

# پژوهشهای حقوقی

شماره ۱۵

هزار و سیصد و هشتاد و هشت - نیمسال اول

## مقالات

- تأملی بر انتشار تصویر چهره متهم در روزنامه‌ها
  - تحول قاعده عدم گسترش سلاح‌های هسته‌ای
  - مطالعه تطبیقی ماهیت و مبنای مسئولیت متصدیان حمل و نقل
  - استقلال قاضی در نظام قضایی ایران در پرتو تحولات قانون‌گذاری
  - راهکار تعقیب متهمان به جنایات جنگی در غزه بر اساس گزارش گلدستون
  - آغاز رویکرد غیرتاریخی به حقوق اساسی در ایران
  - قلمرو استدلال قیاسی با نقدی بر روش‌شناسی قیاس جزایی در فقه
  - انعقاد معاهدات معاضدت قضایی در نظام حقوقی ایران
  - نگرشی تطبیقی بر مالکیت در فقه اسلامی و حقوق غرب
  - اجرای تعهدات بین‌المللی در نظام قضایی ایران: محدودیت‌ها و ظرفیت‌ها
- موضوع ویژه: جایگاه و کارکرد سازمان‌های غیردولتی در نظام‌های حقوقی ملی و بین‌المللی
- درآمدی بر موضوع ویژه
  - وضعیت سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی در حقوق بین‌الملل و حقوق ایران
  - تعامل سازمان‌های غیردولتی با سازمان جهانی تجارت
  - تأثیر سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی بر حقوق داخلی با تأکید بر عملکرد «فیفا»
  - مناسبات سازمان ملل متحد و سازمان‌های غیردولتی در آیین‌تغییر
  - نقش انجمن‌ها در حمایت حقوقی از معلولان با نگاهی به قضیه «پروش»
  - موانع تشکیل و کارآمدی سازمان‌های غیردولتی در ایران
- ## نقد و معرفی
- قانون جرایم رایانه‌ای: نوآوری‌ها و کاستی‌ها
  - تحدید حق دادخواهی دانشجویان توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی؟!
  - نگاهی به تازه‌ترین دادنامه پرونده خون‌های آلوده





## قلمرو استدلال قیاسی با نقدی بر روش‌شناسی قیاس جزایی در فقه

دکتر حسین سیمایی\*

**چکیده:** گرچه بحث از قلمرو قیاس، تأخر منطقی بر بحث از اعتبار قیاس دارد اما در این مقاله خواهیم کوشید تا از مبحث قلمرو قیاس و ادعای «عقلانیت» برخی از گزاره‌های فقهی و حقوقی، پنجره‌ای منطقی به جواز عقلی قیاس بگشاییم. نقد برداشت رایج از مفهوم تبعّد، و دخالت دادن عنصر «فهم علیت» در کنار «احراز علت»، آورده دیگر این اثر است که به مدد آن استدلال قیاسی را در موقعیت منطقی تری می‌نشانیم. درباره اعتبار قیاس در ساحت جرم و مجازات‌ها نیز شیوه طرح موضوع در فقه را به نقد کشیده، نشان خواهیم داد که شیوه مزبور فاقد انسجام لازم و دارای ایراد «روشی» است. مساهمت تحقیق حاضر در این باب - به زعم خود - ارائه یک تئوری سازگار با منطق فقه است. در ضمن مقاله و نیز در پایان، موضوع مورد مطالعه را در حقوق ایران و نیز در حقوق انگلیس مورد مطالعه تطبیقی قرار داده، نتیجه می‌گیریم که نظام فقهی و حقوقی ایران و انگلستان از قرابت بسیاری در مبانی این مسأله برخوردارند.

**کلیدواژه‌ها:** قیاس، علت، عقل، نص، حدود، مجازات‌ها، اجتهاد

### مقدمه

امکان عقلی - و شاید لزوم - قیاس در گزاره‌های هنجاری تعلیل‌پذیر، نقطه وفاق همه مجادلاتی

است که پیرامون اعتبار و حجیت قیاس شکل گرفته است. این قضیه، خود متضمن دو گزاره سلبی و ایجابی است: از یکسو جز در گزاره‌های تعلیل‌پذیر قیاس جاری نیست و از سوی دیگر در گزاره‌های تعلیل‌پذیر لزوماً قیاس مُجرا است. گفتار نخست به تحلیل و بررسی این موضوع می‌پردازد. در گفتار دوم به بررسی دامنه قیاس در حوزه جزایی پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد دکترین‌های حقوقی در این باب از انسجام و سازگاری منطقی بیشتری نسبت به دیدگاه‌های فقهی برخوردارند. در ضمن این گفتار با نقد روش‌شناسانه فقه می‌کوشیم تا تئوری سازگار با منطق فقه ارائه دهیم. در گفتار سوم به تحدید به کارگیری قیاس در حیطه فاقد نص می‌پردازیم. در این گفتار و نیز در نتیجه‌گیری از یک طرف، به همسویی تئوریک فقه اسلامی و نظام حقوقی انگلیس - به عنوان مظهر سیستم کامن‌لا که استدلال قیاسی در آن رواج فراوانی دارد - دست می‌یابیم و از طرف دیگر ناهماهنگی میان تئوری و عمل فقه عامه را شاهد خواهیم بود.

### گفتار اول: گزاره‌های هنجاری تعلیل‌پذیر

قیاس فقط در آن دسته از گزاره‌های هنجاری که تعلیل‌پذیرند اجرا می‌شود.<sup>۱</sup> این ادعا متضمن این پیش‌فرض منطقی است که برخی از گزاره‌های شرعی تعلیل‌پذیراند و گونه هرگاه معتقد باشیم که هیچ گزاره‌ای تعلیل‌پذیر نیست و یا هر گزاره‌ای تعلیل‌پذیر است طرح این گفتار ناموجه خواهد بود زیرا، در غیاب همیشگی علت، بحث از گزاره‌های تعلیل‌پذیر چونان بحث از حکم بدون موضوع (سالبه به انتفاء موضوع) است و با حضور دائمی علت چونان حمل اولی ذاتی و یا تفصیلی بیهوده و بلکه غلط - میان گزاره‌های تعلیل‌پذیر که شامل همه گزاره‌ها و گزاره‌های غیرقابل تعلیل که فقط یک احتمال عقلی و غیرمحقق است - خواهد بود.

حال، در این گفتار نخست مفهوم، سپس معیار و آنگاه آثار منطقی گزاره‌های تعلیل‌پذیر را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

گزاره‌های تعلیل‌پذیر یا به تعبیر دانشوران اصولی احکام معقوله‌المعنی در برابر گزاره‌های تعبّدی قرار می‌گیرند. مقصود از گزاره‌ها یا احکام تعبّدی آن دسته از گزاره‌های هنجاری شرعی است که عقل از درک علل و غایات آنها قاصر است. قصور عقل نه از باب فقدان موضوع، یعنی نامعقول بودن و یا غیرمنطقی بودن احکام تعبّدی است بلکه در اثر ناتوانی در ذات عقل و فهم انسانی از درک علل و مصالح آنهاست. نماز، روزه و سایر عبادات از این قبیل احکام‌اند که بی‌شک دارای

۱. محمد غزالی، المستصفی من علم الاصول، دار الفکر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۲.

علت و مصلحت‌اند ولیکن علت خاص، دقیق و جزئی آنها معلوم نیست و فهم علل و ملاکات کلی نظیر انقیاد، تعظیم، و مانند آن هم - به تعبیر درست «شاطبی» - برای استنباط احکام جدید و تشکیل قیاس کافی نیست چه آنکه؛ در غیر این صورت، ابراز تعظیم و انقیاد در هر قالب و هیأتی - جایز گردیده، هیأت مخصوص نماز یا حج - به‌عنوان مثال - خصوصیت نمی‌داشتند.<sup>۲</sup> بدین ترتیب تنها کشف علل و مناظرات خاص و جزئی می‌توانند شرایط لازم برای تشکیل قیاس را فراهم آورند.

با معیار پیش‌گفته روشن است که احکام تعبیدی را نباید با احکام عبادی برابر انگاشت.<sup>۳</sup> چه بسا، احکام معاملی - به معنای اعم - نیز که جولانگاه عقل نمی‌باشند. مثلاً دیه عاقله یا احکام ارث و حتی برخی مجازات‌ها (مانند حدود) و کفارات - به زعم برخی<sup>۴</sup> - قابل رمزگشایی نیستند و در نتیجه از احکام تعبیدی باید به‌شمار آیند، با وجودی که حسب تقسیمات فقهی در گروه معاملات جای می‌گیرند.

حال جای این پرسش به‌غایت دقیق وجود دارد که اگر وحی، جای خالی عقل را پر و علت حکمی را به‌صراحت بیان کند آیا آن حکم از حیطة احکام تعبیدی بیرون رفته و در قلمرو احکام معقوله‌المعنی قرار می‌گیرد؟ به‌عنوان مثال گاه از طریق وحی اموری به‌عنوان اسباب نعمت یا قحطی، شکست یا پیروزی معرفی شده‌اند که به‌رغم معلوم بودن اسباب و علل پیدایش آنها، علت و چرایی دخالت آن اسباب در پیدایش آن حادثه‌ها معقول و مفهوم نیست. چنان که قرآن کریم فرموده است: «از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او بسیار آمرزنده است تا باران فراوان بر شما فرو فرستد و شما را با مال و فرزند مدد کند».<sup>۵</sup> حال پرسش این است که آیا بر حسب آیه شریفه فوق که استغفار، علت غفران و ریزش باران و فوران برکت در مال و فرزند دانسته شده است، می‌توان امداد در قوت بدنی و توسعه علمی را به امداد در مال و فرزند به‌همان علت، یعنی استغفار، قیاس نمود؟<sup>۶</sup> پاسخ به‌صراحت منفی است، زیرا برای اجرای قیاس شناخت علت گرچه لازم است کافی

۲. ابواسحاق شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، دارالکتب العلمیه؛ ۱۴۱۱ق، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۲۹.

۳. البته، گاه احکام تعبیدی مساوی با احکام عبادی می‌باشند و آن زمانی است که نقطه مقابل احکام توصیلی قرار می‌گیرند. دانشوران اصولی معتقدند احکام تعبیدی عبارت‌اند از: احکامی که امتثال آنها منوط به داشتن قصد قربت است در حالی که در احکام توصیلی صرف انجام و تحقق خارجی تکلیف با هر قصد و نیتی کفایت می‌کند. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۵ به بعد.

۴. نک: شاطبی، همان، ص ۲۲۸.

۵. «استغفروا ربکم انه کان غفّاراً، یرسل السماء علیکم مدراراً و یمدکم بأموال و بنین». (سوره نوح آیه ۱۲-۱۰).

۶. شاطبی، همان، ص ۲۳۸.

نیست. علاوه بر شناخت علت، «علیت» نیز باید شناخته شود. در مثال بالا، عقل با هیچ تحلیلی نمی‌تواند، علیت و سببیت استغفار را برای ریزش نزولات آسمانی و امداد الهی درک کند. بنابراین، صرف معلل بودن حکمی، آن را از حیثه احکام تعبّدی خارج نکرده و در جایگاه احکام معقوله المعنی قرار نمی‌دهد.

حال به قرینه تضاد، مفهوم احکام تعلیل‌پذیر معلوم می‌شود. این حکم گزاره‌ای تعلیل‌پذیر است که علت آن شناخته می‌شود. رابطه سببیت میان علت حکم و خود حکم نیز باید مفهوم و معقول بوده و ضرورتاً به حکم عقل قابل تحلیل و تصدیق باشد.

اکنون نسبت منطقی میان عبادات و احکام تعبّدی از یکسو و معاملات (یا عادات) و احکام تعبّدی از سوی دیگر را می‌توان استنباط کرد. نسبت آنها، عموم و خصوص من وجه است، زیرا گرچه اصولاً علت در عبادات معلوم یا علیت آن معقول (قابل تحلیل عقلی) نیست ولیکن برحسب تعریف می‌توان عبادتی را تصور کرد و حتی نشان داد که علت آن معلوم و معقول باشد و بالعکس گرچه علت در معاملات غالباً معلوم و علیت نیز معقول است اما معاملات نیز یافت می‌شوند که واجد یکی از دو ویژگی فوق نیستند. بدین ترتیب هر یک از عبادات و معاملات با مفهوم تعبد «ما به‌الافتراق» دارند، چنان که؛ مفهوم تعبد نیز از عبادات و معاملات ما به‌الافتراق دارد و در عین حال ما به‌الأشترک نیز بین آنها وجود دارد.

حال به دومین مسأله یعنی؛ تعیین معیار گزاره‌های تعلیل‌پذیر و تعبّدی می‌پردازیم. فایده دستیابی به معیار، اولاً؛ کاهش اختلافاتی است که گاه در تعیین مصادیق گزاره‌های تعبّدی یا تعلیلی ایجاد می‌شود. ثانیاً؛ فروکاسته شدن مناقشات کبروی به مجادلات صغروی است. مثلاً احکام تریخی و تسهیلی که در خصوص نماز یا روزه در سفر صادر شده، اکل میته برای مضطر، دبه عاقله، سهام و فروض در ارث، مهریه و یا میزان عدّه طلاق و وفات که به عقیده بعضی احکام تعبّدی است<sup>۷</sup> ممکن است به نظر دیگران گزاره‌های تعلیلی باشند ولیکن چون طرفین به معیار واحد التزام دارند نزاعشان به سطح یک مناقشه صغروی فروکاسته می‌شود و بدیهی است که تحمّل آراء در منازعات صغروی آسان‌تر است.

واقعیت این است که دانشوران اصولی، ضابطه و معیاری برای تمیز گزاره‌های هنجاری تعلیل‌پذیر از گزاره‌های تعبّدی ارائه نداده و تنها به تأسیس اصل پرداخته و برحسب استقراء گفته‌اند:

۷. غزالی، همان، ج ۲، صص ۳۲۹-۳۲۸؛ شاطبی، همان، ج ۱، جزء ۲، ص ۲۳۴.

اصل در عبادات تعبد و اصل در معاملات تعقل است.<sup>۸</sup> این اصل را اگر اصلی عملی و ناشی از غلبه، تلقی کنیم، تنها ثمره آن چاره‌اندیشی برای مواردی است که علت یا علیت یک گزاره عبادی و یا ملاک یک گزاره معاملی به دقت معلوم نیست. گرچه این تمسک از شبهه تمسک به عام در شبهه مصاداقیه مصون نخواهد بود.

به نظر، این خلأ نظری را می‌توان با استمداد از دقتی که در تعریف مفهوم تعبدی به خرج دادیم اینگونه جبران کرده و بگوییم؛ معیار تعقلی بودن یک گزاره احراز اجتماع دو مؤلفه است به طوری که با فقدان هر یک از آن دو، گزاره مزبور تعبدی تلقی گردد. آن دو مؤلفه عبارت‌اند از: «معلومات علت و معقولیت علیت». هرگاه علت از هر راهی - عقلاً یا نقلاً - محرز و معلوم و علیت و سببیت آن به توسط عقل، قابل تحلیل و تصدیق باشد، آن گزاره تعلیل‌پذیر است و در غیر این صورت یعنی با معلوم نبودن علت یا معقول و مفهوم نبودن علیت گزاره مزبور تعبدی خواهد بود.

در پایان این گفتار نتیجه منطقی تقسیم گزاره‌ها به تعلیلی و تعبدی را بیان می‌کنیم: لازمه منطقی تعلیل‌پذیر بودن یک گزاره، امکان عقلی و منطقی اجرای قیاس در آن است. یعنی فارغ از مناقشات درون فقهی درباره وجوب، حرمت یا جواز شرعی قیاس، لازمه فهم علت و علیت، جواز عقلی قیاس است، زیرا بر حسب قانون علیت با پیدایش علت، معلول خواه ناخواه پدیدار می‌شود (تخلف معلول از علت محال است). و قیاس جز این نیست که اگر علت حکم، بیرون از نص تحقق یابد خواه ناخواه حکم در آن موقعیت ظاهر می‌گردد. بدین بیان گویا قیاس یکی از مصادیق قانون علیت و یا همان علیت به حمل شایع صناعی است. بدین ترتیب میان عقلانیت گزاره‌های شرعی - یا همان تعلیل‌پذیری - و قیاس‌پذیری آنها نوعی تلازم است. از همین رو یکی از نویسندگان به طریق برهان اینی معتقد است موافقان قیاس، گزاره‌های شرعی را معلل و معقول و مخالفان، آنها را غیر معلل و نامعقول (نه مغایر با عقل) می‌پندارند.<sup>۹</sup> همچنین لازمه منطقی تعبدی بودن، استحاله اجرای قیاس است زیرا تعبد به معنای توقف در محدوده نص بدون هیچگونه افزایش یا کاهش است.<sup>۱۰</sup> بدین ترتیب نظریه نادری که اعمال قیاس در همه احکام شرعی را جایز می‌داند بدون شک باطل و مردود است.<sup>۱۱</sup>

۸. شاطبی، همان، ص ۲۲۸.

۹. محمد ابوزهره، اصول الفقه، دارالفکر، بی‌تا، ص ۲۰۸.

۱۰. و معنی التعبدیه الوقوف عند ماحد الشارع فیه من غیر زیاده و لانتقصان. شاطبی، همان، ص ۲۳۸. او در جای دیگر

گفته است: کل ما ثبت فیه اعتبار التعبد فلا تفریع فیه، همان، ص ۲۰۳۵.

۱۱. علی الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۶، جزء ۴، ص ۶۹.

## گفتار دوم: گزاره‌های جزایی

دانشوران اصولی تحت عنوان «احکام و گزاره‌های جزایی» طرح بحث نکرده فقط درباره امکان اجرای قیاس در «حدود»، که تنها گونه‌ای از احکام جزایی می‌باشد به بحث و بررسی پرداخته‌اند و حال آنکه عمده دلایل موافقان یا مخالفان، اعم از «حدود» بوده و شامل دیات و قصاص نیز می‌شود. آنان همچنین تعزیرات را بی‌گفت‌وگو قیاس‌پذیر دانسته و معتقدند که علت جرم‌انگاری تعزیرات و مجازات‌های تعزیری را می‌شناسند. علت جرم‌انگاری، مفسدگی و علت مجازات، بازدارندگی است و در نتیجه هر عملی که دارای مفسده‌ای به مانند یکی از جرایم تعزیری باشد جرم و مستلزم مجازاتی مشابه می‌باشد و هر کیفری که بازدارنده باشد مجازات تعزیری محسوب می‌شود.<sup>۱۲</sup> از نظر نگارنده شیوه طرح بحث، دلایل موافقان و مخالفان و بیشتر آن چه که در این باب گفته شده است؛ قابل نقد و نظر است.

اکنون دو نظریه مهم و دلایل هر یک را مورد نقد و نظر قرار می‌دهیم.

مطابق نظریه نخست که مورد باور حنفیان است، در حدود نمی‌توان قیاس را اجرا کرد.<sup>۱۳</sup>

مهم‌ترین دلایل این نظریه دو چیز است:

اولاً؛ حدود از مقوله موضوعات غیر معقوله‌المعنی است، یعنی عقل از درک علت آنها عاجز است.<sup>۱۴</sup> حتی اگر فرض کنیم که هدف از حدود ردع و زجر است، عقل چگونه و با چه ابزاری می‌تواند کمیتی از مجازات را که این هدف را تأمین می‌نماید به محاسبه آورد؟!<sup>۱۵</sup> گروهی دیگر گام فرا پیش نهاده و امکان عقلی شناسایی علل حدود را پذیرفته ولیکن وقوع خارجی این ممکن را منکر شده، مدعی شده‌اند علت هیچ حدی شناخته نشده است.<sup>۱۶</sup> بدیهی است که هر قیاس فرع بر شناخت علت است و بدون علت، اجرای قیاس محال است.

ثانیاً؛ قیاس یقیناًور نیست و در آن احتمال خطا و لغزش وجود دارد و «شبهه» که در قاعده درء

۱۲. ابوزهره، همان، ص ۲۴۲.

۱۳. لازم به ذکر است که به طور سنتی کفارات و نیز مقدرات یعنی احکام شرعی که ناظر به مقدار و میزان خاصی می‌باشند مثل حد نصابها، زکات و اوقات نماز در ردیف حدود ذکر شده و درباره امکان یا امتناع قیاس در آنها نیز بحث و بررسی شده است ولیکن ما به دلیل خروج موضوعی آنها از قلمرو حقوقی ذکری از آنها به میان نمی‌آوریم.

۱۴. آمدی، همان، ص ۶۵.

۱۵. ابوولید باجی، احکام الفصول فی احکام الاصول، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹، ص ۵۴۶.

۱۶. علی السبکی، الأبهاج فی شرح المنهاج، مکتبه الکلیات الأزهریه، ۱۴۰۱، جزء ۳، ص ۳۴.

(تدرء الحدود بالشبهات)، عامل سلب مسئولیت کیفری شمرده شده است به لحاظ مفهومی، اینگونه خطاها را در بر می‌گیرد. بنابراین، به وسیله قیاس نمی‌توان قلمرو حدود را توسعه داد. در تحکیم این استدلال می‌توان افزود که فقط شبهات موضوعی رافع مسئولیت نیستند بلکه شبهات حکمی نیز از همین کارکرد برخوردارند.

به نظر می‌رسد در نقد استدلال نخست باید گفت:

اولاً؛ احتمال و امکان شناخت علت حدود فی‌نفسه، نه محال و نه مستلزم محال عقلی است. بهترین دلیل بر امکان یک پدیده وقوع خارجی آن است (أدلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه). از صحابه نقل شده است که شارب‌الخمیر را به مفتری قیاس نموده و حدّ مفتری را به شارب‌الخمیر تعمیم داده‌اند. استدلال آن است که چون کسی خمر بنوشد مست می‌شود و چون مست شود هذیان می‌گوید و در حالت هذیان افتراء نیز می‌زند و حدّ مفتری هفتاد تازیانه است، پس حدّ شارب‌الخمیر نیز همان است. این قیاس که در حدود صورت گرفته است مورد انکار هیچ‌یک از صحابه واقع نشده و بنابراین در آن باره ادعای اجماع شده است.<sup>۱۷</sup>

ثانیاً؛ پذیرش امکان عقلی و انکار وقوع خارجی نیز یک پیشگویی غیرعلمی بیش نیست. جز با استقراء تام در یکایک گزاره‌های شرعی نمی‌توان شناخت علت در حدود را، مردود دانست و این استقراء نه تنها محقق نشده - که احتمالاً - ممکن هم نیست و بلکه نقض نیز شده است. در بالا یک نمونه آن (قیاس حدّ شارب‌الخمیر به مفتری) ذکر گردید. بدین ترتیب امکان یا عدم امکان اجرای قیاس در حدود، تابع ضوابط عمومی قیاس و معرفت علت و علیت است و ویژگی خاصی که آن را از سایر گزاره‌های هنجاری ممتاز کند و شایسته تحلیل مستقلی نماید نیست.<sup>۱۸</sup>

در نقد استدلال دوم، دو پاسخ نقضی و حلّی داده، گفته‌اند:

اگر به وسیله قیاس بدان سبب که دلیلی ظن‌آور است نتوان مجازات حدّی را اثبات کرد، به وسیله خبر واحد نیز نشاید که مجازاتی از این دست را به اثبات رساند. پس با ظن حاصل از قیاس، مفهوم شبهه رخت بر بسته، موضوع قاعده درء منتفی می‌گردد. شبهه در جایی صادق است که دلایل کافی و معتبر بر خلاف آن نباشد. در صورت التزام به تئوری تصویب نیز اساساً احتمال خطا در قیاس منتفی است و در نتیجه شبهه که موضوع قاعده درء است منتفی می‌گردد.<sup>۱۹</sup>

۱۷. همان، ص ۳۳ و آمدی، همان، جزء ۴، ص ۶۴.

۱۸. نک: السبکی، همان، ص ۳۴.

۱۹. آمدی، همان، جزء ۴، ص ۶۶؛ و باجی، همان، ص ۵۴۶.



اما بنا بر نظریه دوم که شافعیان و احمدبن حنبل و بلکه جمهور عالمان بدان باور دارند، قیاس در حدود نیز قابل اجراست.<sup>۲۰</sup> مهم‌ترین دلایل این نظریه دو چیز است:

اولاً؛ عمومات و اطلاقاتی که اعتبار و حجیت قیاس را به اثبات رسانده‌اند تفکیکی میان حدود و غیرحدود قائل نشده‌اند. مثلاً در حدیث معاذ، پیامبر (ص) رویه معاذ در توسل به اجتهاد و قیاس را به طور مطلق - بدون تفکیک میان حدود و غیر حدود - پذیرفته‌اند.<sup>۲۱</sup>

ثانیاً؛ چنان که خبر واحد و شهادت شهود به‌رغم احتمال خطا و حتی احتمال تعمد بر کذب می‌توانند مثبت حدود باشند، به همان قیاس، قیاس نیز می‌تواند مثبت باشد.<sup>۲۲</sup>

به نظر نگارنده، دلایل موافقان نیز قابل نقد است، زیرا هیچ‌یک از اطلاقات و عمومات مورد بررسی، در مقام بیان مجاری و موارد قیاس نیستند تا بتوان از عدم تفصیل آنها اطلاق گرفت و قیاس را در حدود جاری کرد. از سوی دیگر قیاس قیاس به خبر واحد قیاس مع‌الفارق است. چرا که خبر واحد، نص است ولیکن قیاس هر چند هم معتبر باشد، خروج از نص است و چنان که خواهد آمد حدود از خصوصیتی برخوردارند که جز با نصوص قابل اثبات نمی‌باشند. اما قیاس قیاس به شهادت شهود اساساً غلط است، زیرا قیاس مورد بحث یک دلیل حکمی است و شهادت یک دلیل موضوعی است. به بیان دیگر؛ هدف از قیاس اثبات حکم است و حال آنکه با شهادت شهود فقط می‌توان اثبات موضوع کرد و نه اثبات حکم.

اکنون پس از تحلیل و بررسی نظریه‌های موجود و نقد هر یک، نظریه برگزیده خود را بیان می‌نماییم.

چنان که در آغاز گفتیم اصولاً برگزیدن حدود و اختصاص بحث و بررسی به آن فاقد توجیه منطقی است. دلایل هر دو گروه (موافقان و مخالفان)، اعم از حدود بوده شامل دیات و قصاص نیز می‌گردد. چنان که اگر حدود به گفته مخالفان معقوله‌المعنی نیست، دیات نیز از همان سنخ است و اگر عمومات قیاس به عقیده موافقان مطلق و یا عام است و تفصیلی بین حدود و سایر گزاره‌ها نداده‌اند قصاص و دیات نیز مشمول تفصیل و تفکیک قرار نگرفته‌اند. بنابراین طرح بحث با ایراد روشی مواجه است.

بر انتقاد بالا باید نخستین نقد خود بر دلایل مخالفان قیاس را نیز افزوده و تأکید کنیم که به طور

۲۰. آمدی، همان، ص ۶۴؛ و باجی، همان، ص ۵۴۵.

۲۱. آمدی، همان، ص ۶۴؛ و ابوزهره، همان، ص ۲۴۲.

۲۲. آمدی، همان، ص ۶۵؛ و باجی، همان، ص ۵۴۶.

کلی برگزیدن گزاره‌های جزایی و از امکان یا امتناع قیاس درباره آنها سخن گفتن نیز موجه نیست. محور قیاس کشف علت و فهم علیت است و با احراز یا عدم احراز آن دو، قیاس ممکن یا ممتنع می‌شود. با رویکردی که تاکنون و در این مبحث از دانایان فقه و اصول دیدیم تفاوت قائل شدن میان گزاره‌های جزایی و گزاره‌های مدنی تفصیل غلط و دست کم بیهوده‌ای است، زیرا در هر دو نوع، مقتضی (امکان کشف علت) موجود است و در صورت فراهم بودن سایر ارکان و شرایط، قیاس اجرا می‌گردد. بر این اساس تفکیک میان حیطه حقوقی و جزایی از نظر استناد به قیاس موجه نبوده، در حوزه جزایی نیز مانعی برای اعمال قیاس وجود ندارد.

بلی با رویکردی که حقوقدانان به مقوله جرم و مجازات دارند، به‌رغم وجود مقتضی، مانعی انسانی سد راه اجرای قیاس در امور جزایی است. این مانع «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» است که از دست‌آوردهای حقوق مدرن به شمار می‌ورد. بر اساس این اصل هیچ فعل یا ترک فعلی جرم نیست، مگر قبلاً از طرف قانون به عنوان جرم معرفی و برای آن مجازات تعیین شده باشد. «اصل قانونی بودن جرم اول بار در اعلامیه حقوق بشر و حقوق جزای انقلابی فرانسه (سال ۱۷۹۱) مطرح و پذیرفته شد و امروز اکثر کشورهای متمدن آن را جزء اصول و مواد قانون اساسی خود قرار داده بدان عمل می‌کنند».<sup>۲۳</sup>

در فقه اسلامی اثری از این اصل مشاهده نمی‌شود گرچه با دلایلی همچون حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلابیان زمینه کافی برای پردازش و پذیرش آن در سیستم فقهی وجود دارد.<sup>۲۴</sup> از اصل قانونی بودن جرم و مجازات چند اصل تفسیری دیگر همچون اصل تفسیر مضیق، اصل تفسیر به نفع متهم و اصل عطف بماسبق نشدن قوانین قابل استخراج است. بحث از قیاس در امور جزایی نیز در ذیل همین اصل قرار می‌گیرد. مطابق «اصل قانونی بودن جرایم» قاضی جزایی نمی‌تواند به میل خود مجازات‌هایی را که قانون برای اعمال مجرمانه پیش‌بینی کرده به اعمال دیگری که مورد حکم قانون نبوده سرایت دهد اگرچه بین اعمال مجرمانه و غیرمجرمانه تشابه زیادی هم وجود داشته باشد. به عبارت دیگر در مسائل جزایی قیاس ممکن نیست.<sup>۲۵</sup> بدین ترتیب نه تنها در حدود که در کلیه امور جزایی و حتی تعزیرات، قیاس ممنوع است.

۲۳. پرویز صانعی، حقوق جزای عمومی، طرح نو، ۱۳۸۲، ص ۲۲۶.

۲۴. قاعده درء که یکی از دلایل مهم مخالفت با قیاس در حدود به شمار می‌رود می‌تواند به‌طور نسبی و موجه جزئیه نیز در این مقام به کار آید. فقدان قانون را با تفسیری موسع می‌توان شبهه تلقی نمود.

۲۵. پرویز صانعی، همان، ص ۱۶۷.

اصولاً افکار آزادی خواهانه که به اصل قانونی بودن جرم و مجازات و مآلاً به ممنوعیت قیاس در حیطه جزایی منتهی شده است، ناظر به حوزه‌ای است که ما آن را تعزیرات می‌نامیم، زیرا آن را هیچگاه تحت عنوان حدود یا قصاص جرم‌انگاری نکرده‌اند.<sup>۲۶</sup> آری، هرگاه قیاس به ارفاق و توسعه در آزادی منجر شود چه بسا در صورت فراهم بودن همه شرایط و ارکان، قابل اجرا باشد. چنان که در مورد سایر اصول تفسیری همین انعطاف صورت می‌پذیرد. مثلاً درباره اصل تفسیر مضیق گفته شده است: «از آنجایی که اصل قانونی بودن جرایم و نتایج منطقی آن از افکار و احساسات آزادی خواهانه الهام گرفته و به منظور حفظ و حمایت حقوق متهم وضع شده است، نباید علیه متهم مورد استفاده قرار گیرد. به این ترتیب نباید کلیه قوانین جزایی را به طور اتوماتیک به نحو مضیق تفسیر کرد. اصل آن است که قوانین ارفاق‌آمیز نسبت به متهم به طور موسع تفسیر شود و این امر در مورد قوانین ماهوی و شکلی هر دو صادق است. فرضاً اگر یک قانون ماهوی شرایط و علل موجهه جدیدی را پیش‌بینی کند، می‌توان تا حدی که متن قانون اجازه می‌دهد، از آن تفسیری موسع به نفع متهم به عمل آورد».<sup>۲۷</sup>

نگارنده، البته نمی‌تواند از ذکر دغدغه خود درباره موقعیت متزلزل اصل قانونی بودن جرم و مجازات در نظام حقوقی فعلی ایران پرده بردارد چه آنکه، اصل مزبور بر خلاف نظام حقوقی قبل از انقلاب که - به استناد اصل ۱۲ متمم قانون اساسی مصوب ۱۲۸۶ و مواد ۲ و ۶ قانون مجازات عمومی مصوب ۱۳۰۴ و اصلاحی ۱۳۵۲ - دارای اعتبار و وجاهت حقوقی بود، پس از انقلاب - با تصویب اصل ۱۶۷ قانون اساسی که قاضی را مکلف می‌کند تا در موارد سکوت، اجمال و نقص یا تعارض قوانین به منابع معتبر اسلامی و یا فتاوی معتبر مراجعه و فصل خصومت نماید - دچار ابهام در مشروعیت شده است، به‌ویژه که قوانین عادی مؤخرالتصویب - همچون ماده ۸ قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب ۱۳۷۳ با اصلاحات ۱۳۸۱ و ماده ۲۱۴ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب در امور کیفری مصوب ۱۳۷۸ و همچنین استفساریه‌های مکرر از شورای عالی قضایی سابق<sup>۲۸</sup> و رویه جاری محاکم (حدافل در دهه ۱۳۶۰) و حتی تغییر ماده ۲ قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۷۰ - بر این گمان دامن می‌زنند که در امور کیفری نیز قاضی

۲۶. ظاهراً حکومت‌های تمامت‌خواه، با قیاس در امور جزایی از آن رو که به تحدید آزادی منجر می‌شود همراهی کامل دارند. چنان که نقل شده است قیاس در قوانین جزایی آلمان نازی و روسیه شوروی پذیرفته شده بود. نک: صانعی، همان.

۲۷. پرویز صانعی، همان، ص ۱۶۶.

۲۸. نک: علی خالقی، «تعارض قوانین کیفری در زمان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۴.

می‌تواند با استناد به منابع فقهی جرم‌انگاری کرده و تعیین کیفر نماید. البته نباید از تلاش حقوقدانان بسیاری که کوشیده‌اند تا به نحوی دایره اصل ۱۶۷ را تحدید نموده، عدم مغایرت آن را با اصل قانونی بودن جرم و مجازات نشان دهند غافل شد. سه توجیه بیش از بقیه مهم است. برخی گفته‌اند اصل ۱۶۷ از امور کیفری انصراف دارد. برخی دیگر مدعی شده‌اند که باید میان امور شکلی و ماهوی تفکیک قائل شد، بدین ترتیب که فقط در امور شکلی می‌توان از منابع فقهی استمداد طلبید. به زعم گروهی دیگر، اصل مزبور به تشخیص موضوع مقررات کیفری انصراف داشته و صرفاً برای تبیین و تکمیل قانون می‌تواند به کار آید و گرنه به استناد اصل مزبور نمی‌توان وضع قانون و جرم‌انگاری یا تعیین مجازات نمود.<sup>۲۹</sup> به هر روی این همه تلاش نشان می‌دهد که مبانی و دلایل برای انکار اصل قانونی بودن جرم و مجازات در نظام فعلی حقوقی بسیار است و لیکن اصل مزبور چنان از بدیهیات عصر مدرن شده که انکار آن قابل توجیه نیست.

### گفتار سوم: فقدان نص<sup>۳۰</sup>

هر چه که اجتهاد<sup>۳۱</sup> در نص، مقبول و ممدوح است، اجتهاد در برابر نص مذموم و ناپسند است. جدا از دلایل نقلی بی‌شماری که در نکوهش اجتهاد در مقابل نص وجود دارد، قبح عقلی آن نیز قابل فهم و درک است. شیعیان از همین نقطه راسخ، گروهی از صحابه پیامبر و خلفای آن حضرت را به نقد کشیده و ملامت کرده‌اند که در برابر نصوص دینی قیاس، رأی و اجتهاد کرده‌اند. علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین در نگارشی مستقل تحت عنوان «النص والأجتهاد» یکصد مورد از اجتهادهای صحابه را به عنوان اجتهاد در مقابل نص نقد و بررسی کرده است.<sup>۳۱</sup>

پاشنه آشیل سنیان اجتهادهای فراوانی است که ظاهراً در برابر نص مرتکب شده‌اند. شیعیان از همین موقعیت، استفاده کرده، فراوان بر سنیان تاخته‌اند و سنیان که دفاع از همه اقدامات و تحرکات صحابه را وظیفه حتمی خود می‌دانند گاه به توجیهاتی ناروا و ناسازگار با منطق عقلی و شرعی دست یازیده‌اند. پیدایش نظریاتی چون «تصویب» (در برابر تخطئه) چه بسا ناشی از همین وظیفه‌شناسی ناموجه باشد.

۲۹. نک: همان، صص ۵۹-۳۹؛ محمدجعفر حبیب‌زاده و محمد توحیدی‌فر، قانون‌مداری در قلمرو حقوق کیفری، نشر

دادگستر، ۱۳۸۶ صص ۱۰۹-۷۶.

۳۰. مقصود از اجتهاد در این گفتار، مفهوم اعم آن است که شامل قیاس، رأی و اجتهاد به معنای خاص می‌گردد.

۳۱. عبدالحسین شرف‌الدین الموسوی، النص و الاجتهاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۶۶.

سینان غفلت کرده‌اند که خود نیز اجتهاد در مقابل نصّ را باطل و - به لحاظ تئوریک - فقط حوزه خالی از نصّ را منطقه مجاز اجتهاد دانسته‌اند. بنابراین بهترین دفاع، خضوع در برابر حق و بر ملا کردن تئوری و فروکاستن مناقشات از سطح «قاعده» به «مورد» است. به بیان دیگر باید عواطف و احساسات خود نسبت به رجال صدر اسلام را به کناری نهاده و با معیار قرار دادن تئوری، فتاوی و تصمیمات صحابه را محک بزنیم. در این صورت است که اختلافات کبروی به مناقشات صغروی فروکاسته می‌شود و آرامش به دو گروه سنی و شیعه باز می‌گردد.

از آن چه که تا کنون گفته شد به سهولت می‌توان دریافت که به زعم همه مسلمانان اصولاً اجتهاد در محدوده‌ای مجاز است که هیچ نصّی در میان نباشد. در میان اصولیان این عبارت مشهور است که «لامساغ للاجتهاد فیما فیہ نصّ». اکنون به منظور تأیید ادعای فوق ابتدا به نقل سیره صحابه و سپس نقل پاره‌ای از صاحب‌نظران که جایگاه خطیری نزد مسلمانان دارند می‌پردازیم:

بزرگان صحابه و خبرگان اهل رأی که امر افتاء و قضاء را تصدی می‌نمودند هنگام مواجهه با رویدادهای تازه، نخست در کتاب و سنت کاوش می‌کردند و سپس به رأی و قیاس و یا اجتهاد روی می‌آوردند. گویا در ارتکاز همه آنان و بلکه در اظهاراتی صریح، اجتهاد با وجود نصّ را جایز نمی‌دانستند. همین تفکر به نسل‌های بعدی نیز منتقل شده و بنابراین تلاش فراوانی برای توجیه اجتهادهای مخالف نصّ نموده‌اند.<sup>۳۲</sup> بی‌آنکه بتوانند اندکی در درستی تئوری دخل و تصرف نمایند.

این قیم جوزی از اندیشه‌وران مهم اهل سنت، بطلان رأی و اجتهاد مغایر با نصّ را از ضروریات دین اسلام شمرده و فتوا یا قضاوت به اتکاء آن را حرام و فاسد دانسته است.<sup>۳۳</sup> وی در جای دیگری گفته است که پیامبر (ص) به معاذ اجازه فرمود تا در محدوده‌ای که هیچ نصّی از قرآن یا رسول نیست اجتهاد کند.<sup>۳۴</sup> وی همچنین، نخستین نافرمانی از پروردگار را قیاس فاسدی می‌داند که شیطان در برابر فرمان سجده به کار بست.<sup>۳۵</sup> دیگران نیز بطلان قیاس شیطان را به علت تعارض آن با نصّ دانسته‌اند.<sup>۳۶</sup> ابولید بن خلف الباجی از فقیهان سده پنجم و امام فخررازی از اندیشه‌وران سده ششم نیز تصریح کرده‌اند که استناد به قیاس فقط هنگامی جایز است که مغایر با کتاب، سنت و

۳۲. نک: محمد ابن قیم جوزی، اعلام الموقعین، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۶۹ به بعد.

۳۳. ابن قیم، همان، ص ۷۱.

۳۴. همان، ص ۲۲۰.

۳۵. همان، ص ۴۶۲.

۳۶. امین شقیطی، مذکره فی اصول الفقه، ص ۳۴۲ به نقل از احمد بن شاکر الحذیفی، «القیاس الفاسد و أثره فی الأنحراف فی العقیده»، صص ۳۰ تا ۴۲، رساله دکتری دفاع شده در دانشگاه مدینه، ۱۴۱۷ ه.ق.

– به گفته برخی – اجماع نباشد.<sup>۳۷</sup>

بنابراین، به لحاظ تئوریک هیچ تردیدی در ناروایی اجتهاد در برابر نص نیست، گرچه در عمل پاره‌ای موارد نقض مشاهده می‌شود.

### نتیجه تطبیقی: فقه، حقوق ایران و انگلیس

مقایسه دامنه و قلمرو قیاس در نظام حقوقی انگلیس و حتی ایران، با فقه اسلامی از منظر گفتار نخست این مقاله بی‌معنا و از حیث دو گفتار بعدی معنادار است. تحدید قیاس در قلمرو فقهی به گزاره‌های هنجاری تعلیل‌پذیر، به دلیل شمول فقه بر گزاره‌های تعبدی، معقول و موجه است. اما این تحدید در حقوق انگلیس وجهی ندارد چه آنکه؛ در قلمرو این نظام حقوقی به مانند هر نظام عرفی دیگر، هیچ گزاره تعبدی که علت آن نامعلوم و یا علیت آن ناشناخته باشد، وجود ندارد. به زعم این نویسنده حقوق ایران نیز فاقد گزاره‌های تعبدی است، گرچه پُر بیراهه نخواهد بود اگر برخی گمان کنند که نظام حقوقی ایران در حیطه‌ای که از فقه اقتباس کرده است – به شرطی که منبع اقتباس تعبدی باشد – تعبدی باید محسوب شود. اما، سلسله مراتب منابع حقوقی انگلیس و حتی گاه تصریح برخی از حقوقدانان انگلیسی نشان می‌دهد که حقوق انگلیس با فقه و حقوق ایران از نظر منوط بودن به کارگیری قیاس به فقدان نص همداستان است.<sup>۳۸</sup> و بالاخره در خصوص اعمال قیاس در حوزه جزایی نیز در صورت قبول ایراد «روشی» نگارنده و پذیرش تئوری ارائه شده، فقه و حقوق ایران و نیز کامن‌لا از نظر مبنا و رویکردهای کلی با یکدیگر قابل مقایسه خواهند بود. چه آنکه، در صورت پذیرش این تئوری در فقه، دیگر تفاوت‌گذاری میان گزاره‌های مدنی و گزاره‌های کیفری موجه نبوده و مقتضی برای اجرای قیاس در هر دو حوزه بدون تفاوت موجود است و در نتیجه فقه، حقوق ایران و انگلیس به لحاظ تحلیلی، همسویی ملموسی پیدا خواهند کرد، به‌ویژه هرگاه که اعمال قیاس در حیطه جزایی به سود متهم ختم شود با پشتیبانی اصل برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان و نیز ملاک قاعده درء در سیستم حقوقی ایران و فقه اسلامی می‌توان به استدلال قیاسی دست یازید چنان که در حقوق انگلیس نیز همین رویکرد مشاهده شده و به عنوان مثال هرگاه که دادگاه تجدیدنظر که اصولاً ملزم به پیروی از آراء پیشین خود و قیاس موارد تازه به پیشین می‌باشد در حوزه دعاوی کیفری به شرطی که عدالت در مخاطره باشد حق انحراف و عدول از

۳۷. الباجی، همان، ص ۵۴۹ و محمد بن عمر بن عمر بن الحسین الرازی (۶۰۶-۵۴۴) *المحصل فی اصول الفقه*، دارالکتب العلمیه، ج ۲، ص ۴۲۶.

38. Catherine Eilton and Frances Qine, *English Legal System*, Longman, 2002, pp. 5-6.

سابقه را دارد.<sup>۳۹</sup>

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم
  ۲. الآمدی، علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۶، جزء ۴.
  ۳. ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، دارالفکر، بی‌تا.
  ۴. باجی، ابوولید، *احکام الفصول فی احکام الاصول*، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹.
  ۵. جوزی، محمد ابن‌قیم، *اعلام الموقّعين*، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۳، ج ۱.
  ۶. حبیب‌زاده، محمدجعفر و محمد توحیدی فر، *قانون‌مداری در قلمرو حقوق کیفری*، نشر دادگستر، ۱۳۸۶.
  ۷. الحذیفی، احمد بن شاکر، «القیاس الفاسد و أثره، فی الانحراف فی العقیده»، رساله دکتری دفاع شده در دانشگاه مدینه، ۱۴۱۷ ق.
  ۸. خالقی، علی، «تعارض قوانین کیفری در زمان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
  ۹. الرازی، محمد بن عمر بن عمر بن الحسین (۶۰۶-۵۴۴)، *المحصول فی اصول الفقه*، دارالکتب العلمیه، ج ۲.
  ۱۰. السبکی، علی، *الأبهاج فی شرح المنهاج مکتبه کلیات الأزهریه*، ۱۴۰۱، جزء ۳.
  ۱۱. شاطبی، ابواسحاق، *الموافقات فی اصول الشریعه*، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، جزء ۲.
  ۱۲. شنقیطی، امین، *مذکره فی اصول الفقه*.
  ۱۳. صانعی، پرویز، *حقوق جزای عمومی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
  ۱۴. غزالی، محمد، *علم الاصول*، دارالفکر، بی‌تا، ج ۲.
  ۱۵. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۵، ج ۱.
  ۱۶. الموسوی، عبدالحسین شرف‌الدین، *النص و الاجتهاد*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۶۶.
17. Eilton, Catherine and Frances Qine, *English Legal System*, Longman, 2002.  
 18. Macleod, Jan, *Legal Method*, Palgrave, 2002.

# JOURNAL OF LEGAL RESEARCH

**VOL. VII, No. 2**

## **Articles**

- The ICC and Issue of Arrest Warrant for *Al Bashir*
- Homicide or Injury in Battle
- Research & Development in Nanotechnology and Right to Health
- Challenges of the Concept of “Combatant” in International Humanitarian Law
- Merging Commercial Companies in the Iranian Laws
- Sanction against Iranian Aviation: An Approach to the Chicago Convention

## **Special Issue: Challenges of Real Estate Transactions in the Iranian Legal System**

- The Role of Official Documents in Real Estate Transactions
- Role of Notaries Public in Regulating Real Estate Transactions and its Legal Vacuums
- Deficiencies Caused by the Insertion of Regional rather than Actual Prices
- Advance Selling of Flats: Legal Nature and Working Procedures for Official Registrations
- Proving the Claim of Ownership: A Legal Analysis

## **Critique: The Draft of Iranian Commercial Code**

- The Method of the Drafting the Commercial Code
- The 2005 Cabinet Draft to Modify the Commercial Code
- The 1-6 Chapters of the Commercial Draft
- The 5 & 7 Chapters of the Commercial Draft
- Independent Guarantees in the Provisions of the Commercial Draft
- Merging Companies in the Commercial Draft

ISSN: 1682-9220



**S. D. I. L.**  
**The S.D. Institute of Law**  
Research & Study