

Bali Efendi and the Doctrine of the “Five Presences” (al-Ḥaḍarāt al-Khams) in His Sharḥ al-Fuṣūṣ

Ali Mahdavi Basir¹

Mohammad Maleki (Jalaloddin)²

Rahman Bolhasani³

(Received on: 2023-08-21; Accepted on: 2023-10-15)

Abstract

Bali Efendi (d. 960 AH) was a mystic in the Islamic West and a commentator on Ibn ‘Arabī’s mystical teachings. His distinct perspectives, evident in his *Sharḥ al-fuṣūṣ*, are less explored compared to other commentators. This research seeks to illuminate Bali’s views on a central theme within theoretical mysticism. Using a descriptive-analytic approach and focusing on his *Sharḥ al-fuṣūṣ*, the study examines the doctrine of the “five presences” (*al-ḥaḍarāt al-khams*). The findings reveal that while Bali adapts ideas from previous commentators, he does not merely replicate them; instead, he critically engages with the views of al-Qayṣarī and other commentators on Ibn ‘Arabī’s works. Bali’s interpretation of Ibn ‘Arabī’s passages incorporates literary nuances, contextual speech, other works by Ibn ‘Arabī, and evidence from Sunni doctrinal consensus. Unlike al-Qayṣarī, Bali does not present his view of the five presences as a separate, organized introduction but integrates it within his commentary on Ibn ‘Arabī’s texts. While Bali briefly addresses “aḥadiyya” (Uniqueness) and discusses “wāḥidiyya” (Oneness) more extensively, these concepts are not explicitly listed among the five presences. Most of Bali’s discussion focuses on the doctrine of the perfect human (*al-insān al-kāmil*), with more limited attention to the other presences.

Keywords: Bali Efendi, Bali’s *Sharḥ al-fuṣūṣ*, the five presences, perfect human.

1. PhD student, Islamic Mysticism and Imam Khomeini’s Thoughts, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: vasfejamal@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: malcki.ghalam@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: r.bolhasani@urd.ac.ir

بالی افندی و آموزه «حضرات خمس» در شرح فصوص او

علی مهدوی بصیر^۱

محمدملکی (جلال‌الدین)^۲

رحمان بوالحسنی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳]

چکیده

بالی افندی (درگذشته ۹۶۰ ق) از عارفان مغرب‌زمین و شارحان متأخر مکتب ابن عربی است. دیدگاه‌های خاص بالی که در شرح فصوص او منعکس شده است، در مقایسه با دیگر شارحان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این جستار با هدف برجسته‌کردن آرای بالی، می‌کوشد دیدگاه او را درباره یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های عرفان نظری بررسی کند. به این منظور، با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر شرح فصوص این عارف، آموزه «حضرات خمس» بررسی شده است. بر اساس نتایج این پژوهش، بالی با وجود بهره‌مندی و اقتباس از شارحان پیش از خود، هرگز به مثابه مقلد پیشینیان ظاهر نشده است و در جای جای شرح خود، نقادانه دیدگاه قیصری و سایر شارحان را بررسی می‌کند. او در فهم عبارات ابن عربی از نکات ادبی، سیاق کلام، دیگر آثار ابن عربی و قرآینی چون اجماعات عقیدتی اهل سنت بهره می‌برد. بالی برخلاف قیصری، به گونه مقدمه‌ای جداگانه و منظم، نظر خود را درباره حضرات خمس بیان نکرده است؛ از این رو دیدگاه او را باید از لابلای شرح عبارات ابن عربی جستجو کرد. بالی احادیث و واحدیت را در شمار حضرات خمس بیان نمی‌کند، گرچه در شرح خود از احادیث (بسیار گذرا) و واحدیت (با تفصیل بیشتر) سخن گفته است. از میان حضرات، بیشینه گفته‌های بالی درباره آموزه انسان کامل است و درباره حضرات دیگر بسیار کمتر بحث کرده است.

کلیدواژه‌ها: بالی افندی، شرح فصوص بالی، حضرات خمس، انسان کامل.

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). vasfejamal@gmail.com.

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. malcki.ghalam@gmail.com.

۳. استادیار گروه عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. r.bolhasani@urd.ac.ir.

مقدمه: شخصیت بالی افندی

درباره حیات و شخصیت بالی افندی نمی‌توان اطلاعات دقیق و جزئی ارائه کرد؛ همچنین آگاهی‌های زیادی درباره شخصیت وی و آثارش موجود نیست و در آثار جانشینان وی آگاهی‌های چندانی وجود ندارد؛ از این رو به‌ناچار از تذکرها و کتاب‌های شرح احوال استفاده کرده‌ایم؛ همچنین کوشیده‌ایم از آثار خود بالی افندی به شخصیت و حیات وی پی ببریم.

بالی افندی از بزرگان طریقت خلوتیه در قرن شانزدهم میلادی (دهم قمری) در شهر استرومجا در مقدونیه کنونی به دنیا آمد که آن زمان جزء خاک عثمانی به شمار می‌رفت. از آنجا که وی در جایگاه یکی از خلیفگان مرشد خود نیز مطرح شده بود، مدتی با عنوان «خلیفه» نیز از او یاد شده است.

تحصیلات خود را در فقه، کلام، حدیث و علوم ظاهری در صوفیه آغاز کرد و در همان شهر صوفیه از دنیا رفت؛ بنابراین به وی صوفیوی گفته می‌شود. بالی افندی برای ادامه تحصیل خود در علوم مختلف رهسپار استانبول شد و تحصیلش را در این شهر تکمیل کرد. وی پیش از تشریف نزد یک مرشد کامل، خود نیز در امور معنوی اهمال نمی‌کرد و کمر به مجاهده نفس بسته بود و نوافل را به جای می‌آورد. وی همان‌گونه که پرده علم (ظاهری) را کنار زده به زهد رسیده بود، خود را به مرشد کامل رسانده بود (seyhi, 2002: s 635 - 636). بالی افندی همان‌گونه که مراتب سیر و سلوک را به سرعت پشت سر گذاشت، شاگردان خود را نیز به همین شکل در کمتر زمانی به حق واصل می‌کرد (Mecdi Efendi, 1995: s 79). البته او در اطوار سبعة (در بحث ترقی) در به‌زیان رفتن از مقامی به مقام دیگر بدون کسب کمال در هر مقام اشاره کرده است (Efendi, {no}: s 56 b – 57 a).

وی جانشینان خود را به دیگر نقاط اعزام می‌کرد و از دیگر سو افرادی از اصناف گوناگون در مجالسش حاضر می‌شدند و با هر کدام در حد گنجایش آنان سخن می‌گفت

(Mecdî Efendi, 1995: s 79 - 80). او صوفی‌ای علاقمند به قرآن بود. این شیخ سلوک از عقیده ابن عربی درباره ایمان فرعون دفاع کرده است و معتقد است شارحان ابن عربی در فهم نظر او درباره ایمان فرعون دچار اشتباه شده‌اند (Efendi, 1309: s 395).

بالی افندی صوفی وابسته به اهل سنت بود و با بدرالدینی‌ها، رافضیان، طرفداران صفویان و ملحد به دشمنی برخاسته است؛ حتی از آنان نزد سران حکومتی شکایت کرده است (Efendi, {no}: s 98 b-99 a). او از مقربان سلطان سلیمان بود و با وی در چند لشکرکشی حضور داشت و برای پیروزی او دعا کرد (Minorsky, 1957: 442). از وی نامه‌هایی موجود است که در آنها می‌توان عقاید و توصیه‌های وی در ارتباط با وقایع اجتماعی و سیاسی را دریافت؛ همچنین در برابر شبهات دینی حساسیت نشان می‌داد؛ بنابراین وی صوفی‌ای است که خود را پایبند به شریعت می‌دانست و در مواقع لزوم، بانگارش رساله‌هایی درصدد رفع شبهات برآمده است.

بالی در مساجد گوناگون به وعظ می‌پرداخت و مردم را به صلح، خوش‌بینی، خوش‌نیتی، درست‌کاری، اخلاق و عدالت دعوت می‌کرد و سلوک در راه حق و حقیقت را بدون این خصوصیات ممکن نمی‌دانست (Erdi, 2001: s 78). وی رفتارهای همراه با مسالمت با غیرمسلمانان داشت و به دلیل همین خصلت، از سوی مسیحیان با احترام بسیار مواجه می‌شد (Stoyanov, 2005: s 2).

قاسم چلبی (۹۲۶ ق) مرشد بالی افندی در سلوک، از خلیفگان جمال خلوتی است که یکی از بزرگان طریقت خلوتیه به شمار می‌رود. جمال خلوتی به چلبی خلیفه مشهور بود. پدر قاسم چلبی، محمد جمالی افندی قاضی ادرنه بود. قاسم چلبی طریقت و تصوف را در خدمت شیخ خلیفه آموخت و پس از آنکه برای ارشاد اجازه گرفت، مشغول ارشاد مردمان در درگاه خادم علی پاشا در نزدیکی تاووک پازاری استانبول شد (Sahabe'den Günümüze Allah Dostları, 1995, s 79).

بر اساس منابع، بالی افندی یکی از دو خلیفه و جانشین مهم چلبی است که نزد وی تربیت یافتند. دیگر خلیفه مشهور وی، کاراباش رمضان افندی بود. بالی افندی مدتی در استانبول در تکیه ابراهیم افندی سمرجی (تکیه آق شمس الدین) کنار مسجد زیرک فعالیت کرد، سپس به صوفیه آمد و تا زمان وفاتش به ارشاد خلق مشغول شد (Efendi, 1919: s 519). بنا بر بعضی منابع، بالی افندی ده هزار (CELEP, 2012: 43) و بعضی منابع دیگر دوازده هزار مرید داشت (Vassâf, 2006: s 332). به گفته اولیا چلبی وی هفتاد هزار مرید داشت (Çelebi, 2006: s 540) و چهارصد خلیفه تربیت کرد (Vassâf, 2006: s 332).

مشهورترین جانشینان وی، نورالدین زاده شیخ مصلح الدین مصطفی (۹۸۱ ق) و قورد محمد افندی (۹۹۶ ق) بودند. او حین نماز جمعه در شانزدهم صفر سال ۹۶۰ هـ. ق (۱۵۵۳ م) وفات کرد (Stoyanov, 2005: s 6/ için bkz, 1992: s 444). در سال ۱۸۸۶ مسجیدی که در مزار وی قرار داشت، تخریب شد و به جای آن کلیسا ساخته شد. حاکمان بلغار در آن زمان مدعی کسب اجازه از استانبول شده بودند. مقبره او در بلغارستان مورد توجه مردم آن سامان از هر دین و مسلک و مرام است. بارگاه او که در نزدیکی کلیسا واقع شده است، نمادی از همزیستی مسالمت آمیز ادیان در کنار یکدیگر است (Lyubomir, 2016: 116).

شیوه بالی در شرح فصوص

برای بالی آثار متعددی ذکر شده است: «رسائل عجیبه»، «رساله در باب قضا و قدر» و ... (Minorsky, 1957: 442)؛ اما بی شک مهم ترین اثر او شرح فصوص ابن عربی است. بالی با وجود بهره بردن از ظرفیت علمی شارحان ابن عربی (برای نمونه، نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۱۵ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۷۲) استقلال خود را حفظ کرده است. او در جایی که فهم خود از عبارات ابن عربی را در تعارض با برداشت سایر شارحان می بیند،

بدون هیچ ملاحظه‌ای به نقد آنان می‌پردازد؛ برای نمونه در بحث انقطاع عذاب، او بر اساس اعتقاد اهل سنت مبنی بر ابدی بودن الم و رنج کافران، عبارت ابن عربی را تشریح می‌کند و باور دارد ظاهر عبارت ابن عربی نیز گواه درستی فهم اوست. بالی در این ادعا با برخی شارحان ابن عربی به نزاع برخاسته است (نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۱۱ - ۱۱۲ و ۲۹۴ و ۳۰۶ - ۳۰۷؛ مقایسه کنید با: جندی، ۱۴۲۳: ص ۴۰۸ - ۴۰۹؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ص ۱۲۳ - ۱۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۱۱ - ۶۶۲؛ همدانی، [بی‌تا]: ص ۵۷۴ - ۵۷۵؛ آملی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۴۵۲؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۹۵ - ۳۹۹؛ مهائمی، ۱۴۲۸: ص ۲۴۱ - ۲۴۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ص ۴۳۶ - ۴۳۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ص ۲۰۶ - ۲۰۸؛ برای نمونه دیگر، نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۱ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۳۰). همچنین در جایی که بالی توضیح بهتری برای عبارت شیخ یافته است، خواننده را از برتری تفسیر خود در مقایسه با دیگر شارحان آگاه کرده است (برای نمونه، نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۲۱ و مقایسه کنید با: جندی، ۱۴۲۳: ص ۴۱۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۱۸؛ همچنین نک: بالی، شرح فصوص، ص ۱۰۸ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۶۴۹). جالب است که بالی در ابتدای فص اسحاقی، هم‌رأی با شیعه معتقد است که بیشتر مفسران، حضرت اسماعیل را ذبیح‌الله می‌دانند. او در توجیه اینکه چرا ابن عربی اسحاق را مصداق ذبیح دانسته است، می‌نویسد از آنجاکه شیخ در کشف خود اسحاق را مشاهده کرده، بر خلاف نظر اکثریت حکم کرده است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۹۳).

بالی در شرح فصوص در زمینه ادبیات عرب قوی ظاهر شده است؛ این حقیقت را از انتقادهای او به قیصری در ترکیب عبارت‌های شیخ می‌توان دریافت. بالی در موارد متعدد توجیه‌های ادبی و لغوی متفاوتی از عبارت ابن عربی را به خواننده معرفی می‌کند و برای ترجیح بیان خود استدلال می‌کند (برای نمونه، نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۴۳ و ۲۹۰ و

مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۴۳ و ۱۱۱۹؛ همچنین نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۳۱۲ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۱۵۶؛ بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۹ و ۲۱ و ۲۴ و ۳۹ و ۹۱ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۳۲۷ و ۳۳۳ و ۴۰۹ و ۵۹۴؛ نیز نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۳ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۰۱۵ و ۱۰۱۶).

بالی افندی کلام و فقه اهل سنت را اصل می داند و مخالفت با اجماع را روا نمی داند. او معتقد است در عقاید و شریعت، ناگزیر باید از یکی از ائمه چهارگانه اهل سنت تبعیت کرد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۹۳). بالی در فص موسوی، باور به ایمان فرعون را مخالف اجماع و موجب کفر می داند؛ از این رو به قیصری می تازد؛ چراکه او از عبارت شیخ چنین برداشت کرده است که فرعون مؤمن از دنیا رفته است. بالی می گوید چنین برداشتی ناشی از آن است که شارح به روحانیت شیخ پی نبرده است. برخی دیگر از شارحان و همه صوفیان زمان بالی، به پیروی از قیصری، به طهارت و ایمان فرعون باور داشته اند. بالی با این برداشت به شدت مخالفت می کند و با استناد به قواعد استنباطی و اصولی چنین نتیجه می گیرد که شیخ درباره ایمان فرعون توقف کرده است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۹۲ - ۲۹۵ و مقایسه کنید با: قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۱۲۱-۱۱۲۲). در ادامه این مقاله دیدگاه بالی به حضرات خمس را با استفاده از عبارات او در شرح فصوص بررسی خواهیم کرد.

حضرات خمس

اگر حضرت را به معنای حضور ذات الهی در مظهري از مظاهر بدانیم، حضرات بی نهایت هستند (برای نمونه، نک: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۸۸)؛ گرچه کلیات آن را پنج یا شش می دانند. بالی حضرات خمسی را که انسان کامل جامع همه آنهاست، این گونه برمی شمرد: «الحضرات الخمس: والأعیان الثابتة و عالم الأرواح (عالم ملک یا ملکوت

هم نامیده می شود: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۴) عالم المعانی (= عالم عقول، ارواح مجرد، ملائکه: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۷۴) و عالم الشهادة (که به آن حضرت مُلک هم می گویند: بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۴) و عالم الإنسان الكامل الجامع لجميع العوالم کلها؛ یعنی اعیان ثابته، عالم معانی، عالم ارواح (= عالم خیال)، عالم شهادت (= عالم ماده) و عالم انسان کامل (= کون جامع) (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۲).

از آنجاکه حقیقت وجودی انسان جلوه تام و کامل خداوند است، از این طریق می توان رابطه حضرات با ذات الهی را تا حدّی تصوّر کرد؛ از این رو می توان گفت همه حضرات در ذات الهی مجتمع هستند، چنان که اجزاء ظاهر و قوای باطنی ما در نفس مجتمع هستند؛ یعنی بدن، عقل، وهم، قوه مفکره و ... در نفس حضور دارند. بنابراین اگر کسی نفس را مشاهده کند، همه قوای مادی و روحی را به صورت جمعی (و نه فردی و تفصیلی) شهود کرده است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۶۹).

از نگاه بالی افندی در مورد حضرت اول، یعنی اعیان ثابته، گرچه عالم صورت اعیان ثابته است و اعیان به نوبه خود مظاهر اسماء هستند، به دلیل اتحاد ظاهر و مظهر می توان گفت در واقع عالم را اسماء و صفات تدبیر می کند. بنابراین هر اسمی که در عالم ربوبی یافت می شود و حق تعالی خود را به آن اسم نامیده است، بی شک روح آن اسم در عالم خلقی هم حضور دارد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸۸ - ۲۸۹). بالی حضرت واحدیت را همان عالم کثرت اسمائی می داند که جز خدا کسی نمی تواند آن را شماره کند.^۱ استدلال بر بی انتهای اسماء و صفات الهی، بی شماری مظاهر آنهاست. از آنجاکه مظاهر از اسماء و صفات گوناگون ناشی شده اند و هیچ دو مظهري نمی توانند از یک اسم واحد ناشی شده باشند، اسماء و صفات الهی نیز بی شمارند؛ البته با توجه به این نکته بدیهی که فیض حق نامتناهی و قطع ناشدنی است. از این حقیقت با عنوان قاعده «لا تکرار فی التجلی» نیز یاد می کنند؛

حضرت واحدیت به دلیل وسعت بی انتهایش، هیچ تکراری را نمی پذیرد. البته اصول همه این اسمای بی انتها، به حقایق کلی و قابل شمارش برمی گردد است که از آن به امهات اسماء تعبیر می شود. بنابراین اسمای الهی دایر بین تناهی و عدم تناهی است. البته بر اساس نظریه عارفانه ابن عربی و شارحان او، درواقع یک ذات بیشتر تحقق ندارد و همه این اسماء و صفات، درواقع نسبت هایی هستند که به ذات حق اضافه شده اند. همین نکته را درباره همه حضرات دیگر نیز باید در نظر داشت. ذات حق در هر تجلی به سوی تعینی توجه می کند و خود را در قالب آن تعین اسمائی (و سپس در مظهر آن یعنی تعین خلقی) ظهور و بروز می دهد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۳ و ۵۴).

از مجموع مطالب بالی افندی پیرامون تجلیات احدی حق تعالی می توان استنباط کرد از نگاه او حضرت اول گرچه بر اعیان ثابته منطبق است، شامل اسمای حاکم بر اعیان ثابته (اسمای صفاتی)، بلکه به گونه ای احادیث ذاتیه نیز می شود؛ زیرا بالی از دو احدیت سخن می گوید که درواقع دو روی یک سکه اند: احدیت ذاتی و احدیت اسمائی. توضیح آنکه ذاتی را که الله می نامیم، یک ذات است و از این حیث به آن احد می گوئیم (احدیت ذاتی) و از سوی دیگر جامع تمام اسمای صفات است که از آن حیث به آن احد می گوئیم (احدیت اسمائی = احدیت کثرت = واحدی الکثرة) (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۳۲ و ۲۹۰). می توان این حقیقت را به گونه دیگر نیز تقریر کرد: احدیت اسمائی ناظر به رتبه واحدیت است و از رجوع کثرت اسمائی به وحدت سخن می گوید؛ چنان که احدیت ذاتی به روی دیگر سکه یعنی ذاتی که خود را در این کثرات نشان داده اشاره دارد. البته این ذات را باید ذات در رتبه احدیت بدانیم نه ذات غیب الغیوبی، چراکه هیچ سخن درباره آن نمی توان گفت و هیچ یک از مفاهیم متقابل بر آن صدق نمی کند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۰۰)؛ یعنی نه واحد است و نه کثیر. شاید از همین رو بالی احدیت ذاتی را «احدیت الهی» می داند.

در احادیث ذاتی که به آن احادیث عین نیز می‌گویند (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۳۲) ربّ هیچ موجودی نیست؛ بنابراین قابل شناخت برای هیچ مربوبی نیست؛ زیرا بر پایه حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، تنها اسمائی قابل شناخت هستند که مظهری را تربیت کنند. اما اسمی چون احادیث ذاتی از آنجاکه مربی هیچ موجودی نیست (زیرا احادیث ذاتی حق، تبعیض‌بردار نیست، پاره‌پاره و تکه‌تکه نمی‌شود)، همواره در یکتایی خود باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر احادیث به جنبه‌ای اشاره دارد که هیچ دوئیت‌بردار نیست؛ یعنی ذات حق در همه مشترک است؛ درحالی‌که کثرات از جنبه‌های اختلافی/نسب و اضافات پدید می‌آیند. احادیث حق ملاک استغنا و بی‌نیازی او از عالم است (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۳۱)؛ بنابراین از این حیث برای مظهر خود قابلیت شناخته‌شدگی ندارد. هرچند از حیث دیگری می‌توان آن را شناخت که بالی آن را کشف الهی می‌داند؛ یعنی پس از رسیدن به اسم جامع الله، با کشف الهی می‌توان به آن پی برد. گویا منظور بالی از کشف الهی آن است که درواقع خداست که خود را می‌شناسد نه اینکه مظهر، رب خود را بشناسد (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۴ - ۱۰۵).

از نگاه افندی در حضرت اول یعنی مرتبه اسمای الهی تقابل و تناقض برقرار است و اسمای جزئی بایکدیگر ترکیب می‌شوند و اسم (و در نتیجه مظهر) دیگری را تولید می‌کنند (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۰۰)؛ البته اسمای کلی (= امهات اسماء) مشتمل بر سایر اسماء هستند و به اسم جامع الله جامع‌ترین اسم است.

او برای اشاره به سایر حضرات، از تعبیرهای مختلفی نظیر حضرت امکان/حضرت عبودیت استفاده می‌کند؛ چنان‌که برای اشاره به واحدیت از تعبیر حضرت ربوبیت و حضرت الهیت/حضرت اسمائی کمک می‌گیرد (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۹ و ۱۱۱ و ۲۰۰). حضرت ربوبیت طیف گسترده‌ای را دربر می‌گیرد... اسمای صفات و افعال (بالی‌زاده،

۱۴۲۲: ص ۱۶۲). الله اسم جامع همه آنهاست که بر سایر اسماء احاطه دارد و جملگی خادم او هستند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۶۸ و ۲۰۵).

از نگاه بالی افندی، حضرت امکان نیز به نوبه خود طیف گسترده‌ای از عوالم را دربر می‌گیرد؛ عالم ملائکه و ارواح که ویژگی آن تجرد است؛ ولی در مقایسه با انسان کامل، کمبود دارد؛ کمبود این عالم همانا محدودیت آن است، یعنی مقام معلومی دارد که بالاتر از خود را نمی‌بیند. همین ندیدن، چنین به گمان می‌اندازد که بالاتر از خود وجود ندارد. سر گفتگوی مجادله‌ای ملائکه با خدای متعال را در همین محدودیت ذاتی آنان باید جستجو کرد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۴).

بالی انسان را کون جامع می‌داند که جامع همه ویژگی‌های عالم الهیت یعنی ذات، صفات و افعال و جامع ویژگی‌های عوالم روحانی و جسمانی (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۰ - ۲۵ و ۲۸۹) و فاصل (= برزخ) میان حضرت وجود (= وجوب) و امکان است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۷)؛ به همین دلیل به رتبه احاطه و جامعیت دست یافته است. حضرت کون جامع به صفات متضاد متصف می‌شود و صفات نقصانی مراتب امکان و صفات کمالی و مراتب وجوب را دربر دارد: عالم/ جاهل/ جمیل/ جلیل ... (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۵). به تعبیر دیگر، خدای متعال او را بر صورت خود آفریده است. او عالم صغیری است که همه حقایق عالم کبیر از او ناشی می‌شود (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸۹).

حضرت کون جامع به منزله روح است و عوالم دیگر به منزله جسم. عوالم ملائکه (مجردات تام و ناقص = حضرت ملکوت و حضرت جبروت) به منزله قوای حسی و روحی انسان هستند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۵). انسان مظهر اسم جامع الله است که بالی راز خلقت او را این می‌داند که خدای متعال می‌خواهد تمام اسمای حسنی خود را در مظهر جامعی تماشا کند. او معتقد است خلق رویی به حق دارند و رویی به سوی ذات خودشان و دو

روی این سکه علت مخصوص به خود را دارند. توضیح آنکه پرسش از علت ایجاد انسان (= کون جامع = ماده کلی به تعبیر بالی)، پرسشی است که به دو پرسش جزئی‌تر تقسیم می‌شود: نخست آنکه حق تعالی از ایجاد خلق چه غایتی را برای خود دنبال می‌کرده است؟ دیگر آنکه خدای متعال از ایجاد خلق، چه غایتی را برای مخلوقات در نظر گرفته است؟ از دیدگاه بالی بهره خدای متعال از ایجاد انسان کامل (کون جامع) همان است که گفته آمد: می‌خواهد خود را در آینه دیگری ببیند؛ چراکه به تعبیر شعر معروف خوش تر آن باشد که سر دلبران/گفته آید. دیدن خود در سراپرده‌ای جامع که همه ویژگی‌های شخصیتی را نمایان می‌کند، لذتی دیگر دارد. بالی بر اساس آیات و روایاتی نظیر «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) [= لیعرفون] و «فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف» باور دارد خلقت انسان معامله‌ای برد - برد است که خدای متعال به بهره خود می‌رسد و حضرت کون جامع نیز بهره خود را می‌برد. به تعبیر بالی علت غایی موجود^۳ و کمالات موجود (= علت غایی از طرف علت) با علت غایی انسان (علت غایی از طرف معلول) تفاوت دارد؛ به همین دلیل بالی در تشریح عبارت‌های شیخ در این بخش از فص آدمی با قیصری به نزاع برخاسته است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۵). بنابراین تنها انسان می‌تواند خلیفه الله باشد و عبادت ذاتی حق را به جا آورد؛ عبادت ذاتی یعنی حق تعالی را با همه اسماء و صفاتش عبادت کند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸).

از دیدگاه بالی، جسم در انسان نماد عوالم گوناگون خلقی است. انسان بدون جسم، شایستگی رسیدن به مقام جمع را ندارد که خدای متعال او را برای وصول به این هدف خلق کرده است. انسان به واسطه بهره‌مندی از جسم می‌تواند به بالاترین کمالات برسد؛ بنابراین همین جسم عنصری دنیوی بزرگ‌ترین مخلوقی است که خدای متعال به انسان هبه کرده است؛ چراکه به مدد آن می‌تواند کمالات نهفته در وجود خود را در نشئه ناسوتی به فعلیت برساند؛ به همین دلیل خدای متعال حضرت آدم (ع) را بزرگ می‌شمارد و به

ملائکه امر می فرماید بر ایشان سجده کنند. قوای نظری فکری، خیالی و حسی جملگی از پرتو جسم است که به انسان کمک می کنند تا به علوم بی انتها دست یابد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸۷ - ۲۸۸). اهمیت این بیان آن گاه معلوم می شود که بدانیم تمام یا عمده کمالات و مقامات انسانی از مقوله علم هستند. علم نیز اقسامی دارد که از علوم عقلی کلی تا علوم مثالی و صوری و علوم حسی را شامل می شود و انسان از برکت داشتن جسم می تواند به هر سه سنخ از علم دست یابد. بالی به تبعیت از ابن عربی جسم را تابوتی می داند که در دریای علم رها شده است. در این تشبیه، جسم به مثابه قایقی و کشتی ای عملی می کند که از رهگذر آن، امکان غوطه وری در دریای علم فراهم می آید. بدیهی است که ناخدای این مرکب، نفس انسانی است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸۸).

گفتنی است منظور از کون جامع، جامعیت بالفعل است؛ بنابراین هر انسانی را نمی توان مصداق کون جامع دانست، بلکه تنها انبیاء و اولیای الهی که بالی از آنها با تعبیر «اهل تحقیق» یاد می کند، به مقام کون جامع رسیده اند. به تعبیر دیگر هر ولی ای به اندازه ای که اسماء و صفات را در خود محقق کرده است، به جامعیت می رسد. اگر قوه و ظرفیت رسیدن به همه کمالات اسمائی مراد بود، همه موجودات مصداق انسان کامل و کون جامع می شدند. بنابراین منظور قوه جامعیت نیست، بلکه جامعیت بالفعل است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۴). انسان کامل در همه حضرات وجود دارد؛ اما لازم نیست بالفعل به همه آنها توجه داشته باشد، بلکه حفظ یک صورت و توجه به آن توسط انسان کامل، کافی است که سایر صور و عوالم نیز محفوظ باشند؛ زیرا همه عوالم به یکدیگر مرتبط هستند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۲).

در رتبه بعد از عالم عقول، عالم ملکوت قرار دارد که به آن حضرت خیال / غیب نیز گویند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۷ و ۱۲۳). پیش از اشاره اجمالی به عالم خیال، بایسته است اندکی درباره ربط بین عوالم خلقی و حضرت واحدیت سخن گوئیم. بالی چنین

می‌نویسد که خدای تعالی از زبان پیامبرش، خود را دارای نَفَس می‌داند؛ چنان‌که در حدیث نبوی آمده است: «إني لأجد نَفَسَ الرحمن من قبل الیمن» (فروزان‌فر، ۱۳۸۱: ص ۲۵۰). نَفَس از تنفیس به معنای رهایی بخشیدن است. گویی اسمای الهی در مقام احدیت دچار کرب و سختی هستند. کرب و سختی آنها به دلیل درهم‌تنیدگی آنهاست، چنان‌که در آن مقام جملگی عین ذات احدی هستند و هیچ مجال درخشش و ظهور و بروز ندارند. آری، اسمای طالب ظهور هستند؛ چنان‌که معروف است پری‌رو تاب مستوری ندارد. اما بروز اسماء چگونه است؟ پاسخ واضح است: به واسطه عالم. آری جهان هستی نماینده (به معنی نمایش‌دهنده) فضل، رحمت و سایر اسماء و کمالات الهی هستند. بنابراین الوهیت حق که جامع همه اسماء و صفات است، طالب مألوه است؛ مألوه یعنی عالم با همه مراتب آن. اسماء و صفات حق اقتضای ایجاد عوالم خلقی را دارد و ربوبیت (که به معنای وسیع کلمه همه واحدیت را دربرمی‌گیرد) نیازمند مربوب است (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۶۱ - ۱۶۲). از همین جا رابطه عالم اسماء و صفات (واحدیت) با عوالم خلقی آشکار می‌شود. عوالم خلقی شامل عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده است.

به هر حال ویژگی حضرت خیال، آینگی است؛ برای نمونه صورت بیننده را به خودش نشان می‌دهد. همچنین این حضرت، به معانی قالب و شکل می‌دهد، گرچه معنا و شکل از لحاظ حقیقت وجودی یکتا هستند و هیچ دوگانگی ندارند. حضرت خیال بزرگ را کوچک، کوچک را بزرگ، راست را چپ و چپ را راست نشان می‌دهد (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۹۷). بنابراین وارونگی (قلب) از دیگر ویژگی‌های حضرت خیال است (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۷ - ۵۸). علم منامات (تعبیر خواب) مربوط به این حضرت است. هر خوابی نیاز به تعبیر ندارد؛ اما بسیاری از تجلیات صوری محتاج به علم تعبیر است. علم تعبیر، خواندنی

و مدرسی نیست، بلکه ریشه در شهود تجلیات الهی دارد و معبر باید بتواند مناسبت بین صورت نازله در خواب و معنا و حقیقتی که خواب از آن حکایت می‌کند را درک کند و با عبور از صورت، آن را به معنا بازگرداند؛ از همین رو به او معبر و به این علم تعبیر می‌گویند (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۹۵). اولین مراتب وحی الهی از عالم خیال (خواب) آغاز می‌شود (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۲۱).

عالم عقل، عالم غیب و جهان تنزیه است. ساکنان در این حضرت، باری تعالی را از صفات نقص و هر آنچه شایسته مقام عظمت و جلالت او نیست، تنزیه و تبرئه می‌کنند. عقل هرگز نمی‌پذیرد که خدای نامحدود در اشیای محدود حضور داشته باشد. عقل، حمل وجود باری بر اشیا را امری ناصحیح می‌داند و خدا را غیر از موجودات می‌پندارد (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۱). اصحاب عقول و ساکنان حضرت عقل اگر خدای را در غیر لباسی که به آن باور دارند ببینند (یعنی در غیر لباس اطلاق)، او را انکار می‌کنند (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۶۵ - ۱۶۷)؛ اما این حکمی است ناصواب. توضیح آنکه حق تعالی برای ایجاد خلق، سیر و سفری نزولی را می‌آغازد و از مقام احدیت (مقام اجمال و یکتایی) به مقام تفصیل خود در عالم ربوبی هبوط می‌کند و کثرات اسمائی و صفاتی و سپس عوالم خلقی پدید می‌آید. ذات بی‌رنگ او در هر عالمی رنگ آن عالم را می‌پذیرد؛ بنابراین در حضرت حس، احکام حس و در حضرت خیال، احکام مثالی، در عالم عقل، صفات تنزیهی و کمالی حق تعالی در هر عالم، بلکه در هر مظهري احکام آن مظهر را به خود می‌گیرد (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۰ - ۱۰۱)؛ در نتیجه کمال حقیقی عارف آن است که تنزیه و تشبیه را با هم داشته باشد، همان‌گونه که حضرت نوح (ع)، دعوت شبانه تنزیهی و روزانه تشبیهی را با یکدیگر همراه کرده بود (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۶۵).

اعیان ثابته: اعیان ثابته مظاهر اسماء و صفات حق هستند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۸۸). عین ثابت موجودات، در علم حق تعالی قرار دارد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۴۴). عین ثابت نقش محوری در منظومه باورهای عرفانی دارد. علم [ذاتی تفصیلی پیشین] حق تعالی، لسان استعداد، عطایای حق، دعا و اجابت (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۴۴ - ۴۵)، قضا و قدر (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۳۰۶)، سعادت و شقاوت (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۲۰) و جبر و اختیار (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۳۹ و ۱۸۲) تبعیت علم از معلوم (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۸۰) به بحث اعیان ثابت گره خورده است. اعیان ثابت هیچ تغییری نمی‌کنند (حقایق مجرد هستند) و تنها مظاهر آنها به عالم خارج پا می‌گذارند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۷۸)؛ بنابراین تنها با دیدن اعیان خارجی می‌توانیم بر اعیان ثابته استدلال کنیم، البته اعیان خارجی بیرون از عالم ربوبی نیستند (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۸۸). انسان کامل دربردارنده تمام حضرات و از جمله اعیان ثابته است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۲). اعیان ثابته در سلسله طولی مظاهر خلقی [فراتر از همه] قرار دارد و عالم چیزی جز ظهور حق تعالی در صورت اعیان ثابته نیست (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۸۸). درواقع اعیان ثابته نخستین کلید خزانه غیب الهی هستند؛ بنابراین کسی از آنها اطلاعی ندارد مگر خاصان حق (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۸۶).

از نگاه بالی افندی، سعه وجودی انسان کامل را از اسمی می‌توان شناخت که از آن سرچشمه گرفته است. انسان کامل مظهر اسم الله است و قلب او از اسم رحمان گرفته شده است، بلکه قلب عارف از اسم الرحمن نیز وسیع‌تر است؛ همان‌طور که در حدیث قدسی آمده است: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي: آسمان و زمینم گنجایش مرا ندارد؛ اما قلب بنده مؤمن پرهیزکار پاکم مرا وسعت دارد». درحالی‌که حتی اسم عام «الرحمن»، حق را به طور کامل حکایت نمی‌کند؛ برای مثال طبق دیدگاه

عام، حق راحم است، اما مرحوم نیست؛ یعنی اسم رحمت نمی تواند ظرف کاملی باشد که حق را به تمامه دربر گیرد (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۶۱).^۴

انسان کامل به مثابه کتاب جامعی است که قرآن از آن سخن گفته است: «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ» (أنعام: ۳۸) و جامع همه حضرات است. به تعبیر دیگر، می توان گفت انسان کامل «قرآن» (= جامع) است که به واسطه دست یابی به مقام فناء فی الله از همه حجاب های انیت خود خارج شده است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۳). عالم به واسطه انسان، کامل و تام می شود و اوست که بین حضرت امکان (هستی مظهری) و حضرت وجود (حضرت احدیت حق تعالی) فاصله (= برزخ) شده است و همه حقایق الهی و خلقی (= گونی) را در خود جمع دارد. بالی به تبعیت از ابن عربی معتقد است انسان کامل آخر همه آمده است؛ از این رو عمل تجلی الهی با او تمام می شود و به مثابه نقش خاتم انگشتر است (بالی زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۷).

نتیجه

بالی افندی در پژوهش های فارسی زبان، اگر نگوییم هیچ، کمتر مورد توجه قرار گرفته است و اروپای شرقی به ویژه بلغارستان و ترکیه، بیشتر درباره شخصیت او حساسیت نشان داده است. بر خلاف شارحان مکتب ابن عربی در شرق به ویژه ایران و شبه قاره هند که به مرور به سوی تشیع متمایل شدند، بالی، عبدالغنی نابلسی و بسان شارحان سنتی (و غربی) ابن عربی همچنان به قرائت سنی پایبند هستند. این حقیقت را می توان در جای جای آثار بالی مشاهده کرد. بالی در شیوه پژوهش از اخلاف خود بهره برده است تا جایی که گویی با تکیه بر مقدمه قیصری بر شرح فصوص، خود را از ارائه منظم و دسته بندی شده معارف مکتب ابن عربی بی نیاز دیده است. البته در

موارد فراوانی، شارحان دیگر به‌ویژه قیصری را نقد کرده و فهم خود را به کرسی نشاندۀ است. آموزه حضرات خمس به‌طور متمرکز در شرح فصوص بالی بحث شده است. بر خلاف قیصری، بالی اعیان ثابتۀ را در شمار حضرات برمی‌شمرد. درک بهتر آرای بالی نیازمند پژوهش‌های بیشتر است که این پژوهش‌ها می‌تواند دست‌مایه مطالعات تطبیقی قرار گیرد.

بالی در هیچ‌کجا به‌طور منسجم درباره آموزه حضرات خمس سخن نگفته است. او از سویی حضرات را بی‌نهایت می‌داند؛ چراکه ذات الهی در همه مظاهر اسمائی، صفاتی و خلقی حضور دارد. از سوی دیگر کلیات آن را در پنج حضرت منحصر می‌کند: انسان کامل، اعیان ثابتۀ، عالم ارواح (= عالم مثال)، عالم معانی (= عالم عقول، ارواح مجرده) و عالم شهادت. شاید مهم‌ترین تفاوت دیدگاه بالی با سایر شارحان مکتب ابن عربی در موضوع حضرات خمس همین نکته است. او اعیان ثابتۀ را نیز در شمار حضرات می‌آورد؛ اما این بدان معنا نیست که از حضرت واحدیت و حضرت احدیت سخن نگفته باشد. او در لابلای گفتارهای خود درباره احدیت ذاتیه و واحدیت نیز به‌اجمال بحث کرده است. باید توجه داشت اعیان ثابتۀ، مظاهر اسماء هستند و به همین دلیل می‌توان از باب اتحاد ظاهر و مظهر، حضرت اعیان ثابتۀ را با حضرت واحدیت این‌همان دانست. از این حیث حضرت واحدیت بی‌نهایت است و بی‌نهایت جلوه و مظهر دارد. از سوی دیگر صفات الهی وجهه‌ای به ذات دارند که یکی بیش نیست و هیچ مظهري را بر نمی‌تابد و قابل شناخت برای هیچ مربوبی نیست.

بالی انسان را کون جامع می‌داند که جامع همه ویژگی‌های عالم الهیت یعنی ذات، صفات و افعال و جامع ویژگی‌های عوالم روحانی و جسمانی و فاصل میان حضرت وجود (= وجوب) و امکان است. به پیروی از ابن عربی، بیشترین بخش شرح فصوص بالی به سخن درباره آموزه

انسان کامل اختصاص پیدا کرده است. انسان کامل همه عوالم از جمله عالم ماده را در خود دارد؛ از این رو بالی به مناسبت در باب حضرت ناسوت (عالم ملک) نیز به اجمال گفتارهایی داشته است. گرچه عالم ماده به ظاهر در پایین‌ترین سطح مظهریت قرار دارد، نباید از نظر دور داشت که ذات احدی حق در همه ذرات عالم به یک میزان حضور دارد و بروز حداقلی صفات مساوی است با بطون حداکثری سایر صفات؛ بنابراین انسان کامل بدون حضور در عالم ملک امکان عروج به قله وجود را نخواهد داشت. از دیدگاه بالی عالم عقل، عالم غیب و جهان تنزیه است و عالم مثال عالم تشبیه که ویژگی‌های حضرات عقل و ماده را در خود جمع دارد.

پی‌نوشت‌ها

- * تمامی ارجاع‌های لاتین متن از رساله‌ای به زبان ترکی درباره بالی‌افندی با عنوان «زندگی، آثار و جایگاه بالی‌افندی در میان صوفیه»، نوشته کلیت هلیل گرفته شده است.
۱. الجانب الإلهي و هو الحضرة الواحدية (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۰ - ۲۵). از حضرت امکان و مرتبه بالاتر از آن (عوالم ربوبی) به حضرت وجوب نیز تعبیر می‌شود (برای نمونه، نک: بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۵). گفتنی است حضرت امکان و حضرت وجوب دو روی یک سکه‌اند و بر پایه نظریه وحدت وجود، به اعتبارات مختلف از شیء واحد به واجب و ممکن تعبیر می‌کنیم (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۵۸).
 ۲. این خواست و مشیت الهی به تعبیر بالی را به اعتباری می‌توان به فیض مقدس استناد داد و به اعتباری به فیض اقدس (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۲۵).
 ۳. موجود بر پایه مسلک عارفان یک مصداق بیشتر ندارد و آن حق تعالی است.
 ۴. گرچه به لحاظ دیدگاه خاص، رحمت الهی افزون بر آنکه اعیان خارجی و مظاهر اعیانی را دربر می‌گیرد، اسماء و صفات حق تعالی را نیز دربر می‌گیرد (برای توضیح بیشتر، نک: بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۶۳؛ درباره دیدگاه خاص و دیدگاه عام، همچنین نک: بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ص ۱۰۳).

کتاب‌نامه

- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق)؛ تفسیر المحيط الأعظم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۷۸ ش)؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار.
- بالی‌زاده، مصطفی بن سلیمان (۱۴۲۲ق)؛ شرح فصوص الحکم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)؛ شرح فصوص الحکم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۷۹ ش)؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بوستان کتاب.
- فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱ ش)؛ احادیث و قصص مثنوی؛ تنظیم مجدد: حسین داودی؛ تهران: امیرکبیر.
- قیصری، داود (۱۳۷۵ ش)؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰ ش)؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار.
- مہائمی، علاء‌الدین علی بن أحمد (۱۴۲۸ق)؛ خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم؛ بیروت: دار الکتب العلمیه.
- همدانی، سیدعلی [بی‌تا]؛ حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم پارسا)؛ نسخه خطی.
- مہدوی، علی [بی‌تا]؛ رساله دکتری «تصحیح و تحقیق شرح کتاب فصوص الحکم بالی‌افندی به همراه مقدمه تحلیلی (هفت فصّ)»؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- CELEP, Halil (2012) SOFYALI BÂLÎ EFENDÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE TASAVVUF ANALAYIŞI.
- Lyubomir, Mikov (2016). "Halvetî Şeyhi Bali Efendi ve Sofya'daki Türbesi" Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi, Cilt/Volume 5, Sayı/Number 2.
- Minorsky, V. (1957). "Shaykh Bālī-efendi on the Safavids", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 20.

References

- Āmulī, Sayyid Ḥaydar al-. 1422 AH. *Tafsīr al-muḥīt al-a‘zam*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- Bālīzāda, Muṣṭafā b. Sulaymān. 1422 AH. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Celep, Halil. 2012. “Sofyalı Bālī Efendi’nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışı.” PhD diss. Ankara University.
- Forouzanfar, Badiozzaman. 1381 Sh. *Aḥādīs va qīṣaṣ-i Mathnawī*. Edited by Hossein Davoudi. Tehran: Amir Kabir.
- Hamadānī, Sayyid ‘Alī al-. n.d. *Ḥall fuṣūṣ al-ḥikam (sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam Pārsā)*. Unpublished manuscript.
- Ibn Turka, Şā’in al-Dīn ‘Alī. 1378 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Bidar.
- Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān al-. 1425 AH. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Jundī, Mu’ayyid al-Dīn al-. 1423 AH. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq al-. 1370 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Bidar.
- Khwārazmī, Tāj al-Dīn Ḥusayn al-. 1379 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Mahā’imī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Aḥmad al-. 1428 AH. *Khuṣūṣ al-ni‘am fī sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Mahdavi, Ali. n.d. “Taṣḥīḥ va taḥqīq-i sharḥ kitāb fuṣūṣ al-ḥikam Bali Efendi bih hamrāh-i muqaddimih-yi taḥlīlī (haft naṣṣ).” PhD diss. University of Religions and Denominations.
- Mikov, Lyubomir. 2016. “Halvetī Şeyhi Bali Efendi ve Sofya’daki Türbesi.” *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi-Trakya Üniversitesi* 5, no. 2: 115-31.

Minorsky, Vladimir. 1957. "Shaykh Bālī-efendi on the Safavids." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*: 437-50.

Qayṣarī, Dāwūd al-. 1375 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing Company.