Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Analysis of the Sense of Smell from Rumi's Perspective

Kouros Karimpasandi[1]

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

Article Info

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.

ABSTRACT

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. *Journal of Islamic Mysticism*, 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

[DOI: 10.22034/16.2.2] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

تحلیل حسّ بویایی از دیدگاه مولوی

کورس کریم‌پسندی[۱]✉

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
مولوی، عرفان، حس‌آمیزی،
حس بویایی ظاهری،
حس بویایی باطنی.

چکیده

یکی از حواس پرکاربرد در ذهن و زبان مولوی برای نمایاندن ساحت مادی و روحانی انسان، حس بویایی است. مولوی با توجه به ساحت مادی انسان و با نگرش فیزیولوژیک، حس 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 مرتبه ای از مراتب ادراک آدمی محسوب می‌گردد. در نقطه مقابل، مولوی با توجه به ساحت روحانی انسان و با نگرش معرفت شناسانه، حس بویایی باطنی را از مراتب وجودی و روحی آدمی می‌داند که در اثر رفع حجاب ها به عنوان یک منبع الهام از عالم حق و حقیقت، باعث انگیزش درونی سالکِ طالب به سوی مقصود می‌شود. بررسی آرای مولانا به روش تحلیلی در موضوع حس بویایی، نشان می‌دهد که مولوی، حس بویایی را در دو ساحت هستی شناسانه و معرفت شناسانه مطرح می‌کند و سعی دارد با هنر حسامیزی ، مخاطب را در تجربه معرفت‌شناختی خود مشارکت دهد؛ به گونه‌ای که مرتبه حس بویایی ظاهری را به مرتبه حس 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)، ۲۱۷-۲۰۱.

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

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

۱. مقدمه

مسأله 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 دربارۀ حقیقت، متوجه شدند که انسان در شناخت های خود کم و بیش خطا می‌کند. 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 می‌زند. 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 می‌رسید و همگی به تعامل فاعل شناخت و متعلق آن توجه داشته‌اند.

حال با توجّه به اهمّیت 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 می‌کند از روی هوا سخن نمی‌گوید و کلام او را شعر مجرد نمی‌توان خواند.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۶) از طرف دیگر می‌توان 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 می‌کند؛ 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 گانۀ ظاهری و حواس پنج گانۀ باطنی مطرح می‌کند. نکته قابل تأمل این جاست که مولوی این تفکر فلسفی را با مبانی معرفتی و شهودی خود در می‌آمیزد و از قاعدۀ فلسفه فرا می‌رود؛ زیرا «ما همگی از یک گرایش فطری برای رشد و کمال برخورداریم؛ یعنی از نیاز به پرورش و گسترش تمامی‌توانایی ها و قابلیت هایمان بهره مندیم. اما فقط در صورتی این توانایی ها را پرورش خواهیم داد که خودمان را درست شناخته باشیم. » (ساپینگتون، 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 می‌داند که در ساختمان آفرینش آدمی هم چون چشمه ای جاری از رودخانۀ اشراق و تجلی خداوند است که انسان را به حق و حقیقت رهنمون می‌سازد. مولوی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

این پنج چشمه حس تا بر تنـــت روان اسـت ز اشراق آن پری دان گه بسته گاه مجـــری

و آن پنج حس باطن چون وهم و چون تصـور 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 می‌کند و می‌فرماید: «فَلَمّا فَصَلَتِ العیرُ قالَ اَبُوُهم اِنّی لَاَجِدُ ریحَ یُوسُف لَولا اَن تُفَنِّدونِ.» (یوسف/۹۴)

مولوی نیز تحت تاثیر این آیۀ قرآنی می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

یـا چـو بـوی یوسـف خـوبِ لطیـف مـی زنـد بـر جـانِ 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 دربارۀ 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 می‌کند؟ 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 می‌آمیزد؟ و...

۲. پیشینه پژوهش

دربارۀ پیشینه این پژوهش باید گفت با توجّه 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 الزهرا سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است. نویسندگان این مقاله، حس چشایی را به منزلۀ مرکز ثقل حواس در آثار مولوی می‌دانند.

۲- مقاله دیگری با عنوان «وحدت قوا در اشعار مولوی» (شرح بیتی از مثنوی) توسط محبوبه مباشری در مجله دانشگاه الزهرا ، 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 می‌شوند و به نوعی وحدت و یکپارچگی دست می‌یابند.

۳. اهمیت حسّ بویایی و کارکردهای آن

امروزه با توّجه به پیشرفت علوم در زمینۀ فیزیولوژی انسان و روان شناسی فیزیولوژیک ، می‌توان 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 می‌کند. از این رو بویایی در انسان ها یکی از اسرارآمیزترین ابعاد حسی است.» (کارلسون، ۱۳۸۶: ۱۸۲)

حال با توجه به اهمّیت 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 می‌دارد 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 می‌کند. در دیدگاه هستی شناسانه، همۀ موجودات عالم آفرینش از جماد و نبات، از ذره تا کهکشان را دارای مرتبه ای از حس بویایی می‌داند که در ادراک و شناخت آن ها سهم به سزایی دارد:

بوی آن بـاغ و بهـار و گلبـن رعنـاست این بوی آن یار جهان آرای جان افزاست این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

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 گـــربیـــابد بـوی او هـــــر یکـــی عنقـــا شود تا بر گشاید بال ها (همان: ۶۷)

همچنین مولوی در دیدگاه هستی شناسنامه 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» فیلِ 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 بـــوی کـــرد بـــوی می‌آمد ورا زآن خفتـــه مـــرد

از کباب پیـــل زاده خـــورده بـــود بـــــردرانید و بکُشتش پـــیـــل زود

بوی رســوا کـــــرد مـــکر اندیش را پیـــــل داند بوی طفل خـــویش را (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۵۴/۳-۱۵۲)

باز می‌گوید:

گوسفندان بـــوی گرگ با گـــــزند می‌بدانند و به هر سو می‌خزند

مغـــــــز حیوانات بوی شیـــــر را می‌بداند ترک می‌گوید چَـــرا (همان: ۳۸۸-۳۸۷)

مولوی در نگرش انسان شناسانه به اهمّیت 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 مغـــزهـــا شوی گاهی انیس دیده شوی گلـــســـتان شـــوی (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۰۷۸)

آرایش باغ آمد این روی چروی است این مستی دماغ آمد این بوی چه بوییست 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 «اِن مِن شیءٍ الّا عِندنا خَزائنُهُ و ما نُنَزِّلهُ الّا بِقَدرٍ مَعلُومٍ.» (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 می‌رســد از عــرش غیــب ای نهانان ســوی بــوی آن پـــریــد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

هر چه غفلت کور و پنهـــان می‌کنـد دود بـــویـــش 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 قابلّیت درک و دریافت رایحه و بوی عالم بالا را دارد که در واقع همان «زمینهٔ باطنی روح است و در مرتبهٔ بالاتر از قلب و روح قرار گرفته است.» (همایی، ۱۳۴۹، ج۱: 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 انسان های کامل می‌توانند شامه حقیقت یاب داشته باشند و بوی امور معنوی و بوی خداوند را درک کنند:

چو بو کردم دهـــانش را بـــدیـــدم کـــه بـــوی آن پـــری دیـــدار دارد

خداوندی شمس الـــدین تبـــریـــز کـــه بـــوی خـــالق جبـــار دارد

زبو تا بوی فرقی بس عـــظیم اســت و او بـــی حـــد و بـــی 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 ، پیشینهٔ بسیار کهنی دارد؛ «از فلسفه های کهن هندی گرفته تا میراث یونانی و در فرهنگ اسلامی نیز از دوره های آغازین، حس باطن را در برابر حس ظاهری قرار داده اند.» (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۲۳) اما هیچ یک به اندازهٔ مولوی ، حواس باطنی را غیبی نمی‌دانند؛ از این رو وقتی بوی دیگری غیر از بوهای ظاهری وجود دارد، لازمهٔ آن داشتن حس بویایی باطنی است که انسان را از بوی ظاهری به بوی باطنی و بوی خوش اسرار الهی رهنمون می‌سازد:

هر گلی کـــاندر درون بـــویا بـــود آن گـــل از اســـرار کُـــل گـــویا بـــود (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 معرفت شناسانه خود به مراتب حس بویایی، حس باطنی را اصل و اساس می‌داند و هر انسانی باید زمینهٔ شکوفایی آن را به نحوی از انحاء فراهم کند تا بتواند در بوستان عالم معنا سلوک کند و رایحهٔ خوش معنویت را از گل های آن بوستان (اولیاء الله) استشمام کند و از معنویت آنان بهره مند شود. از این رو مولوی در مراتب حس بویایی می‌گوید:

بر نمی داری ســوی آن بـــاغ گـــام بـــوی افـــزون جـــوی و کن دفع زُکام

تا که آن بو جـــاذب جـــانت شـــود تا کـــه آن بـــو نور چشـــمانـــت شود

گفت یوسف، ابـــن یعقـــوب نـــبی بـــهر بو اُلقـــُوا عـــلی وجـــه ابـــی

بهر این بو گفت احـــمد در عـــظات دایـــماً قُرَّةُ عُینـــی فـــی الصـــلـــوه (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:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

این سوم هست آدمـــیزاد و بشـــر نیم او زافرشته و نیـــمیش خـــر
نیم خر خود مایل ســـفلی بـــود نیم دیگر مایل عـــقلـــی بـــود (همان: ۴/ ۱۵۰۳– ۱۵۰۲)

حال با توجه به دو ساحتی 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 قاعدهٔ مغز در آمد که در انسان، هیجانات و سایر جنبه های رفتار را کنترل می‌کند.» (گایتون و هال، ۱۳۸۲: ۱۰۰۵) بنابراین مولوی می‌گوید:

بـــوی نانی که رسیده است بر آن بـــوی برو تا همان بوی دهد شرح تو را که این نـــان 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 فتنهٔ روم و حبش حیران شدم که این بوی خوش پیـراهن 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 آدمی‌می‌داند که ادراک عمیق تر و وسیع تری به جهان بینی انسان می‌بخشد:

زان شدم عطار کز کوی تو بـــویی بـــرده ام لیـــک 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:

بـــوی بـــد مر دیده را تـــاری کنـــد بـــوی یـــوسف دیـــده را یـــاری کند (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۰۲/۱)

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 چـــون بُـــرد بـــوی از راه دور چـــون نیـــابـــد از دهان مـا بخـــور؟
هم بیـــابد لیک پـــوشانـــد زمـــا بـــوی نـــیک و بـــد برآید بـــرسما
تـــو هـــمی خُسپیّ و بـــوی آن حـــرام می‌زنـــد بـــر آســـمان سبز فـــام
هـــمـــره انفـــاس زشـــتت می‌شود تـــا بـــه بـــوگیـــران گردون می‌رود
بـــوی کبـــر و بـــوی حرص و بوی آز در سخن گفتـن بیـــاید چون پیاز (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۶۶– ۱۶۲)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.2]

از این رو مولوی، بوی بد را بوی نجاست اخلاقی و بوی نجاست باطنی می‌داند که قلمرو و فراگیری آن به مراتب بیشتر و وسیع تر از بوی نجاست ظاهری است؛ به گونه ای که بوی بد اخلاقی و باطنی حتی به آسمان ها می‌رود و مشام حوریان و فرشتگان را پُر می‌کند:

ظاهر کافر مـــلوث نیســـت زیـــن آن نجـــاست هســـت در اخـــلاق و دین
این نجاست بویش آیـــد بیســـت گام و آن نـــجاســـت بویش از ری تا بـــه شام
بـــلکـــه بـــویش آسمـــان ها بر رود بـــر دمـــاغ حـــور و رضوان بـــر شـــود (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 ا ست که عامل ادراک آن حس بویایی باطنی و روح آدمی‌است:

یا چو بوی احـــمـــد مـــرسل بـــود کان به عاصی در شفاعت می‌رســـد
یا چو بوی یوســـفِ خوبِ لـــطیـــف می‌زند بر جان یعقـــوب نـــحیـــف (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 محدودهٔ خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند.» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۴۶) بر اساس این رویکرد، مولوی با بهره گیری از آموزه ها و شخصیت های قرآنی از حس بویایی ظاهری به حس بویایی باطنی فرا می‌رود و برای خدا و امور معنوی نیز بویی قائل است:

هـــر کجا بوی خـــدا می‌آیـــد خلق بین بی سر و پـــا می‌آیـــد
زآنـــک جان ها همه تشنه است به وی تشنـــه را بانگ سقـــا می‌آیـــد (مولوی، ۱۳۷۸: ۳۰۴)
عشق چو بگشاید لب بوی دهد بوی عـــجب مشک شده مست از او گشته خجل عنبر از ایـــن (همان: ۶۵۰)

۶. رابطه حسّ بویایی با مغز انسان

مولوی با توجه به ساحت بیرونی انسان و در مقام یک فیزیولوژیست، عقیده دارد همان گونه که عامل تشخیص رنگ ها، 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 کرده ایم 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 سرمایهٔ عمومی‌اطلاعات مغز دربارهٔ دنیای خارج و همچنین به اطلاعات بدن دربارهٔ فعالیت های طبیعی یا مرضی داخل خود بدن می‌افزاید.» (گریسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵۷)

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

ای گل و گلزارها کیـــست گـــواه شـــما 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)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.2]

۷. درآمیزی حسّ بویایی با حسّ چشایی

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

مولوی دربارهٔ درآمیزی حس بینایی با چشایی می‌گوید:

غـــذای خلق در آن قحط حسن یوســـف بـــود که اهل مصر رهیده بدند از غم نان (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۰۷۸)

از این رو عارفان به سبب زمینهٔ دینی و عاطفی خاص و شرایط روانی ویژه ای که ضمن سیر و سلوک در آنان ایجاد می‌شد، به مکاشفات و تجارب روحانی اهمیّت بسیار می‌دادند و «این وقایع را نتیجهٔ آزادی روح از علایق تن و رفتن به عالم ملکوت یا غیب و تماشای موجودات برتر و لطیف تر می‌دانستند. آن ها مُدرِک این تجارب را روح یا نفس ناطقه می‌دانستند و عضو ادراک آن را نیز در قوه ای فرض می‌کردند که در نتیجهٔ ریاضت و تزکیهٔ نفس و توفیق الهی فعلّیت 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 تجربه های عرفانی خویش، پاره ای از عالم معنی یا جهان مادی را به قلمرو حس خویش می‌کشاند که قلمرو طبیعی آن حس نیست «و شاید یکی از روش های سبک شناسی عرفان همین باشد که ببینیم در هنگام حسامیزی، 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 حسامیزی برده است و عقیده دارد «هرگاه سالک به مرتبهٔ والای شهود حقیقت رسد، هر حسی از حواس ظاهر می‌تواند علاوه بر انجام وظیفهٔ خود، وظایف سایر حواس را نیز انجام دهد. در آن صورت گوش هم می‌تواند بشنود و هم ببیند.» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۰۷۴)

جهـــد کـــن کز گوش در چشمـــت رود آن چـــــه کان باطل بُده ست آن حق شـــود

زآن 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 واسطهٔ هنر حسامیزی، دامنهٔ دریافت و ادراک ما را گسترش می‌دهد و موجب تقویت حواس و ژرفابخشی به بینش ما می‌شود و «زمینهٔ تصرف گوینده را در قوانین محدود و تکراری جهان فراهم می‌کند، پدیده های طبیعی در گسترهٔ ادراک ما آن قدر انعطاف پذیر می‌شوند که مزه ها، شنیدنی و رنگ ها ، چشیدنی می‌شوند و بوها رنگ و مزه دارند. در چنین قلمروی از ادراک، پدیده ها چند بعدی خواهند شد.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۱۹) از این رو مولوی به واسطهٔ درآمیزی حس بویایی با چشایی و به مدد قوه عقل، نوعی انفتاح و گشودگی نسبت به امور پیدا می‌کند که از قِبَل این گشودگی به ادراک جدیدی در خودشناسی و خداشناسی دست می‌یابد که قلمرو آن بس وسیع است؛ زیرا «پایهٔ خودشناسی یا مَنی آدمی‌در نیروی تمیز و ادراک، در مزه ها و خوشی های 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 همهٔ اندیشه خود را به او مشغول داریم. » (لوئیس، ۱۳۹۰: ۱۱۷) مولوی در بیان این حقیقت می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

آن مه که ز پیدایی در چشم نمی‌آیـد جان از مزهٔ عشقش بی گشن هـــمی‌زاید
عقل از مزهٔ بویش و از تابش آن رویـش هم خیره همی‌خندد هم دست همی‌خاید (مولوی، ۱۳۷۸: ۲۲۲)

۷. درآمیزی 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، قابلیتی است که فاعلّیت 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 واسطهٔ 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 یکدیگـــر پیوســـــته اند زان که این هر پنج ز اصلی رسته انـــد
چون یکی حس در روش بگشـــاد بند ما بقی حس ها همـــه مبـــدل شـــود
چون یکی حس غیـرمحسوسات دید گشت غیبی بر همه حس‌ها 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 زمینهٔ 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 دوای چشم باشـــد نـــور ســـاز شد ز بویی دیدهٔ یعقوب باز (مولوی، ۱۳۶۳: ۱۹۰۲/۱)

در غزلیات شمس نیز می‌گوید:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.2]

بنابراین از دیدگاه مولوی نه تنها حواس غیبی وجود دارد؛ بلکه درآمیزی حواس نیز وجود دارد. این شیوهٔ 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 درجهٔ 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 دهانـــم خـــورد از حـــلوای او چشم روشن گشتم و بینای او (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/ ۴۱۲۷)

۸. شرایط شکوفایی حسّ بویایی باطنی

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

بو قلاووزست و رهبـــر مـــر تـــرا می‌بـــرد تـــا خـــلد و کوثر مر ترا (همان: ۱۹۰۱/۱)

از این رو با توجه به اهمیّت 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 تصویرسازی های 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 جـــان بـــداد باز جـــو آن بـــو زسیبستان کیســت

چشم یعقوبی از این بـــو بـــاز شـــد ای خـــدا این بـــوی 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 چرخهٔ 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 رابطهٔ دو سویه بین درد حقیقی و ادراک بوی باطنی وجود دارد:

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

مولوی بانگرش 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، قابلیتی پیدا می‌کند که موجبات شکوفایی حس بویایی باطنی را فراهم می‌آورد و به دایرهٔ ادراک انسان وسعت بیشتری می‌بخشد:

وگر چو حامله لرزان شوی به هـــر بـــویی 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 انسان های کامل هم چون : بوی حلاج ، بوی اویس و بوی یوسف را در یابد:

بـــرآور بیـــنی و بـــوی دگر جـــوی که این بینـــی اســـت آن بـــو را مهـــاری (همان: ۹۷۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

۹. نتیجه‌گیری

از این بحث می‌توان این گونه نتیجه گرفت:

-مولوی در تبیین حس بویایی از چهار منبع فکری بهره مند می‌شود: 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 می‌آمیزد 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 می‌کند. در نگرش هستی شناختی ، همهٔ موجودات عالم آفرینش از جماد، نبات، حیوان و انسان را دارای مرتبه ای از حس بویایی می‌داند؛ اما به طور ناخودآگاه در مقام یک فیلسوف آگاه، حس بویایی انسان را به عنوان پل ارتباطی بین عالم خارج و دنیای درون او می‌داند؛ 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 آدمی‌است، اصل و اساس می‌داند که در اثر رفع حجاب ها، انسان را به منشأ بوها که عالم غیب الهی است، می‌رساند. 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 می‌داند.

-مولوی با تأکید بر حس بویایی باطنی، بوها را به دو نوع تقسیم می‌کند: 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 اهمیّت زیست شناختی حس بویایی اشاره می‌کند. بدین معنی که محرک های بویایی همچون بوی گل را باعث تقویت عملکرد مغز می‌داند.

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

–مولوی با بهره گیری از هنر بیان حسامیزی، دامنهٔ دریافت و ادراک ما را گسترش می‌دهد؛ به گونه ای که در این گسترهٔ ادراک، ابعاد جدیدی از امور و پدیده ها برای انسان شکوفا می‌شود.

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 زواهرالانوار. تصحیح محمد جواد شریعت. چاپ اول. تهران: اساطیر .
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۹). بحر در کوزه. چاپ چهاردهم. تهران: علمی.
- ـــــــــــــ (۱۳۸۹). نردبان شکسته. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۹۰). شرح جامع مثنوی معنوی (دفتر پنجم) چاپ هفدهم. تهران: اطلاعات.
- ساپینگتون، اندروِا. (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

- 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.
- گریسهایمر، 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.
- مباشری، محبوبه. (۱۳۸۲). «وحدت قوا دراشعار مولوی» (شرح بیتی از مثنوی) . مجله دانشگاه الزهرا. سال سیزدهم و چهاردهم. ش ۴۹ و ۴۸. ص ۲۱۱– ۱۸۱.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۵). فیه مافیه . تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــ (۱۳۷۸). کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: پیمان .
- ـــــــــــ (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]

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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.2]