

زیبایی‌شناسی از نگاه افلوپین

مقدمه

افلوپین از فیلسوفان قرن سوم و متولد سال ۲۰۴ میلادی است. وی از پیروان افکار و اندیشه‌های فیلسوف نامدار، افلاطون است و ریشه و بنیاد فکر او برخاسته از افکار افلاطون می‌باشد؛ از این رو، وی را نوافلاطونی و یا پیرو افلاطون می‌دانند. لقب و عنوان نو افلاطونی، یکی از عناوینی است که اندیشمندان متأخر اروپایی بر روی تفکرات فلسفی افلوپین نهاده‌اند و با این عنوان خواسته‌اند که میان نظام فلسفی افلوپین و افلاطون، تمایز ایجاد کنند. (۱) وی از شاگردان آمونیاک ساکاس است که یازده سال اندیشه‌های افلاطونی را نزد این استاد آموخت. یکی از شاگردان افلوپین که به جمع‌آوری آثار و رساله‌های او پرداخت، فردی به نام فروریوس است. وی در هفت سال پایانی عمر افلوپین او را درک کرد و به شاگردی نزد او پرداخت. فروریوس، مباحث و افکار استاد را جمع‌آوری کرد و آن‌ها را در ۵۴ رساله تنظیم نمود و سامان داد. او تحت تأثیر فیثاغورث، ۵۴ رساله را به شش دسته تقسیم کرد و هر دسته شامل نه رساله بود که آن‌ها را نه‌گانه‌ها یا انادها، تاسوعات، تساعیات و یا تسعیات نامیدند. افلوپین بر اثر گرایش به افکار افلاطونی و آشنایی با تفکرات باطنی و عرفانی زمان خود، نوعی رویکرد عرفانی به فلسفه و مباحث متافیزیکی از خود نشان می‌دهد و سخنان و افکار فلسفی او و آنچه از احوال وی نقل می‌کنند، خود تا حدی اثبات‌کننده این سخن است. برای مثال، کراماتی چند و کشف و شهودهایی را به او نسبت می‌دهند که علاوه بر سخنانی که در رساله‌های او آمده، مؤید این سخن می‌باشد. از شرح حالی که فروریوس از افلوپین نوشته، می‌توان دریافت که وی درباره ارواح، شناسایی فوق بشری داشته است و اگر در میان جمعی، یک دزد وجود می‌داشت، او تشخیص می‌داد و می‌توانست آینده افراد و شغل آینده ایشان را پیشگویی کند. (۲) در باره افلوپین، سخنانی رمزگونه و اسطوره‌ای نقل شده که تا حدی از جهت نشانه‌شناسی می‌توان گفت که حاکی از نفوذ و تأثیری است که وی بر اندیشه‌ها و افکار دوران خود داشته است و البته اگر این گفته‌ها درباره او از صحت خارجی برخوردار نباشد، می‌تواند حاکی از نقش و اهمیتی باشد که وی در عصر خویش داشته است. او طرفدار این اندیشه است که برای رسیدن به عالم معقول و صعود به مراتب معقول باید افزون بر آگاهی نظری، به سیر و سلوک و ترک دنیا و علاقه‌های دنیوی پرداخت. وی تصفیه نفس را شرط رسیدن به عالم عقل و یا تشبه به احد یا واحد می‌داند. حتی درباره او نقل شده که وی با وجود پیروی از اندیشه‌های استاد خویش، افلاطون، علاقه‌ای به علم سیاست و فلسفه سیاسی نداشت و اندیشه‌های او در راستای عزلت و ترک دنیا بوده است.

تلفیق میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو

افلوپین یکی از فیلسوفانی است که اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را با هم درآمیخت و تلاش نمود تا اثبات کند که میان اندیشه‌های آن دو، فقط تعارض جزئی وجود دارد که از این نظر تأثیر فراوانی در تاریخ اندیشه و انتقال افکار افلاطون و ارسطو به آیندگان داشته است. از سوی دیگر، تا دوره‌های جدید که به ژرف‌کاوی و بازشناسی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو پرداخته شده است، تصور می‌شد که کتاب معروف اتولوجیا اثر ارسطو است و بسیاری از فیلسوفان شرقی، افکار او را همان اندیشه‌های ارسطویی می‌دانستند؛ اما تقریب میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو توسط افلوپین، باعث شد تا بسیاری از فیلسوفان پس از او به اشتباه و خطا روند و در شناخت اندیشه‌های فیلسوفان یونانی به خصوص ارسطو به نادرستی دأوری کنند. همچنین صدرالمآلهین با تصور اینکه کتاب اتولوجیا تألیف ارسطو است، بدین باور بود که ارسطو به خلود نفس اعتقاد داشته؛ در حالی که این فکر متعلق به افلوپین است و او بر خلاف ارسطو، به خلود و جاودانگی معتقد بود. افلوپین کوشید تا میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو وحدت ایجاد کند و او به همراه استاد خویش، آمونیاک ساکاس که شاید این اندیشه را از او گرفته باشد، بر این باور بودند که اندیشه‌های افلاطون و ارسطو موافق یکدیگر است و اختلاف آن دو را علی‌رغم انتقادات ارسطو به افلاطون، جزئی و آن‌ها را دارای نظام متافیزیکی واحد می‌دانستند. به همین دلیل، افرادی همچون فارابی هم تحت تأثیر کتاب اتولوجیای افلوپین، کتابی در جمع آرای افلاطون و ارسطو با عنوان «الجمع بین رای الحکیمین» نوشت و میان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو جمع نمود. از این رو، پاره‌ای از مورخان معتقدند که افلوپین با ایجاد یک نظام فلسفی التقاطی به گردآوری اندیشه‌ها و نظریات متفاوت و گوناگون پرداخته است و آن را نوعی تلفیق تاریخی قلمداد می‌کنند. البته روشن است که نمی‌توان نقش افلوپین را در انتقال تاریخ فلسفه و اندیشه‌های پیش از او، چه در فرهنگ اسلامی و چه در فرهنگ غربی نادیده گرفت؛ زیرا از جنبه به یادگار ماندن آثار مکتوب او در واقع، آثار یکی از بزرگترین شارحان فلسفه یونانی به دست آیندگان رسیده است، به طوری که می‌توان گفت وی به دلیل نزدیک کردن اندیشه‌های افلاطون و ارسطو به یکدیگر توانسته است بر اندیشه‌های بسیاری از فیلسوفان عارف یا عارفان فیلسوف در فرهنگ اسلامی، اثری ژرف گذارد. همچنین به جرأت می‌توان گفت که افلوپین، حلقه اتصال و دروازه‌ای بوده است که با این شیوه التقاطی و یا به تعبیر بهتر، تلفیقی خود میان فلسفه افلاطون با ارسطو، و یا به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان، توانسته هم بر فیلسوفان و هم بر عارفان اثر بگذارد؛ چنان که می‌توان اثر بسیاری از اندیشه‌های افلوپین را در افکار فلسفی مشائیان، اشراقیان، عارفان اسلامی، زیبایی‌شناسی و هنر در فرهنگ اسلامی و حتی بر پیکره فهم دینی و روایی مسلمانان حس نمود. بنابراین، ممکن است پاره‌ای از روایات و یا

اصطلاحات عرفانی همچون صحو و محو، مکاشفه، شهود و امثال آن که به معصومین علیهم السلام منسوب است، بر اساس افکار نو افلاطونی و افلوپینی وارد فرهنگ اسلامی شده باشد و ریشه روایی و دینی نداشته باشد. (۳) نظام فکری افلوپین در باره زیبایی‌شناسی و هنر نیز مانند فلسفه او تحت تأثیر اندیشه‌های افلاطونی است؛ به ویژه وی در سه رساله از مجموعه رساله‌های نه‌گانه یا اثناها در باره زیبایی سخن گفته است که عبارتند از: الف) اثناد اول، رساله ۶ با عنوان «درباره زیبایی»؛ ب) اثناد پنجم، رساله ۸ با عنوان «در باره زیبایی عقلانی»؛ ج) اثناد ششم، رساله ۷ با عنوان «چگونه کثرت صور مثالی به وجود می‌آید و در باره خیر». با خواندن این رساله‌ها آشکار می‌شود که وی تحت تأثیر رساله مهمانی و دیگر رساله‌های افلاطونی، نظام زیبایی‌شناسی خویش را طرح نموده است، هر چند در پاره‌ای از عناصر فکری، متفاوت از استاد خود می‌اندیشد. بخشی از رساله‌های افلوپین، درس‌نامه است و بخشی دیگر دربردارنده سخنرانی‌های کوتاه او است. در میان رساله‌های او گاه مطالب بر اساس نظم و ترتیب و گاهی هم بدون تنظیم و انسجام نوشته شده است. به گفته کارل یاسپرس، سخنان افلوپین در رساله‌های او گاه با بیان و بافت فلسفی بیان شده و گاهی نیز شکلی ذوقی، عرفانی و حالت نیایش به خود گرفته است. در برخی موارد، او با اندیشه‌ورزی فلسفی سخن می‌گوید و در جاهای دیگر، گفتار او برخاسته از شهود و دریافت درونی است. (۴)

اندیشه‌های فلسفی افلوپین

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی افلاطون که نه تنها بر افلوپین، بلکه بر تاریخ فلسفه اثری ژرف گذارد، نگرش دوگانه انگاری او در هستی‌شناسی است، به طوری که این سخن درباره تاریخ فلسفه و نقش عظیم افلاطون در تاریخ فلسفه، بسیار به جا و مناسب است که گفته شده است هر فیلسوفی یا افلاطونی است و یا غیر افلاطونی؛ زیرا هر اندیشمندی یا همچون افلاطون، عالم وجود و هستی را محدود بر عالم طبیعت خواهد نمود و جهان محسوس را نهایت جهان و قلمرو هستی تلقی خواهد کرد و یا این که مانند افلاطون علاوه بر جهان محسوس به جهان معقول هم اعتقاد می‌ورزد. در واقع، مبانی فکری و نظری افلوپین در فلسفه و زیبایی‌شناسی مبتنی بر این اصل افلاطونی است که جهان طبیعت و عالم محسوس که تغییرپذیر، زوال‌پذیر و جزئی است، سایه و تصویری ناقص از جهان برتر معقول است. نظام فلسفی و زیبایی‌شناختی افلوپین بیش از هر مؤلفه دیگر بر این اندیشه استوار است که هستی و وجود از جهان معقول و جهان محسوس تشکیل شده است و او همچون افلاطون معتقد است که جهان محسوس، بهره‌مند و برگرفته از جهان معقول است. افلوپین این دو عالم را به همان نام معقول و محسوس و گاهی با عنوان آن‌جا برای عالم معقول و این‌جا برای عالم محسوس اطلاق می‌کند. (۵) وی نیز همچون افلاطون معتقد بود که این‌جا (عالم محسوس) نسبت به آنجا (عالم معقول) مانند نسبت میان سایه با شی، دارای سایه می‌باشد؛ به طوری که هر چه در این عالم محسوس است، در عالم معقول ریشه دارد و همه امور عالم ماده حتی زیبایی‌ها و نیکی‌های عالم ماده از عالم معقول صادر شده است؛ یعنی هر چه در این عالم ماده وجود دارد، از اصل و ریشه خود دور مانده است و در درون خود برای رسیدن به اصل خویش اشتیاق دارد. وی در سلسله مراتب وجود می‌گوید مراتب پنجگانه‌ای وجود دارد که عبارتند از: احد یا واحد، عقل، نفس، طبیعت و ماده. او سه مرتبه واحد یا احد، عقل و نفس را مراتب وجود عالم معقول و یا سه اقوم می‌خواند و استفاده وی از اقوم که به معنای اصل و ریشه است، بر اهمیت و رتبه وجودی آن‌ها دلالت دارد و طبیعت و ماده را مراتب وجودی عالم محسوس می‌داند. احد یا واحد، ریشه و مبناي همه موجودات معقول و محسوس است و حقیقتی است که برای هر نوع توصیف و درک است و به جهت شدت کمال و پر بودن، به فیضان و سرریز شدن می‌رسد و مرتبه بعدی عالم معقول از آن وجود واحد، فیضان و نشأت می‌گیرد که به آن، عقل کلی یا عقل الهی و یا به تعبیر افلاطونی، عالم مثل می‌گویند که از این مرتبه، مراتب بعدی عالم هستی خلق می‌شود. از نظر او واحد یا خداوند منشأ همه امور عالم از جمله زیبایی، خیر و کمال است. وی در این باره می‌گوید: «اما همه این‌ها، خوبی و خیر و زیبایی‌ها، نه از خود جهان محسوس، بلکه فیضان جهان معقول است که در آن، واحد یا خداوند حاکم مطلق است. زیبایی معقول، جهان ایده‌ها است، ولی نیک برتر از آن است و سرچشمه اصلی زیبایی معقول، جهان ایده‌هاست ولی نیک برتر از آن است و سرچشمه اصلی زیبایی است، نیک و زیبایی نخستین را عین یکدیگر نیز می‌توان دانست، ولی به هر حال زیبایی در جهان معقول است». (۶) افلوپین، مملو و پر بودن واحد یا حقیقت مطلق را عامل لبریز شدن و فیضان و موجب پیدایش عوالم و مراتب بعدی وجود می‌داند که در واقع بر اثر ریزش است که موجودات عالم پیدا شده‌اند؛ به همین جهت، گفته شده است که حقیقت مطلق یا احد در عین وحدت قرار داشته و با این فیضان و صدور، عوالم کثرت و ماهیات به وجود آمده است. یکی از مباحث افلاطونی و نوافلاطونی که در فرهنگ اسلامی بر فیلسوفان و عارفان اسلامی تأثیر گذاشته، بحث مراتب هستی است که هر یک از فیلسوفان کوشیدند تا تفسیر خود را از عالم عقل کلی یا عقل الهی و عقل اول بیان دارند و آن را با ادبیات و اصطلاحات موجود در زبان پیشوایان تفسیر نمایند.

(۷)

دیگر مراتب وجود به ترتیب از مرتبه بالاتر پدید آمده است، به تعبیر افلوپین، هر مرتبه‌ای با رؤیت و مشاهده مرتبه بالاتر، توانایی خلق و ایجاد مرتبه پایین‌تر را که از جهت وجودی از او پست‌تر است، به وجود آورده و مفهوم فیض از کلیدی‌ترین اصطلاحاتی است که از تفکر نوافلاطونی وارد فرهنگ اسلامی شده است. بنابراین، نفس کلی از عقل کلی سرچشمه گرفته است، همان گونه که عقل کلی از وجود واحد یا احد به وجود آمده است. این سلسله مراتب وجودی در نزد افلوپین، فرازمان و فرامکان و بر اثر ترتب وجود و برتری رتبی و شأنی است و هرگز بر تقدم و تأخر زمانی دلالت ندارد؛ یعنی هر چه از واحد یا آن وجود مطلق و کامل فاصله بگیریم، از وحدت و برتری رتبی کاسته می‌شود و به سوی کثرت و ضعف وجودی می‌آییم؛ چنان که گفته شده است، ماده در اوج ضعف، کاستی و قوه، وجود دارد و در مقابل وجود واحد می‌باشد. از این رو گفته شده است که مرتبه واحد یا ذات الهی در شدت کمال، و وحدت و ماده در شدت ضعف و کاستی قرار دارند. پس از واحد، عقل کلی و نفس کلی که سه اصل یا اقوم معقول

تلقی می‌شوند، مراتب عالم محسوس قرار گرفته است. از دیدگاه افلوپین، انسان‌ها دارای نفوس جزئی و هر انسانی برخوردار از جسم و نفس است که نفوس جزئی از نفس کلی به وجود آمده‌اند که در این جسم مادی، رفتار و زندانی شده‌اند و طبیعت، تجلی عالم محسوس و مرتبه‌ای از وجود است که نفوس جزئی محدود به آن شده‌اند. البته نفوس با تلاش می‌توانند به سیر صعود و عروج برسند و از محدودیت عالم محسوس خلاص گردند. افلوپین غایت فلسفه را به‌سان افلاطون و حکیمان یونانی، بازگشت نفس انسانی به مبدأ نخستین می‌داند، ولی با این تفاوت که وی در این مسیر، تنها سیر و سلوک نظری و استدلال را کافی نمی‌داند، بلکه انسان را به سیر و سلوک عملی و تصفیه نفس نیازمند می‌بیند. با توجه به این بحث، رویکرد فلسفی افلوپین به سلوک و شیوه عرفانی نزدیک می‌شود و می‌توان دریافت که چرا تاریخ عرفان و تصوف اسلامی تا این حد و امدار افکار فلسفی و اصطلاح‌شناسی او می‌باشد. گفتنی است مباحثی چون مراتب وجود، فیضان، قوس صعود و عروج، از مباحثی است که نزد فیلسوفان مشائی همانند فارابی و ابن سینا و دیگر پیروان این تفکر و نزد فیلسوفان اشراقی همچون شهاب الدین سهروردی و نزد بزرگان صوفیه مانند محی‌الدین با تنوع الفاظ و اصطلاحات به چشم می‌خورد و با وجود ادعای پاره‌ای از مورخان فلسفه که تصور می‌کنند، اندیشمندان اسلامی این مفاهیم را از فیلسوفان یونانی مثل ارسطو و افلاطون وام گرفته‌اند، باید گفت که اگر هم چنین باشد، این انتقال مفاهیم به وسیله افلوپین تحقق یافته است. افلوپین به پاره‌ای از فیلسوفان پیش از خود که به سخن افلاطونی اهتمام نورزیده‌اند و افزون بر جهان محسوس، به جهان معقول اعتقاد ندارند، انتقاد می‌کند و معتقد است که آنان از حقیقت عالم که همان عالم معقول است، غافل مانده‌اند و ایشان نمی‌خواسته‌اند تمام هستی را تقسیم‌بندی کنند، به همین جهت مهم‌ترین بخش هستی را نادیده گرفته‌اند. از دیدگاه وی، جهان محسوس بهره‌ای از جهان معقول دارد و این جهان، اهمیت و حقیقتی را که جهان معقول از آن برخوردار است، ندارد. از این رو، هستی محسوس، هستی درجه دوم و طفیلی است و جهان معقول، جهان واقعی و درجه اول و برخوردار از هستی راستین می‌باشد. البته لازم به ذکر است که افلوپین در بیان عالم معقول از تفکر استاد خویش، افلاطون و نیز ارسطو که به تقریب افکار آن دو پرداخته، فراروی می‌کند و در بیان مراتب عالم معقول، خود را به اندیشه‌های این دو فیلسوف محدود نمی‌سازد. وی معتقد است که عالم عقل برابر با همان عالم ایده و یا مثال در نزد افلاطون، آن طور که در رساله تیمائوس بیان می‌دارد، و مفهوم خدا در تفکر ارسطو است، اما احد یا واحد که همان حقیقت مطلق و توصیف‌ناپذیر است، برتر از جهان مثل افلاطونی و یا خدای ارسطویی است و او این مرتبه را برتر از عوالم توصیف یافته افلاطونی و ارسطویی می‌داند. حقیقت مطلق یا واحد از منظر افلوپین، فراتر و متعالی‌تر از عالم مثال یا عقل و ورای هرگونه تعیین، صورت، توصیف و هرگونه حد و نهایت و حتی ورای وجود قلمداد می‌شود؛ از این رو، آن حقیقت یگانه یا واحد را در مرتبه‌ای بالاتر از وجود می‌نشانند و مرتبه وجود را که عالم حد و ماهیت می‌خوانند، پایین‌تر از مرتبه واحد قرار می‌دهد. به باور وی، «موجودات همه از فیض احد موجودند». (۸) بنابراین واحد منشأ و مصدر همه موجودات و مقدم بر خود وجود است. از دیدگاه افلوپین، در جهان معقول، مقولات جهان محسوس از میان برمی‌خیزند و قابل انتقال به آن جا نیستند، ولی جهان معقول در جهان محسوس حضور دارد. یاسپرس در این باره می‌گوید: «دو جهان مقولات به نحو موازی در کنار یکدیگر جای ندارند. در جهان معقول، مقولات جهان محسوس از میان بر می‌خیزند و قابل انتقال به آنجا نمی‌باشند، در حالی که به عکس، مقولات جهان معقول در جهان محسوس نیز هستند، منتها نه به همان وجه و همان صورت، بلکه همان دگرگونی در آنها روی می‌دهد که میان صورت اصلی و تصویر وجود دارد. (۹)

ارتباط زیبایی محسوس با زیبایی معقول

افلوپین معتقد است که زیبایی محسوس در عالم ماده، جنبه ضعیفی از زیبایی معقول و موجود در عالم برتر است. نفس در این عالم به دیدار زیبایی معقول دعوت شده است و زیبایی‌ها را متعلق به عالم عقل یا به تعبیر افلاطونی، عالم مثال می‌داند. وی مانند افلاطون بر این باور است که ایده‌ها و صور زیبایی در عالم عقل یا عالم مثال وجود دارد و همه زیبایی‌هایی که در عالم ماده دیده می‌شود، بر اساس زیبایی موجود در آن عالم، داور می‌گردد. وی در انثادها می‌گوید: نقاشی که یک تصویر زیبا را می‌کشد، در واقع از ایده زیبایی که متعلق به عالم ایده یا عالم عقل است، تقلید می‌کند و یا مجسمه‌سازی که یک مجسمه را با تراشیدن از دل سنگ بیرون می‌آورد، در واقع از ایده زیبایی در عالم عقل تقلید نموده است. به همین دلیل وی خاطر نشان می‌سازد که فیدیاس مجسمه‌ساز که مجسمه زئوس، خدای خدایان را ساخته است، تنها تصویر و چیزی شبیه آن را تقلید نموده، بلکه آن را به همان صورت ساخته که حقیقت زئوس از آن برخوردار است: «تصاویری که هنرمندان می‌کشند از لحاظ زیبایی، به لحاظ اتصال به جهان علوی موجودیت دارند و در حقیقت تصاویری نیستند که نقاشان می‌کشند، بلکه تصاویری حقیقی‌اند». (۱۰) در واقع، افلوپین میان عالم معقول و عالم محسوس، چنان ارتباط تنگاتنگی قایل است که اثر هنری یک هنرمند را نوعی حضور ایده‌های عالم معقول می‌داند. البته وی در این امر که هنرمند در خلق اثر هنری به تقلید ایده زیبایی از عالم عقل می‌پردازد، تنها به تکرار سخن افلاطون نمی‌پردازد، بلکه اندیشه او در این امر متفاوت از استادش است. افلاطون معتقد بود که زیبایی به معنای تقلید و بازنمایی اثر هنری از طبیعت (mimesis) است و در واقع، خلق اثر هنری را نوعی تقلید صرف می‌دانست، اما افلوپین بر خلاف افلاطون که هنرمند را به مدینه فاضله خود وارد نمی‌ساخت و او را صرفاً مقلدی می‌دانست که دو درجه از حقیقت دور است و تنها به تقلید از یک سایه می‌پردازد، بر این باور است که هنرمند در اثر هنری خویش صرفاً به تقلید از طبیعت نمی‌پردازد، بلکه هنرمند به سوی صورت‌ها و ایده‌های عالم عقل حرکت می‌کند و با ایجاد اثر هنری، به ترسیم و پیروی از عالم عقل می‌پردازد؛ به بیان دیگر، هنرمند در پدیده خارجی، نقص و کاستی را حذف می‌کند و صورت کامل را که در عالم عقل یا ایده‌ها وجود دارد، به تصویر می‌کشد. بنابراین از دیدگاه افلوپین، آثار هنری از صورت‌های طبیعی در عالم خارج پیروی نمی‌کنند، بلکه به سوی صورت‌های معقول کشیده می‌شوند و در واقع، هنر از زیبایی عالم معقول برخوردار است و طبیعت، تنها از بخشی از آن زیبایی عالم معقول حکایت می‌کند. وی در انثادها در این باره می‌گوید: «روح از آن جا

که بر حسب طبیعتش به جهان معقول و وجود حقیقی تعلق دارد، همین که چیزی را ببیند که خویش اوست یا نشانی از خویشانش در اوست، شادمان می‌شود و به جنبش می‌آید و از ارتباط خود با آن آگاه می‌شود و آن گاه به خود باز می‌گردد و ذات خویش و آنچه را که خود دارد، به یاد می‌آورد. اکنون باید ببینیم میان اشیای زیبای محسوس و زیبایی معقول چه شباهتی هست؟ و چگونه است که اشیایی هم در این جهان و هم در آن جهان زیبا هستند؟ می‌گوییم زیبایی اشیایی محسوس به سبب بهره‌ای است که از ایده و صورت یافته‌اند. هر شیئی با این که بر حسب طبیعتش قابلیت پذیرفتن شکل و صورت را دارد، ولی مادام که از ایده و صورت بهره نیافته، زشت است و دور از ایده خدایی؛ ایده وقتی وارد ماده می‌شود، به آن صورت و سامان می‌بخشد و آن را زیبا می‌کند». (۱۱) افلوپین در طرح معنای زیبایی و هنر، همان طور که از استاد خویش افلاطون فاصله می‌گیرد، با ارسطو و رواقیان نیز همگام نیست. به باور وی، زیبایی به معنای تناسب و تقارن اجزا نیست و نیز شرط کافی تشخیص زیبایی نمی‌باشد، او بر خلاف زیبایی‌شناسی ارسطویی که زیبایی را محصول تناسب، هماهنگی و تقارن میان اجزا می‌دانست، در رد این نظریه، این چنین استدلال می‌کند که اگر تناسب و تقارن دلیل بر زیبایی باشد نه بهره‌مندی عالم محسوس از عالم معقول، پس ما نباید در امور حسی بسیط و بدون اجزا همچون رنگ‌ها و لحن‌ها و یا دیگر کیفیات اخلاقی که زیبا هستند، زیبایی را داشته باشیم، در حالی که ما به زیبایی در این بسیط حکم می‌کنیم یا گاهی ممکن است که یک انسان زیبا باشد، اما همین فرد پس از مرگ بدون آنکه در تناسب و تقارن اجزای او تغییری پدید آید، زشت و نازیبا جلوه کند؛ پس تناسب و تقارن نیست که عامل زیبایی آن شخص می‌گردد، بلکه زیبایی به معنای بهره‌مندی از صورت مثالی، یعنی تجسم صور و ایده‌های عالم مثال در طبیعت است، به طوری که یک مجسمه تراشیده شده زیبا است، ولی یک تخته سنگ زیبا نیست. (۱۲) از این رو گفته شده است که نفس در تجربه زیبایی لذت می‌برد، چون در شی، خویشاوندی و شباهت با خودش را می‌بیند و او در همین شباهت و خویشاوندی، به بهره‌مندی خویش از صورت مثالی و الهی بودنش توجه می‌کند. (۱۳)

1. سنت ارسطویی و مکتب نو افلاطونی، بخش افلوپین تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه حسین کلباسی، کانون پژوهش، اصفهان، س ۱۳۸۰، ص ۱۶۱، نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفه افلوپین، ص ۱۲. در تاریخ فلسفه راتلج در این باره چنین آمده است: «عنوان مکتب نو افلاطونی همانند نام بسیاری از تحولاتی که در تاریخ روی داده است، از سوی مورخان دوره جدید به منظور توصیف رویدادهای گذشته جعل شده است. بی‌گمان فیلسوفانی که به این مکتب تعلق داشتند، خود را با عنوان نو افلاطونیان نمی‌خواندند. آنها صرفاً خود را از زمره پیروان افلاطون که به تفسیر فلسفه او اشتغال داشته‌اند، می‌دانستند، اما آنان چه قبل و چه بعد از افلوپین و پیروانش، دیدگاه‌هایی داشتند که ریشه در دوره باستان داشت. دلیل اصلی انتخاب این عنوان توسط مورخان برای این گروه خاص از افلاطونیان این بود که در خلال مطالعه وسیع آثار افلاطون در عهد تجدید حیات فرهنگی اروپا و مدت‌ها پس از آن تمایز بین اندیشه‌های افلاطون و افلاطونیان متأخر به ویژه تمایز بین افلوپین و پروکلوس به تدریج از میان رفته بود؛ نتیجه آن شد که افلاطون اغلب از خلال منشور مکتب نو افلاطونی دیده می‌شد.» 2. کارل یاسپرس، فلوپین، محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۱۴ - ۱۳.