



## **The evolution of Iranian mysticism from the point of view of Allameh Mohammad Iqbal Lahori**

**\*Hakime Dast Ranji**

### **Abstract:**

Allamah Mohammad Iqbal Lahori, a Persian-speaking poet and writer, philosopher, politician, mystic, and in one word the genius of the age in the Middle East, researched and explored his most basic philosophical and mystical thoughts in "Sir Hakmat in Iran" book. In this important work, after analyzing the origin and process of emergence of Iranian wisdom, he analyzes the evolution of Iranian mysticism. This article tries to present Allameh Iqbal's special view on Iranian mysticism. In this connection, Allameh Iqbal's research method in mystical research, the social contexts of the emergence of Iranian mysticism, and the analysis of the status of various mysticisms are discussed and investigated. In the end, Allameh Iqbal's tendency and desire towards Iranian mysticism as a model for a friend It has been analyzed to have humans in the direction of reforming the society and attaining peace and tranquility .

**Keywords:** Allameh Iqbal Lahori, Iranian mysticism, path of metaphysics in Iran.

## سیر تحول عرفان ایرانی از منظر علامه محمد اقبال لاهوری

\* حکیمه دست رنجی

### چکیده:

علامه محمد اقبال لاهوری، شاعر پارسی‌گو و اردوسرا، فیلسوف، سیاستمدار، عارف و در یک کلام نابغه عصر در مشرق زمین، اساسی‌ترین اندیشه‌های فلسفی و عرفانی خود را در کتاب سیرحکمت در ایران مورد تحقیق و کاوش قرار داد. وی در این اثر مهم، پس از تحلیل منشا و سیر پدید آمدن حکمت ایرانی، به تحلیل سیر تحول عرفان ایرانی می‌پردازد. این مقاله درصدد ارائه دیدگاه خاص علامه اقبال در باب عرفان ایرانی است. در این ارتباط شیوه تحقیق علامه اقبال در تحقیقات عرفانی، زمینه‌های اجتماعی پدید آمدن جریان عرفان ایرانی و تحلیل وضعیت نحله‌های مختلف عرفانی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در پایان گرایش و تمایل علامه اقبال نسبت به عرفان ایرانی به عنوان الگویی برای دوست داشتن انسان‌ها در جهت اصلاح جامعه و دست یافتن انسان به صلح و آرامش مورد تحلیل قرار گرفته است.

**کلیدواژه:** علامه اقبال لاهوری، عرفان ایرانی، سیر مابعدالطبیعه در ایران.

### مقدمه:

علامه اقبال در سیر حکمت در ایران، که پایان نامه دکتری او بود، به سیر شکل‌گیری تفکر ایرانی از پیش از اسلام تا دوره ایرانی اسلامی و حتی تا دوره معاصر حیاتش می‌پردازد. شیوه او در این اثر شیوه‌ای تحلیلی است و گاه به مناسبت، از تحقیقات جدید مغرب زمین یاد می‌کند و به مقایسه دو فرهنگ ایرانی و غربی نیز می‌پردازد و در مواردی به نقد نظریات مستشرقان در خصوص ریشه عرفان ایرانی می‌پردازد. او پس از شکل‌گیری اندیشه فلسفی در دوره پیش از اسلام به شکل‌گیری و تحلیل کلام و حکمت ایرانی می‌پردازد و سرانجام، به تحقیق در خصوص عرفان ایرانی می‌نشیند. تحلیل این بخش از آن رو اهمیت دارد که علامه اقبال در سیر تفکرش، بخش سکون خواه و رخوت طلب تصوف را نقد می‌کند و عرفان پویای ایرانی، همچون عرفان شیخ شهاب الدین سهروردی و مولانا جلال الدین بلخی را به صحنه تحقیق می‌آورد و از آن تاثیر می‌پذیرد. بنابراین، پیگیری دیدگاه علامه اقبال از منظر سیر حکمت در ایران به منظور روشن نمودن دیدگاه عرفانی او و شکل‌گیری نظرات مهمی چون اندیشه خودی و بازسازی تفکر دینی ضروری می‌نماید.

### بحث و تحلیل عرفان ایرانی از منظر علامه اقبال

در آغاز هر بحث در باب اندیشه و شعر علامه اقبال نمی‌توان این نکته را یادآوری نکرد که ایشان شخصیتی بوده است با ابعاد مختلف، مردی آزاد اندیش با ذهنیتی که حاوی آمیزه‌ای از فلسفه و عرفان و شعر بود. اما نکته مهم در هر پژوهش به جامانده از علامه اقبال، روشمندی علمی و آزاد اندیشی و حقیقت‌جویی اوست. اینها ستون‌هایی است که دستاوردهای فکری و ذوقی اقبال بر آنها بنا شده است. عطیه بیگم فیضی که از دوستان بسیار نزدیک فکری و روحی علامه اقبال بوده در نامه‌هایش بر روشمندی علمی و دور بودن او از هرگونه تعصب تاکید کرده است. (بقایای ماکان، محمد، مقدمه بر بازسازی اندیشه دینی، 1388: 25؛ عطیه فیضی، در دست چاپ، ترجمه مظفر علی کشمیری: مواضع مختلف). علامه اقبال در بررسی عرفان و تصوف ایرانی نیز به همین شیوه عمل کرده است. او عرفان را به عنوان یکی از اجزاء مهم حکمت ایرانی مورد مذاقه و تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. اقبال، در آغاز بحث، تمایز شیوه بررسی خود را با مستشرقان غربی همچون فون کرم (Von Kremer)، دوزی (Dozy)، مرکس (Merex)، نیکلسون (Nikolson) و ادوارد براون (A. Brown) مشخص می‌کند. مستشرقان به دنبال منشأیی واحد برای تصوف ایرانی بوده‌اند ولی علامه اقبال معتقد است که استفاده از شیوه‌های علی - معلولی در بررسی همه جانبه تاریخ اندیشه یک ملت ناکارآمد است و، علاوه بر این، تکلیف صوفی‌گری رخوت آور و سکون‌آمیز را که تحت تاثیر برداشت‌های نوافلاطونی در ایران رشد کرده بود، از عرفان پویا و پرتپش و اهل بسط جدا می‌کند (اقبال لاهوری، محمد: 1388: 138). بنابراین، در آغاز وضعیت سیاسی، اجتماعی و فکری جهان اسلامی در قرن‌های دوم و سوم را بررسی می‌کند و زمینه‌های اجتماعی سیاسی پدید آمدن و گسترش تصوف ایرانی را چنین برمی‌شمارد:

1. تشنجات سیاسی حاکم بر اجتماع بر اثر انقلاب سیاسی منجر به سقوط بنی امیه،
2. ایذاء و اذیت زندیقان ایرانی و در نتیجه بروز شورش‌های آنان،
3. تنازعات و کشمکش‌های سیاسی بنی عباس،

4. پدید آمدن نهضت شعوبیه و گسترش آن در ایران،
  5. ظهور و قوام سلسله‌های مستقل ایرانی مانند طاهریان (259-205ق)، صفاریان (290-254ق) و سامانیان (389-261ق) و حاکمیت فضای آرام اجتماعی سیاسی و در نتیجه آن شکوفایی علمی و ادبی مجامع ایرانی،
  6. تبدیل خلق و خوی زهد پیشه‌سامی به آیین آریایی‌منش وحدت وجود،
  7. طرح نظریه شک از سوی نحله خردگرای اسلامی،
  8. پدید آمدن فرقه‌های مختلف اسلامی چون شافعی، حنبلی، حنفی،
  9. مناظره‌های کلامی میان اشعریه و معتزله و رواج روحیه مباحثه،
  10. رواج روحیه ثروت‌اندوزی در کنار خردگرایی و، در نتیجه، تمایل به تسامح اخلاقی و بی‌توجهی به امور دینی،
  11. گسترش اندیشه‌های مسیحی و حضور مسیحیت به عنوان الگویی مؤثر در زندگی (همان، 139-141).
- بدین‌ترتیب، از دیدگاه علامه اقبال، مجموعه عواملی باعث شد تا ایرانیان به دنبال خوانش جدیدی از اسلام برآیند و در فهم حقیقت راه «کشف و شهود» را بر طریق «اندیشه» ترجیح دهند. به نظر می‌رسد که علامه اقبال به این بخش از اندیشه ایرانی توجهی خاص دارد. تعبیراتی که او در وصف این بخش به کار می‌برد، نشان از تعلق خاطرش به تصوف ایرانی دارد و بیشتر به تعبیر لطیف متنی ادبی شبیه می‌شود. او تصوف را «گل سرخ با طراوات فکر ایرانی» وصف می‌کند که حملات تند کسانی چون ابن تیمیه (728-661ق) و شورش مغول‌ها نیز نتوانست طراوت آن را زایل سازد و همچنان پایدار ماند. (همان، 142)
- منشأ تعالیم باطنی تصوف نیز از چشم او دور نمی‌ماند. او درصدد یافتن پاسخ این سؤال است که آیا تصوف رایج در ایران منشأ اسلامی دارد؟ در حالی که به عقیده مخالفان تصوف، صراحتی در قرآن یا کلام پیامبر خطاب به علی (ع) و ابوبکر (رض) مبنی بر عرضه تعالیم باطنی یا عرفان وجود ندارد؟ جواب علامه اقبال به این سؤال مثبت است. او معتقد است که تصوف ایرانی، به رغم همة بالندگی هایش در تسامح و تساهل اندیشه، بر مبانی اسلامی استوار است:
- «به عقیده من می‌توان اصولی از آیین تصوف [ایرانی] را در قرآن و همچنین در احادیث موثق به آسانی یافت که به سبب روحیه کاملاً عمل‌گرایانه اعراب نتوانستند در عربستان بارور شوند، ولی هنگامی که شرایطی مناسب در سرزمین‌های بیگانه یافتند به صورت آیینی خاص بالیدن گرفتند.» (همان، 144)
- این موضوع آن قدر مورد عنایت علامه اقبال است که نه تنها شواهدی از قرآن را در تأیید آن ذکر می‌کند، بلکه تکلیف تصوف ایرانی را با آمیزش آیین‌های متأخر صوفیه - مانند نقشبندیه - با دین‌های هندی نیز روشن می‌کند و حضور آیین‌های عملی هندی در آیین نقشبندیه را به بنیان اسلامی تصوف ایرانی بی‌ارتباط می‌داند. (همان، 144-147)
- علامه اقبال سیر تحقیقی خود را در تصوف ایرانی به همین جا محدود نمی‌کند. وی به بررسی دیدگاه‌های نحله‌های اصلی صوفیه می‌پردازد و آنان را به سه دسته تقسیم می‌کند: 1. قائلان به اراده خودآگاه که بیشتر اهل زهد و خوف بودند و نوع عرفان آنها بیشتر رنگ سامی داشت. 2. گروهی که می‌پنداشتند حقیقت غائی همان زیبایی است و عالم آئینه جمال حق است. این نظر سرانجام به اندیشه وحدت وجود منجر می‌شود که علامه اقبال در دوران پختگی اندیشه اش، به جد، به نقد آن می‌پردازد و این اندیشه را متأثر از اندیشه رخوت‌گرای صوفیان نوافلاطونی می‌داند. 3. حقیقت غائی همان نور یا اشراق است. علامه اقبال حال و هوای اصلی حاکم بر دو گروه

اخیر از صوفیه را «ایرانی» می‌داند. در گروه دوم بسیاری از سرآمدان تصوف ایرانی چون معروف کرخی (وفات: 200ق)، ابوالقاسم قشیری (376-465ق)، مولانا جلال الدین بلخی (672-604ق)، بایزید بسطامی (حدود 261-161ق)، حسین بن منصور حلاج (224-309ق) و عزیزالدین نسفی حضور دارند. علامه اقبال در نظرگاه صوفیان وحدت وجودی در پی «بقا»ی پس از «فنا»ست. همان اصلی که موجب پویایی عرفان موردنظر علامه اقبال است. او این ایده را در نظریه «تجربه عینی» شهودیان می‌یابد. «زیرا به عقیده آنان این عمر دو روزه خواب و خیالی بیش نیست. آدمی با مرگ از این فنا برمی‌خیزد، این همان اعتقاد به «بقای» ناشی از «فنا» است که اصلاً اندیشه‌های شرقی است و این مکتب را از آیین نوافلاطونی متمایز می‌سازد.» (همان، 153)

نکته شایان ذکر آن است که بسیاری از اقبال‌شناسان ایرانی برآنند که علت مخالفت‌های بعدی علامه اقبال با اندیشه وحدت وجود، ناآشنایی او با برخی از مباحث تصوف از جمله اصل «بقای پس از فنا» بوده است. در حالی که عبارات صریح وی در سیر حکمت در ایران نشان می‌دهد که ایشان بر این اصل وقوف داشته است. بنابراین، در بررسی و تحقیق درخصوص روگردانی علامه اقبال از اندیشه وحدت وجود، محققان باید به دنبال ارائه پژوهشی نو باشند.

اما دسته سوم از صوفیه که حقیقت‌گانی را نور یا اندیشه یا حکمت می‌دانستند، نیز حال و هوایی ایرانی دارند و سرآمد آنان شیخ اشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که علامه اقبال از وی با عنوان «شهید تاریخ تفکر» یاد می‌کند که نامش تا ابد جاودان خواهد ماند. (همان، 157) برخی از اقبال‌شناسان ایرانی با اینکه نظرات فلسفی علامه اقبال را نقد می‌کنند اما بر تأثیر او در شناسایی اندیشه سهروردی به مغرب زمین صحه می‌گذارند (محقق داماد، مصطفی، 1385: 269) و بقای ماکان وجه اشتراکی میان سهروردی و اقبال تشخیص می‌دهد که همانا اعتقاد و علاقه به فرهنگ اصیل ایرانی و «عارف عالم» بودن است. (بقایی ماکان، 1385: 70-82)

عباراتی که علامه اقبال در وصف شیخ شهاب‌الدین سهروردی به کار می‌برد، کاملاً بر تعلق خاطر او به اندیشه‌های این متفکر ایرانی دلالت دارد. عبارات او در این حیظه، علاوه بر منطق و علم، پر از احساس می‌شود و بارها بر ارتباط تنگاتنگ تفکرات شیخ اشراق با اندیشه‌های ایرانی تأکید می‌کند. علامه اقبال سهروردی را متفکری بی‌رقیب وصف می‌کند که «مزدوران خون آشام مکتب حجر» به سبب ناتوانی ذاتی خویش حکم مرگ او را صادر کردند و به این ترتیب «متفکر جوان ایرانی» در اوایل 36 سالگی، ضربه نابهنگام اجل را با آرامش تحمل نمود.

«ضربه‌ای که او را شهید تاریخ تفکر نمود و نامش را تا ابد جاودان ساخت. قاتلان او مردند و نابود شدند ولی فلسفه‌ای که بهای آن با خون پرداخت شد هنوز زنده است و خیل جویندگان حقیقت را به خود می‌کشاند (اقبال لاهوری، محمد، 1388: 157).»

وی تفاوت تلاش سهروردی با دیگر مخالفان فلسفه ارسطویی را در این می‌داند که سعی او «درهم شکستن قید و بندهای اسارت عقلی و بازسازی واقعی فلسفه بر بنیاد اندیشه ایرانی» بود. زیرا برای سهروردی تنها راه، بیرون راندن اندیشه بیگانه و ضعیف کردن تأثیر آن بر اذهان و بازگشت دوباره به اندیشه‌های خودی برای فهم نهایی حقیقت با تکیه بر معرفت شهودی است (همان، 156-157). علامه اقبال از ویژگی‌های اصلی فلسفه اشراق چنین یاد می‌کند:

«ویژگی‌های اصلی پایه‌ریزی فلسفه اشراق عبارت‌اند از: استقلال فکری و مهارتی که او به مدد آن اندیشه‌هایش

را به دستگامی فلسفی بدل می‌کند، به علاوه ایمانش به سنت های فلسفی کشورش (همان، 159).  
 علامه اقبال شیخ اشراق دارای چنین ویژگی های می‌داند: دوری از شائبه تعصب و گناه و آشنایی با فلسفه و منطق و ریاضیات و تاریخ تصوف و پرورش تدریجی احساس باطنی و اعتماد نکردن به عقل به عنوان تنها ابزار شناخت حقیقت و راه یافتن به وادی ذوق و شهود، به منظور دست یافتن روح بی‌قرار به معرفت و آرامش (همان جا). نکته شایان توجه این است که علامه اقبال از حیث روش زندگی علمی و شخصیت، ویژگی هایی شبیه به شیخ اشراق دارد: دارای نظری گشاده و به دور از تعصب و خشک اندیشی بود و بر علوم جدید و قدیم زمان خود مسلط. او نیز معتقد بود که همه پدیده های هستی ارزش ذاتی دارند چرا که در مراتب مختلف، تجلی حق اند.

به بزم ما تجلی هاست بنگر/جهان ناپیدا و او پیداست بنگر (گلشن راز جدید / 300)  
 به نظر می‌رسد بخش روان‌شناسی یا علم النفس فلسفه اشراق که نتیجه مباحث نظری آن است، بیش از دیگر بخش‌ها مورد توجه علامه اقبال بوده است زیرا که شیخ اشراق «نفس را نور مجردی می‌داند که عامل وحدتش با بدن «عشق» است، بدنی که مشتاق نور است و ذاتاً امکان ارتباط مستقیم با سرچشمه نور را ندارد و میانجی جسم با منشأ نور نفس است؛ بنابراین، آرمان انسان نیل به مراتب عالی هستی و کسب هر چه بیشتر نور است که به تدریج، با کمک شناخت و عمل و ژرف‌نگری، موجب رهایی کامل وی از دنیای ظواهر می‌شود و به مرحله نهایی کمال یعنی نفی «من و تویی» نایل می‌شود و بینشی به وسعت عالم در فرد پدید می‌آید و صاحب علم حضوری می‌شود:

زمن گو صوفیان با صفا را      خداجویان معنی آشنا را  
 غلام همت آن خودپرستم      که با نور خودی بیند خدا را

(پیام مشرق / 162)

به نظر می‌رسد که علامه اقبال در تبیین نظریه «خودی» که مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش فلسفه اوست، از فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی بهره بسیار برده است (اقبال لاهوری، محمد، 1388: 59؛ محقق، مهدی، 1349: 193). نظر علامه اقبال در باب فلسفه خودی در سیر اعتلا و بهره‌گیری از شعاع حضرت حق، به خودی متعالی منتهی می‌شود. خودی متعالی اهل فنا و مرگ نیست. غرق شدن در دریای حق موجب بقا می‌شود نه فنا و شخصیت عارف در این مرحله محکم تر و واقعی تر می‌شود (عشرت انور، 1379: 70).

خودی را تنگ در آغوش کردن/ فنا را با بقا همدوش کردن

به بحر شگم شدن انجام ما نیست/ اگر او را تو درگیری فنا نیست

خودی اندر خودی گنجد؟ محال است/ خودی را عین خود بودن کمال است (گلشن راز جدید / 301)

به همین سبب، نظرات علامه اقبال و نیز شیوه تحقیق علمی او در بررسی تاریخ تصوف در ایران مورد توجه بسیاری از پژوهشگران تاریخ عرفان، به ویژه سهروردی شناسان قرار گرفته است تا آنجا که ابراهیمی دینانی، سهروردی شناس معاصر ایرانی، معتقد است که علامه اقبال بسیاری از نظرات شیخ شهاب‌الدین سهروردی را به رشته نظم کشیده است. مثلاً آنجا که می‌فرماید:

ز آغاز خودی کس را خبر نیست  
خودی در حلقه شام و سحر نیست

ز خضر این نکته نادر شنیدم  
که بحر از موج خود دیرینه‌تر نیست

(پیام مشرق/159)

اقبال در این شعر آغاز «خودی» را ناشناخته می‌داند و حقیقت آن را از افق زمان بیرون دانسته است. او نکته‌ای را از پیر خردمند خود آموخته و آن این است که نسبت «خودی» به حقیقت مطلق همانند نسبت موج به اقیانوس است. شباهت و نزدیکی سخنان اقبال به سهروردی در برخی موارد به اندازه‌ای است که به وضوح نشانگر وقوف و علاقه اقبال بر اندیشه‌های سهروردی است. (ابراهیمی دینانی، غلامحسین، 1364: 505؛ ابراهیمی دینانی، 1379: 27) وی همچنین عبارات سهروردی در مونس العشاق را درباره نخستین مخلوق و چگونگی خلقت عالم، منطبق بر این غزل علامه اقبال می‌داند:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد  
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفت که از خاک جهان مهجور  
خودگري، خودشکني، خودنگري پیدا شد

خبري رفت ز گردون به شبستان ازل  
حذر اي پردگيان پرده‌ري پیدا شد

(پیام مشرق/170)

همچنین سهروردی در رساله الواح عمادی آورده است که زمان حاضر که چیزی جز لحظه نیست هم اول ابد است و هم آخر ازل. برای ابد آخر متصور نیست همان‌گونه که برای ازل اول متحقق نیست. به این ترتیب زمان حاضر آخر نداشت و پیوسته دوام خود را حفظ می‌کند (ابراهیمی دینانی، 1364: 506). در این مورد نیز علامه اقبال می‌فرماید:

مگو کار جهان نا استوار است  
هر آن ما ابد را پرده‌دار است

بگیر امروز را محکم که فردا  
هنوزاندر ضمیر روزگار است

(پیام مشرق/164)

حال سوال نهایی آن است که با توجه به عمق اندیشه و وسعت نظر و مطالعات چندجانبه و ، همچنین، فلسفه سیاسی علامه اقبال مبنی بر نقد فرهنگ غرب و زنده کردن دوباره ممالک شرق با تکیه بر تساهل و مدارا و گفت و گوی علمی و عملی و نظری، نظریه عرفانی علامه اقبال چه پیامی دارد؟ پیام ستیز و تعصب و یک جانبه‌نگری یا پیام اندیشه ورزی و مسالمت و سازگاری و آشتی با جهان هستی. از نظر نگارنده این سطور پاسخ را باید از خلال زندگی و آثار و اشعار علامه اقبال یافت:

زنده‌ای یا مرده‌ای یا جان به لب/از سه شاهد کن شهادت را طلب  
شاهد اول شعور خویشتن/خویش را دیدن به نور خویشتن  
شاهد ثانی شعور دیگری / خویش را دیدن به نور دیگری

شاهد ثالث شعور ذات حق/خویش را دیدن به نور ذات حق (جاویدنامه/ بیت 120 به بعد)

بنابراین عارف واقعی یا خودی که خود را هم از منظر شعور خود می‌بیند، هم از منظر شعور دیگری – بی هیچ قید و شرطی (از منظر علامه اقبال شعور هر دیگری محترم است و شایسته لحاظ شدن) و هم از منظر حق، اهل گفت و گو و آشتی درونی و آرامش و صلح در زندگی بیرونی است زیرا سلاح اصلی او «شعور و

نزدیکی به حق» است پس نیازی به ستیز به معنای متداول آن ندارد. (اقبال لاهوری، بازسازی اندیشه دینی، 1388: 303-305)

### نتیجه گیری:

نتیجه گیری این تحقیق دال بر آن است که علامه اقبال با تحلیل عمیق و به شیوه و سبک علمی جدید در تاریخ عرفان ایرانی، از اندیشه های شیخ اشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی بسیار متأثر شد و با تکیه بر آن و تجربیات خاص از روزگار خود، نظامی عرفانی خلق کرد که گل باطراوت آن «خودی» و عرفان پویاست. او نهایت هدف عرفان پویا را اصلاح جامعه، اصلاح نگاه تک تک افراد جامعه و دست یافتن به صلح و آرامش درونی و صلح و آرامش اجتماعی می داند.

خیز و نقش عالم دیگر بنه/عشق را با زیرکی آمیز ده (جاویدنامه/363)

به صراحت علامه اقبال، یکی از ویژگی های اصلی عرفان ایرانی، آن است که توجهی تام به سرشت بشری دارد؛ دیگر اینکه با آنکه توجهش عمدتاً بر ترک نفس و پیشه ساختن ریاضت در زندگی است به تأملات نظری هم بها می دهد، سومین ویژگی تصوف ایرانی در پیام اصلی آن به زندگی عملی انسان است. این پیام آن است: «همه را دوست مدار و در نیکویی به دیگران خود را فراموش کن.» (اقبال لاهوری، محمد، 1388: 143) و این چیزی جز معنای واقعی و عمیق صلح نیست.

### منابع و مأخذ:

- ##- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، 1364، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
- ##- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، 1379، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو.
- ##- اقبال لاهوری، محمد، 1388، سیر حکمت در ایران، تهران: انتشارات فردوس.
- ##- اقبال لاهوری، محمد، 1379، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، تهران: انتشارات فردوس.
- ##- اقبال لاهوری، محمد، 1382، کلیات اقبال لاهوری (میکده لاهور)، به کوشش محمد بقایی ماکان، تهران: انتشارات اقبال.
- ##- بقایی ماکان، محمد، 1385، اقبال و ده چهره دیگر، تهران: انتشارات حکایت دیگر.
- ##- عشرت انور، 1380، «اقبال و شهود»، ترجمه محمد بقایی ماکان، در تصوف در تصور اقبال، تهران: انتشارات فردوس. فیضی، عطیه بیگم، نامه های اقبال، در دست چاپ، ترجمه مظفر علی کشمیری.
- ##- محقق داماد، مصطفی، 1379، «فلسفه اقبال»، در مجموعه مقالات همایش اقبال، تهران: اداره چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ##- محقق، مهدی، 1349، «اقبال و فلسفه اسلامی»، در گزارش کنگره بزرگداشت اقبال در حسینیه ارشاد، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.