

## تحلیل حسد در نظام اخلاقی رازی

احد فرامرز قراملکی  
استاد دانشگاه تهران

### چکیده

#### 1) مفهوم‌سازی رازی از حسد

**1-1) روش رازی در تعریف حسد.** رازی در تحلیل مفهوم حسد، شیوه‌ای متفاوت نسبت به سایر رذایل اخلاقی دارد. وی در گام نخست، حسد را در نسبت مفهومی با مفاهیم مرتبط چون بُخل، شرّه، شریر و خیر تحلیل می‌کند. وی به تعریف این مفاهیم می‌پردازد: یک، حکیمان شریر را به کسی اطلاق می‌کنند که بالطبع (و نه به دلیل عوامل بیرونی) از ضررهایی که به مردم می‌رسد لذت می‌برد و از سودها و منافع که نصیب مردم می‌شود، ناراحت می‌شود. مراد از ضرر در این تعریف، ضرری است که افراد مستحق آن نیستند. یعنی کسی که از ضرر یافتن ستمگر احساس لذت می‌کند، به عنوان مثال، از تعریف شریر خارج است.

دو، خیر، در مقابل شریر، کسی است که از آنچه به نفع مردم رخ می‌دهد، لذت می‌برد. خیرخواهی به معنای احساس لذت از اموری است که به نفع مردم حاصل می‌شود (طب روحانی، ص 48). سه، بُخل، امساک بدون دلیل و غرض است. بخیل کسی که دارا است اما از بهره‌مندی خود و دیگران از آن دارایی مانع می‌شود و این مانع شدن دلیل موجهی مانند دوران‌دیشی ندارد (همان، ص 60).

از نظر رازی، حسد از بخل بدتر است زیرا بخیل خوش ندارد کسی از مال وی بهره‌مند گردد در حالی که حسود خوش ندارد کسی برخوردار از نعمتی شود چه اینکه این نعمت مال حسود باشد یا نباشد. در حسود مؤلفه‌ای از چیستی شریر وجود دارد زیرا از دارایی دیگران در رنج می‌افتد (همان، ص 48).

رازی در گام دوم، به تعریف‌های رایج از حسد می‌پردازد. وی ابتدا به این تعریف حسد اشاره می‌کند: ناخشنودی نسبت به آنچه بر وفق مراد افرادی تحقق می‌یابد. این افراد نسبت به حسود گناهی، مانند ستم و اجحاف، ندارند (همان، ص 48) براساس این تعریف، حسود مصداقی از شریر است.

رازی تعریفی از حسد را گزارش و آن را نقد می‌کند: «حسود کسی است که از دست‌یابی افراد به دارایی و از برخورداری آنان ناخشنود است؛ این امور می‌تواند موجب ضرر حسود گردد.» نقد رازی بر این تلقی این است که اگر مؤلفه «ضرر ناشی از دارایی افراد نسبت به حسود را در تعریف اخذ کنیم، حسد را با دشمنی در آمیخته‌ایم زیرا چنین وضعیتی سبب عداوت و دشمنی می‌شود و نه حسد.»

**1-2) تعریف حسد.** رازی بر این اساس پیشنهاد می‌کند: شایسته است حسد را به غمگین بودن فرد نسبت به رسیدن خیر به کسی بدانیم حتی اگر این امر خیر، متضمن ضرر به آن فرد (حسود) نباشد (همان، ص 49). فراگیری تعریف رازی در این است که در برخی مراتب حسد، فرد حسود حتی نسبت به دارایی‌های دیگران که متضمن سود برای وی (حسود) هم هست، رشک می‌کنند.

**1-3) نقد و تحلیل تعریف رازی از حسد.** تعریف رازی از جهات مختلفی قابل تأمل است: یک، «حسود» محمولی سه موضعی است: الف نسبت به برخورداری‌های (ج) کسی (ب) رشک می‌ورزد. پس حسد بنا به تعریف در رفتار ارتباطی بین شخصی است. توجه به سه موضعی بودن این محمول، می‌تواند هر سه بخش اسمی یعنی حسود (الف)، فرد مورد حسد یا محسود (ب) و امر مورد حسد (ج) را مورد تأمل قرار دهد. رازی در باب دو عنصر اخیر سخن گفته است.

دو، فرد مورد حسد یا محسود یعنی عنصر (ب) در تحلیل سه موضعی حسد، نسبتی با فرد حسود دارد. یعنی هر کسی به هر کسی رشک نمی‌کند. ما به حاکم بیگانه‌ای که او را نمی‌شناسیم، حسد نمی‌کنیم اما به حاکم آشنا که روزی هم سطح ما بود، رشک می‌کنیم (همان، ص 51). حسد حاصل همچو خودانگاری فرد مورد حسد است. مولوی نیز به شرط هم سطح انگاری و هم‌آوردی در حسد توجه دارد و در تحلیل ریشه حسد به انبیاء و اولیا به آن اشاره می‌کند (مثنوی، دفتر اول، بیت‌های 265 تا 267).

هم سری با انبیاء برداشتند      اولیاء را همچو خود پنداشتند

گفته اینک ما بشر، ایشان بشر      ما و ایشان بستۀ خوابیم و خور

این ندانستند ایشان از عَمّا هست فرقی در میان بی منتها

فروزانفر با گزارش حکایتی از مناقب العارفين افلاکی (طبع استانبول، ج 2، ص 639) گوید: بر مبنای این حکایت شاید بتوان گفت که این اشعار و حکایت طوطی خود نیز جواب اعتراضات حاسدانِ شمس تبریزی و دفاعی است از عَرَضِ مطهر وی (شرح مثنوی شریف، ج 1، ص 131). مولوی در مواضعی به نحو صریح تر نیز به شرط همسان انگاری در حسد اشاره می کند (دفتر دوم، بیت 808):

آن کس کش مثل خود پنداشتی      ز آن سبب با او حسد برداشتی

سه، متعلق حسد یا دارایی محسود که مورد رشک حسود می شود، عنصری است که آن را با «ج» نشان دادیم. رازی با اخذ قید مضر بودن «ج» نسبت به حسود (الف) در تعریف مخالفت می کند. مراد از مضر بودن چیست؟ آیا ضرر قبل از حسد مراد است یا پس از حسد؟ زیرا وقتی دارایی کسی سبب احساس غم و رنج حسود می شود، چنین احساسی نوعی ضرر حاصل از آن دارایی است. وقتی رازی از ضرر دارایی محسود نسبت به حسود سخن می گوید، چنین ضرری را در نظر ندارد.

رازی در باب متعلق حسد بیش از این درنگ نمی کند و این مساله را به میان نمی آورد که آیا متعلق حسد، فی نفسه دارایی، کمال و کامیابی فرد مورد حسد است یا آن شامل کمال پنداری نیز می شود. به عنوان مثال، امام خمینی، بر آن است که متعلق حسد می تواند کمال و نعمت متوهم باشد (چهل حدیث، ص 89 و 90). هم ایشان، در باب متعلق حسد دامنه تعبیر را فراگیرتر بیان می کند: چه آن نعمت را خود [حسود] دارا باشد یا نه، و چه اینکه کمالات عقلیه یا خصال حمیده یا مناسک و اعمال صالحه یا امور خارجیه از قبیل حال، منال، عظمت و حشمت و غیر آن است (همان، ص 90).

چهار، مقایسه تعریف رازی با تعریف متأخران، نشان می دهد که رازی مؤلفه ای را در تعریف نیاورده است. غزالی (450-505) حسد را به «کراهت نعمت و حبّ زوال آن از صاحب نعمت» تعریف می کند (احیای علوم دین، ترجمه فارسی، ج 3، ص 506). سر اخذ این قید آن است که اگر حبّ زوال نعمت مورد حسد در میان نباشد، چنین احساسی، غبطه و منافست است و نه حسد. متأخران غالباً همین تعریف را اخذ کرده اند: رضی الدین ابوجعفر محمد نیشابوری (متوفی 598) در مکارم اخلاق (ص 62)، فیض کاشانی (1007-1090) در حقائق (ص 176) و المحجة (ج 5، ص 331) و ملا احمد نراقی (1190-1205 ق.) در معراج السعادة (ص 347)، سید

عبدالله شبر (1188-1242) در الاخلاق (ص 150)، بانوی اصفهانی در الاربعین الهاشمیه (ص 252) و امام خمینی در چهل حدیث (ص 89).

بر حسب تعریف متأخران صرف احساس غم و ناخشنودی از دارایی دیگران حسد نیست مگر آن که به آرزوی زوال نعمت مبدل گردد. اما رازی صرف غمگینی به دارایی دیگران را حسد می‌خواند. از نظر رازی همین احساس، بیمارگونه است. ملاک رازی در بیماری نفس، میزان رنج آن بر نفس است. اگرچه حسد بنا به تعریف، ارتباط بین شخصی است اما رازی آن را از حیث آسیب بر خویش و به منزله یک رفتار ارتباطی درون شخصی مورد بحث قرار می‌دهد و از این حیث، صرف غمگینی بر دارایی دیگران جنبه مرضی دارد. لازمه تحلیل رازی آن است که بین حسد و غبطه تمایزی قرار ندهیم، در حالی که در آموزه‌های روایی این دو از حیث حکم اخلاقی متمایزند. عالمان دین به دلیل همین روایات در تحلیل حسد «آرزوی زوال نعمت» را اخذ کرده‌اند. در بحث از تبیین حسد به این امر می‌پردازیم.

## (2) تبیین حسد

رازی برای ارایه برنامه پیشگیری و درمان حسد به تعلیل آن و بیان زمینه پیدایش حسد می‌پردازد. رهیافت وی در کشف عوامل حسد، رویکرد روان‌شناختی است و با آنچه متأخران، مانند غزالی، آورده‌اند، تفاوت آشکاری دارد. براساس نظریه کلان رازی در پیدایش بیماری‌های نفس، حب نفس و خودخواهی منشاء حسد است. رازی در بیان چگونگی تأثیر خودخواهی در پیدایش حسد فرایندی متفاوت از آنچه در باب عُجب بیان کرد، ترسیم می‌کند: خودخواهی سبب می‌شود تا همیشه در حالت پیشی جستن از دیگران باشیم. خودخواهی ما را به سابق بودن بر دیگران سوق می‌دهد و اگر در مواردی ببینیم که سابق نیستیم، احساس رنج پیدا می‌کنیم. ما به هر دارایی دیگران حسد نمی‌ورزیم بلکه برخورداری رشک می‌کنیم که فرد در آن به ما سبقت کرده است. یا ما چنین می‌انگاریم که وی در دست‌یابی به آن امر ما را عقب نهاده است. احساس عقب ماندن، کم آوردن سبب رنج ما از دارایی دیگران می‌شود. تحلیل دیدگاه رازی نشان می‌دهد که پیدایش حسد در گرو پنج امور است:

یک، خود را در سبقت و رقابت دیدن

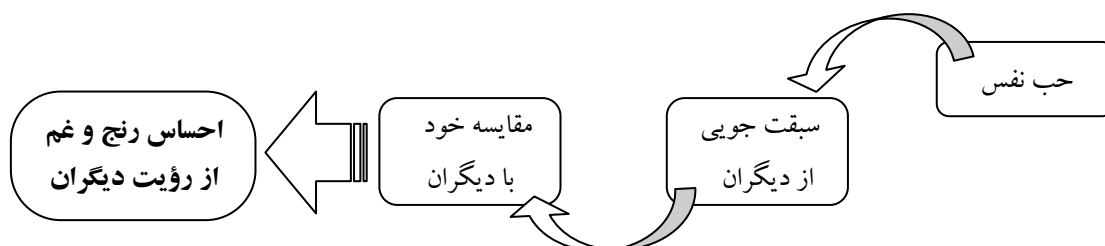
دو، تلقی از دیگران به عنوان رقیب

سه، مقایسه خویش با دیگران (رقبا)

چهار، احساس عقب ماندن از رؤیت دارایی دیگران

پنج، غمگینی و رنجوری ناشی از احساس عقب ماندن

نمودار یک فرایند تأثیر حبّ نفس در پیدایش حسد را در دیدگاه رازی نشان می‌دهد.



نمودار یک، فرایند تأثیر حبّ نفس در پیدایش حسد از نظر رازی

در میان عناصر یادشده، عنصر چهارم اهمیت دارد. این عنصر را در تحلیل بسیاری از اخلاق پژوهان نمی‌بینیم. اهمیت این عنصر به گونه‌ای است که امام خمینی در چهل حدیث آن را اساس و بنیان حسد می‌داند. مولوی از عنصر چهارم، یعنی احساس عقب ماندن، تعبیر دقیق‌تر و فراگیرتری دارد: احساس کهتری (مثنوی، دفتر دوم، بیت‌های 806 و 807)

تو حسودی کز فلان من کهترم می‌فزاید کهتری در اخترم

آن بلیس از ننگ و عار کهتری خویش را افکند در ابتری

احساس کهتری که اساس حسد است از آن کسانی است که سست طبع و ناتندرست باشند. فرد سست طبع در مقایسه خود با دیگران، احساس کهتری می‌یابد و دوست ندارد کسی تندرست باشد (همان، دفتر پنجم، بیت 1272).

هر که را باشد مزاج و طبع سست او نخواهد هیچ کس را تن درست

امام خمینی از احساس کهتری به احساس ذلّ نفس تعبیر می‌کند. وی علاوه بر تعریف رایج نزد عالمان اخلاق از حسد، شایسته می‌داند که حسد بر حسب احساس ذلّ نفس تعریف شود:

«وقتی که فردی غیر از خود را کامل دید، در او یک حالت ذُلّ و انکساری رخ می‌دهد که اگر عوامل خارجی و مصلحت نفسانیه نباشد، حسد تولید می‌شود. می‌توان گفت حسد همان حال انقباض و ذل نفس است که اثر آن میل به زوال نعمت و کمال است از غیر» (چهل حدیث، ص 90).

مولوی از احساس عقب افتادن، غیر از تعبیر احساس کهنتری از تعبیر دیگری چون احساس ناامنی، به غم و رنج افتادن، قولنج شدن، درد برخاستن نیز استفاده می‌کند. این تعبیر غالباً از آثار زیانبار احساس کهنتری است. به هر روی مهم‌ترین عنصر در فرایند شکل‌گیری حسد، احساس کهنتری ناشی از مقایسه خود با دیگران است. رازی آن را در تعریف حسد به منزله مؤلفه اخذ نکرد اما در بیان منشاء حسد بر آن تاکید می‌کند.

تبیین رازی از پیدایش حسد را با دیدگاه غزالی می‌توان مقایسه کرد. غزالی در احیاء علوم الدین هفت علت را برمی‌شمارد: بغض و عداوت، تعزّز، تکبر، تعجب، احساس رقابت مضرّ، حب ریاست و جاه‌طلبی، خبث نفس و بُخل. غالب اخلاق پژوهان متأخر همین تحلیل را از غزالی برگرفته‌اند. رازی در این خصوص سخن ندارد اما بر مبنای وی می‌توان گفت: حسد بیماری دارای درجات مختلف است. این عوامل در تشدید این بیماری یا تسهیل فرایند بروز آن مؤثرند. مولوی به عوامل روانی مورد بحث غزالی، عوامل بیرونی را نیز افزوده است به عنوان مثال، وی بر تأثیر لقمه حرام در پیدایش حسد توجه می‌دهد و حسدزدایی لقمه را نشان حرام بودن آن می‌داند (مثنوی، دفتر اول، بیت 1648).

چون ز لقمه تو حسد بینی و دام      جهل و غفلت زاید آن را دان حرام

### 3) پیشگیری و درمان حسد

رازی با اشاره کوتاه به آثار زیانبار حسد، افراد را به پیشگیری و درمان این بیماری برمی‌انگیزاند. حسد نه تنها لذتی نمی‌آورد بلکه از جهات مختلفی برای نفس زیانبار است: حزن مدام، هم و فکر برای روان، تباهی مزاج برای بدن و... (طب روحانی، ص 51). مولوی با مهارت در بیان، آثار زیانبار حسد را به نحو وافر به رخ کشیده است (نک: فرامرز قراملکی، «حسد در مثنوی»، ص 288-294). رازی در باب حسد چند نکته را به میان می‌آورد:

یک، یکی از اموری که حسد را دفع می‌کند توجه یافتن حسود به این واقعیت تلخ است که مؤلفه‌ای از چیستی شریر در حسود موجود است و شریر مستحق غضب الهی و دشمنی مردم است (طب روحانی، ص 48).

این سخن در قالب دو استدلال است:

استدلال اول: صغری: مؤلفه‌ای از شریر در وجود حسود است.

کبری: شریر مورد غضب الهی است.

نتیجه: حسود مورد غضب الهی است.

رازی در توضیح مقدمه دوم (کبری) گوید: خداوند مفضل است و خیر را برای همه می‌خواهد.

استدلال دوم:

مؤلفه‌ای از شریر در حسود است (صغری)

شریر سزاوار دشمنی مردمان است (کبری)

نتیجه: حسود سزاوار دشمنی مردمان است.

حاصل دو استدلال این است که حسود هم دشمن خداست و هم دشمن مردم است. از نظر رازی کسی که به این سخن مستدل توجه کند، به درمان حسد برمی‌خیزد و از وقوع آن پیشگیری می‌کند.

دو، از امور دیگری که حسد را دفع می‌کند توجه به این امر است که حسد نه در ترازوی عقل سنجش‌گر، موجّه است و نه در ترازوی عدالت، عادلانه است. و لذا عاقلی که دغدغه بازداشت هوی را دارد، ریشه‌کنی این بیماری را در اولویت قرار می‌دهد (همان، ص 51). این نخستین موردی است که رازی به منصفانه بودن رفتار با کسان به منزله ملاک اخلاقی در رفتار ارتباطی بین شخصی تمسک می‌کند.

سه، یکی از عوامل ریشه‌کنی حسد توجه به این است که حسود به چیزی حسد می‌کند؟ آنچه حسود آن را دارایی و برخورداری فرد مورد حسد می‌انگارد، امر واهی است. زیرا در سنجش دوراندیشانه، فرد مورد حسد در واقع برخوردار نیست زیرا هر کسی در رشد و ترقی در هر مرتبه‌ای و جایگاهی که قرار می‌گیرد، نسبت به جایگاه و دارایی خود، در بین خوف و ترس از دست رفتن و هم و فکر به دست آوردن مرتبه دیگر است. همیشه این خوف و آن هم و دغدغه با اوست و این هر دو سبب رنج و درد وی می‌شوند (همان، ص 53). اگر حسود به این امر واقف شود که نهایت درجه لذت عیش و راحت در زندگی که می‌توان به آن دست یافت، فقط در حد کفایت است، در این صورت از رشک و رنج ناشی از آن رهایی می‌یابد (همان، ص 54). در اینجا دو نکته را باید تمایز نهاد: نکته اول تلاش رازی برای تغییر انگاره فرد نسبت به دارایی دیگران است به طور کلی و نکته دوم پیشنهاد انگاره جدید (منفی انگاری دارایی) است. در باب نکته دوم در نقد و تحلیل دیدگاه رازی بحث

می‌کنیم. و سستی و نادرستی نکته دوم نباید اهمیت نکته اول را پنهان سازد. انگاره ما به دیگران و دارایی آنان، احساس و رفتار ما را در قبال آنان شکل می‌دهد. به همین دلیل برخی از عالمان اخلاق در پیشگیری و درمان حسد سعی می‌کنند، انگاره حسود را به دارایی محسود تغییر دهند. به عنوان مثال، شبر گوید: بدان که رشک به چیزی جز نعمت‌های الهی تعلق نمی‌گیرد. یعنی آنچه را که تو به آن حسد می‌ورزی در واقع نعمت خدا بر محسود است (نک: الاخلاق، ص 151).

#### 4) تحلیل توصیه رازی

رازی بر حسب فرایندی که در پیدایش حسد ترسیم می‌کند، به این توصیه پیشگیری و درمانی رهنمون می‌شود. عامل حسد، حب نفس است اما درست همان گونه که در تحلیل عجب از نظر رازی می‌بینیم، توصیه به رفع حب نفس در میان نیست بلکه عامل واسطه‌ای که حب نفس به وسیله آن به حسد می‌انجامد مورد توجه قرار می‌گیرد: سبقت و رقابت. زندگی را به صحنه سبقت در کسب دارایی و جایگاه تبدیل کردن انسان را به حسد دیگران مبتلا می‌سازد. چاره حسد دست شستن از این سبقت است. قناعت به معنای بسنده کردن به حد کفایت رمز پیشگیری و درمان حسد است.

سخن به ظاهر ساده رازی ابعاد پنهانی دارد. چگونه زهد و قناعت به دفع حسد می‌انجامد؟ قناعت فرد را از سبقت و رقابت‌رهایی می‌بخشد. نظیر این تحلیل را برخی از معاصران در مواجهه با رقابت‌افزایی، سبقت‌آوری و خصومت‌آفرینی، به میان آورده است. «و چنین است که تکنیک که مجسمه رقابت و فزون خواهی است، یکجا، خصومت و عدوان و غفلت را در کنار رفاه و دانش و اقتدار به آدیان هویت می‌کند- رفاه و دانشی که خود عجین و مغلوب رقابت است و بر سر آنها هم سبقت و خصومت می‌رود. و پیداست که این سبقت‌جویی‌ها کجا توقف می‌یابد؟... رقابت، آرامش‌زدا و سکینه‌سوز است و نهال عداوت را آبیاری می‌کند و روغن در چراغ عدوان می‌ریزد و طفل غفلت را فربه‌تر و آتش سبقت را تیزتر می‌کند (سروش، «صناعت و قناعت»، ص 301).

پیشگیری و درمانی که در پاسخ به سبقت‌آوری صنعت ارایه می‌شود، قناعت است که سود آن آزادگی و عزت است (همان، ص 309 و بعد). این شیوه پیشگیری و درمان در واقع شبیه به شیوه رازی است و همان سادگی آن را داراست. چگونه می‌توان «حسد مستقر» و حسد نهادینه شده در فرهنگ اجتماعی را با توصیه به قناعت درمان کرد. اساساً الگوهای روان‌شناختی در حل معضلات اجتماعی از چنین سادگی برخوردارند.

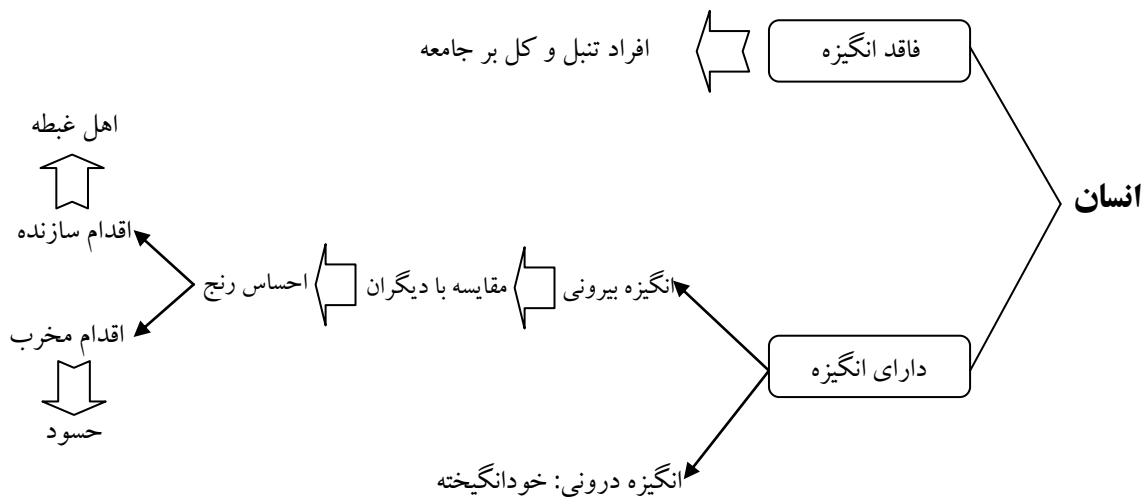


امروزه، سبقت‌جویی بخشی از الگوی زیست اجتماعی شده است. به فرض مرضی انگاری آن چگونه می‌توان از طریق توصیه به قناعت به درمان آن پرداخت.

انتقاد مهم بر نظریه‌پردازی این است که چرا رقابت، پیشی‌جستن و احساس کهنتری و غمگینی ناشی از مقایسه با دیگران را به طور کلی و صرف نظر از شیوه‌ی مقابله با این احساس، امر مرضی و ناروا بدانیم؟ چرا سلامت و بیماری را در نحوه‌ی مقابله فرد با احساس کهنتری ناشی از مقایسه ندانیم؟ چرا رقابت سالم را از رقابت خصمانه و زیانبار تفکیک نکنیم؟ به عنوان مثال، اگر فردی پس از احساس کهنتری و رنج حاصل از آن، تلاش وافر نماید تا به جایگاه فرد مورد حسد و حتی جایگاهی برتر برسد و در این تلاش به کمالات فردی و خیرهای اجتماعی دست پیدا کند، آیا از سلامت نفس دور افتاده است؟ حصر توجه به انگیزه‌ها و مرضی‌انگاری آنها و ندیدن انگیزه‌ها یا سرایت حکم انگیزه به انگیزه در تحلیل مساله خط‌آفرین است. بر حسب توجه توأم به انگیزه‌ها و انگیزه‌ها (احساس‌ها و رفتارها) طبقه‌بندی دیگری از آدمیان را می‌توان ارائه کرد. افراد بر حسب انگیزه‌ی فعالیت و کوشش یا فاقد انگیزه‌اند و لذا فاقد کوشش‌اند. رازی در فصل هیجدهم از این گروه به عنوان تقصیر در کار و کلّ بر جامعه یاد می‌کند (طب روحانی، ص 83) یا دارای انگیزه‌اند. انگیزه بر دو قسم است: انگیزه‌ی درونی یا انگیزه‌ی بیرونی. کسانی به انگیزه‌ی درونی در تلاش و فعالیتند، خودانگیزه می‌نامیم. یکی از مصادیق مهم انگیزه‌ی بیرونی، مقایسه‌ی خود با دیگران و احساس رنج ناشی از این مقایسه است.

کسانی که احساس کهنتری و احساس رنج ناشی از مقایسه‌ی خود با دیران، آنانرا برمی‌انگیزاند، دو گروه‌اند: گروهی که برای رفع این رنج شیوه‌های مثبت، اقدام‌های مفید (برای خود و دیگران) را اخذ می‌کنند و با تلاش مستمر در همان زمینه یا زمینه‌ای دیگر به کامیابی می‌رسند. آنان از سلامت روان برخوردارند. آنچه در متون روایی اهل غبطه نامیده شده است، از این گروه‌اند. گروه دیگر کسانی‌اند که احساس رنج و کهنتری خود را با شیوه‌های منفی و اقدام‌های مخرب رفع می‌کنند. آرزوی زوال نعمت از فرد مورد حسد، اقدام به تخریب منافع وی نمونه‌هایی از چنین اقدام‌هایی است. اینان هم به خود آسیب می‌زنند (رفتار ارتباطی درون شخصی) و هم به دیگران (فرد مورد حسد) آسیب می‌زنند (رفتار ارتباطی بین شخصی) حسود از این گروه است (نمودار دو).

این تحلیل نشان می‌دهد که عدم اخذ آرزوی زوال نعمت در تعریف حسد، تعریف رازی را از حسد فراگیر کرده و او را به مرضی‌انگاری هر گونه رقابت و سبقت‌جویی رسانده است.



نمودار دو، اقدام‌های تخریبی فرد حسود

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت: خودانگیزگی نشان سلامت است و ب خود هیچ‌گونه ردیلتی در آن نیست. اما غبطه را می‌توان با دو امر مقایسه کرد: غبطه در نسبت با خودانگیزگی، احساس ارزشمند و قابل توصیه نیست زیرا خودانگیزگی بسی بهتر از غبطه است. غبطه در مقایسه با حسد البته کم ضرر است و اهل غبطه سالم‌تر از حسود است.

## منابع و مأخذ

- امام خمینی، شرح چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- رازی محمدبن زکریا، الطب الروحانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، 1386.
- سروش، عبدالکریم، «صناعت و قناعت»، در: همو، تفرج صنع گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، انتشارات سروش، 1370، ص 274-327.
- شبر، عبدالله، الخلاق، قم: بصیرتی، 1359.
- العلوی، مهدی، الاربعین الهاشمیه، دمشق، دارالفکر، 1399ه.ق.
- فرامرز قراملکی، احد، «حسد در مثنوی»، در: شریعه خود، یادنگار کنگره نکوداشت منزلت علمی استاد علامه محمدتقی جعفری، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1376، ص 281-300.
- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، 3 جلد، تهران: زوار، 1371.
- فیض کاشانی، ملامحسن، حقایق، مترجم: محمدباقر ساعدی خراسانی، علمیه اسلامی، بی تا.
- فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء، مصحح: اکبر غفاری، قم: حوزه علمیه قم، بی تا.
- مولوی، جلالی الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار، 1380.
- نراقی، ملااحمد، معراج السعادة، تهران: امین و رشیدی، بی تا.
- نیشابوری، رضی الدین ابوجعفر محمد؛ طوسی خواجه نصیرالدین، دو رساله در اخلاق: مکارم اخلاق و گشایش نامه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، 1341.