

Analysis of the Sense of Smell from Rumi's Perspective

Kouros Karimpasandi¹ 

1. Assistant Professor, the Department of Persian language and literature, Islamic Azad University of Chalous/ E-mail: karimpasandi@iau.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received 11 January 2023 Accepted 29 January 2023 Published online 22 July 2025 Keywords: Rumi, Mysticism, Synesthesia, External sense of smell, Inner sense of smell.	The sense of smell is one of the most frequently employed senses in Rumi's thought and language for illustrating both the material and spiritual dimensions of human existence. From a physiological perspective concerning the material dimension of humans, Rumi considers the external sense of smell to be among the cognitive tools humans utilize to communicate and interact with the external world, which, in connection with inner faculties and the human brain, constitutes one level of human perception. Conversely, from an epistemological perspective addressing the spiritual dimension of humans, Rumi regards the inner sense of smell as belonging to the existential and spiritual levels of humanity, which, through the removal of veils, serves as a source of divine inspiration from the realm of Truth and Reality, motivating the spiritual seeker toward their goal. Using an analytical method to examine Rumi's views on the sense of smell reveals that Rumi addresses this sense within both ontological and epistemological frameworks, attempting through the art of synesthesia to engage the audience in his epistemological experience. He aims to transform and elevate the external sense of smell to the inner sense of smell, so that through this spiritual channel, one may reach the source of worldly scents, which exists in the placeless realm of Truth and Reality.
Cite this article: Karimpasandi, Kouros (2025). Analysis of the Sense of Smell from Rumi's Perspective. <i>Journal of Islamic Mysticism</i>, 16 (2), 201-217. DOI: http://doi.org/10.22034/16.2.2	
	© The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran. DOI: http://doi.org/10.22034/16.2.2

Extended Abstract

Introduction

In Rumi's philosophical and mystical worldview, the human sensory experience serves as a bridge between the physical and metaphysical realms. Among the five senses, the sense of smell occupies a distinctive position in Rumi's thought, appearing frequently in his poetry and prose as both a literal sensory faculty and a metaphorical vehicle for spiritual perception. This research examines how Rumi conceptualizes olfaction from multiple perspectives—physiological, epistemological, ontological, and psychological—revealing a sophisticated understanding that anticipates certain aspects of modern scientific discoveries while remaining firmly grounded in Islamic mystical traditions.

Rumi's approach to the sense of smell is multifaceted, drawing from four primary intellectual sources: Quranic teachings, philosophical concepts, psychological insights, and biological understanding. His genius lies in his ability to integrate these diverse knowledge systems with his mystical and intuitive perceptions. The analysis of Rumi's treatment of the sense of smell reveals not only the poet's profound spiritual insights but also demonstrates the interconnectedness between Quranic sciences, mysticism, and natural sciences in medieval Islamic thought.

The significance of this research extends beyond mere literary analysis. By examining Quranic references to olfaction—particularly the story of Jacob sensing the scent of Joseph from afar (mentioned in Surah Yusuf, verse 94)—and exploring how Rumi elaborates upon these references, we gain valuable insight into the epistemological frameworks that shaped Islamic mysticism. Furthermore, Rumi's observations about the physiological connections between smell, brain function, and memory demonstrate an intuitive understanding of neurological processes that science would only formally articulate centuries later.

Research Findings

The research reveals that Rumi approaches the sense of smell from two primary dimensions: ontological and epistemological. In his ontological perspective, Rumi asserts that all creation—from minerals and plants to celestial bodies—possesses some degree of olfactory perception that contributes to their awareness and knowledge. He particularly emphasizes the importance of smell in the animal kingdom, citing examples of how elephants can identify their offspring through scent and how other animals detect predators. This understanding remarkably aligns with modern zoological knowledge about the role of olfaction in animal behavior and survival.

From an epistemological standpoint, Rumi distinguishes between external (zahir) and internal (batin) senses of smell. The external sense represents the physiological process of detecting and identifying aromas from the physical environment. Rumi accurately recognizes the connection between olfaction and brain function, noting how certain fragrances like flower scents can enhance cognitive performance—an observation now supported by contemporary neuroscience, which confirms that olfactory stimuli have direct pathways to brain regions associated with emotion and memory.

The internal sense of smell, according to Rumi, represents a higher spiritual faculty capable of perceiving metaphysical realities. This internal faculty operates beyond physical limitations and can

detect what Rumi calls "the scent of God," "the fragrance of love," or "the perfume of truth." For Rumi, this internal olfactory sense is not merely metaphorical but constitutes an actual mode of spiritual perception that awakens through spiritual practice and purification.

Rumi further categorizes scents into two types: pleasant and unpleasant. Pleasant scents include the "fragrance of God," the "scent of Prophet Muhammad," the "aroma of Joseph," and other spiritual essences like love, fidelity, and the heart. Unpleasant odors represent moral impurities such as arrogance, anger, greed, and other ethical flaws. Rumi suggests that spiritual individuals with developed internal olfaction can detect these moral qualities in others, perceiving the "stench" of ethical failings or the "perfume" of virtue.

One of the most fascinating aspects of Rumi's treatment of smell is his use of synesthesia—the blending of sensory experiences—as both a literary technique and a description of mystical perception. Rumi frequently intertwines olfactory perception with visual and gustatory experiences, suggesting that in higher states of consciousness, the boundaries between sensory modalities dissolve. This sensory integration appears not only as a poetic device but as an actual phenomenon experienced during spiritual realization, where separate sensory faculties merge into a unified perceptual field. Remarkably, this concept parallels contemporary understanding in developmental psychology regarding sensory integration and cross-modal perception.

According to Rumi, the cultivation of internal olfaction requires specific conditions. First, one must experience genuine spiritual yearning and pain (*dard*), which serves as a catalyst for heightened perception. Second, one must transcend external sensory distractions and material attachments. Through spiritual disciplines and the removal of veils of illusion, the mystical seeker develops the capacity to detect divine fragrances, ultimately leading to spiritual transformation wherein ordinary perception becomes extraordinary insight.

Conclusion

This analysis demonstrates that Rumi's conceptualization of the sense of smell transcends mere poetic metaphor, constituting a sophisticated epistemological framework that integrates physical and metaphysical dimensions of human experience. His understanding reveals remarkable parallels with contemporary scientific insights regarding neurological connections between olfaction, memory, and emotion, while simultaneously offering a spiritual dimension absent from purely materialistic approaches.

Rumi presents the inner sense of smell as fundamental to spiritual perception, advocating for its cultivation through spiritual discipline and purification. The poet-mystic employs synesthesia not merely as a literary device but as a description of the unification of sensory faculties achieved in higher spiritual states—a concept that resonates with modern understandings of sensory integration.

This research concludes that Rumi's treatment of olfaction represents a holistic approach to human perception that bridges scientific observation and spiritual insight. By transforming the external sense of smell into an internal faculty capable of perceiving divine realities, Rumi offers a pathway for transcending ordinary sensory limitations. His integrated approach to sensory experience demonstrates the potential for reconciling scientific and spiritual worldviews, suggesting that complete human

understanding requires both empirical observation and mystical insight—a perspective that remains relevant to contemporary discussions about consciousness, perception, and the nature of reality.

تحلیل حسّ بویایی از دیدگاه مولوی

کورس کریم‌پسندی ✉

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس، مازندران، ایران. رایانامه: karimpasandi@iaui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ کلیدواژه‌ها: مولوی، عرفان، حسّ آمیزی، حسّ بویایی ظاهری، حسّ بویایی باطنی.	یکی از حواسّ پرکاربرد در ذهن و زبان مولوی برای نمایاندن ساحت مادی و روحانی انسان، حسّ بویایی است. مولوی با توجه به ساحت مادی انسان و با نگرش فیزیولوژیک، حسّ بویایی ظاهری را از ابزارهای شناختی انسان برای ارتباط و تعامل با عالم خارج می‌داند که در پیوند با قوای درونی و مغز انسان به عنوان مرتبه‌ای از مراتب ادراک آدمی محسوب می‌گردد. در نقطه مقابل، مولوی با توجه به ساحت روحانی انسان و با نگرش معرفت‌شناسانه، حسّ بویایی باطنی را از مراتب وجودی و روحی آدمی می‌داند که در اثر رفع حجاب‌ها به عنوان یک منبع الهام از عالم حق و حقیقت، باعث انگیزش درونی سالک طالب به سوی مقصود می‌شود. بررسی آرای مولانا به روش تحلیلی در موضوع حسّ بویایی، نشان می‌دهد که مولوی، حسّ بویایی را در دو ساحت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مطرح می‌کند و سعی دارد با هنر حسامیزی، مخاطب را در تجربه معرفت‌شناختی خود مشارکت دهد؛ به گونه‌ای که مرتبه حسّ بویایی ظاهری را به مرتبه حسّ بویایی باطنی تبدیل و تصعید ببخشد تا از این مجرای روحانی به منشأ بوهای عالم ظاهر که عالم بی‌مکان و مرتبه حق و حقیقت است، برسد.

استناد: کریم‌پسندی، کورس (۱۴۰۴). تحلیل حسّ بویایی از دیدگاه مولوی. پژوهشنامه عرفان، ۱۶ (۲)، ۲۰۱-۲۱۷.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.2>



© نویسندگان.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

۱. مقدمه

مسئله شناخت و ابزارهای شناختی انسان نسبت به جهان بیرون و دنیای درون از دیرباز تاکنون به عنوان اساسی ترین مسأله، موضوع بحث فلاسفه یونان باستان، فیلسوفان اسلامی و حکیمان اروپایی بوده است. از همین رهگذر، فلاسفه یونان باستان هم چون: افلاطون و ارسطو در پی کشف حقیقت و حدود و وسعت شناخت و ابزارهای شناختی انسان و داوری درباره حقیقت، متوجه شدند که انسان در شناخت های خود کم و بیش خطا می کند. فیلسوفان اسلامی هم چون: فارابی و ابن سینا، جایگاه بحث علم و ادراک را در قلمرو وسیع شناخت و ابزارهای شناختی انسان قرار داده اند که بر دو محور حس و عقل و مراتب و اعتبار آن ها دور می زند. همچنین مهم ترین پرسشی که برای حکمای اروپایی هم چون: کانت، دکارت و لایب نیتس در بحث شناخت و ابزارهای شناختی مطرح بوده است؛ چگونگی مطابقت ذهن با عالم خارج است. برای آنان جدایی ذهن از عالم خارج، امری بدیهی به نظر می رسید و همگی به تعامل فاعل شناخت و متعلق آن توجه داشته اند.

حال با توجه به اهمیت موضوع شناخت شناسی در ادوار مختلف، ما در این مقاله بر آنیم تا مسأله شناخت و ابزارهای شناختی انسان را از دیدگاه مولوی بررسی کنیم. مولوی یکی از اندیشمندانی است که از یک طرف تحت تأثیر آموزه های قرآنی و تعالیم اسلامی، عقیده دارد «آن چه این جا هست از قرآن است و آن که از طریق قرآن تلقی علم می کند از روی هوا سخن نمی گوید و کلام او را شعر مجرد نمی توان خواند.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶) از طرف دیگر می توان رگ و ریشه تفکرات فیلسوفان قرون گذشته را در باب شناخت و علم النفس و معرفه النفس در آراء مولوی واکاوی کرد. از این رو مولوی با الهام از این منابع فکری و در آمیزی آن با اشراق نور باطن، مسأله شناخت و ابزارهای شناختی انسان را در سه سطح کلی بیان می کند؛ شناخت حسی، شناخت عقلی و شناخت شهودی.

اما آن چه در این مقاله مورد واکاوی قرار خواهد گرفت، بحث شناخت حسی انسان است. مولوی هم چون فیلسوفان اسلامی، بحث شناخت حسی انسان از جهان بیرون و دنیای درون را با اذعان به حواس پنج گانه ظاهری و حواس پنج گانه باطنی مطرح می کند. نکته قابل تأمل این جاست که مولوی این تفکر فلسفی را با مبانی معرفتی و شهودی خود در می آمیزد و از قاعده فلسفه فرا می رود؛ زیرا «ما همگی از یک گرایش فطری برای رشد و کمال برخورداریم؛ یعنی از نیاز به پرورش و گسترش تمامی توانایی ها و قابلیت هایمان بهره مندیم. اما فقط در صورتی این توانایی ها را پرورش خواهیم داد که خودمان را درست شناخته باشیم.» (سایپینگتون، ۱۳۹۰: ۴۸) از این رو مولوی در راستای این شناخت شناسی درست، حواس پنج گانه ظاهری و باطنی را نوعی گشودگی نسبت به جهان بیرون و درون انسان می داند که در ساختمان آفرینش آدمی هم چون چشمه ای جاری از رودخانه اشراق و تجلی خداوند است که انسان را به حق و حقیقت رهنمون می سازد. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می کند:

این پنج چشمه حس تا بر تنّت روان است ز اشراق آن پری دان که بسته گاه مجری

و آن پنج حس باطن چون وهم و چون تصور هم پنج چشمه می دان پویان به سوی مرعی (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۸)

در اهمیت این بحث همان بس که خداوند در سوره یوسف حس بویایی را به عنوان یکی از ابزارهای ادراکی و شناختی حضرت یعقوب در فراق حضرت یوسف، مطرح می کند و می فرماید: «فَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُون.» (یوسف/۹۴)

مولوی نیز تحت تأثیر این آیه قرآنی می گوید:

یا چو بوی یوسف خوب لطیف می زند بر جان یعقوب نحیف (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۰۵/۲)

این مقاله به روش تحلیلی و با استفاده از منابع کتاب خانه ای، سعی دارد جایگاه حس بویایی را به عنوان یکی از ابزارهای ادراکی و شناختی انسان، بررسی کند؛ با این هدف که دیدگاه معرفت شناختی، هستی شناختی، روان شناختی و زیست شناختی مولوی درباره حس بویایی با توجه به پیشرفت علوم امروز، تبیین گردد.

این مقاله تلاش دارد تا به پرسش های زیر از دیدگاه مولوی، پاسخ مطلوب دهد:

مولوی با چه رویکردهایی، حس بویایی را بررسی می کند؟ مراتب حس بویایی در عرفان مولوی چگونه است؟ حس بویایی در اندیشه مولوی، چه کارکردهایی دارد؟ چرا مولوی، حس بویایی را با چشایی و بینایی در می آمیزد؟ و...

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه این پژوهش باید گفت با توجه به بررسی های انجام شده، مقاله ای مستقل با عنوان «تحلیل حس بویایی از دیدگاه مولوی» تألیف نشده است؛ اما در این حوزه پژوهش هایی صورت گرفته است که عبارت است از:

۱- مقاله ای با عنوان «تحلیل حس چشایی در آثار مولوی» توسط طاهره کریمی و همکاران ایشان در دو فصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است. نویسندگان این مقاله، حس چشایی را به منزله مرکز ثقل حواس در آثار مولوی می دانند.

۲- مقاله دیگری با عنوان «وحدت قوا در اشعار مولوی» (شرح بیتی از مثنوی) توسط محبوبه مباشری در مجله دانشگاه الزهراء، سال ۱۴ و ۱۳، شماره ۴۹ و ۴۸، سال ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله عقیده دارد حواس ظاهری و ابزارهای ادراکی انسان در نتیجه سیر مراتب روحانی و معرفت نفسانی، دارای کارکردهای مشترکی می شوند و به نوعی وحدت و یکپارچگی دست می یابند.

۳. اهمیت حسّ بویایی و کارکردهای آن

امروزه با توجه به پیشرفت علوم در زمینه فیزیولوژی انسان و روان شناسی فیزیولوژیک، می توان به این حقیقت مهم دست یافت که دستگاه حس بویایی انسان، نقش به سزایی در تعامل محیطی و تکامل حیاتی انسان دارد؛ به گونه ای که دانشمندان عقیده دارند «حس بویایی دومین حسی شیمیایی است و در تشخیص غذای مناسب و پرهیز از غذایی که فاسد شده باشد به ما کمک می کند. از این رو بویایی در انسان ها یکی از اسرارآمیزترین ابعاد حسی است.» (کارلسون، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

حال با توجه به اهمیت و جایگاهی که حس بویایی در دستگاه آفرینش آدمی دارد؛ مولوی نیز به عنوان یکی از اندیشمندان قرن سیزده میلادی، پیش از آن که کتاب های فیزیولوژی انسان تألیف شود، در ضمن داستان ها و حکایت ها به طور ناخودآگاه، پرده از ظرفیت های حس بویایی انسان بر می دارد که امروزه با توجه به پیشرفت علوم در خور توجه است.

از این رو مولوی کارکردهای حس بویایی را از دو دیدگاه هستی شناسانه و انسان شناسانه بررسی می کند. در دیدگاه هستی شناسانه، همه موجودات عالم آفرینش از جماد و نبات، از ذره تا کهکشان را دارای مرتبه ای از حس بویایی می داند که در ادراک و شناخت آن ها سهم به سزایی دارد:

بوی آن باغ و بهار و گلبن رعناست این بوی آن یار جهان آرای جان افزاست این

این چنین بویی که از او اجزای عالم مست شد

از زمین نبود مگر از جانب بالاست این (همان : ۷۰۱)

باز می‌گوید:

ذره‌های خاک هامون گریباید بوی او هر یکی عنقا شود تا بر گشاید بال ها (همان: ۶۷)

همچنین مولوی در دیدگاه هستی شناسانه و با تمرکز بر دنیای حیوانات ، حس بویایی را به عنوان مهم ترین ابزار شناختی فیل مطرح می‌کند؛ از این رو در دفتر سوم مثنوی و در داستان «خورندگان پیل بچه از حرص و ترک نصیحت ناصح» فیل مادر به واسطهٔ بو کردن دهان به شناسایی کسانی می‌پردازد که فرزند او خوردند؛ چرا که « حیوانات نیز با حس بویایی محیط خویش را شناسایی کرده و نسبت به آن عکس العمل نشان می‌دهند.» (خداپناهی، ۱۳۸۰: ۱۸۰) مولوی این حقیقت علمی را این گونه بیان می‌کند:

مر لب هر خفته یی را بوی کرد	بوی می‌آمد و را ز آن خفته مرد
از کباب پیل زاده خورده بود	بردرانید و بگشتش پیل زود
بوی رسوا کرد مکر اندیش را	پیل داند بوی طفل خویش را (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۴/۳-۱۵۲)

باز می‌گوید:

گوسفندان بوی گرگ با گزند می‌دانند و به هر سو می‌خزند

مغز حیوانات بوی شیر را می‌دانند ترک می‌گوید چرا (همان: ۳۸۸-۳۸۷)

مولوی در نگرش انسان شناسانه به اهمیت و کارکرد زیست شناختی حس بویایی در ارتباط با مغز انسان می‌پردازد. موضوعی که امروزه مورد تأیید متخصصان علوم اعصاب است؛ به گونه ای که متخصصان عقیده دارند «تمام حواس ابتدا به منطقه ای از مغز به نام تالاموس سفر می‌کنند. تالاموس تمام چیزهایی که می‌بینیم و می‌شنویم را به بقیه مغز انتقال می‌دهد. اما بوها با قدرت ، تالاموس را دور می‌زنند و مسیر مستقیمی به سمت مراکز احساس و حافظه مغز دارند؛ در نتیجه باعث تقویت و فعالیت مغزی می‌شوند.» (هی وود، ۱۳۸۵: ۳۳۵) حال مولوی در قرن سیزده میلادی، هم چون متخصصان علوم اعصاب، محرک های بویایی هم چون بوی گل را باعث تقویت عملکرد مغز می‌داند و می‌گوید:

گاهی چو بوی گل مدد مغزها شوی	گاهی انیس دیده شوی گلستان شوی (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷۸)
آرایش باغ آمد این روی چروی است این	مستی دماغ آمد این بوی چه بویست این (همان : ۶۷۴)

۴. مراتب حس بویایی

در نگرش معرفت شناسانه مولوی به ساحت بیرونی و درونی انسان، ضمن ضروری دانستن هرچیزی که در عالم خارج و بیرون انسان قرار دارد؛ متناظر غیبی و آسمانی آن را پیش روی مخاطب می‌گذارد؛ چرا که در جهان بینی غیب مدار مولوی، اصالت با عالم غیب است. در حقیقت هر آن چه در عالم شهادت هست، سایه و نمونه ای از عالم غیب است : «هر چه درین عالم می‌بینی در آن عالم (غیب) چنان است؛ بلکه این ها همه انموذج آن عالم اند و هر چه درین عالم است همه از آن عالم آوردند که «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.» (مولوی، ۱۳۸۵: ۶۲)

مطابق این اصل، مولوی در آثار خود با بسامد قابل توجه از حس بویایی باطنی سخن می‌گوید. عقیده دارد اگر حس بویایی ظاهری وجود دارد، اصل آن حس بویایی باطنی است که از عالم غیب الهی می‌آید:

دود و بویی می‌رسد از عرش غیب ای نهانان سوی بوی آن پرید

هر چه غفلت کور و پنهان می‌کند دود بوییش می‌کند آن را سپید (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۰)
باز می‌گوید:

منم یعقوب و او یوسف که چشمم روشن از بویش اگرچه اصل این بو را نمی‌دانم نمی‌دانم (همان: ۵۲۰)
بنابراین مولوی عقیده دارد در برابر حس بویایی ظاهری، شکل راستین از حس بویایی باطنی وجود دارد که قابلیت درک و دریافت رایحه و بوی عالم بالا را دارد که در واقع همان «زمینه باطنی روح است و در مرتبه بالاتر از قلب و روح قرار گرفته است.» (همای، ۱۳۴۹، ج ۱: ۳۹۸) از این رو مولوی در تفاوت حس بویایی ظاهری که گرفتار محسوسات و عالم ماده است، حس بویایی باطنی را مطرح می‌کند و عقیده دارد تنها انسان‌های کامل می‌توانند شامه حقیقت یاب داشته باشند و بوی امور معنوی و بوی خداوند را درک کنند:

چو بو کردم دهانش را بدیدم که بوی آن پری دیدار دارد
خداوندی شمس‌الدین تبریز که بوی خالق جبار دارد
زبو تا بوی فرقی بس عظیم است و او بی حد و بی مقدار دارد (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۴۲)
باز می‌گوید:

براور بینی و بوی دگر جوی که این بینی است آن بو را مهاری (همان: ۹۷۱)
البته باید اذعان داشت که پرداختن به حواس باطنی، پیشینه بسیار کهنی دارد؛ «از فلسفه‌های کهن هندی گرفته تا میراث یونانی و در فرهنگ اسلامی نیز از دوره‌های آغازین، حس باطن را در برابر حس ظاهری قرار داده‌اند.» (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۲۳)
اما هیچ یک به اندازه مولوی، حواس باطنی را غیبی نمی‌دانند؛ از این رو وقتی بوی دیگری غیر از بوهای ظاهری وجود دارد، لازمه آن داشتن حس بویایی باطنی است که انسان را از بوی ظاهری به بوی باطنی و بوی خوش اسرار الهی رهنمون می‌سازد:
هر گلی کاندردون بویا بود آن گل از اسرار کُل گویا بود (مولوی، ۱۳۶۳: ۲۰۲۲/۱)
باز می‌گوید:

بو قلاووزست و رهبر مر تورا می‌برد تا خلد و کوثر مر تورا (همان: ۱۹۰۱)
بنابراین مولوی در نگرش معرفت‌شناسانه خود به مراتب حس بویایی، حس باطنی را اصل و اساس می‌داند و هر انسانی باید زمینه شکوفایی آن را به نحوی از انحاء فراهم کند تا بتواند در بوستان عالم معنا سلوک کند و رایحه خوش معنویت را از گل‌های آن بوستان (اولیاء الله) استشمام کند و از معنویت آنان بهره‌مند شود. از این رو مولوی در مراتب حس بویایی می‌گوید:

بر نمی‌داری سوی آن باغ گام بوی افزون جوی و کن دفع ز گام
تا که آن بو جاذب جانت شود تا که آن بو نور چشمانت شود
گفت یوسف، ابن یعقوب نبی بهر بو اَلْقُوا علی وجه ابی
بهر این بو گفت احمد در عظات دایماً قُرْة عینی فی الصلوه (همان: ۲/ ۳۲۳۵ - ۳۲۳۲)

۵. حسّ بویایی و انواع آن

با بررسی آراء مولوی می‌توان دریافت که انسان، موجودی دو بُعدی است. یک بُعد جسمانی و مادی دارد و یک بُعد روحانی و معنوی. هر یک از این ابعاد دارای نیازهای خاص خود هستند که در جهت رشد و تکامل انسان باید برآورده شوند. از این رو، مولوی می‌گوید:

این سوم هست آدمیزاد و بشر
نیم او زافرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود
نیم دیگر مایل عقلی بود (همان: ۴/۱۵۰۳-۱۵۰۲)

حال با توجه به دو ساختی بودن انسان، نگرش مولوی نیز به حس بویایی، دو گانه است. یک نوع، حس بویایی ظاهری است که اطلاعات شناختی را از عالم خارج و محیط پیرامون آدمی، کسب می‌کند و آن را در پیوند با قوای باطنی انسان، درون سازی و شناسایی می‌کند. از این رو در نگاه فیزیولوژیک مولوی، یک نوع گیرنده حسی به شمار می‌آید که «در واقع بخشی از مغز است که در ابتدا در خدمت بویایی بود؛ بعداً تکامل یافته و به صورت تشکیلات قاعده مغز در آمد که در انسان، هیجانات و سایر جنبه های رفتار را کنترل می‌کند.» (گایتون و هال، ۱۳۸۲: ۱۰۰۵) بنابراین مولوی می‌گوید:

بوی نانی که رسیده است بر آن بوی برو
تا همان بوی دهد شرح تو را که این نان چیست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۵۶)

باز می‌گوید:

بوی خوش آمد مر او را ناگهان
در سواد ری ز سوی خارقان
هم بدان جا ناله مشتاق کرد
بوی را از باد استنشاق کرد (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۱۸۰۵-۱۸۰۴)

نوع دیگر حس بویایی باطنی است که در نگرش معرفتی مولوی به عنوان یک منبع الهام از عالم حقایق، مطرح می‌گردد که با جهان بینی غیب مدار مولوی ارتباط دارد:

ای فتنه روم و حبش حیران شدم که این بوی خوش
پیراهن یوسف بود یا خود روان مصطفی (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۷)

باز می‌گوید:

می کشی بوی و به ظاهر نیست گل
بی شک از غیبست و از گلزار کل (مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۱۸۱۳)

البته باید اذعان داشت نه تنها مولوی، بلکه عارفان دیگر هم چون عطار نیز به حس بویایی باطنی اعتقاد دارد و عامل ادراک بوی باطنی را جان و روان آدمی می‌داند که ادراک عمیق تر و وسیع تری به جهان بینی انسان می‌بخشد:

زان شدم عطار کز کوی تو بویی برده ام
لیک جانم منتظر در بند بویی دیگر است (عطار، ۱۳۷۶: ۸۷)

حال مولوی بر اساس مبانی معرفتی خود، بوی باطنی را به دو نوع تقسیم می‌کند: بوی بد و بوی خوب:

بوی بد مر دیده را تاری کند
بوی یوسف دیده را یاری کند (مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۹۰۲)

بوی بد از دیدگاه مولوی همانا بوی کبر، بوی حرص، بوی آز، بوی خشم و بوی ناگوار حرام خوری است؛ زیرا «همان طور که سیر و پیاز بو دارد، صفات ذمیمه مانند حرص و طمع و کبر نیز بویی دارد که به مشام فرشتگان آسمانی می‌رسد.» (خوارزمی، ۱۳۸۴: ۳۷۴) از این رو مولوی عقیده دارد انسان های کامل، دارای شامه حقیقت یاب هستند و می‌توانند بوی نیک و بوی بد باطن افراد را تشخیص دهند:

مصطفی چون بُرد بوی از راه دور
چون نیابد از دهان ما بخور؟
هم بیابد لیک پوشاند زما
بوی نیک و بد برآید برسما
تو همی خُسی و بوی آن حرام
می‌زند بر آسمان سبز فام
همره انفس زشتت می‌شود
تا به بوگیران گردون می‌رود
بوی کبر و بوی حرص و بوی آز
در سخن گفتن بیاید چون پیاز (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۱۶۶-۱۶۲)

از این رو مولوی، بوی بد را بوی نجاست اخلاقی و بوی نجاست باطنی می‌داند که قلمرو و فراگیری آن به مراتب بیشتر و وسیع‌تر از بوی نجاست ظاهری است؛ به گونه‌ای که بوی بد اخلاقی و باطنی حتی به آسمان‌ها می‌رود و مشام حوریان و فرشتگان را پُر می‌کند:

ظاهر کافر ملوث نیست زین آن نجاست هست در اخلاق و دین
این نجاست بویش آید بیست گام و آن نجاست بویش از ری تا به شام
بلکه بویش آسمان‌ها بر رود بر دماغ حور و رضوان بر شود (همان: ۲۰۹۷-۲۰۹۵)
بوی خوب از دیدگاه مولوی همانا بوی خدا، بوی حضرت محمد، بوی حضرت یوسف، بوی امور معنوی هم چون: بوی دل، بوی عنایت و بوی عشق است که عامل ادراک آن حس بویایی باطنی و روح آدمی است:

یا چو بوی احمد مرسل بود کان به عاصی در شفاعت می‌رسد
یا چو بوی یوسف خوب لطیف می‌زند بر جان یعقوب نحیف (همان: ۱۲۰۵/۲-۱۲۰۴)
حال یکی از شگردهای هنری مولوی، برای تقریب ذهن مخاطب به حس بویایی باطنی و درک بوی امور معنوی، تصویرسازی از جهان محسوس است. مطابق این شیوه مولوی می‌کوشد «تا مخاطب را تدریجاً از اقلیم حس که محدوده خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۶) بر اساس این رویکرد، مولوی با بهره‌گیری از آموزه‌ها و شخصیت‌های قرآنی از حس بویایی ظاهری به حس بویایی باطنی فرا می‌رود و برای خدا و امور معنوی نیز بویی قائل است:

هر کجا بوی خدا می‌آید خلق بین بی‌سر و پا می‌آید
ز آنک جان‌ها همه تشنه است به وی تشنه را بانگ سقا می‌آید (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۴)
عشق چو بگشاید لب بوی دهد بوی عجب مشک شده مست از او گشته خجل عنبر از این (همان: ۶۵۰)

۶. رابطه حسّ بویایی با مغز انسان

مولوی با توجه به ساخت بیرونی انسان و در مقام یک فیزیولوژیست، عقیده دارد همان گونه که عامل تشخیص رنگ‌ها، حس بینایی است؛ عامل تشخیص بوهای مختلف، مغز انسان است. به عبارت دیگر مولوی به نوعی ارتباط نامرئی و تعامل پنهانی بین حس بویایی و مغز انسان قائل است. بدین معنی که بوهای مختلف توسط بینی انسان استشمام می‌شود و از آن جا به مغز مخابره می‌شود و مغز، نوع بوی را تشخیص می‌دهد؛ زیرا «مغز، محل احساس هاست و ما به سختی می‌توانیم متوجه این موضوع شویم؛ زیرا ما عادت کرده‌ایم که احساس را در همان محل تحریک، تصویر کنیم. حال آن که حس بویایی به یک ناحیه حسی مشخص در قشر مغز ختم می‌شود و نوع بو شناخته می‌گردد و به سرمایه عمومی اطلاعات مغز درباره دنیای خارج و همچنین به اطلاعات بدن درباره فعالیت‌های طبیعی یا مرضی داخل خود بدن می‌افزاید.» (گریسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵۷)

حال در اندیشه مولوی، ارتباط و تعامل حس بویایی با مغز انسان، بیان‌گر وحدت قوای بیرونی و درونی انسان، برای شناخت امری است. مولوی در یک بیت، این حقیقت علمی را به طرز دلکش بیان می‌کند:

ای گل و گلزارها کیست گواه شما بوی که در مغزهاست رنگ که در چشمهاست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۷۶)
باز می‌گوید:

آرایش باغ آمد این روی چه رویست این مستی دماغ آمد این بوی چه بویست این (همان: ۶۷۴)

۷. در آمیزی حس بویایی با حس چشایی

با بررسی آثار مولوی می‌توان دریافت که حواس ظاهری انسان از جمله: شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساوایی، دارای لغات، تعبیر و ملزومات بیانی خاص خود هستند. افعالی که در حوزه مفهومی و مرتبط با هر یک از این حواس است، اسناد طبیعی و حقیقی آن‌ها به یک حس خاص خواهد بود. برای نمونه، حس بویایی با خوشایندی، ناخوشایندی، لذت بخشی، انگیزش و شغف درونی و جز آن، و افعالی از قبیل بوئیدن، بو کردن، بوی بردن و استشمام کردن سروکار دارد. در این میان، نیروی تخیل آدمی این قدرت را به ما می‌دهد که محسوسات یکی از حواس را با لغات و تعبیرات حس دیگر به کار ببریم؛ چنین تداخلی را حس‌آمیزی نامیده‌اند.

مولوی درباره درآمیزی حس بینایی با چشایی می‌گوید:

غذای خلق در آن قحط حسن یوسف بود که اهل مصر رهیده‌دند از غم نان (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۰۷۸)

از این رو عارفان به سبب زمینه دینی و عاطفی خاص و شرایط روانی ویژه‌ای که ضمن سیر و سلوک در آنان ایجاد می‌شد، به مکاشفات و تجارب روحانی اهمیت بسیار می‌دادند و «این وقایع را نتیجه آزادی روح از علایق تن و رفتن به عالم ملکوت یا غیب و تماشای موجودات برتر و لطیف‌تر می‌دانستند. آن‌ها مدرک این تجارب را روح یا نفس ناطقه می‌دانستند و عضو ادراک آن را نیز در قوه‌ای فرض می‌کردند که در نتیجه ریاضت و تزکیه نفس و توفیق الهی فعلیت پیدا می‌کرد و معمولاً از آن به عنوان چشم باطن یا بصیرت یاد می‌کردند.» (پور نامداریان، ۱۳۷۵: ۲۶۲) بنابراین عارفی هم چون مولوی، بر اثر تجربه‌های عرفانی خویش، پاره‌ای از عالم معنی یا جهان مادی را به قلمرو حس خویش می‌کشاند که قلمرو طبیعی آن حس نیست «و شاید یکی از روش‌های سبک‌شناسی عرفان همین باشد که ببینیم در هنگام حس‌آمیزی، هر عارفی کدام حس را مرکز احساس خویش قرار می‌دهد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۸)

البته باید اذعان داشت مولوی، چه در مثنوی و چه در دیوان شمس، بیشترین بهره را از مقوله حس‌آمیزی برده است و عقیده دارد «هرگاه سالک به مرتبه والای شهود حقیقت رسد، هر حسی از حواس ظاهر می‌تواند علاوه بر انجام وظیفه خود، وظایف سایر حواس را نیز انجام دهد. در آن صورت گوش هم می‌تواند بشنود و هم ببیند.» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۷۴)

جهد کن کز گوش در چشمت رود آن چه کان باطل بده ست آن حق شود

ز آن سپس گوشت شود هم طبع چشم گوهری گردد دو گوش هم چو یشم (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹۲۱/۵-۳۹۲۰)

بنا بر تحلیل فوق می‌توان گفت مولوی به واسطه هنر حس‌آمیزی، دامنه دریافت و ادراک ما را گسترش می‌دهد و موجب تقویت حواس و ژرف‌بخشی به بینش ما می‌شود و «زمینه تصرف‌گوینده را در قوانین محدود و تکراری جهان فراهم می‌کند، پدیده‌های طبیعی در گستره ادراک ما آن قدر انعطاف‌پذیر می‌شوند که مزه‌ها، شنیدنی و رنگ‌ها، چشیدنی می‌شوند و بوها رنگ و مزه دارند. در چنین قلمروی ادراک، پدیده‌ها چند بعدی خواهند شد.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۱۹) از این رو مولوی به واسطه درآمیزی حس بویایی با چشایی و به مدد قوه عقل، نوعی انفتاح و گشودگی نسبت به امور پیدا می‌کند که از قبل این گشودگی به ادراک جدیدی در خودشناسی و خداشناسی دست می‌یابد که قلمرو آن بس وسیع است؛ زیرا «پایه خودشناسی یا منی آدمی در نیروی تمیز و ادراک، در مزه‌ها و خوشی‌های اوست. اینها نه از وجود مادی جسمانی، بلکه از سخن مستمر خداوند پدید می‌آید، چنان که عقل و آگاهی انسان در حقیقت ناشی از خداوند است. بنابراین باید همه اندیشه خود را به او مشغول داریم.» (لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۱۷) مولوی در بیان این حقیقت می‌گوید:

آن مه که ز پیدایی در چشم نمی‌آید جان از مزه عشقش بی گشن همی‌زاید
عقل از مزه بویش و از تابش آن رویش هم خیره همی‌خندد هم دست همی‌خاید (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۲)

۷. در آمیزی حسّ بویایی با حسّ بینایی

در ذهن و زبان مولوی به همان میزان که بر حس بویایی و قلمرو «بوئیدن» تاکید وجود دارد، به همان میزان نیز بر حس بینایی و قلمرو «دیدن» و شهود تاکید شده است. در حقیقت، از دیدگاه عارفان «ادراکات نفسانی (شنیدن، دیدن، چشیدن و جز آن) در مرحله ای از معرفت نفس، امتزاج حاصل و یکسان عمل می‌کنند و به نوعی وحدت قوا می‌رسند.» (مباشری، ۱۳۸۲: ۱۸۴) مولوی در آثار خود، خاصه در مثنوی، فلسفه به هم آمیختگی و یا تبدیل حواس را این گونه بیان می‌کند: اصل و بنیاد حواس انسان، قابلیت است که فاعلیت حق در آنها ایجاد می‌کند. بدین معنی که حواس با یکدیگر پیوستگی دارند و اگر یکی از حواس آدمی، قابلیت درک و دریافت معارف شهودی و حقایق آسمانی را داشته باشد، باقی حواس نیز از آن حس، متأثر خواهند گشت و این عمل به واسطه اتحاد حواس از روی معنی و استغراق در تسلیم و توجه دقیق به یک هدف واحد، موجب به هم آمیختگی و تبدیل کارکردهای حواس می‌شود:

پنج حس با یکدیگر پیوسته اند زان که این هر پنج ز اصلی رسته اند
چون یکی حس در روش بگشاد بند ما بقی حس ها همه مبدل شود
چون یکی حس غیر محسوسات دید گشت غیبی بر همه حس ها پدید (مولوی، ۱۳۶۳: ۳۲۴۳/۲-۳۲۴۱)
همین مفهوم را مولوی در فیه ما فیه با مثال محسوس به طرز دقیق تر و لطیف تر بیان می‌کند: «حواس جمعند از روی معنی، از روی صورت متفرقند، چون یک عضو را استغراق حاصل شد همه در وی مستغرق شوند، چنان که مگس بالا می‌پرد و پرش می‌جنبد، چون در انگبین غرق شد همه اجزایش یکسان شد، هیچ حرکت نکند.» (مولوی، ۱۳۸۵: ۴۴-۴۳)
حال مولوی با الهام از آموزه های داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن و در آمیزی آن با مبانی ذوقی و معرفتی خویش، به تبیین وحدت قوای حواس می‌پردازد. البته باید اذعان داشت این عقیده مولوی، امروزه با توجه به پیشرفت علوم در زمینه رشد و تکامل حرکتی به اثبات رسیده است؛ به گونه ای که «متخصصان رشد عموماً یکپارچگی بین حواس را قبول دارند و در پاره ای از اوقات آن را شیوه کارکردی میان حسی می‌نامند که از بدو تولد دارای عملکرد است و در اثر رشد کودک پیشرفت می‌کند.» (هی وود، ۱۳۸۵: ۳۳۶) لذا «دقیق تر خواهد بود که به مسأله پالایش درون حسی و یکپارچگی بین حسی به عنوان فرآیندهای هم پیوند نگریست.» (همان: ۳۳۸)

بنابراین مولوی هم چون متخصصان رشد و تکامل حرکتی به یکپارچگی بین حواس؛ خصوصاً به درآمیزی حس بویایی و حس بینایی اعتقاد دارد. البته باید اذعان داشت از دیدگاه شناختی نیز «حسامیزی، تجربه ای عصب شناختی است که از تحریک هم زمان دو حس در یک امر ادراکی ناشی می‌شود. در واقع یکی از حس ها به طور استعاری، کار حس دیگر را انجام می‌دهد و اموری مربوط به حواس مختلف به هم دیگر اسناد داده می‌شوند.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۱۹-۳۱۸)

بو دواى چشم باشد نور ساز شد ز بویى دیده یعقوب باز (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۰۲/۱)
در غزلیات شمس نیز می‌گوید:

یعقوب صفت کی بود که از پیرهن یوسف او بوی پسر جوید خود نور بصر یابد (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۳)

بنابراین از دیدگاه مولوی نه تنها حواس غیبی وجود دارد؛ بلکه درآمیزی حواس نیز وجود دارد. این شیوه هنری مولوی با نوعی عادت شکنی و به تعبیر دیگر، با در هم شکستن مرزهای عادی حواس ظاهر و باطن همراه است. از این رو علاوه بر این که درجه اثربخشی کلام گوینده را می‌افزاید و مقصود او را با قدرت بیشتری به مخاطب القا می‌کند، با میزانی از حالت اعجاب و شگفتی نیز توأم است:

چون دهانم خورد از حلوای او چشم روشن گشتم و بینای او (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۴۱۲۷)

۸. شرایط شکوفایی حس بویایی باطنی

با بررسی آراء مولوی می‌توان دریافت که برای حس بویایی جنبه شناختی و راهبری قائل است:

بو قلاووزست و رهبر مر ترا می‌برد تا خلد و کوثر مر ترا (همان: ۱۹۰/۱)

از این رو با توجه به اهمیت و جایگاه حس بویایی، مولوی سعی دارد از حس بویایی ظاهری، پلی بسازد به سوی حس بویایی باطنی. لذا مدام از ظاهر به باطن و از باطن به ظاهر می‌آید و می‌کوشد از رهگذر ذهن و زبان خود، جهان بینی ژرف و شگرفی در برابر مخاطب ترسیم کند تا در پرتو حسامیزی و در سایه تصویرسازی‌های محسوس، این جهان بینی را در ذهن انسان خلق کند و از پی آن مخاطب را به ادراک بوی باطنی برساند:

سیب را بو کرد موسی جان بداد باز جو آن بو زسیستان کیست

چشم یعقوبی از این بو باز شد ای خدا این بوی از کنعان کیست (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶۴)

بنا بر مطالب فوق، مولوی یکی از شرایط شکوفایی حس بویایی باطنی را درد حقیقی و درونی می‌داند. البته باید اذعان داشت این درد در مکتب عرفانی مولوی، یک نوع امکان است و اساس این امکان در انسان شناسی و جهان شناسی او، مبتنی بر گشودگی است و غایتی برای آن جز جهت دهی به سوی غایت الغایات نیست و در فعلیت این امکان است که چرخه امور زندگی انسان می‌چرخد و انجام کارها میسر می‌شود:

«درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست، تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد، او قصد آن کار نکند و آن کار بی درد او را میسر نشود، خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی...» (مولوی، ۱۳۸۱: ۳۹)

از این رو در مکتب عرفانی مولوی به عنوان یک اصل اساسی در برانگیختن نیروهای نهفته درون انسان هم چون، فعالیت حس بویایی باطنی نیز مطرح است و گویی یک رابطه دو سویه بین درد حقیقی و ادراک بوی باطنی وجود دارد:

پس بدان این اصل را ای اصل جو هر که را درد است او برده ست بو (مولوی، ۱۳۶۳: ۶۲۸/۱)

مولوی بانگش معرفت شناسانه یکی دیگر از شرایط شکوفایی حس بویایی باطنی را کنار زدن حس بویایی ظاهری و رنگ و بوهای بیرونی می‌داند. در این صورت روح انسان، قابلیت پیدا می‌کند که موجبات شکوفایی حس بویایی باطنی را فراهم می‌آورد و به دایره ادراک انسان وسعت بیشتری می‌بخشد:

وگر چو حامله لرزان شوی به هر بویی ز حاملان امانت بدانک بو نبری (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۱۱۴)

بنابراین توصیه می‌کند انسان باید در نتیجه سیر مراتب روحانی، بینی دیگری غیر از بینی محسوس حاصل کند تا بوی باطن هم چون: بوی خدا، بوی عشق، بوی وفا و بوی انسان‌های کامل هم چون: بوی حلاج، بوی اویس و بوی یوسف را در یابد: برآور بینی و بوی دگر جوی که این بینی است آن بو را مهاری (همان: ۹۷۱)

۹. نتیجه گیری

از این بحث می توان این گونه نتیجه گرفت:

-مولوی در تبیین حس بویایی از چهار منبع فکری بهره مند می شود: منبع قرآنی، تفکرات فلسفی، تفکرات روان شناختی و تفکرات زیست شناختی. نکته جالب توجه این جاست که مولوی این چهار منبع فکری را با ادراکات معرفتی و شهودی خود در می آمیزد و این درآمیختگی، بیان گر پیوند و رابطه نزدیک علوم قرآنی و عرفانی با علوم طبیعی است.

-مولوی حس بویایی را دو ساحت هستی شناختی و معرفت شناختی مطرح می کند. در نگرش هستی شناختی، همه موجودات عالم آفرینش از جماد، نبات، حیوان و انسان را دارای مرتبه ای از حس بویایی می داند؛ اما به طور ناخودآگاه در مقام یک فیلسوف آگاه، حس بویایی انسان را به عنوان پل ارتباطی بین عالم خارج و دنیای درون او می داند؛ لذا برای آن ماهیت شناختی و راهبری قایل است. در نگرش معرفت شناختی، در مقام یک عارف، حس بویایی باطنی را که از مراتب وجودی و روحی آدمی است، اصل و اساس می داند که در اثر رفع حجاب ها، انسان را به منشأ بوها که عالم غیب الهی است، می رساند. در ضمن مولوی، شرایط شکوفایی حس بویایی باطنی را حاصل کردن درد حقیقی و درونی و همچنین کنار زدن حس بویایی ظاهری و رنگ و بوهای بیرونی می داند.

-مولوی با تأکید بر حس بویایی باطنی، بوها را به دو نوع تقسیم می کند: بوی خوب و بوی بد. بوی خوب از دیدگاه مولوی همانا بوی خدا، بوی حضرت محمد، بوی حضرت یوسف و بوی امور معنوی هم چون: بوی عشق، بوی وفا، بوی دل و... است. بوی بد از دیدگاه مولوی، همانا بوی نجاست اخلاقی هم چون: بوی کبر، بوی خشم، بوی حرص و... است.

-مولوی گاهی در مقام یک دانشمند علوم اعصاب به اهمیت زیست شناختی حس بویایی اشاره می کند. بدین معنی که محرک های بویایی همچون بوی گل را باعث تقویت عملکرد مغز می داند.

مولوی گاهی در مقام یک روان شناس رشد و تکامل حرکتی به یکپارچگی بین حواس و کارکردهای مشترک میان آنها اشاره می کند؛ به گونه ای که حس بویایی در تعامل با حس بینایی و چشایی، ادراک دقیق تر و عمیق تری را از یک امر ارائه می دهد.

-مولوی با بهره گیری از هنر بیان حسامیزی، دامنه دریافت و ادراک ما را گسترش می دهد؛ به گونه ای که در این گستره ادراک، ابعاد جدیدی از امور و پدیده ها برای انسان شکوفا می شود.

منابع

- قرآن کریم.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵). رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- خداپناهی، محمد کریم. (۱۳۸۰). روان شناسی فیزیولوژیک. چاپ اول. تهران: سمت.
- خوارزمی، کمال الدین حسین. (۱۳۸۴). جواهر الاسرار و زواهر الانوار. تصحیح محمد جواد شریعت. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). بحر در کوزه. چاپ چهاردهم. تهران: علمی.
- _____ (۱۳۸۹). نردبان شکسته. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۰). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر پنجم) چاپ هفدهم. تهران: اطلاعات.
- ساینگتون، اندرو. (۱۳۹۰). بهداشت روانی. ترجمه حمیدرضا حسین شاهی برواتی. چاپ هشتم. تهران: روان.
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). ادیان و مکتب های فلسفی هند. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک شناسی نگاه عرفانی. چاپ اول. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد. (۱۳۷۶). دیوان عطار. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: نگاه.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۱). سبک شناسی (نظریه ها، رویکردها و روشها). تهران: سخن.
- کارلسون، نیل آر. (۱۳۸۶). مبانی روان شناسی فیزیولوژیک. ترجمه مهرداد پژوهان. چاپ ششم. اصفهان: انتشارات غزل.
- گایتون، آرتور و جان هال. (۱۳۸۲). فیزیولوژی پزشکی. ترجمه فرخ شادان و امیرصدیقی. جلد دوم. چاپ سوم. تهران: انتشارات چهر.
- گریسه‌هایمر، آستروماری وید من. (۱۳۵۴). فیزیولوژی انسان. ترجمه فرخ شادان و همکاران. چاپ اول. تهران: پیام.
- لوئیس، فرانکلین. دین. (۱۳۹۰). مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. چاپ چهارم. تهران: نامک.
- مباحثی، محبوبه. (۱۳۸۲). «وحدت قوا در اشعار مولوی» (شرح بیتی از مثنوی). مجله دانشگاه الزهراء. سال سیزدهم و چهاردهم. ش ۴۹ و ۴۸. ص ۲۱۱-۱۸۱.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۵). فیه مافیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۸). کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: پیمان.
- _____ (۱۳۶۳). مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- هی وود، کاتلین ام. (۱۳۸۵). رشد و تکامل حرکتی در طول عمر. ترجمه مهدی نمازی زاده و محمد علی اصلان خانی. چاپ هفتم. تهران: سمت.

References

- The Holy Quran.
- Pournamdarian, T. (1996). Symbolic Stories and Symbolism in Persian Literature. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Khodapanahi, M. K. (2001). Physiological Psychology. 1st ed. Tehran: SAMT Publications.
- Kharazmi, K. H. (2005). Jawahir al-Asrar va Zawahir al-Anwar [Jewels of Secrets and Manifestations of Lights]. Ed. M. J. Shariat. 1st ed. Tehran: Asatir Publications.
- Zarrinkoub, A. (2010). Bahr dar Koozeh [Sea in a Jug]. 14th ed. Tehran: Elmi Publications.
- Zarrinkoub, A. (2010). Nardban-e Shekasteh [Broken Ladder]. 4th ed. Tehran: Sokhan Publications.
- Zamani, K. (2011). Comprehensive Commentary on Masnavi-e Manavi (Fifth Book). 17th ed. Tehran: Ettelaat Publications.
- Sappington, A. E. (2011). Mental Health. Trans. H. R. Hosseini Baravati. 8th ed. Tehran: Ravan Publications.
- Shayegan, D. (1977). Religions and Philosophical Schools of India. 2nd ed. Tehran: Amirkabir Publications.
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). Language of Poetry in Sufi Prose: An Introduction to the Stylistics of Mystical Perspective. 1st ed. Tehran: Sokhan Publications.
- Attar Neyshabouri, F. M. (1997). Divan of Attar. Ed. B. Forouzanfar. 2nd ed. Tehran: Negah Publications.
- Fotouhi, M. (2012). Stylistics: Theories, Approaches, and Methods. Tehran: Sokhan Publications.

- Carlson, N. R. (2007). *Foundations of Physiological Psychology*. Trans. M. Pazhouhan. 6th ed. Isfahan: Ghazal Publications.
- Guyton, A. C., & Hall, J. E. (2003). *Medical Physiology*. Trans. F. Shadan & A. Sedighi. Vol. 2. 3rd ed. Tehran: Chehr Publications.
- Grishaymer, A. M. W. (1975). *Human Physiology*. Trans. F. Shadan et al. 1st ed. Tehran: Payam Publications.
- Lewis, F. D. (2011). *Rumi - Past and Present, East and West*. Trans. H. Lahouti. 4th ed. Tehran: Namak Publications.
- Mobasheri, M. (2003). "Unity of Faculties in Rumi's Poetry" (Commentary on a Verse from Masnavi). *Al-Zahra University Journal*, 13th and 14th Year, No. 48-49, pp. 181-211.
- Rumi, J. M. (2006). *Fihi Ma Fihi [In It What Is in It]*. Ed. B. Forouzanfar. Tehran: Amirkabir Publications.
- Rumi, J. M. (1999). *Kulliyat-e Shams-e Tabrizi [Complete Works of Shams Tabrizi]*. Ed. B. Forouzanfar. 1st ed. Tehran: Peyman Publications.
- Rumi, J. M. (1984). *Masnavi-e Manavi [Spiritual Couplets]*. Ed. R. Nicholson. 1st ed. Tehran: Amirkabir Publications.
- Haywood, K. M. (2006). *Life Span Motor Development*. Trans. M. Namazizadeh & M. A. Aslankhani. 7th ed. Tehran: SAMT Publications.