



پژوهش‌های اجتماعی دربارهٔ ایران-۵

میترا اسفاری

سفر به قربتِ غربت‌ها

قوم‌نگاری در فضای درون‌گروهی غربت‌های مازندران

فهرست مطالب

سپاسگزاری.....	۱۱
پیشگفتار.....	۱۳
مقدمه.....	۲۵
۱. مردمان غربت.....	۵۳
بخش یک: آیا غربت‌ها «کولی» هستند؟.....	۵۷
۱-۱-۱ پرسش‌هایی دربارهٔ ریشهٔ واژهٔ غربت.....	۶۶
۱-۱-۲ غربت‌ها در متون ایران‌شناسان، تاریخ‌نویسان و انسان‌شناسان.....	۶۹
۱-۲-۱-۱ پراکندگی جغرافیایی.....	۷۰
۱-۲-۱-۲ هویتی شکل‌گرفته در تقابل با «دیگری».....	۷۳
۱-۲-۲-۱ مشاغل.....	۷۷
۱-۲-۲-۲-۱ مذهب.....	۸۱
۱-۲-۲-۳ انواع اقامت‌گزینی.....	۸۲
۱-۲-۲-۴ ترکیب گروه با طایفه.....	۸۴
۱-۲-۲-۵ چند مشخصهٔ فرهنگی.....	۸۶
۱-۲-۲-۶ زبان غربتی.....	۸۷
۱-۳-۱ تأملات انسان‌شناختی در باب گروهی با مشخصهٔ دوره‌گردی.....	۸۸

- بخش دو: قربت غربت‌ها - نمایی از فضای درون‌گرومی ۱۰۱
- ۱-۲-۱ جوکی محله در الف شهر ۱۰۲
- ۲-۲-۱ نقش تعیین‌کننده اشیا در موازنه قدرت بین افراد ۱۲۰
- ۳-۲-۱ بدن، عرصه‌ای برای ثبت خاطرات و بازنمایی‌های اجتماعی ۱۲۶
- ۲-۲-۱ مذهب و ارزش‌های اخلاقی ۱۴۵
- ۱-۲-۱ مفاهیم بنیادین مذهبی ۱۴۵
- ۳-۲-۱ تحقیر کردن در بطن روابط بین‌فردی غربت ۱۵۹
- ۴-۲-۱ «عروسی» در نقش نهادی اقتصادی ۱۶۰
- ۱-۴-۲ دهش و بازدهش در جشن‌های «عروسی» ۱۶۱
- بخش سه: رویارویی نظام ارزشی غربت با نظام ارزشی «تایی» ۱۶۸
- ۱-۳-۱ غربت‌ها در تهران ۱۷۰
- ۱-۳-۱ سیالیت ساکنان هر اتاق ۱۷۲
- ۲-۳-۱ مفهوم‌سازی از بدن و تعریف حدود آن ۱۷۵
- ۱-۲-۳-۱ مقررات اخلاقی مربوط به ظاهر زن ۱۷۶
- ۲-۲-۳-۱ مفهوم پاکی و کثیفی ۱۸۰
- ۳-۳-۱ اسلام غربت‌ها در تقابل با اسلام جامعه اکثریتی ۱۸۲
- ۱-۳-۳-۱ آشنایی با احکام اسلامی و نقش سواد ۱۸۳
- ۲-۳-۳-۱ برداشت غربت‌ها از مراسم و اعیاد مذهبی ۱۸۴
- ۳-۳-۳-۱ کاربرد ارزش‌های اسلامی در روابط بین‌فردی غربت‌ها ۱۸۶
- ۴-۳-۱ تأملی بر ریخت‌شناسی اجتماعی غربت‌ها ۱۸۹
۲. مراحل فردیت‌یابی کودک غربت ۲۰۱
- بخش یک: بازنمایی‌های دوران کودکی ۲۰۷
- ۱-۱-۲ کردارهای مراقبتی و نگهداری از کودک ۲۰۸
- ۱-۱-۱-۲ نوزاد ۲۰۹
- ۲-۱-۱-۲ شیردهی ۲۱۰
- ۳-۱-۱-۲ رسیدگی به نظافت نوزاد ۲۱۱
- ۴-۱-۱-۲ فنون حمل نوزاد ۲۱۲
- ۵-۱-۱-۲ پذیرش نمادین نوزاد بر پایه جنسیت ۲۱۵

فهرست مطالب ۹

۲۱۸	۲-۱-۲ مراقبت از بدن خردسالان.....
۲۱۸	۲-۱-۲ کوتاه کردن موی سر پس از یک سالگی.....
۲۱۹	۲-۲-۱ شپش زدایی.....
۲۲۰	۲-۱-۲ ختنه..... ۳-۲
۲۲۲	۲-۲-۴ بیماری‌های اطفال، بازنمایی‌ها و درمان.....
۲۲۹	۲-۱-۵ تغذیه.....
۲۳۳	۳-۱-۲ مراقبت‌های اجتماعی.....
۲۳۶	۳-۱-۲ تدابیر ایمنی در فضای خانگی.....
۲۳۹	۲-۱-۲ ناپدید شدن کودک.....
۲۵۶	۴-۱-۲ ملایمت، تهدید، پس زدن و خوار انگاشتن.....
۲۶۵	بخش دو: فرزند دودمان.....
۲۶۵	۲-۲-۱ مراحل کودکی.....
۲۷۱	۲-۲-۲ اهمیت زایش در زندگی اجتماعی زنان غربت.....
۲۷۴	۲-۲-۲ زاد و ولد قبل و بعد از پیوند رسمی زناشویی.....
۲۷۷	۳-۲-۲ چرخش کودک در دودمان؛ امری اقتصادی یا فرهنگی؟.....
۲۷۸	۳-۲-۲ فرزند و تقسیم دودمانی وظایف.....
۳۰۴	بخش سه. فردیت‌یابی از طریق خویگر کردن خشونت در روابط هم‌تراز.....
۳۰۹	۳-۲-۱ بدن و بازی به مثابه ابزارهای سلطه‌ورزی.....
۳۱۵	۳-۲-۲ قدرت کلام.....
۳۱۶	۳-۲-۲ حفظ حرمت مردگان.....
۳۱۸	۳-۲-۲ آداب هم‌سفرگی.....
۳۲۱	۳-۲-۳ حرمت ماهیات معنوی.....
۳۳۳	۳-۳-۲ سلسله‌مراتب موجود در جهان کودکی.....
۳۳۷	۴-۳-۲ اعمال فرداستی در فضای عمومی؛ آغاز برساخت هویت جمعی.....
۳۳۸	۴-۳-۲ سیزده‌به‌در در پارک‌های جنگلی جنوب الف‌شهر.....
۳۴۳	۴-۳-۲ رویارویی با مهاجران افغانستانی در دروازه‌غار.....
۳۴۷	۳ رویارویی با جامعهٔ اکثریتی و گذار به بزرگسالی از خلل آیین هادوری.....
۳۴۷	بخش یک: روایت‌های چهارراه.....

۳۴۹	۱-۳ توصیف تاریخی هادوری و ریشه‌های آن.....
۳۵۱	۲-۳ هادوری امروز در تهران.....
۳۵۲	۱-۲-۳ ترکیب‌های گوناگون گروه هادوری.....
۳۷۰	۳-۲-۳ هادورگر و فضا؛ بستر اجتماعی و ساختار فیزیکی محیط کار.....
۳۸۹	۴-۲-۳ بدن و دیگری.....
۴۰۸	۵-۲-۳ اشکال گوناگون هادوری در چهارراه.....
۴۵۰	بخش دو: منطقِ ضمنی هادوری.....
۴۵۰	۱-۲-۳ هادوری در مترو.....
۴۵۶	۱-۲-۳ بیان درخواست شفاهی سنتی (دکلمه).....
۴۶۸	۲-۲-۳ تغییر معنی «مستحق» و تداوم هادوری.....
۴۷۳	۲-۲-۳ منطق فرهنگی هادوری.....
۴۸۸	بخش سه: کودک و هادوری.....
۴۹۸	۱-۳-۳ مشاهداتی بر تجربه زیسته کودک غربت در چهارراه.....
۵۲۴	۲-۳-۳ پیامدهای اجتماعی تجربه چهارراه.....
۵۲۵	۱-۲-۳ انضباط و انسجام در هادوری.....
۵۵۰	۳-۳-۳ اکتساب هویت جمعی غربت.....
۵۶۱	جمع‌بندی.....
۵۶۱	رویکردی تعامل‌گرایانه به شکل‌گیری هویت غربت.....
۵۶۵	ملاحظات نظری در بررسی هویت «فرو دست».....
۵۷۷	منابع.....
۵۸۵	واژه‌نامه غربتی.....

پیشگفتار

روزانه دستفروشان و گدایان در چهارراه‌های تهران رؤیت، و سپس مرموزانه از نظر ناپدید می‌شوند. چهارراه‌های پایتخت صحنه نقش‌آفرینی این کنشگران ناپایدار است و این بازیگران صحنه چهارراه با حضور ناپیوسته خود عرصه را برای تخیل تماشاگران پیاده و سواره باز می‌گذارند. با این حال، در صحنه‌های شهری ایران، گدایی و دستفروشی پدیده‌هایی جدید نیستند، هر چند در روال شهری شدن رواج بیشتری یافته‌اند. از منظر تاریخی، این پدیده‌ها جایگاه نهادهای فرهنگ شهری و روستایی ایران‌زمین دارند. در روایت‌های ساکنان نقاط مختلف ایران (آذربایجان، کردستان، لرستان، خراسان، فارس، مازندران، ...) و همچنین در اسناد مکتوب، مثل روایت‌های جعفر شهری از تهران، می‌توان ردپای گدایان و دستفروشان را گرفت که به در منازل رجوع می‌کرده‌اند. پس از ثبات نسبی اقتصادی بازار ایران در سال‌های پس از جنگ با عراق و با افزایش مصرف‌گرایی، دستفروشی در پشت چراغ‌قرمز اقبال بیشتری کسب کرد. هر چند دستفروشی میوه، نوبرانه و سایر مواد تازه در حاشیه بازار و در کوچه‌پس‌کوچه‌های محله‌های مسکونی همیشه رواج داشته و صحنه آشنایی برای شهرنشینان است، فروش آن دسته از اجناس کارخانه‌ای، که تازه بودن یا نبودن و عرضه مستقیمشان چندان مزیتی ندارد، ظاهراً بیشتر به عادات تولید و فرهنگ مصرفی امروزی مربوط است. عمل گدایی اما طی ادوار و با شکل‌های مختلف تداوم داشته است. از زمان‌های

دور، اغلب کهنسالان بی بضاعت و کم‌توانان به این کار روی آورده‌اند تا طبق باور عمومی صدقه شهروندان مسلمان را جمع‌آوری کنند. گاهی زنان بیوه نیز به این کار پرداخته‌اند، چرا که تنها فرد مسئول خانوار بوده‌اند و صدقه مسلمانان به ایشان هم تعلق می‌گرفته است. امروزه نیز گدایان بیشتر در نقاط تجاری شهر، معابر پرتدد، اماکن مذهبی و در منازل حضور دارند. به هر حال، همه اسناد مکتوب و روایت‌های شفاهی بر قدمت این عمل در بین ایرانیان صحه می‌گذارند. (برای آگاهی از روایت‌های کامل‌تر در این زمینه بنگرید به شهری، ۱۳۸۱، ج ۱؛ سنگلجی و ساروخانی، ۱۳۷۷) افرادی که همچنان در هیئت گداپیشه یا دستفروش در شهر تهران می‌بینیم ظاهراً بازتاب تصویری‌اند که ماهیت آن را می‌توان در بازنمایی‌های جمعی ریشه‌یابی کرد. (برای آگاهی از تاریخچه‌ای از دستفروشی در تهران، به ویژه طی سال‌های دهه ۱۳۶۰، بنگرید به بیات، ۱۳۷۹) این تصویر بخشی از تخیل و بخشی از واقعیت را در خود جای داده است و به هنگام برهم‌کنش با این افراد، بازتابش بر ایشان نمود می‌یابد.

در این میان، تصور کرده‌اند زنانی که با دود کردن اسفند گدایی می‌کنند «کولی»‌اند. این نام‌گذاری البته بسیار گنگ، و نمودی از تصویری تخیلی و ساختگی است که در ذهن رهگذران وجود دارد. در باور عمومی، زنانی که به «کولی» مشهورند به گروه‌های «دوره‌گرد» و «ولگرد» تعلق دارند که تابوشکن و هنجارشکنند. داشتن توانایی جادوگری نیز به این زنان نسبت داده می‌شود. لباس‌های رنگارنگ و نامنظم، پای برهنه، لهجه‌ای خاص، دستفروشی، گداپیشگی و فال‌گیری معمولاً از ویژگی‌هایی است که این زنان را در دسته‌بندی «کولی» قرار می‌دهد. در برخی روایت‌ها، دزدی و فحشا را نیز به ایشان نسبت داده‌اند.

مدتی است که حضور کودکان دستفروش یا متکدی در چهارراه‌های تهران توجه خبرنگاران و فعالان حقوق کودک را جلب کرده است. واقعیت این است که زنان متکدی همیشه نوزادان خود را به پشت خود بسته و سر کار برده‌اند، اما ظاهراً کار کودک، همچون عضوی مستقل، در چهارراه پدیده نسبتاً جدیدی است. با وجود این، در بازارهای تهران، فروش فال حافظ به دست کودکان یا ارائه خدماتی همچون واکس زدن کفش شهروندان تازگی ندارد. چیزی که ظاهراً توجه و نارضایتی برخی تهرانی‌ها را برانگیخته حضور کودکان موردنظر از صبح تا غروب در چهارراه‌هاست. از آن‌جا که مدرسه در ایران رایگان و اجباری است، سؤالی که ذهن رهگذران را درگیر می‌کند این

است که چرا این کودکان به جای حضور در مدرسه در خیابان مشغول کارند. یکی از دلایل افزایش تعداد کودکان کار در چهارراه‌ها محرومیت کودکان «افغانستانی» از تحصیل است؛ این کودکان اغلب متولد ایرانند، ولی ایرانی محسوب نمی‌شوند و تا مهرماه ۱۳۹۳ مجبور بودند برای ثبت‌نام در مدارس دولتی شهریه بپردازند.^۱ پس از این تاریخ نیز پیشرفت چندانی در روند ثبت‌نام این کودکان صورت نگرفته است.^۲ کار این کودکان در سر چهارراه‌ها فقط به دستفروشی خلاصه می‌شود و بر خلاف کودکانی که در باور شهروندان کولی نامیده می‌شوند تکدی‌گری نمی‌کنند.

کودکانی که کولی نامیده می‌شوند هم به دستفروشی و هم به گدایی در چهارراه‌های تهران مشغولند. این دسته از کودکان برای شهروندان تهرانی ناشناخته‌اند و کلیشه‌ها و باورهای تخیلی چنان ذهنیت رهگذران را پر کرده است که جایی برای شناخت واقعی آن‌ها باقی نمی‌گذارد. تهرانی‌ها عمیقاً بر این باورند که کودکانی که در چهارراه‌ها کار می‌کنند یتیمانی‌اند که باندهای مافیایی آن‌ها را به استثمار گرفته‌اند و به گدایی وادار می‌کنند تا پول آن‌ها را در ازای جایی برای خوابیدن از ایشان بگیرند. تعدادی از رهگذران شهادت می‌دهند که «خودم با چشم‌های خودم دیدم. صبح با مینی‌بوس و ون می‌آن سرچهارراه ولشون می‌کنن، شب هم می‌آن جمعشون می‌کنن.» ترکیب‌بندی این جملات و الفاظ آن به‌ندرت از شهروندی به شهروند دیگر تغییر می‌کند و بیشتر به کلیشه شبیه است تا روایتی از صحنه‌ای عینی. همین دربارهٔ صحت این شهادت شبهه ایجاد می‌کند.

همزمان با روی کار آمدن دولت اصلاح‌طلب، و آزادی نسبی مطبوعات در نیمهٔ دوم دههٔ هفتاد شمسی، گزارش‌های خبرنگاران بیش‌ازپیش به مسائل اجتماعی روز معطوف شد و آن‌ها می‌کوشیدند «وقایع اجتماعی» را در مطبوعات بیشتر بازتاب دهند. در همین راستا دولت وقت، در زمینه‌هایی که خلأ خدمات دولتی مشهود بود، به ترویج سازمان‌های مردم‌نهاد و تشویق مداخله‌های مردمی در این امور پرداخت. هر چند این سازمان‌ها، به سبب حمایت دولتی، کاملاً مردم‌نهاد نبودند، در زمینه‌های

۱. تا سال ۱۳۹۳ کودکان افغانستانی ساکن ایران از حق تحصیل، به‌ویژه تحصیل رایگان، در مدارس دولتی محروم بودند.

۲. به رغم پرداخت هزینه و پس از سال ۱۳۹۳ با وجود تغییر قانون، بسیاری از مدارس دولتی جنوب تهران، به دلیل افزایش تعداد دانش‌آموز، از ثبت‌نام این کودکان خودداری می‌کنند.

مختلف بشردوستانه، حقوقی، محیط‌زیستی و توسعه مشغول به کار شدند. به هر حال، این سازمان‌ها زمینه را برای سایر انجمن‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد، که بعداً به وجود آمدند، مهیا کردند و به‌نوعی فعالیت مردمی را در زمینه‌های مختلف اجتماعی، حقوقی و محیط‌زیستی رواج دادند. آزادی نسبی مطبوعات و آغاز به کار فعالیت‌های مردمی هم‌زمان باعث پررنگ شدن برخی موضوعات اجتماعی شد که تا این زمان نسبتاً در لفافه باقی مانده بود.^۱ این موضوعات اغلب به پدیده‌هایی مربوط می‌شود که جامعه‌شناسان ایرانی از آن تحت عنوان «آسیب‌های اجتماعی» یاد می‌کنند.

در مطالعات جامعه‌شناختی معاصر، حاشیه‌نشینی، کودکان بازمانده از تحصیل، دختران فراری، فحشا، اعتیاد، خشونت و پرخاشگری، خودکشی، تکدی‌گری، فساد مالی و خلافاکاری موضوعاتی‌اند که ذیل عنوان «آسیب‌های اجتماعی» در جامعه کنونی ایران قرار می‌گیرند که به اعتقاد جامعه‌شناسان ایرانی باید با رویکرد آسیب‌شناختی بررسی شوند. (بنگرید به عبداللّهی، ۱۳۸۳، ص ۷-۱۵) با دنبال کردن سنت تالکوت پارسونز و رابرت مerton (به‌ویژه گونه‌شناسی^۲ انحرافات اجتماعی)، جامعه‌شناسانی همچون محمد عبداللّهی (رئیس انجمن جامعه‌شناسی ایران) و هدایت‌الله ستوده بر این اعتقادند که انحرافات و آسیب‌های اجتماعی از ساختارها و الگوهایی پیروی می‌کنند و با شناخت این الگوها و ساختارهاست که جامعه‌شناس می‌تواند از بیماری‌های اجتماعی «پیشگیری»، و آن‌ها را «درمان کند».^۳ در راستای همین مکتب نظری و ذیل همین موضوع، کوچکیان‌فرد (۱۳۸۳) به مطالعه پدیده تکدی‌گری پرداخته است. مطالعه این جامعه‌شناس در کاربرد مفاهیم دقت‌چندانی ندارد. وجود اصطلاحاتی مانند «اتباع

۱. جالب است یادآور شویم که واقعیت‌های اجتماعی مربوط به محله‌های جنوب تهران، به‌ویژه محله دروازه‌غار، از دوران حکومت پهلوی به‌نوعی سانسور شده است و حتی‌الامکان سعی شده از آن‌ها صحبتی به میان نیاید. مثلاً رجوع کنید به دو فیلم کوتاه کامران شیردل (تهران پایتخت ایران است (۱۳۴۴) و قلعه (۱۳۴۵)) درباره جمعیت ساکن دروازه‌غار و محله شهرنو که حکومت پهلوی ساخت آن‌ها را متوقف کرد. بعد از انقلاب، شاهد مداخله‌های دولتی در این مناطق، ولی این مداخله‌ها همچنان رویکرد علمی و عملی مناسبی به واقعیت‌های اجتماعی این محله نداشته است.

2. typology

۳. «آسیب‌شناسی اجتماعی، مطالعه بی‌سازمانی‌ها و آسیب‌های اجتماعی نظیر فقر، بیکاری، تبه‌کاری، خودکشی، اعتیاد، روسپی‌گری، ولگردی و گدایی همراه با علل و عوامل و شیوه‌های پیشگیری و درمان آن‌ها به انضمام مطالعه شرایط بیمارگونه اجتماعی است.» (ستوده، ۱۹۹۳، ص ۱۲)

بیگانه»، «کولی» و دسته‌های گوناگون افراد جامعه همچون گروه‌های سنی («سالمند») و گروه‌هایی که مشخصه سلامتی آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کند («بیمار روانی»، «معلول جسمی») نشان از خوانشی آسیب‌شناختی از این پدیده دارد. در نوشته‌های کوچکیان فرد آمده است:

تکدی‌گری به همراه بسیاری از معضلات اجتماعی دیگر برون‌داد عواملی است که باید به منزله علت شناسایی، بررسی و محو یا تعدیل شوند... این عوامل به طور کلی سه دسته‌اند: (۱) عوامل و حوادث طبیعی... (۲) عوامل محیطی و اجتماعی همچون فقر، نبودن قوانین حمایت از سالمندان،... پذیرش فرهنگی تکدی‌گری در جامعه، تعلیم و تربیت ناقص... نامناسب بودن نوع زندگی و رژیم معیشتی (مانند زندگی کولی‌ها)، وضعیت اتباع بیگانه در کشور... (۳) عوامل فردی از قبیل معلولیت جسمی، اختلالات روانی، بی‌قیدی، تنبلی و کلاشی، اعتیاد به مواد افیونی. متکدی انواع بسیاری دارد که معمولاً یک یا چند ویژگی ذیل را داراست: آواره، فقیر، مسکین، سالمند، بیمار روانی، معلول جسمی، بی‌خانمان، تنبل، بی‌قید و کلاش، اجیر شده برای تکدی، مجبور شده به تکدی، صغیر، کولی، اتباع بیگانه، مجرم... (کوچکیان فرد، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳-۲۲۴)

نظر به ارزش‌ها و تلاش‌های جمهوری اسلامی برای همگن‌سازی جامعه و با توجه به تعاریف جامعه‌شناسان ایرانی از جامعه ایرانی، الگویی فرادستی برای همگان وجود دارد و همه واگرایی‌های این الگو تحت عنوان «آسیب» تعریف می‌شود. تفاوت بین سیاست‌مداران و دانشگاهیان در این است که سیاست‌مداران همه تلاش خود را می‌کنند تا از این «آسیب‌ها» سخن به میان نیاید، در حالی که دانشگاهیان می‌کوشند این موضوعات را به بحث و بررسی بگذارند و عملکرد سیاست‌مداران را در زمینه مهار این کج‌روی‌ها بسنجند و راه‌حل‌هایی برای از بین بردن آن‌ها بیابند. در سلسله‌همایش‌هایی که انجمن جامعه‌شناسی ایران در دهه هشتاد خورشیدی برگزار کرده، و انتشارات آگاه در مجموعه آسیب‌های اجتماعی در ایران به چاپ رسانده، رویکرد جامعه‌شناسان ایرانی به این موضوعات مشهود است. دغدغه جامعه‌شناسان درباره این موضوعات همزمان با آزادی نسبی روزنامه‌نگاری و مطرح شدن روزافزون مسائل اجتماعی در مطبوعات است. درست در همین زمان، که فرصتی برای بیان این مطالب فراهم می‌شود، نگاه

خبرنگاران و همچنین فعالیت‌های سازمان‌های مردم‌نهاد تا حد زیادی تحت تأثیر رویکرد آسیب‌شناختی و هنجارگرایی دانشگاهیان قرار می‌گیرد.

به رغم موضوع مشترک این پژوهش با مطالعات آسیب‌شناختی در جامعه‌شناسی ایران، رویکرد کتاب پیش رو در گسست کامل با مطالعات پیشین است. نگارنده متعلق به همان نسلی است که در سمن‌های تازه‌تأسیس در محلات جنوبی شهر تهران مشغول به فعالیت شد و از این طریق به این میدان دسترسی یافت. ولی همزمان تحصیلات دانشگاهی را در رشته اتنولوژی (انسان‌شناسی) در فرانسه دنبال کرد. کسب شناخت از دیدگاه انسان‌شناسانه ابزاری در اختیار نگارنده قرار داد تا با رویکردی تفسیری و پدیدارشناختی به مطالعه پدیده‌های موردنظر (تکدی‌گری، کودک کار، دستفروشی، حاشیه‌نشینی، بازار غیررسمی مواد مخدر) پردازد. علاوه بر این، چنین نگاهی باعث شد نگارنده گروه‌های اقلیتی را به سان یک واحد فرهنگی مستقل در نظر بگیرد و تعاملات ایشان را با سایر بخش‌های جامعه بررسی کند؛ نه این‌که آن‌ها را در جایگاه معضل یا بیماری، که به بدنه «سالم» جامعه آسیب وارد می‌کنند، ببیند.

در مواجهه با گزارش‌های بی‌اساس «فلاکت‌انگاران»^۱ (اسفاری، ۱۳۹۴) و پرخطای روزنامه‌ها^۲ از یک سو، و مطالعات کارکردگرا، هنجارگرا و اخلاق‌گرایی دانشگاهیان از سوی دیگر بر آن شدم پژوهشی تجربی در این زمینه آغاز کنم که دغدغه آن نمایان کردن تجربه زیسته کنشگرانی باشد که زیر برجسب آسیب پنهان مانده و دیده نشده‌اند. در ابتدا، موقعیت در مقام شهروندی ساکن شمال تهران مرا به سمت مطالعه دنیای کودکان خیابانی سوق داد که در ذهنم تجربه‌ای خطرناک و خشونت‌آمیز می‌نمود. هر چند با پیشرفت کار میدانی مشخص شد که کودکان تنها و مهم‌ترین کنشگران این صحنه

1. misérabiliste

۲. برای نمونه بنگرید به سربایان، «بازار بچه‌فروشان؛ خریدوفروش کودکان کار از صد هزار تا پنج میلیون تومان»، روزنامه اعتماد، ۱۳۹۲/۱۱/۲۹، به نشانی

<http://www.magiran.com/npview.asp?ID=2905099>;

«گزارشی تکان‌دهنده از یک محله در پایتخت؛ این‌جا لب خط که نه، ته خط است»، روزنامه شهروند، ۱۳۹۳/۹/۳، به نشانی

<http://isna.ir/fa/news/93040905212/> ;

محمدی، «دختران کوچک باردار؛ پسران کوچک عیالوار»، روزنامه شهروند، ۱۳۹۳/۳/۲۳، به نشانی <http://www.irankhabar.ir/fa/doc/news/13160/>.

شهری نیستند. از این رو، برای بررسی گروه قومی‌ای که کودکان به آن تعلق داشتند دیدم را وسیع‌تر کردم.

گفتمی است که حساسیت من به حضور کودک در فضای خیابان به تجربه دوران کودکی‌ام برمی‌گردد که در محیطی محافظت‌شده و مصون از دنیای شهری سپری شده است. گذران کودکی در محله‌ای مسکونی و کم‌جمعیت در شمیران شناخت محدودی از فضای شهر تهران در اختیارم قرار می‌داد. با این حال از تجربه آزار و اذیت در خیابان محفوظ نمی‌داشت. از کودکی تا دبیرستان، شناخت من از تهران محدود به سفرهایم با ماشین بود. در نوجوانی، صرفاً شناختی از چند محله شمال تهران پیدا کرده بودم که در آن‌ها پیاده رفت‌وآمد می‌کردم. تهران با ۱۶۰ هزار متر مربع مساحت و ناهمگونی قابل‌توجه محله‌هایش به‌راحتی در دسترس کودک نیست. به همین دلیل از کودکی وقتی هم‌سالانم را سر چهارراه‌ها و خیابان‌ها و در میان خودروها می‌دیدم، کنجکاو می‌شدم و برانگیخته می‌شد. پاهای برهنه، حالات فراخواننده چهره‌شان و نگاهی که بینمان ردوبدل می‌شد ذهنم را درگیر می‌کرد. این‌گونه بود که در ذهنم پرسش‌هایی درباره توانایی آن‌ها در جابه‌جا شدن در سطح شهر، در محافظت از خود و در کار کردن شکل گرفت.

از این رو از ابتدای کار میدانی کوشیدم وارد سمن‌های محله دروازه‌غار شوم، که یکی از «آسیب‌خیز»ترین محلات تهران است و بسیاری از کودکان دستفروش و متکدی با خانواده‌هایشان در آن اقامت دارند. در این سال‌ها توسعه ناوگان حمل‌ونقل عمومی تهران (بی‌آرتی و مترو) دسترسی کودکان ساکن جنوب تهران را به محله‌های ثروتمند شمال شهر آسان کرده و فضای کار ایشان را چند برابر کرده است. زمانی که پژوهش‌م را آغاز کردم، بیشتر کودکان دستفروش فرزندان خانواده‌های افغانستانی بودند که طی سال‌های اخیر به ایران مهاجرت کرده بودند. در این باره پژوهش‌های متعددی کردم، از جمله پایان‌نامه کارشناسی ارشد (Asfari, 2010) خود و دو مقاله (اسفاری، ۱۳۹۵؛ Asfari & Renault, 2018) را به این گروه از کودکان دستفروش در خیابان‌های تهران اختصاص دادم. با تعمیق شناختم از کودکان کار در خیابان‌های پایتخت، متوجه شدم که گروهی از این کودکان اهل افغانستان نیستند. درواقع دو گروه اصلی در خیابان‌ها و ناوگان حمل‌ونقل عمومی تهران کار می‌کنند. گروهی از این کودکان در دو دهه اخیر فقط و فقط دستفروشی می‌کنند و از خانواده‌های افغانستانی‌اند. گروه دوم کودکانی‌اند

که فعالیت اصلی آن‌ها گدایی است و یک یا چند زن به شکلی نامحسوس همراهشان هستند. در برخی موارد شاید ایشان را پشت چراغ‌قرمز در حال گدایی یا دود کردن اسفند ببینیم. این زنان به تصویر تخیلی «کولی» نزد تهرانی‌ها تجسم می‌بخشند. پس از بررسی‌های اولیه، ضروری می‌نمود که مطالعه‌ای قوم‌شناختی درباره‌ی این گروه انجام دهم، گروهی که فقط از طریق کار زنان و کودکان‌شان شناخته شده بود.

داوطلبانه به یکی از سمن‌های محله دروازه‌غار رفتم تا از این طریق با کودکان ارتباط برقرار کنم. به سرعت توانستم رابطه‌ای دوستانه با این کودکان، که خود و هم‌زبانان خود را «غربت»^۱ می‌خواندند، برقرار کنم و آن‌ها را در جابه‌جایی‌هایشان بین محل سکونت و محل کار همراهی کنم. رویکرد قوم‌نگارانه من و نیاز به برقراری تماسی مستقیم با کودکان در چارچوب مقررات آن سمن نمی‌گنجید و پس از چند هفته از آن‌جا اخراج شدم. هر چند همین چند هفته کافی بود که ارتباطم با کودکان کم‌وبیش برقرار شود و ترجیح‌م این بود که خود را از چارچوب هنجاری و آموزشی سمن جدا سازم تا به واقعیات تجربه‌شده کودکان، بازی‌ها و روایت‌هایشان نزدیک شوم، بدون این که به سان یک «خانم معلم» مدام به آن‌ها یادآوری کنم که باید کفش بپوشند، فحش ندهند یا دعوا نکنند.

پس محل کارشان را جويا شدم و به چهارراهی رفتم که تعدادی از آن‌ها روزانه با زنان دودمانشان در آن‌جا کار می‌کردند. از آن‌جا که برای کودکان چهره شناخته‌شده‌ای بودم، ایشان من را به زنان گروه به عنوان «خانم معلم» معرفی کردند، و با گرمی، به سلام و احوال‌پرسی با من مشغول شدند. رفتاری کاملاً غایب از رفتارهای غربت!^۲ یکی از زنان بلافاصله با اشاره به یکی از کودکان به من گفت: «به خدا امروز صبح براش دمپایی خریدم، یه ساعت پاش نکرده، گم کرده.» این جمله من را کمی معذب کرد و متوجه شدم که در ذهنیت مخاطبانم چارچوب هنجاری مدرسه را بازنمایی می‌کنم.^۳ بنابراین گام بعدی یافتن جایگاه و موقعیتی جدید نزد گروه در چهارراه بود. سپس ساعاتی در کنار آن‌ها نشستم و سعی کردم از تعاملات و مکالمات پیچیده آن‌ها سر در بیاورم.

۱. برای توضیحات بیشتر درباره‌ی واژه «غربت» بنگرید به فصل اول، بخش یک، ص ۶۷.

۲. در این کتاب از اصطلاح «غربت» استفاده کرده‌ام و از به کار بردن اصطلاح «غربتی» اجتناب کرده‌ام، زیرا اعضای این گروه خود را به همین نام یعنی «غربت» می‌خوانند.

۳. زیرا در سمن‌ها مرتب به کودکان به خاطر پای برهنه هشدار می‌دادند و حتی به آن‌ها دمپایی هدیه می‌دادند.

زنان که متوجه شدند قصد ترک چهارراه را ندارم از من دعوت کردند در کنارشان روی چمن‌های وسط بلوار بنشینم. روزهای متمادی سر همان چهارراه به دیدن گروه می‌رفتم، در کنار زنان می‌نشستم و گهگاه همراه کودکان بین ماشین‌ها می‌گشتم. مشاهده می‌کردم و نت برمی‌داشتم. پس از گذشت چند روز، این زنان بودند که از من سؤال می‌کردند تا جایگاهم را در مختصات اجتماعی-اقتصادی خود پیدا کنند. پس از این که کاملاً آشنا شدیم، دربارهٔ ضبط صوت با ایشان صحبت کردم و مکالمات اعضای گروه در چهارراه را ضبط کردم. همهٔ این فایل‌های صوتی را با جزئیات پیاده کردم که درواقع بدنهٔ اصلی مطالبی بود که جزئیات و عناصر ضروری تحلیل را در اختیارم قرار داد که در این پژوهش تحت عنوان «یادداشت‌های میدانی» به آن‌ها ارجاع داده‌ام. در قوم‌نگاری پیش رو، داده‌هایی که از طریق پرسش و پاسخ به دست آمده باشد بسیار نادر است. بیشتر داده‌ها از خلل تعاملات در لحظه و ناغافل بین مخاطبان است. این داده‌ها را با توجه به بستری که تعامل موردنظر در آن رخ داده، با استناد به یادداشت‌ها و توصیفاتی که در دفتر یادداشت میدانی ثبت کرده بودم، تجزیه و تحلیل کردم. پس از گذران هفته‌ها در چهارراه، مرا به فضای خانگی شان دعوت کردند، که در آن جا هم روش مشابهی را برای جمع‌آوری داده‌ها پیش گرفتم. در آخر، مرا به محلهٔ درون‌گروهی خود در مازندران دعوت کردند.

فرایند ادغام در هر کدام از فضاها ی جدید غربت پر بود از لحظاتی که من را کاملاً نادیده می‌گرفتند، لحظاتی که به حال خود رها می‌شدم و از آنچه در اطرافم می‌گذشت سر در نمی‌آوردم، لحظاتی که تهدید یا مظنون به معتاد، فراری و خبرنگار بودن می‌شدم. گاهی کودکان به من مظنون می‌شدند که مبدا کودک‌ربا باشم. با تحمل همهٔ این تجربه‌های دشوار، در نهایت در گروه پذیرفته و موفق شدم اعتماد مخاطبانم را، که معمولاً به افراد خارج از گروه بی‌اعتماد و محتاطند، کسب کنم. در ابتدا قرار گرفتن در جایگاه خانم معلم به من کمک کرد با تصویری که کم‌وبیش برای گروه به معنی خیرخواهی است وارد گروه شوم. ولی در ادامه با حضور طولانی خود در فضاها ی روزمرهٔ گروه موفق شدم کم‌کم از نقش خانم معلم بیرون آیم. در نهایت می‌توان گفت

۱. به منظور حفظ حریم شخصی افراد، همهٔ نام‌های آمده در این پژوهش مستعارند. ولی از آن‌جا که نام‌گذاری یک کردار معنادار فرهنگی است، نام‌های مستعار افراد این پژوهش از فهرست نام‌های معمول گروه غربت طی زمان‌های گوناگون انتخاب شده است.

تداوم پیوندهای میدان تحقیق و سپس روابط دوستانه با مخاطبان پژوهش از این رو حاصل شد که درباره آن‌ها قضاوت ارزشی و اظهارنظر نکردم و سؤال‌های نامناسب درباره آنچه مشاهده می‌کردم نپرسیدم. بدیهی است که این روش روند جمع‌آوری داده‌ها را بسیار کند می‌کرد، اما این مزیت را داشت که تعاملات من با مخاطبانم را از رابطه کلیشه‌ای غربت/ غیرغربت خارج کرد و برای اولین بار بین ما پیوندی نو بر ساخت. به طوری که مخاطبانم در میدان به من می‌گفتند که مثل آن‌ها هستم، خاکی هستم و، بدون این‌که پیوندی زناشویی من را به گروه متصل کرده باشد، می‌گفتند که من غربت شده‌ام. با این حال در آخرین اقامتم در میدان، هنگامی که پس از صرف غذا باقی‌مانده‌ها را از روی زمین جمع کردم، یکی از جوانان غربت به من گفت: «خاله! من فکر می‌کردم که تو غربت شدی، ولی تو هنوز تایی^۱ ای که! تو تایی ای.»

یکی از ویژگی‌هایی که سبب شد روابطی مبتنی بر اعتماد و دوستی من با مخاطبانم در میدان شکل گیرد کمک متقابل بود. اغلب برای انجام کارهای اداری یا برای مراجعه به مراکز درمانی، مانند یک مددکار اجتماعی، دوستان غربتم را همراهی می‌کردم. بدین ترتیب، به خاطر آشنایی‌ام با مراکز رسمی، به آن‌ها خدمات می‌رساندم و درضمن تعاملات ایشان را با بخش‌های مختلف جامعه مشاهده می‌کردم. آن‌ها نیز از من در فضای خیابان و کلاً در میدان، در جایی که غریب بودم، محافظت و پذیرایی می‌کردند. در مواقعی که به پول نیاز داشتند، کارشان را راه می‌انداختم و گاهی هم آن‌ها کرایه ماشین من را می‌پرداختند. بدین ترتیب جایگاه خود را در میان غربت‌ها پیدا کردم و با مشارکت فعال در امور روزمره چندین جایگاه دیگر را در این جهان اجتماعی تجربه کردم. مثلاً در فضای خانگی به انجام وظایفی می‌پرداختم که در سلسله‌مراتب خانواده به اعضای فرودست محول می‌شد و گاه مهمانی افتخاری می‌شدم و جایگاهی محترم می‌یافتم. به هر روی، امنیت من در میان اعضای گروه، به‌ویژه در محله درون‌گروهی در مازندران، به مدد دوستی و اعتمادی که ابتدا در چهارراه و سپس نزد اعضای هر دودمان ساخته بودم، تضمین شد. سپس تجربه زیسته و مفهوم‌پردازی این گلدایان جوان از جهان اجتماعی‌شان در پیچه‌های ورود به مطالعه این جمعیت شدند و توجهم را به سرعت به ابعاد انسان‌شناختی

۱. تایی به معنی غیرغربت در زبان غربتی است.

مربوط به کل این گروه قومی معطوف کردند. پرسش‌هایی مربوط به هویت این گروه مطرود شکل گرفت و تعاملات آن‌ها با جامعه اکثریت، تجربه‌های این نقش‌آفرینان صحنه‌های خیابانی و همچنین زندگی اجتماعی بازیگران پشت صحنه یعنی اعضای شبکه خویشاوندی‌شان مطرح شد.

این کودکان زیرکانه از روزنه‌هایی که جامعه برای کنشگری آن‌ها باز گذاشته است وارد می‌شوند و در نامکانی^۱ مرموزی رخنه می‌کنند. عملکرد اجتماع غربت و مبارزات هویتی اعضایش برای من مانند هر تهرانی دیگری کاملاً ناآشنا بود. به طوری که در فقدان دانش علمی و عمومی، قومیت آن‌ها («غربتی») به لفظی تحقیرآمیز در زبان فارسی و تصویر آن‌ها به چند ثانیه برخوردی که با ایشان پشت چراغ‌قرمز داریم تقلیل یافته است. همان‌طور که گفته شد، رویکرد هنجارگرای جامعه‌شناسی ایران از یک سو، و سیاست‌های همگون‌سازی جمهوری اسلامی از سوی دیگر، مطالعه گروه‌هایی را که در حوزه غیررسمی روزگار می‌گذرانند نادیده می‌گیرد و آن را دور از دسترس علم و دانش عمومی نگاه می‌دارد. این کتاب تلاشی است تا دیدگاهی فراگیر درباره این گروه و تفسیری از آن، در مقام یک ماهیت فرهنگی مستقل، مطرح شود. به رغم کاستی‌های قابل توجهی

۱. این اصطلاح به مفهوم «نامکان» (non-lieu) مارک اوژه (Augé, 1992) اشاره نمی‌کند. اوژه در بحث انسان‌شناسی جوامع مدرن این مفهوم را بسط داده و از آن تحت عنوان مکان‌هایی یاد می‌کند که ویژگی اصلی آن‌ها گمنامی است که فضاهایی خاص جوامع مدرن هستند. درمقابل از فضاهای «انسان‌شناختی» ای یاد می‌کند که روابط بین‌فردی و شناخت متقابل بین افراد ویژگی آن‌هاست. نامکانی‌ای که من در این‌جا نام برده‌ام به این «مکان انسان‌شناختی» اشاره دارد. به عبارتی دیگر، تعریف این مفهوم به دیدگاهی بستگی دارد که از مکان پرسش می‌کند: «این کودکان متکدی از کجا می‌آیند؟» اگر خود را جای شهروندان و سایر رهگذران خیابان قرار دهیم، این نامکانی به تصویری تخیلی اشاره دارد که در ذهنیت این افراد درباره اصلیت این کودکان ساخته شده است، به این معنی که این مکان‌ها در تصور رهگذر به واقعیتی ارجاع می‌دهد که در تضاد کامل با ارزش‌های حاکم بر جامعه است. در این معنا، این نامکانی به هتروتوپای میشل فوکو نزدیک‌تر است. با این حال، در ایده هتروتوپای، مشارکت افراد در برساخت نامکانی که در آن حضور دارند نادیده گرفته می‌شود. در حالی که شاهدیم غربت‌ها کنشگران اصلی برساخت نامکان خود هستند. در این‌جا این ایده مطرح می‌شود که نامکانی که غربت به آن تعلق دارد به عنوان یک مکان نمادین، و نه مادی، توسط خود غربت و در فرایند برساخت هویتی‌اش در برابر دیگری یکجانشین مفهوم‌پردازی می‌شود. بنابراین مکانی است خارج از مکان‌های معمول زندگی روزمره شهروندان که غربت‌ها به آن تعلق دارند. بدین ترتیب در ذهنیت یکجانشینان در معنای هتروتوپای تعریف می‌شود، اما برای خود غربت‌ها «مکانی انسان‌شناختی» است. برای توضیحات بیشتر درباره این مکان هویتی به فصل اول کتاب رجوع کنید.

همچون بررسی صرفاً دو طایفه از کل گروه قومی و عدم دسترسی به نظام اعتقادی پیشااسلامی غربت‌ها، برای اولین بار در این پژوهش سعی شده تا تعریفی که غربت‌ها از خود و از محیط اجتماعی خود دارند به دست آید. از این رو، این کتاب مقدمه‌ای است بر شناخت تجربی غربت‌ها که دست‌کم درهایی را برای مطالعات آتی بگشاید.

در آخرین ماه‌های حضورم در میدان، به سبب گفت‌وگویی که با یک جوان بیست‌وچندساله غربت از یکی از شهرهای مازندران داشتم، روزنه جدیدی برای شناخت گروه برایم باز شد. طی این گفت‌وگو این جوان درباره محل دفن پدر بزرگ خود و کلاً درباره تاریخ‌نگاری قوم خود به فکر فرو رفت. گذشته و نسل‌های قبل از پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها در روایت‌ها و گفته‌های غربت‌ها غایبند. محل دفن آن‌ها برای نوادگان معلوم نیست. ماورای قدمت شهرنشینی غربت‌ها هیچ نشانه‌ای از تاریخ‌نگاری نزد این گروه وجود ندارد. می‌دانیم تعلق به طایفه‌ای با یک جد مشترک و خصوصیات مربوط به آن، که نقطه تمایزش با دیگر طوایف است، انسجام و پایداری طایفه را حفظ می‌کند. به همین منظور، جمع‌آوری روایت‌های اسطوره‌ای برای تکمیل این پژوهش ضروری می‌نماید. به خصوص در شرایطی که به سبب افزایش ازدواج‌های بین طایفه‌ای در هر تجمع جغرافیایی، امکان دارد ویژگی‌های طایفه کمرنگ شود. در نتیجه گویا زمان گذشته از بازنمایی‌های شفاهی غربت‌ها غایب است. اما مردگان فراموش نمی‌شوند، بلکه با تقدس بخشی به آن‌ها حضورشان در میان بازماندگان محفوظ می‌ماند. یکی از نتایجی که از دل پژوهش حاضر بیرون آمد و برای مطالعات آتی سودمند است این بود که در باور غربت‌ها پیوند معناداری بین گذشته و مردگان و غیبت آن‌ها در روایت‌ها و گفته‌ها وجود دارد. این پیوند احتمالاً حکایت از جایگاه مقدس^۱ مردگان دارد و می‌تواند دسترسی ما را به نظام اعتقادی پیشااسلامی غربت‌ها ممکن سازد. سکوتی که در قبل گذشته و نسل‌های پیشین محترم است در تضاد با فرهنگ اکثریت ایرانی قرار دارد که اهمیت زیادی برای تبارشناسی، اجداد و گورستان قائل است، و چه بسا یکی از دلایل غربتی نامیدن این گروه اقلیتی، در معنای «بی اصل و نسب»، همین باشد.

۱. امر قدسی در انسان‌شناسی امری است که ممنوعیت‌هایی که در مورد آن اعمال و رعایت می‌شود از گزند و دست‌یازی عامه محفوظ می‌ماند.

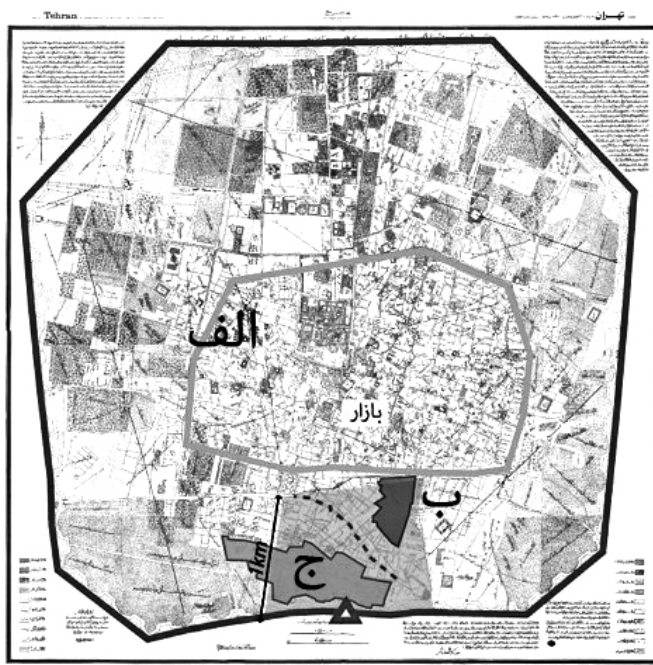
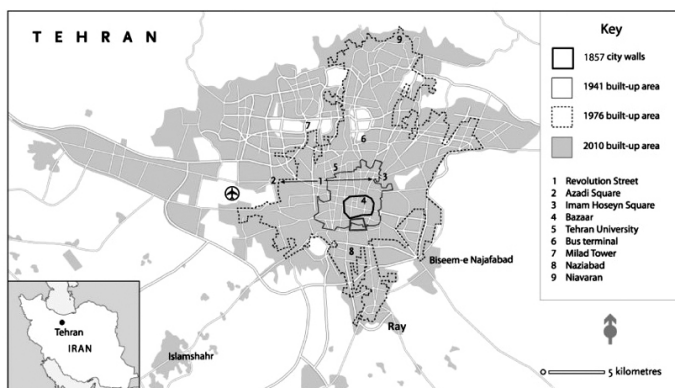
مقدمه

کتاب پیش رو قوم‌نگاری‌ای است از گروهی اقلیت از یکی از شهرهای مازندران که در تهران نیز سکونت دارند و پژوهشی است که عمدتاً در شهر تهران و بخشی از آن در مازندران به انجام رسیده است. ویژگی این مطالعه در اهمیتی است که برای «عینیت‌بخشی به یک فرهنگ شهری» قائل شده است. بدین سبب مقتضی است توصیفات را از بستر میدان اصلی مطالعه یعنی شهر تهران آغاز کنیم. تاریخ‌نگاران، جغرافی‌دانان، جامعه‌شناسان و پژوهشگران علوم سیاسی مطالب مفصلی درباره پایتخت ایران منتشر کرده‌اند. ویژگی اساسی تاریخی، بوم‌شناختی، اجتماعی و اقتصادی تهران، که در همه این مطالعات تکرار می‌شود، دوگانگی شمال/ جنوب است. واقعیتی که تهرانی‌ها آن را زندگی می‌کنند و الگوواره‌ای از خوانش عینی شهر تهران نشان می‌دهد که جنوب تهران مناطقی فقیر و سنتی، و شمال تهران مناطقی غنی و مدرن دارد. این دوگانگی تا حدی تاریخی است، اما زیست‌بوم منطقه هم در تعیین آن بی‌تأثیر نبوده است. شهر مهم تاریخی این دشت در واقع ری بوده است. شهر ری طبیعتی کویری دارد، اما رودخانه‌ها و چشمه‌هایی که از رشته‌کوه البرز به سمت آن سرازیر می‌شدند این شهر را به یکی از نقاط اقامتی مهم راه ابریشم تبدیل کرده بوده است. در طول تاریخ، تمدن ری به نفع زمین‌های شمالی‌اش، که به کوه نزدیک‌تر و امنیت و آب‌وهوای بهتری داشت، کم‌کم اهمیتی را از دست داد.

در دوره قاجار، تهران پایتخت ایران شد و دور تا دور آن با ساخت دیواری محصور شد. سه قطب اصلی هسته شهری یعنی قطب اقتصادی (بازار)، قطب سیاسی (کاخ شاهی) و قطب مذهبی (مسجد) هر سه در آن محفوظ بودند که امروز همان منطقه دوازده تهران است. محله دروازه‌غار (یا شهید هرنندی کنونی) در همین منطقه قرار دارد و میزبان جمعیت غربت‌مورد مطالعه‌ماست که در آن زمان در جنوب و بیرون دیوار تهران واقع شده بود. در نیمه قرن سیزدهم خورشیدی، دیوار اول را خراب کردند و دیواری وسیع‌تر برای تهران ساختند. طی این دگرگونی، به منظور نظارت بر ورود و خروج شهر، دروازه‌های متعددی در اطراف آن ساختند که هر کدام از آن‌ها پایتخت را به مناطق پیرامونی، که به تهران بده‌بستان‌های مهمی داشتند، متصل می‌کرد. در همین زمان محله دروازه‌غار امروزی در محدوده شهر تهران قرار گرفت. دروازه‌غار یکی از دوازده دروازه شهر و ویژگی آن دسترسی مستقیم به بازار بزرگ تهران بود.

غار گویا نام روستایی از توابع شهر ری بوده است و نام این دروازه به علت برقرار کردن ارتباط پایتخت با آن روستا انتخاب شده است.^۱ دروازه دیگری در جنوب تهران به سمت ری گشوده می‌شد که به سبب متصل کردن تهران به منطقه زیارتی امامزاده شاه‌عبدالعظیم مرتبه مذهبی و اقتصادی بالاتری داشت. دروازه‌غار محل ورود جمعیت‌های اصفهانی و اراکی بود. نسل‌های دوم و سوم مهاجران اصفهانی همچنان در دروازه‌غار مالک خانه یا مغازه‌اند. یکی از ویژگی‌های دروازه‌غار که آن را از دروازه‌های دیگر متمایز می‌کرد، وجود گودهای متعدد در سطح محله بود. طبق برخی روایات، هنگام خاک‌برداری برای ساخت دومین دیوار شهر تهران این گودها پدیدار شدند.

۱. روایت دیگری نام غار را به خندق‌های اطراف دیوار اولیه شهر تهران و به گودهای کوره‌های آجرپزی که در این منطقه وجود داشته است نسبت می‌دهد. طبق روایت شهری (۱۳۸۱، ج. ۱، ص ۲۶) برخی از گودها به غار و سرپناهی برای بی‌خانمان‌ها و دزدانی که در این منطقه رفت‌وآمد داشتند تبدیل شده بود. مصرف و خریدوفروش مواد مخدر در طول تاریخ می‌تواند یکی دیگر از دلایل انتخاب نام «غار» برای این محله باشد. طبق روایات شفاهی ساکنان قدیمی محله، از قدیم مصرف مواد مخدر در گودها رواج داشته است. برای روایت تصویری این دوران، فیلم کارمان شیردل با عنوان تهران، پایتخت ایران (۱۳۴۴) را تماشا کنید؛ نام «غار» به‌نوعی به تصویر «منزجرکننده» (Khosrokhavar, 1997, p. 223 «sordide») و خوفناک این محله در تخیل تهرانی‌ها می‌افزاید. در ادامه به دلایل ایجاد چنین تصویری از این محله خواهیم پرداخت.



تصویر ۱. موقعیت محله دروازه غار در شهر تهران در طول تاریخ (برگرفته از زیات، ۱۳۷۹)

پایین: موقعیت دروازه غار طی سال‌های ۱۲۳۶ تا ۱۲۷۰ در مقایسه با گسترش شهر تهران: محدوده دو باروی قدیمی شهر، محدوده فعلی ناحیه ۴، منطقه ۱۲ (الف)؛ دروازه قدیم دروازه غار (ب) خیابان اریبی که محله را به دو قسمت تقسیم می‌کند؛ گورستان قدیمی، گودها و کوره‌پزخانه‌های قدیمی (ج)

سمت راست: موقعیت فعلی دروازه غار در شهر تهران