

تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی*

- عباس مصلائی پور^۱
- یحیی میرحسینی^۲

چکیده

تفسیر عرفانی یکی از گرایش‌های تفسیری معروف و پرسابقه در کنار گرایش‌های دیگر از جمله کلامی، فلسفی، فقهی، ادبی و... است. این گرایش تفسیری در قرن چهاردهم در دو مسیر متفاوت کلاسیک و غیر کلاسیک راه خود را در پیش گرفت. بررسی روش تفسیری عباسعلی کیوان قزوینی (م. ۱۳۵۷ ق.) هدف نگارش این جستار است. گرایش تفسیری وی عرفانی است و به دلیل تفاوت‌های بسیار با تفاسیر عرفانی متقدم، باید آن را از اولین تفاسیر عرفانی غیر کلاسیک به شمار آورد. توجه بیش از حد وی به ظواهر الفاظ نسبت به تفاسیر عرفانی گذشته، پایبند نبودن به اقوال تفسیری گذشتگان، مراجعه نکردن به احادیث معصومان علیهم‌السلام و صحابه و رویکرد تقریبی بین مذاهب اسلامی از مهم‌ترین ویژگی‌های تمایزبخش روش تفسیری کیوان قزوینی از هم‌عصران خود است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (نویسنده مسئول) (amusallai@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (y.mirhoseini@gmail.com).

واژگان کلیدی: روش‌های تفسیری، تفسیر قرآن، کیوان قزوینی، تفسیر عرفانی، عرفان غیر کلاسیک.

مقدمه

عالمان و مفسران از نخستین سده‌های اسلام تا کنون هر یک با نگرشی ویژه به قرآن نگریسته و به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند. روش‌شناسی تفاسیر یکی از شاخه‌های مهم مباحث علوم قرآنی است که در میان پژوهش‌های محققان مسلمان و مستشرقان جایگاهی ویژه دارد. یکی از ملاک‌های شناخت تفاسیر از همدیگر تفاوت روش تفسیری آنان است. از جمله این روش‌ها، روش کشفی و شهودی است که در رویکرد عرفانی کاربرد می‌یابد. برخی تفسیر سهل بن عبدالله تستری (م. حدود ۲۸۳ ق.) را سرآغاز تفسیر عرفانی می‌دانند اما برخی دیگر همچون پل نویا، تفسیر مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق.) را اولین تفسیر عرفانی (نویا، ۱۳۷۳: ۸) و اندیشه‌های تفسیری امام صادق علیه السلام را قدیمی‌ترین شاهد تفسیر نمادی مبتنی بر تجربه عرفانی به شمار می‌آورند (همان: ۱۸۰). از سوی دیگر برخی معتقدند که ریشه‌های کنار زدن «ظاهر» و رسیدن به عمق قرآن - که زیربنای رویکرد تفسیر عرفانی است - به ظهور اسلام و اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله بازمی‌گردد (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۰۳؛ آتش، ۱۳۸۱: ۲۵).

تعاریفی متفاوت از تفسیر عرفانی شده است. برخی آن را مجموعه‌ای از دریافت‌های درونی عارف معرفی می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۱۱/۲) و گروهی دیگر، آن را برآمده از اشراقات نوری می‌دانند که مبتنی بر مقدمات علمی و براهین منطقی نیست (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷/۲). برخی دیگر، آن را برداشتی استعاری، مجازی و رمزی از قرآن می‌دانند، در حالی که فقهای معتقد به برداشت لغوی و فقهی از قرآن، آن را نمی‌پذیرند (بلاشر، ۱۳۷۶: ۲۴۰). از دیدگاهی دیگر تفسیر باطنی، تفسیر خلاف ظاهر است (زرقانی، ۱۴۰۹: ۸۲/۲). درباره اعتبار این جریان نیز دیدگاه‌هایی متفاوت بیان شده است؛ خاورشناس یهودی، گلدزیهر، در دو اظهار نظر متفاوت، این اندیشه را در موضعی کاملاً متضاد با آنچه اسلام و قرآن به آن می‌خواند، معرفی می‌کند (۱۳۸۳: ۱۷۵) و در جایی دیگر افکار تفسیری ابن عربی را بیان‌کننده اسلام صحیح می‌داند! (همان: ۲۳۵).

در قرن چهاردهم و با پررنگ شدن دین رسمی، تفسیر عرفانی رواج گذشته خود

را از دست داد، هرچند کم و بیش در دو حوزه متفاوت کلاسیک و غیر کلاسیک ادامه یافت. تفسیر عرفانی کلاسیک، ادامه همان روش پیشین بود (در این باره رک: قاسم‌پور، ۱۳۸۱؛ مشرف، ۱۳۸۲)، اما هدف مفسران عرفانی غیر کلاسیک نوعی بازاندیشی در مبانی تفسیری.^۱ از تفاسیر کلاسیک عرفانی این عصر، می‌توان به تفسیر سلطان محمد گنابادی (م. ۱۳۲۷ ق.) به نام *بیان السعادة فی مقامات العبادة* اشاره کرد (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۰۳/۲ و ۲۲۶). اما برجسته‌ترین نمونه تفسیر عرفانی غیر کلاسیک، تفسیر کیوان قزوینی است که بازاندیشی در تفسیر عرفانی را هم به لحاظ روش و هم به لحاظ آموزه‌ها پی گرفته است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۳۳۴/۱۵). کیوان در زمینه بازاندیشی آموزه‌ها، نظریات تفسیری نوین را پیش نهاد که در هیچ کتاب تفسیر دیگر یافت نمی‌شد. حتی گاه، نظریات تفسیری او با معتقدات دین رسمی در تضاد بود؛ مانند اعتقاد به منسوخ شدن جهاد پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۲۴/۳). او علاوه بر نظریات جدید تفسیری، راهکارهایی را نیز برای برداشت از قرآن ارائه داد. به همین دلیل برخی در توصیف تفسیر وی نوشته‌اند:

بیش از همه سعی دارد طریقه تفقه در هر آیه را به خوانندگان خود بیاموزد (بکایی، ۱۳۷۶: ۲۷۰۶/۶).

۱. نگاهی به زندگی مفسر

ملاعباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷ ق.)، در قزوین به دنیا آمد. تا سنین نوجوانی در زادگاه خود به کسب علوم دینی پرداخت و توانست در سن ۱۶ سالگی در درس خارج شرکت کند. برای ادامه تحصیلات دینی به نجف و سامرا مشرف شد و پس از اخذ درجه اجتهاد، رساله عملیه خود را به زبان فارسی و عربی نگاشت (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱: ۲۲۹). بر اثر ارتباط با عرفا (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ۳۲۷) و مطالعه کتب عرفانی، به صوفیه پیوست و از مریدان ملاسلطان علی گنابادی، پیشوای سلسله دراویش گنابادی گردید

۱. تفسیر عرفانی کلاسیک بر سه اصل «تأویل‌گرایی»، «بیان رمزی» و «فهم طبقه‌بندی‌شده» استوار است، اما شاخصه‌های تفسیر عرفانی جدید یا غیر کلاسیک عبارتند از: «تعمیم فهم قرآن»، «تدبر‌گرایی» و «طهارت قلب» (برای توضیح بیشتر رک: میرحسینی، ۱۳۸۹).

(آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۹/۹۲۸). نطق‌های وی از عوامل اساسی رواج درویشی شمرده شده است (صدوقی و سمیعی، ۱۳۷۰: ۱۳۵)، اما پس از سی و پنج سال به دلیل خلاف‌گویی‌ها و خلاف‌بینی‌های این فرقه (کیوان قزوینی، ۱۳۴۹: ۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۷۹) از آن روی برتافت و عرفانی جدید را پی نهاد که در آن سلسله‌مشایخ ضرورتی نداشت و با ایجاد تعادل میان علم و سلوک، پایبندی بیشتری به شریعت دیده می‌شد. او عرفان خود را «حقیقی» (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶: ۳۲۶) و نقطه‌مقابل آن را «تصوف مرسوم» (همان: ۵۳۸) یا «غیر حقیقی» (همان: ۳۲۶) نامید. «سلوک و مسلک روحی» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱: ۱۰ و ۳۰۰) یا «سلفی‌گری در عرفان» (بیات، بی‌تا: ۲۴/۸) تعبیری دیگر از این عرفان است. کیوان سرانجام در گیلان درگذشت و در نزدیکی رشت به خاک سپرده شد. کیوان سمیعی و نورالدین مدرسی چهاردهی از ادامه‌دهندگان راه وی در طریقت به شمار می‌روند.

آثار

تألیفات کیوان قزوینی به ۳۵ جلد می‌رسد که برخی از آن‌ها مفقود گردیده است. چهار کتاب *رازگشا*، *استوار*، *بهین سخن* و *کیوان‌نامه* دربردارنده تبیین و تشریح مبانی تصوف و اسرار آن است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۱/۱۶۶۳۵). کیوان دو کتاب *رازگشا* و *کیوان‌نامه* را پس از جدایی از دراویش گنابادی، در نقد و رد آن‌ها نگاشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۵۸/۱۰ و ۲۰۳/۱۸). *اختلافیه*، *ثمرة الحیاة*، *میوه زندگانی*، *فریاد بشر*، شرح *رباعیات خیام* و *کنوز الفرائد* از دیگر آثار ارزشمند اوست. اما در این میان تفاسیر عربی و فارسی او جایگاهی ویژه دارد. او تفسیری متوسط به زبان عربی در سه جلد داشته که دربردارنده تفسیر تمام قرآن کریم بوده و اکنون نشانی از آن در دست نیست (همان: ۱۰۶/۳). تفسیری دیگر به نام «جامع التفاسیر» به وی منسوب است که اطلاعاتی از آن نداریم (شفیعی، ۱۳۴۹: ۱۹۲؛ بکایی، ۱۳۷۶: ۹/۳۸۵۶). خوشبختانه تفسیر فارسی او که تا آیه ۵۱ سوره نساء را در بر دارد، در ۶ جلد به چاپ رسیده است. چاپ اول این اثر در ۵ جلد، در سال ۱۳۵۰ ق. انجام گرفت و در سال ۱۳۸۴ در سه جلد تجدید چاپ شد. جلد ششم این تفسیر نیز در سال ۱۳۸۷ به کوشش مسعودرضا مدرسی چهاردهی برای اولین بار به زیور طبع آراسته گردید.

۲. قرآن‌شناختی از دیدگاه کیوان قزوینی

کیوان قزوینی قرآن را چهارمین پرده از رخسار حقیقت - پس از تورات و زبور و انجیل - می‌داند (۱۳۸۴: ۱۰۵/۱) و آن را یگانه سند اسلام و پناهگاه اعتراضات عوام به شمار می‌آورد (همان: ۸۹/۱). او در تعبیری زیبا، مسافت سفر به سوی خدا را «قرآن»، منازل سفر را «سوره‌ها»، و آیات و کلمات را «گام‌های سفر» وصف می‌کند (همان: ۱۱۷/۱). ایشان قرآن را کتاب انسانیت و موضوع آن را اخلاق انسانی و لوازم زندگانی می‌داند و در اظهارنظری عجیب، برخی آیات منافی با این موضوع را به دلیل اخلاق فاسد اعراب آن روزگار، مخصوص عصر نزول می‌داند؛ چرا که تنها علاج آن‌ها قتل و تبعید بوده است. از این رو، معتقد است که هر آیه، دوره، زمان و موضوعی دارد که باید آن‌ها را شناخت و نباید همه آیات را به یک چشم دید (همان: ۱۰۸/۱). از دید کیوان اساس امور دین اسلام در قرآن بیان شده است و چیزی وجود ندارد که مسلمان در آن محتاج به غیر قرآن باشد، لذا معتقد است که باید حدیث پیامبر ﷺ و امام علیاً مخالف قرآن نباشد و تنها، شرح و تفسیر آن به شمار آید (همان: ۱۱۸/۱). این مفسر، نوزده آیه ابتدای سوره بقره را که شرح حال سه گروه مؤمن، کافر و منافق است، مقدمه قرآن می‌نامد و بقیه خطابات قرآن را شرح این نوزده آیه می‌پندارد (همان: ۲۹۳/۱ و ۳۰۸). کیوان قزوینی ترتیب و نظم کنونی قرآن را از اقدامات خلفا می‌داند و در مواردی که تشخیص می‌دهد آیات با قبل و بعد خود ناسازگارند، آن را ناشی از اقدام عجولانه خلفا در جمع قرآن به شمار می‌آورد (همان: ۴۳۶/۱ و ۶۹۰).

دیدگاه کیوان قزوینی در باب اعجاز قرآن با دیگر علمای کلام و تفسیر متفاوت است؛ زیرا وی مناط اعجاز را در محسنات لفظی و معنوی نمی‌بیند بلکه معتقد است که باید ذوقی در انسان وجود داشته باشد تا فرق بین کلام بشر و خالق را تشخیص دهد، خواه محسنات لفظی داشته و یا نداشته باشد (همان: ۳۰۰/۱). از این رو، معتقد است که اعجاز قرآن به هر دلیل، ثابت نخواهد شد و مسلمانان در این زمان نمی‌توانند اعجاز قرآن را بر ادیان دیگر اثبات کنند (همان).

۳. چیستی تفسیر، اهمیت و انواع آن

کیوان با اعتقاد به جایگاه ویژه علم تفسیر، پیامبر ﷺ را بنیان‌گذار آن می‌داند (همان: ۷۸/۱) و بر این باور است که در هر قرنی، متناسب با استعداد مردم آن زمان، تفسیری باید نوشته شود، هرچند به تفاسیر نگاشته شده، منتقدانه می‌نگرد و معتقد است که سلیقه‌های اهل زمان و اشتباهاتی مختلف در آن راه یافته است؛ برای نمونه از تفاسیر مآثور امامیه و اهل سنت به دلیل اطناب و اختلاف دیدگاه‌ها، و از تفاسیر موجز به دلیل کافی نبودن مطالب، خرده می‌گیرد. انتقاد دیگر او به تکلفات ادیبانه و عارفانه در تفاسیر است که آن‌ها را «هنرنامایی مفسر» معرفی می‌کند (همان: ۸۷/۱). وی با نام بردن از تفاسیری چون *الکشاف* و *التفسیر الکبیر* فخر رازی معتقد است که «تا آن‌ها مفسرنده نمی‌توان از نخیل قرآن، رطب چید!» (همان: ۸۸/۱).

هرچند تفسیر کیوان، رویکرد عرفانی دارد، تفاسیر عرفانی را بدون نقص نمی‌انگارد. همین انتقادات و اختلاف روش‌هاست که تفسیر او را از تفاسیر متقدم عرفانی مجزا می‌سازد. عمده‌ترین انتقادات او به تفاسیر عرفانی، مراجعه به قرآن برای اثبات اسرار و اصطلاحات خود، تک‌روی در فهم و غیر برهانی سخن گفتن است (همان: ۱۰۹/۱). کیوان سبب نگارش تفسیر فارسی را بی‌اطلاعی فارسی‌زبانان از صرف و نحو عربی، لطایف قرآن و... بر شمرده که باعث شده است آنان تنها با تعصب و تقلید به قرآن توجه کنند، نه با دید عظمت و اعجاز (همان: ۱۰۷/۱). او خود تصریح کرده است که می‌خواهد به گونه‌ای تفسیر بنگارد که غیر الحان گذشته باشد تا در اذهان مردم داخل شود، لذا در پی آن است که تفسیری نو پیش فرستد (همان: ۸۰/۱).

۴. ساختار تفسیر

کیوان قزوینی در ابتدای اغلب سوره‌ها به نام‌های سوره، علت نام‌گذاری، تعداد آیه و مکی یا مدنی بودن آن‌ها اشاره می‌کند و در برخی سوره‌ها نیز به تعداد کلمات و حروف آن‌ها می‌پردازد. غالباً آیات را تک‌تک ذکر می‌کند و در ذیل آن‌ها به تفسیر می‌پردازد و تنها آیاتی انگشت‌شمار را بدون هیچ‌گونه شرحی رها می‌کند.

اغلب در لابه‌لای آیات و به شکل تفسیر مزجی، شرحی کوتاه به زبان عربی می‌آورد و پس از آن به تفسیر فارسی می‌پردازد، هر چند گاه در میان تفسیر فارسی نیز عبارات عربی طولانی، مانند تفسیر کشف الاسرار میبیدی می‌آورد (برای نمونه ر.ک: همان: ۷۰۲/۱-۷۰۴). مفسر در برخی موارد ترجمه‌ای فارسی از آیات را به دست داده است. مفسر پس از درج این مطالب، تفسیر را آغاز می‌کند و در اغلب آیات، اقوال مختلف را بیان می‌کند و تنها در برخی موارد به داوری می‌نشیند. نکته مهم در توصیف تفسیر کیوان، ساده‌نویسی و مخاطب قرار دادن عامه مردم است. تفسیر در قرون متأخر و حتی بسیاری از آثار امروزی، برای عامه مردم نوشته نمی‌شوند و کاملاً جنبه فنی و تخصصی دارند؛ برای نمونه عبدالرزاق کاشانی در مقدمه تفسیر خود که به اشتباه آن را به ابن عربی نسبت می‌دهند، می‌نویسد:

این تفسیر نمونه‌ای است برای اهل ذوق و وجد که می‌توانند به هنگام تلاوت قرآن از آن تبعیت کنند تا برایشان به فراخور استعدادشان، از مکنونات علم خداوند آشکار گردد و به تناسب توانایی‌شان، از خفیات غیب الهی بر آنان متجلی گردد (منسوب به ابن عربی، ۱۴۲۲: ۶/۱).

اما کیوان قزوینی با ناپسند دانستن این روش می‌نویسد:

بیشتر تفسیرها این عیب را دارند که قرآن را یک کتاب عرفانی یا حکمت یا حدیث ساخته‌اند و از عنوان خطاب به توده انداخته‌اند مانند آنکه مخاطب قرآن فقط دانایان حکمتند یا فقط عرفیند یا فقط اخباریانند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۳).

توجه به این نکته، یعنی اختصاص نیافتن تفسیر به قشری خاص، در تفاسیر بعدی اهمیتی خاص می‌یابد، به نحوی که بسیاری از مفسران به این ویژگی در تفسیر خود اشاره نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۳/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹/۱).

۵. روش تفسیری

کیوان قزوینی در فهم خود از قرآن، مانند هر مفسر دیگر از روش‌هایی پیروی کرده است. این مفسر، به دلیل اعتقادات خاص تفسیری و گرایش‌های کلامی ویژه، روش تفسیری منحصر به فردی داشته است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

استدلال و استناد بر مدلول لفظی آیه

توجه به ظاهر، مهم‌ترین رویکرد تفسیری اوست و از آن در درستی نظر تفسیری خود سود می‌جوید. توجه به لفظ و ظاهر کلمات در تعریف کیوان از تفسیر نیز هویداست. او تفسیر را تنها بیان نکات لفظ آیات می‌داند تا اندیشه خواننده را در فهم آیه یاری رساند. از دید وی، باید باقی راه را به عهده مخاطب واگذارد تا خود بفهمد. از این رو دعوت مفسران از مخاطبان را برای فهم غیر عادی آنان نمی‌پذیرد (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۳/۳۱۱). او با تکیه بر توجه به ظاهر کلمات، تفسیر خود را نه مانند تفاسیر الصافی و البرهان، روایی می‌داند و نه همچون تفسیر ملاصدرا، حکمی و عرفانی. همچنان که قول می‌دهد مانند تفسیر ابن عربی، مبتنی بر تأویل نباشد (همان: ۶۹/۱). به همین دلیل کیوان قزوینی مذاهب اسلامی را به دلیل استفاده از قرینه‌های خارجی محکوم می‌کند و آن را تفسیر به رأی می‌شناساند. کیوان کمتر آیه‌ای را بدون مباحث لغوی رها می‌کند. کاوش لغوی آن‌قدر برای او اهمیت دارد که در اغلب موارد، معانی مختلف و کاربردهای آن واژه را ذکر می‌کند و حتی اگر درباره واژه، داستانی وجود داشته باشد، آن را باز می‌گوید (برای نمونه، درباره تفاوت‌های نبذ و نفت ر.ک: همان: ۴۷۵/۱-۴۷۷). کیوان در ادامه، به بررسی هر یک از معانی متناسب با آیه می‌پردازد و گاه به دلیل تفاوت معنای کلمه، معانی مختلفی را از آیه پیش می‌نهد. یکی دیگر از جنبه‌های پافشاری بر ظاهر، توجه به علم نحو و اعراب جمله است. او معتقد است که ذکر ترکیب‌های صرفی و نحوی متفاوت، موجب چندمعنایی متن می‌شود و حسن کلام را به ارمغان می‌آورد. او تنها ترکیب‌های شاذ و نادر را که باعث مختل شدن بلاغت قرآن می‌شود، جایز نمی‌شمارد (همان: ۸۴/۱). گاه شمار ترکیب‌هایی متفاوت که او ذکر می‌کند، به هشت وجه می‌رسد (برای نمونه، درباره اعراب و ترکیب «ذلک الكتاب» ر.ک: همان: ۱۸۷/۱). درباره ادعای این مفسر مبنی بر پابندی به ظاهر، باید گفت که تا حدودی به گفته خویش عمل کرده است؛ برای نمونه او آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾** (بقره / ۶۲) را عام می‌داند و معتقد است مفسرانی که به این آیه قیودی وارد می‌کنند، آن را از ظاهر خارج ساخته‌اند (همان: ۴۲۹/۱). همچنین توجه به لغت، اعراب و بیان تفسیری ظاهری، نشانه

تکیه بر ظاهر است، اما در داوری نباید به همین مقدار بسنده کرد؛ چرا که ایشان در آیاتی معنای لفظی آیه را صحیح نمی‌داند؛ برای نمونه معنای ظاهری ﴿فَطْفِقَ مَسْحًا بِالشُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص / ۳۳) را صحیح نمی‌پندارد و معتقد است که باید بر خلاف ظاهر، معنا شود (همان: ۲۰۰/۱). شایان ذکر است که کیوان در اغلب مواردی که به تأویلات عرفانی دست می‌زند، ابتدا معنای ظاهری را باز می‌گوید و گاه معانی خلاف ظاهر را با ظن و احتمال می‌آورد و خود اعتراف می‌کند که توقع باور آن مطالب را از خواننده ندارد.

رویکرد عرفانی

ویژگی غالب تفسیر کیوان قزوینی عرفانی است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۱۴۴؛ شاهرودی، ۱۳۸۳: ۷۲۱). کیوان در مقدمه جلد ششم تفسیر فارسی خود، باز کردن پای عرفان را به تفسیر لازم می‌شمارد و می‌نویسد:

اگر مذاق عرفانی را به قدر نمک در طعام، داخل در تفسیر نکنیم در خیلی آیات درمی‌مانیم (۱۳۸۷: ۱۰۷/۶).

او با پذیرش برداشت عرفانی از داستان سوره یوسف می‌نویسد:

عرفا حق دارند که می‌خواهند از درخت قصه یوسف میوه روحانی بچینند نه جسمانی؛ زیرا همه جاش با هم متناقض است. آب وحدت نمی‌خورد مگر از جویبار تأویل (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

از سوی دیگر، نویسنده از تفاسیر عرفانی به دلیل یک‌جانبه‌نگری و نداشتن مدارک برهانی در اشاراتشان انتقاد می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۹/۱). حتی گاه چنان عرفا و صوفیان و تفاسیرشان را به باد انتقاد می‌گیرد که چه بسا خواننده در نگاه اول تصور کند که کیوان مخالف جریان عرفان و تصوف است؛ برای نمونه او در نقد صوفیان از عباراتی چون کر بودن اقطاب صوفیه در حدود (همان: ۶۳۲/۱)، بدنام کردن عرفان (همان: ۶۶۱/۱) و... استفاده کرده است. او همچنین از صوفیانی که نماز را تنها به نماز روح تفسیر می‌کنند و نماز جسم را ترک می‌کنند، می‌تازد (همان: ۲۱۰/۱). او در جایی دیگر برخی تفاسیر عرفا را تکلف‌آمیز می‌شمارد و از پذیرش آن‌ها خودداری می‌کند (همان: ۲۶۳/۱). بنابراین، کیوان مدافع رویکرد عرفانی به تفسیر و در عین حال خواستار تحول در

این جریان است. مهم‌ترین راهکار او نظم بخشیدن به تأویل‌ها و اشارات عرفانی و تعادل میان ظاهر و باطن، از طریق توجه بیش از پیش به ظاهر و لفظ آیات است. او معتقد است که یافتن اشاره منوط به داشتن مدرکی هر چند ضعیف الدلاله، از لفظ است (همان: ۱۰۹/۱). به همین دلیل است که او هرگونه تأویل و رمزی را نمی‌پذیرد و به نوعی معیار در تأویل باور دارد؛ برای نمونه، تأویل داستان‌های قرآنی مانند داستان حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و تأویل عذاب و بهشت را به اشارات رمزی نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۱/۶-۱۱۲). کیوان تفکر عرفانی خاصی دارد که با دیگران متفاوت است، هرچند در مواردی معدود از اندیشه‌های کسانی چون نظام‌الدین نیشابوری (م. حدود ۷۲۸ ق.) نویسنده تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* که از وی در تفسیر خود نقل قول می‌کند، اثر پذیرفته است (همو، ۱۳۸۴: ۵۶۶/۱ و ۶۰۱؛ برای رویکرد ظاهری و اشاری نظام‌الدین نیشابوری در تفسیر ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۷۹/۲).

به کارگیری واژگان و عبارات عرفانی

به کارگیری عباراتی چون «اسفار اربعه»، «وحدت حقه»، «کفر شهودی»، «عالم صغیر و کبیر»، «خدای تازه به تازه»، «انقطاع از کل»، «وسعی قلب عبدی»، «حبّ الشیء یعمی ویصم»، «الطرق إلى الله بعدد النفوس» و... یادآور اندیشه عرفانی است. اشاره به اوراد عرفانی، نماز مرسوم عارفان، ذکر و شرح عباراتی از خواجه عبدالله انصاری و ابیات عرفانی مولوی در تفسیر کیوان، دلیلی دیگر بر رویکرد عرفانی تفسیر است.

تأویل‌های عرفانی

کیوان خود را پایبند به ظاهر می‌داند، اما در بیشتر آیات پس از بیان معنای ظاهری، با عباراتی چون «اشاره و بطن» به شرح و توضیح عرفانی آیات می‌پردازد و آن را دوای همه دردها معرفی می‌کند (۱۳۸۷: ۱۶۵/۶). در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: تطبیق «صراط» به مراتب وجود انسان (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۱)؛ تفسیر «وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ» (بقره/ ۲۲۱) به قبول ازدواج تام با هوس و طبیعت (همان: ۶۱۳/۱)؛ تفسیر «اتیان زکات» به تمام چیزهایی که نباید کرد و «صلاة» به تمام امور وجودیه لازمه در دین (همان: ۳۹۲/۱)؛ تأویل «سکاری» در آیه «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (نساء/ ۴۳) به ذهول و

غفلت جسم انسان از مراتب روحانی خود و حتی تأویل آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» (بقره/ ۲۲۲) به خواهش‌های زشت طبیعت در بدن انسان (همان: ۶۱۹/۱).

یکی از نمونه‌های بسیار جالب، تأویل تمامی عناصر داستان خروج آدم و حوا عَلَيْهِمَا السَّلَام از بهشت است. در این داستان، آدم به نفس ناطقه صاحب مراتب عالی، حوا به نفس حیوانی که مبدأ عصیان آدمیان است، بهشت به مطلق ملکوت، دوزخ به عالم ملک، میوه و باغ به انواع خوشی‌ها و در پایان، ابلیس به قوه واهمه، تأویل شده است (همان: ۳۷۶-۳۵۶/۱). به نظر می‌رسد کیوان در این تأویل‌ها اصول خود را به کناری نهاده و نیازی به مدرک علمی ندیده است. وی در تناقضی آشکار با اصول تفسیری خود می‌نویسد:

گرچه نتوانیم این بیانات عرفانی را به مدارک علمیه مبرهن کنیم، اما به درجه‌ای شیرین و به ذهن و ذوق نزدیک است که هیچ کس انتظار مدرک علمیه برای آن‌ها ندارد و سؤال از مدرک نمی‌نماید و ذوق قبول می‌کند. پس ناظرین به این بیانات از اول باید قطع طمع و برهان نمایند و اگر نمی‌توانند باید از اول گوش ندهند و داخل حوزه این بیانات نشوند (همان: ۳۵۶-۳۵۵/۱).

توجه به مباحث بلاغی

از دیگر جنبه‌های توجه کیوان به ظاهر قرآن، درج مباحث ادبی و بلاغی است که شاید بیشترین حساسیت او در این بخش به پدیده تکرار باشد. او مهم‌ترین شبهه در مسائل بلاغی را مکررات قرآن می‌داند و بر این باور است که تکرار به بلاغت آسیب می‌زند. بنابراین در آیات مکرر، راهکارهایی را پیش می‌نهد. مهم‌ترین راهکاری که چند بار نیز تکرار می‌کند این است که از نظر زمانی، مکررات قرآن به دور از هم نازل شده‌اند و خلفاً آن آیات دور از هم را به اشتباه نزدیک هم آوردند (همان: ۴۳۶/۱ و ۶۹۰). از دید کیوان قرآینی، «تأکید» یکی از اسباب تکرار می‌تواند باشد؛ برای نمونه او تکرار آیات طلاق را به دلیل الفت گرفتن عرب‌ها به این رسم و دشواری آن‌ها در ترک آن می‌داند (همان: ۶۲۸/۱).

راهکار دیگر او تفسیر برخی کلمات به معنایی غیر از معنای واژه مکرر است؛ برای نمونه او عبارت «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» (بقره/ ۴۳) را به نماز بی‌رکوع یهودیان تفسیر می‌کند تا در ادامه، عبارت «وَأَزْكَوْا مَعَ الزَّكَّاعِينَ» را تکرار به شمار نیاورد (همان: ۳۹۲/۱).

پدیده تکرار برای کیوان تا حدی مسئله‌ساز بوده است که در آخر تفسیر، چند جدول برای کلمات و جملات مکرر تنظیم می‌کند و ۱۸۲ کلمه را یاد می‌آورد.

بازتاب اندک اختلاف‌های مذهبی

اختلافات دینی و مذهبی کمتر در تفسیر کیوان بروز می‌یابد و غالباً روحیه تقریب‌گرایانه از این اثر برداشت می‌شود. او معتقد است که باید در تفسیر قرآن تمامی عصیتهای از جمله مذهب را به دور ریخت و بدون هیچ ملاحظه‌ای به فهم قرآن پرداخت (همان: ۸۰/۱)؛ برای نمونه وی منظور آیه «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا بِالْإِسْلَامِ» (آل عمران/۱۰۲) را اطاعت و انقیاد در هر صورتی از صور ادیان می‌داند و تفسیر این آیه به دین اسلام را نمی‌پذیرد (همان: ۵۰۷/۱). کیوان در اثر دیگرش به نام *اختلافیه*، این مطلب را چنین شرح می‌دهد: فهم هر کس دینش است، آنچه از باطن خود و باطن دنیا حس کرد، باید همان را پیروی کند و دین خود شمارد (۱۳۷۸: ۷۸).

از این رو، برخی وی را در شمار روشنفکران معتقد به تعدد ادیان آورده‌اند (قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۹). او در جای دیگر، تفسیر منافقان به اهل سنت را نمی‌پذیرد و با روحیه‌ای بدون تعصب، ادعای شیعیان صوفی را مبنی بر تفسیر نفاق به نپذیرفتن ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، به کلی طرد می‌کند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۶۳/۱). هر چند کیوان در برخی موارد مذهب را که عصیته می‌داند در تفسیر دخالت نداده است، به طور کلی نتوانسته از آن رهایی یابد، به طوری که جهت‌گیری‌های فکری او به نفع کلام امامیه در آن آشکار است؛ برای نمونه چندین بار بحث خلافت را پیش می‌کشد و حق خلافت بلافضل را به امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌دهد و حتی شبهات دوران حکومت آن حضرت را که ربطی به تفسیر قرآن ندارد، مطرح می‌سازد و به آن‌ها پاسخ می‌دهد (همان: ۸۷/۲). نمونه دیگر، ذکر طلحه و زبیر و معاویه است که مصادیق آیه «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (رعد/ ۲۵) دانسته شده‌اند (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۶).

نقش کمرنگ اخبار و روایات

کیوان با هدف تعصب‌گریزی و بر خلاف دیگر مفسران هم‌کیش خود، معتقد است که نباید اخبار اهل بیت علیهم السلام را ضمیمه تفسیر سازیم (همو، ۱۳۸۴: ۸۰/۱)؛ مقایسه کنید با:

کاشانی، ۱۳۳۶: ۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۸-۳/۱). هر چند این مفسر مانند دیگر مفسران امامیه، مخاطب و محرم اسرار قرآن را امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام می داند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۸۰/۱)، معتقد است:

به دلیل آنکه هیچ یک از ائمه علیهم السلام را ندیده و از لب آن‌ها شفاهاً سخنی نشنیده‌ایم؛ و اخبار منقوله که هزاران احتمال در جعل و تحریف در آن‌ها می‌رود، نمی‌توانیم سند آرام‌بخش شماریم (همان: ۸۹/۱).

کیوان در اظهار نظری جالب در تفسیر آیه ۴۴ سوره حجر آورده است: شماره هفت طبقه [دوزخ] را باید از احادیث نبوی دلیل آورد، اگر متواتر باشند یا نزدیک به تواتر، و هیچ کدام نیست (۱۳۸۷: ۲۰۱/۶).

از این سخن چنین استنباط می‌شود که ملاک او در بهره‌گیری از روایات، تواتر یا چیزی نزدیک به آن است. بنابراین به نظر می‌رسد وی هرگز از احادیث نبوی و اهل بیت علیهم السلام استفاده نکرده باشد. در عمل نیز در تفسیر او جز در مواردی اندک، از احادیث خبری نیست. ذکر این احادیث اندک نیز که غالباً از حضرت علی علیه السلام و سپس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده‌اند، جنبه زبانی داشته و تنها برای استشهاد به لغت یا نحو ذکر شده‌اند. کیوان در موارد بسیار نادر منبع روایت را همچون صحیفه سجادیه، بحار الانوار، احسن القصص معین جوینی ذکر کرده است. او از این روایات در استنباط نظری تفسیری سود جسته و تعصبی خاص در پذیرش آن نشان نداده است؛ برای نمونه در تفسیر آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ» در آیه دوم سوره بقره، روایتی را از امام صادق علیه السلام می‌آورد که منظور از این عبارت، کتاب علی است، ولی خود را ملزم به پذیرش آن نمی‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۷/۱). در نتیجه شاید بتوان کیوان قزوینی را اولین مفسری دانست که در ضمن بهره‌گیری اندک از روایات، به صراحت، استفاده از آن را در تفسیر قرآن ناپسند می‌شمارد. بنابراین اظهار نظر برخی که معتقدند او در تفسیر خود فراوان از اخبار و احادیث استفاده کرده است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۲۲۲)، نقدپذیر است.

تأثیرات فلسفی

گرچه این تفسیر را نمی‌توان در درجه اول تفسیری فلسفی به شمار آورد، گاه

مقولات فلسفی و دیدگاه‌های فلاسفه، آن هم در زمانی که اخباریان جولان می‌دادند، در آن منعکس شده است. ذکر عبارات و اصطلاحات فلسفی همچون صادر اول، علت فاعله، الماهیه من حیث هی لیست إلهی، الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و... دلیلی بر این مدعاست. در تفسیر برخی آیات نیز مسیری کاملاً فلسفی پیش گرفته شده است؛ برای نمونه آیه ﴿قَتَلْتَنِي آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ (بقره/ ۳۷) را به «کلمات وجودیه» تفسیر کرده است (همان: ۳۳۶/۱). به نظر می‌رسد مشرب فلسفی کیوان صدرایی باشد؛ چرا که علاوه بر مطالب تفسیری که شاهدهی بر این مکتب است، یک سال به تدریس تفسیر ملاصدرا مشغول بوده است و ملاحادی سبزواری را که ادامه‌دهنده این مکتب است، فیلسوف کامل قرن سیزدهم می‌شناساند (همان: ۳۵۳/۱).

تأثیرات فقهی - اصولی

تبحر کیوان در مباحث فقهی و اصولی و نگارش رساله عملیه پس از اخذ اجتهاد، در مطالب تفسیری او بی‌تأثیر نبوده است، چنان که بسیاری از اصطلاحات اصولی و فقهی را همچون خروج موضوعی، نهی ارشادی، الضرورات تبیح المحظورات، طریقت و موضوعیت، استصحاب و... در تفسیر خود به کار می‌بندد. از دیگر جنبه‌های این اثربخشی، صدور فتوا در لابه‌لای تفسیر اوست؛ مانند واجب کفایی بودن حضانت طفل بر عموم مردم (همان: ۶۳۲/۱)؛ ملزم نبودن به چهار سو نماز گزاردن در صورت ندانستن سمت قبله (همان: ۵۲۲/۱-۵۲۳) و مسئله اجرت امام جماعت برای نماز (همان: ۵۶۴/۱). درباره رویکرد کیوان در مباحث فقهی قرآن گفته شده است: در احکام [القرآن] جنبه استدلالی به خود گرفته و نظر شیعه و سنی را با هم مقایسه می‌نماید (بکایی، ۱۳۷۶: ۲۷۰۶/۶).

تفسیر قرآن به قرآن

کیوان قزوینی نیز مانند برخی مفسران، با اشاره به عبارت «إِنَّ الْقُرْآنَ يَفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد: «مددی از خارج نخواهد تا خود قرآن، تفسیر خود را کرده باشد» (۱۳۸۴: ۸۰/۱). او در ادامه می‌نویسد: «أى كلمة آية كلمتها الأخرى» و منظور وی استفاده لغوی از آیات دیگر برای معنای واژه است. البته گاه نظیری برای

آیه‌ای که در حال تفسیر است، می‌آورد و در پاره‌ای موارد، آیه‌ای را به آیات دیگر ارجاع می‌دهد. ناسازگاری با آیات دیگر نیز مبنای نویسنده در نقد و بررسی برخی آیات است؛ برای نمونه وی تفسیر ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد/ ۷) را به امیرالمؤمنین علی ع صحیح نمی‌داند و یکی از شواهد خود را آیه ۲۷ همان سوره می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۷۳/۶). وی در اظهارنظری دیگر، شیوه مقایسه تمام آیات قرآن را این گونه می‌داند: نوزده آیه اول بقره را باید میزان قرار داد. بعد تمام اشخاص نام برده شده و علامات مذکوره در آیات آینده را تا آخر قرآن، عرض بر این نوزده آیه کرد تا مشمول کدام یک از این آیات باشند و اگر مشمول دو آیه ضد شد، باید رجوع کرد به مرجح و مبین خارجی یا داخلی از حال و مقال (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۱).

استفاده کیوان قزوینی از روش تفسیری قرآن به قرآن از دید محققان روش تفسیری نادیده انگاشته نشده است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۸۷).

فهم معنا با توجه به سیاق

کیوان می‌کوشد آیات را در سیاق خود بفهمد. وی در برخی موارد چند آیه را یک جمله به حساب می‌آورد؛ برای نمونه او سوره بقره را تا آیه شصت، نه جمله به حساب آورده است. وی در مواردی که قادر به پی‌جویی سیاق و ارتباط آیه با آیات قبل و بعد نیست، چند راهکار را پی می‌گیرد. ساده‌ترین راهی که بدان استناد می‌کند، جمله معترضه دانستن آن آیه یا آیات است؛ برای نمونه قرار گرفتن آیات مربوط به نماز در میان آیات طلاق در سوره بقره را بدین وسیله توجیه می‌کند و آن را نشانه‌ای بر اهمیت نماز می‌داند (۱۳۸۴: ۶۴۳/۱). روشی دیگر که در حوزه‌ای وسیع‌تر از آن استفاده می‌کند، اعتقاد به جمع عجولانه و پراشتباه خلفا در گردآوری قرآن است؛ چون معتقد است که در زمان نزول، تمام آیات به قبل و بعد خود متصل بوده و خلفا این جمع را پریشان ساخته‌اند؛ برای نمونه آیه ۶۲ سوره بقره که در میان داستان بنی اسرائیل آمده و همچنین آیه الکرسی را در شمار مواردی می‌داند که از بافت اصلی خود جدا شده‌اند (همان: ۶۹۰/۱). او این جمع را از اقدامات خلیفه سوم می‌داند (همان؛ برای نقد دیدگاه‌های کیوان قزوینی درباره جمع قرآن ر.ک: خوبی، بی‌تا: ۲۴۵-۲۵۷؛ فقهی‌زاده، ۱۳۷۴: فصل سوم؛ ایازی، ۱۳۷۸).

بیان اقسام و احتمالات

از دیگر مشخصات تفسیر کیوان قزوینی، بیان انواع تقسیم‌بندی‌ها و احتمالات متصور از آیه است. گاه او اصرار دارد پس از ذکر انواع تقسیم‌بندی‌ها و احتمالات، آن‌ها را در هم ضرب کند و شمار کل احتمالات را به دست آورد؛ برای نمونه، ذیل آیه ۶ سوره بقره، انواع «کفر»، «مکفور به» و «کفر به حسب کافر» را برمی‌شمرد و سپس آن‌ها را در هم ضرب می‌کند و تعداد آن‌ها را به ۳۵ قسم می‌رساند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۱-۲۴۰). تقسیم دوگانه تقوا به سه و نه قسم، ذکر انواع نعمت‌ها، فرشتگان، شیاطین و... نیز در همین راستاست. علاوه بر آن، معانی متفاوت واژه‌ای در علوم و حوزه‌های مختلف، ذکر می‌شوند؛ برای نمونه در بررسی واژه «بینه» معانی جداگانه فقهی، عرفانی و علم حروف آن ذکر می‌گردند (همان: ۴۶۳/۱).

۶. بازاندیشی در آموزه‌ها

از اعتراف کیوان به مراجعه نکردن به کتاب‌های تفسیری برمی‌آید که او در پی خلق تفسیری مستقل است که دیدگاه‌ها و برداشت‌هایی نو را پیش می‌نهد. وی می‌نویسد:

این تفسیر در پی آن است تا مستدرکی بر تفاسیر گذشتگان به حساب آید مگر در لوازم مشترکی چون اعراب و لغات که هیچ تفسیری نمی‌تواند خالی از آن باشد (همان: ۶۹/۱).

او تعداد نقل قول از تفاسیر دیگر را که بیش از انگشتان دست نیست، نادر می‌داند و آن را هم برای اظهار عیب و اثبات نادرستی آن‌ها برمی‌شمرد (همان). بنابراین باید رودررویی با آرای دیگر مفسران و پایبند نبودن به دیدگاه‌ها و باورهای آنان را در کنار تفسیرهایی تازه که خود ارائه می‌دهد، به وضوح دید. از این رو موارد زیادی را می‌بینیم که مفسر بیان تفسیری خود را تک و منحصر به خود می‌داند؛ برای نمونه واژه «عفو» را در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ» (بقره/ ۲۱۹)، به معنای «پنهان کردن در خاک» معنا می‌کند و در توضیح می‌نویسد، فرد انفاق‌کننده باید عمل خود را مخفی سازد (همان: ۵۹۷/۱)، حال آنکه در اغلب تفاسیر، این واژه به معنای زیادی مال (فراء، بی‌تا: ۱۴۱؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۱۱/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۱۴/۲) و در برخی تفاسیر به معنای برترین و پاکیزه‌ترین بخش

از مال آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۸/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۴۴/۱). نمونه دیگر که به خوبی خلاقیت کیوان را در تفسیر نشان می‌دهد، آیه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى» (بقره/ ۲۳۸) است. او در ابتدا هفت قول را در این زمینه متذکر می‌شود که نشان از تسلط او بر دیدگاه‌های دیگر مفسران دارد، اما در نهایت «صلوات» را به نمازهای صوری بدنی و «صلاة وسطی» را به روح همه عبادات تفسیر می‌کند (۱۳۸۴: ۴۹۷/۱). البته او در جایی دیگر «صلاة وسطی» را عمل کامل مطلوب معرفی کرده است (همان: ۲۱۴/۱). این در حالی است که در روایات، غالباً «صلاة وسطی» به نماز ظهر (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۷۱/۳؛ صدوق، بی تا: ۱۹۶/۱) و یا عصر (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۷/۲؛ بیهقی، بی تا: ۴۵۹/۱-۴۶۱) تفسیر شده است.

۷. منابع تفسیری

کیوان در مقدمه تفسیرش تصریح می‌کند:

آنچه در تفسیر کیوان است در تفاسیر دیگر نیست، مگر اعراب و ترکیب جمله‌ها و لغات و لوازم مشترکه که هیچ تفسیری نمی‌تواند خالی از آنها باشد. پس نقل نکرده مطلبی را از تفسیر دیگر مگر نادراً وقتی که بخواهد عیب آن مطلب را اظهار نماید و سزاوار نبودنش را و شاید در همه این پنج جلد تفسیر بیش از ده تا از این گونه مطلب نباشد (۱۳۸۴: ۶۹/۱).

او چنان که خود می‌گوید در زمینه‌های لغوی از کتاب‌های دیگر استفاده کرده است. او در اغلب موارد، این اقوال را به لغویان، نحویان و مانند آن ارجاع می‌دهد و تنها در مواردی نادر به فرد یا کتابی نشانی می‌دهد. او بیشتر در این زمینه به *القاموس المحيط* فیروزآبادی مراجعه داشته است؛ برای نمونه او سه قرائت از آیه ۱۲ سوره یوسف را از این کتاب نقل قول می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۶؛ فیروزآبادی، بی تا: ۲۷/۳). هر چند وی در موارد دیگر قول می‌دهد که از دیدگاه‌های مفسران تنها برای نقد استفاده کند، در مواردی نادر با نقل قول بدون نقد او از تفاسیر دیگر مواجهیم. در این میان می‌توان به تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* نیشابوری اشاره کرد (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۵۶۶/۱ و ۶۰۱). او در تفسیر قرآن از علوم جدید نیز بهره برده است؛ برای نمونه در آیه اول سوره نساء به یافته‌های اروپاییان در زوجیت اشیا اشاره می‌کند (همو، ۱۳۰۸: ۴۳۳).

اثر گذاری

هرچند تفسیر کیوان قزوینی اهمیت بسیار دارد، به دلیل افول تفاسیر عرفانی و تأخیر در چاپ تفسیر وی، مفسران زیادی از وی نقل قول نکرده‌اند. اما مفسری چون عبدالحججه بلاغی از آرا و اقوال کیوان به تصریح یا تلویح در آثار خود سود جسته است و در کنار نام بردن از تفاسیر موجود نزد خود در مقدمه، از تفسیر کیوان یاد می‌کند و می‌نویسد: تفسیرش همچو زلف معشوقه‌ای است که تازه از خواب بیدار شده است (۱۳۸۶: ۲۳۰/۱).

این عبارت در عین مدح، طعنی به پراکندگی مطالب تفسیر کیوان است. خرمشاهی نیز دربارهٔ اثر گذاری اجتماعی برخی از تفاسیر معاصر از جمله تفسیر کیوان می‌نویسد: گروهی از مفسران بزرگ قرن اخیر ایران همچون عباسعلی کیوان قزوینی... با آنکه دست توانایی در تفسیر قرآن داشته‌اند ولی تأثیر اجتماعی - اصلاحی تفسیر آنان کم بوده است یا به عبارت دیگر از دیدگاه‌های نهضت اصلاح نمی‌نوشته‌اند (۱۳۶۴: ۳۶).

بنابراین بیشترین اثر گذاری قزوینی را باید در حوزهٔ روش جستجو کرد. او مردم را به فهم قرآن و برداشت‌های شخصی فرا می‌خواند (۱۳۸۷: ۱۵۴/۶) که می‌توان از آن، به تلاش در جهت «تعمیم فهم قرآن» تعبیر نمود. در اینجا منظور از تعمیم فهم قرآن، آن نیست که تمام مردم باید قرآن را بخوانند؛ چه این مهم در زمان‌های گذشته نیز وجود داشته و مهم‌تر از آن، خود قرآن در آیاتی همچون آیهٔ ۲۰ سورهٔ مزمل، مردم را به قرائت قرآن فرا خوانده است. منظور از تعمیم فهم قرآن، وارد ساختن عموم مردم به تفسیر، تدبر و برداشت‌های شخصی از قرآن است. منشأ اصلی این دیدگاه، این بود که دیگر لازم نیست یک نفر به جای همه فکر کند و بقیه از آن بهره گیرند، بلکه باید شرایط به گونه‌ای باشد که همهٔ مخاطبان نیز در گیر فهم قرآن شوند.^۱ به عبارت دیگر،

۱. چنین رویکردی را می‌توان در دیگر مذاهب نیز دید؛ برای نمونه «اصلاح طلبان پروتستان اظهار می‌داشتند که اولاً عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است (perspicuity) و ثانیاً برای فهم آن کتاب، به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست (self-sufficiency). در مقابل، کاتولیک‌ها بودند که اصرار داشتند کلیسا و مآثر و ودایع فرهنگی، در مباحثی چون فهم و تفسیر نصوص مقدسه، مرجعیت دارند؛ چیزی که در شورای ترنت در ۱۵۴۶ به تصویب رسیده بود» (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۵۲؛ خاتمی، ۱۳۸۶: ۴۲۷).

تکیه بر تعمیم فهم قرآن به معنای تکیه بر فهم مستقیم همه مردم از آن است. تعمیم فهم قرآن وقتی اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد که به مقایسه با دیدگاه‌های مفسران کلاسیک - چه عارف و چه غیر عارف - پردازیم. بنا به اعتقاد علمای سنتی، تفسیر، علمی پیچیده است که پیش از پرداختن به اصل متن، نیازمند مجموعه‌ای از شناخت‌ها نسبت به لغت، حقیقت و مجاز، نکات ادبی و بیانی، شناخت سبب نزول و... است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۵۱/۲). پر واضح است که مردم عادی از این علوم بهره‌ای ندارند. حتی تدبر در آیات قرآن که می‌توان آن را با برداشت شخصی از قرآن مترادف دانست، به قشری خاص تعلق داشت. رشیدالدین میبدی از قول ابو عثمان مغربی می‌نویسد:

تدبر سه قسم است: یکی اندیشه کردن در نفس خود و حال خود، آن را تدبر موعظه گویند. دوم اندیشه کردن در...، آن را تدبر... گویند.^۱ سه دیگر، اندیشه کردن در قرآن، آن را تدبر حقیقت و مکاشفه گویند. اول صفت عامه مسلمانان است، دوم صفت زاهدان است، سوم صفت عارفان است (۱۳۷۱: ۶۱۲/۲).

در مقابل، کیوان قزوینی معتقد است که مفسر باید لفظ آیات را توضیح دهد و از آن به بعد، مسیر فهم آیه را به توده مردم وانهد (۱۳۸۴: ۳۱۱/۳). در جای دیگر با وضوح بیشتری می‌نویسد: «همه آیات را باید هر کس مفسر باشد در وجود خودش» (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴/۶). البته دعوت او به فهم و برداشت‌های شخصی، منحصر به آیات قرآن نیست، بلکه معتقد است که همه مردم باید تلاش کنند به مقام باطن‌بینی دست یابند (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۷) و امور دینی را خود دریافت کنند (همان: ۷۹). این هدف، محدود و منحصر به کیوان قزوینی نبود بلکه دیگر مفسران معاصر نیز تعمیم فهم قرآن را سرلوحه فعالیت‌های تفسیری و تبلیغی خود قرار داده بودند؛ برای نمونه سیداحمدخان هندی در نوشته‌های تفسیری‌اش، مردم را به فهم صحیح قرآن دعوت می‌کرد (امین، ۱۳۷۶: ۱۱۹). در دهه‌های اخیر در کشور ایران، علی صفایی حائری یکی از برجسته‌ترین ادامه‌دهندگان دیدگاه کیوان قزوینی است. صفایی حائری که به «عین. صاد.» شهرت دارد، تعمیم فهم قرآن را در پوشش عبارت «انس با قرآن» ترویج می‌کرد (۱۳۸۵: ۱۸۳). او در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ» (بقره / ۲۶) می‌نویسد:

۱. در همه نسخه چین است.

هر کس می‌تواند رزق ذهن و قلب و احساس خود را از هر آیه‌ای به دست بیاورد و می‌تواند با برهان و یا تذکر و یا انداز و تخویف و یا تشویق و تبشیر و یا تمثیل و خطورات و حضوریات به مرحله‌ای از لرزش پوست‌ها و نرمش پوست‌ها و اشک چشم و سر برداشتن موی بر اندام برسد و تصمیم و اقدام و عهد و پیمان و عمل را به دست آورد (همو، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۷).

بخشی از دلایل گسترش تعمیم فهم قرآن به شرایط متفاوت این عصر با روزگاران گذشته باز می‌گردد؛ در گذشته، اظهار نظر صاحب نظران، واقعیتی مستند بود که پذیرفته می‌شد (نوابخش، ۱۳۸۲: ۳۵) و توده مردم احساس نمی‌کردند که باید در مسائل علمی از جمله تفسیر قرآن اظهار نظر کنند، لذا تنها به نظر صاحب نظران گوش فرا می‌دادند. اما در دوران معاصر، به دلیل برخی اقتضائات مانند گسترش سواد عمومی، گسترش صنعت چاپ، ظهور انسان گرایی و اومانیزم و...، گفتمان جدیدی رخ نمایانده است که مردم عادی نیز می‌توانند در مسائل مختلف از جمله دین و فهم متون مقدس اظهار نظر کنند.

نتیجه گیری

ویژگی غالب روش تفسیری کیوان قزوینی، عرفانی است. چنانچه این روش تفسیری را به دو شاخه تفسیر عرفانی کلاسیک و غیر کلاسیک تقسیم کنیم، تفسیر او از اولین نمونه‌های تفسیر عرفانی غیر کلاسیک به شمار می‌رود. تفسیر کیوان قزوینی با تفاسیر عرفانی سنتی - چه به لحاظ آموزه‌ها و چه از نظر روش‌های تفسیری - تفاوت‌هایی بسیار دارد؛ تفسیر کیوان در مقایسه با تفاسیر عرفان سنتی، پایبندی بیشتری به لفظ و ظاهر آیات نشان می‌دهد. بنابراین کیوان قزوینی میان توجه به باطن - مهم‌ترین مشخصه تفاسیر عرفانی - و ظاهر، اعتدال برقرار کرده است. این مفسر نسبت به اعتبار سندی احادیث، بسیار بدبین است و نه تنها از روایات در تفسیر خود به ندرت بهره می‌جوید بلکه به دلیل تعصب‌گریزی، استفاده از آن را ناپسند می‌شمارد. کیوان قزوینی قصد دارد تفسیری متفاوت و جدید پیش نهد، از این رو می‌کوشد از آرای دیگر مفسران کمتر بهره گیرد. مهم‌ترین اثرگذاری این تفسیر، در حوزه روش‌هاست که از مهم‌ترین آن‌ها، تبلیغ «تعمیم فهم قرآن» است که در سال‌های بعد، دیگر مفسران و قرآن‌پژوهان آن را پی گرفتند.

کتاب شناسی

۱. آتش، سلیمان، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، تهران، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش سعید اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴. امین، احمد، پیشگامان مسلمان تجدیدگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۵. ایازی، سید محمد علی، کاوشی در تاریخ جمع قرآن، قم، کتاب مبین، ۱۳۷۸ ش.
۶. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، بارگاه خاتناه در کویر هفت کاسه، تهران، علم، ۱۳۸۴ ش.
۷. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۸. بکایی، محمد حسین، کتابنامه قرآن کریم، تهران، بی نا، ۱۳۷۶ ش.
۹. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. بلاغی، سید عبدالحجه، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ق.
۱۱. بیات، کاوه، «کیوان قزوینی و نوگرایی صوفیانه وی»، نشریه اندیشه جامعه، شماره ۸، بی تا.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. پاکتچی، احمد، تفسیر، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علم، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. خرماهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، کیهان، ۱۳۶۴ ش.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، به کوشش محمد معین و سید جعفر شهیدی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ ق.
۱۹. ریخته گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، بی جا، کنگره، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق یوسف عبدالرحمان مرعشلی، جمال محمد ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. سیوری حلی، فاضل مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی جا، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الاتقان، به کوشش سعید المندوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۴. شاهرودی، عبد الوهاب، ارغنون آسمانی: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. شفیع، محمد، مفسران شیعه، بی جا، دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۹ ش.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲۷. صدوقی، منوچهر و کیوان سمیعی، دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران، پازنگ، ۱۳۷۰ ش.
۲۸. صفایی حائری، علی، تطهیر با جاری قرآن (۳) تفسیر سوره بقره، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. همو، حرکت، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۵ ش.

۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۲. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، مصر، دار الکتب المصریة للتألیف، بی تا.
۳۳. فقهی زاده، عبدالهادی، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار العلم، بی تا.
۳۵. قاسم پور، محسن، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، مؤسسه ثمین نوین، ۱۳۸۱ ش.
۳۶. قراملکی، محمدحسن، *پلورالیزم، کاندوکاوی در سوبه های پلورالیزم*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. کاشانی، ملافتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۹. کیوان قزوینی، عباسعلی، *اختلافیه*، به کوشش مدرس چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۷۸ ش.
۴۰. همو، *تفسیر کیوان*، به کوشش جعفر پژوم، تهران، سایه، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. همو، *تفسیر کیوان (جلد ششم، نسخه خطی)*، به کوشش هاشم کیوان و مسعودرضا مدرس چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۸۷ ش.
۴۲. همو، *حج نامه و کیوان نامه*، تهران، مطبعة بوسفور، ۱۳۰۸ ش.
۴۳. همو، *رازگشا*، به کوشش محمود عباسی، بی جا، بی تا، ۱۳۷۶ ش.
۴۴. همو، *قصه یوسف*، به کوشش مسعودرضا مدرس چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۷۹ ش.
۴۵. همو، *میوه زندگانی*، بی جا، محمدعلی مهباری، ۱۳۴۹ ق.
۴۶. گلدزیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سیدناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. مدرس چهاردهی، نورالدین، *سیری در تصوف*، چاپ دوم، تهران، اشراقی، ۱۳۶۱ ش.
۴۸. مشرف، مریم، *نشانه شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، ثالث، ۱۳۸۲ ش.
۴۹. مظلومی، رجبعلی، *تفسیر شیعه و تفسیر نویسان آن مکتب*، تهران، آفاق، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التقشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۲. منسوب به ابن عربی، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵۳. میدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار و عده الابرار*، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۵۴. میرحسینی، یحیی، *تحلیل و نقد رویکرد تفسیر عرفانی جدید امامیه*، با تأکید بر آثار تفسیری کیوان قزوینی، *بانوی اصفهانی و صفایی حائری*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.
۵۵. نجفی خمینی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۵۶. نحاس، ابو جعفر، *اعراب القرآن*، بیروت، محمدعلی بیضون، ۱۴۲۱ ق.
۵۷. نوابخش، مهرداد، *درآمدی بر مکاتب و نظریه های مردم شناسی*، تهران، نویسنده، ۱۳۸۲ ش.
۵۸. نوایا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ ش.