

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فصلنامه علمی ـ 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
سردبیر: 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 طباطبایی. 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(ره). قم. ایران.)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، سید حسین میرمعزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، حسن آقانظری (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(ع). 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(ره))، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، طلال عتریسی (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 **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

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 حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی ـ پژوهشی شد. رتبه علمی ـ پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

ـ مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
ـ فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
ـ نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]



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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به‌منظور 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

○ **اعضای هیئت‌علمی**

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 موردنظر درج شود.
- فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله‌محور 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 یافته‌ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینهٔ اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبهٔ نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقالهٔ علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست‌کم پاسخ چهار سؤال را به‌صورت ضمنی بیان کند: چه می‌خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می‌خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می‌خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می‌خواهم بنویسم؟ (پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۵. بدنـــهٔ اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مســـئله‌ای که در هر مقالـــه‌ای موردبحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشـــد؛ اما به‌طورکلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشـــی 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 اســـت. نویســـنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاستی، 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 نقل‌قول‌های مســـتقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل‌قول مستقیم است).
* نقل‌قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل‌قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

ارجاعات درون متن

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
* درصورتی‌که از یک نویســنده 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 نویســنده‌ها بیش از ســه 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 نقطه‌ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

*** قرآن و نهج‌البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج‌شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به‌صورت 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 می‌شــوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند(منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشــتر 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. ســال انتشــار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به‌صورت 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: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعین اجتماعی معرفت در نهج‌البلاغه». **اسلام و علوم اجتماعی**. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نحوهٔ ارجاع به کتاب

* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.
* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به‌صورت 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.

نحوهٔ 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).

نحوهٔ 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

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 به‌صورت عکس ارسال نشود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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**
سیدمحمدرضا تقوی

۷۱ **جامعه‌شناسی معرفت از منظر ماکس وبر و منیرالدین حسینی**
محمدرضا 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 سی‌سخت، محمدحسن کریمی، بابک شمشیری، فرهاد خرمایی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۸

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» به‌عنوان «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 به‌تدریج به انسان اقتصادی تبدیل شده و بر همین اساس «انسان غربی یا همان انسان اقتصادی» به‌مثابه موضوع دانش اقتصاد هویت و موجودیت خویش را بر مبنای اومانیسم به‌عنوان 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.

https://orcid.org/0000-0003-4634-5648

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مقدمه

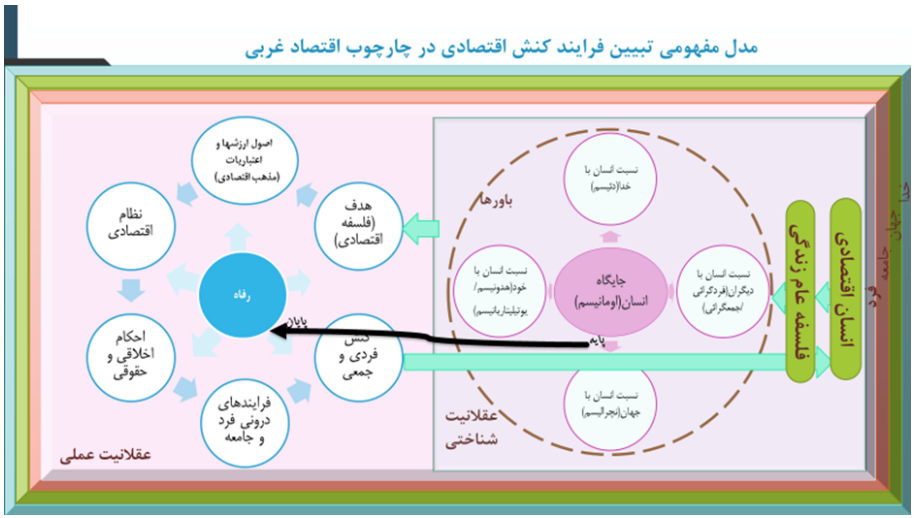
«انسان اقتصادی»[1] به‌عنوان موضوع محوری دانش اقتصاد (رفیعی آتانی، ۱۳۹۴) مانند همهٔ مدل‌های مفهومی، ضمن آنکه بر هیچ فرد خاصی قابل انطباق نیست، اما از فضای غالب حاکم بر هویت فردی و اجتماعی خاصی حکایت و روایت خواهد کرد، درنتیجه کمک می‌کند تا واقعیت زندگی آن هویت انسانی تا حدود زیادی قابل رؤیت و روایت باشد. انسان اقتصادی سازه‌ای تئوریک و انتزاعی از نحوهٔ «هستی انسان و هستی مؤثر بر انسان» است که فاعل و منشأ کنش اقتصادی است. نحوه هستی انسانی به‌عنوان موضوع هر علمی خود موضوع نظریه‌پردازی فلسفه است.

در چهارچوب مدل مفهومی ذیل، نشان داده خواهد شد که انسان جدید غربی به‌عنوان موضوع و فاعل شناسایی در هر چهار جهان مذکور در مدل مفهومی این پژوهش، هویت و موجودیت خویش را برمبنای اومانیسم،[2] در چهارچوب دئیسم،[3] نچرالیسم[4] (طبیعت‌گرایی)، ایندیویدوالیسم[5] (فردگرایی) و هدونیسم[6] (لذت‌گرایی)/ یوتیلیتاریانیسم[7] (مطلوبیت‌گرایی)، دقیقاً متناظر با چهار نسبت مذکور، به‌مثابه یک انسان اقتصادی آفریده است؛ هدف این انسان اقتصادی نیز رفاه اقتصادی است. براین‌اساس مذهب اقتصادی، نظام اقتصادی، اخلاق و حقوق اقتصادی، نظام انگیزه‌های اقتصادی و نهایتاً کنش اقتصادی در چهارچوب همین مناسبات هویت‌ساز انسان اقتصادی در غرب شکل گرفته است. درنتیجه، 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 قابل‌تبیین است.



اومانیسم: به مثابه مفهوم پایه

انسان جدید غربی بر پایهٔ 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 سیطرهٔ کلیسا، قیصر و نظام فئودالی قرار داشت. رنسانس نقطهٔ 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،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

در معنای فلسفی، نگاهی است که انسان را نـه موجـودی گناهکـار، بلکـه موجـودی خردمنـد و توانمنـد می‌داند که باید خود معنا و هدف زندگی‌اش را بیابـد. گرچـه واژهٔ «اومانیسـم» نسـبتاً جدیـد اسـت، امـا ریشه‌های فکری آن به یونان باستان بازمی‌گردد. فیلسوفانی چون پروتـاگوراس، سـقراط و دموکریتـوس بـر ارزش‌ها و توانایی‌های انسانی تأکید داشتند. جملهٔ معـروف پروتـاگوراس کـه «انسـان معیـار همـه چیـز است» (Lamont, 1997, p. 33)، بنیان معرفتی اومانیسم را رقم زد.

اما خاستگاه خاص اومانیسم 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. اومانیسـت‌های اولیه، مانند پیکو دلا میراندولا، آزادی و اختیار انسان را ستودند. او در خطابهٔ معروف خـود، انسـان را موجودی دانست که باید جایگاه خود را از طریق انتخاب آزادانه بسازد .(Edwards, 1967, pp 67–70). تونی دیویس نیز از قـول سـیموندز تأکیـد می‌کنـد کـه جـوهر اومانیسـم در بازشناسـی عقلانیت و خلاقیت انسان، جدا از هرگونه تقدیر الهی نهفته اسـت (دیـویس، ۱۳۸٦، ص ۲۱). در این مسیر، اومانیسم بر سه حوزهٔ بنیادین اثر گذاشت: هستی‌شناسـی، معرفت‌شناسـی و اخـلاق. در هستی‌شناسی، انسان جای خدا را به‌عنوان مرکز هستی گرفت. خدا اگرچـه نفـی نمی‌شـود، امـا بـه حاشیهٔ تبیینات جهـان رانـده می‌شـود (Blumenberg, 1983, p. 125). ایـن تحـول را برخـی، واکنشی به تجربهٔ قرون وسطی می‌دانند که انسان را، حتی برای تعالی خدا، تحقیر می‌کـرد (رنـدال، ۱۳۵۲، ص ۳۷). در مجموع رنسانس، به‌عنوان واکنشی فلسفی، سیاسی و فرهنگی، وضعیت کلـی قرون وسطی بود. متفکرانی چون فوئرباخ، خـدا را بازتـابی از انسـان تلقـی کردنـد. بـه اعتقـاد او، الاهیات چیزی جز انسان‌شناسی نیست؛ یعنی «خدا» محصول فرافکنی انسان از خویشـتن اسـت (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۳٤). در همین راستا، آگوست کنت دین انسان‌محور را جایگزین دیـن الهـی پیشنهاد کرد و خود را کشیش دین انسانیت نامید (براون، ۱۳۷۵، ص ۱٤۱). نیچه نیـز از دیـدگاهی رادیکال‌تر، ایمان مسیحی را انکار آزادی و عقل بشـری می‌دانسـت و بـر خودبـاوری انسـان تأکیـد

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 تعیین‌شده 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 حوزهٔ اخلاق و ارزش‌شناسی نیز، عقل عملی انسان مرجع غایی شد. کانت، با تأکید بر خودقانون‌گذاری اخلاقی، ارادهٔ انسان را منبع قانون اخلاق معرفی کرد (Kant, 1785/1997, p. 96). البته در اومانیسم کلاسیک، خدا خالق خیرخواه باقی می‌ماند، اما در نسخهٔ 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، دئیسم با پذیرش خدای خالق ولی غیرمداخله‌گر، نقطهٔ تلاقی عقل‌گرایی و اومانیسم سکولار شد. متفکرانی چون جان تولند و ولتر از نمایندگان این رویکردند (Israel, 2001).با وجود این، نمی‌توان همهٔ 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 ارادهٔ الاهی تلقی نمی‌شد، بلکه ساختاری عقلانی و قابل شناخت پنداشته می‌شد که

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 به‌مثابه مدار هستی، عقل انسانی به‌مثابه تنها منبع معتبر معرفت و غایات مادی‌شده به‌مثابه 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 اجتماعی‌بودن 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 به‌عنوان 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 حوزهٔ مادی و مجرد تقسیم شد و نگرش اومانیست‌ها به خدا در سه دسته قابل تفکیک است: بی‌خدایان (آتئیست‌ها) 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. مطالعهٔ اندیشه‌های اومانیستی غرب نشان می‌دهد که دئیسم، جریان غالب در دوران جدید غرب است. دئیسم، نه انکار خدا، بلکه کنار زدن مرجعیت او را مبنا 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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 ادارهٔ جهان و سرنوشت انسان حذف می‌کند. خدا در این نگرش صرفاً خالق اولیهٔ 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 بلومنبرگ مدرنیته را نه در انکار خدا، بلکه در نفی نقش او به‌عنوان 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 هم‌راستاست. 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 به‌مثابه خالق اولیه بدون مداخلهٔ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مستمر می‌شناسد. در برابر آتئیسم که وجود خدا را انکار می‌کند، دئیسم وجود خـدا را اثبات‌پـذیر امـا غیرمداخله‌گر می‌داند. و در برابر پانته‌ایسم که خدا را معادل طبیعت می‌داند، دئیسم بر فراطبیعی بـودن خدا تأکیـد دارد (Taylor, 1989, pp. 40–47). دئیسـم، نـه‌فقط رویکـردی دینـی، بلکـه پـروژه‌ای 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 هماهنـگ باشـد. این نگرش، زمینه‌ساز شکل‌گیری علم تجربی، کاهش اقتدار کلیسا، و افزایش اعتماد به عقل خودبنیـاد در فلسفه مدرن شد. دئیسم، به‌ویژه در سنت انگلستان، نظامی ارائه کـرد کـه نیـاز بـه وحـی، کلیسـا و متـون 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 انتقـال مرجعیـت اخلاقـی از امر متعالی به امـر درونـی انسـان می‌نامـد (Taylor, 1989, pp. 25–50) . منـابع اخلاقـی دیگـر آسمانی نیستند، بلکه در وجدان فردی، طبیعت عقلانی بشر و نظم طبیعی جست‌وجو می‌شـوند. ایـن تحول، محصول مستقیم بستر اومانیسم مدرن است. دئیسم با اومانیسم در این نکـات مشـترک اسـت که: انسان را موجودی مستقل، مختار و عقلانی می‌داند، عقل را مرجع نهایی شناخت و اخـلاق تلقـی می‌کند، اقتدار نهادهای دینی را نفی می‌کند و به آزادی وجدان، دین طبیعی و عقل اخلاقـی بـاور دارد. از نظر بلومنبرگ، بزرگ‌ترین دستاورد اومانیسم در قالب دئیسم، حاکمیـت بلامنـازع عقـل بـر زنـدگی انسان غربی است(Blumenberg, 1983, p. 129) . عقل‌گرایی نه‌تنها بنیاد فلسفی اومانیسم، بلکـه سرچشمهٔ تحولات اجتماعی، سیاسی و علمی در غرب جدید بوده است. دئیسـم، ایمـان را بـه شـکل «مینیمال» بازسازی کرده؛ خدایی خالق، بدون وحی، دین، یا معجزه. و این دقیقاً همان چیـزی اسـت که معنویت بدون دین مدرن به آن تمایل دارد. در یک در جمع‌بندی، وجود خدا را تأیید می‌کنـد، ولـی او را غیرمداخله‌گر می‌داند، وحی و متون مقدس را نمی‌پذیرد، اخلاق را مبتنی بر عقل و تجربهٔ انسانی می‌سازد، دین نهادی را زائد، و قـوانین طبیعـت را راهنمـای زنـدگی می‌دانـد. ایـن دیـدگاه، برآمـده از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

عقل‌گرایی مدرن و ریشه‌دار در اومانیسم است و کوشیده است تا با حاشیه‌نشین کردن خـدا، میـدان را برای انسان خودبنیاد و عقلانیِ عصر جدید باز کند. به‌طور جد همچنان که اومانیسم انسان و عقلش را به جای خدا نشاند، دئیسم طبیعت و عقل انسانی را به جای خدا نشاند و این هر دو به‌شـدت از منظـر هدف، انسان را مادی و نیز متکی بر عقل برای تحقق اهداف مادی نمود؛ بـه‌نظر می‌رسـد براین‌اسـاس گام دوم و اساسی برای خلق هدف و ابزار انسان اقتصادی برداشته شد.

نسبت انسان مدرن با طبیعت در چهارچوب نچرالیسم

اومانیسم و دئیسم، راه را برای برقراری نوعی نظم فکری در قلمرو مناسـبات انسـان و طبیعـت، بـاز کرد که در آن، طبیعت، به‌جای خدا، به خاستگاه معنا، دانایی و نظام اخلاقی بدل شد. در این بسـتر است که نچرالیسم به‌عنوان پیامد منطقی و تاریخی این دو جریان، تثبیـت می‌شـود. نچرالیسـم، در هر سه بعد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی، تصویری از جهان ارائـه می‌دهـد کـه در آن، طبیعت نه‌تنها همه واقعیت، بلکه سرچشمه شناخت، ارزش و معناسـت. انسـان مـدرن، بـرخلاف انسان دین‌باور قرون وسطی، نه در ارتباط با خدا، بلکه در تعامل با طبیعت، جایگاه خود را تعریـف می‌کند. بنابراین، اومانیسم انسان را مرکـز سوژه‌شـناختی جهـان قـرار می‌دهـد، دئیسـم خـدا را بـه مرزهای متافیزیکی عقب می‌نشاند، و نچرالیسم انسان را در متن طبیعت قرار می‌دهد و این ساختار جدید را در قالب نظریه‌ای جهان‌شمول از واقعیت، معرفـت و ارزش تثبیـت می‌کنـد. ایـن سـه‌گانه تحول فکری، نقشه راهی است برای فهم بنیادین انسان مدرن در نسبت با هسـتی و جهـان. در بعـد هستی‌شناختی، نچرالیسم مدرن بر این اصل تکیه دارد که هر آنچه وجـود دارد، بخشـی از طبیعـت اسـت و خـارج از آن، هـیچ موجـود مسـتقل و مـؤثری وجـود نـدارد. خـدا، روح، نفـس، و ارواح غیرمادی، در این جهان‌بینی، یا رد می‌شوند یا به مفاهیم استعاری و یا به موجودی غیرمـؤثر تقلیـل می‌یابند (Papineau, 2007). اسپینوزا در اثر اصلی خـود (1996, pp. 217-224)، به‌صـراحت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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: علّت درونی و ضروریِ همهٔ 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 نچرالیسم فیزیکالیستی بازتولید شد: ماده، انرژی و قوانین فیزیکی عناصر بنیادین هستی تلقی شدند و علوم طبیعی، نقش تبیینی انحصاری یافتند.

نچرالیسم معرفت‌شناختی بر این اصل استوار است که عقل و تجربه تنها منابع معتبر شناخت هستند. این نگرش، وحی، الهام، و شهود متافیزیکی را به‌مثابه منابع شناخت مردود می‌داند یا اعتبار آنها را تنها در چهارچوب روان‌شناختی یا فرهنگی قابل‌قبول می‌شمارد (Quine, 1969, pp. 69–76). در این الگو، علم طبیعی به‌عنوان نقطه اوج معرفت بشری پذیرفته می‌شود. فلسفه، الهیات و حتی اخلاق باید تابع منطق علمی، شفافیت زبانی، و آزمون‌پذیری تجربی باشند. بدین‌ترتیب، پروژه‌ای مانند «الهیات طبیعی» یا «اخلاق تجربی» به‌وجود آمد. در اواخر قرن بیستم، فلسفه تحلیلی، به‌ویژه با رویکرد کواین 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 کواین معرفت‌شناسی باید به یک شاخه از روان‌شناسی تجربی تبدیل شود که بررسی می‌کند چگونه ارگانیسم انسانی بر اساس داده‌های حسی، به باورهایی درباره جهان می‌رسد. به‌بیان‌دیگر، به‌جای پرسش اینکه «چه توجیهی داریم که این باور درست است؟»، باید بپرسیم: «ما انسان‌ها چگونه به این باور رسیده‌ایم؟»

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

(1986. در این حوزه، از دیوید هیوم تا ریچارد تیلور و پیتر سینگر، اخلاق به‌مثابه برساخته‌ای طبیعی، تکاملی و عقلانی تصویر شده است. احساسات اخلاقی، همدلی، و نظریه کنش عقلانی، به‌عنوان بنیان‌های قابل‌دفاع 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 خودبسندگی طبیعت به‌عنوان 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 به‌مثابه 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 به‌مثابه 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 به‌مثابه مبنای معرفت‌شناسی مدرن، از یک‌سو با اومانیسم در محوریت عقل انسانی، و ازسوی‌دیگر با دئیسم در خودبسندگی 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

فناوری‌های مهندسی‌شده قرن بیستم و بیست‌ویکم را ممکن ساخت. در نتیجه، نچرالیسم نه‌تنها چهارچوب معرفت‌شناختی علم مدرن را تعیین کرد، بلکه از طریق هم‌نشینی با اومانیسم و دئیسم، به بستر فلسفی شکل‌گیری تمدنی بدل شد که علم و تکنولوژی را ابزار تحقق سلطهٔ انسان بر طبیعت، تاریخ و حتی خویشتن تلقی می‌کند.

با ظهور اومانیسم و دئیسم، طبیعت‌گرایی (نچرالیسم) به‌عنوان مرحلهٔ بعدی در اندیشهٔ مدرن غربی پدید آمد و جایگاه انسان را در نسبت با طبیعت، عقل و تجربه بازتعریف کرد. در ساحت روش‌شناختی، نچرالیسم بر آن است که روش علمی، شامل مشاهده، آزمون‌پذیری، تبیین علّی و پیش‌بینی، باید الگوی مسلط تحقیق باشد. کواین تصریح می‌کند: فلسفه ادامه علم است (Quine, 1969, p. 75). پول کوارتز نیز تأکید دارد که همهٔ فرضیات دربارهٔ 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 به‌مثابه فیزیک اجتماعی کنت، نمونه‌ای روشن از این نگاه است. از این پس، طبیعت نه‌تنها بستر واقعیت، بلکه مرجع شناخت، ارزش و روش علمی شد. بدین‌سان، نچرالیسم در چهار سطح هستی، معرفت، ارزش و روش، ساختاری منسجم ساخت که شالودهٔ 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 نچرالیسم، 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 شیوهٔ هستی‌شناختی از آشکارشدن جهان است که در آن طبیعت به‌عنوان منبعی مهارپذیر و بهره‌بردارانه ظاهر می‌شود.[1] این نگاه از شناخت

1 Gestell.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

طبیعت تا تسخیر آن امتداد می‌یابد. بیکن هدف علم را «به‌خدمت گرفتن طبیعت» می‌دانست (Bacon, 1620). دکارت نیز با تلقی مکانیکی از جهان، مبنای مهندسی مدرن را بنیان نهاد (Descartes, 1637/1999). تکنولوژی، علاوه بر جنبهٔ ابزاری، گسترش ارادهٔ انسان در جهان است (Mitcham, 1994). در این نگاه، انسان فاعلی است که طبیعت، زمان، انرژی و حتی خویش را به‌عنوان 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 نچرالیستی 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، همهٔ حوادث، ازجمله افعال انسانی، در چهارچوب عوامل طبیعی تبیین می‌شوند. هیچ غایت ماورایی وجود ندارد. آیرپل 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 نچرالیسم، 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 نقش‌آفرین است. براین‌اساس طبیعت بی‌جان و مقهور سلطهٔ تکنولوژیک انسان، چیزی جز منبع لایزال و قابل کشف و کنترل برای تأمین منافع مادی انسان اقتصادی مدرن نخواهد بود.

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

به الگوهای کمّی، تجربی و تابع قوانین عمومی مشاهده کرد. نچرالیسم با تلقی انسان به‌مثابه 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 خودبسندگی شکل گرفت؛ انسانی که همچون یک سیستم طبیعی، در پی حداکثرسازی منفعت فردی خویش است. ازسوی‌دیگر، روش‌شناسی اقتصادی نیز با تأکید بر مدل‌سازی ریاضی، آزمون‌پذیری تجربی، و تبیین علّی ـ مشابه با علوم طبیعی ـ متحول شد و اقتصاد را به رشته‌ای کمّی 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. بدین‌ترتیب، طبیعت‌گرایی با حذف مفاهیم اخلاقی، دینی یا غایی، علم اقتصاد را به عرصه‌ای بدل ساخت که در آن، عقل، منفعت، کارآیی 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 اومانیسم شکل گرفته است. رویکرد نخست رویکرد فردگرایی است، براساس این رویکرد اساساً جامعه به‌عنوان یک موجودیت متفاوت از حاصل‌جمع 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

چهارچوب نظری فرد چون قطره‌ای است که با پیوستن به دریـای جامعـه بـرایش موجـودیتی بـاقی نمی‌ماند. رویکرد سوم با وجود باور به هستی فرد، برای جامعه نیز موجودیت قائل اسـت. بـه دلیـل 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 کـنش فرد و جامعه مهم خواهد بود. اما چنان که فضای غالب در غرب جدید فردگرایی اسـت، لیبرالیسـم به‌عنوان یک ایدئولوژی، فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق و فلسفهٔ اقتصـاد بـر همـین اسـاس به‌مثابـه مبنائی برای ارزش فرد از دوره رنسانس به‌وجود آمد. انسان در جهان‌بینی لیبرالی مرکز جهان هسـتی قرار می‌گیرد و تأکیدی بی‌سابقه بـر فـرد انسـانی، از ویژگی‌هـای مشـخص عصـر رنسـانس اسـت (آربلاستر، ۱۳٦۸، ص ۱٤۰).

در همین دوران است که ماهیت لیبرالیسم به‌مثابه یک نظام اخلاقـی و سیاسـی بـه‌عنوان فرزنـد ارشد اومانیسم آفریده می‌شود که تمام ملازمات منطقی دئیسم و طبیعت‌گرایی را بـه عـلاوهٔ افـزودهٔ فردگرایی داراست. پاسداری از اصالت فرد در مقابل همهٔ محدودیت‌های اجتمـاعی از قبیـل دیـن، دولت و جامعه، جوهرهٔ اصلی لیبرالیسم یعنی آزادی فـردی را محقـق می‌سـازد. فردگرایـی بـه‌عنوان سازندهٔ 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 به‌صـورت اصلاحات دینی و شکل‌گیری دیـن انسـانی، نتیجـه داد. امـا در قـرن هفـدهم در انگلسـتان و قـرن هجدهم در امریکا و فرانسه به‌صـورت آزادی از حکومت‌هـا رخ نمـود (بشـیریه، ۱۳۷۸، ص ۱۵ و امیری، ۱۳۸۸، ص ۲۳).

بنابراین، اصالت فرد و فردگرایی[1] – در مقابل اصـالت جامعـه و جامعـه‌گرایی[2] – مغـز و هسـتهٔ

1 Individualism.

2 Collectivism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

مرکزی لیبرالیسم است که خود را در آزادی از همهٔ محدویت‌های 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 به‌نحوی 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 تولیت 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 همهٔ ارزش‌ها را ناشی و منبعث از افراد می‌شناسد. براساس این آیین که در حوزهٔ اقتصاد، سیاست، حقوق، هنر و ادبیات و فلسفه خودنمایی می‌کند، هدف اصلی جامعه، ارتقای رفاه مادی و هدف عمدهٔ قانون اخلاقی، تکامل هویّت و سیرت فردی است. هدف این آیین یا سیاست، در مرحلهٔ نخست توجّه به حقوق فردی، به‌ویژه حفظ و حراست استقلال سیاسی و اقتصادی فرد، استقلال خلاقیت و عمل و حوایج فردی است که در همهٔ نهادهای اجتماعی رعایت می‌شود و در واقع متضمّن 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، ۱۳۸٤، ص ۲٤). 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»[1]- که برآمده از مبنای هستی‌شناختی مذکور است - مسئله این است که رویدادها و اوضاع کلان اجتماعی صرفاً حاصل‌جمع کنش‌ها،

1 Methodological individualism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

نگرش‌ها، روابط و حالات انسان‌هایی است که در آنها مشارکت دارند. براساس رویکـرد فردگرایـی روش‌شناختی پدیده‌های اجتماعی، برحسب کنش‌های افراد، تبیین می‌شوند. نهادهای اجتماعی بـه افراد و تمایلات آنها تقلیل داده می‌شود. گرایش بـه روان‌شناسـی‌گرایی در ایـن دیـدگاه مهـم اسـت (مطهری، ۱۳۸٤، ص ۲۸). بی‌تردید واقعیت و نظریـه انسـان اقتصـادی در چهـارچوب فردگرایـی شکل گرفته است. در این نظریه، جامعه مجموعه‌ای از افراد تلقی می‌شود که براساس کنش عقلانی رفتار می‌کنند. براین‌اساس، نظریهٔ انتخاب عقلانی - یعنی بهترین معرف انسـان اقتصـادی و مبنـای تئوری‌های اقتصاد متعارف - عامل انتقال رویکرد فردگرایی روش‌شناختی به سایر علوم انسانی نیـز شد. بر اساس این رویکرد، نوعی تبیین اتم‌گرایانه از جامعه ارائه می‌شود کـه افـراد و رفتارهـای آنهـا اتم‌های جامعه تلقی می‌شوند. این رویکرد آن چنان بر دانش اقتصاد غلبه دارد که علمی بـودن یـک نظریه برابر با برآمدگی آن از رویکرد روش‌شناختی فردی یعنی نظریهٔ انتخاب عقلانی است. تـلاش کینزین‌های جدید برای یافتن مبانی خردی برای اقتصاد کلان کینزی، در همین چهـارچوب تفسـیر می‌شود. جالب توجه آن است که در ادبیات علمـی ذیـربط، رویکـرد فردگرایانـهٔ روش‌شـناختی بـا روش‌شناسی اقتصاد متعارف برابر به حساب می‌آید (Boettke and Coyne, 2005).

بر اساس مبانی فوق، اصالت فرد و فردگرایی حقوقی به‌معنای آن است که منافع و مصـالح فـرد بر منافع و مصالح اجتماعی از قبیل عدالت اجتماعی مقدم است. بـه‌عبارت‌دیگر منـافع اجتمـاعی چیزی متفاوت از حاصل‌جمع منافع افراد جامعه نیست. فردگرایی سیاسی خود را در آزادی فـردی و دموکراسی (هر فرد یک رأی) به علاوهٔ دولتِ حداقل نشان می‌دهـد، فردگرایـی اخلاقـی بـه معنـای تحقق حداکثری منافع فـردی اسـت. از مطالـب پیشـین آشـکار می‌شـود کـه اسـاس فردگرایـی بـا 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 فردگرایـی در اقتصـاد خـود را در ماکزیمم‌سـازی منـافع فـردی (مطلوبیـت بـرای مصـرف‌کننده و سـود بـرای

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

تولیدکننده)، مالکیت خصوصی، رقابت، مکانیزم بازار و دولتِ حداقل، نشان داده است. بر این اساس انسان مادی عاقل، فقط «فرد» شده است. به‌نظر 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 ازخدا، برابرشده با طبیعت، فردگرا، عقل‌محور است. این دگرگونی که در طی چند قرن شکل گرفت، بر دوش سنت‌های فکری اومانیسم، دئیسم نچرالیسم 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، خویشتن انسانی، 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

روشنگری، به‌جای رهایی‌بخش 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 ـ و به‌ویژه توسط جرمی بنتام و جان استوارت میل ـ 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 ازفایده‌مندی 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 روزبه‌روز 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

افزون بر آن، یوتیلیتاریانیسم مرز میان وسیله و هدف را محو می‌کند: ارزش فـرد، نـه بـه آن کـه «کیست»، بلکه به آن چه «تولید می‌کند» یا «احساس می‌کنـد» وابسـته می‌شـود. ایـن مـاجرا وزن اخلاقی فضیلت یا وظیفه را به فایده‌مندی منتقل می‌کند و خویشتنی خلق می‌شود که روانش درگیـر در سنجش، عملکرد و به حداکثر رساندن اسـت. بـدین‌ترتیب، یوتیلیتاریانیسـم، بنیـاد ابزارانگـاری خویشتن در مدرنیته را شکل می‌دهد. آزادی را به الزام برای انتخاب بهینه تبدیل می‌کنـد؛ اخـلاق را به بهینه‌سازی فرو می‌کاهد؛ و زندگی درونی را به دفتر محاسبات هزینه و فایده بدل می‌سازد. انسان مدرن نه‌تنها آزاد است که در پی خوشبختی باشد، بلکـه بـه‌طور پنهـانی، موظـف شـده اسـت ایـن خوشبختی را به شیوه‌ای قابل اندازه‌گیری، مفید برای اقتصاد، و کارآمد از نظر عاطفی به‌دسـت آورد. با حاکمیت عقلانیت ابزاری، غایت زندگی انسانی نیز دگرگون شـد. در نبـود معناهـای متعـالی یـا تعهدات جمعی، لذت و سودمندی به اهداف پیش‌فرض بدل شدند. سرمایه‌داری مصـرفی بـر پایـهٔ وعدهٔ رضایت فردی عمل می‌کند؛ تبلیغات، سرگرمی و فناوری دیجیتال، میل را تحریک، تجربـه را شخصی‌سازی، و رضایت را فراهم می‌کنند.

یوتیلیتاریانیسم[1] (فایده‌گرایی) یک نظریهٔ اخلاقی نتیجه‌گرا - در مقابل وظیفه‌گرا - است که اعمـال و رفتار و نیز قوانین و تدابیر اجتماعی را بر حسب پیامدهایشـان - و به‌صـورت روشـن‌تر- فوایدشـان، توجیه و ارزیابی، می‌کند (West, 2007, p. 1). هرچند از لحاظ تـاریخی، ایـن مفهـوم نیـز در دورهٔ باستان دارای سابقه بوده است، اما واقعیت آن است که این مفهوم مثل همهٔ مفاهیم بنیـادی، محصـول دوران مدرن است. اما نقطـهٔ عطـف تفکـر فایده‌گرایانـه اومانیسـتی را می‌تـوان از زمـان جرمـی بنتـام دانست. اما منظور از فایده چیست؟ از نظر میل و بنتـام «تنهـا ویژگـی قابـل محاسـبه و قابل‌توجـه در اعمال، شادکامی است که همان غایت مشترک تمامی آن‌ها می‌باشد. این شادکامی همان چیزی اسـت که فایده‌اش می‌نامیم» (Mill, 1962, p. 5). از نظر وی، فقط لـذت و یـا شـادکامی اسـت کـه ذاتـاً

1 Utilitarianism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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

و یا طبیعت، بشـر را فرمـان‌بردار دو حـاکم گردانـده اسـت، یکـی لـذت و دیگـری درد. همـه تصمیمات ما به این دو (اصل) برمی‌گردد ... جست‌وجوی لذت و گریز از درد، تنهـا غایـت آدمـی 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 نظـر 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 کـه موجب تلخ‌کامی می‌شوند. منظور از «شادکامی» و «خوشبختی» لذت و فقدان اَلَم اسـت. منظـور از «تلخ‌کامی» و «ناخشنودی» اَلَم 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 اَلَم شروط لازم برای طلب ایـن امـور هسـتند. کسانی که به فضیلت، تنها به خاطر فضیلت بودن علاقه‌مندند، آن را یا به دلیل آگاهی از اینکه یـک لذت است، یا به خاطر آگاهی از اینکه، خـود فقـدان یـک رنـج محسـوب می‌شـود، می‌خواهنـد. شخص از اینکه واجد درجه‌ای از فضیلت است، لذت می‌برد و از اینکه فاقـد درجـات بـالاتری از فضیلت نیست، از آن رنج می‌برد. چنانچه یکی از این دو حالت هیچ لذتی و دیگری هیچ اَلَمـی بـه وی ندهد، وی فضیلت را طلب نمی‌کند، یا آن را صرفاً به دلیل منافع دیگری می‌طلبد که به خـودش یا به اشخاص مورد علاقه وی، می‌رسند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

بنتام و میل هر دو فایده‌گرایی را بر اساس یک رویکرد طبیعت‌گرایانه - و نـه فضـیلت‌خواهانه - در مورد انسان توضیح می‌دهند. یعنی از آن سو فعل و رفتار لذت‌آفرین خوب و الم‌آفرین بـد اسـت که مطابق واقعیت طبیعت آدمی است (مردیها، ۱۳۷۸). کاپلستون با این باور است که، آئـین بنتـام مبتنی بر نوعی اصالت لذت و لذت‌گرایی[1] روانی است یعنی هر موجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم اسـت (کاپلسـتون، ۱۳۸۸، ص ۲٤). بـه عـلاوه یوتیلیتاریانیسـم، براسـاس مبـانی فردگرایانه شکل گرفته است، زیرا بنتام درحالی‌کـه در بنـد چهـارم فصـل اول کتـابِ مقدمـه‌ای بـر اخلاق و قانون‌گذاری صراحتاً از منافع جامعه سخن گفته اسـت امـا وجـود جامعـه را یـک وجـود موهوم و خیالی می‌داند، اگر چنین باشد، پس سخن گفتن از منافع جامعه مانند «بیشـترین خوشـی برای بیشترین افراد» از سوی بنتام به چه معناست؟ پاسخ وی این است کـه مـراد از منـافع جامعـه، 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 آحـاد اعضـایی کـه آن را تشـکیل می‌دهند، بنابراین قول به اینکه قانون‌گذاری و حکومت باید در جهت مصلحت عام باشـد برابـر بـا این است که بگوییم باید در جهت برآوردن بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد افرادی باشـند کـه اعضای جامعه‌اند» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

جان استوارت میل نیز بر این باور است که «فقط پرورش فردیت اسـت کـه موجـودات انسـانی متکامـل را پدیـد مـی‌آورد یـا می‌توانـد پدیـد آورد» (کاپلسـتون، ۱۳۸۸، ص ٤۸)، و می‌نویسـد: «خوشی هر فرد هم برای خود او و هم در جهت خیر و خوشی عام است، بنابراین، بـرای مجموعـه افراد یعنی جامعه هم خیر است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ٤۹).

بر اساس همین مبانی است که اندیشه‌های لیبرالیستی میل براساس نیاز به آزادی شـکل می‌گیـرد کـه:

1 Hedonism.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«پرورش آزادانهٔ فردیت، یکی از لوازم اصلی خوشی و خوش‌بختی انسان، و مایهٔ اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۲). بر همین پایه، از منظر میل، عدم اضرار به غیر، تنها قید محدود کنندهٔ فایده‌طلبی فردی است، براساس نظر وی جامعه نباید در آزادی فردی دخالت کند مگر آنگاه که «یک زیان مشخص یا خطر مشخصِ زیان، متوجه جامعه باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸). بنابراین، در آرای میل، اصل آزادی و نیز محدودهٔ آن، برآمده از اصل فایده‌گرایی فردگرایانه است. بر همین اساس است که بنتام در مورد اقتصاد بر آن است که بازار مبتنی بر رقابت آزاد اقتصادی، قطعاً هماهنگی بین منافع افراد را لااقل 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 خویشتن‌پرستی و تعقیب نفع شخصی، اما درصدد 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 ۷٤). اسمیت کار کردن به خاطر نفع عامه را یک پندار ظاهری و خالی از واقعیت می‌داند (ژید و ریست، ۱۳۷۰، ص ۱۳۲-۱۳۵). به‌نظر می‌رسد به‌درستی میل در قرن نوزدهم به‌عنوان صاحب‌نظر اصلی پیوتیلیتاریانیسم، فرایند فهم واقعیت انسان اقتصادی به‌عنوان انسانِ فردِ حسابگرِ 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 روشن‌شدن مناسبات چهارگانه انسان مدرن غربی ـ رهایی از خدا، طبیعت، جامعه و اخلاق

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

متعالی ـ می‌توان نتیجه گرفت که این انسان به‌تدریج به «انسان اقتصادی»[1] مفروض در تئوری‌های اقتصاد نئوکلاسیک تبدیل شده است. انسانی که ویژگی‌های بنیادین او فردگرایی، عقلانیت کامل و منفعت‌طلبی است؛ همان انسانی که در نظریه‌های اقتصاد نئوکلاسیک در چهارچوب نظریه انتخاب عقلانی[2] به تصویر درآمده است. این انسان نه‌تنها مبنای تحلیل در علم اقتصاد قرار گرفته، بلکه به‌تدریج به الگوی مسلط در سایر علوم اجتماعی نیز تبدیل شده است.

این مدل، به‌گونه‌ای فزاینده در تحلیل‌های علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، و حتی روان‌شناسی اجتماعی نفوذ کرده است. جان الستر، در دفاع از نظریه انتخاب عقلانی، آشکارا تأکید می‌کند که این چهارچوب می‌تواند پایه نظری مشترک برای همه علوم اجتماعی فراهم آورد (Elster, 1986, p. 1). برخی صاحب‌نظران این گسترش را نوعی «امپریالیسم علم اقتصاد» نامیده‌اند (Mäki, 2009, p. 354)؛ به این معنا که الگوهای تحلیلی اقتصاد، با عبور از مرزهای خود، سایر رشته‌ها را نیز تحت سیطره خود گرفته‌اند. این توسعه نفوذ، اگرچه به انسجام نظری در همه دانش‌ها کمک می‌کند، اما درعین‌حال خطر تک‌بعدی سازی انسان و ساده‌سازی بیش از حد پیچیدگی‌های انسانی را نیز در پی دارد. در این چهارچوب، می‌توان گفت که انسان مدرن غربی در فرآیند ابزارانگاری، به انسانی تبدیل شده است که خود را چون عامل اقتصادی درک می‌کند؛ موجودی عقلانی و خودبنیاد که هدفش بیشینه‌سازی مطلوبیت در دنیایی از انتخاب‌هاست و این تصویر، بنیان نظری بسیاری از نظم‌های اجتماعی مدرن را شکل داده است. انسان مدرن غربی ـ رها از خدا، طبیعت و جامعه ـ به فردی خودمختار بدل شده است که عقلانیت ابزاری او را در مسیر بیشینه‌سازی منفعت فردی هدایت می‌کند. اما چرا چنین شد؟

گذار از جهان‌بینی خدامحور به انسان‌محور از دوران رنسانس آغاز شد و در عصر روشنگری شتاب گرفت. در جهان‌شناسی مسیحی قرون وسطی، انسان به‌عنوان موجودی وابسته به اراده الهی

1. Homo Economicus.
2 Rational Choice Theory.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

درک می‌شد که غایت وجودی‌اش در هدف‌مندی الاهی معنا می‌یافت. اما اومانیست‌های رنسانس بازاندیشی‌ای در شأن و خودمختاری انسان آغاز کردند. پیکو دلا 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 دئیستی 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 الاهی، 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 طبیعت نظمی مقدس نبود، بلکه منبعی بود که باید فهمیده، مهار و مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت. فرانسیس بیکن در ارغنون نوین (۲۰۰۰/۱۶۲۰) به‌روشنی 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 الاهی نبود، بلکه خالق جهانی تازه برای بهره‌برداری منفعت‌طلبانه بود. علم و تکنولوژی،

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

درعین‌حال که امکان تسلط بی‌سابقه بر محیط را فراهم ساختند، هویت انسان را نیز بر مبنای کارکرد و قابلیت استفاده بازتعریف کردند. همان‌گونه که مارتین هایدگر هشدار داد، جهان‌بینی مدرن، هستی را به «ذخیره ایستا» تبدیل می‌کند و در نتیجه هرچیز، حتی انسان، به منبعی برای استفاده بدل می‌شود (Heidegger, 1977/1954). انسان مدرن با فردگرایی نیز همه آثار واقعی، معرفت‌شناختی و اخلاقی هویت جامعه را نادیده گرفت بنابراین گویی هم زمینه‌های فکری و عینی تاریخی یک‌صدا شدند تا انسان جدید غربی به یک انسان اقتصادی مورد نظر اقتصاد نئوکلاسیک تبدیل شود.

واقعیت آن است که منطقاً برای انسان جداشده 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 بهره‌مندی از نظریات استادش بنتام مطرح شده - نظریهٔ جامعی است که نوع هدف‌گذاری انسان در غرب دوران جدید را به سامان می‌کند. نقش اساسی فایده‌گرایی در تعیین اهداف همهٔ رفتارهای آدمی مبتنی بر گرایش منفعت‌طلبی آدمی است. عقل انسانی نیز به‌عنوان دارایی اصلی انسانی در خدمت تحقق این هدف و یا تنها گرایش ذاتی آدمی یعنی منفعت‌طلبی، قرار گرفته است این واقعیت محصول طبیعی تحولات انسان غربی در دوران جدید بود. زیرا همان‌گونه که روند مورد تعقیب این نوشتار نشان داد، نقطهٔ شروع دوران نوین غرب، اومانیسم است که انسان را به جای خدا نشاند و درنتیجه براساس آن، خدا، در چهارچوب مبنای دئیسم، 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 منحصراً 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 دئیسم نمود، خدای را از مدیریت تکوینی و تشریعی عالم و آدم برکنار پنداشت. به علاوه در چهارچوب مفهوم

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

طبیعت‌گرایی، طبیعت - و انسان را نیز به‌عنوان جزئی از طبیعت - به وسیلهٔ علـل و عوامـل مـادی، قابل فهم و اداره پنداشت. بنابراین و به‌صورت طبیعی هیچ هدف فرامادی بـرای انسـان بـه رسـمیت پذیرفته نشد. زیرا انسان اساس هیچ هدف غیرمادی را نمی‌شناسد. چنان که هـیچ عامـل غیرمـادی مؤثر بر انسان و طبیعـت نیـز وجـود نـدارد. از آن‌سـو کـه در چهـارچوب فردگرایـی جامعـه نیـز از موجودیت و در نتیجه از منشئیت اثر در قلمرو زندگی فـردی برخـوردار نیسـت، همـه ملازمـات و احیاناً اهداف زندگی اجتماعی باید به اهداف فردی زندگی تأویل برده شود. براین‌اسـاس اسـت کـه بـرای انسـان جـز تحقـق گرایشـات و تمـایلات مـادی و غیراجتمـاعی بـاقی نمی‌مانـد. نظریـهٔ یوتیلیتاریانیسم، یک نظریه‌ای رسا برای تبیین این تنها هدف انسانی است.

ازسوی‌دیگر در چهارچوب همین روند فلسفی، برای جهان درونی انسان نیز امکانی جز عقـل برای تحقق این تنها هدف باقی نمانده است. به‌نظر می‌رسد یک نویسنده ایرانی کـه بـا ترجمـهٔ اثـر 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، تفـاوتی از حیـث گرایش‌ها - یعنی منشأ اهداف و اهداف - بین انسان و حیوان وجود ندارد، اما انسـان تنهـا حیـوانی است که به ابزار عقل هم برای تحقق حیوانیت خود برخوردار است. آشکار است که جدایی انسـان از خدا و برابرانگاری انسان با طبیعت، به معنای انحصار هویت انسان در ابعاد مادی زندگی اسـت و پیداست که زندگی مادی انسان در قلمرو زندگی اقتصادی به اوج می‌رسد. بـه‌عبارت‌دیگر، چنـین انسانی تنها جایی که برای تحقق ناب، خالص، عریان و تمام‌قد خود پیـدا می‌کنـد، قلمـرو زنـدگی اقتصادی است. به همین دلیل براساس مبانی اومانیستی، «انسان» با انسان اقتصادی مترادف است.

باتوجه‌به این دستاوردها مدل مفهومی «انسان اقتصادی» به مثابه موضوع اقتصـاد نئوکلاسـیک، کنشگران اقتصادی دارای خصوصیاتی هستند که آن خصوصیات فروض بنیـادین دانـش اقتصـاد بـا محوریت اقتصاد خرد محسوب می‌شوند. دانش اقتصاد مسئولیت تبیین و تفسیر رفتارهای اقتصادی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

را براساس آن فروض برعهده دارند. فروض مذکور ـ که دقیقاً متناظر با خصوصیات انسان اقتصادی است ـ 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 تحت‌تأثیر یکدیگر قرار ندارند. ضمن آنکه هویت جمعی واقعیتی 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 درنتیجه امنیت و سایر کالاهای عمومی نخواهد داشت.

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

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

برهمین 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 ـ 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 ... ـ همهٔ شرایط را برای رقابت فراهم می‌سازد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«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 اومانیسم نقشی بنیان‌گذار ایفا کرده است؛ نگرشی که برای برچیدن حاکمیت مطلق کلیسا، درک پیشین از انسان، خدا و جهان را بازتعریف کرد. اومانیسم با نفی مرجعیت الهی و تمرکز بر کرامت، اختیار و عقلانیت انسان، خاستگاه دئیسم و سپس طبیعت‌گرایی، فردگرایی و در نهایت مطلوبیت‌گرایی شدند. این سیر تحولی، چهار مرحلهٔ 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 خودبسندگی تعریف می‌کند.

دئیسم، 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 حالی‌که دیدگاه‌هایی چون سوسیالیسم و جامعه‌گراییِ 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

روان‌شناسی مدرن قرار گرفت. فردگرایی مدرن، با ارجاع به اومانیسم 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 بنتام، 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 به‌تدریج به‌نظریه‌ای 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 خودبسنده که جهان را همچون میدان محاسبه می‌بیند و از پیوند با امر قدسی بریده است. اما این انسان، ساختهٔ تدریجی یک فرایند تاریخی است. در قرن چهاردهم، اومانیسم به‌صورت 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 الاهی 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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

«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 اومانیسم، دئیسم، 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 ـ ناظر به سه خصوصیت مهم آن یعنی منفعت‌طلبی، فردگرایی و عقلانیت کامل ـ 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، سوژهٔ اصلی مدرنیته است؛ اما همین انسان، اکنون موضوع بازاندیشی انتقادی سنت‌های رقیب نیز شده است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

کتابنامه

۱. آربلاستر، آنتونی. ۱۳٦۸. **ظهور و سقوط لیبرالیسم در غرب**. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: نشرمرکز.

۲. امیری، جهاندار. ۱۳۸۸. **لیبرالیسم ایرانی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

۳. براون، کالین. ۱۳۷۵. **فلسفه و ایمان مسیحی**. ترجمهٔ طاطه‌وس مکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.

٤. 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**. ترجمهٔ حکیمی. تهران: مرکز.

٦. دیویس، تونی. ۱۳۸۶. **اومانیسم**. ترجمهٔ 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**. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۹. ژید، شارل؛ ریست، شارل. ۱۳۷۰. **تاریخ عقاید اقتصادی**. ج ۱. ترجمهٔ 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. چ۴. تهران: نشر مرکز.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۸. **تاریخ فلسفه**. ج ۸ (از بنتام تا راسل). ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. چ ۸. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱٤. کاتوزیان، محمدعلی. ۱۳۸۱. **آدام اسمیت و ثروت ملل**. چ ۱. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

۱۵. گاتری، دبلیو، کی، سی. ۱۳۷۵. **تاریخ فلسفهٔ یونان**. ج ۱۰ و ۱۱. ترجمهٔ حسن فتحی. تهران: فکر روز.

۱٦. لوین. ۱۳۷۰. **فلسفه یا پژوهش حقیقت**. ترجمهٔ 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. ۱۳۸٤. **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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-08]