



فخر رازی و مسأله «وجود»

نوشته عباس زریاب خویی

امام فخرالدین محمدبن عمر رازی، معروف به «فخر رازی»، متوفی در سال ۶۰۶ هجری، از جمله حکمای نادر مشرق زمین است که در مباحث فلسفی و کلامی سعی در استقلال رأی و آزادی از تقلید داشته است. البته سعی در وصول به مقصدی امری است و توفیق در وصول به آن مقصد امری دیگر است و اگر بعضی از متأخران بر او تاخته‌اند و بر آراء مستقل و تشکیکات او در مبانی و اصول حکمای متقدم اعتراض کرده‌اند و گاهی هم لقب طعن آمیز «امام المشککین» به او داده‌اند، کسی در کوشش و اجتهاد او برای تأسیس آراء مستقل، و در

امتناع او از پیروی بی چون و چرای متقدمان شك نکرده است. اگر سعی در استقلال رأی و ابطال آرای دیگران در نظر کسانی که دوستدار عقاید ثابت و مستقر و آرای لایتغیر در فلسفه بوده اند زشت و ناروا شمرده شود در نظر کسان دیگر که آزادی فکر و اندیشه را پایه اساسی فلسفه و علم می دانند و حقیقت را از استاد و معلم خود بیشتر دوست دارند امری بسیار مطلوب و پسندیده و شرط نخستین ابتکار و اجتهاد و پیشرفت دانش بشری است. خود او روش و طریقه خود را در مقدمه کتاب مباحث المشرقیه این گونه بیان و توجیه می کند:

«آنچه ما در راه آن سعی کردیم و رنج بردیم به دست آوردن چیزی بود که در کتب پیشینیان دیده و خوانده ایم تا در هر باب هسته و مغز آن را برگزینیم و از درازگویی و فشرده سازی بهره‌زیم و چنان کنیم که مطالب بر همه روشن شود و از یکدیگر جدا شود تا بعد آن مطالب را یا تأیید و یا نقض کنیم و به دنبال آن شکها و اعتراضات مشکل را بیاوریم و اگر بتوانیم برای شك و اعتراضات راه حلها و پاسخهای شافی و کافی بیفزاییم. ممکن است در ضمن این گفتارها مطالبی بیاید که مخالف مشهور باشد و سخنان حکما را نقض کند، اما تو، ای جوای دانش! آگاه هستی که اگر مرد خردمند مطلبی را که برای همه مانوس باشد و برای بیان و تقریر آن راهی باشد ببیند، از آن روی بر نمی گرداند و اگر بر سخن معروف و مشهور دلیلی پیدا کند از آن اعراض نمی کند. اما کسانی که در هر امر خرد و بزرگ موافقت با پیشینیان را لازم می شمارند و مخالفت با ایشان را تجویز نمی کنند می دانند که خود این پیشینیان در بعضی موارد بر پیشینیان و متقدمان خود معترض بوده اند و از قول ایشان اعراض کرده اند و اعتراض خود را بر ایشان به صراحت، نه به کنایه و تعریض، بیان کرده اند. اگر مخالفت با پیشینیان مردود و نامقبول می بود بایستی خود این پیشینیان در مخالفت با گذشتگان خود و در اعتراض بر معلمان خود محل طعن و قدح باشند و اگر راه مقبول و درستی است و ما موظف به پیروی از پیشینیان خود هستیم پس روش ما در ژرف نگری و باریک بینی - که نتیجه آن ترك بعضی از مقبولات و اعراض از بعضی از مشهورات است - راهی راست به سوی مقصدی درست است و فتوای این مقلدان به وجوب پیروی از پیشینیان موجب می شود که خود ایشان راه پیشینیان را در عدم تقلید در پیش گیرند و فقط به دلایل و براهین تمسک جویند.

«و همان گونه که تناقض میان اقوال این گروه را شناختی، فساد روش گروه مخالف را نیز شناس که بر بزرگان علما و حکما با هرگونه سخنان آمیخته به ناحق و باطل اعتراض کنند و پندارند که تا خود را ضد و مخالف آن بزرگان قلمداد کردند در رده ایشان در می آیند و همچون ایشان می گردند، ولی از این کار سودی جز اظهار جهل و غبوت و نمایش کمال نقص و

جهالت خود به دست نمی آرند.»

«چون ما دریافتیم که هیچیک از این دو گروه بر راه راست نیستند و هر راهی که جز راه میانه و اقتصاد باشد زشت و ناپسند است، همان راه میانه را برگزیدیم و قول بهتر را انتخاب کردیم و خواستیم تا در بیان و تقریر سخنان حکما و مقالات ایشان بکوشیم و اگر از تلخیص و بیان آن باز ماندیم و راهی برای تقریر آن نیافتیم محل اشکال و موضع درد را نشان دهیم و مجملات و معضلات ایشان را توضیح و تأویل کنیم و بر آن اصولی بیفزاییم که خداوند ما را به تحصیل و تحریر آن موفق گردانیده است و کسی از متقدمان بر آن آگاهی نیافته و به آن نرسیده است.»

حال باید دید که امام فخر رازی تا چه اندازه به قول خود در استقلال به رأی و عدم تقلید از قدما پای بند بوده است. این نکته را هم باید متوجه بود که اگر چه فخر رازی از حکمای متقدم افلاطون و ارسطو را بیشتر در نظر داشته است، اما در واقع بیشتر بر آراء فارابی و ابن سینا اعتراض کرده است، چنانکه نصیر الدین طوسی در مقدمه شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا گفته است اگر چه او (یعنی امام فخر رازی) در تفسیر مشکلات و غوامض آن بهترین کوشش را کرده است و در این معنی به نهایت استقصاء رسیده است، اما در ردّ بر صاحب آن (یعنی ابن سینا) زیاده روی کرده است و در نقض قواعد او پای از حدّ اعتدال فراتر نهاده است و از این روی کوششهای او جز دمّ و قدح بر ابن سینا بار نیاورده است تا آنجا که بعضی از ظریفان شرح او را «جرح» نام نهاده اند.

بحث در همه مسائلی که امام فخر در آنها با «متقدمان» خود مخالفت کرده است مجالی وسیع می خواهد. من در اینجا برای همکاری در این «یادنامه» که برای آن مرد بزرگ ترتیب داده اند شاید بتوانم فقط به يك مسأله اشاره کنم، بی آنکه ادعای استقصاء و بررسی کامل را در آن داشته باشم که آن خود رساله‌ای علیحده می شود. این مسأله مسأله «وجود» است. مسأله «وجود» پس از شیخ اشراق و امام فخر و نصیر الدین طوسی و مخصوصاً پس از محیی الدین ابن عربی و قیصری از مسائل مهمّ حکمت و فلسفه و شاید هم مهمترین مسأله آن شده است و مسأله «اصالت وجود یا اصالت ماهیت» از زمان صدرالدین شیرازی به بعد اهمّ مسائل فلسفه در ایران گردیده است.

اگر چه مسأله اعتباری بودن وجود یا ماهیت قدیمی است، اما عنوان «اصالت وجود» تا زمان صدرالدین شیرازی مطرح نشده بود و یا من از آن اطلاعی ندارم. «اعتباری» بودن وجود را شیخ اشراق به صراحت در حکمة الاشراق عنوان کرده است و امام فخر در مباحث

المشرقیة اشارات روشنی به آن دارد و آن را در ذیل این مسأله که «آیا وجود واجب الوجود عارض و زاید بر ماهیت اوست یا عین ماهیت اوست و فقط در ممکنات زاید بر ماهیات است» آورده است. به قول فخر رازی، در این مسأله سه احتمال بیشتر وجود ندارد: (۱) «وجود» مشترك معنوی میان واجب و ممکنات است و وجود خدا در مفهوم با وجود ممکنات فرقی ندارد، اما در واجب الوجود عین ماهیت او در ممکنات زاید بر ماهیات آنهاست. این عقیده جمهور حکماست. (۲) «وجود» مشترك لفظی و اسمی میان خدا و موجودات است و به عبارت دیگر وجود در اطلاق بر خدا معنی دیگری دارد و در اطلاق بر ممکنات معنی دیگری دارد. این رأی به عقیده همه حکما باطل است. (۳) «وجود» مشترك معنوی میان خدا و ممکنات است و در هر دو عارض بر ماهیت است. این عقیده فخر رازی است (مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۱).

بنابه رأی اول که رأی «جمهور حکما» است یعنی «اشترک معنوی وجود» میان خدا و ممکنات و یکی بودن آن با ماهیت خدا و زاید بودن آن بر ماهیات ممکنات «ماهیت واجب الوجود» عین «وجود» می شود و اگر ماهیت خدا عین «وجود» باشد، مسأله «اصالت وجود» امری مسلم و محقق است، زیرا چگونه وجود خداوند هم عین او می تواند باشد و هم «اعتباری»؟

اما به عقیده فخر رازی حقیقت واجب الوجود نمی تواند «وجود مجرد» باشد، زیرا «وجود» به عقیده همه حکما بدیهی التصور است و اگر خداوند عین وجود باشد، باید او هم بدیهی التصور باشد در صورتی که به عقیده جمهور حکما حقیقت خدا بر بشر معلوم نیست (همان کتاب، ص ۳۴)؛ و «مجرد» که قید وجود خداست کمکی به قابل تصور نبودن وجود خدا نمی کند، زیرا «مجرد» امری سلبی است و قید سلبی خود امری بدیهی و معلوم است. نتیجه آنکه: حقیقت خداوند غیر معلوم است و قابل تصور نیست، اما وجود بدیهی التصور است، پس حقیقت خداوند نمی تواند «وجود» باشد.

فخر رازی در جای دیگر از مباحث مشرقیة در بحث «قابل تصور بودن و بدیهی بردن وجود» همین تشکیک را به گونه ای دیگر از قول مخالفان «بدهت وجود» آورده است و از قول این اشخاص گفته است که شما خدا را وجود مجرد می پندارید و اگر حقیقت وجود قابل تصور باشد، حقیقت خداوند تعالی هم قابل تصور است (مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴). فخر رازی در جواب این استدلال می گوید که «این بنا بر آن است که ماهیت و حقیقت خداوند وجود مجرد باشد و ما به این رأی قایل نیستیم، اگر چه مذهب شیخ (ابن سینا) و بیشتر

پیشینیان است و شکی نیست که اگر کسی بر این عقیده باشد، بر سخن مذکور پاسخی نخواهد داشت» (همانجا، ص ۱۶).

چون امام رازی خداوند را «وجود مجرد» نمی‌داند و «وجود» را امری زاید و عارض بر ماهیات می‌داند، طبعاً وجود در نظر او امری اعتباری است و اصیل و متأصل نیست. یکی از دلایل او بر این مطلب این است که وجود به اتفاق حکما «کون فی الاعیان» (بودن در خارج) است و این امری است اضافی و غیر مستقل. «بودن چیزی» امری است اضافی و به تنهایی و بدون ماهیات قابل تصور نیست و وقتی می‌گوییم «وجود فلان شیء» وجود بدون آن شیء قابل تصور نیست. پس عرضی که این اندازه ضعیف باشد که به تنهایی قابل تعقل و تصور نباشد، چگونه می‌تواند ذات مستقلی باشد که مبدأ استقلال هر مستقلی گردد و به عبارت دیگر «اصیل» یا «متأصل» باشد. امام فخر پس از این استدلال می‌گوید: «این چیزی است که هر عاقلی قطع به فساد آن دارد» (همان کتاب، ج ۱، ص ۳۵).

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات و تنبیهات بر ایرادات فخر رازی بر اینکه «وجود واجب عین ماهیت اوست» پاسخهایی داده است که در اینجا محلی برای بازگویی و بررسی آن پاسخها نیست و فقط به اشاره و بررسی مختصر یکی از پاسخهای او می‌پردازیم. در جواب به این استدلال امام فخر که اگر حقیقت باری تعالی وجود مجرد باشد و وجود مشترک معنوی میان همه موجودات باشد، پس باید وجود باری تعالی قابل تصور و بدیهی التصور باشد (زیرا وجود بدیهی التصور است)، خواجه نصیر می‌گوید: «آن حقیقت خدا که عقول نمی‌تواند آن را درک کند «وجود خاص» اوست که در «هویت» خود که مبدأ اول همه موجودات است با سایر موجودات مخالف است. اما آن وجودی که عقول آن را درک می‌کند «وجود مطلق» است که لازم وجود خدا و سایر موجودات است و آنچه بدیهی التصور است این وجود است و ادراک «لازم» مستلزم ادراک «ملزوم» نیست.

من در اینجا در بحث وسیع اصالت وجود یا ماهیت نمی‌توانم وارد شوم و نیز داخل در «محاکمات» میان امام فخر و خواجه نصیر نمی‌شوم. ولی یادآور می‌شوم که قول خواجه به اینکه وجود مطلق لازم وجود خدا و وجودات دیگر است در حقیقت اعتراف است به این قول امام فخر که وجود هم عارض بر ذات خدا و هم عارض بر ذات ممکنات است، بخصوص که این «عارض» را به قول آقای دکتر مهدی حائری «عرضی» از باب کلیات خمس بدانیم، زیرا «ضاحک» که عرضی خاص انسان است لازم «ناطق» بودن است. و اگر بگوییم که هر یک از خدا و ممکنات «وجودات خاص» و «هویات خاص» دارند که وجود مطلق لازم و عارض بر آن

است چه فرق می‌کند که این «هویات خاصه» را ماهیات خاص هر يك از آنها بدانیم یا «وجودات خاص» آنها بنامیم. اگر خداوند «وجود خاص» و «هویت خاصی» دارد که خاص خود اوست و قابل درک نیست پس آن همان وجود بدیهی التّصوّر نیست و این همان قول امام فخر است و اگر در این «وجود خاص» با «وجودات خاص» دیگر مشارکتی ندارد پس اگر بر او اطلاق لفظ وجود شود از بابت اشتراك اسمی است نه اشتراك معنوی، زیرا او هیچگونه مشارکتی با ممکنات ندارد.

گفتن اینکه وجود مشکک است و مانند نور شدت و ضعف دارد و در علّت العلل و مبدأ اول شدیدتر و قوی‌تر از معلولات است نمی‌تواند پاسخی به امام فخر باشد. زیرا ماهیت نور در اشّد افراد آن با اضعف افراد آن یکی است و اختلاف در افراد است، اما هیچکس ماهیت و حقیقت خداوند را با افراد یکی نمی‌داند مگر آنکه قایل به «وحدت وجود» باشد و در آن صورت «هویت خاص» هر يك از افراد معنی ندارد، زیرا آنچه مایه مباینّت است مایه مشارکت هم است و ایراد فخر رازی بر قابل تصوّر بودن ذات خدا مرتفع نمی‌گردد، مخصوصاً اینکه انسان وجود خود را به شهود و علم حضوری در می‌یابد و برایش بدیهی التّصوّر است و اختلاف این وجود با وجود خدا فقط در شدت و ضعف است.

اگر حقیقت وجود در همه موجودات واحد باشد و فقط وجود خارجی منشأ آثار باشد، باید پرسید که اختلاف آثار موجودات به چه برمی‌گردد؟ اگر به وجود برگردد که باید همه آثار وجودات یکی باشند و اختلافی در کار نباشد که این خلاف محسوس است و اگر به «هویات خاص» هر يك از وجودات برگردد، چه فرق دارد که آن را «هویات خاصه» بخوانید یا ماهیات خاصه و ماهیات را سبب اختلافات و منشأ آثار بدانید و اگر بگویید ماهیت نوع واحد است، ولی افراد آن از هم متمایز و متخالفند و این تخالف و امتیاز به «وجود» برمی‌گردد، چرا در ماهیت نوع مانند وجود به تشکیک قایل نیستید و اختلاف در افراد را به شدت و ضعف در ماهیت واحده بر نمی‌گردانید؟ انسانیت در حضرت رسول (ص) با انسانیت يك فرد عادی مساوی نیست و این اختلاف را به شدت و ضعف در «انسانیت» برگردانید نه به شدت و ضعف در وجود.

از این جهت است که معتقدان به اصالت وجود^۲ که بناچار به وحدت وجود نیز معتقدند «کثرات» را امری ظاهری می‌دانند و آن را سرایی بیش نمی‌دانند و «ظواهر» را در حقیقت اظلال و اشباح و اعدام می‌دانند و امری را که در پشت سر این ظواهر قرار دارد دارای حقیقت می‌پندارند و آن «وجود» است. اما این «وجود» دیگر آن وجود عام اعرف و اظهر اشیاء و

بدیهی التّصوّر نیست و آن را جز «راسخون در علم» و حکمای واقعی در نمی یابند که در این صورت الیه حقیقتی غامض و دور از دسترس افهام ساده اندیش است و ناچار لفظ وجود مشترك لفظی میان این معنی و آن معنی عام بدیهی است.

«وجود» به این معنی همان است که پارمنیدس یونانی در قرن ششم مسیحی در منظومه خود به آن اشاره کرده است و هزار و هفتصد سال پس از او قیصری در مقدمه شرح فصوص-الحکم با مختصر تفاوت‌هایی آورده است: «وجود، چه در خارج و چه در عقل، قابل انقسام و تجزّی نیست و بسیط است و جنس و فصل ندارد و قابل شدت و ضعف نیست و ابتدا و انتها ندارد» که البته این قسمت اخیر عقیده ملیسوس شاگرد پارمنیدس است. پارمنیدس هم دنیای «ظاهر» را که در آن کثرت و تعدّد و حرکت است دنیای غیر حقیقی، که در نظر مردم فانی چنین می نماید، خوانده است (رجوع شود به منظومه پارمنیدس که سیمیلیکیوس آن را در شرح خود بر ارسطو آورده است و در کتب قطعات حکمای متقدم بر سقراط نقل شده است). کلمه «وجود» در فلسفه اسلامی چون به اصطلاح يك «وضع ثانوی» دارد و اصطلاح منحصرأ فلسفی است، از لحاظ تعیین دقیق معنی اصطلاحی فلسفی دستخوش اضطراب گشته است و برخلاف مفهوم آن که همه بدیهی خوانده اند و «اعرف اشیاء» گفته اند، دچار غموض و ابهام شدیدی شده است تا آنجا که این رشد بر این سینا تاخته و او را به «غلط» و اشتباه در این معنی متهم داشته است و به پیروی از فارابی در کتاب الحروف گفته است که «موجود» را دو معنی است: یکی به معنی «صادق» (یعنی چیزی که مطابق واقع است و درست است) و دیگری به معنی «ماهیت» و «ذات» اشیاء. پس آنجا که به قول ابن سینا «ماهیت» را می شناسیم و از «وجود» آن خبر نداریم (ماهیت مثلث را می دانیم و در وجود آن شك می کنیم) یعنی در صادق بودن این ماهیت شك می کنیم و اگر گفتیم «الجوهر موجود» از کلمه «موجود» باید همان معنی را دریابیم که از «صادق» در می یابیم. این معنی برای «موجود» بجز آن معنی است که مترجمان (از یونانی به عربی) از این کلمه قصد داشته اند، زیرا این معنی همان ماهیت است و مقسم جوهر و عرض است و دلالت به تقدیم و تأخیر (در جوهر و عرض و علت و معلول) بر ذوات اشیاء مختلف دارد (ابن رشد، تهافت التّهافت، طبع بویج، ص ۲۷۱-۲۷۳).

حقیقت آن است که همچنانکه فارابی در کتاب الحروف بتفصیل گفته است (چاپ بیروت، ص ۱۱۰ بنه بعد)، وجود در اصل زبان عربی به معنی «پیدا کردن» است که به دو صورت متعدّی به يك مفعول (وجدت الضّالّه = گمشده را پیدا کردم) و متعدّی به دو مفعول

(وجدت زیداً کریماً = زید را کریم دیدم یا یافتیم) به کار رفته است و به معنی فلسفی آن پیش از ترجمه کتب یونانی به کار نرفته است. اگر در ۳ احادیث انَّمْه اطهار علیهم السَّلام به کلمه «وجود» به معنی فلسفی آن تصادف شود باید گفت که از زمان حضرت رضا (ع) به بعد بوده است و در احادیث پیش از آن حضرت که این کلمه به کار رفته است باید تأمل شود. ذهن عربی هم با این معنی آشنا نبوده است و از این رو نحوین و زبان‌شناسان از جملات اسمیه مانند «زید قائم» که در آن به خلاف زبانهای فارسی و یونانی کلمه «رابط» وجود ندارد به «مبتدا و خبر» تعبیر کرده اند نه «موضوع و محمول» که اصطلاحی منطقی و مستلزم ایجاد رابطه ذهنی میان آن دو است. «زید قائم» بنا به ذهنیت عربی يك امر است و آن «زید ایستاده» است و این جمله در حقیقت خبر و «گزاره» ای است از امری. اما اگر «زید قائم» تجزیه به دو معنی «موضوع» و «محمول» گردد، باید میان آن دو «رابطه» برقرار شود و این رابطه در زبان فارسی به صورت «است» و در زبانهای دیگر به صورتهای دیگر است.

فارابی می گوید کلمه «وجود» در جمله «زید موجود» معنی اشتقاقی ندارد، یعنی معنی آن این نیست که «زید ماهیتی است که دارای وجود است» بلکه معنی آن این است که «زید هست»، یعنی این جمله و این خبر درست است و «صادق» است و واقعیت دارد. این معنی «وجود» غیر از آن معنی است که بر همه اشیا اطلاق می شود و به منزله جنس الاجناس و مقسم مقولات است. هیچیک از این دو معنی مشتق نیستند و موجود در معنی دوم معادل «ذات» و «ماهیت» و «شیء» است. همچنانکه در زبان فارسی کلمه «هست» مشتق از چیزی نیست و اگر بخواهند معنی عرضی و مصدری و انتزاعی از آن درست کنند «یاء» مصدری به آن می افزایند و می گویند: «هستی» (مانند «مردم» و «مردمی»)، کلمه «وجود» را از «موجود» مشتق کردند که معنی انتزاعی و ذهنی است و به اصطلاح «ما بازاء» خارجی ندارد. به گفته فارابی ابتدا به جای «است» در جملات «هو» را گذاشتند و بعد از آن کلمه «هویت» را درست کردند که معادل «وجود» است و چون از «هو» و «هویت» صور لغوی زیادی نمی شد درست کرد کلمه «موجود» را به جای آن گذاشتند. فارابی هر دو استعمال را جایز می شمارد.

نتیجه آنکه «وجود» يك معنی انتزاعی عرضی است و «موجود» هم دو معنی مختلف دارد: یکی در برابر «است» فارسی است که فقط بیانگر صادق بودن قضیه است و دیگری به معنی ذات و ماهیت که شامل همه اشیا باشد و اطلاق آن بر تک تک اشیا از باب اشتراك لفظی است نه معنوی و به قول فارابی مانند اطلاق کلمه «عین» است بر موارد استعمال آن. پس نزاع میان مکاتب مختلف و عقاید مختلف به خلط در معانی «موجود» و «وجود»

برمی‌گردد و آنچه فلاسفه متأخر «اصالت وجود» گفته‌اند و «وحدت وجود» به دنبال آن کشیده شده است در حقیقت مسأله دیگری است و آن «وحدت حقایق اشیاء» و «ظاهری بودن تکثرات» است و مسأله برمی‌گردد به «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» که نام آن حقیقت را «وجود» گذاشته‌اند و فی الواقع به قول فرنگیها باید این مکتب را «پانتیسم» نامید، که ترجمه فارسی آن از لحاظ اعتقادی جنجال برانگیز است.

یادداشتها

۱. دکتر مهدی حائری یزدی، «رابطه میان وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا»، در هزاره ابن سینا، ۱۳۵۹.
۲. در زمان ما بسیاری از مشتغلان به فلسفه اسلامی در ایران، بر اثر نفوذ فوق العاده «حکمت متعالیه» صدرالدین شیرازی که يك نظام فلسفی منسجمی است و با اصول مذهب تشیع تطبیق داده شده است، به «اصالت وجود» معتقد هستند و شاخص ترین فرد این مکتب و مدافع و محامی حماسی و پرشور آن حکیم متأله و عارف و دانشمند معاصر آقای سید جلال الدین آشتیانی است که بسیاری از کتب فلسفی و عرفانی را منتشر ساخته و بر آن مقدمه و شرح نوشته است و از حیث پرکاری و کثرت تألیفات کم نظیر است.
۳. استاد و حکیم معاصر آقای محمود شهبایی بحثی در این باره در کتاب النظره الدقیقة فی قاعدة بسیط الحقیقة (نشر انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۶ هـ.ق) دارند. البته نظر استاد غیر از آن است که در این مقاله آمده است. متأسفانه در حالی که این سطور نوشته می‌شد، خبر فوت این حکیم ربّانی در جراید منتشر شد؛ رحمة الله علیه که مردی عالم و متبّع و ققیه و اصولی و حکیم بود و قدرش آنچنانکه لازم است شناخته نبود. من به هنگام تحصیل، که از عبارات مشکل و فشرده کتب منطقی گیبج و دلسرد می‌شدم، به کتاب رهبر خرد ایشان که به فارسی روشن و فصیح در منطق نوشته شده است مراجعه می‌کردم و پاسخ سؤالات و مشکلات خود را در آن کتاب می‌یافتم و از این جهت خود را مدیون و شاگرد او می‌دانم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی