

## Comparative Research on the Place of Will and Intention in Law, Philosophy, Psychology and Sociology

Mohammad Farzadi<sup>1</sup>, Seyyed Mansour Mirsaee<sup>2\*</sup>, Abdollah Khodabakhshi<sup>3</sup>

1. PhD student in Criminal Law and Criminology, Department of Law, Shahrekord Branch, Islamic Azad University, Shahrekord, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.

3. Assistant Professor of Private Law, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.



### Abstract

The discussion of human will and intention is one of the most important issues that thinkers in different fields of human sciences have entered into. Mentioning this issue is especially important and remarkable because today, theories that basically consider humans to be subject to natural factors and fully believe in absolute determinism and involuntarily of humans in various affairs and issues, are completely Color is lost and instead, man is considered an effective factor in daily actions and affairs. There are important effects on the distinction between voluntary actions and behaviors and involuntary actions and behaviors that cannot be neglected. If we believe in the absolute involuntary nature of man in his actions, naturally there will be no discussion of man's responsibility for his actions, but if we accept a certain amount of agency and will for man in committing his actions, then, not only on the impact of man on the events around him We have also signed, but he can also be held responsible for what he has done. Therefore, the inevitable result of believing in human's will and intention in his behavior is that he is responsible for his behavior. Although this issue may be more related to the field of legal knowledge, the discussion of human will and intention is not limited to this human knowledge, but is also discussed in philosophy, psychology and sociology. In this article, the category of human will and intention has been discussed and investigated from a legal, philosophical, psychological and sociological point of view. The result has been that none of these human sciences have fully accepted the absolute subjugation and apathy of man in the occurrence of behaviors and actions, and basically, this is not accepted and consistent with the standards of common sense, and therefore in all these sciences, having a will in daily actions and behaviors is accepted.

**Keywords:** Will, Intention, Voluntary Behavior, Law, Philosophy, Sociology, Psychology, Liability

\*Corresponding Author: [mansourmirsaeedi@gmail.com](mailto:mansourmirsaeedi@gmail.com)

#### Article Type:

Original Research

Pages: 211-244

Received: 2023 April 10

Revised: 2023 July 07

Accepted: 2023 October 31



## جستاری مقایسه ای در جایگاه اراده و قصد در حقوق، فلسفه، روانشناسی و جامعه شناسی

محمد فرزادی<sup>۱</sup>، سیدمنصور میرسعیدی<sup>۲\*</sup>، عبدالله خداپنشی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق کیفری و جرم شناسی، گروه حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران.

۲. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

۳. استادیار حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.



انجمن علمی نشرهای حقوقی ایران

### چکیده

بحث از اراده و قصد انسان، یکی از مهم ترین مسائلی است که اندیشمندان حوزه های مختلف علوم انسانی به آن ورود داشته اند. اشاره به این مسأله، به ویژه از این جهت مهم و قابل توجه است که امروزه، تئوری هایی که اساساً انسان را مقهور عوامل طبیعی می دانند و به صورت کامل، اعتقاد به جبر و بی ارادگی مطلق انسان در امور و مسائل مختلف دارند، کاملاً رنگ باخته و در عوض، انسان، یک عامل موثر در کنش ها و امور روزمره محسوب می شود. آثار مهمی بر تفکیک بین اعمال و رفتارهای ارادی و اعمال و رفتارهای غیر ارادی مترتب است که نمی توان از آن ها غافل شد. چنانچه معتقد به بی ارادگی مطلق انسان در رفتارهای باشیم، طبعاً بحثی از مسئولیت انسان در برابر کنش هایش مطرح نخواهد بود لیکن اگر حد مشخصی از اختیار و اراده را برای انسان در ارتکاب رفتارهایش بپذیریم، آنگاه، نه تنها بر اثرگذاری انسان در رخداد های پیرامونش را نیز صحت داشته ایم بلکه وی را می توان در برابر آنچه واقع ساخته، مسئول نیز دانست. بنابراین، نتیجه غیر قابل اجتناب اعتقاد به اراده و قصد انسان در رفتارهایش، پاسخگو بودن وی در برابر رفتارهاست. این مسأله، هر چند شاید بیشتر به قلمرو دانش حقوق مرتبط گردد، لیکن بحث از اراده و قصد انسان، محدود به این دانش بشری نیست بلکه در فلسفه، روانشناسی و جامعه شناسی نیز مطرح است. در نوشتار حاضر، مقوله اراده و قصد انسان از منظر حقوقی، فلسفی، روانشناسانه و جامعه شناسانه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. نتیجه حاصل، این بوده است که هیچ یک از این دانش های بشری، به طور کامل، مقهوریت و بی ارادگی مطلق انسان را در وقوع رفتارها و کنش ها نپذیرفته اند و اساساً این امر، با معیارهای عقل سلیم نیز پذیرفته و همخوان نیست و بنابراین، در تمام این دانش ها، داشتن اراده در کنش ها و رفتارهای روزمره مورد پذیرش است.

**واژگان کلیدی:** اراده، قصد، رفتار ارادی، حقوق، فلسفه، جامعه شناسی، روانشناسی، مسئولیت

نوع مقاله: علمی پژوهشی

صفحات: ۲۴۴-۲۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۹



تمامی حقوق انتشار این مقاله، متعلق به نویسنده است.

## درآمد

به جز علوم محض، دانش های دیگر بشری، از آنجاکه مستقیماً با انسان در ارتباط هستند و موجودیت او را از جنبه های مختلف مورد تحلیل قرار می دهند، با مقوله قصد و اراده انسان و تأثیری که در رفتارها و کنش ها و واکنش های او دارد، در ارتباط هستند. با اینکه در روزگاران پیشین، بسیاری، اعتقاد به جبری بودن مطلق رفتارهای انسان و تعریف اراده وی در طول اراده خداوند یا دیگر عوامل طبیعی داشته اند، لیکن امروزه، جز برخی نظریات افراطی، تئوری های موجود، چندان طرفدار قهری گرایایی نیستند و حد مشخص و قابل توجهی از اراده و قصد را در رفتارهای آدمی پذیرفته اند.

به سبب ارادی محسوب شدن برخی رفتارهای انسان، طبعاً یک مقوله مهم و قابل بحث در این باره، این است که قصد و اراده، دقیقاً چیست و چه ویژگی ها و آثاری دارد و آیا رویکرد علوم و دانش های مختلف بشری نسبت به آن، یکسان است؟ این سوال، در مهم ترین علوم انسانی یعنی حقوق، فلسفه، روانشناسی و جامعه شناسی، از جمله اساسی ترین مقولات مورد بررسی و مطالعه است. چنانچه رفتار انسان، ارادی محسوب گردد، نه تنها منشاء آثار مادی و طبیعی از جمله صدور اعمال و رفتارهای گوناگون خواهد بود، بلکه بر اساس اولیات دانش حقوق به ویژه حقوق کیفری، ارادی بودن رفتار، موجبات مسئولیت و پاسخگویی انسان در قبال رفتارهای ارتكابی را فراهم ساخت برخلاف زمانی که رفتار ارتكابی، نه از روی اراده و قصد بلکه بر مبنای اجبار و اکراه واقع شده است. بنابراین، این تفکیک، چه بسا به تنهایی، گویای اهمیت و ضرورت بحث در مورد ارادی بودن و قاصدانه بودن رفتارهای ارتكابی انسان باشد.

در نوشتار حاضر، سعی شده است مقوله قصد و اراده انسان از منظر چهار دانش اصلی در میان دانش های علوم انسانی یعنی حقوق، فلسفه، روانشناسی و جامعه شناسی، مورد مطالعه مقایسه ای قرار گیرد.

## ۱- مفهوم شناسی

## ۱-۱- اراده

اراده مصدر باب افعال از ریشه عربی «ر و د» است. البته، برخی از لغویون، ریشه این واژه را «ری د» دانسته اند. (ابن منظور، ۱۴۱۱: ۲۹۲) در عین حال، در لغت عرب، هر دو ریشه، در معنای خواستن و قصد کردن و طلب کردن و برگزیدن آمده است. در زبان فارسی، این واژه به معنای خواستن، طلب کردن، قصد کردن و آهنگ و عزم امری داشتن است. (دهخدا، ۱۳۸۴: ۴۴۱) در معنای مصدری، این واژه به «توانایی آگاهانه و به ویژه اقدام مبتنی بر تدبیر و سنجش» آمده است. معمولاً در بحث از اراده، معنای وجودی آن (اراده الفعل) یعنی صاحب عزم بودن و توانایی خواستن و اعمال نظر، مبنا قرار گرفته است. (عمید، ۱۳۸۴: ۸۴۰)

در قرآن، کلمه (اراده) عیناً و با این ساختار استفاده نشده است. مشتقات این اصطلاح مورد استفاده قرار گرفته و به معنای «شروع رفتار» و «انتهای رفتار» بکار رفته است. اراده در معنی (انتهای رفتار) به مفید «حکم» است و تنها اراده خداوند را شامل می شود مانند آیه شریفه «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً» (قرشی، ۱۳۸۱: ۲۲۱)

افزودنی است که با توجه به مشتقات این واژه در قرآن، اراده ریشه در «راد، یرود» دارد، زمانی که به دنبال امری سعی و کوشش گردد. این واژه برای میل درونی به امری توأم با تعیین تکلیف نسبت به اینکه امر مذکور با توجه به هنجارهای پذیرفته شده شایستگی به منصف ظهور رسیدن دارد یا خیر، جعل شده است. (سلیمانی، ۱۳۸۴: ۵۵) در نتیجه زمانی برای شروع رفتار به معنای شوق باطنی نسبت به امری بکار می رود و زمانی برای انتهای رفتار یعنی تعیین تکلیف نسبت به اینکه رفتار معنونه شایستگی از قوه به فعل درآمدن را دارد یا خیر، استعمال می شود. ولی زمانی که در ارتباط با ذات اقدی باری تعالی مورد استفاده قرار می گیرد مراد منتهای امر و رفتار است نه نقطه شروع

آن، چه اینکه خداوند متعال منزّه است از اینکه میل داشتن در او تصور شود، بنابراین وقتی می‌گوییم خداوند متعال چنین اراده نموده، بدین معنا می‌باشد که «حکم کرد» نتیجه امری بدین نحو باشد نه شکل دیگر. «قاموس قرآن» نیز ضمن برشمردن معانی اراده مانند طلب کردن، خواستن، قصد کردن؛ اراده را در مورد خداوند به معنای حکم و دستور، زمانی که توأم با وقوع خارجی باشد، دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۱)

### ۱-۲- قصد

در فرهنگ‌های فارسی، این معانی برای قصد آمده است: خواستن، خواسته، طلب کردن، دوست داشتن، میل، اراده و آهنگ. در اصطلاح، قصد، آن حالت نفسانی است که پس از تصور و تصدیق به سود یا زیان امری شوق به آن پیدا می‌شود. (دهخدا، ۱۳۸۴: ۶۳۸) لازم به ذکر است که اغلب لغت دانان و حکماء در مباحث خود، به جای واژه قصد، از واژه اراده بهره جسته‌اند. به نظر می‌رسد منظور آن‌ها از اراده، اراده‌ای است که به فعل تعلق می‌گیرد؛ همان معنایی که از قصد برمی‌آید. بنابراین، با توجه به تعریف قصد به معنای خواستن، حوزه معنایی آن از اراده متمایز می‌گردد.

توضیح اینکه؛ آنچه در معنای اراده می‌باشد، توانایی خواستن است ولی آنچه در معنای قصد می‌باشد، خواستن است نه توانایی خواستن و آن زمانی است که این توانایی، به انجام کاری تعلق گیرد. به عنوان مثال، در مورد جرم قتل، اینکه فرد توانایی تصمیم‌گیری آگاهانه برای ارتکاب جرم قتل را دارد، واجد اراده می‌باشد (اراده داشتن) و اینکه قادر است از این توانایی آگاهانه استفاده کند و به سمت ارتکاب جرم قتل برود و سعی در انجام آن داشته باشد، جرم قتل را اراده و قصد کرده است (اراده کردن). (صادقی و تنهایی، ۱۳۹۶: ۴۸) نباید از نظر دور داشت که از نظر لغوی و صرف نظر از معنای اصطلاحی، اراده مشترک لفظی است که هم در معنای توانایی خواستن فعل معین و هم در معنای خواستن فعل معین مورد استفاده قرار می‌گیرد.

آنچه از بررسی منابع فلسفی و فقهی محرز بنظر می رسد این است که بلحاظ تفاوت در مبانی و مفاهیم این دو علم تحلیل های متفاوتی از مفهوم و ماهیت اختیار، اراده و قصد ارایه شده است به نحوی که به نظر برخی از فلاسفه، فعلی اختیاری محسوب می گردد که مسبوق به خواست فاعل آن باشد. (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۴۱۱-۴۱۳) در تألیفات فقهی نیز گاه اختیار در معنا و مفهوم قصد فعل به کار رفته است. (صادقی و تنهایی، ۱۳۹۶: ۴۹)

در حقوق نیز از روی مسامحه، گاه دیده شده است که مسلوب الاراده بودن در معنای بی اختیاری، به عنوان شرط تحقق اجبار دانسته شده است همچنین دیده شده است که اکراه در معنای اجبار یا نوعی اجبار محسوب شده است. (نوربها، ۱۳۸۷: ۳۱۴) با توجه به تعریف اختیار به توانایی انتخاب و تعریف قصد به خواستن رفتار، مشخص است که این دو مفهوم، حوزه معنایی و آثار حقوقی متفاوتی نسبت به یکدیگر دارند به گونه ای که شخص واجد قصد، ممکن است فاقد اختیار باشد. چنانکه در اکراه و اضطرار وضع به همین گونه است؛ از آنجاکه فرد پس از سنجش سود و زیان، اراده خود را متوجه فعل خاصی می کند، واجد قصد است ولی از آنجایی که توانایی انتخاب موقعیت هایی که در شرایط عادی می توانست از آن برخوردار شود را ندارد، فاقد اختیار قلمداد می گردد. (صادقی و تنهایی: ۵۵)

## ۲- اراده و قصد در حقوق و فقه

### ۲-۱- اراده در حقوق و فقه

در علم حقوق، اراده اصلی ترین مبانی اعتبار ماهیات حقوقی و زیربنای اصل حاکمیت اراده و منشا تحدید آن محسوب می گردد. منشا اراده، روان انسان است و مقصود از اراده، در اصل حاکمیت اراده، اراده انشایی است. اراده در اصطلاح حقوقی، به معنای خواستن است اما به مثابه شرط روانی عقد یا ایقاع، بر اساس بند ۱ ماده ۱۹۰

قانون مدنی، اراده به دو حالت جداگانه درونی «رضا» و «قصد» (به معنی قصد انشاء) تفکیک شده است. اراده، گاه مجموعه قصد و رضا و گاه منحصر به قصد انشاء است. (شهیدی، ۱۳۸۲: ۵۶)

امور مادی انسانی، نتیجه رفتارهای مادی یا معنوی خارجی است که ارادی یا غیر ارادی حادث می‌گردند و اراده بشری بدون مقدمات مادی و ملموس امکان ابراز آن‌ها از عالم اعتبار به عالم مادی را ندارد. در منقطه مقابل ماهیت‌های اعتباری و قراردادی قرار گرفته اند که تنها با اراده انشایی ایجاد می‌گردند و برای بروز و ظهور لزوماً محتاج به امور مادی و عینی ندارند. هر چند ابراز اراده انشایی به موجب امور عینی و ملموس است (لفظ، اشاره و...) اما این امر نیز قراردادی است نه عینی. بنابراین مقدمه، عمل حقوقی عبارت خواهد بود از ماهیت اعتباری که با اراده انسان به تنهایی و بدون تأثیر یا شرطیت واقعی وسیله و حرکت مادی در حدود مقررات، محقق می‌شود. باید دانست آنچه را که مستقیماً اراده طرفین معامله انشا می‌کنند، ماهیت عقد است نه آثار آن. (شهیدی، ۱۳۸۹) بنابراین در هر نوع از عقود، چیزی که اراده ای به ایجاد آن تعلق می‌گیرد و موضوع قصد و رضا می‌باشد، امر مخصوصی است چنانکه در بیع، ملکیت عین و در نکاح: زوجیت و در اجاره، ملکیت منافع است. (امامی، سید حسن، ۱۳۷۹: ۱۸۹) در واقع مخلوقات اراده انشایی به عنوان یک امر اعتباری، موجودات اعتباری (مُنشأ) هستند. (خوردنیان و ذاکری نیا، ۱۳۸۸: ۶۴)

در نظر حقوقدانان، مراحل شکل‌گیری اراده انشایی را می‌توان به نحو زیر ترسیم نمود؛

اگر فردی بخواهد خودروی خود را بفروشد، از وقتی که به این کار فکر می‌کند تا زمان انعقاد و ایجاد عقد بیع، فعالیت‌ها و کنش‌هایی در روان او صورت می‌گیرد:

۱- مرحله خطور و تصور: ابتدا تصویر خودرو و فروش آن در ذهن انسان نقش می‌بندد و مورد ادراک قرار می‌گیرد. این مرحله، ارادی نیست و به طور قهری صورت می‌گیرد

یعنی اراده و اختیار در تحقق این مرحله، نقشی ندارد به دو دلیل: اول آنکه با مراجعه به وجدان می توان به قهری بودن خطوط پی برد. دوم اینکه در صورت ارادی بودن این مرحله، تسلسل پیش می آید.

۲- مرحله سنجش: پس از انعکاس تصویر فروش اتومبیل در ذهن در این مرحله، شخص آن را بررسی می کند و آثار آن را از نظر سود و زیان می سنجد.

۳- مرحله رضا و تصمیم: اگر فروش خودرو را به سود خود و مطابق خواسته خود یافت، به آن شوق پیدا می کند. این شوق، همان رضا است که البته با پیدایش تصمیم ملازمه عقلی ندارد بدین معنا که همیشه رضای ایجاد شده منجر به پیدایش تصمیم نخواهد شد ولی هرگاه تصمیم به انعقاد ماهیت حقوقی بگیرد لاجرم واجد رضا تلقی می شود. از این منظر است که می توان در معنای وسیع کلمه از رضا به تصمیم نیز تعبیر کرد. تا این مرحله، هنوز از قصد انشاء معامله، نشانی نیست و برخلاف آنچه گاه تصور می شود، تصمیم مذکور غیر از قصد انشاء است چون این تصمیم، خالق و سازنده عقد نیست و صرفاً آمادگی روانی برای ایجاد عقد در آینده است.

۴- مرحله اجرای تصمیم: فروشنده خودرو برای اجرای تصمیم خود به تهیه مقدمات فروش خودرو همچون مراجعه به بنگاه، تعیین قیمت و... می پردازد و طرفین به دفتر اسناد رسمی مراجعه می کند و با تسلیم مدارک مربوطه، تقاضای ثبت معامله را می کنند. با امضای دفاتر ثبت است که طرفین، تصمیم خود را برای ایجاد عقد بیع، اجرا می کنند. قصد طرفین هنگام امضای دفتر، همان قصد انشاء است که سازنده عقد می باشد و در این مثال، با قرارداد دادن امضا ذیل مندرجات دفتر، ابراز می شود. (شهیدی: ۱۲۹)

## ۲-۲- قصد در حقوق و فقه

با مذاقه در آنچه در فقه اسلامی در باب قصد آمده، می توان این واژه را دستکم در دو معنای ثبوتی و اثباتی مورد بررسی قرار داد. بر اساس همین تفکیک، بحث در این

باره، در ادامه ارائه می شود.

## ۲-۲-۱- قصد در معنای ثبوتی

فقها اتفاق نظر دارند که تحقق مدلول عقد، محتاج به قصد متعاقدين است. برخی از ایشان قصد را از شرایط متعاقدين گرفته اند (خویی، ۱۴۱۲: ۴۱۸) و برخی دیگر آن را از مقومات عقد می دانند به گونه ای که حقیقت عقد، بدون قصد محقق نمی شود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۲۷) از نظر برخی دیگر نیز اعتبار قصد چه در شرایط متعاقدين و چه در قوام مفهوم عقد، صحیح است و مراد از آن، قصد جدی بر انشای مفهوم عقد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۱۱) برای مثال، بیع، عبارت از انشای ساده نیست. چه انشا را به معنای ایجاد بگیریم و چه به معنای اظهار امر نفسانی به وسیله ابراز. علاوه بر این، بیع عبارت از صرف اعتبار نفسانی بدون اظهار در خارج نیست بلکه حقیقت بیع، عبارت است از ماهیت حقوقی که در ذهن اراده شده و در عالم واقع به یکی از اشکال ملموس و عینی ابراز می شود. در همه اموری که ایجادشان منوط به اراده انشایی می باشد نیز چنین است. بنابراین ماهیت های حقوقی به وسیله امری باطنی به نام قصد و به واسطه ابراز توسط امور خارجی و عینی ایجاد و اثبات می گردند بنحوی که اگر هر کدام از این دو رکن نباشد، ایجاد یا قابل اثبات نخواهند شد. (خورسندیان و ذاکری نیا، ۱۳۸۸: ۷۷)

از نظر میرزای نائینی، صدق عنوان قصد موکول به جمع شرایط زیر است:

۱- قصد لفظ

۲- قصد نتیجه بنحوی که ایجاد ماهیت حقوقی مقصود از لفظ قصد شده در

کار باشد

۳- قصد ایجاد ماهیت حقوقی که ناشی از کمال میل باشد که در برابر آن، ایجاد

ماهیت حقوقی اکراهی قرار دارد.

۴- قصد وقوع مضمون از سوی عاقد که در مقابل آن، وقوع آن از سوی غیر عاقد

قرار می‌گیرد (یا همان عقد فضولی).

ناگفته نماند که اعتبار قصد به شرح بند ۳ و ۴، ناشی از تعبد است بنابراین ماهیت حقوقی اکراهی و فضولی از حیث عقد یا ایقاع محسوب شدن با عقد و ایقاع غیراکراهی و غیر فضولی تفاوتی ندارد. لذا اینکه در مسالک آمده است که این دو (مکره و فضول) قصد لفظ بدون معنا دارند، صحیح نیست چراکه این دو، قصد معنا را هم دارند. (شیدائیان و عبدی، ۱۳۸۸: ۷۷)

برخی دیگر از فقیهان، (مکارم شیرازی: ۲۴۹) برای قصد در مقام ثبوت، شرایط زیر را لازم می‌شمارند:

۱- قصد لفظ

۲- قصد معنای انشایی: گاه شخص قصد لفظ را دارد ولی قصد معنای انشایی را ندارد بلکه تنها قصد اخبار را دارد.

۳- قصد جد: گاه، شخص قصد انشا را دارد اما جدی نیست مثل هازل.

از میان مباحثی که در این باره مطرح شده، به نظر می‌رسد بیان و تبیین استاد جعفری لنگرودی، کامل تر است. ایشان، شروط قصد انشا را از این قرار می‌دانند:

اول: ایجادکننده یک موجود اعتباری باید دارای قدرت ایجاد باشد

دوم: قصد انشاء مقرون به کاشف باشد

سوم: تمییز: قصد انشا موقوف بر تصور و تصدیق است بنابراین تمییز از شریط

قصد انشا است

چهارم: عدم اجبار: نبودن اجبار از شرایط تحقق قصد انشا است زیرا قاصد باید

منافع و مضار احتمالی را بسنجد

پنجم: فقدان بعضی اشتباهات. (اشتباه در متعلق قصد) (جعفری لنگرودی، ۱۳۴۰: ۹۸)

افزودنی است که در حقوق فرانسه نیز در بین شرایط اساسی معامله، نامی از قصد

برده نشده است و به جای آن، از رضایت تعبیر شده است. (john, ۱۴۴: ۲۰۰۰) در بریتانیا،

قصد، تا قرن بیستم، به عنوان رکنی لازم و ضروری مانند ایجاد محسوب نمی‌گردید. در پرونده بالفور علیه بالفور سال ۱۹۱۹ میلادی که براساس آن، آقای بالفور به همسر خود، قول غیررسمی مبنی بر پرداخت نفقه ۳۰ پوندی تا زمان بازگشت زن از انگلستان داده بود، دادگاه با این استدلال که شوهر، قصد ایجاد رابطه حقوقی نداشته است، ادعای زن را محکوم به رد دانست. (eftekhar, ۲۳۹:۲۰۰۵)

### ۲-۲-۲- قصد در معنای اثباتی

چنانکه گذشت عقد بدون قصد محقق نمی‌شود. چون قصد، امری درونی بوده که برای اثرگذاری و احراز در عالم اثبات نیازمند مبرزاست. بنحویکه با عدم قصد در عالم ثبوت، حتی وجود کاشف و مبرز نمی‌تواند موجب ایجاد و اثبات ماهیت حقوقی گردد. با مذاقه در منطوق ماده ۱۹۱ قانون مدنی و بررسی قصد از حیث اثباتی، حالات زیر قابل بررسی و تصوری باشد:

- ۱- متعاقدين، منکر وجود قصد هستند: در اینجا انکار از ایشان قبول می‌گردد.
  - ۲- متعاقدين به تحقق عقد مقرون به قصد اقرار دارند: در این حالت هر دو ماخوذ به اقرار خود هستند.
  - ۳- لفظ بر عقد دلالت دارد: در این حالت ادعای عدم وجود قصد مدلول لفظ پذیرفته نیست (مشروط به وجود شروط عامه تکلیف) مگر اینکه مدعی تحقق اشتباه در متعلق قصد را اثبات کند.
  - ۴- هیچ مبرزی (اعم از لفظ یا قرینه) که اثبات کننده قصد متعاقدين باشد وجود ندارد: در اینجا اصل استصحاب بقای ملک و اصل عدم وجود ماهیت حقوقی مورد ادعا، جاری می‌شود لذا اثبات داشتن قصد، به عهده مدعی و ذینفع خواهد بود.
- باید افزود که قصد انشا، نقطه اوج رضای نفسانی است در عقود یا ایقاعات، و آن نقطه اوج، پیوسته مقرون است به علایمی که کاشف از آن است. اینچنین امری را قصد

نتیجه نامیده اند. پس قصد نتیجه عمل حقوقی در حال تجلی خارجی خود (حین ابراز)، قصد انشاست. قصد مقارناتی در ضمیر قاصد دارد که اگر همراه قصد انشا تجلی خارجی نیابد، آنها را اغراض و دواعی نامیده اند و گاه قصد شخصی گویند اما آن قدر که تجلی پیدا کرده است، قصد انشا است و آن را قصد نوعی عاقد نامیده اند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۹: ۱۶۳)

برخی، قصد را واجد معانی عام و خاص دانسته و بکار برده اند:

- ۱- قصد در معنای عام: مصمم شدن به انجام یک عمل حقوقی از قبیل اقرار، بیع و... خواه تصمیم گیرنده رضایت به اقدام خود داشته باشد خواه رضایت نداشته باشد.
- ۲- قصد در معنای خاص: قصدی که نیروی خلاق دارد و می تواند یک یا چند اثر حقوقی را در ظرف اعتبار ایجاد کند و در هر عقد یا ایقاعی باید وجود داشته باشد. (به خلاف قصد اخبار)

از نظر ایشان، انشای مدلول عقد (قصد انشاء) رکن عقد محسوب می شود اما وقتی در جهت مخالف مصالح عمومی قرار می گیرد، فاقد نیروی خلاقه می شود (جعفری لنگرودی، محمد جعفر، همان). در تایید این دیدگاه، برخی دیگر از شارحین قانون مدنی بدرستی معتقدند که قصد انشا نه تنها فقط یک مقدمه و زمینه برای تحقق عقد و ایقاع نیست بلکه عناصر اصلی سازنده عقد و ایقاع می باشد و در مقایسه با سایر شرایط، بر اساس اصل حاکمیت اراده در حقوق مدنی، نقش ویژه ای در انعقاد ماهیات حقوقی دارد.

از نظر فائلین به این دیدگاه، قانون موجد و خالق ماهیت های حقوقی نیست بلکه وظیفه قانون تعیین چارچوب ماهیات حقوقی و تعیین محدوده آثار و احکام هر یک از آنها می باشد. قانون برای هر یک از انواع روابط حقوقی مورد نیاز جامعه، الگوی خاصی وضع کرده که ما این الگو را ماهیت حقوقی می نامیم

### ۳- اراده و قصد در فلسفه

به نظر می‌رسد بتوان رویکرد فلسفی به اراده و قصد را دستکم از دو منظر فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی مورد بررسی قرار داد. همین تفکیک، در ادامه، مبنای ارائه بحث خواهد بود.

#### ۳-۱- اراده و قصد در فلسفه اسلامی

از حیث فلسفی، وجود اراده و قصد در انسان امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است؛ زیرا هر انسانی بالوجدان می‌یابد که گاه کششی در اوست که او را به سوی انجام برخی امور می‌کشد. گاه تمایل به انجام کاری یا ترک فعلی دارد و آن را انجام می‌دهد و زمانی دیگر کششی به فعل یا ترک فعلی ندارد و به مقتضای آن رفتار می‌نماید، این تمایل ایجاد شده که مقدمه متصل بروز یا ترک فعل اومی باشد همان چیزی است که از آن به «اراده» تعبیر می‌شود. (سلیمانی، فاطمه، ۱۳۸۴: ۵۴) آنگونه شیخ الطائفه پیرامون قصد و اراده می‌گوید: «اراده کننده، کسی است که دارای صفتی است و برای بالفعل نمودن آن صفت، (کاری که بر آن توانایی دارد و به شکلهای گوناگون انجام شدنی است) به هر صورت که خودش بخواهد نسبت بدان رفتار نماید، اگر بخواهد آن کار از او سریزند و یا چنین بیندیشد که اگر برانجام آن توانا باشد، محتمل است که آن کار از او سر بزند.» (طوسی، ۱۳۵۸: ۱۰۴)

فلاسفه مسلمان قوه محرکه انسان را شامل قوه شوقیه و قوه عاقله می‌دانند. قوه شوقیه دو نیروی شهوت و غضب را در برمی‌گیرد که مشترک بین انسان و حیوان است و قوه عاقله نیز اختصاص به انسان دارد «ابن سینا» بر این عقیده است که اراده کردن یک چیز به معنی تصور آن چیز است بدان گونه که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد. یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد. (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۱۶)

افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و از خیال یا وهم و یا عقل مایه می‌گیرد به طوری که این مقدمات خیالی، وهمی و عقلی یا قوه غضبی را

برای دفع ضرر بر می‌انگیزانند و یا قوه شهوانی را برای جلب منفعت یا نیاز ضروری تحریک می‌کنند، و نیروی پراکنده در اعضای بدن، در حرکات خود جز از این قوا فرمان نمی‌گیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۴۱۱-۴۱۳) فهم فلسفی بوعلی از اراده و قصد به عنوان منشا خلاقیت از این باب است که در مقام ابراز قصد و اراده، دواعی موجب برانگیختگی فاعل (چه ادراک عقلی و چه میل باطنی) با هم جمع می‌شوند و مقتضی صدور افعال و تروک را محقق می‌نمایند و به همین علت است که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند. (ابن سینا، ۱۹۵۹: ۱۷۴)

از نظر ابن سینا تخیل یک چیز با آگاهی به این تخیل و به یاد داشتن آگاهی از تخیل متفاوت از هم هستند. بنحوی که وجود تخیل بماهو تخیل را نمی‌توان به دلیل فقدان آن دو امر دیگر انکار کرد؛ چه بسا که در کار بیهوده، چیزی در تخیل شخص وجود دارد که خود به آن آگاه نیست. (۱۳۸۴: ۵۵) «هیچ متحرک ارادی جز به طلب آنچه نزد او نیکوتر و بودنش از نبودنش اولی باشد، به حرکت در نمی‌آید، خواه بر حقیقت و خواه از روی ظن، یا به تخیل عبث؛ چرا که در همین نیز نوعی پنهان از لذت جویی وجود دارد.» (سلیمانی: ۴۵) بنابراین، هیچگاه اراده بدون هدف و نتیجه نمی‌باشد و حتی در اقداماتی هم که بیهوده و بدون قصد خاصی واقع می‌شوند نیز هدف و نتیجه وجود دارد، چه اینکه رفتارهای بیهوده نیز یا به نیت التذاذ و یا به مقصود خروج از حالتی یکنواخت واقع می‌شوند و داشتن هدف و نتیجه چیزی جز اینها نمی‌تواند باشد.

از نظر نگارنده ملاصدرا با اقتباس مبانی خود از ابن سینا مراحل شکل‌گیری اراده و قصد را تصور فعل (در تخیل)، تصدیق به فایده آن (جلب منفعت یا دفع ضرر)، شوق به انجام فعل، اراده یا شوق موکد و غالب (میان قوای سه‌گانه غضبیه، شهویه و عاقله) و نیروی حرکتی بدن می‌داند. (علیزاده، ۱۳۸۹: ۱۵۱) به بیان دیگر، صدرالمآلهین، در بدهات تصدیق به وجود اراده در انسان می‌گوید: «اراده و کراهت در ما از امور وجدانی مانند سایر وجدانیات (مثل درد و لذت) است، به گونه‌ای که شناخت جزئیاتشان آسان است،

زیرا علم به آن به وسیله عین حقیقتشان که در نزد مرید و مکره موجود است، حاصل می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۶) از سخن ملاصدرا استنباط می‌شود که اراده را به علم حضوری ادراک می‌کنیم. از سوی دیگر، برخی از فلاسفه مانند مرحوم سبزواری، اراده را صرفاً «شوق موکدی تلقی و تصور کرده اند که بعد از تصدیق به نفع ایجاد می‌شود ولی علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۲۹۷) و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۳۹۳)، معتقدند که اراده امری درونی و غیر از شوق موکد است که بعد از آن به منصفه ظهور می‌رسد. (مرادی، ۱۳۸۷: ۲۰۳) از این رو ایشان روند شکل‌گیری رفتار ارادی را تصور، تصدیق به فایده، اختیار و تحرک اعضا دانسته و سپس می‌گویند که فلاسفه به جای مقوله اختیار، شوق موکد را آورده اند که صحیح نیست و مخالف ادراک بالوجدان است لیکن گاه انسان با آنکه بر حسب مشتهیات نفسانی نسبت به کاری اشتیاق دارد اما آن را اراده نمی‌کند زیرا عقل، انجامش را مصلحت نمی‌بیند زمانی نیز تمایل به انجام کاری وجود ندارد، ولی عقل، انجام آن رفتار را انتخاب می‌کند مثل استفاده از داروی تلخ. پس اراده و شوق، دو امر متفاوت هستند. شوق، نه تنها عین اراده نیست بلکه همیشه از مبادی آن محسوب نمی‌شود هرچند غالباً اینگونه است. تصدیق به فایده نیز مقدمه واجب اراده نیست و چه بسا انسان بدون تصدیق به فایده، چیزی را اراده می‌کند. بدین ترتیب، اراده عبارت است از تصور، اختیار و انجام. به عقیده ایشان، اراده، امری انفعالی نیست بلکه فعلی از افعال انسان است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۳: ۱۱۰)

اضافه می‌شود که اراده از نظر متکلمین، مقدمه قریب فعل انسان است. در مشربهای حکمت اسلامی علی‌رغم اتفاق نظر در وجود اراده، در تحلیل ماهیت آن، اتفاق نظری وجود ندارد:

اشاعره معتقدند که اراده، صفتی تخصیصی است بدین مفهوم که این صفت، موجب تخصیص یکی از دو طرف فعل و ترک می‌شود. (ایجی: ۸۲) گروهی از معتزله، اراده را از جنس ادراک می‌شمارند بدین ترتیب، (اراده) به مفهوم اعتقاد به نفع و (کراهت) در

مفهوم اعتقاد به ضرر خواهد بود. گروهی دیگر، اراده را از سنخ ادراک ندانسته بلکه آن را میل حاصل از اعتقاد به نفع می دانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۳۷)

معتزله اعتقاد به مرید بودن انسان را امری بدیهی می دانند. چنانکه یکی از محققان در آراء معتزله می گوید: «همه معتزله اتفاق دارند که علم به مرید بودن انسان ضروری است، زیرا هر کسی با رجوع به نفس خود این حقیقت را در خودش می یابد.» (سمیع، ۱۹۹۲: ۱۹۸)

عبدالجبار معتزلی نیز در این باره می گوید: «اراده چیزی است که موجب می شود ذاتی، مرید باشد. و هر یک از ما وقتی به نفس خود رجوع می کند، در اینکه واجد این صفت یا صفات دیگر است، فرق می گذارد و روشن ترین امور، اموری هستند که انسان با رجوع به وجدانش آن را بیابد.» (همدانی، ۱۳۸۴: ۴۳۱)

معتزله اراده و کراهت را از جنس ادراک می دانند. بدین معنی که اراده عبارتست از اعتقاد به نفع؛ و کراهت، اعتقاد به ضرر. چون نسبت قدرت طرفین به فعل و ترک مساوی است پس هر گاه در قلب، اعتقاد به نفع نسبت به یکی از طرفین حاصل شود، آن طرف ترجیح می یابد و فاعل مختار می گردد. اضافه می شود که ملاصدرا در نقد این نظریه معتزله می گوید: «خیلی اوقات مشاهده می شود که اعتقاد به نفع در بسیاری از افعال وجود دارد ولی آن را اراده نمی کنیم و انجام نمی دهیم و نیز در مورد افعال زیادی اعتقاد به نفع در آنها وجود ندارد بلکه حتی معتقد به ضرر آنها هستیم ولی آنها را اراده می کنیم.» (کاملی مفرد، ۱۳۹۲: ۵۱)

یعقوب بن اسحاق کندی، از اراده به «قوه یقصد بها الشیء دون الشیء» تعبیر می کند. او، اختیار را اراده ای می داند که از تعقل مایه می گیرد و میان آن دو، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار می کند. (سلیمانی، ۱۳۸۴: ۵۵) فارابی، اراده را در کتاب السیاسه المدنیه، مطلق میل و خواست و در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، آن را عنصری درونی می داند که به میل و خواست انسان فعلیت می بخشد. وی، همچنین قلمرو اختیار را

۱ در توضیح رابطه عموم و خصوص مطلق بین اراده و اختیار می توان گفت که اراده اعم از اختیار است. اختیار اراده ای برخاسته از فعل است اما اراده گاه نه از قوه تعقل بلکه از قوه غضبیه یا شهویه برمی خیزد و لاجرم خارج از حوزه اختیار قرار می گیرد.

ممکنات و قلمرو اراده را ممکنات و ناممکنات می‌شناسد. ابن سینا معتقد است که میان اراده و مقدمات آن، رابطه ضروری علیت برقرار است. فیلسوفان حکمت متعالیه، اراده در غیر خدا را از کیفیات نفسانی می‌دانند. خواجه نصیر الدین طوسی، منشأ اراده در انسان را هم شوق و هم عقل می‌داند. (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۳۳)

مطابق برداشت نگارنده از بررسی و تحلیل نظرات مورد اشاره روشن‌ترین تبیین درباره حقیقت «اراده و قصد» را بوعلی سینا بیان کرده است. از نظر ایشان اراده شوق موکدی است که بر تمامی نفسانیات فرد حاکم شده و با مبرز تجلی می‌یابد و اگر منشایی عقلایی داشته باشد بنحوی که در راستای تجلی عقل بشری قرار گیرد اراده انسانی نام خواهد داشت ولی اگر برخاسته از قوه‌ی شهوی و یا غضبیه بوده و به دنبال تصور لذت و تصدیق به فایده آن، محقق شود اراده حیوانی خواهد بود. و در نهایت اراده و قصد چیزی جز شوق موکد که در اثر وجود دواعی قوی عقلانی یا شهوانی و غضبی پدید آمده نمی‌باشند.

### ۳-۲- اراده و قصد در فلسفه اروپایی

جان لاک، فیلسوف اروپایی در قرن هفدهم، تعبیر مختصری از رفتار ارادی ارائه داد که بر مبنای آن، اراده مبتنی بر خواست و دستور ذهن است. در این چارچوب، فقدان اراده به معنای نبودن فرمان ذهن است؛ بنابراین، رفتار ارادی، تجلی عملی دستور و تصورات ذهنی است درحالی‌که رفتار غیر ارادی، اصولاً هیچ منشأ ذهنی ندارد. (کین، ۱۳۹۱: ۱۹۴) از سوی دیگر، جان آستین، هر رفتاری را مبتنی بر اراده می‌داند و تأکید می‌کند که اگر اراده وجود نداشته باشد، آنچه محقق شده، صرفاً یک اتفاق بوده و اطلاق عنوان «رفتار» بر آن صحیح نخواهد بود. بدیهی است، هر گونه حرکت و جنبشی که بر اساس اراده صورت گرفته باشد، شایسته آن است که عنوان رفتار را داشته باشد. (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۲۶)

آستین از این بحث می خواهد به این نتیجه برسد که تنها در حالت اخیر است که می توان به بررسی «قصدمندی» پرداخت. به عبارت دیگر، بررسی قصدمندی و سایر وضعیت های ذهنی مرتکب، منوط به این است که اقدام او با اراده صورت گرفته باشد طوری که بتوان آن اقدام را «رفتار» دانست. در غیر این صورت، اصولاً مجال برای مطالعه وضعیت ذهنی فرد باقی نمی ماند و این مسئله، از ارتباط و ملازمه بین اراده و قصدمندی حکایت می کند. بنابراین، در اندیشه این دو فیلسوف، جایگاه اراده و وضعیت ذهنی جابجا می شود. جان لاک، اراده را مولود وضعیت ذهنی می داند در حالیکه جان آستین، وضعیت ذهنی را مولود اراده می داند. با این همه، هر دو اندیشمند، در این مسئله اتفاق نظر دارند که اراده با قصدمندی متفاوت است.

قصدمندی یا جهت التفاتی<sup>۱</sup>، یک مفهوم فلسفی است و دانشنامه فلسفه استنفورد آن را چنین تعریف کرده است:

proper- ,things ,for stand to or ,represent to ,about be to minds of power the  
affairs of states and ties

«توانایی اذهان در مورد چیزی بودن، تصور کردن، در ازای چیزی قرار دادن، چیزها، ویژگی ها و حالات امور.» (Jacob , 494 :2012)

این اصطلاح که به توانایی ذهن برای ساختن تصورات اشاره دارد و با مفهوم نیت<sup>۲</sup> تفاوت دارد، از دوران اسکولاستیسم (فلسفه اسکولاستیک) رایج شد. در فلسفه جدید فرانتز برنتانو این واژه را دوباره احیا کرد و ادmond هوسرل از سردمداران پدیدارشناسی آن را رواج داد. اولین نظریه جهت التفاتی توسط قدیس انسلم کانتربری در برهان هستی شناختی برای اثبات وجود خدا به کار رفته است و این گونه وی میان اشیایی که در اذهان و فهم انسانی وجود دارند و اشیایی که در واقع وجود دارند، تمییز و تفکیک قائل

1. intentionality  
2. intention

شد. (Chisholm, 201: 1967)

از منظر پدیدار شناسی، قصد مندی را باید در ارتباط با وضعیت ذهنی و روانی مورد مطالعه قرار داد. قصد از جهتی یک وضعیت ذهنی مشترک مثل آرزو، ترس، باور و... است که اغلب همه ما در زندگی خود تجربه می کنیم و از جهت دیگر یک وضعیت روانی است زیرا با وجود چنین وضعیتی است که اراده در قالب افعال و تروک بروز می یابد. بنابراین پر واضح است که قصد مندی را چه وضعیت ذهنی بدانیم و چه وضعیت روانی تلقی کنیم مسلماً تأثیری در تفاوت آن با اراده ایجاد نخواهد شد. در مقایسه با قصد مندی، به عقیده هارت، اراده عبارت از رخدادهایی مبهم و مرموزی در ذهن است که هیچکس در عالم واقع تجربه نمی کند. (هارت، ۱۳۸۸: ۱۴۵) البته او می توانست مقصود خود را به نحوی بهتر بیان کرده و مثلاً بگوید که اراده بر خلاف قصد، هیچگاه مستقیماً به رفتار ختم نمی شود. (جعفری، مجتبی: ۱۳۶)

زیرت با توسل به یک تمثیل سعی می کند تفاوت اراده و قصد را به نحو ملموس تري نشان دهد. او می گوید: «این گزاره که من قصد کرده ام تا مقاله ای بنویسم، گزاره قطعی و غیر قابل تردید است اما این گزاره که من اراده کرده ام تا مقاله ای بنویسم، شک و تردید و سؤالات زیادی را باقی می گذارد.» (نوبهار و خط شب، ۱۳۹۶: ۹۲) بنابراین در تفکیک ماهیت قصد از اراده، ملاک های متعددی قابل توجه می باشند. زمانی می توان اظهار داشت که شخصی قصد انجام افعال یا تروک را دارد که:

- افعال یا تروک مورد نظرش را در ذهن خود متجسم کرده و ادراک نماید، (تصور)
- امکان عملی صدور افعال یا تروک مقصود را احراز نماید، (سنجش)
- پس از سنجش سود و زیان عقلایی تمایل (رضا) داشته باشد که افعال یا تروک ادراک شده را به منصفه ظهور برساند. (اجرا)

بنابراین، اراده این تفاوت مهم با قصد مندی را دارد که در مقایسه با آن در فاصله دورتری از نتیجه یا تحقق عینی یک موضوع قرار دارد. در حالی که این فاصله در مورد

قصدمندی و تحقق عینی موضوع کمتر است به گونه ای که هر گونه تردید را در مورد هدف مرتکب از بین می برد. (جعفری، مجتبی: ۱۲۹)

#### ۴- اراده و قصد در روانشناسی

در روانشناسی در باب تحلیل اراده و قصد گفته شده است که قلمرو نفوذ اختیار و اراده، رفتارهای آگاهانه است. برای بیان چگونگی این تأثیر، لازم است فرایندی را که يك رفتار آگاهانه می گذراند تا به ظهور برسد بررسی نماییم. آنگاه می توان مشخص نمود که پایه های زیستی و محیطی در کدامیک از مراحل ظهور چنین رفتارهایی تأثیر می گذارند و عوامل ارادی و اختیار در چه مراحل نقش بیشتری دارند. (جهانگیر و مفتون، ۱۳۹۷: ۱۲۰)

ابعاد گوناگون فیزیولوژیک و روانی در پیدایش رفتار آگاهانه دخالت دارند. مهم ترین این ابعاد که عبارتند از:

۱- توجه

۲- ادراک

۳- احساسات

۴- انگیزش (بی ریا، ۱۳۷۴: ۲۴۴)

این امور همزمان با تعاملی که با یکدیگر دارند و تأثیر و تأثراتی که در میان آنها وجود دارد، زمینه رفتار آگاهانه را فراهم می آورند. (مصباح یزدی، ۱۳۵۷: ۱۲۵) در این زمینه گفته شده است که ابتدا انسان نسبت به نیاز جسمی، روانی یا معنوی در خود توجه پیدا می کند. با توجه به يك نیاز، شخص نسبت به کمبودی در وجود خود آگاه می شود و آن را ادراک می نماید. ادراک کمبود و نیازمندی، موجب برانگیخته شدن احساسات (رنج یا تنش) می گردد. این رنج یا تنش، انگیزه ای به وجود می آورد تا برای از بین بردن آن رنج یا به دست آوردن نوعی لذت که نتیجه اش کاهش تنش است، اقدام نماید. (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۴۴)

روانشناسان در زمینه بررسی جایگاه اراده در رفتارهای آگاهانه معتقدند اراده فرد می تواند در اولین مرحله یعنی توجه، مداخله نماید. بشر از این خاصیت بهره مند می باشد که توان بررسی و پیش بینی شرایط آینده را دارد و به همین دلیل می تواند شرایط پیرامونی را چنان برنامه ریزی کند که میل و قصدش به جهتی که که مطلبق نظر اوست، سوق پیدا کند. همچنین این توان و امکان را دارد که به امری سوق پیدا کند، بی آنکه يك احتیاج باطنی یا محرك بیرونی، چنین جهت گیری را موجب شود. (حجازی، ۱۳۹۴: ۲۱۱)

در مرحله ادراك نیز اراده نقش مهمی ایفا می کند. افزون بر این که شخص می تواند درباره حضور یا عدم حضور محرك محیطی تصمیم بگیرد و یا لاقلاً با پیش بینی آن، میان حضور یا عدم حضور خود در آن محیط، یکی را انتخاب نماید، حتی در صورت وجود محرك محیطی، فرد این توانایی را دارد که شرایط ادراك را با اختیار خود تغییر دهد. مثلاً به هنگام روبرو شدن با منظره ای شهوت انگیز می تواند روی برگرداند یا چشم فرو بندد، و نیز می تواند با اختیار و آگاهی، به آنچه او را به سوی کمال معنوی می خواند گوش فرا دهد، یا آگاهانه از شنیدن و تأمل در مورد آن خودداری نماید. (کاردان، ۱۳۸۴: ۱۴۴)

در مواردی که دو یا چند نیاز یا انگیزه با یکدیگر تراحم پیدا کنند، نقش اراده و اختیار با روشنی بیشتری نمایان می شود. در چنین موقعیتی شخص باید نخست یکی از دو راه را انتخاب نماید: یا خود را به دست عوامل زیستی و محیطی بسپارد و منتظر باشد تا این عوامل، یکی از انگیزه ها و نیازها را تشدید کند و رفتار او را جهت بخشد، و یا اینکه با فعالیت فکری و گزینشی، نقش تعیین کننده و ترجیح دهنده را خود به عهده بگیرد. پس از گذار از این دو راه، در صورتی که راه دوم را انتخاب کند، نوبت به انتخاب بعدی می رسد، یعنی باید میان در نظر گرفتن فاکتورهای کوتاه مدت و آنی، و میان به حساب آوردن فاکتورهای بلند مدت که احیاناً بالفعل حضور ندارند، یکی را اختیار نماید. نقش

اختیار بویژه در این حالت به قدری تعیین کننده است که می‌تواند از ارضای نیازهای نیرومند و انگیزه‌های قوی نیز جلوگیری نماید. در این مورد، اراده مستقیماً و بدون واسطه، نوع رفتار را تعیین می‌کند و این در حالی است که در فرض‌های گذشته این تأثیر، با واسطه بود. (مقیمی، ۱۳۸۱: ۵۷)

نکته دیگر در باب تحلیل اراده از حیث روانشناختی، این است که اراده و اختیار نه تنها عامل مؤثر در رشد انسان هستند، بلکه به عنوان اوصافی قابل تکامل قابل بررسی تلقی می‌گردند. به دلیل رابطه تنگاتنگ میان اراده و آگاهی، می‌توان گفت که بین تکامل این دو جنبه، همبستگی مثبت و هم افزایی وجود دارد. در نتیجه فرهنگ، یادگیری و تمرین تأثیر انکارناپذیری در رشد و یا وقفه اراده دارند. برای مثال کودک دو ساله با «نه» گفتن به همه چیز - حتی هنگامی که کار مورد علاقه اش به وی پیشنهاد می‌شود - نشانه‌های اولیه استقلال طلبی را بروز می‌دهد و به نظر می‌رسد که اولین نمودارهای اراده و انتخاب آزاد را که در ساختار شخصیت او جوانه زده است، نمایان می‌سازد. ولی به دلیل آنکه نیروهای شناختی وی هنوز از رشد کافی برخوردار نیست این انتخاب با بصیرت و از روی حساب انجام نمی‌گیرد. از اینرو این رفتار، از پایداری و استمرار زیادی برخوردار نیست و پس از مدتی محو می‌گردد هر چند به شکل معتدل تری یا به پای جنبه‌ها و ظرفیت‌های شناختی، تکامل می‌یابد. (معظمی، ۱۳۶۳: ۵۱)

##### ۵- اراده و قصد در جامعه‌شناسی

بی‌تردید، انسان، یک موجود اجتماعی محسوب می‌شود و جدا از جنبه‌ها و ابعاد زندگی فردی، همواره به عنوان مخلوقی که جز در صحنه اجتماع و در تعامل با هم‌نوعان خود نمی‌تواند استعداد‌های خود را بروز دهد و به پیشرفت و کمال نائل گردد، شناخته می‌شود. بر این اساس، از حیث جامعه‌شناسی به طور عام و انسان شناختی به طور خاص، انسان، یک موجود مدنی بالطبع است و جز در یک پیوند و تعامل پایدار

با محیط اطراف و با انسان های پیرامون خود، نمی تواند موجودیت شخصی خود را رشد و توسعه بخشد. بر این اساس، اراده انسانی، محمل و جایگاهی برای ظهور و بروز می خواهد و این محمل و جایگاه، چیزی جز اجتماع و جامعه ای که انسان را احاطه کرده، نیست. (عمیق، ۱۳۹۲: ۵۵) (سایر، ۱۳۸۸: ۱۳۳)

در جامعه شناسی، اصولاً انسان ها دارای اراده آزاد و مختار محسوب می شوند. گفته شده است که مهم ترین و ماندگارترین تأثیری که یک فرد می تواند در جامعه داشته باشد و به وسیله ی آن زندگی افراد آن جامعه را متحول کند، تأثیر در جهان بینی و ارزشگذاری آن جامعه، یا به تعبیری تأثیر در باور آن جامعه است.

با این همه، تأثیر جامعه و انسان بر یکدیگر، یک تأثیر دوسویه است. جامعه و اوضاع اجتماعی، به طور جبر مطلق بر انسان حکمفرما نیست؛ یعنی چنین نیست که انسان نتواند در این سیل، خودش برای خودش هیچ گونه تصمیمی بگیرد، جایش را عوض کند و حتی مسیر خود را برخلاف مسیر آن انتخاب کند؛ بلکه می تواند در این آبی که جاری است و خود به خود افراد را حرکت می دهد، سیر را در خلاف جهت آب قرار دهد و حتی در سرنوشت این سیل تأثیر بگذارد و آن را در مسیر دیگر بیندازد زیرا اگر بنا باشد هر فرد در مقابل جامعه، مجبور مطلق باشد و به کلی دست بسته باشد، نه تکلیف معنی دارد نه عقوبت و نه پاداش. (فی، ۱۳۸۹: ۳۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳۳) بنابراین فشارهای اجتماعی اگر چه وجود دارند و بر رفتار و تربیت افراد هم تأثیر می گذارند، سبب رفع مسئولیت از فرد نمی گردد. پس میزان تأثیر جامعه بر فرد به اندازه ای نیست که باعث سلب اراده در فرد شود و او را در برابر تأثیرات جامعه بی اراده سازد. (گیدنز، ۱۳۹۳: ۱۳۹)

فرد می تواند سرنوشت جدیدی را برای جامعه ی خود رقم زند و این مهم، بارها و بارها در مورد انبیای الهی یا مصلحان اجتماعی که از دل جامعه برخاسته و جنبش ها و خیزش های اجتماعی مهم را رهبری و هدایت کرده اند، به اثبات رسیده است. مطالعه احوال موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ص) از بین پیامبران الهی و ماندلا، گاندی از میان

شخصیت‌های اجتماعی و مذهبی همگی دلالت بر قدرت تاثیر گذاری اراده فرد انسانی بر جامعه پیرامونی دارد.

عواملی مانند محیط اجتماعی، وراثت و... در تغییر انسانها نقش اساسی ایفا می‌کنند و اراده یکی از این عوامل بشمار می‌رود. در بین این عوامل، اراده اصلی‌ترین نقش را ایفاء می‌کند. و نقش عوامل دیگر به اندازه‌ای نیست که اراده را از انسان سلب نماید. پس در حقیقت آدمیان، با آزادی و اختیاری که در جامعه دارند، می‌توانند برخلاف مسیر جامعه حرکت کنند و یا، از این مهمتر، مسیر جامعه را دگرگون سازند.

تأثیر، همچون قدرت، به معنای امکان تحمیل اراده فرد بر دیگری یا دیگران است که آثار موردنظر ایجاد و از آن نتایج مطلوبی گرفته شود. تأثیر در اشکال متعددی صورت می‌گیرد: «تأثیر یا قدرت بر جسم» که به عنوان قدرت خشن و عریان به صورت مجازات رخ می‌نمایند، «تأثیر بر عقیده» که نفوذی است که افراد با میل خود، به اراده دیگری تن می‌دهند و «تأثیر بر انگیزه» که اطاعت‌پذیری آن به سبب پاداش و تشویق است. درباره تأثیر فرد بر جامعه، برخی برداشت‌های افراطی وجود دارد که اصولاً تاریخ را بر اساس کار قهرمانان تفسیر می‌کنند و معتقدند هیچ تحول چشمگیر تاریخی به وجود نیامده است که ساخته مردان بزرگ نباشد و در همه ابعاد و وجوه تمدن و فرهنگ بشری، کارهای بزرگ را تنی چند از افراد بزرگ انجام داده‌اند و سایر افراد در این میان چندان منشأ اثر نبوده‌اند لکن چنین برداشتی به سبب نداشتن هیچ معیاری برای شناسایی قهرمان و ارائه ندادن هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده بر این‌که تأثیر قطعی و انکارناپذیر چنین افرادی در زمینه‌های فعالیتی باعث تحول و تغییر شده است نادرست و مبالغه‌آمیز است؛ چراکه انبوه خلق، توده‌هایی بی‌صورت و بی‌شکل نیستند که منتظر بمانند تا قهرمان بدان‌ها شکل و صورت ببخشند، بلکه آنها نیز می‌توانند منشأ اثر باشند. (همیلتون، ۱۳۹۲: ۱۲)

تصویر دیگری که از تأثیر فرد بر جامعه می‌توان ارائه داد این است که مجموع نیروهای جامعه علت حرکت یک شیء می‌شوند و آنچه در جامعه انجام می‌شود، معلول

مجموع نیروهای افراد آن است اما تصویر صحیح از تأثیر فرد در جامعه این است که برخی افراد که اقلیت جامعه را تشکیل می‌دهند، به موجب ویژگی‌های خاص در اکثریت اثر می‌گذارند و خط و مشی و اوضاع و احوال زمان را دگرگون می‌کنند؛ لذا مسیر و جهت و وضع موجود جامعه معلول وجود آنان است. از جمله تأثیراتی که جامعه از فرد می‌پذیرد، تأثیر در زمینه اعتباریات صرف است که نوآوری‌های برخی از افراد جامعه، با استقبال دیگران شیوع می‌یابد و در جامعه منشأ آثاری می‌شود. این زمینه‌ها که شامل مواردی مانند عرف، عادت، آداب و رسوم و هنرها است، توسط معدودی افراد تولید می‌شود و به تدریج به عنوان هنجار جامعه مورد تبعیت قرار می‌گیرد. اثرگذاری در زمینه فنون، صنایع و اختراعات، از دیگر موارد تأثیر فرد بر جامعه است که برخی افراد با ایجاد یا تکمیل ابزارهایی، در جهت گذران زندگی مادی بشر، مؤثر واقع می‌شوند. اما از مهم‌ترین تأثیرات فرد در جامعه، تأثیر در زمینه اعتباریات واجد منشأ حقیقی است که از طریق پیامبران، علمای دین، فیلسوفان اخلاق و حقوق بر جامعه اعمال می‌شود تا ارزش‌های دینی، اخلاقی و حقوقی را در جهت هماهنگ کردن زندگی فردی و اجتماعی و مادی و معنوی خود به مردم عرضه کنند. (زارع فخر، ۱۳۸۹: ۱۴۴)

پس، اینگونه نیست که فقط جامعه بر انسان‌هایی که آن را تشکیل داده‌اند، موثر باشد و رفتارها و کنش‌های آن‌ها را به سوی مقاصد مطلوب سوق دهد بلکه در مقابل، انسان‌ها گاه تأثیرات شگرفی بر ساختار و کارکرد جامعه پیرامونی خود ایجاد می‌کنند. این اثرگذاری‌ها گویای چیزی جز ذات کمال‌گرا و تحول‌خواه انسان در ساختار جامعه پیرامونی وی نیست. بر این اساس، در یک نکته نمی‌توان تردید کرد و آن اینکه، انسان زمانی می‌تواند بر جامعه پیرامونی‌اش اثرگذار و در ساختارها و کارکردهای موجود در آن، موثر باشد که اراده آزاد وی پذیرفته و شناسایی شود زیرا تا وقتی انسان، مقهور ساختار اجتماع پیرامونی‌اش محسوب گردد، امید به امکان تحول در این ساختار و کارکردهای آن، امیدی واهی خواهد بود. در این نقطه است که تحلیل جامعه‌شناسانه

اراده انسان، آغاز می‌شود.

## برآمد

انسان، در تئوری های قدیم در میان دانش های بشری مرتبط با علوم انسانی، گاه، موجودی فاقد اراده محسوب می شده و همه رفتارهای وی، مقهور عوامل مادی و طبیعی به شمار می آمده است. این عقیده، در روزگار کنونی، تا حدود بسیاری رنگ باخته است و در عوض، عقیده بر این شکل گرفته است که انسان ها در ارتکاب رفتارهای خود، دارای حد مشخصی از اختیار و اراده و قصد هستند و جز در رفتارهایی که هیچ اراده ای در وقوع و حدوث آن ها مدخلیت ندارد نظیر تنفس، پلک زدن و ... اصولاً رفتارهای آدمی، مبتنی بر قدرت انتخاب و آزادی گزینش اوست.

هر یک از علوم فلسفه، جامعه شناسی و روانشناسی، به نوبه خود، مقوله قصد و اراده انسان را در تصمیماتی که می گیرد و رفتارهایی که مرتکب می شود، به بحث و بررسی گذاشته اند. در فلسفه، مقوله جبر و اختیار، یکی از مهم ترین مسائل مورد مطالعه است. بر خلاف نظریات افراطی که اراده انسان را به طور کامل، اصطلاحاً در طول اراده خداوند و یا در طول عوامل مادی و طبیعی دیگر برمی شمردند و هیچ میزانی از قصدمندی را در رفتارهای انسان، مورد پذیرش قرار نمی دهند، نظریات معقول و واقع بینانه تر، انسان، خود، دارای اراده در ارتکاب رفتارها محسوب شده است. در دانش روانشناسی که اساساً با ساختار روانی و ذهنی انسان مرتبط است، رفتار، کنشی مبتنی بر درک او از دنیای پیرامونش از یک سو و مبتنی بر تصمیم به ایجاد کردن و ساختن و تغییر دادن در دنیای خارج از سوی دیگر، تعریف می شود و بنابراین، رویکرد قائل به اراده گرایی، یک مبنای اصلی مطالعات در دانش روانشناسی است. همچنین در جامعه شناسی، از جمله بر این نکته تأکید می شود که انسان در جامعه پا به وجود می نهد و در جامعه می بالد و در جامعه و در تعامل و پیوند با همنوعان خود، استعدادها و توانایی های خود را بروز می دهد. این وضعیت، موجب تأثیر و تأثر انسان بر جامعه بر یکدیگر می شود. اینکه انسان بتواند بر محیط پیرامون خود موثر باشد، به خوبی و آشکارا گواه بر ارادی بودن رفتارهای

انسان و یا قصدمند بودن وی در ارتکاب رفتارهایش است.

این قبیل تلقیاتی از وجود و موجودیت آدمی، آنگاه که به عرصه حقوق به طور کلی و حقوق کیفری و مدنی به طور خاص وارد می‌شود، رنگ و لعابی دیگر می‌یابد زیرا در حقوق و به ویژه حقوق مدنی و حقوق کیفری، جز در موارد استثناء که رخدادهای خارج از اراده می‌توانند موجب مسئولیت و تکلیف به پاسخگویی فرد باشند، رخدادهای دیگر، مبتنی بر اراده و اختیار و قدرت انتخاب و گزینش افراد هستند و همین رفتارها نیز اصولاً موضوع قواعد و احکام حقوقی در دو شاخه حقوق مدنی و حقوق کیفری قرار می‌گیرند. در حقوق مدنی، اساس شکل‌گیری قواعد و احکام حقوقی، تعهد است و تعهد، اصولاً زمانی ایجاد می‌شود که اراده‌ای برای تحقق و حدوث آن وجود داشته باشد که نمونه بارز آن، تصمیم دو نفر به انعقاد قرارداد است. وقتی قراردادی وارد حوزه تراضی اراده‌های انسان‌ها می‌شود، میان آن‌ها منشأ اثر است و چون فرض بر آن است که آن‌ها خود به ایجاد این ماهیت و موجودیت حقوقی رضایت داشته‌اند و با اراده و قصد، به این امر مبادرت کرده‌اند، مأخوذ به مفاد آن از حیث تعهدات و وظایف و تکالیف خواهند بود و نقض وظایف نیز طبعاً و تبعاً موجبات مسئولیت و پاسخگویی طرف ناقض عهد را فراهم می‌آورد. در نهایت در حقوق کیفری نیز اصل بر شمول قواعد و احکام این شاخه از حقوق بر رفتارهای ارادی و قاصدانه است زیرا در حقوق کیفری، موضوع اصلی، واکنش در برابر رفتارهایی است که عالی‌ترین و مهم‌ترین هنجارها و ارزش‌های حاکم بر جامعه که در قوانین کیفری متبلور شده‌اند را پایمال کرده‌اند و بنابراین، اصل بر مجازات کردن رفتارهای ارادی است و رفتارهای غیر ارادی (و اصطلاحاً غیر عمدی)، به صورت استثنائی، با واکنش و ضمانت اجرا روبرو می‌شوند که عمدتاً مبنای اصلی مجازات آن‌ها نیز اعاده نظم و انتظام به جامعه‌ای است که حتی از رفتارهای غیر ارادی و غیر عمدی نیز دچار آسیب شده است. بنابراین، هم در حقوق مدنی و هم در حقوق کیفری، اصولاً این رفتارهای ارادی و قصدمندانه هستند که موضوع قاعده‌گذاری حقوقی

قرار می‌گیرند و رفتارهای غیر ارادی و غیر قصدمندانه، جز در برخی موارد، موضوع قواعد و احکام حقوقی قرار نمی‌گیرند. این وضعیت نشان از آن دارد که حقوق مدنی و حقوق کیفری، چه بسا جدی‌تر از دیگر شاخه‌های علوم بشری، به مقوله رفتارهای ارادی و قاصدانه نظر دارند زیرا اساساً این رفتارها را نه فقط به عنوان رفتارهای منشأ اثر در دنیای خارج بلکه زمینه و بستری برای پاسخگو نمودن فرد در قبال رفتارهای ارتكابی اش نیز مورد لحاظ قرار می‌دهند. روشن است که پاسخگو شدن انسان در برابر رفتارهای ارادی و قاصدانه اش، فقط موضوع دانش حقوق و به ویژه دو شاخه حقوق مدنی و حقوق کیفری است و در دیگر دانش‌های بشری، ما با چنین شرایطی روبرو نیستیم.

## منابع

## الف) به زبان فارسی

- بی‌ریا، ناصر. (۱۳۷۴). *روانشناسی رشد (چاپ اول)*. تهران: انتشارات سمت.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۴۰). *تأثیر اراده در حقوق مدنی (چاپ اول)*. انتشارات گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۹). *مجموعه محشی قانون مدنی (چاپ اول)*. انتشارات گنج دانش.
- جعفری، مجتبی. (۱۳۹۵). *تأملی در ماهیت و قلمرو اراده در تحقق مسئولیت کیفری*، مجله پژوهش حقوق کیفری، سال چهارم، شماره پانزدهم - ص ۱۴۲-۱۲۱.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *جامعه در قرآن (چاپ سوم)*. نشر اسراء.
- جهانگیر، اکرم و فرزانه مفتون (۱۳۹۷). *نقش اراده آزاد در مقابل تقدیر از دیدگاه قرآن، روان‌شناسی و عصب‌شناسی*، پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، دوره ۹، شماره ۲- ص ۱۲۸-۱۱۳.
- حجازی، سیدآریا (۱۳۹۴). *مبانی روانشناسی ذهن (چاپ سوم)*. انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). *بررسی اراده انسان از دیدگاه روان‌شناسی اسلامی*، مجله اصول بهداشت روانی، شماره ۳۳- ص ۱۶۵-۱۴۴.
- خورسندیان، محمدعلی و حانیه ذاکری نیا (۱۳۸۸). *واکاوی اراده، قصد و رضا در فقه اسلامی و حقوق ایران*، مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال اول، شماره ۱- ص ۹۹-۷۳.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲ ه.ق). *مصباح الفقاهه*، جلد سوم، بیروت: انتشارات دار الهادی.

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۴). *لغتنامه*، جلد دوم ( چاپ چهل و ششم). انتشارات دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۴). *لغتنامه*، جلد نوزدهم (چاپ سی و نهم). انتشارات دانشگاه تهران.
- زارع فخر، حسین (۱۳۸۹). *تأثیرات متقابل فرد و جامعه از منظر دینی*. رساله دکتری انسان شناسی اسلامی، جامعه المصطفی (ع) العالمیه، چاپ نشده.
- سایر، آندرو (۱۹۹۲). *روش در علوم اجتماعی: رویکردی رئالیستی (چاپ دوم)*. ترجمه: عماد افروغ (۱۳۸۸). انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳). *فرهنگ علوم عقلی (چاپ سوم)*. انتشارات کوش.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۴). *بررسی اراده انسان از دیدگاه متکلمین و فلاسفه اسلامی*، نشریه حکمت سینوی، شماره ۳۰ و ۳۱-ص ۷۷-۵۴.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۲). *حقوق مدنی: تشکیل قراردادها و تعهدات (چاپ سوم)*. انتشارات مجد.
- شیدائیان، مهدی و صادق عبدی (۱۳۹۴). *حقوق قراردادها*، جلد اول (چاپ سوم). انتشارات مدائن.
- صادقی، محمد هادی و فرزاد تنهایی (۱۳۹۶). *ماهیت اختیار و جایگاه آن در حقوق کیفری*، مجله پژوهش حقوق کیفری، سال ششم، شماره ۲۱-ص ۷۲-۳۹.
- علیزاده، بهرام (۱۳۸۹). *دیدگاه های معاصر در باب اراده آزاد*، مجله نقد و نظر، شماره ۵۷-ص ۱۸۷-۱۴۹.
- عمید، حسن (۱۳۸۴). *فرهنگ فارسی عمید*، جلد اول (چاپ سی و سوم). انتشارات امیرکبیر.
- عمیق، محسن (۱۳۹۲). *کاوشی در حقیقت اراده انسان (چاپ ششم)*. دوفصلنامه انسان پژوهی دینی، دوره ۱۰، شماره ۳۰-ص ۶۸-۴۹.

- فی، برایان (۱۹۹۶). *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیپها (۱۳۸۹). انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۸۱). *قاموس قرآن*، جلد سوم (چاپ ششم). انتشارات حوزه. کاردان، احمد (۱۳۸۴). *علم النفس (روانشناسی) (چاپ دوم)*. انتشارات برومند.
- کاملی مفرد، نسرین (۱۳۹۲). *درآمدی بر فلسفه صدر (چاپ سوم)*. انتشارات برنا.
- کین، رابرت (۲۰۰۵). *فلسفه اختیار (چاپ سوم)*. ترجمه: فخر السادات علوی (۱۳۹۱). انتشارات حکمت.
- گیدنز، آنتونی (۱۹۸۶). *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی (چاپ سی و ششم)*. ترجمه: فرامرز رفیع پور (۱۳۹۳). انتشارات پژوهش.
- مرادی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *مروری بر فلسفه اسلامی*، جلد اول (چاپ سوم). انتشارات کاشف علم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۵۷). *خودشناسی برای خودسازی (چاپ اول)*. انتشارات مؤسسه در راه حق.
- معظمی، شهلا (۱۳۶۳). *حالت خطرناک (تحلیل از منظر روانشناسی و حقوق کیفری)*. رساله دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه تهران، چاپ نشده.
- مقیم، گیتا (۱۳۸۱). *بررسی آزادی اراده از منظر توماس آکویناس*، فصلنامه مفید، شماره ۳۶-۷۵-۵۷.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ ه. ق). *انوار الفقاهه*، جلد اول. تهران: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). *کتاب البیع*، جلد دوم (چاپ سیزدهم). موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۳). *طلب و اراده (چاپ اول)*. ترجمه و شرح: احمد فهری، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.

نوبهار، رحیم و محمدرضا خط شب (۱۳۹۶). *اراده آزاد به مثابه رکن مسئولیت کیفری در جدال سازگارانگاری و ناسازگارانگاری*، مجله پژوهش های حقوق جزا و جرم شناسی، شماره ۹- ص ۸۷/ -۱۱۳.

نوربها، رضا (۱۳۸۷). *زمینه حقوق جزای عمومی (چاپ بیست و سوم)*. انتشارات گنج دانش.

هارت، هربرت (۱۹۶۸). *آزادی، اخلاق و قانون: درآمدی بر فلسفه حقوق کیفری و حقوق عمومی (چاپ اول)*. ترجمه: محمد راسخ (۱۳۸۸). انتشارات طرح نو.

همیلتون، پیتر (۱۹۴۷). *شناخت و ساختار اجتماعی (چاپ ششم)*. ترجمه: حسن شمس آوری (۱۳۹۲). نشر مرکز.

### ب) به زبان عربی

ابن منظور (۱۴۱۱). *لسان العرب*، جلد ۴، بیروت: مطبعه الآداب.

ایجی، عضد الدین احمد (بی تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: مطبعه عالم الکتب المتنبی.

حسین بن عبدالله (ابن سینا) (۱۴۱۱). *التعلیقات*، به کوشش: عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی.

حسین بن عبدالله (ابن سینا) (۱۴۱۱). *الاشارات و التنبیها*، به کوشش عبدالرحمن بدوی، جلد ۲، دفتر نشر کتاب.

حسین بن عبدالله (ابن سینا) (۱۹۵۹). *الشفاء*، به کوشش ابراهیم مدکور و احمد فواد اهوانی، قاهره.

راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن الکریم* (۱۴۱۲). تحقیق: صفوان عدنان

داودی، بیروت: الدار السامیه.

سمیع، دغیم (۱۹۹۲). *فلسفه القدر فی فکر المعتزله (الطبعة الاولى)*،

دارالفکر اللبنائی.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۴۱۰). *الاسفار الاربعه*، جلد ۶، دار احیاء

التراث العربی.

طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۴). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۸). *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تحقیق:

عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همدانی، عبدالجبار بن احمد (۱۳۸۴). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق:

عبدالکریم عثمان، مصر: مکتبه وهبه.

### ج) به زبان انگلیسی

Chisholm, Roderick M (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, No.

4.

Eftekhar, G. (2005). *A miscellany of Law Texts and other materials for law students 10* th ed. (Tehran :Ganj-e-danesh pub.

Jacob, P” (2012) *Intentionality*, “Stanford Encyclopedia of Philosophy ,Archived from the original on 19 December ,2012 Retrieved 21 December.2012

John N Adams and Roger Brownsward .(2000) *Understanding Contract Law4* th ed .(London :Sweet & Maxwel Pub.