

الحسد في ضوء النقد الثقافي قراءة في الخطاب والتمثيل بين الأدب والفلسفة

فراس صلاح عبدالله العنّابي

salahroad@yahoo.com

الجامعة المستنصرية / كلية التربية / قسم اللغة العربية

الملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم الحسد من منظور النقد الثقافي بوصفه ظاهرة مركبة تتجاوز أبعادها الأخلاقية والدينية لتغدو جزءاً من البنية الرمزية والثقافية في المجتمع، ويسعى إلى تفكيك تمثيلات الحسد في الخطابات الأدبية والفلسفية، مستعرضاً كيف يتحول من انفعال فردي إلى خطاب ثقافي يُنتج ويعيد إنتاج العلاقات السلطوية والاجتماعية. يتتبع البحث جذور الحسد في الثقافة العربية الجاهلية، وانتقالاته في الفكر الإسلامي، وتطوره في الفلسفة الغربية، مع تحليل خاص لتمثيله في الشعر العربي بوصفه أداة مقاومة رمزية، كما يناقش البحث العلاقة بين الحسد والانفعالات المتداخلة معه كالحقد والغيرة، بهدف بناء تصور نقدي متكامل لموقعه داخل شبكة القيم والرموز الثقافية، وقد خلص البحث إلى أن الحسد ليس مجرد عاطفة مذمومة، بل آلية رمزية للتعبير عن النقوق أو التهديد الرمزي، تُستخدم أحياناً لتبرير الإقصاء أو لإعادة إنتاج الطبقة الرمزية في الخطاب الأدبي والثقافي.

الكلمات المفتاحية : الحسد – النقد الثقافي – الخطاب – التمثيل – الأدب والفلسفة

Envy in the Light of Cultural Criticism A Reading of Discourse and Representation between Literature and Philosophy

Firas Salah Abdullah Al – Atabi

Al-Mustansiriya University/ College of Education/ Department of Arabic Language

Abstract:

This study examines envy from a cultural criticism perspective, exploring its role beyond moral judgment as a symbolic force within social and literary discourse. By analyzing philosophical views and Arabic poetic representations, the research reveals how envy reflects deeper tensions in power, identity, and value systems. The study concludes that envy functions as a cultural mechanism that shapes symbolic hierarchies and social narratives.

Key words : Envy – Cultural Criticism – Discourse – Representation – Literature and Philosophy

المقدمة:

لطالما شغل مفهوم الحسد موقعا مركزيا في البنية الأخلاقية والاجتماعية للثقافة العربية والإسلامية، حيث ارتبط بتمثيلات سلبية ترمز إلى الضعف النفسي والتشوه القيمي، غير أن تناول الحسد ضمن إطار النقد الثقافي يمنحه بُعداً أكثر تعقيداً، إذ يُفكك هذا المنهج تموضع الحسد داخل الخطابات الأدبية والفلسفية والدينية، بوصفه أداة سلطة ورمزا للصراع بين الأفراد والفئات الاجتماعية. ينظر هذا البحث إلى الحسد لا كعاطفة فردية معزولة، بل بوصفه خطاباً يتموضع داخل البنى الثقافية التي تشرعن، وتدين، وتعيد إنتاجه في أشكال متعددة: شعرية، فلسفية، سردية، دينية، ومن خلال مقارنة تمثيلات الحسد في الشعر والفكر الفلسفي، يسعى البحث إلى كشف الكيفية التي تتلبس بها هذه العاطفة القيم والمعاني، وتوظف لتشكيل صور الآخر وتوجيه السلطة الرمزية. عالج البحث مفهوم الحسد عبر أربع محاور رئيسية: جذوره في الثقافة الجاهلية، تمثلاته في الفكر الديني والفلسفي، حضوره بوصفه خطاباً ثقافياً، وأخيراً، موقعه ضمن شبكة الانفعالات السلبية، لا سيما الحقد والغيرة، من خلال تحليل مقارن للنصوص والأمثلة.

الحسد بوصفه خطابا ثقافيا:

يؤشر النقاد الثقافيون إلى الحسد بوصفه خطابا اجتماعيا ناتجا من شبكة العلاقات السياقية المتفاعلة مع بعضها البعض في ثقافة معينة، حتى لتعمل كل ثقافة على إعادة إنتاجه في الخطابات الفنية والأدبية والدينية والشعبية من أجل ضبط العلاقات بين الأفراد (الجابري، 1990، صفحة 221)، إذ يوظف مفهوم الحسد في مداليل خطابية متنوعة تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج السلطة أو الضبط الاجتماعي أو لتبرير الإخفاق والفشل أو للمحافظة على التسلسل الهرمي وعدم السماح بالانكسارات الطبقيّة أو خرق التراتب المجتمعي من حيث البنى الثقافية المحاطة بالحراسة النسقية، ومن ذلك تصوير الفقراء على أنهم حاسدون وغير راضين بما قُسم لهم، بينما تمنح الشرعية للأغنياء في الاستحواذ على الآلاء والنعم تحت مواربة ثقافية تمرر خطابها المتعالي تحت القدسي فيبررون غناهم على حساب فقر الآخرين بشعار " ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ " (الجمعة: 4)، وهو شعار يتأول القول الإلهي بما لا ينسجم معه، إذ يرتبط مفهوم الحسد من الناحية الثقافية بخطاب الهيمنة الطبقيّة، حتى ليرسم للحاسد لوحة موشومة بألوان الحقد، والغيرة، والعجز، والفشل، لينزل بهذه اللوحة إلى مقامات طبقية دون صورته المؤطرة بالتميز والنجاح، وقد اهتمت الدراسات الحديثة، لا سيما النفسية والثقافية، بتحليل هذا الشعور المركّب، ففي التحليل النفسي، يرى (فرويد) أن الحسد يتجلى ضمن صراعات (الأنا) و(الهو)، لا سيما في (عقدة أوديب)، ويرتبط برغبة دفينّة في امتلاك ما لدى الآخر أو تدميره (Freud, 2002, pp. 75-76)، بينما تعتبره (ملاني كلاين) جزءا من المرحلة المبكرة في تطور الذات، حيث يظهر الحسد عند الرضيع تجاه (الثدي الجيد)، فينمو معه شعور عدواني تجاه كل مصدر يُشبع الآخر دون أن يكون له نصيب منه (Klein, 1997, pp. 1-5)، وأما من المنظور الأنثروبولوجي الثقافي، فقد حلل (جورج فوستر) الحسد ضمن ما سمّاه بـ(صورة الخير المحدود) في المجتمعات الزراعية، إذ تُعدّ النعمة أمرا محدودا، وأي ازدياد في حصة فرد ما يعني بالضرورة نقصانا في حصة الآخرين، مما يخلق مناخا دائما من الشك والغيرة (Foster, 1965, pp. 293-315)، ووفقا لـ (ماري دوغلاس)، فإن الحسد يُعدّ شكلا من أشكال (التلوث الرمزي) الذي يهدد البنية الاجتماعية، إذ يُنظر إليه بوصفه مصدرا فوضويا ينتهك الحدود الأخلاقية للجماعة (Douglas, 1966, pp. 124-127)، وبناء على ما تقدم يأتي اشتغال النقد الثقافي في تفكيك الصور الثقافية للحسد من أجل التنبيه إلى خطورة الأنساق الثقافية التي تضفي تصورات خطابية تشيطن الحاسد وتنتقل به من ضرورة ملاحظته وفهم السياقات الثقافية التي دفعته إلى الشعور بالحسد إلى مواطن الوشم النسقي والهبوط به إلى نتائج خطابية جاهزة أفرزتها ثقافات الهيمنة الطبقيّة والأنساق المتمركزة (سعيد، 1981، صفحة 101)، تلك الأنساق الثقافية التي تهيم على تفسيرات الحسد من حيث علاقته بصراع الطبقات، لذلك يعمل النقد الثقافي انطلاقا من كونه أداة لتحليل الخطابات وتمثيلات المعنى والسلطة على إعادة النظر في مفهوم الحسد من خلال تشريحه سياقيا بمعنى تسليط الضوء على الطبيعة التفاعلية المنتجة لهذا المفهوم من حيث تفاعل الزمان بالمكان والإنسان من أجل كشف البنى العميقة للثقافات المجتمعية، فالحسد من هذه الزاوية ليس انفعالا فرديا بل هو خطاب ثقافي في حالة تشابكية مع قضايا الهوية، والتراتب المجتمعي، والصراع الرمزي بين الأفراد والجماعات.

الحسد من تجسيد إلهي وثني إلى انحراف نفسي في الإسلام:

لم يكن الحسد في الثقافات القديمة مجرد انفعال نفسي عابر، بل اتخذ هيئة كيان رمزي خارق يتجسد في أساطير وشخصيات دينية وأدبية، تعكس مدى عمق هذا الشعور في الوعي الجمعي، ففي اليونان القديمة، تجسّد الحسد في هيئة كائن أسطوري يُعرف باسم (فثونوس Phthonos)، الذي عُدّ من الأرواح (الدايمون) المصاحبة لآلهة الحب، لاسيما (أفروديت)، وكان يُمثّل الغيرة والحسد، لا سيما في سياق العواطف والعلاقات العاطفية، وقد ارتبط اسمه بالرفض الغريزي لرؤية الآخر سعيدا أو متوقفا في مجال الحب والجمال (Graf, 1993, p. 89).

أما في روما القديمة، فقد تم تشخيص الحسد بشخصية (Invidia)، التي ارتبطت في الأدب الكلاسيكي بالرغبة الشرسة في زوال النعمة عن الآخرين، وهي التي أصبحت فيما بعد واحدة من الخطايا السبع في اللاهوت المسيحي الوسيط، وكانت (Invidia) ترمز إلى (العين الحاسدة) أيضا، التي تُلجّق بالأذى بالآخرين دون مبرر واضح، بل فقط بسبب النعمة التي يملكونها (Kaster, 2005, pp. 45-46).

وفي الثقافات السومرية والبابلية، وإن لم تُؤَلَّه قوة الحسد كما في السياقات الإغريقية والرومانية، فإنها عُدَّت من القوى الشريرة ذات الأثر المدمر، لذلك لجأ الناس إلى الرُقى والتماائم والتعويزات لطرد أثر العين الشريرة، وبرز ذلك في الممارسات الدينية والنصوص السحرية التي تم اكتشافها في معابد العراق القديم (Bottero, 2001, pp. 92-94).

وأما في الثقافة العربية الجاهلية، فقد عُدَّ الحسد مصدراً للشرور، وخشيت القبائل من أثر (العين) لدرجة أنهم نسبوا لها القدرة على قتل الإنسان أو الإبل بنظرة واحدة، وكانوا يواجهونها بالتعاويز أو بتغطية وجوه الحسان والأطفال، كما ورد في عدد من أخبار (الجاحظ) وغيره من رواة الأدب العربي القديم (الجاحظ، 1979، صفحة 242/1)، حيث أُعطي الحسد منزلة عالية الخطر، إذ لجأ الناس إلى التماائم والرُقى والتمثلات الشعبية لطرد الشر النابع من العين الحاسدة، وما ركز عليه المجتمع كان الاعتقاد بوجود قوة خارقة تسبب الضرر، دون أن تبوح بصفة ألوهية لتلك القوة، إذ شكل مفهوم الحسد نسقاً واضحاً في الثقافة الجاهلية، وقد تجلّى هذا المفهوم في المواقف الاجتماعية المرصودة أدباً شفاهاً متداولاً عن طريقي الشعر والنثر اللذين نقلتا الحسد بوصفه أحد أبرز محركات الصراع داخل القبيلة وخارجها، مع الإشارات الواضحة لإدراك عرب الجاهلية لأثر الحسد في إشعال الفتن وإفشاء الصغائن بين الأفراد والقبائل، فالحسد لم يكن في الجاهلية مجرد شعور باطني، بل كان عنصراً فعالاً في تشكيل المواقف والتوجهات القبلي، وقد خشي الناس من العين والحسد، ونسجوا حولها معتقدات عديدة، فكانوا يستعينون بالرُقى والتماائم اتقاء لها (علي، 1966، صفحة 321/6)، وقد كشف الأدب العربي القديم عن وعي العربي بخطورة الحسد من خلال التنديد بالحاسدين، وعده دليلاً على خسة النفس وسوء الطوية واعتباره عيباً أخلاقياً، فقد عُدَّ الحسد من الظواهر الثقافية المركبة التي شغلت الذهنية العربية منذ العصور المبكرة، لا سيما حين تتقاطع مع تمثيلات الامتياز الشخصي والتفوق الفردي ضمن الجماعة، وقد وجد هذا الوعي حضوراً مكثفاً في الشعر العربي القديم، حتى ليظهر بوصفه نسقاً رمزياً كاشفاً عن توتر العلاقة بين (الفرد المتميز) و(الجماعة المساواتية)، وتُظهر مجموعة من الأبيات الشعرية هذا الإدراك المبكر للحسد كبنية مقاومة للفضل، ومهددة للقيمة في إطارها الثقافي، ومن ذلك قول (أبي تمام) في تصوير دقيق لحال الحاسد الذي لا يستطيع إنكار الفضل لكنه لا يحتمله:

ولستُ بمأمونٍ على الصدقِ حاسدي ولكنني عن نفسي لستُ أكثُمُ (أبو تمام، ديوان الحماسة، 1995، صفحة

279/1)

وفي هذا النص، يُصور الشاعر الحسد بوصفه فعلاً يصدر عن اعتراف داخلي بالصدق والفضل، لا عن جهل أو إنكار، إلا أن هذا الاعتراف لا يؤدي إلى الاحترام، بل إلى النفور والتوجس، ويُبرز البيت مفارقة أن الحاسد لا يُؤتمن على الصدق ذاته، لأنه لا يحتمل سطوعه، مما يكشف أن الحسد عدوان على الحقيقة نفسها لا على الخطأ،

وأما (أبو الأسود الدؤلي)، فيرسم صورة أكثر عمقا للحسد، تُظهره كفعل يوجّه إلى الفضائل لا إلى العيوب، إذ يقول:

وإن امرءاً دونَ عيبِ الرجالِ تَعَدَّى لفضيلهم حاسدُ (ابن قتيبة، 1986، صفحة 235/2)

يفيد هذا البيت أن الحاسد لا يتحرك بدافع الانتصار للحق، بل بدافع الضيق من التميز، فبدل أن يفضح السقوط، يُهاجم الارتفاع، وهذا ما يجعل الحسد في تصوّر (أبي الأسود) فعلاً يهدد قيم المجتمع التي يُفترض أن تقوم على الاعتراف بالفضل، لا نفيه. إنه - بالمعنى الثقافي - سلوك يُمارس ضد التفوق بوصفه خرقاً لقاعدة (التسوية الاجتماعية).

وقبل ذلك قدّم (زهير بن أبي سلمى) إحدى أبرز الصور الاجتماعية للحسد، من خلال قوله:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالناسُ أعداءُ له وخصومُ (زهير بن أبي سلمى، 1994، صفحة 94)

وفي هذا البيت، يظهر الحسد بوصفه نتيجة جماعية لفشل الآخرين في إدراك مستوى نجاح الفتى، ويؤسس الشاعر بذلك لمعادلة ثقافية تقول إن من ينجح خارج سياق التوافق الجماعي يصبح محل عداء لا لشيء سوى أنه نجح، وهذا التوصيف يقترب من مفاهيم حديثة في النقد الثقافي مثل (عداء الامتياز Hostility to Excellence)، و(اقتصاد الاعتراف Economy of Recognition)، حيث تُغدو القيم الفردية محل نزاع ثقافي يتجاوز البعد الأخلاقي، وهذا ما تؤشره الأبيات السابقة إذ تكشف عن وعي شعري مبكر بالحسد بوصفه حالة بنوية لا مجرد انفعال عاطفي عابر، فهي تُبرز الحسد باعتباره عدواناً رمزياً على الفضل، وشكلاً من الممانعة النفسية والاجتماعية للاعتراف بالآخر حين يتفوق، ولعل الأهم أن الشعراء لم يكتفوا بتوصيف الحالة، بل كشفوا مفارقتها الأخلاقية، حيث لا يُحسد الإنسان على سؤئه بل على صوابه، ولا يُعاب على نقصه بل على كماله، وهذا ما يجعل الشعر العربي في هذا الباب

شاهدا ثقافيا على طبيعة التوتر بين الامتياز والاندماج داخل البنية المجتمعية، ولا يندر أن يعبر الشاعر عن الحسد بصراحة شديدة، كاشفا بذلك عمق التوتر بين القيم المثالية والمشاعر البشرية الواقعية، ومن النماذج الشعرية التي تجسد الاعتراف بالحسد العاطفي قول الشاعر:

فإن تُجزهم عني سَلاما فإنني
أحبك ما لم تبل حبك الأيام
وما بي من عيب سوى أنني امرؤ
حسود على من نال صفو ودادها (أبو الفرج الأصفهاني، 1980، صفحة

53 / 10)

وفي هذين البيتين يصف الشاعر نفسه بأنه حسود، لا حسدا ناتجا عن كراهية أو خصومة، بل نتيجة شدة تعلقه بمحبوبته وحرصه على الانفراد بودها، فهنا يتحول الحسد إلى انفعال ناتج عن الغيرة المفرطة والتفرد العاطفي، وليس عن رغبة في إقصاء الآخر لأجل التفوق الرمزي، ويُعبر هذا الموقف بوضوح عن أحد أبعاد الحسد في الثقافة العربية: بوصفه شعورا إنسانيا مركبا تتداخل فيه الملكية العاطفية والضعف النفسي.

في سياق مواز، يتجلى الحسد بصيغة اجتماعية ضمن نسيج العلاقات القرابية، وهو ما نجده عند (طرفة بن العبد) في بيته الشهير:
وظلم ذوي القربى أشد مضاضة
على المرء من وقع الحسام المهند (طرفة بن العبد، 1986، صفحة 78)
وعلى الرغم من أن ظاهر البيت يتحدث عن الظلم، إلا أن شراح الأدب مثل (ابن رشيق القيرواني) رأوا في هذا الظلم تعبيرا ضمنيا عن الحسد بين الأقارب، باعتباره من أكثر أنواع الحسد إيلا للذات (ابن رشيق القيرواني، 1995، صفحة 276). فالقربة التي يُفترض بها أن تكون حصنا، ولكنها تتحول بفعل الحسد إلى مصدر ألم نفسي يفوق وقع السيوف، إن الحسد هنا لا يوجه فقط إلى النجاح أو الخطوة، بل إلى الرابطة نفسها حين تختلط بالمنافسة والغيرة والمكانة الاجتماعية.

وقد أفصح الشعر العربي القديم في النماذج المتقدمة عن حساسية جمالية وأخلاقية عالية تجاه الحسد، فهو لا يُعامل بوصفه مجرد رديلة، بل كعرض نفسي/ اجتماعي يعكس التوتر بين الاعتراف بالآخر والرغبة في احتكاره أو تجاوزه، ففي حالة الحب، يتولد الحسد من التعلق العاطفي، وفي حالة القربى من تقاطع الرحم والمكانة، ليكون بذلك الحسد أحد مؤشرات التوتر بين القيم الثقافية (العدل، المحبة، الاعتراف) والانفعالات الفردية (الغيرة، الغيرة المقنعة، الطموح)، ومن منظور النقد الثقافي، فإن هذه الصور الشعرية المتقدمة تمثل أشكالا رمزية من مقاومة الامتياز والتفوق، لا عن جهل أو خصومة موضوعية، بل بسبب فائض التعلق أو التنافس على القيمة الاجتماعية أو العاطفية، وهنا يبرز الحسد بوصفه بنية أعمق من مجرد شعور عابر، ليتحول إلى موقف من الآخر، يُعبر عن أزمة الاعتراف بالنجاح أو التفرد ضمن نسق ثقافي يرفض كل مفارق للتسوية معه،

لقد تمظهر الحسد في الأنساق العربية القديمة بوصفه بنية ثقافية فاعلة، تسهم في إعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية، لا سيما حين يتقاطع الحسد مع السلطة والرمزية والمكانة، ومن أبرز ما يُجسد هذه الوظيفة الثقافية للحسد، ما ترويه المصادر التراثية من قصة مقتل الشاعر الجاهلي (طرفة بن العبد)، التي تعبّر عن التحولات الخطيرة التي يمكن أن يحدثها الحسد في بنيات السياسة والمكانة الأدبية، فقد ورد في عدة مصادر تراثية، منها (الأغانى) و(العقد الفريد)، أن (طرفة بن العبد)، الذي كان من أبرز شعراء الجاهلية فصاحة وشرفا وسنا، دخل في صراع ضمنى مع الملك (عمرو بن هند) بعد أن كثرت عليه الوشائيات، يُروى أن أخوا الملك حسده، ثم جاء في رواية أخرى أن الملك نفسه ساءه ما بلغه من شعر (طرفة) الذي قال فيه:

فليت لنا مكان الملك عمرو
رغيفا بعده خبزاً شهيا

وهو بيت يُضمّر نوعا من التهكم السياسي، جعله مثار شك من الملك، خاصة حين اقترن بشكاوى من محيط البلاط عن (بذاءة لسان) الشاعر و(كثرة هجائه) و(سوء طويته) في حق الملوك، فاستدعاه (عمرو بن هند) مع خاله (المتلمس)، وسلمهما رسالتين إلى عامله على البحرين، تحمّلان أمرا بقتلهما، تقول الرواية: "قلما خرجا، قرأ المتلمس كتابه فوجد فيه أمرا بقتله، فألقى الكتاب ونجا، بينما مضى طرفة إلى حتفه، فقتل في البحرين عن عمر لم يتجاوز السادسة والعشرين" (أبو الفرج الأصفهاني، 1980، صفحة 170 / 8)، وتكمن أهمية هذه الرواية في إبراز كيف تحول الحسد من فاعل شعوري إلى فاعل سياسي، إذ اختلط بالحساسية من الموهبة، والخوف من سطوة الكلمة الشعرية، خاصة في مجتمع كان يُعلي من شأن الشعراء بوصفهم صنّاع الرمز وصوت القبيلة، ولم يكن مقتل (طرفة) نتيجة موقف مباشر، بل نتيجة شبكة من الحساسيات والمخاوف المرتبطة بمكانته الخطابية وثقته العالية بنفسه، وهو ما يظهر بنية

رمزية للحسد ترتبط برأس السلطة والخطاب العام، وفي السياق ذاته، تبرز قصة الشاعر (جرير بن عبد المسيح) المعروف بـ(المتلمس) ، والذي نُفي إلى اليمن بسبب السياسة نفسها، فقد كان مقرباً من وجهاء القبائل، ذا نفوذ شعري وسياسي، وكان بينه وبين (طرفة) صلة قرابة، وقد لحقه أذى الحسد حين وشى به بعض الحاسدين لدى (عمرو بن هند)، مدّعين أنه يتآمر أو يسعى للتأثير في ولاءات القبائل، فقد ورد أن (المتلمس)، بعد أن قرأ كتاب الملك سرا، ورأى فيه أمراً بقتله، ألقى الصحيفة في نهر الحيرة، وفرّ ناجياً بنفسه إلى الشام، ثم إلى اليمن (أبو الفرج الأصفهاني، 1980، صفحة 1/ 161)، وتكشف هذه القصة عن تمثّل الحسد في شكل وشاية ثقافية مموّهة بالسياسة أيضاً، حيث لا يُستهدف الشاعر لذاته، بل لما يُمثله من تفوق رمزي ومكانة خطابية قد تهدد هيبة السلطة أو توازناتها الداخلية، وقد أشارت قصتا (طرفة) و(المتلمس) إلى أن الحسد في الثقافة الجاهلية لم يكن فقط انفعالا ذاتيا بين الأفراد، بل كان جزءا من شبكة علاقات السلطة والرمز والمكانة، يتغلغل عبر الوشاية، ويتغذى على حساسية الخطاب الشعري وقربه من مراكز القرار، وقد أفضى هذا الحسد إلى نفي وإعدام شاعرين بارزين لمجرد أنهم امتلكوا سطوة الكلمة، ووقعوا ضحية حاسدين عرفوا كيف يُغذّون شكوك السلطة، إن الحسد هنا لا يعمل وحده، بل يتآزر مع منظومات الخطاب والسلطة والمكانة، ليشكل ما يمكن تسميته بـ(آلية إزاحة الامتياز)، وهي آلية ثقافية تُنتج الإقصاء عبر تسويغات سياسية، لكنها تنبع في الأصل من توتر نفسي واجتماعي تجاه كل من يمتلك سلطة رمزية مستقلة، فقد أظهر الأدب القديم مفهوم الحسد بوصفه قوة ثقافية ونفسية قادرة على تعليقات المصائر وتشكيل القرارات حتى خشي منه الناس وعبر عنه الأدباء شعرا أو حكايات، وهذا ما يظهر هذا المفهوم بوصفه بنية نسقية منغرس في الثقافة العربية القديمة، وفي الثقافات القديمة ولاسيما اليونانية والرومانية اللتان جسدتا الحسد في صورة إلهية أو على شكل أرواح شريرة، بينما آمن العرب الجاهليون بوجود (العين الحاسدة) واعتبروها قوة خفية قادرة على إلحاق الأذى بالآخرين دون تماسّ مباشر، فقد شاعت في خطابهم الشعبي والأسطوري حكايات غرائبية وعجائبية ارتبطت بهذا الاعتقاد، حتى صارت (العين) عنصرا مركزيا في تفسير بعض الحوادث غير المفهومة، كالموت المفاجئ أو جفاف الماء أو نفوق الماشية أو حتى سقوط المحاربين الأقوياء، وقد أشار (ابن قتيبة) إلى هذا التصور في معرض حديثه عن الموروثات الجاهلية قائلا: "وكانوا يتطيرون من العين كما يتطيرون من البومة والغراب، ويعلقون التائم ويمسكون عن الجمال الحُسن خوفا من إصابته" (ابن قتيبة، 1986، صفحة 2/ 75)، ويروى أن قبيلة مزينة كانت تُخفي بعض أبنائها الوسيمين عن الأعين وقت الظهيرة خشية (العين)، بل وُجدت حالات - كما في بعض روايات الأغاني والبيان والتبيين - يقوم فيها الأهل بـ(التشويه الوقائي) إذ يقومون بتشويه جمال المولود عمدا (بوضع الرماد أو الكحل أو التلوين)، كي لا (تسقطه العين) (ابن قتيبة، 1986، صفحة 2/ 75)، ف(التشويه الوقائي) للمولود الجميل لا يعكس إنكار الجمال بل خوفا من أن يجلب التعرض للعين آفة للطفل، وهو جزء من منطق وقائي ثقافي يرى أن التميز يبعث الحسد والضرر، هذه الممارسات ترسخ مفهوما: أن الفرق الواضح في الملامح أو الولادة بشكل حسن يمكن أن يصبح مدعاة للخطر الاجتماعي، وينخرط هذا الاعتقاد ضمن بنية رمزية، تقترح أن التحذير من العين يهدف إلى إعادة توزيع الرموز الثقافية وتقادي الاحتكاك بمكانة فريدة قد يُنظر إليها على أنها تهديد لاستقرار الجماعة، هذه التمثلات لا تشير فقط إلى إيمان عفوي بالقوى الخارقة، بل إلى وجود رؤية ثقافية ترى في التميز أو الجمال أو الوفرة مصدرا للخطر الاجتماعي، يتطلب طقوسا وقائية، من التائم والتعاويز إلى (ردّ العين) بالمدح أو بالبصق أحيانا كما تذكر بعض روايات (الجاحظ) (الجاحظ، 1979، صفحة 1/ 143)، وقد عبّر الشاعر (زهير بن أبي سلمى) عن ذلك بقوله:

ومن لم يصانع في أمورٍ كثيرةٍ يُصَرَّسْ بأنيابٍ ويُوْطَأْ بمنسمٍ (زهير بن أبي سلمى، 1994، صفحة 35)

إذ تنعكس في البيت ثقافة الخوف من الحسد، ومن خطر الظهور بمظهر متفرد يثير العين، وقد وردت في الثقافة الجاهلية حكايات مشهورة، منها ما رواه (الأصفهاني) في (الأغاني) عن رجل من بني أسد كان يُعرف بقوة عينه، فإذا مدح بعبيرا أو فارسا سقط في الحال، حتى فرضت عليه القبيلة عدم الحديث أمام المواكب (أبو الفرج الأصفهاني، 1980، صفحة 6/ 311). إذن، فالإيمان بالعين الحاسدة في الجاهلية لم يكن خرافة معزولة، بل يعكس بنية ثقافية مركبة، حيث يُنظر إلى التميز الفردي - جمالا أو قوة أو تفوقا - بوصفه تهديدا لتوازن الجماعة، مما يستدعي تأطيره بطقوس الحماية أو الردع أو حتى الإخفاء، وتُمثّل العين، في هذا السياق، آلية رمزية لضبط حدود الامتياز الفردي، تماما كما مثّل الحسدُ في قصص (طرفة) و(المتلمس) آلية لإقصاء النخبة الرمزية داخل البنية السلطوية.

وفي المسيحية، يحضر الحسد بوصفه معصيةً روحية تهدد نقاء النفس وعلاقاتها بالآخر، ف(توما الأكويني) صنفه ضمن الخطايا السبع القاتلة، لأنه يؤد الكراهية ويعكّر صفو المحبة بين البشر (Aquinas, 1994, p. 36).

وأما في الإسلام، فقد جاء التنبيه القرآني صريحاً في سورة الفلق: "ومن شر حاسد إذا حسد" (الفلق:5)، ما يعكس البعد النفسي المنحرف لهذا الشعور، حيث يتحوّل إلى خطر فعلي يستوجب التحصين، والانتباه من الحاسد (Foster, 1965)، وقد ناقش (ابن القيم) و(الغزالي) الحسد بوصفه داءً قلبياً يُفسد النوايا، ويؤدي إلى الكراهية والضرر الاجتماعي (الغزالي، 2003، صفحة 3/166)، فمع ظهور الإسلام، ولد نسق إيماني ينظر إلى الحسد بوصفه سمة مذمومة حذر منها وأشار إلى خسة حاملها، ليتحول بمفهوم الحسد الجاهلي الذي يربط الحسد بقوة خارقة أو مفارقة إلى كونه سمة أخلاقية مذمومة، فالإسلام لم يُنظر إلى الحسد ككائن غيبي، بل وجه النظر إلى الشر في الذوات الحاسدة، قال تعالى: "وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" (الفلق:5)، وقد تجلّى الحسد في القرآن الكريم بوصفه استجابة ثقافية واجتماعية تحاول منع النسق الجديد من الصعود إلى المتن الثقافي، مع العلم أنّ القرآن الكريم لم يكتف بتوصيف الحسد بوصفه انفعالاً فردياً أو نزوعاً نفسياً معزولاً، بل عمل على تأطيره ضمن نسق ثقافي أشمل، تتجلى فيه الاستجابات الجمعية والأنساق المضمرّة التي ترفض التحول الرمزي والاجتماعي، ومن هنا، فإن مفهوم الحسد في القرآن لا يُفهم على نحو فردي فقط، بل يُقرأ بوصفه ممارسة ثقافية تُمارسها الجماعات حين تشعر بتهديد لمنظومتها القيمية أو تراتبيتها الاجتماعية.

يُظهر المثال القرآني لحسد إخوة (يوسف عليه السلام) هذا البعد النسقي بوضوح، فقد عبّر الحسد هنا عن رفضٍ لخرق النظام الرمزي للأسرة، حيث يُعاد ترتيب سلم الامتيازات العاطفية والاجتماعية لصالح (الأصغر) على حساب الأكبر، وهو ما أثار في نفوسهم مشاعر الغيرة والرفض: "إِذْ قَالُوا لْيُؤَسِّفْ وَأُخُوهُ أَحَبُّ إِلَى آبَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ آبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" (يوسف:8)، هذا الرفض لم يكن مجرد موقف عاطفي، بل اتخذ شكلاً من أشكال (المناعة الثقافية)، حيث يتجسّد الحسد بوصفه آلية دفاعية ضد إعادة توزيع السلطة العاطفية والرمزية داخل النسق العائلي، وبهذا، يُقارب القرآن الحسد بوصفه خطاباً ثقافياً يعكس تشوُّش النظام الرمزي عند لحظة التغيير، وينسحب هذا النموذج على حالات قرآنية أخرى، مثل موقف كفار قريش من بعثة النبي (محمد صلى الله عليه وآله)، حيث يتملّ الحسد كموقف ممانع ضد اختلال التراتبية القبلية والدينية، فرفضوا النبوة لا لعجز في الحجة، بل لكونها خرجت عن النسق الذي يضفي الشرعية على السلطة الدينية والاجتماعية القائمة: "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقُرَيْشِيِّينَ عَظِيمٍ" (الزخرف:81)، إذ يكشف هذا النص عن أن الاعتراض لم يكن على الرسالة، بل على حاملها، لعدم توافقه مع معايير (العظمة بحسب الأعراف السائدة).

كذلك، يُصوّر القرآن الكريم مواقف بعض أهل الكتاب تجاه النبي (محمد صلى الله عليه وآله) بوصفها تعبيراً عن الحسد الذي نشأ نتيجة شعورهم بـ(إزاحة امتيازية) من موقع الاصطفاء الإلهي، مما جعلهم ينكرون ما عرفوه حقاً: "وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَغْدٍ إِيْمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مَّنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ" (البقرة:109)، وفي ضوء منهج النقد الثقافي، كما يقرّه ناقدو السلطة والتمثيل (إدوارد سعيد، ميشيل فوكو، وغيرهما)، يمكن فهم الحسد هنا كـ(خطاب مضاد) للتحوّل، وهو يتمظهر حين يشعر النظام القائم -سواء كان أسرياً، دينياً، أو قبلياً- بتهديد يمس شرعيته أو يهدّد سردياته التأسيسية، فالحسد، بحسب هذا المنظور، ليس فقط تمنّي زوال النعمة، بل هو فعل رمزي يسعى إلى إعادة ضبط التراتب الاجتماعي الذي اختل بفعل الاصطفاء أو التغيير، وهذا الفهم يتقاطع مع ما ذهب إليه (مالك بن نبي) في تحليله للظواهر الاجتماعية في المجتمعات المتخلفة، إذ يرى أن الحسد في المجتمعات التي تُعاني من (قابلية الاستعمار) يتحوّل إلى آلية للشلل الرمزي والاجتماعي، حيث يُهاجم الناجحون بدل الاحتذاء بهم (بن نبي، 2009، صفحة 87)، كذلك يؤكد (بيير بورديو) على أن الحسد قد يُقرأ كصراع على الرأسمال الرمزي، حين يشعر الأفراد أو الجماعات بأنهم يُقصّون من حقل السلطة الرمزية، فيلجؤون إلى استراتيجيات المقاومة الثقافية التي يُخفي الحسد بعضها (Bourdieu D. , 1984, p. 64)، إن القرآن الكريم لا يعرض الحسد بوصفه شذوذاً أخلاقياً فحسب، بل يكشف آلياته الرمزية ويعري بنيته النسقية التي تتخفى تحت عباءة العُرف أو المصلحة الجمعية، مما يجعله مادة تحليلية غنية لمنهج النقد الثقافي الذي يهتم بتفكيك الأنساق والتمثيلات، وفضح علاقات القوة داخل الخطابات، لذلك عمل الإسلام على تهذيب النفوس البشرية ودفعها بعيداً عن هذه الآفة الأخلاقية بالنهي وذكر المآل المذموم للذوات الحاسدة، قال رسول الله (محمد صلى الله عليه وآله): "إياكم والحسد فإنه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب" (أبو داود، 2011، صفحة باب في الحسد، حديث رقم 4903)، وقال (صلى الله عليه وآله):

"إنَّ الحسد يميث الإيمان كما يميث الماء الملح" (أبو نعيم الأصبهاني، 1985، صفحة 72/5)، فالحسد في النسق الإسلامي مذموم وذو عواقب مخيفة على العكس من الغبطة والمنافسة الإيجابية التي تهدف إلى الاقتداء لا الضرر.

إنَّ الحسد ظاهرة ثقافية مركبة، فهو ليس مجرد انفعال نفسي سلبي، بل تتقاطع فيه الأبعاد الدينية والاجتماعية والرمزية، وهذا ما يجعل النقد الثقافي متناولاً لهذا المفهوم من مداليل متنوعة؛ فهو آلية للضبط الاجتماعي، كما إنه استراتيجية خطابية مهمة في تبريرات المعرفة، والسلطة، والصراع، والفشل، ومن خلال هذا التنوع في المداليل الناتجة من استراتيجية خطاب الحسد في الثقافة البشرية، ولذلك يتكثف حضور هذا المفهوم في الخرافات والأمثال والأساطير وفي الخطابات الدينية بوصفه قوة خفية تهدد النعمة، وتبعث الرعب في كثير من مساقط التلقي النسقية، حتى يندفع المؤمنون بهذه الثقافة إلى التماس الكتمان والاحتراز، فالنفس الإنسانية قد تتعرض لهواجس الخوف التي تُضعف الثقة بالله تعالى عند بعض الشرائع النسقية، وقد يتجاوز هذا الخوف عندهم حدَّ المشروع ليقع الإنسان في أوهام مهلكة، كالخوف المبالغ فيه من الحسد، أو الرهبة من أثر العين دون التوكل على الله، بل قد يصل الأمر ببعضهم إلى التطير، وهو نوع من التشاؤم كان سائداً في الجاهلية، وقد جاء الإسلام ليفقِّم هذا الانحراف العقدي، وقد نهى النبي (محمد صلى الله عليه وآله) عن التطير، فقال: "لا عدوى، ولا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح." (البخاري، 1996، صفحة باب لا عدوى حديث رقم 5776)، ولكن بعض تلك الشرائع النسقية تبقى على تطيرها ورعبها من (الحسد)، حتى ليتحول الحسد في الثقافات المؤمنة به إلى هاجس اجتماعي تظهر علاماته بوصفها مهيمنات نسقية في الخطابات والممارسات اليومية، مثل: عدم إظهار النعمة، أو استخدام الرقى، وربط الفشل بالحسد لا بالأسباب الواقعية والمنطقية، وهذا ما أشار له (مالك بن نبي) عند تحليله للبنية السحرية في المجتمعات المتخلفة التي تميل إلى تفسير الوقائع بعوامل غيبية تضعف الوعي النقدي (بن نبي، 2009، صفحة 58)، ويسقط من خلالها الفاشل عوامل خسارته إلى كونه محسوداً لا لكونه فاشلاً، فالمحسود يعمل على إنتاج خطاب دفاعي يعيد من خلاله رسم صورته الاجتماعية بوصفه ضحية بدلاً من الاعتراف بالقصور الذاتي، ليتدخل هذا التبرير مع ضعف ثقافة التقويم الذاتي في بعض الثقافات النسقية، حيث يصبح الحسد فزاعة ثقافية تبرر كل فشل، وفي قبالة هذا النسق التبريري يعمل القرآن الكريم على عدم تقديم الحسد لتبرير فشل الأنبياء مع أقوامهم المعاندة بل يظهرهم الخطاب القرآني بوصفهم نماذج صابرة، تتجاوز أذى الحاسدين، لا بالانسحاب أو الخضوع، بل بالثبات على الموقف الإيماني، والعمل الدؤوب الذي يعكس قوة اليقين وصدق التوكل على الله، ويُجسّد هذا المعنى في نموذج نبي الله (يوسف عليه السلام)، الذي واجه حسد إخوته وكيدهم، فكان الثبات سبيله، والعمل الصالح طريقه، حتى قال الله تعالى على لسانه: "إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ" (يوسف: 90)، وكذلك في سيرة (مريم عليها السلام)، التي واجهت أذى المجتمع وحملات التشكيك، فصبرت وصدّقت بكلمات ربها، فخلّد القرآن ثباتها في قوله: "فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ" (مريم: 29)، أي أنها أثرت الصمت والتفويض إلى الله، وواصلت دورها الرسالي في صبر وتسليم، كما يُبرز القرآن حال النبي (محمد صلى الله عليه وآله) في وجه حسد المشركين وكراهيتهم لدعوته، فقد قال تعالى: "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (النساء: 54)، وفي مواجهة ذلك الحسد، وجّه الخطاب النبوي إلى الاستعاذة والثبات، لا الاضطراب، فقال: "وَمَنْ شَرَّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" (الفرقان: 5)، فجاء الأسلوب توجيهياً، لا لتكريس الخوف من الحسد، بل لتحرير المؤمن من التعلق به، وتوجيهه إلى الاعتصام بالله وحده، مع مواصلة المسير في الطريق الإيماني بثقة وثبات.

ومن خلال ما تقدم يتضح تصارع نسقين:

- نسق ديني عقلاني يحذر فيه القرآن الكريم من الذات الحاسدة بوصفها ذاتاً شريرة قد يدفعها انحرافها النفسي وحسدها إلى إيذاء المحسود بشكل لفظي أو عملي.

- نسق سحري يجعل من الحسد موضوعاً مفارقاً للعقلانية والسببية المنطقية ليراه شبحاً فاتكاً بالذات المحسودة.

إنَّ النسقين المتقدمين ليسا ظاهرة تاريخية غابت عن أنساقنا المعاصرة؛ ففي الأدب الحديث يظهر الحسد بوصفه أداة مقاومة رمزية تجاه الشخصيات الملهمة أو المتفردة روحياً، وتضخم بعض وسائل الإعلام والبرامج الوعظية دور الحسد، فيستخدم لتبرير الإخفاق أو لإضفاء البطولة على الذات، ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة في أعمال أدبية مثل: (اسم الورد) لـ (أمبرتو إيكو) على المستوى الثقافي النخبوي، أو المسلسل التلفزيوني المصري الذي كتبه (عبدالرحيم كمال) بعنوان (الخواجة عبدالقادر) على المستوى الشعبي العام، وهنا تأتي أهمية اشتغالات النقد الثقافي والذي يعمل على إظهار كيفية استخدام الحسد في الأدب والسينما كأداة درامية لكشف طبيعة

العلاقات الإنسانية، ففي العديد من الروايات والأفلام، يمثل الحسد نقطة تحول في الصراع بين الشخصيات، وغالبا ما يرتبط بالخيانة أو السقوط الأخلاقي، ولكن في مقاربات أخرى، يكون الحسد علامة على وعي طبقي أو على الرغبة في تغيير الواقع الاجتماعي، كما لاحظ (رولان بارت) في تحليله للأساطير الحديثة، حيث تتحول المشاعر الفردية إلى رموز طبقية وثقافية (Barthes, 1972, p. 55).

وبناء على ما تقدم يعمل النقد الثقافي على تشريح ظاهرة الحسد مبتعدا بها عن التصورات السطحية، إلى محاولات فك البنية الثقافية التي تتعهد الحسد خطابا مرعيا في أنساقها التي تعكس مواقف اجتماعية من التحيز والسلطة والاختلاف؛ فبينما يوظف القرآن الكريم الحسد للكشف عن الانحرافات النفسية، والصراعات الرمزية الحقيقية تجاه الأنبياء، تعيد الثقافات السحرية إنتاج الحسد بوصفه خطابا يبرر العجز ويُقنّع الفشل، ومن هنا تصبح الحاجة ملحة لإعادة تفكيك هذه المفاهيم في الخطاب المعاصر، وبناء وعي نقدي يعزز المسؤولية الذاتية بدلا من التبريرات السحرية من خلال تفكيك خطاب الحسد وتتبع أصوله وتمثالاته المتعلقة سياقا بين الزمان والمكان والإنسان، ففي رواية (الإخوة كارامازوف) لـ (دوستوفسكي)، تتجلى تمثالات الحسد بعمق في شخصية (إيفان كارامازوف)، الأخ المفكر العقلي، الذي يعيش صراعا داخليا مريرا تجاه أخيه (أليوشا)، النموذج الإيماني البسيط، ف(إيفان) لا يحسد أخاه على شيء مادي، بل على سلامه الداخلي وإيمانه الصافي، مما يدفعه إلى تمزق روحي بلغ حدّ التجديف والتشكيك في العدالة الإلهية، وفي أحد أكثر المشاهد شهرة، يحاور (إيفان) نفسه عبر شخصية (الشيطان)، في حوار داخلي فلسفي يعرّي الحسد الكامن وراء التمرد العقلي، ويظهر التناقض المأساوي في شخصيته، فهو يعرف الحق لكنه يرفضه، ويمزقه التوتر بين العقل والإيمان، بين الإعجاب بأخيه والرغبة في إنكاره.

هذا النموذج يكشف أن الحسد في الأدب الروسي - كما في التراجيديات الإغريقية - يتخذ مسارا نفسيا داخليا، يتفكك فيه الفرد ويُستهلك من الداخل.

بينما يبرز الخطاب القرآني في المقابل (الحسد) في بنية صراع اجتماعي/دعوي لا يقتصر على الأفراد، بل يرتبط بمقاومة الرسالة ذاتها، ورفض التفوق المعنوي أو الروحي الذي تحقّقه الدعوات الإيمانية، قال تعالى في تصوير موقف اليهود من نزول القرآن: "وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ مَّنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ" (البقرة: 109)، وفي موضع آخر: "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (النساء: 54)، فهنا لا يُعالج الحسد كحالة داخلية مجردة، بل كجزء من موقف عدائي جمعي تجاه الدين والرسالة، وخلاصة ما تقدم يدور في أن الحسد في الأدب الروحي الغربي كثيرا ما يكون بوابة لانهايار الذات، أما في الخطاب القرآني فهو بوابة لظهور صلابة الرساليين وثباتهم، لا سيما حين يتحول الحسد من شعور فردي إلى فعل مقاوم يستدعي المواجهة بالصبر والإيمان والتوكل، كما في قوله: "وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ" (الفلق: 5).

أما في الأدب الشعبي، فيُعاد تشكيل مفهوم الحسد ضمن بنى سردية تتجاوز الطابع النفسي، ليغدو ذريعة درامية لتبرير أفعال الإقصاء أو السحر أو الانتقام، كما يتجلى ذلك في (ألف ليلة وليلة)، لا سيما في حكاية (الأخوين شهريار وشاه زمان)، حيث يتولد الحسد من الخيانة الزوجية، ويتحول إلى طاقة سوداوية تقود الملك (شهريار) إلى ممارسة القتل الرمزي المتكرر للنساء ليلا، كما يظهر ذلك في حكاية (الصيد والعفريت)، حين يتوعد العفريت بقتل من يحرره من القمقم، بعد أن تحولت مشاعره السلبية إلى دافع عدواني لا عقلاني: "من يُطلقني أقتله، لا لشيء، إلا لأنني مكثت في هذا القمقم قرونا، فلم يُخرجني أحد" (تحقيق: محسن مهدي، 1984، صفحة المجلد الأول: 35)، وهذا يعكس كيف يُستثمر الحسد في الأدب الشعبي بوصفه آلية ثقافية لتبرير العنف أو السلطة الرمزية، بما يلتقي مع رؤية النقد الثقافي التي تكشف عن البنى المسوغة للهيمنة تحت قناع الانفعالات أو القوى الغيبية، ففي الخطابات الإثنية أو القومية، يُستخدم مفهوم الحسد لتصوير (الآخر) سواء كان الآخر دينيا أو عرقيا (ككائن ناقص) يحسد هوية الأغلبية ويهددها، وهذا الذي يظهر جليا في الخطابات العنصرية التي تروج لفكرة أن الآخر (بغار من ثقافتنا) أو (بحسد حضارتنا)، ما يبرر في المخيال الجمعي نبذه أو مقاومته (الغذامي، 2000، صفحة 65)، وقد رأى (ميشيل فوكو) أن مثل هذه التصورات تُنتج داخل مؤسسات السلطة والمعرفة وتُعيد إنتاج العلاقات غير المتكافئة (فوكو، 2018، صفحة 74) لصناعة هوية متحيزة ومبررة لتفوقها انطلاقا من على منصة الحسد.

مقاربة تفكيكية بين الحسد والمفاهيم المتداخلة معه:

يرتبط مفهوم الحسد بصلات ثقافية عميقة، ويتواشح نفسي كبير مع مجموعة من الانفعالات النفسية الأخرى، مثل: الغضب، والغيرة، والحقد، فعلى الرغم من تمايز هذه المفاهيم من حيث الدلالة والتعريف إلا أنها ترتبط مع بعضها البعض ويغذي بعضها بعضاً ضمن أنساق اجتماعية ونفسية تصب كلها في بوتقة الثقافة التي تعمل على صهرها في شكل الحسد الذي يستمد نسغ عمله منها، فنشوء الحسد يبدأ عندما يقارن الفرد نفسه بالآخرين الذين يمتلكون مزايا يفترق إليها، فوفقاً لعالم النفس (ريتشارد سميث)، فإن الحسد ينشأ عندما يكون لدى الشخص شعور بأن الآخر يمتلك شيئاً ذا صلة بقيمة شخصية بالنسبة له، مما يؤدي إلى رغبة في امتلاك ذلك الشيء أو تمنى زواله عن الآخر (Maria, 2013)، وقد أظهرت أبحاث (نيلز فان دي فين) أن الحسد يمكن أن يُقسم على نوعين: (الحسد الحميد) الذي يدفع الفرد إلى تحسين ذاته، و(الحسد الخبيث) الذي يتسم بالرغبة في إلحاق الضرر بالآخر، وتشير الدراسات إلى أن الحسد الحميد يمكن أن يكون محفزاً إيجابياً، بينما الحسد الخبيث يرتبط بمشاعر سلبية وسلوكيات هدامة (Maria, 2013).

1- **الحسد والغضب:** عند شعور الحاسد بالعجز فإن ذلك يبعث الغضب المكبوت تجاه المحسود، إذ يغتاط الحاسد من النعمة التي يراها في غير محلها، ما يجعل مشاعر غضبه متحفزة، حتى لتتحول هذه المشاعر إلى سلوك عدواني ونسق مغتاط من صاحب النعمة المحسود، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بدقة حين قال: "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (النساء: 54). فالحسد ليس مجرد شعور سلبي، بل قد يتطور إلى موقف معادٍ للنعمة وصاحبها، بدافع شعور داخلي بالغبين والغيرة، وتُعرف (ميلاني كلاين) الحسد: بأنه الشعور بالغضب لأن شخصاً آخر يمتلك ويستمتع بشيء مرغوب فيه، مع الرغبة في انتزاعه أو إفساده، وترى (كلاين) أن الحسد يظهر في مراحل مبكرة من الطفولة، ويؤثر على تطور العلاقات الوجدانية، كما تؤكد على أن الامتتان يُعد القوة المضادة للحسد (Klein, 1997).

2- **الحسد والغيرة:** إذا كان الحسد هو تمنى زوال النعمة من الآخر، فإن الغيرة هي تمنى امتلاك نعمة موجودة لدى الآخر دون زوالها عنه، فالحسد هو تمنى زوال النعمة عن الآخر، بينما الغيرة هي تمنى امتلاك مثل تلك النعمة دون أن يزول الخير عن صاحبها، وقد فصلت المعاجم العربية هذا الفرق بدقة، ف(ابن منظور) يعرف الحسد بأنه: "كراهة النعمة وتمنى زوالها عن المُنعم عليه،... ويضيف أن الحاسد - يرى لأخيه نعمة فيتمنى أن تزول عنه وتكون له دونه" (ابن منظور، 2011، صفحة مادة حسد)، ويؤيده (الزبيدي) فيقول: "الحسد: أن تتمنى زوال النعمة عن الغير، وقد يكون مع سعيك في إزالتها، أو مع كراهتك فقط لبقائها عليه" (الزبيدي، 1994، صفحة مادة حسد)، وأما (ابن فارس) فقد ذهب إلى الجذر النفسي لهذا الفعل، فرأى أن أصل (حسد) يدل على "فساد النفس، لأنه فساد يصيب النفس بسبب استئصال الخير للغير" (ابن فارس، 1979، صفحة مادة حسد)، في المقابل، نجد أن الغيرة في دلالتها اللغوية لا تنطوي بالضرورة على عدوان أو تمنى للزوال، ف(ابن منظور) يقول إن: "الغيرة أن يُحب الإنسان أن يتقرب بما أعطي غيره دون أن يتمنى زواله عنه" (ابن منظور، 2011، صفحة مادة غير)،

كما يوضح (الراغب الأصفهاني) أن الغيرة هي: "تأذي الإنسان بمشاركة غيره له فيما يعتقد أنه من خصوصياته" (الراغب الأصفهاني، 1992، صفحة مادة غير)، ويكمل (الزبيدي) هذا التصور بالقول إن: "الغيرة: حرص النفس على الشيء وخوفها من أن يشاركها فيه غيرها، وهي لا تستلزم تمنى زواله" (الزبيدي، 1994، صفحة مادة غير)، وبذلك يظهر الفرق الجوهرى بين الحسد والغيرة، فالحسد نزعة عدوانية تتمنى النقص للآخر، بينما الغيرة نزعة تنافسية قد تكون مشروعة، تترك للآخر حقه، لكنها تشتهي لنفسها مثله دون انتقاص، وعليه يصبح الفرق الجوهرى بين الحسد والغيرة أن الأول يأتي في الغالب مصحوباً بضيق من وجود النعمة عند غير الحاسد، بل رغبته في زوالها من ذلك المحسود، وأما الغيرة فالمفروض أنها لا تحمل نية الأذى، وفي هذا التمييز قال (سبينوزا) إن: "الحسد هو كراهية ممزوجة بالفرح عندما يصيب الآخرين شر، أما الغيرة فهي ألم ناتج عن رؤية خير عند غيرك" (سبينوزا، 1983، صفحة 3/45)، فإذا كان الحسد يعني تمنى زوال النعمة عن الغير، فإن الغيرة، من حيث اللغة والمشاعر، لا تقتض بالضرورة عداً، بل قد تكون مجرد رغبة في امتلاك ما لدى الآخر.

أما في الرؤية الإسلامية، فهناك تمييز ثالث دقيق، يُعرف ب(الغبطة)، وهي تمنى مثل نعمة الآخر من دون الرغبة في زوالها عنه، وقد ورد هذا المعنى في الحديث النبوي الشريف: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار،

ورجل آتاه الله مالاً فهو ينفقه آناء الليل وآناء النهار" (البخاري، 1996، صفحة حديث رقم 5025)، وقد علق (الإمام النووي) على هذا الحديث قائلاً إنَّ: "الحسد في هذا الحديث بمعنى الغبطة، أي لا غبطة مشروعة إلا في حالتين..." (النووي، 2001، صفحة 98/6)، كما بين (ابن حجر العسقلاني) في شرحه أنَّ: "الحسد هنا ليس على معناه المتعارف، بل هو الغبطة، وهي تمنى مثل نعمة الغير دون أن تزول عنه" (ابن حجر العسقلاني، 2001، صفحة 98)، ومن جهة لغوية، أكد (ابن منظور) على أن الغبطة تعني: "تمنى أن يكون له مثل ما له من غير أن يتمنى زواله عنه. والحسد: خلاف ذلك" (ابن منظور، 2011، صفحة مادة (غبط))، وبذلك تحمل الغبطة المعاني الإيجابية، بينما يدور الحسد داخل دوامات الأنساق الموشومة بالانحراف وعدم السواء.

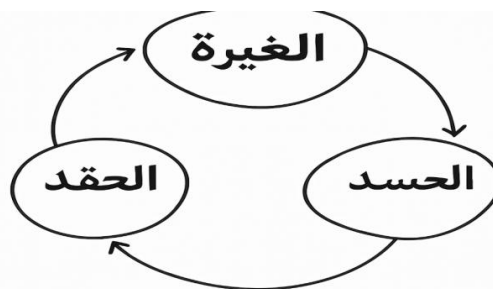
3- **الحسد والحقد:** إنَّ الحقد هو الضغينة المزمنة والتي تنشأ من تراكمات نفسية، قد يكون الحسد أهم أسبابها الرئيسية، فقد عد الحقد من الانفعالات النفسية المركبة التي تتطوي على أبعاد سلوكية وأخلاقية تتجاوز التعبير اللحظي عن الغضب، إذ يتمظهر بوصفه ضغينة مزمنة تنشأ نتيجة تراكمات انفعالية لم تُفرغ شعورياً بشكل سليم، ويتميز الحقد بثباته النسبي في البنية النفسية للفرد، مقترناً برغبة خفية في إيقاع الأذى بالآخرين أو الشماتة بسقوطهم، لا لذنب ظاهر، وإنما لتراكم شعور بالمهانة أو الغيرة أو التهميش، ومن الناحية اللغوية، يعرف (ابن منظور) الحقد في لسان العرب بأنه: "الضغن الكامن في النفس، وهو إمساك العداوة في القلب وتربص الفرص للانتقام" (ابن منظور، 2011، صفحة مادة (حقد))، ويضيف (الفيومي) في (المصباح المنير) تأكيداً على الأثر التراكمي لهذا الشعور، حيث يرى أن الحقد: "عداوة مستترة في الصدر لا تزول إلا بالثأر أو التسامي الأخلاقي" (الفيومي، 2009، صفحة مادة (حقد))، وأما في الأدبيات النفسية الحديثة، فيُصنّف الحقد ضمن الانفعالات السلبية المعقدة (Complex Negative Emotions)، ويُنظر إليه كحالة دائمة نسبياً من العداء النفسي، تنتج عن تجارب مؤلمة غير مفهومة أو غير مفسّرة داخلياً، تؤدي إلى احتباس العاطفة وتضخم الشعور بالظلم، ووفقاً لعالم النفس (بول إكمان Paul Ekman)، فإن الحقد يُمثّل نموذجاً لانفعال لا يقتصر على الكراهية، بل يمتزج بالخزي والغضب والانتقام، ويرتبط بضعف قدرة الفرد على التسامح والانضباط الانفعالي (Ekman, 2003, p. 129)، وأما من حيث الأثر الاجتماعي، فيُعدّ الحقد مصدراً للتمزق الأخلاقي والعلاقات المختلة، إذ يفسد الدافعية التعاونية، ويُنتج أنماطاً من السلوك العدواني أو السلبي غير المباشر، مثل الغيبة والتقليل من شأن الآخرين أو التشفي بهم، وفي الأدب الأخلاقي العربي، نجد وعياً مبكراً بمصادر الحقد ودوافعه النفسية، كما يعبر عن ذلك (الإمام الشافعي) في بيت شعري بالغ الدلالة:

وإذا أنتك مذمتي من ناقصٍ فهي الشهادة لي بأنّي كاملُ (الشافعي، 1994، صفحة 45)

إن هذا التصوّر يُحيل إلى فهم نفسي عميق، مفاده أن الذم الصادر عن الآخر لا يُفهم دائماً بوصفه نقداً موضوعياً، بل قد يكون تعبيراً عن حالة حقد أو شعور بالنقص، وبالتالي فإن الردّ الأنسب عليه لا يكون بالمجابهة، بل بالتسامي الواعي، فعندما يعجز الحاسد عن تحقيق مبتغاه أو إزالة نعمة غيره، حينئذٍ تتحول مشاعره إلى حقد دفين يدفعه إلى الرغبة في الأذى والانتقام، فالحسد أحد أخطر الانفعالات النفسية والثقافية؛ فهو لا يقف عند ذاته، بل يُطلق سلسلة من الانفعالات الأخرى التي تفسد الثقافات الإنسانية وتشوه النفس البشرية.

وبتلخص التداخل المفاهيمي بين الحسد ومقاربيه بما يأتي:

- 1- إنَّ الغيرة قد تكون مرحلة أولى تؤدي إلى الحسد.
- 2- إنَّ الحسد ينتج غضباً داخلياً عند الحاسد.
- 3- إنَّ استمرار الغضب قد يؤدي إلى الحقد.



وبناء على ما تقدم فإن الكثير من الدراسات النفسية تشير إلى أنَّ الحسد لا يقتصر على التأثيرات النفسية، بل يمكن أن يتحول إلى أعراض بدنية تؤثر على صحة الفرد، فالشعور المستمر بالحسد قد يؤدي إلى توتر وقلق، مما ينعكس سلباً على الحالة الصحية العامة (د. جبران السيف، 2020)، فالمنظور النفسي للحسد يصوره غالباً بأنه عاطفة سلبية، إلا أن بعض الأبحاث تشير إلى أنه يمكن أن يكون دافعاً للتحسين الذاتي والتطور، لا سيما عندما يُوجه بشكل إيجابي، ومع ذلك، فإن الحسد الخبيث قد يؤدي إلى سلوكيات هدامة تؤثر سلباً على العلاقات الاجتماعية (Maria, 2013)، إذ يعرف (جاك لاكان) الحسد على أنه انعكاس للرغبة في امتلاك ما لدى الآخر، ويظهر في علاقة (النظر) حيث تنظر الذات إلى صورة الآخر الذي يملك ما تفتقده. يقول (لاكان): إن الحسد ليس فقط رفضاً للآخر، بل رفض للصورة التي تشكل الذات نفسها أمام مرآة الآخر (Lacan, 1978)، هذه المقاربة (اللاكانية) تدمج بين النفسي والثقافي، وتجعل من الحسد دالة على البنية المتوترة للرغبة الإنسانية، ومن هنا يقدم النقد الثقافي رؤية أعمق لمفهوم الحسد، تتجاوز التصور الأخلاقي والديني التقليدي، لتربطه بالبنية الاجتماعية والنفسية والرمزية التي تنتج علاقات القوة والتميز داخل المجتمع، إن تفكيك مفهوم الحسد يفتح الباب أمام إعادة فهم علاقتنا بالنعمة، والرغبة، والآخر، والذات.

الحسد بين القول الفلسفي والتمثيل الشعري: مقاربة في ضوء النقد الثقافي:

أولاً: الحسد كقعدة نفس/ثقافية في الرؤية الفلسفية: يفتح مفهوم الحسد على شبكة دلالية معقدة تتقاطع فيها الأبعاد النفسية والاجتماعية والرمزية، متجاوزاً كونه شعوراً فردياً إلى أن يُصبح تمثيلاً ثقافياً يحمل دلالات الصراع على الاعتراف، وتمركز الذات داخل علاقات القوة، من هذا المنظور، يصبح الحسد موضوعاً ملائماً للتحليل وفق آليات النقد الثقافي التي تُعنى بتفكيك المنظومات القيمية والتمثيلية، وفي الحقل الفلسفي، تتباين الرؤى حول طبيعة الحسد ودوره، بين من يعبه رذيلة محضه، ومن يراه بنية اجتماعية تحمل بعداً وظيفياً،

فقد وصف (هيجل) الحسد بأنه "أعجب الرذائل إطلاقاً" (Hegel, 1977, p. 214)، مشيراً إلى أن هذه الحالة الانفعالية لا تقتصر إلى الفضيلة فحسب، بل إلى العقلانية أيضاً، لأنها لا تعود بأي نفع على الحاسد، بل تقسده من الداخل.

وأما (شوبنهاور) فكان أكثر حدة حين قال إن: "الحسد هو أقصى درجات الشر البشري؛ إنه لا يهدف إلى امتلاك النعمة، بل إلى زوالها عن الآخرين" (Schopenhauer, 2004, p. 72)، مبرزاً طبيعته الهدامة كمحرك خفي للعنف والعداء الاجتماعي.

بينما حاول (فولتير) تفسير الحسد على نحو طبيعي، فقال إن: "الطفل يحسد الطفل الآخر على لعبته. إنها طبيعة بشرية قبل أن تكون خطيئة أخلاقية" (Voltaire, 2007, p. 214)، مشيراً إلى أن جذور الحسد تعود إلى التجربة الأولى للفقد والتميز.

من خلال هذه المقولات، يمكن رصد خطاب فلسفي مزدوج:

- أحدهما: أخلاقي/ عقابي يصور الحسد كشراً محض.

- ثانيهما: بنيوي/اجتماعي يرى فيه وظيفة داخل النظام الثقافي.

وهذا التوتر يغري التحليل الثقافي ببحث السياقات التي تنتج هذا الازدواج وتعيد تأطيره رمزياً.

ثانياً: التمثيل الشعري للحسد: من التحدي إلى المفارقة: يحضر الحسد في الشعر العربي بوصفه تمثيلاً لقيم المقاومة والوعي بالذات، لا مجرد انفعال مدموم، وتكشف كثير من النصوص عن توظيف الحسد سيميائياً لإعادة تعريف المجد والنجاح والاختلاف الطبقي.

يقول (معن بن زائدة الشيباني):

إني حُصدت فزاد الله في حسدي لا عاش من عاش يوماً غير محسودٍ (معن بن زائدة، 1996، صفحة 45)

في هذا البيت، يُعاد تشكيل صورة الحسد من مسبة إلى وسام شرف، فالشاعر يفك المنظومة القيمية التي تُشيطن الناجح، ليرى أن الحسد برهان عكسي على التميز والسبق الاجتماعي.

ويقول (أبو الأسود الدؤلي):

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقومُ أعداءٌ له وخصومُ (أبو الأسود الدؤلي، 2003، صفحة 68)

وفي هذا التمثيل، يُعرض الحسد كرد فعل جماعي تجاه الحراك الفردي، مما يحيل إلى (العقل الجمعي) الذي يرى في التفوق خروجاً على المألوف، ما يستدعي الكبح أو الإقصاء.

أما (أبو تمام) فيؤسس لمفارقة جمالية دقيقة:

وإذا أراد الله نشر فضيلة
طويت أتاح لها لسان حسود (أبو تمام، ديوان أبي تمام (تحقيق: حسن تميم)، 2007،
صفحة 89)

وهنا يتخذ الحاسد دوراً لا إرادياً في خدمة العدالة الرمزية، وكأن سعيه لهدم الفضيلة يفضي إلى نشرها، هذا المعنى يتقاطع مع ما قاله (فريدريك نيتشه) من أن: "السمو الإنساني هو القوة الوحيدة التي تعيد تدوير الحسد في شكل من أشكال الحب أو الإعجاب" (Nietzsche, 2006, p. 89).

ثالثاً: نحو خطاب ثقافي نقدي لتحليل الحسد: استناداً إلى ما تقدّم، يمكن النظر إلى الحسد بوصفه مفهوماً خطابياً مركزياً ينطوي على عناصر سلطوية ومنافسة رمزية تُعيد ترتيب القيم داخل النسق الاجتماعي، وتؤدي دوراً في ديناميات التمييز والإقصاء، ويُشير عدد من المفكرين والأدباء العرب إلى البُعد الهذام للحسد من داخل البنية الأخلاقية والاجتماعية إذ:

يرى (طه حسين) أن الحسد يمثل خلافاً أخلاقياً يهدد العلاقات الاجتماعية، إذ يقول في تناص مع الحديث النبوي إن: "الحسد يأكل المودة كما تأكل النار الحطب" (طه حسين، 2015، صفحة 233)، مما يجعله قوة تفكيك صامتة للعلاقات الإنسانية. أما (الغزالي)، فيدرجه ضمن أمراض القلب، معتبراً أن علاجه ليس وجدانياً فقط، بل علمي/سلوكي، يتطلب تهذيب النفس بالعلم والعمل (الغزالي، 2003، صفحة 151/3).

ويذهب (الجاحظ) إلى تصويره كآلية رمزية للتمايز الاجتماعي بقوله إن: "الحاسد لا يحب من يحبك" (الجاحظ، 1979، صفحة 115/1)، في حين يعيد (أبو حيان التوحيدي) صياغة الموقف بقوله: "عذب حسادك بالإحسان إليهم" (التوحيدي، 1984، صفحة 204)، مشيراً إلى أن الحسد مرآة نفسية وثقافية تكشف موقعك داخل خارطة السلطة الرمزية.

وبقراءة هذه النصوص بوصفها عيّنات معيارية للتمثيل الثقافي، يتبين أن الحسد لم يُطرح فقط ك(رديلة) أخلاقية، بل ك(علامة ثقافية) تتقاطع فيها مفاهيم القوة، الهوية، الفرد، الجماعة، بما يجعل منه أحد أوجه ما يسميه (بيير بورديو) ب(رأس المال الرمزي)؛ حيث يُحسد الإنسان لا على ماله فقط، بل على حضوره، شرعيته، وسلطته التمثيلية (Bourdieu, 1991, p. 73)، لذا، فإن دراسة الحسد ليست انغماساً في الأخلاق فحسب، بل مدخلاً إلى تفكيك البنى العميقة للصراع الثقافي والرمزي داخل المجتمعات.

الخاتمة:

إن قراءة الحسد من منظور النقد الثقافي تكشف أن هذه العاطفة ليست مجرد انفعال سلبي، بل هي نظام رمزي مركّب، يعكس توترات اجتماعية، وهياكل سلطوية، وتمثيلات نفسية وأخلاقية، يتداولها الخطاب بأشكال ضمنية وصريحة، وقد أظهرت المعالجة النقدية للنصوص الفلسفية والأدبية أن الحسد ليس طارئاً على الثقافة، بل هو جزء من نظامها الرمزي والأخلاقي، يستخدم أحياناً للتقليل من شأن الآخر، وأحياناً أخرى لتبرير الفشل الاجتماعي.

من هنا، فإن فهم الحسد لا يمكن أن يتم بمعزل عن سياقاته الثقافية، ولا عن شبكة المفاهيم التي يتداخل معها مثل الغيرة والحق، كما لا يمكن تجاهل تمثيله في الأدب بوصفه مرآة للمجتمع وصراعاته الطبقيّة والرمزية.

النتائج:

- 1- تعيد أنساق السلطة والمعيار الأخلاقي إنتاج الحسد ثقافيا، بما يعكس قيم الجماعة وتصوراتها عن النجاح والفشل.
- 2- يظهر الحسد في الشعر العربي بوصفه أداة مقاومة رمزية، يعكس من خلالها الشاعر التمايز الاجتماعي ويقلب منطق الاتهام إلى افتخار بالتميز.
- 3- كشف التحليل الفلسفي أن الحسد أداة لكشف طبيعة النفس الإنسانية، وقد اختلفت تمثيلاته بين من يراه مرضا (الغزالي)، أو ضرورة طبيعية (فولتير)، أو تعبيرا عن الصراع مع الآخر (نينتشة).
- 4- يُستخدم الحسد في الثقافة العربية كألية لتبرير الكراهية أو الإقصاء، خصوصا ضد الناجحين أو المتفوقين، ما يجعله أحد تعبيرات العنف الرمزي في الخطاب.
- 5- التداخل بين الحسد والغيرة والحقد يوضح أن هذه المشاعر لا تُفهم بوصفها مستقلة، بل كشبكة انفعالات ثقافية تشكل مجتمعة رؤية المجتمع تجاه الذات والآخر.
- 6- النقد الثقافي للحسد يفضي إلى تفكيك خطاب المظلومية والعداوة المتبادل بين الأفراد، ويفتح أفقا لفهم أعمق للعلاقات الإنسانية في ضوء صراعاتها الرمزية والمعنوية.

مراجع

القرآن الكريم.

- ابن رشيق القيرواني. (1995). العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تأليف ابن رشيق القيرواني، لعمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (صفحة 276). بيروت: دار الفكر.
- ابن قتيبة. (1986). عيون الأخبار. تأليف ابن قتيبة، عيون الأخبار (صفحة 235/2). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن منظور. (2011). لسان العرب. تأليف ابن منظور، لسان العرب (صفحة مادة حسد). بيروت: دار العلم الجديدة.
- أبو الأسود الدؤلي. (2003). ديوان أبي الأسود الدؤلي (تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي). تأليف أبو الأسود الدؤلي، ديوان أبي الأسود الدؤلي (تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي) (صفحة 68). بيروت: دار الكتاب العربي.
- أبو الفرج الأصفهاني. (1980). الأغاني. تأليف أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني (صفحة 53/10). بيروت: دار صادر.
- أبو تمام. (1995). ديوان الحماسة. تأليف أبو تمام، ديوان الحماسة (صفحة 279/1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو تمام. (2007). ديوان أبي تمام (تحقيق: حسن تميم). تأليف أبو تمام، ديوان أبي تمام (تحقيق: حسن تميم) (صفحة 89). بيروت: دار الكتاب العربي.
- أبو حيان التوحيدي. (1984). الإمتاع والمؤانسة (تحقيق: أحمد أمين). تأليف أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة (تحقيق: أحمد أمين) (صفحة 204). القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- أبو داود. (2011). سنن أبي داود. تأليف أبو داود، سنن أبي داود (صفحة باب في الحسد، حديث رقم 4903). بيروت: دار العلم.
- أبو نعيم الأصبهاني. (1985). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا). تأليف أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. (2001). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين). تأليف أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين) (صفحة 89). الرياض: دار السلام.
- أحمد بن فارس ابن فارس. (1979). معجم مقاييس اللغة (تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1). تأليف أحمد بن فارس ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1) (صفحة مادة حسد). القاهرة: دار الفكر.
- أحمد بن محمد الفيومي. (2009). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (تحقيق: عبد العظيم الشناوي، ط1). تأليف أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (تحقيق: عبد العظيم الشناوي، ط1) (صفحة مادة حسد). بيروت: دار الكتب العلمية.
- إدوارد سعيد. (1981). تأليف إدوارد سعيد، الاستشراق (كمال أبو ديب، المترجمون، صفحة 101). بيروت: مؤسسة الأبحاث العربي.
- البخاري. (1996). صحيح البخاري. تأليف البخاري، صحيح البخاري (صفحة باب لا عدوى حديث رقم 5776). دار الفكر.
- الراغب الأصفهاني. (1992). المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1). تأليف الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1) (صفحة مادة غريب). دمشق: دار القلم.
- الزخرف: 81. (بلا تاريخ).
- الغزالي. (2003). إحياء علوم الدين. تأليف الغزالي، إحياء علوم الدين (صفحة 3 / 166). بيروت: دار المعرفة.
- باروخ سبينوزا. (1983). علم الأخلاق على الطريقة الهندسية (تر: حسن حنفي). تأليف باروخ سبينوزا، علم الأخلاق على الطريقة الهندسية (تر: حسن حنفي) (صفحة الباب الثالث في تعريفات الحسد والغيرة). بيروت: دار التنوير.
- تحقيق: محسن مهدي. (1984). ألف ليلة وليلة. تأليف تحقيق: محسن مهدي، ألف ليلة وليلة (صفحة 35). بيروت: دار الجامعة الأمريكية.

- جواد علي. (1966). المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام. تأليف جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام (صفحة 321/6). بيروت: دار الكتب العلمية.
- د.جبران السيف. (2020). منشور في فيسبوك بتاريخ 14 سبتمبر 2020. تأليف د.جبران السيف، منشور في فيسبوك بتاريخ 14 سبتمبر 2020 (صفحة منشور فيسبوك). بيروت: فيسبوك.
- زهير بن أبي سلمى. (1994). ديوان زهير. تأليف زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير (صفحة 94). بيروت: دار المعرفة.
- طرفة بن العبد. (1986). ديوان طرفة. تأليف طرفة بن العبد، ديوان طرفة (صفحة 78). القاهرة: دار المعارف.
- طه حسين. (2015). حديث الأربعاء. تأليف طه حسين، حديث الأربعاء (صفحة 233). بيروت: دار المعارف.
- عبدالله الغدامي. (2000). النقد الثقافي، قراءة في الأنساق العربية. تأليف عبدالله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق العربية (صفحة 65). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عمر بن بحر الجاحظ. (1979). البيان والتبيين. تأليف عمر بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين (صفحة 242/1). بيروت: دار الجيل.
- مالك بن نبي. (2009). شروط النهضة. تأليف مالك بن نبي، شروط النهضة (صفحة 87). بيروت: دار المعرفة.
- محمد بن إدريس الشافعي الشافعي. (1994). ديوان الإمام الشافعي. تأليف محمد بن إدريس الشافعي الشافعي، ديوان الإمام الشافعي (صفحة 45). بيروت: دار الكتاب العربي.
- محمد عابد الجابري. (1990). نقد العقل العربي. تأليف محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي (صفحة 221). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- محمد مرتضى الزبيدي. (1994). تاج العروس من جواهر القاموس. تأليف محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (صفحة مادة (حسد)). بيروت: دار الفكر.
- معن بن زائدة. (1996). ديوان معن بن زائدة. تأليف معن بن زائدة، ديوان معن بن زائدة (صفحة 45). بيروت: دار صادر.
- ميشيل فوكو. (2018). حفریات المعرفة. تأليف ميشيل فوكو، حفریات المعرفة (صفحة 74). بيروت: دار الملايين.
- يحيى بن شرف النووي. (2001). المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج (تحقيق: خليل الميس). تأليف يحيى بن شرف النووي، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج (تحقيق: خليل الميس) (صفحة 98/6). بيروت: دار المعرفة.

- Aquinas, T. (1994). Summa Thologiae. In T. Aquinas, *Summa Thologiae* (p. 36). Thologiae: Thologiae.
- Barthes, R. (1972). Mythologies. In R. Barthes, *Mythologies* (p. 55). Hill and Wang.
- Bottero, J. (2001). Religion in Ancient Mesopotamia. In J. Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia* (p. 92094). University of Chicago Press.
- Bourdieu. (1991). Language and Symbolis Power. In Bourdieu, *Language and Symbolis Power* (p. 73). Harvard University Press.
- Bourdieu, D. (1984). A Social Critique of the Judgement of Taste. In D. Bourdieu, *A Social Critique of the Judgement of Taste*.
- Douglas , M. (1966). In M. Douglas , *Purity and Danger* (pp. 124-127). Routledge.
- Ekman. (2003). Emotions Revealed. تأليف Ekman, *Emotions Revealed*. (صفحة 129) New York: Times Books.
- Freud, S. (2002). In S. Freud, *Civilization and its Discontents* (pp. 75-76). Penguin: Classics.
- George M Foster. (1965). تأليف George M Foster, *Peasant Society and The Image of Limited Good* (الصفحات 315-293). American: American Anthropologist.

- Graf, F. (1993). Greek Mythology. In F. Graf, *Greek Mythology* (p. 98). Johns Hopkins University Press.
- Hegel. (1977). Phenomenology of Spirit. In Hegel, *Phenomenology of Spirit* (p. 214). Oxford University Press.
- Kaster, R. (2005). Emotion Restraint and Community in Ancient Rome. In R. Kaster, *Emotion Restraint and Community in Ancient Rome* (pp. 45-46). Oxford University.
- Klein, M. (1997). In M. Klein, *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963* (pp. 1-5).
- Lacan, J. (1978). The Fundamental Concepts of Psychoanalysis. In J. Lacan, *The Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (p. 68). New Yourk: Norton.
- Maria, K. (2013). Can Envy Be Good for You? In K. Maria, *Can Envy Be Good for You?* (p. 93). New Yorker.
- Nietzsche. (2006). Thus Spoke Zarathustra. In Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* (p. 89). Cambridge University Press.
- Schopenhauer. (2004). On the Suffering of the World. تأليف Schopenhauer, *On the Suffering of the World*. (صفحة 72). Penguin Classics.
- Voltaire. (2007). Phiosophical Dictionary. In Voltaire, *Phiosophical Dictionary* (p. 214). Oxford World Classics.