Aspects of Utopia and Dystopia in Islamic Poetry: Between Religious Ideals and Criticism of Reality

Jamal Fadhil Farhan
Department of Arabic Language, College of Basic Education-Haditha, University of Anbar, Anbar, Iraq
* jamal.fadhil.f@uoanbar.edu.iq

KEYWORDS: **Utopia, Dystopia, Religious ideals, Criticism of reality, Islamic poetry**

https://doi.org/10.51345/.v36i2.1113.g543

ABSTRACT:

This research seeks to explore the manifestations of utopia and dystopia in early Islamic poetry. These two contradictory visions of the world are manifested between religious utopia, on the one hand, and a critique of reality, which represents various aspects of corruption and deviation from moral and religious values, on the other. This is all done through a modern critical reading based on analytical, interpretive and cultural approaches. This reading is based on the premise that early Islamic poetry was not merely an extension of religious discourse, but it was also a field for critique and interaction with the major social change witnessed by the emerging Islamic society. The research concludes that this poetry was a conflict zone between utopia (the virtuous city) and dystopia (the corrupted one). This reflects an advanced poetic awareness of historical change and confirms the role of Islamic literature in expressing the tension between what is ideal and what is real.

REFERENCES:

1- Arab Authors in the Pre-Islamic Era and Early Islam (Their Lives, Works, and Criticism of Their Works), Butrus al-Bustani, Hindawi Publishing and Distribution Foundation, Wall Street, UK, 1st ed., 2017.
2- Religious Reform in Islam (The Heritage of Muhammad al-Shawkani), Bernard Heikal, trans. Ali Muhammad Zaid, Jadawel Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2014.
3- Utopia and Utopianisms, Abdel Aziz Labib, Fusul Magazine, Cairo, Vol. 7, No. 3-4, 1983.
4- Tarikh al-Tabari (History of Nations and Kings), Ibn Jarir al-Tabari, trans. Ahmad al-Sayyid Ahmad, Dar al-Maktaba al-Tawfiqiya, Cairo, Egypt, 1st ed., 2001.
5- Tafsir (interpretation) al-Qur'an al-Azim (Holy) , Abu al-Fida' Imad al-Din Ibn Kathir, trans. Ahmad al-Sayyid Ahmad, Dar al-Fajr for Printing, Publishing, and Distribution, Cairo, Egypt, 1st ed., 2007.
6- Plato's Republic, Plato, translated by Hanna Khabbaz, Hindawi Publishing and Distribution, Wall Street, UK, 1st ed., 2017.
7- On the Concept of Utopia and Dystopia as an Approach to Inspiration in Contemporary Art, Dr. Salma Abu Zaid Al-Ashry, Journal of the Faculty of Art Education, Helwan University, Cairo, Egypt, Vol. 21, No. 1, 2020.
8- Diwan of Imam Ali, collected, edited and explained by Professor Naim Zarzur, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah (house of the scholarly books), Beirut-Lebanon, 1985 AD.
9- The Diwan of Abdullah bin Rawaha and a Study of His Biography and Poetry, Dr. Walid Qassab, Dar Al-Ulum (house of science) for Printing and Publishing, 1st ed., 1981 AD.
10- The Diwan of Ka'b ibn Zuhair, explained, and commented on by Dr. Ali Al-Faour, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1997.
11- The Diwan of Ka'b ibn Malik Al-Ansari, ed. Majid Tarrad, Dar Sadir, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1997.
12- Diwan Al-Nabigha Al-Ja'di, compiled, edited and explained by: Dr. Wadeh Al-Samad, Dar Sader, Beirut-Lebanon, 1st ed., 1998 AD
13- Civil Policy, Al-Farabi, Publications: Ministry of National Heritage and Culture, Sultanate of Oman, 1st ed., 1998.
14- Commentary on the Diwan of Hassan ibn Thabit by Abd al-Rahman al-Barquqi, The Great Commercial Library, Cairo, Egypt, 1st ed., 1929.
15- Commentary on the Diwan of Labid ibn Abi Rabi'ah, ed. Dr. Ihsan Abbas, Supreme Council of Culture, Kuwait, 1st ed., 1962.
16- The Diwan of Al-Zubayr ibn Badr and Amr ibn Al-Ahtam, studied and edited by Dr. Saud Muhammad Abd Al-Jaber, Al-Risala Foundation, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1984.

17- The Diwan of Abdullah ibn Al-Zubayri, edited by Dr. Yahya Al-Jubouri, Al-Risala Foundation, Beirut, Lebanon, 2nd ed., 1981.
18- The Dawn of Islam, Ahmed Amin, Hindawi Foundation for Publishing and Distribution, Wall Street, United Kingdom, 1st ed., 2017.
19- The Philosophy of Good and Beauty in Plato, Dr. Nabil Farhat, Beirut House for Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2001.
20. Islamic Society and Moral Changes (In the Shadow of Constitutional Utopia and the Globalization of Morals), Dr. Ahmed Gad El-Mawla, Aqlam Publishing and Media House, Cairo, Egypt, 1st ed., 2003.
21. Lectures on Ideology and Utopia, Paul Ricoeur, trans. Falah Rahim, United New Book House, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2002.
22. A Philosophical Dictionary in Arabic, English, and French, Dr. Jamil Saliba, Lebanese Book House, Beirut, Lebanon, 1st ed., 1982.
23. A Philosophical Dictionary, a group of authors, General Authority for Government Printing Affairs, Cairo, Egypt, 1st ed., 1983.
24. An Introduction to the Philosophy of Education, Muhammad Labib El-Nujaimi, Anglo-Egyptian Library, Cairo, 2nd ed., 1967.
25- Manaqib (merits of) The Abi Talib, Ibn Shahr Ashub, Al-Haidariyya Press, Najaf, Iraq, 1st ed., 1956.
26- Utopia of the Islamic State, Sa'ada Abu Iraq (Enlightening Articles), Zahmat Kitab Publishing House, Cairo, Egypt, 1st ed., 2018.
27- Utopia between Greek Philosophy and Contemporary Sociology, Thomas Macron, trans. Mufid Jado, Aqlam Publishing House, Damascus, Syria, 1st ed., 1989.
28- Utopia and Philosophy (Reality, Unrealization, and the Happiness of Realization), a group of philosophers, Dhifaf Publications - Dar Al-Aman, Rabat, Morocco, 1st ed., 2014.
29- Utopia and the Philosophy of Knowledge, Jean-Yonne Bligh, trans. Miriam Jirjis, Arab Foundation for Translation and Publishing, Beirut, Lebanon, 1st ed., 2007.

مظاهر اليوتوبيا والديستوبيا في الشعر الإسلامي– بين المُثل الدينية ونقد الواقع

أ.م.د. جمال فاضل فرحان
قسم اللغة العربية، كلية التربية الأساسية–حديثة، جامعة الانبار، الانبار، العراق
* jamal.fadhil.f@uoanbar.edu.iq

الكلمات المفتاحية | **يوتوبيا ، ديستوبيا، مُثل دينية، نقد واقع، شعر إسلامي**

https://doi.org/10.51345/.v36i2.1113.g543

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى استكشاف تجليّات (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) في الشعر الإسلامي المبكّر، بوصفهما رؤيتين متناقضتين للعالم تتجليان بين الطوباوية الدينية من جهة، ونقد الواقع الذي يمثل وجوهًا مختلفة للفساد والانحراف عن القيم الأخلاقية والدينية من جهة أخرى. وهذا كلّه عبر قراءة نقدية حديثة تعتمد على المنهج التحليلي والتأويلي والثقافي، وتنطلق من فرضية مفادها: أن الشعر الإسلامي في عهده الأول لم يكن مجرّد امتداد للخطاب الديني فحسب، بل كان أيضًا مساحة للنقد والتفاعل مع التحولات الاجتماعية الكبرى التي شهدها المجتمع الإسلامي الناشئ. وخلص البحث إلى أن هذا الشعر كان ساحة للصراع بين (اليوتوبيا) المدينة الفاضلة، و(الديستوبيا) المدينة الفاسدة، ما يعكس وعيًا شعريًّا متقدمًا بالتحولات التاريخية، ويؤكّد دور الأدب الإسلامي في التعبير عن التوتر بين المثال والواقع.

المقدمة:

يُعَدّ الشعر الإسلامي في عهده الأول —أي الحقبة الزمنية الممتدة من عصر النبوة والخلفاء الراشدين إلى بدايات عصر بني أُمية– مرحلة مفصليّة في تطور الشعر العربي، إذ تحوّل فيها الخطاب الشعري من تمجيد القيم الجاهلية إلى نقدها وإعادة تشكيلها وفق رؤية إسلامية جديدة. وقد مثّل هذا التحوّل انقلابًا فكريًا وأيديولوجيًا أدّى إلى إعادة تقييم المجتمع الجاهلي، ليس بوصفه زمنًا سابقًا فحسب، بل بوصفه فضاءً مضادًا (ديستوبيا) يعجُّ بالفساد والانحراف الأخلاقي والديني. وبرز هذا التصوّر في شعر هذا العصر من خلال نقد مظاهر الجاهلية المتعددة، مثل الوثنية، والعصبية القبلية، والانحلال الأخلاقي، والظلم الاجتماعي؛ إذ تَمَّ تصوير هذا المجتمع على أنّه عالمٌ مضطربٌ يعاني من غياب القيم الحقيقية التي جاء الإسلام ليؤسِّسها. ولم يكن هذا التحول مجرد تبدّل في المضامين فحسب، بل امتدّ إلى بنية الشّعر ذاته؛ إذ أصبح وسيلةً للتبشير بالدِّين الجديد، ولتصوير الفارق الجوهري بين العالم الذي ينبغي أنْ يكون (اليوتوبيا) المدينة الفاضلة المثالية، وبين العالم الذي كان سائداً قبل الإسلام أو الذي قد ينحرف عن تعاليمه (الديستوبيا) المدينة الفاسدة.

إنّ اليوتوبيا الإسلامية، كما تجلّت في الشّعر، ليست مجرد تصور خيالي لعالم مثالي فحسب، بل هي بناء فكري وأخلاقي يعكس مدينة الإسلام الفاضلة التي يسود فيها العدل، والمساواة، والإيمان، حيث يتحقق

السلام الروحي والاجتماعي. وقد تجلّى هذا التصوّر في المدائح النبوية التي رسمت صورة المجتمع الإسلامي المثالي الذي جاء به النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وفي الأشعار التي تحدّثت عن الانتصارات الإسلامية المبكّرة، إذ صُوِّر الإسلام من خلالها بوصفه خلاصًا من الظلم والجاهلية.

لقد شهد الشعر الإسلامي في عهده الأول تحولات جذرية أثرت في مضمونه وأهدافه، فانتقل من أغراض الفخر والهجاء إلى الدعوة إلى القيم الدينية والأخلاقية، ومن ثَمّ برز فيه موضوع (اليوتوبيا) المدينة الفاضلة؛ إذ عكست النصوص الشعرية تصورات مثالية عن المجتمع الإسلامي القائم على العدل والإيمان، وفي المقابل ظهر موضوع (الديستوبيا) المجتمع الفاسد أو المظلم، ولاسيما عند تصوير الجاهلية كماض مليء بالظلم والفساد قبل مجيء الإسلام. ومن اللافت أن هذه (الديستوبيا) لم تقتصر على تصوير الماضي الجاهلي، بل امتدت إلى نقد بعض الظواهر التي بدأت تظهر داخل المجتمع الإسلامي نفسه، مما يعكس وعياً مبكّرًا بإمكانية انحراف الأمة عن المثال الإسلامي المأمول.

إنّ هذا البحث يسعى إلى تفكيك هذه الثنائية وتحليل أبعادها الجمالية والدلالية من خلال دراسة عدد من النصوص الشعرية التي عبّرت عن الحلم الإسلامي بـ(يوتوبيا) دينية مثالية، وأخرى حملت ملامح نقدية لواقع مضاد لهذا النموذج. ومن خلال المنهج التحليلي والتأويلي والثقافي، سنبحث في كيفيات تفاعل النصّ الشعري مع المرجعيات الدينية، وكيفية بناء الصورة الشعرية للمدن الفاضلة، والملعونة أيضًا، وكيف أثّر السياق التاريخي في تشكيل هذه الرؤى الشعرية.

كما سنناقش دور التحبيك السردي في الشّعر الإسلامي؛ إذ اعتمد الشعراء على ثنائية (الجنة والنار) بوصفها رمزًا لليوتوبيا والديستوبيا، في سرده للقيم الفكرية والأخلاقية والدينية، فضلاً عن توظيف الأساليب البلاغية والاستعارات القرآنية لخلق معانٍ تتجاوز البنية التقليدية للمديح والهجاء وغيرهما من الأغراض الشعرية.

وبذلك فإن هذا البحث لا يقتصر على تحليل الظاهرة في بعدها الأدبي، بل يسعى إلى إبراز البعد الفلسفي والثقافي لليوتوبيا والديستوبيا في الشعر الإسلامي، بوصفها انعكاسًا لتجربة إنسانية غنية تعكس تطلعات الإنسان المسلم نحو المدينة الفاضلة، وخوفه من فقدانها أو تشوّهها عبر الزمن.

ولهذا البحث أهمية كبيرة في فهم التحولات الثقافية؛ إذ سَيُسهم في توضيح كيفية انتقال المجتمع العربي من القيم الجاهلية إلى المبادئ الإسلامية، وذلك من خلال تحليل التصورات المثالية (اليوتوبية)، والانتقادية (الديستوبية) في الشعر، كما أنه سيثري الدراسات الأدبية؛ إذ سيُضيف بُعدًا جديدًا لدراسة الأدب الإسلامي، عبر التركيز على موضوع (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا)، مما يفتح آفاقًا جديدة للباحثين في هذا المجال. كما إنه سيُسلط الضوء على الأدب كوسيلة للتغيير الاجتماعي؛ فهو يُبرز دور الشعر في نقد الواقع، والدعوة إلى التغيير، مما يعكس وعي الشعراء بأهمية الأدب كأداة للإصلاح الاجتماعي.

وكان وراء دراسة هذا الموضوع دوافع كثيرة من أهمها: سد الفجوة البحثية في دراسة موضوع (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) في الشعر العربي القديم ولاسيما الإسلامي منه، والرغبة في تقديم تحليل معمّق للأدب الإسلامي المبكر، والكشف عن الأبعاد الفكرية والفلسفية التي تضمّنها.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يُقدّمَ للقارئ عتبة تعريفية، نتناولُ فيها توطئة يسيرة حول مفهوم (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا)، ثم بيان أبرز مظاهر (اليوتوبيا) في الشعر الإسلامي: تجليات المثل الدينية (المدينة الفاضلة)، وأبرز مظاهر (الديستوبيا) في هذا الشعر: تجليات نقد الواقع (المدينة الفاسدة)، ثم ذكر توظيف ثنائية (اليوتوبيا، والديستوبيا)، كأدوات للدعوة والإصلاح. فخاتمة نذكر فيها أبرز النتائج التي سنتوصل إليه في هذه القراءة النقدية.

أولا: في مفهوم (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا):

تحت تأثير الواقع المرّ الذي يعيشُه الناس، وفقد عنصر الأمنِ الذي هو أصل الوجود وأساس الحياة يأتي سعي الإنسان في محاولة إيجاد البدائل الخيالية التي تُعوّضه ما يفقدُه من عناصرِ التوازنِ النفسيّ والاجتماعيّ في الحقيقةِ، فيعمل على ذلك في ضوءِ العلاقةِ بينَ الخيالِ والواقعِ، فيستدعي من خيالاتِه واقعًا موازيًا لواقعِه، ويعيشُ فيهِ ويتفاعلُ معَه، في ظلِّ مكانٍ يقومُ على نوعٍ خاصٍّ من الأيدولوجيات الاجتماعية المؤسّسةِ على فكرةِ السعادةِ المطلقةِ.

ولأنّ ذلك المكانِ مما لا وجودَ له في الحقيقةِ، ولا أثرَ له في الواقعِ، يتطلّع الإنسانُ إلى خلقِه بعيدًا عن عالمِ الواقعِ، أو تمثُّلُه هذا الواقعِ؛ بُغيةَ تحويلِه إلى ما أطلقَ عليهِ (أفلاطون) قديمًا مفهومَ المدينةِ الفاضلةِ أو مدينة السعادة، التي "تقومُ على أساسٍ من العدالةِ المانعةِ من التّعدي، الذي يُصاحبُ أمن المعتدي للعقوبة"[1]، أو الحدِّ من جنوحِ هذا الواقع نحو (الديستوبيا).

وقد أسفرت عنايةُ الفلاسفةِ اليونانيين من أمثلةِ (أفلاطون) و(سقراط)، والفلاسفة المعاصرين كَ(توماس مور) عن مجموعةٍ من المفارقات الايدلوجية التي تُسهم في تشكيل طبيعةِ (اليوتوبيا) في كلّ مجتمعٍ على حدة؛ فعدمُ تشاكل المجتمعاتِ لا يهدم فكرة إقامة العدالة وتحصيل السعادة في الوجودِ من خلالِ اللا وجود[2]، بل يُقيمُها وعلى نحوٍ يختلف فيهِ عن غيرِه من المجتمعات، ومن هنا يظهر باعثُ الاختلافِ في تعريفِ (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) بينَ الفلاسفة عبرَ العصورِ.

ومع تغاير المصطلحِ واختلاف الصياغةِ المفهوميةِ له، يظلّ المعلوم منه والمتوصّل إليهِ في ضوءِ علاقتِه بالمجتمعِ والناسِ، فيُمكن القولُ بأنّ (اليوتوبيا) مسلك اجتماعيٌّ مُدرَجٌ ضمن أنساقِ المعرفةِ المختصة بمحاولة تطهير المجتمعات من الآفات العالقة بسلوكِ الناسِ فيها، من خلال هيمناتِ الأخلاق الحميدةِ على الأخلاقِ

الذميمةِ؛ بإثابةِ المحسنِ وعقوبةِ المجرمِ، وذلك هو عينُه الذي يتطلَّعُ المجتمعُ الإسلاميُّ على هَدْيٍ من القرآنِ وسُنَّةِ النبيِّ (صلى الله عليه وسلم)، لتحقيقِه، بل وتعزيزِ دوافعِه "لدى مؤسّسات المجتمعِ الإسلاميِّ؛ ليدينَ كلُّ أفرادِه بالولاءِ والانتماءِ لقيمِه الخلّاقةِ"[3].

ويُشير كلامُ الفلاسفةِ المعاصرينَ إلى أنّ أوّليةِ الحديثِ عن (اليوتوبيا) مصاحبٌ لكلامِ (أفلاطون) عن المدينة الفاضلةِ، أو مدينةِ السعادةِ في جمهوريتِه، غيرَ أنّ تناول الحقول المعرفيةِ لمفهومِ (يوتوبيا)، و(ديستوبيا) ليس حديثًا حداثةَ الكلامِ عنه في جمهورية أفلاطون، بل هو قديمٌ قدمَ التفكيرِ الإنسانيِّ[4]، فطالما بحثَ الإنسانُ عن العدالة المطلقةِ والقيمِ الخلقيةِ التي تحفظُ له كيانَه، وتصونُ وجودَه على الأرضِ، وتحميهِ مما يُهدّد حياتَه بالهلاكِ.

ويُرجعُ الفلاسفةُ العربُ – بحسبِ الدكتور شريف بن دوبه – أصل هذا المصطلح (يوتوبيا) إلى الثقافة الإغريقية القديمةِ، مُشيرًا إلى أنّ غرائبيةَ اللفظِ واشتمالِه مقطعين صوتيين (يو)، و (توبيا) من الأصولِ القديمة للغة الإغريقيةِ يجعلُ من القضاءِ بانتمائِه إلى هذا اللسانِ وتلك الثقافةِ أقرب من محاولةِ البحث فيما يُغايرُ ذلك التوجّه[5]، والذي يُحقّق نسبةَ هذا المفهومِ إلىٰ الإغريقِ أيضًا "تلك المرجعية الإيتيمولوجية التي اعتمدها (توماس مور) في وضعِه لمفهوم (يوتوبيا)، فهي إغريقية بحتة"[6].

وتذكرُ المعاجم الفلسفية أنّ كلمةَ (يوتوبيا) إغريقيّةٌ أيضًا؛ فهي مُكوّنةٌ من مقطعينِ صوتيينَ، أحدُهما: (**Qu**)، والآخرُ: (**Topos**، وتعني: اللا مكان، ومن هنا نُظرِ إلى أنّ (اليوتوبيا) تعني: (**No plas**, **Or no hwere**)[7]. وتعني ترجمة المصطلح ترجمةً حرفيةً: اللا مكان، أو لا مكان، أو ما لا أينَ له، و "انطلاقًا من ذلك تعني اليوتوبيا: المكان الذي لا وجود له في أيّ مكانٍ"[8]، وبالانطلاقِ من المعنَى الحرفيّ لهذه الكلمةِ يُمكن الولوجُ عبرَها إلَى عالمٍ جديدٍ من المعرفةِ الخياليةِ، الذي يَأملُ في تطويعِ كلّ قُوَى الخيرِ في مُلاحقةِ الشّرِ؛ من أجلِ إقامةِ مُجتمعٍ لا وجودَ لهُ دخلَ مُجتمع موجودٍ.

وقد تعددت تعريفات ومفاهيم (اليوتوبيا)، بتعدّد حقول المعرفة الموظّفةِ فيها، وقد جزمَ الفلاسفةُ المعاصرون بأنّ "اليوتوبيا فكرةٌ أعمُّ من أن يخلو من وجودِها حقلٌ معرفيٌّ ضمنَ مفاهيمِه واصطلاحاتِه"[9]. وقد أدّى اشتغال الأدباءِ والنقاد واللغويين بما انطوى تحتَ هذا المفهومِ من إقرار العدالةِ والأمنِ في ظلّ علاقةِ الإنسانِ بكلّ ما أحاطَ به في مجتمعِه، إلى اتّخاذ المفهومِ رواجًا ظاهرًا بينَهم، فانتقل من معاجمِ الفلسفةِ إلى المراجعِ الأدبيةِ والنقديةِ، ليُشكّل بُعدًا جديدًا في قياسِ قوةِ الخطابِ الأدبيِّ.

ونلمس في محاولةِ الفلاسفة المعاصرين إعادةَ النظرِ إلى كلمةِ (يوتوبيا)، ومقابلتِها أو نقيضتِها (ديستوبيا)، ما يُفرزُ لنا أثرَه في رغبةِ إحياءِ ما انبنت عليهِ من النهوضِ بأخلاقياتِ المجتمع الإنسانيّ في أصعدتِها المختلفةِ، وعبرَ مستوياتِ التعاملِ الإنسانيّ كافّةً، فالفلاسفةُ المعاصرون يدركون أنّ استدعاءَهم للمفاهيمِ الفلسفية القديمةِ

ومحاولةِ توظيفَها في مجالاتِ الحياةِ المختلفةِ، ظاهرةٌ إنسانيةٌ "تربطُ بين الموروث والمعاصرِ من فكرِ البشرِ"[10]، وذلك ما يُمكن إدراجُه ضِمن مفهومِ (اليوتوبيا)، وإحياء القديمِ والانتفاعِ به في نطاق حاجةِ المجتمعاتِ البشريةِ لِمَا يُعيدُه إلى الأُسسِ البَنَّاءة للمبادئِ والقيمِ الخلقية.

وقد جاء الفكر الفلسفيُّ المعاصرُ (لليوتوبيا) بتعريفاتٍ كثيرةٍ، كلّها تنحو المنحى نفسه، حتى مع تغايرِ مستويات التعريفِ بها، إلّا أنّه تتفقُ جميعًا على أنّ (اليوتوبيا): "مشرعوٌ أو حلمٌ بمجتمعٍ خياليٍّ مرغوبٍ فيه"[11]، وفي إطارِ التعريفِ بمعنَى (اليوتوبيا)، يُقسّمها (لويس ممفور) على نوعين: الأول: يوتوبيا الهروب، وتتمثَّل في تركِ العالمِ الخارجيّ كما هو، والآخر: يوتوبيا إعادة البناء، وهي التي يسعى خلالَها الطوباويُّ إلى تغيير الواقعِ الخارجيّ لإمكان التواصلِ معَه بحسبِ أهدافِه[12].

وكانَ مِن الطّبيعيّ أن نَجد تقابلًا بينَ (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا)، فهما نقيضانِ، ووجودُ الشّيءِ موجبٌ لوجودِ نقيضِه حتمًا في الفلسفةِ الدّيكارتيةِ التي قَابلَ فيهَا (ديكارت) وتلاميذُه بينَ المتناقضاتِ الجوهرِ والعرضِ، والأصل والفرع، والخير والشرّ، والمادة والنفس، وغير ذلك[13]، وتظهر لنا الفروق الجوهرية بينَ كلٍّ من (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) في أنّهما متقابلتَين تقابلًا ضديًّا، من حيثُ كانت (اليوتوبيا) مُمثّلةً للحلمِ الذي يستهدفُ صياغة المأمول، أمّا (الدستوبيا) فهي المدينةُ الفاسدةُ، التي تُمثّلُ الواقعَ المفروض على المجتمعِ الإنسانيّ.

وانطلاقًا من تلكَ العلاقةِ التفارقية المتناقضةِ، بين المفهومين، يُمكنُ استنتاجُ مفهومَ (الديستوبيا)، بوصفها نقيضًا لليوتوبيا، إذ إنهما ينتميانِ إلى حقلٍ معرفيٍّ واحدٍ، وهو الحقلُ الفلسفيُّ، ويتمخَّض عنهما رحمٌ واحدٌ، ويربطهما نسبٌ، ومن ناحيةٍ فلسفيةٍ، إنَّهما "اليوتوبيا والديستوبيا يُقدِّمانِ رؤيَتَين مُتعاكسَتين لِمُجتمعاتٍ يُديرُها العقل البشريُّ"[14]، وتحتَ تأثيرِ هذه الضديةِ أمكنَ تعريفُ (الديستوبيا) على أنَّها: "النموذجُ السيء لمجتمعٍ مفعمٍ بالمرارةِ"[15]، تسوده الفوضىٰ، فهو عالم وهميّ غير فاضل، ليس للخير فيه مكان، يحكمه الشر المطلق، ومن أبرز ملامحه الخراب، والقمع، والجهل. ومن هنا تتبلورُ المماييزاتُ بينَ عالمِ الواقعِ وماَ هو عليهِ، وعَالمِ الخيالِ وما ينبغي أن يَكونَه.

ثانيا: مظاهر (اليوتوبيا) في الشعر الإسلامي: تجليات المُثل الدينية (المدينة الفاضلة).

تُجلي لنا عناية شعراء العهد الأول للإسلام عن رغبةٍ مُلحةٍ في إقامةِ مدينةٍ تحكمها القيم السلوكية والعادات الاجتماعية ذات الأبعاد الإنسانية المتباينةِ؛ من أجل حفظِ الكيانِ البشري وصيانةِ الوجود الإنساني في ظلّ هذا التنوع السلوكيّ والتباين الأخلاقيّ، ولم يكن الاتجاه الطوباوي ليظهر في الثقافةِ الإسلامية كتيّارٍ مواجهٍ أو مقابل لتيارٍ مناقضٍ، بل لأنّ داعيةَ الحقّ قد لاحَ ضوؤها في سماء الإسلامِ، ثمّ لما بدأ الناسُ في الانتكاس

والارتكاس والعودة إلى ما كان عليه أسلافُهم في الجاهليةِ، بل وبدأت تظهر بعضُ التيارات المعاديةِ لهذا التيارِ، فانثالت قرائح شعراء المسلمين بما يُبرز شخصية الإسلامِ ويعكس قضاياه، ويدفع عنه شبهات (الديستوبيا).

وبشكل عام مثّلت (اليوتوبيا) في الشعر الإسلامي صورة مثالية لمجتمع يتسم بالعدل، والمساواة، والإيمان؛ إذ كان الإسلام هو الركيزة الأساسية لتحقيق هذا النموذج، وقد برزت هذه النزعة في المدائح النبوية، وفي تصوير عدل الإسلام وفضائله، ومُثله الدينية.

ففي مواجهةِ ذلك النوع من التطرف القيميّ برزَ تيّارٌ يعملُ على اتباعِ النظامِ السياسي والاجتماعيّ الذي أقرّه النبيُّ (صلى الله عليه وسلم) في دستورِه، وفي شعرِ تلك الحقبةِ من الأدلة التي تُسفر عن رغبة الشعراء في بناءِ مجتمعٍ عادلٍ ومدينةٍ مثاليةٍ فاضلةٍ، كان النبيّ راعي بناء هذه المدينةِ، وواضع حجر أساسِها، وإيمانًا منهم بذلك، أحالَ بعضُهم في حديثِه عن إقامةِ المدينةِ الفاضلةِ على هذا الرمزِ المؤسّسِ لها؛ إذ يُعدُّ النبيُّ (صلى الله عليه وسلم) الرمزَ الإنسانيَّ والقيمةَ السّامية التي تحملُ في طيّاتِها المثل العُليا، ولذلك الاعتبارِ بدَا للشعراءِ اتخاذه مثالًا للشخصيةِ التي تُجسّد المدينة الفاضلة في الأرض، فَمدَحوه بِهذا الاعتبارِ، فهو القائدُ الذي يُمثّلُ قيمَ العدالةِ والمساواةِ، ومن ثَمّ لم يُخلق مثله في البلاد، وفي ذلكَ يقولُ حسان بن ثابتٍ (ت بين35–40هـ) [16]:

(من الوافر)

وأَحْسَنُ مِنكَ لَمْ تَرَ قَطُّ عَيْنِي وَأَجْمَلُ مِنكَ لَمْ تَلِدِ النِّسَاءُ
خُلِقْتَ مُبَرَّءًا مِـن كُـلِّ عَيـبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خُلِقْتَ كَمَا تَشَاءُ

إذ يعكسُ عَبرَ هذين البَيتيَن نظرتَه للنبيّ الكريم (صلى الله عليه وسلم)، على الاعتبارِ المذكورِ، من أنّه مُثلٌ للقيم الإنسانيةِ التي لا يُمكنُ أن تتجلّى مُجتمعةً في رجلٍ إلّا أن يكونَ نبيًّا، فهو يَراهُ عَلَى صورةٍ لا يرَى عليهَا إنسانٌ إنسانًا، فهو عِندَه أحسنُ النّاسِ أخلاقًا وأجملُهم خلقةً، ونتيجةَ اجتماعِ الحُسنِ والجمالِ فيهِ (صلى الله عليه وسلم) اعترفَ له الشاعرُ بالتبرُّئ من كلِّ العيوبِ التي تَصِمُ الرجالَ.

ولأنّه (صلى الله عليه وسلم) ممثّل اليوتوبيا الإسلامية وداعيها، لم يجد مَن كان على ملّةِ الكفرِ ممّن سبّه وآذاه بُدًّا من الاعتذار له بعدَ إسلامِه، وطلبِ الصفح عنه بينَ يديه، بل والدفاع عنه ضدّ أعدائِه وإظهار المودة والموالاةِ لأوليائه، ووفق هذا المسلك الذي سلكه كثيرٌ من الصحابةِ المنتقلين من ملةِ الكفر إلى الإسلامِ يقولُ عبدُ الله بن الزبعري (ت15هـ) مادحًا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، ومعتذرًا له عمّا بدر منهُ زمنَ كفرِه[17]:

(من الخفيف)

يا رسـولَ المَلِيكِ إنَّ لِســـاني راتِــقٌ ما فتقتُ إذْ أَنا بُــورُ

إذْ أُباري الشيطانِ في سننِ الغَـ ـيِّ ومَـــنْ مالَ مَيلَهُ مثبـورُ
آمَنَ اللَّحـــمُ والعِظـــامُ لربِي ثمّ قلبي الشَّهيدُ أَنتَ النَّذيرُ
إنَّني عنـكَ زاجـــرٌ، ثَـمَّ حيًّا مِـن لـُؤيٍّ وكلُّهـم مغـــرورُ
إنَّ ما جئتَنا بـه حقٌّ صـــدقٍ ساطِـعٌ نـــورُه مضِيءٌ مُنيـرٌ

وفي ضوءِ اعتذارِه لرسول (الله صلى الله عليه وسلم) عمّا تثدّى له من مذمّتهِ في جاهليتِه، يستغل الموقفَ؛ ليزيدَ فوق الاعتذارِ امتداحَه لشخصِه الكريمِ، والاعترافِ والإقرارِ بأنّ ما جاءَ به دستورٌ لا يكتفي بإصلاح ذات بين الخلق، وردّ الحقوق وإقامة العدل، بل إنّ له تأثيرًا بارزًا على النفسِ، حتى إنّ مَن يعتنقَ هذا الدستورَ يستضئ به.

وينطلق الشاعر في هذا النصّ من ركيزةٍ طوباويةٍ تؤذن بصدق تجرّده عن الإحساس بالندية والبغض والعداوة الذي حملَه على سبّ النبيّ وإيذائِه من ذي قبل، فعوضًا عن ذلك بدا لنا الاستهلالُ باستصحاب الدليلِ على صدق توبتِه وقوة رغبتِه في مضاعفةِ جهدِه المبذول في الدفاع والزجر عن النبي، فشهد على نفسِه بارتيادِها الصلاحَ بمجردِ دخولِها في هذا الدّينِ، ومن ثمّ صلحَ فكرُه وصلحت نفسُه، فبدت رغبتُه في الدفاع عن النبيّ وصحبِه جامحةً لا يحولُ بينَها وبينه إلّا أمر النبيّ له بالجهاد.

ولم تتوقف مشاعرُ الاحتفاءِ بالرمزِ المؤسس للدولة الراشدةِ، والمدينة الفاضلةِ على الاعتراف له بحقّ الثناء والمدحِ، وحقّ الدفاع عنه سرًّا وعلانيةً، والجهادِ من أجلِ الإبقاءِ على راية الدّينِ الذي جاء به خفّاقةً حالَ حياتِه، بل جنح كثيرٌ من الشعراء إلى رثاءِ هذا الرمزِ وبُكاء تلك القيمةِ التي لا يرون لها عوضًا، مؤكّدينَ برثائهم له على أنّه سيترك بعدَ رحيلِه في أنفسِهم فراغًا كبيرًا ليسَ ثمّ في الناسِ مَن يملؤه بعدَه، غيرَ أنّ هذا الفراغَ وازعٌ لهم بالاستمرارِ على منهجِه القويمِ، وممّن استجلى لنا تلك الصورةَ الطوباوية في شعرِه، الزبرقان بن بدر (ت45هـ) الذي قال[18]:

(من السريع)

آلَيْتُ لا أبكي على هالـكٍ بعدَ رسـولِ اللهِ خَيْـــرِ الأنامْ
بعدَ الذي كـانَ لنـــا هاديًا من خَيْرةٍ كانت وبـــدرَ الظّلامْ
يا مُبْلِغ الأخبـارِ عَـنْ ربّـه فيـنا ويا مُحيـيَ ليـل التمامْ
وهادي النّاسِ إلى رُشدِهـم وشارِعَ الحِلَّ لهـم والحـرامْ
أنتَ الذي استنقذْتنا بعدما كُنّا على مَهـواة جُـرْفٍ قيـامْ

ففي قسمِ الشاعرِ وإيلائه على نفسِه ألّا يبكي على أحدٍ بعدَ النبيّ (صلى الله عليه وسلم) برهانٌ على أنّه ليس في الناسِ بعد النبيّ مُستحقٌّ للبكاء عليه، فكلّ الناسِ دونَه في المكانِ والمكانةِ، والذي مكّن له في

قلوبِ المسلمين، ذلك الشعور القويُّ بأنّه رمزُ الجودِ وعنوانُ الوجود، ومن حيث كان وحدَه سببَ انتقالِهم من الظلمِ والجور والحرب إلى العدلِ والسماحة والسلامِ، ومن ثَمّ القائد المثالي للمدينة الفاضلة.

ولم يكتفِ الشعراءُ بوصفِ النبيِ بالقوةِ والبسالةِ التي تسفرُ عن شجاعةِ الرمزِ الذي يتمثَّلون بشخصِه وفعلِه في كلِّ حالاتِه، بل يُجلّ لنا استعمالُ الشاعر كعبِ بنِ زهير (ت نحو26هـ) للصفاتِ الجماليةِ عن مظهرٍ آخرَ من مظاهرِ (اليوتوبيا) التي ينبغي أن تتوفَّر في ذلك الرمزِ، فيقولُ[19]:

(من الوافر)

مسَــحَ النبيُّ جَبِينَهُ فَلَهُ بَياضٌ بِالخُــدودْ
وَبِوجهِــهِ دِيباجَــةٌ كرَمُ النّبوَّةِ والجُــدُودْ

فمن طبيعةِ المثالِ والنموذجِ الذي يحتذيه الناسُ ويقتدون بهِ أن يكون ذا سمتٍ خاصٍّ لا يُشاركُه فيه غيرُه، فالمشاركةُ نافيةٌ للتبعيةِ؛ لأنَّ الإنسانَ يتبعُ مَن لا يُشاكلُه لاكتسابِ خصائصِه الحسنةِ، وهو هنا يُشيرُ إلى حرصِ المسلمينِ على التقربِ من مصدرِ النورِ النبويِّ الذي يفتحُ آفاقَ وعيهم وأبصارَهم وقلوبَهم على النورِ الإلهيِّ.

وقد جاءت (اليوتوبيا) الإسلامية في الشعر تعبيرًا عن ذلك العالمِ المثاليِّ الذي يَرجو الإنسانُ المسلمُ أن يَعيشَ فيهِ، ضِمَن منظومةٍ متكاملةٍ من المثاليةِ الخاضعةِ للقيم السلوكيةِ التي تَضمنُ إقرار العدلِ والمساواةِ بينَ أفرادِ هذا المجتمعِ، ومِن ثمّ بَدت حسرتُه على نقيضِ ذلكَ أمرًا طبيعيًّا، ولا مناص من تحقيق هذه المثالية إلى في المجتمع الإسلامي (المدينة الفاضلة)، وعلى غرارِ ذلكَ أنشدَ الشاعر لبيدُ بن أبي ربيعةَ (ت41هـ) رضي الله تعالَى عنهُ، قائلًا[20]:

(من الكامل)

ذَهَبَ الَّذِين يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ وَبَقِيتُ فِي خَلْفٍ كَجِلْدِ الأَجْرَبِ
يتَأَكّلُــونَ مَغَالَــةً وخيانَــــةً ويُعابُ قائِلُهُــمْ وإنْ لَمْ يَشْغَبِ

وهو من شعرِه الذي أنشدُه مُذاكرةً لأيّامِه الخوالي، بعدَ أن خلَّفه الدّهرُ بينَ أُناسٍ لَيسوا كهؤلاءِ الذين مضَى العهدُ بِهم، فَبموتِهم ماتَ الشعورُ بالأمنِ والطمأنينةِ، وقَد وظَّفَ هنا ثنائية (اليوتوبيا)، و(الدستوبيا) في بلوغِ ذلك المعنَى؛ فبها نقضَ حالَ المجتمع المثاليّ الذي ظلَّ يحلمُ بالبقاءِ فيهِ والعيشِ بينَ أهلِه، بالمجتمعِ الديستوبي الذي سادَ قبل الإسلام. ومن ثَمّ يقارن بين مجتمع الجاهلية الذي كان يسوده الظلم، والخيانة، والفحش، إذ كان يأكل أفراده بعضهم بعضًا، وبين المجتمع الفاضل الذي أتى به الإسلام.

ويُسفرُ لنا قولُ كعبِ بن زهير[21]:

(من الكامل)

أَرْعى الأمانةَ لا أخونُ أمانتي إنَّ الخَؤونَ على الطَّريقِ الأَنْكَبِ

عن مطالبِ إقامة مجتمعٍ دينيّ يرتكزُ على أساسٍ قويٍّ من العدالةِ بما نصّ عليهِ من حرصِ الإنسانِ السويّ على أداءِ الأمانةِ، واجتنابِ الخيانةِ، فليس مرادًا بثناء الشاعر على نفسه في ذلك البيتِ، حصرَ رعايةِ الأمانةِ، واجتناب الخيانةِ في شخصِه هو، بل إنّها دعوةٌ عامةٌ تُساعد في بناءِ مجتمعٍ عادلٍ يجعل العدالةَ عنوانَه، والحقَّ سبيلَه إلى تحقيقِ العدالةِ، فالمجتمعُ عندَه ليس إلّا هذين: رعاية الأمانة، واجتناب الخيانة.

ومثّلت (الجنة) الصورة المثلى للمدينة الفاضلة في الشعر الإسلامي؛ إذ استخدمها الشعراء كأسمى غاية للمؤمنين. يقول كعب بن مالك (ت50 أو 51هـ) [22]:

(من الطويل)

وقَالَ رسُولُ اللهِ لمَّا بَدَوا لَنــا ذَرُوا عَنكم هَولَ المَنِيَّاتِ واطمَعُوا
وكُونوا كَمَن يَشرِي الحَيَاةَ تَقرُّبًا إلَى مَلِكٍ يَحيَا لَديــــهِ ويُرجَــعُ
ولَكن خُذُوا أسيَافَكــم وَتَوكّلُوا علَى اللهِ، إنَّ الأمــرَ للهِ أجمــعُ

تجسّد هذه الأبيات الرؤية الطوباوية للجنة، بوصفها المكان الذي يعوّض المؤمنين عن معاناة الدنيا، وهو مفهوم ديني يعزز النزعة المثالية في الشعر الإسلامي، ويُمكنُ إلحاقُ الجنّةِ بالمدينةِ الطوباويةِ التي يَحلمُ الإنسانُ العاقلُ بالعيشِ فيهَا، والإقامةِ الدّائمة بينَ جُدرانِها؛ للسببِ الذي ذكرَه كعبٌ في هذا البيتِ، إذ تطمحُ النّفسُ البشريةُ إلَى الأفضلِ، والأفضلُ مِمّا يَستحيلُ تحقُّقُه عَلَى الأرضِ، ومِن ثَمَّ انصرفَ ذهنُ الناسِ إلَى الحُلمِ بِه في الجنّةِ.

وقَد جمعَ الشّاعر هنا بينَ مَا يرجوه في الآخرةِ، وهو الجنةُ، بوصفها دارَ القرارِ، ومثوَى الشّهداءِ مِن الجُندِ الذين بذلوا أرواحَهم تقربًا للهِ تعالَى، وإرادةِ اللهِ تعالَى التي وصلهم خبرُها عن طريقِ النبيّ (صلى الله عليه وسلم) في أن يموتوا فداءَ نشرِ الدعوةِ، فالجنّةُ التي وعدَ اللهُ هؤلاءِ مقابل ما يبذلونه من دمائهِم وأرواحهم، جعلَت من الموتِ أهونَ شيءٍ عندَهم، ولذلك أقبلوا على الموتِ بتلكَ القوةِ التي يصفُها الشّاعرُ في هذه الأبياتِ.

وكشاهد على تصوره للهوية الإسلامية كهوية متعالية، ليس فقط في الواقع الاجتماعي والسياسي، وإنما في الأفق الميتافيزيقي الذي يتجاوز المادة إلى المطلق. يقول النابغة الجعدي (ت65هـ تقريبًا) [23]:

(من الطويل)

بَلَغْنَا السّما مجدًا وجودًا وسُؤْدَدًا وإنَّا لَنَرْجُو فَــوْقَ ذلكَ مظهَرَا

إذ يمثل هذا البيت أنموذجًا للخطاب اليوتوبي الإسلامي الذي يدمج بين إنجازات الحاضر وطموحات المستقبل، ويعكس بُعدين رئيسين: البُعد الواقعي الذي يتمثل في عظمة الدولة الإسلامية الناشئة، والبعد الآخروي الذي يرتبط بالجّنة كمآل نهائي لهذا المجد.

ويمكن تأويل البيت –أيضًا– في سياق الطموح الآخروي؛ إذ تكون (السماء) رمزًا للجنة، و(المظهر) هو الارتقاء إلى الدرجات العُلا فيها. ومن هذا المنظور، يُعبّر الشاعر عن رؤية دينية ترى في النجاح الدنيوي مجرد مقدمة للسعادة الآخروية . كما يمثل هذا البيت تعبيرًا عن فكرة المدينة الفاضلة الإسلامية؛ إذ يصور المجتمع الإسلامي وكأنه بلغ ذروة المجد، ليس فقط في السياسة والقوة، بل في القيم والمبادئ أيضًا.

وفي هذا التصوّر، تكون المدينة الفاضلة متحقّقة بالفعل جزئيًا، ولكنها تسعى دائمًا نحو الكمال، مما يعكس الطابع العملي لليوتوبيا الإسلامية التي تتجاوز الحلم إلى الواقع. وهي ولا تعتمد على النخب الفكرية كاليوتوبيا الأفلاطونية، بل تقوم على الإيمان والتقوى؛ إذ نرى أن الشعراء المسلمين لم يتعمدوا على الخيال المجرّد، بل على التصوّر الإسلامي الذي يربط بين الواقع والمثال، بين الشريعة والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة.

ثالثا: مظاهر الديستوبيا في الشعر الإسلامي: تجليات نقد الواقع (المدينة الفاسدة).

إنّ توفّر الدافعيةِ عندَ بعضِهم لإقامةِ مُجتمعٍ صالحٍ يقومُ عَلى أساسٍ من العدلِ والمساواةِ والأخلاق الحميدةِ، يَلزم منهُ وجودُ النّقيضِ[24]؛ فَليسَ ثمَّة شيءٌ في الثقافةِ الفلسفيةِ، إلّا ولا بُدّ من وجودِ نقيضِه، وقَد ثَبتَ بالاستقراءِ والنّظرِ الصّحيحِ وجودُ مجتمعٍ ديستوبيٍ يُناقضُ طموحَ الفلاسفةِ والأدباءِ والمبدعينَ في إيجادِ مُجتمعٍ أشبه ما يكونُ بالمجتمعاتِ الخياليةِ التي لا تتشكّل أبعادُها إلّا وفقَ رؤيةِ الإنسانِ الخياليةِ الطامحةِ نحوَ تحقيقِ الحبِّ والخيرِ والجمالِ[25]. ولذا سنتوقّف هنا معَ بعضِ المظاهر التي تتضمّنها بعضُ النصوصِ الشّعريةِ لِشعراءِ هذا العهد، بوصفِها تيّارًا آخرَ مُناقضًا لتيّارِ (اليوتوبيا)؛ فقدَ صوّر بعضُ الشّعراءِ الطوباويين مظاهرَ الفسادِ، والعوالقَ السيئةِ من مُجتمعِ الجاهليةِ، بوصفها آثار متبقيّة من ذلك المجتمعِ التي تُشكّل عائقًا دونَ تقدّم الناسِ نحوَ الأفضلِ.

ومن أبرز تلك المظاهر، تصوير الجاهلية كمجتمع (ديستوبي) فاسد؛ إذ لَم تكن الخصائص السّويةُ الّتي ظَهرَ عَليهَا المجتمعُ الدّينيُّ فِي ظلّ دعوةِ النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، لتظهرَ بصورةٍ واضحةٍ ما لم تُوضع عَلَى طرفِ النّقيضِ مَن خصائصِ ذلكَ المجتمعِ الجاهليّ الذي "غَلَبَت عَليهِ المساوي الخلقيةِ، والتي تمثَّلت في شربِ الخمرِ، ووأدِ البناتِ، وقتلِ النفسِ التي حرَّم الله، وحكم الضّعيفِ مِن القويّ حتّى لَو لَم تكن له صلاحيةُ الحكمِ"[26]، إلَى غيرِ ذلكَ مِن المساوئ التي يَصعبُ عَلَى غيرِ الدّراسِ لتاريخِ الجَاهليةِ الوقوف عليهَا، فَجاءَت النزعةُ الإبداعيةُ عندَ شعراءِ العهد الأوّلِ للإسلامِ عاكسةً لهذا الدّورِ الذي أناطَه الإسلامُ بِهم، فَدافعوا عَن المثلِ العُليا، وردُّوا مُثلَ الجاهليةِ التي تُنادِي بتفشّي الظلمِ، ونشرِ البَطشِ والفسادِ الأخلاقيّ[27].

ومن أبرز المظاهر الديستوبية الجاهلية التي انتقدها هؤلاء الشعراء، غياب الهداية، والارتهان لعبادة الأصنام، إذ كانت هذه الممارسة دليلًا على الجهل الروحي والانحراف الفكري الذي يهيمن على المجتمع

الجاهلي. وقد قدّم حسّان بن ثابت – شاعر الرسول (صلى الله عليه وسلم)– نقدًا لاذعًا لهذا الواقع من خلال إبراز الفرق بين الجاهلية وما جاء به الإسلام من توحيد الله ونبذ الأصنام. من مثل قوله في مدحه للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وتصويره للانتقال من الجاهلية إلى الإسلام[28]:

(من الطويل)

أغَــرّ عليـــــــهِ للنُّبُوَّةِ خاتَمٌ من اللهِ مَشهــودٌ يَلُــوحُ ويُشْهَــدُ
وضمَّ الإلهُ اسمَ النبيّ إلى اسمِـهِ إذا قالَ في الخمسِ المُـؤذِّنُ: أشهَـدُ
وشَــقَّ لَــهُ مـــــنِ اسمِهِ ليُجِلَّهُ فَذُو العرشِ محْمُـودٌ وهَــذا مُحَمَّـدُ
نَبِيٌّ أَتانَـــا بَعْــدَ يَأْسٍ وفَتْــرَةٍ مِن الرُّسلِ والأوْثــانِ في ألأرضِ تُعْبَدُ

ففي هذه الأبيات، يُبرز حسّان بن ثابت الفرق الجوهري بين مجتمع الجاهلية ومجتمع الإسلام؛ إذ يشير إلى أن الجاهلية كانت تعيش في ظلام روحي بسبب عبادة الأصنام، وأن الإسلام جاء ليخرج الناس من هذه الظلمات إلى النور. فالمجتمع الجاهلي هنا يُصوّر كبيئة ديستوبية مظلمة، تفتقد الهداية وتعيش في ضلال شامل.

وتتجسَّد (الديستوبيا) في مظاهرَ أخرَى كثيرةٍ، انتقدَها رُوَّاد (اليوتوبيا) من صحابةِ النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، من أبرزها نقد الظلم والاستبداد؛ ونقفُ على ذلك بصورةٍ أكثرَ وضوحًا في قولِه لبيد ابن أبي ربيعةَ[29]:

(من الوافر)

هُمُ قَومي، وقَد أَنْكَرْتُ مِنْهُمْ شَمَائلَ بُدِّلُوها مِن شِمَـالي
يُغَارُ علَى البريّ بِغيـرِ ظُلْـمٍ وَيُفْضَحُ ذُو الأمانةِ والدَّلالِ

فإنكارُه على مجتمعِ الجاهليةِ استبدالَ العدل بالظلم، والخير بالشرّ، مبرزٌ لطبيعةِ تعاطيه مع الحدثِ، ورغبتِه في إحلالِ النظامِ العاملِ والشاملِ محلَّ الزورِ والبهتانِ؛ لِما يراه من عدمِ قُدرةِ الطوباويين على التعايشِ معَ نظامِ الحياةِ الفاسدِ، وقد تمثَّلت لديه معاييرُ الحكم على أخلاقِ هؤلاءِ بأنَّها من قبيلِ (الديستوبيا)، في استبدالِ الصالحِ بالطالحِ، والخيرِ بالشرّ، والحقِّ بالباطلِ، فبرزت نقمتُه على الأبدالِ التي تُمزّقُ شملَ هذا المجتمعِ.

وقد يعملُ الشاعرُ الإسلاميُّ على توظيف مظهر من مظاهر (اليوتوبيا)، لإبرازِ طابعِ الشجاعةِ الذي يدفع به نحو الموتِ المحقّق؛ انتقامًا لأحدِ هؤلاءِ الذين تعرَّضوا للظلمِ والعدوانِ (الديستوبي) من الكفَّارِ، من مثل ما جاءَ في قولِ القعقاعِ بنِ عمرو التميمي (ت نحو45هـ)[30]:

(من الطويل)

سَقَى اللهُ يَا خَوصَاءُ قَبرَ ابنَ يَعمرٍ إذَا ارتحلَ السُّفارُ لَم يَترَحَّـلِ
سَقَى اللهُ أرضًا حَلَّها قبرُ خالــدٍ ذهابَ غَوادٍ مُدجّناتٍ تُجَلجِلِ
فأقَسَمتُ لَا يَنْفَكُّ سَيفي يُحِسُّهُم فإنْ رحلَ الأقوامُ لَـم أترَحَّــلِ

فهو لَا يتحدَّثُ هنا عن بطولتِه في الحربِ مُفاخرًا بِهَا، ولكنَّه يُحدّثُ بِذلكَ تحتَ وطأةِ الغيظِ مِمّا أصَابَ (خالدَ بنَ يعمرَ) في وقعةِ القادسيةِ مِن تمثيلِ الكفّار بِه، فَأقسمَ إلّا لينتصرنَّ لهُ وينتقمنَّ لهُ حتّى لو صارَ بمفردِه لَا يُشاركه في ذلكَ أحدٌ، فتُجلّي لَنَا تلكَ الأبيات التي أقسمَ فيهَا القعقاع عَلى الانتقامِ، عَن الحسِّ الطوباويِّ الذي نمَّاه الإسلامُ في نفوسِ الفرسانِ المسلمينَ تجاهَ بعضِهِم، فإنّ حيَّهم لَا يفتأ يُحاربُ مِن أجلِ قضيّتَين: الأولَى عامةٌ، وهي نشرُ الدّعوةِ ضدّ مِن يعملون على طمسِها، والثانية خاصة، وهي الانتقامُ لِأصحابِهم ممّن قَتلَهم، ولا شكَّ في أنَّ ردّ العدوانِ أظهرَ في نقضِ استبدادِ القوَى المستبدةِ، كما أنّ الاقتصاصَ مِن القتلَةِ أدعَى إلَى نشرِ الوعي بالعدلِ، ومِن ثمَّ يحول دونَ نشرِ معاييرِ (الديستوبيا) في المجتمعِ.

وترتبط فكرة المدينة الفاسدة أو (الديستوبيا) في الشعر الإسلامي بمفهوم الانحراف عن القيم الأخلاقية والدينية التي جاء بها الإسلام؛ فالمدينة ليست مجرّد فضاء جغرافي، بل هي تمثيل للواقع الاجتماعي الذي يمكن أن يكون إما أنموذجًا للفضيلة أو مرتعًا للفساد والانحلال. وقد جسّدت مكة قبل الفتح، وأحيانًا المدينة المنورة بعد الهجرة، مشاهد من هذا الصراع بين الخير والشر. فصوّر الشعراء مجتمعًا يعاني من مشكلات النفاق، واستغلال النفوذ، والظلم الاجتماعي، محاولين بذلك فضح ممارسات الانحراف، والتحذير من عواقبه، ومن ثَمّ السعي إلى تقويم المجتمع وفق المبادئ الإسلامية الجديد. يقول الإمام علي (كرّم الله وجه) (ت40هـ)[31]:

(من البسيط)

لا تَظلِمَنَّ إذا ما كُنتَ مُقتَدِراً فَالظُلمُ مَرتَعُهُ يُفضي إلى النَدَمِ
تَنامُ عَينُكَ وَالمَظلــومُ مُنتَبِهٌ يَدعو عَلَيكَ وَعَينُ اللَهِ لَم تَنَمِ

في هذين البيتين، يحذر الإمام علي (كرّم الله وجه) من عاقبة الظلم، مستندًا إلى فكرة الجزاء الإلهي. ويظهر هنا تصور المدينة كمكان يمكن أن يتحوّل إلى فضاء للظلم إذا غابت العدالة عن المجتمع. ومن ثَمّ يعكس هذا النص إدراكًا عميقًا للعلاقة بين الأخلاق الفردية واستقرار المجتمع. فالمدينة الفاضلة في نظر الشعراء المسلمين هي تلك التي يسود فيها العدل، ويُقضى فيها على مظاهر الظلم والفساد.

ومن مظاهر المدينة الفاسدة في الشعر الإسلامي أيضًا، الانحلال الأخلاقي، الذي يُعد من أبرز مظاهر الفساد التي تهدد المجتمع؛ إذ حذّر الشعراء من خطورة الانغماس في الشهوات والرذائل، مؤكدين على ضرورة التمسك بالقيم الإسلامية. يقول عبد الله بن رواحة(ت 8هـ) [32]:

(من مشطور الرجز)

أَقسَمــتُ يا نَفــسُ لَتَنزِلَنْهْ طائِعَــةً أَوْ لا لَتُكرَهِنَّــهْ
إنْ أَجلَبَ الناسُ وَشَدّوا الرَنَّةْ مَا لِيْ أَراكِ تَكرَهينَ الجَنَّـةْ
قَدْ طالَما قَــدْ كُنتِ مُطمَئِنَّةْ هَلْ أَنتِ إلّا نُطفَةٌ في شَنَّهْ

في هذه الأبيات، يخاطب الشاعر نفسه، محذرًا إياها من الانغماس في الشهوات والانحراف عن طريق الفضيلة. ويظهر هنا تصوير المدينة كفضاء يغري الإنسان بالرذائل، لكنه في الوقت ذاته يمنحه فرصة للانتصار على هذه الإغراءات من خلال التمسك بالإيمان. وبذلك يعكس هذا النص –من جهة– الوعي بالصراع الداخلي الذي يخوضه الفرد في المدينة؛ إذ تتجاذبه القوى المتعارضة بين الفضيلة والرذيلة، ويكشف –من جهة أخرى– عن فهم عميق للعلاقة بين الأخلاق الفردية واستقرار المجتمع، ففساد المدينة يبدأ من فساد الأفراد.

وإذا كانت الجنة تمثل (اليوتوبيا)، فإن النار تمثل (الديستوبيا) في الشعر الإسلامي؛ إذ استخدم الشعراء النار لتصوير العاقبة السيئة للكافرين والظالمين، ومن هذا القبيلِ قولُ الصحابي الجليل عبد اللهِ بن رواحةَ [33]:

(من الوافر)

شَهِدتُ بِأنَّ وعدَ اللهِ حقٌّ وأنَّ النَّارَ مثوَى الكافرينَا

وفي شهادتِه بأنّ النّارَ حقٌّ، إشادةٌ كذلك بالجنّةِ، وبأنّها حقّ أيضًا، ولكنّه صرَّح بِذكرِ النارِ، لأنّها الأشدّ وقعًا في قلوبِ النّاسِ، فللخوفِ في النفوسِ ما ليسَ للأمنِ فيهَا من الآثارِ المحرّكةِ لهم والدّافعةِ لهم نحوَ التخلّي عَمّا يسُفر عَن ديستوبية المجتمعِ، والشّهادةُ اعترافٌ ليسَ بِكونِ النارِ حقًّا وحسبُ، فالتصديقُ بِها مِن الغيبِ الواجبِ الإيمانِ بِه، ولكنّه أرادَ هنا تحقيقَ نسبةِ التعذيبِ بِها للهِ تعالَى ﷻ؛ على أنّه جعلَ من ذلكَ العقابِ بِالنّارِ نتيجةً حتميةً ومقابلاً ديستوبيًّا لِكفرِ الكافرِ.

ومن خلال الأمثلة الشعرية السابقة، نرى كيف أنّ الشعر كان أداة قوية لنقد الواقع والدعوة إلى التغيير بشتى الوسائل، وهو ما جاء به الإسلام لاحقًا ليقيم العدل والمساواة. وهذا النقد لم يكن مجرّد تعبير عن السخط الشخصي، أو عن مظاهر المدينة الفاسدة فحسب، بل كان أيضًا دعوة لإصلاح المجتمع وبناء نظام قائم على القيم الإنسانية والدينية.

رابعًا: ثنائية اليوتوبيا والديستوبيا كأدوات للدعوة والإصلاح:

ليسَ ثَمَّة اختلافٌ على حاجةِ كلِّ مجتمعٍ إلى طائفةٍ من المصلحينَ، وإنَّ "لكلِّ مصلحٍ حُزمةً من الأدواتِ والآليّاتِ التي يعملُ في ضَوئِها على الإصلاحِ"[34]؛ تعزيزًا لدعوتِه وتمكينًا لِمَا يُسديه في نُصحِه للمجتمعِ الذي يضمُّه، وقد اعتمدَ المصلحونَ الأوائلَ في العهد الأوَّل للإسلامِ على ما يُمكن عَدُّهُ ضِمنَ مرجعيَّات الطوباويةِ[35]، إذ شرعُوا في دعوةِ المشركينَ للتوحيدِ، ودعوةِ أهلِ الضلالِ والغوايةِ، الهدايةِ والإذعانِ للحقِّ، من طريقِ القولِ اللين، وإثارةِ العاطفةِ بِذكرِ نتائجِ مآلاتِ الهدايةِ، ولذلك اتبعوا في منهج الدعوةِ والإصلاحِ سياسةَ الترهيبِ تارةً، والترغيبِ أُخرَى.

وقد شاكل ذلك المنهجُ الأسلوبَ الإصلاحيَّ الذي نادَى به الطوباويون الأوائلُ، على عهدِ المعلِّم الأوَّلِ، من خلالِ ذلك الدستورِ الذي أباحَ فيه كلٌّ من (أفلاطون)، وتابعيه مثل (أسيخوليس)، و(هوميروس) وغيرهما، استعمالَ كلِّ وسائلِ الجذبِ، ومعاييرِ استقطابِ الفاسدين، إذ كانَ كلّ شيءٍ مبررًا لديهم، في سبيلِ الإصلاحِ، فلم تكن الوسيلةُ لديهم تُشكِّل عائقًا، فما هي إلا وسيلةٌ، ما دامت في سبيلِ غايةٍ إنسانيةٍ تسعى لإصلاحِ المجتمعِ، وردِّه عن ضلالاتِه[36].

ومن أبرز وسائل الأسلوب الإصلاحي التي نجدها في الشعر الإسلامي المبكّر، التوجيهُ الأخلاقي والديني؛ إذ اعتمد الشُّعراءُ على ثنائية (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) لدفع الناس إلى تبني القيم الإسلامية، فاستخدموا الجنّة كحافزٍ، والجحيم كمحذّر من العواقب الوخيمة للأفعال السيئة، لأنَّ البداياتِ التي تنمُّ عن العواقبِ داعيةٌ لاجتنابِ فعل الشرِ، والحرصِ على فعلِ الخير. وفيما يُبرزُ دورَ العاقبةِ في الإقدامِ على الإلقاءِ بالنفسِ في المهالكِ دونَ خوفٍ، ما جاءَ في شعرِ عبد الله بنِ رواحةَ، من قولِه[37]:

(من الطويل)

فَأبلِـغ أبَا سُفيــانَ إمَّا لقيتَــه لَئِنْ أنتَ لَمْ تُخْلِصْ سُجودًا وتُسْلِمِ

فَأبشِرْ بِخزيٍ في الحياةِ مُعَجَّلٍ وسِــربالِ قــارٍ خالــدًا في جَهَنَّــمِ

فهنا يعقدُ الشاعرِ تلكَ الصّلةَ بينَ الجنّةِ والإسلام، وبينَ جهنَّمَ والكفرِ، لإيصال رسالة للمخاطب بأنّ الخيرَ والشرّ، والحقَّ والباطلَ لا يستويانِ مثلًا، فأوردَ الجنّةَ ضِمنًا في مقابلِ الإسلامِ الذي يَقتضِي منهُ الصّلاةَ التي مِن مُلابساتِها السّجود وخلوص النية فيهِ للهِ تعالَى، وهو إطارٌ طوباويٌّ يُؤمّنُ للإنسانِ عاقبتَه التي يرتجيها، ويجعلُ النارَ مُقابلًا طبيعيًّا للكُفرِ، والذي مِن ملابساتِه سُوءُ الخلقِ، وقدَ جاءَ الإطماعُ في الجنةِ بوصفِها مقابلًا طوباويًّا، والتخويف من النّارِ بوصفِها مقابلًا ديستوبيًّا؛ ليعلمَ الإنسانُ عاقبةَ كلٍّ من الأمرين، فيسهل عليه الاختيار بينهما، ومن ثمَّ يقنعُ بأنّ المجتمعَ الطوبوي أفضلُ في ظلِّ قانونٍ يحكمُه.

ومن التوجيهات الخلقية والدينية، التي شكَّلت مظهرًا من مظاهرِ الخضوعِ للحقِّ وانتقال آثارِه إلى أعمقِ بقعةٍ في نفسِ كلِّ مسلمٍ، ما ساقَه كعب بن مالكٍ في قولِه[38]:

(من الطويل)

أَلَا أبلِغَا فِهرًا علَى نَأي دَارِهَــا وعندَهمُ مِن عِلمِنا اليَومَ مَصـدَقُ

بِأنَّا غداةَ السَّفحِ مِن بَطـنِ يَثرِبِ صَبَرْنَا ورَايَــاتُ المَنيَّةِ تَخفــقُ

صَبَرنَا لَهُــم والصَّبـرُ مِنَّا سجيَّةٌ إذَا طَارت الأَبرَامُ نَسْمُوا ونَرتُــقُ

عَلى عـادَةٍ تِلكم جَرَيْنَا بِصَبرِنَا وَقِدَمًا لَدَى الغَاياتِ نَجرِي فَنسبِقُ

فالكلامُ عَلى فضيلةِ الصّبرِ التي تُمثّل أعلَى درجاتِ (اليوتوبيا) في كلِّ فِكرٍ إنسانيّ، نتيجةَ مِا يتحصّل للإنسانِ من الانتصارِ بِالمعاركِ والظّفرِ على الأعداءِ، والقُدرةِ عَلَى مواصلةِ الحروبِ في طُمأنينةٍ وعزمٍ شَديدين، إنجازٌ لم يَستطع إدراكَه أحدٌ مِن البشرِ عَلى طبيعتِه المذكورةِ في أبياتِ الشّاعرِ إلّا مِن خلالِ قيادةٍ نبويةٍ حكيمةٍ، وهو يتعرّضُ في الأبياتِ لِهذا النّوعِ من الصّبرِ الذي ملّكَه زمامَ أمرِ هؤلاءِ الكفّارِ وهو فِي موضعٍ مِن يَثربَ، لا يُنالُ فِيه.

وحديثُ الشّاعرُ عَن فضيلةِ الصّبرِ هُنا لَيسَ بِوصفِه خُلقًا حميدًا خَاضعًا لِالتزامِ المسلمينَ في هذا العهدِ بِمظاهرِ اليوتوبيا الدّاعمةِ للقوَى المتحكّمةِ في قُدرةِ الإنسانِ علَى المداومةِ والاستمرارِ عَلى حالةٍ لا يَقدرُ العدوّ معَها على الانتصارِ، فإنّ في تكرارِ كلمةِ الصّبرِ بِاشتقاقاتٍ مُختلفةٍ ما يُعزّزُ مِن إرادةِ الشّاعرِ التّنبيهَ عَلَى مقدارِ ذلكَ الصّبرِ، والفرقُ بيّنٌ بينَ تحقُّقِ الصّبرِ، ومَا بلغَه الصّبرُ مِن قدرٍ في نفسِ الصّابرِ، وذلكَ مِن حيثُ أرادَ تقديم نموذجِ البطل الحقيقي الذي انتصرَ عَلى عدوّه بِصبرِه قبلَ سلاحِه، على اعتبارِ أنّ الصّبرَ من القيمِ الخُلقيةِ التي دعَا الإسلامُ مَن يدينون بِه إلَيها وبقوةٍ؛ لِمَا يُنتجُه الصّبرُ مِن قوَى تُمكّنُ المسلمَ من تحقيقَ الأمورِ العجيبةِ.

ولم يكن تصوير المجتمع الجاهلي بالسلب مجرد أداة أدبية، بل كان وسيلة لإحداث تغيير اجتماعي حقيقي من خلال تعزيز مفهوم الأمة الإسلامية كبديل عادل للمجتمع القبلي القديم، وفي طريقِ إقامةِ هذا المجتمعِ، يرَى بعضُ الشعراءِ ضرورةَ الالتزامِ بمنهجِ الرمزِ الذي دلّهم على ذلك الطريقِ، وفي ذلك يقولُ كعب بنُ زُهير[39]:

(من البسيط)

إنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُستضَاءُ بِه مُهَنَّدٌ مِن سُيُوفِ اللهِ مَسلُولُ

فيربطُ بينِ الهدايةِ التي تُمثّل الطوباويةَ الاجتماعيةَ؛ إذ إنَّ إيمانَ الإفرادِ غيرُ كافٍ في إقامةِ مجتمعٍ صالحٍ بتمامِه، والسيفِ، بقولِه: مهنَّد من سيوفِ الله، لِما في السَّيفِ من تمثُّلاتِ إحلالِ القوةِ محل الدعوةِ السلميةِ كبديلٍ شرعيٍّ إذا تطلَب الأمرُ؛ لإقامةِ دولةٍ عادلةٍ مؤسسةٍ على قيمٍ مجتمعيةٍ تعمُّ كافةَ أفرادِه، وتجمعُ بين مهاجريه وأنصارِه في ظلِّ زعامةٍ واحدة[40].

ومما تقدّم يتضح بأن الشعر الإسلامي اعتمد بشكل كبير على ثنائية (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) كأدوات للدعوة والإصلاح، إذ تم تقديم المجتمع الإسلامي كيوتوبيا تقوم على العدل والهداية، في مقابل المجتمع الجاهلي الذي صُوِّر بوصفه ديستوبيا تسودها الفوضى والظلم. ومن خلال الأمثلة الشعرية السابقة، يتجلى كيف نجح شعراء هذه الحقبة في توظيف هذه الثنائية لإقناع الناس بترك ماضيهم الجاهلي والانخراط في المجتمع الإسلامي الجديد، مما جعل الشعر أداة قوية لنشر العقيدة، وترسيخ الإصلاح الاجتماعي. ومن ثَمّ تميّز هذا الشعر بقدرته المبدعة على دمج القيم والمثل الدينية مع البنية الشعرية التقليدية؛ ليتم توجيه المخاطب نحو اختيار الإسلام كبديل (يوتوبي) مثالي، للخروج من واقع (ديستوبي) فاسد.

الخاتمة:

في نهاية هذه القراءة النقدية التي كان همّها الكشف عن مظاهر(اليوتيوبيا)، و(الديستوبيا)، في الشعر الإسلامي المبكّر، أمكننا التوصل إلى مجموعة من النتائج، من أهمها:

1. لم يكن هذا الشعر مجرد أداة لغوية للتعبير عن الإيمان، وأغراضٍ شعريةٍ تقليدية فحسب، بل كان أيضاً مساحة للنقد والتفاعل مع التحولات الاجتماعية الكبرى التي شهدها المجتمع الإسلامي الناشئ، ومن ثَمّ كان ساحة للصراع بين (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا)، ما يعكس وعياً شعرياً متقدماً بالتحولات التاريخية، ويؤكد دور الأدب الإسلامي في التعبير عن التوتر بين المثال والواقع.
2. مثّلتْ (اليوتوبيا) في هذا الشعر حلماً مشروعاً، يجسد أمل الشاعر في غد أفضل، ومجتمع مثالي؛ إنها تعبير عن تطلعاته إلى عالمٍ يسوده الحقّ والعدلِ والمساواةِ، وينعم فيه الناس بالرخاء والسعادة. وفي المقابل تمثّل (الديستوبيا) الواقع المرير الذي يعيشه الشاعر، والذي يرى فيه الظلم والفساد والاستبداد، وصورة قاتمة للمدينة الفاسدة، التي تغيب فيها القيم والأخلاق، وتسود الفوضى والاضطراب.
3. يختلف مفهوم (اليوتوبيا) في الشعر الإسلامي عن المفهوم الفلسفي أو الخيالي لها عند (أفلاطون)، أو (توماس مور)؛ فاليوتوبيا الإسلامية ليست حلمًا غير قابل للتحقّق، بل نظام عملي يقوم على تعاليم الإسلام؛ فالشعراء المسلمون لم يعتمدوا على الخيال المجرّد أو النخب الفكرية، بل على التصوّر الإسلامي الذي يربط بين الواقع والمثال، بين الشريعة والمجتمع، وبين الدنيا والآخرة.
4. وظّف الشعر الإسلامي ثنائية (اليوتوبيا)، و(الديستوبيا) بوصفهما أدوات فاعلة في الخطاب الدعوي والإصلاحي؛ إذ لم يكن استدعاؤهما مجرد ترف جمالي أو بناء تخيّلي معزول عن الواقع، بل كان محكومًا برؤية أيديولوجية تسعى إلى التأثير في المتلقي، وتوجيهه نحو قيم الإسلام ومثله العليا، وفي خلق تأثير نفسي ومعنوي، مستهدفةً توجيهه نحو التحول الإيجابي، سواء عبر التبشير بالمثال الديني الأعلى، أو التحذير من انحراف الواقع عن هذا المثال.

مصادر البحث ومراجعه:

1. أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام (حياتهم، آثارهم، نقد آثارهم)، بطرس البستاني، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، وول ستريت، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.

2. الإصلاح الديني في الإسلام (تراث محمحد الشوكاني)، برنارد هيكل، ترجمة: علي محمد زيد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
3. الأيطوبيا والأيطوبيات، عبد العزيز لبيب، مجلة فصول، القاهرة، مج 7، ع 3-4، 1983م.
4. تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، ابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد السيد أحمد، دار المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ط1، 2001م.
5. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء عماد الدين ابن كثير، تحقيق: أحمد السيد أحمد، دار الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
6. جمهورية أفلاطون، أفلاطون، ترجمة: حنّا خبّاز، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، وول ستريت، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.
7. حول مفهوم اليوتوبيا والدستوبيا كمدخلٍ للاستلهام في فنِ التصويرِ المعاصر، د. سلمى أبو زيد العشري، مجلة كلية التربية الفنية، جامعة حلوان، القاهرة، مصر، مج 21، ع1، 2020م.
8. ديوان الإمام علي، جمعه وضبطه وشرحه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1985م.
9. ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره، د. وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، ط1، 1981م.
10. ديوان كعب بن زهير، تحقيق وشرح وتعليق، الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
11. ديوان كعب بن مالك الأنصاري، تحقيق: مجيد طراد، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
12. ديوان النابغة الجعدي، جمعه وحقّقه وشرحه: د. واضح الصمد، دار صادر، بيروت–لبنان، ط1، 1998م:
13. السياسة المدنية، الفارابي، منشورات: وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1998م.
14. شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، وضعه وضبطه وصحّحه: عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1929م.
15. شرح ديوان لبيد بن أبي ربيعة العامري، تح: د. إحسان عباس، المجلس الأعلى للثقافة، الكويت، ط1، 1962م.
16. شعر الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، دراسة وتحقيق: د. سعود محمد عبد الجابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1984م.
17. شعر عبد الله بن الزبعري، تح: د. يحي الجبوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1981م.
18. فجر الإسلام، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، وول ستريت، المملكة المتحدة ط1، 2017م.
19. فلسفة الخير والجمال عند أفلاطون، د. نبيل فرحات، دار بيروت للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
20. المجتمع الإسلاميّ والتحولات الخلقية (في ظلّ يوتوبيا الدستور، وعولمة الأخلاق)، د. أحمد جاد المولى، دار أقلام للنشر والإعلام، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.
21. محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
22. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية، د.جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيرت، لبنان، ط1، 1982م.
23. المعجم الفلسفي، مجموعة مؤلفين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، ط1، 1983م.
24. مقدمة في فلسفة التربية، محمد لبيب النجيمي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1967م.
25. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر اشوب، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، العراق، ط1، 1956م.
26. يوتوبيا الدولة الإسلامية، سعادة أبو عراق (مقالات تنويرية)، دار زحمة كتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2018م.
27. اليوتوبيا بين فلسفة الإغريق وعلم الاجتماع المعاصر، توماس ماكرون، تر: مفيد جادو، دار أقلام، دمشق، سوريا، ط1، 1989م.
28. اليوتوبيا والفلسفة (الواقع واللا متحقق وسعادات التحقق)، مجموعة من الفلاسفة، منشورات ضفاف – دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2014م.
29. اليوتوبيا وفلسفة المعرفة، جان يون بلي، تر: مريام جرجيس، المؤسسة العربية للترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

الهوامش:

(1) جمهورية أفلاطون، أفلاطون، تر: حنّا خبّاز، ص49
(2) ينظر: اليوتوبيا والفلسفة (الواقع واللا متحقق)، مجموعة مؤلفين، ص11 – 12
(3) المجتمع الإسلاميّ والتحولات الخلقية (في ظلّ يوتوبيا الدستور، وعولمة الأخلاق)، د. أحمد جاد المولى، ص67
(4) ينظر: اليوتوبيا بين فلسفة الإغريق، وعلم الاجتماع المعاصر، توماس ماكرون، ص17
(5) ينظر: اليوتوبيا والفلسفة (الواقع واللامتحقق)، ص12
(6) المصدر نفسه، ص. ن.
(7) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 24/2
(8) الأيطوبيا والأيطوبيات، عبد العزيز لبيب، ص123
(9) اليوتوبيا وفلسفة المعرفة، جان يون بلي، تر: مريام جرجيس، ص91
(10) محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، ص361
(11) المعجم الفلسفي، مجموعة مؤلفين، ص113
(12) ينظر: مقدمة في فلسفة التربية، محمد لبيب النجيمي، ص61
(13) المعجم الفلسفي، جميل صليبيا، 569/1
(14) حول مفهوم اليوتوبيا والدستوبيا كمدخلٍ للاستلهام في فنِ التصويرِ المعاصر، د. سلمى أبو زيد العشري، ص276
(15) المصدر نفسه، ص.ن.
(16) شرح ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، للبرقوقي، ص10.
(17) شعر عبد الله بن الزبعري، ص35
(18) شعر الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهتم، تحقيق: د. سعود محمد عبد الجابر، ص52–53.
(19) ديوان كعب بن زهير، تحقيق: الأستاذ علي فاعور، ص18
(20) شرح ديوان لبيد بن أبي ربيعة، تحقيق: د. إحسان عباس، القسم الثاني، ص154.
(21) ديوان كعب بن زهير، ص13.
(22) ديوان كعب بن مالك، ص224–225.
(23) ديوان النابغة الجعدي، ص85.
(24) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 569/1
(25) ينظر: فلسفة الخير والجمال عند أفلاطون، د. نبيل فرحات، ص104
(26) فجر الإسلام، أحمد أمين، ص81 – 83
(27) ينظر: المصدر نفسه، ص88
(28) شرح ديوان حسّان بن ثابت، ص78.
(29) شرح ديوان لبيد بن أبي ربيعة، ص94
(30) ينظر: تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، ابن جرير الطبري، 65/3
(31) ديوان الإمام علي، جمعه وضبطه وشرحه الأستاذ نعيم زرزور، ص184.
(32) ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره، تحقيق: د. وليد قصّاب، ص 153.
(33) المصدر نفسه، ص165.
(34) الإصلاح الديني في الإسلام (تراث محمد الشوكاني)، برنارد هيكل، ص9
(35)ينظر: يوتوبيا الدولة الإسلامية، سعادة أبو عراق (مقالات تنويرية)، ص13
(36) ينظر: جمهورية أفلاطون، ص82
(37) ديوان عبد الله بن رواحة، ص131.
(38) ديوان كعب بن مالك، ص74.
(39) ديوان: كعب بن زهير، ص67.
(40) ينظر: أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطر س البستاني، ص247