University of Sistan and Baluchestan

Journal of Lyrical Literature Researches

Print ISSN: 2008 - 5737
Online ISSN: 2538 - 5011

Homepage: https://jllr.usb.ac.ir

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

Faezeh Salami[1] | Mohammad Barani[2]✉ | Maryam Khalili Jahantigh[3]

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

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, Wajid Shirazi, death thinking, fatalism, absurdism.

ABSTRACT

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

© Salami, Faezeh; Barani, Mohammad; Khalili Jahantigh, Maryam. Publisher: University of Sistan and Baluchestan.

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 Vajid 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: Vajid 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. Vajid'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. Vajid'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: Centeral publication.

Ahmadi, B. (2010). *Heidegger and history*. Fifth Edition. Tehran: Centeral 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 Researchs*, 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. Centeral Tehran.

Schopenhauer, A. (2009). *The world as will and imagination*. Translated by AJ Payne and Reza Valiyari. Tehran: Centeral publication.

Schopenhauer, A. (2015). *The world and the philosopher's reflections*. Excerpts from the writings of Arthur Schopenhauer. Translated by Reza Valiyari. Centeral 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.

پژوهشنامه ادب غنایی

شاپا چاپی: ۲۰۰۸-۵۷۳۷
شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۵۰۱۱

Homepage: https://jllr.usb.ac.ir

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

فائزه سلامی[۱] | محمّد بارانی[۲]✉ | مریم خلیلی جهانتیغ[۳]

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

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژه‌های کلیدی:
هستی‌شناسی، واجد شیرازی، مرگ‌اندیشی، تقدیرگرایی، پوچ‌گرایی.

چکیده

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 نسبت‌به زندگی و مسائل مطرح‌شده در آن باشد؛ به‌همین‌دلیل برای کشف افق هستی‌شناسانهٔ 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 نسبت‌به مرگ دارد و مرگ را از دو وجهِ 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 ارادهٔ بشر داشته است، چیرگی و تسلط تفکر جبرگرا در کل اشعارش نمایان است. به‌دلیل اندیشه‌های توحیدی و دین‌گرایانه، واجد نمی‌تواند به‌صورت کامل در زمرهٔ 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.

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

http//doi.org/10.22111/JLLR.2024.46967.3206

CC BY NC

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان. © سلامی، فائزه؛ بارانی، محمد؛ خلیلی جهانتیغ، مریم.

۱- مقدمه

اصطلاح هستی‌شناسی (علم‌الوجود) که به معنای شناخت وجود است، مفهومی است که اخیراً در فرهنگ غرب مطرح شده و در گذشته به‌صورت 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 به‌دلیل شکاکیت حاکم بر ذهن و فکر بشر غربی و تشدید آن به‌خصوص بعد از زمان هیوم، جایگاه بسیار ویژه‌ای داشته است (فدایی، ۱۳۹۵: ٤۳). 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 به‌خوبی توجیه کرد. افکار فلسفی و ازجمله مبحث هستی‌شناسی در ادبیات راه یافته است؛ به‌طوری‌که 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 رابطهٔ 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؛ به‌عنوان‌مثال، 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 هلدرلین اختصاص داده است که نشان از انعکاس مفاهیم فلسفی در شاعرانه‌های یک شاعر را دارد (احمدی، ۱۳۸۹: ۷٤۹). هایدگر شعر را والاترین و عزیزترین هنرها می‌داند، چنانکه هیچ هنر دیگری نمی‌تواند مانند شعر نمایان‌کنندهٔ هستی باشد. در واقع این عنصر شاعرانهٔ 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 هریک جداگانه است، اما هر دو ریشه در زبان دارند و از راه زبان به گوهر می‌اندیشند (همان: ۷٤۳-۷۵۱)؛ 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

مسئلهٔ 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 نسبت‌به مرگ چگونه است؟ ۳- اندیشهٔ تقدیرگرایی چگونه در شعر واجد بازتاب یافته است؟ ٤- 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 اندیشهٔ 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

شیوهٔ کار در این پژوهش، روش توصیفی- تحلیلیِ محتوای متن با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای است؛ به این صورت که در وهلهٔ 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.

۱-٤- پیشینهٔ تحقیق

به‌دلیل ناشناخته‌بودن شاعر موردنظر 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 مقالهٔ «تحلیل اشعار سهراب سپهری از منظر هستی‌شناسی هایدگر» (۱۳۹۷)، حیدری و دانیاری به این نتیجهٔ کلی رسیده‌اند که سپهری مانند هایدگر برای فهم هستی از نگاه تکراری و ابزاری اجتناب کرده، پیش‌فرض‌ها را کنار می‌گذارد و اگرچه درنهایت، به عدم‌فهم کامل از هستی اعتراف کرده است؛ اما در اندیشهٔ وی ناامیدی وجود ندارد. مقالهٔ دیگر «مرگ و مرگ‌اندیشی در اشعار اخوان ثالث، شاملو و فروغ فرخزاد» (۱۳۹٤)، 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 همهٔ پوچی‌اش دوست‌داشتنی است. «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر فرهنگ مردم ایران» (۱۳۸۳) از کرمی، مقالهٔ دیگری است در پایانِ آن، زیان‌ها یا احیاناً فواید اعتقاد جزمی به تقدیر مورد بحث قرار گرفته است.

۲- مختصری دربارهٔ 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 دورهٔ مقدماتی در سال ۱۳۱٤ رهسپار تهران شد و در دانشکدهٔ معقول و منقول به ادامهٔ تحصیل پرداخت. وی پس از اخذ گواهی لیسانس با درجهٔ ممتاز در رشتهٔ معقول و منقول و همچنین گرفتن گواهی لیسانس در رشتهٔ 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 *کتیبهٔ 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 *مثلثات* سعدی برای اولین بار در مجلهٔ یغما به خط وی چاپ شد و بعدها از طرف ادارهٔ کل فرهنگ و هنر سابق فارس به‌صورت کتاب جداگانه‌ای چاپ و منتشر شد. کتاب *کان ملاحت* 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 قریحهٔ توانای واجد به فارسی دری برگردانده شد و با نام *«نوید دیدار»* منتشر شد و اقدامات ادبی دیگری که در این مجال امکان شرح همهٔ آن‌ها نیست (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤-۱). مؤید شیرازی در مقدمه‌ای که بر دیوان واجد نوشته است، جایگاه شعری او را با وجود گمنامی و کم‌آوازگی‌اش، از خوش‌آوازگان پس از مشروطیت چون ملک‌الشعرای 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 تواللی بالاتر هم دانسته است. مؤید معتقد است که سخن واجد یکی از کم‌لغزش‌ترین دیوان‌های قرن ماست (همان: ٦). از نظر او واجد، شاعر یگانه‌ای است که تاکنون بیشتر بر بزرگ‌منشی و سعهٔ صدر او انگشت تأکید گذاشته‌اند تا بر بزرگی هنر و بی‌بدیلی شعرش و شاید به‌همین‌دلیل 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- مرگ‌اندیشی

اندیشیدن به هستی و غور و تعمق دربارهٔ آن می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد که یکی از رایج‌ترین آن‌ها تفکر دربارهٔ مرگ است. در تعریفی ساده و مقدماتی می‌توانیم بگوییم که «مرگ فقدان وجود است» (مک کواری، ۱۳۸۲: ۱۶۳). اندیشیدن دربارهٔ 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» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۶). مرگ‌اندیشی انسان و چگونگی تصوری که هر انسان از مرگ دارد، می‌تواند عامل اصلی شکل‌گیری اندیشه و جهان‌بینی او و نسبت‌به فلسفهٔ زندگی باشد؛ یکی از پارادوکس‌های مرگ‌اندیشی آن است که آشنایی و تفکر دربارهٔ آن هم می‌تواند سبب ارتقا و ژرفابخشیدن 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 به‌دلیل 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 به‌نظر می‌رسد. معتمدی به نقل از یاسپرس به رویکرد دوگانهٔ 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 نشان‌دهندهٔ وجود یک تعارض بشری نیست» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۳۰). این تناقض دیدگاه می‌تواند انعکاس تلفیق اندیشه‌های دینی و عرفانی شاعر با تفکرات عینی، واقعی و ملموسانهٔ او نسبت‌به مرگ و چرایی و چگونگی آن باشد که گاه در وجود هر انسانی خودنمایی می‌کند و جنبهٔ هولناک «نیست‌شدن» و «خاک‌شدن» را پررنگ‌تر و برجسته‌تر از جنبهٔ 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 به‌دلیل 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 تجربهٔ شخصی فناپذیری است که اغلب مردم از آن می‌ترسند و وقوع آن را غیرممکن تصور می‌کنند و منظور از مرگ میان‌فردی تجربهٔ ناخوشایند ازدست‌دادن عزیزان است که در این مورد انسان بدون تجربهٔ واقعی مرگ شخصی به مفهوم مرگ نزدیک می‌شود (معتمدی،۱۳۷۲: ۲۰). «درنظرداشتن دائمی مرگ بیش از آنکه زندگی را فقرزده کند، به آن غنا می‌بخشد؛ اگرچه نفس مرگ، آدمی را نابود می‌کند، اندیشهٔ مرگ نجاتش می‌دهد» (یالوم، ۱۴۰۰: ۵۷).

چندان که به کار زندگی درگرویم — آوازهٔ مرگ دیگران می‌شنویم
آوازهٔ مرگ دیگران هشداری است — تا خود ز برای مرگ آماده شویم

(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶۸)

فکرکردن به مرگِ خود یا دیگران و حضور در گورستان‌ها از آنجا که انسان را به سرنوشت فانی خود آگاه می‌کند، مورد توجه واجد است. مرگ ازنظر 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 دغدغهٔ شاعر از مرگ، بیماری، زاری و خواری قبل از مردن است که به آن می‌اندیشد.

مرگ برای واجد یکی از طبیعی‌ترین ناگریزی‌های 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: ٤٥٧)

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 نبات
در مزرع خاک جای یک دانه نبود — گر دست اجل نبود و داس آفات
(همان: ٤٢٢)

در استعارهٔ مفهومی‌ای که شاعر بارها دربارهٔ مرگ به‌کار برده، روح به‌مثابهٔ 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 درنظر گرفته شده است.

طایر روحش از این غربت‌سرا بگشود بال — در بهشت جاودان با قدسیان شد آشنا
(همان: ٥٢٣)

پرواز کرد مرغ روانش ز قید تن — بر شاخسار مینو، آزاد و کامکار
(همان: ٥٣٩)

چ

شید شربت وصل آنچنان ز جام اجل — که تشنگان به منزل رسیده ماء معین
(همان: ٥٥٦)

نبرده روزهٔ روز ششم هنوز به سر — بسیج راه سفر کرد در مه رمضان
(همان: ٥٥٠)

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

دل‌بستهٔ دام غم چرا باید کرد — بر جان خود این ستم چرا باید کرد
چون بیش و کم از تو باز خواهد ماندن — اندیشهٔ بیش و کم چرا باید کرد
(همان: ٤٣٢)

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: ٤٥٩)

کوتاهی عمر و ناگهانی‌بودن 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 درجهت باورهای دینی و ارتقای معنوی استفاده کند، نه استفادهٔ حریصانه از تمتعات زندگی یا خوشباشی‌های دنیاگرایانه.

چهـــار روزه کـــه در ایـــن ســـراچه مهمـــانی　　گشـــاده‌روی و نکوخـــوی همچـــو مهمـــان بـــاش
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۹۷)

عمـــری کـــه نـــه بـــس دیـــر به‌ســـر می‌آیـــد　　بنگـــر کـــه در آن چـــه خـــوب‌تر می‌آیـــد
در زنـــــدگی از کـــــدام راه و رفتـــــار　　کـــارت بـــه صـــلاح و ســـود برمی‌آیـــد
(همان: ٤٤٦)

شاعر لذت‌بردن از زیبایی‌های طبیعت و نگاه‌کردن 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 مـا بـرای زیسـتن می‌افزایـد. «محـدودیت در امکـان بهره‌مندی از لذت، به ارزش لذت می‌افزاید» (یالوم، ۱٤۰۰: ۵۹).

بنگـــر بـــه نگـــاه شـــوق تـــا هســـت پدیـــد　　رخســـارهٔ اختـــران و مـــاه و خورشـــید
کـــاین منظره‌هـــای جـــانفزا را هرگـــز　　چـــون مـــرگ فرارســـد دگـــر نتـــوان دیـــد
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٤٥)

واجد ماهیتی غم‌زدا و شخصیتی نجات‌بخش به مرگ می‌دهد که با آمـدنش تمـام رنج‌هـا و تلخی‌هـای زنـدگی بـه پایـان می‌رسند، پس آرزو می‌کند مرگ زودتر از راه برسد. « بسیاری از افراد که از هستی خویش رضایت ندارند، از زندگی روزمـرهٔ خود ارضا نمی‌شوند یا از دست کشمکش‌های عاطفی خویش به ستوه آمده‌اند، می‌پندارند که با وقوع مرگ، آرامشی همیشـگی فراخواهد رسید» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۳٦).

عمـــری همـــه رنـــج و تلخکـــامی دیـــدم　　چنـــدان کـــه ز جـــان رشـــتهٔ دل ببریـــدم
ای مـــرگ، بیـــا ز درد و رنجـــم برهـــان　　کـــز عمـــر دگـــر نمانـــده هـــیچ امّیـــدم
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٦٧)

مرگ‌اندیشی سبب آگاهی می‌شود و واجد از این ویژگی مثبت درجهت تنبّه انسان استفاده می‌کند. وقتی قرار اسـت آدمـی در معمای مرگ، سرنوشتی لاینحل داشته باشد، غرور، تکبر، حرص و مادی‌گری برای واجد قابل‌درک نیسـتند؛ بنـابراین سـعی می‌کند با ترفند مرگ‌آگاهی به انسان‌ها هشدار دهد و سبب بیداری و آگاهی آن‌ها شـود. یـالوم بـه نقـل از هایـدگر می‌گویـد: 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 (یـالوم، ۱٤۰۰: ۵۷-۵۸).

در حیـــرتم از مـــردم مســـت مغـــرور　　کـــز درک حقایقنـــد بســـیار بـــه دور
بـــس گـــور ببیننـــد و دمـــی نندیشـــند　　از خوابگـــه خویشـــتن انـــدر دل گـــور
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٥٤)

بـا آنکـه تـو را مـرگ بـه جـان کـرده کمـین　　تـــو در پـــی ســـیم و زر و آبـــی و زمـــین
دیـــدی کـــه جهـــان چـــه می‌کنـــد بـــا دگـــران　　زایـــن دیـــده تـــو هـــم عاقبـــت خـــویش ببـــین
(همان: ٤٧٦)

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، پس‌دادن 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 معرکهٔ هلاک می‌باید رفت
هشدار که آلوده نگردی به گناه — پاک آمده‌ایم و پاک می‌باید رفت

(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٢٩)

۳-۱-۲- وجوه منفی مرگ

واجد شیرازی گاهی با تأکید بر این نکته که رموز این عالم، ناشناخته و غیرقابل‌کشف 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 خوش‌بینانهٔ دین و عرفان نمی‌توانند چهرهٔ زشت او را بپوشانند و از اندوه رخ‌دادنش بکاهند. «به‌طورکلی مرگ و تولد دو اصل مهم زندگی هستند و درحالی‌که آن‌ها را به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته‌ایم، بااین‌حال باز هم مرگ پدیده‌ای خلاف طبیعت جلوه می‌کند. در همهٔ شرایط امید به زنده‌ماندن و عشق به عمر طولانی وجود دارد و این موضوع در تمام اعصار و در همهٔ کشورها و تمدن‌ها صادق بوده است» (فلاماریون، ۱۳۷۳: ۲٦). 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: ٤٤٣)

تصویر مادی مرگ در نگاه واجد از ماهیت متعالی و ماورایی آن می‌کاهد. او با یادآوری مداوم تجزیه‌وتحلیل 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: ٤٥٦)

یکی از جنبه‌های رازآلودبودن 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: ٤١٩)

واجد معمابودن زمان مرگ را از آن جهت تلخ و اندوهناک می‌داند که عقیم‌کنندهٔ تمام تلاش‌های انسانی است. انسانی که شبانه‌روز در تکاپوی رسیدن به آرزوهای ریز و درشت خویش است و برای به‌چنگ‌آوردن 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: ٤٦١)

ناگهانی‌بودن وقوع مرگ چنان است که مرگ بدون درنظرگرفتن شرایط سنی و تقویمی انسان‌ها آن‌ها را شکار می‌کند و احوال پیران شکستهٔ 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 شکستهٔ کهنسال بود — گر تازه جوان چُست و فعال بود
چون مرگ درآید و شود تن بی‌جان — بی‌جان، تن این و آن به یک حال بود

(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٤١)

اندیشیدن به پدیده‌ای که با ناگهانی آمدنش تمام تقلاهای انسان را در رسیدن به کام‌هایش ابتر می‌گذارد و رشتهٔ 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 به‌دلیل شعر و شعور گیراتری که نسبت‌به انسان‌های عادی دارد، این اندوه را بیشتر حس و بهتر بیان می‌کند:

هرگاه که پای درکشم از پی خواب — یادآورم از مرگ و زمان تب و تاب
وز حسرت بازماندن از هرچه که هست — با ناله و آه ریزد از چشمم آب

(همان: ٤٢١)

۳-۲- تقدیرگرایی

شاید بتوان گفت که «تقدیر مفهومی رمزآلود و فرابشری است که از یک‌سو 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، ۱٤۰۰: ۵۸). مفهوم تقدیر و سرنوشت به‌عنوان نیرویی مرموز که بر زندگی موجودات تأثیر می‌گذارد، در میراث فکری و فرهنگی همهٔ 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: ٤۳) و تأثیراتی که فلاسفهٔ 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 منثور و منظوم فارسی راه یافته است. تتبع، ارادت و وفاداری واجد نسبت‌به سنت شعری گذشتگان و تعهد و پای‌بندی او به تفکری دین‌گرایانه که به‌دلیل غلبهٔ 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: ٤٥). جلوه‌های تقدیرگرایی در شعر واجد را می‌توان در این سه حیطه مورد بررسی قرار داد: اعتقاد به قضای الهی و تسلیم در برابر آن، بخت گرایی و شکایت از روزگار.

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

واجد به همهٔ رویدادهای زندگی، مشیت‌انگارانه می‌نگرد و معتقد است اگر نگاه حق‌بینی داشته باشیم، می‌توانیم تقدیر و مشیت خداوند را در همهٔ پدیده‌ها ببینیم. او تنها مجوز فعل و انفعلات 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　　بی خواستهٔ خدا نباشد به یقین
وآن را که خدا خواست چنان یا که چنین　　تغییر نیابد به دعا و نفرین
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٧٦)

او با این بینش به این که همهٔ 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: ٤٠)

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 لئیمی لئیمان می‌داند؛ ازاین‌رو 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 لئیم
(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　　کج‌طبع و ستیزه‌خوی باشد مادر
فرعی که از این دو اصل بد برخیزد　　فرعی است بد از اصل بد خود بدتر
(همان: ٤٤٧)

او علاوه بر خانواده، محیط اجتماعی را نیز در شخصیت‌پروری انسان عامل جابرانه‌ای درنظر 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 ور شکایت شاید　　کاین جامعه هم گل است ما را هم خار
(همان: ٤٥٣)

ب: عشق: با توجه به اینکه افراد تقدیرگرا اغلب تمایل دارند مقدرات بـه ظـاهر دردآور و رنـج آلـود خـود را بـه مفهـوم رازآلود تقدیر پیونـد دهنـد تـا رویـدادهای خوشـایند زنـدگی را. واجـد نیـز همـواره «عشـق» را کـه یکـی از رنج‌آورتـرین، عاجزکننده‌ترین و ناعلاج‌ترین تجربه‌هایی است که انسان‌ها می‌توانند داشته باشند، پدیده‌ای کاملاً غیرارادی و مجبورانـه تلقـی می‌کند:

بـر دلـم دسـت قضـا، آیـت عشـق تـو نوشـت　　بـا قضـا خسـته‌دلی را نبـود دسـت سـتیز
(همان: ۲۹۲)

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

سـر تسـلیم نهـادم بـه غـم هجـر کـه تـدبیر　　تـاب سـرپنجهٔ زورآور تقـدیر نـدارد
(همان: ۲٤۳)

واجد حسن و جاذبهٔ معشوق را همان افسار ازلی می‌داند که عاشق را بی‌اختیار بـه دنبـال عشـق می‌کشـاند. چشـم پـرزور معشوق است که به زور، دل از دست عاشق می‌رباید و چنبر زلف یار است که انسانی به ظاهر مختار و مقتـدر را بـه شـکاری بی‌دست‌وپا و منفعل تبدیل می‌کند.

بـه دسـت زور ز دسـتم ربـود چشـمش دل　　نبـرد هـیچ در ایـن کـار اختیـار مـرا
(همان: ۱۹۵)

نخجیـروار سـر نتـوانم بـرون کشـید　　از چنبـری کـه زلـف تـو دارد بـه گـردنم
(همان: ۳۳۷)

در تصاویری که شاعر از دلربایی و دلبری معشوق خلق می‌کند، هیچ اثر و نشانه‌ای از اختیـار نیسـت. اوج چیرگـی جمـال 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 کاهی چه کند گر نه به عشق تـو نهـد سـر　　بـا چنـین جذبـهٔ حسـنی کـه کنـد کوه‌ربـایی
(همان: ۳۷۵)

ج: بهره‌مندی‌های زندگی: از نگاه واجد تمام تفاوت‌های احوال بشر که شامل شادی‌ها و غم‌ها، تنعم‌هـا و حرمان‌هاسـت، تحت‌تأثیر روزی مقسوم و محتومی است که در روز ازل طراحی شده است و شـکایت و اعتـراض انسـان‌ها هـیچ تـأثیری در میزان بهره‌مندی‌هایشان ندارد.

جمعـی متنعم‌انـد و جمعـی محـروم　　شـادند گروهـی و گروهـی مغمـوم
کـس را نرسـد دم‌زدن از چـون و چـرا　　کـز روز ازل شـده اسـت روزی مقسـوم
(همان: ٤٦٦)

افرادی چون واجد که اعتقاد به روزی مقسوم دارند، اغلب در پی آن هستند که زیر سایهٔ این بـاور بـه آرامـش و تسـلایی برسند که در مفهوم حرص و مال‌اندوزی هرگز وجود نداشته است؛ شاید به‌همین‌دلیل است که او در نگاهی افراطـی، هرگونـه تلاش و تقلا برای افزایش داشته‌ها و رسیدن به خواسته‌ها را بیهوده می‌داند. «انسان‌ها با این بـاور کـه زنـدگی الگـویی از بـالا تعیین شده و منسجم دارد و هر فرد در این الگو نقش معینی ایفا می‌کند، فوق‌العاده آرام می‌گیرند» (یالوم، ۱٤۰۰: ۵۹۱).

هـر کـس بـه نصـیب خـویش نباشـد خشـنود　　در کـــار خـــود از تـــلاش جویـــد بهبـــود
بیچـــاره ندیـــد ســـودی از رنـــج و تـــلاش　　جـز آنکـه بـه رنـج خـویش رنجـی افـزود
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٤٣)

نفی اختیار و بی‌تلاشی به‌دلیل آنکه از افراد سلب مسئولیت کرده و منجر بـه آرامشـی کـاذب می‌شـود، بی‌عملـی افـراد را تاحدودی توجیه می‌کند. واجد نیز با توجیه بی‌اختیاری خود تمام امور را به حکم ازلی مربوط می‌داند و به انفعال و «بی‌عملی» می‌گریزد:

اختیـار نیـک و بـد از مـن چـرا جـویی دگـر　　خـود تـو می‌دانـی کـه دور از اختیـارم داشـتی
(همان: ۳۸۰)

سـاقیا نیـک و بـد کـار بـه حکـم ازلـی اسـت　　با چنین حـال چـه پـروا دگـر از بی‌عملـی اسـت
(همان: ٤۰۰)

واجد رنجبری عمر خود را از کلک تقدیر می‌داند. او در کودکی، جوانی و پیری خود جز رنج بهره‌ای نداشته و تمـام ایـن تلخی‌ها را به اراده، قلم و امضای نیروی برتری می‌دانـد کـه در بیـنش دینـی و عرفـانی او نـامش خداونـد اسـت و در نگـاه گلایه‌مندانه‌اش همان سرنوشت نام می‌گیرد:

از طفلـــــی و برنـــــایی و پیرانه‌ســـــری　　عمـرم همـه شـد بـه رنـج و محنـت سـپری
در نامـــــهٔ سرنوشـــــت کلـــــک تقـــــدیر　　ننوشـــته بـــه نـــام مـــن بـــه جـــز رنجبـــری
(همان: ٤۸۰)

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

قضـای بـد بـه چنـین سـختی‌ام فکنـد دریـغ　　مـرا چـه نیـروی پیکـار بـا قضـا باشـد
(همان: ۲۵۱)

قضا چون تندبادی است که سبب کلاه‌افکنی‌های ناگهانی و حرمان‌های غافلگیرانه می‌شود. او بسیار بـی‌آزرم و بی‌مراعـات است و بدون درنظرگرفتن شرایط افراد بر آن‌ها می‌تازد:

چـه جـای سـرزنش آن را کـه تنـدباد قضـا　　کشـید دسـت و ز سـر ناگهـان کـلاه گرفـت
(همان: ۲۲٤)

نیسـت اندیشـه قضـا را نـه ز برنـا نـه ز پیـر　　نکنـد حادثـه آزرم ز درویـش و ز شـاه
(همان: ١٦۸)

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 یُدبّر و الله یُقدّر». اعتقاد واجد مبنی‌بر ناکافی‌بودن خرد و تدبیر آدمـی در برابـر قضـا و قدر ممکن است منبعث از اخبار و روایتی باشد که از معبر مـذهب بـه او رسـیده اسـت؛ آنچنـان کـه بـه نقـل از مطهـری در کتاب‌های «*جامع‌الصغیر*» و «*تحف‌العقول*» چندین حدیث در این باره موجود است: «انّ الله اذا ارادَ امضاء امرٍ نَزَعَ عقولَ الرّجالِ حتّی یُمضیَ اَمرَهُ، فاذا اَمضاهُ ردَّ الیهم عقولَهم و وَقَعَتِ النّدامة. هرگاه خدا بخواهد کاری به انجـام رسـد، خردهـای مـردم 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 دربند 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 تسلای آدمی را در تسلیم و پذیرش آن درنظر 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 برخیزدمان جز تسلیم
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٦٧)

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 حاشیه‌رانده‌شدن تفکر اراده‌گرای او شده است. این ابیات در دیوان او از سه بیت تجاوز نمی‌کنند:

گناه خویش به تقدیر و سرنوشت مبند 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: ۳٦۷)

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 بیان‌کردن 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: ۱٦۸)، بخت کوتاه (همان: ۳٦۲ و ۲٤۳)، بخت زبون (همان: ۱۹٤)، بخت بیدار (همان: ۳۱٦ و ۱۹٦)، بخت خواب (همان: ۲۸۲)، بخت نکو و بخت نکوکار (همان: ۲۰۸)، بخت باژگون (همان: ۲٤۸)، بخت شور (همان: ۳۲۵)، بخت پای لنگ (همان: ۳۲۱)، بخت بد (همان: ۳۳۹)، بخت مقبل (همان: ۳۹۱)، بخت دل افسرده (همان: ٤۲۰)، بخت ناساز (همان: ٤۲۱)، طالع سازگار (همان: ٤۵۰)، طالع نحس (همان: ٤٤۰)، خوشبخت (همان: ٤٤۳)، بخت کج‌رفتار (همان: ٤٤۹)، بخت بدمنش و بخت بدرفتار (همان: ٤۵۰)، بخت کافرکیش (همان: ٤۵۹). 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 خطابودن 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: ٤۲۳)

واجد تمام مواردی را که برای تأثیرگذاری تقدیر در زندگی انسان به‌کار گرفته، عیناً در تأثیرگذاری مفهوم بخت نیز به‌کار برده است. او در تحلیل تفاوت‌های احوال بشری (همان: ٤٦٢)، گزندها، آسیب‌ها و حوادث (همان: ٤٥٠)، سختی و مرارت زندگی (همان: ۳۲۵)، دشوارشدن آسان‌ها و دشمن‌شدن دوستان و نایاب‌شدن عیان‌ها (همان: ٤٥٠) 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　　وآن یک همه عمر مانده در سوز و گداز
گر نیست دگرگونی احوال ز بخت　　خود با چه دگر گشوده گردد این راز
(همان: ٤٥٦)

او تنها در یک مورد، مفهوم بخت را کمی متفاوت‌تر از کاربرد همیشگی‌اش به‌کار 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 روی‌گرداندن 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 اقبالت
(همان: ۲۲٦)

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 عاشقانهٔ خود به فال و نشانه‌ای نیک می‌رسد؛ زیرا این بیداری می‌تواند نشانهٔ بیداری بخت او و توجه و التفات معشوق باشد:

فال نیک است ز بیداری بختم که بود　　با خیالش همه شب دیدهٔ بیدار مرا
(همان: ۱۹٦)

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 روی‌گرداندن 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 تسلای فکری انسان بوده است. در عمق اندیشه و اعتقاد خداباوران 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 منتهی‌شدن حوادث و ممکنات به ذات واجب‌الوجود توجه داشته‌اند و اینکه محال است حادثه‌ای لباس هستی بپوشد و مستند به ارادهٔ حق نباشد و از طرف دیگر به این نکتهٔ هم توجه داشته‌اند که نمی‌توان زشتی‌ها و بدی‌ها را به خدا نسبت داد (مطهری، ۱۳۸۹: ٤۹)؛ 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. «رسولَ الله(ص) یقول: قال الله عزّوجلَّ یَسُبُّ ابنُ آدَمَ الدَّهرُ و انا الدَّهرُ، بیدیَ اللَّیلُ و النّهارُ. 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 ٤، شمارهٔ حدیث: ۲۲٤٦). دهر همان زمان است که بعد از فروپاشی سلسلهٔ ساسانی و گرویدن ایرانیان به دین اسلام، به تبعیت از قانون کلی عربی‌کردن 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: زمانهٔ کج‌نهاد (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۸)، جهان (همان: ۸٤، ٤۷)، گند پیر بی‌وفا (همان: ۵۰)، فلک کج‌مدار (همان: ۸٤)، روزگار (همان: ۱۵۱، ۲۱٤)، چرخ ستمگر (همان: ۲۳۲)، چرخ شعبده‌باز (همان: ۲۳۵) ایام (همان: ۳۳۹)، دوران (همان: ۳٤٤)، سپهر (همان: ۵۳۸).

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

زمانه بدین کج‌نهادی که 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 (عفیفی، ۱۳۷٤: ٤۱۹).

تفو بر جهان باد و این زشت خویش خپو بر فلک باد و این کج مدارش

(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۸٤)

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: ۷٤). تأکید بر شیوهٔ فریبکاری جهان می‌تواند دربردارندهٔ 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 پایهٔ 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.

بـــا آنکـــه همیشـــه مـــردم کارآگـــاه خواهنـــد شـــود کـــار بـــه وفـــق دلخـــواه
چـون طبـع جهـان مایـل نقـص اسـت و فسـاد ناچـــــار در آن منقصـــــتی یابـــــد راه
(همان: ٤٧٧)

همین همراهی همیشگی خار با گل (همان: ٧٤)، لذت با اَلَم (همان: ١٤٩)، شهد با نیش (همان: ١٤٩)، آرامش با افسـردگی (همان: ١٤٩)، روز با شب، خزان با بهار (همان: ١٥٠)، و عذب و عذاب (همـان: ٥٢٥) اسـت کـه گویـای غیرقابل‌اعتمـادبودن دنیاست و واجد، بارها عدم‌ایمنی سیستم جهان را به مخاطب شعری خود گوشزد می‌کند:

چند روزی گـر جهـان رام تـو شـد ایمـن مبـاش هـم درانـدازد بـه خاکـت ایـن سـمند بـدلگام
(همان: ٥٤٦)

ج) ستمکاری: در تصویر شعری واجد، روزگار ستمگر است (همان: ٤٧) و این ستمگری از چنـد جهـت قابل‌احسـاس و اثبات است. جهان کینه‌ای ازلی نسبت‌به بشر دارد و برای انتقام غم دیرینهٔ خود به انسان می‌تازد و او را هر لحظه دچـار انـدوه می‌کند. جهان در راستای کینه‌ورزی خود ستمگری پیشه می‌کند. او در پـی پس‌گـرفتن تمـام داده‌هـای خـویش اسـت و هـیچ داشته‌ای برای موجودات باقی نمی‌گذارد؛ از عزیزترین داشته‌های هر موجودی می‌توان به «جان» او اشـاره کـرد کـه جهـان در مصمم‌ترین و محتوم‌ترین حالت ممکن، آن را از تمام زندگان بازمی‌گیرد:

گـــویی ز بشـــر جهـــان دلـــی پـــرغم داشـــت همـــت بـــه گرفتـــاری مـــردم بگماشـــت
(همان: ٤٢٩)

نخســـت آنچـــه دهـــد رایگانـــت از ســـر مهـــر بـــه قهـــر بازســـتاند هـــم از تـــو دیگـــر بـــار
(همان: ٧٤)

از جفـای چـرخ بایـد سـر بـرد در زیـر خـاک هـر کـه روزی پـا گـذارد بـر سـر ایـن خاکـدان
(همان: ٥٤٩)

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

در کـــار جهـــان بســـی نشـــیب اســـت و فـــراز ز آن روی در آن هـــــیچ نبینـــــی برســـــاز
یـــا کمتـــر از آن اســـت کـــه می‌بایـــد بـــود یـــا بیشـــتر از آنچـــه بـــدان هســـت نیـــاز
(همان: ٤٥٧)

یکی دیگر از جنبه‌های جفای روزگار، نیکی‌کردن همیشگی روزگار نسبت‌به جـاهلان و فرومایگـان و بـدی‌کردن نسـبت‌به خردمندان و لایقان است:

دشـــمنی بـــا مردمـــان زیـــرا نـــداری مردمـــی دوستی با ناکسـان زان رو کـه بـس گـولی و دنـد
(همان: ٤٩)

کام‌بخشـــی آنکـــه را در زرق باشـــد چیره‌دســـت خـــوار داری آنکـــه را بـــر صـــدق باشـــد پایبنـــد
(همان)

واجد، ستمکاری روزگار را به حوزهٔ شخصی خود می‌کشاند و دلیل رنج‌کشیدن‌های پیوستهٔ خود را به درسـتکاری خـود و ستمکاری جهان پیوند می‌دهد:

جـز درسـتی چـه خطـایی ز مـن آمـد کـه ایـام ســـاید از رنـــج حـــوادث چـــو زر از ســـوهانم
(همان: ٣٣٩)

او علاوه‌بر 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: ١٦٦). 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: ١٩٤)

واجد، سپهر را به سنگ آسیا و انسان را به دانه تشبیه می‌کند. این تشبیه اوج تسلط و تأثیرگذاری جریانی دیگر ورای اختیار و قدرت بشر است که بی‌توجه به تمنا و تلاش آدمیان مسیر خود را پیش می‌گیرد. دانه زیر سنگ آسیا خُرد می‌شود و از رویش باز می‌ماند و انسان نیز در این تشبیه تاریک و یأس‌آور بی آنکه 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)

۳-٤- پوچ‌گرایی

پرسش دربارهٔ معنای زندگی یکی از ضروری‌ترین پرسش‌ها در همهٔ زمان‌ها بوده و پاسخی که انسان‌ها در برابر کنجکاوی 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، ١٤٠٠: 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؛ به‌طوری‌که 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 به‌وجود آمده است. جریانی که ریشه و شالودهٔ آن ریشه‌کن‌کنندهٔ 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 معیّنی ندارد؛ اما می‌توان گفت همیشه اندیشه‌ای مبتنی‌بر هیچ و نفی بوده است. «نهیلیسم برگرفته از واژهٔ لاتینی «نیهیل» به معنی تهی و هیچ است. در اصل چنین است که مفهوم «هیچ» نشان‌دهندهٔ غیاب وجود و امری است که بودنش لازم می‌باشد» (همان). یالوم به نقل از کامو، واژهٔ 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، ١٤٠٠: ۵۰۱). واجد شیرازی شاعری است که در شعر خود چرایی بسیاری از مسائل را مطرح می‌کند و نسبت‌به مفاهیم فراوانی دچار تردید می‌شود. او دربارهٔ معنای زندگی به پاسخ منسجم و روشنی دست نیافته است و به نیست‌انگاری جهان تمایل دارد؛ از این جهت می‌توان اندیشهٔ او را به پوچ‌گرایان نزدیک دانست؛ اما باورهای توحیدی و دین‌گرایانه‌ای که در اشعار او دیده می‌شود، مانع از آن می‌شود که او را به‌صورت کامل در زمرهٔ افراد پوچ‌گرا و نهیلیسم بگنجانیم:

در چنین بیراهه ششدر وندرین زندان بی در　　نیست جز قرآن به دستم، نردبانی، ریسمانی

(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۸۵)

پوچ‌گرایی روشنفکران معاصر بیشتر تحت‌تأثیر ادبیات غرب و الهام از اندیشه‌های غربی بـه ادبیـات مـا راه یافـت و مـورد پذیرش و ستایش شاعران و نویسندگان قرار گرفت؛ اما واجد شیرازی همواره به ادبیات مدرن و غرب‌زده بدبین بود و به آن با دیدهٔ تحقیر می‌نگریست؛ بنابراین پوچ‌گرایی او نمی‌تواند تحت‌تأثیر ادبیات غرب بوده باشد:

تـــا شـــیوهٔ پارســـی ز روی تلبـــیس　　شـــد پیـــرو شـــیوهٔ پـــروس و پـــاریس
بـــس هـــرزه‌درای بی‌ســـواد نـــادان　　بـــا نظـــم تـــراز گشـــته یـــا نثرنـــویس
(همان: ٤٥٨)

نیست‌انگاری واجد بیشتر تحت‌تأثیر اندیشه‌های خیامی است که معتقد بود: «دنیا همه هیچ و کار دنیا همه هـیچ» و حیـرت فیلسوفانهٔ او در برابر سکوت هستی بیشتر تحت‌تأثیر اندیشه‌های حافظ است که کشف راز هسـتی و آینـدهٔ جهـان را همـواره لاینحل می‌دانست و به «ناگشودگی معمای هستی» اعتقاد داشت. هیچ‌انگاری واجد نوعی چالش فیلسـوفانه اسـت کـه میـراث سنت شعری گذشتگان واجد است. واجد موضع هیچ‌انگاری خود را با نفی اصالت جهان و از ارزش انداختن واقعیت‌هایی کـه هر روزه می‌بینیم، آغاز می‌کند. او زندگی را به خواب و خیال مانند کرده است و از این جهت اندیشه‌اش به اندیشهٔ دکارت که ادراک حسی را اغلب گمراه‌کننده می‌دانست و هیچ معیاری برای تشـخیص حالـت بیـداری از خـواب سـراغ نداشـت، بسـیار نزدیک است. عسگری یزدی به نقل از دکارت می‌گوید: «من می‌خواهم بنا را بر این بگذارم که آسـمان، هـوا، زمـین، رنگ‌هـا، شکل‌ها، آهنگ‌ها و همهٔ چیزهای بیرونی جز بازی فریبندهٔ رؤیاها نیستند» (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۹۵).

زنـــدگی خـــواب و خیـــالی بـــیش نیســـت　　عمـــر در خـــواب و خیـــالی مـــی‌کنم
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٣٤٤)

تأکید بر مفهوم «هیچ» علاوه‌بر پیشینهٔ شعری ما در آثار برخی از نویسندگان نهیلیستی مثل ساموئل بکت نیز دیـده می‌شـود. به‌نظر می‌رسد این واژه بهتر از هر واژه‌ای، عدم و نیستی مطلق را به مخاطب یادآوری می‌کند. «دیگر به هیچ‌کس دست نخواهد زد، منظورم این است که او دیگر هرگز، دیگر هرگز، دیگر هیچ چیز، هیچ، دیگر» (بکت، ۱۳۸۹: ۱۷۸). خلقت جهان از هـیچ و هیچ بودن آن، بحثی است که همواره در تاریخ فلسفه مطرح بوده است و فلاسفهٔ یونانی دربارهٔ آن رای‌زنی کرده‌اند. دانشمندان امروزی نیز از مفهوم خلأ برای زمان و فضا در علم فیزیک استفاده می‌کنند (کلوز، ۱۳۹۲: ١٦–١٥). هرچند منظور فیزیک‌دانـان و فلاسفه از «هیچ» بیشتر خلق جهان از خلأ و فضای خالی لایتناهی بوده است؛ اما این اندیشه در ذهن شـاعران و نویسـندگان بیشتر برای نمایش عدم و نیستی مطلق آیندهٔ جهان مطرح شده است. پوچ‌گرایی در معنای متافیزیکی همان باور به عـدم اسـت که گاهی به معنای همان «هیچ مطلق» است و چنین تفکری از این باور سردر می‌آورد که همه چیز هیچ است؛ چنـدان کـه نـه زیستن ارزشی دارد و نه مردن (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۹٤). واجد نیز از مفهوم «هیچ» استفاده کرده است؛ اما هیچ‌انگاری او درجهت 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؛ هرچند این آموزه‌ها رگه‌هایی بیش نیستند که در هجوم تردیدهای فلسفی او به حاشیه رانـده می‌شوند:

هـیچ اسـت جهـان، کـار جهـان یکسـره هـیچ　　بـــر هـــیچ بـــرای هـــیچ بیهـــوده مپـــیچ
امـــروز بســـاط خـــود مپنـــدار فـــراخ　　فـــردا بـــه ســـفر چـــو بایـــدت کـــرد بســـیچ
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٢٩)

واجد برای آیندهٔ انسان قائل به همان نیستی و عدمی است که آن را قبل از تولد تجربه کرده است؛ ازنظـر او جسـم انسـان بعد از فروپاشی و تجزیه به همان جایی خواهد رفت که قبل از شکل‌گیری و تجسم‌یافتن آنجا بـوده و ابـدیت و ازلیـت بـرای

انسان چیزی جز نیستی نیست. نگاه واجد دراین باره نزدیک به نظریات شوپنهاور است که معتقد بود مرگ ازنظر 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: ٤٦٩)

واجد همهٔ 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 نابودشدن 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 درنظر می‌گیرد. هندوئیسم نیز با بدبینی، جهان را یک خطای حسی می‌داند و در واقع نظر بودا دربارهٔ انسان، پژواکی از همین تفکر است. «او روان بشر را مجموعه‌ای از حالات روان‌شناختهٔ شناور و بی‌ثبات می‌دید که توسط زنجیرهای سودا به هم پیوسته‌اند؛ در آن هنگام که آتش سودا به خاموشی گراید، آن‌ها نیز پراکنده می‌شوند (معتمدی، ۱۳۷۲: ۹۶). یونگ نیز که انسان را خالق ثانی جهان درنظر 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، ۱٤۰۰: 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: ٤٧٨)

زندگی از دیدگاه واجد پروسهٔ غمگین و بی‌هدفی است که با تولد آغاز می‌شود و به سمت متلاشی‌شدن پیش می‌رود. او آیندهٔ انسان را در ورای مرگ، ادامهٔ حیات و جاودانگی نمی‌بیند:

یک چند جوانی است و آلوده‌شدن — یک چند دگر پیری و فرسوده‌شدن
عمر است همین و چون از این درگذری — جان‌کندن و مردن و نابودشدن

(همان: ٤٧٥)

واجد نه‌تنها 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 دیدهٔ تحقیر و تردید می‌نگرد. او فنا و نیستی را چون سیلابی می‌داند که چیزی برای ماندگاری باقی نخواهد گذاشت؛ از نظر او فراموش‌شدن نام و نشان و عدم‌ماندگاری 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: ٤٧٣)

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: ٤٧٣)

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

۳-٤-۱- معمادانستن راز هستی

پاسکال دربارهٔ ناشناختگی هستی می‌گوید: «شاخه را امیدی به درک معنای درخت نیست» (یالوم، ۱٤۰۰: ۵۸۸). در فلسفهٔ کانت که او نیز یکی از شکاکان عالم فلسفه است، جهان غیرقابل‌شناخت است. ازنظر 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). به‌نظر 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 تابه‌حال آن را کشف نکرده است. «آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی، این انعکاس سایهٔ روح که در حالت اغما و برزخ بین خواب و بیداری جلوه می‌کند کسی پی خواهد برد» (هدایت، ۱۳۵۱: ۳). واجد نسبت‌به 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، ۱٤۰۰: ۵). نامفهومی هستی و ابهام جهان در شعر واجد مانند یک راز دانسته شده است؛ استفاده از تعابیری چون راز هستی (واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤۰)، راز دوران (همان)، راز گیتی، راز ناپیدا (همان: ۲۷۵)، راز نهان (همان: ۳۵۱)، اسرار جهان (همان: ۳۸۳)، اسرار فروبسته (همان: ٤۳۰)، راز حقیقت (همان: ٤٦٦)، اسرار وجود (همان: ٤٦۷) نشان از آن دارد که مسائل مطرح‌شده در هستی برای او بسیار پنهان و نامفهوم هستند و حتی فراتر از آن چون طلسمی سربسته و غیرقابل‌گشایش‌اند که هیچ بشری تابه‌حال نتوانسته به گشایش اندکی از بسیار آن دست یابد:

ز اسرار وجود گرچه هر راهبری — داده است به قدر بینش خود خبری
بر دیدهٔ اندیشه و ادراک بشر — نگشوده از این طلسم سربسته دری
(همان: ٤۷۹)

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، وسواسی نامفهوم و تخیلاتی موهوم معرفی می‌کند (همان: ٤٦٦).

تا چند ز راز هستی‌ات بحث و جدال — کاندیشه ندارد اندر این راه مجال
بیهوده چه پوییم که ره‌بردن ما — بر منزل مقصود محال است محال
(همان: ٤٦۲)

ازنظر واجد تلاش حکیمان برای کشف اسرار هستی و تکیه‌بر قوهٔ 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: ٤٦۸)

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 تسلیم‌شدن و رهاکردن توجیه می‌کند؛ اما این پرسش‌ها در ناخودآگاه او رسوب می‌کنند و به‌تدریج 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 مسئلهٔ مرگ می‌گذارد و از آیندهٔ نامعلوم انسان در ورای مرگ به یأسی فلسفی می‌رسد:

هر روز ز عمر اندکی می‌سپریم　　تا یک‌سره از مرز جهان درگذریم

زان سوی دگر هیچ ندانیم که چیست　　افسوس کز آیندهٔ خود بی‌خبریم

(همان: ٤٦۷)

آمد و شد و تولد و مرگ هر روزهٔ خلقت همان جابه‌جاکردن هر روزهٔ 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 کودن شادمان را تصور کن که مشغول کارند. در فضای باز آجر جابه‌جا می‌کنند. به محض آنکه همهٔ آجرها را در یک گوشهٔ زمین روی هم چیدند، شروع می‌کنند به بردن آن‌ها به گوشهٔ دیگر زمین. این کار بی‌وقفه ادامه می‌یابد و هر روزِ 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 کودنم که از جابه‌جایی آجرها در شگفت مانده است» (یالوم، ۱٤۰۰: 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: ٤۲۲)

۳-٤-۲- شکاکیت به مسائل و عدم‌یقین

واجد همواره استدلال‌های منطقی و مشاهدات عینی خود را بر مفاهیم ذهنی و شهودات باطنی ترجیح می‌دهد؛ به‌همین‌دلیل نسبت‌به 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 موجه‌بودن 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 درنهایت سبب می‌شود فرد نسبت‌به همهٔ 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 نسبت‌به همهٔ مسائل نیست. ازنظر او در جهان هستی مفاهیم لاینحلی وجود دارد که هنوز پاسخ روشنی برای آن‌ها یافت نشده است. عمدتاً در سه حوزهٔ اخلاق، دین و آینده امکان حصول یقین و معرفت وجود ندارد و بیشترین سؤالات ذهنی و تردیدهای واجد نیز در دو حوزهٔ دین و آیندهٔ انسان پس از مرگ مطرح شده‌اند. در حوزهٔ دین «چون سخن دربارهٔ 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 دربارهٔ 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 نسبت‌به 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» (یالوم، ۱٤۰۰: 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 شکاکیون، تعارض عقل با مسائل مابعدالطبیعه است. از نگاه آن‌ها «رابطهٔ 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: ٤٦٤)

او دربارهٔ 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 — دربارهٔ این سخن بسی چون و چراست
گر نیست ز جسم چون درآمیخت به جسم — ور زادهٔ جسم است پذیرای فناست

(همان: ٤٢٤)

واجد ناآگاهی از طریق شهودات عینی را دلیل محکمی بر نپذیرفتن مسائل می‌داند. ازنظر او افراد زیادی از وجود روح قبل از جسم خبر داده‌اند؛ اما چون انسان نسبت‌به 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: ٤٦٩)

ب) معاد: استدلال‌های فلسفی و شهودات عرفانی دربارهٔ معاد و معرفت مبدأ برای واجد قانع‌کننده نیستند؛ به‌همین‌دلیل او علی‌رغم شنیدن تمام آن‌ها هنوز خاطری پرتشویش و پرتردید دارد (همان: ٤۳۰). اکبری به‌نقل‌از 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: ٤٣٦)

ازنظر 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: ٤٣٧)

ج) خلقت، جلوهٔ رحمت و عدالت: واجد زندگی را تجربه‌ای سراسر رنج و اندوه می‌داند. از نگاه او اگر آفرینش نتیجهٔ 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: ٤٤٠)

او حال تباه و حال خوش موجودات را بدون هیچ پیش‌زمینه و گناه و ثوابی، تبعیض و بی‌عدالتی می‌داند که در اندیشهٔ او نمی‌تواند منتج به رحمت الهی شود (همان: ٤٧٨). واجد این تفاوت احوال را نوعی خلل و خطا در صحنهٔ آفرینش می‌داند و از اشاره به آن‌ها قصد دارد اختلال پشت صحنهٔ خلقت را نیز اثبات کند و مدیریت الهی را زیر سؤال ببرد:

در ظاهر این پردهٔ پرنقش و نگار — چون داشته‌ایم از این خطاها بسیار
در مبحث پشت پرده هم گر گوییم — بسیار خطا بود چه جای انکار
(همان: ٤٥٢)

د) پست‌انگاشتن مقام انسان: ارزش‌قائل‌شدن برای انسان و مقام الهی و متفاوت او نسبت‌به دیگر موجودات سبب اعتقاد به سرنوشت متفاوت و جاودانگی روح او خواهد شد؛ اما چنانچه انسان موجودی پست‌تر از حیوانات انگاشته شود، قائل‌شدن جهانی دیگر برای او و نگاه متفاوت خداوند نسبت‌به او معنا و جایگاهی نخواهد داشت. هرچه هستی فرابشری 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» (یالوم، ۱٤۰۰: ۵۸۹)؛ اما واجد اینگونه نمی‌اندیشد، او با شمارش شرارت‌های نوع بشر نمی‌تواند بپذیرد که این موجود به‌دلیل قوهٔ تعقلش یک سر و گردن از دیگر موجودات بالاتر باشد:

گوینـــد بشـــر اشـــرف مخلوقـــات اســـت　　جـــانش ز خـــرد مطلـــع اشـــراقات اســـت
ایـــن دعـــوی بـــی پایـــه ز روی انصـــاف　　از بـــاب مبالغـــات و اغراقـــات اســـت
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤٢٤)

یا:

بـا ایـن همـه لاف اگـر بـدانی کـه چـه ای　　دانـی کـه از ایـن و آن بـه و بـیش نـه ای
گـــویی بـــه جهـــان اشـــرف مخلوقـــاتم　　پیداسـت کـه خـود را نشناسـی کـه کـه ای
(همان: ٤٧٧)

واجد انسان را با این ویژگی‌ها و صفات معرفی می‌کند: خودخواهی و خودکامی (همـان: ٤٢٦)، سـتمکاری و مـردم آزاری (همـان: ٤٢٩)، فریبکـاری (همـان: ٤٤٦)، دیـوی و ددی، بیگانـه‌نهادی، خصـومت (همـان: ٤٤٧)، سـودجویی (همـان: ٤٤٧)، درنده‌خویی و مکاری (همان: ٤٥٢)، غرور (همان: ٤٥٤)، آزمندی و حرص (همان: ٤٦٣)، کینه‌ورزی و حسادت (همان: ٤٦٥)، افراط‌گری و تفریط (همان: ٤٨٢)، خودپرستی، خوبینی، بدخویی و بدآیینی (همان: ٤٨٢).

او با برجسته‌سازی بُعد حیوانی و تاریک انسان، تمام ویژگی‌های نکوهیده و پست حیوانات را چندین برابـر در نهـاد بشـر می‌بیند:

هـــر خـــوی نکوهیـــده کـــه در جـــانور اســـت　　افزون‌تـــر و بـــدتر بـــه نهـــاد بشـــر اســـت
خودخـــــواهی و خودکـــــامی افـــــراد بشـــــر　　ناچـــار هـــم از جـــانوران بیشـــتر اســـت
(همان: ٤٢٦)

از نگاه واجد، انسان‌ها فقط دارای ظاهری متفاوت از حیوانات هستند؛ اما باطن و ذات آن‌ها در بی‌وجـدانی و بی‌مسـئولیتی 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:

اینـــان کـــه گرفته‌انـــد نـــام مـــردم　　هســـتند همـــه جـــانورانی بـــی دم
بـا نـیش حسـد دشـمن جاننـد چـو مـار　　بـا نشـتر حقـد، آفـت تـن چـون کـژدم
(همان: ٤٦٥)

در نگاهی که هدف از آفرینش جهان، خلقت انسان دانسته شود و انسان صـاحب مـوقعیتی یکتـا و دارای مسـئولیتی الهـی درنظر گرفته شود، وجود جهانی دیگر که پاسخگوی عملکرد او باشد، کاملاً منطقی و معقول می‌نماید؛ اما چنانچه کسی چنـین دیدگاهی نداشته باشد، بی‌هدفی و پوچی زندگی نتیجه‌ای قابل‌پذیرش خواهد بود.

٥- 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. «کـامو می‌گفـت مـا موجـوداتی اخلاقی هستیم که انتظار داریم جهان، بنیانی برای قضاوت اخلاقی فراهم کند؛ یعنی نظـامی معنـایی کـه طـرح کلـی ارزش‌هـا به‌طور تلویحی در آن لحاظ شده باشد؛ ولی جهان چنین چیزی فراهم نمی‌کند و کاملاً نسبت‌به ما بی‌اعتناسـت» (یـالوم، ۱٤۰۰: ٥٩١). جهان برای واجد تیمارگاهی پر از اندوه است که هیچ‌کس جز دیوانگان نمی‌توانند در آن به شادمانی حقیقی برسند:

جهان تیمارگاهی پـر ز انـدوه اسـت و درد و غـم　　به جـز دیوانـه‌ای را کـی در اینجـا شـادمان بینـی
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۹٥)

او برای رنج‌ها و سختی‌های زندگی هیچ معنایی نمی‌یابد و همین بی‌دلیلی زجرهای زندگی است که یقین او را خدشه‌دار کرده است؛ یالوم به‌نقل‌از یونگ می‌گوید: «معنا بسیاری چیزها و شاید همه چیز را قابل‌تحمل می‌کند» (یالوم، ۱٤۰۰: ۵۹۸).

بشر را از این زندگی در زمانه چه حاصل به جز انده 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: ٤٦۵)

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 آهنج نبود
گنج است جهان و رنج آن مار ای کاش صد مار به هر گوشهٔ این گنج نبود
(همان: ٤٤۱)

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: ۱٤۳)؛ 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 بلا دمی نبودم آزاد
تا کی رسد آن زمان که طوفان اجل یک‌باره دهد بنای هستی بر باد
(واجد شیرازی، ۱۳۷۸: ٤۳۰)

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: ٤۷۵)

٤- نتیجه

نتیجهٔ پژوهش حاضر در حوزهٔ 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 تردیدهای فلسفی اوست. تقدیرگرایی، تفکر برجستهٔ دیگری است که در اشعار واجد نمود یافته است. واجد به‌دلیل آموزه‌های دینی خود به همهٔ پدیده‌ها، مشیت‌انگارانه می‌نگرد. ازنظر 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 برجستهٔ سوم در شعر واجد پوچ‌گرایی و هیچ‌اندیشی است که به‌دلیل اندیشه‌های توحیدی و دینی او انتساب کامل او به پوچ‌گرایان درست نمی‌نماید؛ اما به‌دلیل تردیدهای فلسفی و ناباوری به برخی از مبانی دینی به اندیشهٔ پوچ‌گرایان نزدیک می‌شود که چند عامل سبب پوچ‌اندیشی وی شده است: ۱. معمادانستن راز هستی، ۲. شکّاکیت و

عدم‌یقین، ۳. پست‌انگاشتن مقام انسان: او اشرف مخلوقات بودن انسان را ادعایی گزاف می‌داند. ازنظر 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، به‌تبع نمی‌تواند دارای سرنوشتی الهی و فراحیوانی 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*. ترجمهٔ سهیل سمی. چاپ اول. تهران: ثالث.

حسام‌پور، سعید؛ نبوی، سمیه؛ حسینی، اعظم. (۱۳۹٤). «مرگ و مرگ‌اندیشی در اشعار اخوان ثالث، شاملوو فروغ فرخزاد»، *پژوهشنامهٔ ادب غنایی*، سال سیزدهم، شمارهٔ ۲٤، صص ۹٦-۷۷.

حسامی، مرمر. (۱٤۰۰). *در چنبرهٔ زروان (تأملی در تقدیرگرایی زروانی در ادبیات فارسی از عصر فردوسی تا حملهٔ مغول)*. با مقدمهٔ دکتر اصغر دادبه. تهران: آگرین کتاب (نسخهٔ الکترونیکی فیدیبو).

حیدری، علی؛ دانیاری، کیانوش. (۱۳۹۷). «تحلیل اشعار سهراب سپهری از منظر هستی‌شناسی هایدگر»، *دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی*، سال بیست‌وششم، شمارهٔ ۸٤، صص ۱۱۳-۹۷.

دولت‌آبادی، هوشنگ. (۱۳۷۹). *جای پای زروان*، خدای بخت و تقدیر. چاپ اول. تهران: نی.

شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). *جهان همچون اراده و تصور*. ترجمهٔ ای جی پین و رضا ولی یاری. تهران: مرکز.

شوپنهاور، آرتور. (۱۳۹۵). *جهان و تأملات فیلسوف*. گزیده‌هایی از نوشته‌های آرتور شوپنهاور. ترجمهٔ رضا ولی یاری. تهران: مرکز.

عسکری یزدی، علی. (۱۳۸۱). *شکاکیت*، نقدی بر ادلّه. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.

عفیفی، رحیم. (۱۳۷٤). 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*. ترجمهٔ بهنام جمالیان. تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.

کارترایت، دیوید آی. (۱۳۹۲). *واژه‌نامهٔ تاریخی فلسفهٔ شوپنهاور*. ترجمهٔ محسن اکبری. تهران: معاصر.

کرمی، محمدحسین. (۱۳۸۳). «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر فرهنگ مردم ایران»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، صص ۱۵۰-۱۲۹.

کلوز، فرانک. (۱۳۹۲). هیچ. ترجمهٔ شادی حامدی آزادی. تهران: بصیرت (نسخهٔ الکترونیکی فیدیبو).

کیا، مژگان. (۱۳۷۹). *نهیلیسم و تأثیر آن بر نقاشی*. چاپ اول. تهران: تندیس.

مسلم بن الحجاج القشیری. (۱۳۹۳). *صحیح مسلم*. ترجمهٔ 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 (مقایسهٔ هیدگر و بولتمان)*. ترجمهٔ مهدی دشت بزرگی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب.

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

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست*. ترجمهٔ سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

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

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

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

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