



ظلمتِ الهی

یوجین تکر

ترجمه: آری سرازش، رامین اعلائی

نزد من ظلمت الوهیت فزون تری دارد...

- ادوارد یانگ، تأملات شب

§ ظلمت و وحشت

به گمانم تقریباً همه کس می توانند احساس «ترس خوردگی از تاریکی» را تجربه کنند. از این رو شکی نیست که ظلمت ژانر وحشت را از اولین نمونه‌های رمان گوتیک و شعر مکتب گورستان^۱ گرفته تا جدیدترین فیلم‌ها، کمیک استریپ‌ها و بازی‌های ویدیویی - سیراب می‌کند. ما نمی‌دانیم چه چیزی در ظلمت ساکن است، و همین ندانستن، منبع اصلی ترس ما از ظلمت است. به نظر ظلمت دائماً می‌خزد و همه چیز را در ظلماتی مطلق و بی‌نام‌ونشان غوطه‌ور می‌سازد. هراس ما از تاریکی

^۱ Graveyard poetry: در تاریخ ادبیات انگلستان، به شعر دسته‌ای از شاعران که در میانه‌ی سده‌ی هجدهم میلادی زندگی می‌کردند و بر خلاف شاعران نوکلاسیک عصر خود، به مضامین اندوهناک و رازگونه می‌پرداختند، شعر مکتب گورستان اطلاق می‌شود. این شاعران بیشتر به مرگ و صحنه‌های تیره و راز آلود توجه داشتند و آثارشان مقدمات برخی از جنبه‌های غمگنانه در مکتب رمانتیسیم را فراهم آورد. شاعران اصلی این مکتب پارنل، روبرت بلر و ادوارد یانگ بوده‌اند ولی مشهورترین شعر این مکتب با نام مرثیه‌ی درگورستان دهکده را توماس گری سروده است. م.

به اندازه‌ی خود ظلمت پر ابهام است. این ابهام در عین حال که وحشتناک است، به دلیل ابهام، کیفیت عرفانی هم به خود می‌گیرد. ژرژ باتای که درباره‌ی هنر دینی می‌نوشت - این ابهام را برجسته می‌کند: «آنچه ناگهان دیدم، و آنچه مرا در تنگنای تشویش گذاشت - البته همزمان مرا از آن رهایی بخشید - تطابق این نقیض‌های تمام عیار با همدیگر بود، وجد الهی و متضادش، وحشت مفرط.»^۲

مفهوم ظلمت این همجوشی دین و وحشت را تداعی می‌کند؛ این تغییر جهتی است از هراس از چیزی در تاریکی، به وحشت از خودِ ظلمت. به بیان ساده‌تر، مفهوم ظلمت ما را به تأمل درباره‌ی این معضل متافیزیکی اساسی از «هیچی» که چیزی ست دعوت می‌کند...

§ ظلمت و عرفان

از زمانی که باتای نوجوان به مدرسه‌ی تعلیمات کاتولیک قدم گذاشت (که البته بعداً آنجا را ترک کرد)، تا آزمونگری‌های پسین‌اش با انجمن سرّی اَسفال [بی‌سر]، تا واپسین نوشته‌هایش درباره‌ی هنر دینی، می‌توان مضامین عرفان، ظلمت، و نفی را تقریباً در سرتاسر نوشته‌هایش پی گرفت. دین برای باتای، تمرینی است که به موجب آن، بشرِ ناپیوسته به دنبال پیوستاری است که نه تجربه می‌شود و نه به شناخت درمی‌آید، پیوستاری که قبل و بعد از زندگی انسان وجود دارد، و هم از دست رفته و هم هرگز به دست نیامده است.

این پیوستار حصول‌ناپذیر، که نه تجربی است و نه آرمانی، همان چیزی است که باتای *الوهیت* می‌نامد، و الوهیت در یک کلام آن چیزی است که اساساً نانسانی است. نزد باتای، امر الهی چیزی است که اساساً خارج از روابط سوژه/ابژه قرار می‌گیرد. به عنوان مثال بنیادی‌ترین تمایز میان مرگ و زندگی در پیوستار ناشناخته‌ای که همان امر الهی است حل می‌شود. چنان‌که باتای تصریح می‌کند، در قربانی‌گری دینی، مرگ زندگی را با وفور آشکار می‌کند و نظم امر واقع را ظلمانی می‌سازد.^۳ نزد باتای، الوهیت به همان اندازه که بشر متمایز شده از دیگران را نفی می‌کند، خدای انسان‌دیس و مقتدر را هم نفی می‌کند. امر الهی افق امر انسانی است، امکان‌ناپذیری امر انسانی.

انسانیت - که با معارفه‌ی دو بخشی سوژه/ابژه شناخته می‌شود - می‌کوشد تا پیوستار گمشده‌اش را به واسطه‌ی آیین‌های قربانی‌کردن، جنگ و خوردن دوباره به دست آورد. غایت چنین مناسکی، از

^۲ Georges Bataille, *The Tears of Eros*, trans. Peter Connor (San Francisco: City Lights, ۱۹۸۹), ۲۰۶-۷.

^۳ Georges Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, ۱۹۹۲), ۴۷.

نقطه نظری دینی، انحلال سوژه و ابژه است که نشانه‌ای است از پیوستار الهی. اما در عین حال، انسان باید حداقل فاصله (و در نتیجه ناپیوستگی) را حفظ کند تا بتواند به درک و تجربه‌ی امر الهی نائل آید. به نظر پیوستار الهی صرفاً می‌تواند یک ویژگی منفی داشته باشد و آن درک‌پذیری‌اش از سوی ما به‌عنوان چیزی مرموز و معمایی است که در سایه‌ها، ابهام و ظلمت فرو می‌رود. امر الهی نقطه ضعف امر انسانی است:

اما چگونه می‌توانم حتی برای لحظه‌ای غافل شوم از این نشناختن یا ندانستن [جهل]، احساس راه‌گم‌کردن در بطن دهلیزی زیرزمینی؟ نزد من، این جهان، این سیاره، ستاره‌بارانِ فلک، تنها یک گور است (اکنون نمی‌دانم که آیا دارم به اختناق دچار می‌شوم یا در حال زارزدن یا فریادبرآوردن‌ام یا که دارم خورشیدِ درک‌ناپذیر می‌شوم). حتی جنگ نمی‌تواند ظلماتی [تسبی] تا این حد کامل را برافروزد.^۴

باتای این معمای غامض را مراقبه می‌خواند. در قطعاتی مثل این به نظر مرزهای امر انسانی تیره‌وتار و مبهم می‌شوند، [و] توأمان مقبره‌گون و درعین حال سیاره‌ای و حتی کیهانی.

ظلمتی که باتای فرامی‌خواند در روایت‌های عرفانی ریشه دارد. برای مثال، دیونسیوس آریوسی^۵ [آریوپاژی] می‌پرسد چگونه می‌توانیم «پرتو ظلمت الهی» را بشناسیم (*Θείου σκοτους ακτινα*). دیونسیوس مفهومی از ظلمت را فرض می‌گیرد که نه صرفاً سلبی است و نه متعارض [مقابله‌جویانه]، بلکه متمایز از نمادهای عرفانی آشناتر نور، روشنایی و تابش است:

واقعیت این است که هر چه بیشتر به سمت بالا اوج می‌گیریم، واژگان ما بیشتر به ایده‌هایی محدود می‌شوند که قادر به شکل دادن‌شان هستیم؛ بنابراین حالا که در ظلمتی ورای عقل فرو رفته‌ایم، خودمان را نه صرفاً بی‌کلام که در واقع لال و جاهل خواهیم یافت.^۶

به‌رغم اینکه دیونسیوس ما را به آستانه‌ی خاموشی می‌رساند — آنجاکه اساساً حرفی برای گفتن وجود ندارد — اما باز هم این امر تأثیری در خاموش‌کردن گفتمان عرفانی نداشته است. در واقع قضیه برعکس است.

^۴ Georges Bataille, *Guilty*, trans. Bruce Boone (Los Angeles: Lapis Press, ۱۹۸۶), ۱۲.

^۵ Dionysius the Areopagite

^۶ Dionysius the Areopagite, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans. Paul Rorem (Mahwah: Paulist Press, ۱۹۸۷), ۱۳۹.

متفکری مانند مایستر اکهارت این انگاره‌ی دیونوسیوس را که چیزی برای گفتن وجود ندارد، عیناً و موبه‌مو در نظر می‌گیرد - مثل اینکه «هیچ» یا «ظلمت» تنها چیزهایی هستند که وقتی از امر الهی صحبت می‌شود، می‌توان درباره‌ی آن‌ها هم صحبت کرد. اکهارت در تفسیر بر سفر خروج‌اش، چهار نوع اساسی از ظلمت عرفانی را معرفی می‌کند. اول از همه، ظلمت همچون شناساگر/سنج‌ای است به قول اکهارت «در رنج و محنت». یعنی ظلمت شناساگر بحرانی روحی است که انسان را به جست‌وجوی امر الهی وادار می‌کند. می‌توانیم این را «ظلمتِ یأس» بخوانیم. دوم، ظلمت همچون شناساگری است به قول اکهارت، «با رنج و محنت [قرین]» یا با امر الهی در رنج و محنت. این [در واقع] دیرند معنوی فرد رنجور و عابد است. می‌توانیم این یکی را «ظلمتِ رنج» بخوانیم. [و] سومی ظلمتی است که گرداگرد آنچه باید انجام داد را به اغتشاش و آسیمگی می‌اندازد، و به قول اکهارت، باعث گیر افتادن فرد میان «بهریزی یا ادبار» می‌شود. در اینجا فرد میان رابطه‌ی شرطی با امر الهی (مبتنی بر پاداش یا مجازات) و رابطه غیر شرطی با امر الهی (قطع نظر از پیامدش در جهان) گیر می‌افتد. می‌توانیم این یکی را هم «ظلمت جهان» بخوانیم.

اکهارت با این سه نوع اول از ظلمت، خصیصه‌های بنیادین و حد و حدود امر انسانی را توصیف می‌کند. [در این سه نوع اول از ظلمت] امر انسانی، میان قسمی رابطه با جهان که امر انسانی را باقی نگه می‌دارد (از طریق اقتصاد دینی معصیت، پاداش و مجازات) و قسمی رابطه با جهان که مرز میان انسان و نایسان را مخدوش می‌سازد، به آستانه‌ی تشنج می‌رسد. [و] این [تشنج] به نوع نهایی ظلمت منجر می‌شود: «افزون بر این و چهارم، «ظلمت» را می‌توان همچون بی‌کرانی و تعالی برجسته‌ی پرتوی [امر] الهی فهمید... پرتویی برجسته که عقل ما را منکوب و ظلمانی می‌سازد.»^۷

نوع چهارم ظلمت، لحظه‌ای است که فرد اساساً تسلیم می‌شود، یا واقعاً خود را تسلیم می‌کند - به قول اکهارت «خود را خالی می‌کند» تا چیزی جز ظلمت باقی نماند. نزد اکهارت، امر الهی به نحو تناقض‌آمیزی خودش را در استبعاد و دستنارسی‌اش^۸ در دسترس قرار می‌دهد، یک چیزی که خودش را مطلقاً و رای امر انسانی و در نتیجه همچون هیچ نشان می‌دهد. همچنان‌که اکهارت در یکی

^۷ Meister Eckhart, *Meister Eckhart: Teacher and Preacher*, eds. Elvira Borgstadt and Frank Tobin (Mahwah: Paulist Press, ۱۹۸۶), ۱۱۷.

^۸ inaccessibility

از موعظه‌هایش ذکر می‌کند، «شما نمی‌توانید کاری بهتر از جای دادنِ خودتان در این ظلمت و جهالت انجام دهید.»^۹

یکی از دراماتیک‌ترین جلوه‌های این تمایل و شیفتگی به حد و حدود امر انسانی خود را در شعر یوهان صلیبی، شب تاریک جان^{۱۰} می‌یابد. یوهان در این شعر سنخ‌شناسی یکنواخت و ساده‌تری ارائه می‌دهد و میان دو نوع از ظلمت، «ظلمتِ حواس» و «ظلمتِ جان» تمایز قائل می‌شود. اما اگر یوهان را طرفدار تجربه‌ی بی‌کم‌وکاست و انسانی امر الهی بدانیم، دچار سوء تفاهم بزرگی می‌شویم. نزد یوهان تجربه‌ی عرفانی سوژه‌ی انسانی را بازتأیید یا تقویت نمی‌کند؛ بلکه کاملاً برعکس. تجربه‌ی عرفانی دقیقاً به این دلیل «ظلمانی» است که نمی‌توان تجربه‌اش کرد، امکان‌ناپذیری تجربه. این نکته زمانی آشکارتر می‌شود که یوهان از نوع سومی از ظلمت سخن می‌گوید که ورای ظلمتِ حواس و جان است:

هر چه چیزهای الهی در خودشان [فی‌نفسه] روشن‌تر و مشهودتر باشند، آن‌گاه بنا به طبیعت‌شان برای جان تاریک‌تر و پنهان‌ترند... بنابراین، وقتی نور الهی مراقبه، آن جان‌هایی را که هنوز کاملاً روشن نیستند برمی‌افروزد، موجبِ ظلمت معنوی می‌شود، چرا که نه تنها از آن‌ها درمی‌گذرد و فراتر می‌رود بلکه همچنین کنشِ فهمِ آن‌ها را محروم و ظلمانی می‌سازد. به همین دلیل دیونیسوس مقدس و سایر الهیات‌دانانِ عرفانی این مراقبه‌ی القاشده را پرتوی ظلمات می‌نامند.^{۱۱}

تجسمِ شب ظلمانی نزد یوهان صلیبی و امکان‌ناپذیری تجربه‌ی چنین شبی [مجدداً] ما را به کار ژرژ باتای بازمی‌گرداند. نوشته‌های سنتِ عرفانِ ظلمت تأثیر به‌سزایی بر روی نوشته‌های باتای در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ گذاشت. این تأثیرات را می‌توان به‌آسانی در صفحه‌هایی از کتاب تجربه‌ی درونی باتای پیدا کرد:

در دیونیسوس آریوپاژی خوانده‌ام که «کسانی که با پرهیز باطنی از هر گونه کارکردِ عقلانی به وحدتی تنگاتنگ با نور وصف‌نشده‌ی وارد می‌شوند... تنها با نفی و سلب از خداوند سخن

^۹ Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, ed. and trans. Maurice O'C. Walshe (New York: Herder & Herder, ۲۰۰۹), ۵۶.

^{۱۰} The Dark Night of the Soul

^{۱۱} John of the Cross, *Selected Writings*, ed. Kiernan Kavanaugh (Mahwah: Paulist Press, ۱۹۸۸), ۲۰۱.

می‌گویند»... پس از آن لحظه‌ای که تجربه است و نه پیش‌فرضی که فاش می‌سازد (به حدی که نزد دومی، نور «پرتوی از ظلمت» است؛ او تا آنجا پیش می‌رود که به سیاق سنت اکهارت می‌گوید: «خدا هیچ‌چیز بودن است»). اما الهیات ایجابی که بر مکاشفه‌ی کتب مقدس بنا شده است از این تجربه‌ی سلبی تبعیت نمی‌کند... من به همین سیاق خدا را درک می‌کنم... مانعی در حرکت که ما را به درکی مبهم از ناشناختگی می‌رساند: درکی مبهم از حضور که دیگر به هیچ وجه از غیاب منفک نیست.^{۱۲}

نوشته‌های عرفانی باتای نه صرفاً بازگفتی از مؤلفان عرفانی متقدمتر هستند، و نه به بحران وجودی سوژه‌ی مدرن می‌پردازند؛ نزد باتای این سنخ از ظلمت طیف‌های مختلفی را در بر می‌گیرد؛ از اساسی‌ترین اشکال «ماتریالیسم پایه (پست)» و ماده‌ی غیرارگانیک تا چرخه‌های سیاره‌ای و حتی کیهانی تولید، توزیع و هزینه‌گری. به عبارتی، این عرفان ظلمت باید در بستر نسخه‌ی خاص باتای از اقتصاد سیاسی نشانده شود، یک «اقتصاد عام» نانسانی بر مبنای فزونی و هزینه‌گری. همانطور که ظلمت الهی بر هستندگان منفرد زیادت و افزونی دارد، ظلمتی الهی نیز وجود دارد که افزون بر جهان است، دست‌کم جهانی که ما به‌عنوان هستندگان برای خود می‌سازیم و بر پایه‌ی تصویرمان می‌آراییم. ظلمت الهی دقیقاً همین حرکت منفی یا سلبی است که با خود و جهان، با انسان و نانسان، مغایرت دارد اما نه به خاطر یک نیروی حیاتی سخاوتمند و زندگی‌بخش، بلکه به‌وسیله‌ی یک جور تهی‌کردن و ظلمانی‌سازی. باتای با رگه‌ای تقریباً لاوکرفتی اظهار می‌دارد که «در واقع در ورای غایات بی‌واسطه‌ی ما، فعالیت بشری به دنبال تحقق بی‌استفاده و لایتناهی عالم است.»^{۱۳} در فرازی از شعر عرفانی باتای، «ملک‌مقربی»^{۱۴} می‌خوانیم:

فزونی ظلمت

تلالو ستاره‌ای‌ست

[و] سردی‌گور، مرگ^{۱۵}

^{۱۲} Georges Bataille, *Inner Experience*, trans. Leslie Anne Boldt (Albany: SUNY, ۱۹۸۸), ۴-۵.

^{۱۳} - Georges Bataille, *The Accursed Share, Volume 1*, trans. Robert Hurley (New York: Zone, ۱۹۹۱), ۲۱.

^{۱۴} L'Archangélique

^{۱۵} Georges Bataille, *The Collected Poems of Georges Bataille*, trans. Mark Spitzer (Chester Springs: Dufour, ۱۹۹۸),

۶۵. The original passage reads: "l'excès de ténèbres / est l'éclat de l'étoile / le froid de la tombe est un dé."

«من» این شعر به فوریت از بین رفته و در نوعی از ماتریالیسم سیاره‌ای و اقلیمی دفن شده است، هم‌چنان‌که ماتریالیسم پایه و ناشناخته‌ی جهان با سرعت یا نیروی زیاد جریان می‌یابد و حرکت می‌کند و از خود جدانشدنی است. واضح است که این عشقِ هیپی نیست. نزد باتای، و همین‌طور دیونیسوس، اکهارت و یوهان صلیبی، همه‌ی مسیرهای سلبیت به ظلمت منجر می‌شوند، یعنی حد مطلق ظرفیت انسان برای شناخت خود و جهان: «تصور می‌کنم که این ظلمت به سیاق قوه‌ی بینایی است، که با گشاد شدنِ مردمک در غیاب نور تیزتر می‌شود. در اینجا ظلمت [*l'obscurité*] نه فقدان نور یا صدا، که جذب شدن در امر خارج است [*dehors*].»^{۱۶}

اکنون این «خارج» نه نوعی مکان ایده‌آل دیگر است و نه تجربه‌ای ورای امر متعالی، یعنی در واقع این ظلمت که «خارج» است، «بالا تر» یا «فرا تر» نیست، بلکه حد و حدودی است که با امر انسانی، در سرحداتش، هم حدود و ثغور است. از همین رو است که پروژه‌ی باتای توجهم را جلب می‌کند. این پروژه سعی ندارد از امر انسانی فراتر برود، حالا چه پسانسان‌اش بخوانیم چه تراانسان. این پروژه تلاش نمی‌کند که امر انسانی را از بنیان متزلزل کند، چه بر حسب ابژه‌ها باشد یا بر حسب عملگرها یا اکتانت‌ها (عوامل ساختاری) یا تکنیک. متون باتای با وام‌گرفتن از سنت عرفان ظلمت به این مهم تمایل دارند که امر انسانی را ظلمانی سازند، تا اولاً از این طریق با فاش شدن تناقض آمیز سایه‌ها و نیستی در درون امر انسانی، آن را خنثی کنند، و ثانیاً به سوی چیزی حرکت کنند که صرفاً می‌توانیم آن را نادانسی از انسان، یا در واقع امر *نا/انسانی* بخوانیم، و نه دانسی بازسازی شده از امر انسانی. پس عرفان باتای مربوط است به حدود و ثغور امر انسانی، و این ظلمت الهی چیزی خواهد بود شبیه به یک جور عرفان ناانسانی.

§ ظلمت الهی

در اینجا مایلم کمی بحث را فنی‌تر کنم و به سوی تفسیری تأویلی و سنجش‌گر بروم، و بکوشم برخی از جنبه‌های برجسته‌ی مفهوم ظلمت را در ارتباط با عرفان بکاوم. در واقع، گمانم بر این است که در این سنت عرفانی سه حالت بنیانی ظلمت موجودند: ظلمت دیالکتیکی، ظلمت افضل، و چیزی که شخصاً آن را ظلمت الهی می‌نامم.

^{۱۶} Bataille, *Inner Experience*, ۱۷.

حالت نخست، یعنی ظلمت دیالکتیکی، مشمول مفهومی از ظلمت است که از لفظ متضادش -حالا هر چه که باشد- جدانشدنی است. لذا ظلمت دیالکتیکی حول دوتایی تاریک/روشن تشکیل می‌شود، و بدل‌هایش را در دوتایی معرفت‌شناختی دانش/جهل، دوتایی متافیزیکی حضور/غیاب و دوتایی الهیاتی موهبت/فقدان می‌یابد. ظلمت دیالکتیکی پیوسته ظلمت را در درون لفظ متضادش می‌گنجاند، و به این معنا، ظلمت پیوسته تابع چیزی است که در مقابل آن قرار می‌گیرد یا پس از ظلمت می‌آید. با ظلمت دیالکتیکی، این حرکت، حرکتی است از تجربه‌ی سلبی تا تجربه‌ی ایجابی امر الهی، یعنی [حرکتی] از غیاب هر شکل از تجربه تا تجربه‌ای کاملاً حاضر. هرچند در نهایت این تجربه‌ی ایجابی به قیمت نفی‌ای سری و پنهانی تمام می‌شود: بصیرتی (*visio*) که همزمان کوری هم هست، وجد، خلسه (*ecstasis*) یا بیرون‌ایستادن از خودی که سوژه را جابه‌جا می‌کند، و ربایش و شوری (*raptus*) که در آن خود به درون غیریتی آستانه‌ای درمی‌غلطد. باید توجه داشت که نیروی فزاینده‌ی ظلمت دیالکتیکی به گونه‌ای است که همه‌ی تلاش‌ها برای فکرکردن به مفهوم تاریکی را در بر می‌گیرد، حتی آن‌ها که ادعای فراتر رفتن از این تضادها را دارند. در هر حال، ظلمت دیالکتیکی یکسره زمینه و مانع هر مفهومی از ظلمت است.

وقتی به سراغ ظلمت افضل -که دومین حالت ظلمت است- می‌رویم، ترتیب این مرزها کمی به هم می‌ریزد. ظلمت افضل دقیقاً بدین جهت ظلمت است که در ورای تقابل دیالکتیکی تاریکی و روشنایی قرار می‌گیرد. شگفت اینکه، این نوع از ظلمت در نهایت از هر گونه تلاش برای فهم مستقیم یا ایجابی امر الهی فراتر می‌رود. لذا، ظلمت افضل حاوی التزامی فلسفی به تعالی افضل است. این نوع از ظلمت، از حیث این‌که ورای هر نوع تجربه از نور یا تاریکی است، داعیه‌ای ضد تجربه‌گرا دارد و از حیث اینکه ورای هر فهمی از نور یا تاریکی است، داعیه‌ای ضد ایده‌آلیستی. [در نهایت] آنچه نتیجه می‌شود، مفاهیم متناقض و افضل «نور ورای نور»، «تاریکی درخشان»، یا «پرتوی ظلمت الهی» هستند. در سوی ظلمت افضل جابه‌جایی هست از تجربه‌ای ایجابی به تجربه‌ی افضل امر الهی، از تصدیق ساده و بی‌تکلف به تصدیق ورای همه‌ی تصدیق‌ها. ظلمت افضل با ادعای حرکت به ورای تجربه و اندیشه، در درون خود یک ضد انسان‌گرایی (ورای تجربه‌ی مربوط به مخلوق، ورای اندیشه‌ی انسانی) می‌پرورد، که در نهایت به «ظلمت افضل» یا، در واقع، ظلمت کاتاپاتیک (ایجابی) منجر می‌شود. باید توجه داشته باشیم که با ظلمت افضل به حد قطعی می‌رسیم، و نه صرفاً حد زبانی که حد

خود اندیشه. در اینجا موتیف ظلمت می آید تا به همین حد اشاره کند. و این همان افقی است که هر مفهومی از ظلمت را در بر می گیرد، یا در اصل امکان اندیشیدن به ناممکن را.

این بازی بین امر ممکن و ناممکن، در نهایت ما را به سومین حالت ظلمت می رساند، که پیش تر آن را ظلمت الهی نامیده ایم. ظلمت الهی تعهد متافیزیکی ظلمت افضل را به پرسش می کشد که در واقع به معنی به پرسش گرفتن تعهد آن به اصل دلیل کافی^{۱۷} است. حالا چیز جالبی که درباره ی ظلمت افضل وجود دارد این است که در حالی که ممکن است با یک نسخه ی حداقلی از اصل دلیل کافی موافق باشد، اما پیش فرض اش هم این نیست که ما به عنوان انسان می توانیم از این دلیل آگاهی داشته باشیم. به عبارتی، اینکه هر چیزی که وجود دارد دلیلی برای وجود داشتنش دارد یک بحث است و اینکه بتوان یا نتوان این دلیل را فهمید، بحثی دیگر. از این رو، ظلمت افضل گونه ای ضعیف شده از اصل دلیل کافی است.

^{۱۷} the principle of sufficient reason: اصل دلیل کافی بیان می کند که: «هیچ گزاره ای درست نیست مگر برای درستی اش دلیل کافی وجود داشته باشد». اصل دلیل کافی بیانگر این است که هر چیزی دلیلی دارد. عام ترین بیان این اصل را ولف بیان کرده و گفته است اصل دلیل کافی می گوید: «هیچ چیز نیست که زمینه یا دلیلی برای این که چرا به جای این که نباشد هست، نداشته باشد.» در مفهوم قابل فهم تر باید گفت هیچ چیز بدون زمینه یا دلیلی برای بودنش نیست. ریشه ی این اصل در نظریه ی یگانه گرایی پارمنیدس بنیان گذار مکتب الثایی است. او ضد برهانی بر ایده ی هراکلیتوس که می گفت همه چیز در جریان است مطرح کرد و گفت شما نمی توانید از نیستی ای سخن بگویید که هست، و بنابراین نیستی هرگز نمی توانسته وجود داشته باشد. نمی تواند حقیقت داشته باشد که هستی از نیستی برخاسته، بنابر این باید همیشه وجود می داشته و همیشه هم وجود خواهد داشت چون نمی تواند بار دیگر نیست بشود؛ لذا جهان کاملاً پر از چیزی است که به قول او یک ذات یگانه است، همه یکی است. یک پارچه، دگرگون نا پذیر و لایزال. افلاطون درباره ی این اصل چنان سخن می گوید که انگار این اصل، اصلی بدیهی، قطعی و مطلق است. او می گوید: «لازم است هر چیزی که رخ می دهد به واسطه ی علتی رخ دهد، زیرا چگونه می تواند بدون آن رخ بدهد؟» یا مثلاً ارسطو درباره ی این اصل می نویسد: «ما فکر می کنیم هر چیزی را زمانی به طور کامل می فهمیم که علتی را که آن چیز به موجبش وجود دارد بشناسیم؛ یعنی بدانیم که این علت آن چیز است و هرگز هم نمی توانسته طور دیگری باشد.» شوپنهاور عقیده دارد ارسطو در نظریاتش نشان داده است که دانستن و اثبات این که چیزی وجود دارد، خیلی با دانستن و اثبات اینکه چرا وجود دارد فرق می کند. دومی شناخت علت است در حالی که اولی زمینه یا دلیل شناخت. شوپنهاور ادامه می دهد که ارسطو با این حال نتوانسته است به وضوح این تفاوت را درک کند و در ادامه آثارش بازتاب دهد. م.

شاید درست باشد که این اصل را *اصل الوهیت کافی* بنامیم. اصل الوهیت کافی دو گزاره دارد: اولی، گزاره‌ای درباره‌ی هستی است که از این گزارش می‌دهد که چیزی هست، حتی اگر آن چیز برای ما ناشناخته باشد (آنچه نزد ما هستندگان هیچ است)، و دیگری، گزاره‌ای است درباره‌ی منطق که از این گزارش می‌دهد که آن چیزی که هست از آن رو که نظام‌مند و جهت یافته است، فهمیدنی است (اگر چه شاید نزد ما هستندگان نامفهوم می‌نماید). ظلمت افضل همچنان بر حدی از امر انسانی تکیه دارد که ضامن هستی متعالی و منطق الهی، یا آن چیزی است که خارج از انسان است. حد دانش انسانی به‌نوعی از ابزار پنهانی دانستنِ حدود انسانی بدل می‌شود که از نوعی دانش آشتی‌جو نشأت می‌گیرد که در بسیاری از متون عرفانی به آن‌ها برمی‌خوریم.

حالا، ظلمت الهی با اخذ این [قسم از دانش]، آن را هم به یک حد تبدیل می‌کند. این کار عمدتاً شامل تمایزگذاری میان دو قسم از حدگذاری درون مفهوم عرفان ظلمت است. اول اینکه حد دانستن انسانی وجود دارد. ظلمت حد و مرز انسان برای درک آن چیزی است که ورای امر انسانی حاضر است - اما همین چیزی که ورای امر انسانی است همچنان ممکن است با هستی، نظم و معنا همراهی شود. این به نوبه‌ی خود منجر می‌شود به نوعی از دانستن که از این جهل و ندانستن مشتق شده است. و در اینجا، ظلمت دلالت دارد بر قسمی از توانایی آشتی‌جویانه برای درک‌ناپذیری آنچه خارج از امر انسانی باقی می‌ماند.

سپس، و ثانیاً، حد آن چیزی که به شناخت ما در نمی‌آید، حد حد است، همانطور که بود. با حد دانش انسانی، همچنان پیش‌فرض چیزی در خارج است که صرفاً نزد ما هستندگان انسانی یک حد است. حد حد، محدودیت یا یک مرز نیست، بلکه «ظلمانی‌سازی» اصل الوهیت کافی است. حد حد دلالت دارد بر اینکه هیچ خارج است، و اینکه این هیچ - خارج مطلقاً دسترس‌ناپذیر است. این حد حد به دانستن آشتی‌جویانه‌ی ندانستن منجر نمی‌شود که در واقع دانستن چیزی است که نمی‌توان آن را دانست. در عوض، این حد حد، دانستن سلبی آن چیزی است که تن به دانستن نمی‌دهد. هیچ وجود دارد، و نمی‌توان آن را شناخت.

§ نتیجه

در آنچه ما سنت عرفان ظلمتش می‌خوانیم، مفهومی از نفی مطرح می‌شود که به‌نوعی با موتیف ظلمت گره خورده است، اگرچه ظلمت پیوسته در آثار هر کدام از این اندیشمندان سویه‌ای سلبی

(منفی) ندارد. این ظلمت الهی، یا در واقع، عرفان نانسانی، به هیچ وجه پاسخ و چاره‌ای برای برخی از مسائلی که امروزه درباره‌ی پسانسان یا آنچه باتای زمانی آن را «سیاره‌ی پر ازدحام»^{۱۸} می‌خواند، ارائه نمی‌دهد. و شاید، بزرگترین آموزه از همه‌ی این‌ها همانی باشد که اکهارت مکرراً گفته است – که این ظلمت با آن وجه ماوراء تجربه‌های انسانی‌اش، از ما جدا نمی‌شود، بلکه دقیقاً در درون ماست. این ظلمتی «آن بیرون»، در یک فراسوی عظیم نیست، بلکه (اگر از باتای مدد بگیریم) خارجی است که در حد مطلقش با امر انسانی هم حدود و ثغور است. این ظلمت گستره‌ای از پایین‌ترین تا بالاترین، از خود تا سیاره، از امر انسانی تا امر نانسانی را در بر می‌گیرد^{۱۹}. این ظلمت احساسی است که باتای آن هنگام که از ظلمت در مقام شکلی از امکان‌ناپذیری [ناممکنی] سخن می‌گوید طنین‌انداز می‌شود:

به یک بن‌بست وارد می‌شوم. آنجا که تمام امکان‌ها فرسوده شده‌اند؛ امر «ممکن» از دست رفته و امر ناممکن چیره شده است. مواجهه با امر ناممکن – که سرسام‌آور و بی‌شبهه است – وقتی دیگر چیزی ممکن نیست، تجربه‌ای از امر الهی است...^{۲۰}



^{۱۸} the congested planet

^{۱۹} The concept of “planetary darkness” is explored in Nicola Masciandaro’s *chapbook Abjection of the Spheres: Augustine and Boethius* (Brooklyn: Contrapasso Editions, ۲۰۱۲).

^{۲۰} Bataille, *Inner Experience*, ۳۳.