

تحلیل و بررسی مبانی مشروعیت درمان اجباری معتادان

محمد رضا کیخا،^۱ سمیه نوری،^۲ عارف بشیری^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۵/۳۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۴/۱)

چکیده

فرآیند درمان اجباری معتادان به عنوان وظیفه غیر - اعم از نهادهای حمایتی و دیگران - ریشه در واکاوی چگونگی تسلط انسان بر نفس، مستفاد از اصل تسلیط دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، ارزیابی می‌کند که با توجه به رابطه امانی انسان بر نفس خویش، امتناع معتاد از درمان اجباری بلااثر بوده؛ لذا در مقام تبیین وظیفه غیر از معتاد، از جهت اقدام به درمان اجباری، مشروعیت مدد رسانی مستفاد از اطلاق آیات، روایات و استدلال عقل بر مشهود بودن تأثیر گذاری و تأثیر پذیری تمامی افراد جامعه و تلقی فرد معتاد به عنوان عضوی از پیکره اجتماع، قابل استناد است. بناء عقلا بر اهتمام به امور غیر در زمان بروز خطر، و صدق احسان و نیکوکاری مستند به قاعده احسان، مشروعیت این اجبار را تأیید می‌کند. با تبیین تصرفات مجاز انسان، می‌توان گفت که ادله مفید مشروعیت الزام معتاد به درمان اجباری با محدود نمودن موضوع قاعده تسلیط بر آن حکومت می‌یابد.

واژگان کلیدی: اعتیاد، درمان اجباری، قاعده تسلیط.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)؛

Email: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان؛

Email: s.noori21@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مازندران؛

مقدمه

مواد مخدر و اعتیاد، یکی از پدیده‌های ناهنجار اجتماعی است که با تمام جنبه‌های مذهبی، اقتصادی، روانی و... مرتبط بوده و همه‌ی آن‌ها را بصورت مستقیم و یا غیرمستقیم تحت شعاع قرار می‌دهد. از این‌رو مسئله ترک اعتیاد از دیرباز، نگاه کارشناسان را به خود معطوف داشته و همواره درصد ارائه راه‌حل مناسبی برای درمان آن بوده‌اند. با توجه به نتیجه‌ی حاصل از درمان معتاد و با در نظر گرفتن مصالح فرد و جامعه، امروزه مسئولیت این خدمات‌رسانی در جوامع مختلف به اقتضای زندگی شهرنشینی، بر عهده‌ی برخی سازمان‌های حمایتی و درمانی و نهادهای بازپروری قرار گرفته است. از جمله راهکارهای نهادهای مذکور برای مقابله با چنین پدیده‌ای «درمان اجباری» است، که گاهی این فرآیند در مرحله‌ی اجرا و یا قانون‌گذاری با در مضمیق قرار دادن و اعمال محدودیت مستقیم نسبت به حقوق معتاد و سلب اختیارات قانونی وی همراه می‌شود.

امتناع معتاد و جلوگیری او از اجرای درمان از جمله مسائل قابل تصور در طی فرآیند درمان اجباری است که بررسی مفهوم ماهوی مالکیت انسان بر اعضای خود را می‌طلبد؛ زیرا با توجه به سستی اراده‌ی معتادین به مواد مخدر و عدم هرگونه اقدام مثبت به منظور درمان و بهبودی از سوی ایشان، نهادهای حمایتی و درمانی تنها راهکار باقیمانده‌ای است که می‌تواند به یاری خانواده‌های ایشان برود و مبادرت به درمان این بیماران نماید.

در خصوص پیشینه‌ی تحقیق، پژوهش‌های انجام گرفته، از جمله مقاله "مرور سیستماتیک اثربخشی مداخلات درمان اجباری معتادان"، اثر مغنی باشی منصوریه، امیر؛ فتحی، منصور؛ براتی سده، فرید و اسلامیان، ایوب. این پژوهش با هدف بررسی اثربخشی مداخلات درمان اجباری معتادان صورت پذیرفته و با مطالعه ۱۱ مورد مقاله دارای معیارهای ورود، بدین نتیجه رسیده که درمان داوطلبانه معتادان در مقایسه با درمان اجباری اثربخشی بهتری داشته است.

"ملاحظات اخلاقی کاربردی امتناع از درمان" نوشته مدنی، منصوره و مدنی، انسبه؛ پژوهش دیگر در این زمینه است که مسائل اخلاقی مربوط به مواجهه‌ی عملی با امتناع بیماران را مورد بررسی قرار می‌دهد و عمدتاً به مباحث کاربردی مرتبط به این گروه اختصاص یافته است. حاصل تحقیق موردنظر آن است که بیش‌ترین مشکلات این بیماران از ارتباط نامناسب با درمانگران و هیجانات زودگذر ناشی می‌شود و درمانگران بایستی ضمن آمادگی قبلی با این مواجهه، به جز موارد اورژانس حیاتی که مستلزم

درمان بدون رضایت است، تا حد امکان موانع امتناع را برطرف نموده و در کسب رضایت بیمار تلاش کنند و در صورت عدم نتیجه از این طریق، ضمن مستند کردن امتناع بیمار، سایر اقدامات درمانی را به وی ارائه نمایند.

پژوهش حاضر، با پرداختن به مسأله‌ی مبانی مشروعیت درمان اجباری معتادان به روش توصیفی - تحلیلی، زوایای مختلف این موضوع را در رابطه با وظیفه‌ی نهادهای حمایتی و بازپروری و دیگر افراد در جهت اقدام به درمان اجباری معتاد، مورد تحلیل قرار می‌دهد.

۱. تحقق عنصر اجبار و اکراه در درمان

علما بین اجبار با اکراه تفاوت‌هایی ذکر نموده‌اند، از جمله اینکه در اجبار، قصد و اراده از فرد مجبور سلب می‌شود، مانند فرو بردن سر روزه‌دار در آب با قهر و غلبه و یا ریختن شراب در حلق کسی. این در حالی است که در اکراه، مکره هر چند از انجام عمل مورد اکراه خشنود نیست، اما با قصد و اراده آن را انجام می‌دهد؛ به این معنا که به منظور دفع ضرر، عمل اکراهی را مرتکب می‌شود؛ هر چند اختیار به معنای خشنودی از عمل، از وی سلب گردیده است، علاوه بر این، تحقق اکراه مشروط به حصول خوف و تهدید است، بر خلاف اجبار. ضمن اینکه واژه اجبار بیشتر در موارد اکراه به حق و از سوی حاکم شرع و دیگر افرادی که دارای ولایت شرعی هستند واقع می‌شود، و مورد استعمال واژه اکراه، بیشتر در موارد اکراه به ناحق می‌باشد [۹، ج ۱، ص ۶۳۰].

در اجبار، درجه‌ی مقهوریت به حدی است که فرد مجبور، فاقد قصد و اراده است. فرد معتاد در درمان اجباری قهراً به کمپ منتقل می‌شود و بالاجبار به وی دارو تزریق شده و مراحل درمانی به انجام می‌رسد. پیداست که تمام مراحل درمانی بصورت اجبار بر روی فرد معتاد انجام می‌گیرد و وی هیچگونه قصد، اراده و رضایتی در تزریق این داروها بر بدنش ندارد. این مکانیزم اجباری درمان، کاملاً منطبق با مفهوم اجبار در فقه اسلامی است. در مقابل درمان اجباری، «درمان اکراهی» قرار می‌گیرد که با توجه به تعریفی که از اکراه ارائه شد، طبق آن شخص مکره بواسطه‌ی تهدید از سوی یک ارگان امنیتی و یا نهادهای انتظامی و علی‌رغم میل باطنی، اقدام به مصرف داروهای موردنظر جهت ترک اعتیاد می‌کند و بواسطه‌ی مقهوریت در انجام اعمالی خلاف رضایت خود، منشأ آثار حقوقی می‌شود. روشن است که هر دو وصف اجباری و اکراهی بودن درمان، مربوط به کیفیت و نحوه‌ی انتقال به مراکز درمانی است (که منشأ آثار حقوقی می‌گردد) و گرنه بدیهی است که در ماهیت درمان، هیچ تفاوتی ندارند.

۲. تحلیل حقوقی ضرورت درمان

براساس مواد ۱۵ و ۱۶ قانون ابلاغی مجمع تشخیص مصلحت نظام، معتادان باید به دو صورت اختیاری و اجباری در مراکز ترک اعتیاد مورد پذیرش واقع شوند. با توجه به سیر رو به فزونی و تنوع گونه‌های مواد مخدر، قانونگذار در ضمن ماده ۸ قانون مبارزه با مواد مخدر آورده است:

«هر کس هروئین، مرفین، کوکائین و دیگر مشتقات شیمیایی مرفین و کوکائین و یا لیزرژیک اسید دی اتیل آمید (ال. اس. دی)، متیلن دی اکسی مت آمفتامین (ام. دی. ام. آ. یا آکستاسی)، گاما هیدروکسی بوتیریک اسید (جی. اچ. بی)، فلونیترازپام، آمفتامین، مت آمفتامین (شیشه) و یا دیگر مواد مخدر یا روان‌گردان‌های صنعتی غیردارویی که فهرست آنها به تصویب مجلس شورای اسلامی می‌رسد را وارد کشور کند و یا مبادرت به ساخت، تولید، توزیع، صدور، ارسال، خرید یا فروش نماید و یا در معرض فروش قرار دهد و یا نگهداری، مخفی یا حمل کند، با رعایت تناسب و با توجه به میزان مواد، به شرح زیر مجازات خواهد شد...».

در همین رابطه، مطابق بند ب ماده ۱۵، کلیه معتادان دارای سن کمتر از شصت سال، مؤظف به ترک اعتیاد در ظرف مدت شش ماه هستند. چنانچه، پس از انقضای مهلت مقرر ترک نکرده باشند، بوسیله دادسرا به مراکز بازپروری اعزام شده و تا زمان ترک کامل اعتیاد، ملزم به باقی ماندن در آنجا هستند.

در ادامه به این موضوع اشاره دارد که اگر فردی با اختیار خود، داوطلب درمان شده و به مراکز درمانی مراجعه نماید، با ارائه گواهی درمانی، بیمار تحت درمان به شمار آمده و ضمن تبصره ۲ همین ماده، به منظور سهولت در خدمات درمانی معتادان، وزارت رفاه و تأمین اجتماعی متعهد گردیده تا ضمن کاهش آسیب معتادان بی‌بضاعت و تأمین هزینه درمان، تمامی هزینه‌های مربوط به ترک اعتیاد را مشمول بیمه کند.

ماده ۱۶ قانون مبارزه با مواد مخدر نیز در صورت عدم همکاری فرد معتاد برای اعزام به مراکز ترک اعتیاد، پذیرش و شروع به درمان چنین فردی را با حکم قضایی و به صورت اجباری می‌داند.

چنانکه از ماده ۱۶ قانون مبارزه با مواد مخدر بر می‌آید، امتناع معتاد از درمان را در صورت وجود بستر مناسب، نپذیرفته و او را به عنوان فردی متجاهر می‌شناسد که بایستی با استفاده از اجبار قانون و با أخذ قرار مناسب به الگوهای درمان اختیاری که همان مراکز ماده ۱۵ است سوق داده شوند [تبصره ۲ ماده ۱۶]؛ حال اگر باز هم فرد

معتاد حاضر به درمان نشد، تحت عنوان درمان اجباری، به مراکز معرفی شده در ماده ۱۶ ارجاع داده می‌شود.

مفهوم تجاهر در آئین‌نامه‌های مصوّب موجود تعریف شده است، تجاهر به اعتیاد را می‌توان شامل رفتارهایی مانند مصرف مواد مخدر در ملاءعام، داشتن سوءرفتار حاصل از مصرف مواد، اصرار به ادامه مصرف مواد مخدر و غیره دانست. تشخیص مصادیق تجاهر از طریق اظهارنظر دو مرجع یعنی تیم پزشکی و مقام قضایی صورت می‌گیرد. از این‌رو تا اطلاق شدن عنوان متجاهر بر فرد معتاد و ارجاع اجباری آن به مراکز درمان موضوع ماده ۱۶، مراحل متعددی باید طی گردد.

۳. امتناع معتاد بر مبنای تسلط بر نفس

امتناع معتاد مطابق با حق مالکیت حقوقی هر شخص حقیقی بر تمامیت نفس خویش است که در فقه اسلامی با عنوان اصل تسلیط بر نفس (قاعده تسلیط) شناخته می‌شود و این بدان معناست که هر شخص نه تنها نسبت به جان خویش حق هرگونه تصرفی را دارد، بلکه هیچ شخصی حق تصرف در جان او را ندارد.

ثبوت حق هرگونه دخل و تصرف انسان بر بدن، از زوایای این اصل مهم دانسته شده، که حق اعتراض دیگران را نیز سلب می‌نماید و استثنایی بر قاعده اعتراض به شمار می‌آید [۲۰، ص ۹].

پس برحسب نظریه امتناع، نتیجه‌ی عملی قاعده تسلیط چنین می‌شود که فرآیند درمان اجباری معتاد که بر مبنای مصالح خاصی صورت می‌پذیرد، قابل نقض است.

برخی از فقها با اشاره به اینکه دلیلی بر قاعده سلطنت وجود ندارد، با اصل تسلط انسان بر نفس مخالفت نموده‌اند [۷، ج ۲، ص ۱۰۷]. برخی نیز به منظور نفی چنین سلطنتی به آیه شریفه ۱۹۵ بقره: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» استناد کرده‌اند. به این استدلال پاسخ داده شده که دلیل اخص از مدعا است؛ زیرا هرگونه تصرف در نفس مصداق تهلکه نمی‌باشد، در فرضی که انسان نفس خود را ریاضت می‌دهد و تربیت می‌کند، نوعی تصرف در نفس به شمار می‌آید اما مصداق تهلکه نیست [۱۸، ص ۱۰].

اشکال دیگر آنکه از دیدگاه برخی تسلط متقوم به طرفین است و محال است که یک نفر طرفین سلطنت را تشکیل دهد. لذا تسلط بر نفس ممکن نیست [۶، ج ۳، ص ۹]؛ به اشکال موردنظر نیز چنین پاسخ داده شده که اگر امتناع عقلی مراد است، امتناعی از

جانب عقل وجود ندارد که هر دو طرف سلطنت یک شخص باشد؛ زیرا ولو اینکه سلطنت یک نسبت محسوب می‌شود، اما یک امر اعتباری است و منعی نیست که طرفین آن یک شخص باشد. اما بر فرض اینکه منظور از امتناع، امتناع عقلایی باشد باز چنین ادعایی صحّت ندارد؛ چون عقلاً تسلط انسان بر نفس را پذیرفته و آن را مسلم الوقوع می‌دانند [۴۲، ج ۱، ص ۴۲].

قائلین به امکان تسلط انسان بر نفس، به دلایلی استناد کرده‌اند، از جمله:

دلیل اول: استناد به روایت «النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» [۲، ج ۱، ص ۴۵۷]، از قبیل دلایلی است که بر مبنای آن، اولاً، جسم انسان و نفس او جزء مایملک انسان به شمار می‌رود. به عبارتی مستفاد از این روایت آن است که مهم‌ترین و اولی‌ترین دارایی انسان جسم و جان اوست و طبیعتاً وقتی انسان بر اموال خود تسلط دارد، به طریق اولی بر نفس خویش مسلط است؛ لذا تمامی تصرفات مشروع در حق او جایز خواهد بود و این جواز فحوای روایت سلطنت می‌باشد [۲۹، ص ۳۰۹؛ ۳۹، ج ۱، ص ۴۹۵]، امام خمینی (ره) می‌گوید: «تسلط انسان بر خود، اعتبار خاص است در مقابل سلطنت اولیه و در سلطه انسان بر خود، اشکالی نیست، بلکه سلطنت بر نفس امری عقلایی است و مقدم بر سلطنت بر مال می‌باشد؛ بنابراین مردم همانند سلطه بر اموال خود، بر نفس خویش هم تسلط دارند» [۴۲، ج ۱، ص ۴۱-۴۲].

ثانیاً کلام خداوند تعالی از زبان حضرت موسی (ع) در آیه ۲۵ سوره مائده، دلیل نقلی‌ای به شمار می‌آید که ملکیت انسان بر نفس را می‌رساند. خداوند می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أُمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي».

استدلال به دلیل اول، از آن جهت محل نزاع قرار می‌گیرد که هر چند به دقت عقلی بر جسم و جان مایملک اطلاق می‌گردد، اما واژه‌ی مال در روایت مذکور به حصه بخصوصی از اموال انصراف دارد که غیر از جسم و نفس است؛ بنابراین با امعان نظر به این انصراف، روایت مذکور اطلاقی نخواهد داشت.

بر این اشکال، چنین پاسخ داده شده که اولاً در صورتی انصراف مانع از اطلاق خواهد بود که به ظهور اقوی از مطلق برسد و اما در این عبارت چنین نیست، ضمن اینکه چشم پوشی از اطلاق به صرف هر انصرافی، از بین رفتن تمامی مطلقات را در پی دارد؛ زیرا هیچ یک از مطلقات خالی از انصراف بدوی نخواهد بود.

بر فرض پذیرفتن استدلال اول، استدلال دوم نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا سیاق

گفتار در آیه ۲۵ سوره مائده، دالّ بر این است که جمله «إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي»، کنایه از ناتوانی بر الزام مردم به قبول دعوت الهی است. به عبارت واضحتر، این جمله حضرت موسی (ع) ملکیت استقلالی را نمی‌رساند؛ زیرا ملکیت استقلالی خاصّ خداوند است؛ و غیر از خداوند متعال، هیچ کسی مستقلاً بر نفس خودش مالکیت ندارد، چه برسد به مالکیت نسبت به نفس دیگران؛ به نوعی حضرت موسی (ع) نمی‌خواستند به واسطه این کلام، مالکیت بر خویش و برادرش را ادعا کند، بلکه می‌خواستند بگویند که من تنها قادر بر وادار کردن نفس خود و برادرم هارون به قبول دعوت هستم، چون هارون نیز، پیامبری مرسل و جانشین من است و هیچ‌گاه از امر خداوند عصیان نخواهد کرد.

دلیل دوم: آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ؛ در حقیقت خدا از مؤمنان جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد خریده است» [۱، توبه: ۱۱۱]؛ از دیگر استدلال‌های مفید سلطه انسان بر نفس خود به شمار می‌رود، با این توجیه که لازمه فروش، سلطه بر نقل است و در فرض انتفای سلطنت انسان بر نفس خویش، چگونه خرید و فروش جسم و نفس بین انسان و خداوند محقق می‌گردد؟ بر استدلال به آیه شریفه چنین اشکال مطرح گردیده که با توجه به اینکه خداوند از ملکیت علی‌الاطلاق برخوردار است، تصور اینکه مالک، مایملک خود را از دیگری خریداری کند امری دور از ذهن است. عدم تمامیت این اشکال از آن روست که علی‌رغم مالکیت حقیقی، مالکیت مزبور برای انسان اعتبار گشته، لذا هیچ ایرادی وارد نیست که انسان اعتباراً مالک نفس خویش باشد و نفس او به صورت اعتباری، به وسیله خداوند متعال خریداری گردد. اعتبار تابع اراده معتبر و امری عقلی است، مثلاً در باب بیع، هر گاه مشتری کالایی را می‌خرد، عقلاً مالکیت را برای مشتری اعتبار می‌کنند و به تبع این اعتبار، مالک در مایملک خود مادامی که به ضرر غیر نباشد حق هر گونه تصرف را دارد.

دلیل سوم: بنای عقلاً دلیل دیگری است که بر مبنای آن، انسان بر نفس و اعضای جسم خود سلطنت دارد [۱۸، ص ۱۶].

با توجه به سه دلیل یاد شده، پاسخ به امکان تسلط انسان بر نفس با استناد به اصل تسلیط و یا عدم امکان چنین تسلطی، ریشه در چگونگی رابطه انسان بر نفس خویش دارد، در این خصوص، چند دیدگاه متصور است:

دیدگاه نخست: رابطه امانی انسان بر اعضای خود؛ طبق این نظر، انسان به مثابه امانتدار ملک خداوندی و فاقد مالکیت قوای ادراکی و تحریکی در ذات و وصف و فعل

خویش به شمار می‌آید، که از هیچ‌گونه مالکیتی اعم از مالکیت منفعت یا به صورت مشاع برخوردار نیست [۱۰، ص ۹۶].

دیدگاه دوم: مالکیت حقیقی [تکوینی]؛ علامه طباطبایی در ضمن تفسیر آیات اولیه سوره حمد در مورد واژه «مالک» به این دیدگاه اشاره می‌کند که برخی چیزها موجود بودنشان قائم به فرد است؛ بدین معنا که جدای از وجود فرد، هستی نخواهند داشت، پس ملک او محسوب می‌شوند، از قبیل قوای پنجگانه (بویایی، چشایی و ...) و اجزای بدن؛ در واقع انسان به علت سلطه تکوینی که بر اعضای بدن خود دارد، مالک حقیقی آنها می‌باشد [۲۳، ج ۱، ص ۲۵].

برخی فقها نیز به منظور تأیید نظر علامه آورده‌اند که در عین مالکیت خداوند بر تمام هستی، انسان نیز در مورد اعضا و جوارح از نوعی مالکیت تکوینی برخوردار است [۳۷، ص ۱۳۵؛ ۳۸، ج ۲، ص ۳۰].

دیدگاه سوم: مالکیت اعتباری؛ منشأ این نوع مالکیت، عرف و عقل به همراه امضای شارع دانسته شده است؛ بدین صورت که مالکیت انسان بر اعضای خود، امری عقلانی است که از طریق اتفاق آرای عقلا و تبانی عملی آنان استکشاف گردیده و از سوی شارع مقدس نیز که خود یکی از عقلاست، منعی واقع نشده است، در نتیجه، این مالکیت با شریعت نیز موافق خواهد بود [۳۲، ص ۱۸۵].

دیدگاه چهارم: مالکیت ذاتی؛ این نوع مالکیت، بالاتر از مرتبه مالکیت اعتباری و پایین‌تر از مرتبه مالکیت حقیقی (تکوینی) می‌باشد. ملکیت «ذاتی» بدین معناست که برای تحقق به امر خارجی نیاز ندارد و انسان ذاتاً جهت تصرف در شئون نفس خود ملکیت دارد [۸، ج ۱، ص ۳۸؛ ۴۵، ص ۲۶۹؛ ۱۲، ص ۱۲۱؛ ۱۹، ج ۱، ص ۳۲۷].

محقق خوئی می‌گوید: «رابطه بین اعمال، اشخاص و انفس و ذمه آنها رابطه اضافی ذاتی تکوینی شمرده می‌شود و انسان نسبت به اعضای بدن خود دارای مالکیت ذاتی اولی است؛ یعنی دارای سلطنت برای تصرف در نفس و شئون خود است و این تسلط بر عمل، نفس و ذمه، مؤید به وجدان و سیره عقلا می‌باشد؛ شارع نیز این سلطنت را امضا کرده و اشخاص را از تصرفاتی که به نفس آنها مربوط می‌شود، منع نکرده است» [۱۵، ج ۲، ص ۴].

دیدگاه پنجم: مالکیت منفعت؛ بر طبق این نظر، ملکیت اعضای بدن متعلق به دو مالک می‌باشد: عین جسم متعلق به خداوند بوده و مالکیت منفعت، به انسان تعلق دارد [۲۹، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ۵، ص ۱۸۷].

۴. تحلیل دیدگاه‌ها

بدیهی است که مطابق نظریه دوم، رابطه‌ی میان انسان و اعضای بدن از قسم مالکیت حقیقی محسوب نمی‌شود؛ چون مالکیت حقیقی از سویی حق دائمی است که در نتیجه سلطنت و توانایی تام شخص در حدوث و بقای ملک حاصل شده و از طرف دیگر مطلق ایجاد و دوام ملک به وجود شخص مالک وابسته می‌گردد، و به موجب چنین حقی تمامی تصرفات در ملک به مالک اختصاص پیدا می‌کند [۱۵، ج ۱، ص ۲۰]. از دلالت عبارت فوق، متبادر به ذهن آن است که مالک همانگونه که قدرت بر وجود مملوک دارد، قدرت بر عدم آن نیز دارد و حال آنکه انسان از چنین اختیار و قدرتی نسبت به اعضای بدن خود برخوردار نیست، هم به لحاظ وجود و هم به لحاظ عدم.

مستفاد از نظریه مالکیت ذاتی آن است که مالکیت انسان بر نفس خویش، حقی دائمی است که به موجب آن شخص می‌تواند حدود تصرف در ملکی را به خود اختصاص دهد و از تمامی منافع آن بهره‌مند گردد [۱۵، ج ۱، ص ۲۶؛ ۱۲، ج ۹، ص ۱۱۸] دائمی بودن حق از آن جهت قابل مناقشه است که بر مبنای تعالیم اسلامی، از جمله آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ؛ هر چه بر [زمین] است فانی شونده است» [۱، الرحمن: ۲۶]، انسان فانی است، در نتیجه حقوق وی بر بدن خویش نیز فانی و موقتی است و دوامی ندارد؛ زیرا دوام حق نسبت به غیر خداوند متعال، امری معدوم است.

مناقشه بر دیدگاه پنجم نیز از آنجایی است که انسان مجاز به تصرف در اعضای بدن در حدود شرعی آن می‌باشد؛ لذا اگر صرف منافع متعلق ملکیت قرار گیرد، بنابراین تمامی تصرفات انسان در عین اعضایش، نظیر اهداء عضو و مانند آن، خلاف شرع خواهد بود و حال آنکه چنین اقداماتی نه تنها نکوهیده نیست، بلکه پسندیده نیز می‌باشد.

بدیهی است که اضرار به نفس از جمله مصادیق قاعده لاضرر به شمار رفته است و حکم عقل بیانگر آن است که ضرر رساندن به نفس در صورت فقدان غرض عقلایی قبیح بوده و مصداق ظلم می‌باشد، از آنجایی که حکم عقل عملی با حکم شرع ملازمه دارد، می‌توان استدلال کرد که تحقق چنین ضرری از جانب شارع مقدس نیز منهی عنه است. علاوه بر حکم عقلی، سیره عقلا در نهی از اضرار به نفس و به تبع آن اضرار به جسم قابل استناد است، با این تحلیل که همگی عقلا در سلوک خویش از اضرار به خود امتناع می‌کنند و این سیره در رویه جاریه‌ی معصومین (ع) نیز جریان داشته و عدم منع از جانب ایشان، حکایت از امضا و تأیید این سیره توسط آنان دارد.

دلیل دیگر در تأیید حرمت اضرار به نفس، وجوب دفع ضرر محتمل است که حکمی عقلی است و وجوب آن بواسطه‌ی عقل می‌باشد [۲۴، ص ۲۸۵؛ ۳، ج ۳، ص ۱۲۵].

خلاصه آنکه بررسی دیدگاه فقها حاکی از آن است که آنان هر گونه عملی را که اضرار به نفس و یا حتی احتمال اضرار در آن می‌رود را حرام می‌شمارند [۴۴، ج ۳۶، ص ۴۳۱-۴۴۱؛ ۲۷، ج ۳، ص ۳۲۹] به طوری که حرمت اضرار به نفس از مسلمات دانسته شده و حتی می‌توان مدعی تحقق اجماع در این مورد شد [۴۲، ش ۹، ص ۶۱]. شکی نیست که حتی از دیدگاه قائلین به جریان قاعده تسلیط، انسان نمی‌تواند با استناد به این قاعده هر نوع تصرفی را نسبت به نفس خویش داشته باشد، بلکه اعمال این گونه تصرفات بایستی مبتنی بر اصول و تحت ضوابط شرعی باشد [۲۱، ص ۳۵].

آنچه که در کلام اسلامی با عنوان مالکیت حقیقی خداوند بر نفس انسان و چگونگی اعمال محدودیت در تصرف بر نفس از آن یاد می‌شود، همان چیزی است که در تحلیل‌های فقهی با عنوان «حق الله» یا «حق النفس» از آن تعبیر می‌شود که منشأ آن، مالکیت حقیقی خداوند بر نفس انسان می‌باشد. به عبارت دیگر آنچه که صغرای آن بر یک قضیه‌ی کلامی مبنی بر اثبات و تحقق مالکیت حقیقی خداوند بر نفس انسان استوار است، از جهت کبری بر یک قضیه‌ی فقهی مبنی بر اثبات حق‌اللہی بودن تصرف بر نفس استوار است که از آن، حرمت تکلیفی پایمال نمودن آن حق و اضرار بر نفس منتج می‌گردد. بر این اساس طبق مبانی و ادله فقهی و کلامی (غیرمستقلات عقلیه)، بایستی انسان به گونه‌ای با اعضای خود رفتار نماید که منجر به ورود ضرر بر نفس خویش نگردد. این مطلب، اصلی مسلم در ادله اسلامی است که در روایات متعددی بر آن تأکید شده است، از جمله مفهوم مخالفی که از کلام امام زین‌العابدین (ع) استنباط می‌گردد که می‌فرماید: «حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ أَنْ تَسْتَعْمِلَهَا بِطَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ حَقُّ نَفْسِ تُوَ اَيْنِ اسْتِ که او را در راه اطاعت خداوند به کار گیری» [۱۴، ص ۶۲۵]. در نتیجه از آنجایی که امتناع معتاد از درمان به نوعی مصداق اضرار به نفس بوده و سبب ایجاد ضرر به جسم و روح او می‌گردد و تدریجاً مرگ او را نتیجه می‌دهد، لذا با توجه به پرسش کلی امکان یا عدم امکان تسلط انسان بر نفس، با استناد به اصل تسلیط، به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش، در دیدگاه نخست؛ یعنی رابطه امانی انسان بر اعضای خود، نهفته است و این استدلال از قوت بیشتری برخوردار است؛ زیرا آیاتی نظیر «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ؛ بگو بارالها! مالک حکومت‌ها تویی، به هر کس بخواهی، حکومت

می‌بخشی» [۱، آل عمران: ۲۶] و آیه «و قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ بَکُوَازِ آن کیست آنچه در آسمانها و زمین است بگو برای خدا است» [۱، انعام: ۱۲] بیان‌کننده آن است که ملکیت مطلق از آن خداست و بدون اذن مالک حقیقی، انسان حق تصرف در اعضای خود را ندارد؛ در واقع انسان فقط امین جسم خویش است نه آنکه مالک باشد [۱۷، ج ۲۲، ص ۲]، لذا از باب امانت، مجاز به تصرفاتی است که از ناحیه شارع مأذون می‌باشد، فلسفه تشریح گناه، اعم از کبیره و صغیره، بهترین دلیل بر این قول به شمار می‌آید، مثلاً تصرفات مجاز از اعضای دست و پا، محدود به کارهایی است که در زمره مباحات، مستحبات و واجبات قرار می‌گیرند، نهایتاً اگر سختگیری به خرج ندهیم، مکروهات را نیز شامل می‌شوند، اما انسان مجاز نیست با استفاد از دست و پای خویش، به انجام عمل حرامی نظیر سرقت اقدام کند، چرا که به نوعی با انجام این کار حرام، امانت الهی را در غیر مأذون به کار برده و از همین رو مستوجب مجازات می‌گردد.

۵. مبانی مشروعیت الزام معتاد به درمان اجباری

۵.۱. اطلاق آیات

در مقام تبیین وظیفه دیگران نسبت به درمان معتادان، نص صریحی وجود ندارد، اما این مطلب از اطلاق برخی از آیات استخراج می‌گردد:

آیه اول: خداوند متعال در آیه ۲ سوره مائده که به آیه تعاون نام گرفته، می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ؛ و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید» این آیه از مستندات قاعده «حرمت اعانه بر اثم و عدوان است» که مطابق بخش اول آن، مسلمین مؤظف به یاری رساندن به یکدیگر در کارهای پسندیده هستند و این تکلیفی است که بر عهده هر یک از مسلمانان قرار دارد.

گفتنی است که مشارکت و تعاون اجتماعی از نظر قرآن به پرداخت صدقه به فقرا و مساکین محدود نمی‌گردد، بلکه به عنوان یک اصل کلی و فراگیر دأثره وسیعی دارد که مسائل حقوقی، اجتماعی، اخلاقی و ... را دربرمی‌گیرد [۴۱، ج ۲ ص ۲۳۴]. به عنوان نمونه، همکاری با افراد و نهادهایی که در راستای فراهم‌سازی زمینه‌های ازدواج جوانان و تشکیل خانواده در تلاش‌اند، از مصادیق بارز تعاون اجتماعی محسوب می‌شود؛ مصداق مزبور در قرآن چنین بیان گردیده است «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ

وَ إِيْمَانِكُمْ...؛ البته باید مردان بی‌زن و زنان بی‌شوهر و کنیزان و بندگان شایسته خود را به نکاح یکدیگر درآورید...» [۱، نور: ۳۲].

مسئله برادری اسلامی از دیگر مؤیداتی است که تعاون در کارهای خیر را بر ما لازم می‌نماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» [۱، حجرات: ۱۰] دلالت این آیه می‌رساند که مسلمانان از آن نظر که با یکدیگر برادرند، نسبت به یکدیگر از حقوقی برخوردارند.

هر چند که امر در آیه تعاون، ظهور در وجوب دارد [۳۶، ج ۱، ص ۶۱]، لکن از دیدگاه فقهای چون مرحوم بجنوردی، از آنجایی که از خارج دلیل مبنی بر عدم وجوب مطلق تعاون بر تقوی و نیکی وجود دارد، از ظهور جمله (بر وجوب) رفع ید می‌شود و حمل آن بر استحباب ترجیح می‌یابد. بنابر اذعان ایشان، همین استحباب در مواردی شکل وجوب به خود می‌گیرد، نظیر انسانی که در حال سوختن است [۴۱، ج ۲، ص ۲۳۴]. با این بیان مرحوم بجنوردی و با امعان نظر به اینکه مقصود از برّ هر عمل نیکی است [۳۴، ج ۱، ص ۳۷۰]، می‌توان گفت که نجات جان معتادان از طریق اجبار آنان به درمان، از جمله مصادیق روشن برّ و نیکوکاری است و همچون نجات جان انسانی که در حال سوختن است، مبادرت به آن واجب و ضروری است.

آیه دوم: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ هرکس یک تن را زنده کند مانند آن است که همه مردم را زنده کرده است» [۱، مائده: ۳۲].

بنابر مدلول این آیه شریفه هر گاه طبیب بیماری را معالجه کند و یا غواص غرقی را از غرق شدن نجات دهد و یا کسی اسیری را از دست دشمن رهایی بخشد، بر همه اینها صدق می‌کند که فلانی فلان شخص را زنده کرد، خداوند تعالی نیز در آیه مذکور با به کار بردن تعبیری بالاتر، زنده کردن یک فرد را زنده کردن تمامی انسانها تعریف می‌کند؛ پس به حکم این آیه، کسی که شخص معتاد را به سوی اصلاح و سلامت یاری کند، گویی تمامی انسانها را زندگی بخشیده است.

آیه سوم: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ مردان و زنان با ایمان بر یکدیگر ولایت داشته و یار و یاور یکدیگر بوده، امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند» [۱، توبه: ۷۱].

از دیدگاه قرآن، انسانهای با ایمان به واسطه ولایتی که بر همدیگر دارند، در مقابل هم مسئول بوده و بایستی یکدیگر را به کارهای پسندیده دعوت کرده و از بدی بازدارند. این در حالی است که در توصیف افراد منافق چنین می‌فرماید: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ

بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَنكِرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ؛ مردان و زنان منافق همه از یک گروهند، آنها امر به بدیها و نهی از خوبیها می‌نمایند» [۱، توبه: ۶۷].

بنابراین از جمله وظایف بسیار مهم بر عهده هر شخص مسلمانی، بازداشتن از بدیها و تشویق به خوبیهاست؛ بدین معنا که همگی انسانها می‌بایست نسبت به همدیگر احساس وظیفه نموده و در برابر کارهایی که در اجتماع انجام می‌گیرد خود را مسئول دانسته و با مراقبت و نظارت همگانی و دعوت دیگران به خیر و نیکی، از کارهای ناشایست بازدارند [۴۰، ص ۱۸۱].

به طور خلاصه، استدلال به اطلاق آیات امر به معروف و نهی از منکر در گرو منکر بودن اعتیاد می‌باشد و از آنجایی که در تعریف اصطلاحی منکر گفته شده است که منکر شامل هر چیزی است که مورد نهی شارع و عقل سالم و فطرت پاک است، خواه حرام باشد یا مکروه [۳۵، ج ۸، ص ۹۸]؛ لذا با در نظر گرفتن بسیاری از مفاسد و معضلات اجتماعی اعتیاد، نظیر طلاق، قاچاق مواد مخدر، قتل، انتقال بیماری‌های واگیردار و سرقت، هیچ شکی در منکر بودن اعتیاد وجود ندارد، لذا اجبار معتاد به درمان، با استناد به اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر نیز، به عنوان امری مؤکد بر عهده نهادهای حمایتی مسئول و دیگر افراد جامعه قرار می‌گیرد.

۵.۲. اطلاق روایات

روایت اول: پیامبر اکرم (ص) خدمت و سودمندی نسبت به مردم را در کنار ایمان به خداوند، ملاک و معیار ارزشمندی انسان دانسته و چنین می‌فرماید: «حَصَلَتَانِ كَيْسَ فَوْقَهُمَا شَيْءٌ الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَ نَفْعُ الْإِخْوَانِ؛ ایمان به خدا و نفع رساندن به بندگان او دو خصلت نیک است که برتر از آن چیزی نیست» [۳۳، ج ۱۲، ص ۳۹۱].

روایت دوم: امیرالمومنین (ع) می‌فرماید: «مَنْ رَدَّ عَنِ الْمُسْلِمِينَ عَادِيَةَ مَاءٍ أَوْ نَارٍ أَوْ عَادِيَةَ عَدُوِّ مَكَابِرِ الْمُسْلِمِينَ عَفَرَ اللَّهُ ذَنْبَهُ؛ هر کس طغیان آب (سیل)، فراگیری آتش یا سلطه دشمن زورگو را از مسلمانان دفع کند خداوند گناهانش را می‌بخشد» [۱۱، ج ۲، ص ۲۱۳]؛ در این خبر، سیل، حریق و رفع سلطه دشمن زورگو به عنوان مثال ذکر گردیده‌اند و مقصود، نجات دادن مسلمان از هر گونه حادثه ناگوار است.

روایت سوم: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَحْذُلُ أَخَاهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَى نُصْرَتِهِ إِلَّا حَذَلَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ؛ امام صادق (ع) فرموده است: هر مؤمنی برادر مؤمنش را در چنگال حادثه خوار

بگذارد، در حالی که می‌توانست او را مدد رساند، خداوند او را در دنیا و آخرت خوار می‌کند» [۲۰، ص ۱۴۸].

روایت چهارم: امام صادق (ع) در ضمن روایتی دیگر فرموده است که «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ؛ هر کس در پیشبرد کار مسلمانان اهتمام نرزد، در شمار مسلمانان نیست» [۳۰، ج ۲، ص ۱۶۴].

تأمل در تمامی مطالب مطروحه می‌رساند که معاونت و شرکت مخلصانه در کارهای نیک و یاری رساندن به دیگران، مورد نظر شارع بوده و هر کس که نسبت به پیشبرد امور اجتماعی مسلمانان و حتی پیشبرد کار یک مسلمان، بی‌تفاوت بوده و تنها به فکر خویشتن باشد، مضمون ادله فوق‌الذکر، اعم از آیات و روایات را نادیده گرفته است. از این رو بر حسب اقتضای تمامی این ادله و نظایر آنها و با تکیه بر کلام مرحوم بجنوردی مبنی بر تغییر حکم مطلق تعاون بر تقوی و نیکی از استحباب به وجوب در مواردی نظیر نجات جان انسان در حال سوختن، چنین استدلال می‌شود، همانگونه که سهل انگاری و کوتاهی نمودن نسبت به انسانی که در حال سوختن است دور از دینداری بوده و فرد را به عذاب الهی دچار می‌کند، در زمینه مسأله‌ی مورد بحث نیز عدم مبادرت در جهت بهبودی وضعیت معتادان نتیجه‌ای غیر از رهایی فرد در آتش را نخواهد داشت، از همین رو علاوه بر استدلال به ادله‌ی موردنظر به منظور وجوب الزام به درمان فرد مبتلا به اعتیاد و و حمایت از وی، استحقاق ثواب اقدام به این امر نیز کاملاً روشن است.

۵.۳. حکم عقل

بر مبنای قاعده معروف «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ» [۴۱، ج ۲، ص ۲۳۶]، بداهت مشروعیت اقدامات نهادهای حمایتی و بازپروری و دیگران، در راستای بهبودبخشی و درمان اجباری معتادان به وسیله عقل کشف می‌گردد؛ چرا که استدلال حکم عقلی در رابطه با هر فردی که خودش را در مهلکه انداخته، بر وجوب کمک نمودن دیگر افراد قرار می‌گیرد، خواه این وجوب به صورت واجب عینی باشد و یا واجب کفایی. در جهت وضوح مطلب می‌توان گفت که مثال حکم عقل بر وجوب عینی کمک کردن دیگران، جایی است که فردی در حال غرق شدن است و یا سعی دارد با پرتاب خود از بلندی، خودکشی کند؛ حال اگر تنها یک نفر، نظاره‌گر این صحنه باشد، تردیدی نیست که در صورت توانایی، حکم وجوب عینی، اقتضای تلاش کردن وی برای نجات

جان حادثه دیده را دارد؛ اما در صورت حضور چندین نفر در صحنه حادثه، همگی آن افراد، به حکم عقل بر مبنای وجوب کفایی، ملزم به حفظ جان حادثه دیده می‌باشند. در حقیقت عقل، از باب ژرف اندیشی، تمامی افراد جامعه را همچون یک پیکره دیده که با هر لطمه‌ای به عضوی از اعضای این پیکره، اثر آن کم و بیش در سایر اعضا نمود پیدا می‌کند و سبب می‌شود که به تناسب شعاع تأثیر وجود این فرد در جامعه، محلی خالی بماند و از این رهگذر زبانی دامن همه را بگیرد؛ زیرا هر کس به اندازه‌ای در ساختمان بزرگ مجتمع انسانی و رفع نیازمندیهای آن اثرگذار است؛ به نوعی عقل تحلیل می‌کند که احیای یک نفس، سبب احیای دیگر اعضای این پیکره است؛ رمز و راز این مسأله در این مطلب نهفته است که انسان بالطبع اجتماعی است و میان افراد جامعه پیوستگی خاصی وجود دارد؛ تأثیرگذاری و تأثیرپذیری در عقاید، اعمال و اخلاق یکدیگر، در زندگی همه انسانها کاملاً مشهود است، بنابراین روشن است که انحراف یک فرد، تنها به خود وی زیان وارد نمی‌آورد، بلکه جامعه را نیز زیانمند می‌سازد، پس عقل حکم می‌کند که عموم افراد مراقب یکدیگر بوده و در حد توان جامعه را از آلوده شدن به فساد و تباهی دور نگه دارند.

می‌توان تمثیل دیگری آورد، با این بیان که هر گاه در جامعه فردی به مرضی مسری مانند طاعون و وبا مبتلا یابد، برای پیشگیری از گسترش مرض به دیگر افراد، می‌بایست به نوبدی آن مرض مبادرت ورزیده شود، عقل نیز این کار را می‌ستاید و بر لزوم آن حکم می‌نماید، در مقابل، عدم تلاش در راستای این امر، سبب می‌شود که به تدریج، بیماری در بین دیگران شیوع پیدا کرده و در نهایت متضرر گشتن افراد و جامعه را بدنبال خواهد داشت.

با این استدلال، از آنجایی که فرد معتاد به دلیل مصرف مواد مخدر به تدریج کارایی خود را از دست داده و در معرض هلاکت و تباهی قرار می‌گیرد، این تباهی و هلاکت به خود معتاد، منحصر نشده، بلکه به خانواده و سپس به اجتماع نیز سرایت خواهد کرد. از همین رو بدیهی است که در صورت اقدام نکردن فرد معتاد برای خروج از چنین وضعیتی، با رجوع به حکم عقل، ضرورت امدادسانی به فرد معتاد از سوی دیگران، مبرهن می‌گردد.

۵. ۴. بناء عقلا

بناء عقلا از جمله ادله مشهور استنباط احکام و قوانین به شمار می‌رود. سیره مستمرة عقلا در عالم این بوده که به هنگام بروز حوادث، همواره از هیچ کوششی به منظور نجات مبتلایان

در خطر، دریغ نمی‌کرده‌اند. با امعان نظر به پیامدهای روانی اعتیاد که در مواردی به صورت رفتارهای ناهنجار و ضداجتماعی بروز می‌کند و همچنین عوارض جسمی مصرف مواد مخدر، بناء عقلا استمداد و حمایت از این مبتلایان را مشروعیت می‌بخشد.

۵.۵. قواعد فقهی

۵.۵.۱. قاعده احسان

شاید با یک تفسیر بتوان گفت که جریان قاعده لاضرر در مسأله درمان اجباری، با توجه به مفاد آن، که دفع ضرر بر فرد معتاد است، موضوعی برای استناد به قاعده احسان می‌گردد؛ زیرا چنین فرد بیماری با آسیب‌رساندن بر خود، نیازمند حمایت از سوی هم‌نوعان خویش می‌گردد و حمایت از چنین فردی، مصداق بارز احسان و نیکوکاری در جامعه می‌شود؛ در واقع هدف از اجرای اقدامات درمانی، چیزی جز بازگشت بیمار به زندگی و ایجاد فرصتی جدید برای او نیست. به عبارت دیگر در طی فرآیند درمان اجباری به نوعی هم جلب مصلحت محقق می‌گردد و هم دفع ضرر، و قاعده احسان هر دو را شامل می‌گردد [۳۱، ص ۱۴۸-۱۴۹]؛ زیرا در بررسی قاعده احسان گفته می‌شود که هم جلب منفعت و هم دفع ضرر مصداق احسان تلقی می‌شود و از این‌رو چه بسا از نظر عرف نسبت به فرد معتاد، دفع ضرر بیشتر از جلب منفعت، مصداق احسان قرار گیرد [۲۲، ص ۱۱۹-۱۰۵].

در حقیقت احسان و نیکی به غیر، دو وجهی است، گاهی فرد محسن فایده اعتباری یا مالی به دیگری می‌رساند و در مواقعی مانع از ضرر اعتباری یا مالی می‌شود، در هر دو صورت، اطلاق عنوان محسن بر چنین فردی صادق است و بواسطه اطلاق این عنوان، ضمانی هم نخواهد داشت، به دلیل اینکه خداوند متعال می‌فرماید: «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ؛ بر نیکوکاران راه مؤاخذه نیست» [۱، توبه: ۹۱]. سییل، نکره واقع در سیاق نفی و مفید عموم است و نفی هرگونه ضمانی بر عهده فرد محسن را می‌رساند. از آیه مزبور این نتیجه به دست می‌آید که در طی فرآیند درمان اجباری معتاد، ضامن دانستن و تقبیح و درخواست جبران خسارت از فرد و یا نهادی که قصد نجات جان معتاد را داشته و در حین عملیات نجات و مراقبت، موجب ایراد خساراتی به وی شده، کاری پسندیده نمی‌باشد؛ مؤید این مطلب آیه ۶۰ سوره رحمن است که می‌فرماید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ؛ آیا پاداش نیکویی و احسان جز آنکه نیکویی و احسان است!».

ذکر این نکته ضروری است که بر فرض پذیرش دیدگاه قائلین به تسط انسان بر نفس، مبتنی بر قاعده تسلیط، از آنجایی که مفاد ادله‌ی مبین مشروعیت الزام معتاد به درمان اجباری، به منظور اجبار او به درمان و منع او از تباهی خویش است و از طرفی مبانی قاعده تسلیط، گویای تسلط انسان بر نفس می‌باشد، لذا میان این دو دسته از ادله تعارض واقع می‌شود. در مقام رفع این تعارض بایستی دامنه این تسلیط را تقلیل داد و چنین گفت که بدیهی است حتی از نظر قائلین به جریان قاعده تسلیط، امتناع از درمان و ترک اعتیاد به دلیل اضرار به نفس نمی‌تواند مجاز تلقی شود، لذا ادله‌ی دال بر مشروعیت الزام معتاد به درمان اجباری به نحوی موضوع قاعده تسلیط را محدود کرده و بر آن حکومت می‌یابد. ضمن اینکه با استدلال به رابطه امانی انسان بر اعضای خود، که مبین مجاز بودن انسان نسبت به تصرفات مأذون از ناحیه شارع مقدس است، نحوه این حکومت بیشتر محرز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

اثبات اصل تسلیط به منظور تحقق هرگونه دخل و تصرف انسان بر بدن خویش، محل اختلاف آراء قرار دارد. مستند برخی از فقها، بر انکار چنین اصل و قاعده‌ای، عدم دلیل بر وجود آن است. عده‌ای دیگر با مبنا قرار دادن آیه ۱۹۵ سوره توبه، در مقام انکار این اصل برآمده‌اند. در مقابل گروهی دیگر از فقها قول به وجود این اصل را پذیرفته و دلایلی از قرآن، روایات و بنای عقلا را شاهد می‌آورند. با توجه به اختلاف نظر یاد شده، قول به جریان تسلط انسان بر نفس، با پذیرش رابطه امانی انسان بر اعضای خود، روشن می‌شود؛ زیرا با امعان نظر بر ملکیت مطلق خداوند، مستفاد از آیات ۲۶ سوره آل عمران و ۱۲ سوره انعام، انسان بدون اذن مالک حقیقی، و از باب امانتداری، صرفاً مجاز به تصرفات مأذون از ناحیه شارع می‌باشد، فلسفه تشریح گناه، بهترین دلیل بر این مدعاست؛ چرا که با اقدام به غیرمأذون مستوجب مجازات می‌گردد. حاصل اینکه امتناع معتاد بر مبنای اصل تسلیط مشروعیتی ندارد. از لحاظ نتیجه درمان که نگاه کنیم، به تبع بهبودی معتادی که مراحل درمان را پذیرفته، نسبت به معتاد ممتنع از درمان، روند بهتری دارد. هر چند که فرآیند درمان اجباری به لحاظ ماهوی نسبت به درمان اختیاری

۱. حکومت به معنای نظارت دلیلی بر دلیل دیگر است که دلیل حاکم، گاهی دایره محمول یا موضوع دلیل محکوم را محدود می‌کند، و در مواردی وسعت می‌دهد [۳۶، ج ۲، ص ۱۹۴].

هزینه‌ی بالاتری دارد و شاید زمان بیشتری را بطلبد، منحصر کردن درمان معتاد به مراجعه اختیاری را نمی‌توان جزء حقوق وی دانست، چون اعطای این حق، متعاقباً ضررهای متعددی را نتیجه می‌دهد و وقوع این تضرر نسبت به فرد معتاد، خانواده و جامعه امری بدیهی است که با کمترین ملاحظه قابل فهم است. از سوی دیگر، تأمل در اطلاق آیات و روایات، حکم عقل، بناء عقلا و قاعده احسان که مبین ضرورت اهتمام به امور دیگران می‌باشند، با حاکم شدن بر ادله‌ی دال بر قاعده تسلیط، که مستند قائلین به تسلط انسان بر خویشتن واقع شده، می‌رساند که در صورت مبادرت نوزیدن خود معتاد به منظور بهبودی و ترک اعتیاد، این وظیفه بر عهده دیگران، اعم از نهادهای حمایتی و حتی دیگر اقشار جامعه به عنوان امری مشروع قرار می‌گیرد. نهایتاً اینکه اجرای این فرآیند و اهتمام جدی به آن، در دستور کار نهادهای حمایتی، نیابستی منحصر به درمان معتاد باشد، بلکه جلوگیری از تنزل مصالح فرد و جامعه، از طریق تنقیح مناط، اقتضای تسری این فرآیند به سایر بیماران خطرناک همچون مبتلایان به بیماری ایدز، هپاتیت و نظایر آن را نیز دارد، هر چند گفته شود که بیماری ایدز و نظائر آن از درمان قطعی برخوردار نبوده، اما اجرای درمان اجباری در این موارد نیز به میزان چشمگیری تضرر فرد، خانواده و جامعه را کاهش می‌دهد.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه، قم، دار سید- الشهداء للنشر.
- [۳]. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ق). السرائرالحاوی لتحریرالفتاوی، قم، دفترانتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۴]. اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
- [۵]. البار، محمد علی (۱۹۹۴م). الموقف الفقهي و الاخلاقی من قضیه زرع الاعضاء، بیروت، دارالقلم و دارالشامیه.
- [۶]. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق). المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- [۷]. ایروانی، باقر (۱۳۸۴). دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة، قم، مؤسسه الفقه، للطباعة و النشر.
- [۸]. توحیدی، محمد علی (۱۴۱۸ق). تفریرات مصباح الفقاهه، قم، مکتبه الداوری.

- [۹]. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- [۱۰]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، قم، اسراء.
- [۱۱]. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق). الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- [۱۲]. حسینی روحانی، محمد صادق (۱۴۱۲). فقه الصادق، قم، نشر مدرسه الامام الصادق.
- [۱۳]. _____ (۲۰۰۴م). المسائل المستحدثه، قم، نشر دارالفکر.
- [۱۴]. حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵ق). الجامع للشرائع، قم - ایران، مؤسسه سید الشهداء العلمیه.
- [۱۵]. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). مصباح الفقاهه فی المعاملات، توحیدی، محمد علی، نجف، مکتبه الحیدری.
- [۱۶]. رجائی، فاطمه؛ محقق داماد، مصطفی؛ موسوی، سید محمد صادق (۱۳۹۰). بررسی فقهی و حقوقی رابطه انسان با اعضای بدن خود، نشریه فقه و حقوق اسلامی، صفحات ۴۵-۶۲.
- [۱۷]. سنبلهلی، محمد برهان الدین (۱۴۰۷ق). حکم الشریعه الاسلامیه فی زرع الاعضاء الانسانیه، بی‌جا، نشر البعث الاسلامی.
- [۱۸]. شایق، مهدی (۱۳۹۵). بررسی قاعده سلطنت و جریان آن در سلطنت بر نفس و اعضای بدن، دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهشنامه فقهی، سال چهارم، شماره دوم، ص ۲۶-۵.
- [۱۹]. شهیدی، مهدی (۱۳۸۰). تشکیل قراردادهای و تعهدات، تهران، نشر مجد.
- [۲۰]. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، [۱۴۰۶ق]، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
- [۲۱]. صفایی، حسین (۱۳۸۳). اشخاص و محجورین، تهران، نشر میزان.
- [۲۲]. طباطبایی، سیدحسین (۱۳۹۳). قاعده احسان و مجرای آن در نظام حقوقی ایران، مجله جستارهای فقه و حقوق، سال اول، شماره دوم، ص ۱۱۹-۱۰۵.
- [۲۳]. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- [۲۴]. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- [۲۵]. _____ (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- [۲۶]. _____ (۱۴۰۰ هـ ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت - لبنان، دار الکتب العربی.
- [۲۷]. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲۸]. فتاحی معصوم، سیدحسین (۱۳۸۰). مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.

- [۲۹]. فتلائی، صاحب عبید (۱۹۹۷م). التشریفات الصحیحه، عمان، دارالشفاقه للنشر و التوزیع.
- [۳۰]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- [۳۱]. لطفی، سعید (۱۳۸۴). ضمان قهری، موجبات و مسقطات ضمان قهری در فقه و حقوق مدنی ایران، تهران، نشر مجد.
- [۳۲]. محسنی، محمد آصف (۲۰۰۲م). الفقه و مسائل طبیه، قم، بوستان کتاب.
- [۳۳]. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت - لبنان، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- [۳۴]. محمود عبد الرحمان (بی تا). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة، ۳ جلد، ه ق.
- [۳۵]. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتب للترجمة و النشر.
- [۳۶]. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۳ق). أصول الفقه، بیروت، دارالتعاریف، چاپ ششم.
- [۳۷]. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲). بحوث فقهیة، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب [ع].
- [۳۸]. ——— (۱۴۲۵ق). القواعد الفقهیة، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب [ع].
- [۳۹]. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، قم، نشر تفکر.
- [۴۰]. منتظری نجفآبادی، حسین علی (۱۴۲۷ه ق). معارف و احکام بانوان، قم، انتشارات مبارک.
- [۴۱]. موسوی بجنوردی، محمد (۱۴۰۱ق). قواعد فقهیة، تهران، مؤسسه عروج.
- [۴۲]. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۱ق). البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- [۴۳]. مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۶). سخنی در تنظیم خانواده، مجله فقه اهل بیت، شماره ۹، ۶۱-۸۳.
- [۴۴]. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۴۵]. نظری توکلی، سعید (۱۳۸۲). الترفیع و زرع الامضا فی الفقه الاسلامی، مشهد، مؤسسه الطبع التابعه للاستانه الرضویه المقدسه.