



## Miti i dhunës fetare dhe Islami

### Description

William T. Cavanaugh

Fragment i shkëputur nga libri *The Myth of Religious Violence – Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, kapitulli i 4 'The Uses of Myth', fq. 194-230, me autor William T. Cavanaugh. Oxford: Oxford University Press, 2009.

### Perëndimi dhe të tjerët

Miti i dhunës fetare, përveç që ka shërbyer në formësimin dhe pasqyrimin e politikave të brendshme, është përdorur edhe në formimin dhe reflektimin e qëndrimeve perëndimore kundrejt shoqërive joperëndimore. Kjo sot më së miri vërehet tek qëndrimet e Perëndimit karshi shoqërive islamike. Shoqëritë muslimane thuhet të jenë veçanarisht të prirura për dhunë ngase ende nuk janë mësuar ta ndajnë fenë, e cila ka afinitet të natyrshëm ndaj dhunës, nga politika. Miti i dhunës fetare është një formë e diskursit orientalist që ndihmon përforcimin e ndarjes midis Perëndimit racional dhe kulturave të tjera më të prapambetura dhe më të pailuminuara, në veçanti ato muslimane.

Bernard Lewis i Princeton ka qenë njëri nga studiuesit më me ndikim në marrëdhëniet islamiko-perëndimore që nga vitet 1970. Lewis është quajtur “ndoshta intelektuali më me ndikim prapa pushtimit të Irakut.”<sup>[50]</sup> Zëvendës presidenti amerikan, Dick Cheney e pranon publikisht ndikimin e Lewis dhe beson se artikulli i tij nga viti 1990, “Rrënjët e tërbimit musliman”, kishte parashikuar aktet e mëvonshme të terrorit.<sup>[51]</sup> Pikërisht nga ky artikull origjinonte termi “përplasja e qytetërimeve”, të cilin Samuel Huntington do ta popullarizonte më vonë. Artikulli fillimisht u prezantua si Ligjëratë e Jefferson më 1990 në Shkencat Humane, titull më i lartë nderi me të cilin qeveria e SHBA-ve dekoron një dijetar të shkencave humane.

Lewis fillon duke cituar thënien e Thomas Jefferson “se në çështjet e fesë” maksimëm e qeverisë civile duhet kthyer mbrapsht dhe të thuhet: “Të ndarë qëndrojmë, të bashkuar luftojmë”<sup>[52]</sup>. Uniteti i qeverisë, me fjalë të tjera, ruhet më së miri duke lejuar një shumëllojshmëri të shprehjeve fetare të mbrothrin ndaras nga shteti. Lewis kështu na bënë me dije se qëndrimet e muslimanëve karshi

Perëndimit do të lexohen si kundërvënie ndaj urtësisë që Perëndimi ka fituar ndaj fesë.

Sipas Lewis, kjo urtësi e Perëndimit vinte nga Krishti i cili këshillonte të ndahej ajo që i përkiste Perëndisë nga ajo që i përkiste Cezarit dhe, në veçanti, përvojat e luftërave fetare:

“Edhe muslimanët kishin mosmarrëveshjet e tyre fetare, por as të përafërta me mizoritë e luftërave të krishtera midis protestantëve dhe katolikëve, të cilat shkatërruan Evropën e krishtere në shekujt gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë duke i çuar përfundimisht të krishterët në dëshpërim, prej nga doli doktrina e ndarjes së fesë nga shteti. Dukej se vetëm duke i zhveshur institucionet fetare nga autoriteti detyrues bota e krishtere mund ta frenonte intolerancën vrastare dhe persekutimet që të krishterët ushtruan kundër ithtarëve të feve tjera dhe mbi të gjitha kundër bashkëfetarëve të tyre që predikonin variante të tjera.”[\[53\]](#)

Bota muslimane fatmirësisht u kursye nga një eksperiencë e tillë shkatërrimtare, por pasoja është se muslimanët kurrë s’u mësuan t’i asimilonin bekimet e sekularizmit. Për rrjedhojë, sot kemi përplasjen e qytetërimeve midis Perëndimit sekular dhe botës muslimane që nuk po ia arrin dot të respektoj ndarjen e fesë nga politika.

Lewis krijon përplasjen në aspektin e një kundërshtie dualiste midis dy qytetërimeve monolitike. Ashtu si të gjitha fetë, na thotë Lewis, Islami ka kaluar nëpër kohra kur nxiste urrejtje dhe dhunë kundër ithtarëve të vet. Fatkeqësisht, për ne, ai sot ndodhet në një periudhë të tillë, prej nga shpërthen e tërë ajo urrejtje kundër nesh. Nganjëherë, kjo urrejtje shkon përtej armiqësisë ndaj veprimeve dhe politikave specifike dhe bëhet “refuzim i qytetërimit perëndimor si i tillë”[\[54\]](#) Ndonëse lufta ndërmjet Islamit dhe Perëndimit të krishterë është me shekuj e vjetër, ajo arriti pikën e vlimit në fund të shekullit njëzetë.

Lewis e përshkruan këtë si reagim ndaj një sërë poshtërimesh që “muslimani” pësoi: së pari humbi dominimin e tij në botë ndaj Rusisë dhe Perëndimit, së dyti humbi autoritetin në vendin e tij përballë ideve dhe sundimtarëve të huaj dhe së treti u sfidua në zotërimin e tij në shtëpi nga gra të emancipuara dhe fëmijë të rebeluar. Kjo rezultoi në një “shpërthim tërbimi kundër forcave të të pafeve, të huaja, dhe të pakapshme për mendjen e tij.”[\[55\]](#)

Së pari, ky tërbim nuk u drejtua kundër Shteteve të Bashkuara. Pas Luftës së Dytë Botërore, industria e naftës solli amerikanët në tokat muslimane, kurse tregjet sollën materiale, produkte dhe kulturë amerikane. Shtetet e Bashkuara admiroheshin në përgjithësi:

“Paso i ndryshimi i madh, kur udhëheqësit e rilindjes fetare, që po përhapej dhe zgjerohej gjithandej, kërkonin armiq dhe i identifikonin ata si armiq të Zotit, duke u caktuar atyre “vendbanim” në Hemisferën Perëndimore dhe duke u vënë atyre “emra”. Papritmas, ose kështu dukej, Amerika u kthye në kryearmik, mishërim i të së keqes, kundërshtar djallëzor i gjithçkaje që është e mirë, posaçërisht për muslimanët dhe Islamin.”[\[56\]](#)

Shkaku i drejtpërdrejtë i përplases duket si një “rilindje fetare” në botën muslimane. Në rreshtat e mëposhtëm të esesë me titull “Some Familiar Accusations”, meren parasysh shkaqe të tjera, por në fund hedhen poshtë që të gjitha si sekondare dhe sipërfaqësore. Filozofitë evropiane përçonin antiamerikanizmin, por ato nuk e shkaktuan atë.

Mbështetja e Shteteve të Bashkuara për Izraelin është një faktor, por mbështetja e hershme sovjetike

për Izraelin nuk shkaktoi një pezëm të tillë. Mbështetja e Shteteve të Bashkuara për regjimet shtypëse në botën muslimane është po ashtu një faktor i besueshëm, mirëpo një mbështetje e tillë “është e kufizuar si në shtrirje – siç zbuloi Shah – ashtu edhe në efektshmëri.”<sup>[57]</sup> Për akuzat e seksizmit, racizmit, imperializmit, patriarkatit, skllavërisë, tiranisë, dhe eksploatimit, Lewis thotë, “nuk kemi asnjë rrugëdalje, duhet ta pranojmë fajësinë, jo si amerikanë, e as si perëndimorë, por thjesht si qenie njerëzore,”<sup>[58]</sup> ngaqë çdo popull gjatë historisë ka bërë vepra të tilla. Në të vërtetë, Shtetet e Bashkuara dhe Perëndimi shquhen për përpjekjet e tyre për ta kuruar këtë lëngatë historike: “Ka diçka qartazi më të thellë sesa këto indinjata specifike, sado të shumta dhe të rëndësishme të jenë ato – diçka më e thellë që e shndërron çdo mosmarrëveshje në problem, dhe e bën çdo problem të pazgjidhshëm.”<sup>[59]</sup> Kjo diçka më e thellë është botëvështrimi fetar i muslimanëve. Konfrontimi, thotë Lewis, kthehet përfundimisht në një luftë të thellë kundër sekularizmit që është i hapur dhe i ndërgjegjshëm, një luftë kundër modernizmit që është në masë të madhe e pandërgjegjshme:

“Tani duhet të jetë e qartë se jemi duke u përballur me një situatë dhe me një lëvizje që e tejkalon nivelin e çështjeve dhe politikave që ndjekin qeveritë. Kjo s’është më pak sesa një përplasje qytetërimesh – ndoshta reagim irracional, por gjithsesi historik i rivalit të vjetër kundër trashëgimisë sonë judeo-kristiane, të tanishmes sonë sekulare dhe përhapjes të të dyjave në përmasa globale.”<sup>[60]</sup>

Lewis shkruan për “prapambetjen e botës islame kundrejt Perëndimit të përparuar.”<sup>[61]</sup> Për Lewis, Perëndimi është një realitet monolitik që përfaqëson modernizmin, sekularizmin dhe racionalitetin, ndërsa bota muslimane është po ashtu një realitet monolitik, por i lashtë, i ngelur prapa modernizmit, për shkak të karakterit të saj esencialisht fetar dhe irracional. Perëndimi ka mësuar t’i zbusë pasionet e rrezikshme fetare duke i ngujuar ato vetëm në sferën private. Bota muslimane jo, prandaj përplasia vazhdon. Ndonëse Lewis duket i brumosur në historinë e Islamit dhe marrëdhëniet e tij me Perëndimin, ngjarjet specifike historike kapërcehen mbi kurriz të rrënjëve fetare të problemit. Imperializmi, thotë ai, është krim i Perëndimit kundër botës muslimane që shpesh fuqishëm është denoncuar. Mirëpo kjo fjalë kuptohet ndryshe nga fundamentalistët muslimanë, të cilët “termit ‘imperialist’ i japin një domethënie të veçantë fetare”<sup>[62]</sup>. Ajo që është vërtetë e keqe këtu, është dominimi i jobesimtarëve mbi besimtarët e vërtetë.

Ka diçka të natyrshme në qytetërimin musliman që i bën ata t’i keqlexojnë ngjarjet e zakonshme politike nën dioptrinë e fesë. Mund të grindemi sa të dojmë për këtë grushtshtet apo atë tiran, por rrënjët e vërteta të tërbimit musliman qëndrojnë tek reagimi i paarsyeshëm kundër marginalizimit të irracionalitetit në qytetërimin sekular. Rrjedhimisht, indinjatës historike nuk i duhet kushtuar kush e di se sa vëmendje. Le të shohim se si e trajton Lewis grushtshtetin e vitit 1953 në Iran. Në librin e tij *The Crises of Islam*, Lewis e pranon se grushtshteti është ndoshta shembulli më i shpeshtë i imperializmit perëndimor në botën muslimane. Siç dokumenton Stephen Kinzer, pothuajse të gjithë historianët amerikanë të grushtshtetit bien dakord se ai e përcaktoi historinë e mëvonshme iraniane që solli regjimin rrënjësisht anti-amerikan, i cili qëndroi në pushtet nga fundshekulli i njëzet deri në fillim të shekullit njëzet e një.<sup>[63]</sup> Madje edhe Sekretarja e Shtetit, Madeleine Albright në vitin 1990 e pranonte rolin e SHBA-ve në rrëzimin e Mohammed Mossadegh nga pushteti dhe i pohonte pakënaqësitë e vazhdueshme kundër Shteteve të Bashkuara që ato kishin shkaktuar në Iran.<sup>[64]</sup> Lewis e pranon rolin e Shteteve të Bashkuara dhe Britanisë, por thotë se grushtshteti në fillim nuk kishte shkuar mirë.

Siç rrëfen Lewis, suksesi i grushtshtetit varej nga zhvendosja prej demonstratave popullore kundër Shahut në demonstrata që e përkrahnin atë.<sup>[65]</sup> “Pasojat e grushtshtetit”, shkruan Lewis, “sipas standardeve të rajonit, qenë shumë të lehta.”<sup>[66]</sup> Mossadeghut, fjala bije, iu lejua të jetonte. Prej aty e

tutje, Lewis thjesht i kapërcen njëzet e gjashtë vitet e mbështetjes së SHBA-ve për Shahun dhe operacionet e policisë së tij të fshehtë dhe brutale, SAVAK, e cila torturoi dhe vrau dhjetëra mijëra iranianë. As që përmendet bashkëpunimi i CIA me SAVAK dhe as fakti se Shtetet e Bashkuara i lejuan Shahut qasje pothuajse në tërë rrejtin e armëve të SHBA-ve, me përjashtim të armëve bërthamore. Vetëm nga viti 1972 deri më 1976, Shahu bleu më shumë se 9 miliardë dollarë armë nga SHBA – disa prej të cilave përdorshin mizorisht për t'i shtypur thirrjet për demokraci brenda Iranit – në këmbim të qasjes së SHBA-ve në naftë dhe mbështetjes iraniane për Izraelin.<sup>[67]</sup> Lewis nuk përmend asnjërën nga këto. Ai rifillon historinë në vitin 1979 dhe jep të dhëna relativisht të detajuara të itinerarit të Shahut pas përmbysjes së tij nga regjimi islamik.

Lewis thekson se Shtetet e Bashkuara nuk ndërhyjnë ushtarakisht në emër të Shahut dhe refuzuan t'i jepnin atij azil deri në tetor të vitit 1979, kur u bë e qartë se ai kishte nevojë për përkujdesje mjekësore. Lewis së këndejmi pandeh se Shahu vështirë se mund të quhet marionetë e Shteteve të Bashkuara. Lewis përmbyll analizën e tij të shkurtër të politikës iraniane duke përsëritur fjalë për fjalë rreshtat nga artikulli i tij i sipërcituar, “Ka diçka qartazi më të thellë sesa këto indinjata specifike”, për të shtuar: “Ajo me të cilën sot po përballemi nuk është thjesht vetëm një rënkim kundër njëres ose politikës tjetër amerikane, por një refuzim dhe dënim, njëherësh i zemëruar dhe përçmues, ndaj gjithçkaje që Amerika shihet se përfaqëson në botën moderne.”<sup>[68]</sup> Kundërvënja më e thellë që Lewis ngreh është ajo midis një qytetërimi racional dhe sekular dhe një qytetërimi që nuk di t'i zbusë pasionet e rrezikshme dhe irracionale të fesë në publik. Miti i dhunës fetare kësisoj u lejon atyre në Perëndim ta minimizojnë çdo indinjatë që bota muslimane mund të ketë në lidhje me politikën e jashtme të SHBA-ve dhe marrëdhëniet e SHBA-ve me pjesën tjetër të botës.

Shumica e amerikanëve as që kishin dëgjuar ndonjëherë për Mohammad Mossadegh, edhe pse ai qe shpallur Njeriu i Vitit nga revista *Time* më 1951. Kur në vitin 1979 ekranet televizive amerikane u mbushën me njerëz të çuditshëm që brohorisnin “Vdekje Amerikës!”, ne thjeshtë nuk ia dilnim dot ta shpjegonim arsyen pse. Tregimin që ne e kemi pranuar, është se ata njerëz atje kanë pasur njëfarë ringjallje të pazakontë fetare. Ne tundim kokat tona në shenjë mohimi ndaj tërë këtij irracionaliteti dhe kësaj çmendurie duke paralajmëruar solemnisht për rreziqet e fanatizmit fetar. Ne përgëzojmë vetet tona se kemi zgjidhur problemin e fesë në publik kohë më parë dhe në këtë mënyrë jemi liçensuar për t'i anashkaluar indinjatat të cilat mund t'i kenë disa njerëz në botën muslimane rreth përfshirjes së SHBA-ve atje.

Mënyra problematike se si miti i dhunës fetare tenton ta krijoj Tjetërsinë (Otherness) e botës joperëndimore kalon përtej atyre që janë në skajin konservator të spektrit politik. Mark Juergensmeyer, punimin e të cilit e kam shqyrtuar në kapitullin 1, e kundërshton qartë një qasje të hekurt ndaj “luftës kundër terrorit” dhe ndien keqardhje për pushtimin e Irakut.<sup>[69]</sup> Juergensmeyer e sheh punimin e tij si një përpjekje për të nxitur të kuptuarit e aktorëve fetarë dhe beson se “Ne mund të mësohemi së jetuari, të paktën me ca aspekte të agjendës politike fetare.”<sup>[70]</sup>

Megjithatë, ideja se feja ka një marrëdhënie të veçantë me dhunën shpie në një marrëdhënie asimetrike ndërmjet aktorëve sekularë dhe atyre fetarë. Në librin e tij të vitit 1993, *The New Cold War?* dhe librin e tij më 2008, *Global Rebellion*, i cili e përditëson librin e mëparshëm, Juergensmeyer sheh një Luftë të re të Ftohtë ku “ringjalljet e identiteteve provinciale” ndeshen kundër “Perëndimit sekular.”<sup>[71]</sup>

Ashtu si te Lewis, aktorët fetarë kanë identitet provincialist nga e kaluara, i kundërt me identitetet

universale. Edhe pse mer mundin për ta shmangur demonizimin e “nacionalistëve fetarë”, Juergensmeyer megjithkëtë i sheh ata të jenë qenësisht “anti-modern.”<sup>[72]</sup>

Fetarja dhe sekularja emërtojnë gjithashtu kultura të kundërta: “Ashtu si Lufta e Ftohtë, konfrontimi ndërmjet këtyre formave të reja të politikave që i kanë rrënjët në kulturë dhe shtetit sekular ka shtrirje globale, është binar në kundërvënie, nganjëherë i dhunshëm, dhe në thelb me ideologji të ndryshme.”<sup>[73]</sup> Juergensmeyer nuk e shehë veten si luftëtar të asnjërit kamp; qëllimi i tij është të zbusë konfliktin duke promovuar të kuptuarit e motiveve të aktorëve fetarë. Megjithatë, mënyra se si ai e ndan botën në dysh, dhe se si i redukton konfliktet globale në rrethana shumë të ndryshme mbi binarin fetar-sekular mbetet problematik. Për më tepër, duke pandehur se ky konflikt është “në thelb me ideologji të ndryshme”, punimi i tij tenton, siç bën ai i Lewis, ta shpërqendrojë vëmendjen e lexuesit nga analiza e detajuar e ngjarjeve të vërteta historike, ngaqë shkak i dhunës gjendet i rrënjosur “thellë” në konfliktin ideologjik midis fesë dhe sekularës. Nga sa u pa në kapitullin 1, Juergensmeyer bën disa përpjekje për t’i pranuar studimet historike mbi konceptet fetare dhe sekulare që i kam shqyrtuar në kapitullin 2. Ai përpiket ta niveloj mejdanin midis dy kundërshtarëve duke e futur fenë dhe sekularizmin nën gjinin e “ideologjive të rendit (ideologies of order).” Megjithatë, Juergensmeyer vazhdon ta identifikojë fenë si problem të pazakonshëm për mënyrën se si ajo e eskalon luftën e rëndomtë politike në luftë qiellore. Në librin e tij, ku ai shqyrton konfliktet e ndryshme, ai shkruan se ato nisën si çështje të identitetit social dhe politik, por më pas u “fetarizuan.”<sup>[74]</sup> Feja është veçanërisht problematike sepse e imponon idenë e luftës qiellore, e cila është “një botëkuptim gjithëpërfshirës.” Feja “absolutizon konfliktin”, ajo i “demonizon kundërshtarët”, kërkon vetëm “fitore absolute”, shtrin konfliktin përtej një periudhe të kufizuar kohore në përjetshmëri.<sup>[75]</sup> Edhe pse feja nuk shkakton dhunë, ajo ka një kapacitet unik për ta përkeqësuar atë:

“Dhuna fetare është veçanërisht mizore dhe e pamëshirshme ngase keqbërësit e saj e shohin atë jo vetëm si pjesë të një beteje politike tokësore, por si pjesë të një skenari të konfliktit hyjnor.”<sup>[76]</sup> Ekziston një “lidhje e veçantë e fesë me dhunën.”<sup>[77]</sup>

Me gjithë përpjekjet e Juergensmeyer për të qenë i paanshëm, është e vështirë të largohesh nga konkluzionet se aktorët e emërtuar fetarë janë veçanërisht të prirur për dhunë në një mënyrë që aktorët sekularë s’janë. Edhe kur Juergensmeyer e pranon se shtetet-kombet sekulare mund të jenë autoritare ose mund ta kufizojnë lirinë e shprehjes, ato konsiderohen ose përjashtime – siç ishte rasti i shteteve sekulare, Bashkimi Sovjetik i Stalinit ose Gjermania e Hitlerit<sup>[78]</sup> – ose i atribuohen rolit të fesë në to. Juergensmeyer thotë se lufta e SHBA-ve kundër terrorizmit është ngritur nga shumë politikanë dhe komentatorë në luftë qiellore – “sikurse të gjitha imazhet e luftës qiellore, gjithëpërfshirëse, absolutizuese dhe demonizuese” – por ai ia atribuon problemin “rolit të fesë” dhe mënyrës se si ajo e ka “problematizuar konfliktin.”<sup>[79]</sup> Edhe pse Juergensmeyer e pranon pohimin e Carlton Hayes se nacionalizmi sekular është fe,<sup>[80]</sup> feja megjithkëtë vazhdon të përdoret si diçka qenësisht e ndryshme nga sekularizmi.

Në këtë rast, termi fe përdoret për ta shpallur Tjetër aspektin e nacionalizmit sekular që ne e shohim të pafavorshëm. Ndonëse nacionalizmi sekular mund të jetë i hapur ndaj ndikimit të fesë, thelbi i vërtetë i sekularës do të dukej të jetë i zakonshëm, i arsyeshëm dhe i moderuar. Pastaj shtrohet pyetja se “a mundet që nacionalizmi fetar të jet në harmoni me virtytet e jashtëzakonshme të nacionalizmit sekular siç janë toleranca, respektimi i të drejtave të njeriut dhe liria e shprehjes.”<sup>[81]</sup> Duke pasur parasysh faktin se “arsyeja dhe feja kanë filluar të luftojnë me njëra-tjetrën në rrafshin global”, megjithatë Juergensmeyer nuk mbetet optimist: “fundja, nuk ka kompromis të kënaqshëm ideologjik mes

pikëpamjeve fetare dhe atyre sekulare që do ta legjitimonte autoritetin publik”[\[82\]](#) Pavarësisht përpjekjeve të sinqerta të Juergensmeyer për ta çaktivizuar konfliktin, mënyra se si ai krijon një dikotomi midis Perëndimit racional dhe sekular, në njërin anë, dhe në anën tjetër aktorëve fetarë të cilët janë veçanërisht të prirur për dhunë, ndihmon në përfundimin e konfliktit që ai mundohet ta zbusë. Konflikti bëhet i shpjegueshëm në aspektin e veçorive thelbësore të të dy kundërshtarëve, jo në aspektin e përplasjeve të vërteta historike. Juergensmeyer përpiket ta shpjegojë armiqësinë e Tjetrit fetar kundër Amerikës:

“Pse Amerika është armiku? Kësaj pyetje e kanë vështirë t’i përgjigjen ekspertët e politikës ndërkombëtare, edhe më vështirë ta kuptojnë amerikanët e rëndomtë. Shumë prej tyre panë me tmerr se si bashkatdhetarët dhe simbolet e vendit të tyre u shkatërruan nga njerëz që nuk i njihnin, prej kulturave që ata vështirë se mund t’i identifikonin në hartë dhe për arsye jo plotësisht të qarta.”[\[83\]](#)

Juergensmeyer radhit katër arsye “nga korniza e referencës” të armiqëve të Amerikës. Së pari, Shtetet e Bashkuara shpesh shiheshin si “armik dytësor”:

“Në rolin e saj si partner tregtar dhe aleat politik, Amerika ka interesa të caktuara për të mbështetur stabilitetin e regjimeve në mbarë botën. Kjo shpesh i ka vënë Shtetet e Bashkuara në një pozicion të pavolitshëm për të qenë mbrojtëse dhe promotore e qeverive sekulare që konsiderohen nga kundërshtarët e tyre fetarë si armiq kryesorë.”[\[84\]](#) Juergensmeyer citon si shembull rastin e Iranit, ku “Amerika u katranos për shkak të asociimit të saj me Shahun.”[\[85\]](#)

Arsyeja e dytë është se Shtetet e Bashkuara janë burimi kryesor i “kulturës moderne”, që përfshin produkte kulturore që të tjerët i konsiderojnë të pamoralshme. Së treti, korporatat që tregtojnë ndërkombëtarisht priren të vendosen në Shtetet e Bashkuara. Së katërti, dhe së fundi, frika nga globalizimi ka çuar në një “vizion paranoik ndaj planeve globale të liderëve amerikanë”[\[86\]](#)

Juergensmeyer e pranon, “se te të gjitha stereotipet, ka diçka të vërtetë në secilën prej këtyre karakterizimeve”[\[87\]](#). Rënia e Bashkimit Sovjetik i ka lënë Shtetet e Bashkuara të vetmën superfuqi ushtarake, së këndejmi “një cak i lehtë për fajësim kur njerëzit ndiheshin në zgrip të jetës ose kontrolloheshin nga forca që ata s’i përkapnin edhe aq lehtë. Megjithatë, antipatia ndaj Amerikës është një gjë; mirëpo ta konsiderosh atë si armik qiellor, është krejt tjetër gjë.”[\[88\]](#) Problemi kryesor, sipas Juergensmeyer, është “satanizimi”, domethënë, ta bësh një kundërshtar të thjeshtë armik mbinjerëzor në një luftë qiellore. Për shembull, Osama bin Ladeni e stërmadhonte Amerikën në përmasa të një “përbindëshi mitik”[\[89\]](#)

Problemi me analizën e Juergensmeyer nuk është vetëm tregimi i historisë relativisht të distiluar koloniale. Problemi është se historia i nënshtrohet një përshkrimi esencialist të fesë, në të cilin të Tjerët fetarë nuk duket se mund të përballen në mënyrë racionale me ngjarje globale.

Janë të Tjerët fetarë që fajësojnë me asociim (guilt by association), kanë vizione paranoide për globalizimin, stereotipizojnë, dhe hedhin fajin mbi prenë e lehtë kur jetët e tyre trazohen nga fuqi që ata s’i kuptojnë dot. Ata i stërmadhojnë kundërshtimet e thjeshta deri në përmasa kozmike. Ashtu si te Lewis, të kuptuarit e armiqësisë muslimane ndaj Shteteve të Bashkuara nuk kërkon ndonjë kundrim të marrëdhënieve historike të Amerikës me botën muslimane. Përkundrazi, Juergensmeyer na e kthen vëmendjen kah tendenca e aktorëve të tillë fetarë që t’i keqkuptojnë ngjarjet e tilla historike ose t’i stërmadhojnë ato.

Bindja e Juergensmeyer se lufta midis aktorëve fetarë dhe sekularizmit është në thelb ideologjike do të thotë që analiza historike e indinjatave specifike të të Tjerëve fetar vije në radhë e dyta pas kuptimit të besimeve të tyre fetare. Analiza e Juergensmeyer për militantizimin shiit iranian në *Global Rebellion* kuptohet në aspektin e tri temave të përhershme tek botëkuptimet shi'ite: tradita shi'ite e luftës kundër së keqes, dhënies së pushtetit politik klerit fetar, dhe pritshmërive mesianike dhe utopike të Islamit shi'it. Për Shahun, SAVAK-un, dhe mbështetjen e SHBA-ve për të flitet vetëm shkurtimisht. Shahu na shfaqet vetëm si një zëvendësues i freskët në rolin e armikut, të cilin muslimanët shiitë po e kërkonin vazhdimisht:

“Këto tri aspekte të Islamit Shiit – historia e tij e luftës kundër shtypjes, pushteti politik që tradicionalisht dhe kategorikisht i takonte klerit fetar si dhe tradita e pritshmërive mesianike dhe utopike – e bëri Islamit në Iran të gatshëm për eksploatim politik revolucionar. Revolucioni ngjau lehtë pjesërisht në saje të dobësisë së kundërshtarëve të tij. Pak personazhe në dramën shiite nga aradhet e së mirës që luftonin kundër forcave të së keqes qenë aq efikase sikurse anëtarët e dinastisë Pahlevi – Riza Shah, i cili krijoi një diktaturë ushtarake më 1921 dhe biri i tij Muhamed Riza Shah, i cili e trashëgoi të atin në pushtet më 1941.”[\[90\]](#)

Juergensmeyer nuk e paraqet Shahun të pafajshëm, por si te Lewis, analiza e vërtetë e indinjatave specifike ngelet dytësore karshi ideve arkaike fetare të muslimanëve iranianë, si faktor që stërmadhon çështjet e zakonshme tokësore si tortura, grushtshteti dhe tregtia me naftë në një luftë qiellore. Ndonëse jo krejtësisht të pafajshme, Shtetet e Bashkuara, në mënyrë të ngjashme, demonizohen nga radikalët muslimanë; Shtetet e Bashkuara bëhen “një cak i përshtatshëm për zemërimin e tyre fetar dhe politik”[\[91\]](#)

Duket se së pari vjen zemërimi, pastaj gjendet caku i sulmit: “Ata panë fuqinë e forcave të tyre në rritje teksa mblidheshin kundër një armiku – Bashkimit Sovjetik. Në vitet 1990, ata kishin nevojë për një armik të ri, ato ishin Shtetet e Bashkuara.”[\[92\]](#)

S’ka dyshim se teologjia shiite është e rëndësishme për të kuptuar rendin e teopolitikës shtypëse dhe të tmerrshme që sundon në Iranin e shekullit njëzetë. Një teologji e tillë duhet të jetë e hapur ndaj kritikave. Megjithatë, problemi me veçimin e fesë shiite si burim unik të problemit është se izolimi i fesë nga faktorë të tjerë që Perëndimi ndan në politik, ekonomik dhe shoqëror shtrembëron kuptimin tonë të kontekstit iranian.

Përpjekja për të imponuar kuptimin Perëndimor ndaj Iranit do të thotë që Islami shiit do të shfaqet pashmangshmërisht i rrezikshëm ngaqë ai përziën fenë me politikë. Përpjekjet për të ndarë format e moderuara nga ato militante të teologjisë dhe praktikave shiite pengohet nga ideja se feja si e tillë është në vetvete e prirur për dhunë. Faktorë të tjerë për të kuptuar militantët bashkëkohorë shiitë – siç janë historia e marrëdhënieve të SHBA-ve me Iranin – ose minimizohen ose injorohen.

Kjo nuk do të thotë assesi se faktorët e jashtëm janë burim i vetëm i militantëve shiitë, ose vetëm përfshirja e Perëndimit duhet të fajësohet për gjithçka të keqe që ngjet në Iran. Por ekziston një rrezik sa herë që feja të identifkohet si një tip i veçantë ideologjike me tendenca unike për të nxitur dhunë. Për konsumatorët e saj në Perëndim, miti i dhunës fetare u lejon atyre të përqendrohen në irracionalitetin e qenësishëm të të Tjerëve joperëndimorë si burim konflikti me mënyren e tyre sekulare të jetesës. Me fjalë të tjera, rreziku i analizës së Juergensmeyer është se ai tërheq vëmendjen kah dhuna antikoloniale, e cila etiketohet fetare, dhe shpërqendron vëmendjen nga dhuna koloniale ose

neokoloniale, e cila emërtohet sekulare.

Artikulli i Andrew Sullivan “*This Is Religious War*” është një tjetër shembull se si miti i dhunës fetare shfaqet në diskursin publik për të krijuar një kontrast të mprehtë midis paqedashjes tonë dhe dhunës së tyre. Artikulli, i cili u publikua në *New York Times Magazine* disa javë pas sulmeve të 11 shtatorit, 2001, ilustron mënyrën se si komentatorët e rrymës kryesore (mainstream), si liberalët ashtu edhe konservatorët, priren të merren me konfliktin e supozuar midis qytetërimit perëndimor dhe atij islamik. Sullivan fillon duke argumentuar se nxitimi pas 11 shtatorit për të pohuar se konflikti nuk është për fe është qëllimshëm, por gjithsesi i gabuar.

Njerëzit duan ta shuajnë konfliktin duke e hequr fenë që nga aty, por realiteti është se Osama bin Ladeni është mjaft i qartë rreth luftës që ka si pikëmbështetje fenë. Sullivan citon Bin Laden: “Thirrja për luftë kundër Amerikës është bërë për shkak se Amerika po udhëheq kryqëzatë kundër umetit islam, duke dërguar dhjetëra mijëra trupa të saj në tokën e dy xhamive të shenjta, duke ndërhyrë në çështjet dhe politikën e saj dhe duke mbështetur regjimin shtypës, të korrumpuar dhe tiranik që i ka ato nën kontroll.”<sup>[93]</sup>

Sullivan komenton, “Vëmendje përdorimit të fjalës ‘kryqëzatë’, një shprehje e qartë fetare. . . Vini re gjithashtu se Bin Laden zihet me trupat amerikane që kanë ndotur tokën e Arabisë Saudite, “toka e dy xhamive të shenjta” në Mekë dhe Medinë.”<sup>[94]</sup> Fjalët “kryqëzatë” dhe “xhami” tregojnë se feja është në rrënjë të problemit. Sipas Sullivan, bin Laden ka qënë mjaft i qartë për natyrën fetare të konfliktit, dhe këtë duhet marrë seriozisht.

Pavarësisht vërejtjeve konkrete që Bin Ladeni i bënë disa politikave të jashtme të SHBA-ve – vendosja e trupave në Arabinë Saudite dhe mbështetja për regjimin e korrumpuar dhe autoritar të Saudit – Sullivan, si Lewis dhe Juergensmeyer, e shpërqendrojnë vëmendjen e lexuesit nga çështjet historike të rëndomta dhe e tërheqin atë kah “diçka më të thellë”, pra te rrënjët e problemit:

“Duket sikur ka diçka të qenësishme në monoteizmin fetar që lëshohet në kësi lloj tundimi terrorist. Kurse përpjekjet tona të buta për ta injoruar këtë, pra të themi për këtë dhunë sikur s’ka rrënjë fetare, janë një lloj mohimi. Duke mosdashur ta denigrojmë fenë si të tillë, ne me këtë mohojmë se feja është në zemër të konfliktit. Ndoshta këtë konflikt do ta kuptonim më mirë sikur ta pranonim së pari se feja është përgjegjëse në një farë mënyre, e më pas t’i binim në fije se si dhe pse.”<sup>[95]</sup>

Sullivan më pas analizon “fundamentalizmin”, “qasjen e verbër ndaj teksteve të përquafuara si të vërteta tekstuale, ndjekjen e urdhërave të Zotit mbi çdo gjë tjetër, nënshtrimin e arsyes dhe gjykimit, madje ndërgjegjen diktateve të dogmës.”<sup>[96]</sup> Marrëdhëniet midis fundamentalizmit dhe fesë s’janë plotësisht të qarta. Fundamentalizmi duket se nxjerr në pah atë që ndodh kur fesë i jepet rol i plotë publik në shoqëri:

“Ky është zëri i fundamentalizmit. Besimi nuk mund të ekzistojë vetëm në një person të vetëm. Në fakt, besimi ka nevojë për të tjerët që të mbijetojë – dhe sa më komplekse të jetë kultura e besimit, ai zgjerohet më shumë, dhe sa më shumë që ai të depërtoj në botë, aq më mirë.”<sup>[97]</sup> Meqë ka nevojë për të tjerët, fundamentalizmi përpiket t’i detyrojë të tjerët me dhunë në kampin e vet. Nëse besoni se besimi është shoqëror dhe se mëkati i të tjerëve mund t’ju prishë, atëherë nuk keni zgjidhje tjetër veçse të përpiqeni ta impononi fenë tuaj në shoqëri – qoftë edhe me forcë, nëse është e nevojshme.<sup>[98]</sup>

Të këqijtat e ujdive të tilla janë të qarta. Ne në Perëndim kemi mësuar mësimin tonë nga luftërat e fesë:

“Nga kryqëzatat tek inkuizicioni dhe deri tek luftërat e përgjakshme fetare të shekullit XVI dhe XVII, Evropa pat më shumë gjakderdhje për shkak të fesë sesa bota muslimane.”<sup>[99]</sup> Për fat të keq, “nga ajo që shohim, mësimet që Evropa nxorri nga historia e saj e përgjakshme kanë mbetur akoma të përvetësohen nga bota muslimane.”<sup>[100]</sup>

Zgjidhja e dhunës fetare që ka turbulluar botën muslimane është përqafimi i liberalizmit Perëndimor, i cili ndan fenë nga politika. Sullivan kësaj arrin ta përdorë mitin e dhunës fetare dhe legjendën e luftërave fetare të Evropës për ta ndryshuar temën. Temë s’është më mbështetja ushtarake amerikane për autoritarizmin dhe tiraninë në Arabinë Saudite. Temë tani janë bekimet e paqes dhe lirisë që liberalizmi i SHBA-ve mund t’i sjellë botës, veç sikur muslimanët të mësonin nga përvojat tona. Fatkeqësisht, mungesa e një përvoje të ngjashme me fenë do të thotë se ata ndoshta do t’i marrin mësimet më ngadalë: “Për dallim nga luftërat fetare të Evropës, të cilat ua mësonin të krishterëve kotësinë e luftimit deri në vdekje për diçka përtej kuptimit njerëzor dhe aq imune ndaj çdo zgjidhjeje përfundimtare, bota muslimane nuk ka pasur një konflikt të tillë.”<sup>[101]</sup>

Siç tregon ky citat, problemi rrënjësor për Sullivan është epistemologjik. Problemi me fenë është se e vërteta autoritare nuk është thjesht e disponueshme për ne të vdekshmit në asnjë formë që do të krijonte bashkim e jo përçarje. Locke pra del si hero i Sullivanit, sepse ishte Locke ai që njohu kufijtë e kuptimit njerëzor të zbulesës dhe i mishëroi ato në teori politike.

Locke dhe etërit themelues na shpëtuan nga mallkimi i vrasjes në emër të fesë: “Ajo që etëritë dhe Locke thoshin ishte se pretendimet e mbrama të fesë thjesht nuk duhej lejuar të ndërhyjnë në lirinë politike dhe fetare.”<sup>[102]</sup> Në teori, atëherë kemi kundërshtimin e një fanatizmi mizor me një tolerancë modeste dhe paqedashëse. Megjithatë, modestia epistemologjike e Sullivan vlen vetëm për urdhrin e Zotit por jo edhe për superioritetin absolut të sistemit “tonë” politik dhe kulturor kundrejt të “tyrit”.

Siç tregon titulli i esesë së tij, Sullivan këmbëngul se “lufta e fundamentalizmit kundër besimeve të gjithfarëllojshme që janë në paqe me lirinë dhe modernitetin”<sup>[103]</sup> është një “luftë fetare” për të cilën duhet luftuar. Sipas Sullivan, “Ajo që është vërtetë në rrezik këtu është parimi i thjeshtë por tepër i vështirë i ndarjes të fesë nga politika. ... Ne po luftojmë për parimet universale të Kushtetutës sonë – dhe mundësisë së besimeve të lira fetare që ajo garanton. Po luftojmë për fenë kundër njëres prej tendosjeve të saja më të thella. Jo vetëm jetët tona, por edhe shpirtat tanë janë në rrezik.”<sup>[104]</sup>

Tek e fundit, dija *universale* është e disponueshme për ne dhe na legjitimon “betejën epike” që po e bëjmë sot kundër gjithfarësoj fundamentalizmash. Mbi sipërfaqe, miti i dhunës fetare krijon një dikotomi ndërmjet arsyeshmërisë tonë paqësore, sekulare dhe fanatizmit të tyre irracional fetar. Nën sipërfaqe qëndron një përkushtim fetar ndaj vizionit amerikan për një liberalizëm hegjemonik.

Pavarësisht qëllimeve të tyre, mënyra se si Lewis, Juergensmeyer dhe Sullivan përdorin mitin e dhunës fetare vetëm se e ndihmon përforcimin e ndarjes midis Perëndimit dhe pjesës tjetër të botës. Këta tre autorë s’janë të vetmit në përdorimin e mitit. Kundërvëniet racionale dhe irracionale, sekulare dhe fetare, të cilat lindën nga betejat e brendshme në Evropë, janë projektuar mbi pjesën tjetër të botës për t’i imponuar këto dallime binare përgjatë një ndarjeje të supozuar ndërmjet “Perëndimit dhe të tjerëve”, ide e plasuar nga Huntington.

Roxanne Euben në studimin e saj për fundamentalizmin islamik shkruan se antagonizmi i Perëndimit me muslimanët është pjesë e një narrative më të madhe të Iluminizmit, në të cilën arsyeja parapërcaktuese e kërkon Tjetrin e saj irracional:

“I ngulitur në (ri-)përkufizimin dhe ngritjen e arsyes në Iluminizëm është krijimi dhe nënshtrimi i tjetrit irracional: së bashku me shfaqjen e arsyes si instrument dhe esencë e arritjeve njerëzore, irracionali u përkufizua në origjinë si i kundërt me ato çfarë mendimtarët e tillë i shihnin si të vërteta të epokës së tyre të veçantë historike. Nëse ata ishin zërat e modernizmit, lirisë, çlirimit, lumturisë, arsyes, fisnikërisë madje edhe pasionit natyror, irracionalja ishte gjithçka që vinte nga e kaluara: tirania, servilizmi ndaj dogmës, vetëmohimi, bestytinitë dhe feja e rreme. Pra irracionalja nënkuptonte dominimin e fesë në periudhën paraprirëse historike.”[\[105\]](#)

Feja u shfaq si vetja tjetër (alterego) e politikës së re sekulariste që u lind në Perëndimin post-iluminist. Kjo kundërshti më pas u shtri në marrëdhëniet midis Perëndimit dhe Lindjes. Sipas Euben, problemi me këtë narrativë është se ajo është e paaftë t’i kuptoj format e të menduarit joperëndimor brenda rrethanave të tyre. Kjo narrativë është përjashtuese e jo shpjeguese.[\[106\]](#) Format e tilla të të menduarit vështirë se cilësohen si mendime të mirëfillta sepse ato janë në thelb irracionale dhe të dhunshme.

Libri i Elizabeth Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* tregon se si diskutet sekulariste perëndimore kanë arritur ta paraqesin veten si mjete neutrale të analizave deskriptive që janë të vlefshme në nivel ndërkombëtar. Diskursi sekularist supozon se feja dhe politika janë kategori të fiksuara dhe të pandryshueshme. Kësisoj, Islami konsiderohet qenësisht i rrezikshëm dhe shpërthyes sepse përzien fenë me politikë. Por feja dhe politika nuk përcaktojnë sfera të veçanta universale dhe natyrore të aktivitetit njerëzor. Siç thotë Hurd, “Emërtimet si fetarja, sekularja dhe politikja janë në vetvete akte politike.”[\[107\]](#)

Hurd njëherësh i referohet sekularizmit si një lloj “politike teologjike”[\[108\]](#) dhe i quan marrëdhëniet ndërkombëtare “kishë sekulare.”[\[109\]](#) Hurd i identifikon dy lloje të ndryshme të sekularizmit në Perëndim. Të parin e quan “laicizëm”, i cili karakterizohet me një armiçësi të Iluminizmit kundër fesë si diçka e rrezikshme dhe irracionale. Ekziston po ashtu një lloj sekularizmi judeo-kristian, sidomos në Shtetet e Bashkuara, i cili nuk e shehë me mëdyshje fenë si të tillë por vetëm përzierjen e fesë me politikë. Lloji i dytë i sekularizmit e shehë ndarjen e fesë nga politika, Perëndinë nga Cezari, si zbulim i veçantë i traditës judeo-kristiane dhe dhuratë që duhet dhuruar botës.[\[110\]](#) Të dyja llojet e sekularizmit tërheqin me zotësi vëmendjen kah miti i luftrave të fesë dhe atë, për ta paralajmëruar laicizmin mbi rreziqet e qenësishme të fesë dhe për t’i treguar sekularizmit judeo-kristian se si Perëndimi – veçanërisht përmes Protestantizmit gjeneral – mësoi më në fund mësimin e Krishtit kur ai u tha farisenjve t’i jepnin Perëndisë atë që ishte e Perëndisë dhe Cezarit atë që ishte e Cezarit.

Hurd argumenton se të dyja llojet e sekularizmit i mbushin me paragjykime pikëpamjet e Perëndimit, sidomos ndaj Islamit, sepse politikat islamike shihen, ose shumë të kontaminuara nga feja, ose nuk janë mjaftueshëm nën tutelën e urtësisë të traditës sekulare judeo-kristiane.[\[111\]](#) Hurd radhit tri pasoja politike të pikëpamjeve sekulariste perëndimore për botën islame. Së pari, ka një skepticizëm të thellë në qarqet politikbërëse rreth mundësisë së suksesit të çfarëdo politike opozitare në shoqëritë me shumicë muslimane që përdorin gjuhë islamike. Sekularizmi shihet si parakusht i demokracisë. Së dyti, çdo përpjekje për t’i rinegociuar kufijtë e fesë dhe politikës, siç ngjan sot në shoqëritë me shumicë muslimane, hedhet poshtë si përpjekje e panatyrshme dhe e papërshtatshme për ta realizuar një ideal modern sekular. Së treti, konturimi sekularist i fesë dhe i politikës shkurajon angazhimet ndërmjet

sekularistëve dhe “islamistëve jofetarë” të moderuar.

I vetmi dallim midis laicistëve dhe sekularistëve judeo-kristianë ndaj këtyre politikave është se të fundit janë relativisht më pesimistë për mundësinë e ndarjes së fesë nga politika, në cilëndo shoqëri islame, ndërkaq laicistët mbajnë shpresa se shoqëritë me shumicë muslimane mund të modernizohen, siç bëri Turqia, duke imponuar shkurorizimin e fesë nga politika sipas stilit perëndimor.<sup>[112]</sup> Diskursi sekularist nuk është një konspiracion mbarëbotëror i dirigjuar nga një klasë manipuluese e elitave sundimtare. Ndarja teorike e fesë nga politika nuk është pjesë e një plani të qëllimshëm për ta mbështetur epërsinë perëndimore ndaj të Tjerëve joperëndimorë. Siç thotë Melani McAlister në studimin e saj për kulturën, mediat dhe SHBA-të, politika e jashtme në lidhje me Lindjen e Mesme, identiteti kombëtar dhe interesat kombëtare përcaktohen në mënyra komplekse përmes një shumëllojshmërie gjuhësh dhe shenjash: “Politika e jashtme është një aktivitet semiotik, jo vetëm pse ajo artikullohet dhe përçohet përmes teksteve, por ngaqë vetë politikat krijojnë kuptime.”<sup>[113]</sup>

Diskursi sekularist për fenë dhe politikën ndihmon për të formësuar dhe formësohet nga politikat e SHBA-ve ndaj botës joperëndimore. Kjo megjithatë nuk është thjesht një propagandë që shënjestron qëllimshëm, por funksionon brenda një fushe të shenjave që përcaktojnë kufijtë e asaj që konsiderohet normale. Siç ka theksuar dijetari i shquar i Islamit, John Esposito, përdorimi perëndimor i termit religjion për ta përshkruar Islamin menjëherë e veçon atë si fe “abnormale”, ngase nuk përputhet pikërisht me standardin perëndimor të fesë si sistem i besimit personal:

“Nocionet moderne të fesë si një sistem besimi për jetën personale dhe ndarja e kishës nga shteti janë bërë aq të pranuar dhe të përbrendësuar saqë ato kanë errësuar besimet dhe praktikat e kaluara dhe tashmë përfaqësojnë për shumë njerëz një të vërtetë të vetëkuptueshme dhe të përhershme. Si rezultat i kësaj, parë nga perspektiva moderne sekulare (një formë e “fundamentalizmit sekular”), mosndarja e fesë nga politika konsiderohet medoemos abnormale (devijim nga norma), irracionale, e rrezikshme dhe ekstremiste.”<sup>[114]</sup>

Përveç abnormalizimit të Tjetrit, diskursi sekularist, në veçanti miti i dhunës fetare, i ndihmon pranimit të politikave të jashtme duke shpërqendruar kësisoj vëmendjen nga kundrimi i politikave të kaluara dhe pasojave të tyre. McAlister trajton gjithashtu raportimin e krizës iraniane të pengjeve të viteve 1979-1981 nga mediat perëndimore dhe zëdhënësit e qeverisë së SHBA-ve. Shumica e raporteve mediatike adoptuan një qasje ahistorike duke u përqendruar në rrëfenjat personale të pengjeve dhe familjeve të tyre.

Por kur u erdhë radha arsyeve prapa marrjes së pengjeve, u dhanë përgjigje me huti, ose përpiquej që ngjarja të shpjegohej përmes fesë. (Hutimi dhe feja nuk janë domosdoshmërisht të kundërta, ngase feja sipas pikëpamjeve mbizotëruese është në thelb misterioze, personale dhe sui generis).

McAlister tregon se “Islami”, dhe jo pasuria e naftës, u bë shenjuesi kryesor i Lindjes së Mesme gjatë dhe pas krizës së pengjeve. Shpjegimet për krizën e pengjeve në media dhe nga zëdhënësit e qeverisë së SHBA-ve u dhanë nëpërmjet thjerrëzave të fesë duke u fokusuar tek natyra e rrezikshme dhe e dhunshme e Islamit për shkak të tendencës së tij për ta përzierë fenë me politikë. Këtu u shpërfill historia e marrëdhënieve SHBA-Iran.<sup>[115]</sup>

Pasi u evokua miti i dhunës fetare, më s’që e nevojshme t’iu kushtojë vëmendje e posaçme politikave të veçanta të SHBA-ve ndaj Iranit, siç ishin grushtshteti dhe mbështetja për Shahun, sepse tashmë u gjet një shpjegim më i thellë. Pasi u identifikuan rrënjët kryesore të problemit, trajtimi i historisë u bë

dytësor, në rastin më të mirë. Çdo njëri në Shtetet e Bashkuara e dinte se Ajetollah Homeini në vitin 1979 kishte imponuar një kod të rreptë të veshjes islamike në Iran. Pothuajse askush nuk e dinte se shahu i parë (1925-1941) kishte imponuar një kod po aq të rreptë të veshjeve sekulare, burrat detyroheshin të visheshin si perëndimorët, kufizoheshin rrobat klerikale kurse grave u ndalohej perçja. [\[116\]](#) Diskutimi i thelbit të fesë hodhi një mjegull amnezie mbi çdo analizë serioze publike të rrënjëve të kundërshtimit iranian ndaj politikave të SHBA-ve dhe mbështetjen e saj për modernizimin dhe perëndimizimin e Iranit.

### Lufta e liberalëve për çlirim

Në vitin 1971, teksa Gjykata Supreme ndodhej në telashe rreth një shpërthimi të mundshëm për shkak të shtesave në paga të mësuesve famullorë në Rhode Island, ushtria amerikane po i bombardonte intensivisht dhe sistematikisht fshatrat vietnameze për të sjellur demokracinë liberale në Azinë Juglindore. Ç'lidhje kanë këto? Sigurisht, jo çdo lidhje do të ishte e drejtpërdrejtë. Miti i dhunës fetare nuk është një propagandë e qëllimshme që synon justifikimin e akteve të luftës. Unë nuk them që teoritë mbi fenë dhe dhunën janë konstruktuar duke pasur në mendje këso lloj synimesh.

Përkundrazi, unë besoj se shumica e teoricienëve që trajtojnë lidhjet e fesë me dhunën janë thellësisht të shqetësuar për ta kuptuar dhe kufizuar dhunën në të gjitha format e saja. Sidoqoftë, për sa kohë që miti i dhunës fetare përdoret për t'i ndarë aktet e dhunës në ato që janë potencialisht legjitime dhe ato që janë gjithmonë jolegjitime, ai shërben për t'iu përvjedhur kundrimin moral të disa akteve të caktuara të dhunës.

Kategorizimi i akteve të caktuara të dhunës si fetare i bën ato të refuzohen menjëherë. Në anën tjetër, dhuna që konsiderohet sekulare është shpesh e domosdoshme, nganjëherë madje e lavdërueshme, sidomos kur përdoret për qëllime të sjelljes së bekimeve dhe paqes së liberalizimit në vende si Vietnam, ku liria ishte shtypur. Aq më shumë kur dhuna sekulare konsiderohet e domosdoshme për ta frenuar ose parandaluar dhunën fetare.

Konfrontimi në shekullin njëzet e një midis Perëndimit dhe botës islame ofron shumë shembuj të kësaj lloj retorike. Sipas kësaj pikëpamjeje, problemi i dhunës shihet si një funksion i paaftësisë së muslimanëve për t'i mësuar mësimet e historisë për ta zbutur ndikimin e fesë në publik. Paqja do të arrihej vetëm kur bekimet e demokracisë liberale të kenë zënë rrënjë në botën muslimane. Ashtu si në rastet e Irakut dhe Afganistanit, lufta nganjëherë është e nevojshme për ta çuar procesin para.

Në kapitullin e parë kam shqyrtuar librin e Charles Kimball *When Religion Becomes Evil* ku argumentoja se Kimball nuk ia del dot ta mbështesë një dallim koherent midis dhunës fetare dhe asaj sekulare. Megjithatë, dallimi është tejet i rëndësishëm për librin e Kimball ngaqë pasqyron supozime më të gjera të Perëndimit lidhur me atë se cila dhunë është legjitime, së paku potencialisht, dhe cila s'është.

Shqyrtimi im bërë librit të Kimball nuk e zhbën dot fuqinë e asnjërit prej shembujve të tij ku ilustrohen veprimet e dhunshme të kryera përgjatë gjithë historisë nga të krishterët, muslimanët, budistët dhe të tjerët. Nga komentet autobiografike që Kimball sjell në librin e tij, lexuesi e ndjenë mirë se padia që ai ngrehë kundër dhunës motivohet nga një përpjekje e thellë për ta ndaluar atë dhe për të krijuar paqe mes popujve ndërluftues. [\[117\]](#) Për fat të keq, padia e Kimball rëndon vetëm mbi disa lloje të caktuara të dhunës. Por duke i anashkaluar llojet e tjera të dhunës, argumenti në tërësi rrezikon të përdoret për legjitimimin e tyre. Te kapitulli i tij mbi luftën e shenjtë, Kimball tregon historinë e zhvillimit të të

menduarit dhe praktikave të krishtera në luftë si një rënie nga përkushtimi fillestar dhunëmohues në një qëndrim të komprometuar për justifikim të gjakderdhjes. Sipas Kimball, “shumica dërrmuese e dëshmive thonë se pasuesit e Jezusit ishin pacifistë në tre shekujt e parë.”[\[118\]](#)

Historia e mëpasshme e qëndrimeve të krishtera ndaj luftës tregon “se si komprometohet lehtë ideali fetar dhe se si justifikohet sjellja anti-etike.”[\[119\]](#) Krijimi i doktrinës së Luftës së Drejtë (Just War) shërbente për t’i mbështetur ata që ishin në pushtet dhe, vijon Kimball, “nuk kishte aspak lidhje me besimin e krishterë.”[\[120\]](#) Ai citon konkluzat e historianit John Ferguson se doktrina Luftës së Drejtë është “një zëvendësim i mësimëve të Dhiatës së Re me filozofinë greke apo të drejtën romake. Nuk ka asgjë, absolutisht asgjë të krishtere rreth pasojave.”[\[121\]](#) Sipas Kimballit, këto justifikime të dhunës u shfaqën si mjete ndihmese gjatë kryqëzatave, në një periudhë kohore “kur sjellja dhe shembulli i shumë të krishterëve ishin shumë larg mësimëve dhe shembullit të Jezusit.”[\[122\]](#)

Marrë parasysh narrativen e Luftës së Drejtë si rënie nga pacifizmi origjinal i Jezusit dhe të krishterëve të hershëm, presim që Kimball, një i krishterë i vetë-identifikuar, ta konsideron veten pacifist. Por ai ndryshe shprehet në të njëjtin kapitull:

“Situatat e rrezikshme mund ta përligjin ndonjëherë përdorimin vendimtar të forcës ose ndërhyrjet e ushtarake. Por veprimet e tilla nuk duhet të vishen me gjuhë fetare ose të justifikohen me fe. Nuk ka dyshim, sipas mendimit tim, se sulmet e 11 shtatorit dhe parashikimi i vrasjeve tjera masive përmes terrorizmit kërkonin veprim të shpejtë dhe vendimtar. Potenciali i menjëhershëm i katastrofës – nga humbja e jetëve deri tek vuajtjet e përhapura që rezultojnë nga brishtësia ekonomike dhe politike – ishte, dhe mbetet një rrezik real dhe i pranishëm. Përderisa ka baza legjitime për veprime kolektive ushtarake në bashkësinë e kombeve, atëherë përse t’i thërrasësh fesë për to.”[\[123\]](#)

Meqë Kimball nuk është pacifist, ai qartazi përpiket ta kufizojë dhunën, e jo ta justifikojë atë, andaj kritikën e tij ndaj traditës së Luftës së Drejtë duhet parë nga ky pikëvështrim. Kriteret e Luftës së Drejtë janë përdorur nga të krishterët dhe të tjerët para së gjithash si një mekanizëm për t’i mbuluar aktet e dhunës, e jo për ta kufizuar atë. Ai dëshiron t’i dënojë justifikimet fetare të dhunës sepse ai beson se feja, me tendencat e saja absolutiste, priret t’i fryej flakëve të dhunës.

Problemi qëndron në atë se, sipas Kimball, ka akoma mënyra legjitime jofetare, ose sekulare, për ta justifikuar dhunën. Analiza e Kimball, larg nga dënimi i dhunës, rezulton në një dënim selektiv të *llojeve të caktuara të dhunës*, pra ato që quhen fetare. Problemi nuk është te dhuna si e tillë; ka ende arsye të drejta për bombardime dhe vrasje njerëzish. Që këto arsye të cilësohen të drejta, ato duhet të jenë sekulare. Dhuna sekulare, sado e keqe, ndonjëherë është e nevojshme, kurse dhuna fetare mbetet gjithmonë e dënueshme.

Tek analiza e Kimball ka dy lidhje rreziqesh të ndërlidhura, sigurisht të paqëllimshme , për këtë hierarkizim të llojeve të dhunës. E para është se besimet që karakterizohen si fetare mund t'i nënshtrohen në aspektin e dhunës besimeve sekulare, duke dobësuar kështu mundësinë e rezistencës fetare ndaj dhunës. Besimtari fetar qortohet: "Duhet të mësoni të mendoni për veten tuaj!"<sup>[124]</sup> dhe ta mbaj një distancë kritike nga besimet fetare për shkak të tendencës së tyre përdogmatizëm dhe absolutizëm. Po besimet sekulare, a i nënshtrohen kundërimeve të tilla? Po patriotizmi, a është njësoj i prirur për absolutizëm? Kimball me siguri do të donte të thoshte se feja është epadëshiruar në sferën publike vetëm kur përdoret për të justifikuar dhunën. Por nëse është kështu, atëherë barra bie mbi arsyen sekulare të marrë vendime të vështirra se kur është, dhe kur nuk është dhuna e domosdoshme.

Do të ishte e vështirë t'i shpëtosh konkluzionit se besimet fetare nuk kanë vend në vendimet për përdorim të dhunës. Atëherë, a është e mundur që një i krishterë ta pranoj statusin normativ të pacifizmit në traditën të krishtere, por akoma t'i besoj gjykimit të shtet-kombit të supozuar sekular në çështjet e luftës. Nëse është ashtu siç sugjeron Kimball, "rreziqet gëlojnë kur njerëzit marrin verbazi drejtime nga autoritetet fetare",<sup>[125]</sup> atëherë u bie autoriteteve sekulare të vendosin se kur është e domosdoshme dhuna. Besimet e krishtera privatizohen në mënyrë efektive për t'iu përlulur besnikërisë ndaj shtet-kombit, ashtu që rezistencës së krishtere ndaj dhunës së shtet-kombit t'i mbyllet goja. Për shembull, shumica e të krishterëve në SHBA mbështetën luftën e vitit 2003 në Irak, përkundër denoncimeve pothuajse unanime ndaj luftës nga udhëheqësit e organeve më të mëdha të krishtere.

Rreziku i dytë në hierarkizimin e llojeve të dhunës është se ekziston një anshmëri pro-perëndimore e ngërthyer në analizë. Ata që ende nuk janë mësuar ta mbajnë fenë larg nga përdorimi i forcës paraqesin kërcënime për paqen botërore dhe duhet të trajtohen si të tillë. Dhuna e tyre – duke qenë e kontaminuar nga feja – është e pakontrolluar, absolutiste, fanatike, irracionale dhe përçarëse. Dhuna jonë – duke qenë sekulare – është e kontrolluar, e moderuar, racionale, e levërdishme, paqebërëse dhe nganjëherë, fatkeqësisht, e domosdoshme për ta frenuar dhunën e tyre. Sot dihet mirëfilli se kush është për qëllim me "ata".

Ne në Perëndim thuhet se jemi të kërcënuar nga kultura muslimane, ku dallimi kyç mes nesh dhe atyre është refuzimi i tyre me kokëfortësi për t'i zbutur pasionet fetare në sferën publike. Ne në Perëndim kohë më parë mësua mësime të kthjellta të luftës fetare dhe kemi lëvizur drejt sekularizimit të përdorimit të forcës. Tani, ne vetëm kërkojmë ta ndajmë zgjidhjen tonë me botën muslimane. Kimball është studiues i islamit i cili ka jetuar shumë vite mes muslimanëve dhe të tjerëve në Lindjen e Mesme duke inkurajuar mirëkuptimin e ndërsjellë. Përkundër simpatisë së tij për zakonet muslimane, ai megjithatë është i qartë se bota muslimane duhet të ndryshojë dhe duhet të duket më shumë si Perëndimi:

"Ndërsa shumë muslimanë bëjnë thirrje për një lloj shteti islamik, të tjerët punojnë drejt qëllimeve të tjera. Duke pasur parasysh botën tonë pluraliste dhe të ndërvarur, disa muslimanë argumentojnë për shtet demokratik sekular si model më i mirë për të ardhmen. . . . Muslimanët që jetojnë në vendet demokratike perëndimore luajnë një rol veçanërisht të rëndësishëm në diskutimin e hapur dhe debatimin e strukturave të realizueshme, alternative sociale dhe politike për të ardhmen. Kjo mandej ngre një pyetje: a është vërtetë e mundur të modelohet një shtet islamik në shekullin e njëzet? Këtë do ta mësojmë në dekadën e ardhshme. Meqë kam kaluar një pjesë bukur të gjatë të jetës time profesionale në udhëkryqet midis fesë dhe politikës në Lindjen e Mesme, jam tejet skeptik. Në njëfarë niveli, çdo shtet në të cilin të drejtat dhe statusi lidhen me një traditë të caktuar fetare, disa qytetarë të

saj do të degradoheshin në statusin e klasës së dytë dhe të tretë.”[\[126\]](#)

Problemi nuk është se Kimball ka pikëpamje të caktuara për atë se ç’është më e mira për botën muslimane. Problemi është se këto pikëpamje ndihmojnë në formimin e një argumenti rreth fesë dhe dhunës që synon të kalojë si një analizë objektive dhe deskriptive e llojeve të caktuara të sjelljes së dhunshme. Formimi i argumentit përcaktohet nga një paragjykim i ndërthurur drejt dënimit të llojeve të caktuara të dhunës. Se cilat lloje të ndryshme të dhunës janë të dënueshme bazohet në një paragjykim të thellë mbi mënyrën se si Iluminizimi Perëndimor e paraqet botën. Dhuna në emër të *umetit* musliman është gjithmonë e dënueshme.

Dhuna në emër të shtet-kombit Perëndimor është ndonjëherë e nevojshme dhe shpesh e lavdërueshme. Ky paragjykim vërehet në shenjat paralajmëruese të Kimball të cilat favorizojnë një lloj liberalizmi procedural. Sipas kësaj pikëpamjeje, problemi nuk është vetëm fakti që fetë e ndryshme kanë besime të caktuara që priren për dhunë. Problemi është se fetarët i marrin besimet e tyre në mënyrë tejet absolute. Bindja e tyre ndaj autoriteteve fetare është tejet e pamenduar ose e verbër. Ky fanatizëm çon në vlerësimin e qëllimit mbi mjetin dhe në teprime të tjera. Problemi me fenë është një problem i *gradimit*.

Në aspektin liberal, nuk mund të diskutohet *përmbajtja* e vërtetë e besimeve dhe vlerave të mbrama, sepse kjo është përtej perceptimeve të arsyes. Në liberalizëm, individët kanë të drejtë të besojnë në çfarëdo që ata dojnë, dhe ne nuk mund të gjykojmë midis të vërtetës dhe të pavërtetës. Ne thjesht kërkojmë që këto besime të mos merren shumë seriozisht në publik. Në të njëjtën kohë, nuk ka kufizim teorik mbi gradën e bindjes së dikujt ndaj shtet-kombit sekular. Ata që bëjnë “sakrificën e mbramë” për flamur, deri aty sa të vrasin dhe të vdesin për të, nuk quhen “fanatikë”, por “patriotë”. Nëse ekziston rreziku në qasjen e Kimball që dhuna e etiketuar sekulare të kalojë e shpërfillur, të tjerët janë shumë më të drejtpërdrejtë në përdorimin e mitit të dhunës fetare në mbështetje të dhunës në emër të idealeve sekulare.

Një nga shembujt më skandaloz është libri i Sam Harris “*The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of the Reason*”, libër i shumëshitur (bestseller) i *New York Times*. Tema e librit është absurditeti absolut dhe i përhershëm i fesë. Feja është në thelb irracionale dhe në fakt antiracionale. Prandaj është “burimi më i përhapur i dhunës në historinë tonë”,[\[127\]](#)sepse besimet fetare kanë nocione të ndryshme dhe të papajtueshme që nuk mund të testohen përmes arsyes: “Një vështrim i historisë, ose shfletim nëpër faqe gazetash, shpërfaq atë se idetë të cilat përçajnë një grup njerëzish nga një tjetër, vetëm për t’i bashkuar ata në kasaphane, i kanë në përgjithësi rrënjët e tyre në fe.”[\[128\]](#)

Harris e konsideron fenë si një fenomen tejhistorik dhe tejkulturor, mjerisht e pranishme në të gjitha kohërat dhe në të gjitha vendet. Harris nuk jep ndonjë përkufizim të fesë, ndonëse Krishterimi, Islami, Hinduizmi, Budizmi, Xhainizmi dhe fetë e tjera botërore përfshihen qartazi në përkufizimin e tij. Ai përmend shkurtimisht stalinizmin dhe maoizmin si “fe politike”, kultike dhe irracionale, vetëm sa për ta rënduar padinë kundër fesë.[\[129\]](#) Mirëpo ai nuk e konsideron mundësinë që fetë politike perëndimore, si feja civile amerikane, të cilësohen si fe, sepse kjo do ta bënte lëmsh dikotominë e tij të përpiktë midis arsyes liberale dhe irracionale të fetar.

Gjatë shqyrtimit të shkaqeve të dhunës bashkëkohore, Harris e bën të qartë se besimi fetar është mu në zemër të çështjes, dhe jo ndonjë arsye tjetër e thjesht politike ose ekonomike. Pse Osama bin Laden bën atë që bën? Jo për shkak të ndonjë defekti psikologjik ose varfërisë ose mllëfit personal kundër Perëndimit. Ai e bën këtë, sepse ai beson në të vërtetën tekstuale të Kuranit: “Përse

nëntëmbëdhjetë burra të klasës së mesme, të arsimuar mirë, tregtojnë jetën e tyre në këtë botë me privilegjin e vrasjes së mijëra fqinjëve tanë? Sepse ata besonin se do të shkonin drejt në parajsë për këto vepra. Rrallë gjen sjellje të qenieve njerëzore të sqaruara në mënyrë aq të plotë dhe të kënaqshme. Po pse ngurrnim ta pranoni këtë sqarim?”<sup>[130]</sup> Ngurrnim aq shumë, shpjegon Harris, sepse i bënim lëshime besimit fetar, me idenë që besimet mund të justifikoheshin pa asnjë dëshmi.

Identifikimi i besimit fetar si thelb i problemit i lejon Harrisit ta shmangë shtjellimin serioz të shkaqeve të dhunës koloniale dhe antikoloniale. Kërkesat e militantëve muslimanë për shtetësi palestineze dhe për tërheqje të trupave amerikane nga Arabia Saudite, thotë Harris, janë “tërësisht indinjata teologjike” që kanë të bëjnë gjegjësisht me “antisemitizmin” musliman dhe mbrojtjen e tokës së shenjtë muslimane nga përdhosja.<sup>[131]</sup> Perëndimorët përqipen të gjejnë shpjegime racionale për urrejtjen muslimane ndaj Perëndimit, sepse ne supozojmë në mënyrë naive se qeniet e tjera njerëzore duhet të jenë po aq racionale sa jemi edhe ne.<sup>[132]</sup> Për shembull, “Pjesa më e madhe e botës tani fajëson Izraelin për sulmet e çmendura vetëvrasëse të palestinezëve”, ngase supozojmë se duhet të ketë arsye shumë të forta që i bën njerëzit të sillen aq keq.<sup>[133]</sup> Por ata nuk kanë arsye të shëndosha. Asnjë përmirësim i kushteve ekonomike dhe politike nuk do ta ndryshonte problemin themelor, pra idetë e çmendura për Zotin pas së cilave kapen muslimanët.<sup>[134]</sup>

Harris e pranon se qasja e tij ndaj problemit të dhunës muslimane do t’i irritojë shumë lexues, pasi ajo injoron okupimin izraelit të Bregut Perëndimor, injoron bashkëveprimin e fuqive perëndimore me diktaturat e Lindjes së Mesme siç injoron varfërinë endemike në botën arabe:

“Por unë do të argumentoj që ne mund t’i shpërfillnim të gjitha këto – ose t’i trajtonim ato sa për t’i vënë të sigurt në vitrinë librash – sepse bota është e mbushur me njerëz të varfër, të paarsimuar dhe të eksploatuar të cilët nuk kryejnë akte terrorizmi, e që kurrë nuk do të bënin akte të tilla të cilat janë bërë aq të rëndomta te muslimanët. Jo, bota muslimane nuk vuan nga mungesa e burrave dhe grave të arsimuara e të sukseshëm për nga ana financiare, por nga pasioni i tyre me eskatologjinë kuranore, të cilët janë të etur për t’i vrarë të pafetë për hir të Zotit. Ne jemi në luftë me Islamin.”<sup>[135]</sup>

Harris e pranon se Shtetet e Bashkuara dhe vendet e tjera perëndimore kanë një histori imperializmi dhe vrasjesh në Botën e Tretë. Pasi jep një listë të gjatë të akteve të tilla, Harris shprehet: “Asgjë që kam shkruar në këtë libër nuk duhet të interpretohet si mohim i këtyre fakteve, ose si mbrojtje e praktikave shtetërore që janë gjithsesi të urryera”<sup>[136]</sup> Megjithatë, asgjë nga kjo histori nuk godet në rrënjë të vërtetë të problemit. Për sa i përket në veçanti botës muslimane, “problemi duket se është gjetur kudo përveç në thelbin e besimit musliman, por besimi është pikërisht ajo që dallon çdo musliman nga çdo i pafe. Pa fe, shumica e indinjatave muslimane kundër Perëndimit do të ishte e pamundur të formuloheshin, e aq më pak të mendohej për ndonjë shpagim vrasjesh.”<sup>[137]</sup> Ashtu si me termin fe, “thelbi i besimit musliman” është i pandryshueshëm, esencë ahistorike.

Rrethanat e vërteta historike janë vetëm mjete për çmenduri pereniale të besimeve muslimane. Pasi ta kemi gjetur një burim të tillë dhune, detajet e thjeshta si okupimi izraelit dhe instalimi i dhunshëm i vendbanimeve në Bregun Perëndimor, pushtimi i Irakut nga SHBA-të, mbështetja e SHBA-ve për Sadamin, Shahun, Hosni Mubarakun dhe familjen mbretërore saudite; ose burgu Ebu Ghraib, Halliburton dhe “persekutimet e jashtëzakonshme jashtëgjyqësore (extraordinary rendition)”, të gjitha mund të shpërfillen ose të vendosen “të sigurt në vitrinë librash”. Harris veçon Islamin dhe muslimanët për trajtimin e tij më të ashpër – “Ka edhe ideologji të tjera me të cilat i shtrydhim pikat e fundit të arsyeshmërisë nga diskursi i shoqërisë, por Islami është padyshim një nga më të mirët që

kemi”[138], por jo pse ai beson se besimet e krishtera janë më pak absurde. Shumë të krishterë në Perëndim, megjithatë, kanë mësuar ta mënjanojnë pjesën më të madhe të kanunit të tyre dhe ta bëjnë fenë politikisht të padëmshme.[139] Shoqëritë muslimane janë në një fazë shumë më pak të evoluar të zhvillimit moral.[140] Liberalizimit sekular, jo Krishterimit, duhet atribuar meritat për zbythje të fesë në Perëndim, dhe kjo është zgjidhja e vetme edhe për botën muslimane. Mirëpo versioni i liberalizmit të Harris nuk e konsideron tolerancën fetare si virtut. Harris e bën të qartë se objektivi i tij nuk janë vetëm ekstremistët fetarë, por edhe fetarët e moderuar:

“Një nga temat qendrore të këtij libri është se fetarët e moderuar janë vetë bartës të një dogme të tmerrshme: ata imagjinojnë se rruga drejt paqes do të shtrohej pasi secili prej nesh të ketë mësuar t’i respektonte besimet e pajustificuara të të tjerëve. Shpresoj ta bëj të qartë se vetë ideali i tolerancës fetare, i cili u lind nga nocioni se çdo qenie njerëzore duhet të lihet e lirë të besojë çfarëdo që dëshiron për Zotin, është një nga forcat kryesore që na shtyen drejt humnerës.”[141]

Për ta shpëtuar popullin e Lindjes së Mesme, të cilin ai e krahason me pengje trushpërlarë,[142] Harris beson se nuk mjafton vetëm inkurajimi i adoptimit të lirive fetare në shoqëritë muslimane. Islami nuk përputhet me shoqërinë civile[143] “Islami dhe liberalizmi perëndimor mbeten të papajtueshëm.”[144] Islami duhet patjetër, ose të transformohet rrënjësisht ose të flaket i tëri: “Përderisa muslimanët nuk ia dalin ta riformësojnë fenë e tyre në një ideologji që është në thelb mirëdashëse, ose ta braktisin të tërën, vështirë se Islami dhe Perëndimi mund ta shmangin rënien në një gjendje të vazhdueshme lufte dhe në fronte të panumërta.”[145] Për ta shmangur rrezikun e luftës të shkaktuar nga feja, duhet ndryshuar aktorët fetarë. Si arrihet kjo? Harris e bën të qartë se kjo nuk mund të ndodhë nëpërmjet dialogut racional, pasi besimet fetare i bëjnë besimtarët imun ndaj arsyes. Opsioni ynë i vetëm mbetet dhuna:

“Disa besime janë aq të rrezikshme sa që edhe vrasja e njerëzve për shkak të tyre do të ishte etike. Kjo mund të duket kërkesë e jashtëzakonshme, por kjo thjesht artikulon një fakt të rëndomtë për botën në të cilën jetojmë. Disa besime të caktuara i vënë ithtarët e tyre përtej çdo mundësie paqeje me ta, duke i frymëzuar ata të kryejnë veprime të dhunës së jashtëzakonshme kundër të tjerëve. Në fakt, me disa njerëz s’mund të ketë as bisedime. Nëse ata nuk kapen, dhe jo rrallë të tillët ia dalin mbanë, atëherë njerëzit tolerantë mund të justifikohen për vrasjen e tyre në vetëmbrojtje. Kjo është ajo që Shtetet e Bashkuara u përpoqën të bënin në Afganistan dhe kjo është ajo që ne dhe fuqitë e tjera perëndimore duhet ta bëjmë, ani pse këto përpjekje kanë një kosto më të madhe për ne dhe të pafajshmit jashtë vendit, gjatë në botën muslimane. Ne do të vazhdojmë së derdhuri gjakun në atë që është, në thelb, luftë idesh.”[146]

Logjika e Harris është e pacen: nëse fetarët kanë besime irracionale aq të zjarrra sa të kryejnë akte të dhunshme për to, atëherë është fare e kot të bisedohet arsyeshëm me ta. Me ta vetëm me forcë. Miti i dhunës fetare kështu bëhet justifikim për përdorim të dhunës. Ne do të kemi paqe sapo t’i bombardojmë muslimanët që të jenë qenie më të arsyeshme. Harris vijon: “Në dialogun tonë me botën muslimane, ne ballafaqohemi me njerëz që kanë besime për të cilat nuk ka justifikim racional dhe për të cilat as që mund të diskutohet. Por pikërisht këto besime përbëjnë bazën e shumë kërkesave që ata kanë ndaj nesh.”[147] Kjo paraqet problem serioz nëse njerëzit e tillë arrijnë të kenë qasje në armë bërthamore:

“Ka pak të ngjarë që të kemi një luftë të ftohtë me një regjim islamik të armatosur me armë bërthamore me rreze të gjata veprimi. . . . Në një situatë të tillë, e vetmja gjë që do mund ta siguronte mbijetesën

tonë do të ishte sulmi ynë i parë bërthamorë kundër tyre. Pa dyshim, ky do të ishte një krim i papërfytyrueshëm, pasi do të vriteshin me miliona civilë të pafajshëm brenda një dite – ky mbase do të ishte i vetmi opsion veprimi për ne, marrë parasysh në ato që besojnë islamistët.”[\[148\]](#)

Muslimanët atëherë do ta keqinterpretonin këtë akt të “vetëmbrojtjes” si një kryqëzatë gjenocidale, dhe kësaj do ta kredhnin tërë botën në një holokaust bërthamor: “Natyrisht, e gjithë kjo është çmenduri totale: sapo kam përshkruar një skenar bindës ku shumica e popullsisë së botës do të asgjësohej për shkak të ideve fetare që i përkasin të njëjtës vitrinë librash me Batman, Gurin e Filozofit dhe njëbrirshin.”[\[149\]](#) Absurditeti që shumë prej nesh të vdesim “për hir të mitit” nuk do të thotë se kjo s’do të ndodhë asnjëherë. Po, ka shumë gjasa që kjo të ndodhë, sipas Harris. Por ai është i qartë se, nëse duhet të vrasim miliona njerëz nga sulmi ynë i parë bërthamorë, fajtorë do të jenë muslimanët dhe besimet e tyre të marra fetare.

Por para se të arrijmë në atë pikë, Harris deklaron se ne duhet të inkurajojmë shoqërinë civile në vendet islamike, por pa u akorduar atyre lirinë e votimit. Po ua lejuam atyre këtë, ata do të votonin për t’u skllavëruar ndaj shariatit. Ne duhej mbështetur regjimet e korruptuara dhe tiranike në botën muslimane në përpjekje për ta mbajtur hermetikisht të mbyllur irracionalizmin e tyre: “Kjo është një e vërtetë e tmerrshme me të cilën duhet të përballemi: e vetmja gjë që aktualisht qëndron midis nesh dhe oqeanit të trazuar të paaftësisë muslimane për të menduar dhe vepruar arsyeshëm është një mur i tiranisë dhe abuzimeve të të drejtave të njeriut që kemi ndihmuar të realizoheshin. Kjo situatë duhet korrigjuar, por ne nuk mund t’i heqim me forcë diktatorët muslimanë nga pushteti dhe t’i hapim qendrat e votimit.”[\[150\]](#)

Kura e kësaj situatë është si vijon:

“Duket e sigurt se një formë e diktaturës vullnetmirë do të jetë e nevojshme për ta kapërcyer hendekun. Por të qenët vullnetmirë është vet çelësi – dhe kjo nuk buron nga shteti, atë duhet imponuar nga jashtë. Mjetet e imponimit të tillë duhet të jenë të ashpëra: izolim ekonomik, ndërhyrje ushtarake (e hapur apo e fshehtë), ose kombinim të të dyjave. Ndonëse kjo mund të duket një doktrinë jashtëzakonisht e vrazhdë për t’u përkrahur, ne nuk kemi alternativa tjera.”[\[151\]](#)

Ky lloj standardi i dyfishtë rreth dhunës përshkon tërë librin e Harris. Ai dënon torturën fetare irracionale kundër shtrigave,[\[152\]](#) por jep argumentet e tij për torturimin e terroristëve.[\[153\]](#) Ai hedh poshtë idenë se dhuna jonë është e barabartë me dhunën e tyre: “Çdo dëshmitar i sinqertë i ngjarjeve të sotme e din se forca që përdoret nga demokracitë e civilizuarat, me gjithë të metat e saj, nuk është moralisht e barabartë me dhunën shkatërrimtare të militantëve muslimanë, ose qeverive muslimane.”[\[154\]](#)

Ajo që i lejon Harris ta mbajë këtë standard të dyfishtë është dallimi ndërmjet dhunës fetare dhe dhunës sekulare. Dhuna që mban etiketën fetare është gjithmonë irracionale, kontaminuese dhe e dënueshme. Në anën tjetër, dhuna e etiketuar sekulare, pa marrë parasysh se sa e padëshirueshme është, shpesh është e domosdoshme, ndonjëherë madje e lavdërueshme, ngase na mbron nga dhuna fetare. Vrazhdësia e hapur në librin e Harris nuk duhet të na shtyjë të supozojmë se ai është një zë i marginalizuar. Në të vërtetë, Harris mund të jetë i saktë kur thotë se ai thjesht është duke i artikuluar faktet e rëndomta të botës në të cilën jetojmë, të paktën pasi ato “fakte” janë farkëtuar nga mitet mbizotëruese sekulariste. *The End of Faith* fitoi çmimin PEN 2005 për publicistikë.

Libri i dytë i Harris, *Letter to a Christian Nation* hyn gjithashtu tek librat e shumëshitur (bestseller) të *New York Times*

. *The End of Faith* nuk është i popullarizuar vetëm tek lexuesit e rëndomtë, por u përkrah me plot entuziazëm nga superyjet akademikë si Alan Dershowitz (Harvard), Peter Singer (Princeton) dhe Richard Dawkins (Oxford).<sup>[155]</sup> Është po ky Peter Singer që beson se është e pajustificueshme të vrasësh kafshë joracionale për ushqim,<sup>[156]</sup> e në anën tjetër mbështet trajtimin e Harris për muslimanët joracional. Kjo është një dëshmi e fortë e fuqisë së mitit të dhunës fetare.

Christopher Hitchens është një tjetër shembull skandloz i përdorimit të mitit të dhunës fetare në justifikimin sekularist të dhunës kundër aktorëve fetarë. Hitchens është autor dhe komentator i kudondodhur që ka bërë një ndryshim dramatik publik nga politika majtiste në atë konservatore. Ai u nda nga e Majta për ta mbështetur pushtimin e Irakut në vitin 2003. Ai beson se shokët e tij sekularistë majtistë duhet t'i tejkalojnë kundërshtimet e tyre ndaj luftës dhe ta njohin rrezikun e tmerrshëm që i kanoset sekularizmit nga politika islamike. Edhe pse regjimi i Saddam Husseinit që u rrëzua më 2003 në përgjithësi konsiderohej të ishte sekular, Hitchens argumenton se ai ishte regjim fetar që e meritonte përmbysjen.

Hitchens ndërton gjerësisht argumentet e tij kundër fesë në librin e tij të shumëshitur (bestseller) *God Is Not Great* – që mban nëntitullin tipik britanik – *How Religion Poisons Everything*. Te kapitulli me titull “Religion Kills (Feja Vret)” ai argumenton në mënyrë tipike duke sjell shembuj të dhunës fetare nga mbarë bota: “e dhunshme, irracionale, jotolerante, plotë racizëm, tribalizëm, dhe fanatizëm, e mbuluar me injorancë dhe armiqësi ndaj mendimit të lirë, përbuzëse ndaj grave dhe shtrënguese ndaj fëmijëve: feja e organizuar ka një hisë bukur të madhe në krijimin e një vetëdije të tillë.”<sup>[157]</sup> Pikërisht ajo që konsiderohet fe nuk është plotësisht e qartë, siç tregon shembulli i regjimit bathist të Saddam Huseinit. Edhe pse Partia Bathiste ishte një parti sekulariste me prirje socialiste, e cila qe themeluar nga një i krishterë dhe ishte e hapur për njerëzit e të gjitha feve, kurse Saddam Husein kishte marginalizuar pushtetin publik të klerikëve muslimanë gjatë regjimit të tij, Hitchens pohon se ata që e konsiderojnë regjimin e Sadamit sekular mashtrohen sepse ai u përpoq t'i përvetësonte disa simbole islamike dhe e pandehte Islamin mburojë kundër pushtuesve perëndimorë.

Vija ndarëse midis fetares dhe sekulares është edhe më e turbulltë në kapitullin e Hitchens për totalitarizmin. Në këtë kapitull, Hitchens përpiqet t'u përgjigjet kritikave se regjimet sekulare siç janë ato të Stalinit dhe të Hitlerit mund të jenë po aq brutale ose edhe më të këqia se regjimet fetare. Hitchens e mohon se regjimet e tilla janë sekulare. Sipas Hitchens, ata janë fetarë pikërisht ngaqë janë totalitarë. Mu në zemër të totalitarizmit qëndron kërkesa që njëri t'ia dorëzoj kontrollin e jetës së tij tërësisht shtetit ose liderit suprem. Përgjatë pjesës më të madhe të historisë njerëzore, thotë Hitchens, “ideja e shtetit total ose absolut lidhej ngushtësisht me fe.”<sup>[158]</sup> Kjo është e vërtetë në mbarë historinë dhe në të gjitha vendet; Hitchens rendit Kinën, Indinë, Persinë, aztekët dhe inkasit, dhe gjykatat mesjetare të Spanjës, Rusisë dhe Francës.

Feja edhe një herë na shfaqet si një fenomen tejhistorik dhe tejkulturor, gjithmonë dhe kudo në thelb e njëjtë dhe qenësisht e ndryshme nga politika, e cila përpiqet ta hedh helmin e saj mbi realitetet politike. Hitchens pohon se “qëllimi i përsosjes së specieve – i cili është rrënja dhe burimi i shtysës totalitare – është në thelb fetar.”<sup>[159]</sup> Regjimet sekulare totalitare mu për këtë arsye janë fetare, ngase ato e kanë marrë fenë dhe ia kanë ndërruar asaj trajtën.

Madje edhe kur ata pretendojnë të jenë ateistë, proklamata e regjimit të Stalinit që punonte pareshtur për ta zhdukur dhe çrënjësuar fenë nga shoqëria, regjimet totalitare kësisoj tregojnë se janë vërtet fetare: “Gjithçka që totalitarët kanë demonstruar është se shtysa fetare – nevoja për të adhuruar –

mund të marrë forma edhe më monsturoze nëse ajo shtypet.”[\[160\]](#)

Hitchens duket se përdor një koncept funksionalist të fesë, por jo në mënyrë konsistente. Në pjesën më të madhe të librit të tij, ajo çfarë Hitchens ka për qëllim me fe duket se kufizohet në një listë substantiviste të feve botërore: Krishtërimi, Islami, Judaizmi, Hinduizmi, Budizmi dhe Konfuçianizmi të gjitha u nënshtrohen një rrebeshi kritikash dhe mohimesh. Kur akuzon fenë, edhe regjimin militant ateist të Kim Jong-il në Korenë e Veriut e konsideron fe.[\[161\]](#) Por Hitchens ngurron të përdor pikëpamjen funksionaliste të fesë për ideologjitë dhe institucionet të cilat ai i pranon. Nuk e pranon se nacionalizmi sekular, me ritet dhe sakrificat e tij, mund të jetë edhe fetar. Një pranim i tillë do ta vënte në rrezik dallimin e tij absolut midis fetares dhe sekulares.

Por ky dallim shkon pak përtej dallimit mes atyre gjërave që Hitchens i pranon dhe atyre të cilat ai i mohon. Feja helmon gjithçka sepse Hitchens identifikon gjithçka helmuese si fe. Po kështu, çdo gjë e mirë përfundon në anën tjetër të ndarjes fetare-sekulare. Për shembull, Hitchens shkruan për Martin Luther King, Jr., “S’është e vërtetë, përkundër kuptimit nominal, se ai ishte i krishterë?”[\[162\]](#) Hitchens e bazon këtë konkluzion të pazakontë mbi faktin se King nuk qe i dhunshëm dhe predikonte faljen dhe dashurinë ndaj armiqëve, ndryshe nga Bibla, e cila në të dy Dhjatat, karakterizohet me një Perëndi gjakmarrëse.[\[163\]](#) Këtu, ajo që nuk është e dhunshme nuk mund të jetë fetare, sepse feja *përkufizohet* si e dhunshme. Përkundër përpjekjes së tij për ta rekrutuar Martin Luther King, Jr në kampin e tij, dhe pavarësisht dëshirës së tij të dukshme për ta instaluar jodhunën dhe faljen tek sekularja, Hitchens ka disa fjalë shumë miratuese për t’i thënë rreth vrasjes së njerëzve:

“Për këtë u them të të krishterëve...’hajt pra, duani armiq të tuaj; jo të mitë”. . . Unë mendoj se armiq të e civilizimit duhet të rrihen, të vriten dhe të mposhten, dhe as që kërkoj falje për këtë. Unë mendoj se është ide e sëmurë, budallallëk dhe vetëvrasje të thuhet se ne duhet t’i duam ata që na urrejnë dhe përpiqen të na vrasin ne dhe fëmijët tanë, ata që don të na i djegin bibliotekat tona dhe të na shkatërrojnë shoqërinë tonë. S’e duroj dot këtë absurditet.”[\[164\]](#)

Kaq e kishte Martin Luther King! Hitchens ka qenë shumë i zëshëm në mbështetjen e tij për luftërat në Afganistan dhe Irak.[\[165\]](#) Ai i sheh ato si pjesë e një lufte më të madhe kundër radikalëve islamik, dhe i përjeton ato me një ndjenjë kënaqësie:

“Nuk mund të jetojmë në të njëjtin planet si ata, dhe bash më bëhet qefi, sepse s’dua. S’dua ta thithë të njëjtin ajër si këta psikopatë dhe vrasës [sic] dhe përdhunues, torturues dhe abuzues fëmijësh. O’ ata, o’ unë! Jam shumë i lumtur për këtë sepse e di se do të jenë ata. Është detyrë dhe përgjegjësi t’i mposhtim ata. Por është gjithashtu kënaqësi. Dhe kjo s’është aspak e pamëshirshme.”[\[166\]](#)

Hitchens vazhdon: “Bombat kasetore në vetvete nuk janë të mira, por kur ato hidhen mbi caqe të identifikueshme të trupave talebanë, ato të jepin njëfarë rehatie.”[\[167\]](#) Fakti që “feja vret” nuk mund të jetë më padi kundër fesë, sepse vrasja në vetvete nuk qenka domosdoshmërisht gjë e keqe. Atëherë problemi me fenë na qenkan vrasjet për arsye të gabuara. Vrasjet për arsye të drejta lëre që na qenkan të justifikueshme, por edhe të këndshme. Vrasjet për arsye sekulare qenkan arsye të drejta. Në “Bush’s Secularist Triumph”, Hitchens duartroket atë që George W. Bush ka bërë për sekularizmin me invadimin e Irakut.[\[168\]](#)

Hitchens na kujton, “Sekularizmi nuk është thjesht një qëndrim i vetëkënkur. Është një rrugë e arritshme për jetën demokratike dhe pluraliste e cila u bë e mendueshme vetëm pas disa luftërave dhe revolucioneve që shkulën pamëshirshëm mbërthimin e shtetit nga kleri fetar.”[\[169\]](#) Tani po ashtu

duhet vepruar pamishirshëm në mbrojtje të sekularizmit, mbrojtje të cilën Hitchens e sheh si “çështje mbijetese.”<sup>[170]</sup> Kjo lojë është o’ fitore-o’ humbje: “Si është ore e mundur ta them, e pra, ju ndiqni ëndrrën tuaj shiite për imamin e fshehtë kurse unë po studioj Thomas Paine dhe George Orwell, sepse bota është mjaftueshëm e madhe për ne të dy. Besimtari i vërtetë nuk mund të pushojë derisa e gjithë bota të gjunjëzohet.”<sup>[171]</sup> Besimtari i vërtetë që Hitchens e ka për qëllim është, natyrisht, islamisti. Por mesazhi i Hitchens është se besimtari i vërtetë i sekularizmit nuk mund të pushojë derisa e gjithë bota të jetë vend i sigurt për sekularizmin.

Në veçanti Shtetet e Bashkuara kanë një mision për ta përhapur sihariqin e sekularizmit në mbarë botën dhe amerikanët nuk duhet ndier të turpëruar nga përdorimi i mjeteve ushtarake në përmbushje të këtij misioni. Miti i dhunës fetare sërish përdoret, jo për t’i rezistuar dhunës, por për ta justifikuar atë, madje edhe për ta kremtuar atë, për sa kohë që kjo dhunë është sekulare. Përdorimi i mitit të dhunës fetare në mbështetje të luftës nuk kufizohet vetëm tek e djathta e spektrit politik. Një shembull nga e majta është Paul Berman, profesor i gazetarisë në Universitetin e New York dhe redaktor kontribues në *New Republic*. Libri i Berman, *Terror and Liberalism*, libër gjithashtu i shumëshitur (bestseller) i *New York Times*, është një përpjekje e një personi që e përshkruan veten si njeri “pro-luftës nga krahu i majtë”<sup>[172]</sup> për t’i justifikuar luftërat në Afganistan dhe Irak mbi baza liberale. Sipas Berman, sekreti i suksesit të liberalizmit po zbulon se si t’i sekuestroj përfundimisht pasionet fetare. Ai shpalos një version nga tregimi për luftërat e fesë:

“I tërë qëllimi i liberalizmit ishte ta shtyente fenë në një qoshe dhe shtetin në një qoshe tjetër, dhe t’i mbante ato sa më larg njëra tjetrës. Ideja liberale u krijua në shekullin e shtatëmbëdhjetë në Angli dhe Skoci. Filozofët që e shpikën atë donin ta parandalonin shpërthimin e Luftës Civile Angleze, e cila sapo kishte mbaruar. Ata propozuan ta heqnin shkaktarin e asaj lufte, që ishte feja, dhe fare butësisht ta zhvendosnin atë në një vend tjetër, pra në sferën private të jetës, ku çdo sekt dhe kishë kishte mundësi të ndahej lirishëm nga njëra dhe nga tjetra.”<sup>[173]</sup>

Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, liberalizmi dukej se po e çonte Perëndimin përpara; “Gjatë atyre qindra viteve, vendet perëndimore dukej se kishin zbuluar sekretin e përparimit njerëzor.”<sup>[174]</sup> Cila ishte baza e atij sekreti? “Ishte njohja se e gjithë jeta nuk udhëhiqet nga një autoritet i vetëm, i gjithëdijshëm dhe i gjithëfuqishëm – pra nga një fuqi hyjnore.”<sup>[175]</sup> Besohej se çdo sferë e jetës mund të vepronte e pavarur nga të tjerat.

Për fat të keq, shekulli i njëzet përjetoi ringjalljen e irracionalitetit në formën e sistemeve totalitare që kërkonin që të gjitha sferat e jetës të sillleshin nën nënshtrim ndaj totalitares. Totalitarizmi, sipas Berman, është variacioni mbi qendrën e mitit fetar, prototip i mitit (ur-myth) të civilizimit Perëndimor, që vjen nga Bibla: një popull i Perëndisë që ndodhej nën sulmin e forcave të errëta, por shoqëria e ardhshme do të pastrohej nga një akt i dhunshëm i Perëndisë duke u bashkuar nën një Zot.<sup>[176]</sup>

Pra Berman përfshin lëvizjet antiliberale politike, madje edhe ato që identifikohen haptazi si ateiste, nën ombrellën e fesë. Për arsye të ngjashme, Berman përfshin lëvizjen sekulare socialiste Bath nën fe. Sipas Berman, socializmi i Bathit shpërfaq një version të njejtë prototipi të mitit (ur-myth) fetar, me arabët si popull i Zotit.<sup>[177]</sup> “Bathi dhe islamistët ishin dy degë të një shtyeseje të vetme, që ishte totalitarizmi musliman – variacioni musliman mbi idenë evropiane.”<sup>[178]</sup>

Komunizmi dhe fashizmi i shërbejnë Bermanit para së gjithash si mësim objektive mbi atë se si paqedashësit e ndryshëm liberal nënvlerësuan kërcënimet e tyre. Tani që islamizmi iu është bashkëngjitur totalitarizmit, libri i Bermanit u drejtohet në radhë të parë atyre liberalëve që përsëri do ta

nënvlerësonin kërcënimin ose përpiqen ta zbusin atë duke treguar fakte të caktuara sociologjike ose historinë e imperializmit Perëndimor. Berman është plotësisht i bindur se asnjë shpjegim i tillë nuk është i mundur.

Në kapitullin “Wishfull Thinking”, Berman kritikon ashpër liberalët, racionaliteti i të cilëve i bën ata të supozojnë se të tjerët janë gjithashtu racional. Për shkak të racionalitetit të liberalëve, ata supozojnë se palestinezët duhet të kenë disa arsye legjitime për përdorimin e dhunës kundër okupimit izraelit. Në të vërtetë, thotë Berman, sa më ekstreme që është dhuna, përfshirë shpërthimet vetëvrasëse, aq më shumë liberalët supozojnë se palestinezët janë të shtyrë në një dëshpërim të tillë nga shtypja ekstreme e Izraelit.

Por Berman na siguron se shpjegimi i vetëm për sjelljen palestineze është “patologjia masive”,<sup>[179]</sup> e bazuar në disa ide të çmendura teologjike. Nuk kishte kurrfarë logjike që palestinezët t’iu rrekeshin sulmeve vetëvrasëse. Ata me siguri nuk mund të shpresonin në kompromiset e izraelitëve, sepse sulmet vetëm sa e acaruan vijën e ashpër të Izraelit. Izraelitët u drejtuan kah Ariel Sharon, i cili “kurrë nuk kishte besuar në negociatë.”<sup>[180]</sup> Sharoni mori masa të dhunshme, me ç’rast edhe kalimtarët e pafajshëm u vranë: “Megjithatë, kjo politikë e tij përputhej me një logjikë të qartë të arsyetimit ushtarak. Një logjikë konvencionale: ta mbysësh dhunën me një dhunë më të madhe.”<sup>[181]</sup> Kjo logjikë po u kuptoka: “Por cila ishte logjika e sulmeve vetëvrasëse?”<sup>[182]</sup>

Ata shpërfillnin çdo logjikë dhe nuk shpresonin në ndonjë sukses: “Terrorizmi vetëvrasës kundër izraelitëve do të kishte sukses vetëm në një fushë, në atë të vdekjes – fushë kjo në të cilën një shtet i përsosur palestinez do të harlisej nën hijen e një qetësie të përsosur kuranore, e sterilizuar nga çdo mendim dhe tundim i padrejtë, nga çdo besim rival dhe grup etnik.”<sup>[183]</sup> Por liberalët, me naivitetin e tyre për natyrën njerëzore, vazhduan të mendonin se sulmet vetëvrasëse palestineze duhet të jenë “përgjigje racionale ndaj kushteve të rënda të jetesës”<sup>[184]</sup>

Për Berman, logjika izraelite e shkatërrimit të palestinezëve me “dhunë më të madhe” është krejtësisht racionale, anise për keqardhje, ndërsa kotësia e sulmeve palestineze kundër një force superiore është dëshmi e çmendurisë. Berman ka të drejtë kur mohon çdo justifikim për sulme kundër civilëve. Por ai shkon tutje duke këmbëngulur se çdo shpjegim tjetër është gjithashtu i pamundur.

Kjo manovër garanton që dhuna më e madhe e imponuar nga okupimi izraelit të shihet gjithmonë si një përgjigje ndaj kotësisë dhe çmendurisë së dhunës palestineze, por kurrsesi si një faktor rëndues. Berman përjashton a priori çdo shtjellim serioz të shkaqeve të vërteta dhe historisë së konfliktit izraelito-palstinez, duke deklaruar para ndonjë studimi empirik se njëra palë është e çmendur.

Në kërkim të shkaqeve të islamizmit radikal, Berman nuk sheh përtej veprave të Sejid Kutbit, një nga intelektualët më me ndikim në islamin radikal. Leximi i hollësishëm që Berman i bën Kutbit, i cili zë dy kapitujt e librit të Berman, duket se është gjithçka që nevojitet për ta kuptuar islamizmin. Ideja e madhe e Kutbit është antiliberale, nuk duhet të ketë ndarje midis të shenjtës dhe sekulares; e gjithë jeta duhet të sillet nën nënshtrim ndaj Zotit. Ky pra është çelësi për të kuptuar përplasjen aktuale; ata kundërshtojnë idetë e mëdha të liberalizmit për t’i mbajtur të ndara fenë dhe sekularen. Lufta e islamizmit kundër Perëndimit është një luftë idesh. Kjo është evidente te Berman kur flet për luftërat në Afganistan dhe Irak, ku ai i referohet së bashku “islamistëve dhe Bathit”, sikur këta të ishin thjesht në të njëjtën anë, pra palë “totalitare”:

“Ideologjia e tyre ishte e çmendur. Në luftërat ndërmjet liberalizmit dhe totalitarizmit, imazhi totalitar i

luftës është gjithmonë i çmendur (ose, për të qenë më preciz, imazhi totalitar mbështetet mbi një platformë të çmendur – edhe atëherë kur pala totalitare në luftë thirret në disa nga shkaqet dhe qëllimet më konvencionale të luftës). Nazistët e përshkruan Luftën e Dytë Botërore si një betejë midis racës superior (ata) dhe bastardëve dhe racave inferiore (ne). . . Imazhi mesjetar i islamizmit për luftëtarët e xihadit që valvitnin kordhat e tyre kundër komplotit zionisto-krishterë nuk qe më pak i çuditshëm dhe as më pak i çmendur. Realiteti i Luftës Terroriste, atëherë – vizioni i jetës reale që u bë i dukshëm në ditët e hershme të Luftës Afgane – nuk qe as policor, as qytetërues, as kozmik. Ishte thjesht një ngjarje e shekullit të njëzet. Ishte përplasje ideologjish. Ishte luftë midis liberalizmit dhe lëvizjeve apokaliptike me fantazira që janë ngritur kundër qytetërimit liberal qysh nga fatkeqësitë e Luftës së Parë Botërore.[\[185\]](#)

Megjithëse Berman na siguron në thonjëza se totalitarët mund të thirren në disa shkaqe dhe qëllime konvencionale të luftës, arsyet e tilla konvencionale janë thjesht shtojcë mbi përplasjet ideologjike. Çdo përpjekje për ta lexuar ngritjen e islamizmit kundër historisë së ndërlikuar të kolonializmit, rëndësinë e naftës, reagimet e ndryshme të muslimanëve ndaj Luftës së Ftohtë, apo rolit të Shteteve të Bashkuara në Lindjen e Mesme është i rëndësisë dytësore në rastin më të mirë, dhe naivitet i rrezikshëm liberal në rastin më të keq.

Përqendrimi në luftën e ideve i lejon Bermanit t'i marginalizojë kritikën e imperializmit dhe shkaqeve të tjera materiale, kjo gjithashtu i lejon atij të shprehet se “lufta e terrorit” do të luftohet para së gjithash pa armë. Lufta e terrorit, thotë ai, do të luftohet kryesisht në nivelin e filozofive dhe teorive, kurse mediumet e saj do të jenë librat, revistat, ligjëratat dhe konferencat.[\[186\]](#) Ai paraqet një vizion të një “luftë liberale çlirimtare, pjesërisht ushtarake, por mbi të gjitha intelektuale, një luftë idesh, që zhvillohet globalisht.”[\[187\]](#)

Nëse reagimet janë të çmendura dhe u nënshtrohen periudhave të pashpjegueshme të patologjisë masive, është e vështirë të mendohet se si një luftë e tillë mund të luftohet përmes bindjes racionale. Sam Harris nxjerrë një përfundim logjik nga libri i Berman. Nëse sjellja e njerëzve nuk ka bazë racionale, nuk mund të shpresojmë të bisedojmë arsyeshëm me ta. Me ta vetëm përmes forcës. Edhe pse Berman do të preferonte të luftonte me libra, ai i vendos justifikimet e tij për Luftën e Gjirit, luftën në Afganistan dhe Luftën e Irakut[\[188\]](#) brenda kontekstit të një argumenti më të gjerë, nevojën e liberalizmit për ta përdorur fuqinë e tij ushtarake.

Berman e sheh fjalimin e presidentit Lincoln në Gettysburg (The Gettysburg Address) nën këtë prizëm. Lincoln fliste për vdekjen pa e glorifikuar atë sikundër bëjnë totalitarët. Megjithatë, Lincoln “fliste për vdekjen si ‘masë e mbramë dhe e plotë e devocionit’, të cilën ushtarët e Unionit e kishin dhënë. . . . ‘Prej këtyre të vdekurëve të ndershëm neve na shtohet përkushtimi’ thoshte ai. Ai shpjegonte se një shoqëri liberale do duhej të ishte, me t’u sfiduar, një shoqëri luftarake; në të kundërtën do të pësonte.”[\[189\]](#) Berman thotë se një shoqëri liberale është e ndryshme nga shoqëritë e tjera sepse i shmanget absoluteve, “por liberalizmi nuk shmang çdo absolute.”[\[190\]](#)

Absolutja e pashmangshme është “përkushtimi absolut ndaj solidaritetit dhe vetëqeverisjes”,[\[191\]](#) madje deri në vdekje. Në kapitullin 1 pamë se si absolutizmi thuhet të jetë një nga arsyet kryesore që feja ka një afinitet ndaj dhunës. Për Berman, absolutizmi i liberalizmit nuk e bën liberalizmin fe, sepse absolutizmi vihet në mbrojtje të shmangies së absoluteve.

Mirëpo ndarja e botës në dysh, ne dhe ata, në vizionin e Berman është po aq e mprehtë sa edhe imazhi totalitar i botës. Kurse të rënë në “luftën liberale për çlirim” nuk përnderohen më pak sesa të

rënët e totalitarëve. Berman dhe të tjerët që i bëjnë këso lloj argumentesh, thjesht artikulojnë një linjë të mendimit që ka qenë e mirënjohur në politikën e jashtme të SHBA-ve, të paktën për një shekull. Lufta liberale e Bermanit për çlirim është vetëm një shprehje e një politikeje të jashtme, rëndom e njohur si “Politika Wilsoniane”, që kur Presidenti Woodrow Wilson i bëri të qarta premisat e saja.

Wilson ishte i bindur se paqja e ardhshme dhe prosperiteti botëror vareshin nga zgjerimi i parimeve liberale të qeverisë së bashku me tregjet e hapura globale. Tradita liberale mbi të cilën mbështetet Wilson supozon se qeveritë liberale demokratike janë qenësisht më paqësore se llojet e tjera të qeverisjeve, pjesërisht për shkak se të parat e kanë ndarë fenë nga politika. Demokracia liberale dhe tregjet e lira gjithashtu përforcojnë njëra-tjetrën dhe çojnë në marrëdhënie paqësore mes vendeve që ngrihen mbi tregti e jo mbi luftë. Por kjo nuk do të thotë se liberalët duhet ngurruar së përdoruri fuqinë ushtarake për të përhapur më tej idealet liberale. Tradita amerikane, të cilën e artikulonte Wilson, mëtonte se Shtetet e Bashkuara, veçanërisht ushtria e SHBA-ve, kishin një mision të veçantë për të sjell idealet liberale në pjesën tjetër të botës.<sup>[192]</sup> Ky është një projekt jashtëzakonisht ambicioz. Siç thotë John Lukács, “Po t’i gjykonim ngjarjet nga pasojat e tyre, revolucionar i madh botëror ishte Wilson dhe jo Lenini.”<sup>[193]</sup>

Idetë liberale nuk kanë qenë aspak të vetmet me ndikim në politikën e jashtme të SHBA-ve, ato megjithëkëtë kanë mbizotëruar.<sup>[194]</sup> Liberalët klasikë shpesh janë kundërshtuar nga “realistët”, të cilët e shohin politikën e jashtme përmes balancimeve më të ngushta të fuqive. Edhe vetë liberalët – megjithëse dakordohen mbi përhapjen e idealeve liberale – ndahen në atë që Colin Dueck e quan “kryqëtarë” dhe “shembullistë” (exemplarists), domethënë ata që anojnë kah ndërhyrjet ndërkombëtare dhe në anën tjetër kundërshtarët e ndërhyrjeve, të cilët parapëlqejnë të jenë shembull i udhëheqjeve politike (exemplarists). Megjithatë, kur ndodh ndërhyrja ushtarake, nëse nuk bëhet fjalë për vetëmbrojtje të qartë, amerikanët priren ta përkrahin veprimin ushtarak, siç thotë Dueck, “qoftë për arsye liberale, ose për arsye fare të tjera.”<sup>[195]</sup> Ndonëse ndërhyrja ushtarake mund të bëhet për interesa të ngushta materiale – veçanërisht ato për naftë – ose për qëllime të tjera strategjike më të kufizuara, amerikanët preferojnë t’i justifikojnë ndërhyrjet ushtarake sipas qëllimeve idealiste wilsoniane.

Retorika wilsoniane nuk është një ndryshor i pavarur ose shkak i ndërhyrjeve ushtarake të SHBA-ve, por është më tepër një “shkas legjitim” ose filtër, siç thotë Dueck: “Supozimet liberale klasike kanë një efekt filtrues mbi procesin përmes të cilit zyrtarët e politikave të Shteteve të Bashkuara i formulojnë objektivat kombëtare dhe i përceptojnë kushtet dhe rrethanat ndërkombëtare.”<sup>[196]</sup> Se a e pushtuan Irakun Shtetet e Bashkuara *vërtetë* për të siguruar qasje në naftë ose për ta bërë botën më të lirë mbetet, me sa duket, një çështje e pazgjidhshme. Mirëpo është e qartë se retorika e fundit është vendimtare si në formulimin e politikave ashtu edhe në sigurimin e dhënies së pëlqimit për to.

Liberalët, përfshirë ata në Evropë, shpesh përmendin faktin se shkuarja e amerikanëve në kishë është shkak i dhunës amerikane jashtë shtetit të tyre. Shtetet e Bashkuara janë një vend fetar, së këndejmë dhunshme. Është e vërtetë se ka justifikime të konsiderueshme kristiane për ndërhyrjet e SHBA-ve jashtë vendit. Ka për shembull rryma të zionizmit kristian brenda ungjillorëve amerikan që përdorin ca doktrina të caktuara protestante biblike (dispensationalism) për t'i dhënë përkrahje mbështetjes së SHBA-ve ndaj Izraelit dhe Luftës në Irak. Grupet e tilla brenda kishave arrijnë të sigurojnë mbështetjetë konsiderueshme për aventurat e SHBA-ve në vendet e huaja. Kishat e krishtera shpesh i jepin mbështetje të plotë përpjekjeve të luftës së Amerikës. Sidoqoftë, një mbështetje e tillë ka pasur një efekt të papërfillshëm në formimin e politikave të jashtme të SHBA-ve.

Siç vë në dukje Dueck, Shtetet e Bashkuara shkojnë në luftë për arsye liberale, për liri, demokraci dhe tregje të lira; ato nuk hyjnë në luftë për arsye të krishtera. Për pjesën më të madhe të shekullit të kaluar, argumentet teologjike të krishtera kanë pasur ndikim minimal në bërjen dhe tregtimin e vërtetë të politikës së jashtme të SHBA-ve. Asnjë president amerikan, pavarësisht se sa është personalisht i devotshëm, nuk do të argumentonte për luftë duke u bazuar në parime eksplicite të krishtera. Madje edhe brenda administratës së George W. Bush, politika e jashtme drejtohej nga neokonservatorët mbi parime wilsoniane. Arkitektët e Luftës në Irak nuk ishin të krishterë ungjillorë, por njerëz si Paul Wolfowitz, Dick Cheney, Richard Perle dhe Donald Rumsfeld.[\[197\]](#)

Pavarësisht se sa është rrënjësisht larg Doktrina e Bushit nga politika e jashtme tradicionale e SHBA-ve, veçanërisht ajo për zgjerimin e idesë së luftës parandaluese (preemptive war), shumë dijetarë theksojnë se politika e jashtme e George W. Bush është vazhdimësi e traditës wilsoniane.[\[198\]](#) Bush mundohej të theksonte se Lufta e Irakut është luftë për çlirim. Ai i bënte këto komente veçanërisht në kohën kur justifikimet e tjera të luftës, siç ishin armët e shkatërrimit masiv, po bëheshin gjithnjë e më pak të besueshme.[\[199\]](#)

Bush përmend katërmbëdhjetë pikat e Woodrow Wilson në mbrojtje të Luftës së Irakut para National Endowment for Democracy më 6 nëntor 2003. Fjalimi i tij është i mbrojtur me gjuhë wilsoniane: “Çdo popull ka mësuar ose duhet të ketë mësuar një mësim të rëndësishëm: Për liri duhet luftuar, dhënë jetën, dhe atë duhet mbrojtur – avancimi i lirisë na shpie në paqe.”[\[200\]](#) Lufta liberale për çlirim është gjithashtu e qartë në “National Security Strategy” të Bush, publikuar në shtator të vitit 2002. Aty na thuhet se është fituar lufta e madhe e shekullit të njëzet midis lirisë dhe totalitarizmit, prej nga buronte një “model i vetëm i qëndrueshëm”, pra liria, demokracia dhe ndërmarrësia e lirë.[\[201\]](#) “Këto vlera të lirisë janë të drejta dhe të vërteta për çdo njeri, në çdo shoqëri – dhe detyra e mbrojtjes së këtyre vlerave kundër armiqëve të tyre është thirrje e rëndomtë drejtuar njerëzve liridashës të mbarë globit dhe të të gjitha kohërave.”[\[202\]](#) Lufta parandaluese (preemptive war) është një nga mjetet që na nevojitet për një përpjekje të tillë, sepse “ne e pranojmë se mbrojtja jonë më e mirë është sulmi i mirë.”[\[203\]](#)

## Përfundim

Përkundër inkoherencës së përpjekjeve për ta identifikuar esencën tejhistorike dhe tejkulturore të fesë, të ndarë nga politika, me një tendencë të veçantë për të nxitur dhunë që s’është e pranishme në realitetet sekulare, miti i dhunës fetare është dëshmuar të jetë një tregim jashtëzakonisht i përhapur në kulturën perëndimore. Arsyeja pse ky mit është aq i përhapur është se ai është goxha i leverdishëm. Për konsumatorët tij të epur në Perëndim, miti i dhunës fetare në skenën vendëse shërben për t’i marginalizuar diskursat dhe praktikatat të etiketuara fetare, veçanërisht ato që lidhen me kishat e

krishtera dhe, posaçërisht në Evropë, me grupet muslimane.

Miti ndihmon në përforcimin e lojalitetit ndaj rendit shoqëror sekular dhe shtet-kombit që e garanton atë. Në punët e jashtme, miti i dhunës fetare kontribuon në paraqitjen e rendeve shoqërore joperëndimore dhe josekulare si thelbësisht irracionale dhe të prirura për dhunë. Me këtë krijohet një pengesë ideologjike (blind spot) në mendimin Perëndimor rreth pjesëmarrjes së vetë perëndimorëve në dhunë; që nënkupton se historinë e ndërveprimeve tona me botën joperëndimore nuk duhet parë së afërmi, sepse rrënjët e vërteta të “tërbimit” kundër Perëndimit janë impulset e dhunshme në fe të cilat aktorët josekularistë kanë dështuar t’i zbusin.

Miti i dhunës fetare është gjithashtu i leverdishëm për të justifikuar dhunën sekulare ndaj aktorëve fetarë; dhunës së tyre irracionale duhet kundërpërgjigjur me dhunë racionale. Ne duhet t’i ndajmë bekimet e sekularizmit me ta. Nëse ata nuk janë mjaftueshëm të arsyeshëm për t’u hapur ndaj sekularizmit, ne fatkeqësisht duhet bombarduar ata për në racionalitet më të lartë. Mitin e dhunës fetare duhet parë përfundimisht ashtu siç vërtetë është: pjesë e rëndësishme e folklorit të shoqërive perëndimore. Ai nuk tregon ndonjë fakt për botën, por autorizon disa udisje të pushtetit në Perëndimin modern. Është një tregim për shpëtim nga rreziku vdekjeprurës përmes krijimit të shtet-kombit sekular.

Si i tillë, ky mit legjitimon dhënien e lojalitetit më të lartë të qytetarit shtet-kombit dhe siguron monopolin e shtet-kombit sekular për ta përligjur dhunën në emër të tij. Në Shtetet e Bashkuara, miti nxit idetë se rendet shoqërore sekulare janë qenësisht paqësore, ashtu që ne bindemi se një komb që shpenzon më shumë në ushtrinë e tij sesa të gjitha kombet e tjera tokë është në fakt shteti më paqedashës në botë. Miti i dhunës fetare ndihmon në identifikimin e të Tjerëve dhe armiqëve, të brendshëm dhe të jashtëm, të cilët kërcënojnë rendin shoqëror, keqbërës kundër të cilëve thuhet se na mbron shtet-kombi. Miti i dhunës fetare është i rremë, dhe ka pasur një ndikim jashtëzakonisht negativ. Miti duhet të tërhiqet nga diskursi i respektueshëm. Po të ndodhte kjo, do të vjeleshin disa fryte të leverdishme. Së pari, do t’i çlironte nga barra e dallimit fetar-sekular punimet e çmueshme empirike mbi dhunën, siç janë ato të Mark Juergensmeyer, Scott Appleby, dhe studiuesve të tjerë që u cituan në kapitullin 1. Në vend të përpjekjeve për ta mbrojtur idenë se një tipar universal dhe i përhershëm i shoqërisë njerëzore i quajtur fe ka një prirje të veçantë për të nxitur dhunë, pyetja për studiuesit do duhej të ishte: “Nën cilat rrethana ideologjitë dhe praktikave ndryshme nxisin dhunë?”

Hulumtimet empirike mbi përdorimet e dhunshme të nacionalizmit, sakrificës së Krishtit, dorës së padukshme të tregut, xhihadit, utopive marksiste dhe pikëpamjeve të Shteteve të Bashkuara si çlirimtare e mbarë botës nuk do të pengoheshin nga një ndarje a priori e këtyre ideologjive dhe praktikave në fetare dhe sekulare. Kërkimi imagjinar dhe mashtrues për fenë, sikur të ishte një konstante e shoqërisë njerëzore e të gjitha kohërave dhe e të gjitha vendeve, duhet të flaket për t’i hapur rrugë një qasjeje më të vendosur historike. Hulumtimi i lidhjeve ndërmjet fesë dhe dhunës do të bëhej hulumtim i mënyrave përmes së cilave shprehjet simotra fetare dhe sekulare përdoren për t’iu dhënë autorizim praktikave të ndryshme të pushtetit në botën moderne, përfshirë hulumtimet se si konstruksioni i disa praktikave të caktuara si fetare ka autorizuar disa lloje të dhunës që emërtohen sekulare.

Së dyti, flakja e mitit të dhunës fetare do të na ndihmonte të shihnim se sekularizmi i stilit perëndimor është i kushtëzuar, është një varg marrëveshjesh vendore dhe shoqërore dhe jo zgjidhje universale e problemit universal të fesë. Gama e opsioneve të disponueshme për çdo shoqëri të caktuar, përfshirë dhe tonën, nuk shteron nga zgjedhja midis teokracisë në njërën anë dhe sekularizmit militant nga ana

tjetër. Flakja e mitit do të thotë se vendimeve të Shteteve të Bashkuara, Francës dhe vendeve tjera perëndimore për pjesëmarrjen e kishave, xhamive, grupeve dhe individëve të tjerë në jetën civile mund t'iu qaseshim me më shumë pragmatizëm e jo me ide paranoide. Sa u përket vendeve muslimane, qeveritë perëndimore do mund të adoptonin një qasje më të hapur ndaj eksperimenteve me qeveritë muslimane që nuk zbatojnë një ndarje të rreptë midis xhamisë dhe shtetit.”

Së treti, në përgjithësi, eliminimi i mitit të dhunës fetare do t'ia shkulte Perëndimit një pengesë kyçe për të kuptuar botën joperëndimore, në veçanti atë muslimane. Imazhet stereotipike të “fanatikëve fetarë” të kapur pas dhunës për shkak të besimeve të tyre të thella kanë hedhur helm mbi marrëdhëniet perëndimore me botën muslimane. Flakja e mitit do t'ia hapte sytë Perëndimit për kompleksitetin dhe kundërrymat e botës muslimane. Kulturat muslimane nuk janë thjesht të paracaktuara nga disa thellësi fetare ahistorike. Identitete të ndryshme teopolitike gjithnjë krijohen dhe negociohen në aso mënyra të cilave shpjegimet e esencializuara të fesë nuk mund t'iu japin dot shpjegime. Së katërti, flakja e mitit të dhunës fetare do të ndihmonte në eliminimin e justifikimeve për veprime ushtarake kundër aktorëve fetarë. Nëse paarsyeshmëria e kundërshtarit nuk përcaktohet a priori, dhuna si zgjidhje do mund të parandalohet për t'i hapur këssoj rrugë një zgjidhjeje më paqësore.

Së pesti, dhe së fundi, flakja e mitit të dhunës fetare do t'ia ndihmonte qytetarët e Shteteve të Bashkuara për t'u çliruar nga njëra prej pengesave kyçe për nisjen e një dialogu publik serioz mbi shkaqet e kundërshtimit të politikave të jashtme të SHBA-ve. Pas sulmeve të 11 shtatorit, Presidenti George W. Bush pyeste “Pse na urrejnë?”, për t'u përgjigjur: “Ata urrejnë liritë tona.”<sup>[204]</sup> Siç u pa, miti i dhunës fetare i lejon përdoruesit e tij të injorojnë ose të mos i shohin veprimet amerikane si shkak i urrejtjes ndaj Shteteve të Bashkuara, sepse shkak i vërtetë gjendet në irracionalitetin, absolutizmin dhe tendencat e dhunshme të aktorëve fetarë. Ata janë në thelb aq të këqij sa që pikërisht mirësia jonë – pra liritë tona – është ajo që ata urrejnë te ne. Ky lloj i absurditetit vet-shërbyes ka depërtuar në analiza të ndryshme në Shtetet e Bashkuara të cilat përshkruajn realitetin global pas 11 shtatorit.

Po, mund të ketë njerëz të çmendur që urrejnë lirinë, por pellgu i zemërimit nga i cili buron militantizmi antiamerikan është shumë më i thellë dhe më i gjerë sesa një çmenduri e tillë, kurse zgjidhja për të nuk ka gjasa të jetë ushtarake. Po të kapitulonte terrorizmi ndonjëherë, ne do duhej të fillonim t'i kuptonim rrënjët e tij në një kontekst më të gjerë të ndjenjave antiamerikane. Të kuptuarit e këtij konteksti do të kërkonte një vështrim të mprehtë mbi politikën e jashtme të SHBA-ve dhe efektet e tyre gjatë shekullit të njëzet, jo si shkak i vetëm i ndjenjave antiamerikane, por si një faktor i rëndësishëm që nuk mund të injorohet ose të vihet i sigurt në vitrinë, ashtu siç parapëlqenin Sam Harris dhe shumë të tjerë.

Teksa justifikimi apo mbrojtja e keqbërjeve amerikane nuk është e pazakontë – djegia e drejtpërdrejtë dhe e qëllimshme e qindra mijëra civilëve në Dresden dhe Hiroshima justifikohet në bazë të një përlllogaritjeje utilitare, ose mbështetja amerikane për terrorizmin në Afrikë në vitet 1970 dhe 1980 justifikohet si një nënprodukt i Luftës së Ftohtë – përgjigja më e shpeshtë ndaj keqbërjeve amerikane në politikën e tyre të jashtme është që ato të anashkalojnë, qoftë me amnezi të thjeshtë ose përmes një lloji shpërqendrimi që u shtjellua më sipër. Edhe nëse veprat e kaluara nuk harrohen aq lehtë, rëndësia e tyre minimizohet duke kërkuar shkaqe më të thella, siç janë besimet fetare.

Një qasje realiste ndaj shkaqeve të pakënaqësive antiamerikane në botën muslimane do duhej t'i vështronte mprehtësisht marrëdhëniet e SHBA-ve me atë pjesë të botës: grushtshtetin e Iranit në vitin 1953 dhe mbështetjen e mëvonshme dhënë Shahut; mbështetjen për Sadam Husein në vitet 1970 dhe 1980; akordimin e lirive të pakufizuara (carte blanche) Izraelit për okupimin e tokave dhe

vendbanimeve palestineze; sanksionet e viteve 1990 të cilat, sipas vlerësimeve të UNICEF, mbytnën 500,000 fëmijë irakianë, çmim që “ia vlente” sipas ambasadores së SHBA-ve në OKB, Madeleine Albright; [205] mbështetjen për regjimet e korruptuara dhe diktatoriale në Egjipt, Arabi Saudite, Pakistan dhe Indonezi; invazionin dhe pushtimin e Afganistanit dhe Irakut; përfitimet marramendëse pas luftës në Irak; torturimin e të burgosurve në Ebu Ghraib dhe “persekutimet e jashtëzakonshme jashtëgjyqësore (extraordinary rendition)” ndaj regjimeve miqësore – këto dhe faktet e tjera do duhej shqyrtuar më për së afërmi.

Mosinjorimi i këtyre fakteve nuk do të thotë gjetje e shpjegimit të vetëm për kundërshtimet ndaj Shteteve të Bashkuara, aq më pak justifikim të terrorizmit. Fajësia për problemet e shoqërive me shumicë muslimane nuk mund t'i faturohet vetëm të tjerëve. Karikaturimi i botës islame si një viktimë pasive e agresionit perëndimor do të ishte po aq i pafrytshëm sa edhe shpërfillja e historisë së ndërveprimeve muslimano-perëndimore. Ekzistojnë dinamika të dëmshme në shoqëritë muslimane të cilat duhet shtjelluar gjithashtu.

Islami shërben si një pikëtakim jo vetëm për projekte anti-imperialiste, por edhe për projekte imperialiste. Teologjitë muslimane janë sheshit të rëndësishme për tablon e përgjithshme të militantizmit musliman, pra teologjitë nuk janë imune ndaj kritikave. Por teologjitë nuk ekzistojnë të çiltra para se ato të përzihen me politikë. Nuk ka “fe” që ushqen një impuls të pandryshueshëm drejt absolutizmit; t’ia faturosh fajin e dhunës fesë si e tillë në qenien e saj e bën të vështirë ose të pamundur dallimin mes teologjisë së mirë nga teologjia e keqe, apo formave paqësore të Islamit nga format jetëkërcënuese.

Besimet fetare nuk qëndrojnë në thelb të pandryshuara nën rrethana historike, duke pritur që të hedhin fuqinë e tyre shkatërruese mbi histori. Përkundër kësaj, komente të shumta në Perëndim mbi militantët bashkëkohorë muslimanë e shohin atë si ndrydhje të impulseve të thella fetare arkaike në botën moderne. Siç vë në dukje Mahmud Mamdani, një lexim i tillë nuk arrin të kuptojë dot se çfarë është militantizmi modern musliman. Është rezultat i një ballafaqimi dukshëm modern me fuqitë koloniale. Afganistani u bë mynxyrë e militantëve muslimanë si rezultat i rezistencës ndaj okupimit sovjetik. Për më tepër, kjo rezistencë ishte orkestruar në masë të madhe nga Shtetet e Bashkuara.

Krijimi dhe mbështetja e *muxhahidinëve* ishte operacioni më i madh i fshehtë në historinë e CIA-s, një përkrahje shumë më e madhe sesa për Contra-n nikaraguane. Shtetet e Bashkuara nuk i financuan vetëm *muxhahidinët*, por luajtën një rol kyç në trajnimin e tyre si taktikisht ashtu edhe ideologjikisht. Lansimi i një xihadi kundër Bashkimit Sovjetik ishte pjesë e rëndësishme e strategjisë së Washingtonit të drejtuar nga CIA, nën udhëheqjen e William Casey. Ai shpresonte t’i bashkonte një miliard muslimanë në mbarë botën kundër Bashkimit Sovjetik dhe Marksizmit duke huazuar nga teologjia islame. Tradita kryesore ishte xihadi, i cili, siç thekson Mamdani, kishte qenë kryesisht i fjetur në 400 vitet e mëparshme. Tradita e xihadit u ringjall me ndihmë të konsiderueshme të SHBA-ve në vitet 1980. Duke operuar përmes shërbimeve të inteligjencës pakistaneze, Shtetet e Bashkuara gjithashtu rekrutuan Osama bin Ladenin. Asnjë nga këto histori nuk ngjallin shumë interes në diskursin publik amerikan. Amerikanët parapëlqejnë të flasin për militantizmin musliman si ringjallje fetare nga e shkuara. Por, siç thotë Mamdani:

“Edhe nëse evokojnë para-modernizmin me gjuhën e tij të veçantë dhe praktikën e tij specifike, talebanët janë rezultat i një ballafaqimi të një populli paramodern me fuqitë imperiale. Duke pasur parasysh një mënyrë shumë të decentralizuar dhe të lokalizuar të jetës, populli afganë u është

nënshtuar dy projekteve shumë të centralizuara shtetërore në dekadat e fundit: së pari, Marksizmit të mbështetur nga sovjetikët, e më pas islamizimit të mbështetur nga CIA.”[\[206\]](#)

Xihadi më pas u eksportua në pjesët e tjera të botës islame. Çështja nuk është se islamizimi është krijim i CIA-s. Çështja ka të bëjë më tepër me atë se nuk ka fe zanafillore që quhet Islam e cila mund të ndahet nga ballafaqimi musliman me fuqitë perëndimore. Kuptimi i projektit teopolitik të radikalëve muslimanë nuk është çështje e kuptimit të thelbit tejhistorik të fesë, por kërkon analiza për të parë se si u formuan teologjitë e ndryshme me t’u ndeshur me forma moderne të pushtetit. Siç thotë Mamdani, “fundamentalizmi bashkëkohor’ është një projekt politik modern, jo një mbetje tradicionale kulturore.”[\[207\]](#)

Sigurisht që nuk po argumentoj se radikalizmi musliman është vërtet politik dhe jo fetar. Siç kam argumentuar gjerësisht në këtë libër, veçanërisht në kapitullin 2, nuk ka mënyrë koherente që do ta ndante natyrën universale të fesë nga ajo e politikës. Përpjekja për ta bërë këtë, në këtë rast do ta shtrembëronte rëndë natyrën e radikalizmit musliman duke imponuar mbi të një kornizë të huaj teorike. Radikalizmi musliman kuptohet më mirë si një projekt teopolitik, që do të thotë se çdo përpjekje për ta izoluar fenë nga kontekstet politike dhe shoqërore të radikalizmit musliman nuk do të arrinte ta kapte realitetin e plotë të ndjenjave muslimane anti-perëndimore.

Ky libër ka qenë një përpjekje për të na ndihmuar neve në Perëndim të kuptojmë pengesat ideologjike (blind spot), por gjithsesi të rëndësishme, që ia kemi krijuar vetes. Në konstruksionin e dallimeve artificiale midis dhunës fetare dhe asaj sekulare, llojet e dhunës të emëtuara dhe të veçuara si sekulare u janë shmangur shtjellimeve të plota nga aspekti moral. Me flakjen e mitit të dhunës fetare, ne nuk po kërkojmë liçensim për të krijuar pengesa ideologjike (blind spots) të reja, për të injoruar apo për ta bërë dhunën antisekulare të justifikueshme. Ne duhet vendosim sërish një tablo të plotë të dhunës në rrafshin global për të niveluar fushën e lojës ashtu që dhuna e të gjitha llojeve të bëhet subjekt i shtjellimeve të njëllota.

Kjo nuk do të thotë se të gjitha llojet e dhunë janë moralisht të barabarta. Për të niveluar mejdanin, nuk themi se dueli do të përfundoj me rezultat të barabartë para se ai të ketë filluar. Përkundrazi, duhet dakorduar që shkeljet e kryera nga ndonjëri prej pjesmarrësve, apo të gjithë pjesëmarrësit t’i ndëshkojmë në mënyrë të barabartë. Kuptimi dhe shuarja e dhunës globale kërkon një vizion të qartë moral, jo vetëm ndaj shkeljeve të të tjerëve, por edhe ndaj tonave. Dhuna ushqen nevojën për armiq, nevojën për të bërë ndarjen në *ne* dhe *ata*. Këto ndarje binare të botës e bëjnë botën të kuptueshme për ne, por gjithashtu e bëjnë atë të pajetueshme për shumë njerëz. Flakja e mitit të dhunës fetare është një mënyrë për t’i bërë ballë ndarjeve të tilla binare dhe, ndoshta, për t’i kthyer disa armiq në miq.

Përktheu: Visar Zeka

## Shënime

[\[50\]](#) Jacob Weisberg, “Party of Defeat,” *Slate*. Rev. 14 mars, 2007. Në: <http://www.slate.com/id/2161800> (shikuar për herë të fundit me 13 qershor, 2008).

[\[51\]](#) “Vice President’s Remarks at the World Affairs Council of Philadelphia Luncheon Honoring Professor Bernard Lewis.” Në: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2006/05/20060501-3.html> (shikuar për herë të fundit me 13 qershor, 2008).

[52] Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* (Shtator, 1990): 1. Numrat u referohen versionit elektronik në internet. Në: <http://www.theatlantic.com/doc/print/199009/muslim-rage> (shikuar për herë të fundit me 31 maj, 2008).

[53] Po aty, 11; shih gjithashtu 1.

[54] Po aty, 2.

[55] Po aty, 4.

[56] Po aty, 5-6.

[57] Po aty, 7.

[58] Po aty, 8.

[59] Po aty, 7.

[60] Po aty, 13.

[61] Po aty, 11.

[62] Po aty, 9.

[63] Stephen Kinzer, *All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror* (Hoboken, NJ: Wiley, 2003), 212-15. Kinzer citon historian pas historiani të cilët e shohin grushtshtetin si moment vendimtar në historinë moderne të Iranit, duke çuar përfundimisht në përmbysjen e Shahut dhe në instalimin e regjimit islamik.

[64] Në një fjalim në Washington, Albright tha:

Në vitin 1953, Shtetet e Bashkuara luajtën një rol të rëndësishëm në orkestrimin e përmbysjes së kryeministrit iranian, Mohammad Mossadegh. . . . Administrata e Eisenhower besonte se veprimet e tyre ishin të justifikuar për arsye strategjike. Por grushtshteti ishte qartë një pengesë e madhe për zhvillimin politik të Iranit. Tani lehtë mund të shihet se pse shumë iranianë vazhdojnë të jenë të mllefosur ndaj kësaj ndërhyrjeje të Amerikës në çështjet e tyre të brendshme. (Cituar në po aty, 212).

[65] Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), 73–74.

[66] Po aty, 74.

[67] Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, & U.S. Interests in the Middle East since 1945* (Berkeley: University of California Press, 2005), 203–4.

[68] Lewis, *Crisis of Islam*, 76.

[69] Shih, për shembull, komentet e tij te Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda* (Berkeley: University of California Press, 2008),

250.

[70] Po aty, 8.

[71] Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993), 1–2.

[72] Po aty, 5.

[73] Po aty, 3. Ai përsërit këtë fjali po thujse fjalëpërfjalshëm në *Global Rebellion*, 2.

[74] Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 253. Citatin e plotë e kam dhënë në kapitullin 1.

[75] Po aty, 255.

[76] Po aty, 254 – 55.

[77] Juergensmeyer, *The New Cold War?* 8.

[78] Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 225. Juergensmeyer citon mbulimin mediatik të Luftës në Irak nga shtypi amerikan si shembull të kufizimit sekular të lirisë së shprehjes, por thotë se kombet sekulare priren për këso kufizimesh në rrethana të jashtëzakonshme, siç është koha e revolucioneve apo e luftës. Në anën tjetër, kufizime të tilla janë endemike te nacionalizmi fetar; po aty, 240.

[79] Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 256–57.

[80] Po aty, 23.

[81] Juergensmeyer, *The New Cold War?*, 8.

[82] Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 262; Juergensmeyer pohon të njetën në *The New Cold War?* 201.

[83] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2000), 179.

[84] Po aty, 180.

[85] Po aty.

[86] Po aty, 181.

[87] Po aty.

[88] Po aty, 182.

[89] Po aty. Shih gjithashtu Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 33.

[90] Juergensmeyer, *Global Rebellion*, 50.

[91] Po aty, 247.

[92] Po aty.

[93] Osama bin Laden, cituar te Andrew Sullivan, "This Is a Religious War," *New York Times Magazine*, 7 tetor, 2001: 45.

[94] Sullivan, "This Is a Religious War," 45.

[95] Po aty, 46.

[96] Po aty.

[97] Po aty.

[98] Po aty.

[99] Po aty.

[100] Po aty, 47.

[101] Po aty.

[102] Po aty, 53.

[103] Po aty 45.

[104] Po aty, 53.

[105] Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 34.

[106] Po aty 14 – 15.

[107] Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 153.

[108] Po aty, 154.

[109] Po aty, 23.

[110] Po aty 23 – 45.

[111] Po aty 116 – 33.

[112] Po aty 123 – 28.

[113] McAlister, *Epic Encounters*, 5.

[114] John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* botim i tretë. (New York: Oxford University

Press, 1999), 258. Referenca e Espositos për “fundamentalizmin sekular” kumbohet nga Emran Qureshi dhe Michael Sells në analizën e tyre rreth tezës së përplasjes së qytetërimeve: “Ata që pohojnë një përplasje të tillë qytetërimesh, që flasin për Perëndimin ose për Islamin, shfaqin karakteristika të fundamentalizmit: supozimin e një esence statike, të njohur menjëherë, të çdo qytetërimi, aftësinë për ta injoruar historinë dhe traditën, dhe dëshirën për të udhëhequr betejën ideologjike në emër të njërit prej qytetërimeve”; “Introduction: Constructing the Muslim Enemy,” në *The*

*New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, ed. Emran Qureshi and Michael A. Sells (New York: Columbia University Press, 2003), 28-29.

[115] McAlister, *Epic Encounters*, 198–220.

[116] Hurd, *Politics of Secularism*, 72.

[117] Për shembull Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco: Harper, 2002), 8–13.

[118] Po aty, 158.

[119] Po aty, 157.

[120] Po aty, 161.

[121] John Ferguson, *War and Peace in the World's Religions* (New York: Oxford University Press, 1978), 111, siç citohet te Kimball, *When Religion*, 161.

[122] Kimball, *When Religion*, 161.

[123] Po aty, 156.

[124] Po aty, 98.

[125] Po aty, 84.

[126] Po aty, 111.

[127] Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: Norton, 2004), 27.

[128] Po aty, 12.

[129] Po aty, 79.

[130] Po aty, 29.

[131] Po aty, 30.

[132] Po aty, 134 – 36. Harris e huazon këtë argument nga Paul Berman, për të cilin do të flas më poshtë.

[133] Po aty, 135.

[134] Po aty, 134.

[135] Po aty, 109.

[136] Po aty, 140.

[137] Po aty, 138.

[138] Po aty, 136. Ashtu si Lewis, Harris i konsideron muslimanët si njerëz të prapambetur me shikim kah epoka e shkuar: “Çdo qasje sistematike ndaj etikës ose ndaj të kuptuarit bazat e domosdoshme të një shoqërie civile do t’i gjejë shumë muslimanë me fytyrë kah barbarizmi i kuq i shekullit të katërbëdhjetë”(po aty, 145).

[139] Po aty, 15-16, 110.

[140] Po aty, 143. Harris e mbështet këtë pohim duke thënë se perëndimorët janë të aftë për të bërë mizori, si për shembull masakra e My Lai, “Por ajo që na dallon ne nga shumë armiq tanë është se kjo dhunë që nuk bën dallime neve na frikëson.” Shoqëritë muslimane, në anën tjetër, akoma nuk janë zhvilluar deri aty sa ta urrejnë masakrën e të pafajshmëve (po aty, 144).

[141] Po aty, 14 – 15.

[142] Po aty, 151.

[143] Po aty, 151- 52.

[144] Po aty, 111.

[145] Po aty, 152.

[146] Po aty, 152 – 53.

[147] Po aty, 128.

[148] Po aty, 128 – 29.

[149] Po aty, 129.

[150] Po aty, 132.

[151] Po aty, 151.

[152] Po aty, 80 – 92.

[153] Po aty, 192 – 99. Harris argumenton se, në qoftë se ne e shohim me keqardhje shkatërrimin me padashje të civilëve të pafajshëm, por të pashmangshëm, për të arritur objektiva të denjta, atëherë nuk kemi asnjë arsye për ta penguar torturën e terroristëve për të shpëtuar jetëra njerëzish. Racionaliteti i

këtij argumenti utilitar, pandeh ai, duhet që në raste të rënda ta mposhtë mërinë tonë intuitive dhe emocionale ndaj torturës.

[154] Po aty, 146.

[155] Vulosjen e ideve të Harris nga Dershowitz dhe Singer e gjen në anën e pasme të librit; Shqyrtimi i përfllaktë i Dawkins u publikua në *The Guardian* dhe gjendet në faqen e internetit të Harris.

[156] Shih Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Random House, 1990).

[157] Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007), 56.

[158] Po aty, 231.

[159] Po aty, 232.

[160] Po aty, 247.

[161] Hitchens thotë, “Koreja e Veriut nuk është edhe aq formë ekstreme e komunizmit – termi thujse nuk përmendet në mes të stuhive të përkushtimit të dalldisur – është një formë e degraduar, por e rafinuar e Konfuçianizmit dhe adhurimit të paraardhësve” (po aty, 248). Megjithëse ai tashmë ka pandehur se komunizmi është fetar, Hitchens duket se dëshiron ta bëjë këtë pohim rreth Konfuçianizmit dhe adhurimit të paraardhësve për të mbështetur identifikimin e Koresë së Veriut me fe. Komunizmi mund të mos jetë edhe aq i pastër nga termi sekular për qëllimet e Hitchens.

[162] Po aty, 176.

[163] Hitchens u bishton citateve të Biblës nga King dhe i trajton ato thjesht si burime të rëndomta dhe të pranueshme metaforash dhe alegorish; po aty, 174 – 75.

[164] Christopher Hitchens, nga debati publik në San Francisco, cituar te Chris Hedges, *I Don't Believe in Atheists* (New York: Free Press, 2008), 23.

[165] Shih, për shembull, Hitchens, “A War to Be Proud of”, *Weekly Standard* 10, nr. 47 (5-12 shtator, 2005). Te libri i Hitchens, *God Is Not Great*, shih 26, 34. Hitchens e bën të qartë se kaosi në Irak që ka pllakosur okupimin e SHBA-ve është faji i fesë; po aty, 26-27.

[166] “An Interview with Christopher Hitchens (‘Moral and Political Collapse’ of the Left in the US),” *WashingtonPrism.org*. Rev. 5 gusht, 2005. Në: <http://www.freerepublic.com/focus/news/1457374/posts>.

[167] Christopher Hitchens, cituar te Richard Seymour, “The Genocidal Imagination of Christopher Hitchens,” *Monthly Review* (26 nëntor, 2005).

[168] Në debatin e tij me Chris Hedges, Hitchens gjithashtu pandeh se, edhe nëse çdo anëtar i Divizionit Ajror të 82-të do të ishte “kongregacionalist gjarpër-mbajtës”, ata “krijojnë hapësirë për të lulëzuar sekularizmi. Dhe më mirë shpresoni që ata të jenë të suksesshëm”; cituar te Hedges, *I Don't Believe in Atheists*, 123.

[169] Christopher Hitchens, “Bush’s Secularist Triumph,” *Slate*. Rev. 9 nëntor, 2004. Në: <http://www.slate.com/toolbar.aspx?action=print&id=2109377>.

[170] Hitchens, *God Is Not Great*, 252.

[171] Po aty, 31.

[172] Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003), 7.

[173] Po aty, 79. Ai më pas shton: “Liberalizmi donte të ndante jetën në rrisht të ndryshme dhe ta mbante secilën nga to në vendin e saj të duhur. Kishat, nga vendi i tyre në jetën private, do të ishin të lira të bekonin e të mallkonin. Por ato nuk do të mund ta bënin një gjë të tillë përmes policisë. Shteti, në anën tjetër, do të ishte i lirë ta thërriste policinë – por nuk do të kishte fuqi për bekime dhe mallkime. Ideja e ndarjes midis pushteteve materiale dhe atyre shpirtërore që për mrekulli praktike, por ishte më shumë se kaq. Kishte madhështi në këtë ide. Ajo mbarte një vizion të lirisë jo vetëm për një grup njerëzish dhe për doktrinën e tyre të preferuar, por për të gjithë. (Po aty, 80).

[174] Po aty, 37.

[175] Po aty.

[176] Po aty, 46–47.

[177] Po aty, 56–57.

[178] Po aty, 60.

[179] Po aty, 132.

[180] Po aty.

[181] Po aty.

[182] Po aty.

[183] Po aty, 133. Paul Berman thekson gjithashtu, “Njëherë dukej se objektiv ishte shteti palestinez. Por tash objektiv janë vetëvrasjet.” (po aty, 112).

[184] Po aty, 134.

[185] Po aty, 182–83

[186] Po aty, 185.

[187] Po aty, 191.

[188] Po aty, 6–7, 198–99.

[189] Po aty, 170.

[190] Po aty.

[191] Po aty, 171.

[192] Colin Dueck, *Reluctant Crusaders: Power, Culture, and Change in American Grand Strategy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 22.

[193] John Lukács, cituar te Andrew J. Bacevich, *American Empire: The Realities & Consequences of U.S. Diplomacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 87.

[194] Dueck, *Reluctant Crusaders*, 7, 21.

[195] Po aty, 26.

[196] Po aty, 24–25.

[197] David Kuo, ish-drejtor i iniciativave fetare për George W. Bush, ka shkruar një libër ku pohon se ungjillorët përtallëshin haptazi në Shtëpinë e Bardhë të Bushit, dhe se temat ungjillore hapeshin vetëm për qëllime cinike të fitimit të votave. Shih David Kuo, *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction* (New York: Free Press, 2007).

[198] Shih, për shembull, po aty, 1–2; Bacevich, *American Empire*, 198–244; Robert Singh, “The Bush Doctrine,” në *The Bush Doctrine and the War on Terrorism: Global Responses, Global Consequences*, ed. Mary Buckley and Robert Singh (London: Routledge, 2006), 13.

[199] Marvin Zonis, “The ‘Democracy Doctrine’ of President George W. Bush,” në *Understanding the Bush Doctrine: Psychology and Strategy in an Age of Terrorism*, ed. Stanley A. Renshon and Peter Suedfeld (New York: Routledge, 2007), 231–36.

[200] George W. Bush, “Remarks by the President at the 20th Anniversary of the National Endowment for Democracy.” Në: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/20031106-3.html>.

[201] Introduction to “The National Security Strategy of the United States of America.” Rev. shtator 2002. Në: <http://www.whitehouse.gov/nsc/nss/2002/nss.pdf>.

[202] Po aty.

[203] Po aty, 6; rreth luftës parandaluese (preemptive war), shih gjithashtu 15 – 16.

[204] George W. Bush, “Address to a Joint Session of Congress and the American People.” Rev. 20 shtator, 2001. Në: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. “Amerikanët pyesin, pse na urrejnë? Ata urrejnë atë që ne e shohim këtu në këtë sallë – qeverinë e zgjedhur në mënyrë demokratike. Udhëheqësit e tyre vetë-emërohen. Ata urrejnë liritë tona – lirinë tonë të fesë,

lirinë tonë të fjalës, lirinë tonë për të votuar, për t'u mbledhur dhe për t'u mos u pajtuar me mendimet e njëri-tjetrit.”

[205] Në vitin 1996 ambasadorja e atëhershme pranë OKB, Madeleine Albright, u pyet nga korrespondentja e *60 Minutes*, Lesley Stahl, duke iu referuar viteve të sanksioneve ekonomike që udhëhiqeshin nga Shtetet e Bashkuara kundër Irakut: “Kemi dëgjuar se kanë vdekur gjysmë milion fëmijë. Që do të thotë, më shumë fëmijë sesa vdiqën në Hiroshima. Dhe, a ia vlente ky çmim?” Ambasadorja Albright përgjigjet: “Mendoj se kjo është një zgjedhje shumë e rëndë, por çmimi, ne mendojmë, ia vlente.” (Sheldon Richman, “Albright ‘Apologizes,’” *Future of Freedom Foundation*. Në: <http://www.fff.org/comment/com0311c.asp> (shikuar për herë të fundit me 28 qershor, 2008). Shtatë vjet më vonë, Albright shprehu keqardhje për komentet e saja dhe u përpoq t'i sqaronte ato në memoaret e saj. Siç tregon Richman, në kohën kur ambasadorja e atëhershme bëri këto komente, ato nuk shkaktuan bujë në Shtetet e Bashkuara, megjithëse ishin dënuar gjithandej vendeve muslimane. Kur Albright u emërua sekretare e shtetit më 1997, ajo nuk u pyet për to.

[206] Mahmood Mamdani, “Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism,” në *Critical Views of September 11: Analyses from Around the World*, ed. Eric Hershberg and Kevin W. Moore (New York: New Press, 2002), 56.

[207] Po aty, 57.

**Date Created**

10/02/2019

**Author**

erasmusi