

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۷، پاییز ۱۳۸۳
شماره مسلسل ۱۹۲

زلف و تعابیر عارفانه و عاشقانه آن در شعر فارسی*

دکتر حیدر قلیزاده**

E.mail:Gholizaade2002@yahoo.com

چکیده

زلف از اصطلاحاتی است که در ادبیات و شعر عاشقانه و عارفانه کاربرد بسیار فراوان داشته است. این اصطلاح در منابع عرفان و تصوف فاقد تعابیر جامع و مانع است اما شاعران فارسی‌گو در اشعار خویش تعابیری لطیف، باریک، دقیق و مفصل از زلف ارائه نموده‌اند.

زلف چهار تعبیر و معنای عمده دارد:

- ۱- کثرات و تعینات در مراتب هستی
- ۲- حجاب وجه غیبی احدیت و حاجب درگاه جمال و جلال الوهیت
- ۳- تجلیات جمالی و جلالی ذات لا بشرط غیب الغیوب
- ۴- طریقت سلوک و ریسمان و کمند هدایت ربوبی.

* - تاریخ وصول ۸۳/۲/۲۱ تایید نهایی ۸۳/۵/۲۴

** - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان

واژه‌های کلیدی: زلف، گیسو، طره، مو، عرفان، شعر، حجاب، طریقت،

تجلی، کثرات.

مقدمه

متون شعر فارسی عموماً عواطف و عوالم درونی انسان به ویژه عواطف عاشقانه و عارفانه را به رشته بیان و تصویر کشیده است. زبان این متون برای به تصویر کشیدن عواطف انسانی عمدتاً زبانی شاعرانه و نمادین است و ابزار بیان در این زبان - علاوه بر الفاظ عام شاعرانه - اصطلاحات و نمادهای خاص شعری است که می‌توان از آنها به نمادها یا اصطلاحات عاشقانه و عارفانه یاد کرد. این اصطلاحات گاه تعبیری حقیقی دارد؛ مانند «هجران، عتاب، عشق، همت، تجلی، چشم، گیسوان سیاه چشم‌نواز، ابروان کمان‌وش و...» گاهی نیز حامل معنایی مجازی و رمزی است و شاعر از آن اصطلاحات تعبیر یا تعبیری دیگر اراده می‌کند مانند «سرو، لب، می، ساقی، چشم، گیسوان سیاه چشم‌نواز، ابروان کمان‌وش، نرگس، جام، سوسن، یاسمن، ماه، سهیل و...»

این روش بیان موجب خواهد شد که زبان شعر هم عاشقانه شود و هم عارفانه و مخاطبان شعر از این طریق قادر خواهند بود هر دو عاطفه عاشقانه و عارفانه را - از منظر مجاز و حقیقت - از آن شعر دریابند؛ به همین دلیل این نوع بیان شعری دارای مخاطبان متعدد نیز خواهد بود. بدیهی است که تحقیق و مطالعه در زبان و بیان عارفانه و عاشقانه شعر، مخاطبان را در پی بردن به معانی و تعبیر آن یاری خواهد کرد.

از الفاظ و اصطلاحات رمزی که اهمیت فراوان در زبان و بیان شعر عارفانه و عاشقانه دارد، اصطلاح «زلف»^(۱) است. این اصطلاح به صورت عام و در کنار مترادفهایی چون «گیسو، طره، جعد، مو» و ... از پرکاربردترین اصطلاحات عارفانه و عاشقانه در شعر فارسی به شمار می‌آید.

زلف در لغت

درباره ریشه لغوی «زلف» سه نظر متفاوت بیان شده است. نظر غالب آن است که زلف از ریشه زبانهای ایرانی بوده و در اوستایی به صورت *Zafran* به کار می‌رفته است، این کلمه سپس به اشکال گوناگون زرفین، زوفرین، زورفین، زرفین و زلفین رواج یافته است. زرفین یا زلفین حلقه‌یی بوده است که بر چهارچوب در نصب می‌کردند و زنجیر در را بر آن می‌افکندند^(۲). در «لسان‌العرب» آمده است: «الزرفین: جماعه الناس و الزرفین و الزرفین حلقه الباب... الجوهری: الزرفین و الزرفین فارسی معرب. و قد زرفن صُدغَه کلمة مولده (ابن منظور، ذیل «زرفن»)). در کتاب «الالفاظ الفارسیة المعربة» نیز به معرب بودن زرفین اشاره شده است: «الزرفین: تعریب زورفین و هو حلقه للباب» (ادبی شیر، ذیل «الزرفین»). همچنین در زبان عربی جمله «قد زرفن شعره» به معنای «جعلها كالزرفین» به کار رفته است (المنجد، ذیل «زرفن»). از این منابع و منابع دیگر چنین بر می‌آید که موی سر و حلقه‌ها و یا شکل خمیده آن را به حلقه در (زرفین) و شاید سیاهی مو را به سیاهی حلقه آهنین در همانند می‌کرده‌اند.

ضمن تأیید این نظر باید پذیرفت که به کار رفتن کلمات «زُلف» و «زُلفی» و مشتقات دیگر این ریشه در قرآن کریم در تخیل و تصویرگری شاعران ایرانی تاثیر مستقیم داشته است. از همین جا است که دو دیدگاه دیگر درباره ریشه لغت زلف پدید آمده است؛ عده‌یی بر آن‌اند که زلف لفظی است عربی و به معنی پاره شب، چنان که در آیه ۱۱۴ سوره هود آمده است: «واقم الصلوه طرفی النهار و زُلفاً من اللیل...»^(۳) به نظر می‌رسد عده‌یی از شاعران، زلف را در اشعار خود با نظر به همین معنا بویژه با تأثر از قرآن کریم به کار برده‌اند و گویا به مناسبت همین معناست که تعدادی از شاعران، زلف را به صورت «زلفین» مثنی نموده‌اند و مراد آنان از زلفین دو طرف موی معشوق است که همچون شب سیاه‌اند. روشن است که تشبیه زرفین (=زلفین) با نشانه تشبیه عربی نادرست است؛ به همین جهت آن را با صفت شمارشی «دو» مثنی کرده‌اند: دو زلفین. بسیار دور به نظر می‌رسد که شاعر، زلف را با نظر به ریشه فارسی آن (زرفین و زلفین) به صورت مثنای عربی به کار برده باشد؛ به همین دلیل، تأثیر «زُلف» عربی به معنی پاره شب در کاربرد زلف در شعر فارسی بی‌وجه به نظر نمی‌رسد بویژه که تناسب زلف و شب در اشعار فارسی بسیار فراوان، واضح و قابل تأمل است و حتی وجه کاربرد زلف در شعر فارسی گاه تنها از بابت رنگ سیاه و شبگون آن بوده است و نه شکل حلقه مانند آن:

دوش گشودی به چهره «زلف شب‌آسا» شرح نمودی حدیث نور و ظلم را

(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

تا ننگشاد این گره وهمسوز «زلف شب» ایمن نشد از روی روز
(نظامی، مخزن الاسرار، ۱۳۶۳، ص ۳۴)

نظر گروهی دیگر آن است که «زلف» لفظی عربی و به معنای قرب و نزدیکی است^(۴) بویژه که این لغت نه بار به اشکال گوناگون در قرآن کریم به کار رفته است^(۵). این گروه، مناسبت زلف با معنای قرابت و نزدیکی را از جهت نزدیکی زلف به رخ استنباط کرده‌اند. این نظر را تنها می‌توان برداشتی شعری و ایهامی تلقی نمود و نمی‌توان برای آن پایه‌ی علمی قایل شد.

حاصل سخن آن که زلفین و صورت کهن‌تر آن، زرفین، از نظر لغوی ریشه‌ی ایرانی دارد. کلمه «زلف» گرچه گویی شکل مختصر کلمه «زلفین» بوده باشد، اما تأثیر بیان قرآن کریم (زلفاً من اللیل) را در امتزاج معنایی دو کلمه زلف و زلفین نمی‌توان نادیده گرفت. اکنون زلف ترکیبی است از این دو مفهوم: سیاهی و حلقه مانند بودن.

در ادبیات دوره اسلامی هر دو واژه «زرفین» و «زلف» به کار رفته است؛ با این تفاوت که زرفین غالباً در مفهوم لغوی و حقیقی یعنی حلقه در و زلف در معنای موی سر و «زلفین» در هر دو معنی به کار رفته است. این واژگان در ادبیات پیش از اسلام در معنای موی سر - گرچه به کار رفته باشد - یافت نشد.

بر آب گرم درمانده است پایم چو در زورفین در انگشت ازهر
(دقیقی، دبیرسیاقی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲)

مردم دانا نباشد دوست او یک روز بیش هرکسی انگشت خود یک ره کند در زولفین
(منوچهری دامغانی، ۱۳۷۰، ص ۹۰)

سرو سیمین تو را در مشک تر زلف مشکین تو سر تا پا گرفت
 (فیروز مشرقی / دبیرسیاقی، ۱۳۷۰، ص ۴)
 آن که زلفین و گیسوت پیراست گرچه دینار یا درمش بهاست ...
 (رودکی / همان، ص ۲۷)

تعبیر عارفانه و عاشقانه زلف

زلف در کنار کاربرد حقیقی و لغوی آن در زبان و ادب فارسی دارای کاربرد مجازی و رمزی نیز است. معنای حقیقی و لغوی آن همان موی و گیسوی سر است. کاربرد لغوی و حقیقی زلف به مراتب کمتر از کاربرد مجازی و رمزی آن است. معنای رمزی و مجازی زلف در دو بخش عاشقانه و عارفانه قابل طرح و بررسی است. زلف را در این معنا یا باید از ملازمات معشوق مجازی دانست و یا از ملازمات معشوق حقیقی. اما چون از نظر وجود و جوهر یک نوع عشق بیشتر وجود ندارد و آن عشق حقیقی است و عشق مجازی نیز از سنخ عشق حقیقی است؛ به همین دلیل می‌توان تقریباً تمامی ویژگیها و صفات عشق مجازی را در عشق حقیقی نیز یافت و نیز از همین جهت است که دو گونه برداشت (مجازی و حقیقی) توأماً از چنین اصطلاحات رمزی، قابل استنباط است، این امر ناشی از وحدت وجودی عشق حقیقی و مجازی است. باز از همین روست که عده‌یی، شعری را حقیقی و عرفانی و عده‌یی دیگر آن را مجازی و عاشقانه می‌خوانند. در نگاه عارفانه، شاعر، معشوقان مجازی را از وجود معشوق حقیقی می‌بیند و در واقع، جز معشوق حقیقی معشوقی نمی‌بیند:

به بوی زلف تو با باد عیشها دارم اگرچه عیب کنندم که بادپیمایی است
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۵۳)

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(همان، ص ۷۸۷)

با اینکه گاه مرز میان تعبیر عاشقانه و تعبیر عارفانه از زلف نامشخص و دوپهلوست اما باید گفت تعبیر عاشقانه از زلف و هر اصطلاح عاشقانه دیگر را می‌توان به آسانی از ظاهر آن استخراج نمود ولی تعبیر عارفانه چنین نیست. برای درک و استنباط تعبیر عارفانه زلف به ناچار باید از منابع عرفان و تصوف و نیز از بیان عارفانه شاعران بهره جست تا با گردآوری و تحلیل بیان و معنا به تعبیر اصلی زلف دست یافت. چون تعابیر عاشقانه از زلف بدان اندازه نیازمند تحلیل و بررسی نیست بنابراین عمده این نوشتار، حاوی تحلیل تعابیر عرفانی از زلف خواهد بود.

در منابع مربوط به عرفان و تصوف، زلف را عموماً نمادی دانسته‌اند برای غیب هویت حق، تجلی جلالی و صفات قهر خداوند، تجلی جمالی، کثرات و مرتبه امکانی و ظهور هویت حق، معضلات و مشکلات اسرار الهی در پیش راه سلوک سالک، حجاب چهره حق، و سلسله اشکال حضرت الهیت و طریقت سلوک و حبل‌المتین.

صاحب کتاب «قواعد العرفاء و آداب الشعراء» می‌نویسد: «زلف غیب هویت حق را گویند.... و زلف اشارت به تجلی جلالی است در صورت مجالی

جسمانی... و بعضی زلف را به کثرت تشبیه کرده‌اند جهت آن که پرده‌دار روی وحدت‌اند. اگر پرده کثرت از میان بردارند عین وحدت معاینه شود.» (ترینی قندهاری، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵).

در کتاب «رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ» در تعریف گیسو آمده است: «گیسو طریق طلب را گویند به علم هویت که جبل‌المتین عارف است.» (الفتی تبریزی، ۱۳۶۲، ص ۵۵).

امام محمد غزالی در این باب می‌گوید: «و باشد که از زلف، ظلمت کفر فهم کنند و از نور روی، نور ایمان فهم کنند و باشد که از زلف، سلسله اشکال حضرت الهیت فهم کنند... از این زلف، سلسله اشکال، فهم کنند که کسی که خواهد که به تصرف عقل به وی یا سر یک موی از عجایب حضرت الوهیت بشناسد یک پیچ که در وی افتد همه شماره‌ها غلط شود و همه عقلها مدهوش گردد. (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۸۴).

تهانوی زلف را چنین معنی می‌کند: «زلف: معروف و عندهم عین الهویه... و یقول فی کشف اللغات الزلف عبارة عن ظلمة الکفر او الأشکال فی الشریعة و المشکلات فی الطریقه و قیل من قبه العرش الی ما تحت الثری کل کثرة فی الوجود و کل حجاب یمکن تصویره فهو زلف» (موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ص ۹۰۸).

لاهیجی شارح گلشن‌راز که زلف را به تفصیل بررسی و تحلیل نموده است، اظهار می‌دارد: «تعیینات و کثرات ممکنات را بنابر اختفای وجه ذات در حجاب تعیینات مشابهتی با زلف ثابت است. درازی زلف اشارت به عدم انحصار

موجودات و کثرات و تعینات است و وجه شبه میان زلف و تعینات آن است که چنانچه زلف پرده روی محبوب است هر تعینی از تعینات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی است» (شرح گلشن راز، ص ۵۷۷) وی در ادامه چنین بیان می‌دارد که: «از کجی زلف راه طالب و عاشق در پیچش آمده و هر چند که می‌رود به منزل نمی‌رسد...» (همان، ص ۵۷۹).

شاه محمود داعی شیرازی نیز در شرح خود بر گلشن راز، زلف را به طور جامع و در عین حال موجز چنین معنا نموده است: «مراد از زلف وجود اعتباری است که وجه وجود حقیقی [را] بر اهل وهم و خیال می‌پوشد یا مراد سلسله ممکنات است از عقل اول تا جوهر انسان و وجه شبه ستر این مراتب کثیره باشد وجود واحد را چنانچه زلف روی را». (نسایم گلشن، ص ۳۱۸).

در نهایت این که سید جعفر سجادی نیز دایره شمول تعینات را محدود به عالم ماده ندانسته است وی می‌نویسد: «زلف در اصطلاح صوفیان کنایه از مرتبه امکانی از کلیات و جزویات و معقولات و محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض است». (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۴۴، ذیل زلف)

تعاریف و تعابیر مذکور از زلف، لب و خلاصه‌یی است از تعاریف زلف در منابع عرفان و تصوف که البته در پاره‌یی تعابیر و تعاریف، گمان بر این است که به بیراه رفته‌اند و راه ناهموار پیموده‌اند از جمله آنجا که زلف را به اوامر و نواهی الهی (ترینی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵) یا غیب هویت (همان، ص ۵، الفتی، ۱۳۶۲، ص ۵۴/ کاشانی، ۱۳۷۳، ذیل «زلف») و یا مراتب صفات قهریه (ترینی، ۱۳۷۴،

ص ۵) تعبیر نموده‌اند و یا آنجا که پیچ زلف را به اصول حقایق و معارف تعبیر کرده‌اند. (همان، ص ۵۵) و...

باید پذیرفت که تعبیر زبان شعر از «زلف»، هم دارای لطافت، زیبایی و روعت فراوان است و هم بسیار باریک، دقیق و ژرف است. تعبیری در اشعار عاشقانه و عارفانه می‌یابیم که نسبت به تعاریف و تعبیر موجود در متون و منابع عرفان و تصوف، معانی و مفاهیم زلف را بسی بیشتر و پیشتر و نیز دقیق‌تر و کامل‌تر باز نموده‌اند.

همچنین در زبان شعر، این تعبیر با تناسب (Harmony)‌هایی زیبا و شگفت به کار رفته است که در نتیجه آن، ارتباط و تناسب میان تعبیر عاشقانه و عارفانه زلف بسیار آشکارتر و هنرمندانه‌تر به تصویر کشیده شده است. لذا خواننده، تعبیر زلف را در اشعار، آسان‌تر درمی‌یابد تا در متون عرفان و تصوف.

براساس تعاریف و تعبیر موجود در متون عرفان و فرهنگ اصطلاحات عرفانی و بویژه بر پایه تحقیق و تأمل در اشعار عارفانه و عاشقانه فارسی می‌توان زلف را به طور اجمال به چهار معنا و مفهوم کلی و عام- که البته همگی به یک معنا و مفهوم واحد کلی اشاره دارند- تعبیر نمود:

۱- کثرات و تعینات هستی و مرتبه تقید و تفرقه

۲- حجاب و حاجب جمال و جلال احدیت

۳- تجلی و تعین جمال و جلال

۴- طرق و منازل طریقت سلوک و کمند و ریسمان دلها و جانها.

معانی و تعابیر زلف در شعر فارسی بر مبنای تعابیر چهارگانه مذکور به تفکیک قابل مطالعه و بررسی است. این معانی و تعابیر، معانی و تعابیری عام‌اند؛ بنابراین به موجب محدودیت و تنگنایی مقال، توان شرح و بسط تمامی تصاویر شعری و تناسبهای واژگانی و معنایی در این زمینه، وجود ندارد.

۱- کثرات و تعینات هستی و مرتبه تقید و تفرقه

تعین یعنی تشخیص و عینیت یافتن یک مرتبه وجودی در مرتبه وجودی دیگر. تعینات اموری اعتباری‌اند و در مراتب ظهور، وجود اعتباری می‌یابند.

تعین بود که از هستی جدا شد نه حق بنده نه بنده با خدا شد
(شبستری، ۱۳۶۸، ص ۸۵)

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است
(همان، ص ۸۷)

فنا و وصال نیز در حقیقت جز رفع تعین از وجود نیست. وقتی تعین برطرف شد وجود صافی می‌گردد. مرتبه کثرت و تقید و تفرقه نیز همین است یعنی مرتبه‌یی که وجود واحد در نمودهای متکثر کثرت یافته دارای قید تعین گردد. این مرتبه، مرتبه تفرقه و جدایی کثرات و تعینات از مقام وحدت است. از این مرتبه به مرتبه امکانی، تفصیل، تنزلات و ظهورات، شهود و تعین مادی یا ناسوتی نیز تعبیر شده است. همه آیات و نشانه‌های الهی در آفاق و انفس به مرتبه کثرت تعلق دارند.

بنابر آنچه گفته شد زلف در این مفهوم اشاره دارد به وجود اعتباری و سلسله موجودات اعتباری در جهان تعینات یا همان ماسوی‌الله چنان که زلف افشانه شده بر رخ زیبارویان، وجودی اعتباری است که سبب تمایز و تفرقه جهان زلف با آفتاب رخ می‌شود. با اینکه زلف از وجود رخسار زیبارو بهره‌مند است و وجود خود را مدیون و مقید به وجود اوست اما وجود رخ زیبارو مقید به وجود زلف نیست بلکه زلف در مقام آراستن رخ زیبای شاهدان دلبر در کار است؛ شاهدان‌اند که گاه در زلف می‌افزایند و گاه از سر زلف می‌کاهند.

چنان که اشاره شد تعینات، نمودهایی مستقل از وجود واحد واسع که بر همه هستی گسترده شده و آن را فرا گرفته نیست «و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم» (البقره / ۱۱۵).

حال آیا دایره و محدوده این تعینات و کثرات تا کجاست؟ چنان که گفته شد شاه محمود داعی شیرازی در شرح گلشن‌راز محدوده آن را از عقل اول تا جوهر انسان دانسته است (نسایم گلشن، ص ۳۱۸). سید جعفر سجادی نیز آن را شامل مرتبه امکانی از جزویات و کلیات، معقولات و محسوسات و ارواح و.. گفته است (فرهنگ اصطلاحات.. ذیل زلف). به نظر می‌رسد تعینات و کثرات تمامی عقل و نفس و روح و مثال و ملک (ماده) را شامل است و این مراتب همچون پرده‌هایی تودرتو، نقاب اندر نقاب در برابر رخ وحدت و ذات غیب الغیوب قرار گرفته‌اند؛ همچنانکه زلف و گیسوی شاهدان زیبارو نیز علاوه بر رخ آنان دیگر اعضای بدن آنان را سراپای فرا می‌گیرد. عبارت «سلسله اشکال

حضرت الهیت» نیز اشاره بدین معنی دارد؛ گویی که ناسوت برای مثال و ملکوت و آن نیز برای عقول و جبروت... همچون نقابی اند:

روی چون روز در نقاب مپوش زلف شیرنگ تو نقاب بس است
(عطار، ۱۳۷۱، ص ۵۱)
هر نقاب روی جانان را نقاب دیگر است هر حجابی را که طی کردی حجاب دیگر است
(صائب، ج ۲، ص ۴۹۹)

از همین جاست که شاعر اگر از زلف سخن می گوید خود نیز جزو زلف ربوبی است و در کنار رخ وجود الوهیت آرام یافته است و بسیاری کسان که چون زلف‌اند و از همسایگی رخ بی‌خبر.

ز بوی زلفش از آن غافلی که مزکومی وگر نه از خم زلفش تو خود یکی مویی
تو کوی دوست همی جویی و نمی‌دانی که گر نظر بحقیقت کنی تو آن کویی
(لاهیجی، گلشن راز، ص ۵۸۰)

زلف به دلیل تناسبهایی که با عالم تعینات و کثرات دارد از جهات گوناگون با آن تعینات مورد قیاس و مماثله قرار می‌گیرد، این تناسبها (Harmonies) عمدتاً عبارت است از: سیاهی زلف ← سیاهی و ظلمت جهان تعینات؛ درخشش رخ خوروش ← درخشش نور ذات احدیت؛ سیاهی و پوشانندگی زلف ← ظلمت و گمراهی و کفر تعینات در برابر ایمان درخشان رخ یار؛ کثرت

تارهای زلف ← کثرت موجودات اعتباری و تعدد آنها در عالم کثرات در برابر جمال یکتا و وحدت خال احدیت؛ پرده و نقاب بودن زلف در برابر رخ زیبا ← حجاب بودن کثرات در برابر ذات نورانی غیب‌الغیوب؛ مشهود و محسوس بودن زلف ← محسوس یا عیان بودن عالم تعینات؛ پنهان بودن رخ زیبا ← مخفی و غیبی بودن وجه و ذات احدیت (هو الظاهر و الباطن)؛ دو تا بودن زلف ← دو تا بودن و زوجیت در تمامی وجوه تعینات مانند ملک و ملکوت، غیب و شهود، جمال و جلال، نور و ظلمت، عقل و نفس، ظاهر و باطن، نر و ماده و...؛ همسایگی زلف و رخ و طواف زلف، گرد رخسار زیبارویان ← اقتران جهان تعینات به ذات و وجود الوهیت و عبودیت تکوینی کثرات در پیشگاه کعبه جمال خداوند؛ بریدن و چیدن سر زلف ← کاستن از کثرات (مرگ و خروج آنها از عالم تعینات)؛ درازی زلف ← بی‌انتهای بودن سلسله جهان کثرتها؛ غیر حقیقی بودن و بیجان بودن زلف ← مجازی و سایه بودن تعینات. تناسب و هماهنگیهای فراوان دیگر نیز هست که در ادامه سخن به پاره‌یی از آنها خواهیم پرداخت.

در شعر فارسی به بسیاری از این تناسبات اشاره شده است. شاعران با دقت نظر و باریکی خیال به این تناسبات پی برده‌اند و با لطافت تمام به عمده وجوه این تناسبات - در شعر خود- پرداخته‌اند. شواهدی از این اشعار را که در آنها زلف به تعینات و کثرات تعبیر می‌شود ذکر می‌کنیم.

زلف، حجاب تعینات و کفر کثرات:

- بشکن طلسم هستی خود را که غیر از این بر روی آن نگار نقابی ندید کس
(صائب، ج ۵، ص ۲۳۴۴)
- خیزید و سر از عالم توحید برآرید وز پرده کثرت رخ وحدت بنمایید
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۶۷۷)
- روی چون ماهت بهشتی دیگر است لیک زلف تو درخت گندم است
(عطار، ۱۳۷۱، ص ۶۰)
- روی در زیر زلف پنهان کرد تا در اسلام کافرستان کرد
(همان، ص ۱۶۱)
- یک سو فکن دو زلفش و ایمانت تازه گردان که اندر حجاب کفرش ایمان تازه بینی
(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲)

سیاهی زلف، ظلمت تعینات و گمراهی و سیهکاری

- سر زلف تو ندانم چه سیهکاری کرد که بدین گونه تو در پای فکندی کارش
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۷)
- خواجواگر زلف کژش بینی که برخاک اوفتد با آن رسن در چه مرو کان از سیهکاری کند
(همان، ص ۲۶۳)
- سلطان من! خدا را! زلفت شکست ما را تا کی کند سیاهی چندین دراز دستی
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۶۱)
- زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزنند سالها رفت و بدان سیرت و سان است که بود
(همان، ص ۲۳۴)
- دوش گشودی به چهره زلف شب آسا شرح نمودی حدیث نور و ظلم را
(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۶۹)

همسایگی و قرابت زلف با رخ و قرابت تعینات با ذات احدیت:

- در سایه زلف تو دل من همسایه نور آسمانی است
(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۵۶۶)
- به زیر سایه زلف سیاهت به شب خورشید رخشان می توان یافت
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۷)
- رخ تو در شکن زلف پرشکن دیدم اگرچه در شب تار آفتاب نتوان دید
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۲۴۸)
- عجب در آن سر زلف معنبر مفتول که در کنار تو خسبید چرا پریشان است
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۲)
- خدا با توست حاضر «نحن اقرب» در آن زلفی و بی آگه چو شانه
(کلیات شمس، ج ۵، ص ۱۳۸)

گردش زلف گرد رخسار یار و طواف تعینات گرد کعبه جمال الوهیت

- چون طره تو شیفته روی تو گشتیم هیهات! که خورشید پرستیم دگر بار
(عراقی، ۱۳۷۳، غزل ۱۱۹)
- بر رخس زلف عاشق است چو من لاجرم همچو منش نیست قرار
(رودکی، ۱۳۷۸، ص ۲۶)
- تا برآمد ز بناگوش تو خورشید جمال هر سر زلف تو خورشید پرستی دگر است
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۳۸۹)
- زلف سرگشته که بر روی تو گشت آشفته گرد رخسار تو دوران چه کند گر نکند
(همان، ص ۲۴۳)

دلدادگی و شیفتگی به زلف زیبارویان و شیفتگی هر کدام از کثرات به جهان تعینات

- عالمی شیفته زلف توواند زلف تو شیفته خویشتن است
(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۵۶۴)
- به بوی زلف تو گرجان به باد رفت چه شد هزار جان گرامی فدای جانانه
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۴۹)
- گر دست رسد در خم زلفین تو بازم چون گوی چه سرها که به چوگان تو بازم
(همان، ص ۳۵۵)
- فریب زلف تو با عاشقان چه شعبده ساخت که هرکه جان و دلی داشت در میان انداخت؟
(عراقی، ۱۳۷۳)

غیرحقیقی، سایه و ملازم بودن زلف برای رخ و محبوب مجازی بودن کثرات به واسطه جمال احدیت

- چو گویم وصف حسن ماهرویی غرض زان زلف و رخسارم تو باشی
(عراقی، ۱۳۷۳)
- ور پرتو خورشید رخس تاب نیاری در سایه آن زلف سپهکار فرود آی
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۷۶۸)
- چون ز نسیم می شود زلف بنفشه پرشکن وه که دلم چه یاد آن عهدشکن نمی کند
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲)
- گفتم که بوی زلفت گمراه عالمم کرد گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید
(همان، ص ۲۵۴)
- با چنین زلف و رخس بادا نظربازی حرام هرکه روی یاسمین و جعد سنبل بایدهش

(همان، ص ۳۰۰)

برو ای شب! زپیش من میچان زلف و گیسو را که جز آن جعد و گیسو را نمی دانم نمی دانم
(کلیات شمس، ج ۳، ص ۲۰۷)

افزوده شدن بر درازی سر زلف و چیدن آن و افزوده شدن بر کثرات (سرکشی آنها) و خارج ساختن آنها از عالم تعینات

اگر بیریده شد زلفش چه غم بود که گر شب کم شد اندر روز افزود
چو دام فتنه می شد چنبر او به شوخی باز کرد از تن سر او
(شبستری، ۱۳۶۸، ص ۹۹)

گفتم سر زلف خود بریدی گفتا بسیار سر اندر سرکارش می شد
(کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۰۵)
کافران گمراه از آناند که در زلف تواند یک ره آن زلف بپیر تا همه ایمان آرند
(سنایی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۳)

حال دانی زلف و اطلاع تعینات و کثرات بر احوال خود و احوال بندگان عاشق

چون حال دل از زلف تو پوشیده توان داشت کان هندوی دلدزد سیهکار نداند
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۲۴۰)

صورت حال من از زلف دلایز بپرس گر تو را از من دلسوخته باور نشود
(همان، ص ۲۵۸)

با سر زلف تو مجموع پریشانی خود کو مجالی که یکایک همه تقریر کنم
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷)

مگر ای زلف! ز حال دلم آگه شده ای که پراکنده و شوریده و سرگردانی
(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷)

جانا! صفت قدم ز ابروت بپرس آشفتمگیم ز زلف هندوت بپرس
(کلیات شمس، ج ۸، ص ۱۶۵)

به دلیل تنگنایی مجال سخن، به چند مورد دیگر تنها اشاره‌ی کوتاه می‌کنیم: از جمله سایه و پناه بودن زلف که دلالت دارد به آرام‌یابی دلها و جانهای عاشق در هر خم از زلف تعینات؛ و نفرین و تهدید زلف که حاکی از آشفتمگی حال عاشقان و تهدید آنها به نفرین تعینات و جهان کثرات است^(۶) و سرانجام اینکه از آراستن و پیراستن زلف توسط معشوق زیارو به توجه و محبت و دوستداری معشوق نسبت به جهان کثرات و تعینات تعبیر می‌کنند.

۲- حجاب و حاجب جمال و جلال احدیت:

همچنان که در تعبیر نخست از زلف بیان شد این اصطلاح، رمزی است برای تعینات و کثرات که از منظری دیگر آن را حجاب و پرده‌ی در برابر جمال نورانی الوهیت گفتیم.

حجاب را دو گونه دانسته‌اند: نورانی و ظلمانی. آن جا که نور چهره نورانی شاهد غیبی بدرخشد شدت و اشتداد نور روی او چنان است که آن نور، خود موجب احتجاب دیدگان از مشاهده جمال می‌گردد و این در عرفان بعد نورانی

وجود است و هر آنچه به وجه نوری وجود مربوط است همچون ایمان، اسلام، عبادت، محبت، انفاق و.. قابلیت حجاب بودن را دارد. در «کشاف اصطلاحات الفنون»... آمده است: «اعلم ان الحجاب الذی یحتجب به الانسان عن قرب الله اما نورانی و هو نور الروح و اما ظلمانی و هو ظلمه الجسم.... و الحجاب الظلمانی هو مثل البطون و القهر و الجلال و جمله الصفات الذمیه ایضا و الحجاب النورانی یعنی ظهور اللطف و الجمال و جمیع الصفات الحمیده ایضاً (محمد علی تهانوی، ج ۲، ص ۹). گاهی هیبت و عزت محبوب نیز مانع دیدن جمال او می شود که ابن عربی از آن به «حجاب العزه» نام می برد: «حجاب العزه هو العمی و الحیره» (ابی حزام، ۱۹۹۳، ص ۱۶)

گاه عامل احتجاب دیدگان نه نور و درخشش رخ که ظلمت و سیاهی زلف و تکثف کثرات است. حجابهای ظلمانی را عامل اصلی در رؤیت جمال دانسته اند؛ زیرا حجاب ظلمانی از غلبه و سیطره نور وجه تا اندازه یی جلوگیری می کند و همین امر به مشاهده کنندگان جمال نورانی یار، توانایی و استعداد رؤیت می بخشد. جامی در لوایح خود می نویسد: «فسبحان من احتجب بمظاهر نوره و ظهر بأسبال ستوره. خفای او به اعتبار صرافت و اطلاق ذات است و ظهور به اعتبار ظاهر و تعینات...»

رخسار تویی نقاب دیدن نتوان	دیدار تویی حجاب دیدن نتوان
مادام که در کمال اشراق بود	سرچشمه آفتاب دیدن نتوان
خورشید چو بر فلک زند رایت نور	در پرتو او خیره شود دیده دور
و آن دم که کند ز پرده ابر ظهور	فالناظر یجتلیه من غیر قصور»

(جامی، ۱۳۶۲، صص ۵۴-۵۵)

نتیجه این سخن آن است که اگر حجاب کثرت و تعیین و ظلمت یکسو شود جز نور و وحدت و ذات حق، چیزی مشاهده نخواهد شد؛ به تعبیر دیگر کثرات در نور وجود احدیت فانی خواهند شد. به همین جهت باید زلف یا همان تعینات را عامل تمایز نور و ظلمت، کثرت و وحدت، کفر و ایمان و... بدانیم و تا وقتی که کثرت در وحدت فانی نگردد قابلیت خلوت و محرمیت نیابد؛ زیرا محرمیت، خلوت و گستاخی مستلزم عاری شدن از حجاب بیگانگی و غیریت است. شاعران درباره حجاب نور و ظلمت تعینات اشعاری نغز سروده‌اند:

به یک تجلی رخسار او جهان می سوخت	اگر حجاب نمی شد نقاب گیسویش
	(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۱)
حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال	بیا و خرگه خورشید را منور کن
	(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹)
چو ممکن گرد امکان برفشانند	بجز واجب دگر چیزی نماند
	(شبستری، ۱۳۶۸، ب. ۴۶۷)
فرو گیرد جهان خورشید رویت	اگر زلف تو اش پنهان ندارد
	(عطارد، ۱۳۷۱، ص ۱۴۶)
دل شکسته که مجذوب سالکش خوانند	ز کفر زلف بتان در حجاب ظلمانی است
	(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۷، غ ۸۷)

حجابهای نورانی و ظلمانی به تعداد بی‌انتهای کثرات، کثیرند و متنوع و متعدد. هر شیئی و هر ذره‌یی از جهان تعینات علاوه بر اینکه خود حجاب

ظلمانی است به دلیل قابلیت پذیرش انوارِ احدیت مستعد آن است که حجابی نورانی نیز باشد؛ همچنان که زلف و گیسو و طره و چنبر و.. و هر تاری از آنها که در ذات خود حجابی ظلمانی‌اند، قابلیت اخذ نور رخ ذات را دارند و به همین جهت در فعل و صفت و ذات استعداد تبدیل شدن به حجاب نورانی را نیز دارند.

لازم است اشاره کنیم که در شعر فارسی و نیز در منابع عرفان، وجود غیبی و پنهان در پشت حجاب زلف منحصر به چهره درخشان یار نیست بلکه ملازمان رخ نیز از غایبان غیبی در پس حجاب تعینات‌اند؛ این ملازمان که لب و خال و چشم و ابرو و سیب زرخ و عارض و دهان و..اند همان اسماء و صفات الهی‌اند که جزو ذات و وجه ربوبی به شمار می‌آیند. از همین جهت است که شاعر گاه با چنگ زدن به سر زلف آهنگ دست یافتن بر لب و خال و خط و.. می‌کند.

سر زلفت ظلمات است و لب آب حیات در سواد سر زلفت به خطا می‌نگرم
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۵۵۶)

به پیش زلف تو بر خال بوسه خواهم زد ز ترس دام سیه ترک دانه نتوان کرد
(عبید زاکانی، ۱۳۷۶، ص ۹۰)

به بوی خال تو جانم اسیر زلف تو شد برای مهره کسی جان فدای مار کند؟
(خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۲۳۴)

از الزامات حجاب تعینات آن است که کثرات از درک وجه غیبی ذات منع می‌شوند؛ به همین جهت هیچ موجودی اعتباری پیش از رفع حجاب وجود

اعتباریش، قادر به درک غیب نخواهد بود. «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الا من ارتضى من رسول... (الجن ۲۷-۲۶). با اینکه خداوند در نمودن جمال خویش بر کسی بخل نمی‌ورزد (التکویر ۲۴) باز کسانی هستند که هرگز قابلیت رؤیت جمال او را نمی‌یابند (المطففین ۱۵-۱۴).

بنابراین آدمی باید از داوری درباره غیب که شامل اسماء و صفات او نیز

می‌شود بپرهیزد:

معشوقه چون نقاب ز رخ بر نمی‌کشد هر کس حکایتی به تصور چرا کند

(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶)

در شعر شاعران گاهی زلف را در مقام حاجب و پرده‌دار، شخصیت و صورت بخشیده‌اند. در اینجا زلف (تعیینات و کثرات) نه حجاب بلکه دارای شخصیت و شأن پرده‌داری و نگاهبانی است. وظیفه حاجب و نگاهبان عمدتاً مراقبت و محافظت از شأن و بارگاه پادشاه حسن و جلال، منع اغیار از ورود به آن بارگاه، خدمت و بندگی در آستان یار و مانع بازاری شدن جمال معشوق است. زلف در این معنا با تعابیری چون رقیب، نگاهبان، طره، دربان، حاجب، پرده‌دار، حامی رخ، شحنه، غیور به کار می‌رود. از این تعابیر می‌توان استنباط نمود که حاجب و دربان زلف با منع و جلوگیری اغیار از ورود به حریم جمال یار باعث شوق و هیجان و رغبت و نیز تشدید آرزوهای طالبان و نیاز و گدایی عاشقان معشوق می‌شود و همین امر است که موجب تیزی بازار معشوق و آتش دل عاشق می‌گردد. ضمن اینکه حضور حاجب و دربان در آستان درگاه جمال،

خود حاکی از جلال و شکوه و ابهت آن درگاه پادشاهی است؛ آنچنان که شکوه و ابهت رخ شاهد دنیایی نیز با ملازمت زلف زیبای او صد چندان می‌گردد. تصاویر شعری از حاجب زلف بسیار فراوان است، در اینجا تنها به نمونه‌هایی از آن تصاویر و تعابیر اکتفا می‌کنیم:

- دایم ای طره! حجاب رخ یاری گوینا نایب حاجب دربار شه ایرانی
(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷)
- تا تو را اهل نظر هیچ تماشا نکنند خم به خم زلف تو برچهره نقاب است نقاب
(همان، ص ۸۴)
- گر چهره تو در نگشادی فتوح را می‌خواست طره تو ره فتح باب بست
ترسید زلف تو که کند چشم بد اثر خورشید را ز پرده مشکین نقاب بست
(عطار، ۱۳۷۱، ص ۲۷)
- زلفش از حلقه سراپای از آن چشم شده است که کسی دست به آن سیب زنخدان نبرد
(صائب، ج ۴، ص ۱۶۱۴)
- زلف او حاجب لب است و لبش نپسندد به هیچ کس بیداد
(فرخی سیستانی، ۱۳۷۱، ص ۴۲)
- جور معشوق چنان نیست که الزام رقیب گویی ابری است که از پیش قمر می‌نرود
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۷)
- چو ابر زلف تو پیرامن قمر می‌گشت ز ابر دیده کنارم به اشک، تر می‌گشت
(همان، ص ۴۵۹)

۳- تجلی و تعین جمال و جلال:

دو صفت کلی جمال و جلال به عنوان صفات زوج، اوصافی مستقل و مجزا از یکدیگر نیستند بلکه اساساً صفاتی اند متحد و یکتا اما با ظهور و نمود متفاوت. به همین دلیل مظاهر الهی توأمأ هم مظهر جمال اند و هم مظهر جلال. این صفات به نسبت با خداوند در حکم اسماء اوی اند. نتیجه این سخن آن است که صفت جمال و جلال خداوند همان تجلیات و ظهورات اوست. این مظاهر و تعینات که نمود صفات اوست و جلوه جمال و جلال او خود اسم اند نه صفت، از همین جاست که اسماء الهی را تعبیر به تعینات و مظاهر هستی در همه مراتب نموده اند و همین اسماء بود که خداوند بر آدم تعلیم فرمود «و علم آدم الاسماء کلها» (البقره ۳۱).

تجلیات و ظهورات خداوند همه جمالی - جلالی اند، یعنی این دو صفت توأمأ در هر مظهري از مظاهر الهی ظهور دارند با این توصیف که جلوه های جمال و جلال در این مظاهر گاه، شدت و ضعف دارد و یکی بر دیگری غالب است؛ لذا شاید توان گفت که هیچ جلوه جلالی نیست که در آن، صفت جمالی نهفته و مترتب نباشد و عکس آن نیز صادق است.

صفت جلال آنچنان که آن را صفت خشم و قهر و معقب و شدیدالعقاب و ظلمات گفته اند نیست؛ اینها همه هست و اینهمه جلال نیست. صفت جلال شامل تمام صفات با عظمت و شکوهمندی است که در تعینات هستی ظهور دارد از جمله صفات با شکوه قدرت و علم و اراده و حاکمیت و پادشاهی مطلق و احاطه و واسعیت و حتی بی همتایی و کمال در زیبایی؛ زیرا هر صفت جمال نیز که در حد کمال و بی همتایی باشد متصف به جلال و شکوه خواهد شد.

صفت جلال و جمال گاهی در ظهورِ مطلق نیستند بلکه باطنی و وجدانی‌اند: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخیر» (الانعام ۱۰۳). بنابراین، صفات جلال و جمال بتمامه قابل شهود با قوای مدرکه حاسه نیستند بلکه بهره‌گیری از قوای نفسانی و وجدانی از جمله قوه خیال و وهم نیز لازم ادراک جمال و جلال است؛ هر چند کافی نیست.

صفات جمال و جلال در شعر فارسی، همچون دو زلف یار است که از دو طرف، سراپای محبوب سرمدی را فرا گرفته است. در شعر عاشقانه و عارفانه فارسی، توجه شاعر به زلف بیشتر از منظر جمالی است تا جلالی.

شاعر برای بیان و توصیف زلف و تجلیات جمال و جلال در آن، به ناچار از ملازمات، ملائمت و خصوصیات زلف و گیسو بهره می‌گیرد. این ملائمت و خصوصیات عمدتاً عبارت‌اند از: زیبایی و خوش منظر بودن، خوشبویی و شکوهمندی آن، خوش لمس بودن، شکوهمندی در درازی و گستردگی زلف، شکوهمندی در آراستگی زلف به زیورها و گوهرها، شکوهمندی در آشفستگی و پریشانی و پیچیدگی زلف.

زیبایی و چشم‌نواز بودن زلف

زیبایی و تماشاگه بودن زلف و جلوه‌گریهای آن، در تعبیر عرفانی اشاره دارد به زیبایی و چشم‌نوازی جهان هستی و همه تعینات وجود از جمله شاهدان و نیکوانی چون نباتات و معادن، آسمانها و افلاک، شب و روز، حیوانات و آبها و چشمه‌ها و زیباتر از همه، برترین تعین هستی و شریف‌ترین مجلای جمال یعنی انسان جمیل و... منشأ و عامل زیبایی و چشم‌نوازی زلف علاوه بر ذات و ماهیت زلف، معمولاً باز می‌گردد به اشکال و حرکات زلف- بویژه در برابر رخ- و آشفستگی، پریشانی، درازی، صافی و پیچ و خمهای آن، آراسته بودن به زیورها و گوهرها و سیاهی آن در کنار سفیدی و روشنی رخ. زیبایی و تماشاگه بودن زلف و جلوه‌های گوناگون آن را در ابیات زیر مشاهده می‌کنیم:

به تماشاگه زلفش دل حافظ روزی شد که باز آید و جاوید گرفتار بماند

(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۱۹۹)

زلف مشکین تو در گلشن فردوس عذار چیست طاووس که در باغ نعیم افتاده است

(همان، ص ۸۱)

همه عالم صنم چین به حکایت گویند صنم ماست که در هر خم زلفش چینی است

(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۵۸)

به تماشای سر زلف تو عقل از سر من نه چنان رفت که دیگر به سرم باز آید

(صائب، ج ۴، ص ۱۷۴۸)

فیض در ابر سیاه و دل شب می‌باشد می‌شود وقت دل از زلف سمنسای تو خوش

(همان، ج ۵، ص ۲۴۰۳)

خوشبویی و شکوهمندی آن

از جلوه‌های جمال زلف، خوشبویی و عنبرافشانی آن است. بوی خوش زلف غالباً اشاره دارد به خوی خوش، لطافت و رفتار و سکنت و حرکات ظریف شاهدان و نیز حالات و بارقه‌هایی که از طرف معشوقان بر دل عاشقان نزول می‌یابد. این بوی خوش را در تمامی تجلیات و در سراپای اندام و قامت یار می‌توان حس نمود.

بوی خوش زلف، عامل آشوب و بیقراری دلها و جذب آنها و جذابیت افزون‌تر معشوق است و همچون مأموری راهنما و پیک مرشد، دلها را به سوی یار و زلف او هدایت می‌کند. از منظری دیگر، بوی عنبرین زلف را مایه آرامش جان و قرار روان گفته‌اند، در این معنا، بوی خوش همچون باده‌یی است که نوشیدنش مستی و زوال غم می‌آورد و فقدانش بیقراری و خمار و آشفتگی؛ پس طریق کسب قرار جز همان باده عنبرین نیست و به سخن دیگر، استشمام بوی خوش از کثرات هستی، غنیمت و موهبتی است آرامبخش که عاشقان در زندان تعینات و تقیدات به واسطه آن دشواریها و رنجهای فراق را از خاطر می‌زدایند.

آن طره که هر جعدش صد نافه چین ارزد خوش بودی اگر بودی بوییش ز خوشخویی
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۵۳۰)

گفتم که بوی زلفت گمراه عالمم کرد گفتا اگر ببدانی هم اوت رهبر آید
(همان، ص ۲۵۴)

گرچه دانم که به جایی نبرد راه، غریب من به بوی سر آن زلف پریشان بروم
(همان، ص ۳۸۰)

بر بوی باد زلف تو شب روز می‌کنم درد! که از اشتیاق تو عمرم به باد رفت

(اوحدی مراغه‌یی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹)

مشک غماز است ورنی کی به شب شوریدگان از پی دل ره بدان گیسوی مشک آسا برند

(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۶۸۱)

مگر نسیم سحر بوی زلف یار من است که راحت دل رنجور بیقرار من است

(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۲)

خوش لمس و لطیف بودن زلف

لطف و نرمی زلف چنان است که هر عاشقی را آرزومند و مشتاق دست

سودن می‌سازد.

به خواب دوش چنان دیدمی که زلفینش گرفته بودم و دستم هنوز غالیه بوست

(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۵)

حافظ که سر زلف بتان دست کشش بود بس طرفه حریفی است کش اکنون به سر افتاد

(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵)

چو دست در سر زلفش زخم به تاب رود ور آشتی طلبم با سر عتاب رود

(همان، ص ۲۴۱)

کاش یک روز سر زلف تو در دست افتد تا ستانم من از او داد شب تنهایی

(شهریار، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۳۳)

شکوه‌مندی در درازی و گستردگی زلف

درازی و وسعت زلف که سراپای قامت یار را پوشانده است منظری از جلال و

شکوه معشوقانه را جلوه می‌دهد و این تجلی جلالی معشوق است که سلسله

تعیناتش، سراپای وجود حقیقی او را فرو پوشانده است و جهان کهکشانش با این عظمت و جلال تنها خمی از تارموی جلال و شکوه‌مندی اوست.

بینم دو جهان یک موی از حلقه گیسویش وز گیسوی او مویی در شانه نمی‌بینم
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۷۲۹)

درازی هست در موی تو چندان که می‌باید به هر مو شانه‌یی چند
(امیر خسرو دهلوی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۸)

طرف کله کژ بر زده گوی گریبان گم شده بند قبا باز آمده گیسو به دامن تا کجا؟
(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۵۴۹)

شکوه‌مندی در آراستگی زلف به زیورها و گوهرها

زیورها و جواهراتی که برای زیبایی و شکوه شاهدان بر زلف و گیسوی آنان متصل و مرصع می‌شد در شعر شاعران عارف به دلها و جانهای عزیز عاشق تعبیر شده است که همچون گوهرانی از سر زلف شاهد درآویخته‌اند و جان به حلقه‌های سر زلف سپرده‌اند. گاهی جانهای عاشق در برابر شکوه و عظمت زلف یار چنان حقیر و خوار دانسته شده که گویی جاندارانی‌اند در تارهای زلف او. اما عموماً دلبستگی جانهای عاشقان و اتصال آنها به زلف یار به صورت دولت‌مندی و شکوه زلف یار و صاحب گنج بودن آن به تصویر کشیده شده است:

عنبرین چوگان زلفش را گر استقصا کنی زیرهر مویی دلی بینی که سرگردان چوگوست
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۶)

به گیسو در نهاده لؤلؤ زر زده بر لؤلؤ زر لؤلؤ تر
(نظامی، خسرو و شیرین)

الا ای گنج قارون هشته از زلف گدای گنج قارون تو باشم

(شهریار)

زیر هر تار مو نظاره کنیم صد هزار آفتاب خوش دیدار

(عراقی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۴)

بهر گشاد عالمی بگشا ز زلف خود خمی در پیچ پیچ زلف تو پوشیده شد چون عالمی

(امیر خسرو دهلوی، ۱۳۶۱، ص ۵۴۳، غ ۱۶۳۸)

گر شانه در زلف آردی از شانه دلها باردی و آینه برداردی آینه جانها یافتی

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۶۷۲)

و گر رسم فنا خواهی که از عالم براندازی برافشان تافرو ریزد جهانی جان زهر مویت

(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴)

شکوه‌مندی در آشفتگی، پریشانی و پیچیدگی زلف

هر گونه آشفتگی و پریشانی زلف معمولاً حالتی را ایجاد می‌کند که آدمی با نظاره آن متلذذ و فرحمند می‌گردد. این تلذذ گاه به حد آشفتگی دل و پریشانی خاطر کشیده می‌شود و هر چه پریشانی و تاب و آشفتگی زلف بیشتر، آشفتگی و غلبات شوق در دل عاشق شدیدتر:

تاب در زلف داد و هر مویش در دلم صد هزار تاب انداخت

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۱۷)

مراد از پریشانی زلف، پریشانی کثرات است؛ یعنی هرگاه خداوند زلف روی خود را پریشان می‌سازد گویی که حال و وضع عالمیان، بویژه جانهای سالکان و عاشقان قرار یافته در پیچ و خم زلف (تعینات) خود را برمی‌آشوبد زیرا که با حرکات زلف (کثرات)، بوی خوش آنها نشر می‌یابد و با نشر آن جان

عشاق آشفته و پریشان می‌گردد. ضمن اینکه با حرکات زلف، چهره معشوق زیبا رو گاهی نمایان می‌گردد و سپس در پشت پرده زلف پنهان می‌شود و این امر بواعث رغبت و آتش خاطر را در دل عاشقان تیزتر می‌سازد.

جلال و شکوه زلف تنها منحصر به پریشانی آن نیست؛ افشاندن و کمند ساختن و پیچ و خم و جعد و گره گشادن و بسیاری دیگر از موارد نیز در شکوه و جلال زلف موثرند که نمونه‌هایی از آنها را در ابیات پیامده می‌توان دید:

چو جهانیان به زلف تو سپرده‌اند خاطر سر زلف خود مشوران که جهان به هم برآید
(اوحدی، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷)

این چه تابی است که آن حلقه گیسو دارد که دل هر دو جهان بسته یک مو دارد
(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۹، غ ۱۷۵)

در حلقه دودی کشان بخرام و گیسو برفشان در حلقه زنجیر بین شیران خون آشام را
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۶۲۹)

چون زلف برفشانی عالم خراب گردد دل خود چه طاق آرد؟ ویرانه‌یی چه سنجد؟
(عراقی، ۱۳۷۳، ص ۶۶)

خم زلف تو دام کفر و دین است ز کارستان او یک شمه این است
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۶۷)

۴- طرق و منازل طریقت و کمند و ریسمان دلها

زلف در این تعبیر، موضوع و مکان حرکت و راهیابی و وسیله عبور و گذر و رستگاری است. چنان که پیشتر اشاره شد زلف همان کثرات و نیز تعینات ناسوتی است و این تعینات، حامل جانمایی است که در یک سیر تکوینی، ره به

سوی جمال آفتابگون رخ یار دارند. از این سخن می‌توان دریافت که جان کثرات در یک مسیر طولی و با یک حرکت جوهری از آغاز نشأت خود طی طریق می‌کنند و با پروراندن استعدادهای ذاتی خود در آتش رخ یار، همچون سپند فانی می‌گردند و همچون قطره‌یی در دریا و ذره‌یی در آفتاب بقا می‌یابند. بنابراین، زلف (تعینات و کثرات) گویی راه و طریقی است گسترده که جانهای پوشیده و پنهان در آن به سوی رخ ذات در حرکت‌اند. از سوی دیگر، زلف چونان ریسمانی است که بدون آن هیچ جان و دلی توان بیرون آمدن از چاه ظلمانی تعینات ندارد و در واقع می‌توان آن را کمند و ریسمانی دانست که شهسوار عالمیان برای صید جانها می‌افکند و آنان را اسیر و دلبسته خود می‌سازد.

با توجه به تناسباتی که میان زلف و تعابیر گوناگون عرفانی آن وجود دارد - که به موارد متعدد از آن پیش از این اشاره شد- در این تعبیر و معنا از زلف نیز شاعران، با تامل و باریک‌اندیشی فراوان به شرح و تفصیل این معنا پرداخته‌اند. در اینجا تناسبات موجود در این تعبیر را به زبان شعر بیان می‌داریم.

زلف نماد راه و طریقت سلوک

این معنا و تعبیر از متداول‌ترین معانی و تعابیر زلف است. در این تعبیر، سر زلف آغاز طریقت است و انتهای زلف و رخ منظور، پایان راه سلوک. چند بیت شاهد در این معنی:

از زلف تو صد هزار منزل تا روی تو و همه خطرناک

(سنایی، ۱۳۶۲، ص ۹۱۷)

دل طلب کعبه روی تو کرد حلقه آن زلف پریشان گرفت

(امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۷)

دیوانه شد دلم ره زلف تو برگرفت مسکین به پای خویش به زنجیر می رود

(همان، ص ۲۷۲)

تا دل من راه جانان باز یافت گوهری در پرده جان باز یافت

یک شبی در تاخت دل مست و خراب راه آن زلف پریشان باز یافت

چون به تاریکی زلفش راه برد زنده گشت و آب حیوان باز یافت

آفتاب هر دو عالم آشکار زیر زلف دوست پنهان باز یافت ...

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱)

من بودم و دلی و هزاران شکستگی آن هم به زلف پر شکنت رفته رفته رفت

(محتشم کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۳۹)

دی که راه بناگوش رفت از آن سر زلف سپیده سحری را شب سیه دانست

(شهریار، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۱۹)

حلقه‌ها و خم زلف و منازل طریقت

منازل راه، مکانها و مقاطعی بودند که اهل سفر در طی مسیر در آن مکانها فرود می آمدند و می آمدند، اما پس از اندک زمانی آن مرحله را برای رسیدن به «سرمنزل» نهایی ترک می گفتند. منازل طریقت در ادبیات عرفان، تمام مراحل نفسانی، وجدانی و اخلاقی است که گذر از هر یک از آن مراحل، سالک را به سرمنزل مقصود نزدیک تر می سازد. خواجه عبدالله انصاری در «صد میدان» و

«منازل السایرین» به بسیاری از این منازل و مقامات اشاره کرده است. مراد از منزل، گاه منزل یار، گاه منزل ویران یعنی دنیا و گاه طول مسافت یک منزل تا منزل دیگر است. در شعر فارسی، پیچ و خم و چین و شکن و حلقه‌های زلف گاه به منازل راه دلالت دارد.

رهرو منزل عشق‌ایم و ز سر حد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۳۸۹)

این راه را نهایت صورت کجا توان بست کش صد هزار منزل پیش است در بدایت
(ص ۱۱۳)

از زلف تو صد هزار منزل تا روی تو و همه خطرناک
(سنایی، ۱۳۶۲، ص ۹۱۷)

هر خم از جعد پریشان تو زندان دلی است تا نگویی که اسیران کمند تو کم‌اند
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۵۰۰)

در چین زلفش ای دل مسکین! چگونه‌ای؟ که آشفته گفت باد صبا شرح حال تو
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۳۱)

درازی زلف و درازی راه طریقت

درازی و کوتاهی راه طریقت به جهت مکانی و حتی زمانی نیست بلکه بر مبنای نظریه «حرکت جوهری» صدرالمتالهین (۱۰۵۰-۹۷۹ هـ.ق.) مسافت راه براساس حرکت سنجیده می‌شود. بنابراین، درازی و کوتاهی راه طریقت و سلوک به معنی بطیء بودن و سریع بودن حرکات و تغییرات در جوهر و ذات نفسانی سالک است و اگر حرکت تحولات درونی و معنوی سالک شتابنده تر

باشد راه سلوک کوتاهتر خواهد شد. در شعر فارسی، درازی طریق سلوک را با درازی زلف تصویر نموده‌اند.

- از هر طرف که رفته‌ام جز وحشتم نیفزود زنه‌ار از این بیابان و این راه بی‌نهایت
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳)
- تا دل هرزه‌گرد من رفت به چین زلف او زان سفر دراز خود عزم وطن نمی‌کند
(همان، ص ۲۱۲)
- درازی هست در موی تو چندان که می‌باید به هر مو شانه‌بی چند
(امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۸)
- ای طریق جستجویت، همچو خویت بوالعجب راه من سوی تو چون زلفت دراز و پرشکن
(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۳)

سیاهی زلف و تاریکی راه سلوک

تاریکی و ظلمات راه سالک جز غلبه نفسانیات و مادیات ناسوتی و انتزاع نور وجه ازلی از جهان کثرات نیست. در چنین مرتبه‌یی که حجاب کثرات، نور وجه ذات را از جان و دل سالک منتزع ساخته است جز ظلمت نفس نمی‌توان چشم داشت. در این ظلمت و سیاهی، خطر گمراهی و هلاک و هجوم رهنمان نفسانی ملازم طریق سیر و سلوک است.

- به تار مو اگرش ره فتاد در شب تار چنان دوید که گلگون اشک بر مژگان
(وحشی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۹)
- عطار شد چو مویی بی‌روی همچو روزت تا بو که راه یابد در زلف شب مثالت
(عطار، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰)

در ره تاریک زلفت عقل را روشنی یک ذره از روی تو بس
(همان، ص ۳۴۲)

دل حافظ شد اندر چین زلفت بلیل مظلّم و الله هادی
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۶۴)

پیچ و خم، چین و شکن و تاب زلف و ناهمواری راه سلوک

مشکلات، ناهمواریها و نشیب و فرازهای راه طریقت همان حملات نفس و هجوم ملائمت و صفات کثرات و مادیات بر دل و جان سالک است. صفات و ملائمتی چون جاه طلبی و دروغ و شهرت و حرص به مال و فرزند و دنیا، ریا و خودخواهی و تعصب، هم‌رهان سست عناصر و... . شاعران، این ناهمواریهای راه را با چین و شکن و گره‌های نهاده بر هر تار زلف و ... به تصویر کشیده‌اند.

نه اندیشه از کس نه حاجت به هیچ چو زلف عروسان رهش پیچ پیچ
(سعدی، ۱۳۶۵، ص ۲۳۷ (بوستان))

از تیرگی و پیچ و خم راههای ما در تاب و حلقه و سر هر زلف گفتگوست
(پروین اعتصامی، ۱۳۷۷، ص ۸۹)

کژی بر راستی زو گشت غالب و از او در پیچش آمد راه طالب
(شبستری، ۱۳۶۸، ب. ۷۶۳)

ز آن عمر من و زلف تو کوتاه و بلند است زیرا که به هر ورطه نشیب است و فراز است
(فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۹۴)

باریکی تارهای مو و باریکی و تنگی راه طریقت

راه سیر و سلوک راهی دقیق و باریک است و شرط سیر و طی طریقت، دقت و تأمل و پرهیزگاری است.

راه باریک است و شب تاریک و مرکب لنگ و پیر ای سعادت! رخ نمای و ای عنایت! دست گیر (عراقی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵)

همه شب راه دلم بر خم گیسوی تو بود آه از این راه که باریک‌تر از موی تو بود (فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۸)

عقل آبله پای و کوی تاریک و آنگاه رهی چو موی باریک (نظامی، لیلی و مجنون)

کثرت تارهای زلف و کثرت طرق الی‌الله

هر کدام از تارهای موی یار یعنی ذره ذره کثرات، نشان و راهی است برای ادراک ذات جمال و جلال. کثرت تارهای مو بر کثرت آیات هدایتگر الهی دلالت دارد: «الطریق الی‌الله بعدد انفاس الخلائق» (پیامبر (ص) (صدری‌نیا: ۱۳۸۰، ص ۳۰۸).

ای زلف خم به خم که زدی راه عالمی دامی به راه خلق فکندی ز هر خمی (فروغی بسطامی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۴)

هر نفس ز انفاس عمرت گوهری است سوی حق هر ذره تو رهبری است (عطار، منطق‌الطیر، ۱۳۷۹، ب ۲۲۷۳)

هست در هر ذره درگاهی دگر پس ز هر ذره بدو راهی دگر (همان، ص ۱۵، ب ۸۵)

تار گیسوی تو آخر به کمندم افکند من اسیر خم گیسوی تو و تار توام
(خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶)

بوی خوش زلف و جذابیت و شوق انگیزی راه وصال

راه طریقت با آن همه سختیها و خطرها از این جهت که بوی زلف یار از آن به مشام می‌رسد مایه قرار و جذب شدن و در دام افتادن آن است. شاید تنها دلخوشی و مایه قرار و پیک یار و راهنمای جمال، همین بوی عنبرین یار است که از وجود کثرات نشر می‌یابد. عاشقان و سالکان نیز به واسطه بوی زلف یار است که به منزل یار و سرچشمه آب حیات راه می‌یابند.

مشک غماز است ورنی کی به شب شوریدگان از پی دل ره بدان گیسوی مشک آسا برند
(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۶۸۱)

گرچه دانم که به جایی نبرد راه، غریب من به بوی سر آن زلف پریشان بروم
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۳۸۰)

صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می‌آورد دل دیوانه ما را به نو در کار می‌آورد
(همان، ص ۱۶۴)

هر نسیمی می‌تواند خضر راه او شدن هر که چون برگ خزان آماده رفتن شود
(صائب، ج ۳، ص ۱۳۰۸)

کمند و ریسمان زلف

گسترده‌گی و امتداد مراتب هستی چنان است که موجودات هر مرتبه خود را در دام دل‌بستگی جمال و جلال، گرفتار می‌یابند: «ولله یسجد ما فی السموات و ما

فی الارض من دابه و الملائکه و هم لا یتکبرون». (النحل ۴۹) مراتب گسترده و ممتد حضرت الهیت از عقل جبروتی و مثال ملکوتی تا مرتبه حس و شهادت و مرتبه انسان کامل (= عالم اصغر = کون جامع) همگی تعین و نمود ذات احدیت غیبی است. این مراتب تعینات با چنین گستره و امتداد، گویی زلفی است که از سر تا پای حضرت غیب‌الغیوب احدیت را فرا گرفته و فرا پوشانده است. شاعران عارف با عنایت به این امر، زلف یار را همچون کمندی تصویر نموده‌اند که در تمامی مراتب افکنده شده و همچون دامی در تمامی گستره مراتب پهن گشته است. دلبستگی و گرفتاری فطری کثرات در دام و رسن ذات احدیت موجب شده است این گرفتاری و اسارت نه مایه دلتنگی و کدورت بلکه مایه قرار و خشنودی آن کثرات باشد، لذا کمند زلف برای عاشقان و سالکان به منزله وسیله نجات از وادیهای بیقراری و حیرت و سبب پیوستن به دریای قرار و سکون است.

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| از دام زلف و دانه خال تو در جهان | یک مرغ دل نماند نگشته شکار حسن |
| | (حافظ، ۱۳۷۹، ص ۴۱۶) |
| خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد! | که بستگان کمند تو رستگاران‌اند |
| | (همان، ص ۲۱۵) |
| آن دم که جعد زلف پریشان برافکند | صد دل به زیر طره طرار بنگرید |
| | (سعدی، ۱۳۶۵، ص ۵۱۷) |
| به کمند سر زلفت نه من افتادم و بس | که به هر حلقه مویت گرفتاری هست |
| | (همان، ص ۴۵۲) |

آن گاه که زلف و گیسو را از بالا به پایین نظاره کنیم، کمندی دراز متصور خواهد شد که یگانه شهسوار قلمرو معبودیت آن را برای شکار دلها در دست گرفته است و هنگامی که آن را از پایین به بالا در نظر آوریم گویی ریسمانی خواهد بود که گرفتاران در چاه ظلمتها با چنگ زدن بدان خود را از آن چاه رهایی می‌بخشند. بنابراین در چنین تعبیری، زلف همانند حبل‌المتینی است که وسیله تمسک و اعتصام واقع می‌شود.

از همین روست که شاعران در اشعار خود از یک سو به هشپاری در برابر سیهکاری کثرات زلف و از سوی دیگر به تمسک و اعتصام به زلف (:کثرات) توصیه می‌کنند. چنگ زدن به زلف یار در اینجا به معنی توجه و همت به آثار و آیات جمال و جلال الهی در مظاهر هستی و پرداختن به جمال حقیقی الهی از طریق عشق ورزیدن به این مظاهر هستی است؛ یعنی عشق ورزیدن از طریق مجاز به وجه حقیقی محبوب سرمدی. سیهکاری کثرات نیز همان بعد ظلمانی و اضلال آنهاست.

یک روز به زلف تو در آویزم و رفتم شک نیست که باشد سر این رشته به جایی

(اوحدی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۹)

دل طلب کعبه روی تو کرد حلقه آن زلف پریشان گرفت

(امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۷)

در سلسله زلف رستاب تو پیچم باشد که دل خسته برون آورم از چاه

(خواجوی کرمانی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۸)

عاشقان را جز سر زلف تو دستاویز نیست چه خلاص آن را که دستاویز ثعبانی بود؟!

(عراقی، ۱۳۷۳، ص ۹۸)

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
(حافظ، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱)

درچاه زنخدان تو هر جان که وطن ساخت زود از رسن زلف تو بر چرخ برآید
(کلیات شمس، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۸)

گهی از زلف خود داده به مومن نقش جبل الله ز پیچ جعد خود داده به ترسایان چلیپایی
(همان، ج ۵، ص ۲۲۸)

تشبیه زلف و گیسو به ریسمان و کمند در داستانها و اشعار عاشقانه حماسی بویژه با همین گونه تصاویر شعری، شایع و متداول بوده است از جمله در داستان خسرو و شیرین نظامی و شاهنامه فردوسی، داستان منوچهر (گفتار اندر عاشق شدن رودابه به زال...)

یادداشتها

(۱) زلف و مترادفات آن در زبان عربی اغلب با الفاظی همچون «شعر، صُدغ، غدیره، عقیصه، ضفیره، دُؤابه، جعد، طره، اسحم، وحف، فرع» و در زبان انگلیسی با کلماتی چون «Ringlet, Locks, Curls, Tresses, Hair» به کار رفته است.

۲) ر.ک: برهان‌الدین خلف تبریزی: برهان قاطع: ذیل «زرفین» و «زلفین»/ محمد معین: فرهنگ فارسی: ذیل «زلف» و «زلفین». علی اکبر دهخدا: لغتنامه، ذیل «زرفین، زفرین و زلف».

۳) ر.ک: غیاث‌الدین محمد رامپوری: غیاث‌اللغات، ذیل «زلف»/ علی اکبر دهخدا: لغتنامه، ذیل «زلف».

۴) محمد علی تهانوی: موسوعه کشف اصطلاحات الفنون...، ص ۹۰۸/ شاه محمود داعی شیرازی: نسایم گلشن، ص. ۳۲۰.

۵) شعراء ۹۰ و ۶۴؛ ص ۴۰ و ۲۵؛ سبأ ۳۷؛ زمر ۳؛ ق ۳۱؛ ملک ۲۷؛ تکویر ۱۳.

۶) از جمله: گرتو زین دست مرا بی سر و سامان داری

من به آه سحرت زلف مشوش دارم (حافظ)

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین: شرح مقدمه قیصری، چ ۳، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن منظور: لسان العرب (۱۸ ج)؛ الطبعة الأولى، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۸ م.
- ابی خزام، انور فؤاد: معجم المصطلحات الصوفیه، به اهتمام و مراجعه جورج متری عبدالملک، الطبعة الأولى؛ مکتبه لبنان ناشرون، بیروت ۱۹۹۳ م.
- الفتی تبریزی، حسین: رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ؛ تصحیح نجیب مایل هروی، چ ۱، مولی، تهران، ۱۳۶۲.
- اوحدی مراغه‌یی، رکن‌الدین: کلیات اوحدی اصفهانی، با تصحیح و مقابله سعید نفیسی، چ ۲، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- برهان بن خلف تبریزی، محمدحسین: برهان قاطع؛ به اهتمام محمد معین؛ چ ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- الباستانی، کرم و ...: المنجد فی اللغة و الاعلام، الطبعة الحادینة و العشرون؛ دارالمشرق، لبنان، ۱۹۷۳ م.
- پادشاه، محمد (شاد): فرهنگ آندراج، زیر نظر محمد دبیرسیاقی؛ چ ۲، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۶۳.
- ترینی قندهاری، نظام‌الدین: قواعد العرفاء و آداب الشعراء؛ به اهتمام احمد مجاهد، چ ۱، سروش، تهران، ۱۳۷۴.
- تهانوی، محمدعلی: موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ چ ۱، مکتبه ناشرون، لبنان ۱۹۹۶ م.

- جامی، عبدالرحمان: *لوايح* (منضم به «رسالة تشويق السالكين» از محمدتقی مجلسی)؛ نور فاطمه، تهران، ۱۳۶۲.
- جر، خلیل: *فرهنگ عربی-فارسی لاروس*؛ ترجمه سیدحمید طیبیان؛ چ ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- حافظ، شمس‌الدین محمد: *دیوان حافظ*، به تدوین و تصحیح دکتر رشید عیوضی؛ چ ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۹.
- خاقانی، افضل‌الدین: *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش دکتر ضیاء‌الدین سجادی؛ چ ۳، زوار، تهران، ۱۳۶۸.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین محمود: *دیوان اشعار خواجو کرمانی*، به اهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری؛ چ ۲، پاژنگ، تهران، ۱۳۶۹.
- داعی شیرازی، شاه محمود: *نسایم گلشن* (شرح گلشن راز)؛ به کوشش پرویز عباسی داکانی؛ چ ۱، الهام، تهران، ۱۳۷۷.
- دانش پژوه، منوچهر: *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*؛ چ ۱، آثار مرجع فرزنان، تهران، ۱۳۷۹.
- دبیر سیاقی، محمد: *پیشاهنگان شعر فارسی*؛ چ ۳، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۰.
- دهخدا، علی اکبر: *لغتنامه دهخدا*؛ زیر نظر محمد معین؛ چ ۲، مؤسسه لغتنامه دهخدا، تهران، ۱۳۷۷.

- دهلوی، امیر خسرو: *دیوان کامل امیر خسرو*، به کوشش م. درویش؛ چ ۲، جاویدان، تهران، ۱۳۶۱.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد: *غیاث‌اللغات*؛ به کوشش منصور ثروت؛ چ ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- رجایی بخارایی، احمدعلی: *فرهنگ اشعار حافظ*؛ چ ۸، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵.
- رودکی، جعفر بن محمد: *دیوان شعر رودکی*؛ پژوهش و تصحیح دکتر جعفر شعار؛ چ ۱، مهد مینا، تهران، ۱۳۷۸.
- سجادی، جعفر: *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*؛ چ ۴، طهوری، تهران، ۱۳۷۸.
- سعدی، مصلح بن عبدالله: *کلیات سعدی*؛ به تصحیح محمدعلی فروغی، چ ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم: *دیوان سنایی غزنوی*؛ به اهتمام مدرس رضوی؛ چ ۳، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۶۲.
- شبستری، محمود: *گلشن راز*، به اهتمام صمد موحد؛ چ ۱، طهوری، تهران، ۱۳۶۸.
- شمیسا، سیروس: *فرهنگ اشارات ادبیات فارسی*؛ چ ۱، فردوس، تهران، ۱۳۷۷.
- شهریار، محمدحسین: *دیوان شهریار (۲ ج)*؛ چ ۲۳، نگاه، تهران، ۱۳۸۱.
- شیر، السیدادی: *الالفاظ الفارسیه المعربه، المظبعه الکاثولیکیه للادباء الیسوعیین*، بیروت، ۱۹۰۸ م.

- صائب تبریزی، محمدعلی: *دیوان صائب تبریزی* (۶ ج)؛ به کوشش محمد قهرمان؛ چ ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد (ملاصدرا): *المظاهر الالهیه*؛ ترجمه و تعلیق حمید طبیبیان، چ ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- صدری‌نیا، باقر: *فرهنگ مآثورات متون عرفانی*؛ چ ۱، سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- صفا، ذبیح‌الله: *تاریخ ادبیات در ایران*؛ چ ۷، فردوس، تهران، ۱۳۶۶.
- عبید زاکانی، نظام‌الدین: *کلیات عبید زاکانی*؛ با مقدمه عباس اقبال؛ چ ۱، پیک فرهنگ، تهران، ۱۳۷۶.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم: *دیوان عراقی*؛ چ ۱، نگاه، تهران، ۱۳۷۳.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد: *دیوان عطار*، به اهتمام تقی تفضلی؛ چ ۶، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱.
- _____ : *منطق‌الطیر*؛ تصحیح و شرح انزابی‌نژاد و قره‌بگلو؛ چ ۱، جامی، تهران، ۱۳۷۹.
- غزالی، محمد: *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیو‌جم؛ چ ۴، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.
- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی: *دیوان حکیم فرخی سیستانی*؛ به کوشش محمد دبیرسیاقی؛ چ ۴، زوار، تهران، ۱۳۷۱.
- فروغی بسطامی، میرزا عباس: *دیوان فروغی بسطامی*؛ گردآوری و پژوهش حمیدرضا قلیچ‌خانی؛ ج ۱، روزنه، تهران، ۱۳۷۶.

کاشانی، عبدالرزاق: ترجمه و شرح اصطلاحات الصوفیه؛ ترجمه و شرح از محمدعلی مودود لاری و به کوشش گل بابا سعیدی؛ چ ۱، حوزه هنری سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۷۶.

کاشانی، عبدالرزاق: شرح منازل السائیرین؛ نگارش علی شیروانی؛ چ ۱، الزهراء، تهران، ۱۳۷۳.

گوهرین، صادق: شرح اصطلاحات تصوف (۳ مجلد)؛ چ ۱، زوار، تهران، ۱۳۶۸. لاهیجی، محمد: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ با مقدمه کیوان سمیعی؛ کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۳۷ (تاریخ مقدمه).

محتشم کاشانی، کمال‌الدین علی: دیوان مولانا محتشم کاشانی؛ به کوشش مهرعلی گرگانی؛ چ ۳، کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۷۰.

معین، محمد: فرهنگ فارسی؛ چ ۸، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱. منوچهری دامغانی، ابوالنجم احمد: دیوان منوچهری دامغانی؛ به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی؛ چ ۱، زوار، تهران، ۱۳۷۰.

مولانا، جلال‌الدین محمد: کلیات شمس تبریزی (۱۰ ج)؛ با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۴، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۸.

نظامی گنجوی، جمال‌الدین الیاس: خمسه نظامی (ج ۱: مخزن الاسرار)؛ به تصحیح بهروز ثروتیان؛ چ ۱، توس، تهران، ۱۳۶۳.

نوربخش، جواد: فرهنگ نوربخش (۸ ج)؛ چ ۳، انتشارات مؤلف، تهران، ۱۳۷۲. یشربی، یحیی: فلسفه عرفان؛ چ ۲، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰.