Традиционное понимание ислама в Волго-Уральском регионе

I. Понятие «традиция» в контексте исламской религиозной мысли.

Традиция — это исторически сложившийся и передаваемый из поколения в поколение образ жизни, нормы поведения, взгляды, вкусы, опыт, религиозная культура отдельного человека, группы людей или общества в целом[1], т. е. живая связь с прошлым.

Противоположностью традиций является новаторство — то, что могло появиться недавно, создано впервые. Однако то или иное явление лишь кажется новым, а на самом деле, — это забытое старое или же его видоизмененная форма. В этом смысле новое вытекает из прошлого и традиционного, базируется на нем. Прежде чем понять смысл той или иной традиции, в первую очередь, нужно выявить ее истоки, куда она уходит корнями. Важным является определение того, насколько традиции исказились с течением времени в сравнении с первоначальной формой. Процесс формирования традиционных представлений необходимо проследить именно в соответствии с этим. Выявляя в традициях составные части, необходимо стремиться отделить от традиционного то, что явилось результатом поздних наслоений и стало причиной отделения от первоначальной формы.

В период пророка Мухаммада ислам еще не был традицией. Тогда формировалось новое сознание, новое миропонимание, традицией считали культуру периода джахилии (невежества), религиозную культуру иудаизма и христианства, т. е. религий, возникших на основе Божественных Откровений.

Что же является традиционным для ислама и его последователей — мусульман и что для них представляется традицией? Безусловно, ответ на этот вопрос нужно искать в Коране, который признает традицию, которую принесли пророки, то есть традицию Божественного Откровения; следование этой традиции — обязанность его последователей. И в то же время Коран указывает на те традиции, которые необходимо изменить или от которых необходимо отказаться. В Коране обозначено различие между исламской традицией и традициями бессознательного принятия оставленных в наследство отцами и предками обычаев и верований и следования им. Коран предписывает рассмотреть эти традиции. Известный ученый Фахреддин Рази в толковании к 22-23 аятам суры «Зухруф» указывает, что в них подчеркивается важность понимания ошибочности слепого следования иным религиозным представлениям. Он обращает внимание на то, что эти аяты подвигают людей мыслить, подходить к вопросу осознанно и призывают обращаться к положениям Корана и сунны. По его мнению, подражатели «признают лишь представления отцов и тех, кто жил до них». Однако следует отметить, что четко обозначенная грань между ошибочными и истинными представлениями не означает, что Коран отвергает все существующие традиции. Обычаи и традиции, которые не ведут к искажению сути единобожия, полезны для людей и имеют право на существование.

Пророк Мухаммад через новое Откровение принес новое сознание в застывшие представления невежественного общества. Распространение нового знания в одночасье

ломает, переворачивает существующую систему взглядов, образ жизни и т. д. Но возникает вопрос, насколько это «новое» является новым? Основа ислама — это те же положения, которые посылались людям в течение тысячелетий. Коран — это еще одно напоминание людям ниспосланных раннее истин, в первую очередь, о «таухиде» — единобожии. Коран указывает, что мусульмане имеют свое понимание традиционного, но при этом это понятие они не отделяют от общего духа универсального построения бытия.

В период возникновения и становления исламской мысли правители исламских государств, мусульманские ученые и мыслители были полны стремления изучать письменные источники доисламского периода, а также произведения литературы и научные изыскания немусульманских народов.

В их представлениях традиции, бытовавшие на протяжении всей истории человечества, воспринимались в рамках понятия «хакикат» — истина, которое не воспринималось как непоколебимый авторитет. Мусульманские ученые рассматривали его критически, соизмеряя с составными постулатами ислама. Они указывали, что накопленный духовный опыт базируется на наследии прошлого, и в таком контексте он имеет смысл, поэтому традиции доисламского периода — это историческое наследство, имеющее искаженную форму истинных представлений[2].

Итак, все споры вокруг традиций, стремление их изменить, возродить, обновить — ничто иное, как различные попытки понять суть ислама.

Поэтому критиковать новые явления с точки зрения общепринятой традиции столь же естественно, как и критиковать традиционные явления с позиции новых подходов.

II. Распространение ислама в Поволжье и формирование традиционных религиозных представлений.

В Поволжье ислам проник в IX в., а в 922 г. волжские булгары официально приняли эту религию. Булгары, как и мусульмане Средней Азии, — последователи суннитско-ханифитского-матуридического направления, за короткое время приобщились к богатой культурной традиции.

Булгары были народом миролюбивым, и веротерпимость стала их национальной особенностью. Это свидетельствует о том, что они глубоко восприняли нравственные положения ислама, возможно, поэтому булгары не проявляли враждебности по отношению к другим народам, к их языку, культуре, религии. Например, финно-угорские народы, жившие на территории Волжской Булгарии, свободно исповедовали свою религию.

Толерантное отношение к соседним народам, как принцип сосуществования, не изменилось и в Золотой Орде. Народам, находившимся под властью этого государства, в частности, русским, были предоставлены различные привилегии и самостоятельность в сфере вероисповедания. Так, Узбек-хан в указе, посвященном митрополиту Петру и находящимся под его духовным надзором священнослужителям, предписал, что сам митрополит, служители церкви, храмы и монастыри освобождаются от налогов, поскольку «митрополит Петр, его храм и все его священнослужители молятся за нас, оказывают духовную поддержку нашим воинам. Пусть никто не посягает на их религиозный порядок! Если кто осмелится нарушить данное положение, прощен не будет и будет предан смерти»[3].

В Поволжье в исламском законоведении и теологии традиционно придерживались линии ханафийа — матуриди. В этом регионе бурно развивались суфийские школы — тариката ясавийа и накшбандийа. Произведения Ясави оказали сильнейшее влияние на средневековую татарскую литературу, в частности, на творчество Бакыргани, Умми Камал, Мауля Кули и др. Литературоведы Г. Сагди, Г. Рахим и Г. Газиз писали об этом влиянии и пришли к выводу о том, что невозможно отделить татарскую литературу от суфийской мысли.

С конца XVIII в. развитие татарской религиозно-философской мысли получило новый импульс. Исторические источники дают возможность более подробно говорить об этом периоде развития богословской мысли. Большинство произведений Г. Утыз-Имяни (ум. 1834 г.), Г. Курсави (ум. 1812 г.), А. Амирхана (ум. 1813 г.) дошли до нас и доступны современным исследователям. Однако роль суфизма в этом регионе до сих пор плохо изучена, поэтому представить объективную картину религиозно-философской мысли того периода — задача будущего.

Одним из течений религиозно-философской мысли конца XVIII — начала XIX вв. является направление полусуфийского и полусалафитского содержания, основным представителем которого был Г. Утыз-Имяни. Этому направлению были близки А. Амирхан и Г. Курсави. Несмотря на то, что Р. Фахретдин (ум. 1936 г.) был

приверженцем другого направления, в некоторых его произведениях (например, «Джавамигуль — Кялим…», «Религиозные и общественные вопросы») можно найти влияние этого течения. Нужно отметить, что Г. Утыз-Имяни и Р. Фахретдина объединяет то, что они, с одной стороны, очень высоко отзывались об известных суфиях, а с другой, подвергали сильной критике лжешейхов и их приспешников. Именно в этом заключается разница между классическим салафитским движением и его проявлением в среде поволжских мусульман. Более того, интересен тот факт, что большинство представителей так называемого полусалафитского движения, начиная с Г. Утыз-Имяни и Г. Курсави, были членами накшбандийского тариката.

Проникновение в Поволжье салафитской мысли было связано с именами известного ученого Османской империи, писателя Мехмета Биргеви (ум. 1573 г.) и ученого, автора комментариев к его произведениям Абу Саида Хадими (ум. 1762 г.). Чаще всего обращался к наследию М. Биргеви и пытался его реализовать в жизнь Г. Утыз-Имяни. Книги М. Биргеви печатали в Казанской типографии. Вместе с комментариями А. С. Хадими их изучали в татарских медресе, давали по ним уроки нравственности. По сведениям Р. Фахретдина, шакирды ездили в Анатолию, чтобы получать уроки у самого А. С. Хадими[4].

Г. Утыз-Имяни, с одной стороны, придерживался салафитского направления, а с другой, его знакомство с произведениями имама Газали и поэта-суфия Джаляддина Руми, пристальное внимание к их творчеству свидетельствовали о том, что он не полностью придерживался этого направления. Тем не менее и Г. Курсави, и А. Амирхан, и Г. Утыз-Имяни часто отрицательно отзывались о нововведениях — «бидгать», что позволяет сделать вывод об особенностях их мировоззрения, которое формировалось не без влияния салафитского направления. При этом нельзя не заметить, что Г. Курсави не всякое новое и нетрадиционное расценивал как «бидгать». Он утверждал, что некоторые нововведения могут быть хорошими и полезными, тем самым отдаляясь от салафитской традиции.

После Г. Курсави в татарской мировоззренческой мысли наметился новый этап, связанный с именами Х. Фаизханова и Ш. Марджани. Эти мыслители подняли проблему написания истории тюрко-татар. Но изучение национальной истории не стало причиной отказа от обращения к суфийским источникам. Для этого, безусловно, были свои причины. Например, у этих ученых, как и у других их последователей, в начале XX в. возник острый интерес к исламской культуре в различных ее проявлениях. В этом несомненная заслуга произведений известного мусульманского историка Ибн Халдуна. Х. Фаизханов и Ш. Марджани были его последователями. Ш. Марджани также был знаком с философскими трактатами Ибн Сины, Газали и Мухиддина Араби и продолжал их традиции[5]. Он говорил о правоте тех мусульманских философов, взгляды которых подвергались резкой критике со стороны Газали и сторонников калама. Одновременно предлагая свое видение ханифитско-матуридической традиции, Марджани смело критиковал взгляды общепризнанных ученых. Вслед за ним татарские мыслители стали признавать, что философия и религия — это две дороги, ведущие к одной цели. Один из его последователей Г. Баруди по этому поводу утверждал, что «философию религии нужно в обязательном порядке изучать в высших медресе»[6].

Известно, что в Волго-Уральском регионе пользовались популярностью книги, относящиеся к традиции М. Матуриди. В некоторых источниках мы находим сообщения о том, что в медресе не уделяли большого внимания урокам тафсира, хадиса, фикха и преподносили ученикам взгляды сторонников калама, в первую очередь, аль-Ашари[7], предлагая его как представителя Ахл-сунны.

По всей видимости, по этой причине Г. Курсави, Ш. Марджани и другие татарские ученые после них в своих произведениях в качестве подтверждения приводили цитаты авторов этого направления: комментарии к книге «Фик-и Акбар шархи» А. Кари, «Темхид»[8] известного каламиста матуридического направления Насафи (ум. 508/1115 г.), произведения имама Раббани и Ибн Араби. Г. Курсави, Ш. Марджани и их последователи соединили в единое целое представления ашаритов со взглядами сторонников Матуриди. Что касается проблемы атрибутов Аллаха, подвергали резкой критике ашаритов, начиная с Тафтазани.

Как и представители полусалафитского направления, сторонники суфийско-философского течения, родоначальником которого был Ш. Марджани, являлись членами накшбандийского суфийского тариката. Но за новые мысли и взгляды, которые они выражали, их стали называть джадидами.

В это же время в Волго-Уральском регионе бытовало собственное течение, ко-

торое было сильно привязано к традициям и любое отступление от них расценивало как «бидгать». Это движение, на первый взгляд, некоторые расценивают как салафитское, а на самом деле, по содержанию оно не имеет ничего общего с ним. Представители течения пытались сохранить традиционные ценности и придерживались взглядов ученых классического периода, любое новое веяние воспринимали как «бидгать», что дает возможность расценивать их как салафитов. Но их система взглядов очень близка к суфизму.

Представители этого направления не могли принять некоторые новые идеи и не допускали критику в адрес ученых прошлых веков, поэтому отрицали движение, начатое Г. Курсави и Ш. Марджани. Они придерживались традиции Абу Ханифы и Матуриди, но в некоторых позициях находились под влиянием ашаритов. Следует отметить, что почти все они были членами накшбандийского тариката. Противники стали их называть «кадимистами», то есть традиционалистами. И джадиды, и кадимисты свою цель видели в возвращении «к чистому исламу». Так, орган печати джадидов газета «Вакыт» заявила о том, что джадиды хотят вернуться к истокам исламского знания, к первоначальной традиции, а кадимисты чинят им в этом препятствия[9]. В свою очередь, печатный орган кадимистов журнал «Дин ва Магишат» писал, что кадимисты являются представителями салафитов. При этом утверждалось, что салафиты шли по пути Ахл-сунны, а джадиды избрали себе другой путь[10]. То, что оба эти течения понимали под салафизмом в целом не отличалось от взглядов исламских ученых прошлых веков.

III. Традиционный ислам и его особенности в современных условиях.

В последнее время в России появился новый термин — «традиционный ислам», вокруг которого возникли споры. Одновременно вошел в употребление и другой термин — «российский» или «русский ислам». В них, с одной стороны, существует естественная потребность, с другой стороны, это попытка реформировать религию, имеющая определенную стратегическую цель.

Так, бывший Полномочный представитель Президента Российской Федерации в Приволжском федеральном округе С. Кириенко высказал в свое время мысль о необходимости материальной поддержки традиционного ислама и ортодоксального христианства в России. По его мнению, для представителей Запада мусульмане могут быть «другими», а для русских, которые столетиями сосуществуют с представителями ислама, мусульмане должны быть «своими».

С. Кириенко, скорее всего, имел в виду, что после событий 11 сентября 2001 г. России следует пересмотреть свою религиозную политику, прежде всего исходя из того, что ислам для России не проблема, а — сила[11]. Эту точку зрения разделяют представители различных политических движений России. Например, это мнение поддерживает Г. Павловский[12]. Журналистка В. Постнова в «Независимой газете» подчеркивала, что существует необходимость в налаживании системы образовательных учреждений для российских мусульман[13]. Однако до сих пор не создана теоретическая база для осмысления понятия «традиционный ислам». Правда, в последнее время появились различные трактовки этого термина. Некоторые исследователи стали именовать его «умеренным исламом»[14], другие использовали термин «возвращенцы», имея в виду, что до 1917 г. так называли представителей традиции реформаторства — джадидов[15].

Идеи С. Кириенко, в принципе, имеют исторические аналогии. Впервые религиозной политикой занялась Екатерина II. В 1783 г. в городах Петропавловск (Кызыл-Яр), Троицк, Оренбург, Верхнеуральск при государственной поддержке были построены мечети. При ней было решено выделить из казны деньги для зарплаты мусульманскому духовенству, например, имаму Оренбургской мечети — 150, двум муэдзинам — по 20, одному мударрису — 60 рублей годовых. В 1787 г. в России был впервые напечатан большим тиражом Коран и бесплатно роздан казахам. Указом Екатерины II от 22 сентября 1788 г. в г. Уфе было открыто Оренбургское Магометанское Духовное Собрание. По нашему мнению, истинная причина таких кардинальных изменений заключается в стремлении урегулировать и упорядочить религиозную политику, которая до Екатерины II не имела четких очертаний, четко обозначить ее границы, найти ее место в общей политике империи, выработать государственную политику в отношении мусульман России. После ее правления этот вопрос некоторое время оставался актуальным, затем был снят с повестки дня и в таком неопределенном положении дошел до наших дней.

IV. Предложения.

Как и большая часть мусульман Евразии, мусульмане Поволжского региона яв-

ляются последователями ханафитско-матуридического направления ислама. Хотя сегодня наблюдаются частичные изменения этого положения. В современных условиях, когда явления подвержены быстрым изменениям, в среде мусульманского сообщества наблюдается появление различного рода радикальных течений, движений фанатичного толка и т. д. Такие негативные явления возникают из-за отсутствия системы полноценного религиозного образования, результатом чего являются поверхностные трактовки основных источников. Среди мусульман участились факты взаимного обвинения друг друга в неверии, нетерпимости к мнению других, непризнания политического авторитета и т. д.[16] Такие формы восприятия ислама близки к позициям хариджитов и ваххабитов, что, безусловно, противоречит традиционному укладу жизни и разрушительно влияет на религиозные представления мусульман этого региона.

Ханафитско-матуридические традиции в регион пришли из Средней Азии. Они ценны тем, что приспособлены к условиям городской жизни. Однако на рубеже XIII-XIV вв. эти условия стали резко ухудшаться, что привело к ситуации, когда ханафиты не могли использовать свой законодательный потенциал в полной мере, и их активность резко упала[17]. Это, в свою очередь, стало причиной отдаления от рационального решения проблем как в вопросах веры, так и в вопросах права. Такое положение не меняется до сих пор.

Тем не менее в усеченной форме традиции ханафитов-матуридитов до сих пор продолжают свое существование в Волго-Уральском регионе, в Турции, Туркестане, на Кавказе и в Крыму.

В конце 1990-х гг. на Кавказе специалистами Института этнологии и антропологии при Академии наук Российской Федерации было проведено социологическое исследование, результаты которого показали, что большая часть мусульманского городского населения Северо-Восточного Кавказа являются последователями ханафитского мазхаба с традициями Матуриди. Их религиозные и национальные представления тесно переплетены и имеют оттенок «бытового ислама». Исследователи пришли к выводу, что ханафитское понимание ислама позволяет мусульманам адаптироваться к изменениям этнокультурной среды, успешно интегрироваться в новых условиях[18].

Сегодня в Волго-Уральском регионе наметились предпосылки возрождения традиционного ислама. Заместитель Муфтия ДУМ РТ Валиулла Якубов считает интеллектуальной победой возвращение российских мусульман к традициям ханафитского мазхаба и реализацию в жизни его положений. Он обратил внимание, что в Поволжском регионе нетрадиционное понимание ислама принесло много вреда, что ханафитско-матуридическая традиция, разумная, расположенная к развитию и дающая возможность идти в ногу со временем, не теряет своей актуальности и по сей день.

Поддерживать в Волжском регионе традиционный ислам одновременно означает поддерживать и суфийское направление. По сравнению с другими веками сегодня влияние суфизма значительно уменьшилось. Вместе с тем нужно отметить, что продолжают существовать традиции накшбандийского и кадирийского тарикатов. Правда, между ними существуют значительные различия. Накшбандийское направление непосредственно связано с последователями А. Ясави и в какой-то мере является его продолжением. Накшбандийский тарикат получил свое распространение в том месте, где было много приверженцев ясавийа — в городах Мавераннахра и Хорасана. Но их объединяет то, что в них национальное и религиозное здесь находятся в гармоничном слиянии; им характерна веротерпимость, дружелюбие и толерантность. Кадирийское направление развивалось в рамках ханбалитского мазхаба. Правда, в Поволжском регионе оно не получило распространения.

Говоря о традиционных ценностях, нельзя не упомянуть о суфийском миропонимании, базирующемся на дружелюбном отношении и игравшем созидательную роль в развитии адекватного понимания ислама. Более того, известно, что суфийское направление внесло значительный вклад в борьбу с фанатическими, фундаменталистскими течениями внутри ислама, для которых характерна буквальная трактовка положений ислама.

Сегодня имеется определенная опасность в том, что переводные издания произведений Идриса Шаха, Инаята-хана, Джавдата Нурбахша, имеющих другие корни, будут способствовать отходу мусульман Волго-Уральского региона от традиционного понимания суфизма. Произведения этих авторов противоречат традиционному представлению об исламе и даже содержат мысли, противоречащие положениям исламского вероучения в целом. Для того, чтобы предупредить дальнейшее развитие этого процесса, необходимо возрождать

традиционную систему образования и не оставлять без внимания историческое духовное наследство. С учетом всего этого необходимо подготовить почву для укрепления традиционного ханафитско-матуридического видения ислама, а также традиционного суфийского течения. Самостоятельно решить эту проблему в самом регионе довольно сложно. Нужна помощь исламских государств. Но, с другой стороны, обращаясь за помощью, нельзя позволить наносить вред традиционному пониманию ислама российских мусульман. В этот исторический период единственная страна, наиболее близкая по традициям к Волго-Уральскому региону, — Турция. Эта страна занимает особое положение в мире: среди современных исламских государств играет роль моста между Востоком и Западом, участвует, начиная с 1990-х гг., во многих проектах, связанных со Средней Азией и Кавказом.

Как отмечал по этому поводу Валиулла Якубов, «среди исламских государств Турция — единственная страна, наиболее близко воплощающая в себе ценности демократического и культурного общества. Если добавить к этому, что эта страна никогда не теряла своей независимости, не была ничьей колонией, то поймем, что турецкое общество достигло этого понимания самостоятельно в результате эволюционного развития. Видимой причиной этого является то, что мусульмане Турции являются последователями ханафитского мазхаба».

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Fayda, M. Asr-ı Saadet Dőneminde Gelenek ve Yenileşme // Gelenek ve Yenileşme. – İstanbul, 1996. – S. 18-19.
2. Âbid el-Câbirî, M. Felsefî Mirasımız ve Biz / Çev. ve yay. haz. S. Aykut-Burhan Köroğlu. – İstanbul, 2000. – S. 65-80; Anay, H. XII Yüzyıl Öncesi İslam Felsefesinde Yenilik İddiası ve Geleneğe Bakış // Gelenek ve Yenileşme... – S. 92-99.
3. Battal Taymas, A. Kazan Türkleri. – Ankara, 1966. – S. 43.
4. Фәхреддин Р. Әхмәт Мидхәт эфенди. – Оренбург, 1913. – Б. 119-120.
5. Мәрҗани. – Казан, 1915. – Б. 362, 365, 390.
6. Barudi, A. Şakirtlernin Tilegen Derslerinden Biri, Felsefe-i Diniyye // Ed-Din ve'l-Edeb. – 1906. – № 3. – S. 71-74.
7. Это положение наблюдалось как в бухарском медресе, так и во многих медресе Волго-Уральского региона, где ориентировались на Бухару (см.: Биги З. Путешествие в Мавераууннехир. – Казань, 1908. – С. 104-107; Фәхреддин Р. Уяну вә яңалык тарихы // Шура. – 1913. – № 18. – Б. 558-561; Фәхреддин Р. Хөсәен әфәнде Фәезхан // Шура. – 1916. – № 18. – Б. 428; Мәрҗани… – Б. 36, 38, 570-573; Абдерашид И. Мир'ат яки Көзге. – СПб., 1902. – Ч. II. – С. 16-17).
8. Это произведение Абуль-Муина ан-Насафи «Темхид ли-Каваиди't-Таухид», передающее краткое и обобщенное содержание его же книги «Табсыратуль-Эдилле» см.: Yazıcıoğlu, M. S. Maturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı. – Ankara, 1988. – S. 21-22. См. также: Yazıcıoğlu, M. S. Et-Temhid li Kavâidi'd-Tevhid. – Ankara, 1971; Muîn Nesefî, E. Tabsıratü'l-Edille / Haz. H. Atay. – Ankara, 1993. – S. 11-12.
9. Вакыт. – 1914. – № 1513.
10. Müdekkik. Dikkat İdilsün // Din ve Maişet. – 1914. – № 24. – S. 374-375.
11. Кириенко С. Мусульманство в России — с одной стороны, наша проблема, с другой стороны — это наша сила. – Режим доступа: http://tatnews.ru/news/?id=4979; Кириенко С. Мы говорим про мусульман — «мы» // Известия. – 2001. – 24 декабря. – Режим доступа: http://tatnews.ru/articles/article.php3?id=5029; Кириенко С. Единственный эффективный способ воздействия на различные сообщества — это вовлечение их в систему принятия решений. 28/01/2002. – Режим доступа: http://tatnews.ru/articles/article.php3?id=5702; Кириенко С. Приволжский ислам нуждается в поддержке государства. 17.04.2002. – Режим доступа: http://tatnews.ru/news/?id=7256.
12. Павловский Г. Политикам нужен «скромный ислам». – Восточная политика. 19.04.2002. – Режим доступа: http://eastclub.ru/cgi/?viewType=opinions&docID=85.
13. Постнова В. Если пустить исламское образование на самотек, в России скоро появится свой Усама б. Ладен. – Независимая газета. 4 марта 2002. – Режим доступа: http://tatnews.ru/articles/article.php3?id=6428.
14. Павловский Г. Указ. соч.
15. Постнова В. Указ. соч.
16. Kutlu, S. İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu // İslâmiyât. – 2001 (IV). – № 4. – S. 19-22.
17. Muminov, A. Traditional and Modern Religious-Theological Schools in Central Asia // Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia / Ed. Jonson, L., Esenov, M. – Режим доступа: http://www.ca-c.org/dataeng/09.muminov.shtml.
18. Tişkov, V. A., Filippova, E. İ. Sovyet Ülkelerinde Etnik İlişkiler ve Sorunlar (Kuzey Kafkasya). – Ankara, 2001. – S. 86, 87.

Ибрахим Мараш,
доктор, Университет г. Анкары (Турция)