کرد و توسعه داد. کار بنده متعلق به بخش اول است که بسیار هم لازم است، البته کافی نیست و باید تحقیقات جدید مبتنی بر آن، با رویکردهای جامعه‌شناسان و... مدنظر قرار گیرد. بااین‌حال تحقیقات از نوع دوم، باید مستند به فکت‌های بخش اول باشد.

بحث «شیعه علوی و شیعه صفوی» در دهه‌های اخیر به‌طور جدی در مباحث فکری و حتی اجتماعی ایران مطرح بوده است. اما این پرسش، کمتر پاسخ‌یافته که قبل از صفویه آیا اصولاً مذهب و تشکیلات دینی مشخصی به‌اسم شیعه داشتیم؟ کتاب شما به این پرسش خیلی کمرنگ می‌پردازد؛ اما در جایی از کتاب خواسته یا ناخواسته پاسخ صریحی می‌دهید و می‌نویسید: «(در دوره صفویه) یک صورت شیعی با عناصر و مؤلفه‌های خاص از مواد قبلی پدید آمد. معنای این حرف این نیست که پیش از آن نبود، بلکه بسیاری از آن‌ها وجود داشت، اما پراکنده در اخبار، احادیث و میان‌متونی بود که بسا قرن‌ها موردتوجه قرار نگرفته بود» (ص۴۸۷). آیا این به‌نوعی تأیید این سخن نیست که قبل از صفویه، عملاً نهاد دینی جدی به‌نام تشیع وجود نداشت و بنا بر لوازم حکومت و کسب مشروعیت برای مواجهه با عثمانی‌ها بروز یافت؟

ادیان و مذاهب نیرومند، که شیعه را هم می‌توان در دنیای اسلام یک مذهب نیرومند تلقی کرد، بسته به شرایط جدید، نوزایی دارند. این نوزایی در بازسازی افکار و اندیشه‌ها که مطابق شرایط تازه جامعه و منبعث از قدرت سیاسی به‌دست آمده برای شیعه پدید می‌آید، تغییراتی را در ساختار فکری و مفهومی مذهب می‌دهد که متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی هر مرحله است. شیعه در دوره آل‌بویه، یک نوزایی داشت. برای مثال مراسم و مناسک شیعی گسترش یافت. تشیع با افکار عقلی جاری در جامعه ترکیب شد. در فقه خودش اجتهادی را پذیرفت و با عبور از شیخ صدوق، مکتب شیخ مفید، شیخ طوسی و مهم‌تر از آن‌ها سیدمرتضی برآمد. تا آن‌وقت شیعه حوزه‌های علمیه پراکنده‌ای داشت و این‌زمان توانست در قم و بغداد متمرکز فعالیت کند. وقتی شمار شیعیان در شهرها بیشتر شد، بحث مرجعیت و مجتهد زنده مطرح شد و از دل‌اش نظریات دیگری که بر قدرت فقیه افزود، بیرون آمد. در مکتب حله و جبل عامل هم باز یک نوزایی بود. فقه شیعه، اجتهادی و استدلالی و تا حد زیادی سیاسی شد. این نوزایی در دوره صفوی، جدی‌تر بود. فقط در بُعد فکر سیاسی، علما شریک حکومت شدند و این خط تا مشروطه همین ادامه داشت. در نوزایی، همیشه از مولفه‌های قبلی استفاده می‌شود، اما مفاهیم باز تفسیر می‌شوند و کارکردشان عوض می‌شود، به‌طوری‌که، هم همان است، هم امر تازه‌ای است. تشیع مانند تسنن، صورت‌های مختلفی دارد و من این را در مقدمه همان کتاب گفته‌ام. شما باید در تحقیق خود، این صورت‌ها را که روی ماده تشیع یا تسنن است، کشف و تعریف کنید. مردم عادی فکر می‌کنند این همان است و البته تا حدودی هم هست، اما وجوه ناپیدایی وجود دارد که از زیر ابر بیرون می‌آید. درباره مجتهدان و قدرت آن‌ها، از بعد از غیبت تا زمان صفویه و قاجار، سپس جمهوری اسلامی، دائماً این حالت نوزایی را شاهد هستیم. درباره داشتن نهاد دینی هم پیش از صفوی و بعد از آن همین‌طور است. در این نوزایی استدلال‌های جدید بر استدلال‌های قبلی افزوده می‌شود. شبهات پاسخ داده می‌شود. درباره سوال شما، بهترین تجربه همین جمهوری اسلامی با دوره قبل از آن است.

در مطالعات شیعه‌شناسانه، چه تعریفی از پیدایی و تولد مذهب شیعه وجود دارد؟ آیا مثلاً قیام معترضان به عثمان را می‌توان نقطه آغاز تأسیس شیعه خواند؟ اگر این‌گونه باشد، نسبت این شیعیان با علی که خود مخالف اعتراضات و قتل عثمان بود، چیست؟ یا همین‌طور همکاری و مشاوره علی (ع) برای عمر که تقریباً تردیدی در آن وجود ندارد، چه نسبتی با باورهای شیعی دارد؟

به‌نظرم، حتی در سختگیرانه‌ترین تحقیقات تاریخی مستقل، در این مسئله تردیدی نیست که جانبداری از امام علی (ع) در مقابل گروه‌های دیگر قریش، از همان زمان پیامبر (ص) مطرح بوده و عجله‌ای که در سقیفه شد، دقیقاً این را نشان می‌داد. این انشقاق در دنیای اسلام، از همان‌وقت بود. حالا ممکن است تفسیر قبیله‌ای از اختلاف میان جناح‌های قریش برای آن بشود، چنان‌که می‌تواند به اختلاف‌نظرهای مذهبی و دینی ربط داده شود. داستان غدیر، با هر تفسیری، جزئی از این جریان است. نگرانی‌های کلی رسول (ص) که قرآن هم از آن یاد کرده، ناشی از همین امور است. این‌ها را مادلونگ هم در کتاب خود با نام «جانشینی حضرت محمد (ص)» توضیح داده و به‌نظر نمی‌رسد از برساخته‌های بعدی باشد. این انشقاق در جنگ جمل خود را نشان داد. اختلافی بود که آن‌زمان سر باز کرد. من در کتاب «درس‌هایی درباره فرقه‌های اسلامی»، به تفصیل از اختلاف‌نظرهای فقهی میان امام علی و عمر و عثمان بحث کرده‌ام. همان‌وقت، کسانی دلداده نظرات امام علی(ع) بودند. آن‌قدر شواهد دراین‌باره وجود دارد که اساساً نمی‌توان انکار کرد. امام علی (ع) مشورت به عمر ـ نه ابوبکر و نه عثمان ـ می‌داد، اما کوچک‌ترین مسئولیت رسمی‌ای در این دوره‌ها برعهده نگرفت و فاصله‌اش را حفظ کرد. به هیچ جنگی نرفت. در کنار مشورت دینی، از نظر سیاسی کاملاً طرد شده بود. این را چطور می‌شود انکار کرد! اصلاً همین که بعد از قتل عثمان سراغ علی آمدند، نشان از این دارد که در این اختلافات آتشین، او را آلترناتیو عثمان می‌دانستند. دیگر از بعد آن ماجرا روشن است. اخیراً می‌دیدم که جاحظ برای انکار این منازعات، تا چه‌اندازه از جمله سلمان فارسی در جریان سقیفه «کردید و نکردید» نگران است و در چندین صفحه در «العثمانیه» می‌کوشد آن را انکار یا تفسیری دیگر کند. درحالی‌که به‌هرحال وجود داشته و اساس این انشقاق را از همان ابتدا نشان می‌دهد. به‌نظرم همچنان نیاز هست تا براساس متن‌های جدیدی که از تراث قدیمی اهل سنت منتشر می‌شود، این دوگانه و سیر آن در تاریخ، بحث و تحقیق شود.

شما در کتاب خود از جریانی به‌عنوان تسنن ۱۲ امامی یاد می‌کنید. پیدایی این جریان از کجا بود و چرا و چگونه به حاشیه رفت؟ آیا امروز هم، چنین جریاناتی در عالم اسلام حضور دارند؟

بیش از دودهه قبل من این تعبیر را از اشارتی از مرحوم دانش‌پژوه که آن را غیررسمی به‌کار برده بود، وام گرفتم. بعد خیلی توسعه دادم. به‌نظرم اولین‌بار در مقدمه کتاب «وسیلة الخادم الی المخدوم» فضل‌الله بن روزبهان خنجی دراین‌باره مفصل نوشتم. بعد از آن، این مفهوم و ترکیب خیلی موردعلاقه قرار گرفت و بارها مقالات و کتاب‌هایی دراین‌باره انتشار یافت. در کتاب «تاریخ تشیع در ایران» هم مفصل نوشتم. آنچه در اینجا آوردم، متون و نوشته‌هایی بود که زیر همین عنوان می‌گنجید، اما تاکنون منتشر نشده بود یا بنده تاکنون در نوشته‌هایم از آن شواهد استفاده نکرده بودم. موارد دیگری هم هنوز هم هست. یک وقتی یکی از دوستان من آقای جزینی که خطی‌شناس خوبی است، نمونه‌های دیگری یافت و قرار بود از مجموع آن‌ها کتابی مستقل فراهم کنیم، اما متأسفانه نشد. ببینید، این مفهوم تسنن ۱۲ امامی نشان می‌دهد که تسنن که خودش تعدیل‌یافته عثمانی‌گری بود، در ادامه خود، به تشیع و شخص امام علی و اولاد او به‌ویژه امامان نزدیک شد.

یک عبارتی در یکی از رسائل جاحظ درباره امامان تا امام عسگری (ع) هست که شاید اولین گام و پایه نخست برای این گرایش است. درباره آن عبارت، جاحظ درباره قریش و خاندان‌های آن بحث و می‌گوید این شگفت است که ۱۰نفر از نسل علی، درحالی‌که همه فرزند همدیگر هستند، یعنی ۱۰ نسل، همه زاهد و عابد و ناسک هستند: این ۱۰نفر «و هم الحسن [عسگری] بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی»، اینها همه فاضل، عالم، متقی و زاهد هستند (جاحظ، رسائل السیاسیة، ص ۴۵۳) این نگاه یعنی پذیرفتن اعتبار ۱۲ امام در جامعه غیرشیعی، بعدها جدی‌تر و گسترده‌تر شد. مذهب عثمانی را اموی‌ها درست کردند. عباسیان مذهب عثمانی را به تسنن تعدیل کردند. بسیاری از عباسی‌ها خودشان علائق شیعی داشتند. بسیاری از وزرای آن‌ها شیعه بودند. به قبور امامان توجه می‌کردند. آثار این‌ها همه در عراق ماند. البته متوکل عباسی را باید استثنا کرد. تشیع در عراق ریشه دواند. در قرن‌های پنجم و ششم، دیگر دو خط موازی شیعه و سنی، در یک مرحله‌ای، در مناطقی به‌هم رسید. تصوف هم کمک کرد. جنگ‌های فرقه‌ای هم از دوره ایلخانان، کمتر شد. به‌هرحال، این‌ها بستر تاریخی شکل دیگری سنیان ۱۲ امامی است. از چین تا استانبول برای آن شاهد داریم. این را بگویم، شما در عالم خارج، چیزی با این اسم سنی ۱۲ امامی ندارید، اما محتوای آن در میلیون‌ها فرد هست. افرادی که در فقه و کلام سنی هستند، اما ۱۲ امام را امام می‌دانند. در عثمانی، این امر خیلی قوی بود و هنوز هم کم‌وبیش هست. آنچه دوباره این‌ها را از هم جدا کرد، تا حدی جنگ‌های صفوی و عثمانی و در این ۲۰۰سال گذشته وهابی‌ها بوده‌اند. من در آنجا خواستم باز تأکید کنم که این حدس و گمان نیست و شواهد تاریخی فراوان دارد.

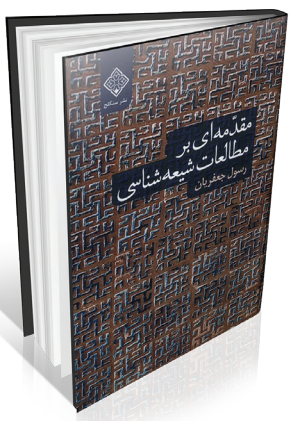
در کتاب به‌طور تلویحی به تأثیرگذاری یا ارتباط مذاهب و مکاتبی چون اسماعیلیه، حروفیه، نقطویه و در سده‌های بعد، شیخیه و بابیه با تشیع اشاره کرده‌اید که بسیاری از فقهای شیعه هم آن‌ها را رد می‌کنند و انحرافی می‌خوانند. در تحلیلی دین‌شناسانه، نسبت این جریان‌ها با تشیع موجود و اثنی‌عشری چیست؟

قابل‌انکار نیست که جریان غالی که بخشی از آن تفسیر باطنی از دین داشت، از همان آغاز، یعنی دست‌کم از قرن دوم، در تشیع حضور داشته است. این حضور، گاهی کمرنگ و گاهی پررنگ بوده است. معمولاً در کوفه و بغداد و قم، با این‌ها مبارزه می‌شد و آن‌ها یعنی باطنی‌ها به کوهستان‌های دور پناه بردند. حالا هم در منطقه دروزی‌های لبنان و سوریه یا کوه‌های کردستان و جاهای دیگر هستند. گاه هم در حاشیه شهرها. نفوذ افکار باطنی که با تصوف هم پیوند خورد، بعد از قرن هفتم در شیعه بیشتر شد. حروفیه یکی از مهم‌ترین جریان‌ها بود که از استرآباد تا آسیای صغیر حضور داشت و در میان قزلباشان هم نفوذ داشت. من در این کتاب، درباره آن‌ها نوشته‌ام. این‌ها در دوره صفوی در شهرها هم بودند، اما اغلب پنهانی عمل می‌کردند. شاه‌عباس با نقطوی‌ها درافتاد و آن‌ها به هند فرار کردند. در کنار همه این‌ها که گفته شد، اسماعیلیه یک جریان قوی و زنده بود که دنیای خود را داشت و با شیعه امامی ارتباطش کم بود. اما به‌هرحال آثارشان به‌خاطر این‌که هر دو شیعه بودند، در میان شیعیان امامی هم بود. آثار ناصرخسرو به‌هرحال خوانده می‌شد. درواقع همان‌طور که تصوف در میان تسنن، محملی برای نفوذ افکار باطنی بود، در شیعه هم این وضعیت بود. گاهی هم حتی رنگ سیاسی به خود می‌گرفت. این را هم بگویم، ادیان بزرگ خاورمیانه‌ای معمولاً یک رنگ ظاهری، قشری و شریعتی دارند و یک صبغه باطنی. مسیحیت نوعی نگاه باطنی‌گری در دین یهود است. حتی در خود یهودی‌ها هم همین حالات وجود دارد. در دوره قاجار، با ظهور شیخ‌احمد احسایی و سیدکاظم رشتی، جرقه‌های باطنی‌گری ویژه زده شد که از دل آن بابیت و شیخیت پدید آمد. البته شیخیه خیلی نزدیک‌تر به امامیه هستند و ربطی به بابیه و بهائیه ندارند، اما به‌هرحال رُویه‌ها و رؤیاهایی از یک بستر هستند. بهائیت در این بستر درست شد، اما به‌کلی از اصل دور شد. مثل همین دروزی‌ها که حتی از اسماعیلیه هم دور شدند. من در این کتاب، بخشی از جریان‌های افراطی این دوره‌ها را نوشته‌ام. نگاه اجتهادی نجف، بر این گرایش‌ها غلبه کرد و آن‌ها را کنار گذاشت. البته ترکیب و وحدت هم گاهی رخ داد.

بحث فرقه‌گرایی باطنی در شیعه، مثل صوفی‌گری در آن، غالباً پنهانی بوده است. بنده مقاله‌ای در همین کتاب درباره نفوذ این افکار در اندیشه‌های میرداماد دارم که فکر می‌کنم نکات تازه‌ای دارد. برای آینده هم همیشه این مسیر باز است و ممکن است تقویت شود. حالا اسم‌اش می‌تواند هرچیزی باشد.

در فصل آخر کتاب، به مواجهه انتقادی چهره‌هایی چون کسروی، حکمی‌زاده و... با باورهای شیعی و واکنش‌ها به آن پرداختید. تا چه‌حد پاسخ‌هایی که به منتقدان داده شد، قانع‌کننده بود؟ آیا نقدهایی که مطرح شد، پرسش‌هایی جدی نبود که هنوز هم به اشکال مختلف «تشیع رسمی و سنتی» درگیر آن است و پاسخ چندانی نیافته است؟

آنچه را که شما اشاره می‌کنید و من در این کتاب آورده‌ام، هدف‌اش این است که نشان دهد از بعد از انتشار انتقادهای تند کسروی و حکمی‌زاده به مذهب شیعه، شیعه‌شناسی علمی و جدی در مسیر تازه‌ای افتاد. البته کارهای سنتی همچنان در دفاع از تشیع بود، اما محصول آن ماجرا و درواقع در واکنش به جریان کسروی، این بود که مطالعاتی درباره شیعه‌شناسی انتشار یافت که دیگر بحث‌های امامت و اثبات امامت نبود، بلکه اولاً یک بُعد تاریخی درباره تشیع داشت، ثانیاً به ابعاد اجتماعی و آثاری که تشیع در این بخش از خود داشته است، پرداخته می‌شد. به‌نظرم، حتی بحث از تشیع و سیاست هم از دل این مباحث درآمد. البته این‌ها عطف به رسائل سیاسی دوره مشروطه بود و کسروی کاملاً از محتوای آن‌ها آگاه بود. تفکر شیعه در مشروطه، کتاب بسته‌ای بود که باز شد. من در این کتاب و در مقالات دیگر، نوشته‌ام که کسروی در یک مقطع طولانی یک مصلح دینی بود. او می‌خواست مسلمانان را با تحرک اجتماعی و انقلابی آشنا کند. الگوی او هم بدون این‌که تصریح کند، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و گفتمان غالب آن زمان برای احیای قدرت سلف صالح اما انقلابی بود. او از مسلمانان صدر اسلام می‌گفت، از فتوحات و قدرت آن‌ها در تصرف دو امپراتوری. در مقابل، از صوفی‌گری و آنچه از تشیع به‌عنوان تشیع کوچه و خیابان می‌شناخت، زیارت و انتقال جنائز و این‌قبیل امور، گلایه می‌کرد که این‌ها خمودی می‌آورد. البته بعدها جنبه‌های پوزیتیویستی در فکر او تقویت شد. اما حتی در همان‌حال، ضدغرب هم بود. به‌هرروی جدالی که کسروی و حکمی‌زاده آغاز کردند، سرآغاز نگارش آثاری شد که حتی یکی از آن‌ها کتاب «شیعه در اسلام» علامه طباطبایی بود. دو جلد کتاب با همین نام یعنی شیعه در اسلام، در سال ۱۳۲۷ منتشر شد. نقدهایی که در دهه ۲۰ به کسروی نوشته شد، پر از اطلاعاتی با نگاه شیعه‌شناسانه به سبک جدید است. بنده نمی‌خواستم بحث کنم که آیا انتقادهای او وارد بود یا نبود، بلکه بحث این بود که تأثیر کتاب شیعی‌گری را در گسترش مطالعات شیعه نشان دهم.



نوزایی در دورهٔ صفوی، جدی‌تر بود. فقط در بعد فکر سیاسی، علما شریک حکومت شدند و این خط تا مشروطه همین ادامه داشت. در نوزایی، همیشه از مولفه‌های قبلی استفاده می‌شود، اما مفاهیم باز تفسیر می‌شوند و کارکردشان عوض می شود، به‌طوری که، هم همان است، هم امر تازه‌ای است. تشیع مانند تسنن، صورت‌های مختلفی دارد و من این را در مقدمهٔ همان کتاب گفته‌ام. شما باید در تحقیق خود، این صورت‌ها را که روی ماده تشیع یا تسنن است، کشف و تعریف کنید. مردم عادی فکر می‌کنند این همان است، و البته تا حدودی هم هست، اما وجوه ناپیدایی، وجود دارد که از زیر ابر بیرون می آید

کارشکنی نهادی در برابر مستندسازان

هادی آفریده
مستندساز

یک هفته پس از اعلام آتش‌بس جنگ ۱۲ روزه، تلاش من برای ثبت شرایط میراث فرهنگی در ارتباط با این بحران آغاز شد. ایده من بسیار ساده بود؛ فیلم‌برداری از تالارهای خالی موزه ملی ایران یا کاخ موزه گلستان در روزهای پرالتهاب جنگ؛ جایی که مجسمه‌ها در میان فویل‌های ضدحریق و کیسه‌های شنی به آرامی ایستاده بودند. تصویری که بیش از هر چیز، تنهایی و مقاومت خاموش میراث تاریخی‌مان را در برابر بحران جنگ روایت می‌کرد. نگاهی نمادین به اینکه در تاریخ این سرزمین، این میراث و تمدن ایرانی بوده که همواره توانسته با تکیه بر ریشه‌هایش در برابر هجوم‌ها ایستادگی کند. مستندی که می‌خواست به‌واسطه تاریخ قصه بگوید و به ما امید دهد. اما هفته‌ها نامه‌نگاری رسمی و رایزنی‌های غیررسمی، چه از سوی من و چه از طرف انجمن صنفی کارگردانان سینمای مستند و سرمایه‌گذار فیلم، مرکز گسترش سینمای مستند و تجربی، بی‌پاسخ ماند. روابط عمومی وزارتخانه بدون مدیر و اختیار، با سرپرست اداره می‌شود؛ مدیرکل موزه‌ها اجازه اعلام نظر و تصمیم اجرایی ندارد، مدیران موزه هم بدون چراغ سبز وزارتخانه بی‌اختیار هستند و درنهایت معاونت میراث با یک «نه» قاطع، پرونده تهیه مستند را بست. این در حالی است که براساس آیین‌نامه داخلی روابط عمومی وزارتخانه میراث فرهنگی، تولید گزارش مستند یا مستند، نیازی به مصوبه شورای فیلم ندارد.

در میانه این گفت‌وگوها بود که مدیرکل موزه‌ها بیان داشت: «موزه‌ها فیلم گرفتند و نیاز به مستند نداریم»! شناخت‌شان از سینمای مستند، در چارچوب فیلم گرفتن با گوشی‌های موبایل و دوربین‌های روابط عمومی‌هاست! نگاهی سطحی که می‌تواند خطری جدی برای میراث فرهنگی و پژوهشگران باشد. دیدگاهی که نشان می‌دهد این گروه شناخت دقیقی از حوزه فرهنگ و سینمای مستند ندارند. با نیم‌نگاهی به تاریخ مستندسازی کشور، حالا می‌توان به این پرسش پاسخ داد که یکی از علل مهم عدم‌تولید مستندهای شاخص در سال‌های اخیر در حوزه میراث فرهنگی، همین نگاهِ بی‌هنر و ناآشنا به مستندسازی حرفه‌ای است. حالا می‌مانیم با این پرسش‌ها: چرا مستندسازی از شرایط موزه‌ها در روزهای پس از جنگ و اعلام آتش‌بس، از تالارهای خالی ممنوع است؟ چگونه است که دیگر همکاران مستندساز، در همین پروژه که با حمایت مرکز گسترش سینمای مستند و تجربی در دست تولید است، توانستند از زندان اوین، ساختمان شیشه‌ای صداوسیما و... مستندسازی کنند، اما شما اجازه ندادید تالارهای خالی موزه ملی را ثبت کنیم؟ تالارهایی که تصاویرشان پیش‌تر در رسانه‌های رسمی و خبرگزاری‌های کشور منتشر شده بود! آیا واقعاً خطر در دوربین مستندسازان است یا در عدم‌پاسخگویی مدیران؟

وزارت میراث فرهنگی به‌بهانه «شرایط امنیتی» مانع مستندسازی شد، آن هم در مکانی که ذاتاً فرهنگی و تاریخی است، نه امنیتی! این در حالی است که هم‌زمان هزاران نفر برای بازدید و برگزاری کنسرت‌های پاپ به کاخ‌موزه‌ها دعوت می‌شوند؛ رویدادهایی که جمعیت زیاد تماشاگران و حجم بالای صدا، خود تهدیدی برای بناها و آثار تاریخی کشور به‌شمار می‌آید. عملی که نمونه‌های آن را به‌سختی می‌توان در بناهای تاریخی دنیا دید! برگزاری کنسرت پاپ در بناهای تاریخی، نه کنسرت کلاسیک! به‌نظر می‌رسد تنها جایی که «امنیت» تهدید می‌شود، کار مستندسازان است؛ آن هم کسانی که کارشان نه قضاوت، که ثبت تاریخ است.

مستندسازان را خطر می‌دانید و شناختی از این ابزار رسانه‌ای ندارید. در دوران دفاع مقدس، مدیران فرهنگی کشور به‌مراتب فهم روشن‌تر و احترام بیشتری برای مستندسازی قائل بودند؛ گواه این ادعا مجموعه پرشمار فیلم‌های مستندی است که امروز در آرشیوها موجود و همچنان مورد استفاده است. اما امروزه رفتارتان با مستندسازان و فعالان رسانه نه‌تنها فاقد احترام است، بلکه دقیقاً به‌سان جریان‌های مخالف دیدگاه‌های دولت کنونی با آنان برخورد می‌کنید.

این سکوت و پاسخ منفی معاونت میراث، صرفاً بی‌اعتنایی به یک درخواست حرفه‌ای نیست؛ معنای عمیق‌تر آن حذف مستندسازانی است که وظیفه‌شان پاسداری از حافظه تاریخی این سرزمین است. در بحران‌ها، مستندها نقشی بی‌بدیل در بازسازی هویت و همبستگی ملی دارند. حذف مستندسازان، درحقیقت حذف آینده است. انتظار می‌رود وزارت میراث فرهنگی با درک این مسئولیت، سکوت را کنار بگذارد و شفافیت و پاسخگویی را جایگزین کند. اگر مستندسازان کنار گذاشته شوند، آنچه از دست می‌رود نه‌فقط تصویر امروز، که میراث فردای ماست.