

Исламская мысль в Африке: собрание сочинений Афы Аджуры (1910-2004) и влияние аджураизма на Северную Гану

Нью-Хейвен: издательство Йельского университета, 2021.
248 страниц.

АЛХАДЖИ ЙУСУФ САЛИХУ АДЖУРА (АФА АДЖУРА)
ALHAJI YUSUF SALIHU AJURA (AFA AJURA)
ЗАКЙИ ИБРАХИМ (ПЕР.)
ZAKYI IBRAHIM (TRANS.)

После формального прекращения колониальной оккупации африканских стран имперскими державами, в последние несколько десятилетий наблюдается рост интереса к изучению ислама и мусульманских обществ в Западной Африке. Отчасти этому способствуют внезапные религиозные трансформации и радикальный отход от синкретических течений ислама, вызванные различными проектами исламских реформ. Этот фактор представляет явную угрозу для выживания таких синкретических групп, поскольку конструкции, на которых они были изначально воздвигнуты, подверглись постоянным проверкам и перепроверкам. Как следствие, проекты реформ вызвали внутренний пересмотр в исламских группах, где до

сих пор доминировали традиционные практики и верования, которые, похоже, уже не отвечают требованиям рационального исследования.

Закии Ибрахим знакомит читателя с состоянием исламской мысли в Африке, уделяя особое внимание работам Алхаджи Йусуфа Салиху Аджурь (также известного как Афа Аджурь), мусульманского реформатора, чьей нишей было оспаривание суфийских верований и ритуалов, а также традиционных практик, которые он считал нерелигиозными, среди народа дагомба в северной Гане. Книга построена не в традиционном формате систематического распределения по главам, а по тематическим разделам. Таким образом, вся книга, охватывающая великолепную работу переводчика и проекты Афы Аджурь, состоит из четырех основных сегментов: (i) биографический портрет Афы Аджурь, который также дает представление о его жизненном мире, социокультурной и религиозной среде, в которой он работал; (ii) основная реформаторская миссия, которую выполнял Афа Аджурь, принимая во внимание его метод преподавания и передачи знаний, его проповеди против нерелигиозных культурных практик и необоснованных нововведений среди народа дагомба и тиджанийцев соответственно, его столкновения с сопротивляющимися элементами и силами, деятельности которых его миссия бросила вызов, и то, как он в конце концов одержал победу над всеми своими противниками; (iii) аналитическое введение к шестнадцати поэмам Афы Аджурь со ссылкой на несколько ключевых стихов; и (iv) представление переведенных поэм.

Во вступительном разделе Ибрахим дает краткую биографическую справку об Афе Аджуре, в том числе о его рождении и спорах, в каком году он родился. Далее Ибрахим рассказывает о ранней жизни Аджурь и приобретении им знаний, указывая на некоторые места в Тамале и за его пределами, которые Афа Аджурь посещал для встречи с учеными и изучения различных исламских наук. Поскольку в то время орден тиджанийя был доминирующим исламским течением в северной Гане, почти все учителя Афы Аджурь тяготели к братству тиджанийя. Некоторые из тиджанийских ученых широких взглядов, у которых он учился, позже отказались от своей принадлежности к тиджанийе и отправили своих сыновей в Исламский университет Медины, чтобы те сами стали признанными учеными (6-7). Вероятно, это можно отнести к успеху реформаторского движения Афы Аджурь.

Ибрахим далее описывает раннюю духовную карьеру Афы Аджуры, которая началась с его активного участия в деятельности ученых, связанной как с религиозными ритуалами, такими как празднование *мавлида* (годовщины рождения Пророка Мухаммада), так и с приготовлением зелий, талисманов и амулетов, своего рода исламской ворожбой, известной как *тибб*, в которой ученые «манипулировали мудростью и стихами Корана якобы для решения надвигающихся или непреодолимых проблем людей» (8). Афа Аджура заработал много денег благодаря клиентам, которые были постоянными потребителями его услуг. Деятельность по решению проблем людей с помощью *тибб*, получившая широкое распространение в африканских обществах, по-прежнему остается прибыльным бизнесом, которому покровительствуют влиятельные и амбициозные политики. Одни из самых рьяных клиентов *тибб* это женщины, особенно когда они хотят контролировать мужей или саботировать их планы завести еще жен. Как можно понять из рассказа Ибрахима, Афа Аджура изначально не был оторван от социокультурных практик и этоса своего непосредственного окружения, о чем свидетельствует, помимо увлечения исламской ворожбой, участие в юности в качестве барабанщика в знаменитом танце *амаджоро* (10).

Хотя Афа Аджура еще не вышел тогда за пределы суфийской среды, его реформаторские взгляды начали проявляться в начале 1950-х годов, что совпало со строительством его мечети, которая впоследствии стала стратегическим центром его религиозной деятельности. В 1960 году Афа Аджура удостоился приглашения на *мавлид* в Аккре, и когда его попросили выступить, он сменил предложенную организаторами тему невозможности увидеть Бога на тему нападок на тиджāнийские литании (79). Ибрахим делит всю духовную карьеру Афы Аджуры на три широких категории: «обучение и воспитание...; проповедь и реформирование; и сочинение стихов» (11).

Обучение и воспитание, ставшие многообещающим предвестником реформаторского движения Афы Аджуры, начались в 1940-х годах с группы из нескольких учеников, которые собирались и получали уроки непосредственно от Афы Аджуры. Такой формат отражает преобладающую традиционную и неформальную систему передачи исламских знаний с использованием классических текстов в качестве учебной программы. Эта традиционная система, эффективно функционирующая до сих пор, широко распространена в Западной Африке, куда она пришла из Магриба через Тимбукту. Многие

выдающиеся ученые прошли через этот этап в своем образовании. Афа Аджура совмещал обучение взрослых с преподаванием Корана юным ученикам (большинство из которых были детьми, взятыми им из других семей), что характерно для начального уровня (12). Последнее отчасти напоминает систему образования *алмаджири*, известную в основном на севере Нигерии. Впоследствии кораническая школа расширилась, развилась и превратилась в высшее исламское учебное заведение, официально зарегистрированное как Исламская школа «Анбарийа».

Из трех интеллектуальных кругов, вокруг которых вращалась духовная карьера Афы Аджуры, наиболее полемичным и спорным является его проповедническая и реформаторская активность, которая неизбежно привела его к идеологическому конфликту с группой людей, против которых он выступал. Помимо нерелигиозных культурных практик во время похорон и свадебных церемоний, посещения прорицателей и веры в них, следования и покровительства ворожбе, которую некоторые духовные деятели дагомба охотно одобряли и рьяно исполняли, Афа Аджура начал оспаривать и критиковать суфийские верования и ритуалы, особенно группы тиджанийя, которая была самым распространенным орденом в городе Тамале на севере Ганы. Как отмечает переводчик, реформа Афы Аджуры в сфере нерелигиозных похоронных услуг не только избавила его последователей от вымогательских похоронных церемоний, в которых в качестве бенефициаров выступали тиджанийские духовные деятели, но и предоставила эффективную и юридически подкрепленную возможность бедным людям даже вне лагеря Афы Аджуры избежать ненужной эксплуатации.

Чтобы продемонстрировать вклад Афы Аджуры в искоренение нерелигиозных культурных практик, Ибрахим рассказывает читателю о проверке на девственность, одном из многих укоренившихся свадебных обычаев, с которыми Афа Аджура боролся в мусульманском обществе дагомба. Этой проверке невесту подвергали в первую брачную ночь, после того как семья доставляла ее в дом жениха. Компания женщин, доставивших невесту, вместо того чтобы вернуться домой, задерживалась, пока жених пытался вступить в первые супружеские отношения со своей новой женой. Если невеста сопротивлялась и не поддавалась жениху, находившиеся рядом подслушивающие женщины могли даже вмешаться, чтобы оказать помощь жениху. Помимо прочего, в эту ночь проверяли, девственна ли невеста, что можно было выяснить по белой

простыне, на которой супруги спали в свою первую ночь. Если после первой интимной связи с женихом обнаруживались пятна крови, значит, невеста была девственницей. Если же простыня оставалась белой, то она девственницей не была, и это означало, что ее семья не справилась с родительскими обязанностями по воспитанию скромной девушки, что было позором для них. Подобные традиции, с которыми боролся Афа Аджура, были, по его словам, «социально аморальными, сексуально насильственными, унижительными для невест и женихов...» (36-39). Как рассказывает далее переводчик, Афа Аджура добился огромного успеха в искоренении многих из этих нерелигиозных и консервативных культурных практик среди дагомба. Одно из препятствий отказу от проверки на девственность, пишет переводчик, это большая распространенность добрачных половых связей и незаконных отношений среди не состоящих в браке молодых мужчин и женщин (40). Реформаторам, подобным Афе Аджуре, вероятно потребуются разработать альтернативные методы, которые покончат с нерелигиозной практикой, заключенной в народных обычаях, и одновременно будут служить моральным целям, ради которых эти обычаи изначально практиковались.

Еще одна сфера, пострадавшая от реформаторской деятельности Афы Аджуры, это колдовство. Ибрахим рассказывает, как Афа Аджура прибег к угрозе применения значительной силы, чтобы положить конец тем унижениям, которым подвергались в Тамале женщины, подозреваемые в колдовстве. По-видимому, им двигало исламское неприятие практики колдовства, и процесса разбирательства случаев колдовства среди народа дагомба, как и среди других африканских общин. Ранее Афа Аджура написал осуждающую эти действия поэму, но теперь он подчеркивает необходимость физической угрозы, чтобы пресечь акты усмирения подозреваемых в колдовстве, когда их в сущности подвергали позору, психологическому и физическому унижению. Интересно, что этот метод оказался действенным, поскольку так называемые охотники на ведьм перестали преследовать женщин, обвиняемых в колдовстве в местности Афы Аджуры (48-49). Как известно, многие реформаторы прибегали в основном и в первую очередь к интеллектуальному и менее конфронтационному подходу, но иногда угроза применения радикальных средств для решения проблемы в интересах незащищенных бедных масс оказывается более действенна и лучше доходит до адресата. Аналогичным образом Афа Аджура осуждал исламскую ворожбу (*тибб*), которую

духовные лица превратили в средство эксплуатации народа, обещая не только решение проблем со здоровьем, но и «диагностику, прорицание и предсказание проблем человека, а также прогнозирование исхода и пути решения этих проблем» (51). По мнению переводчика, это «включает в себя написание комбинаций стихов, имен Бога или ангелов по линиям и графам на листах бумаги, которые используются для изготовления оберегов и амулетов» (51). В конце концов, став полноценным реформатором, Афа Аджура прекратил участвовать в этой практике и начал выступать против нее как в своих проповедях, так и в стихах.

Одно из выдающихся достоинств повествовательного стиля переводчика заключается в том, что ему удалось создать яркую, хотя и образную картину некоторых событий из жизни и карьеры Афы Аджуры, связанных с его критикой суфизма. Афа Аджура не соглашался с орденом тиджанийя в целом, и в частности с излишним превозношением добродетелей его основателя и святых. Но его выступления против этой секты были вызваны появлением ветви тиджанийя-ибрагимийя, которая делала упор на мистическом принципе *тарбийя* (духовного обучения), рассматриваемом критиками как высшая ступень искажения ортодоксального ислама. Некий Маллам Абдуллай Майкано, тиджанийский духовный деятель, часто приезжавший в Тамале из восточной Ганы и с почетом принимаемый местными тиджанийцами, вступил однажды в спор с Афой Аджурой по поводу *салāt аль-фātих*. Майкано пытался проследить происхождение *салāt аль-фātих* в Коране, в то время как Афа Аджура утверждал, что он в Коране отсутствует, предлагая аудитории приемлемую форму *салāt*, которой научил Пророк Мухаммад. Майкано придерживался стратегии кропотливого выявления мест, где в Коране встречаются отдельные слова, которые могут быть в конечном итоге использованы для составления *салāt ал-фātих*. Этот эзотерический метод показался аудитории невразумительным, и только сбил людей с толка.(63-67).

Как в своих проповедях под открытым небом, так и в стихах Афа Аджура, не жалея усилий, яростно оспаривал достоинства и заслуги, приписываемые некоторым литаниям тиджанийи, особенно *салāt ал-фātих*, который, по мнению многих тиджанийцев, заслуживал в 6000 раз больше вознаграждения, чем чтение Корана (60). Афа Аджура оспаривал и опровергал предполагаемые личные контакты между Пророком Мухаммадом и шейхом Ахмадом Тиджаний, называя

их абсурдными и невозможными (60). Логика Афы Аджуры заключалась в том, чтобы сначала установить, с его точки зрения, абсурдность и невозможность предполагаемой встречи, что затем автоматически опровергло бы все литании, которые якобы были переданы шейху Ахмаду Тиджāнй Пророком Мухаммадом. Аналогичным образом это опровергло бы веру многих тиджāнййцев в то, что Пророк Мухаммад физически появлялся во время исполнения их ритуалов, в частности литаний, ежедневно или еженедельно распеваемых совместно общиной.

Как убедительно доказывает в книге переводчик, реформа Афы Аджуры находит свое богатое выражение в поэзии, еще одном эффективном (мнемоническом) средстве распространения программы. Ибрахим перевел шестнадцать поэм, которые занимают около 153 страниц, представляя собой почти все прослеживаемые стихотворения в имеющемся сборнике Афы Аджуры. 75 процентов стихотворений написаны на языке дагбани, а остальные 25 - на арабском. Переводчик не включил в эту книгу стихи на языке хауса. Поэмы, по словам Ибрахима, «охватывают широкий спектр тем, содержащих теологическую, социальную, полемическую и даже генеалогическую информацию» (71).

Первое из стихотворений под названием «*Damba Digoli* (Месяц дамба)», в котором приводится генеалогическое жизнеописание Пророка Мухаммада, было написано Афой Аджурой, когда его пригласили на *мавлид* в 1952 году в Тамале. В последующие годы Афа Аджура отрекся от практики *мавлида* как от религиозного новшества, не имеющего под собой текстовой основы (71-72). Вторая поэма, «*Dunya Binshaykam Dināra* (Все в мире погибнет)», по словам переводчика, стала *magnum opus* Афы Аджуры. Хотя в поэме ничего не говорится о его нападках на ритуалы тиджāнййи, она, похоже, концентрирует реформаторские взгляды Афы Аджуры и его интеллектуальный вклад в духовную, теологическую, социокультурную, образовательную и историческую сферы ганских мусульман. Особенно информативно и проницательно изложены переводчиком главные темы этой поэмы (72-75). Третье стихотворение, «*Dolya Tidūma Nāwuni ŋun Namtīŋo* (Наш Господь Бог, Единственный Создатель, которому вы должны повиноваться)», подчеркивает главную цель мусульман - поклонение Богу, но одновременно утверждает, что этого можно достичь только путем надлежащего приобретения религиозных знаний и получения руководства от Пророка Мухаммада через его речи и

понимание его сподвижников. В стихотворении есть умеренные нападки на тиджāнйю (75-76).

В стихотворении 4, «*Afa Zāḡunṣay Nuḡ Buyli* (Всякий, кто позволяет своей жене выпить зелье для экзорцизма)», Афа Аджура продолжает попытки искоренить суеверные верования и практики, на этот раз связанные с колдовством. Женщин, обвиненных в колдовстве, заставляли употреблять некое зелье для экзорцизма и лишения их колдовской силы. Афа Аджура вынес вердикт, что «для каждого, кто выпьет зелье для изгнания джиннов, двухмесячный пост становится обязательным» (77). Альтернативой двухмесячному посту, о котором говорится в поэме Афы Аджуры, были сто ударов плетью, означающие, что деяние это настолько ужасно, что в конечном итоге может понадобиться вмешательство исламского судьи. Несмотря на то, что переводчик ссылается на аналогическую основу *иджтихāда* Афы Аджуры, этот *иджтихāд* остается спорным для многих правоведов, которые будут оспаривать его и, возможно, обвинят Афу Аджуру в привнесении очередного «новшества». Несмотря на особые обстоятельства *иджтихāда* Афы Аджуры, его гипотеза будет истолкована как попытка сформулировать новое законодательство, что, с точки зрения исламской религии, может быть осуществлено только Законодателем.

Пятое стихотворение, «*Фа-хузӯ* (Возьмите же)», написанное на арабском языке и состоящее из более чем 80 стихов, является ответом Афы Аджуры тиджāнййским недоброжелателям, которые называли реформатора и его последователей *мункирӯн*, то есть отвергающими и отрицающими верования и практики тиджāнйи (78). В этой поэме Афа Аджура подробно оспаривает тиджāнййские *аврād* (литании) и другие суфийские верования (78-80). Стихотворение 6 – «*Kutilga* (Вы не будете спасены)» – это духовный совет, обращенный к народу дагомба, сторониться некоторых обычаев, которые противоречат исламскому учению. В нем также порицаются некоторые тиджāнййские практики и верования, после чего следует предупреждение дагомба и приверженцам тиджāнйи, что упорное следование перечисленным нерелигиозным обычаям и практикам может лишить человека спасения в ином мире. В поэме утверждается, что не мирское влияние, происхождение или статус, а только благочестие и покорность Богу гарантируют человеку вечное спасение (80-81). Седьмое стихотворение, «*Nsab Nsabliḡo* (Я пишу это мое сочинение)» – это, по сути, рассказ об участии Афы Аджуры в составе ганской делегации в праздновании независимости Нигерии от Великобритании в

октябре 1960 года. В поэме повествуется о некоторых важных моментах, связанных с этим событием, и ключевых высокопоставленных лицах, которые в них участвовали, а также упоминается несколько нигерийских этнических групп и городов (81–82).

Написанное в 1965 году стихотворение «*Dolya Tidūma Ka Doli Anabŋo* (Следуй за нашим Господом и Пророком)» подтверждает мнение Афы Аджуры о необходимости придерживаться учения Пророка Мухаммада и его сунны. Оно призывает читателя взять за образец сподвижников Пророка для достижения этой цели. В то же время в этом стихотворении Афа Аджура обвиняет тиджāнйитов в обожествлении шейха Ибрахима Ниассе, внесении раскола в мусульманскую умму и других неподобающих поступках (82–83). Стихотворение 9, «*Afa Nim Zāsa Nin Binya* (Все духовные деятели не видели: против *virɗa*)», также осуждает ритуалы тиджāнйии, но с акцентом на распеваемые ими специфические литании. Призывая мусульман сторониться тиджāнййских литаний, Афа Аджура также подчеркивает, что мусульмане должны придерживаться пути Пророка Мухаммада и его сподвижников (83–84). Десятое стихотворение на арабском языке, «*Букари Мавла* (Панегирик)», представляет собой траурную композицию на смерть его любимого учителя, шейха Букари Мавла, тоголезца, жившего в Асамансеке, в восточной части Ганы. Ученый был признанным критиком тиджāнйии, что привело его к конфликту с тиджāнййским истеблишментом и завершилось в конечном итоге его арестом и внезапной смертью. В своей элегии Афа Аджура признает Букари Мавла одним из главных реформаторов и возродителем сунны Пророка Мухаммада (84–85).

В стихотворении 11, озаглавленном «*Ninsal Kutonya Tidūma* (Человеческое существо не может видеть нашего Господа)», Афа Аджура критикует утверждения своих соперников тиджāнйитов, что они видели Бога. Это громкое заявление было одной из причин, почему Афа Аджура предостерегал и отговаривал мусульман от следования тиджāнййе. Как читатель может понять из комментария переводчика, эта стратегия оказалась успешной, поскольку стоила ордену тиджāнййа многих его приверженцев (85–87). Хотя стихотворение 12 «*Салли Салāтан* (Благословляйте)», как следует из названия, является панегирическим произведением в честь Пророка Мухаммада, Афа Аджура вплетает в него полемику против тиджāнййских ритуалов. Об этом свидетельствует, с одной стороны, его категоричный призыв к мусульманам полагаться и придерживаться только

Корана и хадисов, подразумевающий, что тиджāниты так не поступают, а с другой – его яростные нападки на все связанное с тиджāнией, начиная с ее шейхов, литаний и т. д. Афа Аджура использует в поэме грубый язык, сравнивая тиджāнитов с «безбожниками и идолами некоторых прошлых поколений» (87-88).

В тринадцатом стихотворении «*Tipaŋri Tidūma Nāwuni*» («Мы благодарим нашего Господа») Афа Аджура предлагает читателям представить себе его стычку с соперником-тиджāнитом. Афа Аджура порицает этого тиджāнийского собеседника и обвиняет в том, что он заставляет людей принимать и следовать тиджāнийским шейхам и сочиненным ими литаниям, а также занимается экономическим вымогательством (88-89). Четырнадцатое стихотворение «*Ansarsi Māna* (Он насмехается)», самое короткое, представляет собой смесь двух языков, арабского и дагбани. Предполагалось, что его целевой аудиторией будут женщины. В этом стихотворении Афа Аджура просто проповедует против некоторых моральных и социальных пороков, и пытается привить читателям хорошие манеры, чтобы в будущей жизни они были допущены в райские сады. Поэма призвана заменить песни, которые женщины дагомба пели по особым случаям и которые, по словам Ибрахима, часто изобиловали непристойными и вульгарными выражениями. В поэме рассматриваются некоторые нерелигиозные практики, которые преобладали в церемониях дагомба (89-90).

В отличие от предыдущего, стихотворение 15, «*Нахну джунүду Хабибинā* (Мы – войско нашего Любимца)», представляющее собой панегирик и выражение страстной преданности Пророку Мухаммаду, предназначено для коллективного исполнения школьниками «во время выступлений и для развлечения» (90). Кроме того, оно должно было удерживать учеников от увлечения песнями, исполняемыми в ориентированных на суфизм школах во время таких праздников, как *мавлид*, который Афа Аджура считал неисламским (90). Последнее стихотворение книги, «*Afanim Tola Ayirmo* (Духовные лица обезумели)» – еще одна литературная встреча между Афой Аджурой и Алхаджи Мунтакой, известным духовным лицом тиджāнийи в северной Гане. В стихах Афа Аджура отвечает на полемику Мунтаки и его «прямые оскорбления» в свой адрес и в адрес своих последователей (90-92). В своем комментарии переводчик намекает, что Афа Аджура запретил своим последователям читать поэму после смерти Мунтаки, вследствие чего она стала менее популярной.

Афа Аджура значительно преуспел в своих педагогических начинаниях, проповеднической деятельности и миссии религиозной реформы. Основанная им школа Анбарийа значительно усовершенствовалась и стала самой прогрессивной школой в Тамале и, возможно, во всей северной Гане. Школа Анбарийа становилась все сильнее и расширялась, настолько что к 2010 году «в ее состав входили четыре детских сада, двадцать пять филиалов начальных школ, две младшие и одна средняя школы» (24). Школа установила стратегические связи и плодотворные партнерские отношения с учеными и учебными заведениями в арабских странах, такими как престижные Университет Азхар и Исламский университет Медины, а также в Судане. Из этих стран в школу приезжали многие экспатрианты, чье пребывание в ней способствовало росту академического уровня и национальной репутации. Хотя на момент начала проповеди Афы Аджуры большинство мусульман в Тамале придерживались тиджанийи, к 1960-1970-м годам число его последователей превысило число приверженцев тиджанийи (94), не говоря уже о других группах, таких как қадирийа или шииты (если таковые имелись). Примечательно, что и Афа Аджура, и переводчик умалчивают о шиизме.

Работа Закьи Ибрахима, как показано в книге, выходит за рамки простого перевода поэтических произведений Афы Аджуры. Скорее, Ибрахим представляет обширный аналитический обзор и комментарий состояния современной исламской мысли в северной Гане, с намеками на мусульманские сектантские тенденции и обычаи дагомба. В этом контексте ордену тиджанийа и синкретическим и культурным практикам, которые доминировали и пронизывали жизнь мусульман дагомба, был брошен вызов грандиозной религиозной суннитской реформой, которая в конечном итоге одержала верх над укоренившимися социально-религиозными течениями. Помимо ясного перевода и информативного сопровождения поэм Афы Аджуры, важная особенность работы Ибрахима, направляющая и увлекающая за собой читателя, это изложение доктринальных аргументов людей и групп, которые критиковал Афа Аджура, а также рассмотрение и анализ его возражений и полемических ответов. Интересно, что Ибрахим не только не соглашается с некоторыми мнениями и выводами Афы Аджуры, но и, как и полагается непредвзятому ученому, смягчает и нивелирует некоторые обвинения Афы Аджуры, указывая на других участников, которые также вели себя подобным неприглядным образом. Это указывает, что подобное

поведение было следствием личных склонностей действующего лица, а не обязательно проистекало из их идеологических убеждений. Примечательно, что книга в большей степени соответствовала бы первой фразе в ее названии, если бы в ней был представлен краткий обзор состояния исламской мысли в других африканских регионах.

ИСМАИЛ ХАШИМ АБУБАКАР

ДОКТОРАНТ

УНИВЕРСИТЕТ МУХАММАДА V

РАБАТ, МАРОККО

doi: 10.35632/ajis.v39i1--2.3800