

Dévényi Kinga

A globalizáció kultúrája – a kultúra globalizációja az arab értelmiség nézeti tükrében

Világunkban, amelyben minden szoros kapcsolatban áll mindennel, csak nagyon nehezen lehet meghatározni, hol a határ a helyi és a globális között.

1. Arab vita a globalizáció fogalmáról

A globalizáció fogalma az 1990-es évek elején terjedt el az arab sajtóban. A szó arab megfelelője, az *'awlama* sem sokkal korábbi. Az *'ālam* (világ) szóból alkották meg Egyiptomban, s onnan terjedt el a keleti arab világban.¹ Miután a jelenség egyre erőteljesebben érezte a hatását az arab világban is, a globalizáció fogalma az 1990-es évek közepére vált annyira elterjedtté, hogy 1996-ban megrendezték az első konferenciákat a kérdéskör vizsgálatára a különböző tudományágakban. 1996/1997-ben jelentek meg az első arab nyelvű könyvek, részben fordítások, részben arab szerzők művei, amelyek a címükben tartalmazták a globalizáció szót.

Szinte azonnal elkezdődött a vita a fogalom meghatározásáról, a jelenség pozitív vagy negatív jellegéről, történeti gyökereiről és kialakulásának előzményeiről, valamint arról, hogy az élet mely területén van elsődleges hatása az arab világ számára. A kutatók egy jelentős része a globalizáció piacközpontúságára helyezi a hangsúlyt (ld. pl. Sa'd, 1996). Sokan azonban (pl. Yasīn, 2000) csak a régi politikai-gazdasági uralom új köntösbe öltöztetésének látják a globalizációt. Ismét mások (pl. al-Atrash, 1998) a globalizációt átfogó gazdasági, kereskedelmi, ideológiai és kulturális uralomra való törekvésnek fogják fel. Vannak azután, akik a globalizációt nem pusztán nagyhatalmak világuralmi törekvéseinek és mesterkedésének tartják, hanem a civilizációs és technikai fejlődés által létrehozott objektív valóságnak, amely ugyan a kapitalista fejlődés egy szakasza, de attól függetlenül is létezik, és a kapitalizmus (remélt) bukása után is fennmarad (Hāfiz 1998:474, al-'Azm 1996:17-21).

A nem közgazdász értelmiség számára azonban a kulturális globalizáció számít elsődlegesnek (Hijāzī, 1998:5-11). Amikor az arab szociológusok és társadalomtudósok többsége a globalizáció legfontosabb működési területének az arabság szempontjából a kultúrát tartja, akkor – akárcsak az amerikai kutatók (akiket fordításban nagy számban ismernek) – általában az antropológusok által meghatározott kultúra fogalommal dolgozik: szokások, hagyományok, életmód, viselkedés és magatartásformák, nemzeti sajátosságok, népi és ún. magas kultúrák összessége.

Az iszlám világ, és azon belül az arab országok értelmiségi körei évtizedek óta vitatják, hogy milyen hatásokat váltanak ki az ún. nyugati világgal való civilizációs-kulturális kapcsolatok a saját kultúrájukra. Ezt a külső hatást a 19. században és a 20. század első felében elnyugatiasodásnak (*taghrīb*) nevezték, a II. világháború után elsősorban az amerikanizálódás (*amraka*) veszélyeire hívták fel a figyelmet, majd az 1990-es évek eleje óta ennek a helyét nagyrészt átvette a globalizáció következményeitől való félelem, ill. az ezekre való megfelelő reagálás kidolgozása. A globalizáció ideológiai és kulturális hatásaira való reakciókat

¹ 1993-ban, a Budapesten rendezett nemzetközi arab lexikográfiai konferencián a magrebi résztvevők még nem ismerték ezt a szót, mert abban a térségben egy másik szót használtak erre a fogalomra.

először két fő csoportba kell sorolnunk és el kell választani egymástól az ún. egyetemi értelmiség, s azon belül is a szociológusok és politológusok véleményét, akiket nyugati értelemben véve „világi” értelmiségieknek nevezhetnénk, ha az iszlám világban nem kellene mindenkinek az iszlám mérvadó köreihez igazodnia, és az iszlám vagy iszlamista értelmiség és a vallási emberek megnyilvánulásait. Előbbiek általában csak nagyvonalakban és homályosan utalnak a vallási kérdésekre (megjegyezvén, persze, hogy minden kulturális megnyilvánulás kapcsolódik valamilyen módon az iszlámhoz), és általában sokkal elfogulatlanabban tárgyalják a globalizáció negatív kulturális hatásainak a kérdéseit, mint azok, akik minden kérdést kizárólag az iszlám szemszögéből vizsgálnak.²

A globalizáció arab kulturális hatásait boncolgató (világi) szakirodalom megoszlik mind a kiindulás, vagyis a globalizációs hatások, mind az eredmény, vagyis az arab kultúra posztglobalizációs fejlődésének megítélésében, mind pedig a javasolt gyógymódok (ha szükség van ilyenekre) tekintetében. A globalizáció hatásainak elemzésekor igen elterjedt az – a nyugati szakirodalomban is jól ismert – nézet, hogy a globalizáció negatív hatásai a kultúra és eszmerendszer terén még nagyobb veszélyeket jelentenek az ún. harmadik világra, közelebről a Közel-Keletre és É-Afrikára nézve, mint a gazdasági élet terén.

Viszonylag kisebbségben vannak azok a nézetek az értelmiségi körökben, miszerint meg kellene kísérelni a globalizáció minden formájának és minden következményének az elhárítását. Az arab szakirodalom jelentős része úgy tartja, hogy ez egyrészt úgyszólván lehetetlen, másrészt teljes mértékben nem is kívánatos. Sokkal inkább építeni kell a globalizációs civilizáció által nyújtott új eszközökre és lehetőségekre, és az arab kultúra javára felhasználni azokat. Vannak azonban, akik szerint „a kulturális globalizáció olyan folyamat, amely világméretben egyesíti az értékeket a nőekkel, a családdal, a vágyakkal és szükségletekkel, valamint az ízlést, étkezést és öltözködést meghatározó fogyasztói magatartásformákkal kapcsolatban. Egységesíti a gondolkodásmódot, azt a módot, ahogy magunkat és másokat, az értékeket látjuk, s mindent, amit a magatartás kifejezésre juttathat. Ez az a kultúra, amelynek az egységesítésére készített bennünket a globalizáció” (‘Atrīs, 1998:45. o.).

Sokan féltik az arab kultúrát ebben a legújabb korszakban, de nem elsősorban a megsemmisüléstől vagy csorbulástól, hanem a fejlődésben való lemaradástól, az alkalmazkodási képtelenségtől: „A globalizáció nyilvánvaló veszélyt jelent azoknak a kultúráknak a számára, amelyek nem tudnak alkalmazkodni a kulturális hegemonia ezen új típusához és annak mechanizmusaihoz. Az arab kultúrának is ki kell kristályosítania azokat a stratégiai eszközöket, amelyek alkalmassá teszik arra, hogy partnerek legyenek a nemzetközi alkotói folyamatokban. Ez csak akkor sikerülhet, ha nem alakul át pusztán identitásörző kultúrává, amely nem képes többre, mint egy embercsoport (az arab nép) kulturális folyamatosságának és állandóságának a kifejezésére” (Ghalyūn & Amīn, 1999:47-48).

2. Az arab értelmiség véleménye a globalizációról: egy 2007-ben publikált kérdőíves felmérés eredményei

Muhammad Hasan al-Barghathī, a líbiai Benghāzi egyetemének szociológia professzora többéves munkájának eredményét publikálta 2007 decemberében. A vizsgálat arra irányult, hogy megtudja: az arab országok vezető világi értelmisége tényleg olyan nagyokat tartja-e a globalizáció veszélyét az arab kultúrára, mint ahogy azt egyes szaktekintélyek révén és a napi sajtó vezércikkeiből gondolni lehet. A vizsgálat mindenképpen fontos és jogos, hiszen a globalizációt még gazdasági-kereskedelmi téren sem lehet egyértelműen objektívan mérhető jelenségnek tekinteni, s még inkább így van ez ideológiai-kulturális síkon. A globalizáció csak részben objektív jelenség, részben azon képzetek és érzetek összessége,

² A vallási emberek nem kultúráról, hanem muszlim életről beszélnek.

amelyeket a világ elmúlt évtizedeinek egyes, elsősorban a tömegkommunikációval, s azon belül is a számítógépes kommunikációval összefüggő változásai váltanak ki egyes térségek népességének meghatározott népcsoportjaiban.

A vizsgált mintánál a következő szempontokat vették figyelembe: (arab) ország, nem, életkor, társadalmi helyzet, végzettség, tudományos szakterület (humántudományok v. alkalmazott tudományok), tudományos fokozat, s ennek megfelelően az egyetemi beosztás (a legalacsonyabbtól a professzorig, ami hierarchikusabb és merevebb, mint a magyarországi), továbbá a nyelvtudás.

2.1 A felmérés kérdései

A kérdőív két részre oszlik, az első rész a globalizáció pozitív hatásaira utaló kérdéseket tett fel, összesen 17-et:

A globalizáció

- az arab kultúrát más kultúrák felé való nyitottságra és tudatos megértésére ösztönzi;
- elősegíti az arab kultúra fejlődését és óriási lehetőségeket biztosít a tudomány és kultúra terén;
- gyorsítja a modernizáció megvalósítását az arab kultúrán belül;
- segíti az arab kultúrát abban, hogy elkerülje a bezárkózást és a csak saját magára való támaszkodást;
- átalakítja a nemzeti identitást olyan társadalmi képződménnyé, amely változik és fejlődik a többi kultúrával való kölcsönhatása során;
- segíti az arab kultúrát a hagyományok felülvizsgálatában és újraértékelésében;
- segíti az arabságot abban, hogy magasabb rendű és nyitottabb kulturális identitást szerezzen meg magának;
- képessé teszi az arab kultúrát arra, hogy újraalkossa és átformálja maga számára a globalizációs kultúrát és átalakítsa az arab kultúra részévé;
- az arab kultúrához való tartozás érzésének megerősödésére vezet;
- pozitív jelenség, amellyel együtt kell működni;
- világos változást okoz a kultúra anyagi vonatkozásaiban;
- az arab kultúrát átsegíti a fogyasztói szakaszból a kulturális produkció szakaszába;
- teret nyit a kulturális kisebbségeknek, hogy megkülönböztessék létezésüket a nemzeti kultúrán belül;
- megerősíti a demokrácia és az emberi jogok értékeit a nemzeti kultúrán belül;
- új távlatokat nyit a kultúrák közötti párbeszédben;
- arra ösztönzi az arab kultúrát, hogy összefogottan támaszkodjék saját erőire;
- arra ösztönzi az arab kultúrát, hogy kellő fontosságot tulajdonítson a kulturális biztonság fogalmának.

A kérdőív második fele a negatív vonatkozásokat emelte ki:

A globalizáció:

- ellenséges beavatkozást jelent az arab kultúrába;
- olyan kényszerítő erő, amely az arab identitás szétzúzására és átalakítására törekszik;
- célja az amerikai mintájú kultúra ráerőltetése az arab kultúrára;
- szentesíti a kulturális kettősséget az arab kultúrán belül;
- arra használja fel a kommunikációs rendszerekben bekövetkezett hatalmas fejlődést, hogy szétrombolja a kulturális értékeket;
- az arab kultúra gyökereire tör, s ez a társadalmi élethez szükséges szövet elpusztítását jelenti;

- az arab kultúra eltorzítását és szétolvasztását okozhatja;
- visszaszoríthatja az (irodalmi) arab nyelv használatát;
- elősegíti a vallási és nemzeti szélsőségeség létrejöttét;
- az iszlám vallást veszi célba, mivel az az arab nemzeti identitás alapvető alkotóeleme;
- az arab társadalmat a globalizációs kultúrtermékek fogyasztói piacává alakíthatja át;
- az írott kultúra visszaeséséhez vezet és megerősíti a képi kultúrát;
- eltíporja a nemzeti identitást, amely meghúzza a megkülönböztető határvonalakat az „én” és a „mások” között;
- a civilizációk közti konfrontációhoz és harchoz vezet;
- hozzájárul a nemzeti kultúrán belüli harc légkörének a kialakulásához az egyes nemzetiségi, vallási és felekezeti csoportok között;
- a nemzeti kultúra abszolút fennhatósága végének a kinyilvánítását jelenti;
- negatívan befolyásolja a kultúra értékeit és szimbólumait létrehozó intézmények szerepét (család, iskola, tájékoztatás-információ).

A mintavétel területi alapon történt, a négy arab térség (Arábia, Közel-Kelet, a Nílus völgye és Magreb) mindegyikéből egy-egy ország kiválasztásával (Jemen, Jordánia, Egyiptom, Marokkó). Ezután a szerző figyelembe vette a felsőoktatásban résztvevők arányát a vizsgált országokban (2128, 3815, 33854, 3148) és ennek alapján választotta ki a 480 megkérdezett egyetemi oktatót, akik közül 300 válaszolt (23, 36, 211, 30) értékelhetően. Ez a szám 195 tanárt és 105 tanárnőt jelentett. Az életkori megoszlás érthetően erősen a magasabb életkor felé billent, miután az egyetemi ranglétrán való felkapaszkodáshoz sok időre van szükség: 62 40 év alatti, 79 40-50 közötti és 159 50 év fölötti válaszadó volt. Ennek megfelelően 53-an csak MA diplomával rendelkeztek, míg 247-en doktori fokozattal. Ennél érdekesebb, hogy 111-en képviselték az alkalmazott tudományokat és 189-en a humán tudományokat. A megkérdezettek több mint fele angolul és franciául is tudott, s majd mindegyike angolul.

2.2 A kérdőív eredményei

A válaszok megoszlása sok érdekességet rejt magába. A következőkben szeretném a válaszokat és a belőlük fakadó tanulságokat röviden összegezni.

A válaszadók 2/3-a egyetért azzal, hogy a globalizáció segíti a kulturális nyitást, ugyanakkor 70%-a mégis úgy érzi, hogy ez ellenséges beavatkozást jelent az arab kultúrába. Ez persze azt jelenti, hogy féltik az arab kultúra homogeneitását és hagyományait a nyitástól. Szinte kivétel nélkül mindenki (85%) úgy érzi, hogy a tudomány és kultúra terén hatalmas új lehetőségeket jelent a globalizáció, elsősorban az internet, ugyanakkor a válaszadók 2/3 része gondolja azt, hogy ugyanez erőszakosan rombolni fogja a hagyományos kultúrát.³ Nem véletlen ezek alapján, hogy 2/3 szerint elősegíti a modernizációt, és még ennél is többen félnek attól, hogy ez a modernizáció amerikanizációt fog jelenteni.⁴ Segíteni fogja a bezárkózás elkerülését kb. ugyancsak 2/3 szerint, de ugyanakkor a hagyományos értékek szétzúzásához fog vezetni. Kb. ugyancsak 2/3 szerint mindez többé-kevésbé az arab kulturális örökség felülvizsgálatát fogja

³ Itt elsősorban a nyelvi kultúrát féltik a válaszadók, akik – a globalizációval foglalkozó társadalomtudósok többségével egyetemben – attól tartanak, hogy az arab kultúra egyik alapját képező irodalmi arab írásbeliség (*al-thaqāfa al-maktūba*) áldozatul esik az írásbeliségen túli, képi-szimbolikus kultúrának (*thaqāfat al-sūra*).

⁴ Bár a legtöbb, vallási és nem vallási orientációjú munka, amely e témakörrel foglalkozik, alapvetően a nem muszlimokkal való kapcsolatokról félti az iszlám kultúrát, ezen általában Amerikát és az egykori gyarmatosító hatalmakat értik. Mint ahogy Levine (2008:113-116. o.) rámutat, az ázsiai nagyhatalmak (Kína, India, Japán, Dél-Korea) – nem számítanak.

jelenteni, de ezt tulajdonképpen alapvetően negatív jelenségnek tartják, amely a társadalom kulturális egységét megbonthatja, eltorzítja a hagyományos kulturális értékeket.

A fentiek alapján az sem meglepő, hogy a válaszadóknak több mint a fele nem hiszi, hogy a globalizált kultúrát át lehetne formálni úgy, hogy az arab kultúra szerves részévé váljék. Ugyanakkor a többség azt sem hiszi, hogy a globalizáció lenne a felelős a vallási szélsőségek elburjánzásáért. A többség nem hiszi, hogy a globalizáció pozitív jelenség lenne, de igenis fél attól, hogy a globalizáció egyik célja az iszlám vallás kiiktatása a kultúra oszlopai közül. Abban is bizonyos a kétharmad, hogy a globalizáció pusztán kultúrtermékek fogyasztójává degradálná az arab piacot, éppen ezért nem bíznak abban, hogy elősegítené a produktivitást a fogyasztás rovására. A döntő többség (75%) természetesen félti az írott kultúrát a globalizációtól, és majdnem ugyanennyien biztosak abban, hogy a globalizáció szétroncsolhatja a nemzeti identitást. Abban felelős a megítélés, hogy a demokráciát elősegíti-e, de a nagy többség úgy látja, hogy a globalizáció fokozza a civilizációk közti konfrontációt. Nem hiszik ugyanakkor, hogy elősegítené a kultúrák közti párbeszédet és békés közeledést. Félnak attól is, hogy a nemzeti egységet csak megbontaná a kisebbségek öntudatra ébredése, minden pozitív kihatás nélkül. 70% szerint a globalizáció a nemzeti kultúra végét jelenti, s ezért a pozitív hatások közé sorolja azt, hogy felhívja a figyelmet az arab kultúrát fenyegető veszélyekre. Végül ugyancsak 70% szerint a globalizáció veszélybe sodorhatja a kultúrát formáló alapvető intézményeket (család, iskola, tájékoztatás).

A válaszokból egyértelműen kiolvasható: nem lehet pontosan tudni, mi a globalizáció, nem tudják egyértelműen meghatározni a tárgyi és szellemi kultúrát, de félnak a globalizációjától, és a pozitívnek feltüntetett tulajdonságai egy részével ugyan egyetértenek (modernizálás, újraértékelés, stb.), de nem akarják.

A globalizáció ugyan részben kiszorította az amerikanizáció fogalmát az arab közgondolkodásban, ill. a helyére lépett, azonban ma is sokan vannak, akik szerint a kettő ugyanazt jelenti. Erre utal azok kiemelkedően magas aránya (72%), akik szerint a globalizáció modelljét az amerikai kultúra akarja ráerőltetni az arab kultúrára, míg csak 28% azok aránya, akik elfogadják azt a nézetet, hogy a globalizáció nem amerikai tulajdon, s nem tartozik az amerikaiak kizárólagos találmányai közé. A globalizáció nem egy ország szándékát és akaratát tükrözi, hanem tények és vívmányok együttese, az egész emberiség által kialakított lehetőségek összessége (Harb, 2000:53. o.). A felmérést közreadó al-Barghathī (2007: 217. o.) erre a következő szavakkal reagál: „Ehelyütt azonban rá kell mutatnunk arra, hogy a globalizáció által alkalmazott módszerek és eszközök nem különböznek sokban azoktól, amelyeket a korábbi imperialista gyarmatosító korszakokban alkalmaztak. A különbség legfeljebb formai, a tartalom azonban ugyanaz: a kulturális behatolás módszere, amelynek segítségével saját kulturális értékeiket honosítják meg és szentesítik”.

Az is egyértelmű, hogy leginkább az identitás két alapelemét féltik a globalizációtól: az iszlám vallást és az arab nyelvet. Összesen 66% gondolta úgy, hogy a globalizáció többé-kevésbé alapjaiban támadja meg az arab kultúrát azzal, hogy az iszlám vallást veszi célba.

3. Az iszlám és a globalizáció

A fenti vizsgálat eredményei összhangban állnak azzal a nézettel, miszerint a globalizáció célja alapvetően a muszlimok fölötti uralom megvalósítása, és ezt a régi célt segítik most elő a világban végbement új fejlemények (ld. pl. Husayn 1999:39 ff.). Az elterjedt arab nézetek szerint ennek a törekvésnek a mélyén igenis vallási indítékok állnak, még akkor is, ha az

iszlám szerepe ellen támadók magukat laikusnak és liberálisnak vallják (vö. al-Barghathī 2007:217. o.).⁵

Az iszlám világot természetesen nem a 20. sz. végi ún. globalizációs korban érték az első, sokkoló hatású változások, amelyek megfontolásra készítették a vallási és nem vallási gondolkodókat egyaránt. Általában a technikai jellegű változások azok, amelyek némi gyanakvás után ugyan, de mégis könnyebben elfogadásra találtak, míg azok, amelyeknek nagyobb az ideológiai következményük (mint pl. az oktatási reformok), nehezebben. Előbb-utóbb azonban minden új dolog vagy eszme elfogadásra talál.⁶

3.1 Nézetek muszlimok és nem muszlimok kapcsolatáról a globalizált világban

Nemcsak a vallási, hanem a társadalomtudományi jellegű szakirodalomban is gyakran apellálnak a szerzők a muszlimok felelősségére és felhívják a figyelmet: nem szabad megengedni, hogy a vallástalanság eszméinek és a vallás alapjait támadó szokásoknak szabad teret biztosítsanak. „A globalizáció olyan központokból érkezik hozzánk, amelyeknek a vallása nem a mi vallásunk, sőt, amelyek minden vallást megtagadnak, és a világiasságban hisznek, ami nem sokban különbözik a vallástalanságtól. Következésképpen ha a globalizáció előtt megnyitjuk kapuinkat, akkor a hitetlenség előtt nyitjuk meg őket. A támadás alapvetően nem gazdasági támadás, hanem a vallással ellenséges életfilozófia részéről történő támadás. Az a kulturális identitás, amely így veszélybe kerül, alapvetően a nemzet vallása és eszmerendszere, és az identitás megőrzése alapjaiban a vallás védelmét is jelenti” (Amīn 1998:67. o.).

A konzervatív vallási nézetek szerint az iszlám és az iszlámon alapuló kultúra sértetlensége úgy őrizhető meg legjobban, ha a muszlimok kerülnek a nem muszlimokkal való kapcsolatot.⁷ Már az 1920-as években is azért tört ki az *Ikhwān* (Testvériség) szervezetek államellenes mozgalma Szaúd-Arábiában, mert elítélték, hogy a szaúdi uralkodó, ahelyett, hogy csak a muszlimokkal tartott volna fenn kapcsolatokat (*walā'a*), beengedte a hitetleneket az országba. Ezzel megsértette a hitetlenektől való „mentesség” (*barā'a*) elvét, ami a Koránban (IX:3) le van szögezve (*inna Allāh barī'un min al-mushrikīn wa-rasūluhu*, „Istennek semmi köze a hitetlenekhez, és a Prófétájának sem”) (vö. Al-Rasheed, 2007:43. o.).

Ezekben a körökben általában az iszlám hit (*īmān*) és a nem muszlimok hitetlensége (*kufir*) alapján szokás különbséget tenni az iszlám (a hit mezsgyéje) és a Nyugat (a hitetlenség, sötétség világa) között. Egy fiatal szaúdi sejk, Nāsir al-Fahad 2001-ben egy hosszú pamfletet

⁵ Az iszlám ellenes támadások felemletői azonban ebben az esetben nézőpontot váltanak, és nem az iszlám országokban végrehajtott valamiféle nyílt vagy burkolt támadásra gondolnak, hanem a világ többi részének médiájában megjelent iszlámmellenes megnyilvánulásokra. Még ha el is fogadjuk, hogy az iszlámról szándékosan negatív képet rajzolnak a különböző tömegkommunikációs eszközök a nem muszlim világban, nehezen lehet elképzelni, hogyan ássa ez alá az arab kultúra iszlám alapjait magukban az arab országokban.

⁶ A 20. sz. legnagyobb hatású vallási embere Egyiptomban Muhammad Mitwallī al-Sha'rawī volt, aki élete utolsó éveiben, nyolcvanon felül, heti négy alkalommal magyarázta egy órán keresztül a Koránt a lakosság élénk érdeklődésétől kísérve. Ő mondta 2001-ben egy tévériportban a következőket: "Mert mit adott a Nyugat az iszlám világnak? Semmit, csak a Kleenex papírt." Ezzel lényegében arra akart utalni, hogy csak technikai újításokat, de eszmeileg és erkölcsileg semmit.

⁷ Ez az alapeszme már a középkor óta számos esetben késztette arra a muftikat, hogy olyan vallásjogi döntéseket hozzanak, amelyekben tiltották, hogy a muszlimok kisebbségben éljenek nem muszlim fennhatóságú államokban, és kivándorlásra (*hijra*) ösztönözték őket (ld. Dévényi, megjelenés alatt). A 20. sz. második felében, amikor megszorodtak a nyugati világ országaiban a muszlim közösségek, ez a kérdés még jobban előtérbe került, és pl. a vahhábita vallási vezetők ma is arra ösztönzik ezeket a közösségeket, hogy térjenek vissza az iszlám földjére (ld. Al-Rasheed 2007: 34 ff.).

tett közzé internetes honlapján, amelyben kifejtette, hogy mindenki, aki támogatja a hitetlenek muszlimok elleni harcának bármely (tehát nem csak a fegyveres) formáját, az hitetlen, és épp úgy kell harcolni ellene (*jihād*), mint a hitetlenek ellen. Továbbmenve, az is bünt követ el, aki bármilyen (gazdasági, kereskedelmi vagy kulturális) kapcsolatba lép (*muwālāt*) hitetlenekkel. Ez azonban nem számít hitetlenségnek (*kufīr*), ha a szükség viszi rá.

Ilyen szélsőséges nézetek alapján természetesen nem lehetséges a világban sem az együttműködés, sem a kultúrák és vallások párbeszéde. Az iszlám világban sokan vannak azonban, akik más felfogást vallanak. A teheráni „Iszlám és a világbéke” konferencián például Kabir Helminsky, az amerikai szűfizmus vezető személyisége, kifejtette, hogy ilyen alapokon nem lehetséges a párbeszéd. Ehelyett az emberiség érdekeit figyelembe vevő erők (*insāniyya*, humanizmus) és a barbár tudatlanság (*jāhiliyya*) erői között kell meghúzni a vonalat, amely így keresztülszeli az iszlám és a Nyugat világát. A *jāhiliyya* alapvető forrása minden kultúrában, legyen az akár nyugati vagy iszlám, az a hit, hogy az erőszak alkalmas csupán a fennálló problémák megoldására. Ezek az erők úgy tartják, hogy a nemzeti vagy vallási érzelmektől fűtött, terrorista szemlélettől vezérelt motivációjuk igazolja a polgári lakosság körében elkövetett gyilkosságait. A mai *jāhiliyya* előbbre helyezi a pénzt az emberéletnél. Olyan életvitelt támogat, amely a fogyasztáson és kereskedelmen alapul. Az akkumulációs mánián, a gyarapodásra (*takaththur*) való állandó törekvésen, amely elveszejtí az emberi lelket, ahelyett, hogy az emberek a lelki megtisztulás (*tasawwuf*) és az emberi faj oszthatatlanságának a felismerése felé fordulnának. Ez a féktelen száguldás a materializmus, az anyagi értékek irányába, a Keletet és azon belül a Közel-Keletet is megérintette, bár ott még nem érte el ugyanazt a szintet, mint amelyet már elért a Nyugaton. Helminsky szerint a békét és a környezetet érintő fő veszélyt nem a nyugati értékek jelentik. A Nyugat egyenesen halad előre a materializmus, a fogyasztói társadalom útján, amely a kulturális igényeket sokkal alacsonyabb szinten elégíti ki, mint azt az emberi lét megkívánná. De sajnálatos módon a keleti s azon belül a közel-keleti társadalmak is gyorsan esnek bele ugyanebbe a betegségbe, mellyel szemben, sokkal kevésbé vannak felvértezve (ld. Helminsky, 2002).⁸

3.2 Globalizációs újítások – elutasítás és elfogadás között

Persze nézőpont kérdése, hogy mi tekinthető az arab kultúra alapját képező iszlám vallásra veszélyes, globalizációs kultúrának. Természetesen a világi értelmiség álláspontja, akik általában üdvözlők a nemzetközi tudományos és technikai eredmények felhasználását a modernizáció és fejlődés céljaira, nagymértékben különbözhet egyes vallási körökétől, akik közül igen sokan hívei a teljes elzárkózásnak és a vallási tradíciók kizárólagos ápolásának.

⁸ Ugyanez a *jāhiliyya* fogalom Sayyid Qutb-nál (1993) egy véres felkelés, fordulat szükségességének az indoklására szolgál. Ez a fogalom is, akár csak a hitetlenség (*kufīr*), keresztosztályozza a hit (*īmān*) fogalmával együtt az iszlám és az iszlámon kívüli világot, de oly módon, hogy az iszlámon kívüli világ egésze a *jāhiliyya*-ba tartozik, míg az iszlám világnak az állami uralmat gyakorló, elnyomó szervei számítanak ebbe a kategóriába (nem-hívó, pogánykori), akik ellen megengedett a harc. Ez Sayyid Qutb idejében a nasszeri Egyiptom volt, bár ő általánosan fogalmazott és mindegyik iszlám ország elvilágiasodott uralmát ide sorolta. Ahogy azt a 67-es háború idején mondták (az első megdöbbenésen felülkerekedve) a Muszlim Testvérek mozgalmának vezetői: az egyik hitetlen (Izrael) legyőzte a másik hitlent (Nasszert). Ezeknek az állami vezetőknek a bünei kettősek voltak Sayyid Qutb szemében: nem adták át a hatalmat azoknak, akik az iszlámjog (*sharī'a*) alapján kormányozták volna az országot és szoros kapcsolatot tartottak fenn a „hitetlen” világgal, azok materialista eszméit követve (legyenek azok akár a szocialista szovjet tábor országai, akár a kapitalista Nyugatéi). A 67-es háborút követően a radikális iszlám hívei azon vitatkoztak, hogy szabad-e elfogadni olyan (gazdasági-kereskedelmi) tranzakcióból származó pénzt, amelynek végső forrása a hitetlen világ.

A muszlim vallási vezetők az iszlám előírásainak megfelelően mérlegelik, egy új jelenség vagy eszköz feltűnésekor, hogy az elfogadható, jó újítás-e (*bid'a hasana*) vagy elfogadhatatlan, rossz (*sayyi'a*), ami iszlám ellenes és eretnekséghez vezet. Általában az eszközöket elfogadják ma már, csak az új eszméket utasítják vissza. Ez a közéletnek tekinthető iszlámban már hosszú hagyományra tekint vissza,⁹ azonban a szélsőségesebben tradicionalista szemléletű vahnábita irányzat¹⁰ sokáig a kultúrát hordozó eszközök (pl. mozi, stb.) ellen is fellépett. Később ez megváltozott, a TV ill. internet már könnyebben nyert utat, a közlekedési eszközök esetében is csak a nőkre vonatkozó tiltások maradtak meg.¹¹ Ezzel szemben pl. az internet nagyon gyorsan beépült a vallási eszközök sorába az egész komputer technikával egyetemben, pl. az internetes vallásjogi döntés kérés ill. tanácsadás (*iftā'*) minden más formánál népszerűbbé vált, különösen a nők körében, mert névtelenséget biztosít.

Miután a Szaúd-Arábiában államvallásnak számító vahnábita irányzat már a 18. sz. óta ellenségesen állt hozzá mindenhez, amit eretnek újításnak bélyegzett meg, érdemes néhány szó erejéig bepillantani abba, hogyan reagáltak a magukat egyedül igaz istenhívőnek (*muwahhidūn*) tartó vahnábita vallási vezetők a modern élet új vonásaira.

„Muhammad ibn Ibrāhīm 1932 és 1969 között szolgált a szaúdi államot 18 különböző poszton, volt kádi és mufti is. Tanúja volt azoknak a hatalmas és megrázó változásoknak, amelyek végigsöpörtek Szaúd-Arábián, melynek következtében az emberek többsége egyszeriben elvetett mindent, ami régi, és a vallási embereket a fejlődés gátjának kezdték tekinteni. Elhanyagolták a vallási ismereteket (*'ulūm al-sharī'a*), az idegennyelvtanulás és a természettudományok kedvéért. A sejk felemelte szavát a hirtelen változás ellen, ami a Szaúd-Arábiát elérte modernizáció közvetlen visszahatása volt. Azt javasolta a hatalom birtokosainak (*wulāt al-amr*), hogy létesítsenek iszlámjogi intézeteket (*ma'āhid al-sharī'a*). A vallástudósok ajándékokkal és jutalmakkal igyekeztek magukhoz csábítani a diákokat. Az intézmények működését maga a sejk ellenőrizte” (al-Bassām, 1419/1998: I, 244). Az idegenellenesség és a természettudományok ateista jellegének hangsúlyozása más országokban is gyakorta kapcsolódott és kapcsolódik az iszlám hit védelméhez.

A sejk egy későbbi utóda, az 1999-ben elhunyt 'Abd al-'Azīz ibn Bāz Szaúd-Arábia főmuftija volt 1993-tól haláláig, korábban pedig a király által kinevezett 17 tagú tanács tagja volt, amely 1969 és 1993 között kollektíven látta el a főmufti tisztét. Több vallásjogi döntést (*fatwā*) is hozott, amelyben óvott attól, hogy fiatalembereket küldjenek Nyugatra tanulni. Ehelyett azt javasolta, hogy tapasztaltabb, érettebb korú embereket kellene kiküldeni, akik már kellően fel vannak vértezve vallási ismeretekkel, hogy védekezni tudjanak a hitetlenek csábításai ellen (vö. Al-Rasheed, 2007:35). Ugyancsak elítélte a sejk mind a külföldiek arábiai munkavégzését, mind a szaúdiak külföldiekkel való minden kapcsolatát. Ezeket az elvi ítéleteket azután, amelyek a szaúdi állami érdekeket alapvetően sértették, az iszlámjog leggyakrabban használt praktikus eszközével enyhítette. Ez a *darūra*, a szükségszerűség, kényszerhelyzet, azaz ha nincs más megoldás, akkor lehetőség van a kapcsolatok ilyen utálatos fajtáira is (ld. uo. 36).

A hivatalos vahnábita vallási emberek általában csak azután fogadták el és támogatták a modern élet vívmányait, miután ellenőrzésük alá vonhatták azokat. Ebből is kitűnik, hogy

⁹ A modern eszközök használata ellen legtovább a Korán nyomtatása esetében volt ellenállás, az 1920-as évekig.

¹⁰ Ennek az irányzatnak a hívei ma Arábián kívül is sok helyen megtalálhatóak, és *muwahhid*-nak vagy *salafī*-nek nevezik magukat.

¹¹ A nők Szaúd-Arábiában nem vezethetnek autót, Afganisztánban pedig, mint köztudott, a vahnábita eszméktől vezérelt *tālibān* uralom alatt betiltották a tévét, igaz, némi engedménnyel: a saját híradójukat szabadtéri vásznon nézték az emberekkel.

nem konzervativizmusból elleneztek azokat, hanem azért, mert féltek, hogy azok hatalmi súlyuk csökkenéséhez vezethetnek. Például az 1960-as években hevesen elleneztek a lányok tanulását, miután azonban a lányiskolákat és azok tanmenetét a felügyeletük alá helyezték, beletörődtek.¹² Hasonlóképpen a 60-as évek elején elleneztek a televíziót, később azonban elfogadták, amikor megnyugtatták őket, hogy fennhatóságuk alatt tarthatják az adásokat. Az 1990-es években elítélték a műholdas televíziózást, de később támogatásukról biztosították, amikor megnyugtatták őket, hogy a gyakori vallási műsorok állandó szereplői lehetnek. Ma már megvannak a saját tévécsatornáik (*Iqra'* és *al-Majd*). Eredetileg erkölcstelennek bélyegezték meg az internetet, de 1998 óta az internet aktív szereplői lettek személyes honlapjaik és vitalapjaik révén. Miután évtizedekig a választásokat iszlám ellenes újításnak (*bid'a*) tekintették, 2005-ben nemcsak elfogadták a részleges helyhatósági választások gondolatát, hanem patronálták és támogatták a jelölteket.

4. Összefoglalás – történeti háttér

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy az iszlám világ – s azon belül különösen az arab világ – globalizáció ellenessége két fő tényezőn alapul: a más kultúráktól való félelmen és azok lenézésén, valamint az iszlám-arab kultúra fensőbb-rendűségének és kiválasztottságának érzetén.

Már a 14. sz. első felében Kairóban és Damaszkuszban élt Ibn Taymiyya, akinek írásai napjainkban talán mindenkiénél nagyobb hatást váltanak ki az arab világban, rémülten hadakozott minden olyan kulturális elem, vallási vagy világi szokás ellen, amely szerinte a keresztény vagy zsidó kisebbség hatására terjedt el a muszlimok között. Ezek között elsősorban a szúfi misztikus szertartások és a szentek sírjainak a látogatása ellen emelte fel a szavát, féltve az iszlám tisztaságát (ld. Ibn Taymiyya, *Iqtidā'*, 11, 90-98. o.). Érthető, hogy ez a félelem és rossz érzés erőteljesen megnőtt, amikor már nem csupán a másodrendűnek számító helyi kisebbségek kultúrájától kellett óvni az iszlámot, hanem a hegemoniára törő európai gyarmatosító hatalmak kultúrájától.

A modern kort általában mind a politikai, mind a kulturális szférában Napóleon egyiptomi hadjáratától (1799) szokás számítani az arab világban (legalábbis a központinak tekintett Közel-Keleten és Egyiptomban). A kor jeles egyiptomi történésze, al-Jabartī beszámol arról, hogy Napóleon tudományos missziót is küldött Egyiptomba a katonái mellett. Csodálatát fejezi ki azért, hogy a franciák milyen szeretettel viseltetnek a tudás és megismerés iránt, ugyanakkor élesen kritizálja azt, hogy Egyiptomot ki akarják fosztani és meg akarják rabolni. S nem csupán a katonákra gondolt, hanem a tudósok működésére is, akiknek a materializmusát (*dahriyyūn*) is mélyen elítélte (al-Jabartī, *'Ajā'ib* II, 1799 utáni évek).

Az ateistáknak és materialistáknak tartott nyugati tudósokat azután a 20. században egyre inkább azzal is vádolták az arab értelmiségiek, hogy munkásságuk imperialista célokat szolgál. Ez a vád érte többek között azokat a francia nyelvészeket, akik az algériai nyelvjárásokat leírták, ezt úgy értelmezve, hogy a franciák az iskolai oktatás nyelvévé a francia mellett az algériai dialektust akarták megtenni az irodalmi arab nyelv helyett. Ugyanezt a vádat emelik még napjainkban is a kulturális antropológusok ellen, akik szerintük csak azért írták le az egyes arab vidékek szokásait és kultúráját, hogy ezt a gyarmatosítók és imperialisták felhasználhassák az arab lakossággal szembeni bánásmódjuk és politikájuk céljaira.¹³

¹² Időközben olyan magától értetődővé vált a lányok beiskolázása, hogy a mai vahhábita vallási vezetők már letagadják, hogy elődeik valaha is elleneztek volna azt, csak úgymond a 'szabadosságok' ellen küzdöttek.

¹³ Ld. pl. Said (1993) vagy S. 'Ukāsh (1998) írását. Hasonló nyugati véleményt tükröz Dirk (1992).

Az iszlám világban a globalizáció leggyakrabban mint a nyugati kultúrával – viselkedéssel, szokásokkal, világszemlélettel, művészeti irányzatokkal, stb. – való találkozás jelentkezik; vagy úgy, hogy ez a kultúra „betör” országaikba a modern kommunikációs eszközök révén, vagy pedig úgy, hogy megsokasodnak a muszlimok nyugati utazásai. Ezek kétféle negatív hatást váltanak ki már évtizedek óta a muszlim arab értelmiségiekben. Az egyik a döbbenet a nyugati, elsősorban amerikai kultúra erkölcstelenségén; a laza nemi erkölcsök, a nők szerintük helytelen viselkedési normái, a bűnözés, a kábítószer- és alkoholfogyasztás, stb. (ld. pl. al-Fahad, 2001, I. rész) A másik a megalázottság érzése, amely tulajdonképpen a gyarmatosítás korával kezdődött, korunkban pedig elsősorban a palesztin válság kapcsán terjedt el arab értelmiségi körökben – a gazdasági függőség és a politikai tehetetlenség érzése ez (vö. Al-Rasheed 2007: 18. o.). Nem véletlen tehát, hogy a globalizáció térhódításában is nyugati felsőbbrendűséget érzékelnek, s ezért az elutasítás elsősorban szubjektív alapú, nincs szüksége objektív tényekre.

Itt kell rámutatni, hogy a globalizációval szembeni elutasító magatartás nem kizárólagosan az iszlám világra jellemző. Bár Magyarországon a sajtóban és a könyvkiadásban is elsősorban a globalizáció párti nyugati megnyilvánulások kapnak helyet,¹⁴ még Amerikában is sokan tartják veszélyesnek kulturális identitásukra a külső világ erőteljes behatolását. Egy amerikai szociológus Th. Frank, 2004-ben megjelent könyvében részletesen elemzi, hogy milyen politikai fordulatot okozott Kansas államban a globalizáció ellenes érzés, és a neoliberalizmus minden válfajának az elutasítása hogyan vezetett a konzervatív erők választási győzelméhez. A szerző mindezek okának a hagyományos amerikai értékek megőrzésére való törekvést fedezte fel, amelyet röviden csak a hármas jelszóval szoktak összefoglalni: „God, guts and gun” (Isten, kitartás és fegyver).

A muszlimok és a kansasi amerikaiak mentalitása közötti összefüggés a történelmi múlt azon szakaszában rejlik, amikor kizárólagosságra törekedve, a külvilággal nem törődve, azt csak meghódítandó területnek tekintve éltek a saját „globalizált” világukban. A globalizációval foglalkozó irodalomban sokan vannak akik szerint nem új jelenségről van szó, hanem két-három évszázada, vagy akár még régebben megindult folyamatok felgyorsulásáról.¹⁵ A muszlim gondolkodás egy olyan világban alakult ki a középkorban, amelynek általában nem kellett tekintettel lennie a tőle eltérő vallásokra és kultúrákra. Mint ahogy LeVine (2008: 56. o.) is rámutat, a gyarmatosítás előtti korban egy muszlimnak – hacsak nem foglalkozott távolsági kereskedelemmel – nem kellett találkoznia idegenekkel, s a kulturális mássággal is csak mint a saját területükön élő, lenézett keresztény és zsidó közösségek (*dhimmī*) kultúrájával találkoztak. Ezek az emberek egy iszlám által globalizált (iszlamiszt) világban éltek, amely a politikai széttagolódástól függetlenül az Atlanti-óceántól az Indiai-óceánig tartott.¹⁶ Ennek az egységes és biztonságot adó kultúrának az érzetét zúzta szét a gyarmatosítás, majd a 20. században a globalizáció, és ennek a hatása érződik a mai arab értelmiség globalizáció ellenes ill. attól féltő szellemi attitűdjében.

¹⁴ Ld. pl. a nemrégiben megjelent összeállítást (Balázs & Szilágyi 2008).

¹⁵ Ld. pl. Balázs & Szilágyi 2008 számos tanulmányát. A Közel-Keletre és É-Afrikára vonatkozóan a globalizáció előtörténetét a legátfogóbban az utóbbi időben LeVine (2008: 43-80) tanulmányozta.

¹⁶ A 14. századi nagy arab utazó Ibn Battúta közel három évtizedig járta a világot Marokkótól az indonéz szigetvilágig, s mindvégig nagyszerűen érezte magát és jól megélt abból, hogy mindenütt muszlim jogtudósként tudott működni. Csak kétszer hagyta el hosszabb időre az iszlám világát (Kína ill. Szibéria irányába), de egyik esetben sem érezte jól magát és sietett vissza az általa jól ismert és szeretett kultúrkörbe.

Felhasznált irodalom

- Amīn, Jalāl (1998) „*al-‘Awlama wa-l-hawiyya al-thaqāfiyya wa-l-mujtama’ al-taknulūjī al-hadīth*” [A globalizáció, a kulturális identitás és modern technológián alapuló társadalom]. *al-Mustaqbal al-‘arabī* 234. 67. o.
- al-Atrash, Muhammad (1998) „*al-‘Arab wa-l-‘awlama: mā al-‘amal?* [Az arabok és a globalizáció: mi a teendő?]. In: *al-‘Arab wa-l-‘awlama (Buhūth wa-munāqashāt)*. Bejrút: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya.
- ‘Atrīs, Talāl (1998) *Ta’qīb T. ‘A. ‘alā bahth as-Sayyid Yāsīn „Maḥmūd al-‘awlama”* [T. ‘A. megjegyzései as-Sayyid Yāsīn tanulmányához „A globalizáció fogalma”] In: *al-‘Arab wa-l-‘awlama (Buhūth wa-munāqashāt)*. Bejrút: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya.
- al-‘Azm, Sādiq (1996) *Mā hiya al-‘awlama* [Mi a globalizáció]? Tunisz: al-Munazzama al-‘Arabiyya li-l-Tarbiya wa-l-Thaqāfa.
- Balázs Zoltán & Szilágyi Katalin (szerk. 2008) *Globalizáció és kapitalizmus*. Századvég, Budapest
- al-Barghathī, Muhammad Hasan (2007) *al-Thaqāfa al-‘arabiyya wa-l-‘awlama. Dirāsa sūsiyūlūjiyya li-ārā’ al-muthaqqafīn al-‘arab* [Az arab kultúra és a globalizáció. Szociológiai tanulmány az arab értelmiségiek nézeteiről]. Bejrút: al-Mu’assasa l-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr.
- al-Bassām, ‘Abdallāh (1419/1998) *‘Ulamā’ Najd khilāl thamāniyat qurūn* [Nyolc évszázad nadzsi vallástudósai]. 8 vol., Rijád: Dār al-‘Āsima.
- Dévényi Kinga (megjelenés alatt) „*Taqiyya és hijra az iszlámjogban – muszlimok kisebbségben*”
- Dirk, Nicholas (szerk. 1992) *Colonialism and culture*. Ann Arbor
- al-Fahad, Nāsir (1422/2001) *al-Tibyān fī kufr man a’āna l-amrikān* [Világos beszéd annak a hitetlenségét illetően, aki segít az amerikaiakat].
<http://66.34.76.88/NaserAlfahed/Tibyan2.htm> (letöltve: 2006 április)
- Frank, Thomas (2004) *What’s the Matter with Kansas: How Conservatives Won the Heart of America*, Metropolitan Books, New York
- Ghalyūn, Burhān & Samīr Amīn (1999) *Thaqāfat al-‘awlama wa-‘awlamat al-thaqāfa* [A globalizáció kultúrája és a kultúra globalizációja]. Damaszkusz: Dār al-Fikr.
- Hāfiz, Maḥdī (1998) „*Ta’qīb M. H. ‘alā bahth Muhammad al-Atrash* [M. H. megjegyzései M. al-Atrash tanulmányához]”. In: *al-‘Arab wa-l-‘awlama (Buhūth wa-munāqashāt)*. Bejrút: Markaz Dirāsāt al-Wahda al-‘Arabiyya.
- Harb, ‘Alī (2000) *Hadīth al-nihāyāt – futūhāt al-‘awlama wa-ma’āziq al-hawiyya*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Helmsky, Kabir (2002) „How is dialogue possible between Islam and the West?” *Islam and World Peace Conference*. Teherán: The International Centre for the Dialogue Among Civilisations.
- Hijāzī, Ahmad (1998) *al-‘Awlama wa-āliyāt al-tahmīsh fī l-thaqāfa l-‘arabiyya* [A globalizáció és a marginalizáció mechanizmusai az arab kultúrában]. Ammán: Jāmi‘at Fīlādilfiyā, Kulliyyat al-Ādāb.
- Husayn, ‘Ādil (1999) *al-‘Awlama wa-sirā’unā ma’a l-gharb* [A globalizáció és a Nyugat elleni harcunk]. In: *al-Islām wa-l-‘awlama* [Az iszlám és a globalizáció]. Kairó: Dār al-Misriyya li-l-Kitāb.
- Ibn Taymiyya, *Iqtidā’* = Ibn Taymiyya (1976) *Struggle against Popular Religion*. With an annotated translation of his *Kitāb iqtidā’ as-sirāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm* by Muhammad Umar Memon. Paris & The Hague: Mouton.
- al-Jabartī, ‘Ajā’ib = ‘Abd al-Rahmān al-Jabartī (1322/1904-5) *al-Tārīkh al-musammā ‘Ajā’ib al-āthār fī l-tarājim wa-l-akhbār*. 2 köt., Kairó: al-Matba’a al-‘Āmira al-Šarafīyya

- LeVine, Mark (2008) *Perché non ci odiano. La vera storia dello scontro di civiltà*. Róma: DeriveApprodi. (A 2005-ös angol eredeti – *Why They Don't Hate Us: Lifting the Veil on the Axis of Evil* – javított kiadása.)
- Qutb, Sayyid (1993) *Ma'rakat al-islām wa-l-ra'smāliyya* [Az iszlám és a kapitalizmus csatája]. Kairó: Dār al-Shurūq.
- Al-Rasheed, Madawi (2007) *Contesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sa'd, Faysal (1996) „*al-'Awlama al-jadīda*” [Az új globalizáció]. *Majallat al-Tarīq* 2. (márc.-ápr.).
- Said, Edward W. (1993) *Cultur and imperialism*. New York: Alfred A. Knopf
- 'Ukāsh, Sāmir (1998) „*La 'bat al-wujūd wa-mawāqī' al-ashyā' - ta'qībāt 'alā milaff al-'arab wa-l-'awlama* [A létezés trükkje és a dolgok színterei – hozzászólások az arabok és a globalizáció c. dossziéhoz]”. *al-Mustaqbal al-'arabī* 236. 133. o.
- Yasīn, al-Sayyid (2000) *al-'Awlama: ru'yā istimūlūjiyya* [A globalizáció. Episztemológiai látomás]. Kairó: Jāmi'at al-Qāhira.