



## Reflection of Shia teachings in the architecture of Isfahan during the Safavid era (Case study: Shaykh Lotfollah Mosque)

Abolfazl Salmani Gavari<sup>1</sup>✉ , Kasra Karamvandi<sup>2</sup> 

1. corresponding author, Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. Tehran. Iran (af.soleymani@ut.ac.ir)
2. Graduate of a Bachelor's degree in History Education, Farhangian University, Shohada-e Makkeh Center, Tehran, Iran (kasrabahar7@gmail.com)

---

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received: 21 July 2025  
Received in revised form:  
18 November 2025  
Accepted: 15 December 2025  
Published online: 11 March 2026

**Keywords:**

*Safavid,*  
*Shaykh Lotfollah Mosque,*  
*Shia Teachings,*  
*Art and Architecture,*  
*Isfahan*

Doctrines are fundamental elements in the formation of governments and social systems that regulate power relations, legitimize rulers, and guide domestic and foreign policies. Every government system is founded on an ideological framework that shapes its values, laws, and structures. These doctrines can influence areas such as economics, culture, religion, and even art and architecture. In Safavid Iran, these doctrines not only transformed the political and social structure but also influenced artistic and architectural styles. The Safavids, relying on religious legitimacy and the concentration of power, sought to express part of their political and cultural identity through urban architecture and magnificent buildings. One of the most prominent manifestations of this influence can be seen in the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan. Our main issue in this research is how the reflection of Shiite teachings in the architecture of the Safavid era, with emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque, was manifested. This research, employing the historical method and a descriptive-analytical approach, draws on sources and field observation of works of art to answer the above question. It seems that the Safavid rulers used the application of teachings in the field of art and architecture as an effective tool for legitimizing and promoting the Shia religion, and the Sheikh Lotfollah Mosque had become a symbol of Shiite political architecture.

---

**Cite this article:** Salmani Gavari, A. & Karamvandi, K. (2026). Reflection of Shia teachings in the architecture of Isfahan during the Safavid era (Case study: Shaykh Lotfollah Mosque). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 116-142. DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591



## بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری اصفهان عصر صفویه؛

### مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله

ابوالفضل سلمانی گواری<sup>۱</sup>، کسری کرموندی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: af.soleymani@ut.ac.ir  
۲. دانش‌آموخته کارشناسی آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، مرکز شهدای مکه، تهران، ایران. رایانامه: kasrabahar7@gmail.com

#### اطلاعات مقاله

#### چکیده

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

#### کلید واژه‌ها:

صفویه، مسجد شیخ لطف‌الله، آموزه شیعی، هنر و معماری، اصفهان.

آموزه‌های ایدئولوژیک از ارکان اساسی در شکل‌گیری حکومت‌ها و نظام‌های اجتماعی به شمار می‌روند. این آموزه‌ها روابط قدرت را تنظیم، مشروعیت حاکمان را تبیین و جهت‌گیری سیاست‌های داخلی و خارجی را تعیین می‌کنند. هر نظام سیاسی بر پایه چهارچوبی ایدئولوژیک استوار می‌شود که ارزش‌ها، قوانین و ساختارهای آن را تعریف می‌کند. این چهارچوب، حوزه‌های گوناگونی از اقتصاد و فرهنگ گرفته تا مذهب، هنر و حتی معماری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ایران عصر صفوی، این آموزه‌ها نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی را متحول کردند، بلکه سبک‌های هنری و معماری را نیز عمیقاً تحت الشعاع خود قرار دادند. صفویان با تکیه بر مشروعیت مذهبی و تمرکز قدرت، بخشی از هویت سیاسی و فرهنگی خویش را در قالب معماری شهری و بناهای باشکوه به نمایش گذاشتند. یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های این تأثیرگذاری را می‌توان در مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان مشاهده کرد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آموزه‌های شیعی در هنر و معماری عصر صفویه، با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله، چگونه بازتاب و نمود یافته است؟ این پژوهش با به‌کارگیری روش تاریخی و رویکردی توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر منابع کتابخانه‌ای و مشاهده میدانی آثار هنری، در پی پاسخ به این پرسش است. به نظر می‌رسد حاکمان صفوی با به‌کارگیری هدفمند آموزه‌ها در عرصه هنر و معماری، از آن به عنوان ابزاری مؤثر برای مشروعیت‌بخشی و ترویج مذهب تشیع بهره برده‌اند و مسجد شیخ لطف‌الله را به نمادی برجسته از معماری سیاسی - مذهبی شیعه تبدیل کرده‌اند.

**استناد:** سلمانی گواری، ابوالفضل و کرموندی، کسری (۱۴۰۴). بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری اصفهان عصر صفویه؛ مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۱(۲)، ۱۱۶-۱۴۲.

DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

#### مقدمه

بی‌گمان آموزه‌های ایدئولوژیک از ارکان اساسی در شکل‌گیری حکومت‌ها و نظام‌های اجتماعی به شمار می‌آیند؛ آموزه‌هایی که روابط قدرت را تنظیم، مشروعیت حاکمان را تبیین و جهت‌یابی‌های داخلی و خارجی را هدایت می‌کنند. هر نظام حکومتی بر پایه چهارچوبی فکری و ایدئولوژیک شکل می‌گیرد که ارزش‌ها، قوانین و ساختارهای آن را تعیین می‌نماید. این آموزه‌ها می‌توانند عرصه‌هایی گوناگون از اقتصاد و فرهنگ گرفته تا مذهب، هنر و حتی معماری را تحت تأثیر قرار دهند. در تاریخ ایران، پیوند سیاست و مذهب همواره نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده و در برهه‌هایی خاص، از جمله در عصر صفوی، این تأثیر به‌شکلی ملموس در سبک‌های هنری و معماری بازتاب یافته است. در این دوره، آموزه‌های شیعی نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی را دگرگون ساخت که جهان‌بینی حاکم بر هنر و معماری را نیز عمیقاً متأثر کرد. صفویان با تکیه بر مشروعیت مذهبی و تمرکز قدرت، کوشیدند هویت سیاسی و فرهنگی خویش را در قالب معماری شهری و بناهای باشکوه به نمایش گذارند. یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های این تأثیرگذاری در اصفهان عصر شاه عباس اول نمایان شد؛ شهری که به پایتختی برگزیده شد و به نمادی گویا از اقتدار سیاسی، هویت شیعی و هنر ایرانی - اسلامی بدل گشت. معماری این عصر، از میدان نقش‌جهان تا کاخ‌های حکومتی، کتیبه‌ها و مساجد، گذشته از زیبایی‌های بصری خیره‌کننده، بازتاب‌دهنده مفاهیم عمیق سیاسی و مذهبی نیز بود. این بناها در واقع، ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی، ترویج تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی و تقویت وحدت ملی به شمار می‌آمد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که «بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری عصر صفویه، با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله، چگونه جلوه و نمود یافته است؟».

#### پیشینه پژوهش

دوران صفویه به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران، شاهد رسمیت‌یافتن مذهب تشیع دوازده‌امامی و پیوند ناگسستنی سیاست، دین و فرهنگ بود. در این میان، هنر و معماری به مثابه رسانه‌ای قدرتمند، بازتابنده و ترویج‌دهنده اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی حاکم بودند. پژوهش حاضر درصدد است با واکاوی ژرفانگرانه، نحوه تأثیرگذاری این آموزه‌ها را بر سیر تحولات هنر و معماری این عصر، به‌ویژه در کانون سیاسی - مذهبی آن، یعنی شهر اصفهان و با مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله مورد کاوش قرار دهد. زهره روحی (۱۳۸۱) در اثر بنیادین خود، *اصفهان عصر صفوی: سبک زندگی و ساختار قدرت*، بارویکردی جامعه‌شناختی - تاریخی، به تحلیل سازوکارهای مشروعیت‌سازی حکومت صفوی از طریق ابزارهای

فرهنگی، از جمله هنر، پرداخته است. یافته‌های این پژوهش به خوبی نشان می‌دهد که چگونه فضاها و معماری در خدمت نمایش نمادین اقتدار سیاسی - مذهبی سلطنت صفوی قرار گرفتند. با وجود این، این اثر به تحلیل جزئیات فقهی و بازتاب مستقیم آن در شاخصه‌های کالبدی معماری کمتر پرداخته است. محمد راستین (۱۳۹۵) در پایان‌نامه خود با عنوان *بررسی تأثیر اندیشه‌های تشیع در هنر اسلامی عصر صفوی*، نقش کلیدی گفتمان شیعی در شکل‌بخشی به محتوای هنرهای گوناگون این دوره را مورد تحلیل قرار داده است. اگرچه این تحقیق، خوانشی ارزشمند از خاستگاه مذهبی هنر صفوی ارائه می‌دهد، تمرکز اصلی آن بر هنرهای تزئینی و تصویری است و خلأ بررسی نظام‌مند معماری به عنوان عالی‌ترین تجلی گاه هنری این عصر به وضوح در آن احساس می‌شود. فیض الله بوشاسب گوشه و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله خود با عنوان «تأثیر اندیشه‌های قرآنی و مضامین شیعی بر معماری اماکن مذهبی اصفهان عصر صفوی» گامی فراتر نهاده و به طور خاص بر معماری مساجد متمرکز شده‌اند. این پژوهش، ارتباط میان مفاهیم اعتقادی و صورت معماری را در سه مسجد شاخص (جامع عتیق، شیخ لطف‌الله و حکیم) بررسی کرده است. نقطه قوت این تحقیق، توجه به مبانی فقهی و کلامی است، اما محدودیت اصلی آن، عدم بهره‌گیری از شواهد تصویری و تحلیلی نمادگرایی بصری در کنار متون کتیبه‌ها است که می‌توانست ابعاد پیچیده‌تری از موضوع را روشن سازد. محمدصادق اکرامی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه *شناخت تغییرات کتیبه‌های مسجد شیخ لطف‌الله بر اساس منابع تصویری با دقتی کم‌سابقه*، به مستندسازی و تحلیل سیر تحولات کتیبه‌نگاری در این اثر بی‌نظیر پرداخته است. تمرکز تخصصی این پژوهش بر داده‌های متنی کتیبه‌ها، اطلاعات ارزشمندی از مضامین مورد تأکید حکومت ارائه می‌دهد. با این حال، نقشه پژوهش او عمدتاً محدود به متن بوده و از تحلیل این متون در چهارچوب نظریه‌های مشروعیت سیاسی و فقه شیعی غفلت ورزیده است. با توجه به بررسی پیشینه، شکاف پژوهشی محسوس در مطالعات پیشین، نبود پژوهشی یکپارچه است که سه رکن «اندیشه سیاسی شیعه»، «مبانی فقهی» و «بیان معماری» را به صورت هم‌زمان و در تطبیق با یکدیگر مورد کنکاش قرار دهد. پژوهش حاضر با اتکا به این خلأ، در پی دستیابی به اهداف زیر است: تلفیق داده‌های تاریخی، کلامی، فقهی و نشانه‌شناختی برای ارائه تحلیلی جامع از مسجد شیخ لطف‌الله، نه به عنوان یک بنای صرفاً زیبا، بلکه به مثابه «متنی مصور» از اندیشه حاکم. این پژوهش با عبور از توصیف‌های صرف تاریخی یا زیبایی‌شناختی، در پی کشف «منطق معنایی» نهفته در کالبد مسجد شیخ لطف‌الله است. فرضیه اصلی آن است که این بنا، تجسم عینی پروژه مشروعیت‌بخشی صفویان است؛ پروژه‌ای که در آن، آموزه‌های شیعی به ضوابطی برای شکل‌گیری فضا و اندیشه‌های سیاسی با محتوایی برای نمادپردازی تبدیل شده و در نهایت، «معماری» به رسانه‌ای برای تحکیم «هویت شیعی» و «اقتدار

سلطنت» بدل گشته است. انجام این تحقیق می‌تواند الگویی برای خوانش فضاهای مذهبی - سیاسی دیگر ایران در ادوار مختلف را فراهم آورد.

### روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف در زمره مطالعات بنیادی قرار می‌گیرد و از نظر ماهیت و روش با رویکردی توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در این تحقیق، با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی، به بررسی بازتاب آموزه‌های شیعی در دوره صفویه و ارتباط آن با سیاست‌های فرهنگی و هنری این حکومت پرداخته شده است. گردآوری داده‌ها به روش تاریخی صورت پذیرفته و منابع اصلی پژوهش شامل آثار تاریخ‌نگاران معاصر و متأخر دوره صفویه، مطالعه معماری بنای مسجد شیخ لطف‌الله، متون فقهی و کلامی و نیز کتاب‌های تحلیلی مرتبط با تاریخ هنر و معماری اسلامی در ایران بوده است. در فرآیند این پژوهش، نخست منابع مرتبط شناسایی و گردآوری شد، سپس با مطالعه عمیق آن‌ها، مفاهیم، آموزه‌ها و شواهد مرتبط با موضوع پژوهش استخراج گردید. در گام بعد، داده‌های به دست آمده در قالب موضوعات فرعی، دسته‌بندی و تبیین شد. روش تحلیل در این پژوهش به گونه‌ای تنظیم شده که بتوان ارتباط میان آموزه‌های شیعی و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، هنری و معماری دوره صفویه را به‌طور نظام‌مند تبیین نمود.

### اندیشه سیاسی و حاکمیت صفویه

تشکیل حکومت صفویه در آغاز سده دهم هجری یکی از تحولات سرنوشت‌ساز تاریخ ایران به شمار می‌آید. با ظهور این حاکمیت، ایران پس از سده‌ها آشفتگی، بار دیگر موفق شد هویت ملی و سیاسی‌اش را بازیابی کند؛ هویتی که این‌بار بر پایه یک «باور مذهبی مشترک» بنا شد و پیامدهای فراوانی به همراه داشت. شاه اسماعیل، بلافاصله پس از بنیان‌گذاری حکومت صفوی در سال ۹۰۷ ق. تشیع دوازده‌امامی را به عنوان سیاست مذهبی حاکمیت خود اعلام کرد (روملو، ۱۳۴۲: ۶۱). این مسیر، البته، بدون چالش نیز نبود و او ناچار شد هم‌زمان با مقابله با دو همسایه سنی‌مذهب (ازبکان - عثمانی)، با مخالفان و منتقدان داخلی نیز روبه‌رو شود. به‌طور کلی، می‌توان گفت بخشی از حکومت‌ها بدون تکیه بر چنین سیاستی نمی‌توانند شکل بگیرند و تثبیت شوند؛ چراکه این بُعد، نقشی اساسی در مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی ایفا می‌کند.

حاکمیت صفوی، در کنار سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ای که در پیش گرفت، برای استوار کردن پایه‌های فکری و گسترش باورهای شیعی در میان مردم، ناچار به انجام اقدامات تکمیلی دیگری هم بود. واقعیت این بود که نه خود صفویان و نه حتی هواداران وفادارشان، یعنی قزلباش‌ها، آشنایی عمیقی با مبانی فقهی و اعتقادی تشیع نداشتند و همین ناآگاهی، ضرورت برنامه‌ریزی و آموزش گسترده در این زمینه را دوچندان می‌کرد. تشیعی که بر آن تأکید می‌کردند، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های غالیانه بود که ویژگی‌های بارز آن

شامل اعتقاد به تجسم و حلول، محبت افراطی نسبت به ائمه و دشمنی شدید با اهل تسنن می‌شد؛ این گرایش، ارتباط چندانی با تشیع فقهاتی مورد تأیید علمای شیعه نداشت. در چنین شرایطی، برای رسمی کردن تشیع و جلب پذیرش عمومی، صفویان به علمای شیعه و متون فقهی آنان توجه ویژه‌ای نشان دادند (خواندمیر، ۱۳۶۳: ۴/۳۶۷؛ آقازرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴/۱۰۴). در دوره‌های پیش از صفویان، سیاست‌های حمایت از اهل سنت و محدودیت‌های اعمال شده بر علمای شیعه، موجب پراکندگی آنان در داخل و خارج از ایران شده بود. مراکزی همچون جبل عامل، شامات، عراق و بحرین به کانون تجمع فقه‌های برجسته شیعه تبدیل شده بودند. این وضعیت، دولت نوپای صفوی را بر آن داشت تا ضمن حمایت و تقویت علمای داخلی، زمینه جذب و دعوت از علمای خارج از قلمرو را نیز فراهم سازد. تشکیل یک حکومت نیرومند شیعی در ایران، پایگاهی امن برای شیعیان به شمار می‌رفت و مهاجرت گسترده علمای شیعه به قلمرو صفویان را تسهیل نمود (هویدی، ۱۴۰۸: ۵۸؛ Janis, 2022: 179-195).

در نگاهی عمیق، رسمی شدن مذهب تشیع و تثبیت بنیان‌های فکری آن، پیامدهای متعددی به همراه داشت: نخست، یک ایدئولوژی مذهبی در خدمت حاکمیت قرار گرفت و به نظام سیاسی این امکان را می‌داد تا بر چالش‌های اولیه خود غلبه کند. دوم، این اقدام تمایز روشنی میان دولت صفوی و امپراتوری عثمانی که در سده دهم هجری قدرتی مسلط در جهان اسلام محسوب می‌شد، ایجاد کرد و به صفویان هویتی مشخص از نظر ارضی و سیاسی بخشید (سیوری، ۱۳۶۳: ۲۶؛ Janis, 2022: 179-195). ورود علمای شیعه به ایران و تمرکز آنان در مرکز قدرت صفوی، علاوه بر تقویت فکری مذهب تشیع، زمینه‌ساز تحولات جدیدی در حوزه اندیشه‌های سیاسی و مذهبی شد. این فرایند تاریخی که سیاست مذهبی صفویان را شکل داد، موجب بروز دیدگاه‌ها و تفکرات نوین در ارتباط با مذهب و حکومت گردید و در نهایت، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌ای تازه در سیاست صفویان شد. یکی از مباحث محوری در آموزه سیاسی و سیاست مذهبی، مسئله مشروعیت حکمرانی است. حاکمان صفوی برای تثبیت مشروعیت خود و زدودن هرگونه ابهام از آن، از اندیشه‌ای سیاسی بهره بردند که متشکل از چند مولفه بود و در ادامه به تشریح آن‌ها خواهیم پرداخت:

**۱. طریقت صوفیانه و شریعت دینی:** هنگام تهاجمات و دگرگونی‌های اجتماعی، مردم به‌طور طبیعی بدنبال پناهگاه‌های فکری و معنوی بوده اند تا بتوانند آسیب‌های اجتماعی را تحمل کنند.<sup>۱</sup> در نگاه مریدان و پیروان نیز، اتصال روحی شیوخ طریقت به عالم ملکوت، حقیقتی قطعی و غیرقابل انکار به شمار می‌رفت (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۴۶۶).

۱. برای مطالعه بیشتر در این مورد به کتاب سرچشمه تصوف در ایران نگاشته سعید نفیسی، نشر کتابخانه فروغی، چاپ ۱۳۴۳ مراجعه فرمایید.

در سده نهم، باور به ارتباط اولیای طریقت با عالم دیگر، شکلی افراطی‌تر به خود گرفت و گاه به صورت اعتقاد به «حلول جوهر الوهیت» در نفوس برخی مشایخ، مانند سید محمد نوربخش، سید محمد مشعش و دیگران ظاهر شد. در چنین فضایی، پیشگامان تصوف صفوی نیز یا خود این ادعاها را مطرح کردند، یا دست‌کم پیروانشان آن‌ها را در مقامی برتر از انسان‌های عادی می‌نشانند و ویژگی‌هایی فرا انسانی برایشان قائل می‌شدند (صفا، ۱۳۶۳، ۵/ ۱۴۵-۱۴۶). هرچند ادعای حلول جوهر الوهیت در شیوخ اولیه طریقت صفوی آشکارا بیان نشده و در حد کرامات و خوارق عادات و مقام معنوی شیوخ است؛ از دوره جنید به‌طور صریح در منابع مختلف به این امر اشاره شده است (خنجی، ۱۳۷۹: ۱۴۰). وقتی که پس از جنید، حیدر رهبری طریقت را عهده‌دار شد، همگان او را معبود خویش می‌دانستند و مقام الوهیت به‌صورت صریح و آشکارا برای او بیان شد (همان، ۱۴۱) گزارش‌هایی از مسافران اروپایی که در دوران سلطنت او به ایران آمده‌اند نیز این باورها را تأیید می‌کند. یکی از این مسافران درباره شاه اسماعیل می‌نویسد: «سپاهیان این شاه او را پرستش می‌کنند، بسیاری از آنان بدون زره و جوشن به جنگ می‌روند، با سینه‌های برهنه وارد میدان می‌شوند و با فریاد "شیخ! شیخ!" که در زبان فارسی به معنای "خدا! خدا!" است، جان خود را فدای او می‌کنند، برخی او را پیامبر می‌دانند، اما آنچه مسلم است، همه باور دارند که او هرگز نخواهد مرد» (امیدی، ۱۳۴۹: ۳۲۲). این نوع اعتقاد به مرشدان طریقت که حالا در جایگاه پادشاه نیز قرار گرفته بودند، نه‌تنها در آغاز حکومت صفویان، بلکه تا پایان این سلسله ادامه داشت. سانسون، یکی از جهانگردانی که در زمان شاه سلیمان از ایران بازدید کرده، در این باره می‌نویسد: «شاه به عنوان فرزند پیامبر، رئیس مذهب کشور نیز هست، ایرانیان بر این باورند که شاه هرگز به عذاب دوزخ گرفتار نمی‌شود و اگر در امور دینی نیز مرتکب خطا شود، مورد بازخواست قرار نخواهد گرفت. بنابراین، اگر شاه در ماه رمضان روزه نگیرد یا شراب بنوشد، به دلیل نسبتی که با خاندان پیامبر دارد، گناهی مرتکب نشده و از اجرای قوانین شرع معاف است» (سانسون، ۱۳۴۶: ۳۶). این سطح از اعتقاد و ارادت به پادشاه، بی‌شک ریشه در همان رابطه مراد و مرید در آغاز طریقت صفویه دارد. اکنون شیوخ طریقت، در لباس پادشاهی، همان ادعاهای پیشین درباره کرامات و معجزات را به شکلی نوین مطرح می‌کردند. آنان مدعی بودند که در رؤیا با امامان دیدار کرده و از آن‌ها در مورد خیر و صلاح مملکت راهنمایی می‌گیرند؛ به‌ویژه دستوراتی درباره جنگ با دشمنان را از ایشان دریافت می‌کردند (ترکمان، ۱۳۷۸، ۱/ ۲۸؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۹: ۶۰).

یکی از مهم‌ترین رویکردهای مشروعیت‌ساز صفویان که بر فرهنگ سیاسی ایرانی تکیه داشت، تبارسازی یا نسب‌سازی بود. پادشاهان این سلسله با بهره‌گیری از گفتمان شیعی، در تلاش بودند نسب خود را به امامان شیعه<sup>(ع)</sup> پیوند دهند (ابن بزاز، ۱۳۷۳: ۷۰). طرح این ادعا، زمینه تبلیغاتی گسترده را فراهم ساخت؛ به‌گونه‌ای که در منابع مختلف دوران صفوی تکرار شد و به‌مرور در ذهن مسلمانان ایران، این باور شکل گرفت که صفویان از تبار پیامبر

اسلام<sup>(ص)</sup> هستند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۶-۳۵ و ۱۶۶-۱۶۵). بر اساس این روایت‌ها، آن‌ها نه تنها از نسب نبوی برخوردار بودند، بلکه مأموریتی الهی نیز داشتند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۷-۴۶).

**۲. الهی‌سازی قدرت در عصر صفوی؛ بازتابی از اندیشه‌ی ایرانشهری:** بعدی از مشروعیت حکومت صفویان، متکی بر مفهوم سلطنت بود. مفهومی که ریشه در اندیشه کهن ایرانشهری و باور به فره ایزدی داشت، بر پایه این باور، فرمانروایی تنها زمانی مشروع و مقبول است که مورد تأیید الهی قرار گیرد. منابع تاریخی بارها به این موضوع اشاره کرده‌اند، به عنوان نمونه، فردوسی در شاهنامه، هنگام روایت به تخت نشستن داراب، بر همین اصل تأکید می‌کند:

چو دارا به تخت مہی برنشست	کمر بر میان بست و بگشاد دست
چنین گفت با موبدان و ردان	بزرگان و بیدار دل بخردان
که گیتی نجستم به رنج و به داد	مرا تاج یزدان به سر برنهاد
	(فردوسی، ۱۳۸۹: ۳۳۲)

در مقایسه میان اندیشه‌های شیعی و اهل سنت، می‌توان گفت که شیوه نگرش صفویان به رهبری و جانشینی، قرابت زیادی با باورهای شیعه دوازده‌امامی در خصوص انتخاب امامان دارد. از منظر شیعه، امامان افرادی هستند که به صورت خاص از سوی خداوند برگزیده شده‌اند و از هرگونه خطا و آلودگی مبرا هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۵ / ۳۵۰-۳۵۱). در منابع صفوی نیز این باور در دو سطح قابل شناسایی است: نخست، تأکید بر اثبات نسب شیخ صفی‌الدین اردبیلی به «پیروز شاه زرین کلاه بن محمد شرفشاه» است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۷۰؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۶). دوم، مجموعه‌ای از روایت‌ها و استدلال‌هایی است که به جانشینی شیخ صفی به جای شیخ جمال، فرزند شیخ زاهد گیلانی مربوط می‌شود (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۴-۱۵). همچنین در گزارش‌هایی از خواب‌های پیشگویانه، پادشاهی فرزندان صفی‌الدین به روشنی پیش‌بینی می‌شود و این پیشگویی نیز با تأیید مستقیم شیخ زاهد همراه است که گفته بود: «مژده باد تو را که از فرزندان تو یکی پادشاه خواهد شد» (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۶-۱۷).

در نهایت، اندیشه سیاسی صفویان بر مشروعیت الهی حکومت تأکید داشت، شاهان صفوی خود را نه تنها پادشاه، بلکه «نماینده امام زمان (عج)» و «ظل‌الله» می‌دانستند.<sup>۱</sup> این دیدگاه، حکومت صفوی را به الگویی تئوکراتیک<sup>۲</sup> تبدیل کرد که در آن، شاه علاوه بر اقتدار سیاسی، جایگاهی مذهبی نیز داشت (ترکمان، ۱۳۷۸: ۸۴/۱).

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه مشروعیت عصر صفوی رجوع شود به: آقاجری، هاشم (۱۳۷۹). *روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی*، رساله دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.  
 ۲. تئوکراتیک (Theocratic) «به معنای حکومت دینی یا خداسالاری است. این اصطلاح به نظامی سیاسی اشاره دارد که در آن قدرت حکومتی بر اساس اصول دینی مشروعیت می‌یابد و رهبران حکومت معمولاً مقامی مذهبی دارند یا خود را نماینده خلوند بر زمین می‌دانند» (Wintrobe & Padovano, 2009: 90).

### تأثیر آموزه سیاسی - فقهی بر هنر و معماری

هنر و معماری همواره آینه‌ای از قدرت، ایدئولوژی و سیاست حاکمان بوده‌اند. تاریخ گواهی می‌دهد که حکومت‌ها از این دو ابزار برای تثبیت مشروعیت، انتقال پیام‌های ایدئولوژیک و شکل‌دهی به هویت فرهنگی بهره جسته‌اند. سیاست‌گذاری‌های حکومتی بر سبک‌های هنری و به‌ویژه معماری تأثیر نهاده است؛ از این‌رو، بررسی هنر به مثابه بخشی از فضای فرهنگی جامعه و معماری به عنوان جلوه‌ای برجسته از آن، حائز اهمیت فراوان است. در ادامه، پس از ارائه تعاریفی از هنر و معماری، به تأثیر آموزه‌های سیاسی - فقهی و سیاست حاکمیت صفوی بر این دو عرصه خواهیم پرداخت.

**هنر و معماری:** در میان تعاریف و تفسیرهای مختلفی که در تلاش برای بیان ماهیت هنر ارائه شده‌اند، یکی از دیدگاه‌هایی که به‌طور گسترده مورد پذیرش قرار گرفته، این است که هنر به عنوان رسانه‌ای شناخته می‌شود که از طریق آن، انتقال معنا به‌صورت زیبا ممکن می‌شود (پاکباز، ۱۳۷۹: ۶۵۱-۶۵۳). در این چهارچوب، انتقال معنا از طریق انواع شیوه‌های بیان هنری مانند نوشتار (که شامل انواع سبک‌های ادبی می‌شود)، معماری، پیکره‌سازی، طراحی، گرافیک، موسیقی، نشر، رقص، تئاتر و درنهایت سینما صورت می‌گیرد (Emami, 2024: 18-21). هنر درواقع ابزاری است برای انتقال عواطف و احساسات هنرمند به مخاطب. هنرمندان با توانایی‌های خود، قادرند احساسات و تجربیاتشان را در آثارشان به گونه‌ای بازتاب نمایند که واکنش‌های عاطفی مخاطبان را نیز برانگیزد و ارتباطی عاطفی و معنوی با آنان برقرار کنند. این آثار به گونه‌ای طراحی شده‌اند که مفاهیمی را که برای بسیاری از مردم دشوار یا ناپیدا بوده، به شکلی ملموس و قابل‌درک بیان کنند.

امروزه هنرهایی مانند معماری، عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، آهنگ‌سازی، فیلم‌سازی، تئاتر و دیگر شاخه‌ها به بخشی جدایی‌ناپذیر و جذاب از زندگی انسان‌ها در جوامع مختلف تبدیل شده‌اند. لئو تولستوی<sup>۱</sup> نیز در همین زمینه می‌نویسد: «هنر، یک فعالیت انسانی است که هدفش انتقال عالی‌ترین و ناب‌ترین احساساتی است که انسان‌ها به آن‌ها دست یافته‌اند» (تولستوی، ۱۳۶۴: ۷۶)

معماری را نیز می‌توان یکی از شاخه‌های مهم و اثرگذار هنر دانست که ترکیبی از خلاقیت، زیبایی‌شناسی و کارکرد عملی است. به عنوان هنری که در فضای سه‌بعدی شکل می‌گیرد، معماری نه‌تنها محیط زندگی انسان را سامان می‌دهد، بلکه بازتابی از فرهنگ، باورها و ایدئولوژی‌های حاکم بر یک جامعه نیز محسوب می‌شود (گیدئون<sup>۲</sup>، ۱۳۸۷: ۴۵). در تاریخ تمدن‌ها، معماری همواره نقشی فراتر از یک سازه فیزیکی داشته و به عنوان وسیله‌ای برای

1. Leo Tolstoy  
2. Gideon

بیان قدرت، دین، سیاست و ارزش‌های اجتماعی به کار رفته است (کستلز<sup>۱</sup>، ۱۳۹۵: ۲۱۳). از این منظر، معماری را می‌توان هنری دانست که نه تنها زیبایی بصری می‌آفریند، بلکه هویت فرهنگی هر ملت را نیز تثبیت و بازنمایی می‌کند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

صفویان در بسیاری از شاخه‌های هنری، وارث میراث درخشان هنر دربار تیموریان بودند. در سنت فرهنگی ایران، خاندان سلطنتی و طبقات بالای جامعه معمولاً اصلی‌ترین سفارش‌دهندگان آثار هنری به شمار می‌رفتند؛ از این طریق، هم زمینه شکوفایی هنر فراهم می‌شد و هم انگیزه و اشتیاق هنرمندان برای خلق آثار جدید تقویت می‌گردید. حمایت‌های این طبقات نه تنها موجب رونق هنر بود، بلکه نوع و شکل آثار هنری تولیدشده را نیز تا حد زیادی تعیین می‌نمودند (زکی، ۱۳۶۳: ۹-۱۱). بر این اساس شکوفایی هنر، به‌ویژه معماری، در دوره صفوی تا حد زیادی وام‌دار پشتیبانی ساختار حکومتی بوده است؛ حمایتی که هدف آن بهره‌برداری از هنر به عنوان ابزاری برای تثبیت و نمایش اقتدار سیاسی و مذهبی حاکمیت صفوی بود.

**بازتاب سیاست حاکم بر هنر و معماری:** چنانچه سیاست و اندیشه آن را در چهارچوبی محدود و صرفاً ناظر بر نهادهای رسمی سیاسی همچون حاکمیت تلقی نماییم، در این صورت نخستین نقش هنر در پیوند با سیاست، نقشی خادمانه و در عین حال مثبت خواهد بود. در این نگاه، هنر به منزله ابزاری کارکردی و هدفمند عمل می‌نماید که بازتاب‌دهنده اندیشه مسلط برای حاکمیت، نهادهای حکومتی و سایر اقشار جامعه مدنی است. از جمله نمادهای بارز این رویکرد، می‌توان به آثاری اشاره کرد که بر شجاعت و توانمندی‌های نظامی تأکید دارند؛ نظیر بناهای یادبودی که در بسیاری از کشورها به یاد قربانیان جنگ‌ها و به عنوان نمادی از سربازان دلاور برپا می‌شوند، چنین هنری، ذیل عنوان «هنر سیاسی»، با هدف خدمت به حاکمیت یا دولت‌های معین تعریف می‌شود و گاه به عنوان ابزاری در راستای مشروعیت‌بخشی یا تبلیغ مشروعیت آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هنر می‌تواند شکلی از فعالیت سیاسی باشد. در این زمینه، حاکمان هنرمندان را به خدمت می‌گیرند تا عناصری همچون تمبر، اسکناس، یادمان‌ها (در قالب آثار معماری و مجسمه‌سازی) و لباس‌های متحدالشکل را طراحی کنند و دیگر فعالیت‌های مشابه را انجام دهند. بنابراین، در هر حوزه‌ای که حاکمیت یا مقامات سیاسی هزینه‌ها را متقبل شده و از فعالیت‌های هنری حمایت کنند، سیاست نقش «کارفرما» را برای هنر ایفا می‌کند. در طول تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف، شاهد کوشش حکمرانان، اشراف و نهادهایی مانند کلیسا برای استخدام هنرمندان بوده‌ایم؛ هرچند که این امر در دوره‌های مختلف، اشکال گوناگونی به خود گرفته است. افزون بر این، نباید فراموش کرد که حتی در شرایط کنونی

و در جوامع مدرن و صنعتی شده نیز شمار زیادی از هنرمندان برای تحقق اهداف سیاسی، به استخدام حاکمیت‌ها درمی‌آیند.

حاکمیت سیاسی صفویه به‌خوبی از معماری که بخشی از هنر محسوب می‌شود، بهره جست و آن را هوشمندانه در خدمت تفکر و سیاست خود قرارداد؛ حاصل این رویکرد، شکل‌گیری سبکی متمایز در تاریخ معماری با عنوان سبک صفوی است. چنانکه پیش‌تر اشاره شد پیشرفت و شکوفایی معماری در این دوره نشان‌دهنده سرمایه‌گذاری گسترده حکومت در این حوزه بود تا بتواند معماری را به عنوان ابزاری کارآمد در جهت تحقق اهداف خود به کار گیرد. چنین به نظر می‌آید معماری ایران پس از ورود اسلام، چهار دوره شاخص را پشت سر نهاده است: ۱. شیوه عباسی ۲. شیوه سلجوقی ۳. شیوه ایرانی - مغولی ۴. شیوه صفوی. نخستین دوره، مربوط به زمانی است که مرکز خلافت عباسیان در شهر بغداد قرار داشت و این سبک در سراسر قلمرو اسلامی گسترش یافت، از مهم‌ترین ویژگی‌های معماری در این دوره، می‌توان به کاربرد گسترده آجر و گچ در ساخت‌وساز اشاره کرد؛ مصالحی که به تدریج جایگزین سنگ، به‌ویژه در نواحی شام شدند. با آغاز دوران سلجوقیان، سبک معماری جدیدی پدید آمد که دارای ویژگی‌هایی متمایز از دوره پیشین بود، این شیوه، بر عظمت، وسعت و استحکام بناها تأکید داشت (زکی، ۱۳۶۳: ۹-۱۱)، در این دوره، معماری با نقوش برجسته، گچ‌بری‌های هنرمندانه و پوشش دیوارهای داخلی با کاشی‌های رنگی و درخشان همراه بود (پرایس، ۱۳۶۴: ۶۱)، در دوره ایرانی - مغولی، ساختارهای معماری، به‌ویژه آرامگاه‌ها و مقابر با طرح‌هایی شبیه به برج، تا حد زیادی سبک سلجوقی را حفظ کردند، معماران ایرانی در این دوران، با تمرکز بر ارتفاع گنبد و بهره‌گیری از ستون‌هایی کشیده پیرامون آن مشابه مناره‌ها - به سبکی نوین در طراحی دست یافتند (کونل، ۱۳۵۵: ۸۰). در همین دوره، جلوه‌های زیبایی‌شناختی، تناسب و ظرافت بناها، به‌ویژه در مساجد، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت، گچ در تزئینات، به‌ویژه در ساخت محراب‌ها، کاربرد فراوان داشت و همچنین، استفاده از کاشی‌هایی با اشکال ستاره‌ای، به عنوان نمادی از مهارت برجسته معماران این عصر، رواج یافت (زکی، ۱۳۶۳: ۲۵-۲۷).

در دوره صفوی، سبک معماری و فنون صنعتی جدیدی پدید آمد که تحت تأثیر حمایت ویژه این حکومت، به شکوفایی رسید. این شیوه در مقایسه با دوره‌های پیشین، به‌ویژه سبک ایرانی - مغولی (تیموری)، از انسجام و برتری چشمگیری برخوردار شد. از نمودهای این شکوفایی، احداث بارگاه‌های باشکوه برای امامان و شخصیت‌های برجسته شیعه در شهرهایی مانند کربلا، نجف و سامرا بود. این بناها با گنبد‌های پیازی شکل و مناره‌های بلند و استوانه‌ای، هویتی متمایز یافتند. تزئینات تمامی ابنیه مذهبی این عصر با کاشی‌های معرق و در رنگ‌هایی دل‌نشین و با نقوشی الهام‌گرفته از گل‌ها و شاخه‌های نباتی انجام می‌شد که جلوه‌ای

بی‌بدیل به بناها می‌بخشید و گواهی بود بر ذوق والای هنری و توانایی فنی هنرمندان ایرانی در خلق فضایی مسحورکننده (Trevathan, 2017: 124-127).

این پیشرفت ویژه معماری را می‌توان در دو بُعد کلیدی تحلیل کرد: نخست، سرمایه‌گذاری بی‌سابقه حکومت در هنر و معماری و دوم، به‌کارگیری معماری به عنوان ابزاری برای تثبیت مشروعیت سیاسی. صفویان، به‌ویژه در دوره شاه عباس اول، با اجرای برنامه‌های عمرانی گسترده و ساخت بناهای متعدد، از معماری به‌منظور اهداف سیاسی بهره بردند. در این میان، مسجد شیخ لطف‌الله به عنوان یکی از مهم‌ترین بناهای این دوره، به‌کانونی برای تجلی معماری سیاسی - فقهی صفوی تبدیل شد (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۳۴۲).

### مسجد شیخ لطف‌الله: نگین درخشان معماری صفوی

از جمله اقدامات شاه عباس در سال ۱۰۰۶ ق. انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان بود (ترکمان، ۱۳۷۸: ۱/۵۴۴). او با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت، این مکان تاریخی را بار دیگر به کانون توجه تبدیل کرد. در این دوره، چهره اصفهان دگرگون و به‌الگویی بی‌نظیر از پیشرفت شهری و معماری ایران بدل گشت. تعاملات اجتماعی در لایه‌های مختلف جامعه، استقرار نظام حاکمیت در شهر و نقش پررنگ مذهب در فضای شهری و روابط میان مردم، از یک سو و پیوند متقابل جامعه شهرنشین با شاه در سایه مؤلفه‌های مذهبی از سوی دیگر، جان تازه‌ای به ساختار شهری بخشید و تحولات عمیقی را در معماری اصفهان رقم زد (Babaie, 2008: 109). شهر به یک قطب مذهبی، سیاسی و هنری مبدل گشت، در آنجا آثار برجسته زیادی بنا شد که می‌توان از آن‌ها به عنوان نمونه‌های معماری عصر صفوی یاد نمود. یکی از نمونه‌های امر استفاده از معماری در جهت تبیین و تثبیت مشروعیت بخشی صفویان را می‌توان در مسجد شیخ لطف‌الله، مشاهده کرد که به معرفی آن خواهیم پرداخت:

مسجد شیخ لطف‌الله در دوران شاه عباس صفوی و به فرمان او بنا شد. این سازه به نام شیخ لطف‌الله میسی عاملی (متوفی ۱۰۲۳ ه.ق)، از عالمان برجسته اصفهان، نام‌گذاری شده است. او از همان آغاز، قصد داشت امامت این مسجد را به شیخ لطف‌الله واگذار کند. به نظر می‌رسد پیش از ساخت این مسجد، در همین محل مسجدی قدیمی به نام مسجد کوچه جلوخان وجود داشته که مسجد شیخ لطف‌الله به‌جای آن بنا شده است. تاریخ آغاز ساخت این مسجد را سال ۱۰۱۱ ه.ق یا ۱۰۱۳ ه.ق دانسته‌اند و بر اساس کتیبه محراب، ساخت و تزیینات آن در سال ۱۰۲۸ ه.ق به پایان رسیده است. بر طبق کتیبه‌ای که در محراب مسجد قرار دارد، محمدرضا فرزند استاد حسین بنا اصفهانی، معمار این اثر باشکوه بوده است. پس از اتمام مسجد، ابتدا ملا عبدالله شوشتری به امامت آن منصوب شد و پس از او، این مقام به شیخ لطف‌الله سپرده شد (ترکمان، ۱۳۷۸: ۱/۱۵۷).

مسجد شیخ لطف‌الله در سمت شرقی میدان نقش‌جهان (امام خمینی<sup>(ع)</sup> فعلی) قرار دارد و عمارت عالی‌قابو درست در روبه‌روی آن واقع شده است، این مسجد برخلاف اغلب مساجد ایرانی، فاقد صحن، رواق و مناره است و تنها یک شبستان دارد که با کاشی‌های معرق و هفت‌رنگ مزین شده است. روشنایی این شبستان نیز از طریق روزنه‌ها و پنجره‌هایی که در گنبد و دیوارهای آن تعبیه شده، تأمین می‌شود (Emami, 2024: 46-47). در فضای مسجد، کتیبه‌هایی از آیات قرآن، روایات و اشعاری از شیخ بهایی دیده می‌شود که بخش عمده آن به خط علیرضا عباسی، از خوشنویسان برجسته دوره صفوی، نگاشته شده است (موحد ابطحی، ۱۴۱۸: ۱۶/۲-۲۳). چنین به نظر می‌آید که ساخت مسجد شیخ لطف‌الله در قلب میدان نقش‌جهان، در کنار سایر بناهای سیاسی و مذهبی عصر صفوی، تنها یک اقدام عمرانی نبود، بلکه بازتابی از اندیشه سیاسی تشیع در دوره شاه عباس صفوی به شمار می‌رفت. این مسجد که برای اقامه نماز خاندان سلطنتی و عالمان خاص در نظر گرفته شده بود (Trevathan, 2017: 124-127; آژند، ۱۳۸۰: ۴۳۰)، در واقع نمادی از پیوند دین، سیاست و جلوه‌ای از مشروعیت‌یابی قدرت صفویان از طریق تشیع دوازده‌امامی محسوب می‌شد. انتخاب شیخ لطف‌الله میسی عاملی، از فقهای نامدار شیعه، برای امامت آن و حضور اشعار و کتیبه‌های مذهبی با مضامین مورد اهتمام شیعه، در معماری و تزیینات مسجد، مؤید این معناست که صفویان با بهره‌گیری از نمادهای مذهبی و فضاسازی معنوی، در پی تثبیت پایه‌های فکری و سیاسی حکومت شیعی خود بوده‌اند (Babaie, 2008: 110). از این منظر، مسجد شیخ لطف‌الله را می‌توان تجلی‌بخش اندیشه سیاسی تشیع صفوی و بازتابی از سیاست دینی حاکم در آن عصر دانست. در این بنا، عناصر بازتاب‌دهنده تفکر سیاسی - فقهی صفویان به وضوح قابل مشاهده است؛ نمونه‌هایی همچون گزینش آیات قرآنی هم‌سو با باورهای شیعی، تأکید بر نام امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> که از جایگاهی ویژه در مذهب تشیع برخوردارند.

### ۱. سوره‌ها و آیات قرآنی مرتبط با باورهای شیعی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، آیات و سوره‌های به‌خصوصی در این مسجد به کار گرفته شده است که مورد تأکید شیعیان است و طبق گفته اکثر تفاسیر در وصف اهل بیت پیامبر<sup>(ص)</sup> نازل شده است:

**الف) سوره انفطار:** سوره انفطار از جمله سوره‌هایی است که هم به معاد و روز قیامت اشاره دارد و هم در سخنان پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و حضرت علی<sup>(ع)</sup> مورد تأکید قرار گرفته و این امر موجب می‌شود که در مذهب تشیع مورد توجه قرار گیرد. از مهم‌ترین آیات این سوره، آیه ششم است. بر پایه روایتی، پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> پس از تلاوت این آیه فرمودند: «جهل انسان، عامل اصلی غرور اوست» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۸/ ۴۳۹). همچنین در نهج‌البلاغه، خطبه‌ای از امام علی<sup>(ع)</sup> درباره همین آیه نقل شده است، امام علی<sup>(ع)</sup> در این خطبه، انسان را مخاطب قرار می‌دهد و با لحنی انتقادی گلایه می‌کند که چگونه آدمی جرأت گناه یافته و دچار غرور شده

است، در حالی که حتی نگران بیماری درونی خود نیست؛ بیماری‌ای که در برابر سختی‌های دیگر، برای دیگران احساس نگرانی می‌کند. چگونه ممکن است بیم شبیخون خشم الهی، او را از خواب غفلت بیدار نکند؟ چگونه با همه ناتوانی و ضعفش در برابر پروردگاری کریم، جسارت معصیت می‌یابد؟ پروردگاری که همواره بر او احسان کرده، لحظه‌ای لطف خود را از وی دریغ نوزیده و پیوسته در حق او فضل و بخشش روا داشته است (انصاریان، ۱۳۷۹: ۴۹۰)، از نکات مهم دیگر درباره این سوره، حدیثی است که از امام حسین (ع) در ادامه سوره نقل شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ أَنْزَلَ اللَّهُ مَلَائِكَةً بَعَدَ الدَّرِّ، فِي أَيْدِيهِمْ أَقْلَامٌ مِنْ ذَهَبٍ وَقَرَّاطِيسٌ مِنْ فِضَّةٍ، لَا يَكْتُبُونَ إِلَّا لَيْلَةَ السَّبْتِ إِلَّا الصَّلَاةَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، فَأَكْثَرُوا مِنْهَا. قَالَ: إِنَّ مِنْ السُّنَّةِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ أَلْفَ مَرَّةٍ، وَفِي سَائِرِ الْأَيَّامِ مِائَةَ مَرَّةٍ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳/۴۱۶).

از امام حسین (ع) نقل شده است که چون شب جمعه فرا رسد، فرشتگانی به تعداد ذرات آفرینش، با قلم‌هایی از طلا و کاغذهایی از نقره، از آسمان نازل می‌شوند و تا شب شنبه چیزی جز صلوات بر محمد و آل محمد نمی‌نویسند. بنابراین، توصیه شده است که در شب‌های جمعه، بسیار بر پیامبر و اهل بیتش صلوات فرستاده شود؛ از سنت است که در هر جمعه هزار بار و در روزهای دیگر، صد بار بر محمد و خاندان او درود فرستاده شود، بدین ترتیب، کاملاً مشهود است که عنصر صلوات بر پیامبر و اهل بیت او - که جایگاهی والا در تشیع دارد - و تأکید بر آن در تفسیر و جایگاه سوره انفطار، با نگرش شیعی حاکمان صفوی و نوع تفکر مذهبی آنان ارتباطی مستقیم دارد.

**ب) سوره بینه:** سوره بینه به رسالت جهانی پیامبر اسلام (ص) اشاره دارد و آن را همراه با دلایل و نشانه‌های روشن معرفی می‌کند. این سوره همچنین به دو حکم فقهی مهم، یعنی وجوب نماز و زکات پرداخته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۹۶). از مهم‌ترین آیاتی که اهمیت این سوره را برای شیعیان دوچندان می‌کند، آیه هفتم آن است که به «أَيَّةُ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ» شهرت یافته است. بر پایه روایات متعددی که در منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت و شیعه نقل شده، این آیه درباره امام علی (ع)، اهل بیت (ع) و شیعیان ایشان تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۵۹)، برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از کتاب الدر المنثور نقل می‌کند که:

نزد پیامبر خدا (ص) نشسته بودیم که علی (ع) از راه رسید. پیامبر (ص) فرمود: به آن خدایی که جانم در دست اوست، این مرد و پیروانش (شیعیانش) تنها کسانی هستند که در قیامت رستگار خواهند بود. سپس این آیه نازل شد: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ*، از آن زمان، هرگاه اصحاب پیامبر (ص) علی (ع) را می‌دیدند که وارد می‌شود، می‌گفتند: *خَيْرُ الْبَرِيَّةِ* آمد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰/۳۴۱).

**ج) سوره شمس:** سوره شمس بر تزکیه و تهذیب نفس تأکید فراوان دارد و پاکیزگی نفس را مایه رستگاری و در مقابل، ناپاکی آن را عامل ناامیدی انسان معرفی می‌کند (دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ۱۳۷۷: ۱۲۶۴/۲). در تفسیر سوره شمس آمده است که سوگندهای پیاپی در آغاز این سوره که به یازده مورد می‌رسد، بیشترین تعداد سوگند در قرآن را شامل می‌شود. این فراوانی سوگندها، گویای اهمیت ویژه موضوعی است که در ادامه آیات مطرح شده است؛ موضوعی به عظمت خورشید و ماه و آسمان و زمین. مفسران درباره سوگندهای قرآن معتقدند که این سوگندها عموماً دو هدف دارند: نخست، تأکید بر اهمیت موضوعی که سوگند برای آن یاد شده است (در این سوره، تزکیه نفس)؛ و دوم، نشان دادن اهمیت اموری که به آن‌ها سوگند یاد شده، مانند خورشید و ماه در این سوره (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۳۹).

جایگاه این سوره در مذهب شیعه، به‌ویژه با توجه به روایتی از امام صادق (ع)، مضاعف می‌شود، در این روایت، امام (ع) در پاسخ به پرسشی درباره معنای برخی از مفاهیم سوره شمس، تفسیری رمزی و تأویلی ارائه می‌دهند؛ بر اساس این روایت، خورشید (شمس)، پیامبر اکرم (ص) است که خداوند دین را به وسیله نور وجود او آشکار ساخت. ماه (قمر)، امیرالمؤمنین علی (ع) است که پس از پیامبر (ص) و در کنار او قرار دارد و از علم و نور نبوی بهره‌مند است، شب (لیل) نیز به پیشوایان و حاکمان جور و ستم اشاره دارد که جایگاه خاندان پیامبر (ص) را غصب کردند و با استبداد و خودکامگی، فضای دین را تیره ساختند. و روز (نهار)، نماد امامان از نسل فاطمه زهرا (س) است که برای دین، روشنگری، هدایت و آشکارسازی حق را به ارمغان می‌آورند (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵/۶۷۰).

**د) سوره انسان:** این سوره به موضوعاتی همچون خلقت و هدایت انسان، اوصاف ابرار (نیکوکاران)، نعمت‌هایی که خداوند به آنان وعده داده، اهمیت قرآن و مشیت پروردگار می‌پردازد؛ یکی از آیات برجسته این سوره که به گفته مفسران، اشاره‌ای مستقیم به اهل بیت پیامبر (ص) دارد. آیه هشتم است که به «آیه اطعام» شهرت یافته است (دیلمی، بی تا، ۱۳۶/۲) به گفته شیرازی، علمای شیعه بر این امر اتفاق نظر دارند که این آیه به همراه هجده آیه دیگر از این سوره، یا تمام آن - درباره ماجرای سه روز روزه‌داری امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و فضه نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۳۴۵). در این رویداد نقل شده است که آنان با وجود گرسنگی شدید، غذای افطاری خود را در سه شب متوالی، در پاسخ به درخواست یک مسکین، یک یتیم و یک اسیر، به ایشان بخشیدند (زمخشری، ۱۴۱۵ق: ۴/۶۷۰). این ماجرا در روایات متعدد و گوناگونی نقل شده و شأن نزول آیات سوره انسان را روشن می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۱۱) ایشان با استناد به روایت ابن عباس درباره شأن و فضیلت اهل بیت (ع) و با اشاره به ۳۴ تن از روایان اهل سنت که علامه امینی در العدیر به آن‌ها اشاره کرده است، این روایت را در منابع اهل سنت نیز «مشهور، بلکه متواتر» می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/۳۴۵).


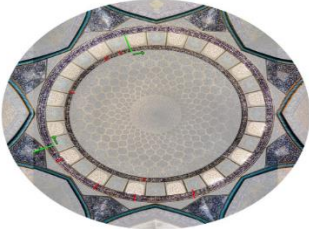
**ه) سوره کوثر:** این سوره، کوچک‌ترین سوره قرآن است و به دلیل اشاره به نعمتی به نام کوثر برای پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> در نخستین آیه، «کوثر» نامیده شده است؛ در ادامه، خداوند از پیامبر می‌خواهد که در برابر این نعمت بزرگ، نماز گزارد و قربانی کند، یکی از مهم‌ترین تفسیرهای ارائه‌شده درباره این سوره، مربوط به مصداق کوثر است که در میان علمای شیعه، حضرت فاطمه زهرا<sup>(س)</sup> شناخته می‌شود؛ شخصیتی که جایگاه والایی در تاریخ اسلام و تشیع دارد؛ چنان‌که در تفسیر نمونه آمده است، به نقل از بسیاری از علمای شیعه، یکی از مصداق روشن کوثر، حضرت فاطمه<sup>(س)</sup> است؛ زیرا سوره کوثر در پاسخ به کسانی نازل شد که پیامبر<sup>(ص)</sup> را «ابتر» می‌خواندند، یعنی کسی که نسل و فرزند ذکوری ندارد؛ حال آن‌که نسل پیامبر<sup>(ص)</sup> از طریق دخترش، فاطمه زهرا<sup>(س)</sup>، ادامه یافت و امامت نیز در همین نسل قرار گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۳۷۵).

علامه طباطبایی، مفسر برجسته شیعه، نیز در تفسیر المیزان با تصریح به همین معنا، می‌نویسد: چون غرض اصلی این سوره، آرام ساختن دل پیامبر<sup>(ص)</sup> است، تعبیر «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ» به کار رفته است؛ این تعبیر نشان از مالکیت پیامبر بر کوثر دارد. به گفته وی، این سوره از خبرهای غیبی قرآن است؛ چراکه خداوند پس از درگذشت پیامبر، برکتی در نسل ایشان قرار داد که در سراسر تاریخ و جهان، نظیری برای آن دیده نمی‌شود؛ نسلی که با وجود تمام سختی‌ها، مصیبت‌ها و جنگ‌های خونین، همچنان پایدار ماند و از میان آنان امامان و پیشوایان برجسته‌ای برخاستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۷۱).

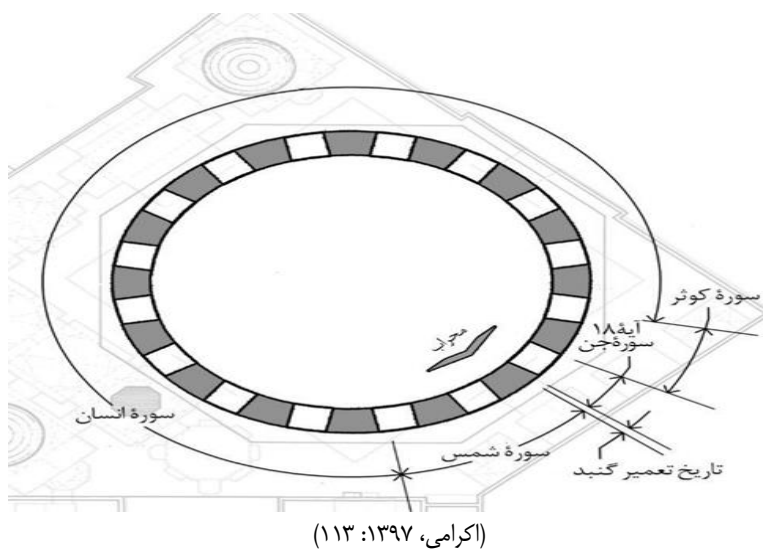
**و) سوره نصر:** خداوند در سوره نصر، به رسولش وعده پیروزی و یاری می‌دهد و اعلام می‌کند خیلی زود مردم گروه‌گروه داخل اسلام می‌شوند. پس به پیامبر<sup>(ص)</sup> دستور می‌دهد به شکرانه این یاری و پیروزی، خدا را تسبیح کند و حمد بگوید و استغفار کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۵۰). بنابراین می‌توان از سوره نصر به عنوان یک وعده پیروزی یاد کرد. در پیروان اسلام، به خصوص شیعه، نیز این مطلب از اهمیت بسیاری برخوردار است.

جدول ۱: سوره‌ها و آیات قرآنی مرتبط با باورهای شیعی

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۱	سوره انفطار (آیه مورد تأکید: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ)	گنبدخانه، گوشه شمال غربی 	
۲	سوره بینه (آیه مورد تأکید: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ)	گنبدخانه، گوشه شمال غربی 	
۳	سوره شمس	گنبد، دورساقه خارجی 	
۴	سوره انسان (آیه مورد تأکید: وَ يُطْعَمُونَ الطَّامِعَ عَلَى حَبِهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا)	گنبد، دورساقه خارجی 	

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۵	سوره کوثر	گنبد، دورساقه خارجی	
۶	سوره نصر	گنبدخانه، دورگنبد داخلی	



(منبع عکس: آرشیو نگارندگان)

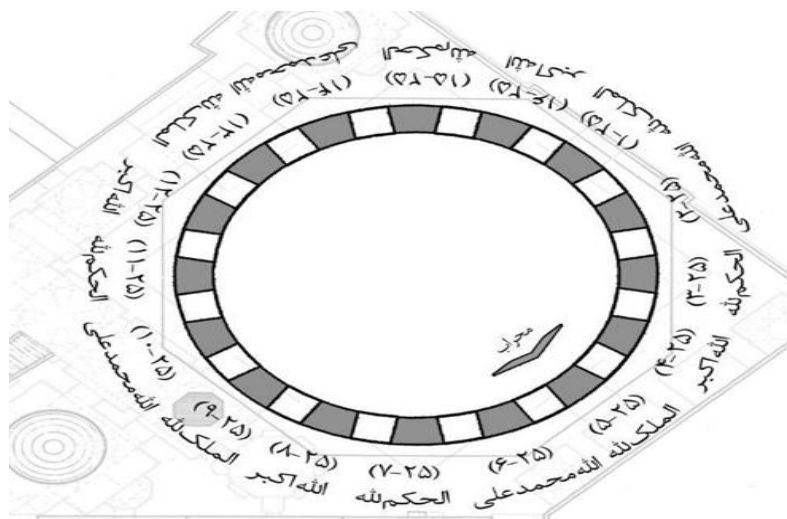


## ۲. تأکید بر نام امیرالمؤمنین حضرت علی (ع)

در مسجد شیخ لطف‌الله، در بخش عمده‌ای از کاشی‌کاری‌هایی که با القاب الهی و نام مبارک پیامبر اسلام (ص) مزین شده‌اند، نام امیرالمؤمنین، حضرت علی (ع)، نیز در کنار آن‌ها به چشم می‌خورد. این ترکیب، بازتابی روشن از اندیشه و تفکر حاکم بر نظام صفوی است. صفات به کار رفته برای خداوند در این بخش‌ها، اغلب ناظر به مفاهیم کلیدی مرتبط با امامت هستند؛ عباراتی چون «الملک‌الله» (فرمانروایی از آن خداست) و «الحکم‌الله» (حکم و داوری از آن خداست) به‌طور صریح به اصل بنیادینی اشاره دارند که در آموزه‌های سیاسی - فقهی شیعه مورد تأکید قرار گرفته است. منشأ مشروعیت حکومت، تنها خداوند است؛ بر پایه نظریه امامت در تشیع، این حاکمیت الهی به امامان معصوم (ع) واگذار شده و صرفاً ایشان یا نایب مشروع آنان حق تصدی خلافت و زمامداری را دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵ / ۶). از این‌رو، گزاره‌های مذکور در معماری این مسجد ممکن است حامل این پیام باشند که تنها امام معصوم یا نایب برحق او، شایسته فرمانروایی است، نه هر سلطانی. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، پادشاهان صفوی خود را نایب برحق امام زمان (عج) می‌دانستند و در راستای همین باور، استفاده از این‌گونه عبارات در کنار نام حضرت علی (ع) کاملاً معنادار و هدفمند به نظر می‌رسد.

جدول ۲: القاب و عناوین مرتبط با باورهای شیعی

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۱	عبارت (الله، محمد، علی) در ذیل اسامی خدا	گنبد، دورساقه خارجی	
۲	عبارت (الحکم‌الله و در کنار آن استفاده از عبارت‌الله، محمد و علی)	گنبد، دورساقه خارجی	



(اکرامی، ۱۳۹۷: ۱۱۶)

### نتیجه‌گیری

آموزه‌های دوره صفویه بازتابی از تحولات عمیق دینی، فرهنگی و سیاسی ایران در آستانه دوران مدرن بود. در این پژوهش نشان داده شد که مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان به عنوان نمادی برجسته از بازتاب آموزه‌های سیاسی - فقهی شیعه در دوره صفویه عمل کرده است. حکومت صفوی با تکیه بر مشروعیت دینی و ایدئولوژی تشیع دوازده‌امامی، از هنر و معماری به عنوان ابزاری کارآمد برای تثبیت قدرت و ترویج هویت شیعی بهره گرفته است. این مسجد، با ویژگی‌های منحصر به فرد خود از جمله گنبد بی‌نظیر، کتیبه‌های قرآنی و تزیینات پیچیده، نه تنها بیانگر شکوفایی هنری آن عصر است، بلکه مفاهیم عمیق مذهبی و سیاسی را نیز انتقال می‌دهد. انتخاب آیات و سوره‌هایی مانند انفطار، بینه، شمس، انسان، کوثر و نصر - که همگی بر جایگاه اهل بیت<sup>(ع)</sup> و مبانی فکری شیعه تأکید دارند - در کنار به کارگیری نام امام علی<sup>(ع)</sup> و مضامین امامت، نشان‌دهنده جهت‌گیری آگاهانه معماران و سیاست‌گذاران صفوی در القای مشروعیت حکومت از طریق معماری است. این عناصر، در کنار جایگاه ویژه مسجد به عنوان عبادتگاه خصوصی خاندان سلطنتی، آن را به نمادی از پیوند ناگسستنی دین و سیاست در دوران صفوی تبدیل کرده است. در مجموع، مسجد شیخ لطف‌الله تنها یک اثر معماری نیست، بلکه بازتابی از برنامه‌ریزی کلان فرهنگی - مذهبی صفویان برای یکپارچه‌سازی جامعه حول محور تشیع و تثبیت حکمرانی آنان بوده است. چنین به نظر می‌آید از هنر و معماری عصر صفوی، به‌ویژه در این مسجد، رسانه‌ای قدرتمند برای انتقال پیام‌های ایدئولوژیک و تعمیق باورهای شیعی در جامعه ایران مورد استفاده قرار گرفته است.

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۷). ترجمه حسین انصاریان. قم: انتشارات اسلامی.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه حسین انصاریان. چاپ اول. قم: نشر عترت.
- آقاجری، هاشم (۱۳۷۹). *روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- آزند، یعقوب (۱۳۸۰). *تاریخ ایران: دوره صفویان (دانشگاه کمبریج)*. چاپ اول. تهران: انتشارات جامی.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳ق.). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. به کوشش احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. بیروت: دار الأضواء.
- ابن‌بزاز، درویش توکلی بن اسمعیل (۱۳۷۳). *صفوه الصفات*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ اول. تهران: انتشارات مصحح.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵). *تاریخ مغول*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اکرامی، محمدصادق (۱۳۹۷). *شناخت تغییرات کتیبه‌های مسجد شیخ لطف‌الله بر اساس منابع تصویری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. جلد پنجم. چاپ اول. قم: انتشارات بنیاد بعثت.
- پاکباز، رویین (۱۳۷۹). *دایره‌المعارف هنر*. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- پرایس، کریستن (۱۳۶۴). *تاریخ هنر اسلامی*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۷۸). *عالم‌آرای عباسی*. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حاجی قاسمی، کامبیز (۱۳۷۵). *گنجنامه: مساجد اصفهان*. جلد دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- خرمشاهی، بهالدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*. جلد دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات دوستان.
- ختجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۷۹). *عالم‌آرای امینی*. به کوشش مسعود شرقی. چاپ دوم. تهران: انتشارات خانواده.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۳). *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*. به کوشش جلال‌الدین همایی. جلد چهارم. چاپ دوم. تهران: انتشارات خیام.
- دیلمی، حسین بن محمد (بی‌تا). *ارشاد القلوب*. ترجمه هدایت‌الله مسترحمی. چاپ اول. تهران: کتاب‌فروشی بوذرجمهری مصطفوی.
- روحی، زهره (۱۳۸۱). *اصفهان عصر صفوی، سبک زندگی و ساختار قدرت*. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۴۲). *احسن‌التواریخ*. به سعی و تصحیح چارلس نارمن سیدن. جلد ۱۲. چاپ اول. تهران: کتابخانه صدرا.
- زکی، محمدحسن (۱۳۶۳). *تاریخ صنایع ایران بعد از اسلام*. ترجمه محمدعلی خلیلی. چاپ اول. تهران: انتشارات اقبال.

- زمخشری، جارالله (۱۴۱۵ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل*. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.
- سانسون، نیکلا (۱۳۴۶). *سفرنامه سانسون*. ترجمه تقی تفضلی. چاپ اول. تهران: انتشارات زیبا.
- سیوری، راجر (۱۳۶۳). *ایران عصر صفوی*. ترجمه احمد صبا. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شیرازی، عبدی بیگ (۱۳۶۹). *تکمله الاخبار*. تصحیح عبدالحسین نوایی. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات در ایران*. جلد پنجم. چاپ دوم. تهران: انتشارات فردوس.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. با مقدمه محمدجواد بلاغی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*. چاپ دوم. تهران: انتشارات آدینه سبز.
- فهمی، هویدی (۱۴۰۸ق). *ایران من الداخل*. طبع الاول. قاهره: مرکز الاهرام للترجمه والنشر.
- کستلز، مانوئل (۱۳۹۵). *قدرت ارتباطات*. ترجمه حسین چاوشیان. چاپ اول. تهران: انتشارات ثالث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. جلد سوم. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کنتارینی، امبروزیو و باربارو، جوزا (۱۳۴۹). *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*. ترجمه منوچهر امیدوی. چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.
- گدار، آندره (۱۳۵۸). *هنر ایران*. ترجمه بهروز حبیبی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- گیدئون، زیگفرد (۱۳۸۷). *فضا؛ زمان و معماری*. ترجمه منوچهر مزینی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. چاپ سوم. جلد بیست و پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزاوی، میشل (۱۳۸۸). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب آژند. چاپ اول. تهران: انتشارات گستره.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موحد ابطحی، حجت (۱۴۱۸ق). *ریشه‌ها و جلوه‌های تشیع حوزه علمیه اصفهان در طول تاریخ*. چاپ اول. اصفهان: انتشارات دفتر تبلیغات المهدی (عج).
- عالم‌آرای شاه اسماعیل (۱۳۴۹). *به کوشش و تصحیح اصغر منتظر صاحب*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عالم‌آرای صفوی (۱۳۵۰). *به کوشش یدالله شکری*. چاپ اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- جهانگشای خاقان (۱۳۶۴). *مقدمه و پیوست الله دتا مضطر*. چاپ اول. اسلام‌آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه مصطفی شهرآیینی. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.  
نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۸۹). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.

هنزفر، لطف‌الله (۱۳۵۰). گنجینه آثار تاریخی اصفهان. چاپ اول. اصفهان: انتشارات کتاب‌فروشی ثقفی.  
یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

Wintrobe, R. & Padovano, F. (2009). Theocracy, Natural Spiritual Monopoly, and Dictatorship. *The Political Economy of Theocracy*. New York: Palgrave Macmillan US.

Babaie, S. (2008). *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*. Edinburgh Studies in Islamic Art. Edinburgh University Press.

Emami, F. (2024). *Isfahan: Architecture and Urban Experience in Early Modern Iran*. Penn State Press.

Janis E. (2022). *The Renaissance of Shi'ism in Islam (Facets of Thought and Practice)*. I.B. Editor: Farhad Daftary. TAURIS in association with The Institute of Ismaili Studies. LONDON.

Trevathan (2017). From texts to tiles Sufi colour conceptualization in Safavid Persia. in *Persianate Worlds*, Routledge.

### Transliteration

- Holy Qur'ān* (2019). Translated by Ansariyan, H. Qom: Eslami Publishing.
- Nahj al-Balagha* (2000). Translated by Ansariyan, H. Qom: Nashr-i Etrat.
- Aghajari, S. H. (1995). *Rūhāniyat va saltanat dar Īrān-e 'aṣr-e Ṣafavī*. (Unpublished) doctoral dissertation. Tehran: Tarbiat Modares University.
- Ajand, Y. (2001). *Tārīkh-i Īrān: Dawreh-yi Ṣafawiyān*. Tehran: Jami Publishing (original work published 1986).
- Agha Bozorg Tehrānī, M. M. (1983). *Al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-Shī'ah*. Edited by Ḥusaynī Ashkūrī, A. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- Ibn Bazzāz. (1994). *Safvat al-safā*. Edited by Ṭabāṭabā'ī Majd, G. R. Tehran: Mosah'eh Publisher.
- Eghbāl Āshtiyāni, A. (1986). *Tārīkh-e Moghol* [The history of the Mongols]. Tehran: Amir Kabir Publishers.
- Ekrami, M. S. (2018). *Recognition of changes in the inscriptions of the Sheikh Lotfollah Mosque based on image sources*. Master's thesis. Isfahan: University of Art.
- Bahrānī, H. b. S. (1994). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 5). Qom: Bonyad-e b'esat Publishing.
- Pakbaz, R. (2000). *Dāyerat-al-ma'āref-e honar: Painting, sculpture, graphic arts* (1st ed.). Tehran: Farhang-e Mo'āser.
- Turkamān, I. B. (1999). *Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*. Edited by Afshār, I. (2nd ed.). Tehran: Amir Kabir Publishers.
- Hājī-Ghasemi, K. (1996). *Ganjnāmeḥ: Masājīd-e Isfahān* (Vol. 2) (1st ed.). Tehran: Shahid Beheshti University Press.
- Khorramshāhi, B. (1998). *Dāneshnāmeḥ-ye Qur'ān va Qur'ān-pazhūhī* (Vol. 2). Tehran: Doostān Publications.
- Khanjī, F.-I. b. R. (2000). *'Ālam-'arā'-i Amīnī*. Edited by Sharqī, M. (2nd ed.). Tehran: Khānavādah Publications.
- Khāndmīr, G. al-D. ibn H. al-D. (1984). *Tārīkh-i ḥabīb al-siyar fī akhbār afrād al-bashar* (Vol. 4). Edited by Homa'ī, J. Tehran: Khayyām Publications.
- Deylamī, H. b. M. (n.d.). *Irshād al-Qulūb*. Translated by Mostarhami, H. Tehran: Ketābfurūshī-ye Būzar-Jomhari-ye Mostafavi.
- Rūhī, Z. (2002). *Isfahān 'Aṣr-i Ṣafawī, Sabk-i zendegī va sākhtār-i qodrat* (1st ed.). Tehrān: Amīr Kabīr Publishers.
- Rumlū, H. B. (1963). *Aḥsan al-tawārīkh* (Vol. 12). Edited by Seddon, C. N. Tehran: Ketābkhāneh-ye Ṣadrā.

- Zaki, M. H. (1984). *Tārīkh-e sanā'at-e Īrān ba 'd az Eslām*. Translated by Khalīlī, M. A. Tehran: Eqbāl Publishing.
- Zamakhsharī, J. (1994). *Al-Kashshāf* (1st ed.). Qom: Nashr al-Balagheh.
- Sanson, N. (1967). *Safar-nāmeḥ-ye Sanson*. Translated by Tafazzoli, T. Tehran: Zībā Publishers.
- Seyory, R. (1984). *Iran'e 'aṣr-e Ṣafavī*. Translated by Sabā, A. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Suyūfī, J. al-D. al-R. (1983). *al-Dur al-manthūr fī al-tafsīr bi-al-mā'thūr*. Qom: Ketabhānah-i Āyatullāh Mar'ashī Najafī Publishers.
- Shirāzī, 'A. B. (1990). *Takmilat al-akhbār*. Edited by Navā'ī, 'A. H. Tehran: Nashr-i Ney.
- Ṣafā, Z. A. (1984). *Tārīkh-i adabīyāt dar Īrān* (Vol. 5, 2nd ed.). Tehran: Ferdowsī Publishers.
- Tabātabā'ī, S. M. H. (1995). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Translated by Mūsavī, M. B. Qom: Daftār-i Intishārāt-i Islāmī.
- Tabarsī, F. b. H. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Edited by Balāghī, M. J. Tehran: Nāser-Khosrow.
- Ferdowsi, A. (2010). *Shāhnāme* (2nd ed.). Tehran: Ādine-Sabz Publishing.
- Howeidi, F. (1987). *Iran min al-Dakhel* [Iran from within]. Cairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjama wa al-Nashr.
- Price, K. (1985/ 1986). *Tārīkh-e honar-e Eslāmī*. Translated by Rajab-niyā, M. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing.
- Castells, M. (2016). *Power of communications*. Translated by Chavoshian, H. Tehran: Saless Publishing.
- Kulaynī, M. b. Y. (1984). *Al-Kāfī* (Vol. 3). Edited by Ghafārī, 'A.-A. & Ākhūndī, M. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyeh.
- Contarini, A., & Barbaro, J. (1970). *Safar-nāme-hā-ye Venizian dar Īrān* [Travelogues of Venetians in Iran]. Translated by Omidī, M. Tehran: Kharazmi Publishing.
- Godard, A. (1979). *Honar-e Īrān*. Translated by Habibi, B. Tehran: National University of Iran Press.
- Gideon, Z. (2008). *Faza, zamān va me'mārī*. Translated by Mazīnī, M. Tehran: University of Tehran Press.
- Majlisī, M. B. (1983). *Bihār al-Anwār* (3rd ed., Vol. 25). Beirut: Dar Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Mazavi, M. (1988). *Peydāyish-e Dowlat-e Ṣafavī*. Translated by Āzhand, Y. Tehran: Gostareh Publishers. (Original work published as *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Gulat*).
- Makārim-Shīrāzī, N. (1992). *Tafsīr-e Nemūneh* (1st ed.). Tehran: Dār al-Kotob al-Islāmiyyeh.

- Movaḥhed-Abathī, H. (1998). *Rīsheh-hā va jelveh-hā-ye Tashāyo 'Hawze' 'elmiye-ye Esfahān dar Ṭūle Tārīkh* (1st ed.). Isfahan: Daftar-e Tabliḡhāt al-Mahdī.
- 'Ālamārā-ye Shāh Esmā'īl (1970). Ed. & trans by Montazer-Şāḡeb, A. (1st ed.). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing.
- Alam-'Arā-ye Şafāvī. (1971). Edited by Yadollah Shokri. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān.
- Jahangushāy Khāqān. (1985). Edited by Allah Dattā Moẓtar. Islamabad: Markaz-i Taḡqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān Publishing.
- Nasr, S. H. (2004). *Islamic art and spirituality*. Translated by Shahraimi, M. Tehran: Soroush Publishing.
- Navaci, A., & Ghaffarifard, A. (2010). *Tārīkh-e taḡavvolāt-e siyasī, ejtemā'ī, eqtesādī va farhangī-ye Irān dar dōwrān-e Safavieh* [History of political, social, economic, and cultural transformations of Iran during the Safavid period]. Tehran: Samt.
- Honarfar, L. (1965). *Ganjīneh-ye āthār-e tārīkhī-ye Esfahān* [A treasure of the historical monuments of Isfahan]. Isfahan: Saghafī Bookshop.
- Yāḡaqī, M. J. (2007). *Farhang-e asāṡīr va dāstān-vārehā dar adabiyāt-e Fārsi*. Tehran: Farhang-e Mo'āşer.