. 2009, Vol. 43, No. 1, 135-174.

<sup>198</sup> MOIN, A. Azfar. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012, s. 6.

<sup>199</sup> FRIEDMANN, s. 142-146.



Mnohé časti učenia Ghuláma Ahmada boli nielenže hlboko zakotvené v histórii islamu a Indie, ale boli, spolu s jeho plodnou literárnou činnosťou, tiež zdrojom záujmu moslimskej intelektuálnej elity v južnej Ázii. Spomeňme napríklad Muhammada Ikbála (1877-1938), jedného z najvýznamnejších autorov a mysliteľov indického islamu, ktorý spočiatku javil nadšenie pre hnutie.<sup>200</sup> Na margo Ghuláma Ahmada sa dokonca vyjadril, že je pravdepodobne tým najautentickejším teológom spomedzi moderných indických moslimov.<sup>201</sup> V neskoršej dobe však Ikbál vyjadril obavy, že ahmadíja môže spôsobiť rozkol v islame, a že hlása teológiu, ktorá usiluje o zmierenie moslimov so stratou ich moci.<sup>202</sup> Ahmadíju nepovažoval za náhlu manifestáciu nového náboženského rádu, ale za jeden zo znakov úpadku islamu v Indii.<sup>203</sup>

Na príklade meniaceho sa pohľadu Ikbála na ahmadíju možno ilustrovať, ako teologické záležitosti formovali diskusie o islame, nacionalizme a modernite, ako aj spôsob, ktorým prítomnosť náboženských menšín zabraňovala snahám moslimov na subkontinente vytvoriť jednotnú náboženskú komunitu.<sup>204</sup> Ako uvidíme na nasledujúcich stranách, útoky na ahmadíju zo strany ortodoxných moslimov sa v koloniálnej Indii s postupom času stupňovali, až vyústili do implementovania perzekúcií voči hnutiu nielen v Pakistane, ale aj v iných častiach islamského sveta.

### 3.3 Ahmadíja a hinduizmus

#### 3.3.1 *Árjasamádž*, konverzie a rituál *šuddhi*

V roku 1875 Dajánanda Sarasvatí (1824-1883), filozof a sociálny reformátor, založil v meste Bombaj *Árjasamádž*, monoteistické reformné hnutie, ktoré usilovalo o návrat k hodnotám a kultúre védského obdobia indických dejín. Podobne ako ahmadíja, bola zameraná na reinterpretáciu náboženskej tradície a obnovenie viery, ktorá pod vplyvom meniacej sa spoločenskej situácie volala po nutnosti revitalizácie a obrody.<sup>205</sup> Členovia hnutia verili

---

<sup>200</sup> SINGH SEVEA, s. 121.

<sup>201</sup> MUHAMMAD, Maulana Hafiz Sher. *Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement: His views of, and relations with, the Ahmadiyya Movement from beginning to end*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1995, s. 10.

<sup>202</sup> SINGH SEVEA, s. 121.

<sup>203</sup> LAVAN, s. 172.

<sup>204</sup> Myšlienky Muhammada Ikbála boli v neskoršej dobe rozvinuté konzervatívnym mysliteľom Maudúdim (1903-1979), ktorý v roku 1941 založil hnutie *Džamá'at-i islámí*, a ktorého diela a politická kampaň stáli za vznikom myšlienky islamského štátu v Pakistane. Maudúdi vo svojom diele zdôrazňoval nutnosť vylúčiť z islamu božsky inšpirovaných charizmatických lídrov, ktorí by mohli priťahovať veľké množstvo ľudí, a tým potenciálne ohroziť Maudúdiho striktnú víziu o jednote islamskej viery, ktorá neposkytuje priestor pre nové a rôzniace sa perspektívy. NASR, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996, s. 136.

<sup>205</sup> JONES, Kenneth W. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1976, s. 148.

v jedného Boha a odmietali uctievanie idolov. *Árjasamádž* zároveň do svojho systému zahrnula myšlienku náboženskej konverzie, ako aj rekonverzie (označovanej termínom *šuddhi*, v sanskrte doslova očistenie), teda opätovného návratu k hinduizmu pre tých, ktorí v minulosti konvertovali na islam či kresťanstvo.<sup>206</sup>

Inštitút očistných rituálov nebol v indickom prostredí nový a pôvodne slúžil ako prostriedok, vďaka ktorému mohli byť rituálne poškvrnení hinduisti prijatí späť do svojej kasty, ktorú mohli stratiť, ak cestovali na západ, za oceán, alebo stolovali s kresťanmi či moslimami.<sup>207</sup> Svámí Dajánanda hlásal svoje poslanstvo čistého hinduizmu od 70. rokov 19. storočia v Kalkate a Bombaji, avšak najväčší úspech dosiahol v Paňdžábe, kde od 60. rokov pôsobila agresívna kresťanská evanjelizácia, a kde sa tiež nachádzala významná presbyteriánska misijná tlačiareň v Ludhijáne. Skutočný rozvoj obradu *šuddhi* nastal až po Dajánandovej smrti, kedy sa radikálni členovia *Árjasamádže* zamerali na prísne hlásanie védského hinduizmu a imitáciou kresťanskej praxe vytvorili komplexný systém platených misionárov, ktorí putovali po vymedzenom území a vykonávali *šuddhi*.<sup>208</sup>

Nový koncept náboženstva dal jednotlivým komunitám nástroj exkluzívnej formy identifikácie, a zároveň zvýraznil doktrinálne rozdiely. Náboženské polemiky sa v 19. storočí stali významným faktorom v polarizácii hinduistických a moslimských identít. Hinduizmus a islam tak vedľa seba stáli ako dva prísne vymedzené systémy, hoci k priamym konfrontáciám dochádzalo málokedy.<sup>209</sup> Do popredia vystúpila potreba presne definovanej náboženskej identity a vlastnej doktríny.

Jedným z prostriedkov vyjadrovania tejto novej religiozity boli náboženské debaty. Ghulám Ahmad sa verejných debát s členmi *Árjasamádže* nezúčastňoval, no vzťahy medzi oboma hnutiami sa v priebehu rokov ukázali byť pomerne napäté. Ahmad si najskôr vymieňal korešpondenciu so Svámím Dajánandom, no tvárou v tvár sa v diskusii nikdy nestretli, keďže zdravotný stav Dajánandu sa v tom čase výrazne zhoršil.<sup>210</sup> Svoje námietky na „takzvaného

---

<sup>206</sup> THURSBY, G. R. *Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of controversy, conflicts, and communal movements in Northern India 1923-1928*. Leiden: E. J. Brill, 1975, s. 3.

<sup>207</sup> ROBINSON, R. (ed.). *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi: Oxford University Press, 2003, s. 101.

<sup>208</sup> ŠTIPL, Zdeněk. *Náboženské konverze a rekonverze v Indii: Křesťanství a hinduismus*. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. Praha, 2008.

<sup>209</sup> MALHOTRA, Anshu a MIR, Farina (ed.). *Punjab Reconsidered: History, Culture, and Practice*. New Delhi: Oxford University Press, 2012, s. 194.

<sup>210</sup> KHAN, s. 36.

proroka z Qádijánu“ zverejnil v roku 1886 Pandit Lékha Rám (1858-1897), jeden z hlavných predstaviteľov *Árjasamádže* v Paňdžábe.<sup>211</sup> Lékha Rám vydal postupne množstvo spisov orientovaných nielen všeobecne proti islamu, ale i proti Ghulámovi Ahmadovi, ktorý podľa neho mal opakovane spochybniť božský pôvod posvätných *Véd*, v diele *Baráhín-i ahmadija*, ako aj kritizovať postoj hinduizmu voči prorockej tradícii.<sup>212</sup> Spor medzi oboma stranami bol obsiahly a týkal sa mnohých ďalších tém. Jeho podrobný popis by však siahal mimo rámec tejto práce.

### 3.3.2 Príchod Kalkího

V súdobej spoločenskej situácii vystúpila do popredia idea v záchrancu s nadprirodzenými schopnosťami, ktorého zásah privedie spoločnosť na správnu cestu, nielen v abrahámskych náboženstvách, ale aj v hinduizme. V prípade hinduizmu je takouto postavou Kalkí, desiaty a posledný *avatár* boha Višnu, ktorého príchod je očakávaný, aby zasadil poslednú ranu súčasnej ére temnoty a deštrukcie, a priviedol ľudí späť k morálnemu a spravodlivému životu.<sup>213</sup> Hinduisti veria, že Kalkí sa objaví na konci súčasnej éry (zvanéj tiež *kalijuga*), kedy zažívame obdobie duchovného úpadku. Samotný Višnu oznámil svoj príchod na zem slovami:

Vždy, keď zákon upadá a zmysel života je v zabudnutí, objavím sa na zemi. Rodím sa v každom veku, aby som ochraňoval dobro, ničil zlo, a obnovil zákon. (Bhagavadgíta 4:7-8)<sup>214</sup>

Zásadný zvrät vo vzťahu ahmadije ku *Árjasamádži* nastal v novembri 1904, kedy sa Ghulám Ahmad prehlásil za *burúz* (manifestáciu), alebo tiež *avatár* (vtelenie) hindusitického boha Višnu.<sup>215</sup> Ako sám tvrdil, dostalo sa mu niekoľko zjavení, kde bol Bohom oslovovaný ako Višnu či Kršna:

Povedal mi, nie pri jednej príležitosti, ale opakovane, že ja som Kršna pre hinduistov a prisľúbený Mesiáš pre muslimov a kresťanov. Viem, že ignorantskí muslimovia, ktorí toto budú počuť, prehlásia, že som prostý neveriaci a heretik, keď si prisvojujem meno neveriaceho, za koho Kršnu považujú. Je to ale zjavenie od Boha, ktoré môžem ja len oznámiť, a toto je prvý deň, kedy to oznamujem na tak veľkom zhromaždení, pretože tí, ktorí pochádzajú od Boha, sa neboja obvinení, ani hanobenia. *Rádža* Kršna sa mi zjavil, a to vo forme tak veľkého a dokonalého muža, že jemu rovného nieto medzi *ršiami* (védsky

---

<sup>211</sup> JONES (1976), s. 149.

<sup>212</sup> FRIEDMANN, s. 8.

<sup>213</sup> JONES (1976), s. 44-45.

<sup>214</sup> EASWARAN, Eknath. *The Bhagavadgita*. Tomales: Nilgiri Press, 2007, s. 117.

<sup>215</sup> WALTER, s. 50.

termín pre dokonalú a osvietenú osobu, a tiež pre autorov védskych hymnov, *pozn. autorky*) a *avatármí*. Milujem Kršnu, pretože sa javím ako jeho obraz. (...) Po duchovnej stránke sú Kršna a prisľúbený Mesiáš jednou osobou, a nie je medzi nimi žiadny rozdiel, okrem ich pomenovania.<sup>216</sup>

Ghulám Ahmad sa snažil zosobniť vyvrcholenie troch veľkých náboženských tradícií Indie, islamu, hinduizmu a kresťanstva, pričom v jeho osobe sa mala snúbiť rola *mahdího*, Mesiáša, a *avatára* Višnu. Chcel tak pôsobiť ako prisľúbený prorok všetkých týchto náboženstiev.<sup>217</sup> Možno to pripísať tomu, že na prelome 19. a 20. storočia spolu všetky tri tradície súperili, pričom tento boj bol najviac badateľný práve v Paňdžábe, kde obzvlášť silná evanjelizácia podnietila vznik islamských a hinduistických hnutí. Tie v snahe zabrániť stále stúpajúcim počtom konverzií prispôbili svoju formu kresťanskému vzoru, a pomocou náboženských diskusií, misií a horlivej agitácie, usilovali o upevnenie svojich pozícií.

Ahmadíja, ktorej formatívne roky boli poznamenané nárastom doktrínálnych súbojov a komunálnej politiky, výdatne podporovaných britskou administratívou, sa vo víre týchto udalostí ukázala byť životaschopným elementom a perspektívnym hnutím. Jej forma sa postupne posúvala od teológie a metafyziky Ghuláma Ahmada až po inštitúciu masového druhu prvých *chalífov*. Zatiaľ čo na začiatku hnutia stáli žiaci, snažiaci sa pochopiť učenie svojho majstra, v neskoršej dobe prevládlo formovanie organizačnej hierarchie a snahy o konzistentnejšie teologické výklady. Ako uvidíme ďalej, táto tendencia vystúpila do popredia už krátko po smrti Ghuláma, kedy do popredia čoraz viac vystupovali názorové rozdiely členov hnutia, vedúce postupne k doktrínálnemu rozkolu, ktorý zásadným spôsobom poznačil kurz nasledujúcich rokov.

---

<sup>216</sup> Ibid., s. 50-51.

<sup>217</sup> FUCHS, s. 198.

## 4 Doktrínálny rozkol

Dosiaľ sme sa zaoberali životom a učením Mírzu Ghuláma Ahmada, vrátane jeho interakcie s príslušníkmi iných náboženských obcí, ako aj jeho učením, interpretácia ktorého predstavovala snáď najväčšiu výzvu pre formujúcu sa ahmadíjsku spoločnosť. Množstvo nezodpovedaných otázok ohľadne Ahmadovho proroctva a budúceho vedenia komunity nutne vyústili do rozkolu hnutia na dve vetvy, láhaurskú a qádijánsku. Pozrieme sa bližšie na to, ako obe vetvy hájili svoje pozície a formalizovali interpretácie téz Ghuláma Ahmada, čo prinieslo zmeny v ahmadíji ako inštitúcii. Tieto zmeny v období po rozdelení komunity následne ovplyvňovali spoločenský profil oboch vetví hnutia.

### 4.1 Vývoj po smrti Ghuláma Ahmada

Ghulám Ahmad zomrel 26. mája 1908 v Láhaure v dôsledku dlhodobých zdravotných problémov. Počas posledných dvoch rokov života mal niekoľko zjavení týkajúcich sa blížiaceho sa konca, pričom týždeň pred smrťou mu bolo jednou víziou naznačené, že ten čas už nastal.<sup>218</sup> Na rozdiel od väčšiny mesianistických hnutí mala ahmadíja vďaka jeho opatreniam šancu prežiť i po smrti svojho zakladateľa. Ghulám Ahmad bol totiž presvedčený, že božská inšpirácia, ktorej sa mu za života dostávalo, nezanikne spolu s ním. O tom, kto by mal po ňom prevziať vedenie komunity, sa však vyjadroval len útržkovito.<sup>219</sup> Niektorí za najvhodnejšieho adepta na následníka považovali jeho syna, Mahmúda Ahmada, ktorý mal v čase otcovej smrti 19 rokov. Samotný Ghulám Ahmad však na niekoľkých miestach svojej poslednej vôle nepriamo poukazuje na Núruddína (1841-1914), ktorý bol jeho verným spoločníkom a stál pri zrode hnutia.<sup>220</sup>

Nie je celkom jasné, akým spôsobom a za akých okolností bol nástupca Ghuláma Ahmada zvolený. Núruddín sa však stal prvým následníkom Ghuláma Ahmada a hlavou ahmadíjskej komunity s titulom *chalífat al-masíh-i awwal* (prvý *chalífa* Mesiáša). V mladosti študoval medicínu a neskôr pracoval ako osobný fyzioterapeut *mahárádžu* z Kašmíru. Jeho vzťah s Ghulámom Ahmadom trval približne od roku 1880. Postupom času sa medzi nimi vytvorilo blízke priateľstvo, Núruddín Ahmada sprevádzal v mnohých diskusiách, či už s kresťanskými misionármi alebo členmi *Árjasamádže*. Zomrel v marci roku 1914.<sup>221</sup> V čele hnutia tak stál šesť rokov. Hoci neoplýval ani prílišným rečníckym talentom, ani tak výraznou charizmou ako jeho

---

<sup>218</sup> ALI, Muhammad (ed.). In Memoriam: Mirza Ghulam Ahmad. *The Review and Religions*. 1908, Vol. VII., No. 6, s. 224.

<sup>219</sup> AHMAD (2005), s. 27, 38.

<sup>220</sup> FRIEDMANN, s. 13.

<sup>221</sup> *Ibid.*, s. 14.

predchodca, dokázal si počas svojho pôsobenia udržať dostatočnú podporu a autoritatívne postavenie zrovnateľné s tým, akým disponoval Ghulám Ahmad.<sup>222</sup> Názorové rozdiely medzi členmi novovznikajúceho hnutia začali vystupovať do popredia už v posledných rokoch života Núruddína. Jedným z dôvodov narastajúceho napätia bola otázka o budúcom vedení hnutia.<sup>223</sup>

Po Núruddinovej smrti bol jedným z adeptov na pozíciu druhého *chalífu* ahmadíje Mírzá Baširuddín Mahmúd Ahmad (1889-1965), najstarší syn Ghuláma Ahmada z jeho druhého manželstva. Na rozdiel od jednoznačného zvolenia Núruddína, rozhodovanie o treťom *chalífovi* taký hladký priebeh nemalo.<sup>224</sup> Z kultúrneho hľadiska mal Mahmúd Ahmad dôležité postavenie, keďže bol najstarším synom Ghuláma Ahmada, avšak v čase, keď bol zvolený druhým *chalífovi*, mal len 25 rokov. Písal sa vtedy 14. marec 1914, deň po smrti Núruddína.<sup>225</sup>

Malá časť hnutia pozostávajúca z asi päťdesiatich členov, ktorých viedol Maulána Muhammad Alí (1874-1951)<sup>226</sup> a Chvádža Kamáluddín (1870-1932), niekdajší blízki priatelia Ghuláma Ahmada, odmietla vysloviť dôveru Mahmúdovi Ahmadovi a akceptovať vytvorenie inštitútu *chalífátu*. Zakrátko na to opustili Qádiján a uchýlili sa v Láhaure, podľa čoho neskôr dostala pomenovania láhaurská vetva hnutia.<sup>227</sup> Druhá vetva sa potom označuje ako qádijánska na základe väčšiny, ktorá zostala v Qádijáne.<sup>228</sup>

#### 4.2 Príčiny rozkolu

K rozkolu v ahmadíjskej obci došlo z toho dôvodu, že predstavitelia qádijánskej a láhaurskej vetvy sa nezhodli v základných teologických otázkach, ktoré sa týkajú prorockého statusu Ghuláma Ahmada, nástupníctva v hnutí, a vzťahu k ostatným moslimom. Qádijánska vetva považuje Ghuláma Ahmada nielen za *mudžaddida* (obnoviteľa náboženstva), ale tiež za

---

<sup>222</sup> LAVAN, s. 99.

<sup>223</sup> KHAN, s. 64.

<sup>224</sup> JONES (1989), s. 200.

<sup>225</sup> MAHMUD AHMAD, Hadrhat Mirza Bashir-ud Din. *Muhammad: The Liberator of Women*. Surrey: Islam International Publications Ltd., 2015, s. VII.

<sup>226</sup> Muhammad Alí bol jedným z najbližších spoločníkov Ghuláma Ahmada, prvým editorom časopisu *Review of Religions*, vydávaného od roku 1902, uznávaným advokátom a profesorom angličtiny. V roku 1917 vydal historicky prvý anglický preklad Koránu s komentárom. AZIZ, Zahid. *The Ahmadiyya Case: Famous Religious Court Case in Cape Town Between Lahore Ahmadiyya Muslims and Sunni Muslim Religious Bodies*. Newark, CA: Ahmadiya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 1987, s. 306-307.

<sup>227</sup> KHAN., s. 64-65.

<sup>228</sup> Ako nás informuje Khan, výraz „qádijánsky“ v priebehu času nadobudol negatívne konotácie a je často používaný v pejoratívnom zmysle za účelom urážky príslušníkov *Džamá'at-i ahmadíja*. Nasledovatelia Mírzu Ghuláma Ahmada samých seba označujú ako ahmadíjcov. V tomto kontexte je termín qádijánsky použitý len za účelom odlišenia nasledovateľov Mírzu Mahmúda Ahmada, ktorí zostali v Qádijáne, od nasledovateľov Muhammada Alího, ktorí odišli do Láhauru, a sú tak označovaní za láhaurskú vetvu. KHAN, s. 65, pozn. 3.

proroka. Nástupnícku líniu podľa nich zastáva úrad *chalífu*, ktorý je božsky ustanoveným a autoritatívnym vládcom hnutia. Moslimov, ktorí nie sú súčasťou *Džamá'at- i ahmadija*, qádijánska vetva, po vzore Mahmúda Ahmada, druhého a najmocnejšieho *chalífu*, považuje za heretikov. Láhaurská vetva, naopak, neuznáva Ghuláma Ahmada ako proroka, odmieta inštitút *chalífu*, a nesúhlasí ani s heretickým statusom ostatných moslimov. Nižšie podrobne popíšeme jednotlivé sporné body z pohľadu oboch frakcií ahmadije.

### 4.3. Qádijánska vetva

#### 4.3.1 O proroctve

Prvou príčinou nezhody medzi dvoma frakciami ahmadije sa stala interpretácie súry Al Saf, ktorá popisuje spôsob, akým Ježiš predpovedal príchod ďalšieho proroka:

Ísa, syn Márie, povedal: „Synovia Izraela, ja som posol Boží zoslaný k vám, potvrdzujúci to, čo mám v rukách z Tóry a zvestujúc radostnú zvesť o poslovi, ktorý príde po mne a ktorého meno bude Ahmad“. Keď však Ježiš k nim prišiel so znameniami, oni povedali: „Sú to len čary zjavné“. (61:6)

Ako vidíme, Ježiš v tomto prípade naznačuje príchod ďalšieho posla, ktorého meno by malo byť Ahmad. Zmieňujú sa o ňom tiež niektoré verše v Jánovom evanjeliu a moslimovia sa naň často odkazujú ako na Ježišove proroctvo o príchode Muhammada.<sup>229</sup> Väčšina moslimských komentátorov Koránu sa tradične zhodovala na tom, že obe mená odkazujú na Proroka.<sup>230</sup>

Mahmúd Ahmad, naopak, uviedol, že daný verš odkazuje na jeho otca, Ghuláma Ahmada.<sup>231</sup> Mesianistická úloha Ghuláma Ahmada bola podľa neho kvalitatívne odlišná od jeho predchodcov. Prorocký status jeho otca bol podľa Mahmúda Ahmada závislý na prorokovi Muhammadovi, keďže bol jeho odrazom (*zill*) či tieňom (*burúz*), avšak aj napriek tomu je možné považovať ho za proroka, bez ohľadu na typ či kvalifikáciu jeho proroctva.<sup>232</sup> Qádijánska vetva ahmadije tak verí, že dokonalá poslušnosť a oddanosť prorokovi Muhammadovi vyústila v získanie prorockého statusu Ghuláma Ahmada.<sup>233</sup>

<sup>229</sup> Vid' napr. Ján 14:16-17, 15:26, 16:7.

<sup>230</sup> ALI, Muhammad. *The Ahmadiyya Movement IV -The Split*. Lahore: Coloured Printing Press Rang Mahal, 1918, s. 19-20.

<sup>231</sup> 'Why is there division in Ahmadiyyat?' [online]. Dostupné z: <https://whyahmadi.org/objections-raised/why-is-there-division-in-ahmadiyyat.html>

<sup>232</sup> KHAN, s. 66-67.

<sup>233</sup> FRIEDMANN, s. 152-153.

### 4.3.2 O nástupníctve

Mahmúd Ahmad veril, že jeho otec, Ghulám Ahmad, si na základe svojho diela *al-Wasijjat* predstavoval vytvorenie inštitúcie božsky ustanoveného *chalífátu*, pod ktorého právomoc spadá pomocná Rada. Uprednostňoval preto vytvorenie centralizovanej autority, ktorá bola podľa jeho slov nevyhnutná k správne fungovaniu spoločnosti.<sup>234</sup> Odkazoval sa pritom tiež na svojho predchodcu, Núruddína, ktorý sa nielen tituloval ako *chalífat al-masíh*, ale tiež túto funkciu považoval za svoje božské poslanstvo.<sup>235</sup> *Chalífa*, Bohom vyvolený nástupca Ghuláma Ahmada, podľa Mahmúda Ahmada zosobňuje náboženskú a organizačnú autoritu hnutia.<sup>236</sup>

### 4.3.3 O postavení neahmadíjcov

V otázke vzťahu ahmadíje k zvyšku islamskej obci sa Mahmúd Ahmad vyjadril, že tí, ktorí neprijali *baj'at* od Ghuláma Ahmada sú vinní z neviery (*kufír*). To by znamenalo, že Mahmúd Ahmad týmto prakticky vyčlenil *Džamá'at-i ahmadíja* od zvyšku muslimskej *ummy*.<sup>237</sup> Argumentoval tým, že Ghulám Ahmad síce neprinesol žiadny nový náboženský zákon, ale zákony, ktoré kázal, boli záväzné, tak ako tie, ktoré boli prvýkrát zjavené Muhammadovi. Na základe tohto trval na tom, že odmietanie Ghuláma Ahmada sa rovná odmietaniu proroka Muhammada.<sup>238</sup> Neskôr ale túto definíciu pojmu *kufír* prehodnotil. Poprel, že by termínom *káfír* mienil označenie všetkých tých, ktorí neprijali *baj'at* jeho otca.<sup>239</sup>

### 4.3.4 Zmeny v spoločenskom usporiadaní

Ideologické rozdiely dvoch vetví ahmadíje mali dopad aj na ich spoločenské usporiadanie. Otázka *takfíru* mala predovšetkým sociologické dôsledky. Qádijánska časť sa začala separovať od neahmadíjcov počas pravidelných modlitieb. Dôvodom bolo, že Mahmúd Ahmad sa vyjadril, že jeho žiaci sa nesmú modliť s neahmadíjským *imámom*.<sup>240</sup> Fyzické vyčlenenie nasledovateľov Mahmúda Ahmada počas spoločných modlitieb sa tak stalo evidentným aj pre širšiu moslimskú verejnosť. Qádijánska vetva navyše prijala ďalšie opatrenia, ktoré ju od tej láhaurskej odlišovali aj v bežnom živote.<sup>241</sup>

---

<sup>234</sup> FRIEDMANN, s. 19-21.

<sup>235</sup> *Ibid.*, s. 19.

<sup>236</sup> LATHAN, Andrea. The Relativity of Categorizing in the COntext of the Ahmadiyya. *Die Welt des Islams*. 2008, Vol. 48, No. 3/4, s. 382.

<sup>237</sup> ALI (1918), s. 124.

<sup>238</sup> QASMI, Ali Usman. *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*. London: Anthem Press, 2014, s. 85.

<sup>239</sup> MAHMUD AHMAD (2007), s. 60-61.

<sup>240</sup> LAVAN, s. 114. Vid' tiež: *Why don't Ahmadis join non-Ahmadi prayer service?* [online]. Dostupné z: <https://whyahmadi.org/objections-raised/why-dont-ahmadis-join-non-ahmadi-prayer-services.html>

<sup>241</sup> AZIZ, Zahid. *The Qadiani violation of Ahmadiyya teachings*. Columbus, OH: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. USA, 1995, s. 2.



Mahmúd Ahmad vydal zákaz pre uzatvorenie manželstva s osobami, ktoré nie sú členmi ahmadíje. Tento zákaz sa prísnejšie vzťahoval na ženy, ktoré sa odvtedy nesmeli vydať za muža mimo komunity, avšak vo všeobecnosti platil pre obe pohlavia.<sup>242</sup> Deti narodené ahmadíjskym rodičom začali byť už od narodenia považované za členov ahmadíje, hoci samé ešte nemohli prijať *baj'at*.<sup>243</sup> *Džamá'at-i ahmadíja* tak začala zobrazovať svoju novú identitu aj na sociálnej úrovni. Bádateľia, ako napríklad Peter Hardy, tieto zmeny mylne pripisovali Ghulámovi Ahmadovi, avšak v skutočnosti väčšina z nich bola ustanovená za čias Mahmúda Ahmada.<sup>244</sup> Zároveň to značí zásadný odklon od praktík väčšiny súfijských rádov na subkontinente, ktorých členovia sa podieľali na všetkých súčastiach moslimskej občianskej spoločnosti. *Baj'at* je totiž tradične chápaný ako neprenosný symbol lojality medzi *murídom* a *muršídom* (žiakom a učiteľom).<sup>245</sup> V qádijánskej vetve sa tento význam pozmenil, pretože príslušnosť ku komunite sa začala dediť z generácie na generáciu, čím sa následníci Mahmúda Ahmada vzdialili nielen súfijskému konceptu, ale aj pôvodnému učeniu Ghuláma Ahmada.<sup>246</sup>

Postupná izolácia dala vzniknúť novým náboženským praktikám komunity. Mahmúd Ahmad vyvinul prepracovaný systém finančných dotácií (*čandá*), ktorý *Džamá'at* zabezpečil pravidelný príjem. Naďalej platil systém peňažných príspevkov, ktorý načrtol Ghulám Ahmad vo svojej knihe *al-Wasíjjat*, ten však čoskoro nestačil na pokrytie všetkých výdajov hnutia.<sup>247</sup> Mahmúd Ahmad schému svojho otca doplnil tým, že členovia *Džamá'at* museli každý rok poskytnúť finančný dar hnutiu, pričom jeho výška sa priamo odvíjala od výšky ich príjmu, čím sa vytvoril konzistentnejší peňažný zdroj pre hnutie. Pre všetkých navyše ďalej platila povinnosť odvádzať aj *zakát*, pravidelnú náboženskú daň určenú k dobročinnnej pomoci.<sup>248</sup>

Tradícia zhromaždení hnutia (*džalsa sálána*), ktorú založil Ghulám Ahmad, sa vďaka Mahmúdovi Ahmadovi zmenila na pravidelný rituál kompenzujúci tradičnú púť do Mekky a Mediny (*hadždž*). Ghulám Ahmad totiž nemal počas svojho života možnosť vykonať *hadždž*, na

---

<sup>242</sup> VALENTINE, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. London: Hurst & Company, 2008, s. 180.

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> HARDY, s. 173.

<sup>245</sup> BASHIR, Qurat-ul-Ain a BATOOL, Syeda Sayida. The Concept of 'Murshid' in Punjabi Sufi Poetry. *Journal of the Punjab University Historical Society*. 2018, Vol. 31, No. 2, s. 137-149.

<sup>246</sup> JULIUS, s. 21.

<sup>247</sup> EVANS, Nicholas H. A. *Far from the Caliph's Gaze: Being Ahmadi Muslim in the Holy City of Qadian*. Cornell: Cornell University Press, 2020, s. 54.

<sup>248</sup> Ibid.

základe čoho Spencer Lavan súdi, že to bola práve *džalsa sálána*, ktorá začala pre qádijánsku komunitu zastávať rolu každoročnej púte.<sup>249</sup>

#### 4.4 Láhaurská vetva

##### 4.4.1 O proroctve

Muhammad Alí a jeho prívrženci, na rozdiel od Mahmúda Ahmada, zastávali názor, že verš v koránskej súre Al Saf odkazuje výlučne na proroka Muhammada, a nie na Ghuláma Ahmada.<sup>250</sup> Podľa nich každý, kto verí tomu, že v danom koránskom verši Ježiš hovorí o prorokovi Muhammadovi, nemôže akceptovať Mahmúda Ahmada ako *chalífu*.<sup>251</sup> Alí tvrdil, že proroctvo, ako ho popísal samotný Ghuláma Ahmad, z neho nečinilo proroka v plnom zmysle slova, ale odkazovalo na jeho stav svätosti (*walája*). Argumentoval tým, že mnohí islamskí mystici popisovali podobne svoj vzťah k prorokovi uhammadovi. Na rozdiel od qádijánskej vetvy, láhaurská skupina neočakáva druhý príchod Ježiša na zem, pretože verí v konečnosť proročkej línie, na základe ktorej sa po Muhammadovi neobjaví žiadny ďalší prorok.<sup>252</sup>

##### 4.4.2 O nástupníctve

Podľa láhaurskej vetvy Ghulám Ahmad v diele *al-Wasíjjat* označil za svojho nástupcu Radu tvorenú vybranými členmi hnutia. Predstava, že jednotlivec by mal v rámci spoločenstva ahmadíje absolútnu moc, považovali za autokratickú. Uprednostňovali tak existenciu Rady, ktorú považovali za demokratickú variantu vedenia hnutia určenú samotným Ghulámom Ahmadom.<sup>253</sup> Žiadny jednotlivec tak nemal právo zrušiť rozhodnutie, ktoré odsúhlasila väčšina Rady.<sup>254</sup> Vedenie hnutia navyše nepovažovali za božsky ustanovené, a preto vernosť Rade ako autorite hnutia bola pre každého dobrovoľným aktom, ktorý prijímal vedome.<sup>255</sup>

---

<sup>249</sup> Lavan uvádza, že Ghulám Ahmad nikdy nevykonával povinnú púť do Mekky, a dokonca nikdy neopustil indický subkontinent. (LAVAN, s. 92) Ako príčinu uvádza jeho chronické zdravotné problémy. (LAVAN, s. 42, pozn. 48) Lavanova analýza však prehliada politické obmedzenia, podľa ktorých príslušníci ahmadíje nesmú vykonávať *hadždž*. Počet ahmadíjcov, ktorí každý rok cestujú zo zahraničia, aby sa zúčastnili *džalsa sálána*, je značne väčší než počet tých, ktorí by vykonávali *hadždž*. FIGUEIRA, Daurius. *Jihad in Trinidad and Tobago, July 27, 1990*. Lincoln, NE: Writers Club Press, 2002, s. 47.

<sup>250</sup> ALI (1918), s. 20.

<sup>251</sup> Mahmúd Ahmad neskôr priznal, že hoci stále verí v to, že daný verš predpovedá príchod jeho otca ako proroka, pripúšťa tiež, že ho možno interpretovať oboma spôsobmi. Vyjadril sa tiež, že nepovažuje za zlé alebo neprípustné to, ak s ním vo veci výkladu tohto koránskeho veršu niekto nesúhlasí. Nezhoda v tejto záležitosti sa podľa neho nijako nedotýka základných článkov viery islamu alebo ahmadíje, a tak Mahmúd Ahmad túto záležitosť nakoniec vyhodnotil ako rozdielnosť názorov, a nie ako závažný teologický problém. MAHMUD AHMAD, Hadrat Mirza Bashiruddin. *Truth about the Split*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2007, s. 57-59.

<sup>252</sup> VALENZINE, s. 57.

<sup>253</sup> AZIZ, Zahid. *A Survey of the Lahore Ahmadiyya Movement: History, Beliefs, Aims and Work*. Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008, s. 42-43.

<sup>254</sup> FRIEDMANN, s. 19.

<sup>255</sup> *Ibid.*, s. 18-19.

#### 4.4.3 O postavení neahmadíjcov

V otázke vzťahu s moslimami mimo ahmadijskej obce láhaurská skupina zastávala názor, že Ghulám Ahmad by nikdy nevyslovil *kufr* (prehlásenie za neveriaceho) voči tým, kto neprijali jeho *baj'at*.<sup>256</sup> V skutočnosti tento problém súvisel s otázkou prorockta Ghuláma Ahmada, ktorý tvrdil, že nie je zákonodarným prorokom, a preto by odmietnutie jeho posolstva nemalo vyústiť v *kufr*.<sup>257</sup> Muhammad Alí vo svojej knihe tvrdí, že nie je od Mahmúda Ahmada spravodlivé odsúdiť ako neveriacich muslimov, ktorí sú z inej časti sveta, než z Indie, a nikdy preto nemali šancu sa o misii Ghuláma Ahmada dozvedieť. Podľa neho je zásadný rozdiel medzi touto skupinou ľudí a tými, ktorí učenie Ghuláma Ahmada mali šancu poznať, a vedome sa rozhodli ho neprijat'.<sup>258</sup>

Zatiaľ čo qádijánska vetva ďalej budovala svoju novú identitu, tá láhaurská sa, naopak, snažila potvrdiť svoju príslušnosť k sunnitskej obci.<sup>259</sup>

#### 4.5 Dôsledky rozkolu

Uvedené polemiky ovplyvňovali nielen vedúcich predstaviteľov, ale tiež radových príslušníkov hnutia. Väčšina nasledovníkov Ghuláma Ahmada nepochádzala z radov inteligencie, ale ani z roľníckej triedy či nízkych kást. Značnú časť ranej ahmadijskej obce tvorili muslimovia zo strednej triedy, vlastníci pôdy, obchodníci, doktori, alebo advokáti. Boli to ľudia schopní čítať rozsiahle urdské spisy Ghuláma Ahmada, absolventi islamského, a v niektorých prípadoch tiež v anglického, vzdelávacieho systému. Možno ich tiež považovať za ľudí, ktorí dokázali akceptovať autoritárske vedenie a charizmatický program prisľúbeného Mesiáša Ghuláma Ahmada, a odovzdať svoju dôveru novej podobe islamu. Muhammad Alí a Chvádža Kamáluddín boli síce oddanými podporovateľmi Ghuláma Ahmada, ale, na druhej strane, to boli tiež intelektuálne obdarení myslitelia, reformátori, spisovatelia, a v neposlednej rade lídri.<sup>260</sup>

Záverom možno dodať, že láhaurská časť v konečnom dôsledku prijala kompromisnú pozíciu, ktorá bola viac v súlade so *sunnitskou* ortodoxiou, zatiaľ čo tá qádijánska naďalej uznáva prorocký status Ghuláma Ahmada, na základe čoho neskôr sformulovala vlastnú náboženskú

---

<sup>256</sup> AZIZ, Zahid. *The True Succession: Founding of the Lahore Ahmadiyya Movement*. Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U.K., 2014, s. 100.

<sup>257</sup> FRIEDMANN, s. 157-158.

<sup>258</sup> ALI, Maulana Muhammad. *The Split in the Ahmadiyya Movement*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1994, s. 80.

<sup>259</sup> AZIZ (1995), s. 22-31. Vid' tiež VALENTINE, s. 55-56.

<sup>260</sup> LAVAN, s. 98-99.

doktrínu.<sup>261</sup> Otázka proroctva Ghuláma Ahmada tak v spore dvoch vetví ahmadíje zohrala kľúčovú rolu. Centrum nasledovateľov Mahmúda Ahmada zostalo v Qádijáne, zatiaľ čo Muhammad Alí spoločne s Chvádžom Kamáluddínom založili 2. mája 1914 v Láhaure samostatnú entitu zvanú *Ahmadija Aňdžuman-i Íšá'at-i Islám* (Spoločnosť ahmadíje pre šírenie islamu).<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> KHAN, s. 70.

<sup>262</sup> JULIUS, Qaiser. *Ahmadi and Christian Socio-Political Responses to Pakistan's Blasphemy Law*. Cumbria: Langham Partnership, 2017, s. 20.

## 5 *Džamá'at-i ahmadíja* a kašmírska kríza

V tejto kapitole sa pozrieme na zapojenie *Džamá'at-i ahmadíja* do politického diania v južnej Ázii za vlády jej druhého a najvplyvnejšieho *chalífu*, Mírzu Bašíruddína Mahmúda Ahmada. Začínajúce komunálne napätie a nepokoje v Kašmíri v 30. rokoch 20. storočia poskytli Mahmúdovi Ahmadovi príležitosť vstúpiť na scénu medzinárodnej krízy a viesť indickú islamskú obec. Jeho vzťahy s vplyvnými predstaviteľmi indickej moslimskej komunity mu umožnili presadzovať vlastné politické ciele a rozširovať sféru vplyvu *Džamá'at*. Nasledujúce strany ilustrujú roky kašmírskej krízy z pohľadu qádijánskej vetvy ahmadíje, ktorej úloha bola v danom politickom konflikte kľúčová. Celková historická analýza daného problému by siahala mimo rámec tejto práce.<sup>263</sup> Pozornosť tak bude zameraná predovšetkým na zapojenie *Džamá'at* do verejného diania subkontinentu, a následnú politizáciu ahmadíjskeho islamu.

### 5.1 História islamu v Kašmíri

Islamská vláda v Džammú a Kašmíri sa datuje do obdobia pred mughalskou vládou. Moslimovia tvorili väčšinu obyvateľstva v Kašmírskom údolí po niekoľko storočí. Takmer tri desaťročia, do roku 1839, toto územie spadalo do sféry vplyvu Raňdžíta Singha, vládcu sikhského impéria. Nový britský zákon o usporiadaní Indie z roku 1846, potvrdený zmluvami podpísanými v Láhaure a následne v Amritsare, vyústil v prevod územia Džammú a Kašmír do rúk Gulába Singha (1792-1857), zakladateľa hinduistickej dynastie Dógra, ktorý ho od Britov kúpil za symbolickú peňažnú čiastku.<sup>264</sup> Rodina Dógra následne územie ovládala až do roku 1947.

Od polovice 20. rokov 20. storočia vládol Džammú a Kašmír *mahárádža* Hari Singh (1895-1961), ktorý sa netešil prílišnej obľube svojich poddaných. Nárast opozície v moslimských kruhoch a medzinárodná hospodárska kríza situáciu ešte zhoršovali. Mnoho rodín sa navyše ocitlo v ťažkej finančnej situácii, ktorú zapríčinilo vysoké zdanenie poľnohospodárskej produkcie. V mestských oblastiach sa veľa kvalifikovaných moslimov ocitlo bez zamestnania, pretože množstvo pracovných príležitostí bolo nedostačujúce.<sup>265</sup> V roku 1927 štátna štipendijná komisia, zložená výhradne z hinduistických členov, poskytla jedenásť z dvanástich dostupných štipendií hinduistickým študentom, a len jedno študentovi moslimskému. Výber, ktorý komisia

---

<sup>263</sup> Pre podrobnejšie priblíženie historických udalostí konfliktu, vid' štúdie Mridu Rai, Ayeshi Jalal, Spencera Lavana či Iana Coplanda citované nižšie.

<sup>264</sup> BOSE, Sumantra. *Kashmir: Roots of Conflict, Paths to Peace*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003, s. 27-28.

<sup>265</sup> RAI, Mridu. *Hindu Rulers, Muslim Subjects: Islam, Rights and the History of Kashmir*. London: Hurst & Company, 2004, s. 26-27.

obhajovala ako rozhodnutie založené „na zásluhách“, podnietilo v kašmírskej islamskej obci pocit nespravodlivosti a presvedčenie, že vláda sa cielene snaží oberať moslimov o príležitosti ešte predtým, než vstúpia na pracovný trh.<sup>266</sup> Napriek všetkým týmto udalostiam znášali kašmírsky moslimovia svoje sociálne-ekonomické útrapy bez väčšieho odporu. Situácia sa začala postupne meniť až v roku 1931.

## 5.2 Začiatok nepokojov

Napätie, ktoré sa po desaťročia v tichosti zväčšovalo, vyvrcholilo v júni 1931, kedy hinduistický náčelník policajného zboru v Kašmíri údajne povedal svojmu moslimskému podriadenému, aby okamžite prestal s čítaním Koránu. Potom, ako recitáciu koránskych veršov označil za *bakväs* (nezmysel), mal náčelník vytrhnúť Korán z rúk svojho podriadeného a hodiť ho do odpadkového koša.<sup>267</sup> Incident sa okamžite dostal do paňdžábskych novín, ktoré ho navyše všelijako prikresľovali, aby z neho vytlačili čo najväčšiu možnú senzáciu. Na verejnosť zrazu vyplávali stovky príbehov kašmírskych moslimov, z ktorých každý niekedy zažil diskrimináciu zo strany hinduistov, pričom niektoré noviny neváhali moslimov v Kašmíri označovať za „ponížených otrokov dynastie Dógra“.<sup>268</sup> To prebudilo hnev moslimskej populácie na mnohých miestach Indie a vyvrcholilo v zahájenie organizovaných demonštrácií.

Na konci júna 1931 bol zatknutý istý Abd al-Qádir za to, že v uliciach Šrínagaru, hlavného mesta Kašmíru, vyzýval k „zabíjaniu hinduistov a spaľovaniu ich chrámov“. Vláda sa snažila, vzhľadom na už tak napätú situáciu, viesť celý proces s al-Qádirom mimo očí verejnosti. Chcela sa tak vyhnúť najmä senzáciám v indickej tlači, ktorá by mohla opäť vyprovokovať nevraživosť medzi náboženskými obcami. Zmienka o „tajnom procese“ s Abd al-Qádirom však predsa len unikla na verejnosť. Tisíce demonštrantov dorazilo 13. júla 1931 k bránam šrínagarského väzenia, aby protestovali proti vzniknutej situácii.<sup>269</sup> Všeobecne sa totiž verilo, že „tajný proces“ je ďalším výstrelkom vládnucej hinduistickej dynastie s cieľom utláčať moslimských poddaných. Narastajúci hnev a podcenenie situácie zo strany polície postupne vyústili

---

<sup>266</sup> *Report of the Srinagar Riot Enquiry Committee (1931-1988)*. Srinagar: Pratap Government Press, 1988, s. 17.

<sup>267</sup> KAUR, Ravinderjit. *Political Awakening in Kashmir*. New Delhi: APH Publishing Corporation, 1996, s. 141. Ako sa zistilo neskôr, moslimský policajt celú udalosť umne prikreslil. Oficiálne bol svojim nadriadeným napomenutý za to, že si v ranných hodinách neupratol svoju posteľnú bielizeň, nie za recitovanie Koránu. Jeho nadriadený na to reagoval tým, že chytil do rúk perinu, ktorou bol moslim zakrytý, a rázne ju odhodil preč. V tejto perine však bola zabalená malá brožúra, ktorá obsahovala päť kapitol Koránu. Incident vyústil v predčasný odchod nadriadeného konštabla do dôchodku a prepustenie moslimského dôstojníka. Pre viac podrobností k udalosti viď tiež *Report of the Srinagar Riot Enquiry Committee (1931-1988)*, s. 20.

<sup>268</sup> JALAL, Ayesha. *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850*. London: Routledge, 2001, s. 354-355.

<sup>269</sup> KHAN, Adil Hussain. The Kashmir Crisis as a Political Platform for jama'at-i Ahmadiyya's Entrance into South Asian Politics. *Modern Asian Studies*. 2012, Vol. 46, No. 5, s. 1405-1406.

v agresivitu a násilie.<sup>270</sup> Dav hádzal na príslušníkov polície kamene a tehly, ničil telefónne drôty, dokým ich nepretrhol, a nakoniec sa pokúsil väzenie zapáliť. Polícia na to reagovala streľbou do davu, pri ktorej smrteľne zasiahla desať ľudí. Podarilo sa jej tak rozptýliť dav protestujúcich, ktorí sa na to presunuli do hinduistickej štvrte Šrínagaru, kde zničili trh a vyplienili radu obchodov.<sup>271</sup>

Komunálne napätie v Džammú a Kašmír, ktoré trvalo niekoľko desaťročí, sa napokon pretavilo v tri dlhé roky sporov a politických nepokojov. Moslimskí obchodníci vyhlásili *hartál* (protest) a odmietli otvoriť svoje obchody, čo ochromilo život v Šrínagare. Do novín sa dostala správa, že kašmírsky moslimovia vyhlásili *džihád* „Jeho výsosti, *mahárádzovi*“.<sup>272</sup> Vzrastal celkový počet potýčok a fyzických útokov medzi členmi oboch náboženských obcí. V septembri 1931, po skončení piatkovej modlitby, dav moslimov zaútočil na ôsmich hinduistických policajtov, ktorí „sledovali modlitby“, a zabili náčelníka zboru.<sup>273</sup>

Medzi rokmi 1931 a 1934 tak demonštrácie a komunálne nepokoje nahradili diplomaciu ako preferovanú metódu riešenia politických sporov v Kašmíri. Na pozadí celoindického hnutia za nezávislosť sa Kašmír stal symbolom boja za oslobodenie indických moslimov. Násilnosti, ktoré sa v ňom moslimovia zažívali, začali využívať novovznikajúce politické strany, ktoré chceli v epicentre krízy posilniť svoje vlastné politické vízie. V tomto zmysle kašmírska kríza predstavovala príhodný okamih pre nových moslimských vodcov, ktorí chceli svetu priniesť ideálnu premenu spoločnosti na islamských základoch.<sup>274</sup>

### **5.3 Vstup *Džamá'at-i ahmadíja* do dejiska kašmírskej krízy**

Kašmír vždy predstavoval významné miesto v náboženskej doktríne ahmadíje. Tá vytvorila značné množstvo literatúry o Ježišovej ceste do Kašmíru a jeho hrobe v Šrínagare. Prvý nástupca Ghuláma Ahmada, Núruddín, slúžil pätnásť rokov ako lekár a fyzioterapeut dvoch kašmírskych *mahárádzov*.<sup>275</sup> Mahmúd Ahmad niekoľkokrát Kašmír navštívil, na základe jeho dôležitosti pre komunitu, a to v období pred aj po zvolení do funkcie *chalífu*.<sup>276</sup> Neprekvapí

---

<sup>270</sup> LAVAN, s. 161.

<sup>271</sup> COPLAND, Ian. Islam and Political Mobilization in Kashmir, 1931-34. *Pacific Affairs*. 1981, Vol. 54, No. 2, s. 231.

<sup>272</sup> KAUR, s. 164.

<sup>273</sup> CHOWDHARY, Rekha. *Jammu and Kashmir: Politics of Identity and Separatism*. New York: Routledge, 2016, s. 30.

<sup>274</sup> KHAN (2012), s. 1407.

<sup>275</sup> ZAFRULLAH KHAN, Muhammad. *Ḥaḍrat Maulawī Nūr-ud-Dīn*. Surrey: Islam International Publications, 2006, s. 39.

<sup>276</sup> KHAN (2012), s. 1408.

preto, že ahmadíja viedla rozsiahlu misijnú kampaň práve v tejto časti Indie ešte dávno pred začiatkom krízy.

Krátko po vypuknutí nepokojov, 25. júla 1931, sa v Šimle konala schôdza *All-India Kashmiri Muslim Conference* (Celoindická konferencia kašmírskych moslimov), ktorej hlavné sídlo bolo v Láhaure. Prítomných bolo množstvo významných osobností, medzi nimi napríklad Muhammad Ikbál, Muhammad Zulfíqar Alí Khán, Chvádža Hasan Nizámí z Dillí, mnohí *navábovia* či deobandskí profesori. Za predsedu zhromaždenia, ktoré prítomní nazývali *All-India Kashmir Committee* (Celoindický výbor pre Kašmír), bol jednohlasne zvolený Mírzá Bašíruddín Mahmúd Ahmad, a za tajomníka jeho žiak, Abd al-Rahím Dard.<sup>277</sup> Skutočnosť, že sa zasadanie konalo v Šimle, a nie v Láhaure, podtrhlo jeho národný charakter a záujem podieľať sa na riešení situácie v Kašmíri. Navyše, zastúpenie vo Výbore bolo celoindické, čo pridalo k jeho celkovej dôveryhodnosti.<sup>278</sup>

#### 5.4 Kľúčové osobnosti

Jednou z kľúčových osobností v kašmírskych protestoch bol Šejch Muhammad Abdulláh (1905-1982), v tom čase mladý absolvent Alígarhskej univerzity. Preslávil sa oduševnenými protestnými prejavmi, za ktoré si neskôr vyslúžil titul *šér-i kašmír* (lev Kašmíru), ako aj možnosť slúžiť ako prvý premiér Džammú a Kašmír od roku 1975 do jeho smrti v roku 1982.<sup>279</sup> Kašmírska kríza priniesla na indickú politickú scénu tiež hnutie *Madžlis-i Ahrár-i Islam* (skrátene *Ahrár*), ktoré sa prezentovalo ako opozícia voči *All-India Kashmir Committee* s ahmadíjskym predsedníctvom. Vzniklo ako jednotná platforma pre odpor proti Britom, sikhom, hinduistom a ahmadíji. Hnutie zahŕňalo tiež militantnú zložku, ozbrojené gangy zvané *džathá*, ktoré hrozili infiltrovaním kašmírskej hranice.<sup>280</sup>

Vedenie Celoindického výboru pre Kašmír bolo pre Mahmúda Ahmada dozaista výzvou, avšak zásadné bolo, aby jeho činnosť mala praktický dopad aj na obyvateľov Kašmíru. Potreboval,

---

<sup>277</sup> KAUR, s. 156.

<sup>278</sup> Ibid.

<sup>279</sup> VASHISHTH, Satish. *Sheikh Abdullah Then and Now*. Delhi: Printwell Press, 1968.

<sup>280</sup> *Madžlis-i Ahrár-i Islam* bola militantná pro-kongresová moslimská politická organizácia založená v roku 1928 v Amritsare. Jej členovia boli politicky ortodoxní moslimovia, ktorí boli do určitej miery ovplyvnení Indickým národným kongresom - Pracovný výbor *Ahráru* tvorili prevažne členovia Kongresu. Ideológia hnutia bola kombináciou socialistického rovnostárstva a deobandského fundamentalizmu, ktorá oslovovala najmä mestské stredné a nízke triedy moslimov v Paňdžábe, ochotné slúžiť za kúsok jedla a nocľah, pričom takmer vôbec neoslovalo vyššie triedy. To možno chápať v kontexte snahy predstaviteľov islamskej spoločenskej elity bojovať za nezávislosť indických moslimov. Pre podrobný výklad histórie hnutia vid' IQBAL CHAWLA, Muhammad. Role of the Majlis-i-Ahrar Islam-Hind in the Kashmir Movement of 1931. *A Journal of Pakistan Studies*. 2011, Vol. 3, No. 2, 82-102.



aby s ním spolupracovali priamo miestni obyvatelia, a zabránilo sa tak intervencii cudzincov. Za týmto účelom bolo nutné zmobilizovať Kašmírčanov proti vládnucej dynastii Dógra, a zároveň odrážať útoky opozičného *Ahráru*.<sup>281</sup> Riešenie problému zmierom medzi panovníckym dvorom a protestujúcimi v tej dobe už nebolo možnosťou. Kašmírski moslimovia boli unavení nečinnosťou vlády a o diplomatické jednania nemali viac záujem. Masovému násiliu a fyzickým konfliktom navyše napomáhal *Ahrár*, ktorý cielene podporoval komunálnu nenávisť.<sup>282</sup>

### 5.5 Spolupráca Mahmúda Ahmada a Šejcha Abdulláha

Inštitucionalizovaná štruktúra ahmadíje v Kašmíri poskytovala Mahmúdovi Ahmadovi výhodu oproti jeho opozícii. Dokázal totiž skrze ňu vstúpiť priamo do diania krízy. Mahmúd Ahmad bol presvedčený, že ahmadíja má usilovať o získanie vedúcej pozície v moslimskom svete. Nikdy preto plne nepodporoval *Chalífatské* hnutie<sup>283</sup>, keďže v ňom videl ohrozenie vlastného *chalífátu*. V kašmírkej kríze bolo jeho hlavnou úlohou vyvážiť podporu kašmírkej moslimskej opozície a logistiku boja proti opozícii ahmadíje.<sup>284</sup> Za týmto účelom Mahmúd Ahmad zriadil reklamný výbor, ktorý poveril spravodajstvom o situácii v Džammú a Kašmír, aby sa informácie o prebiehajúcej kríze dostali na celý subkontinent, aj medzi moslimov, ktorý o situácii na severe nevedeli. Vybudoval tiež Kancelárie kašmírkej nezávislosti (*Kashmiri Independence Offices*, známe aj ako Čítárne), čo malo podporiť dojem organizovaného odporu formujúceho sa priamo v Kašmíri.<sup>285</sup> Mahmúd Ahmad tak pomáhal kašmírskym moslimom budovať organizovaný odpor proti vláde, zastrešený už existujúcou inštitúciou ahmadíjskeho hnutia. Uvedomoval si, že organizovaný odpor má veľký vplyv na vládnucu hinduistickú aristokraciu, ktorá sa tak izoluje od svojich moslimských poddaných. Pre vládu bolo navyše zlyhaním to, že tento typ vzbury nedokázala predvídať. Ignorovala totiž mnohé znaky, ktoré ju mohli včas upozorniť na hrozbu potenciálneho rozvratu v štáte.<sup>286</sup>

---

<sup>281</sup> KHAN (2012), s. 1411.

<sup>282</sup> BRECHER, Michael. *The Struggle for Kashmir*. Toronto: The Canadian Institute of International Affairs, 1953, s. 9-10.

<sup>283</sup> *Chalífatské* hnutie, známe aj ako Hnutie indických moslimov, bolo v rokoch 1919-1924 panislamskou politickou protestnou kampaňou vedenou moslimami Britskej Indie, na čele ktorých stáli Šaukat Alí, Maulána Muhammad Alí Džauhar, Hakím Adžmal Khán a Abul Kálám Ázád. Cieľom hnutia bolo obnovenie Otomanského *chalífátu*, ktoré bolo považované za vedúcu inštitúciu sunnitských moslimov, ako efektívnej politickej autority. Predstavovalo protest proti sankciám uvaleným na *chalífu* Otomanskej ríše po prvej svetovej vojne. Hnutie sa oslabilo v roku 1922, kedy Turecko obnovilo svoju diplomatickú pozíciu a posunulo sa smerom k sekularizmu. V roku 1924 úrad *chalífu* v Turecku zanikol. Pre systematickú štúdiu o hnutí vid' MINAULT, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.

<sup>284</sup> JALAL, s. 296.

<sup>285</sup> RAZA, Maroof. *Wars and No Peace Over Kashmir*. New Delhi: Lancer Publishers Pvt. Ltd., 1996, s. 5.

<sup>286</sup> KAUR, s. 159-160.

Po úspechu v budovaní infraštruktúry odporu sa Mahmúd Ahmad začal rozhliadať po možnom spojencovi spomedzi Kašmírčanov, ktorý by pôsobil ako hovorca miestnych moslimov. Pri tento príležitosti dostal odporúčanie na mladého „kašmírkeho leva“, Šejcha Abdulláha. Po osobnom stretnutí a vzájomnej dohode Šejch Abdulláh zriadil v Šrínagare kanceláriu, z ktorej viedol hnutie za nezávislosť Kašmíru. Bol tiež poverený založením periodika pre šírenie informácií a propagáciu moslimského odporu, na základe čoho vznikol *Isláh*, venujúci sa výhradne tematike kašmírkeho hnutia za nezávislosť.<sup>287</sup>

Za svoje spojenie s Výborom si Šejch Abdulláh po zvyšok svojej politickej kariéry vyslúžil od opozície prívlastok „qádijánský“. To spôsobovalo ťažkosti kráľovskému dvoru, ktorý sa snažil identifikovať kľúčové postavy v kašmírkej kríze. Spojenie Šejcha Abdulláha s Mahmúdom Ahmadom nebolo totiž dlhú dobu verejne známe. Samotný Abdulláh o sebe vždy tvrdil, že je príslušník hanafitskej školy. Postupom času sa však jeho spojenie s ahmadíjou stávalo evidentnejším, a to aj vďaka ich pokračujúcej vzájomnej spolupráci vo veci Kašmíru.<sup>288</sup>

### 5.6 Činnosť *Džamá'at* v Kašmíri

Mahmúd Ahmad si bol vedomý toho, že pre neho nie je vhodné zasahovať do diania v Kašmíri ako *chalífa*, pretože väčšina tamojších moslimov neboli členmi ahmadíje. Celoidický výbor pre Kašmír tak pre *Džamá'at-i ahmadíja* poslužil ako fasáda, na pozadí ktorej Mahmúd Ahmad rozširoval sféru svojho vplyvu. Získal oprávnenie zasahovať do diania v Kašmíri ako uznal za vhodné, zatiaľ čo jednal ako oprávnený prezident Výboru.<sup>289</sup> Mahmúd Ahmad 23. mája 1932, v mene *Džamá'at-i ahmadíja*, založil nový vzdelávací fond pre moslimských študentov v Kašmíri. S jeho pomocou tiež Šejch Abdulláh založil Dom mládeže, čo umožnilo dvadsiatim sľubným študentom ročne získať vyššie vzdelanie.<sup>290</sup>

Nová príležitosť štipendia pre študentov pomohla budovať pozitívny obraz o ahmadíji v regióne. Mahmúdovi Ahmadovi vytvoril systém fondov založený na poskytovaní financií pre rozvoj moslimskej komunity v Kašmíri. Podobný vklad sa hnutiu vzápätí vrátil v podobe

---

<sup>287</sup> V historickom kontexte boli noviny hlavným nástrojom pre zdieľanie myšlienok naprieč indickým subkontinentom. Bol to jeden z mála spôsobov, ako mohli vedúci predstavitelia súdobej politickej scény dosiahnuť na veľký počet ľudí. Z tohto dôvodu prístup Šejcha Abdulláha k tlači z neho učinil významného hráča v očiach vládných predstaviteľov, ktorí sledovali vývoj situácie. Mahmúd Ahmad tak dokázal rozšíriť myšlienky kašmírkej nezávislosti tým najefektívnejším spôsobom. ROBINSON, Francis. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*. 1993, Vol. 27, No. 1, 229-251.

<sup>288</sup> KHAN (2012), s. 1415-1416.

<sup>289</sup> Ibid., s. 1417.

<sup>290</sup> Ibid.

nových členov, a zároveň inšpiroval k finančnej solidarite zámožnejších príslušníkov Výboru. V Kašmíri tak rástol počet ľudí podporujúcich hnutie, ktoré malo pozitívny dopad na skvalitnenie ich života, vrátane vzdelávacích príležitostí či zdravotnej starostlivosti pre tých, ktorí sa zranili pri protestoch proti vláde.<sup>291</sup>

Pomoc zo strany Výboru v podobe právnej asistencie, lekárskeho služieb či štipendijných fondov, bola rozhodne zmysluplná v tom, že sa dotýkala tých, ktorí boli krízou najviac zasiahnutí. Mahmúd Ahmad však mal vo Výbore radu ďalších vplyvných kontaktov, ktoré podporovali jeho iniciatívu. Sentimentálny cit Muhammada Ikbála voči Kašmíru je dobre zdokumentovaný, keďže Ikbál venoval veľkú časť svojej poézie Kašmíru, odkiaľ pochádzala jeho rodina.<sup>292</sup> Ďalším bol člen ahmadíje menom Čaudhury Muhammad Zafrulláh Khán (1893-1985), ktorý do hnutia vstúpil zložením sľubu do rúk Mírzu Ghuláma Ahmada. Neskôr sa z neho stal najznámejší ahmadíjsky politik, prvý minister zahraničných vecí novovzniknutého Pakistanu, a uznávaný predstaviteľ medzinárodnej politickej scény.<sup>293</sup>

### **5.7 Odchod Mahmúda Ahmada z Výboru**

Z pozície prezidenta Celoidického výboru pre Kašmír, Mahmúd Ahmad vyvíjal tlak na indickú a britskú vládu, aby zasiahli do krízy, pretože bol presvedčený, že ich okamžitá intervencia by bola najlepším politickým riešením konfliktu. Veril, že Briti by mohli učiniť koniec dynastii Dógra, a pomôcť tak kašmírskym moslimom. Britská vláda sa však rozhodla do dejiska krízy nezasahovať.<sup>294</sup> Tento postoj neskôr prehĺbil ideologický konflikt medzi Mahmúdom Ahmadom a jeho oponentami, vrátane Šejcha Abdulláha, ktorý od začiatku trval na vytvorení nezávislého Kašmíru.<sup>295</sup> Postupom času začali členovia ahmadíje opúšťať kašmírsku politickú scénu, pretože narastal počet sťažností na ich dominanciu vo Výbore, ako aj domnienky o ich snahách pritiahnúť tamojších moslimov do hnutia. V reakcii na rastúci tlak vo Výbore sa v máji 1933 Mahmúd Ahmad rozhodol rezignovať na post prezidenta. Jeho odchod z Výboru však nijako neobmedzil členov jeho *Džamá'at*, aby sa ďalej zapájali do

---

<sup>291</sup> MURPHY, Eamon. *Islam and Sectarian Violence in Pakistan: The Terror Within*. New York: Routledge, 2019, s. 51.

<sup>292</sup> JALAL, s. 352-353.

<sup>293</sup> MURPHY, s. 52. Zafrulláh Khán na medzinárodnej úrovni dosiahol na vysoké posty, o čom svedčí jeho úspešná kariéra v OSN, kde pôsobil ako predseda Valného zhromaždenia a predseda Medzinárodného súdneho dvora.

<sup>294</sup> COPLAND, s. 241.

<sup>295</sup> MURPHY, s. 52.

činností v Kašmíre. Mahmúd Ahmad tak získal možnosť pokračovať vo svojej misii v regióne, nezávisle na stanovisku členov Výboru.<sup>296</sup>

### 5.8 Vplyv kašmírskej krízy na identitu ahmadíje

Kašmírska kríza poslúžila ako základ pre vznik novej moslimskej elity v južnej Ázii. Komunálne napätie spojené s potrebou sociálne-ekonomickej reformy poskytlo priestor pre nové islamské organizácie. Zapojenie Mírzu Mahmúda Ahmada do komunálnej politiky a do formovania moderného politického aparátu na subkontinente prinieslo ahmadíji nový rozmer. *Džamá'at-i ahmadíja* sa vzdialila súfijскеj metafyzike Ghuláma Ahmada, aby opustila elitné kruhy vyšších tried, a predstavila svoju populistickú tvár priemerným indickým moslimom. V tomto zmysle sa nijako nelíšila od ostatných moslimských politických strán tej doby. Mahmúd Ahmad dokázal na pozadí svojich sociálnych a politických úspechov presadiť *Džamá'at* aj za hranicami jej rodného Paňdžábu, a to aj napriek jeho záverečnej prehre v boji o nezávislosť Kašmíru.

Pozornosť akademikov pri hodnotení dôvodov perzekúcie ahmadíje v Pakistane sa väčšinou sústreďuje na teologické aspekty učenia Ghuláma Ahmada. Kašmírska kríza a úloha ahmadíje v nej, naopak, býva prehliadaná. Je však nesporne dôležité poukázať na to, za akých okolností ahmadíja vstúpila na politickú scénu južnej Ázie. Ako bolo ukázané vyššie, faktory vedúce k politizácii *Džamá'at-i ahmadíja* boli zahájené dlho pred rozdelením Indie, a odohrali sa v rámci postupného procesu, v ktorého úvode stála kašmírska kríza. Členovia ahmadíje si počas 30. a 40. rokov 20. storočia postupne zvykli na občiansku a politickú angažovanosť, čím sa upevnila účasť *Džamá'at* na verejných záležitostiach juhoázijskej politickej a náboženskej scény.

O prítomnosti *Džamá'at* v ranej histórii Pakistanu sa bežne diskutuje, avšak zriedkakedy je daná do kontextu s dvoma predchádzajúcimi desaťročiami konfliktu v Kašmíri, pričom to bolo práve tam, kde sa sformovala jej politická platforma. Účasť na politickej agitácii v Kašmíri

---

<sup>296</sup> Odchod Mahmúda Ahmada z Výboru prinútil vedúce osobnosti kašmírskej krízy, najmä Ikbála a Šejcha Muhammada, vyjadriť svoje oficiálne stanovisko k ahmadíji. To, že neboli členmi ahmadíje neznamenalo, že by sa voči nej stavali nepriateľsky. Naopak, s členmi hnutia udržiavali kontakty a jednali na spoločenskej, politickej aj náboženskej rovine. Ani jeden z nich však nesúhlasil s určitými článkami ahmadíjskeho islamu. Najčastejšie ich výhrady smerovali k problému *takfíru*, ako ho prezentoval Mahmúd Ahmad. Zaujímavé je, že otázka proroctva Ghuláma Ahmada v tejto dobe ešte neprinášala otvorenú kritiku voči *Džamá'at*. Muhammad Ikbál a Šejch Abdulláh svoje osobné styky s Mahmúdom Ahmadom neprerušili, avšak verejne sa museli dištancovať od učenia ahmadíje. Tým sa líšili od hnutí, akým bol napríklad *Ahrár*, ktoré od začiatku kašmírskej krízy podrobovali Mahmúda Ahmada otvorenej kritike. KHAN (2015), s. 109.

pozdvihla verejný profil *Džamá'at*, ale na druhej strane bola jedným z faktorov, ktorý prispel k nepriateľstvu voči nej. Rivalita medzi ňou a islamskými nábožensko-politickými skupinami, akou bol napríklad *Ahrár*, vytvorila základ pre diskrimináciu a perzekúcie voči ahmadíji, ktoré sa najvýraznejšie prejavili počas prvých rokov novovzniknutého Pakistanu.

## 6 Perzekúcie ahmadíje

V tejto kapitole priblížime príčiny a dôsledky perzekúcií, ktorým ahmadíjska komunita čelila od začiatku 20. storočia. V chronologickom slede možno toto obdobie rozdeliť na viaceré etapy. K prvým prípadom trestov za príslušnosť k hnutiu nedošlo, pomerne prekvapivo, v mieste jeho vzniku, ale siahajú do obdobia vlády emira Abdula Rahmána v Afganistane. Počas 30. rokov, kedy ahmadíja vstúpila na politickú scénu Indie, sa začala formovať jej prvá opozícia v Indii, hnutie *Madžlís-i ahrár*, ku ktorému sa neskôr pridalo ďalšie, *Džamá'at-i islámí*. Opozičné tendencie týchto islamských náboženských skupín voči ahmadíji sa začali pretavovať do otvoreného nepriateľstva bezprostredne po rozdelení Indie v roku 1947, a dochádzalo k nim takmer výhradne v novovzniknutej Pakistanskej islamskej republike. Situácia sa vyhrotila v roku 1953, kedy komunálne násilnosti viedli k zavedeniu stanného práva v Paňdžábe. V rokoch 1974 bola ahmadíja pozmeňovacím zákonom v ústave definovaná ako nemuslimská menšina. V roku 1984, za vlády vojenskej diktatúry prezidenta Ziu, sa práva komunity ešte viac obmedzili, a to na základe ďalších dodatkov k ústave. Náboženský a spoločenský bojkot ahmadíje v Pakistane neustával ani s príchodom nového milénia, a v istých podobách existuje dodnes.

### 6.1 Pred rozdelením Indie

#### 6.1.1 Prví mučeníci ahmadíje

Učenie Mírzu Ghuláma Ahmada vzbudzovalo v radách sunnitských učencov južnej Ázie rozporuplné reakcie, a preto netrvalo dlho, než sa ich teologické námietky pretavili do otvoreného nepriateľstva. Prvý prípad perzekúcie ahmadíje sa datuje na začiatok 20. storočia. Moslimský učenec a intelektuál Sahibzadá Abdul Latíf (1853-1903) zastával prominentné miesto na dvore afganského emira Abdula Rahmána. V priebehu 90. rokov 19. storočia sa počas pobytu na hraniciach Afganistanu a Britskej Indie zoznámil s učením Ghuláma Ahmada.<sup>297</sup>

V neskoršej dobe Abdul Latíf vyslal niekoľko svojich študentov do Qádijánu, aby sa dozvedali viac o tézach ahmadíje. V tomto období Ghulám Ahmad sformuloval svoju teóriu *džihádu*, a presviedčal afganskú delegáciu o tom, že násilný *džihád* proti Britom je neislamský. Jeden zo žiakov Abdula Latífa, Maulví Abdul Rahmán, zjavne prijal *baj'at* Ghuláma Ahmada. Po návrate do Kábulu v roku 1901 bol totiž uväznený a uskrtený na smrť, pretože verejne hlásal učenie ahmadíje.<sup>298</sup> Nie je jasné, či k jeho zabitíu došlo z oficiálneho nariadenia emira, alebo

<sup>297</sup> RAFIQ, B. A. *The Afghan Martyrs: The Tragic Tale of the First Martyrs of Ahmadiyyat in Kabul, Aghanistan*. Tilfors: Raqem Press, 1995, s. 39-40.

<sup>298</sup> GHAZI, A. H. Martyrdom of Hazrat Sahibzada Abdul Latif. *The Review of Religions*. 1988, Vol. 83, No. 4, s. 30-31.

za náhodných okolností. Isté však je, že jeho hlásanie nenásilného *džihádu*, inšpirovaného učením Ghuláma Ahmada, z neho učinilo prvého mučeníka ahmadíje.<sup>299</sup>

V roku 1902 sa Sahibzádá Abdul Latíf, spoločne so svojimi spoločníkmi, s povolením nového afganského emíra Habíbulláha, vydal na púť do Mekky. Z nejasných dôvodov svoju cestu zahájili juhovýchodne od Láhauru. Z dôvodu vypuknutia morovej epidémie však došlo k obmedzeniu cestovania na území Britskej Indie, čo Abdul Latífovi znemožnilo uskutočniť plánovaný *hadždž*. Preto sa rozhodol navštíviť dom Ghuláma Ahmada v Qádijáne, ktorý je od Láhauru neďaleko.<sup>300</sup> Abdul Latíf strávil v Qádijáne niekoľko mesiacov v spoločnosti prisľúbeného Mesiáša a jeho budúceho prvého *chalífu*, Núruddína, kedy tiež od Ghuláma Ahmada prijal *baj'at*. Po návrate do Kábulu Abdul Latíf zvestoval správy o smrti Ježiša a nenásilnom *džiháde* proti Britom svojim spoločníkom a nasledovateľom. Emir Habíbulláh nechal Abdula Latífa uväzniť. Po tom, ako Abdul Latíf niekoľko týždňov odmietal odvolať svoje výroky, bol v júli 1903 odsúdený a ukameňovaný na smrť.<sup>301</sup> Správy o smrti Abdul Rahmana a Abdul Latífa Ghuláma Ahmada hlboko zasiahli. Dodnes obaja zastávajú vážene miesta v histórii ahmadíje.<sup>302</sup>

### 6.1.2 Vzťah k Chalífatskému hnutiu

V južnej Ázii sa vzťah ahmadíje a islamského mainstreamu začal zhoršovať v období vzniku *Chalífatského* hnutia.<sup>303</sup> V regióne južnej Ázie bola panislamská ideológia veľmi populárna, pretože pre tamojších moslimov predstavovala nádej v to, že dokáže zabrániť rozdeleniu Osmanskej ríše a následnému zničeniu posledného sunnitského *chalífátu*.<sup>304</sup> Téma panislamizmu rezonovala v agendách väčšiny súdobých islamských hnutí, a Mahmúd Ahmad si tiež uvedomoval, že idea jednotného *chalífátu* je kľúčovou súčasťou aj jeho islamskej vízie. Nemohol však podporiť právo na *chalífát* nikoho iného, keďže mu išlo predovšetkým o jeho

---

<sup>299</sup> AHMAD, Hazrat Mirza Ghulam. *The Narrative of Two Martyrdoms: Tadhkiratush Shahadatain*. [online]. Trans. by Muhammad Akram Khan Ghauri. London: The London Mosque, 1903. Dostupné z: [https://www.alislam.org/book/narrative-two-martyrdoms/#online\\_text](https://www.alislam.org/book/narrative-two-martyrdoms/#online_text)

<sup>300</sup> Ibid.

<sup>301</sup> GHAZI, s. 28-31.

<sup>302</sup> Do roku 1920 bolo v Afganistane ukameňovaných deväť členov ahmadíje, ku všetkým prípadom došlo v Kábule. Desiatym bol Šejch Ahmad Furqání z Bagdadu, ktorého zabili v januári 1935. V roku 1925 v Afganistane vošiel do platnosti trestný zákon, podľa ktorého je možné za prijatie ahmadíjskej viery udeliť trest smrti. KHAN (2015), s. 133.

<sup>303</sup> QURESHI, M. Naeem. *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement 1918-1924*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. Vol. 66. Leiden: Brill, 1999, s. 75.

<sup>304</sup> MINAULT, s. 65.

post *chalífu*. Veril, že nikto okrem neho nemal na *chalífát* legitímny nárok, pretože ahmadijsky *chalífa* je ustanovený Bohom.<sup>305</sup>

V prípade, že by Mahmúd Ahmad otvorene podporil *Chalífatské* hnutie, otvoril by tým dvere diskusii o pravosti autority ahmadijskeho *chalífátu*, základného pilieru jeho vlády. Na oficiálnej úrovni však potreboval ukázať, že jeho *Džamá'at* do určitej miery *Chalífatské* hnutie podporuje. Nemohol totiž riskovať, že bude jediným moslimským vodcom, ktorý oponuje islamskej jednote.<sup>306</sup> Mahmúd Ahmad v skutočnosti vždy podporoval myšlienku jediného najvyššieho *chalífu*, ktorý by bol zvrchovaným vládcom moslimskej *ummy*, avšak zároveň veril, že tým *chalífom* je on sám.<sup>307</sup>

V snahe udržať moslimskú jednotu, *Džamá'at-i ahmadija Chalífatské* hnutie nakoniec oficiálne schválila. Ako uviedol Zafrulláh Khán, ahmadija síce podporovala *Chalífatské* hnutie, avšak nie jeho *chalífu*, čo v konečnom dôsledku mnohí interpretovali, ako odmietanie hnutia.<sup>308</sup> *Džamá'at-i ahmadija* tak bola vnímaná ako jediná, ktorá účinne odporovala myšlienke zjednotenia indických moslimov. To zanechalo negatívny dojem v očiach mnohých prominentných predstaviteľov indického islamu, ktorý sa viditeľne prejavil najmä po roku 1918, kedy bola v Qádijáne oslavovaná porážka Otomanského impéria Britmi.<sup>309</sup>

### 6.1.3 Opozícia *Ahráru* a *Džamá'at-i islámí*

V nasledujúcich rokoch opozíciu proti *Džamá'at-i ahmadija* predstavovali najmä dve organizácie, *Madžlís-i ahrár*<sup>310</sup> a *Džamá'at-i islámí*<sup>311</sup>. Predstavitelia oboch boli bývalí členovia *Chalífatského* hnutia, vrátane Sajjída Ataulláha Šáha Bukhárího (1892-1961) z *Ahráru* a Abul Alá Maudúdího (1903-1979) z *Džamá'at-i islámí*. Kontakt oboch hnutí s *Džamá'at-i*

<sup>305</sup> FRIEDMANN, s. 35-36.

<sup>306</sup> KHAN (2015), s. 144-145.

<sup>307</sup> Ibid.

<sup>308</sup> *The Reminiscences of Sir Muhammad Zafrulla Khan*. Interviews conducted by Professors Wayne Wilcox and Aislie T. Embree for Columbia University. Ontario: Oriental Publishers, 2004, s. 8.

<sup>309</sup> Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab Act II of 1954 to enquire into the Punjab Disturbances of 1953 (ďalej len ako *Munir report*). [online]. Lahore: Superintendent, Government Printing Punjab, 1954, s. 196. Dostupné z: <https://aaail.org/text/books/others/misc/munirreport/munirreport.pdf>

<sup>310</sup> Vid' časť 5.4 tejto práce.

<sup>311</sup> *Džamá'at-i islámí* je islamské hnutie založené v roku 1941 v Indii teológom a socio-politickým filozofom Abul Alá Maudúdí. Maudúdí bol veľkým odporcom britskej vlády v Indii, ako aj Moslimskej lígy, ktorá, na čele v Muhammadom Alím Džinnáhom, lobovala za vytvorenie samostatného štátu pre indických moslimov. *Džamá'at-i islámí* preto založil so zámerom vytvoriť z Indie islamský štát. To chcel dosiahnuť skrze „islamskú revolúciu“, ktorej prostriedkom by ale nebola masová organizácia, ale tzv. islamizácia zhora, t. j. vzdelávaním a propagáciou islamu s pomocou členov jeho hnutia. Tí by obsadili vedúce vládne pozície a islamizácia Indie by tak bola dosiahnutá legálnou cestou. Pre detailný popis hnutia vid' NASR, Seyed Vali Reza. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 1994.



*ahmadíja* bol iný, než aký s ňou mali jej predošlí oponenti – dochádzalo k nemu predovšetkým na politickej rovine. Navzdory prvotným apolitickým tendenciám sa po vypuknutí kašmírskej krízy v roku 1931 hnutie Mahmúda Ahmada zapojilo do politického diania Indie. Ako sme videli v predošlej kapitole, podporu Celoindickému výboru pre Kašmír poskytlo množstvo vedúcich osobností indického islamu, avšak hnutie *Ahrár* spoluprácu s Výborom vedeným Mahmúdom Ahmadom odmietalo.<sup>312</sup> Počas 30. rokov viedol Bukhárí hneď niekoľko konferencií a kampaní proti ahmadíji, vrátane najvýznamnejšieho protestného zhromaždenia v Qádijáne 21. októbra 1934, ako aj protesty proti Zafrulláh Khánovi, ktorého politické úspechy boli trňom v oku ahmadíjskej opozícii.<sup>313</sup>

V kontexte protestov proti ahmadíji iste prekvapí, že veľká časť jej oponentov pochádzala z okolia Qádijánu. K hnutiu *Ahrár* sa pripájali práve tí, ktorí žili v bezprostrednom okolí mesta.<sup>314</sup> Vedúci tajomník Paňdžábskej provincie, C. C. Garbett, poznamenal, že „vláda prijala niekoľko sťažností od neahmadíjskych obyvateľov Qádijánu, ktorí mali byť údajne obťažovaní príslušníkmi ahmadíje“.<sup>315</sup>

## 6.2 Rozdelenie Indie

S nástupom 40. rokov sa politický zreteľ presunul ku koncu druhej svetovej vojny a k boju za nezávislosť Indie na Veľkej Británii. Na konci vojny začali indickí politickí lídri predstavovať rozličné scenáre rozdelenia Indie a možného vytvorenia moslimského štátu. Zakrátko vznikli dva tábory, nacionálny a nábožensko-separatistický. Hnutie nacionalistov volalo po jednotnej Indii, zatiaľ čo predstavitelia náboženského separatizmu hlásali nutnosť vytvorenia dvoch štátov na základe náboženstva.<sup>316</sup> S postupom času sa zdalo byť nevyhnutné, že India bude po získaní nezávislosti skutočne rozdelená na náboženskom princípe na dva štáty. Pre architektov nových hraníc bola obzvlášť problematická oblasť Paňdžábu, najmä pre jej komplexné a heterogénne rozvrstvenie náboženských tradícií.<sup>317</sup>

---

<sup>312</sup> Vid' 5. kapitola tejto práce.

<sup>313</sup> RAJANI, Shayan. *Protest for the Prophet: The Production and Performance of the Anti-ahmadi Movement*. Master thesis. Medford: Tufts University, 2012, s. 41.

<sup>314</sup> Niektorí poprední predstavitelia *Ahráru* pochádzali z bezprostrednej blízkosti Qádijánu. Napríklad Mazhar Ali Azhar bol z mesta Batálá a Maulána Dáúd Ghaznaví z Amritsaru. LAVAN, s. 166.

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> BOSE, Sugata a JALAL, Ayesha. *Modern South Asia: History, Culture, Political Economy*. 2nd edition. New York: Routledge, 2004, s. 156-164.

<sup>317</sup> GILMARTIN, David. Religious Leadership and the Pakistan Movement in the Punjab. *Modern Asian Studies*. 1979, Vol. 13, No. 3, s. 507.

Názory Mírzu Mahmúda Ahmada na rozdelenie Indie sa v priebehu rokov menili. Na začiatku stál proti rozdeleniu krajiny, avšak ako čas plynul a táto možnosť sa ukázala byť čoraz nereálnejšia, dával prednosť myšlienke autonómnej reprezentácii ahmadíje v Indii, so samostatnými volebnými kúriami, oddelenými od zvyšku moslimskej populácie. Argumentoval tým, že podobný princíp bol uplatnený voči Pársom<sup>318</sup>, hoci ich počet neprevyšoval ahmadíju.<sup>319</sup> Predstavitelia hinduistickej komunity na základe toho argumentovali, že Qádiján má zostať na indickej strane hranice, keďže požiadavku samostatných volebných kúrií považovali za dôkaz, že členovia ahmadíje sa nepovažujú za moslimov.<sup>320</sup>

V júli 1947, kedy sa požiadavky *Džamá'at-i ahmadíja* dostali k Paňdžábskej komisii pre správu hraníc (*Punjab Boundary Commission*), Mírzá Mahmúd Ahmad opäť zmenil názor, a tentokrát sa snažil o to, aby bol Qádiján pričlenený k Pakistanu.<sup>321</sup> Toto má zásadný význam v kontexte situácie ahmadíje v Pakistane, kde boli neskoršie jej príslušníci oficiálne označení za nemoslimov. Skutočnosť, že ahmadíja pôvodne žiadala v Indii volebné kúrie oddelené od zvyšku moslimskej obce, je v rozpore s jej neskoršou námietkou voči pakistanskej ústave, ktorá ahmadíjcov klasifikuje ako nemoslimov. Mahmúd Ahmad totiž uvažoval o úplnom oddelení *Džamá'at* od zvyšku islamskej *ummy* v čase, kedy to bolo v súlade s jeho záujmami, a dokonca sa pohrával s myšlienkou premeny Qádijánu na nezávislý kniežací štát.<sup>322</sup>

### 6.3 Korene perzekúcií ahmadíje v Pakistane

#### 6.3.1 Prvá vlna protiahmadíjskej kampane (1947-1950)

Ako sme videli vyššie, protiahmadíjske nálady existovali od samotného vzniku hnutia. Korene ahmadíjskej kontroverzie v Pakistane sú, podobne ako tomu bolo v Indii pred rokom 1947, spojené prevažne s hnutím *Ahrár*. To, rovnako ako ďalšie náboženské strany, vrátane *Džamá'at-i islámí*, bolo proti myšlienke vytvorenia Pakistanu. Dôkazom toho je skutočnosť, že *Ahrár* 3. marca 1940 v Dillí neodsúhlasil plán vzniku samostatného moslimského štátu, a Pakistan označil za *Palidistan*, špinavé miesto.<sup>323</sup> Predstavitelia *Ahráru* mali navyše námietky voči Muhammadovi Alímu Džinnáhovi (1876-1948), jednému z vedúcich advokátov samostatného moslimského štátu, ktorého považovali za „neveriaceho“ pre jeho liberálne

<sup>318</sup> Pôvodom perzské etnikum obývajúce prevažne západnú Indiu, vyznávači zoroastrizmu.

<sup>319</sup> KHAN (2015), s. 145-146.

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> SADULLAH, Mian Muhammad (ed.). *The Partition of the Punjab 1947: A Compilation of Official Documents*, Vol. 2. Lahore: National Documentation Centre, 1983, s. 244-252.

<sup>322</sup> KHAN (2015), s. 145.

<sup>323</sup> *Munir report*, s. 11.

názory a západný životný štýl.<sup>324</sup> Po vzniku Pakistanu v roku 1947, islamské hnutia, ktoré jeho vzniku oponovali, viac v Indii nenachádzali uplatnenie, a tak sa, napriek svojim výhradám, presunuli do Pakistanu, kam sa tak spolu s nimi dostala tiež idea boja proti neveriacim.<sup>325</sup> Vedúce miesto v tomto boji zostal *Ahrár*, a jeho prvým cieľom sa stala ahmadíja.

Po príchode do Pakistanu si hnutie zmenilo názov na *All Pakistan Madžlis-i Ahrár* (Celo-pakistanské hnutie za slobodný islam). Hneď na to, s novou identitou, začali kampaň proti ahmadíji. 1. mája 1949 aktivisti *Ahráru* vydali prvýkrát verejne požiadavku, aby boli ahmadíjci deklarovaní za nemuslimov. Žiadali tiež ich úplné odstránenie z postov v štátnej službe, pretože ahmadíju upodozrievali z tajnej spolupráce s Indiou. Odvolávali sa pritom najmä na niekdajšie nároky Mahmúda Ahmada na vyčlenenie ahmadíje z moslimskej *ummy*.<sup>326</sup> V dôsledku silnejúcej nevráživosti *Ahráru* voči ahmadíji došlo v roku 1949 k násilnej smrti mladého vojenského úradníka, majora Mahmúda, v meste Quetta, ktorého členovia *Ahráru* ubodali na smrť. Pakistanská vláda na to dôsledne zakročila a zatkla veľké množstvo vedúcich predstaviteľov *Ahráru*.<sup>327</sup> Prvotný násilný zásah voči ahmadíji tak bol zastavený vládou novovzniknutého Pakistanu.

### 6.3.2 Druhá vlna protiahmadíjskej kampane (1950-1953)

Po krátkej odmlke *Ahrár* svoje ťaženie proti ahmadíji obnovil v roku 1950. Publikoval vtedy pamflet zvaný *aš-Šaháb*, ktorý pôvodne napísal Maulána Šabbír Usmání (1887-1949), indický deobandský učenec. Súčasťou pamfletu bola *fatwa* označujúca ahmadíjcov za odpadlíkov, pričom v rámci islamského práva je trestom za odpadlivosť smrť. Tento text bol hojne rozšírený v Paňdžábe, a predstavitelia *Ahráru* ho často citovali vo svojich prejavoch v 50. rokoch.<sup>328</sup> Práve tieto verejné vystúpenia započali novú, v poradí druhú vlnu násilia voči ahmadíji v paňdžábskom regióne, ktorá vyústila v zabíjanie, rabovanie a vykrádanie náboženských centier hnutia.

Počas týchto udalostí sa v marci 1951 do pozornosti verejnosti dostal prípad známy ako „konšpirácia v Rávalpindí“. Bolo zistené, že vysoko postavení vojenský činitelia plánovali

---

<sup>324</sup> Ibid.

<sup>325</sup> MUNIR, Muhammad. *From Jinnah to Zia*. Lahore: Vanguard Book, 1980, s. 38.

<sup>326</sup> SHAH, Mansoor Ahmed. Events of 1974: Anti-Ahmadi Hostilities. *The Review of Religions*. [online]. 2008, Vol. 103, No. 3. Dostupné z: <https://www.reviewofreligions.org/1968/events-of-1974-%e2%80%93-anti-ahmadi-hostilities/>

<sup>327</sup> *Munir Report*, s. 13-14.

<sup>328</sup> KAUSHIK, Surendra Nath. *Ahmadiyya Community in Pakistan: Discrimination, Travail, and Alienation*. Michigan: South Asian Publishers, 1996, s. 26.

zvrhnutie vlády. Jedným zo skupiny obvinených bol generál Nazír Ahmad, ktorý bol členom ahmadíje.<sup>329</sup> *Ahrár* túto udalosť využil ako zámienku v ďalší útok a žiadal, aby bola ahmadíja prehlásená za náboženskú menšinu, alebo vyhostená z Pakistanu do Indie.<sup>330</sup> Pri tejto príležitosti sa stal známym nový slogan *Ahráru*: „Smrť zradcom Pakistanu, smrť konšpirátorom Pakistanu, smrť ahmadíjskemu náboženstvu“.<sup>331</sup> V máji 1952 sa v reakcii na kampaň *Ahráru* konala v Karáči konferencia ahmadíje, v závere ktorej Muhammad Zafrulláh Khán, prvý minister zahraničných vecí Pakistanu, predniesol reč:

Ahmadíja je rastlina, zasadená Bohom, ktorej korene poskytujú ochranu islamu v naplnení sľubu obsiahnutého v Koráne. Ak by táto rastlina bola odstránená, islam by viac nebol „živým náboženstvom“, ale bol by ako vyschnutý strom bez dokázateľnej nadradenosti nad ostatné náboženstvá.<sup>332</sup>

Výrok Zafrulláha Khána poslužil ako palivo pre *Ahrár* a napätú situáciu ešte viac vyostřil. Na oplátku sa v Karáči v januári 1953 pod záštitou *Ahráru* konalo Zhromaždenie pakistanských moslimov. To následne vypracovalo posledné ultimátum pre pakistanskú vládu, v ktorom stálo, že ak „do mesiaca nebudú ahmadíjci vyhlásení za nemoslimskú menšinu a Čaudhuri Zafrulláh Khán, spolu s ďalšími ahmadíjskymi predstaviteľmi vlády, odstránení zo svojho postu, *Madžlis-i Ahrár* bude nútený k priamemu zásahu (*rást iqdam*)“.<sup>333</sup>

Vláda odmietla požiadavky *Ahráru* splniť a namiesto toho niekoľkých predstaviteľov hnutia zatkla. Toto rozhodnutie následne ovplyvnilo životy mnohých ahmadíjcov prevažne v Paňdžábe, kde sa ihneď na to začalo obdobie masových nepokojov. Druhá vlna protiahmadíjskych protestov nadobudla krvavú podobu: množstvo ahmadíjcov bolo zabitých a ich mešity a majetky vyrabované a zničené.<sup>334</sup> Násilnosti v Paňdžábe dosiahli tak veľkých rozmerov, že vláda tam zaviedla stanné právo, aby obnovila právo a poriadok. Dňa 19. júna 1953 do platnosti vstúpilo nariadenie známe ako *Punjab Act II*. Na jeho základe bol ustanovený Vyšetrovací súd, pozostávajúci z dvoch sudcov, Muhammada Munira a R. M. Kajáního, ktorých úlohou bolo verejné vyšetrovanie nepokojov. Správa zvaná *Munir report* (Munirova správa), obsahujúca odporúčania vláde Paňdžábu, neskôr vstúpila do dejín ako najobjektívnejší

---

<sup>329</sup> *Munir report*, s. 28.

<sup>330</sup> *Ibid.*, s. 29.

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>333</sup> *Ibid.*, s. 1.

<sup>334</sup> MUNIR, s. 38.

dokument, ktorý Súdna komisia Pakistanu kedy vypracovala.<sup>335</sup> Záverom správy bolo, že je v rozpore s ústavou, ako aj z náboženského hľadiska nemožné vylúčiť niekoho z islamu na základe *ulamovej* definície moslima:

Majúc na pamäti mnohé definície, ktoré vytvorili *ulamá*... ak by sme sa snažili vytvoriť definíciu, ako mnohí učenci pred nami, a tá by sa líšila od definícií iných, všetci by sme boli vylúčení z islamu. Ak si osvojíme definíciu vytvorenú nejakým *ulamá*, zostávame moslimami na základe tohto názoru, ale stávame sa *káfirmi* podľa definície všetkých ostatných.<sup>336</sup>

Rázne odporúčania Munirovej správy, aby paňdžábska vláda naďalej udržiavala právo a poriadok, priniesli úspech v podobe zastavenia násilia na ahmadíjcoch po dobu ďalších dvadsať rokov. S ohľadom na situáciu ahmadíje v Pakistane, bolo obdobie medzi rokmi 1954 a 1973 relatívne pokojné.

### 6.3.3 Tretia vlna protiahmadíjskej kampane (1973-1974)

O dvadsať rokov neskôr protiahmadíjske hnutie opäť ožilo. Stalo sa tak vo februári 1974, v podvečer islamského summitu, na ktorom sa zišli vedúci predstavitelia moslimského sveta v Láhaure. Summit bol vedený Zulfikarom Alím Bhuttom (1928-1979), vtedajším premiérom Pakistanu, ktorý počas neho medzi hostí distribuoval protiahmadíjsku literatúru.<sup>337</sup> O mesiac na to, v apríli 1974, sa v meste Džidda v Saudskej Arábii, konala konferencia *Rabita-i islam*. Zúčastnili sa jej významné osobnosti, vrátane Maudúdího z Pakistanu. Pri tejto príležitosti vzišlo rozhodnutie „odsúdiť ahmadíjcov ako agentov Izraelu a vyhlásiť ich za nemoslimov v celom islamskom svete“.<sup>338</sup> Jeden z členov Maudúdího strany *Džamá'at-i islámí*, Tufail Muhammad, poslal telegram saudskému kráľovi Faisalovi (1906-1975) s prosbou, aby presvedčil Bhutta vyriešiť situáciu ahmadíje v Pakistane po vzore vyššie zmieneného rozhodnutia konferencie.<sup>339</sup> Podpora kráľa Faisala umožnila hnutiam *Džamá'at-i islámí* a *Madžlis-i ahrár* opätovne začať protiahmadíjske ťaženie. Slovmi Maudúdího:

Ahmadíjci musia byť uznaní za heretikov a vylúčení z islamu. Nemôžeme žiť ako jeden národ bok po boku s qádijánským náboženstvom, a nazývať sa moslimovia.<sup>340</sup>

---

<sup>335</sup> QAISER, s. 193.

<sup>336</sup> *Munir report*, s. 218.

<sup>337</sup> ALI, Dr. Syed Rashid. *Pakistani Constitutional Amendments of 1974 Declaring Qadianis as a non-Muslim Minority*. [online]. Dostupné z: <https://www.scribd.com/document/179174743/qadianis-declared-non-Muslims>

<sup>338</sup> QAISER, s. 194.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> MAUDUDI, Abul A'la. *The Qadiani Problem*. Lahore: Islamic Publications (Pvt.) Limited, 1953, s. 103.

Legislatívne zhromaždenie slobodného Kašmíru (*Azad Kashmir Legislative Assembly*) v apríli 1973 vydalo rezolúciu, na základe ktorej boli príslušníci ahmadíje uznaní za nemuslimov.<sup>341</sup> Ahmadíjci boli „verejne ponižovaní a zastrašovaní fanatikmi... Fanatici sa vyhrážali tiež Bhuttovi, že v prípade ak nevyrieši situáciu ahmadíje ústavnou cestou, bude to mať vážne následky“.<sup>342</sup>

V odpovedi na to členovia ahmadíje 22. mája 1974 zaútočili na vlak vezúci skupinu študentov z lekárskej školy na stanici v meste Rabwah.<sup>343</sup> Tento incident ešte viac vyhrotil situáciu, následkom čoho sa celý Pakistan zapojil do protiahmadíjskej kampane. Média vyzývali moslimov, aby ahmadíjcov bojkotovali na sociálnej úrovni. V dôsledku toho dochádzalo k ich zabíjaniu, ničeniu ich domovov, niektoré telá boli najskôr zmrzačené a potom zapálené spoločne s ich príbytkami.<sup>344</sup>

Aliancia osemnástich nábožensko-politických strán naliehala na Bhutta, aby rezignoval, pokiaľ nedokáže vyriešiť prípad ahmadíje. Vytvárali na neho ohromný tlak, až Bhutto túto záležitosť predniesol v parlamente. Následne na to bol 7. septembra 1974 jednohlasne schválený pozmeňovací návrh zákona ústavy, ktorý príslušníkov ahmadíje deklaroval za nemuslimov.<sup>345</sup> Po prvýkrát tak parlament odsúhlasil zákon, v ktorom na základe viery označil jednu komunitu za nemuslimskú.<sup>346</sup>

### **6.3.4 Štvrtá vlna protiahmadíjskej kampane (1980-1984)**

V Pakistane panuje všeobecná domnienka, že ahmadíjci sú spojenci Izraelu a majú bohaté kontakty so Židmi. To má pôvod v udalosti z roku 1976, kedy Maulána Zafar Ahmad Ansáří (1908-1991) citoval úryvok z Naamaniho knihy *Israel: A Profile*, kde sa píše, že v Izraeli žije šesťsto ahmadíjcov, ktorí vstúpili do izraelskej armády.<sup>347</sup> Táto správa sa rýchlo rozšírila po Pakistane a ešte viac prehĺbila nevraživosť voči ahmadíji.<sup>348</sup>

---

<sup>341</sup> QAISER, s. 195.

<sup>342</sup> KAUSHIK, s. 43.

<sup>343</sup> QAISER, s. 195.

<sup>344</sup> KAUSHIK, s. 45.

<sup>345</sup> Znenie pozmeňovacieho návrhu zákona (Constitution [Second amendment] act), článok 260 pakistanskej ústavy: *Osoba, ktorá neverí v absolútnu a bezvýhradnú konečnosť proroctva Muhammad, posledného z prorokov, alebo tvrdí, že je prorokom, v akomkoľvek zmysle daného slova, po Muhammadovi, prípadne uznáva človeka s takým nárokom za proroka alebo náboženského reformátora, nie je moslim pre účely ústavy alebo zákona.* The Constitution of Pakistan. [online]. Dostupné z:

<http://www.pakistani.org/pakistan/constitution/amendments/2amendment.html>

<sup>346</sup> AZIZ, Shaikh. A leaf from history: The Ahmadi issue. [online]. *Dawn*. 2013, February 23. Dostupné z:

<https://www.dawn.com/news/788358>

<sup>347</sup> NAAMANI, Israel T. *Israel: A Profile*. London: Pall Mall Press, 1972, s. 75.

<sup>348</sup> QAISER, s. 196.

Perzekúcie nabili na intenzite v období od mája 1977 do augusta 1988 počas diktatúry generála Muhammada Ziu (1924-1988), ktorý ihneď po nástupe do prezidentského úradu nastolil stanné právo a posilnil pozíciu konzervatívneho islamu. V roku 1980 moslimskému obyvateľstvu uložil povinnosť odvádzať náboženskú daň (*zakát*), ako aj poľnohospodársku daň (*ušr*).<sup>349</sup> *Džamá'at-i ahmadija* 28. júla 1980 zverejnila vyjadrenie, že „ahmadíjci sú moslimovia a budú pokračovať v platení náboženskej dane, *zakátu*, ako to robili doteraz“.<sup>350</sup> Pakistanské islamské strany sa zjednotili v spoločnej koalícii pod názvom *Tahrik-i Khatam-i Nubúvat* (skrátene *TKN*, Hnutie za posledné prorocstvo), a požadovali od Ziu definitívne vyriešenie situácie ahmadíjce.<sup>351</sup> Ten ich požiadavku naplnil 8. apríla 1981 schválením dočasného ústavného zákona, ktorý definuje moslimov a nemoslimov.<sup>352</sup>

Po neutíchajúcom nátlaku zo strany *TKN* prezident Zia uverejnil v roku 1984 Nariadenie č. 20, ktoré pridalo dva články k ústavnému zákonu z roku 1981. Na základe nich bol členom ahmadíjce zakázaný *ázán*, volanie k modlitbe, šíriť ich vieru, ako aj nazývať ju „islam“, a prezentovať sa ako moslimovia.<sup>353</sup> Ahmadíjska obec sa voči tomu odvolala u Federálneho šarijatského súdu, s argumentom, že tieto články sú v rozpore so základnými právami podľa článku 20 v pakistanskej ústave, avšak súd potvrdil platnosť Ziovoho zákona.<sup>354</sup> Ahmadíja sa preto obrátila na pakistanský Najvyšší súd, ktorý sa ale rovnako podporil ústavný zákon.<sup>355</sup> Ahmadíjskej komunite sa tak zatvorili všetky právne dvere v Pakistane. Od tej doby sa jej situácia v krajine zhoršovala. Ako poznamenal Hoodbhoy, „Ahmadíja priťahuje viac nenávisti, než akákoľvek iná náboženská skupina v Pakistane“.<sup>356</sup> Rašíd dodáva, že „ahmadíjskych

---

<sup>349</sup> Zakat and Ushr Ordinance, 1980. [online]. Dostupné z:

<https://www.global-regulation.com/law/pakistan/2949265/zakat-and-ushr-ordinance%252c-1980.html>

<sup>350</sup> KAUSHIK, s. 60.

<sup>351</sup> Ibid.

<sup>352</sup> Znenie predmetného dočasného zákona v ústave je nasledovné: „Moslim“ znamená človek, ktorý verí v absolútnu a bezvýhradnú konečnosť prorocstva Muhammada, posledného z prorokov, a neuznáva ako náboženského reformátora žiadnu osobu, ktorá si nárokovala alebo nárokuje byť prorokom po prorokovi Muhammadovi. „Nemoslim“ znamená človek, ktorý nie je moslim, a to zahŕňa osoby náležiacie do kresťanskej, hinduistickej, sikhskej, budhistickej alebo párskej komunity, osoby z qádijánskej skupiny alebo z láhaurskej skupiny (ktorí samých seba nazývajú ahmadíjci alebo akýmkoľvek iným menom), príslušníkov baháizmu, a osoby patriace k registrovaným kastám. [online]. Dostupné z: <http://www.thepersecution.org/50years/paklaw.html>

<sup>353</sup> Government of Pakistan - Law for Ahmadis. *Religious and Ahmadi-specific Laws*. [online]. Dostupné z: <http://www.thepersecution.org/50years/paklaw.html>

<sup>354</sup> Prípád je známy ako 'Majibur Rehman vs. Federal Government of Pakistan'. SAEED, Sadia. *Politics of Desecularization: Law and the Minority Question in Pakistan*. New York: Cambridge University Press, 2016, s. 195-198.

<sup>355</sup> 'Muhammad Aslam vs. Federation of Pakistan'. Ibid., s. 197-198.

<sup>356</sup> Citované v: Ebrahim, Zofeen T. Ahmadis: The lightning rod that attracts the most hatred. [online]. *Dawn*. 2011, October 28. Dostupné z: <https://www.dawn.com/news/669566/ahmadis-the-lightning-rod-that-attracts-the-most-hatred>

moslimov možno označiť za najprenasledovanejšiu islamskú náboženskú skupinu v súčasnosti“.<sup>357</sup>

### 6.3.5 Vývoj po roku 1984

Obdobie po roku 1984 bolo poznamenané pokračujúcimi útrapami ahmadíjskej komunity v Pakistane, naďalej prebiehalo zastrašovanie i vraždenie ahmadíjcov. V roku 2011 sa začali šíriť publikácie, ktoré verejnosť nabádali k vraždám členov perzekvovaného hnutia.<sup>358</sup> Amír Liaquat Husajn (n. 1971), niekdajší minister náboženských záležitostí, sa v roku 2008 vyslovil, že „ahmadíjci sú kacíri, a je nevyhnutné a v súlade s islamom ich zabíjať“.<sup>359</sup> Dokonca aj vládne úrady v Láhaure uverejňovali plagáty s nenávisťnými sloganmi voči ahmadíji. Postupne tak vychádzalo najavo, že pakistanská vláda proti perzekúciám nezasahovala, ale naopak ich podporovala.<sup>360</sup>

Kampaň proti ahmadíji vyvrcholila 28. mája 2010, kedy nábožensky motivovaní útočníci zaútočili na dve ahmadíjske mešity v Láhaure. Zabili 95 ahmadíjcov a ďalších viac ako 120 vážne zranili.<sup>361</sup> V septembri 2012 sa v Láhaure konala konferencia *Khatam-i nubúvat*, na ktorej bola vznesená požiadavka, aby „náboženské aktivity ahmadíjskej komunity boli zakázané a ich sociálne aktivity monitorované“.<sup>362</sup> Ďalej pokračovalo šírenie plagátov s protiahmadíjskymi sloganmi a spoločenský bojkot.<sup>363</sup>

---

<sup>357</sup> RASHID, Qasim. *Pakistan's Failed Commitment: How Pakistan's Institutionalized Persecution of the Ahmadiyya Muslim Community Violates the International Covenant on Civil and Political Rights*. [online]. Dostupné z: [https://muslimwriters.org/wp-content/uploads/2012/06/qasim\\_rgl\\_11-1.pdf](https://muslimwriters.org/wp-content/uploads/2012/06/qasim_rgl_11-1.pdf). Citácia pochádza zo s. 24.

<sup>358</sup> 'Hate campaign against Ahmadis reaches new heights.' [online]. Dostupné z: <https://www.persecutionofahmadis.org/hate-campaign-against-ahmadis-reaches-new-heights/>

<sup>359</sup> Citované v: QAISER, s. 200.

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> Napriek tomu, že polícia bola o plánovanom útoku upovedomená s niekoľkotýždňovým predstihom, nedokázala ahmadíjskej komunite poskytnúť nijakú ochranu. Na miesto činu prišla až niekoľko hodín po začiatku útoku, kedy väčšina ľudských životov vyhasla. RASHID, s. 24-25.

<sup>362</sup> 'Khatm-e-Nabuwat moot calls for restrictions on Ahmadis.' [online]. *Pakistan Today*. 2012, September 11. Dostupné z: <https://www.pakistantoday.com.pk/2012/09/11/khatm-e-nabuwat-moot-calls-for-restrictions-on-ahmadis/>

<sup>363</sup> Nenávisť voči ahmadíjcom trvá aj po ich smrti, čo dokazuje skutočnosť, že ahmadíjci nie sú v Pakistane v bezpečí ani vo svojich hroboch. V decembri 2012 desiatka ozbrojených mužov zničila 120 ahmadíjskych hrobov v Láhaure. Svoje počínanie odôvodnili tým, že ahmadíjci konajú v rozpore s ústavou, podľa ktorej nemôžu vystupovať ako moslimovia ani na cintoríne. Jeden z nesvätených hrobov patril Dr. Abdusovi Sálámovi (1926-1996), držiteľovi Nobelovej ceny za fyziku. Bol prvým moslimom, ktorý toto ocenenie získal. Na základe rozhodnutia súdu z jeho epitafu muselo byť odstránené slovo „moslim“, a tak v ňom stálo len „Prvý \_\_\_ laureát Nobelovej ceny“. Viď viac v: Staff Reporter. 120 graves of Ahmadis desecrated.[online]. *Dawn*. 2012, December 4. Dostupné z: <https://www.dawn.com/news/768765/120-graves-of-ahmadis-desecrated>



Ako sme ukázali vyššie, ahmadíjska komunita čelila rozličným formám náboženskej, právnej, sociálnej a politickej diskriminácie, ktorá z nej učinila jednu z najohrozenejších menšín v Pakistane. V dôsledku tejto situácie veľká časť komunity opustila Pakistan a hľadala azyl v Európe, Spojených štátoch amerických a v Austrálii. Výnimkou nie sú ani tí, ktorí útočisko hľadali v indickom Qádijáne, rodisku hnutia. Indická republika, na rozdiel od svojho západného suseda, uznáva ahmadíjcov za moslimov. Hoci na spoločenskej rovine v minulosti došlo k niekoľkým prípadom sporov medzi členmi ahmadíje a ostatnými moslimami, nikdy v Indii nečelili perzekúciám takých rozmerov, ako tomu bolo v Pakistane.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup> KATIYAR, Prema. In India, Ahmadis are Muslims: Mukhtar Abbas Naqvi. [online]. The Economic Times. 2020, January 4. Dostupné z: <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/in-india-ahmadis-are-muslims-mukhtar-abbas-naqvi/articleshow/73101497.cms?from=mdr>

## 7 Záver

Ahmadíja vznikla ako islamské reformné hnutie v 19. storočí v Paňdžábe v čase, keď India bola pod britskou koloniálnou nadvládou. V tej dobe sa mnoho moslimských mysliteľov zapájalo do náboženských diskusií s predstaviteľmi konkurenčných tradícií, prevažne s hinduistami, sikhmi a kresťanmi, ktorých rastúci vplyv v regióne uľahčila rozsiahla misijná činnosť podporovaná Britmi. Dynamika medzináboženských polemík bola obzvlášť výrazná v Paňdžábe, kde sa jednotlivé tradície stretávali a koexistovali po stáročia. Moslimskí intelektuáli v náboženskej reforme videli spôsob riešenia pohnutej spoločenskej a politickej situácie v časoch koloniálnej vlády. Zakladateľ ahmadíje, Mírzá Ghulám Ahmad, pochádzajúci z chudobnejšej aristokratickej rodiny v Qádijáne, si podporu medzi svojimi stúpenkami získaval na základe svojho reformného programu a autentických náboženských skúseností. Vo svojom učení prepojil prvky súfijského oddania sa Bohu s apokalypticky ladenými mystickými víziami. Na ceste za očistou spoločnosťou od jej nedostatkov po vzore islamských ideálov vystupoval ako obnoviteľ náboženstva (*mudžaddid*) pre 14. storočie islamského letopočtu. Považoval sa tiež za Mesiáša, ktorý po vzore Ježiša Krista prišiel na zem, aby duchovne pozdvihol morálne upadajúce ľudstvo. Rovnako vystupoval ako *mahdí*, personifikované zobrazenie posledného boja dobra so zlom.

Prorocký status Ghuláma Ahmada, získaný skrze dokonalé nasledovanie skutkov proroka Muhammada, ako aj jeho viera v Ježišovu prirodzenú smrť v Kašmíre, a odmietanie násilného *džihádu*, vyvolali rozruch v súdobej moslimskej obci, a spôsobili odklon ahmadíjskej doktríny od islamského mainstreamu. Ghulám Ahmad navyše koncept súfijského svätca rozšíril o prvky prorockta, čo spolu so všadeprítomnou dvojznačnosťou jeho téz pridáva učeniu hnutia rás originalnosti a exkluzivity. Štúdium ahmadíje tak výrazným dielom obohacuje diskusiu o islamskej ortodoxii v južnej Ázii a jej vzťahu k moderným náboženským hnutiam, ktoré vychádzali nielen z vlastnej interpretácie islamskej vierouky, ale tiež z charizmy a spoločenského vplyvu ich zakladateľov.

Po smrti Ghuláma Ahmada došlo k názorovej schizme v interpretácii jeho učenia a vzniku dvoch nezávislých frakcií, qádijánskej *Džamá'at-i ahmadíja* a láhaurskej *Ahmadíja Aňdžuman-i Íšá'at-i Islám*. Mnohé nejasnosti v duchovnom odkaze Ghuláma Ahmada viedli tieto dve skupiny k teologickým rozporom, ako aj k rozdielnym názorom o budúcom vedení hnutia. Ustanovenie inštitútu *chalífátu* za čias Mírzu Mahmúda Ahmada predstavuje zásadný krok v celkovej zmene identity qádijánskej vetvy ahmadíje. Zmeny v náboženskej praxi tiež viedli

k zmenám v spoločenskom usporiadaní, kedy sa stále výraznejšie prejavovala snaha nasledovateľov Mahmúda Ahmada o izoláciu, zatiaľ čo láhaurská skupina sa, naopak, usilovala potvrdiť svoju príslušnosť k sunnitskému islamu.

Zmeny v ahmadíji sa odohrávali na pozadí významných dejinných míľnikov 20. storočia, kedy juhoázijský islam čelil mnohým zmenám, vrátane započatia hnutia za oslobodenie Indie, kašmírskej krízy v 30. rokoch, a nakoniec samotného procesu rozdelenia zeme. K najvýraznejšej premene došlo počas *chalífátu* Mírzu Mahmúda Ahmada. Ten v roli prezidenta Celoidického výboru pre Kašmír a najvyššieho predstaviteľa qádijánskej ahmadíje, vytvoril hybridnú platformu pre začlenenie *Džamá'at-i ahmadíja* do politického diania Indie. Mahmúd Ahmad odmietal ideu panislamizmu, všeobecnej islamskej jednoty, ktorá bola na začiatku 20. storočia nanajvýš aktuálnou témou v Indii, čím si vyslúžil nepriateľstvo opozičných hnutí, najmä však hnutia *Madžlis-i ahrár*, čo zásadným spôsobom ovplyvnilo osud ahmadíje v novovzniknutom Pakistane.

Islamská duchovná misia s nádychom súfizmu z čias Ghuláma Ahmada sa v priebehu 20. storočia postupne zmenila na moderné hnutie s mocenskými ambíciami a globálnym potenciálom. Politizácia ahmadíjskeho islamu navyše oživila tému teologických rozdielov medzi ním a opozičnými hnutiami, čo prinieslo nárast náboženskej rivality. Dôsledkom bola stupňujúca sa perzekúcia členov ahmadíje, ktorá bola v Indii do značnej miery tlmená, a naplno sa prejavila až po rozdelení Paňdžábu. Vznik Pakistanu ako islamského štátu znovuotvoril tému moslimskej identity a pravosti islamu, ktorá vyvrcholila nepokojmi v Paňdžábe v 50. rokoch. Situácia hnutia v Pakistane sa s postupom rokov ďalej zhoršovala, až sa členovia ahmadíje stali príslušníkmi nemoslimskej menšiny s oklieštenými náboženskými právami, pričom dichotómia medzi ahmadíjou a ortodoxným islamom je, na rozdiel od Indie, v Pakistane prítomná dodnes.

Pakistan však, napriek vyššie zmienenému, nie je jedinou krajinou, v ktorej členovia ahmadíje čelia prenasledovaniu. Tento problém je globálny a nanajvýš aktuálny aj dnes. V rámci Ázie je zaznamenaných hneď niekoľko prípadov perzekúcií v Indonézii, Malajzii, Afganistane, Egypte, Palestíne, či Saudskej Arábii. V európskom kontexte zatiaľ k najradikálnejšej situácii došlo v Bielorusku, kde v roku 2007 vláda oficiálne zakázala verejné praktikovanie ahmadíjskej viery. K útokom na ahmadíju, z ktorých mnohé skončili tragicky, opakovane dochádzalo tiež vo Veľkej Británii, ktorá je od 80. rokov minulého storočia centrom qádijánskej vetvy. Vidíme tak, že hoci ahmadíja tvorí jednu z najväčších a najstarších moslimských

komunit v Európe (bola súčasťou prvej islamizačnej vlny), jej členovia sa s prenasledovaním a predsudkami stretávajú aj tam. S prítomnosťou ahmadíje v Afrike, Európe a Amerike priamo súvisí jej misijná činnosť, siahajúca do začiatku 20. storočia. Tá je jedným z najvýraznejších črt dnešnej podoby hnutia, keďže ahmadíjské misie sú prítomné po celom svete, Českú republiku nevynímajúc. Tento dôležitý, a značne obsiahly, aspekt hnutia by si dozaista zaslúžil detailnejšie spracovanie v samostatnej štúdií. Pozornosť by si zaslúžilo aj bližšie preskúmanie vzťahu ahmadíje k islamskej ortodoxii v európskom kontexte.

Na rozdiel od mnohých iných náboženských hnutí, ktoré väčšinou neprežijú smrť svojho zakladateľa, ahmadíja nielenže pretrvala, ale stala sa tiež globálnou komunitou so stabilným vedením a organizovaným byrokratickým systémom. Ten, v kombinácii s rozsiahlou literárnou činnosťou jej členov, produkovanou v niekoľkých svetových jazykoch, z ahmadíje činí stabilnú súčasť náboženskej scény viac ako 150 krajín sveta, ako aj jedno z najlepšie zdokumentovaných islamských hnutí. Ahmadíja počas svojho vývoja prešla dlhú cestu, počas ktorej sa transformovala z duchovného hnutia na vplyvnú komunitu. Štúdium histórie ahmadíje nás obohacuje o pochopenie komplexnosti ľudskej viery, ktorá prekonáva obmedzený čas a priestor - odkaz Mírzu Ghuláma Ahmada je toho iste dôkazom.

## 8 Bibliografia

### 8.1 Produkcija ahmadije

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *A Message of Peace*. Third edition. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2007.

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Eik Ghalatī Kā Izāla: A Misconception Removed*. Tilford: Islam International Publications Limited, 2007.

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Elucidation of Objectives*. English Translation of Taudih-e Maram. Tilford: Islam International Publications, Ltd., 2004.

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Ḥaḳīqatul-Wahī: The Philosophy of Divine Revelation*. Farnham: Islam International Publications Ltd., 2018.

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *Jesus in India: English Translation of 'Masih Hindustan Mein' (Urdu)*. Gurdaspur: Islam International Publications Ltd., 2016.

AHMAD, Hadrat Mirza Ghulam. *The Will*. 2. ed. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2005.

AHMAD, Mirza Tahir. *Christianity: A Journey from Facts to Fiction*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2006.

ALI, Maulana Muhammad. *The Founder of the Ahmadiyya Movement: A Short Study of the Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008.

ALI, Maulana Muhammad. *The Split in the Ahmadiyya Movement*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam, 1994.

ALI, Muhammad. *The Ahmadiyya Movement IV -The Split*. Lahore: Coloured Printing Press Rang Mahal, 1918.

FARID, Malik Ghulam (ed.). *The Holy Qur'ān: Arabic Text with English Translation and Short Commentary*. Tilford: Islam International Publications, 2003.

MAHMOOD AHMAD, Hadhrat Mirza Bashir-ud-din. *Hadhrat Ahmad*. Ohio: Islam International Publications, Ltd, 1998.

MAHMUD AHMAD, Hazrat Mirza Bashir-ud-Din. *Invitation to Ahmadiyyat*. English Translation of *Da'watul-Amir*. Qadian: Nazarat Nashro Isha'at, 2019.

MAHMUD AHMAD, Hadhrat Mirza Bashir-ud Din. *Muhammad: The Liberator of Women*. Surrey: Islam International Publications Ltd., 2015.

MAHMUD AHMAD, Hadrat Mirza Bashiruddin. *Truth about the Split*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 2007.

MUHAMMAD, Maulana Hafiz Sher. *Dr. Sir Muhammad Iqbal and the Ahmadiyya Movement: His views of, and relations with, the Ahmadiyya Movement from beginning to end*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore, 1995.

SHER ALI, Maulawi. *The Holy Quran: Arabic Text and English Translation*. Tilford: Islam International Publications, Ltd., 2015.

*Svatý Korán: Arabský text a český překlad pořízený podle anglické předlohy od zesnulého Maulawího Šera Aliho*. Tilford: Islam International Publications Ltd., 1990.

ZAFRULLAH KHAN, Muhammad. *Ḥaḍrat Maulawī Nūr-ud-Dīn*. Surrey: Islam International Publications, 2006.

## **8.2 Knižné zdroje**

ABOU EL FADL, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. London: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2014.

ADAMSON, Iain. *Ahmad The Guided One: A Life of the Holy Founder of the Movement to Unite All Religions*. Islamabad: Islam International Publications Ltd., 2016.

ASAD, Muhammad. *The Message of the Qur'an*. The Book Foundation, 2005.

AZIZ, Zahid. *A Survey of the Lahore Ahmadiyya Movement: History, Beliefs, Aims and Work*. Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, 2008.

AZIZ, Zahid. *The Ahmadiyya Case: Famous Religious Court Case in Cape Town Between Lahore Ahmadiyya Muslims and Sunni Muslim Religious Bodies*. Newark, CA: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 1987.

AZIZ, Zahid. *The Qadiani violation of Ahmadiyya teachings*. Columbus, OH: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. USA, 1995.

AZIZ, Zahid. *The True Succession: Founding of the Lahore Ahmadiyya Movement*. Wembley: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications, U.K., 2014.

BALJON, J. M. S. *Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762*. Leiden: E. J. Brill, 1986.

BALZANI, Marzia. *Ahmadiyya Islam and the Muslim Diaspora: Living at the End of Days*. Routledge, 2020.

BIERNOT, David, LUKEŠ, Jiří, OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: Dingir, 2012.

BIN ASH'ATH, Iman Hafiz Abu Dawud Sulaiman. *Sunam Abu Dawud*. Riyadh: Maktaba Dar-us-Salam, Vol. 4, 2008.

BOSE, Sumantra. *Kashmir: Roots of Conflict, Paths to Peace*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

BRECHER, Michael. *The Struggle for Kashmir*. Toronto: The Canadian Institute of International Affairs, 1953.

BUEHLER, Arthur F. *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*. Louisville: Fons Vitae, 2012.

- CURTIS, Thomas (ed.). *The London Encyclopaedia or Universal Dictionary of Science, Art, Literature, and Practical Mechanics*. Vol. 2. London: Thomas Tegg, 1829.
- DALAL, Roshen. *The Religions of India: A Consice Guide to Nine Major Faiths*. Noida: Penguin Books India, 2010.
- DARD, A. R. *Life of Ahmad Founder of the Ahmadiyya Movement*. UK: Islam International Publications Ltd, 2008.
- DEKMEJIAN, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Second Edition. New York: Syracuse University Press, 1995.
- EASWARAN, Eknath. *The Bhagavadgita*. Tomales: Nilgiri Press, 2007.
- EVANS, Nicholas H. A. *Far from the Caliph's Gaze: Being Ahmadi Muslim in the Holy City of Qadian*. Cornell: Cornell University Press, 2020.
- FARQUHAR, John Nicol. *Modern Religious Movements in India*. Norwood: The Macmillan Company, 1915.
- FIGUEIRA, Daurius. *Jihad in Trinidad and Tobago, July 27, 1990*. Lincoln, NE: Writers Club Press, 2002.
- FISHER, Humphrey J. *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*. Lagos: Nigerian Institute of Social and Economic Research, 1963.
- FRIEDMANN, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- FUCHS, Stephen. *Rebellious Prophets: A Study of Messianic Movements in Indian Religions*. Bombay: Asia Publishing House, 1965.
- GEAVES, Ron. *Islam and Britain: Muslim Mission in an Age of Empire*. New York: Bloomsbury Academic Publishing Plc, 2017.



GERTH, H. H. a MILLS, C. Wright. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946.

GOODSPEED, Edgar J. *Strange New Gospels*. Chicago: The University of Chicago Press, 1931.

HAFEEZ, Malik. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. New York: Columbia University Press, 1980.

HARDY, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

CHITTICK, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

CHOWDHARY, Rekha. *Jammu and Kashmir: Politics of Identity and Separatism*. New York: Routledge, 2016.

JACOLLINOT, Louis. *The Bible in India: Hindoo Origin of Hebrew and Christian Revelation*. New York: Carleton, 1871.

JALAL, Ayesha. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

JALAL, Ayesha. *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam Since 1850*. London: Routledge, 2001.

JONES, Kenneth W. *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab*. Berkeley: University of California Press, 1976.

JONES, Kenneth W. *The New Cambridge History of India III: Socio-religious movements in British India*. New York: Cambridge University Press, 1989.

JULIUS, Qaiser. *Ahmadi and Christian Socio-Political Responses to Pakistan's Blasphemy Law*. Cumbria: Langham Partnership, 2017.

KARPAT, Kemal H. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KAUR, Ravinderjit. *Political Awakening in Kashmir*. New Delhi: APH Publishing Corporation, 1996.

KHAN, Adil Hussain. *From Sufism to Ahmadiyya: A Muslim Minority Movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

KHAN, Mohammad Sharif a SALEEM, Mohammad Anwar. *Muslim Philosophy and Philosophers*. Delhi: Ashish Publishing House, 1994.

LAVAN, Spencer. *The Ahmadiyah Movement: A History and Perspective*. Delhi: Manohar Book Service, 1974.

LILLIE, Arthur. *India in Primitive Christianity*. New York: Palala Press, 2016.

MALHOTRA, Anshu a MIR, Farina (ed.). *Punjab Reconsidered: History, Culture, and Practice*. New Delhi: Oxford University Press, 2012.

MALLAMPALLI, Chandra. *A Muslim Conspiracy in British India? Politics and Paranoia in the Early Nineteenth-Century Deccan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

MINAULT, Gail. *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*. New York: Columbia University Press, 1982.

MURPHY, Eamon. *Islam and Sectarian Violence in Pakistan: The Terror Within*. New York: Routledge, 2019.

RAZA, Maroof. *Wars and No Peace Over Kashmir*. New Delhi: Lancer Publishers Pvt. Ltd., 1996.

MIR, Farina. *The Social Space of Language: Vernacular Culture in British Colonial Punjab*. Berkeley: University of California Press, 2010.

- MOIN, A. Azfar. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012.
- MOMEN, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- NASR, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- NOTOVITCH, Nicolas. *The Unknown Life of Jesus Christ*. New York: Dover Publications, 2008.
- PANIKHAR, K. N. *British Diplomacy in North India*. New Delhi: Associated Publishing House, 1986.
- PEARSON, Harlan. *Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India*. New Delhi: Yoda Press, 2008.
- RAHMAN, Hamid. *The Great Reformer: Biography of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad of Qadian*. Vol. 1. Dublin: Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam (Lahore) USA Inc., 2007.
- RAI, Mridu. *Hindu Rulers, Muslim Subjects: Islam, Rights, and the History of Kashmir*. London: Hurst & Company, 2004.
- Report of the Srinagar Riot Enquiry Committee (1931-1988). Srinagar: Pratap Government Press, 1988.
- RICHARDS, John F. *The New Cambridge History of India: The Mughal Empire. Part I, Vol. 5*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ROY, Olivier. *Islam and Resistance in Afghanistan*. Second edition. Cambridge Middle East Library: Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- ROY CHOUDHURY, Makhanlal. *The Din-i Ilahi or The Religion of Akbar*. Calcutta: University of Calcutta, 1941.
- SHAMS, J. D. *Where did Jesus Die?* Qadian: Nazarat Nashro Isha'at, 2017.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden-Köln: E.J.Brill, 1980.
- SIDDIQUI, Abdur Rashid. *Qur'anic Keywords: A Reference Guide*. Leicestershire: The Islamic Foundation, 2010.
- SINGH SEVEA, Iqbal. *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal: Islam and Nationalism in Late Colonial India*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- STRNAD, Jaroslav, FILIPSKÝ, Jan, HOLMAN, Jaroslav, VAVROUŠKOVÁ, Stanislava. *Dějiny Indie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008.
- ŠTIPL, Zdeněk. *Náboženské konverze a rekonverze v Indii: Křesťanství a hinduismus*. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta. Praha, 2008.
- THURSBY, G. R. *Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of controversy, conflicts, and communal movements in Northern India 1923-1928*. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015.
- VALENTINE, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. London: Hurst & Company, 2008.
- VASHISHTH, Satish. *Sheikh Abdullah Then and Now*. Delhi: Printwell Press, 1968.
- WALTER, H. A. *The Ahmadiyya Movement*. Calcutta: Association Press, 1918.
- WILLIAMS, John Alden (ed.). *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley: University of California Press, 1971.

YASIN, Mohammad a YASIN, Madhavi (ed.). *Reading in Indian History*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 1988.

### **8.3 Články v periodikách**

AHMAD, Waleed. Defence of Islam by the Promised Messiah Against Attacks by Christian Missionaries. *Review of Religions*. June 2007, Vol. 102, No. 06, 29-39.

ALAM, Muzafar. The Mughals, the Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation. *Modern Asian Studies*. 2009, Vol. 43, No. 1, 135-174.

ALLEN, Charles. The Hidden Roots of Wahhabism in British India. *World Policy Journal*. 2005, Vol. 22, No. 2, 87-93.

ALI, Muhammad (ed.). In Memoriam: Mirza Ghulam Ahmad. *The Review and Religions*. 1908, Vol. VII., No. 6, 222-231.

BASHIR, Qurat-ul-Ain a BATOOL, Syeda Sayida. The Concept of 'Murshid' in Punjabi Sufi Poetry. *Journal of the Punjab University Historical Society*. 2018, Vol. 31, No. 2, s. 137-149.

BASIT, Asif M. A Murder in British Lahore: Closing the Case of Lekh Ram. *The Review and Religions*. 2015, Vol. 110, No. 8, 81-86.

COPLAND, Ian. Islam and Political Mobilization in Kashmir, 1931-34. *Pacific Affairs*. 1981, Vol. 54, No. 2, 228-259.

FUCHS, Stephen. Messianic Movements in Primitive India. *Asian Folklore Studies*. 1965, Vol. 24, No. 1, 11-65.

HABIB, Irfan M. The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah. *Proceedings of the Indian History Congress*. 1960, Vol. 23, No. 1, 209-223.

HALVERSON, Jeffrey R. Embodying the Mahdi: Islamic Messianism and the Body in Colonial Senegal. *Journal of Africana Religions*. 2020, Vol. 8, No. 1, s. 37-61.

- HASSAN, Riffat. Messianism and Islam. *Journal of Ecumenical Studies*. 1985, Vol. 22, No. 2, s. 261-291.
- HERMANSEN, Marcia K. Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Latā'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation. *Journal of Near Eastern Studies*. 1988, Vol. 47, No. 1, 1-25.
- IQBAL CHAWLA, Muhammad. Role of the Majlis-i-Ahrar Islam-Hind in the Kashmir Movement of 1931. *A Journal of Pakistan Studies*. 2011, Vol. 3, No. 2, 82-102.
- KAMADA, Shigeru. Mahdi and Maitreya (Miroku) Saviors in Islam and Buddhism. *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR)*. 2013, No. 8, 59-76.
- KHAN, Adil Hussain. The Kashmir Crisis as a Political Platform for jama'at-i Ahmadiyya's Entrance into South Asian Politics. *Modern Asian Studies*. 2012, Vol. 46, No. 5, 1398-1428.
- LANTERNARI, Vittorio. Messianism: Its Historical Origin and Morphology. *History of Religions*. 1962, Vol. 2, No. 1, s. 52-72.
- LATHAN, Andrea. The Relativity of Categorizing in the Context of the Ahmadiyya. *Die Welt des Islams*. 2008, Vol. 48, No. 3/4, 372-393.
- MASUD, Muhammad Khalid. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Buduww Sha'n. *Islamic Studies*. 1965, Vol. 4, No. 3, 315-343.
- ROBINSON, Francis. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*. 1993, Vol. 27, No. 1, 229-251.
- SARITOPRAK, Zaki. The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition. *The Muslim World*. 2003, Vol. 93, No. 2, s. 291-304.
- SARITOPRAK, Zeki. The Mahdī Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach. *Islamic Studies*. 2002, Vol. 41, No. 4, 651-674.
- SHAHID, Maulvi Dost Muhammad. The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad. *The Muslim Herald*. 1989, Vol. 29, No. 7/8, 11-34.

SIMON, J. JOSEPH. Jesus in India? Transgressing Social and Religious Boundaries. *Journal of the American Academy of Religion*. 2012, Vol. 80, No. 1, s. 161-199.

SOLIHU, Abdul Kabir Hussain. Revelation and Propethood in the Islamic Worldview. *Journal of Islam in Asia*. 2009, Vol. 6, No. 1, s. 167-189.

#### 8.4 Elektronické zdroje

AHMAD, Tufail. *India's First 'Jihadi Movement', Led by Syed Ahmed Barelvi*. [online]. [cit. 7.6.2020]. Dostupné z: <https://newageislam.com/radical-islamism-and-jihad/india-s-first--jihadi-movement,--led-by-syed-ahmed-barelvi/d/108396>

ANWAR, Syed Saeed. *A sociological analysis of an Islamic sect the Ahmadiyya Movement*. [online]. [cit. 28.5.2020]. 1982. Electronic Theses and Dissertations, s. 64-65. Dostupné z: <https://core.ac.uk/download/pdf/72774175.pdf>.

HUSSAIN, Mubasher. *Shah Wali Allah's Response to Ijtihad and Sunni Legal Theory*. [online]. [cit. 7.6.2020]. Dostupné z: <https://law.ucla.edu/news-and-events/3811/2017/9/25/shah-wali-allahs-response-to-ijtihad-and-sunni-legal-theory/>

KOVÁCS, Attila. Koniec vekov a príchod *mahdiho*. [online]. [cit. 5.6.2020]. Dostupné z: [https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/130650/Books\\_2010\\_2019\\_034-2014-1\\_6.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/130650/Books_2010_2019_034-2014-1_6.pdf?sequence=1)

MALL, Alfred. A Critical Study of the Ahmadiyya Movement in Islam. Dropsie College Theses [online]. In: *Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning*. 22.3.1977. [cit. 20.4.2020]. Dostupné z: <https://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1059&context=dropsietheses>

QADIR, Ali. Doors to the Imaginal: Implications of Sunni Islam's Persecution of the Ahmadi „Heresy“ [online]. *Religions*. 2018, Vol. 9, No. 4, s. 1-17. [cit. 29.5.2020]. Dostupné z: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/4/91/htm>.

SHAMS, Humayun Abbas a SUHAIB, Abdul Quddus. *Shaykh Ahmad Sirhindi's contribution to Islamic thought*. [online]. [cit. 7.6.2020].

Dostupné z:

<https://www.bzu.edu.pk/PJIR/vol10/eng%204%20Humayun%20Abbas%20Shams%20Newv10.pdf>

*'Why is there division in Ahmadiyyat?'* [online]. [cit. 10.6.2020]. Dostupné z: <https://whyahmadi.org/objections-raised/why-is-there-division-in-ahmadiyyat.html>

*'Why don't Ahmadis join non-Ahmadi prayer service?'* [online]. [cit. 12.6.2020]. Dostupné z: <https://whyahmadi.org/objections-raised/why-dont-ahmadis-join-non-ahmadi-prayer-services.html>