

ایران صفوی و تجربه میسیونرهای مسیحی در میان تساهل و رد کردن

رادولف متی^۱

چکیده

مهاجرت ارامنه به ایران از اوایل قرن هفدهم میلادی به تغییرات بسیاری در جامعه مسلمان ایران منجر گردید. در درازمدت، این مهاجران از بنیان، ترکیب تشکیلات اداری و نظامی نخبگان دولت صفوی را تغییر دادند و همچنین در دهه دوم قرن هفدهم میلادی، ارامنه ساکن حلقه مهم‌ترین طبقه بازرگان در کشور بودند. در این میان، هر چند ورود عده‌ای از مبلغان مسیحی به ایران با مخالفت‌هایی از سوی برخی روحانیون شیعه همراه بود، اما به مرور، دین مسیحیت به‌عنوان منبعی برای گفتگوی علما حول مسائل دینی و اعتقادی در ایران قرار گرفت.

تنوع نژادی و زبانی در ایران، پیش‌تر راهی برای انعطاف‌پذیری در تعامل با جهان مهیا کرده بود. از این رو، به بستری برای گفتمان گروه‌های اعتقادی متفاوت مبدل گشت. در این راستا، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تأکید بر منابع کتابخانه‌ای به واکاوی تأثیر حضور مبلغان مسیحی در ایران پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ایرانیان در مقایسه با دیگر سرزمین‌های مسلمان، انعطاف‌پذیری بسیار بیشتری در مقابل گفتمان‌های مخالف نشان داده‌اند و همواره اجازه گفتگو و ارائه استدلال در مورد مسائل دینی در این سرزمین امری پذیرفته شده به‌حساب می‌آمده است؛ آنچه که با کمی تعمیم به جامعه امروزه، هنوز نیز قابل تشخیص است.

واژگان کلیدی:

ایران، صفویه، میسیونرهای مسیحی، تساهل، رد کردن.

درجه مقاله: علمی - ترویجی

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

^۱. رادولف متی، استاد تاریخ خاورمیانه و تاریخ ایران مدرن در دانشگاه دلاور آمریکا و مقاله حاضر به قلم خود ایشان به زبان فارسی نوشته شده است. matthee@udel.edu

مقدمه

اوایل قرن هفدهم میلادی برای ایرانیان، مهاجرت از مرزها و مقاومت در برابر آن، دوران پرفراز و نشیبی بود. در بین سال‌های ۱۶۰۵-۱۶۰۳ م. شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۹۶ ق.) / ۱۶۲۹-۱۵۸۸ م.) صدها هزار ارمنی را از سرزمین اجدادی خود در جنوب قفقاز به داخل ایران منتقل کرده بود. حداقل ۵۰۰۰ نفر از این ارامنه از شهر جلفا در رودخانه ارس به حومه تازه احداث شده در اصفهان به نام جلفای جدید، انتقال و در آنجا اسکان داده شدند و از امتیازات مذهبی و تجاری برخوردار شدند.^۱

یک دهه بعد، دور جدیدی از تاخت و تازها به قفقاز بیش از هزاران ارمنی و گرجی مسیحی را در قلمروی صفوی وارد کرد و به ائتلاف بزرگ پیش از این اضافه گردید. در دراز مدت، این مهاجرت از بنیان، ترکیب تشکیلات اداری و نظامی نخبگان دولت صفوی را تغییر داد. رهبران قبیله ترکمن قزلباش که تا آن زمان، رده‌های بالای طبقه دیوان‌سالاری و نظامی صفوی را تشکیل می‌دادند، اکنون مجبور بودند با تعداد زیادی از ارمنیان و گرجی‌های تازه مسلمان شده، به اصطلاح غلام‌ها یا سربازان برده رقابت کنند. انتصاب الله‌وردی خان ارمنی-گرجی به عنوان فرماندار فارس و عملاً بیشتر در جنوب ایران در سال ۱۰۰۴ ق. / ۱۵۹۵ م. به طرز چشمگیری ماهیت دگرگون شده این سیر تکاملی را اعلام کرد، زیرا او به‌زودی پس از شاه به قدرتمندترین حاکم کشور تبدیل می‌شد. در دهه دوم قرن هفدهم میلادی، ساکنان جدید جلفا مهم‌ترین طبقه بازرگان در کشور بودند، گفته می‌شود بیش از ۳۰/۰۰۰ سرباز گرجی در ارتش صفوی خدمت می‌کردند و یک خانواده شهری بدون بردگان گرجی وجود نداشت (Valle, 1663: 8). تعداد مبلغین اروپایی که در این دوره وارد ایران شدند، در مقایسه با تنی چند از هر دسته آگوستینی، کارملی، کپوچین‌ها و یسوعیان به ترتیب ورود، بی‌نهایت کم بود.^۲ هرگز از مسلمانانی که موفق به تغییر دین آنها شدند، تعداد قابل توجهی به آنها اضافه نشد. در دهه ۱۶۶۰ میلادی، فرانسیسکن^۳ فرانسوی پولت آرمانویل^۴ خاطر نشان کرد که کاتولیک‌های رومی بیشترین مبلغین را در ایران داشتند (Poulet, 1668:274/2). هموطن وی، بازرگان مشهور هوگنوت^۵، جان بابتیست تاورنیه^۶ موافق بود و با تقلیل کنایه‌آمیزی ادعا کرد که در

¹. The total number may have been upwards of 300,000. See Herzig, 'Armenian Merchants of New Julfa', p. 60-61; Ghougassian, Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa, p. 30-31.

². In 1695 the total number of Carmelites in Iran is said to have been eight, four in Isfahan and two each in Shiraz and Basra. See [Chick] (ed.), Chronicle of the Carmelites, Vol. 1, p. 514.

³. Franciscan

⁴. Poulet Armainville

⁵. Hoguenot

⁶. Jean Baptiste Tavernier

تمام اصفهان شامل جلفای جدید، ۵ یا ۶ کاتولیک بیشتر وجود نداشت (Tavernier, 1676:420/1). ممکن است موفقیت مبلغان کاتولیک محدود شده باشد و به طور عمده اهمیت نهایی این دسیسه‌ها در مستندات مفیدی است که از خود به جا گذاشته‌اند. هر چند این امر، آنها را از تبدیل شدن به اهداف کسانی که از حضورشان در ایران ناراضی بودند، بازداشت. مخالفین آنان کسانی بودند که روحانیون اروپایی را به عنوان ستون پنجم بالقوه در همدستی با پرتغالی‌های منفور می‌پنداشتند (Hartman, 1992: 222). نمایندگان جامعه روحانیت شیعه از آنچه آنها نفوذ بزرگ عناصر مسیحی در جامعه‌شان می‌دیدند، گله کردند و به طور دقیق‌تر بلافاصله پس از ورود آگوستینیان‌ها^۱، علیه درخواست آنها مبنی بر ساخت کلیسایی در اصفهان شوریدند که با این وجود، شاه اجازه ساخت کلیسا را داد. حتی اگر ابراز کینه‌توزی علما نسبت به مبلغین در منابع بازمانده نادر باشد، ناراحتی آنها غیرقابل تردید است.^۲

به طور حتم، این تصادفی نیست که فیلسوف و متکلم مشهور سید احمد علوی عاملی در همین دوره دو رساله ضد مسیحی نگاشت. هدف یکی از آنها با عنوان "لوامع ربانی" به منزله انکار تکذیب اسلام بود که توسط نجیب‌زاده رومی پیتر و دلاواله نگاشته شده بود.^۳ دیگری، "مُصَلِّ صَفَاء" (۱۰۳۲ ق. / ۱۶۲۲ م.) به عنوان ابطال رساله‌ای با عنوان "اثینه حق‌نما" که از یرجلفائی در اوایل دهه ۱۶۲ هندیستان نشأت گرفته بود، نوشته شد.^۴ همچنین ما شواهدی در دست داریم که رفتار خشن شاه عباس با ارمنیان تا حدی برای آرام کردن روحانیون تندروی ایران- در میان آنها شیخ‌الاسلام قدرتمند اصفهان، بهاء‌الدین محمد الحارثی الهمدانی العاملی معروف به شیخ بهائی (۱۰۳۰-۹۵۳ ق. / ۱۶۲۱-۱۵۴۷ م.) طراحی شده بود، کسی که میان مسیحیان اصفهان به ضدیت با مسیحیان شهرت داشت.^۵ همچنین جای تعجب نیست که پس از مدت کمی یک جناح جناح ضد غلام در محافل دربار تشکیل شد. این جناح متشکل از نمایندگان قزلباش و اعضای روحانیون عالی‌رتبه در مخالفت با پذیرش بسیاری از مسیحیان در درجات دیوان‌سالاری بود.^۶ روحانیون شیعه ایرانی همچنان با نوشتن آثار مختلف ضد مسیحی از جنس رد پادری و رد

¹. The Augustinians

². For explicit examples of clerical unhappiness with the presence of the missionaries in Iran, see [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 261; de Gouvea, *Relaçam*, p. 62; Florencio del Niño Jesús, *Biblioteca Carmelitano-Teresiana*, Vol. 2, p. 111.

³. For an editio princeps of della Valle's anti-Islamic polemical work, see Catherina Wenzel's critical edition of the original Persian version in this issue, as well as Michael Weichenhan's transcription of the Latin translation of della Valle's work.

⁴. For this, see Half, "Schiitische Polemik"; "Sayyid Aḥmad 'Alavī"; and Piemontese, *Persica vaticana*, p. 281, 288, 292, 297, 299, 312, 314, 316-317.

⁵. [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 255. See also Eskandar Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas*, Vol. 2, p. 960-961.

⁶. [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 314-316; de Gouvea, *Relaçam*, p. 62, 69-70.

نصرانی تا پایان دوره صفویه نارضایتی‌شان را از حضور یک عنصر مسیحی در میان خودشان نشان دادند. همچنین آنها نیروی اصلی در پشت مسائلی چون حاشیه‌نشینی و آزار و اذیت مسیحیان محلی (و یهودیان) در سراسر قرن هفدهم میلادی بودند. بدین گونه یک روحانی تندرو (احتمالاً محمدتقی مجلسی پدر محمدباقر مجلسی) بود؛ کسی که با این استدلال که مسیحیان با شستن لباس‌های خود، کانال مجرای تأمین آب قصر سلطنتی را آلوده می‌کردند، عمدتاً مسئول اصلی اخراج بعدی ارامنه از اصفهان در سال ۱۶۵۷ م. بود.^۱ هیچیک از این مخالفت‌ها تعجب‌آور نیستند، اینها همان گونه بود که از نخبگان برای داشتن انحصار دانش و اقتدار مذهبی در حالی که از حق ویژه مادی برخوردار بودند، اتفاق افتاد. به‌طور طبیعی اعضای آن احساس می‌کردند توسط نمایندگان یک دین رقیب یعنی مسیحیت که با آنها در انواع مختلف توجه سلطنتی به رقابت پرداخت، به چالش کشیده شدند. چیزی که حیرت‌انگیز است، زمینه بزرگ‌تر و متناقضی است که این مخالفت در آن واقع شد: فضای ابهام و دوگانگی که در آن ردّیه و طرد پهلوی به پهلوی مصلحت‌حسی شیف‌تگی، پذیرش به شکل تمایل به مناظره عقلانی مقداری بردباری از طرف فرهنگ مسلط وجود داشت. این جنبه اخیر تقابل اسلام و مسیحیت در ایران صفوی محور این مقاله است که تلاش خواهد کرد تا ریشه و طرح اولیه خطوط یک محیط را ترسیم کند که نمایندگان این دو دین در یک فضای باز و هم‌نشینی قابل توجه که در بعضی مواقع به مشارکت تبدیل می‌شد، تعامل و ارتباط برقرار کرده‌اند (Arnold; 1925: 675-706).

همگرایی شیعه - کاتولیک روایت و شمایل‌نگاری

تحسین مسلمانان از مسیحیت به‌خاطر هنر و معماری‌اش، موزائیک‌ها و تندیس‌های دیرینه و مستند آن است.^۲ این مقاله فضایی برای بحث در مورد ریشه‌های تعامل پیچیده بین مسیحیت و اسلام باقی نمی‌گذارد. کافی است بگوییم که اسلام به‌عنوان آخرین تجلی یکتاپرستی از راه‌هایی که مسیحیت نسبت به اسلام ندارد، ظرفیت جذب عناصر مسیحی را دارد. جنبش صفوی خودش کاملاً در فضای جمع‌گرایانه و رقابتی از نظر مذهبی در آناتولی شرقی، آذربایجان و جنوب قفقاز ظهور کرد، منطقه‌ای که همیشه تا امروز سرزمینی دارای اشتراک در اعمال و اعتقادات مذهبی بود و باقی ماند.^۳ در واقع اسلام و مسیحیت در قفقاز

^۱. Nationaal Archief, VOC 1215, Gamron to Batavia, 30 March 1657, fol. 864; Richard, Raphaël du Mans, Vol. 2, p. 143.

^۲. See, for example, Troupeau, "Les églises d'Antioche".

^۳. The resulting blending and the measure of mutual toleration this produced are still visible in various ways in the Georgian capital Tbilisi. The old city houses the only mosque known to this author that

به طرقي شبیه جشن‌های مشترک مثل آنهایی که بین اسلام، یهودیت و مسیحیت در سایر مناطق جهان اسلام وجود داشته است، مدت‌ها در هم تنیده شده بود.^۱

جوزف پیتون دو تورنفور^۲، طبیعت‌شناس و گیاه‌شناس فرانسوی که در اواخر قرن هجدهم میلادی وقتش را در قفقاز سپری کرد، مشاهده کرد که چگونه مسلمانان در گرجستان به مقدسات مسیحی-گرجی متوسل می‌شوند، چگونه گرجی‌ها به مقدسات ارمنی متوسل می‌شوند و چگونه آرامنه محلی در برخی مواقع به پیامبران مسلمان دعا می‌کنند. وی در ادامه ادعا کرد که در گرجستان، زنان مسلمانی وجود دارند که به‌طور پنهانی به دین مسیحیت ابراز ایمان می‌کنند. وی افزود که این افراد شامل دختر وزیر و همسر پزشک والی بودند که به روایت کاپوچین‌های محلی بدون داشتن هر گونه نشانه ظاهری از اعتقادات واقعی مذهبی، در خفا غسل تعمید داده شده بود و اعتراف می‌کرد و اغلب از کلیساها بازدید می‌کرد.^۳

شخصیت شاه اسماعیل، بنیانگذار دولت صفوی در اوایل قرن شانزدهم میلادی، این نوع ترکیب جمع‌گرایانه را مجسم می‌کند. شاه اسماعیل (۹۳۰-۹۰۷ ق. / ۱۵۲۴-۱۵۰۱ م.) در شعرش (ترکی زبان) آشکارا ادعا کرد که سنت ایران قبل از اسلام با خواندن خودش به‌عنوان فریدون، خسرو، جمشید و ضحاک- روبه‌رو می‌شود. علاوه بر این، او از خود به‌عنوان خضر زنده- اشاره به پیامبری معماگونه که در قرآن ذکر شده است- همانند عیسی مسیح، پسر مریم و برای فهم بهتر، الکساندر (بزرگ) از معاصران خود یاد می‌کند. ضمناً اعتبار مسیحی‌اش بی‌عیب و نقص بود. مادرش حلیمه، دختر رسپینا خاتون بود که خود او نیز دختر جان چهارم از ترابوزان تحت محاصره بیزانس و همسر اوزون حسن حاکم آق‌قویونلوها (۸۸۴-۸۵۷ ق. / ۱۴۷۸-۱۴۵۳ م.) بود.

features two adjacent prayer niches, mihrābs, one for Sunnīs and one for Šī'īs. A short walk away, a Zoroastrian ātiš-gāh (fire temple) and a proud synagogue testify to a long history of tolerance and co-existence in Georgia. For conditions in Georgia under Safavid control, see Rayfield, "What Did the Iranians", p. 41.

^۱. Examples include Palestine at the annual Nabī Mūsā festival until this erupted in violence in the 1920s; Morocco, where traditionally Jews as well as Muslims would visit shrines of each other's holy men; and the autonomous republic of Tatarstan in Russia, which has been called the centre of 'Volga coexistence', and a 'collective Islamic-Christian space'. For Morocco, see Voinot, *Pèlerinages judéo-musulmans*. For Tatarstan, see Rubin, *Russia's Muslim Heartlands*, p. 139-140. Another example is the cult of St George in various locales. See Laird, "Boundaries and Baraka"; Sack, "St. Sergios in Resafa". A modern example of initial ecumenical worship turning into confessional separatism is Vloeberghs, "Worshipping the Martyr President", p. 87.

^۲. Joseph Pitton de Tournefort

^۳. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage*, Vol. 2, p. 321. Chardin qualifies this observation by insisting that, although Georgians easily converted to Islam for the purpose of gaining employment and emoluments from the Safavid crown, they jealously guarded their faith in Georgia itself, preventing the Safavids from even building a mosque in Tbilisi other than a small one inside its fortress. See Chardin, *Voyages*, Vol. 2, p. 67, 79-81.

منابع مختلف بحث برانگیز به دلیل منشأ آن در محافل مسیحی ادعا کردند که گارد محافظ اسماعیل شامل بسیاری مسیحی حدود ۱۰/۰۰۰ مسیحی است (Couto, 2011: 571; Burmet, 1996: 331-359). همچنین شایعات مسلماً خودخواهانه در اروپای معاصر در مورد اینکه چطور اسماعیل و جنگجویان ترکمن قزلباش، مساجد سنی را تخریب کردند، اما در مقابل از کلیسای مسیحی چشم پوشیدند، چطور آنها با توجه به محدودیت الکل می نوشیدند و با ذوق گوشت خوک می خوردند و چگونه قزلباش به تثلیث اعتقاد داشت و به مریم باکره به عنوان مادر خداوند احترام می کردند، به گردش درآمدند (Vermeulen, 2001: 57; Arméniens; 1874-1876: 1-154).

تمثال های مریم مقدس در هنر ایرانی با فرزند یا بدون آن به حداقل تا قرن ۱۴ میلادی بازمی گردد، دوره انتقالی بین سلسله های مغول و جلایریان که به طور کلی باعث افزایش تأثیرات اروپایی شدن گردید (Farhad, 2017: 502; Necipoğlu, 2017: 529).

احترام ویژه به مریم مقدس یک ویژگی برجسته در ایران صفوی باقی ماند. در اوایل دهه ۱۶۰۰ میلادی، نیکولا ریلو^۱ گردشگر پرتغالی از وجود تصاویر نقاشی شده مریم و کودکی عیسی در کاخ امامقلی خان، والی فارس در شیراز گزارش داد. نقاشی ها و تصاویر مذهبی اروپایی از جمله هدایایی بودند که راهب آگوستینیینی و سفیر پرتغال، آنتونیو دو گوا^۲ در سال ۱۶۰۲ میلادی برای شاه عباس به ارمغان آورد (Rebello, 1971: 120-121; Gouvea, 1611: 4647). تادئوس کروسینسکی^۳، یسوعی لهستانی با نوشتن بیش از یک قرن بعد، به طرز معقول خواص ویژه ای که به نقش مریم اختصاص داده شده را به زنان گرجی در حرمسرای سلطنتی نسبت می دهد. او گفت: این زنان گرجی به ایمان نیاکان خود از آن جمله رسم نام گذاری نام های مسیحی پایبند بودند، از این رو، وقوع مکرر نام ماری (مریم) در میان آنها وجود داشت (Krusiński, 2018: 128/1). قدرت احساسی نمادگرایی مذهبی و درک زیبایی شناسی منعکس شده در تصویرسازی، به طور آشکاری یک نقش مهم در جذب ایمان مسیحی جا گرفته در بسیاری از مردم در ایران صفوی بازی کرد و صفویان همانند مغول ها مجذوب شمایل نگاری مسیحی شدند^۴. کاتولیک و اسلام شیعی، هر دو حول مفهومی از رنج رستگاری از طریق شهادت می چرخد و روایت و تجسم از این منظر در هسته هر دو است^۵. هیچ چیزی

¹. Nicolau de Orta Rebello

². Antonio de Gouvea

³. Thaddeus Krusinski 1602

⁴. See Stronge, "The Land of 'Mogor'", p. 106.

⁵. For the iconography of Twelver Šī'ism, see Fontana, Iconografia dell'Ahl al-bayt; and the contributions in Khosronejad (ed.), Art and Material Culture.

بااهمیت‌تر از مصلوب شدن و رستاخیز مسیح در ایمان مسیحی وجود ندارد، درامی که در نمایش شور و شوق قرون وسطی به یادگار مانده است. شهادت امام حسین(ع) در میدان نبرد کربلا نه تنها در طول مراسم سالانه محرم، بلکه در زمینه‌های مختلف مردمی از جمله داستان‌سرایی و نقاشی روایت و تجسم می‌شود. امام حسین(ع) و حضرت مسیح، همزاد به نظر می‌رسند؛ این ارتباط با سنتی که طبق آن حضرت مسیح در دهم محرم، روز شهادت امام حسین(ع) متولد شده، تقویت می‌شود. در یک نقاشی قرن پانزدهم میلادی، آنها با هم به تصویر کشیده می‌شوند^۱ و بازگشت پیش‌بینی شده حضرت مسیح در زمان‌های آخر که معادل آن در حضور آخرین امام شیعه، امام زمان ظهور پیدا می‌کند. همچنین تمرکز بر معجزات، دو ایمان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. شفای بیماری و راه رفتن روی آب، تنها دو عمل معجزه‌آسایی هستند که هم به حضرت مسیح و هم به امامان شیعه نسبت داده شده است (Moezzi, 2007:235).

حداقل یک مشاهده‌کننده معاصر، دون گارسیا دِ سیلوا فیگه‌روا^۲ سفیر اسپانیایی، کسی که در ۱۶۱۸-۱۶۱۹م. از اصفهان بازدید کرد، به چنین قدوسیت متقابل و ترکیب‌شده‌ای اشاره می‌کند. او گزارش داد که ایرانیان معتقد بودند که سانتیاگو^۳ یا سنت جیمز^۴، محافظ مقدس اسپانیا، همان حضرت علی ابن ابی‌طالب(ع) خودشان است. وی افزود که به همین دلیل است که آنها همیشه او را سوار بر اسب با سلاح‌های جنگی، در حال جنگ با دشمنانش یا حیوانات وحشی به تصویر می‌کشیدند. دون گارسیا ادعا کرد که ایرانیان، سنت جورج افسانه‌ای را منبع باروری می‌دانستند و او را با حضرت خضر، پیامبر اسطوره‌ای مسلمانان که با زندگی ابدی مرتبط است، برابر دانسته‌اند که در میان شیعیان و بیشتر در میان علویان محبوب است و بسیاری از شیعیان اعتقاد دارند که محمد المهدی را در جمکران نزدیک قم ملاقات کرده است.^۵

شاهدان عینی مختلف معاصر، شیفتگی صفویان به شمایل‌نگاری مسیحی را تصدیق می‌کنند. لوئیس پیرا دِ لاسردا^۶ سفیر آگوستینی پرتغالی در ۱۶۰۵-۱۶۰۴م. بیان می‌کند

¹. See Fontana, *Iconografia dell'Ahl al-bayt*, p. 22-29 and plate VIII.

². Don Garcia de Silva Figueroa

³. Santiago

⁴. St. James

⁵. De Silva y Figueroa, *Commentaries*, p. 476. For common roots and similarities between St George, Hızr (and Elijah), see Haddad, "'Georgic' Cults"; Riches, *St. George. Until the modern Arab-Israeli conflict complicated matters, Jews, Muslims and Christians jointly visited the shrine of Elijah, Mār Girgīs (St George) and Hızr in Palestine. See Laird, "Boundaries and Baraka"*.

⁶. Luis Pereira de Lacerda

که چگونه مسلمانان تحت تأثیر کنجکاوی و سرسپردگی به صومعه آگوستین در اصفهان می‌روند و به تصاویر مقدسین مسیحی احترام می‌گذارند و این تصاویر را با احترام زیاد می‌بوسند. او به‌طور خاص به دختر مسلمان (بی نام) که حداقل هفته‌ای یک‌بار با همراهش به کلیسا می‌رود، اشاره می‌کند و او کسی است که از بیماری که از آن رنج می‌برد، درمان شده بود (Lacerda, 2017: 109). دیگو دِ سانتا آنا^۱ اولین رئیس صومعه آگوستینی در اصفهان این داستان را تکرار کرده و تأکید می‌کند که مسلمانان چنان عزت زیادی به حضرت مسیح می‌گذاشتند که زنان‌شان و حتی آنهایی که متعلق به خواص بودند، به کلیسا می‌آمدند تا انجیل را بالای سرشان بگذارند و دعای خیر دریافت کنند (Gulbenkian, 1995: 158). دو نسل بعد، ژان شاردن^۲ جهانگرد مشهور فرانسوی ادعا کرد که مسلمانان ایرانی از کلیسای جامع ارمستان دیدن می‌کنند - کلیسایی که تحت حمایت شاه عباس اول در سال ۱۶۱۴م. ساخته شده است - گویی یک نمایش است تا دیوارنگاره‌هایی از داستان‌های کتاب مقدس که به تازگی برای آراستن آن آمده است را تحسین کنند^۳. یک دهه بعد، آمبروزیو بمبوی^۴ ونیزی مشاهده کرد که چگونه در بازارهای اصفهان، تصاویر قدسین مسیحی بر روی گچ و پوست را می‌فروختند. وی افزود که اینها مشتری‌های جدیدی را یافتند، حتی در میان مسلمانانی که آنها را از روی کنجکاوی خریداری کرده بودند. (Bembo, 349:2007). در آغاز قرن هجدهم میلادی، نقاش هلندی، کورنلیس دِ بروین^۵ که به‌طور گسترده در هر دو سرزمین عثمانی و ایران صفوی سفر می‌کرد، این پدیده را در یک زمینه مقایسه‌ای قرار داد. وی اظهار داشت که اختلاف کمی در مذهب بین ترک‌ها و ایرانی‌ها بود، جز اینکه اولی (ترک‌ها) خانه‌های خود را با نقاشی تزئین نمی‌کردند، در حالی که دومی (ایرانیان) کتاب‌های مصوّر را قبول می‌کردند که کسی «به‌طور عادی در خانه‌های‌شان»، با تصاویر اسب، صحنه‌های شکار، حیوانات مختلف، پرندگان و گل‌ها می‌دید (Bruyn, 2017: 173).

^۱. Diego de Santa Ana

^۲. Jean Chardin

^۳. Chardin, Voyages, Vol. 8, p. 104–105. Chardin adds that, at the instigation of a rich Armenian merchant who had visited Italy, the New Julfans had, of late, reluctantly agreed to go against their custom of leaving their churches unadorned, by having the interior of the Vank Cathedral painted. They soon came to regret this decision, though, for while Muslim visitors found the images entertaining, many also saw them as an offensive form of idolatry. This created a dilemma for the Armenians, who at various times contemplated removing the paintings, yet left them in place so as not to raise the ire of Muslims by depriving them of their entertainment.

^۴. Ambrósio Bembo

^۵. Cornelis de Brayn

شاه عباس اول که یکی از همسرانش مسیحی بود، در میان کسانی بود که تصاویر مسیحی را تحسین می‌کرد. ما یک نمونه روشن از جذابیت روایات و تصاویر مسیحی که برایش به نمایش در آمده بود، داریم. او به‌طور برجسته‌ای علاقه زیادی به کتاب مقدس مصور- به اصطلاح مورگان^۱، کتاب مقدسی که به‌وسیله کارملیان^۲ پابرهنه در خلال اولین دیدارشان از ایران در سال ۱۶۰۸م. به او تقدیم شد- نشان می‌داد. با گشودن کتاب، گفته می‌شود که شاه سؤالات زیادی در مورد داستان‌ها و تصاویرشان پرسیده است. طبق گزارش، بعد از مطالعه دقیق کتاب مصور، آن را با دستور اضافه کردن توضیحات تصاویر در حاشیه‌شان، به زیردستان خود ارجاع داد^۳. در آن کتاب بیش از کنجکاوی شاه عباس، در مورد کتاب مقدس و تصاویر آن وجود دارد که به نقطه مشترک اشاره می‌کنند. گووین الکساندر بیلی^۴ در مورد شیفتگی حاکمان مغول به فنون و هنر سبک اروپایی گفتگو و استدلال می‌کند که آنها «هنر تبلیغی را بر اساس شرایط خودشان تفسیر کردند و تصاویر مقدسین و فرشتگان مسیحی را پیام بر پایه نمادگرایی اسلام، صوفیه و هندو اعلام کردند و با استعاره شاعرانه فارسی پوشاندند (Bailey, 1998:35). گونه‌های مشابهی از «میل انتخابی» در ایران صفوی وجود داشته است. وقتی در ۱۶۱۶م. شاه عباس اول به گرجستان حمله و آنجا را ویران کرد، هزاران نفر را کشت و به بردگی گرفت، در حالی که ثروت‌های کختچی و گرمی را غارت می‌کرد، برای خزانه‌های کلیسایی که لشکریانش وارد شدند، استثنا قائل شد. همان‌طور که آراکل تبریزی تاریخ‌نگار ارمنی در اواخر قرن هفدهم میلادی بیان کرد (Arak'el of Tabriz, 2005-2006/96-97).

شاه دستور داد که اثاثیه، جام‌های مقدس، اناجیل، عودسوزها، بالاپوش‌ها و دیگر ظرف‌ها و اشیاء مقدس از کلیساهای کختچی و گرمی، همچنین تزئینات باشکوه و ارزشمند مذهبی با مرواریدها و سنگ‌های نادر قیمتی تخریب نشوند، بلکه به شهر اصفهان و به خزانه سلطنتی حمل شود. همه آنها تا امروز در آنجا باقی مانده‌اند. بسیاری از ارمنیان شهادت داده‌اند که این اشیاء مقدس را دیده‌اند. آنها همچنین در میان اشیاء مذهبی دیگر، جامه یک پارچه مسیحی که در حال حاضر در خزانه مشابهی در اصفهان جابه‌جا کردند، در مقابل آنها تا امروز چراغی روشن می‌کنند (Firuza, 2011: 249-273).

¹. Morgan

². Carmelites

³. The Christian spouse is mentioned in Lefèvre, "Su un'ambasciata persiana", p. 365. For the Morgan Bible, see Simpson, "Shah 'Abbas".

⁴. Gauvin Alexander Bailey

اصلی‌ترین و قابل‌بحث‌ترین مورد در مورد همگرایی زیباشناختی، به اصطلاح فرنگی‌سازی، اروپایی شدن، سبک نقاشی نامیده می‌شود، پدیده‌ای که در منحصر به فرد بودنش، جذاب باقی مانده است: قدرت پذیرش قرن هفدهم میلادی ایران از هنر اروپا که فقط به تأثیر ظاهری محدود نیست، بلکه موضوع اقتباس شمایل‌نگاری محلی به یک زبان ویژه که از نظر احساس و درک کاملاً ظاهری و خودمانی بود که این نتیجه پیوندی را یک امر پیوستگی انتخابی بنامیم، تنها نمونه از این دست در عالم وسیع آسیا، نمایشگر گفتگوی این طبقه‌هاست. همان‌طور که ایرانیان پس از حمله و حکمرانی مغول در قرن سیزدهم میلادی با وفق دادن سبک خارجی با سنت‌های خود، تکنیک‌ها و مضامین هنری شرق آسیا را اقتباس کرده بودند، بنابراین آن‌ها چهار قرن بعد نسبت به انگیزه‌های بیرونی مستعد بودند- با همان بحث‌های قابل توجه، اگر چه با نتایج محدودتر- فرنگی‌سازی با مواجهه ایران با برون داد تعداد کمی از نقاشان هلندی در اوایل قرن هفدهم میلادی که برای دربار سلطنتی کار می‌کردند، آغاز شد. این سبک ادامه یافت تا شکوفا گردید و در بعضی جهات زیر نظر شاه سلیمان (۱۱۰۵-۱۰۷۷ ق. / ۱۶۹۴-۱۶۶۶ م.) که دیگر وابسته به نقاشان خارجی نبود، به اوج خود رسید. مباحثاتی در مورد مجاری تأثیر و ماهیت پشتیبانی محلی وجود دارد، اما شکی در این امر وجود ندارد که میانجی‌گری ارمنی در آنچه از نزدیک مرتبط با فهم از هنر «مسیحی» توسط ایرانیان و شاید رشد ناگهانی حمایت محلی و تولید هنر مذهبی در جلفای جدید به نظر می‌رسد، نقش بازی کرده است.^۱

یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های دسته نوع فرنگی‌سازی همانا شیوع شمایل‌نگاری کتاب مقدس است. ما گزارشی از خوان تادئو دی سان الیسو^۲ پدر اسپانیایی، رئیس هیأت تبلیغی کرمیلیت‌ها در اصفهان در اوایل دهه ۱۶۰۰ م. در دست داریم که از یک نقاش فلاندی به کار گرفته شده توسط شاه عباس اول نام می‌برد؛ کسی که برخی از نقاشی‌هایش را هنگام ملاقات رسمی با شاه به نمایش گذاشت. حضرت مسیح را به تصویر کشیده که از صلیب پائین آورده شده است. پدر خوان از این فرصت برای جذب شاه و بزرگان از چنین تصاویر مسیحی تحسین شده که در ظاهر بسیار به مقدسین خودشان شبیه بود، استفاده کرد. شاه از این موضوع طرفداری کرد که در نتیجه آن، پدر خوان به او تصویر حضرت مسیح را پیشکش کرد.^۳ در میان نقاشان صفوی، چنین شمایل‌نگاری مقصودش را با اولویت در زنان دارای

¹. The role of Safavid court officials in commissioning art is emphasized by Habibi, 'Ali Qoli Jebādār. For Armenian merchant patronage, see Landau & van Lint, "Armenian Merchant Patronage".

². Juan Tadeo di San Elisio

³. Letter Juan Taddeo di San Elisio, n.d., in Biblioteca da Ajuda, Lisbon, 46-IX-19.

جایگاه اخلاقی، الیزابت^۱، ماری جودیت^۲، ماری مگدالن^۳ و خصوصاً عاشق مریم باکره با توجه به اینکه عید بشارت یکی از درون‌مایه‌های مورد توجه است، بیان کرد. نمادپردازی در خور توجه است، علی‌الخصوص تصویر مریم باکره ممکن است به‌جای بدل برای تصویر حضرت فاطمه(س) در شیعه استفاده شود. محمدباقر مجلسی شمایل مریم عذرا را با حضرت فاطمه(س) در اسلام شیعه مقایسه کرد (Habibi, 2017:108). این شمایل‌نگاری کتاب مقدس به اوایل دوره قاجار منتقل شد^۴ (Haddad; 1969: 21-39).

بحث و گفتگو

گزارش‌ها علی‌الخصوص در مورد علاقه و ترجیح مسیحیت شاه عباس اول، غالباً در نوشته‌های میسیونرها پدیدار می‌شود و بنابراین، باید با احتیاط نزدیک شد. یک مثال خوب، ادعای آنتونیو دِ گوویا^۵ است که شاه عباس به او گفت: چه تعداد از مسیحیان ملازمانش بودند، کسانی که بیش از هر کسی به آنها اعتماد داشت (Gouvea, 1611:54). اگر چه یک اظهار خودخدمتی، دلیلی مقدم برای رد نیست. با این وجود، چنین ادعاهایی به‌تنهایی فقط در میان آن کسانی که سهم عمده‌ای در این مورد داشتند، ریشه نمی‌گیرد. شاه عباس به خوبی از مسیحی‌دوستی‌اش برای مقاصد سیاسی، برای جلب نظر و تحت تأثیر قرار دادن میهمانان اروپایی‌اش، مرعوب ساختن زیردستانش یا حداقل به روشنی برای ملازمانش روشن شود که چه کسی در پادشاهی‌اش در قدرت بود، استفاده کرد. دِ گوویا به حکایتی به این شهادت می‌دهد. او توصیف می‌کند چطور شاه دستور داد در میان مجلسی که کنار یک هیأت نمایندگی از مبلغین پرتغالی، قضات و روحانیون مختلف من جمله شیخ‌الاسلام اصفهان در آنجا حضور داشتند، شراب آوردند. در ادامه او همه را به نوشیدن به سلامتی پاپ مجبور کرد (Gouvea, 1611:206).

فرستاده پرتغالی، رویداد مشابهی شرح می‌دهد چطور طی یک مجلس اجتماع، سلطان رو به بزرگان، شامل تاجرباشی (رئیس بازرگان) و قورچی‌باشی (رئیس گارد محافظان) با پرسیدن این سؤال که چه واکنشی نشان خواهند داد اگر او مسیحی شود، آنها را به چالش کشید. آنان به طور دسته‌جمعی پاسخ دادند که آنها هر کاری را خواهند کرد که شاهنشاه را خشنود می‌کند (Gouvea, 1611:206).

¹. Elisabeth

². Mary Judith

³. Mary Magdalene

⁴. See Sobers-Khan, "Women as Symbols", p. 135.

⁵. Antonio de Gouvea

همچنین پدران کارملی نقل می‌کنند که چطور در اوایل ژانویه ۱۶۲۰م. شاه عباس، در دعای برکت ارمنیان در جشنواره آب‌ها حضور یافت و با تعدادی از ملازمانش و سه میسیونر مسیحی در مورد مسائل مذهبی به گفتگو پرداختند. او چندین بار تأکید کرد که: «هر کسی که به عیسی مسیح و [در جایگاهش به عنوان] روح خدا باور ندارد، یک کافر - یک بی‌دین - بود.^۱ او همچنین ابراز تمایل کرد تا آثار مختلف که از ارمنستان آورده شده است، وقتی که جلفایی‌ها اسکان داده شدند را ببیند. با معرفی آنها، او آنها را بوسید و روی سرش قرار داد و سپس دستور داد آنها را که حاضر بودند، به نشانه احترام در مقابل چنین آثار مقدسی بایستند». در واقع تقریباً همان‌قدر به آنها پرداخت که یک حاکم مسیحی ممکن است انجام داده باشد.^۲

این نمونه‌ها حاکی از آن است که قدردانی از داستان‌ها، نمادها و مصنوعات مسیحی در دربار صفوی تنها انگیزه سیاسی نداشته است. با وجود قیدوبندهای رسمی در مورد همسایگی و تعامل با غیرشیعیان که توسط قوانین مربوط به نجاست و آداب نجاست تحمیل شد، قابل توجه است که نخبگان ایرانی مسلمان به‌آسانی، از خود شاه تا مقامات عالی‌رتبه سیاسی با مسیحیان از جمله مبلغان گرم می‌گرفتند. نه تنها این، بلکه نخبگان صفوی نشان دادند که مشتاقانه این میهمانان فاضل از سرزمین‌های خارجی را در مباحث عقلانی و در مورد مباحث مختلفی من جمله موضوعات مذهبی در یک محیط آرام و گاهی تحت سرخوشی از نوشیدنی فراوان جلب می‌کردند.^۳ این نوع بحث و مناظره، سابقه‌ای طولانی در تاریخ ایران (و اسلام) دارد. با بازگشت به دوران قبل از اسلام، مناظره معمولاً به وسیله دو فرد بحث‌کننده متضاد که سعی در متقاعد کردن یکدیگر داشتند، اجرا می‌شد. انسان عادی یک موضوع زیربنایی بود. مبلغان مسیحی مؤثر در سرزمین‌های اسلامی، حداقل از قرن سیزدهم میلادی به بعد، در این نوع بحث و گفتگو درگیر شده‌اند؛ وقتی که راهبه‌های دومینیکنی مجادله بر ضد مسلمانان (و یهودیان) در اسپانیای تحت تسلط مسلمانان را هدایت کرده بودند (Tolan, 2002: 233-239). در سال ۱۶۱۰م. ویسنته د. س. فرانسیسکو تمایل ایرانیان برای شرکت کردن در بحث‌های عقلانی با غریبه‌ها را به شرح زیر توضیح داد (Alonso, 1989: 537):

¹. [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 245.

². [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 245.

³. Shah 'Abbās I routinely socialized with foreign visitors. Ṭahmāsb Qulī Ḥān was said to love Christians and to eat and drink with them without being concerned about the law of purity. See Zak'aria of K'anak'er, *The Chronicle*, p. 87. Pietro della Valle noted how interested Iranians were in this type of discourse. See Piemontese, *Persica vaticana*, p. 282-283. For other examples, see Richard, Raphaël du Mans, Vol. 1, p. 43-44; de Bourges, *Relation*, p. 87. Such gatherings were not confined to the capital. The Capuchin Gabriel de Chinton spent twenty years in Isfahan and from there was sent to Tabriz, where he founded a Capuchin convent. He was held in great esteem by the local khan, who discussed the Qur'an with him. See du Mans, *Estat de la Perse*, p. C, CI, n. 1.

پارسی‌ها ذاتاً کنجکاو هستند و به‌منظور دیدن کلیسای پدران می‌آمدند و دوست دارند در مورد مسائل مربوط به خداوند و ایمان بحث کنند و آنها شروع به درک اسرارش، به‌خصوص ستایش تصاویر و سایر مواردی که آنها به اشتباه مسیحیان را بت‌پرستان تصور می‌کردند و آنها از خرد استفاده می‌کنند، در نتیجه برای آنها تغییر ایمان آسان‌تر از سایر مسلمانان است. در حال حاضر این آخرین نکته، آرزوی محال باقی ماند، اما ما می‌دانیم که در قرن هفدهم میلادی غالباً بحث‌های عمومی به تحریک بزرگان یا حتی خود شاه اتفاق می‌افتاد. جز اینکه امید واهی بخشی از مبلغین در خصوص این موضوع که بحث ممکن است منجر به تغییر دین شود، به نظر می‌رسد هدف اصلی اغلب التزام عقلانی بوده است.^۱ حتی شاه عباس اول پس از اینکه تعدادی از اعضای کمپانی هند شرقی انگلیس در استفاده از شمایل‌نگاری در نوع خودشان در ایمان مسیحی، اصول کلیسای انگلستان مخالف بودند، دستور داد چنین مناظره‌ای راجع به مجاز بودن شمایل‌نگاری انجام دهند. حتی اشکال بنیادین بیشتری از تساهل ثبت شده است. یکی از آزادی‌های ذکر شده آن است که مسیحیانی که به اسلام گرویده بودند، اجازه برای بازگشت به ایمان اولیه‌شان بود. اولین کسی که به این موارد اشاره می‌کند، دِ گووا است که بر طبق آن، عباس اعلام کرد هر مسلمانی که مایل به مسیحی شدن باشد، در انجام چنین امری آزاد خواهد بود، به شرط اینکه دِ گووا و افرادش از هر شخص مسیحی نزد شاه از تبدیل به اسلام جلوگیری نخواهند کرد. ممکن است این خیال خام یک مبلغ پرتغالی به نظر برسد، اما اصل آن به‌وسیله زکریا کاناکر^۲، وقایع‌نگار ارمنی قرن هفدهم میلادی تأیید شد که ریشه‌های این فرمان را به شاه عباس اول نیز نسبت می‌دهد. او گزارش می‌دهد که چطور یک روز شاه همانند آنچه که عادت داشت، با لباس مبدل به بررسی قلمرو حکومت خود می‌پرداخت. با کشیش ارمنی به نام داوید صحبت کرد، خواست تا حاکم کنونی را قضاوت کند. داوید عاقلانه پاسخ داد که: «ما هیچ چیز خوب یا بد در مورد شاه نمی‌دانیم، اما این درست نیست که در موردش بد بگوییم، زیرا او شاه است». بعد عباس از کشیش در مورد کتاب مصوری که او در حال نسخه‌برداری بود، سؤال پرسید که داوید پاسخ داد: این کتاب شهدا بود. بی‌تردید مسحور شده بود و از او خواست تا توضیح دهد.

^۱. Until the mid-17th century, the missionaries saw debate with Muslims as a means toward conversion. See Windler, *Missionare in Persien*, p. 242–245.

^۲. Zakaria Kanaker

داوید داستان هاکوب مقدس (یعقوب مقدس نصیبی^۱) را برای او تعریف کرد. در مورد شاهی که این قدیس تحت فرمان او زندگی می‌کرده است پرسید و او به شاه اطمینان داد که او یزدگرد بود (پادشاه ساسانی) که زرتشتی بود. شاه آشکارا تحت تأثیر قرار گرفته بود و رفت و از داوید خواست تا برای او دعا کند. چند وقت بعد، عباس والیان ایالات را من جمله رهبران مذهبی اصفهان را جمع کرد و توضیح داد که رویایی دیده است - شامل روبه‌رو شدن با داوید - که به وسیله یک فرمان دنبال شده بود که یک بار انجام شد. نوری وحشتناک در آسمان ظاهر شده بود، بر هاکوب مقدس نازل می‌شد و خورشید را تاریک می‌کرد. سپس او دستور داد که یک قانون جدید در کتاب‌ها ثبت شود که بر اساس آن، مسیحیانی که به اسلام گرویده بودند و می‌خواستند به ایمان اصلی‌شان بازگردند، برای انجام این کار آزاد خواهند بود.

زکریا اصرار دارد که این حکم از آن به بعد پا برجا مانده بود و توضیح می‌دهد چگونه او در سال ۱۶۷۵م. به شهر قزوین رفت و در آنجا حکمی را در مورد پنج مسلمان شده به اسلام که به مسیحیت بازگشته بودند، از شاه سلیمان دریافت کرد. دیگران این اوضاع را تأیید می‌کنند و در دهه ۱۶۶۰م. آنچه د سنت جوزف^۲ کارملیتی^۳ تأکید می‌کند که امکان بازگشت مسیحیان به ایمان اصلی خود پس از اسلام وجود دارد و آنها در واقع با انجام این کار، گواهی مرتد بودن خود را دریافت کردند. حتی مسافر ونیزی، آمبریزو بمبو اصرار داشت که در ایران صفوی ارتداد آشکار از اسلام مجاز بود. منابع پرده از روی دو مورد واقعی از چنین حرکت ظاهراً غیرقابل تصور برداشتند که هر دو حول شاه عباس اول رخ داده‌اند. یکی به مترجم ایتالیایی حاکم مربوط است؛ بنا به گزارش‌های رسیده، یک ایرانی که عقیده‌اش را به کاتولیک با تحت تعمیم قرار گرفتن عوض کرده است. مورد دیگر مبتنی بر داستان غزال است، یک زن ارمنی که به‌عنوان یکی از آرامنه تبعید شده در جلفای قدیم در سال ۱۶۰۵-۱۶۰۴م. به اصفهان آمده بود. او رقصنده شخصی و هنرمند مورد علاقه شاه شد که توسط شاه عباس در هنگام گردش سوارکاری در جلفای جدید مشاهده شد. در جریان نبرد عباس در بغداد در اواخر سال ۱۶۲۳م. او توبه کرد و تصمیم گرفت که یک راهبه شود. در پاسخ، شاه او را به کاخ خود آورد و وی را از بندگی آزاد کرد و نامه‌ای به دست او داد، حاکی از اینکه او آزاد بود که ایمان مسیحی‌اش را در سراسر قلمرو پادشاه نشان دهد.

^۱. St. Jacob of Nisibis

^۲. Ange de Saint Joseph

^۳. Carmelite

جانشینان بلافضل شاه عباس از جهات زیادی هیچ تفاوتی در طرز برخوردشان در رابطه با مسیحیت و نمایندگان خارجی آن نداشتند. شاه صفی اول (۱۰۵۲-۱۰۳۹ ق. / ۱۶۴۲-۱۶۲۹ م.) نوه و جانشین ناگهانی‌اش که به خاطر قساوتش مشهور شد، به‌ویژه برای شروع خونین سلطنتش، بسیاری از ناظران خارجی را به وحشت انداخت. اما او خود را خلاص کرد و در نهایت به‌وسیله ادامه دادن و حتی بهبود بخشیدن سوابق پدربزرگش در مورد احترام به مسیحیان تحت سلطه‌اش از محبوبیت خوبی در بین ساکنان اروپایی اصفهان برخوردار شد. شماس زکریا کانکر داستان قابل توجهی در مورد جامعه ارامنه اردبیل می‌گوید که به‌وسیله شاه عباس اول در این شهر اسکان داده شده بودند و با اجازه سلطنتی، کلیسای کوچکی با سقف چوبی در بین همه مکان‌ها کنار حرم بنیان‌گذار نظام صفوی، شیخ صفی ساخته بود. وقتی ملاهای محلی از این موضوع مطلع شدند، آنها جمعیتی را جمع کردند که برای خراب کردن کلیسا به راه افتادند. خان اردبیل قادر نبود از این اتفاق جلوگیری کند، به ارمینان پریشان پیشنهاد کرد که برای جبران خسارت به وزیر بزرگ، میرزا محمد ساروتقی مراجعه کنند. دیگری پیشنهاد نوشتن دادخواست و طلب شفاعت ارامنه سرشناس خاج شفرز (صلیب درخشان) را داشت تا این را برای شاه موقع اجازه ملاقات بعدی نشان دهد. شاه که از داستان آگاه بود، دستور داد نامه‌ای به خان اردبیل و ملاهای شهر بنویسند و به آنها هشدار داد که آنان گناه بزرگی با نابود کردن خانه مسیحیان و یاد شاه عباس بزرگ مرتکب شده‌اند و اینکه تنها خدمت‌شان به حرم شیخ صفی بین آنها و مجازات مرگ ایستاد. پس شاه رقمی صادر کرد و به مقامات اردبیل دستور داد که کلیسا را با هزینه شخصی و با استفاده از کارگران و صنعتگران خود بازسازی کنند. در زمان مناسب کلیسای آجری باشکوه و زیبا در [متأسفانه ثبت نشده] مکانی که توسط ارامنه محلی تعیین شده بود، ساخته شد. ممکن است گفته شود که در زمان شاه عباس دوم، پسر و جانشین صفی به‌ویژه پس از اینکه وزیر اعظم محمد ساروتقی که به‌خاطر احساسات ضدمسیحی‌اش معروف بود، در سال ۱۶۴۵ م. حذف شده بود، مسیحی‌دوستی صفوی اوج گرفت. در دوران سلطنتش موارد مختلفی از اقدامات تبعیض‌آمیز بر ضد گروه‌های غیرشیعی در جامعه دیده شد. با این‌همه، اینها نقش سلطان را در پی نداشت. شاه به‌وسیله سفارش رساله‌ای در شرح اصول ایمان از پائولو پیرومالی دومینیکنی (۱۶۶۷-۱۵۹۱ م.) کسی که فارسی یاد گرفت، هنگامی که او بین سال‌های ۱۶۴۴ و ۱۶۵۳ م. در جلفای جدید اقامت داشت، علاقه واقعی به مسیحیت را نشان داد.^۱

^۱ The treatise, held by the Vatican Library, MS Pers. 49, is titled *Risāla dar bayān-i i' tiqādāt va mazhab-i kalimat Allāh-i 'Tsavī*. See Piemontese, *Persica vaticana*, p. 361.

در واقع عباس دوم، به‌طور کلی توسط مسیحیان؛ هم بومیان و هم ناظران خارجی برای برخورد دوستانه‌اش در رابطه با هم‌کیشان‌شان مورد ستایش بود، او چنان مجذوب محبت در مسیحیت بود که برایش ناخوشایند بود که در مورد آن بد بگویند^۱ (Chardin, 1811:398-399/9). شاردن فراتر رفت و ادعا کرد که آرامنه ایران او را بیش از مسلمان بودن، مسیحی می‌دانند. شماس زکریا کاناکر چنین ادعایی را متوقف کرد، اما اصرار داشت که شاه مسیحیان را دوست داشت و به تساوی مسلمانان و مسیحیان را به مهمانی‌هایش دعوت می‌کرد و همچنین از «خانه‌های مسیحیان در میان عروسی‌های‌شان و سایر جشن‌های بزرگ» بازدید می‌کند. همان تاریخ‌نویس، داستان قابل‌توجهی در مورد معاوضه بین شاه عباس دوم و یعقوب کاتوگیگوس^۲ ارمنی، کسی که به محض مرگ فیلیپس در ۱۶۵۵م. او را به‌عنوان رئیس هیأت اچمیادزین^۳ برگزیدند، نشان می‌دهد. شاه در مورد هویت مذهبی اسقف اعظم پرسید که به او پاسخ داد: او یک مسیحی بود. عباس دوم در مورد هویت حضرت مسیح از او پرسید که یعقوب به او پاسخ داد: او آنچه پیامبران نوشته‌اند، دنبال کرد. پرسید که آیا او به الهی بودن حضرت مسیح معتقد است و او پاسخ مثبت داد. شاه به جای اینکه او را بکشد از یعقوب خواست تا توضیح دهد و او این کار را با بازگو کردن تاریخ پیامبران از زمان حضرت موسی تا حضرت مسیح انجام داد. شاه عباس وقتی که او تمام کرد، به نشانه تأیید، تصدیق کرد که داستان پیامبران را به‌درستی روایت کرده است، از حاضران مسلمان سؤال کرد که آیا چیزی برای گفتن دارند و از اسقف اعظم خواست تا یک دادخواست با هر خواسته‌ای که داشته باشد، بنویسد. یعقوب برای صومعه اچمیادزین بخشودگی مالیاتی را برای همیشه درخواست کرد و انجام شد^۴ (Garlan; 1996: 331-359).

شاه عباس دوم و همچنین بزرگان می‌خواستند در مباحثات در باب ایمان مثل الوهیت حضرت مسیح شرکت کنند. حتی وزیر اعظم محمد بگ (در منصب ۱۶۶۱-۱۶۵۴م.) به عنوان بخشی از یک مأموریت حقیقت‌یابی بعد از اینکه پدران یسوعی به بی‌حرمتی کردن به نسخه‌ای از قرآن در متصرفات‌شان متهم بودند، شرکت کرد (Rhodes, 1659:46-47; Richard, 1995:224-226). در آن زمان، روحانیون نیز در این موارد شرکت می‌کردند^۵. نمونه‌هایی از انطباق صریح با جامعه هم رخ داده است. او هر وقت ضیافتی برای

^۱ See also Bedik, A Man of Two Worlds, p. 225-226.

^۲ Kathoghikos Hakob

^۳ Echmiadzin

^۴ See Zak'aria of K'anak'er, The Chronicle, p. 173-175.

^۵ [Villotte and Frizon], Voyages d'un missionnaire, p. 134-136.

شاهزادگان و آدم‌های برجسته می‌داد، شاه عباس دوم، بزرگان ارمنی از جلفای جدید مانند خُاج شَفَرز و خُاج پتروم را دعوت می‌کرد. او همچنین در جریان عروسی‌های‌شان و دیگر جشن‌های بزرگ از خانه‌های مسیحیان دیدار می‌کرد و هیچ تفاوتی بین آنها و مسلمانان ایجاد نمی‌کرد (Zak'aria of K'anak'er, 2004:128).

عباس دوم نه تنها افراد سرشناس جامعه ارمنی را دعوت می‌کرد، بلکه به آن دلیل که از جدّ خود عباس اول کمتر اجتماعی نبود، به‌طور معمول از بازدیدکنندگان، نمایندگان سیاسی، مبلغین یا بازرگانان غربی می‌خواست که در جلسات نوشیدنش به او بپیوندند و به آنها اجازه می‌داد که از جام خودش سر بکشند. یکی از این موارد که در اواخر سال ۱۶۶۵م. رخ داد، زمانی که اعضای اولین هیأت رسمی فرانسه به ایران، به نمایندگی لوئیس چهاردهم در یکی از کاخ‌های شاه عباس دوم برای یک شب سرگرمی از جمله آتش‌بازی میزبان بودند. مبلغ یسوعی فرانسوی حاضر در این مراسم ادعا کرد که در مشروب‌ها «شراب عالی شیراز» وجود دارد که به میهمانان چندین دور در فنجان‌های طلا پیشنهاد دادند. پس از آن، عباس دوم قول داد که از این پس هر ساله مقداری را برای پادشاه بزرگ فرانسه خواهد فرستاد.^۱ مخصوصاً ما توصیفات واضح شواهد عینی از میهمانی برگزار شده توسط دربار در ۳ فوریه ۱۶۶۵م. به افتخار ساکنان خارجی اصفهان، مبلغین و بازرگانان هلندی و فرانسوی از جمله جان بابتیست تاورنیه و رافائل دو مانژ^۲، راهب کاپوچینی^۳ (کبوشی) کسی که نزدیک به پنجاه سال در ایران به‌عنوان مترجم اصلی شاه زندگی کرد، در دست داریم^۴. میهمانی ساعت ۹ صبح با شراب شیراز که از بطری‌های گردن‌بلند بلور ونیزی سرو می‌شد، شروع شد. شاه با علم به اینکه اروپایی‌ها هنگام غذا خوردن تمایل به نوشیدن دارند، مطمئن شد که گوشت سوخاری و آب‌پز و همچنین ماهی قزل‌آلا از منطقه دریای خزر سرو کنند. محیط میهمانی آرام بود، گفتگو حول مباحث سبک از جمله زنان و موضوعات جدی شامل قدرت کنونی عثمانی، شرایط ژئوپلیتیک در اروپا و اختلاف بین حکومت پادشاهی و جمهوری بود، موضوعی که از هلندی‌های حاضر خواسته شد تا در مورد آن توضیح دهند. دو تابلوی نقاشی رنگ روغن از روسپی‌های درباری که توسط بازرگانان ارمنی از ونیز یا لیورنو آورده شده بود،

1. Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Gall. 97ii, Claude Ignace, Isfahan to Claude Bouchier, Rome, 10 Nov. 1665, fols. 331–332.

2. Raphael du Mans

3. Capuchin

4. A third, non-eyewitness description is given by Maertial de Thorigne, a Frenchman who resided in Aleppo and who compiled reports from various locales in the East. See Richard, Raphaël du Mans, Vol. 1, p. 153–166.

به شاه عباس پیشکش شد. این موضوع حاکم صفوی را بر آن داشت تا از تاورنیه در مورد سلیقه‌اش راجع به زنان و ایده‌اش در مورد زیبایی زن سؤال کند که مرد فرانسوی به‌طور دیپلماتیک اشاره کرد به اینکه زیبایی در چشم بیننده است و فرهنگ‌های متفاوت استانداردهای مختلف دارد. در تمام مدت، آهنگ و رقص میهمانی را به جنب و جوش درآورده بود و میهمانی تا نیمه‌شب ادامه داشت. وقتی شاه متوجه این امر شد که توجه میهمانانش در حال پائین آمدن بود، به آنها اجازه خروج داد.

تاورنیه بیان می‌کند که در طول شانزده ساعتی که میهمانی برگزار شد، خواهجه‌هایی که نگهبان بودند، بدون اینکه چیزی بخورند و یا بنوشند، در حالت ایستاده بودند. دولیه دلاند، یکی از همراهان تاورنیه و میهمان دیگر، به‌صورت تهدیدآمیزی بیشتر مشاهده کرد چگونه تعدادی از درباریان ایستاده بودند و از رواق طبقه پائینی به‌طور آشکارا با ترشروی حاکمی از ناراضی از رفتار بی‌چون و چرای‌شان به‌دلیل این همه رفتارهای خودمانی با بیگانگان را تماشا می‌کردند و می‌ترسیدند که وارد شوند^۱. با توجه به همه اینها، ادعای شاردن درک می‌شود آن زمان که شاه عباس دوم در ۱۰۷۷ ق. / ۱۶۶۶ م. مُرد، مسیحیان به‌دلیل بردباری زیادی که داشت، برایش گریه می‌کردند^۲ (Chardin, 1811:398-399). همچنین جای تعجب نیست که دقیقاً در دوره او برخی از علما، شروع به شکایت از شاهان مشروب‌خور که نتوانستند تصویری از اعتبار اسلامی ارائه دهند، کردند^۳. در زمان دو حاکم پایانی صفویه، سلیمان و سلطان حسین، از چنین سرمستی و صراحت غیرعادی کم کردند. هر دو حاکمانی کم‌تحرك که بیشتر پذیرنده نفوذ و مشورت طبقه روحانی تا راغب به خوشگذرانی با خارجی‌های فرانک بودند. در این دوره، مالیات ارمنی‌ها افزایش یافت، درخواست‌های دوره‌ای برای اجرای سختگیرانه قوانین خالص برای غیرشیعیان منتشر شد و تاج‌گذاری سلطان حسین در ۱۱۰۵ ق. / ۱۶۹۴ م. با ممنوعیت نوشیدن و سایر فعالیت‌هایی که غیراسلامی تلقی می‌شد، هم‌زمان بود. تا حدی که میهمانی‌های نوشیدنی در حیطه اختیارات این دو حکمران ادامه داشتند و این میهمانی‌ها در خلوت کاخ بدون حضور میهمانان خارجی برگزار می‌شد. با وجود این شیفتگی تصاویر و آیین‌های مسیحیت در محافل درباری پایدار ماند؛ برای مثال می‌دانیم که شاه سلیمان مجذوب تصاویر تزئین‌شده در کلیسای جامع وانک در جلفای

¹ Tavernier, *Les six voyages*, Vol. 1, p. 487–502; Daulier Deslandes, *Les Beautez de la Perse*, p. 30–37; Kroell (ed.), *Nouvelles d'Ispahan*, p. 18–19; Richard, *Raphaël du Mans*, Vol. 1, p. 154–155.

² For more grumbling about the prominent role of Christians in this period, and the fear that they might take over, see Ga'fariyān, *Şafaviyyah*, Vol. 2, p. 791.

³ See Chardin, *Voyages*, Vol. 5, p. 216–217, and Vol. 6, p. 444–445; as well as Kaempfer, *Exotic Attractions*, p. 28.

جدید شد (Landau, 2012: 425). اگر ما معتقد به پدر کروسینسکی باشیم، شاه سلطان حسین در اعماق وجودش اعتقاد نداشت که اسلام از مسیحیت بهتر بود، فکر می‌کرد که کارگران مسیحی از مسلمانان آموزش‌دیده‌تر هستند و گمان می‌برد که مسیحیان از نقطه‌نظر دین نیز سرآمد هستند (Ergon; 2010: 273-334).

مبلغان: نقش و اقبال

مبلغان در همه اینها چه نقشی داشتند؟ حتی اگر رؤیای آنها در مورد تغییر مذهب، در وهله اول از شاه و نخبگان هرگز تحقق نیافت، ایران یک مکان کمابیش مطلوب برای کشیشان اروپایی از آب در آمد، چنانکه برای همه بازدیدکنندگان و ساکنان اروپایی اینطور بود.^۱ این کاملاً ورای برخورد ابتدایی و معمول مربوط به میهمان‌نوازی مرسوم ایرانیان بود و واقعیت این است که آنها این بازدیدکنندگان از خارج را اول از همه به عنوان نمایندگان سیاسی و لاقلاً به عنوان نمایندگان قدرت‌های خارجی می‌دیدند، به معنای دقیق کلمه، کسانی که باید مورد احترام قرار می‌گرفتند. راهب‌هایی که در ایران کار می‌کردند، در فضایی که دارای آزادی نسبی بود، فعالیت می‌کردند. آنها در یک وضعیت حفاظت نسبی زندگی می‌کردند و اگر اجازه نداشتند تا مسلمانان را به دین خود دعوت کنند، مجاز بودند تا ارمنیان و سایر اقلیت‌ها را به «ایمان حقیقی» بیاورند.^۲

به همین دلیل و دلایل دیگر، بدیهی به نظر می‌رسد که اکثر مبلغان - مثل غربی‌ها به‌طور کامل - ایران را دوست داشتند. آنها ایران را بهتر از امپراطوری عثمانی ورای استانبول دوست داشتند، با سرزمین‌های آشفته شرقی‌اش که توسط غارتگران عرب و گُرد به تدریج غلبه کردند؛ بهتر از هند با بادهای موسمی سیل‌آسایش، رطوبت تحمل‌ناپذیرش و - آن سوی دربار ایرانی - دین چند شکل نامفهومش پُر شده با آیین‌های ظاهراً باورنکردنی‌اش. آنها از میهمان‌نوازی افسانه‌ای ایرانیان که با میهمان‌داری تقویت شده بود، لذت بردند، سنت منحصر به فرد پرداختن به نمایندگان سیاسی خارجی از زمانی که وارد کشور شدند تا زمانی که خاکش را ترک کردند. آنها نه تنها با آیین‌های ایرانیان و احساسات هنری بلکه با عادات و رسوم مردم و پیچیدگی فرهنگ‌شان، قرابتی آشکار احساس کردند. توماس هربرت، گرچه

¹ For this, see Matthee, "Safavids under Western Eyes".

² As Stefan Halikowski-Smith argues, several qualities made prelates good envoys, including their vows of obedience, which gave them a certain pliancy; their status as men of the cloth, which gave them a cover; their familiarity with pomp and circumstance; and their role as confessors, which taught them to keep secrets. See Halikowski-Smith, "The Friendship of Kings", p. 104.

فخرروشانه، آن را به بهترین حالت بیان کرد؛ وقتی که او گفت: «برای روش زراعت، عمارت‌ها و تمدن‌شان "ایرانیان" بیشتر از هر کس دیگر که ما تاکنون در آسیا مشاهده کرده بودیم، شبیه اروپای ما بودند» (Herbert, 1928: 168).

ایرانی‌ها نیز متقابلاً پاسخ دادند. مردم به‌خصوص پسران جوان در خیابان ممکن بود به راهبان اهانت کنند و دشنام بدهند، به طرف آنها سنگ پرتاب کنند و آنها را سگ صدا بزنند^۱. نمایندگان نخبگان صفوی به روحانیون فرانکی، انگیزه‌های پنهانی مشکوک داشتند، زیرا معمولاً آنها در کل به خارجی‌ها مشکوک بودند^۲ و حتی بعد از اینکه خود شاه عباس اول عادتش را ترک کرد، به‌ویژه مردم متدین از هر گونه تماس با آنها حتی دست دادن دقیقاً همان‌طور که از تماس با افراد غیرشیعی که آنها را نجس در نظر می‌گرفتند، طبق آداب نجاست، خودداری می‌کردند^۳. در عین حال، به‌طور کلی نخبگان با بازدیدکنندگان رسمی اروپایی با میهمان‌نوازی و احترام زیاد رفتار می‌کردند، نه فقط به این دلیل که آنها را همان‌طور که بودند، بلکه به عنوان نماینده شاهان اروپا و پاپ کاتولیک می‌دیدند^۴. ایرانیان ممکن است فقر اختیاری و جامه فروتنی روحانیون به‌ویژه آنهایی که متعلق به طریقه‌های دراویش است را دشوار یافته باشند. هیچ‌یک از اینها کاملاً برای آنها ناآشنا نبود، زیرا این مردان و راه‌های‌شان بدون شک آنها را به یاد دراویش و قلندرهای خودشان می‌انداختند، گدایان خلاق با خلوص نیت با لباس‌های بسیار ژنده‌پوش‌تر از آنچه مبلغین می‌پوشیدند، الهام می‌گرفتند. اما برای فرهنگی که نگران ظاهر بیرونی است که خود را در مقابل میزبان خود به‌ویژه به‌عنوان یک فرد خارجی خوب نشان دهد، رسم مبلغین برای ظاهر شدن حتی در مقابل شاه با عادت و صندل‌های ساده به دلیل نداشتن حسن سلوک و احترام سزاوار، غیرقابل درک به نظر می‌رسید (Kaempfer, 2018: 659/1). با این حال، برخی این سادگی بازتاب‌کننده فقر اختیاری را تحسین کردند. ایرانیان فرهیخته، همچنان برای مبلغین به سبب دانش‌شان و مخصوصاً دانش علمی‌شان - به‌ویژه در زمینه ریاضیات، نجوم و پزشکی - نه تنها برای توانایی و تمایل به مشاجره در بحث آموزش‌دیده با آنها، بلکه در مورد مسائل ایمانی و فلسفی ارزش قائل بودند (Gulbenkian; 2004: 148).

¹. [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 163, 446-447.

². See Matthee, "Between Aloofness and Fascination".

³. [Chick] (ed.), *Chronicle of the Carmelites*, Vol. 1, p. 165.

⁴. Chardin, *Voyages*, Vol. 6, p. 155, Claims that the Iranians Perceived the Augustinians as Ambassadors of Portugal, the Carmelites as Envoys from the Pope, and the Capuchins and the Jesuits as Emissaries from France.

مبلغان اثبات کردند که در راه‌های دیگر هم می‌توانند مفید باشند. دربار سلطنتی، دچار کمبود دانش در مورد زبان‌های اروپایی، برخی را به‌عنوان مترجمان و دیپلمات‌ها در ارتباطش با دیگر بازدیدکنندگان اروپایی دعوت کرد. پدر خوان تادئو دی آلیسیو برای سال‌ها به‌عنوان دیپلمات و محرم اسرار شاه عباس خدمت می‌کرد. او همچنین به‌عنوان معلم زبان‌های اروپایی برای مترجمان محلی عمل می‌کرد (Della Valle, 1843:659/1). مبلغین به‌عنوان مترجمان برای بازدید هیأت نمایندگی از کشورهای اروپایی به خدمت خود ادامه می‌دادند. برای نمونه، ژوزف روزاریو^۱ پدر آگوستینی به‌عنوان مترجم سفارت هولشتاین وقتی در سال ۱۶۳۷-۱۶۳۶م. از اصفهان دیدن نمود، کار کرد (Olearius, 1980:512; Andersen & Iversen, 1980:149). نماینده لهستان که در سال ۱۶۴۷م. به اصفهان آمد، درخواست‌هایش را که تهیه‌شده توسط کارملی‌های اصفهان بود، به شاه ارائه داد (Berchet, 1976:221-222). مثال دیگر، پدر آیمه چزاد^۲، یسوعی عالمی است که در اواسط دهه ۱۶۵۰م. در اصفهان صومعه تحت فرمانش را رهبری می‌کرد. چزاد به محل اقامت وزیر بزرگ، محمد بیگ اجازه دسترسی یافت که با فواصل منظم به آنجا دعوت می‌شد (De Rhodes, 1659:46-47; Zimmel, 1969). از یک یسوعی دیگر، الکساندر دِ رودس^۳ به‌دلیل زبان فارسی عالی که می‌دانست، اغلب به‌عنوان نماینده عقیده مسیحی در بحث‌های دربار دعوت می‌شد^۴. البته مشهورترین مورد، پدر کاپوچینی، رافائل دِ مانژ است که در مدت تقریباً پنجاه سالی که در اصفهان به‌سر می‌برد، به‌عنوان رابط میان تعداد زیادی از بازدیدکنندگان اروپایی، شامل تعدادی مسافران و جامعه و فرهنگ ایرانی عمل کرد. همچنین پدران مسیحی نقشی مهم در پخش اخبار یا از طریق مبلغین که از مأموریت‌های دیگر در آسیا بازدید می‌کردند یا از راه نامه‌ها و مطالب چاپی که مستقیماً از اروپا می‌رسید، بازی می‌کردند. نمایندگان نخبگان ایرانی در مورد وقایع و تحولات در اروپا کنجکاو بودند، از پدران در صومعه‌های‌شان برای مطلع شدن از وقایع در غرب دیدن می‌کردند و مبلغین را در جریان تحولات ایران قرار می‌دادند (Chardin, 1811).

در خاتمه، مبلغین در میان افراد عادی به‌همان اندازه نخبگان به‌خاطر مهارت‌های پزشکی و جادوی شفابخشی که تصور می‌شد آنها دارند، مردمی بودند. همان‌طور که اشاره شد، ناظران مختلف خارجی اصرار داشتند که ایرانیان تصاویر مقدسین مسیحی را دوست داشتند و به آنها قدرت شفابخش نسبت می‌دادند (Bembo, 2007:326-327). دانش پزشکی و

1. Joseph Rosario

2. Aime Chezaud

3. Alexandre de Rhodes

4. On Him, see Thi Kieu Ly Pham's essay in this issue.

استعدادهای شفابخش مبلغان (مفاهیم) در معنای حقیقی کلمه درها، حتی خلوتگاه خانه‌های نخبگان را گشود. توفیق در بهبود بیماری برای اشاعه کلام خدا ثمربخش به حساب می‌آمد.^۱ این قالبی بود که برای سال‌ها باقی ماند (Anonymous, 1722:50). مورد فوق‌الذکر را پیرا دلاکردا مشاهده کرد که بسیاری از مسلمانان به امید بهبودی از بیماری به صومعه آگوستینین‌ها در اصفهان کشیده شده بودند. دیگران اصرار داشتند که ایرانیان اغلب بچه‌های مریض‌شان را پیش مبلغان می‌آوردند تا بالای سر نوزادان انجیل بخوانند و بدین‌سان بسیاری در بستر مرگ‌شان تعمید گرفته بودند^۲ (Lacerda, 1972:93). حتی گفته می‌شود که وزیر اعظم، شیخ علی خان (در قدرت ۱۶۸۹-۱۶۶۹ م.) یک مقام رسمی مشهور به خاطر عقیده ضد مسیحی‌اش، خواسته تا مبلغی برای پسر مریضش انجیل بخواند. چند دهه بعد، محمود غلزائی، سردسته گروه افغان که اصفهان را فتح کرد، خواست که طی یک جنون، برایش «انجیل شفابخش» خوانده شود^۳ (Krusiński, 2018:150/2; Bruyn, 1714).

برای مسیحیان شرق و حتی اسپانیا، ارتباط روزانه با تمدن عرب یک تاثیر متعادل‌کننده در مورد مجادله کلامی با اسلام داشت. در ایران، اثر متقابل انسانی عملکردی مشابه داشت. مبلغین، مسافران را قطع نظر از ایمان و منشأ آنها اسکان می‌دادند، آنها خودشان، به نوبت توسط هلندیان (پروتستان) در بندرعباس اسکان و پناه داده شدند. همچنین در اصفهان به ملاقات‌های دوطرفه می‌پرداختند و هدایا و تعارفات رد و بدل می‌کردند. حتی هلندی‌ها برای آنها اعتبار و خوشنامی فراهم می‌آوردند. پدر رافائل دو مانژ در اینجا چهره‌ای ناب است، نقش او به‌عنوان نماینده کلیسا که وظیفه‌اش تلاش برای تبدیل غیرمسیحیان بود، تحت‌الشعاع و- مطمئناً زیر نظر بورس تحصیلی مدرن قرار گرفته است- نقشش به‌عنوان واسطه و منبع خبر قرار گرفت. به‌عنوان مثال، ژان شاردن در خلال چندین ملاقاتش از میهمان‌نوازی دو مانژ لذت برد و دو مانژ او را همانند بسیاری دیگر از مسافران به بزرگان صفوی معرفی کرد. همه اینها باعث شد یک همکار یسوعی شکایت کند که دو مانژ پنجاه سال را به بحث و گفتگو با مقامات دربار و اهل قلم گذرانده بود و در تمام این مدت برای خدا و کلیسا خیلی کم کار انجام داده است (Richard, 1995:109/1). گفته می‌شود که او به این انتقاد پاسخ داده است؛ با بیان اینکه کاملاً چیزی بود که او ایمانش به این روند را از دست نداده است (Windler, 2018:452).

¹. [Chick] (ed.), Chronicle of the Carmelites, Vol. 1, p. 244-245.

². De Rhodes, Relation de la mission, p. 39-40; Ange de St Joseph, Souvenirs de la Perse, p. 164-165; Wilson, "History of the Mission", p. 687-688. See also Zimmel, "Vorgeschichte und Gründung", p. 15.

³. See also Lockhart, Fall of the Safavī Dynasty, p. 208-209

به طور قطع، بیشتر این گشاده رویی و پذیرش یک نقش ایجاد فضیلت به خاطر ضرورت بود. گروه‌هایی که در خانه تا سرحد فاصله گرفتن از یکدیگر در دنیای جداگانه زندگی می‌کردند، به وقت ضرورت با منتقل شدن به یک فضای اجتماعی مشترک در سرزمین‌های بیگانه نقاط مشترک پیدا می‌کنند. مبلغین روابط متقابل‌شان با غیرکاتولیک‌ها را به وسیله ارجاع دادن به اوضاع و احوال فوق‌العاده توجیه می‌کردند. حتی کارملیت‌ها که به دلیل تنگدستی و محدودیت، اهل مراقبه شده بودند، در برابر اجتناب‌ناپذیری ارتباط اجتماعی در محیط ایران از پا درآمدند (Windler, 2018:462-470, 502-511).

سرانجام، این فراگیرترین ویژگی بارز اصلی مدیریت هوشمندانه شاهنشاهی بود. ایران صفوی از نظر زبانی، قومی و مذهبی نسبت به هندوستان مغول از تنوع کمتری برخوردار بود، اما موفق‌ترین حاکمانش از همان روش عاقلانه همه‌شمول اجازه دادن به مردم برای پیروی از مذهب خودشان و ایجاد فضایی از مدار در دربار پیروی می‌کردند^۱ (Brill;2017:458-512).

این موضوع نه برای دادن صورت آرمانی به همه اینها و نه برای به تصویر کشیدن یک تصویر رمانتیک از همزیستی در اندلس، بلکه به عنوان نوعی از چند فرهنگ‌گرایی مهم است. به گفته پیتیر شیلدال^۲ منتقد هنری، با مرور آثار فرانسیسکو دی زورباران در نمایشگاهی در نیویورک، ضد نهضت اصلاح دین «تحمل مدارا را نداشت». صفویان تحمل چندانی هم نداشتند و با تمام تساهلی که آنها به نمایش می‌گذاشتند، این مهم است که به خاطر بسپاریم علاقه و همدردی برای مسیحیان در قلمرو صفوی محدودیت‌های خود را داشت (Schjeldahl, ۲۰۱۵:۱۰۳). دلایل دولت هرگز نمی‌تواند با سیاست رقابت کند. به تعبیری، انجام دادن با در اختیار داشتن و حفظ قدرت، شاه به وضوح یک سپر محافظ در مقابل عدم رواداری روحانیت بود (Chardin, 1811:532-539/9). اما او در اصل رئیس یک حکومت اسلامی بود، وصی الهی، وظیفه حمایت کردن از طبقه مسلمانان را داشت. بر همین اساس، این قطعاً تصادفی نیست که صاحبان قدرت مذهبی ایران از سال ۱۶۶۷م. قاطعانه‌تر شدند، سالی که شاه سلیمان تازه، تحت عنوان صفی دوم به قدرت دست یافته بود، مریض و ناتوان، نمایش‌دهنده قدرت ضعیف سلطنتی در مخمصه افتاده بود^۳. در نتیجه «مدارا» هیچ‌گاه نمی‌تواند نهادینه شود، حتی در عمل باید تسلیم خصوصیات تحکم‌آمیز شیعه دوازده امامی در کشور و اجتماع بود، زیرا این شالوده جامعه بود، نیروی آغازینی که به

¹. For the Mughal Empire, see Lefèvre, *Pouvoir impérial*, p. 18–19

². Peter Schjeldahl

³. The observation about the growing assertiveness by the 'ulamā' was made by Raphaël du Mans. See Richard, Raphaël du Mans, Vol. 1, p. 77 et 82.

سلسله مشروعیت بخشید. چرا همه اینها قابل توجه است؟ من فکر می‌کنم برای نگاهی گذرا به یک دنیای متفاوت با قبل، مهم است که این روابط متقابل در شرایط جاری جهانی فرقه‌گرایی تکرارشونده مذهبی، تعارض قومی و تعصب سیاسی ابراز می‌کند. بین سال‌های ۱۵۵۵م. سال صلح آوگسبورگ^۱ و ۱۶۱۸م. آغاز جنگ سی ساله، اروپا تحت جریانی که مورخان آن را اعتراف، تحمیل ایمان بر اساس اصل منطقه او، دین او می‌نامیدند، قرار گرفت. هیچ چیز از این نوع در ایران صفوی اتفاق نیفتاده است. بی‌گمان شیعه دوازده امامی ایمان رسمی‌شان بود و نمونه‌هایی از ظلم به مریدان سایر ادیان به وفور یافت می‌شود؛ اما فضای کافی در سطح گفتمان حقیقی وجود داشت و برداشته‌های پراکنده از حقیقت و معنای بین ادیانی را امکان‌پذیر ساخت، درست همان‌طوری که فضای کافی در مدت ساختار اجرایی صفوی برای گرایش‌های سنی در میان وزیران اعظم متعدد و حداقل یکی از حکام سلسله وجود داشت- شاه اسماعیل دوم (۹۸۵-۹۸۴ق. / ۱۵۷۷-۱۵۷۶م.). اگر حاکمان صفوی تساهل‌نمایی نداشتند، بیشتر آنها یک تجربه واضح از مدارا، ترکیبی از عمل‌گرایی، اشتیاق و چشم‌انداز فیلسوفانه پی‌ریزی شده بر اساس ایمان به گوناگونی و اساساً به صورت یک مسئله خصوصی انجام می‌دادند (Habibi, 1966: 94).

نتیجه

این اواخر، محققان زیادی استدلال کرده‌اند که اسلام در تجلی پشامدرنش به‌طور ذاتی میزان زیادی از پیچیدگی را تحمل می‌کند که در واقع به‌رغم نموده‌ها و پیچیدگی، سازگاری با عناصر متضاد در ذات آن است (Bauer, 2008: passim). به‌ویژه شهاب احمد فقید، در اسلام یک سرزمین گسترده از «تنوع خیره‌کننده»، بسیار بیشتر از اروپای شناخته‌شده پس از روم، از لحاظ نژادی، زبانی و تنوع مذهبی، جهانی از «در هم تافتگی و چندگانگی ذاتی» و تاکنون متحد در «الگوی مشترک از زندگی و اندیشه اسلامی» را شناسایی کرد^۲. احمد باور دارد که اسلام به‌طور گسترده مستعد تضاد و پذیرنده یک سری احکام مقابل از هر دو طرف است (Ahmed 215:278). جهان‌وطنی‌گرایی، راهی برای انعطاف‌پذیری به جهان بود که در اسلام پیشامدرن نفوذ کرده است. احمد تأکید می‌کند که از لحاظ داخلی، مسلمانان طی ۱۴ قرن با اختلاف، تنوع و اختلاف نظر سر و کار داشته‌اند.

^۱. Peace of Augsburg

^۲. On his publication, see also Emilio G. Platti's essay in this issue.

مسلماً احمد استدلالش را پیش برده و اذعان می‌دارد: «ترکیب اصولی که در جوامع با اکثریت مسلمان وجود دارد، از نظر بسیاری غیر از اسلام است و بسیاری از اعتقادات و اعمال اسلامی را نادیده می‌گیرد که عدم تحمل را نشان می‌دهد تا باز بودن»، اما او مجموعه‌ای متفاوت از ویژگی‌هایی خاص را به خصوص برای نیمه شرقی امتداد یافته از بالکان تا بنگال، آنچه امروز ما آن را جهان پارسی می‌نامیم، ارائه می‌دهد. این قلمروها، خصوصاً شیعه دوازده امامی با پذیرشش از وحی مستمر، قابلیت انعطاف‌پذیری را به نمایش می‌گذارد. این انعطاف‌پذیری را مذهب کاتولیک نیز از خود نشان می‌داد. هر دو مذهب همیشه فضایی برای تنوع و تکرار، اجازه تفسیرهای متفاوت و تمایل به گفتگو با مخالفان قائل بودند. هر چند این تمایل به وضوح با هدف شکست دادن و متقاعد کردن طرف مقابل بود، اما به یادگیری چیزی از او منجر می‌شد. مطمئناً این اجتماع به راحتی نمایندگان دو گروه درگیر گفتمان در ایران صفوی را تسهیل می‌کرد.

اشتیاق نشان داده شده توسط ایرانیان به مسیحیت، هم در میان نخبگان و هم در میان مردم عادی، تا حدودی شیفتگی به وسایل، شمایل‌نگاری، نمادگرایی، ایده مقام قدسی و عقیده بازگشت ثانویه در دین مسیحی بود. اما همچنین حکایت از اشتیاق ذاتی و تمایل به راستی‌آزمایی اعتقادات یکی در برابر دیگری، با استدلال‌های منطقی را نیز داشت. زمانی که آنچه دست جوزف کارملیتی، در اواخر قرن هفدهم میلادی تصریح داشت که در بین مسلمانان تنها ایرانیان اجازه بحث آزاد در مورد مسائل مذهبی را داده‌اند، به چنین کنجکاوی اشاره کرد.^۱ نیکولا مانوچی^۲ معاصرش، کسی که در سن جوانی زادگاهش و نیز را ترک کرده و عمری را در دنیای مسلمانان گذرانده بود، به جزئیات این پافشاری پرداخت. وی این گزاره که ایران تنها کشور در جهان اسلام، که مجاز به «استفاده از استدلال، پرسشگری و پاسخگویی در مورد مسائل مذهبی بدون کمترین خطر» است را با آزادی که در ایران تجربه کرده بود، در یک دیدگاه مقایسه‌ای قرار داد (Manucci, 1907-1908:41/1). او تصریح کرد در ایران، این آزادی وجود دارد که «بدون ترس از دخالت در این مورد، سؤالات مربوط به آیین مسیحی بین مسیحیان و پارسیان را پرسیده و به آنها پاسخ دهند».^۳ در هر جای دیگر - در امپراطوری عثمانی، عربستان، قلمروی مغول، بلخ، بخارا و در میان

^۱. Ange de St Joseph, *Souvenirs de la Perse*, p. 158-159. This was, of course, also the case at the court of the Persianate Mughals, especially during the reigns of Sulṭān Akbar (r. 963/1556-1542/1605), and Ġāhāngīr (r. 1013/1605-1037/1627). See Bailey, "Between Religions"; Alam & Subrahmanyam, "Frank Disputations"; Xavier, Mir 'at al-quds; Lefèvre, "The Majālis-i Jahāngīr".

^۲. Niccolao Manucci

^۳. See Manucci, *Storia do Mogor*.

ازبکان و پتان‌ها- چنین چیزی امکان‌پذیر نبود: مذهب مصون از تعرض بود و فرد تنها با سؤال پرسیدن در معرض مرگ قرار می‌گرفت.^۱

با توجه به همه اینها می‌فهمیم که چرا شاردن اساساً ایرانی‌ها را خداشناسان فطری خوانده است (Chardin, 1811:258). با در نظر گرفتن خطر تعمیم دادن می‌توان گفت از بسیاری جهات، هنوز هم این موضوع صحت دارد. همان‌طور که اکنون علمای اصطلاح‌گرا دلیلی برای نگرانی دارند.

منابع و مآخذ

- Andersen, Jürgen & Iversen, Volquard, 1980: *Orientalische Reise-Beschreibung*[n], Adam Olearius (ed.), Schleszwig, J. Holwein, 1669; facs. reprint, Dieter Lohmeier (ed.), Tübingen, Niemeyer.
- Ange de St Joseph, 1985: *Souvenirs de la Perse safavide et autres lieux de l’Orient, 1664-1678*, Michel Bastiaensen (trans. and annotated), (Faculté de philosophie et lettres, 93), Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles.
- Anonymus, 1723: “Mémoire de la mission d’Erzeron”, in Anonymus [Thomas-Charles Fleuriau d’Armenonville] (ed.), *Nouveaux mémoires des missions de la Compagnie de Jésus dans le Levant*, Vol. 3, Paris, G. Cavalier, 272–314.
- Anonymus, 1780: “Mémoire de la province du Sirvan, en forme de Lettre adressée au Père Fleuriau”, in [Thomas-Charles Fleuriau d’Armenonville] (ed.), *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères. Nouvelle édition*, Vol. 4: *Mémoires du Levant*, Paris, J.-G. Mérigot le Jeune, 13–53.
- Aṙak’el of Tabriz, 2005–2006: *The History of Vardapet Aṙak’el of Tabriz*, 2 Vols., George A. Bournoutian (trans. and ed.), (Armenian Studies Series, 9), Costa Mesa, CA, Mazda.
- Archivum Romanum Societatis Iesu, Rome, Gall. 97ii, Claude Ignace, Isfahan to Claude Bouchier, Rome, 10 Nov. 1665: fols. 331–332.
- Bedik, Pedros, 2014.: *A Man of Two Worlds: Pedros Bedik in Iran, 1670–1675*, Colette Ouahes & Willem Floor (trans. and ed.), Washington, D.C., Mage.
- Bembo, Ambrosio, , 2007: *The Travels and Journal of Ambrosio Bembo*, Clara Bargellini (trans.) & Anthony Welch (ed. and annotated), Berkeley, University of California Press.
- Berchet, Guglielmo (ed.), 1976: *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino, G.B. Paravia, 1865; reprint Tehran, Imperial Organization for Social Services.
- Bourges, Jacques de, 1666: *Relation du voyage de Monseigneur l’évêque de Béryste, vicaire apostolique du royaume de la Cochinchine, par la Turquie, la Perse, les Indes, etc., jusqu’au royaume de Siam...*, Paris, D. Béchet.
- Bruyn, Cornelis de, 1714: *Reizen over Moskovie door Persie en Indie*, Amsterdam, Wetstein, 2nd edition.

¹. See Manucci, *Storia do Mogor*.

- Chardin, Jean, 1811: *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient...*, 10 Vols. and maps, Louis Langlès (ed.), Paris, Le Normant.
- Safavid iRan and the ChRiStian MiSSionaRy expeRienCe 91* [Chick, Herbert] (ed.), 2012: *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, 2 Vols. paginated as one, London, Eyre & Spottiswoode, 1939; new edition London, I.B. Tauris.
- Daulier Deslandes, André, *Les Beautez de la Perse, ou la description de ce qu'il y a de plus curieux dans ce royaume...*, Paris, G. Clouzier, 1673.
- Della Valle, Pietro, 1663: "Informatione della Georgia data alla S.ta di N.S. Urbano Papa VIII", in Melchisédec Thévenot (ed.), *Relations de divers voyages curieux, qui n'ont point esté publiées...*, Paris, I. Langlois, 14 pages (separate pagination).
- Della Valle, Pietro, , 1843: *Viaggi di Pietro della Valle, il pellegrino...*, 2 Vols., Brighton, G. Gancia.
- Eskandar Beg Monshi, 1978–1986: *History of Shah 'Abbas the Great*, 3 Vols. paginated as one, Roger M. Savory (trans. and ed.), Boulder, CO, Westview,.
- Florencio del Niño Jesús, 1929: *Biblioteca Carmelitano-Teresiana de Misiones, Vol. 2: A Persia (1604-1609). Peripecias de una embajada pontificia que fué a Persia a principios del siglo XVII*, Pamplona, R. Bengaray.
- Gouvea, António de, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Meneses, Primaz da India Oriental Religioso da Ordem de S. Agostinho... quando foy as Serras de Malawar... recopilada de diversos tratados*, Coimbra, D. Gomez Loureyro, 1606.
- Gouvea, António de, 1611: *Relaçam em que se tratam as guerras e grandes victorias que alcançou o grãde rey da Persia Xá Abbas do grão Turco Mahometto & seu filho Amethe*, Lisboa, P. Crasbeeck.
- Herbert, Thomas, 1928: *Travels in Persia, 1627–1629*, William Foster (abridged and ed.), London, G. Routledge.
- Kaempfer, Engelbert, 2018: *Exotic Attractions in Persia, 1684–1688: Travels and Observations*, Willem Floor & Colette Ouahes (trans. and ed.), Washington, D.C., Mage.
- Kroell, Anne (ed.), 1979: *Nouvelles d'Ispahan, 1665-1695*, Paris, Société d'Histoire de l'Orient.
- Krusiński, Judas Thaddeus, 2018: *The History of the Late Revolutions of Persia...*, 2 Vols., London, J. Osborne, 1740; reprint in 3 Vols., London, I.B. Tauris.
- Letter Juan Taddeo di S. Elisio, n.d., in *Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, 46–IX–19.
- Mans, Raphaël du, 1890: *Estat de la Perse en 1660*, Charles Schefer (ed.), Paris, E. Leroux.
- Manucci, Niccolao, 1907–1908: *Storia do Mogor or Mogul India, 1653–1708*, William Irvine (trans.), 4 Vols., London, J. Murray.
- Nationaal Archief (Dutch National Archives), 30 March 1657: *The Hague, Records of the Verenigde Oostindische Compagnie (Dutch East India Company) VOC 1215, Gamron to Batavia, fol. 864.*
- Olearius, Adam, *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscowitischen und Persischen Reyse...*, Schleszwig, J. Holwein, 1656; facs. reprint, Dieter Lohmeier (ed.), Tübingen, Niemeyer, 1971.
- Orta Rebelo, Nicolau de, *Un voyageur portugais en Perse au début du XVIIe siècle*, Joaquim Veríssimo Serrão (ed.), Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1972.
- Pereira de Lacerda, Luis, *L'ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des pères portugais de l'ordre de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho, 1604-1605*, Roberto Gulbenkian (trans. and ed.), Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1972; reprint in idem

- (ed.), *Estudos históricos*, Vol. 2: *Relações entre Portugal, Irão e Médio Oriente*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1995, 40–172.
- Pitton de Tournefort, Joseph, 1717: *Relation d'un voyage du Levant...*, 2 Vols., Paris, Impr. royale.
- Pouillet [d'Armainville], 1668: *Nouvelles relations du Levant. Avec une exacte description... du Royaume de Perse*, 2 Vols., Paris, L. Billaine.
- Rhodes, Alexandre de, 1659: *Relation de la mission des Pères de la Compagnie de Jésus, établie dans le Royaume de Perse...*, Paris, J. Hénauld.
- Silva y Figueroa, García de, 2017: *The Commentaries of D. García de Silva y Figueroa on his Embassy to Shāh 'Abbās I of Persia on Behalf of Philip III, King of Spain*, Jeffrey S. Turley & George B. Souza (trans. and eds.), Leiden, Brill.
- Tavernier, Jean-Baptiste, 1676: *Les six voyages de Jean-Baptiste Tavernier... en Turquie, en Perse, et aux Indes*, 2 Vols., Paris, G. Clouzier.
- [Villotte, Jacques, and Frizon, Nicolas], 1730: *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie, et en Barbarie*, Paris, J. Vincent.
- Wilson, Arnold T. (trans. and ed.), 1925: "History of the Mission of the Fathers of the Society of Jesus, Established in Persia by the Reverend Father Alexander of Rhodes", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 3, 675–706.
- Xavier, Jerónimo, 2012: *Mir'āt al-quds (Mirror of Holiness): A Life of Christ for Emperor Akbar: A Commentary on Father Jerome Xavier's Text and the Miniatures of Cleveland Museum of Art*, Acc. no. 2005.145, Pedro Moura Carvalho (ed.) & Wheeler M. Thackston (trans. and annotated), Leiden, Brill.
- Zak'aria of K'anak'er, 1874–1876: *Mémoires historiques*, in Marie-Félicité Brosset (ed.), *Collection d'historiens arméniens...*, 2 Vols., St Pétersbourg, Impr. de l'Académie impériale ds sciences, Vol. 2, 1–154.
- Zak'aria of K'anak'er, 2004: *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'er*, George A. Bourmoutian (trans. and ed.), Costa Mesa, CA, Mazda.
- Secondary Sources*
- Abdullaeva, Firuza, 2011: "The Origins of the Munāzara Genre in New Persian Literature", in Ali-Asghar Seyed-Gohrab (ed.), *Metaphor and Imagery in Persian Poetry*, Leiden, Brill, 249–273.
- Ahmed, Shahab, 2015: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Alam, Muzaffar & Subrahmanyam, Sanjay, , 2009: "Frank Disputations: Catholics and Muslims in the Court of Jahangir (1608–11)", *The Indian Economic and Social History Review* 46; 457–511.
- Alonso, Carlos, 1989: "El primer viaje desde Persia a Roma del P. Vicente de S. Francisco, OCD", *Teresianum* 11, 517–550.
- Alonso, Carlos, 1998: "Documentación inédita sobre las misiones de los Teatinos en Georgia", *Regnum Dei. Collectanea Theatina* 124, 269–372.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, 2007: *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Lagrasse, Verdier.
- Bailey, Gauvin A., 1998: *The Jesuits and the Grand Mogul: Renaissance Art at the Imperial Court of India, 1580–1630*, Washington, D.C., Freer Gallery of Art.
- Bailey, Gauvin A., 2004: "Between Religions: Christianity in a Muslim Empire", in Jorge Flores & Nuno Vassallo e Silva (eds.), *Goa and the Great Mughal*, exhibition catalogue, Lisbon, Calouste Gulbenkian, 148–161.

- Bauer, Thomas, 2011: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- Brummett, Palmira, 1996: “The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and ‘Divine’ Kingship”, in John V. Tolan (ed.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, New York, Garland, 331–359.
- Couto, Dejanirah, 2011: “Les festins à la cour de Châh Ismâ‘îl safavide vus par les ambassadeurs portugais de la première moitié du xvie siècle. Fernão Gomes de Lemos (1515) et Baltasar Pessoa (1523)”, *Journal Asiatique* 299, 569–584.
- Farhad, Massumeh, 2017: “The Dīvān of Sultan Ahmad Jalayir and the Diez and Istanbul Albums”, in Julia Gonnella, Friederike Weis & Christoph Rauch (eds.), *The Diez Albums: Contexts and Contents*, (Islamic Manuscripts and Books, 11), Leiden, Brill, 458–512.
- Fontana, Maria Vittoria, 1994: *Iconografia dell’Ahl al-bayt. Immagini di arte persiana dal XII al XX secolo*, Napoli, Istituto universitario orientale.
- Ġa‘fariyān, Rasūl, 1379/[2000–2001]: *Şafaviyyah dar ‘arşa-yi dīn, farhang va siyāsāt*, 3 Vols. paginated as one, Qum, Pizhūhiškada-yi Ḥawzah va Dānişgāh.
- Ghougassian, Vazken S., 1998: *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies, 14), Atlanta, GA, Scholars Press.
- Gulbenkian, Roberto, 1995: “De ce qu’avec la grâce de Dieu, le Père ‘Servo sem proveito’ fit dans le royaume de Perse”, in idem (ed.), *Estudos históricos*, Vol. 2: *Relações entre Portugal, Irão e Médio Oriente*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 131–159.
- Habibi, Negar, 2017: *Ali Qoli Jebādār et l’occidentalisme safavide. Une étude sur les peintures dites ‘farangi sāzi’, leurs milieux et commanditaires sous Shāh Soleimān (1666–94)*, (Studies in Persian Cultural History, 13), Leiden, Brill.
- Haddad, Hassan S., 1969: “‘Georgic’ Cults and Saints of the Levant”, *Numen* 16, 21–39.
- Halft, Dennis, 2010: “Schiitische Polemik gegen das Christentum im safawidischen Iran des 11./17. Jahrhunderts. Sayyid Aḥmad ‘Alawīs Lawāmi’-i rabbānī dar radd-i šubha-yi naşrānī”, in Camilla Adang & Sabine Schmidtke (eds.), *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran*, (Istanbul Texts and Studien, 21), Würzburg, Ergon, 273–334.
- Halft, Dennis, 2017: “Sayyid Aḥmad ‘Alavī”, in David Thomas & John Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Vol. 10: *Ottoman and Safavid Empires 1600–1700*, Leiden, Brill, 529–546.
- Halikowski-Smith, Stefan, 2006: “‘The Friendship of Kings was in the Ambassadors’: Portuguese Diplomatic Embassies in Asia and Africa during the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Portuguese Studies* 22, 101–134.
- Hartman, Arnulf, 1970: “William of Augustine and his Time”, *Augustiniana* 20; 580–636.
- Hentsch, Thierry, 1992: *Imagining the Middle East*, Montreal, Black Rose.
- Herzig, Edmund M., 1991: *The Armenian Merchants of New Julfa, Isfahan: A Study in Pre-Modern Asian Trade*, PhD thesis, University of Oxford, , <<https://ora.ox.ac.uk/objects/ora:6026>>.
- Kedar, Benjamin Z., 1999: “The Multilateral Disputation at the Court of the Grand Qan Mōngke, 1254”, in Hava Lazarus-Yafeh et al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, (Studies in Arabic Language and Literature, 4), Wiesbaden, Harrassowitz, 162–183.
- Khosronejad, Pedram (ed.), 2012: *The Art and Material Culture of Iranian Shi’ism: Iconography and Religious Devotion in Shi’i Islam*, (International Library of Iranian Studies, 29), London, I.B. Tauris.

- Laird, Lance D., 2013: "Boundaries and Baraka: Christians, Muslims and a Palestinian Saint", in Margaret Cormack (ed.), *Muslims and Others in Sacred Space*, Oxford, Oxford University Press, 40–73.
- Landau, Amy S., 2012: "European Religious Iconography in Safavid Iran: Decoration and Patronage of Meydani Bet'ghehem (Bethlehem of the Maydan)", in Willem Floor & Edmund Herzig (eds.), *Iran and the World in the Safavid Age*, (International Library of Iranian Studies, 2), London, I.B. Tauris, 425–446.
- Landau, Amy S., & van Lint, Theo Maarten, 2015: "Armenian Merchant Patronage of New Julfa's Sacred Spaces", in Mohammad Gharipour (ed.), *Sacred Precincts: The Religious Architecture of Non-Muslim Communities across the Islamic World*, (Arts and Archaeology of the Islamic World, 3), Leiden, Brill, 308–333.
- Lazarus-Yafeh, Hava et al. (eds.), 1999: *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, (Studies in Arabic Language and Literature, 4), Wiesbaden, Harrassowitz.
- Lefèvre, Corinne, 2012: "The Majālis-i Jahāngīrī (1608–11): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court", *Journal of the Social and Economic History of the Orient* 55, 255–286.
- Lefèvre, Corinne, 2017: *Pouvoir impérial et élites dans l'Inde moghole de Jahāngīr (1605-1627)*, Paris, Les Indes savantes.
- Lefèvre, Renato, 1987: "Su un'ambasciata persiana a Roma nel 1601", *Studi Romani* 35, 359–373.
- Lockhart, Laurence, 1958: *The Fall of the Safavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge [Eng.], Cambridge University Press.
- Matthee, Rudi, 1998: "Between Aloofness and Fascination: Safavid Views of the West", *Iranian Studies* 31, 219–246.
- Matthee, Rudi, 2009: "The Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran", *Journal of Early Modern History* 13, 137–171.
- Matthee, Rudi, 2012: *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, (International Library of Iranian Studies, 17), London, I.B. Tauris.
- Necipoğlu, Gülru, 2017: "Persianate Images between Europe and China: The 'Frankish Manner' in the Diez and Topkapı Albums, c. 1350–1450", in Julia Gonnella, Friederike Weis & Christoph Rauch (eds.), *The Diez Albums: Contexts and Contents*, (Islamic Manuscripts and Books, 11), Leiden, Brill, 529–591.
- Piemontese, Angelo M., 2017: *Persica vaticana. Roma e Persia tra codici e testi*, (Studi e testi, 512), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Rayfield, Donald, 2017: "What Did the Iranians Do for Georgia?", *Journal of the Iran Society* 16, 41–53.
- Richard, Francis, Raphaël du Mans, 1995: *missionnaire en Perse au XVIIe s., Vol. 1: Biographie. Correspondance, Vol. 2: Estats et Mémoire*, (Moyen Orient & Océan Indien xvie-xixe s., 9/1 and 2), Paris, L'Harmattan.
- Riches, Samantha, 2015: *St. George: A Saint for All*, London, Reaktion Books.
- Rubin, Dominic, 2018: *Russia's Muslim Heartlands: Islam in the Putin Era*, London, Hurst.
- Sack, Dorothee, 2015: "St. Sergios in Resafa: Worshipped by Christians and Muslims Alike", in Michael Blömer, Achim Lichtenberger & Rubina Raja (eds.), *Religious Identities in the Levant from Alexander to Muhammed: Continuity and Change*, (Contextualizing the Sacred, 4), Turnhout, Brepols, 271–282.

- Schjeldahl, Peter, Feb. 12 & 19, 2018: "Brotherhood. Francisco de Zurbarán's 'Jacob and His Twelve Sons'", *The New Yorker*, , 102–103.
- Seyed-Gohrab, Asghar, 2014: "The Rose and the Wine: Dispute as a Literary Device in Classical Persian Literature", *Iranian Studies* 47, 69–85.
- Simpson, Marianna Shreve, 2002: "Shah 'Abbas and his Picture Bible", in William Noel & Daniel Weiss (eds.), *The Book of Kings: Art, War, and the Morgan Library's Medieval Picture Bible*, Baltimore, Walters Art Museum, 121–141.
- Sobers-Khan, Nur, 2016: "Women as Symbols in Qajar Art: Images of Archetypical Heroines and Icons", in *Qajar Women: Images of Women in 19th-Century Iran*, exhibition catalogue, Milan, Silvana, 117–136.
- Stronge, Susan, 2004: "The Land of 'Mogor'", in Jorge Flores & Nuno Vassallo e Silva (eds.), *Goa and the Great Mughal*, exhibition catalogue, Lisbon, Calouste Gulbenkian, 134–147.
- Tolan, John V., 2002: *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York, Columbia University Press.
- Troupeau, Gérard, 2001: "Les églises d'Antioche chez les auteurs arabes", in Floréal Sanagustin et al. (eds.), *L'Orient au cœur. En l'honneur d'André Miquel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 319–327.
- Vermeulen, Joos, 2001: *Sultans, slaven en renegaten. De verborgen geschiedenis van het Ottomaanse rijk*, Leuven, Acco.
- Vloeberghs, Ward, 2012: "Worshipping the Martyr President: The darīh of Rafiq Hariri in Beirut", in Baudouin Dupret et al. (eds.), *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 80–93.
- Voinot, Louis, *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris, Larose, 1948.
- Windler, Christian, 2018: *Missionare in Persien. Kulturelle Diversität und Normenkonkurrenz im globalen Katholizismus (17.–18. Jahrhundert)*, (Geschichte der Außenbeziehungen in neuen Perspektiven, 12), Köln, Böhl.
- Zimmel, Bruno, 1969: "Vorgeschichte und Gründung der Jesuitenmission in Isfahan (1642–1657)", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 5, 1–26.

