

باورهای عامیانه‌ی طبی در پاره‌های از متون ادبی

علی‌اکبر باقری خلیلی *

چکیده

بررسی مصادیق باورهای عامیانه‌ی طبی در ادبیات فارسی و گره‌گشایی از مشکلات و دشواری‌های نهفته در ابیات و عبارات متون ادبی، محور اصلی این مقاله است. نخست، اسباب و عوامل بیماری‌ها در نزد اقوام و ملل مختلف، در سده‌های پیشین برشمرده شد و مطالبی درباره‌ی عواملی چون: قهر و خشم خدایان، حلول ارواح خبیث در کالبد آدمیان و سحر و جادو نگاشته شد؛ سپس بعضی از موضوعات طبی، از قبیل: اختلاج، استخوان سوخته، ام‌الصَّبَّیان، بلادر، دیوانگی و فصد که پاره‌های از باورهای عامیانه را به خود اختصاص داده‌اند، مورد تحلیل و توجیه قرار گرفته‌اند. این باورها از دیوان شاعرانی چون: منوچهری، سنایی، نظامی، خاقانی، عطار نیشابوری، مولوی، صائب تبریزی و بیدل دهلوی؛ و از متون نثر، از آثاری مانند: کلیله و دمنه و مقامات حمیدی استخراج گردیده و با استناد به امّات منابع و مراجع طب سنتی تجزیه و تحلیل شده است.

واژه‌های کلیدی:

طب سنتی، خرافات، باورهای عامیانه، ام‌الصَّبَّیان، فصد

درآمد

قبل از شکل‌گیری طب بقراطی، که سبب بیماری‌ها را عدم تعادل اخلاط چهارگانه، یعنی صفرا و سودا، بلغم و خون می‌دانست، و حتی پس از آن، عمدتاً سه باور درباره‌ی اسباب بیماری وجود داشت:

پژوهش‌های علمی در مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* استادیار دانشگاه مازندران

الف) قهر و خشم خدایان؛ در مقوله‌ی قهر و خشم خدایان دو نگرش اساسی مطرح

بود:

۱- در عصر ثنویت و ادواری که خدایان به دو دسته‌ی خوب و بد تقسیم می‌شدند، عده‌ای از اقوام و ملل، مثل: آشوری‌ها، ژرمن‌ها و آریایی‌ها بیماری‌ها را ناشی از قهر و خشم خدایان می‌دانستند و قربانی حیوانات، برپایی جشن‌های دینی، پایکوبی و شادی را وسیله‌ی فرونشانی خشم خدایان و دفع بیماری‌ها به شمار می‌آوردند. «بر پایه‌ی این اعتقاد، سه الهه‌ی اصلی بیماری‌ها به وجود آمد که عبارت بودند از الهه‌ی مولد بیماری سل؛ الهه‌ی مولد بیماری‌های کبدی (بیماری‌های داخلی)؛ و بالاخره، الهه‌ی موجد سقط جنین و مرگ و میر کودکان. رهایی از بیماری‌ها بیشتر از طریق دعا یا افسون صورت می‌پذیرفت.»^(۱)

۲- در عصر یکتاپرستی، در ادیان مثل مسیحیت، نظریه‌ی بیماری برای عذاب مطرح گردید. بر پایه‌ی این نظریه، خداوند بدکاران و گناهکاران را به بیماری مبتلا می‌گرداند تا بدین وسیله آنان را عذاب کند و به مکافات رساند. پاراسلسوس، طبیب و کیمیاگر مشهور قرن ششم میلادی عقیده داشت که بسیاری از بیماری‌ها به عنوان عذاب الهی بر انسان‌ها فرو می‌آیند تا زبونی و ناتوانی انسان‌ها و نیز سلطه‌ی قدرت بی‌منت‌های ماورایی را به اثبات رسانند.

ب) حلول ارواح خبیث در کالبد آدمیان؛ اغلب اقوام و غالب کتاب‌های مذهبی پیش از اسلام، حلول ارواح خبیث را در بدن آدمی یکی از اسباب بیماری به شمار می‌آوردند؛ مثلاً اعراب جاهلی بیماری‌ها را نتیجه‌ی آسیب و زیان اجنه و ارواح شریر می‌دانستند و با خواندن اوراد و انکار، عزایم و ادعیه و نیز قربانی کردن برای خدایان خویش، در دفع ارواح و درمان امراض می‌کوشیدند. هندوها نیز بیماری‌ها را به حلول ارواح خبیث در کالبد آدمی نسبت می‌دادند و معتقد بودند که دیوها و جن‌های بیماری‌زا شب‌ها در زندگی آدمیان راه می‌یابند و بیماری پدید می‌آورند؛ چنان‌که در آیین زردشتی نیز شب و ظلمت و بیماری و آفت، اهریمنی خوانده می‌شدند. از این‌رو، برای درمان و دفع پاره‌ای از امراض به اعمال کاهنی و جن‌گیری روی می‌آوردند. یهودی‌ها هم بیماری‌های

همکیشان خود را به دیوان منسوب می‌داشتند و بر آن بودند که یهوه با بیمار کردن دشمنان، انتقام قوم یهود را از آنان خواهد گرفت.

ج) سحر و جادو؛ اکثر اقوام و ملل کهن، مانند آریایی‌ها، مصری‌ها، چینی‌ها و هندوها، به ویژه کلدانیان و بابلیان سحر و جادو را سبب بسیاری از بیماری‌ها می‌پنداشتند و برای درمان آن‌ها به اعمال ساحرانه، نظیر: باطل‌السحر، پتر، دانه زدن، رشته‌ی تب و زگلاب دست می‌یازیدند.

در ایران هر سه عامل فوق، مورد قبول بوده است. به علاوه، ایرانیان کهن، سردی، گرمی، خشکی، تعفن و گندیدگی، خون فاسد و ضعف قوای جسمی و پیری را نیز از اسباب بروز بیماری می‌دانستند.

اگر چه در تاریخ پزشکی، اندیشمندان بسیاری کوشیدند تا خرافات و اوهام را از طب بزدایند و آن‌را بر بنیادهای علمی استوار سازند، چنان که بقراط، طب بقراطی را که بر پایه‌ی نظریه‌ی اخلاط اربعه استوار است^(۲)، بنیاد نهاد؛ در عین حال، باورهای عامیانه و غیر علمی کمابیش حضور خود را در طب سنتی حفظ کرد و در لحظات ناامیدی، چراغ امیدی را در درون‌های تیره برکرد. اینک که عصر تخصص و استیلائی دانش و فن در قلب زمین و دل آسمان است، هنوز هم پزشکی از باورهای عامیانه پیراسته نیست و گویی انسان جامعه‌ی سنتی، گواهی دلش را بر حجت عقل برتر می‌نهد. به علاوه، می‌توان گفت ادبیات آیینی است که جلوه‌های عقل، عشق، تمدن، فرهنگ و باورهای هر ملتی را در خود می‌نمایاند و چشمان نسل آینده را به سوی دنیای واقعی و آرمانی نیاکانشان می‌گشاید. شاعران و نویسندگان کلاسیک فارسی در تصویرگری این دنیای واقعی یا آرمانی از دانش‌هایی چون: منطق، فلسفه، کلام، نجوم، طب و... سود جسته‌اند و با بهره‌وری از این صور علمی بر غنا و شکوفایی هنر و اندیشه‌ی خویش افزوده‌اند و به سبب آمیزش طب با خرافات و باورهای عامیانه، علاوه بر بازتاب موضوعات صرف طبی، باورهای عامیانه‌ی طبی نیز در آثار ادبی انعکاس یافته‌اند. این باورها در ادب فارسی از حیث اعتبار به دو دسته قابل تقسیم است:

۱- دسته‌ای از این باورهای عامیانه، یا به عبارت دیگر، موضوعات طب عوام در طب سنتی نیز معتبر بوده و در منابع مربوط بدان بحث و بررسی شده است. نمونه‌های زیر از این دسته‌اند:

باورهای عامیانه‌ی طبی در پاره‌ای از متون ادبی ۱۶

الف) تریاک گاو کوهی؛ واژه‌هایی چون: حجرالتیس، حجرالأیمل، گاو زهره، گاو سنگ، پادزهر گاوی و سنگ شبانکاره، همگی بر آن دلالت دارند و اصطلاحاً پادزهر حیوانی خوانده می‌شود:

عقرب ندانم اما دارد مثال ارقم در دیده چون گوزنان، تریاک روح پرور
خاقانی، ص ۱۸۸، ب ۱۸

چون گوزن از پس هر ناله ببارید سرشک کز سرشک مژده، تریاک شفایید همه
ایضاً، ص ۴۰۸، ب ۱

مجنون خطاب به گوزنان گوید:

اشک تو اگر چه هست تریاک ناریخته به چو زهر بر خاک
لیلی و مجنون، ص ۱۲۸، ب ۱

ب) مفرح و خنده‌آور بودن زعفران؛ تا جایی که یکباره خوردن سه مثقال آن را
سکته‌آور و کشنده دانسته‌اند:

چو بی‌زعفران گشته‌ای خنده ناک مخور زعفران تا نگریدی هلاک
شرفنامه، ص ۳۴۱، ب ۱۱

ارغوان رنگی لیکن به همه جا که رسی زعفران وار غم از طبع جهانی ببری
سنایی، ص ۶۴۵، ب ۳

ج) ترس سگ گزیده - و گزیده‌ی دیگر حیوانات هار - از آب:

ز آن آب آذر آسا زانسان همی هراسم کز آب سگ گزیده و شیر سیه ز آذر
خاقانی، ص ۱۹۱، ب ۶

چون سگ گزیده‌ای که نیارد در آب دید آیینه می‌گزد من آدم گزیده را
صائب، ج ۱، ص ۳۵۹، ب ۱۴

این که اگر کژدم کرفس خورده را بگزد، او را خواهد کشت؛ و اگر کژدم را بکشند و ساییده‌ی آن را بر محل گزش بنهند، زهر را جذب خواهد کرد؛ و ضد جذام بودن گوشت افعی و معجون افاعی و... از دیگر باورهای است که منابع و مراجع طب سنتی نیز آن را تأیید کرده‌اند و شهرت بعضی از این باورها آن‌ها را از شرح و توضیح بی‌نیاز می‌گرداند.

۲- دسته‌ای دیگر از این باورها از سحر و جادو و خرافات و دعا درمانی نشأت گرفته‌اند؛ چنان که پزشکان کهن نیز در راه پیراستن این باورها از طب سنتی کوشیدند و غیرعلمی بودنشان را اعلان داشته‌اند؛ مانند:

الف) زغالاب = زغالاب؛ مایع سیاه‌رنگ فراهم آمده از زغال و مرگب و... بوده که برای شفای بعضی از بیماران از آن استفاده می‌کردند:

آن زغالاب و سپندی که عرض دفع نکرد هم بدان پیر زن مخرقه خر باز دهید خاقانی، ص ۱۶۴، ب ۱۲

هان رفیقان نشره آبی یا زغالابی دهید کز دل و چهره زغال و زعفران آورده‌ام ایضاً، ص ۲۵۶، ب ۱

ب) پتر؛ تکه‌ای از آهن، طلا، نقره، مس و به قولی برگ درختان بوده که طلسم‌ها را روی آن می‌نوشتند و در درمان بعضی از بیماری‌ها، به ویژه چشم زخم از آن استفاده می‌کردند:

چشم بد کز پتر و آهن و تعویذ نگشت بند تعویذ بیرید و پتر باز دهید ایضاً، ص ۱۶۴، ب ۱۵

ج) باطل السحر؛ یعنی هر آنچه که سحر و جادو را باطل می‌کند:

ساحرانت به کمین اندر به هر جا گذری باطل السحری از بهر خدا با خود دار طالب، ص ۶۰۰، ب ۱۲۸۹۵

افسون، عزیمت، تعویذ، چشمزد، بازدارنده‌ی چشم زخم انگاشتن رنگ کبود و نیلی، نشره آب و... از دیگر باورهای دسته‌ی دوم به شمار می‌آیند. در این مقاله کوشش شده تا پاره‌ای از این باورهای به کار رفته در نظم و نثر فارسی نمایانده شود و گره از مشکلات و دشواری‌های آن گشوده گردد.

باورهای عامیانه

۱- اختلاج: در لغت به معنی کشیدن و پریدن و جستن است. در پزشکی سنتی معتقد بودند ماهیچه به سبب نوعی باد به حرکت و جنبش در می‌آید و به همراه جستن ماهیچه، پوستی که به آن چسپیده نیز پریدن می‌گیرد؛ پزشکان این انقباض و انقباض را اختلاج نامیده‌اند:

اختلاج از زیادت حرکات	کاندر اعضای آورد نفحات
انقباض انقباض از او در دل	هر زمان آورد همی حاصل
خفقان، اختلاج دل باشد	که نه از حقد و غش و غل باشد

حدیقه، ص ۶۹۵، ب ۱۶-۱۴

ولی اختلاج در باورشناسی مردم، مفهوم نمادین پیدا کرده و بدون اشراف بر مفهوم رمزآمیز آن نمی‌توان به مقصود نویسنده دست یافت؛ مثلاً در ارتباط با اختلاج چشم «جستن پلک چشم نشانه‌ی پیکار انگاشته می‌شده است: اگر پلک زیر چشم بجهد، جنگ افتدش با کسی؛ و لیکن ظفر او را باشد و شادی بودش و گشادگی دل»^(۳). خاقانی می‌گوید:

چون ز خروش دو صف وقت هزاهز کند چشم جهان اختلاج، گوش زمانه طنین خاقانی، ص ۳۳۵، ب ۱۴

همچنین در کلیله و دمنه، آن که پلک چشم راست وی دایم بجهد، ناپاک و فاسد و مکار خوانده شده: «علما گویند که: هر گشاده ابرو، که چشم راست او از چپ خردتر باشد با اختلاج دایم... ذات ناپاک او مجمع فساد و مکر و منبع فجور و غدر باشد»^(۴)

۲- استخوان سوخته: قدما نوشیدن محلول استخوان سوخته را در درمان پاره‌ای از بیماری‌ها، مانند: صرع، عرق النساء، درد مفاصل، اسهال، خونریزی، تب و... مفید می‌دانسته و استخوان سوخته‌ی انسان را که توسط طبیبان یهودی تهیه می‌شد، بهترین نوع آن به شمار می‌آورده‌اند: «و در زعم طایفه‌ای آن است که قوت دفع علت صرع، خاص در استخوان آدمی است»؛^(۵) اما باور عامیانه‌ای که در این ارتباط رواج داشته، این بوده که بیماری که می‌بایست استخوان سوخته را می‌نوشید، نباید می‌دانست، دارویی را که می‌خورد، استخوان سوخته است و بر آن بودند که در صورت آگاهی از نوع و کیفیت آن، شفا حاصل نخواهد شد. این باور نزد مردم کهن چنان ریشه دوانده بود که حتی بعضی از منابع طب سنتی نیز بدان اشاره کرده‌اند: «شرب او (استخوان سوخته) را به شرطی که شارب او نداند، مجرب دانسته‌اند»^(۶) یا «چون خاکستر استخوان را به سرکه سحق کنند، به خورد صاحب صرع دهند، چنان که نداند، نافع بود»^(۷) به نظر می‌رسد صائب تبریزی در این بیت:

از استخوان سوخته بسیار صادقان از راه صدق، فیض تباشیر برده‌اند
صائب، ج ۴، ص ۱۹۹۳، ب ۱۱

با آوردن «از راه صدق» به باور عامیانه‌ی مورد بحث اشاره دارد؛ چنین است مفهوم بیت زیر:

خسته را در جگر گرم اگر صدقی هست استخوان سوخته هم کار تباشیر کند
ایضاً، ص ۱۷۰۸، ب ۲

اما توجیهی که می‌توان درباره‌ی چنین باوری به دست داد، بیشتر جنبه‌ی روانپزشکی دارد؛ یعنی اگر بیمار از نوع و کیفیت شربتی (استخوان سوخته) که می‌نوشید، آگاه می‌گشت، احتمالاً به سبب تزلزلی که در باور او راه می‌یافت، از تأثیر آن می‌کاست یا بی‌تأثیرش می‌کرد. به علاوه، رابطه‌ی میان استخوان سوخته و تباشیر این است که در طب سنتی تباشیر در شمار داروهای سردی بخش بود و از آن در علاج بیماری‌های گرم، مثل

خفقان و تب‌های شدید استفاده می‌شد و نیز تباشیر را در خواص، بهتر از استخوان سوخته می‌شناختند، چنان که صائب گوید:

با حسب بهر چه اظهار نسب باید کرد استخوان جای تباشیر نگیرد هرگز

۳- ام الصَّبَّیان یا ام صبیان: در لغت به معنی مادر کودکان است و در طب سنتی بیماری است که به کودکان عارض می‌گردد و آن را صرع کودکان یا صرع بچگانه می‌خوانند و سبب آن را افزونی خلط صفرا یا سودا ذکر می‌کنند. ابن سینا آن را سودایی می‌شناسد: «به ویژه آن حالت صرع سودایی که ام‌الصَّبَّیان نام دارد، بسیار کشنده است.»^(۸)

در پزشکی جدید انواع صرع عبارت است از: ۱- صرع بزرگ، با نام علمی Epilepsy؛ ۲- صرع کوچک، با نام علمی Petit Mal که ظاهراً با ام‌الصَّبَّیان یا صرع کودکان یکی است؛ ۳- صرع پسیکوموتور؛ ۴- صرع اتونومیک.

در باورشناسی مردم شهرهای مرکزی و مناطق جنوب ایران، ام‌الصَّبَّیان موجودی افسانه‌ای و در قالب زنی با پستان‌های متعدد یا جفتی پستان درشت روی شکم است که به سراغ بچه‌ها می‌رود و آن‌ها را به غش و تشنّج مبتلا می‌کند. این مادر دشمن بچه‌هاست و نه تنها بعد از تولد، بلکه سعی دارد در داخل رحم هم جنین را خون کرده به قتل برساند. از کارهای مهم دیگر ام‌الصَّبَّیان این است که زن و مرد را دیوانه می‌گرداند.^(۹)

بنابراین، نامگذاری صرع کودکان به ام‌الصَّبَّیان بدین علت بوده که گذشتگان سبب بسیاری از بیماری‌ها را حلول ارواح خبیث، مانند دیو و جن و پری در کالبد آدمیان می‌دانسته و این گونه امراض را بیماری کاهنی، بیماری مقدّس، دیوزدگی و پری گرفتگی می‌خوانده‌اند:

خم چو پری گرفته‌ای، یافته صرع و کرده کف

خط معزّمان شده برگ رز از مزعفری

خاقانی، ص ۴۳۰، ب ۱

برآورد مرغ سحرگه غریو چو سرسامی از نور و صرعی ز دیو

شرفنامه، ص ۴۷۳، ب ۱۰

چنان که «حتی تا دویست سال پیش، بعضی از پزشکان سرشناس اروپا فکر می‌کردند که صرع کار جادوگران است... این احساس آنان ممکن است از این جا ناشی شده باشد که تشنج که یکی از انواع حمله است، دارای منظره‌ی خوشایندی نیست»^(۱۰) و احتمالاً به سبب همین حمله و تشنج شدید و حرکات شگفت‌انگیز عضلانی و ارتباط دادنش به دیوانگی، صرع را بیماری خجالت‌آور تصور می‌کردند. بقراط در رساله‌ای که حدود ۴۰۰ ق. م. به نام «درباره‌ی بیماری مقدس» نگاشته، کوشیده تا صرع را از حالت خرافی خارج گرداند و به تشریح عوامل طبیعی آن بپردازد. پزشکان مسلمان نیز این بیماری را ناشی از علل طبیعی می‌دانسته‌اند.

باری، آنان که این قبیل امراض را بیماری کاهنی و مقدس می‌دانستند، برای درمانشان نیز به سحر و جادو و اعمال غیر علمی دست می‌یازیده‌اند؛ مثلاً چون باور داشتند که ام‌الصَّبَّیان به سراغ زنان باردار می‌رود و جنین را در رحم مادر خون کرده، به قتل می‌رساند، برای جلوگیری از چنین حادثه‌ی نامیمونی، بر بالین زن باردار کارد یا دیگر آلات قتاله می‌نهادند و معتقد بودند که ام‌الصَّبَّیان^(۱۱) بدو نزدیک نخواهد شد؛ یا آویختن عودالصَّلیب به گردن مبتلای به ام‌الصَّبَّیان از جمله شیوه‌های درمان این بیماری به شمار می‌آمده است. بنابراین، تحت تأثیر چنین باورهایی است که در ادب فارسی آمده:

در طواف کعبه چون شوریدگان از وجد و حال

عقل را پیرانه سر در ام صبیان دیده‌اند

خاقانی، ص ۹۵، ب ۶

کعبه را از خاصیت پنداشته عودالصَّلیب

کز دم ابن الله او را ام صبیان آمده

ایضاً، ص ۳۷۰، ب ۱۸

دهر پیر بوالفضول است ام صبیان یافته

کز نبات فکر او عود الصلیبش یافتم

ایضاً، ص ۹۰۷، ب ۹

به هر حال، این بیماری که مردم کهن نام و علت عامیانه‌ای برای آن قایل بودند و گاه برای درمان آن به شیوه‌های غیرعلمی نیز روی می‌آوردند، اگر چه در پزشکی سنتی به نام جدید، یعنی صرع کودکان خوانده شد، اما نام عامیانه‌ی ام‌الصیبیان را هم برای خود حفظ کرد.

۴- بلادر: این واژه از بهلاوه‌ی هندی اقتباس شده و به صورت بلادور و بلاذر نیز آمده است. آن را به عربی ثمرالفهم، حب‌الفهم و حب‌القلب؛ و به یونانی انقردیا گویند. «بار درختی است شبیه به شاه بلوط و پهن و مستدیر و سیاه؛ مغزش نفش؛ و درون او مثل بادام و شیرین؛ و مابین پوست و مغز او مملو از رطوبت سیاه غلیظ که عسل بلادر نامند.»^(۱۲)

در طب سنتی بلادر برای مداوای دسته‌ای از بیماری‌ها، مانند: استرخای عصب، فالج و لقوه به کار می‌رفته. مولانا در مثنوی از آن به عنوان داروی تقویت‌کننده‌ی عقل و حافظه یاد می‌نماید:

گر بلادر خورد او افیون شود	سکته و بی‌عقلیش افزون شود
آن بلادرهای تعلیم و دود	زیرک و دانا و چستش کرده بود
	ایضاً، دفتر ۵، ص ۱۴۴، ب ۲۱۰۶

اما عده‌ای را عقیده بر آن است که خاصیت تقویت‌کنندگی عقل و حافظه در بلادر جنبه‌ی علمی ندارد، بلکه «در مشرق زمین، عوام معتقدند که بلادر برای تقویت حافظه و تیز کردن هوش سودمند است. یهودیان افسانه‌ای ساخته‌اند که بر حسب آن، ابو عمران موسی بن میمون، مؤلف شرح اسماء‌العقار به واسطه‌ی بلادر، دارای آن همه عقل و هوش شده بود. به موجب افسانه‌ی دیگری که مسلمانان ساخته‌اند، مورخ بزرگ اسلام، احمدبن یحیی البلاذری که در قرن نهم میلادی در بغداد می‌زیست، بر اثر خوردن بلادر به مقدار بیش از حد متعارف، جان سپرد.»^(۱۳) در منابع طب سنتی درباره‌ی زیان‌ها و پیامدهای خطرناک بلادر سخن گفته‌اند و آن را برای گرم مزاجان مضر شمرده، همچنین آن را تباہ سازنده‌ی خون، پدید آورنده‌ی خشک دماغی، جنون،

سرسام و مالیخولیا دانسته‌اند. در کتاب یواقیت العلوم نیز بلاد ر داروی مرگبار و آفت جان خوانده شده: «اما بلاد را با خطر است و نباید خوردن. پیری را پرسیدند که داروی فکر چیست؟ گفت: التکرار بالاسحار. گفتند: بلاد را چه گویی؟ گفت: بلاد را، بالای ذری است؛ یعنی آفت جان است.»^(۱۴)

خاقانی، بلادری را به معنی دیوانه و مجنون به کار برده:

چون نگهش کنی، کند در پس چنگ سر نهران

تا شوی از بالای او شیفته‌ی بلادری

خاقانی، ص ۴۲۰، ب ۱۰

نتیجه این که: به نظر می‌رسد مولانا تحت تأثیر افسانه‌ها و باورهای مردم مشرق زمین که در بعضی منابع طبی نیز انعکاس یافته، خاصیت تقویت‌کنندگی عقل و هوش را به بلاد منسوب داشته و این امر فاقد بنیاد علمی است.

۵- پلنگ گزیدگی: باور مردم کهن بر این بوده که اگر موش بر موضع پلنگ گزیده بول کند، پلنگ گزیده می‌میرد؛ حال آن که امهات منابع طب سنتی بدین نکته اشاره‌ای نکرده‌اند. حتی به نظر می‌رسد این سخن حکیم مؤمن در تحفه که: «چون موش بر زخم پلنگ بول کند، باعث هلاک زخم‌دار می‌گردد»^(۱۵) نیز متأثر از باور عامیانه‌ی عصرش باشد، نه مبتنی بر یک اصل علمی. بر اساس چنین باوری، منوچهری دامغانی با بیانی طنزآمیز گوید:

هر که او مجروح گردد یک ره از نیش پلنگ

موش گرد آید بر او تا کار او زیبا کند

منوچهری، ص ۲۶، ب ۲۸۷

و چون گربه، دشمن قدیمی موش است، پس بهترین پاسبان پلنگ گزیده می‌باشد:

گر تو هستی خسته‌ی زخم پلنگ حادثات پس ترا از خاصیت هم گربه بهتر پاسبان

خاقانی، ص ۳۲۶، ب ۱

ابیات زیر نیز از چنین باور عامیانه‌ای مایه گرفته‌اند:

پلنگ خلافتش نزد هیچ کس را که در حال موش اجل برنمیزد
انوری، ج ۲، ص ۶۰۲، ب ۶

زانک باشد که در مزاج فلک چون پلنگان فسادى انگیزد
هر کجا در دل زمین موشی است سر نگونسار بر فلک میزد
ایضاً، ص ۶۰۳، ب ۹-۱۰

۶-ب: درباره‌ی سبب پیدایش تب و چگونگی درمان آن، علاوه بر اصول علمی،
باورهای عامیانه نیز رواج داشته؛ مثلاً چشم زخم را از عوامل بروز تب می‌انگاشتند:

شد از گوشه‌ی چشم زخمی نژند تب آمد، شد آن نازنین دردمند
اقبالنامه، ص ۵۲، ب ۷

و بدین ترتیب، یکی از راه‌های درمان تب را هم خواندن افسون و دمیدن باد افسون به بیمار ذکر می‌کردند:

برای دفع تب هر که فسونگر باد افسونی
بر اندام دمید از لاغری چون نی صدا کردم
طالب، ص ۷۰۲، ب ۱۴۷۹۰

چون هست فسون عیسی اندر لب تو افسون لب ت چون جهانند تب تو
خاقانی، ص ۷۳۴، ب ۷

و تعویذ را در درمان آن مؤثر می‌پنداشتند:

«حکایت کرد مرا دوستی که شمع شب‌های غربت بود و تعویذ تب‌های کربت.»^(۱۶)
به علاوه، برای درمان تب، سپند نیز می‌سوزاندند:

در تب عشقم سپندی گر نباشد گو مباش از نفس بر روی آتش می نهم تبخاله را
بیدل، ص ۹

اگر چه استعمال سپند را از سوی گذشتگان می‌توان به عنوان یکی از داروهای ضد عفونی کننده توجیه کرد؛ به نظر می‌رسد کاربرد سپند برای درمان تب، بیشتر ریشه در انتساب تب به چشم زخم داشته باشد؛ زیرا بر آن بودند که:

ز چشم بد آن کس نیابد گزند که پیوسته سوزد بر آتش سپند
شرفنامه، ص ۶۷، ب ۷
سپند از پی آن شد افروخته که آفت به آتش شود سوخته
اقبالنامه، ص ۱۱۸، ب ۷

۷- جوع البقر: جوع بقری و گرسنگی گاوی نیز گویند. چون این بیماری غالباً گاو را عارض می‌گردد، بدین نامش خوانده‌اند. در این بیماری «معدده تقاضای خوراک نمی‌کند؛ لیکن سایر اندام گرسنه هستند و بیمار بدون اشتها می‌خورد گاهی عاقبت کار گرسنگی اندام به حدی می‌رسد که دارنده‌ی تن را به غش می‌کشاند.»^(۱۷)
در باورهای عامیانه «کسی که به مرض جوع مبتلا می‌شد، می‌گفتند که جغد در شکمش است که هر چه می‌خورد، خوراک آن جغد می‌شود. برای درمان آن باید چند روز به بیمار گرسنگی داد و بعد دست‌ها و پاها را محکم می‌بستند، سپس خوراکی‌های خوشبو و خوشمزه را در اتاق او گذارده تا آن جغد، بوی آن‌ها را حس کرده، از شکم بیمار خارج شده و مریض معالجه شود.»^(۱۸) به نظر می‌رسد با توجه به این که غذاهای خوشبو و خوشمزه در درمان مبتلایان به جوع البقر سودمند بوده، مولانا گوید:

آنک از جوع البقر او می‌تپید همچو مریم میوه‌ی جنت بدید
میوه‌ی جنت سوی چشمش شتافت معدده‌ی چون دوزخش آرام یافت
مثنوی، دفتر ۵، ص ۱۹، ب ۲۸۵-۶

در بیت نخست، میوه‌ی جنت به عنوان نماد خوراکی‌های خوشبو و خوشمزه، وجه شبه قرار گرفته و البته می‌تواند مظهر پر خوری نیز باشد. منابع طب سنتی نیز درمان این بیماری را با غذاهای خوشبوی آمیخته به شراب ریحانی؛ و بوی‌های خوش، چون: بوی سیب، به، مورد، عود، مشک، گلاب و کافور ذکر کرده‌اند:

اندر افتادند در لوت آن نفر قحط دیده، مرده از جوع البقر

ایضاً، دفتر ۴، ص ۴۹۲، ب ۳۶۱۸

زینسان همه ره طبق کشانان جوع البقر خری نشانان
فتحعلیخان صبا، ص ۷۷۲، ب ۱۵۳۸۸

۸- دیوانگی: آن را به لاتین (Mania) گویند. کلمه‌ی دیوانه، صفت نسبی و مرکب از: دیوانه است و به معنی مانند دیو، دیو مانند، دیو زده و پریزده می‌باشد. دیوانگی و جنون در مقابل عاقلی و فرزاندگی استعمال می‌شود و از آن به دیوزدگی، پریزدگی یا پری گرفتگی، جن‌زدگی، شیفگی، آشفتگی، شیدایی، خشک دماغی و خشک مغزی نیز تعبیر شده است. واژه‌ی دیوانگی و جنون حاکی از این است که چون مردم پیشین، کیفیت و سبب علمی پاره‌ای از بیماری‌ها را نمی‌شناختند، آن‌ها را به حلول ارواح خبیث و رسوخ دیو و جن و پری در کالبد آدمی منسوب می‌داشتند، چنان که در اشعار فارسی آمده:

بوی جنون اگر دمد از دم عاشقان چه شد

هر که نشست با پری چون حذر از جنون کند

اهلی، ص ۲۳۱، ب ۴۷۵۱

چه حال است این ترا آخر چه بودست پری داری مگر دیوت ربودست

خسرونامه، ص ۵۷، ب ۱۵۷۸

مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تا روز

سخن با ماه می‌گویم، پری در خواب می‌بینم

حافظ، ص ۴۸۳، ب ۳

نوروز شد که جوش زند خون باغها از بوی گل، پریزده گردد دماغها

صائب، ج ۱، ص ۲۱، ب ۳۸۷

و درباره‌ی علل پریزدگی هم سبب‌های عامیانه ذکر می‌کردند؛ مثلاً بر این باور بودند که «اگر بچه‌ای در شب، تنها به لانه‌ی مرغ یا جاهای تاریک برود، جنی می‌شود. از این‌رو، سنجاق یا چاقوی کوچک یا تکه‌ی فلزی روی سینه‌اش می‌آویزند تا از شر جن

و پری محفوظ بماند. اگر کسی شب زیر درخت گردو بخوابد یا به تنهایی جایی برود، جن او را می‌زند (جنی می‌شود)؛ باید چاقو یا داسی همراه داشته باشد تا جن به او حمله نکند. اگر کسی جن ببیند و بسم‌الله گوید، جن می‌گریزد، اگر کسی شب، آب جوش را بر زمین بریزد و بسم‌الله نگوید، بی‌وقتی می‌شود.^(۱۹) عطار در خسرونامه اشاره می‌کند که شب نباید آب جوش را بیرون ریخت؛ زیرا ممکن است روی جن و پری بریزد و در این صورت، پری آن را که بر وی آب جوش ریخته با خود خواهد برد:

از این مشکل دل من گشت آگاه که آن بت را پری بردست از راه
مگر آبی بپاشیدست ناخوش که آب ما پری را هست آتش

خسرونامه، ص ۲۱۵، ب ۴۶۰۳-۴

همچنین باور داشتند اگر کسی با پری همزاد باشد، آن پری او را با خود خواهد برد:

بدو گفتا بشارت باد شه را که از باغت پری بردست مه را
گل تر را پری همزاد بودست که آن همزاد او را در ربودست
چو با گل خفته بد دایه به یک جای پری آویخته است او را به یک پای

ایضاً، ص ۸۹، ۶۱۱-۱۳

از این رو، برای درمان این قبیل بیماری‌ها غالباً کاهنان یا معرّمان (عزیمت خوانان) اعمال ویژه‌ای انجام می‌دادند که آن را پریخوانی و جن‌گیری، و انجام‌دهنده‌ی آن را پریخوان یا جن‌گیر می‌نامیدند:

پری رخا چه کنم گر نخوانمت شب و روز چرا که چاره‌ی دیوانگان پریخوانی است
خواجو، ص ۲۱۷، ب ۱۶

خُم چو پری گرفته‌ای یافته صرع و کرده کف

خط معرّمان شده برگ رز از مزعفری

خاقانی، ص ۴۳۰، ب ۱

و معتقد بودند پریخوان بدین طریق دیو یا پری را احضار کرده، او را از اندام دیورده یا پریزده بیرون می‌آورد و به عبارت دیگر، جن‌گیری می‌کند و در صورت به نتیجه رسیدن این اعمال، می‌گفتند پری سر به خط آورده است:

کشید آنکه خطی بر گرد آن طشت
عزیمت خوان به گرد طشت می‌گشت
گهی در آب روشن می‌دمیدی
گه از هر سو خطی بر می‌کشیدی
خسرونامه، ص ۲۱۵، ب ۹-۶۶۰۸

بسوزم عودتر در خانه بسیار
پری را سر به خط آرم به یک‌بار
به جای آرم هرآن افسون که دانم
عزیمت‌های گوناگون بخوانم
ایضاً، ص ۲۱۶، ب ۱۸-۶۶۱۷
با گذشت زمان و علمی‌شدن نسبی دانش پزشکی، تباهی اخلاط چهارگانه، به ویژه خون و سودا، اسباب دیوانگی شمرده شد:

خون چو سرخ است اصل عمر بدوست
جایش اندر دل و جگر باشد
چون سیه گشت هم در این دو مکان
اصل دیوانگی و شر باشد
سنایی، ص ۱۰۶۴، ب ۶-۷

و پزشکان کهن، دیوانگی را به عنوان یک عارضه‌ی مغزی و دماغی پذیرفتند:
بیدل من جنون کیش، در حسرت دل جمع
از هر که چاره جستم، گفت این مرض دماغی است
بیدل، ص ۱۷۵
و به دنبال آن، جنون و دیوانگی را از منظر زمانی و ادواری به دو نوع تقسیم کردند:

۱- جنون کامل یا دائمی

حسابی نیست با وحشت جنون کامل ما را
مگر لیلی به دوش جلوه بندد محمل ما را
ایضاً، ص ۶۱

۲- جنون دوری

از جنون دوری من بس که دارد پیچ و تاب

برنمی‌آرد سر لاف از گریبان گردباد

صائب، ج ۳، ص ۱۱۴۱، ب ۱۴

و با توجه به ماده و کیفیت، به چهار نوع دیوانگی قایل شدند: ۱- مانیا؛ ۲- داءالکلب؛ ۳- صبا را؛ ۴- قطرب؛ و از میان پزشکان ایرانی، ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، صاحب کتاب هدایه المتعلمین فی الطب، به سبب موفقیتهای فراوانی که در علاج بیماران روانی کسب کرد، به پزشک دیوانگان شهرت یافت.

با این همه، چگونگی درمان و مراقبت و آرام کردن دیوانگان از باورهای عامیانه به دور نمانده؛ و به سبب همین باورها با دیوانگان بسیار خشن رفتار می‌کردند: آنان را به بند می‌کشیدند و در دارالمجانین یا دیرها نگهداری می‌کردند، داروهای تلخ بدانان می‌خوراندند و با شلاق آزارشان می‌دادند و پس از هر غذا برای مرعوب ساختن دیوانگان، آنان را فلک می‌کردند، سرشان را می‌تراشیدند و داغ می‌کردند و روزی چندبار شلاق می‌زدند.^(۲۰) شلاق زدن با زه گاو، نه تنها در کتاب هزار و یک شب آمده، بلکه مولانا نیز در مثنوی از آن سخن می‌گوید:

دوستان در قصه‌ی ذوالنون شدند سوی زندان و در آن رایبی زدند...
او ز شرّ عامه اندر خانه شد او ز ننگ عاقلان دیوانه شد
او ز عار عقل کُند تن پرست قاصدا رفته است و دیوانه شده است
که ببندیم قوی و ز ساز گاو بر سر و پشتم بزن وین را مکاو
مثنوی، دفتر ۲، ص ۳۲۴، ب ۱۴۳۰، و ۱۴۳۴-۶

یا ز زخم لخت یابم من حیات چون قتل از گاو موسی‌ای ثقات
زنده شد کشته ز زخم دم گاو همچو مس از کیمیا شد زر ساو
ایضاً، ص ۳۲۵، ب ۱۴۳۷-۹

- دیوانه و ماه نو: ترسیدن و برآشفتن دیوانه از ماه نو، از دیگر موضوعات مربوط به بحث دیوانگی است که دستمایه‌ی تصویرگری و مضمون‌آفرینی بسیاری از شاعران پارسی‌گو قرار گرفته:

او را سوی ما کجا طواف است دیوانه و ماه نو گزاف است
لیلی و مجنون، ص ۱۰۵، ب ۱۷

ملک چون جلوه‌ی دلخواه نو دید تو گفتی دیو دیده ماه نو دید
چو دیوانه زماه نو بر آشفت در آن مستی و آن آشفتگی خفت
خسرو و شیرین، ص ۳۹۲، ب ۱-۲

نخست، باید دانست که در طب سنتی - چنان که قبلاً ذکر شد - دیوانگی را از حیث ماده، به چهار نوع، یعنی مانیا، داءالکلب، صبارا و قطرب تقسیم کرده‌اند؛ دیگر این که، ترس دیوانه از ماه نو در منابع طبی به عنوان نشانه‌ی این دیوانگی‌های چهارگانه ذکر نشده است. پس، سبب اسناد این حالت به دیوانگان چیست؟

پزشکان سنتی سرسام را دو نوع می‌دانستند:

الف) سرسام سرد؛ که به یونانی لیثرغس گویند و لیثرغس، یعنی فراموشی. از این رو، این بیماری به اعتبار روی آوردش، یعنی فراموشی، لیثرغس خوانده شد؛ ولی ماده‌ی آن بلغم یا سوداست:

چو سرسام سرد است قلب شتا را دوا به ز قلب شتایی نیابی
خاقانی، ص ۴۱۷، ب ۷

ب) سرسام گرم؛ که به یونانی قرانیطس خوانند و آن ورم گرم پدید آمده در پرده‌ی نازک یا ستبر مغز است. ماده‌ی این نوع سرسام، خون یا صفراست و آن را سرسام تیز هم می‌گویند:

زجوشیدن سر به سرسام تیز جهان کرده از روشنایی گریز
شرفنامه، ص ۱۲۹، ب ۴

در منابع طب سنتی، نشانه‌های مختلف و متعددی در خصوص سرسام گرم برشمرده شده که یکی از آنها تنفر و ترس از نور و روشنایی است. این امر، در اشعار فارسی نیز انعکاس یافته:

همت خاصان و دل عامیان شیفته ز آن نور چو سرسامیان
مخزن الاسرار، ص ۶۵، ب ۹

برآورد مرغ سحرگه غریو چو سرسامی از نور و صرعی زدبو
شرفنامه، ص ۴۷۳، ب ۱۰

چون از دو نوع سرسام مذکور، ترس از نور و روشنایی، ویژه‌ی مبتلایان به سرسام گرم یا قرانیطس است، به احتمال قوی از مطلق سرسام با قرینه‌ی ترس از نور ماه و روشنایی، مراد سرسام گرم می‌باشد؛ ولی به نظر می‌رسد چون در ادب فارسی غالباً تصویرگری و مضمون آفرینی مدُنظر بوده، نه نوع دقیق بیماری، حالت مذکور مجازاً به سودازده هم نسبت داده شده و گویا مراد از سودازده، مبتلا به سرسام سرد است که به سرسام سودا نیز شهرت دارد:

سودازده با قمر نسازد صقرزده را شکر نسازد
لیلی و مجنون، ص ۲۴۶، ب ۲۳
بس که صائب شد ز خشکی مستعد سوختن

مغز ما سوداییان را نور مهتاب آتش است
صائب، ج ۲، ص ۵۱۲، ب ۳

بنابراین، در توجیه ترس دیوانه از ماه نو، شاید بتوان گفت: الف) مریضی اصلی سرسام گرم است و به اعتبار عوارض و پیامدهایش که به دیوانگی شباهت دارد، مجازاً از آن با عنوان دیوانگی یاد شده است. ب) به دلیل این که، مانیا به سرسام شباهت دارد و صُبارا نیز نوعی از سرسام گرم صفرایی است، می‌توان نتیجه گرفت، دیوانه‌ای که از ماه نو و روشنایی می‌ترسد، مبتلا به دیوانگی از نوع مانیا یا صُبارا است. (۲۱)

۹- سپند: یا اسپند و اسفند را به عربی حرمل خوانند و در منابع طب سنتی برای آن خواصی ذکر کرده‌اند: «تقطیع کند و نرمش دهد. محلول آن را بر مفاصل مالند، درد را از بین می‌برد. مستی آور است همانند شراب... ادرار بول کند و حیض کند و در علاج قولنج سودمند است.»^(۲۲) سپند در گذشته ظاهراً به عنوان یکی از مواد ضد عفونی‌کننده، استعمال می‌شده است؛ چنان که حکیم نظامی درباره‌ی سبب سوزاندن سپند گوید:

سپند از پی آن شد افروخته که آفت به آتش شود سوخته
اقبالنامه، ص ۱۱۸، ب ۷

در ادب فارسی به خاصیت دافع چشم زخم‌بودن سپند، بیش از دیگر خواص آن اشاره شده و این امر متأثر از باورهای عامیانه‌ای است که در میان مردم رواج داشته و دارد:

ز چشم بد آن کس نیابد گزند که پیوسته سوزد بر آتش سپند
شرفنامه، ص ۶۷، ب ۷

چون سپند از بیم چشم بد همان در آتشیم گرچه چون مجمر متاع خانه‌ی ما آتش است
صائب، ج ۲، ص ۵۱۱، ب ۷

از دیگر فایده‌های سپند در باورشناسی مردم، دافع سحر و جادو بودن آن است، گویا این باور در نزد گذشتگان چنان ریشه دوانیده بود که حتی به پاره‌ای از منابع طب سنتی نیز راه یافته: «... و تعلیق او در لته‌ی کبود رافع سحر است»^(۲۳) و در خسرو و شیرین آمده:

چنان درمی‌رمید از دوست و دشمن که جادو از سپند و دیو از آهن
خسرو و شیرین، ص ۲۲۳، ب ۱۲

۱۰- فصد: یا رگ‌زدن، با نام علمی Saignee یا Blood-Letting در طب سنتی «نوعی تخلیه‌ی همگانی است که زیادی را بیرون می‌راند و منظور از زیادی، بیشتر شدن اندازه‌ی خلطی نسبت به دیگری در عروق است. رگ‌زدن در دو حالت بایسته است:

۱- برای کسی که تنش جهت پذیرش بیماری‌ها آمادگی دارد و چنان که خورش زیاد شود، بیماری پدید می‌آید؛ ۲- برای کسی که در اثر زیادی خون در حال حاضر بیمار شده است. در هر یک از موارد مذکور، رگزدن به منظور اصلاح سه حالت انجام می‌گیرد: اول، موقعی که خون بیشتر از اندازه است؛ دوم، در موقعی که خون ناپسندیده است؛ سوم، در موردی که خون هم زیاد است و هم ناپسندیده.^(۲۴) در اشعار فارسی نیز زیادی خون و فساد و تباهی آن از انگیزه‌های اساسی فصد شمرده شده:

چو خون در تن ز عادت بیش گردد سزای گوشمال نیش گردد
خسرو و شیرین، ص ۳۰، ص ۱۵

نعمت الوان دنیا مایه‌ی درد سر است خون فاسد در بدن آهنربای نشتر است
صائب، ج ۲، ص ۴۹۱، ب ۳

از این رو، فصد را دو گونه می‌دانستند: ۱- فصد اضطراری؛ ۲- فصد اختیاری؛ و یکی از موضوعات مهمی که در فصد مطرح می‌شد، اوقات فصد بود. در این خصوص برای فصد اضطراری، زمانی مشخص نبود و اگر علاج بیمار منوط به فصد بود، بی‌درنگ فصد می‌کردند. طالب آملی گوید:

فصدم ضرور گشته به نوعی که زخم نیش
دریوزه از خطوط شعاعی خور کنم
طالب، ص ۱۴۰، ب ۴۰۸۹

اما در فصد اختیاری، رعایت اوقات فصد را لازم می‌دانستند و بر این عقیده بودند که «فصد اختیاری را بهترین اوقات، وقت ضحی، یعنی چاشت روزاست؛ بعد از اتمام هضم و نقص و ایام ناقص النور ماه که از پانزدهم تا بیست و هفتم است؛ اما از اول ماه تا چهاردهم، خصوص در اسبوع اول، یعنی در هفته‌ی اول که زایدالنور است، بنابر ثوران و هیجان رطوبات به مناسبت زیادی نور قمر فصد جایز نیست، جهت آن که خون صالح با فاسد در این هنگام و ایام مختلط می‌باشد؛ همچنین در آخر ماه به سبب آن که اخلاط در آن وقت متکاثف می‌باشند و اخراج اخلاط متکاثف دشوار و

موجب ضعف است، فصد روا نیست»^(۲۵) قدما بر رعایت این اوقات بسیار تأکید می‌ورزیدند؛ تا آن جا که یکی از درس‌هایی که دانشجویان رشته‌ی پزشکی باید می‌آموختند، ستاره‌شناسی بود؛ تا بدان وسیله بتوانند ساعات مناسب فصد و درمان را تعیین کنند. آنان چنین تصور می‌کردند که «هر یک از اندام بدن به یکی از صور فلکی مربوط می‌باشند و گرفتن خون از اندامی به هنگامی که ماه مسلط بر صورت فلکی آن اندام بود، خطرناک محسوب می‌گردید»^(۲۶)؛ مثلاً در روزهای ششم و هفتم ماه که ماه (قمر) در جوزا بود، فصد نمی‌کردند؛ زیرا آن را موجب ورم و گاه مرگ بیمار می‌شمردند:

طالع جوزا که کمر بسته بود از ورم رگزدنت رسته بود

مخزن الاسرار، ص ۱۱۱، ب ۱۰

به چاه جاه چه افتی و عمر در نقصان به قصد فصد چه پویی و ماه در جوزا
خاقانی، ص ۱۷، ب ۷

همین باورها در مورد حجامت نیز مصداق داشت، اما بدین نکته هم باید اذعان کرد که در همان زمان که عده‌ای از پزشکان، ستارگان را در سیر زندگی انسان، سعادت و شقاوتش، سلامت و بیماری‌اش مؤثر می‌دانستند؛ پزشکانی هم بودند که نقش ستارگان را در زندگی انسان پوچ و بی‌اساس می‌انگاشتند و برای اثبات درستی عقاید خویش، هرگاه که ماه در جوزا یا قمر در عقرب بود، تنقیه تجویز می‌کردند، مسهل می‌دادند و فصد هم می‌کردند و گویا بیمارانشان آسیبی هم نمی‌دیدند؛ بختیشوع از این جمله بود.

امروزه پزشکان از دیدگاه علمی به تأثیر نور و روشنایی و گرما و سرما بر دستگاه گردش خون و کیفیت آن پی برده‌اند و «شاید هیچ‌گاه به تصور نمی‌رسید که حجامت در اول ماه قمری با حجامت میانه‌ی ماه قمری و در نیمه‌ی دوم ماه قمری، تفاوتی از نظر ثمر بخشی داشته باشد و رعایت آداب ساعات و روزها و ایام ماه قمری در آن غیرمنطقی تعبیر می‌گردید، ولی زمانی که تفاوت کاهش کلسترول خون

در حجامت در این روزها در آزمایشگاه مشاهده شد»^(۳۷)، آنچه زمانی باور عامیانه و غیرعلمی شمرده می‌شد، صحت و درستی‌اش از دیدگاه علمی نیز به اثبات رسید.

نتیجه

شاید بتوان ترس از امراض و امید بهبود آن‌ها را از عوامل عمده‌ی ورود خرافات و باورهای عامیانه در حوزه‌ی پزشکی دانست؛ یعنی آن‌گاه که انسان از درمان بیماری نومید می‌گشته و بوی مرگ را استشمام کرده، گویی برای ماندن راهی جز گرایش به عالم درون و پناه بردن به باورهای عمومی نداشته است. دست یازیدن به شیوه‌های درمانی خرافی و غیرعلمی، یادآور پیکار نیکی با بدی و ستیز نیروهای اهورایی با اهریمنی برای رهایی از چنگال شوم مرگ و رسیدن به بی‌مرگی است. اگرچه زرتشت در عصر خویش مجاهدت کرده تا اوهام و خرافات را از طب جدا نماید - و از این دیدگاه می‌توان او را بقراط ایران خواند - کارآمد نبودن داروها و بهبود نبخشیدن شیوه‌های درمانی در پاره‌ای از موارد، ترس از مرگ و آرزوی بيمرگی را چون ادوار پیشین با خود همراه می‌کرده و بدین ترتیب، در خرافات و موهومات همچنان گشوده می‌مانده است. بعد از اسلام نیز پزشکان مسلمان همت گماشتند تا باورهای غیرعلمی را از اوراق پزشکی بشویند و در این راه توفیقات نسبتاً چشمگیری هم داشته‌اند، اما هرگز نتوانستند آن را ریشه‌کن کنند، چنان‌که پیکار میان طب علمی و طب عامی (عوام) هنوز که هنوز است، ادامه دارد.

از طرف دیگر، پاره‌ای از آنچه، روزگاری باور عامیانه و اصول غیرعلمی محسوب می‌گردید، بعدها علم و تکنولوژی سرشت علمی‌شان را به اثبات رساند. از این رو، شاید بعضی از آنچه که امروزه هم به سبب ناتوانی دانش بشری، عامیانه و غیرعلمی شمرده می‌شود، روزگاری لباس علم و دانش بر تن پوشد. گذشته از همه‌ی این‌ها، این باورها در لحظات عجز و ناتوانی علم و دانش؛ یأس و نومیدی بشر در رویارویی با اموری چون: قحط، فقر، بیماری و مرگامرگی، همان خدمتی را در حق انسان می‌کردند که امروزه بخشی از آن خدمات رسالت روانپزشکی است؛ یعنی آرامش روح و روان.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- سیریل الگود، تاریخ پزشکی ایران، ترجمه‌ی محسن جاویدان، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۱.
- ۲- رک: حسن تاج‌بخش، تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران، دوره‌ی دوجلدی، انتشارات سازمان دامپزشکی کشور با همکاری دانشگاه تهران، تهران، جلد اول، بهمن ۱۳۷۲، ص ۲۵۹-۲۶۰.
- ۳- میرجلال الدین کزازی، گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰، ص ۴۹۹.
- ۴- محمد ابن عبدالحمید نصرالله منشی، کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ هشتم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۴۷-۱۴۸.
- ۵- ابوریحان بیرونی، صیدنه، ترجمه‌ی ابوبکر علی ابن عثمان کاشانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، دوره‌ی دو جلدی، شرکت افست سهامی عام، تهران، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۹۲؛ و نیز رک: الف) سیدمحمد مؤمن تنکابنی، تحفه‌ی حکیم مؤمن، کتابفروشی محمودی، تهران، بی‌تا، ص ۶۰۲؛ ب) ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، قانون در طب، ترجمه‌ی عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، دوره‌ی پنج جلدی، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۲، ج ۳، بخش ۳، ص ۴۳۶.
- ۶- سیدمحمد مؤمن تنکابنی، تحفه‌ی حکیم مؤمن، ص ۶۰۲.
- ۷- لطفعلی بریمانی، طب و داروهای سنتی، دوره‌ی پنج جلدی، چاپ اول، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۰.
- ۸- ابو علی حسین بن عبدالله ابن سینا، قانون در طب، ج ۳، بخش ۱، ص ۱۴۷.
- ۹- رک: ه داویدیان، غ. ساعدی، «تجزیه و تحلیل آل و ام‌الصّیّیان بر مبنای روان‌شناسی»، سخن، دوره‌ی شانزدهم، شماره‌ی اول (بهمن‌ماه ۱۳۴۴)، ص ۲۸-۳۴.
- ۱۰- هربرت یهراس، معالجه‌ی کودکان علیل و مصروع، ترجمه‌ی حمید سلیمی خلیق، کتابفروشی امید، با همکاری مؤسسه‌ی انتشارات فرانکلین، تبریز، ۱۳۴۳، ص ۵۸-۵۹.
- ۱۱- عودالصّلیب: فاوانیا نیز گویند. بیخ نباتی است کمتر از زرعی و پر شعبه و قسم نر او شبیه به نبات زردک؛ و بیخش یک عدد و به قدر شبری و ستبری انگشتی، و چون بشکنند، دو خط صلیبی از جوف او مشاهده گردد. از این‌رو، آن را عودالصّلیب نامند. (رک: سیدمحمد مؤمن تنکابنی، تحفه‌ی حکیم مؤمن، ص ۱۲۹).

- ۱۲- سیدمحمد مؤمن تنکابنی، همان کتاب، ص ۱۸۰.
- ۱۳- منوچهر امیری، فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار یا تحقیق درباره‌ی کتاب الابنیه عن حقایق الادویه، موفق‌الدین ابومنصور علی الهروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳، ص ۶۶-۶۷.
- ۱۴- یواقیت العلوم و دراری النجوم، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۱۸.
- ۱۵- سید محمد مؤمن تنکابنی، همان کتاب، ص ۶۳۱.
- ۱۶- حمیدالدین ابوبکر عمربلخی، مقامات حمیدی، تصحیح رضا انزابی‌نژاد، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲، ص ۴۵.
- ۱۷- ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، همان کتاب، ج ۳، بخش ۲، ص ۱۰۷.
- ۱۸- ایرج افشار، پزشکی سنتی مردم ایران، دوره‌ی دو جلدی، چاپ اول، ناشر مؤلف، تهران، ۱۳۷۰، ص ۲۰۶.
- ۱۹- همان کتاب، ص ۶۸۲.
- ۲۰- رک: سیریل الگود، همان کتاب، ص ۲۶۰-۲۶۱.
- ۲۱- رک: الف) ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، همان کتاب، ج ۳، بخش ۱، ص ۸۴-۱۳۵. ب) سید اسماعیل جرجانی، ذخیره‌ی خوارزمشاهی، به کوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۹۱-۲۶۵. ج) لطفعلی بریمانی، همان کتاب، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۱. د) ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، هدایه المتعلمین فی الطب، به اهتمام جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۴، ص ۲۳۶-۲۳۹.
- ۲۲- ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۵۲.
- ۲۳- سید محمد مؤمن تنکابنی، همان کتاب، ص ۲۹۲.
- ۲۴- ابو علی حسین بن عبدالله ابن سینا، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۷۱-۴۷۲.
- ۲۵- محمدحسین بن محمدهادی العقیلی‌العلوی، خلاصه الحکمه، چاپ سنگی، ص ۵۲۳.
- ۲۶- سیریل الگود، همان کتاب، ص ۴۳۲.
- ۲۷- سیدعلی طبری‌پور و سیدمحمدتقی طبری‌پور، طب اسلامی - حجامت و زالو، چاپ اول، انتشارات النبی، بابل، ۱۳۷۷، ص ۴۳.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله: *قانون در طب*، ترجمه‌ی عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، دوره‌ی پنج جلدی، چاپ اول، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۲.
- ۲- الأخوانی البخاری، ابوبکر ربیع بن احمد: *هدایه المتعلمین فی الطب*، به اهتمام جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۴.
- ۳- افشار، ایرج: *پزشکی سنتی مردم ایران*، دوره‌ی دو جلدی، چاپ اول، ناشر مؤلف، تهران، ۱۳۷۰.
- ۴- الگود، سیریل: *تاریخ پزشکی ایران*، ترجمه‌ی محسن جاویدان، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۵۲.
- ۵- امیری، منوچهر: *فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار یا تحقیق درباره‌ی کتاب الأبنیه عن حقایق الأدویه*، موفق‌الدین ابومنصور علی‌الهروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳.
- ۶- انوری، اوحدالدین محمد بن محمد: *دیوان اشعار*، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، دوره‌ی دو جلدی، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
- ۷- اهلی شیرازی، شیخ‌محمد: *کلیات اشعار*، به کوشش حامد ربانی، کتابخانه‌ی سنایی، تهران بی‌تا.
- ۸- نریمانی، لطفعلی: *طب و داروهای سنتی*، دوره‌ی پنج جلدی، چاپ دوم، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۶۷.
- ۹- بلخی، حمیدالدین ابوبکر عمر: *مقامات حمیدی*، تصحیح رضا انزابی‌نژاد، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.
- ۱۰- بیدل دهلوی، ابو‌السانی میرزا عبدالقادر: *دیوان اشعار*، تصحیح خال محمد خسته و خلیل‌الله خلیلی، به اهتمام حسین آهی، چاپ دوم، کتابفروشی فروغی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۱- بیرونی، ابوریحان: *صیدنه*، ترجمه‌ی ابوبکرعلی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، دوره‌ی دو جلدی، شرکت افست سهامی عام، تهران، ۱۳۵۸.

۳۹ پژوهشنامه‌ی علوم انسانی و اجتماعی / سال چهارم / شماره چهاردهم / سال ۸۳

۱۲- تاج‌بخش، حسن: *تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران*، دوره‌ی دو جلدی، انتشارات سازمان دامپزشکی کشور با همکاری دانشگاه تهران، تهران، جلد اول، بهمن ۱۳۷۲، جلد دوم، اسفند ۱۳۷۵.

۱۳- جرجانی، سیداسماعیل، *نخیره‌ی خوارزمشاهی*، به کوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵.

۱۴- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد: *دیوان غزلیات*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ سوم، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۶۵.

۱۵- خاقانی شروانی، افضل‌الدین: *دیوان اشعار*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، چاپ سوم، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۸.

۱۶- خواجه کرمانی، جمال‌الدین ابوعطا محمودبن علی: *دیوان اشعار*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، چاپ دوم، انتشارات باژنگ، تهران، ۱۳۶۹.

۱۷- داویدیان، ه: *ساعدی، غ: تجزیه و تحلیلی از آل و ام‌الصبیان بر مبنای روان‌شناسی*، سخن، دوره‌ی شانزدهم، شماره‌ی اول (بهمن ۱۳۴۴).

۱۸- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم: *حدیقه الحدیقه‌ی و شریعه‌ی الطریقه‌ی*، تصحیح مدرس‌رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸.

۱۹- _____: *دیوان اشعار*، تصحیح مدرس‌رضوی، چاپ سوم، کتابخانه‌ی سنایی، تهران، ۱۳۶۲.

۲۰- صائب تبریزی، میرزا محمد علی‌بن میرزا: *دیوان اشعار*، به کوشش محمد قهرمان، دوره‌ی شش جلدی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.

۲۱- صبا، فتحعلیخان سیداحمد: *دیوان اشعار*، تصحیح محمدعلی فروغی، بی‌نا، تهران، ۱۳۴۹.

۲۲- طالب‌آملی، محمد: *کلیات اشعار*، تصحیح طاهری شهاب، انتشارات کتابخانه‌ی سنایی، تهران، بی‌تا.

۲۳- طبری‌پور، سیدعلی و سیدمحمدتقی: *طب اسلامی - حجامت و زالو*، چاپ اول، انتشارات النبی، بابل، ۱۳۷۷.

۲۴- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین: *خسرونامه*، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، کتابفروشی زوار، تهران، بی‌تا.

- ۲۵- العقیلى العلوى، محمدحسین بن محمدهادی: *خلاصه‌ی الحکمه‌ی*، چاپ سنگی.
- ۲۶- کزازی، میرجلال‌الدین: *گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی*، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
- ۲۷- منوچهری دامغانی، ابوالنجم احمد بن قوس: *دیوان اشعار*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ پنجم، انتشارات کتابفروشی زوار، تهران، ۱۳۶۳.
- ۲۸- مولوی، جلال‌الدین محمد: *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، دوره‌ی سه‌جلدی، چاپ ششم، انتشارات مولوی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۲۹- مؤمن تنکابنی، سیدمحمد: *تحفه‌ی حکیم مؤمن*، کتابفروشی محمودی، تهران، بی‌تا.
- ۳۰- نصرالله منشی، محمدبن عبدالحمید: *کلیله و دمنه*، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ هشتم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- ۳۱- نظامی گنجوی، ابو محمد الیاس بن یوسف: *کلیات*، به اهتمام وحید دستگردی، دوره‌ی سه‌جلدی، چاپ دوم، مؤسسه‌ی مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۳۲- *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.
- ۳۳- یهراس، هربرت: *معالجه‌ی کودکان علیل و مصروع*، ترجمه‌ی حمید سلیمی‌خلیق، کتابفروشی امید با همکاری مؤسسه‌ی انتشارات فرانکلین، تبریز، ۱۳۴۳.