

آراء فلسفی شهید آیت‌الله مصطفی خمینی (ره)

□ آیت الله العظمی بیات زنجانی

مقدمه: در میان موجودات عالم شاید تنها انسان است که از ویژگی «تقدم پیدایش جهت وجودی وی بر جهت ماهوی» او برخوردار می‌باشد. شاید این تعبیر با مبانی فکری و فلسفی شناخته شده امروز جهان اسلام که حول محور اصالت وجود و تشکیک و وحدت آن می‌چرخد خیلی همسو نباشد و به نظر می‌رسد حق هم همین است لیکن اگر این تعبیر درباره انسان با نوعی تفسیر و تحلیل همراه باشد و با یک سلسله مقدمات و مبانی دیگر تبیین گردد می‌تواند تفسیری درست از انسان ارائه دهد. زیرا که انسان آن مقدار که ما اطلاع داریم موجودی است که در آغاز آفرینش فاقد هر نوع فعلیات و تواناییها و گرایشها و تمایلات و کمالات وجودی است و در عین حال مجهّز و دارای استعدادهای فراوان برای «شدن» و بدست آوردن و واجد شدن آنها است و با چنین قابلیت است که می‌تواند به صورت نمونه و الگو، و در یک کلمه مجلی مظهر همه نوع بودها و ارزشها و بایدها و نبایدها در آید و آنچه که در آغاز و بالفعل فاقد آنها بوده است به تدریج بدست آورد. و به تعبیر دیگر انسان در آغاز خلقت اگر انسان است این حمل عنوان «انسان» بر او، در واقع حمل حقیقی نمی‌باشد. چون از مقدمات انسانیت و عناصر اصلی تشکیل دهنده انسانیت - اگر از کلمه عناصر استفاده شده است نوعی ضیق عبارت است - چیزی را بالفعل ندارد و این مقومات و عناصر محوری به مرور و در بستر حرکت ذاتی و جوهری و دگرگونیهای ماهوی و شخصیتی بدست می‌آید. و طبق قواعد همسو با قاعده تحول ذاتی اشیاء مانند قاعده «اتحاد عاقل و معقول» و قاعده‌های «هر عاقلی مجرد است و هر مجردی عاقل است» و قاعد ارجاع فصول اخیر به انواع جوهری به حقایق وجودی و صور خارجی که هر کدام در محل خودش به طور مستوفی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و از طرف حکمای الهی و فلاسفه بزرگوار با براهین محکم با اثبات

رسیده است انسان نهایی و متوجه به سوی مقصد اعلیٰ به طور جدی با انسان آغازین متفاوت بوده و مثل این است که گویی بین این دو تغایر نوعی و ذاتی برقرار است به تعبیر بعضی از بزرگان وادی معرفت: فاصله میان بعضی از انسانها آنقدر فراوان و زیاد است که گاهی بیشتر و برجسته‌تر از فواصل میان انواع دیگر حیوانات به چشم می‌خورد. و اگر در تعابیر حکیم بزرگی مثل صدرای شیرازی - رحمه الله تعالی علیه - آمده است که می‌توان گفت: انسان نوع واحدی نیست بلکه هر فردی از انسان نوع مستقل به حساب می‌آید، اشاره به همین مطلب است. انسان آغازین آنچه را که از انسانیت و مقومات انسانیت واجد است همان شکل و نمای انسان است و به تمام معنی بالقوه است و به تدریج با اکتساب و کار و تلاش همراه با تفکر صحیح و انجام اعمال مناسب و همسو با تفکر صحیح و تکرار مستمر آن جوهره و ضمیر مکمون خودش را ابراز کرده و ظاهر می‌سازد و گاهی آنقدر میان آغاز و انجام فاصله هست که گویی این انجام با آن آغاز رابطه نداشته و نوعی با هم بینونت واقعی دارند. و این همان مطلب ارزشمندی است که در بعضی از تعبیرات آورده می‌شود که انسان نوع واحد نیست، این سخن اگر درست مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و آثار و لوازم آن به طور جامع مورد ارزیابی واقع شود موجب تغییر و دگرگونی در خیلی از مسایل فلسفی و منطقی خواهد شد که البته تحلیل هر کدام از آنها از حوصله این نوشتار خارج است و به علت عدم تناسب آن با موضوع مقاله از آن صرف نظر کرده و بررسی آنها را به جای دیگر و وقت جداگانه موکول می‌نمائیم.

باری آنچه که از مجموعه تحلیل‌های فوق بدست آمد این است که انسان در میان موجودات عالم، آفرینشی ویژه دارد و به تدریج و در سایه سعی و کوشش و پویایی اندیشه و عمل همسو جوهره و هویت واقعی و مطلوب خویش را ظاهر و آشکار می‌سازد و در جوهره آن همه نوع توانائی‌ها و گرایشها و قابلیت‌ها بصورت نامحدود ودیعه گذاشته شده و در بستر کوششهای مستمر طاقت فرسا از مرحله قوه به فعلیت می‌رسند و چهره واقعی انسان را نشان می‌دهند و شخصیت انسان را ظاهر می‌سازند و چون انسان دارای جوهره اندیشه و تفکر است و هویت واقعی وی را ابعاد معرفتی و علمی او می‌سازد و با توجه به اصل والا و بلند اتحاد عاقل و معقول، انسان در سایه توسعه

و گسترش معقولات و معلومات بالذات خود آن قدر وسعت پیدا خواهد کرد که همتای مجموعه جهان هستی خواهد بود و شاید تعریفی که فیلسوفان بزرگ از فلسفه ارائه داده‌اند و آن را صیوره الانسان الفعلی مضاهياً للعالم العینی دانسته‌اند و انسان دارای بینش فلسفی را آئینه و عصاره مجموعه جهان هستی معرفی کرده‌اند برای اشارت به همین معنا بوده است. انسانها با همان معارف و با یافته‌های مطلق عقلانی رشد پیدا کرده و خود را می‌شناسانند و تفاوت مدارج انسانی و جایگاه نفس الامری آنان به انداز درک و دریافت آنان از معارف و حقایق عالم است و اوج فکر و اندیشه یک انسان پویا و متحرک و سالک در همان آراء و افکار بلند و والای فلسفی و شهود حقایق عالم وجود با چشم دل و ضمیر باطن تجلی می‌یابد. وقتی عقل آدمی قدرت و توان خویش را برای استخراج مسایل از درون معقولات و مطالب گوناگون به کار می‌گیرد و می‌تواند آنها را سازماندهی کرده و به صورت صحیح از آنها بهره‌برداری نماید و از طرف دیگر دل و قلب خویش را نیز آن قدر از روشنائی و نورانیت و سعه علمی و معرفتی و وجودی برخوردار ساخته است می‌تواند معلومات و یافته‌های عقلانی را به صورت شفاف و آشکار در عالم خودش دریابد و مشاهده کند در این صورت می‌توان گفت که انسان به عنوان نوع الانواع و نوع اکمل مطرح و این عنوان بر آن منطبق بوده و بر وی قابل حمل است و آن فرد مصداق بالحمل الشایع این نوع می‌باشد و انسان کامل آن انسانی است که بتواند میان عقل و دل همراهی بوجود آورده و آنها را با هم آشتی دهد و بتواند میان مشاهدات و تحلیلهای ذهنی و عقلانی طوری وحدت و انسجام برقرار سازد که پشتوانه مشاهدات او استدلال منطقی و قالب‌های برهانی بوده و ملاک ثبات و استحکام استدلال‌های وی همان کشف شهود و دریافت عینی و واقعی حقیقت ادراکات و تحلیلهای عقلانی و ذهنی باشد و از همین تحلیل به وضوح روشن می‌شود که در مکتب اسلام و در تحلیل انسان شناسی و فلسفه اسلامی انسانهای متکامل و سایر و متحرک هر کدام مسیر خاصی را برای رسیدن به کمال می‌پیمایند و در حقیقت طرق الی الله به عدد انفاس خلایق می‌باشد و زبانهای شریعت و طریقت وحی و حکمت و معرفت تفاوتشان میزان دریافت و ادراک مخاطبین می‌باشد و در میان آنها تغایر و بینونت واقعی موجود نمی‌باشد.

شخصیت مورد نظر این مقاله از آن انسانهایی است که توانسته بود در وعاء وجودی خویش این نوع جدائی‌ها و بینونت‌ها را برطرف کرده و در میان آنها وفاق و آشتی برقرار سازد. او در عین این که فقیهی صاحب نظر و خبره بود از نظر فلسفی هم دارای قدرت تفکری جوال، سیال و پویا بود و توانسته بود میان دقت و موشکافی مسایل عمیق فلسفی و مسائل اعتباری و متکی به فهم ساده عرفی فقهی توافق و هماهنگی بوجود آورد و این معنی از عهده هر کسی برنمی‌آید و همه افراد توان تحمل این نوع صعود و نزول قبض و بسط را نداشته و قدرت برقراری این نحو ارتباط و پیوستگی را ندارند.

ولی ایشان توانسته بود میان تعمق و تدبیر که از شئون عقلانیت انسان است و تفاهم عرفی که از شئون عقلانیت جمعی انسان است هماهنگی و همراهی به وجود آورد و این توان برای کسانی فراهم می‌گردد که در میدانهای مختلف فردی و اجتماعی و تفکر و سیر و سلوک قدمهای محکم و راسخی را برداشته و در مسیر آنها ریاضت‌های زیادی را بر خود هموار سازند و در دامان انسانهایی قرار گیرند که آنان استادی و معلمی این مراحل را گذرانده و فارغ التحصیلان زیادی را پرورش داده باشند. شخصیت مورد نظر ما یکی از آن افرادی است که علاوه بر استعدادهای خدا دادی و ذوق سرشار و شرح صدر زیاد و آزاداندیشی که داشت در دامان امامی و پیشوایی قرار داشت که وی همانطور که امام و پیشوای انقلاب و حرکت عمیق مردمی بوده و هست، ملتی را به حرکت در آورد و پشت سر آن منشأ حرکت‌های زیادی در سراسر جهان گشت، امام معرفت و عرفان در زمان معاصر هم بود و امام فقه و فقیهان و اصول و اصولیان تفسیر و مفسران و دیگر علوم اسلامی هم بود. به طور طبیعی با توجه به مجموعه شرایط و زمینه‌های موجود، شهید مصطفی خمینی توانست آنچه که خدای جهان در نهاد وی ودیعه گذاشته بود و زمینه و شرایط مناسبی برای ظهور و بروز می‌طلبید با درایت و اشراف آن امام بزرگوار به مرحله‌ای از فعلیت برساند که در ردیف رجال بزرگ علم و فکر و اندیشه قرار گیرد. بدون تردید یکی از عوامل مؤثر و تعیین کننده در این میدان رشد و تکامل ایشان در دامان آن امام بزرگوار بود که خدای عالم، امام و شاگرد و فرزند او را در جوار قرب و رضوانش قرار دهد. و ما در این مقاله در صدد تحلیل و

بررسی آراء و نظرات ایشان هستیم و این تحلیل برای این نیست که بخواهد صحت یا سقم آنها را به صورت برهانی مورد بررسی قرار دهد چون ممکن است بعضی از این نظریات و آراء مورد نقد نگارنده هم قرار گیرد بلکه در صدد آن است که بیان کند شخصیت مورد نظر از نظر فلسفی هم، فردی دارای فکر و نظر بوده و در مسائل هامّ وارد شده و از خود توان بالا و مطلوبی را نیز نشان داده است و در مواردی مطالب تازه و بدیعی را از خود به یادگار گذاشته است. به ترتیب به مواردی از آنها که در ابواب مختلف و فصول گوناگون تبیین گردیده و روی آن تأکید شده است اشاره کرده و به تحلیل آن می‌پردازیم:

الف: در باب علم و ادراک و وجود ذهنی، مسئله علم و ادراک و وجود ذهنی که از مهمات مسائل فلسفی است، از یک نظر مربوط است به نوعی تقسیم برای وجود. چرا که وجود یا ذهنی است و یا خارجی است، همانطور که وجود یا واجب است یا ممکن یا حادث است و یا قدیم و امثال اینها. و از جهت دیگر این بحث مربوط به ماهیت و حقیقت علم و ادراک است. چون ما هم آگاهی داریم و هم آگاهی نداریم. بخودمان آگاهی داریم و به اشیاء زیادی در عالم آگاهی نداریم اگر چه نوع آگاهی که از خود داریم با آگاهی که از دیگران داریم متفاوت است یعنی آگاهی ما از اشیاء به این نحو است که صوری را از آن اشیاء در ذهن داریم که در ذهن ما نقش می‌بندد زیرا که ما آنچه را مستقیماً و بلاواسطه می‌یابیم و با ما اتصال وجودی دارند همین صور ادراکی هستند و این صور واقع‌نما و حاکی از بیرون هستند یعنی ظهور اینها برای نفس ما عین ظهور حقایق و واقعیات خارجی است و پیدایش آنها در ذهن ما عین کشف اشیاء بیرون است. اکنون سئوالی که مطرح است این است که چه رابطه‌ای میان این صور و میان آن اشیای خارجی هست که با پدید آمدن اینها در ذهن آن اشیای خارجی ظاهر و مکشوف گردیده و روشن می‌شوند؟ قطعاً نوعی مطابقت در کار است. و سئوالی که مطرح است این است که این مطابقت چگونه است؟ و اساساً علوم که همان صور حاضر در ذهن ما هستند و موجب انکشاف اشیای خارجی می‌شوند انسان چه طور و چگونه آنها را بدست می‌آورد؟ آیا نفس آدمی که در آغاز در مرحله قوه است و هیچ‌گونه نشانی از صور و نقوش در آن بصورت بالفعل وجود نداشته است از

کجا و چگونه به این صور راه پیدا می‌کند و حامل این صور و نقوش می‌شود و در نتیجه از آگاهی و معرفت حقایق عالم بهره‌مند می‌گردد؟ آیا نفس آنها را در عالم خودش تحت شرایط خاصی با شیوه مخصوصی که لازم است خلق می‌نماید، و به تعبیر حکماء رابطه نفس نسبت به همه آنها نسبت مصدریت است و یا این که این چنین نیست چون نفس در ابتدا به صورت بالقوه است و رابطه آن صور با نفس رابطه کامل بر ناقص است و چون امر بالقوه نمی‌تواند امر بالفعل را خلق کرده و با هم رابطه صدوری داشته باشند و نفس نمی‌تواند نسبت به آنها حالت خلاقیت و مصدریت داشته باشد و به همین جهت حکماء الهی آمده‌اند میان صور ادراکی کلی و عقلانی و صور ادراکی جزئی فرق گذاشته‌اند و رابطه نفس را نسبت به صور ادراکی کلی و عقلانی رابطه مظهریت و رابط نفس را نسبت به صور ادراکی جزئی رابطه مصدریت دانسته‌اند. و چون در باب وجود ذهنی در یونان قدیم و نیز در دوره‌های اول فلسفه اسلامی به صورت خاص و مستقل و جامع الاطراف بحثی صورت نگرفته است، همان طور که در تاریخ فلسفه آورده‌اند این مسئله در دامن فلسفه اسلامی رشد یافته است چنانکه روشن است فلاسفه اروپا نیز به گونه‌ای دیگر و با دیدگاهی مخصوص به خودشان وارد بحث شده و واقع‌نمایی علم و اندیشه را مورد مطالعه قرار داده و در جستجوی ارزش معلومات برآمده‌اند و به بعضی از آن سؤالات که ذکر آن رفت پاسخ داده‌اند ولی با هم کنکاشها و جستجوهای فراوانی که در این زمینه کرده‌اند از نظر فلسفی به اندازه فلاسفه اسلامی دقت و باریک‌بینی نکرده‌اند و غالباً بحثهای آنها به این نتیجه منتهی شده که علم ارزش واقع‌نمایی را نداشته و ندارد و به نوعی ایده آلیستی روی آورده‌اند. فلسفه اسلامی با تعمق وارد این بحث شده و با موشکافی عمیق از تمام زوایا مسئله را بررسی کرده و از آن پرده برداشته است. یکی از آن فلاسفه: شهید بزرگوار مصطفی خمینی است که با تعمق کامل در اطراف قضیه و با توجه به تمامی زوایای آن وارد شده و اظهار نظر کرده است، در عین اینکه مانند حکمای اسلامی حقیقت علم و آگاهی را (نسبت به اشیاء خارجی) حصول و حضور ماهیت شیء خارجی در ذهن می‌داند و علت این که پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن آدمی وی علم به خارج پیدا می‌کند و این صورت مانند آئینه خارج را بر وی مکشوف می‌سازد این است که

صورت ذهنی ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است و در واقع همان ماهیت در مرحله ذهن وجود دیگری پیدا کرده است و در واقع نفس که فاقد همه نوع کمالات و فعلیات است و در قوه صرف به سر می برد و به علت همین فقدان عمومی و بالقوه بودن نمی تواند کمالاتی را که موجب فعلیت صور نفسانی می شود ایجاد کند. زیرا که موجودی است که کمال بالفعل ندارد و بالقوه توان ایجاد امر بالفعل را ندارد. و نفس مادامی که در مسیر صعود و اشتداد قرار دارد و در قوس صعودی جایگاه گزیده است به جهت بالقوه بودن و فاقد کمالات بودن نمی تواند مظهر معقولات به صورت تفصیلی باشد و نه خلاق آنها. و اگر ایشان از صور جزئی نام نبرده است ولی چون از مظهریت و خلاقیت از هر دو نام برده است و خلاقیت درباره صور جزئی و مظهریت درباره صور کلی و معقولات است بنابراین طبق نظر ایشان: نفس در مرتب قوس صعودی نه خلاق است و نه مظهر. بله پس از آنکه مستکمل گشت و از مرحله قوس صعودی گذشت و با صور علمیه ای که مانند غذاء است بر نفوس بشری نوعی، متحد گشت و یکی شد در این صورت که مرحله متأخر و بعد از قوس صعودی است مرحله قوس نزولی شروع می شود و نفس می تواند هم برای صور جزئی مصدر و خلاق باشد و هم برای صور کلی و عقلانی و معقولات تفصیلی مظهر و مجلی. پس علم و آگاهی پس از اتحاد نفس با صور علمیه در عالم خودشان صورت می گیرد و در این صورت نفس آنقدر اشتداد و تکامل پیدا کرده است؛ در پرتو این صعود با عالم عقل در معقولات و با عالم مثال در جزئیات یگانگی و وحدت پیدا کرده هم صلاحیت خلاقیت و هم صلاحیت مظهریت را یافته است. بنابراین انسان قبل از صعود، نه عالم به معقولات می باشد و نه به جزئیات عالم است و پس از صعود و به فعلیت رسیدن واقعی و با ملکوت اعلی و نوعی یگانگی با آنها و مشاهده معقولات بصورت ملکوتی قابلیت پیدا می کند تا آن صورت مشاهده شده را در خود ظاهر سازد و حتی از آنها تعبیر خاصی بیاورد و کما اینکه نسبت به صور جزئی همچنین است و با عروج و صعود به عالم مثال، حقیقت آنها را بصورت مثالی مشاهده کند و در خود به صورت مثال و متخیلات ظاهر کند و از همین جا به دست می آید که نفس در هر دو صورت مظهر است و نه مصدر.

و بعد ایشان اصرار می ورزند: آنان که به آخوند {ملاصدرا} ایراد گرفته اند و نظر وی را برای حل

مسئله علم مخدوش معرفی کرده‌اند به مغز سخن وی نرسیده‌اند و بی‌راهه رفته‌اند. اشکالات ایشان بر ادله بطلان تسلسل: از جمله مسائل بسیار مهم و اساسی که در فلسفه مطرح است مسئله علت و معلول و یا مسئله علیت و معلولیت می‌باشد حتی بعضی فلسفه را همان بحث از علل اشیاء و معلولات دانسته‌اند و در بحث علل و معلولات مباحث زیادی مطرح است، و از جمله آن مباحث این است که آیا سلسله علل و معلولات که به صورت زنجیره‌ای و با ترتیب ویژه پشت سر هم چیده شده‌اند طوری که هر معلولی پس از علتی قرار گرفته و مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ آیا همین طور می‌تواند به صورتی ادامه یابد که هر کدام از این زنجیره معلول، زنجیره قبل از آن باشد و آنهم همین طور ادامه یابد و به صورت بی‌نهایت جریان ادامه پیدا کند و در میان آنها هیچ گونه علت بالذات وجود نداشته باشد و بالاخره تسلسل به وجود آید؟ اگر چنین تصویری لباس عمل پوشد و این جریان علت و معلول به صورت متصل و به هم پیوسته تحقق خارجی پیدا کند لازم می‌آید تسلسل بوجود آمده و جایز باشد. ولی اگر درست دقت شود معلوم می‌شود که ممکن نیست این زنجیره متسلسل همین طور به صورت بی‌پایان وجود پیدا کند و در میان آن سلسله یک علت بالذات وجود نداشته باشد. چون هر کدام از آن سلسله معلول علت قبلی و سلسله جلوتر است و در میان آنها علی‌الغرض اگر علت بالذات موجود نباشد در این صورت لازم می‌آید هیچکدام از آن سلسله‌ها وجود پیدا نکرده و موجود نباشند. و چون فیلسوفان طبق این تحلیل تسلسل را جایز نشمردند و آن را امری ممتنع می‌دانند و معتقدند تسلسل امری محال است؛ برای امتناع تسلسل و عدم امکان آن استدلال‌هایی را اقامه کرده‌اند و روی آن استدلال‌ها به موشکافیها فلسفی پرداخته‌اند و در آن موشکافیها دقت نظر و باریک بینی‌های بسیاری از خود نشان داده‌اند.

یکی از آن صاحب نظرهای دقیق همین شهید عزیز ما است. ایشان براهین و ادله‌ای که فیلسوفان برای امتناع تسلسل اقامه کرده‌اند همه را با دقت مورد بررسی و تعمق قرار داده و ایرادات جدی بر آنها وارد ساخته و مواردی را که در آنها مغالطه رخ داده است مشخص فرموده است و در عین حال به داوری عادلانه بین آنها برخاسته و راه حل درست و نهائی را نیز ارائه کرده است. ما به طور فشرده آن ادله را بررسی می‌کنیم و ایرادات ایشان را نیز بیان می‌کنیم و راه حل ارائه شده

توسط ایشان را هم توضیح می‌دهیم:

۱- برهان تطبیق و بیان آن و ایرادی که بر آن گرفته شده است اما بیان اصل برهان به این ترتیب است: فرض این است این زنجیره در دو سلسله همینطور ادامه دارد و آن دو سلسله عبارت‌اند از سلسله علتها و سلسله معلولها؛ طوری که هر معلولی علتی دارد و آن هم علتی دارد و این دو سلسله از یک طرف بی‌نهایت و بی‌پایان است. فرض کنید آن نامش طرف مغرب می‌باشد پس سلسله از طرف مغرب بی‌پایان و نامتناهی می‌باشد و از طرف دیگر که طرف ما است و فرض کنید نامش مشرق می‌باشد متناهی است. و در طرف مشرق که طرف متناهی است فرض کنید تفاوتی که دو سلسله با هم دارند به اندازه محدود و متناهی است در این صورت اگر تطبیقی صورت گیرد و این دو زنجیره با هم مطابق شوند و درست از این طرف که طرف مشرق است کشیده شوند و با هم برابر و مساوی باشند قاعدتاً از طرف مغرب که طرف بی‌نهایت است از دو حال خارج نیست یا هیچ فرقی پیدا نمی‌کند که لازم می‌آید زاید و ناقص برابر باشد و این محال است و یا این که فرق پیدا می‌کنند و چون تفاوت میان آن دو به اندازه محدود و متناهی می‌باشد قهراً مجموع آنها نیز متناهی خواهد بود چون نامتناهی که فاصله‌اش با آن دیگری به اندازه متناهی است خود نیز متناهی خواهد بود پس هر دو متناهی خواهند بود.

ایرادی که بر آن وارد شده است: این بود اجمال برهان تطبیق که از طرف فیلسوفان برای ابطال تسلسل اقامه شده است. اما ایرادی که از طرف سید شهید بر آن گرفته شده است و در آن مغالطه روشن گردیده است این است بله درست است این دو سلسله از یک طرف متناهی است و از طرف دیگر نامتناهی و در طرف متناهی یک طرف بر آن دیگری به مقدار متناهی زیاده دارد نه به مقدار نامتناهی. و در صورت تطبیق آنچه که برای ما روشن می‌شود و تطبیق آن را مشخص می‌سازد در همین طرف متناهی می‌باشد و اما چون آن طرف مغرب مثلاً نامتناهی می‌باشد قابل تطبیق نبوده و مطابقت طرف محدود و متناهی وضعیت طرف دیگر را که نامحدود و نامتناهی است روشن و مشخص نمی‌سازد و به عبارت دیگر اساساً تطبیق در امر نامتناهی نامعقول و قابل طرح نمی‌باشد.

۲- برهان تضایف و ایرادی که بر آن وارد شده است: از جمله براهین که از طرف فیلسوفان

برای ابطال تسلسل اقامه شده است برهان تضایف است. برای روشن شدن این برهان لازم است به چند نکته به طور اجمال توجه شود:

الف - متضایفان از اقسام متقابلان هستند که در فلسفه مورد تحلیل واقع شده است. به طور کلی دو شیئی که متقابل هستند، یا هر دو امر وجودی هستند و یا یکی امر وجودی و دومی امر عدمی و چون دو امر عدمی از این نظر که امر عدمی هستند نمی‌توانند تمایز داشته باشند تا دوئیت پیدا کرده و داخل در اقسام تقابل باشند. و اما در آن مواردی که هر دو امر وجودی هستند یا این است که میان آن دو ضدیت وجود دارد طوری که اجتماع آنها در محل واحد و در زمان واحد از یک جهت امتناع داشته و ممکن نباشد مانند سیاهی در حد عالی و سفیدی در حد عالی این نوع تقابل و مقابله را ضدان می‌نامند.

و یا اینکه آن دو امر وجودی طوری هستند که اگر یکی از آنها مورد تصور و لحاظ قرار گیرد همراه آن دیگری و با ملاحظه آن دیگری قابل تصور است مانند فوقیت و تحتیت و عاقلیت و معقولیت و امثال اینها. این نوع تقابل را تضایف، و متقابلین را متضایفین می‌نامند. و اگر یک طرف امر وجودی و طرف دیگر امر عدمی باشد در این صورت یکدفعه این است که آن طرف عدم مطلق در برابر وجود مطلق دیده می‌شود طوری که نه امکان جمع دارند و نه امکان رفع؛ یعنی امکان ندارد هر دو با هم اجتماع داشته باشند و هم امکان ندارد هیچکدام نباشند، این را نقیضین می‌نامند. و اگر یک طرف وجود خاص و مقید و طرف دیگر عدم خاص و مقید و عدم شأنی باشد طوری که آن عدم با لحاظ شأن و امکانی که در موضوع وجود دارد دیده شده و لحاظ گردد، این نوع تقابل را تقابل عدم و ملکه می‌نامند؛ مانند تقابل قدرت و عجز و علم و جهل و کوری و بینائی. و فعلاً بحث ما درباره متضایفان می‌باشد.

ب - در باب تضایف بیان شده است دو چیزی که با هم نسبت تضایف دارند نوعی با هم تکافو و همسانی و برابری دارند. اگر یکی از دو طرف بالفعل باشد طرف دیگر هم بالفعل خواهد بود و اگر یک طرف بالقوه باشد طرف دیگر هم بالقوه خواهد بود. و نیز اگر یک طرف فرد واحد باشد طرف دیگر نمیتواند متکثر و غیرفرد باشد چون هر متضایفی در برابر چیزی قرار می‌گیرد که مثل

خودش باشد و نمی‌تواند یک طرف متضایف در برابر دو چیز متضایف قرار گیرد. پس از آنکه این نکات روشن شد بیان برهان تضایف چنین است: نظام عالم نظامی علی و معلولی است و هیچ موجودی از تحت این قانون خارج نمی‌باشد. و از طرف دیگر میان علت و معلول تقابل تضایف وجود دارد پس هر معلولی علتی می‌خواهد و هر علتی معلولی لازم دارد و اگر این سلسله همین طور به طور نامتناهی ادامه یابد و هر معلولی علتی و همان معلول علت بالاتر باشد و در میان آنها علت بالذات نباشد لازم می‌آید از این طرف که طرف متناهی است و معلول بالذات است یک طرف معلول بالذات وجود داشته باشد و از آن طرف علت بالذات وجود نداشته باشد. و این بر خلاف مقتضای قانون تضایف است. و همان طور که گفته شد هر جا تضایف هست تکافو و یکسانی در قوه و فعل و وحدت و کثرت حکم فرما است. این بود اجمال و فشرده برهان تضایف. و اما ایرادی که شهید بر این برهان وارد کرده است: این است درست است که متضایفان تکافو و برابری با هم دارند اما آنچه که وجدان و برهان بر آن گواهی می‌دهد این تکافو و برابری متمرکز در مفهوم است و در ذات آنها این نوع تکافو و برابری وجود ندارد. به عبارت دیگر اگر میان علت و معلول تضایف و تکافو وجود دارد در میان مفهوم علیت و معلولیت است و در واقع مفهوم علیت متقوم با مفهوم معلولیت است و عکس آن هم درست است. و مفهوم عاقلیت و ابویت با مفهوم معقولیت و بنویت متقوم است اما این تقوم در ذات آنها موجود نیست. و لذا اگر ذات علت مجرد است و دارای تجرد کامل است، مستدعی تجرد معلول بدان جهت نمی‌باشد. و اگر ذات علت دارای بساطت باشد مستدعی بساطت معلول نمی‌شود. پس بنا بر این، علت از آن نظر که محض است و صرف است مقتضی محض بودن و صرافت معلول نمی‌باشد. پس میان حقیقت علت و معلول تضایف نیست بلکه تضایف بین مفهوم علیت و معلولیت است. و هر علیتی معلولیت لازم دارد ولو این که صفات دیگری مانند محض بودن و صرافت و بساطت بر آن افزوده شود. به عبارت دیگر - که تعبیر سوّمی به حساب می‌آید - اگر چه در لسان عوام (از حکما) مشهور است که متضایفین در عدد و یا عدداً متکافینند و روی همین جهت با برهان تضایف استدلال کرده‌اند که تسلسل ممتنع است ولی این سخن نادرست و باطل می‌باشد. برای اینکه همه حکماء اتفاق نظر

دارند که در مواردی که علت واحده دارای دو معلول است در این فرض عدد علت فرد و وحدت است ولی عدد در ناحیه معلول کثیر است. پس با برهان تضایف نمی‌توان بر بطلان تسلسل استدلال کرد زیرا که تضایف مربوط به مفهوم آنها و تسلسل مربوط به حقیقت آنها است و تمام احکام مفهوم بر حقیقت جاری نیست.

اگر چه ممکن است در بعضی از این مطالب بحث کرد و در بعضی از مقدمات آن سئوالاتی را مطرح ساخت لیکن آنچه برای ما مهم است این است که بصورت مستدل اثبات کنیم که سید شهید در مسائل فلسفی هم فردی حرّ و آزاد اندیش بوده و آنچه که استدلال درست و منطبق با معیارها و ضوابط آن را می‌طلبید از آن پیروی می‌نموده و حمایت می‌کرده است. و هر جا هم که استدلال و برهان با آن مخالفت می‌کرده و ایشان آن را خلاف عقل و استدلال تشخیص می‌داده در برابرش می‌ایستاده و رد می‌کرده است. و این نوع حرّیت در رأی را در موارد زیادی ما مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که هیچ وقت عظمت گوینده سخن، اگر خود سخن نادرست بوده و قابل دفاع نباشد وی را مرعوب قرار نداده و از اظهار سخن حق مانع نمی‌شده است. کما اینکه این مطلب به روشنی از مکتوبات و حواشی ایشان در موارد مختلف اسفار و یا کتابهای دیگری که ایشان نوشته‌اند و یا حاشیه زده‌اند بدست می‌آید.

و ضمناً نباید مخفی بماند که ایراداتی که ایشان بر این براهین وارد کرده‌اند اگر چه آنها را زیر سؤال برده و از استحکام می‌اندازد لیکن اصل بطلان تسلسل در سر جای خودش امری مبین و ثابت است. چرا که همه آن ادله اینها نیستند و در این باره می‌توان از ادله دیگری که مورد ایراد نمی‌باشد استفاده کرد از قبیل برهان وجوب غیری و وجوب ذاتی و آن اینکه نظام هستی نظام علت و معلول است و طبعاً هر معلولی بدلیل اینکه معلول است واجب بالغیر است چون محتاج به علت است. و چون هر واجب بالغیر ذاتاً ممکن است و فاقد وجود و وجوب هر دو است پس ذاتاً موجود نیست و وجود آن مثل وجود از ناحیه غیر است. و بالطبع اگر در میان مجموع سلسله واجب بالذات که همان علت بالذات است وجود نداشته باشد همه اجزاء سلسله بالذات فاقد وجود و وجوب خواهند بود. یعنی هیچ کدام از آنها موجود نخواهد شد. پس به طور طبیعی سلسله ممکنات به یک

واجب الوجود بالذات باید متکی باشد و این بیان هیچ‌گونه ایرادی نداشته و بطلان تسلسل را آفتابی می‌سازد و اساس این استدلال اصل کلی: هر "ما بالعرض" باید به "ما بالذات" منتهی شود می‌باشد.

۳- آراء مخصوص سید شهید درباره اعراض و جواهر و درباره همه معقولات: بحث مقولات و جواهر و اعراض از مباحث کهن و موروث از زمان معلم اول است و درباره آنها هم در کتب منطق و هم در کتابهای فلسفی مباحث فراوانی مطرح شده است و در فلسفه اروپا نیز مورد توجه بوده و هست. در این باره از زوایای مختلف می‌توان بحث کرد و طبعاً ورود به همه آنها از حوصله این رساله بیرون است. ولی چیزی که مهم است این است که ظاهراً تقسیم مقولات به جوهر و عرض امری پذیرفته و مورد قبول دنیای گذشته و امروز است. و اصل بحث درباره جوهر و عرض نسبت به دوران گذشته از قوت و استحکام و اهمیت لازم نیفتاده است. اگر چه ممکن است تفسیرها درباره هر کدام از این مباحث تغییرات جدی یافته باشند اما در این که میان فیلسوفان اسلامی تقسیم مقوله به جوهر و عرض و تغایر ماهوی این دو مقوله و امتیاز ذاتی آنها امری مسلم و پذیرفته شده است، و نیز در این که مقوله و یا مقولات عرضیه در درون خودش تفاوت‌های ماهوی داشته و دارای تغایر ذاتی می‌باشند و به تمام الذات از همدیگر جدا هستند امری پذیرفته شده و مسلم بوده و جای بحث نیست. و با آن روش و شیوه‌ای که معقولات را تقسیم کرده‌اند و ماهیت جوهری را ماهیت مستقل و وجود جوهری را وجود مستقل و لئفسه معرفی کرده‌اند و ماهیت عرضی را ماهیت مستقل ولی وجود عرضی را وجود غیر مستقل و لغیره دانسته‌اند این نوع تقسیم یک امر روشن و ضروری بوده و لازمه اثبات مقولات عرضی و وجودات لغیره اثبات ماهیت و یا ماهیات جوهری و وجودات لئفسه خواهد بود و پذیرفتن اعراض مستلزم پذیرفتن جواهر خواهد شد، اگر چه عکس آن جای بحث دارد. لیکن در دو مرحله ممکن است بحث واقع شود و بلکه در آن دو مرحله بحث واقع شده است و آن دو مرحله این است که تقسیم مقوله به جوهر و عرض آیا از قبیل تقسیم مقوله به دو جنس عالی است طوری که جوهر یک جنس عالی و عرض جنس عالی دیگر باشد؟ در این صورت مقوله به دو جنس عالی منقسم می‌گردد: یک جوهر و دو عرض و هر کدام از این دو مقوله و دو جنس عالی مفروض در درون خودشان ممکن است انواع متعددی را داشته باشند و در

واقع روی این محاسبه ما دو مقوله بیشتر نخواهیم داشت و اصل بحث مقوله و یا مقولات به قوت خودش باقی خواهد ماند اما داستان مقولات دهگانه پرونده‌اش بطور همیشه بسته خواهد شد؛ و یا اینکه عنوان جوهر بودن مانند عنوان عرض بودن و عرضیت از نحوه و کیفیت وجودی اشیاء انتزاع می‌شود و از عناوین ذاتی نمی‌باشد و تقسیم مقوله به این دو قسمت از قبیل تقسیم به دو جنس عالی نمی‌باشد و عنوان عرض از نحوه وجود ماهیات اعراض که وجودات بالغیرند انتزاع می‌شود. کما اینکه از کیفیت تحصیل وجود ماهیات متأصله مستقله مفهوم جوهر انتزاع می‌شود. بنابراین جوهر هم از اجناس عالی خواهد بود. نوع فیلسوفان اسلامی درباره عنوان عرض این مطلب را تصریح کرده‌اند که عنوان ذاتی نبوده و از قبیل جنس عالی بر تحولات عرضی نمی‌باشد اما درباره جوهر این احتمال را نداده بودند، ولی سید شهید با کمال صراحت روی این نکته تصریح دارند: اگر عنوان عرض از نحوه و کیفیت وجودات ماهیات عرضی انتزاع می‌شود و از قبیل عناوین انتزاعی به شمار رفته و ذاتی مقولات عرضی نمی‌باشد در مفهوم جوهر هم چنین احتمالی وجود دارد. پس وزان مفهوم جوهر و عرض یکسان است و در هر دو این احتمال جریان داشته و قابل طرح است. و این نکته که وزان جوهر از نظر مفهوم وزان مفهوم عرض است از نقطه نظرات مخصوص سید می‌باشد.

و اما مرحله دومی که جای بحث دارد و سید در آن نیز نکات تازه‌ای را متذکر شده است: بنابراین که مفهوم جوهر را جنس عالی برای ماهیات جوهری بدانیم و از قبیل عناوین ذاتی برای انواع زیر مجموعه جوهری بشناسیم و عنوان عرض را از مفهوم عروض گرفته و از قبیل مفاهیم انتزاعی بدانیم، در تعداد مقولات بحث شده است. آنچه که از معلم اول آورده‌اند ۱۰ مقوله است یک مقوله جوهر دو مقوله کیف سه مقوله کم و هفت مقوله دیگر به نام مقولات نسبی و یا اعراض نسبی شناخته می‌شوند. اگر چه بعضی از فیلسوفان این عدد را تقلیل داده و آن را چهار مقوله معرفی کرده‌اند و بعضی حرکت را مقوله مستقل دانسته و بر آن اضافه کرده‌اند و تعداد مقوله را به پنج رسانده‌اند. بعضی مقوله اضافه را حذف کرده و تعداد مقولات را کمتر از ده مقوله به حساب آورده‌اند و شاید احتمالات دیگری هم وجود داشته باشد. مطلب جدیدی که سید

آورده‌اند این است که مقولات عرضی شش مقوله بیشتر نیست: کم و کیف و این، متی، وضع اضافه، جده، ان یفعل و ان ینفعل. مانند دیگر مقولات نبوده و نفس الامریت ندارد و در این جهت با دیگر مقولات مشترک نمی‌باشند و آلا تعداد مقولات از ده مقوله هم گذشته و بیشتر خواهد شد چون جده هیأت احاطه است نه هیأت محیط و نه هیأت محاط. و چون هر کدام از اینها هیأت‌های جداگانه بوده و ریشه در واقع و نفس الامر دارد پس باید اینها را هم در ردیف مقولات قرار داد و مقوله جداگانه و مستقل به حساب آورد.

بعد احتمال جدیدتری را ابراز کرده و مورد تحلیل قرار می‌دهند و به این نتیجه می‌رسند که اساساً مقولات عرضیه دو مقوله بیشتر نمی‌باشد. مقوله کیف و مقوله کم. و اما اموری که در آنها نسبت لحاظ گردیده و از امور نسبی می‌باشند اینها را باید از امور واقعی و از مسائل فلسفه نظری خارج ساخت و در ردیف امور اعتباری دانست. که عقول اجتماعی و مدارک انسانی از آن نظر که انسان در محیط اجتماعی زندگی می‌کند آنها را درک کرده و اعتبار می‌کند و آنها مانند کم و کیف نیستند که به نحو اطلاق در خارج وجود داشته باشند و از نوعی «بودن» برخوردار باشند برای اینکه نسبت و هر چیزی که متعلق به نسبت می‌باشد از امور اعتباری است کما این که بعضی از محققین روی آن تأکید داشته و بر آن تصریح کرده‌اند. و به عبارت دیگر جهات خارج و عالم عین ظرف و وعاء موجودات خارجی است و حقایق جوهری و عرضی متصوراتی هستند که در عالم خارج دارای مصادیق عینی می‌باشند و اما تصدیقات از این قبیل نمی‌باشند و ظرف تصدیقات جهان خارج نمی‌باشد و نسبت حال و دخیل در تصدیقات می‌شود. پس ظرف تصدیقات و نسبت‌هایی که در تصدیقات وجود دارد عالم ذهن است. خود تصدیقات از امور خارجی نمی‌باشند پس بنابراین رابط‌ها و نسبت‌ها و حکم‌ها همگی از قبیل امور عقلی و ذهنی بوده و از امور خارجی نمی‌باشند هر چند که خارج به اصطلاح محکی احکام عقلی می‌باشند. و اگر گفته می‌شود: جسم ایض است آنچه که در عالم خارج است جسم است که جوهر است. و بیاض الجسم است که عرض است. و وجود بیاض که وجود عرضی است عین وجود بیاض جسم است. اما قضیه: الجسم ایض که دارای نسبت است امر خارجی نبوده و از امور نفسانی و ذهنی است که نفس آنها را

اختراع کرده است. بنابراین اعراض نسبیّه از قبیل امور اعتباری بوده و در ردیف امور واقعی که دارای حقیقت خارجیّه هستند و عقل انسانی آنها را کشف کرده و به آنها می‌رسد و درک می‌کند، نمی‌باشد. و خارج هم ظرف آنها نمی‌باشد. و مقولات سه مقوله بیشتر نمی‌باشند: مقوله جوهر، مقوله کیف، مقوله کم؛ اگرچه این سؤال هنوز باقی است و آن سؤال این است: آیا صرف دخالت داشتن به نسبت و نسبی بودن ماهیت و ذات یک شیء می‌تواند مبنای ذهنی بودن و اعتباری بودن آن باشد؟ جای گفتگو دارد و از اعتبارات سید شهید، پاسخ آن به دست نمی‌آید ولی اصل نظریه که ایشان ابراز کرده اند، بدیع و تازه است.

۴- فاعل تسخیری و فاعل بالاختیار: صدرالمآلهین (ره) در اسفار در بحث اقسام فاعل و بیان فاعل مسخر و فاعل مختار و توضیح فرق میان آنها چنین دارند: اگر شما ای صاحب نظر و اندیشه درست بیاندیشید و از روی تعمق به حقایق عالم نظر بیافکنید خواهید دید در اصل هستی فاعلی که دارای اختیار محض باشد غیر از خدای جهان وجود ندارد و همه فاعلها که در عالم وجود دارند در فعلشان در تسخیر دیگری هستند؛ چه آنها که از قبیل فاعلهای مختار باشند و یا از قبیل فاعلهای مجبور. چون اکثر فاعلها در عین اینکه دارای اختیار هستند مجبور هستند. سید شهید با دید نقادانه عبارت آخوند را مورد دقت و نقد قرار داده و با این دید آن را مورد تحلیل قرار می‌دهد و می‌فرماید: از آخوند جای تعجب دارد پس از آنکه خودش تصریح می‌فرماید فاعل‌های تسخیری از قبیل فاعل‌های ارادی نمی‌باشند و نسبت به افعالشان ادراک ندارند چون ملاک فاعل مختار بودن همان اراده و ادراک داشتن است. و نیز ایشان اثبات می‌نمایند که اختیاری که انسان دارد ظلّ و شعاع فاعل مختار حقیقی که خدای عالم است می‌باشد و از همین طریق مسئله جبر و اختیار و امر بین‌الامرین بودن انسان را تحلیل کرده و بررسی می‌نمایند. پس چطور معتقد می‌شوند که همه عالم مسخر بامر الله‌اند؟ و مرادشان از فاعل تسخیری همان فاعل تسخیری اصطلاحی است و این مطلب خلاف تحقیق است که خود آخوند از برجستگان محققان است.

۵- فرق میان ادراک و علم: سید بزرگوار هر جا به مطلبی رسیده است که دارای نوعی غموض و پیچیدگی بوده و میدان تفکر و اندیشه عمیق در آن باز بوده و غور زیادتری می‌طلبد است از

ورود و غواصی در آن نه تنها ابداع نکرده است بلکه با کمال شجاعت و مهارت وارد شده و به تمام جوانب و زوایای آن با حساسیت علمی سرزده و سربلند بیرون آمده و آشنا با مباحث علم و معلوم و عالم و در واقع مباحث مربوط به معرفت‌شناسی و علم و ادراک از همان مسائل است و هر اندازه انسان در آن وارد شده و پرداخته است به نتایج تازه‌تری دست یازیده است. و از جمله حرفها و سخنان نغز و جدیدی که ایشان به آن اشارت کرده و با حسایت ویژه روی آن تأکید ورزیده است مسئله‌ای است که مربوط به علم و ادراک، و فرقی که میان آن دو گذاشته‌اند، می‌باشد. و اجمال آن چنین است که: شما قبلاً دانستید و ما حقیقت قوس صعودی و نزولی را که از مراتب نفس آدمی بوده و انسان در سیر علمی و تکامل معرفتی به آن می‌رسد در مباحث مربوط به وجود ذهنی برای شما بیان کردیم و معلوم شد که ادراک برای نفس در مرتب قوس صعودی فراهم می‌گردد و اما علم در مرتبه قوس نزولی بدست می‌آید چون علم عبارت است از آن حیثیت وجودی که وسیله عبور و ارتباط با خارج است و توسط آن انسان با جهان خارج رابطه برقرار کرده و آن را بر خودش مکشوف می‌سازد و در حقیقت حقایق خارجی را از طریق علم بدست می‌آورد و این معنی بر خلاف ادراک می‌باشد چون ادراک عبارت است از این که انسان به یک حقیقتی برسد و به آن نایل گردد بدون آنکه به نوعی کاشف از خارج بوده و حقایق خارجی را بر وی مکشوف و معلوم سازد. مانند اینکه انسان به قضایای ثانیه که از لوازم و ملازمات قضایای اولیه بشمار می‌روند، ادراک پیدا کند و آنها را بدست آورد انسان در رابطه با قضایای ثانیه دارای ادراک می‌باشد. اما عالم نیست و علم ندارد. و یا مانند کسانی که به صورت غلط و نادرست مطلبی را به دست می‌آورند آنان اگر چه از ادراک نسبت به آن برخوردارند ولی دارای علم نمی‌باشند چون فرض این است که به صورت غلط و نادرست آن را دریافت کرده‌اند و لذا صحیح است درباره او گفته شود او مدرک است ولی صحیح نیست درباره آن گفته شود عالم است.

اما افسوس که اگر شهید عزیز عمر بیشتری داشت و دستهای آلوده دشمنان ظالم به سوی ایشان دراز نمی‌گشت و ایشان را در سن نشاط علمی از امت اسلام نمی‌گرفت و امت را در فقدان ایشان عزادار نمی‌ساخت مطمئناً دنیای علم و دانش و حوزه‌های مبارکه علمیه به ثمرات و برکات بیشتری

دست می‌یافت و دنیای علم و دانش بیشتر بهره‌مند می‌شد. عاشر سعیداً و مات سعیداً و شهیداً و جزاه الله عن الاسلام و عن امام الثورة و عن الامة الاسلامیة خیر الجزاء و حشرهما الله تعالی مع اولیائه عن الانبیاء والاولیائه صلوات الله علیهم.

۱۳ آبانماه ۵۸، پرچالش ترین رویداد انقلاب اسلامی

تسخیر سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ را شاید بتوان از پرچالش ترین رویدادهای تاریخ انقلاب دانست، رویدادی که روند انقلاب اسلامی را حتی تا چندین دهه بعد از پیروزی آن تعیین کرد و در مناسبات ایران با آمریکا و جهان تاثیر بسیار عمیقی گذاشت. ردپای این رویداد بزرگ را می‌توان در بسیاری از رخدادهای سیاست داخلی و خارجی ایران یافت. آنچه در پی می‌آید، باز کاوی چرایی و چگونگی این رویداد تاریخی است و تاثیری که در جریانات بعد از خود داشت که در گفتگو با آقای حسین شیخ الاسلام (مشاور ریاست مجلس شورای اسلامی و مدیرکل فعلی امور بین الملل مجلس) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در این گفتگو، شیخ الاسلام از فضای بین المللی در دو مقطع زمانی دوران تسخیر سفارت آمریکا و شرایط فعلی می‌گوید.

جماران: در زمان انقلاب که دولت مستقر شده بود و برخی کشورها، انقلاب را به رسمیت شناخته بودند و برخی نهادها مستقر شده بودند، یکسری از دانشجویان، سفارت را تسخیر کردند. چرا این اتفاق افتاد؟

شیخ الاسلام: درست است دولت موقت سرکار بود مهندس بازرگان کابینه اش را تشکیل داده بود و شورای انقلاب آن را تأیید کرده بود. ولی ما نباید اشتباه کنیم نمی‌شود ملت‌ها را از سابقه تاریخی شان برید. آمریکایی‌ها یک اشتباه بزرگ کردند به شاه که در دنیا سرگردان بود