

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال هفدهم، شماره سوم

پاییز ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۶۷

تحلیل کیفیت بازنمایی مقام سلطنت در گفتمان سفرنامه‌نویسی عصر صفوی

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۴

تاریخ تأیید: ۹۴/۹/۹

امیر رضایی پناه *

سمیه شوکتی مقرب **

نهاد سلطنت در دولت ملی، مقتدر و دارای ایدئولوژی تمایزبخش صفویه که در شخص پادشاه نمود داشت، یکی از کانون‌های توجه سفرنامه‌نویسان خارجی آن روزگار است. پژوهش پیش رو، می‌کوشد با بهره‌گیری از روش‌شناسی تحلیل گفتمان انتقادی، به‌ویژه خوانش تفوفن‌لیوون از مفهوم بازنمایی، به بازنمایی تصویری بپردازد که گفتمان سفرنامه‌نویسی عصر صفوی از نهاد سلطنت ارائه می‌دهد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در این سفرنامه‌ها فراگرد بازنمایی شاه صفوی در دو زاویه به انجام رسیده است: نخست، بازنمایی نهاد سلطنت به‌عنوان امری ناظر بر متافیزیک و سنت، و دوم، بازنمایی مقام سلطنت به‌عنوان نهاد و جایگاهی معطوف به کارآمدی و کارایی. تصویر برآمده

* دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول):

a.rezaeipanah@gmail.com

** دانشجوی دکترای زبان‌شناسی دانشگاه شیراز: somaye.shokati@gmail.com

از بازنمایی در این سفرنامه‌ها، دایره‌ای گسترده‌ای از معنادهی و انتساب دال‌ها به مدلول‌ها و مصادیق را دربرمی‌گیرد. در این منطق، مقام سلطنت در عصر صفوی، دارای دو کیان مادی و فرامادی تصویر شده است. در این بازنمایی، شاه در نسبت با پنج منبع مشروعیت‌بخش این خاندان، یعنی: تصوف، تشیع، سنت ایران‌شهری (شاه‌آرمانی ایرانی)، خوانش ایرانی - شیعی از خلافت اسلامی و امواج اولیه مشروعیت مبتنی بر کارآمدی برآمده از موج نوپدید مدرنیته غربی تصویر شده است. این سفرنامه‌نویسان، کوشیده‌اند تا در کنار وصف شخص شاه، کیفیت ارتباط وی با دربار، نخبگان و طبقات و شئون اجتماعی را نیز بازنمایی کنند. از دید آنان، رابطه میان نهاد سلطنت و دیگر طبقات، به‌جز سلسله علما و فقهای شیعه، عموماً یک‌سویه، خطی و از بالا به پایین بوده است.

کلیدواژگان: عصر صفوی، سلطنت در ایران، تحلیل گفتمان انتقادی، بازنمایی، فن‌لیوون.

مقدمه

با برآمدن خاندان صفوی در ایران، پس از سال‌ها فترت، ایران دولتی ملی، مقتدر، فراگیر، مستقل و دارای ایدئولوژی تمایزبخش را به خود دید. در این زمان، نهادهای بومی، ملی و ایرانی، زایش و بالش دگرباره‌ای یافت. کانون این امر، احیا و بازخوانی مفهوم شاهی یا سلطنت بود. نهاد سلطنت یا شاهی که در شخص پادشاه به‌عنوان سلطان شیعه ذی‌شوکت و صاحب اقتدار نمود می‌یافت، کانون و نشانه مرکزی گفتمان سیاسی - اجتماعی عصر صفوی است. در سایه این نهاد، مرزهای هویت‌سازانه - دگرسازانه در سطوح گوناگون فردی، جمعی و ملی شناسایی می‌شد. مقام و نهاد سلطنت در این زمان،

هم‌زمان سه وظیفه امنیت‌سازی، هویت‌سازی و پاسداری از شریعت و تأمین منابع و مبنای توسعه و رفاه را برعهده داشت. این بازیابی ساختار سیاسی و با رفتار اجتماعی، در شرایطی به انجام می‌رسید که جهان غرب در حال گذار به دوران مدرن بود و امواجی، هرچند مقدماتی و ضعیف، از این امر در این برهه از تاریخ به ایران نیز رسید. در این دوره، ارتباطات ایران با بیرون از مرزها گسترش نسبی یافت. نقطه برجسته این انقلاب ارتباطاتی، گشوده‌شدن زمینه‌های ارتباطی با مغرب‌زمین بوده است. در عهد صفوی، ایران خود را در معرض ارتباطی روزافزون با دنیای غرب و مدرن دید که تا آن زمان، صورت نیافته بود. در پی این پویاها، شماری، هرچند محدود، از ایرانیان به غرب رفته، بسیاری از غربی‌ها نیز تحت عناوین گوناگون به ایران آمدند. در این مقطع ویژه تاریخی، فرصتی پیش آمد تا شاید برای نخستین‌بار ایرانیان به ساختارهای سیاسی - اجتماعی خود از دروازه نگاه غربیان بنگرند. این موضوع، به‌ویژه در عصر شاه عباس، زمینه‌ساز گسترش نگاه منطقه‌ای ایران به هویت و مرزهای پیشرفت خود شد. بخشی از این امر، به‌واسطه سفرنامه‌هایی صورت می‌گرفت که این غربی‌ها از دوران زیست خود در ایران می‌نوشتند. این سفرنامه‌ها، دربردارنده موجی از آگاهی‌ها برای جامعه و نخبگان ایرانی بود.

از دوران صفوی، سفرنامه‌های فراوانی در دست است؛ برای نمونه، می‌توان از این موارد به‌عنوان برجسته‌ترین آنها نام برد: سفرنامه وینچنتو دی‌الساندری^۱ (۱۶۵۷م.)، سفرنامه آمبروسیو کنتارینی^۲ (۱۴۹۹م.)، سفرنامه جووان ماریا آنجولو^۳ (۱۵۲۵م.)، سفرنامه کاترینو زنو^۴، سفرنامه برادران شرلی^۵، سفرنامه ژرژ تکتاندر فندر یابل^۶، سفرنامه گارسیا دی‌سیلوا فیگوروا^۷ (۱۶۲۴م.)، سفرنامه پیترو دلاواله^۸ (۱۶۵۲م.)، سفرنامه رابرت استودارت^۹، سفرنامه ژان باتیست تاورنیه^{۱۰} (۱۶۸۹م.)، سفرنامه آدام اولئاریوس^{۱۱} (۱۶۷۱م.)، سیاحت‌نامه ژان شاردن^{۱۲} (۱۷۱۳م.)، سفرنامه انگلبرت کمپفر^{۱۳} (۱۷۱۶م.)، سفرنامه سانسون^{۱۴}، سفرنامه جیوانی فرانچسکو جملی کارری^{۱۵} (۱۷۲۵م.)، سفرنامه کروسینسکی^{۱۶}، سفرنامه احمد دری و سفیر زیبا.

نگارندگان این سفرنامه‌ها، در پوشش‌هایی چون: بازرگان و تاجر، گردشگر و سیاح، سیاست‌پیشه، سفیر و فرستاده، وابسته و مستشار نظامی، یا مبلغ دینی و مذهبی، به ایران آمده، در سفرنامه‌ها و نگاشته‌های خویش داده‌هایی نو و خاص را فراهم آورده‌اند. مشاهداتی که در ده‌ها سفرنامه نگاشته شده‌اند، به صورتی گسترده حجم و کیفیت شناخت اروپایی‌ها درباره ایران را فزونی بخشید؛ کشور را از سرزمین افسانه‌ها به مکانی تبدیل کرد که از منظر تجربه‌گرا و تجربی‌نگر توصیف شده بود.^{۱۷} کمپفر در مقدمه کتاب خود می‌نویسد:

من هر چیزی را بر مبنای خیال‌پردازی‌های خود ننوشت‌ام؛ من خود را به نگارش درباره چیزهایی محدود ساختم که یا نو بوده و یا تمام و کمال از سوی دیگران توصیف نشده بودند.^{۱۸}

پژوهش حاضر، تلاش می‌نماید به بازنمایی تصویری بپردازد که گفت‌وگوهای سفرنامه‌نویسی عصر صفوی از نهاد سلطنت ارائه می‌دهد. مقاله، به گرد این پرسش اصلی می‌گردد که نهاد سلطنت در سفرنامه‌های عصر صفوی چگونه بازنمایی و تصویر شده است؟ بر مبنای فرضیه مقدماتی، در این سفرنامه‌ها، فراگرد بازنمایی شاه صفوی در دو زاویه به انجام رسیده است: نخست، بازنمایی از نهاد سلطنت به‌عنوان امری ناظر بر متافیزیک و سنت، و دوم، بازنمایی از مقام سلطنت به‌عنوان نهاد و جایگاهی معطوف به کارآمدی و کارایی.

تصویر یا ایماژ^{۱۹} برآمده از بازنمایی این سفرنامه‌نویسان، دایره‌ای گسترده از معنادهی و انتساب دال‌ها^{۲۰} به مدلول‌ها^{۲۱} و مصادیق^{۲۲} را دربرمی‌گیرد. در این منطق، مقام شاهی، دارای دو کیان مادی و فرامادی تصویر شده است. در این بازنمایی، شاه در نسبت با پنج منبع مشروعیت‌بخش این خاندان، یعنی: «تصوف»، «تشیع»، «سنت ایران شهری (شاه‌آرمانی ایرانی)»، «خوانش ایرانی - شیعی از خلافت اسلامی» و «امواج اولیه

مشروعیت مبتنی بر کارآمدی برآمده از موج نوپدید مدرنیته غربی» تصویر شده است. نقطه تمایز این پژوهش نسبت به عموم دیگر آثار ارائه شده در این زمینه، داشتن چارچوب نظری و روش شناختی نو و متفاوت و نیز عدم نگاه صرفاً تاریخی و روایی است. مقاله پیش رو، در پیوستار ادبیات تولیدشده در این حوزه، بر آن است تا با در پیش گیری رویکردی میان رشته‌ای، به منظور بازخوانی اندیشه و تاریخ سیاسی - اجتماعی نهفته در سفرنامه‌های عصر صفوی، به تبیین و تحلیلی گویا از کیفیت بازنمایی مقام سلطنت در این متون برسد.

چارچوب نظری و روش شناختی

چارچوب نظری و روش شناختی این جستار، مبتنی بر نظریه بازنمایی، به ویژه رهیافت فن لیوون^{۳۳} است. بازنمایی، روشی کیفی است که به دنبال آن است تا از متون و امر زبان رمزگشایی کند. در این رویکرد، نظر بر این است که هر صورتی، معنایی را در پس خود نهفته دارد. بازنمایی، در امتداد و راستای روش‌هایی همچون: هرمنوتیک (به ویژه در خوانش اسکینری^{۳۴} آن، که مبتنی بر تعامل دوسویه متن و زمینه است)، تحلیل گفتمانی انتقادی، تحلیل محتوا، کاربردشناسی، معنانشناسی و نشانه‌شناسی، می‌کوشد میان زبان (گفتمان) و حوزه‌های گوناگون زیست سیاسی - اجتماعی یک جامعه، ارتباط معقول و گویایی پدید آورد. بنا به گفته فن لیوون، زبان، بازتاب یک ایدئولوژی است. ایدئولوژی، با مطالعه زبانی که در یک متن یا گفتمان بازتاب یافته، فراچنگ می‌آید.^{۳۵} در چارچوب نظریه بازنمایی، فن لیوون اموری همچون: سطوح تحلیل کنش‌گران اجتماعی، کنش‌های اجتماعی، زمان در گفتمان، مکان (فضا) در گفتمان و نیز ساخت گفتمانی مشروعیت و هدف را مورد توجه قرار می‌دهد. اصطلاح «بازنمایی» در الگوی فن لیوون، به این سمت جهت دارد که یک فرد، گروه، درک یا ایده، از رهگذر متن و زبان شکل می‌گیرد^{۳۶} و بازیگران سیاسی - اجتماعی (یک نفر یا گروه) چگونه در متون تصویر می‌شوند. افزون بر این، الگوی فن لیوون با این مسئله سروکار دارد که چگونه یک سو، در موقعیتی نامناسب و

آن سوی دیگر، در موقعیتی بالاتر قرار می‌گیرد. به همین دلیل، در چارچوب این تئوری، دو استراتژی برون‌رانی^{۲۷} و دربرگیری^{۲۸}، حضوری جدی دارند.^{۲۹} فن‌لیوون اظهار می‌کند که بازنمایی، بازیگران اجتماعی را دربرمی‌گیرد یا برون می‌راند تا با منافع و اهداف آنان در ارتباط با خوانندگانی که متون و خبرها به قصد آنان ارائه شده، متناسب باشند.^{۳۰} بازنمایی می‌تواند نقش‌ها را دوباره تخصیص نماید و روابط اجتماعی میان شرکت‌کنندگان را بازتنظیم کند.^{۳۱}

کنش‌های اجتماعی را می‌توان در گفتمان و از راه فرایندهای جایگزینی متفاوت فعال‌سازی و غیرفعال‌سازی بازنمایی کرد. این فرایندها، بازنمایی بازیگران اجتماعی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چراکه به‌عنوان نمونه، فرایندهای غیرفعال‌سازی، امکان بیرون‌راندن بازیگران اجتماعی را فراهم می‌نمایند.^{۳۲} چارچوب بازنمایی بازیگران و کنش‌های اجتماعی، امری مستقل نیست؛ بلکه در اساس، مبتنی بر نظام زبان‌شناسی نقش‌گرایی هلیدی^{۳۳} و زبان‌شناسی انتقادی است.^{۳۴} فن‌لیوون بازنمایی را به‌عنوان بافت‌سازی دوباره اقدام‌های اجتماعی تحلیل می‌کند.^{۳۵} مفهومی که فن‌لیوون از بازنمایی بازیگران اجتماعی ارائه می‌نماید، این امکان را به ما می‌دهد تا به صورتی تحلیلی، برخی گونه‌های ظریف ساخت تبعیض‌آمیز، هویت‌ها و غیریت‌ها، شناسایی یا پنهان‌نمودن بازیگران اجتماعی را فراچنگ آوریم.^{۳۶} واکاوی بازنمایی بازیگران سیاسی - اجتماعی، امری اساسی در راستای فهم معنای بدیهی و جنبه‌های ایدئولوژیک گفتمان متن‌هاست.^{۳۷} فن‌لیوون با استفاده از رویکرد هلیدی و گسترش آن در حوزه «عبارت به‌عنوان بازنمایی»، به بازیگران اجتماعی (شرکت‌کنندگان) و کنش‌های اجتماعی اشاره می‌کند. مبنای کار او، این است که تمام متن‌ها، همه بازنمایی‌ها از جهان و هر آنچه در آن جریان دارد، هرچند انتزاعی، باید به‌عنوان بازنمایی کنش‌های اجتماعی تفسیر شود. فن‌لیوون فراتر از چارچوب‌های ساختاری سنتی زبان‌شناختی پیش می‌رود تا چیزی را که در آن شخصیت‌ها در گستره‌ای از روش‌های زبان‌شناختی - و البته گاهی غیرقابل پیش‌بینی - شکل

گرفته‌اند، تحلیل نماید.^{۳۸}

چارچوب‌های ارائه‌شده فن لیوون (۲۰۰۸م.)، به‌عنوان ابزارهایی برای واکاوی چگونگی بازنمایی «غیریت» در نمود کنش‌گران اجتماعی، طبقه‌بندی‌های تحلیلی مناسبی را فراهم می‌آورند. این چارچوب‌ها، ابتکار معناشناسی اجتماعی هستند که از راه شبکه سامانه‌ای از طبقه‌بندی‌های معناشناسانه برای تحلیل چگونگی نمود افراد در متون به‌کار می‌رود.^{۳۹} فن لیوون بر این باور است که:

هویت افراد، مکان‌ها یا اشیاء را می‌توان بر مبنای بینامتنیت دیداری نیز بنا

نهاد؛ بر اساس شباهت آنها به افراد، مکان‌ها یا اشیای دیگر تصاویر.^{۴۰}

گاتر کرس^{۴۱} و فن لیوون، بر این باور دارند که:

اعضای یک گروه، ممکن است هویت خود را در مقیاس‌های متفاوتی از دست بدهند. هنگامی که به هم می‌پیوندند، فرایند یا کنش یکپارچه‌گر آنها همچنان آشکار و با یک خط تشخیص داده می‌شود. هنگامی که ترکیب می‌شوند، هویت‌هایشان متمایز می‌ماند؛ اما دیگر فرایندی وجود ندارد که آشکارا برای وصل کردن آنها بیان شود. ترکیب این افراد، موجب ناپیدایی هویت‌های فردی آنان می‌شود.^{۴۲}

چندشیوه‌گی^{۴۳} و نشانه‌شناسی اجتماعی^{۴۴}، این امکان را فراهم می‌آورند تا درباره این موارد پرسش‌هایی مطرح شود: معنا و معناسازی؛ کارگزاری معناسازان؛ هویت‌سازی در نشانه و معناسازی؛ محدودیت‌های اجتماعی که در معناسازی رخ می‌نمایند؛ نشانه‌شناسی اجتماعی و دانش؛ چگونگی تولید دانش، شکل‌گیری آن و ساخت متمایز آن در شیوه‌های متفاوت و به‌وسیله چه کسی.^{۴۵}

این مقاله، به دنبال این است تا جایگاه و کارویژه‌های شخص شاه و مقام سلطنت در این آثار را مورد کنکاش قرار دهد. از دید نگارندگان، این بازنمایی و تصویرسازی، در دو

جنبه مادی و فرامادی و با دو پایگاه امر سنت و مدرنیسم، صورت پذیرفته است. برآیند این بازنمایی چندلایه و چندوجهی، آن است که جایگاه شاه، بر فراز جامعه و طبقات و شئون آن تصویر شود.

۱. بازنمایی نهاد سلطنت به‌عنوان امری ناظر بر متافیزیک و سنت

شاه یا مقام سلطنت، نقطه محوری نظام سیاسی - اجتماعی عصر صفوی است. عموم روندها و فرایندهای کلان سیاسی - اجتماعی، به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم با این نهاد ارتباط پیدا می‌کند.^{۴۶} این موضوع، مورد توجه سفرنامه‌نویسان این دوره نیز بوده است. در بیشتر سفرنامه‌های این برش تاریخی، رگه‌هایی از نشان‌دادن جایگاه برتر و هژمون شاه دیده می‌شود. در این بخش، به مقام سلطنت به‌عنوان امری معطوف به سنت پرداخته خواهد شد و در بخش پسین، با نگاه به امواج نوپدید مدرنیسم، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

۱-۲. مبنای مشروعیت فرامادی و تقدس شاهان صفوی

بر پایه آنچه در سفرنامه‌های این دوره نمود می‌یابد، مشخصه ایران دوران صفوی، در تعادل سیاسی - مذهبی آن است که در آن، حاکم مقتدر جایگاه فرادستی داشته، نهاد دینی نقش محافظی در برابر سوءاستفاده‌های بالقوه ایفا می‌کند و واسطه‌ای است که به‌وسیله آن، ستیزهای سیاسی حل می‌شود.^{۴۷} شاه صفوی، فقط نقش پادشاهی را ایفا نمی‌کند؛ بلکه دارای اقتداری معنوی است. او مقام خود را با مراسم دینی پیچیده‌ای تقویت می‌نماید که با نمادها، زمان‌ها و مکان‌های مذهبی ویژه‌ای همراه هستند.^{۴۸} ایدئولوژی نوین صفویان، بیان مذهبی - هنجاری دارد که از منابع و سنت‌های کهن صوفی نیز بهره می‌گرفت.^{۴۹} حاکمان صفوی (۱۵۰۱ - ۱۷۲۲ م.) که تشیع را به دین ملت - دولت ایران تبدیل کردند، ادعای میراث‌داری پیامبر را نکردند؛ اما حکومت به نیابت از امام غایب را اعلام می‌نمودند.^{۵۰} رویکرد نخبگان حاکم صفوی، با الگوی سلطنت مطلق الهی شکل می‌یابد که در آن، حاکم «ظلّ الله فی الأرض»، یعنی سایه خدا بر روی زمین است. ادعاهای

ایدئولوژیک صفوی، با مفاهیم شیعی نیابت امام غایب و حاکم عادل صورت گرفته است.^{۵۱} چنانچه بخواهیم یک دوره‌بندی از ساخت تحولی نهاد دینی در عصر صفوی ارائه کنیم، شاید الگوی ذیل سودمند باشد:^{۵۲}

مرحله نخست، شکل‌گیری و پیدایی: در این مرحله، ساخت جدید قدرت دینی که حاصل تعامل رهبران مذهبی و سیاسی بود، با توجه به سیاست مذهبی ویژه صفویان، شکل گرفت.

مرحله دوم، شکوفایی و تثبیت: در این مرحله، ساخت دینی رفته‌رفته به سوی نهادی-شدن می‌رفت؛ به عبارت دیگر، می‌توان از ظهور نهاد دینی در این بخش با دقت بیشتری سخن گفت.

مرحله سوم، اوج نهادی‌شدن: در مرحله سوم، نهادی‌شدن اوج می‌گیرد. نهادی‌شدن، فراگردی محسوب می‌شود که در جریان آن، اعمال یا تجارب اجتماعی، آن‌قدر انتظام و مداومت پیدا می‌کنند، تا بتوان به‌عنوان نهاد توصیفشان کرد.

مرحله چهارم، فروپاشی و آشفتگی: در این مرحله، این ساختار با آزمایش جدیدی روبه‌رو گردید که در پی برافتادن اصفهان و سقوط صفویان مطرح شد. جامعه دوران صفوی، پنج طبقه برجسته داشت که جامعه را تشکیل می‌دادند: «مردان جنگ (نظامیان)»، «اهل قلم (کاتبان و دیوان‌سالاران)»، «تجّار و بازرگانان»، «کشاورزان» و «جامعه روحانیت (علماء)». طبقه اخیر، روح جامعه و متشکل از دیگر طبقات است؛^{۵۳} آن‌گونه که کدی مشاهده کرد:

آن دسته از الهیون که مستقیم یا غیرمستقیم از سوی دولت دریافتی داشته و

پیوندهای اندکی با عوام مردم داشتند، ستونی استوار از حمایت سیاسی بودند.^{۵۴}

از دیدگاه شارن:

شناختن شاهزاده به پادشاهی، بی‌قبول شیخ‌الاسلام که رئیس روحانی کشور

بود، امری ناتمام بود.^{۵۵}

به باور راجر سیوری، تحمیل تشیع از سوی صفویان به‌عنوان دین رسمی دولت، باعث

ایجاد تأثیر بیشتری از هویت ملی، و به همین نسبت، ایجاد دولتی قوی‌تر و مرکزی‌تر شده است.^{۵۶} ترنر، این‌گونه بیان می‌نماید که تغییر دینی، چیزی بیش از پیش‌شرطی برای آمال سیاسی حاکمان دینی نبوده است.^{۵۷} شاه صفوی، نقشی را به خود گرفت که مجتهدان اثنی‌عشری ایفا می‌کردند؛ یعنی نماینده [امام] مهدی بر روی زمین بودن. برآیند اصلی تئوری‌های گوناگون پادشاهی صفویان، شبه‌مطلق‌گرایی بود؛ اما در عمل برای این شبه‌مطلق‌گرایی، حتی هنگامی که شاه حاکمی قوی و شایسته بود، محدودیت‌هایی وجود داشت.^{۵۸} شاردن، تأکید می‌نماید که فراتر از قلمروهای بارگاه و دربار، شاه کنش مستبدانه‌ای از قدرت نداشت. شاردن و ملکوم (۱۸۳۳ م.)^{۵۹} تأکید دارد که هیبت و احترامی که شاه در دربار و میان نخبگان داشت، نخستین دلیل امنیت و آزادی نسبی از ستمی بود که بر طبقات زیردست وارد می‌شد.^{۶۰}

شاردن، بر آن است که در باور عالمان دینی و پیروان آنان، اطلاق پادشاهی بر مردم، حق انحصاری و خاص پیامبران، جانشینان و نایبان بلافصل ایشان است. بر این پایه، شاهان صفوی که جانشینان پیامبر ﷺ و ائمه هدی ﷺ هستند، مقام سلطنتشان بر پایه گفتمان سیاسی - اجتماعی این عصر، دارای همان مبانی مقدس و فرامادی است.^{۶۱} بر مبنای بازنمایی صورت‌گرفته از سوی این سفرنامه‌نویسان، مردم ایران، به‌ویژه متدینان و اهل شریعت در دوران صفوی، بر این باور بودند که سلطنت و حکومت، جدای از شریعت و همراهی اهل ایمان، غصبی و نارواست. باین‌حال، از دید بسیاری، این امر به معنای این نیست که حکمرانی شاه بدون تأیید قطعی و تام و تمام زعمای شریعت، مابین دین است؛ چراکه شاه، سایه و جانشین خداوند بر روی زمین است. از سوی دیگر، شاه می‌تواند در اموری مانند قضا و امور حسبه نیز مداخلاتی داشته باشد. در نتیجه این رویکرد، «امور معنوی، زیر نفوذ امور مادی قرار گرفته و بی‌هیچ دشواری جریان دارد.»^{۶۲} بر پایه این منطق، مشروعیت و مبنای قدرت شاه، صورتی مقدس، فرامادی و برتر می‌یابد و برای نمونه:

مردم، این صوفی (شاه اسماعیل) را همچون خدا دوست دارند و احترام‌کنند؛
به ویژه سربازان؛ تا آنجا که بسیاری بی‌ساز و برگ و سلاح، به کارزار درشوند
و برآنند که مولا ایشان در پیکار به حراستشان خواهد خاست.^{۶۳}
شاه عباس که یک سلطان متأخر است، در افکار و اذهان توده شیعی، یک
شخصیت اساطیری، در ردیف اسکندر و خضر قرار می‌گیرد.^{۶۴}

فرستاده ونیزی، دی‌الساندری، همین مطلب را درباره شاه تهماسب می‌گوید:
او را به جهت نسبت با علی علیه السلام، نه همچون شاه، بل به مثابه خدا پرستش کنند.^{۶۵}
در گفتمان سفرنامه‌نویسی عصر صفوی، شاه قدرتی انحصاری دارد که همزاد و همراه
او از هنگام تولد است. این قدرت و مقام، اکتسابی نیست و موهبتی خدادادی است.
این گونه از تقدس، به‌ویژه به‌واسطه نیابت وی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امام غایب (عج)، برای
او به دست آمده است. شاه، سایه خدا بر روی زمین و نایب امام غایب معصوم (عج) است و
بنا بر همین موضوع، دارای اقتدار و مشروعیتی فرامادی است.^{۶۶} شاه، نایب منجی شیعیان
و در نتیجه، خود به‌نوعی ناجی و رهایی‌بخش است. نهاد سلطنت از دیگر سو، وامدار سنت
تصوف است و بنابراین، شاه در رأس هرم سیاسی - اجتماعی قرار می‌گیرد. اطاعت از
چنین شاهی، واجب است و هر نوع شورش و قیام علیه وی، ناروا و نامشروع می‌باشد؛ البته
این موضوع، تا هنگامی است که شاه از مسیر عدالت و پاسداری از کیان شریعت الهی
به‌گونه‌ای عیان و افراطی، بیرون نرود.

۲-۲. القاب، حقوق و اختیارات شاه صفوی

یکی از مطالبی که به‌گونه‌ای جدی در بازنمایی نهاد سلطنت در عصر صفوی از سوی
سفرنامه‌نویسان مورد توجه بوده، القاب و توصیفات و نیز حقوق و اختیارات معطوف به این
مقام است. این امر، از رهگذر ارتباطات مستقیم و غیرمستقیم این سفرنامه‌نگاران با
درباریان، نخبگان و توده‌های مردم، فراچنگ آمده است. در گفتمان سفرنامه‌نویسی این

دوران، القاب فراوانی برای شخص شاه ذکر شده که در این میان، می‌توان به مواردی همچون «عالم‌پناه یا جهان‌پناه»، یا «پادشاه عالم» اشاره کرد. به گفته انگلبرت کمپفر، حاکم صفویان ایران و مغول هند، بر سر این موضوع رقابت داشتند که کدام‌یک به حق می‌توانند این القاب را داشته باشد. اصطلاح دیگری که برای اشاره به شاه صفوی استفاده می‌شد، «صاحبقران» است. تا سده پانزدهم، تنها سه حاکم در تاریخ شایستگی داشتن این لقب را داشتند: اسکندر، چنگیزخان و تیمور لنگ.^{۶۷}

از دیگر القاب پادشاه می‌توان به «ولی نعمت» اشاره نمود. این امر، نشان‌دهنده این است که شاه، واسطه و کارگزار خداوند در ارتزاق و روزی‌رسانی به خلق است. پادشاه صفوی، گاهی با عنوان «پادشاه عالم» نامیده می‌شده است. فضلا و خواص، شاه را با لفظ «اقدس» توصیف می‌نموده‌اند. مردم عادی و عوام، از شاه با القابی همانند «برادر آفتاب» نیز یاد می‌کرده‌اند. شاه صفوی، با القاب دیگری مانند: سپهر رکاب، صاحبقران و والی ایران نیز وصف می‌گردیده است. در همین راستا، «مراسم ادب و احترامی هم که در حضور شاه باید رعایت شود، درخور این القاب بلند و مطمئن است. رجوع به شاه، بدون اینکه قبلاً تحفه و هدیه شایسته‌ای تقدیم شده باشد، در حکم جنایت است؛ مخاطب قراردادن وی، قبل از اینکه ضمن تعظیم غرا، سه بار خاک پای شاه را بوسیده باشند، گناهی است بزرگ.»^{۶۸}

بر اساس همین جایگاه و شأن ویژه و استثنایی، شاه دارای حقوق و اختیارات فراوانی نیز بوده است؛ البته این اختیارات، به واسطه: شرع و عرف، روابط قدرت موجود در ساختار سیاسی و بافتار اجتماعی، به‌ویژه در ارتباط با علما، و نیز مناسبات و الزامات خارجی و بیرونی تحدید می‌شده و نامحدود نبوده است. کمپفر در این باب بیان می‌نماید:

سه خصلت از این خصال، به‌خصوص جلب توجه می‌کند: اول، داشتن وجدانی

حساس و دقیق برای رعایت قانون؛ دوم، خداترسی که از دوره کودکی به آنها

تلقین گردیده است؛ سوم، سجایای اخلاقی قابل توجهی که در آنها ارثی و یا مکتسب از شرایط مساعد محیط زندگی است... هر چند که پادشاهان ایرانی قدرت حکومت مطلق دارند و در اعمال خود، کاملاً آزاد هستند، باز به طور کلی، در کار مملکت‌داری جانب عدل، انصاف و عطف را رعایت می‌کنند.^{۶۹}

۳-۲. کیش شخصیت نسبت به شاهان صفوی

چنانچه بیان شد، شاهان صفوی به دلیل مبانی شیعی - تصوفی، از مشروعیت و مقبولیت خاصی در جامعه عصر خویش برخوردار بودند. این موارد در پیوند با نمایش برخی شایستگی‌های ذاتی و اخلاقی، باعث ارتقای درجه آنان شد؛ به گونه‌ای که آنان به‌ذاته مورد پرستش قرار گیرند. شاه، در این منطبق فرامادی، فرازمانی و فرامکانی تصویر می‌شد. این موضوع، از زمان شخص شاه اسماعیل تا دوران جانشینان وی، از سوی سفرنامه‌نویسان مورد توجه بوده است. این نگارندگان، به وصف حالات و کنش‌هایی از شاهان صفوی می‌پرداختند که زمینه را برای برپایی نوعی از کیش شخصیت برای آنان فراهم می‌آورده است.^{۷۰}

در گفتمان سفرنامه‌نویسی این عصر، شاه و به‌تبع وی دربار، به‌ویژه به واسطه داشتن املاک و دارایی‌های پهناور و گسترده و نیز امتیازات و اختیارات خاص از دیگر سلاطین و حکمرانان آسیا و حتی جهان، متمایز می‌شده است.

شاه صفوی ایران، از حقوقی کاملاً نامحدود و مستقل در اعمال قانون برخوردار است... پادشاه صفوی، به هر کاری مجاز است و هیچ رادع و مانعی در سلطنت خود نمی‌شناسد. عقد قراردادهای، اعلان جنگ و صلح، تغییردادن در قوانین مملکت، وضع مالیات‌های جدید و حتی اختیار جان و مال هر فرد و زنان و فرزندان او، همه در دست شاه است و هیچ قاعده و قانونی زیردستان را، چه

فراست و چه فرودست، در مقابل هوی و هوس‌های یک فرمانروای احتمالاً
منحط، حفظ و حراست نمی‌کند.^{۷۱}

این روند که عیوب و نارسایی‌های فراوانی را نیز در خود می‌پرورده، به‌گونه‌ای بود که حتی شاهان نیک‌اندیش را می‌توانست به کام خود فروبرد؛ چنان‌که در وصف شاه سلطان حسین صفوی، این مورد به کرات آمده است:

پس از چندی، مزاج دولت صفوی معلول و عقد نظام جمهور محسول شد و
اتفاق و اتحاد، به شقاق و نفاق مبدل گردید و مشرف به خرابی آمد. خلق بر
تقوی و زهد شاه موافقت کرده، شاه و رجال دولت و عوام و خواص به عیش و
عشرت مشغول، و چنان به خواب غفلت رفتند که از وقایع لیل و نهار بی‌خبر
ماندند.^{۷۲}

۴-۲. خوش‌گذرانی، خرافه‌گرایی و عدم ضابطه‌محوری

برپایه آنچه در برخی سفرنامه‌های عصر صفوی آمده، شاه صفوی بیش از آنکه به امور مملکتی بپردازد، درگیر و سرگرم خوش‌گذرانی و تشریفات مجلل بوده است. در این منطق، بسیاری از این شاهان، چنان‌که در دنباله خواهد آمد، از کودکی سرگرمی‌های حاشیه‌ای را در روند ناقص تربیتی در درونشان نهادینه می‌دیده‌اند. این شاهان، «برای انجام‌دادن امور عمومی و مملکتی، هیچ رغبتی در خود نمی‌بیند؛ گویی شاه ایران را فقط برای خوش‌گذرانی به دنیا آورده‌اند؛ نه برای مملکت‌داری.»^{۷۳}

برخی سفرنامه‌نویسان عهد صفوی، گرایش‌های مذهبی و اعتقادی شاهان این دوره را بر محاسبه‌گری، سیاست‌ورزی و ریا استوار دانسته‌اند. این موضوع، حتی در زمینه نگاه به جایگاه ائمه اطهار علیهم‌السلام، خاصه حضرت رضا علیه‌السلام و مرقد ایشان، مورد توجه بوده است.^{۷۴} در سایه این بازنمای، عدم‌پایبندی شاه، حتی به ضوابطی که مقوم و مشروعیت‌بخش حکومت صفوی به شمار می‌رود نیز هویدا می‌گردد. در رهیافت سفرنامه‌نویسان عصر صفوی، این

شاهان، به دین بوروکراتیک بیش از هر چیزی باور داشته‌اند؛ دینی که مؤید و قوام‌بخش مشروعیت و حقانیت آنان در راستای ایدئولوژی سیاسی‌شان باشد.

در این دوره همچنین، تعصبات مذهبی برخی از این شاهان مورد تأکید قرار گرفته و از آنان به‌عنوان شاهانی سخت‌گیر یاد شده است. ژنرال سایکس از قول آنتونی جنکینسون در وصف یکی از حضورهایش در دربار صفوی می‌نویسد:

شاه از مذهب من سؤال نمود. همین‌که اقرار نمودم من مسیحی می‌باشم، فریاد شاه بلند شده، گفت: ای خدانشناس! هیچ‌وقت نمی‌خواهم با کافران دوستی و سروکار داشته باشم و امر کرد من از حضور او خارج شوم و خیلی خوشحال شدم که در این موقع، امر کرد بیرون بروم. پس، تعظیم نموده، خارج شدم و یک نفر از درباریان با یک غربال شن دنبال من روان شد و جاهای پستی مرا هرکجا قدم می‌گذاشتم، قدری شن در آنجا غربال می‌کرد و تا در دروازه قصر مرا دنبال نمود.^{۷۵}

همچنین، چنان‌که افرادی مانند کارری می‌نگارند، در دربار صفوی تقدیرگرایی و اعتقاد به پیشگویی ستاره‌شناسان و منجمان بسیار زیاد و حیرت‌آور بوده است. در این منطق، از کارهای خرد و کوچک همانند مهمانی و جشن شادی گرفته تا احکام و کنش‌های مهم و برجسته حکومتی و مملکتی مانند جنگ، عموماً با نظر و مشورت ستاره‌شناسان و طالع‌بینان به انجام می‌رسیده است. اگرچه در موارد فراوانی نادرستی نظرات و آرای این منجمان و پیشگویان به اثبات رسیده بود، باز هم شاه و درباریان عنایت و توجه ویژه‌ای به آنان داشتند.^{۷۶} این موضوع، درباره حوادث بسیاری همچون: مراسم تاج‌گذاری، پذیرش سفرا و نمایندگان، نام‌گذاری نوزادان، تولد و آینده ایشان، آینده تحولات سیاسی - اجتماعی و نیز مناسبات خارجی، رواج داشته و از سوی سفرنامه‌نویسان بازتابی شده است.^{۷۷}

در سفرنامه‌های دوره صفوی، در موارد فراوانی بیان شده که مبنای بقای حکومت و انتصابات حکومتی، نه بر شایسته‌سالاری و نشان دادن برخی توانایی‌های ویژه، که در بسیاری مواقع، بر کاربست نظریه «تغلب» بوده است.^{۷۸} این موضوع، همانند خرافه‌پرستی و تقدیرگرایی، هرچند در گذشته ایران ریشه‌هایی داشته، بسیار متأثر از خوانش بومی از خلافت (سلطنت) اسلامی بوده است. در این منطق و چنان‌که در سفرنامه‌های دوران صفوی نمود یافته، نمایش قدرت شاه صفوی، آن هم حتی با روش‌هایی سطحی همانند سوارکاری، بسیار مورد توجه بوده است.^{۷۹} هدف از این موضوع، منقاد کردن طبقات و شئون گوناگون در برابر قدرت تعین یافته شاه بوده است. برجسته‌سازی مفهوم امنیت و رفاه حداقلی، به زیان مفاهیم استعلایی، یکی از برآیندهای این رویکرد است.

در گفتمان سفرنامه‌نویسی این عصر، شاهان صفوی عموماً توجه ویژه‌ای به خوش‌گذرانی و تنعم داشته‌اند:

آنچه بیش از همه، مایه لذت تهناسب است، زن است و زر. زنان در مزاج او، چنان تأثیری دارند که وی مدتی دراز نزد ایشان می‌ماند و با آنان در مصالح مملکت، خوض و غور و مصلحت می‌کند. اگرچه این پادشاه، طبعاً به‌غایت خسیس است، می‌توان گفت که درباره زنان، مُسرف است... این پادشاه برای آنکه بیشتر عیش و نوش کند، طرح‌های بسیار می‌افکند.^{۸۰}

چنان‌که بیان شد، یکی از مواردی که توجه سفرنامه‌نویسان دوره صفوی را به خود جلب کرده، تربیت نادرست ولیعهدهای این خاندان حکومت‌گر است؛ کسانی که در حکم شاه آینده کشور بودند. این کودکان، نه تنها بر پایه ضابطه و فرایندی عقلانی، خردورزانه و مجرب پرورش نمی‌یافتند، بلکه در روندی معکوس، بذره‌های نادرست تربیتی و اخلاقی در وجودشان کاشته می‌شده است. زندگی این ولیعهدها و فرزندان شاه و درباریان، در حرم‌سراها و اندرونی‌های پُر از زرق و برق و ناز و نعمت می‌گذشته است. تربیت آنان، نه بر

عهده مردان توانمند و فرزانه که عموماً از سوی مادر، مادر بزرگ و زنان سال خورده صورت می‌پذیرفته است. مصاحبان و هم‌نشینان این نوجوانان، خواجه‌های درباری و غلامان اخته شده‌ای بودند که نه بر اساس شایستگی، بلکه به توصیه و پیشنهاد زنان، برگزیده می‌شده‌اند. در این بستر، شاه آینده با موجی از آگاهی‌ها و دانش‌های سطحی، ناکارآمد، خرافات، عشرت‌طلبی، تنوع‌طلبی، لذت و کام‌جویی، پرورش می‌یافته است.

حقوق عمومی، اصول و رموز مملکت‌داری و شهریاری، خردورزی و تدبیر، محاسبات راهبردی، پرورش مغز و بدن، جنگاوری، شجاعت و دل‌آوری، بهره‌گیری از دانش و مشورت بزرگان و مردان توانمند، جایگاه‌چندانی در این منظومه آموزشی و پرورشی نداشته است. ولیعهد معمولاً هنوز به سن بلوغ نرسیده، چند همسر برایش اختیار می‌شده که پیامدهای جدی و مخرب فراوانی برای شخصیت و رشد عقلانیت وی داشته است.^{۸۱}

۲. بازنمایی مقام سلطنت، به‌عنوان نهاد و جایگاهی معطوف به کارآمدی و کارایی

در برابر گونه نخست از تصویرسازی سفرنامه‌های عصر صفوی از شاهان این خاندان، نوع دومی از بازنمایی این مقام دیده می‌شود؛ این تصویرسازی، با توجه به امر نوپدید مدرنیسم و مدرنیته غربی، قابل تفسیر می‌باشد. این سفرنامه‌نویسان، در سرزمین‌های خود، امواج نخستین مدرنیته را تجربه نموده بودند؛ امواجی که اگرچه مستقر نشده بود، اما نطفه آن بسته شده بود. در صورت نخست بازنمایی، وجوه برجسته در ارتباط با امور متافیزیکی و سنتی برجسته شد. در ادامه، مقام سلطنت در خصوص نسبت کارآمدی و وجه کارکردی که با امر مدرن می‌سازد، بررسی شده، ایماژهای این سفرنامه از مقام سلطنت بازنمایی می‌شود.

۱-۳. شاهان صفوی، امنیت، رفاه و ساماندهی ساختارها

در سفرنامه‌های این دوره، به‌طور کلی، سه مرحله مهم در پیشرفت نهادهای اجرایی صفویان وجود دارد: نخست، دوره شاه اسماعیل تا لحظه برآمدن شاه عباس یکم؛ دوم، دوران حکومت شاه عباس یکم؛ سوم، از دوره شاه صفی تا سقوط خاندان صفویه.

نخستین گام، مرحله تغییر و تطابق بود که در طول آن، عملکردهای مسئولان اصلی دولت به درستی تعریف نشده بود. در طول مرحله دوم، مدیریت دولت صفوی بر اساس مبنای شاه عباس بازآرایی شد و مرحله سوم نیز عصر سقوط آن است.^{۸۲} تا سال ۱۶۰۰م ایران، با اینکه به‌عنوان سرزمینی کهن و پذیرای دین شناخته شده بود، اما برای اروپایی‌ها تا حدّ زیاد ناشناخته ماند. بنا نهادن سلسله صفویه همگام با پایان سده شانزدهم، به ایجاد کنجکاو نوینی در کشور و رهبر کاریزمای آن، شاه عباس، انجامید؛ اما بیشتر خبرهای این پیشرفت، از رهگذر خبرهای دست دوم به غربیان اروپایی و نیز از طریق آنان، منتشر می‌شد. با آغاز سده هفدهم، اوضاع تغییر کرد؛ به‌طوری‌که قدرت‌گیری شاه عباس یکم و چشم‌انداز او، به سیاست خارجی پُرتحرکی انجامید که فضای سیاسی و اقتصادی متمرکزی را ایجاد نمود.^{۸۳}

با برآمدن خاندان صفوی، ایران بار دیگر به نقشه جغرافیای سیاسی جهان بازگشت. این خاندان، امنیت، رفاه و سازماندهی ساختارها را برای ایران به ارمغان آوردند. این موضوع، به‌ویژه در دوران شاه عباس صفوی، مورد توجه بوده است. حکومت شاه عباس یکم، شمار فزاینده‌ای از سیاحان غربی را به خود جذب کرد؛ از دیپلمات‌ها گرفته که هدف ترغیب شاه برای پیوستن به نیروهای ضدّ عثمانی را در سر می‌پروراندند، تا مبلغان مذهبی که می‌خواستند ارواح را حفظ نمایند و نیز تاجران و مزدورانی که می‌خواستند آینده خود را به‌نیکی رقم بزنند.^{۸۴} چنان‌که در گفت‌وگوهای سفرنامه‌های عصر صفوی نیز مندرج است، در زمان شاه عباس تغییری در مبنای قدرت و مشروعیت رخ داد؛ او دیگر مانند حاکمان پیشین، صرفاً به امکانات قبیله‌ای وابسته نبود؛ بلکه برای پشتیبانی، به نظام‌های نوینی وابستگی داشت که از مؤلفه‌های غیرقبیله‌ای و کارکردی گرفته می‌شدند.^{۸۵} یک اصطلاح مناسب برای جامعه صفوی، همان است که امروزه شایسته‌سالاری نام دارد؛ به آن معنا که مسئولان تا حدود زیاد بر مبنای ارزش و شایستگی‌شان منصوب می‌شوند؛ نه صرفاً بر اساس پیوندها و روابط. این جامعه، نه الیگارشسی^{۸۶} و نه آریستوکراسی^{۸۷} بود. نجیب‌زادگان

به دلیل پدرانشان مورد احترام قرار می‌گرفتند؛ اما برای به دست آوردن مقام، باید ارزش خود را نیز ثابت می‌کردند.^{۸۸}

شاه عباس، قدرت را متمرکز نمود، مرزهای امن ایجاد کرد، نهادهای نوینی معرفی نمود، تجارت را آسان ساخت و از هنر و معماری پشتیبانی کرد. او کمتر به استیلای مبتنی بر تغلب و تقدیرگرایی صرف می‌اندیشید؛ هرچند در آغاز، سیاست خارجی قوی خاندان صفویه را برجسته کرد.^{۸۹} سیاستی که شاه عباس یکم معرفی کرد، اهمیت فراوانی به کنش و تعامل میان دولت صفوی و اقلیت‌های غیرمسلمان در سطوح متفاوت، مانند سطوح سیاسی و تجاری بخشید. آن سیاست، نشانگر گسستی بنیادین در تعصب دینی بود که از شاه تهماسب برجای مانده بود. سیاست نوین شاه عباس، از رواداری دینی نوع‌دوستانه نبود؛ اما فهم درست از مبنای قدرت، او را به این سو گرایش داده بود. او به دنبال ردیابی دو هدف عمده بود: نخست اینکه ایران را به حدی قدرتمند سازد که نیروهای عثمانی و ازبک را از خاک ایران بیرون راند و مرزهای آن را در برابر حملات آینده حفظ نماید و دوم اینکه ایران را از نظر اقتصادی موفق و مستحکم سازد؛^{۹۰} چنان‌که جان پری^{۹۱} می‌نویسد، ایران اساساً آفریده شاهان صفوی است.^{۹۲} سفرنامه‌نویسان این عصر، همانند کمپفر و برادران شرلی نیز صحنه‌های فراوانی از امنیت‌آفرینی، خردورزی، تدبیر، رفاه‌آفرینی و سازماندهی ساختارها را در سطوح و ابعاد گوناگون از سوی شاهان صفوی بازنمایی نموده‌اند.^{۹۳} این موضوع، زمینه را برای اشتهار این شاهان، به‌ویژه شاه عباس کبیر، در سطح جهان فراهم نمود؛ به‌گونه‌ای که آنان با میل و حتی تمنا برای برقراری روابط، نمایندگان و سفرای خود را رهسپار دربار ایران کردند. بر پایه استدلال برخی سفرنامه‌های دوره صفویه، شاهان این خاندان چنان با تدبیر و نیرومند بودند که توانستند عثمانی‌ها را درگیر نموده، از ردگیری تصرفاتشان در اروپا بازدارند.^{۹۴}

در سفرنامه برادران شرلی در مورد دیگر ویژگی‌های شاه عباس آمده است:

یک وقتی اتفاق افتاد که شاه سفر می‌کرد و عادت پادشاه بر این بود که

هیچ وقت برای مال‌بند و غیره به سایرین اجحاف و تعدی نمی‌نمود. هم خود و هم

جمیع خدم و حشم او، مال و تخت روان از خود داشتند.^{۹۵}

در سنت سفرنامه‌نگاری این عصر، داستان‌های فراوانی از فراوانی نعمت و عدالت و شایسته‌سالاری در سایه حضور برخی شاهان صفوی، به‌ویژه شاه عباس، دیده می‌شود:

در این مملکت، انواع فواکه و فور دارد. همچنین، گندم زیاد است و نان

ارزان و سایر مأكولات هم به قیمت مناسب است... گاه‌گاهی پادشاه به لباس

مبدل به بازار می‌رود که ببیند نظم شهر در چه حالت است.^{۹۶}

این عدالت‌پروری، در مورد دیگر شاهان، به‌ویژه شاه اسماعیل نیز به کرات آمده است.^{۹۷} در این سفرنامه‌ها، موارد بسیاری از سیاست‌ورزی عمل‌گرایانه شاهان صفوی، به‌خصوص در ارتباط با حفظ تمامیت ارضی و افزایش قدرت ملی ایران [و خاندان صفوی]، یاد شده است.^{۹۸} بر پایه آنچه در بیشتر این سفرنامه‌ها آمده، با مرگ شاه عباس، شوکت و عظمت و اقتدار خاندان صفویه نیز تقریباً به پایان رسید و آن یک‌صد سالی هم که حکمرانی پادشاهان صفوی، پس از مرگ شاه عباس دوام یافت، حکم بیمار محتضری را داشت که جان‌کندن آن، یک‌صد سال طول بکشد.^{۹۹} هنگامی که شاه عباس اول از جهان رخت بربست، رونق و رفاه نیز از ایران رفت.

شاردن، کتاب خود را در زمان سلطنت شاه سلیمان (۱۶۹۴ - ۱۶۶۶ م. / ۱۱۰۵ - ۱۰۷۷ ق.) که در تاج‌گذاری او در سال ۱۶۶۶ م. / ۱۰۷۷ ق. حاضر بود، تألیف کرده است. او تقریباً چهل سال به عقب و به دوران سلطنت شاه عباس کبیر می‌نگریست و با وجود این فاصله زمانی، به نظرش می‌رسید که دوران سلطنت شاه عباس، عصری طلایی بوده است و با مرگ وی، نه تنها اقبال خاندان صفویه، بلکه اقبال خود ایران نیز رو به زوال نهاد.^{۱۰۰} شاردن بیان می‌نماید: «هنگامی که شاه عباس یکم از دنیا رفت، ایران نیز از پیشرفت بازماند.» او عباس دوم را ستمگر می‌داند و ددصفتی او، به‌ویژه به آتش کشیدن یکی از

همسرانش را برمی‌شمارد و بر این باور دارد که سلیمان، تا حدودی بهتر است؛ اما او را خونسرد و کاملاً تحت تأثیر اختربینان، پیشگویان و منجمان تلقی می‌نماید. به‌طور کلی، او بر قدرت گسترده و بی‌ضابطه شاهان ایرانی افسوس می‌خورد؛ شاهانی که او درک کرد، قدرت داشتند؛ اما نسبت به رفاه مردم، بی‌تفاوت و سست بودند.^{۱۰۱}

۲-۳. شاهان صفوی، شریعت و رواداری مذهبی

در برابر فقراتی که در بخش سنت آورده شد، برخی سفرنامه‌نگاران این دوره، ایماژ و تصویری روادار و متساهل را از شاهان صفی بازنمایی می‌نمایند. بر پایه این تصویرسازی‌ها، شاهان صفوی افرادی واقع‌گرا و عمل‌گرا بوده‌اند که برای گسترش مرزهای ارتباطی خود با جهان، به‌ویژه غرب، فهمی میان‌ه‌رو و ملایم را از شریعت و دین مدنظر داشته‌اند. این موضوع، در باب عموم شاهان این خاندان حکومتگر، حتی شاه مؤسس، اسماعیل صفوی نیز بیان شده است؛ چنان‌که پیر دالواله عرضه می‌نماید که شاه اسماعیل در برخی موارد، حتی لقب «قرلباش» و «کلاه دوازده‌ترک» سربازانش را به برخی خارجی‌ان که عموماً مسلمان و شیعه نبوده‌اند نیز داده است.^{۱۰۲}

در سفرنامه گارسیا دسیلوا نیز نمونه‌ای از همین موارد در باب شاه عباس آمده است. وی بیان می‌نماید که چگونه فرستادگانی همچون دون الکسیس دمنسز و شماری از روحانیون همراه وی، توانستند در ایران اقامت کنند و جواز ساختن کلیسا را از شخص شاه بگیرند. وی این موضوع را مطرح می‌کند که این سیاست مذهبی ملایم و روادار شاه عباس، سبب شد تا در اروپا و غرب زمزمه‌های در باب منش نیکوی این شاه صفوی در زمینه تسامح مذهبی بیچند و حتی شخص پاپ کلمان هشتم نیز به ستایش این امر پرداخته، سفرای مذهبی و مبلغان خود را رهسپار ایران نماید.^{۱۰۳} البته این موضع در موارد فراوانی، با تدبیرها، ملاحظه‌ها و سیاست‌هایی نیز، به‌خصوص در ارتباط با طبقه فقها و علمای شیعه و نیز مناسبات با همسایگان سنی‌مذهب، به‌ویژه امپراتوری عثمانی، همراه بوده است؛ برای نمونه، می‌توان به این متن اشاره نمود که یک مبلغ مسیحی بیان نموده

است:

شاه عباس... گفت: من حاضرم که در ایران کلیساها بسازم و بسیار مایلم که همه عیسویان از زن و مرد به کشور من بیایند؛ ولی روحانیان ما به این کار راضی نمی‌شوند و مرا منع می‌کنند و می‌ترسم که اگر دست به چنین کارها بزنم، مرا بکشند... به عقیده من، بهتر است که اول پادشاهان شما با ترکان از در جنگ درآیند و بعد از آن، به ساختن کلیساها اقدام کنید. در این صورت، شما می‌توانید گذشته از اصفهان، در تمام شهرهای کشور من کلیسا بسازید.^{۱۰۴}

در سفرنامه برادران شرلی در باب برخورد مناسب و مهربانانه شاه عباس با آنان و دیگر افراد، به عنوان افرادی بیگانه و غیرمسلمان، موارد فراوانی گزارش شده است؛ بوسیدن و در آغوش کشیدن غربی‌ها و مسیحیان، برادر خواندن برخی از آنها، به‌ویژه برادران شرلی، بخشش افراد خاطی و گناهکار به واسطه وساطت ایشان و نیز راه دادن آنان به اندرونی کاخ، از جمله این موارد به شمار می‌آیند.^{۱۰۵}

کمپفر در سفرنامه خود در باب شاه عباس دوم می‌نگارد:

در دوره سلطنت او، به هیچ روی، بد رفتاری با مسیحیان میسر نبود. بدین ترتیب، او هیچ تردیدی به خود راه نداد تا شخصیت‌های برجسته‌ای مانند پیش‌نماز و صدر را که رفتاری ناشایست با مسیحیان کرده بودند، از مقام‌های خود خلع نمایند. شیخ‌الاسلام را که از مهربانی زیاده شاه به مسیحیان خُرده می‌گرفت، تهدید کرد که او را مصلوب خواهد کرد و در عین حال، قضات دیگر را سر جای خود نشاند و خطاب به آنان گفت که کار مملکت به مثل بدن آدمی می‌ماند که همه اعضا و جوارح آن باید در خدمت یکدیگر باشند و با یکدیگر مدارا کنند و شاه ملکف است که با رفتاری یکسان و توأم با عدل و داد، نظم مملکتی را برقرار

سازد. ۱۰۶

نتیجه

جایگاه شاه صفوی، در ارتباط با سطوح و منابع گوناگون مشروعیت‌بخش آن، قابل تبیین است. شاه اسماعیل به‌عنوان بنیان‌گذار این خاندان، از دل خانقاه شیخ صفی‌الدین اردبیلی برخاست. وی، ادعای احیای مذهب تشیع و نیابت از امام معصوم غایب (عج) را داشت، خود را صورت بازایی شده شاه آرمانی ایرانی می‌دانست و به دنبال ارائه خوانشی شیعی - ایرانی از خلافت اسلامی (در عالم واقع، سلطنت عربی) بود. در دنباله و با برآمدن امواج هرچند اولیه و کم‌رنگ مدرنیته و مدرنیسم غربی (اروپایی)، به‌ویژه از زمان شاه عباس صفوی، کارآمدی و حوزه کارکردی نیز مطرح گردید و هرچند به صورت اندک، به حوزه منابع سنتی مشروعیت‌بخش شاه صفوی وارد شد و یک منظومه پنج وجهی را صورت‌بندی نمود.

به نظر می‌رسد، عموم متون تولیدشده در عصر صفوی، همواره در نسبت‌یابی خود با این پنج کیان بوده‌اند. این موضوع در مورد گفتمان سفرنامه‌نویسی این دوران نیز دیده می‌شود. در بازنمایی این سفرنامه‌ها، شاه در نسبت‌های گوناگون و گاهی متناقض، با این حوزه‌ها سنجیده شده است. در نگاهی کلی و در یک پیوستار، دو حوزه سنت (با بُعد برجسته متافیزیکی) و کارکردی (ناظر بر حوزه عمل)، قابل شناسایی است. در گفتمان این سفرنامه‌ها، کیفیت خودنمایی مقام سلطنت نسبت به این دو حوزه، مورد بازنمایی قرار گرفته است. در این تصویرسازی که البته در بسیاری مواقع با حب و بغض، بی‌دانشی، ناآگاهی و سویه‌گیری و منافع شخصی نیز همراه بوده، این نویسندگان به بازنمایی کیفیت ارتباط نظریه و پراکتیس (کنش / عمل)^{۱۰۷} در این خاندان حکومتگر پرداخته‌اند.

در بازنمایی سفرنامه‌های عصر صفوی، یک منحنی از تولد تا اوج‌گیری و زوال در باب این خاندان دیده می‌شود. در این منطق که تا اندازه‌ای یادآور آرای ابن‌خلدون در باب زایش، بالش و نابودی و جایگزینی تمدن‌ها نیز هست، خاندان صفوی یک زنجیره از

تأسیس تا زوال را طی کرد؛ امری که از دید این سفرنامه‌نویسان پنهان نمانده است. چنان‌که از مندرجات بازنمایی‌شده در این سفرنامه‌ها برمی‌آید، خاندان صفوی در طول دوران حکومتشان، درگیر چهار فرایند پی‌درپی شدند: «تأسیس و هویت‌سازی»، «بسط و دولت‌سازی»، «فهم قدرت و هژمونی‌سازی» و «اضمحلال و زمان‌پریشی (آناکرونیسم)».^{۱۰۸} این خاندان، بر پایه عقلانیت مستقر شد و به‌واسطه عمل‌گرایی اوج گرفت و در نتیجه دورشدن از فهم درست از منطق قدرت، تهی نمودن دال منابع و مبادی مشروعیت‌بخش از مدلول مناسب و عدم پیوند با شرایط زمانه، نابود گردید. در این میان، مقام سلطنت به‌عنوان مصدر اصلی قدرت، عنصری اساسی بود. سامانه مفصل‌بندی ارائه‌شده از سوی این شاهان، به‌گونه‌ای بود که نتوانست در روند انتساب دال‌ها، مدلول‌ها و مصادیق، قدرت و هژمونی خاندان صفوی را تضمین و تکثیر کند. خاندان صفوی نابود گردید؛ چون درگیر یک زمان‌پریشی مزمن و مهلک شد؛ کانون اساسی این امر، در عدم فهم درست از تحول‌ها، روندها، فرایندها، ساختارها و کارکردهای درونی و بین‌المللی از سوی پادشاهان این خاندان بود. مقام سلطنت در این خاندان، در ارتباط با منابع چندگانه‌ای تعریف می‌گردید و هنگامی که ناهمخوانی و عدم‌توازن منطقی میان این مقام و آن منابع پدیدار گشت، سیر نزولی و نابودی صفویان هویدا شد.

پی نوشت‌ها

1. Vincenzo d'Alessandri.
2. Ambrosio Contarini.
3. Giovan' Maria Angiolello.
4. Cathrino Zeno.
5. Shirley brothers.
6. George Tectander Vander Iabel.
7. García de Silva Figueroa.
8. Pietro Della Valle.
9. Robert Stodart.
10. Jean-Baptiste Tavernier.
11. Adam Olearius.
12. Jean Chardin.
13. Engelbert Kaempfer.
14. Sansone.
15. Giovanni Francesco Gemelli Careri.
16. Krasinski.
17. Matthee, Rudi, *the Safavids under Western Eyes: Seventeenth-Century European Travelers to Iran*, Journal of Early Modern History 13, 2009, P: 139.
18. Kaempfer, Engelbert, *Am Hofe des persischen Grosskönigs 1684-1685* trans. by Walther Hinz, Tübingen and Basel, 1977, P: 16.

19. Image.
20. Signifiers.
21. Signifieds.
22. Referents.
23. Theo Van Leeuwen.
24. Skinnerian.
25. Bustam, Muhammad Rayhan, "The Exclusion Strategies of the Representation of Social Actors in the Case of FPI's Rejection of Lady Gaga's Performance in Indonesia on the Jakarta Post Newspaper Headlines (A CDA Approach)", *International Journal of Language Learning and Applied Linguistics World (IJLLALW)*, Volume 4 (3), 2013, P: 37.
26. Van Leeuwen, Theo, *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, New York: Oxford University Press, 2008a, P: 4.
27. Exclusion.
28. Inclusion.
29. Bustam, op. cit. 38.
30. Van Leeuwen, Theo, "The representation of social actors in discourse", In Caldas-Coulthard, C. R., & Coulthard, M. (Eds.), *Texts and practices: Readings in critical discourse analysis*, London: Routledge, 1996, P: 38/ Van Leeuwen, *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, P: 28.
31. Van Leeuwen, "The representation of social actors in discourse", P: 43, 59.
32. O'Halloran, Kay and Bradley A. Smith, *Multimodal Studies: Exploring Issues and Domains*, London/ New York: Routledge, 2011, PP: 155-156.
33. Halliday.

-
34. Lem Atanga, Lilian, *Gender, Discourse and Power in the Cameroonian Parliament*, Bamenda: langaa RPCIG, 2010, P: 35.
35. Van Leeuwen, Theo and Ruth Wodak, *legitimizing immigration control: a discourse- historical approach*, *discourse studies*, 1(1), 77-122, 1999, P: 85.
36. Kotthoff, Helga and Helen Spencer-Oatey, *Handbook of Intercultural Communication*, Berlin: Walter De Gruyter GmbH and co, 2007, P: 379.
37. Hauser, Stefan, Martin Luginbuhl, Martin Luginbühl (eds.) *Contrastive Media Analysis: Approaches to Linguistic and Cultural Aspects of Mass Media Communication*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Co, 2012, P: 81.
38. Sunderland, Jane, *Language, Gender and Children's Fiction*, New York: Continuum International Publishing Group, 2011, P: 66.
39. Bowcher, Wendy L. (ed.), *Multimodal Texts from Around the World: Cultural and Linguistic Insights*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, P: 301.
40. Van Leeuwen, Theo, "Semiotics and Iconography", in the book: *Handbook of Visual Analysis*, edited by: Theo Van Leeuwen and Carey Jewit, 1st published: 2001, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE, 2008b, P: 106.
41. Gunther Kress.
42. Kress, Gunther R. and Theo van Leeuwen, *Reading Images: the Grammar of Visual Design*, 1ST published: 1996, London, New York; Routledge, 2006, P: 53.
43. Multimodalit.
44. Social semiotics.

45. Kress, Gunther, "Multimodal discourse analysis", in the book: *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, Edited by: James Paul Gee and Michael Handford, 2012, P: 38/ Van Leeuwen, Theo, *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, P: 4.
۴۶. رضایی‌پناه، امیر و نگار قنوتی، «جایگاه و کارکردهای شاه در گفتمان سیاسی عصر صفوی»، تاریخ‌نامه خوارزمی، سال دوم، ۱۳۹۳ش، ۵۱.
47. Platteau, Jean-Philippe, *Religion, politics, and development: Lessons from the lands of Islam*, Journal of Economic Behavior & Organization 68, 2008, P: 338.
48. Elias, Jamal J., *Sufi Saints and Shrines in Muslim Society; Introduction*, *The Muslim world*, vol. 90, 2000, P: 255.
49. Rizvi, Kishwar "Its mortar mixed with the sweetness of life:" *Architecture and Ceremonial at the Shrine of Safi al-din Ishiiq Ardabili During the Reign of Shah Tahmiisb I*, *The Muslim world*, vol. 90, 2000, P: 325.
50. Amir Arjomand, Saïd, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany: state university of New York press, 1988, P: 6.
51. Mitchell, Colin P., *New Perspectives on Safavid Iran: Empire and Society*, Oxon: Routledge, 2011, p: 36.
- نصری، قدیر و امیر رضایی‌پناه، «رگه‌های ایران‌شهری در گفتمان سیاسی عصر صفوی»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مطالعات تاریخ ایران دوره صفوی، تهران: انجمن ایرانی تاریخ، ۱۳۹۴ش.
۵۲. صفت‌گل، منصور، *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی*، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵ - ۱۶.

53. Amir Arjomand, op. cit., P: 54.
54. Keddie, Nikkie R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981, P: 11/ Robert Gleave, 'Shi'i' in Youssef M. A Choueiri (ed) *Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing, 2005, P: 87.
۵۵. شاردن، ژان، *سفرنامه شوالیه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: توس، ۵ جلد، ج ۴، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۴.
56. Savory, Roger, *Iran Under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, P: 30.
57. Turner, Colin, *Islam without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon Press, 2000, PP: 60-61.
۵۸. اسدی، ناصر و امیر رضایی پناه، *مبانی مشروعیت فرامادی خاندان صفوی در سنت تاریخ‌نویسی این عصر*، مجموعه مقالات همایش هفتصدمین سالگرد رحلت سید صفی‌الدین اردبیلی، لندن: انتشارات آکادمی مطالعات ایرانی لندن، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶۷ - ۶۷۱.
59. Malcolm .
60. Jackson, Peter and Laurence Lockhart, *The Cambridge history of Iran, Vol. 6: The Timurid and Safavid periods*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, P: 351.
۶۱. شاردن، *سفرنامه شوالیه شاردن*، پیشین، ج ۳، ص ۱۱۴۲.
۶۲. همان، ج ۴، ص ۱۳۳۵ - ۱۳۳۶.
۶۳. پناهی سمنانی، محمد احمد، *شاه عباس کبیر، مرد هزار چهره*، کتاب نمونه، ۱۳۷۲ش، ص ۲۷.
۶۴. شرلی، آنتونی، *سفرنامه برادران شرلی*، به کوشش علی دهباشی، ترجمه: آوانس، تهران: نگاه، ۱۳۸۷ش، ص ۲۳۲.

۶۵. مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۳۴ش، ص ۱۷ - ۱۸.
۶۶. کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه: کیکاووس جهان‌داری، تهران: شرکت سهامی انتشارت خوارزمی، دوم، ۱۳۶۰ش، ص ۱۵ - ۱۶.
67. Matthee, Rudi, Was Safavid Iran an Empire?, Journal of the Economic and Social History of the Orient 53, 2010, PP: 245-246.
۶۸. کمپفر، سفرنامه کمپفر، پیشین، ص ۱۷ - ۱۸.
۶۹. همان، ص ۱۸ - ۱۹.
۷۰. باربارو، جوزا‌فا و دیگران، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه: منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹ش، ص ۲۶۴ - ۲۶۵.
۷۱. کمپفر، سفرنامه کمپفر، پیشین، ص ۱۳ - ۱۴.
۷۲. کروسینسکی، تادوز یودا، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه: عبدالرزاق دنبلی (مفتون)، مقدمه و تصحیح: مریم میراحمدی. تهران: توس، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱ - ۲۲.
۷۳. کمپفر، سفرنامه کمپفر، پیشین، ص ۳۴ - ۳۶.
۷۴. سانسون، سفرنامه سانسون، ترجمه: تقی تفضلی، تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۶ش، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.
۷۵. محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹، ۸ جلدی، ج اول، تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکا، ۱۳۵۳ش، ص ۲.
۷۶. کمپفر، سفرنامه کمپفر، پیشین، ص ۷۰ - ۷۳.
۷۷. کارری، جملی، سفرنامه کارری، ترجمه: عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز: اداره کل فرهنگ و هنر آذربایجان شرقی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۰۹.
۷۸. کمپفر، سفرنامه کمپفر، پیشین، ص ۱۲۱ - ۱۲۲.

۷۹. همان، ص ۷۷.
۸۰. باربارو و دیگران، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، پیشین، ص ۴۶۷.
۸۱. کمپفر، *سفرنامه کمپفر*، پیشین، ص ۲۵ - ۳۰.
82. Jackson, and Lockhart, op. cit. PP: 356-357.
83. Matthee, op. cit. PP: 137-138.
84. Ibid, PP: 168-169.
85. Lambton, Ann S. K., *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*, New York: I.B. Tauris, 1991, P: 107.
86. Oligarchy.
87. Aristocracy.
88. Savory, op. cit. P: 183.
89. Cotterell, Arthur, *Asia: A Concise History*, Singapore: John Wiley and sons (Asia) Pte. Ltd, 2011, P: 170.
90. Savory, Roger, "Relations between the Safavid State and its Non-Muslim Minorities", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 14, No. 4, 2003, PP: 442-443.
91. John Perry .
92. Ibid, P: 301.
۹۳. کمپفر، *سفرنامه کمپفر*، پیشین، ص ۱۵۸، ۱۳ و ۲۲۰.
۹۴. شرلی، *سفرنامه برادران شرلی*، پیشین، ص ۲۱ - ۲۲.
۹۵. همان، ص ۷۷.
۹۶. همان، ص ۷۷ - ۷۹.

۹۷. باربارو و دیگران، *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، پیشین، ص ۴۵۵ - ۴۵۶
۹۸. شرلی، *سفرنامه برادران شرلی*، پیشین، ص ۱۶۱، ۱۹۳.
۹۹. محمود، *تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن ۱۹*، پیشین، ص ۴.
۱۰۰. سیوری، راجر، *در باب صفویان*، ترجمه: رمضان علی روح‌الهی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۵؛ طباطبایی، جواد، *خواجیه نظام‌الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران*، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۰ش، ص ۲۰۳.
101. Ganī, Sīrūs, *Iran and the West: A Critical Bibliography*, New York: Kegan Paul, 1987, P: 71.
۱۰۲. دلاواله، بیترو، *سفرنامه بیترو دلاواله (قسمت مربوط به ایران)*، ترجمه، شرح و حواشی: شعاع‌الدین شفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ش، ص ۴۸۸ - ۴۹۱.
۱۰۳. سیلوا ای فیگوئروا، دن گارسیا، *سفرنامه دن گارسیا دیسیلوا فیگوئروا، سفیر اسپانیا در دربار شاه عباس اول*، ترجمه: غلامرضا سمیعی، تهران: نو، ۱۳۶۳ش، ص ۲۱۹.
۱۰۴. دانش‌پژوه، منوچهر، *بررسی سفرنامه‌های دوره صفوی*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵ش.
۱۰۵. شرلی، *سفرنامه برادران شرلی*، پیشین، ص ۸۰ - ۸۷.
۱۰۶. کمپفر، *سفرنامه کمپفر*، پیشین، ص ۳۹ - ۴۰.

107. Practice.

108. Anachronism.