

محوریت یافتن ایده نفع شخصی در ادبیات علم اقتصاد

سید سعید موسوی ثمرین

پژوهشگر مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین

مشخصات کتابشناختی این اثر:

موسوی ثمرین، سید سعید (۱۳۹۲). محوریت یافتن ایده نفع شخصی در ادبیات علم اقتصاد، جستارهای مبین (نشریه الکترونیکی مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین)، سال نخست، جستار شماره ۲۱. نشانی دسترسی اینترنتی:

<http://jostar.mrsi.ir/Vol.1/jostar21.pdf>

مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین

<http://www.mrsi.ir>

Email: mrsi@chmail.ir

نشریه الکترونیکی «جستارهای مبین»، به طور خاص برای انتشار بخشی از تأملات و تحقیقات پژوهشگران رویکرد «توسعه تعالی بخش» انتشار می‌یابد؛ ولی موضوع عام این نشریه «مسئله توسعه» است؛ و آثار تألیفی و ترجمه‌ای که با رویکردهای مختلف در موضوع توسعه به نگارش درآمده‌اند نیز در آن منتشر می‌شود. برای دسترسی به مقالات نشریه الکترونیکی «جستارهای مبین» به سایت این نشریه مراجعه کنید.

<http://www.jostar.mrsi.ir>

Email: mobin.jostar@chmail.ir

مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین

«جستارهای مبین»؛ سال نخست، جستار شماره ۲۱

تاریخ انتشار: ۱۳۹۲/۷/۲۹

ISSN 2345-2382

محوریت یافتن ایده نفع شخصی در ادبیات علم اقتصاد

سید سعید موسوی ثمرین

نفع شخصی یکی از کانونی‌ترین مفاهیم تحلیلی در پارچوب علم اقتصاد است. فراتر از خود مفهوم نفع شخصی حیث سامان بخشی آن در اجتماع انسانی است که توجه زیادی را جلب می‌کند. این مقاله در صدد است تا نشان دهد چگونه و در چه بستر تاریخی نفع شخصی به مثابه محرکی نفسانی که می‌تواند کارایی عمومی به بار بنشانند، مطرح شد. در واقع همواره این سؤال اساسی برای اقتصاددانان وجود دارد که ایده محوری نفع شخصی و توابع عدیده آن چگونه و در چه بستری به عنوان میراثی گران بها برای اقتصاددانان به ارث گذاشته شده است. این مقاله در صدد افکندن پرتوی بر روی ابعاد این سؤال اساسی و تاریخی است.

اساسی پدیدآمده در فلسفه اخلاق سنتی که خود به خود منجر به ظهور پارادایم جدیدی در فلسفه اخلاق شد، به ما کمک می‌کند تا فرآیند شکل‌گیری ایده فرد حداکثرکننده مطلوبیت^۱ و یا نفع شخصی در نظریه رفتار مصرفی و یا ایده‌هایی چون بنگاه حداکثرکننده سود را بهتر درک نماییم. فلسفه اخلاق همزمان انسان‌شناسی نوینی را نیز با خود به همراه می‌آورد. در اینجا

یکی از اتفاقاتی که در دوره مابعد رنسانس در اروپا به وقوع پیوست این بود که غرب نتوانست از سنت‌های جاری اخلاقی، چه به شکل ارسطویی و چه به شکل مسیحی آن نگهداری کند و این امر در قرن شانزدهم و هفدهم به رد فلسفه اخلاق و سیاست سنتی منجر شد و زمینه تحقق روشنگری را فراهم آورد. (مک‌اینتایر، ۱۳۹۰، ص ۱۰) فهم تغییرات



جدید است که تأثیرات بسزایی در علم جدید و فلسفه علم الاجتماع جدید داشته است. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴۸-۴۹) آلبرت هیرشمن نیز این رویکرد ماکیاولی را به شیوه‌ای دیگر متذکر شده است: «ماکیاولی بدان هنگام که می‌کوشید چگونگی کسب، حفظ و بسط قدرت را به شهریار بیاموزاند، تمایزی معروف را بنیان نهاد میان «واقعیت موجود امور» و «جمهوری‌ها و پادشاهی‌های خیالی که نه تا به حال مشاهده شده‌اند و نه هرگز وجود خارجی داشته‌اند.» (هیرشمن، ۱۳۷۹: ۱۴)

از ماکیاولی به بعد همواره این ایده که باید «انسان را بدان سان که واقعاً هست» مورد توجه قرار داد، مطمح نظر اندیشمندان مختلفی از هابز گرفته تا اسمیت قرار گرفت. در واقع طرح تمایز معروف هست-باید^۱ در ابتدای دوره جدید نیز از همین مقطع نشأت گرفته است. (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰) لازم به ذکر است به رسمیت شناختن این تمایز آثار زیادی در حوزه‌های معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علم اقتصاد بر جای خواهد گذاشت که یکی از آن‌ها ظهور رویکرد پوزیتیویسم^۲ است. (عربی، ۱۳۸۷) به نظر اشتراوس این تمایز در فلسفه مدرن به رسمیت شناخته شد. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۷۷) در دوره مدرن فلاسفه برای اِقتناع آن دسته از افرادی که حتی با ایشان بر روی ارزش‌های انسانی و اخلاقی تفاهم ندارند، مجبور بودند این تمایز را به رسمیت بشناسند. البته فیزیک مدرن نیوتنی که قوانینش

نشان خواهیم داد چگونه توجه به نفع شخصی به عنوان یکی از بازدارنده‌های اصلی فلسفه اخلاق جدید برای کنترل انسان به رسمیت شناخته شد و درون هسته علم اقتصاد رسوخ کرد.

انسان؛ چنانچه هست

از نظر اشتراوس (۱۳۸۷) آثار ماکیاولی بر نقد دین و اخلاق استوار است و فی‌الواقع نقد او از اخلاق و نقد او از فلسفه سیاسی یکی است. از نظر اشتراوس این نقد به طور کلی عبارت است از این که «آن رهیافتی به سیاست که در آرمان‌شهر به اوج می‌رسد، یعنی در توصیفی از بهترین نظام که تحقق آن بسیار دور از احتمال است، ضعیفی بنیادی دارد. پس بگذارید «جهت» سلوک خود را از فضیلت یعنی از بالاترین هدفی که یک جامعه می‌تواند انتخاب کند، اتخاذ نکنیم، بلکه سلوک خود را در مسیر اهدافی قرار دهیم که عملاً همه جوامع آن را دنبال می‌کنند.» بدین ترتیب ماکیاولی آگاهانه معیار عمل اجتماعی را تنزل می‌دهد. این پایین آوردن معیارها به منظور بالا بردن سطح احتمال تحقق آن طرح شده است. از نظر ماکیاولی نمی‌توان خوبی جامعه را، یعنی خیر عموم را، در چارچوب فضیلت تعریف کرد، بلکه باید فضیلت را در چارچوب خیر عموم تعریف کرد. کاشف چنان تعلیماتی (ماکیاولی) به ضرورت مبشر یک دستور اخلاقی جدید یا ده فرمان

1. Is-Ought Distinction
2. Positivism



فرانسه و کانت^۱ در آلمان با تمام اختلاف نظرهایی که داشتند، همگی در تلاش بودند تا اصولی را در اخلاق به دست دهند که انسان‌های عقل‌مدار نتوانند از تبعیت از آن سر باز زنند. از نظر اشتراوس ماکیاوولی متمایل به این باور بود که افزایش قابل‌ملاحظه نامردمی و خوی غیرانسانی در افراد بشر نتیجه غیرعمدی، اما غیرتعجب‌آور این واقعیت است که انسان اهداف خود را بسیار بالا گرفته است. بدین ترتیب نه تنها فرامین مذهبی دیگر برای کنترل جامعه مثر نمی‌نمودند بلکه به نحوی علت تلقی شدند؛ چرا که ایده‌آلیسمی مذهبی را همواره بازنشر می‌دادند. کما اینکه ماکیاوولی معتقد بود: «بگذارید اهداف خود را پایین بیاوریم تا مجبور نشویم وحشی‌گری (اجرای احکام و حدود الهی) را مرتکب شویم که آشکارا برای حفظ آزادی و جامعه ضرورت ندارد.» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۴)

لذا طبیعی بود که اکثر متفکران در این دوره به تبع تفوق مذهب اصالت طبیعت و پیشرفت-های علوم طبیعی، مایل باشند تا به طور ویژه‌ای به محرک‌های طبیعی آدمی و ماهیت طبیعی آن بپردازند. (نمازی، ۱۳۷۴) هیرشمن (۱۹۷۷) معتقد است بعضی از تحقیقات میدانی که در این زمینه صورت می‌گرفت به قدری عمیق بود که گویی شناخت طبیعت آدمی هدفی فی‌نفسه است. از این به بعد در واقع همه اندیشمندان مهم بر خود لازم دیدند تا در این زمینه ورود کنند. اما

برای همه عالم و همه مکان‌ها قطعی بود، فلاسفه را برای هم‌تراز شدن با وی و تعلیماتش وسوسه می‌ساخت. (برت، ۱۳۶۹)

بنابراین مدرنیته با احساس خرسندی نسبت به شکاف میان هست و باید یا واقعیت و آرمان آغاز شد. راه‌حلی که در ابتدا ارائه شد این بود که با پایین آوردن سطح بایدها، هست‌ها و بایدها را به یکدیگر نزدیک سازیم؛ یعنی با درکی از بایدها به نحوی که انتظار بالایی از انسان نداشته و این بایدها با قوی‌ترین و رایج‌ترین تمایلات یا انفعالات آدمی هماهنگی داشته باشد. اما با وجود تنزل بخشیدن به آرمان‌ها، تمایز اساسی میان هست‌ها و بایدها به قوت خود باقی ماند و از بین نرفت. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۵۲)

البته هیرشمن معتقد است یکی از دلایل اصلی اندیشمندان دوره رنسانس برای شناخت آدمی بدانسان که هست، این بود که در سده شانزده و هفدهم گمانی مبنی بر این که دیگر نمی‌توان هواهای نفسانی آدمیان را به واسطه اندرزهای مذهبی فرونشاند و کنترل نمود، پدیدار گشت. (همان: ۱۵) در واقع با اجماع نخبگان و عامه بر روی مبانی دئیسم و بروز فسادهای گسترده در دستگاه کلیسا، روزبه‌روز از حجیت و قدرت فرامین مذهبی کاسته می‌شد. بر این مبنا مک‌اینتایر (۱۳۹۰) معتقد است هیوم در اسکاتلند، بنتام^۲ در انگلیس، دیدرو^۳ در

1. Jeremy Bentham (1748-1832)
2. Denis Diderot (1713-1784)
3. Immanuel Kant (1724-1804)



فطرت در اندیشه دینی با نظریه طبیعت در اندیشه فلسفی قدیم مطابقت دارد. افلاطون در تحلیل خود بر مبنای دریافت سنتی از انسان، تجمل را در پیوند با بحث از مدینه فاضله و به عنوان نقیض آن طرح می‌کند، زیرا فضیلت در فلسفه قدیم و نیز البته در اخلاق دینی از بنیاد با زندگی ساده همسو و با زندگی تجملی در تعارض است. افلاطون شهری را که اهل آن از برآوردن نیازهای ابتدایی و ضروری خویش فراتر رفته و به تجملی هر چند معتدل خوگر شوند، با «شهر خوکان» سنجیده است و از نظر او از چنین شهری جز بیدادگری و پلیدی بر نمی‌خیزد و در واقع نمونه خوبی از شهری است که «از مرض متورم شده باشد». وانگهی بحث زندگی ساده و به دور از تجمل، در نزد افلاطون نیز با اعتقاد به سرشت نیک آدمی و با انسان‌شناسی مبتنی بر آن ملازمه دارد، هم چنانکه در آغاز دوره جدید، بحث درباره فطرت جای خود را به نظریه طبیعت انسان داد. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰۰-۳۰۲)

لازم به ذکر است بر شالوده همین انسان‌شناسی جدید بود که تأسیس اندیشه سیاسی با نیکولو ماکیاولی و اقتصاد سیاسی در مکتب اسکاتلند امکان‌پذیر شد. از نظر طباطبایی تردیدی نمی‌توان داشت که آن نوعی از استقلال امور دنیوی که شالوده تأسیس علم اقتصاد جدید است، فقط بر اساس اصلاحی دینی از جنسی که در دنیای مسیحیت امکان‌پذیر شد، ممکن است ولاغیر. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۰۰-۳۰۵)

این تحقیقات که صرفاً مبتنی بر عقل خودبنیاد و مشاهده بود، به کجا انجامید؟

اشتراوس معتقد است ماکیاولی بر خلاف فلاسفه سنتی که انسان را مدنی بالطبع می‌دانستند، معتقد است ذات انسان از اساس بر پایه خودخواهی است و بدین دلیل بد است، اما او معتقد بود می‌توان او را اجتماعی و با روح جمعی شایسته و خوب تربیت نمود. این رویکرد یکی از لوازم تقلیل افق نگاه وی از بلندای فلسفه اخلاق سنتی به سطح دون فلسفه اخلاق جدید بود. در فلسفه اخلاق سنتی متفکران به‌رغم اطلاعشان از وجوه مادی آدمی سعی داشتند با تذکر سیر عمودی به وی که لوازم و مقدمات آن، در فطرتش به امانت گذاشته شده بود، فضای رشد معنوی و اخلاقی وی و بالطبع جامعه را فراهم سازند. اشتراوس می‌نویسد ماکیاولی در ظاهر به عنوان یک متفکر نترس، چشم‌ها را به اندیشه عمیقی گشود که متفکران کلاسیک در سادگی شریفشان آن را پس زده بودند، اما در واقع در کل آثار ماکیاولی یک نکته درست درباره سرشت آدمی نیست که متفکران ماقبل رنسانس با آن آشنا نبوده باشند. بنابراین وی محدود شدن تعجب‌آور افق اندیشه خود را به مثابه وسعت یافتن افق دیدش ارائه داد. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۳)

به نظر اشتراوس کوشش فلاسفه سنتی برای جایگزینی پژوهش درباره بهترین نظام اقتصادی و سیاسی به وسیله علم سیاست و علم اقتصاد توصیفی و تحلیلی، که از صدور احکام ارزشی نیز خودداری می‌کرد، مسخره و عجیب است. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۹۰) بر این مبنا نظریه



دانش نوظهور اقتصادی

اهمیت نگرش‌های انسان‌شناختی به حدی است که میشل فوکو، متفکر فرانسوی، شکل‌گیری دانش اقتصادی را تا قبل از دوران مدرن را به دلیل فقدان نگرشی خاص به انسان امکان‌ناپذیر دانسته است. فوکو در تبیین عدم امکان شکل‌گیری تحلیل‌های نظری اقتصادی پیش از زمان مدرن بیان می‌دارد که انسانی که علوم انسانی مدرن بر آن مبتنی است خود محصولی مدرن است که در سامانه^۱ مدرن زاده شده است و قبل از آن از اساس چنین انسانی وجود نداشته است. عدم تولد انسان، به معنای عدم ظهور «خودآگاهی معرفت‌شناسانه از خود شناسا» است. تولد مفهوم جدیدی از انسان: انسان به منزله موضوع شناخت (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۱۶۰).

چنان که فوکو می‌گوید سامانه مدرن، ناظر به فهم جدیدی از انسان اقتصادی نیز بود: «انسان به مثابه نیروی کار». (فوکو، ۲۰۰۰، ۳۴۱، به نقل از حسینی، ۱۳۸۸) فهم از نیروی کار نیز دیگرگونه بود: «نیروی کار به مثابه مولد ارزش» که در اندیشه اسمیت تجلی کرد و در ریکاردو اعتلا یافت؛ لازم به ذکر است با این استدلال، نسبت دادن «نظریه ارزش مبتنی بر کار»^۲ به متفکرین مسیحی و مسلمان در قرون میانه صحیح نیست.

بنابراین علم اقتصادی که بر مبنای این فهم از انسان اقتصادی، ارزش، مکانیسم قیمت، نیروی کار، و تولید (به عنوان صورت خارجی نیروی

کار) شکل گرفت قبل از سامانه مدرن «امکان» ظهور نداشت و به تعبیر فوکو: «در دوره کلاسیک، اقتصاد سیاسی وجود نداشت، زیرا که در نظام دانش این زمانه، مفهوم تولید هنوز به وجود نیامده بود». (همان ۱۶۶) «اقتصاد سیاسی در قرن نوزدهم تأسیس شد. در این قرن، موضوع شناخت دانش اقتصادی، در جاهایی که نگرش کلاسیکی (سنتی) به هستی رنگ باخته و نگرش هستی‌شناختی مدرن جایگزین آن شده بود، شکل گرفت». (همان ۲۰۷) تبدیل انسان به فاعل شناسا به منزله قائم‌به‌ذات شدن آن در مرتبه شناخت است. انسان در تفکر سنتی، «خودبسنده» نیست و در شناخت، متکی بر ماورا است. ولی در دوره مدرن اوضاع بدین گونه است: «به نظر فوکو، پس از دوران کلاسیک، ذهنیت شناسای آدمی در قرن‌های هیجدهم و نوزدهم جانشین لوگوس (عقل فعال)، خداوند و کل هستی شد. تا قبل از دوره مدرن خداوند در پرتو بازنمایی، گستره‌ای وسیع از قلمرو حقیقت ادراک به وجود آورده بود. اما، با در هم ریختن این انگاره و ظهور مدرنیته، انسان به موجودی تبدیل شد که ناچار است بر حسب قوانین اقتصاد زندگی کند و در سایه همین معیارها، حق یافته است که آنها را بشناسد و پرده از آنها برگیرد» (ضمیران، ۱۳۷۸، صص ۱۳۰-۱۳۹).

بنابراین بر طبق این دیدگاه، از حیث انسان-شناختی نیز «امکان» ظهور دانش اقتصادی در دوره ماقبل مدرن از جمله سامانه اسلامی و

1. Discourse
2. Labour Theory of Value



عطف توجه تام به «مبدأ الهی عالم» و نیز اعتقاد به اتکای وجودی مخلوقات مادی بر مراتب فراتر واقعیت بوده است (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۱).

در غرب، با پیدایش نظریه «تطور انواع داروینی»، نگرش «سلسله‌مراتب عرضی» حاکم شد و از این رو، دچار اختلاف بنیادین بر سر اصول با سنت شدند و از فهم علوم سنتی بازماندند: «هیچ مانع بزرگتری از نظریه تطوّر انواع بر سر راه فهم علوم و جهان‌شناسی‌های سنتی وجود ندارد، نظریه‌ای که در حال و هوای دنیاگرایی سده نوزدهم به وجود آمد تا فقدان مشاهده خداوند و شهود حضور همیشه پایدار واقعیات مثالی در عالم مادی را جبران کند» (همان).

چارلز تیلور^۱ در رساله «معضلات مدرنیته»، از دست رفتن نظم هستی‌شناختی عالم پس از سنت را به عنوان یکی از معضلات تجدید برمی‌شمارد. در سنت، وجود از نظم ذاتی برخوردار است که واجد معنای مشخصی برای موجودات آن می‌باشد. بر حسب این ویژگی که اختصاص به این دین یا آن دین و این سنت یا آن سنت نیز ندارد، گونه‌های بودن موجودات و نحوه رفتار و عمل آن متأثر از این نظم هستی-شناختی است؛ به‌ویژه در خصوص انسان، نظم مذکور در پیوند با نظم رفتاری و حیات انسان (چه در حیطه فردی و چه در حیطه اجتماعی) قرار دارد. هم نظم وجود بر رفتار انسان تأثیر می‌گذارد و هم رفتار انسانی در این نظم اثرگذار

مسیحی منتفی است. عدم امکان شکل‌گیری دانشی اقتصادی، دانشی که به صورت شناخت فی‌نفسه و عاری از ارزش‌های اخلاقی و با هدف تبیین و تحلیل صرف واقع اقتصادی جلوه کند نشانگر نوع نگرش بنیادین متفاوت تمدن‌های اسلامی و مسیحی به عالم و آدم و «نحوه متفاوت وجود» مردمانشان است. این بدان سبب است که بنیان هر سامانه دانایی، مبتنی بر امری وجودی است؛ و به تعبیر فوکو، مبتنی بر تصویری است که آدمیان از نظم دارند؛ که بازنماینده تجربه‌ای وجودی است که از نحوه هستی آدمیان نشأت می‌گیرد: «در مرکز یا بنیان سامانه دانایی هر عصر، تصویری از نظم وجود دارد؛ این عنصر ناظر به تجربه‌ای از وجود می‌باشد. این تجربه مبین برقراری نسبتی با هستی است. «تجربه نظم» و «تجربه نحوه‌ای از بودن» بنیان هر سامانه دانایی را می‌سازد» (کچوئیان، ۱۳۸۲، ۹۵).

انسان‌شناسی سنتی و امتناع دانش اقتصادی جدید

در اینجا لازم است با اختصار هرچه تمام در مورد انسان‌شناسی سنتی سخن بگوییم. اصل بنیادینی که در تمام علوم سنتی (اعم از سنت اسلامی) مشترک است، «نگرش سلسله‌مراتبی» به هستی است؛ این سلسله‌مراتب، طولی است و عالم مادی، فروترین ساحت آن است. (چنانکه معنای کلمه «دنیا» این مفهوم را متبادر می‌کند) علت این نگرش سلسله‌مراتبی در تمام سنت‌ها،

1. Charles Margrave Taylor (1931)

خویش از پیش ملزم و مکلف به گونه‌ای خاص از بودن و رفتار هستند. داشتن چنین درکی از وجود به معنای آن است که موجودات عالم به بیانی بسیار کلی مکلف و ملزم به وجودی خاص و الزامات و تعهدات ناشی از آن هستند. (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۲۰، به نقل از حسینی، ۱۳۸۸)

طلوع نفع شخصی در آرای اندیشمندان مابعد رنسانس

در اینجا لازم به تذکر است که این رویکرد به طور کلی از جانب همه اندیشمندان مابعد ماکیاولی در دستور کار قرار گرفت و پیشرفت نمود. از نظر فرانچسکو گوئیچاردینی^۲ که از معاصرین ماکیاولی بود، سرشت انسان چنان آفریده شده است که پیوسته در جستجوی نفع شخصی خود باشد و این عامل نفع شخصی یکی از استوارترین پایه‌های جامعه جدید است، زیرا بر خلاف اندیشه سنتی که در آن هرگونه جاه-طلبی امری نکوهیده به شمار می‌آمد، نه صرفاً جاه‌طلبی امری نکوهیده به شمار می‌آمد و نه فرد جاه‌طلبی را که بخواهد از راه‌های مشروع به افتخار و ثروتی دست یابد، می‌توان سرزنش کرد. از نظر وی بهترین مردمان کسانی هستند که نفع شخصی خود را معیار همه انتخاب‌های خود قرار می‌دهند. اما از نظر وی اشتباه بزرگی است اگر کسی بر این گمان باشد که نفع خصوصی راستین وی می‌تواند به امتیازی مالی فرو کاسته شود،

است. شک دکارتی دقیقاً تشکیک در وجود چنین نظمی در عالم است که حاصل آن به تعبیر هانا آرنه^۱ از جهان، بیگانگی انسان در دنیای متجدد است. (تیلور ۱۹۹۲)

در واقع در اثر چنین شکی است که عالم معنا و مفهوم خود را برای انسان از دست می‌دهد و به صورت ماده خامی ظاهر می‌شود که تنها در پرتو انسان و از ناحیه آن از صورت بی‌شکل و آشفته آن خارج شده و نظمی به خود می‌گیرد. انسان متجدد و معنا و مفهوم خاص آن همزمان با از دست رفتن نظم وجود حاصل شده است. مفهوم از دست رفتن نظم وجود و بیگانگی انسان متجدد از وجهی همان مشکل بی‌معنایی دنیای متجدد را به وجود آورده است. از دست رفتن نظم وجود به معنای این است که وجود متضمن هیچ سخن یا پیامی برای انسان نیست.

از این منظر تازه، عالم دیگر واجد هیچ خصیصه ذاتی نیست که بتوان بر پایه آن مبنا و معیاری برای رفتار انسانی و نظم اجتماعی انسان یافت. انسانی که از درون این تحول سر برآورده است دیگر بیرون از خود پایه و بنیان ثابت هستی‌شناختی که او را مشخص کند، حد بزند یا جهت دهد، نمی‌بیند؛ از آنجا که در نگاه سنت، عالم واجد نظمی ثابت است که مقدم و فراتر از موجودات آن جایگاه هستی‌شناختی عالم حدود مجاز رفتاری آن‌ها غایت و مقصد آن‌ها و نحوه وجود و سیر وجودی آن‌ها را تعیین کرده است. این بدان معناست که آن‌ها به اعتبار وجود

1. Hannah Arendt (1906-1975)
۲. Francesco Guicciardini (1483-1540)



مردم را تعیین می‌کند. این محرک‌های اولیه البته خودخواهانه هستند و می‌توان آن‌ها را به یک اصل تقلیل داد: علاقه به حفظ خویش یا اگر به طور سلیبی بیان شود، ترس از مرگ غیرطبیعی. بدین ترتیب از نظر هابز انسان، گرگ انسان است. از این منظر حتی آن اعمال انسانی که در ظاهر برای خیر رساندن به دیگران انجام می‌شود، در واقع برای نفع شخصی است، خواه برای خرسندی از خیر رساندن به دیگران باشد و خواه برای خودنمایی اجتماعی. (اشتراوس، ۱۳۸۷)

بر پایه این انسان‌شناسی مطلوبیت منفی کار که همواره به عنوان یکی از فروض نظریه‌های کار در علم اقتصاد مطرح است به خوبی در آثار هابز قابل ردیابی است. از نظر هابز طبیعت انسان بر راحت‌طلبی و تن‌پروری متکی است. یعنی انسان حاضر به کار کردن نیست مگر برای نفع و به همین ترتیب مردم حاضر به تحمل «رنج کار» نیستند مگر برای فرار از رنج بزرگ‌تری به نام گرسنگی. (هانت، ۱۳۸۱)

در ادامه اما جان لاک نیز اساس طرح هابز را پذیرفت و تنها در یک نقطه آن را تغییر داد. از نظر جان لاک آنچه بشر برای صیانت ذات بدان نیازمند است بیشتر غذا یا به طور کلی ثروت است تا اسلحه. بدین ترتیب میل به «صیانت ذات» در هابز به میل به «کسب ثروت» و حق صیانت ذات به حق کسب نامحدود ثروت تبدیل می‌شود. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲)

زیرا نفع خصوصی باید ناظر بر حُسن شهرت و آوازه شخص باشد و نه تنها نفع مالی. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۴۴-۵۴۵)

کاپلستون (۱۳۸۷) هابز را با ماکیاوولی پیوند می‌دهد و می‌نویسد «در حالی که ماکیاوولی در وهله نخست به شیوه‌های کارکرد سیاسی یا به وسایل کسب و حفظ قدرت دلمشغول بود، هابز نظریه سیاسی عامی فراهم می‌آورد که در آن مفهوم قدرت و کارکردش دخالتی بغایت مهم دارد». بنابراین پروژه ماکیاوولی با هابز نیز ادامه و بسط یافت. به طور کلی هابز که همگامی زیادی با اصحاب «اصالت تسمیه» داشت، منکر طبایع و ماهیات کلی شد و معتقد بود که فقط اشیا وجود دارند. از نظر آرتور برت تأثیری که هابز با ورود به مسئله عین-ذهن دکارت در روند پیشرفت علم گذاشت، بیشتر از عرصه‌های روان‌شناسی و سیاست بود. لازم به ذکر است هابز روح را به ماده تحویل کرد و بدین ترتیب نومی‌الیسم، ماتریالیسم و علیت مکانیکی را وارد علوم جدید کرد. (برت، ۱۳۶۹: ۱۲۱-۱۲۳)

مطابق با نظر ماکیاوولی از نظر هابز نیز فلسفه سیاسی سنتی بیش از اندازه بلندپروازانه بود. به همین دلیل هابز اصرار می‌ورزید که حقوق طبیعی از خواست‌های اولیه انسان استنتاج شود؛ یعنی از خواست‌ها و محرک‌های اولیه‌ای که به طور مؤثر در اکثر مواقع تعیین‌کننده رفتار همه انسان‌هاست و نه از کمال و غایت مطلوب انسانی که میل به آن تنها رفتار تعداد معدودی از

1. Nominalism



تحدید هواهای نفسانی نیز به شمار آمد. در واقع سؤال مهم و بر هم این بود که فعالیتی که از لحاظ اخلاقی حداکثر فقط تحمل می‌شد، حالا چه طور می‌توانست به «تکلیف» طبق تعبیر بنجامین فرانکلین^۱ تبدیل شود؟ (وبر، ۱۹۵۸)

در جستجوی زنجیره‌ای که این دو وضعیت ابتدایی و پایانی را به یکدیگر متصل می‌سازد، هیرشمن به آرا و عقاید نویسندگان زیادی توجه کرده تا نشان دهد چگونه پس از یک دوره توسل به ابزارهای متفاوت و متنوع برای تحدید هواهای نفسانی، در نهایت وظیفه عمده در این زمینه به حوزه اقتصاد محول گشت. (هیرشمن، ۱۳۷۹) در ادامه نشان داده خواهد شد که چگونه این مسیر طی شد.

از نظر ماکیاولی غرضی که می‌تواند طبیعت شر انسانی را کنترل کند، همانا اشتیاق به جلال و شکوه است که بالاترین سطح آن همانا اشتیاق نخبگان به بدل شدن به «پادشاهی دیگرگون» است. «پادشاه جدید» کاشف نوع جدیدی از نظم اجتماعی است: نظامی مبتنی بر دریافتی غیراخلاقی از ذات و بنیاد جامعه و ساختار جامعه. بنابراین او نفعی خودخواهانه دارد تا اعضای جامعه‌اش اجتماعی و بنابراین خوب باشند و همین‌طور باقی بمانند. از نظر ماکیاولی برای دستیابی به عدالت لزومی به نصیحت و موعظه نیست؛ عدالت تنها زمانی به دست می‌آید که بی‌عدالتی در جامعه به امری کاملاً بی‌فایده

لاک معتقد است هر انسانی که به دنیا می‌آید به‌طور طبیعی (فطری) دارای حقوقی است که اولین و اساسی‌ترین آن‌ها، عبارت است از حق حفظ حیات که نخستین تهدید آن، خطر مرگ از گرسنگی است. کار و کوشش (تولیدی) انسان نیز که برای دفع این تهدید صورت می‌گیرد و نتایج حاصل از آن (محصولات تولیدی) حق مسلم وی است و هیچ کس نمی‌تواند متعرض آن‌ها شود. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶: ۴۱)

جان لاک نیز به تبعیت از اندیشه ماکیاولی، بر آن بود که گسترش مالکیت خصوصی در تضاد با منافع دیگران نیست، بلکه به معنای گسترش کار و صنعت انسان است و این خود علت اصلی افزایش ثروت‌های مادی و رفاه عمومی است.^۱ (همان: ۴۷)

بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود در این دوره انسان تا حد حیوانی وحشی که برای حفظ خود به دریدن دیگران مشغول است تبدیل می‌شود. اما این انسان تازه‌متولدشده را چگونه باید کنترل نمود؟ کدام اغراض هستند که می‌توانند انسان بد را وادار کنند تا خوب باشد؟ برای روشن کردن این موضوع، آلبرت هیرشمن (۱۳۷۹) ماجرای تغییر و تحول آرامی را توصیف می‌کند که در پایان آن فعالیت انتفاعی که در ابتدا و برای مدت‌های مدید به منزله فعالیتی مطرود به شمار می‌رفت نه فقط دیگر گناه‌آلود نبود بلکه به مثابه ابزاری کارآمد در

۱. این اندیشه در واقع شکل اولیه نظریه هماهنگی منافع فردی و جمعی است که بعدها تبدیل به یکی از پایه‌های اساسی اقتصاد سیاسی آدام اسمیت شد.

2. Benjamin Franklin (1706-1790)



متفاوت است ابداع کرده بود. بنابراین می‌توان یکی از وجوه شکست طرح نظری هابز و عدم اقبال بدان را در این نتیجه ناخوشایند پیگیری نمود. (اشتراوس، ۱۳۸۷)

نفع شخصی به مثابه محرک سامان‌بخش اجتماع

اما راه‌حلی که بعد از هابز مطرح شد به جای تأکید بر سرکوب هوای نفس به وسیله لویاتان بر مهار آن از طریق میدان دادن به هوای نفس طمع و حرص نسبت به مال‌اندوزی متمرکز شد. برای مثال می‌توان در این زمینه به مباحثی که از طریق پاسکال^۱، جان میلار^۲، جیمز استوارت^۳، ویکو، برنارد ماندویل در افسانه زنبوران عسل^۴ و در نهایت اسمیت صورت گرفت اشاره نمود.

ویکو در اوایل سده هجدهم گفته بود: «در اثر ددمنشی و مال‌اندوزی و جاه‌طلبی، سه رذیلتی که بشریت را به بیراهه می‌کشاند، اجتماع به دفاع ملی و تجارت و امور سیاسی می‌پردازد و از این رهگذر توان رزمی و ثروت و حکمت جمهوری‌ها را فراهم می‌آورد؛ در اثر این سه رذیلت بزرگ، که می‌باید هر آینه آدمی را در کره خاکی نیست و نابود سازند، اجتماع بدین-سان موجب ظهور خوشبختی همگانی می‌شود. این نشانه مشیت الهی است: در اثر قوانین

بدل شود. شکل دادن به شخصیت و یا توسل به حقیقت و اخلاقیات مورد نیاز نیست، بلکه نیازمند نهادهایی هستیم که قدرت اجرایی داشته باشند. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۳) به قول کانت، ایجاد نظم اجتماعی درست، آن‌طور که مردم به عادت می‌گویند، به جامعه‌ای از فرشتگان نیاز ندارد: «ممکن است مشکل به نظر آید، اما مسئله ایجاد یک واحد سیاسی عادل حتی برای جامعه-ای از شیاطین نیز قابل حل است، مشروط بر اینکه از عقل سلیم برخوردار باشند.» (به نقل از اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۴۶) به عبارت دیگر مادامی که خودخواهی اعضای جامعه مبتنی بر عقل سلیم باشد می‌توان جامعه‌ای با نهادهای متضمن عدالت برپا نمود.

اما با ظهور توماس هابز انگیزه جلال‌طلبی در اندیشه ماکیاولی فروکش می‌کند و به نوعی خودبینی صرف، بی‌مایه، کوچک و احمقانه بدل می‌شود. این شکوه و جلال، راه را برای عدالت یا کمال انسانی باز نمی‌کند، بلکه ذهن را به آسایش بادوام و لذت‌پرستی مبتذل و عملی معطوف می‌کند. بدین ترتیب محور اصلی تعلیمات هابز قدرت است. (همان: ۶۰-۶۱) هیرشمن معتقد است (۱۹۷۷) توماس هابز نیز به سان آگوستین قدیس، کنترل هوای نفس آدمی را از راه سرکوب اما از طریق توسل به دامن لویاتان ممکن می‌دید و تنها فرق او این بود که نوعی قراردادگرایی خاصی را که نسبت به نظام‌های خودکامه سنتی

1. Blaise Pascal (1623-1662)
2. John Millar (1735-1801)
3. James Stuart (1713-1788)
4. The Fables of the Bees (1714)



طباطبایی، ۱۳۷۴)

نظر ماندویل بر نوعی انسان‌شناسی نوآیینی مبتنی است که در سنجش با نظرات نویسندگان سنتی می‌توان گفت که در واقع نقیض نظریه اخلاقی کهن است و او به دنبال همین انسان-شناسی نو راهی به سوی علوم اجتماعی جدید باز می‌کند. ماندویل با تردید در مبانی و مفاهیمی که به عنوان مثال مبنای بحث متفکران قرون وسطایی بود، دریافتی نو از انسان، نیازها و طبیعت او ارائه می‌نماید. مبتنی بر این انسان-شناسی و مفاهیم نوظهور بحثی در باب رد تجمل و اسراف ارائه نموده است. او معتقد است در مقایسه با زندگی افراد بدوی هر امری می‌تواند تجمل محسوب شود. از نظر او اگر تحمل را باید در آن چیزی دانست که به‌طور بی‌واسطه برای بقای انسان به عنوان موجود زنده لازم نیست، در آن صورت در عالم جز امور تجملی وجود نخواهد داشت، حتی در نزد انسان‌های بدوی و برهنه، زیرا احتمال دارد که انسان‌های بدوی نیز نسبت به زندگی اولیه خود دگرگونی‌هایی را داشته باشند. از سوی دیگر ماندویل با تکیه بر بی‌شمار بودن و گسترش‌پذیری نیازهای انسان بر آن است که در این صورت هیچ امری را نمی‌توان تجمل به شمار آورد. بر مبنای این دریافت از نیاز، انسان و طبیعت، تجمل نه تنها مطابق با فلسفه سنتی مذموم نیست، بلکه یکی از عوامل توسعه اجتماعی و استقرار مصلحت عمومی است. آدام اسمیت نیز صنوف بازرگانان و

خردمندانه‌اش، هواهای نفسانی آدمیان، که یکسره در پی مطلوبیت شخصی خویشند، به نظم و ترتیبی مدنی استحاله می‌یابد که حیات آدمیان را در جامعه میسر می‌سازد.» (به نقل از هیرشمن، ۱۳۷۹: ۱۸)

لازم به ذکر است با برنارد ماندویل تحولی اساسی در تلقی از طبیعت انسان و اندیشه اجتماعی صورت گرفت که از برخی جهات با انقلاب ماکیاولی در اندیشه سیاسی قابل مقایسه است. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۱۴) ماندویل نیز در ادامه سنت انسان‌شناسی طبیعی ماکیاولی و البته با کمی تفصیل بیشتر نسبت به لاک و ویکو معتقد است که «یکی از دلایل اساسی که موجب شده است تا شمار اندکی از مردم نسبت به خود آگاهی داشته باشند، این است که بیشتر نویسندگان وقت خود را صرف توضیح این نکته می‌کنند که آنان چگونه باید باشند و هرگز این زحمت را به خود نمی‌دهند که به آنان بگویند به واقع، چگونه هستند. در نظر من، انسان، افزون بر گوشت و استخوان، معجونی از انفعالات و هواهای نفسانی^۱ مختلف است و از این حیث تا زمانی که این انفعالات و هواهای نفسانی وجود داشته، تحریک شده و یا در جایگاه نخست قرار گرفته باشند، هر یک به نوبه خود، انسان را (چه او بخواهد و یا نه)، به سویی می‌رانند. نشان دادن این که این ویژگی‌ها که ما ادعا می‌کنیم مایه شرم است، در واقع، مهم‌ترین ستون جامعه‌ای مرفه است.» (ماندویل، ۱۹۸۵، صفحه ۴۱، به نقل از

1. Passions



به خوبی فرآیند مبدل شدن رذیلت «حب مال» را به ابزاری برای تحصیل «منفعت عمومی» در این دوره از تاریخ تطور اندیشه اروپا نشان داده است. (هیرشمن، ۱۳۷۹: ۳۱-۷۵)

البته تنقیح موارد یادشده بدون شکل‌گیری مبانی جدیدی در فلسفه اخلاق ممکن نبود. از حیث فلسفه اخلاق فیلسوفان برجسته‌ای که به-رغم اختلافات بسیار در سده‌های هفده و هجده مبانی این دیدگاه جدید اخلاقی را پایه‌گذاری نهادند، عبارت‌اند از بنتام، اسپینوزا^۱، هاجسون و هیوم. در واقع می‌توان گفت که مخصوصاً در طی سده هفدهم و هجدهم ایده مهندسی پیشرفت اجتماعی از راه برپاسازی ماهرانه جنگ میان دو هوای نفس، به مشغولیت فکری رایجی بدل شده بود. در حقیقت این ایده را انبوهی از نویسندگان، اظهار می‌کردند، خواه به شکل کلی و خواه به شکل کاربردی. (هیرشمن، ۱۳۷۹)

اسپینوزا و هیوم به طور کلی نشان دادند که از حیث فلسفه اخلاق فقط انفعالات و یا همان عواطف انسانی محرک تلقی می‌شوند و بدین ترتیب فهم و هم‌چنین کنترل هر رفتاری میسر نیست مگر به مدد همان قوه احساس و عاطفه. اسپینوزا به طور کلی معتقد بود که کلیه رفتارهای آدمی از دو مقوله لذت و الم قابل استنتاج هستند. اما از نظر وی لذت‌ها عواطف فعال و الم عاطفه‌ای منفعل است؛ بنابراین باید با توسل به دامن لذائذ به کنترل شهوات و هواهای نفسانی پرداخت. (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴)

صنعت کاران و هم‌چنین ملاکین بزرگ را عامل اصلی انقلابی عظیم معرفی می‌نماید که تنها هدفشان ارضای حس تجمل‌پرستی کودکانه و در یک کلام نفع شخصی‌شان بود. (آدام اسمیت، ۱۳۵۷: ۴۴۰)

در نهایت این سنت از سوی آدام اسمیت نیز در قالب معرفی استعاره «دست نامرئی» به نحوی دیگر ظهور کرد؛ اما با این تفاوت که آدام اسمیت نقش مهمی در خوشایندسازی این مطلب دارد. (هیرشمن، ۱۳۷۹) در واقع اسمیت در لفافه مواجهه‌ای انتقادی (داب، ۱۳۸۱) نسبت به ماندویل ابراز داشت که خصیصه‌هایی که از سوی وی به عنوان رذایل اخلاقی مطرح شده‌اند، نه رذیلت که پارامترهایی طبیعی هستند که خداوند در نهاد آدمی به ودیعه نهاده تا نفع اجتماعی حاصل شود. آدام اسمیت که پیش از نوشتن کتاب ثروت ملل با نگارش کتابی با عنوان احساسات اخلاقی^۱ مقدمات نظریه اقتصادی خود را فراهم آورده بود، در ادامه ماندویل بر این نکته تأکید دارد که اگر نفع شخصی به محرک اصلی کنش انسانی تبدیل نشود، نظام اجتماعی متضمن خیر عمومی برقرار نخواهد شد. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۱۵) در واقع در دوره معاصر آدام اسمیت کم‌کم رذیلت‌های اخلاقی که همگان بر اهمیت و سودمندی اجتماعی‌شان پی برده بودند، دیگر به عنوان نفع مطرح می‌شدند و بدین ترتیب فرآیند تغییر معنایی در این زمینه صورت گرفته بود. هیرشمن

1. The Theory of Moral Sentiments (1759)
2. Baruch Spinoza (1632-1677)



ماکیاولی قبول شود، حل مسئله سیاسی با شیوه-های اقتصادی ظریف‌ترین راه حل است: حسابگری مبتنی بر اصالت نفع را بر جای نیکوکاری بنشانیم و تمام اهداف سنتی را از این نظرگاه مورد تجدیدنظر قرار دهیم. (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲)

در اینجا لازم است به تمایز ایجاد شده در اندیشه مدرن یعنی تمایز مابین «ساحت عمومی و ساحت خصوصی» که نیل به این راهبردها در سایه آگاهی بدان ممکن شده است نکاتی عنوان شود. در واقع بدون فهم جایگاه ابداعی این تمایز نمی‌توانیم به درک خیل ادبیاتی که در بالا بدان اشاره شد نائل شویم.

تعارضی که در آغاز دوران جدید در نظر و عمل میان دو ساحت عمومی و خصوصی و میان مصلحت عمومی و نفع خصوصی پدید ظاهر شد، ناچار نیازمند مبانی نوآیینی بود تا بتواند نسبت و یا بهتر بگوییم، دیالکتیک آن دو ساحت را توضیح دهد. گوئی‌تجاردینی همواره هماهنگی نفع خصوصی و نفع عمومی را از اساسی‌ترین ضابطه-های نظام طبیعی برمی‌شمرد. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۴۶) فلسفه اجتماعی سده‌های هفده تا نوزده به طور کلی و هر یک به نوبه خود در پی آن‌اند تا به نوعی به توضیح این دیالکتیک بپردازند. برنارد ماندویل با اظهار این بیان پرتعارض در عنوان فرعی کتابش که «رذیلت‌های خصوصی نفع عمومی» را به وجود می‌آورند، به این نکته توجه کرد که حیات انسان دارای دو ساحت است و بنابراین، دو گونه متفاوت اخلاق نیز بر مبنای این دو ساحت حیات انسانی می‌تواند

از طرفی هیوم که با عنوان پدر عاطفه‌گرایی مشهور است، (مک‌این‌تایر، ۱۳۹۰) معتقد بود اغلب یک رذیلت را فقط از طریق رذیلت دیگر می‌توان ریشه‌کن ساخت و در این حالت باید رذیلتی را مقدم دانست که برای جامعه کمترین ضررها را در پی دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۵). بدین ترتیب اسپینوزا و هیوم مواد خام استدلال-های طرح شده درباره اهمیت توجه به نفع شخصی را فراهم آوردند: جان آدمی آکنده از امیال و انفعالات است و بلکه از اساس، چیزی جز آن‌ها نیست و نفس وی میدان مواجهه لذت و آلام حسی است. بنابراین توسل به فرامین مذهبی یا مواعظ حکیمانه یا عقل الهی برای کنترل هواهای نفسانی عمل عبثی است و به صرف توجه به همین قوای عاطفی و حسی می‌توان به کنترل آن‌ها مبادرت ورزید.

از نظر اشتراوس اما یقیناً سنگ بنای این جریان توسط جان لاک گذاشته شد. پیامد عملی تغییر کوچکی که از هابز تا لاک اتفاق افتاد بی-اندازه بزرگ است. تعلیمات لاک اگرچه از اساس فرقی با تعلیمات هابز ندارد اما به غایت منطقی‌تر است. از نظر اشتراوس اکتشاف یا اختراع ماکیاولی مبنی بر نیاز به کشف جانشینی ضد اخلاقی یا غیر اخلاقی برای اخلاقیات به لطف اکتشاف یا اختراع لاک (که آن جانشین چیزی نیست جز مال‌اندوزی و طمع‌ورزی) عملی می-شود. ما در اینجا با میلی کاملاً خودخواهانه روبرو هستیم که ارضای آن مستلزم ریختن خون کسی نیست و نتیجه آن بهبود یافتن شرایط همگان است. به بیان دیگر وقتی پیش‌فرض

اساس تحلیل مطرح می‌کند که در واقع در نظر او «همچون کانونی است که سرمایه‌های ساکنان بر حول محور آن در گردش‌اند و به سوی آن میل می‌کنند؛ هرچند که عواملی خاص گاهی بتوانند سرمایه‌ها را از آن دور کنند و به کاربردی دورتر سوق دهند» این عامل اجرا دست نامرئی است. (همان: ۴۷۵) از سوی دیگر آدام اسمیت افزون بر این آزادی و امنیت را دو اصل مهمی می‌داند که هماهنگی میان نفع خصوصی و مصلحت عمومی را تضمین می‌کند. (اسمیت، ج ۲: ۵۰-۱)

وجود داشته باشد. در این زمینه آدام اسمیت بیش از دیگران دریافت خود را بسط داده است. آدام اسمیت می‌نویسد: «هر فردی پیوسته می‌کوشد تا برای سرمایه‌ای که در اختیار دارد، پرثمرترین کاربرد را پیدا کند. در واقع او نفع خود را دنبال می‌کند و نه نفع جامعه را، اما جستجوی نفع شخصی به طور طبیعی یا بهتر بگوییم به ضرورت او را به کاربردی رهنمون می‌شود که برای جامعه سودمندتر است. (آدام اسمیت، ج ۱: ۴۷۵) آدام اسمیت برای توضیح هماهنگی میان دو گونه به ظاهر متعارض نفع خصوصی و مصلحت عمومی، مکانیسم تنظیم‌کننده بازار را به عنوان

منابع

- اسمیت، آدام، (۱۳۵۷)، ثروت ملل، سیروس ابراهیم‌زاده، انتشارات پیام، تهران، ج ۱، ۲ و ۳.
- اشتراوس، لئو، (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی چیست؟، فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم
- برت، آرتور، (۱۳۶۹)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول
- حسینی، سیدعقیل، (۱۳۸۸)، مبادی متافیزیکی دانش اقتصاد، منتشرشده در درآمدی بر علوم انسانی اسلامی، به اهتمام اصغر خندان، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران
- ضمیران، محمد، (۱۳۸۷)، گذار از پدیدارشناسی به هرمنوتیک، نشر هرمس، تهران
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۷۴)، ابن خلدون و نظریه علوم اجتماعی، طرح نو، تهران، چاپ اول
- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۸۵)، تاریخ اندیشه جدید در اروپا، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، چاپ دوم
- عربی، سیدهادی، (۱۳۸۷)، از اقتصاد اثباتی تا اقتصاد هنجاری (بنیان‌های فلسفی و ارزشی اقتصاد رفاه)، روش شناسی علوم انسانی، زمستان، شماره ۵۷
- غنی‌نژاد، موسی، (۱۳۷۶)، مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه، تهران

- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، امیرجلال‌الدین اعلم، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، تهران، ج ۵، چاپ ششم و هفتم
- کچویان، حسین، (۱۳۸۷)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا ما بعد التجدد، انتشارات دانشگاه تهران، تهران
- مک‌اینتایر، السدیر، (۱۳۹۰)، در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی، حمید شهریاری و محمدعلی شمالی، انتشارات سمت، تهران
- نصر، سیدحسین، (۱۳۷۹)، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول
- هانت، دایانا، (۱۳۸۱)، نظریه‌های اقتصادی توسعه (تحلیلی از پارادایم‌های رقیب)، غلامرضا آزاد، نشر نی، تهران، چاپ اول
- هیرشمن، آلبرت، (۱۳۷۹)، هواهای نفسانی و منافع، محمد مالجو، نشر شیرازه، تهران، چاپ اول