

امتناع تفکر یا شرایط امتناع: چند نکته

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

کد مقاله: ۷۵۱۰۷

پویا لطفی‌یزدی^۱

چکیده

در این نوشتار، من (زین پس: نگارنده) نشان خواهم داد که نخست، دو نکته درباره‌ی بدفهمی گسترده و جاگیر شده درباره‌ی «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» (زین پس: «امتناع تفکر») چیست، و سپس، نگارنده نکته‌ی دیگری را استدلال خواهد کرد که اندیشه‌ی محوری آرامش دوستدار «امتناع تفکر» با خوانشی بایسته و درست ناپیوسته به اندیشه‌ی جواد طباطبایی با نام «شرایط امتناع» است، و هم‌سنجی این دو با یکدیگر شدنی نمی‌نماید، چرا که «امتناع تفکر» در ایمان و عقل در شناخت‌شناسی دین است، ولی دیگری درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی (طباطبایی ادعا می‌کند «شرایط امتناع» درباره‌ی «معرفت‌شناسی علوم اجتماعی» است). این نوشتار کوشش کرده که «اصل حسن ظن» را در خوانش جواد طباطبایی و آرامش دوستدار سنجه نهد، پس اگر چنین هم‌سنجی شدنی هم باشد، این هم‌سنجی با خوانش «امتناع تفکر» در هستی‌شناسی اجتماعی شدنی می‌نماید، و آنگاه نگارنده دیدگاهی ردگویانه به این خوانش خواهد داشت. این نکته‌ی آخر نشان دهنده‌ی این است که دوستدار دیدگاهی زایا درباره‌ی هستی‌شناسی اجتماعی فراهم ننموده است، و در برآیند «امتناع تفکر» دارای سویه‌های اجتماعی درخور نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: آرامش دوستدار، امتناع تفکر، جواد طباطبایی، شرایط امتناع، هستی‌شناسی اجتماعی

۱- مقدمه

۱-۱- دیباجه: گریزی دوباره به «امتناع تفکر»

در این نوشتار کمینه‌گرا^۱ که در چارچوب رشته‌ی فلسفه و با رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی نوشته شده است، اندیشه و استدلال «امتناع تفکر» را یک دیدگاه در فلسفه‌ی دین و آنگاه شناخت‌شناسی دین و بطور دقیق در ایمان و عقل می‌دانیم، چرا که اگر «پرسش» را بنیادین برای نوشتارهای آرامش دوستدار نه در فلسفه‌ی زبان و بلکه در شناخت‌شناسی بخوانیم، و نیز نخواهیم چیزی به نوشتارهای آرامش دوستدار تحمیل کنیم، آنگاه در خواهیم یافت که «پرسش» همان کندوکاو همچون جستاری در وضع‌ها و ویژگی‌های شناختی در شناخت‌شناسی است (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳). کسی که نگاهی تعارض‌گونه در جستار ایمان و عقل -همچون آرامش دوستدار در همه‌ی نوشتارهایش- دارد، با سخن‌اش می‌تواند بگوید این دو با یکدیگر پادسان و متعارض هستند، و برای رسیدن به دومی باید از اولی از نگاه شناختی عبور کرد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۹) و (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۹)، و دوستدار پاسخ خود برای راه‌گشایش را در «پرسایی» می‌داند، و گرچه از دیدگاه دوستدار چنین چیزی راه‌گشایش در عمل -و نه نظر- نیست (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۸، ۱۷۷، ۱۸۶).

۲- پیشینه‌ی جستار: تاریخ بدفهمی «امتناع تفکر»

۲-۱- بدفهمی روشی درباره‌ی «امتناع تفکر»

نکته‌ی نخست این نوشتار اینست که دیدگاه‌های کسانی که درباره‌ی آرامش دوستدار نوشته‌اند را می‌توان به موافقان و مخالفان «امتناع تفکر» بخش‌بندی کرد، و نیز، در کنار این دو گروه کسانی هستند که به فرآورده‌های این «تتر» در پیش دوستدار پرداخته‌اند، گرچه، بسیاری از آن «منتقدان» گاهی بدون توجه به دیگر کسانی که همانها هم درباره‌ی آرامش دوستدار پیش از خود آنها قلم زده بوده‌اند، به چندباره‌گویی و تکرار در برداشت درباره‌ی دوستدار دست زده‌اند و/یا کارهایی را فراهم نموده‌اند که گاهی توسط خود دوستدار نامرتبب بودن آنها به نوشتارهای همو رد شده بوده است، و به بیان جواد طباطبایی بسیاری از آنها بیشتر «فعال سیاسی» هستند، و افزون بر اینها، آنها بسیار گوناگون و/یا پخش و/یا گسترده و گرچه کم و بیش ناپیوسته با یکدیگر درباره‌ی دوستدار نوشته‌اند، از زبان و ادبیات پارسی و زبان‌شناسی در پیش دیدگاه‌های آرامش دوستدار تا دین‌شناسی، مدرنیته، هویت، توسعه، علل عقب‌ماندگی، فرهنگ ایرانی، سانسور، روشنفکری، ناسیونالیسم، جستارهای فلسفی، و بسیاری دیگر، به گونه‌ایی که یک کاسه کردن آنها در این نوشتار به عنوان بحث‌های طبقه‌بندی شده کم و بیش هم ناشدنی و هم نادرست می‌نموده است.

دوستدار کارهای «منتقدان» و بسیار دیگری از نویسندگان را همچون «قاچاق کالاها» فرهنگی ناخالص و ناقص شده‌ی غرب می‌داند و سپس فراهم نمودن آن «قاچاق» برای دیگران مان آن هم بدون «شرافت کسب فرهنگی» چیزی که تا همین «پنجاه سال پیش» این «شرافت» را ما داشتیم می‌داند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۲) پس ما می‌بایست که برای جلوگیری از این فروپاشی همه‌سویه، پیوسته‌وار در پی سنجش و نقد بوده باشیم، و در ترازویی داورزانه به سنجش دیگران پرداخته باشیم. او بدرستی می‌گوید -و نگارنده هم بارها با چنین کسانی و دستبردهای چنین کسانی به کارهای نگارنده هم‌وارد گشته است- که می‌بایست آن چه رویهمرفته در این فروپاشی «تقلب فکری» و «جاسازی» و «مسروقه» و ... خوانده می‌شود را آشکار سازیم (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۳-۳۴). و نیز، دوستدار دیدگاه‌هایی را درباره‌ی انتقال برخی دیگر از نویسندگان بیان می‌دارد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۶۸)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۴، ۱۷۱، ۳۵۳-۳۵۴)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۲، ۳۳-۳۴، ۲۶۶)، و در همین باره همسنگی کنید با ارجاع دوستدار به بورکهارت (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۷۰، ۱۰۰-۱۰۳)، دوستدار به درستی در کار آخر خود درباره‌ی «منتقدان» و بسیار دیگری از نویسندگان می‌گوید:

«وقتی دغدغه تأیید خواهی دامن نویسنده‌ای را گرفت، نه تنها مسائل را نمی‌بیند تا پرسش را در او برانگیزند، بلکه مشغله‌اش این می‌شود که در تنگدستی‌های فرهنگی ... هر باطلی را به خورد خواننده دهد و

^۱ پانوست نگارنده: نخست، این نوشتار کمینه‌گرا ولی فراگیرنده -این نوشتار از آنجایی فراگیرنده است که برپایه‌ی بررسی‌دن فراگیرنده‌ی نوشتارهای آکادمیک آرامش دوستدار و نیز خوانش همه‌ی نوشتارهای در دسترس نوشته شده‌ی «منتقدان» همو (بیش از پنجاه «منتقد») انجام گرفته است- برگرفته از فصول دوم و سوم و بخشی از نتیجه‌گیری رساله‌ی دکترای نگارنده است. همچنین، روش فلسفیدن نگارنده همانند کارهای دیگر نگارنده بوده است. فزون بر اینها، نگارنده ناگزیر بوده از پارسی ناب در این کار نیز بدور بماند. وانگهی، این نوشتار هم به فرزندان ایران زمین پیشکش می‌گردد. بیافزایم که نگارنده نمی‌داند که مصاحبه‌ها با دوستدار، نامه‌های سرگشاده و ترجمه‌ها و نوشتارهای پراکنده‌ی آرامش دوستدار، و نیز، مستند و برنامه‌های رسانه‌ای درباره‌ی دوستدار برای او چه جایگاهی داشته‌اند، از همین رو، نگارنده برای بررسی اندیشه‌های آرامش دوستدار به کتابهای او و یک نوشتار آکادمیک او بسنده کرده است. ششم اینکه اگر نگارنده ناگزیر به نوشتن رساله درباره‌ی آرامش دوستدار نمی‌شد و می‌توانست همان رساله‌ی اصلی‌اش درباره‌ی نقد یزدان‌سالاری به زبان دیگر را دفاع کند (Lotfi Yazdi, 2024)، نیازی هم نمونه‌وار به آوردن نوشتارگان ناآکادمیک به ظاهر «آکادمیک منتقدان» نوشتارهای دوستدار -مگر و شاید، آنهایی که بیرون از رشته‌ی نگارنده هستند که شاید برآستی آکادمیک باشند که نگارنده درباره‌ی آنها خاموشی پیشه می‌کند- در رساله نمی‌شد.

از فراز عجب خود در او بنگرد ... در اینگونه موارد می‌شود گفت او به معنای فارسی کلمه "آرتیستی" است
تافته جدا بافته از دیگرانی که در او به چشم حسرت و غبطه می‌نگرند» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۲).

۲-۲- بدفهمی بنیادین درباره‌ی «امتناع تفکر»

همچنین، نکته‌ی بسیار مهم دیگر این بوده است که بسیاری از «منتقدان» دوستدار در دامِ واژه‌ی فرهنگ در نوشتارهای دوستدار افتاده بوده‌اند،^۱ چرا که از یک سو، دوستدار بحث‌های خودش درباره‌ی فرهنگ را نامرتب با نگره‌های درمیان در باخترزمین درباره‌ی فرهنگ می‌دانسته است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۳)، و از سویی دیگر، پیوسته‌وار خوانشی کم و بیش یکسان از فرهنگ و جستارهای آن در میان می‌آورده است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۸، ۲۱۱)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۹-۲۰)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۶)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۵)، از همین رو، از آنجایی که می‌دانیم که دوستدار اندیشه‌ی بنیادین خود را «امتناع تفکر» می‌دانسته است، پس، واژه‌ی فرهنگ برای «منتقدان» دوستدار سبب‌ساز این می‌شده است که آنها «امتناع تفکر» را مرتبط با تاریخ، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، دین‌شناسی، مطالعات فرهنگی، و دیگر رشته‌های علوم اجتماعی و رشته‌های انسانی و حتی رشته‌های علوم شناختاری نمایند، و همین واژه‌ی رهن «فرهنگ» سبب این می‌شده است که آن «منتقدان» که در آن رشته‌ها متخصص بوده‌اند، «امتناع تفکر» را ناآکادمیک و بدون نوآوری بخوانند، و زین رو، همگی آنها کم و بیش به این اجماع ضمنی رسیده بوده‌اند که نوشتارهای دوستدار ناچیره و نابسند در آن رشته‌ها بوده است.

گرچه، نگارنده باورمند است که در همین رابطه‌ی بند پیشین می‌توانیم بیافزاییم که با در نظر داشتن «اصل حسن ظن» و برای نجات «امتناع تفکر»، با یک چرخش در هنگامه‌ی رویارو شدن با پیچش رهن واژه‌ی «فرهنگ» در پیش دوستدار می‌توانیم آن را نجات دهیم، و آن را با خوانش نگارنده بدانیم. بسیاری از دیگر «منتقدان» با این نکته همدل بوده‌اند که اندیشه‌ی محوری آرامش دوستدار در درازای زندگی آکادمیک‌اش «امتناع تفکر» بوده است، پس، از آنجایی که همه‌ی اندیشه‌ی «امتناع تفکر» از یک سو، از این کندوکاو و پرسش بر می‌آیند، و از سویی دیگر، بغرنج‌هایی در میان هستند که ویژگی برخی فرهنگ‌ها به نام «فرهنگ دینی» در پیش دوستدار خوانده می‌شوند، آنگاه می‌توانیم که با مرتبط کردن کندوکاو و پرسش در شناخت‌شناسی با این فرهنگ دینی، «امتناع تفکر» را جستاری در شناخت‌شناسی دین بخوانیم، سپس، اگر در پی این برویم که درباره‌ی «امتناع تفکر» دقیق‌تر شویم، با پیش چشم آوردن نوشتارهای دوستدار می‌توانیم که در بیابیم که کندوکاو و پرسش به عنوان معیاری برای اندیشیدن و عقل و شناخت از یکسو، و از سویی دیگر، با سنج و معیار قرار دادن کندوکاو و پرسش برای ایمان و دین و دینداری در می‌یابیم که به روشنی «امتناع تفکر» همچون یک جستار در ایمان و عقل می‌باشد (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳).

۲-۳- امتناع تفکر یا شرایط امتناع؟

جواد طباطبایی برای رد و سنجشگری اندیشه‌ی بنیادین آرامش دوستدار نگاهی به این نویسنده انداخته است، و نگارنده گمان می‌کند (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳) که آن سنجشگری‌ها همسو با بینش نگارنده برای اینکه دست‌کم نشان دهد، «امتناع تفکر» برآمده از اندیشه‌ی آرامش دوستدار که اندیشه محوریِ هموست، در خوشبینانه‌ترین برداشت یک اندیشه درباره‌ی ایمان و عقل و سپس شناخت‌شناسی دین و پس در فلسفه‌ی دین می‌باشد، بسنده می‌نماید (طباطبایی ج.، ۱۴۰۰، ص. ۱۲).

در آغاز، نگارنده می‌بایست بگوید که جواد طباطبایی تنها کسی است که تفسیری صحیح از آرامش دوستدار دارد، و به بیانی دیگر، او هم همچون نگارنده بر آن است که بهترین خوانش کارهای آرامش دوستدار را می‌بایست درباره‌ی ایمان و عقل بیانگریم که طباطبایی می‌گوید که دوستدار از فراهم‌آوری چنین خواسته‌ای ناتوان است (طباطبایی ج.، ۱۴۰۰، ص. ۱۲).

گرچه و از سویی دیگر برای نگارنده روشن نشده است و نیز نگارنده نتوانسته است دریابد که طباطبایی از چه زمانی چنین برداشتی را از کارهای آرامش دوستدار یافته است، طباطبایی در جایی دیگر در همان نسخه از کتابش «تزکانونی» برآمده از دوستدار را چیز دیگری همانند بسیاری از «منتقدان» دوستدار می‌شناساند (طباطبایی ج.، ۱۴۰۰، ص. ۷۱) و (طباطبایی س.، ۱۳۸۲، ص. ۲۱).

از همین رو، طباطبایی در نسخه‌ای قدیمی از کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» در ۱۳۹۰ کوتاه به آرامش دوستدار پرداخته است (طباطبایی ج.، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۷)، و همچنین بسنجید با نسخه‌ی ۱۳۷۴ از همین کار (طباطبایی س.، ۱۳۷۴، ص. ۳۷۶)، ولی او در نسخه‌ی نو از کتاب با نام «ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع» که در سال ۱۴۰۰ منتشر شده است، می‌نویسد:

«بحث آرامش دوستدار مندرج در تحت مقوله‌ی بی‌دینی - یا بهتر بگوییم دین‌ستیزی - است و، به این اعتبار، به همان اندازه قابل دفاع است که موضع مقابل آن، اما، در دوران جدید، هیچ یک از آن دو موضع بحث فلسفی نیست. بلکه، با ایدئولوژیکی شدن

^۱ سیاه‌هایی از آن نامه ای بیش از پنجاه «منتقد» را در رساله‌ی دکترای نگارنده بیابید.

دین و سنت، در دهه‌های اخیر، موضعی در مناسبات قدرت است. بحث فلسفی درباره‌ی دیانت به نسبت آن با عقل مربوط می‌شود ... این نسبت عقل و ایمان ... با عقلانی شدن ایمان وارد دوره‌ی جدید شده» (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۲).

جواد طباطبایی دارای نگاهی ردگویانه به آرامش دوستدار و نوشتارهای او است، و در پی بیان این نکته است که برداشت «فلسفی» از دین که همان ایمان و عقل یا نزدیک به ایمان و عقل است، چیزی نیست که بتوان در کارهای دوستدار یافت، با اینکه چنین دیدگاهی درباره‌ی ادعای باشندگی چنین جستاری در کارهای دوستدار در میان است.

گرچه آرامش دوستدار کوشش کرده که ناهم‌نگری‌ها درباره‌ی کارش را به کمینه برساند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳-۱۸)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۹)، ولی گستردگی موضوعاتی که او درباره‌ی آنها نوشته است، و بسامدی که آنها دارند، بی‌گمان دوباره سایه‌هایی بر خواسته‌های او در نوشتارهایش افکنده است، و شاید از همین رو است که چرخشی را در یک بازه‌ی زمانی در پیش طباطبایی در می‌یابیم.

نگارنده در پاییز ۱۳۹۹ زمانی که نوشتار آغازین این نوشتار را برای یک خواسته فراهم می‌نمود، متوجه چنین نکته‌ای در کار دوستدار گردید، و زمانی که نسخه‌ی ۱۴۰۰ از کتاب جواد طباطبایی را سالهای سپسین پس از آن خواسته درنگریست، متوجه همسانی دیدگاه خود با طباطبایی گردید.

با جاگیر شدن نکته‌ی پیش گفته، اکنون می‌توانیم که دنباله‌ی بیان طباطبایی از نقدش بر دوستدار را فراهم آوریم: «نوشته‌های آرامش دوستدار کمابیش صورتی جدلی دارد ... همه‌ی بحث به ظاهر «فلسفی» دوستدار مندرج در تحت جدل است» (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۰).

آنگاه اعتراضات به دوستدار را ردیف می‌کند:

«مقدمات نادرست بسیار ... نتایجی نسنجیده ... ایران‌ستیزی ... دین‌ستیزی بنیادینی که ... با نوعی از «دین‌خویی» پهلوی می‌زند، همه نشانه‌هایی از فقدان منطق بحث فلسفی در نوشته‌های آرامش دوستدار هستند و ... با زوال «علت‌هایی» که او آن‌ها را علت تامه‌ی «امتناع اندیشیدن» می‌داند طشت این «امتناع تفکر» نیز از بام «دین‌خویی» خواهد افتاد» (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۰).

گرچه طباطبایی پیشنهاد خودش «شرایط امتناع» را به عنوان «بحث فلسفی» می‌خواند، و آن را جایگزین «امتناع تفکر» که «غیر فلسفی» است، می‌داند (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۰)، و چون کژی‌های دومی «امتناع تفکر» بر فایده‌هایش می‌چربد، و پس آن را باید «روانه‌ی زباله‌دانی کرد» (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۱).

طباطبایی نه‌گویانه می‌گوید که کار دوستدار بدر «فعال سیاسی» می‌خورد، و دوستدار «چون از سیاست هیچ نمی‌داند» - که نگارنده هم درباره‌ی ناچیرگی دوستدار در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون با طباطبایی همدل است (لطیف‌یزدی، ۱۴۰۳) - و نیز سیاسی‌نویسی می‌کند، همین سبب آمیختن «چهل» با کارهای همو می‌گردد (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۱۱). دوستدار خودش در جایی می‌گوید که درباره‌ی ادبیات «سکوت» می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۳)، و به گمان نگارنده، همچون طباطبایی، همو می‌بایست که همین رویه را برای برخی دیگر از شاخه‌های فلسفه هم در پیش می‌گرفت، چرا که دوستدار تا بدانجا پیش می‌رود که درباره‌ی یک «فرهنگ» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۶) به گونه‌ای شگفت‌آور می‌گوید:

«یک کتاب تاریخی یا روانشناسی، یا جامعه‌شناسی یا فلسفی در وهله‌ی اول میدان و هدفی خارج از فرهنگ خود ندارد» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۵).

چرا که پیوستگی به «بزار» برای «عمل» برای «بغرنجها» می‌ماند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۵)، و بسنجید برای «بغرنج» در پیش دوستدار با (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۸-۱۹) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۲)؛ ولی ناهمسو با آنچه همو می‌گوید، دوستدار باید همین اندازه و دست‌کم از دیدگاه رشته‌ی خودش - فلسفه - درباره‌ی واژه‌ی «روانشناسی» که بکار می‌برد، می‌دانست که نمونه‌وار از دیدگاه فلسفه‌ی دانش‌های شناختاری و فلسفه‌ی روانشناسی، جداسازی شیمیایی میان فعالیت‌های شیمیایی در سیناپس‌های مغزی یک ایرانی و یک اروپایی به صرف ایرانی یا اروپایی بودن آنها در فلسفه‌ی ادراک در میان نیست، یا تفاوتی در تعداد لوب‌های مغزی میان یک ایرانی یا اروپایی به صرف ایرانی یا اروپایی بودن آنها در فلسفه‌ی عصب‌شناسی در میان نیست.

طباطبایی می‌گوید، برداشت دوستدار از ایمان و عقل را می‌توان به سود «اهل دیانت قشری» دانست، چرا که آنها هم در پی رد اندیشه‌ورزی در دین هستند (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۵۹). طباطبایی می‌افزاید که باشندگی «فرهنگ» هم‌ارز با «اندیشیدن» است (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۶۰)، (طباطبایی س. ۱، ۱۳۸۲، ص. ۱۸-۱۹)، و چنین چیزی «حجاب بحث سیاست روز اوست» (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۶۱).

نگارنده با دیدگاه‌های طباطبایی همدل است که می‌بایست که بیشینه‌ی فراوانی از نوشتارها و اندیشه‌ی دوستدار را کنار بگذاریم و رد نماییم، گرچه نگارنده همچنان بر این نکته پافشاری می‌کند که می‌توان از روی «اصل حسن ظن» یک استدلال را از دل کارهای دوستدار به در آورد، و آن هم کوشش برای خوانش فلسفی از کارهای دوستدار درباره‌ی «امتناع تفکر» است که نگاهی تعارض‌گونه میان ایمان و عقل است (لطیف‌یزدی، ۱۴۰۳).

طباطبایی آفند به دوستدار می‌آورد و کارهایِ همو را «هرزه‌نگاری» می‌خواند (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۲) که سر از «منفی‌بافی بیمارگونه‌ای ... که تنها در تاریخ‌نویسی مارکسیستی مبتذل سابقه دارد» (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۴)، و آنگاه می‌افزاید که «هیچ تاریخ‌نویس اندیشه را نمی‌شناسد که در قلمرو تاریخ اندیشه یک معلول مطلق را با یک علت مطلق توضیح دهد» (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۵).

باز طباطبایی به روشنی و درستی آرامش دوستدار را سرزنش می‌کند که این نام‌آوران چه کسانی در همین فرهنگ «دینخوا» هستند که دوستدار کوشش می‌کند که آنها را نادیده بگیرد:

- خیام (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۵، ۷۴)،
- فردوسی (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۶)،
- حافظ (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۶)،
- ابن مقفع (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۶)،
- زکریای رازی (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۴)،
- صادق هدایت (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۴).

شاید بتوان بر اینها چند تن دیگر را هم افزود، نمونه‌وار ابوالعباس ابرانشهری که دوستدار نمی‌داند که او «که بوده» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۸) و به بررسی‌دن همو و رازی پرداخته است (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۶-۳۷۲)، و به گمان نگارنده بسیاری دیگر. گرچه جواد طباطبایی می‌گوید که آرامش دوستدار اندیشه‌ی خودش را بدست طباطبایی دستبرد خورده جار زده است (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۷) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵)، ولی باز طباطبایی در همانجا به این انگ‌زنی او پاسخ گفته است (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۷)، (طباطبایی س. ، ۱۳۸۲، ص. ۱۷-۱۸). وانگهی، بسنجید دیدگاه دوستدار درباره‌ی ابن خلدون (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۷-۲۳۷، ۲۴۴) را با دیدگاه‌های جواد طباطبایی درباره‌ی ابن خلدون (طباطبایی ج. ، ۱۳۹۰) و (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰) و (طباطبایی س. ، ۱۳۷۴).

طباطبایی می‌پرسد، چرا نمونه‌وار کانت که دینداری او از سهروردی «بیشتر» است، فیلسوف است، ولی دومی -سهروردی- چنین نیست، و نیز چرا آنچه از ستم بر دومی‌ها -همچون سهروردی- بدست برخی که «قاتل» بوده‌اند، نباید سبب بازنگری ما درباره‌ی همو -سهروردی- گردد (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۶۸)، و پس بدرستی می‌گوید که همین فرهنگ ما دارای «غولانی» بزرگ است که ما «بر شانه‌های آنان ایستاده‌ایم» (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۰).

طباطبایی درباره‌ی پیروی نکردن آرامش دوستدار از نگره و «متد غربی» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۳) می‌افزاید:

«امتناع آرامش دوستدار از به کار گرفتن روش و نظریه‌های غربی در بررسی تاریخ اندیشه در ایران از این امر ناشی می‌شود که او، پیش از آن که مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران را بررسی کرده باشد، «تز» یا بهتر بگوییم «فرض» خود را درباره‌ی آن‌ها اثبات کرده است» (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۱).

دوستدار در جایی به این موضوع پیش بیان شده و با دید خود به گونه‌ی غیرمستقیم اشاره می‌کند «برای پرهیز از شکستن روند فکر بدون ذکر مستقیم ماخذ» (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۳۸) یا «چون زبان آل احمد ... دقیق نیست ... از نقل لفظی سخن او صرف نظر کردیم» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۲). بگذریم از اینکه، نگارنده کارهای جلال آل احمد و دیگر «روشنفکران» همانند او از همان زمان و پیش از آن زمان تا هم‌اکنون را آن اندازه ناآکادمیک می‌داند که حتی نگارنده حاضر نیست که به بررسی‌دن بررسی دوستدار (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۷-۲۰۲) درباره‌ی آنها بپردازد.

طباطبایی سیاه‌هایی دیگر از انتقادات را باز می‌افزاید:

- طباطبایی دوباره هم دوستدار را گرفتار همان «دین‌خویی» می‌انگارد (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۱-۷۲)،
- طباطبایی بر دوستدار می‌تازد که از بیخ و بن نه سهروردی و نه بابا افضل کاشانی و نه ابن‌سینا را نمی‌شناخته است (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۳)،
- طباطبایی برای «بی‌اعتنایی به پیچیدگی‌های واقعیت‌ها» دوستدار را سرزنش می‌کند (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۶)،
- طباطبایی می‌گوید که دوستدار «فراخوان به خودکشی جمعی» می‌کند (طباطبایی ج. ، ۱۴۰۰، ص. ۷۶).

در اینجا می‌بایست بیافزاییم که رویه‌مرفته طباطبایی می‌گوید:

- آرامش دوستدار علوم اجتماعی را نمی‌دانسته و/یا بسیار اندک می‌دانسته است.
- نوشتارهای آرامش دوستدار در رشته‌های انسانی همچون دین‌شناسی و الهیات، هنر، و نیز زبان و ادبیات پارسی سطحی بوده است.
- آرامش دوستدار زبانی ناآکادمیک و خشمگینانه در نقدهای خود داشته است.

از آنجایی که سنجشگری‌های جواد طباطبایی بایستگی تمنای جایگاه «امتناع تفکر» در فلسفه را ناهمسو با آن «منتقدان» به درستی دریافته، پس می‌توانیم بر این نکته که اندیشه‌های دوستدار را جز خوانش فلسفی «امتناع تفکر» به کناری می‌توان نهاد، تکیه کنیم. در آخر، جواد طباطبایی به درستی به ما گوشزد می‌کند که نباید خودمان را در «عصبیتی در خلاف جهت او تسلیم کنیم» (طباطبایی س.، ۱۳۸۲، ص. ۲۵).

پس نکته‌ی سوم این نوشتار اینست که نگارنده گمان می‌کند جواد طباطبایی و آرامش دوستدار بر یکدیگر تاثیر متقابل گذاشته‌اند، گرچه نگارنده در اینجا بر آن نیست که به دآوری درباره‌ی این همسنجی «شرایط امتناع» با «امتناع تفکر» دست بزند، چرا که «شرایط امتناع» را براساس همان «اصل حسن ظن» جستاری در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی می‌داند و نه شناخت‌شناسی دین فلسفه‌ی دین، و از آن سوی دیگر هم این نوشتار بازخوانی اندیشه‌ی «امتناع تفکر» در دیدگاه نویسنده‌ی «شرایط امتناع» است، و نه برسیدن خود «شرایط امتناع»، و اگر می‌خواستیم استدلال و اندیشه‌ی «شرایط امتناع» را جداگانه بررسی‌د نماییم، می‌بایست به بررسی‌د فراگیرنده‌ای از فلسفه‌ی علم اجتماعی - برای درآمدی بر فلسفه‌ی علم اجتماعی بنگرید به (مردیها، ۱۳۹۶، ص. ۱۳-۳۳۵) - و «ابن خلدون و علوم اجتماعی» که نوشتار طباطبایی است می‌پردازیم، و چنین چیزی بیرون از چارچوب و آماج این نوشتار بوده است، و نیز با وسواسی که نگارنده دارد، چنین خواسته‌ای بی‌گمان نامطلوب و تا اندازه‌ای ناکادمیک برای این نوشتار بوده است.

به بیانی دیگر، اگر نخواهیم دیدگاه جواد طباطبایی «شرایط امتناع» را درباره‌ی اینکه «ابن خلدون و علوم اجتماعی» استدلال و اندیشه‌ای در «معرفت‌شناسی علوم اجتماعی» در فلسفه‌ی علم اجتماعی است بدانیم (طباطبایی ج.، ۱۴۰۰، ص. ۲۱، ۶۷، ۸۴)، دست‌کم می‌توانیم آن را استدلال و اندیشه‌ای در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی بدانیم. پس همسنجی «شرایط امتناع» در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی و «امتناع تفکر» در ایمان و عقل شناخت‌شناسی دین فلسفه‌ی دین نادرست می‌نماید. به نظر می‌رسد که طباطبایی با نقد و سنجشگری نگارنده بر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ی آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان‌سالاری می‌بایست همدل باشد (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳).

مهم‌ترین و آخرین نکته که در این نوشتار در میان می‌آید اینست که چگونه «امتناع تفکر» شدنی است که با «شرایط امتناع» رو در رو شود و میان آنها همسنجی رخ دهد. به گمان نگارنده اگر بخواهیم همدلانه چنین چیزی را شدنی بیان‌کاریم، این همسنجی در جستار هستی‌شناسی اجتماعی در فلسفه‌ی اجتماعی در شاخه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و سپس فلسفه‌ی علم اجتماعی شدنی است. چرا که در گام نخست می‌بایست که «امتناع تفکر» و/یا فرآورده‌های آن^۱ را مرتبط با اجتماع پیش‌انگاشت کنیم تا بتوانیم از «امتناع تفکر» به سوی «شرایط امتناع» رهسپار و نزدیک شویم و آنگاه «امتناع تفکر» را با «شرایط امتناع» همسنجی نماییم - گرچه نگارنده با چنین پیش‌انگاشتی برای «امتناع تفکر» ناهمدل است (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳) - و سپس امکان صحت «امتناع تفکر» را با امکان صحت «شرایط امتناع» بسنجیم. در گام سپسین، هستی‌شناسی اجتماعی در فلسفه‌ی اجتماعی در شاخه‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و شاخه‌ی فلسفه‌ی علم اجتماعی حلقه‌ی پیوند دهنده میان سویه‌های اجتماعی «امتناع تفکر» و فرآورده‌های آن از یک سو، و تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی در شاخه‌ی فلسفه‌ی علم اجتماعی خواهد بود.

با اینکه دوستدار بسیار درباره‌ی سیاست و اجتماع نوشته (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۹-۲۳۹) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۱-۲۹۷) و (دوستدار، ۱۳۶۹) و (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۱-۱۴۳)، ولی نگارنده پیش از این نشان داده که هم برای چنین خواستی ناکامیاب بوده است (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳، ص. ۲۵۱-۲۶۲). افزون بر اینکه، ویژگی‌ها و برداشتی شایسته و دقیق درباره‌ی هستی‌شناسی اجتماعی و فلسفه‌ی اجتماعی نداشته است، نمونه‌وار سنجش نگارنده از دیدگاه‌های او درباره‌ی فلسفه‌ی فرهنگ را می‌توان یادآور شد (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳، ص. ۲۵۳-۲۵۴)، یا درباره‌ی فلسفه‌ی هویت که نباید دیدگاه‌های دوستدار را درباره‌ی «هویت» محوری و بنیادین دانست، و اگر دیدگاهی از دوستدار درباره‌ی «هویت» بتوان بدر آورد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۶-۲۱۹)، فرع بر «امتناع تفکر» خواهد بود و نیز بدون داشتن ارجاعات.

از سویی دیگر، آرامش دوستدار اگر با پرسمان‌های آکادمیک و جستارهای همزمان با خودش در هستی‌شناسی اجتماعی در فلسفه‌ی اجتماعی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی علم اجتماعی آشنا می‌بود، نخست اینکه، در کارهایش به آنها می‌بایست

^۱ برای برخی فرآورده‌های «امتناع تفکر»، بنگ: لائسیته (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۶۰-۶۱، ۲۲۰-۲۲۱)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۱)؛ هویت (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۶-۲۱۹)؛ مدرنیته و جامعه‌ی مدنی و مفاهیم همانند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷-۶)؛ همسویی با مردم‌سالاری (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۵)، (دوستدار، ۱۳۸۷)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۴)؛ ناهمسویی با چپ و کمونیسم و مارکسیسم (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰-۲۱، ۴۴)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۰۰)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۱)؛ ناهمسویی با همه‌پزدانی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۶)؛ انگشت‌شمار اندیشمند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۱)؛ دین همچون امری «بسیار خصوصی» و «بسیار شخصی» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۶۱، ۳۸۱، ۴۲۵)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۴۰-۱۴۱)؛ ابوریحان بیرونی (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۴۳، ۲۵۳)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۰۱-۳۰۲)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۲-۲۱۶)؛ درباره‌ی برخی دیگر از نویسندگان هم‌روزگار (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۰، ۳۰۹، ۳۹۸)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۳-۱۵۴، ۱۶۳-۱۷۲)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۷-۲۰۲)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۶۷، ۲۸۱-۲۸۲، ۲۹۴-۳۲۱)؛ رویکرد تراشته‌ای (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵-۱۱۶)؛ درباره‌ی برخی دیگر از سویه‌های هخامنشی (دوستدار، ۱۳۶۹).

اشاره می‌نمود (Searle, 1995)، و در گام سپسین می‌بایست که با جستارهای آنها گلاویز می‌شد، جستارهایی همچون مرزبندی هستی‌شناسی اجتماعی، اجزای هستومندهای اجتماعی، چگونگی بر ساخت طبقات و انواع اجتماعی، و حوزه‌های مورد بررسی هستی‌شناسی اجتماعی (Epstein, 2024) و (Epstein, 2025). پس باز هم برای نگارنده این هم‌سنجی «امتناع تفکر» با «شرایط امتناع» به دلیل ناتوانی «امتناع تفکر» و فرآورده‌های آن در فراهم‌آوری دیدگاهی بسنده درباره‌ی هستی‌شناسی اجتماعی و فلسفه‌ی اجتماعی رد می‌شود.

آنچه درباره‌ی این نکته‌ی آخر گفته شد را می‌توان بدین‌گونه نیز بازگو نمود:

برپایه‌ی «اصل حسن ظن» می‌توان بیان نمود که «امتناع تفکر» یک اندیشه در ایمان و عقل (شناخت‌شناسی دین یا همان «معرفت‌شناسی دین») در فلسفه‌ی دین است،

برپایه‌ی «اصل حسن ظن» می‌توان بیان نمود که «شرایط امتناع» یک اندیشه در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی (و شاید به خوانش طباطبایی «شرایط امتناع» یک اندیشه در «معرفت‌شناسی علوم اجتماعی» است) در شاخه‌ی فلسفه‌ی علم اجتماعی است،
(۱) آنگاه (۱) با (۲) تنها در آن شرایطی دارای توانش هم‌سنجی است ۱ تا ۱ «امتناع تفکر» دارای سویه‌ی اجتماعی برای هم‌سنجی با «شرایط امتناع» باشد،

(۲) برای فراهم‌آوری (۳) می‌بایست «امتناع تفکر» و فرآورده‌های اجتماعی آن به سویی «شرایط امتناع» رهسپار گردند،

(۳) و در گام سپسین، خواسته‌ی (۳) با جستار هستی‌شناسی اجتماعی فراهم می‌گردد، چرا که:

۱. نخست، هستی‌شناسی اجتماعی در فلسفه‌ی اجتماعی جستاری هم در فلسفه‌ی علم اجتماعی (سویه‌های توصیفی) و هم در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی (سویه‌های هنجاری) است، و پس می‌تواند که پیوند دهنده‌ی فرآورده‌های اجتماعی «امتناع تفکر» همچون فلسفه‌ی هویت یا فلسفه‌ی فرهنگ در فلسفه‌ی اجتماعی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی با «شرایط امتناع» در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی در شاخه‌ی فلسفه‌ی علم اجتماعی باشد،

۲. و هم اینکه هستی‌شناسی اجتماعی آن اندازه بنیادین و ژرف است که بتواند سویه‌ی اجتماعی خود «امتناع تفکر» را با «شرایط امتناع» بسنجد،

(۴) گرچه، نه تنها دوستدار ناتوان از فراهم‌آوری اندیشه‌ای نوآورانه و آکادمیک در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی بوده (لطفی‌یزدی، ۱۴۰۳)،

(۵) و بلکه هم او توانایی بسنده‌ای برای بررسی‌دن جستارهای پیوسته به هستی‌شناسی اجتماعی همچون فلسفه‌ی فرهنگ را نداشته،

(۶) و هم اینکه نمی‌توان ردی از جستار هستی‌شناسی اجتماعی در کارهای آرامش دوستدار یافت.

۳- نتیجه‌گیری

در یک جهان ممکن، اگر نگارنده بجای آرامش دوستدار می‌بود و می‌خواست که از همان واژگان هم بهره ببرد، بی‌گمان «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» را -دین‌خویی امتناع تفکر- می‌خواند تا «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» از مشکلات پیش‌گفته‌ی رهایی یابد؛ «امتناع تفکر» رویکردی پادسان‌گرا و تعارض‌گونه در جستار ایمان و عقل شناخت‌شناسی دین است، و آن هم به عنوان تنها قطب فلسفی اندیشه‌ی دوستدار و پس هم‌سنجی آن با ادعای طباطبایی درباره‌ی بنیاد «شرایط امتناع» در تاریخ فلسفه‌ی علم اجتماعی یا «معرفت‌شناسی علوم اجتماعی» نادرست خواهد بود، مگر اینکه «امتناع تفکر» را با هستی‌شناسی اجتماعی و فلسفه‌ی اجتماعی مرتبط کنیم که به گمان نگارنده، «امتناع تفکر» باز هم ناتوان از برآورده کردن سنجه‌های چنین خواسته‌ای است. به گمان نگارنده، آنچه از بررسی فلسفی نوشتارهای دوستدار برای پژوهش‌های آینده برجای می‌ماند، بررسی فلسفی تاریخی نوشتارهای دوستدار همچون درباره‌ی فیلسوفانی چون زکریای رازی، ابن‌سینا، سهروردی، و دیگران است، تا آنگاه روشن شود که آیا آن دیدگاه‌های دوستدار آکادمیک و نوآورانه بوده‌اند یا چنین نیست؛ و همچنین اینکه، آیا در رشته‌های دیگر امکان بررسی آکادمیک جدیدی از کارهای دوستدار برجای می‌ماند، نگارنده به خود اجازه نمی‌دهد که درباره‌ی آن رشته‌ها سخن‌ورزی نماید.

- دوستدار، آ. (۱۳۵۹). ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر. تهران: انتشارات آگاه.
- دوستدار، آ. (۱۳۶۹). چگونگی برآمدن دین یهود در سیاست سازمانی - دیوانی هخامنشی و دورنمایی از رویداد یهودیت در دوره باستان و دوره هلنیسم. ایران‌شناسی، ۴(۳)، ۸۱۹-۸۲۸.
- دوستدار، آ. (۱۳۷۷). درخشش‌های تیره. پاریس: انتشارات خاوران.
- دوستدار، آ. (۱۳۸۳). امتناع تفکر در فرهنگ دینی. پاریس: انتشارات خاوران.
- دوستدار، آ. (۱۳۸۷). خویشاوندی پنهان. روتردام و کلن: نشر دنا و نشر فروغ.
- دوستدار، آ. (۱۳۹۸). زبان و شبه زبان _ فرهنگ و شبه فرهنگ. کلن: انتشارات فروغ.
- طباطبایی، ج. (۱۳۹۰). ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: نشر ثالث.
- طباطبایی، ج. (۱۴۰۰). ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، س. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، س. (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: از نوزایش تا انقلاب فرانسه - جدال قدیم و جدید. تهران: نگاه معاصر.
- لطفی‌یزدی، پ. (۱۴۰۳). آرامش دوستدار و یزدان‌سالاری. جامعه‌پژوهی فرهنگی، ۱۵(۴)، ۲۶۶-۲۳۱.
- مردیها، م. (۱۳۹۶). فضیلت عدم قطعیت در علم شناخت اجتماع. تهران: نشر ثالث.
- Epstein, B. (2024). Social Ontology. (E. N. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/social-ontology/>
- Epstein, B. (2025). Social Ontology: Elements in Metaphysics. (T. E. Tahko, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Lotfi Yazdi, P. (2024). Eradicating Theocracy Philosophically. Unpublished Manuscript.
- Searle, J. R. (1995). The Construction of Social Reality. New York: Free Press.

Impossibility of Thinking or Conditions of Impossibility: A Few Points

Pouya Lotfi Yazdi¹

Abstract

In this article, I (hereafter: the writer) will indicate two misunderstandings about the Impossibility of Thinking in the Religious Culture (hereafter: The Impossibility of Thinking or "*Emtenae Tafakor*"). Also, the writer will argue another note that a true perusal of Aramesh Dustdar's The Impossibility of Thinking could not be comparable with a true understanding of Javad Tabatabai's The Conditions of Impossibility (or "*Sharaayete Emtenae*") since the former is about the faith and reason in the epistemology of religion, but the latter is about the history of philosophy of social science (Javad Tabatabai claims that The Conditions of Impossibility is an idea in the epistemology of social science). Hence, the last note is that, if this comparison were possible, it seems The Impossibility of Thinking needs to be interpreted in social ontology for this purpose, and then the writer would refuse this interpretation. This last note indicates that Dustdar does not provide an original idea about social ontology, and thus The Impossibility of Thinking does not have a fruitful social dimension.

Keywords: Aramesh Dustdar, Emtenae Tafakor, Javad Tabatabai, Sharaayete Emtenae, Social Ontology.

¹ Independent Researcher.