

## **An Examination of the Position of Economic Man in Mainstream Economics**

**Sadegh Bafandeh Eemandoust\***

Received: 25/06/2019

Accepted: 07/07/2020

### **Abstract**

The present article attempts to introduce and contemplate the important concept of economic man in neoclassical economics and introduces and criticizes various angles. The present study seeks to examine and criticize the concept of economic man and some of its contradictions with Islamic economics. Findings of the research indicate that the neoclassical approach to human beings is not consistent with the foundations of values and the realities of different societies. The study of the philosophical foundations of individualism and hedonism in the school of liberalism, in addition to being incompatible with the foundations of Islamic economics and criticized not only by Muslim scholars but also criticized by Western scholars. Therefore, the purpose of this study is to reflect on this key concept that passes through our textbooks quickly, and personal benefits and maximization of profits are introduced into scholarship as one of the fundamental principles of the science of mainstream economics. Concepts such as hedonism, individualism, and personal interest are defined and criticized.

### **Keywords:**

Economic Man, Capitalism Economy, Individualism, Hedonism, Utilitarianism.

**JEL Classification:** Z12, B19

---

\*. Associate Professor, Faculty of Economics, Payame Noor University, Tehran, Iran.

imandoust@pnu.ac.ir

## بررسی جایگاه انسان اقتصادی در اقتصاد متعارف

صادق بافنده ایماندوست\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۷  
مقاله برای اصلاح به مدت ۲۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

مقاله حاضر سعی در معرفی و تأمل روی مفهوم مهم انسان اقتصادی در اقتصاد نئوکلاسیک دارد و زوایای مختلف آن را معرفی و نقد می‌کند. پژوهش حاضر به دنبال بررسی و نقد مفهوم انسان اقتصادی و برخی تعارضات آن با اقتصاد اسلامی است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که نگاه نئوکلاسیکی به انسان با مبانی ارزشی و واقعیت‌های جوامع مختلف سازگار و منطبق نیست. بررسی مبانی فلسفی فردگرایی و لذت‌گرایی در مکتب لیبرالیسم علاوه بر این‌که با مبانی اقتصاد اسلامی سازگار نیست و توسط اندیشمندان مسلمان نقد شده است، مورد انتقاد دانشمندان غربی نیز می‌باشد. لذا هدف از پژوهش حاضر، تأمل و تعمق بیشتر روی این مفهوم کلیدی است که در متون درسی ما به سرعت از روی آن عبور می‌شود و نفع شخصی و حداکثر کردن سود جزو اصول مسلم دانش اقتصاد متعارف به دانش پژوهان معرفی می‌شود. مفاهیمی مثل لذت‌گرایی، فردگرایی و نفع شخصی تعریف و نقد شده‌اند.

واژگان کلیدی: انسان اقتصادی، اقتصاد سرمایه‌داری، فردگرایی، لذت‌گرایی، فایده‌گرایی.

طبقه‌بندی JEL: B19, Z12.

## مقدمه

انسان اقتصادی یکی از حلقه‌های تحقیق در زمینه فلسفه اقتصاد است. پس از ورود علوم جدید به کشور، طی یکصد سال گذشته، مطالب درسی به صورت ترجمه یا تألیف، تقلیدی از مطالب ارائه شده در دانشگاه‌های کشورهای غربی است که در کشور ما مورد استفاده دانشجویان قرار می‌گیرد. به خصوص نقش محوری انسان در تئوری‌ها و پیش‌فرض‌های اقتصاد نئوکلاسیک اهمیت به‌سزایی دارد. هدف مقاله حاضر تأکید بر این نکته مهم است که باید نقش انسان اقتصادی از دیدگاه اقتصاد اسلامی با اقتصاد متعارف متمایز شود. این نکته که انسان اقتصادی از منظر اسلام چگونه است، نکته‌ای مهم است و پژوهشی سترگ را می‌طلبد. لذا تحقیق حاضر ادعا ندارد که این مهم را به سرانجام رسانده است. چون در مسائل اسلامی تفاوت نظر بین اندیشمندان و علما بسیار زیاد است. بنابراین مقاله حاضر فقط فتح‌بابی است برای یک پروژه گسترده، که محقق کوششی برای روشن کردن برخی زوایای ژرف آن انجام داده است. لذا تحقیق حاضر بیشتر به واکاوی مفهوم انسان اقتصادی در فلسفه اقتصادی غرب می‌پردازد و برخی انتقادات وارد بر آن را از منظر اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان طرح می‌کند. بررسی و تعریف انسان اقتصادی در چهارچوب اقتصاد اسلامی خود پروژه‌ای گسترده است که ضروری و اجتناب‌ناپذیر است ولی در چهارچوب مقاله حاضر نمی‌باشد.

تقریباً همه رویکردهایی که درون اقتصاد متعارف تعریف می‌شود از نئوکلاسیک‌ها گرفته تا نهادگرایان جدید، به‌نوعی مفهوم انسان اقتصادی را می‌پذیرند، البته اگرچه بعضاً در سخن، نواقص منطقی در آن می‌پذیرند اما همچنان در تحلیل به هر دلیلی - اعم از اضطرار - از تئوری‌هایی بهره می‌برند که فرض انسان اقتصادی در دل آن تئوری‌ها خوابیده است.

## ۱. مبانی نظری

آدام اسمیت<sup>۱</sup> بنیان‌گذار اقتصاد کلاسیک، خود یک فیلسوف اخلاق بود که انسان اقتصادی در افکار وی جایگاه محوری دارد. از نظر وی لیبرالیسم اقتصادی<sup>۲</sup> باور ایدئولوژیک به سازمان‌دهی اقتصاد به‌طور فردگرایانه است، به این معنا که تصمیمات اقتصادی به بیشترین اندازه ممکن توسط افراد و نه نهادها یا سازمان‌های جمعی گرفته

شود. این باور، دربرگیرنده گستره‌ای از سیاست‌های اقتصادی گوناگون مانند آزادی حرکت است، ولی همواره بر مبنای پشتیبانی شدید از اقتصاد بازار و مالکیت خصوصی در شیوه‌های تولید است. گرچه لیبرالیسم اقتصادی می‌تواند تا اندازه معینی حامی قانون‌گذاری دولتی باشد، ولی گرایش دارد تا هنگامی که دخالت دولت در بازار آزاد جلوی تجارت آزاد و رقابت باز را بگیرد، با آن مخالفت کند.

نگاه اقتصاد سرمایه‌داری به انسان اقتصادی قابل نقد است. در ادامه آراء برخی اندیشمندانی که به حوزه انسان‌گرایی ورود کرده‌اند، معرفی می‌شود:

کرمی و دیرباز (۱۳۸۴) در کتاب دو بخشی خود (مباحثی در فلسفه اقتصاد) یک بخش را به انسان اقتصادی اختصاص داده‌اند و علاوه بر بررسی اندیشه دانشمندان غربی در مورد انسان اقتصادی مطالب مهمی را خاطر نشان کرده‌اند. به نظر ایشان، نهاد و نهان انسان به‌گونه‌ای است که خداگرایی و تسلیم بودن در برابر او اساس هستی و هویت وی می‌باشد (کرمی و دیرباز، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۶).

هادوی‌نیا (۱۳۸۲) با توجه به انسان‌شناسی فلسفی و مسئله حُب‌ذات دیدگاه حداکثرسازی منافع دنیا و آخرت را مطرح کرده است و انسان اقتصادی را از نگرش اسلام موجودی دوبعدی و جاودانی است. تعریف وی از انسان اقتصادی بدین شرح است: حداکثرکننده بهره‌مندی‌های مادی و معنوی دنیوی و اخروی در گستره تولید، توزیع و مصرف با بهترین ترکیب‌ها.

ایروانی (۱۳۹۱) با قبول دیدگاه هادوی‌نیا (۱۳۸۲) تنها در انتهای تحقیق چند خصوصیات از انسان را با استفاده از آیات مختلف قرآنی بیان نموده است.

پور فرج و همکاران (۱۳۹۴) بر انسان‌شناسی دینی در سطح خرد تأکید می‌کنند و طی آن به بررسی و مطالعه رفتار انسان اقتصادی اسلام و رابطه دین‌داری و رفتار اقتصادی با روش تحقیق فراتحلیل می‌پردازند. نتایج این پژوهش مؤید این است که دین‌داری در ابعاد نقش اخلاقی و گروه اجتماعی بر رفتار اقتصادی افراد تأثیرگذار است.

حسینی (۱۳۷۸) کوشیده است دیدگاه مکتب سرمایه‌داری درباره انسان را به چالش بکشد تا این‌که بخواهد الگویی مبنی بر آموزه‌های اسلامی ارائه دهد.

منظور و همکاران (۱۳۹۲) تمرکز بحث را بر عقلانیت گذاشته و آن را از عقلانیت ابزاری به عقلانیت بارور شده در بستر وحی برای حرکت به سوی عدالت معرفی کرده است.

محمد ارکون محقق برجسته الجزایری که تحقیق مهمی در مورد انسان‌گرایی در آثار ابن‌مسکویه (متفکر ایرانی قرن چهارم هجری) انجام داده است، معتقد است که در اسلام، به‌هیچ‌وجه انسان شرور مطلق نیست و محکوم به هیچ‌گناه ازلی نیست و خطا و گناه در وجودش اصالت نیافته است. اسلام چنین نظریه بدبینانه‌ای را نمی‌پذیرد. هم‌چنین انسان خیر مطلق هم نیست بلکه از نظر اسلام فطرت انسان بر خیر و شر با هم بنا شده است و آنچه او را از شر باز می‌دارد، ایمان به خداوند است. انسان بنده مواریث و محیط خویش نیز نیست و با شناخت نقش خویش می‌تواند نفس خود را از همه خطاها و مواریث تغییرپذیر رها سازد زیرا مواریث یا محیط قابلیت نفس انسان در رهایی و تغییر را نمی‌تواند محدود کند. بر اساس ادیان آسمانی، مؤمنان باید به قضا و قدر ایمان داشته باشند. این قضا و قدر اما در نتایج است نه در اسباب و علل و ایشان در برابر اسباب مسئول‌اند و تلاش در این راه و فراهم آوردن آنها برعهده‌شان است و موظف‌اند که پس از فراهم آوردن اسباب و علل نتیجه را به خداوند واگذارند. برای همین است که قضا و قدر، سیر عظمت یافتن مسلمانان اولیه است زیرا آنان اسباب را گرفتند و برای اجرای فرمان خداوند در راه آن تلاش کردند و با رضایت به قضای الهی به نتایج دردناک و ناگوار اعتنا نکردند. بدین‌سان، هر دو سعادت را نصیب شدند. مثلاً، کسی که به جهاد در راه خدا می‌رفت برایش فرقی نداشت که خود بر مرگ چیره می‌شود یا مرگ بر او. ایمان به جاودانگی روح یکی از قدرتمندترین زیربناهایی بود که مجاهدان مسلمان را به رویارویی بی‌محابا با مرگ و کوچک شمردن دنیا و زخارف آن فرا می‌خواند (ارکون، ۱۳۹۴، ص. ۵۲).

رابرت اون (۱۷۷۱-۱۸۵۸) الگوی انسان اقتصادی را از جهت دیگری مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی با تکیه بر برداشت‌های مکتب لذت‌جویی، هدف همه رفتارهای انسانی را حصول خوشبختی می‌داند که از طریق غلبه بر کردارهای خودخواهانه و خداپسندانه حاصل می‌گردد. از طرف دیگر، وی معتقد است که آزادی انسانی، متأثر از

عوامل اجتماعی و محیطی وی است به گونه‌ای که امکان سلب انتخاب به وسیله این عوامل وجود دارد (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲، صص. ۱۱۴-۱۱۰). سن سیمون، اندیشمند فرانسوی، مکانیسم رقابت را مورد حمله قرار داده و آن را عامل تخریب خودکار و انهدام درونی نظام سرمایه‌داری معرفی می‌کند. پیشنهاد وی حذف مالکیت‌های خصوصی و جایگزین کردن تعاونی‌ها به جای فعالیت‌های معمول بازار است. مالکیت خصوصی، از نظر آنها باعث استثمار کارگر و نوعی ابزار غیرعادلانه محسوب می‌شود (دادگر، ۱۳۹۲، ص. ۳۲۳). از مطالب گفته شده نتیجه گرفته می‌شود هم اندیشمندان اسلامی و هم برخی اندیشمندان غربی به تعریف انسان اقتصادی لیبرالی انتقاد دارند. در ادامه این بحث بیشتر باز می‌شود.

## ۲. انسان اقتصادی

### ۲-۱. تعریف و مفهوم انسان اقتصادی

مفهوم «انسان اقتصادی» یکی از پایه‌ای‌ترین مفاهیم اقتصاد نوین است. انسان اقتصادی، ابعادی از رفتارها و روحیات انسان است که در حیطه مطالعه اقتصاددانان قرار دارد. انسان اقتصادی مبتنی بر نفع شخصی و سود مادی این جهان است و بر محوریت دئیسم، ناتورالیسم، فردگرایی و فایده‌گرایی استوار است (ایروانی، ۱۳۹۱، ص. ۳). این مفهوم نقش اساسی در روند تکاملی علم اقتصاد داشته است. در این بین، این نکته حائز اهمیت است که چرا مفهومی با عنوان «انسان اقتصادی» متولد شد؟ سیر تحول آن چگونه بود و در نهایت به چه جایگاهی رسید؟

انسان اقتصادی حداثرکننده منفعت شخصی است و برای کسانی به کار می‌رود که عقلانیت را در جنبه ابزاری‌اش داراست. در این نوع نگرش، با توجه به ترجیحات کامل، اطلاعات کامل و قدرت محاسبه بدون اشتباه، فرد رفتاری را برمی‌گزیند که به گونه‌ای بهتر ترجیحاتش را ارضا کند و عقلانیت بهترین وسیله برای رسیدن به این هدف است. انگیزه انسان در این نگاه، تقریباً به انگیزه مالی بستگی دارد. اما این نظریه در دهه ۱۹۴۰ هم‌زمان با گسترش علم رفتاری مورد خدشه قرار گرفت، زیرا انگیزه‌های مهم‌تر از انگیزه مالی مدنظر قرار گرفت. برخی نیز مفهوم انسان اقتصادی را حداثرکننده مطلوبیت درباره گروهی از محدودیت‌ها می‌دانند که بیشتر از همه در

بحث درآمد، آشکار است. نزد آنان عقلایی بودن انسان اقتصادی زمانی تحقق می‌یابد که این هدف (حداکثر کردن مطلوبیت) را دنبال کند. هرچند موانعی مانند «اطلاعات ناقص» وجود داشته باشد (هادوی‌نیا، ۱۳۸۲، ص. ۲۶).

سیر تاریخی ترسیم الگوی «انسان اقتصادی» را باید در تحولات اندیشه‌های اقتصادی قرن هجدهم جستجو کرد. مرکانتلیست‌ها از قرن ۱۵ تا اواسط قرن ۱۸، سیاست افزایش ثروت از طریق دخالت بیشتر دولت در اقتصاد را یگانه هدف اقتصادی می‌دانستند و تأکید می‌کردند افراد در سطح خرد باید به دنبال زراندوزی بیشتر باشند و در سطح کلان نیز دولت باید به تأمین موازنه مثبت بازرگانی در بالاترین مقدار پردازد (قدیری اصل، ۱۳۸۶، ص. ۴۸). از نیمه دوم قرن ۱۸ جهان‌بینی فیزیوکرات‌ها با «قدرت طبیعت» بر کشورهای اروپایی به‌خصوص انگلستان، اسپانیا و فرانسه حاکم شد. آنان معتقد بودند که در اجتماعات بشری، تعادل و توازنی حکم‌فرما است که منشأ آن در «نظام طبیعی» است. پس بهتر است که اداره امور به خودشان واگذار گردد و تا آنجا که ممکن است حق هر نوع مداخله‌ای از دولت سلب شود. البته فیزیوکرات‌ها وجود دولت را قبول داشتند ولی معتقد بودند دولت نباید از وظایف ذاتی خود تخطی کند. آنان طرفدار آزادی اقتصادی از یک‌سو و استبداد سیاسی از سوی دیگر بودند (تفضلی، ۱۳۷۵، ص. ۷۸). همچنین به‌دست آوردن حداکثر فایده از طریق کاهش در مخارج، حدکمال روش اقتصادی شمرده شده و منافع مشترک عموم به تحقق آزادی منوط می‌شود؛ که در آن میل به سودجویی مادی، یگانه محرک دائم انسان‌ها به‌سوی بهترین وضع ممکن معرفی می‌شود.

لذا اصل لذت‌جویی که شالوده مکتب کلاسیک‌ها است، با توجه به الگوی «نظام طبیعی» فیزیوکرات‌ها در ارائه الگوی انسان اقتصادی ظاهر می‌شود. آدام اسمیت، بنیان‌گذار مکتب کلاسیک، در زمینه جریان طبیعی فعالیت‌های اقتصادی از فلسفه فیزیوکرات‌ها و به‌ویژه اصالت فرد دکتر کنه (۱۶۹۴-۱۷۷۴) الهام می‌گیرد و پس از اعتماد به اقتصاد آزاد، محرک اصلی فعالیت‌های اقتصادی هر فرد را فقط نفع شخصی می‌داند و جستجوی افراد برای منافع شخصی را مطابق با افزایش ثروت ملی به‌طور خودکار می‌داند که نیاز به مداخله دولت هم نیست. اسمیت عقیده دارد که این گزینه

انسانی (نفع طلبی) پدیده‌ای الهی و برای تنازع بقا و نیل به خواسته‌های شخصی، طبیعی است (تفضلی، ۱۳۷۵، صص. ۸۸-۸۹). کلاسیک‌ها در مورد روابط اقتصادی، فرض زیر را مطرح کردند که در پیدایش الگوی انسان اقتصادی به‌طور کامل مؤثر بود. آنان معتقد بودند تحقیق درباره روابط اقتصادی فقط باید از جنبه‌ای صورت گیرد که در افراد انسانی، کلی و مشترک باشد. انسان به‌طور طبیعی در جستجوی تمتع بیشتر با کوشش کمتر است، منطق محاسبه عقلایی و اقتصادی این است که با کمترین هزینه، حداکثر رضایت‌مندی خاطر انسان فراهم شود. در این استدلال، فرض اساسی نئوکلاسیک‌ها مبنی بر آن‌که نفع مادی شخصی یگانه محرک و انگیزه برای فعالیت‌های انسان است، مستتر می‌باشد (تفضلی، ۱۳۷۵، ص. ۲۱۷).

## ۲-۲. انسان اقتصادی در ادبیات بین‌الملل

واژه انسان اقتصادی را نخستین بار انگرام<sup>۳</sup> (۱۸۹۴) مطرح و از آن به‌عنوان حیوانی یاد کرد که به‌دنبال پول است. باوجوداین، رودریگس - سیکرت<sup>۴</sup> (۲۰۰۹) تصریح می‌کند؛ ابعاد نظری انسان اقتصادی به جان استوارت میل برمی‌گردد. رودریگس - سیکرت در تعریف انسان اقتصادی می‌گوید: «فردی که حداکثرکننده رفاه بر اساس قید بودجه‌اش است». صاحب‌نظران (سن<sup>۵</sup>، ۱۹۷۷؛ فهر و اشمیت<sup>۶</sup>، ۱۸۸۱ و هنریچ<sup>۷</sup> و دیگران، ۲۰۰۱) از این نوع نگاه به انسان، انتقاد و از آن به‌عنوان نگاه ساده‌انگارانه از انسان یاد کرده‌اند. انتقادهایی بر این رویداد استوار است که اقتصاد فراتر از مطالعه رفتار اقتصادی است، بلکه موضوعاتی نظیر آموزش و رفتار سیاسی در قالب رأی نیز در تصمیمات اقتصادی آن تأثیرگذار است.

درباره ویژگی‌های انسان اقتصادی، کریچ گسرنر (۲۰۰۸) عقلانیت ابزاری و علائق شخصی مادی را با اهمیت می‌داند. عقلانیت ابزاری به نائل شدن به خواسته‌ها و اهداف به‌صورت مؤثر و کارآمد دلالت دارد. مایزر (۱۹۸۳) از علائق شخصی مادی به‌عنوان روح انسان اقتصادی مدرن یاد می‌کند. ازجمله مبنای نظریه‌های حداکثرسازی، مطلوبیت مصرف‌کننده و سود تولیدکننده است که چهارچوب و اساس نظریه‌های مکتب نئوکلاسیک را تشکیل می‌دهد. امروزه نقشه ذهنی انسان اقتصادی در زندگی مدرن غربی شیوع و غلبه یافته است و موفقیت فردی براساس سرمایه‌های مالی سنجیده



می‌شود (تویر دوهله، ۲۰۱۲)؛ به همین دلیل افراد پولدار به‌طور نسبی در مقایسه با بیشتر اقشار این جوامع، شهرت و احترام بیشتری دارند. لین (۲۰۰۷) تصریح می‌کند با وجود این‌که نظام سرمایه‌داری در کشورهای غربی حاکم است، اما این کشورها با همدیگر تفاوت دارند، از جمله نوع نگاه به انسان اقتصادی در کشورهای غربی متفاوت است. در آمریکا رویکرد اصلی بر سرمایه مالی استوار است. در اروپا رویکرد اجتماعی‌تری وجود دارد و در آسیا رویکرد اخلاقی و ایدئولوژیکی حاکم است (مرادی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰).

### ۲-۳. انتقادات نظری و تجربی به انسان اقتصادی

درخصوص انسان اقتصادی انتقادات زیادی مطرح شده است. اجورث<sup>۸</sup> (۱۸۸۱) در نظریه مبادله به نوع دوستی خالص در این خصوص تأکید می‌کند که کاملاً مقابل نفع شخصی قرار دارد. وبلن<sup>۹</sup> (۱۸۹۸) اعتبار محاسبات و عقلانیت انسان اقتصادی را نقد می‌کند و تصریح می‌کند مطلوبیت افراد نه تنها به رفاه فردی، بلکه به رفاه جامعه‌ای که افراد به آن تعلق دارند، نیز وابسته است. در همین خصوص، ارو<sup>۱۰</sup> (۱۹۸۷) اعتقاد دارد مطلوبیت فردی ممکن است از رضایت خاطر افراد دیگر ناشی شود و یا برعکس. همچنین، منافع تعاملات در قالب قراردادهای اجتماعی نیز منافی برای افراد فراهم می‌کند. سن (۱۹۷۷) به نقل از اجورث، این اصل اقتصادی حاکم بر رفتار فردی را غیرواقعی می‌خواند و انسان اقتصادی را مدل بسیار ساده شده رفتار اقتصادی انسان می‌داند و اضافه می‌کند انسان اقتصادی قرن ۱۹ عمدتاً انسان خودخواه ناخالص است؛ درحالی‌که از تصمیم این فرد به‌عنوان «تصمیم عقلانی» یاد می‌شود. با توجه به انتقادات مطرح شده به انسان اقتصادی مکتب نئوکلاسیک‌ها، جایگاه مؤلفه‌های زیر در آن مکتب درباره دیدگاه‌ها و رفتار انسان اقتصادی خالی است: نوع دوستی، خیرات و نیکوکاری، سخاوتمندی و ارث و میراث. در جمع‌بندی انسان اقتصادی باید تصریح کرد، از انسان اقتصادی معرفی شده در مکتب نئوکلاسیک در طول تاریخ انتقاد شده است، حتی افرادی که در چهارچوب نظام فکری سرمایه‌داری می‌اندیشند، نیز از آن انتقاد کرده‌اند. از جمله بر صحت فرض رفتاری عقلانی این مکتب نقدهای جدی وارد شده است. همچنین، بر ابعاد اجتماعی انسان اقتصادی نظیر نوع دوستی و تأثیر آن بر تصمیمات اقتصادی تأکید

شده و عدم اعتبار مفروضات این مکتب، بررسی شده است. گفتنی است بخشی از این رفتارها مانند خیرات و نیکوکاری و سخاوتمندی انسان، مؤلفه‌هایی هستند که در چهارچوب ارزش‌های اسلامی بر آنها تصریح شده است (مرادی، ۱۳۹۳، ص. ۱۱).

در نظر گرفتن نفع شخصی در تبیین رفتار از زمان سقراط، محور توجه بوده است. این ویژگی انسان اقتصادی با فردگرایی یا اصالت فرد رابطه تنگاتنگی دارد. آدام اسمیت معتقد است، هر فرد با بهره‌گیری از نفع شخصی، موجب گسترش مبادله و تقسیم کار اجتماعی شده و به دیگران هم سود می‌رساند (اسمیت، ۱۳۵۷، ص. ۱۵)، به طوری که آزادی فردی و جست‌وجوی هدف‌ها و منافع شخصی در نهایت، موجب یکپارچگی منافع فردی و منافع کل جامعه از طریق نظام طبیعی بازار به صورت خودکار می‌گردد. وی باور داشت که در بازار، چون دست‌نمائی عمل می‌کند و انگیزه‌های خودخواهانه را در جهت هماهنگی فعالیت‌هایی که سازگاری متقابل دارند و مکمل یکدیگر هستند و به بهترین وجهی که سبب پیشبرد رفاه تماماً جامعه می‌شود، هدایت می‌کند (کفشگر جلودار، ۱۳۹۳، ص. ۳).

#### ۲-۴. شادکامی (لذت و رنج)

از آنجایی که همه انسان‌ها به طور غریزی لذت را دوست دارند و به دنبال امر نیک هستند و از درد و رنج متنفر بوده و از بدی پرهیز می‌کنند، این پرسش اساسی همه را به پاسخ فرا می‌خواند که نیک و بد و سعادت چیست؟

جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) فیلسوف و اقتصاددان مشهور نظام سرمایه‌داری می‌گوید «لذت یگانه چیز مطلوب است» (راسل، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۶۰). آنان سعادت و لذت را مترادف هم می‌دانستند. این تغییر از سعادت و لذت از طرف بتنام و همفکرانش در واقع نوعی احیای اندیشه‌های اخلاقی اپیکور قبل از میلاد مسیح بود. اپیکور (۳۴۱-۲۷۰ ق.م) نظریه اخلاقی خود را که مبتنی بر لذت مادی بود چنین بیان کرده: «ما برآنیم که لذت، مبدأ و غایت سعادت‌مندان است؛ زیرا ما این را به‌عنوان نخستین خیر می‌شناسیم، ذات ما و همراه ماست و با توجه به آن است که به هر انتخابی مبادرت می‌ورزیم» (کاپلستون، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۵). لذت‌گرایی بتنام، بیش‌ترین تأثیر را در نظریه الگوی انسان اقتصادی داشته است. در این دیدگاه، انسان سعادت‌مند کسی است که

بیشترین منافع مادی را نصیب خود کند. اگر کسی در راه کسب حداکثر کردن منافع مادی انسان یا در چگونگی استفاده از آن ممانعتی ایجاد کند عملی خلاف اخلاق و در واقع مانع به سعادت رسیدن انسان است. بنابراین انسان در عرصه اقتصادی، آزادی مطلق دارد و مالک مطلق دارایی خود است.

### ۳. عقلانیت ابزاری

یکی از کارکردهای عقل عملی عقلانیت ابزاری است؛ که در آن، عقل در حدود تعیین بهترین طریق، جهت رسیدن به بالاترین سطح از هدف است. در یک نگاه، انسان دارای دو جنبه علم و عمل است. علم و اندیشه انسان را عقل نظری رهبری می‌نماید و عمل و انگیزه انسان را عقل عملی، کنترل طغیان‌های علمی مانند وهم، خیال، قیاس و گمان، با عقل نظری است، ولی رام کردن لغزش‌های شهوت و غضب، کار عقل عملی است. بنابراین، همه امور ادراکی انسان که از سنخ اندیشه و علم است، تحت رهبری عقل نظری است، ولی اجرای احکام الهی و امور تحریکی انسان که از سنخ عمل است، تحت رهبری عقل عملی است. مرز وظایف عقل نظری و عقل عملی کاملاً متفاوت است، ولی هر دو از شئون نفس انسان و زیرنظر نفس هستند. در این دیدگاه گفته می‌شود: «عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان قوه مجریه است، ولی در حقیقت امام اصلی، عقل نظری است، چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری فتوا می‌دهد که حلال و حرام الهی، زشت و زیبا و حق و باطل کدام است». عقلانیت مورد نظر در انسان اقتصادی، استخدام فناوری و برنامه‌ها برای تکامل صنعت، کاهش هزینه‌ها، افزایش کیفیت است. درواقع اقتصاددانان از عقلانیت، این مهم را در نظر دارند که فرد می‌کوشد تا بیش‌ترین منفعت را از منافع محدودش به‌دست آورد. بنابراین، در رفتارهای انسان اقتصادی تنها رفتار عقلایی حداکثر کردن منفعت مادی است و عقل انسان، بهترین ابزار خدمت برای تأمین این هدف است. لذا هیچ چیز نباید در راه رسیدن انسان به این سعادت مانع باشد و انسان‌ها در بهره‌گیری از ابزار عقل برای تحصیل حداکثر منافع مادی باید آزاد باشند.

بنام در کتاب یادداشت‌های اقتصادی و در ابتدای فصل انسان اقتصادی می‌گوید: «تصور من از انسان این است که، او چه با موفقیت یا ناکامی، هدفش شادکامی است و

بنابراین در هر کاری که انجام می‌دهد، همچنان به هدف خود ادامه خواهد داد» (Bentham, 2005, p. 293).

#### ۴. سیر تحول اندیشه «انسان اقتصادی» در اقتصاد متعارف

مفهوم «انسان اقتصادی» در اندیشه بنیان‌گذاران علم اقتصاد جایگاه والایی داشته است. بدون‌شک بعد از پایان قرون‌وسطی و شروع عصر روشنگری از قرون ۱۶ میلادی به بعد، نگاه به انسان متفاوت شد. طبیعی است که انسان‌محور بودن فعالیت‌های اقتصادی و غلبه تفکر حق‌مدار بودن انسان نسبت به تفکر تکلیف‌مداری، روی فعالیت‌های اقتصادی و رشد علمی و صنعتی کشورهای اروپایی مؤثر بوده است. شیوه تفکر و ابداع روش‌های علمی و تجربه‌گرایانه ارائه شده دانشمندانی نظیر گالیله و دکارت باعث شروع دوره روشنگری، کشف روش‌های تولید جدید و رونق تولید شد و به‌همین خاطر است که در قرن ۱۸ میلادی شاهد پیدایش علم اقتصاد کلاسیک با انتشار کتاب ثروت ملل آدام اسمیت هستیم. هرچه به قرن ۱۹ و ۲۰ نزدیک می‌شویم نقش علم در جامعه پُررنگ‌تر می‌شود. اروپای رها شده از بند نظرات جزم‌اندیش کلیسای قرون وسطی، عرصه را برای تُرک‌تازی دانشمندان بازتر و برای کلیسا تنگ‌تر می‌بیند. انسان اقتصادی در جوامع غربی از بند جزم‌اندیشی رها شده و موجودی مختار است که در پی حداکثر کردن سود است. افزایش تولید که از طریق گسترش علم پدید آمده وی را به‌دنبال بازارهای تازه و منابع جدید تشویق می‌کند.

تولد علوم انسانی جدید ثمره نگاه اومانستی (انسان‌گرایانه) بود. اقتصاد به‌عنوان یکی از این علوم، بر پایه نگرش مستقل به انسان و بدون توجه به عالم متافیزیک بنا شد. اولین اقتصاددانان، فلاسفه‌ای بودند که سعی کردند با نگاه انسان‌مدارانه خود، در برابر سلطه سوداگران بر مناسبات اقتصادی، زمینه پیدایش یک نظام جدید را مهیا کنند. در بین تمام فلاسفه‌ای که در این دوره سعی کردند رفتارهای اقتصادی انسان را به شیوه‌ای نو بیان کنند، آدام اسمیت توانست اقتصاد را نظام‌مند کند. آدام اسمیت فرزند یک مشاور حقوقی برجسته در شهر تاریخی کیرکالدی در منطقه فایف در اسکاتلند بود که در سال ۱۷۲۳ میلادی به‌دنيا آمد. وی اولین فعالیت علمی خود را در دانشگاه گلاسکو با شاگردی دانشمندی اسکاتلندی به‌نام فرانسویس هاچسون آغاز کرد. حرف‌ها

درباره اثرپذیری اسمیت از دیگر دانشمندان، بسیار است، اما آنچه در این بین حائز اهمیت است، تأثیرپذیری عمیق آدام اسمیت از فرانسیس هاجسون و وفاداریش به روش فلاسفه اسکاتلندی است (رافائل، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۶).

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که روش فلاسفه اسکاتلندی در تبیین مسائل چه بوده است؟ در جواب، باید گفت: «تعیین ویژگی‌های روش‌های تاریخی مکتب اسکاتلندی کار ساده‌ای نیست؛ زیرا نه آدام اسمیت و نه هیچ‌یک از دیگر اعضای این مکتب به‌صورت مکتوب اشاره چندانی به این روش‌ها نکرده‌اند». در هر صورت، به‌نظر می‌رسد این روش‌ها از یک سو مبتنی بر نظریه چندمرحله‌ای بودن تاریخ و از سوی دیگر این روش‌ها دربرگیرنده وفاداری شدید به اصل سادگی و زیبایی هستند (بلاگ، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۰). ایشان، که مجذوب ترکیب نظام‌یافته علمی پدیده‌های طبیعی نیوتن شده بودند، سعی کردند نظام‌هایی در سه حوزه فلسفه اخلاق، تاریخ، و اقتصاد پایه‌ریزی کنند. هیوم یکی از پیشتازان این عرصه بود. آدام اسمیت نیز که یکی از دوستان نزدیک هیوم بود، به موفقیت‌هایی در این سه زمینه دست یافت. از این‌رو، طبق گفته بلاگ، اسمیت متفکری نظام‌ساز بود (بلاگ، ۱۳۷۵، ص. ۹). همین خصیصه او را از دیگر اقتصاددانان عصر خود متمایز کرده و شایسته عنوان «پدر علم اقتصاد نوین» گردانید. اسمیت به‌دنبال آن بود نظامی را بنا نهد که از روش‌های علوم طبیعی بهره گیرد، ولی خود می‌دانست که یک دانشمند علوم اجتماعی با مشکلات زیاد و پیچیده‌ای مواجه است. او آزمایشگاه ندارد؛ ابزار سنجش او بسیار ناقص است و یا اصولاً وجود ندارد؛ امکان آزمایش مجدد با شرایط کاملاً یکسان نیز برای وی مقدور نیست. بدین‌روی، در تبیین نظام برساخته خود، از روش «تلفیقی» استفاده کرد. همان‌گونه که بلاگ نیز می‌گوید: «او اشکال کاملاً متفاوتی از استدلال را در بخش‌های گوناگون آثار خود به‌کار برده است» (بلاگ، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۰). از این‌رو، اسمیت دو جهان بنا کرد: «جهان عقلی» و «جهان حسی». و دائم از یکی به دیگری در نوسان بود تا بتواند از جهان عقلی، جهان حسی را تبیین کند. اما بارها دریافت که بین این دو جهان، شکافی عمیق وجود دارد و نمی‌تواند این شکاف را کاملاً پُر کند. وی در اولین گام، کوشید در جهان عقل، نظامی شبیه یک ماشین مکانیکی پدید آورد تا در خلال آن، بتواند از اصول

فیزیک و مکانیک به عنوان بدل بهره جوید. وی در تعریف «نظام» می‌گوید: «نظام» عبارت است از: «ماشینی خیالی و بدین سبب ابداع شده است که حرکات و آثار گوناگون را، که پیش‌تر در واقعیت صورت پذیرفته، در قوه خیال به یکدیگر متصل کند» (توکلی، ۱۳۹۴، ص. ۵).

#### ۵. ویژگی‌های انگیزشی انسان اقتصادی منفعت طلب

افسانه زنبورهای عسل، نام کتابی است که در سال ۱۷۱۴ توسط برنارد مندویل<sup>۱۱</sup> نوشته شد. او در این کتاب با مثالی از یک کندوی عسل که همانند جامعه بشری تشکیل یافته است، می‌گوید دو نوع زنبور داریم زحمتکش و تنبل. وی همین بحث را به انسان زحمتکش و انسان نفع طلب تعمیم می‌دهد. مندویل، معتقد است که زندگی در اجتماع بر منافع شخصی استوار است. وی اعتقاد داشت رذایل اخلاقی فردی، خیر اجتماعی را به دنبال خواهد داشت. آدام اسمیت به زیبایی این گفته مندویل را در کتابی که در سال ۱۷۷۶ نوشت تبیین می‌کند. وی معتقد است: «منافع شخصی عیب انسان نیست بلکه انگیزه‌ای برای فعالیت انسان و وسیله‌ای برای رفاه و سعادت جامعه است» (تفضلی، ۱۳۷۲، ص. ۸۸).

همه اقتصاد خوانده‌ها با کتاب «تحقیق در علل ثروت ملل» آدام اسمیت آشنا هستند که در سال ۱۷۷۶ انتشار یافت. در آن کتاب، اسمیت نظریه دست‌نامرئی بازار را به خوبی توضیح می‌دهد. اما برای اکثر اقتصاددانان، کتاب پیشین اسمیت با نام «نظریه عواطف اخلاقی» که در سال ۱۷۵۹ انتشار یافت، نسبتاً ناشناخته است. در واقع، ابتدا در این کتاب بود که نظریه دست‌نامرئی مطرح شد. اسمیت می‌دانست که سرشت انسان بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان به راحتی از او تصویری ساخت و در الگو وارد کرد. علاوه بر این، هدف وی فقط شناخت سرشت آدمی و ایجاد یک انسان‌شناسی جدید نبود، بلکه فقط می‌خواست تصویری از انسان را به عنوان یک پیش‌فرض مهم و اساسی در الگوی خود وارد کند. او پیش از هر چیز یادآور می‌شود که ملاحظاته‌اش بر همه صدق نمی‌کند، بلکه راجع به بیشتر افراد انسانی است؛ افرادی با عقل و شعور معمولی و دارای احتیاط عادی. از این رو، با ترسیم ذهنی سرشت انسان، یک ویژگی کلی را - که به عقیده وی، رفتار بیشتر مردم در هر طبقه و صنف تحت تأثیر آن است - ارائه کرد. تا

بتواند به عنوان حلقه وصل اجتماع بشری و شروع نظریه خود به کار ببندد؛ ویژگی‌ای که در عین سادگی، هم قابلیت تعمیم داشته باشد و هم قدرت توضیح‌دهندگی بالا، و به راحتی در الگو وارد شود. اینجا بود که اسمیت نفع شخصی را به عنوان مهم‌ترین عنصر فطری انسان اقتصادی مورد نظر قرار داد و با استفاده از آن، تحلیل خود را این‌گونه آغاز کرد:

«نفع شخصی» یا به تعبیر اسمیت، کوشش طبیعی هرکس برای بهتر کردن وضع و حال خود» (ژید و ریست، ۱۳۷۰، ج ۱، ص. ۱۳۱)، انسان را بر آن می‌دارد که برای تأمین مایحتاج خود، با دیگران وارد مبادله شود. وی حاصل کار و فعالیت خود را با دیگران به اشتراک می‌گذارد تا از حاصل کار ایشان بهره‌مند شود. در این بین، کم‌کم کار انسان تخصصی می‌شود و اینجاست که بحث «تقسیم کار» به وجود می‌آید و تقسیم کار نیز سبب به وجود آمدن وابستگی متقابل بین افراد بشر می‌شود و این وابستگی متقابل سبب پیوند انسان‌ها به یکدیگر و تشکیل جوامع بشری می‌گردد.

«حس خیرخواهی و بشردوستی قصاب و نانوا نیست که غذای ما را تأمین می‌کند، بلکه توجه آنها به نفع خودشان است که موجب این کار می‌شود. ما از صفات انسانی آنان سخن نمی‌گوییم، بلکه سخن از خودخواهی آنان است، و از نیازهای خود با آنان سخنی به میان نمی‌آوریم، بلکه از مزایایی که از این مبادله نصیبشان خواهد شد برایشان برمی‌شمیریم» (اسمیت، ۱۳۵۷، ص. ۱۵).

این کلام اسمیت یکی از مشهورترین قسمت‌های کتاب ثروت ملل اوست. بیشتر کسانی که درباره «انسان اقتصادی» قلم زده‌اند به این نقل قول آدم اسمیت اشاره کرده‌اند. وی در این قسمت، به وضوح بیان می‌کند که پیگیری نفع شخصی انگیزه لازم و کافی انسان برای فعالیت‌های اقتصادی است. اسمیت «منفعت‌طلبی» را انگیزه‌ای اساسی برای تمام رفتارها و پدیده‌های اقتصادی می‌داند که از این رفتارها به وجود می‌آید. ممکن است این سؤال پیش آید که آیا اسمیت هیچ انگیزه دیگری را در انسان به رسمیت نمی‌شناسد؟ در پاسخ، باید گفت: «اسمیت این نظر را درباره انسان با توجه به نیاز خود مطرح کرده است. وی به دنبال ساختن یک نظام و ارائه یک الگو، مجبور بوده است برخی از انگیزه‌های دیگر انسان را نادیده انگارد. از این‌رو، وقتی اسمیت را در

مقام یک فیلسوف اخلاق می‌نگریم و کتاب احساسات اخلاقی او را ملاحظه می‌کنیم، درمی‌یابیم که وی انگیزه‌های دیگری در انسان - مانند حس هم‌دردی - را نیز به رسمیت می‌شناسد (رایبیز، ۱۳۸۴، ص. ۲۰۴).

### ۶. نقد انسان اقتصادی منفعت‌طلب

مهم‌ترین خصیصه انسان اقتصادی اسمیت و البته کلاسیک‌ها تا پیش از بتنام و جان استوارت میل، پیروی از نفع شخصی بود. اولین سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا اسمیت که «منفعت‌طلبی» را اساس انسان‌شناسی خود قرار می‌دهد، این نتیجه تحقیقات تجربی وی بر انسان است، یا محصول تفکرات فلسفی وی و فلاسفه پیش از اوست؟

پاسخ به این سؤال، چندان مشکل نیست. اگر کتاب ثروت ملل اسمیت را ملاحظه کنیم، آن را خالی از هرگونه گزارش درباره مطالعات تجربی اسمیت بر روی انسان‌های گوناگون برای به‌دست آوردن انگیزه‌های ایشان در فعالیت‌های اقتصادی یا غیراقتصادی می‌یابیم. از سوی دیگر، استفاده از منفعت‌طلبی را در هستی‌شناسی انسان در نظریات فلاسفه قرن هفده و هجده به وفور می‌توان یافت. «نگرش پیروی از «نفع شخصی» در ساختار جدید خود، از توماس هابز شروع شده است» (جابری، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۹، به نقل از: توکلی، ۱۳۹۴، ص. ۳۵). این نگرش یک انتزاع فلسفی و زاینده ذهن فلاسفه آن دوره است که نه دلیلی تجربی برای آن آورده‌اند و نه برهان فلسفی محکمی برای آن اقامه کرده‌اند، بلکه آن را به‌عنوان یک پیش‌فرض وجدانی وارد تحلیل‌های خود ساخته‌اند و اسمیت نیز به نحو شایسته‌ای از آن در جهت تبیین نظریات خود استفاده کرده است.

انسان اقتصادی منفعت‌طلب در عین حال که می‌توانست نظامی ساده و گویا از یک نظام اقتصادی به نمایش بگذارد، دارای نارسایی‌های جدی بود. گسستگی از اخلاق، خوش‌بینی غیرعلمی، و ناتوانی در تبیین صحیح ارزش، بخشی از این نارسایی‌هاست. همین مسائل سبب شد انتشار نظریه «لذت‌گرایی» بتنام این شانس را برای اقتصاددانان به‌وجود آورد که نارسایی‌های نظریات اسمیت را با استفاده از این نظریه، تاحدی از بین



ببرند. جان استوارت میل با مبنا قراردادن نظریه بنتام، سعی کرد انسان اقتصادی معرفی کند که خالی از این اشکالات باشد.

بنتام از بین تمام انگیزه‌های انسان، تنها «لذت‌گرایی» را به رسمیت می‌شناخت و می‌کوشید همه چیز را به همین انگیزه بازگرداند. او ادعا می‌کند: «کسی که مدعی شود که خود را از استیلائی مستبدانه آنها رها نکرده است، نمی‌داند درباره چه چیزی سخن می‌گوید» (جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، ص. ۴۸۵). تلاش جان استوارت میل در تبیین دقیق‌تر لذت را می‌توان در تبیین ارتباط مفاهیمی همچون «فایده و شادکامی» با مفهوم لذت مشاهده کرد. از منظر وی، زمانی که از فایده سخن به میان می‌آید و یا از خوشایندی و رضایت صحبت می‌کنیم و یا وقتی مفید بودن چیزی را بررسی می‌کنیم، در واقع، می‌خواهیم از لذت‌بخش بودن آن اطمینان حاصل کنیم. این تبیین جلوی سردرگمی خواننده را در مطالعه آثار فایده‌گرایان می‌گیرد.

جان استوارت میل از مفهوم «لذت» برای تبیین ارزش اخلاقی نیز استفاده کرد و از این راه توانست ارتباطی منطقی بین «انسان اقتصادی» و «انسان اخلاقی» به وجود آورد. وی دایره فایده را از فایده شخصی گسترده‌تر کرد و شامل فایده دیگران هم ساخت. از همین رو، دیگرگرایی را نیز به رسمیت شناخت تا مبتلا به اشکالات مربوط به خودخواهی نشود. وی با این تبیین، توانست علاوه بر آن‌که معیاری مشخص برای اخلاق به دست آورد. بین معیار اخلاق و هدف انسان از افعال اختیاری‌اش نیز وحدت برقرار سازد. بدین‌رو، وی این اعتقاد را ارائه داد که «هرچه غایت افعال بشر باشد، ضرورتاً معیار اخلاق هم هست». نکته حائز اهمیت این است که میل با استفاده از توسعه در مفهوم «فایده»، «خودگروی اخلاقی» را رد کرد. از منظر وی، شرایط و مقتضیات خاص جامعه انسانی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ولی این شرایط و مقتضیات ساخته و پرداخته خود اشخاص جامعه است. از همین رو برای میل، انسان در اجتماع خاصیت و طبیعت انسانی خود را که تابع قوانین نفع شخصی است، از دست نمی‌دهد (قدیری اصلی، ۱۳۸۶، ص. ۲۱۱).

هرچند برخی از اشکالاتی که به نظریات اسمیت مطرح شد به این دیدگاه وارد نیست، ولی اولین اشکالی که به نظریه اسمیت وارد شده در اینجا نیز جاری و ساری

است. آیا نظریه بنتام - و به تبع او، جان استوارت میل - ناشی از انسان‌شناسی تجربی او بود، یا انسان‌شناسی فلسفی؟ آنچه مسلم است، این‌که بنتام با توصیفی که برونوفسکی از شخصیت وی به عمل می‌آورده، نمی‌توانسته است یک انسان‌شناس تجربی باشد. برونوفسکی می‌گوید:

«قوه تخیل بنتام کم بود. بی‌تجربگی او درباره زندگی واقعی (که شاید ناشی از گوشه‌نشینی زاهدانه او در میدان «کوین» بود) به شدت آگاهی او را از سرشت بشر محدود می‌کرد» (برونوفسکی و مازلیش، ۱۳۷۹، ص. ۵۸۱).

#### ۷. فایده‌گرایی و شادکامی از نظر جرمی بنتام و جان استوارت میل

نظر به اهمیت بنتام و جان استوارت میل در بحث فایده‌گرایی در ادامه نظرات این دو، بیشتر بررسی شده است. بنتام در فصل اول کتاب مشهور خود، مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری، می‌گوید که فقط لذت یا شادکامی است که ذاتاً خوب است و ضد آن، یعنی درد و تلخکامی، ذاتاً بد است. بنابراین میل به افزودن شادکامی و پرهیز از تلخکامی است که هم معین می‌کند ما چگونه عمل می‌کنیم و هم معین می‌کند چگونه باید عمل کنیم (Bentham, 2000, p. 34)

نکات اصلی این اثر مهم بنتام (مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری) که چهار فصل دارد شامل موارد زیر است: فصل اول در مورد اصل فایده است. اصل فایده یا اصل بیشترین شادکامی او عبارت است از تأیید یا نفی هر عمل بر اساس افزایش یا کاهش شادکامی گروهی که منافعشان در گرو آن عمل است. این اصل در آن زمان در تقابل با اصل اخلاقی حکم مطلق کانت مطرح شد که بر اساس آن باید به‌گونه‌ای عمل کرد که دوست داریم سایرین عمل کنند. فصل دوم در باب خلاف اصل فایده می‌باشد که استدلال غیرمستقیم برای اثبات اصل فایده به‌کار گرفته می‌شود، به این شکل که یا فرد تمایلات خود را تحمیل می‌کند که عملی مستبدانه و خصمانه به نوع بشر است یا این‌که هرکس این امتیاز را دارد که خودش معیار خودش باشد که این را شکلی از آنارشسیسم می‌داند. فصل سوم کتاب بنتام در خصوص چهار منبع درد و لذت است که از آنها با نام چهار فشار یاد می‌کند که عبارتند از: جسمانی، سیاسی (پاداش و مجازات قانونی)، اخلاقی (محبوبیت یا مغضوبیت نزد افکار عمومی) و دینی (چشم‌داشت پاداش

و جزا از خداوند). سؤال مهم بنتمام در فصل چهارم در مورد اندازه‌گیری درد و لذت می‌باشد. برای این اندازه‌گیری باید علاوه بر خشنودی و ناخشنودی افراد باید شدت و دوام درجه قطعیت و قرابت و بارآوری (احتمال به دنبال آوردن احساساتی از همان جنس) و خلوص (احتمال به بار نیاوردن احساساتی ضد خودش) را هم باید به حساب بیاوریم. با این حساب لذت می‌توان معین کرد کدام عمل به بیشترین واحد لذت خالص منجر می‌گردد. بنتمام در مورد ایراد پیچیده بودن این محاسبات می‌گوید نباید انتظار داشت این محاسبات قبل از هر داوری اخلاقی یا قضائی دقیقاً انجام گیرد ولی می‌توان آن را همیشه در نظر داشت و در حدی که زمان اجازه می‌دهد باید نهایت تلاش خود را برای محاسبه بهتر انجام دهیم (جان استوارت میل به نقل از اندرسون، ۱۳۹۷، صص. ۵۴-۶۴).

بنابراین می‌توان گفت بنتمام بود که فایده‌گرایی کاردینال را مطرح کرده است و جان استوارت میل بود که این بحث را در سال‌های بعد ادامه و بسط داد. کتاب معروف میل، *فایده‌گرایی* در سال ۱۸۶۱ منتشر شد. در فصل اول فایده‌گرایی که عنوانش نکات کلی است میل هدف کتابش را چنین برمی‌شمرد: «خواهم کوشید به سهم خودم مطالبی در جهت فهم و شناخت اهمیت نظریه فایده‌گرایی یا شادکامی و براهینی در خور این نظریه بیان کنم و آشکار است این براهین نمی‌توانند به همان معنای معمول باشند» (میل، ۱۳۹۸، ص. ۵۰).

وی معتقد بود اصل فایده، سهم بزرگی در شکل دادن به آموزه‌های اخلاقی داشته است. میل به بررسی هفت نقد وارد به فایده‌گرایی می‌پردازد: نخستین نقد به بنیان لذت‌طلبانه فایده‌گرایی وارد است بر این مبنا که زندگی هدفی والاتر از لذت دارد و منتقدان فرض لذت‌طلبی را خفت‌آور و چنین آموزه‌ای را شایسته خوک‌ها می‌دانند. پاسخ میل به منتقدان و نیز فقدان وسعت دید بنتمام عبارت از این است که انسان‌ها قوایی بس رفیع‌تر از امیال حیوانی دارند و هرگاه از این قوا آگاهی یابند هیچ چیزی که این قوا را ارضا نکند شادکامی به حساب نمی‌آید دریافتن این اصل که برخی از لذات بر دیگری رجحان دارد کاملاً با اصل فایده سازگاری دارد. میل اعتقاد داشت برخی لذات برتری کیفی بر دیگری دارد یعنی مطلوب‌تر هستند. جمله معروف میل در

مورد لذات برتر: بهتر است انسانی ناراضی باشیم تا خوکی راضی و بهتر است سقراطی ناراضی باشیم تا احمقی راضی (Mill, 1974, p. 260). نیازهای برتر بر مبنای هرم نیازمندی مازلو نه به دست عواملی که دشمن آنهاست از بین می‌رود، بلکه به دست نیازمندی‌های پایین‌دست مانند نیازهای معیشتی تضعیف می‌شود، بنابراین محیط و جامعه موظف است که با تعلیم و تربیت، این نیازمندی‌ها را در افراد پرورش دهد. دومین نقد می‌گوید که شادکامی به دست آمدنی نیست. میل پاسخ می‌دهد اگر حتی شادکامی به دست آمدنی نباشد، نفی‌کننده فایده‌گرایی نیست چون هدف فقط در دنبال کردن شادکامی نیست بلکه در تخفیف و تسکین تلخ‌کامی هم هست. شاید دوام هیجان بسیار لذت‌بخش ناممکن است چون انسان‌ها علاوه بر هیجان به آرامش نیز نیاز دارند، اما زندگی پُر از شور و مستی را نباید کمال مطلوب زندگی شاد دانست. هدف عمل، شادکامی خودمان نیست بلکه شادکامی همگان است پس باید بکوشیم با احتساب شادکامی یکایک آدم‌ها بیشترین شادکامی خالص را به بار آوریم. فایده‌گرایی نه نوع‌دوستانه است نه خودخواهانه. نقد سوم به فایده‌گرایی این است چون در بسیاری موارد ناچاریم رفاه خود را فدای جمع کنیم این معیار فراتر از طاقت بشری است. میل پاسخ می‌دهد بسیاری از کارهای خیر به قصد خیر رساندن به دنیا انجام نمی‌گیرد ولی در آن منافع فرد و جمع همسو هستند و بعید است در موقعیت‌های زیادی قرار بگیریم که ناچار به فدای منافع خود برای جمع باشیم. نقد چهارم این است که فایده‌گرایی سبب می‌گردد انسان‌ها سرد باشند و احساس همدردی در آنها از بین برود. میل پاسخ می‌دهد که این نقد بر تمامی نظریه‌های اخلاقی عمل بنیاد وارد است و در این نظریه‌ها نمی‌توان میان شادکامی عده‌ای نسبت به شادکامی عده‌ای دیگر قائل به رجحان بود. نقد پنجم به نظریه فایده‌گرایانه این است که فایده‌گرایی آموزه‌ای بی‌خداست؛ میل پاسخ می‌دهد که اگر آدم‌ها چنان‌که خود می‌گویند معتقد به نیکی خداوند هستند پس آنهایی که فکر می‌کنند ذات نیکی، در پدیدار کردن شادکامی همگانی است یا حتی تنها معیار نیکی است، پس در واقع باید اعتقاد داشته باشند که آنچه خدا هم می‌خواهد همین است. نقد ششم شامل یک مشکل عملی است که پیش از عمل، زمان کافی برای سبک و سنگین کردن آثار هر شیوه رفتاری بر شادکامی عمومی وجود ندارد. میل پاسخ می‌دهد که ما بنا بر

تجربیات قبلی می‌توانیم پیش‌بینی‌های نزدیک به یقین در بیشتر اعمالمان داشته باشیم. در برخی موارد استثناهایی هم وجود دارد که اگر در آن موقعیت قرار گرفتیم و زمان کافی هم داشتیم باید تلاش کنیم آثار احتمالی آن عمل خاص را محاسبه کنیم. هفتمین و آخرین نقد بر فایده‌گرایی می‌گوید که در میان فایده‌گرایان ممکن است برخی دلشان بخواهد مورد خاصی را استثنا دانسته و فایده بیشتر را در نقض قاعده و نه در رعایت آن ببینند. اما میل پاسخ می‌دهد که فایده‌گرایی آیینی نیست که به ما مجوز می‌دهد که شریرانه عمل کنیم. هر نظریه اخلاقی‌ای در معرض سوءاستفاده است، اما این را نمی‌توان نقدی بر آن نظریه به‌شمار آورد. در فصل سوم میل برای پاسخ به سؤال این‌که چرا من ملزم به پیروی از فایده‌گرایی هستم به بررسی فشارها می‌پردازد. با تقسیم فشارها به دو نوع بیرونی (مانند امید محبوبیت و ترس از مغضوبیت بین سایرین یا نزد خداوند که سبب می‌شود فرد در تضاد نفع شخصی با کار درست از نفع شخصی بگذرد) و فشارهای درونی (وجدان و احساس وظیفه) همچنین اضافه می‌کند که این فشارها ذاتی نیستند و اکتسابی هستند و باید توسط جامعه با تعلیم و تربیت رشد داده شود. عنوان فصل چهارم کتاب فایده‌گرایی چنین است که چه برهانی برای فایده‌گرایی می‌توان اقامه کرد. میل در این بخش با یک مغالطه طبیعی سعی می‌کند از یک گزاره است یک گزاره باید را استخراج کند و برهانی بسیار ضعیف ارائه می‌کند، یعنی این‌که چون مردم شادی را طلب می‌کنند پس باید آن را طلب کنند یعنی شادکامی مطلوب است. فصل پنجم فایده‌گرایی در پاسخ به این نقد که در نظریه فایده‌گرایی جایی برای عدالت وجود ندارد و حتی این نظریه ممکن است از اعمال ناعادلانه پشتیبانی کند، میل پاسخ می‌دهد که عدالت که مبتنی بر فایده است و جزء اصلی و به‌نحو غیرقابل قیاس مقدس‌ترین و الزام‌آورترین جزء هر اخلاقی است و شاخه‌ای از فایده اجتماعی است. شهودات در باب عدالت بنیادین هستند و انتخاب و برداشت از آن دلبخواهی است و فقط فایده اجتماعی می‌تواند داور ترجیح میان شهودات مختلف از عدالت باشد (میل، ۱۳۹۸، صص. ۵۹-۸۹).

در اینجا بد نیست خاطر نشان شود چیزی که اقتصاد سیاسی نئوکلاسیک را شکل داد، نظریه نهایی‌گرایی مارشال و والراس بود. اگرچه بنتمام مطلوبیت را شمارشی در نظر

گرفت ولی ریاضی‌سازی دانش اقتصاد سیاسی به نظریه بتهم و میل ربطی نداشت بلکه به نظریه ارزش مارشال و والراس و جونز ربط داشت. البته ایشان در فلسفه اخلاق پیرو مشرب استوارت میل بوده‌اند و برای همین جزو اقتصاددانان نئوکلاسیک محسوب می‌شوند.

نظریه بتتام سرآغاز فصل جدیدی در نظریات اقتصادی بود. هرچند بتتام نظریه‌اش را برای یک نظام اقتصادی ارائه نکرد زیرا وی بیشتر مایل به تغییر در حقوق و قانون‌گذاری بود، ولی نشر نظریه او توسط جان استوارت میل و بُعد اقتصادی او سبب شد این نظریه به راحتی جای خود را در میان اقتصاددانان باز کند، به گونه‌ای که اقتصاددانان بسیاری آن را مبنای تحلیل نظریات خود قرار دادند، به نحوی که اقتصاد سیاسی کلاسیک‌ها جای خود را به اقتصاد خرد نئوکلاسیک داد. در اقتصاد، فایده‌گرایی واردینال استوارت میل تا همین الان در جریان متعارف حاکم هست.

#### ۱-۷. فردیت انسان اقتصادی

جان استوارت میل اهمیت زیادی به فردیت انسان می‌داد؛ وی در کتاب معروف خود درباره آزادی می‌نویسد: «آن‌کس که می‌گذارد راه و رسم جهان، یا جهانی که او در آن زندگی می‌کند، راه و رسم زندگی را برایش معین کند، نیازی به هیچ‌یک از قوایش، جز قوه تقلید میمون‌وار، ندارد. اما آن‌کس که خود راه و رسم زندگی‌اش را بر می‌گزیند، همه قوایش را به کار می‌گیرد» (میل، ۱۳۵۸ و اندرسون، ۱۳۹۷، ص. ۱۱۰). به عقیده وی اکثریت، روح و ذهن خود را در بند کرده‌اند، حتی در آنچه برای لذت خود می‌کنند، هم‌رنگی با جماعت حرف اول را می‌زند.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقاله حاضر سعی در معرفی و تأمل روی مفهوم مهم انسان اقتصادی در اقتصاد نئوکلاسیک دارد و زوایای مختلف آن را معرفی و نقد می‌کند. به خصوص روی مفهوم شادکامی و فایده‌گرایی که یک بحث فلسفی قدیمی و گسترده است، تأمل شده است. نکته اصلی مقاله حاضر این است که مفهوم انسان اقتصادی مانند علم اقتصاد که یک علم وارداتی است، وارد متون درسی ما شده است. پیدایش علم اقتصاد در قرن هجده به بعد حاصل تغییر و تحولات جامعه اروپا و تضعیف نگاه سنتی قرون وسطایی بود.

ولی در جامعه ایران چنین فرآیندی طی نشد و دانش اقتصاد مانند سایر علوم فنی و پزشکی وارد مؤسسات آموزشی کشور شد. از طرف دیگر، علی‌رغم همه انتقادات و کاستی‌هایی که به مفهوم انسان‌گرایی در اقتصاد متعارف وارد است، بدون تردید نگاه اومانستی این دانشمندان در تغییرات جامعه و رشد علمی مؤثر بوده است. انسان اقتصادی معرفی شده در اقتصاد نئوکلاسیک هم توسط اندیشمندان غربی و هم مسلمان نقد شده است. لذا پس از گذشت بیش از چهل سال از انقلاب اسلامی، ضرورت نگاه دقیق و بازاندیشی به این مفهوم کلیدی در متون دانشگاهی ضروری به نظر می‌رسد. عدم توجه به تبیین این مفهوم کلیدی باعث شده از یک طرف نفع‌طلبی و مادی‌گرایی اقتصادی در جامعه چیره شود ولی از طرف دیگر توسعه‌یافتگی علمی و صنعتی در جامعه اتفاق نیافتد و کماکان بین سنت و مدرنیسم در نوسان باشیم. در واقع یک‌سری مفاهیم را از غرب وارد کرده و به دانشجو ارائه می‌دهیم. به دلیل جلوگیری از اطاله کلام و اهمیت موضوع، مقاله حاضر بیشتر مفهوم انسان اقتصادی را در اقتصاد متعارف معرفی و نقد کرده است و تعریف دقیق این مفهوم از منظر اسلامی را که نیاز به تحقیقات گسترده دارد به اهل فن واگذار می‌کند. لذا مقاله حاضر طرح مسئله برای یک تحقیق گسترده‌تر هم می‌باشد.

#### یادداشت‌ها

1. Adam Smith
2. Economic liberalism
3. Ingram
4. Rodriguez-Sickert
5. Amartya Kumar Sen
6. Fehr and Schmidt
7. Henrich
8. Edgeworth
9. Veblen
10. Arrow
11. Bernard Mandeville

#### کتابنامه

ارکون، محمد (۱۳۹۴). انسان‌گرایی در تفکر اسلامی. ترجمه احسان موسوی خلخالی. طرح نقد. اسمیت، آدام (۱۳۵۷). ثروت ملل. ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده. تهران: نشر پیام.

- اندرسون، سوزان (۱۳۹۷). فلسفه جان استوارت میل. ترجمه خشیار دیهیمی. تهران: نشر نو.
- ایروانی، جواد (۱۳۹۱). «انسان اقتصادی از دیدگاه قرآن». آموزه‌های قرآنی. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. شماره ۱۵.
- برونوفسکی. ج، مازلیش، ب (۱۳۷۹). سنت روشنفکری در غرب از لئوناردو تا هگل. ترجمه لیلا سازگار. نشر آگاه.
- بلاگ، مارک (۱۳۷۵). اقتصاددانان بزرگ جهان. ترجمه حسن گلریز. تهران: نشر نی.
- بلاگ، مارک (۱۳۸۰). روش‌شناسی علم اقتصاد. ترجمه غلامرضا آزاد. تهران: نشر نی.
- پورفرج و همکاران، علی‌رضا (۱۳۹۴). دین‌داری و رفتار اقتصادی. روش‌شناسی اقتصاد آزمایشگاهی برای مطالعه انسان اقتصادی اسلام. دوفصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی. سال هفتم. شماره دوم. صص ۳۳.
- تفضلی، فریدون (۱۳۷۲). تاریخ عقاید اقتصادی. ویراست دوم. نشر نی.
- توکلی و علم‌الهدی (۱۳۹۴). «نقد و بررسی سیر تحول اندیشه انسان اقتصادی در اقتصاد متعارف». معرفت. سال بیست و چهارم. شماره ۲۱۸. صص ۴۶-۲۶.
- حسینی، سیدرضا (۱۳۷۸). نقدی بر دیدگاه سرمایه‌داری درباره انسان اقتصادی. کتاب نقد، ش ۱۱، صص ۲۵۱-۲۱۰.
- دادگر، یدالله (۱۳۹۲). تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی دانشگاه مفید.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: نشر پرواز.
- رافائل، دیوید (۱۳۷۵). آدام اسمیت. ترجمه عبدالله کوثری. تهران: طرح نو.
- سبحانی و همکاران، حسن (۱۳۹۲). تبیینی از چند مسئله فلسفی در علم اقتصاد. فصلنامه علمی - پژوهشی برنامه‌ریزی و بودجه. سال هجدهم. شماره ۱. صص ۹۴-۷۷.
- قدیری اصل، باقر (۱۳۸۶). سیر اندیشه اقتصادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۲). تاریخ فلسفه (یونان و روم). ترجمه جلال‌الدین مجتبی. ج ۱، تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه (از بنتام تا راسل). بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- کرمی، محمدحسین (۱۳۸۴). مباحثی در فلسفه اقتصاد. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کفشگر جلودار، حسین (۱۳۹۳). انسان اقتصادی. دانشنامه پژوهشی پژوهشکده باقرالعلوم.
- مرادی، محمدعلی (۱۳۹۳). مبانی فکری انسان اقتصادی در کتاب‌های اقتصاد خرد دانشگاهی و جایگاه آن براساس ارزش‌های اسلامی. دوفصلنامه پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی. شماره ۳۵. صص ۲۷-۱.
- منظور، داوود (۱۳۹۲). «اصول موضوعه حاکم بر رفتار اقتصادی از منظر معرفت دینی». فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی. شماره ۶۵.
- میل، جان استوارت (۱۳۵۸). درباره آزادی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: بنگاه نشر و



ترجمه کتاب، چاپ سوم.

میل، جان استوارت (۱۳۹۸). فایده‌گرایی. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نشر نی، چاپ هشتم.  
نعیمی، مرتضی و راسخ، محمد (۱۳۹۱). رویکرد اقتصادی به «انسان اقتصادی» تبیین و نقد مفهوم حقوق. دوفصلنامه دانشنامه حقوق اقتصادی (دانش و توسعه سابق) دوره جدید. سال نوزدهم. شماره ۲. پاییز و زمستان.  
هادوی‌نیا، علی اصغر (۱۳۸۲). انسان اقتصادی از دیدگاه اسلام. چاپ اول. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- Arrow, K. (1987). *Economic Theory and the Postulate of Rationality*. eds. J., Eatwell, et al., The New Palgrave Dictionary of Economics. vol. II, MacMillan. London. pp. 69-75.
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of Moral and Legislation*. Batoche Books. Kitchener.
- Bentham, J. (2005). *Jermy Bentham's economic writings*, edited by W.Stark. Routledge 11 New Fetter Lane. London EC4P 4EE.
- Edgeworth, F.Y. (1881). *Mathematical Psychics*. London: LSE Reprint. 1934.
- Fehr, E. and K. Schmidt (1999). A Theory of Fairness. Competition, and Cooperation. *The Quarterly Journal of Economics*. 114 (3). pp. 817-868.
- Hausman, Daniel, (2007). *The Philosophy of Economics An Anthology*. University of Wisconsin-Madison. Cambridge University Press 1984. 1994. 2008
- Hsiang-Ke Chao, (2017). *Philosophy of Science in Practice*. Springer International Publishing Switzerland.
- Ingram, J. K. (1894). *A History of Political Economy*. New York: Macmillan.
- Mandevil, Bernard, (1714). *The Fable of The Bees: or, Private Vices. Publick Benefits*. Oxford.
- Mill, J.S (1974). *Utilitarianism and other Writing*. edited by Mary Warnock. new American library. New York.
- Reiss, Julian, (2013). *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. Routledge. 711 Third Avenue. New York. NY 10017
- Sen, A. (1977). *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*. Philosophy and Public Affairs. no. 6, pp. 317-344.
- Sen, Amartya; Williams, Bernard (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

## References

- Anderson, Susan (2018). *Philosophy of John Stuart Mill Translated by Khashayar Deihimi*. Tehran. Nashrenow publication. (In Persian)
- Arkoun, Mohammed (2015). *Humanism in Islamic Thought*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali. Tarhe Naghd publication. (In Persian)
- Arrow, K. (1987). *Economic Theory and the Postulate of Rationality*, eds. J., Eatwell, et al., The New Palgrave Dictionary of Economics. vol. II, MacMillan, London, pp. 69-75.
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of Moral and Legislation*. Batoche Books. Kitchener.
- Bentham, J. (2005). *Jermy Bentham's economic writings*. edited by W.Stark.

- Routledge 11 New Fetter Lane. London EC4P 4EE.
- Blaug, Mark (1996). *The Great Economists of the World*. translated by Hassan Golriz. Tehran. Ney publication. (In Persian)
- Blaug, Mark (2001). *Methodology of Economics*. translated by Gholamreza Azad. Tehran. Ney publication. (In Persian)
- Brunovsky, J, Mazlish, B. (2000). *The Intellectual Tradition in the West from Leonardo to Hegel*, Translated by Leila Sazegar. Agah publication. (In Persian)
- Copleston, Frederick (1993). *History of Philosophy* (Greece and Rome). translated by Jalaluddin Mojtaba. Tehran. Soroush publication. Vol. 1, p. 145. (In Persian)
- Copleston, Frederick (2014). *History of Philosophy* (from Bentham to Russell). translated by Baha'uddin Khorramshahi. Tehran. Soroush publication. 1993. sixth edition. vol. 8. p.18. (In Persian)
- Dadgar, Yadollah (2013). *History of Economic Thought Developments*. Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Samat). (In Persian)
- Edgeworth, F.Y. (1881). *Mathematical Psychics*. London: LSE Reprint 1934.
- Fehr, E. and K. Schmidt (1999). A Theory of Fairness. Competition. and Cooperation. *The Quarterly Journal of Economics*. 114 (3). pp. 817-868.
- Ghadiri Asl, Baqer (2007). *The path of economic thought*. University of Tehran Press. (In Persian)
- Hadavi Nia, Ali Asghar, (2003). *Economic Man from the Perspective of Islam*. Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. (In Persian)
- Hausman, Daniel, (2007). *The Philosophy of Economics An Anthology*. University of Wisconsin-Madison. Cambridge University Press 1984. 1994. 2008.
- Hosseini, Seyed Reza (1999). *A Critique of the Capitalist Perspective on Economic Man*. Ketabe Naghd. Vol. 11. pp. 251-210. (In Persian)
- Hsiang-Ke Chao, (2017). *Philosophy of Science in Practice*. Springer International Publishing Switzerland.
- Ingram, J. K. (1894). *A History of Political Economy*. New York: Macmillan.
- Irvani, Javad (2012). *Economic Man from the Perspective of the Quran*. Quranic Teachings. Razavi University of Islamic Sciences. No. 15. (In Persian)
- Kafshghar Jalodar, Hossein (2014). *Economic Man, Research Encyclopedia of Baqerul Uloom Research Institute*. (In Persian)
- Karami, Mohammad Hossein (2005). *Discussions in Economic Philosophy*. Hozeh and Daneshgah Research Institute. (In Persian)
- Mandevil, Bernard, (1714). *The Fable of The Bees: or, Private Vices*. Publick Benefits. Oxford.
- Manzoor, Davood, (2013). Principles of the subject governing economic behavior from the perspective of religious knowledge. *Quarterly Journal of Economic Research and Policy*. no 65. (In Persian)
- Mill, J.S (1974). *Utilitarianism and other Writing*, edited by Mary Warnock. new American library, New York.
- Mill, John Stuart (1398). *The utilitarianism Translated by Morteza Mardiha*. Tehran. Ney Publication. 8th edition. (In Persian)
- Mill, John Stuart (1979). *On Liberty*. Translated by Javad Sheikh al-Islami. Tehran. Publishing and Book Translation Agency. Third Edition. (In Persian)
- Moradi, Mohammad Ali (2014). The Basics of Economic man Thought in Microeconomic and Its Position Based on Islamic values. *Quarterly Journal of Research and Writing Academic Books*, No. 35. pp. 1-27. (In Persian)

- Naeemi Varaskh, (2012). Economic Approach to "Economic Man" Explaining and Critique of the Concept of Law. *Quarterly Journal of Economic Law*. 19th year. No. 2, Fall and Winter. (In Persian)
- Pourfaraj et al., Alireza (2015). Religiosity and Economic Behavior; Laboratory Economics Methodology for the Study of Islamic Economic Man. *Bi-Quarterly Journal of Islamic Economic Studies*, Year 7. Issue 2. Consecutive, p. 33
- Raphael, David (1996). *Adam Smith*, translated by Abdullah Kawsari. Tehran. Tarhe Now publication. (In Persian)
- Reiss, Julian, (2013). *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*, Routledge. 711 Third Avenue. New York. NY 10017
- Russell, Bertrand (1994). *History of Western Philosophy*. translated by Najaf Daryabandari. Tehran: Parvaz Publishing. (In Persian)
- Sen, A. (1977). "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory". *Philosophy and Public Affairs*. no. 6. pp. 317-344.
- Sen, Amartya; Williams, Bernard (1982). *Utilitarianism and beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam (1978). *Wealth of Nations*. (translated by Sirus Ebrahimzadeh). Tehran. Payam publication. (In Persian)
- Sobhani et al., Hassan (2013). An Explanation of Several Philosophical Issues in Economics. *Quarterly Journal of Planning and Budgeting*. Volume 18, Number 1. pp. 94-77. (In Persian)
- Tafazoli, Fereydoun (1996). *History of Economic thought*. Tehran. Ney publication. (In Persian)
- Tavakoli and Alam al-Huda (2015). *Critique and Study of the Evolution of Economic Man's Thought in Conventional Economics*. Marrefat journal, Year 24. No. 218, pp. 46-26. (In Persian)