

## The Relation of Beauty with Goodness and Truth in Dionysius the Areopagite's *On the Divine Names*

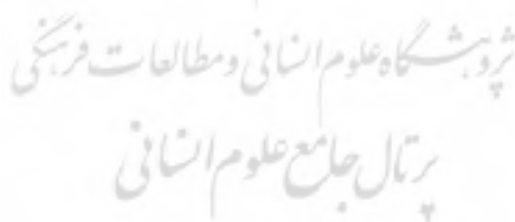
**Reza Koorang Beheshti**

Assistant Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities. University of Isfahan. Isfahan. Iran

### **Abstract**

One of the conditions which gave rise to the emergence of modern aesthetics was the claim that beauty could and must be studied independently of goodness and truth. However, in pre-modern philosophy, namely that of ancient Greece and the middle ages, the beautiful was not understood and explained independently of the good and the true. Before Christianity and in the middle ages, the relation of beauty with goodness and truth was elaborated by Dionysius. In his *On the Divine Names*, by a combination of theological perspective with the late neo-platonic framework, Dionysius explains the relation of beauty with goodness and truth as three fundamental Divine Names. This paper tries, through the analysis of Dionysius' treatise, to study and explain the nature of these three Names and their relationships. This paper shows that Dionysius while declaring the essential unity of beauty, goodness, and truth, affirms the theophanic aspect of beauty and its function to motivate the soul powers of knowledge and love towards its ultimate goal, theosis. As such, Dionysius can be regarded as the founder of a kind of theological-mystical aesthetics.

**Keywords:** Divine Name, Beauty, Goodness, Truth, Pseudo-Dionysius.



## نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در رساله *اسماء الهی* دیونوسیوس آریوپاگی (مجموع): تکوین زیبایی‌شناسی الهیاتی

رضا کورنگ بهشتی\*

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

r.koorangbeheshhti@ltr.ui.ac.ir

### چکیده

یکی از زمینه‌های ظهور زیبایی‌شناسی مدرن یا «استتیک» در دورهٔ موسوم به روشنگری، حکم به استقلال قلمرو امر زیبا از قلمروهای خیر و حقیقت بوده است؛ اما در فلسفهٔ غرب پیش‌مدرن، یعنی در دورهٔ یونان باستان و قرون وسطی، زیبایی مستقل از خیر و حقیقت فهم و تبیین نمی‌شد. ایدهٔ پیوند زیبایی با خیر و حقیقت در مسیحیت دوران باستان متأخر و پیش از دورهٔ قرون وسطای مسیحی در غرب لاتینی، در آرای دیونوسیوس آریوپاگی به‌صورت مبسوط مطرح شد. دیونوسیوس در رسالهٔ *اسماء الهی* خود، با الهام گرفتن از چشم‌انداز نوافلاطونیان متأخر به‌ویژه پرکلس و تلفیق آن با نظرگاه الهیاتی مسیحی، از پیوند زیبایی با خیر و حقیقت به‌مثابهٔ سه نام اساسی خداوند سخن می‌گوید. در این پژوهش، کوشش شده است با تمرکز بر رسالهٔ *اسماء الهی* و با روش تحلیل متن، کیفیت پیوند این سه نام بررسی و تبیین شود. این پژوهش روشن می‌کند دیونوسیوس در عین تصریح به اتحاد بنیادین زیبایی، خیر و حقیقت، بر جنبهٔ متجلی‌کنندهٔ زیبایی و نقش آن در حرکت معرفتی و عاشقانهٔ نفس به‌سوی خداگونه‌شدن تأکید می‌کند. بدین‌سان، دیونوسیوس را می‌توان آغازگر گونه‌ای زیبایی‌شناسی الهیاتی-عرفانی در مسیحیت دانست که اثری ماندگار بر اندیشمندان مسیحی پس از خود در قرون وسطی داشت.

واژگان کلیدی: نام الهی، زیبایی، خیر، حقیقت، دیونوسیوس آریوپاگی.

## مقدمه

زیبایی‌شناسی فلسفی یا استتیک از ابتدای سده هجدهم، یعنی از دوره روشننگری به بعد در شمار شاخه‌های مطالعاتی در فلسفه مغرب‌زمین قرار گرفت؛ اما تأمل فلسفی درباره «زیبایی» همواره با تفکر فلسفی غرب عجین بوده است<sup>۱</sup>؛ بدین‌سان شاید بتوان گفت یکی از زمینه‌های ظهور زیبایی‌شناسی جدید و برجسته‌شدنش به‌عنوان رشته فلسفی مستقل، سابقه تاریخی مفهوم زیبایی در اندیشه فلسفی غرب است. با وجود این، زیبایی‌شناسی جدید در تعریف جایگاه و تبیین محتوای خود تفاوت‌های بنیادینی با تفکر فلسفی درباره زیبایی در دوره قدیم، یعنی دوره یونان باستان و قرون وسطی دارد. یکی از این تفاوت‌های بنیادین را در زمینه یا شرطی می‌توان جست‌وجو کرد که به‌موجب آن زیبایی‌شناسی این امکان را یافت که در مقام حوزه‌ای مستقل یا به‌بیان بهتر، خودمختار شکل بگیرد. این زمینه یا شرط عبارت است از استقلال ارزش امر زیبا از ارزش امر خیر و ارزش امر حقیقی (ژیمنز، ۱۳۹۰: ۳۶، ۸۴). به‌عکس، در سنت غالباً مابعدالطبیعی-هستی‌شناختی تفکر دوره قدیم، زیبایی جدای از خیر و حقیقت فهم و تبیین نمی‌شد. شاید یکی از دلایل جدانبودن زیبایی از خیر و حقیقت در تفکر قدیم، تلقی هستی‌شناختی نسبت به هر یک از این مفاهیم بوده است<sup>۲</sup>. در سرآغاز تاریخ تفکر غرب، نخستین کسی که به سه‌گان زیبایی، خیر و حقیقت اشاره و به پیوند آنها تصریح می‌کند افلاطون است (Tatarkiewicz, 2005, vol. 1: 114)؛ تا جایی که این سه‌گان به «سه‌گان افلاطونی»<sup>۱</sup> معروف است (سوانه، ۱۳۸۹: ۱۰۲؛ Stolnitz, 1961: 101)؛ البته قول به پیوند میان این

سه منحصر به فلسفه یونان باستان نیست؛ بلکه در چشم‌انداز فلسفی-الهیاتی مسیحیت اواخر دوران باستان و مسیحیت قرون وسطی نیز استمرار می‌یابد. براین‌اساس، یکی از راه‌های فهم رویکرد زیبایی‌شناسی جدید به مسئله زیبایی و ارزیابی سنجش‌گرانه آن، مقایسه این رویکرد با رویکردهای مقدم بر آن در دوره قدیم در پرتو مسئله نسبت زیبایی با خیر و حقیقت است.

محققان تفکر قرون وسطی درباره امر زیبا معمولاً به دو سنت اشاره می‌کنند. آغازکننده یکی اوگوستین و آغازکننده دیگری دیونوسیوس آریوپاگی (مجموع)، الهیات‌دان متعلق به سنت مسیحیت شرقی-یونانی در اواخر قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم میلادی است (ریتر، گروندر، گابریل، ۱۳۸۹: ۹؛ Tatarkiewicz, 2005, vol. 2: 58). این دو فیلسوف-الهیات‌دان تأثیری گسترده و ماندگار بر کل تفکر قرون وسطی داشته‌اند؛ اما تأثیر سنت زیبایی‌شناسی دیونوسیوس بر دوره اوج قرون وسطی، یعنی قرون دوازدهم و سیزدهم و به‌ویژه بر مکتب مدرسی بیشتر است. ویژگی اساسی این سنت تأکید و تصریح آن بر پیوند زیبایی با خیر و حقیقت است. دیونوسیوس در زمینه بحث درباره اسماء الهی به این پیوند می‌پردازد.

هدف اصلی این پژوهش مطالعه چگونگی نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در آرای دیونوسیوس آریوپاگی با تمرکز بر اثر مشهور و تأثیرگذار او یعنی رساله *اسماء الهی* است. به‌عبارت دیگر، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که دیونوسیوس ضمن بحث درباره نام‌های الهی، چگونه نسبتی میان زیبایی، خیر و حقیقت برقرار می‌سازد و فرم یا ساختار نسبت این سه‌گان در اندیشه وی چگونه است. در آغاز به چهارچوب و روش بحث دیونوسیوس درباره زیبایی اشاره می‌شود. سپس دیدگاه وی درباره چیستی نام

<sup>۱</sup>. Platonic triad

از پاره‌ای نکات اشاره شده درباره نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در مقاله یاد شده است.<sup>۱</sup>

### ۱) چهارچوب و روش بحث دیونوسیوس درباره زیبایی

دیونوسیوس در رساله اسماء الهی<sup>۱</sup> به نحوی صریح و مبسوط به زیبایی می‌پردازد. او در زمینه‌ای الهیاتی یعنی در زمینه بحث از نام‌های الهی از زیبایی سخن می‌گوید و ظاهراً برای نخستین بار در مقایسه با آثار الهیاتی آباء نخستین کلیسا، زیبایی را به عنوان یکی از نام‌های خداوند مطرح می‌کند ( Sammon, 87-89: 2012). در توضیح بیشتر این نکته باید گفت هر چند دیونوسیوس در بحث از نام‌های خداوند به طور کلی و زیبایی به طور خاص، ادبیات خود را از ادبیات فلسفی افلاطون و افلوپین و به سخن دقیق‌تر، از ادبیات فلسفی سنت نوافلاطونی متأخر، به ویژه پرکلس (۴۱۲-۴۸۵ م.) وام می‌گیرد، روش آنها را در تبیین زیبایی به کار نمی‌گیرد؛ بدین معنا که برخلاف افلاطون و افلوپین که در تبیین زیبایی از زیبایی محسوس یعنی از تجربه اولیه انسان از زیبایی و نیز از تعاریف مشهور درباره زیبایی آغاز می‌کنند و به شیوه‌ای دیالکتیکی به اصل و منشأ زیبایی در مرتبه معقول یا الهی می‌رسند، دیونوسیوس از همان آغاز، زیبایی را حقیقتی معرفی می‌کند که اولاً و مطلقاً از آن خداست و به بیان دقیق‌تر با وی یکی است. افزون‌براین، باید به این نکته نیز توجه داشت که غایت رساله وی، بحث نظری صرف نیست و جنبه‌های عرفانی و سیر و سلوکی نیز در آن مدنظر بوده است. بدین معنا که بحث از اسماء الهی برای تصحیح و پالایش و ارتقای عمل نیش است. یکی از نقش‌های زیبایی به عنوان نام الهی را نیز باید در

الهی تشریح خواهد شد. پس از آن، با پیروی از ترتیب و چهارچوب مباحث خود دیونوسیوس، به بررسی آرای او درباره سه نام الهی خیر، حقیقت و زیبایی و پیوند آنها پرداخته می‌شود. کوشش می‌شود نشان داده شود زیبایی در عین وحدتش با خیر و حقیقت در ذات الهی، به نحوی نقش متجلی‌کننده این دو نام را ایفا می‌کند و به واسطه پیوندش با نام عشق، بازگشت کل هستی به خیر برین و به ویژه بازگشت معرفتی و عاشقانه نفوس عاقله انسانی به مبدأ را سبب می‌شود.

تا جایی که جست‌وجوی نگارنده نشان می‌دهد، موضوع پژوهش حاضر در پژوهش‌های تألیف شده به زبان فارسی برای نخستین بار به تفصیل بررسی می‌شود. با وجود این، در مقاله «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونوسیوس مجمعول و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی مسیحی»، تألیف امیر نصری، اشاراتی کلی به این مسئله شده است. این مقاله سه بخش دارد. بخش اول درباره پیشینه آموزه‌های دیونوسیوس درباره زیبایی در آرای افلاطون و افلوپین و پرکلس است. در این قسمت به مسئله نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در نظام افلاطونی نوافلاطونی اشاره شده است (نصری، ۱۳۹۰: ۴۰، ۴۲، ۴۳). در بخش دوم مقاله که به دیدگاه‌های دیونوسیوس درباره زیبایی اختصاص دارد، به یکسانی خیر و زیبایی از دیدگاه دیونوسیوس اشاره‌ای کوتاه و مجمل شده است؛ بی‌آنکه در این باره شرح و بیان مفصلی ارائه شود (نصری، ۱۳۹۰: ۴۳). به طور کلی، تمرکز مؤلف در این بخش بر خود مفهوم زیبایی از نظر دیونوسیوس است. بخش سوم مقاله نیز به تأثیر دیدگاه‌های دیونوسیوس بر زیبایی‌شناسی مسیحی اختصاص دارد. در واقع، می‌توان گفت پژوهش حاضر بسط و تفصیل بیشتری

<sup>۱</sup>. peri theion onomaton/ De Divinis Nominibus

ارتباط با عمل نیایش به معنای عمیق کلمه آن دریافت که نوعی تمرکز نظاره‌گرانه و معرفتی است.

برای بررسی نظر دیونوسیوس درباره زیبایی به مثابه یکی از نام‌های خداوند و نسبت آن با خیر و حقیقت، ابتدا باید دریافت که از نظر او نام الهی به چه معناست.

## ۲) نام الهی از نظر دیونوسیوس

دیونوسیوس در فصل نخست و دوم رساله خود بارها بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند در مقام ذات متعال خویش همان الوهیت فوق‌هستی و مستور<sup>۱</sup> است؛ از این رو، بیان‌ناشدنی<sup>۲</sup> است و برتر از هر بحث استدلالی<sup>۳</sup>، کشف عقلی<sup>۴</sup> و هر نام<sup>۵</sup> است. وصول به چنین حقیقت برینی تنها از طریق نوعی شناخت مافوق‌هستی<sup>۶</sup> امکان‌پذیر است که از راه نفی شناخت‌های<sup>۷</sup> متعارف بشری حاصل می‌شود (Dionysius, 2000: 29). بدین ترتیب، دیونوسیوس با تعبیری از این دست نشان می‌دهد که طریق نیل به ذات خداوند، طریق تنزیهی یا سلبی است که بر نفی هرگونه نام و صفت مبتنی است.

اما آن خیر فوق‌نام<sup>۸</sup> یکسره مشارکت‌ناپذیر<sup>۹</sup> و مانده در خویش نیست؛ بلکه دقیقاً به حسب ذات خیر خویش<sup>۱۰</sup> و وفور خیریتش، خود را همچون علت و مبدأ و غایت همه چیز آشکار می‌کند و از طریق اشراق‌ها<sup>۱۱</sup> و فیضان‌های نامتناهی خود طریقی را فراهم می‌آورد که هر آفریده‌ای در حد مقدرات

وجودی‌اش امکان نظاره<sup>۱۲</sup> وی، مشارکت<sup>۱۳</sup> در وی و تشبه<sup>۱۴</sup> به وی را داشته باشد. بدین‌سان، خداوند را نه از حیث ذات بی‌چونش، بلکه تنها از حیث عنایت همه‌آفرین‌اش<sup>۱۵</sup> می‌توان نامید<sup>۱۶</sup> و از این رهگذر وی را حمد و ثنا گفت<sup>۱۷</sup>؛ از همین رو، دیونوسیوس نام‌های خداوند<sup>۱۸</sup> را «فیضان‌های خیرآفرین الهی»<sup>۱۹</sup> توصیف می‌کند. از سوی دیگر، وی این فیضان‌ها و تجلی‌ها<sup>۲۰</sup> را افتراق‌ها و تمایزهایی<sup>۲۱</sup> می‌داند که به موجب آن، وحدت الهی در عین حفظ وحدت متعالی‌اش روی به کثرت می‌آورد<sup>۲۲</sup> (Dionysius, 2000: 30-40)؛ بنابراین، نام‌های الهی ازسویی بر وجه آفریننده یا به عبارت دقیق‌تر، وجه تجلی‌کننده خداوند دلالت دارند و ازسوی دیگر بر وجه افتراق‌یافته خداوند دلالت دارند که اگر بخواهیم از زبان عرفان اسلامی مدد جوییم، چیزی نیست مگر تجلی وحدت جمعی اجمالی به صورت کثرت تفصیلی؛ اما باید توجه داشت که این وجه افتراق‌یافته، مرتبه‌ای جدا و برون از ذات یگانه خداوند نیست و بنابراین هریک از نام‌ها بر کل الوهیت اطلاق می‌شود.

افزون‌براین، دیونوسیوس تصریح می‌کند که این نام‌ها به دو صورت بر خداوند اطلاق می‌شوند. هرگاه خود خداوند به عنوان واجد و مالک کیفیت یا کمالی مدنظر باشد، هر نام با پیشوند «huper» به معنای «فوق» می‌آید که بر علو و تفضیلی<sup>۲۳</sup> دلالت دارد بیرون از اجناس مخلوقات؛ مانند فوق‌هستی<sup>۲۴</sup>،

12- theoria

13. koinonia

14. homoiosis

15. panaitiou pronoias

16. onomazetai

17. humneitai

18. theonumias

19. agathourgous tes thearkhias proodous

20. ekfaneseis

21. diakrisis

22. plethuouses/pollaplasiazouses

23. huperokhikes

24. huperousion

1. huperousiou kai krufias theotetos

2. arretos

3. alogia

4. anoesia

5. anonomia

6. huperousion epistemen

7. agnosia

8. huperonumos agathotes

9. akoinoneton

10. agathotetos huparxis

11. ellampsis

دلالت اولیه‌شان محسوس است و از راه تأویل به معنایی معقول ارجاع داده می‌شوند؛ بلکه اولاً و بالذات واقعیتی مجرد است.

(۳) «خیر» به مثابه نام برین خداوند و نسبت آن با نام «حقیقت»

دیونوسیوس از فصل چهارم تا پایان رساله به شرح و تفسیر اساسی‌ترین نام‌های خداوند می‌پردازد. نخستین نام‌هایی که در یک فصل واحد و به صورت یک جا یعنی در فصل چهارم ذکر می‌شوند، به ترتیب از این قرارند: خیر، نور<sup>۹</sup>، زیبایی<sup>۱۰</sup>، عشق<sup>۱۱</sup>، از خود برون‌شوندگی<sup>۱۲</sup>، غیرت<sup>۱۳</sup>. این دو نام آخر در حقیقت از شئون و تعینات نام عشق‌اند و ذیل این نام عمل می‌کنند. مفسران در این نکته هم‌رأی‌اند که این مجموعه نام‌ها همگی بر فیض سرآغازین الهی دلالت دارند و هم مبدأ فوق‌هستی‌شناختی فیضانات دیگر و هم غایت نهایی کل جریان صدور و تجلی‌اند (Schäfer, 2006: 80-177). به عبارت دیگر، این نام‌ها کل قوس نزول و صعود<sup>۱۴</sup> را هدایت می‌کنند. نکته دیگر اینکه نام اصلی در این مجموعه خیر است و نام‌های دیگر در حکم ملازمان خیرند که به عبارتی هر یک به وجهی، توان‌های خیر را به نحو متعین‌تری آشکار می‌سازند. خود دیونوسیوس خیر را برترین و کامل‌ترین<sup>۱۵</sup> نامی می‌داند که به موجب آن، کل فیضان‌ها یا تجلی‌های خداوند<sup>۱۶</sup> آشکار می‌شود<sup>۱۷</sup> (Dionysius, 2000: 45). حال چون نام‌های الهی همان فیضان‌های خیرآفرین خداوندند، روشن می‌شود که هر نامی تحت نام برین «خیر» قرار می‌گیرد و آن

فوق‌حی<sup>۱</sup> و فوق‌دانا<sup>۲</sup> و هرگاه خود آن کمال به مثابه فعل فیضان یا تجلی در نظر آید، آن نام بدون این پیشوند می‌آید. بدین لحاظ، هر نام بر وجه علی<sup>۳</sup> خداوند دلالت می‌کند که معطی همه کمالات به ماسواست (Dionysius, 2000: 38).

از طریق نام‌های خداوند ما نه با الهیات سلبی یا تنزیهی، بلکه با الهیات رمزی یا سمبولیک<sup>۴</sup> به معنای وسیع کلمه سروکار داریم (Dionysius, 2000: 35). به عبارت دیگر، هر نام سمبول یا رمزی است که از طریق ستودن آن و مراقبه در آن می‌توان به نظاره حقیقت برتر از آن عروج کرد. به گفته دیونوسیوس رمزها بر دو گونه‌اند: یکی نام‌ها یا رمزهایی که از امور محسوس برگرفته شده‌اند و از همین رو، چنان‌که در اثر دیگرش، یعنی سلسله‌مراتب ملکوتی می‌گوید، در حکم «تشبیه‌هایی ناشبیه»<sup>۵</sup> هستند (Dionysius, 1899: 9) و باید از راه تأویل، معنای معقول آنها را دریافت؛ مانند خورشید، آتش و صخره. این دسته از نام‌ها یا رمزها به الهیات رمزی به معنای محدود و فنی کلمه نزد دیونوسیوس تعلق دارند و دیگری نام‌ها یا رمزهایی که درخور<sup>۶</sup> خداوند و هماهنگ با سرشت اویند. دیونوسیوس این نام‌های اخیر را «نام‌های معقول خداوند»<sup>۷</sup> و «نظاره‌های خداگونه»<sup>۸</sup> می‌نامد (Dionysius, 2000: 32, 36) و بدین طریق، بر معنای معقول و مجرد آنها تأکید می‌کند. وی در رساله اسماء الهی منحصرأ به این نام‌ها می‌پردازد. بدین ترتیب، آشکار می‌شود زیبایی به عنوان یکی از نام‌های الهی دلالتی معقول دارد و در زمره رمزهایی نیست که

9. fotos

10. kalou

11. erotos

12. ekstaseos

13. zelou

14. exitus-ridus

15. pantele

16. ton holon tou theou proodon

17. ekfantoriken

1. huperzwon

2. hypersofon

3. aitiologika

4. sumbolike theologia

5. anomoious homoiotetas

6. oikeia sumbola

7. noeton theonumion

8. theoeideis theorias

را آشکارتر و بیرونی تر می‌سازد؛ از همین رو، ازپیش می‌توان انتظار داشت که دیونوسیوس «زیبایی» و نیز «حقیقت» یا آن‌گونه که خود دیونوسیوس می‌نامد، «نور» را در پیوند با «خیر» توضیح دهد.

به نظر دیونوسیوس، خداوند از آن رو خیر خوانده می‌شود که از سویی برتر و متعال از همه چیز است و از سوی دیگر به عنوان خیرباشنده<sup>۱</sup>، خیر ذاتی خویش را به همه چیز و در همه چیز می‌گستراند (Dionysius, 2000: 47)؛ از این رو خیر علت هستی، علت بقا و کمال، و غایت و مقصد همه چیز است. وی در ادامه برای روشن تر کردن علیت خیر به نحو ویژه‌ای بر نظم و هماهنگی کل منظومه آسمانی تأکید می‌کند و خیر را بنیاد، حد یا کران، اصل عددی<sup>۲</sup> و معیار اندازه<sup>۳</sup> و نظم<sup>۴</sup> آسمان و حرکات آن توصیف می‌کند و بدین منظور، نور خورشید را چونان تصویری<sup>۵</sup> برای خیر برین معرفی می‌کند که معیاری است برای اندازه‌گیری روزان و شبان و اصلی است برای تعیین ماه‌ها و فصل‌ها و سال‌ها. وی در ادامه تأکید می‌کند که نور «محسوس» تنها «تصویری» رمزی است که به الهیات رمزی به معنای محدود و فنی کلمه تعلق دارد و نور به مثابه یک «نام الهی» که سرشت نشان خیر<sup>۶</sup> است، نوری معقول<sup>۷</sup> است (Dionysius, 2000: 49-51). بر اساس توضیحات دیونوسیوس، می‌توان نور را با حقیقت یکی انگاشت؛ زیرا به گفته دیونوسیوس «خیر» از آن حیث «نور» خوانده می‌شود که بر عقول آسمانی پیوسته اشراق می‌کند و با منور کردن نفوس انسانی، آنها را از تاریکی نادانی و گمراهی<sup>۸</sup> می‌رهاند

و با آزادکردن ایشان از عقاید متکثر و ادراکات یا خیالات کاذب، آنها را در معرفتی<sup>۹</sup> حقیقی<sup>۱۰</sup>، ناب<sup>۱۱</sup> و یکسان<sup>۱۲</sup> از هستی حقیقی<sup>۱۳</sup> گرد هم می‌آورد و متحد می‌کند (Dionysius, 2000: 51). بدین سان، می‌توان گفت نور معقول یا حقیقت وجهی از خیر را آشکار می‌کند که به موجب آن، خیر باشندگان دارای توان ادراک و شناخت را از استغراق و ماندن در «کثرت» به سوی روشنایی هستی حقیقی که در نهایت خود خیر برین است «برمی‌کشد و بازمی‌گرداند» و همه باشندگان دارای عقل، چه عقل بحثی چه عقل شهودی را به اتحاد با وحدت خویش «فرامی‌خواند». پس حقیقت وجهی از علیت غایی خیر، یعنی وجه بازگرداننده به خیر را می‌نمایاند. دیونوسیوس خود این نکته را چنین بیان می‌کند: «همه چیز رو به سوی<sup>۱۴</sup> خیر دارند و در شوق و اشتیاق<sup>۱۵</sup> اویند؛ آنان که از عقل شهودی و عقل بحثی<sup>۱۶</sup> بهره‌مندند، از راه شناخت وی را می‌طلبند؛ آنها که تنها از حس برخوردارند، از راه ادراک حسی؛ آنها که تنها از حیات بهره دارند، از راه کشش و حرکت حیاتی و آنهایی که فاقد حیات‌اند، از راه هستی صرف‌شان» (Dionysius, 2000: 50).

#### ۴) نسبت زیبایی با خیر و حقیقت

دیونوسیوس سپس در پاره هفتم از فصل چهارم به تفصیل از زیبایی سخن می‌گوید. به گفته وی، الهیات دانان مقدس خیر برین را چونان زیبا<sup>۱۷</sup>، زیبایی<sup>۱۸</sup>، عشق<sup>۱۹</sup> و معشوق<sup>۱</sup> می‌ستایند و او را با همه

9. gnosis

10. alethe

11. katharan

12. monoeide

13. ontos on

14. epistrefoun

15. epithumoun

16. noera kai logika

17. kalon

18. kallos

19. agape

1. hos ousiodes agathon

2. arithmos

3. metron

4. taxis

5. eikon

6. idiotetas tou agathou

7. fos noeton

8- agnoia kai plane

بیان شد، خیر برین بنیاد نظم و هماهنگی کل هستی است. افزون بر این، دیونوسیوس در پاره هفتم از فصل هشتم بیان می‌کند که خدا را به نام «عدل» می‌خوانند؛ زیرا به همه چیز قدر و اندازه مناسب<sup>۷</sup>، نظم نیکو<sup>۸</sup>، ترتیب آراسته<sup>۹</sup> و «زیبایی» می‌بخشد (Dionysius, 2000: 82). بدین ترتیب، روشن می‌شود که تناسب و هماهنگی موجود در زیبایی آفریده نشانه و تجلی فعل نظم و اندازه‌بخشی خیر است و بر این وجه از خیر دلالت می‌کند که چنان‌که بعدتر روشن می‌شود، می‌توان آن را با علیت‌های فاعلی، صوری و نمونه‌ای سازگار دانست. دوم، روشنایی یا درخشش که می‌توان آن را با نور حقیقت خیر سازگار دانست که بر این اساس، زیبایی قابلیت فعال کردن قوای ادراکی و شناختی را در خود دارد. این نکته بعدتر، با تفصیل بیشتری بیان می‌شود. علاوه بر اینها زیبایی به واسطه «فراخواندگی» همه‌گیرش بار دیگر وجه غایی خیر و به تبع آن، حقیقت را نیز آشکار می‌کند.

دیونوسیوس بعد از وصف «زیبایی» به مثابه فعل فیضانی خیر، به ذات خود خیر چونان «زیبا» می‌پردازد. سخنان وی در این باره دقیقاً یادآور گفته‌های افلاطون در رساله مهمانی (211a-b) است: «خیر، زیبا خوانده می‌شود؛ زیرا همه زیبا<sup>۱۰</sup> و فوق‌زیباست<sup>۱۱</sup>. جاودان، ثابت و نامتغیر است، نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، نه افزون می‌شود و نه کاستی می‌پذیرد، نه جزئی از آن زیباست و جزئی زشت، نه چنین است که زمانی زیبا باشد و زمانی نباشد، نه نسبت به چیزی زیباست و نسبت به چیزی زشت، نه در این مکان زیباست و در آن مکان نازیبا، نه برای یکی زیباست و برای دیگری نازیبا؛ بلکه به عکس

همه نام‌های الهی که درخور لطافت زیباآفرین و سرشار از دلربایی اوست، می‌خوانند. وی در ابتدا میان دو نام «زیبا» و «زیبایی» تفکیک قائل می‌شود. به عقیده وی، «زیبا»ی مافوق‌هستی<sup>۲</sup> از آن رو «زیبایی» است که به هر شیء بنا به سرشت و قابلیتش کیفیت زیبایی را می‌بخشد و بدین طریق، «علت» تناسب<sup>۳</sup> و روشنایی و درخشش<sup>۴</sup> در همه چیز است که به سان نور همه چیز را منور می‌کند و بهره‌ه‌ریک را از زیبایی آفریده بدان می‌بخشد و نیز به دلیل آنکه همه چیز را به سوی خویش فرامی‌خواند؛ چنان‌که از واژه «kallos» برمی‌آید (Dionysius, 2000: 51).

از سخنان دیونوسیوس می‌توان چنین استنباط کرد که زیبایی، فیض درون‌باشنده<sup>۶</sup> در همه چیز است و وجه علی خیر برین را در مقام «فوق‌زیبا» آشکار می‌کند. اشیا به یمن این دهش زیبایی از دو ویژگی بهره‌مند می‌شوند؛ یعنی تناسب و روشنایی. بعدها در تفکر قرون وسطای لاتینی قرون دوازدهم و سیزدهم با پیروی از دیونوسیوس، این دو ویژگی همواره به عنوان دو مؤلفه اساسی زیبایی مخلوق معرفی شدند. با وجود این، باید خاطر نشان کرد که خاستگاه این دو ویژگی به سنت زیبایی‌شناسی یونان بازمی‌گردد. ویژگی تناسب و هماهنگی، خاستگاهی فیثاغوری، افلاطونی و رواقی دارد و ویژگی روشنایی یا درخشش خاستگاهی افلاطونی و به ویژه افلوپینی. بر اساس مطالب پیش‌گفته درباره دو نام خیر و حقیقت، می‌توان گفت که این دو ویژگی زیبایی به ترتیب، بر حضور خیر و حقیقت در زیبایی دلالت می‌کنند. نخست تناسب یا هماهنگی. چنان‌که پیش‌تر

7. eumetrian  
8. eutaxian  
9. diakosmesin  
10. pagkalon  
11. huperkalon

1. agapeton  
2. huperousion kalon  
3. harmonia/euarmostia  
4. lampsis/aglaia  
5. kaloun  
6. immanent



فی نفسه و بنفسه به نحو بی همتا و جاودانه زیباست و از پیش به اعلالدرجه آن زیبایی اصلی و مبدئی همه چیزهای زیبا را دربردارد؛ زیرا هر زیبایی و هر آنچه زیباست، به سبب طبیعت بسیط<sup>۱</sup> و فوق طبیعی<sup>۲</sup> همه زیباییها، به نحوی یکتا در علت مقدمشان موجودند» (Dionysius, 2000: 52). سپس دیونوسیوس با برشمردن وجوه گوناگون علیت زیبایی، به «یکسانی» آن با خیر در این مرتبه، یعنی مرتبه ذات خداوند و نه مرتبه فعل و فیضان وی تصریح می‌کند: «همه چیزها هستی خود را از این زیبا دارند و همو علت هماهنگی و دوستی و مشارکت میان همه چیز است. در مقام علت آفریننده یا فاعلی، کل را به حرکت درمی‌آورد و با نیروی عشق به زیبایی خویش همه چیز را در هستی حفظ می‌کند. در مقام علت غایی مقصود و محبوب همه چیز است؛ چه خواست و طلب زیبایی، آنها را به وجود می‌آورد. در مقام علت نمونه‌ای<sup>۳</sup>، همه چیز را حد و تعیین می‌بخشد و از همین روست که زیبا با خیر یکسان است؛ زیرا همه چیز از هر حیث و از هر وجه علی، خواهان آن «زیبا و خیر» یگانه است و هیچ چیز نیست که از «زیبا و خیر» بهره‌ای نداشته باشد» (Dionysius, 2000: 52). از اینجا تا پایان رساله، زیبا و خیر تقریباً همیشه با هم و در کنار هم می‌آیند. می‌توان گفت نقش زیبا در مرتبه اتحاد با خیر در این است که امکانات گوناگون علی خیر را از حالت مستتر و امکانی به سوی تعیین یافتگی و فعلیت یافتن سوق می‌دهد. بدین سان، زیبایی هم در مرتبه ذات و هم در مرتبه فیض و فعل خیر و امکانات خیرآفرین آن را آشکار و بیرونی می‌کند. دیونوسیوس خود از سه نوع علیت به روشنی سخن می‌گوید؛ اما بعدتر درباره نسبت همه

انواع علل و مبادی با «زیبا و خیر» چنین می‌گوید: «و همه مبادی، نمونه‌ای، غایی، فاعلی، صوری<sup>۴</sup> و عنصری یا مادی<sup>۵</sup> برای زیبا و خیر، به سبب آن و در آن هستند» (Dionysius, 2000: 54). حال درباره دو علت صوری و مادی شاید استنباط‌های زیر بیجا نباشند. نخست اینکه براساس دیدگاه ارسطویی و بعدتر نوافلاطونی، علت‌های مادی و صوری علل درونی شیء هستند و علت‌های غایی و فاعلی [و نمونه‌ای؛ هرچند ارسطو بدان باور ندارد] علل بیرونی شیء. بدین لحاظ، می‌توان علت صوری را تحت علت نمونه‌ای و حاصل زیبایی به مثابه فیضان درون‌باشنده خداوند دانست که در تناسب و درخشش جلوه می‌کند؛ زیرا همان‌طور که دیونوسیوس می‌گوید، زیبایی در مقام علت نمونه‌ای به اشیا حد و تعیین می‌بخشد و صورت هر شیء نیز بیان‌گر حد و تعیین آن شیء است. بعدها در سنت مدرسی، صورت هر شیء را از سویی، بهره‌ای از روشنایی الهی و بنابراین متعلق معرفت عقلی دانستند و از سوی دیگر، صورت را به تناسب و هماهنگی درونی شیء نسبت به غایت خاص خود و در نهایت هماهنگی نسبت به غایت کل وصف کردند. دوم اینکه دیونوسیوس در پاره سوم از فصل چهارم خیر را بی صورت صورت‌آفرین<sup>۶</sup> وصف می‌کند (Dionysius, 2000: 48). بدین لحاظ، می‌توان گفت نزد وی علت نمونه‌ای و علت صوری به یک معنا و در خود خداوندند.

برای توضیح نسبت علت مادی با «زیبا و خیر» برین، می‌توان از مطلبی در رساله در باب سلسله مراتب ملکوتی بهره جست. دیونوسیوس در پاره چهارم از فصل دوم این رساله، ماده و آرایش اجزای آن را

4. eidike

5. stoikheiodes

6. aneideon eidopoiiei

1. haplos

2. huperfues

3. paradeigmatikon

کشفی و اتحادی<sup>۹</sup>؛ بلکه از طریق حرکت عقل بحثی و استدلالی<sup>۱۰</sup> و درنهایت، نفس در حرکت مستقیم نه با درون‌گروی، بلکه با توجه به اشیای پیرامون خود و برپایه رمزهای<sup>۱۱</sup> گونه‌گون و متعدد، یک‌راست به نظاره‌های بسیط و یگانه<sup>۱۲</sup> عروج می‌کند<sup>۱۳</sup> (Dionysius, 2000: 53). درباره حرکت سوم ذکر دو نکته شایسته است. نخست اینکه این حرکت، یادآور این گفته افلاطون در رساله فایدروس است که فردی که به تازگی راز آشنا<sup>۱۴</sup> گشته و استعداد یادآوری اش دست‌نخورده و پاک مانده است با دیدن زیبایی‌های این جهانی آن زیبایی حقیقی را به یاد می‌آورد و به سوی زیبایی راستین برکشیده می‌شود (249d; 251a). همچنین، یادآور مرحله نهایی معرفت نزد افلاطون یعنی تعقل یا «نوئزیس» در تمثیل خط در کتاب ششم جمهوری است که به موجب آن، عقل از محسوسات چونان مدارج شوق یا تخته پرش، به نحو مستقیم و بی‌وساطت مفاهیم به نظاره حقیقت معقولشان برکشیده می‌شود (511b). براساس این نکته تطبیقی، نکته دوم به دست می‌آید و آن اینکه هرچند از نظر دیونوسیوس همه امور محسوس رمزهایی هستند که از طریق تأویل می‌توان آنها را در معنای معقولشان به خداوند نسبت داد، زیبایی محسوس رمزی است که بدون نیاز به تأویل و به صورت مستقیم به نظاره زیبایی معقول رهنمون می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان گفت زیبایی محسوس حضور بی‌واسطه و مستقیم امر الوهی و معقول در عالم محسوس است. این نکته تأکید دیونوسیوس بر

حاصل آفرینندگی یا فاعلیت زیبای راستین<sup>۱</sup> می‌داند که به موجب همین امر، در سراسر آن پژوهش‌هایی<sup>۲</sup> از نیک‌نمایی یا نیک‌صورتی معقول<sup>۳</sup> حضور دارد و به همین دلیل، این توانایی را دارد که به مثل علیای مجرد<sup>۴</sup> رهنمون شود<sup>۵</sup> (Dionysius, 1899: 11).

علاوه بر یکسانی زیبایی و خیر در مرتبه اصل و مبدأ، نکته دیگری که در اینجا باید بدان اشاره کرد، تأکید دیونوسیوس بر سرشت بسیط و فوق‌طبیعی و بنابراین معقول زیبایی در «همه چیزهای زیبا» است. بدین ترتیب می‌توان گفت این تعیین بسیط و فوق‌طبیعی، بنیاد هرگونه تناسب و هماهنگی در اشیای زیباست و شاید مؤلفه روشنایی و درخشش را، سوی دلالتش بر حقیقت، بتوان نشانه‌ای از این کیفیت بسیط دانست که درنهایت همین تعیین بسیط (صورت معقول)، متعلق نهایی معرفت و نیروی جنباننده عشق است.

دیونوسیوس در ادامه از نقش معرفتی زیبایی، یا به بیان دقیق‌تر زیبا و خیر سخن می‌گوید و بدین لحاظ روشن می‌کند که زیبایی وجه «حقیقت» خیر را نیز بیرونی و فعال می‌کند و بدین ترتیب بر پیوند زیبایی با حقیقت تأکید می‌کند. به نظر وی، زیبا و خیر مبدأ و غایت سه حرکت اساسی در نفس است: دایره‌ای<sup>۶</sup>، مارپیچی<sup>۷</sup>، مستقیم<sup>۸</sup>. در حرکت دایره‌ای، نفس از توجه به بیرون یکسره منقطع می‌شود و با روی آوردن به درون خویش و یگانه‌ساختن نیروهای خود، با زیبا و خیر یگانه می‌شود. در حرکت مارپیچی، نفس از اشراق معرفت الهی برخوردار می‌شود، اما نه به نحو

9. noeros kai heniaios

10. logikos kai diexodikos

11. symbolon

12. haplas kai henomenas theorias

13. anagetai

14. artiteles

1. ontos kalou

2. apekhemata

3. noeras euprepeias

4. aulous arkhetupias

5. anagesthai

6. kuklike

7. elikooidos

8. eutheian

سرشت بسیط و فوق‌طبیعی همه زیبایی‌ها را روشن‌تر می‌کند.

## ۵) پیوند وثیق زیبایی با خیر و حقیقت در پرتو نام الهی عشق

چنان‌که پیش‌تر به‌اشاره بیان شد، دیونوسیوس در کنار زیبا و زیبایی، عشق و معشوق را نیز از نام‌هایی می‌داند که خیر برین را بدان می‌ستایند. بدین‌سان نزد دیونوسیوس همچون چشم‌انداز افلاطونی-افلوپینی، عشق ملازم زیبایی است. با این تفاوت که افلاطون و افلوپین نقش واسطه‌گری و نیروی وحدت‌بخش عشق را در چشم‌اندازی اسطوره‌ای، یعنی با دیمون‌تلقی کردن عشق مطرح می‌کنند (افلاطون در گفت‌وگوی مهمانی و افلوپین در رساله پنجم از *انناد سوم*)؛ درحالی‌که نزد دیونوسیوس عشق به‌مثابه نام الهی یعنی فعل فیضان‌بخش خداوند، نقش واسطه‌گری خود را در چشم‌اندازی الهیاتی نمایان می‌کند. علاوه‌براین، به نظر می‌رسد با تلقی عشق به‌مثابه نام الهی، «دوسویگی» در نیروی واسطه‌گری آن نسبت به جایگاه عشق در دیدگاه افلاطونی برجسته‌تر می‌شود؛ ازهمین‌رو، دیونوسیوس معتقد است وفور و شدت خیر به‌صورت عشقی «زیبا و خیر» به عالم تعین می‌یابد و به‌سبب همین عشق است که زیبا و خیر با فعل عناییش نسبت به همه‌چیز، از عرش برین خود پایین می‌آید تا در بطن همه‌چیز سکنی گزیند (Dionysius, 2000: 57). این عشق ازسویی نیرویی<sup>۱</sup> «از خود برون‌شونده» و متجلی‌کننده است که ازپیش در ذات زیبا و خیر مقرر است؛ ازسوی دیگر این نیرو «به‌خاطر» خود زیبا و خیر موجود است و بدین‌لحاظ نیرویی است که همه‌چیز را در زیبا و خیر چونان معشوق و نه عشق،

وحدت می‌بخشد (Dionysius, 2000: 56)؛ ازهمین‌رو، دیونوسیوس می‌گوید زیبا و خیر متعلق میل یا خواهش<sup>۲</sup>، عشق<sup>۳</sup> و محبت<sup>۴</sup> همه موجودات است و میل و طلب زیبا و خیر همه‌چیز را به حرکت وامی‌دارد و هر نوع عمل، ساختن و اراده‌کردن<sup>۵</sup> در این طلب متحقق می‌شود (Dionysius, 2000: 54). از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که زیبا و خیر صرفاً مبدأ و غایت فعالیت‌های معرفت‌بخش نیستند؛ بلکه مبدأ هر نوع عمل چه در حوزه ساختن و آفریدن و چه در حوزه اراده و اخلاق نیز می‌توانند باشد. دیونوسیوس نیروی پیونددهنده و وحدت‌آفرین عشق به زیبا و خیر را مبدأ و غایت چهار نوع عشق در کل هستی می‌داند: عشق مادون به مافوق ازطریق نوعی حرکت بازگشت‌کننده به اصل<sup>۶</sup>؛ عشق مافوق به مادون ازطریق عنایت<sup>۷</sup> مافوق به مادون؛ عشق هم‌مرتب‌ها به یکدیگر ازطریق مشارکت یا ارتباط دوسویه<sup>۸</sup> و عشق به خود ازطریق یکپارچه‌شدن با خود<sup>۹</sup> (Dionysius, 2000: 54). این چهار نوع عشق را می‌توان بنیاد شناخت، عمل اخلاقی و فضیلت و ساختن و آفریدن دانست.

### نتیجه‌گیری

براساس بررسی و تحلیل اندیشه‌های دیونوسیوس درباره زیبایی و نسبت آن با خیر و حقیقت می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. در فهم این متفکر از زیبایی، جنبه‌ای هستی‌شناختی و الهیاتی (یا هستی‌یزدان‌شناختی) را

<sup>۲</sup>. efeton

<sup>۳</sup>. eraston

<sup>۴</sup>. agapeton

<sup>۵</sup>. poiei kai bouletai

<sup>۶</sup>. epistreptikos

<sup>۷</sup>. pronoetikos

<sup>۸</sup>. koinonikos

<sup>۹</sup>. sunektikos

<sup>۱</sup>. dunamis

می‌توان بازشناخت. در این جنبه، زیبایی جدای از خیر و حقیقت تبیین نمی‌شود. دیونوسیوس با مبدأقراردادن هستی الهی یا خداوند، زیبایی را در وهله نخست به‌مثابه «همه‌زیبا» یا «فوق‌زیبایی» در کنار «خیر» و «نور یا حقیقت» به‌عنوان سه نام اساسی خداوند توصیف می‌کند که بنیاد همه تجلیات هستی‌شناختی بعدی خداوندند. نقش زیبایی در اینجا این است که خیر و حقیقت الهی را به‌سوی آشکارشدن سوق می‌دهد. دیونوسیوس، در وهله بعد، زیبایی را به‌مثابه فعل فیضان‌بخشی معرفی می‌کند که خیر و حقیقت الهی را به‌حسب دو مؤلفه «تناسب» و «روشنایی» در هستی متجلی سرایت می‌دهد و آنها را آشکار می‌کند.

۲. از نظر دیونوسیوس، زیبایی باتوجه‌به نسبت وثیقی که به‌لحاظ هستی‌شناختی با خیر و حقیقت دارد و نیز باتوجه‌به ملازمت آن با نیروی حرکت‌بخش و وحدت‌بخش عشق این قابلیت را دارد که همه ابعاد و قوای وجودی انسان را به‌نحوی یکپارچه به‌سوی فعلیت‌یافتن هریک از آن ابعاد و قوا در جهت غایت واحدشان که همان تشبه به خداوند خیر اعلا است، راه برد. به‌سخن مفصل‌تر، چون هستی به‌عنوان فعل تجلی یا خلق خداوند زیباست و به‌بیان دقیق‌تر حاصل آفرینندگی خود زیبای برین است، می‌تواند محملی برای بازگشت به‌سوی او باشد. این بازگشت دومین جنبه بحث از زیبایی نزد دیونوسیوس یعنی جنبه معرفت‌شناختی - اخلاقی - سلوکی را تشکیل می‌دهد. زیبایی از این جنبه، «مطلوب و محبوب» نفس است و آن را «به‌جانب خود فرامی‌خواند» و «جذب می‌کند». این قدرت جذب‌کننده زیبایی در نفس به‌گونه‌ای است که کل نفس و قوای آن از زیبایی متأثر می‌شود. به‌سخن روشن‌تر، زیبایی ازسویی خود را بر «قوای شناختی»

نفس، هم حسی و هم عقلی، ظاهر می‌کند و هم ازسوی دیگر «قوة میل و اراده» از طریق زیبایی که جلوه خیر و حقیقت مطلق است، به طلب آنها برانگیخته می‌شود. حاصل این طلب خیر و حقیقت در نمود یا جلوه امر زیبا «عشق» است. چون طلب خیر و حقیقت بدون معرفت به آنها ممکن نیست، حرکت عاشقانه نفس که از ناحیه زیبایی برانگیخته شده است، حرکتی صرفاً ارادی نیست؛ بلکه هم عقلانی و هم ارادی است. در این حرکت که از زیبای محسوس آغاز می‌شود و به‌سوی بنیان معقول آن فرامی‌رود، نفس از طریق مواجهه عاشقانه و عاقلانه با حالات مختلف زیبایی، هم در «درون» و هم در «بیرون» خود، در نهایت به نظاره خیر و حقیقت الهی نایل می‌شود و در آن آرام می‌گیرد. این آرامش همان سعادت و خوشی نهایی اوست.

۳. با در نظر گرفتن این هر دو جنبه از «زیبایی‌شناسی الهیاتی-عرفانی» دیونوسیوس که بر تصدیق به پیوند زیبایی با خیر و حقیقت استوار است، نکته‌ای کلی‌تر نمایان می‌شود که تأمل بر آن بسیار مهم است. در بن این تصدیق، این اندیشه نهفته است که تجربه زیبایی ورای تسلا و خوشی محسوسش، واجد پیامی عقلانی، اخلاقی و معنوی است. به‌سخن دیگر، ادراک زیبایی در چهارچوب باور به این پیوند، ما را ملزم می‌کند که هم خود و هم موجودات پیرامون خود را به فراسوی وضعیتی که اکنون در آن هستیم و هستند ارتقا دهیم. بیجا نبود که فیلسوف مدرنی همچون کانت نیز در عصر عقل‌گرا و علم‌گرای روشنگری، برای پرکردن شکاف ناپیمودنی میان غایات اخلاقی و طبیعت «پدیداری» فروکاسته‌شده به مکانیسم صرف و بریده از نفس‌الامر، به‌شیوه خود به تجربه زیبایی‌شناختی متوسل شد. چنین تلاشی در دوره قرون وسطی و به‌طور کلی دوره

گوتر، اران. (۱۳۹۵)، فرهنگ زیباشناسی، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.

نصری، امیر. (۱۳۹۰)، «مبانی متافیزیکی زیبایی در آثار دیونیسیوس و تأثیر آن بر زیبایی‌شناسی

مسیحی»، *کیمیای هنر*، ۱، ۴۸-۳۹.

Dionysius the Areopagite. (1899), *The Works Of Dionysius the Areopagite, Part II. The Celestial Hierarchy, And the Ecclesiastical Hierarchy*, by John Parker, London, James Parker and Co.

----- (2000), *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, by C.E. Rolt, London, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Sammon, Brendan Thomas. (2012), *The Beauty of God: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Aeropagite*, Ph.D. Dissertation, Washington, D.C.: The Catholic University of America.

Schäfer, Christian. (2006), *Philosophy of Dionysius the Areopagite: an introduction to the structure and the content of the treatise on the divine names*, EEIDNN • BOSTON: BRILL.

Stolnitz, Jerome. (1961), On the Significance of Lord Shaftesbury in Modern Aesthetic Theory, *The Philosophical Quarterly*, 11(43), 97-113

Tatarkiewicz, Władysław. (5555), *History of Aesthetics, Vol. 1: Ancient Aesthetics*, edited by J. Harrell, Continuum.

Tatarkiewicz, Władysław. (5555), *History of Aesthetics, Vol. 2: Medieval Aesthetics*, edited by C. Barrett, Continuum.

Π ΟΝΥΣΙΟΣ ΑΕΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, ΠΡΡΡ ΘΘΘΘ ΟΝΟΜΤΤΩΝ,  
<<http://churchgoc.org/Library/areopagitis2.html>>, 2013.

Π ΟΝΥΣΙΟΣ ΑΕΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, ΠΡΡΡ ΗΗΗ ΟΥΑΑΝΙΑΣ ΙΡΡΡΡΡΡΡΡΡΡΡΡ  
<<http://churchgoc.org/Library/areopagitis1.html>>, 2013.

پیش‌مدرن لازم نبود؛ زیرا در نگرش قدیم، زیبایی یک شیء طبیعتاً آن را در نسبت با نفس الامر (حقیقت) و غایت نهایی‌اش (خیر) قرار می‌داد.

## منابع

افلاطون. (۱۳۸۰)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

بینای مطلق، سعید. (۱۳۸۳)، «زیبایی و وجود نزد افلوپین»، *عرفان ایران*، ۲۱، ۸۴-۷۴.

----- (۱۳۸۷)، «زیبایی و وجود نزد افلاطون»، *نامه مفید*، ۶۸، ۱۲۲-۱۰۹.

پاپاس، نیکلاس؛ راس، استفن دیوید؛ ارتسن یان. ا. (۱۳۸۶)، «زیبایی»، *زیباشناخت*، ۱۷، ۹۴-۶۳.

جوانلی، الساندرو (گردآوری و تدوین). (۱۳۹۷)، *متفکران بزرگ زیبایی‌شناسی*، گروه مترجمان، به کوشش و ویرایش امیر مازیار، تهران: لگا.

ریتر، گروندر، گابریل (سروراستاران). (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، جلد اول:

فلسفه هنر، ترجمه و ویراستاری محمدرضا حسینی بهشتی، بهمن پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه فرهنگی پژوهشی نوارغنون.

ژیمنز، مارک. (۱۳۹۰)، *زیبایی‌شناسی چیست؟*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.

سوانه، پیر. (۱۳۸۹)، *مبانی زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «زیباشناسی رشته‌ای نسبتاً جدید و درعین حال بسیار کهن است... نباید پیدایش زیباشناسی را با نام‌گذاری آن خلط کرد. تولد زیباشناسی در مقام تفکر فلسفی به معنای وسیع کلمه با تولد کل فلسفه غرب هم‌زمان است... درمقابل، گزینش نام زیباشناسی برای شاخه خاص و مستقلی از فلسفه به سال ۱۷۵۰ بازمی‌گردد که باومگارتن کتاب *استتیکا* را منتشر کرد» (سوانه، ۱۳۸۹: ۱۶-۱۵؛ تأکیدها از خود سوانه است). و نیز ن.ک. (ریتر-گروندر-گابریل، ۱۳۸۹: ۱).

الکساندر گوتلیب باومگارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) (۱۷۱۴-۱۷۶۲) فیلسوف عقل‌گرای آلمانی و واضع اصطلاح استتیک براساس واژه یونانی *aisthanomai* به معنای ادراک حسی است (گوتر، ۱۳۹۵: ۶۰). مترجم فارسی این آثار، محمدرضا ابوالقاسمی، تعبیر «زیباشناسی» را به کار برده است که در نقل قول بالا عیناً ذکر شد. نگارنده پژوهش حاضر، استفاده از تعبیر «زیبایی‌شناسی» را ترجیح می‌دهد؛ زیرا هماهنگی بیشتری با نحوه کاربرد صفت و اسم و واژه‌های ترکیب‌شده در آنها در زبان فارسی دارد.

۲. برای نمونه این سخنان گارفانینی روشن‌گر است: «در طی قرون وسطی، زیبایی‌شناسی هرگز رشته‌ای مستقل نبود. رسالاتی که به‌طورخاص به امور ناظر بر هنرها و زیبایی پرداخته‌اند، نادرند و اگر وجود داشته باشند، در قالب پژوهشی الهیاتی یا مابعدالطبیعی نگاشته شده‌اند» (گارفانینی در جوانلی، ۱۳۹۷: ۵۱).

۳. افلاطون به‌ویژه در دو گفت‌وگوی فیلیپوس (بند 65a) و فایدروس (بند 246d-e) (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۳۵ و ۱۷۰۲) به این سه‌گان اشاره می‌کند. نسبت زیبایی با خیر و حقیقت در اندیشه ارسطو به‌صراحت افلاطون وجود ندارد؛ اما با کنارهم گذاشتن اشاره‌های پراکنده او می‌توان این نسبت را در آثارش بازبازی کرد. اندیشه افلاطون درباره این سه‌گان نزد افلوپین بسط و تفصیل بیشتری یافت. برای مطالعه بیشتر ن.ک. بینای مطلق، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۰۹؛ بینای مطلق، ۱۳۸۳.

۴. به‌علاوه درباره این موضوع در پیشینه پژوهشی فارسی‌زبان، تنها سه اثر را می‌توان نام برد که هر سه ترجمه‌اند و به‌صورت اجمالی و کلی بدان اشاره کرده‌اند: الف) ریتز، گرونر، گابریل (۱۳۸۹)؛ ب) پاپاس، نیکلاس؛ راس، استفن دیوید؛ ارتسن یان. ا. (۱۳۸۶)؛ ج) جوانلی (گردآوری و تدوین)، (۱۳۹۷)، فصل زیبایی‌شناسی قرون وسطی: ۵۳.

۵. وی در اینجا واژه یونانی *kallos* به معنی زیبایی را با فعل *kaleō* یا مصدر *kalein* مرتبط ساخته است که به معنای ندادن، صدازدن و فراخواندن است.

