هو العلیم

دیدگاه مرحوم کمپانی در قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان (2)

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ برائت ـ جلسهٔ دویست‌وسی‌وچهارم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

بحث راجع به بیان مرحوم کمپانی و تقریر ایشان به قلم و بیان خودشان راجع به قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان بود. عرض شد که فرمایش مرحوم کمپانی این است که احکام تکلیفی تا به مرتبهٔ حقیقی نرسند منجّز برای مکلف نمی‌شوند، یعنی احکام در مرتبهٔ بعث و زجر منجّز نیستند؛ بلکه به‌واسطهٔ وصول، احکام بعثیه و زجریه به مرتبهٔ حقیقی و حکم حقیقی می‌رسند و با وصول به حکم حقیقی دیگر مخالفت با این حکم مخالفت با مولا تلقّی می‌شود و قاعدهٔ حسن عقاب در اینجا مترتّب می‌شود. و اگر این احکام در مرحلهٔ بعث و زجر باقی بمانند و واصل به مکلف نشوند، دراین‌صورت حکم حقیقی محقق نشده است و این حکم بلا حجةٍ و بیان است و حکمی که بلا حجةٍ و بیان است مخالفت با آن مخالفت با مولا تلقّی نخواهد شد.

دیدگاه مرحوم کمپانی: قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان، جزء قضایای مشهوره

بیان ایشان راجع به این مسئله و توضیحی که می‌دهند این است که می‌فرمایند: قاعدهٔ قبح عقاب بلا بیان از احکام عقلیهٔ در تحت قضایای متوافقٌ علیها آراء عقلا است؛ یعنی عقلا در تطابق آراء در هر زمانی و در جمیع ازمنه بر قبح عقاب بلا بیان اتفاق دارند، بر قضایایی اتفاق دارند. ایشان این قضایا را بنا بر فرمایششان جزء قضایای مشهورهٔ صناعات خمس می‌دانند. حالا راجع به قضایای صناعات خمس جلسهٔ بعد إن‌شاءالله صحبت می‌کنیم که در آن قضایا، قضایای مشهوره، مبتنی است یا بر قضایای یقینیه‌ای که آراء عقلا متفقٌ علیه بر این قضایای یقینیه است؛ مثل الکلُّ اعظمُ من الجزء که رجوعش بر یقینیات و بر بدیهیات است که می‌تواند از مبادی مقدمات برهان قرار بگیرد؛ یااینکه قضایای مشهوره، قضایایی است که مبادی آنها یقینی و بدیهی و ضروری نیست، بلکه آراء عقلا مطابق با این قضایای معروفه است؛ مانند حسن عدل و قبح ظلم، حسن جود و کرم یا قبح بخل و جُبن، اینها از قضایای مشهوره‌ای است که آراء عقلا مبتنی بر این قضایای معروفه و مشهوره است حفظاً لِلنِّظام و صوناً عن الإخلال بِالمجتمع. این قضایا را قضایای مشهوره می‌گویند. البته راجع به خصوصیاتش و بحثی که راجع به این قضایای مشهوره هست إن‌شاءالله جلسهٔ بعد صحبت می‌کنیم.

فعلاً کلام مرحوم کمپانی را بیان کنیم که ایشان می‌فرمایند: این قضیهٔ عقلیهٔ قبح عقاب بلا بیان داخل در قضایای مشهوره است که آراء عقلا اتفاق بر این قضایای مشهوره دارد.[1]

[1] نهایة الدّرایة، ج ۴، ص ۸۴.

مقصود محقق اصفهانی: قضایای مشهورهٔ بالمعنیٰ الأخص

قبل از اینکه به این مسئله برسیم لازم است که در اینجا این نکته را متذکر بشویم و آن این است که منظور از کلام محقق اصفهانی بر آراء عقلا قطعاً قضایایی که آن قضایا نتیجهٔ مبادی برهانی یعنی مواد اولیهٔ آن قضیه از یقینیات و بدیهیات و اولّیات و قضایا قیاساتها معها است قطعاً نخواهد بود. یعنی قضایای مشهوره بالمعنیٰ الأخص در اینجا مورد نظر مرحوم اصفهانی است والاّ اگر قضیهٔ مشهوره مورد عام باشد مثل الکلُّ أعظمُ مِن الجزء، این گرچه قضیهٔ مشهوره است؛ ولی داخل در قضایای برهانیه است قضایای یقینیه است که پایه و اصل بر مقدمات برهانی است؛ اما این قضیه مشهوره بالمعنیٰ الأخص که شامل می‌شود که آن قضایایی که مستند آنها مستند یقینی نیست. ممکن است اعتبار عقلا حفظاً لِلنِّظام و صوناً عن الإخلال و الإختلال این قضایا قضایای معروفه شده است.

من‌باب‌مثال احسان به هم‌نوع یکی از قضایای معروفه و مشهوره است قبح ایذاء حیوان از قضایای معروفه و مشهوره است؛ قبح ایذاء حیوان بنا بر فرمایش مرحوم اصفهانی داخل در قضایای یقینی و ضروریه نیست؛ بلکه از قضایایی است که تطابق آراء عقلا در هر زمانی بر این است، هر عاقلی این ایذاء حیوان را قبیح می‌داند، اما قضیه‌اش پایهٔ عقلی ندارد یعنی اصل عقلی ندارد. یا حسن جود؛ جود و سخاوت و سخا یک مسئلهٔ مستحسنی است؛ اما این دیگر وجوب ندارد که حالا انسان حتماً باید سخیّ و جواد باشد. این حسن، پایه و اصل عقلی ندارد؛ بلکه آراء عقلا به‌خاطر حفظ نظام به آن تعلق گرفته است. اگر در یک مجتمعی جود، سخا، رحمت، عطوفت، عدم ایذاء و رحمت به حیوانات باشد آن نظام، نظام اصیل و پابرجا و محکمی خواهد بود. حالا اگر در یک نظامی جود نباشد، سخا نباشد، بخشش نباشد فقط باید چوب و چماق بالای سر آن نظام باشد والاّ از هم پاشیده می‌شود؛ یعنی هیچ قاعده‌ای دیگر در آنجا نیست.

عقل عملی، منشأ احکام عقلایی

آن‌وقت در اینجا این نکته مطرح می‌شود که این آراء عقلا بر چه اصل و بر چه اساسی است؟ البته بعضی‌ها این مسئله را داخل در یک قوهٔ باطنی و نفسی به نام ضمیر و وجدان قرار دادند که خداوند متعال یک نوری در انسان قرار داده که آن نور را ـ بنا بر اصطلاح علمای اخلاق ـ ضمیر می‌گویند و آن ضمیر انسان را به این قضایای معروفه و به این قضایای مشهوره هدایت می‌کند یا وجدان که البته ما در آن بحثی که قبلاً کردیم و دیگر هم تکرار نمی‌کنیم مسئلهٔ فطرت را در اینجا مطرح کردیم؛ اما اینها فطرت را مطرح نمی‌کنند بلکه وجدان و ضمیر و این مسائل را در اینجا می‌آورند. منشأ این قضایا را ضمیر به‌حساب می‌آورند نه عقل و نظارت عقل را در این مسائل به عقل عملی برمی‌گردانند نه به عقل نظری، چون می‌دانیم که عقل نظری آن عقلی است که قضایای کلیه‌ای را که فقط در مقام یک اصل کلی، بدون انطباقش بر فعل خارجی و بدون استفادهٔ عملی از آن

قضایا مدّنظر قرار می‌دهد این را عقل نظری می‌گویند.

من‌باب‌مثال الکلُّ اعظمُ مِنَ الجزء، جزء قضایای عقل نظری است؛ یا تعلق علت به معلول از قضایای عقل نظری است؛ استحالهٔ تخلف معلول از علت از قضایای عقل نظری است. اما حُسنِ جود و بخشش، مربوط به قضایای عقل عملی است؛ چون بخشش و جود یک عمل خارجی است؛ یا قبح ایذاء حیوان به عقل عملی برمی‌گردد یا حسنِ عدل و قبح ظلم به عقل عملی برمی‌گردد.

خلاصه عقل عملی آن عقلی است ـ حالا اسمش را ضمیر بگذاریم، وجدان بگذاریم ـ که احکام و قضایای آن عقل، در فعل خارجی انسان تأثیر دارد و انسان باید فعل خارجی خود را منطبق بر قضایای آن عقل عملی بکند یعنی اگر عملی را می‌خواهد در خارج انجام بدهد باید ببیند عقل عملی در آنجا چه حکمی می‌کند؟! آیا فعل او منطبق بر این عقل عملی است یا نه؟! درست شد؟! این را عقل عملی می‌گویند.

منشأ عقل عملی و عقل نظری

حالا اینجا یک بحثی که پیش می‌آید این است که آیا منشأ عقل عملی و منشأ عقل نظری هردو یک عقل است یااینکه دو قوهٔ متفاوت است و براساس تفاوت این دو قوه، دو نحوه عمل، از دو عقل و دو منشأ بروز و ظهور پیدا می‌کند؟! به عبارت دیگر در ما قوای متفاوتی است؛ یک قوه از غریزهٔ ما غریزهٔ شهوت است، یک غریزهٔ ما تفکر است، یک غریزهٔ ما رحمت و رأفت و عطوفت است؛ اینها همه غرایز متفاوتی هستند که در ما وجود دارند و چون اصل آنها متفاوت است آن فعل خارجی آنها هم متفاوت خواهد بود.

مثلاً یک غریزهٔ ما غریزهٔ غضب است آنچه که در مقام عمل از این غریزهٔ غضب بروز پیدا می‌کند با آنچه که در مقام عمل از غریزهٔ رحمت و عطوفت بروز پیدا می‌کند متفاوت خواهد بود؛ چون منشأ متفاوت است و نمی‌شود منشأ متفاوت باشد اما مابإزای خارجی واحد باشد، محال است پس این اختلاف در عقل عملی و در عقل نظری که ما می‌بینیم دو نحوه بروز و ظهور دارد، یک نحوه استنتاج قضایای کلیه‌ای...

...که اکرام و مذمّت ایذاء و ایذاء حیوان و حسنِ جود و سخا و قبح جبن و بخل و این قضایایی که لها علاقةٌ بالفعل الخارجی، منشأ اینها قاعدتاً باید تفاوت کند؛ یعنی این یک عمل خارجی است و آن مابإزای نفسی آنها بعضی‌ها همان‌طوری که گفتیم می‌گویند: ضمیر و وجدان است؛ مابإزای نفسی این‌گونه قضایا و منشأ این‌گونه قضایا عبارت از عقل کلی است به عبارت دیگر همان عقل افلاطونی است که در قضایای کلیه استنتاج براهین می‌کند و آن عقل مایز بین حق و باطل است، مایز بین نفس‌الأمر و واقع و غیر نفس‌الأمر است. این را فرق بین عقل نظری و عقل عملی دانستند.

روی این حساب آراء عقلا که وقتی ما می‌گوییم از اتفاق آراء عقلا بر یک مسئله‌ای، قضیهٔ عقلائیه متولد می‌شود، معنایش این است که عقلا بدون لحاظ آن عقل نظری، با استناد به عقل عملی، احکامی را در مجتمع

جعل می‌کنند ـ اینهایی که دارم خدمتتان عرض می‌کنم من دارم به تقریرات مرحوم کمپانی اضافه می‌کنم. ایشان فقط گفتند که جزء صناعات خمس است؛ اینها را ما باید اضافه کنیم تااینکه آن مطلب ایشان آن‌طورکه هست بیان بشود ـ بدون استناد به آن عقل نظری، با آن عقل عملی، آراء عقلا بر یک قضایایی اتفاق پیدا می‌کند که یکی از آن قضایا حسنِ عدل و قبح ظلم است. درست شد؟! پس مسئلهٔ قبح ظلم و حسنِ عدل جزء قضایای متفقٌ علیها آراء العقلاء فی کلّ زمان خواهد بود و از آنجایی که بین عقل نظری و عقل عملی تفاوت است پس آن عقلی که این آراء عقلا بر آن عقل استناد دارد به‌خاطر نظام و حفظ نظام در هر شرایطی ممکن است حکم خاص به آن شرایط را القاء بکند و جعل کند.

نقش خصوصیات و شرایط اجتماع در جعل احکام عقلایی

فرض کنید در یک محدودهٔ زمانی و مکانی حکم خاص را در آنجا جعل کند؛ من‌باب‌مثال یکی از احکامی که مربوط به اتفاق آراء عقلاست دفاع از حریم است؛ دفاع از اهل و عیال و حریم یکی از اتفاق آرای عقلائیه است. اگر انسان دفاع نکند چه می‌شود؟! خیلی کارها می‌شود. این دفاع از حریم یکی از اتفاق آراء عقلا است. یکی دیگر از آنها دفاع از اموال است آدم که دیوانه نیست اموالش را در خیابان بگذارد دزد ببرد و فلان بکند. اینها جزء احکام عقل است و چون ملاک برای حکم عقل عملی در جعل و وضع قضایای متفقٌ علیها آراء عقلا حفظ نظام است، بنابراین باید در هر نظامی از مجتمع، احکام خاص به همان نظام را جعل کنند. لهذا می‌بینیم در بعضی از مجتمع‌ها اصلاً اشتراک در زوجیت است. فرض کنید در آنجا زن کم است، چهار نفر می‌آیند یک زن می‌گیرند! الآن هم وجود دارد. در بعضی از جاها داریم که برای مرد دعواست؛ فرض کنید جمعیت زن ده برابر یا یازده برابر مرد است اینجا قضیه عکس است! حالا حسن عدل و قبح ظلم در چنین مجتمعی اقتضاء می‌کند که این عقل عملی در این مجتمع بگوید که اشتراک و هجمهٔ بر زن، همین عقل در آن مجتمع می‌گوید: حمله! از این‌طرف هجمه بر مرد خواهد بود! یا فرض کنید در یک مجتمع در مسئلهٔ جود و سخا یک حکم بکند و در یک مجتمع دیگر نسبت به این مسئله طور دیگری حکم بکند.

علیٰ‌کلّ‌حال چون اصل، حفظ نظام است و حفظ نظام هم معلول شرایط مجتمع است به‌واسطهٔ آن قرائن و آن شرایطی که حاکم بر آن ظرف است. روی این حساب در اینجا مسئله تفاوت پیدا می‌کند. به عبارت دیگر آنچه را که در عقل نظری که عبارت از اعتبارات است راه ندارد و عقل نظری فقط و فقط براساس نفس‌الأمر و واقع حکم می‌کند و مقدمات آن عقل نظری آن قیاسات عقل نظری، براساس قضایای اولیه و بدیهیات و یقینیات است، به‌عکس آن مقدمات عملی براساس اعتباریات است و آنچه که موجب حفظ نظام است در هر مجتمع مطابق با شرایط آن نظام است فلهذا ما می‌بینیم که مسائل تفاوت می‌کند.

من‌باب‌مثال حسنِ احترام با توجه به شرایط هر محیط تفاوت می‌کند؛ مثلاً در ژاپن یک نحو احترام

می‌کنند و در ایران نحو دیگری احترام می‌کنند. عقل عملی در آنجا می‌گوید: این‌طور احترام کن، اما وقتی‌که شما در ایران می‌آیید می‌گوید که این قسم احترام کن. عقل عملی در اکرام ضیف در مورد اعراب می‌گوید: این‌طور اکرام کن اما این عقل عملی در مورد اکرام ضیف در مورد عجم می‌گوید: به این نحو اکرام بکن. اکرام علیٰ‌کلّ‌حال براساس عقل عملی است و مصداق این اکرام و خصوصیات این اکرام را هم آن عقل عملی بیان می‌کند.

این کلام مرحوم کمپانی بود که البته عرض شد راجع به کیفیت این عقل باید بحث کنیم.

عقل مرکب از حقائق و اعتباریات، منشأ احکام غالب مردم

علیٰ‌کلّ‌حال آنچه را که می‌خواهم عرض کنم و دیگر بحث را تمام کنیم این است که بنا بر اعتقاد مرحوم کمپانی ـ نه‌اینکه حالا ایشان اعتقادشان باشد، ما این مسئله را بر گردن ایشان می‌خواهیم بگذاریم ـ ما غیر از آن عقل عملی و عقل نظری، یک عقل دیگر هم در اینجا داریم و آن عقلی است که در خلط بین اعتباریات و حقیقت، یک معجون و مرکبی را می‌گیرد که آن معجون و مرکب را به‌عنوان اصل، برای وضع قضایای متعدده قرار می‌دهد؛ به‌خلاف عقل نظری که صرفاً براساس یقین و اوّلیات و بدیهیات حکم می‌کند. اما عقلی که قضایای او مشحون به اعتباریات هم هست همان‌طور که مردم این عقل را دارند؛ قضایایی که مردم الآن بر آن قضایا حکم می‌کنند. شما ببینید در این قضایا مشهورات و جدل و مغالطه و برهان مخلوط است؛ یعنی یک معجون و مرکبی است از قضایای مختلفه‌ای که بعضی از اینها و اصول اینها را اوّلیّات تشکیل می‌دهد و بعضی از اینها را مغالطه و جدل و قضایای معروفه و مشهوره اینها را تشکیل می‌دهد. گاهی از اوقات می‌بینیم ظنّ را به‌جای علم به‌کار می‌برند و شک را به‌جای ظن به‌کار می‌برند؛ در آن مواردی که حکم به علم می‌کنند حکم به ظن می‌کنند، در آن مواردی که باید به ظن و تخمین عمل کنند، به علم و یقین می‌خواهند در آن موارد عمل کنند. علیٰ‌کلّ‌حال این عقلی که الآن حاکم بر عموم و اکثریت مردم است، ما احساس می‌کنیم این عقل معجونی از ترکیب ظن، گمان، وهم، شک، استفاده از قضایای یقینی، مشهورات، جدل و اینها است که من‌حیث‌المجموع این عقل الآن بر این مجتمع حاکم است.

منظور کلام کمپانی این عقل است؛ یعنی این عقلی است که براساس این عقل قضایای مشهوره متولد شده‌اند نه براساس آن عقل نظری؛ یعنی این عقلی که در استفاده و ترتیب مقدماتش و اخذ نتایج معجون و مرکب قضایای بدیهی و گمان و اینها نتیجه‌گیری می‌کند و بعد حکم می‌کند، این عقل مادون آن عقلی است که فقط ناظر به قضایای کلی و مسائل کلی است.

البته راجع به اینها ما حرف داریم که اصلاً این حرف را قبول نداریم؛ حالا بحثش جلسهٔ بعد إن‌شاءالله خواهد آمد که اینها قائل بودند که این قضایا هم متولد از عقل است نه اینکه متولد از وهم و اینهاست؛ اما مرتبهٔ

این عقل مرتبهٔ مادون آن عقل قوی است که فقط بتواند قضایا را خیلی به‌طور منظم و مرتّب بخواهد آنها را استفاده کند.

تفاوت حکم بر اساس عقل با حکم بر اساس حدس و تخیل

مثل قاضی که وقتی می‌آید در دادگاه می‌خواهد نسبت به یک قضیه حکم بکند یک وقتی تمایل دارد به اینکه این قضیه انجام بشود، شما می‌بینید به هر جهت و به هر دلیلی یک مشت قرائن و شواهد را سرهم می‌کند و طرف را اعدام می‌کند! اما یک وقتی قاضی می‌آید روی قضیه پافشاری می‌کند و هر قرینه‌ای که می‌آید فکر می‌کند، لعلّ که این قرینه، قرینیّت نداشته باشد، دلیل می‌آید روی این دلیل تأمل می‌کند لعلّ اینکه دلیل در دلالتش غیر تام باشد، یک‌دفعه می‌بینید این قاضی پرونده را که به اینجا رسید بست و گفت: آزادش کنید اما آن قاضی همین پرونده را بررسی کرد و حکم به اعدام داد! چرا؟! چون او آمده اتکاء بر عقل نظری کرده و خواسته مقدمات برای اعدام را مقدمات بتیّه قرار بدهد؛ می‌بینید این مقدمات بتّی نیست. وقتی که مقدمات قطعی و بتّی نشد به صرف احتمال «**ادرَءوا الحُدودَ بالشُّبُهاتِ**»[1] وقتی که دید شبهه در اینجا آمد حدّ هم در اینجا رد می‌شود.

یک مثال برایتان می‌زنم؛ یک وقتی ما طهران بودیم شخصی این قضیه را نقل می‌کرد و همین‌طور هم هست یعنی قضایا اصلاً به این کیفیت است. می‌گفت: ما با فلانی ـ حالا من اسم نمی‌برم ـ نشسته بودیم داشتیم صحبت می‌کردیم و آن شخص هم قاضی بود، داشتیم به او می‌گفتیم که فلانی هفت‌تا خانه در طهران دارد. می‌گفت: نه فلانی هشت‌تا خانه دارد! گفتم: تو از کجا می‌گویی که فلانی هشت‌تا خانه دارد؟! گفت: ای احمق کسی که هفت‌تا خانه در طهران دارد یک خانه هم در شمران دارد! التفات می‌کنید؟! به این می‌گویند: حدس و تخیل؛ یعنی به صرف استعباد، کسی که هفت‌تا منزل دارد خب آدم متموّلی است قطعاً باید یک منزل هم در شمران داشته باشد! نمی‌شود نداشته باشد! و این به‌عنوان قطع می‌گفت، حالا این آقا کیست؟! رئیس دادگاه است. این آقایی که تفکرش این‌گونه است رئیس دادگاه می‌شود و آن‌وقت ببینید این قاضی از نظر حکم، حکمش چه تفاوتی پیدا می‌کند با یک قاضی که بگوید: نه تا یقین پیدا نشد حکم نمی‌کنم، لعلّ اینکه یک منزل نداشته باشد. مثل قضیهٔ:

﴿قَالَ لَقَدۡ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦۖ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡخُلَطَآءِ لَيَبۡغِي بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ

---

[1] من لا یحضره الفقیه، ج ۴، کِتابُ الحُدودِ، بابُ نَوادِرِ الحُدودِ، ص ۷۴، ح ۵۱۴۶:
«قال رسولُ الله صلی الله علیه و آله و سلم: **ادرَءوا الحُدودَ بالشُّبُهاتِ و لا شَفاعَةَ و لا کَفالَةَ و لا یَمینَ فی حَدٍّ.**»
ترجمه: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: حدود را با شبهات دفع کنید، و شفاعت و و کفالت و سوگند در حدّ وجود ندارد.» (محقق)

ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٞ مَّا هُمۡ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسۡتَغۡفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعٗا وَأَنَابَ﴾.[1]

لعل اینکه نه واقعاً صدتا نعجه داشته باشد حضرت داود هم گول خورد! قضیه‌اش مثل همین قاضی بود گفت: چطور می‌شود این آدم مستکبر فئودال بورژوا[2] صد تا نعجه داشته باشد و می‌خواهد نعجهٔ تو را هم بگیرد! نفس همین حرف‌هایی که شما زدید خودش موجب ظلم است! لعلّ اینکه از راه حلال صدتا نعجه به‌دست آورده است چه اشکال دارد؟! این‌هم چون فقیر بوده یک نعجه هم ندارد.

لعل اینکه او صدتا داشته باشد این چه حکمی است که جناب داود شما می‌کنید؟! البته این در مقام مکاشفه بوده است ولی آن قاضی در مقام ظاهر بود. حالا این قاضی با این کیفیت و با این عقل، اگر پروندهٔ اعدام دستش بیاید در عرض دو دقیقه طرف را اعدام می‌کند؛ ولی این قاضی یک‌دفعه نگاه می‌کنیم دو ماه پرونده را نگه می‌دارد. چرا؟! حفظ دماء از اوجب واجبات است. می‌گوید: نه نمی‌شود. اما این قاضی می‌آید می‌گوید: چند نفر اینجا هستند؟! صد نفر، این که مجرم است، او هم مجرم است لابد بقیه هم مجرم هستند پس یاعلی بزن برویم! یک‌دفعه می‌بینی صد نفر را اعدام می‌کند! ولی آن قاضی یک‌یک می‌آید بررسی می‌کند و می‌گوید: حساب این با حساب این جداست. این آن عقل قوی خودش را در قضاوت به‌کار انداخته و او عقل عوامانهٔ خودش را به‌کار گرفته است. نتیجه چه می‌شود؟! اینکه دیگر کار به همین جاها می‌رسد!

اللهم صل علی محمد و آل محمد

---

[1] سوره ص (۳۸) آیه ۲۴. سیره صالحان، ص ۲۶۵:
«حضرت داود گفت: این برادر تو از جادهٔ انصاف خارج گشته است و با درخواست خود مبنی بر ضمیمه نمودن یک میش بر گوسفندان خود به تو ظلم و ستم روا داشته است. البته این تازگی ندارد، بسیارند از شرکاء که نسبت به یکدیگر ستم می‌کنند و از جادهٔ حق و عدل فاصله می‌گیرند. مگر کسانی که ایمان به پروردگار آورده‌اند و عمل خود را بر طبق آن ایمان صالح قرار داده‌اند و ایشان بسیار اندک‌اند. در این هنگام داود متوجه شد که در قضاوت اشتباه و عجله نموده است و بدین وسیله ما خواسته‌ایم او را امتحان کنیم، پس به‌سوی پروردگار خود بازگشت و از او طلب بخشش و آمرزش نمود و به‌حال ذلت و مسکنت و توبه درآمد.»

[2] شخص متموّل، سرمایه دار، ارباب، شهرنشین. (محقق).