

## Vajid Shirazi's Ontology with Emphasis on the Three Concepts of Death, Fatalism and Nihilism

Faezeh Salami<sup>1</sup>  | Mohammad Barani<sup>2</sup>  | Maryam Khalili Jahantigh<sup>3</sup> 

1. PhD student of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchistan. Email: faezeh.salami66@gmail.com

2. Corresponding Author: Associate professor of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchistan.

Email: Barani@lihu.usb.ac.ir

3. Professor of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchistan. Email: khalili@lihu.usb.ac.ir

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received:

17 October 2023

Received in revised form:

29 January 2024

Accepted:

29 January 2024

Published online:

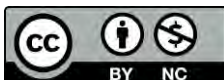
22 September 2024

#### Keywords:

ontology, Vajid Shirazi, death thinking, fatalism, absurdism.

Ontology is a term they use to understand existence. This concept, which is one of the important philosophical topics, has also found its way into poetry, because poetry has always been a suitable platform for easier understanding of philosophical issues. Poetry is the highest art that can express the type of view and world view of poets towards life and the issues raised in it; For this reason, to discover the ontological horizon of each poet, one should refer to his poetry. In this study, with descriptive-analytical method, we are looking for the answer to this basic question, what are the reflections of concepts such as "death thinking", "predestination" and "absurdism" in the sky of thought and ontology of Vajid Shirazi, a poet of the 14th century? Based on the findings of the present research, it can be claimed that Wajid is a death-minded poet and recommends death-thinking to his audience. He has a contradictory view of death and has considered death from both its pleasant and unpleasant aspects. Also, based on the current findings, Wajid is a determinist poet who, despite the few references he made to the power of human will, the dominance of deterministic thinking is evident in all of his poems. Due to his monotheistic and religious ideas, Wajid cannot be fully classified among nihilists, but the existence of factors such as ignorance of the secret of existence and philosophical and religious doubts have brought him closer to nihilistic ideas.

**Cite this article:** Salami, Faezeh; Barani, Mohammad; Khalili Jahantigh, Maryam. (2024). "Vajid Shirazi's ontology with emphasis on the three concepts of death, fatalism and nihilism" *Journal of Lyrical Literature Researches*, 22(43), 141-170. <http://doi.org/10.22111/JLLR.2024.46967.3206>



## Extended Abstract

### 1. Introduction

The term ontology, which means the knowledge of existence, is a concept that has recently been introduced in Western culture, and in the past, it did not exist independently, but was discussed in conjunction with other issues. This term has not been mentioned in the Dehkhoda culture in a literal form, perhaps because the knowledge of existence is taken for granted in our culture; But in Western culture, it has had a very special place due to the skepticism that dominates the mind and thought of Western man and its intensification, especially after Hume's time (Fedai, 2015: p. 43). Ontology is the most important branch of philosophy and since philosophy has been recognized as the foundation of every science since ancient times and has been connected with various branches such as politics, ethics, art and literature, the presence of philosophical issues in literature can be well justified. Philosophical thoughts, including the topic of ontology, have found their way into literature, so that by meditating on a poet's poetry, one can understand the fundamentals of his thoughts. The poet is present in the world, and to know him, one should pay attention to his dealings with the world and his dominant poetic themes. "The poet tries to present the gem of poetry in his poems; The gem of poetry is the relationship between language and existence." (Ahmadi, 2003: p. 75) Therefore, in order to recover the horizon of existence of each poet, his poetry must be analyzed.

The issue of the upcoming research is to achieve the ontology of the poetry of Wajid Shirazi, a contemporary poet of Iran, and to answer these questions. 1- What are the foundations of the ontology of Wajid's poetry? Was Wajid reflected? 4- What factors caused the crisis of meaning in Wajid's poetry and his tendency towards absurdism?

### 2. Research Methodology

The working method in this research is the descriptive-analytical method of text content using library documents; In this way, in the first place, in parallel with the subject under investigation, the desired poems were extracted from Divan Wajid, and then to complete the desired information, he referred to the secondary books related to the subject and took necessary notes. After that, according to the title of the research and the desired questions, the poems and notes have been classified and used in the analysis and description of the contents.

### 3. Discussion

#### The ontological foundations of Wajid Shirazi's poetry

**Thinking of death:** Thinking about existence and thinking about it can have different aspects, one of the most common of which is thinking about death. The death thought of man and how every person thinks about death can be the main factor in the formation of his thought and worldview towards the philosophy of life. In the view of Wajid Shirazi, due to its unknownness and ambiguity, death is a completely contradictory and paradoxical phenomenon that looks very good from one perspective and angle, and is a completely natural and even pleasant phenomenon, and from another point of view, it seems very negative and terrifying, arrives.

**Positive aspects of death:** Wajid Shirazi always prescribes it as a bitter but healing medicine to his audience due to the positive and influential features that thinking about death can have on a person's psyche and asks them to see the cemeteries and taste the sorrow of the death of their loved ones. Do not ignore the taste and effect of this medicine to achieve the positive effect of this bitter medicine

**Negative aspects of death:** Wajid Shirazi sometimes thinks about death by emphasizing that the secrets of this world are unknown and undiscoverable and that death is one of the most mysterious issues that man faces without properly discovering its truth, and from this point of view death sees it as an unpleasant reality that the optimistic beliefs of religion and mysticism cannot cover its ugly face and reduce the sadness of its occurrence.

**Fatalism:** Wajid's following, devotion and loyalty to the poetic tradition of the past and his commitment and adherence to a religious thinking that due to the dominance of the Ash'ari school, divine destiny and submission to it was considered a kind of moral value and virtue, and he made it a way He knew for God's pleasure and divine closeness, which has caused the prominence of the concept of destiny in his mind and poetic language.

Manifestations of fatalism in Wajid's poetry can be examined in these three areas:

**Belief in divine judgment and submission to it:** Wajid looks at all the events of life in a providential way and believes that if we have the right perspective, we can see God's destiny and providence in all

phenomena. He considers the only permission for the actions and reactions of this world to be the will of God, and he considers the desire of man to create a self-willed destiny through prayer or cursing to be completely fruitless.

**Opportunism:** Another manifestation of fatalism is the belief in the concept of luck. The use of the word fortune along with the attributes and attributes that are used to express it more clearly in Wajid's court indicates the importance of this concept and its extensive use in Wajid's thought and language.

**Complaining about the times:** Slandering and complaining about the times is another manifestation of fatalism and putting the burden of human sorrow on the shoulders of others, which has always been the cause of human peace and intellectual consolation. One of the recurring themes of Persian literature is the reflection of this belief in Persian poetry and recounting the negative traits of the times and complaining and warning about it, which has also found its way into the poetic language of Wajid Shirazi. Wajid has addressed and questioned the concept of time with different names.

**Absurd thinking:** The question about the meaning of life has been one of the most necessary questions in all times and the answer that humans have reached in response to their curiosity has been different. Wajid's nihilism is more influenced by Khayami's thoughts, who believed: "The world is nothing and the work of the world is nothing" and his philosophical astonishment against the silence of existence is more influenced by Hafez's thoughts, which always make the discovery of the secret of existence and the future of the world unsolvable. He knew and believed in "the inextricability of the mystery of existence"; Based on this, Wajid's no-view is not the kind of meaningless concerns of contemporary intellectuals such as Hedayat, but it is a philosophical challenge that is the legacy of the poetic tradition of Wajid's past. The reasons that each person reaches a crisis of meaning and nihilism can be different; These reasons are based on the research text of Wajid's poems as follows:

**The mystery of knowing the secret of existence:** Wajid cannot come to a justified answer regarding death and what it is, and he considers man to be trapped in a life that fate has imposed on him from all directions, so he cannot reach a conclusion other than the unanswerability of the world and the emptiness of life. The incomprehensibility of existence and the ambiguity of the world are considered as a secret in Wajid's poetry.

**Philosophical doubt about the issues of life and uncertainty:** Wajid always prefers his logical arguments and objective observations over mental concepts and inner intuitions, for this reason he is skeptical and disbelieving about all issues. Skepticism is a methodological skepticism that occurs in certain areas and not for all issues. According to him, there are insoluble concepts in the universe for which a clear answer has not yet been found. Mainly in the three domains of ethics, religion and the future, it is not possible to obtain certainty and knowledge, and the most mental questions and doubts are also in the two domains of religion and the future. Humans are raised after death. His doubtful concepts are: 1) Spirit, 2) Resurrection, 3) Creation, the result of mercy and justice, 4) Depreciating human status, 5) The meaninglessness of life's sufferings

#### 4. Conclusion

Wajid always calls his poetic audience to think about death; This call was both a reminder of one's personal death and a lesson learned from the death of others. Wajid has a contradictory view of death, which is a reflection of the combination of his religious thoughts and philosophical doubts. Determinism is another prominent thought that has been expressed in Wajid's poems. Due to his religious teachings, Wajid looks at all phenomena in a providential way. According to him, all the interactions in this world are done by God's will and providence, and man has no choice but to submit and be satisfied. Divine Providence, whose other name has the same fate in the poems, is present in all the important events of life, and man's prayers and curses and efforts to achieve his desires are futile and fruitless. Wajid's fatalism is manifested in three aspects: belief in destiny, fate, and complaining about the times. The third prominent concept in the poem is nihilism and no thought, which does not justify his complete attribution to the nihilists due to his monotheistic and religious thoughts, but due to his philosophical doubts and disbelief in some religious foundations, he is close to the nihilists' thought. Several factors have caused him to think absurdly: 1- knowing the mystery of existence, 2- skepticism and uncertainty, 3- underestimating the position of man: he considers it an extravagant claim that man is the best of creatures. According to him, man has neither a special existential value in the world nor the ability to acquire special moral and acquired values. In such a view that man does not have a different and superior position from animals, therefore he cannot have a divine and super-

animal destiny. can find a clear answer for its sufferings; Therefore, he does not find any cosmic meaning for life and seeks his peace and liberation in death and nothingness.

## 5. References

- Afifi, R. (1991). *Persian mythology and culture in Pahlavi writings*. First Edition. Tehran: Toos.
- Ahmadi, B. (2003). *Heidegger and the fundamental question*. Tehran: Central publication.
- Ahmadi, B. (2010). *Heidegger and history*. Fifth Edition. Tehran: Central publication.
- Akbari, R. (2003). *Immortality*. First Edition. Qom: Boostan-e- Ketab.
- Al-Qoshairi. M. bin Al-H. (2013). *Sahih Muslim*. Translated by Khaled Ayubinia. The fourth volume. First edition: Hosseini Asl.
- Amankhani, I. (2012). *Existentialism and contemporary Iranian literature*. Tehran: Scientific publication.
- Askari Yazdi, A. (2002). *Skepticism, criticism of evidence*. First Edition. Qom: Boostan-e- Ketab.
- Beckett, S. (2010). *Malone dies*. Translated by Sohail Sami. First Edition. Tehran: sales.
- Cartwright, D.I. (2012). *Historical glossary of Schopenhauer's philosophy*. Translated by Mohsen Akbari. Tehran: Contemporary.
- Close, F. (2012). *None*. Translated by Shadi Hamidi Azadi. Tehran: Basirat (electronic version of Fidibo).
- Dowlatabadi, H. (2000). *Zarvan's feet, the god of fortune and destiny*. First Edition. Tehran: Ney.
- Fadaei, Gh.R. (2015). *Essays in ontology and epistemology*. First Edition. Tehran: Amir Kabir.
- Flamarion, C. (1994). *Death and its secrets*. Translated by Behnam Jamalian. Tehran: Eastern Cultural Publishing Center.
- Hasami, M. (1400). *In Zarvan's Chanbareh (a reflection on Zarvan's fatalism in Persian literature from the era of Ferdowsi to the Mongol invasion)*. With an introduction by Asghar Dadbeh. Tehran: Agrin Kitab (electronic version of Fidibo)
- Hedayat, S. (1972). *Blind Owl*. Tehran: Amir Kabir.
- Heidegger, M. (2004). *What is metaphysics?* Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Phoenix.
- Heidegger, M. (2013). *existence and time*. Translated by Abdul Karim Rashidian. fourth edition. Tehran: Ney.
- Heydari, A. Daniyari, K. (2017). "Analysis of Sohrab Sepehri's poems from the perspective of Heidegger's ontology", *Two Quarterly Journals of Persian Language and Literature*, Vol. 26, Issue 84, 113-97.
- Hossampour, S. Nabavi, S. Hosseini, A. (2014). "Death and death thoughts in the poems of the Akhavan sales, Shamlu and Forough Farrokhzad", *Journal of lyrical Literature Researches*, Vol. 13, Issue 24, 77-96.
- Karami, M. H. (2004). "Destiny and fate in Persian literature and its influence on the culture of Iranian people", Tehran University. *Journal of Literature and Humanities Faculty*. pp. 129-150.
- Kia, M. (2000). *Nihilism and its influence on painting*. First Edition. Tehran: Tandis.
- Macquarie, J. (2003). *Existentialist theology (comparison of Heidegger and Bultmann)*. Translated by Mehdi Dasht Bagri. First Edition. Qom: Boostan-e- Ketab.
- Motahari, M. (2000). *Man and destiny*. Thirty-seventh edition. Tehran: Sadra.
- Motahhari, M. (2000). *Getting to know the Quran (3)*. 13th edition Qom: Scientific and Cultural Foundation of Shahid Motahhari.
- Motamedi, Gh.H. (1993). *Man and death*. First Edition. Central Tehran.
- Schopenhauer, A. (2009). *The world as will and imagination*. Translated by AJ Payne and Reza Valiyari. Tehran: Central publication.
- Schopenhauer, A. (2015). *The world and the philosopher's reflections*. Excerpts from the writings of Arthur Schopenhauer. Translated by Reza Valiyari. Central Tehran.
- Wajid Shirazi, M.J. (1999). *Diwan of poems*. With an introduction by Jafar Moayed Shirazi. To the attention of Javad Wajid. First Edition. Tehran: Ma Publications.
- Yalom I. d. (1400). *Existential psychotherapy*. Translated by Sepideh Habib. 16th edition. Tehran: Ney.
- Yalom, E. d. (2012). *Staring at the sun: overcoming the fear of death*. The translation of Uranus is the pole of the celestial race. Tehran: Drop (electronic version of Fidibo).
- Yousofi, Gh.H. (2012). *Cheshme-ye- Rowshan: a meeting with poets*. 13th edition Tehran: Scientific.

## هستی‌شناسی واجد شیرازی با تأکید بر سه مفهوم مرگ‌اندیشی، تقدیر‌گرایی و پوچ‌گرایی

فائزه سلامی<sup>۱</sup> | محمد بارانی<sup>۲</sup> | مریم خلیلی جهانتیغ<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: faezeh.salami66@gmail.com

۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: barani@lihu.usb.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: khalili@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱</p> <p>واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، واجد شیرازی، مرگ‌اندیشی، تقدیر‌گرایی، پوچ‌گرایی.</p>	<p>هستی‌شناسی، اصطلاحی است که برای شناخت وجود از آن استفاده می‌کنند. این مفهوم که یکی از مباحث مهم فلسفی است، به شعر نیز راه یافته است؛ چراکه شعر همواره بستری مناسب و مستعد برای فهم آسان‌تر مسائل فلسفی بوده است. شعر والاترین هنری است که می‌تواند بیانگر نوع نگاه و جهان‌بینی شاعران نسبت به زندگی و مسائل مطرح شده در آن باشد؛ به همین دلیل برای کشف افق هستی‌شناسانه هر شاعر باید به شعر او رجوع کرد. در این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال اساسی هستیم که مفاهیمی مانند «مرگ‌اندیشی»، «تقدیر‌گرایی» و «پوچ‌گرایی» در آسمان اندیشه و هستی‌شناسی واجد شیرازی، شاعر قرن چهارده خورشیدی چه بازتابی دارند. براساس یافته‌های پژوهش حاضر می‌توان چنین ادعا کرد که واجد، شاعری مرگ‌اندیش است و مرگ‌اندیشی را به مخاطبان خود توصیه می‌کند. او نگاه متناقضی نسبت به مرگ دارد و مرگ را از دو وجه خوشایند و ناخوشایند آن مورد توجه قرار داده است. همچنین براساس یافته‌های حاضر، واجد شاعری تقدیرگراست که با وجود اشاره‌های اندکی که به قدرت اختیار و اراده بشر داشته است، چیرگی و تسلط تفکر جبرگرا در کل اشعارش نمایان است. به دلیل اندیشه‌های توحیدی و دین‌گرایانه، واجد نمی‌تواند به صورت کامل در زمره پوچ‌گرایان قرار بگیرد؛ اما وجود عواملی چون ناشناختگی راز هستی و شک و تردیدهای فلسفی و دینی، او را به اندیشه‌های پوچ‌گرایانه نزدیک کرده است.</p>

سلامی، فائزه؛ بارانی، محمد؛ خلیلی جهانتیغ، مریم. (۱۴۰۳). «هستی‌شناسی واجد شیرازی با تأکید بر سه مفهوم مرگ‌اندیشی، تقدیر‌گرایی و پوچ‌گرایی». پژوهشنامه ادب غنایی، ۲۲(۴۳)، ۱۷۰-۱۴۱.

<http://doi.org/10.22111/JLLR.2024.46967.3206>



## ۱- مقدمه

اصطلاح هستی‌شناسی (علم‌الوجود) که به معنای شناخت وجود است، مفهومی است که اخیراً در فرهنگ غرب مطرح شده و در گذشته به صورت مستقل وجود نداشته، بلکه در ضمن سایر مسائل مطرح می‌شده است. این اصطلاح در فرهنگ دهخدا نیز به شکل لغوی مطرح نبوده است، شاید به این دلیل که شناخت وجود در فرهنگ ما امری بدیهی محسوب می‌شد؛ اما در فرهنگ غرب به دلیل شکاکیت حاکم بر ذهن و فکر بشر غربی و تشدید آن به خصوص بعد از زمان هیوم، جایگاه بسیار ویژه‌ای داشته است (فدایی، ۱۳۹۵: ۴۳). از آنجا که فلسفه از روزگاران کهن تا کنون بنیاد هر علمی شناخته می‌شد و با شاخه‌های گوناگونی چون سیاست، اخلاق، هنر و ادبیات ارتباط و پیوستگی داشت، می‌توان حضور مسائل فلسفی را در ادبیات به خوبی توجیه کرد. افکار فلسفی و از جمله مبحث هستی‌شناسی در ادبیات راه یافته است؛ به طوری که با تعمق در شعر یک شاعر می‌توان به مبانی بنیادی اندیشه‌های او پی برد. شاعر در جهان حضور دارد و برای شناخت او باید به برخورد او با جهانش و درونمایه‌های غالب شعری‌اش توجه کرد. «شاعر کوشش دارد تا در شعرهایش، گوهر شعر را مطرح کند؛ گوهر شعر هم رابطه‌ی زبان با هستی است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۷۵). شعر گاهی بهتر از هر چیزی می‌تواند راهگشای فهم دقیق مسائل فلسفی باشد؛ شاید از همین دلیل بوده باشد که افرادی، چه در ادبیات گذشته و چه در ادبیات معاصر مایل بوده‌اند فلسفه را از مسیر ادبیات به مخاطبان خود آموزش دهند؛ به عنوان مثال، فردی چون ملاهادی سبزواری توانسته از زبان شعر در آموزش فلسفه و حکمت صدرایی استفاده کند یا فردی چون هایدگر موضوع درس یک ترم کامل فلسفه را به شعرهای هلدلین اختصاص داده است که نشان از انعکاس مفاهیم فلسفی در شاعرانه‌های یک شاعر را دارد (احمدی، ۱۳۸۹: ۷۴۹). هایدگر شعر را والاترین و عزیزترین هنرها می‌داند، چنانکه هیچ هنر دیگری نمی‌تواند مانند شعر نمایان‌کننده‌ی هستی باشد. در واقع این عنصر شاعرانه‌ی زبان است که همواره راهنمای اندیشه می‌شود. از نظر او شعر هم مانند فلسفه «اندیشه» است و در پی پرسش از هستی برمی‌آید و با وجود اینکه راه هر یک جداگانه است، اما هر دو ریشه در زبان دارند و از راه زبان به گوهر می‌اندیشند (همان: ۷۴۳-۷۵۱)؛ بنابراین برای بازیابی افق هستی هر شاعر باید شعر او را تحلیل کرد و به کُنه اندیشه‌اش پی‌برد.

## ۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

مسئله تحقیق پیش‌رو دست‌یابی به هستی‌شناسی شعر واجد شیرازی، شاعر معاصر ایران و پاسخ به این سؤالات است: ۱- مبانی هستی‌شناسی شعر واجد کدام‌اند؟ ۲- نگاه واجد نسبت به مرگ چگونه است؟ ۳- اندیشه تقدیرگرایی چگونه در شعر واجد بازتاب یافته است؟ ۴- چه عواملی سبب بحران معنا در شعر واجد و تمایل او به پوچ‌گرایی شده است؟

## ۱-۲- هدف و ضرورت تحقیق

هدف این پژوهش یافتن جواب مناسب برای پرسش‌های تحقیق است و ضرورت آن در معرفی شعر و اندیشه واجد شیرازی به خوانندگان است؛ زیرا او شاعری کمترشناخته‌شده است که مفاهیم غنی شعر او تاکنون مغفول مانده و هیچ پژوهنده‌ای در قلمرو شعر او به تحقیق نپرداخته است.

## ۱-۳- روش تحقیق

شیوه کار در این پژوهش، روش توصیفی-تحلیلی محتوای متن با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای است؛ به این صورت که در وهله اول به موازات موضوع مورد بررسی، اشعار موردنظر از دیوان واجد استخراج شده و سپس برای تکمیل اطلاعات به کتاب‌های جنبی مرتبط با موضوع مراجعه کرده و یادداشت‌برداری‌های لازم انجام گرفته است. پس از آن با توجه به عنوان تحقیق و سؤالات، اشعار و یادداشت‌ها طبقه‌بندی شده و در تحلیل و توصیف مطالب مورد استفاده قرار گرفته است.

## ۱-۴- پیشینه تحقیق

به دلیل ناشناخته بودن شاعر مورد نظر هنوز پژوهشی در این حوزه انجام نگرفته است؛ اما در راستای هستی‌شناسی و مفاهیم اساسی این مقاله، پژوهش‌هایی به انجام رسیده است که برخی از آن‌ها بدین قرارند: در مقاله «تحلیل اشعار سهراب سپهری از منظر هستی‌شناسی هایدگر» (۱۳۹۷)، حیدری و دانیاری به این نتیجه کلی رسیده‌اند که سپهری مانند هایدگر برای فهم هستی از نگاه تکراری و ابزاری اجتناب کرده، پیش‌فرض‌ها را کنار می‌گذارد و اگرچه در نهایت، به عدم فهم کامل از هستی اعتراف کرده است؛ اما در اندیشه وی ناامیدی وجود ندارد. مقاله دیگر «مرگ و مرگ‌اندیشی در اشعار اخوان ثالث، شاملو و فروغ فرخزاد» (۱۳۹۴)، از حسام‌پور و همکاران است و آن‌گونه که فرجام مقاله نشان می‌دهد، بیزاری از مرگ و هراس از آن، در آثار اخوان کم‌وبیش دیده می‌شود؛ اما این نگاه و تصویر آن، گاهی ملایم و گاهی توأم با ریشخند است. در نگاه شاملو، زندگی با عشق زیباست و با وجود جان‌کاهی، چیزی کم ندارد. در نگاه فروغ زندگی با همه پوچی‌اش دوست‌داشتنی است. «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر فرهنگ مردم ایران» (۱۳۸۳) از کرمی، مقاله دیگری است در پایان آن، زیان‌ها یا احیاناً فواید اعتقاد جزمی به تقدیر مورد بحث قرار گرفته است.

## ۲- مختصری درباره واجد

محمدجعفر واجد شیرازی در اسفند ۱۲۸۲ در شهر برازجان فارس دیده به جهان گشود. او پس از طی مراحل مقدماتی تحصیل در سال ۱۳۰۰ برای آموختن علوم اسلامی به شیراز آمد. واجد پس از گرفتن گواهی دوره مقدماتی در سال ۱۳۱۴ رهسپار تهران شد و در دانشکده معقول و منقول به ادامه تحصیل پرداخت. وی پس از اخذ گواهی لیسانس با درجه ممتاز در رشته معقول و منقول و همچنین گرفتن گواهی لیسانس در رشته علوم تربیتی از دانش‌سرای عالی در سال ۱۳۱۷ به شیراز بازگشت و در ضمن تدریس در دبیرستان‌های شیراز به مطالعه و تحقیق پرداخت. واجد در زمان حیاتش خدمات ارزنده و نیکویی در راستای رشد فرهنگ و ادبیات فارسی انجام داد. او کتیبه بیت‌المصحف را که در میان مسجد جامع عتیق شیراز قرار داشت و در اثر زلزله و گذر ایام جز چند حرف متفرق چیزی از آن باقی نمانده بود، بازخوانی کرد. شرح و توضیح *مثلاث* سعدی برای اولین بار در مجله یغما به خط وی چاپ شد و بعدها از طرف اداره کل فرهنگ و هنر سابق فارس به صورت کتاب جداگانه‌ای چاپ و منتشر شد. کتاب *کان ملاحظت و مثنوی سه گفتار* نیز که شامل غزلیات و مثنوی عرفانی از شاه داعی الی الله، عارف قرن نهم و به زبان محلی شیرازی بود، با قریحه توانای واجد به فارسی دری برگردانده شد و با نام «*نوید دیدار*» منتشر شد و اقدامات ادبی دیگری که در این مجال امکان شرح همه آن‌ها نیست (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴-۱). مؤید شیرازی در مقدمه‌ای که بر دیوان واجد نوشته است، جایگاه شعری او را با وجود گمنامی و کم‌آوازی‌اش، از خوش‌آوازان پس از مشروطیت چون ملک‌الشعراى بهار، ایرج، دهخدا، ادیب پیشاوری و پروین اعتصامی پایین‌تر نمی‌داند و حتی شعر او را از لحاظ اسلوب بیانی و سنجیدگی‌های زیبایی‌شناختی در میان شعرآفرینان شیراز چون صورتگر، حمیدی و توللی بالاتر هم دانسته است. مؤید معتقد است که سخن واجد یکی از کم‌لغزش‌ترین دیوان‌های قرن ماست (همان: ۶). از نظر او واجد، شاعر یگانه‌ای است که تاکنون بیشتر بر بزرگ‌منشی و سعه صدر او انگشت تأکید گذاشته‌اند تا بر بزرگی هنر و بی‌بدیلی شعرش و شاید به همین دلیل تاکنون کسی «هنر منظوم» او را چنان که باید و شاید نشناخته است (همان: ۹).

## ۳- مبانی هستی‌شناسی شعر واجد شیرازی

در این بخش مبانی هستی‌شناسی در شعر واجد شیرازی که شامل مرگ‌اندیشی، تقدیرگرایی و پوچ‌گرایی است، مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است:

## ۳-۱- مرگ اندیشی

اندیشیدن به هستی و غور و تعمق درباره آن می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد که یکی از رایج‌ترین آن‌ها تفکر درباره مرگ است. در تعریفی ساده و مقدماتی می‌توانیم بگوییم که «مرگ فقدان وجود است» (مک کواری، ۱۳۸۲: ۱۶۳). اندیشیدن درباره مرگ و سرنوشت آدمی بعد از مرگ، همواره بخش انفکاک‌ناپذیری از زیستن بوده و به طور طبیعی در هر انسانی وجود داشته است که بازتابش را می‌توانیم در شعر بسیاری از شاعران که فیلسوفانه می‌اندیشیدند و سعی می‌کردند با توسل به زبان و بیان خود از هستی بگویند، ببینیم. از نظر سقراط، فلسفه همان «ژرف‌اندیشی در باب مرگ» است و افلاطون نیز فلسفه را تمرین مرگ می‌دانست (شوپنهاور، ۱۳۸۸: ۹۱۵-۹۱۴). در طول قرن‌ها بسیاری از اندیشمندان با شوپنهاور هم عقیده بوده‌اند که «ترس از مرگ سرآغاز فلسفه و علت غایی ادیان است» (معمدی، ۱۳۷۲: ۱۶). مرگ‌اندیشی انسان و چگونگی تصویری که هر انسان از مرگ دارد، می‌تواند عامل اصلی شکل‌گیری اندیشه و جهان‌بینی او نسبت به فلسفه زندگی باشد؛ یکی از پارادوکس‌های مرگ‌اندیشی آن است که آشنایی و تفکر درباره آن هم می‌تواند سبب ارتقا و ژرف‌بخشیدن به معنای زندگی باشد و هم می‌تواند سبب نژندی و رخوت افراد در طول حیات شود. این مفهوم علی‌رغم تناقضی که دارد، یکی از اساسی‌ترین مفاهیمی است که در اشعار واجد شیرازی و به‌خصوص در رباعیات او مطرح شده است. مرگ در نگاه واجد شیرازی به دلیل ناشناخته‌بودن و ابهامش، پدیده‌ای کاملاً متناقض و پارادوکس‌گونه است که از یک بُعد و زاویه بسیار نیک می‌نماید و پدیده‌ای کاملاً طبیعی و حتی خوشایند است و از نگاهی دیگر بسیار منفی و وحشت‌آور به نظر می‌رسد. معتمدی به نقل از یاسپرس به رویکرد دوگانه بشر در برابر مرگ اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مرگ را هم‌زمان به صورت دوست و دشمن دیدن و اشتیاق و اکراه داشتن هم‌زمان در برابر آن نشان‌دهنده وجود یک تعارض بشری نیست» (معمدی، ۱۳۷۲: ۱۳۰). این تناقض دیدگاه می‌تواند انعکاس تلفیق اندیشه‌های دینی و عرفانی شاعر با تفکرات عینی، واقعی و ملموسانه او نسبت به مرگ و چرایی و چگونگی آن باشد که گاه در وجود هر انسانی خودنمایی می‌کند و جنبه هولناک «نیست‌شدن» و «خاک‌شدن» را پررنگ‌تر و برجسته‌تر از جنبه متعالی و ماورایی آن نشان می‌دهد. در اینجا به بررسی وجوه مثبت و منفی مرگ از دیدگاه او می‌پردازیم:

## ۳-۱-۱- وجوه مثبت مرگ

واجد شیرازی به دلیل ویژگی‌های مثبت و تأثیرگذاری که مرگ‌اندیشی می‌تواند در روان آدمی داشته باشد، همواره آن را چون دارویی تلخ اما شفابخش به مخاطبانش تجویز می‌کند و از آن‌ها می‌خواهد که با دیدن گورستان‌ها و چشیدن اندوه مرگ عزیزان، طعم و تأثیر این دارو را نادیده نگیرند تا به تأثیر مثبت این تذکار تلخ نایل آیند. واجد در توصیه‌اش به مرگ‌اندیشی هم به «مرگ درون‌فردی» و هم به «مرگ میان‌فردی» اشاره دارد. منظور از مرگ درون‌فردی تجربه شخصی فناپذیری است که اغلب مردم از آن می‌ترسند و وقوع آن را غیرممکن تصور می‌کنند و منظور از مرگ میان‌فردی تجربه ناخوشایند ازدست‌دادن عزیزان است که در این مورد انسان بدون تجربه واقعی مرگ شخصی به مفهوم مرگ نزدیک می‌شود (معمدی، ۱۳۷۲: ۲۰). «درنظر داشتن دائمی مرگ بیش از آنکه زندگی را فقرزده کند، به آن غنا می‌بخشد؛ اگرچه نفس مرگ، آدمی را نابود می‌کند، اندیشه مرگ نجاتش می‌دهد» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۷).

چندان که به کار زندگی در گرویم      آوازه مرگ دیگران می‌شنویم  
 آوازه مرگ دیگران هشدار است      تا خود ز برای مرگ آماده شویم  
 (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۸)

فکرکردن به مرگ خود یا دیگران و حضور در گورستان‌ها از آنجا که انسان را به سرنوشت فانی خود آگاه می‌کند، مورد توجه واجد است. مرگ از نظر واجد، پدیده‌ای کاملاً طبیعی است که هم مانند لباسی، سبب انتقال روح می‌شود و هم راهی



برای رستگاری انسان است؛ از این جهت هیچ دلیلی برای ترسیدن و دلهره‌داشتن وجود ندارد و تنها دغدغه شاعر از مرگ، بیماری، زاری و خواری قبل از مردن است که به آن می‌اندیشد.

مرگ برای واجد یکی از طبیعی‌ترین ناگزیری‌های زندگی است که بهترین روش برخورد با آن پذیرش آن است:  
بیهوده بود ز مرگ ما را پرهیز از مرگ نجسته هیچ‌کس راه گریز  
هر زنده به حکم طبع می‌باید مُرد با حکم طبیعت نتوان کرد ستیز  
(همان: ۴۵۷)

واجد مرگ را با تمام ناخوشایندی‌اش پدیده‌ای بسیار مفید می‌داند که مانع ازدحام جمعیت زمین شده و از این جهت امکان حیات را برای دیگر موجودات فراهم می‌کند:

تنگ است زمین بر این همه موجودات از جانوران و آدمی‌زاد و نباتات  
در مزرع خاک جای یک دانه نبود گر دست اجل نبود و داس آفات  
(همان: ۴۲۲)

در استعاره مفهومی‌ای که شاعر بارها درباره مرگ به کار برده، روح به مثابه یک پرنده است که هنگام مرگ، قفس تن را ترک می‌کند و به نوعی رهایی می‌رسد؛ یا این دنیا مانند مسافرخانه، مرگ مانند سفر و آن جهان همچون منزلگاهی است که فرد با مردن می‌تواند از رنج سفر برهد و به منزلگاه برسد. در هر دوی این تصاویر، مرگ نه تجربه‌ای دلخراش که پدیده‌ای آزادی‌بخش، آرامش‌بخش و پایان‌بخش رنج‌های بشری در نظر گرفته شده است.

طایر روحش از این غربت‌سرا بگشود بال در بهشت جاودان با قدسیان شد آشنا  
پرواز کرد مرغ روانش ز قید تن بر شاخسار مینو، آزاد و کامکار  
چ شید شربت وصل آنچنان ز جام اجل که تشنگان به منزل رسیده ماء معین  
(همان: ۵۲۳)  
(همان: ۵۳۹)  
(همان: ۵۵۶)

نبرده روزه روز ششم هنوز به سر بسیج راه سفر کرد در مه رمضان  
(همان: ۵۵۰)

مرگ در نگاه واجد حتماً اتفاق می‌افتد و آگاهی از همین یقین می‌تواند سبب شود که انسان نسبت به داشته‌ها و نداشته‌هایش اندوهگین نباشد یا نسبت به خوشی‌ها و ناخوشی‌ها احساس و عکس‌العمل یکسانی داشته باشد که همین طرز برخورد نسبت به رویدادهای زندگی، سبب آرامش فرد می‌شود.

دل‌بسته دام غم چرا بایسد کرد بر جان خود این ستم چرا بایسد کرد  
چون بیش و کم از تو باز خواهد ماندن اندیشه بیش و کم چرا بایسد کرد  
آن را که زند مرگ به سر تیغ هلاک وز روی زمین پا بکشد در دل خاک  
با نعمت و شادیش چه کار است دگر وز محنت و سختیش چرا باشد باک  
(همان: ۴۳۲)  
(همان: ۴۵۹)

کوتاهی عمر و ناگهانی بودن مرگ می‌تواند دلایلی کافی برای نهایت استفاده از امکانات زندگی و اغتنام فرصت‌ها باشد؛ ظهور کیش ریاضت یا کیش لذت در برابر مرگ دو عکس‌العمل متفاوت بشر در برابر ناگزیری مردن و کوتاهی عمر بوده است

که ریشه در سنت‌های فکری ملل باستانی دارد (معتمدی، ۱۳۷۲: ۹۳). هر دو واکنش، به تفکر شعری شاعران ما راه یافته است و در این موقعیت واجد یکی از آن شعرایی است که سعی می‌کند از این فرصت کوتاه در جهت باورهای دینی و ارتقای معنوی استفاده کند، نه استفاده حریصانه از تمتعات زندگی یا خوشباشی‌های دنیاگرایانه.

چهار روزه که در این سراچه مهمانی  
گشاده‌روی و نکوخواهی همچو مهمان باش  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۹۷)

عمری که نه بس دیر به سر می‌آید  
بنگر که در آن چه خوب‌تر می‌آید  
در زندگی از کدام راه و رفتار  
کارت به صلاح و سود برمی‌آید  
(همان: ۴۴۶)

شاعر لذت بردن از زیبایی‌های طبیعت و نگاه کردن سرشار از اشتیاق به خورشید و ماه و ستارگان را نیز نوعی اغتنام فرصت می‌داند. یالوم به نقل از فروید می‌گوید: ناپایداری زندگی به شور و شوق ما برای زیستن می‌افزاید. «محدودیت در امکان بهره‌مندی از لذت، به ارزش لذت می‌افزاید» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۹).

بنگر به نگاه شوق تا هست پدید  
رخساره اختران و ماه و خورشید  
کاین منظره‌های جانفزا را هرگز  
چون مرگ فرارسد دگر نتوان دید  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۴۵)

واجد ماهیتی غم‌زدا و شخصیتی نجات‌بخش به مرگ می‌دهد که با آمدنش تمام رنج‌ها و تلخی‌های زندگی به پایان می‌رسند، پس آرزو می‌کند مرگ زودتر از راه برسد. «بسیاری از افراد که از هستی خویش رضایت ندارند، از زندگی روزمره خود ارضا نمی‌شوند یا از دست کشمکش‌های عاطفی خویش به ستوه آمده‌اند، می‌پندارند که با وقوع مرگ، آرامشی همیشگی فراخواهد رسید» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۳۶).

عمری همه رنج و تلخکامی دیدم  
چندان که ز جان رشته دل ببریدم  
ای مرگ، بیاز درد و رنجم برهان  
کز عمر دگر نمانده هیچ آمیدم  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۷)

مرگ‌اندیشی سبب آگاهی می‌شود و واجد از این ویژگی مثبت در جهت تنبه انسان استفاده می‌کند. وقتی قرار است آدمی در معمای مرگ، سرنوشتی لاینحل داشته باشد، غرور، تکبر، حرص و مادی‌گری برای واجد قابل درک نیستند؛ بنابراین سعی می‌کند با ترفند مرگ‌آگاهی به انسان‌ها هشدار دهد و سبب بیداری و آگاهی آن‌ها شود. یالوم به نقل از هایدگر می‌گوید: اندیشیدن به مرگ مانند مهمیزی است که توجه ما را از یک وجه هستی به وجه بالاتر جلب می‌کند و تنها در همان وجه بالاتر هستی است که ما می‌توانیم با خودآفرینندگی خویش در تماس باشیم و نیروی تغییر خویش را به چنگ آوریم (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۷-۵۸).

در حیرتم از مردم مسرت مغرور  
بمس گور بینند و دمی ندیشند  
کز درک حقایقند بسیار به دور  
از خوابگاه خویشتن اندر دل گور  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۵۴)

با آنکه تو را مرگ به جان کرده کمین  
تو در پی سیم و زر و آبی و زمین  
دیدم که جهان چه می‌کند با دگران  
زاین دیده تو هم عاقبت خویش بین  
(همان: ۴۷۶)

واجد زیستن را فرصتی برای پاک‌ماندن و رستگاری می‌داند. او از مخاطب خود می‌خواهد به سرشت پاکیزه و نیک خود در ابتدای تولد وفادار بماند و خود را در پایان این مسیر به دور از هرگونه گناه و آلودگی به مرگ بسپارد. معنایی که در این تصویر به زندگی داده می‌شود با حضور مرگ شکل می‌گیرد و اگر مرگی وجود نمی‌داشت، پس دادن امانت زندگی و شکوه زیستن توأم با رستگاری هیچ ارزش و جایگاهی نداشت. شاعر اینگونه از مرگ‌اندیشی در راستای زیستنی هدفمند استفاده می‌کند:

از روی زمین به خاکساری باید رفت      زاین معرکه هلاک می‌باید رفت  
 هشدار که آلوده نگردی به گناه      پاک آمده‌ایم و پاک می‌باید رفت  
 (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۲۹)

### ۳-۱-۲- وجوه منفی مرگ

واجد شیرازی گاهی با تأکید بر این نکته که رموز این عالم، ناشناخته و غیرقابل کشف هستند و مرگ یکی از اسرارآمیزترین مسائلی است که انسان با آن روبه‌رو می‌شود، بدون آنکه حقیقت آن را به‌درستی کشف کند، به مرگ می‌اندیشد و از این منظر مرگ را واقعیتی ناخوشایند می‌بیند که باورهای خوش‌بینانه دین و عرفان نمی‌توانند چهره زشت او را بپوشانند و از اندوه رخ‌دادنش بکاهند. «به‌طور کلی مرگ و تولد دو اصل مهم زندگی هستند و درحالی‌که آن‌ها را به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته‌ایم، باین‌حال باز هم مرگ پدیده‌ای خلاف طبیعت جلوه می‌کند. در همه شرایط امید به زنده‌ماندن و عشق به عمر طولانی وجود دارد و این موضوع در تمام اعصار و در همه کشورها و تمدن‌ها صادق بوده است» (فلاماریون، ۱۳۷۳: ۲۶). واجد شخصیتی شکاک و خیام‌گونه دارد که گاهی به مرگ، سرشتی زمینی و بُعدی کاملاً جسمانی می‌بخشد و علی‌رغم اعتقادی که به روز جزا و بهشت و دوزخ دارد، گاهی باور نمی‌کند که انسان بعد از نیست‌شدن بتواند دوباره زنده شود و معاد و بازگشتی داشته باشد. واجد مرگ را در معنای فوت به‌کار می‌برد، نه وفات. «فوت مترادف با زوال و نابودی و وفات که از توفی اخذ شده به معنی اخذ تام و انتقال از عالمی به عالم دیگر است» (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

صورت که به جرم کوزه باشد مشهود      چون کوزه شکست از میان شد مفقود  
 باور نتوان کرد که بعد از فقدان      آن صورت خاص گردد موجود  
 (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۴۳)

تصویر مادی مرگ در نگاه واجد از ماهیت متعالی و ماورایی آن می‌کاهد. او با یادآوری مداوم تجزیه و تحلیل جسم و خوراک مار و مور شدن، تصویری تاریک از سرنوشت انسان ترسیم می‌کند. «ما هرگز نمی‌توانیم اضطراب از مرگ را از بین ببریم. این نگرانی همیشه وجود دارد. در گوشه‌ای پنهان در ذهن ما کمین می‌کند و در انتظار فرصتی است تا خود را بروز دهد. شاید به قول افلاطون: ما نمی‌توانیم به اعماق وجودمان دروغ بگوییم» (یالوم، ۱۳۹۲: ۱۳).

افسوس که این پیکر پرورده به ناز      در گور به مار و مور گردد دمساز  
 راهی چو به اصل خویش باشد هر چیز      بوده است ز خاک و خاک خواهد شد باز  
 (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۵۶)

یکی از جنبه‌های رازآلود بودن مرگ که سبب اضطراب و تنش انسان می‌شود، ناشناختگی زمان وقوع آن است که با ناگهانی آمدنش به زیستن آدمی شبیخون می‌زند و باعث بهت و حیرت او می‌شود:

ای کاش دل غم‌زده بودی دانا      کان دم که شود جان ز تن خسته جدا  
 این واقعه در چه حال خواهد بودن      و این حادثه در کدام وقت است و کجا  
 (همان، ۴۱۹)

واجد معما بودن زمان مرگ را از آن جهت تلخ و اندوهناک می‌داند که عقیم‌کننده تمام تلاش‌های انسانی است. انسانی که شبانه‌روز در تکاپوی رسیدن به آرزوهای ریز و درشت خویش است و برای به‌چنگ آوردن خواسته‌هایش می‌جنگد، ناگهان با حقیقتی رازآلود و گریزناپذیر به نام مرگ روبه‌رو شده، همه چیز به طرز یأس آوری تمام می‌شود:

ای بس که یکی رنج برد چندین سال      تا در هنری رسد به سرحد کمال  
شاخ هنرش نگشته پربار هنوز      مرگ آید و رنجش همه گردد پامال  
(همان: ۴۶۱)

ناگهانی بودن وقوع مرگ چنان است که مرگ بدون در نظر گرفتن شرایط سنی و تقویمی انسان‌ها آن‌ها را شکار می‌کند و احوال پیران شکسته کهنسال را با جوانان چست و فعال یکسان می‌کند؛ بنابراین مرگ پدیده‌ای منحصر به سالمندان و دوران پیری نیست و واجد از این یادآوری می‌خواهد، بی‌طرفی و بی‌ترحمی مرگ را توصیف کند. به نقل از سیسرون: «مرگ کور است و پیر را از جوان تمیز نمی‌دهد» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۸).

گر پیر شکسته کهنسال بود      گر تازه جوان چست و فعال بود  
چون مرگ در آید و شود تن بی‌جان      بی‌جان، تن این و آن به یک حال بود  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۴۱)

اندیشیدن به پدیده‌ای که با ناگهانی آمدنش تمام تقلاهای انسان را در رسیدن به کام‌هایش اتر می‌گذارد و رشته پیوند او را با تمام لذت‌ها و تمتعات زندگی می‌گسلاند و در نگاهی واقع‌بینانه او را همدم مارها و مورها می‌گرداند، قطعاً نمی‌تواند اتفاقی خوشایند باشد؛ پس کاملاً منطقی است که واجد با یادآوری آن ناله و فغان سر دهد یا حتی بگرید. او شاعر است و به دلیل شعر و شعور گیراتری که نسبت به انسان‌های عادی دارد، این اندوه را بیشتر حس و بهتر بیان می‌کند:

هرگاه که پای در کشم از پی خواب      یادآورم از مرگ و زمان تب و تاب  
وز حسرت بازماندن از هر چه که هست      با ناله و آه ریزد از چشمم آب  
(همان: ۴۲۱)

### ۲-۳- تقدیرگرایی

شاید بتوان گفت که «تقدیر مفهومی رمزآلود و فرابشری است که از یک سو مرکز ثقل وجود آدمی را به لامکانی لایتناهی منتقل می‌کند تا بار مسئولیت را از دوش او بردارد و از سوی دیگر مثل قفس تنگی او را در حصاری محدود محبوس می‌کند» (حسامی، ۱۴۰۰: ۵۸). مفهوم تقدیر و سرنوشت به‌عنوان نیرویی مرموز که بر زندگی موجودات تأثیر می‌گذارد، در میراث فکری و فرهنگی همه اقوام و ملل وجود داشته و هرکدام از آن‌ها برای بیان این مفهوم از اصطلاحات و تعبیرات خاصی استفاده کرده‌اند. این مفهوم یکی از پرطرفدارترین و پرتکرارترین بن‌مایه‌های به‌کاررفته در آثار ادبیات فارسی است که هرچند دستخوش مسائل تاریخی و اجتماعی فراوانی شده است؛ اما ردپای آن به‌وضوح در فکر و شعر ادیبان و شاعران ما دیده می‌شود. مفهوم تقدیر با تأثیراتی که اساطیر کهن و به‌خصوص آیین زروانی بر فکر و فرهنگ ما داشته (دولت‌آبادی، ۱۳۷۹: ۴۳) و تأثیراتی که فلاسفه قدیمی یونان و متکلمان بر آن داشته‌اند، تحت شعاع نظرات فقهای اسلامی در دوران اسلامی و آشوب‌های قرن ششم قرار گرفته و از طریق ادبیات که همواره یکی از عوامل تأثیرگذار فرهنگی بوده است، به آثار منشور و منظوم فارسی راه یافته است. تتبع، ارادت و وفاداری واجد نسبت به سنت شعری گذشتگان و تعهد و پای‌بندی او به تفکری دین‌گرایانه که به دلیل غلبه مکتب اشعری بر آن، تقدیر الهی و تسلیم در برابر آن نوعی ارزش اخلاقی و فضیلت به شمار می‌آمد و آن را راهی برای رضایت خداوند و قربت الهی می‌دانست، سبب برجستگی مفهوم تقدیر در ذهن و زبان شعری او

شده است. «در ادبیات عربی و فارسی شیعی، آن اندازه که از محکوم‌بودن بشر در برابر سرنوشت سخن رفته، از آزادی و اختیار سخن نرفته است» (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۵). جلوه‌های تقدیرگرایی در شعر واجد را می‌توان در این سه حیطة مورد بررسی قرار داد: اعتقاد به قضای الهی و تسلیم در برابر آن، بخت‌گرایی و شکایت از روزگار.

### ۳-۲-۱- اعتقاد به قضای الهی و تسلیم در برابر آن

واجد به همه رویدادهای زندگی، مشیت‌انگاران می‌نگرد و معتقد است اگر نگاه حق‌بینی داشته باشیم، می‌توانیم تقدیر و مشیت خداوند را در همه پدیده‌ها ببینیم. او تنها مجوز فعل و انفعالات این جهان را خواست خداوند می‌داند و تمنای انسان را برای خلق سرنوشتی خودخواسته از رهگذر دعا یا نفرین کاملاً بی‌نتیجه می‌داند:

بر هر چه نظر کنی به چشم حق بین      بی‌خواستۀ خدا نباشد به یقین  
و آن را که خدا خواست چنان یا که چنین      تغیّر نیابد به دعا و نفرین  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۷۶)

او با این بینش به این که همه اتفاق‌ها خاستگاهی الهی دارند، تنها سکوت، صبر و تسلیم را به انسان پیشنهاد می‌دهد:

گریز از شکیب و رضا با قضا نیست      که را با قضای خدا اختیار است  
ز چون و چرا لب فروبست باید      که دانم همه کاری از کردگار است  
(همان: ۴۰)

او رویدادهای مهم زندگی را تجلی تقدیر خداوند می‌داند که سرپنجهٔ تدبیر آدمی در برابر آن‌ها بسیار ناتوان آفریده شده، تاجایی که انسان از هرگونه اختیار و اراده‌ای در برابر این رویدادها دور است؛ این رویدادها عبارت‌اند از:

**الف- تولد:** واجد اولین جلوهٔ جبر سرنوشت را در تولد انسان‌ها می‌بیند؛ زیرا از نظر او هیچ عاملی به اندازهٔ وراثت در سرنوشت و شخصیت انسان‌ها نقش ندارد. او صلب پدرها را عامل نیکی نیکان و لثیمی لثیمان می‌داند؛ از این رو در زبان دین، رحم یکی از الواح قضا و قدر معرفی شده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۸).

زادهٔ سنگ کی از دست دهد سنگ‌دلی      که ز صلب پدر آورده چنین طبع لثیم  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۱۹)

از دیدگاه او وقتی کودک در خانواده‌ای متولد می‌شود که والدینی نااهل و نالایق دارد، هیچ شانس و فرصتی برای رستگاری و نیک‌سرانجامی او باقی نمی‌ماند:

چون پاک نباشد پدری را گوهر      کج طبع و ستیزه‌خوی باشد مادر  
فرعی که از این دو اصل بد برخیزد      فرعی است بد از اصل بد خود بدتر  
(همان: ۴۴۷)

او علاوه بر خانواده، محیط اجتماعی را نیز در شخصیت‌پروری انسان عامل جابرانه‌ای در نظر گرفته که بر سرنوشت او مؤثرند. جامعه تلفیقی از تضادهاست و واجد این تضادها و تفاوت‌ها را از آن جهت که یا سبب آسیب اجتماعی فرد یا پرورش وجوه متعالی انسان می‌شود، مانند گل و خار می‌داند:

هر نیک و بدی که هست ما را در کار      برخاسته ز این جامعه باشد ناچار  
ار شکر کنیم و شکایت شاید      کاین جامعه هم گل است ما را هم خار  
(همان: ۴۵۳)

ب: عشق: با توجه به اینکه افراد تقدیرگرا اغلب تمایل دارند مقدرات به ظاهر دردآور و رنج آلود خود را به مفهوم رازآلود تقدیر پیوند دهند تا رویدادهای خوشایند زندگی را. واجد نیز همواره «عشق» را که یکی از رنج‌آورترین، عاجزکننده‌ترین و ناعلاج‌ترین تجربه‌هایی است که انسان‌ها می‌توانند داشته باشند، پدیده‌ای کاملاً غیرارادی و مجبورانه تلقی می‌کند:

بر دلم دست قضا، آیت عشق تو نوشت  
با قضا خسته‌دلی را نبود دست ستیز  
(همان: ۲۹۲)

عشق به دلیل ماهیت پارادوکسیکال خود همواره رنجی توأم با لذت بوده است؛ اما برجستگی وجه فراق و فقدان و درد آن، همیشه عاشق را بر آن داشته است که این درد بی‌درمان لذت‌خیز را به تقدیر گره بزند:

سر تسلیم نهادم به غم هجر که تدبیر  
تاب سرپنجه زورآور تقدیر ندارد  
(همان: ۲۴۳)

واجد حسن و جاذبه معشوق را همان افسار ازلی می‌داند که عاشق را بی‌اختیار به دنبال عشق می‌کشاند. چشم پرزور معشوق است که به زور، دل از دست عاشق می‌رباید و چنبر زلف یار است که انسانی به ظاهر مختار و مقتدر را به شکاری بی‌دست‌وپا و منفعل تبدیل می‌کند.

به دست زور ز دستم ربود چشمش دل  
نبرد هیچ در این کار اختیار مرا  
(همان: ۱۹۵)

نخجیروار سر نتوانم برون کشید  
از چنبری که زلف تو دارد به گردنم  
(همان: ۳۳۷)

در تصاویری که شاعر از دلربایی و دلبری معشوق خلق می‌کند، هیچ اثر و نشانه‌ای از اختیار نیست. اوج چیرگی جمال معشوق در تصویر سوررئالی است که حُسن کوه‌ربای معشوق، ناگهان دل را که به بی‌وزنی و ناتوانی یک کاه است، می‌رباید و با خود به سرنوشتی مبهم می‌برد:

دل چو گاهی چه کند گر نه به عشق تو نهد سر  
با چنین جذبۀ حسنی که کند کوه‌ربایی  
(همان: ۳۷۵)

ج: بهره‌مندی‌های زندگی: از نگاه واجد تمام تفاوت‌های احوال بشر که شامل شادی‌ها و غم‌ها، تنعم‌ها و حرمان‌هاست، تحت تأثیر روزی مقسوم و محتومی است که در روز ازل طراحی شده است و شکایت و اعتراض انسان‌ها هیچ تأثیری در میزان بهره‌مندی‌هایشان ندارد.

جمعی متنعم‌اند و جمعی محروم  
شاداند گروهی و گروهی مغموم  
کس را نرسد دم‌زدن از چون و چرا  
کز روز ازل شده است روزی مقسوم  
(همان: ۴۶۶)

افرادی چون واجد که اعتقاد به روزی مقسوم دارند، اغلب در پی آن هستند که زیر سایه این باور به آرامش و تسلائی برسند که در مفهوم حرص و مال‌اندوزی هرگز وجود نداشته است؛ شاید به‌همین دلیل است که او در نگاهی افراطی، هرگونه تلاش و تقلا برای افزایش داشته‌ها و رسیدن به خواسته‌ها را بیهوده می‌داند. «انسان‌ها با این باور که زندگی‌الگویی از بالا تعیین شده و منسجم دارد و هر فرد در این الگو نقش معینی ایفا می‌کند، فوق‌العاده آرام می‌گیرند» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۹۱).

هر کس به نصیب خویش نباشد خشنود در کار خود از تلاش جوید بهبود  
بیچاره ندید سودی از رنج و تلاش جز آنکه به رنج خویش رنجی افزود  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۴۳)

نفی اختیار و بی‌تلاشی به دلیل آنکه از افراد سلب مسئولیت کرده و منجر به آرامشی کاذب می‌شود، بی‌عملی افراد را تاحدودی توجیه می‌کند. واجد نیز با توجیه بی‌اختیاری خود تمام امور را به حکم ازلی مربوط می‌داند و به انفعال و «بی‌عملی» می‌گریزد:

اختیار نیک و بد از من چرا جویی دگر خود تو می‌دانی که دور از اختیارم داشتی  
(همان: ۳۸۰)  
ساقیا نیک و بد کار به حکم ازلی است با چنین حال چه پروا دگر از بی‌عملی است  
(همان: ۴۰۰)

واجد رنجبری عمر خود را از کلک تقدیر می‌داند. او در کودکی، جوانی و پیری خود جز رنج بهره‌ای نداشته و تمام این تلخی‌ها را به اراده، قلم و امضای نیروی برتری می‌داند که در بینش دینی و عرفانی او نامش خداوند است و در نگاه گلایه‌مندانه‌اش همان سرنوشت نام می‌گیرد:

از طفلی و برنمایی و پیرانه‌سری عمرم همه شد به رنج و محنت سپری  
در نامه سرنوشت کلک تقدیر ننوشته به نام من به جز رنجبری  
(همان: ۴۸۰)

**د- حوادث زندگی:** واجد با برجسته‌نمایی نقش تقدیر در حوادث ناگوار زندگی، قضای بد را عامل حادثه‌خیزی و بروز سختی‌ها می‌داند:

قضای بد به چنین سختی‌ام فکند دریغ مرا چه نیروی پیکار با قضا باشد  
(همان: ۲۵۱)

قضا چون تندبادی است که سبب کلاه‌افکنی‌های ناگهانی و حرمان‌های غافلگیرانه می‌شود. او بسیار بی‌آزم و بی‌مراعات است و بدون در نظر گرفتن شرایط افراد بر آن‌ها می‌تازد:

چه جای سرزنش آن را که تندباد قضا کشید دست و ز سر ناگهان کلاه گرفت  
نیست اندیشه قضا را نه ز برنا نه ز پیر نکنند حادثه آزم ز درویش و ز شاه  
(همان: ۱۶۸)

احتیاط، دور اندیشی و تدبیر افراد نمی‌تواند جلوی آنچه را که قرار است دست قضا برایشان رقم بزند بگیرد و این مصداق همان ضرب‌المثل تازی است که «العبد یدبر و الله یقدر». اعتقاد واجد مبنی بر ناکافی بودن خرد و تدبیر آدمی در برابر قضا و قدر ممکن است منبعث از اخبار و روایتی باشد که از معبر مذهب به او رسیده است؛ آنچنان که به نقل از مطهری در کتاب‌های «جامع‌الصغیر» و «تحف‌العقول» چندین حدیث در این باره موجود است: «ان الله اذا اراد امضاء امر نزع عقول الرجال حتی یمضی امره، فاذا امضاء رد الیهم عقولهم و وقعت الندامة. هرگاه خدا بخواهد کاری به انجام رسد، خردهای مردم را از آن‌ها جدا می‌کند، تا وقتی که امر خود را به انجام رساند. همین که به انجام رساند، خردهای آن‌ها را به آن‌ها بازمی‌گرداند و در این وقت است که پشیمانی صورت می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۸۹: ۸۹).

گرچه روباه بود مرد به دوراندیشی چون قضا آید در بند درافتد روباه  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۶۸)

و محتوم‌ترین قضای آسمانی موجودات همان مرگ است که واجد بیم و پرهیز از آن را کاملاً بیهوده می‌داند و تنها تسلاهی آدمی را در تسلیم و پذیرش آن در نظر می‌گیرد. «هر موجود طبیعی باید راه فنا و زوال پیش بگیرد؛ مگر اینکه تبدیل شود به موجودی غیرمادی. این نیز قضا و قدر است» (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۷).

بیهوده بود ز مرگ، مردم را بیم کز بیم دگرگون نشود حکم قدیم  
چون نیست گزیر زین قضای محتوم از دست چه برخیزد مان جز تسلیم  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۷)

بسامد اندک ابیاتی که در دیوان واجد دربارهٔ اختیار و قدرت اراده آمده است، سبب شده که این اندیشه در برابر تفکر تقدیرگرای او مغلوب شود. شعر واجد که انعکاسی از فرهنگ و ادبیات ایران است، حاوی مفاهیمی در دو سویهٔ جبر و اختیار است؛ اما چیرگی اندیشهٔ جبرگرا سبب به حاشیه‌رانده شدن تفکر اراده‌گرای او شده است. این ابیات در دیوان او از سه بیت تجاوز نمی‌کنند:

گناه خویش به تقدیر و سرنوشت میند که هیچ‌کس به بدی نیست در جهان مجبور  
(همان: ۷۷)  
گرچه بی تقدیر کامی برنیاید از طلب برنگردم ز این طلب تا برنیاید مطلبم  
(همان: ۳۲۱)  
هم به تو می‌رسد هرچه بود ز نیک و بد دشمنی جهان کجا، کینهٔ روزگار کو  
(همان: ۳۶۷)

### ۳-۲-۲- بخت‌گرایی

یکی دیگر از جلوه‌های تقدیرگرایی، اعتقاد به مفهوم بخت است. بخت همان نیروی نامرئی است که بی‌توجه به کوشش و خواست انسان‌ها با کنشی مستقل در زندگی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. استفاده از واژهٔ بخت به همراه صفات و متعلقاتی که برای روشن‌تر بیان کردن آن در دیوان واجد به کار برده شده، حکایت از اهمیت این مفهوم و کاربرد فراوان آن در اندیشه و زبان واجد دارد. او بارها از این واژه استفاده کرده است: بخت سیاه (همان: ۱۶۸)، بخت کوتاه (همان: ۳۶۲ و ۲۴۳)، بخت زیون (همان: ۱۹۴)، بخت بیدار (همان: ۳۱۶ و ۱۹۶)، بخت خواب (همان: ۲۸۲)، بخت نکو و بخت نکوکار (همان: ۲۰۸)، بخت بازگون (همان: ۲۴۸)، بخت شور (همان: ۳۲۵)، بخت پای لنگ (همان: ۳۲۱)، بخت بد (همان: ۳۳۹)، بخت مقبل (همان: ۳۹۱)، بخت دل افسرده (همان: ۴۲۰)، بخت ناساز (همان: ۴۲۱)، طالع سازگار (همان: ۴۵۰)، طالع نحس (همان: ۴۴۰)، خوشبخت (همان: ۴۴۳)، بخت کچرفتار (همان: ۴۴۹)، بخت بدمنش و بخت بدرفتار (همان: ۴۵۰)، بخت کافرکیش (همان: ۴۵۹). واجد با مشابهت معنایی که بین اصطلاح بخت و تقدیر قائل شده است، بخت را همان تقدیر می‌داند. از نظر او داشتن بخت، مایهٔ تمام تحول‌ها و دگرگونی‌های زندگی است. این اعتقاد برای او چنان راسخ است که امکان خطاب‌بودن آن را به خود و مخاطب خود راه نمی‌دهد:

آن چیز که مایهٔ دگرگونی‌هاست بخت است و مپندار که از روی خطاست  
در معنی این صورت اگر بینی باز دانی که همان معنی تقدیر و قضاست  
(همان: ۴۲۳)



واجد تمام مواردی را که برای تأثیرگذاری تقدیر در زندگی انسان به کار گرفته، عیناً در تأثیرگذاری مفهوم بخت نیز به کار برده است. او در تحلیل تفاوت‌های احوال بشری (همان: ۴۶۲)، گزندها، آسیب‌ها و حوادث (همان: ۴۵۰)، سختی و مرارت زندگی (همان: ۳۲۵)، دشوار شدن آسان‌ها و دشمن شدن دوستان و نایاب شدن عیان‌ها (همان: ۴۵۰) نمی‌تواند به نتیجه‌ای قانع‌کننده‌تر از «بخت» برسد و راز و پیچیدگی امور را فقط با این معنا می‌تواند بگشاید:

از چیست یکی همیشه در نعمت و ناز  
و آن یک همه عمر مانده در سوز و گداز  
گر نیست دگرگونی احوال ز بخت  
خود با چه دگر گشوده گردد این راز  
(همان: ۴۵۶)

او تنها در یک مورد، مفهوم بخت را کمی متفاوت‌تر از کاربرد همیشگی‌اش به کار گرفته و آن «عشق» است. بخت و اقبال در عشق با التفات معشوقانه یکسان‌انگاری می‌شود. در این کاربرد، عاشق معنای بخت را با توجه و همدلی معشوق یکی می‌داند، چنانکه با روی گرداندن یار، بخت از او روی می‌گرداند و با اقبال و عنایت او صاحب بخت و اقبال می‌شود. مگردان روی کز من بخت و دولت برنتابد رو  
به پیش آ تا به من روی آورد اقبال ز اقبال  
(همان: ۲۲۶)

واجد بخت عاشق را مانند چشم معشوق همواره در خواب و چشم او را مانند بخت معشوق همواره بیدار می‌داند. او در این تشبیه با بیانی غیرمستقیم، خوشبختی و بدبختی خویش را به عملکرد و رفتار معشوق ارتباط می‌دهد. بخت عاشق به سبب بی‌التفاتی معشوق خواب و راکد است و بخت معشوق به سبب بی‌عشقی، بی‌رنجی و محبوبیت او همواره بیدار و پویاست:

چو بخت من تو در خوابی و هر شب  
من از یاد تو چون بخت تو بیدار  
(همان: ۲۸۲)

عاشق از شب بیداری‌های عاشقانه خود به فال و نشانه‌ای نیک می‌رسد؛ زیرا این بیداری می‌تواند نشانه بیداری بخت او و توجه و التفات معشوق باشد:

فال نیک است ز بیداری بختم که بود  
با خیالش همه شب دیده بیدار مرا  
(همان: ۱۹۶)

در نمایی کلی، ردپای باور و اعتقاد واجد به مفهوم بخت در تمام جنبه‌ها و جلوه‌های زندگی قابل‌رؤیت و پیگیری است. اوج این باور در شعر واجد آنجا دیده می‌شود که او به بخت چنان شخصیت قدرتمند و تأثیرگذاری می‌بخشد که انسان‌ها با همراهی و یاری او در شمار انسان و لایق احسان قرار می‌گیرند و با روی گرداندن و بی‌توجهی او هیچ ارزش و جایگاهی نخواهند داشت:

بخت از هر که روی برتابد  
دگر اندر شمار انسان نیست  
نه همین بس که درخور صحبت  
درخور هیچ‌گونه احسان نیست  
(همان: ۵۱۰)

### ۳-۳- شکایت از روزگار

بدگویی و شکایت از روزگار یکی دیگر از جلوه‌های تقدیرگرایی و افکندن بار اندوه بشر بر دوش دیگری است که همواره سبب آرامش و تسلاهی فکری انسان بوده است. در عمق اندیشه و اعتقاد خداپاواران تمام کنش‌های جهان در سیر طولی خود به مسبب‌الاسباب یعنی خداوند بازمی‌گردد و گلایه‌مندی حقیقی آن‌ها از خالق است؛ اما ادب و اعتقاد آن‌ها مانع از آن می‌شود که در شکوائیه‌هایشان خداوند را مورد خطاب قرار دهند و از قربت به خداوند و رضایت او بکاهند؛ بنابراین در بیانی مؤدبانه به

روزگار و زمانه می‌تازند. این افراد از طرفی به قانون علت و معلول و منتهی شدن حوادث و ممکنات به ذات واجب‌الوجود توجه داشته‌اند و اینکه محال است حادثه‌ای لباس هستی بپوشد و مستند به اراده حق نباشد و از طرف دیگر به این نکته هم توجه داشته‌اند که نمی‌توان زشتی‌ها و بدی‌ها را به خدا نسبت داد (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۹)؛ بنابراین سعی کرده‌اند با شکوه و گلایه از روزگار اعتراض خود را ابراز کنند. پیامبر(ص) نیز در حدیثی دشنام‌دادن به دهر را معادل با دشنام‌دادن به خداوند دانسته است. «رسول الله(ص) يقول: قال الله عزوجلَّ يَسْبُ ابنُ اَدَمَ الدَّهْرُ و انا الدَّهْرُ، بِيَدِي الْاَيْلُ و النَّهَارُ. رسول الله(ص) فرمود: خداوند می‌فرماید: پسر آدم، دهر(روزگار) را دشنام می‌دهد و من دهر هستم و گردش شب و روز به دست من است» (مسلم بن حجاج، ۱۳۹۳، ج ۴، شماره حدیث: ۲۲۴۶). دهر همان زمان است که بعد از فروپاشی سلسله ساسانی و گرویدن ایرانیان به دین اسلام، به تبعیت از قانون کلی عربی کردن نام‌ها، به «زمان» تغییر نام یافت (دولت‌آبادی، ۱۳۷۹: ۱۲۰). یکی از تم‌های تکراری ادبیات فارسی، بازتاب این باور در شعر فارسی و بازگوکردن صفات منفی روزگار و شکایت‌کردن و حذرکردن از آن است که در زبان شعری واجد شیرازی نیز راه یافته است. واجد با اسامی متفاوتی مفهوم روزگار را مورد خطاب و بازخواست قرار داده است؛ این اسامی عبارت‌اند از: زمانه کج‌نهاد (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸)، جهان (همان: ۸۴، ۴۷)، گند پیر بی‌وفا (همان: ۵۰)، فلک کج‌مدار (همان: ۸۴)، روزگار (همان: ۱۵۱، ۲۱۴)، چرخ ستمگر (همان: ۲۳۲)، چرخ شعبده‌باز (همان: ۲۳۵) ایام (همان: ۳۳۹)، دوران (همان: ۳۴۴)، سپهر (همان: ۵۳۸).

روزگار در شعر واجد اوصاف ناجوانمردانه بسیاری دارد و دلیل تمام ناراستی‌های او کج‌نهادی و بدسرشتی او معرفی شده است:

زمانه بـدین کج‌نهادی کـه دارد همانا که از راستی برکنار است  
(همان: ۳۸)

یکسان‌انگاری «جهان» و «آسمان» گاهی سبب شده که واجد آسمان را نیز مورد بازخواست و حمله قرار دهد و با حسن تعلیلی شاعرانه دلیل کج‌رفتاری‌ها و زشت‌خویی‌های او را کج‌مداری او بداند. این یکسان‌انگاری ریشه در اعتقادات و فرهنگ کهن ایرانی دارد که آسمان نام یکی از ایزدان آیین مزدیسنی بوده و در بخش‌هایی از اوستا از او یاد شده است (عقیقی، ۱۳۷۴: ۴۱۹).

تفو بر جهان باد و این زشت خویش  
خپو بر فلک باد و این کج مدارش  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۸۴)

ویژگی‌هایی که واجد برای روزگار برمی‌شمرد بدین شرح است:

**الف) فریبکاری:** روزگار و زمانه آن چیزی نیست که نشان می‌دهد، ظاهر فریبا و باطن متعفن او باعث شده در تشبیهی کلیشه‌ای همواره چون گنده‌پیری گلاب‌آلود (همان: ۵۰) یا چون ماری خوش خط و خال که زهر در بن‌دندان دارد، درنظر گرفته شود (همان: ۷۴). تأکید بر شیوه فریبکاری جهان می‌تواند دربردارنده این مفهوم باشد که اعمال افراد تحت‌تأثیر عاملی بیرونی و فریبنده انجام می‌گیرند و تمام قصور از جانب بشر نیست:

امید مهر مدار از جهان بوقلمون  
که نیست پایه عهدش به جز فریب و فسون  
(همان: ۵۵۳)

**ب) فسادکاری:** جهان سرشار از اضداد است و طبعی متمایل به نقصان و فساد دارد که همواره هستی را به سمت نقص و نیستی می‌کشاند.

با آنکه همیشه مردم کارآگاه  
خواهند شود کار به وفق دلخواه  
چون طبع جهان مایل نقص است و فساد  
ناچار در آن متقصتی یابند راه  
(همان: ۴۷۷)

همین همراهی همیشگی خار با گل (همان: ۷۴)، لذت با آلم (همان: ۱۴۹)، شهد با نیش (همان: ۱۴۹)، آرامش با افسردگی (همان: ۱۴۹)، روز با شب، خزان با بهار (همان: ۱۵۰)، و عذب و عذاب (همان: ۵۲۵) است که گویای غیرقابل‌اعتماد بودن دنیاست و واجد، بارها عدم‌ایمنی سیستم جهان را به مخاطب شعری خود گوشزد می‌کند:

چند روزی گر جهان رام تو شد ایمن مباش  
هم دراندازد به خاکت این سمنند بدلگام  
(همان: ۵۴۶)

**ج) ستمکاری:** در تصویر شعری واجد، روزگار ستمگر است (همان: ۴۷) و این ستمگری از چند جهت قابل‌احساس و اثبات است. جهان کینه‌ای ازلی نسبت به بشر دارد و برای انتقام غم دیرینه خود به انسان می‌تازد و او را هر لحظه دچار اندوه می‌کند. جهان در راستای کینه‌ورزی خود ستمگری پیشه می‌کند. او در پی پس‌گرفتن تمام داده‌های خویش است و هیچ داشته‌ای برای موجودات باقی نمی‌گذارد؛ از عزیزترین داشته‌های هر موجودی می‌توان به «جان» او اشاره کرد که جهان در مصمم‌ترین و محتوم‌ترین حالت ممکن، آن را از تمام زندگان بازمی‌گیرد:

گویی ز بشر جهان دلی پرغم داشت  
همت به گرفتاری مردم بگماشت  
(همان: ۴۲۹)

نخست آنچه دهد رایگانست از سر مهر  
به قهر بازستاند هم از تو دیگر بار  
(همان: ۷۴)  
از جفای چرخ باید سر برد در زیر خاک  
هر که روزی پا گذارد بر سر این خاکدان  
(همان: ۵۴۹)

جهان در تقسیم‌بندی بهره‌وری‌ها و نعمت‌ها ناعادلانه عمل می‌کند. او همواره یا کمتر از نیازمندی‌ها یا بیشتر از احتیاجات افراد به آن‌ها می‌بخشد و این عدم‌تعادل هرگز برای واجد قابل‌درک نیست:

در کار جهان بسی نشیب است و فراز  
ز آن روی در آن هیچ نینسی برساز  
یا کمتر از آن است که می‌باید بود  
یا بیشتر از آنچه بدان هست نیاز  
(همان: ۴۵۷)

یکی دیگر از جنبه‌های جفای روزگار، نیکی کردن همیشگی روزگار نسبت به جاهلان و فرومایگان و بدی کردن نسبت به خردمندان و لایقان است:

دشمنی با مردمان زیرا نداری مردمی  
دوستی با ناکسان زان رو که بس گولی و دند  
(همان: ۴۹)  
کام‌بخشی آنکه را در زرق باشد چیره‌دست  
خوار داری آنکه را بر صدق باشد پایبند  
(همان)

واجد، ستمکاری روزگار را به حوزه شخصی خود می‌کشاند و دلیل رنج کشیدن‌های پیوسته خود را به درستکاری خود و ستمکاری جهان پیوند می‌دهد:

جز درستی چه خطایی ز من آمد که ایام  
ساید از رنج حوادث چو زر از سوهانم  
(همان: ۳۳۹)

او علاوه بر آن، جابه‌جایی ارزش‌ها و هنجارهای زمانه را نیز وجهی از ستمکاری جهان می‌داند. برای او جای بسی تأسف است که جای غالیه و پشک و مشک و سرگین جابه‌جا شده است. (همان: ۱۶۶). واجد از هنر خود گلایه دارد؛ زیرا به جای آنکه بال پیشرفتی برای او باشد، بار رنجی بر دوش او شده است:

ای هنر بال و پرت پنداشتم در زندگی باری اکنون گر نباشی بال من، باری چرا  
(همان: ۱۹۴)

واجد، سپهر را به سنگ آسیا و انسان را به دانه تشبیه می‌کند. این تشبیه اوج تسلط و تأثیرگذاری جریان‌های دیگر ورای اختیار و قدرت بشر است که بی‌توجه به تمنا و تلاش آدمیان مسیر خود را پیش می‌گیرد. دانه زیر سنگ آسیا خرد می‌شود و از رویش باز می‌ماند و انسان نیز در این تشبیه تاریک و یأس‌آور بی‌آنکه شایستگی‌هایش به ثمر برسد، می‌شکند و از رویش و پیشرفت باز می‌ماند:

گویی سپهر بر سر ما سنگ آسیاست ما در زمین چو دانه فرومانده دلفگار  
(همان: ۵۳۸)

### ۳-۴- پوچ‌گرایی

پرسش درباره معنای زندگی یکی از ضروری‌ترین پرسش‌ها در همه زمان‌ها بوده و پاسخی که انسان‌ها در برابر کنجکاوای خود به آن رسیده‌اند، متفاوت بوده است. افرادی با خداباوری و اعتقاد به راهبری ماورایی به کشف معنای زندگی رسیده‌اند و افرادی نیز بدون خداباوری و با ابداع معنایی شخصی به زندگی خود معنا بخشیده‌اند. «برای کامو و سارتر مهم این است که انسان‌ها دریابند هر کس باید معنای خویش را ابداع کند یا آنکه معنایی که خدا یا طبیعت برایش تعیین کرده، کشف کند» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۹۷). در این میان افرادی نیز هستند که همواره با بحران معنای زندگی دست‌وپنجه نرم کرده‌اند و نتوانسته‌اند به اطمینان و آرامشی که حاصل معنایابی زندگی است، دست یابند. از این نقطه به بعد پوچ‌گرایی افراد آغاز می‌شود؛ به طوری که نمی‌توانند هدفی برای هستی بیابند و ارزشی برای زندگی قائل باشند. این پوچ‌گرایی که قدمتی به درازای تاریخ دارد، نمودهای متفاوتی داشته است؛ نهیلیسم یکی از این نمودهاست. «نهیلیسم پدیده‌ای است که در راستای تاریخ روح به وجود آمده است. جریانی که ریشه و شالوده آن ریشه‌کن‌کننده حیات حقیقی انسان است و هرگونه باور و ثباتی را ویران می‌کند؛ نزول و کاهش ارزش وجودی انسان و بی‌اعتقادی انسان از غایت وجودش» (کیا، ۱۳۷۹: ۲۲). پوچ‌گرایی یا نهیلیسم هیچ تعریف معینی ندارد؛ اما می‌توان گفت همیشه اندیشه‌ای مبتنی بر هیچ و نفی بوده است. «نهیلیسم برگرفته از واژه لاتینی «نیهیل» به معنی تهی و هیچ است. در اصل چنین است که مفهوم «هیچ» نشان‌دهنده غیاب وجود و امری است که بودنش لازم می‌باشد» (همان). یالوم به نقل از کامو، واژه پوچ را برای موقعیت اساسی انسان در جهان به کار می‌برد. «گرفتاری موجودی متعالی و جویای معنا که باید در جهانی فاقد معنا زندگی کند» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۰۱). واجد شیرازی شاعری است که در شعر خود چرایی بسیاری از مسائل را مطرح می‌کند و نسبت به مفاهیم فراوانی دچار تردید می‌شود. او درباره معنای زندگی به پاسخ منسجم و روشنی دست نیافته است و به نیست‌انگاری جهان تمایل دارد؛ از این جهت می‌توان اندیشه او را به پوچ‌گرایان نزدیک دانست؛ اما باورهای توحیدی و دین‌گرایانه‌ای که در اشعار او دیده می‌شود، مانع از آن می‌شود که او را به صورت کامل در زمره افراد پوچ‌گرا و نهیلیسم بگنجانیم:

در چنین بیراهه ششدر و ندرین زندان بی در نیست جز قرآن به دستم، نردبانی، ریسمانی  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۸۵)

پوچ‌گرایی روشنفکران معاصر بیشتر تحت تأثیر ادبیات غرب و الهام از اندیشه‌های غربی به ادبیات ما راه یافت و مورد پذیرش و ستایش شاعران و نویسندگان قرار گرفت؛ اما واجد شیرازی همواره به ادبیات مدرن و غرب‌زده بدبین بود و به آن با دیده تحقیر می‌نگریست؛ بنابراین پوچ‌گرایی او نمی‌تواند تحت تأثیر ادبیات غرب بوده باشد:

تا شیوه پارسی ز روی تلبیس شد پیرو شیوه پروس و پاریس  
بس هرزه‌درای بی‌سواد نادان با نظم تراز گشته یا نثر نویس  
(همان: ۴۵۸)

نیست‌انگاری واجد بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های خیامی است که معتقد بود: «دنیا همه هیچ و کار دنیا همه هیچ» و حیرت فیلسوفانه او در برابر سکوت هستی بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های حافظ است که کشف راز هستی و آینده جهان را همواره لاینحل می‌دانست و به «ناگشودگی معمای هستی» اعتقاد داشت. هیچ‌انگاری واجد نوعی چالش فیلسوفانه است که میراث سنت شعری گذشتگان واجد است. واجد موضع هیچ‌انگاری خود را با نفی اصالت جهان و از ارزش انداختن واقعیت‌هایی که هر روزه می‌بینیم، آغاز می‌کند. او زندگی را به خواب و خیال مانند کرده است و از این جهت اندیشه‌اش به اندیشه دکارت که ادراک حسی را اغلب گمراه‌کننده می‌دانست و هیچ معیاری برای تشخیص حالت بیداری از خواب سراغ نداشت، بسیار نزدیک است. عسگری یزدی به نقل از دکارت می‌گوید: «من می‌خواهم بنا را بر این بگذارم که آسمان، هوا، زمین، رنگ‌ها، شکل‌ها، آهنگ‌ها و همه چیزهای بیرونی جز بازی فریبنده رؤیاها نیستند» (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۹۵).

زندگی خواب و خیالی بیش نیست  
عمر در خواب و خیالی می‌کنم  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۴۴)

تأکید بر مفهوم «هیچ» علاوه بر پیشینه شعری ما در آثار برخی از نویسندگان نهیلیستی مثل ساموئل بکت نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد این واژه بهتر از هر واژه‌ای، عدم و نیستی مطلق را به مخاطب یادآوری می‌کند. «دیگر به هیچ کس دست نخواهد زد، منظوم این است که او دیگر هرگز، دیگر هرگز، دیگر هیچ چیز، هیچ، دیگر» (بکت، ۱۳۸۹: ۱۷۸). خلقت جهان از هیچ و هیچ بودن آن، بحثی است که همواره در تاریخ فلسفه مطرح بوده است و فلاسفه یونانی درباره آن رای‌زنی کرده‌اند. دانشمندان امروزی نیز از مفهوم خلأ برای زمان و فضا در علم فیزیک استفاده می‌کنند (کلوز، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۵). هر چند منظور فیزیک‌دانان و فلاسفه از «هیچ» بیشتر خلق جهان از خلأ و فضای خالی لایتناهی بوده است؛ اما این اندیشه در ذهن شاعران و نویسندگان بیشتر برای نمایش عدم و نیستی مطلق آینده جهان مطرح شده است. پوچ‌گرایی در معنای متافیزیکی همان باور به عدم است که گاهی به معنای همان «هیچ مطلق» است و چنین تفکری از این باور سردر می‌آورد که همه چیز هیچ است؛ چندان که نه زیستن ارزشی دارد و نه مردن (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۹۴). واجد نیز از مفهوم «هیچ» استفاده کرده است؛ اما هیچ‌انگاری او در جهت بی‌ارزش دانستن این جهان و آمادگی برای سفر به جهانی دیگر استفاده شده است که در این کاربرد، ردپای آموزه‌های دینی در هیچ‌انگاری او کاملاً مشهود است؛ هر چند این آموزه‌ها رگه‌هایی بیش نیستند که در هجوم تردیدهای فلسفی او به حاشیه رانده می‌شوند:

هیچ است جهان، کار جهان یکسره هیچ  
بر هیچ برای هیچ بیهوده مپیچ  
امروز بساط خود مپندار فراخ  
فردا به سفر چو بایدت کرد بسیج  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۲۹)

واجد برای آینده انسان قائل به همان نیستی و عدمی است که آن را قبل از تولد تجربه کرده است؛ از نظر او جسم انسان بعد از فروپاشی و تجزیه به همان جایی خواهد رفت که قبل از شکل‌گیری و تجسم یافتن آنجا بوده و ابدیت و ازلیت برای

انسان چیزی جز نیستی نیست. نگاه واجد در این باره نزدیک به نظریات شوپنهاور است که معتقد بود مرگ از نظر تجربی یعنی نیستی و میان نیستی پس از مرگ با نیستی پیش از مرگ هیچ تفاوتی وجود ندارد (شوپنهاور، ۱۳۹۵: ۸۸).

زان پیش که پیوسته شود صورت تن      از ما چه نشان بود در این دیر کهن  
فردا که ز هم بگسلد این صورت باز      گویی که نبوده است نشان تو و من  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۹)

واجد همه جهان و پدیده‌ها را از آن جهت هیچ و غیرواقعی می‌داند که هستی و وجود آن‌ها معطوف به وجود و ذهنیت انسان است، چنانکه با نابود شدن انسان این تصاویر هستی کاملاً نیست و نابود خواهند شد. در این ادعا وجود و هستی انسان مانند آینه‌ای فرض شده که تمام تصاویر و جلوه‌های زندگی در آن منعکس شده‌اند و با شکستن آینه تمام تصاویر می‌شکنند و نابود می‌شوند. واجد پس از شکستن و نابودی تصویر جهان، حقیقتی برای جهان قائل نیست و همه چیز را تمام شده در نظر می‌گیرد. هندوئیسم نیز با بدبینی، جهان را یک خطای حسی می‌داند و در واقع نظر بودا درباره انسان، پژواکی از همین تفکر است. «او روان بشر را مجموعه‌ای از حالات روان‌شناخته شناور و بی‌ثبات می‌دید که توسط زنجیرهای سودا به هم پیوسته‌اند؛ در آن هنگام که آتش سودا به خاموشی گراید، آن‌ها نیز پراکنده می‌شوند (معمدی، ۱۳۷۲: ۹۶). یونگ نیز که انسان را خالق ثانی جهان در نظر گرفته، هستی جهان را معطوف به هستی انسان دانسته است. «تنها اوست که به جهان، هستی عینی بخشیده، جهانی که بدون این هستی عینی، صدها میلیون سال نه چیزی شنیده و نه چیزی دیده، در سکوت سرجنبانده، خورده، تولیدمثل کرده و مرده است و بدون او جهان در تارترین شب نیستی تا پایانی ناشناخته پیش می‌رفت» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۸۹).

ما را چو اجل چشم ببندد ز نگاه      آثار وجود محو گردد ناگاه  
نه روشنی روز و نه تاریکی شب      نه تابش آفتاب و نه پرتو ماه  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۷۸)

زندگی از دیدگاه واجد پروسه غمگین و بی‌هدفی است که با تولد آغاز می‌شود و به سمت متلاشی شدن پیش می‌رود. او آینده انسان را در ورای مرگ، ادامه حیات و جاودانگی نمی‌بیند:

یک چند جوانی است و آلوده شدن      یک چند دگر پیری و فرسوده شدن  
عمر است همین و چون از این درگذری      جان کنیدن و مردن و نابود شدن  
(همان: ۴۷۵)

واجد نه تنها امکان جاودانگی انسان را در جهانی دیگر باور ندارد، بلکه امکان ماندگاری نام و نشان انسان از طریق آثار نیک و شهرت و نیک‌نامی را نیز به دیده تحقیر و تردید می‌نگرد. او فنا و نیستی را چون سیلابی می‌داند که چیزی برای ماندگاری باقی نخواهد گذاشت؛ از نظر او فراموش شدن نام و نشان و عدم ماندگاری در خاطرها نیز جلوه‌ای از نیستی است که در روان انسان‌ها روی می‌دهد، پس هیچ وجهی از زندگی را نمی‌توان مصون از این سیلاب و طوفان مهیب دانست:

زنهار گمان مبر که دوران جهان      بر جای گذارد از کسی نام و نشان  
سیلاب فنا چو هستی ما ببرد      آخر برد این نام و نشان‌ها ز میان  
(همان: ۴۷۳)

طوفان حوادث به گذرگاه زمان      بر باد دهد خرمن هر نام و نشان  
تندیسه اگر ز سنگ و آهن سازی      آن نیز نماند به جهان جاویدان  
(همان: ۴۷۳)

دلایلی که هر فرد به بحران معنایی و پوچ‌گرایی می‌رسد، می‌تواند متفاوت باشد؛ این دلایل براساس متن پژوهی اشعار واجد به شرح زیر است:

### ۳-۴-۱- معمادانستن راز هستی

پاسکال درباره‌ی ناشناختگی هستی می‌گوید: «شاخه را امیدی به درک معنای درخت نیست» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۸۸). در فلسفه کانت که او نیز یکی از شکاکان عالم فلسفه است، جهان غیرقابل‌شناخت است. از نظر او اشیا در ادراکات ما غیر از اشیای خارج و فی‌نفسه‌اند؛ بنابراین کاشفیت برای مدرکات انسان امکان‌پذیر نیست (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۳۰). هایدگر نیز معتقد است که هستی، علی‌رغم اینکه یکی از کلی‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم موجود است؛ اما بسیار فهم‌ناپذیر و مبهم است (هایدگر، ۱۳۹۳: ۸). به نظر می‌رسد در سراسر تاریخ مکتوب، هیچ‌یک از متفکران نتوانسته‌اند پاسخی قانع‌کننده به معمای هستی بدهند. صادق هدایت نیز در بوف کور از رازی ناشناخته و ناگشوده سخن می‌گوید که هیچ‌کس تا به حال آن را کشف نکرده است. «آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی، این انعکاس سایه روح که در حالت اغما و برزخ بین خواب و بیداری جلوه می‌کند کسی پی خواهد برد» (هدایت، ۱۳۵۱: ۳). واجد نسبت به مرگ و چیستی آن نمی‌تواند به پاسخ موجهی برسد و انسان را در زیستنی محبوس می‌داند که تقدیر از تمام جهات بر آن چنبره زده است؛ بنابراین به نتیجه‌ای جز بی‌پاسخی جهان و پوچی زندگی نمی‌رسد. «این تفکر که انسان در چنبر و چنگال نیروی مهیبی به نام سرنوشت و زمان اسیر است و قدرت کنش‌ها و تقدیر خود را ندارد، منتج به نگاهی تلخ‌اندیش و پوچ‌گرا می‌شود» (حسامی، ۱۴۰۰: ۵). نامفهوم‌ی هستی و ابهام جهان در شعر واجد مانند یک راز دانسته شده است؛ استفاده از تعبیری چون راز هستی (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۰)، راز دوران (همان)، راز گیتی، راز ناپیدا (همان: ۲۷۵)، راز نهان (همان: ۳۵۱)، اسرار جهان (همان: ۳۸۳)، اسرار فروبسته (همان: ۴۳۰)، راز حقیقت (همان: ۴۶۶)، اسرار وجود (همان: ۴۶۷) نشان از آن دارد که مسائل مطرح‌شده در هستی برای او بسیار پنهان و نامفهوم هستند و حتی فراتر از آن چون طلسمی سرپیسته و غیرقابل‌گشایش‌اند که هیچ بشری تا به حال نتوانسته به گشایش اندکی از بسیار آن دست یابد:

ز اسرار وجود گرچه هر راهبری	داده است به قدر بینش خود خبری
ببر دیده‌اندیشه و ادراک بشر	نگشوده از این طلسم سرپیسته دری

(همان: ۴۷۹)

واجد، اندیشه و خرد انسان‌ها را در برابر پیچیدگی معمای هستی بسیار ناکارآمد و ناکافی می‌داند و تمام مباحث فلسفی و عرفانی‌ای که تاکنون برای کشف حقایق انجام گرفته است، و سواسی نامفهوم و تخیلاتی موهوم معرفی می‌کند (همان: ۴۶۶).

تا چند راز هستی‌ات بحث و جدال	کاندیشه ندارد اندر این راه مجال
بیهوده چه پیویم که ره‌بردن ما	بر منزل مقصود محال است محال

(همان: ۴۶۲)

از نظر واجد تلاش حکیمان برای کشف اسرار هستی و تکیه بر قوه تعقل آن‌ها پا را از گلیم فراتر کردن است:

اسرار وجود را به افکار سقیم	هرگز نتوان یافتن ای مرد حکیم
از دسترس خرد برون است این کار	بیهوده مکش پای فراتر ز گلیم

(همان: ۴۶۸)

واجد ناامید از ناتوانی خرد در شکافتن تاریکی هستی پیشنهاد می‌دهد که این راز را رها کنیم و دیگر در پی کشف چون و چرای وقایع نباشیم. او خودآگاه خویش را با تسلیم شدن و رهاکردن توجیه می‌کند؛ اما این پرسش‌ها در ناخودآگاه او رسوب می‌کنند و به تدریج با شک‌آفرینی و بحران معنا سربرمی‌آورند:

رها کن راز گیتی با خدا وز بیخودی باز آ  
شگفتا آدمی زاین راز ناپیدا چه می‌خواهد  
(همان: ۲۷۵)

واجد درحالی که به عجز خود در کشف راز هستی اعتراف می‌کند، در پی کشف دلیل استتار این راز است. او به این نتیجه می‌رسد که پنهان‌ماندن این راز و پرده‌داری هستی برای یکسان‌کردن نیک و بد پدیده‌هاست؛ بنابراین او ناتوان و ناامید از ناگشودگی راز جهان است، اما دلیل حیرت و گم‌گشتگی خود را کاملاً دریافته است:

پرده بر کار نهادند کز آن بر مردم  
در پس پرده بد و نیک نماید یکسان  
(همان: ۳۵۱)

از میان رازهای مبهم هستی، او انگشت روی مسئله مرگ می‌گذارد و از آینده نامعلوم انسان در ورای مرگ به یاسی فلسفی می‌رسد:

هر روز ز عمر اندکی می‌سپریم  
تا یک‌سره از مرز جهان درگذریم  
زان سوی دگر هیچ ندانیم که چیست  
افسوس کز آینده خود بی‌خبریم  
(همان: ۴۶۷)

آمد و شد و تولد و مرگ هر روزه خلقت همان جابه‌جا کردن هر روزه آجرهایی است که یالوم پرسش از چرایی این جابه‌جایی و نرسیدن به پاسخی روشن برای آن را آغاز حیرت و پوچ‌اندیشی دانسته است. واجد نمی‌تواند بفهمد هدف از تکرار این زادن و مردن چیست و چرا هر روزه گروهی متولد می‌شوند و گروهی می‌میرند. «گروهی کودکان شادمان را تصور کن که مشغول کارند. در فضای باز آجر جابه‌جا می‌کنند. به محض آنکه همه آجرها را در یک گوشه زمین روی هم چیدند، شروع می‌کنند به بردن آن‌ها به گوشه دیگر زمین. این کار بی‌وقفه ادامه می‌یابد و هر روز سال آن‌ها مشغول همین کارند. یک روز یکی از آن‌ها می‌ایستد و از خود می‌پرسد چه کار می‌کند؟ در شگفت می‌ماند که هدف از جابه‌جایی آجرها چیست و از آن لحظه به بعد دیگر مانند گذشته از کار خود راضی نیست. من همان کودکانم که از جابه‌جایی آجرها در شگفت مانده است» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۸۱).

ما را به جهان هستی، آمد شدنی است  
آمد شدنی سخت نهان از پی چیست  
پیوسته در این کارگه کون و فساد  
بس نیست به هست آید و بس هست ز نیست  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۲۲)

### ۳-۴-۲- شکاکیت به مسائل و عدم‌یقین

واجد همواره استدلال‌های منطقی و مشاهدات عینی خود را بر مفاهیم ذهنی و شهودات باطنی ترجیح می‌دهد؛ به‌همین دلیل نسبت به تمام مسائل دچار شکاکیت و ناباوری می‌شود. در تعریف شکاکیت چنین آورده‌اند: «شکاکیت دیدگاه‌هایی را شامل می‌شود که به نحوی امکان دست‌یابی به معرفت را انکار می‌کنند، خواه این انکار ناظر به امکان حصول معرفت یقینی باشد، خواه ناظر به موجه بودن معرفت یا معقولیت آن و خواه ناظر به این سخن که اثبات معرفت، معقول‌تر از انکار آن نیست» (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۹). شک می‌تواند در دو حالت بروز کند: ۱- شک‌های مزاجی و خلقی که ناشی از خلق و خوی



آدمی است و باعث می‌شود فرد زودباور نباشد؛ اما در نهایت سبب می‌شود فرد نسبت به همه مسائل دچار وسواس و تردید شود. ۲- شک‌های دستوری یا روش‌شناختی که معبری برای رسیدن به یقین است (همان: ۹۸-۹۷).

شک و تردید واجد شکی روش‌شناختی است که در حوزه‌های خاصی اتفاق می‌افتد و نسبت به همه مسائل نیست. از نظر او در جهان هستی مفاهیم لاینحلی وجود دارد که هنوز پاسخ روشنی برای آن‌ها یافت نشده است. عمدتاً در سه حوزه اخلاق، دین و آینده امکان حصول یقین و معرفت وجود ندارد و بیشترین سؤالات ذهنی و تردیدهای واجد نیز در دو حوزه دین و آینده انسان پس از مرگ مطرح شده‌اند. در حوزه دین «چون سخن درباره امور ماورای عالم محسوس است، نمی‌توان به ورای عالم محسوس علم یقینی به دست آورد. بر این اساس بعضی وجود علم یقینی را در این موارد انکار کرده‌اند و گفته‌اند که در موضوعاتی مانند مبدأ و معاد نمی‌توان علم یقینی به دست آورد و بر همین اساس منکر وجود خداوند، قیامت و دیگر امور درباره دین شده‌اند» (همان: ۲۷). معنای کیهانی که دید مذهبی و دینی به انسان‌ها می‌بخشد، سوای از درستی و نادرستی‌شان، سبب امیدبخشی و هدفمندی‌شان می‌شود و واجد نسبت به این مفاهیم کاملاً خوش‌بین نیست و آن‌ها را قانع‌کننده نمی‌یابد. «معنای کیهانی به معنای وجود نقشه‌ای خارج و برتر از فرد است و بی‌چون و چرا به نظمی جادویی یا معنوی در جهان اشاره دارد» (پالوم، ۱۴۰۰: ۵۸۷). واجد نه با انکار مطلق دین بلکه با تردیدهایی که در اندیشه‌اش ریشه کرده‌اند، از خوش‌بینی و هدفمندی دین‌گرایانه کمی فاصله می‌گیرد که باز هم مانند تردید فیلسوفان و نوعی شک خیامی است. مفاهیم مورد تردید او عبارت‌اند از:

**الف) روح:** واجد به وجود روح شک دارد و معتقد است وقتی هستی آن هنوز برای کسی به اثبات نرسیده است، چگونه می‌توان در مورد بقا یا فنای آن بعد از مرگ نظری منطقی و موجه داد. یکی از موارد مطرح‌شده توسط شکاکون، تعارض عقل با مسائل مابعدالطبیعه است. از نگاه آن‌ها «رابطه مفهوم بقا یا عدم‌بقا با مفهوم نفس آدمی از طریق تجربه به اثبات نرسیده است، بلکه ذهن بدون توجه به داده‌های حسی این احکام را صادر کرده است» (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۲۲۰).

گویند چو رست جان مردم از دام در عالم جان کند دگرباره مقام  
چیزی که هنوز هستی‌اش ثابت نیست ما را سخن از بقای آن باشد خام  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۴)

او درباره پیوند روح و جسم به این نتیجه می‌رسد که روح وقتی از جنس جسم نیست، پس چگونه با آن آمیخته است و اگر متعلق به جسم و از جنس آن است، پس جای هیچ تردیدی نمی‌ماند که با نابودی جسم نابود خواهد شد:

گویند که نفس را پس از مرگ بقاست دربارۀ این سخن بسی چون و چراست  
گر نیست ز جسم چون درآمیخت به جسم و زاده جسم است پذیرای فناست  
(همان: ۴۲۴)

واجد ناآگاهی از طریق شهودات عینی را دلیل محکمی بر نپذیرفتن مسائل می‌داند. از نظر او افراد زیادی از وجود روح قبل از جسم خبر داده‌اند؛ اما چون انسان نسبت به آن، معرفتی عینی و شهودی ندارد، پس دلیلی برای پذیرفتن آن وجود ندارد:

گویند که بوده است جان پیش از تن وز مکمن غیب کرده در تن مسکن  
چون جان تو خود نیست بر این گفته گواه باور نتوان کرد ز گوینده سخن  
(همان: ۴۶۹)

**ب) معاد:** استدلال‌های فلسفی و شهودات عرفانی درباره معاد و معرفت مبدأ برای واجد قانع‌کننده نیستند؛ به همین دلیل او علی‌رغم شنیدن تمام آن‌ها هنوز خاطری پرتشویش و پرتردید دارد (همان: ۴۳۰). اکبری به نقل از ویتگنشتاین می‌گوید: هیچ

معیار قطعی و میزان عقلی برای رد یا اثبات رستاخیز و معاد وجود ندارد، مگر اینکه فرد به ایمان خود متوسل شود که واجد به این بُعد معرفتی بی‌اعتناست. «تنها عشق می‌تواند به روز رستاخیز باور داشته باشد» (اکبری، ۱۳۸۲: ۳۵۷).

واج، د فلسفه و دلیل معاد (جسمانی و روحانی) را از آن جهت که می‌تواند تجلی شکوهمند عدالت الهی باشد، قانع‌کننده نمی‌یابد:

گویند معاد جسم و جانی باشد      میزان و جهنم و جنانی باشد  
حاجت چه بود خدای را کز پس مرگ      از بهر جزا دگر جهانی باشد  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۳۶)

از نظر او فلاسفه و اندیشمندان وقتی نتوانستند راهی به سوی کشف اسرار هستی بیابند، چاره‌ای جز این ندیدند که برای آرامش خاطر بشر، وجود جهان پس از مرگ را مطرح کنند؛ بنابراین از دید او جهان پس از مرگ یک کشف دینی و ماورائی نیست، بلکه یک ابداع انسانی است:

قومی به خیال و وهم پرداخته‌اند      در فلسفه عمر خویش درباخته‌اند  
چیزی نشناختند ز اسرار جهان      ز اندیشه، جهان دگری ساخته‌اند  
(همان: ۴۳۷)

**ج) خلقت، جلوه رحمت و عدالت:** واجد زندگی را تجربه‌ای سراسر رنج و اندوه می‌داند. از نگاه او اگر آفرینش نتیجه بخشش و رحمت خداوند است، پس دلیل خلق موجوداتی چنین دردآلود چیست؟

گر هستی ما ز لطف دادار بود      از چیست که پر ز درد و آزار بود  
وز زیستنی به رنج و مرگی دشوار      کس هیچ ندانست چه اسرار بود  
(همان: ۴۴۰)

او حال تباه و حال خوش موجودات را بدون هیچ پیش‌زمینه و گناه و ثوابی، تبعیض و بی‌عدالتی می‌داند که در اندیشه او نمی‌تواند منتج به رحمت الهی شود (همان: ۴۷۸). واجد این تفاوت احوال را نوعی خلل و خطا در صحنه آفرینش می‌داند و از اشاره به آن‌ها قصد دارد اختلال پشت صحنه خلقت را نیز اثبات کند و مدیریت الهی را زیر سؤال ببرد:

در ظاهر این پرده پر نقش و نگار      چون داشته‌ایم از این خطاها بسیار  
در مبحث پشت پرده هم گر گوئیم      بسیار خطا بود چه جای انکار  
(همان: ۴۵۲)

**د) پست‌انگاشتن مقام انسان:** ارزش قائل شدن برای انسان و مقام الهی و متفاوت او نسبت به دیگر موجودات سبب اعتقاد به سرنوشت متفاوت و جاودانگی روح او خواهد شد؛ اما چنانچه انسان موجودی پست‌تر از حیوانات انگاشته شود، قائل شدن جهانی دیگر برای او و نگاه متفاوت خداوند نسبت به او معنا و جایگاهی نخواهد داشت. هرچه هستی فراگیری انسان بیشتر مورد تردید قرار گیرد، باور به سرنوشت متعالی او کمتر خواهد شد. واجد اشرف مخلوقات بودن بشر را ادعای بی‌اساسی می‌داند که از روی اغراق و مبالغه مطرح شده است. توماس مان می‌گوید: «مقصود نهایی از پدیدآوردن حیات از بی‌جان، آفرینش انسان بود. با او آزمون بزرگی آغاز شد که شکست آن شکست تمامی آفرینش بود. چه اینطور باشد و چه نباشد، برای انسان بهتر است طوری رفتار کند که گویی این طور است» (پالوم، ۱۴۰۰: ۵۸۹)؛ اما واجد اینگونه نمی‌اندیشد، او با شمارش شرارت‌های نوع بشر نمی‌تواند بپذیرد که این موجود به دلیل قوه تعقلش یک سر و گردن از دیگر موجودات بالاتر باشد:

گویند بشر اشرف مخلوقات است  
این دعوی بی پایه ز روی انصاف  
جانش ز خرد مطلع اشراقات است  
از باب مبالغات و اغراقات است  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۲۴)

یا:

با این همه لاف اگر بدانی که چه ای  
گویی به جهان اشرف مخلوقاتم  
دانی که از این و آن به و بیش نه ای  
پیداست که خود را نشناسی که که ای  
(همان: ۴۷۷)

واجد انسان را با این ویژگی‌ها و صفات معرفی می‌کند: خودخواهی و خودکامی (همان: ۴۲۶)، ستمکاری و مردم‌آزاری (همان: ۴۲۹)، فریبکاری (همان: ۴۴۶)، دیوی و ددی، بیگانه‌نهادی، خصومت (همان: ۴۴۷)، سودجویی (همان: ۴۴۷)، درنده‌خویی و مکاری (همان: ۴۵۲)، غرور (همان: ۴۵۴)، آزمندی و حرص (همان: ۴۶۳)، کینه‌ورزی و حسادت (همان: ۴۶۵)، افراط‌گری و تفریط (همان: ۴۸۲)، خودپرستی، خوبینی، بدخویی و بدآیینی (همان: ۴۸۲).

او با برجسته‌سازی بُعد حیوانی و تاریک انسان، تمام ویژگی‌های نکوهیده و پست حیوانات را چندین برابر در نهاد بشر می‌بیند:

هر خوی نکوهیده که در جانور است  
خودخواهی و خودکامی افراد بشر  
افزون‌تر و بدتر به نهاد بشر است  
ناچار هم از جانوران بیشتر است  
(همان: ۴۲۶)

از نگاه واجد، انسان‌ها فقط دارای ظاهری متفاوت از حیوانات هستند؛ اما باطن و ذات آن‌ها در بی‌وجدانی و بی‌مسئولیتی هم‌سطح حیوانات است. او نه ارزش وجودی خاصی در سطح کیهانی برای انسان قائل است و نه قابلیت کسب ارزش اکتسابی و اخلاقی خاصی در او می‌بیند:

اینان که گرفته‌اند نام مردم  
با نیش حسد دشمن جانند چو مار  
هستند همه جانورانی بی دم  
با نیشتر حقد، آفت تن چون کژدم  
(همان: ۴۶۵)

در نگاهی که هدف از آفرینش جهان، خلقت انسان دانسته شود و انسان صاحب موقعیتی یکتا و دارای مسئولیتی الهی در نظر گرفته شود، وجود جهانی دیگر که پاسخگوی عملکرد او باشد، کاملاً منطقی و معقول می‌نماید؛ اما چنانچه کسی چنین دیدگاهی نداشته باشد، بی‌هدفی و پوچی زندگی قابل‌پذیرش خواهد بود.

#### ۵- بی‌معنایی رنج‌های زندگی

در شرایطی که واجد جهان را بسیار ستمگر و آکنده از بدی و آدمی را گرفتار رنجی بی‌پایان و بی‌هدف می‌داند که سهم او از بخت و تقدیرش است، مسلماً اندیشه‌های پوچ‌گرایانه در او ریشه می‌کنند. او در برابر رنج‌هایش جهانی را مقصر می‌داند که همواره در قبال بازخواست و پرسش او سکوت کرده و پاسخگوی اعتراض کسی نبوده است. «کامو می‌گفت ما موجوداتی اخلاقی هستیم که انتظار داریم جهان، بنیانی برای قضاوت اخلاقی فراهم کند؛ یعنی نظامی معنایی که طرح کلی ارزش‌ها به‌طور تلویحی در آن لحاظ شده باشد؛ ولی جهان چنین چیزی فراهم نمی‌کند و کاملاً نسبت به ما بی‌اعتناست» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۹۱). جهان برای واجد تیمارگاهی پر از اندوه است که هیچ‌کس جز دیوانگان نمی‌توانند در آن به شادمانی حقیقی برسند:

جهان تیمارگاهی پر از اندوه است و درد و غم  
به جز دیوانه‌ای را کی در اینجا شادمان بینی  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۹۵)

او برای رنج‌ها و سختی‌های زندگی هیچ معنایی نمی‌یابد و همین بی‌دلیلی زجرهای زندگی است که یقین او را خدشه‌دار کرده است؛ یالوم به نقل از یونگ می‌گوید: «معنا بسیاری چیزها و شاید همه چیز را قابل تحمل می‌کند» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۹۸).

بشر را از این زندگی در زمانه چه حاصل به جز آنده و افتقارش  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۹۱)

یا در جایی دیگر می‌گوید:

تا در خم دام زندگی افتادم      بوده است ز رنج و غم دلی ناشادم  
حیرانم و اندیشه به جایی نرسید      کز مادر گیتی به چه طالع زادم  
(همان: ۴۶۵)

واجد در تجسم زندگی دلخواهش، جهانی را ترسیم می‌کند که هیچ نشانی از رنج و مصیبت در آن نباشد:  
خوش بودی اگر به زندگی رنج نبود      آلام و مصایب و دل آه‌سنج نبشود  
گنج است جهان و رنج آن مار ای کاش      صد مار به هر گوشه این گنج نبود  
(همان: ۴۴۱)

نیافتن معنایی برای رنج زندگی، واجد را به سمت بن‌بست پوچی و یأس می‌کشاند. او متأثر از اندیشه‌های دینی خود مانند دیگر پوچ‌گرایان به خودکشی نمی‌اندیشد و جواز آن را صادر نمی‌کند (کارترایت، ۱۳۹۲: ۱۴۳)؛ اما آرزوی مرگ به‌عنوان راه نجاتی از زندان زیستن همواره در ذهن او جای داشته و چندین بار آن را مطرح کرده است:

دردا که درین زندگی سست‌نهاد      از دام بی‌لاما دم‌می‌نبشودم آزاد  
تا کی رسد آن زمان که طوفان اجل      یک‌باره دهد بنای هستی بر باد  
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۳۰)

یا:

چون حاصل زندگی است فرسوده‌شدن      با خواری و درد و رنج آلوده‌شدن  
ما را ز گرفتاری این سختی‌ها      کو چاره به جز مردن و آسوده‌شدن  
(همان: ۴۷۵)

#### ۴- نتیجه

نتیجه پژوهش حاضر در حوزه هستی‌شناسی واجد شیرازی بر مبنای سه مفهوم برجسته در اشعارش یعنی مرگ‌اندیشی، تقدیرگرایی و پوچ‌گرایی چنین است: واجد همواره مخاطب شعری خود را به مرگ‌اندیشی فرامی‌خواند. این فراخوان هم به‌صورت یادآوری مرگ شخصی فرد و هم به‌صورت عبرت‌گرفتن از مرگ دیگران بوده است. واجد به مرگ نگاه متناقضی دارد که انعکاس تلفیق اندیشه‌های دینی و تردیده‌های فلسفی اوست. تقدیرگرایی، تفکر برجسته دیگری است که در اشعار واجد نمود یافته است. واجد به‌دلیل آموزه‌های دینی خود به همه پدیده‌ها، مشیت‌انگارانه می‌نگرد. از نظر او تمام فعل و انفعالات این جهان با خواست و مشیت الهی انجام می‌پذیرد و انسان چاره‌ای جز تسلیم و رضا ندارد. مشیت الهی که نام دیگرش در اشعار واجد همان تقدیر است، در تمام رویدادهای مهم زندگی حضور دارد و دعا و نفرین و تلاش بشر برای دستیابی به خواسته‌هایش بیهوده و بی‌نتیجه است. تقدیرگرایی واجد در سه وجه اعتقاد به قضا و قدر، بخت‌گرایی و شکایت از روزگار نمود یافته است. مفهوم برجسته سوم در شعر واجد پوچ‌گرایی و هیچ‌اندیشی است که به‌دلیل اندیشه‌های توحیدی و دینی او انتساب کامل او به پوچ‌گرایان درست نمی‌نماید؛ اما به‌دلیل تردیده‌های فلسفی و ناباوری به برخی از مبانی دینی به اندیشه پوچ‌گرایان نزدیک می‌شود که چند عامل سبب پوچ‌اندیشی وی شده است: ۱. معنادانستن راز هستی، ۲. شکاکیت و

عدم‌یقین، ۳. پست‌انگاشتن مقام انسان: او اشرف مخلوقات بودن انسان را ادعایی گزاف می‌داند. از نظر او انسان نه ارزش وجودی خاصی در جهان و نه قابلیت کسب ارزش‌های اخلاقی و اکتسابی خاصی دارد. در چنین دیدگاهی که انسان دارای مقامی متفاوت و برتر از حیوانات نیست، به تبع نمی‌تواند دارای سرنوشتی الهی و فراحوانی باشد. رنج‌های بی‌معنای زندگی: او جهان را تیمارگاهی پر از اندوه می‌داند که با وجود این همه فروبستگی در اسرارش نمی‌تواند پاسخ روشنی برای رنج‌های آن بیابد؛ بنابراین هیچ معنای کیهانی برای حیات نمی‌یابد و آرامش و رهایی خود را در مرگ و نیستی می‌جوید.

## ۵- منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *هایدگر و پرسش بنیادین*. تهران: مرکز.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۹). *هایدگر و تاریخ هستی*. چاپ پنجم. تهران: مرکز.
- اکبری، رضا. (۱۳۸۲). *جاودانگی*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- بکت، ساموئل. (۱۳۸۹). *مالون می‌میرد*. ترجمه سهیل سمی. چاپ اول. تهران: ثالث.
- حسام‌پور، سعید؛ نبوی، سمیه؛ حسینی، اعظم. (۱۳۹۴). «مرگ و مرگ‌اندیشی در اشعار اخوان ثالث، شاملو و فروغ فرخزاد»، *پژوهشنامه ادب غنایی*، سال سیزدهم، شماره ۲۴، صص ۷۷-۹۶.
- حسامی، مرمر. (۱۴۰۰). *در چنبره زروان (تأملی در تقدیرگرایی زروانی در ادبیات فارسی از عصر فردوسی تا حمله مغول)*. با مقدمه دکتر اصغر دادبه. تهران: آگرین کتاب (نسخه الکترونیکی فیدیبو).
- حیدری، علی؛ دانیاری، کیانوش. (۱۳۹۷). «تحلیل اشعار سهراب سپهری از منظر هستی‌شناسی هایدگر»، *دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، سال بیست‌وششم، شماره ۸۴، صص ۹۷-۱۱۳.
- دولت‌آبادی، هوشنگ. (۱۳۷۹). *جای پای زروان، خدای بخت و تقدیر*. چاپ اول. تهران: نی.
- شوینهاور، آرتور. (۱۳۸۸). *جهان همچون اراده و تصور*. ترجمه ای جی پین و رضا ولی یاری. تهران: مرکز.
- شوینهاور، آرتور. (۱۳۹۵). *جهان و تأملات فیلسوف*. گزیده‌هایی از نوشته‌های آرتور شوینهاور. ترجمه رضا ولی یاری. تهران: مرکز.
- عسکری یزدی، علی. (۱۳۸۱). *شکاکیت، نقدی بر ادله*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). *اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی*. چاپ اول. تهران: توس.
- فدایی، غلامرضا. (۱۳۹۵). *جستارهایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی*. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- فلاماریون، کامیل. (۱۳۷۳). *مرگ و اسرار آن*. ترجمه بهنام جمالیان. تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.
- کارترایت، دیوید آی. (۱۳۹۲). *واژه‌نامه تاریخی فلسفه شوینهاور*. ترجمه محسن اکبری. تهران: معاصر.
- کریمی، محمدحسین. (۱۳۸۳). «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر فرهنگ مردم ایران»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، صص ۱۵۰-۱۲۹.
- کلوز، فرانک. (۱۳۹۲). *هیچ*. ترجمه شادی حامدی آزادی. تهران: بصیرت (نسخه الکترونیکی فیدیبو).
- کیا، مژگان. (۱۳۷۹). *نهیلیسم و تأثیر آن بر نقاشی*. چاپ اول. تهران: تندیس.
- مسلم بن الحجاج القشیری. (۱۳۹۳). *صحیح مسلم*. ترجمه خالد ایوبی نیا. جلد چهارم. چاپ اول: حسینی اصل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). *آشنایی با قرآن*. چاپ سیزدهم. قم: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *انسان و سرنوشت*. چاپ سی و هفتم. تهران: صدرا.
- معتمدی، غلامحسین. (۱۳۷۲). *انسان و مرگ*. چاپ اول. تهران: مرکز.

مک کواری، جان. (۱۳۸۲). *الهیات اگزیستانسیالیستی (مقایسه هیدگر و بولتمان)*. ترجمه مهدی دشت بزرگی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.

واجد شیرازی، محمدجواد. (۱۳۷۸). *دیوان اشعار*. با مقدمه جعفر مؤید شیرازی. به اهتمام جواد واجد. چاپ اول. تهران: انتشارات ما.

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳). *مناظریک چیست*. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۳). *هستی و زمان*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. چاپ چهارم. تهران: نی.

هدایت، صادق. (۱۳۵۱). *بوف کور*. تهران: امیرکبیر.

یالوم، اروین. د. (۱۳۹۲). *خیره به خورشید نگرستن: غلبه بر وحشت مرگ*. ترجمه اورانوس قطبی نژاد آسمانی. تهران: قطره (نسخه الکترونیکی فیدیبو).

یالوم، اروین. د. (۱۴۰۰). *روان‌درمانی اگزیستانسیال*. ترجمه سپیده حبیب. چاپ شانزدهم. تهران: نی.

