

تئوری دولت از نظر ابن خلدون

معرفی کتاب و مختصری از شرح حال مؤلف :

عبدالرحمن بن خلدون بسال ۷۳۲ در تونس بزاد و اوایل عمر را در کسب دانش و استفاده از محضر علمای عصر بگذرانید و بسال ۷۵۶ بدبیری سلطان ابو عنان پادشاه فاس (سراکش) تعیین گردید. شمال افریقا و اندلس در دوران حیات وی دستخوش انقلابات و مبارزات بود و ابن خلدون چنانکه خود حکایت میکند در جریان توطئه‌ها و دسته بندیهای امرا برضد یکدیگر از عوامل مهم و مؤثر بود. طبع بلند پرواز و زیادت طلب ، هیچگاه او را آرام نمی گذاشت و موجب میشد که پای ثبات و صداقت وی در خدمت همواره لرزان باشد و پیوسته از درباری بدربار دیگر روی آورد و عاقبت کار بجائی کشید که ادامه زندگی سیاسی در شمال افریقا برای او غیر میسر گشت و بمصر رفت و در جامع ازهر بتدریس پرداخت و بسال ۷۸۶ بشغل قضا انتخاب گردید لیکن در این کار هم دیری نپائید و کشاکش‌ها و مخالفت‌هایی که آغاز شد او را ناگزیر باستعفا کرد و بسال ۷۸۹ بزیارت حج رفت و آنکه بقاهره باز گشت و پس از چند سال دوباره بسمت قضاوت منصوب گردید و در حمله تیمور لنگ جزو ملتزمین خدمت سلطان مصر بود و چون دستق در محاصره تیمور افتاد و سلطان ناچار بمراجعت بمصر شد ابن خلدون بنماینده گی از طرف بزرگان شهر و سپاهیان سلطان برای مذاکره باردوی تیمور رفت تا او را از سوزاندن شهر باز دارد.

وفات ابن خلدون بسال ۸۰۸ اتفاق افتاد و کتاب وی بنام « کتاب العبر و دیوان المبتدئ و الخبر فی ایام العرب والعجم و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر » یک تاریخ عمومی است که مقدمه‌ای نیز بر آن نوشته مقدمه مزبور خود کتاب مستقل معتبری میباشد و آن متضمن مطالب و مباحث بسیار دقیق و قابل توجهی است در مسائل مربوط بفلسفه تاریخ و علم الاجتماع که خود ابن خلدون آنرا « علم العمران » نام داده و میگوید که این علم ابتکار من است و در این مقاله کوشیده‌ایم تا قسمتی از مطالب مقدمه را که مربوط بسیاست و تحقیق از اصل و ماهیت دولت میباشد بطور خلاصه در معرض استفاده خوانندگان قرار دهیم. »

تئوری دولت از نظر ابن خلدون

قسم ثانی از مقدمه ابن خلدون اختصاص دارد به بیان خواص و تمایلاتی که ملازم حالت اولیه اجتماع بشری است.

اجتماع بشری دو مرحله از زندگی را طی کرده است: بدوی و حضری طبیعت این هردو زندگی در اصل یکسان است الا اینکه مرحله زندگی بدوی مقدم بردیگری است. ممیز اجتماع بدوی زندگی ایللیاتی است که در آن اجتماع بشری دائماً بدنبال مرتع یا صحرا میگردد کشاورزی در این مرحله وجود ندارد فرق بین اجتماع بدوی و اجتماع حضری را میتوان با فرق بین حیوانات وحشی و حیوانات اهلی مقایسه کرد.

حتی در اجتماع بدوی حس زندگی دسته جمعی و شعور حکومت وجود دارد. خاصیت جوهری اجتماع بشری وجود عصیبت است مفهوم عصیبت در اصطلاح ابن خلدون چیزی است فشرده تر از مفهوم رابطه اجتماعی *le lien social* که جامعه شناسان قرون اخیر استعمال کرده اند. بعضی از مترجمین فرنگی ابن خلدون این اصطلاح را با همان مفهوم *l'esprit de corps* یکی دانسته اند و گوییه عقیده دارد که مفهوم عصیبت همان است که اکنون بعنوان *esprit da clan* معروف و مصطلح گشته است.^۲

لیکن آنچه از بیان خود ابن خلدون استنباط میگردد مفهوم عصیبت اعم از همه این اصطلاحات است و آن، مایه و اساس بهم بستگی و اتحاد افراد یک قوم یا یک قبیله میباشد. عصیبت در اصل مولود وحدت نسب است اما نسب خالص در میان ملل متمدن پیدا نمیشود.

اهم مظاهر عصیبت دو است اول احترام رسوم و عادات دوم احتیاج مستمر به هجوم و دفاع. مظهر نخست بصورت احترام شیخ و بزرگ قبیله جلوه گر میشود و مظهر دوم بصورت یگانگی و وحدت افراد قبیله در هنگام مخاطرات.

هر کدام از این دو جنبه که ضعیف گردد عصیبت دچار انحلال میشود و از میان میرود عصیبت در معرض تطورات است ابن خلدون تطورات مزبور را طی چند فصل مطالعه کرده است هر خوانواده ای که مظاهر عصیبت را بطور اتم و اکمل داشته باشد بر سایر خوانواده ها تسلط پیدا میکند و اگر روزی آن خوانواده قوت خود را از دست داد خوانواده قوی تری جای او را میگیرد و تا آنگاه که عصیبت عمومی یک قوم یا یک قبیله از میان نرفته حکومت در داخل آن قوم و قبیله از خاندانی بخاندان دیگر منتقل میشود.

منشاء تشکیل دولت

ابن خلدون در بسیاری از جاها روی این اصل مهم که انسان حیوانی اجتماعی است تکیه میکند فصل اول از کتاب اول را بدین عبارت شروع میکند که «اجتماع انسانی یک امر ضروری است و فلاسفه از این موضوع باین عبارت تعبیر کرده اند که انسان مدنی بالطبع است».

۱ - رجوع شود بترجمه فرانسه ابن خلدون از دوسلان

۲ - رجوع شود بکتاب دراسات من ابن خلدون تألیف ساطع الحضری .

تئوری دولت از نظر ابن خلدون

لازمه اجتماع وجود معامله و روابط بین افراد است و لذا افراد جامعه ناچار باهم روابطی خواهند داشت اما از طرف دیگر بشر قبل از هر چیز حیوان است و طبیعت حیوانی او مقتضی زورگویی و تعدی است پس اجتماع بشر بین دو جریان طبیعی قوی گیر میکند طبیعت بشر از یکطرف او را ناچار بقبول زندگی اجتماعی میکند و از طرف دیگر تعدی و اجحاف که منشاء هرج و مرج و بی نظمی است همین زندگی اجتماعی را (که برای بشر ضرورت دارد) در معرض تهدید قرار میدهد. ناچار لازم میآید که مقامی باشد تا بتواند از تراحم افراد جلوگیری نموده وظیفه استقرار نظم را در جامعه برعهده گیرد.

ابن خلدون از این مقام بکلمه وازع تعبیر میکند این کلمه نماینده قدرت و صلاحیت مقامی است که میتواند از تعدیات افراد جلوگیری نماید.

قبل از ابن خلدون فلاسفه اسلام مخصوصاً ابن سینا نیز تئوری خود را در باره نبوت و حکومت مذهبی بر همان اصل مدنی بالطبع بودن انسان مبتنی نموده بودند لیکن چنانکه خواهیم گفت نتیجه‌ای که ابن خلدون از مقدمه مزبور میگیرد با آنچه حکماء و متکلمین اسلامی گرفته اند بالمره متفاوت است.

شیخ الرئیس در اثبات نبوت میگوید: « اینک معلوم شده است که وجه تمایز و اختلاف انسان از سایر حیوانات باین است که او در حال انفرادی قادر بزندگی نتواند بود و بناچار باید تعاون و همکاری در میان افراد بشر برقرار گردد یکی برای دیگری نان پیزد و آن برای این جامه بدوزد و سومی برای او سوزن بسازد و همینطور تا کار اجتماع راه یفتد و بهمین جهت است که بشر ناگزیر به تشکیل شهرها و اجتماعات شده است.»

پس وجود و بقای انسان مستلزم اشتراك مساعی در میان افراد اجتماع است و این اشتراك مساعی با ایجاد روابط و معاملات انجام میگیرد و رابطه و معامله قوانین و موازینی لازم دارد و این قوانین و موازین باید از ناحیه مقامی صادر شود که قادر بالزام مردم باشد و چنین مقامی یکی از افراد مردم تواند بود.

ولی در این مرحله نمیتوان بهر کسی حق داد که در تعیین میزان عدالت و عدوان بنظر خود اقدام کند و هرچه را بسود خود بیند عدالت نام نهد و آنرا که بزیان او است ظلم و بیاد خواند.

آنگاه ابن سینا چنین ادامه میدهد:

« و نمیتوان گفت که عنایت ازلی خداوند مقتضی این مصلحت باشد ولی منشاء و مظهر آنرا مقتضی نباشد یعنی اگر بگوئیم وجود اجتماع لازم و ملزوم وجود قوانین و مقررات است ناچار باید قبول کنیم که قوانین و مقررات هم باید موجود باشد و از اینجا لزوم وجود نبی و اینکه او باید یکی از افراد انسانی باشد ظاهر میگردد.»^۱

ابن خلدون در فصل اول کتاب اول مقدمه که رویه حکما را در طرز اثبات نبوت بدلیل عقلی متذکر میشود عین مطالب فوق را میآورد و عبارتش طوری است که نشان میدهد مستقیماً بکتاب ابن سینا در این باره نظر داشته است. لیکن وی معتقد است که:

این نظر فلاسفه دور از برهان است زیرا بطوریکه ملاحظه میشود وجود و زندگی بشر بدون وجود پیغمبر هم تمام است و این احتیاجی که فلاسفه میگویند میتواند بوسیله حاکمی که بزور شخصی یا از طریق عصبیت قادر بر غلبه بر مردم و الزام آنان باشد برآورده شود و بطوریکه معلوم است عدۀ اهل کتاب و پیروان انبیاء نسبت به کفار که اکثریت مردم دنیا را تشکیل میدهند کمتر است معذک کفار قطع نظر از اینکه زندگی داشتند دولتهائی هم ترتیب داده بودند. برخلاف آنچه ما گفتیم که زندگی بشر بدون حاکم مقرون بهرج و مرج و ادامه آن مستع خواهد بود. و از همینجا اشتباه فلاسفه در اثبات وجوب نبوت واضح میشود و باید قبول کرد که مسئله نبوت همچنانکه مسلمانان سلف عقیده داشتند مستند بشرع است و دلیل عقل ندارد.

از طرف دیگر باید توجه کرد که اصل مدنی بالطبع بودن انسان یکی از مقدمات دوگانه تئوری ابن خلدون را در این باب تشکیل میدهد و مقدمۀ دیگر آن اصلی است درست مخالف و نقیض آن اصل که چند قرن بعد از ابن خلدون توسط هابس فیلسوف انگلیسی تقریر و تشریح گردید. تئوری هابس درباره دولت براساس غیر اجتماعی بودن انسان و اینکه افراد آدمیزاد بالطبع دشمن همدیگرند گذاشته شده^۱ و ما می بینیم که ابن خلدون در نظریه خود هر دو اصل را مورد توجه قرار داده است.

بیان ابن خلدون در تعلیل فلسفی پیدایش دولت و توجه او بدوجنبه متضاد طبیعت انسانی که از یکطرف او را بمعاضدت و تعاون میکشاند و از طرف دیگر بتزاحم و تجاوز و معارضه وامیدارد با آنچه خواجه نصیر طوسی در مقام اثبات نبوت از قول حکمای اسلام نقل کرده است مطابقت دارد.

برخی از دانشمندانی که در باره مقدمه ابن خلدون بیحث و مطالعه پرداخته اند چنین وانمود کرده اند که این طرز استدلال ابتکار ابن خلدون بوده و او است که برای نخستین بار اصل مدنی بالطبع بودن انسان را با اصل مناقض آن که هابس عبارت (انسانها گرگ یکدیگرند) بیان کرده توأمآ درمذ نظر قرار داده و تئوری دولت خود را بر مبنای این دو مقدمه اظهار کرده است^۲

نقل قولی که خواجه طوسی از حکمای اسلام میکند جنبۀ اغراق مطلب بالا را روشن میسازد وی در قواعد العقاید گوید: « حکما را در اثبات نبوت طریقی دیگر است بدین شرح که گویند انسان مدنی بالطبع است و ناچار باید در حال اجتماع با هموعان خود زندگی کند تا هر یک از افراد در رفع حوائج دیگران از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن و غیره بکوشد و تعاون در میان آنان برقرار گردد. و چون جبلت انسان بر شهوت و غضب است چه بسا که بخواهد بی آنکه خود بدیگران سودی برساند از ثمرۀ مساعی آنان برخوردار گردد و لذا نظم امور اجتماع جز در سایه عدالت میسر نتوان بود و معجزه چیزی است که عدالت را از غیر آن ممتاز گرداند.

۱ - رجوع شود بسیر حکمت در اروپا تألیف مرحوم فروغی .

۲ - آنچه از مطالعه کتاب قطور و مفصل ساطع الحضری استنباط میشود وی دستخوش

اشتباهی بوده است .

نظری دولت از نظر ابن خلدون

علامه حلی در شرح این مطلب نظر حکما را مبتنی بر مقدمات پنجگانه زیر میداند :

اول آنکه انسان مدنی بالطبع است.

دوم آنکه اجتماع در معرض تنازع و تزامم است.

سوم آنکه وضع قوانین را نمیتوان برعهده هرکسی محول داشت و گرنه موجب هرج و مرج خواهد شد.

چهارم آنکه چون توده مردم در برابر منافع شخصی از تعدی بقوانین خودداری

نمی نمایند هرآینه باید ثواب و عقابی نیز در میان باشد.

پنجم آنکه عبادات برای همین منظور تشریح گردیده که مسئله وجود ثواب

و عقاب را بطور مرتب و مستمر بر مردمان یادآور باشد.

علی ای حال آنچه از نظر اجمالی فوق برمیآید اصول عقاید ابن خلدون درباره

دولت بنحو زیر ممکن است خلاصه شود :

۱ - علت و مبنای فلسفی پیدایش حکومت وجود دو عامل متضادی است که

هردوی آنها زائیده و اقتضای طبیعت اجتماع انسانی میباشد. عامل نخست مدنی بالطبع

بودن انسان است که باقتضای آن افراد بشر ناچار بزندگی اجتماعی میباشند و عامل دوم

غریزه حیوانی آدمی است که باقتضای آن زور و تعدی مبنای روابط افراد قرار میگیرد

و همین امر زندگی اجتماعی را که برای بشر ضرورت دارد در معرض تهدید قرار میدهد

و ناگزیر وجود قدرت حاکمه ای لازم میآید تا بتواند هرج و مرج را از میان برداشته

ادامه زندگی اجتماعی را برای انسان میسر سازد.

۲ - هسته اصلی پیدایش حکومت همان عصبیت و بهم بستگی است که در میان

افراد یک قبیله یا اعضای یک خاندان موجود است عصبیت ایجاد نیرو میکند هر خاندانی

که از این حیث قوی تر باشد خاندانهای دیگر را تحت نفوذ خود میگیرد و هر قبیله که

بیشتر از عصبیت بهره مند و برخوردار باشد قبایل دیگر را تحت تسلط خود درمیآورد.

۳ - پیدایش دولت برخلاف آنچه عده ای تصور کرده اند ملازمه با پیدایش

دین و دعوت مذهبی نوینی ندارد. بسیاری از ساده لوحان جهان که در پی تحصیل قدرت

و نام بوده اند گمان کرده اند که اظهار دعوت دینی و آوردن کیش جدیدی کافی است

که آنانرا به آرزوی خود برساند و جان بر سر این سودای خام باخته اند. لیکن نمیتوان

انکار کرد که عصبیت در صورتیکه توأم با یک دعوت جدید دینی بشود قدرت و تحرك

بیشتری پیدا میکند و زودتر و سریعتر بشمر میرسد.

۴ - دولت و حکومت چنانکه گفته شد بر مبنای اقتضانات طبیعی ثابت و لایتنغیری

که وجود عصبیت پایه و مایه آنست بوجود میآید و بهیچوجه لازم نیست که رعایت جانب

حق و انصاف نیز در پیدایش آن بشود بسیاری از اشخاص فقط باتکای حق بیجانبی و اینکه

انصافاً خود را برای احراز منصب حکم و سلطنت شایسته تر می بینند بر علیه مراکز زور

و قدرت طغیان میکنند ولی متوجه نیستند که اهمیت داشتن صلاحیت شخص صرفاً و مادام

که توأم با شرایط دیگر نباشد تأثیری در موقعیت سیاسی نخواهد داشت. در نزاع بین حسین ابن علی و یزید بن معاویه با اینکه مسلماً حق بسوی حسین بود چون وی از نیروی عصبیت برخوردار نبود نتوانست موفق گردد.

ه - احکام و قوانین که از طرف حکومت بموقع اجرا گذارده میشود یا مستند بشرع خواهد بود و یا مستند بیک سیاست عقلی بعبارة آخری حکومت یا حکومت مذهبی است یا حکومت عرفی احکام و مقررات حکومت مذهبی البته بنام مذهب و تشریح الهی خواهد بود اما احکام و مقررات حکومت عرفی براساس سیاست مبتنی میباشد.

عنوان فصل ۲۵ از کتاب دوم مقدمه چنین است «اجتماع بشری بدون سیاست نمیتواند موجود باشد.»

اینک عین مطالبی را که ابن خلدون در ذیل این عنوان آورده است ترجمه میکنم:
«مقصود ما از سیاست آن نیست که فلاسفه بنام سیاست مدن مینامند معنی این اصطلاح در عرف فلاسفه وظایف شخصی و اخلاقی است که هر یک از افراد اجتماع موظف باتیان آن هستند تا بدینوسیله بتوانند اصلاً از داشتن حکومت و تبعیت آن بپنجاژ گردند. اجتماعی را که باین وظایف عمل کند «مدینه فاضله» نام داده اند و مقرراتی را که در چنان مدینه ای مجری باشد سیاست مدینه میخوانند و بهرحال مقصود از اصطلاح سیاست غیر از آن چیزی است که افراد اجتماع را بمراعات مصالح عمومی وادارد و این دو مفهوم از هم جداست.»

«امکان وجود مدینه فاضله و تشکیل آن بسیار مستبعد است و حکما از آن بصورت فرضیه سخن میرانند.»

اما سیاست عقلی که ما گفتیم بر دو صورت تواند بود نخست آنکه مصالح عمومی جامعه و مصالح شخصی سلطان و اختیارات او را در عرض هم و توأم مورد نظر قرار دهد این سیاستی بود که ایرانیان از آن پیروی میکردند. دوم سیاستی که فقط مصلحت شخصی سلطان و مقتضیات استقرار سلطه او در نظر گرفته شود و مصالح عمومی در درجه دوم اهمیت قرار گیرد و این سیاستی است که معمولاً همه پادشاهان جهان از کافر و مسلمان آنرا دنبال میکنند الا اینکه پادشاهان مسلمان در اجرای این سیاست امکاناً مقتضیات شرع اسلام را نیز ملحوظ میدارند و لذا احکام آنان مجموعه ای است از احکام شرعی و رسوم و اخلاق طبیعی اجتماع و ملاحظات ضروری دیگری از قبیل مراعات نفوذ و اقتدار اقویا و متنفذین و غیره

عنصر اصلی دولت چیست

دول كاملة العیار و دول ناقص

خاصیت اصلی و مشخص حقیقی دولت وجود سلطه و قدرت اجبار است ابن خلدون این دو اصطلاح را با الفاظ «غلبه و سلطان» و «ید القاهره» تعبیر میکند. (۱)

۱ - مراجعه شود فصل اول از کتاب اول «فیکون الوازع واحداً» منهم یکون له علیهم الغلبه والسلطان والید القاهره و نیز فصل ۲۳ از کتاب دوم «هو بمقتضی الطبیعه البشریه الملک القاهر المتحکم

آنچه دولت را از سایر ارباب قدرت متمایز میسازد داشتن قدرت اجبار و الزام است : ان الریاسه انما هی سؤدد و صاحبها متبوع و لیس له علیهم قهر فی احکامه و اما الملک فهو التغلب و الحکم بالقهر .

درجات عصبیت متفاوت است و درجه آن بر درجات زیر دست خود تفوق دارد اما حکومت واقعی نصیب آن عصبیتی است که بتواند ملت را متقاد سازد و مالیات گرد آورد و نمایندگان بخارج بفرستد و مرزها را حراست کند و دست بالای دست او نباشد . هر گاه دولتی و حکومتی فاقد یکی از این جنبه ها باشد مثلاً قدرت حراست مرزها یا گرد آوردن مالیات یا اعزام نمایندگان را نداشته باشد دولت کاملة العیار نخواهد بود : فهو ملک ناقص لم تتم حقیقتاً پادشاهان ایران در اوایل دولت عباسی را میتوان بعنوان نمونه این نوع دولتها بشمار آورد .

و نیز اگر دولتی از تحکیم سلطه و تسجیل قدرت خود بر سایر عصبیتها فرومانده نتواند نیروی اجبار و الزام خود را بر همه اجزای تحت حکومت خود احراز نماید دولتی ناقص خواهد بود . بعنوان مثال این نوع دولتها میتوان دول محلی را که خود تحت فرمان دولت مقتدر مرکزی میباشد بشمار آورد مانند ملوک الطوائف ایران در دوره اسکندر و تسلط یونانیان و همچنین پادشاهی ایران بعد از اسلام در زمان دولت بنی عباس .

این بود خلاصه ای از آنچه ابن خلدون طی دو فصل از مقدمه خود در باره دولت و چگونگی تشکیل آن بیان کرده است شرح و تفصیل این مطالب که تقریباً ۲۰۰ صفحه در کتاب ابن خلدون فرا گرفته بسی متع و جالب است . نکته ای که میخواهیم در خاتمه مقال اضافه کنیم این است که نظریات ابن خلدون در این باب با مطالبی که بسیاری از محققین مغرب زمین گفته و تشکیل دولت را بر مبنای قرارداد اجتماعی تصور کرده اند مطلقاً مبیانت دارد لیکن در عوض نظریات او با مکتب های جدیدتر حقوقی که وجود دولت را یک پدیده اجتماعی یا باصطلاح یک امر واقع اجتماعی تلقی کرده اند بسیار نزدیک است . مقصود ما از این نکته اشاره بعقائد و نظریاتی است که از طرف لئون دوگی و پیروان او ابراز گردیده و پیدایش دولت را بی آنکه مطابق نظر مکتب قرارداد اجتماعی محصول توافق ضمنی افراد بدانند یک حادثه اجتماعی تلقی کرده اند که صرفاً بر مبنای زور و قدرت بوجود میاید .

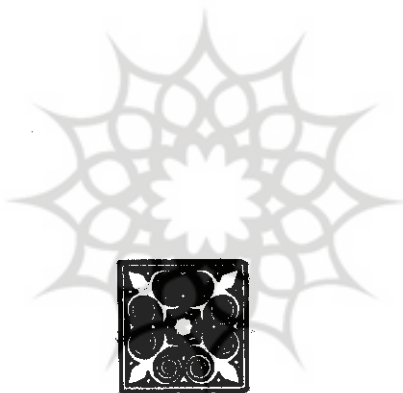
نظریه طرفداران عقد اجتماعی تا بدانجام منتهی میشود که حکومت در اعمال خود مطلقاً ذیحق شمرده میشود و افراد بلحاظ اینکه برضایت خود او را برمسند قدرت نشانده و خویشتن را مسلوب الاختیار کرده اند چاره ای جز اطاعت و تسلیم در برابر او ندارند بدین ترتیب جابرانه ترین اعمال شقی ترین حکومتها مجاز و لازم الاتباع شمرده میشود و هیئت حاکمه باستناد اینکه قدرت را از مردم کسب کرده است خود را از هر گونه تعرض مصون و محفوظ میداند .

باید اعتراف کرد که افسانه عقد اجتماعی روسو با همه وجهه و مقبولیتی که پیدا

تئوری دولت از نظر ابن خلدون

کرده خیالبافی شاعرانه‌ای بیش نیست و دعوی اینکه دولت از طرف مردم حکومت می‌کند و مظهر اراده مردم می‌باشد دل خوش کنکی است که بالمآل بضرر مردم تمام می‌شود. حقیقت این است که هیئت حاکمه مجری اراده خودش است و تنها باستناد زور و قدرت خود فرمان میراند و هر وقت زور و قدرت مرکز ثقل خود را عوض کرد هیئت حاکمه نیز عوض می‌شود و چیزی که مبنای آن بر زور و قدرت است ایجاد حقی نمی‌کند تا دولت را دارای حق حاکمیت یا حق سلطه و امثال آن بدانیم.

آنچه هست و می‌شود پذیرفت واقعیتهایی است که گاهی با حق فرسنگها فاصله دارد مثال حسین بن علی و یزید بن معاویه که ابن خلدون ذکر کرده برای تفهیم این مطلب بسیار مناسب و خوب است که چون مجال بسط مقال در این مقام نیست فعلاً بهمین مختصر اکتفا می‌ورزیم و سخن را در این جا خاتمه می‌دهیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی