

## ارتباط انسان و خدا در آراء رویسبروک

قربان علمی\*

مجتبی زروانی\*\*

محمد طه محب‌علی\*\*\*

### چکیده:

در این نوشتار، مفاهیم خدا، انسان و رابطه میان آن دو، در آراء «یان فان رویسبروک»، عارف برجسته کلیسای کاتولیک قرون وسطی، با روش تحلیلی بررسی شده است. رویسبروک، علی‌رغم باور به بساطت نفس، برای آن قوایی نیز در نظر می‌گیرد. به باور او، انسان بر صورت و شباهت خداوند خلق شده است و خداوند در وی، حقیقتی معنوی و جاودانه ودیعت نهاده است. رویسبروک در انسان‌شناسی خویش، می‌کوشد برای بازیابی شباهت از دست رفته انسان، طریقی عملی ارائه دهد. در باب خداشناسی، اگرچه او ذات و رای اقانیم را با اصطلاحاتی سلبی همچون: «عسق و برهوت» توصیف می‌کند؛ اما تصریح می‌کند که طبیعت الهی در مرحله اقانیم ثلاثه متشخص است؛ از این رو، معتقد به برقراری رابطه میان انسان و خدا است. در نگاه رویسبروک، آغازگر این رابطه، خداوند است و مواهب روح القدس و جنبه الوهی و انسانی مسیح، نقشی اساسی ایفا می‌کنند. ارتباط میان انسان و خدا درجات و مراتبی دارد: ارتباط از طریق مناسک ظاهری، مرتبه آغازین و اتحاد بی‌واسطه با خداوند در حیات مراقبه‌ای، حد اعلای این رابطه است. نتیجه این اتحاد، نفی تمایز میان خالق و مخلوق نیست؛ بلکه اتحاد در «محبت» است.

کلیدواژه‌ها: انسان، خدا، رویسبروک، عرفان مسیحی، اتحاد روحانی.

\*. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

\*\* . دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه تهران

\*\*\* . دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه تهران / dr.moheballi@gmail.com

## بیان مسأله

ارتباط با خداوند که در مسیحیت کاتولیک از آن به «حضور خداوند» تعبیر می‌شود، یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفان نظری مسیحی است. الاهیات عرفانی مسیحی، «معرفت» به تمامی امور نامتعارف در ارتباط میان انسان و خداست. حضور خداوند، تجربه‌ای است که هر مؤمن دیندار درجه‌ای از آن را واجد است. حد اعلای درجات این «حضور»، ظهور خداوند در عیسی مسیح است و درجات پایین‌تر را در روایاتی از تجربه‌های اولیاء و قدیسان مسیحی مانند تجربه معراج قدیس «پولس» می‌یابیم. در مسیحیت از آخرین درجه این تجربه که حد اعلای حضور خداوند و غایت سلوک عارف مسیحی است، با تعبیر «اتحاد با خدا» و «اتحاد عرفانی» (*Unio mystica*) یاد شده است. (Dupré, 1989)

اگرچه اصطلاحات اتحاد عرفانی و اتحاد با خدا در قرن چهارم میلادی وضع شد؛ اما پیشینه بحث «اتحاد عرفانی» به آموزه‌های پولسی و یوحنایی در کتاب مقدس باز می‌گردد. (McGinn, 2006) در الهیات پولسی و یوحنایی، «حیات در مسیح» متضمن اتحاد با خداوند است. این اتحاد از سویی با اقنوم پسر به عنوان تجلی الوهیت است و از دیگر سو با اقنوم پدر از طریق و به واسطه اقنوم پسر است. در این میان، خویشکاری روح القدس، القای حسّی از الوهیت است که باورمندان را قادر می‌سازد تا خداوند را بچشند (*sapere*). وجود زمینه‌های این مقوله در کتاب مقدس، اسباب مشروعیت تحقیق و تألیف در این موضوع را فراهم کرد. از دیگر سو، اهمیت این مقوله در فلسفه نوافلاطونی و استقبال آباء و الاهی‌دانان مسیحی از اندیشه‌های فلوطین و افلاطون از دیگر اسباب پرداختن به این موضوع بوده است. (بنگرید به: Kikuchi, 2014:26)

در قرن دوازدهم میلادی به سبب رونق خوانش نظام‌مند الهیات عرفانی از جمله: آثار «دیونسیوس، ماکسیموس، کاسیان و آگوستین» از سویی و اشتیاق به سلوک

عرفانی که نتیجه آن ظهور فرقه‌هایی همچون: «سیسترسیان و ویکتوریان» بود از سوی دیگر، توجه به مقوله ارتباط با خدا و نسبت آن با مفاهیم «محبت» و «معرفت»، در مسیحیت کاتولیک فراگیر شد. (McGinn, 1987) در میان آثار الهی‌دانانی که بیشترین سهم را در شکل‌گیری این مفاهیم در قرون وسطی بر عهده داشتند، جایگاه «دیونسیوس» از دیگران برجسته‌تر است. آثار او در قرن نهم میلادی، توسط «جان اسکات» به لاتین ترجمه شد و بر عارفان قرون وسطی از جمله رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱م) تأثیری شگفت‌گذاشت، تا جایی که رویسبروک را «دیونسیوس ثانی» (Alter Dionysius) نامیده‌اند. (Pak, 2008: 1)

نکته حائز اهمیت در بررسی سیر تاریخی این مقوله، آن است که تمامی الهی‌دانان پیش از قرون وسطی، به موضوع ارتباط انسان با خدا از منظر نجات‌شناسانه می‌پرداختند. به بیان دیگر انگیزه آن‌ها از طرح این موضوع، یافتن پاسخی برای این پرسش بود که چگونه نوع انسان می‌تواند «از طریق مشارکت در فرزندى مسیح که جامع اقنوم انسانی و الوهی» است، نجات یابد؟ همچنانکه مک‌گین تصریح می‌کند الهی‌دانان پیش از قرون وسطی، رویکرد تفسیری به این مقوله داشتند و با تأمل در کتاب مقدس «به دنبال یافتن جایگاهی بودند که ملاقات میان انسان و خدا در آن تحقق می‌یابد.» (McGinn, 1991, vol1:4) اما نویسندگان عرفانی قرون وسطی، ارتباط میان خدا و انسان را در پرتو تجربه حضوری (immediate) شخصی مورد بررسی قرار دادند: «بدین صورت هر چند بنیان‌های الهیاتی غالب الهی‌دانان قرون وسطی در مسائل تثلیث و مسیح‌شناسی با آراء و اندیشه‌های آباء کلیسا تلائم و سازگاری دارد؛ اما تلاش آنان در راستای شخصی‌سازی و درونی‌سازی مقوله اتحاد با خدا از ویژگی‌های الهیات مسیحی در قرون وسطی است.» (Kikuchi, 2014: 26) در این دوران «مسیح تاریخی - که در تلقی فرجام‌شناسانه مسیحیان قرون وسطی، در دورانی مشخص از تاریخ انسانیت را پذیرفته بود و انتظار بازگشتش در پایان جهان

را می‌کشیدند - جای خود را به موضوع تجربه و معرفت هر فرد انسانی در دوران حاضر داد.» (Ibid: 27)

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی رابطه انسان و خدا<sup>۱</sup> در اندیشه یکی از برجسته‌ترین و در عین حال مهجورترین عرفای مسیحی (Meijer, 1978: 29) یعنی «رویسبروک» (۱۲۹۳-۱۳۸۱م) است. در همین راستا، آراء او در رابطه با انسان، خداوند، اقسام رابطه خدا و انسان و سلوک عرفانی بررسی می‌شود. اگرچه اصلی‌ترین دغدغه رویسبروک تبیین شکل صحیح رابطه میان انسان و خدا است؛ اما از آنجا که وی در الهیات مدرسی آموزش ندیده بود، مفاهیم انسان و خدا و رابطه میان آنها، همچون بسیاری دیگر از مسائل الهیاتی، به صورت نظام‌مند در آثار او طرح نشده است و باید با واکاوی مجموعه آثار او - که افزون بر یازده جلد است - رویکرد او را به این مفاهیم استخراج کرد.

## ۱. رویسبروک

### ۱-۱. زندگی‌نامه

یان فان رویسبروک (Ruusbroec/Ruysbroeck) ملقب به «دیونسیوس ثانی»، «عالم الهی»، «عالم ستوده» مشهورترین عارف فلاندر (Flemish) محسوب می‌شود. (Lacoste, 2005)، او در سال ۱۲۹۳م در حومه بروکسل به دنیا آمد. (Ibid) مادر وی، زنی پارسا بود (Freeman, 1983: 33) و در تربیت مذهبی او نقش بسزایی ایفا کرد. (Warnar, 2007: 12) نام خانوادگی رویسبروک از محل سکونت او یعنی دهکده «رویسبروک» در اطراف بروکسل اخذ شده است. (Holt, 1973) وی در سن یازده سالگی، از رویسبروک به بروکسل رفت و از آن پس، تحت تربیت مذهبی و علمی «یان هینکارت» (Jan Hinckaert) که نسبت خویشاوندی با او داشت، قرار گرفت. (Freeman, 1983: 34)

در سال ۱۳۱۷م تعلیمات و آموزش‌های مذهبی و رسمی رویسبروک به پایان رسید. در این زمان، مادر او نیز به بروکسل مهاجرت کرد و در جماعت «بگینی» (Béguinage) - یعنی راهبه‌های تارک دنیا که به صورت گروهی زندگی می‌کردند - وارد شد. (Warnar, 2007: 12) بعدها رویسبروک با این جماعت مکاتباتی داشت که برخی از آن‌ها به دست ما رسیده است. همچنین برخی از آثار رویسبروک، در حقیقت، خطاب به این گروه نوشته شده است و به نوعی دستورالعمل سلوک عرفانی این جماعت است.

رویسبروک در مدت ۲۶ سالی که در بروکسل سکونت داشت به ارشاد و تبلیغ در میان مردم می‌پرداخت. وی در آن ایام، به سبب رشد فرقه‌های منحرفی که آموزه‌های بدعت آمیز را تبلیغ می‌کردند، آموزه‌های خود را به زبان بومی مردم ارائه می‌کرد تا با تأثیر سوء و آموزه‌های بدعت آمیز مبلغان فرقه‌های منحرف و بدعت‌گذار، مقابله کرده باشد. سال‌ها بعد، رویسبروک به منظور زندگی با طمأنینه و کسب آرامش بیشتر و شاید به دلیل در امان بودن از انحرافات و بدعت‌ها (Lacoste, 2005) و به نقلی انتقادات (Arblaster & Faesen, 2014: 55-56)، به همراه «هینکارت و کودنبرگ» به شکارگاه «گروئندل» (Groenendael) در نزدیکی جنگل‌های سونیان (Sonian) مهاجرت کردند. (Ibid) در گروئندل، شاگردان بسیاری در اطراف آن‌ها جمع شدند و ایشان در سال ۱۳۴۹ م، سرانجام با پذیرش قواعد آگوستینی، به صورت رسمی «مکتب گروئندل» را تشکیل دادند. از این سال تا ۱۳۸۱ م که رویسبروک وفات یافت، پرثمرترین ایام حیات علمی و معنوی وی شکل گرفت و مهم‌ترین آثار او در این دوران به رشته تحریر درآمد.

در اواخر زندگی، آوازه رویسبروک فراگیر شد و جمعیت مشتاقان از دور و نزدیک، برای ملاقات با او به صومعه گروئندل می‌آمدند. حتی به روایتی «یان تاولر» (John Tauler) - عارف مشهور و شاگرد برجسته اکهارت - هم در میان انبوه

علاقمندان به ملاقات رویسبروک آمده است (Freeman, 1983: 47) با وجود شهرت رویسبروک، برخی آثار و آموزه‌های او از سوی «ژان ژرسون» (Jean Charlier de Gerson) در دانشگاه پاریس، محکوم و مورد انتقاد قرار گرفت. آموزه «وحدت بدون تفاوت/تمایز با خدا» که یکی از تعالیم محوری رویسبروک است، برای او حواشی و چالش‌هایی را به وجود آورد (McGinn, 2006) و رویسبروک در آثار پایانی عمر خویش، برای تبیین صحیح این آموزه و براءت از اتهامات وارده، تلاش می‌کرد. رویسبروک سرانجام در دوم دسامبر ۱۳۸۱م و در هشتاد و هشت سالگی، در صومعه گروئندل چشم از جهان فرو بست. (McGinn, 2006)

## ۲-۱. استادان و منابع فکری

استادان و منابع فکری رویسبروک را می‌توان ذیل دو گروه تقسیم کرد:  
الف) افرادی که رویسبروک مستقیماً و بی‌واسطه نزد آن‌ها تلمذ کرده و به کسب معرفت پرداخته است.

ب) افرادی که رویسبروک محضر آن‌ها را درک نکرده، ولی آثار و اندیشه‌های آنان بر وی تأثیر گذاشته است.

از آنجایی که رویسبروک در فلسفه مدرسی آموزش ندیده بود و در فضای علمی و رسمی مسیحیت کاتولیک حضور مستمر نداشت، از استادانی که وی نزد آنان به کسب علم و معرفت پرداخته، اطلاعی در دست نیست. شاید تنها مربی بی‌واسطه او، دایی اش «یان هینکارت» بوده که رویسبروک از یازده سالگی به وی پیوست و شاید تا پایان عمر ملازم او بود.

باید توجه داشت تعلیم نیافتن رویسبروک در فلسفه مدرسی، نشانگر عدم آشنایی او با این مکتب نیست؛ زیرا منابعی در دست است که نشان می‌دهد او به خوبی فلسفه مدرسی را می‌شناخته و با آثار محوری این مکتب آشنایی داشته است. (Pak, 2008: 31) از سوی دیگر، رویسبروک با این فلسفه به مخالفت پرداخته است

(McGinn, 2006)؛ بر این اساس، وی می‌باید شناخت کافی نسبت به اصول و مبانی این مکتب داشته باشد تا بتواند به نقد آن پردازد.

گروه دوم افرادی هستند که اگرچه رویسبروک محضر آن‌ها را درک نکرده، اما آراء و آثارشان در اندیشه او مؤثر بوده است. رویسبروک در سنت عرفانی غربی زیسته و در همان سنت آثار خویش را پدید آورده است. حضور او در مکتب عرفانی مسیحی غربی، به واسطه مطالعه آثار کلاسیک سنت عرفانی مسیحیت غربی است. به گونه‌ای که تأثیرپذیرفتن رویسبروک از این منابع را می‌توان در مجموعه آثار او مشاهده کرد: «آثار او نشانگر تأثیر از دیونسیوس کاذب، آگوستین، برنارد کلرویی، اکهارت و ریچارد سن ویکتور است.» (Holt, 1973: 78) رویسبروک به تحقیق با آثار اینان آشنایی داشته است. (Pak, 2008: 36)

تأثیر آراء خداشناسانه دیونسیوس بر روی رویسبروک (Freeman, 1983: 29) تا حدی بوده است که بسیاری از اندیشه‌های وی در حقیقت، منعکس کننده دیدگاه‌های دیونسیوس بوده است.

همچنین باید از «بوناونتوره» به عنوان برجسته‌ترین شخصیت مؤثر بر رویسبروک در سنت عرفانی کاتولیک نام برد. رویسبروک آثار بوناونتوره را به خوبی مطالعه کرده بود؛ تا جایی که کتاب «قلمرو عاشقان» رویسبروک، آشکارا ملهم از کتاب «طریق انسان به سوی خدا» بوناونتوره است. (Pak, 2008: 36) اگر رویسبروک در خداشناسی تحت تأثیر آراء دیونسیوس بود، به نوعی می‌توان آراء انسان‌شناسانه رویسبروک را ملهم از بوناونتوره دانست.

افزون بر این، رویسبروک از تنی چند از نویسندگان عرفانی سرزمین‌های مجاور سکونتش یعنی: هلند، آلمان، بلژیک و فرانسه همچون هیلگارد (آندرهیل، ۱۳۸۴: ۱۰۰)، مارگریت پورت و هدویچ بهره برده است. در این میان، اثر «یک زن راهبه و شاعر» از هدویچ (Hadewijch) بیشترین تأثیر را بر رویسبروک گذاشته است.

نقل قول‌های فراوانی از وی در مجموعه آثار رویسبروک ذکر شده است که البته این نقل قول‌ها، بدون ذکر نام اوست و با تحلیل و تطبیق آثار این دو، می‌توان این تأثیر را دریافت (Arblaster & Faesen, 2014: 21) بعلاوه هدیوچ دروغین (Pseudo-Hadewijch) - یعنی سراینده سرودهایی که تا مدت‌ها منسوب به هدیوچ بود؛ اما تحقیقات اخیر نشان داد سراینده آنان شخص دیگری است - نیز تأثیرات آشکاری بر آراء رویسبروک برجای نهاد.

ویلیام سن تیری (William of Saint-Thierry) شخصیت دیگری است که رویسبروک، افزون بر اثرپذیری از طریق مطالعه آثارش، به سبب نهضت‌های زنانه رهبانی، با آراء او آشنایی داشت. (Arblaster & Faesen, 2014: 27)

افزون بر هدیوچ، مارگریت پورت (Marguerite Porete) نیز بر آراء و آثار رویسبروک تأثیرگذار بود. وی عضو جماعت بگینی بود. در اوایل قرن چهاردهم میلادی آثار او از سوی کلیسا محکوم شد و سرانجام در سال ۱۳۱۰ میلادی به اعدام محکوم شد. علی‌رغم محکومیت آراء و اعدام مارگریت، نسخه‌های کتاب او همچنان دست به دست در سراسر اروپا می‌گشت. پل وردین در مقاله‌ای تصریح کرده که رویسبروک با این کتاب آشنایی کامل داشته و از آن تأثیر پذیرفته است. او نشان می‌دهد که برخی از خطاهایی که رویسبروک در کتاب «نکاح روحانی» به آن اشاره می‌کند، به برداشت‌های مارگریت باز می‌گردد. (Verdeyen, 1994: 30)

دومینکن مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۸ م) عارف دیگری است که از دیرباز رابطه میان او و رویسبروک موضوع پژوهش محققان تاریخ الهیات مسیحی بوده است. تا مدت‌ها رویسبروک را از شاگردان با واسطه مکتب اکهارت می‌دانستند؛ اما امروزه این قول در میان پژوهشگران اعتبار چندانی ندارد. از آنجاکه اکهارت، ده سال پیش از شروع دوران پربار حیات رویسبروک و شهرت او به مثابه یک نویسنده عرفانی، وفات کرده بود، باور به اینکه اکهارت آوازه رویسبروک را شنیده باشد و با او مرادده



داشته باشد غیر معقول است. در مقابل، افزون بر پیوندهای جغرافیایی، با توجه به آوازهٔ اکهارت و مشکلاتی که برای او در سال ۱۳۲۹ م ایجاد شده بود و منجر به محکومیت آراء او از سوی نهادهای رسمی مسیحیت کاتولیک شده بود، قطعاً رویسبروک با آراء و آثار او آشنایی داشته است. (Kikuchi, 2014: 15)

با این حال، رویسبروک در آثارش ذکری از اکهارت به میان نیاورده است؛ اما برادر روحانی او در صومعهٔ گروئندل یعنی «یان لیوین» (Jan van Leeuwen) (متوفی ۱۳۷۸ م) در رسالهٔ خویش، اکهارت را به نام ذکر کرده و انتقاداتی را -همراه با جزئیاتی که از تسلط وی بر آثار اکهارت حکایت دارد- به آراء او وارد کرده است. از این رو، به نظر می‌رسد رویسبروک نیز که کشیش صومعهٔ گروئندل و پیشوای لیوین بود، نگاهی انتقادی به اکهارت داشته باشد؛ زیرا برخی از انتقاداتی که لیوین نسبت به انحرافات و بدعت‌های اکهارت می‌کند، در آثار رویسبروک، بدون ذکر نام اکهارت، متوجه «منحرفان» شده است. (Kikuchi, 2014: 16)

بعلاوه همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، یان تاولر -که از شاگردان برجستهٔ اکهارت بود- برای ملاقات با رویسبروک به جنگل سونیان و صومعهٔ گروئندل سفر کرد. احتمال دارد که این دیدار، برای بحث و گفتگو در باب آراء اکهارت باشد. (Kikuchi, 2014: 16) همچنین کهن‌ترین ترجمه کتاب «نکاح روحانی» احتمالاً برای حلقهٔ یاران تاولر ترجمه شده بود و این نشان‌گر اهمیت آراء رویسبروک نزد یان تاولر و پیروان اکهارت است. افزون بر موارد مذکور، آثار رویسبروک بیانگر این است که او با منابع و آثار مکتوب در الهیات رهبانی و الهیات بومی، آشنایی داشته است. (Pak, 2008: 31)

## ۲. خدا در آراء رویسبروک

خداشناسی رویسبروک همچون مسیح‌شناسی و تلقی او از شعائر و مناسک دینی، مطابق با اعتقادات رسمی کلیسای کاتولیک است. (Scully, 1910: 96) خدا در نگاه

او پروردگار و ناجی جهانیان است. ذات (*wesen/essence*) خداوند، واحد بسیط (*Simple Unity*) و بی نهایت محض (*Pure*) است. ذات بی وجه (*Modeless*) است. شبیه ندارد و بیان‌ناپذیر است. عاری از تمام حالات، ساکن (*Still*) و لا یتغیّر است (*Immovable*) و در عین حال، محرّک، علت اولی و بر آنچه اراده کند، فعّال است. (MacAuley Jackson, 1955) رویسبروک خداوند را «هم شخصی و هم غیر شخصی» (Parham, 2004: 127) می‌داند و به باور او، انسان قادر است حداقل با جنبه شخصی خداوند که همان اقانیم ثلاثه است، ارتباط برقرار کند.

در بحث صفات الهی، رویسبروک معتقد است صفات خدا مانند: قدرت (*Might*)، حکمت و خیر (*Goodness*) در عین حال، یکی هستند و افزون بر این، صفات کمالیه خداوند عین ذات او هستند. «خداوند قادر، حکیم و خیر دائم است» بنابراین هرچند رویسبروک صفات را در مرحله تشخیص و اقانیم ثلاثه می‌فهمد؛ اما به عینیت ذات و رای اقانیم و صفات الهی نیز باور دارد. هنگامی که ما خدا را با صفت قدرت و حکمت وصف می‌کنیم، این صفات به پدر و پسر بازمی‌گردد و آنگاه که خدا را به نام خیر می‌خوانیم، اشاره به اقنوم سوم تثلیث یعنی «روح‌القدس» دارد. (Arblaster & Faesen, 2014: 180)

قسمت پایانی کتاب «هفت پله» خلاصه‌ای از دیدگاه‌های رویسبروک را در باب خداوند نمایان می‌سازد. در این سطور، رویسبروک بر کمال ازلی پدر به عنوان سرچشمه پسر و روح‌القدس تأکید می‌کند:

خداوند قادر مطلق در طبیعت ثمربخش خود (یعنی تثلیث) پدر و در عین حال، خالق زمین و آسمان و همه آفریدگان است. او از طبیعت خویش، فرزند ازلی‌اش را متولد کرده است. حکمت ازلی که در ذات با خداوند یکی است و تنها در مقام اقنوم از پدر متمایز است، صادر از خدا و خالق همه چیز است و اقنوم سوم یعنی روح‌القدس که از پدر و پسر صادر شده است،

در ذات با آن دو یکی است: یعنی محبت بی انتهای آنها ... و همه ما نیز با آنها محبت و حیاتی واحد داریم. خداوند در ذات خویش یگانه است. اقاویم ثلاثة برای تمایز از هم جدا هستند؛ اما در ذات یکی هستند. (Ruysbroec, 1914: 160)

در خداشناسی رویسبروک ثمربخش بودن پدر، آموزه‌ای محوری است؛ در کتاب «نکاح روحانی» او از این آموزه به مثابه «آغاز بی آغاز» یاد می‌شود. در نگاه او «پدر رکن تمام الوهیت است» (Ruysbroeck, 1995: 145)؛ به همین سبب، گاهی مقصود رویسبروک از خدا، واحد و یا پدر، جنبه الوهیت ذات الهی است: «ما باید دریابیم که پدر، ذات و اصل ماست و ما وجود و حیات خویش را آنجا می‌آغازیم و بیرون از این ساحت، یعنی بیرون از پدر، هرچه در او زیست می‌کند، نوری ازلی می‌درخشد که آن تولد پسر است و در این روشنایی، یعنی در پسر، پدر و هرآنچه در او حیات دارد، برای پدر ظاهر است؛ زیرا آنچه بود و هست را به پسر اعطا کرده، مگر ابوت را که تنها پدر حائز آن است.» (Arblaster & Faesen, 2014: 140)

## ۲-۱. تثلیث

رویسبروک خدا را از دو جنبه بازمی‌شناساند: یکی جنبه ذات و دیگر طبیعت. ذات خداوند، ساحت سکون و آرامش (Rest) است و جنبه طبیعت، ساحت ثمربخشی و فعل. رویسبروک تثلیث را جنبه طبیعت الهی می‌داند:

«ذات خدا ساحت فعل و انفعال نیست. آغازش ازلی و پایانش ابدی است. تمام مخلوقات از او حیات دارند. همان ذات، (در عین حال) واجد طبیعت و ثمربخشی اقاویم است.»

(Arblaster & Faesen, 2014: 140)

رویسبروک درباره اینکه چگونه سه اقنوم در وحدت فراذاتی، فراتر از تمایزات اقاویم، در لذت (Enjoyment) و آرامش جای می‌گیرند، توصیفاتی دارد. وی با کمک گرفتن از اصطلاحاتی سلبی نظیر: «عماء» (Abysmal Darkness)، «برهوت»

(Wild desert)، «غسقی» (Dark stillness)، «عدم» (Nothingness) و «پرتگاه بی‌انتهای سعادت» (Abyss of fathomless beatitude) به توصیف این اوج دست‌نیافتنی و ژرفای عمیق می‌پردازد (Thacker, 2012): ذات، بسیط و بی‌تعیّن است و «تمامی ارواح در ذات الهی ذوب می‌شوند.» (Thacker, 2012)

پدر رکن اصلی است و در عین حال هم ذات دو رکن دیگر تثلیث است. پسر، صورت (Image) غیر مخلوق پدر و حکمت سرمدی است. روح القدس جریان فعل دو رکن دیگر است و به سوی آنان باز می‌گردد و محبت، سرمدی است و پدر و پسر را متحد می‌کند. (Samuel MacAuley Jackson, 1955) با توجه به ساحت اقا نیم الوهی، خداوند فعّال سرمدی است و با نهایت به جنبه ذات الوهی، خداوند در سکون دائم ساکن است. مخلوقات نیز به صورت ایده در خدا وجود دارند. (Scully, 1910: 94) او همچون بسیاری از عرفای مسیحی بر حقیقت دوگانه خدای سه‌گانه تأکید می‌ورزد:

«و بنابراین ما به یک خدا در سه اقنوم معتقدیم و سه اقنوم تمایزی با یکدیگر ندارند، بلکه یک ذات و یک طبیعت و یک خدای غیرقابل تقسیم هستند. با وجود این هر اقنوم، خدایی مستقل است؛ زیرا طبیعت الهی به شکل تام و کامل در آن اقنوم نهفته است؛ با این حال، ما نمی‌توانیم همان‌طور که به سه اقنوم قائلیم، به سه خدا نیز قائل باشیم؛ زیرا آنها در طبیعت خویش یک واحد غیرقابل تقسیم هستند و ما نمی‌توانیم آنان را تفکیک کنیم.» (Kikuchi, 2014: 216)

## ۲-۲. مسیح

رویسبروک در مسیح‌شناسی اعتقادات رسمی کلیسای کاتولیک را بازگو می‌کند. ضرورت این تشریح، مقابله با رواج برداشت‌های ناصواب از آموزه فرزندگی مسیح در

جغرافیای زندگی رویسبروک است. (Kikuchi, 2014: 90) رویسبروک در توصیف صدور اقنوم دوم چنین می‌نویسد:

«همان‌گونه که پدرِ قادرِ مطلق به شکلِ اکمل، خویش را در طبیعتِ ثمربخش‌اش درک کرده است، پسر نیز به عنوان کلمهٔ ازلی خداوند به مثابهٔ اقنومی دیگر در الوهیت صادر می‌گردد و به تبع این تولد ازلی همهٔ مخلوقات قبل از خلقت در زمان صادر می‌شوند.» (Ruysbroeck, 1995: 172)

نمونه‌وارگی (Exemplarity) اقنوم دوم که به عنوان «آینه‌ای الهی»، شامل صورت اولیه و متعالی همه چیز است، منبع جایگاه «کلمهٔ» مجسم شده در نجات‌شناسی است. رویسبروک مسیح را دروازه (Door) و واسطهٔ (Mediator) میان خداوند و انسان‌ها می‌نامد و از آنجا که جامع الوهیت و انسانیت است، الگوی مناسبی برای انسان‌هاست. به بیان رویسبروک «جنبهٔ انسانی مسیح، اسوهٔ تمام نیکان است.» (Kikuchi, 2014: 207)

### ۲-۳. روح القدس

رویسبروک مانند اغلب الهی‌دانان مسیحی معتقد بود که روح القدس از پدر و پسر به صورت مساوی صدور یافته است او در جای جای آثارش، چگونگی صدور روح-القدس از معرفت (Knowing) مشترک پدر و پسر را شرح می‌دهد. پدر، پسر یگانهٔ خویش را باز می‌شناسد؛ هم به عنوان متولد شده و هم به مثابهٔ لم یلد. پسر به سرچشمه و منبع خویش می‌نگرد؛ هم پدر را می‌بیند و هم «صورت» لم یلدِ خویش را و همچنین صدور خویش را به صورت «غیریت متشخص» (Personal otherness) از ذات پدر نظاره می‌کند. رویسبروک، روح القدس را محبت مشترک میان پدر و پسر می‌داند که این دو اقنوم را به یکدیگر مرتبط می‌سازد:

«در این رؤیت مشترک میان پدر و پسر، به هم‌سازی (Complacency) ازلی جریان دارد که آن روح القدس، یعنی

اقتنوم سوم تثلیث است که از هر دوی آنها صادر می‌شود؛ زیرا روح‌القدس، محبت و اراده‌ای در هر دوی آنهاست و بیرون از آن دو اقتنوم، روح‌القدس به صورت ازلی صادر می‌شود و باز به سوی طبیعت الوهیت رجوع می‌کند.» ( Ruysbroeck, 1995: )

(114)

اگرچه بسیاری از الهی‌دانان مسیحی پیش از رویسبروک نیز روح‌القدس را محبت مشترک میان پدر و پسر که آن دو را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، قلمداد می‌کردند؛ اما رویسبروک قائل بود که روح‌القدس به سوی مخلوقات صادر می‌شود و دوباره در فرآیند رجوع، تمام مخلوقات را به سوی ذات الوهی باز می‌گرداند. افزون بر این، خویشکاری دیگر روح‌القدس در نگاه او، رجوع اقانیم ثلاثه به مرتبه ذات و رای اقانیم یا همان «پرتگاه بی انتها» است. به گفته «نیونهو» اساس نوآوری رویسبروک در این زمینه آن است که روح‌القدس تنها محبت منفعل دریافت شده از سوی پدر و پسر نیست؛ بلکه اصلی فعال است که پدر و پسر را به آغوش ساکن ( Still Embrace) وحدت بازمی‌گرداند. (Nieuwenhove, 1998) این عبارت نشان می‌دهد اگر نقش پدر به عنوان مبدأ کل تثلیث برای رویسبروک مهم است، بی‌همتایی روح‌القدس نیز به مثابه محبتی که پدر و پسر را متحد می‌کند و همه چیز را به مبدأ باز می‌گرداند، به همان اندازه اهمیت دارد. (Arblaster & Faesen, 2014: 144)

### ۳. انسان در آراء رویسبروک

انسان‌شناسی رویسبروک اهداف کاربردی و عملی را دنبال می‌کند ( Arblaster & Faesen, 2014: 156)؛ از این رو، او به جای بیان وضعیت انسان پیش از هبوط و پیش از تجسد، به وضعیت کنونی انسان می‌پردازد و بر انسان پس از صلیب تمرکز می‌کند. انسان‌شناسی رویسبروک بر آن است تا طریقی را نشان دهد که انسان هبوط کرده پس از صلیب، بتواند دوباره ارتباط و نسبت حقیقی خود را با خداوند بازیابد.

او در انسان‌شناسی خویش، طریقی را نشان می‌دهد که آدمی بتواند شباهت (Likeness) به خداوند را ادراک کند و صورتی که بر آن آفریده شده است - یعنی همان مسیح فرزند غیر مخلوق خدا - را بازشناسد.

نظام انسان‌شناختی پیشنهادی رویسبروک متشکل از ابعاد هستی‌شناسانه و روان‌شناختی است. در بررسی هستی‌شناسانه وجود انسانی (که به توصیف کیفیت و ساختار نفس انسانی می‌پردازد)، او جایگاه صورت و شباهت خدا در انسان را تبیین می‌کند و در بعد روان‌شناسانه (که به توصیف کارکرد و سیرت (Behaviors) نفس انسانی می‌پردازد)، وی شرحی از وحدت سه‌گانه نفس و نسبت قوای نفس انسان با مراتب این وحدت را ارائه می‌دهد. رویسبروک در رویکرد روان‌شناسانه خود به انسان، سه گونه وحدت را در آدمیان باز می‌شناساند:

**الف) وحدت قلب (Unity of heart)** که بر قوای فروتر نفس انسان سیطره دارد. مقصود او از سیطره بر قوای فروتر نفس، تدبیر قوای حیوانی نفس، یعنی حواس پنج‌گانه و احساسات و هیجانات و مزاج است. رویسبروک نفس را در این مرحله، محرک بدن می‌داند.

**ب) وحدت ذهن (Unity of mind)** یا قوای فراتر نفس (روح) انسان که کارکرد وحدت تدبیر قوای عقلانی یا روحانی انسان، یعنی حافظه (Memory)، عقل و اراده را بر عهده دارد.

**ج) وحدت روح (Unity of spirit)** که محرک و خاستگاه آن، دو وحدت دیگر است و فعالیت‌های گوناگون ساحت‌های فروتر را بر عهده دارد. جایگاه این وحدت، در گُنه (Ground) یا همان ذات نفس است.

این سه وحدتی که رویسبروک با رویکرد روان‌شناسانه در انسان‌شناسی خود درباره نفس آدمی بیان می‌کند، به ترتیب با ساحت‌های «افعال الهی»، «طبیعت الهی» و

«ذات الهی» متناظر و قابل تطبیق است. در ادامه به بررسی رویکرد هستی‌شناسانه او به انسان می‌پردازیم.

### ۳-۱. ماهیت نفس

رویسبروک نفس را بسیط می‌داند و در عین حال برای نفس، قوایی را در نظر می‌گیرد. در میان قوای نفس قوه غضبیه (Irascible) و قوه شهویه (Concupiscible) اگر تحت سیطره اراده‌ای فضیلت‌مند نباشند؛ به صفاتی حیوانی تبدیل می‌شوند؛ زیرا این قوا میان انسان و حیوانات مشترک‌اند. عقل (Reason) قوه‌ای است که به سبب آن، انسان از حیوانات متمایز می‌شود و قوه اختیار (Freedom of choice) زمینه‌ای برای به دست آوردن قوای بالاتر است. برجسته‌ترین قوه نفس در نگاه رویسبروک، اختیار است؛ زیرا در انسان‌شناسی او، آدمی به سبب برخورداری از نیروی اختیار می‌تواند از قوای فروتر نفس عبور کند و قوای فراتر و عالی را کسب کند. او در کتاب «نکاح روحانی» تصریح می‌کند که این اختیار، ذاتی انسان است:

«انسان ذاتاً مختار آفریده شده است و به مدد فیض مختارتر خواهد

شد.» (Ruysbroeck, 1995: 41)

### ۳-۱-۱. بدن، نفس و روح

رویسبروک میان نفس (Soul) و روح (Spirit) تمایز قائل است. (Samuel MacAuley Jackson, 1955) او در مقوله ساحت‌های وجودی انسان، رویکردی سه‌گانه دارد. بدن در انسان‌شناسی رویسبروک غالباً به صورت منفی مطرح می‌شود. نفس نیز فقط منشأ حیات فعال مخلوقات است که قوای فروتر انسان را متحد می‌سازد. در مقابل، روح، منشأ زندگی فوق طبیعی (Supernatural life) انسان در خدا و به تعبیر دیگر او «زندگی الهی» (Samuel MacAuley Jackson, 1955) است که قوای عالی‌تر فرد را تجمیع می‌کند. (Scully, 1910: 94) به باور



رویسبروک، روح نیز همانند نفس، دارای قوایی است که سه قوه عالی روح نامیده می‌شوند: حافظه، فاهمه (Understanding) (یا عقل) (Intellect) و اراده. (Ibid: 95) این سه قوه، جدانشدنی هستند (Samuel MacAuley Jackson, 1955) و جوهر بسیط روح را تشکیل می‌دهند. روح، بی‌صورت (Formlessness) است و تشبیه خدا خلق شده است. از برخی تعبیر رویسبروک چنین برمی‌آید که نزد او، روح و نفس کاملاً متمایز از یکدیگر نیستند (Ruysbroeck, 1973: 3) و مراتب و درجات یک حقیقت‌اند و گویی او روح را باطن و کُنه نفس می‌داند. به عبارت دیگر، همین قوای بالاتر نفس، حقیقت روح را تشکیل می‌دهند. (Pak, 2008: 91) در نگاه رویسبروک، جوهر روح، علی‌رغم اینکه واجد این قوای عالی است، به سبب گناه و نافرمانی مکدر می‌شود و تنها از طریق فیض (به واسطه روح القدس) و یا حکمت ازلی (به واسطه این)، به طبیعت و سرشت آغازین خود بازمی‌گردد.

### ۲-۳. بارقه نفس

رویسبروک معتقد است که «در انسان- که جسم او صرفاً ابزاری فسادپذیر است- یک حقیقت معنوی جاودانه وجود دارد.» (Scully, 1910: 94) این بُعد که عمیق-ترین بعد وجودی انسان است، سبب مخلوق بودن آدمی انسان و ارتباط مداوم او با خالق خویش است. (Arblaster & Faesen, 2014: 156) او این بُعد را (*Wesen*) می‌نامد که معنای «بودن» و «وجود» است. *Wesen* از سویی منفعل است، زیرا انسان وجود خویش را از خالق دریافت می‌دارد و از دیگر سو، فعال است؛ زیرا سرچشمه افعال انسان است. از آنجا که خداوند، خالق *Wesen* است، رویسبروک او را (*Overwesen*) یا فراتر از وجود می‌نامد. (Ruysbroeck, 1913: 124)

رویسبروک معتقد است هر شخص انسانی بر اساس طبیعت خویش یعنی به سبب بهره‌مندی از فضیلت انسان بودن طالب خیر و از شرّ‌گريزان است. به باور او سبب این طلب «بارقه‌ی نفس» (Spark) است؛ در حقیقت نزد رویسبروک بارقه‌ی

نفس سبب تمایل طبیعی نفس به خداوند می‌شود. رویسبروک معتقد است این طلب که بخشی از ساختار وجود انسانی ماست با کمک فعل اراده که یکی از قوای عالی روح است متوجه خداوند خواهد شد. بنابراین رویسبروک بارقه‌ی نفس را در قوه‌ی اراده جای می‌دهد. هرچه اراده‌ی انسان هماهنگ‌تر با فیض الهی باشد کمال‌پذیری او افزایش می‌یابد.

رویسبروک ذات نفس، قوای نفس و بارقه‌ی نفس را در حقیقت یکی می‌داند: «این سه ویژگی نفس در طبیعت یکی هستند؛ اما در فعل (Operation) سه‌گانه هستند.» (Arblaster & Faesen, 2014: 115)

ذات نفس که مجرد است، ما را «شبيه» و متحد با پدر و طبیعت الوهی او می‌کند. در قوای نفس انسان، مسیح، فرزند ازلی خداوند را دریافت می‌دارد و با او متحد می‌شود. بارقه‌ی نفس - که رویسبروک آن را به عنوان «کشش باطنی نفس به سوی سرچشمه‌ی خویش» توصیف می‌کند - جایگاهی است که انسان، روح‌القدس را دریافت می‌دارد و در محبت با خداوند اتحاد می‌یابد. رویسبروک این سه وحدت را، وحدت طبیعی می‌نامد؛ زیرا در طبیعت همه‌ی انسان‌ها حضور دارد؛ اما گناهکاران از این حقیقت غافل‌اند؛ زیرا برای تجربه و احساس ملکوت الهی باید از حیاتی فضیلت‌مند که تنها در پرتو پیروی از مسیح حاصل می‌شود، بهره‌مند بود. از طریق این پیروی، شباهت حاصل می‌شود و قوای عالی نفس با خداوند متحد می‌گردند. (Ibid: 166)

### ۳-۳. صورت و شباهت

بن‌مایه‌ی فهم رویسبروک از انسان، مبتنی بر مفهوم «خلق بر صورت خداوند» و آموزه‌ی «شباهت» تشکیل داده است. در سفر پیدایش (۱:۲۷) آمده است:  
«خدا آدم را به صورت خود آفرید و او را به صورت خدا آفرید»

«در تاریخ عرفان مسیحی مضمون این آیه چنان اهمیتی دارد که به قول ژیلسون: عرفان و اتحاد عرفانی، ارتباطی وثیق با ماهیت و چگونگی صورت الهی در انسان دارد». (کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۸۲-۲۸۳) این عبارت، اساس تعریف رویسبروک از ساختار روح، یعنی رهیافت وجودشناسانه در انسان‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد. رویسبروک این آیه را مختص آدم (ع) نمی‌داند و مانند بسیاری دیگر از عرفای مسیحی، مراد از آدم را در این آیه، نفوس همه انسان‌ها تلقی می‌کند. رویسبروک در آثار خویش میان «خلق بر صورت خداوند» و «شبهات» به خداوند تمایز قائل است. در الهیات عرفانی وی «صورت» اشاره به ساحتی از وجود انسان دارد که ثابت و دائمی است و کاستی و فزونی نمی‌پذیرد؛ اما «شبهات» ممکن است به واسطه نافرمانی خداوند و گناه کاستی بپذیرد و حتی آدمی، فاقد شبهات شود. علی‌رغم این کاستی یا فقدان، حتی انسانی که شبهات به خداوند را از دست داده، همچنان قادر است تا از طریق فیض، شبهات را بازیابی کند و فزونی بخشد. (Holt, 1973: 100)

«انسان به واسطه گناهان، شبهات خویش به خداوند را از دست می‌دهد. او بر صورت خداوند خلق شده است؛ یعنی برای فیض خداوند خلق شده است و فیض، نوری همانند خداست که ما را شبیه خداوند می‌کند. بدون این نور که ما را شبیه خدا می‌گرداند، نمی‌توانیم به اتحاد با خداوند نائل شویم. ... ممکن نیست انسان، صورت خداوند یا همان وحدت طبیعی با خدا را از دست دهد؛ اما اگر از دست داد، جهنمی خواهد شد... ما پیش از دریافت فیض خداوند، از حق بیگانه بودیم و به او شبهات نداشتیم؛ اما پس از شبهات، با او متحد گشتیم». (Ruysbroeck, 1952: 146)

بنابراین، در نگاه رویسبروک، صورت جنبه «عام» (Universal) حضور الهی است که هر فرد انسانی از آن بهره‌مند است و نمی‌تواند فاقد آن شود.

### ۳-۳-۱. چیستی صورت خداوند

رویسبروک مقصود از صورت خداوند را، فرزند ازلی او دانسته، باور دارد تنها مسیح می‌تواند صورت خداوند نامیده شود. او خلق بر صورت خداوند را نشانهٔ محبت سابق (Initial) خداوند به تمام انسان‌ها می‌داند. خداوند با خلق انسان بر صورت خویش، در محبت بر انسان پیشی گرفته است و آغازگر رابطهٔ عاشقانه میان انسان و خود شده است. وی در بیان هدف از خلقت انسان بر صورت خداوند، تصریح می‌کند که خداوند با خلق روح انسان یا همان قوای عالی نفس بر صورت ازلی خویش، می‌تواند خود و تمام وجودات بالقوهٔ پیش از خلقت را نظاره کند: «مسیح و نفس انسانی در مسیح، هر دو بدون تمایز صورت الهی هستند که خداوند در آن‌ها به خویش معرفت پیدا می‌کند.» (Cook, 2000: 290) از سوی دیگر، صورت ازلی برای ما انسان‌ها نمونهٔ اولیه و اسوهٔ حیات انسانی است که همان وجود انسان کامل است. (Ibid, 286)

رویسبروک برخلاف «سیسترسیان» (Cistercian) که هم صورت و هم شباهت را، بخشی از وجود مخلوق انسانی می‌دانستند، صورت را مرتبط با «وجود پیش از خلقت در زمان» انسان می‌داند. صورت انسان، حاصل اتحاد وجود پیشینی او با مسیح است و «در حقیقت، صورت خداوند در ما، همان صورت (مسیح) صورت (خداوند) است که اگرچه از خداوند، متمایز است؛ اما با او در ارتباط است.» (Cook, 2000: 286) او می‌نویسد:

«... ما همگی در عمیق‌ترین ساحت وجودمان (یعنی همان

روح)، همچون آئینه‌ای خلق شدیم که خداوند، صورت ازلی

خویش را در آن منعکس ساخته است.» (Ruysbroeck, 1952: )

این باور که انسان پیش از خلقت، یعنی زمانی که همچون مُثُل (Ideas) در ذهن خداوند وجود داشت، صاحب صورت خداوند بود، در الهیات مسیحی بی سابقه

است (Samuel MacAuley Jackson, 1955) البته در الهیات مسیحی قرون میانه، آموزه «نمونه» بودن مسیح برای خلقت، یعنی باور به اینکه نفوس قبل از اینکه وجود شخصی را بپذیرند، به صورت مثال در مسیح حضور دارند و مسیح الگو و نمونه همه آنهاست، (Cook, 2000: 287) زمینه را برای ارائه این باور فراهم کرده است. اینکه رویسبروک صورت را ذاتی وجود انسانی تلقی می‌کرد، سبب اظهار این عقیده شد که روح در طبیعت بسیط خویش در خداوند حیات دارد. در این ساحت، نفس، صورتِ صورت خدا نیست؛ بلکه صورت ازلی همان صورت نفس است. رویسبروک در کتاب «نکاح روحانی» می‌نویسد:

صورت و شباهت ما و صورتِ خداوند یکی هستند (وحدت دارند)؛ یعنی حیات در حکمت ازلی با صورت تثلیث مقدس، که همان حکمت ازلی است، وحدت دارد. (Ruysbroeck, 1952: 173)

او در جای دیگر، ادعا می‌کند که تمایزی میان صورت خدا و نفس نیست (Cook, 2000: 289) و در این باره می‌نویسد:

«نفس حتی پیش از تجلی خداوند در کلمه، به شکل کامن

(Hidden) در خداوند وجود دارد». (Ibid)

بنابراین، در انسان‌شناسی رویسبروک، نوعی عینیت میان ذات خدا و ذات نفس وجود دارد که می‌توان آن را تقریری از وحدت شهود دانست؛ زیرا او معتقد است درک انسان از محبت نسبت به خداوند، شبیه‌تر به درک خداوند می‌شود تا جایی که نهایتاً تمایزی میان این دو باقی نمی‌ماند. (Ibid: 290)

### ۳-۴. شباهت خداوند

بر خلاف صورت، شباهت، بخش اساسی و ذاتی ساختار وجودی انسان نیست و درحقیقت استعداد دریافت فیض است؛ «یعنی دریافت مواهب الهی یا همان عطایای

روح القدس از سوی نفس و به کارگیری آن مواهب در آنچه شایسته است تا مسبب حیات فاضله شود» (Ibid.: 286) رویسبروک شباهت را چنین توصیف می‌کند:  
«رشد فزاینده و همیشگی مشابهت (Similarity) به واسطه اعمال و تأله (Deifying) که از طریق فیض به قوای فراتر نفس، اعطا می‌شود.» (Arblaster & Faesen, 2014: 152)

البته ممکن است مشیت الهی چنین اقتضا کند که کسانی هیچ‌گاه این عطایا را دریافت نکنند و یا پس از اینکه واجد این عطایا شدند، به واسطه گناه و عصیان فاقد آن‌ها شوند. اختلاف انسان‌ها در شباهت یا همان استعداد دریافت فیض، به اراده و تأدیب طالب فیض باز می‌گردد. (Cook, 2000: 286)

شباهت در نگاه رویسبروک به آدم و حوا اعطا شد؛ اما به سبب گناه اولیه، شباهت در کنار فضیلت و محبت از انسان سلب شد و برای مسیحیان به برکت تجسد دوباره بازیابی شد. رویسبروک می‌گوید:

«هر کار خیری هر چند کوچک و ناچیز به نظر آید، برای ما شباهت بیشتر به خدا و زندگی جاودان را به همراه خواهد داشت.» (Holt, 1973: 109)

### ۳-۵. فیض

در ارتباط میان انسان و خدا، آموزه «شباهت» نقشی محوری دارد؛ زیرا عروج به سوی خداوند، از طریق افزایش شباهت به مدد فیض ممکن می‌شود. نکته قابل توجه این است که نزد رویسبروک، فیض بیش از اینکه ذیل مقولات خداشناسی جای گیرد، در ساحت انسان‌شناسانه، مورد بحث قرار گرفته است؛ زیرا وی فیض را هدیه‌ای از جانب خداوند دانسته که در نفس، ساکن است و او فارغ از پرداختن به ماهیت فیض به وضعیت فیض در نفس می‌پردازد. درباره کیفیت جای‌گیری فیض در نفس، در تاریخ الهیات مسیحی، تعبیر گوناگونی ارائه شده است. رویسبروک معتقد بود که فیض در اتحاد روح (Unity of the spirit) یا همان کنه نفس جای دارد.

وی در جایی دیگر موضوع باطنی بودن فیض را یعنی این آموزه که فیض از برون به نفس اضافه نمی‌شود؛ بلکه در درون نفس زاده می‌شود، به صورت مبسوط توضیح می‌دهد:

«اینک فیض خداوند که از خداوند صادر می‌شود، اجباری درونی‌ست و محرک آن روح القدس است؛ کسی که از درون، محرک روح ما است و آن را به سوی فضایل ترغیب می‌کند. این فیض از باطن جریان می‌یابد، نه از برون.» (Ruysbroeck, 1952: 92)

باید توجه داشت که رویسبروک با قول به اینکه فیض از درون جریان می‌یابد، در پی بیان این مطلب است که منشأ فیض همان ذات الهی است؛ با این توضیح که ابتدا انسان تبدیل می‌یابد و سپس فیض سرمنشأ تبدیل قوای مختلف نفس می‌گردد. از دیگر ویژگی‌های فیض در الهیات رویسبروک، کارکرد فیض به مثابه وسیله است. «فیض خود خدا نیست بلکه طریقی به سوی خداست.» (Holt, 1973: 100) بدین ترتیب نزد رویسبروک در سلوک عرفانی، فیض جنبه‌ی طریقیّت به سوی خداوند را دارد.

در نگاه رویسبروک خداوند دو گونه فیض دارد: یکی فیض سابق (Preventive) و دیگری آن فیضی که انسان به واسطه آن شایسته‌ی حیات جاودان می‌گردد. (Ruysbroeck, 1952: 48) فیض سابق خداوند میان تمام انسان‌ها عمومیت دارد و می‌توان آن را فیض عام نامید (Ibid)؛ زیرا کافر و مؤمن و خیر و شرّ از آن بهره‌مند هستند. از همین رو رویسبروک تصریح می‌کند:

«خداوند طالب نجات تمام ابنای بشر است... او هر انسانی را که

خواستار تغییر باشد یاری می‌کند.» (Ibid)

رویسبروک خداوند را به نوری عام تشبیه می‌کند که تمام آسمان‌ها و زمین را منور می‌گرداند؛ اما با وجود این فیض عام، برخی انسان‌ها از سلوک به سوی خداوند امتناع می‌کنند:

«اگرچه فیض خداوند عمومیت دارد و همچون خورشید بر تمام درختان می‌تابد؛ با این حال بسیاری از درختان بدون ثمره می‌مانند و بسیاری دیگر، میوه‌های وحشی و غیرقابل استفاده می‌دهند و به همین سبب این درختان پیوند زده می‌شوند و شاخه درختی مثمر به آن‌ها پیوند می‌خورد و در نتیجه این درختان نیز میوه‌های مفید و خوش طعم می‌دهند. نور فیض الهی چونان شاخه مثمری است که از بهشت جاودان می‌آید.... این شاخه فیض الهی به همه اشجار انسانی ارائه شده است؛ اما به تمامی آن‌ها پیوند نمی‌خورد؛ زیرا تنها تعداد اندکی از انسان‌ها، شاخه‌های هرز و وحشی درخت وجودشان را هرس می‌کنند.» (Ibid)

به باور رویسبروک، برای اینکه درخت وجود ما لایق پیوند شاخه فیض الهی گردد، سه شرط لازم است: نخست فیض سابق خداوند، دوم توجه با اختیار و اراده آزاد به سوی خدا و دیگری ادراک طاهر. رویسبروک درباره اینکه بسیاری از انسان‌ها، زندگی جاودان و فیض خداوند را از دست می‌دهند، چنین توضیح می‌دهد:

«... زیرا (برخلاف فیض سابق که به همه انسان‌ها اعطا شده و عام است)، اراده توجه به سوی خداوند و طهارت ادراک، به همه انسان‌ها عطا نشده است و از این رو، بسیاری فاقد فیض خداوند و حیات جاودان می‌شوند.» (Ibid, p.049)

#### ۴. رابطه انسان و خدا در آراء رویسبروک

مؤلفه اصلی در عرفان سرزمین «فلاندرز» (Flemish) تأکید بر عروج نفس به سوی خداوند، رؤیت بی‌واسطه خدا و اتحاد با وی از طریق محبت و معرفت است.



(Lacoste, 2005) تمامی آثار رویسبروک نیز به شرح چگونگی مواجهه عاشقانه‌ی انسان و خدا می‌پردازد (Warnar, 2007: 1)؛ او به امکان برقراری رابطه با خداوند در عالی‌ترین شکل، یعنی «اتحاد» قائل است و چنین استدلال می‌کند:

«او (= مسیح) خدا باقی ماند و انسان شد؛ بنابراین انسان‌ها می‌توانند خدا شوند [و انسان باقی بمانند]». (Arblaster & Faesen, 2014: 158) به باور او آغازگر این ارتباط، خداوند است و اگر او پیش‌دستی نمی‌کرد، انسان امکان ملاقات با خداوند را نمی‌یافت. رویسبروک در بخش اول کتاب «نکاح روحانی» در تفسیر و شرح عبارتی از انجیل متی (داماد می‌آید به پیشواز او بروید) می‌نویسد: «پیشقدمی از جانب خداست و پاسخ از جانب انسان است».

وی تصریح می‌کند: «خداوند نوری عام است که بر همه انسان‌ها، بر اساس قابلیت و نیازشان می‌تابد». (Freeman, 1983: 53) رویسبروک می‌نویسد: «خداوند، نفس را به معرفت کامل خویش در وحدتی بی واسطه فرامی‌خواند. او نفس را ترغیب می‌کند تا با تمام قوای خویش به این دعوت پاسخ گوید. پاسخ نفس نیز عبارت است از اقرار به نیستی و همچنین طلب فیض خداوند برای وصول به معرفت». (Pak, 2008: 58)

رویسبروک با تلمیح به ماجرای خروج بنی‌اسرائیل از مصر در کتاب مقدس، حیات مسیحی را «خروج» از خود و پذیرفتن دعوت خداوند می‌داند. (Arblaster & Faesen, 2014: 63) پاسخ روح به دعوت خداوند، یعنی همان عروج و اتحاد با خدا، تنها از طریق افزایش شباهت نفس به حق (فنا‌ی صفات) امکان‌پذیر است؛ شباهت نفس به خدا نیز تنها به مدد مواهب روح‌القدس به دست می‌آید. (Pak, 2008: 37) او به هیچ‌وجه، قائل به امکان وصال به خداوند، بدون انجام مناسک و شعائر مذهبی نیست. سیر معنوی انسان به سوی خدا، با توجه انسان و اختیار و اراده آزاد او آغاز می‌شود. این توجه، سپس به سبب فیض خداوند شدت می‌یابد. (Holt,

100: 1973) رویسبروک وجود انسانی را ظهور خدای سه‌گانه‌ای می‌بیند که در عین حال، فعال و ساکن است و آدمی باید همانند خدا عمل کند و رنج ببرد تا او را بیابد و یافتن خدا یعنی «رجوع» دوباره به سوی طبیعت الهی و همان جایی است که از آن صادر شدیم. (Marthaler, 2003)

در کتاب «هفت پله‌ی نردبان محبت» رویسبروک، به هفت مقام در سلوک به سوی خداوند قائل است: یکی شدن خواسته‌بنده و خداوند، فقر، طهارت جسم و جان، تواضع، طلب شکوه الهی، اتحاد در تثلیث و شهود خداوند و در نهایت فناشدن در ذات خداوند. (Ruusbroec, 1914: 151) چهار مقام اول با حیات فعال، دو پله بعدی با حیات مشتاقانه و در نهایت، فناشدن در ذات الهی با زندگی عارفانه مرتبط هستند.

#### ۴-۱. اقسام روابط میان انسان و خدا

رویسبروک رابطه میان انسان و خدا را ذیل سه طریق مطرح می‌کند: طریق محسوس و ظاهری یا حیات فعال (Active life)، طریق طبیعی (به تقریر دیگر، طریق نور طبیعی یا همان صورت خدا که در خلقت و طبیعت به انسان عطا شد) که آن را حیات باطنی / مشتاقانه (Yearning/Interior Life) می‌نامد و حیات عرفانی یا مراقبه‌ای (Contemplative Life) که فیض از طریق عطایای هفتگانه روح القدس، «صورت هبوط کرده» را قادر می‌سازد تا «شباهت» خود به خداوند را بازیابد. (Arblaster & Faesen, 2014: 153) او معتقد است حیات معنوی، از سطوح عادی ادراک بشری آغاز می‌شود و تزکیه و نظم بخشیدن به همان زندگی طبیعی (با همه انگیزه‌های حیوانی و منازعات اخلاقی اجتناب‌ناپذیرش) باید ماده اولیه تقدس باشد. (آندر هیل، ۱۳۸۴: ۱۹۷)

۴-۱-۱. ارتباط از طریق اعمال و مناسک:

در این نوع رابطه انسان از طریق اعمال و مناسک با خداوند وارد ارتباط برقرار می‌کند، هدف اصلی سالک در این مرحله، زندگی اخلاقی و کردار فضیلت‌مند است. به تعبیر رویسبروک باید در درون (حالات نفسانی) و برون (رفتار جسمانی)، بر اساس فضیلت عمل کنیم. اولین وظیفه کسانی که طریق محبت را پیش می‌گیرند، این است که در انجام وظایف بیرونی یا «حیات فعال»، همچون دیگر مردمان نیک باشند. افزون بر این، باید در همه حال، به تعالیم کلیسا و ظواهر دینی وفادار باشند. تنها کسانی که اراده و احساسات خود را بدین نحو تعدیل و تأدیب کرده‌اند، شایسته ورود به مرحله بعد هستند. زندگی فعال، تلاش برای غلبه بر گناه و قرب (Nigh) به خدا از طریق اعمال ظاهری است. او واجدان این مرحله را «بندگان مؤمن» خداوند می‌نامد. خداوند در این مرحله، صفات خویش را به انسان می‌نماید؛ جنبه انسانی مسیح، تجلی این صفات است و از آنجا که مسیح، جامع الوهیت و انسانیت است؛ پس از طریق شباهت به مسیح، می‌توان شباهت به الوهیت نادیدنی را کسب کرد. در این مرحله، مسیح الگوی سالک است؛ زیرا او در زندگی خود سه ارزش بنیادین فروتنی، خیر و صبر را به کار بست. انسان در حیات فعال، به رام کردن قوای حیوانی نفس (غضبیه، شهویه) می‌پردازد. همچنین با محبت و غم‌خواری در حق هموعان، نیکی می‌کند و در نتیجه بر اقلیم نفس خویش با عدالت حکم می‌راند. مقامات چهارگانه یکی شدن خواسته بنده و خدا، فقر اختیاری، طهارت روح و جسم و تواضع، به این مرحله تعلق دارد.

#### ۴-۱-۲. ارتباط مشتاقانه یا باطنی:

رویسبروک حیات باطنی را توجه به درون و تهی شدن از صورت‌های مخلوق می‌داند. به سبب اشتیاق نفس برای برقراری ارتباط با خداوند در این مقام، این مرحله، مشتاقانه نامیده شده است. اشتیاق، محرک انسان در اتحاد با خداست. زندگی باطنی، ممارست درونی محبت به خداوند است. در این مرحله سالک نور ایمان را دریافت

می‌کند و از طریق آن به ناشناختنی بودن ذات خداوند معرفت می‌یابد. ( Pak, 2008: 233) ورود به این مرحله، با مدد روح القدس صورت می‌گیرد و فیض، اراده انسان را برای برقراری رابطه عمیق‌تر با خداوند برمی‌انگیزاند. رویسبروک معتقد است برای ورود به این مرحله، به حرکتی پرشورتر از فیض الهی نیاز است تا سالک از تصورات محسوس، تعلقات و دلوپسی‌ها رها شود. در نتیجه نه تنها شروع حیات معنوی از جانب خداوند آغاز می‌شود؛ بلکه ارتقا و کمال یافتن در این مسیر نیز، به مدد فیض الهی صورت می‌گیرد. (Scully, 1910: 93) در این مرحله، نفس در افزایش شباهت به مدد مواهب هفتگانه روح القدس تلاش می‌کند. رویسبروک واجدان این مرحله را «دوستان پنهان» خداوند می‌خواند. در این مسیر، نفس اعمالی باطنی انجام می‌دهد که در مرحله قبلی قادر بر آن نبود. در این مرحله، نه تنها اعمالی که در مرحله زندگی فعال، ممارست می‌شد، ترک نمی‌شود؛ بلکه آن اعمال تشدید می‌شود. در حیات باطنی، عقل احیا و ظاهر می‌شود؛ زیرا حیات باطنی در احکام شریعت نیامده است و به حکم عقل باید به آن پرداخت.

#### ۴-۱-۳. ارتباط عارفانه یا مراقبه‌ای:

بعد از این مراحل، حیات عارفانه یا حیات وجود برتر (Super essential) نفس آغاز می‌شود؛ حیاتی که اگرچه فوق عقل است؛ ولی معارض عقل نیست و روح از طریقی بی‌نشان به عالم بالا برده شده، در خدا حیات می‌یابد و خداوند نیز در روح مأوی می‌گزیند. (آندر هیل، ۱۳۸۴: ۱۹۹) رویسبروک، واجدان این مرحله را پسران پنهان خداوند می‌خواند. (Arblaster & Faesen, 2014: 153) حیات فعال، عمل درونی و برونی است و حیات باطنی، مراقبه و تأمل است و اسامی این دو مرحله، بازیابی و افزایش شباهت به خداوند است؛ در حالی که حیات عرفانی، برخورداری و تمتع است. حیات در این مرحله، هم بدون حالت و هم فراتر از حالت است. لازمه ورود به این مرحله، فنای نفس و مرگ اختیاری است؛ همچنان که مسیح با مرگ

اختیاری خویش، وظیفه‌اش را اکمال کرد؛ باید توجه داشت که این مرحله، به معنای فنای در ذات و اتحاد تام با خداوند نیست، رویسبروک معتقد است حتی در این مرحله نیز، انسان مخلوق می‌ماند و با ذات خداوند تمایز و غیریت دارد؛ به عبارت دیگر، این یگانگی میان انسان و خداوند در صفات است و محبت، نه در ذات. او در تمثیل کیفیت این اتحاد، از مثال «آهن مذاب در آتش» سود می‌برد که اگرچه صفات آتش را پذیرفته، اما همچنان آهن است. آهن، ذات مخلوق است و آتش، الوهیت خداوند که به ذات برتر ما اضافه می‌شود. رویسبروک اتحادی را که در این مرحله حاصل می‌شود، با صفت «بدون تمایز» توصیف کرده است. (Kikuchi, 2014: 226)

این مرحله، نهایت حیات عرفانی نیست؛ بلکه به تعبیر او، حیات جامع (Common life) که مشتمل بر سه ساحت فعال، باطنی و مراقبه‌ای است، نهایت حیات عرفانی محسوب می‌شود. (Arblaster & Faesen, 2014: 210) حیات جامع، جمع میان شباهت به ذات آرام (Rest/Inactive) الوهیت و شباهت به مرتبه فعال اقامیم است. (Kikuchi, 2014: 190) افزون بر این، حیات جامع، متضمن معنای مشارکت (Communion) با مسیح در فرزندگی خداوند است. (Arblaster & Faesen, 2013) در نگاه او، انسان جامع (Common man) کسی است که حیات مسیح در او متجلی شده است. (Ruusbroec, 1913: 73)

اگرچه در «پرتگاه» (مرتبه ذات الهی) همه تمایزات و تعینات انسان از میان می‌رود؛ اما روح وحدت یافته با ذات الهی، دوباره باید به سوی بدن (مقام حیات فعال) بازگردد و چرخه صدور و بازگشت (به واسطه روح القدس) کمال می‌یابد و نفس دوباره باید آغاز کند. در تقریر رویسبروک از آموزه‌ی وحدت نفس و خدا، بر خلاف تعالیم بدعت‌گذاران، هیچ انفعالی نیست و نفس پس از اتحاد نیز باید به شعائر کلیسا پایند باشد؛ زیرا خداوند تا ابد فعال است و نفس نیز که ظهور اوست، باید فعال باشد. (Marthaler, 2003) او این سه ساحت حیات را در طول یکدیگر

می‌بیند؛ در نتیجه به باور او حتی زمانی که انسان در ساحت حیات درونی یا عارفانه است، نیز باید به فضائل اخلاقی و شعائر دینی پای‌بند باشد. (Scully, 1910: 93)

#### ۲-۴. پیامد رابطه میان انسان و خدا

رویسبروک نتیجه مشارکت در هر کدام از این ساحت‌های حیات را درجه‌ای از وحدت با خداوند می‌داند. استمرار و مداومت در حیات فعال سبب اتحاد نفس و خدا می‌گردد؛ اتحادی که خداوند به تنهایی الگو و هدف غایی است. رویسبروک کسی را که به این مقام واصل شده بنده مؤمن می‌نامد. با این حال، در این مرحله، شناخت ناقصی نسبت به خدا وجود دارد و انسان باید سعی کند به مرحله حیات باطنی و مقام «دوستی صمیمی» با خدا نائل شود. در این ساحت، سالک متوجه صورت الهی نهفته در درون خویش می‌شود و وحدتی باطنی با خداوند می‌یابد. (Voiles, 2016: 183) مقام بعدی که رویسبروک واجدان آن را «فرزندان پنهان» خداوند می‌خواند، حیات مراقبه‌ای یا عرفانی است که در آن ساحت، سالک با تمتع، لذت در آسایش است و به کامل‌ترین شکل اتحاد با خداوند دست یافته است. همچنان باید توجه داشت که این سکون و تمتع در طول حیات، فعال است و «فرزند پنهان» خداوند همچون «بنده مؤمن» او به شعائر مقدس، پای‌بند است. رویسبروک، حد اعلای حیات عرفانی را که تمتع، مراقبه، افعال نیک و خدمت در کنار هم هستند، حیات جامع می‌نامد. از آنجا که وسیله این اتحاد، روح القدس، یعنی همان محبت میان خدای پسر و پدر است، می‌باشد او این ارتباط را ارتباطی عاشقانه می‌داند. رویسبروک در کتاب «قلمرو عاشقان» از عبارات «موت در خدا» (Sternen in Gode) و همچنین «ورود در غسق»، برای توصیف وحدت نفس با خدا بهره برده است. (Pak, 2008: 35) هرچند رویسبروک، جایگاه رفیعی برای روح القدس و عطایای او در حیات عرفانی قائل است؛ اما او بر نقش اقنوم دوم تثلیث یعنی همان مسیح نیز در اتحاد میان نفس و خدا تأکید دارد. مسیح در باور او به عنوان «طریق» و

«دروازه» در مسیر اتحاد با خدا مطرح است. جنبه انسانی مسیح، الگوی عروج انسان به سوی خداست و جنبه الوهی او، نمونه و صورت الهی است که انسان بر آن آفریده شده است.

رویسبروک معتقد است امکان ندارد انسان با خداوند در طبیعت یکی شود و تنها انسان می‌تواند در محبت با خداوند اتحاد یابد (Arblaster & Faesen, 2014: 210):

«ذات مخلوق نمی‌تواند با ذات خدا متحد و فانی (Perish) شود؛ زیرا در این صورت، مخلوق، خدا خواهد شد که این غیر ممکن است. اذات خدا نه کاهش می‌یابد و نه افزایش، چیزی از آن جدا نمی‌شود و چیزی به آن اضافه نمی‌شود». هنگامی که من از یکی بودن ما با خدا سخن می‌گویم، باید دانست که: (این یکی شدن) در محبت است نه در ذات و ماهیت؛ زیرا ذات خدا مخلوق نیست و ذوات ما مخلوق‌اند. بنابراین، حتی اگر روح انسان و خدا متحد شوند، آن‌ها نمی‌توانند یکی شوند. زیرا اگر ذات ما معدوم شود، ما نمی‌توانیم آگاهی داشته باشیم یا محبت بورزیم یا به سعادت برسیم. ما جز با محبت نمی‌توانیم از وجود ذاتی خود به سوی وجود فراذاتی خود (خداوند) خارج شویم. (Arblaster & Faesen, 2014: 76)

## ۵. نتیجه

مسئله اصلی در تمام آثار رویسبروک ارتباط «میان انسان و خداوند» است. او با ذکر شواهدی از «کتاب مقدس» بر امکان و همچنین ضرورت برقراری این ارتباط تصریح می‌کند. به باور او، اگرچه ذات خداوند «بی‌وجه»، «غسق» و «پرتگاه بی‌انتهای» است؛ اما این ذات متعالی در مرحله تثلیث، در صورت اقامت ثلاثه تشخیص می‌یابد و برقراری ارتباط میان انسان و او ممکن می‌شود. آغازگر این رابطه، خداوند است و تا جذبه‌ای

از جانب او نباشد ارتباطی برقرار نخواهد شد. محبت خداوند نسبت به انسان‌ها، «سابق» است و شاهد آن خلق انسان بر صورت و شباهت خویش و همچنین تجسد و صلیب برای بازیابی شباهتی است که به سبب گناه نخستین و هبوط از دست رفته است. خداوند، انسان را بر صورت خویش آفریده است و صورت که ذاتی وجود انسان است، در همه انسان‌ها عمومیت دارد. در حقیقت، مقصود از صورت خداوند که انسان بر آن خلق شده است، همان مسیح، فرزند ازلی خداوند است که آدمی بر آن خلق شده است؛ بدین ترتیب، مسیح، صورت حقیقیه الهی، نمونه و الگوی خلقت «صورت بی واسطه» و انسان‌ها «صورت باواسطه» خداوند هستند. هدف از خلق انسان‌ها بر صورت، اشتیاق خداوند به معرفت خویش است. شباهت بر خلاف صورت، تنها در مؤمنان حضور دارد و مقصود از آن، «بهره‌مندی نفس از مواهب روح القدس و به‌کارگیری آن مواهب، در موارد شایسته است». آدمیان به مدد فیض و همچنین الگو قرار دادن مسیح که جامع الوهیت و انسانیت است، می‌توانند به سوی خداوند عروج کنند. خداوند، تمامی نفوس را به وحدت با خویش فرامی‌خواند؛ اما تنها مسیحیان، که شباهت از دست رفته در هبوط را به مدد فیض و تجسد، بازیابی کرده‌اند، می‌توانند به این دعوت پاسخ بدهند. رويسبروک، بالاترین شکل ارتباط، یعنی اتحاد انسان با خدا را، اتحاد در محبت می‌داند، نه در ذات و باور دارد که تمایز میان نفس و ذات خداوند، حتی پس از فنا، نیز همچنان باقی است. روح وحدت یافته، دوباره به سوی بدن (حیات فعال) بازمی‌گردد و چرخه صدور و بازگشت انسان ادامه می‌یابد؛ لذا سالک در تمامی این مراتب، باید به شعائر مذهبی و فضائل اخلاقی پای‌بند باشد.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. برای مطالعه سیر تطور این مقوله در سنت کاتولیک و نقش مؤلفه‌های «محبت» و «معرفت» در تقریر عرفای مسیحی از این مقوله نک:



McGinn, Bernard Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries, (1987) *Church History*, 56, pp 724.

## منابع

- اندرهیل، اولین، (۱۳۸۴)، عارفان مسیحی، مترجمان: احمدرضا مؤیدی و حمید محمودیان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
- Arblaster, J., & Faesen, R., (2014), *A companion to John of Ruusbroec*. Leiden: Brill.
- Cook, Barbara Gist, (2000), *Essential love: the erotic theology of Jan Van Ruusbroec*, volume I.
- Dupré, Louis, *The Christian Experience of Mystical Union*, (Jan., 1989), *The Journal of Religion*, Vol. 69, No. 1 pp. 1-13.
- Freeman, D. H. (1983), *John of Ruusbroeck: his mysticism and influence upon Gerhardt Groote and John Tauler*. Ann Arbor, Mich: University Microfilms.
- Holt, Bradley P, (1973), *Perspective on the self in devotional writing: Athanasius, Ruusbroeck, and Arndt*, Yale University.
- John Arblaster & Rob Faesen (2013), *Mysticism with or without the Church? John of Ruusbroec's conflict with the Clergy*, *International Journal of Philosophy and Theology*, 74:1,
- Kikuchi, Satoshi, (2014), *From Eckhart to Ruusbroec: A Critical Inheritance of Mystical Themes in the Fourteenth Century*, Leuven University Press.
- 21st Century King James Bible Publishers, (1994), *The Holy Bible: The 21st Century King James Version: containing the Old Testament and the New Testament*. Gary, S.D: 21st Century King James Bible Publishers.
- Lacoste, Jean-Yves, (2005), *Encyclopedia of Christian Theology: Volume 3*, p-z. Taylor & Francis.
- Marthaler, B. L., (2003), *New Catholic encyclopedia: 12*. (New Catholic encyclopedia.) Detroit [etc.: Thomson Gale.
- McGinn, Bernard, (1987), *Love, Knowledge, and Mystical Union in Western Christianity: Twelfth to Sixteenth Centuries*, *Church History*, 56, pp 724.
- McGinn, Bernard, (1991), *The Foundation of Mysticism*, vol. 1 of *The Presence of God. A History of Western Mysticism*, New York: Crossroad.
- McGinn, B. (January 01, 2006). *The Significance of Ruusbroec's Mystical Theology*. *Louvain Studies*, 31, 19-41
- Meijer, R. P., (1978), *Literature of the Low Countries: A short history of Dutch literature in the Netherlands and Belgium*. The Hague [etc.: Nijhoff].

- Nieuwenhove, R., (1998), *Meister Eckhart and Jan van Ruusbroec: a comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pak, P.-G., (2008), *The vernacular, mystical theology of Jan Van Ruusbroec: Exploring sources, contexts and theological practices*.
- Parham, K. E., & University of Hull. (2004), *The ideas of perfection in the works of Jan van Ruusbroec: A Darwinian approach*. Hull: University of Hull
- Ruusbroec, J., & Baillie, E., (1973), *Reflections from the mirror of a mystic*. New York: Benziger.
- Ruusbroec, J., & St, J., (1914), *Love's gradatory*. London: R. & T. Washbourne.
- Ruusbroec, J., Wynschenk, C. A., & Underhill, E., (1995), *The adornment of the spiritual marriage; The sparkling stone; The book of supreme truth*. Felinfach: Llanerch
- Ruysbroeck, J., & Colledge, E., (1952), [De Gheestelike Brulocht.] *The Spiritual Espousals*. Translated... with an introduction by Eric Colledge. London: Faber & Faber.
- Ruysbroeck, J., & Francis, J., (1913), [Vanden XII Beghinen.] *The Book of the Twelve Béguines ... Translated from the Flemish by John Francis*. With an introduction and notes. London: John M. Watkins.
- Samuel MacAuley Jackson, (1955), *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol.10 (pp.126-128), New York and London, Funk and Wagnalis Company.
- Scully, Vincent Dom, (1910), *A mediæval mystic: a short account of the life and writings of Blessed John Ruysbroeck, Canon Regular of Groenendael, A.D. 1293-1381*, London: T. Baker.
- Thacker, E., (March 01, 2012), *Wayless abyss: Mysticism, mediation and divine nothingness*. *Postmedieval*, 3, 1, 80-96.
- Verdeyen, P., & Lefevere, A., (1994), *Ruusbroec and his mysticism*. Collegeville, Minn: Liturgical Press.
- Voiles, G., (2016), *The shape of spiritual direction in the mystical theology of Jan van Ruusbroec*. The Catholic University of America.
- Warnar, G., (2007), *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill's Studies in Intellectual History, Volume 150. Brill.