

## خوانشی پدیدارشناسانه از داستان کیخسرو

فهیمة خراسانی\* - دکتر حسینعلیقبادی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

جست‌وجوی جاودانگی یکی از مهمترین درون‌مایه‌های متن‌های اسطوره‌ای است. قهرمان اسطوره‌به دنبال دستیابی به جاودانگی است و برای رسیدن به این هدف، هستی خود را قربانی می‌کند و از خواسته‌های نفسانی خود می‌گذرد و این در ستانندکاری است که کیخسرو در شاهنامه انجام می‌دهد. این مقاله بر آن است که با روش توصیفی-تحلیلی پایه نظریه تقلیل پدیدارشناسانه ادموند هوسرل، به بازخوانی مسأله بازگشت به اصل در داستان کیخسرو بپردازد. هوسرل معتقد است برای درک واقعی وجود چیزی، باید بی‌واسطه در مقابل پدیدار آن چیز قرار گرفت و به درکی شهودی از آن رسید. وی برای فهم این امر، نظریه تقلیل را پیشنهاد می‌کند؛ یعنی برای درک یک پدیده باید تمام پیشداوری‌ها و ادراکات خود را در باره آن پدیده به کناری نهاد و تنها به حقیقت وجودی آن اندیشید. کیخسرو نیز مانند قهرمانان اسطوره‌ای تمام حجاب‌های بیرونی و دورنیرا به کناری می‌گذارد تا بی‌واسطه با حقیقت روبرو شود.

**کلیدواژه‌ها:** ادموند هوسرل، پدیدارشناسی، تقلیل پدیدارشناسانه، کیخسرو، شاهنامه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۲/۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۶/۲۵

\*Email: Tooska\_fahimeh@yahoo.com. (نویسنده مسئول)

### مقدمه

مسأله میل به جاودانگی یکی از مهمترین مباحثی است که در حوزه عرفان و اسطوره مطرح شده است و ریشه در کهن‌ترین اسطوره‌های بشر دارد. این اندیشه‌ها زگیل‌گمش که خواهان رسیدن به جاودانگی بود، آغاز شده است و تا دوران معاصر، در رمانیسمانند در جست‌وجوی زمان از دست‌رفته اثر مارسل پروست<sup>۱</sup> نیز نمود دارد. رسیدن به جاودانگی جزء نخستین دغدغه‌های انسان بوده است. انسان با گذر از دوران بدوی و پا نهادن به عرصه‌های تمدن‌نشری، اندیشه‌های اسطوره‌ای خود را حفظ کرده است؛ پس دور از واقعیت نیست که همانند شهباز گشتبهاصل که در عرفان نمود می‌یابد نیز اشتراکاتی با میل به جاودانگی در اسطوره‌ها داشته باشد.

<sup>۱</sup>. Marcel Proust

<sup>۲</sup>. Mircea Eliade

کیخسرو از جمله شخصیت‌های اسطوره‌ای شاهنامه است که کنش‌یعر فانی دارد. این شخصیت‌ساز شکست‌دادن سرسخت‌ترین دشمن دیرینه ایرانیان، به البرزکوه می‌رود و در بر فنا پدید می‌شود. این کنش‌یبا نگر تغییرات و حیور و انیاست که در این شخصیت ایجاد شده است. کیخسرو پس از انجام رسالت میهنی خود، با ژرف‌اندیشی و بازنگری درونی، از نظر گاه‌نویسی به زندگی خود می‌نگرد و کارکردی عارفانه پیدامی‌کند. این عمل کیخسرو همسان سیر و سلوک سالک است که پس از جنگ با دیو نفس و کشتن آن، به وصال خداوند نائل می‌شود. «میرچالیا ده‌آدر کتاب اسطوره و واقعیت، عنوانمی‌کند که یک‌یاز فراگیرترین مایه‌ها در اساطیر جاودانگی است که بازگشت به اصل خلقتیاز هدا نامادین حیات تلقی می‌شود و این‌جراز طریق کشمکش‌بنا فسماکان پذیر نیست.» (قبادیو خسروی ۱۳۸۶: ۲۲۷)

مسأله بازگشت به اصل یکی از مسائل مهم در عرفان نیز به شمار می‌رود. سالک راه حق با یادآوری پیمان‌الست، در پی رسیدن به اصل و مبدأ خویش است و رجوع دوباره، تنها از طریق زدودن حجاب‌های دنیوی، برای او میسر می‌گردد. این‌حسّ نوستالژیک<sup>۳</sup> در گنجینه درخشان ادبیات عرفانی ما به خوبی خود را نشان می‌دهد. سالک‌برای رسیدن به حق میسر دشوار می‌پیماید تا از هر گونه حجاب‌بیاک‌شود. ویکه ملک بود و در فردوس برین جای داشت، آروزی رسیدن به مقام ازلی خود را دارد؛ پس باید تمام حجاب‌ها را بزداید تا به حقیقت برسد.

میل به جاودان شدن در متون عرفانی به پایمتون اسطوره‌ای پیش‌آمده و حتی جایگاهی به مراتب بالاتر از آن نیز به دست آورده است. شکل‌گیرین اثر حماسه عرفانی نیز بیانگر اشتراک‌مباحث اسطوره‌ای و حماسی با حشر فانی است. در واقع، «قهرمان حماسه عرفانی پهلوانیاست که در آرزوی جاودانگی است؛ پس قدم در راه پیر خونی نهاد تا با پیوستن با خدای جاودانه، خود را از طریق فنای فی‌الله جاودانه سازد. دشمن او دیو و اژدهایی است به نام نفس که مسلح به تعلقات دنیوی است.» (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۱۹) کیخسرو نیز به جدال با تعلقات دنیوی برمی‌خیزد و چون عارفی پاک‌باخته، هرچه را در تصرف خود دارد، می‌بازد و با فراغ‌بالو سبک‌بار می‌لبه سوی حقیقت می‌کند. «می‌توان بر آن بود که سروده‌های صوفیانه گونه‌ای از حماسه‌درونی را در خود نهفته‌اند؛ حماسه‌ای که در این سروده‌ها پاره‌پاره، پراکنده شده است. در این حماسه‌درونی، ستیزنا سازها که بنیاد هر حماسه‌ای بر آن است، به کشمکش‌ی نهانی در میانه درویش با خویشتن دیگرگون شده است. هم‌اورد برونی در رویارویی و آویزش حماسی، در سروده‌های صوفیانه، به ستیزنده‌ای در درون بدل‌گردیده است.» (کزآزی ۱۳۷۲: ۱۹۵)

این درون‌مایه در داستان کیخسرو نیز نمود یافته است. وی دارای سرشتی متفاوت است. سه ویژگی شاه، موبد و طبیب را یکجا با هم دارد. همچنین او هم پهلوان است و هم شاه. فرزند سیاوش است و نجات‌دهنده ایرانیان از ستم افراسیاب. در زمان پادشاهی وی، جنگ‌های خونین بین ایران و توران درمی‌گیرد و سرانجام پیروزیایرانیان و مرگ افراسیاب در همه‌جا صلح و آرامش برقرار می‌شود. کیخسرو

<sup>3</sup> Nostalgic

پساز شکست داد تورانیان، در مقامیکعار فظا هر می شود و به جدالیدرو نیبانیفسخویشمی پردازد. ویکهتاپیشاز آن، قهرمان حماسیو دو هماوردیبرونیداشت، در حماسه دوم خود، تبدیل به ستیزندهایدرونیمی شود و همچونسالکعر فان، عملکردیالهیو خالصانه دارد.

«اگر در حماسه، قهرماندائمی کوشد با صدقهرمانبجنگدودیو کرداریرابرچیند، در عرفانهمقهرمانپیوسته با فزون خواهی، تفوق طلبیو حق ستیزی نفسوفزون خواهی ها

هوس های او در جنگ است تا خویشتر از قفستنو چنگالنفسا مار هر ها سازد.» (قبادی ۱۳۸۱: ۱۵)

کیخسرو در متون پیش از شاهنامه نیز دارای شخصیتی مذهبی و الهی است و جزء جاودانان به شمار می رود. «دراوستا از تعلقیافتنفرکیانیبهنخسرو و برآمدنکارهای بزرگی به یاری فر بر دست او بارها سخن رفته است و این حال عیناً در شاهنامه نیز مشهود است؛ چنانکه زور و نیرو و دوست کامیوزیبا پیوشکو هو جلالو پیروزیکه به یاریفر نصیبکیخسرو شده بود، همراه به حیرتمی افکند.» (صفا ۱۳۸۷: ۵۰۳)

کیخسرو در جایگاه پادشاه و قهرمان ملی ایران و شخصیتی که دارای فر ایزدی است، طبیعتاً باید کنشی فراخور این حال خود داشته

باشد. و پساز شکست دادنا فراسیابتورانی، مطابقبا شخصیتالهیخود عملمی کند و حماسه انسانیو عارفالهیوارقممی زند. «در قلمرو حماسه هایاساطیری و پهلوانی زبان فارسی، انسان آرمانی که نمونه و مظهری از این عظمت ها و نیکویی ها است، در وجود پهلوانانیکهرسالت شانتهحقآرمان هایوالایملتایرانونیردبانامردمی ها و ناپاکی ها است، متجلیمی شود.» (رزمجو ۱۳۷۵: ۴۲) نمونه اینانسانآرمانیدر شخصیتکیخسرو تجلی پیدا کرده است. ویریشه ظلم و ستم را برمی کند، ویرانی ها را آباد و ازضعیفاندلجوییمی کند و بابخشش و عدالت ورزی، پلیدی را از جهان دور می سازد.

شخصیت کیخسرو به ویژه آنجا برجسته می شود که دنیا را رها می سازد. کیخسرو پس از پیروزی در جنگ با افراسیاب تورانی، رفتاری متفاوت دارد؛ وی که در اوج پیروزی و شادکامی است، تخت و تاج خود را رها می کند و بهرچهدارد، پشتپامی زند. اینعملویها و حالتیعارف گونهمی دهد. «کیخسرو برخلاف دیگر قدرتمندان، پس از دستیابی به بزرگترین فتح و غلبه بر سهمگین ترین دشمن ایران، به جای روی آوردن به خوشگذرانی و عیش حاصل از شکست دشمن دیرینه ایران، رویکردی عارفانه و اندیشناک برمی گزیند و شعار درست کرداری سر می دهد.» (قبادی و خسروی ۱۳۸۸: ۲۲۶) کیخسرو پیامبری است که آرامش و شادی را برای ایرانیان به ارمغان می آورد و سپسنا پدید می شود. اینعملکرد و پیامبحثقلیلیدارشناختیبه خوبیمطابقته دارد؛ همان گونکههدر بحثپدیدارشناسی، باید از هر گونهجایبیره اییافت، کیخسرو نیز عارفیاست که برایدستیابی به حقیقت و جودی خود و رسیدن به «جای نیکان» به حیات دنیوی پشت پا می زند.

منوچهر مرتضوی در کتاب فردوسی و شاهنامه، کیخسرو را درخشان‌ترین چهره مؤید به تأیید الهی و فره ایزدی در شاهنامه معرفی می‌کند. (ر.ک. مرتضوی ۱۳۷۲: ۱۳۲-۱۳۳) توجه به این جنبه‌ها از شخصیت کیخسرو در میان اندیشمندان ایرانی سابقه‌دار دو حکیم سهروردینیز به این دو جهاز شخصیت کیخسرو و فره ایزدی وی در آثار متفاوت خویش اشاره کرده است. «بعضی شاهان اساطیری ایران در آثار سهروردی، سیمای قهرمانان معنوی پیدا می‌کنند که شخصیت آنها با شاهان جبار و ستمکار یک‌هبطی قرن‌ها بر این کشور حکمروایی کرده‌اند، فرسنگ‌ها فاصله‌دارد.

در رساله‌الواح عمدی ضمن اشاره به «خره» و «کیان‌خره» از شاهان اساطیری ایران، یعنی فریدون و کیخسرو که هر کدام به نوبه خود، مظهر کفر و ظلمت و دو سلطان غاصب و ستمگر، یعنی ضحاک و فراسیاب را از یک‌هبطر تبیه‌یرافکنده‌اند، سخن به میان می‌آید و کارهای استرگانات نتیجه‌تأیید الهی و فیض خره شمرده می‌شود.» (پورنامداریان ۱۳۶۴: ۱۵۸)

خوانشی این چنین از شخصیت کیخسرو او را تبدیل به یک قهرمان عرفانی کرده و از حد یک قهرمان اسطوره‌ای و حماسی‌فرا تر برده‌است. «در متون پهلوی و روایات مورخان اسلامی ایرانی، آنچه که درباره سیر و سلوک کیخسرو و عروج وی آمده است، در نظرگاه سهروردی، استحاله‌ای زیبا یافته و مراحل گذر یک دست‌مایه اسطوره حماسی و تبدیل آن به یک اسطوره عرفانی، به‌ویژه در حکمت اشراق بسیار پر معنی است.» (رضی ۱۳۸۰: ۴۲۶) «نزد سهروردی اسطوره و حماسه خوانشی عرفانی می‌یابند و با عوالم متافیزیکی که فراتاریخی و فرازمانی‌اند، ربطی وثیق پیدا می‌کنند. آنها به رمزهایی تبدیل می‌شوند که دال بر تجارب روحانی و مکاشفه‌های اشراقی هستند.» (همدانی ۱۳۸۱: ۱۵۷) به قول شیخ اشراق، «پدر، او (کیخسرو) را بخواند و بشنید که او را می‌خواند. اجابت کرد و هجرت کرد به حقیقت عالی. ترک کرد ملک جملمعمور هو حکم محبت و حانیرا مثل گشت بهتر کخویشانو و طن و بیت. روزگاریها چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد؛ روزی که به عالم علوی پیوست.» (سهروردی ۱۳۹۷ق: ۱۸۷-۱۸۸) کیخسرو در اندیشه‌های فلسفی و عرفانی سهروردی، نموداری از جان عارف وارسته است که «طریق تجرید پیش می‌گیرد و خود را از بند ظلمات رها می‌سازد و یا سالکی است که مقامات تبتل تا فنا را طی می‌کند و به اوج قله وصال می‌رسد و به عالم نور می‌پیوندد و از رجال الغیب می‌شود.» (موحد ۱۳۸۴: ۱۸۶) با توجه به اشاراتی که در مورد شخصیت کیخسرو شده است، این مقاله بر آن است تا تحلیلی عرفانی از داستان کیخسرو ارائه دهد که البته این تحلیل بر مبنای نظریه تقلیل پدیدارشناسانه ادوموند هوسرل انجام می‌پذیرد.

درباره شخصیت کیخسرو در شاهنامه تاکنون پژوهش‌های متفاوتی انجام شده و از زوایای گوناگونی به وی نگریسته شده است؛ از جمله غلامزاده (۱۳۸۹) عروج کیخسرو را مورد مذاقه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که صعود در اسطوره‌های ایرانی همیشه از طریق کوه بوده است؛ همان‌طور که کیخسرو نیز در البرزکوه عروج می‌کند؛ آیدنلو (۱۳۸۸) شخصیت کیخسرو را با شخصیت حضرت مسیح علیه السلام مقایسه کرده است؛ قائمی (۱۳۸۹) به بررسی داستان کیخسرو از منظر نقد کهن‌الگویی پرداخته و به یکی از جنبه‌های آن که میلبه جاودانگی است، اشاره کرده است، و مدرسی (۱۳۸۲) به مسأله فرهمندی کیخسرو از نظر فردوسی و شیخ اشراق پرداخته و با بررسی فضایل او، کیخسرو را یک سالک جهان‌بین معرفی کرده است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در هم‌پایه آثار به جنبه‌های عارف‌گونه کیخسرو توجه شده است. جنبه‌ها و آوری‌ها را در مقاله تحلیل همسانی‌ها می‌سأله جاودانگی در اسطوره‌های ایرانی و متون عرفانی است که بر پایه چارچوب نظری تقلیل پدیدارشناختی از شاهنامه شاهد آورده می‌شود.

## پدیدارشناسی

پدیدارشناسی رویکردی فلسفی است که در قرن بیستم، عمدتاً به وسیله ادوموند هوسرل<sup>۴</sup> (۱۹۳۸-۱۸۵۹) عرضه شد. اساس نظریه هوسرل آن است که در شناسایی هر پدیداری یک سوژه وجود دارد؛ به این معنا که پدیدارهایی از لحاظ شناسایی دارای اهمیت هستند که توسط یک سوژه درک شوند. در واقع، «پدیدارشناسی می‌خواهد تحلیلی توصیفی از جهان عینی آن‌سان که بر سوژه ظاهر می‌شود، به دست دهد.» (مکاریک ۱۳۹۰: ۳۵۰)

پدیدارشناسی قبل از هوسرل از سوی اندیشمندانی چون افلاطون<sup>۵</sup>، کریستیان ولف<sup>۶</sup>، فریدریش لمبرت<sup>۷</sup>، دکارت<sup>۸</sup>، کانت<sup>۹</sup> و هگل<sup>۱۰</sup> نیز به کار می‌رفت، اما هوسرل آن را به صورت تیکرو و شفلسفیم مطرح کرد. «اصطلاح پدیدارشناسی پیش از هگل به وسیله لامبرت، کانت، هردر، فیخته و نوالیس به کار رفته بود و بعد از او نیز به مفهومی که هگل در ذهن داشت، به وسیله کسانی چون سرویلیام هامیلتون، موریس لازاروس و ماخ مدت‌ها قبل از هوسرل به کار گرفته شده بود.» (مشکات و دهباشی ۱۳۸۷: ۱۳۱) تمام سعی هوسرل در زندگی علمی، تأسیس فلسفه‌ای چون علم بود که خود آن را پدیدارشناسی نامید.

4. Edmund Husserl  
3. Christian Wulff  
5. Decart  
7. Hegel

2. Plato  
4. Friedrich Lambert  
6. Kant

واژه فنومنولوژی<sup>۱۱</sup> یا پدیدارشناسی را البته هوسرل وضع نکرده است، اما او کلمه فنومن را به صورتی بی سابقه و تازه معنی می‌کند. قبلاً او شیستوفریدریشاوتینگر، زاهد آلمانی، در

۱۷۳۶ شاید نخستین بار این کلمه را به مفهوم دیدنی به کار برد. او تینگر فنومنولوژی را مطالعه نظام الهی حاکم بر روابط چیزهای محسوس در عالم قشر و محسوسات می‌دانست. بعداً در قرن هجدهم، یوهان اینریشلا مبرت، ریاضیدان و فیلسوفیکه متأثر از کریستیان لوفبود، در «رغنونو»، اینواژه را برای دلال تبریز ظریه نمود. هایکه بر این مفهوم معلوم تجربی بنیادی هستند، به کار برد. احتمالاً کانت از او تأثیر پذیرفته است؛ زیرا در نزد کانت نیز فنومن، یعنی آنچه از منشأ تجربه به حساسیت داده می‌شود. (جمادی ۸۴: ۱۳۸۵-۸۵)

روشی را که هوسرل برای شناخت پدیدارها پیشنهاد کرد، روش تقلیل است؛ یعنی سوژه هم در کدر مقابل پدیدار باید تمام دانسته‌های پیشین خود را به حالت تعلیق درآورد تا اصل و حقیقت آن برای وی قابل شناسایی باشد.

هوسرل معتقد بود که باید میان معنای لغت و معنا به اعتبار حالت روانی نویسنده و خواننده فرق گذاشت. معنا را نویسنده بنا به روحیات خود طوری اعمال می‌کند و خواننده هم طوری می‌فهمد. بدین اعتبار، نقد بیان حالت روانی خواننده از معنی است؛ مثلاً برف مستقلاً وجود دارد، اما در ذهن هم عوالمی دارد و با توجه به آن زمینه ذهنی ادراک می‌شود؛ پس هر چند معنی ثابت است، تلقی از آن ثابت نیست. در مورد فهم متن (ابژه) باید نخست تلقیات و پیش فرض‌ها را از ذهن زدود. (شمیسا ۱۳۸۸: ۳۲۹)

به دنبال فلسفه ایده‌آلیسم که جهان را ساخته ذهن بشر می‌دانست و حقیقت را در تفکر و ذهنیت فردی جست و جوی کرد و مذهباً صالتتجربه‌گر است. کانت استقلال واقعیت بیرون و تجربه‌گرایتاً کیه داشت، فلسفه هوسرل به دنبال حل مناقشه ذهن و عین است. «در کانون توجه هوسرل، مطالعه پدیده‌ها آن چنان که در آگاهی ظاهر می‌شوند، قرار داشت.

و یمد عیب و کچه عین و ذهن، هر دو در تجربه و نهاد بر و ناز آن یافت می‌شوند؛ بنابراین، ثنویت جسم-ذهن را کنار نهاد. (چناری ۱۳۸۶: ۱۱۷) این بدان معنا است که عینیت به تنهایی کافی نیست، بلکه باید دید که هر پدیده‌ای چگونه در ذهن سوژه‌ها ایکیک آنرا در کمی کنند، نمود می‌یابد.

فلسفه پدیدارشناسی در پی بررسی پدیده‌ها آن گونه که به هوسرل سیله ذهنیه وجود می‌آیند، است؛ برای مثال کلفی نفس هم موضوعت فحص پدیدارشناسانه قرار نمی‌گیرد، بلکه هفیلسو فیدارشناسه بر رسیگلوبوئیده شده می‌پردازد؛ یعنی گلیکلهگل بودگی اشاز راهبوییده شدن توسط سوژه بوکننده تعیین شده است. (پاینده ۱۳۹۰: ۱۱۲)

و این همان نقطه‌ای است که ابژه و سوژه به هم پیوند می‌خورند و دوگانگی بین این دو از بین می‌رود. برای بررسی آرای هوسرل شناخت اندیشه‌های دکارت، کانت و هگل ضروری است. دکارت بنیاد یقین را در اندیشه جست و جوی کرد و با شک در هر چیز، حتی خود شک، به یقین می‌رسید؛ زیرا او سیله‌های شک کردن هانیز اندیشه است و در خود شک که به هوسرل سیله‌ها ندیشه فرد صورت می‌گیرد، شک نیست؛ لذا وی نتیجه گرفت: می‌اندیشم؛ پس هستم. هوسرل نیز در شک با دکارت هم عقیده بود، اما شکویدر خود پدیده‌ها نبود، بلکه

<sup>11</sup>. Phenomenology

وی نسبت به تمام پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های یک‌مورد پدیدهاست، شکمی کرد. ویرایرو و خودش خود اصطلاحاً پوخه<sup>۱۲</sup> را به‌کار برد که همان تقلید پدیدارشناسانه است. «پوخه هوسرلی از شک دکارتی الهام می‌گیرد، اما نقطه‌ای که برای شروع و عانت‌خامی کند، مستقلاً متفاوت از آن است؛ زیرا شک با طرد یقین همراه است، در حالی که پوخه یک عمل تعلیق صرف و امتناع از حکم است و نه نفی حدس یا فرض یا شک.» (رشیدیان ۱۳۸۴: ۱۷۰) هوسرل بر این باور بود که «یگانه بنیان معتبر برای شناخت نگرشی است که هیچ چیزی را با اطمینان نپذیرفته باشد، همه ایده‌ها و پنداشت‌هاییرا که هم‌کناس‌تبرانگیختها و هامباشند، اکیداً به‌حالت‌تعلیق‌درآورد و در پراگماتیک‌گذارند.» (نورس ۱۳۸۵: ۷۶)

کانت معتقد بود که تمام پدیده‌ها یا عالمداراید و وجه‌اند: فنومن<sup>۱۳</sup> که همان‌ظاهر پدیدهاست و فنومن<sup>۱۴</sup> که ذات پدیدهاست. به عقیده‌ی، ما از طریق فنومن‌ها به‌شیوه‌ای عقلانی، می‌توانیم دریا می‌کهد ذات‌یدر پسا‌نهان‌هفت‌هاست که دراکانبرای ما میسر نیست. «هم‌منظریه‌پردازان در این‌باره اتفاق نظر دارند که فنومن ذات نیست. تفاوت آنها در این است که برخی از آنها مانند هیوم برآنند که علم و ادراک تنها در حد همین فنومن‌ها ممکن است و عده‌ای دیگر چون افلاطون گذر از فنومن‌ها و ادراک‌ها و اتانهارا ممکن‌می‌دانند.» (جمادی ۱۳۸۵: ۸۵) هگلنیز مانند افلاطون فنومن یا ذات را قابل دسترسی می‌دانست، ولی آن‌را در حیطه‌ی همین‌جهان‌می‌دید.

هوسرل در این فرض که ذات پدیدارها برای ما قابل دسترس نیست، با کانت اختلاف نظر داشت و معتقد بود که ماهیت پدیده سرشار از آگاهی ناب است و این آگاهی می‌تواند از طریق‌اشرا قبل‌اواسط‌هبرای ما شکل‌گیرد؛ به بیان دیگر، «نظام پدیدارشناسی هوسرل در صدد است تا ما را متوجه «اصل چیزها» کند و چنین امری با رجعت به آنچه که «جوهر» چیزها نامیده‌می‌شود، به‌دستی‌آید.» (شعیری ۱۳۸۶: ۶۱) فنومن‌ها حاکم‌ی وجود ماهیت‌ها هستند و برخلاف نظر دکارت، برای ما قابل دسترسی‌اند.

از آنجا که پدیدارشناسی به بررسی تجارب محض و آگاهی بشر می‌پردازد، باید از شهود بی‌واسطه آغاز کند و هرگونه پیش‌فرضی را کنار نهد. نخستین فرضی را که باید کنار نهاد، «دیدگاه طبیعی» است؛ یعنی این دیدگاه پوزیتیویستی که فرض می‌کند جهانی خارج و مستقل از آگاهی انسان وجود دارد، خواه انسان آن را ادراک کند، یا نکند. هوسرل با در «پراگماتیک نهادن» و تعلیق حکم در باب وجود عالم و ابژه‌های مستقل از آگاهی انسان، به این نتیجه می‌رسد که وظیفه پدیدارشناس تحلیل و بررسی محتوای آگاهی است. (خاتمی ۱۳۸۷: ۵۶)

منظور هوسرل از پدیدارشناسی درک ماهیات بود از طریق شهودی و روشی را که برای این درک انتخاب کرد، روش‌تقلیل‌است. عقیده هوسرل مبنی بر اینکه می‌شود به‌نومندستیافت، با هگل‌مشترک‌بود، اما روش‌ویبرای رسیدن به‌ذات‌متفاوت‌بود. «قلمرو پدیدارشناسی هوسرل صرفاً در آگاهی من‌منفرد و روش تجربه‌زنده شهود و توصیف خالص است.

<sup>12</sup>. Epoche

<sup>13</sup>. Phenomen

<sup>2</sup>. Noumen

قلمرو پدیدارشناسی هگل در واقع، تمام عالم و آدم و روش او استخراج مفاهیم معقول از پدیدارها یا تجلیات روح مطلق است.» (جمادی ۱۳۸۵: ۸۶) هوسرل هماهنگ با دکارت، سعی داشت فلسفه ایمبتنیبر اصولیکاملاً متیقنوعلمی ایجاد کند.

پدیدارشناسی هوسرل نه تنها روشی است که از طریق آن، فلسفه معنای علم دقیق را در جهت شناخت واقعی ماهیات اتخاذ می‌کند (چرا که علم دقیق بود فلسفه همواره هدغهذهنی فیلسوف مذکور بود)، بلکه خود به مثابه فلسفه است؛ زیرا مدعی شناخت ضروری و ذاتی (آنچه هست) است. به تعبیر هوسرل، پدیدارشناسی به صورت (بازگشت به اشیا) تصویری می‌شود که به گونه ای به کشف ماهیات در پدیده‌های انجامد. پدیدارشناسی که می‌کند که با پژوهش‌ها گاه می‌محض، می‌توان نسبتی را که واقعاً عینی است، کشف نمود. این خود نوعی (وجود علم دقیق به اشیا) محسوب می‌شود که بیانیگر (فلسفه) بود پدیدارشناسی است. (دهبشی و آیت‌اللهی ۱۳۸۸: ۱۴۳)

### تقلیل پدیدارشناسانه<sup>۱۵</sup>

هوسرل برای رسیدن به حقیقت وجودی هر شیء، روش تقلیل را پیشنهاد کرد: «بین بحث نظری مابعدالطبیعی و استدلال علوم تحصیلی باید راه سومی موجود باشد و آن راهی است که قبل از هر استدلالی، ما را مستقیم در برابر واقعیت قرار می‌دهد و به قول خود هوسرل، ما را به خود اشیا لقا می‌دهد.» (دارتینگ ۱۳۷۳: ۱۶) هوسرل رسیدن به ذات پدیدار (نومن) را از طریق بازگشت به مبدأ آن میسر می‌دانست که همانا پوخته است؛ یعنی جهان ماقبل علمی.

پوخته شک واقعی درباره جهان طبیعی نیست. نفی سوفسطایی و ارجحانه نیست، بلکه به معنای امتناع از داوری و تعلیق داوری است. پیش فرض های و یکره طبیعتی که چهاربازندگی طبیعتی معمولاً میانناز مندو فیلسوف هم به معنای انسانیت طبیعتی که در بهشکدر آنها نیست، در مقام فیلسوفی به عنوان افعال فعالیت فیلسوفی هنگامیکه رویکرد فلسفی را اتخاذ می‌کند، باید این پیش فرض‌ها را مهار کند و بین الهالینبگذارند. (رشیدیان ۱۳۸۴: ۱۶۹)

تاویل هوسرل بهشکدر کار تینزدیکا است، ولیفرقش در این است که شکدر کار تیبهنوعین فیجهاناست. برحسب تاویل پدیدارشناسی نمود، چیز یحذف نمی‌شود و آنچه به ذهن می‌شود، باقی می‌ماند، اما این باقی‌ماند نصر پدیدار است؛ یعنی وجود پدیداری و اسطهدر مقابلو جداندر کباقی می‌ماند. (ر.ک. هوسرل ۱۳۸۱: ۱۴)

عارفان نیز در مقابل پدیدارهای عالم، برخوردی مشابه دارند. آنها تمام پدیدارها را در حالت تعلیق قرار می‌دهند تا بتوانند به حقیقت واحد دست یابند. «تقلیل زمانی به وقوع می‌پیوندد که همه قضاوت‌ها را در باره پدیدیده‌ای که در خلال وجهه نظرهای طبیعی ساخته شده است، رها کند، یا موقتاً کنار گذارد تا آنجا که با این رهاشدگی تعلیق «چیز در خود» به عنوان داده مطلق آگاهی به دست آید.» (ابراهیمی ۱۳۶۸: ۴۱)

<sup>15</sup>. Phenomenological reductin



از آنجا که اندیشه‌های عرفانیدار ایری‌شهاستوره‌ای هستند، مفهومی‌گشت‌بهاصل‌کهی‌کی‌از مهم‌ترین‌موتیف‌های عرفانی‌هشمار می‌رود، در اسطوره‌های ما و داستان کیخسرو نیز به چشم می‌خورد. کیخسرو سال‌کیاست که برای رسیدن به حقیقت وجودی خود، تمام چیزهای بی‌ارکهدردنیا وجود دارد، در حالت تعلیق قرار می‌دهد. در ادامه این داستان را بر اساس نظریه پدیدارشناسی تحلیل می‌کنیم.

### داستان کیخسرو بر اساس نظریه پدیدارشناسی

برای رسیدن به مبدأ باید حجاب‌ها را کنار زد؛ همان‌طور که برای رسیدن به بنیاد چیزها، باید پیش‌داوری‌ها و دانسته‌های پیشین را به کناری گذاشت. نظریه تقلیل‌پدیدارشناسانه‌مانندیک‌چرخه‌عملی‌کند. برای رسیدن به حقیقت ذاتی چیزها، باید به اصل و حقیقت آغازین آنها پی برد، یعنی زمانی که گرد هیچ حجابی به آنها ننشسته بود؛ درست مانند انسانی که به این دنیا می‌آید و با گذر زمان، حجاب‌های دنیوی‌گردها و افرامی‌گیرد و ویران‌از حقیقتی که به آن متعلق بود، دور می‌سازد. این‌همان سفری‌است که از حقیقت‌دارد. حالا باید دوباره سفری را از خلق به سوی حق آغاز کند و همیشه این یاد و خاطره ازلی با او همراه است و در گوشه‌ای از وجودش باقی می‌ماند. در واقع، به نظر هوسرل برای رسیدن به کنه و ذات چیزها، باید تمام حجاب‌ها و پیش‌داوری‌های بی‌ارکهنسبت به آنها داریم، به کناری بگذاریم تا خود پدیدار، بی‌واسطه‌بر ما ظاهر شود. (ر.ک. بل ۱۳۷۶: ۲۸۶-۲۸۷)

برای‌ها شدن از پیش‌دانسته‌ها باید آنها را در پراتز گذاشت؛ به این معنا که در زمان کسب آگاهی از پدیدارها، آنها را به کناری بگذاریم تا باعث جهت‌دادن به ذهنمان نشوند. عارف نیز در سیر و سلوک خود، همه چیز را در پراتز می‌گذارد و با ذهنی خالی و آزاد به عالم می‌نگرد.

کیخسرو پس از پیروزی در جنگ با افراسیاب به فکر سرای جاوید می‌افتد. با خود می‌گوید که هر چه در دنیا خواستم، به دست آورده‌ام. ویرای این که سیر آرزو حصر این جهانی نشود، نسبت به پادشاهی و جهان‌داری بی‌اعتنا می‌شود:

|                            |                                |
|----------------------------|--------------------------------|
| همی گفت ویران و آباد بوم   | ز هند و ز چین اندرون تا به روم |
| سراسر ز بدخواه کردم تهی    | مرا گشت فرماندهی و مهی         |
| جهان از بداندیش بی‌بیم‌گشت | فراوان مرا روز بر سر گذشت      |
| ز یزدان همه آرزو یافتم     | وگر دل همه سوی کین تافتم       |
| روانم نیابد ز آزیمی        | بد اندیشد و کیش آهرمنی         |

(فردوسی ۱۳۷۸: ۹۷۶)

«هوسرل اصطلاحی دارد که زیست‌جهان<sup>۱۶</sup> ترجمه کرده‌اند؛ به این معنی که ما اطلاعاتی از دنیا داریم و همه در آن شریکیم و با آن، امور و اشیا (و از جمله متون) را می‌فهمیم.» (شمیسا ۱۳۸۸: ۳۲۹) همه ما انسان‌ها دارای یک زیست‌جهان خاص هستیم، اما برای رسیدن به شناخت واقعی، باید موقتاً آن را به کنار بگذاریم و به نوعی تعلیق درآوریم، تا بتوانیم به اصل پدیدارها برسیم. (ر.ک. مکاریک ۱۳۹۰: ۳۵۱) یادآوری این نکته ضرورت دارد که در تحلیل پدیدارشناسانه، سوژه مدرک در برابر پدیدارها موقتاً، زیست‌جهان خود را به حالت تعلیق درمی‌آورد. شخصیت کیخسرو نیز بر این‌ها شدن از تعلقات مادی، می‌کوشد تمام مکتسبات دنیایی خود را به حالت تعلیق درآورد. آنچه کیخسرو به دنبال آن است، رسیدن به جایگاه حاصل‌حاناستویم‌آندارد که بازندگی بیشتر در این دنیا، فرهایز دیکهنشانه‌ای از آن جایگاه است، از ویبگسد لد:

به یزدان شوم یک زمان ناسپاس به‌روشن روان اندر آرم هراس  
 ز من بگسلد فره ایزدی گرایم به‌کژی و نابخردی  
 (فردوسی ۱۳۷۸: ۹۷۶)

وی دنیا و قدرت آن را مانعی برای رسیدن به هدف می‌داند:

روانم بدان جای نیکان برد که این تاج و تخت مهی بگذرد  
 (همان: ۹۷۷)

در مقابل پدیدار، باید تمام پیشینه ذهنی خود را نسبت به آن حذف کنیم و با ذهنی خالی به سراغ ذات آن برویم؛ برای مثال، در مواجهه با یک درخت باید اعتقاد خود را در مورد واقعی بودن آن معلق کنیم و هرگونه آگاهی درباره آن را کنار بگذاریم تا به ادراکی شهودی از درخت برسیم. «در این مرحله، وجود متفرد اشیا بین‌الهیالینتقرار می‌گیرد و امر واقعیه‌ها تبدیل می‌شود.» (ریخته‌گران ۱۳۷۵: ۲۴۰) کیخسرو نیز برای دل‌کندن از دنیا و به نوعی بین‌الهیالینتقرار دادن دنیا، دست‌عاب‌هسو پیرو درگارد را می‌کند و این گونه‌ها خداوند سخنی گوید:

همی گفت کای کردگار سپهر فروزنده نیکی و داد و مهر  
 ازین شهریاری مرا سود نیست گر از من خداوند خشنود نیست  
 ز من نیکویی رفت بسیار و زشت نشستن مرا جای ده در بهشت  
 (فردوسی ۱۳۷۸: ۹۸۲)

و بدین‌سان رسیدن به جایگاه ازلی خود را از خداوند می‌خواهد. گویوی پیامبر ریاست که پس از نجات دادن ایرانیان از دست‌افراسیاب و برقرار کردن صلح و آرامش، رسالت‌ودر حقیقت، خویشکاری خود را پایان یافت‌همی داند و عاشقان‌ه‌ب رابر رسیدن به صورت نخستین و ازلی خود تلاشی کند.

در روش پدیدارشناسانه، آنچه از طریق تجربه خارجی به دست می‌آید، جای خود را به تجربه‌ها گاهیمی دهد؛ به این معنا که تو جهما از هر چیزیک‌ها از طریق جهان‌خارجی به دست می‌آوردیم، گرفته و به‌ها گاه خودمان معطوف می‌شود.

<sup>16</sup>. Life world

هوسرلبرای اینکه هر کویژگی‌های بنیادیتجربهبهرا بهسطحی بالاتر ارتقا بدهد، روش تأویل را اختیار می‌کند. تأویل‌ها به نظر یقین‌گرایان می‌پذیرد که هم‌اکنون موضوع کنش‌های ما نیز و بی‌رمی گردانیمو به نفس کنش‌های ما نیز و جهمی کنیم تا از این رهگذر، به کشف ساختارهای بنیادین آلی می‌کهدر امر التفاتو ساطتمی‌کنند. در انجام این مهم، نخست باید از دیدگاه طبیعی‌مان نسبت به اشیا روی برگردانیم؛ به این معنی که از موضوع التفاتی که معمولاً در زندگی روزمره اختیار می‌کنیم، عزلتو جهم‌کنیم؛ به سخند دیگر، باید از پیش داورای‌هاییکهدر بارهدر کاشیا وجود دارد، کنار هبگیریمونیز نگرستنبه‌اشیا رابه‌رو شیکه‌به‌آن خو گرفته‌ایم، کنار بگذاریم، تا از آنچه در کنار ما مخدوش می‌سازد، بر کنار بمانیم. (کازه‌بیه ۱۳۸۲: ۱۳)

سالکنیز باید از آنچه که در دنیای کویر از حقیقت مخدوش می‌سازد، روی برگرداند.

آنچه که در فلسفه هوسرل، ذات نامیده می‌شود، همان رسیدن به زمان ما قبل‌علمی و آغازین پدیده‌ها است و آنچه یک‌هسال کدر راه عرفان، به‌دنبالاً ناستنیز رسیدن به مانبی آغاز و الاستاست.

این مسأله در منازعه کیخسرو و باز نمود پیدامی‌کند؛ کیخسرو عارفی پخته‌است که هز الکه‌با عقل‌مآل اندیشمی‌اندیشد، او را درک نمی‌کند. «گفت و گویند الوکوشش او برای انصراف کیخسرو از دنیاگریزی نماد جدال عقل و عشق است. سرانجام عشق بر عقل فائق می‌آید و کیخسرو زلرافانعمی‌کند که راه‌درستو مستقیم را خودانتخاب کرده‌است.» (قبادی و خسروی ۱۳۸۶: ۲۲۷) کیخسرو با دیدی متفاوت، دنیای پیرامون خود را می‌بیند و به همین دلیل، کناره‌گیری‌ها را تا جو تخت‌نزد ایرانیان عجیبی‌نماید و حتی شخصیت‌اندیش‌مندی‌چون‌ال نیز تصور می‌کند دیوان‌بر او. سلطشده‌اند. در حالی که هده‌فاینشخصیت‌آرمان‌گرا، گذشتناز جهان‌مادیو رسیدن به جهان سرمدی است و بودن در این دنیا را خوار و تاج و تخت را مایه غم خود می‌داند و با خوشحالی خبر از مرده‌ایمی‌دهد که سر و شبرایویا ورده‌است:

|                          |                           |
|--------------------------|---------------------------|
| سحرگه مرا چشم بغنود دوش  | ز یزدان بیامد خجسته‌سروش  |
| که بر ساز کامد گه رفتنت  | سرآمد نژندی و ناخفتنت     |
| کنون بارگاه من آمد به‌سر | غم کشور و تاج و تخت و کمر |

(فردوسی ۱۳۷۸: ۹۸۵)

آن بخش از داستان کیخسرو که به خوبی با نظریه تقلیل همخوانی دارد، خالی شدن کیخسرو از هرچه جز خداوند است. به تدریج، از آغاز داستان، وی از دنیا و مافیها جدا می‌شود. ثروت و راه‌دست‌گودرزمی‌سپارد تا به‌دردمندان برسد، منشور فرمانروایی برای رستم و گیو صادر می‌کند و در پایان، پادشاهیرابه‌له‌راسپی‌سپارد و سبکبار و رها به سوی حقیقت می‌شتابد. ویدونکوچک‌ترین دل‌بستگی به دنیا از رنگتعلق‌آزادی‌شود و در میان برف ناپدید می‌شود. فرورفتن در برف نیز از منظر نمادشناسانه، قابل تأمل است. «سفید رنگ گذر است، با همان مفهومی که از آیین‌های مناسک گذر سخن می‌رود و دقیقاً رنگ مشخص این آیین است که از طریق این آیین‌ها انسان استحاله می‌یابد و بنا بر الگوی قدیم تمام آیین‌های عرفانی، همان مرگ و بازگشت به زندگی‌است.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۸: ۵۸۹) کیخسرو نیز با فرورفتن در سفیدی، به رجعتی جاودانی به سوی زندگی ابدی دست می‌یابد:

|                             |                           |
|-----------------------------|---------------------------|
| چو از کوه، خورشید سر برکشید | ز چشم مهان، شاه شد ناپدید |
| بودند از آن جایگه شاه‌جوی   | به ریگ بیابان نهادند روی  |

ز خسرو ندیدند جای نشان ز ره بازگشتند چون بیهشان  
(فردوسی ۱۳۷۸: ۱۰۰۰)

می‌توان گفت با تأویل پدیدارشناسی، «فیلسوف به لحاظ عقلی و فکری، نوعی تغییر حالت و وضع می‌دهد و به جای اینکه مثل همه مردم آنچهرامی بیند، موجود و واقعیداند، یعنی سطحیو جز می‌باشد، حکمرامعقلمی دارد و هم هاشیارا صرفاً پدیدار می‌انگارد.» (ورنوود یگران ۳۱: ۱۳۷۲-۳۲) کیخسرو نیز هم‌چیز دنیارابه حالت تعلیق درمی‌آورد. ویرا رسیدن به آرامشیکهدر پیا ناست، یعنی آنحقیقتما قبلعلمیو ذاتحقیقیخود، دنیا و قدر تا آنرا زاید و آنها را مایه در دورنجخ ودمی‌داند:

کنون جان و دل زین سرای سپنج بکنم سرآوردم درد و رنج  
(فردوسی ۱۳۷۸: ۹۹۰)

### نتیجه

در این پژوهش، با بهره‌گیری از نظریه تقلیل پدیدارشناسانه، خوانشی متفاوت از اندیشه میل به جاودانگی که در داستان کیخسرو و همچنین در اندیشه عارفانه نمود یافته است، به دست داده شد. اصطلاح پدیدارشناسی که از زمان افلاطون توسط فیلسوفان به کار می‌رفت، در قرن بیستم به وسیله ادموند هوسرل به صورت یک روش فلسفی معرفی شد که در بطن آن، اندیشه شناخت پدیدارها، آنچنان که در ذهن سوژه نمود می‌یابند، وجود دارد.

آنچه در فلسفه، ذاتی‌انومانماید همی‌شود، حقیقتیاست که در ورا یظاهر پدیدارها وجود دارد و برایدستیابی به آن باید ظواهر را به کناری زد تا بتوان به آن دست یافت. این نظریه همخوان است با مبحث بازگشت ازلی که هم در اسطوره‌ها و هم در عرفان بیان می‌شود. سالک که خاطره ازلی و پیمان الست را در ذهن دارد، برای رسیدن به حقیقتیکه از آن دور شده است، باید تمام محجاب‌ها را به کناری بگذارد. همان‌گونه که برای رسیدن به ذات هر چیزی باید تمام دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها نسبت به آن به حالت تعلیق درآیند، سالک نیز برای رسیدن به اصل خویش، باید تمام خواهش‌های درونی و بیرونی خود را به کناری بگذارد و با چشمان دیدگر دنیارابیند؛ یعنی هر چیزی را در عالم، نشانه‌ای از ذات مقدس خداوند بداند و بدون دانسته‌های تاریخی خود نسبت به هر چیز به قضا و تپیر دازد و حوب بغض خود را در آن دخالت ندهد.

داستان کیخسرو در شاهنامه، از محدوده یک روایت حماسی معمول فراتر می‌رود و به حماسه‌ای عرفانی تبدیل می‌شود. کیخسرو نیز عارفی پاک‌باخته است

که از ظاهر دنیا عبور می‌کند و با پشتپازدنبه قدر تو تا جوتختپادشاهی، رهسپار جهان آغازینو ابدیمی‌شود.

ناپدید شدن ویدر بر فیز به صورتینمادین، نشانگر بی‌تعلقی و وارستگی‌اواز دنیا است؛ چرا که سفیدبیر فیادآور پاکبوی آلیشیاست.

کیخسرو انسانیسبکبار و رها از هرگونه تعلقیاست که با گذشتناز خاکتیر هکهنمودار این جهان است، به آسودگی و

آرامش حقیقی دست می‌یابد. همان‌گونه که در مبحث تقلیل، برای شناخت حقیقت پدیدارها، باید هرچه جز وجود آنها را در تعلیق گذاشت، کیخسرو نیز برای رسیدن به آرامش ناشی از بی‌آلایشی، دنیارابه‌حالت تعلیق‌دردمی آورد و بارها کردن آن، خود را از غمداشتنش می‌رهاند.

## کتابنامه

- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۸. «سیاوش، مسیح (ع) و کیخسرو (مقایسه‌ای تطبیقی)». پژوهش‌های ادبی. س ۶. ش ۲۳. ابراهیمی، پریچهر. ۱۳۶۸. پدیدارشناسی. تهران: دبیر.
- بل، دیوید. ۱۳۷۶. اندیشه‌های یوسرل. ترجمه فریدون قناتمی. تهران: مرکز.
- پاینده، حسین. ۱۳۹۰. «به سوی زیبایی‌شناسی دریافت». فصلنامه سینما و ادبیات. س ۷. ش ۲۸. پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۴. رمز و داستان‌های رمزیدار ادب فارسی. تهران: علمی فرهنگی.
- جمادی، سیاوش. ۱۳۸۵. زمینه و زمانه پدیدارشناسی. تهران: ققنوس.
- خاتمی، محمود. ۱۳۸۷. گفتارهایی در پدیدارشناسی هنر. تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- دهباشی، فهیمه و حمیدرضا آیت‌اللهی. ۱۳۸۸. «پدیدارشناسی هوسرل». معرفت فلسفی. س ۶. ش ۴. دارتینگ، آندره. ۱۳۷۳. پدیدارشناسی چیست؟. ترجمه محمود نوالی. تهران: سمت.
- رزمجو، حسین. ۱۳۷۵. انسان آرمانی و انسان کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی. تهران: امیرکبیر.
- رشیدیان، عبدالکریم. ۱۳۸۴. هوسرل در متن آثارش. تهران: نی.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۰. حکمت خسروانی؛ سیر تطبیقی فلسفه و حکمت در ایران باستان. ج ۲. تهران: بهجت.
- ریخته‌گران، محمدرضا. ۱۳۷۵. «هوسرل و مسئله‌شناسایی». فصلنامه فرهنگ. س ۹. ش ۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش. ۱۳۹۷. ه. ق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر. ج ۳. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شعیری، حمیدرضا. ۱۳۸۶. «رابطه نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتار ادبی - هنری». نشریه ادب پژوهی. ش ۳.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱. انواع ادبی. ج ۹. تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۸۸. فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی. ج ۲. تهران: جیحون.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۸۷. حماسه‌سرایی در ایران. ج ۴. تهران: فردوس.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۹۳. شاهنامه: بر اساس نسخه چاپ مسکو. زیر نظر ی. ا. برتلس. تهران: ققنوس.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۸۹. «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای». پژوهش‌های ادبی. س ۷. ش ۲۷. قبادی، حسینعلی و شکیب خسروی. ۱۳۸۶. آیین آینه. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- قبادی، حسینعلی. ۱۳۸۱. «حماسه عرفانی یکی از انواع ادبی در ادبیات فارسی». فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی. دوره جدید. ش ۱.
- کازمیه، آلن. ۱۳۸۲. پدیدارشناسی و سینما. ترجمه علاءالدین طباطبایی. تهران: هرمس.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۲. رؤیا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.
- مدرسی، فاطمه. ۱۳۸۲. «کیخسرو فرهمند به روایت فردوسی و سهروردی». پژوهشگاه علوم انسانی. ش ۳۷.

- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۷۲. فردوسی و شاهنامه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).  
مشکات، محمد و مهدی دهباشی. ۱۳۸۷. «رابطه پدیدارشناسی و منطق هگل». نامه حکمت. س ۶. ش ۱.  
مکاریک، ایرناریما. ۱۳۹۰. دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. چ ۴. تهران: آگه.  
موحد، صمد. ۱۳۸۴. نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن. تهران: طهوری.  
نوریس، کریستوفر. ۱۳۸۵. شالوده‌شکنی. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.  
همدانی، امید. ۱۳۸۸. «حماسه، اسطوره و تجربه عرفانی خوانش سهروردی از شاهنامه». فصلنامه نقد ادبی. س ۲. ش ۷.  
هوسرل، ادموند. ۱۳۸۱. تأملات دکارتی. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.



## References

- Āydenlou, Sajjād. (2009/1388SH). "*Siyavash, Masih (AS) and Keikhosrow (moghāyese'i tatbighi)*". Pazhouhesh-hā-ye adabi. Year. 6. No. 23.
- Bell, David. (1997/1376SH). *Andisheh-hā-ye Hoserl (Husserl: The Arguments of the Philosophers)*. Tr. By Fereidoun Fātemi. Tehran: Markaz.
- Casebier, Allan. (2003/1382SH). *Padidār shenāsi va sinemā (Film and phenomenology)*. Tr. by 'Alā'eddin Tabātabā'i. Tehran: Hermes.
- Chevalier, Jean & Alain Guerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionary of symbols)*. Tr. & Research by Soudābeh Fazā'eli. 2<sup>nd</sup> Ed. Vol. 3. Tehran: Jeyhoon.
- Dartigues, Andre. (1994/1373SH). *Padidār shenāsi chist? (Quest - ce que la phenomenologies?)*. Tr. By Mahmoud Navāli. Tehran: SAMT.
- Dehbāshi, Fahimeh va Hamid Rezā Ayatollāhi. (2009/1388SH). "*Padidār shenāsi Husserl. Ma'refat-e falsafi*". Year 6. No. 4.
- Ebrāhimi, Parichehr. (1989/1368SH). *Padidār shenāsi (phenomenology)*. Tehran: Dabir.
- Ferdowsi, Abolghāsem. (2014/1393SH). *Shāhnāme: bar asās-e noskhe chap-e moskow*. Under E. Berteles. Tehran: Ghoghnoos.
- Ghobādi, Hossein 'Āli va Shakib Khowsravi. (2007/1386SH). *Ā'in-e āyeneh*. Tehran: University of Tarbiyat Modarres.
- Ghobādi, Hossein 'Āli. (2002/1381SH). "*Hamāseh 'erfāni yeki az anvā'e adabi dar adabiyāt-e Fārsi*". Fasl-nāme-ye pazhouhesh-e zabān va adabiyate Fārsi. Dowreh jaded. No. 1.
- Hamedāni, Omid. (2009/1388SH). Hemāseh, ostoureh va tajrobeh erfāni khānesh-e Sohravardi az shahnāme. Fasl-nāme-ye naqd-e adabi. Year 2. No. 7.
- Husserl, Edmund. (2002/1381SH). *Ta'ammolāti Dekārti (Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie)*. Tr. by 'Abdolkarim Rashidiyān. Tehran: Ney.
- Jamādi, Siyāvash. (2006/1385SH). *Zamine va zamāne padidārshenāsi*. Tehran: Ghoghnoos.
- Kazzāzi, Mirjalāl-oddin. (1993/1372SH). *Ro'yā, Hamāseh, Ostoureh*. Tehran: Markaz.
- Khātami, Mahmoud. (2008/1387SH). *Goftār-hā'i dar padidār shenāsi honar*. Tehran: Farhangestān-e honar-e jomhuri-ye eslāmi-ye Iran.
- Makaryk, Irena Rima. (2011/1390SH). *Dāneshnāme nazariye-hā-ye adabi mo'āser (Encyclopedia: approaches, scholars, terms)*. Tr. by Mehran Mohājer va Mohammad Nabavi. 4<sup>th</sup> Ed. Tehran: Āgah.
- Meshkāt, Mohammad va Mehdi Dehbāshi. (2008/1387SH). "*Rābeteh-ye padidār shenāsi va mantegh-e Hegel*". Nāme-ye hekmat. Year 6. No. 1.
- Modarresi, Fātemeh. (2003/1382SH). "*Keikhosrow Farahmand be revāyat-e Ferdowsi va Sohravardi*". Pazhouhesheshgāhe 'ulum-e 'ensāni. No. 37.
- Mortazavi, Manouchehr. (1993/1372SH). *Ferdowsi va shahnāme*. Tehran: Mo'asseseh motāle'āt va tahghihāt-e farhangi (pazhuheshgāh).
- Movahed, Samad. (2005/1384SH). *Negāhi be sarcheshme-hā-ye 'hekmat-e eshrāq va mafhoum-hā-ye bonyādi ān*. Tehran: Tahouri.
- Norris, Christopher. (2006/1385SH). *Shaloudeh shekani (Deconstruction: Practice and Theory)*. Tr. by Payām Yazdānjou. Tehran: Markaz.
- Pāyandeh, Hossein. (2011/1390SH). "*Be sou-ye ziba'i shenāsi-ye daryāft*". Fasl-nāme-ye sinemā va adbiyāt. Year 7. No. 28.
- Pournāmdāriyān, Taghi. (1985/1364SH). *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e Farsi*. Tehrn: Elmi va farhangi.
- Qāemi, Farzād. (2010/1389SH). "*Ta'hil-e dāstān-e Keikhosrow dar Shāhnāme, bar asās-e ravesh-e naqd-e ostoure-ei*". Quarterly journal of Pazhouhesh-hā-ye adabi. Year 7. No. 27.
- Rashidiyān, 'Abdolkarim. (2005/1384SH). *Husserl dar matn-e āsārash*. Tehran: Ney.
- Razi, Hāshem. (2001/1380SH). *Hekmat-e khosrowāni; seir-e tatbighi-ye falsafe va hekmat dar Iran-e bāstān*. 2<sup>nd</sup> Ed. Tehran: Behjat.
- Razmjou. Hossein. (1996/1375SH). *Ensān-e armāni va ensān-e kāmel dar adabiyāt-e hamāsi va 'erfāni Farsi*. Tehran: Amirkabir.
- Rikhtehgarān, Mohammad Rezā. (1996/1375SH). "*Husserl va mas'ale shenāsā'i*". fasl-nāme-ye farhang. Year 9. No. 18.
- Safā, Zabih-ollh. (2008/1387SH). *Hamāse- sarāei dar Iran*. 4<sup>th</sup> Ed. Tehran: Ferdows.

- Sha'iri, Hamid Rezā. (2007/1386SH). "*Rābeteh-ye neshāneh shenāsi bā padidār shenāsi bā nemouneh'i tahlili az goftemān-e adabi-honari*". Nashriyeh adab pazhouhi.No. 3.
- Shamisā, Sirous.(2004/1381SH).*Anva'e adabi (Literary genres)*. 4<sup>th</sup> ed. Tehran: Ferdows.
- Shamisā, Sirous. (2011/1388SH).*Naqd-e adabi*. Tehran: Ferdows.
- Sohravardi, yahyā ibn habash.(1977/1397GH).*Majmoo'e-ye mosnafāt-e Sheikh-e Eshrāgh*.Ed. by Henri Corbin va Seyyed Hossein-e Nasr. Tehran: Anjoman-e Falsafe Iran.

