

بررسی و تحلیل افکار و آثار مصطفی رحیمی

آرزو ابراهیمی دینانی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

دکتر یدالله جلالی پندری

دانشیار زبان و ادبیات فارسی و عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

چکیده

مصطفی رحیمی (۱۳۸۱-۱۳۰۴)، یکی از نویسندگان، مترجمان و اندیشمندان معاصرست که با وجود آثار ادبی و تحقیقی ارزشمندی که از خود بر جای گذاشته است، در میان بسیاری از ادب‌پژوهان همچنان ناشناخته مانده، در معرفی وی، تا حد زیادی بی‌توجهی شده است.

مصطفی رحیمی، هرچند کمتر به عنوان یک نویسنده صاحب‌نظر، و بیشتر به عنوان «مترجم آثار سارتر»، در جامعه ما شناخته شده، اما باید گفت که او، علاوه بر تأثیر چشمگیری که در معرفی متفکر بزرگ غرب، «ژان پل سارتر» و مکتب معروف وی، «اگزیستانسیالیسم» به هموطنان خویش داشته، خود صاحب عقاید و اندیشه‌های ارزشمندی است که شایسته تأمل و بررسی همه‌جانبه است.

از جمله دیدگاه‌های عمده وی که در این مقاله به آن پرداخته شده است، «تمدن غرب و فرهنگ بازرگانی» است که در واقع، بنیان و زیربنای اندیشه‌های سیاسی او را تشکیل می‌دهد. نگاه ویژه این نویسنده متفکر به مقوله «روشنفکر و روشنفکری» و حل مشکلات ناشی از فهم نادرست آن، از دیگر مباحث قابل تأمل در این نوشتار است که علاوه بر دیدگاه‌های عمده دیگر وی، یعنی «سارتر و مکتب او»، بررسی و تشریح لایه‌های پنهان «اندیشه حافظ» و در پایان «ادبیات و هنر»، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: مصطفی رحیمی، فرهنگ بازرگانی، ژان پل سارتر، روشنفکر.

مقدمه

مصطفی رحیمی در سال ۱۳۰۵ در نایین متولد شد. تحصیلات ابتدایی را در همان شهر به پایان رساند و برای تحصیلات دوره اول دبیرستان به یزد رفت و دوره دوم دبیرستان را در اصفهان خواند و سپس به تهران آمد و در دانشکده حقوق به ادامه تحصیل پرداخت. در سال ۱۳۳۷ به فرانسه رفت و در دانشگاه سوربن دوره دکترای خود را گذراند. در پاریس با افکار ژان پل سارتر آشنا شد. در بازگشت به تهران وارد دادگستری شد. در سال‌های دهه ۴۰ به ترجمه پرداخت، و مدتی در دانشگاه تهران ادبیات غرب را تدریس کرد.

آنچه که نگارنده را به نوشتن مقاله‌ای درباره افکار و آثار نویسنده روشنفکر معاصر، مصطفی رحیمی برانگیخت، در ابتدای امر، شگفتی ناشی از ناشناخته ماندن این شخصیت متفکر در ایران بود و سپس اندیشه‌های روشنگرانه و خاص این نویسنده در آثارش. کسی که با ترجمه‌هایی که از سارتر، دوبوار، کامو، برشت و دیگران انجام داد نقشی بسیار مؤثر در شناساندن مکاتب فلسفی، هنر و ادبیات غرب داشت.

به جرأت می‌توان گفت رحیمی، بیش از آنکه به عنوان روشنفکری صاحب‌نظر در ایران مورد توجه قرار گیرد، در مقام یک مترجم ساده از وی نام برده شده است؛ که البته این، نهایت بی‌انصافی در حق نویسنده پراهمیتی چون مصطفی رحیمی می‌تواند باشد، چنانکه کتاب مستقلی که به طور کامل و صحیح، معرف افکار و عقاید او باشد نوشته نشده و مقالات ارائه شده در این باب نیز بسیار اندک است. واقع‌بینی و عدالت‌خواهی در افکار روشنگرانه رحیمی در جای جای آثار وی به چشم می‌خورد، بطوری‌که هر خواننده‌ای با مطالعه این آثار، به تفاوت و تمایز عقاید و تفکرات او پی خواهد برد و در ملقب ساختن صاحب این اندیشه‌ها به متفکر تردید نخواهد کرد.

تمدن غرب و فرهنگ بازرگانی

تقریباً در کل آثار مصطفی رحیمی، رنگ و بوی سیاست از یک طرف و بحران‌های اجتماعی - که راه حل مورد نظر خویش را برای رفع آنها نوشتن می‌دانست - از طرف دیگر قابل مشاهده است.

او همواره از تمدن غرب و از فرهنگ حاکم بر این تمدن که با نام با مسمای «فرهنگ بازرگانی» از آن یاد می‌کند، اظهار نگرانی نموده، سعی بر آن دارد تا حقیقت این تمدن و فرهنگ کاذب را به مردم ناآگاه بشناساند. وی بیشتر نگرانی خود را از ناحیه افکار مسحور شده این فرهنگ بیگانه اظهار کرده، آن را

«امپریالیسم فکری» می‌نامد که به اندازه امپریالیسم سیاسی و اقتصادی فاجعه‌آفرین است و عامل عمده ایجاد عقده حقارت در میان مردم و از خود بیگانگی یک ملت است.

اینجاست که رحیمی خود را در جایگاه یک روشنفکر متعهد و رسالت‌مند قرار می‌دهد که باید واقعیات پنهان-مانده در پرده ابهام را برای آنانکه فکر و ذهن حویث را مسخر فریب‌های غربیان کرده‌اند، برملا کند. پس، می‌پرسد: «آیا برآستی غرب در جهان فلسفه، هنر، دانش و اخلاق بر ملت‌های دیگر برتری دارد؟ با توجه به اینکه بیشتر فیلسوفان و دانشمندان و هنرمندان نامدار جهان از اروپا برخاسته‌اند» و با پاسخ منفی به این پرسش، با شیوه‌ای عالمانه استدلال می‌کند که: «اگر فلسفه و دانش در دوران جدید در اروپا نشکفته، علت آن را باید در عوامل طبیعی و جغرافیایی جست» (رحیمی، «غرب و شرق در تسلط و رهایی»، ص ۱۰۴).

علاوه بر این، او از عوامل دیگری چون عامل نقل‌کننده فرهنگ از یک سرزمین به سرزمین دیگر (که مستعد پرورش تمدن و فرهنگ است) و نیز سیر درونی پدیده‌های فرهنگی (فلسفه و هنر و دانش) یاد می‌کند که در واقع، دلایل شناخته شدن غرب با عنوان خاستگاه فیلسوفان، دانشمندان و هنرمندان است، چراکه به اعتقاد او، فلسفه و علم از آسیا و هنر از یونان و روم به اروپا برده شد.

رحیمی برای تعریف «فرهنگ بازرگانی»، تمدن غرب را به دو گونه عمده تقسیم می‌کند: یکی تمدنی که تولستوی و راسل و رومن رولان و مانند ایشان نماینده‌اند و دیگر تمدنی که در هند، گاندی به مبارزه با آن پرداخت؛ تمدن اول دنباله تمدن بشری و دیگری که می‌توان برای سهولت فهم، نام آن را «فرهنگ بازرگانی» نهاد، همه، سودجویی و توحش است. (رحیمی، «گاندی»، ص ۱۲۰).

نویسنده مورد نظر ما، برای نشان دادن چهره واقعی فرهنگ مذکور، از رسوا نمودن جنبه‌های تاریک و دور از نظر آن هیچ ابایی ندارد و منظور اصلی خود را نه طرد صنعت که انتقاد از فرهنگ بازرگانی بیان می‌کند؛ فرهنگی که «از آفریدن و ابداع وحشت دارد». (رحیمی، «گناه سارتر»، ص ۶۴).

او همچنین درباره نابودی عواطف و احساسات خالصی که اساس تکامل و تعالی انسان هستند در عصر ماشین و تکنولوژی - که از جمله دستاوردهای این فرهنگ تازه است - می‌نویسد: «در عصر تسلط ماشین، پدر و مادر فرصت و امکان دوست داشتن فرزندان خود را ندارند... مردن بچه به همان اندازه تأثیر می‌کند که گم شدن یک مداد!» و در یک جمله نیازهای حقیقی انسان را چنین تعریف می‌کند: «انسان به هدف، به تعالی، به عشق و به شعر نیاز دارد»، عناصری که در فرهنگ موسوم به بازرگانی و عصر ماشین کمیاب و شاید هم

نایاب است و اگر هم محبتی باشد و مجلسی و دوستی «عفونت تسلط ماشین، حتی مجلس صحبت دوستانه را آلوده می‌کند». (رحیمی، «بچه‌های کوچک و مسأله بزرگ این قرن»، ص ۱۲-۱۵).

باور رحیمی بر این است که زندگی نسل جوان را از هرگونه معنویت و هدفی زوده‌اند و غرایز کور را جانشین احساسات شریف انسانی کرده‌اند و در اینجا فراموش کردن جوهر زندگی عجیب نمی‌نماید. این حیاتی است که فرهنگ بازرگانی برای بشر قرن بیستم تدارک دیده است.

او به طور کلی در ضمن تشریح و تبیین دو تقسیم‌بندی به ذکر واقعیاتی قابل تأمل می‌پردازد که بیان آن خالی از فایده نیست؛ وی آنجا که دموکراسی را به دو بخش غربی و شرقی تقسیم می‌کند (غربی مربوط به اروپای غربی و شرقی مربوط به اروپای شرقی)، دموکراسی غربی را «اسیر چنبر روابط سرمایه‌داری» می‌داند، سرمایه‌داری‌ای که مستقیماً در برابر انسان‌سالاری قرار می‌گیرد و در ادامه باز هم پای فرهنگ بازرگانی حاکم بر جامعه غرب را به میان می‌کشد و ناسازگاری آن را با رشد اندیشه و تفکر، عامل دیگر نبود دموکراسی واقعی در غرب و اسارت آن در چنگال سرمایه‌داری و رشد این فرهنگ می‌داند. از طرف دیگر «دموکراسی غربی "اختصاصی" و داخلی است و این برخلاف اصول مردم‌سالاری راستین است» (رحیمی، «انسان‌سالاری»، ۱۴۰-۱۴۴). بخش دوم، یعنی دموکراسی شرقی را نیز به دلایل مختلف، از جمله اینکه «عملاً با آزادی فکر مخالفت ورزیده است»، از انسان‌سالاری به دور می‌داند. (همان، ص ۱۵۰).

اما تقسیم‌بندی دیگری که به نظر رحیمی کاملاً اشتباه و نابجا صورت گرفته، تقسیم جهان به دو قطب شرق و غرب و یا تقسیم آسیا به خاور دور، میانه و نزدیک است (که در آن اروپا را مبدأ دوری و نزدیکی قرار داده‌اند). این تقسیم‌بندی که توسط اروپائیان انجام گرفته از نظر نویسنده مورد نظر ما کاملاً مردود است. زیرا تقسیم بشر به ملل مختلف به عواملی چون سابقه مشترک فرهنگی، زبان، دین و نژاد برمی‌گردد؛ عواملی که هیچ یک از آنها نقشی در تقسیم‌بندی اروپائیان نداشته است و پس از آن به طور عیان و آشکارا رد پای شرق و شرقیان بی‌تمدن (!) را در تمام رشته‌هایی که غرب خود را موجد اصلی آن می‌پندارد، نشان می‌دهد؛ از جمله در علم، تمدن، فلسفه، دموکراسی و ... (رحیمی، «غرب و شرق در تسلط و رهایی»، ص ۱۱۲-۱۲۱).

رحیمی نگران است از اینکه فاجعه سنگین زندگی ما، نه فقط پذیرفتن این تمدن بیگانه و بی‌هویت، بلکه شیفتگی و جذب ما به این بت بزرگ است، به طوری که چشممان را بر عیوب آن کور کرده است؛ عیوبی همچون «دروغ و تبلیغات» که «دیرگاهی است از ارکان جدایی‌ناپذیر فرهنگ بازرگانی شده است» (رحیمی، «بهشت برای کیست؟»، ص ۲۳).

بی‌تردید، پذیرش و باور این فاجعه سنگین برای آزادیخواهی چون مصطفی رحیمی کاری است بس دشوار، تا جایکه احساس بیدار تعهد و مسئولیت اجتماعی او، وی را به نقد کتابی به نام «بهشت برای گونگادین نیست» وامی‌دارد، کتابی که به نحوی از همین فاجعه بزرگ نشأت گرفته است. در این کتاب شخصی به نام علی میردیرک‌وندی از اهالی لرستان، با نهادن اسم «گونگادین» -خائن بزرگ ملت هند- بر خود، به رسم جاسوسی و خیانت خویش می‌بالد!

این کتاب به قدری خشم و نفرت رحیمی را برمی‌انگیزد که با زبانی تلخ و طعنه‌آمیز، به نویسنده آن و آنهایی که با لحنی مسامحه‌آمیز معرف وی بوده‌اند و یا حتی در نشر و تبلیغ این اثر نقشی داشته‌اند، می‌تازد، چون او را فردی می‌داند که «لجن به چهره خود می‌مالد» و رسماً و علناً به ما و ملت ما دشنام می‌دهد (همان، ص ۲۳-۲۹).

جالب توجه است که رحیمی با رعایت کامل انصاف در مورد مسأله ریشه‌های تسلط‌طلبی و غیراصیل بودن تمدن مغرب‌زمین، اشاره می‌کند به اینکه این تمدن به خودی خود و از همان ابتدا به این روش کنونی یعنی استعمار و استثمار آشنا نبوده است؛ «اروپا هم سرزمینی بوده همچون سرزمین‌های دیگر» و حقیقت این است که «حاکمیت فرهنگ بازرگانی» در قرون اخیر در این سرزمین ریشه خشونت و سلطه‌جویی را دوانیده است (رحیمی، «غرب و شرق در تسلط و رهایی»، ص ۱۲۸).

رحیمی به متفکرانی که تمدن غرب را به دو رکن خلاصه می‌کنند یعنی عقل (از یونان) و اخلاق (از مسیحیت)، با جدیت تمام خرده می‌گیرد و خوانندگان را به اصل ماجرای که با تحریف کامل، به نفع غرب و «فرهنگ بازرگانی» ورق خورده است آگاه می‌کند و به دنبال آن راه رهایی از هجوم این فرهنگ را پیش پای ما می‌گذارد.

راهکار بنیادی رحیمی در این زمینه، برای رهایی از تقلید کورکورانه از این فرهنگ و تمدن، جز دست یافتن به فرهنگ ملی نیست؛ او معتقد است: «در این کار باید از سه گمراهی دوری جست: یکی نفی مکانیکی گذشته، دوم پناه بردن به گذشته و سوم تقلید از دیگران و اقتباس در بست و کورکورانه» (همان، ص ۱۳۵). نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که تأثیر یک فرهنگ در فرهنگ دیگر نباید همراه با استبداد، جبر و خواست یک طرف باشد بلکه باید آزادانه صورت گیرد و با تساوی امکانات. بنابراین در این عصر که عصر ترقی تکنولوژی است نمی‌توان بدون پذیرفتن کوچکترین تأثیری از فرهنگ پیشرفته غرب، به گذشته رجوع کرد بلکه باید ضمن استفاده از راهبردهای تمدن صنعتی، از «فرهنگ بازرگانی» آن دوری جست.

روشنفکر و روشنفکری

نگاه تازه‌ای و ویژه‌ای که رحیمی به مقوله روشنفکری داشته، از هر نظر قابل توجه و تأمل است. از دیدگاه این نویسنده، «حدّ اعلاّی انحطاط روشنفکری، گدایی است» و گدایی جز به معنای امید و انتظار برای اینکه دیگران دست به کاری بزرگ بزنند و موقعیت را از آنچه هست به آنچه بهتر است تغییر دهند، نیست و بر ضد چنین امید و انتظاری باید مبارزه کرد. (رحیمی، «ملت و روشنفکران»، ص ۱۹۷).

وی معتقد است که روشنفکر باید اندیشه نو و تازه‌ای برای به ظهور رساندن داشته باشد و گرنه همواره، چشم انتظار به دستی غیبی که خاتمه‌دهنده ستم‌ها و پلیدی‌های زمانه او باشد دوخته است. امید لازمه حرکت است ولی هرگز کافی نیست، بویژه وقتی جای عمل را بگیرد.

رحیمی از آگاهی و انتقال آن به مردم به عنوان اصل اساسی کار روشنفکران یاد می‌کند. او معتقد است که روشنفکر باید در میان مردم رفته، به آنان آگاهی‌های لازم را بدهد و جای تردید نیست که غرور و تفرد در این امر او را از رسیدن به هدف خویش باز می‌دارد. تئوری یا به عبارت بهتر اندیشه‌های ذهنی، خواه ناخواه بر عمل، تأثیرگذارند و آگاهی دادن به جامعه مردمی برای بارور شدن اندیشه‌های یک روشنفکر لازم، بلکه ضروری است.

او پس از بیان ضرورت آگاهی دادن روشنفکر به جامعه خویش به این نتیجه مهم دست می‌یابد که وجود روشنفکر، منوط به وجود جامعه و مردم بوده، بدون آن هرگز کاری از وی ساخته نیست؛ بطوریکه «اگر روشنفکران را به چاشنی تشبیه کنیم، باید گفت هیچ‌گاه از این ماده به تنهایی کاری ساخته نبوده است». (همان، ۲۰۰-۲۰۱).

عواملی که در جدایی روشنفکران از جامعه خود دخالت دارند، بنابر نظر رحیمی عبارتند از: «پناه بردن به گرمخانه تخصص و معلومات خود»، گرایش به گذشته و فراموش کردن آینده با نام دین‌گرایی و دفاع از مذهب، جسنجوی سرمشق کار خویش در ملل دیگر و... (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵).

نکته قابل توجهی که رحیمی در این مورد متذکر می‌شود این است که نزدیکی روشنفکر با مردم به معنی پذیرفتن افکار، آداب و طریقه آنها نیست، بلکه به معنی جلب اعتماد مردم و در نتیجه مدد آنهاست برای پیشرفت و رسیدن به آگاهی در جهت دگرگونی در مسیر درست.

او بر این باور است در روزگار معاصر، روشنفکران از مردم دور افتاده‌اند و عامل اصلی جدایی آنان از طبقات مختلف اجتماع و مردم، مادی شدن در حد افراط روشنفکر است و اینکه به علت بی‌سوادی و فقر اکثریت

مردم در ایران «روشنفکر تا مدت‌ها از طبقه بالای اجتماع برمی‌خیزد»؛ به نظر وی تنها یک راه راست و درست برای روشنفکر باز است: «راهی که به میان مردم می‌رود». (همان، ص ۲۱۱). بدیهی است که این راه راهی است پر بیم و خطر؛ در نتیجه کار روشنفکر نیز آمیخته با خطرها و دشواری‌های بی‌شمار است و دو دلیل عمده آن این است که اولاً توده مردم فاقد کمالات معنوی هستند و وظیفه روشنفکر دگرگون ساختن آنهاست، ثانیاً اعتماد مردم نسبت به این قشر (روشنفکران)، از بین رفته است.

نویسنده مورد نظر ما، در بیان علت دید نامطمئن مردم نسبت به روشنفکران جامعه خود، بار دیگر پای تمدن غرب را به میان کشیده عامل اصلی دور شدن قشر روشنفکر از مردم را وجود تمدن غرب در ایران می‌داند، حال آنکه این قشر با گزینش راه نزدیک شدن به مردم، بی‌شک به نتایج بهتری دست می‌یافتند.

او استدلال می‌کند به اینکه تمام جنبه‌های موجد دوری روشنفکر از مردم به تمدن مصرفی غرب منتهی می‌شود. برای مثال تجمل‌پرستی از مهمترین این جنبه‌هاست که این تمدن، پیش پای روشنفکران می‌گذارد؛ تجملی عقیم که هرگز به آن نمی‌رسند و به تدریج وقتی که آنان را در جهان عمل از مردم جدا ساخت، در جهان تفکر و اندیشه نیز از آنها جدا خواهد شد؛ در یک کلام، قبول تمدن مصرف مساوی است با تبعیت محض از تفکر و فرهنگ بازرگانی.

در پایان این مبحث، ذکر دیدگاه رحیمی درباره دکتر شریعتی و جلال آل احمد از زبان خود وی، خالی از فایده نیست؛ او درباره شخصیت مشهور و محبوبی چون شریعتی می‌گوید: «من آثار شریعتی را خوانده‌ام... شریعتی یک خطیب است نه متفکر و با خطابه نمی‌شود تفکر ورزید. در دورانی که آریامهر، علیه اللعنه، همه چیز را سانسور می‌کرد و خلاً فکری وجود داشت، شریعتی آن خلاً را با الهیات سیاسی پر کرد، به جای آموزش و بالا بردن آگاهی مردم» (محبی، «روشنفکری برتر از زمان»، روزنامه شرق، ۳۰ مرداد/۱۳۸۴).

و در مورد آل احمد و جامعه همانند او معتقد است: «جامعه ایرانی در سال‌های دهه ۱۳۵۰، بالقوه آماده پذیرش حرف‌ها و تندروی‌ها بود. اما رسالت روشنفکر یک چیز دیگری است. کار روشنفکر استفاده از فرصت‌ها برای زمین زدن حریف نیست، این کار سیاستمداران است؛ روشنفکر کسی است که برتر از زمانه خود را می‌بیند. در آن روزگار اگر کسی حرف‌های اساسی می‌زد و می‌خواست حقیقت را نشان دهد و با آموزه‌های فرهنگی منفی و خرافی درافتد، متهم می‌شد به اینکه غرب‌زده است و... کسی به دنبال فکر نبود. می‌گفتند که روشنفکران پیشاهنگ انقلابند، اول انقلاب می‌کنیم، بعد درباره آن فکر می‌کنیم! حتی جلال آل احمد گاهی به من می‌گفت: نوشته‌های تو به نفع ساواک است! و من درمی‌ماندم که چه جواب بدهم.

دوستش داشتم ولی با او مخالف بودم و می‌دانستم که حسن نیت دارد و دردمند است اما راه را نمی‌دانست؛ عجول بود، راست می‌گفت جهنم را با حسن نیت فرس کرده‌اند». (همانجا). البته توجه به این نکته ضروری است که برخی از اندیشه‌های رحیمی دربارهٔ غرب و فرهنگ بازرگانی، متأثر از چپ‌گرایی اوست که حاصل آن، بدبینی وی نسبت به غرب بوده است.

سارتر و مکتب اگزیستانسیالیسم

مصطفی رحیمی در دههٔ ۱۳۴۰ پس از آشنایی با اندیشه‌های متفکر مشهور فرانسوی «ژان پل سارتر»، تا مدت‌ها دوست‌دار و هواخواه دیدگاه‌های او دربارهٔ «ادبیات متعهد» باقی ماند. آشنایی و نزدیکی او با سارتر تا جایی پیش رفت که در ژوئن ۱۹۷۵ (برابر با سی‌ام خرداد ۱۳۵۴)، همزمان با سالروز هفتاد سالگی سارتر، مصاحبه‌ای دوستانه و رودررو با سارتر انجام داد و آن را عیناً در کتابی تحت عنوان «آنچه من هستم» به چاپ رساند. باید گفت رحیمی، با ترجمه‌های خود از برخی آثار سارتر و نگارش مقالات متعدد در باب اندیشه‌های وی، نقش مهمی را در معرفی و شناخت این اندیشمند برجسته ایفا کرد. هرچند برخی بر این نظرند که «در فلسفهٔ وجودی و دیدگاه‌های فلسفی سارتر تبحری چشمگیر نیافت». (آذرنگ، «پایانی که می‌توانست جز این باشد»، بخارا، ش ۲۴، ص ۳۰۷).

او در خلال سخنان خویش درمورد اروپائیان و فساد اخلاقی فراگیر در زندگی ایشان، سارتر و برشت را از این دستهٔ بزرگ -که زیر سیطرهٔ تمدن غرب هویت خود را از یاد برده‌اند- متمایز می‌کند، چراکه از دیدگاه او، اینان بیدارانی هستند که بیداری آگاهانهٔ آنها، مانع اختلاط اهداف و غایات درونی آنها با آرمان‌های نداشتنهٔ مردم سادهٔ اروپایی می‌شود که بی‌هدف و حیران از بام تا شام کار می‌کنند و همچنان ردای غفلت را به دوش می‌کشند.

چنانکه می‌دانیم سارتر یکی از مهمترین نمایندگان مکتب مشهور «اگزیستانسیالیسم» محسوب می‌شود. مکتبی که در آن، آزادی و اصالت وجود انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و تعهد و مسئولیت در برابر آنچه برمی‌گزیند از لوازم اصلی این آزادی به شمار می‌آیند.

رحیمی در بیشتر گفته‌ها و نوشته‌های خود از سارتر و نظریات وی یاد می‌کند و غالباً حق را به جانب او دانسته سعی می‌کند برحق بودن فلسفهٔ این نویسندهٔ بزرگ را تا حد امکان به اثبات برساند. او همچنین در مقابل کسانی که به ضدیت و مخالفت با افکار سارتر می‌پردازند با جدیت مقابله می‌کند. مثلاً در مقاله‌ای که

بر یکی از آثار سارتر با عنوان «شیطان و خدا» نوشته است، به اثبات این نکته می‌پردازد که اتهام فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم او به فلسفه‌ای فردی از روی خطا بوده است (رحیمی، «شیطان و خدا»، ص ۶۶)؛ و در جای دیگر او را از گروه بدبینان جدا ساخته، می‌گوید: «از فیلسوفان معاصر، سارتر نسبت به تمام رشته‌های فرهنگ بورژوازی بدبین است اما خروج بشر را از این مهلکه ممکن می‌داند و عقیده دارد که اندازهٔ این امکان به قدر همت همهٔ مردمان است. اگر جهانیان دست روی دست بنشینند [بگذارند]، این امکان به صفر می‌رسد و اگر همه بکشند این امکان به نهایت خواهد رسید. به همین دلیل سارتر را نمی‌توان از گروه بدبینان شمرد» (رحیمی، یأس فلسفی، ص ۲۸). از نظر او سارتر نه تنها بدبین نیست بلکه نویسنده‌ای است که می‌خواهد قلم را در خدمت اندیشه و اندیشه را در خدمت بشر بکار گیرد.

باید گفت رحیمی به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های سارتر قرار گرفته اعتقاد دارد که تفسیر بسیاری از افراد از فلسفهٔ این اندیشمند بزرگ، نابجا و غلط است و آنچه که موجب چنین تفاسیر اشتباهی از مکتب سارتر شده در دو مورد خلاصه می‌شود: اول دشوارفهم بودن فلسفهٔ سارتر و دوم شیوهٔ خاص نویسندگی او.

از نظر او، علت اصلی زشتی و وحشت‌انگیز بودن شکل نوشته‌های سارتر تا سال ۱۹۴۸ باوری است که او در مورد هدف ادبیات و هنر دارد. هدف این دو رشته تغییر جهان است و آنچه که در اصل باید در آن تغییر و تحولی صورت گیرد همین زشتی‌ها و پلیدی‌هاست؛ پس «آنچه که هنرمند باید نشان دهد بدی و پلیدی است» (رحیمی، «در جستجوی بشریتی بی‌نقاب»، ص ۳۷).

بنابراین، رحیمی آثار اولیهٔ سارتر را نوعی عبرت و درس، یا به عبارت دیگر رسیدن به حقیقت خوبی و زیبایی از طریق طرد جنبه‌های منفی‌ای که در آن آثار می‌خوانیم یا می‌یابیم معرفی می‌کند و پایهٔ افکار او را در آثار نخستینش با این عبارت موجز بیان می‌کند که: «برای اجرای وظایف بشری نیازی به امید نیست» (همانجا).

رحیمی محیط اجتماعی سارتر را نیز در طرز نوشتار او بی‌تأثیر نمی‌داند اما بطور کلی، اساس مکتب نویسنده (اگزیستانسیالیسم) را القاء اندیشه می‌شمارد، که البته خود به آن کاملاً پایبند بوده است. (همان، ص ۳۸).

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که مصطفی رحیمی در مقالاتی که در موضوع اندیشه‌های سارتر می‌نویسد مقصودی جز نمایاندن چهرهٔ حقیقی سارتر و ماهیت اصلی افکار او به خوانندگان ندارد. او در پی آن است که مانع قضاوت‌های نادرست خوانندگان آثار این نویسنده، در مورد جهان‌بینی‌اش شود. این مسأله که افراد زیادی حکم به بدبین بودن این متفکر فرانسوی می‌کنند و یا برداشتی تاریک از مکتب او دارند، با

تفسیرها و توجیحات رحیمی در مجموعه «یأس فلسفی» و روشن ساختن فلسفه و جهان‌بینی حقیقی سارتر، جنبه معکوس به خود می‌گیرد.

اصالت بشر از اعتقادات اصلی و زیربنایی سارتر در مکتب اگزیستانسیالیسم به شمار می‌آید. علاوه بر اصالت وجود انسان و آزادی بی‌نهایت او، عدم اعتقاد و باور به ماوراءطبیعت نیز از اندیشه‌های اصلی مکتب سارتر است (همان، ص ۴۳)، که سؤالات بی‌شماری را در ذهن انسان ایجاد می‌کند و از جمله مهمترین آنها اینکه اگر بشر نهایت همه چیز است و اگر به شرط عمل به سرمنزل نجات می‌رسد و طبع او به خودی خود تهی از هر جوهر است ولی آماده پذیرفتن همه چیز، و بالأخره اگر «در ماوراء جهان هیچ نیست، بشر نه در آسمان نقطه اتکایی دارد و نه در میان اشیاء»، پس... چگونه می‌توان مرگ و نیستی را به عنوان نهایت وجود بشر، بدون کوچکترین اعتقادی به ماوراء توجیه کرد؟

حتی آرمانی‌ترین انسان مکتب سارتر، که جلوه بارزی از بشر متکی به موجودیت خویش است، آن هنگام که مرگ و نیستی (با توجه به نظر خود سارتر که مرگ را مساوی با نیستی می‌داند) او را در هم می‌شکند، اصالت وی به کجا و چه کس می‌پیوندد؟ آیا باز هم ممکن است اصالتی برای این موجود انسانی که منحصرأ پاینده به آگاهی ناچیز و آزادی بی‌کران خویش است قائل گشت؟

شاید با ارائه دو راه حل در پاسخ به این پرسش‌هایی از تنگنای این معما تا اندازه‌ای ممکن باشد؛ پاسخ اول اینکه، انسان دارای دو جنبه وجودی جسم و روح است و مرگ وی تنها نیستی جسم اوست نه روحش. روح، پس از مرگ جسم، همچنان زنده و جاوید باقی می‌ماند. البته به گفته سارتر، روح کسانی که از تهی بودن وجود خویش رسته‌اند و آن را سرشار از هستی کرده‌اند. این پاسخ فرضی، خود به گونه‌ای غیرمستقیم نیازمند به پذیرفتن طرف دیگر قضیه یعنی اعتقاد به وجود ماوراء است (که چنانکه اشاره شد سارتر با آن مخالف است)، زیرا به راحتی می‌توان از جایگاه این جنبه وجودی زنده و جاوید سراغ گرفت که پس از مرگ به کجا تعلق می‌گیرد؟!

پاسخ دوم، اعتقاد احتمالی سارتر به مسأله تناسخ است که بعید می‌نماید او به این نظریه پاینده بوده باشد. پس، این معما همچنان لا ینحل باقی خواهد ماند.

آیا حقیقتاً می‌توان اصالت را با بشری دانست که با اینکه همیشه در حال انتخاب و گزینش است اما هیچکس او را یاری نخواهد کرد، چون «یاری مابعدالطبیعه دروغی بیش نیست»؟ او از کجا و از چه طریق معیار و شالوده‌ای مطمئن برای شناخت ارزش‌های متعالی خواهد یافت؟ اگر بشر را به هیچ نیرویی خارج از وجود او

نمی‌توان امیدوار کرد» (رحیمی، «سارتر و ادبیات»، ص ۵۴)، پس چگونه می‌توان به دستیابی به نیرویی برای رستگاری حقیقی که هنوز در وجود تهی او پذیرفته نشده امیدوار بود؟ شاید برای این سؤالات و سؤالات دیگری که در پی دارد، پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای نیز وجود داشته باشد. اما پرسش اصلی در این پژوهش از مترجم، مفسر و هوادار سرسخت آثار و افکار سارتر، مصطفی رحیمی است که با وجود اینکه از جمله متفکران معاصر و از مهمترین معرفان آثار و اندیشه‌های این اندیشمند بزرگ به ایرانیان و فارسی‌زبانان محسوب می‌شود، اما جایی برای جواب به سؤالات اساسی و مهم خوانندگان باقی نگذاشته است. علت این امر بی‌شک برای هر فردی که خواستار شناخت و آگاهی هرچه بیشتر از مبانی فکری سارتر و تأیید برخی نظریه‌های روشن‌بینانه رحیمی است قابل اهمیت است.

اندیشه حافظ در «حافظ اندیشه»

در میان تمام بحث و جدال‌های سیاسی و اجتماعی که همواره محور اصلی مباحث رحیمی در مقالات او را تشکیل می‌دهد، به کتابی از او برمی‌خوریم که قهرمان آن حافظ شیرازی و اندیشه اوست. وی در این کتاب با نثری پخته و عالمانه به بررسی افکار والای حافظ از نگاه خویش می‌پردازد. از دیدگاه رحیمی فلسفه به حل تناقض‌ها در یک نظام خاص و محدود می‌پردازد و شعر به نزدیک کردن و همساز کردن تناقض‌ها همراه با گسترش آن و حافظ که کار عشق را، همساز کردن ناهمسازها و تناقض‌ها می‌داند، حقیقتاً «هم فیلسوف است و هم شاعر». (رحیمی، حافظ اندیشه، ص ۸۰).

او معتقد است که زبان حافظ برای ادای این مقصود خویش و ایجاد تعادل و توازنی کمال یافته در اشعار خود، جز زبان ایهام نمی‌تواند باشد. چون صرف نظر از افزودن بر پیچیدگی و زیبایی اشعار وی، اختصاص یک معنی واحد برای کلماتی همچون می و عشق «کاری است عبث و خلاف منظور گوینده».

رحیمی با بیان این روش منحصر به فردی که حافظ در اشعار خویش بکار گرفته، یعنی همساز کردن تناقض‌ها با استفاده از زبان ایهام، در حقیقت به تمایز اصیل و اساسی حافظ با دیگر شاعران می‌پردازد و آن، دستیابی این شاعر بزرگ به نوعی خاص از تعادل و هماهنگی بین جسم و روح خویش در راه کمال است؛ او «هم طالب باده است و هم خرقة پاک عرفان» (همان، ص ۲۴)، هم به تعالی روح می‌اندیشد و هم به تعالی جسم، بطوریکه توصیف اشعار وی به عاشقانه-عارفانه از همین ویژگی اصیل نشأت می‌گیرد.

رحیمی بنابر، این نظر نتیجه می‌گیرد که «مولانا بخش متعالی ماست و عنصری بخش غیرمتعالی ما، اما حافظ نماینده تمام وجود ماست، به شرطی که بتوانیم آلودگی‌هایمان را بزدائیم». (همان، ص ۱۴). بدین ترتیب، حافظ با تعادلی که میان جسم و روح انسان برقرار می‌کند، به مبارزه جدی با تحریف عمیق و فراگیر عرفان و تصوف زمان خویش می‌پردازد؛ یعنی نفی و ضدیت با غرایز بشری. حال آنکه «معنویت فرا رفتن از زندگی روزانه است نه ضدیت با آن» (همان، ص ۵۱) و حافظ خود در عین دستیابی به قلّه رفیع عرفان و معنویت، در بیشتر اشعار خود به تمتع از نعمت‌ها و خوشی‌های موجود توصیه می‌کند:

خوشر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست؟ ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست؟

در اینجا رحیمی به شیوه‌ای استدلالی ریا و تزویر را نتیجه رهبانیت دانسته، معتقد است مبارزه با خویشتن خویش و ریشه‌کن کردن غرایز به نیت رسیدن به کمال انسانی، دشوار و در حقیقت ناممکن است، بنابراین این مبارزه غالباً به ریا، تزویر و دروغ می‌انجامد، زیرا ظاهر مدعی یک چیز است و باطن مدعی چیز دیگر. (همان، ص ۵۵). او با ایجاد رابطه میان این دو مقوله، اشاره می‌کند به اینکه پایه و اساس گریز و نفرت حافظ از ریا در اشعار خود، در واقع توجه به رهبانیت، به معنای پرداختن به یک جنبه از وجود و غفلت از جنبه مقابل آن است.

نویسنده مورد نظر ما، با نگاهی کاملاً واقع‌بینانه به مسأله تصوف اسلامی و رهبانیتی که از آیین مانوی، مسیحی و بودایی تأثیر گرفته است می‌پردازد و برخلاف کسانی که تقلید و تعصب، آنها را به تکرار گفته‌ها و نوشته‌های پیشینیان واداشته، رهبانیت را نفی کرده و آن را اگر کمالی و نجاتی باشد، به فرض محال، نجاتی فردی می‌داند نه اجتماعی و ورود رهبانیت به عرفان از نظر او همراه است با دوری از عرفان از حقیقت.

از دیدگاه او حافظ از این رهبانیت مبرا بوده و گرایش به چند ساحتی بودن، وی را پذیرای زندگی با تمام ابعاد ریز و درشتش نموده است زیرا به تجربه والای حقیقتی توفیق یافته که کمتر کسی به اصل آن معنا دست خواهد یافت و آن چیزی جز عشق نیست. عشقی که او را از محدودیت و تعصب بر یک طریق و یک مسیر خاص برکنار داشته است و از آنجا که عشق حقیقی «برگذشتن از خویش است نه نفی خویش»، حافظ ضمن پرداختن به مسائل معنوی در والاترین ساحت‌ها از نیازهای تن غافل نیست. (همان، ص ۶۳ و ۶۷).

هدایت و همت در اشعار حافظ، همان پرورش غرایز در طریق راست بوده که به آن باوری قوی داشته است و به جرأت می‌توان گفت که در دیوان او تأییدی جایی برای از بین بردن غرایز یا بی‌توجهی به آن وجود ندارد؛ بنا بر گفته رحیمی این است تصوف حافظ.

واقعیت این است که او تصوف حافظ را با چهره‌ای تازه به خوانندگان خود معرفی می‌کند که در آن، گریز از دشواری‌های بی‌امان زندگی و سختی ارتباط با انسان‌های دیگر و در یک عبارت مختصر گریز از مسؤولیت (چه در برابر دیگران و چه در مقابل تن و غرایز جسمانی) وجود ندارد، بلکه سراسر مبارزه است؛ مبارزه و پیروزی با ابزار عشق.

همچنین، رحیمی مقام انسان را در فلسفه حافظ بسیار والا دانسته، معتقد است که حافظ این علو مرتبه انسانی را «هم مدیون قرآن کریم است و هم مدیون فرهنگ کهن ایرانی». چراکه علاوه بر جایگاه بلند انسان در قرآن کریم، او در دین زرتشت نیز مقامی والا دارد و پیروزی خوبی بر بدی تنها به کمک آدمی صورت‌پذیر است. (همان، ص ۱۲۲ و ۱۲۹).

نویسنده و متفکر مورد نظر ما، با بیان وجه تشابهی لطیف میان عرفان حافظ و مولانا، به عشق مطلوب حافظ نیز چون عشق مولانا تعالی و تقدسی والا می‌بخشد؛ نظر او بر این است که حافظ نیز همچون مولانا، که نزد او فناء فی الله و بقاء بالله محو شدن در خدا نیست بلکه پیوستن به خداست، سخن از پیوستن می‌گوید نه محو شدن. همچنین، از آنجا که «عشق زمینی حافظ نه تنها جمال‌پرست که کمال‌پرست هم هست»، این شاعر بزرگ، نه تنها عشق طبیعی را به رسمیت می‌شناسد بلکه آن را لازمه رسیدن به عشق ربانی می‌داند. (همان، ص ۱۴۶).

یکی از نکاتی که توجه خواننده را در بیشتر مباحث رحیمی درباره حافظ، جلب می‌کند، استفاده از نظریات فیلسوفان و صاحب‌نظران غربی مناسب با موضوع کلام خویش، و مقایسه و بررسی شباهت‌های میان آنها است.

به عنوان مثال، آنجا که فلسفه حافظ را با ارایش فروم دارای یک مرز مشترک می‌داند، بر این باور است که «هر دو از ریا، تقلید و زندگی برحسب عادت متنفرند و شیفته رفتن به سرزمین نامکشوف‌اند؛ می‌خواهند انسان خودش باشد؛ فروم این معنی را "خودانگیختگی" می‌نامد و هنگامی که می‌گوید: بزرگترین عنصر تشکیل دهنده خودانگیختگی عشق است، عظمت کار حافظ بیشتر نمودار می‌شود». (همان، ص ۱۷۰).

او همچنین در یکی از فصل‌های کتاب خویش، با عنوان «حافظ و اپیکور»، نیمه اول بنای فکری حافظ را تحت تأثیر آیین اپیکور می‌داند زیرا همان‌گونه که در مکتب اپیکور لذت وسیله است نه هدف، باده حافظ نیز نه هدف انسان بلکه ابزار است. علاوه براین، در مواردی چون استفاده معقولانه از لذت‌ها، صلح و دوستی و

آرامش‌طلبی، توافق با طبیعت و آزادی از سوابق ذهنی علناً به تأیید و اثبات شباهت اصیل مکتب اپیکور با حافظ می‌پردازد. (همان، ص ۱۹۲-۱۹۴).

باید گفت رحیمی، با ذکر برخی اندیشه‌های متفکران مشهور دیگری چون هانری سیمون، سارتر، کامو، کی-یرکگور، نیکلسون و... در کنار حافظ بر وحدت افکار بزرگ صحنه می‌گذارد.

ادبیات و هنر

«ادبیات سیاه» عبارتی است که نویسنده مورد نظر ما آن را در مورد ادبیات ایران بکار می‌گیرد. نگاه پر از یأس و تاریک رحیمی به ادبیات ملت خویش در این عبارت وی کاملاً مشهود و بی‌نیاز از تشریح است. بر بینش یأس‌آمیز او، صفت واقع‌بینانه را نیز باید افزود، به دلیل آنکه خود و کشور خود را سرمایه از دست دادگانی می‌شمارد که تقلید کورکورانه را دست‌مایه اصلی خود ساخته‌اند؛ چراکه «...کار انسان کم‌مایه به تقلید می‌کشد، روزگاری الگوی تقلید، خورشید و صبح و امید ساختگی بود و امروز زمینه تقلید، ظلمت و غروب و یأس بی‌پایه‌ای است که از آن ما نیست؛ در هیچ‌یک از این دو اندیشه نکرده بودیم و نمی‌کنیم». (رحیمی، رسالت هنرمند، ص ۱۲۹).

او ادبیات ایران را از آنرو «سیاه» می‌نامد که سردمداران آن نه همچون اروپا که با تجربه‌ای حتی دردناک و بی‌نتیجه به ناامیدی و پوچی رسیده‌اند، بلکه بدون آنکه حتی مجالی برای آزمایش و استفاده از درون‌مایه‌های خود داشته باشند، پیرو نتیجه تاریک تجربه‌کنندگانی دست‌خالی هستند؛ «ادبیات سیاه در کشورهای نظیر ایران که هنوز اندر خم یک کوچه‌اند اصیل نیست. در راهی که هنوز یک قدم درست برنداشته‌ایم، با چه جرأتی از انتهای آن می‌نالیم؟» (همانجا). رحیمی با وضوحی کامل از وضعیت نابهنجار ادبیات و فرهنگ زمان خویش ابراز تأسف می‌کند؛ او که خود نویسنده‌ای دردمند است و درد آگاهی او را به نوشتن درونیات خویش وامی‌دارد، وجود این جوهر اصیل را برای تراوش ذهن یک نویسنده، لازم و ضروری دانسته می‌گوید: «نویسنده باید دردی داشته باشد و این درد مانند بو در گل، باید در نوشته او هم پنهان باشد و هم محسوس...». (همان، ص ۱۳۰).

وی هدف ادبیات را از نظر محتوا نشان دادن کوشش بشری در یافتن چیزی تازه معرفی می‌کند، و بر این باور است که درباره قالب اثر اگرچه ذره‌بین هنرمند کوچک باشد، اما می‌تواند با پرداختن و نیرومند کردنش و با نهادن آن بر زوایای پنهانی و تماشایی روح بشری یا جامعه او، خردی وسیله خود را جبران کند.

نظر رحیمی درباره هنرمند، همچنین با ذکر هدف این انسان رسالتمند در جامعه خویش بیشتر آشکار می‌شود. او هدف هنرمند را «چیرگی بر تیرگی‌ها و دانستن نادانسته‌ها» می‌شمارد و انگیزه او را «شوری و عشقی بشری» که محصول عالی روان آدمی است. (همان، ص ۱۲۷).

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که دیدگاه مصطفی رحیمی در مورد نویسنده و هنرمند، تا حد زیادی متأثر از اندیشه‌های سارتر است. چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، سارتر شرط لازم و ضروری نوشته‌های خود را نشان دادن و شناساندن پلیدی‌ها و سیاهی‌ها برای دگرگون ساختن آنها می‌دانست. رحیمی نیز چون سارتر معتقد است که «شرط اساسی توفیق داستان کوتاه، نمایاندن گوشه‌ای از روان آدمی یا جامعه آدمیان است، بطوری که ذره‌بین نویسنده، آنچه می‌نماید تازه باشد، این نکته تازه ممکن است گاهی نمایشگر چیزی غیرقابل دفاع باشد. در روح آدمی، جنبه‌های پست و در اجتماع آدمیان، نابسامانی‌ها و آلودگی‌ها نیز می‌توان یافت. برای هنرمند منعی نیست که در این وادی قدم گذارد. نبرد با پلیدی و تاریکی مستلزم شناختن و خوب شناختن پلیدی و تاریکی هم هست». (همانجا).

از نظر او، هنر اصیل هرگز متضمن هیچ و پوچ و ضد بشری نیست و این شرط اساسی هنر واقعی است، چنانکه حتی اگر علم، سیاست و اخلاق نیز با هنر ضدیت داشته باشند، به اندازه عامل اول، از هنر بودن آن یا به عبارت بهتر ماهیت آن، نمی‌کاهند. او همچنین هنر و ادبیات را به هیچ وجه از مسائل اجتماعی جدا نمی‌داند و شمول آنها بر این مسائل را از عوامل مهم پایداری یک اثر ادبی یا هنری قلمداد می‌کند و گریز از مسائل اجتماعی را نشانه خللی بزرگ در چنین آثاری. (رحیمی، گریز از زمان، ص ۸۸).

بنابراین، جاودانگی هنر هنرمند در گرو طرح هنرمندانه اساسی‌ترین مسائل زمان توسط اوست و در سطحی پایین‌تر، آگاه ساختن مردم از قله اندیشه‌های زمان خود.

نتیجه‌گیری

با شناخت اندیشه‌های نوین و ناشناخته متفکر معاصر، مصطفی رحیمی و تفسیر نظرات او درباره موضوعات مختلف در مقالات متعدد وی، می‌توان به اعتقاد راسخ او به تفکر آزاد و غیر متعصبانه پی برد. رحیمی بی‌باکانه در جستجوی اندیشه آزاد و آزادی اندیشه، به هر مکتب یا تفکر تازه‌ای که به نوعی از این اندیشه یا آزادی، بهره‌ای یافته بود، ولو اندک، توجه و اشتیاق نشان می‌داد و برای توسیع و تعلیم آن در جامعه خویش سر از پا نمی‌شناخت.

بدین ترتیب، از یک طرف، هر ایرانی را از خطر بزرگ و فراگیر «تمدن غرب»، که چون دردی هولناک در جسم و جان مردم رخنه کرده، می‌آگاهاند و از طرف دیگر، درمان این درد مهلک را تنها وظیفه‌ی روشنفکر می‌دانست که باید با مردم بیامیزد و وضع موجود را برایشان روشن سازد. تاجاییکه نام روشنفکر را برای مدعیانی که با جدایی از مردم، در اندیشه‌ی حل مشکلات ذهنی خود هستند، ممنوع می‌شمرد. به باور رحیمی، در اروپا، سارتر از جمله روشنفکران حقیقی است که از فردگرایی به دور مانده و تأثیر او بر اجتماع زمان خویش غیر قابل انکار است و در ایران، حافظ نمونه‌ای است کامل از یک انسان واقع‌بین و چند ساحتی، که از هرگونه اندیشه‌ی متعصبانه که زندگی وی را به تک‌بعدی بودن سوق دهد، آزاد بوده است.

منابع و مأخذ

- آذرنگ، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، «پایانی که می‌توانست جز این باشد»، مجله‌ی بخارا، ش ۲۴، صص ۳۰۶-۳۱۲.
- رحیمی، مصطفی، (۱۳۵۶)، «انسان‌سالاری»، مندرج در: دیدگاه‌ها (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۱۰۱-۱۳۵.
- _____، (۱۳۵۷)، «بچه‌های کوچک و مسأله‌ی بزرگ این قرن»، مندرج در: نگاه (مجموعه مقالات)، تهران، کتاب زمان، صص ۹-۲۲.
- _____، (۱۳۵۷)، «بهشت برای کیست؟»، مندرج در: نگاه (مجموعه مقالات)، تهران، کتاب-زمان، صص ۲۳-۲۵.
- _____، (۱۳۷۱)، حافظ اندیشه، تهران، نور.
- _____، (۱۳۵۶)، «در جستجوی بشریتی بی‌نقاب»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۳۶-۴۹.
- _____، (۱۳۵۶)، «رسالت هنرمند»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۱۲۶-۱۳۰.
- _____، (۱۳۵۶)، «سارتر و ادبیات»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۵۰-۵۹.

- _____ ، (۱۳۵۷)، «شیطان و خدا»، مندرج در نگاه (مجموعه مقالات)، تهران، کتاب زمان، صص ۶۰-۷۲.
- _____ ، (۱۳۵۶)، «غرب و شرق در تسلط و رهایی»، مندرج در: دیدگاه‌ها (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۱۰۱-۱۳۵.
- _____ ، (۱۳۵۶)، «گاندی»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۱۲۰-۱۲۵.
- _____ ، (۱۳۵۷)، «گریز از زمان»، مندرج در: نگاه (مجموعه مقالات)، تهران، کتاب زمان، صص ۸۵-۸۹.
- _____ ، (۱۳۵۶)، «گناه سارتر»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۶۰-۶۷.
- _____ ، (۱۳۵۷)، «ملت و روشنفکران»، مندرج در: نگاه (مجموعه مقالات)، تهران، کتاب زمان، صص ۱۹۶-۲۰۶.
- _____ ، (۱۳۵۶)، «یأس فلسفی»، مندرج در: یأس فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، صص ۹-۳۵.
- ژان پل سارتر و مصطفی رحیمی، (۱۳۵۷)، آنچه من هستم، تهران، آگاه.
- محبی، سعید، (۱۳۸۴)، «روشنفکری برتر از زمان»، مندرج در: روزنامه شرق، (یکشنبه)، ۳۰/مرداد.