بحث محكم | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 01 فبراير 2018

تعبيرات ثقافية على منصّات التواصل الاجتماعي:
بين استعمال الدين وتشكيل الهويات

هشام كنيش
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

ملخّص:

تُطاول المقالةُ إلقاء الضوء على انبثاق تعبيرات ثقافية ذات أساس ديني في زمن العولمة، محاولةً إبراز تأثيرها على الجماعات والأفراد باستعمالها شبكات التواصل الاجتماعي. وبهذا، نقول إننا لن نتعرض بشكّل مباشر إلى التأثير الذي يمارسه الدّين على الأفراد والجماعات، وإنّما نبحث في التأثيرات الاجتماعية والثقافية لتعبيرات ثقافية دينية على وجه الخصوص، تندرج، بالأساس، ضمن **الأصولية الدينية** في المجتمعات المعاصرة. وذلك كلّه في اقترانٍ مع الرهانات التاريخيّة التي تفرضها المرحلة التاريخية الحالية في جلّ المجتمعات، مع وجود اختلافات لا يمكن إلغاؤها بأيّ حالٍ من الأحوال.

ارتأينا، في هذه المقالة، معالجة مسألة انبثاق تعبيرات ثقافية في زمن العولمة، وكيفية استعمالها ناصية التكنولوجيا، من خلال التركيز، بشكل خاص، على شبكات التواصل الاجتماعي التي تحتضن الصراع الجديد المميّز لمجتمعاتنا، والذي تدور رحاه في محور اللغة والصورة. ونقترح تحليلاً لهذه المسألة يتأسّس على حوار نظري ينتمي إلى حقلي السوسيولوجيا والفلسفة السياسية، نُبيّن فيه ملامح التحوّل الذي طال الدّين في الزمن المعاصر؛ حيث يبرز إمّا على شكل ممارسات فردية خالصة، وإمّا مظهراً من مظاهر المقاومة الجمعية، بوصفها أحد إفرازات العولمة، التي تنخرط ضمن سيرورات «التطرّف الكوني».

وعلى طول المسافة التحليلية للمقالة، نقترح تحليلاً نحاول فيه الكشف عن علاقة التعبيرات الثقافية ذات الأساس الديني، التي تفرزها التحولات الناجمة عن العولمة، بوسائل التواصل الاجتماعي؛ حيث يمتدُّ الصراع الذي تخوضه من أجل بلوغ أهدافها المنشودة المتمثّلة بالأساس في مقاومة إفرازات النظام العالمي، وإقامة دولة ذات سلطان فيها خضوع تام لإرادة الله.

تمهيد:

ملحوظتان أساسيّتان يتعيّن الإشارة إليهما في مستهلِّ هذه المقالة؛ الأولى تهمُّ الموضوع، والثانية تهمُّ المنهج.

أوّلاً: يُشكّل الدين، بوجه عام، ميداناً مميّزاً، على الرغم من أن هذه الفكرة قد تبدأ في التبدّد مع خوض غمار البحث من قبل باحثين في السوسيولوجيا؛ نظراً لكون السوسيولوجي يصطدم بلا هوادة بتصلّب الفقه منذ أن تمسّ محاولته مجال الدين ونطاقه؛ هذا المجال الذي يُعدُّ حكراً على الفقهاء. نُقرُّ، إذاً، بالتميّز وبالصعوبات الموازية في آن، وننطلق في طرح الأفكار الرئيسة للمقالة.

تُطاول المقالة إلقاء الضوء على انبثاق تعبيرات ثقافية ذات أساس ديني في زمن العولمة، محاولةً إبراز تأثيرها على الجماعات والأفراد باستعمالها شبكات التواصل الاجتماعي. وبهذا نقول: إننا لن نتعرّض بشكل مباشر إلى التأثير الذي يمارسه الدين على الأفراد والجماعات، وإنّما نبحث في التأثيرات الاجتماعية والثقافية لتعبيرات ثقافية دينية على وجه الخصوص تندرج بالأساس ضمن **الأصولية الدينية** في المجتمعات المعاصرة. وذلك كلّه في اقتران مع الرهانات التاريخية التي تفرضها المرحلة التاريخية الحالية في جلّ المجتمعات، مع وجود اختلافات لا يمكن إلغاؤها بأيّ حالٍ من الأحوال.

اخترنا أن نبدأ بطرح التساؤل الآتي: **ما الدور الذي لا يزال ينهض به الدّين في زمن العولمة؟** نطرح السؤال ونحن نستحضر الأعمال المعاصرة[1] في حقلي الفلسفة والسوسيولوجيا، التي تقول بالانتقال من العصر الديني إلى العصر «ما بعد- الديني» (l'ère après-religieux) كما يفضّل أن ينعته **ألان تورين** (Alain Touraine)، أو موت الدين ونهايته (la fin de la religion) كما يقول **مارسيل غوشي** (Marcel Gauchet)، مستحضرين مفارقة صاحب (**الديمقراطية ضد ذاتها**) (la démocratie contre elle-même)؛ «**منذ قرنين من الزمن لم يتوقف الدين عن فقدان وزنه نسبياً في حياة المجتمعات، لكنه في الوقت ذاته لم يتوقف عن كسب أهمية والمزيد من العمق لدى منظّريه بخصوص وظيفته في قلب المجتمعات. وما ننفك نخرج من سطوته حتى يستعيد نفسه ويظهر في قلب التركيبة الجماعية**»[2].

دعونا نعرج، في هذه الأثناء، على جوانب من هذه الفكرة حول نهاية الدين في المجتمعات المعاصرة والحديث عن العصر «ما بعد- الديني» كما تمّ طرحها من قبل كلٍّ من **مارسيل غوشي** و**ألان تورين** لكي يبرز على شكل إمّا ممارسات فردية خاصّة، وإمّا إيديولوجيا تقترن بمشروع سياسي يجري فيه استبدال

1 نذكر أساساً أعمال مارسيل غوشي وألان تورين؛ الأعمال التي تشكل الخلفية المرجعية التي تقود مقتربنا في هذه الملحوظة الأولى...

2 Gauchet Marcel, **La Démocratie Contre Elle-même**, Éditions Gallimard, 2002, p. 27.

المعتقدات السياسية بالمعتقدات الدينية. يتعلق الأمر، في الواقع، بتحوّل في قلب المجتمعات وبنياتها؛ فبعدما كان الدين هو الأساس الذي تنتظم حوله الحياة الاجتماعية شهد عصرنا الحالي انتصاراً كاسحاً للعقل، ما يجعل الدين يختفي ويبدأ في الاضمحلال على صعيد بنينة العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات المعاصرة بالشكل الذي يقود إلى الانتقال من الديني إلى ما بعد- الديني، كما يقول **ألان تورين**. وتعود الأسباب الحاسمة في هذه السيرورة إلى مجموعة من العوامل، يُركّز **ألان تورين** على اثنين منها: **سياسياً:** الدور الذي أدّته الثورة الفرنسية، التي واجهت الدين بشكل راديكالي باسم العقل، حتى لا يتم تقديسه رغبةً في التخلّص من وطأته؛ و**فلسفياً**: تأثير الفكر الألماني الممتدّ من كانط، مروراً بهيغل، وانتهاءً إلى إسهامات نيتشه[3]. وبالنتيجة، صرنا نعيش، اليوم، في عالم يقوم على أساس العلم والتقنيات والبحث العقلاني عن المصالح ومعايير البيرقراطية بالمعنى الفيبري للكلمة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُبين **مارسيل غوشي**، من خلال فصل موسوم بـ«المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية»[4]، أنّ إحدى السمات المميزة للمجتمعات المعاصرة هي الخروج من الدين. إنّها الحركة العامّة التي تُغطّي الانتقال من مجتمع خاضع أساسه ديني إلى مجتمع مستقلّ يبني قانونه الخاص، ويقترح نمط الحكم الذي يناسبه، من أجل بلوغ المثال المنشود. إنّه مجتمع ينتج خطاباً حول ذاته في قطيعة مع الخطاب الديني. إنّه انتقال من الدين إلى الإيديولوجيا، أو بالأحرى: الانتقال من المعتقدات الدينية إلى المعتقدات السياسية. ويتمّ التعبير عن هذا العبور، بحسب **مارسيل غوشي** دائماً، بالانتقال من الثابت المؤسَّس (l'immuable institué) إلى اللاثابت الضروري (l'instable obligé)، حيث يحمل الوجود الجماعي في طيّاته مظاهر احتجاج على معاييره وتعريفه. ذلك كلّه بالموازاة مع ظهور مفهوم التقدّم (le progrès) منذ (1750)، الذي سيقود إلى التفكير في المستقبل. وبهذا سيتم الانطلاق في التخلّص من المتعقدات الدينية، شيئاً فشيئاً، عبر الانتقال من عالم الخضوع إلى عالم الاستقلالية، التي ستقود إلى انبثاق الوعي التاريخي؛ حيث يتمّ الوعي بخاصية أن الإنسان منتج للمستقبل وينصرف إلى الإنتاج الملموس للذات. هذا الوعي التاريخي أيضاً الذي لا يلخّص في وعي سلبي للقوى المحركة للزمن؛ بل إنه يرتمي في أحضان وعي إيجابي لضرورة العمل على التحوّلات المنتجة. لهذا، إن المجتمع الذي يخرج من الدين نجده ينتظم على أساس نظرته الأصيلة للتحوّل من أجل الأفضل. إنّه مجتمع حيث تكون الأفعال الفردية والجماعية موجهة إلى المستقبل[5]. وهو الأمر الذي، من المؤكّد، يقود إلى تغير نسق التمثلات ونظام العلاقات الاجتماعية وطبيعة الأنظمة السياسية، إلى جانب كونه سيقود إلى إضفاء معنى جديد على التاريخ؛ لكي

3 Touraine Alain, **La Fin Des Sociétés**, Éditions du Seuil, Paris, 2013, p. 518.

4 Gauchet Marcel, op. Cit, pp. 91-108.

5 Ibid, p. 93.

يحيل هذا التغيّر، على نحو دائم، إلى حركة نظرية وعملية في آن[6]. يأتي بعد هذا تطوير مفهوم المجتمع، لكي يكون المصدر الأساسي لهذه الدينامية الخلاقة عندما سيغدو القادر الوحيد على الحركة وفق حاجاته ورغباته. هذا إلى جانب فكرة الحكومة الشرعية الحرّة والممثلة للشعب؛ وهي كذلك لأنه يجب عليها أن تُعبّر عن المجتمع، وينبغي عليها أن تحترم اختلاف المجتمع وتنوّعه بوصفه قوةً جمعيةً؛ من هنا الرابط القوي بين المجتمع والحكومة. ولعله الأمر الذي سيقود إلى انبثاق الإيديولوجيا وانتشارها لتحيل على الخطاب الذي ينتجه المجتمع حول ذاته معلناً تفسيراً خاصّاً للتاريخ، ومبرّراً اختياراته بعمله السياسي حول ذاته، ومقدّماً تحديداً واضحاً للمستقبل[7]. وأصالة هذا الخطاب تأتي من كونه مزيجاً من ثلاثة عناصر أساسية: **أوّلاً**: هنالك مجتمع في حاجة إلى أن يحدّد مسار مستقبله انطلاقاً من توجّه الإنتاج الذاتي الخاص به، وفي تعارض مع التبريرات المتعالية للدين؛ **ثانياً**: هنالك حاجة هذا المجتمع إلى معرفة الاتجاه الذي تحمله الدينامية التي تقود إلى التفكير في المستقبل، ويأتي هنا دور الاعتقاد في المستقبل، ومن ثمّة الإيمان والأمل فيه دون غيره؛ **ثالثاً** وأخيراً: إن فكرة الماضي وصورة المستقبل يجري تطبيقهما في الزمن الحاضر في شكل اختيارات سياسية قصيرة أو متوسطة أو طويلة المدى (برنامج، مشروع، تكهنات وتخمينات...)؛ نظراً لكون النقاش السياسي يهتمّ بالتحول الممكن والمنشود من أساسه.

يهمنا بعد إلقاء الضوء على الانتقال من الدين إلى الإيديولوجيا أن نهتمّ بالصور التي سيظهر بها الدين من جديد في العصر الجديد الذي يتّسم بنهاية أطروحة وحدة العقل البشري[8]، وذلك بالاعتماد دائماً على تحليلات **مارسيل غوشي** في مقاله الموسوم «المعتقدات الدينية والمعتقدات السياسية».

بادئ ذي بدء، لا ينبغي تصور أنّ الأمر -يقول مارسيل غوشي- يتعلق بعملية استبدال بين نمط من الاعتقاد وشكل معيّن من الخطاب بآخر، نظراً لأن الدين لن يضمحل بين عشية وضحاها. هو ببساطة فقد وزنه السياسي وسلطته الشرعية السامية والمتعالية في آن؛ ذلك ما يجعله في التنافس مع الخطاب الذي يناقضه بشكل جذري، فيظهر من جراء ذلك في شكل إيديولوجيا، ويتم التعبير عنه **بلغة إيديولوجية**[9] بالارتكاز على نظرة خاصة للتاريخ وفي ارتباط بمثال منشود من جهة أولى، أو يعبّر عن قناعة خاصة تأخذ شكل **معتقد فردي**، **أو موقف ديني** من بين مجموعة من المواقف الممكنة في عالم مطبوع بتعدد المواجهات التي يطرحها النقاش العمومي والمجتمعي، من جهة ثانية[10].

---

6 Ibid, p.31.

7 Ibid, p. 96

8 Ibid, p. 98

9 Ibid, p. 99

10 Ibid, p. 100

نقف عند هذا الحدّ، على اعتبار أن الرهان الأساسي، الذي كان يتحكّم في عودتنا إلى **مارسيل غوشي**، هو إدراك التحوّل الذي لحق الدين، ودخوله عهداً جديداً يمتاز بنهاية الدين من حيث وظيفته الأزلية في تعريف الجماعات البشرية، ليظهر، جرّاء ذلك، في شكل ممارسات فردية روحية خاصة، أو على شكل إيديولوجيا تكون بمثابة ردة فعل جمعية مُقاوِمَة؛ تفاوض أشكال السلطان القائمة في المجتمع بناءً على أسس ومقومات دينية تجعلها تندرج ضمن الأصولية الدينية التي تخوض صراعاً تاريخيّاً ملامحه تمتدُّ لتظهر على شبكات التواصل الاجتماعي؛ حيث يُحيَى الصراع التاريخي الذي تدور رحاه، هذه المرة، في محور الصورة واللغة بحثاً عن السلطان (le pouvoir).

ثانياً: يبدو أن الحياة الاجتماعية في المجتمعات الراهنة صارت تتحدّد بعناصر جديدة هي عناصر العصر المعلوماتي كما يسميه مانويل كاستلز، الذي يحيل على تحوّل في نمط تاريخي للمجتمعات صار محتضناً للمعنى. إنّه التحوّل الذي يجسّده «المجتمع في شبكات» كما يقول **مانويل كاستلز** في كتابه الذي يحمل التوصيف نفسه[11]؛ ويعني به أن التنظيم الاجتماعي يتمحور حول شبكات، بوصفها مجموعة عقد متصلة فيما بينها، تتحرّك بفعل تكنولوجيات المعلومة والتواصل الرقمي، تلك الشبكات التي أضحت تحتلُّ مكاناً مركزياً؛ إذ تشكل المورفولوجيا الاجتماعية الجديدة التي تنتظم حولها الحياة الاجتماعية في زمننا الراهن. **فما الذي ترتّب على هذه التحوّلات التي خبرها العالم اليوم؟**

لقد نمذج التواصل، في السياق الجديد، الثقافة بطريقة حاسمة. ويصور لنا **بوستمان** (Postman) هذا التأثير كما يأتي: «نحن لا نرى الحقيقة كما هي، ولكن نراها كما تتجسّد في أساليب تعبيرنا، وأساليب تعبيرنا يمثلها إعلامنا، وإعلامنا يجسّد استعاراتنا، واستعاراتنا تخلق مضمون ثقافتنا»[12]. إن التفاعل في شبكات التواصل الاجتماعي، إذاً، يعمل على تحويل الثقافة والسلوك الاجتماعي، ومن ثمّ الهويات، في مجال التدفقات السريعة، ما يقود إلى انبثاق ما يُطلق عليه مانويل كاستلز «الثقافة الافتراضية الواقعية» (la culture de virtualité réelle)، على اعتبار أن الواقع غير مفصول عن التمثلات الرمزية المرتبطة به، وأن التفاعل في إطار شبكات التواصل الاجتماعي يقوم على إنتاج واستهلاك الإشارات والرموز في إطار رمزي جديد يجري فيه تدفق سريع للمعلومات والرسائل، وينبثق في إطاره «الواقع»، ويتمّ خلاله تعريف التجربة الاجتماعية الخاصة بالأفراد والجماعات من جديد.

من هنا نفهم الانخراط الواسع في شبكات التواصل على الإنترنت، ولا سيّما: (Google, Facebook et Twitter)، الذي يوازيه بروز تعبيرات ثقافية واجتماعية تجسّد هويات معيّنة تُعدُّ المصدر الأساسي للمعنى والدلالة الاجتماعيين (إثنية، دينية، ثقافية...إلخ). لهذا نجد أن بعض المفاهيم التي بدأت تفتقد معانيها،

11 Castels Manuel, **La société en réseaux**, Librairie Arthème Fayard (pour la traduction Française), 1998.

12 Ibid, p. 416.

مثل التنشئة الاجتماعية وميكانيزمات التماسك الاجتماعي التي تشهد تفكّكاً في جميع المجتمعات اليوم، أخذ مدلولها يتسع، ويأخذ معنى مميزاً داخل الشبكات الاجتماعية الجديدة، ومن ثمّ صرنا نتحدث عن التنشئة الاجتماعية وإعادة تشكيل الهويات من جديد بناءً على قيم ومصالح محددة بدقّة؛ ذلك كلّه بعدما أصبح التواصل يؤدّي دوراً أساسياً في الصراع الحالي: **تحديد المعايير الاجتماعية وشكل ممارستها في الحياة اليومية**. إن التواصل هو الذي يسمح للذهن البشري بأن يتفاعل مع محيطه الاجتماعي والطبيعي، ومن ثمّ بناء علاقات سلطان (des rapports de pouvoir) على صعيد جميع الممارسات الاجتماعية[13].

يبدو، إذاً، أن الحياة الاجتماعية، في مجملها، صارت تتحدد بعناصر مختلفة تماماً عمّا كانت تتحدّد به في السابق، ما يفرض علينا تغيير أشكال مقاربتنا ونماذج تحليلنا استناداً إلى نظريات جديدة تتيح إمكانات مهمّة لفهم العالم الحالي ببنياته وتحولاته العديدة وخصائصه المتنوعة. وبخصوص إشكاليتنا، تبدو الحاجة ضرورية إلى «**نظرية العصر المعلوماتي**» كما يطوّرها مانويل كاستلز في ثلاثيته «**عصر الإعلام**»: (Société en Réseaux) المنشور عام (1996)، و(Le pouvoir de l'identité) المنشور سنة (1997)، و(Fin de millénaire) المنشور عام (1998)، باعتبارها خلفيةً مرجعيةً أساسيةً تؤطّر مقتربنا في هذه المقالة، إلى جانب الاستعانة بأعمال معاصرة ذات صلة سنحيل عليها في الوقت المناسب.

تقع الإشكالية، التي نقترح البحث فيها، ضمن هذا المنظور التحليلي لمحاولة الجواب عن السؤال الرئيس الآتي: **كيف تستعمل التعبيرات الثقافية ذات الأساس الديني شبكات التواصل الاجتماعي للتأثير في الأفراد والجماعات في ما يتعلق ببناء الهويات وتشكيلها لحساب أهداف وقيم ومصالح معينة؟** منطلقين من افتراض أساسي مفاده: **أن هنالك اقتراناً بين عمل بعض شبكات التواصل الاجتماعي ذات التأثير الديني (داعش أنموذجاً) وبين محاولة بناء هوية تكون راسخة في وعي وتاريخ تشكيلات اجتماعية معيّنة**. وحريٌّ بالذكر أنّ هنالك توازياً بين ظهور شبكات التواصل الاجتماعي واستعمالها لتطوير خطابات دينية («داعش»)، على سبيل المثال، نموذجاً سنحاول دراسته عبر الوقوف على الخطابات التي تنتجه من خلال تحليل مضامين بعض صفحاته ومواقعه الأساسية) أخذت تنتعش وتعمل على التأثير في فئات معيّنة، محاولةً جذبها عبر التوسّل بـالإنترنت أداةً ناجعةً وفعّالةً للقيام بهذه الأدوار.

13 Castells Manuel, **Communication et Pouvoir**, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme (pour la traduction française), Paris, 2013, p. 30.

انبعاث الأصولية الدينية في زمن العولمة: البحث عن «المجد الضائع»:

قوّتان متعارضتان هما في صراع من أجل إعادة تشكيل عالمنا وأنماط عيشنا؛ الأولى تمثلها العولمة الاقتصادية، والثانية تمثلها الهوية[14]. وهذا معناه أن المجتمع المعلوماتي، الذي تنتجه الثورة التكنولوجية في تضافرها مع رهانات العولمة الاقتصادية، يُعرف انطلاقاً من تناقض أساسي مفاده أن مجتمعاتنا ستصير تنتظم، أكثر فأكثر، على أساس تعارض ثنائي القطب بين «الشبكة والذات»؛ ذلك أنّه: «في عالم يشهد تدفقاً كبيراً للثروة والسلطة والصورة يميل الأفراد، بالمقابل، إلى البحث عن هوية جماعية أو فردية يعتبرونها المصدر الأول للمعنى الاجتماعي. وإذا لم يكن في هذا الأمر جديد يذكر؛ حيث شكّلت الهوية، منذ زمن بعيد، لا سيّما الدينية والإثنية منها، مصدراً للمعنى والدلالة الاجتماعيين، فإنها، اليوم تصير المصدر الأساسي، أو بالأحرى المصدر الوحيد لهذا المعنى؛ خصوصاً وأن مجتمعاتنا تعيش مرحلة تاريخية تتميز بتفكك عام للتنظيمات الاجتماعية، وفقدان المؤسسات للمشروعية، وذبول الحركات الاجتماعية، وزوال تعبيرات ثقافية مهمّة»[15].

من هنا، نفهم ظهور سيرورات بناء وإعادة بناء هوياتية في عالمنا المعاصر، تعمل انطلاقاً من مقاومة جماعية ضد منطق العولمة؛ حيث الانفصال التامّ بين المنطق الاقتصادي وتوجهات الحياة الاجتماعية والثقافية الآخذة في التشظّي والتفكّك. وإن سيرورات بناء المعنى هاته تمتاز بالسمات الثلاث الآتية: (1) إنها تظهر بوصفها ردودَ فعلٍ على التطورات المهيمنة في المجتمع؛ (2) إنها بالأساس هويات دفاعية تحتمي من عالم خارجي مضاد؛ (3) وأخيراً: إنها سيرورات مبنية ثقافياً؛ أي إنّها تنتظم حول مجموعة قيم خاصّة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن هذه السيرورات الهوياتية تواجه ثلاثة تحديات أساسية هي: (1) إنها عبارة عن ردّ فعل ضد العولمة التي تمسّ استقلالية المؤسسات والتنظيمات وأنساق التواصل؛ (2) إنّها ردُّ فعل، كذلك، ضد منطق الشبكة والمرونة اللتين تشوشان على حدود الانتماء والمشاركة، كما تعملان على فردنة العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ومن ثمّة تخلقان عدم استقرار بنيوي للشغل والمجال والزمان؛ (3) وأخيراً: تبرز هذه السيرورات بوصفها ردَّ فعل ضد أزمة العائلة البطريركية التي توجد في قلب تحول ميكانيزمات الطمأنة والتماسك الاجتماعي والجنسانية، وكل ما يتعلق ببناء الشخصية[16].

وإلى جانب الجماعات الإثنية والوطنية الثقافية المختلفة تبرز الأصولية الدينية بوصفها مظهراً أساسياً من مظاهر ردود الفعل الجمعية الجديدة التي تطبع زمن العولمة؛ إنّها تشكّل أحد مصادر المعنى والهوية المميزة لعالمنا اليوم، التي تمتح من بعض الأسس التاريخية من أجل إنتاج رموز ثقافية جديدة. ويُعرف

14 Castells Manuel, **Pouvoir de l'identité**, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Librairie Arthème Fayard, 1999, p. 11.

15 فزة، جمال، **العنف الحضري والتفكك الاجتماعي: الشباب المغربي: من استشراف التغيير إلى استعجال المتعة**، ضمن المؤلف الجماعي (الشباب: التحولات المجتمعية والعنف في الحياة اليومية)، منشورات كلية علوم التربية، 2016، ص 23.

16 Castells Manuel, **Pouvoir de l'identité**, Op. Cit, p 86.

مانويل كاستلز (Manuel Castells) **الأصولية** على النحو الآتي: «إنها عبارة عن بناء هوية جماعية تعمل على تحديد سلوكات الأفراد وسير مؤسسات المجتمع انطلاقاً من معايير مستمدّة من القانون الإلهي، والمُعلّلة انطلاقاً من سلطة محدّدة بدقة تقوم على أساس الوساطة بين الله والإنسانية»[17]. وبهذا المعنى، تحيل الأصولية الدينية على هوية يُعاد بناؤها ومشروع سياسي في آن يقعان في قلب عملية حاسمة تحدّد معالم المستقبل في أرجاء العالم كافةً. صحيح أن الأصولية الدينية كانت حاضرة تاريخياً في العديد من المجتمعات، لكن ما يميّزها اليوم أنها مصدر هوية أساسي له انعكاس كبير على فئات واسعة من الناس. **فما هي الأسس التي تنبني عليها الأصولية الإسلامية لتمارس تأثيراتها على الأفراد والجماعات؟**

سنركز حديثنا، منذ هذه اللحظة، على «الأصولية الإسلامية»، بوصفها أحد مظاهر الأصولية الدينية[18]، التي تمثل نمط التديّن الرئيس الذي لا يزال يتكلم على «العنف المقدّس» (الجهاد)، ويعلي من شأنه ضد «الكفار والخارجين على الدين»[19]، والتي تهمّنا بشكل أساسي في هذه المقالة.

تعريف الأصولية الإسلامية: استناداً إلى التحديد أعلاه، يمكن تعريف الأصولية الإسلامية بأنّها عبارة عن هوية جمعية تؤكّد ضرورة قيام الدولة والمجتمع على أسس دينية غير قابلة للاحتجاج والمقاومة؛ أي الخضوع التام لأحكام الشريعة والفقه. وبذلك هي تعبّر عن ردٍّ فعل تسعى من خلاله نحو بناء هوية اجتماعية وشخصية متأسّسة على صور الماضي «الصافي» أو «النقي» تسقطها على مستقبل مثالي من أجل التغلب على واقع حال لا يُطاق. إنّها تهدف بالأساس إلى توسيع دائرة المؤمنين؛ لكي تستمر الأمة (الوفاء الأول بالنسبة إلى «المسلم») في الحياة، بعدما رأت فيهم ابتعاداً عن الدين والمنهاج القويم وتطبيق شرع الله ورسوله.

من هنا تأتي المهمة الأساسية والضرورية بالنسبة إلى دعاة الأصولية الإسلامية: خوض الصراع ضد الجاهلية (الجهل التام بالله) التي سقطت فيها جلّ المجتمعات؛ لكن عملية الأسلمة ينبغي أن تتحقّق، أوّلاً، في «بلاد المسلمين وأنظمتها» (العدو القريب)، ليتمّ الاهتمام بعدها بنشر الإسلام وتعميمه على نطاق واسع يشمل الإنسانية جمعاء (العدو البعيد الممثل في الولايات المتحدة وأوربا على وجه التحديد). يتم ذلك بالاعتماد على ميكانيزمين أساسيين؛ يتمثل الأول في الجهاد ضد كلّ العادلين عن المنهج القويم والصراط المستقيم المصمّم على أنموذج الجماعة المنتظمة من قبل الرسول محمّد في المدينة المنوّرة؛ فهذا الخليفة أبو بكر البغدادي يقول في خروجه الأوّل: إن الجهاد يمثّل «التجارة التي دلّ الله عليها، وأنجى بها من الخزي،

17 Ibid, p. 24.

18إن الأصولية الدينية ليست من الطبيعة نفسها، وغير مطبوعة بالتجانس لدى كلٍّ من الكاثوليكيين والبروتستانتيين واليهود والمسلمين...

19 Khosrokhavar Farhad, **Radicalisations**, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Novembre 2014, p. 149.

وألحق بها الكرامة (...) إن قوام الدين كتاب يهدي وسيف ينصر»؛ بينما يتمثل الميكانيزم الثاني في الدعوة والتبليغ[20].

وضمن هذه العمليات يحدّد دعاة الأصولية الإسلامية وأتباعها علاقاتهم مع العالم، فيميزون بين «دار الإسلام» و«دار الحرب»، وداخل هذا الإطار الثقافي والديني، يجري تكوين «الهوية الإسلامية» التي تقوم على أساس إلغاء مبدأ الذاتية (principe de subjectivité) الذي يعدُّ «بدعة» لدى الأصولية الإسلامية، والانخراط في مجمع أوسع تجسّده الأمّة بديلاً عن «الوطن»، أو «الدولة الوطنية»، التي تعدُّ، في نظرهم، مصدراً أساسياً للتفريق بين المسلمين، حيث يجد الأفراد فيها أنفسهم بوصفها عنصر يُعزّز تلاحم المؤمنين؛ إنّه الميكانيزم الذي يضمن الدعم المتبادل والتضامن وتقاسم المعنى[21].

إن الرغبة في استعادة «المجد الضائع»، الممثّل في إقامة دولة إسلامية هي التي توجّه «الأصولية الإسلامية»؛ أي إن عملها يرتهن في إحياء الذاكرة والتاريخ، ومن ثمّة إن الصراع الذي تخوضه تاريخي بالأساس؛ لهذا، نجدها تحتلُّ مكاناً رئيساً في الوقت الراهن، ولا سيّما أنّها ترتبط «بسيرورات التطرّف والإرهاب»، ذلك «الموضوع القذر» (l'objet sale)، بوصف **ميشيل فيفيوركا** (Michel Wieviorka)[22]، الذي ما لبث يسم النقاشات الأكاديمية والسياسية والثقافية اليوم، ولا سيّما بعد اعتداءات (11 سبتمبر 2001)؛ هذه الأحداث التي قادت، بشكل حاسم، إلى تطوّر «الأصولية الإسلامية» بدخولها عصر «التطرّف/ الإرهاب الكوني» كما يقول ميشيل فيفيوركا، الذي يفرز لنا «النزعة الإسلامية الراديكالية» (l'islamisme radical)[23].

وبذلك، تنخرط «الأصولية الإسلامية»، حسب تحليل **فرهاد خوسروخافار** (Farhad Khosrokhavar)، في سيرورة تطرّف تحيل على «العملية التي تتخذ شكل فعل عنيف، سواء لدى الفرد أو الجماعة، والمرتبطة، بشكل مباشر، بإيديولوجيا راديكالية ذات محتوى سياسي، واجتماعي أو ديني تعترض على النظام القائم على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي»[24].

انطلاقاً مما سبق نقول: إن «الإسلام الراديكالي»، الذي تمثّل «داعش» إحدى تجسيداته اليوم، يشكّل إفرازاً من إفرازات «الأصولية الإسلامية»، التي بدورها تجسّد إحدى أبرز الهويات الثقافية في زمن العولمة. ويعود مصدر قوة هذه التعبيرات الثقافية، عموماً، إلى كونها تخدم الملاذ؛ حيث يجد الأفراد

20 Ibid, p. 27.

21 Ibid, pp. 27-28.

22 Wieviorka Michel, **Neuf Leçons de Sociologie**, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010, p. 257.

23 Ibid, p. 273.

24 Khosrokhavar Farhad, **Radicalisations**, Op. Cit, p. 7.

المواساة/ الدعم/ الرضا/ اليقين/ الحماية لكي تبدو من صميم طبيعتهم ومسؤوليتهم الجماعية التي تلغي، بالمقابل، المشاريع الفردية وتبطلها[25]. **من هنا نتساءل عن الكيفية التي تنتظم بها العلاقة بين «الأصولية الإسلامية» والتكنولوجيا في بلوغ الرهانات والأهداف التي تنشد بلوغها، وعن مظاهر المعركة التي تخوضها على منصّات شبكات التواصل الاجتماعي.**

شبكات التواصل الاجتماعي: بين الاستعمال الاجتماعي والرغبة في تشكيل الهويات:

خَبر العالم، مع نهاية الربع الأخير من القرن العشرين، تحولاتٍ عميقة قلبت المنظر المجتمعي بأكمله، وكان لها، من ثمّ، العديد من الآثار الاقتصادية والاجتماعية والثقافية القوية. يتصل الأمر بثورة تكنولوجية معلوماتية بالأساس غيرت طريقة التفكير، والاستهلاك، والبيع والشراء، وتوجيه عمل المقاولات، وأساليب العيش، وتجربة الموت، والقيام بالحرب، والإقدام على الحب[26]، وهي تحولات بنيوية قادت إلى تحوّل أساسي للأوضاع الماكروسياسية والماكرواقتصادية التي تحكم النشاط الاجتماعي ومجمل الحياة البشرية في العالم.

وبهذا المعنى صارت الكونية تعبّر عن الحركة العامة التي تسم المجتمعات حالياً بعد دخولها العصر المعلوماتي. من هنا نفهم دعوة عدد من السوسيولوجيين المعاصرين (أمثال مانويل كاستلز، وألان تورين وميشيل فيفيوركا، وأولغيش بيك) إلى التفكير بشكل كوني لتفسير الظواهر الاجتماعية التي بدأت تُحدّد على نطاق كوني عابر للحدود المحلية. والجدير بالقول هنا: إن التعبيرات الثقافية المندرجة ضمن «الأصولية الإسلامية» لا تعمل على تعطيل مبدأ الكونية هذا؛ بل على االعكس، تنقل صراعاتها إلى النطاق العالمي من خلال استعمالها ناصية التكنولوجيا، واستفادتها منها لحساب مصالحها الخاصة.

يصعد طموحنا، في هذه المقالة، إلى محاولة تلمّس مظاهر صراع اللغة والصورة لدى دعاة الأصولية الإسلامية، عموماً، في زمن العولمة، وكيف تنخرط في أنساق التواصل الجماهيرية، مستأنسين بمثال «داعش»[27]، حيث تبرز مظاهر الانخراط والعمل ضمن مبدأ الكونية. لكن قبل ذلك دعونا نبسط بعض الجوانب الأساسية التي تخصُّ التفاعل مع العصر الجديد، وانبناء العلاقات بين التكنولوجيا والمجتمع ضمنه في شكل مصادرتين بالاستناد إلى مانويل كاستلز صاحب «نظرية العصر المعلوماتي»:

---

25 Castells Manuel, **Pouvoir de l'identité**, Op. Cit, p 87.

26 Castells Manuel, **La Fin de millénaire**, Librairie Arthème Fayard (pour la traduction Française), 1999, p. 13.

27 ننوه إلى أنه لا يهمنا، في هذا المقام، الوقوف عند صناعة «داعش»؛ ذلك أن ورود «داعش»، في مقالتنا، لا يبرح عتبة الاستئناس فحسب، بوصفها إحدى إفرازات «الإسلام الراديكالي» التي تحيي الصراع التاريخي الذي تخوضه «الأصولية الإسلامية»، وتحقق وعدها التاريخي: إقامة دولة إسلامية تقوم على أساس الخلافة.

المصادرة الأولى: مفادها أنّ العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع تنبني على أساس التفاعل الجدلي وأنماط الاستعمال الخاصّة التي تتجاوز الحتمية التكنولوجية، التي تقول إنّ التكنولوجيا تحدّد المجتمع. ويقول مانويل كاستلز بهذا الخصوص: «إن التكنولوجيا لا تحدّد المجتمع؛ بل تجسّده. والمجتمع، هو كذلك، لا يحدّد التكنولوجيا؛ بل يستعملها»[28]. وبهذا، يحيل المجتمع على الاستعمال الاجتماعي للأدوات التكنولوجية، الذي يقترن باختيارات ورهانات خاصّة بالمجتمعات وثقافاتها. وإن الاستعمال الاجتماعي للتكنولوجيا يبرز على مستوى جانبين فيما يتعلق بالتعبيرات الثقافية التي ظهرت في زمن العولمة. يخص الجانب الأول الفاعل المُوجِه الذي يعبر عن التعبيرات الثقافية («داعش» مثلاً) التي تستعمل الإنترنت أداةً ناجعةً من أجل نشر أفكارها؛ لاستمالة الحشود ومحاولة استيعابهم ضمن تنظيماتها، ويخص الجانب الثاني الفاعل المُستقبِل للرسائل والمتفاعل معها. وفي دارسة حديثة تتناول «**العوامل النفسية والاجتماعية والاستمرارية في استعمال شبكات التواصل الاجتماعي**» تمّ تأكيد طابع الاستعمال والتفاعل الخاص مع الإنترنت عموماً؛ ذلك أن الوفاء والاستمرارية في استعماله مرتبط، إلى حدٍّ كبير، بعاملين أساسيين: يتحدّد العامل الأول في عملية الحساب العقلانية التي يتمّ التعبير عنها بالمقارنة بين الإيجابي والسلبي لاستعمال شبكات التواصل الاجتماعي، بينما يتحدّد العامل الثاني في بعض الاعتبارات المرتبطة بالمشاعر والأحاسيس[29]. وبهذا، إن الإقبال على الانخراط في شبكات التواصل الاجتماعي مقترن بعاملين حاسمين هما: النفعية المدركة وسهولة الاستعمال المدرك (l'utilité perçue et la facilité d'utilisation perçue)[30]، ليتم فسح المجال بعد ذلك لإعلان المواقف والسلوكات. لهذا، تعدُّ شبكات التواصل الاجتماعي، في كثير من الأحيان، «فضاءات للتحرّر» (des espaces de libération).

المصادرة الثانية: مفادها أن شبكات التواصل الاجتماعي تشكّل إطاراً رمزياً جديداً للتفاعل والتواصل بين الأفراد والجماعات، يعمل على تعزيز الرابطة الاجتماعية، بعدما صارت تتمزّق وتتفسّخ على مستوى الحياة الاجتماعية الملموسة والواقعية في عصر يشهد انتصاراً للفردانية، وفكّ الارتباط مع مقوّمات «الوطنية المنهجية» كما ينعتها أولغيش بيك (Ulrich Beck)[31]. وإن هذا الإطار الرمزي الجديد لا يقبل التعارض بين «الجماعات الافتراضية» و«الجماعات الواقعية» غير ذي المعنى؛ لأن الأمر يتصل، في الواقع، بأشكال مختلفة للجماعات التي تملك، وتعمل وفق قواعدها الخاصة وديناميتها الأصيلة، التي تحدّد شكل التفاعل مع الآخرين؛ لذلك، نجد أن مستعملي شبكات التواصل الاجتماعي يلجون هذا الفضاء؛ لأنهم

28 Castells Manuel, **Société en Réseaux**, traduit de l'anglais par Philippe Delamare, Librairie Arthème Fayard, 2001, p. 27.

29 Mlaiki Alya et., «**Facteurs psychosociaux et continuité d'utilisation des réseaux sociaux numérique: le cas de Facebook**», Recherches en Sciences de Gestion, 2012/5 (N° 92), pp. 85-86.

30 Ibid, p. 87.

31 Beck Ulrich, **Pouvoir et Contre-Pouvoir à l'ère de la Mondialisation**, traduit de l'allemand par Aurélie **Duthoo, Champs essais, Éditions Flammarion, département Aubier, Paris, 2003.**

يتقاسمون مع باقي المشاركين بعض القيم ومراكز الاهتمام؛ لأن التفاعل، بوجه عام، داخل هذا الإطار، وظيفي وتضامني في الآن نفسه. ذلك كلّه يتمّ داخل فضاء رمزي جديد قائم على «الافتراضية الواقعية» (la virtualité réelle)، التي تجسّد النسق الذي يتشكّل خلاله الواقع؛ إذ ينبثق في إطار صور افتراضية في عالم مليء بالصور والرموز، حيث لا تُحدّد الانتماءات فحسب على الشاشة؛ بل تحيل على التجربة نفسها للأفراد والجماعات[32].

بعد هذه التحديدات النظرية، بقي الآن أن نعرض بعض الجوانب الخاصة بـ«داعش» مثالاً على «الأصولية الإسلامية» والإسلام الراديكالي؛ لكي نتفحص، بشكل عام، شكل استعمالها الاجتماعي لناصية التكنولوجيا، وملامح صراع الصور واللغة لديها.

يتجلّى الانخراط ضمن نظام الكونية لدى «داعش» في أخذهم بناصية التكنولوجيا أساساً متيناً لعملهم، ولا سيّما في نطاق «الدعوة والتبليغ»، رغبةً في استمالة الحشود إليهم، واستيعابهم ضمن تنظيماتها. وهذا **فرهاد خوسروخافار** في بحثه، يؤكد أهمية شبكات التواصل الاجتماعي لدى تنظيم «داعش» من ناحية توسيع دائرة العنف بين الأفراد والجماعات المتطرّفة، من خلال تبادل الرسائل (على مواقع الفيسبوك، وتويتر، وغوغل، ويوتيوب... إلخ) التي تتجسّد في شكل (فيديوهات، وصور، ونصوص وأفلام وشهادات) يتبعها الأفراد على مستوى الحياة الواقعية. باختصار، إن شبكات التواصل الاجتماعي لدى هذه التعبيرات الثقافية تحبل بالرسائل التي تثير الرغبة في الجهاد، وتبني هوية خاصة، وتخلق جماعة عنيفة، وبذلك إنّها تشيّد عالماً متسماً بمعنى خاصّ، وموزّع على نطاق واسع، في شكل صور غير محدودة[33].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ «داعش» تعتمد على مجموعة من الأذرع الإعلامية؛ لنشر الأفكار التي تعلن تشبّثها بها وتدافع عنها. فهنالك صفحات على (الفيسبوك والتويتر) لا حصر لها، والقنوات التلفزيونية والمواقع الإلكترونية، هذا إلى جانب مجلة **(دابق)** ذراع التنظيم، وتعبّر عنه، وتكتب باللغتين العربية والإنجليزية؛ ما يعني أنها تخاطب العالم، وتتوجّه إلى الأفراد من جميع أنحائه. تستخدم هذه المجلة من أجل التعريف بـ«داعش» والعمليات التي تقوم في مناطق متفرّقة من العالم. وتطال محاور هذا التعريف مثلاً: إبراز مظاهر الصراع التاريخي الذي تخوضه؛ تقديم نصائح لاستمالة الأفراد للعمل ضمن صفوفها؛ تحديد بواعث الكراهية والقتال؛ توجيه خطابات إلى «الأعداء»... إلخ.

32 Castells Manuel, **Société en Réseaux**, Op. Cit, pp. 468-472.

33 Khosrokhavar Farhad, **Radicalisations**, Op. Cit, pp. 73-75.

من هنا، تظهر بالملموس مظاهر صراع اللغة والصورة، الذي تخوضه «داعش» لكي تعبّر عن «الجهاد الإعلامي» الذي يثير مشاعر الناس، والناقل لدعاياتها وأشكال تطرفها واستقبالها «المنخرطين»[34]. وذلك ما يجعلها تنخرط، هي كذلك، ضمن التعبيرات الثقافية التي تروم تقويض الأسس التي تنبني عليها الحياة الاجتماعية، راغبةً في تحقيق الحلم: إقامة دولة الخلافة الإسلامية التي تمتاز بالخضوع التامّ لله، ومن أجل ذلك الهدف تُسخّر مجهوداتها كلّها لتحقيقه، متوجّهةً بخطابها إلى العالم بأسره.

خلاصة:

من البدهي أن يكون الدين ملاذاً، أو حتى من الصفات اللازمة للطبيعة الإنسانية؛ هو كذلك لأنّ الإنسان، عموماً، يخشى الموت والمعاناة في الحياة، وهو الأمر الذي ينمي لديه الحاجة إلى الله والإيمان به كيفما كان الشكل الذي يتخذه هذا الإيمان لكي تستمر الحياة. ويكفي أن نعرف كيف تساهم المجتمعات، بقيمها ومعتقداتها وتقاليدها المختلفة، في تكريس الحاجة إلى الدين لكي نتعرّف على علاقته التي لا تكاد تنفصم عن الحياة الاجتماعية.

بعد حركة عامّة يشهدها التطوّر التاريخي للمجتمعات في الزمن الحديث، تمتاز بالخروج من الدين، والتخلّص من وطأته في بنينة جميع العلاقات الاجتماعية، وفرض سلطته دونما أي اقتسام على مستوى مناحي الحياة جميعها، تبرز الأصولية الإسلامية غير ذلك؛ فهي تعبّر عن هوية جمعية مُقاوِمة تمثّل إحدى إفرازات العولمة، وتقوم على أسس دينية تاريخية تساعدها على تحقيق حلمها ووعدها التاريخي.

ولأجل هذا الهدف يتمُّ تسخير المجهودات كلّها من قبل «الأصولية الإسلامية»؛ حيث يبرز التوازي بين العمل الميداني الممثّل بالجهاد، والعمل الدعوي التبليغي الذي تشرعن به «أفعالها الجهادية»؛ هذا العمل الذي يشمل مواقع التواصل الاجتماعي إعلاناً رسمياً عن انخراطها ضمن مبدأ الكونية، والاشتغال في نطاقه. إن «داعش» بوصفها تعبيراً من تعبيرات الأصولية الإسلامية، تعبّر عن مرحلة جديدة من تطوّرها؛ مرحلة تمتاز بالانخراط ضمن سيرورات التطرّف الكونية، التي تقود إلى إضفاء طابع الشرعنة على الأفعال العنيفة.

ويبدو من خلال ما سبق أن استعمال ناصية التكنولوجيا من قبل الأصولية الإسلامية تابع لاختياراتها ورهاناتها الخاصّة، ما يبدّد النزعة الحتموية التي تقرّر أن التقنية تحدّد بشكل حاسم المجتمع. من هنا نفهم استعانة هذا النوع من التعبيرات الثقافية بمواقع التواصل الاجتماعي؛ حيث يتم إنتاج واستهلاك الرموز والدلالات الثقافية التي تستثمرها لصالحها ولحساب مشروعها المتمثل في: إقامة دولة ذات سلطان.

34 Ibid, pp. 78-79.

هي ذي السمات الأساسية لاشتغال التعبيرات الثقافية ذات الأساس الديني في زمن العولمة؛ فهي ترتبط بمقاومة إفرازات النظام العالمي من جهة، وتقترح بدائل له من جهة ثانية، بالعودة إلى «الماضي المجيد»؛ هذا الماضي الذي تعتمد عليه بشكل أساسي في خلق الهوية الجماعية الخاصة بها.

قائمة المراجع:

مراجع باللغة العربية:

- فزة، جمال، **العنف الحضري والتفكّك الاجتماعي: الشباب المغربي: من استشراف التغيير إلى استعجال المتعة**، ضمن المؤلف الجماعي (الشباب: التحولات المجتمعية والعنف في الحياة اليومية)، منشورات كلية علوم التربية، 2016.

مراجع باللغة الفرنسية:

- Alain Touraine, **La Fin Des Sociétés**, Éditions du Seuil, Paris, 2013.
- Beck Ulrich, **Pouvoir et Contre-Pouvoir à l'ère de la Mondialisation**, traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Champs essais, Éditions Flammarion, département Aubier, Paris, 2003.
- Castells Manuel, **Société en Réseaux**, traduit de l'anglais par Philippe Delamare, Librairie Arthème Fayard, 2001.
- **Pouvoir de l'identité**, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Librairie Arthème Fayard, 1999.
- **La Fin de millénaire**, Librairie Arthème Fayard (pour la traduction Française), 1999.
- **Communication et Pouvoir**, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme (pour la traduction française), Paris, 2013.
- Marcel Gauchet, **La Démocratie Contre Elle-même**, Éditions Gallimard, 2002.
- Mlaiki Alya et., « **Facteurs psychosociaux et continuité d'utilisation des réseaux sociaux numérique: le cas de Facebook** », Recherches en Sciences de Gestion, 20125/ (N° 92), pp. 85-86.
- Khosrokhavar Farhad, **Radicalisations**, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Novembre 2014.
- Wieviorka Michel, **Neuf Leçons de Sociologie**, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2010.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018