

Piotr Stawiński

MIRZA GHULAM AHMAD I KONCEPCJA ŚWIĘTEJ WOJNY (DŽIHAD) MUŻULMAŃSKIEJ WSPÓLNOTY AHMADIJJA

Uwagi wstępne

Przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście są poglądy i postawa członków mużulmańskiej wspólnoty Ahmadijja odnośnie do kwestii przemocy i walki zbrojnej w imię religii. Wiąże się to ściśle z samą koncepcją „świętej wojny” (*dżihad*), tak jak jest ona przedstawiona w tekstach źródłowych, *Koranie* i Tradycji islamskiej, jej rozumieniem zarówno przez samych mużulmanów, jak i ludzi spoza tego systemu wierzeń oraz swoistej interpretacji (reinterpretacji?) dokonanej przez założyciela Ahmadijji, Mirzę Ghulama Ahmada. Przedstawienie jego poglądów wymaga poruszenia kwestii związanych z systemem wartości i wzorców osobowych mużulmanina *ahmadi* (jak nazywani bywają członkowie wspólnoty). Elementy te były wcześniej przedmiotem moich zainteresowań, co znalazło wyraz w publikacjach¹. Tutaj, poszerzone i zebrane w sposób wyznaczony przez tematykę tekstu, uległy w pewnej części powtórzeniu, w stopniu koniecznym dla zachowania integralności i czytelności całości.

Mużulmańska wspólnota Ahmadijja jest najczęściej postrzegana w świecie islamskim jako ruch heretycki, sekta, która oparła swoje powstanie na przeczących podstawowym zasadom tej religii pretensjach założyciela do szczególnej roli wyznaczonej mu przez Boga. Została założona przez pochodzącego z niewielkiego Qadian w Pendżabie teologa i działacza religijnego, Mirzę Ghulama Ahmada (1835-1908), który 1 grudnia 1888 roku ogłosił, że otrzymał objawienie upoważniające go do tego kroku. Wcześniej – poczynając od roku 1865 – był przekonany o stałym

¹ Por.: P. Stawiński, *Powstanie i rozwój mużulmańskiej wspólnoty Ahmadijja*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne”, 1989, z. 21; idem, *Dżihad, Ahmadijja i Brytyjczycy*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1989, nr 3-4; idem, *Ahadijja islam zreformowany*, Częstochowa 1994; idem, *Mużulmańska wspólnota Ahmadijja*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne”, 2001, z. 34; idem, *Ahadijja – nowe oblicze islamu*, [w:] E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, s. 43-49.

i bliskim kontakcie z Bogiem, kreującym go, poprzez kolejne, liczne objawienia, na wielkiego odnowiciela (*mudžaddid*) islamu. Czerpał z tego siły i odwagę do intensywnej aktywności religijnej, tyleż skutecznej, co budzącej kontrowersje, niechęć, a nawet nienawiść środowiska, szczególnie muzułmańskiego, odbierającego jako bluźniercze jego pretensje prorocze, ale także chrześcijańskiego, hinduistycznego czy sikhijskiego.

W rezultacie niespełnienia się jego nadziei na powszechne uznanie go w roli przewodnika ogółu, zapisał się w historii religii jako charyzmatyczny przywódca niedużej², ale dynamicznej wspólnoty osadzonej ostatecznie poza nawiasem ortodoksji³. Posiadająca na początku wszystkie cechy socjologicznie opisywanej sekty religijnej, dzisiaj jest prężną organizacją, mającą na tyle wyraziste poglądy i program działania, że zasługuje na zainteresowanie badawcze.

Dla zrozumienia charakteru i miejsca Ahmadijji na współczesnej mapie religijnej warto wypunktować najbardziej kontrowersyjne elementy doktryny religijnej wspólnoty:

1. Prorocza misja Mirzy Ghulama Ahmada.

Założyciel Ahmadijji, jak już zostało to stwierdzone, mówił o swoim ciągłym kontakcie z Bogiem, który miał mu, poczynając od roku 1865, stale udzielać objawień, dotyczących zarówno głównych prawd wiary, jak też różnorodnych spraw życiowych. Najistotniejsze z nich dotyczyły roli, jaką miał odegrać ich adresat w odrodzeniu islamu, nie tylko w Indiach, ale na całym świecie. Kreowały go na odnowiciela wiary, łączącego w sobie cechy *mahdiego*, Imama Wieku i Obiecanego Mesjasza (oczekiwanego w różnych systemach religijnych – Jezusa, Kryszny itd.). Takie stwierdzenia stały w sprzeczności z powszechnym wśród muzułmanów przekonaniem o zakończeniu etapu objawień wraz ze śmiercią Muhammada, Pieczęci Proroków.

2. Koncepcja dotycząca życia, działalności i śmierci Jezusa.

W roku 1896 spod pióra Ahmada wyszła, wydana po raz pierwszy w 1908 roku, książka *Masih Hindustain mein (Jezus w Indiach)*, w której wyłożył swoje – egzotyczne nawet jak na islamskie wyobrażenia o tej postaci – poglądy odnośnie do posłannictwa i przebiegu życia Jezusa. Warto przypomnieć, że Jezus jest postacią ważną dla wyobrażeń muzułmańskich, cieszącą się szacunkiem jako jeden z ważniejszych proroków w dziejach. Koran odrzuca jednak twierdzenie o jego ukrzyżowaniu. Opierając się na wersecie Koranu mówiącym o złudzeniu, jakiemu ulegli prześladowcy (4:157), powstało przekonanie, że śmierć zadano komuś innemu, podobnemu, a Jezus z ciałem został wzięty do nieba. Teologia muzułmańska (różniącą się niekiedy w szczegółach, zależnie od szkoły czy myśliciela) wiąże z jego powtórnym przyjściem ważne wątki eschatologiczne⁴.

² Joachim Wach zaliczył go do „założycieli religii pomniejszych”. Zob. J. Wach, *Socjologia religii*, tłum. Z. Poniatowski, B. Wolniewicz, Warszawa 1961, s. 323.

³ W wypadku islamu mówienie o „ortodoksji” nie jest łatwe; tutaj mam na myśli powszechne wśród innych muzułmanów przekonanie o takim właśnie charakterze wspólnoty, znajdującym oparcie m.in. rozstrzygnięciach dotyczących prorocstwa po Muhammadzie, Pieczęci Proroków.

⁴ Por.: E. Sakowicz, *Jezus i muzułmanie*, „Ateneum Kapłańskie”, 2001, t. 136, z. 1 (551), s. 40-52; P. Stawiński, *Jezus w Koranie i tradycji islamskiej*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, red. P. Stawiński, Częstochowa 1995, s. 77-91.

Oryginalność koncepcji Ahmada polega na przekonaniu, że prorok Jezus został żywym zdjęty z krzyża i przy zastosowaniu cudownej maści uleczony. Po czterdziestodniowym pobycie wśród swoich uczniów opuścił Jerozolimę i udał się do Afganistanu, a potem do Kaszmiru, gdzie po odnalezieniu zagubionych plemion izraelskich osiedlił się i umarł naturalną śmiercią. Ahmad identyfikował w Srinagarze grobowiec proroka Jezusa⁵.

3. Poglądy na temat „świętej wojny”, (*dżihad*).

Przywoływane często hasło: „Miłość do wszystkich, nienawiść do nikogo”, głosi zaszczerpione Ahmadijji przez jej założyciela przekonanie o niestosowaniu jakiegokolwiek formy przemocy w sprawach religii. Znalazło ono wyraz w rozbudowanej koncepcji „świętej wojny” (*dżihad*), której Ghulam Ahmad nadał w swoich czasach wyłącznie duchowy charakter, co ściągnęło na niego zarzuty kolaboracji z brytyjskim okupantem.

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia ostatniego z punktów, zasadnym wydaje się poświęcenie uwagi ogólniejszej charakterystyce propagowanego przez Mirzę Ghulama Ahmada (a za nim – następnych przywódców wspólnoty) wzorca wiernego muzułmanina.

System wartości i wzór osobowy muzułmanina *ahmadi*

Ahmadijja tym wyróżnia się na tle innych współczesnych nam wspólnot muzułmańskich, że można dostrzec w jej programie pewną konsekwentną linię i dążenie do jej realizacji. W sensie politycznym czy społecznym nie odgrywa ona istotniejszej roli w świecie, jednak trudno nie zauważyć jej starań, by wpisać się aktywnie w rzeczywistość ogólnoswiatową. Jest to naturalną konsekwencją wyraźnych założeń misjonarskich, wiary w uniwersalność głoszonego posłannictwa, kierowanego do wszystkich ludzi, różnych ras i kultur.

Dla członka muzułmańskiej wspólnoty Ahmadijja system wartości i obowiązujący wzór osobowy wynikają z nauk *Koranu* i Tradycji islamskiej, rozumianych zgodnie z wykładnią Mirzy Ghulama Ahmada i jego kolejnych następców – kalifów. Jak wiadomo, cechą charakterystyczną całej koranicznej koncepcji moralności jest wiara w jej boskie pochodzenie. Nie ma ona – jeśli nie oznacza to odejścia od religii – konkurentki w postaci świeckiej doktryny dobra i zła. Podstawowym kryterium było zawsze posłuszeństwo wobec woli Boga, nie da się zatem nakreślić wyraźnej linii podziału między tym, co należy do sfery moralności, a pobożnością rozumianą jako gorliwe wypełnianie praktyk religijnych⁶. „Jeśli dodajesz współtowarzyszy, / to z pewnością twoje działanie będzie daremne / i na pewno znajdziesz się wśród stratnych!” – mówi *Koran*⁷, co w sensie ogólniejszym można rozumieć jako nierozdzielalną więź między uznawaniem prawd religijnych i wypełnianiem praktyk, a oceną moralną człowieka. Prawo boskie (*szariat*) jest tym, co łączy społeczność muzułmańską w jedną całość, i w przekonaniu wyznawców stanowi idealny wzór

⁵ Por. M.G. Ahmad, *Jesus in India*, London 1978.

⁶ M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 357.

⁷ 39: 65.

życia dla jednostki. Jego akceptacja i stosowanie umożliwia jej harmonijne życie na ziemi i zbawienie wieczne. Tylko przyjmując *szariat*, człowiek staje się muzułmaninem, i tylko będąc muzułmaninem, ma szansę osiągnięcia doskonałości⁸. Może warto w tym miejscu przypomnieć, że słowo „*szariat*” wywodzi się od określenia oznaczającego „ścieżkę prowadzącą do wody”. W języku religijnym poszerzyło swoje znaczenie i stało się metaforą drogi do źródeł życia (Boga). Stąpienie tą drogą oznacza w każdym momencie poddanie się woli i przewodnictwu Allaha. Objawiony *Koran* jest ostatecznym źródłem prawa, czyli właściwej ścieżki życia indywidualnego i zbiorowego⁹.

Pisząc o doskonałości zasad i nauk islamu Mirza Ghulam Ahmad głosił: „Za muzułmanina można uważać taką osobę, której wszystkie zdolności, duchowe i fizyczne, poświęcone są Bogu Wszechmogącemu, i która wszystkie zsyłane przez Niego nadzieje kieruje ku Stwórcy. Przynależność do islamu powinna wyrażać się nie tylko wiarą, ale i praktyką. Inaczej mówiąc, winna udowadniać, że jej serce, umysł, rozum i inteligencja, gniew, litość, łagodność i wiedza, wszystkie jej fizyczne i duchowe zdolności, honor i własność, wygody i przyjemności i wszystko, co do niej należy wraz z motywami, obawami i namiętnościami, jest podporządkowane Bogu...”¹⁰. Jak widać, jego poglądy na to, co oznaczać ma w praktyce przywiązanie do islamu, zgodne są z ustaleniami teologów muzułmańskich, dla których islam oznaczał „całkowite poddanie się Bogu”¹¹. Również co do drugiego aspektu podkreślanego przez założyciela Ahmadijji, dotyczącego, obok służby Bogu, służby jego stworzeniom, czyli „współczucia dla nich, dzielenia ich kłopotów i smutków”, gotowości do cierpień, by przynieść im ulgę¹².

Ubrany w formę kaznodziejską i wyrażany właściwym religijnym językiem system wartości i wzór osobowy muzułmanina *ahmadi* sprowadza się do żądania całkowitego podporządkowania swojej osoby, więzów rodzinnych i majątku woli Boga, co – przełożone na bardziej konkretny język – oznaczać ma służbę wspólnocie i lojalność jej władzom. Na uwagę zasługuje tu fakt podkreślenia pokojowego charakteru islamu w interpretacji Mirzy Ghulama Ahmada i jego następców na czele wspólnoty. Moralność islamu w tej wykładni jest moralnością scentralizowanej organizacji, której sukces zależy od dyscypliny i poświęcenia każdego wyznawcy. Nie została wszakże oparta na nienawiści, jak można by oczekiwać, znając dzieje tej organizacji, przeciwnie – akcentuje braterstwo i równość wszystkich ludzi, niezależnie od pozycji społecznej, rasy itp.

Ideał muzułmanina *ahmadi* oparty został przez założyciela ściśle na naukach *Koranu*. Jego interpretacja nauk Księgi polegała na dostosowaniu ich do potrzeb

⁸ S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1988, s. 92-115.

⁹ Por.: F.J. Streng, Ch.L. Lloyd Jr, J.T. Allen, *Ways of Being Religious. Readings for a New Approach to Religion*, Englewood Cliffs 1973, s. 237.

¹⁰ M.G. Ahmad, *Ayena Kamalat-e Islam*, cyt. za: idem, *The Essence of Islam. Extracts from the Writings of the Promised Messiah*, London 1979, vol. I, s. 15-16.

¹¹ J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 10.

¹² M.G. Ahmad, *Ayena Kamalat-e...*, s. 16. Warto przy tym pamiętać, na co zwracają uwagę niektórzy z badaczy, że w islamie, w przeciwieństwie do innych systemów religijnych, w tym chrześcijaństwa, podstawy doskonałości duchowego nie zostały zebrane w tak wyraźnie skodyfikowany i wyodrębniony system nakazów moralnych, chociaż takie próby były oczywiście podejmowane przez teologię i filozofię muzułmańską. Por.: M.T. Stepanian, *Filosofia i socjologia w Pakistanie. Oczeki*, Moskwa 1967, s. 150.

współczesności. Owo dostosowanie nie nosi jednak, jak to miało i ma miejsce wśród pewnych nurtów modernistycznych w islamie, na odrzuceniu niektórych jako przestarzałych. Zyskiwały one za to racjonalne (lub quasi-racjonalne) wytłumaczenie, mające wykazać ponadczasowy i ogólnoludzki charakter nauk koranicznych. „Koran nie głosi żadnych doktryn, które byłyby w sprzeczności z rozumem”¹³. sytuacja wynika z tego, że Ahmadijję cechuje otwarte i nowatorskie podejście do pewnych sfer życia ludzkiego (np. szkolnictwa, nauki), przy skrajnie zachowawczym stosunku do określonych zwyczajów muzułmańskich, jak pozycja kobiety (ale nie wykształcenia!) czy też poligamia.

Odnosząc się do społecznych, gospodarczych i politycznych problemów współczesnego świata, muzułmanie *ahmadi* patrzą wstecz na pierwsze wieki islamu, widząc w nich wzór i głoszą powrót do nauk koranicznych jako remedium na obecne dolegliwości. Z założenia odcinają się od przyjmowania programów określonych partii politycznych, ich problematyka jest jednak stale obecna w wystąpieniach i publikacjach przedstawicieli wspólnoty¹⁴. Głosi się przekonanie o głębokim kryzysie i nieodwołalnym upadku cywilizacji zachodniej. Jednym z podstawowych przejawów tego kryzysu i jednocześnie cechą charakterystyczną Zachodu ma być dyskryminacyjny charakter tej kultury. Potwierdzenie znajduje się w czasach kolonialnych, okresie II wojny światowej i czasach obecnych. Ciekawe, że od tej negatywnej oceny nie jest zwolniona nawet Wielka Brytania, z którą Ahmadijja miała dobre stosunki i której tolerancyjność Ahmad wielokrotnie podkreślał. Rasizm w krajach afrykańskich (głównie RPA) postrzegany był i jest jako spuścizna mentalności chrześcijańskiej, rozciągającej swoje wpływy nie tylko w granicach Wspólnoty Brytyjskiej, ale i w jej byłych koloniach i dominiach.

Mahdyści głoszą, że jedynie islam ze swoimi uniwersalnymi naukami wolny jest od jakiegokolwiek formy dyskryminacji, od ponad 14 wieków głosząc równość wszystkich ludzi i powołując się na przykład Muhammada, kładącego podwaliny idei praw ludzkich, godności i jedności całej ludzkości. „W tej zasadzie jedynie leży wybawienie Zachodu od problemów, które sobie stworzył” – mówił imam meczetu londyńskiego¹⁵. Nie może być wątpliwości, że to własne, historyczne doświadczenie wspólnoty bezustannie narażanej na ataki z zewnątrz legło u podstaw jej stosunku do wszelkich form dyskryminacji religijnej, rasowej i innej, ale też akcentowanie równości przyciągać ma nowych wyznawców z krajów Trzeciego Świata, głównie afrykańskich, gdzie Ahmadijja prowadzi energiczną i dość skuteczną działalność misyjną.

¹³ M.G. Ahmad, *The Teachings of Islam*, Rabwah 1966, s. 32. Oto próbka tego typu „racjonalnego” wyjaśnienia koranicznego zakazu spożywania wieprzowiny: „Wszyscy wiedzą, że świnia jest zwierzęciem skrajnie szpetnym i żyje w brudzie, jako najbardziej bezwstydnym ze stworzeń. Spożywanie jej mięsa wywiera najbardziej szkodliwy wpływ zarówno na ciało, jak i na duszę, ponieważ [...] jedzenie wpływa na całość zewnętrznego i wewnętrznego stanu człowieka. Już starożytni lekarze greccy wiedzieli, że jedzenie świniny wywołuje bezwstydną” (*ibidem*, s. 43-44).

¹⁴ Np. M.Z. Khan, *Contribution of Islam to the Solution of the World's Problems Today*, „Muslim Sunrise”, 1958, vol. XXV, nr 3; idem, *Islam. Its Meanings for Modern Man*, London 1962; idem, *Islam and Human Rights*, London 1988.

¹⁵ B.A. Rafiq, *Western Culture and Islam*, „Review of Religions”, 1984, vol. LXXIX, nr 6, s. 9.

Kolejną negatywną cechą kultury zachodniej, a co za tym idzie – cywilizacji światowej, której ta kultura narzuciła swój model, jest w opinii muzułmanów *ahmadi* upadek obyczajów, czyli rozwiązłość. Upadek wartości moralnych osiągnął w ich ocenie taki poziom, że instytucja małżeństwa traktowana jest jako przestarzała i zbędna. Powszechną praktyką stało się „życie w grzechu”, a znudzona i pozbawiona przejrzystego kodeksu moralnego młodzież stanowi zagrożenie dla życia i bezpieczeństwa pozostałych obywateli. Pornografia, przestępczość, narkotyki, zdegenerowane subkultury młodzieżowe, to dla mahdystów jaskrawy przykład upadku kultury zachodniej, pozbawionej żywotnych wzorców sprawiedliwości i demokracji¹⁶.

Przeciwstawiana jest temu islamska koncepcja stosunków międzyludzkich, w tym rodzinnych. Traktuje się je jako organiczną jedność, w której jedne zasady wynikają z drugich, a wszystkie mają swoje źródło w *Koranie* i przykładzie Proroka. Krytykując rozkład życia rodzinnego i hiperseksualizm zachodni, muzułmanie *ahmadi* przeciwstawiają mu wzór koraniczny. Islam akcentuje rygorystyczne zasady rodzinne, naciskając na poprawność wzajemnych odniesień. Nakazuje „dla dobra społecznego, dla zdrowego i wysokiego morale”¹⁷ oddzielenie płci. Stąd w tradycji islamskiej oddzielne szkoły i kolegia dla chłopców i dziewcząt, szpitale dla kobiet i mężczyzn. Kobiety – lekarki, pisarki, naukowcy, nauczycielki – zawsze zajmować miały wysoką pozycję w społeczeństwie, o ile „działały w rozumnej zgodzie ze swoją płcią”¹⁸. Uważane jest to za najbardziej naturalny układ relacji, pozwalający uniknąć wielu zagrożeń pojawiających się przy niekontrolowanym obcowaniu płci. W sytuacji, gdy dochodzi do kontaktów, religia zaleca ludziom ograniczenia stroju i zachowania. Podkreśla się wszakże, że tego rodzaju środki ostrożności mają na celu dobro społeczne, nie są zaś, jak błędnie interpretują zachodni orientaliści i opinia społeczna, dowodem dyskryminowanej pozycji kobiety w islamie.

Podobnie inne plagi naszych czasów – alkoholizm, narkomania, hazard i podobne – postrzegane są jako wynik nieposłuszeństwa wobec *Koranu*. Księga ta akcentuje trzy grzechy, od których jednostka musi się powstrzymać, by nie zakłócić porządku społecznego. Duma, żądza i zazdrość prowadzą do autodestrukcji osoby i społecznej dezintegracji¹⁹. Zastosowanie w życiu koranicznego modelu rodziny, stosunków kobieta – mężczyzna i tegoż pochodzenia zakazów ma w przekonaniu muzułmanów *ahmadi* stanowić remedium na wynaturzenia świata w tym względzie.

Ustosunkowując się do cywilizacji zachodniej, Ahmadijja podkreśla, że jej cechą jest ekonomiczna i społeczna nierówność. System ten nie zapewnia elementarnych potrzeb tym, co nie mają dość sił, by o nie walczyć. Biedni stają się coraz biedniejsi, zasiłki nie są im w stanie umożliwić odbicia się od dna. Prowadzi to do ogromnego rozwarstwienia społecznego i drastycznej nierówności majątkowej. „Nowe bandy nierobów, oszustów i innych, szukających dochodu w przestępstwie są dziedzictwem Zachodu. Destrukcja systemu wychowawczego jest okropną kon-

¹⁶ *Ibidem*, s.12-14.

¹⁷ K. Mahmud, *The Concept of Islam Society*, „Review of Religions”, 1987, vol. LXXXII, nr 8, s. 8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 9. Mają przed nimi chronić koraniczne zakazy, zabraniające m.in. picia napojów wysokowych, gier hazardowych. Por.: *Koran* 2:219; 5:90-91.

sekwencją przeważania na Zachodzie wymienionych zjawisk” – ocenia przywoływany już w tym artykule imam²⁰.

Temu przeciwstawiają mahdyści islamski system ekonomiczny mający być wolnym od wszelkich form eksploatacji. Podstawą tego systemu jest zapewnienie najszerzego i najkorzystniejszego podziału dóbr poprzez instytucje do tego powołane i poprzez religijne napomnienia i wychowanie (instytucja jałmużny, *zakat*). „Bogactwo musi się znajdować w ciągłym ruchu wśród wszystkich warstw społeczeństwa, a nie należeć tylko do bogatych. Wszystkie naturalne źródła bogactwa – słońce, księżyc, chmury z deszczem, wiatr, wszystkie zjawiska natury – są darem Allaha dla całej ludzkości. Bogactwo powstaje w wyniku wykorzystania przez ludzką zręczność i pracę zasobów danych przez Boga. Do części z nich przysługuje człowiekowi prawo własności w stopniu określonym przez islam”²¹.

Stara idea ograniczania potrzeb jako gwarancji urzeczywistnienia harmonii społecznej, hasła braterstwa i solidarności w ramach wspólnoty muzułmańskiej, stały się podstawą tzw. islamskiej ekonomii, budowanej w oparciu o równowagę i współdziałanie trzech sektorów: państwowego, spółdzielczego i prywatnego. W roli regulatora ma tu występować zakaz pożyczania na procent, a także wspomniana jałmużna, będąca w istocie rodzajem opodatkowania i podziału dóbr²².

W koncepcjach ustrojowych Ahmadijji, głoszonych ustami jej kalifów, konieczność równości przy podziale dóbr materialnych łączy się z negatywną oceną wyłączenia lub innej formy ograniczenia własności prywatnej. Równość winna być osiągnięta przez stosowanie muzułmańskich zasad dziedziczności (zapobiegających kumulowaniu bogactw), zakaz lichwy, jałmużnę i nakaz ciągłego obrotu kapitału. Spotkać można w związku z tym opinię, że żaden z istniejących w islamie prądów nie rozwinął tak silnie religijnej podstawy dla haseł klasowego pokoju i przeciwstawienia „trzeciej drogi” gospodarce kapitalistycznej i komunizmowi.

Sami mahdyści także i dziś upatrują w swojej wspólnocie szczególnego narzędzia przeznaczonego do odegrania zaczynu uzdrawiającego świat i prowadzącego do panowania islamu.

***Dżihad* w ujęciu Mirzy Ghulama Ahmada i jego następców**

Zainteresowanie koncepcją „świętej wojny” wykracza poza sferę czysto religijną ze względu na jej oczywisty związek z wydarzeniami politycznymi współczesnego świata. Mamy więc do czynienia z sytuacją – w przypadku islamu częstą – gdy kategoria natury religijnej jest jednocześnie kategorią polityczną i społeczną o znaczeniu wychodzącym daleko poza krąg wyznawców. Zresztą tak było w całym kilkunastowiekowym okresie ideowej i militarnej konfrontacji islamu z Zachodem, choć nigdy w obecnej skali. Zawsze też istniały zarówno spory co do rozumienia *dżihad* wśród

²⁰ B.A. Rafiq, *Western Culture...*, s. 15.

²¹ *Ahmadiyya Movement and Justice*, „Review of Religions”, 1985, vol. LXXX, nr 12, s. 36-37. Por.: *Koran* 59:7.

²² M.B. Piotrowskij, *Islam – wiera i obraz życia*, w: *Islam. Kratkij sprawocznik*, Moskwa 1983, s. 4-26.

samych muzułmanów, jak i zarzuty o błędne interpretacje jej znaczenia w środowiskach obcych²³.

Arabski termin „*dżihad*”, tłumaczony w krajach Zachodu jako „święta wojna”, jest słowem wychodzącym w swojej sferze znaczeniowej daleko poza powszechne u nas skojarzenie go z fizycznym zmaganiem się z przeciwnikiem, czyli walką zbrojną w obronie lub w interesie islamu. Wywodząc się od rdzenia *jhd*, oznacza w swoim najpierwotniejszym sensie wszelki wysiłek duchowy i pracę nad sobą. W znaczeniu, w jakim znajdujemy go w *Koranie* i Tradycji odnosi się więc w głównej mierze do rzeczywistości duchowej, opisując szczerze i nieegoistyczne dążenie ku dobrom wyższym²⁴. Islamska wizja człowieka, jako istoty mającej za cel główny nieustanne dążenie do podtrzymywania harmonii wewnętrznej i zewnętrznej (z innymi ludźmi, ze światem przyrody), której normatywnym wyrazem jest boskie prawo (*szariat*), stawia go wobec konieczności nieustannej *dżihad*, ciągłej walki z własną słabością. Dlatego, choć nierzadko spotykamy się z wymianianiem *dżihad* jako szóstego filaru islamu, to raczej widzieć ją trzeba – idąc za sugestiami niektórych autorów²⁵ – jako nieodłączny element każdej z pięciu powinności muzułmanina.

Powody, dla których nastąpiło i utrwała się znaczeniowe zawężenie omawianego pojęcia są dość oczywiste, mają charakter historyczny i współczesny. Pierwsze wiążą się z zapoczątkowaną tuż po pojawieniu się islamu i trwającą przez stulecia ostrą konfrontacją ideową i militarną chrześcijan i muzułmanów, utrwalającą obraz Muhammada jako człowieka niecnego, islamu postrzeganego jako wypaczone chrześcijaństwo, wyznawców Allaha jako ludzi żądnych bogactw i krwi, niosących niewolę i śmierć. Współczesne przyczyny mają związek najpierw z kolonialnym dziedzictwem XIX/XX ww., dalej z terrorystycznymi metodami walki, pod sztandarami „świętej wojny”.

Trzeba wszakże zauważyć, że nawet w pojmowaniu *dżihadu* jako powinności stawiania z mieczem w rękę w obronie islamu, pojawia się cały szereg regulacji prawnych, do których winni się stosować muzułmanie. Odnajdują je w *Koranie*. Walka zbrojna ma taki właśnie charakter, jeśli podejmowana jest w celu ochrony wiernych, wzmocnienia islamu i ustanowienia jego ostatecznego panowania na ziemi, wolnej od niewiernych (2:193; 9:33). Przy jej podejmowaniu winno się wziąć pod uwagę topograficzną ocenę świata według kryterium wyznaniowego oraz klasyfikację ludzi ze względów wyznaniowo-etnicznych.

Kluczowe jest rozróżnienie terenów znajdujących się pod panowaniem islamu, to jest islamskiego władcy i obowiązującego takiegoż prawa (*szariat*), zamieszkanego przez muzułmanów i podległych im innowierców. Takie ziemie noszą nazwę „obszaru islamu” (*dar al-islam*). Pozostałe tereny to „obszar wojny” (*dar al-harb*). Zgodnie z poglądami niektórych autorytetów teologicznych, istnieje jeszcze forma

²³ T. Fryzeł, „Święta wojna” we współczesnej doktrynie islamu, „Studia Filozoficzne”, 1973, nr 1; K. Kocieliński, *Dżihad – wyzwanie dla świata*, [w:] E. Sakowicz, *Czy islam jest...*, s. 197-208; idem, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2006.

²⁴ S.H. Nasr, *The Spiritual Significance of Jihad*, „Al-Serat”, vol. IX, nr 1.

²⁵ S.H. Nasr, *The Spiritual...*, s. 4-5. Walka zbrojna to *dżihad* mniejsza (*asghar*), obok niej występuje walka z Szatanem i jego naukami, tzw. *dżihad* wielka (*kabir*) oraz *dżihad* największa (*akbar*), właśnie owo zmaganie się z samym sobą na drodze do doskonałości. Potwierdzać ma to hadis, przywołujący słowa Proroka wracającego z wyprawy zbrojnej: „Wracamy z *dżihad* *asghar* do *dżihad* *akbar*”.

pośrednia: „obszar ugody (traktatu)” (*dar al-sulh*), na którym niewierni mogą zachowywać rządy, pod warunkiem płacenia haraczu muzułmańskiemu władcy. W ocenach występują jednak różnice i np. szkoła hanaficka odrzuca tę kategorię, mówiąc, że skoro jest zależność fiskalna, to mamy do czynienia z obszarem islamu²⁶.

Druga kwestia dotyczy ludzi – wojnę wolno prowadzić tylko przeciw niewiernym (stąd każdy wewnątrzwyznaniowy konflikt zbrojny łączy się z oskarżeniami o herezję), ale ci nie są sobie równi. Uprzywilejowaną grupę stanowią żydzi i chrześcijanie, określane wspólnie mianem „ludzi Księgi” (*ahl al-Kitab*). Po nakazanym przez *Koran* wezwaniu ich do przyjęcia islamu (16:125; 17:15), mogli odmówić i, pozostając w zależności od władcy muzułmańskiego jako obywatele drugiej kategorii (*zimmi*), zachować życie, rodziny i majątek, płacąc za to podatek (*dżizja*). Tutaj także nie było jedności i np. hanafici włączali do tej kategorii arabskich pogan, kierując się kryterium językowym, zaś szkoła malikicka wyłączała Kurajczytów. Tradycja powołująca się na Proroka zaliczała do tej grupy także wyznawców zoroastrizmu, mówiąc, że ten kazał ich traktować jak ludzi Księgi²⁷. Pozostałe osoby, pokonane w walce, można było uczynić niewolnikami, przeznaczając ich majątek w czterech piątych na rzecz zwycięskiej armii²⁸.

Na każdym zdrowym na ciele i umyśle mężczyźnie ciąży powinność „świętej wojny”, co nie oznaczało nigdy nieustającego obowiązku zmagania zbrojnych przez każdego muzułmanina. Wierni wyprawiający się pod dowództwem islamskiego władcy, przynajmniej raz do roku, szykujący się do takiej wyprawy, a nawet odkładający potyczkę z różnych względów czuli się wypełniającymi tę powinność. Wśród szyitów panowało przekonanie, że właściwa *dżihad* może się odbywać tylko pod przywództwem imama, zatem wszelkie konflikty od jego zniknięcia (873 r.) aż do ponownego przyjścia nie mają charakteru świętej wojny we właściwym znaczeniu.

Kto zginął w walce, zyskiwał honorowy tytuł męczennika za wiarę *szahid* i według zapowiedzi koranicznej miał zapewniony raj: „Bóg dał im nagrodę świata oraz piękną nagrodę życia ostatecznego” (3:148)²⁹.

Konsekwencją rozumienia islamu jako religii pokoju były dla Mirzy Ghulama Ahmada rozważania dotyczące pojęcia „świętej wojny”. Poświęcił jej wiele uwagi, wielokrotnie w polemikach z przedstawicielami innych wyznań, np. chrześcijanami, przeciwstawiając się poglądom, jakoby islam był religią szerzoną wyłącznie mieczem. Trzymając się swojego przekonania, iż jest *mahdim* posłanym przez Boga dla zaprowadzenia na świecie jedynej prawdziwej religii (islam) drogą argumentacji i własnego przykładu, prezentował swoje poglądy zarówno w ustnych polemikach

²⁶ Szkoła hanaficka rozwijała także refleksję nad zasadami, według których ziemia wojny stawała się ziemią islamu. Wśród warunków wymieniano nastanie rządów władcy muzułmańskiego, obowiązywanie *szariatu* pod kontrolą sędziów (*kadi*), nieskrępowane praktyki kultowe (zwłaszcza piątkowa modlitwa publiczna). Abu Hanifa (zm. 767 r.) podawał też kryteria sytuacji odwrotnej, przejścia terytorium islamu w terytorium wojny: wprowadzenie prawodawstwa niewiernych, graniczenie z *dar al-harb*, niebezpieczeństwo dla życia i własności muzułmanów oraz pozostających pod ich opieką *zimmich* (Por.: R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague 1979, s. 12).

²⁷ Por.: A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden 1936-1969, t. II, s. 552.

²⁸ H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1953, s.89.

²⁹ Wszystkie cytaty z *Koranu* podaję w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego. Zob. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

z inaczej myślącymi, jak i poprzez liczne publikacje nawiązujące do tej problematyki. Charakterystycznym przykładem tej działalności jest praca zatytułowana *Rzqd brytyjski i džihad* (Government Anglezi Aur Jihad), ogłoszona w maju 1900 roku. Stara się w niej obnażyć nieporozumienia dotyczące pojmowania przez przedstawicieli Zachodu pojęcia *dżihad*. Zwraca uwagę, że religia głoszona przez proroka Muhammada od samego początku stykała się z wrogością otoczenia i tylko gorliwość oraz dzielność pierwszych wyznawców zawdzięcza swoje przetrwanie. Jednak ta odwaga i przekonanie dla sprawy, której służą, wzmocniły tylko niechęć tych, którzy obawiali się umocnienia nowej religii oraz wyparcia ich własnych systemów Ahmad nie zaprzecza, iż walka o zwycięstwo islamu wynika z założeń doktrynalnych tej religii, ale jej podstawy teologiczne i filozoficzne są mało znane. Prześladowani bezlitośnie, pierwsi wyznawcy „byli mordowani jak baranki, lecz się nie skarżyli”.³⁰ Bóg nie pozwala wszakże, by okrucieństwo przebrało miarę, zwraca się ku prześladowanym i zezwala im przeciwstawić się swoim wrogom – nigdy jednak celem walki nie mogło być nawracanie siłą na islam, głosi Ahmad. Miecza nie podnoszono dla szerzenia wiary, ale w obronie przed wrogami, w celu ustanowienia pokoju i zapewnienia bezpieczeństwa. Zakaz stosowania przymusu w kwestiach wyznaniowych jest w *Koranie* tak jasny, że przywódca Ahmadijji nie widzi tu miejsca na wątpliwości. Dobry przykład wyznawców, ich zalety moralne – oto oręż propagujących islam, woła, powołując się na Księgę.

Znajomość dziejów islamu, tym bardziej w kontekście nauk koranicznych, każe Ahmadowi usprawiedliwiać przemoc pierwszych wieków tym, iż był to „gniew Boży skierowany przeciw tyranom”³¹ Odpiera zarzuty chrześcijan, wskazując na okrucieństwo walk czasów Mojżesza, przeciwstawiając im jasne regulacje prawne dotyczące prowadzenia wojen z czasów Muhammada. „Jeśli karanie z mieczem w rękę nie jest zgodne z wolą Bożą, wtedy ta obiekcja pojawia się przede wszystkim i najostrzej wobec Mojżesza [...]. Czy Bóg Mojżesza różnił się od Boga czasów islamu?”³² Rzecz w tym – kontynuuje – że ludzie wyobrażają sobie Boga jako wyłącznie karzącego lub miłosiernego, a on tymczasem bywa różny, zależnie od potrzeb i sytuacji. Allah, jak doświadczony lekarz, „czasem zarządza słodki łyk, a czasem przepisuje nam gorzkie lekarstwo”³³. W liście do Nasira Nawaba Sahiba Mirza Ghulam Ahmad napisał: „*Dżihad* naszych czasów ma być wsparciem dla słowa islamu, ma obalać zarzuty przeciwników, propagować doskonałość wiary muzułmańskiej i głosić prawdę o Świętym Proroku [...] na całym świecie. Oto właściwa *dżihad* do czasu, gdy Wszchemogący wzbudzi na świecie inne warunki”³⁴.

Problematyka „świętej wojny” wymagała szczególnego ustosunkowania się doń przez założyciela Ahmadijji również ze względu na jego pretensje prorocze oraz podawanie się za bożego wysłannika, *mahdiego*. Zgodnie bowiem z powszechnym przekonaniem muzułmanów przyjsie tego ostatniego, znamionujące czasy ostateczne, wiązać się ma z takąż rozprawą z niewiernymi. Walczący *mahdi* (Imam Muham-

³⁰ M.G. Ahmad, *The Essence of Islam*..., London 1981, t. II, s. 251.

³¹ *Ibidem*, s. 253-254.

³² *Ibidem*, s. 254.

³³ B.A. Rafiq, *The Truth About Ahmadiyya*, London 1978, s. 68.

³⁴ Cyt. za: B.A. Rafiq, *The Truth*..., s. 72-73.

mad), mając u boku Jezusa, pokona ich w walce, zniesie podatek (*dżizja*) i da im do wyboru islam lub śmierć. Ghulam Ahmad odrzucił jako niekoraniczne podobne poglądy, wskazując na oczekiwanego (i spełnionego w jego osobie) wysłannika jako na postać niosącą pokój, walczącą wyłącznie argumentami, dającą początek wiekowi pokoju, dobroci i ludzkiego współczucia. Taką właśnie postawę zalecał swoim zwolennikom, do przedstawicieli innych religii wołał: „zaprawdę, to nie jest czas walki za wiarę” i postulował zaprzestanie przelewu krwi z powodów wyznaniowych.

Wspomniane wcześniej rozważania teologów muzułmańskich odnośnie do religijnej kwalifikacji określonego obszaru i wynikających z niej powinności wiernego, znalazły odbicie również w religijno-politycznej sferze kolonialnych Indii. Od początku lat 70. XIX stulecia cały szereg *fatw* rozstrzygał kwestię, czy Indie pod chrześcijańskimi rządami są „obszarem islamu” czy „obszarem wojny”. Gdyby były tym drugim, to – jak pamiętamy – wynikałby z tego religijny obowiązek walki zbrojnej. Uczeni z *Muhamadan Literary Society* w Kalkucie czy znany reformator Sajjid Ahmad Khan twierdzili, że nie ma takiego obowiązku, ale bardziej radykalne organizacje islamskie, reprezentujące często niższe warstwy społeczne, wykorzystywały ideę *dżihad* do mobilizacji muzułmanów przeciw chrześcijanom, hinduistom czy sikhom³⁵.

Mirza Ghulam Ahmad oceniał brytyjskie władztwo nad Indiami jako niezagrażające swobodom religijnym i wzywał do lojalności wobec rządu. Uważał, że *Koran* zabrania wojny z władzą, która nie wtrąca się w żaden sposób w wierzenia i praktyki muzułmanów, ani nie stosuje przemocy dla propagowania własnej religii. Zaś Brytyjczyków postrzegał jako nie tylko niewtrącających się w te sprawy, ale nawet zapewniających wolność i bezpieczeństwo różnym religiom. Taka ocena zrozumiała zdaje się także na gruncie ogólniejszym – koloniści stosując zasadę „dziel i rządź”, jednocześnie dbali o zapewnienie wygodnej dla siebie równowagi i zapobiegali najbardziej gwałtownym przejawom konfliktów międzywyznaniowych. Z punktu widzenia interesów własnego ugrupowania, założyciel Ahmadijji dobrze wiedział, jak bardzo chroni go władza przed niechęcią, czy wręcz nienawiścią, szczególnie muzułmańskiego otoczenia, nieuznającego jego roszczeń i mającego je za obrażę Boga oraz Proroka. Hołdownicze adresy, jakie słał do królowej i władz angielskich, umacniały wrogów w przekonaniu o zdradzie interesów islamskich, chociaż, oceniając bez emocji, przyznać trzeba, że po pierwsze, były konsekwencją jego poglądów dotyczących spraw wojny i relacji międzywyznaniowych, a po drugie, zawierały one każdorazowo obok wyrazów wdzięczności także odważne (jeśli nie zuchwałe) namowy do przyjęcia islamu, podkreślające jego wyższość nad innymi religiami³⁶.

Związki z koroną brytyjską potwierdziły się także w czasach nam bliższych, gdy na skutek prześladowań w ojczystym Pakistanie, kalif wspólnoty Ahmadijja przeniósł w roku 1984 jej kwaterę główną do Londynu, gdzie znajduje się ona do dziś.

³⁵ Np. ugrupowanie *Tarika-i Muhammadi* założone przez Sajjida Ahmada Barlewi, którego członkowie nazywani byli przez Anglików wahhabitami, ze względu na podobieństwo do arabskiego ruchu odnowy z XVIII w. Por.: E. Toczek, *Być muzułmaninem w Indiach*, Wrocław 1984, s. 28-33.

³⁶ Taki charakter miał skierowany w 1897 roku do królowej Wiktorii jubileuszowy adres hołdowniczy czy ogłoszony niedługo potem tekst *The Star of The Queen*, b.m.w. 1899.

Następcy Mirzy Ghulama Ahmada, noszący tytuł kalifa, kontynuowali zapoczątkowaną przez założyciela linię interpretacyjną odnośnie do wojny religijnej. Humanitarne akcenty, przekonanie, że do prawd wiary skłaniać można tylko argumentacją słowną i przykładem, ułatwiały misjonarzom z tych kręgów działanie wśród ludności afrykańskiej i innych krajów Trzeciego Świata, szczególnie intensywne za kalifatu drugiego następcy, syna Ahmada, Mirzy Bashir-ud Dina. To z jego inicjatywy podjęto akcje misyjne w Anglii, USA, Afryce Zachodniej, Hiszpanii, Holandii, Szwajcarii, Singapurze, Indonezji, Japonii i innych regionach. Misjonarze musieli w wielu przypadkach podejmować religijną polemikę z przedstawicielami innych wyznań, najczęściej chrześcijańskich.

„Nauczanie Mojżesza jest dalekie od naszych koncepcji sprawiedliwości czy uczciwości. Nie wydaje się również możliwe, by dzisiaj mogło stanowić podstawę do działania. Nauczanie Jezusa jest niepraktyczne, i takim było zawsze. [...] Jedynie nauczanie Islamu jest praktyczne. Jest jedynym, które jest zarówno wyznawane, jak i praktykowane przez wiernych, a jego praktyka sprzyja utrzymaniu pokoju na świecie”³⁷.

Wskazując, jak szczegółowe i skierowane na przestrzeganie zasad są normy dotyczące postępowania w czasie wojny, Bashir-ud Din przywołuje nie tylko *Koran*, ale i osobisty przykład Muhammada:

- a) muzułmanom nie wolno masakrować zwłok zmarłych (*Muslim*),
- b) muzułmanom nie wolno uciekać się do oszustwa (*Muslim*),
- c) nie wolno zabijać dzieci ani kobiet (*Muslim*),
- d) nie wolno prześladować księży, funkcjonariuszy religijnych i przywódców religijnych (*Tahavi*),
- e) nie wolno zabijać starych i zniedołężniałych. Zawsze należy mieć na uwadze możliwość zawarcia pokoju (*Abu Dawud*),
- f) kiedy muzułmanie wkraczają na terytorium nieprzyjaciela, nie powinni siać terroru wśród ludności; należy właściwie odnosić się do osób postronnych (*Muslim*),
- g) armia muzułmańska powinna obozować w taki sposób, aby nie powodować niedogodności dla ludności. W czasie przemarszu nie należy blokować dróg lub powodować innych niewygód dla ich użytkowników,
- h) niedozwolone jest zniekształcanie twarzy (*Bukhari i Muslim*),
- i) w miarę możliwości, należy dążyć do zminimalizowania strat osobowych nieprzyjaciela (*Abu Dawud*),
- j) blisko spokrewnieni jeńcy powinni być trzymani razem (*Abu Dawud*),
- k) należy troszczyć się o jeńców; muzułmanie powinni bardziej troszczyć się o jeńców niż o swoich własnych więźniów (*Tirmidhi*),
- l) posłowie i wysłannicy z innych krajów powinni być otaczani wielkim szacunkiem. Należy ignorować wszelkie popełnione przez nich nietakty (*Abu Dawud, Kitab al-Jihad*),

³⁷ Bashir-Ud-Din H.M.M.A., *Życie Świętego Proroka Muhammada*, tłum. M. Nowak, Islamabad (U.K.) 1990, s. 117 (pisownia oryginału).

- m) jeśli muzułmanin niewłaściwie potraktuje jeńca, należy takiego jeńca uwolnić bez okupu,
- n) kiedy muzułmanin przejmuje odpowiedzialność za jeńca, ten ma być żywiony i ubierany w taki sam sposób jak i ów muzułmanin (*Bukhari*)³⁸.

Kalif Hazrat Mirza Tahir Ahmad, wielokrotnie podejmował omawianą problematykę. Szczególne miejsce zajmuje tu praca *Morderstwo w imię religii*³⁹, napisana w *urdu* na długo przed objęciem najwyższej funkcji we wspólnocie i mająca charakter polemiki z poglądami znanego teologa i działacza religijnego w Indiach, potem w Pakistanie, szefa powołanej przez niego w roku 1941 organizacji *Dżamati Islami*, Maulany Abdul Ala Maududiego⁴⁰. Polemiki zainspirowanej bezpośrednio dramatycznymi wydarzeniami w Pakistanie w roku 1953, kiedy to polityczno-religijne spory w młodym państwie przybrały charakter tzw. rewolty antymahdyjskiej, tj. wrogości skierowanej przeciw działaczom państwowym i członkom Ahmadijji⁴¹. W wydaniu angielskim do tekstów pisanych przed laty dodano rozważania kalifa na temat współczesnej sytuacji międzynarodowej, konfliktów wewnątrzislamskich (np. Iran-Irak) czy międzynarodowego terroryzmu. Odnajdujemy tu, podobnie jak w wielu późniejszych wystąpieniach autora, przekonanie, że islam zawiera najlepiej dostosowane do wymogów świata zasady dotyczące wojny i pokoju. Nie jest to przesłanie pacyfistyczne, jeśli pod tym pojęciem rozumieć będziemy bezwarunkowe odrzucenie przemocy jako sposobu rozwiązywania problemów.

Jak było już sygnalizowane, z punktu widzenia Ahmadijji, zaszczepionego jej przez Mirzę Ghulama Ahmada i kontynuowanego przez jego sukcesorów, celem każdej religii jest szerzenie pokoju, tolerancji oraz zrozumienia. Głęboki sens islamu, jakim jest „poddanie się Bogu”, został wypaczony przez fanatyczną mniejszość, której udało się przedstawić go światu w postaci bezwzględnej przemocy i terroryzmu⁴².

Celem tego tekstu nie jest rozstrzygnięcie teologicznej trafności interpretacji dokonanych przez założyciela, przyjętych i rozwijanych przez wspólnotę. Takie rozstrzygnięcia miałyby bowiem charakter wykraczający poza kompetencje religioznawcy. Nie można wszakże nie dostrzec spójności i konsekwentnej postawy Ahmadijji wobec zagadnień dotyczących wojny, terroru i przemocy jako sposobów rozwiązywania problemów religijnych i społecznych.

³⁸ *Ibidem*, s. 116 (z poprawkami błędów zecerskich).

³⁹ W oryginale *Mzhab Ke Nam Per Khoon*, wydanie angielskie, z którego korzystam: H.M. Tahir Ahmad, *Murder in the Name of Allah*, tłum. S.B. Ahmad, Cambridge 1989 (nieco zmienione i poszerzone).

⁴⁰ W 1941 roku Maududi (1903-1979 r.) powołał do istnienia wspomnianą partię z celem stworzenia niezależnego państwa muzułmanów indyjskich. Por.: A. Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967; J.L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, New York 2002.

⁴¹ W latach 1951-1953 młode państwo pakistańskie stanęło wobec poważnych trudności politycznych i ekonomicznych. Łączyło się to ze spadkiem produkcji rolnej przy jednoczesnym wzroście liczby ludności. Nastąpił gwałtowny wzrost cen, co doprowadziło do zamieszek, w których odpowiedzialnością obarczono będących w rządzie przedstawicieli Ahmadijji. Por. M.Z. Khan, *Ahmadyyat. The Renaissance of Islam*, London 1978, s. 330.

⁴² Por.: H.M. Tahir Ahmad, *op. cit.*, Cambridge 1989.