

دارالشفای سعدی (مقوله‌های پزشکی در آثار سعدی)

دکتر مختار کمیلی*

چکیده

سعدی در آثارش برای پرورش معانی تربیتی و اخلاقی خود، از آموزه‌های علوم دیگر، از جمله دانش طب و علم تشریح که مقدمه طب است، بهره برده است. در حوزه علم تشریح سخنان سعدی، غالباً، با مطالب بخش تشریح کتب طبی قدما مطابقت دارد، مثلاً وی اصل و مایه منی و شیر را خون می‌داند که در کتب تشریحی نیز عیناً همین معنی آمده است. در آثار سعدی نام بیماری‌های متعددی آمده است که مهم‌ترین آنها بیماری رشته، تب، مالیخولیا و... است؛ در حکایات سعدی پاره‌ای از این بیماری‌ها درمان شده اند؛ اما درمان آنها نه با مصرف دارو، بلکه از طریق احسان و نیکی بوده است و این در راستای اهداف تربیتی و اخلاقی آثار شیخ اجل است. شمار حکایات مربوط به اطباء: طیب عام، چشم پزشک، بیطار نیز در آثار سعدی قابل اعتناست در پاره‌ای از این حکایات، ناتوانی پزشکان در معالجه بیماران مطرح شده است. در پیوند با بیمار نیز سعدی گفتارهایی دارد، وی مردم را به تیمار داری و عیادت از بیماران تشویق کرده است.

واژه‌های کلیدی

بوستان، گلستان، غزلهای سعدی، طبیب، بیماری، تشریح، درمان

مقدمه

یکی از ویژگی‌های شعر و نثر ادبی فارسی، احتوای آن بر مباحث و آموزه‌ها و اصطلاحات علوم و هنرهایی چون فلسفه، موسیقی، نجوم، نرد، شطرنج و... است؛ به عبارتی دیگر آموزه‌ها و اصطلاحات دانشها و هنرها، در شعر فارسی، در پرورش معانی به کار می‌آیند و از این رو نظامی عروضی در فن شعر چهار مقاله می‌نویسد: «چنانکه شعر در هر علمی به کار همی شود، هر علمی در شعر به کار همی شود» (نظامی، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان mokhtar.komaily@gmail.com

طب دانشی است که آموزه‌ها و مباحث و اصطلاحات آن در اشعار گویندگان پارسی زبان بازتاب گسترده‌ای یافته است. این دانش از دیرینه‌ترین علوم بشری است و اسلام بدان توجه ویژه‌ای دارد. عنصرالمعالی می‌نویسد:

«اگر... علمی شریف خواهی که بدانی، از علم دین گذشته، هیچ علمی سودمندتر از علم طب نیست که رسول، علیه السلام، گفته است که العلم علمان: علم الادیان و علم الابدان و مراد از علم ابدان، طب است» (عنصرالمعالی، ۱۳۷۸: ۱۷۴).

سعدی که سخنش سخت متأثر از آیات قرآن و احادیث و علوم متداول در روزگارش است، در آثار خود به مناسبت‌هایی از آموزه‌ها و مفاهیم طبی در پرورش معانی بهره برده است؛ در آثار سعدی، بطور کلی دو نوع درد، درمان، طب هست: درد، درمان و طب روحانی و درد، درمان و طب جسمانی. نوع نخست که بیشتر در غزلیات شیخ شیراز منعکس شده است، در اساس با نوع دیگر متفاوت است و نگارنده در جستار حاضر، به سبب گستردگی موضوع، بدین جنبه نمی‌پردازد و تنها پاره‌ای از آموزه‌های پزشکی (علم الابدان) را در آثار سعدی بررسی می‌کند و بدین پرسش پاسخ می‌دهد که طبیبانه‌های سعدی تا چه اندازه موافق داده‌های کتب مهم طبی نگاشته شده تا روزگار سعدی است.

در پیوند با موضوع مقاله حاضر، یک مقاله با عنوان «بهداشت از دیدگاه سعدی» نوشته شده است. در این مقاله آمده است که فیزیولوژی عمل تنفس را سعدی در آغاز دیباچه گلستان در دو جمله کوتاه با کمال مهارت تشریح کرده است، همچنین گفته شده که نظریه طبایع و امزجه چهارگانه طب قدیم که در آثار شیخ اجل بازتاب یافته است «هنوز اعتبار خود را حفظ کرده و قابل قبول می‌باشد» (آگاه، ۱۳۷۷: ۶۳).

مقاله دیگری با عنوان «داروخانه سعدی» که ظن آن می‌رود، پیوندی با طبیبانه‌های سعدی داشته باشد، نوشته شده است؛ اما محتوای این مقاله برعکس عنوان آن، هیچ ارتباطی با آموزه‌های دارویی و طبی آثار سعدی ندارد (رک. حسن‌لی، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

چون در آثار سعدی آموزه‌های تشریحی که مقدمه علم طب و بویژه جراحی است، کم نیست، ابتداء به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱- آموزه‌های تشریحی

علم تشریح، مقدمه طبابت و جراحی است و از این رو در پزشکی نگاشته‌های تازی و فارسی، معمولاً، پیش از بررسی دردها و درمان‌ها، فصولی به تشریح و بیان وظایف اعضا و اندامهای بدن انسان اختصاص یافته است. علم تشریح، دانش ارجمندی است؛ چنانکه در کشف الظنون آمده است که: «مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْهَيْئَةَ وَ التَّشْرِيحَ فَهُوَ عَتِيْنٌ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳۹).

۱-۱ تکوین آدمی

یکی از مباحث مهم تشریحی، چگونگی به وجود آمدن آدمی و بقاء نوع اوست. سعدی در تبیین این موضوع، از تمثیل هستی یافتن مروارید از افتادن قطره‌ای باران در صدف، بهره برده است:

ز ابر افکنند قطره ای سوی یم ز صلب آورد نطفه ای در شکم
از آن قطره لولو لالا کند وزین صورتی سرو بالا کند

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۳۴)

به زعم سعدی، اصلِ قطره‌ای که از پشت پدر در رحم مادر می‌افتد، خون است. وی در ابیاتی می‌گوید:

وز اندازه بیرون مرو پیش زن نه دیوانه ای تیغ بر خود مزن
به بی رغبتی شهوت انگیختن به رغبت بود خون خود ریختن

(همان، ۱۴۸)

در عبارت «خون خود ریختن» ایهام وجود دارد؛ معنی متداول آن «خود را کشتن» و مترادف با «تیغ بر خود زدن» است؛ اما معنی ایهامی آن، با آموزه‌های تشریحی، ارتباط دارد؛ چه انزال در حقیقت، ریختن خون خود است؛ زیرا که اصل و مایه منی، خون است. این آموزه تشریحی، مطابق با آرای اطباء گذشته است؛ سیداسماعیل جرجانی در آثار خود بروشنی این مطلب را تبیین و تشریح کرده است، از جمله در «خفی‌علایی» می‌نویسد: «و بایاد دانستن که «منی» از خون تولد کند که اندامهای اصلی را شاید و آن در بایسته‌ترین خون باشد اندرتن» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۷۳).

وی در الاغراض الطبییه مبسوط‌تر در این باره توضیح می‌دهد: «خایه آلت و معدن تولد منی است و ماده منی از همه اندامها بدو می‌ترابد و آن ماده خونی است که همه اندامها از هضم آن فارغ شده باشد و از پس هضم چهارم از هراندامی جزوی بدین عضو می‌آید و بدان ماند که فضلۀ هضم چهارم است، پس از این وجه، ماده منی خونی است، بغایت پختگی مزاج و طبیعت و قوت همه اندامها اندر وی موجود» (جرجانی، ۱۳۸۵: ۵۸؛ ذخیره خوارزمشاهی: ۱/ ۱۹۵).

ظاهراً به همین سبب وی می‌نویسد: در صورت الحاح در مباشرت که به مسامحه می‌توان گفت همان «به بی رغبتی شهوت انگیختن» شیخ اجل است، به جای منی، خون بیرون می‌آید: «و بایاد دانست که تولد منی از خون صافی‌تر است که غذای اندامهای اصلی را شاید... از بهر آنکه او عیۀ منی به دو جماع یا به سه یا به پنج جماع تهی گردد و اگر الحاح کنند یا قایمه افتد به جای منی خون بیرون آید» (همان، ۲۳۷).

شیخ اجل می‌گوید که نطفه یا قطره آب پس از چهل روز ماندن در رحم صورت آدمی می‌یابد:

به صورت آدمی شد قطره آب که چل روزش قرار اندر رحم ماند

(سعدی، ۱۳۸۱ ب: ۱۵۹)

این گفته نیز با مطالب کتب طبی گذشته موافق است. اسماعیل جرجانی می‌نویسد: «بباید دانست که نطفه اندر کما بیش چهل روز جنین گردد» (جرجانی، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

ابوعلی سینا نیز در «قانون» زمان لازم برای شکل‌گیری جنین را چهل روز دانسته است. وی که به صورتی دقیق، روند شکل‌گیری جنین را در این چهل روز ترسیم کرده است، می‌نویسد: «از روز اول بارداری تا مدت چهل روز، هیأت و شکل‌گیری جنین در شکم مادر کامل می‌شود که این حالت غالب و طبیعی است» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۲۸۶/۵).

۲-۱ شیر

سعدی در بیتی از بوستان می‌فرماید:

نه رگهای پستان درون دل است پس ار بنگری شیرخون دل است

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۷۲)

سعدی مایه و اصل شیر را خون دل دانسته و این مطلب با آموزه‌های تشریحی کتب قدما سازوار است. ابن سینا در کتاب «قانون» می‌نویسد: «کبد کیموس سفید را که اساس خون است و در واقع خون در اصل، کیموس سفید رنگ

است، به رنگ قرمز درمی آورد و به کار می برد. پستان کیموس سفید قرمز شده را به رنگ سفید در می آورد و برای شیر درست کردن مورد استفاده قرار می دهد» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۳/ ۵۶۴).

بنابراین هم اصل منی و هم اصل شیر، خون است؛ در تولید آن اندام شرم مردانه و در تولید این پستان زن، نقش اساسی ایفا می کنند. «همچنانکه خون اندر پستان سپید گردد و شیر شود، ماده منی اندرین عضو، سپید گردد و منی شود (جرجانی، ۱۳۸۵: ۵۸) و باز به همین سبب، عوامل افزایش و کاهش منی عوامل افزایش و کاهش شیر هم هستند: «این را هم بدان! که هر چه منی را در انسان افزایش دهد، در اکثر شیرداران نیز شیر را فزونی دهد... همچنین هر چه منی را کاهش دهد شیر را نیز کم می کند» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۳/ ۵۶۶)

۱-۳ آب در جگر

در غزلهای سعدی در این دو بیت از جگر و آب جگر سخن رفته است:

بمانده است آب در جگرم بس که چشم کند گهر باری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۸۵)

وہ کہ چون تشنه دیدار عزیزان می بود گویا آب حیاتش به جگر باز آمد

(همان، ۲۱۸)

پیوند بین جگر و آب بر اساس فیزیولوژی (وظایف الاعضاء) قدماست. پزشکان قدیم معتقد بودند که غذا چهار بار در بدن هضم می شود که هضم آغازی و دومین آن در معده و جگر است: «خوراک در معده از هضم اول می گذرد و در این مرحله خوراکی ترین قسمت‌های آن مبدل به کیلوس یا کلیوس می شود... کیلوس به وسیله سیاهرگ یا ورید به جگر برده می شود... و در جگر هضم ثانی صورت می‌بندد و در نتیجه مواد به سه قسمت تقسیم می شوند... و بهترین و برگزیده ترین این مواد به خون وارد می شود» (نفیسی، ۱۳۵۵: ۲۴۶)، سپس جگر، آب را از خون تفکیک و به اندامهای خاص می فرستد: «و آب که خورده شود، قوام خون را رقیق کند و اندر رگه‌های باریک بگذراند و به جانب محدب جگر برآرد، آنجا بیشتری آب از خون جدا گردد و...» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۱۰۳).

به همین سبب بیماری استسقا (آب خواهی) که در ادامه خواهد آمد، در شمار بیماری‌های جگرست که «سبب قوی‌تر و عام‌تر اندر انواع استسقا، جگرست» (همان، ۱۳۸۵: ۲/ ۶۸۶).

۱-۴ معده

سعدی در بوستانی هایش می‌نویسد:

اگر باد سرد نفس نگذرد تف معده جان در خروش آورد

وگر دیگ معده نجوشد طعام تن نازنین را شود کار خام

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۷۷)

در این ابیات معده به دیگ تشبیه شده و از تف و حرارت آن سخن رفته است و این مبنای تشریحی دارد، بدین شرح که در طب قدیم، پزشکان قائل به چهار مرتبه هضم بودند که نخستین آن در معده صورت می‌گرفت. به زعم آنان معده برای هضم غذا به حرارت نیاز دارد. بخشی از این حرارت از تف و حرارت غریزی خود معده تأمین می‌شود و بخش دیگر از اندامهای اطراف معده: جگر، سپرز و حجاب، بنابراین به تمثیل می‌توان گفت، معده چون دیگی است، پر

از گوشت و حبوبات و... که آتشی زیر آن افروخته‌اند و شعله‌های آتش، پیرامون دیگ را فراگرفته و بر سرپوش دیگ، خاکستر گرم ریخته‌اند. تشبیه معده به دیگ پیش از سعدی، در یکی از ارزنده‌ترین آثار طبیبی فارسی، ذخیره خوارزمشاهی، آمده است: «باید دانست که طعامها که خورده شود چون به معده اندر آید، حرارت معده آن را بگوارد... و طبیبان آن را گواریدن نخستین گویند و حرارت معده اندرین گواریدن تنها بسنده نباشد؛ لکن حرارت اندامهای دیگر که گرد معده نهاده است اندر آن یاری دهد، چون جگر که از سوی راست از حرارت او یاری باشد و از سوی چپ از حرارت شریانها... و از بالای او حجاب به حرارتی که از دل به وی می‌رسد و... اما آنچه از گواریدن نخستین بماند که اندر معده باشد به روده‌ها فرود آید و بیرون شود و آنچه اندر جگر بماند بیشتر آب باشد و آب گواریدن را نشاید و جز از بهر آن نمی‌باید تا طعام اندر معده نسوزد و کیلوس گردد و اگر آب با طعام نیامیزدی طعام اندر بعضی معده‌های گرم بسوزدی هم چنانکه اگر اندر دیگی گوشت و دیگر حواجیح اندر کنند و بی‌آب بر آتش نهند، هیچ پخته نگردد...» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۵۶).

سعدی در حکایت دیگری از زبان فقیری که تازه به خشتی زرین دست یافته است، می‌گوید:

بفرسودم از رقعہ بر رقعہ دوخت تف دیگدان چشم و مغزم بسوخت

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۸۶)

یوسفی، «تف دیگدان» را «حرارت اجاق (جای گذاشتن دیگ)» معنی کرده همچنین ضبط «تف دیگران» را که در بعضی از نسخه‌ها هست، مفید معنی دانسته است؛ بدین ترتیب معنی کل بیت چنین است: از وصله بر وصله دوختن ناتوان و خسته شدم و حرارت اجاق دیگران چشم و مغزم را سوزاند. ظاهراً به جز این، می‌توان با احتیاط گفت که دیگدان، معنی استعاری «معده» را نیز بر می‌تابد؛ در این صورت معنی بیت چنین است: از وصله بر وصله دوختن ناتوان شدم و حرارت معده و شکم گرسنه، چشم و مغزم را سوزاند.

۱-۵ تعداد رگهای بدن

سعدی در بیتی تعداد رگهای بدن آدمی را سیصد و شصت دانسته است:

رگت بر تن است ای پسندیده خوی زمینی در او سیصد و شصت جوی

(سعدی ۱۳۸۱ الف: ۱۷۲)

در مورد تعداد رگهای بدن آدمی، چنانکه ادوارد براون در کتاب تاریخ طب اسلامی می‌نویسد، ابهام و تاریکی وجود دارد: «در مورد رگها ابهام و تاریکی وجود دارد. از شعب و شاخه‌های سرخ رگ آور تا به قول تودد، کس چیزی نمی‌داند جز آنکه آنها را خلق کرده؛ اما گفته‌اند که عدد آنها ۳۶۰ است، این عدد اسرار انگیز و مرموز که حاصل ضرب ۱۲ و ۳۰ است، هنوز هم در معتقدات برخی فرق مسلمانان که آن را «عدد کل شیء» (عدد همه چیز) می‌خوانند، اهمیت شایانی دارد که...» (براون، ۱۳۶۴: ۶۶).

کتب مهم طبیبی چون قانون، الاغراض الطیبیه و... در مورد تعداد رگهای بدن آدمی خاموشند؛ اما عقیده شایع این بوده که شماره آنها سیصد و شصت است؛ حکیم میسری از کسانی است که چون سعدی، تعداد رگهای بدن آدمی را همین عدد دانسته است:

و رگها سیصد و شصت است بی شک خردمندش همه دانسته یک یک

(رک. لازار، ۱۳۶۱: ۱۸۵)

۱-۶ تعداد مهره های بدن

کتب طبی قدما تعداد مهره‌های بدن را ۲۴۶ یا ۲۴۸ دانسته‌اند. اسماعیل جرجانی در این باره می‌نویسد: «عدد جمله استخوان های تن مردم از روی صورت دویست و چهل و هشت پاره است، بی‌استخوان لامی که اندر حنجره است و بی‌استخوان های خرد که آن را سمسمانی گویند» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۸۸؛ نیز رک. قانونچه ص ۲۰).
حکیم میسری گفته است:

در او بسته دویست و چل و شش لختج به قدرت استخوان بریکدیگر سخت
(حکیم میسری، ۱۳۶۶: ۱۰)

سعدی، در بیان اینکه خلقت آدمی به صورت کنونی‌اش بدون حکمتی نیست، مثال یک لخت نبودن مهره‌های پشت را می‌آورد:

تأمل کن از بهر رفتار مرد که چند استخوان پی زد و وصل کرد
که بی‌گردش کعب و زانو و پای نشاید قدم بر گرفتن ز جای
از آن سجده بر آدمی سخت نیست که در صلب او مهره، یک لخت نیست

این سخنان به گفته‌های ابن سینا در زمینه فواید متعدد بودن مهره‌های ستون پشت می‌ماند، وی می‌نویسد: «ستون پشت دارای مهره‌های متعدد و منظم است، نه استخوانی است، یکپارچه و نه از استخوان‌های بسیار تشکیل شده است و مفاصل بین مهره‌ها نه آنقدر کم مقاومت هستند که قامت را سستی دهند و نه آنقدر سفت که نرمش پذیری را از بین ببرند» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۱ / ۶۴؛ جرجانی، ۱۳۸۴: ۱ / ۵۹).

سعدی پس از بیان حکمت یک لخت نبودن مهره‌ها، شمار آنها را دویست می‌داند:

دو صد مهره در یکدگر ساخته است که گل مهره ای چون تو پرداخته است
(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۷۲)

پرسشی که اینجا رخ می‌نماید، این است که منظور سعدی از دوصد عددی مجازی یا حقیقی است؟ اگر حقیقی است از کجا گرفته است.

سیریل الگود در کتاب تاریخ پزشکی ایران و سرزمین‌های خلافت شرقی ضمن بیان اینکه کالبدشناسان اسلامی در تعداد استخوان های بدن، اختلاف نظر دارند، می‌نویسد:

سعدی رقم ۲۰۰ را در این زمینه ذکر می‌کند؛ ولی تصور نمی‌کنم، بتوان این عدد را بصورت ظاهری آن در نظر گرفت؛ بلکه فکر می‌کنم که او فقط می‌خواسته عدد بزرگی را که در قافیه بگنجد، به کار گرفته باشد (الگود، ۱۳۷۱: ۳۷۵).

چنانکه ویراستار کتاب، محمدحسین روحانی، در پانوشت آورده‌اند، عدد دویست در بیت مزبور دال بر کثرت یا به سبب وزن بیت نیست «چه پس از آن عدد ۳۶۰ را درباره شمار رگ‌های تن انسان می‌آورد. مخصوصاً که براساس دانش پزشکی نوین شمار استخوان‌ها (۲۰۶) با رقمی که سعدی می‌گوید، چندان تفاوتی ندارد» (همان).

به عقیده بنده، عدد ۲۰۰ در بیت مزبور به مانند عدد ۳۶۰ (تعداد رگها) به معنی حقیقی خود به کار رفته است؛ اما اینکه سند و منبع و مأخذ شیخ بزرگوار شیراز که گفته‌های وی در این موارد، بدون استناد به کتابی نمی‌تواند بوده باشد، چه

متنی بوده است، اطلاعی در دست نیست. تنها می‌توان گفت، ظاهراً وی در این مورد از همان منبعی استفاده کرده است، که محمداحمد قرشی، ابن اخوه، استفاده کرده است چه وی نیز تعداد استخوان‌های آدمی را دویست دانسته است: «شکسته بند به شرطی می‌تواند به شکسته بندی پردازد که گفتار ششم از کتاب «کناش فولیس» را که در باب شکسته بندی است، فراگیرد و شماره استخوان‌های آدمی را که ۲۰۰ عدد است و ۸۴ عدد آن بزرگتر است و نیز شکل و اندازه هر استخوانی را بداند» (ابن اخوه، ۱۳۶۰: ۱۷۳).

۲- مسائل بهداشتی و حفظ تندرستی

سعدی در آثار خود، به مناسبت‌هایی به حفظ و نگاهداشت تندرستی و به مسائل بهداشتی اشاراتی دارد. اختصاص بابی از گلستان به «شکر عافیت» نشان دهنده اهمیت است که سعدی برای تندرستی قائل است. رعایت اموری در زندگی می‌تواند به حفظ و دوام سلامتی بینجامد که یکی از آنها خوردن غذا در هنگام غلبه اشتهاست.

۲-۱ خوردن غذا در صورت اشتها

یکی از موضوعاتی که به علم تغذیه پیوند دارد، وقت غذاخوردن و بازایستادن از آن است. اطبای پیشین در آثار خود، غالباً نظریاتی در این زمینه ارائه داده‌اند؛ از جمله اسماعیل جرجانی در «خفّی علایی» می‌نویسد: «و طعام همیشه بر شهوت اولیتر که خورد و هرگاه که شهوات پدید آید در طعام خوردن باید که تأخیر نکند و چنان باید که از سر طعام برخیزد، هنوز شهوت طعام (=اشتهاء) باشد» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۳).

سعدی نیز در باب سوم گلستان، بانقل حکایتی، بدین موضوع پرداخته است:

«یکی از ملوک عجم طبیبی حاذق به خدمت مصطفی (ص) فرستاد، سالی در دیار عرب بود کسی تجربتی پیش وی نبرد و معالجتی از وی درخواست، پیش پیغامبر (ع) رفت و شکایت کرد که مرا برای معالجت اصحاب فرستاده‌اند و کسی در این مدت التفاتی نکرد... خواجه (ع) فرمود: این طایفه را طریقتی است که تا اشتها غالب نباشد، نخورند و هنوز اشتها باقی باشد که دست از طعام بدارند. حکیم گفت: موجب تندرستی این است» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۱۰).

۳- بیماری‌ها

در آثار سعدی، از پاره‌ای از بیماری‌ها تنی و روانی نام برده شده است که عبارتند از: آتش پارسسی، تب، رشته، آبله، دردشکم، سلس البول، دردپهلوی، مالیخولیا و...

۳-۱ بیماری‌های تنی

آتش پارسسی

سعدی در بیتی از بوستان می‌فرماید:

نرنجم ز خصمان اگر بر تپند کز این آتش پارسسی در تپند

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۶۷)

این بیت که در حکایت درویش صاحب نظر و بقراط حکیم، از اطبای مشهور یونان، آمده است به یکی از بیماری‌ها به نام «آتش پارسسی» اشاره دارد.

یوسفی در شرح این بیت، هیچ اشاره ای بدین که در اصطلاح طب، آتش پارسی، نام بیماری بوده است ندارد. وی می نویسد: «سعدی شعر خود را به آتش تشبیه کرده، مقصود آن است که از این شعر فارسی آتشین در تب و تابند» (همان، ۳۸۷).

در گلستان به تصحیح محمد خزائلی واژه «در تبند» بصورت «در تپند» ضبط و آتش پارسی چنین شرح شده است: «از آتش پارسی در اینجا اراده دو معنی شده، معنی اول آنکه سخنان [ظاهراً دشمنان] سعدی همچون بیماری آتش پارسی که باتب و جوشهای بدن نمایان می شود، به رنج افتاده اند، معنی دیگر آنکه کتاب بوستان، سخنی است پارسی، پرشعله و زبانه کش که خصمان را از باب عجز از آوردن مثل آن دچار تب می کند» (سعدی، ۱۳۶۶: ۳۳۳).

سخن یوسفی در تشبیه شعر فارسی سعدی به آتش درست است؛ اما کامل نیست چه قراین درون متنی و غیر متنی نشان می دهند که سعدی در به کارگیری واژه «آتش پارسی» معنی ایهامی آن را نیز در نظر داشته است.

قراین درون متنی که نشان می دهند «آتش پارسی» در این بیت، نام بیماری نیز هست، عبارتند از همنشینی واژه های تب و رنج در بیت و آمدن نام پزشک نامی یونان، بقراط، در عنوان حکایت و آمدن واژه علت (= بیماری) در بیت هشتم حکایت. قرینه غیرمتنی که نشان می دهد، آتش پارسی در بیت مزبور نام بیماری است، این است که پیش از سعدی، این واژه بر بیماری اطلاق شده بوده است، چنانکه جالینوس، در آثار خود، از این بیماری، به همین نام یاد کرده است:

«ضایعات بیماری که... جالینوس آن را «آتش پارسی» و ایرانیان «نار فارسی» نامیده اند» (الگود، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۲، ۴۲۲).

ظاهراً پزشکان ایرانی این نام را از جالینوس گرفته و در کتب طبی خود، به کار برده اند؛ از جمله ابن اطاء، ابوعلی سینا و سیداسماعیل جرجانی را می توان نام برد. بنابراین سعدی که در گزینش الفاظ، نهایت دقت را به کار می بسته، غیر ممکن است که در گزینش این واژه و چیدن آن در بافت بیت، به معنی و مفهوم شایع طبی آن و سابقه تاریخی واژه، گوشه چشمی نداشته بوده است.

ابن سینا در کتاب قانون راجع بدین بیماری چنین می نویسد: «هر جوشی که از پوست برآید و خورنده باشد و تاول زند و پوست را بسوزاند و کبره گیرد و حالت سوزش شبیه سوزش آتش یا داغ گذاشتن باشد، به اخگر یا آتش پارسی مشهور شده است» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۶ / ۳۳۸).

وی گفته که «احتمال دارد که با جوش اخگری، آتش پارسی...، تبهای بسیار شدید و بد عاقبت همراه باشد و بیمار را از هستی ساقط کند...» (همان، ۶ / ۳۳۹).

در حکایت سعدی این احتمال به وقوع پیوسته چه خصمان شیخ اجل، از آتش پارسی، در تب افتاده اند. در اینکه آتش پارسی چه بیماری است، در مجموع سه نظریه وجود دارد؛ برخی آن را سیفلیس و پاره ای آن را تبخال و بعضی «سیاه زخم» دانسته اند. در کتاب «تاریخ پزشکی ایران» آمده است که ضایعات بیماری که بوسیله اعراب و ایرانیان اعصار باستانی توجیه شده و جالینوس آن را «آتش پارسی» و ایرانیان «نار فارسی» نامیده اند، شباهت زیادی را به سیفلیس نشان می دهد. متأسفانه معلوم نیست، بیماری که «نار فارسی» نامیده می شود، تحت چه عنوانی باید توجیه شود. ابن سینا این بیماری را... تشریح کرده... این بیماری در اینجا بصورت یک جوش تحریک کننده: بصورت کورک یا تاول که سبب سیاه شدن بافت های اطراف می گردد. پس از خوب شدن اثری مانند سوختگی برجای می گذارد، معرفی شده است. این مطلب که اندامهای تناسلی محل بروز این بیماری هستند یا آمیزش جنسی وسیله عادی سرایت بیماری است، در هیچ جا مورد اشاره قرار نگرفته است. شباهتی که ذکر شد، می بایستی بسیار زیاد بوده باشد؛ زیرا بسیاری از محققان ایرانی

اوایل قرن شانزدهم هم سیفلیس را شکل تازه‌ای از «نار فارسی» می‌دانسته‌اند. باوجود این من فکر می‌کنم مترجمان قرون وسطی در ترجمه «آتش پارسی» به سیاه زخم محق بوده‌اند (الگود، ۱۳۷۱: ۴۳-۴۲۲).

در فرهنگ اغراض طبی (منضم به الاغراض الطیبه و المباحث العلائیه) آتش فارسی، به سیاه زخم (Anthrax) معنی شده و راجع به نام این بیماری در متون پزشکی کهن آمده است که «اخوینی بخاری از آن به عنوان زکال آتش یاد می‌کند که همان مفهوم آنتراکس انگلیسی و شاربن (Charbon) فرانسوی را دارد و در ضمن آن را ریش بد (زخم بد) گوید که همانا Malignant pustule است که همه از اصطلاحات سیاه زخم است (جرجانی، ۱۳۸۵: ۵).

در فرهنگهای فارسی، مترادف و معادل «آتش پارسی»، سیاه زخم نیامده؛ بلکه معادل آن را تبخال و تبخاله ضبط کرده‌اند (رک. فرهنگ رشیدی، فرهنگ نفیسی، لغت نامه و...).

در فرهنگ رشیدی در وجه تسمیه این بیماری آمده که «آتش پارسی آتشی است که در وقت زردشت در پارس افروخته بودند و آن را پرستش می‌کردند... و ظاهراً نار فارسی و تبخاله را به جهت شدت سوزش، تشبیه به آن آتش داده، آتش پارسی نام کرده‌اند» (تتوی، ۱۳۸۶: ۴۶).

حمیدیان نیز در مقاله‌ای راجع به بیت بوستانی مورد بحث، گفته است که «آتش پارسی در اصل به معنی تبخال است» و ممکن است علاوه بر معنی تبخال، معنای آتشکده پارسیان (مثلاً آذر برزین که در فارس بوده است) نیز به صورت ایهامی اراده شده باشد (حمیدیان، ۱۳۸۲: ۱۱۷-۱۱۶).

به نظر نگارنده، منظور سعدي از آتش پارسی، تبخال به معنی متداول امروزی آن نیست؛ بدین دلیل که هدف سعدي از گزینش و آوردن این واژه، نشان دادن شدت ناراحتی و تب و تاب دشمنانش است و این معانی از آتش پارسی در معنی تبخال بر نمی‌آید؛ بلکه از آتش پارسی بر می‌آید که به گفته ابن سینا «بیمار را از هستی ساقط کند» یا به گفته اخوینی در درمانش «نیک جهد باید کردن کی کشنده بود» (اخوینی بخاری، ۱۳۷۱: ۶۱۶).

ناگفته نماند که در پاره‌ای از اشعار فارسی، «آتش پارسی» با «تبخال» ظاهراً همخوانی دارد، مانند این بیت خاقانی:

دید مرا گرفته لب آتش پارسی ز تب نطق من آب تازیان برده به نکته دری

که دهخدا، آتش پارسی را در آن به معنی تبخال دانسته است. (دهخدا، مدخل آتش پارسی)

و آخرین سخن درباره آتش پارسی در بیت بوستانی مزبور آن که آتش پارسی استعاره از چیست؟

یوسفی که «سعدي شعر فارسی خود را به آتش تشبیه کرده» و محمد خزائلی گفته «کتاب بوستان، سخنی است پارسی، پرشعله و زبانه کش که خصمان را از باب عجز از آوردن مثل آن دچار تب می‌کند» (سعدي، ۱۳۶۶: ۳۳۳).

استعاره «آتش پارسی» تاب تحمل تأویلی دیگر را نیز دارد. آتش پارسی، می‌تواند استعاره از حسد سوزانی باشد که به جان خصمان سعدي افتاده و آنها را چون بیماری آتش پارسی در تب و تاب انداخته و قرار و آرامش را از آنها ربوده است.

تب

در اعصار گذشته تب در شمار بیماری‌های کشنده و خطرناک بوده است، در بحارالانوار عبارات یا روایاتی هست که تب را پیک و رائد و عنوان مرگ معرفی می‌کند:

الحُمی رائد الموت، الحُمی من فیح جهنم... أن الحُمی عنوان الموت و رسول الذی قدّمه و ما اقرب وصول المرسل بالمرسل

(مجلسی، ۱۳۸۲: ۱۰۴ / ۶۲).

فرخی ترجمه گفتارهای بالا را در مصراع نخست بیت زیر آورده است:

از آن که تب سوی مردم رسول مرگ بود مخالفان ترا تهییت کنند به تب

(فرخی، ۱۳۸۰: ۱۰)

با این مقدمه، جای تعجب نخواهد بود که سعدی در آثار خود، از میان همه بیمارانی که قیمت تندرستی را می‌دانند، گرفتاران تب را برگزیده است:

سلیمی که یک چند نالان نخفت خداوند را شکر صحت نگفت

کسی قیمت تندرستی شناخت که یک چند بیچاره در تب گداخت

(سعدی، ۱۳۸۱: الف ۱۷۴)

و یا گفته که تندرست، احوال تب زده و محموم را نمی‌داند:

چنان سوزم که خامانم نینند نداند تندرست احوال محموم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

و به همین دلیل، در نشان دادن مناعت طبع صاحب‌دلان، از صاحب‌دلی که دچار تب بوده و احتمال مرگ خود را می‌داده یاد کرده است؛ صاحب دلی که دل به تلخی مرگ می‌دهد؛ اما از ترش رویی که داروی تب، شکر، را در اختیار دارد، تقاضای شکر شیرین نمی‌کند:

یکی را تب آمد ز صاحب دلان کسی گفت شکر بخواه از فلانجج

بگفت ای پسر تلخی مردنم به از جور روی ترش بردنم

(سعدی، ۱۳۸۱: الف ۱۴۷)

استسقا

یکی دیگر از بیماری‌هایی که در آثار شیخ اجل بسامد بسیاری دارد، استسقا است که این بسامد، می‌تواند بیانگر شیوع این ناخوشی در روزگار سعدی باشد. جرجانی این بیماری را چنین شرح کرده است: «استسقا از ضعیفی جگر پدید آید به سبب ضعیفی جگر و عاجزی قوت او در رسانیدن آب به اندامها همه تن تشنه گردد و از جگر آب خواهند پس آن را استسقا گویند؛ یعنی آب خواستن (جرجانی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

سعدی در آثار خود، از این بیماری و آب طلبی مستسقی، بصورت تشبیه تمثیل در بیان اینکه صاحب عشق از عشق معشوق هرگز سیراب نمی‌شود، بهره برده است:

نگویم که برآب قادر نیند که بر شاطی نیل مستسقی‌اند

(سعدی، ۱۳۸۱: الف ۱۰)

نیز رک: سعدی، ۱۳۸۵: ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۷۳، ۲۸۴ و...

رشته

سعدی در باب عدل و تدبیر و رای از بیماری رشته نام برده است:

یکی را حکایت کنند از ملوک که بیماری رشته کردش چو دوک

چنان‌ش در انداخت ضعف جسد

که می برد بر زیردستان حسد...

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۶۴)

یوسفی، در تعلیقات خود، نام پادشاهی را که بدین بیماری گرفتار آمده بوده است، به استناد به رسالهٔ قشیریه، (چاپ فروزانفر، ۴۴۴) یعقوب لیث دانسته است. دچار شدن این پادشاه بدین بیماری با مطالب کتب طبی که منطقهٔ شیوع این بیماری را مناطق گرم می‌دانسته‌اند، مطابق است.

عبدالله بن یحیی، پزشک مسلمانی از قرن سوم هجری،... در کتاب خود به نام کتاب الاختیارات نوشت که عرق المدنی در سرزمین‌های بسیار گرم پدید می‌آید و علتش نوشیدن آبهای کثیف و آلوده است (اولمان، ۱۳۸۳: ۱۱۴).

ابن سینا در خصوص این بیماری که بدان عرق مدنی یا مدینی نیز گفته‌اند، در قانون چنین می‌نویسد: منظور از این کلمه عرقی نیست که بر بدن انسان بطور طبیعی می‌آید؛ بلکه منظور از این اسم اصلاً عرق نیست، جوشهایی است که بر پوست بدن ظاهر می‌شوند، تاول پر آب می‌گردند، بعداً سوراخ می‌شوند و مایعی از آنها می‌تراود که سرخ رنگ مایل به سیاه است. دراز و درازتر می‌شود و احساس حرکتی از آن دست می‌دهد تو گویی کرم در زیر پوست می‌لولد. حتی بعضی از طبیبان چنین رأی داده‌اند که در حقیقت جانوری در زیر پوست تولید شده است و... اکثراً این جوش که عرق مدینه ای نام دارد، در دو ساق پا پدید می‌آید و من خود دیده‌ام که بر هردو دست و بر پهلو نیز آمده است و... (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۶/۳۹۳).

اولمان بر این سخن ابوعلی سینا انگشت انتقاد می‌نهد و می‌نویسد که وی و پزشکان دیگر «حتی از ماهیت جانوری بیماری آگاهی نداشتند» ابن سینا صریحاً می‌گوید «گاهی در زیر پوست حرکتی کرم مانند دارد، چنانکه گویی جنبش جانوری است... این تنها در قرن هفدهم بود که... کامپفر (۱۶۵۱-۱۷۱۶)... توصیفی دقیق از این کرم... به دست داد» (اولمان، ۱۳۸۳: ۱۱۵).

باری آنچه از حکایت شیخ شیراز مستفاد می‌شود و با مطالب کتاب قانون مطابقت دارد، این است که سعدی محل بروز رشته را، به همان معنی معهود قدما، پای پادشاه دانسته که در زشتی به پای طاووس، شبیه شده بوده است و چون بهبود می‌یابد، این زشتی، برطرف می‌شود:

که شه سر برآورد و بر پای جست

... ولی همچنین بر دعا داشت دست

جو طاووس، چون رشته در پا ندید

تو گویی زشادی بخواهد پرید

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۶۵)

راجع به اینکه بیماری رشته، فرد مبتلا را چون دوک یا سوزن لاغر می‌کند، در کتب طبی در دسترس، مطلبی یافت نشد و ظاهراً سعدی برای تأثیر بیشتر حکایات، آن را به حکایت خود افزوده است.

بیماری‌های چشمی

بیماری‌های چشمی در قدیم از ناعلاج‌ترین و سخت‌ترین ناخوشی‌ها بوده و به سبب شیوع آنها، در آثار ادبی بازتاب یافته است. سعدی در آثار خود، در حکایات متعددی از نایب‌انسان سخن گفته است؛ از جمله در بوستان می‌فرماید که سائلی از مغروری که در را به رویش بسته بود، آزرده می‌شود. مرد پوشیده چشمی، سائل را به خانه می‌برد و از وی پذیرایی و دلجویی می‌کند. سائل به پاس پذیرایی مرد پوشیده چشم «بگفت ایزدت روشنایی دهاد». پس شباهنگام از

نرگس ناینای مرد، قطره‌ای چند فرو می‌چکد و بامدادان بینا می‌گردد. سعدی از این حکایت، نتیجه‌ای اخلاقی گرفته که احسان، توتیا و درمان ناخوشی‌هاست و کوردلان از این نکته غافلند. در گلستان نیز از مردی که مبتلا به چشم درد بوده و به جای مراجعه به کخّال به بیطار رجوع کرده و کور شده بوده است. سخن گفته است که در بحث ضمانت پزشک، درباره این حکایت، سخن خواهیم گفت.

بیماری هولناک

در گلستان از بیماری ترسناک و هاپلی که پادشاهی بدان مبتلا بوده، چنین یاد شده است: «یکی از ملوک را مرضی هایل بود که عادت ذکر آن ناکردن اولی، طایفه حکمای یونان اتفاق کردند که مر این رنج را دواپی نیست، مگر زهره آدمی...» (سعدی، ۱۳۸۱: ۷۶).

یوسفی در بخش توضیحات گلستان مصحح خود، در شرح این حکایت می‌نویسد که «نظیر چنین حکایتی با همین نتیجه در محاضرات الابداء دیده می‌شود که گویا منبع این حکایت سعدی باشد... و خلاصه‌اش چنین است: وقتی طبیبان از معالجه مرض پادشاه (نوعی دُمل) عاجز می‌شوند...» (همان).

ظاهراً نوعی دُمل نمی‌تواند بیمار هولناکی باشد که نتوان عادت نام آن کرد و علاج آن خوردن زهره آدمی باشد. چنین برداشتی از جنبه رئالیستی حکایت که بیشتر داستان‌های گلستان مبنی بر آن است، می‌کاهد؛ بنابراین، بیماری هایل باید بیماری سختی باشد که آوردن نام آن بر زبان، به سبب نوع یا محل بروز بیماری، با نوعی شرمساری همراه بوده است. سعدی در حکایتی دیگر نیز از شیخ و استاد خود یاد می‌کند که تنها از چگونگی و حال جراحی درون جامه سعدی سؤال می‌فرموده نه از جایگاه آن که ظاهراً اندام‌های شرم بوده است؛ چه «ذکر همه عضو رو نباشد کردن» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

پس بیماری هولناک حکایت مزبور، می‌تواند از بیماری‌های مرتبط با اندام‌های شرم و چنانکه گفته شده است، سیفلیس باشد: «بعضی کوشیده‌اند، ثابت کنند که ضایعات این بیماری (=سیفلیس) به وسیله ابن سینا و نویسندگان ادوار گذشته، توصیف و توجیه شده است. همچنین سعدی می‌گوید: یکی را از ملوک مرضی هایل بود که عادت ذکر آن ناکردن اولی»، اگر این بیماری سیفلیس فرض شود می‌توان گفت که قبل از پیدایش آن در اروپا، در ایران شناخته بوده است؛ ولی در این داستان شواهد کافی برای اخذ چنین نتیجه‌ای وجود ندارد، در اسناد و مدارک موجود، چیزی یافت نمی‌شود که به وجود این بیماری در مشرق زمین پیش از وجود آن در غرب (قبل از پیدایش قاره جدید) حکم کند (الگود، ۱۳۷۱: ۴۲۲).

آنچه از حکایت شیخ اجل برمی‌آید آن است که ظاهراً بیماری مزبور، شرقی نبوده؛ بلکه در یونان وجود داشته است چه در حکایت می‌خوانیم که «طایفه حکمای یونان اتفاق کردند که...»

ماخولیا و دیوانگی

ماخولیا و دیوانگی در پزشکی نگاشته‌های پیشین در شمار بیماری‌های دماغی به حساب آمده‌اند: دماغ آدمی دارای قوایی چون قوه تخیل و تفکر و... است. در صورتی که در این قوا، فساد رخ دهد، بیماری‌های دماغی ظاهر می‌شوند.

جرجانی می‌گوید: فساد قوت تخیل و تفکر سه نوع است: یا باطل شود یا ناقص یا مشوّش. «باطل شدن را خرفی و زوال عقل گویند... نقصان را ابلهی گویند... و تشویش را شوریدگی گویند و به تازی اختلاط عقل گویند و اگر شوریدگی بیرون از اندازه باشد و با حرکتها بد باشد، دیوانگی گویند... و اگر آهسته‌تر باشد و اندیشه‌ها باطل کند مالخولیا گویند» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۴۴۶).

سعدی قائل به ارتباط بین ماخولیا و آسیب دماغی است. وی ماخولیا را نه معلول که علتِ سوختگی و خشکی دماغ می‌داند:

به دود آتش ماخولیا دماغ بسوخت هنوز جهل مصوّر که کیمیایی هست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۲)

آنچه از بیت بالا مستفاد می‌شود با آموزه‌های طبی قدما بیگانه نیست؛ چه طبق باور اطبای پیشین، مزاج دماغ، تر است و اگر تری دماغ به سببی به خشکی گراید، فرد به اختلالات دماغی مبتلا می‌شود؛ چه «دارندگان اختلال دماغی را خشک مغز می‌گویند» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۷۷).

در بیت سعدی نیز دود آتش ماخولیا سبب می‌شود که از تری دماغ بازرگان کاسته آید و در نهایت خشک مغز و مبتلا به ماخولیا که نوعی اختلال دماغی است، گردد.

باری، از علائم متعددی که اطبای قدیم برای انواع ماخولیا برشمرده‌اند، نشانه‌های قابل اعتنایی در حکایت سعدی که در زیر نقل می‌شود، نیست؛ تنها پریشان‌گویی که ابوعلی سینا در قانون (۱۲۴/۳) گفته و «اندیشه‌ها و فکرهای بسیار» که جرجانی در ذخیره خوارزمشاهی (۵۰/۲) از علائم مالخولیا برشمرده، توسعاً در حکایت سعدی هست. می‌توان گفت، در حکایت شیخ اجل، ماخولیا به معنی خیالات دور و دراز محال و عملی نشدنی که نشانه‌های خفیفی از این بیماری تواند بود، آمده است: «بازرگانی را دیدم که صدوپنجاه شتر بار داشت و... شبی در جزیره کیش مرا به حجره خویش برد، همه شب دیده برهم نیست از سخنان پریشان گفتن که فلان انبازم به ترکستان است و فلان بضاعت به هندوستان... گاه گفتمی خاطر اسکندریه دارم... باز گفتمی که دریای مغرب مشوّش است... ازین ماخولیا چندان فرو گفت که بیش طاقت گفتنش نماند» (سعدی، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

دیوانگی در آثار سعدی بسامد بیشتری از ماخولیا دارد. وی در ابیات متعددی گفته که دیوانگی معلولِ رؤیت پری است:

نشانی زان پری تا در خیال است نیاید هرگز این دیوانه باهوش

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

عذر سعدی نهد هرکه تو را نشناسد حال دیوانه نداند که ندیده است پری

(همان، ۱۵۶)

نیز رک: غزلیات: ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۱۳۴ و...

عامل دیگری که فرد را مبتلا به دیوانگی می‌کند، رؤیت ماه است. سعدی می‌فرماید:

روی پیوش ای قمر خانگی تانکشد عقل به دیوانگی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۸۳)

نظریه پیوند دیوانگی و رؤیت ماه از روزگاران بس کهن در دنیا و از جمله در کشورهای اروپایی مقبول بوده است؛ «کرومبی»، می‌نویسد: «در سال ۱۶۷۱ رنه باری در کتابش، سازمان بدن در سه جلد، گفته است که دیوانگان غالباً در ایام پُری ماه چنین می‌شوند و انگلیسیان در روز چهاردهم ماه، آنان را در کلیسای نازارت لندن، کتک می‌زنند» (کرومبی: ۱۳۷۳: ۱ / ۳۱۱).

نارسیسیم یا خودشیفتگی

یکی از بیماری‌های روانی، خود شیفتگی است. در فرهنگ توصیفی روان‌شناسی، این اصطلاح چنین تعریف شده است: خود شیفتگی مکانیسم دفاعی خود است و مشخصه آن به خود مشغولی بیش از حد فرد است. اصطلاحاتی چون خودپرستی، خودستایی، مجذوب خود شدن و خود خواهی با خودشیفتگی مرتبطند (برونو، ۱۳۸۴: ۱۲۰).

اصطلاح نارسیسیم از اسطوره‌های یونان برگرفته شده است: «پسرکی بود زیباروی به نام نارسیس (گل نرگس). این پسر به حدی زیبا بود که هر دختری او را می‌دید، آرزو می‌کرد کاش به همسری وی در می‌آمد؛ اما پسرک هیچ یک از آنها را نمی‌پسندید و نمی‌خواست. او با بی‌قیدی و بی‌اعتنایی کامل از کنارشان می‌گذشت و به تلاشهایی که آنها برای پسند خاطر وی می‌کردند، هیچ وقعی نمی‌گذاشت... اما سرانجام دعای یکی از دلباختگان دلریش نزد خدایان مستجاب شد. ای کاش می‌شد این جوان که دیگران را دوست نمی‌دارد، خویشان را دوست بدارد. چون نارسیس بر آب زلال یک آبگیر خم شد تا آب بنوشد، تصویر خود را در آن آب دید و بی‌درنگ دلباخته خود شد. وی بانگ برآورد: اکنون می‌دانم که دیگران چه رنجی به خاطر عشق به من برده‌اند. زیرا من خود در آتش خود شیفتگی می‌سوزم» (همیلتون، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۶).

در ابیات سعدی نیز ابیاتی هست که با اندکی تسامح می‌توان گفت: این اسطوره را تداعی می‌کند، شاعر در این ابیات، به دلدار زیبای دلربایی (= نارسیس) که وقعی به دلدادگان (= عاشقان نارسیس) نمی‌نهد، می‌گوید اگر زیبایی خود را در آینه (= آب زلال آبگیر) ببینی، شیفته و شیدای خود خواهی شد، پاره‌ای از این ابیات چنین‌اند:

جرم پیگانه نباشد که تو خود صورت خویش گر در آینه بینی برود دل زبیرت

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵)

گرت کسی پرستد ملامتش نکنم من توهم در آینه بنگر که خویشان پرستی

(همان، ۱۰۷)

نیز رک: غزلیات: ۵۸، ۶۲، ۱۱۲، ۱۳۸، ۲۵۸ و...

۴- بیمار

در آثار سعدی مطالب مربوط به بیمار کم نیست و ما در این جستار تنها سه مقوله را به اختصار بررسی می‌کنیم.

بیمار داری

شخص بیمار بر اثر مرض ناتوان می‌گردد و باید کسانی از وی مواظبت کنند. پرستاران بیمار، گرچه بظاهر درد و رنجی

ندارند، در باطن زندگانی آنها گوارا نیست؛ چنانکه شیخ انسان دوست شیراز فرموده است:

منغص بود عیش آن تندرست که باشد به پهلوى رنجور سست

(سعدى ۱۳۸۱ الف: ۵۸)

مگو تندرست است رنجوردار که مى پیچد از غصه رنجوروار

(همان، ۵۹)

حکایت معروف کرخى و مسافر رنجور که در باب تواضع بوستان آمده، نمونه‌ای عالی از تحمّل و شکیبایی در مواظبت و پرستاری بیماران است. در این حکایت انسانی، بیماری که «زیماریش تا به مرگ» اندکی مانده بود، مهمان «معروف» می‌شود و شب چنان از درد ناله سر می‌دهد که کسی در بقعه معروف نمی‌ماند؛ اما معروف، تنها به تیمار داری وی می‌پردازد و «شبه خدمت نخفت». شبی خواب برمعروف می‌افتد و بیمار سخنهای ناپسند به معروف می‌گوید. یکی از پوشیدگان حرم که سخنان بیمار را می‌شنود، به معروف می‌گوید که بر بیمار رحمت نیاورد؛ اما پیر روشن ضمیر که به حال بیمار و بیدار خوابی‌های وی واقف است، می‌فرماید:

جفای چنین کس نباید شنود که نتواند از بی قراری غنود

عیادت از بیمار

در متون روایی، احادیث متعددی هست که به عیادت از بیمار، توصیه می‌کند؛ از جمله در صحیح بخاری، در کتاب المرضی ابوابی با عناوین باب وجوب عیاده المریض، باب عیاده النساء الرجال و باب عیاده الصبیان و... وجود دارد که حاوی احادیثی در این باره‌اند. از جمله حدیثی است از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «أطعموا الجائع و غودوا المریض و فکّوا العائى» (بخاری، ۱۴۲۵: ۱۱۷۴).

سعدی که شعارش این است که:

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

در قصیده‌ای، ضمن امر به عیادت بیمار، تأثیر روانی دیدار از بیمار را مفیدتر از مصرف داروها می‌داند:

چو رنج بر نتوانی گرفتن از رنجور قدم ز رفتن و پرسیدنش دریغ مدار

هزار شربت شیرین و میوه مسموم چنان مفید نباشد که بوی صحبت یار

(سعدی، ۱۳۷۰: ۱۴۰)

وی در غزلیاتش که بیشتر به درد، بیمار و طبیب عشق نظر دارد، می‌گوید که بیمار، عیادت را خوشتر از بیماری می‌بیند به گونه‌ای که حتی فرد به امید دیدار یار از وی، بیمار می‌شود:

به انتظار عیادت که دوست باز آید خوش است بر دل رنجور عشق بیماری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵)

شنیده‌ام که نظر می‌کنی به حال ضعیفان تیم گرفت و دلم خوش به انتظار عیادت

(همان، ۸۸)

۵- طبیب

در آثار سعدی، از اطباء که از آنها به الفاظ حکیم، حکیم راه‌نشین، طبیعت شناس، طبیب عام، بیطار و... نام می‌برد، بسیار یاد

شده است. آموزه‌های مرتبط با طبیب و طبابت را در اینجا در دو مقوله: ضمانت طبیب و اصل و نژاد اطباء بررسی می‌کنیم.

اصل و نژاد اطباء

در آثار سعدی، از هیچ طبیب عربی یاد نشده است؛ بلکه اطبای این آثار، یا ایرانی‌اند یا یونانی، وی نام دو پزشک از اطبای یونان، جالینوس و بقراط، را در آثار خود آورده است.

سعدی در گلستان در آغاز حکایتی، می‌فرماید: «یکی از ملوک عجم طیبی حاذق به خدمت مصطفی (ص) فرستاد،... (سعدی، ۱۳۸۱ ب: ۱۱۰).

توضیحی که در اینجا ضرور به نظر می‌رسد، آن است که میان اعراب دانش پزشکی ارج و منزلتی نداشته است؛ از این رو اطبای مناطق دیگر برای معالجات مردم، به سرزمین‌های عربی، می‌رفته‌اند. سیریل الگود می‌نویسد: پزشکانی که افتخار ملازمت پیامبر اسلام را داشتند، پزشکان ایرانی بودند» (الگود، ۱۳۷۱: ۸۷).

نجم‌آبادی ضمن بیان اینکه «اصولاً مردم نسبت به اطباء عرب بی‌اعتقاد بوده و اطمینانی بدانها نداشته‌اند» از قول جاحظ حکایت طبیب عربی را نقل می‌کند که مردم کمتر به وی رجوع می‌کردند، بدین علت که مسلمان است و عرب و... و به زبان جندی شاپورها صحبت نمی‌کند (نجم‌آبادی، ۱۳۶۶: ۲۴). این وضعیت دست کم تا عصر سعدی ادامه داشته است؛ چنانکه ابن اخوه در کتاب آیین شهرداری می‌نویسد: «پزشکی واجب کفایی است؛ اما در روزگار ما کسی از مسلمانان بدان نمی‌پردازد و چه بسا شهرهایی که طبیب ندارد جز اهل ذمه که در مورد احکام طب، شهادت آنان پذیرفته نیست» (ابن اخوه، ۱۳۶۰: ۱۷۰).

ضمانت پزشک

سعدی در حکایتی می‌گوید: «مردکی را چشم درد خاست، پیش بیطار رفت تا دوا کند، بیطار در آنچه در چشم چهارپایان می‌کند، در چشم وی کشید و کور شد. حکومت پیش داور بردند، گفت: بر او هیچ توان نیست» (سعدی، ۱۳۸۱ ب: ۱۶۰). در حکایت بالا، به قاعده و قانونی طبی اشاره رفته و آن، ضمانت طبیب است. ضمانت پزشک اصلی فقهی است و مستند به حدیثی از پیامبر (ص) که چنین است: «من تطَّبَّ ولم یعلم منه بالطب قبل فهو ضامن». ابن القیم الجوزیه در تفسیر این حدیث گفته است، طبیب در این حدیث عام است و افراد زیر را در بر می‌گیرد: طبایعی (= پزشک عمومی)، کحَّال، جرائحی و... و بیمار اعم است از اینکه حیوان باشد یا انسان (محقق، ۱۳۶۹: ۱۸-۲۱۷).

براین بنیاد، پزشک در معالجات خود در برابر بیمار ضامن است و در صورت اشتباه و کوتاهی باید تاوان دهد. در کتاب «آیین شهرداری» آمده است که اگر [مریض] بمیرد اولیای وی نزد حکیم شهر آیند و نسخه‌هایی را که طبیب نوشته است، به وی عرضه کنند، اگر به خلاف (علم حکمت و طب) باشد، گوید دیه میت را از طبیب بگیرند (ابن اخوه، ۱۳۶۰: ۱۷۱).

در حکایت سعدی، طبق قاعده پزشکی، بیطار می‌بایست تاوان می‌پرداخت؛ اما سعدی بزرگوار، از این حکایت، نتیجه‌ای دیگر خواسته است و آن اینکه: هر آن که نآزموده را (= بیطار) کار بزرگ (= معالجه چشم) فرماید، با آن که ندامت برد به نزدیک خردمندان به خفت رای منسوب گردد.

۶- داروها و درمان‌ها

بطور کلی در کتب روایی و طبی، برای معالجه و درمان ناخوشی‌ها، دو طریق وجود دارد: علاج دینی با صدقه و خواندن الحمد و... و علاج طبی با ادویه.

معالجات غیر دارویی

درمان غیر دارویی: سحر، جادو، صدقه و... از دیرباز در جوامع بشری رایج و متداول بوده است. در آموزه های دینی ما نیز به نقش صدقه و... در درمان بیماری‌ها مهر تایید زده شده است. در آثار سعدی نیز هرچا ناخوشی صعب العلاجی هست به همین شیوه درمان پذیرفته است.

یکی از راه‌های درمان بیماری‌های ناعلاج، نیکی کردن به پدر و مادر و هموعان است. در مقاله طب چهار مقاله آمده که فضل یحیی برمکی به بیماری برص گرفتار می‌آید و چون درمان‌های گونه‌گون جاثلیق حکیم، مؤثر نمی‌شود، حکیم به وی می‌گوید پدر را از خویش خشنود ساز تا من این علت از تو ببرم، فضل رضای پدر می‌طلبد و روبه بهبودی می‌نهد (نظامی، ۱۳۸۸: ۲۲۸).

در بوستان سعدی نیز معالجه بیماری رشته پادشاه نه با معالجات پزشکی و جراحی که با برداشتن بند از پای بندیان که نظیره رشته بر پای پادشاه است و با دعای پیر مبارک دم و قدم، میسور می‌شود. در حکایت مرد پوشیده چشم که دل سائلی را به دست آورد، نیز نقش دعای سائل در درمان بیماری ناعلاج نابینایی، به زیبایی تبیین شده است. در حکایت عضد و مرغان خوش آواز نیز همین گونه درمان هست. عضد در پی رنجوری پسر، بی‌شکیب می‌شود؛ پارسایی بدو پند می‌دهد «که بگذار مرغان وحشی زبند» (سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷). رهایی مرغان وحشی بهبودی پسر عضد را در پی دارد.

در گلستان هم بیماری هایل یکی از ملوک که حکمای یونان برای درمان آن، زهره آدمی را تجویز کرده بودند نه با زهره که با بخشش و احسان ملک، بهبود می‌یابد. با بررسی این حکایات می‌توان با استقراء منطقی گفت که درمان بیماری‌ها در آثار سعدی نه با درمان‌های طبی متداول و با ادویه که به وسیله نیکی و احسان صورت گرفته است و این به دلیل آن است که سعدی، آموزگار بزرگ نیکی و احسان، خواسته که نیکی به هموعان و حتی مرغان را به ما بیاموزد. ختم قرآن و بذل قربان از شیوه‌های درمانی غیر طبی متداول در جوامع اسلامی است، چنانکه سعدی می‌گوید: «توانگری بخیل را پسری رنجور بود. نیک خواهانش گفتند: مصلحت آن است که ختم قرآن کنی از بهر وی یا بذل قربان» (سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۲).

قرائت سوره حمد و اخلاص نیز در درمان بیماری‌ها یا پیشگیری از چشم بد، در جوامع اسلامی رایج بوده است؛ در چهار مقاله آمده که پزشکی در معالجت قولنج یکی از مشاهیر نشابور، به قرائت و دمیدن فاتحه متوسل می‌شود و بیمار را درمان می‌کند. پزشک می‌گوید: «دانستم که از برکات فاتحة الكتاب بوده است و این شربت از داروخانه ربانی رفته است (نظامی، ۱۳۸۸: ۲۰۵). در تاریخ پزشکی ایران آمده ک: «علی افضل قزوینی به پسرش که محصل طب بود دستور داده بود گفتگوی خود با مریض را با بسمله آغاز کند و بعد سوره فاتحه بخواند» (الگود، ۱۳۷۱: ۳۰۱). سعدی نیز در بیت زیر بدین شیوه اشاره دارد:

چون برآمد ماه روی از مطلع پیراهنش چشم بد را گفتم الحمدی بدم پیرامنش
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۸)

درمان دارویی

رجوع به پزشک به هنگام بیماری و درمان ناخوشی با ادویه در سنت دینی ما مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنانکه در

حدیث آمده: ما انزل الله داء الا انزل له شفاء (بخاری، ۱۴۲۵:۱۱۸۱).

سعدی نیز امید عافیت را آنگاه موافق عقل دانسته که بیمار به پزشک مراجعه کرده باشد:

امید عافیت آنگه بود موافق عقل که نبض را به طبیعت شناس بنمای

به جز مراجعه به پزشک، امید به بهبودی و داشتن روحیه بلند نیز در درمان ناخوشی‌ها، نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ چنانکه سعدی فرموده است:

خوش است درد که باشد امید درمانش دراز نیست بیابان که هست پایش

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷)

در درمان بیماری‌ها، اطباء گذشته سه گونه ادویه تجویز می‌کرده‌اند: معدنی، گیاهی، حیوانی. از این سه دسته ظاهراً یا توسعاً در بیت زیر به دو نوع نخست اشاره رفته است:

سنگی و گیاهی که در آن خاصیتی هست از آدمی به که در او منفعتی نیست

(سعدی، ۱۳۷۰: ۹۷)

در آثار سعدی نام داروهای بسیاری آمده است که می‌توان آنها را به سه تقسیم کرد: نوع اول داروهایی که در کتب داروشناسی و طبی پیشین، برای آنها خواص درمانی قائل شده‌اند؛ اما در آثار شیخ اجل، به خواص درمانی آنها توجهی نیست و تنها جنبه آرایشی و تزئینی آنها منظور است مانند: مشک، عود، عنبر، سرمه، حنّ، عبیر، لادن، و...

باد بهشت می‌گذرد یا نسیم باغ یاد نکهت دهان تو یا بوی لادن است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳)

حاجت گوش و گردنت نیست به زر و زیوری یا به خضاب و سرمه‌ای یا به عبیر و عنبری

(همان، ۱۷۰)

سرمه به جز جنبه تزئینی و آرایشی، در علاج کم سوئی چشم هم، کاربرد داشته است؛ چنانکه در کتب طبی قدما، در معالجه کم سوئی تجویز شده است و سعدی می‌گوید:

بصر روشنم از سرمه خاک در تُست قیمت خاک تو من دانم کاهل بصرم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱۷)

نوع دوم داروهایی که سعدی از آنها تنها در تصویر و تمثیل آموزه‌های اخلاقی و تربیتی خود بهره برده است و جنبه‌های درمانی آنها منظور نیست؛ چون جلاب، صبر و سقمونیا که پند و اندرز در تلخی به دو داروی اخیر تشبیه شده است.

نصیحت که خالی بود از غرض چو داروی تلخ است دفع مرض

(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۶۴)

نصیحت داروی تلخ است و باید که با جلاب در حلقهت چکانند

چنین سقمونیای شکر آلود ز داروخانه سعدی ستانند

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

نوع سوم داروهایی که خاصیت درمانی آنها بصراحت، مورد توجه است مانند شکر، عسل، آب زادبوم، صندل، تریاک، داروی بیهوشی، نوش دارو، مرهم و...
به سبب تنگی حوصله این جستار، بناچار تنها شکر و عسل و آب زادبوم را بررسی می‌کنیم.

شکر

سعدی در ابیات بوستانی خود می‌فرماید:

یکی را تب آمد ز صاحب‌دلان کسی گفت شکر بخواه از فلان
بگفت ای پسر تلخی مردنم به از جور روی ترش بردنم
(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۷)

از گفتار شیخ شیرین سخن بر می‌آید که شکر خاصیت تب بری داشته و کمیاب و گران بها بوده است. ابوعلی سینا در کتاب قانون، بخشی را به انواع «تبها» اختصاص داده و برای درمان هرگونه، نسخه‌ای پیچیده است. ابن‌سینا در قانون می‌نویسد: «برای بازگشایی بندآمدنی‌های موجود در تن تبار داروها و غذاهای زیر خوبند: اسکنجبین ساده،... غذاهای سازگار و مناسب از قبیل آجروی برآتش جوشیده و شکر خوبند. شکر با اینکه از رده غذاهای به شمار می‌آید خاصیت باز کردن بندآمده و زداینده دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۶/۳۷).

با وجود این، باید گفت که در آثار طبی در مجموع، «شکر» بصورت مفرد، نقش چندانی در درمان تب ندارد. در احادیث، شکر دارویی مبارک و مؤثر در درمان تب معرفی شده است که ممکن است منبع سخن شیخ در بوستانی هایش یکی از این احادیث بوده است (رک. بحارالانوار، باب علاج الخُمی، جلد ۶۲ ص ۹۶).

عسل

خاصیت درمانی عسل از دیرباز شناخته شده است. در قرآن مجید آمده که: «فیه شفاء للناس» (نحل، ۶۹) در روایات نیز از شفا بخشی عسل یاد شده است: الشفاء فی ثلاثه: شربه عسل و شرطه محجم و کیه نار و انهی امتی عن الکی (بخاری، ۱۴۲۵: ۱۱۸۱).

سعدی در گلستان به گرم بودن عسل اشاره دارد: «پدر را عسل بسیار است ولیکن پسر گرمی دارست» (سعدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۵) و در بوستانی زیر، به شفا بخشی آن:

نه چندان که زور آورد با اجل نهاده ست باری شفا در عسل
(همان، ۱۷۶)

و این مطابق با آموزه‌های طبی است. عسل در آثار طبی در شمار ادویه مفرده و قرابادین و از نوع داروهای غذایی است و گرم و خشک است. به درجه دوم (جرجانی، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

آب زادبوم

یکی از بوستانی‌های سعدی، بیت زیر است:

غریبی که رنج آردش دهر پیش به دارو دهند آبش از شهر خویش
(سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۱۷۱)

یوسفی در توضیح بیت بالا، به نقل از کتاب «متنبی و سعدی» می‌نویسد: «سخن بقراط است: یدای کُلُّ علیلٍ بعقاقیر ارضه فان الطبیعه تنزع الی غذائها: هر مریضی با دواهای سرزمین خود درمان می‌شود. طبیعت هر سرزمینی با غذای آن سرزمین سازگارست (سعدی، ۱۳۸۱ الف: ۳۹۲).

تحلیل طبیی بیت مزبور چنین تواند بود که چون نطفه هرکسی از خون والدین منعقد می‌شود و خون والدین، از گیاهان و گوشت جانورانی که در منطقه خاصی زیست می‌کنند، تولید می‌شود و گیاهان و جانوران هر منطقه، طبع و مزاج آب منطقه خاص خود را دارند، بنابراین مزاج هر شخصی نهایت سازگاری را با مزاج و طبع آب زادبوم وی را دارد و از این رو در درمان غریب بیماری که به شهر دیگری افتاده است، آب زادگاهش که هم مزاج شخص بیمارست نقش طبیی و دارویی می‌یابد. این تحلیل مطابق یا سازوار با این گفتار است: «هر نباتی اندر هر اقلیمی و به هر جایگاهی، طبع و مزاج آب و زمین آن جایگاه دارد، پس هر غذایی که از نباتی خیزد و هر خونی که از غذایی خیزد و هر آبی از آن مرد و زن که از خون ایشان خیزد و هر تنی که از آن آب خیزد، هریک بر طبع و مزاجی دیگر باشد» (جرجانی، ۱۳۸۴: ۲۳).

به همین سبب در پزشکی نوشته‌های قدیم، راجع به مسافر و آب مصرفی وی، مطالبی آمده است؛ ابوعلی سینا می‌نویسد: «مسافر چه نوع آبی بنوشد؟ تغییر آب‌های نوشیدنی بیشتر از تغییر غذاها برای مسافران، بیماری به ارمغان می‌آورد.» (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۱/۴۳۳). وی توصیه می‌کند که مسافر، آب زادگاه خود را، توشه سفر کند: «یکی از کارهای پسندیده مسافر آن است که آب را از شهر خود بردارد و به شهر دیگر که رسید آب آنجا را با آب شهر خود مخلوط کند و بخورد و...» (همان، ۴۳۴).

شیوه‌های کاربرد داروها

بیشترین داروها بصورت خوراکی به کار برده می‌شوند. مالیدن دارو بر عضو نیز شیوه دیگر کاربرد داروهاست. به جزاین، پاره‌ای داروها به وسیله بوییدن در درمان بیماری‌ها سودمندند؛ مثلاً، در اختیارات بدیعی آمده است که «بوییدن وی (سفرجل = به مقوی دل و دماغ باشد و قطع غثیان و قی بکند» (انصاری، ۱۳۷۱: ۲۲۴).

در آثار سعدی نیز از فایده میوه مسموم و بوییدن پاره‌ای داروها در درمان بیماری‌ها، سخن رفته است:

چو رنج بر نتوانی گرفتن از رنجور قدم ز رفتن و پرسیدنش دریغ مدار

هزار شربت شیرین و میوه مسموم چنان مفید نباشد که بوی صحبت یار

(سعدی، ۱۳۷۰: ۱۴۰)

بیمار فراق به نباشد تا بو نکند به زخندان

(همان، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

نتیجه

سعدی در پرورش معانی خود، از آموزه‌های طبیی چون آموزه‌های علوم دیگر، بهره برده است. آموزه‌های طبیی که در آثار سعدی بسامد در خود اعتنایی دارد، مقوله‌های طبیی متنوعی را در بر می‌گیرد و بیشتر آنها از جمله آموزه‌های تشریحی با فیزیولوژی و تشریح کتب پزشکی که تا عصر سعدی نوشته شده بوده‌اند، مطابقت دارد و این حاکی از اطلاعات وسیع شیخ شیراز است. توجه بدین آموزه‌ها و شرح آنها، در فهم عمیق‌تر پاره‌ای از ابیات و عبارات آثار سعدی، کار ساز تواند بود.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- آگاه، سیاوش. (۱۳۷۷). «بهداشت از دیدگاه سعدى»، کمپسيون ملى يونسكو، ذکر جميل سعدى، ج ۱، ايران، چاپ پنجم، ص ۶۷-۶۳.
- ۳- ابن اخوه، محمد احمد قرشى. (۱۳۶۰). آئين شهردارى، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب، چاپ دوم.
- ۴- ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۳۸۹). قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفكندى، تهران: سروش.
- ۵- اخوينى بخارى، ابوبكر ربيع بن احمد. (۱۳۷۱). هدايه المتعلمين، به اهتمام جلال متينى، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسى.
- ۶- الگود، سيريل. (۱۳۷۱). تاريخ پزشكى ايران و سرزمين‌هاى خلاف شرقى، ترجمه باهر فرقانى، ويراسته محمد حسن روحانى، تهران: امير كبير.
- ۷- انصارى شيرازى، على بن حسين. (۱۳۷۱). اختيارات بديعى، تصحيح و تحشيه محمد تقى مير، ناشر: شركت دارويى پخش رازى.
- ۸- اولمان، مانفرد. (۱۳۸۳). طب اسلامى، ترجمه فريدون بدره اى، تهران: انتشارات توس، چاپ نخست.
- ۹- بخارى، محمد بن اسماعيل. (۱۴۲۵). صحيح بخارى، تحقيق أحمد زهوه، أحمد عنايه، لبنان: دارالكتاب العربى.
- ۱۰- براون، ادوارد. (۱۳۶۴). تاريخ طب اسلامى، ترجمه مسعود رجب نيا، تهران: انتشارات علمى فرهنگى.
- ۱۱- برونو، فرانك جو. (۱۳۸۴). فرهنگ توصيفى روان شناسى، ترجمه فرزانه طاهرى / مهشيد ياسايى، تهران: انتشارات ناهيد.
- ۱۲- تتوى، عبدالرشيد. (۱۳۸۶). فرهنگ رشيدى، به تصحيح اكبر بهداروند، تهران: انتشارات سيمای دانش.
- ۱۳- جرجانى، اسماعيل بن احمد. (۱۳۸۵). الاغراض الطبيه والمباحث العلائيه، تصحيح حسن تاج بخش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۴- ----- (۱۳۸۴). ذخيره خوارزمشاهى، به كوشش محمد تقى دانش پژوه و ايرج افشار، تهران: انتشارات المعى.
- ۱۵- ----- (۱۳۷۷). خفى علايى، به كوشش على اكبر ولايتى و محمود نجم آبادى، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
- ۱۶- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). طب و طبیب و تشریح، قم: نشر الف، لام، میم. چاپ اول.
- ۱۷- حسن لى، كاووس. (۱۳۸۰). فرهنگ سعدى پژوهى، شيراز: بنياد فارس شناسى.
- ۱۸- حكيم ميسرى. (۱۳۶۶). دانشنامه در علم پزشكى، كهن ترين مجموعه طبى به شعر فارسى، به اهتمام برات زنجانى، تهران: موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه تهران.
- ۱۹- حميديان، سعيد. (۱۳۸۲). در ادب پارسى (مقالات و نقدها...)، تهران: نشر قطره.

- ۲۰- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۱ الف). بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ هفتم.
- ۲۱- ----- (۱۳۶۶). بوستان، شرح محمد خزائلی، تهران: انتشارات جاویدان، چاپ ششم.
- ۲۲- ----- (۱۳۸۵). غزلهای سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.
- ۲۳- ----- (۱۳۷۰). قصاید، تهران: انتشارات اقبال، چاپ سوم.
- ۲۴- ----- (۱۳۸۱ ب). گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ ششم.
- ۲۵- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۶- شهیدی، جعفر. (۱۳۸۰). «حاشیه‌ای بر بیتی از بستان و گلستان» کاووس حسن لی، سعدی آتش زبان، شیراز، هفت اورنگ، ص ۷۶-۷۹.
- ۲۷- عنصر المعالی، کیکاووس بن اسکندر. (۱۳۸۷). قابوسنامه، به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۸- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ. (۱۳۸۰). دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات زوآر، چاپ ششم.
- ۲۹- کرومبی، آسی. (۱۳۷۳). از اوگوستن تا گالیه، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- ۳۰- لازار، ژیلیر. (۱۳۶۱). اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
- ۳۱- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۲). بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۳۲- محقق، مهدی. (۱۳۶۹). دومین بیست گفتار، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- ۳۳- نجم آبادی، محمود. (۱۳۶۶). تاریخ طب در ایران پس از اسلام (از ظهور اسلام تا دوران مغول)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۳۴- نظامی، احمدبن عمر. (۱۳۸۸). مجمع النوادر (چهار مقاله) تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران: انتشارات زوآر.
- ۳۵- نفیسی، ابوتراب. (۱۳۵۵). مختصر تاریخ علوم پزشکی تا ابتدای قرن معاصر، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ۳۶- همیلتون، ادیت. (۱۳۷۶). سیری در اساطیر یونان و روم، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.