



فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا منتشر می‌شود.  
سال نهم / شماره ۴ / شماره پیاپی ۳۳ / زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سرمدیر: احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی

بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

**اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:** سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(۱)</sup>، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم<sup>(ع)</sup>، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقا نظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، **اعضای مشورتی هیئت تحریریه:** حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم<sup>(ع)</sup>، قم، ایران)، محمد کاویانی آرانی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(۲)</sup>، جالید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر، هند)، طلال عترت‌یسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم

تلفن: ۰۹۹۳۵۴۰۴۶۱۷

کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: [frh.sccsr.ac.ir](http://frh.sccsr.ac.ir) پست الکترونیک: [frh@sccsr.ac.ir](mailto:frh@sccsr.ac.ir)



مجمع عالی  
علوم انسانی اسلامی

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی- پژوهشی شد. رتبه علمی- پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری  
مرکز پژوهش‌های  
علوم انسانی اسلامی  
صدرا



| سال نهم | شماره ۴ | شماره پیاپی ۳۳ | زمستان ۱۴۰۲ |

## بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به‌طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

### قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

### حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه  
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه  
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

### نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

### ○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

### ○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

### ○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

### ○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت

(نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های

بعدی با وی صورت می گیرد.

### ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و

نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری

بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده

در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه

می خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن

مسئله). چگونه می خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهم بنویسم؟

(پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

#### درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه \*\*\* روش استناد دهی: APA

##### درج پانویس

- \* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- \* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- \* از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- \* نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

##### ارجاعات درون متن

- \* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- \* ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- \* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- \* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- \* استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

\* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م  
\* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد،  
پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم  
متمایز شوند.

\* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.  
\* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از  
عبارت «و دیگران» استفاده شود.

\* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

#### کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

\*\*\* قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.  
\* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،  
اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W  
\* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م  
\* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای  
مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در  
بخش کتابخانه درج شوند).  
\* نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

#### نحوه ارجاع به مقالات

\* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد  
شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.  
\* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.  
مثال: پارسا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و  
علوم اجتماعی. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

### نحوه ارجاع به کتاب

\* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی جا»، «بی نا» و «بی تا» درج شود.  
\* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت Bold). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ). مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.  
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

### نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

\* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل Bold). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی). محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

### نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

\* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی. درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.  
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

[www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir](http://www.leader.ir/fa/speech/1466/www.leader.ir)

### جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.



## فهرست مطالب

- ۱۱ تعاریف گوناگون روش‌شناسی در علوم انسانی و نسبت آنها با روش  
غلامرضا پرهیزکار
- ۴۳ نقد اثبات‌گرایی از منظر هستی‌شناسی اسلامی و تأثیر آن در تولید علم  
سید محمد رضا تقوی
- ۷۱ جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی  
محمد رضا قائمی نیک، محمد متقیان
- ۹۹ کل‌گروی نصی در ساختار معرفت‌های دینی  
احمد سعیدی
- ۱۳۵ مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»  
عطاءالله رفیعی آتانی
- ۱۷۱ رویکرد تربیتی تراانسان‌گرایان و ضرورت آینده‌نگری و آینده‌پژوهی در این حوزه  
خدیجه قربانی سی سخت، محمد حسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

## مدل مفهومی «انسان اقتصادی متعارف»

عطاءالله رفیعی آتانی\*

عضو هیئت علمی گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران

rafieiatani@iust.ac.ir

### چکیده:

در این مقاله تلاش شده است تا واقعیت «انسان اقتصادی متعارف» به عنوان «موضوع محوری» دانش اقتصاد معاصر در چهارچوب یک مدل مفهومی بر مبنای نسبت‌های چهارگانه سازنده هویت و موجودیت انسانی (نسبت انسان با خدا، طبیعت، جامعه و خودش) توضیح داده می‌شود. در چهارچوب این مدل، انسان جدید غربی از قرن چهاردهم به بعد به تدریج به انسان اقتصادی تبدیل شده و بر همین اساس «انسان غربی یا همان انسان اقتصادی» به مثابه موضوع دانش اقتصاد هویت و موجودیت خویش را بر مبنای اومانیزم به عنوان مفهوم پایه، در چهارچوب دئیسم، طبیعت‌گرایی، فردگرایی و هدونیسم/یوتیلیتاریانیسم (لذت‌طلبی/مطلوبیت‌گرایی)، دقیقاً متناظر با چهار نسبت مذکور، آفریده است. به علاوه فروض بنیادین اقتصاد نئوکلاسیک در چهارچوب نظریه انتخاب عقلایی فرمول‌بندی شده است. رویکردهای رقیب اقتصاد متعارف و نیز اقتصاد اسلامی با ارائه دیدگاه متفاوت خود در همین چهارچوب قابل جایابی هستند. **واژگان کلیدی:** انسان اقتصادی، نظریه انتخاب عقلایی، فروض اقتصاد نئوکلاسیک، فردگرایی، فایده‌گرایی، عقلانیت.

## مقدمه

«انسان اقتصادی»<sup>۱</sup> به عنوان موضوع محوری دانش اقتصاد (رفیعی آتانی، ۱۳۹۴) مانند همه مدل‌های مفهومی، ضمن آنکه بر هیچ فرد خاصی قابل انطباق نیست، اما از فضای غالب حاکم بر هویت فردی و اجتماعی خاصی حکایت و روایت خواهد کرد، در نتیجه کمک می‌کند تا واقعیت زندگی آن هویت انسانی تا حدود زیادی قابل رؤیت و روایت باشد. انسان اقتصادی سازه‌ای تئوریک و انتزاعی از نحوه «هستی انسان و هستی مؤثر بر انسان» است که فاعل و منشأ کنش اقتصادی است. نحوه هستی انسانی به عنوان موضوع هر علمی خود موضوع نظریه پردازی فلسفه است.

در چهارچوب مدل مفهومی ذیل، نشان داده خواهد شد که انسان جدید غربی به عنوان موضوع و فاعل شناسایی در هر چهار جهان مذکور در مدل مفهومی این پژوهش، هویت و موجودیت خویش را بر مبنای اومانیزم،<sup>۲</sup> در چهارچوب دئیسم،<sup>۳</sup> نچرالیزم،<sup>۴</sup> (طبیعت گرایی)، ایندیویدوالیزم<sup>۵</sup> (فردگرایی) و هدونیزم<sup>۶</sup> (لذت گرایی) / یوتیلیتاریانیزم<sup>۷</sup> (مطلوبیت گرایی)، دقیقاً متناظر با چهار نسبت مذکور، به مثابه یک انسان اقتصادی آفریده است؛ هدف این انسان اقتصادی نیز رفاه اقتصادی است. بر این اساس مذهب اقتصادی، نظام اقتصادی، اخلاق و حقوق اقتصادی، نظام انگیزه‌های اقتصادی و نهایتاً کنش اقتصادی در چهارچوب همین مناسبات هویت ساز انسان اقتصادی در غرب شکل گرفته است. در نتیجه، علم اقتصاد در غرب بیش از هر دانش دیگری توانسته وی را تئوریزه کند. بنابراین در دوران جدید غرب، کنشگران فردی و جمعی اقتصادی و نیز دولت، کنش اقتصادی خود را در همین چهارچوب رقم زدند؛ اقتصاددانان غربی در همین

1 Homo Economicus.

2 Humanism.

3 Deism.

4 Naturalism.

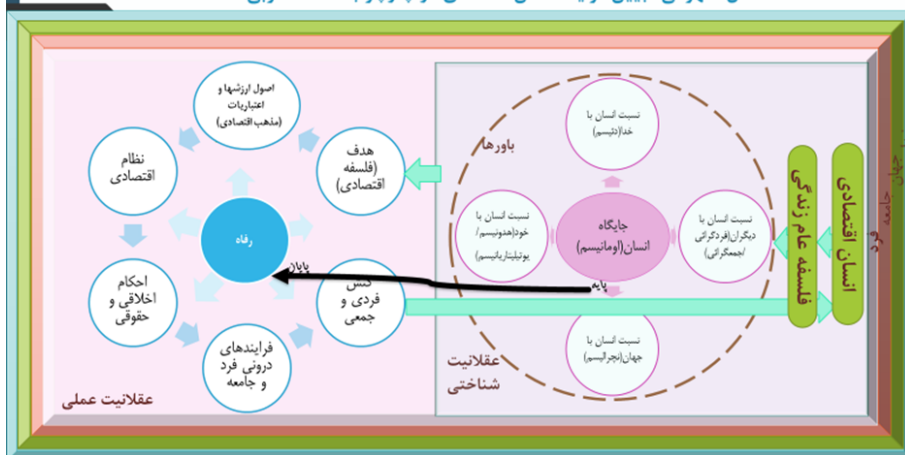
5 Individualism.

6 Hedonism.

7 Utilitarianism.

چهارچوب فلسفی تلاش کرده‌اند تا واقعیت کنش اقتصادی، فرد، جامعه و دولت را توضیح دهند؛ فیلسوفان علم اقتصاد نیز تلاش کرده‌اند تا نظم‌های حاکم بر همین علم اقتصاد را توضیح دهند و البته نشان داده خواهد شد که اختلافات موجود در هر چهار جهان مذکور نیز در همین چهارچوب فلسفی قابل تبیین است.

مدل مفهومی تبیین فرایند کنش اقتصادی در چارچوب اقتصاد غربی



### اومانیسم: به مثابه مفهوم پایه

انسان جدید غربی بر پایه تفسیر خاصی از هستی انسان شکل گرفته است که اومانیسم آن را فراهم ساخته است؛ تفسیری که انسان را محور واقعیت، معرفت و ارزش قرار می‌دهد. این دیدگاه، واکنشی به الاهیات قرون وسطی است که در آن، انسان تحت سیطره کلیسا، قیصر و نظام فئودالی قرار داشت. رنسانس نقطه آغاز اومانیسم جدید بود؛ جنبشی فکری، هنری و فرهنگی که در قرون چهارده تا شانزده میلادی در اروپا شکل گرفت و با بازگشت به میراث باستانی، کوشید شأن انسانی را احیا کند. اومانیسم،

در معنای فلسفی، نگاهی است که انسان را نه موجودی گناهکار، بلکه موجودی خردمند و توانمند می‌داند که باید خود معنا و هدف زندگی‌اش را بیابد. گرچه واژه «اومانیزم» نسبتاً جدید است، اما ریشه‌های فکری آن به یونان باستان بازمی‌گردد. فیلسوفانی چون پروتاگوراس، سقراط و دموکریتوس بر ارزش‌ها و توانایی‌های انسانی تأکید داشتند. جمله معروف پروتاگوراس که «انسان معیار همه چیز است» (Lamont, 1997, p. 33)، بنیان معرفتی اومانیزم را رقم زد.

اما خاستگاه خاص اومانیزم به جنبش ادبی در قرن چهاردهم در ایتالیا بازمی‌گردد که با طغیان علیه سلطهٔ الاهیات قرون وسطی، انسان را به‌عنوان معیار معنا و ارزش بازشناخت. اومانیزم‌های اولیه، مانند پیکو دلا میراندولا، آزادی و اختیار انسان را ستودند. او در خطابه معروف خود، انسان را موجودی دانست که باید جایگاه خود را از طریق انتخاب آزادانه بسازد (Edwards, 1967, pp. 67-70). تونی دیویس نیز از قول سیموندز تأکید می‌کند که جوهر اومانیزم در بازشناسی عقلانیت و خلاقیت انسان، جدا از هرگونه تقدیر الهی نهفته است (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۲۱). در این مسیر، اومانیزم بر سه حوزه بنیادین اثر گذاشت: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق. در هستی‌شناسی، انسان جای خدا را به‌عنوان مرکز هستی گرفت. خدا اگرچه نفی نمی‌شود، اما به حاشیهٔ تبیینات جهان رانده می‌شود (Blumenberg, 1983, p. 125). این تحول را برخی، واکنشی به تجربهٔ قرون وسطی می‌دانند که انسان را، حتی برای تعالی خدا، تحقیر می‌کرد (رنالد، ۱۳۵۲، ص ۳۷). در مجموع رنسانس، به‌عنوان واکنشی فلسفی، سیاسی و فرهنگی، وضعیت کلی قرون وسطی بود. متفکرانی چون فوئرباخ، خدا را بازتابی از انسان تلقی کردند. به اعتقاد او، الاهیات چیزی جز انسان‌شناسی نیست؛ یعنی «خدا» محصول فرافکنی انسان از خویشتن است (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴). در همین راستا، آگوست کنت دین انسان‌محور را جایگزین دین الهی پیشنهاد کرد و خود را کشیش دین انسانیت نامید (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). نیچه نیز از دیدگاهی رادیکال‌تر، ایمان مسیحی را انکار آزادی و عقل بشری می‌دانست و بر خودباوری انسان تأکید

می‌کرد (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۷۲۱). این مسیر در قرن بیستم به اگزیستانسیالیسم سارتر رسید که انسان را موجودی تلقی می‌کرد که باید طرح زندگی خویش را بدون رجوع به خدا یا غایت از پیش تعیین شده بسازد (لوین، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵؛ بلاکهام، ۱۳۲۸، ص ۲۵۲). در این چهارچوب، خدا به‌طور کامل جای خود را به عقل بشری سپرد.

در معرفت‌شناسی، اومانیسم، عقل انسان را یگانه مرجع شناخت دانست. دکارت، نماد این نگرش است که بر «خودآگاهی» به‌عنوان تنها یقین ممکن تأکید کرد (Descartes, 1641/1996, p. 18). در این نگرش، وحی، شهود و سنت جای خود را به عقل داد. البته این خط فکری در سوفسطاییان یونانی نیز دیده می‌شد. آن‌ها معرفت را امری حسی و نسبی دانسته و حقیقت را تابع انسان می‌دانستند (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱۰ و ۱۱). این نگاه، هرچند با واکنش فیلسوفان رئالیست روبه‌رو شد، اما جایگاه انسان را در معرفت‌شناسی تثبیت کرد.

در حوزه اخلاق و ارزش‌شناسی نیز، عقل عملی انسان مرجع غایی شد. کانت، با تأکید بر خودقانون‌گذاری اخلاقی، اراده انسان را منبع قانون اخلاق معرفی کرد (Kant, 1785/1997, p. 96). البته در اومانیسم کلاسیک، خدا خالق خیرخواه باقی می‌ماند، اما در نسخه مدرن، نقش او به‌عنوان منبع اخلاق حذف می‌شود (Taylor, 1989). خدا دیگر فرمانروای اخلاق نیست، بلکه گاه صرفاً مفهومی متعالی است که دیگر در زندگی روزمره انسان جایگاهی ندارد.

در قرون هفده و هجده، دنیسم با پذیرش خدای خالق ولی غیرمداخله‌گر، نقطه تلاقی عقل‌گرایی و اومانیسم سکولار شد. متفکرانی چون جان تولند و ولتر از نمایندگان این رویکردند (Israel, 2001). با وجود این، نمی‌توان همه انواع اومانیسم را سکولار تلقی کرد. افرادی مانند ژاک ماریتن یا نوسباوم کوشیدند تا کرامت انسانی و ایمان را با یکدیگر تلفیق کنند (Maritain, 1947; Nussbaum, 2011). تحول در نگرش به طبیعت نیز از پیامدهای اومانیسم بود. طبیعت دیگر تجلی اراده الهی تلقی نمی‌شد، بلکه ساختاری عقلانی و قابل شناخت پنداشته می‌شد که

می‌توان آن را مهار و تفسیر کرد. این تغییر، بستری برای شکل‌گیری علم مدرن فراهم ساخت. در این بستر فکری، اومانیسم با حذف خدا و تلقی انسان به مثابه مدار هستی، عقل انسانی به مثابه تنها منبع معتبر معرفت و غایات مادی شده به مثابه تنها هدف اخلاق، انسان را موجودی عاقل، مختار و خودآیین دانست که نه گناهکار و نه مطیع خداست. جامعه نیز نه منشأ هویت، بلکه سازه‌ای قراردادی برای تضمین آزادی فرد تلقی شد (Macpherson, 1962). البته سنت‌های انتقادی مانند مارکس و ماریتن بر اجتماعی بودن انسان تأکید دارند، اما در شکل غالب مدرنیته، فردگرایی غلبه دارد. در نهایت، اگرچه اومانیسم لزوماً انسان را موجودی سودجو نمی‌داند، اما تأکید آن بر عقلانیت خودبنیاد، و حذف خدا به عنوان مقصد حیات انسانی، راه را برای شکل‌گیری مدل «انسان اقتصادی» در اقتصاد کلاسیک هموار کرد. در این مدل، انسان موجودی است که هدفش فقط حداکثرسازی مطلوبیت فردی است و موجودی عقلانی، فردگرا و خودخواه است (Persky, 1995). این ویژگی‌ها، بازتاب کامل نگاه اومانیستی به انسان در عصر جدید غربی است.

### دئیسم مبنای مناسبات انسان جدید غربی با خدا بر مبنای اومانیسم

با پیدایش اومانیسم مدرن در بستر رنسانس و روشنگری، نگرش به ایمان و خدا در غرب تحولی اساسی یافت. در این چهارچوب، جهان به دو حوزه مادی و مجرد تقسیم شد و نگرش اومانیست‌ها به خدا در سه دسته قابل تفکیک است: بی‌خدایان (آتیست‌ها) مانند مارکسیست‌ها که به وجود خدا باور ندارند؛ شک‌گرایان (اگنوستیک‌ها) که شناخت واقعیت فرامادی را ممکن نمی‌دانند؛ و دئیست‌ها که به وجود خدا باور دارند، اما معتقدند او در جهان و زندگی انسان نقشی فعال ایفا نمی‌کند. مطالعه اندیشه‌های اومانیستی غرب نشان می‌دهد که دئیسم، جریان غالب در دوران جدید غرب است. دئیسم، نه انکار خدا، بلکه کنار زدن مرجعیت او را مبنای قرار داد (Blumenberg, 1983, p. 125). این نگرش در قرون هفده و هجده به‌ویژه در انگلستان و فرانسه رواج یافت و در آمریکا نیز توسط

متفکرانی چون جان تولند، متیو تیندال، ولتر و توماس جفرسون پیگیری شد. دئیست‌ها با رد وحی و الهیات سنتی کلیسایی، بر عقل خودبنیاد و ادراک طبیعی تأکید ورزیدند. در سطح هستی‌شناختی، دئیسم وجود خدا را انکار نمی‌کند، اما نقش او را در اداره جهان و سرنوشت انسان حذف می‌کند. خدا در این نگرش صرفاً خالق اولیه جهان است، نه راهنما یا داور. در سطح معرفت‌شناختی، دئیسم بر این باور است که وحی الهی وجود ندارد و خدا هیچ پیامی جز آنچه از طریق عقل دریافت می‌شود، برای بشر نفرستاده است (Craig, 1998, p. 854). در سطح اخلاق، انسان با عقل و وجدان خویش قادر به تشخیص خوب و بد است و نیازی به فرمان الهی ندارد. هانس بلومبرگ مدرنیته را نه در انکار خدا، بلکه در نفی نقش او به عنوان مرجع شناخت و اخلاق می‌بیند (Blumenberg, 1983, p. 125). در این فضا، خدای دئیستی، همچون ساعت‌سازی است که جهان را تنظیم کرده و آن را رها کرده است. ایده‌های اسپینوزا نیز بر این تحول تأثیرگذار بود؛ او خدا را برابر با طبیعت دانست و بر درک عقلانی و طبیعی جهان تأکید کرد. روشنفکران دئیست در دوران روشنگری، ایمان را با عقل و علم هماهنگ کردند. آنان آموزه‌های انجیل را نه وحی، بلکه بازتابی از دین طبیعی دانستند. تیندال در سال ۱۷۳۰ نوشت: «انجیل چیزی جز بازنشر دین طبیعت نیست» (Tindal, 1730). این جمله، جوهر دئیسم را بیان می‌کند که عقل و طبیعت جایگزین وحی و خدا شدند. ایزرائیل بر آن است که در سنت رادیکال مدرن، خدا دیگر موجودی شخصی و مداخله‌گر نیست، بلکه تنها از طریق عقل و طبیعت شناخته می‌شود (Israel, 2001, pp. 12–37). این دیدگاه، سکولاریسم فلسفی، سیاسی و علمی غرب را بنیان نهاد و به سمت معنویتی بدون دین سوق داد. از منظر معرفتی، دئیسم با آموزه‌های دکارتی و عقل‌گرایی کانت هم‌راستا است. دکارت عقل را نور طبیعی دانست (Descartes, 1641/1996, p. 40) و کانت نیز اخلاق را مبتنی بر خودقانون‌گذاری عقلانی انسان تعریف کرد (Kant, 1785/1997, p. 96). در این نگرش، عقل به جای وحی می‌نشیند، و دین سنتی به حاشیه رانده می‌شود. در مقایسه با تئیسم (باور به خدایی شخصی، مداخله‌گر و صاحب وحی)، دئیسم خدا را به مثابه خالق اولیه بدون مداخله



مستمر می‌شناسد. در برابر آتئیسم که وجود خدا را انکار می‌کند، دئیسم وجود خدا را اثبات‌پذیر اما غیر مداخله‌گر می‌داند. و در برابر پانته‌ایسم که خدا را معادل طبیعت می‌داند، دئیسم بر فراطبیعی بودن خدا تأکید دارد (Taylor, 1989, pp. 40–47). دئیسم، نه فقط رویکردی دینی، بلکه پروژه‌ای فلسفی برای بازسازی ایمان در چهارچوب عقل‌گرایی و علم است (Gaskin, 1998, pp. 11–20). دئیست‌ها در پی آن بودند که دینی جهانی، طبیعی، و غیرخشونت‌آمیز بسازند که با علم هماهنگ باشد. این نگرش، زمینه‌ساز شکل‌گیری علم تجربی، کاهش اقتدار کلیسا، و افزایش اعتماد به عقل خودبنیاد در فلسفه مدرن شد. دئیسم، به‌ویژه در سنت انگلستان، نظامی ارائه کرد که نیاز به وحی، کلیسا و متون مقدس را نفی می‌کرد. آثاری چون نوشته‌های تولند، تیندال، و کولینز (Hudson, 2009, pp. 82–96) مؤید این رویکرد هستند. تیلور نیز بر این تحول تأکید دارد و آن را نوعی انتقال مرجعیت اخلاقی از امر متعالی به امر درونی انسان می‌نامد (Taylor, 1989, pp. 25–50). منابع اخلاقی دیگر آسمانی نیستند، بلکه در وجدان فردی، طبیعت عقلانی بشر و نظم طبیعی جست‌وجو می‌شوند. این تحول، محصول مستقیم بستر اومانیزم مدرن است. دئیسم با اومانیزم در این نکات مشترک است که: انسان را موجودی مستقل، مختار و عقلانی می‌داند، عقل را مرجع نهایی شناخت و اخلاق تلقی می‌کند، اقتدار نهادهای دینی را نفی می‌کند و به آزادی وجدان، دین طبیعی و عقل اخلاقی باور دارد. از نظر بلومنبرگ، بزرگ‌ترین دستاورد اومانیزم در قالب دئیسم، حاکمیت بلامنازع عقل بر زندگی انسان غربی است (Blumenberg, 1983, p. 129). عقل‌گرایی نه تنها بنیاد فلسفی اومانیزم، بلکه سرچشمه تحولات اجتماعی، سیاسی و علمی در غرب جدید بوده است. دئیسم، ایمان را به شکل «مینیمال» بازسازی کرده؛ خدایی خالق، بدون وحی، دین، یا معجزه. و این دقیقاً همان چیزی است که معنویت بدون دین مدرن به آن تمایل دارد. در یک در جمع‌بندی، وجود خدا را تأیید می‌کند، ولی او را غیر مداخله‌گر می‌داند، وحی و متون مقدس را نمی‌پذیرد، اخلاق را مبتنی بر عقل و تجربه انسانی می‌سازد، دین نهادی را زائد، و قوانین طبیعت را راهنمای زندگی می‌داند. این دیدگاه، برآمده از

عقل‌گرایی مدرن و ریشه‌دار در اومانیسم است و کوشیده است تا با حاشیه‌نشین کردن خدا، میدان را برای انسان خودبنیاد و عقلانی عصر جدید باز کند. به‌طور جد همچنان که اومانیسم انسان و عقلش را به جای خدا نشانده، دئیسم طبیعت و عقل انسانی را به جای خدا نشانده و این هر دو به‌شدت از منظر هدف، انسان را مادی و نیز متکی بر عقل برای تحقق اهداف مادی نمود؛ به‌نظر می‌رسد براین اساس گام دوم و اساسی برای خلق هدف و ابزار انسان اقتصادی برداشته شد.

### نسبت انسان مدرن با طبیعت در چهارچوب نچرالیزم

اومانیسم و دئیسم، راه را برای برقراری نوعی نظم فکری در قلمرو مناسبات انسان و طبیعت، باز کرد که در آن، طبیعت، به جای خدا، به خاستگاه معنا، دانایی و نظام اخلاقی بدل شد. در این بستر است که نچرالیزم به‌عنوان پیامد منطقی و تاریخی این دو جریان، تثبیت می‌شود. نچرالیزم، در هر سه بعد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی، تصویری از جهان ارائه می‌دهد که در آن، طبیعت نه تنها همه واقعیت، بلکه سرچشمه شناخت، ارزش و معناست. انسان مدرن، برخلاف انسان دین‌باور قرون وسطی، نه در ارتباط با خدا، بلکه در تعامل با طبیعت، جایگاه خود را تعریف می‌کند. بنابراین، اومانیسم انسان را مرکز سوژه‌شناختی جهان قرار می‌دهد، دئیسم خدا را به مرزهای متافیزیکی عقب می‌نشانده و نچرالیزم انسان را در متن طبیعت قرار می‌دهد و این ساختار جدید را در قالب نظریه‌ای جهان‌شمول از واقعیت، معرفت و ارزش تثبیت می‌کند. این سه‌گانه تحول فکری، نقشه راهی است برای فهم بنیادین انسان مدرن در نسبت با هستی و جهان. در بعد هستی‌شناختی، نچرالیزم مدرن بر این اصل تکیه دارد که هر آنچه وجود دارد، بخشی از طبیعت است و خارج از آن، هیچ موجود مستقل و مؤثری وجود ندارد. خدا، روح، نفس، و ارواح غیرمادی، در این جهان‌بینی، یا رد می‌شوند یا به مفاهیم استعاری و یا به موجودی غیرمؤثر تقلیل می‌یابند (Papineau, 2007). اسپینوزا در اثر اصلی خود (1996, pp. 217-224)، به‌صراحت

آموزه‌ای وحدت‌گرایانه ارائه می‌دهد که در آن خدا نه شخصی متعالی، بلکه همان طبیعت بی‌کران و ضروری است. به تعبیر او، خدا و طبیعت دو نام برای یک ذات‌اند: علت درونی و ضروری همه چیزهایی که وجود دارند. گویی طبیعت همچون ماشینی کامل و خودکار تصویر شده که قوانین آن مستقل از دخالت مستمر خداوند عمل می‌کنند. در قرن بیستم، این تصویر از هستی در قالب نچرالیزم فیزیکیالیستی بازتولید شد: ماده، انرژی و قوانین فیزیکی عناصر بنیادین هستی تلقی شدند و علوم طبیعی، نقش تبیینی انحصاری یافتند.

نچرالیزم معرفت‌شناختی بر این اصل استوار است که عقل و تجربه تنها منابع معتبر شناخت هستند. این نگرش، وحی، الهام، و شهود متافیزیکی را به مثابه منابع شناخت مردود می‌داند یا اعتبار آنها را تنها در چهارچوب روان‌شناختی یا فرهنگی قابل قبول می‌شمارد (Quine, 1969, pp. 69-76). در این الگو، علم طبیعی به عنوان نقطه اوج معرفت بشری پذیرفته می‌شود. فلسفه، الهیات و حتی اخلاق باید تابع منطق علمی، شفافیت زبانی، و آزمون‌پذیری تجربی باشند. بدین ترتیب، پروژه‌ای مانند «الهیات طبیعی» یا «اخلاق تجربی» به وجود آمد. در اواخر قرن بیستم، فلسفه تحلیلی، به‌ویژه با رویکرد کواپن و پوتنام، حتی مرز میان علم و فلسفه را زدود و تأکید کرد که فلسفه باید در دل علم ادامه یابد و نه بر آن مقدم باشد (Quine, 1969). براساس نظر کواپن معرفت‌شناسی باید به یک شاخه از روان‌شناسی تجربی تبدیل شود که بررسی می‌کند چگونه ارگانیسم انسانی بر اساس داده‌های حسی، به باورهای درباره جهان می‌رسد. به بیان دیگر، به جای پرسش اینکه «چه توجیهی داریم که این باور درست است؟»، باید بپرسیم: «ما انسان‌ها چگونه به این باور رسیده‌ایم؟»

نچرالیزم اخلاقی و ارزشی، یکی از بحث‌برانگیزترین شاخه‌های نچرالیزم است. این دیدگاه می‌کوشد نشان دهد که خیر، شر، وظیفه و معنا می‌توانند از دل طبیعت، نیازهای انسانی و پیامدهای قابل مشاهده به دست آیند؛ نه از فرمان خدا یا ذات غایی ماوراءالطبیعی (Railton,

(1986). در این حوزه، از دیوید هیوم تا ریچارد تیلور و پیتر سینگر، اخلاق به مثابه برساخته‌ای طبیعی، تکاملی و عقلانی تصویر شده است. احساسات اخلاقی، همدلی، و نظریه کنش عقلانی، به عنوان بنیان‌های قابل دفاع اخلاق طبیعی مطرح شدند (Singer, 1993). این نگرش، با رویکردهای پیامدگرایانه، سودگرایانه، و رئالیسم اخلاقی نچرالیستی (مانند دیدگاه ریلتون) تلفیق شده و زمینه را برای صورت‌بندی اخلاق سکولار فراهم کرده است.

از منظر معرفت‌شناختی، نچرالیسم، در معنای دقیق آن، باور به خودبسنده‌گی طبیعت به عنوان منشأ و مرجع نهایی حقیقت است. در این نگرش، طبیعت دیگر صرفاً مخلوقی برای تأمل فلسفی یا عرصه تجلی امر قدسی نیست، بلکه به واقعیتی عینی، مستقل و قانون‌مند بدل می‌شود که باید فهمیده، اندازه‌گیری، پیش‌بینی و نهایتاً کنترل شود. این نوع نگاه به طبیعت، مستقیماً زمینه‌ساز پیدایش علم جدید شد؛ علمی که بر مشاهده، آزمایش، و مدل‌سازی ریاضی استوار است. اما آنچه این دگرگونی را متمایز می‌کند، پیوند آن با دو جریان فلسفی بزرگ مدرن است: اومانیسم و دئیسم. اومانیسم، با محوریت انسان به مثابه موجودی خردمند، فاعل شناخت و معیار ارزش، علم را ابزاری برای خودآیینی و تسلط انسان بر جهان تلقی کرد. در این نگاه، طبیعت قلمرو پژوهش و بهره‌برداری انسان است؛ و عقل تجربی او، تنها ابزار مشروع شناخت. از سوی دیگر، دئیسم، که خدایی غیرفعال و عقلانی را مفروض می‌گیرد، طبیعت را به مثابه نظامی مستقل از اراده الهی می‌فهمد؛ نظامی خودبسنده، مکانیکی و قانون‌مند که می‌توان آن را بدون رجوع به وحی یا سنت دینی فهمید. چنین تلقی‌ای، بستر فلسفی برای علم‌ورزی سکولار و مهندسی جهان را فراهم ساخت. بدین‌سان، نچرالیسم به مثابه مبنای معرفت‌شناسی مدرن، از یک سو با اومانیسم در محوریت عقل انسانی، و از سوی دیگر با دئیسم در خودبسنده‌گی طبیعت پیوند خورد؛ و همین هم‌افزایی فکری، مسیر را برای شکل‌گیری نظامی نو از علم و فناوری گشود؛ نظامی که هدف آن نه صرفاً درک طبیعت، بلکه مهار و دگرگون‌سازی آن است. این همان بنیان فلسفی است که انقلاب صنعتی، علم مدرن، و

فناوری‌های مهندسی شده قرن بیستم و بیست‌ویکم را ممکن ساخت. در نتیجه، نچرالیزم نه تنها چهارچوب معرفت‌شناختی علم مدرن را تعیین کرد، بلکه از طریق هم‌نشینی با اومانیزم و دئیسم، به بستر فلسفی شکل‌گیری تمدنی بدل شد که علم و تکنولوژی را ابزار تحقق سلطه انسان بر طبیعت، تاریخ و حتی خویشتن تلقی می‌کند.

با ظهور اومانیزم و دئیسم، طبیعت‌گرایی (نچرالیزم) به‌عنوان مرحله بعدی در اندیشه مدرن غربی پدید آمد و جایگاه انسان را در نسبت با طبیعت، عقل و تجربه بازتعریف کرد. در ساحت روش‌شناختی، نچرالیزم بر آن است که روش علمی، شامل مشاهده، آزمون‌پذیری، تبیین علی و پیش‌بینی، باید الگوی مسلط تحقیق باشد. کواین تصریح می‌کند: فلسفه ادامه علم است (Quine, 1969, p. 75). پول کوارتز نیز تأکید دارد که همه فرضیات درباره طبیعت و انسان باید با وقایع و دلایل طبیعی آزموده شوند (Kurtz, 1998).

در این چهارچوب، انسان بخشی از طبیعت تلقی شد و علوم انسانی و اجتماعی نیز در نسبت با علوم طبیعی تعریف شدند. جامعه‌شناسی به مثابه فیزیک اجتماعی کنت، نمونه‌ای روشن از این نگاه است. از این پس، طبیعت نه تنها بستر واقعیت، بلکه مرجع شناخت، ارزش و روش علمی شد. بدین سان، نچرالیزم در چهار سطح هستی، معرفت، ارزش و روش، ساختاری منسجم ساخت که شالوده تفکر مدرن غربی را شکل داد. این نگرش، به‌رغم نقدها، همچنان زبان غالب در علم، اخلاق سکولار و نظریه‌های اجتماعی است.

یکی از پیامدهای مهم نچرالیزم، تکنولوژی مدرن است. تکنولوژی در این چهارچوب نه صرفاً ابزار، بلکه عینیت‌یافتن اراده انسان و فهم خاصی از طبیعت است. مارتین هایدگر در مقاله «پرسش از تکنولوژی» (۱۹۷۷) نشان می‌دهد که تکنولوژی نوعی شیوه هستی‌شناختی از آشکارشدن جهان است که در آن طبیعت به‌عنوان منبعی مهارپذیر و بهره‌بردارانه ظاهر می‌شود.<sup>۱</sup> این نگاه از شناخت

1 Gestell.

طبیعت تا تسخیر آن امتداد می‌یابد. بیکن هدف علم را «به خدمت گرفتن طبیعت» می‌دانست (Bacon, 1620). دکارت نیز با تلقی مکانیکی از جهان، مبنای مهندسی مدرن را بنیان نهاد (Descartes, 1637/1999). تکنولوژی، علاوه بر جنبه ابزاری، گسترش اراده انسان در جهان است (Mitcham, 1994). در این نگاه، انسان فاعلی است که طبیعت، زمان، انرژی و حتی خویش را به عنوان ذخایر بهره‌برداری بازمی‌فهمد. اما این نگاه، در غیاب مرجعیت متعالی، می‌تواند به ابزارانگاری افراطی و بی‌عدالتی اجتماعی بینجامد. یوناس هشدار می‌دهد که برای مهار قدرت تکنولوژیک، به اخلاقی بازدارنده نیاز داریم (Jonas, 1984, p. 12). در نهایت، تکنولوژی بازتاب جهان‌بینی نچرالستی است؛ جهانی بدون خدا، با طبیعتی مهارپذیر و انسانی که تنها مرجع شناخت و اراده است. پروژه سلطه بر طبیعت، از انقلاب صنعتی تا هوش مصنوعی، محصول این نگرش است. انسان جدید، پس از انقطاع از خدا، با طبیعت احساس خویشاوندی کرد و خود را بخشی از آن دانست. در این نظام، همه حوادث، از جمله افعال انسانی، در چهارچوب عوامل طبیعی تبیین می‌شوند. هیچ غایت ماورایی وجود ندارد. آیریل جنکینز می‌نویسد: طبیعت‌گرایی انسان را ساکن جهانی از پدیده‌های قابل درک می‌بیند؛ جهانی تهی از نیروهای متعالی یا الهی (Dagobert, 1957, p. 206). فورست و اسکرین نیز تأکید می‌کنند که این نگرش، جهان را ماشین کیهانی خودگردانی می‌داند که سرنوشت انسان را نیز شامل می‌شود (فورست و اسکرین، ۱۳۸۵، ص ۱۱). برخی طبیعت‌گرایی را برابر با انکار جهان ماوراء طبیعی دانسته‌اند (Macarthur and De Caro, 2004, p. 3). بنابراین نچرالیزم، با نفی ابعاد متافیزیکی انسان، تصویری مادی، مکانیکی و علمی از او و جهان ارائه می‌دهد؛ تصویری که همچنان در علم مدرن و سیاست‌گذاری‌های فناورانه غرب نقش آفرین است. براین اساس طبیعت بی‌جان و مقهور سلطه تکنولوژیک انسان، چیزی جز منبع لایزال و قابل کشف و کنترل برای تأمین منافع مادی انسان اقتصادی مدرن نخواهد بود.

اثر طبیعت‌گرایی (نچرالیزم) بر دانش اقتصاد را می‌توان در تلاش برای تبدیل رفتارهای انسانی

به الگوهای کمی، تجربی و تابع قوانین عمومی مشاهده کرد. نچرالیزم با تلقی انسان به مثابه بخشی از طبیعت، زمینه را برای شکل‌گیری «اقتصاد علمی» فراهم ساخت؛ اقتصادی که در آن، کنش‌های انسانی مانند پدیده‌های فیزیکی، تابع قوانین عام و قابل پیش‌بینی فرض می‌شوند. در این چهارچوب، مفهوم «انسان اقتصادی» بر پایهٔ عقلانیت محاسبه‌گر، مطلوبیت‌گرایی، و خودبستگی شکل گرفت؛ انسانی که همچون یک سیستم طبیعی، در پی حداکثرسازی منفعت فردی خویش است. ازسوی دیگر، روش‌شناسی اقتصادی نیز با تأکید بر مدل‌سازی ریاضی، آزمون‌پذیری تجربی، و تبیین علی-مشابه با علوم طبیعی-متحول شد و اقتصاد را به رشته‌ای کمی و «پوزیتیویستی» بدل کرد. در ادامهٔ همین تلقی طبیعت‌گرایانه، ایدهٔ تعادل نیز به‌عنوان اصل حاکم بر بازار رواج یافت؛ همان‌گونه که در طبیعت، نیروها به‌سمت تعادل تمایل دارند، در اقتصاد نیز بازارها، در صورت نبود مداخله بیرونی، به‌سوی تعادل قیمت و مقدار حرکت می‌کنند. این «تعادل‌گرایی» بازتابی از فهم فیزیکی-مکانیکی از جهان است که در آن، نیروهای عرضه و تقاضا همانند نیروهای طبیعت، به‌گونه‌ای خودتنظیم‌گر عمل می‌کنند. بدین ترتیب، طبیعت‌گرایی با حذف مفاهیم اخلاقی، دینی یا غایی، علم اقتصاد را به عرصه‌ای بدل ساخت که در آن، عقل، منفعت، کارایی و تعادل، جای معنا، اخلاق و عدالت را گرفتند.

### فردگرایی، چهارچوب نسبت انسان مدرن غربی با دیگران

به‌نظر می‌رسد در قلمرو نسبت انسان با خود و جامعه سه نوع رویکرد اساسی بر مبنای اومانیزم شکل گرفته است. رویکرد نخست رویکرد فردگرایی است، براساس این رویکرد اساساً جامعه به‌عنوان یک موجودیت متفاوت از حاصل جمع افراد، وجود خارجی ندارد. برای چنین رویکردی تبیین کنش فردی اهمیت خواهد داشت. رویکرد دوم رویکرد جامعه‌گرایی است. براساس این رویکرد فرد از هیچ موجودیتی برخوردار نیست، تنها جامعه است که وجود خارجی دارد. در این

چهارچوب نظری فرد چون قطره‌ای است که با پیوستن به دریای جامعه برایش موجودیتی باقی نمی‌ماند. رویکرد سوم با وجود باور به هستی فرد، برای جامعه نیز موجودیت قائل است. به دلیل خصوصیت بینابینی این رویکرد، اندیشمندان این نحله فکری در طیفی گسترده متمایل به فردگرایی تا متمایل به جامعه‌گرایی قرار می‌گیرند. در چنین رویکردی یافتن منطق ارتباط و تأثیر متقابل کنش فرد و جامعه مهم خواهد بود. اما چنان که فضای غالب در غرب جدید فردگرایی است، لیبرالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی، فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق و فلسفه اقتصاد بر همین اساس به‌مثابه مبنائی برای ارزش فرد از دوره رنسانس به‌وجود آمد. انسان در جهان‌بینی لیبرالی مرکز جهان هستی قرار می‌گیرد و تأکیدی بی‌سابقه بر فرد انسانی، از ویژگی‌های مشخص عصر رنسانس است (آربلاستر، ۱۳۶۸، ص ۱۴۰).

در همین دوران است که ماهیت لیبرالیسم به‌مثابه یک نظام اخلاقی و سیاسی به‌عنوان فرزند ارشد اومانیسم آفریده می‌شود که تمام ملازمات منطقی دئیسم و طبیعت‌گرایی را به علاوه افزوده فردگرایی داراست. پاسداری از اصالت فرد در مقابل همه محدودیت‌های اجتماعی از قبیل دین، دولت و جامعه، جوهره اصلی لیبرالیسم یعنی آزادی فردی را محقق می‌سازد. فردگرایی به‌عنوان سازنده اصلی هویت لیبرالیسم بر این باور استوار است که جامعه از هیچ موجودیتی علاوه بر جمع جبری افراد برخوردار نیست. دوران رنسانس، بیشتر آزادی انسان از «دین» مطرح بود که به‌صورت اصلاحات دینی و شکل‌گیری دین انسانی، نتیجه داد. اما در قرن هفدهم در انگلستان و قرن هجدهم در امریکا و فرانسه به‌صورت آزادی از حکومت‌ها رخ نمود (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۵ و امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

بنابراین، اصالت فرد و فردگرایی<sup>۱</sup> - در مقابل اصالت جامعه و جامعه‌گرایی<sup>۲</sup> - مغز و هسته

1 Individualism.

2 Collectivism.



مرکزی لیبرالیسم است که خود را در آزادی از همه محدودیت‌های دینی، سیاسی و اقتصادی نشان می‌دهد. فردگرایی، آن نظریه اجتماعی یا ایدئولوژی اجتماعی است که ارزش اخلاقی بالاتری را به فرد در قبال اجتماع یا جامعه اختصاص می‌دهد، و در نتیجه فردگرایی نظریه‌ای است که از آزاد گذاردن افراد حمایت می‌کند به نحوی که به هر آنچه که به نفع شخصی خود تصور می‌کنند، عمل کنند (Eatwell et al., 1987, p. 790).

بنابراین، فردگرایی، عبارت است از آئین یا اصلی اخلاقی است که منافع و علایق خود فرد را در تعیین تولید و رهبری جامعه و ارزش‌های اخلاقی، حقوق و تکالیف افراد آن، برتر از جمع می‌شمارد و کلّ اجتماعی را فاقد ارزش یا اهمیت اخلاقی می‌داند و همه ارزش‌ها را ناشی و منبعث از افراد می‌شناسد. براساس این آیین که در حوزه اقتصاد، سیاست، حقوق، هنر و ادبیات و فلسفه خودنمایی می‌کند، هدف اصلی جامعه، ارتقای رفاه مادی و هدف عمده قانون اخلاقی، تکامل هویت و سیرت فردی است. هدف این آیین یا سیاست، در مرحله نخست توجه به حقوق فردی، به ویژه حفظ و حراست استقلال سیاسی و اقتصادی فرد، استقلال خلاقیت و عمل و حوایج فردی است که در همه نهادهای اجتماعی رعایت می‌شود و در واقع متضمن همه‌گونه تلاش جهت تحقق اهداف فردی می‌باشد. بنابراین، روشن شد که فردگرایی دارای وجوه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و مبتنی بر آن دارای وجوه اخلاقی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی است.

بنابراین، از منظر هستی‌شناختی، فردگرایی به معنای آن است که جامعه از واقعیتی غیر از حاصل جمع افراد برخوردار نیست (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۴). از منظر معرفت‌شناختی، فردگرایی مستلزم آن است که چون فقط فرد وجود دارد شناخت جامعه به جزء از طریق شناخت فرد امکان‌پذیر نیست، بنابراین، از منظر «فردگرایی روش‌شناختی»<sup>۱</sup> - که برآمده از مبنای هستی‌شناختی مذکور است - مسئله این است که رویدادها و اوضاع کلان اجتماعی صرفاً حاصل جمع کنش‌ها،

1 Methodological individualism.

نگرش‌ها، روابط و حالات انسان‌هایی است که در آنها مشارکت دارند. براساس رویکرد فردگرایی روش‌شناختی پدیده‌های اجتماعی، برحسب کنش‌های افراد، تبیین می‌شوند. نهادهای اجتماعی به افراد و تمایلات آنها تقلیل داده می‌شود. گرایش به روان‌شناسی‌گرایی در این دیدگاه مهم است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۸). بی‌تردید واقعیت و نظریه انسان اقتصادی در چهارچوب فردگرایی شکل گرفته است. در این نظریه، جامعه مجموعه‌ای از افراد تلقی می‌شود که براساس کنش عقلانی رفتار می‌کنند. براین اساس، نظریه انتخاب عقلانی - یعنی بهترین معرف انسان اقتصادی و مبنای تئوری‌های اقتصاد متعارف - عامل انتقال رویکرد فردگرایی روش‌شناختی به سایر علوم انسانی نیز شد. بر اساس این رویکرد، نوعی تبیین اتم‌گرایانه از جامعه ارائه می‌شود که افراد و رفتارهای آنها اتم‌های جامعه تلقی می‌شوند. این رویکرد آن چنان بر دانش اقتصاد غلبه دارد که علمی بودن یک نظریه برابر با برآمدگی آن از رویکرد روش‌شناختی فردی یعنی نظریه انتخاب عقلانی است. تلاش کینزین‌های جدید برای یافتن مبانی خردی برای اقتصاد کلان کینزی، در همین چهارچوب تفسیر می‌شود. جالب توجه آن است که در ادبیات علمی زیربط، رویکرد فردگرایانه روش‌شناختی با روش‌شناسی اقتصاد متعارف برابر به حساب می‌آید (Boettke and Coyne, 2005).

بر اساس مبانی فوق، اصالت فرد و فردگرایی حقوقی به معنای آن است که منافع و مصالح فرد بر منافع و مصالح اجتماعی از قبیل عدالت اجتماعی مقدم است. به عبارت دیگر منافع اجتماعی چیزی متفاوت از حاصل جمع منافع افراد جامعه نیست. فردگرایی سیاسی خود را در آزادی فردی و دموکراسی (هر فرد یک رأی) به علاوه دولت حداقل نشان می‌دهد، فردگرایی اخلاقی به معنای تحقق حداکثری منافع فردی است. از مطالب پیشین آشکار می‌شود که اساس فردگرایی با منفعت‌طلبی و «انسان اقتصادی» که آدام اسمیت، جرمی بنتام و جان استوارت میل علمدار هر سه هستند - و در فراز بعدی پیگیری خواهد شد - مکمل هم هستند. اما و در هر صورت فردگرایی در اقتصاد خود را در ماکزیم‌سازی منافع فردی (مطلوبیت برای مصرف‌کننده و سود برای

تولیدکننده)، مالکیت خصوصی، رقابت، مکانیزم بازار و دولتِ حداقل، نشان داده است. بر این اساس انسان مادی عاقل، فقط «فرد» شده است. به نظر می‌رسد ماهیت انسان اقتصادی با طبیعت‌گرایی و عقل‌گرایی برآمده از آزادی از خدا و فردگرایی برآمده از آزادی از جامعه، گام‌های نهایی خود را برای تحقق برداشت.

### نسبت انسان با خود در چهارچوب فایده‌گرایی

یکی از ویژگی‌های اساسی مدرنیته غربی، دگرگونی تصور انسان از موجودی ریشه‌دار در الاهیات به سوژه‌ای جدا شده از خدا، برابرشده با طبیعت، فردگرا، عقل‌محور است. این دگرگونی که در طی چند قرن شکل گرفت، بر دوش سنت‌های فکری اومانیزم، دنیسم نچرالیزم و نهایتاً به نوعی فردگرایی انجامید که در آن، انسان مدرن، رهاشده از خدا، طبیعت و جامعه، خود به‌طور هم‌زمان فاعل و موضوع عقلانیت ابزاری می‌شود. در این چهارچوب، خویش‌انسانی، حول محور منفعت‌طلبی فردی و لذت‌جویی ذهنی سازمان می‌یابد؛ عقل، نه به‌عنوان سرچشمهٔ بینش اخلاقی، بلکه به‌مثابه ابزاری برای بهینه‌سازی عمل می‌کند. اما این دگرگونی چگونه رخ داده، چه شرایط فلسفی و اجتماعی-فرهنگی آن را ممکن ساخته، و چگونه نسبت انسان مدرن غربی را با خود، دیگران و جهان پیرامون بازتعریف کرده است؟ انسان مدرن پس از رهایی از خدا، طبیعت و جامعه، در سیطرهٔ منطق تازه‌ای قرار گرفت: عقلانیت ابزاری. در این منطق، عقل دیگر وسیله‌ای برای تأمل در مصلحت غیرمادی و غیرفردی نخواهد بود زیرا برای او هیچ هدف متافیزیکی و هدف اجتماعی وجود ندارد، از طرفی هیچ حقیقت مادی هم برایش اهمیتی ندارد او فقط درصدد کشف طبیعت به‌منظور تصرف منفعت‌طلبانه در آن است. بنابراین عقل فقط ابزاری است برای بهینه‌سازی نتایج، بیشینه‌سازی ترجیحات، و دستیابی به رضایت فردی. مکتب فرانکفورت به‌ویژه این تحول را تحلیل کرد. هورکهایمر و آدورنو استدلال کردند که عقل

روشنگری، به جای رهایی بخش بودن، به «عقلانیت ابزاری» تقلیل یافته و در خدمت سلطه قرار گرفته است (Horkheimer & Adorno, 2002/1994, p. 55). آنها بر این باور بودند که در سرمایه‌داری متأخر، حتی فرهنگ و آگاهی نیز کالایی شده‌اند. در روان‌شناسی، این نگاه در رفتارگرایی و علوم شناختی نمایان است؛ ذهن انسان به‌عنوان سامانه‌ای پردازشگر دیده می‌شود که برای بقا و دستیابی به اهداف، مهندسی شده است. و این همه خود را در اقتصاد و نظریه مطلوبیت نشان می‌دهد.

بنابراین در قلب این دگرگونی مدرنِ خویشتن، معماری اخلاقی و روان‌شناختی یوتیلیتاریانیسم (فایده‌گرایی) قرار دارد. گرچه این نظریه در ابتدا به‌عنوان مکتبی اخلاقی - و به‌ویژه توسط جرمی بنتام و جان استوارت میل - فرمول‌بندی شد، اما در دوران مدرن، یوتیلیتاریانیسم فراتر از اخلاق هنجاری رفته و به منطق فرهنگی فراگیری بدل شده که نحوهٔ رابطهٔ انسان مدرن با خویشتن را تعیین می‌کند. تعریف بنتام از فایده‌مندی به‌عنوان «ویژگی‌ای در هر شیء که موجب منفعت، سود، لذت، خیر یا خوشبختی شود» (Bentham, 1789/2007, p. 14)، پایه‌ای فلسفی برای سنجش کنش‌ها، نهادها و سیاست‌ها فراهم ساخت. در مدرنیته، این حسابگری به درون فرد راه یافته است. خویشتن، هم موضوع سنجش و هم فاعل آن می‌شود؛ اصل حاکم این است که کنش‌ها و روزه‌روز بیش‌تر، خود انسان بر پایه میزان سودمندی‌ای که تولید می‌کنند، سنجیده می‌شوند. این رویکرد، خویشتن را از پرسشی هستی‌شناختی یا اخلاقی، به پروژه‌ای برای بهینه‌سازی تبدیل می‌کند. انسان مدرن، از این منظر، باید به‌طور مستمر وجود خود را مدیریت، طراحی و توجیه کند؛ آن‌هم از طریق نتایجی که در چهارچوب سنجه‌های یوتیلیتاریستی قابل خواندن باشد: بهره‌وری، رضایت، موفقیت. این منطق، بر عرصه‌هایی چون آموزش، انتخاب شغل، روابط عاطفی، و حتی مراقبت شخصی تأثیری عمیق دارد، زیرا همه به صحنه‌هایی برای تحلیل هزینه-فایده بدل می‌شوند.

افزون بر آن، یوتیلیتاریانیسم مرز میان وسیله و هدف را محو می‌کند: ارزش فرد، نه به آن که «کیست»، بلکه به آن چه «تولید می‌کند» یا «احساس می‌کند» وابسته می‌شود. این ماجرا وزن اخلاقی فضیلت یا وظیفه را به فایده‌مندی منتقل می‌کند و خویشی خلق می‌شود که روانش درگیر در سنجش، عملکرد و به حداکثر رساندن است. بدین ترتیب، یوتیلیتاریانیسم، بنیاد ابزارانگاری خویشتن در مدرنیته را شکل می‌دهد. آزادی را به الزام برای انتخاب بهینه تبدیل می‌کند؛ اخلاق را به بهینه‌سازی فرو می‌کاهد؛ و زندگی درونی را به دفتر محاسبات هزینه و فایده بدل می‌سازد. انسان مدرن نه تنها آزاد است که در پی خوشبختی باشد، بلکه به‌طور پنهانی، موظف شده است این خوشبختی را به شیوه‌ای قابل اندازه‌گیری، مفید برای اقتصاد، و کارآمد از نظر عاطفی به‌دست آورد. با حاکمیت عقلانیت ابزاراری، غایت زندگی انسانی نیز دگرگون شد. در نبود معناهای متعالی یا تعهدات جمعی، لذت و سودمندی به اهداف پیش‌فرض بدل شدند. سرمایه‌داری مصرفی بر پایه وعده رضایت فردی عمل می‌کند؛ تبلیغات، سرگرمی و فناوری دیجیتال، میل را تحریک، تجربه را شخصی‌سازی، و رضایت را فراهم می‌کنند.

یوتیلیتاریانیسم<sup>۱</sup> (فایده‌گرایی) یک نظریه اخلاقی نتیجه‌گرا - در مقابل وظیفه‌گرا - است که اعمال و رفتار و نیز قوانین و تدابیر اجتماعی را بر حسب پیامدهایشان - و به‌صورت روشن‌تر - فوایدشان، توجیه و ارزیابی، می‌کند (West, 2007, p. 1). هرچند از لحاظ تاریخی، این مفهوم نیز در دوره باستان دارای سابقه بوده است، اما واقعیت آن است که این مفهوم مثل همه مفاهیم بنیادی، محصول دوران مدرن است. اما نقطه عطف تفکر فایده‌گرایانه اومانیستی را می‌توان از زمان جرمی بنتام دانست. اما منظور از فایده چیست؟ از نظر میل و بنتام «تنها ویژگی قابل محاسبه و قابل توجه در اعمال، شادکامی است که همان غایت مشترک تمامی آن‌ها می‌باشد. این شادکامی همان چیزی است که فایده‌اش می‌نامیم» (Mill, 1962, p. 5). از نظر وی، فقط لذت و یا شادکامی است که ذاتاً

1 Utilitarianism.

خوب است و الم، یعنی درد (یا تلخ‌کامی)، ذاتاً بد است. بنابراین، تمایل به افزودن لذت یا شادکامی و پرهیز از درد یا تلخ‌کامی است که تعیین می‌کند ما چه و چگونه باید عمل کنیم.

و یا طبیعت، بشر را فرمان‌بردار دو حاکم گردانده است، یکی لذت و دیگری درد. همه تصمیمات ما به این دو (اصل) برمی‌گردد ... جست‌وجوی لذت و گریز از درد، تنها غایت آدمی است، حتی در لحظه‌ای که بزرگ‌ترین لذت را از خود دریغ دارد و یا جرایم سنگین را بر خود هموار می‌کند (Mill, 1962, p. 17).

بنابراین، از نظر بنتام، «خوب» مرادف و مساوی با لذت و بد مترادف با رنج است از نظر وی، ما آدمیان هرگز نمی‌توانیم از سلطه و سیطره لذت و الم در حوزه تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و حقوقی بگریزیم.

بنابراین اعمال ما به اندازه‌ای که موجب افزایش شادکامی می‌شوند و نادرست‌اند به اندازه‌ای که موجب تلخ‌کامی می‌شوند. منظور از «شادکامی» و «خوشبختی» لذت و فقدان الم است. منظور از «تلخ‌کامی» و «ناخشنودی» الم و محرومیت از لذت است (میل، ۱۳۸۸، ص ۵۵).

به علاوه، میل، مدعی است، لذت و الم در مقام تصور بر تمام ارزش‌های دیگر تقدم و اولویت زمانی دارند. شخص لذت را به‌عنوان غایتی بیش از فضیلت یا پول یا قدرت یا شهرت طلب می‌کند تا به‌عنوان یک غایت مطلوب خواسته شوند. لذت و الم شروط لازم برای طلب این امور هستند. کسانی که به فضیلت، تنها به خاطر فضیلت بودن علاقه‌مندند، آن را یا به دلیل آگاهی از اینکه یک لذت است، یا به خاطر آگاهی از اینکه، خود فقدان یک رنج محسوب می‌شود، می‌خواهند.

شخص از اینکه واجد درجه‌ای از فضیلت است، لذت می‌برد و از اینکه فاقد درجات بالاتری از فضیلت نیست، از آن رنج می‌برد. چنانچه یکی از این دو حالت هیچ لذتی و دیگری هیچ المی به وی ندهد، وی فضیلت را طلب نمی‌کند، یا آن را صرفاً به دلیل منافع دیگری می‌طلبد که به خودش یا به اشخاص مورد علاقه وی، می‌رسند.

بنتام و میل هر دو فایده‌گرایی را بر اساس یک رویکرد طبیعت‌گرایانه - و نه فضیلت‌خواهانه - در مورد انسان توضیح می‌دهند. یعنی از آن سو فعل و رفتار لذت‌آفرین خوب و الم‌آفرین بد است که مطابق واقعیت طبیعت آدمی است (مردیها، ۱۳۷۸). کاپلستون با این باور است که، آئین بنتام مبتنی بر نوعی اصالت لذت و لذت‌گرایی<sup>۱</sup> روانی است یعنی هر موجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۴). به علاوه یوتیلیتاریانیسم، براساس مبانی فردگرایانه شکل گرفته است، زیرا بنتام درحالی‌که در بند چهارم فصل اول کتاب مقدمه‌ای بر اخلاق و قانون‌گذاری صراحتاً از منافع جامعه سخن گفته است اما وجود جامعه را یک وجود موهوم و خیالی می‌داند، اگر چنین باشد، پس سخن گفتن از منافع جامعه مانند «بیشترین خوشی برای بیشترین افراد» از سوی بنتام به چه معناست؟ پاسخ وی این است که مراد از منافع جامعه، سرجمع منافع افرادی است که آن را تشکیل می‌دهند (Mill, 1962, p. 18). کاپلستون در معرفی باور این مکتب، مستند به آرای بنتام در این زمینه می‌نویسد:

«منفعت یا مصلحت جامعه عبارت است از: سرجمع منافع آحاد اعضایی که آن را تشکیل می‌دهند، بنابراین قول به اینکه قانون‌گذاری و حکومت باید در جهت مصلحت عام باشد برابر با این است که بگوییم باید در جهت برآوردن بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد افرادی باشند که اعضای جامعه‌اند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

جان استوارت میل نیز بر این باور است که «فقط پرورش فردیت است که موجودات انسانی متکامل را پدید می‌آورد یا می‌تواند پدید آورد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۸)، و می‌نویسد: «خوشی هر فرد هم برای خود او و هم در جهت خیر و خوشی عام است، بنابراین، برای مجموعه افراد یعنی جامعه هم خیر است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

بر اساس همین مبانی است که اندیشه‌های لیبرالیستی میل براساس نیاز به آزادی شکل می‌گیرد که:

1 Hedonism.

«پرورش آزادانه فردیت، یکی از لوازم اصلی خوشی و خوش‌بختی انسان، و مایه اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۲). بر همین پایه، از منظر میل، عدم اضرار به غیر، تنها قید محدود کننده فایده‌طلبی فردی است، براساس نظر وی جامعه نباید در آزادی فردی دخالت کند مگر آنگاه که «یک زیان مشخص یا خطر مشخص زیان، متوجه جامعه باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸). بنابراین، در آرای میل، اصل آزادی و نیز محدوده آن، برآمده از اصل فایده‌گرایی فردگرایانه است. بر همین اساس است که بنّام در مورد اقتصاد بر آن است که بازار مبتنی بر رقابت آزاد اقتصادی، قطعاً هماهنگی بین منافع افراد را لاقلاً در بلندمدت برقرار می‌نماید، از دولت نیز فقط رفع موانع و محدودیت‌ها را باید انتظار داشت (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۳۸). اما و در هر صورت، در قانون طبیعی که فیزیوکرات‌ها کشف کرده بودند، منافع خصوصی و فردی، نقش برجسته داشت. اسمیت نیز انگیزه خودخواهی و نفع شخصی را قاعده عام و جهان‌شمولی می‌داند که بر تمام رفتارهای اقتصادی انسان حاکم است. همواره نفع شخصی و تمایل به بهزیستی مادی، انگیزه نیرومندی است که از گهواره تا گور، همراه فرد است. وی با تأکید مبالغه‌آمیز بر انگیزه خویش‌پرستی و تعقیب نفع شخصی، اما در صدد برمی‌آید تا انگیزه‌های نوع‌دوستی و همدردی با دیگران و حتی مسئله نجات غریق را هم ناشی از حس خودخواهی شخص معرفی می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۱، ص ۷۴). اسمیت کار کردن به خاطر نفع عامه را یک پندار ظاهری و خالی از واقعیت می‌داند (ژید و ریست، ۱۳۷۰، ص ۱۳۲-۱۳۵). به نظر می‌رسد به‌درستی میل در قرن نوزدهم به‌عنوان صاحب‌نظر اصلی پیوتیلیتاریانیسم، فرایند فهم واقعیت انسان اقتصادی به‌عنوان انسان فرد حسابگر منفعت‌طلب را تکمیل کرد و او را به‌عنوان موضوع دانش اقتصاد شناخت.

### خصوصیات «انسان اقتصادی» یا فروض بنیادین اقتصاد نئوکلاسیک در چهارچوب نظریه انتخاب عقلایی

با روشن شدن مناسبات چهارگانه انسان مدرن غربی - رهایی از خدا، طبیعت، جامعه و اخلاق



متعالی - می توان نتیجه گرفت که این انسان به تدریج به «انسان اقتصادی»<sup>۱</sup> مفروض در تئوری های اقتصاد نوکلاسیک تبدیل شده است. انسانی که ویژگی های بنیادین او فردگرایی، عقلانیت کامل و منفعت طلبی است؛ همان انسانی که در نظریه های اقتصاد نوکلاسیک در چهارچوب نظریه انتخاب عقلانی<sup>۲</sup> به تصویر درآمده است. این انسان نه تنها مبنای تحلیل در علم اقتصاد قرار گرفته، بلکه به تدریج به الگوی مسلط در سایر علوم اجتماعی نیز تبدیل شده است.

این مدل، به گونه ای فزاینده در تحلیل های علوم سیاسی، جامعه شناسی، و حتی روان شناسی اجتماعی نفوذ کرده است. جان الستر، در دفاع از نظریه انتخاب عقلانی، آشکارا تأکید می کند که این چهارچوب می تواند پایه نظری مشترک برای همه علوم اجتماعی فراهم آورد (Elster, 1986, p. 1). برخی صاحب نظران این گسترش را نوعی «امپریالیسم علم اقتصاد» نامیده اند (Mäki, 2009, p. 354)؛ به این معنا که الگوهای تحلیلی اقتصاد، با عبور از مرزهای خود، سایر رشته ها را نیز تحت سیطره خود گرفته اند. این توسعه نفوذ، اگرچه به انسجام نظری در همه دانش ها کمک می کند، اما در عین حال خطر تک بعدی سازی انسان و ساده سازی بیش از حد پیچیدگی های انسانی را نیز در پی دارد. در این چهارچوب، می توان گفت که انسان مدرن غربی در فرآیند ابزارانگاری، به انسانی تبدیل شده است که خود را چون عامل اقتصادی درک می کند؛ موجودی عقلانی و خودبنیاد که هدفش بیشینه سازی مطلوبیت در دنیایی از انتخاب هاست و این تصویر، بنیان نظری بسیاری از نظم های اجتماعی مدرن را شکل داده است. انسان مدرن غربی - رها از خدا، طبیعت و جامعه - به فردی خودمختار بدل شده است که عقلانیت ابزاری او را در مسیر بیشینه سازی منفعت فردی هدایت می کند. اما چرا چنین شد؟

گذار از جهان بینی خدامحور به انسان محور از دوران رنسانس آغاز شد و در عصر روشنگری شتاب گرفت. در جهان شناسی مسیحی قرون وسطی، انسان به عنوان موجودی وابسته به اراده الهی

1. Homo Economicus.

2 Rational Choice Theory.

درک می‌شد که غایت وجودی‌اش در هدف‌مندی الهی معنا می‌یافت. اما اومانیست‌های رنسانس بازانديشی‌ای در شأن و خودمختاری انسان آغاز کردند. پیکودلا میراندولا در اثر معروفش خطابه‌ای در شأن انسان تأکید می‌کند که انسان این آزادی یگانه را دارد که جوهر خود را شکل دهد: «تو، که به هیچ حدی مقید نیستی، می‌توانی خود، حدود و مرزهای سرشت خویش را برگزینی» (1998/1486, p. 5). این تأکید بر خودآفرینی، زمینه را برای درکی سکولار از خودآیینی فراهم ساخت. متفکرانی چون امانوئل کانت، این خودآیینی را به اوج رساندند و قانون اخلاقی را در قاعده‌گذاری عقلانی فردی بنیاد نهادند. از نگاه کانت، انسان دیگر مطیع فرمان الهی نیست، بلکه تابع آن اصول اخلاقی‌ای است که از عقل محض نشئت می‌گیرد (۱۹۹۶/۱۷۸۵) هرچند کانت آرمانی اخلاقی و جهان‌شمول را حفظ کرد، اما بنیان‌های آن را از الاهیات به عقل انسانی منتقل ساخت. در سنت دنیستی نیز همین خودآیینی اخلاقی وجهی سکولارتر یافت. متفکرانی چون لاک و جفرسون جهانی را تصور کردند که بر قانون طبیعی اداره می‌شود و خدایی که از دخالت در امور جهان کناره گرفته است. در این منظر، اخلاق از طریق وحی شناخته نمی‌شود، بلکه با عقل و تأمل در طبیعت درک می‌شود. در نتیجه، خدا به موجودی نمادین بدل شد که نقشی واقعی در زندگی اخلاقی انسان ندارد. هم‌زمان با رهایی از اقتدار الهی، انقلاب علمی نیز طبیعت را از جهانی زنده به نظامی از قوانین بدل ساخت. متفکرانی چون گالیله، نیوتن و بعدها داروین، طبیعت را به موضوعی برای مشاهده تجربی و کنترل ابزارمند تبدیل کردند. دیگر طبیعت‌نظمی مقدس نبود، بلکه منبعی بود که باید فهمیده، مهار و مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. فرانسیس بیکن در ارغنون نوین (۲۰۰۰/۱۶۲۰) به روشنی اعلام کرد که «دانش قدرت است» و از علمی نو سخن گفت که هدفش تسلط بر طبیعت برای سود انسان است. انسان، مسلح به عقل علمی، اکنون قادر بود شرایط طبیعی را دگرگون کند تا از آن برای حداکثرسازی منافعش بهره‌برداری کند. او دیگر موجودی منفعل در جهانی الهی نبود، بلکه خالق جهانی تازه برای بهره‌برداری منفعت‌طلبانه بود. علم و تکنولوژی،

درعین حال که امکان تسلط بی سابقه بر محیط را فراهم ساختند، هویت انسان را نیز بر مبنای کارکرد و قابلیت استفاده بازتعریف کردند. همان گونه که مارتین هایدگر هشدار داد، جهان بینی مدرن، هستی را به «ذخیره ایستا» تبدیل می کند و در نتیجه هرچیز، حتی انسان، به منبعی برای استفاده بدل می شود (Heidegger, 1977/1954). انسان مدرن با فردگرایی نیز همه آثار واقعی، معرفت شناختی و اخلاقی هویت جامعه را نادیده گرفت بنابراین گویی هم زمینه های فکری و عینی تاریخی یک صدا شدند تا انسان جدید غربی به یک انسان اقتصادی مورد نظر اقتصاد نوکلاسیک تبدیل شود.

واقعیت آن است که منطقاً برای انسان جدا شده از خدا و جامعه، دیگر هدفی غیر از لذت مادی باقی نخواهد ماند؛ بنابراین هدونیسم و یوتیلیتاریانیسم - که از سوی جان استوارت میل مبدع مفهوم انسان اقتصادی البته با بهره مندی از نظریات استادش بنتام مطرح شده - نظریه جامعی است که نوع هدف گذاری انسان در غرب دوران جدید را به سامان می کند. نقش اساسی فایده گرایی در تعیین اهداف همه رفتارهای آدمی مبتنی بر گرایش منفعت طلبی آدمی است. عقل انسانی نیز به عنوان دارایی اصلی انسانی در خدمت تحقق این هدف و یا تنها گرایش ذاتی آدمی یعنی منفعت طلبی، قرار گرفته است این واقعیت محصول طبیعی تحولات انسان غربی در دوران جدید بود. زیرا همان گونه که روند مورد تعقیب این نوشتار نشان داد، نقطه شروع دوران نوین غرب، اوماننیسم است که انسان را به جای خدا نشانده و در نتیجه براساس آن، خدا، در چهارچوب مبنای دنیسم، حداکثر به خالق و نه مدیر و رب انسان و طبیعت، تنزل یافت. خدایی که تدبیر طبیعت مادی و انسان را - که حال انسان خود نیز بخشی از طبیعت مادی است - به قوانین تعبیه شده در آنکه حال کاملاً و منحصرأ مادی است، واگذارده است. بنابراین، انسان از هرگونه قدرت فرامادی آزاد شده است. انسان با تعریفی که از نوع نسبت خود با خدا در چهارچوب مفهوم دنیسم نمود، خدای را از مدیریت تکوینی و تشریعی عالم و آدم برکنار پنداشت. به علاوه در چهارچوب مفهوم

طبیعت‌گرایی، طبیعت - و انسان را نیز به‌عنوان جزئی از طبیعت - به وسیله علل و عوامل مادی، قابل فهم و اداره پنداشت. بنابراین و به‌صورت طبیعی هیچ هدف فرامادی برای انسان به رسمیت پذیرفته نشد. زیرا انسان اساس هیچ هدف غیرمادی را نمی‌شناسد. چنان که هیچ عامل غیرمادی مؤثر بر انسان و طبیعت نیز وجود ندارد. از آن‌سو که در چهارچوب فردگرایی جامعه نیز از موجودیت و در نتیجه از منشئیت اثر در قلمرو زندگی فردی برخوردار نیست، همه ملازمات و احیاناً اهداف زندگی اجتماعی باید به اهداف فردی زندگی تأویل برده شود. براین اساس است که برای انسان جز تحقق گرایش‌ها و تمایلات مادی و غیراجتماعی باقی نمی‌ماند. نظریه یوتیلیتاریانیسم، یک نظریه‌ای رسا برای تبیین این تنها هدف انسانی است.

ازسوی دیگر در چهارچوب همین روند فلسفی، برای جهان درونی انسان نیز امکانی جز عقل برای تحقق این تنها هدف باقی نمانده است. به‌نظر می‌رسد یک نویسنده ایرانی که با ترجمه اثر مهم جان استوارت میل - یوتیلیتاریانیسم (میل، ۱۳۸۸) - تأثیرپذیری خود را از وی نشان داده، این مبنا را به‌خوبی معرفی کرده است (مردیها، ۱۳۷۹، ص ۱۵) که: در فرهنگ غرب، تفاوتی از حیث گرایش‌ها - یعنی منشأ اهداف و اهداف - بین انسان و حیوان وجود ندارد، اما انسان تنها حیوانی است که به ابزار عقل هم برای تحقق حیوانیت خود برخوردار است. آشکار است که جدایی انسان از خدا و برابری انسان با طبیعت، به معنای انحصار هویت انسان در ابعاد مادی زندگی است و پیداست که زندگی مادی انسان در قلمرو زندگی اقتصادی به اوج می‌رسد. به‌عبارت دیگر، چنین انسانی تنها جایی که برای تحقق ناب، خالص، عریان و تمام‌قد خود پیدا می‌کند، قلمرو زندگی اقتصادی است. به همین دلیل براساس مبانی اومانستی، «انسان» با انسان اقتصادی مترادف است. باتوجه به این دستاوردها مدل مفهومی «انسان اقتصادی» به مثابه موضوع اقتصاد نئوکلاسیک، کنشگران اقتصادی دارای خصوصیات هستند که آن خصوصیات فروض بنیادین دانش اقتصاد با محوریت اقتصاد خرد محسوب می‌شوند. دانش اقتصاد مسئولیت تبیین و تفسیر رفتارهای اقتصادی

را براساس آن فروض برعهده دارند. فروض مذکور - که دقیقاً متناظر با خصوصیات انسان اقتصادی است - عبارتند از:

الف) تنها هدف کنشگران اقتصادی، حداکثرسازی منفعت مادی (سود برای تولیدکننده و مطلوبیت برای مصرف‌کننده) و رفاه برای جامعه (مجموعه افراد) است.

ب) کنشگر اقتصادی «فرد» است و جامعه واقعیت خارجی ندارد. جامعه هویتی جز جمع جبری افراد ندارد. به همین دلیل تحلیل‌های جمعی مثل تابع تقاضای کل یک کالا با جمع جبری توابع تقاضای فردی به‌دست می‌آید. بنابراین افراد جامعه نه به‌نحو مثبت و نه به‌نحو منفی تحت تأثیر یکدیگر قرار ندارند. ضمن آنکه هویت جمعی واقعی علاوه بر وجود مجموعه افراد ندارد. به همین دلیل، تابع هدف اجتماعی که به تابع رفاه اجتماعی موسوم است با جمع بستن توابع مطلوبیت فردی به‌دست می‌آید. بر همین اساس دولت به‌عنوان حافظ منافع جامعه نقشی جز تأمین آزادی‌های فردی و در نتیجه امنیت و سایر کالاهای عمومی نخواهد داشت.

ج) کنشگر فردی دارای عقلانیت کامل است. منظور از عقلانیت کامل آن است که هم منطقی است - یعنی به‌مثابه یک ریاضی‌دان است - و هم دارای اطلاعات کامل است.

د) از آن‌رو که این مبنای نظری بر آن است که همه انسان‌ها مصداق مفهوم انسان اقتصادی هستند پس خصوصیات کنشگران جهانی است. بنابراین علم اقتصاد هم جهانی و جهان‌شمول است.

برهمن اساس در چهارچوب اقتصاد نئوکلاسیک، بهترین شرایط نهادی برای تحقق حداکثری اهداف کنشگران فردی، مکانیزم بازار رقابت کامل است. رقابت به معنای آن است که نباید هیچ مانعی (فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ...) برای تحقق حداکثری منافع مادی فردی وجود داشته باشد. مکانیزم بازار - در صورتی که مانعی برای ورود و خروج هیچ فردی در آن وجود نداشته باشد هیچ رانت اطلاعاتی برای هیچ کنشگر فردی وجود نداشته باشد و ... - همه شرایط را برای رقابت فراهم می‌سازد.

«نتیجه» برای کنشگران اقتصادی در چنین شرایط نهادی، نیل به حداکثر مطلوبیت فردی و رفاه اجتماعی و برای بازار، تعادل است. تعادل محصول باور به طبیعت‌گرایی نیز می‌باشد. اقتصاد خرد نشان داده که اگر کنشگران فردی، در بستر بازار رقابت کامل، مطلوبیت خود را حداکثر کنند، حداکثر رفاه نیز برای جامعه به‌مثابه حاصل جمع افراد نیز حاصل خواهد شد. بنابراین، رفاه اقتصادی جامعه تنها در صورت تحقق حداکثری رفاه فردی و تنها در شرایط نهادی بازار محقق خواهد شد. در نتیجه لوازم منطقی حداکثرسازی مطلوبیت مصرف‌کننده و حداکثرسازی سود تولیدکننده همان شرایطی است که بر مکانیزم بازار حداکثری (رقابت کامل) حاکم است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نظام فکری غرب مدرن، برای خلق انسان جدید در غرب اومانیزم نقشی بنیان‌گذار ایفا کرده است؛ نگرشی که برای برچیدن حاکمیت مطلق کلیسا، درک پیشین از انسان، خدا و جهان را بازتعریف کرد. اومانیزم با نفی مرجعیت الهی و تمرکز بر کرامت، اختیار و عقلانیت انسان، خاستگاه دنیسم و سپس طبیعت‌گرایی، فردگرایی و در نهایت مطلوبیت‌گرایی شدند. این سیر تحولی، چهار مرحله فلسفی را شکل می‌دهد که در آن، انسان جدید غربی، هویت خود را نه با تکیه بر خدا و وحی، بلکه در نسبت با عقل، طبیعت و خودبستگی تعریف می‌کند.

دنیسم، با حذف نقش فعال خدا در جهان و تقلیل دین به عقل طبیعی، راه را برای طبیعت‌گرایی هموار کرد؛ نگرشی که انسان را بخشی از نظام مادی و تابع قوانین طبیعت می‌دید. در این فضا، تأکید بر انسان به‌صورت طبیعی به تأکید بر فرد منتهی شد. در نتیجه فردگرایی به‌مثابه اصل راهنما در نسبت انسان با جامعه ظاهر شد. در حالی که دیدگاه‌هایی چون سوسیالیسم و جامعه‌گرایی دورکیمی نیز در این بستر رشد کردند، اما غلبه نظری و نهایی با فردگرایی بود. انسان، به‌عنوان فاعلی مستقل، عقلانی و خودآیین، مبنای فلسفه سیاسی لیبرالی، اقتصاد کلاسیک، و حتی

روان‌شناسی مدرن قرار گرفت. فردگرایی مدرن، با ارجاع به اومانیزم رنسانس، آزادی و خودآیینی را جوهر انسان می‌دانست. پیکو دلا میراندولا در قرن پانزدهم، انسان را موجودی می‌خواند که باید خویشتن را «خلق» کند. دکارت، لاک، کانت و میل، در سده‌های بعد، این نگرش را در ساحت‌های معرفت‌شناسی، حقوق و اخلاق گسترش دادند. جان استوارت میل، در تکمیل نظریه مطلوبیت‌گرایی بنیادین، تصویر نهایی «انسان اقتصادی» را شکل داد؛ انسانی که در پی حداکثرسازی مطلوبیت فردی است و این را هدف عقلانی زندگی خود می‌داند. این مدل، ابتدا در تحلیل رفتار اقتصادی استفاده شد، اما به تدریج به نظریه‌ای عام درباره ماهیت انسان تبدیل شد. در قالب نظریه انتخاب عقلانی، انسان اقتصادی به حوزه‌هایی چون خانواده (گری بکر)، سیاست (بوکانان) و جامعه‌شناسی (کلمن) نیز وارد شد. بدین‌سان، مفهوم انسان اقتصادی به نوعی بازتاب انسان‌شناسی مدرن بدل گشت؛ انسانی عقلانی، مادی‌گرا و خودبسند که جهان را همچون میدان محاسبه می‌بیند و از پیوند با امر قدسی بریده است. اما این انسان، ساخته تدریجی یک فرایند تاریخی است. در قرن چهاردهم، اومانیزم به صورت اجمالی با ابزارهای فرهنگی چون نقاشی، نمایش و معماری، تصویری نو از انسان را در قالب رنسانس تثبیت کرد. این تصویر، طی قرون بعد، با حذف مرجعیت الهی و تشبیه افراطی انسان به طبیعت مادی، رفته‌رفته تکامل یافت. تا قرن هفدهم، انسان هنوز چهره‌ای فرهنگی داشت، اما از قرن نوزدهم، هم‌زمان با انقلاب صنعتی، به «انسان اقتصادی» تبدیل شد. این تغییر، نه صرفاً نظری، بلکه وجودی و هستی‌شناختی بود: انسان نه فقط دیگری را حذف کرد، بلکه خود را نیز بازآفرینی نمود.

این تکوین تدریجی، نشان می‌دهد که نظریه‌های مدرن درباره انسان، متناظر با دگرگونی‌های تدریجی در خود واقعیت انسان غربی شکل گرفته‌اند. اگر انسان اولیه مدرنیته به‌روش علوم اجتماعی امروز بررسی می‌شد، نظریه‌هایی چون انسان اقتصادی اصلاً کارآمد نمی‌بودند؛ زیرا هنوز چنان انسانی، در واقعیت تاریخی پدید نیامده بود. ازاین‌رو، انسان اقتصادی را باید حاصل

«ساختن» انسان جدید، نه صرفاً کشف او دانست. در نهایت، مدل انسان اقتصادی چیزی فراتر از ابزار تحلیل اقتصادی است. این مدل، بیان‌گر نگاه فلسفی مدرن به انسان است؛ نگاهی که بر پایه اومانیزم، دنیسم، طبیعت‌گرایی، فردگرایی و مطلوبیت‌گرایی بنا شده و در نظریه انتخاب عقلانی نئوکلاسیکی به اوج رسیده است. همین مدل، اکنون با نقدهای متعددی از سوی رویکردهای اخلاقی، نهادگرایانه و رفتاری - ناظر به سه خصوصیت مهم آن یعنی منفعت‌طلبی، فردگرایی و عقلانیت کامل - روبه‌روست: اقتصاد اخلاقی، خودخواهی را نفی می‌کند؛ نهادگرایی، فردگرایی را زیر سؤال می‌برد؛ و اقتصاد رفتاری، فرض عقلانیت را نقد می‌کند. با این همه، بازشناسی این تبار فلسفی برای تحلیل ظرفیت‌ها و محدودیت‌های اقتصاد متعارف ضروری است. انسان اقتصادی، سوژه اصلی مدرنیته است؛ اما همین انسان، اکنون موضوع بازاندیشی انتقادی سنت‌های رقیب نیز شده است.



## کتابنامه

۱. آریلاستر، آنتونی. ۱۳۶۸. ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
۲. امیری، جهاندار. ۱۳۸۸. لیبرالیسم ایرانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. براون، کالین. ۱۳۷۵. فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه طاه‌وس مکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.
۴. بشیریه، حسین. ۱۳۷۸. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری). ج ۲. تهران: نشر نی.
۵. بلاکهام، هرولد جان. ۱۳۲۸. شش متفکر اگزیستانسیالیست. ترجمه حکیمی. تهران: مرکز.
۶. دیویس، تونی. ۱۳۸۶. اومانیزم. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
۷. رفیعی آتانی، عطاالله. ۱۳۹۴. «تناسب موضوع و روش در علم اقتصاد: رهیافتی فلسفی برای اقتصاد اسلامی». مجله نظریه‌های کاربردی اقتصاد. د ۲، ش ۴، اسفند، صص ۱۶۹-۱۹۷.
۸. رندال، هرمن. ۱۳۵۲. سیر تکاملی عقل نوین. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ژید، شارل؛ ریست، شارل. ۱۳۷۰. تاریخ عقاید اقتصادی. ج ۱. ترجمه کریم سنجابی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین و مرتضی مطهری. ۱۳۸۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج ۱. قم: انتشارات صدرا.
۱۱. فروغی، محمدعلی. ۱۳۸۳. سیر حکمت در اروپا. تهران: هرمس.
۱۲. فورست، لیلیان و پیتر اسکرین. ۱۳۸۵. ناتورالیسم. ترجمه حسن افشار. ج ۴. تهران: نشر مرکز.

۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه. ج ۸ (از بنتام تا راسل). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. چ ۸. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. کاتوزیان، محمدعلی. ۱۳۸۱. آدام اسمیت و ثروت ملل. چ ۱. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۵. گاتری، دبلیو، کی، سی. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه یونان. ج ۱۰ و ۱۱. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
۱۶. لوین. ۱۳۷۰. فلسفه یا پژوهش حقیقت. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. مردیها، سیدمرتضی. ۱۳۷۹. دفاع از عقلانیت: تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ. تهران: نقش و نگار.
۱۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. ج ۵ (جامعه و تاریخ). تهران: صدرا.
۱۹. میل، جان استوارت. ۱۳۸۸. فایده‌گرایی. ترجمه و تعلیق سیدمرتضی مردیها. تهران: نشر نی.
19. Bacon, Francis. 2000. **The New Organon**. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press. [Originally published as *Novum Organum* in 1620.]
20. Bentham, J. 2007. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Dover Publications. (Original work published 1789)
21. Blumenberg, H. 1983. **The Legitimacy of the Modern Age**. MIT Press.
22. Boettke, P. J., & Coyne, C. J. 2005. "Methodological individualism, spontaneous order and the research program of the Workshop in Political Theory and Policy Analysis". **Journal of Economic Behavior & Organization**. 57(2), pp. 145-158.
23. Comte, Auguste. 1975. **The Positive Philosophy of Auguste Comte**. Translated by Harriet Martineau. New York: AMS Press., [English translation of *Cours de philosophie positive* (1830–1842).]
24. Craig, E. (Ed.). 1998. **Routledge encyclopedia of philosophy: questions to sociobiology**. Vol. 8. Taylor & Francis.

25. Dagobert, D. R. 1957. **Dictionary of Philosophy**. New York: Philosophical Library.
26. Descartes, R. 1641/1996. **Meditations on First Philosophy**. Trans. Cottingham, J., Stoothoff, R., & Murdoch, D. Cambridge: Cambridge University Press.
27. Eatwell, J., Milgate, M., & Newman, P. 1987. **The new Palgrave: a dictionary of economics**. Macmillan, London.
28. Edwards, P. 1967. **The encyclopedia of philosophy**. New York: Macmillan.
29. Elster, J. 1986. **Rational Choice**. New York University Press.
30. Gaskin, J.C.A. 1998. **The Age of Reason: The 18th Century Philosophers**. Penguin Books.
31. Heidegger, M. 1977. **The Question Concerning Technology**. Harper & Row. (Original work published 1954)
32. Horkheimer, M., & Adorno, T. W. 2002. **Dialectic of Enlightenment**. Stanford University Press. (Original work published 1944).
33. Hudson, W. 2009. **The English Deists: Studies in Early Enlightenment**. Pickwick Publications.
34. Israel, J. 2001. **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750**. Oxford University Press.
35. Jonas, H. 1984. **The Imperative of Responsibility**. University of Chicago Press.
36. Kant, I. 1785/1997. **Groundwork for the Metaphysics of Morals**. Trans. Gregor, M. Cambridge University Press.
37. Kurtz, P. 1998. "Darwin Re-Crucified". FREE INQUIRY-BUFFALO THEN AMHERST. 10, PP 15-17.
38. Lamont, C. 1997. **The philosophy of humanism** (8th ed.). Humanist Press.
39. Macarthur, D., & De Caro, M. 2004. **Introduction-the nature of naturalism**. Harvard University Press.
40. Macpherson, C. B. 1962. **The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**. Oxford University Press.

41. Mäki, U. 2009. "Economics Imperialism: Concept and Constraints." **Philosophy of the Social Sciences**, 39(3), pp. 351–380.
42. Maritain, J. 1947. **The Person and the Common Good**. University of Notre Dame Press.
43. Mill, J. S. 2002. **Utilitarianism**. Hackett Publishing. (Original work published 1863)
44. Mill, John Stuart. 1962. **Utilitarianism**. On liberty. Essay on Bentham: together.
45. Mitcham, C. 1994. **Thinking through Technology: The Path between Engineering and Philosophy**. University of Chicago Press.
46. Nussbaum, M. C. 2011. **Creating Capabilities: The Human Development Approach**. Harvard University Press.
47. Papineau, D. 2007. "Naturalism." In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**.
48. Persky, J. (1995). "Retrospectives: The Ethology of Homo Economicus". **Journal of Economic Perspectives**. 9(2), pp. 221–231.
49. Pico della Mirandola, Giovanni. 1998/1486. **Oration on the Dignity of Man**. Gateway Editions.
50. Quine, W.V.O. 1969. "Epistemology Naturalized". In: **Ontological Relativity and Other Essays**. Columbia University Press.
51. Railton, P. 1986. "Moral Realism." **The Philosophical Review**. 95(2), pp. 163–207.
52. Singer, P. 1993. **Practical Ethics**. Cambridge University Press.
53. Taylor, C. 1989. **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**. Harvard University Press.
54. Tindal, M. 1730. **Christianity as Old as the Creation**.
55. West, H. R. 2007. **EPZ Mill's' Utilitarianism': A Reader's Guide**. A&C Black.

