

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 [10.22034/qoranshenakht.2026.5003734](https://doi.org/10.22034/qoranshenakht.2026.5003734)

 [20.1001.1.20081782.1404.18.1.3.3](https://nli.urf.ac.ir/20.1001.1.20081782.1404.18.1.3.3)

A Reexamination of the Concept of "Movement" in the Quran with an Emphasis on the Views of John Cresswell, Mimi Sheller, and John Urry

Hamideh Amiryazdani  / Assistant Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran
H.amiryazdani@urd.ac.ir

Received: 2026/04/05 - **Accepted:** 2026/06/22

Abstract

The concept of "movement" and its related terms—such as "migration" (hijra), "exodus" (khurūj), and "journeying" (sayr)—occupy a foundational position in the Quranic worldview; however, their examination has largely remained confined to traditional exegetical frameworks. In contrast, the theory of the "new mobilities paradigm" in contemporary social sciences has highlighted the spatial, social, and identity dimensions of human movement. The absence of an interdisciplinary approach has prevented the conceptual potential of sacred texts from being properly revealed in dialogue with contemporary theories. This study poses the question: How can the concept of "movement" in the Quran be reexamined in light of contemporary mobility theories? To this end, relevant verses were identified through qualitative analysis and examined on the basis of exegetical works; the data were then analyzed utilizing John Cresswell's framework of the "dimensions of movement" and Mimi Sheller's concept of "mobility justice." The findings indicate that within the Quranic worldview, movement is comprehensible in five principal types: physical, identity-based, spiritual, historical-social, and cosmic. Thus, the Quran presents movement not merely as physical displacement but as a multilayered and structuring element in human experience and cosmic order.

Keywords: hijra (migration), sayr fī al-arḍ (journeying through the earth), movement in the Quran, new mobilities studies, mobility justice.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی مفهوم «حرکت» در قرآن با تأکید بر آرای جان کرسول، میمی شلر و جان اوری

H.amiryazdani@urd.ac.ir

حمیده امیریزدانی  / استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱

چکیده

مفهوم «حرکت» و واژگان مرتبط با آن، مانند «هجرت»، «خروج» و «سیر»، جایگاهی بنیادی در جهان‌بینی قرآنی دارند؛ اما بررسی آنها غالباً به چهارچوب‌های تفسیری سنتی محدود مانده است. در مقابل، نظریه «مطالعات تحرک جدید» در علوم اجتماعی معاصر، ابعاد فضایی، اجتماعی و هویتی جابه‌جایی انسان را برجسته کرده است. فقدان رویکردی میان‌رشته‌ای مانع از آن شده که ظرفیت مفهومی متون مقدس در گفت‌وگو با نظریه‌های معاصر به‌درستی آشکار شود. این پژوهش می‌پرسد: چگونه می‌توان مفهوم «حرکت» در قرآن را در پرتو نظریه‌های معاصر تحرک بازخوانی کرد؟ بدین منظور، آیات مرتبط با روش تحلیل کیفی شناسایی و بر پایه تفاسیر بررسی شده‌اند؛ سپس داده‌ها با تکیه بر چهارچوب «ابعاد حرکت» جان کرسول و مفهوم «عدالت تحرک» میمی شلر تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که در جهان‌بینی قرآنی، حرکت در پنج گونه اصلی فیزیکی، هویتی، معنوی، تاریخی - اجتماعی و کیهانی قابل فهم است. از این‌رو قرآن حرکت را نه صرفاً جابه‌جایی فیزیکی، بلکه ساختاری چندلایه و سازمان‌دهنده در تجربه انسانی و نظم هستی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هجرت، سیر فی الارض، حرکت در قرآن، مطالعات تحرک جدید، عدالت تحرک.

«تحرك و جابه‌جایی» (Mobility and Displacement) از بنیادی‌ترین ابعاد تجربه انسانی است و از سپیده‌دم تاریخ بشر در قالب‌های گوناگونی چون کوچ، مهاجرت، سفرهای زیارتی و جابه‌جایی‌های اجباری، با زندگی انسان پیوند خورده است. این تجربه بنیادین، در متون مقدس نیز بازتاب گسترده‌ای یافته است؛ چنان‌که قرآن کریم مؤمنان را به «سیر فی الارض» فرامی‌خواند (عنکبوت: ۲۰؛ انعام: ۱۱)؛ کتاب مقدس روایت خروج بنی‌اسرائیل را محور تاریخ نجات قرار می‌دهد (خروج: فصل ۱۴) و عهد جدید از سفرهای تبشیری سخن می‌گوید (اعمال رسولان: فصول ۱۳-۲۸). با وجود این حضور پررنگ، متون مقدس همچون قرآن کریم تا کنون کمتر از منظر «مطالعات تحرك» (Mobility Studies) مورد توجه و واکاوی قرار گرفته‌اند.

در دو دهه اخیر، علوم اجتماعی شاهد چرخش نظری مهمی با عنوان «مطالعات تحرك» بوده است؛ حوزه‌ای میان‌رشته‌ای که تحرك را نه صرفاً جابه‌جایی فیزیکی و مکانیکی از نقطه‌ای به نقطه دیگر، بلکه پدیده‌ای پیچیده، معنادار و آمیخته با شبکه‌های قدرت می‌داند (Cresswell, 2006, P.2-4). این جریان انتقادی با عبور از نگاه سنتی که جامعه را موجودیتی ایستا و محصور می‌پنداشت، به شکل‌گیری «پارادایم تحرك جدید» (New Mobilities Paradigm) انجامید که نخستین بار توسط میمی شلر و جان آری صورت‌بندی شد (Sheller & Urry, 2006, P.208). پارادایم تحرك جدید، «سوگیری سکونت‌گرا» (Sedentarist Bias) در علوم اجتماعی کلاسیک را به‌چالش می‌کشد و استدلال می‌کند که حیات اجتماعی از طریق شبکه‌های درهم‌تنیده‌ای از حرکت و ایستایی انسان‌ها، اشیا و ایده‌ها بر ساخته می‌شود (Sheller & Urry, 2006, P.1-3). بر اساس این چهارچوب، «حرکت» بُعدی عمیقاً هستی‌شناختی و فرهنگی دارد؛ رویکردی که ظرفیت‌های تحلیلی جدیدی را برای بازخوانی انتقادی مفاهیم مرتبط با «حرکت» در متون بنیادین و مقدسی همچون قرآن کریم فراهم می‌آورد (Cresswell, 2010, P.18).

بر این اساس، اثر حاضر می‌کوشد مفهوم «حرکت» در قرآن کریم را در پرتو این علم نوین، یعنی «مطالعات تحرك»، بازخوانی کند. هدف پژوهش، شناسایی و تبیین گونه‌های مختلف حرکت در قرآن و بررسی ظرفیت این متن برای گسترش افق‌های نظری مطالعات تحرك است.

مفاهیم بحث

برای ورود به بحث، نخست باید مرزهای مفهومی واژگان کلیدی پژوهش در «مطالعات تحرك» (Mobility Studies) روشن شود. در این رویکرد، میان «حرکت» (Movement) و «تحرك» (Mobility) تفاوتی بنیادین وجود دارد. بر اساس آرای جان کرسول، «حرکت» صرفاً یک جابه‌جایی فیزیکی، خام و تهی از معنا از نقطه‌ای به نقطه دیگر است؛ اما «تحرك» عبارت است از حرکتی که با معنا، تجربه زیسته و مناسبات قدرت گره خورده است (Cresswell, 2006). بر این اساس، در پژوهش حاضر منظور از تحرك، صرفاً «پویایی» عام نیست؛ بلکه کنشی است معنادار.

«تحرک» مفهومی چتری است که گونه‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد؛ از جمله تقابل «سفر» (Travel) و «مهاجرت» (Migration)، سفر معمولاً حرکتی موقتی، بازگشت‌پذیر و مبتنی بر انتخاب آزادانه است. در مقابل، مهاجرت غالباً با مفهوم «آوارگی و بی‌جاشدگی» (Displacement) پیوند تنگاتنگی دارد. مهاجرت در بسیاری از موارد در بستر فشارهای ساختاری (چون جنگ، فروپاشی اقتصادی، خشونت سیاسی یا نابرابری‌های جهانی) رخ می‌دهد و با نوعی گسست پایدار از زیست‌جهان پیشین همراه است. حتی اگر تصمیم به مهاجرت ظاهراً فردی باشد، اغلب در شرایطی اتخاذ می‌شود که امکان ماندن به‌طور واقعی محدود یا ناممکن شده است. از این‌رو مهاجرت، نه صرفاً یک حرکت جغرافیایی، بلکه تجربه‌ای وجودی است که با دگرگونی هویت، تعلیق تعلق و بازتعریف جایگاه اجتماعی فرد پیوند می‌خورد (Cresswell, 2006, P.10-13).

از منظر انتقادی، که با چرخش تحرک در علوم اجتماعی آغاز شد (Sheller & Urry, 2006)، «تحرک» پدیده‌ای خنثی نیست؛ بلکه همواره با الگوهای قدرت درآمیخته است. کرسول برای تبیین این موضوع، از مفهوم «صورت‌بندی‌های تحرک» (Mobility Formations) بهره می‌برد تا نشان دهد که چگونه قوانین و گفت‌وگوها تعیین می‌کنند که حرکت چه کسانی در جامعه مشروع و ارزشمند، و حرکت چه کسانی خطرناک یا حاشیه‌ای تلقی می‌شود (Cresswell, 2010). در امتداد این نگاه، مفهوم «عدالت تحرک» (Mobility Justice) شکل گرفت. این مفهوم که ریشه در عدالت فضایی دارد، به توزیع عادلانه فرصت‌ها، «حق حرکت کردن» و «حق ماندن» می‌پردازد و نشان می‌دهد که عواملی چون طبقه، نژاد و جنسیت چگونه دسترسی افراد به فضاهای زیستی را محدود یا تسهیل می‌کنند (Sheller, 2018).

پیشینه پژوهش

یکی از پیش‌فرض‌های این پژوهش، نگاه به قرآن به‌مثابه متنی با قلمرو موضوعی گسترده است که در آن، مفاهیمی چون حرکت، سیر و هجرت، نه صرفاً در بعد فیزیکی، بلکه در لایه‌های معنوی، تاریخی و کیهانی نیز قابل تأمل‌اند. در همین راستا، کریمی (۱۳۸۷) در مقاله «قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن» با تأکید بر رویکرد درون‌متنی نشان داده است که قرآن خود را «بیان‌کننده همه چیز» معرفی می‌کند و گستره موضوعی آن، تنها از طریق بازگشت به آیات قرآن قابل کشف است. این دیدگاه مبنای روش‌شناختی این پژوهش را تشکیل می‌دهد؛ چراکه به‌جای تحمیل چهارچوب‌های بیرونی، بر تبیین قرآن از خود مفاهیم - از جمله حرکت - اتکا دارد.

در رویکرد بینارشته‌ای مطالعات تحرک، دین دیگر صرفاً مجموعه‌ای از باورهای ایستا تلقی نمی‌شود؛ بلکه پدیده‌ای است که در بستر جابه‌جایی‌ها شکل می‌گیرد. پیشگامانی چون توماس توپید در اثر تحسین‌برانگیز خود با عنوان عبور و سکونت (Tweed, 2006) نشان دادند که ادیان ذاتاً با پویایی، عبور از مرزهای جغرافیایی و فرهنگی، و ساختن زیست‌بوم‌های معنایی در حال حرکت سروکار دارند و مناسکی چون زیارت یا پدیده مهاجرت مذهبی، تجلی این پویایی هستند.

با وجود این تحول پارادایمی در دین‌پژوهی معاصر، مرور نظام‌مند پیشینه پژوهش در حوزه «مطالعات اسلامی و قرآنی» نشان‌دهنده غلبه رویکردهای سنتی و تک‌بعدی به مقوله جابه‌جایی است. ادبیات موجود در این حوزه را می‌توان عمدتاً در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱. خوانش‌های تاریخی و فقهی از «هجرت»: بخش زیادی از پژوهش‌های اسلامی مفهوم تحرک را به پدیده «هجرت» (به‌ویژه هجرت پیامبر اکرم ﷺ از مکه به مدینه) تقلیل داده‌اند. این دسته از مطالعات، غالباً پیامدهای تاریخی، دولت‌سازی در صدر اسلام یا احکام فقهی مرتبط با جابه‌جایی مسلمانان میان «دارالاسلام» و «دارالکفر / دارالحرب» را بررسی کرده و کمتر به وجوه وجودی و مناسبات قدرت در خودِ عمل جابه‌جایی پرداخته‌اند (Masud, 1990).

۲. خوانش‌های عرفانی و استعاره‌ای از «سفر»: دسته دوم پژوهش‌ها مفهوم حرکت را از قالب فیزیکی و جغرافیایی خارج کرده و به ساحت استعاره‌ای و درونی برده‌اند. در این متون، «سیر و سلوک»، «سفر آفاقی و انفسی» و مراتب کمال انسانی برجسته شده که - اگرچه در جای خود ارزشمند است - با مفهوم جامعه‌شناختی «تحرک» و واقعیت‌های انضمامی جابه‌جایی انسانی فاصله دارد (Eickelman & Piscatori, 1990).

۳. مطالعات جامعه‌شناختی مهاجرت (دیاسپورای) مسلمانان: در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی درباره مهاجرت مسلمانان، پناهجویی و شکل‌گیری هویت‌های فراملی (Transnational) در جوامع غربی انجام شده است (Mandaville, 2001; Phan, 2016). با این حال موضوع این مطالعات، «مسلمانان معاصر» و شرایط زیست آنهاست، نه بررسی و استخراج هندسه مفهومی «قرآن کریم» به‌عنوان یک متن پایه.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که یک «خلاء معرفتی» جدی در مطالعات قرآنی وجود دارد: تا کنون متن قرآن کریم به‌مثابه یک کل منسجم، از منظر لنزهای تحلیلی پارادایم معاصر «مطالعات تحرک» مورد خوانش نظام‌مند قرار نگرفته است. قرآن کریم سرشار از روایت‌ها و مفاهیمی درباره گونه‌های مختلف جابه‌جایی است؛ از سفرهای تجاری و اکتشافی (سَبَرُوا فِي الْأَرْضِ) گرفته تا آوارگی‌های اجباری و اخراج مبتنی بر ستم (أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ). همچنین قرآن به محدودیت‌های تحرک و کسانی که از حق جابه‌جایی محروم مانده‌اند (مستضعفینی که لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) توجه ویژه‌ای دارد.

با این همه، تا کنون گونه‌شناسی منسجمی از این آیات بر مبنای کلیدواژگان مدرنی چون «صورت‌بندی‌های تحرک» (Cresswell, 2010) و «عدالت تحرک» (Sheller, 2018) ارائه نشده است. ما هنوز به‌طور روشمند نمی‌دانیم که ساختار گفتمانی قرآن چگونه الگوهای قدرت در جابه‌جایی را تبیین می‌کند؛ چه عواملی حرکت را مشروع یا نامشروع می‌سازند؛ و عدالت فضایی در توزیع حق حرکت یا حق ماندن، چگونه در این متن مقدس صورت‌بندی می‌شود.

پژوهش حاضر به‌منظور پاسخگویی به این خلاء علمی شکل گرفته است. این مطالعه با پرهیز از تقلیل‌گرایی تاریخی یا فقهی، تمرکز خود را منحصر بر خوانش متن قرآن کریم با رویکرد میان‌رشته‌ای قرار داده است تا نشان

دهد که چگونه کاربست مفاهیم مدرن مطالعات تحرک می‌تواند ابعاد پنهان معنایی، عاطفی و عدالت‌محور هجرت، آوارگی و جابه‌جایی فضایی را در این متن آشکار سازد.

۱. گونه‌شناسی «حرکت» در قرآن

برای درک عمیق‌تر رویکرد قرآن به پدیده تحرک، نیازمند صورت‌بندی و دسته‌بندی انواع جابه‌جایی‌ها در این متن مقدس هستیم. گونه‌شناسی حرکت در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی جابه‌جایی انسان را به‌عنوان یک پدیده یکپارچه، تک‌بعدی و خنثی در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه طیف متنوعی از تحرک‌ها را با انگیزه‌ها، کارکردها و پیامدهای متفاوت ترسیم می‌کند. در این نظام معنایی، تحرک بسان طیفی است که یک سوی آن حرکات ارادی، کمال‌گرا و معرفت‌شناسانه (مانند سیر در آفاق و هجرت در راه خدا) قرار دارد و در سوی دیگر آن، جابه‌جایی‌های اجباری، مبتنی بر ستم و سلب‌کننده حق سکونت (مانند اخراج، آوارگی و تبعید) جای می‌گیرد. بخش پیش رو می‌کوشد تا با کاربست مفاهیم مطرح‌شده در پارادایم مطالعات تحرک، مهم‌ترین گونه‌های جابه‌جایی در قرآن را شناسایی کند و نشان دهد که چگونه ابعاد مادی، عاطفی و مناسبات قدرت در هر یک از این گونه‌ها مفصل‌بندی شده‌اند.

۱-۱. حرکت فیزیکی و سیر در زمین

در قرآن، «حرکت» صرفاً یک پدیده فیزیکی نیست؛ بلکه تجربه‌ای بدنمند است که وضعیت بدن و اعمال جسمانی در آن بر کمال نفس و سیر معنوی انسان تأثیرگذار است. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که قرآن به رابطه علی میان حالات بدنی و تحولات نفسانی توجه دارد؛ بدین معنا که حرکت در زمین (سیر فی الارض) نه تنها جابه‌جایی مکانی، بلکه بستری برای تکامل روحی و شناختی انسان است (ن.ک: تشکری صالح و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۲۷-۴۴). این دیدگاه، فهم چندبعدی حرکت در قرآن را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که جسم و نفس در مسیر کمال، از هم جدایی‌ناپذیرند.

قرآن در موارد متعددی مؤمنان را به «سیر در زمین» دعوت می‌کند. این دعوت به‌صورت امر صریح بیان شده است: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (نمل: ۶۹) و «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت: ۲۰). تکرار این ساختار زبانی در چهار موضع از قرآن (انعام: ۱۱؛ نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰؛ روم: ۴۲) نشان می‌دهد که «سیر در زمین» در منطق قرآنی صرفاً توصیه‌ای اخلاقی یا عملی فرعی نیست؛ بلکه روشی برای دستیابی به معرفت تلقی می‌شود. نکته‌ای که در ساختار این آیات اهمیت دارد، پیوند مستقیم میان امر به حرکت (سیروا) و امر به مشاهده و تأمل (فانظروا) است. این هم‌نشینی زبانی نشان می‌دهد که حرکت فیزیکی در قرآن هدفی مستقل و خودبسنده ندارد؛ بلکه ابزاری است برای گشودن افق ادراک و دستیابی به بصیرت. به بیان دیگر، در منطق معرفتی قرآن، حرکت بدون مشاهده و تأمل، حرکتی ناقص تلقی می‌شود.

موضوع «نگاه» در این آیات نیز یکسان نیست و هر یک به حوزه‌ای متفاوت از شناخت اشاره دارد. در آیه ۶۹

سوره نمل، مخاطب به مشاهدۀ «عاقبت مجرمان» فراخوانده می‌شود که دلالت بر تأمل در سرنوشت تاریخی اقوام و تمدن‌های گذشته دارد؛ درحالی‌که در آیه ۲۰ سوره عنکبوت، موضوع نگاه، «چگونگی آغاز خلقت» است که به شناخت نظام طبیعی و نظم آفرینش اشاره می‌کند. این گوناگونی نشان می‌دهد که سیر در زمین در قرآن، هم بعد تاریخی دارد (عبرت‌آموزی از سرگذشت جوامع پیشین) و هم بعد طبیعی و کیهانی (درنگ دوباره در خصوص نظام آفرینش و ساختار جهان).

مفسران نیز این آیات را در چهارچوبی معرفتی تفسیر کرده‌اند. طبری (م. ۳۱۰ق) در جامع‌البیان ذیل آیه «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت: ۲۰) توضیح می‌دهد که مقصود از این فرمان، مشاهدۀ آثار اقوام گذشته و تأمل در سرنوشت آنان است تا انسان از این مشاهدۀ عبرت‌گردد (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۵۷۴). ابن‌کثیر (م. ۷۷۴ق) در تفسیر القرآن‌العظیم این آیه را دعوتی به تأمل در قدرت الهی می‌داند و تأکید می‌کند که سیر در زمین، انسان را به شناخت نشانه‌های الهی در تاریخ و طبیعت رهنمون می‌سازد (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۲۷۴). قرطبی (م. ۷۱ق) در الجامع لأحكام القرآن نیز از این آیه مشروعیت سفر برای کسب معرفت را برداشت کرده، آن را با سفر برای طلب علم مقایسه می‌کند (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۳، ص ۳۴۳).

در میان مفسران معاصر، علامه طباطبائی در المیزان فی تفسیر القرآن تأکید می‌کند که دعوت قرآن به «سیر در زمین»، در واقع نوعی استدلال تجربی است. به‌نظر او، قرآن انسان را به مشاهدۀ مستقیم واقعیت‌های تاریخی و طبیعی فرامی‌خواند و معرفت دینی را تنها به نقل و روایت محدود نمی‌کند؛ بلکه تجربه و مشاهدۀ را نیز در روند شناخت دخیل می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۱۲۴). ابن‌رویگرد نشان می‌دهد که از منظر قرآن، مشاهدۀ جهان و تأمل در آثار تاریخی می‌تواند راهی برای فهم حقیقت و شناخت قدرت الهی تلقی شود. شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق) نیز در التبیان فی تفسیر القرآن بر این نکته تأکید می‌کند که این آیات انسان را به اندیشیدن فرامی‌خوانند و سیر در زمین را مقدمه‌ای برای تحقق چنین تفکری می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۹۳).

۱-۱-۱. سفر تجاری و اقتصادی

آیه ۱۰۱ سوره نساء می‌فرماید: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ». ساختار زبانی این آیه با به‌کارگیری تعبیر «ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» به نوعی حرکت هدفمند اشاره دارد. در ادبیات قرآنی، «ضرب فی الأرض» به‌طور رایج برای توصیف جابه‌جایی‌هایی استفاده می‌شود که با مقاصد اقتصادی، کسب روزی یا سفرهای تجاری پیوند دارند؛ چنان‌که در آیه «وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (مزل: ۲۰) نیز این پیوند به‌روشنی دیده می‌شود. بدین ترتیب، قرآن نوع خاصی از تحرک - یعنی جابه‌جایی برای تأمین معاش - را نه تنها به رسمیت می‌شناسد، بلکه آن را در چهارچوب احکام عبادی مورد توجه قرار می‌دهد.

جمله «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» نشان می‌دهد که این نوع تحرک در ساختار دینی اسلام با

تسهیلات ویژه همراه شده است. «قصر نماز» به عنوان یک حکم تخفیفی نشانه آن است که انجام عبادات در شرایط سفر باید با مقتضیات حرکت هماهنگ شود. به بیان دیگر، قرآن تحرک انسان را پدیده‌ای عادی، طبیعی و جزء جدایی‌ناپذیر حیات اجتماعی می‌داند و در پاسخ به آن، ساختار عبادی را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که مانع تحرک مشروع انسان نباشد.

فخر رازی در مفاتیح‌الغیب با رویکردی کلامی - عقلی، این آیه را نشان‌دهنده رحمت الهی به مسافران می‌داند و در این راستا تأکید می‌کند که حکم قصر نماز شامل هر سفر مشروع و عقلایی می‌شود و اختصاص به نوع خاصی از سفر ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۱ و ۱۶۴).

ابن عاشور در التحریر و التنویر با رویکردی مقاصدی - اجتماعی، این آیه را گواهی بر سازگاری اسلام با واقعیت‌های اجتماعی انسان می‌داند؛ از نظر او، قرآن با تشریع این حکم نشان می‌دهد که دین نه تنها مانع جابه‌جایی انسانی نمی‌شود، بلکه تسهیل‌کننده آن است؛ زیرا نیاز به حرکت و سفر را از بنیادهای زندگی بشری می‌شمارد (ابن عاشور، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۷۴).

طبرسی در مجمع‌البیان با تفصیل بیشتری به شرایط قصر نماز می‌پردازد و در تبیین این آیه تصریح می‌کند که «ضرب فی الأرض» در این سیاق به معنای سفر هدفمند است، نه حرکت پراکنده و بدون مقصد (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۱۷۴). این نکته نشان می‌دهد که آنچه در قرآن مفروض گرفته شده، «تحرک سازمان‌یافته» است؛ نوعی حرکت که با برنامه، هدف و مقصد همراه است. علامه طباطبائی نیز در المیزان با نگاهی کل‌نگرتر بر این نکته تأکید می‌کند که تشریع احکام ویژه مسافر - از جمله قصر نماز - نشان می‌دهد که قرآن تحرک را جزء طبیعی حیات انسانی دانسته و برای آن ساختاری دینی فراهم کرده است. از نظر او، احکام سفر در قرآن سازوکاری برای تعادل میان زندگی متحرک و التزامات عبادی فراهم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۳ ق، ج ۵، ص ۶۱).

۱-۲. هجرت به عنوان فریضه دینی

۱-۲-۱. نابرابری در دسترسی به هجرت

آیات ۹۷ تا ۹۹ سوره نساء از بنیادی‌ترین بیانات قرآن درباره «هجرت» و جایگاه آن در نظام اخلاقی و حقوقی اسلام را ارائه می‌دهد. آیه نخست چنین است:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعِفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء: ۹۷).

ساختار آیه از حیث ادبی و روایی قابل توجه است: آیه یک گفت‌وگوی بازخواست‌گرانه میان فرشتگان و گروهی از انسان‌ها را بازسازی می‌کند؛ کسانی که هنگام مرگ در وضعیتی ملامت‌وار قرار گرفته‌اند. سؤال نخست فرشتگان (فیم کنتم)، در واقع پرسشی درباره ماهیت وضعیت اخلاقی و اجتماعی آنان است. پاسخ افراد این است که مستضعف

بودیم؛ اما فرشتگان این پاسخ را نمی‌پذیرند و با پرسشی انتقادی می‌گویند: آیا زمین خدا گسترده نبود تا در آن هجرت کنید؟

این ساختار گفت‌وگو محور گواه این است که هجرت در منطق قرآن صرفاً یک انتخاب شخصی یا توصیه اخلاقی نیست؛ بلکه تکلیفی دینی است که در صورت امکان، ترک آن مصداق ظلم به نفس و نوعی تقصیر اخلاقی تلقی می‌شود. به تعبیر آیه، کسانی که توان هجرت داشته، اما خود را در وضعیت آسیب‌پذیر نگاه داشته‌اند، در حقیقت، «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» هستند؛ یعنی با انتخابی آگاهانه، خود را در محیطی نگه داشته‌اند که مانع رشد معنوی و آزادی دینی آنان بوده است.

در سنت تفسیری، این آیه به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم روایاتی نقل می‌کند که این آیه دربارهٔ کسانی نازل شد که در مکه ماندند، با اینکه توان هجرت داشتند و در نهایت در جنگ بدر در صف مشرکان کشته شدند. او نتیجه می‌گیرد که آیه بر وجوب هجرت از سرزمینی دلالت دارد که در آن امکان اجرای دین وجود ندارد (ابن کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۸). سیوطی نیز در الدر المنثور مجموعه‌ای از روایات را نقل می‌کند که نشان می‌دهد حکم هجرت تا پایان عمر پیامبر ﷺ امری واجب بود؛ یعنی هجرت، نه فقط یک کنش فردی، بلکه یک وظیفهٔ جمعی برای پاسداری از ایمان و هویت دینی تلقی می‌شد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۵۵). علامه طباطبائی در المیزان تفسیری عمیق‌تر ارائه می‌کند: تعبیر «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» به معنای کسانی است که با ماندن در محیط کفر و استضعاف، خود را از امکان رشد معنوی، آزادی در عبادت و حیات سالم دینی محروم کرده‌اند. از نظر طباطبائی، هجرت در قرآن حرکتی وجودی و تحولی است. جابه‌جایی، صرفاً مکانی نیست؛ بلکه نوعی گذار از «محیط ظلم» به «محیط رشد» است؛ حرکتی که در هر دورهٔ تاریخی معنا و مصداق خاص خود را دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۵، ص ۱۶۲).

۲-۱. هجرت و هویت‌سازی

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (انفال: ۷۴). این آیه نشان می‌دهد که هجرت در قرآن سازندهٔ هویت است. «مهاجر» و «انصار» دو هویت بنیادین جامعهٔ اسلامی اولیه‌اند که هر دو از طریق حرکت یا پذیرش حرکت تعریف می‌شوند. نکتهٔ قابل توجه این است که هویت «انصار» نیز از طریق نسبت با حرکت تعریف می‌شود: آنان کسانی هستند که «پناه دادند و یاری کردند»؛ یعنی هویت آنان در واکنش به حرکت دیگران شکل گرفته است.

در سنت تفسیری، این آیه از دو منظر متمایز مورد بررسی قرار گرفته است. ابن عاشور در التحرير والتنویر بر این نکته تأکید می‌کند که آیه نشان می‌دهد ایمان واقعی با عمل - و به‌ویژه با هجرت - اثبات می‌شود. از نظر او، ترتیب آیه معنادار است: ابتدا ایمان، سپس هجرت، سپس جهاد؛ و این ترتیب نشان می‌دهد که هجرت مرحله‌ای ضروری

در مسیر تکامل دینی است (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶۴). علامه طباطبائی در *المیزان* این آیه را در بستر نظریه «ولایت» تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که پیوند میان مهاجران و انصار نوعی «ولایت» - یعنی پیوند عمیق اجتماعی و دینی - است که از طریق حرکت مشترک شکل می‌گیرد. این تفسیر، هجرت را نه صرفاً جابه‌جایی فردی، بلکه عملی جمعی و بنیان‌گذار جامعه می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۹، ص ۱۴۱).

۱-۳. حرکت معنوی و سیر و سلوک

۱-۳-۱. حرکت وجودی انسان به‌سوی خدا

آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) یکی از عمیق‌ترین بیانات قرآن درباره ماهیت حرکت در حیات انسانی است. واژه «کادح» در زبان عربی از ریشه «کدح» گرفته شده و به تلاشی پیوسته و همراه با رنج و کوشش اشاره دارد. در این آیه، انسان موجودی تصویر می‌شود که در مسیری دائمی و اجتناب‌ناپذیر به‌سوی پروردگار خویش در حرکت است. ساختار تأکیدی جمله - به‌ویژه ترکیب «کدحاً» و سپس نتیجه قطعی «فملاقیه» - نشان می‌دهد که این حرکت، نه یک احتمال، بلکه سرنوشتی حتمی برای انسان است. بدین ترتیب، قرآن حیات انسانی را نوعی فرایند مستمر از تلاش و حرکت می‌بیند که نهایت آن، مواجهه با خداوند است. تفاوت انسان‌ها در اصل این حرکت نیست؛ بلکه در کیفیت آن است: برخی این مسیر را آگاهانه، هدفمند و در جهت رشد طی می‌کنند و برخی دیگر بدون آگاهی و در وضعیتی سرگردان در همان مسیر قرار دارند.

در سنت تفسیری، این آیه غالباً به‌عنوان توصیفی از «سفر وجودی انسان» فهمیده شده است. فخر رازی در *مفاتیح الغیب* بر این نکته تأکید می‌کند که «کادح» به کسی گفته می‌شود که با تمام توان و قوای خود در حال تلاش است؛ تلاشی که هم بعد جسمانی دارد و هم بعد روحانی. از نظر او بر طبق این آیه، زندگی انسان، در حقیقت سفری است که مقصد نهایی آن «لقاء الله» است و این تفسیر، حیات انسانی را به‌صورت فرایندی پویا و در حال حرکت ترسیم می‌کند، نه وضعیتی ایستا (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۰۰). ابن عاشور در *التحریر والتنوير* نیز بر جنبه رنج و دشواری در واژه «کدح» تأکید می‌کند و می‌نویسد: این واژه در زبان عربی برای حرکتی به‌کار می‌رود که با زحمت و فرسایش همراه است؛ بنابراین آیه نشان می‌دهد که مسیر حیات انسانی - به‌ویژه در بعد معنوی - مسیری آسان و بی‌چالش نیست؛ بلکه با تلاش، تجربه و آزمون‌های گوناگون همراه است (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۱۶).

علامه طباطبائی در *المیزان* این آیه را یکی از مهم‌ترین آیات قرآن در تبیین هستی‌شناسی انسان می‌داند و استدلال می‌کند که تعبیر «كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ» نشان می‌دهد حرکت به‌سوی خداوند امری ذاتی و درونی در وجود انسان است، نه امری بیرونی یا تحمیلی. به بیان دیگر، انسان در ساختار وجودی خود در حال حرکت به‌سوی مبدأ خویش است و این حرکت در تمام لحظات زندگی جریان دارد. طباطبائی این معنا را با مفهوم گسترده‌تر «رجوع الی الله» که در آیات متعددی از قرآن مطرح شده است، پیوند می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها انسان، بلکه کل نظام هستی در

فرایندی مستمر از بازگشت به سوی خداوند قرار دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۲۴۰). از این منظر، حرکت در قرآن صرفاً پدیده‌ای جغرافیایی یا اجتماعی نیست؛ بلکه در عمیق‌ترین سطح، یک حقیقت وجودی و کیهانی است که در ساختار آفرینش ریشه دارد.

۲-۳-۱. توبه به عنوان بازگشت

مفهوم توبه در قرآن، ساختاری حرکتی دارد. آیه «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَكُمْ تُفْلِحُونَ» (نور: ۳۱) یکی از روشن‌ترین نمونه‌های بیان قرآنی از حرکت معنوی در حیات انسانی است. واژه «توبه» از ریشه «تَوَبَّ» به معنای بازگشتن است و در کاربرد قرآنی، به حرکت بازگشتی انسان از وضعیت انحراف، غفلت یا معصیت به سوی مسیر الهی اشاره دارد. بدین ترتیب، توبه در قرآن صرفاً یک حالت درونی یا احساس پشیمانی نیست؛ بلکه فرایندی پویا و حرکتی است که انسان را از دوری به نزدیکی، از انحراف به استقامت و از غفلت به آگاهی منتقل می‌کند.

ساختار آیه نیز این معنا را تقویت می‌کند. خطاب «يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» نشان می‌دهد که این فرمان صرفاً متوجه گناهکاران آشکار نیست؛ بلکه همه مؤمنان را دربرمی‌گیرد. افزون‌براین، قید «جَمِيعاً» بُعد جمعی این حرکت را برجسته می‌کند؛ به این معنا که توبه در منطق قرآن، تنها یک تجربه فردی نیست؛ بلکه نوعی حرکت اصلاحی در سطح جامعه ایمانی نیز به‌شمار می‌رود. جامعه مؤمنان به‌طور جمعی به بازگشت، اصلاح و تجدید مسیر دعوت می‌شوند و همین امر نشان می‌دهد که اصلاح معنوی در قرآن واجد بعد اجتماعی و جمعی است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۱).

فخر رازی در مفاتیح الغیب با توجه به همین نکته می‌نویسد که تعبیر «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً» دلالت دارد بر اینکه هیچ کس بی‌نیاز از توبه نیست؛ حتی مؤمنان نیز همواره نیازمند بازگشت و اصلاح‌اند. او توبه را «رجوع از معصیت به طاعت» تعریف می‌کند و در ادامه تصریح دارد که این رجوع، تنها یک تغییر درونی نیست؛ بلکه هم بعد قلبی دارد و هم بعد عملی؛ یعنی توبه حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که تحول در نیت، رفتار و جهت‌گیری زندگی انسان به‌صورت هم‌زمان رخ دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۳۷۰).

علامه طباطبائی در المیزان این مفهوم را در سطحی عمیق‌تر تحلیل می‌کند و توبه را نوعی «حرکت وجودی» می‌داند. از نظر او، انسان بر اساس فطرت الهی آفریده شده و مسیر طبیعی وجود او حرکت به سوی کمال و قرب الهی است. هنگامی که انسان مرتکب گناه می‌شود، در واقع از این مسیر فطری انحراف پیدا می‌کند؛ بنابراین توبه به معنای بازگشت به همان مسیر اصیل و طبیعی است. در این چهارچوب، توبه نه یک حرکت تصنعی یا تحمیلی، بلکه بازگشت به جهت‌گیری بنیادین وجود انسان است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۱۱۳).

۴-۱. حرکت اجتماعی - تاریخی

۴-۱-۱. نقش سنت‌های الهی در حرکت تمدن‌ها

مفهوم آیه «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲) یکی از کلیدی‌ترین بیانات قرآنی درباره قانونمندی تحولات

تاریخی است. مفهوم «سنت الله» در قرآن به الگوها و قوانین ثابت الهی اشاره دارد که بر جریان تاریخ و سرنوشت جوامع انسانی حاکم‌اند. این قوانین بیانگر آن‌اند که تحولات تاریخی و سرنوشت اقوام صرفاً محصول تصادف یا رویدادهای پراکنده نیست؛ بلکه در چهارچوب قواعدی پایدار و قابل شناسایی رخ می‌دهد.

در بسیاری از آیات قرآن، این سنت‌ها در قالب سرگذشت اقوام پیشین بیان می‌شوند. قرآن به‌صراحت از سقوط و نابودی جوامعی سخن می‌گوید که در مسیر ظلم، فساد یا انکار حقیقت پافشاری کردند (اعراف: ۳۴ و ۹۶-۱۰۲؛ هود: ۱۰۲)؛ در مقابل، بقا و تمکین در زمین را پیامد ایمان و تقوا معرفی می‌کند؛ هرچند این رابطه همیشه فوری و مستقیم نیست (اعراف: ۹۶؛ نور: ۵۵). بدین ترتیب، چنان‌که علامه طباطبائی با بررسی آیات قرآن به‌تفصیل نشان داده است، قرآن چهارچوبی برای فهم حرکت تمدن‌ها بر اساس قوانین الهی و اخلاقی ارائه می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۸۵).

در سنت تفسیری، «سنت الله» غالباً به مجموعه‌ای از قوانین تغییرناپذیر در تاریخ بشر تفسیر شده است. ابن‌عاشور در *التحریر والتنوير* توضیح می‌دهد که مراد از سنت الهی قواعد ثابتی است که خداوند در نظام تاریخ و جامعه قرار داده است؛ قواعدی که تغییرپذیر نیستند و در همهٔ زمان‌ها و جوامع به‌طور یکسان عمل می‌کنند؛ به‌تعبیر او، هر جامعه‌ای که شرایط و عوامل سقوط را در خود فراهم کند، سرنوشتی مشابه اقوام پیشین خواهد یافت و از این منظر، آیه بر ثبات و استمرار قوانین الهی در تاریخ تأکید دارد و نشان می‌دهد که تجربه‌های تاریخی قابلیت تعمیم و عبرت‌آموزی دارند (ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۱۰).

طبری در *جامع البیان* این آیه را در بستر تاریخی آن - یعنی هشدار به مشرکان مکه - تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که قرآن با یادآوری سرنوشت اقوام پیشین به مخاطبان معاصر خود هشدار می‌دهد که قوانین الهی در تاریخ تغییر نمی‌کند؛ بنابراین اگر آنان همان مسیر اقوام گذشته را دنبال کنند، با همان پیامدها نیز روبه‌رو خواهند شد. در این تفسیر، سنت الهی به‌مثابهٔ الگویی تکرارشونده در تاریخ درک می‌شود که میان گذشته و حال پیوند برقرار می‌کند (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۲۰، ص ۳۲۵).

علامه طباطبائی در *المیزان* تحلیلی فلسفی‌تر از این مفهوم ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که تعبیر «سنت الله» نشان می‌دهد تاریخ بشر از نوعی قانونمندی درونی برخوردار است که در اراده و حکمت الهی ریشه دارد؛ بالاین‌حال این قانونمندی به‌معنای جبر تاریخی نیست؛ بلکه بیانگر آن است که کنش‌ها و انتخاب‌های جمعی انسان‌ها در چهارچوبی قانونمند پیامدهای معینی به‌دنبال دارند و از این منظر، حرکت تاریخ حاصل تعامل میان ارادهٔ انسانی و قوانین الهی است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ص ۳۴۱).

بدین ترتیب، مفهوم «سنت الله» را می‌توان یکی از مهم‌ترین مبانی قرآنی برای فهم پویایی و جهت‌مندی حرکت تمدن‌ها دانست؛ مفهومی که نشان می‌دهد تاریخ، نه مجموعه‌ای از رخداد‌های پراکنده، بلکه فرایندی قانونمند و معنادار است که در آن، سرنوشت جوامع با انتخاب‌ها و جهت‌گیری‌های اخلاقی آنان پیوند خورده است.

۲-۴-۱. آوارگی، نتیجه انحراف از مسیر حق

آیه ۱۰۴ سورة اسراء (وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا)، به یکی از ابعاد مهم حرکت در تاریخ اقوام، یعنی جابه‌جایی و پراکندگی اجباری، اشاره دارد. واژه «لَفِيفًا» در زبان عربی به گروه‌هایی درهم‌آمیخته از مردم اشاره دارد که از مکان‌های مختلف گرد می‌آیند. این مفهوم، ابعاد جامعه‌شناختی و تاریخی پراکندگی و گرد هم آمدن اجباری اقوام را در بستر تاریخی بنی‌اسرائیل برجسته می‌سازد و زمینه را برای درک پدیده‌هایی چون اختلاط فرهنگی در جوامع انسانی فراهم می‌کند. این تعبیر، تصویری از پراکندگی گسترده و سپس گرد آمدن گروه‌های متنوع انسانی را ارائه می‌دهد. این آیه غالباً در پیوند با تاریخ بنی‌اسرائیل فهم شده است. ابن‌کثیر در تفسیر القرآن العظیم شرح می‌دهد که پراکندگی بنی‌اسرائیل در سرزمین‌های گوناگون نتیجه مستقیم نافرمانی‌ها و سرپیچی‌های آنان از فرمان‌های الهی بود و از نظر او، این پراکندگی تاریخی نمونه‌ای از تحقق وعده‌ها و هشدارهای الهی در سرنوشت اقوام است (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۲۵).

قرطبی نیز در الجامع لأحكام القرآن بر جنبه عبرت‌آموز این روایت تأکید می‌کند و بر این نکته پای می‌فشارد که آیه تنها گزارشی تاریخی درباره بنی‌اسرائیل نیست؛ بلکه هشدار برای همه جوامع انسانی است که رفتارهای جمعی آنان می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای در سرنوشت تاریخی‌شان داشته باشد؛ از جمله پراکندگی، آوارگی و از دست دادن استقرار سرزمینی (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۳، ص ۳۸۰).

طبرسی در مجمع البیان این آیه را در پیوند با مجموعه آیات سورة اسراء تحلیل می‌کند و استدلال می‌آورد که قرآن در این بخش روایتی منسجم از حرکت تاریخی بنی‌اسرائیل ارائه می‌دهد؛ از مرحله استقرار در زمین (اسکنوا الأرض) گرفته تا مرحله پراکندگی و سرانجام گرد آمدن دوباره آنان. در این خوانش، حرکت قوم بنی‌اسرائیل در طول تاریخ به صورت فرایندی پویا و چندمرحله‌ای ترسیم می‌شود که شامل استقرار، پراکندگی و بازگشت است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۶۸۰).

علامه طباطبائی در المیزان این آیه را با مفهوم «وعده الهی» پیوند می‌دهد و استدلال می‌کند که تحولات تاریخی اقوام در قرآن در چهارچوب طرحی الهی و هدفمند قرار دارند. از نظر او، تعبیر «جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا» نشان می‌دهد که حتی حرکت‌های گسترده جمعیتی - از پراکندگی تا گرد آمدن - در نهایت در چهارچوب اراده و تدبیر الهی معنا می‌یابند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۲۲۰).

بدین ترتیب، این آیه نمونه‌ای از آن است که چگونه قرآن حرکت‌های جمعی و گاه اجباری اقوام را در چهارچوب قانونمندی تاریخی و وعده‌های الهی تفسیر می‌کند.

۵-۱. حرکت کیهانی

۱-۵-۱. حرکت منظم اجرام آسمانی

آیات «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (یس: ۳۸) و «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ

سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) تصویری جامع از حرکت در سطح کیهانی ارائه می‌کنند. در این آیات، حرکت اجرام آسمانی، نه به صورت پدیده‌ای تصادفی، بلکه به عنوان بخشی از نظم دقیق و هماهنگ در ساختار جهان توصیف شده است. دو ویژگی اساسی در این توصیف برجسته است: نخست، جهت‌مندی و نظم در حرکت (مُسْتَقَرِّ لَهَا)؛ و دوم، هماهنگی و توازن در حرکت‌های متعدد کیهانی (كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ). بدین ترتیب، قرآن حرکت خورشید، ماه و دیگر اجرام آسمانی را در قالب نظامی هماهنگ و قانونمند ترسیم می‌کند که بیانگر حکمت و تدبیر الهی است.

واژه «مُسْتَقَرِّ» در این آیه به قرارگاه یا نقطه تعیین‌شده‌ای اشاره دارد که حرکت خورشید به سوی آن جریان دارد. مفسران در تبیین معنای دقیق این واژه دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند. فخر رازی در مفاتیح الغیب چند احتمال را بررسی می‌کند: «مستقر» می‌تواند به معنای پایان زمانی حرکت خورشید در پایان جهان باشد؛ یا به نقطه‌ای معین در ساختار آسمان اشاره داشته باشد؛ یا به مرحله‌ای از حرکت خورشید در مدار خود، مانند نقطه اوج یا نقطه خاصی در مسیر آن، به نظر او، صرف نظر از اختلاف در تفسیر جزئیات، آیه به روشنی بر وجود نظم و قانونمندی دقیق در حرکت اجرام آسمانی دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۷۵).

در آیه بعد، تعبیر «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» تصویری پویا از حرکت کیهانی ارائه می‌دهد. واژه «فَلَك» به مدار یا مسیر گردش اجرام آسمانی اشاره دارد، و فعل «يَسْبَحُونَ» که در اصل برای شنا کردن به کار می‌رود، حرکت روان، پیوسته و بدون اصطکاک را تداعی می‌کند. این تصویر زبانی، نوعی حرکت هماهنگ و موزون را به ذهن می‌آورد که در آن هر جرم آسمانی در مسیر خاص خود جریان دارد. ابن عاشور در التحریر و التنویر این تعبیر را یکی از دقیق‌ترین توصیفات قرآنی از حرکت اجرام آسمانی می‌داند و اشاره می‌کند که این تصویر با فهم‌های علمی معاصر از حرکت مداری اجرام آسمانی سازگار است؛ زیرا هر جرم در مدار مشخصی حرکت می‌کند، بدون آنکه در مسیر دیگری مداخله کند (ابن عاشور، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۳۰).

از این منظر، حرکت کیهانی در قرآن صرفاً پدیده‌ای فیزیکی نیست؛ بلکه بخشی از نظم معنوی و الهی جهان به شمار می‌رود؛ نظمی که در آن همه موجودات در چهارچوب تقدیر الهی در حرکت‌اند.

۲-۵-۱. حرکت در قیامت

آیات «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» (طور: ۹-۱۰) یکی از توصیف‌های قرآنی از تحولات بنیادین کیهانی در آستانه قیامت را ارائه می‌کنند. در این آیات، حرکت به شکلی کاملاً متفاوت با نظم کیهانی جهان کنونی ترسیم می‌شود. درحالی که در آیاتی مانند «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) حرکت اجرام آسمانی به صورت هماهنگ و منظم توصیف شده است، در اینجا آسمان دچار نوعی حرکت آشوبناک و اضطراب‌آمیز می‌شود (تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا). واژه «مَوْر» در زبان عربی به معنای حرکت شدید، لرزان و بی‌ثبات است؛ حرکتی همراه با اضطراب و تلاطم. بدین ترتیب، آیه تصویری از فروپاشی نظم کیهانی موجود ارائه می‌دهد.

در ادامه، آیه «وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» بر دگرگونی بنیادی دیگری تأکید می‌کند: کوه‌ها که در تجربهٔ انسانی نماد ثبات، استواری و سکون‌اند، در آن روز به حرکت درمی‌آیند. این تصویر نشان می‌دهد که حتی پایدارترین عناصر جهان طبیعی نیز در قیامت دچار تحول می‌شوند. بنابراین، آیات سورهٔ طور حرکتی را توصیف می‌کنند که نه در چهارچوب نظم جاری جهان، بلکه در بستر فروپاشی آن نظم و گذار به مرحله‌ای نو از هستی رخ می‌دهد.

طبری در جامع‌البیان «تَمُورُ السَّمَاءِ مَوْرًا» را به حرکت شدید و اضطراب‌آمیز آسمان در روز قیامت تفسیر می‌کند و بر این نکته تأکید دارد که این حرکت نشانه‌ای از عظمت و هول آن روز است؛ روزی که ساختار عادی جهان دچار دگرگونی می‌شود و نشانه‌های قدرت الهی به‌شکلی آشکارتر نمایان می‌گردد (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۲۷، ص ۲۵).

قرطبی در الجامع لأحكام القرآن بر معنای بلاغی این تصویر تأکید می‌کند و می‌نویسد: حرکت کوه‌ها در قیامت نشان می‌دهد که حتی پایدارترین عناصر طبیعت نیز در برابر قدرت الهی دگرگون می‌شوند؛ از این رو تصویر «سیرُ الْجِبَالِ» بیانگر شکسته شدن نظم تثبیت‌شدهٔ جهان و آغاز مرحله‌ای جدید از واقعیت کیهانی است (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۷، ص ۶۰).

طبرسی در مجمع‌البیان این آیات را در پیوند با مجموعه‌ای از آیات دیگر قرآن تحلیل می‌کند که دگرگونی‌های کیهانی در قیامت را توصیف می‌کنند؛ آیاتی که از حرکت کوه‌ها، شکافته شدن آسمان و دگرگونی زمین سخن می‌گویند. از نظر او، این آیات در کنار یکدیگر تصویری منسجم از تحولی فراگیر در ساختار جهان ارائه می‌دهند که با پایان نظم فعلی هستی همراه است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۵۰).

علامه طباطبائی در المیزان این آیات را نشانه‌ای از تحول بنیادین در ساختار هستی می‌داند و استدلال می‌کند که حرکت کوه‌ها در قیامت صرفاً به‌معنای جابه‌جایی مکانی نیست؛ بلکه بیانگر دگرگونی در ماهیت و نظام وجودی جهان است. در این چهارچوب، قیامت نه‌تنها پایان نظم طبیعی کنونی، بلکه آغاز مرحله‌ای تازه از واقعیت کیهانی است که قوانین و ساختار آن با جهان کنونی تفاوت اساسی دارد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۸).

قرآن کریم در دو بافت متفاوت، دو تصویر متضاد از حرکت کیهانی ارائه می‌دهد. در آیات ۳۸-۴۰ سورهٔ یس، حرکت اجرام آسمانی با واژگانی چون «تَجْرِي»، «فَلَكٌ» و «يَسْبَحُونَ» توصیف می‌شود؛ حرکتی روان، پیوسته و در مدارهای مشخص، که تعبیر «تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» آن را در چهارچوب نظم و حکمت الهی قرار می‌دهد. این آیات عبارت‌اند از: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرًا مَّنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۳۸-۴۰).

در مقابل، آیات ۹ و ۱۰ سورهٔ طور با واژگان «تَمُورٌ» و «سِيرُ الْجِبَالِ» تصویری کاملاً وارونه می‌سازند: آسمان می‌لرزد و کوه‌ها - که نماد ثبات‌اند - به حرکت درمی‌آیند. این آیات عبارت‌اند از: «يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا * وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» (طور: ۹-۱۰).

این تقابل صرفاً توصیفی نیست؛ بلکه معناشناختی است. نظم کیهانی سوره یس نشانه جهان در حال جریان است؛ جهانی که در آن هر چیز در جای خود و در مسیر خود حرکت می‌کند. آشوب کیهانی سوره طور نشانه پایان همان نظم است؛ لحظه‌ای که قوانین حاکم بر هستی کنونی منسوخ می‌شوند. علامه طباطبائی این تمایز را در قالب «تقدیر» در برابر «تحول وجودی» تحلیل می‌کند: اگر نظم یس جلوه اراده الهی در آفرینش است، آشوب طور جلوه همان اراده در پایان بخشیدن به آن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷، ص ۸۹؛ ج ۱۹، ص ۸).

بدین ترتیب، قرآن حرکت را در دو افق زمانی متمایز به تصویر می‌کشد: حرکت در درون نظم و حرکت در فروپاشی نظم؛ و هر دو را تجلی یک اراده می‌داند.

۲. «حرکت در قرآن» در پرتو «مطالعات تحرک»

مطالعات تحرک (Mobilities Studies) حوزه‌ای میان‌رشته‌ای است که از دهه ۲۰۰۰م با آثار اوری و شلر شکل گرفته است و هنوز معادل فارسی یکدستی در ادبیات پژوهشی ندارد. در این پژوهش، «مطالعات تحرک» به عنوان معادل پیشنهادی به کار می‌رود. «چرخش تحرکی» (Mobilities Turn) به عنوان تحولی بنیادین در علوم اجتماعی، نخستین بار با انتشار مقاله جریان ساز شلر و اوری (۲۰۰۶) با نام The New Mobilities Paradigm در مجله *Environment and Planning A* به شکلی جامع تبیین شد. این رویکرد در واکنش به آنچه اوری «متافیزیک ایستا» (sedentarist metaphysics) می‌نامد، شکل گرفت؛ یعنی گرایش سنتی علوم اجتماعی به تحلیل جامعه بر اساس واحدهای ایستا (مانند ملت، طبقه و نهاد)، بدون توجه کافی به نقش حرکت، جریان و تحرک در شکل دهی به نظم اجتماعی. اوری شرح می‌دهد که جوامع مدرن اساساً از طریق شبکه‌هایی از تحرک‌های به هم پیوسته سازمان می‌یابند و در نتیجه، «تحرک» باید به یکی از مفاهیم محوری تحلیل اجتماعی تبدیل شود، نه پدیده‌ای حاشیه‌ای (Urry, 2007, P.8-9).

در این رویکرد، حرکت صرفاً جابه‌جایی فیزیکی از نقطه‌ای به نقطه دیگر نیست؛ بلکه پدیده‌ای چندبعدی است که هم‌زمان ابعاد مادی، نمادین، تجربی و روابط قدرت را در بر می‌گیرد (Sheller & Urry, 2006). این دو محقق تأکید می‌کنند که تحرک همواره در بستری از نابرابری و ساختارهای قدرت قرار دارد؛ برخی افراد، اشیا و اطلاعات امکان حرکت آزاد دارند و برخی دیگر از این امکان محروم‌اند. آنها این بعد سیاسی تحرک را «تدبیر حرکت» می‌نامند که تحلیل هر نظام حرکتی را بدون توجه به آن ناقص می‌دانند.

تیم کرسول در کتاب در حرکت: تحرک در جهان غرب مدرن (Cresswell, 2006) گامی تحلیلی تر برمی‌دارد و حرکت را پدیده‌ای سه‌بعدی معرفی می‌کند: بعد نخست، حرکت خام است؛ جابه‌جایی قابل اندازه‌گیری در فضا که از طریق داده‌های تجربی قابل ثبت است؛ بعد دوم، بازنمایی حرکت است؛ گفتمان‌ها، روایت‌ها و معناهایی که جوامع و فرهنگ‌ها به انواع مختلف حرکت نسبت می‌دهند و از طریق آنها حرکت را «خوب» یا «بد» و «مشروع» یا

«نامشروع» می‌سازند؛ بعد سوم، تجربهٔ تجسم‌یافته است؛ آنچه افراد در حین حرکت در بدن و ذهن خود تجربه می‌کنند؛ از احساس آزادی گرفته تا اضطراب و خستگی. کرسول استدلال می‌کند که هیچ یک از این سه بعد به‌تنهایی نمی‌تواند تصویر کاملی از یک نظام تحرک به‌دست دهد و تحلیل جامع نیازمند در نظر گرفتن هم‌زمان هر سه بعد است (Cresswell, 2006, P.2-3).

بر این اساس، پژوهش حاضر با تکیه بر این سه‌گانهٔ کرسول و رویکرد کلان‌نگر شلر و اوری، «نظام تحرک در قرآن» را ساختاری چندسطحی می‌فهمد که هم‌زمان بعد مادی (جابه‌جایی در زمین و سیر در آفاق)، بعد معرفتی – نمادین (معناهای الهی و اخلاقی منتسب به حرکت) و بعد تجربی – هستی‌شناختی (تغییر وجودی ناشی از حرکت) را دربرمی‌گیرد.

۲-۱. حرکت معرفتی

در نخستین سطح، قرآن حرکت فیزیکی در زمین را نه صرفاً کنشی جغرافیایی، بلکه ابزاری معرفتی معرفی می‌کند. آیاتی مانند «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا...» (نمل: ۶۹؛ عنکبوت: ۲۰) نشان می‌دهند که حرکت در زمین با مشاهده و شناخت پیوند دارد. در اینجا «سفر» به‌مثابهٔ فرایندی معرفتی فهمیده می‌شود که انسان را به تأمل در تاریخ اقوام و نشانه‌های خلقت فرامی‌خواند. بنابراین، حرکت در قرآن در سطح نخست با آنچه کرسول آن را movement می‌نامد، هم‌پوشانی دارد؛ اما بلافاصله در سطحی معنایی و تفسیری قرار می‌گیرد؛ زیرا هدف این حرکت مشاهدهٔ «آیات» الهی در طبیعت و تاریخ است. از این منظر، حرکت در قرآن نمونه‌ای از آن چیزی است که در ادبیات مطالعات تحرک، «تحرک معنادار یا هنجارمند» شناخته می‌شود؛ یعنی حرکتی که معنا و جهت آن از طریق چهارچوب‌های فرهنگی یا دینی تعریف می‌شود (Sheller, 2018, P.25-27).

احکام فقهی مرتبط با سفر در اسلام نشان می‌دهند که منطق دینی با واقعیت تحرک انسانی سازگار شده است. نمونهٔ روشن این سازگاری، حکم قصر نماز است: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» (نساء: ۱۰۱). این حکم نه‌تنها حرکت را مانع تکلیف دینی نمی‌داند، بلکه تکلیف را با شرایط حرکت تطبیق می‌دهد. شلر و اوری (2006) در چهارچوب مطالعات تحرک، از مفهوم «زیرساخت‌های تحرک» سخن به‌میان می‌آورند؛ مجموعه‌ای از سازوکارهای نهادی، فرهنگی و مادی که تحرک را ممکن یا تسهیل می‌کنند. از این منظر، احکام فقهی سفر را می‌توان نوعی زیرساخت دینی تحرک دانست؛ سازوکاری که از درون سنت فقهی، جابه‌جایی انسان را به‌رسمیت می‌شناسد و برای آن ظرف تکلیفی فراهم می‌کند.

۲-۲. حرکت هویتی و سیاسی

در سطح دوم، حرکت در قرآن در قالب مفهوم هجرت به‌مثابهٔ حرکتی هویتی، سیاسی و دینی ظهور می‌کند. هجرت پیامبر اسلام ﷺ از مکه به مدینه، نه‌تنها جابه‌جایی جغرافیایی، بلکه نقطهٔ عطفی در شکل‌گیری جامعهٔ اسلامی بود. از

منظر نظری، چنین حرکتی را می‌توان نوعی تحرک دگرگون‌کننده (Transformative Mobility) دانست؛ حرکتی که در آن جابه‌جایی مکانی با بازتعریف هویت اجتماعی و دینی پیوند می‌خورد. آیه «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء: ۹۷) هجرت را نه صرفاً انتخابی فردی، بلکه در شرایط خاص به‌عنوان تکلیف دینی معرفی می‌کند. باین‌حال آیه بعدی با استثنا کردن «المستضعفین» (نساء: ۹۸) نشان می‌دهد که قرآن محدودیت‌های واقعی دسترسی به حرکت را نیز به‌رسمیت می‌شناسد.

این تمایز میان توانایی حرکت و ناتوانی از آن را می‌توان با مفهوم عدالت تحرک در نظریه میمی شِلر مقایسه کرد؛ مفهومی که به نابرابری‌های ساختاری در امکان جابه‌جایی میان گروه‌های مختلف اجتماعی اشاره دارد (ر.ک: Sheller, 2018). باین‌حال، تفاوت مهمی میان رویکرد قرآنی و نظریه شِلر وجود دارد: شِلر عدالت تحرک را در چهارچوب انتقاد از نظام‌های سیاسی - اقتصادی و ساختارهای قدرت سرمایه‌داری مطرح می‌کند؛ درحالی‌که قرآن آن را در چهارچوب تکلیف اخلاقی - دینی و مسئولیت فردی تعریف می‌نماید. در این چهارچوب، قرآن نوعی نظام اخلاقی برای تحرک ترسیم می‌کند که در آن توانایی حرکت، مسئولیت‌آور است؛ درحالی‌که ناتوانی واقعی موجب رفع تکلیف می‌شود.

۲-۳. حرکت وجودی

در سطح سوم، مفهوم حرکت در قرآن از قلمرو اجتماعی و جغرافیایی فراتر می‌رود و به بعدی درونی و وجودی ارتقا می‌یابد. آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) انسان را موجودی معرفی می‌کند که در ذات خود در حال حرکت به‌سوی خداست. در اینجا، حرکت نه در فضا، بلکه در ساحت وجودی انسان رخ می‌دهد. چنین حرکتی را می‌توان نوعی تحرک وجودی (Existential Mobility) دانست؛ حرکتی که به دگرگونی درونی، رشد معنوی و تحول اخلاقی اشاره دارد. در همین چهارچوب، مفهوم توبه نیز نوعی حرکت بازگشتی است: بازگشت از خطا به هدایت و از فاصله به قرب الهی. از منظر تحلیلی، این سطح از حرکت را می‌توان با آنچه کرسول «تجربه حرکت» می‌نامد مرتبط دانست؛ زیرا در اینجا، حرکت با تجربه رنج، تلاش و دگرگونی درونی همراه است (Cresswell, 2006, P.17).

در همین چهارچوب، توبه نیز حرکتی بازگشتی است که در آن، سه لایه کرسول هم‌زمان حاضرند: جابه‌جایی وجودی از خطا به هدایت؛ روایت قرآنی از این بازگشت به‌عنوان امری ممکن و مطلوب؛ و تجربه درونی ندامت، اراده و تحول، که آن را از صرف تغییر رفتار متمایز می‌سازد (Cresswell, 2006, P.3-4).

۲-۴. حرکت تاریخی

در سطح چهارم، قرآن حرکت را در بستر تاریخ و سرنوشت جمعی اقوام تحلیل می‌کند. در این نگاه، تاریخ عرصه‌ای از تحولات پویا و قانونمند است که در آن، رفتار اخلاقی جوامع مسیر حرکت تاریخی آنان را شکل می‌دهد. مفهوم

«سنت الهی» در آیاتی مانند «وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲) به نوعی قانونمندی در تحولات اجتماعی اشاره دارد. از این منظر، حرکت اقوام در مسیر صعود یا سقوط تاریخی تابع قواعدی اخلاقی و الهی است. نمونه بارز این الگو در روایت قرآنی از پراکندگی بنی اسرائیل دیده می شود (اسراء: ۱۰۴) که می توان آن را در چهارچوب مفاهیم معاصر مطالعات تحرک به عنوان نمونه ای از تحرک اجباری (Forced Mobility) تحلیل کرد.

این ساختار را می توان با مدل سه بعدی کرسول (Cresswell, 2006, P.2-3) سنجید: در سطح «حرکت خام»، پراکندگی بنی اسرائیل (اسراء: ۱۰۴) جابه جایی فیزیکی اجباری است؛ در سطح «بازنمایی»، این جابه جایی در قرآن، نه رویدادی تصادفی، بلکه تجلی سنت الهی در واکنش به انحراف جمعی روایت می شود؛ و در سطح «تجربه تجسم یافته»، این حرکت حامل بار هویتی و وجودی خاصی است که در ادامه روایت قرآنی از بنی اسرائیل پی گرفته می شود. بدین ترتیب، تطبیق با مفهوم «حرکت اجباری» (Forced Mobility) در مطالعات تحرک معاصر (Sheller & Urry, 2006, P.37-38)، نه صرفاً در وجه فیزیکی آن، بلکه در هر سه لایه مادی، گفتمانی و تجربی معنادار است و همین چندلایگی است که نگاه قرآنی را از تقلیل حرکت به امر صرفاً اجتماعی متمایز می سازد.

۲-۵. حرکت کیهانی

در نهایت، قرآن مفهوم حرکت را به سطحی کیهانی و هستی شناختی گسترش می دهد. آیاتی مانند «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا» (یس: ۳۸) و «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) جهانی را توصیف می کنند که در آن، «حرکت» قانون بنیادین هستی است. در این تلقی، حرکت نشانه بی ثباتی یا آشوب نیست؛ بلکه بیانگر نظم دقیق الهی در ساختار کیهان است. حتی در توصیف های قرآنی از قیامت، حرکت کیهانی، مانند لرزش آسمان ها و حرکت کوه ها (طور: ۹-۱۰)، نشانه گذار از نظم کنونی جهان به نظم نوین است. این سطح را می توان تحرک کیهانی (Cosmic Mobility) نامید؛ سطحی که در آن، حرکت به اصل بنیادین ساختار هستی تبدیل می شود.

ملاحظات نهایی

بازخوانی حرکت در قرآن در پرتو مطالعات تحرک معاصر آشکار می کند که قرآن، نه صرفاً به حرکت به مثابه پدیده ای فیزیکی یا اجتماعی می نگرد، بلکه ساختاری چندسطحی از «حرکت» را ارائه می دهد که در آن، پنج سطح متمایز اما ذاتاً بهم پیوسته (معرفتی، هویتی، وجودی، تاریخی و کیهانی) در درون یک نظام واحد الهیاتی انتظام می یابند و یکدیگر را تکمیل می کنند. این ساختار از دو جهت بنیادین با نظریه های جامعه شناختی معاصر تمایز دارد: نخست، درحالی که نظریه پردازانی مانند کرسول، شلر و اوری تحرک را پدیده ای اجتماعی - سیاسی می دانند که در چهارچوب روابط قدرت، نابرابری ساختاری و شبکه های مادی شکل می گیرد، قرآن تحرک را در افق الهیاتی قرار می دهد که در آن، حرکت نه تنها واقعییتی تجربی، بلکه بخشی از نظم هستی شناختی جهان و مسیر معنوی انسان به سوی خداست؛ دوم، درحالی که مطالعات تحرک معاصر عمدتاً بر تحلیل توصیفی و انتقادی از الگوهای

موجود تحرک متمرکز است، قرآن نظامی هنجاری ارائه می‌دهد که در آن، حرکت با مسئولیت اخلاقی، جهت‌گیری معرفتی و غایت الهی پیوند می‌خورد.

از این منظر می‌توان گفت که قرآن، نه صرفاً توصیفی از واقعیت حرکت، بلکه «هستی‌شناسی حرکت» را ارائه می‌کند؛ چهارچوبی که در آن، حرکت نه پدیده‌ای عرضی یا ثانوی، بلکه اصلی بنیادین در ساختار هستی، تاریخ و تجربه انسانی است. این هستی‌شناسی حرکت سه ویژگی متمایز دارد: یکپارچگی عمودی، که سطوح مختلف از جغرافیا تا کیهان را به هم پیوند می‌دهد؛ جهتمندی غایت‌شناختی، که حرکت را از سرگردانی متمایز می‌کند؛ و مسئولیت‌پذیری اخلاقی، که توانایی حرکت را با تکلیف دینی مرتبط می‌سازد. در نتیجه، حرکت در اندیشه قرآنی نه تنها ابزاری برای فهم تحولات اجتماعی و تاریخی، بلکه کلیدی برای درک رابطه انسان با جهان، تاریخ و حقیقت الهی است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۰۴ق). *التحریر والتنویر*. تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۲۰ق). *تفسیر القرآن العظیم*. تحقیق: سامی بن محمد سلامه. ریاض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

تشکری صالح، ابوذر و سجادی، محمود (۱۳۹۹). تأثیر وضعیت بدن بر کمال نفس از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۱۳(۲)، ۴۴-۳۷.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمدبن جریر (۱۴۲۲ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي. قم: دار هجر.

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق). *النبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

قرطبی، محمدبن احمد (۱۴۲۷ق). *الجامع لأحكام القرآن*. تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي. بیروت: مؤسسة الرسالة.

کریمی، مصطفی (۱۳۸۷). قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن. *قرآن‌شناخت*، ۱(۲)، ۱۰۱-۱۳۹.

Cresswell, T. (2006). *On the move: Mobility in the modern western world*. New York: Routledge.

Cresswell, T. (2010). Towards a politics of mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(1), 17-31.

Eickelman, D. F. & Piscatori, J. (Eds.). (1990). *Muslim travellers: Pilgrimage, migration and the religious imagination*. Berkeley, CA: University of California Press.

Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim politics: Reimagining the umma*. London: Routledge.

Masud, M. K. (1990). The obligation to migrate: The doctrine of hijra in Islamic law. In: *Muslim travellers* (Eds: D. F. Eickelman & J. Piscatori). Berkeley, CA: University of California Press. 29-49.

Phan, P. C. (2016). Deus migrator: God the migrant - Migration, religion, and theology. *Theological Studies*, 77(4), 845-868.

Sheller, M. & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, (2), 207-226.

Sheller, M. (2018). *Mobility justice: The politics of movement in an age of extremes*. London: Verso.

Tweed, T. A. (2006). *Crossing and dwelling: A theory of religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.