

باورهای عامه در طب و پزشکی در شعر شاعران سبک آذربایجانی

حسن محمدی^۱، آرش مشفق^۲، حسین داداشی^۳

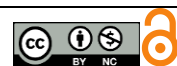
۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بناب، دانشگاه آزاد اسلامی، بناب، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: moshfeghi.arash@iau.ac.ir

چکیده

ادبیات فارسی همواره آینه‌ای از دانش‌ها، باورها و سنت‌های فرهنگی ایرانیان بوده است و در این میان، بازتاب باورهای عامه در حوزه طب و پزشکی جایگاهی ویژه دارد. شاعران سبک آذربایجانی به دلیل زندگی در محیطی سرشار از تعاملات اجتماعی و فرهنگی و نیز آشنایی با دانش‌های گوناگون، توانسته‌اند از مفاهیم طبی و پزشکی نه تنها در سطح علمی، بلکه در قالب باورهای عامه نیز بهره گیرند. هدف این پژوهش بررسی جلوه‌های این باورها در اشعار شاعران برجسته سبک آذربایجانی است تا نشان داده شود چگونه بیماری‌ها، داروها، روش‌های درمانی و خرافات طبی در خدمت تصویرپردازی شاعرانه، انتقال مفاهیم اجتماعی و بیان لایه‌های فرهنگی قرار گرفته‌اند. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است که بر پایه گردآوری داده‌ها از دیوان‌ها و مثنوی‌های شاعران مذکور و تحلیل محتوایی آن‌ها انجام گرفته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که شاعران سبک آذربایجانی با بهره‌گیری از دانش طب و باورهای عامیانه‌ی پزشکی، به شیوه‌ای خلاقانه ابعاد گوناگون شعر خود را غنا بخشیده‌اند. آنان بیماری‌های جسمی را از سطح پدیده‌های طبیعی فراتر برده و به استعاره‌هایی برای رنج‌های روحی و اجتماعی بدل کرده‌اند؛ چنان‌که اصطلاحاتی چون «تب نیاز»، «هیضه گناه» و «جنون اسارت» بیانگر پیوند مستقیم میان عارضه‌های جسمی و بحران‌های انسانی است. علاوه بر این، شاعران از این مفاهیم در عرصه مدح و هجو نیز سود جستند و با تصویرسازی‌هایی بدیع، همچون تبدیل نیزه به افعی‌ای که جذام می‌آفریند، گستره معنایی و بیانی شعر خود را گسترش داده‌اند. از سوی دیگر، تأکید بر ناتوانی درمان‌های بشری در برابر تقدیر الهی، نشان می‌دهد که آنان طب و پزشکی را نه صرفاً به مثابه دانش، بلکه به عنوان ابزاری برای بیان جایگاه انسان در برابر قضا و قدر الهی به کار برده‌اند. بر این اساس، فهم عمیق شعر این شاعران تنها با شناخت بستر طبی-فرهنگی زمانه آنان امکان‌پذیر است.

کلیدواژگان: باورهای عامه، طب سنتی، پزشکی، شعر فارسی، شاعران سبک آذربایجانی.



شیوه استناددهی: محمدی، حسن، مشفق، آرش، و داداشی، حسین. (۱۴۰۴). باورهای عامه در طب و پزشکی در شعر شاعران سبک آذربایجانی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۳)، ۱-۲۶.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۳ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۰ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۱۸ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ آذر ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

Popular Beliefs in Medicine and Healing in the Poetry of Azerbaijani-Style Poets

Hasan Mohammadi¹, Arash Moshfeghi^{1*}, Hosein Dadashi¹

1. Department of Persian Language and Literature, Bon.C., Islamic Azad University, Bonab, Iran

*Corresponding Author's Email: moshfeghi.arash@iau.ac.ir

Abstract

Persian literature has always served as a mirror reflecting the knowledge, beliefs, and cultural traditions of the Iranian people, among which the reflection of popular beliefs in medicine and healing occupies a special place. The poets of the Azerbaijani style, living in an environment rich in social and cultural interactions and familiar with diverse fields of knowledge, have skillfully employed medical and healing concepts not only at a scientific level but also within the framework of popular beliefs. The purpose of this study is to examine the manifestations of these beliefs in the works of prominent Azerbaijani-style poets, demonstrating how diseases, medicines, healing methods, and medical superstitions have been employed in poetic imagery, the transmission of social meanings, and the expression of cultural layers. The research method is descriptive-analytical, based on the collection of data from the divans and masnavis of the mentioned poets and the content analysis of these texts. The findings indicate that Azerbaijani-style poets, by drawing upon medical knowledge and popular medical beliefs, have enriched various dimensions of their poetry in creative ways. They have transcended the literal meaning of physical illnesses, transforming them into metaphors for psychological and social suffering—for instance, expressions such as “the fever of desire,” “the dysentery of sin,” and “the madness of captivity” reveal the direct connection between physical afflictions and human crises. Furthermore, these poets have employed such concepts in the realms of praise and satire, expanding the semantic and expressive scope of their poetry through innovative imagery, such as turning a spear into a serpent that brings forth leprosy. On the other hand, their emphasis on the helplessness of human medicine in the face of divine destiny demonstrates that they regarded medicine not merely as a field of knowledge but as a means to express the human condition in relation to divine fate. Accordingly, a profound understanding of these poets’ works is possible only through familiarity with the medical-cultural context of their time.

Keywords: *popular beliefs, traditional medicine, healing, Persian poetry, Azerbaijani-style poets.*



How to cite: Mohammadi, H., Moshfeghi, A., & Dadashi, H. (2025). Popular Beliefs in Medicine and Healing in the Poetry of Azerbaijani-Style Poets. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(3), 1-26.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 24 June 2025

Revise Date: 01 November 2025

Accept Date: 08 November 2025

Initial Publish: 09 November 2025

Final Publish: 22 November 2025

مقدمه

در هر جامعه‌ای ادبیات نانوشته‌ای وجود دارد که جزء فرهنگ آن جامعه محسوب می‌شود این ادبیات نانوشته از نسلی به نسل دیگر سینه‌به‌سینه انتقال داده می‌شود که فولکلور نامیده می‌شود. واژه ساکسنی تبار فولکلور از دو جزء «فولک» به معنی مردم، عامه و توده و «لر» به معنی فرهنگ، دانش، دانش و معرفت ترکیب شده است.

فرهنگ عامه اصطلاحی کلی است برای جنبه‌هایی از فرهنگ بشری که به صورت شفاهی، مشاهده، تجربه و تقلید به زندگی مردم منتقل می‌شود. مردم معمولاً در ساختار فرهنگی سهیم هستند که شناخت آن از طریق زبان رایج، انواع پیشه‌ها، پیوستگی نژادها، دوره‌های تاریخی یا سنی معین و یا محیط جغرافیایی میسر می‌شود. اشکال و پیکره‌ی سنت‌ها، آیین‌ها و رسوم در جامعه باقی می‌ماند و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. استعداد فردی، نیاز و خاطرات به شکل‌های گوناگون و پایدار در صورت‌پذیری فرهنگ عامه مؤثر هستند. شناخت عقاید و افکار هر جامعه با بررسی فرهنگ عامه آن جامعه ممکن می‌گردد. به‌طور کلی فرهنگ و تمدن ادبیات هر کشور برگرفته از روابط مردم عادی با یکدیگر است. درواقع زادگاه هنر در میان مردم و تولید افکار و تصورات و روابط عامه مردم است. همه‌ی کارهای ادبی با فولکلور آغاز می‌شود. ادبیات عامیانه (فولکلور)، اگرچه نیاز قشر ضعیف جامعه را برآورده می‌کرد- و به‌نوعی مبتذل می‌نمود - ولی با این همه طبقه‌ی مرفه و حاکم نیز در نوشته‌های خود از آن بهره برده‌اند. درواقع ادبیات عامیانه، در بیشتر موارد، نه‌تنها زیرساخت ادبیات کلاسیک ایران بود، بلکه ملل دیگر نیز از این ادبیات بهره برده‌اند. لالایی‌ها، ترانه‌های عامیانه، ضرب‌المثل‌ها و ... فرهنگ عامه را تشکیل می‌دهند و تأثیر آن بر ادبیات و علوم انسانی پوشیده نیست. علاوه بر ادبیات فارسی، فرهنگ عامه در ادبیات جهان نیز یکی از اجزای سازنده محسوب می‌شود. یافتن مشترکات فرهنگ عامه

ایران، سایر علوم و ادبیات جهانی در شناخت هر چه بهتر فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی به هم‌میهنان می‌گردد و موجب علاقه‌مند ساختن مردم کشورهای دیگر به ترویج زبان و ادب فارسی خواهد شد.

اصطلاح فولکلور را نخستین بار ویلیام جان تامز باستان‌شناس و عتیقه‌شناس انگلیسی به‌جای باستان‌شناسی عمومی به کاربرد که به نحوه‌ی زندگی انسان‌ها در طبیعت، رفتارها و همچنین به معانی مشترکی گفته می‌شود که عامه‌ی مردم جامعه در زندگی روزمره با آن سروکار دارند. از نظر وی این اصطلاح ناظر بر پژوهش‌هایی بود که در زمینه عادات، آداب و ترانه‌هایی که از ادوار قدیم باقی‌مانده‌اند، صورت می‌گرفت. تامس در نامه‌ای با نام مستعار «آمبروز مرتن» این کلمه ساکسنی را برای توصیف و توجیه آنچه را که قبلاً در انگلستان «رسوم کهن عامه» یا «ادب عامه» می‌خواندند پیشنهاد کرد. او همه آداب، رسوم، آیین‌ها، خرافات، ترانه‌ها، افسانه‌ها و مثل‌ها را که از زمان قدیم در جامعه کنونی برینانیا بازمانده بود، اصطلاحاً فولکلور خواند و گفت آنچه را که در انگلستان رسوم عامه یا ادبیات عامه گفته می‌شود بیشتر لر است تا «لیتراچر» یعنی فرهنگ است نه ادبیات و شایسته است که آن را فولکلور، یعنی فرهنگ یا دانش عامه بخوانیم (1).

شعر فارسی در دوره‌های مختلف تاریخی، به‌ویژه در سبک آذربایجانی، نه‌تنها بازتاب‌دهنده‌ی زیبایی‌شناسی و اندیشه‌های فلسفی بوده است، بلکه در بسیاری از موارد، به‌عنوان آینه‌ای از باورهای عامه در زمینه‌های مختلف، از جمله طب و پزشکی، عمل کرده است. شاعران بزرگی چون خاقانی، نظامی، فلکی شروانی و مجیرالدین بیلقانی، با بهره‌گیری از اصطلاحات و مفاهیم پزشکی، به بیان احساسات، اندیشه‌ها و نقدهای اجتماعی خود پرداخته‌اند. این امر نشان‌دهنده‌ی ارتباط عمیق میان فرهنگ عامه و ادبیات در آن دوران است. در اشعار شاعران سبک آذربایجانی، استفاده‌ی گسترده‌ای از اصطلاحات پزشکی مشاهده می‌شود. وی با

بهره‌گیری از واژگان و مفاهیم پزشکی، همچون انواع بیماری‌ها، داروها و درمان‌ها، در اشعار خود، علاوه بر نشان دادن تسلط بر دانش طب سنتی، به خلق تصاویر هنری و بلاغی پرداخته است. این استفاده‌ها نه تنها به غنای ادبی اشعار افزوده، بلکه نشان‌دهنده تأثیر عمیق باورهای عامه در طب و پزشکی بر ذهن و زبان شاعران آن دوران است.

شاعران با استفاده از مفاهیم پزشکی، به‌ویژه بیماری‌ها، به خلق استعاره‌هایی پرداخته‌اند که مفاهیم غیر جسمی، همچون رنج‌های روحی، عشق، فراق و وصال را بیان کنند. برای مثال، استفاده از بیماری‌هایی مانند «جذام»، «هیضه» و «جنون» در اشعار، به‌عنوان نمادهایی برای بیان دردهای درونی و آشفتگی‌های روحی به‌کار رفته است. این استعاره‌ها نه تنها به عمق اندیشه‌های شاعران افزوده، بلکه نشان‌دهنده تأثیر باورهای عامه در طب و پزشکی بر تفکر و بیان هنری آنان است.

استفاده‌ی شاعران از مفاهیم پزشکی، نشان‌دهنده تأثیر متقابل فرهنگ عامه و ادبیات است. از یک‌سو، باورهای عامه در طب و پزشکی بر ذهن و زبان شاعران تأثیر گذاشته و موجب استفاده از اصطلاحات و مفاهیم پزشکی در اشعار شده است. از سوی دیگر، این استفاده‌ها باعث شده است که مفاهیم پزشکی در ذهن و زبان مردم رواج یابد و به‌عنوان بخشی از فرهنگ عامه درآید.

باورهای عامه در طب و پزشکی در اشعار شاعران سبک آذربایجانی، نه تنها نشان‌دهنده تسلط آنان بر دانش طب سنتی است، بلکه به‌عنوان ابزاری برای بیان مفاهیم غیر جسمی، نقد اجتماعی و فرهنگی و تأثیر متقابل فرهنگ عامه و ادبیات عمل کرده است. این امر نشان‌دهنده عمق و غنای ادبیات فارسی در دوره‌های مختلف تاریخی است و می‌تواند به‌عنوان منبعی برای پژوهش‌های بین‌رشته‌ای در زمینه‌های ادبیات، فرهنگ‌شناسی و تاریخ پزشکی مورد استفاده قرار گیرد. در این مقاله به برخی از

بیماری‌های ذکرشده در دیوان اشعار شاعران سبک آذربایجانی و شیوه‌های درمان آن اشاره خواهیم داشت:

پیشینه پژوهش

میرزاخان، محسن (۱۴۰۳)، مقاله‌ای با عنوان «کارکرد بلاغی اصطلاحات طبی در قصاید خاقانی نوشته است که در دوفصلنامه علمی بلاغت کاربردی و نقد بلاغی چاپ شده است. در این پژوهش، میرزاخان به بررسی کارکرد بلاغی اصطلاحات طبی در قصاید خاقانی پرداخته است. وی با رویکرد بلاغی و روش تحلیلی-توصیفی نشان داده که خاقانی با بهره‌گیری از دانش طب و به‌کارگیری اصطلاحات پزشکی، توانسته است دستمایه تصویرسازی‌های شاعرانه خود را فراهم آورد. او در این مسیر از شگردهای بلاغی همچون تشبیه و استعاره استفاده کرده و میان پدیده‌های دور از هم شباهت‌هایی هنری برقرار ساخته است. نویسنده با تحلیل نمونه‌هایی از اصطلاحات طبی در قصاید خاقانی به این نتیجه رسیده است که درک کامل شعر این شاعر نیازمند آگاهی از دانش‌های گوناگون، به‌ویژه علم طب است و همین آمیختگی دانش و هنر سبب تمایز و برجستگی آثار او شده است (۲).

امیراحمدی، (۱۳۹۰). پژوهشی با عنوان «طب سنتی و شیوه‌های درمانی در پنج گنج نظامی» انجام داده است که در فصل‌نامه مطالعات نقد ادبی چاپ شده است. نویسنده نشان می‌دهد که نظامی گنجوی، افزون بر تسلط بر فنون سخن و مهارت‌های ادبی، با مقدمات علم پزشکی و خواص گیاهان دارویی نیز آشنا بوده و این آگاهی در اشعار او نمود یافته است. در این تحقیق، با جستجو و تحلیل مجموعه اشعار نظامی، مباحث مرتبط با طب سنتی، شیوه‌های درمانی و گیاهان دارویی استخراج شده و سپس با ارجاع به منابع معتبر طب اسلامی همچون قانون ابن‌سینا، ذخیره خوارزمشاهی جرجانی و الحاوی زکریای رازی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. این پژوهش بیانگر آن است که بهره‌گیری

از اصطلاحات و موضوعات طبی نه تنها غنای محتوایی شعر نظامی را افزایش داده بلکه زمینه پژوهش‌های گسترده‌تر در این حوزه را نیز فراهم آورده است (3).

زنجانی و اسعدی فیروزآبادی، (۱۳۸۱). پژوهشی با عنوان «تجلی طب در ادبیات کهن» انجام داده‌اند که در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به چاپ رسیده است. آنان با مطالعه و جستجو در آثار برجسته‌ای همچون مثنوی معنوی، دیوان شمس، خمسه نظامی، دیوان خاقانی، بوستان سعدی و تمامی آثار منظوم عطار، ابیاتی را که به نحوی با طب مرتبط بوده استخراج کرده و سپس با مراجعه به منابع معتبر طب قدیم، اطلاعات مرتبط با هر بیت را گردآوری کرده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در برخی ابیات، شاعران به خواص طبی مواد یا گیاهان دارویی اشاره داشته‌اند، در برخی دیگر به بیماری‌ها، علل، علائم و روش‌های درمان پرداخته‌اند و در مواردی نیز مسائل متفرقه مرتبط با طب مطرح شده است. نویسندگان در نهایت یافته‌های خود را در چهار محور اصلی «طب و درک مفاهیم شعر»، «طب و تصویرآفرینی»، «طب و تمثیل» و «طب و مضامین شعر» دسته‌بندی و تحلیل کرده‌اند (4).

پژوهش‌های پیشین هر یک با رویکردی خاص به بررسی بازتاب دانش طب در شعر فارسی پرداخته‌اند؛ میرزاخانی (۱۴۰۳) بیشتر بر کارکرد بلاغی اصطلاحات طبی در قصاید خاقانی تمرکز داشته و نشان داده است که این اصطلاحات در خدمت تصویرسازی‌های شاعرانه و هنری قرار گرفته‌اند. امیراحمدی (۱۳۹۰) در پژوهش خود به شیوه‌های درمانی و کاربردهای طب سنتی در آثار نظامی پرداخته و ضمن تطبیق با منابع طبی معتبر، به آگاهی شاعر از دانش پزشکی و گیاهان دارویی توجه کرده است. زنجانی و اسعدی نه مه غذای فرزند از خون حیض باشد نه ماهه خون حیضی گر آبله برآرد

فیروزآبادی (۱۳۸۱) نیز با رویکردی جامع‌تر، تجلی طب را در آثار متعددی از شاعران بزرگ بررسی کرده و ابعاد مختلف آن از جمله خواص گیاهان، بیماری‌ها و استعاره‌های طبی را دسته‌بندی کرده‌اند. در حالی که پژوهش حاضر با تمرکز ویژه بر باورهای عامه در طب و پزشکی در اشعار شاعران سبک آذربایجانی، بر آن است تا نشان دهد چگونه این باورهای مردمی، نه صرفاً در سطح دانش علمی یا بلاغت هنری، بلکه به‌عنوان بخشی از فرهنگ عامه در اشعار بازتاب یافته و به شکل‌گیری لایه‌های معنایی و اجتماعی جدیدی در این سبک ادبی کمک کرده است.

بحث و بررسی

بیماری‌ها و امراض و عقاید مربوط به آن‌ها

- آبله

در باور گذشتگان، آبله نتیجه‌ی جوشش و غلیان خون دانسته می‌شد؛ خونی که کودک در دوران نهم‌ماهه‌ی جنینی از مادر یا از خون حیض دریافت کرده است. این خون در آغاز رقیق و خام بوده و به تدریج حالت غلیظ و خشک پیدا می‌کرد. به تعبیر قدما: «آبله دانه‌هایی است که در زمان رطوبت خون پدید می‌آید؛ خون از مجاری رگ‌ها به سمت سطح پوست می‌رود و خود را به‌صورت جوش‌ها نشان می‌دهد. هنگامی که این جوش‌ها به مرحله‌ی پختگی برسند، چرکین و سپس خشک می‌گردند و در نهایت دانه‌ها از بین می‌روند.» (5). همچنین بر اساس باور خراسانیان، «آبله همان خون حیضی است که کودک در رحم مادرش مصرف کرده و سرانجام باید روزی از بدن او دفع گردد.» (6). در طب عامیانه عامل آبله اطفال را خوردن خون حیض می‌دانستند.

پس آبله ش برآید و صورت شود مجدر
سی‌ساله خون خلقی آخر چه آورد بر

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۱۹۰)

این ابیات از خاقانی شروانی، با استفاده از یک باور رایج در طبّ عامیانه زمان خود (که تصور می‌کرد آبله اطفال ناشی از «خوردن خون حیض» توسط جنین در طول بارداری است)، به یک مضمون اخلاقی و انتقادی می‌پردازند. در بیت اول، این باور به صراحت ذکر شده: اگر غذای نه‌ماهه فرزند در رحم، خون حیض باشد، نتیجه‌اش پیدایش آبله و مجدّر شدن صورت اوست؛ اما بیت دوم، این مضمون پزشکی-فولکلوریک را به یک استعاره گسترش می‌دهد و به نقد ظلم و ستم می‌پردازد. شاعر با یک قیاس تأثیرگذار می‌گوید: اگر جنینی که نُه ماه «خون حیضی» می‌خورد، نتیجه‌اش آبله می‌شود، پس کسی که سی سال خون مردم و خلقی را می‌خورد (کنایه از ستمکاران، حاکمان ظالم یا افراد خون‌خوار و فاسد که حقوق و دارایی مردم را غارت می‌کنند)، در نهایت چه عواقب و مجازاتی را در پی خواهد داشت؟ درواقع، شاعر با استفاده از یک مقدمه ملموس (باور عامیانه درباره آبله) به نتیجه‌ای به کابله را ز طفل پوشند

تا خون بجوش را نخوشند

(نظامی، ۱۳۸۵: ۱۵۷)

این توصیه مهم را مطرح می‌کند که باید آبله را از کودک پنهان داشت (کودک را از معرض آبله دور نگه داشت). دلیل این توصیه، جلوگیری از سرایت بیماری است که با استعاره‌ای ادبی بیان شده: «تا خون بجوش را نخوشند»

دید آبله پای دردمندی بر هر مویی ز مویه بندی

(همان: ۱۰۳)

در بُعد جسمی، وی عارضه مهلک آبله چشم را نیز مطرح می‌نماید و بیان می‌کند که این آفت چگونه می‌تواند حتی زیباترین چهره‌ها (ماه) را هدف قرار دهد و با آسیب رساندن به دیده‌ها، منجر به کوری و تاریکی چشم شود. درمجموع، نظامی از آبله نه تنها

اخلاقی و کوبنده می‌رسد و شدت و وخامت ستم را به شکلی مؤثر به خواننده منتقل می‌کند.

نظامی در یازده بیت بیماری آبله را آورده و به انواع آبله دست، پا، چشم و صورت اشاره می‌کند. در لیلی و مجنون نکته با ارزشی در مورد آبله بیان شده و حکیم نظامی می‌گوید: «آبله زود سرایت می‌کند، یعنی بهتر آن است آبله را از کودک پوشیده و کودک را جایی که آبله وجود دارد نبرند و گرنه، دچار آبله شده و به سبب هلاکت خونی که در بدن او به جوش زندگی است، از باد خزان مرگ می‌خشکد». (7)

در منظومه لیلی و مجنون نظامی گنجوی به نکته‌ای ارزشمند و دقیق درباره بیماری آبله اشاره دارند که نشان‌دهنده درک او از مفهوم سرایت‌پذیری این بیماری است، حتی در زمانی که علم پزشکی مدرن وجود نداشت. نظامی با آوردن این بیت:

بیت زیر نیز از منظومه لیلی و مجنون نظامی، تصویر دیگری از آبله پا را ارائه می‌دهد، اما این بار تمرکز بر درد، رنج و ناتوانی ناشی از آن است:

به‌عنوان یک واقعیت تلخ پزشکی، بلکه به‌عنوان نمادی قدرتمند برای بیان عجز، درد، خطر و زوال در زندگی و مسیر کمال بهره می‌برد.

آفت آبله رسیده به ماه ز آبله دیده‌هاش گشته سیاه
(نظامی، ۱۳۸۳: ۲۸۸)

فلکی شروانی نیز در بیت زیر، از آبله به صورت استعاره استفاده کرده تا شدت رنج و درد عاشقانه را بیان کند.

من زغمش چوبی‌هشان بر دورخ از جفا نشان
تن ز دو چشم خونفشان غرقه در آب و آبله
(فلکی، ۱۳۴۵: ۶۳)

در اینجا «آبله» استعاره‌ای است برای تاول‌ها و برجستگی‌های کوچک که بر اثر تماس طولانی مدت پوست با رطوبت و اشک داغ و شور (فشار شدید روحی) بر بدن یا پوست ایجاد می‌شود. شاعر با این تصویرسازی می‌گوید که بدن او از شدت گریه و اندوه، آن‌چنان در اشک‌های خود غرق شده که این اشک‌ها باعث شده‌اند تا پوست بدنش تاول بزند و آبله پیدا کند، درست مثل پوستی که بیش از حد در معرض آب داغ قرار گرفته باشد.

- آتش پاریسی

«آتش پاریسی یا همان نار پاریسی، نوعی جوش است که درون آن مایعی رقیق و گاه چرکی جمع می‌شود و معمولاً با خارش و سوزش شدیدی همراه است. راه درمان آن، شکافتن دانه‌ها و تخلیه مایع درون آن‌ها و همچنین تجویز غذاهای سرد و آبکی برای بیمار دانسته شده است. پزشکان کهن علت بروز این نوع جوش‌ها را حرارت و تیزی خون عنوان کرده‌اند. خاقانی از واژه‌ی دید مرا گرفته لب، آتش پاریسی ز تب

نطق من آب تازیان برده به نکته دری
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴۲۲)

سعدی شیرازی نیز در اشعارش به این بیماری اشاره کرده است. سعدی در این بیت، اصطلاح «آتش پاریسی» را برای بیان شدت درد، رنج یا تب و التهاب حریفان و دشمنان خود به کار می‌برد. شاعر بیان می‌کند که از رنج کشیدن و به جوش آمدن دشمنانش

آتش پاریسی برای اشاره به تب‌خال بهره برده و در برخی فرهنگ‌ها نیز این اصطلاح به طور مسامحه‌آمیز به جای تب‌خال آمده است. (ماهیار، ۱۳۸۴: ۱۳۸) امروزه، بسیاری از محققان این اصطلاح را معادل بیماری «هریون» یا همان «تب‌خال» می‌دانند، به‌ویژه زمانی که در ناحیه‌ی دهان و لب‌ها پدیدار می‌شود و با تب همراه است. خاقانی در بیت زیر به توضیح ارتباط بیماری را با تب و تأثیر آن بر لب‌ها و قدرت تکلم بیان می‌کند. شاعر می‌گوید که تب ناشی از «آتش پاریسی» باعث شده است که لب‌هایش گرفته و متورم شوند، به‌طوری که قدرت «نطق» او را مختل کرده است. این عارضه، توانایی سخنوری بلیغ او (که با استعاره «نطق من آب تازیان برده به نکته دری» بیان شده) را تحت الشعاع قرار داده است. درواقع، شاعر بیماری را که لب‌هایش را آزار می‌دهد، دلیل ناتوانی موقت خود در سخن‌گویی روان و فصیح می‌داند.

ناراحت نمی‌شود، زیرا آن‌ها در حال سوختن در «آتش پاریسی» و تب ناشی از آن هستند. در اینجا، «آتش پاریسی» نه لزوماً به معنای بیماری تب‌خال، بلکه استعاره‌ای است برای درد و رنج شدید و سوزان روحی و جسمی که بر اثر حسادت، خشم یا شکست،

وجود دشمنان او را فراگرفته و آن‌ها را در حالت تب و التهاب دائمی قرار داده است.

برنجم ز خصمان اگر بر طپند کز این آتش پارسی در تباند
(سعدی، ۱۳۷۹: ۳۱۵)

- ابلهی (حمق)

ابلهی که در متون طب قدیم با عناوینی چون حمق (حماقت)، غفلت و رعونت نیز به کار رفته، از نظر طبای سنتی به عنوان یک مرض دماغی (بیماری مغز) شناخته می‌شد. این حالت نه فقط به معنی بی‌عقلی صرف، بلکه به طور خاص، نقصان نیروی تفکر و ضعف در انجام امور مربوط به زندگی روزمره، تأمین معاش و تعاملات اجتماعی تعریف می‌شد. «از نظر این سینا حماقت کاهش کنش فکری یا از کار افتادن آن و حالتی است که به خرف شدن و ابله از چشم زخم کم رنج است

حالت کودکانه شبیه است. وی علت این بیماری را سردی یعنی سردمزاجی همراه ماده‌ی بلغمی بخش‌های میانی مغز می‌داند (8) خاقانی در بیت زیر با استفاده از مفهوم ابلهی، یک مقایسه حکیمانه ارائه می‌دهد. او می‌گوید: همان‌طور که ابله (فرد فاقد عقل و درک صحیح) از چشم زخم کمتر رنج می‌برد (زیرا درکی از موقعیت و خطر ندارد تا نگران باشد)، به همان ترتیب آکمه (فردی که کور مادرزاد است) از چشم درد (بیماری‌های بینایی که فرد بینا را رنج می‌دهد) کمتر ضرر می‌بیند.

اکمه از چشم درد کم ضرر است
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۶۶)

فلکی شروانی در بیت زیر، از وضعیت دیوانگان برای توصیف محدودیت و گرفتاری خود استفاده می‌کند. عبارت «غرقه در آهnm چو دیوانه» اشاره مستقیم به سنت زنجیر کردن بیماران مبتلا به جنون دارد. شاعر خود را از نظر رنج و محدودیت، مانند دیوانه‌ای می‌داند که غرق در زنجیرها و آهnm (قیدوبند فلزی) است. او این غرقه در آهnm چو دیوانه

مقایسه را انجام می‌دهد، درحالی‌که سریعاً توضیح می‌دهد: «گر چه با دیو کار زارم نیست»؛ یعنی او دیوانه نیست و به مفهوم سنتی تسخیر نشده است، اما در اسارت و رنجی است که از نظر فیزیکی شبیه به زنجیر شدن دیوانگان است. این بیت نمادی از اسارت روحی، اندوه یا گرفتاری‌های دنیوی شاعر است.

گر چه با دیو کار زارم نیست
(9)

- احولی (دوینی)

احولی که در متون طب قدیم با نام‌های حول یا لوچی شناخته می‌شد و در طب امروزی معادل دو بینی است، عارضه‌ای چشمی است که در آن فرد مبتلا یک شیء را به صورت دو تصویر ناهمگون مشاهده می‌کند. این اختلال از ناهماهنگی در حرکات عضلانی

کری چشم ناشی می‌شود که باعث می‌شود هر چشم تصویر شیء را از زاویه‌ای کمی متفاوت دریافت کند. همان‌طور که ابن سینا در قانون اشاره می‌کند، این عدم انطباق باعث می‌شود که قوه‌ی بینایی نتواند دو خبر متفاوت را به صورت یک تصویر واحد درک کند. در قانون درباره‌ی این عارضه آمده است: «گویی که عصب‌ها خبر

تصویری را از جای بلندتر و دیگری آن را از جای پایین‌تر می‌آورد در نتیجه قوه بینایی دو خبر را به صورت یک تصویر درک نمی‌کند و آن را به شکل دو تصویر که کاملاً بر هم منطبق نباشد درک می‌کند این بیماری را حول، احولی یا لوچی می‌نامند.» (8).

گر چه از احولی که چشم من است

غم

یک‌روزه

را

دو

می‌نگرم

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۵۳۷)

- استسقا

استسقا در طب قدیم به عنوان یک بیماری کبدی شناخته می‌شد. پزشکان سنتی معتقد بودند که این بیماری ناشی از ضعف جگر در رساندن آب به اندام‌ها است که نتیجه‌ی آن تشنگی مفرط و سیری‌ناپذیر در بیمار بود؛ فرد هرچقدر آب می‌نوشید، سیراب نمی‌شد و در عین حال، مایع در اندام‌ها متراکم می‌شد. در طب ازبس که خاک در جگر آب سده بست

خاقانی شروانی در این بیت، از بیماری احولی به عنوان یک استعاره‌ی قوی برای بیان شدت اندوه و غم خود استفاده می‌کند. شاعر اعتراف می‌کند که به دلیل «احولی» (دوبینی) که در چشمانش وجود دارد، حتی غم یک‌روزه را نیز دو برابر می‌بیند و احساس می‌کند.

امروز، استسقا به معنای «تراکم مفرط مایع در بافت‌های بدن. تورم حاصل ممکن است موضعی باشد مثلاً در صدمه یا التهاب، یا عمومی باشد از جمله در نارسایی قلب یا کلیه» (10).

خاقانی شروانی در این بیت، از بیماری استسقا و فرد مبتلا به آن (مستسقی) برای مدح ممدوح خود، حسام ملک، استفاده کرده است. شاعر با یک استعاره‌ی پیچیده بیان می‌کند:

مستسقی حسام ملک گشت جان آب

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۸۱۷)

در قانون آمده است: «اگر استسقا، استسقای گرم باشد یکی از نشانی‌هایش زردی رنگ چهره است.» (8). نظامی گنجوی در منظومه خسرو و شیرین، به بیماری استسقا اشاره دارد و آن را با یک حقیقت طبی دوران خود پیوند می‌زند. نظامی با پرسشی بلاغی بیان می‌کند: کسی که دچار استسقا باشد، چگونه ممکن است چهره‌اش مانند کدو زرد نشود؟ این بیت بر اساس باور طب سنتی که آشامد کدویی آب از او سرد

است که زردی رنگ چهره را از علائم بارز استسقای گرم می‌دانست. شاعر با این تشبیه، هم زردی (نشانه‌ی بیماری) و هم ورم (ورم شکم شبیه کدو) را تداعی می‌کند و دانش خود از علائم بیماری را در خدمت خلق یک تصویر هنری و تأثیرگذار قرار می‌دهد.

کز استسقا نگردد چون کدو زرد؟

(11)

آنجا که می‌گوید: «اگر دیدی که به جز رگ زدن چاره‌ای نیست و در بدن پرشدگی از خون هست رگ بزن اما بسیار احتیاط کن. یک‌باره خونی را که باید بکشی مکش و در چندین دفعه خون

استسقا و رگ زدن

ابن سینا در بحث از بیماری استسقا یکی از شیوه‌های درمان استسقا را در حالتی که مقدار خون در بدن بسیار باشد رگ زدن می‌داند.

مورد نیاز را بیرون کش.» (8) بیت زیر از بیلقانی با تکیه بر یکی از روش‌های درمانی سنتی برای بیماری استسقا (آب‌آوردگی بدن) که در متون طبّی مانند قانون ابن‌سینا آمده، سروده شده است.

ملک مستسقی صفت را تا دوا کردی به تیغ می‌توان گفتن که اندر وی توان آمد پدید

(12)

در طب سنتی، زمانی که استسقا با پرخونی (امتلاء و زیادی خون) همراه بود و راه‌های دیگر درمانی مؤثر نبود، پزشکان به روش فصد یا رگ زدن متوسل می‌شدند تا با کاهش حجم خون و تعدیل اخلاط، به درمان کمک کنند. ابن‌سینا با احتیاط توصیه می‌کند که این کار باید در دفعات متعدد و به تدریج انجام شود.

در این بیت، شاعر با استفاده از این واقعیت پزشکی، به مدح ممدوح می‌پردازد. او پادشاه یا ممدوح را به فردی تشبیه می‌کند که به دلیل ستم، ضعف یا مشکلاتی، به یک مستسقی صفت (کسی که نیاز به تصفیه و درمان دارد) تبدیل شده است. شاعر بیان می‌کند که تا زمانی که ملک، خود را با «تیغ» (به جای نیشتر طبیب، تیغ به طبل نافه‌ی مستسقیان به خورد جراد

کنایه از شمشیر عدالت، قدرت یا سیاست) درمان و اصلاح نکرده بود، امید به «توان» (قدرت، سامان و نیک‌بختی) در او وجود نداشت. درواقع، «تیغ» در اینجا استعاره از اقدام سخت، قاطعانه و اصلاح‌گرانه است که برای رفع نقایص و مشکلات درونی پادشاهی یا دستگاه او ضروری است، همان‌طور که تیغ (نیشتر) طبیب برای بیرون کشیدن خون فاسد یا اضافی از بیمار مستسقی لازم است تا حیات به او بازگردد.

بیت زیر از خاقانی شروانی به یکی از روش‌های عجیب و غریب اما رایج در طب سنتی قدیم اشاره دارد که در آن از جراد (ملخ) برای درمان بیماری استسقا استفاده می‌شد.

به نای روده‌ی قولنجیان به پشک ذباب

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۵۴)

خاقانی در این بیت با پیوند دادن بیماری مهلک استسقا با یک داروی غیرمتعارف و حیوانی (ملخ)، به صورت طنزآمیز یا انتقادی، به برخی از درمان‌های غریب و متناقض‌نمای رایج در پزشکی زمان خود اشاره می‌کند و احتمالاً قصد دارد تا میزان ناچیز بودن این روش‌ها را در برابر عظمت مصیبت‌ها و بیماری‌ها نشان دهد.

– ام الصبیان

ام الصبیان (به معنی مادر کودکان) در طب سنتی قدیم، عنوانی بود که برای نوع خاصی از صرع به کار می‌رفت که به‌طور ویژه کودکان را درگیر می‌کرد. اطباء قدیم این بیماری را غالباً از نوع صرع صفراوی دسته‌بندی می‌کردند و اعتقاد داشتند که برای درمان آن

باید از داروهای تر و سرد استفاده شود تا غلبه‌ی صفرا تعدیل گردد. «ام صبیان یا ام الصبیان نوعی صرع است که عارض کودکان می‌شود و اطباء قدیم ام صبیان را صرع صفراوی گفته‌اند و برای معالجه آن داروهای تر و سرد را توصیه می‌کردند. ابن‌سینا فاوانیا را یکی از بخورات مفید برای معالجه ام صبیان و صرع دانسته‌اند؛ و خاقانی نیز برای عود الطلیب چنین خاصیتی قائل بوده است.»

(5).

یکی از راه‌های درمان این نوع از صرع استفاده از گیاه عود الصلیب (فاوانیا) بوده است چنان‌که در الابنیه ذیل «فاوانیا» می‌خوانیم:

«فاوانیا (نوعی عودالصلیب) معتدل است به گرمی و خشکی، وی علت ام الصبیان را نیک بود چون از کودک بیاویزی.» (1).

جرجانی نیز به بینی کشیدن دود این گیاه را داروی مفیدی برای صرع می‌داند: «آن را که سبب صرع تیزی حس دماغ باشد ... عود کعبه را از خاصیت پنداشته عودالصلیب

در اینجا، شاعر کعبه را به گیاه درمانی عودالصلیب تشبیه می‌کند که در طب قدیم برای درمان ام‌الصبیان مورد استفاده قرار می‌گرفت. دلیل این تشبیه آن است که کعبه باید در برابر خطرات و آسیب‌های ناشی از «ابن‌الله» (اصطلاحی که مسیحیان برای عیسی مسیح به کار می‌بردند و در نگاه اسلامی یک ادعای کفرآمیز تلقی می‌شد) مانند یک داروی محافظ عمل کند. شاعر با کنایه می‌گوید که قدرت و تأثیر منفی ادعای «ابن‌الله» (که در اینجا نماد بدعت، شرک دهر پیر بوالفضول است ام صبیان یافته

شاعر روزگار را به موجودی «پیر و بوالفضول» تشبیه کرده است که به بیماری «ام صبیان» (نمادی از بی‌قراری، جنون یا آزاردهندگی) دچار شده است. سپس شاعر ادعا می‌کند که توانسته است داروی شفابخش این بیماری روزگار را پیدا کند: «کز نبات فکر او عودالصلیبش یافتم». منظور از «نبات فکر»، یعنی حاصل و محصول اندیشه‌های خود شاعر. در اینجا، «عودالصلیب» استعاره‌ای است برای شعر، حکمت، دانش یا بصیرت شاعر که می‌تواند پریشانی و آزاردهندگی روزگار را تسکین دهد یا راهی برای نجات از آن بیابد. به این ترتیب، خاقانی ضمن انتقاد از آشوب دنیا، بر قدرت فکر و هنر خود در غلبه بر این مصائب تأکید می‌کند.

- برص (پسی)

فاوانیا پیش‌بینی او دود کند و اگر بسایند در بینی دمند روا باشد.» (13) در بیت خاقانی شروانی با استفاده از بیماری «ام الصبیان» و داروی معروف آن، یعنی «عودالصلیب» (فاوانیا)، به بیان یک نکته کلامی و انتقادی می‌پردازد.

کز دم ابن الله او را ام صبیان آمده
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۷۰)

و گمراهی است) آن‌چنان زیاد بوده که برای کعبه مانند بیماری ام‌الصبیان (یک آفت خطرناک و فلج‌کننده) عمل کرده است؛ بنابراین، کعبه برای دفع این شرک و بدعت، نیازمند خاصیت عودالصلیب شده است. درواقع، خاقانی از استعاره بیماری و درمان برای انتقاد از نفوذ افکار شرک‌آمیز در جامعه اسلامی و تأکید بر نقش دفاعی و محافظت‌کننده کعبه در برابر این گونه آفت‌های دینی استفاده کرده است. در این بیت نیز:

کز نبات فکر او عودالصلیبش یافتم
(همان: ۹۰۷)

در طب قدیم، بهق و برص به عنوان امراض پوستی که لکه‌های سفید یا سیاه بر پوست ایجاد می‌کردند، مورد مطالعه قرار می‌گرفتند. هر دو بیماری ناشی از ضعف «قوت مغیره» (نیروی دگرگون‌ساز) دانسته می‌شدند که نمی‌توانست بر ماده بلغمی یا سودایی که مانع تبدیل غذا به گوشت و پوست است، غلبه کند. بهق زمانی رخ می‌داد که این ماده مزاحم به لایه‌های سطحی پوست می‌رسید و لکه ایجاد می‌کرد؛ اما اگر این ماده در عمق بیشتری از گوشت باقی می‌ماند و رنگ آن را تغییر می‌داد، آن را برص یا پسی می‌نامیدند. این بیماری‌ها به دلیل ظاهر ناخوشایندشان، در گذشته مورد تنفر شدید مردم بودند (5).

خاقانی برای توصیف خورشیدگرفتگی یا تأثیر تاریکی و تیرگی بر نور، از لکه‌های پوستی بهق استفاده می‌کند. شاعر با یک تشبیه

خاوری» (استعاره از خورشید) نیز بر از نقطه‌های بهق (لکه‌های سفید یا سیاه) می‌شد.

بر نقط بهق شود روی عروس خاوری
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴۲۳)

در بیت زیر خاقانی شروانی، با استفاده از دو بیماری مهلک و ناگوار یعنی سرسام (التهاب پرده‌های مغز و هذیان شدید) و برص یا پسی (بیماری پوستی لکه‌دار)، شدت رنج و مصیبت را بیان می‌کند.

ز سام ابرص جانکاه‌تر به زهر جفا
(همان: ۱۴)

است؛ اما در طب قدیم، مانند تعریف جرجانی، علاوه بر فزونی‌ها و زائده‌های گوشتی اطراف مقعد، به‌نوعی باد غلیظ که در نواحی تهیگاه و کمرگاه می‌پیچید (باد باسور)، نیز اطلاق می‌شد. همچنین، در برخی منابع کهن، مفهوم بواسیر حتی به زائده‌های گوشتی در بینی (پولیپ بینی) و التهاب و شقاق لب (بواسیر لب) نیز گسترش یافته بود. طبق تعریف جرجانی «بواسیر به قسمت اول دو نوع است. یکی انواع فزونی‌هاست که بر لب مقعد و گرداگرد و از اندرون و بیرون او پدید آید. دوم بادی است غلیظ که در تهیگاه و حوالی گرده و کمرگاه و زهار و معده می‌گردد و تولد آن باد در گرده و حوالی آن بود. آن را باد باسور گویند.» (۱۳)

به میل‌های بواسیر میر ابوالخطاب
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۵۴)

عجیب می‌گوید: اگر فلک (آسمان) سگی نبود که لکه‌لکه و خالدار شده باشد (مانند پلنگ یا ماه در حال گرفتگی)، آنگاه روی «عروس گر نه سگش بود فلک‌چون نمط‌پلنگ و مه

درواقع، خاقانی با استفاده از نماد لکه‌های بیماری بهق، قصد دارد نقص و تیرگی که در زیبایی مطلق (خورشید) رخ می‌دهد را به تصویر بکشد. او می‌گوید چون آسمان خود دارای تیرگی‌ها و لکه‌هایی است، این تیرگی‌ها (مانند ابر یا گرفتگی) بر صورت خورشید نیز ظاهر می‌شوند و آن را مانند پوست مبتلا به بهق، نقطه‌نقطه و لکه‌دار می‌سازند.

گرفته سرشان سرسام و جسمشان ابرص

شاعر وضعیت دشوار و بیمارگونه‌ی افراد یا جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که هم از نظر روانی و فکری (سرسام) و هم از نظر جسمی (ابرص) درگیر آفت شده‌اند؛ اما درنهایت، او نتیجه‌گیری می‌کند که «زهر جفا» (ستم و بی‌عدالتی) حتی از این ترکیب بیماری‌های ویرانگر (سام ابرص) نیز جانکاه‌تر است. درواقع، خاقانی با مقایسه‌ی رنج‌های روحی و اخلاقی ناشی از ظلم با بلایای جسمی، بر عظمت و عمق آسیب‌های اجتماعی و عاطفی تأکید می‌ورزد.

- بواسیر

بواسیر (هموروئید در پزشکی نوین) در طب قدیم مفهومی وسیع‌تر از امروز داشت. در تعریف امروزی، بواسیر به بزرگ شدن سیاهرگ‌های مقعد اطلاق می‌شود که معمولاً با خونریزی همراه

به طبله‌های عقاقیر میر ابوالحارث

می‌گیرد و نقش ممدوحان را به‌عنوان شفاعت‌بخش و سامان‌دهنده‌ی جامعه برجسته می‌سازد.

- تب

تب که ریشه‌ای کهن در زبان‌های ایرانی دارد و از «تاب» به معنی حرارت و گرمی مشتق شده، در طب قدیم به معنای افزایش شدید دمای بدن بود به‌گونه‌ای که عملکرد طبیعی بدن مختل می‌شد. در اصطلاح پزشکی، تب به افزایش دمای بدن فراتر از حد معمول (حدود ۳۷ درجه سانتی‌گراد) اطلاق می‌شود و اغلب با علائمی چون لرز، سردرد، تشنگی مفرط و ... همراه است. «تب به پارسی مشتق بود از تاب و تفسیدن و چون تن چندان گرم گردد که از کارهای طبیعی بازماند این را تب گویند» (۱۴)

خاقانی شروانی در این بیت، از کبودی لب‌ها که عارضه‌ی تب شدید است، برای بیان شدت رنج خود استفاده می‌کند.

لب‌ها بنفشه وار ز تب‌های بی‌قرار
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۶۱۷)

ساخته است. در اینجا، تب استعاره از عشق سوزان و رنج‌آور است که شاعر را تا مرز بیماری و هلاکت فیزیکی برده و لب‌های او را به رنگ کبود (بنفشه) درآورده است. بیلقانی در بیت زیر با استفاده از عوارض بیماری تب (به‌ویژه تب شدید و لرز) به مدح و ستایش ممدوح (احتمالاً حاکم یا فرد بخشنده) می‌پردازد.

کبود لب شده و تب‌گرفته چون سیماب
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۲۶)

ثروت مأیوس و ناتوان شده‌اند و این ناکامی به‌گونه‌ای بر آنان غلبه کرده که لب‌هایشان از شدت یأس و درماندگی به کبودی گراییده

خاقانی شروانی در این بیت، با بهره‌گیری از زبان پزشکی و اصطلاحات درمانی، به ستایش ممدوحان خویش می‌پردازد. در مصرع دوم، ذکر «میل‌های بواسیر» اشاره‌ای مستقیم به ابزاری پزشکی است که در گذشته برای درمان یا جراحی این بیماری به کار می‌رفته است. شاعر با این تصویرسازی، دو هدف را دنبال می‌کند. نخست آنکه میر ابوالحارث را به سبب فراهم آوردن داروها و «طبله‌های عقاقیر» می‌ستاید و از توانگری و بخشندگی او در تأمین نیازها سخن می‌گوید. دیگر آنکه میر ابوالخطاب را به «میل‌های بواسیر» همانند می‌کند؛ ابزاری که کارکردش زدودن درد و درمان بیماری است. این تشبیه نشان می‌دهد که ممدوح، هم اصلاح‌گر و درمانگر رنج‌ها و مشکلات جامعه است و هم قدرت آن را دارد که دشمنان و نامالایمات را به‌سان بیماری‌ای ریشه‌کن سازد. در حقیقت، خاقانی با به‌کارگیری استعاره‌ای پزشکی، «بواسیر» و ابزار درمان آن را نمادی از دردها و آسیب‌های اجتماعی پیش لب تو حلقه‌به‌گوשמ بنفشه‌وار

شاعر در مصرع اول، خود را «حلقه‌به‌گوشت» (بنده و فرمان‌بردار) لب معشوق می‌داند و رنگ لب خود را به دلیل این بندگی و رنج عشق، شبیه بنفشه (گل بنفش که نماد کبودی، تیرگی و رنج است) توصیف می‌کند. در مصرع دوم، دلیل این رنگ بنفش را به‌طور مستقیم به «تب‌های بی‌قرار» نسبت می‌دهد. این تب‌ها، کنایه از سوز و التهاب درونی عشق است که آن‌چنان شدید و بی‌وقفه است که علائم فیزیکی یک بیماری واقعی (کبودی لب) را در او پدیدار ز لطف توست که چون خصم نیست از پی زر

شاعر در این بیت اثر سخاوت ممدوح را بر دشمنان او به تصویر می‌کشد. به سبب بخشندگی او، دشمنان از دستیابی به مال و

است. همچنین شاعر با تشبیه آنان به «سیماب» (جیوه) که ذاتاً لرزان و بی‌قرار است، نشان می‌دهد دشمنان بر اثر خشم، ترس و شکست، دچار لرزش و بی‌قراری درونی شده‌اند. بدین‌سان، با استفاده از نشانه‌های تب، همچون کبودی لب و لرزش شدید، بیلقانی نومی‌دی و پریشانی دشمنان را در برابر شکوه و بخشش ممدوح به‌خوبی ترسیم می‌کند.

در اشعار شاعران ازجمله خاقانی از تب و انواع آن سخن بسیار به میان آمده و به شیوه‌های درمانی آن روزگار در مداوای تب اشاره شده است. در بیت زیر خاقانی شروانی به یکی از روش‌های رشته تب ز گره‌تان گره رشته جان

درمانی و باورهای عامیانه رایج درباره بیماری تب در گذشته اشاره دارد که به آن «رشته تب» یا «تب بُر» می‌گفتند. این روش شامل استفاده از یک ریسمان خام بود که توسط دختران نابالغ بافته می‌شد و سپس با خواندن افسون و زدن چندین گره بر روی آن، به‌عنوان حرز بر گردن فرد تب‌دار آویخته می‌شد. باور عمومی این بود که باز شدن گره‌ها تب را قطع می‌کند و افزایش گره‌ها، تب بیمار را شدت می‌بخشد. همچنین، گاهی این ریسمان را در کوچه می‌بستند و معتقد بودند اگر غریبه‌ای آن را پاره کند، تب بیمار به او منتقل شده و بیمار شفا می‌یابد (15).

باز نگشاد که در بند هوئید همه

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴۱۰)

شاعر در این بیت، از این باور عامیانه برای بیان یک مفهوم اخلاقی یا عرفانی استفاده می‌کند. او خطاب به مخاطبان یا منتقدان خود می‌گوید: «رشته تب» (که می‌توانست بیماری جسمی را قطع کند) نتوانست گره‌های «رشته جان» شما را باز کند. منظور از گره‌های «رشته جان»، مشکلات، گرفتاری‌ها، تعلقات دنیوی و ضعف‌های اخلاقی و روحی است. دلیل این ناکامی نیز این است که شما «در بند هوا» هستید.

مرا دلی است گره بر گره چو رشته تب

«بند هوا» در اینجا به معنای اسارت در هوس‌های نفسانی، آرزوهای بیهوده و تعلقات مادی است. به‌این‌ترتیب، خاقانی ابزار درمان جسمی (رشته تب) را به ابزار درمان روحی (رشته جان) تعمیم می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که هیچ طلسم و افسونی نمی‌تواند گره‌های وجودی انسان را باز کند، مادامی که شخص در اسارت نفس و هوس‌های خود باقی بماند.

مجیرالدین بیلقانی نیز، با استفاده از باور عامیانه «رشته تب» به بیان اندوه درونی و پیچیدگی مشکلات خود می‌پردازد.

بپرس از که؟ ازین گنبد گره سیم

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۴)

شاعر در اینجا، دل خود را به رشته تب تشبیه می‌کند و می‌گوید: دل من مانند رشته تب، پر از گره‌های پی‌درپی و کور است. همان‌طور که هر گره در آن ریسمان نماد یک مشکل یا سختی درمانی بود، گره‌های دل شاعر نیز نشان‌دهنده رنج‌های متراکم، نگرانی‌های پیاپی و مشکلات حل‌نشده هستند. سپس شاعر در ادامه بیت، مخاطب را برای تأیید این رنج‌ها به «گنبد گره سیم»

«گنبد/آسمان گره‌دار» ارجاع می‌دهد. این گنبد گره‌سیم می‌تواند کنایه از روزگار پرپیچ‌وخم، فلک بی‌رحم یا سرنوشت باشد که خود منشأ این گره‌ها و مشکلات است. درواقع، بیلقانی با این تصویرسازی می‌گوید که منشأ گرفتاری‌های درونی او، آشفتگی و گره‌خوردگی خود دنیا و روزگار است.

در بیت زیر خاقانی به یکی دیگر از باورهای رایج در طب عامیانه و کتب جواهرالعلوم قدیم، یعنی استفاده از «مهره تب» برای درمان بیماری تب و تب لرزه، اشاره دارد. «منظور از مهر تب یا مهره تب، مهره‌ی سیاه کوچک و مدوری است که گفته شده خاصیت آن دفع تب است. به این معنی که هر کس تب داشته باشد و آن را در گر چه شب‌ها از سموم آه تب‌ها برده‌ام

زیر زبان بگذارد تب او از بین می‌رود. در تنسوخ نامه ایلخانی درباره‌ی این سنگ آمده است: «سنگی است خرد، سیاه‌رنگ، مدور گونه ... خاصیت او آن است که اگر کسی را تب لرزه آید از آن سنگ در دهان گیرد به وقت تب گرفتن شفا یابد.» (۱۶)

از نسیم وصل مهر تب نشان آورده‌ام
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۲۵۶)

شاعر در این بیت، از «مهره تب» به عنوان استعاره برای نجات و شفا از رنج عشق استفاده می‌کند. او در مصرع اول بیان می‌کند که شب‌ها از سوز و گرمای شدید آه (ناشی از رنج و دوری) دچار رشته‌ی پر گره و مهر تب قرایان

تب و بیماری شده است. در مصرع دوم، می‌گوید که به واسطه «نسیم وصل» (رسیدن به معشوق و شادی دیدار)، موفق شده است «مهر تب نشان» (مهره دفع‌کننده تب) را به دست آورد.
هم به قردام تسبیح شمر باز دهید
(همان: ۱۶۴)

بیلقانی می‌گوید:

مهر تب صد غمگین داده ز لب شیرین
وز بهر من مسکین زان مهر تب آورده
(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۲۳۹)

راه دیگر برای فرونشاندن تب استفاده از نی است به این صورت که برای درمان تب بر نی دعا نویسند و ریسمانی بر آن پیچند و وقت تب چون به نی نبرد تب

در مساجد گذارند تا محفوظ ماند و کسی آن ریسمان از نی باز نکند. (عبدالرسولی، ۱۳۱۶: ۲۰۰)
شیر کز نیستانش مستقر است
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۶۷)

شاعر در این بیت، با ارجاع به این باور طبی - عامیانه، یک قیاس استعاره‌ی قوی خلق می‌کند. او می‌گوید: وقتی که تب (بیماری و رنج) حتی با آویختن به نی (حرز و داروی شفابخش عامیانه) قطع نمی‌شود و از بین نمی‌رود، پس این تب چقدر باید شدید و قدرتمند باشد؟

سپس، شاعر با آوردن کلمه «شیر» (استعاره از شخص قدرتمند، شجاع یا ممدوح) که جایگاه او «نیستان» (محل زندگی شیر و نماد قدرت و عظمت) است، یک مضمون مدحی یا حکیمانه را تکمیل می‌کند. این مصرع می‌تواند به این معنا باشد که حتی اگر شیر (عاشق یا ممدوح) که خود مظهر قدرت است نیز دچار تب (رنج عشق یا مصیبت) شود، این بیماری چنان قوی است که حتی حرز

نی نیز در برابر آن عاجز است. یا اینکه شیر (ممدوح) از نیستان (موطن قدرت) تب را می‌برد و نیازی به حرز ندارد. در هر صورت، خاقانی از نی به عنوان نماد ابزار درمانی سنتی استفاده می‌کند تا بر عظمت و تسکین‌ناپذیری رنجی که مورد بحث اوست، تأکید کند. تب‌زده زهر اجل خورد و گذشت

گلشکرهای صفاهان چه کنم

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۲۵۲)

خاقانی در این بیت، در حالتی از یأس و اندوه عمیق، بر ناتوانی درمان‌ها در برابر قضا و قدر تأکید می‌کند. او می‌گوید: فرد تب‌دار سرانجام مغلوب بیماری شد و «زهر اجل» را نوشید و از دنیا رفت. در مصرع دوم، شاعر می‌پرسد: «گلشکرهای صفاهان چه کنم؟» این سؤال نشان‌دهنده بی‌فایده بودن هرگونه دارو در برابر مرگ است. «گلشکرهای صفاهان» که به دلیل کیفیت و شهرتشان در آن زمان معروف بودند و نماد بهترین و مؤثرترین درمان‌ها تلقی می‌شدند، دیگر برای فردی که فوت کرده است، هیچ ارزشی ندارند. درواقع، این بیت نه فقط یک توصیف پزشکی، بلکه بیانی عاطفی است که او شیر نیستانش دوات است لاجرم

برد تب نیاز به نیشکر سخاش

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۲۳۳)

شاعر در اینجا از خاصیت درمانی نیشکر/شکر برای مدح ممدوح استفاده می‌کند. او در مصرع اول، ممدوح را به «شیر نیستان» تشبیه می‌کند (شیر: نماد قدرت، نیستان: محل زندگی او) که جوهر وجود او همانند «دوات» (مرکب و دانش) است. سپس نتیجه می‌گیرد: به همین دلیل، «تب نیاز» (عطش و گرمای نیاز به کمک و بخشش) با «نیشکر سخاش» (نیشکر بخشش و سخاوت او) برطرف می‌شود. دامن دل چاک شد چون لب شمع آن نفس

برای معالجه‌ی تب از گلشکر نیز استفاده می‌کرده‌اند. «خاصه اندر آغاز تب، طبع را به گلشکر مسهل نرم کنند یا ... گلشکر گداخته و با سی درم سکنگبین آمیخته بدهند.» (۱۷)

بر محدودیت‌های علم و طب در برابر قدرت مرگ و اجل تأکید دارد و حزن شاعر را بابت ناکامی بهترین داروها در نجات جان عزیز از دست‌رفته‌اش منعکس می‌کند. همچنین در متون طبی کهن شکر که از نیشکر به دست می‌آید برای بهبود تب مفید دانسته شده است. در هدایه المتعلمین درباره‌ی شکر می‌خوانیم: «باز علاج این تب مانند تب محرقه بود ... بدان که سبب، صفرا بود. صفرا باید آوردن به چیزی که گرم نبود چون خرما یا هندو ... و شکر.» (۱۴)

در این بیت، «نیشکر سخا» استعاره‌ای است برای کرم، بخشندگی و لطف شیرین ممدوح. «تب نیاز» نیز استعاره‌ای است برای احتیاج و طلب شدید دیگران از ممدوح. همان‌طور که شکر حاصل از نیشکر، تب جسمی را از بین می‌برد، سخاوت و بخشش ممدوح نیز حرارت و رنج ناشی از نیاز و فقر را از وجود دیگران دور می‌کند و آن‌ها را شفا می‌بخشد. بیلقانی نیز می‌گوید:

کو تب دل‌ها بیست زان لب شکر فشان

(بیلقانی، ۱۳۵۸: ۱۶۹)

یکی دیگر از راه‌های پایین آوردن طب «استفاده از گلاب» بوده است. در هدایه المتعلمین صفحه ۲۱۸ آمده است: «چون تب غب خوی به پیشانی و کف بر دهندم بس خطر است

که اندر نوبت درد سر کند و علاج تب را باید کردن الا آنک اندکی گلاب و صندل بر سر باید نهادن به وقت تب.»
به گلاب آن خوی و کف چند زدایید همه
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴۰۸)

در این بیت خاقانی با اشاره به عوارض خطرناک تب شدید، از روش درمانی رایج با گلاب انتقاد می‌کند. شاعر وضعیت خود را با عرق (خوی) بر پیشانی و کف بر دهان (که نشانه‌های خطرناکی از شدت تب هستند) توصیف می‌کند. سپس با لحنی حاکی از یأس می‌پرسد: «به گلاب آن خوی و کف چند زدایید همه؟» این پرسش بلاغی تأکید دارد که گلاب، به‌عنوان یک مسکن ساده در طب سنتی، برای مقابله با چنین بیماری مهلک و عوارض شدید آن ناتوان است. درواقع، خاقانی محدودیت درمان‌های موجود در برابر قدرت بیماری و مرگ را برجسته می‌سازد.

- جذام

مجذوم چون ترنج است ابرص چو سیب دشمن

کش جوهر حسامت معلول کرد جوهر

(خاقانی، ۱۳۸۵: ۱۹۴)

خاقانی در این بیت برای تصویرسازی از دشمنان ممدوح، از تشبیه‌های پزشکی بهره می‌گیرد. او بیماری جذام را با ترنج و بیماری برص را با سیب مقایسه می‌کند: جذامی به سبب غده‌ها و برآمدگی‌های چهره شبیه ترنجی ناهموار است و برصی، با لکه‌های سفیدپوست، همچون سیبی می‌نماید که زیبایی آن با عیبی آشکار مخدوش شده است. سپس شاعر علت این عیب و بیماری را در «جوهر حسام» ممدوح می‌بیند؛ یعنی قدرت و صلابت شمشیر او چنان نافذ و قاطع است که گوهر وجود دشمنان را تباه و معیوب ساخته است. بدین‌سان، نیروی ممدوح به‌گونه‌ای تصویر می‌شود که حتی بدن و ذات دشمنان را از درون می‌فرساید و به بیماری و زوال می‌کشاند.

جذام و شیر

جذام را در منابع کهن با نام «داءالأسد» (بیماری شیر) نیز آورده‌اند. درباره‌ی علت این نام‌گذاری دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. در «کشاف اصطلاحات الفنون» آمده است: «داءالأسد همان جذام است؛ بدین نام خوانده‌اند زیرا چهره‌ی بیمار به‌صورت شیر شباهت پیدا می‌کند و نیز گفته‌اند چون این بیماری در شیرها بسیار دیده می‌شود، چنین نام نهاده‌اند.» (18). ابن‌سینا نیز در «قانون» ضمن اشاره به همین موضوع، چند علت برای این تسمیه ذکر می‌کند: نخست آنکه شیرها بیشتر از دیگر حیوانات درنده به جذام مبتلا می‌شوند؛ دوم اینکه چهره‌ی جذامی از شدت تغییر و آسیب، مانند کسی است که طعمه‌ی شیر شده باشد؛ و سوم، صورت فرد جذامی

به سبب برجستگی‌ها و ناصافی‌ها، به چهره‌ی شیر شباهت پیدا می‌کند (8).

آری به داغ و درد، سرانند نامزد
آنک پلنگ در برص و شیر در جذام
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۰۳)

شاعر در این بیت، حکم کلی می‌دهد که سران و بزرگان - چه شاهان و چه ممدوحان - همواره با رنج و مصائب درگیرند. برای بیان این مطلب، او از دو حیوان نیرومند و نماد قدرت، پلنگ و شیر، بهره می‌گیرد و آن‌ها را به بیماری‌های سخت و ویرانگر مبتلا می‌سازد: «پلنگ در برص» و «شیر در جذام». پلنگ با پوست لکه‌دارش به بیماری پیسی تشبیه می‌شود و شیر که مظهر قدرت است، با جذام (داء الاسد) مرتبط می‌گردد. شاعر نتیجه می‌گیرد که اگر حتی این حیوانات قدرتمند نیز در معرض بلاها و آسیب‌ها قرار دارند، پس جای تعجب نیست که بزرگان انسانی نیز پیوسته گرفتار دردها و آزمون‌های روزگار باشند. این بیت بر عمومیت رنج و مصیبت، به‌ویژه برای کسانی که در اوج قدرت و شهرت‌اند، تأکید دارد.

کی طرفه گر عدو شد مجذوم، طرفه‌تر آن
افعی خورنده مجذوم ار چه بسی شنیدی

کافعی شده ست رمحت ز افعیش می‌رسد ضر
مجذوم خواره افعی جز رمح خویش مشمر
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۱۹۴)

شاعر در اینجا می‌گوید: اینکه دشمن (عدو) دچار بیماری جذام شده، چیز عجیبی نیست؛ اما شگفت‌انگیزتر این است که رمح (نیزه‌ی) ممدوح خود از جنس افعی شده است و از همین نیزه (که نماد قدرت است) به دشمن ضرر می‌رسد. این یک بازی کلامی است که سلاح ممدوح را به مار تشبیه می‌کند، نه صرفاً به خاطر سمی بودن، بلکه به خاطر ماهیت درمانی آن در برابر جذام. در بیت اول، شاعر به باور عمومی اشاره می‌کند: «مجذوم (بیمار)، افعی می‌خورد (برای درمان) که این نکته به گوش همه رسیده

در طب قدیم، یکی از روش‌های درمان جذام، استفاده از گوشت مار و افعی و یا بهره‌گیری از تریاق فاروقی بود که در تهیه آن از قرص افعی استفاده می‌شد. در منابع آمده است: «شوربای افعی برای بیمار جذامی مفید است» (جرجانی، ۱۳۸۸: ۲۸) و همچنین «تریاق فاروق که با گوشت مار تهیه شده باشد، برای درمان مناسب است. بهترین مار برای این منظور، مار کوهستانی است؛ گوشت مار را بپزند و بیمار از گوشت و آب آن بخورد» (8, 13, 17, 19) خاقانی نیز در شعر خود به این باور اشاره می‌کند و تأکید می‌کند که حتی اگر دشمن به جذام مبتلا شود، درمانش به‌وسیله‌ی افعی و قدرت رمح ممدوح ممکن می‌شود:

است؛ اما در بیت دوم، یک تصویر جدید و اغراق‌آمیز ارائه می‌دهد: نباید به این موضوع قناعت کرد؛ بلکه «افعی خواره‌ی مجذوم» واقعی (چیزی که جذامی را می‌خورد و تباه می‌کند) را چیزی جز «رمح (نیزه‌ی) ممدوح» نباید دانست.

خاقانی با این قیاس‌ها، قدرت ممدوح را چنان عظیم و نافذ توصیف می‌کند که تیغ و نیزه‌ی او نه تنها یک سلاح ساده، بلکه یک عامل بیماری‌زا و نابودکننده است که دشمنان را به جذام مبتلا می‌سازد و درعین حال، خود این نیزه (افعی صفت) است که دشمن

را تباه می‌کند و می‌خورد. این ابیات، درنهایت، به اغراق در قاطعیت و تخریبگری ممدوح در برابر دشمنان می‌پردازند.

گر دم افعی جذام دفع کند چون فکند

رمح چو افعی تو بر تن خصمان جذام
(فلکی، ۱۳۴۵: ۵۱)

شاعر با طرح یک پرسش بلاغی، یک تناقض شگفت‌انگیز را مطرح می‌کند. او می‌گوید: اگر «دم افعی» (دهان یا سَم مار که در ترکیب تریاق برای درمان جذام به کار می‌رفت) می‌تواند بیماری جذام را دفع کند، پس چگونه ممکن است «رمح» (نیزه) افعی مانند تو» بر تن دشمنان، خود بیماری جذام را بیفکند؟

- جوع الکلب

«جوع الکلب» یا «شهوت کلبی» در لغت به معنای گرسنگی سگی است و بیماری‌ای است که فرد مبتلا همواره احساس گرسنگی می‌کند، پیوسته غذا می‌خورد و آن را استفراغ می‌نماید، ولی باز هم گرسنه می‌ماند. اخوینی علت نام‌گذاری آن را چنین توضیح خاکساری را چو آتش طالع و چون مار بخت

داده جوع الکلب و در خوان قحط نان انگيخته
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۹۶)

خاقانی در این بیت، از بیماری جوع الکلب برای بیان شدت فقر و محرومیت در شرایطی ستم‌بار استفاده می‌کند. او می‌گوید که بخت به فرد «خاکسار» یک مصیبت دوگانه داده است: از یک سو، طبع یا سرنوشتی دارد که مانند «آتش» سوزان و حریص است و از سوی دیگر، به او «جوع الکلب» (نیاز و اشتیهای سیری‌ناپذیر به غذا) داده‌شده است. این اشتیهای سیری‌ناپذیر در شرایطی رخ می‌دهد که بخت او را در «خوان قحط نان» (محیط و سفره‌ای که در آن قحطی و گرسنگی حاکم است) قرار داده است. درواقع، شاعر بیماری جسمی جوع الکلب را به استعاره‌ای برای نیاز مفرط و غیرقابل ارضای مادی در روزگار فقر و نداری تبدیل کرده است.

- ضفدع (قورباغه)

ضفدع (قورباغه) در اصطلاح طب قدیم به یک بیماری دهانی اطلاق می‌شد؛ یک غده‌ی سخت و کیست‌مانند که زیر زبان پدیدار می‌شد. این ضایعه به دلیل آمیزه‌ای از رنگ زبان و رگ‌های سبز زیرین، شبیه به رنگ بدن قورباغه بود و علت آن را تجمع رطوبت چسبنده می‌دانستند. درمان این عارضه در صورت بزرگی، برداشتن با نیشتر (جراحی) و در صورت کوچک بودن، استفاده از داروهای موضعی مانند نوشادر و نمک برای فروکش کردن تورم بود. «ضفدع» از بیماری‌هایی است که در دهان پدید آید. غده‌ای که زیر زبان آید اگر بزرگ بود برباید گرفتن به نشتر (از ریشه در آوردن)

و گر خرد بود نوشادر و نمک و انگژد بمالد تا آب از وی برود و فرونشیند (6).

شاعران را ز رشک گفته من ضفدع اندر بن زبان بستند
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۴۸۹)

خاقانی شروانی در این بیت با استفاده از این بیماری، به بیان برتری شاعری خود و تأثیر آن بر حسادت رقیبان می‌پردازد. او می‌گوید که اشعار و سخنان او به حدی فصیح و بی‌نظیر است که «رشک» (حسادت) دیگر شاعران را برانگیخته است. این حسادت چنان شدید است که گویی سبب شده تا «ضفدع اندر بن زبان» آن شاعران حسود بسته شود. در اینجا، «ضفدع» (غده زیر زبان) استعاره‌ای است برای انسداد، لال شدن یا گنگ شدن زبان. شاعر با این مبالغه می‌گوید که کلام برجسته‌ی او نه تنها رقیبان را مرعوب کرده، بلکه عملاً زبان آن‌ها را از سخن گفتن یا رقابت فلج کرده است، به طوری که انگار یک غده‌ی سخت در زیر زبانشان رشد کرده و مانع فصاحت و کلام شده است.

قولنج

یکی از انواع بیماری‌های روده است و از آنجا که روده‌ی «قولون» به این بیماری مبتلا می‌شود نام آن را قولنج نهاده‌اند چنان‌که در بچه بازی برو بر ساعد شاهان نشین

بر مگس‌خواران قولنجی رها کن آشیان
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۳۲۷)

شاعر در این بیت، خطاب به «بچه باز» (نماد بلندی، شکوه و جایگاه والای انسانی) توصیه می‌کند که جایگاه خود را بر «ساعد شاهان» قرار دهد و از جمع «مگس‌خواران قولنجی» فاصله بگیرد. اصطلاح «مگس‌خواران قولنجی» به کسانی اشاره دارد که همواره بیمار و رنجورند و به سبب فقر یا ضعف مجبور به خوردن مگس - نماد درمان‌های پست و فرومایه، مانند فضله‌ی مگس برای قولنج - هستند. این ترکیب استعاری، تحقیر کسانی است که در رنج و

اغراض الطبیعه نیز به این موضوع اشاره شده است. «قولنج راستینی اندر روده‌ی قولون افتد و نام قولنج از نام روده شکافته‌اند» (جرجانی، ۱۳۸۸: ۴۷۹) این عارضه به طور کلی مربوط به ضایعات قسمت‌های مختلف احشا است و ممکن است به علت عفونت و سوراخ شدن آپاندیس یا مربوط به انسداد کیسه‌ی صفراوی، ضایعات کبدی یا کلیوی باشد. در هر حال قولنج با درد شدید و ناراحت‌کننده همراه است.

یکی از شیوه‌های درمان قولنج در طب قدیم استفاده از مگس بوده است. «سرگین مگس اندر شیاف قولنج به کار آید.» (13) خاقانی شروانی در این بیت، از بیماری قولنج و روش درمانی غیرمعارف آن برای تحقیر و هجو افرادی (احتمالاً رقیبان یا فرودستان) که شایسته توجه نیستند، استفاده می‌کند.

محنت دائمی‌اند و برای بقا یا درمان به روش‌های حقیرانه متوسل می‌شوند. شاعر با این تصویر، ممدوح خود را از چنین محیط‌های پست و ناتوانی دور نگه می‌دارد و به بلندی و شکوه او تأکید می‌کند.

نقرس

نقرس یکی از بیماری‌های مفاصل است. سبب بروز این بیماری زیاد خوردن غذا و نوشیدنی است.

«آماسی است و درد بند شتالنگ و بند انگشتان پا اکثر اهل نعمت را عارضی شود. (دهخدا)

نقرس گرفته پای گران سیرش اصلع شده دماغ سبکسارش
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۸۹۲)

خاقانی در این بیت با کنار هم آوردن دو عارضه‌ی جسمی، تصویری روشن از پیامدهای افراط و گذر عمر ترسیم می‌کند. در مصراع نخست، «نقرس گرفته پای گران سیرش» به بیماری نقرس اشاره دارد که سبب سنگینی و دشواری حرکت پا می‌شود و نمادی از عواقب تن‌آسایی و زیاده‌روی در نعمت‌هاست. در مصراع دوم، «اصلع شده دماغ سبکسارش» از کچلی یا کم مویی سخن می‌گوید که نشانه‌ی پیری و زوال است؛ درعین‌حال، «دماغ سبکسار» کنایه از ذهنی بی‌دغدغه در گذشته دارد که اکنون به فرسودگی رسیده است. بدین‌گونه، شاعر با جمع کردن نقرس در پا و کچلی در سر، هم رنج‌های ناشی از افراط جسمانی و هم نشانه‌های ناگزیر پیری را یادآور می‌شود و نشان می‌دهد که حتی برخورداری از ثروت نیز نمی‌تواند انسان را از فرسودگی و مشکلات جسمی برهاند.

هیضه

جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ

دیو از خورش به هیضه و جمشید ناشتا
(خاقانی، ۱۳۸۵: ۱۵)

خاقانی در این بیت با استفاده از بیماری هیضه، قیاسی فلسفی و اجتماعی درباره افراط و تفریط در زندگی ارائه می‌دهد. در مصراع اول، «جان از درون به فاقه و طبع از برون به برگ»، شاعر وضعیت متناقضی را نشان می‌دهد که در آن روح و جان در فقر و کمبود («فاقه») به سر می‌برد، اما ظاهر و طبع فرد در رفاه و زیبایی («برگ») است. در مصراع دوم، «دیو از خورش به هیضه و جمشید ناشتا»، نقطه‌ی اوج تناقض مطرح می‌شود: «دیو» که نماد زشتی و

هیضه یکی از امراض معده است و آن حالتی است که غذا به مدت زیادی در معده بماند و به علت هضم نشدن فاسد شود. علت فساد غذا در معده سه چیز است: خوردن غذای بسیار، خوردن غذای بدون ترتیب و قاعده و دیگر تباهی و فساد غذایی که خورده شده است. از عوارض این بیماری اسهال و استفراغ شدید، بی‌رنگ شدن چهره، ضعیف شدن نبض، گودی چشم، باریک و کشیده شدن بینی، کبودی ناخن و سرد شدن دست و پای بیمار است.

«هیضه بیماری است از جمله بیماری‌های تیز که طبیبان آن را امراض حاده گویند و با خطر است. زیروزبر بگشاید یعنی هم با قی کردن بود و هم با اسهال و اصل این بیماری ناگواریدن طعام باشد.» (۱۳) «هیضه، علاج آن هر گه که حس آن بیابد که طعام اندر معده تباه می‌شود قی باشد کردن و معده را پاک کردن و اگر قی دشتخوار افتد معده را گرم دارند.» (۱۹)

فرومایگی است، به دلیل افراط در خوردن به هیضه مبتلا شده و عواقب زیاده‌روی را تجربه می‌کند، درحالی‌که «جمشید» که نماینده پادشاهی، عدالت و کمال است، در فقر و گرسنگی («ناشتا») به سر می‌برد. خاقانی با این تصویر نشان می‌دهد که در جهان، نعمت و ثروت گاه به دست افراد نالایق می‌افتد که افراط و زیاده‌روی آن‌ها را بیمار و ضعیف می‌کند، درحالی‌که شایستگان مجبور به تحمل کمبود و رنج هستند.

ز سیری مباش آنچنان شادکام که از هیضه زهری درافتد به جام
(20)

یکی از راه‌های پیشگیری از بروز هیضه آن است که بیمار از غذا خوردن به‌ویژه غذاهای چرب و شیرین که موجب افزایش صفراست پرهیز کند. «خداوند هیضه را غذا باز باید گرفت و آن را که غذا باز می‌باید گرفت چیزی غذا دهنده چون شاید داد ... هیچ چیزی که به غذا ماند نشاید خورد.» (19)

حلا که طعام نوش بهر است در هیضه، خوری به‌جای زهر است
(7)

این بیت یک قاعده‌ی حکیمانه را بیان می‌کند: هر چیز خوبی (مانند حلا) اگر در زمان و شرایط نامناسب (مانند بیماری هیضه) مصرف شود، می‌تواند به ضد خود تبدیل شده و به‌جای درمان، مایه هلاکت و تباهی (زهر) گردد. نظامی به زیبایی، حکم پرهیز غذایی طب سنتی را در قالب یک تمثیل شعری قاطعانه بیان کرده است.

نظامی گنجوی در منظومه مخزن الاسرار، به یکی دیگر از شیوه‌های درمانی بیماری هیضه اشاره دارد: استفاده از گلشکر. در طب قدیم، گلشکر به دلیل خاصیت تقویت‌کنندگی دل و همچنین اثر ملین و مسهل خود، برای نرم کردن طبع و کمک به دفع مواد فاسد در آغاز بیماری هیضه توصیه می‌شد. «طبع را به گلشکر مسهل نرم کنند.» (17)

آدم از آن دانه که شد هیضه دار توبه شدش گلشکر خوشگوار
(21)

نظامی در این بیت داستان آدم و حوا و خروج از بهشت را با مفاهیم پزشکی پیوند می‌دهد. در مصرع «آدم از آن دانه که شد هیضه‌دار»، «آن دانه» به میوه ممنوعه‌ی بهشتی اشاره دارد و شاعر می‌گوید خوردن آن میوه موجب «هیضه» شد؛ هیضه در اینجا استعاره‌ای از فساد درونی، آشفته‌گی روحی و پیامدهای گناه است که نتیجه نافرمانی آدم بود. در مصرع دوم، «توبه شدش گلشکر خوشگوار»، نظامی توبه را به «گلشکر خوشگوار» تشبیه می‌کند؛ همان‌گونه که گلشکر بیماری هیضه را درمان می‌کرد، توبه نیز آشفته‌گی و فساد ناشی از گناه را پاک‌سازی و جان آدم را به سلامت بازگرداند. به این ترتیب، نظامی گناه را به غذای فاسد تشبیه می‌کند که روح را مبتلا می‌سازد و توبه را به داروی شفابخش که موجب بازگشت به سلامت روحی و آرامش می‌شود، مانند می‌کند.

نتیجه‌گیری

در بررسی نمونه‌های شعری از شاعران برجسته‌ی آشکار می‌شود که بیماری‌ها در ادبیات فارسی نقشی فراتر از یک توصیف صرفاً جسمانی داشته‌اند. شاعران با ارجاع به بیماری‌هایی مانند «آتش پاریسی» (تب‌خال)، «ابلهی»، «جنون»، «استسقا»، «جذام» و «هیضه»، نه تنها به واقعیت‌های طبیعت انسانی و عوارض جسمانی

می‌پرداختند، بلکه از این بیماری‌ها به‌عنوان ابزارهای چندوجهی برای بیان مفاهیم اجتماعی، اخلاقی و روانی بهره می‌جستند. یکی از وجوه برجسته این بهره‌گیری، بازتاب دانش طب سنتی در اشعار است. بسیاری از متون شعری، آینه‌ای از باورها و شیوه‌های درمانی رایج در طب سنتی ایران به شمار می‌روند؛ ازجمله استفاده از گلشکر و نیشکر برای درمان تب، افعی برای بیماری جذام، یا رشته تب و مهره تب به‌عنوان حرز و ابزار محافظتی. این ارجاعات نشان‌دهنده دقت شاعران در مشاهده‌ی جهان پیرامون و آشنایی آنان با متون تخصصی پزشکی، ازجمله کتاب‌های قانون ابن‌سینا، است و به خواننده تصویری ملموس از زندگی روزمره و دانش رایج پزشکی آن دوره ارائه می‌دهد.

هم‌زمان، بیماری‌ها به‌عنوان استعاره‌ای برای رنج‌های روحی و اخلاقی به کار گرفته شده‌اند. مهم‌ترین کاربرد آن‌ها تبدیل درد جسمانی به نمادی قدرتمند برای بیان مفاهیم غیر جسمانی است. برای نمونه، بیماری «جوع الکلب» نماد نیاز و فقر سیری‌ناپذیر است، «احولی» بیانگر شدت غم و تحریف دیدگاه است و «جنون» یا «ام‌الصبيان» استعاره‌ای از آشفتگی و عصیان در برابر عقل و منطق دنیوی به شمار می‌روند. چنین استعاره‌سازی‌هایی به شاعران امکان می‌دهد تا با استفاده از تصاویر ملموس و عینی، مفاهیم پیچیده‌ی روانی و اجتماعی را به زبانی قابل فهم برای مخاطب منتقل کنند.

Shirvani, and Mujir al-Din Baylaqani, writing in an environment rich with scientific curiosity and cultural syncretism, drew upon both scholarly and vernacular understandings of medicine. Their poetry not only incorporated the technical vocabulary of traditional medical science but transformed those terms into expressive metaphors for psychological and social experience. Thus, the intersection of folk medicine and poetic imagination became a distinctive feature of the Azerbaijani style.

علاوه بر این، بیماری‌ها در ادبیات فارسی ابزار مدح و هجو نیز بوده‌اند. در برخی اشعار، بیماری‌های سخت مانند جذام و برص به دشمنان ممدوح نسبت داده شده‌اند تا ضعف، ناتوانی و فساد آنان به تصویر کشیده شود و در مقابل، علاج و شفا استعاره‌ای از عدالت، بخشندگی و قدرت ممدوح محسوب می‌شده است؛ برای نمونه، استفاده از نیشکر و گلشکر نه تنها درمان جسمی بیماران را نشان می‌دهد، بلکه نمادی از سخاوت و کرامت ممدوح نیز هست. درنهایت، ادبیات فارسی با تلفیق ظریف بدن و محیط، درد و درمان و طبیعت و تمثیل، توانسته است بیماری را به ماده‌ای خام و غنی برای تعمق در سرنوشت، اخلاق، عشق و تضادهای روزگار تبدیل کند. این تلفیق، بیماری را از یک پدیده‌ی صرفاً پزشکی فراتر برده و به ابزاری برای بیان پیچیدگی‌های انسانی و اجتماعی بدل کرده است، به‌گونه‌ای که هر خواننده می‌تواند در لایه‌های ظاهری و باطنی شعر، هم نشانه‌های جسمانی و هم پیام‌های اخلاقی و فلسفی را درک کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Persian literature has always mirrored the diverse intellectual and cultural life of Iranian civilization, serving as both a repository of wisdom and a medium for the transmission of collective beliefs. Within this vast heritage, popular medical traditions occupy a distinctive position that reveals how the people of each historical era conceptualized health, disease, and the relationship between the body and fate. In the Azerbaijani stylistic period, poets such as Khaqani, Nizami Ganjavi, Falaki

These poets treated ailments such as smallpox, leprosy, fever, or madness as symbolic vehicles for moral commentary and social critique, revealing an intricate interplay between knowledge, belief, and artistry (1). The descriptive-analytical method of inquiry situates these works within the intellectual history of Islamic medicine, viewing poetry as a cultural archive through which ancient Iranian concepts of physiology and fate were poetically negotiated.

From the perspective of folklore studies, folk medicine represents a crucial component of the intangible heritage transmitted orally across generations. The very notion of *folklore*—coined by William John Thoms to replace the term “popular antiquities”—refers to those collective habits, customs, songs, and superstitions that survive within a community (1). In this sense, the medical imagination of Persian poetry can be seen as a continuation of cultural patterns grounded in oral belief. The poets of the Azerbaijani school, who lived at the crossroads of scientific learning and popular religiosity, internalized these traditions into their imagery. Diseases such as *aubleh* (smallpox), *istiska* (dropsy), or *umm al-subyan* (epilepsy of children) became metaphors for moral corruption, divine trial, or the frailty of human reason. Through these symbolic translations, the poets aligned themselves with both the rationalist physicians of the Greco-Islamic tradition—Avicenna (Ibn Sina) foremost among them—and with the common people whose experiential medicine

emphasized fate, purity, and divine will (8). This dual orientation produced a literary discourse where empirical observation merged with metaphysical reflection, turning the human body into a stage for theological and ethical contemplation.

The integration of popular medical beliefs into poetry is especially evident in the treatment of smallpox. Early physicians considered it a manifestation of the impure maternal blood absorbed by the fetus, a view echoed by Khaqani, who used the belief allegorically to condemn tyranny: just as the child who feeds on impure blood is marked by pustules, the oppressor who lives on the blood of others will bear moral blemishes (5, 6). Nizami Ganjavi extended this understanding, warning of contagion and advising the separation of infected children—an intuitive anticipation of epidemiological reasoning (7). The moralization of disease reveals a continuity between medical folklore and ethical didacticism. Similarly, conditions like *āteš-e pārsi* (herpes) or *hemorrhoids* were not merely physiological references but signifiers of spiritual inflammation and social disorder. By translating bodily pathology into metaphoric speech, poets made the lexicon of folk medicine a rhetorical device for introspection and satire. This practice confirms earlier observations that mastery of medical terminology was a hallmark of eloquence in classical Persian rhetoric (2, 4).

Beyond metaphor, the poets also preserved the materia medica and therapeutic customs

of their time, thereby turning verse into an ethnographic record of pre-modern healing. References to herbs such as *faawaniya* (peony) appear in relation to the treatment of children's epilepsy, echoing Avicenna's and Jurjani's recommendations that the plant's fumes or amulets could repel the spirit believed to cause seizures (1, 13). Khaqani, with characteristic wit, reimagined this belief to critique theological deviations, likening the Kaaba to the peony root protecting Islam from heresy. In another example, the use of charms such as the *fever string*—a braided cord tied with ritual knots to draw out the patient's heat—was transformed by Khaqani and Baylaqani into a metaphor for existential entanglement (15). The poets' allusions to these vernacular cures demonstrate their familiarity with daily healing rituals, while their recontextualization of such practices into spiritual allegory highlights the dialogic relationship between learned and popular culture. Their verses thus function as cultural palimpsests, preserving empirical observation beneath layers of poetic figuration.

The same intertwining of science and symbolism extends to their depictions of chronic and stigmatized illnesses. Diseases such as leprosy (*juzām*), vitiligo (*baraş*), or hydropic swelling (*istiskā*) were not only medically described by authorities like Avicenna but also invested with moral and cosmological meaning in poetry. Khaqani's likening of a tyrant's corruption to leprosy, curable only by the "spear of justice," derives

from the belief that serpent meat could heal the affliction—a notion attested in classical pharmacopoeias (5, 19). Falaki Shirvani, following similar logic, imagined the spear of a warrior as a venomous serpent whose strike inflicted or cured disease, thereby merging medical lore with martial praise (9). Meanwhile, the poets' concern with mental and neurological disorders such as *hamaqat* (folly) or *ahwaliyya* (strabismus) reflected contemporary physiological theories that linked madness to cold humors and cerebral imbalance (8). Through such references, the poets implicitly engaged with philosophical anthropology, portraying the human mind as a fragile equilibrium between reason and temperament. Their verses became vehicles for exploring the pathology of desire and pride under the guise of medical discourse.

Interdisciplinary analysis of these texts confirms that Persian poetry of the Azerbaijani style operated simultaneously as aesthetic expression and cultural documentation. Works such as *Khamasa* and *Divan-e Khaqani* encode an entire epistemology of the body, where divine destiny, humoral theory, and folk superstition coexist. The poets employed medical diction to articulate the limits of human agency: when the "sugar of Isfahan" and "rosewater therapy" fail to cure fever, Khaqani laments the futility of medicine before the decree of fate (14, 17). The recurrence of pharmacological imagery—sugar, opium, musk, or snake-broth—attests to a worldview in which natural remedies were both physical

substances and moral symbols. By situating these references within a descriptive-analytical framework, the present interpretation reveals that Azerbaijani-style poetry does not simply reproduce medical knowledge but transforms it into a moral phenomenology of suffering and redemption. Each disease serves as a metaphorical laboratory where the poet examines the tension between human helplessness and divine providence, echoing the theological subtext of medieval Iranian medicine, which perceived healing as contingent upon both empirical skill and celestial will (10, 18).

In conclusion, the convergence of folk beliefs, traditional medicine, and poetic imagination in the works of Azerbaijani-style poets demonstrates the porous boundaries between science, culture, and spirituality in Persian intellectual history. Their verses capture not only the clinical realities and therapeutic customs of medieval Iran but also the collective metaphysics through which people interpreted illness and cure. By transforming diseases into symbols of moral and existential struggle, these poets endowed the body with metaphoric agency and converted medical discourse into a language of wisdom. The study of such texts thus contributes to broader interdisciplinary dialogues among literary criticism, cultural anthropology, and the history of medicine, affirming that the healing imagination of Persian poetry remains an indispensable archive of humanity's search for meaning in suffering and health alike.

References

1. Haravi MbA. The Buildings on the Truths of Medicines. Tehran: University of Tehran; 1992.
2. Mirzakhani M. The Rhetorical Function of Medical Terms in Khaghani's Odes. Biannual Journal of Applied Rhetoric and Rhetorical Critique. 2024;9(2).
3. Amir Ahmadi Aa-Q. Traditional Medicine and Treatment Methods in Nizami's Five Treasures. Literary Criticism Studies (Literary Research). 2011(23):155-77.
4. Zanjani B, Asadi Firouzabadi Ma-S. The Manifestation of Medicine in Ancient Literature. Faculty of Literature and Humanities (Tehran). 2002;4(5-4 (Supplementary)):117-36.
5. Mahyar A. Explanation of Khaghani's Difficulties (Fifth Office) Treasure of Secrets. Karaj: Jam Gol; 2005.
6. Sajadi SZa-D. Dictionary of Terms and Interpretations of Khaghani's Diwan. Tehran: Zavar; 1995.
7. Nizami Ganjavi EbY. Layla and Majnun. Tehran: University of Tehran; 2006.
8. Ibn Sina AA. The Canon of Medicine. Tehran: Soroush; 1991.
9. Falaki Shervani HNa-D. Diwan of Muhammad Falaki Shervani. Tehran: Ibn Sina; 1966.
10. Mofidi M. Concise Oxford Medical Dictionary. Tehran: Farhangian; 1996.
11. Nizami Ganjavi EbY. The Treasure of Secrets. Tehran: Zavar; 2009.
12. Baylqani Ma-D. Diwan of Majir al-Din Baylqani. Tehran: University of Tehran; 1979.
13. Jorjani I. The Treasure of the Khwarezm-Shah. Tehran: Nazhat; 2003.
14. Akhvini al-Bukhari ABRbA. Guidance for Students. Mashhad: University of Mashhad; 1965.
15. Shamisa C. Dictionary of References. Tehran: Mitra; 1998.
16. Tusi KNa-D. The Abolition of the Ilkhanid. Tehran: Iran Cultural Foundation; 1969.
17. Jorjani I. The Purposes of Medicine and Relevant Discussions. Tehran: University of Tehran; 2009.
18. Tehanuvi MAbA. The Clarification of Art and Science Terminology. Tehran: Sepas; 1997.
19. Jorjani I. Khafi Ali. Tehran: Etelaat; 1990.
20. Nizami Ganjavi EbY. The Book of Prosperity. Tehran: Zavar; 2010.
21. Nizami Ganjavi EbY. Khosrow and Shirin. Tehran: Zavar; 2009.