

الإسهام الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية

تحرير: دافيد بَريِل
ترجمة: محمد مزوز



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

الملخص:

يعرض المقال لمختلف الاجتهادات التي قدمها المفكرون المسلمون (فلاسفة ومتكلمون)، من منظور يحاول وضع تلك الاجتهادات في إطار التفاعل الحضاري الذي عرفه حوض البحر الأبيض المتوسط خلال العصور الوسطى بين الفكر الإسلامي من جهة، وكل من الفكر المسيحي والفكر اليهودي من جهة أخرى.

لقد ارتبط الفكر الإسلامي بعد احتكاكه بالثقافة البيزنطية إبان الفتوحات الكبرى بالثقافة اليونانية، بفضل الترجمة التي قام بها العلماء السريان للإرث اليوناني (الطبي والمنطقي والميتافيزيقي). وكان كتاب "الجمهورية" لأفلاطون هو الذي لعب الدور الأكبر في بناء التصورات الإسلامية عن المدينة والدولة من منظور فلسفي، وهي التصورات التي كانت تتغذى من نبع أفلوطيني لدى الفارابي وابن سينا بالخصوص. وذلك بعد التعرف على "كتاب أثولوجيا" و"كتاب العلل" المنسوبين إلى أرسطو، بينما يعودان في الحقيقة إلى بعض تصانيف أفلوطين. ومن خلالهما أمكن للفارابي "الجمع بين رأيي الحكيمين"، أي أفلاطون وأرسطو. من هنا بدأ ما يسميه دافيد بريل D. Burrell بـ: "الفتوحات الإسلامية الأولية في الفلسفة الدينية"، ويعني بها مجموع التصورات التي قدمها الفلاسفة المسلمون الأوائل (الفارابي وابن سينا) عن كيفية بناء الدولة والمجتمع (تأسيس المدينة الفاضلة).

بالإضافة إلى كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، هناك أيضاً كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو الذي لعب دوراً مهماً في التنظير لمفهوم الوجدانية، وذلك بناء على الوظيفة التي يقوم بها "المحرك الأول" أو "المحرك الذي لا يتحرك". ومن ثم بدت ملامح نوعين من التفسير في الظهور: النوع الأول ذو نزعة أفلاطونية - أفلوطينية يقوم على مبدأ فيضي يتم الانتقال بموجبه من الواحد إلى الكثير على شكل صدور ولزوم، أما النوع الثاني فيقوم على مبدأ الحركة الطبيعية الذي يتم الانتقال بموجبه من العلة إلى المعلول. فإذا كان الفارابي وابن سينا هما اللذان حملوا لواء النوع الأول، فإن ابن رشد وابن باجة هما اللذان حملوا لواء النوع الثاني. ولعل ما يميز هذا النوع الثاني هو العودة إلى أرسطو، وذلك من خلال رفض الشوائب التي علق بمذهبه من طرف الشراح والمفسرين السابقين. وكانت الحلقة المفصلية بين هذين النوعين هي التي يمثلها الغزالي، فهو الذي قام بتوجيه نقد عنيف للفلاسفة وصل إلى حد تكفيرهم في بعض المسائل والتشنيع عليهم في أخرى. وذلك ما دفع بابن رشد إلى رد قاس على الغزالي، ويكفي إلقاء نظرة على عنوان كتاب كل منهما للشعور بمدى حدة هذا النقد: "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت".

احتد النزاع بين ذينك الطرفين بخصوص تفسير مسألة "الخلق" و"الفعل"، وهي المسألة التي لم تحسم بشكل قطعي في مجال التراث الإسلامي. فيما أن القرآن يتضمن آيات محكمات وأخر متشابهات، فهذا يعني أن

الباب سوف يفتح أمام التأويل. والتأويل يفرق ولا يوحد، من هنا سبب ظهور الفرق والطرق والمذاهب. ولم يكن بُدّ من ظهور الخلاف، لأنّ المسائل التي طرحتها العقيدة على بساط البحث تتعلق بموضوعات مصيرية بالنسبة للإنسان، وعلى رأسها التقاطع بين المشيئة الإلهية والحرية الإنسانية. ولعل أشهر نظرية كلامية اقترحت حلاً لهذا الإحراج هي تلك التي نادى بها الأشاعرة: "نظرية الكسب". بمعنى أنّ الله هو خالق الأفعال، والإنسان يكتسبها. وهي نظرية تُفهم بمقابلتها بنظيرتها: "نظرية التولد" التي قال بها المعتزلة.

لقد عرفت هذه المسائل المتعلقة بالخلق والفعل والإرادة والحرية.. تناولاً أكثر عمقاً - فلسفياً وروحياً - على يد مفكرين لاحقين، أمثال السهروردي، وابن العربي، والملا صدرا. وهي المسائل التي لم يعرف الغرب المسيحي ما يناظرها، حسب ما يذهب إليه دافيد باريل في هذا المقال.

إذا ما توخينا تكوين منظور نتأمل من خلاله العالم في العصور الوسطى، فلا بد لنا من إعادة تشكيل صورة مركزيتنا الأوروبية ضمن صورة حوض البحر الأبيض المتوسط، استناداً إلى المستوى الكبير الذي عرفته التجارة داخل حدود هذا البحر. كما رافقت هذه التجارة حروب وعداوات، بالقدر نفسه الذي استفاد فيه العلماء من نتائج هذا التبادل التجاري. ولا بد لنا أيضاً من تذكير أنفسنا بكون هذا الحوض كان موزعاً بين أطراف مسلمة وأخرى مسيحية، ولكن رغم ذلك ظلت الجماعات المسيحية تشتغل - أحياناً بقوة - داخل العالم الإسلامي، بينما شهد التعامل مع اليهود نوعاً من التسامح من كلا الطرفين، حيث قاموا بدور الوسطاء في غالب الأحيان. ومن ثم أمكن رسم روح هذا الحوض بقوة العبارة السائدة بوصفها روحاً "مسكونية ecumenical"، بفعل طغيان الخلافات الدينية على العوام، فالفقاعات التي كان يتقاسمها هؤلاء تظهر للقراء اليوم من خلال المناقشات التي تمخضت عن تلك الخلافات. فاليهود والمسيحيون والمسلمون يقرّون جميعهم بأنّ الفعل الحر في خلق الكون تمّ بأسره من طرف إله واحد، وهو فعل ينمّ عن الرأفة والرحمة. إنه إقرار مروّع إلى حدود ذلك الزمان، مادام يقف - في مرحلة العصور الوسطى المبكرة - وجهاً لوجه أمام صورة كانت سائدة عن الكون وبداياته، صورة مبسطة تتميز بعدم التعقيد ويسر الإقناع.

لذا فإنّ رواية الإسهامات الإسلامية في الفلسفة الوسيطة الدينية، سوف تسهب في سرد الطرق التي سلكها الإرث الهليني المشترك، والذي وجد نفسه أمام مواجهة تحدي التكيف مع مثل هذا الإقرار الاعتقادي المروع القائم على القول بالخلق الحر. فالمادة التاريخية المنقولة تتحدث عن نقاشات حادة عرفها السياق الإسلامي، وهي نقاشات لم تكن معروفة جيداً لدى المخاطبين من المسيحيين، على غرار ما هو عليه الحال بالنسبة لإعادة صياغة بعض الأعمال (المنسوبة لأرسطو) من طرف الفارابي وابن سينا من قبيل كتاب "أثولوجيا أرسطوطاليس" (Theology of Aristotle) وكتاب Liber de causis¹. أمّا الطرق التي سلكها المفكرون المسيحيون في تبنيهم لهذه الصياغات، فقد كانت تمارس نوعاً من الإغراء أثناء سردها. وفي السياق نفسه كان لابن رشد وقع على المفكرين في الغرب (يهوداً ومسيحيين على السواء) أكبر من وقعه على نظرائهم في العالم الإسلامي، وذلك نتيجة السجال الواسع الذي أثاره كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة". وما يزال الدور الذي لعبه الغزالي في هذه المسألة يحظى بالعناية اليوم أكثر مما حظي به في الماضي، فالكثير من اعتراضاته يشير إليها المفكرون الغربيون ولو بأسلوب أقل حدة (Adamson and Taylor 2005).

¹ - وهو الكتاب الذي ترجم إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر بطليطلة عن الأصل العربي الذي يعود إلى منتصف القرن التاسع تحت عنوان: "كتاب الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض". وهذا الكتاب بدوره عبارة عن شرح قام به الكندي لبعض "عناصر أثولوجيا" بروقلس، والذي كان متداولاً في الأوساط البيغدادية آنذاك. وظل الكتاب معروفاً عند المفكرين المسلمين والمسيحيين بوصفه مصنفاً أرسطوياً، إلى أن قام طوما الأكويني بمقابلته بالترجمة اليونانية - اللاتينية لكتاب "عناصر أثولوجيا" ليتبين طابعه المنحول (المترجم).

الفتوحات الإسلامية الأولى في الفلسفة الدينية: "الفلاسفة"

عندما دخل الإسلام إلى العالم السوفسطائي للأمبراطورية البيزنطية، كانت أعمال أفلاطون وأرسطو قد وجدت طريقها إلى المسلمين بفضل المترجمين السريان الذين نقلوا تلك الأعمال من اليونانية إلى العربية (Walzer 1962). لقد كان كتاب "الجمهورية" من بين أعمال أفلاطون التي قدمت نموذجاً للدور الذي يلعبه العقل في إنشاء مجتمع جديد، وقام الفارابي (875 - 950) بربط هذا النموذج بالأرضية التي حاول أن يبني عليها "آراء أهل المدينة الفاضلة" (Walzer 1985). ففي هذا العمل ذي المنحى الأفلاطوني الجديد، يعتبر الواحد هو من يفيض عنه كل شيء وفق نظام مكتمل على مستوى التصور، وهو نظام يلزم أن يحاكيه أولئك المسؤولون عن إقامة المجتمع المثالي. وتظهر نقطة التأثير الإسلامي في هذا العمل من خلال إلهام المؤلف على أن المسؤولية في هذا المجتمع يجب أن يتولاها النبي أو الفيلسوف على السواء، نظراً لكون خصوصية النظام الإلهي تستدعي التبليغ، أي أن يتم تبليغها لكل شخص في المجتمع، غير أن القلة منهم فقط هم من سيكون بوسعهم تتبع خطوات الاستدلال الاستنباطي الذي يؤول إلى الفيض الأصلي. وفي آخر المطاف، فإن القرآن هو الذي يقدم نموذج النص الإلهي الموحى به، أي النص المفعم بالحكمة وبالصور والأمثال التي يتم نقلها بلغة ما يزال إدراكها في متناول الجميع. إذ ليس بمقدور أحد غير الأنبياء التعبير بواسطة المجاز والصورة، قصد تبليغ نتائج الاستدلال الفلسفي. وبالفعل، فإن شخصية محمد هي التي تقدم لنا نموذج الحاكم المسؤول والحكيم.

ومع ذلك، فإن كتاب أرسطو في "ما بعد الطبيعة" هو الذي قدّم نموذج الفعل الفلسفي لابن سينا (980 - 1037): خلف الفارابي. ففي كتابه "الشفاء"، يتبنى ابن سينا الخطاطة الكوسمولوجية التي وضعها الفارابي، والتي من خلالها تنقل الأفلاك السماوية تأثير العلة الأولى الصادرة عن الأول بشكل تعاقبي حتى تنتهي إلى الأرض (Avicenna 2005، Wisnovsky 2003). وهكذا فإن الواحد يمتد في فعله أبعد من المحرك الأول عند أرسطو، نظراً لأن الحركة - في تصور أفلوطين وبروقلس - من الوحدة إلى التعدد، هي في الآن نفسه وحدة منطقية وحيوية: إن ما يصدر عن الواحد هو المشاركة فيما يمتلكه هذا الواحد بالطبع وبالوجود وبكل ما يترتب عنه. ولعل ما أضافه ابن سينا للفارابي هو التمييز المهم بين فعل النظام من جهة، والفاعلية التي تغمره من جهة أخرى. فالأشياء هي ما هي عليه بفضل طبيعتها الداخلية، وتدين بوجودها مباشرة للأول بوصفه مصدر كل فاعلية. إن هذا التمييز بين ما هو الشيء وبين الوجود **الفعلي** لذلك الشيء قد سبق أن أشار إليه أرسطو، ومع ذلك لم يعمل اليونان على استثماره أبداً. وحضور هذا التمييز لدى مفكر منشغل بالماهيات مثل ابن سينا، يفضي إلى التساؤل التالي: لماذا يعتبر هذا التمييز مركزياً في مجهوده الهادف إلى بيان كيفية تفصل الحركة من الواحد One إلى الكثير Many؟ إن الجواب الأقرب إلى المعقول هو النظر إلى ذلك بوصفه عبارة عن بقايا فلسفية من التعاليم القرآنية التي تتحدث عن خلق العالم وفق مشيئة الإله الواحد. ومع ذلك فالأمر يعتبر أقل بكثير

من مجرد بقايا، مادامت عملية الفيض بمجملها تصدر ضرورة عن الواحد. وقد ظل استثمار هذا النوع من المجاز قائماً، حتى لدى طوما الأكويني الذي اعتبره بمثابة حجر الزاوية في محاولته الساعية إلى "التمييز" بين الخالق والمخلوق.

يؤكد كل من الفارابي وابن سينا أنّ الله وحده هو الواحد الذي تكون طبيعته هي عين وجوده، أمّا ما عداه فوجوده متعلق بهذا الواحد الذي يقرر في نشأته. وبهذه الطريقة في تمييز الماهية عن الوجود، تعبدت الطريق أمام ابن سينا لبيان ما سبق أن اعتبره تقسيماً أساسياً للوجود: بين الواحد الموجود بذاته، وسائر الموجودات الأخرى التي يجوز أن توجد أو لا توجد. لقد سبق لأرسطو أن حدد الإمكان بعبارات تفيد جواز أن يكون الشيء على غير ما هو عليه، أمّا ابن سينا فقد صاغ فهماً أعمق لهذا الإمكان حين اعتبر أنّ كل الأشياء ما عدا الواحد - مصدر الكل - كان بالإمكان ألا توجد أبداً. وبتركيزه على هذا الشكل من الإيجاد أي حصول الشيء على ماهية ما، أضى بإمكانه تقديم صيغة يميز فيها بين الموجودات الضرورية والموجودات الممكنة. وذلك من أجل حصر الوجود الضروري في الواحد، وإعطاء مقابل فلسفي للتأكيد القرآني على كون كل ما هو موجود صدر عن خالق واحد. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الصيغة القائلة إنّ الله هو وحده الذي تتحد فيه الماهية بالوجود، هي التي تسمح بالقول بـ "واجب الوجود" Necessary being، وهو ما يتوافق مع الفهم العميق للإمكان المشار إليه آنفاً. وهذه الصيغة هي التي عمل طوما الأكويني على استثمارها قصد إفساح الطريق أمام جعل الإله يتميز بخاصية فريدة تفضي إلى إقامة "التمييز" بين المخلوقات والخالق (Summa theologiae، 1.3.4). لذا يلزم أن نشير إلى هذا التمييز الذي طبع به ابن سينا أول إسهام للفكر الإسلامي في فلسفة العصور الوسطى الدينية. غير أنّ تحديده للوجود بوصفه عرضاً Accident - متبعاً في ذلك الاشتقاق اللغوي العربي (واللاتيني) الذي يفيد معنى الحصول على الماهية - جعله عرضة لانتقاد لاذع من طرف ابن رشد في كتابه "تهافت الفلاسفة"². كما أنّ هذا التحديد يظهر نزوع ابن سينا نحو القول بالماهيات، وهو النزوع الذي حاول طوما الأكويني تعديله في رسالته المبكرة "في الوجود والماهية". وذلك من أجل إنقاذ البنية المقولاتية لقاعدة الوجود كما نقلت عن أرسطو، والدفع بفعل الوجود ليصبح الفعلية الأكثر قابلية للتأمل في عملية الخلق، ومن ثم ستحتل الماهيات مكانة قوية عبر التأثير الإلهي في عملية الخلق هذه (Burrell 1986).

² - كذا في الأصل، والصحيح هو كتاب "تهافت التهافت" الذي ألفه ابن رشد، أما كتاب "تهافت الفلاسفة" فهو للغزالي. وقد يكون هذا الخلط الذي وقع فيه المؤلف ناتجاً عن سهو، أو لعرض من الأعراض نهج مصدره (المترجم).

عودة ابن رشد إلى أرسطو، ونقد الغزالي لهذه المحاولات³

لقد أسس كل من الفارابي وابن سينا تأملاتهما على العمل الذي نُقل بوصفه "أثولوجيا أرسطوطاليس"، غير أنّ هذا الكتاب ليس في الواقع سوى نوع من التكييف الإسلامي لـ"تاسوعات" أفلوطين (Adamson 2003). وقد سمحت لهما هذه الحادثة بالتقريب بين مفكرين كلاسيكيين وتضييق الهوة بينهما، بالرغم من كون النصوص الخاصة بكل واحد منهما لا تسمح بمثل هذه الإمكانية. بيد أنّ تلك النتائج أزعجت مفكرين إسلاميين لاحقين، هما ابن رشد والغزالي، ولو لأسباب جد متباينة. لقد استاء ابن رشد من المآل الذي عرفه التفكير العقلاني الأصيل لدى أرسطو، وتحوله إلى مجرد تسلق شبه صوفي نحو الواحد. وهذا ما أدى إلى إفراغ مسبق للدور المنوط بالقرآن [في معرفة هذا الواحد]، كما أدى أيضاً إلى إدخال عناصر خارجية عن الفلسفة مرتبطة بـ"سيد العارفين" (Dante). من السهل، في الواقع، قراءة ابن رشد كواحد من الذين اقتنعوا بكون أرسطو يمثل نموذج التفكير البشري، لذا فإنّ المحاولات المختلفة لمعرفة الحقيقة لن تنجح سوى في حالة اقتفاء تعاليم هذا الأخير وحل المشاكل وفق ما تقتضيه طرقة الخاصة. أمّا بالنسبة للغزالي فهو يرى أنّ مذهب ابن سينا يتعارض مع النهج القرآني، وبخاصة فيما يتعلق بالنتائج التي أثبتت من خلالها لزوم صدور العالم عن الواحد (الله). وإصراره ذو الطابع الأفلاطوني المحدث على خلود النفس، مع نفي حشر الأجساد (Gardet 1951).

إنّ إجابة ابن رشد الشهيرة عن اعتراضات الغزالي على "الفلاسفة"، تعرض لصنفيين من الاعتراضات: دحض الغزالي لنظرية الفيض الموروثة بوصفها صيغة ملائمة لـ"تمييز" الخالق عن المخلوقات، ثم رد ابن رشد المزدوج على كل من الغزالي وابن سينا. في كتابه المعنون بـ"تهافت التهافت" يورد ابن رشد المتن الأصلي للعمل الذي أنجزه الغزالي في "تهافت الفلاسفة" (Van den bergh 1954)، من أجل نقضه. بيد أنّ نتائج هذه المقابلة [بين النصوص]، تجاوزت بكثير منطق الاستدلال الخاص بتلك النصوص. لقد اعتُبر الغزالي في المجال الفكري الإسلامي بمثابة حجة في المناظرة، ما أدى إلى اختفاء صورة ابن رشد من خارطة [وعي المسلمين]. هذا في الوقت الذي لم تتردد فيه نخبة من المفكرين الغربيين في التماهي معه بوصفهم "رشديين"، في حين أنّ عمل الغزالي لم يتمكن قط من تجاوز الحاجز اللسني ويصبح في متناول الغرب القروسطي (Van Steenberghen 1977؛ Vajda 1960). في الواقع إنّ عمل الغزالي الوحيد الذي كان معروفاً لدى هؤلاء المفكرين هو ما اعتبر بمثابة مقدمة لكتاب "تهافت" التي نشرت تحت عنوان "مقاصد الفلاسفة". وفي هذا

³ - توجي العبارة بمعنى معكوس تاريخياً، وكأنّ الغزالي جاء بعد ابن رشد، اللهم إلا إذا انصرف ذهننا إلى كل المحاولات السابقة التي تستعيد أرسطو، أي المحاولات المشائية التي سينخرط فيها ابن رشد بدوره لاحقاً (المترجم).

ذاتها يلزم أن تفتح في المقام الأخير أمام النقد من الداخل، بحيث يوجه الجزء الأكبر منها نحو إيضاح المسلمات غير المفحوصة أو استكشاف التراكم الثقافي من خلال المزيد من البحث. لذا فإن مفتاح خصوبة الفلسفة الدينية يكمن في الطريقة التي يعتمدها الممارسون لها بتحقيق التصالح بين المعيارين التوأمين: الإيمان والعقل، وذلك بالاستمرار في فحص كل مجموعة بناء على تماسكها الداخلي. لقد تبنّى الفكر الإسلامي بقوة الفكرة القائلة بالخلق الحر للعالم، ويكون المشيئة الإلهية تسهر على دوامه باستمرار. إنّ الرد الأشعري على المعتزلة بخصوص بنية الحرية الإنسانية، وكذلك العلاقة بين حريتنا وحرية الخالق، يعكس فعلياً هذا الميل في الفكر الإسلامي.

ما يزال من الجائز القول إنّ الفلسفة الدينية في حاجة إلى تقدير الأهمية الباطنية للعلّة الأولى والثانية في عملية خلق العالم. فالمطلوب هو توفير مجموعة من الوسائل الفلسفية المعدة والمناسبة للعمل، حالما اعترف المرء بحضور خالق لكل ما هو موجود. وبينما كان الفكر الإسلامي يكافح من أجل امتلاك هذه الوسائل، لم يتردد أبداً في دفعنا إلى التحدي قصد القيام بفعل الشيء نفسه. وقد يكون هذا التحدي هو الإسهام الأقوى في الإنجاز الراهن للفلسفة الدينية. ورغم أنّ المهمة قد تبدو مستحيلة قليلاً - بفعل "التمييز" الصعب بين الخالق والمخلوقات - إلا أنه من الواجب إنجازها مع ذلك. فهذه هي طبيعة الفلسفة الدينية: محاولة صياغة ما نعرف أنه يندّ عن الصياغة. لقد كانت هذه - على أقل تقدير - هي مهمة الفلسفة الدينية منظوراً إليها من زاوية الأفضلية بالنسبة لمن تعود على النقاشات الحادة، والصيغ الماكرة، التي تميز بها الفكر القروسطي سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً. ذلك أنّ مفكري تلك العصور وجدوا أنفسهم مجبرين - بفعل تسليمهم جميعاً، ومنذ البداية، بأنّ العالم خلق بطريقة حرة - على إيجاد طريقة لتفصيل القول في الألوهية قصد إثبات الوحدانية، ثم البحث بعد ذلك عن الشكل الذي يسمح بتصوير العالم في علاقته بتلك الألوهية التي يخضع لها كل شيء. من الجائز القول إنّ فلسفة الدين في صيغتها المسيحية الغربية لم تعرف مثل هذا النقد الحاد، نظراً لأنّ هذه المسائل العويصة المرافقة للعلاقة بين العلة الأولى والثانية كانت في الغالب مجهولة بكل بساطة. لربما يكون من بين ثمار تداخل الإيمان الذي يفرضه سياق الحياة والبحث لدينا اليوم، يكمن في تذكير المفكرين الغربيين بالمتطلبات الفكرية التي يقتضيها الإيمان بـ"الإله الواحد، خالق السموات والأرض". إن كان الأمر كذلك، فإنّ إسهام الإسلام في الحوار سوف يكون ذا أثر قوي، كما حاولت هذه الصورة التاريخية المقتضبة أن تبينه.

مترجم عن:

Burrell, D. in «A Companion to Philosophy of Religion», 2nd ed. Edited by Charles Taliaferro, Paul Draper and Philip L. Quinn. Wiley Blackwell, 2010

- Van den Bergh, S. *Averroes' Tahafut AL Tahafut* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954).
- Van Steenberghen, F. *Maître Siger de Brabant* (Louvain: Publications Universitaires, 1977).
- Walzer, R. *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985).
- Walzer, R. *Greek into Arabic: Essays in Islamic Philosophy* (Columbia: University of South Carolina Press 1962).
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context* (London: Duckworth, 2003)



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com