

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دوازدهم، زمستان ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۶

نقد و بررسی الحاد در فلسفه سارتر از منظر حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۲/۱۸

رضا پوراسمعیل *

حسن عبدی **

انسان به عنوان موجودی که دارای قدرت عاقله است، همواره در تلاش برای کشف حقیقت هستی بوده است. یکی از اصلی‌ترین پرسش‌هایی که در پی پاسخ به آن بوده است، یافت منشأ هستی و چگونگی پیدایش آن است. در این میان ادیان الهی و پیامبران در پی پاسخ به این مسئله مبادی توحید را تبیین کردند. پذیرش وجود واجب به عنوان اصل مشترک همه ادیان الهی و فیلسوفان الهی است؛ اما همواره بعضی از متفکران وجود واجب را متناقض‌نما می‌دانند؛ به طوری که به عقیده آنها نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. یکی از این متفکران ملحد، ژان پل سارتر است که در مهم‌ترین اثر فلسفی خودش به عنوان هستی و نیستی، دو دلیل اصلی برای رد واجب‌الوجود ذکر کرده است. این دو دلیل که درحقیقت نقد دیدگاه‌های دکارت و لایبنیتس درباره واجب هستند، یکی به دنبال اثبات متناقض‌بودن وجود واجب است و دیگری ضرورت منطقی واجب‌الوجود را رد می‌کند. او همچنین وجود خدا را به عنوان یک موجود لغیره مانع تحقق آزادی انسانی می‌بیند. سارتر آزادی را به وجود انسان بر می‌گرداند و انسان را از هر گونه قید و بند رها می‌داند و به همین

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (r_pouresmaeil@yahoo.com).

** استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) (abdi@bou.ac.ir).

دلیل در نگاه او هر چیزی که مانع تحقق این آزادی ذاتی شود، نمی‌تواند موجود باشد و انسان برای فرار از این آزادی و مسئولیت خود مفهوم خدا را ساخته است. این پژوهش بر آن است با تبیین این دلایل، با مبانی حکمت الهی متعالیه که واجب‌الوجود در آن نقشی اساسی دارد، به نقد آنها بپردازد.

واژگان کلیدی: الحاد، اگزیستانسیالیسم الحادی، سارتر، حکمت متعالیه،

دکارت، لایب نیتس.

مقدمه

نیاز بشر به اظهار نیاز به سوی یک حقیقت متعالی، چه به عنوان خالق چه به عنوان یک قدرت برتر، همواره در طول تاریخ زندگی این موجود پر از رمز و راز نمود خاصی داشته است؛ به صورتی که نمی‌توان تاریخ زندگی بشری را منهای اعتقاد او به معبود لحاظ کرد. در این میان همواره بین موحدان که قایل به یک خدای واحد بوده‌اند و ارباب اعتقادات شرکی اختلاف بوده است. پیامبران الهی به عنوان هادیان بشر در تلاش برای ریشه‌کن کردن شرک و کفر از ساحت جامعه بشری بوده‌اند. اما مسئله خداباوری یا عدم باور به خدا وقتی جنبه عقلانی و فلسفی به خود می‌گیرد، مدافعان هر کدام از این دو اعتقاد با بیان دلایل خود در راستای اثبات حقانیت خود تلاش می‌کنند. در این میان فلاسفه مسیحی حتی برای اثبات و توجیه عقلی گزاره‌های عقل‌ستیز مسیحیت دست به توجیهات عقلانی می‌زنند و برای دفاع از اعتقادات خود برهان می‌آورند؛ از سوی دیگر متفکران الحادی سعی می‌کنند نظرات خود را اثبات و آنها را به صواب نزدیک کنند.

ژان پل سارتر را می‌توان به عنوان متفکری نام برد که نه تنها ابایی از بیان الحاد خود ندارد، بلکه وجود واجب‌الوجود را به عنوان مانعی می‌بیند که

دستاوردهای فلسفه‌اش را در خطر قرار می‌دهد. وی مبانی تفکر خود را بر الحاد می‌چیند. می‌توان الحاد را سنگ بنای نگاه سارتري دانست؛ به طوری که بیشتر اصول فلسفی او بر الحاد تکیه دارد و اگر این بنا از میان برداشته شود، این اصول هم سست و بی‌پایه خواهند بود. او در یک مصاحبه وقتی مصاحبه‌گر از او درباره دو قسمت از کتاب «کلمات» که درباره خدا نوشته است، سؤال می‌کند، جواب می‌دهد که این نوشته‌ها بیشتر جنبه استهزا داشته است یا اینکه در بیان نمود خدایی است که در آموزش و پرورش او را به آن معتقد ساخته بودند. خداوند از کودکی دیگر برای او وجود ندارد و دیگر برایش مسئله وجود خدا مطرح نشده است (سارتر، ۱۳۴۸: ۳۹). او در تقسیم‌ی که برای اگزیستانسیالیست‌ها انجام می‌دهد، خود و هایدگر را به عنوان اگزیستانسیالیست الحادی مطرح می‌کند (همو، ۱۳۱۶: ۲۵). این اندیشمند شهیر فرانسوی توانست با چاپ کتاب‌های ادبی و فلسفی نام خود را در کنار بزرگان اندیشه در قرن بیستم ثبت کند. وی بیشتر متأثر از هایدگر بود و پدیدارشناسی را به عنوان روش فلسفی خود برگزید. اگرچه نقدهای اساسی را به هوسرل، بنیان‌گذار این روش وارد می‌دانست. معروف‌ترین اثر فلسفی او که پرفروش‌ترین کتاب قرن بیستم در فرانسه لقب گرفت، هستی و نیستی نام دارد. در مقابل در حکمت متعالیه واجب‌الوجود به عنوان یک اصل مسلم و پذیرفته‌شده نه تنها قابل اثبات است، بلکه اساسی‌ترین برهان‌ها را برای اثبات ذات و صفات الهی به کار می‌گیرد. در حکمت متعالیه وجود واجب به عنوان اصل اساسی است که تکیه‌گاه نظام فلسفی ملاصدراست. با تکیه بر فلسفه صدرایی می‌توان به استدلال‌های سارتر پاسخی منطقی ارائه نمود.

قبل از بیان این استدلال‌ها و نقد آنها در این پژوهش، ما زمینه‌های خداناباوری سارتر را بررسی خواهیم کرد و سپس دلایل او برای رد

واجب‌الوجود را به نقد خواهیم نشست. در این زمینه پژوهش‌هایی انجام گرفته است که رویکردی انتقادی دارند؛ ولی بررسی این استدلال‌ها بر اساسی مبانی حکمت متعالیه گامی نو محسوب می‌شود. بررسی این استدلال‌ها بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌تواند برای پاسخ به شبهات ملحدان که عموماً دلایلی شبیه به هم دارند، مفید و راهگشا باشد.

۱. زمینه‌های خداناباوری در سارتر

هر متفکری را باید در زمان و شرایطی که در آن حضور داشته است، سنجید و افکار او را درک کرد. رد واجب‌الوجود را نیز می‌توان در زندگی سارتر ریشه‌یابی نمود. اساس الحاد در وی به ایام کودکی و دوازده‌سالگی او بر می‌گردد. این الحاد به یکباره در او شکل نمی‌گیرد، بلکه نمود و ظهور آن به صورت دفعی است، و الاً به تدریج صورت گرفته است و ریشه در اعتقادات خانوادهاش دارد. وی در کتاب «کلمات» از هم‌گسیختگی مذهبی را که در خانوادهاش بوده است، این گونه به تصویر می‌کشد:

من هم کاتولیک و هم پروتستان بودم. از یک سو انتقاد می‌کردم و از سوی دیگر مطیع می‌گشتم. بی‌قیدی و بی‌اعتنایی اجداد من در امور مذهبی بیش از اختلاف عقاید دینی مرا به گمراهی می‌کشانید و با این وضع هنوز در زوایای دل خود نوری از ایمان داشتم: بدون استثنا هر روز در بستر خود با پیراهن خواب زانو می‌زدم، دست‌ها را [به هم] می‌چسباندم و دعا می‌خواندم؛ ولی همیشه خدا را یاد نمی‌کردم (همو، ۱۳۴۴: ۱۳۵).

پدر بزرگ پروتستان و مادر بزرگ کاتولیک، جروب‌های بر سر دین که میان این دو نفر رخ می‌دهد و همه حرف و حدیث‌هایی که انزجار وی را بر می‌انگیزد. این اختلاف نظرها باعث می‌شود سارتر به این نتیجه برسد هیچ کدام

از آنها ایمان راستین ندارند و دین فقط به عنوان ابزاری است تا طبقه سرمایه‌دار برای اعمال مقاصد خویش بر آن تکیه کنند. نمونه‌های بسیاری برای این زمینه‌ها را می‌توان در «کلمات»، زندگی‌نامه خود نوشت او، یافت.

۲. جایگاه الحاد در تفکر سارتر

در روند هر تفکر بعضی نتایج هستند که بر اثر استدلال حاصل می‌شوند و در غایت تفکر قرار می‌گیرند؛ اما بعضی مفروضات و پیش‌فرض‌ها هستند که قبل از اینکه فرد وارد استدلال و انتاج بشود، این پیش‌فرض‌ها را به همراه خود دارد. حال باید بررسی شود که اصل الحاد در نتیجه سیستم فکری سارتر قرار دارد یا اینکه به عنوان یک اصل موضوعی مطرح است. بنا بر آنچه خودش در کتاب «کلمات» بیان می‌دارد ریشه الحاد او به دوازده‌سالگی‌اش بر می‌گردد و در آن زمان او با یک رهیافت شهودی به الحاد می‌رسد و از آن دست نمی‌کشد.

در سال ۱۹۱۷ در شهر روشل (*Rochelle*) یک روز صبح انتظار رفقایم را که قرار بود با هم به دبیرستان برویم، می‌کشیدم. این انتظار طولانی شد و برای رهایی از تنهایی تصمیم گرفتم به قدرت ما فوق قدرت‌ها بیندیشم؛ ولی به مجرد اینکه این فکر در مغزم جای گرفت، از هوا پایین آمد و ناپدید گشت بی‌آنکه دلیل آن را به من بگوید. وقتی متوجه شدم با یک تردید آمیخته به ترس از خود سؤال کردم که [او] وجود دارد و سپس گمان کردم که کار خاتمه یافته. از یک طرف واقعاً کار تمام شده بود؛ زیرا از آن پس هرگز انسداد و سوسه‌ای برای آشنایی دوباره در من پیدا نشد (همان: ۳۳۰-۳۳۱).

پس الحاد در نتیجه فلسفه او نیست، بلکه اساس کار اوست. «الحاد سارتر نتیجه استدلال و برهان فلسفی نیست، بلکه مقدم بر آن و مبتنی بر شهودی ناگهانی است» (علوی‌تبار، ۱۳۹۱: ۱۴).

البته اینکه ما درباره یک اندیشمند در همان رهیافت کودکی یا نوجوانی وی متوقف بمانیم و نسبت به کل تفکر او حکم کنیم، دور از انصاف است؛ چون هر اندیشه‌ای در سیر تکاملی قرار دارد و این خاصیت علم بشری است که تغییر می‌کند و به تکامل می‌رسد (جعفری تبریزی، ۱۳۹۴)؛ اما درباره سارتر و با توجه به آنچه از کتاب «کلمات» نقل شد و با نظر به اینکه این کتاب یکی از آثار متأخر سارتر محسوب می‌شود، به نظر می‌آید وی کماکان بر این شهود کودکی خود باقی مانده بود. اگرچه طی مصاحبه‌ای که در اواخر عمر خود انجام داده است، بیان می‌دارد که نمی‌تواند تصادفی و اتفاقی بودن جهان را قبول کند و آمادگی خود را برای پذیرش یک خالق اعلام می‌دارد (National review, 1982: 677)؛ ولی در هیچ یک از آثار او نمی‌توان اشارهای به این مطلب یافت و الحاد به عنوان اصل موضوعی و سنگ بنای تفکر او در همه آثارش نمود دارد. ما فارغ از اینکه آیا سارتر از نظریات الحادی خود بازگشته است یا خیر، به بررسی استدلال‌های او برای اثبات اصل موضوعی‌اش می‌پردازیم تا به هدف خود نایل شویم و آن مسئله را به پژوهشی مستقل واگذار می‌کنیم.

۳. استدلال‌های سارتر برای رد واجب‌الوجود

اصل الحاد برای سارتر یک اصل مفروض به شمار می‌رود؛ اما وی برای اثبات این مدعا دست به استدلال نیز زده است. البته گاهی اوقات وجود خدا را منافی نتایج فلسفه خود می‌بیند و گاهی نیز بر اصل رد واجب استدلال می‌کند که ما در این بخش در مقام بیان استدلال‌های رد واجب از نظر سارتر و نقد آنها بر مبنای حکمت متعالیه هستیم.

استدلال‌هایی که سارتر در این مورد بیان می‌کند، بر سه بخش عمده استوار است. در استدلال اول به صورت نقد به دکارت است که دکارت خدا را

موجودی می‌داند که خود به وجود آورنده خود است و در استدلال دوم به نقد لایب‌نیس می‌پردازد که ضرورت منطقی وجود خدا را بیان می‌کند. وی در استدلال سوم به صورت مستقیم به استحاله وجود خدا نمی‌پردازد؛ اما در نتیجه حرف او قرار می‌گیرد. وی قبول خدا را متلازم با عدم آزادی انسان می‌داند و از این تلازم به عدم وجود خدا می‌رسد.

الف) استدلال اول، استحاله وجود خدا به عنوان مخلوق خود

برای ورود به بحث لازم است به طور مختصر توضیحاتی در باب نگاه سارتر به هستی بیان کنیم. وی هستی را به دو ساحت فی‌نفسه و لِنفسه تقسیم می‌کند. وی بر اساس مبنای پدیدارشناختی خود از وجودی محض و بدون خلل نام می‌برد که پدیدار است؛ اما نه پدیدار بر آگاهی بلکه دارای استقلال است (سارتر، ۱۳۹۴: ۳۲) و نام این ساحت از هستی را هستی لِنفسه می‌نامد. در مقابل نوع دیگری از هستی قرار دارد که اساس هستی خود نیست. این وجود آگاهی یا همان وجود انسان است (Howells, 1995: 16). نام این قسم از هستی، فی‌نفسه است (همان: ۴۹). این دوگانگی در تقسیم وجود اساس فلسفه سارتر را تشکیل می‌دهد (Cox, 2008: 30). سارتر در بحث وجود لِنفسه در پی آنکه بیان می‌کند وجود لِنفسه اساس هستی خود نیست، گریزی به بحث واجب می‌زند که اساساً هیچ هستی نمی‌تواند اساس هستی خود باشد:

هر گونه کوششی برای طراحی فکر هستی‌ای که اساس هستی خود باشد، خواه‌ناخواه به ایجاد فکری خواهد انجامید که در عین ممکن بودن به عنوان هستی - در - خود اساس نیستی خود خواهد بود. فعل علیت که به موجب آن خدا علت ذات خود است، مانند هر گونه تکرار خود توسط خود، دقیقاً از آن رو که رابطه اولیه و جوب، بازگشتی به خویش و نوعی انعکاس به شمار می‌رود، فعلی نیست‌کننده

است و این وجوب اصلی نیز بر اساس وجودی ممکن پدیدار می‌شود، یعنی دقیقاً وجودی که هست تا علت خود باشد (سارتر، ۱۴۴: ۱۳۹۴-۱۴۵).

اساس این استدلال را می‌توان در این مطلب خلاصه کرد که به نظر سارتر در آگاهی یک خودآگاهی نیز نهفته است. وقتی انسان به یک ابژه آگاهی پیدا می‌کند، در درون همین یک خودآگاهی نیز وجود دارد. در واقع آگاهی، آگاهی به خود نیز هست؛ اما همین آگاهی، گاهی خودش را مورد تأمل قرار می‌دهد که در این حالت که آگاهی به عنوان یک تأمل‌کننده در عین حال مورد تأمل نیز هست که در آن حال آگاهی وجود خود را باز می‌یابد و با توجه به آنچه قبلاً در توضیح عمل آگاهی به عنوان یک نیست‌سازی گفتیم، در این حال آگاهی خودش را نیست می‌کند تا خودش را بازیابد. این معنای حرف سارتر است که انسان اساس نیستی خود است؛ اما اساس هستی خود نیست؛ چون برای اینکه اساس هستی خود باشد، باید آن آگاهی تأمل‌کننده در یک عمل انعکاسی به خودش باز گردد؛ ولی این محال است؛ چون به این معناست که آنچه بازیابی می‌شود، به نوعی قبلاً موجود بوده است و به قول حکمای اسلامی تحصیل حاصل است. این اشکال همان اشکال عمده است که به مفهوم دکارتی خدا گرفته می‌شود. البته سارتر در این بیان آگاهی خداوند را همانند آگاهی بشری قرار داده است و چون در آن موقعیت تحت عنوان هستی لافسه قرار می‌گیرد، به عنوان یک ممکن مطرح می‌شود. سارتر استدلال خود را این گونه مقدمه‌چینی کرده است: اول اینکه او این گونه قلمداد می‌کند اصل خلقت مستلزم ماهیت پیشین داشتن است. ماهیت پیشین داشتن به معنای این است مخلوق قبل از خلقت در ذهن خالق یک نحوه وجود مشخص و معین و شکل داده‌شده داشته باشد؛ مثل چاقوساز که پیش از ساختن چاقو، شکل و اندازه چاقو را در ذهن خود دارد و اینکه وجود واجب یعنی وجودی که خودش علت خود است. دوم اینکه واجب‌الوجود به معنای این

است که خودش، خودش را به وجود آورده است.

استدلال سارتر در مقام نقد برهان دکارت بر اثبات وجود خداوند بیان شده است. دکارت از وجود مفهوم خدا در ذهن انسان استفاده می‌کند که خداوند خود به وجود آورنده‌ی این مفهوم در ذهن انسان است. چون علت باید در بر دارنده تمامی کمالات معلول باشد و مفهوم بی‌نهایت که در ذهن انسان موجود است تنها می‌تواند معلول یک موجود بی‌نهایت باشد و آن خداست (مجتبوی، ص ۲۱۳ و *(William.H.Berner, P.P 31.41)*).

اساس این استدلال را می‌توان در این مطلب خلاصه کرد که به نظر سارتر در آگاهی یک خود آگاهی نیز نهفته است. وقتی انسان نسبت به یک ابژه آگاهی پیدا می‌کند در درون همین یک خودآگاهی نیز وجود دارد. در واقع آگاهی، آگاهی به خود نیز هست. اما همین آگاهی گاهی خودش را مورد تامل قرار می‌دهد که در این حالت که آگاهی به عنوان یک تامل کننده در عین حال مورد تامل نیز هست که در آن حال آگاهی وجود خود را باز می‌یابد. با توجه به تبیین سارتر در رابطه با آگاهی، این عمل یک جهش و تعالی به سمت ابژه است که در این فرایند فاعل شناسا خودش را نیست می‌کند تا خودش را بازیابد. به عبارت دیگر در هنگام شناسایی فاعل شناسا هویتی خاص غیر از همان تعالی به سمت ابژه ندارد و هستی او همان ادراک است. این معنی حرف سارتر است که انسان اساس نیستی خود است اما اساس هستی خود نیست. چون برای این که اساس هستی خود باشد باید آن آگاهی تامل کننده در یک عمل انعکاسی به خودش باز گردد ولی این محال است چون به این معناست که آن چه بازیابی می‌شود به نوعی قبلا موجود بوده است. بدین معنا که آگاهی نمی‌تواند خود را به عنوان یک

هویت ابژه قرار دهد. زیرا در این حال هم باید ثابت باشد و هم تعالی و حرکت داشته باشد و نتیجه حرکت همان باشد که قبلاً موجود بوده است و این تحصیل حاصل است. این اشکال همان اشکال عمده است که به مفهوم دکارتی خدا گرفته می شود. البته سارتر در این بیان آگاهی خداوند را همانند آگاهی بشری قرار داده است و چون در آن موقعیت تحت عنوان هستی لِنفسه قرار می گیرد به عنوان یک ممکن مطرح می شود. با این توضیح سارتر، اصل خلقت مستلزم ماهیت پیشین داشتن است. ماهیت پیشین داشتن به معنای این است مخلوق قبل از خلقت در ذهن خالق یک نحوه وجود مشخص و معین و شکل داده شده داشته باشد، مثل چاقو ساز که پیش از ساختن چاقو، شکل و اندازه چاقو را در ذهن خود دارد. در فرض چاقو تناقضی پیش نمی آید زیرا ماهیت چاقو مقدم بر وجودش می باشد و متعلق آگاهی قرار می گیرد که در حوزه وجود فی نفسه است. اما در مورد خداوند به عنوان به وجود آورنده خودش از آن جهت که ماهیتش را قبل وجودش تصوّر کرده است در حوزه وجود لِنفسه قرار می گیرد و آن جهت که خودش آگاهی است و فاعل شناساست به عنوان یک وجود لِنفسه تبیین می گردد.

با این توضیحات می توان بیان وی را با این مقدمات بیان کرد:

اولاً هرگونه خلقتی مستلزم تصور و آگاهی قبلی به ماهیت شیء است. ثانیاً خداوند خود را به وجود آورده است پس قبل از به وجود آوردن ماهیت خود را اندیشیده است. ثالثاً هر چیزی که ماهیتش قبل از وجودش به آگاهی درآید موجود فی نفسه است و دارای آگاهی نیست پس خداوند موجود فی نفسه است. رابعاً خدا در فرض خلقت ماهیت خودش را قبل از خلقتش تصور کرده است پس آگاهی دارد و موجود لِنفسه است. نتیجتاً آن که خداوند در عین آن که لِنفسه است باید فی نفسه هم باشد در صورتی که ثابت شد این دو ناحیه متفاوت

وجودند و نمی‌توانند جمع شوند به عبارت دیگر خدا دو ویژگی دارد آگاهی دارد و خود را مورد شناسایی قرار می‌دهد، که ویژگی لئفسه است، دوم این که ثبات و تعین دارد و مورد شناسایی قرار می‌گیرد که ویژگی فی نفسه است. و از آن جایی که در نگاه او این دو نوع ویژگی هر کدام برای قسمت خاصی از وجود هستند و با یکدیگر قابل جمع نیستند وجود خدا را امری متناقض می‌داند. (علوی تبار، ۱۳۸۶، ص ۱۵) و در یک کلام واجب برای این که علت خود باشد باید ماهیت خودش را طرح کند و این همان تناقض است.

ب) نقد

اساس این استدلال بر مبنای نقدی است که سارتر بر دکارت بیان می‌دارد. ما بر مبنای حکمت متعالیه بیان می‌داریم که این نقد را ما هم قبول داریم. خدا علت خود نیست. خدا خود را نمی‌سازد و وجوب وجود به این معنا نیست که خدا خود را ساخته است، بلکه به این معناست که ذاتش واجب است و فرض عدم در آن راه ندارد. آن تعبیراتی را که سارتر در باب هستی فی نفسه می‌گوید که آن هستی محض است، عدم در آن معنا ندارد، توپر است و هیچ گسستی ندارد. ما همین تعبیرات را درباره ذات واجب می‌گوییم که هستی محض است و هیچ گسستی ندارد. تعبیرات سارتر در باب هستی فی نفسه بسیار به تعبیرات حکمت متعالیه در باب واجب‌الوجود نزدیک است؛ برای مثال ملاصدرا در باب تبیین ذات واجب بیان می‌دارد که واجب آن نیست که از نبودش محال لازم آید، بلکه واجب یعنی عدمش محال است. «ان مفهوم الواجب لیس ما یلزم من عدمه محال، بل هو نفس عدمه محال...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۴).

پس ما با سارتر در نقد دیدگاه دکارت اشتراک نظر داریم؛ اما نتیجه‌ای که از این نقد گرفته می‌شود، متفاوت است و آن ناشی از فهم نادرست معنای وجوب وجود است. سارتر با این درک نادرست از وجوب، اثبات می‌کند که اساس

خودبودن محال است و هیچ موجودی نمی‌تواند اساس وجود خود باشد، پس خدا هم نمی‌تواند اساس وجود خود باشد، پس اگر هم خدایی باشد، ممکن خواهد بود نه واجب؛ اما حکیم متأله از همین مقدمات این گونه نتیجه می‌گیرد که خدا نمی‌تواند اساس وجود خود باشد، پس خدا اساس ندارد. خدا هستی محض است و فرض نبود در آن راه ندارد.

نقد دیگری که در این باره می‌توان بر سارتر وارد کرد، این است که نزد سارتر آگاهی منحاز از آگاهی بشری وجود ندارد؛ لذا برای اثبات اینکه وجود خدا نمی‌تواند اساس وجود خود باشد، از آگاهی کمک می‌گیرد که بیان گردید؛ در صورتی که آگاهی یا به تعبیری علم واجب به‌سان علم حضوری است که در بیان ملاصدرا به صورت اجمالی بالتفصیل است (همان: ۶ / ۲۷۰-۲۷۱) و این نوع نگاه به علم واجب البته آن نتایجی را که سارتر به دنبال آن است، در پی نخواهد داشت و نمی‌توان از طریق علم الهی بیان داشت که واجب نمی‌تواند خود به‌وجودآورنده خود باشد؛ ولی همان گونه که بیان شد، می‌توان گفت این حرف سبب دور و تحصیل حاصل است.

شهید مطهری (ره) با تبیین دو مسئله «اصالت وجود» و «مناط احتیاج به علت» این استدلال را به نقد می‌کشد (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ الف: ۱ / ۴۹۶-۴۹۹)؛ به این صورت که اولاً مطابق با اصالت وجود آنچه حقیقت موجودات را تشکیل داده است، وجود آنهاست؛ پس وجود آنهاست که از علت صادر شده است، نه ماهیت آنها و همین طور باید ذکر کرد که هستی به خودی خود طارد عدم است و اقتضای آن بودن است؛ همان طور که سارتر در تبیین هستی فی نفسه اشاره دارد که هستی هست و نیاز به علت ندارد. پس وجود واجب از همان حیث که وجود محض است

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۶)، اقتضای معلول بودن ندارد؛ اما موجودات دیگر ساحت وجودشان محدود است، یعنی از همان حیث وجودشان عین فقر و وابسته به دیگر موجودات هستند (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۴۷)، نیازمند علت هستند.

پس مناط احتیاج به علت در حکمت متعالیه وجود فقری و نیاز به علت است که از آن به امکان فقری نیز یاد می‌شود. به بیان دیگر اولاً و بالذات وجود است که جعل می‌شود و ماهیت ثانیاً و بالعرض از آن انتزاع می‌گردد. وانگهی وجود واجب یک وجود مطلق است و ماهیت ندارد. از سوی دیگر آن وجودی نیاز به علت دارد که وجودش عین نیاز و فقر به علت باشد نه وجودی که غنای مطلق و بی‌نیازی محض است؛ اوست که حقیقت همه غیر از خود را تشکیل می‌دهد؛ مؤثر اوست و همه عالم اثری بیش نیستند (همو، ۱۳۵۴: ۳۱). با این بیان فساد مقدمات و نتیجه‌ای که سارتر از آنها می‌گیرد، روشن می‌شود.

ج) استدلال دوم، نقد استدلال بر وجود واجب از امکان او

استدلال دوم برای رد ضرورت منطقی وجود خدا، در قالب رد استدلال لایب‌نیس بیان گردیده است. ابتدا وی امکان وجود خدا را این‌گونه اثبات می‌کند: یک مفهوم در صورتی موجود است که ممکن باشد و برای ممکن بودن باید دارای تناقض نباشد و تناقض به صورت سلب و ایجاب است و از آنجا که مفهوم خداوند فقط مشتمل بر محمول‌های ایجابی است، این مفهوم طارد هر گونه نفی است؛ پس هیچ تناقضی در ذاتش محقق نخواهد شد؛ پس خداوند ممکن است. مقدمه بعدی استدلال وی این است که امکان وجود خداوند، ضرورت وجود وی را در پی دارد؛ بدین صورت که با توجه به معنای امکان در نگاه لایب‌نیس چون مفهوم خدا مشتمل بر تمامی محمول‌های ایجابی است و وجود داشتن هم یک مفهوم ایجابی است، پس خداوند وجود دارد (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۳۸). این استدلال بر آن مقدمه‌ای از استدلال لایب‌نیس خلل وارد می‌کند که بیان

می‌کند امکان واجب وجودش را ایجاب می‌کند. اگر به شکل منطقی بخواهیم بیان کنیم، استدلال لایب‌نیس بدین صورت است: اولاً مفهوم وجود خدا امکان دارد؛ ثانیاً این مفهوم به نحوی است که امکان‌داشتنش وجودش را اقتضا می‌کند، پس خدا موجود است.

سارتر امکان را به امکان خارج هستی و امکان مربوط به هستی تقسیم می‌کند. در مثالی سارتر به تویی اشاره می‌کند که روی سطح صافی که روی آن پارچه‌ای چین‌خورده پهن شده است، در حال غلطیدن است. امکان دارد این توپ در مسیر خود در اثر برخورد با این چین‌ها منحرف بشود. امکان انحراف توپ، امکان توپ نیست، بلکه ناشی از یک جهل به آینده و ناشی از آگاهی است که جهلش به واقعیت را به شکل یک امکان نمودار می‌کند. درحقیقت اینکه آیا امکان دارد توپ طی مسیر منحرف شود، شکل دیگر این مطلب است که من نمی‌دانم توپ در مسیر منحرف می‌شود یا خیر. این امکان مربوط به هستی نیست و بیرونی است. درحقیقت این امکان مربوط به جهت قضیه است.

اما امکان دیگری قابل تصور است که مربوط به هستی است. این امکان که خود این توپ ممکن بود نباشد، بودنش هیچ ضرورتی ندارد. این نوع امکان همیشه با هستی همراه بوده و از آن جدا نخواهد شد. این امکان نمی‌تواند حالت پیشینی نسبت به یک هستی واجب داشته باشد. «هستی امکانات هستی را حفظ می‌کنند. هستی اساس این امکانات است. بنابراین وجوب هستی نمی‌تواند از امکان خود رهایی یابد. در یک کلمه اگر خدایی هست ممکن‌الوجود است» (سارتر، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

حال با توضیح دو قسم امکان مطلب واضح می‌شود. ادعا این است که امکان واجب وجودش را ایجاب می‌کند. سارتر می‌گوید یا این امکان امری خارجی برای واجب است که در این صورت اصلاً امکان واجب نیست و امری بیرونی

است. پس این امکان نمی‌توان وجود خدا را ایجاب کند؛ اما اگر گفته شود مقصود از امکان، همان امکان هستی است، در آن صورت می‌گوییم که این امکان هم نمی‌تواند وجود را واجب کند؛ چون این امکان همان هستی ممکن است که از هستی جدا نمی‌شود. پس خدایی هم اگر باشد ممکن‌الوجود است.

مقدمات این استدلال را می‌توان این گونه بیان کرد:

اولاً لایب‌نیس می‌گوید امکان واجب وجودش را ایجاب می‌کند. ثانیاً امکان یا امکان هستی است یا خارج هستی. ثالثاً اگر امکان خارج هستی باشد، نمی‌تواند هستی را به وجوب برساند. رابعاً اگر امکان مربوط به هستی باشد، از هستی جداناپذیر است. پس اگر مقصود لایب‌نیس امکان خارج هستی باشد، واجب موجود نیست و اگر امکان هستی باشد، در آن صورت هم واجب موجود نیست و اگر خدایی فرض شود، ممکن خواهد بود.

(د) نقد

این استدلال نیز همانند استدلال اول نقدی نسبتاً درست به استدلال لایب‌نیس به همراه دارد؛ اما نتیجه‌ای که از آن اخذ شده است، درست نیست. این نقد که امکان خدا وجودش را ایجاب می‌کند، مقدمه‌ای نادرست است، نقدی درست است؛ اما این نتیجه را گرفتن که خدایی هم اگر باشد، ممکن‌الوجود است، یک فهم نادرست است. آنچه در این تبیین بر مبنای حکمت متعالیه باید بیان کنیم، این است که ذات واجب به هیچ عنوان وجوبش را از امکان دریافت نمی‌کند. رهیافت به وجود واجب از طریق فرض امکان وجودش نیست، بلکه در طریق صدیقین وجود واجب امری ابتدایی در نتیجه است، بدون آنکه در مقدمات حرفی از امکان واجب به میان آید. حتی به عقیده علامه طباطبایی (ره) ذات واجب تعالی نیازی به اثبات ندارد و امری بدیهی است و اگر برهان اقامه می‌شود، به جهت تنبیه است نه اثبات. ایشان برای اثبات این ادعا از یک گزاره بدیهی استفاده می‌کند که «واقعیتی

هست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/ص ۱۴-۱۵، تعلیقه علامه طباطبایی). حال در مرحله بعد برای این اصل واقعیت که وجود دارد و باید مصداق داشته باشد، می‌گوید هر موجودی نمی‌تواند مصداق این واقعیت باشد؛ چون هر موجودی فرض نبودش به تناقض نمی‌انجامد؛ مثلاً این می‌ز اگر موجود نباشد، اصل کلی واقعیتی هست، خدشه‌دار نمی‌شود. حتی همه انسان‌ها یا موجودات زنده جهان هم اگر نباشند، باز هم خدشه‌ای به این اصل وارد نمی‌شود. اما آنجا خدشه وارد می‌شود که بگوییم هیچ موجودی در این جهان نیست که اقتضای وجود نداشته باشد؛ یعنی هیچ موجودی نیست که نتوان عدمش را فرض کرد. در آن صورت این اصل بدیهی مورد خدشه واقع می‌شود. پس از این قضیه بدیهی «واقعیتی هست» استفاده می‌کنیم که اصل واقعیت ضروری، ازلی و واجب بالذات است (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۶۵).

درواقع در این طریق هم امکان‌داشتن واجب امری مفروغ نزد سارتر است؛ در صورتی که قبلاً بیان شد امکان یکی از لوازم ماهیات است و ذات واجب ماهیت ندارد. با توجه به این مبنا می‌توان بیان کرد که طبق مبانی حکمت متعالیه این استدلال سارتر هم بسیار بی‌پایه و اساس است؛ چون مبنای آن امکان واجب است؛ در صورتی که بیان شد برای واجب به هیچ عنوان نمی‌توان امکان قایل شد. البته امکان معانی مختلفی دارد که آنچه مقصود سارتر است، همان استوای نسبت به وجود و عدم یا امکان ماهوی است. اما به نظر می‌رسد می‌توان به نحوی از جانب لایب‌نیس به سارتر پاسخ داد: اینکه امکان یک معنای عام‌تری از استوای نسبت دارد و آن عدم استحاله است. ظاهراً در کلام لایب‌نیس امکان به همین معنای عام اخذ شده است و در این صورت اشکال سارتر متوجه او نمی‌شود؛ چون می‌تواند شامل واجب‌الوجود هم بشود. اگر با ادبیات سارتر بخواهیم پاسخ دهیم، باید بگوییم این امکان مربوط به خود هستی است و این

هستی واجب است و ممکن هم هست؛ به این معنا که وجودش محال نیست. علاوه بر همه این نقدها می‌توان گفت دلیل سارتر بسیار اخص از مدعاست. وی با بیان این مطالب به دنبال اثبات استحاله وجود واجب است؛ در صورتی که به فرض صحت، او یک استدلال مخدوش از استدلال‌ها بر وجود واجب را رد کرده است و این ضروری بر استدلال‌های محکمی مانند براهین صدیقین نخواهد زد.

هـ) استدلال سوم: خدا مانع تحقق آزادی

سارتر ساحتی از وجود را به عنوان وجود لغیره مطرح می‌کند که اصل این اصطلاح را از هگل وام گرفته است (دستغیب، ۱۳۵۴: ۲۳۰). وجود لغیره همان وجود دیگران است. بیان شد که سارتر وجود انسان را با آگاهی تبیین می‌کند و آن را همواره متغیر می‌داند. این آگاهی متعلق دارد که آن همواره امری فی نفسه است. فی نفسه عین ثبات است. حال فرض کنید یک موجود دارای آگاهی موجود آگاه دیگری را مورد آگاهی خود قرار دهد، در آن حال آن ابژه (متعلق آگاهی) دیگر لِنفسه نیست؛ پس آزاد هم نمی‌تواند باشد؛ چون آزادبودن با فی‌نفسه‌بودن سازگاری ندارد. این وجود لِنفسه که ما را مورد شناخت خود قرار می‌دهد، همان لغیره در ادبیات سارتر است. وی وجود دیگری را به عنوان اینکه مانع آزادی است، مطرح می‌کند و به این منظور از تعبیر نگاه استفاده می‌کند. دیگری دائماً انسان را به عنوان ابژه می‌سازد و در آن حال دیگر انسان به مثابه یک لِنفسه نیست؛ چون ابژه اوست و آزادی ندارد. تنها کاری که انسان می‌تواند در این هنگام انجام دهد، این است که او نیز دیگری را ابژه خود قرار دهد. وجود دیگری در نگاه سارتر علاوه بر اینکه باعث عذاب است، به طوری که از نمایشنامه خلوتگاه او چنین بر می‌آید (سارتر، ۱۳۸۷: ۱۳۸)، در عین حال تعیین‌دهنده وجود او نیز هست. انسان به عنوان یک لِنفسه نمی‌تواند خود را تأمل کند و مورد آگاهی قرار دهد و با نگاه دیگری و از دید او می‌تواند به خود تعیین دهد و ماهیت خود را بازشناسی کند.

خدا در نگاه سارتر به عنوان دیگری است که دائماً انسان را می‌بیند؛ ولی انسان توان دیدن او را ندارد، به همین علت است که انسان نمی‌تواند او را ابژه خود کند. قبول وجود خدا به معنای قبول یک محدودیت دائمی است که با نگاه خود آزادی را از انسان سلب می‌کند؛ ولی انسان نمی‌تواند متقابلاً این کار را انجام دهد و در این انکار به حدی پیش رفته است که انکار خدا را لازمه منطقی رسیدن به حریت و آزادی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۹۷) و چون آزادی به عنوان ذات انسان معرفی می‌شود، انکار خدا ضروری است.

سخن گفتن از آزادی انسان در ارتباطش با خدا بی‌معناست؛ زیرا انسان در برابر خدا یک شیء محض است و مانند دیگر اشیا فاقد هرگونه آزادی است. نگاه خدا به وجود انسان معنا می‌دهد و انسان خود را آن‌گونه می‌بیند که خدا او را دیده است. انسانی که از چشم خدا به خود می‌نگرد، با خود راستینش که عبارت از سو بچکتیویته است، بیگانه می‌گردد؛ بنابراین می‌توانیم عبارت معروف نمایشنامه در بسته یعنی «دوزخ انسان‌های دیگر هستند» را در مورد خدا بیان کنیم و بگوییم «دوزخ خداست» (علوی تبار، ۱۳۸۴: ۶۴).

به شکل منطقی می‌توان استدلال سارتر را این‌گونه بیان کرد: اولاً آزادی ذاتی انسان است؛ ثانیاً سلب ذاتی از شیء محال است؛ ثالثاً قبول خدا موجب سلب آزادی انسان است؛ پس قبول خدا محال است.

(و) نقد

در نقد این دیدگاه باید گفت طبق انسان‌شناسی حکمت متعالیه نفس انسان در حقیقت یک ربط و تعلق الهی دارد. خداوند از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است؛ اما نه به عنوان یک بیگانه، بلکه به عنوان حقیقت اصلی انسان. شهید مطهری این‌گونه به تبیین این دیدگاه پرداخته است:

تعلق یک موجود به غایت و کمال نهایی خودش بر خلاف نظر آقای سارتر «از خود بیگانه شدن» نیست؛ بیشتر در خود فرو رفتن است؛ یعنی بیشتر «خود،

خودشدن» است. آزادی اگر به این مرحله برسد که انسان حتی از غایت و کمال خودش آزاد باشد، یعنی حتی از خودش آزاد باشد، این نوع آزادی از خود بیگانگی می‌آورد. این نوع آزادی است که بر ضد کمال انسانی است. آزادی اگر بخواهد شامل کمال موجود هم باشد، یعنی شامل چیزی که مرحله تکاملی آن موجود است، به این معنا که من حتی از مرحله تکاملی خودم آزاد هستم، مفهومش این است که من از «خود» کامل‌ترم آزادم و «خود» ناقص‌تر من از «خود» کامل‌تر من آزاد است. این آزادی، بیشتر انسان را از خودش دور می‌کند تا این وابستگی (مطهری، ۱۳۸۴ ب: ۲۳/۳۱۳).

با توجه به این تبیین مشخص می‌شود که بر خلاف تفکر سارتر وجود خدا نه تنها مانع آزادی انسان نیست، بلکه بر عکس اینکه انسان خود را از مبدأ حقیقی خود قطع کند، در واقع خود را از خودش بیگانه کرده است. نگاه خدا به انسان و معیت او با انسان باعث توقف انسان نیست، بلکه این معیت یک معیت قیومیه است که باعث رشد و تعالی انسان خواهد شد و هر چقدر انسان نسبت به آن ملتفت باشد، استفاده بیشتری از این تکیه‌گاه لایزال خواهد برد. آنچه با مطالعه آثار سارتر و امثال آن برای انسان مشهود می‌شود، این است که عدم درک صحیح از خالق و عدم ارتباط با او می‌تواند تفکر فرد را به جایی بکشاند که نگاه خدا را به عنوان یک نگاه سنگین روی خود احساس کند؛ اما عارف در این نگاه ذوب شده، با او عشق بازی می‌کند. نقد دیگر بر مقدمه استدلال است که آزادی را ذاتی انسان می‌داند. معنایی که سارتر از آزادی به کار می‌برد، آزادی به معنای استقلال وجودی است؛ البته سارتر از این آزادی به معنای استقلال وجودی، آزادی اجتماعی را نتیجه‌گیری می‌کند و نوعی تلازم بین این دو قایل است. در بیان حکمت متعالیه آزادی به معنای اول کاملاً از انسان نفی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۳۸). انسان عین ربط به علت و عین تعلق است و دقیقاً در مقابل آزادی قرار دارد؛ ولی تلازم بین آزادی تکوینی و آزادی اجتماعی و فردی هم مورد قبول واقع نمی‌شود. انسان در ضمن اینکه

عین تعلق و وابستگی به علت خود است، مختار هم هست، بلکه شهید مطهری در تلاش است در گامی دیگر تحقق آزادی فردی و اجتماعی به معنای واقعی را به تحقق آزادی معنوی یعنی همان اطاعت از خالق منوط کند (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳/۴۴۱). آزادی ذاتی یعنی استقلال وجودی برای انسان به هیچ عنوان محقق نیست؛ ولی این امر ملازمه‌ای با جبر مطلق بشری ندارد. انسان در عین اینکه تعلق و وابستگی به خالق دارد، اختیار نیز دارد.

نتیجه

گویی انکار خداوند یک اصل موضوعی برای سارتر بوده است که ریشه در دوران کودکی او دارد. وی اصل وجود خدا را متناقض می‌داند؛ با این تعبیر که اگر خدا خودش را به وجود آورده باشد، باید قبل از خودش موجود باشد تا خودش را به وجود بیاورد. این استدلال این گونه رد می‌شود که واجب‌الوجود به معنای وجودی نیست که خودش علت خودش است، بلکه به معنای وجودی است که ذاتش اقتضای وجود دارد و نیاز به علت ندارد؛ اما استدلال دیگر سارتر که می‌گوید امکان خدا مستلزم وجودش نیست، این گونه پاسخ داده می‌شود که امکان در وجود خدا راه ندارد. وجود خدا ضروری است و اگر امکانی درباره خدا مطرح شود، امکان به معنای اعم است که مقصود از آن عدم استحاله است. سارتر خدا را دیگری می‌داند که در صورت وجود، انسان همواره خود را تحت نگاه او می‌بیند و نمی‌تواند از او رهایی یابد. در نگاه او در فرض قبول خدا، آزادی برای انسان معنایی ندارد. از نگاه حکمت متعالیه که انسان را مظهری از آن حقیقت متعالی و نمودی از آن می‌داند، غیریت و ثنویتی بین انسان و خدا نمی‌ماند و این نگاه دیگری در او راهی ندارد. انسان همواره خود را در محضر او می‌بیند و این با آزادی انسان منافاتی ندارد.

منابع

- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۵۴)، *فلسفه‌های آگزیستانسیالیسم*، تهران: انتشارات بامداد، ج ۱.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۴)، *خلوت‌انس (تحلیل اندیشه‌ها و شخصیت حافظ)*، تدوین و تنظیم عبدالله نصری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ج ۱.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۶)، *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، ج ۱۲.
- _____ (۱۳۴۴)، *کلمات*، ترجمه حسینقلی جواهرچی، تهران: کاوه، ج ۱.
- _____ (۱۳۹۴)، *هستی و نیستی*، ترجمه مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر، ج ۱.
- _____ (۱۳۸۷)، *مرده‌های بی‌کفن و دفن، خلوتگاه و مگس‌ها*، ترجمه صدیق آذر، تهران: انتشارات جامی، ج ۱.
- _____ (۱۳۴۸)، *اندیشه‌ها و انسان*، ترجمه دکتر فرج‌الله ناصری، تهران: انتشارات فرمند، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
- _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۳.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *در آمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت، ج ۴.
- علوی تبار، هدایت (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، *الحاد اصل موضوعی سارتر*، فلسفه (دانشگاه تهران)، دوره ۴۰، شماره ۲.
- _____ (تابستان ۱۳۸۴) *واجب‌الوجود در فلسفه سارتر (یک بررسی انتقادی)*، حکمت و فلسفه، سال ۱، شماره ۲.
- _____ (۱۳۸۶)، *سارتر و میل انسان به خداشدن*، *نامه فلسفی*، ج ۳، ش ۲.
- _____ (۱۳۸۴)، *نگاه مطلق خدا در فلسفه سارتر*، *نامه فلسفی*، شماره ۱، ج ۱.
- 0 لایب‌نیتس، گفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ج ۱.

مجتبوی، جلال‌الدین (مترجم) (۱۳۷۰)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، تألیف چند تن از اساتید فلسفه غرب، تهران: حکمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.

_____ (۱۳۸۸)، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۴ الف)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۱، تهران: صدرا، ج ۷.

_____ (۱۳۸۴ ب)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۲۳، تهران: صدرا، ج ۷.

Cox, Gary (2008), *The Sartre dictionary*, first published, London, Continuum International publishing group.

Howells, Christiana (1995), *The Cambridge companion to Sartre*, twice printed, New York, university of Cambridge.

National Review (1982), June 11, New York.

William H. Brenner (1988), *The Elements of Modern Philosophy: Descartes Through Kant*, Prentice Hall.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی