

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۲/۲۳

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی

محمد رضا اسعد^۱

مهدی رضا کمالی بانیانی^۲

رضوان درخشیده^۳

چکیده:

وحدت وجود به عنوان دیدگاهی با منشا عرفانی، قدمتی دیرینه دارد که ردپای آن را می‌توان در هند باستان و در افکار فلاسفه پیش از سقراط در یونان و روم پی‌گیری کرد. هرچند در عرفان اسلامی نیز ابن عربی، نخستین عارف معتقد به این اصل نیست، اما اولین کسی است که با وارد کردن این اصل به مباحث نظری و فکری به آن توسع و تثبیت بخشید. از جمله شاعران دیگری که به این مطلب نظر داشته‌اند می‌توان به عراقی، مولوی، عطار نیشابوری و... اشاره کرد. شمس مغربی نیز از شاعرانی است که توجه زیادی به این مطلب و دیدگاه‌های ابن عربی داشته است. با عنایت به این که نظریه مذکور، ذاتا پارادوکسیکال و متناقض نما است و ادراک آن نوعی حیرت و هیبت در اندیشه و نفس شخص مدرک پدید می‌آورد، ازین رو بیان مطالب عرفانی مغربی، در نظر خواننده مبهم به نظر می‌رسد. در این مقاله به واکاوی شاخصه‌های وحدت وجود در اشعار شمس مغربی و ایضاح شاخصه‌های آن پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها:

شمس مغربی، وحدت وجود، عرفان.

^۱ - استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، ایران.

^۲ - دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، ایران. نویسنده مسئول:

mehdireza_kamali@yahoo.com

^۳ - دبیر آموزش و پرورش، منطقه یک، اراک، ایران.

پیشگفتار

عرفا و حکمای الهی بر این عقیده‌اند که وجود را حقیقتی است یگانه و این حقیقت از دیدگاه فلسفی و به نظر برخی از حکما، دارای مراتبی از شدت و ضعف بوده و هر موجودی از واجب گرفته تا ممکنات، برحسب شدت و ضعف و تفاوت درجه، از آن حقیقت برخوردار و «در اصل و سنخ وجود با هم سهیم بوده، لیکن از لحاظ مرتبه از یکدیگر متمایز و جدایند. اما اکثر عرفا و عده‌ای از فلاسفه که مشرب عرفان نیز داشتند، حقیقت وجود را عین حق دانسته‌اند و موجودات را مظاهر و تجلیاتش» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۴۸) به تعبیر آنان «وی را در مقام ذات هیچ تعینی نیست، نه موصوف به صفتی است و نه او را با کسی یا چیزی نسبتی و نه با خارج از خود رابطه‌ای و بی نیاز مطلق است.» (ستاری، ۱۳۷۵: ۹۱) حتی از اینکه او را بشناسند و شناخت وی پس از مرحله ذات و در مقام ظهور است و چون بدون تعین و بدون نشانه است، با هیچ کلمه‌ای جز «او» (هو) خوانده نمی‌شود و دیگر نام‌های او متعلق به مقام صفات و مظاهر است و «آن حقیقت یگانه را ظهور و پرتویی است واحد که سراسر جهان را فراگرفته و مایه واقعیت و بود اشیاء و منشاء وحدت جهان است و آن را در عین یگانگی مراتب و تطورات، حد و مرزهایی است و پیوسته در قالب افراد و صور درمی‌آید.» (شیمل، ۱۳۸۱: ۱۰۲) این کثرت از آنجا برخاسته و این پرتو همچون نور خورشید است که بر روزنه و شیشه‌های رنگارنگ بتابد و اشکال مختلف به خود گیرد. خلاصه سخن بزرگان عرفا چنین است که وجود و هستی دو روی دارد؛ رویی به باطن و درون و رویی به ظاهر و برون و از اصول اسماء الهی دو اسم باطن و ظاهر است. (ر.ک؛ کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۵) باطن وجود همان هویت غیبی است که از هر پنهانی، پنهان‌تر است و این مرتبه را مقام احدیت یا «گنج مخفی» خوانده‌اند. «پنهان بودن ذات به تصریح اهل عرفان از فرط پیدایی و عدم تناهی او و تسلط وی بر عقل و دیده است، اما ظاهر وجود عبارت است از: تجلی ذات از غیب به شهادت است و همان ظهور و پرتویی است که با نام‌های متعدد ذکر گردید.» (نوربخش، ۱۳۸۴: ۶۷) نظریه وحدت وجود، از اعماق قرون و از آن سوی قتل ازمه قدیم چهره می‌نماید و در آینه‌بندان ادیان و نحل، جلوه‌گری می‌کند و در آفاق زیر نگین حکماء و جهان فلسفه، پای این مسأله در میان است. دیرینگی و قدمت پرامتداد دارد. از یونان باستان، فلسفه ستان دیرینه روزگاران، شمیم این نظریه به مشام عقل می‌آید. (ر.ک، نورظهور، ۱۳۸۰: ۳۸) در قلمرو پر عظمت و شوکت حکمت و عرفان اسلامی، نظریه وحدت وجود، شکوهمندانه متجلی است. عرفای ربانی و حکمای متأله بر وحدت وجود متفق

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی / ۱۶۵

القول‌اند، اما در ارائه و عرضه این نظریه، طرق متفاوت و عدیده دارند، بسا به مشرب همدیگر نکته‌ها می‌گیرند، بالنتیجه همه راهها به این منتهی می‌شود که «لیس فی الدار غیره الدیار». اندیشه وحدت وجود در اقوام هندی پیش از دو هزار سال قبل از میلاد مسیح به چشم می‌خورد. تفکر هندی، وحدت وجود را با دقیق‌ترین وجه مورد بررسی قرار داده است و بسیاری از معانی فلسفی و عرفانی رایج پس از اسلام، از قبیل هویت غیبی، وجود بدون تعین، کثرت در کمون وحدت، فیض منبسط و غیر آن نزدیک به تفکر هندی است. (ر.ک، رحیمیان، ۱۳۸۳: ۹۷) «وجهه اصلی تصوف مکتب یوگا (که یکی از مکاتب هند است)، اتصال نفس بشری به مبدأ روحانی آن است. از نظر این مکتب کل اشیاء از صور بشری؛ حیوانی و نباتی گرفته تا اجرام علوی و ارواح مجرد، همه دارای یک وحدت جوهری هستند.» (مددپور، ۱۳۷۴: ۳۲) پیروان این مکتب معتقدند که عالم وحدت، فوق محسوسات است و ذاتی غیرمحدود و قائم به نفس دارد. تنها وجود ثابت، «برهما» است و غیر آن سراب، مظاهر فریبنده و یا آثار هنری وی هستند. از طرف دیگر، وحدت وجود پایه فلسفه «دانته» می‌باشد که منسوب به عارفی به نام «شنکارا» است. وی نیز همانند عرفای اسلامی، جهان را سرابی فریبنده و فلسفه‌اش را ضد ثنویت قرار داده است. (ر.ک، همان: ۴۶) «مکتب فیثاغورث معتقد است که همه اشیاء از دو عنصر متشکله عدد، یعنی نامتناهی و متناهی پدید آمده‌اند. عنصر نخستین، پایه مادی وجود و عنصر دوم، اصل نظام و تعیین آن است. اعداد، مبانی ابدی هستند که در عین هماهنگی بسر می‌برند» (ستاری، ۱۳۷۵: ۶۹) اما اگر بخواهیم از این هماهنگی ابتدایی فراتر برویم، باید به وحدتی دست یابیم که در واقع سرچشمه عدد است و آن جوهر، آفریننده‌ای است که منشأ همه موجودات است. فلسفه پارمیندس نیز پیرامون وحدت وجود است و در این زمینه تأکید دارد. بر طبق عقیده وی، وجود کل است، ملاً مطلق است و وحدت، تامی است که هیچ‌گونه تکثری ندارد و در عین حال تکثر را نیز می‌پذیرد. «رواقیون نیز از قائلین به وحدت وجود محسوب می‌گردند، اما آنها از جهتی به وحدت وجود مادی قائل بوده‌اند.» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۶۳) آنها معتقد بودند که خدا سازمان دهنده جهان است نه خالق آن. از نظر آنان، عقل همان عامل فعالی است که جهان و هماهنگی طبیعت را عهده دار است و آن، همان خدا است. خدا، خارج از عالم وجود نیست، بلکه در تمام ذرات عالم وجود حلول کرده است. رواقیون بر این اساس می‌گویند خدا و عالم طبیعت یک حقیقت‌اند و هر کس به قوانین طبیعت گردن نهد خدا را اطاعت کرده و به مقتضای عقل رفتار کرده است. محور اصلی و بنیادی مکتب نو افلاطونی نیز بر پایه وحدت وجود استوار است. براساس بیانات افلوپین، واحد وجود، حقیقی است. احدیت، اصل و مبدأ هستی است

که از آن به عناوین صورت مطلق، فعل تام و خیر مطلق یاد کرده‌اند. موجودات فیض و تراوش خود را از آن می‌دانند. (ر.ک، رحیمیان، ۱۳۸۳: ۴۶) افلوطین معتقد است که خداوند مافوق وجود است؛ زیرا خدا به تصور در نمی‌آید و برای شناخت آن، باید به کشف و شهود توسل جست. (ر.ک، همان: ۸۹) همان طور که در نظریات فوق مشهود است، اعتقاد به وحدت وجود، محور اصلی این نظریات است. این نظریات با تنوع و تعدد تفاسیر، همراه شده است. توضیحات اجمالی فوق، قدمت این مسأله و تأثیر آن را در عقاید فلسفی و عرفانی اسلام نیز اثبات می‌کند اما بی شک یکی از تأثیرات عقاید مرحوم ملاصدرا در بسیاری از مباحث فلسفی از آثار عرفانی متقدم بر او بوده است. اگر چه میزان و کیفیت این اثرپذیری کاملاً روشن نیست، اما در اصل، این تأثیر جای هیچ گونه ابهامی وجود ندارد. محور جهان بینی عرفانی، وحدت وجود است. عرفا خلقت را به نوعی تجلی وجودی تعبیر می‌کنند و بر نظریه علی معلولی فلسفی، خط بطلان می‌کشند. «ابن عربی از جمله کسانی است که به جد، طرفدار نظریه وحدت وجود و موجود است. توجیه وی از این مسأله این است که مقصود از وحدت وجود، وحدت فردی و شخصی است و منظور از موجود، واجد حقیقت هستی است.» (چیتیک، ۱۳۸۲: ۶۱) افراد و مصادیق وجود در خارج متحقق می‌شوند و به حسب تعدد و تکثر موجودات خارجی، اعم از واجب و ممکن و جواهر و اعراض، مقصود و متکثر هستند. لکن فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود، صرف هستی و نفس طبیعت وجود است. ما سوی آن به غیر از جمیع ممکنات، اظلال او هستند، و وجودشان ظلی و تبعی است. از نظر ابن عربی حقیقت وجود اصیل و منشأ جمیع آثار است. این حقیقت، بالذات خیر محض، واحد به وحدت شخصی و نه سخنی، وحدت ذاتی نه عددی، لایبشرط از جمیع شروط حتی شرط اطلاق است؛ یعنی همان طور که وجود واحد است موجود قائم بالذات که واجد حقیقت وجود است نیز واحد است. (ر.ک، شیمل، ۱۳۸۱: ۳۴) در واقع حقیقت وجود و موجود عبارت است از حق تعالی. منتها این حقیقت شئون و تجلیات و ظهوراتی دارد، در نتیجه این تجلیات کثراتی ایجاد می‌گردد و این کثرت برخلاف پاره‌ای کثرات غیرحقیقی، اعتباری محض و موهوم نیست تا تمایز میان حق و خلق از بین رود و حلول و اتحاد پدید آید. البته در عرفان ابن عربی در پاره‌ای اوقات مشاهده می‌شود که تمایز میان حق و خلق از بین می‌رود و حق و خلق عین هم شناخته می‌شوند. برای رفع چنین ابهامی باید توجه داشت که در عرفان ابن عربی حق در دو معنا استعمال شده است؛ اول حق فی ذاته که وجود مطلق و وجود صرف و خالص است که میان او و عالم موجود هیچ وجه مشابهتی نیست، دوم حق متجلی که برخلاف حق فی ذاته، متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه مظاهر است و در واقع عین کون و عین اشیاء است. (ر.ک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۸) بنابراین از نظر ابن عربی، حق و خلق دو وجه

از خداجویی تا خداجویی در اشعار شمس مغربی / ۱۶۷

حقیقت و عین واحد است. اگر از جهت وحدت بدان نظر شود حق، و اگر از جهت کثرت بدان نظر شود، خلق است. به عبارت دیگر حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است و به اعتبار احدیت ذاتی در ذات اقدس الهی، دیگر خلق نیست و حق فی ذاته است. قابل ذکر است که مراد کلمات عرفانی از وجود مطلق و تأکید آنان بر اطلاق، اطلاق مفهومی در اصطلاح فلسفه نیست، بلکه مراد آنها از مطلق همان اطلاق احاطی و قیومی است. در واقع مساوق و نه مرادف وجوب بالذات است. مسلماً مراد از وحدت وجود، وحدت عددی نیست که قابل تکرار به ثانی باشد. ابن عربی در چندین مورد، حلول و اتحاد در وجود را انکار نموده است. وی معتقد است که حلول خلاف مبانی شریعت و اتحاد نیز مستلزم فرض دو وجود است. در صورتی که بنا بر قاعده، وحدت وجود بیش از یک وجود بیش نیست و مابقی وجودات، وجودات صرف ربطی هستند. (ر.ک، نوظهور، ۱۳۸۰: ۱۴)

مختصری در احوال شمس مغربی

در عرفان اسلامی، عارفان بزرگی هستند که با بیان محور فکری جدید، طیف وسیعی از معاصران و آیندگان خود را تحت تأثیر قرار داده‌اند. یکی از آنها، محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق) است که زبده افکار خود را در کتاب ارزشمند فصوص الحکم به یادگار نهاده است؛ اساس این کتاب بر پایه وحدت وجود بنا شده و با فیض اقدس و مقدس، تجلی بی تکرار و خلق مدام، اعیان ثابت و... چهارچوب کامل تری به خود می‌گیرد. در نگاه وحدت وجودی ابن عربی، وجود فقط یکی است؛ اما از آنجا که وجود موجودات محسوس و مشهود را نمی‌توان انکار کرد، او برای تبیین این کثرت، پایه آفرینش را تجلی می‌داند و آن گاه که اساس خلقت، تجلی باشد نه ایجاد از عدم، سایه بودن و خیالی بودن هستی، باورپذیر می‌نماید. افکار ابن عربی، مربی فکری شاگردان بسیاری شد که با زبان شعر و نثر، مروج عقاید او شدند. از میان عارفانی که به شدت تحت تأثیر افکار او بوده‌اند، شمس مغربی (۷۴۹-۸۰۹ ه.ق) را می‌توان نام برد. شمس الدین محمدشیرین مغربی (در دوره پر آشوب تیموری در تبریز به دنیا آمد... اوایل حیات او مصادف با اواخر حکومت ایلخانان بود) (مغربی، ۱۳۵۸: ۱ و ۲ مقدمه) طبق یک سنت تذکره نویسی که درد طلب را در بسیاری از عارفان، آنی و نتیجه دیدن زیبارویی یا شنیدن کلام پندآموزی و... می‌داند، مؤلف روضات الجنان نیز تحول روحی مغربی را چنین شرح می‌دهد که «مغربی روزی در تبریز به طلب مشغول بود؛ در میدانی شخصی این بیت مولانا جلال الدین عبدالحمید عتیقی را می‌خواند که:

چنین معشوقه‌ای در شهر وانگه دیدنش ممکن

هر آنک از پای بنشیند به غایت بی‌بصر باشد

او با شنیدن این بیت، حالش دگرگون و درد طلب دامنگیرش شد. (کربلایی تبریزی، ۱۳۶۴: ۱۱۱) میرعابدینی در مقدمه دیوان، به این مطلب اشاره و سعی کرده است تا ردپای تحول آنی مغربی را در دو غزل دیگر نیز دنبال کند مطلع غزل‌ها این دو بیت است.

این‌گرد پری‌چهره‌ندانم که چه کرده است / کز جمله خویان جهان گوی ببرده است
(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۰۷)

و یا در جای دیگر:

شاه بتان و ماه رخان عرب رسید / با قامت چونخل و لب چون رطب رسید
(همان: ۱۴۲)

معلوم نیست چرا این دو غزل به عنوان شاهد تحول دفعی مغربی بیان شده است. سرتاسر دیوان مغربی حاوی اشعاری است که او افکار عرفانی خود را - که متأثر از ابن عربی است - با بیانی ساده و گاه با اصطلاحات خاص ابن عربی بیان کرده است؛ گاهی نیز به همین عارفانه‌ها کسوتی عاشقانه می‌پوشاند و همچون عراقی، قلندروار و سرمست، دم از ترک ظواهر شریعت می‌زند و این روال در همه دیوانش دیده می‌شود. به نظر می‌رسد اگر از زندگی مغربی، که به قول میرعابدینی (از بیان آن سخن کوتاه کرده‌اند و جز به طریق ایجاز و ابهام، آن هم به طور پراکنده و جسته و گریخته، در تذکره‌ها و کتاب‌های ادب از وی سخن به میان نیامده است) (همان، ۵) نتوان بر این تحول آنی صحه گذاشت، بعید است از طریق دیوان اشعار او بتوان این نظر را پذیرفت. در هر حال این درد طلب، چه دفعی باشد و چه تدریجی، او را در حلقه ارادت عارفی همچون مجدالدین اسماعیل سیسی می‌نشانند. روضات الجنان درباره تخلص مغربی معتقد است که او تخلص خود را به دلیل مسافرت به مغرب و خرقه گرفتن از مریدان محی الدین ابن عربی انتخاب کرده: «مولانای مذکور سفر بسیار کرده‌اند و در دیار مغرب بیشتر به سر می‌برده‌اند. گویا به واسطه همین است که ملقب به مغربی گشته‌اند» (کربلایی تبریزی، ۱۳۶۴: ۶۹)

ویژگی‌های وحدت وجود در اشعار شمس مغربی

شمس مغربی در اصل شاعر وحدت وجودی است که نظر خود را با تعدیل در آثارش منعکس می‌سازد. این شاعر به دلیل پیروی از عرفان ابن عربی، عقاید وحدت وجودی را در بیشتر اشعار

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی / ۱۶۹

خود گنجانده است و می‌گوید: ز کثرت سوی وحدت رو ز وحدت سوی کثرت شو راه وحدت و کثرت توان دانستن اشیا را. ابن عربی نخستین کسی است که مسأله وحدت وجود را در مباحث نظری و فکری وارد کرد، به طوری که اکثراً وی را مؤسس این مکتب خوانده‌اند. وی بیشتر از حکمت اشراق مایه گرفته است. (ر.ک، مغربی، ۱۳۵۸: ۶۲) سرتاسر دیوان مغربی حاوی اشعاری است که او افکار عرفانی خود را که متأثر از ابن عربی است با بیانی ساده و گاه با اصطلاحات خاص ابن عربی بیان کرده است؛ «گاهی نیز به همین عارفانه‌ها کسوتی عاشقانه می‌پوشد و همچون عراقی قلندروار و سرمست، دم از ترک ظواهر شریعت می‌زند و این روال در همه دیوانش دیده می‌شود». (حسینی، و واردی، ۱۳۹۱: ۲۳) به نظر می‌رسد «اگر از زندگی مغربی که به طور پراکنده و جسته و گریخته، در تذکره‌ها و کتاب‌های ادب از وی سخن به میان نیامده است. هر چند از دیدگاه عده‌ای مربوط به سفر مغربی به مغرب و پیروی وی از طریقه ابن عربی محتمل‌تر به نظر می‌رسد» (مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲) «اما با توجه به نحوه کاربرد تخلص در دیوان به نظر می‌رسد معنای عرفانی آن بیشتر مورد نظر شاعر بوده است. مغربی در این ابیات جایگاه خود را در مغرب عالم می‌داند» (حسینی و واردی، ۱۳۹۱: ۲۶) و تخلص خود را در مقابل مشرق انوار قرار می‌دهد (مغربی، ۱۳۵۸: ۱۳۱) او در موارد متعددی خود را محل اسرار می‌داند و با توجه به این که ابن عربی در فتوحات مکیه، مغرب را محل اسرار و کتم می‌داند این احتمال بیشتر است که منظور از مغرب، نه مغرب جغرافیایی که مغرب عرفانی است. حقیقت وجود و موجود عبارت از حق تعالی است که مبداء و منشاء جمیع آثار است. پس در دار هستی یک حقیقت و یک موجود راستین است و او حق است و این حق واحد را شئون، تجلیات و ظهوراتی است که به صورت عالم، پدیدار می‌گردد.

آن ماه مشتری است به بازار آمده	خود را ز دست خویش خریدار آمده
یک‌ذات بیش نیست که هست از صفات خویش	گه در ظهور و گاه در اظهار آمده
از ذات اوست این همه اسماء عیان شده	وز نور اوست این همه انوار آمده
این کثرتی است لیک ز وحدت شده عیان	این وحدتی است لیک به تکرار آمده

(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۳۴)

ابن عربی می‌گوید: عالم چنان نماند که هرگز آشکار نگشته و حق تعالی چنان آشکار است که هرگز پنهان نگشته است، اما مردم به خطا رفته و برعکس این حقیقت جهان را آشکار دانسته و حق را پنهان. از این جاست که دچار شرک و ظاهربینی و صورت پرستی گشته‌اند و خدا تنها برخی

۱۷۰ / فصلنامه عرفان اسلامی * سال سیزدهم * شماره ۵۲ * تابستان ۹۶

از بندگان را از این بیماری نجات بخشیده است. (ر.ک، نوظهور، ۱۳۸۰: ۱۴)

پدید گشت ز کثرت جمال وحدت او یکی به کسوت چندین هزار پیدا شد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۰۹)

این کثرتی است لیک به وحدت عیان شده این وحدتی است لیک به اطوار آمده
(همان: ۱۲۳)

اساس تفکرات مغربی را که پیرو عرفان ابن عربی است باید در وحدت وجود او بررسی نمود و خلاصه نظریه وی را در اشعارش در یک جمله می‌توان بیان نمود که «عالم همه اوست» که این عبارت در آیه سوم از سوره رعد نقل شده است که می‌فرماید: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». (قرآن، رعد: ۳)

چون پادشه وحدت بگرفت ولایت را آن ملک بدو کثرت بگذارد و بگریزد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۴۵)

از دید مغربی موجودات به اعتباری حق و به اعتباری غیر حق هستند. حسینی در مقاله خود می‌گوید: «به عبارتی وحدت وجودی‌تر می‌توان گفت که حق به اعتباری، عین موجود و به اعتباری، غیر آنست.

رحیمیان به نقل از محقق فرزانه استاد جلال الدین همایی در باب وحدت وجود چنین می‌گوید: «وحدت وجود که گروهی کثیر از عرفا و صوفیه و فلاسفه الهی و اشراقی گفته و بدان معتقد شده‌اند به این معنی است که وجود که در فارسی به آن «هستی» می‌گوییم یک حقیقت است نه حقایق متباین؛ چنان که فلاسفه مشایی می‌گویند وحدت وجود، وحدت حقه حقیقی است؛ یعنی وجود عین وحدت است بدون اینکه احتیاج به واسطه‌ای در عروض یا واسطه‌ای در ثبوت و اثبات داشته باشد. وجود، یک حقیقت بیش نیست و همان حقیقت واحد، فرد یگانه است که به اختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال و فقر و غنی و قلت و کثرت در سراسر موجودات از واجب و ممکن سریان دارد. (ر.ک، رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۵) مغربی گوید:

هریکی از کثرت عالم که می‌بینی یکی است پس ازین وحدت بدو جدت توان کردن قیاس
(مغربی، ۱۳۵۸: ۳۴۵)

ابن عربی وجود را منحصرأً یکی (خداوند) و او را عین جهان و عین اشیاء می‌داند. در بینش

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی / ۱۷۱

عرفانی «ابن عربی به جز وجود حق تعالی، وجود دیگری نیست؛ شالوده فکری او جملاتی از این دست است: لیس وجود (و هو) الجامع الطبیعه؛ لا بل عین الطبیعه» (چیتیک، ۱۳۸۴: ۳۲۵) او در عبارتی جسورانه تر می‌گوید: «و بالاخبار الصحیح انه عین الاشیاء» (همان: ۵۴۴) مغربی نیز به عنوان یکی از سراینندگان افکار او خداوند را تنها موجود حقیقی می‌پندارد. از دید وی حقیقت وجود واحد در جوهر و ذاتش با صفات و اسماء، متعدد می‌شود.

گرچه در اسم و نعت بسیاری لیک در ذات، واحد و آحادی
(مغربی، ۱۳۵۸: ۶۵۷)

او معتقد است عالم چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است:
چو یکی دانه برست آمد پدیدار درخت و برگ و بار و مغز با پوست
(همان: ۳۰۱)

مغربی در بیشتر اشعار خود، این مضمون را می‌گنجاند که نمی‌توان به دو وجود جداگانه یکی خالق و دیگری مخلوق قائل بود، بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند، خلق است و از وجهی دیگر، حق است و بین آن دو، وجه تباین و تغایر ذاتی نیست.

در ما نگاه کرد هزاران هزار یافت در خود نگاه کرد همه جز یکی نبود
در هر که بنگرید در او غیر خود ندید چون جمله رابه‌رنگ خود آورد در وجود
(همان: ۳۰۶)

و عالم را تنها سایه‌ای از آن حقیقت واحد می‌داند:

مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیاء
(همان: ۱۰۲)

و در نهایت به پیروی از پیشوای فکری خود می‌گوید:

جو بحر نامتناهی است دایماً امواج حجاب وحدت دریاست کثرت امواج
(همان: ۳۹۸)

مهم ترین تمثیلات وحدت وجود در اشعار مغربی

بی‌شک هر شاعری که به تبیین و تشریح وحدت جود پرداخته است، از تمثیلاتی جهت ابراز

عقاید خود سود جسته است. در زیر به مهمترین تمثیلاتی که شمس مغربی در تبیین وحدت وجود به کار گرفته، اشاره شده است.

تمثیل نقطه و دایره

یکی از نمونه‌های این زبان رمزی استفاده از اصطلاح نقطه است که اکثر عرفا در آثار مشهور همچنین در اشعار عرفانی خود به آن اشاره کرده‌اند. اصطلاح خال در اشعار عرفانی نیز تعبیر دیگری از همان نقطه وحدت است. در گلشن راز شبستری آمده:

بر آن رخ نقطه خالش محیط است که اصل و مرکز دور محیط است

(شبستری، ۱۳۹۰: ۲۳۶)

منظور از خال (یا همان نقطه)، وحدت حقیقی خداوند است و منظور از دور محیط، دایره وجود و هستی. بنابراین وحدت حقیقی، جزء جدا نشدنی ذات حق است که اصل و مرکز دایره وجود می‌باشد و به تعبیری دیگر نقطه خال، که وحدت است بر چهره معشوق، که ذات حق است وابسته و غیر قابل تجزیه است از این روی وحدت حقیقی همچون مرکز و اصل دایره هستی می‌باشد. (ر.ک، ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۱) از نقطه خال که وحدت است دایره وجود در عالم ملک و ملکوت پیدا شده است؛ یعنی هستی هر دو عالم قائم به وجود وحدت حقیقی است. همچنین از نقطه وحدت که مرکز دایره هستی در دو عالم است، نفس ناطقه انسانی و قلب آدمی ظاهر شده است. از همین روی گفته‌اند که سویدای قلب انسان که مرکزی ترین نقطه هستی اوست آینه وحدت حقیقی خداوند است:

ندانم خال او عکس دل ماست و یا دل عکس خال روی زیباست

زعکس خال او دل گشت پیدا و یا عکس دل آنجا شد هویدا

دل اندر روی او یا اوست در دل به من پوشیده شد این کار مشکل

(مغربی، ۱۳۵۸: ۴۵۶)

بنابراین نقطه رمزی از وحدت حقیقی خداوند است که عکس این وحدت حقیقی در دل انسان نهاده شده است و از همین روی انسان کامل به عنوان مرکز و قطب عالم امکان معرفی شده است. چرا که خلیفه وحدت حقیقی خداوند است. از این جهت، این حقیقت را نقطه نامیده‌اند که این حقیقت، اولین وجود متعین در عالم هستی است که به خاطر تعین خود، پیدایش تعینات دیگر را به دنبال داشته است. مانند نقطه باء که اولین نقطه‌ای است که الف را که هیچ اسم و رسم و حدی

از خداجویی تا خداجویی در اشعار شمس مغربی / ۱۷۳

نداشت، به شکل باء متعین ساخت. باء همان الف است که به وسیله نقطه، تعین بائی یافته است. این سخن امیرمؤمنان - صلوات الله و سلامه علیه - که فرمود: انا النقطه تحت الباء، به همین مطلب اشاره دارد. همان گونه که نقطه باء سبب تعین الف و پیدایش باء شده است، امیر مؤمنان نیز، همانند آن نقطه در عالم هستی است که سبب تعین وجود شده است. و نیز این بیان آن حضرت که فرمود: لو شئت لا و قرت سبعین بعیراً من باء بسم الله الرحمن الرحیم و نیز می فرماید: لو شئت لا و قرت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحه الكتاب به همین نکته اشاره دارد. (ر.ک استیس، ۱۳۷۹: ۱۵) به همین معناست. ابن عربی محیط دایره را دایره ممکنات می داند و نقطه وسط را واجب الوجود لنفسه» (حسینی و واردی، ۱۳۹۱: ۳۳) مغربی نیز ازین تمثیل در موارد متعددی استفاده کرده است. او ذات اقدس الهی را همان نقطه ای می داند که تمامی محیطها، دوایر و مدارها حرکت خود را از آن گرفته اند و ازین رو پیدا شدن همه آنها منبعث از آن وجود ازلی ابدی است:

چو نقطه در حرکت آمد از پی تدویر محیط و مرکز و دور و مدار پیدا شد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۰۳)

شاعر در اثر وحدتی که با خالق خود می یابد، در ادامه نقطه توحید و دریای وجود را غرقه در خط عدالت می داند که حاصل آن اتحاد است:

نقطه توحید و عینی جمع و دریای وجود حاصل است آنرا که بر خط عدالت حاصل است
(همان: ۱۹۸)

علم عدد و حروف در عرفان

علم اعداد و حروف از دیر باز مورد توجه مکاتب عرفانی بوده ولی تذکر این نکته لازم است که آنچه مراد عرفا در این مورد بوده است غیر از تصور متعارف ما از این علوم است و در واقع اعداد و حروف و اشکال و... به عنوان زبانی رمزی برای بیان حقایق غیبی عالم مورد استفاده قرار گرفته است (مددپور، ۱۳۷۴: ۱۶) سخن در مورد ماهیت علم حروف و اعداد عرفانی، بسیار است و گاهی جنبه های تحریف شده ای از این علوم بعد از دور شدن از ماهیت اصلی خود تبدیل به خرافه و جادو در شکل های قدیم و جدید شده است:

حرف درویشان بدزد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون
(مغربی، ۱۳۵۸: ۵۶۶)

ولی بدون تردید ذات این علوم از دیدگاه عرفا دارای تقدسی فراوان است؛ نوظهور به نقل از محی الدین بن عربی در کتاب خود می‌آورد: «حروف گنجینه‌های خدایند و در آنها اسرار خدا و اسماء خدا و علم و امر و صفات و قدرت و مراد خداوند نهفته است. لازم به ذکر است که علم عدد در عرفان ارتباط مستقیمی با علم حروف دارد چرا که از این دیدگاه هر حرفی با عددی خاص ارتباط دارد و اعداد، روح حروف و کلمات محسوب می‌شوند»: (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۱)

نزد اهل خرد و اهل عیان حرف جسم و عدد اوست چو جان
(مغربی، ۱۳۵۸: ۳۰۷)

از طرفی اشکال و نمادهای هندسی هم، چیزی جز تمثّل اعداد و نسبت‌های آن در قالب خطوط و اشکال نیست. نمونه‌هایی از این اصطلاحات را در ادبیات عرفانی می‌توان مشاهده کرد که گاهی برای بیان مطالب ماورائی و غیبی به کار رفته است تا سالک با روش ملموس تری با این حقایق ارتباط برقرار کرده و به تدریج بعد از حاصل نمودن درجه‌ای از فهم نظری و فکری، به باطن شهودی و غیبی این مطالب منتقل شود. نوربخش به نقل از ابن عربی می‌آورد: «از آنجا که خداوند سبحان حقایق اشیاء را آنگونه که هست بر من نمایاند و من را از طریق کشف بر نسبت‌ها و روابط موجود بین این حقایق مطلع نمود، خواستم تا آنها را در قالب اشکالی حسی در آورم تا برای کسی که بصیرت او از درک این امور ناتوان است، قابل فهم باشد» (نوربخش، ۱۳۸۴: ۶۹) در عرفان، اعداد و حروف و اشکال و... به عنوان زبانی رمزی برای بیان حقایق غیبی عالم مورد استفاده قرار گرفته است و منظور از نقطه، وحدت حقیقیه خداوند است که عکس این وحدت حقیقی در سویدای قلب انسان نهاده شده است و از همین روی انسان کامل به عنوان مرکز و قطب عالم معرفی شده، چرا که خلیفه وحدت حقیقیه خداوند است. (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱) از دید وی همه اعداد در واقع تکرار یک هستند و اگر یک (و یک‌ها) را از آنها بگیریم چیزی نیستند؛ ظهور حق در موجودات نیز همین گونه است:

یکی که اصل عدد بود در شکار از آن سبب عدد بی شمار پیدا شد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۷)

از دید وی با مقید شدن و تغییر شکل الف، حروف به وجود می‌آیند، وجود مطلق هم در مرتبه مقید شدن به تعینات، در صور موجودات خارجی آشکار می‌شود:

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی / ۱۷۵

در دو مرتبه چون شکل الف می‌گردد پس عجب نبود اگر کس الف از با طلبد
(همان: ۱۱۶)

ابن عربی مقام الف را مقام جمع می‌داند و معتقد است الف از حروف نیست و عامه آن را حرف می‌دانند (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۴)

دریا، قطره، حباب

مددپور به نقل از ابن عربی در کتاب خود می‌آورد: از آنجا که خداوند سبحان حقایق اشیاء را آنگونه که هست بر من نمایاند و من را از طریق کشف بر نسبت ها و روابط موجود بین این حقایق مطلع نمود، خواستم تا آنها را در قالب اشکالی حسی در آورم تا برای کسی که بصیرت او از درک این امور ناتوان است، قابل فهم باشد. (مددپور، ۱۳۷۴: ۷۹) رابطه خدا و خلق از دیدگاه وحدت وجود، که بزرگ ترین مبلغ و نظریه پرداز آن در جهان ابن عربی می‌باشد، رابطه بنا با خانه‌ای که می‌سازد یا خیاطی که جامه می‌دوزد نیست. از دیدگاه وحدت وجود، خلق عین حق است و نه چنان است که خالقی باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. عالم، پرتو تجلی حق است. ساخته‌ای جدا از خدا نیست بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه گر می‌شود. اصحاب عرفان برای تفهیم این معنی و تقریب ذهن مخاطبان به مثال‌هایی توسل جستند. از شناخته ترین و رساترین این مثال‌ها یکی نور است که در ذات خود واحد است و بسیط و بی رنگ. ولی مظاهر و تجلیات آن متکثر است و به لحاظ شدت و ضعف و نیز به لحاظ الوان با هم متفاوت و مختلف می‌نماید. (رک، کاکایی، ۱۳۸۱: ۴۵) نور مهتاب و نور آفتاب، نور شمع با نور برق و نور قرمز با نور زرد و کبود فرق دارد. ریشه این تشبیه که وجود حق را به نور تشبیه می‌کند در قرآن کریم نیز است و همچنین شیخ شهاب الدین سهروردی فلسفه اشراق را بر پایه این نظریه ریشه نور بودن خالق و کلیه مخلوقات با چاشنی نظریه‌های نو افلاطونی بنا کرد. تجلی خداوند چیزی هست مثل تموج دریا. اگر دریا موج می‌زند، موج عین دریاست و غیر دریا نیست.

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بود
(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۶۸)

از نظر مغربی جهان چون حبابی بر آب است که اگر هوای این حباب به در رود دریا می‌گردد. کثرت امواج، وحدت دریاست، اگر از سویی موج را بنگری کثرت می‌بینی و اگر به دریا نظرافکنی

وحدت می بینی:

نقوش کثرت امواج ظاهر دریا حجاب وحدت باطن شدست دریا
(همان: ۱۱۲)

شاعر هستی را وجود مطلق پروردگار می داند و برای هیچ کس و هیچ چیز وجودی قائل نیست
و عالم را حبابی بر محیط هستی مطلق توصیف می کند:

چیست عالم که می پرسی نشان و نام او بر محیط هستی مطلق حبابی بیش نیست
(همان: ۱۵۴)

وحدت وجود چون دریایی است موج و کف آلود که از امواج آن طبیعت و اسماء پدید آمده:
جهان و هرچه در او هست سر به سرموجی ز جوش و جنبش دریای بی کرانه ماست
(همان: ۱۷۶)

این تمثیل شخصی است که در وجود حق فانی شده، تعیین خود را از دست می دهد:

چشم دریا بین کسی دارد که غرق بحر شد ورنه نقش غیریند هر که او بر ساحل است
(مغربی، ۱۳۵۸: ۳۹۱)

او معتقد است امواج دریا با همه گوناگونی شان، جز ظهورات دریا نیستند بلکه عین دریا هستند:

چون بحر نامتناهی است دایما موج حجاب وحدت دریاست کثرت امواج
(همان: ۴۰۱)

عالم خلق نیز با همه تنوعش غیر از ظهورات حق چیزی نیست؛ یعنی در پس امواج و جدا از
امواج چیز دیگری به نام دریا وجود ندارد؛ چرا که دریا در لحظه تموج، مجموعه همین امواج است.
او آرزو می کند تا این امواج او را به سوی دریا بکشاند:

تا موج تو ما را نکشد جانب دریا از ساحل خود جانب دریا نتوان شد
تا جذبہ او یی نرباید من و ما را هرگز نفسی بی من و بی ما نتوان شد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۳۹)

مغربی دلی چون دریا را آرزومند است که در آن امواج را بگنجانند:

از خداجویی تا خداخویی در اشعار شمس مغربی / ۱۷۷

نقوش کثرت امواج ظاهر دریا حجاب وحدت باطن شدست دریا را
 دلی چون بحر بیاید و گرنه موج محیطش در آن دلی که به تنگی به سان جوست ننگجد
 ما همه دریا و دریا عیم ما بوده ولی ما پی ما و میان ما و دریا حایل است
 (همان: ۳۴۱)

و یا در جای دیگر می‌گوید:

این جمله چه بود عین آن موج وان موج چه بود عین دریا
 (همان: ۱۳۲)

خورشید و سایه

مبحث وحدت وجود از مسائل مشکل عرفان و فلسفه اسلامی است که فهم آن منوط به مطالعات عمیقی است. از آن روی در این جا به بیانی تمثیل وار و ساده از وحدت وجود کفایت می‌کنیم و در صورت نیاز، شما را به کتاب‌های نوشته شده در این زمینه ارجاع می‌دهیم. «عرفا معتقدند که تنها وجود حقیقی در این عالم خدا است و دیگران وجود حقیقی ندارند بلکه همگی مظاهر و سایه‌هایی از وجود خدایند؛ بنابراین، مجازاً به آنها وجود می‌گویند. این سخن نه انکار خدا و نه انکار جهان است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۹۵) عرفا می‌گویند ما کثرت را در جهان می‌پذیریم اما می‌گوییم این کثرت در مظاهر وجود است، نه خود وجود. قائلان به نظریه وحدت وجود هیچ‌گاه در پی آن نیستند که بگویند کثرت در عالم وجود ندارد بلکه معتقدند که وجود حقیقی از آن خدا است و او است که دارای وجودی حقیقی است و دیگر موجودات سایه و جلوه‌ای از حضرت حق هستند. اگر به مثال آینه دقت کنیم متوجه می‌شویم که همه تصاویر به وجود آمده یکی نبوده، بلکه هر کدام بر حسب نوع آینه شکلی داشتند؛ بنابراین، منظور ما از وحدت وجود این نیست که همه موجودات عالم یک چیزند و با هم تفاوتی ندارند، بلکه بحث بر سر این است که وجود حقیقی تنها از آن خدا است، یا این که موجودات عالم نیز وجودی حقیقی دارند؟ بنابراین، روشن شد که در نظریه وحدت وجود تنها وجود حقیقی در عالم از آن خدا است و دیگران همه جلوه‌ها و سایه‌هایی از حضرت حق هستند. در نتیجه کثرت در عالم وجود دارد، ولی این کثرت در جلوه‌ها است. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۲)

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
 (مغربی، ۱۳۵۸: ۲۸۸)

«ابن عربی برای بیان ظهور وحدت در کثرت به تمثیل‌های گوناگونی (مثل دریا و نمودار آبی، جام و شراب، جزء و کل و...) توسل جسته که تقریباً همه این تمثیل‌ها در دیوان مغربی نیز به زبانی شاعرانه بیان شده است. ابن عربی وجود را الکنیر الواحد معرفی می‌کند» (حسینی و واردی، ۱۳۹۱: ۳۱) و مغربی آن را واحد کثیر می‌داند (مغربی، ۱۳۵۸: ۷۰) او در نخستین غزل دیوانش می‌گوید:

خورشید رخت چو گشت پیدا ذرات دو کون شد هویدا
 مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیاء
 دریای وجود موج زن شد موجی بکنند سوی صحرا
 هر جزو که هست عین کل است پس کل باشد سراسر اجزا
 (مغربی، ۱۳۵۸: ۱۳۳)

نکته قابل تأمل این است که در این تمثیل‌ها سخن ز هویدا شدن است، نه ایجاد شدن. احتمالاً بیت اول به فیض اقدس و ظهور اعیان ثابت‌ه در علم الهی و بیت دوم به فیض مقدس و ظهور و تجلی حق در صور محسوسات اشاره دارد.

خورشید رخت چو گشت پیدا ذرات دو کون شد هویدا
 (همان: ۱۴۳)

و یا در جایی دیگر:

تا آفتاب حسن و جمالت ظهور یافت ظاهر شدند جمله ذرات کائنات
 (همان: ۴۰۵)

ظرف و شراب

شمس مغربی وجود را چون شرابی دانسته که هر چند در جام‌های گوناگون و الوان ریخته شود، با هم تفاوت نمی‌کند. از نظر او، آب در هر ظرفی که قرار بگیرد شکل آن ظرف را پیدا می‌کند و اگر آن جام بلورین و رنگی باشد، آب درون آن نیز به همان رنگ دیده می‌شود. «لون الماء لون انائه».

باده‌بی‌رنگ است لیکن رنگ‌های مختلف می‌شود ظاهر در او از اختلاف جام و کاسه
 (همان: ۴۵۶)

ناظری غیرآگاه ممکن است این شکل و رنگ را به آب نسبت دهد و حال آنکه آب در ذات

خود بی‌شکل و بی‌رنگ است:

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست
(همان: ۳۲۴)

این تمثیل به نحوی نشان دهنده پارادوکس ظهور و بطون نیز می‌باشد. مغربی در بیان این که هر کسی تجلی حق را به اندازه استعداد خودش قبول می‌کند، همین تمثیل را به کار می‌برد و به این جمله معروف جنید بارها استناد می‌کند که «رنگ آب همان رنگ ظرفش است.» (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۹)

به لون و طعم اگر آب مختلف باشد ز اختلاف محل است و انحراف مزاج
که جز او نیست در سرای وجود به حقیقت کس دگر موجود
روی او چه یگان است ولی گاه تجلی بسیار نماید چو بود آینه بسیار
آن که عین جمله اشیاء گشته است مغربی را گفت از اشیاء دم مزن
(مغربی، ۱۳۵۸: ۳۹۸)

از دید شاعر، او عین اشیاء است (در ظهور) ولی اشیاء عین او نیستند، او با همه است هر کجا باشند، ولی همه با او نیستند، این توحید وجودی است و آنکه پیش از این از گفته ابن عربی بیان داشتیم که: سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها، توحید شهودی است. صاحب بن عبّاد گوید: فتشابهها و تشاكل الامر رق الزجاج و رقت الخمر و كأنها قرح و لالخمر (بهم شباهت پیدا کردند و کار دشوار شد یعنی: جام شراب صافی شد و شراب هم صاف بود و یا چنانستی که آن جام است و شراب نیست چنانستی که آن شراب است و جام نیست). عراقی نیز در همین مورد گوید:

امر شמוש تهلكت بغمام؟ / اكنوس تالأت بمدام
درهم آمیخت رنگ جام و مدام / از صفای می و لطافت جام
یا مدام است و نیست گویی جام / همه جام است و نیست گویی می
جان و جانان و دلبر و دل و دین / که همه اوست هر چه هست یقین (عراقی، ۱۳۹۰: ۱۰۲)
در ترجیع دیگرش که همگی در وحدت وجود سروده است، می‌گوید:
بجز از او کسی ندارد دوست / همه عالم چون عکس صورت اوست
به حقیقت چو بنگری همه اوست / به مجاز این و آن نهی نامش
عجب این است کاب عین سبوست / شد سبو ظرف آب در تحقیق

آب دریا چو بنگری از جوست / قطره و بحر جز یکی نبود
 هر که راضی شود زمغز به پوست / بر دلش کشف کی شود اسرار؟
 میل من با جمال او زان روست / در رخس روی دوست می بینم
 لیکن اثبات این حدیث نکوست / گرچه خود غیر را وجودی نیست
 جز تو موجود جاودان کس نیست / که بغیر از تو در جهان کس نیست (همان: ۳۴۵)

نتیجه گیری:

پنهان بودن ذات به تصریح اهل عرفان از فرط پیدایی و عدم تناهی او و تسلط وی بر عقل و دیده است، اما ظاهر وجود عبارت است از: تجلی ذات از غیب به شهادت است و همان ظهور و پرتویی است که با نام‌های متعدد ذکر گردید. شمس مغربی در اصل شاعر وحدت وجودی است که نظر خود را با تعدیل در آثارش منعکس می‌سازد. این شاعر به دلیل پیروی از عرفان ابن عربی، عقاید وحدت وجودی را در بیشتر اشعار خود گنجانده است. وی چه در غزل‌های شورانگیز، ترجیعات، رباعیات و فهلویات عرفانی و چه در رساله وحدت وجودی جام جهان نما، به آرمان انسان‌های عارف، توجهی عمیق دارد و در ضمن تحلیل آرای استادش ابن عربی بیان می‌دارد که آرزوی انسان، عروج از نردبام معرفت و کسب نور بیشتر است. پیام شمس، دوستی، عشق و محبت، آزادی و تقوا است. تجلی درک عرفانی و رعایت موازین شریعت و اصول دقیق وحدت وجودی شمس، به شکل ژرف ترین هیجان‌ات روحی و حالات روحانی در غزل‌هایش موج می‌زند. او مانند دیگر شعرای عارف مشرب (سنایی، عطار، مولانا، عراقی و...) سعی کرده است در بیشتر غزل‌هایش الفاظ ظاهری و مجازی را در معانی متعالی عرفانی آن به کار برد تا هر خام اندیشه‌ای نتواند به تصور باطل در قلمرو جهان لایزال عرفان گام گذارد. او تمامی آفرینش را منبعث از وجود حق تعالی می‌داند و اشعارش آئینه تمام نمای همین اندیشه است.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد سوم، تهران، طرح نو.
- ۳- احمد، عزیز، (۱۳۶۶)، تاریخ تصوف اسلامی در هند، ترجمه: تقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، هرمس.
- ۴- استیس، والتر ترانس، (۱۳۷۹)، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- ۵- حسینی و واردی، اعظم و زرین، (۱۳۹۱)، رابطه خدا و هستی از دید ابن عربی و شمس مغربی، نشریه ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز، دوره چهارم، شماره هفتم، صص ۲۳-۴۵.
- ۶- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۲)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه: جلیل پروین، تهران، پژوهشکده امام خمینی.
- ۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: هرمس.
- ۸- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، مبانی عرفان نظری، تهران، سمت.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، اسلام در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد هشتم، تهران، سخن.
- ۱۰- ستاری، جلال، (۱۳۷۵)، عشق صوفیانه، تهران، مرکز.
- ۱۱- شیمل، آن ماری، (۱۳۸۱)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر، (۱۳۹۰)، دیوان اشعار عراقی، تهران، مبین اندیشه.
- ۱۳- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران، هرمس.
- ۱۵- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، (۱۳۶۴)، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح: جعفر سلطان القزایی، تهران، هرمس.
- ۱۶- مددپور، محمد، (۱۳۷۴)، نظری اجمالی به سیر و سلوک و آراء محی الدین ابن عربی، تهران، مرکز مطالعات شرقی فرهنگ و هنر.
- ۱۷- مغربی، شمس، (۱۳۵۸)، دیوان کامل اشعار، به کوشش: ابوطالب میرعابدینی، تهران، زوار.
- ۱۸- نوربخش، جواد، (۱۳۸۴)، ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری،

میراث تصوف، جلد اول، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.

۱۹- نوظهور، یوسف، (۱۳۸۰)، وحدت و کثرت وجود از دید ابن عربی، فصلنامه علامه، سال

اول شماره اول، ۱۵-۳۸.

۲۰- نیکلسون، رینولدا، (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا

شفیعی کدکنی، تهران، سخن.