

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ  
سال دوازدهم، شماره‌ی چهل‌وششم، زمستان ۱۳۹۹، صص ۸۱-۱۰۸  
(مقاله علمی - پژوهشی)

## واکاوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و فرهنگی عصر قاجار و پهلوی اول با تأکید بر «سفر چهار ساعته و کشف حقایق»

منصور طرفداری<sup>۱</sup>

### چکیده

کتاب خاطرات وکیل *التولیه* نوشته‌ی میرزا سید محمد نواب رضوی معروف به «نواب وکیل» از منابع مهم مطالعه‌ی عصر ناصری تا اواسط عهد رضاشاه است. در این میان، «سفر چهار ساعته و کشف حقایق» که بخش پایانی خاطرات را در برمی‌گیرد، با تکمله‌های متعددش به سبب قالب انتقادی آن برای فهم نگارنده درباره‌ی چگونگی ورود مدرنیسم و چالش‌های ناشی از آن در زمینه‌های مذهبی و فرهنگی و همچنین تأثیراتش بر نوع عملکرد و سیاست‌های حکام قاجار و پهلوی اول که مسئله‌ی اصلی این مقاله نیز به حساب می‌آید، اهمیت زیادی دارد. بر این اساس، نگارنده‌ی نوشتار حاضر کوشیده است با تحلیل محتوای اثر مذکور و بهره‌گیری از منابع و تحقیقات مرتبط، با رویکردی توصیفی - تحلیلی زوایای موضوع را روشن سازد. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که نویسنده‌ی این اثر از نمایندگان مهم و کمتر شناخته شده‌ی جریان سنت‌گراست که با استدلال‌های تاریخی و تفسیرهای زیرکانه‌ی متون دینی و طرح عصر فتحعلی‌شاه به عنوان دوره‌ای ایده‌آل، کوشیده بود مخالفتش را با هرگونه نوسازی و اخذ رهاوردهای غربی، به‌خصوص در عصر پهلوی موجه سازد. البته مواردی نسبتاً شخصی چون تبعیت از نگرش محافظه‌کارانه‌ی «حاج محمدکریم‌خان» پیشوای شیخیه کرمان، از

۱. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد، tarafdari@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۴/۱۰، تاریخ تأیید ۱۴۰۰/۶/۲۳

دست دادن تدریجی جایگاهش در سیستم دیوان‌سالاری سنتی و همچنین افول پایگاه اجتماعی و اقتصادی‌اش، بر این رویکرد او تأثیرگذار بوده است. واژه‌های کلیدی: نواب وکیل، سفر چهار و ساعته کشف حقایق، قاجار، پهلوی اول، نوسازی

#### مقدمه

از پیامدهای آشنایی ایرانیان با مدنیت جدید غرب در دوره‌ی قاجار و به‌خصوص عصر ناصری، ورود نگرش‌ها و تفکرات جدید در جامعه‌ی سنتی و دین‌مدار ایران بود. با شکل‌گیری حکومت رضاشاه صرف‌نظر از مواردی چون اندیشه‌ی مردم‌سالاری، بسیاری از ابعاد مدرنیسم یا نوگرایی مجالی یافت که در عرصه‌ی عمل و در قالب مدرنیزاسیون یا نوسازی در جامعه‌ی ایرانی اجرا شود. مدرنیته به یک معنی نوعی جهان‌نگری جدید بود که از سده‌ی پانزدهم تا نوزدهم میلادی، بر اساس سیر تکوینی پیچیده‌ای در اروپا شکل گرفت و از جمله نتایج آن پیدایش حکومت‌های سکولار در عرصه‌ی سیاسی، سیطره‌ی سرمایه‌داری و فناوری در عرصه‌ی اقتصادی و تقسیم نوین طبقاتی، تقسیم‌کار اجتماعی در زمینه‌ی اجتماعی بود. هم‌چنین در حوزه‌ی فکری و فرهنگی بر اندیشه‌های نوین فلسفی، گرایش به الحاد و تغییر مناسبات جنسیتی استوار بود (علوی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۳۵). تفاوت‌های بنیادین مدرنیته با اسلام و طرز نگرش جامعه‌ی سنتی ایران زمینه‌ی چالش‌های عمیق و گسترده‌ای را در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی جامعه‌ی ایرانی فراهم آورد. دو جریان اصلی این منازعه یکی طرفداران اصلاحات جدید بودند که آن را راه برون‌رفت ایران از وادی مشکلات مختلف می‌دانستند و آن سر دیگر قضیه جریان محافظه‌کاری بود که این تحولات را اسباب ضربه زدن به اسلام، فرهنگ و سنت‌های متداول اجتماعی می‌دانست. کتاب *خاطرات نواب رضوی* از منابع مهمی است که به تحولات مربوط به ورود مدرنیسم به ایران پرداخته و نگارنده‌ی به‌خصوص در بخش «سفر چهارساعته و کشف حقایق» به طور نسبتاً شفاف دیدگاهش را درباره‌ی مسائل و تحولات این دوره بیان کرده است.

واکاوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و ... | ۸۳

در زمینه‌ی پیشینه‌ی تحقیق می‌توان به مقاله‌ی آل داوود (۱۳۷۸) با عنوان «خاطرات نواب وکیل» اشاره کرد که به شکل اجمالی به معرفی کتاب و بررسی و نقد تصحیح آن توسط اکبر قلم سیاه پرداخته است. علی‌پور کسگری (۱۳۸۹) در مقاله‌ی «خاطرات وکیل‌التولیه»، اندکی مفصل‌تر به معرفی کتاب پرداخته و کوشیده است اهمیت و ارزش این منبع مهم را برای محققان و علاقه‌مندان تشریح کند. مقالات پیش‌گفته به معرفی مختصر کتاب پرداخته‌اند. مقاله پیش رو، با عنایت به گستردگی کتاب و اهمیت مباحث مطروحه در بخش «سفر چهارساعته و کشف حقایق»، می‌کوشد با تحلیل محتوای این کتاب، به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی مسئله‌ی تحقیق را روشن کند. براین اساس، نوع نگرش نواب وکیل به مدرنیسم و اثرات آن بر مذهب و سنن دینی و نیز چالش‌های فرهنگی متأثر از آن در قالب تقلید قشرهایی از اجتماع در زمینه‌هایی چون پوشش، غذاهای فرنگی، ورزش و غیره بررسی شد. هم‌چنین، رویکرد مقایسه‌ای نواب وکیل به سیاست‌های مذهبی و فرهنگی حکام قاجار به خصوص فتحعلی‌شاه با پهلوی اول و نحوه‌ی مواجهه آنها با فرهنگ غربی و پیامدهای متنوع مذهبی و فرهنگی آن، از دیگر محورهای اصلی این پژوهش است.

#### معرفی کتاب *خاطرات وکیل‌التولیه* و سفرچهارساعته و کشف حقایق

نگارنده‌ی کتاب میرزامحمد رضوی ملقب به نواب وکیل (متولد ۱۲۷۹ق)، از سادات رضوی است. سادات رضوی در برخی ادوار چون صفویه، زندیه و قاجار سمت‌های تولیت، خزانه‌داری، وکالت و نوایی آستان قدس رضوی را عهده‌دار بودند. از جمله آنها میرزا عبدالحی نواب است که در دوره‌ی فتحعلی‌شاه از خراسان به یزد مهاجرت کرد (سحاب، ۱۳۷۴: ۲۱۴). ازدواج عبدالحی با دختری از خاندان مهم خوانین بافقی (۱۱۶۱-۱۲۴۶ق)، نامبرده و فرزندانش را در زمره‌ی ملاکان، دیوانیان و بزرگان یزد وارد کرد. فرزندش میرزا سیدحسن رضوی هشت فرزند داشت که میرزامحمد رضوی نگارنده‌ی کتاب، بزرگ‌ترین آنها بود.

*خاطرات وکیل‌التولیه*، مشاهدات و مسموعات نگارنده از دوران پرفراز و فرود ناصری، مظفری، مشروطیت، محمدعلی‌شاه، احمدشاه و عهد پهلوی اول، طی مراحل مختلف

زندگانی‌اش است. براین اساس، بخش اول کتاب به وقایع سال‌هایی پرداخته که نگارنده به زمین‌داری و نظارت برخالصه‌جات حکومتی اشتغال داشت (رضوی، ۱۳۸۸: ۱۰/۱). به همین دلیل اطلاعات دست اول و مهمی را درباره‌ی رابطه‌ی ارباب و رعیت، مقدار مالیات‌ها، سهم ارباب و زارع و خصوصیات زندگی روستایی ارائه می‌دهد. ورود نواب رضوی به امور دیوانی و مسائل حکومتی یزد، زمینه‌ی چرخش خاطرات او را به مسائلی چون معرفی حکام یزد از عصر ناصری تا آغاز دوره‌ی پهلوی اول و نحوه‌ی ارتباط آنها با حکومت مرکزی و تحولات اجتماعی و فرهنگی یزد فراهم می‌آورد. بخش دیگر خاطرات او، با دورانی مرتبط است که نواب وکیل به نمایندگی دوره‌ی سوم مجلس شورای ملی برگزیده می‌شود. توصیف به‌هم‌ریختگی اوضاع مجلس و شهر تهران در آستانه‌ی جنگ جهانی اول، شرح مهاجرت نمایندگان به کرمانشاه، معرفی شخصیت‌هایی چون مدرس، زوایای مهم و تازه‌ای را به روی پژوهنده‌ی تحولات این عصر می‌گشاید (همان، ۵۶۱).

یکی از شیوه‌های نقد وضعیت جامعه در دوره‌ی قاجار، استفاده از برخی قالب‌های ادبیات انتقادی مانند خواب‌نامه، سفرنامه و گفت‌وگوی خیالی است که در پرتو آنها نویسنده فارغ از ترس و ملاحظات مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، دیدگاه خود را به‌گونه‌ای نسبتاً شفاف بیان می‌کرد. جیمز موریه در سرگذشت حاجی‌بابای اصفهانی، مراغه‌ای در سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ و طالبوف در مسالک‌المحسنین از این روش استفاده کرده‌اند. به نظر می‌رسد رضوی هم که بنا به برخی ملاحظات نتوانسته دیدگاهش را درباره‌ی مسائلی چون مشروطیت و تحولات دوره‌ی پهلوی اول آشکارا بیان کند، با بهره‌گیری از این شیوه و در قالب «سفر چهارساعته و کشف حقایق» نظریاتش را اظهار کرده است. نگارش «سفر چهارساعته و کشف حقایق» به‌عنوان بخشی از کتاب *خاطرات نواب وکیل*، در دوم مرداد ۱۳۰۹ شمسی آغاز می‌شود. نگارنده که در طی سفری ناگزیر می‌شود شب را در روستایی به نام فخرآباد<sup>۱</sup> توقف کند، هنگام استراحت به صحبت‌های دو

۱. فخرآباد یکی از روستاهای شهرستان مهریز در استان یزد است که در ۲۷ کیلومتری این شهرستان قرار دارد.

روستایی گوش می‌دهد که ضمن آبیاری در مزرعه به مباحث سیاسی مشغول بودند. «سفر چهارساعته و کشف حقایق» شرح این گفت‌وگو است.

یکی از شخصیت‌های «سفر چهارساعته»، آقاحسن پیرمردی ۱۰۶ ساله است که از دوران محمدشاه تا پهلوی (سال ۱۳۰۹ش) را تجربه کرده است و ضمن تمجید از قاجاریه به خصوص فتحعلی‌شاه، بر اساس دغدغه‌ی دینی خود، از مدرنیسم و تحولات متأثر از آن به شدت انتقاد می‌کند. آقاحسن در خلال مباحث بارها نگرانی خود را از عواقب بحث‌های خود گوشزد می‌کند، از جمله جایی اشاره می‌کند: «شنیده‌ام اعلیحضرت عده زیادی از زن و مرد پلیس مخفی دارند که موظف هستند اخبارات را به عرض رسانند» (همان، ۸۹۵/۲). شخصیت دیگر این مباحثه، آقامحمد ۹۸ ساله است که گاه در نقش هوادار پهلوی و اقداماتش ظاهر می‌شود و گاه نقش روستایی بی‌تفاوت را ایفا می‌کند که باید به کشت و زراعتش بپردازد. البته این بی‌تفاوتی باعث اختلاف شدید او و آقاحسن می‌شود که با مرور تاریخ اسلام علت بسیاری از نابسامانی‌ها و فجایعی مثل شهادت امام حسین (ع) و دیگر امامان را نتیجه‌ی بی‌تفاوتی افرادی چون آقامحمد می‌داند (همان، ۸۸۷/۲). شخصیت سوم خود نگارنده یعنی «رضوی» است که در مقابل تمجید آقامحمد از پهلوی سکوت می‌کند، ولی علاقه‌مند است به آقاحسن بیشتر میدان بدهد؛ به همین دلیل بخش وسیعی از مباحث به او اختصاص دارد. رضوی گاهی برای تعدیل صحبت آقاحسن وارد بحث می‌شود و از برخی اقدامات پهلوی دفاع می‌کند، اما بلافاصله به او اجازه می‌دهد که دفاعیه‌اش از پهلوی را نقد کند. در نهایت، ضمن تکمله‌های متعدد و نسبتاً آشفته‌ای که بر سفر چهارساعته می‌نویسد، آقاحسن کهن سال و در حال احتضار بی‌پروا می‌شود و در وصیتش که نواب آن را می‌نویسد، به‌گونه‌ای آشکار از مشروطیت و حکومت رضاشاه انتقاد و اعلام می‌کند که از حکومت و اقدامات او متنفر است (همان، ۱۱۶۹/۲).

#### فتحعلی‌شاه قاجار؛ حکمران مسلمان ایده‌آل

مذهب یکی از ارکان مشروعیت و پیوند شاهان قاجار با جامعه‌ی ایرانی بود. بنا به روایتی آقا محمدخان در مقبره‌ی شیخ صفی‌الدین اردبیلی با بستن شمشیری بر کمر، خود را

تداوم‌دهنده‌ی صفویان در حمایت از تشیع معرفی کرد (نفیسی، ۱۳۶۴: ۵۱/۱). با این‌همه در زمینه‌ی مذهبی، قاجاریه با دو مسئله مهم مواجه شدند: یکی آنکه برخلاف صفویان از سادات و احفاد امامان شیعه نبودند و نمی‌توانستند از آن به‌عنوان ابزار مشروعیت خود استفاده کنند. دیگر آنکه با رقابت سنتی علمایی مواجه شدند که در پی ثبات نسبی ایران در عهد قاجار مجال یافتند تا دعوی کهنه‌ی خود درباره‌ی جانشینی مشروع امام زمان را بیش از پیش دنبال کنند. در زمینه‌ی دعاوی سادات درباره‌ی سلطنت، در سفر چهارساعته داستانی نقل می‌شود که در آن سیدی ضمن نامه به فتحعلی‌شاه ادعا می‌کند که سلطنت حق اوست و شاه با دلجویی از آن سید و برقراری مستمری و بذل و بخشش فراوان، او را از ادعای خود منصرف می‌کند (رضوی، ۱۳۸۸: ۷۵۱/۲).

شاهان قاجار ناگزیر بودند برای استحکام پایه‌های قدرت خود در جامعه‌ی مذهبی ایران، به اقداماتی چون توجه به سادات، برقراری ارتباط صمیمانه با علما، توجه به زیارت و مرمت بقاع متبرکه و اهتمام به برگزاری شعائر مذهبی متوسل شوند. آقامحمدخان که مطابق با نظریه‌ی کهن ظل‌الهی، عنایت خاصی خداوند در مسیر کسب قدرت شامل حال وی شده بود (ساروی، ۱۳۷۱: ۸۱، ۲۷۴)، با احترام به مقدسات مذهبی و انجام فرایض دینی مانند نماز، روزه، منع میگزاری و پیاده رفتن به مشهد مقدس کوشید در جهت علایق مذهبی مردم گام بردارد (هدایت، ۱۳۳۹: ۱ / ۲۸۱-۲۹۱). سیاست‌های مذهبی این شاه قاجار در جامعه‌ی ایرانی و البته در سفر چهارساعته بسیار مقبول و مورد تحسین قرار گرفت. به همین سبب، خشونت و سفاکی او که در موارد متعدد به ریختن خون امت مسلمانان انجامید، نادیده و فقط این نکته حائز اهمیت انگاشته شد که او در دیانت ثابت قدم بود و به نماز، روزه و روز قیامت اعتقاد داشت (رضوی، ۱۳۸۸: ۷۵۳/۲). با این‌همه، در سفر چهارساعته، فتحعلی‌شاه به‌عنوان شاه آرمانی و دین‌دار معرفی می‌شود. از مظاهر دین‌داری فتحعلی‌شاه به مواردی چون بذل و بخشش به علما و سادات، برگزاری روضه‌خوانی و روضه‌ی عاشورا اشاره می‌کند. در ادامه، نگارنده به تکریم سادات و علمای یزد مانند آقاشیخ‌جعفر عرب، آقاسیدعلی صاحب کتاب شرح کبیر، و دیگر علما می‌پردازد (همان، ۷۵۲/۲).

از نظر رضوی اصل مهم در حکمرانی مطلوب، رویکرد مذهبی در قالب احترام به علما، سادات و برگزاری شعائر مذهبی است و همین موضوع عامل مؤثر در بینش و نحوه‌ی گزینش یا برجسته کردن رویدادهای مدنظرش است. بدین سبب، وقایعی چون شکست فتحعلی‌شاه در برابر روس‌ها صرفاً به از دست رفتن چند شهر تبریز فرو کاسته می‌شود (همان). سیاست فتحعلی‌شاه درباره‌ی همه‌ی علما یکسان نبود. گذشته از فراخواندن افراد مؤثر این قشر به پایتخت و واگذاری مناصب حکومتی به آنها (الگار، ۱۳۶۹: ۹۶) که به نظر می‌رسد جنبه‌ی کنترل و نظارت بیشتر را بر آنها داشت، کوچک‌ترین مخالفت آنان را با خشونت‌های شدید پاسخ می‌داد. نکته‌ی جالب آنکه نگارنده که کوچک‌ترین برخورد پهلوی اول را با علما برجسته می‌کند، از برخورد شدید فتحعلی‌شاه با افرادی چون ملاحسن یزدی (۱۳۴۲ق) صاحب کتاب مهیج الحزان که به سبب نافرمانی از حاکم یزد به چوب و فلک بسته و از یزد اخراج شد، و یا روحانی مشهور این عصر ملا احمد نراقی که او هم به سبب مخالفت با حاکم کاشان به شدت مواخذه شد (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۱)، ذکری به میان نمی‌آورد. معرفی عصر فتحعلی‌شاه به عنوان یک دوره‌ی ایده‌آل، نشان‌دهنده‌ی اصل بودن سیاست مذهبی در نظر نواب وکیل است که با هدف ارائه‌ی الگویی مطلوب از جامعه و حکومت و نقد حکومت پهلوی بر مبنای آن انجام شده است.

رضوی بنا به قاعده‌ی سنتی «الناس علی دین ملوکهم»، معتقد است که به تبع اقدامات شاه قاجار، مردم نیز در امر به معروف و نهی از منکر و رعایت حدود شریعت مقید شدند، به گونه‌ای که مثلاً به دلیل شکستن شیشه شراب در دروازه‌ی پیر برج یزد، مردم مدت‌ها از آن دروازه عبور نمی‌کردند (رضوی، ۱۳۸۸: ۷۵۴/۲). نتیجه آنکه متأثر از دین‌داری فتحعلی‌شاه، حمایت او از علما و دین‌داری مردم، در همه جا برکت و فراوانی بود. برای مثال قریه‌ی فخرآباد دوره‌ی قاجار به لحاظ وفور نعمت و عایدات دامداری و کشاورزی با دوره‌ی پهلوی قابل قیاس نیست. آقاحسن حامی قاجار، مقایسه‌ای اغراق‌آمیز انجام می‌دهد که برای فهم ذهنیت جامعه‌ی آن دوران حائز اهمیت است. او اشاره می‌کند که در دوره‌ی فتحعلی‌شاه از دو قفیز زمین (حدود ۷۳۰ مترمربع) ۱۵۰ من (۹۰۰ کیلو) گندم برداشت می‌کرده، اما در سال ۱۳۰۹ شمسی از سی قفیز زمین (حدود ۱۱ هزار مترمربع) تنها هشتاد

من گندم به دست آورده که البته این تفاوت به خاطر دین‌داری در عصر فتحعلی‌شاه بوده است (همان، ۷۵۱/۲، ۷۴۷).

#### عصر ناصری؛ چالش فرهنگ غربی با سنت و قوانین اسلامی

از نظر نواب وکیل هرچند ناصرالدین‌شاه پیرو دیگر شاهان قاجار، اقدامات مثبتی چون بازسازی بقاع متبرکه - از جمله مرقد امامان شیعه در عراق، احترام به سادات و نظایر آن را انجام داد، سلطنت او به خاطر مواردی چون استعمار و نفوذ فرهنگ غربی سرآغاز انحطاط ایران به حساب می‌آید (همان، ۷۶۲/۲، ۷۵۷). نگرش نواب به مسئله‌ی استعمار و مدنیّت نوین غربی که دیدگاه غالب در ایران معاصر و البته جهان اسلام بود، ریشه در مسائل مختلفی داشت که بنا به مقتضای بحث به شکلی مختصر به آن پرداخته می‌شود.

مهم‌ترین عامل در زمینه‌ی این طرز نگرش، شیوه‌ی سلطه‌ی استعمارگران به‌خصوص انگلیسی‌ها، بر شرق و ایران بود که با استفاده از نفوذ در دربارهای مناطق مختلف، پرداخت رشوه، سوءاستفاده از اختلافات سیاسی و تنوع فرهنگی و غیره انجام می‌شد. هرچند این شیوه از نظر آنها دیپلماسی تلقی می‌شد، اما از نظر شرقیان و البته ایرانی‌ها، چیزی جز فریبکاری نبود. این نگرش، انگلیسی‌ها را به‌عنوان عالی‌ترین مظهر دسیسه و نیرنگ و حتی «بدتر از ابلیس» معرفی می‌کرد (آصف، ۱۳۸۳: ۳۵۲). نویسنده‌ی تقریباً معاصر نواب، در تعاملش با انگلیسی‌ها به این نتیجه رسید که آنها افرادی بسیار «حیله‌گر»، «منافق و دو رو»، «فرصت‌طلب» اند که دوستی و محبت را به‌هیچ‌وجه نمی‌فهمند (فراهانی، ۱۳۶۲: ۶۸). به هر حال، اقدامات استعمارگران به‌خصوص انگلیسی‌ها و نوع نگرش مسلمانان به آنها، دیوار بی‌اعتمادی بلندی را به وجود آورد که نه فقط مقوله‌ی استعمار که همه‌ی ابعاد مدرنیته‌ی غربی در پرتو آن تفسیر می‌شد. نکته‌ی دیگر تفاوت‌های ساختاری جامعه‌ی غربی در طی قرون مختلف بود. اروپا از عهد رنسانس در تقابل با قرون وسطی، به بازتعریف مفاهیم و نگرش‌های فکری پرداخت و با طرح مباحثی چون اومانیزم در قالب انسان‌دوستی و انسان‌گرایی، دنیاگرایی یا سکولاریسم، عقل خودبنیاد و خرد نقاد و نظایر آن، فرهنگ، مذهب و ساختار اجتماعی غرب در قرون وسطی را به

چالش کشید. ورود تفکرات غربی نظیر خرد نقاد، عقلانیت ابزاری و علم، آن‌هم در قالب خشک اثبات‌گرایانه‌ی سده‌ی نوزدهم، نه فقط اسلام را که به قولی «اگر از میان برود خلأ فکری و روحی ناشی از آن دامن‌گیر همگان می‌گردد» (جعیت، ۱۳۸۱: ۲۲)، به چالش کشید بلکه همه‌ی ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی را از تعادل سنتی خود خارج کرد. آنچنان که هانتز نویسنده‌ی انگلیسی می‌گوید: فرهنگ و ادیان پرمحتوای آسیایی هنگام مواجه با واقعیت‌های خشک و بی‌روح علوم تجربی، کارکردشان به آشفتگی دچار می‌شود (1969: 42-43). برخی از نخبگان ایرانی با رویکردی مقایسه‌ای نکات مثبت زیادی را در مدرنیته‌ی غربی می‌دیدند، از جمله نویسنده‌ی هم‌روزگار با نواب وکیل که استقرار انگلیسی‌ها را در پادگان‌ها، نظم و انضباط آنها و اینکه به هنگام عبور از مناطق مختلف جرئت نداشتند به اموال مردم تعدی کنند با استقرار خودسرانه‌ی سربازان در خانه‌ی رعایا که منجر به فلاکت آنها می‌شد مقایسه و از آن تمجید می‌کند (کرمانشاهی، ۱۳۷۵: ۵۰۲). نویسنده‌ی دیگری با مشاهده‌ی سختی جابه‌جایی اجسام سنگین به خصوص به دریا انداختن کشتی‌های نوساز و اینکه انگلیسی‌ها با ساختن جراتقال به راحتی مبادرت به انجام این قبیل کارها می‌کنند، به نقد علم و دانشمندی چون بوعلی سینا می‌پردازد که چرا دانش آنها صرفاً نظری است و منجر به فناوری‌های مختلف نمی‌شود تا اسباب آسایش مردم را فراهم کند (میرعبدالطیف، ۱۳۶۳: ۳۱۲). با این همه، بخش وسیعی از نخبگان نظیر نواب وکیل، تحت تأثیر مواردی چون یکسان پنداشتن استعمار و رهاوردهای مدرنیته، در کنار مخالفت با استعمار به مخالفت با نوسازی هم پرداختند.

بر اساس یک دیدگاه، در مقابل موج اول تجدد در دنیای شرق چهار موضع‌گیری اتخاذ شد: دسته‌ی اول، اندیشه و ایده‌های غربی را محور قرار دادند و کوشیدند عقاید اسلامی را با آن تطبیق دهند. دسته‌ی دوم، غرب‌زدگان افراطی بودند که اعتقاد داشتند اسلام و فرهنگ شرق را باید به دور انداخت و نظام ارزشی و فرهنگی غرب را به‌طور کامل پذیرفت. دسته‌ی سوم، اسلام و قرآن را مبنا قرار دادند و جنبه‌هایی مثبت از تمدن غرب را پذیرفت که از نظر آنها با روح اسلام تضاد نداشت. گروه چهارم، برخی از نیروهای سنتی بودند که پیشرفت‌های مدنی غرب را به‌طور کامل ردّ می‌کردند (بشیری، ۱۳۷۶: ۴۴۲-۴۴۳).

به نظر می‌رسد دیدگاه غالب در سفر چهارساعته و کشف حقایق، منطبق بر دیدگاه چهارم است. در تبیین بیشتر رویکرد نگارنده به مدرنیسم، باید در نظر داشت که او بنا به گفته خودش، از شیخیه بود (رضوی، ۱۳۸۸: ۱/۳۷۸) و ارادت بی‌چون و چرایی به حاج کریم‌خان پیشوای شیخیه کرمان داشت که به قولی با کنار گذاشتن اصل پیشرفت باب و تبلیغ پیروی کورکورانه از حکومت و محکوم کردن هر نوع اصلاحاتی مثل تأسیس مدارس جدید، حالت محافظه‌کارانه‌ای در پیروانش ایجاد کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۳). البته دیدگاه آبراهامیان ابهاماتی دارد، چرا که تفکرات حاج محمدکریم‌خان را با تفکر پیروانش شیخیه یکسان دانسته است. تفرقه و انشعاب یکی از خصوصیات بارز جریان‌های دینی‌ای است که از تفکرات شیخ احمد احسایی به خصوص بعد از مرگ شاگرد و جانشینی سیدکاظم رشتی (۱۲۵۹ش) منبعت شده‌اند. به گونه‌ای که در نتیجه‌ی بحران جانشینی پس از او، بنا به روایتی سی‌وهشت تن از شاگردانش دعوی نیابت او را کردند (نجفی، ۱۳۸۳: ۱۵۳). مهم‌ترین مدعیان در آذربایجان، کرمان و عتبات به تبلیغ شیخی‌گری پرداختند و جالب آنکه شاخه‌های کرمان و آذربایجان به گروه‌های کوچک‌تری تقسیم شدند. در کرمان بعد از حاج محمدکریم‌خان، فرقه‌ی شیخیه‌ی به دو شاخه‌ی حاج محمدخانی و حاج محمدرحیم‌خانی تقسیم شد و در نهایت میرزا محمدباقر از مریدان او، جریان‌ی شیخی را به نام باقریه به وجود آورد (بامداد، ۱۳۴۷: ۶/۲۰۸). حاصل آنکه نمی‌توان دیدگاه‌های حاج محمدکریم‌خان را به همه‌ی شیخیه تعمیم داد. با این‌همه، رضوی که سخت به تفکرات حاج محمدکریم‌خان وفادار بود، ضمن تمجید از کتاب او با عنوان *ناصریه*، به پیش‌بینی او در باره‌ی فاجعه‌ی سلطه‌ی کفار و فرهنگ غربی اشاره می‌کند که این فاجعه در قالب مواردی چون اختلاط زنان و مردان، کشف حجاب، زنا، شراب‌خواری، ترک دین و آیین و پیروی از فرنگیان در دوره‌ی رضاخان به وقوع پیوسته است (رضوی، ۱۳۸۸: ۲، ۷۵۶ - ۷۵۵).

رضوی از اقدامات مظفرالدین‌شاه در عرصه‌ی مذهبی و فرهنگی، به جز برگزاری میلاد امام‌حسین (ع) و امام‌حسن (ع) سخن چندانی به میان نمی‌آورد، اما نهضت مشروطه به‌عنوان مهم‌ترین حادثه‌ی این دوران مورد توجه و نقد او قرار می‌گیرد. یکی از مباحث مهمی که اغلب در باب مشروطیت مطرح می‌شود، شناخت ناکافی توده‌های مردم از این جنبش

است. از جمله می‌توان به این روایت کسروی اشاره کرد که در طول جنبش مشروطه برخی سخنرانان می‌کوشیدند با وعده‌هایی چون نان فراوان و ارزان و کباب‌های بزرگ بینوایان را جذب آن کنند (کسروی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). براین اساس، رضوی هم ضمن توصیف تحصن معترضان در سفارتخانه‌ی انگلیس از روی کنایه به این نکته اشاره می‌کند که بسیاری از مردم نمی‌دانستند مشروطه چیست و آن را «مُشَرَطَه» تلفظ می‌کردند. نکته مهم و محوری دیگر در اندیشه‌ی رضوی آن است که جنبش مشروطه به زعم او بیشتر جنبه‌ی شعاری داشت و در عرصه‌ی عمل چندان تحقق نیافته بود. چنان که امیر اعظم حاکم مشروطه یزد، پس از سرکوب شورش منطقه‌ی تفت بنا به رویه نسبتاً معمول تاریخی به چپاول و تاراج مردم آن دیار پرداخت و سپس طی سخنانی در جریان افتتاح انجمن ولایتی یزد استبداد را مذمت و محافظت از جان و مال مردم را از محاسن مشروطیت ذکر کرد رضوی زیرکانه‌ی سخنان امیر اعظم را نقد می‌کند. او در ظاهر به تمجید از امیر اعظم می‌پردازد و رفتار او را در شهر تفت با اقدامات قهرمانانه‌ی سلاطین و نامداران قدیم ایران مقایسه می‌کند، اما در واقع او را ادامه‌دهنده‌ی سنت دیرینه‌ی استبدادی دانسته و تفاوت حرف و عمل را به این حاکم مشروطه گوشزد می‌کند (رضوی، ۱۳۸۸: ۱/۴۳۹، ۵۳۱).

نگارنده از محمدعلی شاه و رویکرد مذهبی او صحبت چندانی به میان نمی‌آورد، اما احمدشاه را فردی بی‌بندوبار معرفی می‌کند و ضمن بحث درباره‌ی بی‌بندوباری احمدشاه در فرانسه، به نظام جمهوری این کشور و آزادی کامل در آنجا اشاره می‌کند. نکته‌ی بسیار مهم آنکه مفهوم گسترده‌ی آزادی را به بی‌بندوباری زنان منحصر می‌کند (همان، ۱۳۹۴: ۲/۷۹۴). سپس نواب وارد مباحث عصر پهلوی اول می‌شود و اقدامات، سیاست‌های دینی و فرهنگی این دوره را عمدتاً با تکیه بر مقایسه آن با عصر فتحعلی شاه مورد توجه قرار می‌دهد.

#### مذهب و اقدامات پهلوی اول

در سفر چهارساعته هدف از طرح دوره‌ی فتحعلی شاه به‌عنوان عصری آرمانی و نقد فرهنگ غربی، مقدمه‌پردازی برای به چالش کشیدن وضعیت مذهب و در پیوند با آن سیاست‌های دینی و فرهنگی پهلوی اول است. واقعیت این است که رضاشاه از جایگاه

مذهب و روحانیان در جامعه و ضرورت بهره‌گیری از آن برای استقرار قدرت خود به‌خوبی آگاه بود. در جهت تحقق این هدف یعنی جلب نظر علما و مردم، متوجه شعائر مذهبی به‌خصوص عزاداری عاشورا شد که تأثیر عمیق‌تری در این زمینه داشت (مستوفی، ۱۳۷۱، ۳ / ۴۶۱ - ۴۶۲). این سیاست رضاشاه به‌خصوص برگزاری عزاداری‌های مذهبی، موفقیت زیادی در برداشت. حاصل آنکه، بسیاری از مردم او را شخصیت مذهبی قلمداد کردند و به قولی، بسیاری از وعاظ و روحانیان وجه مذهبی او را بر منابع تمجید و دعا کردند (اعظام قدسی، ۱۳۷۹: ۲ / ۶۹۳).

از نظر سفر چهارساعته، چرخش رضاشاه از رویکرد مذهبی به رویه‌ی چالش‌برانگیز با آن، فقط استفاده‌ی ابزاری برای بالا رفتن از نردبان قدرت نبود بلکه ریشه در مواردی داشت که آقا حسن گفتن آن را صلاح نمی‌دانست. او به‌رغم محافظه‌کاری‌اش که به نظر می‌آید ترفندی برای مهم جلوه دادن سخنانش است، سلطنت رضاشاه و اقداماتش را ناشی از سلطه‌ی انگلیسی‌ها می‌داند. هم‌چنین، معتقد است که هنوز آغاز کار است و پنج سال از نفوذ انگلیسی‌ها (تا سال ۱۳۰۹ش) نگذشته که این مسائل رخ داده است. او هرچند نفوذ روس‌ها را در دوره‌ی قاجار می‌پذیرد، اما نکته مهم این است که روس‌ها کاری به دیانت نداشتند (رضوی، ۱۳۸۸: ۲ / ۸۶۱).

در طول تاریخ ایران، به‌خصوص بعد از اسلام، دین یکی از عناصر اصلی مشروعیت بخش حکومت‌ها به‌حساب می‌آمد، اما انقلاب مشروطیت سرآغاز چالش در مبانی مشروعیت حکومت در قالب دین و اندیشه‌های سنتی مثل ظل‌الهی و حاکمیت از سوی خدا و طرح خواست و اراده‌ی مردم به‌عنوان مهم‌ترین رکن مشروعیت حکومت بود. چرخش رضاشاه به‌سوی نوسازی و انجام اصلاحات برگرفته از مدرنیته‌ی غربی، گسست حاکمیت با مبانی سنتی و تغییر در کارکرد دینی حکومت را در پی داشت. از دیگر اقدامات رضاشاه اهتمام به برقراری نظام بوروکراتیک جدیدی بود که مسائل ارزشی را چندان بر نمی‌تابید و مطابق بود با پاره‌ای از نظریات سیستم اجرایی در محدوده‌ی احکام حقوقی و عمل بر اساس تعهد به حیطه‌ای که به‌طور عقلایی محدود شده بود و اساس آن را نظم و وفاداری و انجام امور بر اساس سیستم تشکیل می‌داد (وبر، ۱۳۹۵: ۳۱۵). نوسازی بر مبنای الگوها و

فرهنگ غربی و چرخش ناگزیر به سوی ملی‌گرایی مبتنی بر باستان‌گرایی، بیش از پیش زمینه‌ی چالش او را با جامعه‌ی عمیقاً مذهبی و باورهای آن فراهم آورد و با مخالفت طیفی مواجه شد که مجرای صحیح امور را بیشتر در اسلام و اجرای کامل شریعت می‌دیدند (کدی، ۱۳۹۰: ۱۹۶).

سفر چهارساعته بیان‌کننده‌ی همین گفتمان دینی، اجتماعی و فرهنگی است. بر این اساس، هنگامی که آقامحمد به تمجید از حکومت رضاشاه می‌پردازد و آن را در ادامه‌ی مشروطیت می‌داند که همه اعم از شاه و رعیت، مسلمان و کافر، غنی و فقیر، عالم و جاهل و... در مقابل قانون مساوی هستند، با مخالفت آقاحسن مواجه می‌شود. از دید آقاحسن مشروطه‌ی حقیقی تنها در دولت حقه‌ی اسلامی وجود دارد که در آن همه باهم برابر هستند، نه در مشروطه‌ی دروغین ایران که احدی در حدود و حقوق با دیگری مساوی نیست. سپس با طرح اسلام اصیل و آرمانی در مقابل اسلام رایج، و با آگاهی نسبتاً خویش از تاریخ اسلام، درصدد توجیه این دیدگاه برمی‌آید. در این جهت، مخاطب را به سنت پیامبر رهنمون می‌کند که از اصحابش می‌خواهد اگر حقی برگردنش دارند، مطالبه کنند و حتی حاضر می‌شود با تازیانه‌ی فردی قصاص شود. همچنین زمانی که جبله بن ایهم پادشاه غسان، به دلیل لگدمال شدن عبایش به عربی سیلی زد و خلیفه عمر بنا به درخواست آن فرد درصدد قصاص برمی‌آمد، جبله از او پرسید آیا در دین شما پادشاه و رعیت در یک حکمند؟ عمر بی‌مقدمه پاسخ مثبت می‌دهد، هرچند جبله از مدینه فرار می‌کند و قصاص نمی‌شود (رضوی، ۱۳۸۸: ۹۰۳/۲، ۸۹۹).

رضوی هرچند ادعای مشروطه بودن حکومت رضاشاه را نمی‌پذیرد و او را همچون دیگر ظل‌الله‌های تاریخ می‌بیند با این همه به نظریه سنتی ایران‌شهری برمی‌گردد و ضمن نقد برابری شاه و رعیت در برابر قانون، به تفاوت حقوق سلطنت و رعیت قائل می‌شود. او شاه را ظل‌اللهی می‌داند که مظهر قدرت الهی است و در مقابل، رعایا را پشه‌هایی در آسمان توصیف می‌کند که به هر سو باد می‌وزد به همان طرف می‌روند. در این زمینه به سخنان حضرت علی (ع) اشاره می‌کند که: «هَمَجُ رَعَاةٍ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ»<sup>۱</sup>

۱. نادانان بی‌سروپا که دنبال هر صدایی می‌دوند و با هر بادی حرکت می‌کند

(همان، ۹۰۴)، نتیجه آنکه ابداً شاه و رعیت یکی نیستند.

هنگامی که آقامحمد اقدامات پهلوی را در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی در ادامه خواسته‌های انقلاب مشروطیت می‌داند، آقاحسن در مقام نقد، به یکی از روزنامه‌های مشروطیت اشاره می‌کند که مخارج و هزینه‌های روضه‌خوانی، برگزاری اعیاد و دیگر مراسم‌های مذهبی را محاسبه کرده و از دولت خواسته بود که این مبالغ خطیر را ضبط و آن را صرف مکتب‌خانه‌ها و مریض‌خانه‌ها کند. به باور آقاحسن هرچند مشروطه خواهان در براندازی شعائر مذهبی موفق نشدند، اما احتمالاً رضاشاه آن را انجام خواهد داد و آنچه را که متوکل خلیفه‌ی عباسی نتوانست اجرا کند، اینها انجام خواهند داد (همان، ۸۶۴).

یکی از شعائر مذهبی در فرهنگ ایرانی روضه‌خوانی بود که از نمادهای جامعه‌ی شیعی به‌ویژه از دوره‌ی صفوی به حساب می‌آمد. در واقع، بعد از آنکه شاه اسماعیل تشیع را مذهب رسمی ایران کرد، جانشینانش با اقداماتی چون گسترش ساخت مساجد در مناطق مختلف، مداحی، ترجمه‌ی دعا‌های مختلف، گسترش روضه‌خوانی و عزاداری عاشورا (طغیانی، ۱۳۸۵: ۱۷۲؛ واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۸۰-۲۹۲) کوشیدند تشیع را در اعماق جامعه ایرانی نهادینه کنند. در عصر قاجار نیز روضه‌خوانی در رثای اهل‌بیت و عزاداری در مساجد، حسینیه‌ها، تکایا و خانه‌ها رواج زیادی یافت (آوری و دیگران، ۱۳۸۸: ۷/۳۳۵). روضه‌خوانی طبقات مختلف جامعه را به خود مشغول می‌کرد و گذشته از اجر معنوی، ابعاد اقتصادی گسترده‌اش طیف متنوعی را بهره‌مند می‌کرد. همچنین، افراد ضمن صرف جای و گاه غذا و استعمال قلیان، مجال دیدار و گفت‌وگو می‌یافتند. عملاً روضه‌خوانی به سرگرمی مشروع هم مبدل شده بود. در چنین وضعیتی که روضه‌خوانی و دیگر شعائر مذهبی با کارکردهای متفاوتش، در رگ و پوست جامعه تنیده شده بود، اقدام رضاشاه در محدود کردن آن، گناهی نابخشودنی هم‌تراز با اقدامات بنی‌امیه علیه امام حسین محسوب می‌شد (رضوی، ۱۳۸۸: ۸۷۳/۲).

رضوی در نقد رضاشاه، با نادیده انگاشتن ریشه‌ی مشکلات در اوایل حکومت او، اقداماتش را نتیجه‌ی بی‌دینی و سیاست‌های او در این زمینه می‌داند. در طی جنگ جهانی و مقارن روی کار رضاشاه، ایران به یکی از بی‌سابقه‌ترین قحطی‌ها و مرگ‌ومیرهای ناشی

واکاوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و ... | ۹۵

از آن در تاریخ خود دچار شد. ولایت یزد هم تحت تأثیر عواملی چون تاراج مواد غذایی توسط پلیس جنوب (مجد، ۱۳۷۸: ۹۴، ۱۱۳) و مشکلاتی چون هجوم ملخ به مزارع و ناامنی به خاطر وجود راهزنان در وضعیت بدی به سر می‌برد (مایرلی، ۱۳۶۹: ۲۶۲). رضوی با آنکه خود این دوره‌ی را تجربه کرده و خاطرات او در شمار منابع مهم این دوره‌ی یزد است، به علت تمایل بسیارش به نقد عصر پهلوی اول، اوضاع نابه‌سامان کشور را نادیده می‌گیرد و بسیاری از مشکلات را به سیاست‌های رضاشاه پیوند می‌زند.

#### لباس متحدالشکل و تعارض آن با شریعت اسلام

شاید بتوان لباس و پوشش را فراتر از مباحثی چون پوشاندن بدن و محافظت از گرما و سرما، یکی از مشخص‌ترین مظاهر هویت قومی- فرهنگی و حتی بیان‌کننده‌ی نوع جهان‌بینی هر جامعه دانست. البته همواره عوامل مختلفی چون شرایط اقلیمی، وضعیت اقتصادی، پایگاه اجتماعی، نگرش مذهبی و غیره کیفیت و تنوع آن را مشخص می‌کرد. نکته مهم آنکه درهم تنیدگی فرهنگ ایرانی با اسلام هم تأثیرات جدی بر نوع پوشش گذاشته بود که اهم آن الزام مردان و به‌خصوص زنان به لباسی بود که بدن آنها را از نامحرم بیوشاند. مطابق با گزارش‌های تاریخی زنان عمدتاً شهرنشین، علاوه بر لباس‌های زیرین از چادری سیاه یا نیلی‌رنگ استفاده می‌کردند که همه‌ی اندام آنها را در برمی‌گرفت. آنها همچنین مکلف بودند صورت خود را با روبندهایی بیوشاندند که سوراخ‌های کوچکی برای دیدن و تنفس در آنها تعبیه شده بود. غالب زنان در بیرون از خانه به‌گونه‌ای پوشیده بودند که در بیشتر موارد تشخیص آنها برای همسرانشان هم میسر نبود (فوریه، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

به نظر می‌رسد بحث لباس متحدالشکل که در مقابل پوشش‌های متنوع قومی، جغرافیایی، مذهبی و نظایر آن قرار می‌گرفت، ابتدا در دوره‌ی قاجار و بیشتر در عرصه‌ی نظامی ذیل اصلاحات افرادی چون عباس‌میرزا، میرزا حسن‌خان سپه‌سالار انجام شد و با ایجاد ارتش متحدالشکل در دوره‌ی رضاشاه کاملاً تحقق یافت. البته لباس نظامی را به‌عنوان یکی از مظاهر فرهنگ غربی، سربازان و سایر مقامات ارتش به شهر و روستا بردند و به دلیل شکیل‌بودن قشرهای مختلف اجتماع از آن استقبال کردند. گام مهم بعدی

در زمینه‌ی لباس متحدالشکل، در دوران رضاشاه، به سال ۱۳۰۶ شمسی و مقارن با فرمان آموزش رایگان و اجباری برداشته شد و مطابق با آن دانش آموزان و معلمان ناگزیر شدند از لباس فرم استفاده کنند (عاقلی، ۱۳۷۱: ۴-۳). البته واقعیت این است که این لباس‌ها تا حدی با الگوهای فرهنگی و معیارهای مذهبی تطابق داشت. سرانجام در سال ۱۳۰۷ شمسی قانون تغییر لباس سنتی به کت و شلوار و کلاه متحدالشکل پهلوی، به تصویب مجلس رسید و تنها بخشی از روحانیون مسلمان و نیز تمام روحانیون غیرمسلمان از آن معاف شدند (محمدی و سیداحمدی زاویه، ۱۳۹۶: ۱۹۵). ابهامات موجود در ماهیت این قانون که دو سال قبل از نگارش سفر چهارساعته کشف حقایق به تصویب مجلس رسید، و نیز نحوه‌ی اجرای آن، نگرانی نواب وکیل را موجب شد. این نگرانی در خاطرات نواب وکیل در قالب پرداختن شتاب‌زده و مکرر به این قانون و صحبت از خطرات زیاد آن منعکس شده است. بحث جسورانه‌ی لباس متحدالشکل یک رخداد ساده نبود که به کنار گذاشتن لباس‌های قدیمی منحصر شود، بلکه گذشته از درهم تنیدگی مقوله‌ی لباس و پوشش با هویت قومی و فرهنگی، با مسائل اسلامی پیوند می‌خورد که دغدغه‌ی حفظ تمایزات بین مسلمانان و اهل ذمه را در نوع پوشش داشت (مالکوم، ۱۳۹۴: ۶۰-۷۰).

واقعیت این است که زرتشتیان قبل از قانون لباس متحدالشکل و از دوران ناصری، با کوشش‌های بی‌وقفه پارسیان هند و انجمن ناصری یزد به آرامی امتیازاتی را از حکام قاجار به‌خصوص مظفرالدین شاه گرفتند که در طول تاریخ اسلام و زرتشتیان بی‌سابقه بود. از جمله‌ی این امتیازات برداشتن جزیه و محدودیت‌های مربوط به پوشش بود (لب و خلاصه‌ی رپورت انجمن ناصری، بی‌تا: ۴۴-۴۵). گذشته از آن زرتشتیان در دوران احمدشاه، اقدام به طراحی لباس فرم برای کودکان مدرسه‌ای خود کردند که وجوه مشخصه‌ی آنها با مسلمانان را هم از بین می‌برد. البته این اقدام زرتشتیان با مخالفت شدید و شورش گسترده‌ی روحانیون، طلاب و قشرهای از مردم یزد مواجه شد که هم‌رنگ شدن زرتشتیان با مسلمانان را خلاف شریعت می‌دانستند، چرا که تشخیص آنان را از مسلمانان دشوار می‌کرد (امینی، ۱۳۸۰: ۴۲۲). تأمین نشدن خواسته‌های زرتشتیان از مشروطیت که داشتن حق مساوات و برابری در عمل بود، و اجرایی نشدن بسیاری از امتیازات

واگذارشده‌ی شاهان قاجار به زرتشتیان در یزد، به علت ساختار غیرمتمرکز حکومت قاجار (مالکوم، ۷۲) از اهم مواردی بود که باعث شد زرتشتیان نیز هم‌سو با شرایط زمانه به دنبال حکومت متمرکز باشند. شاید ارتباط اردشیر ریپورتر با رضاشاه و اینکه گفته شده او رضاخان را به انگلیسی‌ها معرفی کرد (مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۸: ۱۴۸/۲-۱۵۳) از این منظر اهمیت زیادی داشته باشد. به هر حال زرتشتیان که برای استقرار سلطنت رضاخان کوشیدند، مورد توجه او قرار گرفتند (بلوشر، ۱۳۶۳: ۲۹۶) و بحث لباس متحدالشکل را گامی در تحقق مساوات و برابری دانستند و در کنار دیگر اقلیت‌ها از آن بهره‌مند شدند.

رضوی که بنا به روایت یک منبع نسبتاً معتبر هم‌عصرش، از نمایندگان سرسخت رعایت این تمایزات بود (زارع، بی‌تا: ۶۰) با حساسیت فراوان به نقد و مخالفت با قانون لباس متحدالشکل پرداخت. او برای اثبات درستی این تمایزات به این آیه قرآن استناد کرد: ما بنی‌آدم را شعبه شعبه و قبیله قبیله قرار دادیم که از یکدیگر شناخته شوند (حجرات، ۱۳) و سپس آن را مطابق با نگرش خود تفسیر می‌کند. حاصل آنکه مطابق این آیه هر طایفه باید از دیگری متمایز باشد به خصوص مسلمان از غیرمسلمان، چرا که اسلام برای برخورد با ادیان دیگر احکام و مقرراتی از جمله در زمینه‌ی طهارت دارد که این تمایز را ضروری می‌کند. دغدغه‌ی دیگر نواب وکیل به‌کارگیری اهل ذمه در امور اداری و اجرایی بود که البته از مباحث دیرینه در تاریخ اسلام به حساب می‌آید. برخلاف فقها و شریعت‌نامه‌نویسانی چون ماوردی که واگذاری برخی مناصب به اهل ذمه را بدون اشکال می‌دانستند (۱۴۰۶ق: ۲۷)، گروه دیگر عمدتاً با استناد به قرآن و بحث سیطره‌ی غیرمسلمان‌ها با آن مخالفت کردند. رضاشاه در تقابل با دیدگاه مذکور، گذشته از پایان دادن به تمایزات ظاهری اهل ذمه، اقلیت‌ها به‌خصوص زرتشتیان را وارد امور اداری و نظامی کرد. البته این اقدام او با مخالفت نواب وکیل مواجه شد که کوشش‌های دیرینه‌اش را برای رعایت این موارد نقش بر آب می‌دید (رضوی، ۱۳۸۸: ۲/۹۵۵ و ۸۷۲).

از دیگر نمادهای مهم فرهنگ اسلامی- ایرانی پوشش‌هایی چون عبا، عمامه و علامت سیادت بود که با قانون لباس متحدالشکل جای خود را به کلاه فرنگی داد (مکی، ۱۳۶۲:

۷۲). این قانون، گذشته از آنکه تعداد کثیری از روحانیون پایین‌رتبه، و یا فاقد تحصیلات دینی را از پوشش عبا و عمامه محروم کرد، برای سادات هم ددرساز شد. سادات که در جامعه و حکومت قاجار اغلب با شال و کلاه سبز از دیگران متمایز می‌شدند، بنا بر مواردی چون انتساب به امامان شیعه و مظلومیت علویان در تاریخ، ترس از نارضایتی سید و نفرین او جایگاه خاصی داشتند. به همین سبب، شاهان قاجار به جهت اعتقادات شخصی یا برقراری پیوند با فرمان‌بران، توجه خاصی به سادات داشتند و در سخت‌ترین اوضاع اقتصادی می‌کوشیدند تا به سادات فقیر یاری برسانند. (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۴۷).

در پی تثبیت حکومت رضاشاه، ساختار حکومت از مبانی دینی که در توجه به علما و روحانیان، اهتمام به تعمیر و زیارت امام‌زاده‌ها و توجه به سادات عینیت می‌یافت، به نهادهایی چون دربار، ارتش، سیستم بوروکراتیک و غیره روی آورد (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۱۳۰). رضاشاه سیاست دینی گذشته را کنار گذاشت با اقداماتی چون لباس متحدالشکل و جلوگیری از نمادهای سیادت و ردّ پیشنهادهای آنها مبنی بر تعبیه‌ی رشته‌ای سبز بر کلاه پهلوی (رضوی، ۱۳۸۸: ۸۳۹/۲)، وجوه تمایز، پایگاه اجتماعی و امتیازات اقتصادی آن‌ها را در معرض خطر قرارداد. رضوی ضمن نامه‌ای فوق‌العاده زیرکانه به حاکم یزد و ظل‌الله خواندن رضاشاه و اعلام تبعیت از او، با اشاره به دعاوی مربوط به آزادی عقیده موفق شد دست‌کم در فاصله‌ی مسجد تا خانه نماد سبز سادات را حفظ کند (همان، ۷۰۳)، اما همه سادات چنین نفوذی نداشتند. رضوی نماینده‌ی نسلی از نخبگان بود که شاهد از دست رفتن تدریجی منافع، پایگاه اجتماعی و مذهبی، اراضی خالصه و از میان رفتن نفوذش در ساختار دیوان‌سالاری بر اثر استقرار نظام بوروکراتیک جدید بود. او، هم‌چنین شاهد در معرض خطر قرار گرفتن روزافزون معتقدات و شعائر مذهبی‌اش بود که با بیم فراوان از فرجام این روند توأم شد (همان، ۱۱۰۳).

#### زنان و دغدغه‌های جدید

نهضت مشروطه سرآغاز حضور نه چندان چشمگیر زنان در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بود که در قالب‌هایی چون تشکیل انجمن بانوان باهدف پیگیری دغدغه‌های مختلف آنان

تحقق پذیرفت (آفاری، ۱۳۷۷: ۲۱). هرچند در جریان مشروطیت مشکلات عدیده‌ی زنان همچون موانع آموزشی و فعالیت‌های اجتماعی، مشکلات بهداشتی، چندهمسری، کودک‌همسری، خشونت مطرح شد، پرداختن جدی به این مسائل در دوره‌ی رضاشاه به طور محدود و بر مبنای الگوهای غربی انجام شد (همبلی، ۱۳۷۵: ۴۳). از دیگر مباحث مطرح شده در دوره‌ی مشروطیت مسئله آزادی بود که سواى بعد فلسفی، در سطح جامعه با برداشت‌های مختلفی مواجه شد. از جمله مظاهر آن آزادی زنان بود که شکلی متفاوت از دوره‌ی قاجار یافت. گذشته از حضور گسترده‌ی زنان آرایش‌کرده در کوی و برزن، تحصیل دختران در مدارس جدید، محدودیت‌های شدید ارتباط دختران و پسران نیز در برخی طبقات کم شد، به گونه‌ای که در اقدامی بی‌سابقه دختران در حضور والدین خود از دوستان پسرشان پذیرایی می‌کردند. مشکل آن بود که امر به معروف هم ممکن نبود، برای مثال در شهر یزد که دوره‌ی قاجار مردم به خاطر شکستن شیشه شراب از دروازه‌ای عبور نمی‌کردند، اینک اگر فردی شراب بخورد و با زنی معاشقه کند و کسی بخواهد نهی از منکر کند نظمی دستگیرش می‌کرد. رضوی ضمن نادیده انگاشتن مشکلات زنان که پیش از این ذکر شد، بر مسائلی چون مراودات آزاد زنان و دختران در جامعه تأکید می‌کند و آن را خطرناک و دارای عواقب بد می‌داند. از نظر او طولی نمی‌کشد اتفاق بدتری رخ می‌دهد و زنان و مردان مسلمان در پوشیدن لباس هم از غرب تقلید می‌کنند (رضوی، ۱۳۸۸: ۸۴۳). نخستین طلایه‌ی اختلاط مردان و زنان در مراسم تاج‌گذاری رضاشاه در دارالحکومه‌ی یزد بود. در این مراسم که فریاد هورای دختران و زنان بلند بود، آنها می‌توانستند حتی حجاب را هم کنار بگذارند. رضوی در این باره می‌نویسد: خدا کند آن روز من و تو و هیچ مسلم باغیرتی در قید حیات نباشد. در شرایطی که زنان فرنگی کلاه بر سرشان می‌گذارند در تابستان و زمستان دستکش دارند، لباس بلند و چکمه می‌پوشند، اما پوشش برخی زن‌های ایرانی از آنها بدتر است. این در حالی است که اسلام گفته: زن در خانه نماز بخواند بهتر از مسجد است و جز برای شوهرش زینت نکند و اگر این کار را بکنند و از خانه خارج شود تا بازگشت او به خانه، ملائکه او را تف و لعنت می‌کنند (همان، ۱۳۷۳: ۹۲۳).

انتقادات مکرر رضوی از جامعه، گویای آن است که این آزادی‌های اجتماعی برای

طیف وسیعی از جامعه جذابیت داشت، چرکه حتی اگر حکومت دستور می‌داد مثلاً زن‌ها بی‌حجاب و آرایش‌کرده در اجتماع ظاهر شوند و مردم انجام نمی‌دادند، کسی نمی‌توانست به‌زور آن‌ها را وادار به این کار کند. دولت دستور لباس متحدالشکل را داده بود، اما نگفته است که مردم در لباس و خوراک از اروپاییان تقلید کنند و زن‌ها چادرهای سفید کوتاه بپوشند. مردم به‌جای نماز و عبادت به تقلید از اروپاییان ورزش می‌کردند و به این منظور بارها خم و راست می‌شدند و حرکات مختلف سر و گردن انجام می‌دادند و بعد از ورزش حمام می‌گرفتند و به خود صدمه می‌زدند (همان، ۹۱۵، ۹۵۱). تمایل ایرانیان به بی‌بندوباری از دغدغه‌های رضوی است و معتقد است اگر انگلیسی‌ها هم دنبال آن نباشند، قشربندی از اجتماع دست‌بردار نیستند. در ادامه صحبت‌های یکی از تجار یزد را که اتفاقی شنیده ذکر می‌کند: «تاکی زن‌ها مثل مرده‌ها در کفن سیاه باشند، مرده‌ها را در کفن سفید می‌پیچند، زن‌ها هزار درجه از مرده‌ها بدترند که زنده در کفن سیاه هستند، کی شود آنها هم آزاد شوند و دست آنها گرفته مثل سایر ممالک متمدنه به اختیار خود راه رویم» (همان، ۸۷۷).

یکی دیگر از رویدادهای این عصر تأسیس مدارس دخترانه است که رویه‌ای برخلاف تعلیم و تربیت اسلامی دارد و به‌جای تعلیم علم خانه‌داری، جارو کردن، طبخ غذا، علمی که زن بداند چگونه شوهرش را خوشحال کند ناز و عشوه و رقص در بیرون از خانه، معاشرت با مردان غریبه، رقصیدن، شراب‌خواری و طرز تهیه‌ی غذای فرنگی یاد می‌گیرند (همان، ۸۷۴، ۱۰۸۰). درنهایت با توصیف و لنگاری قمرالملوک آوازه‌خوان مشهور، به این نتیجه می‌رسد که در مدارس دخترانه قصد تربیت چنین افرادی دارند. سرانجام اگر آزادی است چرا مذهب اسلام، قواعد اسلام و عمل بر اساس قوانین اسلامی آزاد نیست و امر به معروف متوقف شده است (همان، ۸۷۵، ۸۳۸).

مقایسه پیامدهای منفی اصلاحات و سیاست مذهبی رضاشاه در قیاس با فتحعلی‌شاه یکی از مباحثی که نواب وکیل در جای‌جای «سفر چهارساعته و کشف حقایق» آن را مطرح می‌کند، ارتباط بین بی‌توجهی به مذهب و شعائر دینی با مسائلی چون فقر و قحطی

واکاوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و ... | ۱۰۱

و...، با اتکا به نظریات سنتی و دینی رایج در فرهنگ ایرانی-اسلامی است. براین اساس، اصلاحات غرب‌گرایانه‌ی رضاشاه را از عوامل بی‌توجهی به دین دانسته که و کاهش نعمات الهی را نسبت به گذشته به‌خصوص عهد فتحعلی‌شاه از نتایج آن بر می‌شمرد. به نوشته‌ی رضوی، قبل از رضاشاه و به‌خصوص در دوره‌ی فتحعلی‌شاه که فرهنگ غربی وارد ایران نشده بود و شعائر مذهبی و امر به معروف انجام می‌شد، همه مردم شاد بودند و اجناس و کالاهای مختلف به قدری ارزان بود که افراد تنها با درآمد روزانه‌ی ده شاهی (نیم ریال) می‌توانستند معاش و نیازهای خانواده خود را تأمین کنند. در مقابل، در عهد رضاشاه گذشته از آنکه قیمت اجناس گران و کالاهای مختلف کمیاب شد، بر اثر آفاتی چون ملخ و زنگار محصولات کشاورزی کاهش یافت. از دیگر نتایج نوسازی، رواج بی‌دینی، شیوع بیماری‌های روانی، مالاریا، نوبه، سفلیس یا کوفت قدیم و مرگ‌های ناگهانی بود. حتی بر اثر بی‌دینی و تبع آن بی‌انصافی مردم، هزینه‌ی کارهای خدماتی هم بالا رفت، مثلاً در سابق اجرت استاد بنا روزی سه یا چهار قران بود، اما حالا به هفت قران و ده شاهی (هفت ریال و نیم) افزایش یافته است. نتیجه آنکه اگر در دوره‌ی فتحعلی‌شاه رفاه بود و ایران در هر جنگی پیروز می‌شد! به خاطر حمایت شاه از دین، امر به معروف، دین‌داری مردم، فراوانی علما و احترام و اقتدار آن‌ها بود (رضوی، ۱۳۸۸: ۲/۹۸۷).

از نظر رضوی یکی دیگر از نتایج اقدامات رضاشاه، کاهش دغدغه‌ی دینی طبقات مختلف جامعه‌ی ایرانی در قیاس با دوران قبل بود. ملاکین و اشراف به‌جای آنکه چون گذشته دغدغه دین داشته باشند، حسرت اقتدار از دست‌رفته‌ی خود را می‌خوردند و از این افسوس داشتند که در صورت شکایت فردی باید به عدلیه رجوع کنند. تجار و بازرگانان هم دائم سرگرم صحبت کردن از قیمت قند و شکر، بانک ملی، سود و نظایر آن بودند و مثل سابق در اندیشه‌ی دین نبودند. در شرایطی که زارعین مدام در اندیشه‌ی هجوم ملخ و دیگر آفات به مزارع و پیدا کردن راهی برای ندادن سهم ارباب بودند، طبقات فرودست و فقیر هم به نفرین و بدگویی از ثروتمندان مشغول شده بودند. همچنین هیاهوی زندگی مدرن باعث شده در طول سال اسمی از خدا، رسول خدا، معاد و تکالیف شرعی برده نشود حاصل آنکه در طول تاریخ هیچ‌گاه تا این حد بی‌دینی رواج نداشته است (همان، ۹۲۱،

۱۰۶۵). به نظر رضوی عقوبت کم توجهی به شریعت فقط منحصر به آخرت نیست در همین دنیا و با از بین رفتن اخلاقیات در جامعه ظاهر می‌شود. نتیجه آنکه اگر در دوره‌ی قاجار پولی صرف روضه‌خوانی و مراسم‌های دینی می‌شد برکات فراوانی داشت، اما در دوره‌ی پهلوی به دلیل رواج مسائلی چون قمار، زنا و شهوت‌رانی و نظایر آن گذشته از انحطاط اخلاقی پول بیشتری هم به خاطر پرداختن به این‌گونه مسائل از کف مردم می‌رفت. رضوی، راه برون‌رفت از این وضعیت را کنار گذاشتن اصلاحات پهلوی، بازگشت به دیانت و فرهنگ اسلامی، توجه به علما و علوم دینی، ساخت مساجد و برپایی شعائر مذهبی می‌داند (همان، ۹۶۲، ۱۰۶۹).

#### نتیجه‌گیری

«سفر چهارساعته و کشف حقایق»، نمونه‌ای بسیار جالب از سبک انتقادی غیرمستقیم دوره‌ی قاجار است که در قالب‌هایی چون گفت‌وگو با شخص یا افراد ناشناس، خواب‌نامه، سفرنامه و رمان نگارش می‌یافت و رضوی در پرتو آن توانست دیدگاه‌ها و نظراتش را درباره‌ی دوره‌ی قاجار و به‌خصوص عصر پهلوی اول بیان کند. نواب وکیل را می‌توان نماینده‌ی جریان محافظه‌کاری دانست که هرگونه نوسازی مطابق با الگوهای غربی را اسباب ضربه زدن به اسلام، فرهنگ و سنت‌های متداول جامعه می‌دانست. درچارچوب این نگرش از اقدامات سنتی ناصرالدین‌شاه نظیر بازسازی بقاع متبرکه، احترام به سادات و نظایر آن تمجید می‌کند، اما عصر او را به دلیل سیطره‌ی استعمار و ورود فرهنگ غربی، سرآغاز انحطاط ایران تلقی می‌کند. رویکرد نواب وکیل به استعمار و رهاوردهای مدرنیته خاص او نبود بلکه بخش وسیعی از جامعه و نخبگان ایرانی چنین دیدگاهی داشتند. در تبیین این نگرش باید گفت شیوه‌های سلطه‌ی استعمار غرب به‌خصوص انگلیسی‌ها بر شرق ایران، نه تنها آنها را به‌عنوان نماد خیانت و حيله‌گری معرفی کرد بلکه زمینه‌ساز بی‌اعتمادی عمیق به غرب و رهاوردهای آن شد و ابعاد مختلف مدرنیته در پرتو رفتار استعمارگران به‌عنوان پدیده‌ای منفی و گاه خطرناک تفسیر شد. هم‌چنین تفاوت‌های ساختاری فرهنگ غربی زمینه‌ی ناسازگاری‌های آن را با مذهب و فرهنگ جامعه ایرانی

اواکاوای نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و ... | ۱۰۳

فراهم آورد. برخلاف اندیش‌ورزانی که از طریق مقایسه‌ی رویه‌های موجود در جامعه‌ی ایرانی، جنبه‌های مفیدی و مثبتی در مدرنیته دیدند، نخبگانی چون نواب وکیل به سبب بی‌اعتمادی به غرب و تأثیرات مدرنیته بر باورهای مذهبی و فرهنگی، آن را یکسره طرد کردند. نواب وکیل مشروطیت را به عنوان پدیده‌ی برآمده از غرب نقد می‌کند و یکی از اهداف آن را کنار زدن ارزش‌های دینی و فرهنگی تلقی می‌کند که هرچند مشروطه‌خواهان در این امر موفق نشدند، رضاشاه با انجام اصلاحات به سبک غرب در آستانه‌ی دست‌یابی به آن قرار گرفت. درست است که رضاشاه در ابتدای حکومت خود از روحانیان و شعائر مذهبی برای استقرار حکومتش استفاده کرد، اما عواملی چند تداوم سیاست‌های سنتی ایده‌آل نواب وکیل را متزلزل ساخت: یکی آنکه جنبش مشروطه با طرح خواست و اراده‌ی مردم، بحرانی در مبانی دینی و سنتی قدرت و اندیشه‌هایی چون ظل‌الله بودن فرمانروا به وجود آورد، بر این اساس، تداوم سیاست‌های شاهان قاجار به‌خصوص فتحعلی‌شاه را - که با تکیه بر مذهب، حمایت از علما و سادات و ترویج شعائر مذهبی و غیره الگوی ایده‌آل نواب وکیل بود- تضعیف کرد. دیگر آنکه رضاشاه با جریانی هم‌سو شد که راه برون‌رفت مشکلات را در نوسازی و اصلاحات نوینی می‌دانست که بر اثر آن چالش‌های مذهبی و تحولات فرهنگی گسترده‌ای نظیر بحث پوشش، تغییر مناسبات اجتماعی زنان و غیره به وقوع پیوست و اینها در تضاد کامل با نگرش نواب وکیل بود. در تبیین دقیق‌تر مخالفت نواب با نوسازی در عصر رضاشاه، می‌توان به انگیزه‌های نسبتاً شخصی او مانند: تبعیت از اندیشه‌های محافظه‌کارانه‌ی حاج محمدکریم‌خان پیشوای شیخیه کرمان، افول پایگاه اجتماعی و موقعیت اقتصادی‌اش، از دست دادن موقعیت مسلطش در ساختار دیوان‌سالاری به سبب جایگزینی ساختار بوروکراتیک جدید اشاره کرد. در پایان می‌توان نواب وکیل را از نخبگان مهم ولی کمتر شناخته‌شده‌ی جریان سنت‌گرا دانست که با هوشمندی و بهره‌گیری از رویدادهای تاریخ به‌خصوص صدر اسلام، و نیز در مواردی با استناد به اندیشه‌های ایران‌شهری و تفسیرهای نسبتاً شخصی‌اش از متون دینی و طرح عصر فتحعلی‌شاه به عنوان نوعی مدینه‌ی فاضله‌ی دینی و فرهنگی، موفق شد که مخالفتش را با نوسازی مستدل کند.

### منابع و مآخذ

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌ی احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه‌ی محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آصف، محمد هاشم، رستم الحکما (۱۳۸۳)، *رستم‌التواریخ*، تهران: انتشارات فردوس.
- آفاری، ژانت (۱۳۷۷)، *انجمن‌های نیمه سری زنان در نهضت مشروطه ایران*، ترجمه‌ی جواد یوسفیان، تهران: بانو.
- آل داود، سیدعلی (زمستان ۱۳۷۸)، «خاطرات نواب وکیل معرفی و نقد»، نشر دانش، شماره‌ی ۹۴، صص ۸۳ - ۸۴.
- آوری، پیترو، گوین هامبلی و چارلز پترملوین (۱۳۸۸)، *تاریخ ایران دوره‌ی پهلوی از رضاشاه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب فر، جلد ۷، تهران: جامی.
- اعظام قدسی، حسن (۱۳۷۹)، *خاطرات من یا تاریخ صدساله ایران*، جلد ۲، تهران: کارنگ.
- امینی، تورج (۱۳۸۰)، *اسنادی از زرتشتیان معاصر یزد*، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- بامداد، مهدی (۱۳۴۷)، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴*، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- بشیری، حسین (بهار و تابستان ۱۳۷۶) «جامعه‌شناسی تجدید ۲: تجدید: غیریت‌ها و محدودیت‌ها»، نقد و نظر، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، صص ۴۴۲ - ۴۴۳.
- تاج‌السلطنه (۱۳۶۱)، *خاطرات*، به کوشش منصوره‌ی اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان (۱۳۸۳)، *قصص العلماء*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعیط، هشام (۱۳۸۱)، *بحران فرهنگ اسلامی*، ترجمه‌ی سید غلامرضا تهامی، تهران: نشر پژوهش‌های فرهنگی.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، *حیات یحیی*، جلد ۲، تهران: انتشارات فردوسی.
- زارع، اردشیر (بی‌تا). *خاطرات اردشیر زارع*، جلد ۱، تهران: نسخه چاپ سنگی، موجود در کتابخانه‌ی اردشیر یگانگی.
- ساروی، محمدتقی (۱۳۷۱)، *تاریخ محمدی*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: امیرکبیر.

اواکوی نگرش نواب وکیل نسبت به نوسازی و اثرات آن بر سیاست‌های مذهبی و ... | ۱۰۵

- سحاب، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، *سرور القواد یا زندگانی حضرت امام جواد*، تهران: انتشارات اسلامی.
- شوشتری، میرعبدالطیف (۱۳۶۳)، *تحفه العالم و ذیل التحفه*، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- طغیانی، اسحاق (۱۳۸۵)، *تفکر شیعه و شعر دوره صفوی*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران.
- عاقلی، باقر (۱۳۷۱)، *خشونت و فرهنگ: اسناد محرمانه‌ی حجاب*، تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- علوی پور، محسن (۱۳۹۵)، «*مدرنیته و مواجهه‌ی فکری ایران با آن*؛ بررسی و نقد کتاب رویارویی فکری ایران با مدرنیته»، پژوهشنامه‌ی انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره‌ی ۴، صص ۱۳۲-۱۵۲.
- علیپورگسگری، بهناز (۱۳۸۹)، «*نقد و بررسی: خاطرات وکیل التولیه*»، نامه‌ی فرهنگستان، سال یازدهم، شماره‌ی ۴ صص ۱۰۶-۱۰۹.
- فووریه، ژوانس (۱۳۸۵)، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، تهران: نشر علم.
- کدی، نیکی آر (۱۳۹۰)، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.
- کرمانشاهی، آقا احمد (۱۳۷۵)، *مرات الاحوال جهان‌نما*. مقدمه‌ی علی دوانی، تهران: انتشارات اسناد انقلاب اسلامی.
- کسروی، احمد (۱۳۹۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، نشر نگاه.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، *دین و دولت در ایران نقش علما در دوره‌ی قاجار*، ترجمه‌ی ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- (بی‌تا)، *لب و خلاصه ریپورت انجمن ناصری زرتشتیان یزد*، بی‌نا (چاپ سنگی)، نگهداری در کتابخانه یگانگی.
- ماپرلی، جیمز (۱۳۶۹)، *عملیات در ایران جنگ جهانی اول ۱۹۱۹ - ۱۹۱۴*، ترجمه‌ی کاوه بیات، تهران: رسا.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶)، *الاحکام السلطانیه*، بیروت: دارالفکر.
- مجد، محمدقلی (۱۳۸۷)، *قحطی بزرگ*، ترجمه‌ی محمد کریمی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

- محمدحسین، فراهانی (۱۳۶۲)، *سفرنامه*، به کوشش مسعود گلزاری، تهران: انتشارات فردوس.
- محمدی، منظر، سعید سیداحمدی زاویه (زمستان ۱۳۹۶)، «لباس متحدالشکل: بازنمایی قدرت و مدرنیته (دوران پهلوی اول)»، تاریخ ایران، شماره ۲۳، صص ۷۶-۱۰۳.
- مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات (۱۳۷۸)، *تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد*، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱)، *شرح زندگانی من*، جلد ۳، تهران: انتشارات زوار.
- مکی، حسین (۱۳۶۲)، *تاریخ بیست ساله ایران*، جلد ۵، تهران: نشر ناشر.
- مؤسسه مطالعات پژوهش‌های سیاسی (۱۳۷۸)، *ظهور و سقوط سلطنت پهلوی*، مجلدات ۱ و ۲، تهران: انتشارات اطلاعات.
- نجفی، محمدباقر (۱۳۸۳)، *بهبیان*، تهران: مشعر.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۴)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در دوره‌ی معاصر*، جلد ۱، تهران: انتشارات بنیاد.
- نواب رضوی، میرزامحمد (۱۳۸۸)، *خاطرات وکیل التولیه*، به کوشش علی اکبر تشکری بافقی، مجلدات ۱ و ۲، تهران: انتشارات سخن.
- واعظ کاشفی سبزواری، ملا حسین (۱۳۵۰)، *فتوت نامه سلطانی*، به اهتمام جعفر محبوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- وبر، ماکس (۱۳۹۳)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه‌ی عباس منوچهری و دیگران، تهران: سمت.
- هدایت، رضا قلی میرزا (۱۳۳۹)، *روضه‌الصفای ناصری*، جلد ۱، تهران: خیام.
- همبلی، گاوین (۱۳۷۵)، *خودکامگی پهلوی: رضاشاه سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه‌ی عباس مخیر دزفولی، تهران: طرح نو.
- Hunter, William willson (1969), *the Indian musulmans*, premier Book house.

### List of sources with English handwriting

#### Sources in Persian

- Abrahamian, Yervand (1377), Iran between two revolutions, Translated by Ahmad Golmoḥammadī and Moḥammad Ebrāhīm Fattāhī, Tehrān: Ney.
- Abrahamian, Yervand (1389), History of Modern Iran, Translated by Moḥammad Ebrahim Fattahi, Ch 4, Tehrān: Ney.
- Afāry, Janet (1377) The Iranian constitutional Revolution, Translated by Jāvād Yoūsefīyān, Tehrān: Bānū.
- 'Alavīpūr, Moḥsen (1395) Modernity and Iran's intellectual confrontation with it - Review and critique of the book "Iran's intellectual confrontation with modernity", Pažūhešhā-ye Enteqādī-ye Motūn va Barnāmeḥā-ye 'Olūm-e Eslāmī, Vol. 4, pp. 132-152.
- Āle-Davood, Seyed 'Alī (1378) "Kāterāt-e Nāvāb Vekīl, Mo'arefī va Naqd", Našr-e Dāneš, Vol. 94, pp. 83-84.
- Algar, Hamid (1369), Religion and state in Iran 1785 -1906: the role of the ulama in the Qajar period, Translated by Abolqāsem Sarī, Tehrān: Tūs.
- 'Alīpūr Gaskarī, Behnāz (1389) "Critique and Review: Kāterāt-e Vakīl al-Towliya", Nāme Farhangestān, 11th, No. 4, pp. 106-109.
- Amīnī, Toūraj (1380), Asnādī az Zartoštīyān-e Mo'āšr Yazd (Documents of Contemporary Zoroastrians of Yazd, Tehrān: Enteqādī-ye Sāzmān-e Asnād-e Mellī-ye Irān.
- 'Āqelī, Bāqer (1371) Violence and the culture of confidential hijab documents, Tehrān: Našr-e Vezārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī.
- Āsef, Moḥammad Hāšem, Rostam al-Ḥokamā (1383): Rostam al-Tawārīk, 10th edition, Tehrān: Ferdows.
- Avery, Peter, Gavin Hambly and Charles Peter Melvin (2009) History of Iran in the Pahlavi Period from Rezā šah to the Islamic Revolution, Translated by Morteżā Ṭaqebfar, vol. 7, Tehrān: jāmi.
- Bāmdād, Mehdī (1347) Šarḥ-e Ḥāl-e Rejāl-e Iran dar Qavn-e 12, 13 and 14, Tehrān: Ketābforošī-ye Zavvār.
- Bašīrīyeh, Ḥosseīn (1376) "Sociology of Modernity 2: Modernity: Otherness and Limitations", Journal of Philosophy & Theology, Vol. III, pp. 2 and 3, Spring and Summer, pp. 442-443.
- Dolatābādī, Yahyā (1362) Ḥayāt Yahyā, Volume 2, Tehrān: Ferdowsī.
- E'zām Qodsī, Ḥassan (1379) My Memoirs or the Centennial History of Iran, Vol. 2, Tehrān: Carnegie.
- Fourier, Juans, (1385) Three years in the court of Iran, Translated by 'Abbās Iqbāl Āštīyānī, Tehrān: Našr-e 'Elm.
- Hedāyat, Rezā Qolī Mīrzā (1339) Rawzat al-Šafā-ye Nāšerī, vol. 1, Tehrān: Kayyām.
- Hembeli, Gavin (1375) Pahlavi dictatorship: Reza Shah Pahlavi dynasty and religious forces according to the history of Cambridge, Translated by 'Abbas Mokber Dezfūlī, 3<sup>th</sup> edition, Tehrān: Ṭarḥ-e Nū.
- ja'īt, Hīšām (1381) Boḥrān-e Farhang-e Eslāmī, Translated by Seyyed Qolāmrezā Tahāmī, 1<sup>th</sup> edition, Tehran: našr-e Pažūhešhāye Farhangī.
- Kasravī, Ahmad (1390), Tārīk-e Mašroḥe Iran, Tehrān, Negāh.
- Keddie, Nikki R (1390) Root of Revolution, Translated by 'Abdolrahīm Govāhī, Tehrān: 'Elm.
- Kermānšāhī, Āqā Ahmad (1375) Mīr'āt al-Aḥwāl jahānnamā. Introduction by 'Alī Davānī, Tehrān: Enteqādī-ye Asnād-e Enqelāb-e Eslāmī.
- Lop and Kōlāš-e of the report-e Anjoman-e Nāšerī-ye Zartoštīyān-e Yazd, (Nd),

- (lithography), kept in the library of Yegānegī.
- Maberley, James (1369) Operations in Iran in World War I 1919-1914, Translated by Kāveh Bayāt, Tehrān: Rasā.
  - Majd, Moḥammad Qolī (1387) The Great Famine, Translated by Moḥammad Karīmī, Tehrān: Mo‘asese Moṭāle‘āt va Pažūhešhā-ye Sīyāsī.
  - Makī, Ḥosseīn (1362) Tārīk-e Bīst Sāleye Iran, Vol. 5, Tehrān: Našr-e Nāšer.
  - Markaz-e Asnād-e Tārīkīye Vezārat-e Eṭelā‘āt (1378) Taḡīre Lebās va kašf-e Ḥijāb Be Revāyat-e Asnād, Tehrān: Markaz-e Barresī-ye Asnād-e Tārīkī-ye Vezārat-e Eṭelā‘āt.
  - Māwardī, Abu al-Ḥassan (1406) Al-Aḥkām al-Solṭānīya, Beirut: Dār al-Fīkr.
  - Mo‘asese Moṭāle‘āt-e Pažūhešhā-ye Sīyāsī (1378), Zohor va Soqoṭ-e Salṭanat Pahlavī, Volumes 1 and 2, Tehrān: Enteshārāt-e Eṭelā‘āt.
  - Moḥammad Ḥosseīn, Farāhānī (1362) Travelogue, Edited by Mass‘ūd Golzārī, 1<sup>th</sup> Edition, Tehrān: Enteshārāt-e Ferdows
  - Moḥammadī, Manzar, Seyed Aḥmadī Zavīyeh, Seyed Sa‘īd (1396) "Uniform: A Representative of power and Modernity (Pahlavi I era)", History of Iran, Winter, Vol. 23, pp. 76-103.
  - Mostofī, Abdollāh (1371) Šarh-e Zendegānī-ye Man, vol. 3, Tehrān: Zavvār.
  - Nafīsī, Sa‘īd (1364) The Political and Social History of Iran in the Contemporary Period, Vol. 1, Tehrān: Enteshārāt-e Bonīyād .
  - Najafī, Moḥammad Bāqer (1383), Bahā‘īyān, Tehrān: Maš‘ar
  - Navāb Razavī, Mīrzā Moḥammad (1388), Kāṭerāt-e Vakīl al-Towlīya, Edited by ‘Alī Akbar Tašakorī Bāfeqī, vols. 1 and 2, Tehrān: Enteshārāt-e Soḡan.
  - Saḥāb, Abolqāsem (1374) Sarvar al-F’oād or the life of Imam ḵavād, Tehrān: Enteshārāt-e Eslāmī.
  - Sāravī, Moḥammad Taqī (1371), Tārīk-e Moḥammadī, Edite by Qolāmrezā Ṭabātabāeī Majd, Tehrān: Amīrkabir.
  - Šouštārī, Mīr ‘Abdol Laṭīf (1363), Toḥfa al-‘Ālam wa Zeīl al-Toḥfa , by Samad Movahed, 1<sup>th</sup> edition, Tehrān: Tahūrī.
  - Tāj al-Salṭana (1361) Kāṭerāt, by Mansūreh Etteḥādīyeh and Sīrūs Sa‘dvandīyān, Tehrān: Našr-e Tārīk-e Iran.
  - Tonekābūnī, Moḥammad b. Soleīmān (1383) Qaṣaš al-‘Ulama, by Moḥammad Rezā Barzegar and ‘Effat Karbāsī, Tehrān: ‘Elmī va Farhangī.
  - Toḡīyānī, Eshāq (1385) Shiite Thought and Safavid Poetry, Isfahān: University of Isfahan, Academy of Arts of the Islamic Republic of Iran.
  - Vā‘ezī-ye Kāšefī-ye Sabzevārī, Mollāh Ḥosseīn (1350) Fotūvat Nāme Solṭānī, Edited by ja‘far Mahjūb, Tehrān: Bonīyād-e Farhang-e Irān.
  - Weber, Max (1393) Economy and Society, Translated by ‘Abbās Manūchehrī et al., Tehrān: Samat.
  - Zāre‘, Ardešīr (Bita). Kāṭerāt-e Ardešīr Zāre‘, Volume 1, Tehrān, lithographic version, available in Ardešīr Yeganegī Library.