



# هیاهو بر سر هیچ

## نگاهی به نزاع عجیب ملکیان و دیگران در تخفیف یا تکریب شرعی

**ابوالفضل مجاهدی**

روژنامه‌نگار

تمجید از وی می‌پردازند و برخی به تخطئه و تخفیفش، یعنی برآند که شریعتی فاقد تفکر فلسفی است و برخی دیگر می‌گویند شریعتی لاس جامعه‌شناسی پوشیده‌‌اما یانش فاقد ارزش علمی است و نمی‌توان در مورد ایدئولوژی شریعتی گفت‌وگو علمی کرد. عده‌ای نیز خویش‌ایدئولوژیکی شریعتی از تشیع را دلیل شرایط کنونی می‌دانند و مدعی‌اند که از درون این خویش‌ایدئولوژیک، جمهوری اسلامی بر پایه امت-امامت متولد شد. بعضی دیگر نیز شریعتی را روشنفکر زمان نهضت نامیدند و گفتند اکنون که زمانه استقرار است، پس دوران او سپری و اندیشه‌هایش منقضی و منسوخ شده است. اما کدام شریعتی؟ از شریعتی در طول این سال‌ها خویش‌های مختلفی نیز صورت گرفته است که می‌توان تصور این خویش‌ها را هم مورد مطالعه و هرکدام از آنها را نیز مورد سنجش قرار داد. از شریعتی به‌مثابه یک مصالح اجتماعی تا شریعتی دین‌پژوه یا شریعتی عدالت‌طلب. به هر تقدیر باید گفت همه بحث‌های صورت‌گرفته در نقد یا در دفاع از شریعتی، نشان از اهمیت وی در وضع فکری ما دارد، خواه او را خطیب بنامیم یا فیلسوف و معلم بدانیم یا جامعه‌شناس.

موضوعی که به‌تازگی بازار بحث از شریعتی را گرم کرده است، عبارتی از مصاحبه مصطفی ملکیان در مورد او و واکنش‌های مختلف به آن عبارات است. ملکیان گفته است: «شریعتی، بیش از هر چیز سخنران بود. منظوم این است که با احساسات، هیجانات و عواطف مخاطبان بازی می‌کرد. ولی روشنفکران بعد از انقلاب، بیشتر معلم و مدرسند. در سخنرانی‌هایشان هم درس می‌دهند. شما وقتی به سخنرانی دکتر علی شریعتی گوش می‌کنید، خیلی احساسات و عواطف و هیجانات دارید و غیاب پیدا می‌کنید. می‌گویید حق با اوست، آفرین و هوورا... اما وقتی سخنرانی‌اش تمام شد، اگر کسی از شما بپرسد که عصاره سخنرانی دکتر شریعتی چه بود، آنگاه می‌بینید مثل ماهی که از چنگ‌تان می‌گریزد و چیزی در مشت ندارد. نمی‌توانید مثلاً بگویید سخنرانی یک مقدمه داشت، سه تا ذی‌المقدمه داشت، یک مدعا و دو تا دلیل داشت. چون خطیب بود. از خطه خراسان بود و بر آن خطه سخنران قهار داشتیم. مثل فرالدین حجازی. «هیاهو بر سر هیچ. خدا رحمتش کند اما هر وقت به انسان فکر می‌کنم یاد گرفته سگسپیری می‌افتم که «هیاهو بر سر هیچ. شریعتی خطیب بود و منظوم همان خطابه»[صناعتی میان اصناعات خمس ارسطویی است. یعنی با هیجانات، احساسات و عواطف سروکار داشت... شما آیا از دکتر شریعتی سخنرانی [ای] سراغ دارید که بگوید من در این سخنرانی دو مدعا دارم؟ مدعی اول را یک دلیل تأیید می‌کند و مدعی دوم را سه دلیل. در تمام سخنرانی [های] شریعتی یک مورد نمی‌توانید بیابید که این‌گونه باشد.»

حسن محدثی از اولین افرادی بود که به این سخنان واکنش نشان داد. وی در مطلبی با‌عنوان «خطیبی چون توأم آرزوست!» نوشت: اگر خطابه، حاوی حقیقت و سخن استدلالی نیست و صرفاً بر احساسات تکیه می‌کند و شیوه‌ای از سخنوری برای متقاعد کردن و اقناع کردن صرف است، نباید حیاتی ماندگار و زایا داشته باشد و چون درختی ریشه‌دار و پربار ظاهر گردد و پس از سپیری شدن زمان محدودی باید چون برگ‌وباری خشک و بی‌ریشه، از قلمرو فرهنگ تارانه شود و بی‌اعتبار گردد... خطابه در این معنا چندان بهره‌ای از خردمندی ندارد. «هیاهو بر سر هیچ» است یا آن نوع سخنوری است که عصاره‌های اندیشه‌وارانه و تأمل‌برانگیز ندارد. اگر خطابه‌های شریعتی چنین اوصافی داشته باشند، لاجرم نباید ماندگار و در درازمدت، تأثیرگذار باشند.»

محدثی چند نکته و پرسش نیز مطرح می‌کند:

(الف) ۴۳ سال از زمان وفات علی شریعتی گذشته است، اما گفت‌وگو-درباره او ادامه دارد. پس دیگر نمی‌توان گفت که او ایدئولوگ عصر نهضت بوده است.

(ب) اگر و «خطیبی» بود که بر بال احساسات و عواطف مخاطبان خود سوار می‌شد و بر امواج احساسات سوار گشته بود و از سخنان او عصاره‌ای و آختری از اندیشه قابل برگرفتن نبود، چگونه توانست این همه تأثیر بر صاحب‌نظران گوناگون بگذارد؟ (ج) چگونه اندیشه او توانست از سطح مرزهای کشور و خاورمیانه فراتر برود و در سطح آسیا و آفریقا و حتی فراتر از آن تأثیر بنهد؟ (د) باید فرم سخن متفکران و صاحب‌نظران را از محتوای آن، یا معنای سخن را از صورت آن جدا کرد. اگرچه سبستی وثیق بین

این دو هست، اما نمی‌توان اهمیت هر یک از آنها را جداگانه مدنظر نداشت و یکی را به دیگری فروکاست.

(ه) ملکیان در ریزبینی و موشکافی بسیار تواناست و از این جهت از او می‌توان بسیار آموخت. اما در میان روشنفکران معاصر، کسانی چون شریعتی و سروش در نظریه‌پردازی بسیار تواناتر عمل کرده‌اند؛ صرف‌نظر از اعتبار نظریات‌شان. شریعتی در ارائه نوعی الاهیات انتقادی را‌هایی بخش و نظریه اجتماعی دینی بسیار توانا و تأثیرگذار بوده و دکتر سروش در ارائه نظریه قبض و بسط‌تئوریک شریعت و نظریه‌روای‌های رسولانه.

محدثی در ادامه نیز بر آن است عصر ما اینک به «خطیبی» شریعتی‌گونه نیاز دارد که همچون او ما را هم‌زمان به اصلاح خود و اصلاح جامعه فراخواند و شور و شعوری تازه برانگیزاند. محمدجواد غلامرضا کاشی نیز بر آن است که هیاهو بر سر هیچ نمی‌تواند ۴۳ سال تداوم پیدا کند و می‌نویسد: «اگر هیچ چیز نبود الا هیاهو بر سر هیچ، چرا شریعتی هنوز این همه موضوع منازعه است؟ مخالفینش مدعی‌اند هر چه بلا در این چهار دهه بر سرشان آمده، تقصیر شریعتی است. موافقینش، آثارش را می‌خوانند و فکر می‌کنند‌ها شدن از تنگنای موجود با شریعتی ممکن است؟ یعنی یک هیاهو بر سر یک هیچ که به قول استاد یکی دو لحظه پس از ایراد سخنرانی از دست می‌برد، ۴۳ سال، همین طور می‌تواند تداوم پیدا کند؟»

کاشی در یادداشت خود ادامه داد: «در پرتو کلام یک خطیب

است که مردم می‌فهمند چه امکان‌هایی در دین و روایت‌های

تاریخی و امور مقدس انگاشته‌شان برای رهایی وجود دارد. خطیب به خلاف مدرس، چیزی به مردم نمی‌آموزد. یک یادآور است. یک م‌ذکر. همان که دکتر شریعتی آن همه بر آن اصرار می‌کرد. یادآور پیمان‌هایی که در نظام داناتی جمعی مردم

به فراموشی سپرده شده است. خطیب والا، همان است که با مدد گرفتن از نیروی یادآوری و تخیل خلاق، دست‌به‌کار تغییر جهان می‌شود. خطابه خطیب هنگامی شنیده می‌شود و منشأ اثر واقع می‌شود که کلام، سوراخی در واقعیت طبیعی و ابدی

انگاشته‌شده می‌سازد و یک‌باره می‌بینی مردمانی که خاموش و تسلیم‌مند به نیروی تغییر دوران‌ساز تبدیل می‌شوند. و شریعتی چنین بود و چنین کرد.»

رحیم محمدی، مدرس دانشگاه نیز در یادداشتی با اشاره به

بحث‌های صورت‌گرفته در مورد شریعتی، رویکرد آنها در مورد بحث از شریعتی را مورد نقد قرار داد و نوشت: «بحث‌های آقایان را به‌سرعت مرور کردم، چیزی در آنها در پیوند با «مساله زمینه و زمانه کنونی» نیافتیم و اساساً این نوع بحث کردن‌ها را یک نوع انحراف از مساله اصلی و شرایط زمینه و زمانه یافتیم. «او ادامه می‌دهد: «اینکه مرتب تکرار کنیم فلان حرف یا فلان قضاوت در مورد شریعتی غیرمنصفانه یا غیراخلاقی است یا بگوئیم من هم می‌خواهم خطیبی مثل شریعتی باشم، امروز اینها دیگر موجی در گوش و هوش اهل زمان نمی‌آفرینند فقط حرفی است که

در گدغه نسل دیریوزی محبوب می‌ماند.»

محمدی بحث‌های اخیر صورت‌گرفته در مورد شریعتی را روی

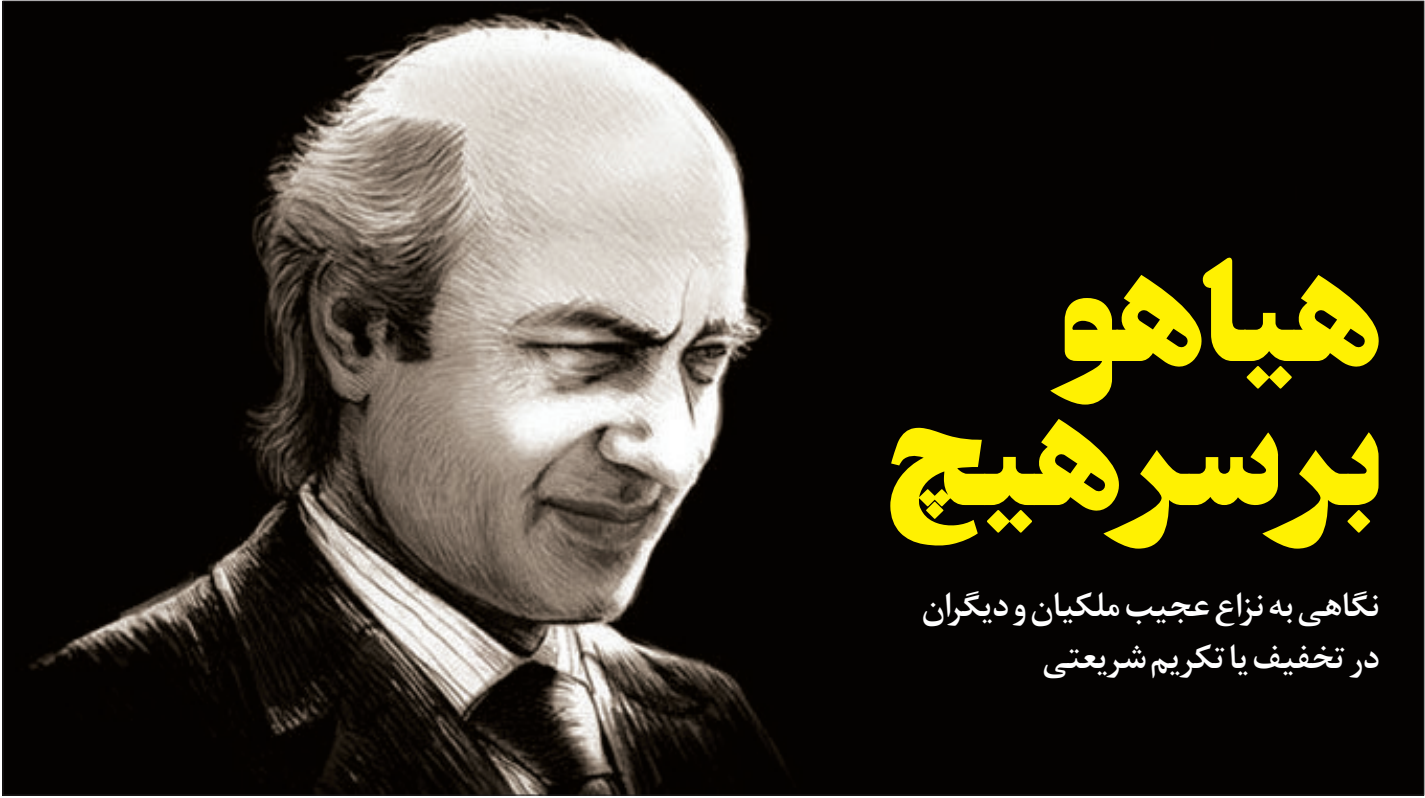
نهادهن به «مساله‌ای خطبایی» و پرسش‌های «قابل» می‌خواند

و «پرسش‌های حقیقی» در مورد شریعتی را این‌گونه توصیف

می‌کند: «چگونه می‌توان شریعتی و همگنان او را پربالماتایز (problematize) کرد؟ حتی می‌توان پرسش را وسیع‌تر کرد و پرسید: چگونه می‌توان روشنفکران و ضدروشنفکران

«پیشاانقلاب» را به مساله گفت‌وگو تبدیل کرد که پیوندی با شرایط و مشکلات زمینه و زمانه کنونی داشته باشد؟ وی راه

# اندیشه



فهم تاریخ تجدد ایرانی را شناخت منورالفکری و ضدمنورالفکری می‌خواند چرا که دوروی سکه زمانه واحد بودند گرچه با انقلاب اسلامی جنبش ضدروشنفکری به‌صورت کاملاًفهرآمیز بر حریف قدر و تاریخی خود غالب شد.

کاشی و محدثی سخن ملکیان راجع به خطیب بودن شریعتی را تأیید کرده‌اند اما با ذکر دلائلی کوشیده‌اند تا خطیب بودن او را از یک «انگ» به یک «مدال افتخار» بدل کنند: شریعتی ۲۲ سال مانده است پس نمی‌تواند «هیاهو بر سر هیچ» باشد. ملکیان بر آن بود که با عقلانی‌تر شدن، بساط خطابه محدودتر می‌شود و ادعا نکرده بود که تمام عالم را عقلانیت فراگرفته است. پس دلائل کاشی و محدثی نمی‌تواند تقیص سخن ملکیان باشد. محدثی نوشته‌است که «اگر شریعتی خطیب بود، چطور بر صاحب‌نظران تأثیر گذاشت؟» اگر این عبارت محدثی استفهام‌انکاری باشد-اصلاً کاشی ناظر به یک دلیل است با این صورت که: شریعتی بر صاحب‌نظران تأثیر گذاشت پس صرفاً خطیب نبود-لایند محدثی تأثیرگذاری را منحصر در تأثیرگذاری عقلی فرض کرده است و نیز صاحب‌نظران را موجودات عقلانی محض درنظر گرفته‌است. اما محدثی تأثیر را چنین فرض نکرده، بلکه حتی آرزوی خطیب مؤثری مثل شریعتی را دارد. پس نتیجه‌گیری او درست نیست و در مقدمات با ملکیان مشترک است گرچه نداندند که مقدمات خطابه مشهورات و مظلونات و مقبولات است و این است محتوای خطابه، به معنی صناعات خمس ارسطویی. استدلال محدثی ناظر بر شیوع و رواج مطالب شریعتی در اکناف عالم نیز نمی‌تواند شریعتی را از انگ «صاحب‌خطابه‌های احساس برانگیز» برهاند چرا که گفتیم-به اذعان محدثی-آدمیان «موجوداتی صرفاً عقلانی» نیستند. اما کاش محدثی به صراحت ابراز کند که آیا اقتناع غیرعقلانی و «تحریک غیرعقلانی اجتماع» را حسن می‌پندارد؟ آیا این غیر از فریبکاری و «آلت دست کردن اجتماع» است؟ از عبارات او چنین برمی‌آید و اگر تصریح کند، لاقلاً خوانندگان او تکلیف خود را با او و نوشته‌هایش بهتر خواهند دانست.

قیاس شریعتی و سروش با ملکیان نیز گرهی از کار مدافعان شریعتی-در فقره نقد ملکیان-باز نمی‌کند. اینکه سروش وشریعتی-به‌قبول محدثی فارغ از اعتبار نظر به‌هایشان- «نظریه‌پرداز» و «نظام‌ساز» بوده‌اند-در کار «تغییر جهان» توفیقی یافت‌اند، تأیید سخن ملکیان است. ملکیان نیز بر آن است که «تغییر جهان» و آن نحوه «نظریه‌پردازی» راهی به‌دهی باز نمی‌کرد و هیاهویی بود بر سر هیچ.

رحیم محمدی هم که اصلاً کار با شریعتی ندارد و صرفاً بر آن

است که اگر شریعتی به درد مسائل مدنظرش می‌خورد، او را

به مصرف بگیرد و الا فلا. از نظر محمدی (در همان یادداشت

فوق‌الذکر) انسان‌پس از انقلاب خصالتی دیگر یافته‌است‌و دیگر

نمی‌توان با تکیه به شریعتی و امثال او، اغراض را دنبال کرد.

اما نکته مهم‌تر اینجاست که ملکیان نیز در نقد خود از شریعتی، با راجع‌ای به ارسطو گمان کرده است که خطابه، بالکل غیر از تفکر است و این حرفی کهنه است. خطابه نیز از انحنای تفکر است- که اتفاقاً فرم و محتوایش در کمال نتاسبند- اما تبیین ارسطویی از خطابه، تنها یکی از تبیین‌های ممکن است و قابل‌دفاع‌ترین آنها هم نیست. برای مشاهده تلقی‌ای متفاوت از خطابه خوب است به کارهای خطبایی کی‌برکه‌گور و نیز تلقی هیدگر و گادامر از خطابه‌نگاهی بیندازند. البته ملکیان که خود گفته بود نتوانسته است یک‌بار «وجود و زمان» را بخواند، بعید نیست نتواند از عهده خواندن متن‌های مربوط به آن برآید.

شریعتی تئوریکری در نسل‌های پیش و پس از انقلاب داشته و پس از حدود ۴۰ سال از درگذشت او هنوز هم بحث‌انگیز است و نمی‌توان او را نادیده گرفت. اما آنچه مشهود است این است که منتقدان شریعتی دست در کار تحلیل روشمند آثار او یا طرح بحثی جدی نیستند بلکه -در این مورد اخیر- صرفاً با استخدام ارسطو سعی می‌کنند تا انگی به شریعتی بزنند. گویی ارسطو تنها متفکر عالم است و نظرش تنها نظر در عالم تفکر است یا اینکه شأن تفکر، استخدام کسی برای انگ‌زدن به دیگری است. آیا کل کار شریعتی قابل‌تقلیل به خطابه-برهان است؟ آیا صناعات ارسطو منحصرند در همین دو صنعت و شعر یا جدل یا سفسطه در کار نیست؟ آیا تفسیر ارسطو از خطابه تنها تفسیری یا قابل‌دفاع‌ترین تفسیر است؟ مدافعان شریعتی نیز در این فقره نشان دادند از عهده دفاع دقیق و متفکرانه از او برنمی‌آیند. این مظلومیت شریعتی است در میان «آری‌گویان» و «نه‌گویان» به او.

## یادداشت

# تجدد یا تجددها؟



**محمد زارع شیرین‌کندی**

پژوهشگر فلسفه

گاهی به‌جای تجدد (مدرنیته) از «تجددها» سخن گفته می‌شود؛ تجدد‌های پیش از تجدد غربی و «تجددها»ی پس از تجدد غربی. نوع اول در گفتار کسانی دیده می‌شود که معتقدند نورایش (رنسانس) و تجدد ما پیش از قرون وسطا بوده است، یعنی دقیقاً برخلاف غرب که رنسانس و تجددش پس از قرون وسطایش آغاز می‌شود. قرن چهارم و پنجم هجری دوره‌ای است که آنها آن را «عصر زرین» می‌خوانند و برآندند که در این برهه تاریخی جامعه اسلامی علی‌الخصوص ایران از حیث علم، دانش، فلسفه، ادبیات و شعر چنان شکوفا، مترقی، غنی و نیرومند بوده که می‌توان همه عناصر، مشخصه‌ها و مولفه‌های عصر رنسانس و تجدد غربی را در آن دید. طرفداران این نظر هیچ‌آیابی از اطلاق صفات و عناوین مدرن غربی بر آن دوره ندارند. آنان به‌سهولت، این دوره را عصر «رنسانس»، «اومانیسزم»، «سکولاریسم»، «اندویدالیسم» و «دین‌گریزی» می‌خوانند. آدم متز ل. دوره را «عصر رنسانس اسلامی» نامیده است. جوئل ل. کرمر همه عناوین مدرن غربی را که ذکر شد، در بررسی رسائل اخوان الصفا، آثار ابوسلیمان سجستانی، ابن مسکویه و ابویحیان تهرانی به‌کار می‌برد. عنوان کتاب او «احیای فرهنگی در عهد آل‌پویه: اومانیسزم در عصر رنسانس اسلامی» است. کتاب دیگر او «فلسفه در عصر رنسانس اسلامی» نام دارد. او به صراحت و قاطعیت تمام ابویحیان توحیدی و ابوسلیمان سجستانی را «اومانیسست» می‌داند. محمد ارگون نیز کتابی با عنوان «اومانیسزم در تفکر اسلامی» دارد که ناظر است به بررسی آثار ابوعلی مسکویه، فیلسوف و مورخ قرن چهارم. او از این آثار تفسیر مدرن اومانیسیتی برداشت و آن را عرضه می‌کند. حتمی‌عده‌ای عنوان «عصر روشنگری اسلامی» را به کار برده‌اند و برخی نیز می‌پندارند که اگر اجزایی از سنت فلسفی به‌درستی بسط می‌یافت، به اندیشه مدرن نزدیک می‌شدیم، مثلاً اگر اصل اتحاد عاقل به معقول ملاصدرا به‌خوبی پرورده می‌شد سر از اتحاد سوژه و ابرژه در آگاهی

و سوژتکونیوسم درمی‌آورد. اگر آرای آخوند خراسانی و علامه نائینی که بادهای غربی بر آنها برخورده بود، تداوم می‌یافت به مشروطیت واقعی و تجدد دست یافته بودیم.

اما «تجددها»ی پس از تجدد غربی در کلام کسانی دیده می‌شود که از منظر و موضع پست‌مدرن به تاریخ غرب و تجدد می‌نگرند و معتقدند تجدد غربی وارد دوره‌ای تازه به اسم پست‌مدرن شده است؛ دوره‌ای که همه جوامع غیرغربی می‌توانند در کنار تجدد غربی تجدد خاص خویش را داشته

باشند. به‌زعم آنان دوره‌پست‌مدرن، دوره تکثر و تنوع است، دوره فرهنگ‌ها و هویت‌های چندگانه است، دوره هویت‌های چهل تکه است و از این‌رو تجدد غربی یگانه تجدد ممکن و همه‌شمول نیست و تجدد‌های دیگر نه‌تنها ممکن‌الوقوعند، بلکه واقعتاً و تحقق دارند. عقلانیت ابزاری و به‌تبع آن تجدد غربی، تنها عقلانیت و تجدد ممکن نیست، بلکه جامعه‌های غیرغربی می‌توانند -و اکنون نیز توانسته‌اند- به عقلانیت و تجددی متمایز از عقلانیت و تجدد غربی برسند. قائلان به اینس نظریه به‌راحتی

ترکیب‌هایی مانند «تنوع مدرنیته» و «مدل‌های غیرغربی مدرنیته» را به‌کار می‌برند. آنان گمان می‌کنند تجدد غربی به‌تمامیتش رسیده و تجدد‌های دیگر می‌توانند عرض‌اندام کنند. برخی از آنان در این میان طبعاً به تجدد‌هایی مانند تجدد «ایرانی»، «ژاپنی»، «چینی»، «هندی»، «برزیلی»، «مصری» و... اعتقاد دارند.

در نقد این دو رویکرد باید گفت که رویداد تجدد طی فرآیندی بطنی، تدریجی و بسیار پیچیده که از اواخر قرون وسطا آغاز می‌شود، صرفاً در غرب عالم به‌وقوع می‌پیوندد و آهسته‌آهسته مظاهر، محصولات و میوه‌هایش در قرن هجدهم و نوزدهم نمایان می‌شود و در قرن بیستم بیشتر دستاورد‌های آن منتق می‌شوند. علم و تکنولوژی مدرن همچنان درحال رشد و گسترش است و هر روز شاهد نوآوری‌ها و ابتکارات، به‌ویژه در تکنولوژی‌های تصویری و فضای مجازی هستیم. تجدد امری صرفاً غربی است و از نگرش و بینش انسان جدید به عالم و آدم پیدا شده و سپس مراحل تکوینش را پیموده است. اصل و بنیاد تجدد، بنابر رای هگل و هابرماس، خودبنیادی و خودموضوعی بشر (سوژتکنیویته) است. انسان پیش از تجدد، خودرای و خودآگاهی [نمایمت‌یافته فلسفی] و خودبنیادی را نش و اساسش تجربه نکرده بود. نمونه و مصداق بارز انسان دوره تجدد، فاوست است که روحش را به شیطان فروخته تا مالک و صاحب همه چیز شود، بر زمین و زمان حکم راند، آسمان‌ها و زمین را به‌نفع خود دگرگون سازد و دریاها و صحراها را مطابق میل و اراده‌اش تغییر دهد.

بنیادگذاران راستین تجدد فیلسوفانی هستند که معتقدند انسان به‌عنوان معیار هستی و نیستی باید فرمانروا و سلطان عالم باشد، باید در جای خدا بنشیند و همه چیز را به‌نفع خود تسخیر و تصرف کند و از هر آنچه هست به‌نفع خود بهره‌برداری کند. به‌عبارت دیگر انسان غربی در عصر جدید به سوژه‌ای بدل می‌شود که به همه چیز به چشم ابرژه قابل‌تملک، تصرف و بهره‌برداری نگاه می‌کند. چنین انسان و چنین تجددی فقط در غرب پیدا شده است. تجدد غرب‌محور است و هیچ‌جای دیگری خالق مولد یا واجد آن نبوده است. آنچه بعدها در جامعه‌های دیگر رخ داده، تجددمای (مدرنیزاسیون) و تشبه و تأسی به تجدد غربی بوده، نه تجدد اصلی. تجددمای (مدرنیزاسیون) جامعه‌های غیرغربی درواقع تقلید و اقتدا به تجدد غربی است، نه امری اصیل. ماکس وبر می‌گوید تنها در غرب است که علم مدرن پدید آمده. غیر از غرب هیچ تمدنی صاحب یک شیمی عقلانی نشد. فقط غرب با حقوق قانونی آشنا بود. فقط در غرب موسیقی مدرن وجود داشته است. فقط در غرب ادبیات چایی، مانند مطبوعات و گاهنامه‌ها رایج شد. فقط در غرب است که دیوانسالاری تخصصی و کارآزموده- که تکیه‌گاه دولت و اقتصاد جدید است- پیدا شد. پارلمان‌های متشکل از نمایندگان مردم و دولت به‌مشابه یک نهاد سیاسی مبتنی بر قانون اساسی، تنها در غرب مشاهده شده است. ماکس وبر می‌نویسد که مسائل جهانی تاریخ را فرزندان ادنیای فرهنگی مدرن اروپا باید در پرتو این پرسش ببیندیشند که چه پیوندی از رویدادها منجر به این شده که به‌ویژه در سرزمین‌های غربی و فقط در این سرزمین‌ها آن پدیده‌های فرهنگی به‌وجود می‌آیند که جهت‌گیری تحولات‌شان اهمیت و اعتبار جهانی یافته است.

تجدد غربی امری ذاتاً متحرک، سیال، سیار، فراگیر و جهانگیر است و از این‌رو همان نخستین مراحل تکوینش شروع به بسط و گسترش در دیگر نقاط عالم کرد و امروز هیچ‌نقطه‌ای نیست که تجدد به آنجا قدم نگذاشته باشد.

اکنون تجدد غربی تمام عالم را فراگرفته است و همه جوامع به‌واسطه مدرنیزاسیون با محصولات تجدد غربی زندگی می‌کنند. ما با دستاوردها و تکنولوژی‌های تجدد

غربی از خواب بیدار می‌شویم و با همان‌ها نیز به خواب می‌رویم. تجدد غربی زمانی وارد جامعه‌های غیرغربی شد که سنت‌های تاریخی آنها متصلب و از زایندگی و رشد افتاده و ناتوان شده بود. من ضمن توجه و احترام گذاختن به فرهنگ‌ها و هویت‌های غیرغربی، نظر هابرماس را می‌پذیرم که تجدد عبارت‌گرای غربی همه‌شمول است و چیزی به اسم تجدد غیرغربی وجود نداشته و ندارد. بدون دلایل، شواهد و قرائن کافی، نمی‌توان به سهولت از «تنوع مدرنیته‌ها» سخن گفت.

«تجددها»ی پیش از تجدد غربی و «تجددها»ی پس از تجدد غربی هر اسمی داشته باشند نمی‌توانند تجدد (مدرنیته) نامیده شوند. تجدد غربی واجد اصول و مبانی فلسفی منحصر به‌فردی است که نظیرشان در جاهای دیگر دیده و تجربه نشده است. همان‌طوره که اشاره شد سوژتکنیویته صرفاً یک اصل فلسفی نیست، بلکه بنیادگذار و صورت‌بخش دوره‌ای است که تجدد غربی شکل می‌گیرد، بعید است این اصل اساسی و دوران‌ساز در جایی غیر از غرب ریشه داشته باشد. واقعیت این است که تجدد تاکنون «دیگری» را به‌تعبیر هگل به‌رسمیت شناخته و همسواره دیگری را پیرامونی تلقی کرده و به مرکز راه نداده است. ما «مدل‌های غیرغربی مدرنیته» نداریم، نه پیش از تجدد غربی، تجدد داریم و نه پس از تجدد غربی. تجدد، ذاتاً حیث‌نظری و عملی، فقط به دوره مشخصی از تاریخ غرب و اروپا مربوط می‌شود و نه به هیچ‌تاریخ جغرافیای دیگری.

درست است که متفکران پست‌مدرن- که اندیشه‌همه‌شان قابل احترام، تحسین و آموزنده است -از تجدد و عقل و همه‌شمولی آن انتقاد و در همه ارکان و اصول مدرنیته با بحث‌هایی مناسب و عمیق تردید و تشکیک کرده‌اند. اما می‌توان گفت که متفکران پست‌مدرن خودشان از غرب سربرآورده‌و اصالتاً غربی‌اند. اندیشه‌پست‌مدرن اندیشه غربی است و هرگز ریشه و رگه شرقی در آن دیده نمی‌شود.

طبعاً زندگی روزمره پست‌مدرن‌ها هم مطابق قواعد مدرن تنظیم می‌شود و همه آنان در درون دموکراسی‌های غربی زندگی کرده و می‌کنند، اگرچه انتقاد‌های بنیادین و تندى به‌همین دموکراسی‌ها و سازوکار‌های آن دارند. با وجود این تاکنون در غرب چیزی به اسم سبک زندگی پست‌مدرن جانشین شیوه زندگی مدرن نشده است. جهان کنونی همچنان بر مدار قوانین و قواعد طرح و تاسیس شده در تجدد غربی می‌چرخد. هنوز آن «تفکر دیگر» و آن اندیشه و عمل غیرمتافیزیکی و غیرمتجددانه و آن زیست‌جهان دیگر‌گونه‌در عالم کنونی مشهود نیست و خود‌صاحب‌ایده که همه‌پست‌مدرن‌ها به‌نحوی او اثر پذیرفته‌اند، آن را متعلق به‌فرآیدی دیگر و شاید پس‌فرآیدی دیگر می‌دانست.