

Hellenic and Hellenistic Origins in the Aesthetics of Pseudo-Dionysius

Seyyed Mohsen Mousavi 

Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy of Religious Art, University of Religions and Denominations (URD), Qom, Iran. E-mail: m.mohajer1369@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 30 June 2021

Received in revised 5

December 2021

Accepted 21 Desember 2021

Published online 22 September
2022

Keywords:

Aesthetics, Pseudo-Dionysius,
Plato, Aristotle, Plotinus,
Proclus.

This article studies the Hellenic and Hellenistic sources of Pseudo-Dionysius on Beautiful, and its purpose is to clarify the extent of the influence of the philosophy of Plato, Aristotle, Plotinus and Proclus on aesthetics in the thought system of Dionysius. This purpose is pursued through a descriptive-comparative-analytical method and The method of collecting information is also library and documentary. The result obtained from this study shows the complete predominance of Hellenic and Hellenistic aesthetics on the thinking of this medieval thinker; Although it has used them in a new structure. Among the influences of these philosophers on Dionysius's aesthetics can be mentioned; The Transcendent Beautiful, the difference between Beautiful and beauty, Beautiful as being cause and the ultimate cause of everything, the way and types of movement in the arc of ascent and descent, the relationship of the One with Good and Beautiful, the unity of Beautiful and being beautiful in the order of divine nature, the interplay of light and Beautiful, the role of love as a factor of connection and movement towards Beautiful, belief in beauty in the essence of matter, entanglement of light and beauty in Hierarchical system of descending arc.

Cite this article: Mousavi, Seyyed Mohsen. (2022). Hellenic and Hellenistic Origins in the Aesthetics of Pseudo-Dionysius. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 480-494. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.46755.2883>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.46755.2883>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

The works of Dionysius had a great influence on the Christian thinking after him, and part of this influence was due to the mistake in identifying the author of these treatises. Christian thinkers thought that these treatises were written by Dionysius the Areopagite; The first bishop of the Church of Athens in the first century AD, that was wrong. With the clarification of this issue, the question of the origin of these thoughts became important. In this article, we try to highlight the Hellenic and Hellenistic origin of Dionysius thought.

Aesthetics of Dionysius

All of Dionysius's aesthetic thinking revolves around the proposition that Beautiful is one of the divine names." In the thought of Dionysius, the divine names are understood in the form of three level: Affirmative theology, Negative theology, and Superlative theology. According to the understanding obtained from Superlative theology, Dionysius proposes attributes for Beautiful as a divine name: it is the all-beautiful, beautiful beyond all, it is forever so, unvaryingly, unchangeably so, not lovely in one respect while ugly in some other way, it is not beautiful in one place and not so in another, in itself and by itself it is the uniquely and the eternally beautiful. It is the superabundant source in itself of the beauty of every beautiful thing. Dionysius associates this divine name with the divine names of Good and light, as well as the concept of love. He considers Good and Beautiful as one thing, which are the being cause and the ultimate cause of everything. Beautiful and Good are the cause of movement and creation of everything, and everything is united by love for these two. Beautiful in the descending arc is related to light, and light and beautiful flow in the heavenly and earthly realms and cause the world to emerge. in the descending arc, everything is the image of divine beauty. In this way, evil and ugliness are nonexistent things. In the arc of descent, the divine intellects (angels) have circular, linear, and spiral movements, and these movements exist in the soul in the arc of ascent.

Hellenic and Hellenistic origins in the Dionysius's aesthetics

In the following, some of the most important influences of the thought of Plato, Aristotle, Plotinus and Proclus on the aesthetics of Dionysius are expressed.

The cases of Plato's influence on Dionysius's aesthetics: Transcendent Beautiful, the difference between Beautiful and being beautiful, the relationship between Good and Beautiful, considering the supreme origin and purpose of beautiful things, movement in the arc of descent, the correspondence of light and Beautiful in the arc of descent.

The cases of Aristotle's influence on the Dionysius's aesthetics: the unity of Beautiful and being beautiful in the order of divine nature, movement in the arc of descent and ascent.

The cases of Plotinus's influence on the Dionysius's aesthetics: Understanding Beautiful through Superlative theology, the distinction between Beautiful and being beautiful, Relationship between the One, Good and Beautiful, Beautiful as being cause and the ultimate cause of everything, the entanglement of light and beauty in Hierarchical system of descending arc.

The cases of Proclus's influence on the Dionysius's aesthetics: The explanation of beauty in the divine nature, the relationship between the One, Good and Beautiful, Beautiful as being cause and the ultimate cause, Belief in beauty in the essence of matter.

Conclusion

In most cases, Dionysius's writings about Beautiful can be directly or indirectly referred to the Hellenic and Hellenistic tradition. But these elements in the Christian thought of Dionysius are like threads used by a weaver and give them a new meaning; In fact, with all the influences that Dionysius received from the philosophers before him, he cannot be considered as an exegete of their philosophy. Because in the thought of Dionysius, elements of different thoughts are intertwined and adapted as if they were connected from the beginning. Dionysius discusses the issues in a different context and structure that accept a different meaning and nature. This is the new nature of Beautiful as a divine name.

ریشه‌های یونانی و یونانی‌مآبی زیبایی‌شناسی دیونوسیوس مجعول

سید محسن موسوی

دانشجوی دکتری، گروه حکمت هنرهای دینی، دانشکده دین و هنر، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: m.mohajer1369@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این نوشتار به بررسی منابع یونانی-یونانی‌مآبی دیونوسیوس در باب زیبایی می‌پردازد و هدف آن روشن ساختن میزان تأثیرپذیری زیبایی‌شناسی دیونوسیوس از فلسفه افلاطون، ارسطو، فلوطین و پروکولوس است و سعی می‌شود؛ این هدف به دور از افراط در تطبیق دادن هر امری با امور به‌ظاهر مشابه دیگر صورت گیرد. در محقق ساختن این هدف از شیوه توصیفی-تحلیلی-تطبیقی و روش گردآوری به صورت اطلاعات کتابخانه‌ای بهره گرفته شده است. نتیجه‌ای که از این بررسی به دست آمد، نشان دهنده غلبه کامل زیبایی‌شناسی یونانی-یونانی‌مآبی بر تفکر این اندیشمند قرون وسطایی است. به ویژه آن بخش از تفکر فلاسفه باستان در باب زیبایی که به نحوی با علت نخستین و یا عالم مُثُل در ارتباط است، در اندیشه دیونوسیوس قابل ردیابی است. هر چند در ساختاری جدید از آن‌ها بهره برده است. از جمله تأثیرات فلسفه یونانی و یونانی‌مآبی بر زیبایی‌شناسی دیونوسیوس می‌توان به تعالی زیبایی، تفاوت زیبایی و زیبا بودن، نزدیکی زیبایی و خیر، منشأ و علت غایی دانستن زیبایی برای همه امور زیبا، نحوه و انواع حرکت در قوس صعود و نزول، نحوه رابطه واحد با خیر و زیبایی، اتحاد زیبایی و زیبا بودن در مرتبه ذات الهی، درهم‌تنیدگی نور و زیبایی، نقش عشق به عنوان عامل پیوند و حرکت به سمت زیبایی راستین اشاره کرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۹	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۹/۱۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱	
کلیدواژه‌ها: زیبایی‌شناسی، دیونوسیوس مجعول، افلاطون، ارسطو، فلوطین.	

استناد: موسوی، سید محسن. (۱۴۰۱). ریشه‌های یونانی و یونانی‌مآبی زیبایی‌شناسی دیونوسیوس مجعول. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۴۹۴-۴۸۰. DOI:

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2021.46755.2883>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

دیونوسیوس مجعول^۱ یکی از تأثیرگذارترین اندیشمندان قرون اولیه مسیحی است. به نحوی که هم بر سنت عرفانی و هم بر متکلمان مشایی مشربی چون آلبرتوس کبیر^۲ و توماس آکوینی^۳ مؤثر واقع شده است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۱۵). مطمئناً برخی از علل رغبت به آثار او را باید در اشتباهی که در شناسایی نویسنده آن‌ها صورت گرفته است، جست. زیرا این رسائل به دیونوسیوس آرتوپاگیت، اولین اسقف آتن در قرن اول میلادی نسبت داده شده‌اند، در حالی که تألیف آن‌ها در قرن پنجم صورت گرفته است (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۰). پس از تبیین نامعلوم بودن هویت نویسنده، یکی از مسائلی که اهمیت بیشتری یافت، مشخص نمودن خاستگاه و منابع افکار دیونوسیوس بود. در این بین برخی دیونوسیوس را به عنوان یک نوافلاطونی و بدون اعتقاد به مسیحیت توصیف کرده‌اند؛ مانند ویر^۴، دیلون^۵، آرتور^۶ و عده‌ای به مانند گرش^۷، پرل^۸، شفر^۹، رورم^{۱۰} ضمن اعتقاد به مسیحی بودن وی، همچنان بر جنبه نوافلاطونی آثار تأکید دارند. گروهی در مقابل، بر خوانش یهودی-مسیحی آثار وی اصرار دارند که از جمله می‌توان به اندرو لوت^{۱۱}، جان جونز^{۱۲} و وین هنکی^{۱۳} اشاره کرد (سامون، ۲۰۱۴: ۹۱-۹۲) آنچه نوشتار حاضر دنبال خواهد کرد، بعد یونانی و یونانی‌مآبی تفکر دیونوسیوس در مورد زیبایی است که به نظر می‌رسد. برای این منظور طبق قاعده منطقی برای حمل خاستگاه زیبایی‌شناسی دیونوسیوس ابتدا نیاز است، زیبایی‌شناسی دیونوسیوس را در اختیار داشته باشیم. پس ابتدا در قسمت اول نوشتار، در سه بخش به بررسی زیبایی‌شناسی دیونوسیوس می‌پردازیم و سپس در قسمت سه بخشی دوم به بررسی خاستگاه اندیشه‌های دیونوسیوس پرداخته می‌شود.

۱. زیبایی از منظر دیونوسیوس

به مانند بسیاری از بررسی‌های زیبایی‌شناسانه در اندیشه متفکران قرون وسطایی، در تفکر دیونوسیوس نیز نمی‌توان انتظار یک پرداخت مستقل به زیبایی را داشت. اما وی در ذیل مباحث الهیاتی، بحث قابل توجهی در باب زیبایی صورت داده است. آنچه به عنوان یک گزاره مرکزی برای بررسی زیبایی‌شناسی دیونوسیوس می‌توان مطرح کرد، عبارت است از اینکه «زیبایی یکی از اسماء الهی است»^{۱۴}. در واقع همه مباحث وی حول زیبایی را می‌توان در سه بخش ارتباط این نام الهی با سایر نام‌ها، ظهور آن در قوس نزول و نقش آن در قوس صعود تبیین کرد. پس نیاز است، بحث را از اسماء الهی آغاز کنیم.

۱-۱. ذات زیبایی

دیونوسیوس پس از بیان اینکه خداوند را باید بر اساس نام‌هایی که در متون مقدس آمده است، خواند و نه حکمت بشری، در طی عباراتی، علت آن را تعالی واحد از شناخت معرفی می‌کند؛ «در واقع واحد غیرقابل درک، خارج از دریافت هر فرآیند عقلانی است. هیچ کلمه‌ای نمی‌تواند به خیر غیرقابل توصیف برسد. این واحد، این منبع همه وحدت‌هاست، این وجود فوق وجود است» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۴۹-۵۰). این خدای فوق شناخت قاعداً قابل نام‌گذاری نیز نیست. در نظر دیونوسیوس تنها راه نامیدن او، استفاده از نام‌های کمالی مخلوقات است که با نام‌های کتاب مقدس همخوانی دارد و با انجام یک فرآیند سه مرحله‌ای قابل پذیرش

1. Pseudo-Dionysius

2. Albertus Magnus

3. Thomas Aquinas

4. Sarah Klitenic Wear

5. John M. Dillon

6. Rosemary A. Arthur

7. Stephen Gersh

8. Eric D. Perl

9. Christian Schäfe

10. Paul Rorem

11. Andrew Louth

12. John D. Jones

13. Wayne Hankey

۱۴. همانطور که در مقاله بیان شده است؛ دیونوسیوس بین زیبایی و زیبا بودن تفاوت می‌گذارد: «چیزهای بهره‌مند از زیبایی را زیبا می‌نامیم و به کیفیت مشترکی که همه چیزهای زیبا به سبب آن زیبا هستند، زیبایی می‌گوییم» (به نقل از تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۹). پس در تمام مقاله، تنها زیبایی به عنوان نام الهی را به صورت زیبایی بیان می‌کنیم و سایر امور بهره‌مند از زیبایی را به صورت امر زیبا یا زیبا بودن آورده می‌شود. از آن جهت که طبق متن دیونوسیوس اسم الهی «زیبایی»، هم علت و اعطاءکننده زیبایی سایر امور است و هم دربرگیرنده همه امور زیباست (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۶)، به صورت زیبایی آورده شده است و از آوردن این نام الهی به صورت زیبا خوداری شده است. البته انتخاب این واژه با سایر کتب در باب زیبایی‌شناسی دیونوسیوس نیز هم‌خوان است و بدعتی توسط نویسنده سطور انجام نشده است.

است. در مرحله نخست که «الهیات ایجابی»^۱ نامیده می‌شود، با تصدیق خداوند با نام‌های او در کتاب مقدس شکل می‌گیرد. سپس به دلیل اینکه امکان ندارد، این صفات به همان معنا که برای مخلوقات به کار می‌روند، برای خداوند نیز به کار روند، مرحله دوم با نفی این صفات از خداوند شکل خواهد گرفت که از آن با عبارت «الهیات سلبی»^۲ یاد می‌شود. در مرحله سوم که به نحوی سازگاری دو مرحله پیشین است، خداوند را شایسته این صفات معرفی می‌کند. اما نه به شکلی که برای عقل قابل درک باشد و این مرحله را «الهیات تفضیلی»^۳ می‌نامد. یعنی خدا وجودی است، فوق وجود، خیری است، فوق خیر (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۲۵) و زیبایی‌ای است، فوق زیبایی.

حال باید دید زیبایی به مثابه یک نام الهی دارای چه ویژگی‌هایی است؟ دیونوسیوس زیبایی را در قالب الهیات تفضیلی چنین توصیف می‌کند:

«آن را زیبایی نام نهادند؛ زیرا تمامیت زیبایی و همچنین فوق زیبایی است. جاودانه، به‌طور ثابت و تغییرناپذیر زیباست. نه آغازی دارد و نه پایانی، نه افزایش می‌یابد و نه کاهش. چنان نیست که از جانبی زیبا و دوست‌داشتنی باشد و از جنبه دیگر زشت به نظر آید یا آن که گاهی زیبا و گاهی زشت باشد، یا نسبت به چیزی زیبا و نسبت به چیز دیگر زشت به نظر آید، یا در مکانی زیبا و در جایی دیگر زشت باشد. اینگونه نیست که برای کسی زیبا و برای دیگری نازیبا باشد. زیبایی درخود و به‌خودی خود به نحو یکپارچه و ابدی زیباست» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۷-۷۶).

دیونوسیوس در بخش فوق به زیبایی متفاوت از زیبایی‌های محسوس اشاره دارد و در عباراتی با تبیین تفاوت بین زیبایی و زیبا بودن بین این زیبایی تعریف شده و سایر امور زیبا تمایز قائل می‌شود؛ «چیزهای بهره‌مند از زیبایی را زیبا می‌نامیم و به کیفیت مشترکی که همه چیزهای زیبا به سبب آن زیبا هستند، زیبایی می‌گوییم» (به نقل از تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۹). البته باید خاطر نشان کرد که در نظر دیونوسیوس بین زیبایی و زیبا بودن در ذات الهی تفاوتی وجود ندارد. همانطور که دیونوسیوس از قول نویسندگان مقدس نقل می‌کند که آنان هر دو نام زیبا و زیبایی را برای خداوند به کار می‌برند (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۶). دلیل آن این است که علت اول، به دلیل بساطت و کمال، به خودی خود، همه چیز را در برمی‌گیرد. از این رو، گرچه در موجودات بین زیبایی و زیبا بودن تفاوت وجود دارد، اما وجود خدا هر دو یکی شامل است (کوماراسوامی، ۱۹۳۸: ۶۶). پس زیبایی اسمی از اسماء الهی است که باید به نحو الهیات تفضیلی فهم شود. حال ارتباط این نام با سایر اسماء و موجودات بررسی می‌شود.

دیونوسیوس در کتاب *اسماء الهی*^۴ بیشتر به نحوی ایجابی سعی در تقرب به خدا دارد و برای این منظور از نام خیر آغاز می‌کند. زیرا از طرفی در نظر دیونوسیوس همه موجودات به میزانی بهره‌مند از خیر هستند و از طرف دیگر این نام نشان‌دهنده ذات خداست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۱۸). از آنجایی که خیر مفهومی بیش از حد انتزاعی است به اسامی نور، زیبایی و عشق برای نحوه گسترش و نمایش وحدت خیر استفاده می‌شود (سامون، ۲۰۱۴: ۱۳۴). نسبت این اسماء در ارتباط با موجودات و در قوس نزول و صعود مشخص می‌شود، جایی که صحبت از علت فاعلی و علت غایی به میان می‌آید:

«[زیبایی] علت فاعلی اصلی همه چیز است که همه چیز را به حرکت می‌آورد و همه در عشق به زیبایی با هم پیوند می‌یابند. زیبایی هدف، محبوب و علت غایی حرکت همه چیزهاست. زیرا عشق به زیبایی است که آن‌ها را به وجود می‌آورد... بنابراین زیبایی همان خیر است. زیرا همه چیزها به عنوان علت وجودی به دنبال زیبایی و خیر هستند و هیچ چیز بدون بهره‌مندی از خیر و زیبایی وجود ندارد» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۷).

یکی بودن اسماء خیر و زیبایی به این معنا نیست که این دو مترادف باشند و یا زیبایی جزئی از خیر باشد، بلکه باید آن را به عنوان یک کمال الهی در نظر گرفت که حضور مشخص خیر را تحقق می‌بخشد (سامون، ۲۰۱۴: ۱۳۸). در واقع در حالی که اسماء

1. Affirmative theology

2. Negative theology

3. Superlative theology

4 The Divine Names

الهی مختلف پدیده‌های متمایز را مشخص می‌کنند، اما از آن حیث که در خدا وجود دارند، متمایز نیستند (همان: ۱۲۹). چنانکه دیونوسیوس در باب وحدت اسماء در شخص خدا می‌گوید: «من معتقدم که یک خدا برای همه این مراحل خیر وجود دارد و او مالک اسماء الهی است... و نام اول از مشیت جهانی یک خدا می‌گوید، در حالی که اسماء دیگر روش‌های کلی یا خاص را نشان می‌دهند که در آن او به صورت مشروط عمل می‌کند» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۹۷).

۱-۲. زیبایی در قوس نزول

در مورد اسماء الهی در تفکر دیونوسیوس، شاهد نوعی درهم‌تنیدگی و وحدت هستیم، چنانکه در تبیین چگونگی نزول، زیبایی را با نام دیگر الهی یعنی نور پیوند می‌دهد؛ «زیبایی فراتر از وجود فردی... زیبایی هر چیز را بدان بخشیده است و همچنین علت تناسب و درخشندگی همه چیزهاست. چراکه مانند نوری بر همه چیز می‌تابد و با پرتوهای خود همه چیز را غرق در نور می‌کند» (همان: ۷۶).

در عبارت فوق علاوه بر پیوند نزدیک اسماء نور و زیبایی می‌توان بر اهمیت تناسب و درخشندگی در زیبا بودن موجودات غیر از خداوند پی برد و در این افاضه وجود از خیر و زیبایی، هستی در عین وحدت در دو مرتبه شکل می‌گیرد؛ قلمرو آسمانی و قلمرو زمینی (ایوانویچ، ۲۰۱۴: ۱۹۲). قلمرو آسمانی شامل سه گروه سه‌گانه از فرشتگان یا به تعبیری عقول است که گروه اول جدایی‌ناپذیر از مبدأ فیض هستند. گروه دوم با واسطه با مبدأ مرتبط می‌شوند و گروه سوم رابط بین ملکوت و ملک هستند (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۱۱۱). در قوس نزول حرکت فرشتگان و نحوه دریافت فیض بی‌واسطه از خیر و زیبایی و وساطت فرشتگان در قلمرو پایین‌تر از اهمیت بالایی برخوردار است:

«عقول الهی به شرح زیر حرکت می‌کنند؛ ابتدا حرکتی مستدیر دارند، در حالی که آن‌ها با اشراقاتی که بدون آغاز و بدون پایان، از خیر و زیبایی ظهور می‌کند، متحد هستند. سپس آن‌ها در یک خط مستقیم حرکت می‌کنند که خارج از اراده آنان است. آن‌ها برای عرضه هدایت خط‌ناپذیر به همه کسانی که در پایین‌تر از آن‌ها هستند، می‌آیند. سرانجام به صورت حلزونی حرکت می‌کنند، زیرا حتی در حالی که در عوالم پایین‌تر در حال مهیا کردن سایرین هستند، همچنان آنچه هستند، باقی می‌مانند و به طور مداوم به اطراف زیبایی و خیر گردش می‌کنند که از آن هویت حاصل کنند» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۸).

متن فوق علاوه بر نمایش اهمیت حرکت فرشتگان و انواع آن، نشان‌دهنده نقش فرشتگان در افاضه خیر و زیبایی به قلمرو زمینی است. از طرف دیگر دیونوسیوس در جایی دیگر فرشتگان را جلوه‌ای از نور الهی و آینه‌ای از آن معرفی می‌کند که تنها برای گناهکاران شر به حساب می‌آیند (همان: ۸۹). البته معرفی آنان به عنوان جلوه و آینه به معنای قابل رؤیت بودن آنان نیست. زیرا طبیعت آن‌ها صرفاً معقول و غیرجسمانی است (مجتهدی، ۱۳۹۰، ۱۱۳). آنچه از امور زیبا قابل رؤیت است، در قلمرو زمینی قرار دارد.

همه سلسله مراتب در تفکر دیونوسیوس تصاویر و آینه خداوند هستند (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۱۵۴). چنانچه در جایی دیگر بیان می‌دارد: «ما وجود و زندگی خود را مدیون نیکویی خداوند هستیم که با استفاده از الگوی زیبایی ابدی، خدا ما را تصویر خود قرار داده است» (همان: ۲۱۸). همچنین در این نظام سلسله مراتبی اشیاء مرئی تصاویر اشیاء غیرقابل رؤیت محسوب می‌شوند (همان: ۲۸۹). این نظام سلسله مراتب تا جایی پیش می‌رود که دیونوسیوس ماده را هم برگرفته از زیبایی توصیف می‌کند و حتی از ناچیزترین ذرات ماده که از صورت‌های آسمانی مناسب خود برخوردار هستند، وجود خود را از زیبایی حقیقی می‌گیرند (همان: ۱۵۱-۱۵۲). بر همین اساس شر و زشتی از امور عدمی به حساب می‌آیند که «شر به خودی خود نه وجود دارد، نه خیر است، نه استعداد ایجاد کردن دارد و نه توانا به خلق چیزهاست» (همان: ۸۶) و دیونوسیوس در مورد زشتی گفته است: «و شر در بدن ما وجود ندارد، زیرا زشتی‌ها و بیماری‌ها نقصی در فرم و عدم نظم و ترتیب هستند» (همان: ۹۲). پس در نظر دیونوسیوس زشتی نیز از نوع نقص و امری عدمی به حساب می‌آید.

۳-۱. زیبایی در قوس صعود

همانطور که در قوس نزول پیوند اسماء الهی مشاهده شد و برای مثال گسترش زیبایی با تشبیه به نام دیگر الهی یعنی نور توضیح داده شد، در قوس صعود نیز این درهم‌تنیدگی وجود دارد. چه اینکه با تشبیه شناخت امر متعالی به مجسمه‌سازی شاهد پیوند حکمت و زیبایی هستیم

«فهمیدن و شناخت مطابق با واقعه اینگونه است؛ ستایش امر متعالی به نحو متعالی، از طریق انکار همه آنچه هست، حاصل می‌شود. به مانند مجسمه‌سازان در ساختن یک مجسمه؛ آن‌ها همه مواد زائد را برای مشاهده ناب تصویر پنهان حذف می‌کنند و تنها با این عمل پاک‌سازی زیبایی پنهان را آشکار می‌کنند» (همان: ۱۳۸).

البته شناخت امور الهی تنها از طریق مشارکت و سهم داشتن صورت می‌گیرد که فراتر از شناخت عقلی است (همان: ۶۳) و همانطور که خواهد آمد زیبایی در به وجود آمدن این مشارکت نقش مهمی ایفا می‌کند. گذشته از این نگاه تمثیلی به زیبایی، آنچه اهمیت زیبایی در قوس صعود را تبیین می‌کند؛ توجه به زیبایی به مثابه‌ی علت غایی و رابطه‌ی آن با مفاهیم حرکت، عشق و نور است.

گذشته از این نگاه تمثیلی به زیبایی، آنچه اهمیت زیبایی در قوس صعود را تبیین می‌کند؛ توجه به زیبایی به مثابه‌ی علت غایی و رابطه‌ی آن با مفاهیم حرکت، عشق و نور است. زیبایی و عشق با وحدت‌بخشیدن به همه چیز، زیبایی متعالی را با سایر موجودات در قوس صعود مرتبط می‌کند (همان: ۷۶). در ادامه تداوم رابطه اسماء با یکدیگر، دیونوسیوس همین وظیفه را برای نور نیز قائل است (همان: ۷۵). آنچه به شکل واضح‌تری در قوس صعود با زیبایی پیوند دارد، عشق است؛ «همه چیز را به حرکت می‌آورد و همه در عشق به زیبایی، باهم پیوند می‌یابند. زیبایی؛ هدف، محبوب و علت غایی حرکت همه چیزهاست» (همان: ۷۷). عشق نیرویی است که همه را در رسیدن به علت غایی با یکدیگر و با خود متحد می‌کند (سامون، ۲۰۱۴: ۱۷۵). در واقع با عشق به زیبایی و خیر، صعود صورت می‌پذیرد و به همین دلیل دیونوسیوس امر می‌کند: «باید مشتاق باشید، باید زیبا و خیر را دوست داشته باشید» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۹).

عشق به زیبایی باعث ایجاد حرکت در قوس صعود می‌شود که این حرکت مختص روح است. دیونوسیوس در عباراتی به تبیین انواع حرکت روح می‌پردازد:

«ابتدا در یک دایره حرکت می‌کند، یعنی درون خود می‌چرخد و از آنچه در خارج است، دور می‌شود و تمرکز درونی از قدرت‌های فکری آن به وجود می‌آید. نوعی چرخش ثابت که باعث می‌شود، آن از کثرت خارجی به تجمیع خود بازگردد... چرخش، روح را به زیبایی و خیر می‌رساند که فراتر از همه چیز است، واحد و همیشه یکسان است و هیچ آغاز و پایانی ندارد. اما هرگاه روح مطابق با ظرفیت‌های خود، یک روشنگری از دانش الهی دریافت کند و این کار را انجام دهد، نه از طریق ذهن و نه به شکلی برآمده از هویت خود اوست، بلکه بیشتر از طریق استدلال گفتمانی و در فعالیت‌های مختلط و تغییرپذیر انجام دهد، به صورت حلزونی حرکت می‌کند. وقتی که به جای چرخش در وحدت هوش‌مندانه خود، به چیزهای اطرافش وصول می‌یابد، از چیزهای بیرونی، مانند برخی از نمادهای متنوع و کثرت، به سوی تأملات بسیط و یگانه، حرکت آن در یک خط مستقیم است» (همان: ۷۸).

طبق متن روح نیز مانند فرشتگان که وصف آن پیش‌تر گذشت، دارای سه نوع حرکت است. حرکت مستدیر که حرکتی درونی و رها شده از حواس پرتی‌های خارجی است که با تمرکز بر خود از کثرت به وحدت و علت غایی نزدیک می‌شود (ایوانویچ، ۲۰۱۴: ۱۹۵). در حرکت مارپیچ، زیبایی به عنوان یک نام الهی نشانگر روشی است که در آن جلوه الهی کاملی که فراتر فهم است، شکل می‌گیرد، در حالی که همزمان با دانش، گفتمان، مفهوم سازگار است (سامون، ۲۰۱۴: ۱۴۶). سرانجام، حرکت خطی تعالی بخش روح است، که در آن روح از چیزهای خارجی، سمبل‌ها، تا نظریات، باعث صعود روح می‌شود (ایوانویچ، ۲۰۱۴: ۱۹۵) نه تنها زیبایی منشأ و هدف نهایی این حرکات است، بلکه قدرتی است که این سه را به عنوان پیوند درهم‌نگه می‌دارد. در نتیجه، زیبایی در کل

فعالیت شناختی وجود دارد (سامون، ۲۰۱۴: ۱۴۹) و در همه این حرکات زیبایی و خیر منشاء، حفظ کننده و غایت موقعیت سکون و حرکت آن‌هاست (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۸-۷۹).

۲. خاستگاه‌های یونانی – یونانی‌مآبی زیبایی دیونوسیوس

در بررسی خاستگاه زیبایی نیز مانند بخش پیشین در سه بخش صورت خواهد پذیرفت. آنچه خواهد آمد؛ تبیین برخی از مهم‌ترین تأثیرات اندیشه افلاطون^۱، ارسطو^۲، فلوطین^۳ و پروکولوس^۴ بر زیبایی‌شناسی دیونوسیوس است. هر چند سعی خواهد شد، در این راه جانب اعتدال رعایت شود و هر شباهت دلیل تأثیر مستقیم فرض نشود.

۲-۱. خاستگاه یونانی – یونانی‌مآبی زیبایی در ذات آن

اولین مبحثی که در بخش متناظر این بخش بیان شد، تعالی زیبایی در نظر دیونوسیوس بود و اینکه به عنوان یک نام الهی غیرقابل شناخت است. اساس تعالی خداوند از شناخت را می‌توان در کتاب مقدس نیز یافت؛ مانند پاسخ خداوند به موسی در نحوه معرفی او به بنی‌اسرائیل که به موسی گفته شد: «هستم آن که هستم» (خروج، ۳: ۱۴) که بر تعالی نسبت به شناخت اشاره دارد. اما سنت افلاطونی و نوافلاطونی بسیار به دیدگاه دیونوسیوس نزدیک‌تر است. ردیابی این تعالی را از آثار افلاطون آغاز می‌کنیم. در انتهای رساله هیپاس بزرگ پس از بحث طولانی درباره زیبایی، بدون دستیابی به تعریف، از زبان سقراط گفته می‌شود: «زیبایی دشوار است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۶۰۱/۲) که بر عدم امکان دستیابی به شناخت دقیق آن اشاره دارد. البته در مورد تعالی زیبایی و ویژگی‌های آن نمونه واضح‌تری از تأثیر افلاطون قابل مشاهده است؛ در رساله ضیافت افلاطون می‌خوانیم:

«این زیبایی، جاودانه است نه به وجود می‌آید و نه فانی می‌شود. نه کوچک‌تر می‌شود و نه بزرگ‌تر می‌گردد و سرشت آن این‌طور نیست که از یک جهت زیبا باشد و از جهتی دیگر زشت. یا حال زیبا باشد و وقتی دیگر نازیبا و یا در برابر یک چیز زیبا باشد و در مقایسه با چیزی دیگر نازیبا و در یک جای زشت باشد و در جای دیگر زیبا و یا به نظر گروهی زیبا باشد و به نظر گروهی دیگر نازیبا...» (همو، ۱۳۸۵: ۱۲۴).

همانطور که عبارات گویا هستند، شباهت کاملی با آنچه پیش از این از دیونوسیوس بیان شد، قابل مشاهده است که این شباهت حتی در ظاهر عبارات نیز وجود دارد. گفته شد؛ بر مبنای این ویژگی‌ها، دیونوسیوس بین زیبایی و زیبا بودن تفاوت قائل است. در رساله هیپاس بزرگ، سقراط با پرسش از «خود زیبایی» و تفاوت قائل شدن میان دو پرسش «چه چیزی زیباست؟» و «زیبایی چیست؟» (همو، ۱۳۸۰: ۵۷۶/۲) قصد در تبیین تفاوت بین زیبایی و زیبا بودن دارد.

عنصر دیگری که در تفکر دیونوسیوس در باب زیبایی حائز اهمیت است، رابطه زیبایی و خیر به عنوان اسماء الهی است که به نحوی که گذشت خیر و زیبایی را یکی می‌داند. نوشتار ارسطو در متافیزیک مبنی بر اینکه هر موتیموس و بعد از آناکساگوراس بر این نظر قائل شدند که «مبدأیی وجود دارد که علت نیکی [=خیر] و زیبایی اشیاء است» (ارسطو، ۱۳۹۷: ب/۳۳). نشان دهنده قدمت پرسش از ارتباط خیر و زیبایی و چگونگی رابطه آن‌ها با مبدأ در یونان باستان است. این ارتباط در آثار افلاطون به صورت‌های مختلفی مطرح می‌شود. در هیپاس بزرگ بر جدایی خیر و زیبایی تأکید می‌شود و در آن زیبایی به عنوان علت خیر شناخته شده است. البته هیپاس و سقراط هر دو از این نتیجه ابراز ناخرسندی می‌کنند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۹۰/۲) و شاید به دلیل همین ناخرسندی است که گفته شده؛ نزدیکی خیر و زیبایی در این رساله رد نشده است و بیشتر پرسشی برای بررسی مناسب‌تری است (هایلند، ۲۰۰۸: ۲۳) و اساساً پرسش‌های مهمی در مورد زیبایی در هیپاس بزرگ مطرح می‌شود که پاسخ مناسب به آنان باید در رسائل دیگر جستجو شود (همان: ۲۲) به نظر می‌رسد؛ می‌توان پاسخ افلاطون به ارتباط خیر و زیبایی را در رساله ضیافت دنبال کرد، جایی که از زبان سقراط پرسیده می‌شود: «آیا خوبی [=خیر] و زیبایی یکی است یا نه؟» (افلاطون، ۱۳۸۵: ۱۰۴) البته در ادامه پاسخی به این پرسش داده نمی‌شود، ولی از به کارگیری دائم این دو مفهوم در کنار هم تا پایان رساله به نظر می‌رسد، تلویحاً پاسخ

1. Plato

2. Aristotle

3. Plotinus

4. Proclus

مثبتی به این پرسش داده شده است. اما اشاره مستقیم افلاطون به نزدیکی خیر و زیبایی را می‌توان در رساله تیمائوس مشاهده کرد که می‌گوید: «هر چه خوب است، زیباست» (همو، ۱۳۸۰: ۱۹۱۳/۳).

تا به اینجا می‌توان مطمئن بود که پرسش از چگونگی رابطه خیر و زیبایی برگرفته از یونان باستان است. اما آنچه تأثیر بیشتری بر دیدگاه دیونوسیوس در مورد رابطه زیبایی و خیر نهاده است، باید در فلسفه نوافلاطونی جستجو شود. گفته شد که دیونوسیوس اسما را به نحو الهیات تفضیلی برای خدا یا احد قابل پذیرش می‌داند. یعنی با جمع سلب و ایجاب خداوند را شایسته صفات معرفی می‌کند، اما نه به شکلی که برای عقل قابل درک باشد و نه به نحوی که در موجودات وجود دارد. با رجوع به آثار نوافلاطونی و توجه رابطه احد، خیر و زیبایی می‌توان تطابق‌هایی را مشاهده کرد. چه اینکه استفاده از الفاظی مانند احد و خیر را نیز در فلسفه دیونوسیوس باید مأخوذ از این فلسفه دانست.

فلوطین در برخی عبارات با بیانی ایجابی خدا، خیر و زیبایی را عین هم معرفی می‌کند؛ «خدا، خیر و زیبایی عین یکدیگر هستند، یا بهتر است بگوییم که خیر و زیبایی یکسان هستند» (فلوطین، ۲۰۱۸: ۹۹) و در ادامه زیبایی را مانند خیر به عنوان نخستین معرفی می‌کند و عقل را حاصل فیض زیبایی می‌داند. (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۸/۱) یا در عبارتی دیگر آورده است: «او [=خدا] خود زیبایی نخستین است و هر چه زیبا و دوست‌داشتنی است، زیبایی را از او دارد» (همان: ۱۱۹/۱). اما در اکثر مواقع با بیانی سلبی به تنزیه همه چیز از خداوند می‌پردازد، منزله از عقل که همه چیز را دربردارد و یا حتی برتر از خیر اگر به عنوان هستی در نظر گرفته شود (همان: ۷۰۳/۲). زیرا احد برتر از هستی است و عقل که نخستین صادر از احد است نخستین هستی است (همان: ۶۸۱/۲) و در تنزیه زیبایی برابر با هستی دانسته می‌شود که غیر از احد است (همان: ۱۱۶/۱). همچنین زیبایی را به عقل نسبت می‌دهد و نه احد؛ «ولی چون پدرش [=پدر عقل، احد] بزرگ‌تر از آن است که زیبا باشد، خود او [=عقل] زیبای اصلی است» (همان: ۷۷۳/۲). در چنین شرایطی همسان بودن خیر و زیبایی نیز از میان می‌رود؛ «نیک اصلی‌تر است و پیشتر از زیبایی. .. نیک کهن‌تر می‌باشد، البته نه از حیث زمان بلکه از حیث حقیقت» (همان: ۷۳۵/۲). «نیک برتر از آن است و سرچشمه و اصل زیبایی است. نیک و زیبای نخستین را عین یکدیگر می‌توان دانست، ولی به هر حال زیبایی در جهان معقول است» (همان: ۱۲۲/۱). در جمع دو حالت سلب و ایجاب از زیبایی به عنوان منشأ و غایت و همچنین به عنوان زیبایی بدون صورت یاد می‌کند که فراتر از زیبایی است:

«زیبایی [= زیبایی احد] نیز نوعی دیگر است و برتر از هر زیبایی، زیرا چون او خود هیچ نیست زیباییش چه می‌تواند بود؟... بدین ترتیب «او» منشأ زیبایی است و غایت زیبایی... آنچه صورت نامیده می‌شود صورتی در چیزی دیگر است، ولی آنچه قائم به ذات خویش است بی‌صورت است. بنابراین آنچه از زیبایی بهره دارد دارای صورت است ولی خود زیبایی صورت ندارد. چون او به نام زیبایی خوانده می‌شود باید در مورد او از صورت بدان معنی چشم‌پوشیم و نباید صورتی تصور کنیم» (همان: ۱۰۲۸/۲).

پس در نظر فلوطین همانطور که خیر زمانی که بدون وجود در نظر گرفته شود، همان احد است، زیبایی نیز اگر بدون وجود و بدون صورت باشد، با احد برابری می‌کند. در غیر این صورت منشأ آن عقل یعنی صادر اول خواهد بود. هر چند این نوع نگاه به آراء فلوطین تا حدی از زاویه دید دیونوسیوس صورت گرفته است، ولی باید پذیرفت که *نئادها* هر سه مرتبه ایجاب، سلب و تفضیل را در خود جای داده است که بدون تفسیر ابهام و تناقض به وجود می‌آورد.

در تفکر پروکولوس دیگر نماینده اندیشه نوافلاطونی نیز می‌توان قرابت‌هایی به آراء دیونوسیوس یافت. در تفکر پروکولوس سه لحظه در بسط موجودات معرفی می‌شود که شامل؛ «یک» مونه (Monos) یا ماندن در اصل، (دو) پرتودوس (Prodos) یا صدور از اصل، و (سوم) اپیستره (Epistrophe) یا بازگشت به اصل» (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۵۵۰). در بخش اول نوشتار حاضر مشاهده شد که آن‌چنان این سه بسط در اندیشه دیونوسیوس بر زیبایی سایه افکنده‌اند که تقسیمات مباحث وی در باب زیبایی را بر مبنای چیزی شبیه به این سه اصل صورت دادیم. از طرف دیگر پروکولوس نیز زیبایی نخستین را آن زیبایی می‌داند که به خودی خود زیباست و در حالی که آن را علت سایر امور زیبا معرفی می‌کند، زیبایی آن را جدا از آن‌ها می‌داند و معتقد است که این زیبایی از شکوه عقلانی و حتی خدایان صدور یافته در مرتبه دوم و سوم متفاوت است (پروکولوس، ۱۸۱۶: ۷۶). این رأی پروکولوس که در ادامه فلسفه افلاطون و فلوطین برای تمام زیبایی‌ها منشأ واحد قرار می‌دهد و آن را از امور زیبا جدا می‌سازد، در دیدگاه دیونوسیوس به عنوان نام الهی بازتاب می‌یابد.

در انتهای این بخش می‌توان به یک تأثیر غیرمستقیم ارسطو در متن دیونوسیوس نیز اشاره کرد که طبق آنچه در مورد نویسندگان مقدس (متألهان) نقل شده است؛ «نویسندگان مقدس در مناجات‌ها، این خیر را زیبایی و زیبا بودن، عشق و معشوق می‌خوانند... اما زیبایی و زیبا بودن، زمانی که با هم، علت همه زیبایی‌ها باشند، باید بین آن‌ها تمایز قائل شد» (دیونوسیوس، ۱۹۸۷: ۷۶). همانطور که گذشت؛ به وجود آمدن تمایز بین زیبایی و زیبا بودن هنگامی مطرح می‌شود که خداوند یا خیر به عنوان علت سایر امور زیبا در نظر گرفته شود. ولی در وجود متعالی بین زیبایی و زیبا بودن تمایزی وجود ندارد که می‌توان ریشه این اتحاد را در فلسفه ارسطو و گفتار وی در باب عقل جستجو کرد. ارسطو در باب تعقل به نحو عام می‌گوید: «عقل از طریق دست یافتن به معقول، درباره خود تعقل می‌کند. زیرا طریق تماس یافتن با موضوع و تعقل درباره آن، خود نیز معقول می‌شود به طوری که عقل و معقول عین یکدیگرند» (ارسطو، ۱۳۹۷: ب/۴۸۲). هر چند در این بخش نیز اتحاد بین عاقل و معقول وجود دارد، ولی این اتحاد به نحوی است که در حین تعقل در باب یک موضوع دیگر حاصل می‌شود و همچنان معقول اولیه در تمایز با عقل قرار دارد. اما توصیف ارسطو از عقل الهی بر یکی بودن عقل و معقول به شکل کامل حتی قبل از وقوع تعقل اشاره دارد. از آن جهت که عقل الهی با بهترین چیز و امر بنفسه خیر حقیقی سروکار دارد (همانجا). «بنابراین عقل الهی باید تنها درباره خود تعقل کند (زیرا خود شریف‌ترین چیزهاست) و تعقلش تعقل درباره تعقل است... عقل الهی با موضوع آن یکی است، یعنی تعقل عین موضوع تعقل است» (همان: ۴۹۱). پس تعقل الهی در اندیشه ارسطو بر پایه اتحاد عقل و معقول فهمیده می‌شود که می‌توان اتحاد عشق و معشوق و همچنین زیبایی و زیبا بودن در ذات الهی در آراء دیونوسیوس را بازتاب آن دانست.

۲-۲. خاستگاه یونانی - یونانی‌مآبی در قوس نزول

اولین نکته‌ای که در بخش زیبایی در قوس نزول مطرح کردیم؛ درهم‌تنیدگی خیر، نور و زیبایی قوس نزول بود. افلاطون درباره ارتباط زیبایی و نور در تیمائوس بر روشنایی و جلای زیبایی راستین تأکید می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۰/۳) و در فایدروس در مورد خلقت خدایان توسط دمیورژ چنین می‌گوید: «استاد صانع قسمت اعظم وجود نوع خدایان را از آتش ساخت تا بسیار زیبا و بسیار درخشان باشد» (همان: ۱۸۵۰/۳) که نشان‌دهنده اهمیت همراهی نور و زیبایی در قوس نزول است. همراهی زیبایی و نور در قوس نزول در اندیشه فلوطین بسط بیشتری می‌یابد. وی در همان عبارات آغازین بحث در مورد زیبایی با رد این نظر که تناسب علت زیبایی باشد، قصد دارد، زیبایی را فراتر از امور مرکب به امور بسیط نیز نسبت دهد که مثال نقض او، زیبایی در امور بسیط نور و رنگ است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۱۲/۱). نگره وی به زیبایی آتش به خوبی رابطه زیبایی و نور را به نمایش می‌گذارد؛ «آتش زیباتر از همه اشیاء جهان است، زیرا آتش در میان دیگر عناصر مقام ایده را دارد... ولی آتشی که بر ماده چیره نمی‌شود، روشنایی کم‌رنگی دارد و دیگر زیبا نیست» (همان: ۱۱۴/۱-۱۱۵). همانطور که از متن برمی‌آید؛ میزان نور و روشنایی با میزان زیبایی رابطه مستقیم دارد. برای اینکه رابطه نور و زیبایی بهتر در قوس نزول فهم شود، باید آن را در سلسله مراتب وجود از احد که برتر از وجود است و سپس عقل، روح و طبیعت به نظاره نشست. فلوطین رابطه احد و عقل را به رابطه خورشید و روشنایی تشبیه می‌کند (همان: ۶۷۰/۱) و روشنایی و زیبایی را در عقل به هم گره می‌زند؛ «پس از آنکه عقل و روح در پرتو «او» که پیشتر از عقل است زیبا و روشن شد، عقل دارای درخشش فعلیت عقلانی گردید و این درخشش سرپای او را نورانی ساخت» (همان: ۱۰۲۶/۲). این متن علاوه بر تطابق با رابطه نور و زیبایی در اسماء الهی دیونوسیوس با فرشته‌شناسی وی نیز همخوانی دارد، زیرا معنای لغوی نام اولین طبقه از فرشتگان به معنای عنصر نورانی آتش است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۱۲). فلوطین در ادامه قوس نزول در مورد زیبایی که از احد و عقل به روح می‌رسد و در مورد رابطه نور و زیبایی می‌گوید: «این زیبایی، روح را می‌آراید و به روح روشنایی می‌بخشد که منبعش روشنایی بزرگ‌تر و زیبایی اصیل‌تر است» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۶۰/۲). پروکولوس نیز در ادامه این مسیر، نور را آشکارکننده هویت خیر معرفی می‌کند و آن را با زیبایی خدایان درهم می‌آمیزد: «زیبایی آن‌ها در بالاترین صورت‌های ایجاد شده است و پیشرو درخشان نور الهی است» (پروکولوس، ۱۸۱۶: ۷۸) که می‌توان رابطه دو سویه نور با خیر و نور با زیبایی یادآور نقش واسطه‌گری نور بین خیر و زیبایی در اندیشه دیونوسیوس مرتبط است (سامون، ۲۰۱۴: ۱۳۸) در مورد رابطه نور و زیبایی در قوس نزول به همین قدر بسنده می‌شود و در ادامه به بررسی حرکت فرشتگان در قوس نزول پرداخته می‌شود.

در تفکر افلاطون، آنچه بیشتر به بحث دیونوسیوس در باب حرکت فرشتگان مربوط است، تبیین حرکت مستدیر جهان به دور صانع است؛ «صانع جهان» حرکتی به او بخشید که... به حرکت خرد و فکر همانندتر و نزدیک‌تر از همه حرکات هفتگانه است یعنی او را در همان مکان خود به طور یکنواخت به گرد خود به گردش درآورد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۴۳/۳). هر چند این

حرکت مستدیر مربوط به عالم افلاک است و نه فرشتگان یا عقول محض ولی می‌توان نسبتی را با آراء دیونوسیوس در آن یافت. به مانند اینکه حرکت دورانی را به عنوان حرکت کامل، حاصل توجه به عالم بالاتر دانسته که به دور آن صورت می‌گیرد. به هر حال تا حدی می‌توان تأثیر افلاطون را در این بخش مشاهده کرد. اما تأثیر کامل‌تری از حرکت را می‌توان در آثار ارسطو یافت. ارسطو در انواع حرکت به سه نوع حرکت قائل است که دربردارنده هر سه نوع حرکت عقول یا فرشتگان در تفکر دیونوسیوس است؛ «حرکت هر شیئی که در حال حرکت مکانی است یا مستدیر است یا در خط مستقیم و یا ترکیبی از این دو» (ارسطو، ۱۳۹۷: الف/۳۷۴). ارسطو در هستی‌شناسی، محرک اول را نام‌تحرک معرفی می‌کند (همان: ۳۴۹) و به وجود خیر و زیبایی در مبدأ قائل است (همو، ۱۳۹۷: ب/۴۸۳). این مبدأ علت حرکت نخستین است که به نحو مستدیر صورت می‌گیرد (همان: ۴۸۱). زیرا یگانه حرکت مکانی متصل حرکت مستدیر است (همان: ۴۷۴). این حرکت ثابت و همیشگی است (همان: ۴۷۹). در حالی که حرکت خطی را متصل نمی‌داند و معتقد است این حرکت به عقب بازمی‌گردد و دو حرکت متضاد مانند بالا و پایین را شامل می‌شود (همو، ۱۳۹۷: الف/۳۷۵). در تفکر دیونوسیوس نیز حرکت مستدیر مربوط به حرکت نخستین، متصل، ثابت و در ارتباط با واحد و خیر است. در حالی که حرکت خطی فرشتگان مرتبط با اموری پست‌تر و به صورت رفت و برگشتی است که در مجموع حرکتی که برآیند حرکات مستدیر و خطی است، حاصل می‌شود.

مطلب دیگر تصویر دانستن عالم است. همانطور که گفته شد؛ در تفکر دیونوسیوس عالم محسوس تصویر عالم معقول یا عالم فرشتگان است و عالم معقول خود نیز تصویر و آینه خداست. این اندیشه را می‌توان به وضوح بازتابی از فلسفه افلاطون دانست که در آن «جهان بالبروره تصویری است از چیزی» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۳۸/۳) و آن چیز ابدیت ثابت است که جهان تصویر متحرکی از آن است (همان: ۱۸۴۷/۳) و همچنین این تصویر را خدایی معرفی می‌کند که به حس در آمده است و در نهایت زیبایی قرار دارد (همان: ۱۹۲۰/۳). البته این زیبایی به واسطه بهره‌مندی یا تقلید از مثل در آن‌ها وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۲۳۳). نکته قابل توجه در مورد تصویر بودن جهان جایگاه اثر هنری است؛ چنانکه در دیدگاه افلاطون اثر هنری به عنوان تقلید از تقلید [یعنی تقلید از اشیاء محسوس ساخت بشر مانند تخت که خود تقلید تختی است که صانع جهان از روی صور کلی ساخته است] سه مرتبه از حقیقت دور است (افلاطون، ۱۳۸۸: ۵۵۸). در حالی فلوپین معتقد است؛ «هنرها از عین پدیده‌های طبیعی تقلید نمی‌کنند بلکه به سوی صور معقول که طبیعت از آن‌ها برمی‌آید، صعود می‌کنند و آثار خود را به تقلید از آن‌ها پدید می‌آورند» (فلوپین، ۱۳۸۹: ۷۵۸/۲). در این بین دیونوسیوس هنرمند را موظف می‌کند، هنری مانند رأی فلوپین بیافریند؛ «اگر نقاش پیوسته به زیبایی سرنمونی خیره گردد و افکار خویش را در جهات دیگر پراکنده نسازد، خواهد توانست تصویری را که بازآفرینی می‌کند با دقت از کار دریاورد» (به نقل از تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۶۰-۶۱).

در مورد ماده و نسبت آن با زیبایی و خیر در آراء دیونوسیوس گفته شد که وی ماده را نیز زیبا و به وجود آمده از زیبایی می‌داند. این رأی را نمی‌توان در تفکر فلوپین یافت زیرا وی بر مبنای مرام افلاطونی خود معتقد است؛ «زیبایی اشیاء محسوس به سبب بهره‌ای است که از ایده و صورت یافته‌اند» (فلوپین، ۱۳۸۹: ۱۱۳/۱) و با جمع آن با نحوه تمایز صورت و ماده در ارسطو رأی به زشتی ماده می‌دهد؛ «هر چیز بی‌شکل با اینکه بر حسب طبیعتش قابلیت پذیرش شکل و صورت را دارد، مادام که از ایده و صورت بهره‌ای نیافته، زشت است» (همانجا) و فلوپین اساساً ماده را در پایین‌ترین مرتبه عالم به عنوان «فقدان نامنور»، شر معرفی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۵۴۱). در مسئله شر دیونوسیوس متأثر از پروکلوس است و مانند او، شر را به خودی خود، عدم می‌داند (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۱۲۷). در تفکر پروکلوس عالم یک مخلوق زنده و هدایت یافته توسط نفوس الهی است که نه آن و نه ماده آن نمی‌تواند شر باشد. چون در این صورت شر به وجه الهی نسبت داده می‌شود. بنابراین شر نقص و کمبود است (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۵۵۱) که مطابق با نظر دیونوسیوس است.

۲-۳. منابع یونانی - یونانی‌مآبی در قوس صعود

توضیح افکار دیونوسیوس را با تمثیلی از پیکرتراشی آغاز کردیم. اساساً گره زدن پیکره به امور مقدس در یونان باستان وجود داشته است، نه در مسیحیت. چنانکه علاوه بر قرار دادن تندیس هر خدا در معابد، ساختمان معبد را نیز یک پیکره تلقی می‌کردند که دارای صفات انسانی است (گاردنر، ۱۳۸۶: ۱۲۸). در حالی که منابع تاریخی و مذهبی مسیحی نظر مثبتی به این هنر ندارند. در عهد عتیق خطاب به حضرت موسی می‌خوانیم؛ «من هستم یهوه خدای تو... صورتی تراشیده و هیچ تمثالی از آنچه بالا در آسمان است و آنچه در پایین در زمین است و آنچه در آب زیر زمین است برای خود مساز» (خروج ۱:۲۰-۵). همچنین به لحاظ تاریخی؛ «تقریباً

همه مسیحیان نخستین، در خصوص این موضوع اجماع نظر داشتند: هیچ مجسمه‌ای در خانه خدا نباید وجود داشته باشد» (گمبریچ، ۱۳۸۷: ۱۲۳). گذشته از این اوصاف، تمثیل دیونوسیوس به شکل مشابهی در *انتهادهای فلوطین* یافت می‌شود که نشان از تأثیر عمیق آن بر دیونوسیوس است:

«در خویشتن بنگر، و اگر ببینی زیبا نیستی همان کن که پیکرتراشان با پیکر می‌کنند: هر چه را زیادی است بتراش و دور بینداز، اینجا را صاف کن و آن‌جا را جلا بده، کج را راست کن و سایه را روشن ساز و از کار خسته مشو تا روشنایی خدایی فضیلت درخشیدن آغاز کند» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۲۱/۱).

حال به تبیین منابع عشق و حرکت در قوس صعود توجه می‌شود. گفته شد: دیونوسیوس معتقد است که قدرت عشق همه چیز با هم متحد می‌کند و در عشق همه چیز به زیبایی می‌پیوندد. افلاطون نیز بر رساله *صیافت* عشق را پیوند دهنده خدایان و انسان‌ها معرفی می‌کند؛ «[عشق] فضای فاصله میان خدایان و انسان‌ها را به وجود خویش پر ساخته و سراسر جهان هستی را به همدیگر پیوند می‌دهد» (افلاطون، ۱۳۸۵: ۱۰۵). «و از برکت وجود او عالم به هم پیوند می‌یابد و وحدت و یکپارچگی ایجاد می‌کند» (همان: ۱۰۸) و همچنین در بیانی اسطوره‌ای عشق را دوستدار و جستجوگر هر زیبایی و خیر معرفی می‌کند (همان: ۱۰۹) و در نهایت پس از عبور از زیبایی‌های گوناگون، عشق حقیقی را مختص به زیبایی حقیقی و علت همه زیبایی‌ها می‌داند (همان: ۱۲۵).

در بحث حرکت روح که حاصل عشق به زیبایی است، نیز به مانند حرکت فرشتگان با حرکت از منظر ارسطو پیوند دارد و اساساً حرکت در قوس صعود و امدار تعریف ارسطو از حرکت است. ارسطو می‌گوید: «فعلیت موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است، حرکت است» (ارسطو، ۱۳۹۷: الف/۹۷) که به فعلیت رسیدن از جهتی که قوه‌ای وجود دارد، نشان از تکامل و صعود است. از طرف دیگر حرکت روح نیز به مانند حرکت فرشتگان در بردارنده سه نوع حرکت مورد اشاره ارسطو است. اگر بار دیگر به حرکت مستدیر روح در *اسماء الهی* رجوع شود، ویژگی‌های برشمرده شده برای آن عبارتند از: ثابت، واحد و یکسان بودن، بدون آغاز و پایان بودن، رساندن روح به خیر و زیبایی و تجمیع خود. برخی از این ویژگی‌ها ارسطویی هستند و ارسطو در *فیزیک* و *متافیزیک* به آن‌ها می‌پردازد: «حرکت نامتناهی، واحد و متصل، ممکن است؛ و این حرکت، حرکت مستدیر است... در تعریف حرکت واحد و متصل گفتیم این حرکت، حرکت شیئی واحد در مدت زمانی واحد در فضایی فاقد فصل است» (همان: ۳۷۴). «حرکت مستدیر دائم وجود دارد» (ارسطو، ۱۳۹۷: ب/۴۷۸). «چیزی هست که همیشه حرکت می‌کند و حرکتش هرگز پایان نمی‌رسد، و این حرکت، حرکت مستدیر است» (همان: ۳۷۴). این اوصاف با اوصاف مورد اشاره دیونوسیوس در مورد حرکت مستدیر مطابق هستند. اما در مورد حرکت خطی هر چند این اختلاف وجود دارد که حرکت خطی در ارسطو به عقب برمی‌گردد و حاوی حرکت متضاد خود است (ارسطو، ۱۳۹۷: الف/۳۷۴). در حالی که حرکت خطی روح به سمت خیر است و لذا نامحدود خواهد بود، اما این نکته را که حرکت خطی روح از کثرت نمادهای متنوع به تأملات بسیط و واحد حرکت می‌کند و شناخت برتری می‌یابد، نیز از این سخن ارسطو برمی‌آید که «موضوعی که به آن می‌پردازیم، هر چه از حیث تعریف مقدم‌تر و بسیط‌تر باشد، شناسایی ما از آن دقیق‌تر است» (ارسطو، ۱۳۹۷: ب/۵۰۷).

نتیجه‌گیری

- پس از تبیین گزارشی از زیبایی‌شناسی دیونوسیوس سعی شد، خاستگاه برخی از نظریات وی که با اطمینان بیشتری می‌توان آن‌ها را به منابع یونان و یونانی‌مآبی استناد داد، شناسایی و بیان شدند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
- موارد تأثیر افلاطون: تعالی زیبایی از شناخت، تفاوت زیبایی و زیبا بودن، نزدیکی خیر و زیبایی، در نظر گرفتن منشأ و غایت تعالی برای امور زیبا، حرکت در قوس نزول، درهم‌تنیدگی نور و زیبایی در قوس نزول، معرفی عالم به عنوان تصویر خداوند و تصویر دانستن محسوسات برای فرشتگان یا عقول، بازنمایی دانستن هنر، معرفی عشق به عنوان عامل پیوند دهنده جهان و متعلق قرار گرفتن عشق برای زیبایی.
 - موارد تأثیر ارسطو: اتحاد زیبایی و زیبا بودن در مرتبه ذات الهی، حرکت در قوس نزول و صعود و انواع و ویژگی‌های آن، حرکت از مرکب به بسیط در شناخت.

- موارد تأثیر فلوطین: فهم زیبایی به نحو الهیات تفضیلی و بیان زیبایی الهی به عنوان زیبایی فراتر از زیبایی، تمایز زیبایی و زیبا بودن، رابطه احد، خیر و زیبایی، منشأ و علت غایی بودن زیبایی، درهم‌تنیدگی نور و زیبایی در نظام سلسله مراتبی قوس نزول، تقلید از ایده بودن هنر، تمثیل پیکره‌سازی.
- موارد تأثیر پروکولوس: تبیین زیبایی در ذات الهی، قوس نزول و صعود، ارتباط خیر، احد و زیبایی، تمایز زیبایی و زیبا بودن، تبیین زیبایی به عنوان منشأ و علت غایی، درهم‌تنیدگی نور و زیبایی و نقش وساطت آن بین خیر و زیبایی، زیبا دانستن ماده.

همانطور که دیده شد؛ در بیشتر موارد، نوشته‌های دیونوسیوس در باب زیبایی به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم قابل ارجاع به سنت یونانی و یونانی‌مآبی هستند. اما این عناصر در تفکر مسیحی دیونوسیوس به مانند رشته‌های نخ‌هایی هستند که توسط بافنده‌ای مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ در واقع با تمام تأثیراتی که دیونوسیوس از پیشینیان پذیرفته است، نمی‌توان او را شارح فلسفه آنان دانست. زیرا در تفکر دیونوسیوس عناصری از تفکرات متفاوت به نحوی درهم‌تنیده و سازگار شده‌اند که گویا از ابتدا به هم پیوسته بودند. دیونوسیوس مباحث را در زمینه و ساختاری متفاوت مورد بحث می‌گذارد که معنا و ماهیتی متفاوت می‌پذیرند. این ماهیت جدید زیبایی به مثابه یک اسم یا صفت الهی است که به‌عنوان یک کلی، تمام امور زیبا را نیز بهره‌مند از آن می‌توان یافت و در تمام مراحل وجود جاری و ساری است. همانطور که در خلقت و قوس نزول در تمام مراتب آن حاضر است، به همان وزن و میزان در قوس صعود نیز وجود دارد و در نسبتی خاص با خیر تمام هستی را فراگرفته است. مطمئناً می‌توان برای تفکر دیونوسیوس اصالتی قائل شد که حاصل تفکر و اشارات شخصی او است که با عناصر موجود در زبان و تفکر فلسفه رسمی توانسته است، شکلی قابل عرضه برای قرار گرفتن در سنجۀ صاحب‌نظران بدان بدهد. پس می‌توان تا حدی با افرادی مانند گرش، پرل، شِفر و رورم هم‌داستان بود که ضمن اعتقاد به مسیحی بودن وی، همچنان بر جنبۀ نوافلاطونی آثار تأکید دارند.

سپاسگزاری

نگارنده بر خود لازم می‌داند؛ از جناب دکتر سید محمدرضا بهشتی که مقاله حاضر، حاصل حضور در محضر ایشان است و همچنین از جناب دکتر علی سلمانی به خاطر مطالعه متن مقاله حاضر سپاسگزاری نماید.

منابع

عهد عتیق.

- ارسطو. (۱۳۹۷ الف). سماع طبیعی (فیزیک)، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۹۷ ب). مابعدالطبیعه (متافیزیک)، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۸). جمهور، مترجم فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون (جلد ۴)، مترجم محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- افلاطون. (۱۳۸۵). رساله ضیافت، مترجم محمدعلی فروغی، تهران: جامی.
- تاتارکیویچ، ولادیسلاف. (۱۳۹۶). تاریخ زیبایی‌شناسی، جلد دوم، مترجم هادی ربیعی، تهران: مینوی خرد.
- زیلسون، اتین. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، مترجم رضا گندمی نصرآبادی، قم و تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب، سمت.
- فلوطین. (۱۳۸۹). دوره آثار فلوطین (جلد ۲)، مترجم محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه جلد یکم، مترجم سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه جلد دوم، مترجم ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- گاردنر، هلن. (۱۳۸۶). هنر در گذر زمان، ویراستار هورست دلاکروا و ریچارد ج. تنسی، مترجم محمدتقی فرامرزی، تهران: آگه.
- گمبریج، ارنست. (۱۳۸۷). تاریخ هنر، مترجم علی رامین. تهران: نشر نی.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۹۰). فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: امیرکبیر.

References

- Aristotle. (2018a). *The Physics*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e-no. (in Persian)
- Aristotle. (2018b). *Metaphysics*, trans. Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e-no. (in Persian)

- Coomaraswamy, Ananda K. (1938). "Mediaeval Aesthetic: II. St. Thomas Aquinas on Dionysius, and a Note on the Relation of Beauty to Truth." *The Art Bulletin*. 20(1): 66-77. <https://doi.org/10.2307/3046562>
- Copleston, Frederick. (2009). *A History of Philosophy*, vol. 1, trans. Seyyed Jalaloddin Mojtavavi, Tehran: Elmi-Farhangi (in Persian)
- Copleston, Frederick. (2009). *A History of Philosophy*, vol. 2, trans. Ebrahim Dadjoo, Tehran: Elmi-Farhangi. (in Persian)
- Etienne, Gilson. (2016). *History of Christian Philosophy in the Middle age*, trans. Reza Gandomi Nasrabadi, Iran, Qom: The university of religions and denomination and Tehran: Samt. (in Persian)
- Gardner, Helen. (2005). *Art through the age*, revised by Horst de la Croix and Richard G. Tansey, trans. Mohammad Taghi Faramarzi, Tehran: Agah. (in Persian)
- Gombrich, E. H. (2008). *The story of art*, trans. Ali Ramin, Tehran: Ney. (in Persian)
- Hyland, Drew A. (2008). *Plato and the question of Beauty*, Indiana University Press.
- Ivanovic, Filip. (2014). "The eternally and uniquely beautiful: Dionysius the Areopagite's." *International Journal of Philosophy and Theology*. 75(3): 188-204. <https://doi.org/10.1080/21692327.2014.971046>
- Mojtahedi, Karim. (2011). *Philosophy in the Middle age (a coll. of essays)*, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)
- Plato. (2001). *Plato's Complete Works*, 4 vol., trans. Mohammad Hasan Lotfi and Reza Kaviani, Tehran: Khārazmi. (in Persian)
- Plato. (2006). *The Symposium*, trans. Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Jāmi. (in Persian)
- Plato. (2009). *Republic*. Trans. Fouad Rouhani, Tehran: Elmi-Farhangi. (in Persian)
- Plotinus. (2010). *Plotinus's Complete Works*. 2 vol., translated by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani, Tehran: Khārazmi. (in Persian)
- Plotinus. (2018). *The Enneads*. edit. Lloyd P. Gerson .George Boys-Stone and others, Cambridge University press.
- Proclus. (1816). *Six Books of Proclus on the Theology of Plato: with The Elements of Theology*, trans. Thomas Taylor, London.
- Pseudo-Dionysius. (1987). *Pseudo-Dionysius: the complete works*, trans. Colm Luibheid, New York, Mahwah: Paulist Press.
- Sammon, Brendan Thomas. (2014). *The God Who is Beauty; Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*, James Clarke & Co.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. (2017). *History of Aesthetics*, vol. 2, edit. Breet, C. T, trans. Hadi Rabiei, Tehran: Minoo-ye Kherad. (in Persian)