

## Islamic Knowledge and Insight

## معرفت و بصیرت اسلامی

Explanation and Critique of the  
Philosophical Foundations of Aristotle's  
Justification of Slavery

## تبیین و نقد مبانی فلسفی برده‌داری ارسطو

1. Valiollah Mirzaei Asl: Department of Political Science, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran.

2. Hossein Falsafi \*: Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran. (Email: hosseinfalsafi@yahoo.com)

۱. ولی اله میرزایی اصل: گروه علوم سیاسی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

۲. حسین فلسفی\*: گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران  
(پست الکترونیک: hosseinfalsafi@yahoo.com)

## Abstract

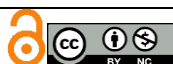
Slavery and its justification is a phenomenon that has manifested itself throughout history, and Aristotle's contribution to its rationalization is undeniable. He considers the condition of the slave and the ownership by the master as both natural and even necessary, relying on specific philosophical principles that hold a prominent position within his philosophical system. This study seeks first to explain and analyze Aristotle's particular conception of the slave and slavery, along with the philosophical principles that support this justification—namely, matter and form, nature, and essentialism. Then, by demonstrating the flaws in these principles, it critiques and evaluates Aristotle's theory of slavery. The findings of this research indicate that great thinkers rely on fundamental principles to substantiate the validity and coherence of their claims. If those principles are valid, the associated claims will also hold; if not, they will collapse. The philosophical foundations used by Aristotle to justify slavery reflect the superficial understandings of his era, and since those principles lack philosophical robustness, his justification of slavery is also deemed invalid.

**Keywords:** Aristotle, slavery, matter and form, nature, essentialism.

## چکیده

برده‌داری و توجیه آن پدیده‌ای است که در سراسر تاریخ خود را نشان داده است و سهم ارسطو در توجیه آن انکار ناشدنی است. وی بردگی برده و برداری خواجه را طبیعی و حتی ضروری می‌داند و از اصول فلسفی خاصی بهره می‌برد که در نظام فلسفی وی جایگاه ویژه‌ای دارند. این پژوهش می‌کوشد نخست برداشت ویژه ارسطو از برده و برده‌داری و اصول فلسفی توجیه‌کننده بردگی؛ ماده و صورت، طبیعت و ذات‌گرایی را تبیین و تحلیل کند سپس با نشان دادن نادرستی این اصول، بردگی و برده‌داری ارسطو را مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که اندیشمندان بزرگ برای درستی و استواری سخنانشان از اصولی بهره می‌برند و اگر آن اصول درست باشند این سخنان درست خواهند بود و اگر نه، نه. اصول فلسفی توجیه‌کننده بردگی ارسطو برداشت‌های سطحی آن روزگار بوده است و چون آن اصول استوار نیستند توجیه بردگی و برده‌داری وی نیز نادرست است.

**کلیدواژه‌ها:** ارسطو، برده‌داری، ماده و صورت، طبیعت، ذات‌گرایی.



**How to cite:** Mirzaei Asl, V., Falsafi, H. (2024). Explanation and Critique of the Philosophical Foundations of Aristotle's Justification of Slavery. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(3), 208-221.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 2024-09-04

Revise Date: 2024-10-24

Accept Date: 2024-11-10

Publish Date: 2024-12-19

**شیوه استناددهی:** میرزایی اصل، ولایه، فلسفی، حسین. (۱۴۰۳). تبیین و نقد مبانی فلسفی برده‌داری ارسطو. معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۳)، ۲۰۸-۲۲۱.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹

## مقدمه

ارسطو از بزرگ‌ترین فیلسوفان و اندیشمندان در اندیشه سیاسی پس از استادش افلاطون است. اصولاً برای عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف و اندیشمند را باید جهتی وجود داشته باشد و گرنه هر کس را به صرف نوشتن کتابی در زمینه فلسفه و سیاست می‌توان فیلسوف و سیاست‌مدار خواند.

یکی از دلایل بزرگی ارسطو در فلسفه دست‌وپنجه نرم کردنش با وجود هستی است و دلیل دیگر بزرگی وی که مناسب این مقدمه است سخن گفتن بر اساس اصول است؛ او بدون مبنا و اساس نمی‌اندیشد و سخن نمی‌گوید و ادعاهای خود را به یک اصل و اساس ارجاع می‌دهد که آن اصل یا کلاً بی‌نیاز از تعریف است یا بر اصلی فلسفی استوار است.

در اندیشه وزی خود در زمینه اندیشه سیاسی تقریباً همگی مباحث سیاسی را به چند اصل فرا سیاسی ارجاع می‌دهد که بیشتر آن‌ها در فلسفه و اندکی هم در دیگر علوم بررسی می‌شوند.

فهم دقیقی اندیشه‌های سیاسی ارسطو و نیز درستی یا نادرستی آن‌ها در گروه درستی یا نادرستی آن مبانی غیرسیاسی یعنی فلسفی است که تقریباً در شرح و بسط اندیشه سیاسی وی مغفول مانده است.

مهم‌ترین مبانی فلسفی‌ای که زیربنای اندیشه سیاسی ارسطوست عبارت‌اند از هیولا و صورت، طبیعت و ذات‌گرایی.

یکی از نظریات نفرت‌انگیز و پرمخاطب ارسطو نظریه وی درباره برده‌داری است که وی نه تنها بر برده‌داری انگشت تائید می‌نهد بلکه آن را چیزی به‌راستی ضروری می‌داند و ضرورت آن را با اصولی چند توجیه و تبیین می‌کند. حال پرسش این است که آیا برده‌داری کاری رواست و موجه یا این که اصول بکار بسته ارسطو در توجیه آن نادرست و سست است. در این مقاله نخست دیدگاه خاص ارسطو آن‌گونه که هست بررسی می‌شود و سپس مبانی آن دیدگاه روشن می‌شود و سپس با نقد آن مبانی این دیدگاه نیز نقد و ارزیابی می‌شود.

## ضرورت برده‌داری از نگاه ارسطو

ارسطو می‌گوید که هر شهری اجتماع است و هر اجتماعی به‌منظور خیر تأسیس می‌شود و جامعه‌ای که در پی خیر برین است آن جامعه شهر یا اجتماع سیاسی است (Aristotle, 1992). وی پس از تعریف شهر عقیده پیشینان را نادرست می‌انگارد که گفته‌اند شهریار و سیاستمدار و سرور خانواده و خدایگان و بنده یکسان‌اند. برای نشان دادن نادرستی این عقیده با روش تحلیلی، شهر و چگونگی تأسیس آن را بازگو می‌کند و می‌گوید نخستین اجتماع را کسانی به وجود آورده‌اند که نمی‌توانند بدون همدیگر زیست کنند. نمونه چنین کسانی زن و مرد است که نه از روی اراده بلکه از روی طبیعت برای بقا نوع باهم ازدواج می‌کنند.

طبیعت چنین خواسته است که برخی چیزها فرمانروا و برخی دیگر فرمان‌بر باشند؛ فرمانروایی فرمانروا و فرمان‌بری فرمان‌بردار هر دو طبیعی است زیرا فرمانروا طبیعتاً نیروی خردش بیشتر است و فرمان‌بر نیز طبیعتاً نیروی بدنی‌اش و این دو از هم دیگر سود می‌برند (Aristotle, 1992).

سپس به نکته‌ای جالب‌توجه اشاره می‌کند که زن و بنده طبیعتاً متفاوت‌اند و می‌گوید که طبیعت بخیل نیست و هر چیزی را بهر کاری می‌سازد و ساخته است زیرا کمال هر چیزی در آن است که به یک کار ویژه بیاید نه برای هر کاری؛ یک ابزار آنگاه کامل است که برای یک منظور بکار رود. از پیوند طبیعی زن و مرد کوچک‌ترین واحد اجتماع یعنی خانواده شکل می‌گیرد و هدف آن برآوردن نیازهای روزانه اعضاست. از چندین خانواده دهکده به وجود می‌آید که هدف آن چیزی فراتر از برآوردن نیازهای روزانه است و از گرد هم آمدن چندین دهکده شهر به وجود می‌آید و شهر غایت دیگر اجتماعات است. شهر پدیده‌ای طبیعی و انسان نیز حیوانی طبیعی است. کسی که در اجتماع زیست نمی‌کند یا برتر از انسان است یا پست‌تر از او (Aristotle, 1992).

از آنجا که نخستین عنصر سازنده شهر خانواده است پس باید نخست آن بررسی و تحلیل شود. در یک خانواده کامل زن و شوهر،

خدایگان و بنده و پدر و فرزندان وجود دارند؛ به دیگر سخن عناصر خانواده عبارت‌اند از رابطه خدایگان و بنده، همسری و پدری. افزون بر این سه عنصر، عنصر فن کسب مال نیز وجود دارد.

از این روی باید نخست از رابطه خدایگان و بنده و جایگاه طبیعی آنان سخن گفت. وی نخست دیدگاه‌های مطرح در این مورد را بیان می‌کند و می‌گوید: گفته‌اند که وظیفه فرمانروایی خود یک نوع دانش است و دوم گفته‌اند که خانه‌داری و بنده داری و شهریاری یکسان‌اند و سوم و مهم از آن دو، این که بردگی خلاف طبیعت است زیرا طبیعت میان انسان‌ها فرقی نگذاشته است و این قوانین و سنت‌هاست که گروهی را برده ساخته است.

وی برای توجیه طبیعی بودن بردگی و بندگی از اینجا شروع می‌کند که دارایی (property)، بخشی از خانواده است و هنر به دست آوردن دارایی فن تدبیر منزل است. برای به دست آوردن مال و دارایی به ابزار نیاز است تا بتوان زندگی خوشی داشت. ابزارها، برخی بی‌جان‌اند و برخی جاندار؛ مثلاً برای کشتیرانی، سکان ابزاری بی‌جان است و دیدبان افزاری جاندار. دارایی نیز زمانی به دست می‌آید که ابزار آن فراهم آمده باشد و بنده و برده ابزاری جاندار است.

این ابزار جاندار یعنی بنده مقدم بر دیگر ابزارهای بی‌جان است و خود کار چندین ابزار بی‌جان را انجام می‌دهد. ابزار بی‌جان نمی‌تواند و نمی‌داند که چه کاری را باید انجام دهند اگر چنین بود صنعتگر به دستیار و سروران به بندگان نیازی نداشتند (Aristotle, 1992).

در عبارت بالا ارسطو به یکی از ویژگی‌های طبیعی برده و بنده اشاره می‌کند و آن این است بردگی برده به این است که بنده نمی‌داند و نمی‌تواند به تنهایی و بدون دستور گرفتن از دیگری کاری انجام دهد و این ویژگی برده طبیعی است نه از عوامل بیرونی؛ به دیگر سخن وی طبیعتاً برده است و طبیعت وی را برای بردگی آفریده است.

آنگاه ارسطو میان تولید و کار کردن فرق می‌گذارد. از دید او تولید آن است که چیزی، چیزی دیگر را بیافریند مخالف خود؛ مثلاً دوک چیزی تولید می‌کند که دوک نیست ولی کار کردن چیزی است از جنس تولیدکننده و زندگی نیز همانا کار کردن است نه تولید کردن.

تولید کردن و کار کردن هر یک ابزار خود را می‌خواهند و ابزار خاص کار کردن همان بنده و برده است.

ارسطو به تعریف برده می‌پردازد و می‌گوید نخست بنده و برده هیچ چیز دیگری نیست مگر آن که طبیعتاً به سرور خود تعلق دارد زیرا او نمی‌تواند بیندیشد و فرمان بدهد و تنها می‌تواند فرمان ببرد؛ این تعلق داشتن به این معناست که همه وجود بنده و برده از آن سرور خود است و برعکس، سرور هیچ تعلق به بنده ندارد. دوم هر انسانی که بخشی از دارایی کسی دیگر باشد او بنده است و سوم دارایی ابزاری است که کار انجام می‌دهد و از دارنده خود جداست؛ برده تنها باید کار انجام دهد نه در کار سرور خود دخالت کند.

چکیده آن که برده ابزاری است که طبیعتاً نمی‌تواند با عقل خود پیش‌بینی کند و تنها می‌تواند نیروی بدنی خود را به کار گیرد و سرور کسی است که طبیعتاً می‌تواند با عقل خود پیش‌بینی کند و از این روی به انجام کار نیازی ندارد (Aristotle, 1992, 1999a).

ارسطو تصریح می‌کند که برده طبیعتاً و ذاتاً انسانی است متعلق به سرور خود و این انسان متعلق به سرور خود هیچ‌گاه نمی‌تواند از این ذات خود عدول کند.

پس از تعریف برده حال پرسش این است که آیا اصلاً برده وجود دارد که بردگی برای آنان سودمند باشد؟

ارسطو برای پاسخ به این پرسش دو راه را پیشنهاد می‌کند: راه فلسفی و راه تجربی.

برای پی بردن به این که هستند انسان‌هایی که برده زاده می‌شوند و می‌میرند همین بس که نخست در یونان به بردگان و دوم به همه مردان غیر یونانی اعم از اروپای شمالی و شرقیان نگاه کنید که عاری از خردند و تنی تنومند برای کار کردن دارند. وی میان نوع بردگی مردان اروپای شمالی و شرقیان فرقی قائل است. مردان اروپای شمالی دارای شهامت‌اند ولی هوش و هنر ندارند و شرقیان نیز دارای عقل و هوش و هنرند ولی شجاعت ندارند (Aristotle, 1992; Gomperz, 1997).

این روش پی بردن به بردگی را ارسطو خود نقد می‌کند و می‌گوید سروران تن بردگان رادارند و بردگان تن سروران را (Aristotle, 1992).

درروش فلسفی ارسطو استدلال می‌کند که طبیعت چنین خواسته است که هر چیز مرکب؛ چه جاندار چه بی‌جان، از اجزا که کل واحدی را تشکیل می‌دهند همیشه یک جز فرمان‌بر و جزئی دیگر فرمان رواست؛ مانند جسم و جان انسان خدایگان و بنده و.... انسان که مرکب از جسم و روح است طبیعتاً جسم فرمان‌بر است و روح فرمانده (Aristotle, 1992).

به عقیده ارسطو نفس صورت بدن است و صورت کمال است. جسم با بدن یکی نیست زیرا جسم حامل و ماده است. نفس انسان صورت انسانی است یعنی تمام آثار انسانی از نفس اوست. از نگاه ارسطو نفس صورت و مجرد است ولی با ماده هم‌آغوش شده است. تمام کمالات انسانی از نفس است و بدن صرفاً پذیرای این کمالات است (Aristotle, 1999b).

با شرح رابطه نفس و بدن رابطه و صورت را سرور دانستن و بنده را ماده، روشن می‌شود که بنده برای کارکردن برای سرور خود آفریده شده است و جز فرمان‌پذیری کاری دیگر ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و از دیگر سوی سرور نیز کاری جز فرمان دادن ندارد. ازاین‌روی طبیعت به برده تنی تنومند داده است و به سرور هوشی سرشار.

ارسطو دربرده شمردن گروهی از انسان‌ها افزون بر تعصب یونانی‌گرایی خود متأثر از سه اصل فلسفی ماده و صورت، طبیعت و ذات‌گرایی است که شرح آن‌ها خواهد آمد.

#### ۱. ماده (هوله=هیولا)

نخستین و پرکاربردترین اصل فلسفی در اندیشه سیاسی ارسطو هیولا و صورت. از نظر ارسطو اجسام دو جز دارند: ماده یا (هوله /هیولا) و صورت و فرم. واضع ماده ارسطوست و پیش از وی کسی آن را بکار نبرده است (Guthrie, 1996). پیش از ارسطو اصطلاح هوله (ύλη /Matter) تنها به معنای تخته و چوب بوده و تمام اصطلاحات

یونانی که از هوله ύλη گرفته می‌شوند به مفهوم جنگل مربوط می‌شوند. افلاطون نیز آن را به معنای چوب می‌دانسته است (Grondin & Lukas, 2012). در ترجمه‌های نخستین از آثار ارسطو به عربی هوله (ύλη) به ماده، هیولا و گاه عنصر ترجمه شده است (Saliba, 1987).

از نظر ارسطو جهان مادی سه اصل دارد: صورت و فقدان و ماده یا هوله.

اولین نکته درباره ماده این است که آن مفهومی نسبی و اضافی است؛ یعنی چیزی که در نسبت با چیزی دیگر تحقق می‌یابد مانند بالا در برابر پایین. بر این اساس ماده به‌خودی‌خود هیچ‌گاه چیزی نیست بلکه همیشه در نسبت با چیزی دیگر ماده است برای مثال دانه گندم از آن روی که ساقه گندم از آن به وجود می‌آید ماده است ولی به‌تنهایی خود چیزی است مستقل پس دانه گندم در نسبت با ساقه ماده است ولی خودش چیزی است مستقل و تعیین ویژه‌ای دارد.

ماده‌ای که هیچ نسبتی با هیچ‌چیز نداشته باشد همان قابلیت و استعداد صرف است که با همه‌چیز نسبتی دارد و همین نسبت داشتن با همه‌چیز را ماده اولی یا هوله و هیولا می‌نامند زیرا «از یک‌سوی همه‌چیزهای دیگر تأثرات، تعینات و قوای اجسام‌اند و از سوی دیگر درازا و پهنای و ستبرای کمیت‌اند و نه جوهر. جوهر آن چیزی است که همه این چیزها متعلقات آن‌اند... منظور من از ماده چیزی است که به‌خودی‌خود نه چیز خاصی است و نه کمیت و نه هر چیز دیگری که به‌وسیله آن موجود متعین می‌شود؛ زیرا چیزی هست که هر یک از این‌ها بر آن حمل می‌شود و آن وجودی غیر از چیزهای دیگر دارد... و این چیز آخر یعنی ماده به‌خودی‌خود نه چیزی است و نه کمیت و نه هیچ‌چیز دیگری است و نه نفی این چیزهاست زیرا همه این‌ها تنها بالعرض به آن تعلق دارند (Aristotle, 2000).

از نظر ارسطو حرکت و شدن آن است که ضدی مانند گرما می‌رود و ضدی دیگر مانند سرما جایگزین آن می‌شود و روشن است که در این شدن چیزی هست که ضدی را از دست می‌دهد و ضدی دیگر را می‌پذیرد این چیز همان ماده است (Aristotle, 1999c).

در هر تغییری چیزی همواره ثابت هست که در هر تغییری وجود دارد و خود هیچ نیست مگر همان پذیرای همه چیز شدن (Aristotle, 1999c).

ماده ویژگی‌هایی دارد که با آن شناخته می‌شود:

نخست به تنهایی وجود ندارد و همیشه با یک جفت از ضدین مثل سرما و گرما و تری و خشکی و... همراه است و تحقق می‌یابد. دوم هوله به خودی خود غیرقابل شناخت است زیرا به خودی خود هیچ صورتی ندارد و بنابراین تعریف هم نمی‌شود.

سوم ماده نامتعین است ولی با عدم برابر نیست زیرا ما میان نامتعین و عدم فرق می‌گذاریم. چهارم ماده ازلی است. از دید فلاسفه یونانی جهان از ماده است و ماده را کسی خلق نکرده است. اصولاً در اندیشه ارسطو خداوند خالق نیست و اصلاً از وجود جهان هم خبری ندارد (Aristotle, 1999c). پنجم ماده عامل کثرت افراد یک نوع است؛ آنچه سبب می‌شود مثلاً افرادی مانند حسن و تقی و امیر... گوناگون باشند ماده یعنی بدن آن‌هاست و گرنه این افراد در نوع یعنی انسانیت یکی هستند (Aristotle, 2000).

## ۲. صورت

ارسطو برای «شخص» یا «فرد جزئی» دو اصطلاح دارد: یکی τοδε ti (توده تی) معادل «این» یا «شیء خاص» (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۳۴) و دیگری καθ' εκαστον (کاث هکاستون) معادل «امر جزئی» و «تک چیز». ارسطو هر فرد از چیزها را مانند بهرام و حسن و حسین... جوهر نخستین یعنی یک «این» (توده تی) می‌داند (Aristotle, 1984, 2000).

چیزی از منظر ارسطو «این» است که نخست فرد باشد و دوم واحد عددی و سوم بر موضوعی حمل نشوند (همان، ۳ ب ۱) مانند بهرام که اولاً فردی از نوع انسان است دوم از حیث عدد یکی است و سوم بر هیچ چیز حمل نمی‌شود به خلاف مثلاً انسان که اولاً نوع است نه فرد دوم انسان از حیث عدد فراوان است و سوم بر همه افراد خود حمل می‌شود و می‌توان گفت بهرام انسان است و بهمن انسان است

و...

ارسطو میان اصطلاح (توده تی) یعنی «این» یا «شیء خاص» و καθ' εκαστον (کاث هکاستون) یعنی «امر جزئی» و «تک چیز» فرق می‌گذارد. «امر جزئی» و «تک چیز» بیانگر واحد عددی است که نقطه مقابل کلی است (همان ۱۰۰ الف ۲-۱) و همیشه به معنی «این» یا «شیء خاص» نیست. ارسطو می‌گوید «توده تی به کار نمی‌برد. وی می‌گوید: «اما جوهر سه گانه است: یکی ماده که به نحو آشکار یک «این» چیز است... دوم طبیعت است که یک «این چیز» و خصلتی پایدار یا ملکه است که جوهر مادی به آن می‌رسد و سوم نیز مرکب از هر دو آن‌هاست که همانا تک چیزها مانند سقراط یا کالیاس (Aristotle, 2000).

در این جمله ارسطو «این» یا «شیء خاص» را در مقابل چیزهای مرکب از ماده و صورت بیان می‌کند و چیزهای مرکب را کاث هکاستون می‌خواند.

بنابراین از منظر ارسطو ماده و صورت «این» هستند ولی نه به معنای چیزهای مرکب که جزئی هستند (Ghavam Safari, 2003). به‌طور کلی می‌توان گفت ماده و صورت «این» هستند زیرا هر چیزی از ماده و صورت خاصی ساخته شده است ولی ماده و صورت به‌طور جداگانه کلی هستند. به دیگر سخن هوله و ماده اولی کلی است ولی دانه گندم که ماده خوشه گندم است جزئی است و «این» و به همین‌طور صورت مطلق کلی است ولی صورت دانه جزئی است.

آنچه در اینجا برای بحث ما مهم است این است که ملاک شخصیت بخشی و تشخیص به افراد ماده و هوله است یا صورت. در این باره آراء گوناگون است و از آنجا که این اختلاف آراء برای منظور ما چندان کارساز نیست از بیان آن‌ها چشم‌پوشی می‌کنیم و اجمالاً می‌گوییم که ملاک تشخیص نمی‌تواند ماده یا هوله باشد زیرا پیش‌ازین گفته شد که «ماده به خودی خود نا شناختنی است» (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۶ الف ۸) و از این‌روی چیزی که فی‌نفسه نا شناختنی است نمی‌تواند ملاک تشخیص باشد پس باید ملاک تشخیص صورت باشد که ارسطو بدان اشاره کرده است.

ارسطو در جای جای آثار خود بیان می کند که ملاک تشخیص هر چیزی به صورت آن است. وی می گوید: «فصول اخیر جوهرند و افراد یک نوع مانند سقراط و کورسکوس به وسیله ی آنها تشخیص می یابند» (Aristotle, 1984). فصل اخیر همان صورت است (Aristotle, 2000). در نتیجه هر چیزی با صورت آن تشخیص می باید و مثلاً سقراط با صورت انسانیت، انسان می شود. وی در جای دیگر جوهر را به انواعی تقسیم می کند و می گوید یک معنای جوهر ماده یا هوله است که به خودی خود یک «این» نیست و معنای دیگر جوهر صورت یا ذات است که خود یک چیز است و هر چیزی به واسطه آن «این» (توده تی) می شود. (Aristotle, 1999b). خلاصه آن که آنچه انسان را انسان و گربه را گربه و... می کند صورت آن است و ماده تنها پذیرنده ماده است و در زیر سایه صورت وجود می یابد.

### ۳. طبیعت

طبیعت یا فیزیس یکی از واژگان پرکاربرد در اندیشه ارسطوست. ارسطو به ویژه در متافیزیک و سماع طبیعی درباره مفهوم طبیعت تأمل کرده است و میان فیزیس طبیعت (physis) و تخته و صنعت (techne) فرق گذاشته است؛ زیرا از منظر او صنعت آفریده انسان است و طبیعت آفریده انسان نیست.

در دوره اسطوره فیزیس (φύσις) نام ایزد بانویی است که هم الهه طبیعت است، سرچشمه طبیعت و هم نظم اشیا طبیعی. (Taylor, 2019:50) از نظر ارسطو طبیعت چندین معنا دارد:

«طبیعت به یک گونه: ۱/ پیدایش (تکوین genesis) چیزهای روینده (Fuomenon) گفته می شود چنانکه اگر u را در واژه Fusis ممدود تلفظ کنند این معنا به دست می آید» (Aristotle, 2000). ارسطو در مابعدالطبیعه برای طبیعت شش تعریف ارائه می دهد: نخست طبیعت به معنای پیدایش چیزهای روینده است (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۱۴ ب) پیدایش به این معنا «فرایند و جریان کون یا حرکت کونی است یعنی رشد و نمو تحول و مقصود این است که

طبیعت آن چیزی است که این حرکت وقتی که به کمال می رسد به آن منتها می گردد یعنی صورت (Aristotle, 2000).

دومین معنا چیزی است درونی که نخست رویش از آن آغاز می شود (Aristotle, 2000). مانند دانه گندم که گندم نخست از آن روییده می شود. سومین معنای طبیعت مبدأ نخستین حرکت در همه موجودات طبیعی است که مقتضای آن موجودات طبیعی است. ارسطو میان رویش یک چیز طبیعی در پیوند با چیز دیگر را، با روییدن دو چیز با عامل یکسان را یکی نمی داند مثلاً رابطه جنین بارحم غیر از رویش گیاه است زیرا جنین از تماس بارحم رشد می کند و همواره جنین غیر از رحم است ولی گیاه با تماس به دیگر چیزها رشد می کند و دیگر چیزها بخشی از خود گیاه می شوند (Aristotle, 2000). چهارمین معنای طبیعت از دید ارسطو ماده نخستین است که چیزی از آن پدید می آید یا ایجاد می شود مانند چوب برای مصنوعات چوبی. طبیعت در این معنا برابر است با ماده اولی یا هوله.

پنجمین معنای طبیعت عبارت است از ماده و صورت که سازنده موجودات و چون این موجودات وجود دارند پس بالطبع ماده و صورت نیز وجود دارند مانند ماده و صورت این درخت یا آن سنگ. «از این جهت است که درباره شیء که به طور طبیعی از آن به وجود می آید یا به وجود آمده است، موجود و حاضر است - مادام که شیء هنوز شکل و صورت خود را باز نیافته است - می گوییم این شیء هنوز طبیعت خود را ندارد شیء طبیعی از این دو - یعنی ماده و صورت - مرکب است» (Aristotle, 2000).

ششمین معنای طبیعت عبارت است از هر گونه جوهر خواه ماده باشد خواه صورت و خواه ترکیبی از آن دو. از آنچه گفته شد می توان گفت که طبیعت نخست به معنی مبدأ حرکت درونی اشیا طبیعی است و ماده نیز طبیعت خوانده می شود چون پذیرای چنین حرکتی است و رشد و نمو هم طبیعت نامیده می شود چون از این مبدأ حاصل می شود. «بنا بر آنچه گفته شد، طبیعت به معنی نخستین و دقیق، ماهیت اشیا است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند؛ زیرا ماده از آن جهت طبیعت نامیده می شود که استعداد قبول این مبدأ را دارد؛

و جریان کون و نمو از آن جهت طبیعت خوانده می‌شود که حرکاتی هستند که از این مبدأ ناشی می‌گردند. طبیعت بدین معنی، مبدأ حرکت اشیاء طبیعی است که بالقوه یا بالفعل در آن اشیاء حال و حاضر است» (Aristotle, 2000).

ارسطو افزون بر کتاب مابعدالطبیعه در فصل یکم کتاب دوم سماع طبیعی از طبیعت سخن گفته است و میان «طبیعت و طبیعی» تفاوت قائل بوده است و می‌گوید همه چیزهای موجود در این جهان دو گونه‌اند: به طبیعت موجودند و برخی معلول عللی غیر از طبیعت‌اند: «از اشیاء موجود بعضی به طبیعت موجودند و بعضی معلول علل دیگرند. حیوانات و اجزاء آن‌ها، رستنی‌ها و اجسام بسیط (خاک و آتش و هوا و آب) به حکم طبیعت موجودند. ... هر کدام از این اشیاء یک مبدأ سکون و حرکت در خویشتن دارد درحالی که یک تخت یا یک جامه و هر شیء دیگری از این نوع، از آن جهت که محصول صنعت است محرکی برای تغییر در خود ندارد» (Aristotle, 1999c). بنابراین هر چه یا ساخته طبیعت است یا ساخته انسان. به ساخته طبیعت می‌گوییم طبیعی و به ساخته دست انسان می‌گوییم صنعت. از این روی از دید ارسطو موجودی طبیعی است که همه ویژگی‌های خود را مانند حرکت، نمو دگرگونی و... در خود دارد ولی چیزهای مصنوع مانند یک تخت خود به خود ساخته نمی‌شوند بلکه سازنده‌ای می‌خواهند. آن عامل و مبدأ حرکت درونی را ارسطو طبیعت می‌نامد «... طبیعت، مبدأ و علت حرکت و سکون شیئی است که این مبدأ به عنوان خاصیت ذاتی شیء در آن است نه به عنوان صفتی عرضی» (Aristotle, 1999c).

ارسطو یادآور می‌کند که این عامل تغییر درونی باید چنان باشد که از دارنده آن جدا نشود و به اصطلاح ذاتی باشد نه عرضی زیرا گاهی می‌شود صفتی عرضی عامل تغییر باشد ولی این صفت را طبیعت نمی‌خواند مثلاً پزشک با معالجه خود در خود تغییری ایجاد می‌کند تغییر گوپای طبیعت پزشکی او نیست بلکه دستاورد دانش پزشکی اوست و از این روی عامل تغییر دانش پزشکی است نه خود پزشک (Aristotle, 1999c).

ارسطو تأکید می‌کند که طبیعت آن است که چیزی به خودی خود و ذاتاً مبدأ تغییر و حرکت و دگرگونی را در خود داشته باشد. ارسطو به دیدگاه پیشینیان درباره طبیعت اشاره می‌کند و آنان نیز میان طبیعت و صنعت فرق گذاشته‌اند و طبیعت را همان هیولا در نظر گرفته‌اند که این ماده خود را در عناصر چهارگانه آب، باد، خاک و هوا نشان می‌دهد. «بعضی از متفکران طبیعت یا جوهر یک موجود طبیعی را عبارت از آن چیزی می‌دانند که به عنوان ماده قریب در هر شیئی هست و چون بالنفسه در نظر گرفته شود فاقد نظم و شکل است. مثلاً چوب را طبیعت تخت می‌دانند و مفرغ را طبیعت مجسمه تلقی می‌کنند. آنتیفون می‌گوید نشانه این امر این است که اگر تختی را زیر خاک کنند و چوب پوسیده آن قدر توانایی داشته باشد که جوانه‌ای از آن بروید، این جوانه تخت نخواهد شد بلکه چوب خواهد شد و این خود نشان می‌دهد که نظامی که یک شیء مطابق قواعد صنعت می‌باید فقط صفتی عرضی است درحالی که طبیعت حقیقی شیء، آن چیز دیگر است که در تمام طول جریان تولید و ساختن باقی می‌ماند. اینان می‌گویند اگر ماده هریک از این اشیاء با چیزی دیگر همان نسبت را داشته باشد، مثلاً مفرغ (یا طلا) با آب و استخوان (یا چوب) با خاک و غیره - همین چیز دیگر، طبیعت و ذات اشیاست. از این رو طبیعت اشیاء موجود را بعضی فیلسوفان خاک می‌دانند و بعضی آتش یا هوا یا آب یا چند تا از این‌ها یا همه این‌ها تلقی می‌کنند. هر فیلسوفی هر چیزی را که دارای این خاصیت می‌داند - اعم از اینکه چنین چیزی یکی باشد یا بیش از یکی - آن (یا آن‌ها) را کل جوهر می‌نامد و می‌گوید که همه چیزهای دیگر، یا انفعالات آن جوهرند یا حالات یا اوضاع آن هستند؛ و خود آن را سرمدی می‌داند درحالی که اشیاء دیگر به دفعات نامحدود کائن و فاسد می‌شوند. این، یک عقیده درباره طبیعت است و مطابق این عقیده طبیعت، نزدیک‌ترین موضوع مادی اشایی است که مبدأ حرکت و تغییر را در خویشتن دارند» (Aristotle, 1999c).



از نگاه ارسطو این که طبیعت همان ماده است سخنی درست است ولی نادرستی دیده فوق‌الذکر این است که میان ذاتی و عرضی فرق نگذاشته‌اند.

ارسطو پس از اشاره به برداشت پیشینان از طبیعت بیان می‌کند که طبیعت در حقیقت بیشتر صورت است تا ماده زیرا هر چیز موجودی، وجود خودش را از صورت می‌گیرد نه از ماده برای مثال جوجه شدن تخم مرغ به صورت آن است که همان جوجه بودن است نه این که تخم مرغ می‌تواند جوجه بشود ولی نشده است. «عقیده دیگر این است که «طبیعت» شکل یا صورتی است که تعریف شیء، آن را مشخص می‌سازد؛ زیرا کلمه «طبیعت» در مورد چیزی که مطابق طبیعت و طبیعی است همان‌گونه به کار می‌رود که کلمه «صناعت» در مورد مصنوع یا مطابق قواعد صنعت استعمال می‌شود، درباره چیزی که فقط بالقوه تخت است و هنوز صورت تخت را نیافته است نباید بگوییم که مطابق قواعد صنعت است یا اثری مصنوع است. همین حکم درباره اشیاء مرکب طبیعی نیز صادق است. چیزی که بالقوه گوشت یا استخوان است هنوز «طبیعت» خاص خود را نیافته است و تا وقتی که صورت مشخصه در تعریف را — که هنگام تعریف گوشت یا استخوان نام می‌بریم — کسب نکرده است موجود «طبیعی» نیست؛ بنابراین، طبیعت به معنی دوم شکل یا صورت (جدایی‌ناپذیر مگر از حیث تعریف) اشیایی است که مبدأ حرکت را در خویشتن دارند (ولی آنچه از ترکیب آن دو پدیده آمده است یعنی انسان، «طبیعت» نیست بلکه «موجود موافق طبیعت» یا «موجود طبیعی» است). «طبیعت» در حقیقت بیشتر صورت است تا ماده؛ زیرا درباره یک شیء گفتن اینکه «این، فلان شیء معین است»، هنگامی درست‌تر است که شیء فعلیت یافته باشد نه در زمانی که هنوز بالقوه است.» (Aristotle, 1999c).

برخی شاید این سخن ارسطو را که طبیعت بیشتر صورت است تا ماده را قبول نداشته باشند و استدلال کنند که اگر طبیعت همان صورت باشد نه ماده برای مثال طبیعت تخت همان صورت تخت بودن آن باشد باید اگر چوب تخت خیس شود و بعد از مدتی جوانه بزند باید

تخت بروید نه چوب ولی واقعاً چنین نیست پس طبیعت هر چیزی به ماده است تا صورت.

ارسطو در پاسخ می‌گوید اگر به سراغ مثال‌های موجودات طبیعی برویم روشن می‌شود که طبیعت بیشتر صورت است تا ماده مثلاً انسان از انسان زاده می‌شود و گرگ از گرگ و جریان زایش در طبیعت نیز همین است. (سماع طبیعی، ۱۹۳ الف) «آن متفکران می‌گویند که طبیعت تخت، صورت تخت نیست بلکه چوب است زیرا اگر تخت جوانه می‌زد و می‌رویید تخت پدید نمی‌آمد بلکه چوب پدید می‌آمد. ولی این واقعیت که انسان از انسان می‌زاید دلیل است بر اینکه طبیعت انسان صورت انسان است. به علاوه، اصطلاح «طبیعت» به معنی تکون، جریانی است به سوی طبیعت. «طبیعت» به این معنی شبیه «معالجه» نیست. معالجه به تندرستی منتهی می‌شود نه به صنعت پزشکی؛ زیرا معالجه ممکن نیست که از صنعت آغاز شود و به صنعت منتهی گردد، ولی نسبت طبیعت (به یک معنی) با طبیعت (به معنی دیگر) این‌گونه نیست. شیئی که رشد می‌کند، از آن‌جهت که رشد‌کننده است، از شیئی به شیئی دیگر رشد می‌کند. به کدام شیء؟ نه به شیئی که رشد‌کننده رشد را از آن آغاز کرده است بلکه به شیئی که رشد‌کننده به سوی آن پیش می‌رود. پس طبیعت، صورت است. باید اضافه کنیم که «صورت» و «طبیعت» به دو معنی به کار می‌رود؛ زیرا عدم نیز به یک معنی صورت است. ولی این نکته که آیا در تکون به معنی مطلق نیز عدم — یعنی ضد شیئی که به وجود می‌آید — هست یا نه باید در آینده بررسی شود؟» (Aristotle, 1999c).

از آنچه در کتاب مابعدالطبیعه و سماع طبیعی ارسطو بیان شد می‌توان گفت که طبیعت به معنای ماده و هیولا و صورت و عناصر و چیزهایی ساخته شده از عناصر مانند انسان و سنگ... است و از میان این چهار معنا ماده و صورت را می‌توان معنای دقیق طبیعت نامید.

#### ۴. ذات‌گرایی

ارسطو معتقد است که هر نوعی از انواع چیزها، ذاتی دارد که هیچ‌گاه دستخوش تغییر و شدت و ضعف نمی‌شود و همه افراد انواع در آن مشترک و دقیقاً یکی هستند.



ذات (ماهیت یا حقیقت) چیست؟ اگر چیزی را نشان دهید و برسید «آن چیست؟» هر چه در پاسخ می‌آید، همان ماهیت است. برای نمونه این چیز در دست من را نشان می‌دهید و می‌گویید چیست؟ پاسخ آن است که «خودکار» پس ماهیت این، چیزی که با آن می‌نویسم می‌شود خودکار و ماهیت چیزی که با آن راه می‌روم می‌شود کفش و....

ارسطو وجود ذات‌ها را مسلم می‌گیرد و معتقد است که ذات‌ها وجود دارند و اگر وجود نداشته باشند نمی‌توان درباره آن‌ها فکر کرد یا حتی سخن گفت و ذات داشتن چیزها را از آن روی می‌داند که چون ذات دارند هستند (Aristotle, 2000).

از ذات اشیا است که می‌توانیم به آن‌ها فکر کنیم و از آن‌ها سخن بگوییم و عامل تمایز اشیا از هم دیگر نیز به واسطه ذات آن‌هاست و تشخیص صفات ذاتی و عرضی چیزها هم از این روست که آن‌ها ذات دارند.

از دید ارسطو مدرکات ما حتی اگر هیچ انسانی وجود نداشته باشد وجود دارند و این مدرکات با مدرکات مایکی هستند (Aristotle, 2000).

از نظر وی محال است یک چیز مانند انسان بی‌نهایت ذات داشته باشد یا ذات یک چیز بی‌نهایت جز داشته باشد زیرا در این صورت صفات متناقض باهم جمع می‌شوند و در نتیجه به اجتماع تناقض می‌رسد و می‌دانیم که اجتماع تناقض هم محال است (Aristotle, 2000).

از نظر ارسطو شناخت هر چیزی در گروه ذاتیات آن چیز است و زمانی می‌توانیم چیزی را تعریف کنیم که جنس و فصل آن را بشناسیم و چون ذاتیات همگی کلی هستند تعریف نیز کلی است. از دید ارسطو صورت ذات هر چیزی است و صورت از نگاه ارسطو ماهیت هر چیزی است. هر چیزی جوهر بودن و این چیز خاص بودن خود را از صورت دارد و گفتیم که ماهیت یا ذات همان پاسخ پرسش این چیست است. این صورت در مادیات همراه ماده است (Aristotle, 2000).

خلاصه آن که از نظر ارسطو هر چیزی ذاتی و ماهیتی دارد که در پاسخ پرسش آن چیست می‌آید. این ذات ذاتیاتی دارد که میان همه افراد آن ذات مشترک است و نه تغییر می‌کنند و نه کم‌وزیاد می‌شود مثلاً انسان ذات و ماهیتی است که دارای ذاتیاتی است مانند جوهر نام حساس ناطق. این ذاتیات میان همه افراد انسان مانند بهرام و حسن و حسین و... مشترک است و هیچ کدام در این ویژگی از دیگر برتری ندارد و انسان بودن همه افراد نیز به همین ویژگی‌های ذاتی است. دیگر ویژگی‌ها همگی عرضی‌اند و کم‌وزیاد شدن آن‌ها تأثیری در انسانیت افراد نوع انسان ندارد.

### انتقادات وارده بر مبانی اندیشه سیاسی ارسطو

هر کس نوشته‌های ارسطو درباره بردگی را خوانده یا می‌خواند در شگفت می‌ماند و بسیاری هم در نقد آن کوشیده‌اند ولی آن نقدها، مبنایی نبوده‌اند بلکه بنایی و بیشتر یا توصیه و پیشنهادی بوده‌اند یا تحمیل نظر خود بر ارسطو از این روی این گونه نقدها کارساز نبوده است. در این مقاله منظور از نقد بر آفتاب افکندن کاستی‌های نظریات ارسطو با منطق خود وی و آن‌هم با نقد و هدم اصول اندیشه وی است. نقد ماده (هوله=هیولا) و صورت

گفته شد که یکی از اصول اندیشه ارسطو اصل ماده و صورت است که در همه جا بکارش می‌برد و در نظام تفکر وی نقش کلیدی را بازی می‌کند و با نقد آن می‌توان بخشی‌هایی از نظام فکری وی را ویران کرد.

تصور ماده در بنیاد افسانه‌ای بیش نیست. این تصور نه تنها برداشتی است در میانه سطحی و فلسفی (Wahl, 2013) بلکه سطحی و ناهمساز به یافته‌های علمی و برداشت‌های دیگر فیلسوفان.

نخستین نقدی که بر ماده ارسطویی می‌توان ذکر کرد این است که ماده با منطق خود ارسطو سازگار نیست زیرا وی تعریف کردن چیزی به امور سلبی را نادرست می‌داند و دقیقاً با امور سلبی ماده را تعریف می‌کند. گفته شد که ماده از نگاه ارسطو چیزی است که هیچ تعینی ندارد مگر بی‌تعینی و روشن است که این تعریف بر اساس منطق ارسطو تعریفی غلط است (Aristotle, 1999a).

دومین نقد بر ماده ارسطویی را می‌توان در برداشت فلاسفه شرق و غرب دید. دکارت؛ پدر فلسفه جدید ماده را جوهری ذاتاً ممتد می‌داند. دکارت بایان مثال موم به ممتد بودن ماده می‌پردازد. موم در شرایط عادی ویژگی‌هایی مانند شکل، اندازه، سفتی، عطر و... دارد. حال اگر این موم را گرم کنیم این ویژگی‌ها از بین می‌رود ولی امتداد آن از بین نمی‌رود؛ به دیگر سخن اگر همه این ویژگی را از موم بگیریم نمی‌توانیم امتداد را از آن بگیریم پس حقیقت هر چیز مادی همان امتداد است و لا غیر (Descartes, 1990). از این روی در جسم و هر چیز مادی چیزی به نام هیولای ارسطو یافت نمی‌شود و هیولای ارسطو هیولایی بوده است که واقعیت نداشته است. این برداشت از ماده پس از دکارت پارادایم غالب است و دیگر از هیولای ارسطو سخنی نمی‌رود.

در میان فلاسفه اسلامی سهروردی؛ پدر فلسفه اشراق با دلایل گوناگون افسانه هیولا را فسانه می‌کند. ارسطویان برای اثبات این که هیولا در خارج هست چندین دلیل می‌آوردند. یکی از دلایلی که موردنقد سهروردی قرار می‌گیرد برهان فصل و وصل است به این شرح: در اجسام، تغییراتی از قبیل اتصال و انفصال و تبدیل و تبدلات جوهری و عرضی پدید می‌آید مثلاً جسم پیوسته و یکپارچه‌ای تبدیل به دو جسم منفصل و جداگانه می‌گردد یا آب، تبدیل به بخار می‌شود. بدون شک در این تحولات گوناگون، چنان نیست که موجود اول بکلی معدوم شود و یک یا چند موجود دیگر از نیستی محض به وجود بیاید بلکه یقیناً چیزی از موجود قبلی در موجود بعدی باقی می‌ماند. اما آنچه باقی می‌ماند صورت و فعلیت موجود قبلی نیست پس ناچار جوهر دیگری در میان آن‌ها وجود دارد که رابطه وجودی آن‌ها را با یکدیگر حفظ می‌کند و خودش ذاتاً اقتضاء هیچ فعلیتی را ندارد و به همین جهت، فعلیت‌های مختلف و گوناگون را می‌پذیرد. بدین ترتیب، وجود جوهری ثابت می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد ویژگی آن، پذیرش و قبول صورت‌هاست و به تعبیر فلسفی، قوه محض است (Falsafi, 2013; Ibn Sina, 2025).

سهروردی با نقد این برهان مشاییان ثابت می‌کند که باور به هیولا انگاره‌ای بیش نیست. سهروردی معتقد است که در این استدلال مغالطه‌ای رخ داده است؛ مغالطه اشتراک لفظی. اتصال دو معنا دارد: اتصال میان دو جسم که این اتصال مقابل انفصال است و دوم اتصال به معنای امتداد؛ طول و عرض و عمق داشتن که این اتصال مقابل انفصال نیست. در استدلال وصل و فصل مشاییان می‌گویند چون جسم اتصال و انفصال را می‌پذیرد و از سوی دیگر اتصال به هیچ وجه قابل انفصال نیست ناچار باید گفت جوهری در جسم موجود است که هم قابل اتصال می‌باشد و هم قابل انفصال. سهروردی می‌گوید: آنچه در جسم موجود است چیزی جز امتداد طول و عرض و عمق نمی‌باشد و این امتداد به هیچ وجه در مقابل انفصال قرار نمی‌گیرد در نظر وی آنچه مقابل انفصال واقع می‌شود و با آن متضاد به شمار می‌آید تنها اتصال میان دو جسم را باید نام برد به این ترتیب باید گفت آنچه مقابل و متضاد با انفصال است جز در میان دو جسم در جای دیگر تحقق نمی‌پذیرد و آنچه در جسم به عنوان امتداد طول و عرض و عمق موجود است مقابل و متضاد با انفصال نمی‌باشد (Suhrawardi & Henry, 1993a, 1993b).

خلاصه آن که سهروردی بین امتداد و اتصال تفاوت قائل گشته و آنچه در جسم است آن را امتداد نامیده است در نظر وی اتصال تنها در مورد دو جسم به هم پیوسته صادق می‌باشد. به این ترتیب آنچه در جسم است امتداد است و امتداد نیز چون مقابل و متضاد با انفصال نیست می‌توان آن را قابل انفصال به شمار آورد (Falsafi, 2013; Suhrawardi & Henry, 1993a, 1993b). نتیجه آن که چیزی به نام هیولا وجود ندارد و جسم همان امتداد است. پس از بررسی این دو دیدگاه می‌توان دریافت که هیولای مشاییان فرضی است که از سر ناچاری به آن متوسل شده‌اند. به این معنا که چون نتوانسته‌اند برخی از مسائل مانند این که جسم چیست و حرکت چگونه رخ می‌دهد و... را تبیین کنند مجبور شدند پای هیولایی بنام هیولا را به میان بکشند.

سومین نوع نقد هیولای ارسطو برداشت علوم تجربی از ماده است. علوم تجربی علمی هستند که درباره ماده به روش تجربی تحقیق می کنند و شامل فیزیک، شیمی، زیست و... می شوند. کار خاص این دانش ها ساخت ماده و ذرات آن است. تعریف ساده ماده در علوم تجربی هر چیزی است که مقداری از فضا را اشغال می کند و دارای جرم است و سه حالت مایع، جامد و گاز دارد (Williams et al., 1987)؛ به دیگر سخن، هر چیزی که در این جهان یافت می شود از عنصر تشکیل شده است و عنصر خود از مولکول و مولکول از اتم و اتم از پروتون و نوترون و الکترون ساخته می شوند؛ بنابراین در علم تجربی هیچ جایی برای فرض چیزی افسانه ای به نام هوله ارسطو یافت نمی شود و این دانشمندان با همین برداشت از ماده جهان را شناخته و به خدمت گرفته اند.

با توجه به این نقدها می توان گفت که مسئله ماده فرضی است که ارسطو برای حل مشکلاتی چند بکار برده اند که البته می توان آن مشکلات را به گونه ای دیگر حل کرد و به راستی ماده ای در کار نیست و نیازی به وجود آن هم نیست.

### نقد طبیعت گرایی

در نقد طبیعت می توان گفت که طبیعت از منظر ارسطو همان ماده و صورت است. اگر طبیعت به معنای ماده باشد، در بند قبل نقد شد و گفته شد که فرضی و برداشتی نادرست و عامیانه است. صورت بودن طبیعت نیز در بند بعد نقد می شود و به نظر می رسد که این فرض مابعدالطبیعی کارساز نیست و امروزه محلی از اعراب ندارد.

### نقد ذات گرایی

ذات گرایی ارسطویی مورد نقدهای گوناگونی قرار گرفته است. در اینجا اجمالاً به سه نقد فلسفی یکی از سوی فلسفه غرب و یکی از سوی فلسفه در جهان اسلام و آخری از سوی علم تجربی پرداخته می شود.

### نقد ذات گرایی در فلسفه غرب

نقد ذات گرایی در فلسفه غرب از آن کواين است. وی برای نقد ذات گرایی از «دوچرخه سوار ریاضی دان» بهره می گیرد. می توان

فرض کرد که ریاضیدان ضرورتاً باید عاقل باشد ولی دوپا داشتن برای وی ضروری نیست و از دیگر سوی دوچرخه سوار ضرورتاً باید دو پا داشته باشد ولی ضروری نیست عاقل باشد. حال درباره شخص «دوچرخه سوار ریاضی دان» چه می توان گفت؟ آیا وی باید ضرورتاً عاقل باشد یا ضروری نیست و از دیگر سوی آیا وی باید ضرورتاً دو پا داشته باشد یا ضروری نیست دو پا داشته باشد. این وضعیتی متناقض را ایجاد می کند و نتیجه آن از نگاه کواين آن است که ضرورتی ندارد برخی از صفات برای شخصی ذاتی و برخی دیگر عرضی باشند (Quine, 1960).

### نقد ذات گرایی در فلسفه اسلامی

در جهان اسلام اوج نفی ذات گرایی از آن شهاب الدین سهروردی است. سهروردی با استدلال ثابت می کند که چیزی به نام ذات و ذاتیات نداریم و هرچه هست همان صفات گوناگون است که یک چیز را همان می کند که هست. او چند نمونه می آورد که ذاتیات یک چیز در شناخت و در نتیجه در وجود یک چیز دخالتی ندارند: اول این که روشن ترین چیز برای همه مردم، جسم است. ارسطو پیروان او، جسم را مرکب از ماده و صورت می دانند و به دیگر سخن ذاتیات جسم همان ماده و صورت است و صورت فصل آن است که جسم به وسیله آن شناخته می شود. سهروردی می گوید که بسیاری از مردم اصلاً نمی دانند ماده و صورت چیست ولی می دانند جسم چیست پس اگر شناخت واقعیت جسم به ماده و صورت باشد نباید مردم تصویری از جسم داشته باشند دوم این که گروهی از مردم در این که جسم ماده ای دارد شک دارند و گروهی در صورت داشتن جسم پس نمی توانیم ماده و صورت را ذاتیات جسم بدانیم.

دوم اجسامی مانند آب و هوا که نوعی خاصی از جسم هستند را مردم با ذاتیات آن ها نمی شناسند بلکه مردم آب و هوا را با اعراض و صفات آن ها می شناسند پس ماده و صورت ذاتیات این اجسام هم نیستند.

سوم موردی که سهروردی بیان می کند، خود انسان است. ارسطو انسان را به حیوان ناطق تعریف می کند که ناطق بودن انسان را از دیگر حیوانات جدا می کند و با شناخت ناطق بودن می توان انسان را

شناخت. سهروردی می‌گوید ناطق بودن برای همه انسان‌ها حتی برای ارسطو ناشناخته است کرده‌اند زیرا اگر منظور از ناطق بودن، سخن گفتن است که قدرت تکلم ذاتی انسان نیست بلکه عرضی است و تکلم از نشان‌های روح است که این روح برای هیچ کس شناخته شده نیست. حال که ما ذات خودمان را نمی‌شناسیم چگونه می‌توانیم اشیا دیگر را بشناسیم.

چهارم همین ناطق بودن را از کجا و چگونه می‌شناسم؟ برای مثال اگر کسی ناطق بودن را نمی‌شناسد و با شناخت چیزی دیگر آن را می‌شناسد پس ناطق بودن ذاتی انسان نیست بلکه ذاتی چیزی دیگر است و اگر پیش از شناخت انسان ناطق بودن را هم نمی‌شناسد پس نه ناطق بودن نه خود انسان را نمی‌تواند بشناسد. در نتیجه اولاً اشیا ذاتیات ندارند بلکه صفات گوناگون باهم می‌شوند یک چیز خاص که در بین آن صفات برخی ثابت و مهم‌اند و برخی متغیر و بااهمیت کم‌تر و ما این صفات را به وسیله حواس پنج‌گانه درک می‌کنیم (Suhrawardi & Henry, 1993b; Yathribi, 2012).

### نقد ذات‌گرایی در علم تجربی

از نظر دانشمندان علوم تجربی در یک انفجار مهیب (مهبانگ) ذرات زیر اتمی (الکترون، پروتون، نوترون) به وجود آمده‌اند. این ذرات با یک واکنش هسته‌ای به هیدروژن و هلیوم تبدیل شدند و از این واکنش‌ها سحابی‌ها به وجود آمدند و از انفجار سحابی‌ها ستاره‌ها و کهکشان‌ها به وجود آمدند و دیگر عناصر، در ستاره‌ها ساخته شده‌اند و به خاطر دمای متفاوت ستاره‌ها انواع عناصر به وجود آمده است و از این‌روی عناصر سبک‌تر در ستاره‌هایی با دمای پایین‌تر و عناصر سنگین‌تر در ستاره‌هایی با دمای بالاتر ساخته شده‌اند. از انفجارهایی که در ستاره خورشید رخ داده است، زمین و دیگر ستاره‌های منظومه‌ی شمسی پدید آمده‌اند (Mousavi Karimi, 2001).

از این سه نقد وارده که به اجمال به آن‌ها پرداخته شد روشن می‌شود که نظریه ماده و صورت و ذات و ذاتیات ارسطویی برداشتی عامیانه مخصوص آن روزگار بوده است و هر نظریه‌ای هم که این اصل مقدمه آن بوده است نادرست است. دیگر نمی‌توان انسان را دارای

ذاتیات ثابتی پنداشت که برخی همواره دارای ذاتی انسانی یعنی مرد یونانی و برخی دیگر دارای ذاتی غیر مرد یونانی داشته باشد. بر این اساس باید در نظریه بردگی و زن بودن و... ارسطویی شک کرد.

### نتیجه‌گیری

بسیاری از مسائل اجتماعی روز، متأثر از اصولی است که در دانش‌هایی دیگر کاویده می‌شوند. بردگی و برده‌داری ارسطو نیز برآمده از اصول فلسفی است. درستی بردگی و برده‌داری بسته به درستی آن اصول است. این اصول برداشت‌های ساده‌ای از فهم روزگار ارسطو بوده‌اند و از استواری منطقی و علمی و فلسفی برخوردار نیستند و بیشتر بخشی از تاریخ اندیشه‌اند تا اندیشه.

یکی از این اصول ماده و صورت است و ماده از دید وی هیچ نیست مگر صورت‌پذیری و تمام حقیقت و شخصیت و آثار هر چیزی از صورت آن است. ارسطو این اصل را برای تمام نظام اندیشه خود؛ فلسفی، طبیعی، اخلاقی و... بکار برده است و شاید بتوان گفت ارسطوی بدون این اصل ارسطویی است بدون ابزار.

افزون بر اصل ماده و صورت، اصل طبیعت نیز مؤثر است. اصل طبیعت با اصل ماده و صورت، بسیار نزدیک است و گفته شد که طبیعت همان ماده است و عامل زایش چیزهاست.

اصل ذات‌گرایی ارسطو نیز نقش انکارناپذیری در دیدگاه برده‌داری ارسطو دارد زیرا ذات‌گرایی او گویای این است که هر حقیقتی همواره یکسان است و دچار نقص و کمال نمی‌شود. مثلاً انسان ذات است و این ذات ذاتیاتی دارد که نه در ذهن و نه در خارج از آن ذات جداشدنی نیستند. از دید ارسطو تعریف مرد یونانی غیر برده این است که او «حیوانی است ناطق» درحالی که برده انسانی است نا ناطق و کارگر پس می‌توان ذات برده را این گونه تعریف کرد: «حیوانی نا ناطق و کارگر» و چون چنین است به سرور خود تعلق دارد.

در روزگار پسا ارسطویی بخش‌هایی از اندیشه او به تاریخ پیوسته است و در نادرستی و ناکارآمدی آن نمی‌توان شک کرد. یکی از آن بخش‌ها بحث ماده و صورت، طبیعت و ذات‌گرایی است که خود زیربنای بسیاری از مسائل است و حال که روشن شد که اصول فلسفی

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

خود ناکارآمد هستند بنابراین اندیشه‌های مبتنی بر آن مانند توجیه

بردگی و زنان از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

### مشارکت نویسندگان

## EXTENDED ABSTRACT

Aristotle's justification of slavery occupies a deeply influential yet morally troubling space in the canon of Western philosophy. Rooted in his larger metaphysical and ethical system, Aristotle viewed slavery as a natural and necessary institution that mirrors the cosmic order and internal hierarchy of the soul. By distinguishing between those who possess the rational faculty and those who lack it, Aristotle drew an essentialist line between the free man and the natural slave. His concept of slavery rests heavily on the philosophical dichotomy of matter and form, where the master represents form—defined by purpose, reason, and actuality—while the slave, reduced to matter, is a being whose value and telos are realized only through subjugation and service to another (Aristotle, 2000). This doctrine is not merely metaphorical but ontological: the master actualizes the potential of the slave, whose very existence depends on this hierarchy to achieve any degree of function or purpose (Aristotle, 1999b). Aristotle's notion of "natural slavery" thus emerges as a logical consequence of his broader commitment to teleology and essentialism—each being has a nature and purpose, and deviation from this predetermined function signifies disharmony. Slaves, according to Aristotle, lack the deliberative rationality required for moral agency and thus find their highest good in obedience to those who possess reason. This conception of inherent inequality justified not only slavery as a political institution but embedded it in the metaphysical fabric of nature itself (Aristotle, 2000).

However, Aristotle's philosophical defense of slavery faces significant internal contradictions and philosophical weaknesses that call into question the consistency and moral validity of his claims. The essentialist framework he employs—assigning immutable natures to individuals based on

perceived capacity for reason—fails to account for the social, cultural, and environmental variables that shape human development (Aristotle, 2000). By asserting that some people are inherently incapable of rational thought and suited only for servitude, Aristotle dismisses the empirical variability of human faculties and their potential for cultivation. His arguments presume a static and universal nature for individuals without adequate criteria for identifying who qualifies as a "natural" slave (Aristotle, 2000). This philosophical rigidity leads to a moral hazard: the potential abuse and misidentification of individuals based on subjective or culturally conditioned notions of inferiority. Furthermore, Aristotle's conflation of teleological explanation with normative justification—arguing that because slavery exists and serves a function, it is therefore good or natural—commits a logical fallacy by deriving an "ought" from an "is." His use of analogies between the soul and body or man and animal fails to withstand scrutiny when applied to moral and legal personhood, as it overlooks the capacity of all humans for change, learning, and moral agency (Aristotle, 2000). These internal inconsistencies reveal a deeper tension between Aristotle's ethical theory—centered on virtue, justice, and flourishing—and his defense of a practice that negates the moral autonomy of a large segment of humanity.

In addition to philosophical inconsistencies, Aristotle's justification of slavery is shaped by the sociopolitical conditions of his time, which further undermines its claim to universality. Ancient Greek society was heavily dependent on slave labor for economic productivity, political stability, and cultural development. This context likely influenced Aristotle's framing of slavery as an indispensable component of the polis. In trying to rationalize and systematize existing social hierarchies, Aristotle's metaphysics appears less as

a discovery of natural truth and more as a justification of entrenched power relations (Aristotle, 2000). His treatment of slavery can thus be seen as a case where philosophy is subservient to ideology, cloaked in the language of natural order and rational necessity. Moreover, his exclusion of slaves from participation in the political and moral life of the polis reveals an ethnocentric bias that undermines his broader ethical project. By defining eudaimonia—human flourishing—as the telos of life, yet denying slaves the very conditions necessary to pursue virtue, Aristotle creates a moral framework that is fundamentally exclusionary (Aristotle, 2000). The contradiction between his teleological ethics and his defense of slavery illustrates how cultural assumptions can distort philosophical inquiry, leading to theories that reinforce oppression rather than challenge it. Aristotle's account, though internally structured and rhetorically sophisticated, thus collapses when held to the standards of philosophical consistency and moral universality. From a critical perspective, Aristotle's philosophical justification of slavery has long served as a focal point for debates on the ethical limits of classical philosophy and the historical complicity of intellectual traditions in systemic injustice. Subsequent thinkers, both ancient and modern, have confronted Aristotle's views with varying degrees of rejection or reinterpretation. In the Islamic philosophical tradition, figures like Averroes (Ibn Rushd) attempted to reconcile Aristotelian metaphysics with more egalitarian ethical visions, often rejecting the notion of natural slavery. In Enlightenment Europe, philosophers such as Rousseau and Kant criticized Aristotle for grounding political inequality in nature rather than in reason or contract. Modern critics highlight how Aristotle's framework anticipates forms of racial and biological essentialism that justified colonialism and racial slavery in later centuries. The historical endurance of Aristotle's ideas, despite their ethical shortcomings, reveals the power of philosophical systems to influence social structures across time and cultures (Aristotle,

2000). However, their longevity should not be mistaken for validity. Philosophical coherence and ethical justification must be judged by their internal logic and moral implications, not merely by historical precedent or textual authority. In this light, Aristotle's theory serves more as a cautionary example of how brilliant systems of thought can be co-opted by the ideologies of their time, perpetuating harm under the guise of natural order. The attempt to rationally critique Aristotle's view on slavery reveals a broader philosophical principle: any social or political claim must ultimately rest on foundational assumptions about human nature, ethics, and justice. Aristotle's failure lies not merely in his conclusions, but in the fragility of the metaphysical premises that support them. His essentialist ontology, though compelling in its structure, collapses under scrutiny when applied to moral and political life. The human capacity for rationality, growth, and ethical reflection is not the exclusive domain of a predetermined elite but a potential shared across all individuals, albeit to varying degrees. Systems that deny this shared potential violate the very foundations of ethical reasoning and justice. Philosophers must remain vigilant against the temptation to elevate descriptive accounts of the world into normative prescriptions that reinforce inequality. The role of critical philosophy is not merely to describe what is, but to interrogate what ought to be—and to do so with attention to both reason and humanity. In evaluating Aristotle's account, we are reminded that even the most sophisticated philosophical systems must be subject to ethical review and historical context, lest they become instruments of rationalized injustice (Aristotle, 2000).

Ultimately, the philosophical critique of Aristotle's justification of slavery underscores the importance of scrutinizing foundational assumptions that sustain oppressive institutions. It illustrates how metaphysical constructs, when left unchallenged, can serve as powerful tools for legitimizing inequality. Aristotle's defense of slavery, while intellectually coherent within his broader



philosophical system, reveals how even rigorous logic can produce morally untenable outcomes when built upon flawed premises. The failure of his theory lies not in a lack of reason, but in the misapplication of reason to support a socially constructed hierarchy. Acknowledging this, we affirm the enduring task of philosophy: to question, to critique, and to aspire toward frameworks of justice that honor the full moral and rational dignity of all human beings.

## References

- Aristotle. (1984). *Parts of Animals*. Princeton University Press.
- Aristotle. (1992). *Politics*. Tehran: Islamic Revolution Education and Publications.
- Aristotle. (1999a). *Nicomachean Ethics*. Tehran: Tarh-e No. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00258595>
- Aristotle. (1999b). *On the Soul*. Tehran: Hekmat Publications.
- Aristotle. (1999c). *Physics*. Tehran: Tarh-e No.
- Aristotle. (2000). *Metaphysics*. Tehran: Hekmat Publications.
- Descartes, R. (1990). *Meditations on First Philosophy*. Tehran: University Publishing Center. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj78hx>
- Falsafi, H. (2013). *Reason Against Reason: A Study of Judgments in Suhrawardi's Illuminationist Philosophy*. Khorramabad: Islamic Azad University, Khorramabad BranchER -].
- Ghavam Safari, M. (2003). *The Theory of Form in Aristotle's Philosophy*. Tehran: Hekmat Publications.
- Gomperz, T. (1997). *Greek Thinkers*. Tehran: Kharazmi Publications.
- Grondin, J., & Lukas, s. (2012). *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1996). *The History of Greek Philosophy*. Tehran: Fekr-e Rooz.
- Ibn Sina, H. (2025). *Al-Shifa: Theology*. Qom: Publications of Ayatollah Al-Ozma Marashi Najafi Library.
- Mousavi Karimi, M. S. (2001). "The Beginning of the Universe and Modern Cosmology." *Nameh Mofid*(25).
- Quine, W. V. (1960). *Word and object*. Cambridge, MIT Press.
- Saliba, J. (1987). *Philosophical Dictionary*. Tehran: Hekmat Publications.
- Suhrawardi, S. a.-D. Y., & Henry, C. (1993a). *Collected Works of Sheikh Ishraq, Volume 1*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publications.
- Suhrawardi, S. a.-D. Y., & Henry, C. (1993b). *Collected Works of Sheikh Ishraq, Volume 2*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies Publications.
- Wahl, J. (2013). *Discussion on Metaphysics*. Tehran: Kharazmi Publications.
- Williams, J. E., Clark, M., & Joseph, K. (1987). *Modern Chemistry*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Yathribi, S. Y. (2012). *A Report on Illuminationist Philosophy: With Comparison, Critique, and the Text of Hikmat al-Ishraq*. Qom: Bustan-e Ketab.