

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی-پژوهشی

سال سیزدهم، شماره‌ی اول، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۷، صص ۴۷-۷۴

DOI: 10.22099/jba.2020.34112.3444

وجوه فکری و اجتماعی حمله‌ی حیدری راجی کرمانی

اصغر افشاری*

سعید شفیعیون**

چکیده

حمله‌نامه، خرده‌گونه‌ای از حماسه‌ی دینی است که توصیف رشادت‌ها و بیان فضایل اخلاقی علی(ع) محور اصلی محتوای این آثار را تشکیل می‌دهد. حمله‌ی حیدری راجی کرمانی یکی از مصادیق مهم این خرده‌گونه‌ی ادبی است که از قواعد نوع حماسه و خرده‌گونه‌ی حمله‌نامه پیروی می‌کند؛ ولی از جهت محتوا تمایز آشکاری با دیگر مصادیق این نوع دارد. شاعر در این منظومه، افزون‌بر اغراق حماسی مانند رشادت، دلاوری و شکوهمندی، تصویری خداگونه و رازآمیز از حضرت علی(ع) ارائه می‌دهد. این موضوع از یک سو، با اغراق حماسی و از سوی دیگر با عقاید شیعه‌ی اصولی، ناسازگار است. مسئله‌ی اساسی این است که بروز این نوع غلو در حمله‌ی راجی، ریشه در چه عواملی می‌تواند داشته باشد؟ این پژوهش سعی دارد با تحلیل وجوه فکری و اعتقادی مسلط بر حمله‌ی راجی و بررسی پیوند آن با جامعه، از زمینه‌ی اجتماعی خلق این اثر پرده برداشته و دلایل موجهی را برای تمایز محتوای غلوآمیز آن از سایر حماسه‌های مذهبی بیابد. برای رسیدن به این مقصود، پس از مطالعه‌ی تطبیقی حمله‌ی

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان afshar83as@gmail.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان saeid.shafieioun@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۴/۱۱

راجی با آثار هم‌سنخ، تمایز محتوایی و فکری آن مشخص گردید و سپس ضمن مطالعه‌ی سرگذشت تاریخی بمانعلی راجی و فرقه‌ی شیخیه، مطالب پیش‌گفته با متون شیخیه تطبیق داده شد. در فرجام، این نتیجه حاصل شد که آفریننده‌ی اثر ارتباط آشکاری با پایگاه اجتماعی خود دارد و این عقاید افراطی از طریق فرقه‌ی شیخیه به تفکر بمانعلی راجی کرمانی و اثرش نفوذ کرده است.

واژه‌های کلیدی: حماسه‌ی مذهبی، حمله‌ی حیدری، راجی کرمانی، شیخیه، غلو.

۱. مقدمه

به‌طور معمول، نوع ادبی حماسه در ادبیات فارسی به دو گونه‌ی اساطیری و تاریخی تقسیم شده و متناسب با موضوع اثر، پژوهشگران گونه‌ی حماسه‌ی دینی را منشق از حماسه‌ی تاریخی می‌دانند. (رک. صفا، ۱۳۳۳: ۵) فارغ از درستی و نادرستی این تقسیم‌بندی، در وجود گونه‌ای مدون با عنوان حماسه‌ی دینی در تاریخ ادبیات فارسی، شبهه‌ای وجود ندارد و آثار متعدد خلق‌شده در حیطه‌ی هنجارهای این گونه‌ی به‌خصوص، مصادیق آن را تشکیل می‌دهد که *علی‌نامه* (۴۸۲ق)، *خاوران‌نامه* (۸۲۳ق) و *حمله‌ی حیدری* باذل (۱۱۲۳ ق) از این دسته هستند. در مرتبه‌ی بعد، حماسه‌ی دینی نیز به خرده‌گونه‌هایی تقسیم می‌شود که *حمله‌نامه‌ها* را نیز شامل می‌شود. این خرده‌گونه‌ها در کنار *حمزه‌نامه‌ها* و *مختارنامه‌ها* کلیت حماسه‌ی دینی شیعی را تشکیل می‌دهد. همه‌ی این آثار با وجود تمایزات بیشتر محتوایی، درنهایت تابع قواعد نوع حماسه هستند. بااین‌حال، هنجارهای نوع ادبی نیز متأثر از نگرش شاعر و اقتضائات زمانی و اجتماعی در ادوار و آثار مختلف تغییر یافته و هر اثر ادبی را به‌گونه‌ای به‌سوی تمایز از آثار مشابه می‌کشاند که این تحول در خرده‌گونه‌های *حمله‌نامه* نیز مشهود است؛ ولی در کل با مقداری تسامح، این آثار در یک مجموعه دسته‌بندی می‌شود.

حماسه‌های مذهبی، بیش از هر نوع ادبی، وجه اجتماعی و تاریخی قوی و محکمی دارند؛ تاحدی که اغلب، وجه ادبی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع شعر مذهبی

ابتدا در صحنه‌ی تنازعات مذهبی اجتماعی، به‌عنوان ابزاری کارآمد برای پیشبرد اهداف و اغراض مذهبی استفاده می‌شده که در منقبت‌خوانی و فضایل‌خوانی این وجهه و تلقی بیشتر به چشم می‌خورد (رک. قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۶۵-۶۹). حماسه‌های دینی که بیشتر در قالب قصیده سروده شده‌اند، علی‌رغم برخورداری از وجه و لحن حماسی از جنبه‌های داستانی روایی و فرم حماسی بی‌بهره‌اند، هرچند که به‌دلیل تأثیرپذیری‌شان از منظومه‌های برجسته‌ی حماسی ملی و همچنین به‌سبب تعهدشان در جلب احساسات مذهبی جامعه، خود به‌طور جدی وارد میدان ادبیات روایی وارد شده‌اند. *علی‌نامه* (۴۸۲ق) اولین اثری است که تا اندازه‌ی مقبولی بیشتر ویژگی‌های حماسه‌ی دینی را به‌صورت منسجم دارد و با ارائه‌ی بیانیه‌ی حماسه‌ی شیعی در مقابل حماسه‌ی ملی، حماسه‌ی مذهبی را بر حماسه‌های باستانی برتری می‌بخشد؛ بنابراین *علی‌نامه* نخستین حماسه‌ی دینی شیعی و سلف خرده‌گونه‌ی حمله‌نامه محسوب می‌شود.

در ادامه‌ی سیر حماسه‌ی شیعی، به *خاوران‌نامه‌ی* (۸۳۰ق) ابن‌حسام خوشفی برمی‌خوریم که جز همانندی بخشی از شخصیت‌های داستانی، از نظر ویژگی‌ها، اهداف و کنش‌های قهرمانان، شباهتی به حمله‌نامه‌ها ندارد، همچنین محتوای آن نیز بیشتر در فضای اسطوره و خیال جریان می‌یابد و با حمله‌نامه‌های دیگر که در آن محتوا مبتنی بر خط سیر تاریخ اسلام است، تفاوت آشکاری دارد. پس از این، در دوره‌ی صفویه در میان آثار منظوم متنوعی که درباره‌ی رشادت‌های علی(ع) سروده شده، تنها *حمله‌ی حیدری* از باذل مشهدی را سراغ داریم که با ویژگی‌های خاصش شهرت و محبوبیت درخور توجهی کسب کرده است. تکلمه‌ها و نظیره‌های متعددی روی این اثر و به تبعیت از آن نوشته می‌شود، به‌حدی که می‌توان *حمله‌ی* باذل را در جایگاه سرمتن و حتی یک خرده‌گونه‌ی ادبی تصور کرد.

البته ابتدا تصور بر این بوده که باذل مشهدی (وفات ۱۱۲۳ق) آغازگر حمله‌سرایی در ادبیات فارسی است و ابوطالب اصفهانی، مقلد باذل مشهدی بوده و *جذبه‌ی حیدری* او نیز اولین تکلمه‌ی منظومه‌ی ناتمام باذل تصور می‌شده است. (صفا، ۱۳۳۳: ۳۸۵؛ گلچین

معانی، ۱۳۴۴: ۱۹۶؛ بهزادی اندوه‌جودی، ۱۳۴۹: ۱۳۰؛ ولی امروز آگاهیم که ابوطالب اصفهانی سال‌ها پیش از باذل آن را به نام سلطان سلیمان صفوی (۱۱۰۵-۱۰۷۷ق) سروده و سپس نجف نامی در سال ۱۱۳۵ق این دو اثر را به همدیگر پیوند داده است که همین امر زمینه‌ساز این اشتباه شده است؛ بنابراین ابوطالب اصفهانی به باذل مشهدی فضل تقدم دارد (سبحانی، ۱۳۷۷: ۵۲۹؛ عبداللهی کچوسنگی، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۴۴). با این همه، اثر باذل مشهدی به سبب شهرت و تأثیرگذاری اش گوی سبقت را از جذبه‌ی حیدری ربوده است و نقطه‌ی آغاز خرده‌گونه‌ی حمله‌نامه‌ها محسوب می‌شود.

در ادامه‌ی جریان اجتماعی و ادبی حمله‌سرایبی، حمله‌ی حیدری راجی کرمانی (۱۲۲۰-۱۲۴۱ق) با محوریت رشادت‌های حضرت علی(ع)، قرار دارد. این منظومه‌ی حماسی از لحاظ فرم و ساختار ادبی پیرو خرده‌گونه‌ی حمله‌نامه و به تبع آن متأثر از شعر حماسی ادبیات فارسی است؛ ولی از نظر محتوا و پایگاه اجتماعی خلق اثر، حتی با نظایر خود مانند جذبه‌ی حیدری و حمله‌ی حیدری باذل نیز تفاوت چشمگیری دارد. وجوه تمایز حمله‌ی راجی را می‌توان در دو محور ارتباط آشکار آفریننده‌ی اثر با پایگاه اجتماعی خود (فرقه‌ی شیخیه) و دیگر محتوای غلوآمیز آن در مقایسه با دیگر حماسه‌های مذهبی، تحلیل کرد. در این پژوهش، پس از بررسی بسیار، پیشینه‌ی غلو و معرفی عقاید غلات، به تحلیل نشانه‌های این عقاید در حمله‌ی حیدری راجی خواهیم پرداخت.

۲. نقد منابع و پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی احوال راجی، مطالب تذکره‌ی مجمع‌الفصحاح، به دلیل اهتمام ویژه‌ی هدایت در خصوص جمع‌آوری حمله‌ی راجی، در مرتبه‌ی نخست اهمیت قرار دارد (هدایت، ۱۳۸۱: ج ۴، ۴۷۱). وامق یزدی نیز در تذکره‌ی میکده از راجی سخن گفته است که از نظر اهمیت در مرتبه‌ی بعد قرار می‌گیرد (وامق، ۱۳۷۱: ۱۴۳-۱۴۵). در تذکره‌ی حدیقه‌الشعرا (دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴۶) و تذکره‌ی روز روشن (صبا، ۱۳۴۳: ۲۸۰) هم به صورت گذرا به زندگی راجی پرداخته‌اند. افزون‌بر این، در مقاله‌ی «حمله‌ی حیدری یا

بزرگ‌ترین حماسه‌ی مذهبی فارسی» (بهزادی اندوه‌جردی، ۱۳۴۹: ۱۳۱)، تاریخچه محله خواجه خضر (دانشور، ۱۳۷۵: ۲۵۷-۲۵۸) و تذکره‌ی شعرای کرمان (عبدالله دهش، ۱۳۵۷: ۱۱۰) درباره‌ی تحول عقیدتی راجی اطلاعاتی ارائه داده شده است که چندان مستند نیست. درباره‌ی حمله‌نامه‌ی راجی، پژوهش‌هایی نیز با بررسی جنبه‌ی محتوایی اثر صورت گرفته است که اندکی به مقصود و هدف پژوهش حاضر نزدیک می‌شوند؛ برای مثال به مقاله‌ی «حماسه‌ی قاسم‌بن حسین (ع) شهید کربلا» از طالبیان (۱۳۸۰) می‌توان اشاره کرد، اما نویسنده درباره‌ی خاستگاه اثر توضیحی نمی‌دهد. «نگاهی به یک منظومه یادگار از سوگنامه ماندگار در فرهنگ اسلامی» از تقی‌زاده توسی (۱۳۸۰)، «واقعه‌ی عاشورا در حمله‌ی حیدری» از خوشحال دستجردی (۱۳۸۰)، «جلوه‌ی قرآن و عرفان در منظومه‌ی حمله‌ی حیدری راجی کرمانی» نوشته‌ی امیری خراسانی (۱۳۸۰)، «محیط احوال، زندگانی، آثار، اندیشه و جهان‌بینی ابن حسام و راجی کرمانی» اثر دژبند سولویی (۱۳۹۵) از نمونه پژوهش‌هایی هستند که به بررسی محتوای این حمله‌نامه پرداخته‌اند. خسروان (۱۳۸۰) در مقاله‌ی «راجی و معراج» و ایران‌منش (۱۳۸۰) در رساله‌ی خود با عنوان بررسی ویژگی‌های محتوایی و حماسی کتاب حمله‌ی حیدری نیز به‌صورت گذرا به گرایش راجی به غلات اشاره دارند؛ ولی زمینه‌ی اجتماعی آن همچنان مغفول مانده است. قسم دیگری از پیشینه‌ی مطالعاتی این موضوع را منابعی تشکیل می‌دهند که ضمن بررسی وجوه ادبی و هنری حمله‌ی راجی، گریزی نیز به محتوای آن زده‌اند که تاحدودی در این زمینه راهگشا هستند. «سبک‌شناسی حمله‌ی حیدری بمانعلی راجی» عنوان مقاله‌ای است از فضیلت (۱۳۸۰)، «بررسی عناصر سازنده‌ی شعر در شعر حمله‌ی حیدری» اثر صرفی (۱۳۸۰) و «مقایسه‌ی تطبیقی دو حمله‌ی حیدری باذل و راجی کرمانی» از دانشور (۱۳۹۲) از این دسته‌اند.^۱

بنابراین، تحلیل محتوایی حمله‌ی راجی و پایگاه اجتماعی آن در هیچ‌یک از پژوهش‌های موجود بررسی نشده است و جای خالی چنین پژوهشی با نگرش جامعه‌شناختی و نوع‌شناختی احساس می‌شود و همین انگیزه‌ای شده است تا نگاهی به

خلق حماسه‌ی *حمله‌ی راجی* بیاندازیم و زمینه‌ی اجتماعی آفرینش اثر و ارتباط آن با اجتماع و پایگاه اجتماعی شاعر را توضیح دهیم.

۳. تحلیل و بررسی

۱.۳. معرفی *حمله‌ی حیدری راجی کرمانی*

حمله‌ی حیدری راجی یکی از حماسه‌های دینی است که ملابمانعلی راجی آن را به تشویق ظهیرالدوله قاجار (۱۳۴۱-۱۳۱۶ق) و با محوریت دلاوری‌های حضرت علی(ع) در نبردهای صدر اسلام، بین سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۴۱ق سروده است:

ز گفتار او کردم این نامه یاد نه من گفتم، گفت «زین العباد»...
ز تاریخ هجرت هزار و دویست چو بگذشت از سال و افزود بیست
(راجی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۸۲)

اگر بخواهیم به پیشینه‌ی ادبی *حمله‌ی راجی* اشاره کنیم، بی‌شک *شاهنامه* به‌عنوان نمونه‌ی تمام و کمال نوع حماسه از نظر فرم و قالب، سرمشق راجی بوده که مقایسه‌ی مستقیم خود با فردوسی (راجی، ۱۳۸۳: ۱۸۲-۱۸۳) و تقلیدهای آشکار در تصاویر و طرح داستانی (همان: ۲۱۹-۲۲۱) مؤید این موضوع است و از نظر محتوا نیز ادامه‌ی مسیر *علی‌نامه‌ی ربیع* محسوب می‌شود.

توجه صاحبان قدرت به مضامین دینی در دوره‌ی صفویه نقش پررنگی در تحول حماسه‌های مذهبی دارد. در آغاز این دوره به آثاری نظیر *کتیب معجزات* (۹۵۳ق) و *غزوانامه‌ی اسیری* (۹۶۷ق) برمی‌خوریم که وجهه‌ی تاریخی پررنگ‌تری دارند و در اواخر آن *جذب‌ه‌ی حیدری* (۱۰۷۷ق) و *حمله‌ی باذل* (۱۱۲۳ق) قرار دارد که ضمن توجه به جنبه‌ی تاریخی، وجهه‌ی ادبی آن پررنگ‌تر است. پس از باذل، حماسه‌ی دینی به‌صورت چشمگیر رواج می‌یابد تا حدی که *حمله‌سرای* و *حمله‌خوانی* به وجه غالب فعالیت‌های ادبی تبدیل می‌شود. *حمله‌ی حیدری راجی* از یک طرف متأثر از این فضای فرهنگی و از طرف دیگر تحت تأثیر جنبش سیاسی، اجتماعی و مذهبی شیخیه در دوره‌ی قاجار

سروده می‌شود. این منظومه، متأثر از پایگاه اجتماعی شاعر، عقاید مختلف از قبیل تفویض، غلو، حلول و تناسخ را در بافت تاریخ اسلام بازتاب می‌دهد که آن را از آثار پیش و پس از خود متمایز می‌سازد.

حمله‌ی راجی در نسخ خطی و چاپی متعدد به دست ما رسیده است (رک. مسرت، ۱۳۷۹: ۳۸۷-۳۹۹). وامق یزدی در تذکره‌ی میکده به نسخه‌ای اشاره می‌کند که تقریباً بیست هزار بیت از حمله‌ی راجی را شامل بوده است (رک. وامق، ۱۳۷۱: ۱۴۴). همچنین هدایت در مجمع‌الفصحا به پراکندگی اشعار این اثر اشاره می‌کند و می‌گوید که میرزامظهر کرمانی را تشویق به جمع‌آوری این اشعار کرده است، اشعاری که به ادعای او تعدادش بیشتر از بیست‌هزار بیت بوده است (رک. هدایت، ۱۳۸۱: ج ۴، ۴۷۱). با در نظر گرفتن سال تکمیل دو اثر میکده (۱۲۶۷ق) و مجمع‌الفصحا (۱۲۸۴ق)، این‌گونه به نظر می‌رسد که هدایت از نسخه‌ی مدنظر وامق بی‌اطلاع بوده است؛ حال‌آنکه برخلاف ظاهر مسئله، تذکره‌ی میکده به نسخه‌ی مدنظر هدایت، اشاره کرده است؛ زیرا هدایت بیان می‌کند که در دوره‌ی حکومت شجاع‌السلطنه در کرمان به جمع‌آوری آثار راجی اقدام شده است. از آنجاکه مطلع هستیم دوره‌ی اول حکومت شجاع‌السلطنه در کرمان در بین سال‌های ۱۲۴۳-۱۲۴۶ق و دوره‌ی دوم میان ۱۲۴۹-۱۲۵۰ق بوده، پس میرزامظهر اشعار راجی کرمانی را در بین سال‌های ۱۲۴۳-۱۲۵۰ق جمع‌آوری کرده است و این نسخه، همان نسخه‌ای است که بعداً وامق دیده است.

حمله‌ی راجی در بین سال‌های ۱۲۶۴-۱۲۷۰ق دو بار چاپ سنگی می‌شود (رک. مسرت، ۱۳۷۹: ۳۹۰). چاپ تصحیح‌شده و منقحی از این اثر نیز به کوشش یحیی طالبیان و محمود مدبری در دو جلد انتشار یافته است که کامل نیست. متن کامل این اثر به همت مدیر نشر اسلامی چاپ شده است.

۲.۳. مروری بر زندگانی راجی کرمانی و روزگار او

راجی از زردشتیان کرمان بوده که در جوانی اسلام آورده و در یزد امامت جماعت شده و به و وعظ می‌پرداخته است و نیز در همان‌جا نظم حیدری را آغاز کرده و پس از مراجعت به کرمان با حمایت ظهیرالدوله اثر خود را به پایان برده است (رک. وامق، ۱۳۷۱: ۱۴۳-۱۴۵؛ هدایت، ۱۳۸۱: ج ۴، ۴۷۱). طالبیان در مقدمه‌ی حمله‌ی حیدری طبق تاریخ ثبت‌شده بر سنگ قبر راجی، ۱۲۶۱ق را سال وفات او می‌داند (رک. راجی کرمانی، ۱۳۸۳: ۱۸)؛ ولی باتوجه‌به زمان سفر هدایت به کرمان و اشاره به مرگ راجی و همچنین توصیه‌اش به دیگران برای گردآوری اشعار پراکنده او، به نظر می‌رسد که شاعر پیش از این زمان فوت شده باشد (رک. هدایت، ۱۳۸۱: ۴۷۱). بر این اساس که سفر هدایت به کرمان در دوره‌ی حکومت شجاع‌السلطنه بوده و این سفر طبعاً یا در دوره‌ی اول حکومت او بین سال‌های ۱۲۴۳-۱۲۴۶ق و یا در دوره‌ی دوم میان سال‌های ۱۲۴۹-۱۲۵۰ق بوده است. در نتیجه، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، سال فوت شاعر قبل از سال ۱۲۵۰ق بوده است.

در کیفیت گرایش راجی به اسلام، طبق سنت ایرانی، افسانه‌هایی برای تحول ناگهانی او خلق شده که نظر دوستدارانش را به خود جلب کرده است و از آن در بخشیدن ساحت قدسی به شخصیت و اثر او سود جست‌ه‌اند. بهزادی اندوه‌جردی باورهای رایج را این‌گونه نقل می‌کند: «وی در ابتدا زرتشتی بود و در اوآن جوانی به بیماری فلج دچار می‌شود. در ایام محرم تحت تأثیر نوحه‌های عزاداران عاشورا، از هوش می‌رود؛ در آنجا مولا علی (ع) را به خواب دیده که به بالین او آمده و می‌گوید: «بمان! بلندشو.» در این هنگام وی به هوش آمده، از جای برمی‌خیزد و خود را تندرست می‌یابد. این رویداد دگرگونی عمیقی را در احولش پدید آورده و از دین زرتشتی به اسلام می‌گردد» (بهزادی اندوه‌جردی، ۱۳۴۹: ۱۳۱).

همین حکایت را عبدالله دهش با مقداری برافزوده نقل می‌کند و علت اقدام راجی به سرودن حمله‌ی حیدری را این‌گونه نقل می‌کند: «بنا به آنچه در افواه شنیده شده، مولای متقیان را در خواب می‌بیند و او را امر به سرودن شعر می‌فرماید» (دهش، ۱۳۵۷: ۱۱۰).

طالبان، حکایات افواهی در کیفیت گرایش ناگهانی راجی به اسلام را بدون سند معتبر می‌داند (رک. راجی کرمانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶)؛ ولی تغییر آئین راجی و گرایش وی از زرتشی‌گری به شیعه‌گری، افزون‌بر تواتر روایات، از طریق اشارات خود شاعر نیز تأیید می‌شود:

...که این رند نیک‌اختر نیک‌پی نهالی است از باغ جمشید و کی
ولیکن نه جامش از این پر می‌است که از دوره کیقباد و کی است
شده در دو گیتی از آن کامیاب که گردید خاک ره بوتراپ
(راجی، ۱۳۸۹: ۲۸۶)

به‌هرحال کیفیت این تحول همچنان در هاله‌ای از ابهام است و نشانه‌ای از چگونگی آن در شعر راجی دیده نمی‌شود. چنان‌که بیان کردیم، خلق افسانه‌ی تحول ناگهانی شخصیت‌ها در تاریخ ادبیات فارسی یک سنت دیرین محسوب می‌شود که سرگذشت منسوب به باباطاهر، سنایی و مولوی نمونه‌ای از آن است؛ حکایت مربوط به راجی نیز که بر ساخته‌ی شخص راجی یا دوستدارن او است، از همین سنت سرچشمه گرفته است. بررسی تحولات اجتماعی قرن سیزدهم قمری ایران، به‌ویژه در شهر یزد و کرمان از علل، زمینه و کیفیت گرایش راجی به دین اسلام، می‌تواند پرده بردارد.

پس از انقراض سلسله‌ی ساسانی، زرتشتیان ایران اغلب در تنگنا بودند و محدودیت‌های اجتماعی و جزیه‌ی سنگین که بیشتر با زور دریافت می‌شد، زندگی را بر آنان سخت می‌کرد (رک. اوشیدری، ۱۳۸۰: ۲۲۸). در اواخر دوره‌ی صفویه، با سخت‌گیری سلطان حسین صفوی، بر این فشارها افزوده می‌شود (رک. بویس، ۱۳۸۶: ۲۱۶). بعدازآن، آرامش کوتاه‌مدت دوره‌ی زندیه نیز با غلبه‌ی آغامحمدخان به کرمان سپری شده و از آن‌پس، شهر یزد برای اقامت زرتشتیان از موقعیت بهتری در مقایسه با کرمان برخوردار شد، ولی با این‌حال، موقعیت زرتشتیان در یزد نیز متزلزل بود (رک. بویس، ۱۳۴۷: ۱۳۷). زندگی تحقیرآمیز زرتشتیان از قبیل پرداخت جزیه‌ی ناعادلانه، پوشیدن لباس کهنه، منع ساختن خانه‌های مرتفع و سوارشدن بر چهارپایان، فقر، قوانین ناعادلانه در زمینه‌ی ارث و تحمل مرارت‌های ناشی از بی‌توجهی دولت و تعدی اشرار

و نظایر آن همچنان بر آنان تحمیل می‌شد (رک. شهردان، ۱۳۶۳: ۶۲۸؛ مجلسی، ۱۳۷۰: ۵۱۸-۵۲۱). در این وضعیت، گرایش از آئین زرتشتی به اسلام امری رایج بوده است، به گونه‌ای که جمعیت یک‌میلیونی زرتشتیان در آغاز قرن هیجدهم تا زمان ورود مانکجی به ایران (۱۲۷۱ق) به هفت‌هزار نفر کاهش می‌یابد (رک. شهردان، ۱۳۶۳: ۱۲)؛ بنابراین، در گرایش راجی به اسلام اگر هرگونه سوءظن یا خوش‌بینی را نیز کنار بگذاریم، این تحول، ایجابی‌اجتماعی و مرسوم بوده و فقط به راجی محدود نمی‌شده است؛ ولی در گرایش شیعی او که به نظر ما گرایش شیخی‌گری است، همچنان جای بحث وجود دارد. در چنین شرایطی، در سال ۱۲۱۶ق با حمله‌ی وهابیان به کربلا و آغاز نزاع مذهبی و گسترش فرقه‌سازی‌های نوین در جهان اسلام، علمای شیعی و به تبع آن شیخ احمد احسائی از کربلا متفرق شدند. احسائی پس از چندین سال گذران ایام در دیه‌های بصره سرانجام در سال ۱۳۲۱ق، به شهر یزد رفته و با اکرام بزرگان شهر مواجه می‌شود و پس زیارت امام رضا(ع) دوباره به یزد بازمی‌گردد (رک. مدرسی، ۱۳۵۱: ۱۶-۱۸) و در مجموع، به مدت پنج سال در آن شهر اقامت کرده است (کرمانی، ۱۲۶۱، ۳۵). شیخ با پشتیبانی ظهیرالدوله به‌عنوان عالمی وارسته به شهرت بسزایی رسید، تاجایی که با دعوت رسمی و اصرار فتحعلی‌شاه به دربار رفته و مدتی در آنجا اقامت گزید (رک. مدرسی، ۱۳۵۱: ۱۹-۲۰). با وجود تکفیر شیخ در قزوین (روحانی، ۱۳۴۵: ۴۷) و سپس تأیید آن حکم توسط مراجع کربلا (همان: ۴۸) عقاید او به‌سرعت در ایران رواج یافت. جنبه‌های افراطی عقاید شیخ به هر دلیلی، راجی کرمانی را به خود جذب می‌کند که تحلیل محتوای حمله‌ی راجی به‌خوبی آن را نمایان می‌سازد.

راجی نیز بعد از تشرف به اسلام به عتبات سفر می‌کند (بهزادی اندوه‌گردی، ۱۳۷۲: ۵۱) و پس‌از آن، در سال ۱۳۲۰ق به یزد مهاجرت کرده، در آنجا سرودن حمله‌نامه را آغاز می‌کند. مهاجرت راجی به عتبات اگرچه ممکن است به شیخ احسائی مربوط نباشد و حتی ممکن است در همین سفر با عقاید شیخ آشنا شده باشد، ولی مهاجرت هر دو به یزد در سال‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۲۱ق و بازگشت مجدد به کرمان و تقرب به ظهیرالدوله در

کنار عقاید مشترک، نمی‌تواند تصادفی باشد. همه‌ی قراین نشان می‌دهد که راجی کرمانی از پیشتازان این تفکر در یزد و کرمان بوده است. ظهیرالدوله، بزرگ‌ترین حامی عقیده‌ی شیخیه، ممدوح و پشتیبان راجی نیز محسوب می‌گردد که به حمایت بی‌دریغ از احسائی نیز پرداخته است و بعد از وی، فرزندش محمدکریم‌خان شخصاً ریاست فرقه‌ی کریم‌خانی شیخیه را به عهده می‌گیرد. هرچند به ارتباط راجی کرمانی با شیخ احسائی در متون تاریخی اشاره نشده است؛ ولی ارتباط راجی با ظهیرالدوله از یک طرف و ارتباط هم‌زمان شیخ احسائی با او از طرف دیگر، محرز و انکارنشدنی است. این مسایل نشان می‌دهد که راجی با حلقه‌ی اصلی شیخیه در ارتباط بوده است که می‌تواند توجیهی متقن بر عقاید غالبانه‌ی او باشد. افزون‌بر این، بررسی محتوای حمله‌ی راجی و مقایسه‌ی آن با حماسه‌های مذهبی شیعی، تفاوت بنیادین عقاید راجی با دیگران و تأثیرپذیری او از فرقه‌ی شیخیه را به‌صراحت تأیید می‌کند. در واقع بنا به نامستندی باورهای رایج درباره‌ی تحول آنی راجی کرمانی و علل مطرح‌شده در سرودن حمله‌ی راجی و نقش مهم اقتضای زمانه، معتقدیم که برای سرودن این منظومه، شاعر خود را نماینده‌ی قشر و طبقه‌ی فکری عقیدتی خاصی می‌دانسته، چه‌بسا سرودن آن را رسالتی برای خویش فرض می‌کرده است؛ پس فروکاستن این کنش اجتماعی به تجربه‌ای شخصی، اگرچه در تقدس‌بخشی به اثر او مفید می‌افتد، ولی باعث جداشدن اثر از زمینه‌ی اجتماعی خلق آن می‌گردد که فهم آن را دچار مشکل می‌سازد.

۳.۳. بررسی و تبیین عقاید شیخیه در حمله‌ی راجی کرمانی

فرقه‌ی شیخیه پس از مهاجرت شیخ احمد احسائی به ایران و تبلیغ عقاید او به‌سرعت در ایران رواج می‌یابد و با پشتیبانی رجال دولتی از قبیل ظهیرالدوله و شخص فتحعلی‌شاه (رک. کرمانی، ۱۲۶۱: ۳۴) مستحکم می‌گردد و درنهایت پس از اینکه ملا محمدتقی برغانی شیخ احمد احسائی را تکفیر می‌کند، نزاعی مذهبی اجتماعی شکل می‌گیرد. این

تنش و اصطکاک در منازعات قلمی طرفین نیز دیده می‌شود و تأثیر خود را در آثار ادبی نیز به‌صراحت نشان می‌دهد که *حمله‌ی راجی*، عالی‌ترین نمونه‌ی آن است.

نظر غلات شیخیه را در چند محور عمده می‌توان دسته‌بندی کرد: اعتقاد به حلول روح خدائی در ائمه، شرکت آنان در خلقت و تفویض امور به آن‌ها، اعتقاد به ازلی بودن ائمه به‌خصوص علی(ع)؛ غلو در شأن ائمه خصوصاً علی(ع) و رجحان آنان بر حضرت محمد(ص) و نفرت شدید از ابوبکر و عمر. اینان، عمده‌ترین محورهای عقاید غلات درباره‌ی ائمه را تشکیل می‌دهد که به شیوه‌های مختلف در *حمله‌ی راجی* خود را نشان می‌دهد.

۱.۳.۳. اعتقاد به حلول روح خدا در کالبد ائمه و جنبه‌ی خدایی آنان

احسائی معتقد بود که اگر ائمه نبودند، خداوند شناخته و پرستیده نمی‌شد و هیچ خلقتی انجام نمی‌داد؛ زیرا خداوند به‌وسیله‌ی آن‌ها خلق می‌کند، روزی می‌دهد، آسمان را از افتادن بر روی زمین حفظ می‌کند، زنده می‌کند و می‌میراند، نباتات را می‌رویاند، آب را از آسمان نازل و خلقت را آغاز کرده و پایان می‌دهد. او ائمه را اعضاء خداوند در خلقت می‌داند که به امر خدا در خلقت نقشی دارند و خداوند به‌وسیله‌ی آنان خلق می‌کند و آن‌ها تجلی‌دهنده‌ی مشیت الهی و زبان اراده‌ی او هستند (رک . احسائی، ۱۴۳۲: ج ۴: ۵۸). احسائی، خلقت را از جهت چهار علت فاعلی، مادی، صوری و غایی به ائمه مرتبط می‌کند (همان: ۹۷-۹۸) که تعبیری جدید از اصلاحات کهن مانند تشبیه، حلول و تفویض است (رک. بغدادی، ۱۳۳۳: ۲۳۲-۲۴۵؛ مشکور، ۱۳۷۹: ۱۵۱-۱۶۰). این بخش از عقیده‌ی غلات، افراطی‌ترین وجه عقاید آنان درباره‌ی ائمه به‌شمار می‌رود. آن‌ها ائمه را تجلی و نمود این جهانی خدا روی زمین و اعضاء خداوند در خلقت و اداره‌ی امور تلقی می‌کنند (رک. کرمانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۱). همچنین اعمال خارق‌العاده مانند کندن درب خبیر و نظایر آن را نیز نتیجه‌ی حلول ذات خداوندی در کالبد ائمه می‌دانند. این همان عقیده‌ای است که راجی بارها به آن تأکید دارد و اغلب از آن با تعبیر راز و سرّ مگو یاد می‌کند. سرّ در عقیده‌ی فرق مختلف اهل غلو یک واژه‌ی معمولی نیست، بلکه کلیدواژه‌ی عقیده‌ی

آنان را تشکیل می‌دهد. این تعبیر که از جنبه سرّی و خطرناک عقیده‌ی آنان حکایت دارد، در ادبیات و گفتمان اهل غلو که با نام‌های متعدد از قبیل اهل حق، یارسان، علی‌اللهی، گوور و نظایر آن شناخته می‌شوند، بسامد چشمگیری دارد تا حدی که در برخی مناطق از پیروان آنان با نام «طالب سرّ» یا «سرطالبی»^۲ یاد می‌شود.

راجی در اولین اشاره به حضرت علی، سخنانی را بر زبان می‌آورد که از نظر شریعت اسلام مردود است و همسانی آشکاری با عقاید اهل تشبیه و حلولیه دارد (رک. مشکور، ۱۳۷۹: ۱۵۷-۱۵۸). در این ماجرا، راجی از زبان پیامبر، تولد علی(ع) را به ابوطالب مژده می‌دهد. توصیفاتى که راجی از زبان حضرت محمد(ص) درباره‌ی حضرت علی بیان می‌کند، عقاید خود او است که از این شگرد برای تأکید و نیز تأثیر سخن به مخاطب سود جسته است:

در راز پنهان به ایشان گشاد	به ایشان ز راز نهران مژده داد...
جهان را جهانداری آمد پدید	که کون و مکان و جهان آفرید
به روی جهان، روی یزدان نمود	نمود آشکار آنچه بنهفته بود
جهان آفرین پرده از رخ گشود	نمود آنچه در پرده پندار بود
در این پرده گردید دستی بلند	که آن دست بد از ازل نقشبند

(راجی کرمانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۱)

ابیات فوق باور به عقیده‌ی حلول ذات خداوند در کالبد علی(ع) و عقیده‌ی غلوآمیز راجی به او را به صراحت نشان می‌دهد. راجی حضرت علی(ع) را تجسم و نمود این جهانی خداوند تلقی می‌کند. او در مصرع «که آن دست بد از ازل نقشبند» صفت خالق و ازلی بودن خدا را نیز به علی(ع) نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که دستی که امروز در این پرده بلند شده است، همان دستی است که از ازل به خلقت جهان مشغول بوده است. این سخن، نزدیکی آشکاری با عقیده‌ی اهل تفویض دارد (رک. مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۵) که قسمت عمده‌ای از بنیان‌های فکری شیخیه (علت فاعلی خلقت) را تشکیل می‌دهد (رک. احسانی، ۱۴۳۲: ج ۴: ۹۷-۹۸). مقایسه‌ی بخش مربوط به تولد علی(ع) در این اثر،

با قسمت مربوطه در *خداوندنامه* که با ذکر منبع از *حیوه القلوب* مجلسی نقل شده و تقریباً هم‌زمان با *حمله‌ی راجی* سروده شده است (رک. صبای کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۷۱) و جنبه‌ی افراطی عقیده‌ی راجی را آشکار می‌سازد. راجی تولد علی(ع) را به «گشودن پرده از رخ خداوند» تعبیر می‌کند؛ عقیده‌ای که جز با اندیشه‌ی حلول توجیه‌شدنی نیست. حال آنکه در *خداوندنامه*، نوزاد جلوه‌ای تماماً انسانی دارد که لطف ویژه‌ی خداوند شامل حال او می‌شود. ابیات بالا برای نشان‌دادن حدود و ثغور افراط‌گرایی راجی کرمانی درباره‌ی ائمه کفایت می‌کند؛ ولی برای نشان‌دادن بسامد این عقیده در *حمله‌ی راجی* و رفع هرگونه شبهه‌ای از اتفاقی‌بودن یا الحاقی‌بودن آن، نمونه‌های دیگری نیز آورده می‌شود.

راجی در جای دیگر از زبان پیامبر مدعی است که فاطمه بنت اسد، خداوند را در زی و کالبد علی رؤیت کرده است:

از این کار اندیشه در دل مدار **که دیدی به دیده خداوندگار**

(راجی کرمانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۴)

این عقیده‌ی افراطی زمانی با شدت بیشتری خود را نشان می‌دهد که شاعر، تولد معمول فرزند از مادر را درباره‌ی علی(ع)، نمی‌تواند قبول کند و آن را به‌گونه‌ای رازناک و سرآلود بیان می‌کند؛ به‌عبارت بهتر علی(ع) را ازلی و ابدی می‌داند؛ درحالی‌که در آثار دیگر، جنبه‌ی بشری مولود کعبه به‌وضوح مشهود است (رک. صبای کاشانی، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۷۱):

زبان سخن، زین سخن گشت لال	در این راه شد فکر و اندیشه کال
زبان این حکایت کی آرد به یاد	که گوید ز زاد پیمبر نژاد؟
زبان را از این داستان شرم باد	دهان را از این گفته آزر باد
از این راز بهتر که بندید لب	که خورشید رخشان نتابد به شب

(راجی کرمانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۶)

نگارندگان مصرع دوم بیت دوم «ز زاد پیمبر نژاد» را با روح کلی اثر و ابیات پیش و پس نیز ناسازگار می‌داند؛ زیرا سخن‌گفتن درباره‌ی زاده‌شدن افرادی از نژاد پیامبر چندان

رازناک و خطیر نیست. بر این اساس، از نظر ما ضبط نسخه بدل این بیت، «که گوید ز راز نمیر و نژاد» صحیح تر است؛ زیرا این همان سرّی است که اهل حق به آن معتقد هستند و راجی نیز زمینه را برای ابراز آن نامساعد می‌داند. این صفت الهی را راجی در جایی دیگر نیز با ترتیب معکوس «نژاد و نمیر» برای علی (ع) آورده است:

علی کی شود کشته یا دستگیر چگونه بمیرد نژاد و نمیر
(همان، ج ۲: ۳۲۵)

اندیشه‌ی خداانگاری علی (ع) در ماجرای گرفتاری دیو به دست تجلی^۳ اولیه‌ی علی (ع) و رهایی آن در تجلی بعدی او نیز دیده می‌شود. دیو که دیرباز با دست بسته در آفاق می‌گردید، در محضر حضرت رسول به دست جلوه‌ی علی (ع) در جسم جدیدش آزاد می‌شود. این مسئله باعث می‌گردد که دیو خیال کند علی (ع) خداوند است. پیامبر او را از این سخن بازداشته^۴ و می‌گوید: علی بنده‌ی خدا است، ولی درعین حال آفریننده‌ی مخلوقات نیز هست. افزون بر اینکه محتوا بر غلو عقیدتی شاعر تصریح دارد، لحن داستان نیز به نحو شایسته‌ای عقیده‌ی غلوآمیز راجی را بیان می‌کند. این سخنان کفرآمیز که از زبان پیامبر در داستان روایت می‌شود، در تقابل آشکار با آیات و احادیث است (رک. نساء/۱۷۱؛ مائده/۷۲ / ۷۷؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰) و در هیچ‌یک از احادیث معتبر سخنانی مشابه دیده نمی‌شود.

علی مر خداوند را بنده‌ای است ولی بندگان آفریننده‌ای است
ز راز علی هیچ دم برمی‌ار که به داند آن را خداوندگار
(راجی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۸۵-۸۶)

در نمونه‌ی دیگر، راجی با خلق موقعیتی داستانی و رودررو نهادن علی (ع) و سلمان، طرحی را ایجاد می‌کند که در آن سلمان قصد دارد تجربه، سن بالا و آگاهی خود را به رخ بکشد؛ ولی با آگاهی اعجاب‌انگیز علی (ع) از زمان‌های بسیار دور، روبه‌رو می‌شود و درنهایت، شاعر از این طریق عقیده‌ی خود را با صراحت تمام این بار از زبان علی (ع) بیان می‌کند.

منم آفریننده‌ی هر چه هست ز دست من این نقش بر آب بست
منم کشورآرای ملک وجود وجود همه از وجودم نمود
یگانه منم دست داور خدای شد از دست من هردو گیتی به پای
نگارنده‌ی نقش زیبا و زشت زدستم گل و خاک آدم سرشت
(همان: ۸۸)

محتوای ابیات فوق، صریحاً همه‌ی آفرینش را از وجود علی منبعث می‌داند؛ همان گونه که کریم‌خان کرمانی همه‌ی مخلوقات عالم را منبعث از نور علی(ع) و بر شکل او می‌داند (رک. کرمانی، بی‌تا، ج ۱: ۴۴۴). همچنین راجی مدعی است که گل آدم به دست علی سرشته شده است که با احادیث علوی نهایت تناقض را دارد (رک. مجلسی، بی‌تا، ج ۲۵: ۲۷۰-۲۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۵۰) ولی با تفکرات شیخیه و باور به نقش علت فاعلی ائمه در خلقت (رک. احسائی، ۱۴۳۲: ج ۴: ۹۷-۹۸) درخور توجیه است. تاریخ تطور شیعه‌گری در ایران نشان می‌دهد که عقاید افراطی بسیار پوشیده نیز که وجهی الوهیت را به یک انسان نسبت می‌داد، جز در دوره‌ی رواج شیخیه، تحمل نمی‌شده است و صفحات تاریخ مشحون از برخوردهای قهرآمیز با صاحبان آن عقاید است (رک. قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۰۹). حتی قزوینی رازی، مدافع تمام‌عیار شیعه در کتاب مشهور *التقص* نیز ضمن تأکید بر رشادت‌های علی(ع) به کرات به مطرودبودن اندیشه‌ی اهل غلو اشاره دارد (رک. همان: ۵۲۱-۵۲۲).

۲.۳.۳. غلو در شأن ائمه خصوصاً علی(ع) و گاه رجحان آنان بر حضرت محمد(ص) شیعه‌ی اعتدالی بر برتری شأن حضرت محمد(ص) تأکید دارد و علی(ع) را بعد از او صاحب تمام فضایل انسانی می‌داند. این عقیده در دیوان قوامی رازی که به حبّ علی(ع) نیز شهره بوده است، به‌صراحت دیده می‌شود:

علی چون محمد نگویم که هست رهی چون بود چون خداوندگار
ولی گویم از امتش بهتر است یکی مرد باشد فزون از هزار
(قوامی رازی، ۱۳۷۴: ۱۴۳)

اما عقیده‌ی افراطی اهل غلو باعث گردیده است که ضمن انحراف اصلی و انتساب وجهی الوهیت بر ائمه، در تقدیم علی بر پیامبر نیز به انحراف کشیده شوند (رک. مشکور، ۱۳۷۹: ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۷۲). پیروان فرقه‌ی شیخیه نیز به دلیل گرایش به غلو، گاه در این خصوص با اهل غلو هم‌داستان هستند. راجی، در ماجرای تولد علی(ع)، هنگام توصیف ملاقات پیامبر با او، چنان افسانه‌سرایی می‌کند که افزون بر نداشتن صحت تاریخی، جایگاه پیامبر را نیز مخدوش می‌کند. در این روایت، پیامبر با تماشای نوزاد شگفت‌انگیز در گهواره از هوش می‌رود و چون دوباره به هوش می‌آید، علی، پیامبر را مخاطب قرار می‌دهد و قرآن را بر او می‌خواند. این نگرش افراطی را هیچ‌یک از روایات تاریخی درباره‌ی پیامبر تأیید نمی‌کند و فقط زائیده‌ی تخیل شاعر و هم‌کیشان او است:

بگفت این و لب‌بست و خاموش شد پیمبر ز گفتارش از هوش شد
 زمانی در آنجای خاموش بود دگرباره خندید و لب برگشود
 فروخواند آن جایگه بر رسول کلام خدا را نکرده نزول

(راجی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۷)

در روایت راجی، علی(ع) را واقف به اسرار و اموری می‌داند که پیامبر از آن آگاه نیست. تأکید شاعر بر قرائت بی‌واسطه‌ی قرآن توسط علی(ع) قبل از نزول بر پیامبر اهمیت خاصی دارد که بر عظمت شأن او در عقیده‌ی شاعر اشاره دارد. حال آنکه پیامبر در جایگاه رسالت، قرآن را به‌واسطه‌ی فرشته‌ی وحی از خداوند دریافت می‌کند؛ افزون بر این، شاعر فضا و لحن را در داستان به گونه‌ای تنظیم می‌کند که گویی پیامبر مرید حضرت علی بوده است.

راجی تمام پیامبران اولوالعزم را نیز در ذیل رحمت علی(ع) معرفی می‌کند. در ادامه‌ی این داستان، راجی ادعا می‌کند که پیامبر پس از گذر از سدره‌المتهی و رسیدن به حد قاب قوسین، علی را می‌بیند و سخن او را می‌شنود (همان، ج ۲: ۱۹۴). این همان سخنی است که کریم‌خان کرمانی با وجود رعایت جوانب احتیاط و تقیه^۵ در کتاب *ارشاد‌العوام* نیز آورده است. پیامبر در شب معراج پس از رسیدن به حد قاب قوسین، با دستور خدا

به جانب چپ ملتفت می‌شود و علی را می‌بیند که با تمامیت چهره‌ی خود در آنجا حاضر است (رک. کرمانی، بی‌تا، ج ۱: ۴۶۳). درحالی‌که روایات معتبر شیعی بر حضور نداشتن حضرت علی، چه جسمانی و چه روحانی در معراج تأکید آشکار دارند (رک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۳۸۶). حتی در مبحث مفصل روایات معراج در تفسیر المیزان هیچ‌کدام از روایات مستند شیخیه دیده نمی‌شود و غیر از اشاره به محبت پیامبر به علی (ع) و جانشین حق شدنش، هیچ اشاره‌ای به حضور او نشده است (رک. طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۵-۵۷).

همچنین پس از بازگشت پیامبر از معراج، صبحگاه علی (ع) به دیدار پیامبر می‌رود و بعد از تبریک معراج، تمام آنچه اتفاق افتاده است را به پیامبر باز می‌گوید و شگفتی و اعجاب ماجرا را دوچندان می‌سازد؛ تا اینکه پیامبر با تعجب خطاب به علی (ع) می‌گوید:

که راز خدا را ندانست کس خداوند رازی، تو دانی و بس

(همان، ج ۲: ۱۹۵)

راجی با بیان این ماجرا، بین علی (ع) و خدا فرقی قائل نمی‌شود؛ تنها اشارات مبهمی در کلیت داستان باعث می‌شود که مخاطب گاه تمایزی را بین خدا و علی (ع) تشخیص دهد، ولی باز با ادعایی دیگر این شبهه را پررنگ‌تر می‌کند، تاحدی‌که پیامبر نیز از درک اعجاب علی (ع) عاجز می‌گردد و آن را رازی می‌داند که فقط خدا به آن آگاه است. در مقام مقایسه، باذل موضوع معراج را با رعایت احتیاط بیان کرده و عنوان می‌کند که علی (ع) از طریق سلوک عرفانی به ماجرای معراج واقف بوده است:

نبی داشت بر سطح افلاک پای علی در تماشا به صحن سرای

ز پیش نظر گشته رفع حجاب علی بود در سیر با آن جناب

(باذل مشهدی، بی‌تا: ۲۰)

درحالی‌که راجی حضرت علی را قبل از پیامبر به عرش برده و با زبانی مبهم و رازآمیز با خداوند، یگانه قلمداد کرده است. مقایسه‌ی روایت راجی از شب معراج با روایت کریم‌خان کرمانی که آن نیز به‌نوبه‌ی خود در مقایسه با دیگر روایات جنبه‌ی

گزینشی و اغراق‌آمیز دارد (رک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۳۸۶)، درجه‌ی بالاتری از غلو را نشان می‌دهد، چنان‌که مشهود است کریم‌خان کرمانی فقط حضرت علی را در عرش حاضر می‌داند؛ ولی راجی کرمانی او را میزبان این محفل معرفی می‌کند که این اغراق ثانوی به احتمال زیاد، از سبک حماسی و ادبی اثر ناشی شده است:

چو نزدیک قوسین اعلا رسید علی دید و قول علی را شنید

به خلوت‌گه خالق انس و جان نبی میهمان بود و او میزبان

(راجی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۹۴)

۳.۳.۳. نفرت شدید از خلفای سه‌گانه، خصوصاً ابوبکر و عمر و لعن و توهین به آنان وجه دیگری از بازتاب عقاید شیخیه در حمله‌ی راجی در نوع نگرش او به ابوبکر و عمر دیده می‌شود؛ در این باره نیز شیعه‌ی اصولی و اعتدالی اهل افراط نیست، چنان‌که باز در دیوان قوامی رازی شواهد متعددی بر این مدعا وجود دارد (قوامی رازی، ۱۳۷۴: ۱۲۱-۱۲۳).

خلافی نکردی علی با عمر تو اندر میانه تعصب میار

(همان: ۱۴۳)

شیخیه برخلاف مذهب امامیه‌ی اصیل که اهانت به نمادهای دینی سایر مذاهب را جایز نمی‌داند و گاه حرام اعلام می‌کند (رک. مجلسی، ۱۴۰۳، جزء ۷۷: ۹۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۷؛ انصاری، بی‌تا، ج ۱، ۲۵۳)، بنیان اعتقادی خود را بر ضدیت با ابوبکر و عمر نهاده است^۶ و به طرق مختلف این نفرت را از خود بروز می‌دهد (رک. کرمانی، بی‌تا: ج ۳: ۴۳؛ همان: ۱۶۸). محمدکریم‌خان کرمانی، معتقد است که علی (ع) نهایت ضدیت را با خلفا داشته است و انتساب روابط حسنه به ایشان را فتنه‌ی مخالفین شیعه می‌داند که از سر ناچاری شخصیت او را تحریف کرده‌اند (رک. کرمانی، ۱۲۶۱: ۶۴). همچنین با نقل ماجرای دیک‌الجن و متوکل عباسی که سند معتبری ندارد، عمر و ابوبکر را در نهایت شدت قذح و ذم می‌کند و آنان را شراب‌خوار و منکر قیامت می‌داند (همان: ۱۲۳). این ماجرا همان دستاویزی است که به واسطه‌ی آن داوود پاشای عثمانی با دیدن این مطلب در شرح زیارت جامعه‌ی الکبیره شیخ احسائی، به کربلا حمله کرده و آنجا را ویران می‌کند.

راجی نیز به‌عنوان یکی از علما و پیروان این فرقه به طُرق مختلف ابوبکر و عمر را تحقیر می‌کند و جالب آنجا است که از همان شگرد احسائی استفاده می‌کند؛ همان‌گونه که احسائی از زبان دیک‌الجَن خلفا را ذم کرده است، راجی نیز از زبان شخصیت‌های داستانی این کار را انجام می‌دهد. شاعر چندان در این بغض عقیدتی غرق می‌شود که اصل بی‌طرفی راوی در حماسه را نقض می‌کند و درنهایت ساختار حماسه را در نمونه‌های متعددی با مشکل مواجه می‌سازد؛ در واقع، جبهه‌ی اصلی نزاع در ذهنیت راوی، درون سپاه پیامبر است و به همین دلیل، نمی‌تواند تقابل خیر و شر و مقبول و نامقبول را در کلیت حماسه بازنماید؛ از این رو، داستان از لحاظ بن‌مایه و طرح با نقصان روبه‌رو می‌شود. راجی کرمانی برای طعن و لعن ابوبکر و عمر بیشتر از شخصیت‌های داستانی استفاده کرده تا ظاهراً هم جنبه‌ی احتیاط را حفظ کرده باشد و هم آن‌طور وانمود کند که طعن و لعن به خلفا در زمان حیات آنان نیز سابقه داشته است.

برای مثال در داستان جنگ بدر پس از توصیف رشادت‌های علی(ع) همراه با ابراز عقاید غالبانه (رک. راجی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۷۴)، عمر که به میدان جنگ رفته، از زبان ابوجهل، ننگ کفر و اسلام خوانده می‌شود (همان: ۲۷۶) و پس‌از آن، ابوبکر به‌صورت دیوی که در شکل فرشته آراسته شده است، توصیف می‌شود (رک. همان: ۲۷۸). نکوهش خلفا از زبان شخصیت‌های داستانی را در نگاه اول، می‌توان شگرد داستانی و شخصیت‌پردازی روای قلمداد کرد؛ ولی در مقابل، علی(ع) که از بزرگ‌ترین دشمنان کفر، الحاد و مشرکین است و به گواه تاریخ بیشترین لطمه را به آنان در میدان‌های جنگ وارد کرده است و باید براساس منطق داستانی نفرت بیشتری در دل آنان برانگیزد، کوچک‌ترین نکته‌ای در ذم او از زبان شخصیت‌های داستانی دیده نمی‌شود؛ پس مشخص است که هدف راجی خلق اثر ادبی بزرگ نبوده و بیان عقایدش در اولویت بوده است. راوی هنگام بیان داستان در بروز احساسات مثبت خود به قهرمان داستان و سپاه اسلام بسیار یک‌سویه عمل می‌کند و این کار افزون‌بر قهرمان دوستی راوی، ریشه در عقاید او دارد، به‌نحوی که حتی از زبان دشمنان نیز علی(ع) و محمد(ص) را با واژگان محبان آنان می‌ستاید. افزون‌بر این، زبان راجی در

قسمت‌های آغازین کتاب در این باره مبهم‌تر است؛ ولی به‌مرور در قسمت‌های میانی و پایانی اثر، این زبان کنایی و مبهم، به‌صراحت گرایش می‌یابد و به‌مرور از واژه‌های سخیف‌تری در نكوهش خلفا استفاده می‌شود که با فخامت زبان حماسه نیز سازگار نیست. در نمونه‌ای دیگر، ابوبکر و عمر را از زبان مرحب کافر و ناپاک خطاب می‌کند:

کنم گیتی از کفر صدیق پاک ندارم ز فاروق ناپاک باک

(همان، ج ۲: ۲۶۱)

او که غرق در تعصبات خود و ابراز ناشیانه‌ی آن است، حتی در آنجا که خواسته از توفیر لحن در توصیف قهرمان و ضدقهرمان مانند آنچه فردوسی در داستان رستم و اسفندیار سروده، استفاده کند:

بینیم تا اسب اسفندیار سوی آخور آید همی بی‌سوار

و گر باره رستم جنگجوی به ایوان نهد بی‌خداوند روی

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۷۴۱)

ابیات زیر را گفته است که نتیجه‌ای جز نفرت‌پراکنی و دل‌زدگی برای مخاطب ندارد:

نبی را ز منبر به زیر آورم دلیران او را اسیر آورم

بیندم ابوبکر و بو‌حفض خوار سگ و خوک بهر تو آرم شکار

علی را در آرم به خم کمند به دارای یزدان رسانم گزند

(راجی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۱)

نمونه‌های متعددی از این گونه در منظومه‌ی حمله‌ی راجی در ذم خلفا دیده می‌شود و اگر بخواهیم تمام نمونه‌ها را ذکر کنیم در این مقال نمی‌گنجد.^۷

راجی در قسمتی از کتاب، در ضمن یک ساقی‌نامه، به شیوه‌ی رندانه‌ی خود در ذم خلفا اشاره می‌کند و درعین حال، ضمن بیان علت سرودن حمله‌ی حیدری، از گرایش زردشتی‌گری خود نیز نشانه‌هایی بروز می‌دهد. راجی در این داستان در عالم رؤیا سفر روحانی خود به مجلس بزم مغان را به تصویر می‌کشد و در آنجا از تأییدش به دست پیر گبران با افتخار سخن

می‌گوید. در این توصیف، گویی راجی پس از انجام مأموریتی بزرگ پیروزمندانه به جمع یاران بازگشته است و یاران اسباب و آلات نبرد را از دوش او می‌گیرند.

البته نمونه‌هایی نیز وجود دارد که راوی به صورت مستقیم با خلفا به زبان طعن سخن می‌گوید که به دلیل انتساب به شخص شاعر، زبانی کنایی و مبهم دارد و از واژه‌های سخیف نیز استفاده نمی‌کند:

برای مثال، توصیف شاعر از یکی از آورده‌های جنگ خیبر چنین است:

یکی خرقه‌ی زهدم از برکشید	یکی دلق سالوسم از سر کشید
یکی عقد تسبیح بر خاک ریخت	یکی دام تزویر از سر گسیخت
به تدبیر و تزویر من چاره جست	یکی دفترم از می ناب شست
یکی شاد دل سوی من بنگرید	یکی گشت خندان، یکی لب‌گزید

(راجی، ۱۳۸۹: ۲۸۶)

بر آیمن بتابید نور خدای	علی را سوی میمنه داد جای
چو آتش شده میسره یکسره	ابوبکر و بوحفص در میسره
خدا کرده در واقعه وصف حال ^۱	در آن واقعه از یمین و شمال

(همان، ج ۲: ۲۰۸)

راجی در ابیات بعدی حین گریز به واقعه کربلا، با وضوح بیشتری عقیده‌ی خود را بیان می‌کند:

شاه کم سپاه و صف کربلا	به یاد آمدم زان صف ابتلا
صف پاک او پاک از اغیار بود	گر این صف به پیرامنش خار بود

(همان)

همچنین وقتی علی(ع) درب خیبر را بالای سر برده، برای سپاه پل می‌سازد، شاعر از آن به پل صراط تعبیر می‌کند که بر سر راه ابوبکر و عمر همانند پل صراط تنگ و تاریک و به اندازه‌ی مو می‌شود و علی او را نجات می‌دهد (همان: ۳۱۳-۳۱۴).

چنان‌که پیدا است راجی از هر فرصتی استفاده می‌کند تا به ذم ابوبکر و عمر بپردازد که این حد از افراط در آثار مکتوب، به‌ویژه حماسه‌های شیعی سابقه ندارد. ربیع در *علی‌نامه* با مشی اعتدالی از عمر و ابوبکر بدون بدگویی سخن می‌گوید (رک. ربیع، ۱۳۸۴: ۵۳). او ضمن تأکید بر حق خلافت علی(ع) و مخالفت با خلفای پیش از او زبان به دشنام نمی‌آلاید (همان: ۱۶۳). باذل مشهدی نیز در *حمله‌نامه* با تشکیک در فضایل آنان مخالفت ضمنی خود را نشان می‌دهد؛ ولی در عین حال، از دشنام خودداری می‌کند. (باذل مشهدی، بی‌تا: ۲۱) نمونه‌هایی از این دست، نشان می‌دهد که حماسه مذهبی شیعی، بیشتر به عقاید شیعی اعتدالی پایبند بوده و در ضمن حفظ فاصله‌ی عقیدتی‌اش، از ایجاد نزاع مذهبی و اجتماعی می‌پرهیزد؛ حال آنکه، *حمله‌ی راجی* به صراحت بر ضد این طریق قدم بر می‌دارد، همان‌گونه که عقیده شیخیه با مشی شیعی اعتدالی در این خصوص مخالف است.

۴. نتیجه‌گیری

حمله‌ی راجی یکی از نمونه‌های نسبتاً موفق حماسه‌ی دینی ادبیات فارسی است که پیرو جریان ادبی *حمله‌سرای* سروده شده است. این اثر از لحاظ ویژگی‌های فرمی ذیل خرده‌گونه‌ی *حمله‌نامه* و به تبع آن نوع حماسه قرار دارد. هرچند مانند دیگر نمونه‌های *حمله‌نامه*، توصیف دلاوری و مناقب علی(ع) محتوای کلی این اثر را تشکیل می‌دهد؛ ولی از نظر جزئیات داستانی، مضمون، لحن و نگرش شاعر به فضای تفاوت آشکاری میان آن با نمونه‌های دیگر از قبیل *حمله‌ی باذل*، *حمله‌ی افتخارالعلماء* و غیره وجود دارد. راجی در این اثر برخلاف شاعران مذکور که مشی اعتدالی در مذهب شیعه دارند، به جریان اخباری و فرزند ناصالح آن یعنی فرقه‌ی شیخیه وابسته است. نشانه‌های بسیار آشکاری از ارتباط شاعر با حلقه‌ی اولیه‌ی فرقه‌ی شیخیه در دست است که نشان می‌دهد راجی کرمانی از پیشاهنگان این جنبش در یزد و کرمان بوده است و از این منظر سیر تحول و گرایش او از آئین زرتشتی به دین اسلام نیز آشکار می‌گردد که هم‌زمان ناقض داستان تحول اعجاز‌آمیز شاعر است. افزون‌بر این، محتوای غلوآمیز اثر با نمونه‌های متعدد،

گرایش شیخی‌گری راجی را تأیید می‌کند، به‌گونه‌ای که شاعر هم‌نوا با روح حاکم بر محیط اجتماعی عصر خود، با حمایت حامیان جریان شیخیه، عقاید هم‌مسلمان خود را بازتاب می‌دهد. این ارتباط به حدی مستحکم است که گمان می‌رود حتی شاعر به سرودن این منظومه‌ی حماسی با مضمون مقبول شیخیه مأمور بوده است. راجی متأثر از عقاید فرقه‌ی شیخیه، علی(ع) را به مرتبه‌ی الوهیت می‌رساند و با افراط‌گرایی او را حتی بر پیامبر نیز رجحان می‌نهد. همچنین تاحدی در بغض و عناد با خلفای اول و دوم افراط می‌ورزد که گاه قواعد مسلم نوع حماسه را نیز نقض می‌کند. با این وصف، تصویر منسجم و موفقی از باور و عقاید گروه اجتماعی خود ارائه می‌دهد که افزون‌بر جنبه‌ی ادبی، از منظر پژوهش تاریخی و جامعه‌شناختی نیز اهمیت دارد.

یادداشت‌ها

۱. پژوهش‌هایی نیز وجود دارند که از جهات گوناگون به بررسی حمله‌ی راجی پرداخته‌اند که به‌صورت مستقیم به پژوهش حاضر مرتبط نیستند؛ ولی برای شناخت بهتر اثر حائز اهمیت است (رک. طالبیان، ۱۳۸۰، مجموعه مقالات همایش راجی کرمانی).
۲. در مناطقی از زنجان به گروهی از پیروان این مسلک که مانند اهل حق و یارسان شارب خود را نمی‌تراشند و دارای عقاید و مراسم سرّی هستند، از عنوان «سیر طالبی» استفاده می‌کنند.
۳. این موضوع با بخش دیگری از عقاید شیخیه مبنی بر قدرت حلول علی(ع) در قامت حیوان، نبات و جماد و حتی اشخاص دیگر نیز ارتباط دارد (رک. کرمانی، بی‌تا: ۴۴۱).
۴. راجی در این ماجرا و نظایر این، متناسب با سبک گفتار و مباحث علمای شیخیه ابتدا به‌صورت آشکار یک عقیده‌ی غلوآمیز را انکار می‌کند و سپس با تعبیری دیگر و تاحدی پوشیده آن را تأیید می‌کند. چنان‌که آثار کریم‌خان کرمانی از این‌گونه مباحث مشحون است.
۵. تمام فرق اهل غلو در منابع مکتوب خود جانب احتیاط را رعایت می‌کردند و در مجالس و مواعظ اندیشه‌های غالبانه‌ی خود را بیشتر بروز می‌دادند. مقایسه‌ی کتب رسمی کریم‌خان کرمانی با گفتارهای شفاهی او از جمله مواعظ یزد این موضوع را به‌وضوح نشان می‌دهد.

۶. از باب نمونه، کرمانی پس از زمینه چینی بر نفاق برخی صحابه در نهایت ابوبکر را با یزیدین معاویه مقایسه می‌کند و سلب مالکیت فدک را نشانه‌ای از کین کهن می‌داند و در خصوص ماجرای سقیفه به‌طور علنی خلفا را لعن می‌کند (کرمانی، بی‌تا، ج ۳: ۴۳).
۷. رجوع کنید. (کرمانی، ۱۳۸۳: ج ۱: ص ۱۲۷- ص ۲۰۷- ص ۲۷۵- ۲۷۶- ص ۲۷۸- ص ۲۸۰) و همچنین (همان: ج ۲: ص ۳۹- ص ۴۰- ص ۴۳- ص ۶۱- ص ۶۲- ص ۱۱۱- ص ۲۲۵- ص ۲۳۱- ص ۲۳۶- ص ۲۴۴ و غیره).
۸. اشاره به اصحاب یمین و اصحاب شمال (واقعه/۸-۹).

منابع

- قران کریم. (۱۳۸۲). خط احمد نیریزی، قم: افق فردا.
- احسانی، زین‌الدین. (۱۴۳۲ه.ق). شرح زیاره‌ی جامعه‌ی کبیره. ج ۴، بی‌جا: الاحقانی.
- امیری خراسانی، احمد. (۱۳۸۰). «جلوه‌ی قرآن و عرفان در منظومه‌ی حمله‌ی حیدری راجی». به‌کوشش یحیی طالبیان، یحیی، مجموعه مقالات همایش بمانع‌علی راجی، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی کرمان، صص ۲۴۱-۲۶۸.
- انصاری، شیخ مرتضی. (بی‌تا). المکاسب. ج ۱، قم: تراث الشیخ الاعظم، بیروت.
- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۸۰). تاریخ پهلوی و زرتشتیان. بی‌جا: سازمان ملی اسناد ایران.
- ایرانمنش، مهین. (۱۳۸۰). بررسی ویژگی‌های محتوایی و حماسی کتاب حمله‌ی حیدری راجی. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- باذل مشهدی، میرزا محمدرفیع. (بی‌تا). حمله‌ی حیدری. تهران: کانون کتاب
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۳۳). الفرق بین الفرق. ترجمه‌ی محمدجواد مشکور، تبریز: شفق.
- بویس، مری. (۱۳۴۷). دیانت زرتشتی در دوره متأخر. ترجمه‌ی فریدون وهمن، تهران: جام.
- _____ (۱۳۸۶). زرتشتیان باورها و آداب دینی آنان. ترجمه‌ی فریدون وهمن، تهران: ققنوس.

- بهبزادی اندوهجردی، حسین. (۱۳۴۹). «حمله‌ی حیدری یا بزرگ‌ترین حماسه‌ی مذهبی فارسی». *نامه‌ی آستان قدس مشهد*، سال ۸، شماره‌ی ۳، صص ۱۲۹-۱۳۳.
- بهبزادی اندوهجردی، حسین. (۱۳۷۲). «حمله‌ی حیدری حماسه‌ی بزرگ اما ناشناخته». *فصل‌نامه‌ی کرمان*، سال ۳ شماره‌ی اول و دوم (پیاپی ۹-۱۰)، صص ۵۰-۵۶.
- بیگی شیرازی، سید احمد. (۱۳۶۴). *حدیقه الشعراء*. تهران: زرین.
- تقی‌زاده توسی، فریدون. (۱۳۸۰). «نگاهی به یک منظومه یادگار از سوگنامه ماندگار در فرهنگ اسلامی». به‌کوشش طالبیان، یحیی، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی*، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان، صص ۱۸۵-۲۰۲.
- توفیق، سبحانی. (۱۳۷۷). *نگاهی با تاریخ ادبیات فارسی در هند*. تهران: دبیرخانه گسترش زبان فارسی.
- خسروان، محمدحسین. (۱۳۸۰). «راجی و معراج». به‌کوشش یحیی طالبیان، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی*، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان، صص ۲۲۳-۲۳۴.
- خوشحال‌دستجردی، طاهره. (۱۳۸۰). «واقعه‌ی عاشورا در حمله‌ی حیدری». به‌کوشش یحیی طالبیان، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی*، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان، صص ۲۰۷-۲۲۲.
- دانشور، حکیمه. (۱۳۹۲). «مقایسه تطبیقی دو حمله‌ی حیدری باذل و راجی کرمانی». *مجله‌ی رشد آموزش زبان و ادبیات*، شماره‌ی ۱۰۵، صص ۳۲-۳۳.
- دانشور، محمد. (۱۳۷۵). *تاریخچه‌ی محله‌ی خواجه خضر*. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- دژبند سولوثیه، اکبر. (۱۳۹۵). «محیط احوال، زندگانی، آثار، اندیشه و جهان‌بینی ابن‌حسام و راجی کرمانی». *مطالعات ادبیات عرفان و فلسفه*، دوره‌ی ۲ شماره‌ی ۳، صص ۶۱-۷۵.
- دهش، عبدالله. (۱۳۵۷). *تذکره شعرای کرمان*. کرمان: اداره‌ی کل فرهنگ و هنر کرمان.
- راجی کرمانی، بمانعلی. (۱۳۸۳). *حمله‌ی حیدری*. تصحیح یحیی طالبیان و همکاران، ج ۲، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

روحانی، ضیاءالدین. (۱۳۴۵). *مزدوران استعمار در لباس مذهب*. تهران: مجمع علمی نجات نسل جوان.

_____ (۱۳۸۹). *حمله‌ی حیدری*. به کوشش سیداحمد کتابچی، بی‌جا: اسلامیه. شهرمدان، رشید. (۱۳۶۳). *تاریخ زرتشتیان*. بی‌جا: فروهر.

طوسی، حسن. (۱۴۱۴ق). *الامالی*. قم: دارالتقافه.

صبا، محمدمظفرحسین. (۱۳۴۳). *تذکره‌ی روز روشن*. به تصحیح محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، بی‌جا: کتابخانه‌ی رازی.

صبای کاشانی، فتعلی‌خان. (۱۳۸۸) *خداوندنامه*. تصحیح و تعلیق مرتضیٰ خنکال، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان.

صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۰). «بررسی عناصر سازنده شعر در شعر حمله‌ی حیدری». به کوشش یحیی طالبیان، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان*، صص ۲۹-۴۲.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۳). *حماسه‌سرایی در ایران*. تهران: پیروز.

طالبیان، یحیی. (۱۳۸۰). «حماسه‌ی قاسم‌بن‌حسین (ع) شهید کربلا». به کوشش یحیی طالبیان، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان*، صص ۶۷-۸۰.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). *ترجمه‌ی تفسیرالمیزان*. ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه

عبداللهی کچوسنگی، علیرضا. (۱۳۹۰). «منظومه‌ی غزوات، تکمله حمله‌ی حیدری یا اثری مستقل؟». *آینه میراث*، دوره‌ی ۹، شماره‌ی ۲، صص ۱۲۳-۱۴۴.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *شاهنامه فردوسی*. به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.

فضیلت، محمود. (۱۳۸۰). «سبک‌شناسی حمله‌ی حیدری ملا بمانعلی راجی». به کوشش یحیی طالبیان، *مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان*، صص ۹-۲۸.

- قزوینی رازی، عبدالجلیل. (۱۳۵۸). *التقصص*. تهران: چاپخانه‌ی زر.
- قوامی رازی، بدرالدین. (۱۳۷۴). *دیوان قوامی رازی*. تصحیح جلال‌الدین ارموی، تهران: سپهر.
- کرمانی، محمدکریم. (۱۲۶۱). *هدایه الطالبین*. نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس، شماره‌ی رکورد ۴۹۲۶۷۸، شماره‌ی بازیابی ۳۱۶ فیروز.
- _____ (بی‌تا). *ارشاد‌العوام*. کرمان: سعادت.
- گلچین معانی، احمد. (۱۳۴۴). «بحث کتاب‌شناسی: حماسه‌های دینی». *نامه آستان قدس*، شماره‌ی ۲۲ و ۲۳، صص ۱۹۳-۲۰۳.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحارالانوار*. جلد ۲۵ و ۷۷، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.
- _____ (۱۳۷۰). *بیست و پنج رساله فارسی*. قم: نشر کتابخانه‌ی مرعشی نجفی.
- _____ (بی‌تا). *رساله‌ی احکام جهاد*. ش ۹۲۰۶، قم: کتابخانه‌ی آیت‌الله مرعشی.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۷۵). *مکتب در فرایند تکامل*. به ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، بی‌جا: سرای اسلام.
- مدرسی، مرتضی. (۱۳۵۱). *شیخی‌گری، بابی‌گری از نظر فلسفه، تاریخ، اجتماع*. تهران: کتابفروشی فروغی.
- مسرت، حسین. (۱۳۸۰). «کتاب‌شناسی راجی کرمانی». به کوشش یحیی طالبیان، مجموعه مقالات همایش بمانعلی راجی، کرمان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان کرمان، صص ۳۸۷-۳۹۹.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۹). *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*. تهران: اشراقی.
- وامق محمدعلی. (۱۳۷۱). *تذکره‌ی میکده*. به کوشش حسین مسرت، تهران: سلسله نشریات ما.
- هدایت، رضاقلی‌خان. (۱۳۸۱). *مجمع‌الفصحا*. به کوشش مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر.

