
بنیاد فلسفی فرهنگ

دکتر رضا ماحوزی^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۱۰

تاریخ تصویب: ۹۱/۹/۲۰

چکیده

فرهنگ، لایه‌ها و سطوح متعددی دارد که برخی بیرونی و ملموس و برخی درونی و غیرمحمسوس می‌باشند. از این میان، درونی‌ترین لایه فرهنگ که به محتوای فلسفی گره خورده است، بنیاد لایه‌های پس از خود و بنابراین بنیاد سطوح خارجی فرهنگ که ناظر به اعمال و رفتار است می‌باشد. حال پرسش این است که آیا این لایه درونی است که نظریه فلسفی پیوسته به آن را بنیاد می‌نهد و یا آنکه این نظریه فلسفی است که مقوم و منشأ لایه درونی فرهنگ می‌باشد؟ این نوشتار با تکیه بر محتوای عام نظریه‌های فلسفی پیشامدرن و به عبارت دیگر سنتی، درصدد است تقدم فلسفه بر فرهنگ و چگونگی پیوند یک نظام فلسفی جامع با معنای فلسفی فرهنگ را نشان دهد.

کلید واژه‌ها: فرهنگ، فلسفه، لایه‌های فرهنگ، انسان.

۱- استادیار فلسفه پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی



مقدمه

برخلاف برخی از نظریه‌های علمی، فلسفه زاینده فرهنگ نیست، بلکه فرهنگ نتیجه و مولود فلسفه است. به‌منظور فهم این ادعا لازم است نخست مفهوم فلسفی فرهنگ را از معنای عام و مصطلح آن نزد انسان‌شناسی فرهنگ تفکیک کنیم و سپس نشان دهیم به چه معنا فلسفه در معنای مورد نظر پیشینیان و سنت‌گرایان، نتیجه بسط تکاملی فرهنگ ابتدایی آن‌گونه که به‌عنوان مثال تایلور^۱ مدعی است، نیست. بنابراین در این نوشتار تمرکز ما بر فلسفه به‌عنوان حکمت است و از آنچه در عصر مدرن رواج داشته است سخن نخواهیم گفت. علاوه‌براین، در این مقاله تمرکز ما بر منشأ فرهنگ خواهد بود و نشان خواهیم داد وجه بنیادی فرهنگ بر حکمت و فلسفه سنتی مبتنی است و تنها وجوه بیرونی و پیرامونی فرهنگ، که ناظر به رفتار انسان‌ها است، در طول تاریخ شکل گرفته و تکمیل گردیده است؛ هرچند همین جنبه‌ها نیز از وجه بنیادی فرهنگ متأثر است، به این معنا که بشر در طول تاریخ با نظر به وجه بنیادی فرهنگ، نیازهای خود را در قالب رفتارها و آداب و عادات فرهنگی شکل داده و بنابراین آن‌ها را برطرف کرده است.

مفهوم فلسفی فرهنگ

فرهنگ گستره معنایی وسیعی دارد و از آداب و رسوم رفتارهای اجتماعی تا فرهنگ‌نامه‌های تخصصی علوم مختلف و شاهکارهای ادبی، هنری، فلسفی و غیره را دربر می‌گیرد. این گستره معنایی، همان معنای عام و رایج فرهنگ است. تایلور این مضمون را چنین بیان داشته است؛ "فرهنگ یا تمدن، در گسترده‌ترین معنای مردم‌شناختی خود، آن کل پیچیده‌ای است که شناخت‌ها، باورها، هنر، اخلاق، حقوق، آداب و

1- Tylor



رسوم و ديگر توانايي ها يا عاداتي را كه به وسيله انسان، به عنوان عضو جامعه كسب مي گردد، شامل مي شود» (Tylor: 1). در كنفرانس ۱۹۸۲ يونسكو كه در مكزيكوسيتي برگزار شد تعريف كامل فرهنگ به اين صورت ارائه گرديد؛ "مي توان فرهنگ را كليتي دانست مركب از خصوصيات خاص مادي، معنوي، فكري و احساسی كه شاخصه يك جامعه يا يك گروه است. فرهنگ نه فقط هنرها و آثار مکتوب يك جامعه بلکه حالات زندگي، حقوق بنيادين افراد، نظام های ارزشي، سنت ها و باورهای آن جامعه را دربر مي گيرد. [بنابراين] اين فرهنگ است كه به انسان امكان واكنش در مقابل خود را مي دهد، ما را از حيات بشريمان آگاه مي كند و حيات عقلائي، قضاوت نقادانه و احساس تعهد اخلاقي به ما مي بخشد. از طريق فرهنگ است كه انسان خود را تعريف مي كند، به خودآگاهي مي رسد، ضعف های خود را مي پذيرد، از موفقيت های خود مي پرسد، به ابزارهای جديد دست مي يابد و آثار جديدي خلق مي كند كه بواسطه آنها محدوديت های خود را مرتفع سازد» (به نقل از صالحی امیری: ۲۷).

علاوه بر معنای عام فرهنگ، معنای خاص و فلسفی فرهنگ به عنوان "آرايش جان"، بر پرورش استعدادهاي روحي انسان و نيل به مقام انسانيت تأکيد دارد. به ديگر سخن، بنابه اين معنا از فرهنگ، فرهنگ خصيصه انسان و جامعه ای است كه بتواند از حيات فيزيكي به حيات عقلائي ترقی كند و به پيكره ای خردمند و مقدس تبديل شود. لازمه نيل به اين هدف، نخست آن است كه آدمي بداند شهروند دو جهان است به اين معنا كه علاوه بر تن و عليت مختص آن، اراده و عقلي نیز دارد كه ممكن است گاهي خواسته های اين دو متفاوت از هم، و در برخي موارد، مقابل هم قرار داشته گيرد. و درثاني بداند مادامي كه در اين دنيا زندگي مي كند، جهت رسيدن به مقام عقلائي محض و كامل كه همانا نيل به مقام تقدس و تشبه به خداوند است، بايد تقابل خواسته های تن و عليت مكانيكي آن را با خواسته های عقل و اراده آزاد حل كند و با حفظ جايگاه هر کدام، بين اين دو



سازگاری برقرار کند تا عقل بتواند در عین بهره‌مندی از کارکردهای تن (طبیعت درون) و طبیعت بیرون، بدون هرگونه مزاحمتی بصورت محض و خالص بیاندهد. این مقام همانا مقام "آزادی" عقل است. بنابراین توضیح، فرمانروایی عقل بر طبیعت درون و بیرون، محتوای اصلی مفهوم فلسفی فرهنگ است (همان: ۱۴۵-۱۳۹).

در همین راستا، افلاطون رسیدن به مقام آزادی را چیزی جز بیدار کردن انسانی که در روح ما خفته است نمی‌دانست. به عقیده وی، لازمه این امر، تربیت صحیح نفس در جهت زیبایی و نیک سرشتی است. زیرا مادامی که آدمی فضیلت و غایت حقیقی خود را نشناسد و به درستی تربیت نشود، نمی‌تواند هر یک از قوای نفس را در موضع حقیقی خود قرار دهد. افلاطون معرفت حقیقی به نفس و استقرار هر یک از قوای نفس در جایگاه صحیح خود جهت نیل به زیبایی درونی و آزادی عقل را مستلزم معرفت به مراتب هستی و حکومت قانون کیهانی و پیروی از عقل (لوگوس) جهانی دانسته است. به این معنا، نیل به مقام "انسانیت" نتیجه پیوند انسان با جهان خداوند به‌عنوان خالق جهان از یک سو و غایت و اپسین حرکت تکاملی انسان از سوی دیگر است (افلاطون: ۴۰۳، یگر، ج ۲: ۶۹-۶۶۸). افلاطون در تمثیل خط، چگونگی پیشرفت معرفتی انسان از پایین‌ترین سطح در عالم محسوس تا عالی‌ترین سطح در عالم معقولات را توضیح داده است (افلاطون: ۵۱۰). بنابه توضیحات فوق می‌توان گفت مراد از معنای فلسفی فرهنگ، کمال روحی و عقلی انسان و نیل به مقام آزادی در نتیجه پیوند انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و خداشناسی است.

هرچند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد سخن ما درباب فلسفه صرفاً محدود به فلسفه‌های سنتی است اما شاید بتوان با اندکی احتیاط و با توجه به تفاوت‌های بنیادین میان این‌گونه فلسفه‌ها و فلسفه‌های مدرن، از دعاوی کانت در نقد قوه حکم‌اجتهد



توضیح بیشتر معنای فلسفی فرهنگ سود جست. کانت در نقد سوم، با رعایت ملاحظات ایده‌آلیستی فلسفه نقدی، تصویری غایت‌مندانه از طبیعت ارائه داده است، چنانکه گویی^۱ طبیعت آگاهانه و بر مبنای یک طرح عمل می‌کند و می‌کوشد "صورتی" را متحقق سازد. ارگانسیم‌های زنده نمونه‌ای از این شعور و آگاهی هستند زیرا در آن‌ها تمامی اندام‌ها در خدمت هم و در خدمت کل عمل می‌کنند تا صورت نهایی (غایی) عین را متحقق سازند (کانت، نقد قوه حکم: ب ۷۱).

کانت در گامی پیش‌تر، با تفکیک غایت امکانی از غایت نهایی، تصویر غایت‌مندانه از طبیعت را تکمیل کرده است. طبق این تفکیک، هر یک از موجودات طبیعت، غایت موجودی دیگر است اما تمامی موجودات طبیعت، وسیله‌ای در خدمت موجودی بیرون از طبیعت هستند بنحوی که این موجود واپسین، خود وسیله‌ای در خدمت موجودات دیگر نیست. به عقیده وی، این غایت نهایی، همانا انسان در مقام فاعل اخلاق است (همان: ب ۸۲). کانت بر این باور است که اگر انسان به‌عنوان فاعل اخلاق، از تصویر غایت‌مندانه طبیعت - به‌عنوان مخلوق خداوند - و همراهی طبیعت با خواسته‌های عقلانی و اخلاقی خود برای تشکیل حکومت و تثبیت صلح پایدار استفاده کند به فرهنگ مهارت^۲ دست می‌یابد و اگر از آن برای حل نزاع سعادت و فضیلت به‌عنوان دو مؤلفه خیر اعلا (کانت، نقد عقل عملی: ۱۱۹ و کانت، درسهای فلسفه اخلاق: ۱۱۶) و در نتیجه نیل به عالی‌ترین خیر و مقام تقدس سود جوید، به فرهنگ انضباط^۳ دست می‌یابد (کانت، نقد قوه حکم: ب ۸۳ و ماحوزی: ۱۵۸).

با این ملاحظه، محصول فرهنگ انضباط، همان غایت نهایی عقل عملی و نظریه اخلاق است؛ امری که کانت از آن هم در نظریه اخلاق و هم در الهیات فیزیکی و

1- as if

2- culture of skill

3- culture of discipline



غایت‌شناختی خود استفاده بسیار کرده است (همان: ۲۲-۱۲۱ و همان: ۱۱۷ و همان: ۴۷).

منشأ مفهوم فلسفی فرهنگ

طبق نظریه‌های علمی درباب فرهنگ، فرهنگ اساساً پدیده‌ای بشری است و بنابراین می‌توان نقطه آغازی برای آن در نظر گرفت. خواه نظریه تکاملی فرهنگ را در نظر داشته باشیم که مدعی است فرهنگ در طول تاریخ سیر خطی و تکاملی داشته است و بنابراین فرهنگ انسان‌های امروز کامل‌تر از فرهنگ انسان‌های اولیه و گذشته است و خواه نظریه انسان‌شناسانی چون ریچارد شودر در نفی تکبر جهان اول و نقد برتری فرهنگ امروز بر فرهنگ‌های پیشین و در نتیجه قبول تکثرگرایی فرهنگی را در نظر داشته باشیم (صالحی امیری: ۹-۴۷)، در این‌گونه نظریه‌ها نقطه آغاز فرهنگ، رفع نیازهای اولیه و حفظ حیات زیستی انسان‌ها بوده است؛ «انسان اساساً موجودی فرهنگی است. فرایند دراز مدت انسان شدن که حدود پانزده میلیون سال پیش آغاز شده است، اساساً عبارت بود از گذر از انطباق ژنتیکی با محیط طبیعی به انطباق فرهنگی. در جریان این تحول که به پدید آمدن انسان اندیشه‌ورز یا انسان نخستین انجامید، پس‌روی شگفت‌انگیزی در غرایز صورت گرفت و غرایز اندک‌اندک جای خود را به فرهنگ، یعنی به انطباق ابداع و کنترل شده بدست انسان داد که از انطباق ژنتیکی بسیار کارآمدتر می‌نمود» (دنی‌کوش: ۶).

بنابه رویکرد علمی فوق، مفهوم فلسفی فرهنگ، نتیجه التفات انسان به نیازهای ثانویه و در نتیجه تلاش برای رفع آن‌ها از طریق خلق مفاهیم و نظام‌های فکری و بسط آن‌ها در قالب اندیشه‌های متافیزیکی و فلسفی است. این ادعا بدین معنا است که فلسفه نتیجه فرهنگ و مؤخر بر آن است. به‌دیگر سخن، غلبه انسان بر طبیعت بیرون و درون در راستای رفع نیازهای اولیه و ثانویه، به انسان قدرت آفرینش ارزش‌ها و



مفاهیمی را داده است که او را قادر می‌سازد از قلمرو حیوانی خود فراتر رود و وجوه عقلی و غیرحیوانی خود را فعلیت بخشد (مالینوفسکی: ۹۰-۸۰).

با ملاحظه تاریخ ادیان و فلسفه‌های شرق میانه و دور می‌توان گفت رویکرد فوق هرچند در مورد برخی از وجوه رفتاری و آداب و رسوم ظاهری ملت‌ها صحیح است ولی در مورد مفهوم فلسفی فرهنگ که به معنای دقیق حکمت گره خورده است، صحیح نیست. به اعتقاد سنت‌گرایان، حکمت حقیقتی غیربشری است. به این معنا که انسان نه مبدع آن، بلکه میراث‌دار آن است. بنابه این نظریه، خداوند اصول حکمت، شامل تعریف انسان، نسبت انسان با جهان و خدا، قوانین مربوط به سعادت و آزادی انسان و جامعه و غیره را به انسان تعلیم داده و یا درون وی قرار داده است و انسان‌های خردمند با نظر به همزیستی عقل و تن و متناسب با مرتبه نازل جهان محسوس، این تعالیم و آموزه‌ها را در قالب نظام‌های فکری و فلسفی متعددی عرضه داشته‌اند (نصر: ۳۴-۳۰).

در این رویکرد، تعامل معرفتی بین خدا و انسان در واقع بر تفکیک بُعد درونی (ازوتریسم^۱) از بُعد بیرونی (اکزوتریسم^۲) خداوند مبتنی است. بر مبنای بعد اخیر، مراتب هستی و واقعیت^۳ خلق گردیده است. به این معنا، بعد درونی خداوند به عنوان "آتما" در قالب و هیأت بعد بیرونی به عنوان "مایا" تجلی می‌کند و مراتب هستی خلق می‌شود و حقایق و ایده‌های معقول در ذات خداوند، متناسب با مراتب هستی، به مراتب واقعیت موجودات نیز تسری می‌یابد (بینای مطلق: ۲۴-۱۹). از آنجا که انسان موجودی دارای خرد و بهره‌مند از عقل و روح است، می‌تواند با خوانش دوباره این حقایق و ایده‌های معقول، و به عبارت دیگر، با توسل به این ریسمان نازل شده، از

1- esoterism

2- exoterism

3- reality



لحاظ معرفتی و بعضاً وجودی به سرمنزل این تجلیات، یعنی به مقام "مایا" یا همان بعد بیرونی نزدیک شود و به مقام تقدس، خرد و آزادی نائل شود (شوئون: ۲۴).

بنابه نظریه فوق، حکمت و مفهوم فلسفی فرهنگ، حقیقتی ازلی و ابدی و غیربشری است. به این معنا که اگر خود خداوند این معرفت‌ها را به انسان ارزانی نمی‌داشت، آدمی هرگز نمی‌توانست به این حقایق رهنمون شود. در قرآن مجید این مضمون در چند آیه بیان گردیده است؛ "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ" (قرآن مجید ۷، ۴۳) و "سُنَّهَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّهَ اللَّهِ تَبْدِيلًا" (همان ۳۳، ۶۲) و "يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُننَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (همان ۴، ۲۶) و "وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا" (همان ۱۷، ۷۷).

گون در کتاب *L'esoterisme De Dante* این متافیزیک را جهانی دانسته و محتوای درونی همه ادیان و معرفت‌های متافیزیکی متعلق به سنت را یکی دانسته است. زیرا در این باور، کلام خداوند در قالب تورات، انجیل، قرآن، اوستا و غیره که دربردارنده آموزه‌هایی برای سعادت و آزادی عقلی و فکری انسان‌ها است، توسط شخص واحدی نازل گردیده است، هرچند بنابه بعد بیرونی، صورت و ظاهر قوانین هرکدام متفاوت از دیگری باشد، چنانکه نظام فلسفی افلاطون متفاوت از نظام فلسفی ابن‌سینا و این دو متفاوت از نظام فلسفی آگوستین و آکوئیناس است (اعوانی: ۱۵).

افلاطون نیز در نظام فلسفی خود، پیوند قوانین بشری با قوانین معقول و الهی و لزوم تبعیت و تقلید از آن‌ها را در دو کتاب **جمهوری** و **مردسیاسی** به‌درستی تبیین کرده است. به عقیده وی، هرچند قوانین حکومت فیلسوف معقول و ارزشمند است اما شهر آرمانی فیلسوف (جمهوری) متناسب با جهان محسوس و انسان‌هایی که کاملاً عاقل نیستند، بلکه شهروند دو جهان هستند، نمی‌باشد. ازاینرو باید حکومت‌های ناقص اما ممکن را طراحی کرد که حاکم آن‌ها هم نگاهی به قوانین معقول و مقدس فیلسوف



شاه داشته باشد و هم بنابه فرزانی (فرونسیس) خود، آن‌ها را متناسب با شرایط جامعه عرضه دارد. کلیت این طرحواره که در اوایل مردسیاسی در زبانی تمثیلی و اسطوره‌ای و با تفکیک عصر کروئوس از عصر زئوس عرضه گردیده است (افلاطون: ۷۸) درصدد بیان این نکته است که قوانین معقول و مقدس حکومت فیلسوف که بیشتر با عصر کروئوس تناسب دارد، منشأ قوانین شهریار است که در عصر زئوس، که اختیار جهان به خود واگذاشته شده و هنرها توسط خدایان به انسان‌ها تعلیم داده شده است، بسر می‌برد.

در فلسفه اسلامی نیز، حکمت به‌عنوان هدیه خداوند و حکیم به‌عنوان فردی که حکمت را در خود متحقق ساخته است معرفی گردیده است. به این معنا، آغاز حکمت، تحقق معارف و حقایق حکمت در حکیم است (صدرالمتألهین، ج ۱: ۲۰). در فلسفه ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، کمال نفس انسان از طریق معرفت به عالم هستی و خداوند و در نتیجه تبدیل شدن به عالمی عقلی، به‌عنوان نتیجه و هدف حکمت معرفی شده است (حائری یزدی: ۴-۹۳). این اندیشه بر پیوند معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی و خداشناسی مبتنی است و بر این باور است که با شناخت جهان درون (نفس) و بیرون از خود، می‌توان به حقایق معقول موجود در ذات خداوند - که جهان تجلی از آن‌ها است و بنابراین شعاعی از ذات خداوند است - راه یافت. بنابراین با شناخت این نشانه‌ها می‌توان به بعد بیرونی خداوند یا همان «مایا» نزدیک شد. این معرفت و کمال وجودی، همانا رسیدن به مقام تقدس، سعادت و آزادی عقلی است که هم بنیاد حکمت و هم بنیاد مفهوم فلسفی فرهنگ است. به این معنا، فلسفه مقدم بر فرهنگ است و فرهنگ محتوای خود را از فلسفه می‌گیرد.

این بنیاد فلسفی که در واقع در خود حکیم مجسم گردیده است، گوهر و مغز درونی‌ترین لایه فرهنگ است و با تحقق و جوشش آن، دیگر سطوح فرهنگ نیز



محتوادر می‌گردد. به این معنا که دیگر سطوح فرهنگ از طریق شرح شارحان و تبلیغ معلمان و قانون‌گذاران، محتوای خود را از آن لایه اولیه و اصلی اخذ می‌کنند و بنابراین بیرونی‌ترین سطح فرهنگ که ناظر به رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی افراد و جامعه است را شکل می‌دهند.

نتیجه‌گیری

باید توجه داشت که تنها وجوه رفتاری و بیرونی آداب و رسوم فرهنگی در طول تاریخ و برحسب اقتضائات و نیازهای خاص پدید آمده است. با اینحال چون درونی‌ترین لایه فرهنگ که از محتوایی فلسفی برخوردار است، حقیقتی غیربشری است و از سوی دیگر، چون وجوه رفتاری و بیرونی آداب و رسوم فرهنگی پیوندی وثیق با درونی‌ترین لایه فرهنگ و به عبارت دیگر با مفهوم فلسفی فرهنگ دارند، به این معنا که برمبنای اصول و ارزش‌های تعریف شده در مفهوم فلسفی فرهنگ، آداب و رسوم و قوانین ناظر به رفتارهای فردی و اجتماعی وضع گردیده است، می‌توان گفت حتی همین آداب و رسوم نیز تماماً مولود اقتضائات مادی و تاریخی نیستند بلکه بشر در طول تاریخ، با نظر به ارزش‌ها و بنیان‌های فلسفی فرهنگ از یک‌سو، و با نظر به احتیاجات اولیه و ثانویه خود از سوی دیگر، آداب و عادات و رسوم خاصی را وضع کرده است. از سوی دیگر، چون بشر در این فعالیت اراده خود را به نمایش گذاشته است، می‌توان گفت منشأ غیربشری داشتن فرهنگ معايرتی با آزادی اراده انسان ندارد، زیرا انسان می‌تواند همان محتوای ثابت ازلی و ابدی حکمت را در قالب‌ها و صورت‌های متعدد عرضه کند. ازاینرو سنت‌های حکمی می‌توانند با حفظ محتوا در زمان‌های متعدد احیا و بازسازی شوند. این تلقی درمقابل رویکرد متفکرینی چون هایدگر قرار می‌گیرد که به عدم امکان احیای سنت‌های گذشته و یا حتی تغییر گفتمان روزمره باور دارند.



تفصیل این نکته خود نوشتار مستقلی میطلبد. با این وجود به اختصار میتوان گفت در اندیشه هایدگر، وجود بمثابة حقیقتی غیر و ورای موجودات در هر دوره تاریخی بگونه‌ای متفاوت جلوه می‌کند و با این جلوه‌گری دوره‌ای تاریخی و فرهنگی ویژه را بنا می‌نهد. با این ملاحظه، شروع و پایان هر دوره تاریخی و فرهنگ ویژه آن تماماً از دسترس بشر خارج است و انسان نمی‌تواند برای احیا فرهنگ دوره‌های قبل و یا تغییر فرهنگ موجود- در درونی‌ترین لایه‌های آن- برنامه ریزی کند.



منابع فارسی

- قرآن مجید

- افلاطون، *مجموعه آثار*، ترجمه رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

- اعوانی، غلامرضا، دکتر داوری؛ *متفکر فلسفه و فرهنگ*، در جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی، به کوشش حسین کلباسی اشتری، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.

- بینای مطلق، محمود، *نظم و راز*، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۵.

- شوئون، فریتهوف، *اتما- مایا*، ترجمه محمود بینای مطلق، در جام نو می کهن- مقالاتی از اصحاب حکمت خالده، به کوشش مصطفی دهقان، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.

- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

- صالحی امیری، سید رضا، *مفاهیم و نظریه های فرهنگی*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.

- حائری یزدی، مهدی، *کاوش های عقل نظری*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه، ۱۳۸۴.

- کانت، ایمانوئل، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.

- _____، *درس های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

- _____، *نقد عقل عملی*، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات نورالثقلین، ۱۳۸۵.

- ماحوزی، رضا، *کانت و نمایش غایت فرهنگ انضباط به مثابه ایده آل زیبایی*، فصلنامه علمی و پژوهشی معرفت فلسفی، سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱.

- مالینوفسکی، برونیسلاو، *نظریه ای علمی درباره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران، نشر گام نو، ۱۳۷۹.



- نصر، سید حسین، *خرد جاودان - مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- یگر، ورنر، *بایدها*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

منابع لاتین

- Mahoozi, Reza, *The Importance of Natural Beauty in Kant's Project of Enlightenment*, Science Series Data Report, Vol. 4, No. 8, Aug, 2012.
- Taylor, Edward B, *the Primitive Culture*, Renewal, Paris, 1871.