



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Heidegger's Approach to Prove the External World Based on His Interpretation of Aristotle's φύσις

Husain Azadmanjiri¹ | Majid Mollayousefi² | Mohammad Hassan Heidari³

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Khomeini International University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: husainazadmanjiri@gmail.com

2. Associate Professor, Faculty of Science and Research, Imam Khomeini University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: mollayousefi@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini University of Qazvin, Qazvin, Iran. Email: m_heidari@ikiu.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(1-23)

Article History:

Received:

21 February 2021

In Revised Form:

06 August 2024

Accepted:

15 February 2025

Published online:

16 March 2025

Abstract

Proving the external world is one of the issues that have been a concern of Heidegger since the beginning of his career. Throughout the course of his philosophical thought, Heidegger repeatedly attempts to recover the early Greek pre-Socratic experience of existence as φύσις (phosis). By tracing the roots of the words φύσις and nature, he rejects the translation of φύσις to nature and states that this translation became the reason for the deviation of philosophy and then science, as a result of which, in Kant's philosophy, the need to prove the external world was felt. Therefore, he tried to distance himself from scientism and the scientific view, and in referring to Greek thought, he showed that the lack of proof of the external world is not due to the neglect of Greek philosophers, but lies in their way of looking at the relationship between man and the world. To solve these problems, referring to Aristotle's philosophy, he interprets terms such as φύσις, επαγωγής, αιτια, ἀρχή, etc. In his opinion, for Aristotle, φύσις is the Being in itself and other terms such as αιτια, ἀρχή, and especially οὐσία should be redefined and interpreted in this regard. By presenting this interpretation, he shows that the relationship between man and Being is deeper than the need to prove Being. Being manifests before beings and before them for humans, and humans are able to exist through it.

Keywords:

Heidegger, Aristotle, φύσις, Being, οὐσία

Cite this article: Azadmanjiri, H.; Mollayousefi, M. & Heidari, M. H. (2024-2025). Heidegger's Approach to Proving the External World Based on His Interpretation of Aristotle's φύσις. *FALSAFEH*, Vol. 22, No. 2, Autumn-Winter-2024-2025, Serial No. 43 (1-23).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.319142.1006585>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

The book “*On the Being and conception of Φύσις in Aristotle’s physics B, I*” shows that the confrontation with the problem of proving the external world was one of the most important issues that occupied the young Heidegger’s mind. He believes that the Romans incorrectly translated φύσις as *natura*, which is more closely related to the Greek root γεν-, meaning “to be born, to come into being,” than to φύσις.

But what does φύσις mean? To answer this question, Heidegger in the above book, interpreting επαγωγής as “leading towards” in Aristotle’s words, states that the main characteristic of things whose existence is from φύσις is movement, which indicates being directed towards something; and in Heidegger’s view, leading towards beings or, beyond that, leading towards existence. If we directly experience and pay attention to those beings that are from φύσις, then we consider both the being that moves and its state of being “being-moved”.

Before attempting to see what φύσις means in relation to those moving beings, Heidegger wants to identify the beings of the realm of φύσις and therefore begins by interpreting the relation of causality.

He states that some beings “are” through other “causes,” but the first group, those called causes, are through φύσις. So from the beginning φύσις is the cause (αιτιον, αιτια). αιτιον here means the thing responsible for the fact that a being is as it is. αιτιον is translated by Heidegger as Ur-sache, the source and origin of the thing. Heidegger also uses the German word Vershulden as a translation of the Greek αιτια, a word that means responsibility, cause, as well as guilt and debt. A cause is that to which a being owes its being.

Heidegger goes on to explain the reason more precisely, stating that the Greeks called beings “constant”, which has a double meaning: on the one hand, that which endures in itself, that which precedes, endures “outside”; On the other hand, constant means firm and lasting, that which remains over time. Accordingly, φύσις is what is responsible for the fact that “constant” has a unique position in itself.

Heidegger also discusses the meaning of the word ἀρχή and considers origin and regulation as its two meanings, and states that in order to express the unity that oscillates between these two meanings, we can translate ἀρχή as the origin of regulation and regulation of origin. For Heidegger, the combination of these two meanings is essential and expresses the meaning of αὐτιον more precisely. Heidegger states that φύσις is ἀρχή; that is, the origin and order of the “being-moved” and the stationary, especially in the moving being that has ἀρχή in itself. In his view, moving beings exist only insofar as their place of being is in motion. Heidegger states that Aristotle here defines φύσις as the ἀρχή κινήσεως (origin and beginning of movement and motion) that causes something to appear. If we consider all these “appearances” that share a common denominator as types of movement together, we come close to their main characteristic that Aristotle establishes in the word and concept of “μεταβολή” (to change); And that means that in a change, something hidden and absent appears. So, according to Heidegger, we must learn, in order to accompany Aristotle, how for the Greeks movement as a state of being has the structure of emergence in presence.

Therefore, “φύσις”, ἀρχή κινήσεως, is the origin and order of change, so that everything that changes has this order in itself. The difference between the group of φύσις οντα, which have their ἀρχή, that is, the beginning and origin of their movement of existence, not in another being, but in themselves, and the artifacts, is that ἀρχή is the artifacts of τεχνή, which as knowledge and know-how, in Αρχιτεκτων, the creator, that is, the one who controls τεχνή as ἀρχή.

Heidegger then goes on to explain ουσια by avoiding the usual translations and familiar interpretations of “substance” and “essence” and opts for the term “beingness”. He argues that this term actually tells us almost nothing, and that is precisely its advantage. In fact, φύσις is ουσια, that which distinguishes a being from us, and in one word: Being. He goes on to explain how simple and clear is the explanatory phrase that Aristotle adds after the word ουσια in the above text: υποκειμενον γαρ τι και εν υποροκειμένω εστιν η φύσις αι: For φύσις is always like a lying-present, and “in” a lying-present. Heidegger states that this sentence explains to what extent φύσις is ουσια and therefore

has the character of being and existence. This requires that we understand υποκειμενον in a way that corresponds to το ον. Accordingly, υποκειμενον can mean “something that is distinguished by the pre-present”, and therefore can mean the pre-present itself.

Heidegger continues, in accordance with the explanation of ουσια through υποκειμενον, the existence of beings meant for the Greeks presence: “there” beforehand and “in front of...” So φύσις as “ουσια”, especially for Aristotle, means “constant presence”. But what does presence mean? According to Heidegger, presence is a temporal category, and Aristotle considers time in terms of the present, the now, and perhaps even as something present itself, as a being among other beings.

Now it has been established through επαγωγής that φύσις ὄντα are the same as κυμινα, that is: the existence of φύσις in the state of being-moved. Accordingly, the question of understanding being-moved as a mode and state of being, that is, being-present, arises. Only then can φύσις be understood in its being as the origin and order of being-moved, that is, that which itself moves from outside itself and towards itself. Therefore, the question of φύσις rather than φύσις ὄντα is more an inquiry into the being of those beings from which it is already clear how beings of such an existence can have properties in general.

“But the attempt to prove that φύσις is futile” Heidegger asks, quoting Aristotle, why this attempt is futile? Because φύσις does not need to be proven, since wherever a being of φύσις stands out in the open, φύσις has already shown itself and is exposed to view.

For Heidegger, the way to reach what is already seen but not yet understood is “leading towards”; that is, επαγωγή. This is what compels us to look further ahead, to what we are not ourselves, to something far away that is nevertheless closest, closer than anything that our progress sees before our eyes or In order not to ignore the closest and at the same time the most distant, we must stand beyond the obvious and the "real" and come into contact with existence. In the literal sense, man becomes existent. Existence, which is referred to in English as "Being", originally means "standing out" or "appearance", which is made up of two parts: ex, meaning "out" and sistence, meaning "standing". Therefore, φύσις as existence, the pre-existence of beings, appears to man, and man also has existence towards this world, and therefore the relationship of man with existence is such that they cannot be separated from each other, and therefore there is no need to prove the existence of the world.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انتشارات دانشگاه تهران

رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو

حسین آزادمنجیری^۱ | مجید ملایوسفی^۲ | محمدحسن حیدری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: husainazadmanjiri@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده علوم و تحقیقات دانشگاه امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: mollayousefi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: m_heidari@ikiu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

اثبات جهان خارج جزء نخستین مسائلی است که از ابتدا دغدغه هایدگر جوان بوده است. وی در سراسر مسیر تفکر فلسفی خود، تلاش مکرری را برای بازیابی تجربه اولیه یونانی پیش از سقراطی از هستی به‌عنوان φύσις (فوسیس) انجام می‌دهد. وی با ریشه‌یابی کلمات φύσις و nature ترجمه فوسیس به طبیعت را رد و بیان می‌کند که این ترجمه دلیل انحراف فلسفه و سپس علم شد که در نتیجه آن و در فلسفه کانت نیاز به اثبات جهان پیدا شد. بنابراین تلاش کرد تا از علم‌گرایی و نگاه علمی فاصله بگیرد و در رجوع به تفکر یونانی به این مسئله را نشان دهد که عدم اثبات جهان خارج، نه به دلیل غفلت فیلسوفان یونانی، بلکه در نوع نگاه آنان به رابطه انسان و جهان نهفته است. وی برای حل این معضلات با رجوع به فلسفه ارسطو، اصطلاحاتی همچون فوسیس، اپاگوگه، اتیا، آرچه و... را تفسیر می‌کند. در نظر وی فوسیس برای ارسطو همان هستی به ما هو هستی است و اصطلاحات دیگر همچون آیتیا، آرچه و به‌ویژه اوسیا را باید در این رابطه بازتعریف و تفسیر کرد. وی با ارائه این تفسیر نشان می‌دهد که رابطه انسان با هستی عمیق‌تر از آن است که نیاز به اثبات هستی احساس شود. هستی پیشاپیش موجودات و قیل از آن‌ها برای انسان رخ عیان می‌کند و انسان با واسطه آن قادر به اگززیستانس می‌شود.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۲۳-۱)

تاریخ دریافت:

۰۳ اسفند ۱۳۹۹

تاریخ بازنگری:

۱۶ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۶ اسفند ۱۴۰۳

هایدگر، ارسطو، فوسیس، هستی، اوسیا

واژه‌های کلیدی:

استناد: آزادمنجیری، حسین؛ ملایوسفی، مجید و حیدری، محمدحسن (۱۴۰۳). رویکرد هایدگر به اثبات جهان خارج بر مبنای تفسیر وی از کتاب فوسیس ارسطو. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۳ (۱-۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.319142.1006585>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. مقدمه

فلسفه جدید به پرچمداری دکارت بحث اثبات بدن و جهان خارج را برای نفس آغاز کرد که از این مبدا دو مسیر تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی شکل گرفتند. در نهایت این کانت بود که به‌عنوان وارث هر دو نحله، انسان را از اثبات متافیزیکی نفس و جهان خارج ناتوان خواند و آن را مایه شرمساری فلسفه دانست. هایدرگر اما هرگز تسلیم این امر نشد. وی علیه این تفکر طغیان کرد و برای آنکه بتواند درباره جهان و نفس به نحو ایجابی سخن بگوید، تلاش کرد تا با بازگشت به یونان و احیای ریشه‌های یونانی اصطلاحات فلسفی، ریشه مشکلات را در انحرافات معنایی ریشه‌های کلمات جستجو کند. وی کوشید تا از طریق تفسیر فوسیس ارسطو، رابطه سوژه - ابژه در چارچوب فلسفه سوپژکتیویته مدرن از دکارت تا هوسرل را پشت سر گذاشته و بر معضلات فلسفه سوپژکتیویته مدرن فائق آید.

تحلیل تلاش هایدرگر برای از بین بردن شکاف بین انسان با جهان خارج بر اساس تفسیر هایدرگر از کتاب فیزیک ارسطو بر عهده این تحقیق است.

۱.۱. پیشینه تحقیق

شکاف بین نفس و بدن شاید نخستین بار توسط افلاطون به صورت متمایز در فلسفه بنیان نهاده شد. دیدگاه دوگانه‌انگاری افراطی وی در حقیقت «مطابق است با دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی او» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۹). وی در رساله تیمائوس مسئله دمیورژ یا صانع را و در رساله منون بحث تذکر را برای ارتباط میان نفس و جهان طرح می‌کند اما نمی‌تواند آن را به شکل مناسبی تبیین کند؛ افلاطون نهایتاً در نامه هفتم خود مسئله اشراقی را درباره جهان هستی مطرح کرد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۶۴).

ارسطو پس از استاد خود، با طرح ایده عقل فعال (Aristotle, 2014: 6) در جملاتی کوتاه، بر ابهام آن افزوده است. تأثیرات افلاطون و همچنین بسط نظرات ارسطو، در تاریخ فلسفه چه در تفکر فلسفی جهان اسلام و چه در دوره قرون وسطی به تمایز و شکاف صریح نفس و بدن انجامید. ابن سینا با نظریه «انسان معلق در فضا» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲ و ۲۲۵) خودآگاهی را بدون ارتباط با بدن اثبات کرد. دکارت با استدلالی مشابه، این تمایز را برجسته می‌کند و هر کدام را یک جوهر می‌پندارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۴). در نهایت کانت که به شدت از علم‌گرایی و پیشرفت‌های علمی متأثر شده بود، به‌عنوان وارث دو نحله عقلی و تجربی، با فرض نومن و فنومن، شناخت انسان از بدن و جهان خارج را ناممکن دانست.

پوزیتیویست‌های منطقی و حلقه وین با تکیه بر نظرات کانت مواضع تندى اتخاذ کردند و وجود هرگونه امر غیر مرتبط با تجربه را منکر شدند و فیلسوفان تحلیلی همواره در پی یافتن ارتباط بین این دو امر ناهمگون کوشیده‌اند.

از دیگر سو هوسرل و هوسرلیان با بازگشت به دکارت، در پی ایجاد فلسفه علمی متقن بودند. هوسرل بیان می‌کرد که فلسفه به‌عنوان یک علم هنوز شروع نشده است و بنابراین برای «تأسیس یک فلسفه علمی باید تمام این فلسفه‌ها را به کنار گذاشت... اگر فلسفه باید علم باشد، صرفاً باید مبتنی بر بداهتی متیقن و ضروری باشد» (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۹).

به نظر می‌رسد که هایدگر در این بین راه دیگری را انتخاب کرد. وی ریشه انحرافات را در نگاه دکارتی به جهان می‌داند و بیان می‌کرد که در نگاه سوژه-بژه بسیاری از لایه‌های مختلف زندگی و نگاه انسان نادیده انگاشته می‌شود و علم و روش علمی از این فروکاستگی رنج می‌برد. از این رو وی تلاش مکرری انجام داد تا تجربه اولیه یونانی از هستی به‌مثابه φύσις را بازیابی کند. همانطور که کاپوبیانکو می‌نویسد: «اهمیت واژه یونانی فیزیک [φύσις] برای هایدگر را نمی‌توان اغراق‌آمیز دانست. این امر در قلب تلاش مادام‌العمر او برای اندیشیدن به معنای اصلی، وحدت بخش و اساسی هستی باقی ماند (Capobianco, 2014: 42-43)».

۲. جهان از دیدگاه هایدگر

هایدگر ادعا می‌کند فلسفه در تاریخ، مسیر را اشتباه پیموده است و به جایی رسیده که باید جهان خارج را اثبات کند. وی خود همواره کوشش کرده تا نشان دهد که نیازی به اثبات جهان نیست. با بررسی آثار اولیه هایدگر پیش از کتاب هستی و زمان مشخص می‌شود که تقابل با مسئله اثبات جهان خارج یکی از مهم‌ترین مسائلی بوده که ذهن هایدگر جوان را به خود اختصاص داده است.

هایدگر در کتاب «دربارۀ هستی و مفهوم فوسیس در کتاب طبیعیات ارسطو» طرحی برای تجدید نظر اساسی در فهم ما از جهان فیزیکی و اجتماعی طرح کرد. این درس‌گفتارها نشان می‌دهد که دغدغه جهان خارج خیلی زود در تفکر او شروع شده است.

۲.۱. Natura ترجمه اشتباه از Φύσις

هایدگر در کتاب «دربارۀ هستی و مفهوم فوسیس در کتاب فیزیک ارسطو» اینگونه آغاز می‌کند که رومی‌ها φύσις را با واژه *natura* ترجمه کرده‌اند. طبیعت یا *natura* از *nasci* می‌آید و بیشتر با ریشه یونانی γέν^۱ به معنای «به دنیا آمدن، به وجود آمدن» قرابت معنایی دارد و نه با فوسیس. وی ادامه می‌دهد که *Natura* به معنای «چیزی است که اجازه می‌دهد چیزی از آن سرچشمه بگیرد» (Heidegger, 1999: 221).

به نظر هایدگر از زمانی که «*Natura*» در ترجمه‌ها جایگزین فوسیس شد، به‌عنوان واژه‌ای اساسی روابط بنیادین انسان تاریخی غربی را هم با خودش و هم با سایر موجودات، تغییر داد.

1. gen-

فهرستی از دوگانگی‌های رایج مانند طبیعت و ابر طبیعت، طبیعت و هنر، طبیعت و تاریخ، طبیعت و روح، دلیلی بر این واقعیت است. هایدگر بیان می‌کند که «Natura» علاوه بر ایجاد دوگانگی‌ها، باعث شده که ما همواره از «طبیعت» روح، «طبیعت» تاریخ و «طبیعت» انسان سخن برانیم؛ منظور ما از مثال آخر فقط بدن انسان یا حتی گونه «انسان» نیست، بلکه تمام «هستی» انسان است. بنابراین، عموماً وقتی از «طبیعت اشیاء» صحبت می‌کنیم، منظور ما این است که اشیا صرف نظر از اینکه «واقعاً» هستند یا نه، در «امکان» و چگونگی خود، چه هستند. به عبارت ساده‌تر با بیان طبیعت انسان به دنبال طبع او هستیم و وجود آن را در نظر نمی‌گیریم. هایدگر ابتدا برای واژه «Natura» سه معنا بیان می‌کند. طبیعت در معنای نخست به عنوان مثال در عالم اخلاق^۱، «حالت طبیعی» انسان به معنای آن چیزی است که در ابتدای خلقت انسان به او عطا شده و سرنوشت این حالت طبیعی به آزادی و اختیار انسان مربوط می‌شود. این «طبیعت» که به حال خود رها شده است، از طریق هوس‌ها، نابودی کامل انسان را به بار می‌آورد. به همین دلیل انسان باید مختاراً «طبیعت» را نادیده بگیرد. پس در معنای نخست، «طبیعت» همان چیزی است که نباید باشد.

به نظر هایدگر در تفسیری متضاد با تفسیر قبلی، دقیقاً از بند رها کردن امیال و برآوردن شهوات برای انسان «طبیعی» است. به عقیده نیچه، homo naturae آن انسانی است که «بدن» را کلید خود برای تفسیر جهان قرار می‌دهد و بدین ترتیب رابطه‌ای جدید و هماهنگ با عالم محسوس، شهوات و امیال و آنچه مشروط به آن‌هاست، برقرار می‌کند؛ انسان به موجب این رابطه جدید، جهان را تحت قدرت خود درمی‌آورد و با این قدرت خود را به عنوان ارباب جهان به معنای سلطه نظام‌مند بر جهان تبدیل می‌کند.

هایدگر برای تبیین معنای سوم از شعری از هولدرین مدد می‌جوید:

و شهود من باعث تقدس کلام من خواهد بود.

برای خود طبیعت که پیرتر از زمان است.

و فراتر از خدایان فلق و شفق،

... هستی‌بخش، آفریننده همه چیز (Ibid: 221)

۱. هایدگر برای بیان معنای نخست طبیعت، با توجه به جامعه‌ای که در آن می‌زیست، از کلام مسیحی مثال می‌آورد و منظور وی گناه نخستین است. به این معنا که در این دین، طبیعت انسان با گناه نخستین شکل گرفته است و آدمی در ابتدای وجودش انسانی معصوم نیست و گناهکار است، در حالی که نباید گناهکار باشد؛ یعنی باید طبع خود را قبول نکند و آن را تغییر دهد و رو به سوی پاکی نهد و این به معنای نفی طبیعت در معنای نخست است. به نظر می‌رسد معنای اولی که هایدگر از طبیعت مراد می‌کند، با تعبیر عارفان و استادان اخلاق درباره نفس انسان نزدیک‌تر باشد. لذا در متن این معنا به اخلاق ارجاع داده شد.

وی با نقل قول این بخش از شعر هولدرلین بیان می‌کند که در اینجا «طبیعت» نام چیزی می‌شود که بالاتر از خدایان و «قدیمی‌تر از اعصار» است که موجودات همیشه در آن هستند. بنابراین در معنای سوم «طبیعت» به واژه «هستی»^۱ تبدیل می‌شود: «هستی بر همه «موجودات»^۲ مقدم است، زیرا آن‌ها آنچه را که هستند مدیون وجود هستند. و خدایان نیز همینطور: به میزانی که هستند، و هر قدر که هستند، همگی تحت «هستی» قرار دارند» (Ibid: 221-22).

در اینجا طبیعت نه به صورت مادی‌گرایانه تعبیر می‌شود که طبیعت به ماده و نیرو تقلیل پیدا کند و نه به معنای مبهم و نامتعیین عرفانی که در کنار واژگان دیگری مانند کائنات و غیر آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. بلکه همواره به صورت یک کل در نظر گرفته می‌شود که شامل هر چیزی می‌شود. در نظر هایدگر این واژه حتی زمانی که در ظاهر به‌عنوان دوگانگی با چیزی دیگر همراه می‌شود، نیز حالت کل بودن خود را حفظ می‌کند؛ زیرا در این حالت هم نسبت به وجه دیگر اولویت دارد؛ و وجه دیگر در تقابل با (و بنابراین با) طبیعت مطرح می‌شود.

هایدگر ترجمه فوسیس به «Nature (طبیعت)» و «Physical (امر فیزیکی)» در لاتین را به هیچ وجه جایز نمی‌داند. زیرا *natura* با $\gamma\epsilon\nu$ یونانی مترادف است.^۳ اما در این صورت فوسیس به چه معناست؟ هایدگر پرداختن به مفهوم فوسیس را تنها به‌عنوان تحقیقی جهت کشف تفسیرهای گذشته و حال درباره «طبیعت» دنبال نمی‌کند، بلکه در این تحقیق به دنبال کشف حقیقت موجودات در تفکر انسان غربی است که امروزه مشکوک می‌نماید و سرشت حقیقت در غرب مورد مناقشه قرار گرفته است و همه این‌ها به نظر هایدگر در تفسیر انسان غربی از کلمه فوسیس نهفته است.

وی برای بررسی معنای فوسیس به سراغ کتاب فیزیک ارسطو می‌رود که به ادعای او اولین توضیحات درباره فوسیس در آن ارائه شده، کتابی که به زعم هایدگر، هرگز توسط متفکران جدی تلقی نشده است (Ibid: 224).

در کتاب دوم، فصل اول، از هشت کتاب فیزیک (Physics B, 1, 192 b 8 -- 193 b 21) ارسطو تفسیری از φύσις ارائه می‌دهد که همه تفاسیر بعدی از هستی طبیعت را حمایت و ما را به سوی آن هدایت می‌کند.

1. Being

2. being

۳. هایدگر در کتاب *درآمدی به متافیزیک* خاطر نشان می‌کند: «ما از واژه‌ی لاتین *natura* [برای ترجمه‌ی φύσις] استفاده می‌کنیم که معنای دقیق آن «متولد شدن» و «تولد» است. اما با این ترجمه لاتین، معنای اصلی کلمه یونانی فوسیس از قبل کنار گذاشته شده است و بار معنایی معتبر و فلسفی کلمه یونانی از بین می‌رود». (Heidegger:2000:15)

هایدر با تفسیر $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ ^۱ به «رهنمودن به سوی^۲» از قول ارسطو بیان می‌کند که خصیصه اصلی چیزهایی که وجودشان از فوسیس است، حرکت است که نشان از هدایت شدن به سوی چیزی دارد؛ و در نظر هایدر هدایت به سوی موجودات و یا فراتر از آن هدایت به سوی هستی است.

هایدر اشاره می‌کند که ما معمولاً $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta\varsigma$ را به «استقرا^۳» ترجمه می‌کنیم و این ترجمه، به معنای واقعی کلمه، تقریباً کافی است؛ اما با توجه به موضوع، یعنی به‌عنوان تفسیر، کاملاً اشتباه است. « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » به معنای گذر از سلسله‌ای حقایق نیست تا از ویژگی‌های مشابه آنها، چیزی مشترک و «کلی^۴» نتیجه‌گیری شود؛ بلکه «به معنای «رهنمودن به سوی» چیزی است تا آن‌جا که پیشاپیش بر موجودات جزئی و فراتر از آن نگاه کرده‌ایم، به چشم می‌خورد. در چه؟ در هستی» (Ibid: 226)؛ « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » دیدن و قابل مشاهده کردن چیزی است که از قبل در منظره پایسته است.^۵ برای مثال، تنها اگر از قبل «درختیت^۶» را در نظر داشته باشیم، می‌توانیم تک‌تک درختان را شناسایی کنیم.

« $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » همان چیزی است که برای فردی که درگیر تفکر علمی است، وضعیتی مشکوک می‌شود و او نسبت به آن بیشتر بیگانه می‌ماند. یک دانشمند در آن petitio principii ^۷ (مصادره به مطلوب) غیرقابل قبول می‌بیند، که بر «تفکر تجربی» یورش می‌برد. این petere principium ^۸ (اصل اولیه) است که فلسفه با طرح آن در حال فراهم کردن یک زمینه حمایتی از علم است؛ به عبارت بهتر، « $\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ » یورشی است که قلمرویی را می‌گشاید که علم می‌تواند در داخل مرزهای آن تعریف و مستقر شود (Ibid).

اگر ما مستقیماً آن موجوداتی را که از φύσις هستند، تجربه کنیم و به آن‌ها التفات داشته باشیم، در این صورت هم موجودی را که حرکت می‌کند در نظر می‌گیریم و هم حالت «موجود-متحرک^۹» بودن آن را.

۱. Epagōgís؛ این واژه معمولاً به استقرا ترجمه می‌شود که منظور یک نوع استدلال است. اما هایدر با تفسیری خاص از این واژه، بیان می‌کند که این واژه دارای دو معنی است. در معنای نخست این واژه به معنای تاسیس یک مفهوم است و در مرتبه دوم به معنایی است که ما همواره از استقرا می‌فهمیم و آن تشبیه یک مفهوم است.

2. leading towards

3. induction

4. general

5. stand

6. treeness

7. petitio principii

8. petere principium

9. being-moved

۳. Φύσις به عنوان αιτια

هایدگر بر آن است که برای پرسش در مورد φύσις، باید در مورد «موجود - متحرک» بودن این موجودات تحقیق کرد و کوشید تا رابطه φύσις در رابطه با آن موجودات را مشاهده کرد. اما پیش از آن می‌خواهد در کل موجودات آن قلمرویی را مشخص کند که می‌توان گفت شامل موجوداتی می‌شود که توسط فوسیس متعین شده‌اند؛ به این منظور، وی با تفسیر رابطه علیت آغاز می‌کند.

هایدگر بیان می‌کند که برخی موجودات، به وسیله «علل» دیگری «هستند»، اما گروه اول، آن‌هایی که علت نامیده شده‌اند، به وسیله φύσις هستند. بنابراین از ابتدا φύσις به عنوان علت^۱ (αιτια, αιτιον) به معنای «شیء منشأ» و اصلی در نظر گرفته می‌شود و خود به خود ما را به تفکر در مورد «علیت» وا می‌دارد، شیوه و حالتی که در آن یک شیء، شیء دیگر را «به عمل می‌آورد» (Ibid: 226-27).

در نظر هایدگر αιτιον، در اینجا به معنای شیئی است عهده‌دار این واقعیت که یک موجود همان گونه هست که هست (Ibid:227). از آنجایی که ارسطو از علل متعددی سخن می‌گوید: τεχνη و τελος, ειδος, ωλη نحوه درک ما از علیت تعیین می‌کند که چگونه این مفاهیم کلیدی دیگر را در واژگان فلسفی ارسطو تفسیر کنیم. چگونه ωλη, ειδος و τελος با هم تشکیل دهنده و مسئول وجود موجودات طبیعی هستند؟ کلمه آلمانی علت مفیدتر از کلمه ماست. αιτιον توسط هایدگر به عنوان Ur-sache، منبع و منشأ شیء ترجمه شده است. هایدگر همچنین از واژه آلمانی Vershulden به عنوان ترجمه یونانی αιτια استفاده می‌کند، کلمه‌ای که به معنای مسئولیت، علت، و همچنین گناه و بدهی است. «علت آن چیزی است که موجود در وجود خود مدیون آن است. (Brogan, 2005: 31)» این همان گناه اصلی است که آناکسیماندر در قسمتی از بی‌عدالتی کیهانی از آن صحبت کرد، وقتی گفت که آپایرون، چیزی که محدود نیست، همان چیزی است که از آن بودن طلوع و قیام می‌کند و باز می‌گردد، «بر حسب زمان ظلم و تجاوز آن‌ها را جبران و بین آن‌ها تناسب برقرار می‌کند» (Anaximander, 1983: 106-107).

البته این نقش، خصلت تعلیل، به معنای واقعیت بخشی موثر «علی»، ندارد. به عنوان مثال فضایی برای شیئیت مادی وجود دارد، اما فضا خود علت و موثر در وجود ماده نیست. علت را باید در اینجا به عنوان خواستگاهی درک کرد که شیئیت یک شیء را می‌سازد. علیت در اینجا فقط یک روش اشتقاقی برای وجود علت است (Ibid).

1. aition, aitia

2. act on

هایدر در ادامه برای توضیح دقیق‌تر علت بیان می‌کند که یونانیان موجودات را «پایا»^۱ خطاب می‌کردند. «پایا» معنایی دوگانه دارد: از یک سو، آن چیزی که به خودی خود می‌پاید، آن چیزی که پیش‌می‌پاید، «بیرون از» می‌پاید؛ از سوی دیگر، پایا به معنای استوار و ماندگار است یعنی آنچه در طول زمان باقی می‌ماند. وی بیان می‌کند که بر اساس تفکر یونانیان، هرگز نمی‌توان «پایا» را به‌عنوان مترادف «ابژه» در نظر گرفت؛ چرا که ابژه به «ایستاده در برابر» ترجمه می‌شود. اما یک موجود را تنها زمانی می‌توان به‌عنوان ابژه در نظر گرفت که انسان به سوژه تبدیل شده باشد. سوژه حالتی است که انسان در آن رابطه اصلی خود با موجودات را بر اساس «عینیت بخشی»^۲ به آنچه با آن روبرو می‌شود و درک موجودات برای تسلط بر آنها، تجربه می‌کند. اما در نظر یونانیان انسان هرگز سوژه نیست؛ و بنابراین موجودات غیر انسان نمی‌توانند خصلت ابژه و «ایستاده در برابر» داشته باشند. بر این اساس φύσις چیزی است که عهده‌دار این واقعیت است که «پایا» بذاته جایگاهی منحصر به فرد دارد (Ibid).

۴ . Φύσις به‌عنوان ἀρχή κινήσεως

هایدر همچنین به معنای واژه ἀρχή^۳ می‌پردازد و بیان می‌کند که این واژه نیز دارای دو معنی است. از یکسو ἀρχή به معنای آن چیزی است که یک شیء منشأ^۴ و آغازش^۵ را از آن گرفته است. از دیگر سو، این منشأ و آغاز بر چیزی که از آن پدید می‌آید، چیرگی می‌یابد، و در نتیجه بر آن مسلط می‌شود. بنابراین ἀρχή هم‌زمان به معنای آغاز و تسلط است. به طور کلی می‌توان گفت به معنای «منشأ و ناظم»^۶ است. هایدر در نهایت بیان می‌کند که «برای بیان وحدتی که بین این دو معنا در نوسان است می‌توانیم ἀρχή را سرمنشأ ناظم^۷ و ناظم منشأ^۸ ترجمه کنیم» (Ibid: 227-28).

در نظر هایدر ترکیب این معنی اساسی است و معنای αιτιον را دقیق‌تر بیان می‌کند.

هایدر اظهار می‌کند که φύσις، ἀρχή است؛ به این معنی که منشأ و ترتیب «موجود – متحرک» و ساکن است، به‌ویژه در وجود متحرکی که ἀρχή را در خود دارد. وی تأکید می‌کند که «در خود»^۹ به معنای «فی ذاته»^{۱۰} نیست، و با بیان این تمایز می‌خواهد نشان دهد که این

1. constant
2. objectification
3. archi
4. origin
5. beginning
6. ordering
7. originating ordering
8. ordering origin
9. In itself
10. in its self

«در خود» به شکل آگاهانه نیست. موجود حتی خودش را به عنوان «خود» در اختیار ندارد. گیاهان و جانوران حتی در حال ایستادن و در حال سکون نیز در حالت تکان خوردن قرار دارند. سکون نوعی حرکت است؛ فقط آنچه می‌تواند حرکت کند می‌تواند ساکن باشد. «این واقعیت که این موجودات در هر زمان معین ممکن است در حال سکون باشند، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که حرکت باید شیوه وجود آنها باشد... سکون به معنای نفی جنبش نیست، بلکه بیان تحقق یافته این نحوه از هستی است (Brogan, 2005: 26)». بیهوده است که از عدد ۳ به عنوان موجود ساکن صحبت کنیم. هایدگر تصریح می‌کند از آنجا که گیاهان و جانوران بدون توجه به اینکه ساکن یا متحرکند، در حال حرکت هستند، بنابراین نه تنها در حال حرکت هستند، بلکه وجودشان به عنوان موجود متحرک است. یعنی آنها در درجه نخست موجودی برای خود و در میان سایر موجودات نیستند که گاهی نیز حالت حرکت به خود بگیرند. بلکه آنها فقط تا آنجا موجودند که جایگاه و پای وجودشان در حرکت باشد. با این حال، متحرک بودن آنها به گونه‌ای است که «ἀρχή»، منشأ و نظم حرکت آنها، از درون خود آن موجودات حاکم است.

هایدگر بیان می‌کند که ارسطو در این جا φύσις را به عنوان ἀρχή κινήσεως^۱ (منشأ و آغاز حرکت و جنبش) تعریف می‌کند. از نظر هایدگر، ارسطو در بیان معانی جنبش، دقیق نیست. و یک نوع حرکت بیان نشده است. در واقع آن نوع حرکتی که ذکر نشده دقیقاً همان حرکتی است که برای تعیین هستی φύσις تعیین کننده است. اما با این حال، شمارش انواع حرکت نشان می‌دهد که ارسطو^۲ κινήσις (متحرک بودن) را به معنایی بسیار گسترده می‌فهمد (Heidegger, 1999: 228). امروزه، با غلبه علم‌گرایی و تفوق تفکر مکانیکی علوم طبیعی مدرن، ما تمایل داریم که شکل اساسی حرکت را به معنای انتقال از یک موقعیت در فضا به موقعیت دیگر در نظر بگیریم و هر حرکتی را بر این اساس تبیین کنیم. هایدگر بیان می‌کند که در نظر ارسطو κινήσις κατὰ τόπον^۳ (حرکت بر اساس مکان) فقط یک نوع از جنبش در میان دیگر انواع آن است که هیچ تمایز و اهمیت بیشتری از سایر انواع حرکت ندارد (Ibid: 228-29).

علاوه بر این، باید توجه داشته باشیم که به تعبیری، منظور ارسطو از «تغییر مکان» چیزی متفاوت از تصور مدرن از تغییر مکان مقداری توده در فضا است. مکان^۴ τόπος، با توجه به نوع جسم، مشخص است. آنچه آتشین است متعلق به بالاست، آنچه خاکی است به پایین تعلق دارد. خود مکان‌ها - بالا/ پایین (یا آسمان/ زمین) - خاص هستند: از طریق آنها فاصله‌ها و روابط

1. kiniseos
2. kinisis
3. kinisis kata topon
4. topos

مشخص می‌شود، یعنی چیزی که ما آن را «فضا^۱» می‌نامیم، «یونانیان در برابر آن نه کلمه‌ای داشتند و نه مفهومی». برای ما امروز فضا از طریق مکان تعیین نمی‌شود، بلکه همه مکان‌ها، توسط فضای نامتناهی تعیین می‌شوند که همه جا همگن است و هیچ جا متمایز نیست. اما در نظر ارسطو مثلاً ممکن است یک گیاه که ساکن است از نظر رنگ در حال حرکت از سبز به زرد باشد. یا یک روباه که در حال دویدن است، همان زمان از نظر رنگ بدن ساکن است. هایدگر بیان می‌کند که اگر همه این «ظواهر» را که با هم اشتراک دارند به‌عنوان انواع حرکت در کنار هم در نظر بگیریم، به ویژگی اصلی آن‌ها که ارسطو آن را در کلمه و مفهوم «μεταβολη» (تغییر کردن) تثبیت می‌کند، نزدیک می‌شویم. معنای اصلی آنچه یونانیان در اندیشیدن به μεταβολη منظور می‌کردند این است که در یک تغییر، چیزی پنهان و غایب، ظاهر می‌شود (Ibid: 229). از نظر هایدگر ما برای همراهی با ارسطو باید دو کار انجام دهیم. اول اینکه خود را از این دیدگاه رها کنیم که تغییر مکان اولین و مهم‌ترین حرکت است؛ و دوم، یاد بگیریم که چگونه برای یونانیان حرکت به‌عنوان یک حالت از هستی دارای ساختار ظهور در حضور^۳ است. بنابراین «φύσις»، همان ἀρχή κινήσεως، یعنی منشأ و نظم تغییر است، به گونه‌ای که هر چیزی که تغییر می‌کند این نظم را در خود دارد.

۱.۴. تمایز φύσις οντα با مصنوعات

در همان ابتدای بحث ارسطو، موجودات ناشی از φύσις با موجودات دیگر در تقابل قرار گرفتند. دسته اول علت نام گرفتند؛ اما دسته دوم به صراحت نامی نیافتند و توصیف نشدند. در تقابل با موجوداتی مانند گیاه، حیوان، زمین و هوا که به نوعی موجودات دارای رشد و نمود هستند، موجودات دسته دوم همان مصنوعات انسانی همچون تخت، صندلی، میز، لباس و مانند آن است. اما آیا این‌ها نیز متحرک هستند. هایدگر بیان می‌کند که از نظر ارسطو اینها نیز متحرک هستند؛ اما حرکت آن‌ها بیشتر به گونه‌ای فهم می‌شود که در حال سکون هستند. به نظر هایدگر، برای ارسطو، مسئله در اینجا نشان دادن این است که مصنوعات همان چیزی هستند که هستند. ارسطو بیش از هر چیز می‌خواهد نشان دهد که ἀρχή موجود متحرک با ἀρχή موجوداتی که به شکل دیگر حرکت می‌کنند، یعنی مصنوعات، متفاوت است و این دسته اخیر به گونه‌ای دیگر با ἀρχή خود مرتبط هستند.

1. space

2. metavoli

3. emerging into presence

هایدگر در ادامه تفسیر ارسطو بیان می‌کند که ἀρχή مصنوعات (τεχνή) است. این کلمه (تخته) نه «تکنیک» به معنای روش‌ها و فعالیت‌های تولید است و نه به معنای «هنر» به معنای گسترده‌تر توانایی تولید چیزی، بلکه، τεχνή نوعی معرفت است. این معرفت به معنای دانش - چگونگی^۱، یعنی آشنایی با آن چیزی است که هر عمل ساخت و تولید را پایه‌گذاری می‌کند. این آشنایی نیز به معنای آن است که بدانیم تولید مثلاً یک میز باید به کجا برسد، کجا باید به «غایت» خود برسد و تکمیل شود. در یونانی، این «غایت» τέλος^۲ نامیده می‌شود که در آن فعالیت تولید «توقف می‌شود» و میز به صورت تکمیل یافته و تمام شده در نظر گرفته می‌شود. بنابراین این مصنوع دقیقاً به عنوان میز تمام شده است، به عنوان آنچه میز است و میز به نظر می‌رسد. اما εἶδος^۳ (نوع) باید از قبل در نظر باشد، و این «ظاهر قبلاً در نظر گرفته شده»، εἶδος προαιρετον^۴ همان τέλος و پایانی است که دانش مورد نظر درباره آن است. فقط به همین دلیل، τεχνή نیز به عنوان نوعی رویه و شیوه عمل که ما آن را «تکنیک» می‌نامیم، تعریف می‌شود. هایدگر باز هم تأکید می‌کند که «وجود τεχνή حرکت به معنای فعالیتی مبنی بر دستکاری اشیا نیست؛ بلکه بیشتر دانش برخورد با چیزهاست». بنابراین τέλος «هدف» و «مقصود»^۵ نیست، بلکه «غایت»^۶ و پایان به معنای کمال محدودی است که وجود چیزی را تعیین می‌کند. با این حال، τέλος، ظاهر قبلاً در نظر گرفته شده از میز در مثال قبلی، چیزی است که توسط فرد دارای دانش - چگونگی، شناخته شده است و در او وجود دارد. منشأ ایده آن میز و دستور ساخت آن تنها از این طریق اوست. بنابراین εἶδος، به خودی خود، ἀρχή مصنوع نیست. در عوض، εἶδος προαιρετον، یعنی،^۷ προαιρεσις، یعنی τεχνή همان ἀρχή مصنوع است.

بنابراین، در مورد مصنوعات، آغاز حرکت آن‌ها و در نتیجه مابقی که مشخصه کامل شدن و ساخته شدن آن‌هاست، در خود مصنوعات نیست، بلکه در دیگری، در ἀρχιτεκτων^{۱۰}، سازنده، یعنی کسی است که τεχνή را به عنوان ἀρχή کنترل می‌کند. به نظر می‌رسد که این توضیح تضاد مصنوعات با φύσις οντα را کامل می‌کند، زیرا φύσις οντα دقیقاً به این دلیل این نام را

1. techni
2. know-how
3. telos
4. eidos
5. proaireton
6. goal
7. purpose
8. end
9. proairesis
10. architekton

به خود می‌گیرند که ἀρχή یعنی آغاز و منشأ تحرک وجودشان را نه در موجودی دیگر، بلکه در خودشان دارند.

هایدگر بیان می‌کند که بر اساس این تقابل بین مصنوعات و چیزهای در حال رشد و نمو، ارسطو می‌تواند آنچه را که تاکنون گفته شده است، خلاصه و بدین ترتیب اولین طرح وجود φύσις را ایجاد کند. وی با نقل قول از ارسطو ادامه می‌دهد که منشأ و ناظم بودن موجود - متحرک به‌گونه‌ای به یک موجود در حال حرکت تعلق دارد، که این موجود، در خودش و از خودش و به سوی خودش، به موجود - متحرک بودن خود فرمان می‌دهد. از این رو، ἀρχή مانند نقطه شروع یک منبع نیرو نیست، که در همان لحظه آغاز موجود را هل بدهد و سپس به حال خود رها کند. بلکه در عوض، آنچه توسط φύσις تعیین می‌شود، نه تنها با خود وجود - متحرک باقی می‌ماند، بلکه دقیقاً به درون خود باز می‌گردد، حتی زمانی که مطابق با موجود - متحرک آشکار می‌شود و گسترش می‌یابد (Ibid:233).

وضعیت هستی را که در اینجا منظور هایدگر است را می‌توان با مثال رشد گیاهان روشن کرد. در حالی که گیاه جوانه می‌زند، از خاک خارج می‌شود و خود را به فضای باز شکوفا می‌کند، به طور همزمان به ریشه‌های خود باز می‌گردد، به طوری که تمام موارد بالا را به ریشه‌های ثابت می‌بندد و بنابراین وضع خود را می‌گیرد: «عمل ظهور خود - آشکارگی^۱ ذاتاً یک باز-گشت - به‌درون - خود^۲ است. این حالت از هستی، φύσις است» (Ibid:233-34). اما φύσις را نه باید همچون موتور داخلی در نظر گرفت که چیزی را به حرکت در می‌آورد، و نه همچون سازمان‌دهنده حاضر در خارج که آن چیز را هدایت می‌کند.

هایدگر به نقل از ارسطو بیان می‌کند مصنوعات «منبع تولید خود را در خود ندارد. اما در حالی که در مواردی (مثل خانه‌ها و سایر مصنوعات دستی) آن اصل در عامل خارجی است (ارسطو، ۱۳۶۳: ۸۰).» «با این حال، برخی دیگر واقعاً آرخه را در خود دارند، اما نه به این دلیل که خودشان هستند. همه چیزهایی که می‌توانند به طور عارضی برای خودشان «علت» باشند به این گروه اخیر تعلق دارند (Heidegger, 1999: 236).»

خانه منشأ و نظم خانه بودن خود را دارد؛ این منشأ و نظم یک ساخت و ساز است که در قصد قبلی^۳ بنا برای ساخت قرار دارد و بر اساس طرح معمار، به این قصد صورت بتنی داده می‌شود. این طرح - در اصطلاح یونانی، ظاهر خانه همانطور که از قبل در نظر گرفته شده یا در

1. self-unfolding emergence

2. going-back-into-itself

3. prior intention

یک کلمه، idéa^1 - هر مرحله از ساخت واقعی را نظم می‌دهد و بر انتخاب و استفاده از مصالح حاکم است. حتی زمانی که خانه «ایستاده»، بر پایه‌ای که برای آن گذاشته شده است، می‌ایستد، هرگز نمی‌تواند خارج از خود بنیاد بایستد، بلکه همیشه به‌عنوان یک ساخت و ساز صرف باقی می‌ماند. خانه تا زمانی که در آنجا می‌ایستد - به تعبیر یونانی، تا زمانی که در فضای باز و نامستور می‌ایستد - به دلیل نحوه ایستادن خود هرگز نمی‌تواند خود را به $\alpha\rho\chi\eta$ خود بازگرداند و هرگز امکان اینکه در زمین ریشه بزند، وجود ندارد؛ بلکه همیشه و فقط بر روی آن قرار می‌گیرد، بر روی آن ساخته شده است. اما اگر مثلاً شخصی به چشم خود ضربه بزند و با حرکت ناشیانه دست خود به آن آسیب برساند، چه؟ مطمئناً هم آسیب و هم حرکت دست به طور $\epsilon\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\omega$ (همزمان) در همان موجود هستند. با این حال، آنها به هم تعلق ندارند، بلکه صرفاً با هم اتفاق افتاده‌اند، $\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\omicron\varsigma$ یعنی تصادفاً با هم رخ داده‌اند. هایدگر نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، در تعیین وجود $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \delta\omicron\nu\tau\alpha$ ، صرفاً گفتن این که آنها $\alpha\rho\chi\eta$ خود را، یعنی همان فی نفسه وجود - متحرک بودن را، دارند، کافی نیست. بلکه لازم است این تعیین خاص را اضافه کنیم: فی نفسه، مخصوصاً تا آنجا که خودشان هستند و در و با خودشان هستند. (Ibid)

۵. $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ به معنای هستی

هایدگر در ادامه تفسیر خود بیان می‌کند تاکنون همچنان کلمه اصلی $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ترجمه نشده است. وی این نکته را تکرار می‌کند که کلماتی مانند *natura* یا طبیعت نمی‌توانند جایگزین مناسبی برای آن باشند. زیرا این اسامی بیش از حد مبهم و سنگین هستند، و به طور کلی به این دلیل که این عنوان‌ها اعتبار خود را تنها به واسطه تفسیر درستی از $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ دریافت می‌کنند. وی اظهار می‌کند که ما حتی کلمه‌ای نداریم که برای نام‌گذاری و اندیشیدن به هستی $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ، آنگونه که تا کنون توصیف شده است، مناسب باشد. به نظر هایدگر دلیل اصلی تداوم استفاده از واژه ترجمه نشده و شاید غیرقابل ترجمه $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ در این واقعیت نهفته است که هر آنچه که تا این لحظه برای روشن شدن وجود آن گفته شده است، فقط پیش درآمد است. «در واقع، تاکنون ما حتی نمی‌دانیم که وقتی در مورد $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ پرسش می‌کنیم، چه روشی برای تأمل و تحقیق وجود دارد (Ibid: 237)». اما هایدگر نوید می‌دهد که ارسطو در قطعه بعدی به ما می‌گوید و بر اساس آن افقی را که تفسیر $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ در آن پیشرفت می‌کند، فراهم می‌شود؛ و با تکیه بر آن هم قسمت قبل و هم به ویژه آن چه که بعد از آن می‌آید، به اختصار بسیار مشخص می‌کند. وی برای این امر به

1. Idéa

2. en tafto

تفسیر عبارت $\kappa\alpha\iota \epsilon\sigma\tau\iota\nu \pi\alpha\nu\tau\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ^۱ می‌پردازد و بیان می‌کند که همه موجودات $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ نوعی از هستی را دارند که بودن نام دارد: «این اصطلاح «هستومندی»^۲ که به سختی در زبان معمولی زیبا به نظر می‌رسد، تنها ترجمه کافی برای $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است (Ibid).» هایدگر می‌افزاید که این اصطلاح اطلاعات بسیار کمی در اختیار ما می‌گذارد؛ در واقع این اصطلاح تقریباً هیچ چیزی به ما نمی‌گوید، اما این مسئله از نظر هایدگر دقیقاً مزیت آن است. وی از ترجمه‌های معمول و تفسیرهای آشنا از $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ به عنوان «جوهر» و «ماهیت» اجتناب می‌کند. در واقع $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ همان $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است یعنی بودن، چیزی که یک موجودی را به ما هو موجود متمایز می‌کند و در یک کلمه: هستی.

هایدگر بیان می‌کند که واژه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ در اصل یک اصطلاح فلسفی نبود. این ارسطو بود که $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ را اولین بار به عنوان یک اصطلاح ابداع کرد. این ابداع عبارت است از این که ارسطو یک عنصر تعیین کننده را از محتوای واژه بیرون می‌کشد و آن را محکم و واضح می‌کند. و با وجود این، در زمان ارسطو و حتی بعد از آن، این کلمه هنوز معنای رایج خود را حفظ کرده است که به موجب آن به معنای خانه است و اموال، دارایی‌ها، توانایی‌ها. می‌توانیم بگوییم دارایی‌های فعلی فرد شامل ثروت، اموال و املاک و مستغلاتی که در حال حاضر فرد دارد. هایدگر معتقد است که باید به این معنا فکر کرد تا بتوان معنای دلالتی $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ را به عنوان یک واژه اساسی فلسفی درک کنیم. وی ادامه می‌دهد که و سپس بلافاصله می‌بینیم که عبارت توضیحی که ارسطو بعد از کلمه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ در متن بالا اضافه می‌کند چقدر ساده و واضح است:

$\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu \gamma\alpha\rho \tau\iota \kappa\alpha\iota \epsilon\nu \upsilon\pi\omicron\rho\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon \epsilon\sigma\tau\iota\nu \eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \alpha\epsilon\iota$ ^۳

«زیرا همیشه $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ مانند یک پیش - حاضر^۴ است و «در» یک پیش - حاضر (Ibid: 238).» هایدگر بیان می‌کند که در اینجا می‌بایست به آنچه که این جمله باید توضیح دهد توجه جدی داشت: یعنی اینکه $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ تا چه اندازه $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ است و بنابراین خصلت بودن و هستی را دارد. این امر مستلزم آن است که $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ را به گونه‌ای درک کنیم که با $\tau\omicron \omicron\nu$ مطابقت داشته باشد. ما می‌توانیم $\tau\omicron \omicron\nu$ را به معنای موجود، یعنی خود این موجود معین در نظر بگیریم. اما همچنین می‌توان به آن چیزی دلالت کند که «هست»؛ آنچه که دارای «هستی» است. به همین ترتیب، $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ نیز می‌تواند به معنای «چیزی که با پیش - حاضر متمایز می‌شود» باشد، و بنابراین می‌تواند به معنای خود پیش - حاضر باشد.

1. kai estin panta tauta ousia

2. beingness

3. hypokeimenon gar ti kai en hyporokeiméno estin i fýsis aei

4. lying-present

هایدگر ادامه می‌دهد مطابق با توضیح ουσία از طریق αποκειμενον وجود موجودات برای یونانیان به معنای حضور است: پیشاپیش «آنجا» و «در مقابل...». وی بیان می‌کند که ارسطو حداقل در دو مقطع به جای τὰ ὄντα، واژه ۱ συνεστωτα (آن چیزهای پایداری که استواری گرفته‌اند) را به کار می‌برد. «بر این اساس، «بودن»^۲ به معنای «خود استواری»^۳ است» (Ibid:238).

بنابراین، به زعم هایدگر، یونانی‌ها هستی را گاهی به‌عنوان «خود استواری» (ὑποστασις^۴ substantia) و گاهی به‌عنوان «پیشا-حاضر» (subjectum αποκειμενον) می‌دانند. اما هر دو وزن یکسانی دارند، زیرا در هر مورد یونانیان یک چیز را در نظر دارند: موجود - حاضر از خود^۵، حاضر - شده^۶. بنا بر اصل تعیین‌کننده‌ای که تفسیر ارسطو از φύσις را هدایت می‌کند، φύσις باید به‌عنوان «ουσία» یعنی یک شیوه و یک حالت از وجود یعنی از حاضر - شده درک شود (Ibid: 239). بنابراین «ουσία» (به‌ویژه نزد ارسطو) به معنای «حضور پایا»^۷ است (Sadler, 1996: 44). «اما حضور به چه معناست؟ و چه اهمیتی دارد که بفهمیم تمام هستی شناسی ارسطویی بر مبنای حضور تبیین می‌شود؟ در نظر هایدگر «حضور یک مقوله زمانی است و با «حال» مطابقت دارد و به همراه گذشته و آینده سه بخش از زمان هستند (Ibid:44-45)». این بدان معنی است که هستی‌شناسی ارسطویی را می‌توان در کتاب چهارم فیزیک که به بحث از زمان می‌پردازد، به صورت عمیق‌تر دریافت کرد و بحث زمان در فلسفه ارسطویی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند. به روایت هایدگر، ارسطو به دلیل «درکی» که از بودن به‌عنوان حضور دارد، «زمان را بر اساس زمان حال، اکنون و شاید حتی به‌عنوان خود چیزی حاضر، به‌عنوان یک موجود در میان موجودات دیگر در نظر می‌گیرد (Sinclair, 2006: 26)».

اکنون از طریق ἐπαγωγῆς مشخص شده است که φύσις ὄντα همان κινούμενα هستند، یعنی: وجود φύσις در حالت موجود - متحرک هستند. بر این اساس، بحث درک متحرک بودن به‌عنوان یک شیوه و حالت هستی، یعنی حاضر - شده مطرح است. تنها در این صورت می‌توان φύσις را در هستی‌اش به‌عنوان منشأ و نظم موجود - متحرک، یعنی آنچه خودش از خارج از خود و به سوی خود حرکت می‌کند، درک کرد. بنابراین، اساساً واضح است که سؤال در مورد φύσις از φύσις ὄντα جستجوی خصوصیات وجودی موجود در موجوداتی از این نوع نیست، «بلکه بیشتر تحقیقی درباره هستی آن موجودات است که از آن وجود پیشاپیش مشخص می‌شود»

1. synestota
2. to be
3. to stand on its own
4. ypostasis
5. being-present of itself
6. becoming-present
7. constant presence

که چگونه به طور کلی موجودات چنین وجودی می‌توانند دارای خواص باشند (Heidegger, 239 : 1999)»

اما هایدر با تفسیر نقل قول بعدی از کتاب فیزیک ارسطو تا حدود زیادی معنای φύσις را مشخص می‌کند. هایدر خود درباره این بخش بیان می‌کند که بخش بعدی انتقال به رویکردی جدید در تعیین وجود φύσις را شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که توضیح ارسطو از φύσις تا اینجا چقدر قاطعانه در عین حال به صراحت به تأملی مبتنی بر اصول بنیادی بیان شده و نشان می‌دهد که این تأمل چقدر ضروری است.

«اما تلاش برای اثبات اینکه φύσις هست بیجاست (Ibid)». هایدر با نقل قول این جمله از ارسطو این پرسش را مطرح می‌کند که چرا این تلاش بیهوده است؟ آیا نباید چنین رویه‌ای را جدی بگیریم؟ بدون اثبات قبلی که چیزی شبیه φύσις «است»، تمام توضیحات در مورد φύσις بی‌معنی باقی می‌ماند. پس باید چنین اثباتی را امتحان کرد. اما در آن صورت باید فرض کنیم که φύσις نیست، یا حداقل هنوز در هستی و وجودش ثابت نشده است. بنابراین در جریان اثبات‌های ممکن، به خود اجازه رجوع به آن را ندهیم. اما اگر این محدودیت را جدی بگیریم، چگونه می‌توانیم چیزی مانند φύσις را پیدا کنیم یا به آن اشاره کنیم، چیزهای در حال رشد - مثلاً حیوانات - همان چیزهایی که قرار است وجود φύσις توسط آنها ثابت شود؟ چنین رویه‌ای غیرممکن است، زیرا قبلاً باید به وجود φύσις اشاره شود، و دقیقاً به همین دلیل این نوع اثبات همیشه زائد است. زیرا این اثبات پیشاپیش و در اولین گام، تأیید می‌کند که این کار غیر ضروری است. در واقع کل این کار بیجاست. وجود φύσις و φύσις به‌عنوان هستی غیرقابل اثبات باقی می‌ماند زیرا φύσις نیازی به اثبات ندارد، زیرا هر جا موجودی از φύσις در فضای باز ایستاده باشد، φύσις قبلاً خود را نشان داده و در معرض دید قرار گرفته است.^۱

هایدر بیان می‌کند که در مورد کسانی که چنین دلیلی را مطالبه و تلاش می‌کنند، در بهترین حالت می‌توان توجه آنها را به این واقعیت جلب کرد که آنها به آنچه را که پیشاپیش می‌بینند، توجه ندارند، و چشمی برای دیدن آنچه پیشاپیش در منظر ایستاده است ندارند. این چشم را، که برای دیدن آنچه فرد می‌بیند، نیست بلکه برای دیدن آن چیزی است که فرد وقتی یک چیز را می‌بیند، آن منظری که در رویاروی او ایستاده است نیز می‌بیند، متعلق به همه نیست. این چشم توانایی آن را دارد که آنچه را که به خودی خود ظاهر می‌شود و مطابق وجود خود در فضای باز می‌آید، از آنچه به خودی خود ظاهر نمی‌شود متمایز کند.

۱. هایدر در دیگر آثار خود از جمله در کتاب *مقدمه‌ای بر متافیزیک* نیز این مسئله را به روشنی بیان می‌کند که فوسیس نزد یونانیان به معنای «هستی به ما هو هستی» است (Heidegger, 2000: 14-15).

آنچه از پیش ظاهر می‌شود را در حوزه‌های مختلف می‌توان نشان داد. به‌عنوان مثال آنچه هنر در همه آثار هنری انجام می‌دهد، همانطور که زندگی در همه موجودات زنده انجام می‌دهد، همانطور که تاریخ در تمام رخداد‌های تاریخی انجام می‌دهد و در نهایت همانطور که φύσις در φύσις ὄντα انجام می‌دهد. هایدگر ادامه می‌دهد آنچه پیشاپیش در منظر دید می‌ایستد، به شدت سخت دیده می‌شود، به ندرت درک می‌شود، تقریباً همیشه به صورت یک ضمیمه صرف جعل می‌شود و به این دلایل به سادگی نادیده گرفته می‌شود. هایدگر بیان می‌کند که لازم نیست همه به صراحت آنچه را که پیشاپیش در تجربه‌های ما مشاهده می‌شود، در نظر داشته باشند، بلکه فقط کسانی که ادعا می‌کنند درباره طبیعت، تاریخ، هنر، انسان‌ها و کل موجودات تصمیم می‌گیرند یا حتی می‌پرسند، باید به این سطح برسند و به این امر دقت کنند. مسلماً هرکسی که با عمل یا فکر خود را در این مناطق موجودات می‌بیند، نیازی به در نظر گرفتن صریح آنچه پیشاپیش دیده می‌شود، ندارد. اما اگر واقعاً بخواهد در جایی که ایستاده بایستد، نباید آن را نادیده بگیرد یا آن را به‌عنوان چیزی صرفاً انتزاعی در نظر بگیرد.

در نظر هایدگر آن چیزی که پیشاپیش ظاهر می‌شود، وجود (در یک زمان معین) یک موجود، چیزی نیست که بعداً از موجودات انتزاع شود، چیزی تجزیه و تفکیک شده نیست، و البته چیزی نیست که صرفاً از طریق تأمل و تفکر در خود متفکر قابل دسترس شود. بلکه برعکس، راه رسیدن به آنچه پیشاپیش دیده شده اما هنوز درک نشده است، بسیار کمتر مفهوم‌سازی شده، همان «رهنمون به سوی» است که قبلاً به آن اشاره کردیم یعنی *επαγωγή*. این چیزی است که ما را وادار می‌کند جلوتر را تا دوردست ببینیم، به چیزی که خودمان نیستیم و کمتر از همه می‌توانیم باشیم، به چیزی دور که با این وجود نزدیک‌ترین است، نزدیک‌تر از هر چیزی که پیشروی ما در برابر چشمان ماست یا در گوش ما طنین انداز می‌شود. برای اینکه نزدیک‌ترین و در عین حال دورترین آن را نادیده نگیریم، باید فراتر از آشکار و «واقعی» بایستیم. تمایز بین آنچه در خود ظاهر می‌شود و آنچه در خود ظاهر نمی‌شود، یک *κρίνειν* به معنای واقعی یونانی است: جدا کردن آنچه برتر از آنچه که پست است. از طریق این توانایی «انتقادی» برای متمایز کردن که همیشه داوری است، انسان دیگر نه تنها از آنچه که او را به دردسر می‌اندازد و مشغول می‌کند، مبهوت نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، در ارتباط با هستی قرار می‌گیرد. به معنای واقعی کلمه، او تبدیل به برون - ایستا^۱ می‌شود (Ibid:241). برون - ایستایی در کتب دیگر هایدگر به ویژه وجود و زمان به تفصیل بیان شده است. «کلمه *existence* که در زبان انگلیسی به «وجود داشتن» اطلاق می‌شود، در اصل به معنای «بیرون ایستادن» یا «ظهور» است که از دو جزء *ex*

1. ex-sistent

یعنی «بیرون» و *sistence* یعنی «ایستادن» ساخته شده است (جباری، ۱۳۸۷: ۴۶). انسان به جای اینکه صرفاً «زندگی» کند و «واقعیت» را در به اصطلاح «دغدغه برای زندگی واقعی» قاپ بزند، برون-ایستا می‌شود، جایی که «واقعیت» تنها پناهگاهی در فرار طولانی مدت از هستی است. «وقتی انسان در حالتی وجدآمیز یا متواجد است، او به ماورای خودش می‌رود (داوری، ۱۳۸۲، ۳۳).»

به گفته ارسطو، هرکسی که نتواند تمایزی بین آن موجودی که پیش روی ماست با آنچه که پیشاپیش از موجودات عرضه می‌شود، قائل شود مانند مردی نابینا زندگی می‌کند که با استدلال در مورد نام‌هایی که شنیده است رنگ‌ها را در دسترس خود قرار می‌دهد. نابینا راهی را برمی‌گزیند که هرگز نمی‌تواند او را به هدفش برساند، زیرا تنها راهی که به آنجا منتهی می‌شود «دیدن» است و قطعاً نابینایان از آن محروم هستند. همانطور که افراد نابینا نسبت به رنگ‌ها وجود دارند، افراد نابینا نسبت به *φύσις* نیز وجود دارند. و اگر به خاطر بیاوریم که *φύσις* تنها به‌عنوان یک نوع از *οὐσία* (هستومندی) تعریف شده است، آنگاه کسانی که *φύσις* را نمی‌بینند، تنها یک نوع از افراد کور نسبت به هستی هستند. احتمالاً تعداد نابینایان نسبت به هستی بسیار بیشتر از نابینایان رنگ است، و علاوه بر این، قدرت نابینایی آنها حتی قوی‌تر و سرسخت‌تر است، زیرا این نوع نابینایی کمتر آشکار است و این نوع نابینایان عمدتاً ناشناخته می‌مانند. اما باید به آن چیزی که پیشاپیش به خودی خود ظاهر می‌شود و از همه طرح‌های اثبات‌گریزان است، به سختی به اصالت و حقیقت آن پایبند بود. در غیر این صورت، ارسطو نیازی به یادآوری صریح آن و یا حمله به این نابینایی نسبت به هستی نداشت. و حفظ رابطه ما با هستی سخت است، زیرا به نظر می‌رسد با رفتار عمومی ما نسبت به موجودات برای ما آسان شده است که رابطه ما با هستی می‌تواند با این مقوله جایگزین شود و چیزی جز این رفتار نباشد (Heidegger, 1999: 241).

۶. نتیجه‌گیری

هایدگر در سراسر کار خود تلاش مکرری برای بازیابی تجربه یونانی از هستی به‌عنوان *φύσις* انجام داد. از نظر وی این امر ضروری می‌نمود زیرا متافیزیک غربی وجود را به‌عنوان *φύσις* به نظریه موجودات به‌عنوان یک کل، به‌عنوان طبیعت محدود کرده بود.

هایدگر در دوره‌ای می‌زیست که علم‌گرایی در حال تسلط بر تمام وجوه زندگی انسان بود. و البته فلسفه نیز از این جریان مستثنی نبود. وی هیچگاه اثرات علم‌گرایی بر فلسفه را که به‌ویژه از کانت تجلی یافت و تا هوسرل ادامه داشت (به گونه‌ای که هوسرل هدف خود را ایجاد یک فلسفه علمی می‌دانست) برنتافت و در پی تفکری بود که بتواند بر سلطه‌گرایی علم فائق آید. در نظر هایدگر اثبات جهان خارج برای انسان که امری ملموس است، اوج تأثیر علم‌گرایی بود، امری که به زعم

او خطا بودن نگاه علمی را نشان می‌داد. بنابراین سعی کرد به جای آنکه تسلیم آن شود، آن را از ریشه برکند و نشان دهد که اصولاً انسان و فلسفه نباید به جایی برسد که بخواهد جهان را اثبات کند. به این منظور به سراغ کتاب فیزیک ارسطو رفت و بین خوانش کلاسیک ارسطو که آن را انحراف فلسفه می‌نامید، با آنچه به نظر خود وی نگاه یونانی و ارسطویی است شکاف ایجاد کرد. و با تفسیر φύσις به‌عنوان وجود به ما هو وجود نشان داد که φύσις با وجودی پیشاپیش موجودات، بر انسان رخ نشان می‌دهد و انسان نیز به سمت همین جهان اگزیستانس دارد و لذا رابطه انسان با وجود به‌گونه‌ای است که اساساً نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا کرد، و بنابراین به اثبات وجود جهان نیازی نیست.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ ه. ق.). *شفاء*. به تصحیح سعید زائد-الاب قنواتی، قم، مرعشی نجفی.
 ارسطو (۱۳۶۳). *طبیعیات*. ترجمه فرشاد، مهدی، تهران. امیرکبیر.
 افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱-۴، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
 جباری، اکبر (۱۳۸۷). *پرسش از وجود*. چاپ اول، تهران، کویر.
 داوری، رضا (۱۳۸۲). *فلسفه و بحران غرب*. تهران، هرمس.
 کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه، یونان و روم*. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی و سروش.
 ورنو، روژه؛ وال، ژان (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران. خوارزمی.

References

- Anaximander, (1983). DK12, in the *Presocratic Philosophers*, ed. G. S. Kirk, J. E. Raven, and M. Schofield (Cambridge: Cambridge University Press).
 Aristotle, (2014). *Complete Works*, Jonathan Barnes, Princeton, Princeton
 ----- (1984), *Physics*, translated by Farshad, Mehdi, Tehran. Amir Kabir. (In Persian).
 Avicenna (1983). *The Healing*; Edited by Saeed Zaid-Alb Qanavati, Qom, Marashi Najafi (In Arabic).
 Brogan, Walter A, (2005). *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*, State University of New York Press, Albany.
 Capobianc, R, (2014). *Heidegger's Way of Being*, ed. K Maly, New Studies in Phenomenology and Hermeneutics, Toronto: University of Toronto Press.
 Copleston, Frederick (1996). *History of Philosophy, Greece and Rome*, translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabawi, third edition, Tehran, Elmi Farhangi and Soroush (In Persian).
 Davari, Reza (2003). *Philosophy and the Crisis of the West*, Tehran, Hermes (In Persian).

- Heidegger, Martin, (1999). "On the Being and conception of $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ in Aristotle's *physics B, 1*" Translated by Thomas Sheehan, Man and World.
- (2000). *Introduction to Metaphysics*. Translated by Gregory Fried and Richard Polt. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jabbari, Akbar (2008). *The Question of Existence*, first edition, Tehran, Kavir (In Persian).
- Plato (2001). *The Cycle of Plato's Works*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, vol. 1-4, third edition, Tehran, Kharazmi (In Persian).
- Sadler, ted, (1996). *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, The Athlone Press.
- Sinclair, Mark, (2006). *Heidegger, Aristotle and the Work of Art, Poiesis in being*, PALGRAVE MACMILLAN. University Press.
- Vernoux, Roger; Wall, Jean (2008). *A Look at Phenomenology and the Philosophies of Being*, translated by Yahya Mahdavi, second edition, Tehran Kharazmi. (In Persian).