

آين راند¹

• موسوعة ستانفورد للفلسفة ترجمة: علي الحارس

حول آين راند ، وسيرته وحياته، وفلسفته حول الأخلاق والميتافيزيقا؛ نص مترجم للد. نيراكي. بادهور ورودريك تي. لونك والمنشور على [\(موسوعة ستانفورد للفلسفة\)](#). نوه بأن الترجمة هي للنسخة المؤرشفة في الموسوعة على [هذا الرابط](#)، والتي قد تختلف قليلاً عن [النسخة الدارجة](#) للمقالة، حيث أنه قد يطرأ على الأخيرة بعض التحديث أو التعديل من فينة لأخرى منذ تنمة هذه الترجمة. وترجم معها [ملحق](#) لآين راند وختامًا، نخصّ بالشكر محرري موسوعة ستانفورد، وعلى رأسهم د. إدوارد زالتا، على تعاونهم، واعتمادهم للترجمة والنشر على مجلة حكمة.

¹¹ Badhwar, Neera K. and Long, Roderick T., "Ayn Rand", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ayn-rand/>>.

آين راند (1905-1982) روائية وفيلسوفة وضعت في رواياتها ومقالاتها الخطوط العريضة لفلسفة شاملة، بما فيها من إبستيمولوجيا ونظرية للفن. وكانت في أولى بداياتها قد كتبت أيضًا القصّة القصيرة والمسرحية والنصوص التمثيلية؛ وقد لاقت روايتها الأولى (نحن الأحياء)، وهي أكثر رواياتها تعبيرًا عن سيرتها الذاتية، الكثير من الرفض من جانب الناشرين قبل أن تنشر في العام (1936)، وذلك لأن أحداثها تقع في الاتحاد السوفييتي، وكان في أمريكا حينها تعاطف واسع بين المثقفين مع "التجربة" السوفييتية؛ ثمّ أتبعَت روايتها الأولى سريعًا برواية ثانية في العام (1938) حملت عنوان (النشيد)، وهي رواية من نمط (المدينة الفاسدة)، وقد كتبتها "كقسط من الراحة" من العمل تهيؤًا لروايتها الكبيرة التالية (المنبع) التي صدرت في العام (1943)، ولاقت (المنبع) ما لاقته سابقتها من رفض الناشرين بسبب ما بها من فردانية، وانحالت عليها سهام النقد، لكنها سرعان ما أصبحت في عداد أكثر الكتب مبيعًا بسبب ما تناقلته الألسن عنها، فسَلَّطت هذه الرواية أضواء الشهرة على راند؛ وتوّجت هذه الشهرة بروايتها (أطلس يستريح) في العام (1957). وبحلول العام (1958) كانت روايات راند، والتي غلب عليها الطابع الفلسفي تدريجيًا، قد جمعت حول أفكارها من المتابعين المخلصين ما يكفي لكي تشكّل، بالاشتراك مع عالم النفس ناثنيل براندن (والذي انفصلت عنه لاحقًا)، حركة فلسفية رسمية دُعيت بـ"الموضوعانية"، ذات بنية كاملة من المجالات والمحاضرات التعليمية. وعلى الرغم من شعبيتها الكبيرة، لم ينظر إلا قلة قليلة من الفلاسفة المتمرسين إلى عملها بعين الجدّ، ونتيجة لذلك فإنّ معظم الأعمال الفلسفية الجادة التي تناولت راند قد ظهرت في مجلات غير أكاديمية وغير محكمة، أو في كتب، وفي البيبليوغرافيا التي أوردناها في ذيل هذه المادّة الموسوعية ما يعكس هذه الحقيقة، وسناقش الأسباب الرئيسية لرفضها من قبل معظم الفلاسفة المتمرسين في القسم الأوّل. وفي مناقشتنا لأرائها الفلسفية، ولا سيّما آراءها الأخلاقية-السياسية، سنعتمد على كتاباتها الأدبية وغير الأدبية كليهما، وذلك لأنّ آراءها لا يمكن تفسيرها أو تقييمها بدقّة إلا على هذا النحو.

1. مقدّمة

1.1. آين راند والفلسفة

1.2. حياتها وعملها

1.3. الميتافيزيقيا والإبستيمولوجيا

2. الأخلاق

2.1. ما هي الأخلاق، ولماذا نحتاجها؟

2.2. (البقاء) كغاية نهائية

2.3. (بقاء الإنسان باعتباره إنساناً) كغاية نهائية

2.4. (السعادة) كغاية نهائية

2.5. الفضائل، والرذائل، والأنوية (Egoism)

2.6. الغيرية

3. الفلسفة الاجتماعية-السياسية

3.1. الحقوق والرأسمالية ومبدأ التاجر

3.2. النسوية

4. الجماليات

أ. ملحق: الإبستيمولوجيا والميتافيزيقيا

أ.1. الإدراك الحسي

أ.2. نظرية للمفاهيم

أ.3. الوجود، والهوية، والوعي

أ.4. ميتافيزيقيا الطبيعة البشرية

1. مقدمة

1.1. آين راند والفلسفة

تقول راند بأنَّ حبّها الأول والأعظم، و"غايته في الحياة"، هي "خلق عالمٍ [...] يمثّل الكمال البشري"، أمّا اهتمامها بالمعرفة الفلسفية فلم يكن "إلا" من أجل هذه الغاية (تدوينة في دفتر مذكرات بتاريخ 4 مايو 1946؛ i.(Rand 1997: 479 ومع ذلك فإنَّ اهتمامها بالمعرفة الفلسفية استمرَّ طويلًا بعد أن قامت بخلق هذا العالم في رانعتها (أطلس يستريح) التي ختمت بها أعمالها الأدبية. ولقد طوّرت راند في أعمالها غير الأدبية تصوّرًا عن الواقعية الميتافيزيقية، والعقلانية، والأنوية الأخلاقية (المصلحة الذاتية العقلانية)، والحقوق الفردية، ورأسمالية عدم تدخّل الدول في الشؤون الاقتصادية، والفنّ، وطبقت فلسفتها على القضايا الاجتماعية. وكتبت مقالات فلسفية مثيرة للجدل كانت في كثير من الحالات إجابات عن أسئلة للمعجبين بروايتها (أطلس يستريح) و(المنبع)؛ وألقت المحاضرات في الجامعات، وكانت ضيفة لعدد من المقابلات الإذاعية والتلفزيونية. وهي تصف فلسفتها بقولها: "هي في جوهرها مفهوم للإنسان باعتباره كائنًا بطوليًا: سعادته هي الغاية الأخلاقية لحياته، وإنجازه المثمر هو نشاطه الأنبل، والعقل هو المطلق الوحيد لديه" (Rand 1957 [1992]: (Afterword).

وهي ترى بأنَّ الرأسمالية، "المثل الأعلى المجهول"، هي المنظومة الاقتصادية-السياسية الوحيدة التي تتوافق مع هذه الفلسفة لأنّها المنظومة الوحيدة التي تقوم على احترام الإنسان كغاية في ذاتها. ولقد استمدت الحركة السياسية الليبرترية المؤيِّدة للسوق الحرّ، ولا زالت تستمدّ، قدرًا عظيمًا من الإلهام من آين راند، وإن كانت راند تبرأت منها بشكل واسع، وذلك من دفاعها الأخلاقي عن (دولة الحد الأدنى)، أيّ: الدولة التي لا سبب لوجودها سوى حماية الحقوق الفردية.

وبينما نجد أفكار راند وغطت تقديمها لها قد خلقت لها شعبية بين الكثير من غير الأكاديميين، فإنَّ الأمر نفسه قد أدّى إلى نتيجة معاكسة بين الأكاديميين. فبعض آرائها قامت بتطويرها في معرض إجابتها عن أسئلة قرائها، لكنّها لم تبذل جهدًا في الدفاع ضدّ الاعتراضات المحتملة أو في توفيقها مع الآراء التي عبّرت عنها في رواياتها. ويضاف إلى ذلك أنّ مقالاتها الفلسفية تفتقر لأسلوب الانتقاد الذاتي المفصّل في الفلسفة التحليلية، ناهيك عن أيّة محاولة جدية لتناول أيّ اعتراض محتمل لآرائها. وإنَّ أسلوبها المفعم بالجدل، والذي تعلوه نبرة ازدراء،

مع سلوك معجبيها الدوغمائي الشبيه بسلوك أتباع الطوائف المتطرّفة (cults)، يوحي أيضًا بأنّ عملها ليس جديدًا بأن يؤخذ على محمل الجدّ. ii. وعلاوةً على ما سبق يتطلّب فهم آرائها قراءة أعمالها الأدبية، لكنّ هذه الأعمال ليست من النوع الذي يرضي جميع الأذواق؛ ويزيد الطين بلّة ما تقوم به دائمًا من رفض آراء الفلاسفة الآخرين على أساس قراءات سريعة وأحاديث مع قلة قليلة من الفلاسفة ومع أتباعها من دارسي الفلسفة الشباب. ومن الفلاسفة المعاصرين من يقابل سلوكها هذا برفض أعمالها وازدراؤها على أساس الأقاويل، وبعض من يقرأ أعمالها منهم يشير إلى أنّ حججها لا تؤدّي، في الكثير جدًّا من الحالات، إلى ما تخلص إليه من استنتاجات. وهذا التقييم يتشاركه حتّى الكثير ممّن يعتقدون بأصالة وبصيرة استنتاجاتها وانتقاداتها للثقافة المعاصرة، والأخلاق، والسياسة. ولهذا يجب أن لا نتفاجأ عندما لا نجد لها ذكرًا، إلّا بشكل عابر، في المواد الموسوعية التي تناقش الفكر الفلسفي الحالي في مجال: أخلاقيات الفضيلة، أو الأناوية، أو الحقوق، أو الليبرترية، أو الأسواق. (ربّما يجد القارئ في المادّة الموسوعية حول الفلسفة السياسية عند نوزيك أمرًا يثير الاهتمام). وفي ما يلي سنقدّم انتقادات محدّدة لحجج آين راند وادّعاءاتها، كلًّا في قسمه الذي يتعلّق به.

1. 2. حياتها وعملها

وُلدت آين راند في روسيا وحملت الاسم (أليسا زينوفايفنا روزنباوم) وسط عائلة يهودية برجوازية في مدينة سانت بطرسبرگ الروسية، وذلك في (2 فبراير 1905). وكانت شاهدًا على ما حدث في الثورة الروسية والحرب الأهلية، فعارضت كلًّا من الشيوعية والقيصرية. وكان اختصاصها الأساسي في الجامعة هو التاريخ، لكنّ منهاج العلوم الاجتماعية في جامعة پتروغراد الحكومية كان يتضمّن الفلسفة والقانون والفيلولوجيا (فقه اللغة)، وكان أساتذتها يشدّدون، كما فعلت هي في ما بعد، على أهميّة تطوير صلات منهجية بين ميادين الفكر المختلفة (Sciabarra 1995). ولقد كان المنهاج الرسمي للفلسفة يتضمّن: الفلسفة القديمة (أفلاطون وأرسطو خصوصًا) والمنطق وعلم النفس الفلسفي والماركسية-اللينينية والفكر السياسي غير الماركسي؛ لكنّ من الواضح أنّها اطّلت على أفكار هيگل ونيچه، والتي ازدهرت خلال تلك الحقبة المعروفة بـ(العصر الروسي الفضيّ)، وقرأت الكثير من كتابات نيچه دون إشراف من أحد. وبعد التخرّج من جامعة پتروغراد في العام (1924)، دفع بها اهتمامها بكتابة النصوص التمثيلية إلى التسجيل في المعهد الوطني للسينما في العام (1924). أمّا من

الناحية الأدبية فلقد درست نتاج كبار الروائيين والشعراء الروس، لكنّها وقعت في حبّ فيكتور هوغو، والذي تدين له بما في رواياتها من "واقعية رومانطيقية".

وفي العام (1925) نجحت راند في الحصول على إذن رسمي بزيارة أقاربها في الولايات المتحدة الأمريكية، فغادرت دون نية بالعودة لما كانت تشعر به من كراهية ضدّ الاتحاد السوفييتي. وأقامت راند سنّة أشهر لدى أقاربها في مدينة شيكاغو، ثم غادرتها إلى هوليود ليقودها الحظّ في اليوم الثاني من وصولها إلى لقاء منتج الأفلام الأمريكي سيسيل ديميل، وتمخّض اللقاء عن وظيفة لها (قارئة نصوص تمثيلية)، ثم أصبحت (كاتبة نصوص تمثيلية) في ما بعد. وقادها الحظّ أيضًا إلى لقاء مهمّ آخر في الأسبوع الثاني من وصولها، فالتمت الممثل فرانك أوكونر، وتمخّض اللقاء عن زواجهما في العام (1929)، واستمرّ هذا الزواج حتّى وفاة أوكونر في العام (1979). ويُعتقَد بأنّها تبنت اسمها المستعار (آين راند) خشيةً على أهلها في روسيا، لكنّها صرّحت لصحيفة (إيفينغ بوست) في العام (1936) بأنّ (راند) هو اختصار لقبها الروسي.

في العام (1951) انتقل الزوجان إلى نيويورك ليقميا فيها بشكل نهائي، وهناك انخرطت راند وتأثّرت بحلقة من المثقفين الذين يقيم أغلبهم في نيويورك ويسعون إلى إحياء الليبرالية الكلاسيكية، ومنهم: الصحافي الاقتصادي هنري هازليت، والاقتصادي النمساوي لودفيغ فون ميزس، والروائية والناقدة الأدبية والفيلسوفة السياسية الأمريكية-الكندية إيزابيل باترسون. وإلى جانب ذلك درست راند الفلسفة اللوكية التي اعتنقتها مؤسسو الولايات المتحدة الأمريكية وأعجبت بها أشدّ الإعجاب. ولقد ظلّت راند تقيم وتعمل في مدينة نيويورك حتّى وفاتها في العام (1982).

تعتقد راند بأنّ الفلسفة، وحالها في ذلك حال كلّ أشكال المعارف والمنجزات، ليست مهمّة لمكانتها الضرورية في عيش حياة طيبة وخلق عالم يفضي إلى مثل هذه الحياة وحسب، بل لأنّها تقوم أيضًا بتزويدنا بالمفاهيم التجريدية الأكثر جوهرية من الناحيتين الإدراكية (فتعيننا على تحديد هوية الأشياء) والمعيارية (فتعيننا على تقييمها). فالجميع، وفقًا لراند، يحتاجون إلى فلسفة ما، ويسيرونها على هدى فلسفة ضمنيّة على الأقلّ (Rand 1982a: ch. 1). ولقد عبّرت في رواياتها عن اعتقادها بأنّ مستوى الصواب، صعودًا وهبوطًا، في فلسفتنا ينعكس على مستوى النجاح في حياتنا، أمّا إذا ضلّت الفلسفة المتبنّاة طريقها فستحلّ الكارثة بحياتنا؛ ولهذا فإنّ للفلسفة أهمية عملية ملحّة. لكنّ راند، وعلى العكس من كارل ماركس، نقيضها فلسفيًا

وسياسياً، تعتقد بأن التغيير الاجتماعي يجب أن يبدأ بثورة أخلاقية من داخل كل فرد، وبأن انتشار الأفكار والمثل الصائبة يتم من خلال الخطاب العقلاي والإلهام الفئ.

ونجد الإنسان المثالي، كما تراه راند، في كل رواياتها، وبدرجات مختلفة من التطور؛ وهي تقدم لنا عالمها المثالي في روايتها (أطلس يستريح). وتتمحور روايات راند حول حكايات قصصية معقدة وصادمة يرافقها استكشاف نفسي مبطن لعواطف الشخصيات وأفكارها، وذلك بجانب تأملات فلسفية نادرًا ما تخرج عن السياق الدرامي. وكما هو الحال عند الكثير من مشاهير الروائيين الروس، لا سيما دوستويفسكي الذي تعتبره على خبرة عظيمة بعلم النفس، تقوم راند أيضًا باستخدام الخطب الطويلة لعرض فلسفتها، وهو أسلوب له من يؤيده ومن يعارضه. وهي تصف روايتها (أطلس يستريح) بأنها "رواية تشويقية" ولغز جريمة قتل: مقتل روح الإنسان على يد ثقافة جماعية؛ وهي لا تعني بـ"الروح" تلك المادة الخالدة التي تبقى بعد موت الجسد، إذ لا يمكن اعتبار أي جانب من جوانب فلسفتها مؤيدًا للثنوية، بل تعني بهذه الكلمة ذهن الإنسان، أو روح الإنسان التي تحتفل بالحياة على هذه الأرض. ولقد أخذت ظاهرة مألوفة ومجازًا أدبيًا (إضراب للعمال)، وقلبتها رأسًا على عقب لترينا ما يحدث حين يُضرب "أولو الألباب" (العلماء، والفلاسفة، والصناعيون وريادي الأعمال والكتاب: "المحركون الرئيسيون" لأي مجتمع). وهي تدعي أنها تبين كيف يمكن للمنهج الميتافيزيقي الخاطيء أن يؤدي إلى منهج أخلاقي خاطيء، وبالتالي إلى خيارات شخصية كارثية ومنظومة سياسية واقتصادية فظيعة، وكيف نحتاج إلى المنهج الفلسفي الصائب كي نعيد ولادة الروح ونعيد بناء العالم. إنَّ البطل في روايات آين راند ليس فارسًا يهرع بحصانه الأبيض لإنقاذ إحدى الجميلات من محنتها، أو مبارز يقارع العشرات بيد واحدة، بل هو رجل أو امرأة يعيش في أمريكا الصناعية منتصف القرن العشرين، تحيط به مصانع الفولاذ وناطحات السحاب والطرق السريعة المتألثة، فتارةً يكون البطل امرأة تدير شركة للسكك الحديدية، وتارةً أخرى يكون رجلًا يحدث ثورة في الهندسة أو يخترع محركًا يعمل بالكهرباء الساكنة لإنتاج طاقة نظيفة لا حد لها (كتبت راند عن هذا المحرك قبل وقت طويل من عصرنا الذي أصبحت فيه الطاقة النظيفة "حديث الساعة"). وتعرض راند في رواياتها أهمية السعي إلى أن نصبح أفضل ما يمكننا أن نكون عليه، فنقرأ في روايتها (أطلس يستريح): "لا تسمح لنارك بالخمود، فكل شرارة لا تعوض، عندما تغرق في مستنقعات اليأس التي تتعدّد أسماؤها: تقريبًا، ليس تمامًا، ليس بعد، لا مطلقًا. لا تدع البطل في روحك يتلاشى في مسعك البائس المستوحّد أملاً في حياة

تستحقها لكنك عاجز أبداً عن نيلها. تأكد من طريقة، ومن كنه معركتك؛ فالعالم الذي رغبت به يمكنك الفوز به.. إنّه موجود.. إنه حقيقي.. إنّه ممكن" (983 [1992]: Rand 1957).

إنّ روايات راند تلهم القارئ لأنّها تقدّم له أبطالاً يتحلّون بزهة عصيّة على الاختراق، ويحياكلّ منهم حياة مميّزة مفعمة بالحياة ويحقّق النجاح بسبب اعتناقه لفضيلة لا تساو، وليس على الرغم من هذه الفضيلة. ولا شكّ في أنّ هنالك خلاف على تقييم هذه الفضيلة، فالكثير من القراء يرون بأنّ الشخصيات في روايات آين راند تتسم بالتخشّب، وأنّها أسلوبها في الكتابة متصنّع، وأنّ آراءها الأخلاقية والسياسية مضلّلة.

ولقد احتفت راند بأرسطو، والذي تعتبره أعظم الفلاسفة جميعاً، في العناوين التي اختارتها لثلاثة من أقسام روايتها (أطلس يستريح)، وهي (عدم التناقض، إقنا وإقنا، أ هو أ)، ولأحد الفصول (المحرّكون بلا تحريك). وعلى الرغم من اختلافها الحدّ مع نيجه على الكثير من القضايا (بما فيها: العقلانية، والإرادة الحرّة، وحقوق الفرد)، فإنّ تأثيره واضح في أسلوبها الكتابي الذي يتّصف بالاستفزاز ومقارعة الحجّة بالحجّة والحكم المختصرة، وكذلك "تقييمها الجديد" للقيم التقليدية وتأكيد القويّ على الحياة والبهجة وروح الشباب. ولقد جاء في المقدّمة التي كتبتها لطبعة الذكرى الخامسة والعشرين لصدور روايتها (المنبع) بأنّ معنى الحياة كما توحى به الرواية يمكن تمثيله بأفضل ما يمكن في نصّ ورد في كتاب نيجه (ما وراء الخير والشر): "الروح النبيلة تبجل نفسها". (للاستزادة حول ما ورد في هذه الرواية من تعاطف وانتقاد، سوّية، في التعامل مع أفكار نيجه، راجع: Hunt (2006).

3. 1. الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا

من المكوّنات الرئيسيّة في الرؤية الرانديّة، وهو مكوّن بلغ من مكانته الرئيسيّة حدّاً جعل آين راند تشتقّ منه اسم منظومتها الفلسفيّة ("الموضوعانية")، ثلاثية تجمع بين ثلاثة صفات: الجوهرية، والذاتية، والموضوعية. فالظاهرة (الجوهرية) هي التي تعتمد طبيعتها اعتماداً كاملاً على عوامل خارجية بالنسبة للذهن؛ والظاهرة (الذاتية) هي التي تعتمد طبيعتها اعتماداً كاملاً على الذهن؛ والظاهرة (الموضوعية) تعرّف، من بين تعاريفها المتعدّدة، بأنّها التي تعتمد على العلاقة بين طبيعة كيان حيّ (بما في ذلك: طبيعة ذهنه) وبين بيئته، أو بأنّها التي

تعتمد على العلاقة بين ذهن يعمل بشكل مناسب (عقلاني) والواقع الذي يقع خارج الذهن. وهنا ينقسم المحللون بشأن الطريقة الأفضل لتفسير آراء راند في هذه القضية.

وتعتقد راند بأن هنالك ميلاً واسعاً لتجاهل المكوّن الثالث، أو لدججه في المكوّن الثاني، ممّا يحدث فجوة هائلة بين المكوّنين الجوهرية والذاتي. وترى راند بأنّ الكثير من الأسئلة الرئيسية في الفلسفة، من وجود الأكوان إلى طبيعة القيمة، تتضمن جدالات لا جدوى لها حول البديل الزائف "جوهري أم ذاتي؟"، وذلك في الحالات التي تكون فيها الظاهرة المدروسة غير جوهرية وغير ذاتية، بل موضوعية.

وإذا كانت الأخلاق هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يُعنى بالممارسة العملية، فيمكن القول بأنّ فلسفة راند تندرج بأجمعها في إطار الأخلاق، وذلك لأنّ راند تشدّد على "أولوية (العيش الفعلي) على كلّ الاعتبارات"، وتصرّ بأنّ الفلسفة يجب "رفعها إلى ميدان العيش الفعلي"، وتضيف: "تعمّدت أن أقول (رفعها)، لا (خفضها)" (تدوينة في دفتر مذكرات بتاريخ 15 مايو 1934؛ 73: 1997: Rand). ونتيجة لذلك، دأبت راند على الاهتمام بالمضامين العملية والصلة الاجتماعية لا في الفلسفة الأخلاقية والسياسية وحسب، بل شمل اهتمامها هذا أيضاً الطبقات التي تبدو أكثر غموضاً ضمن الميتافيزيقيا والإبستمولوجيا؛ ومن أمثلة عملها هذا: تعريفها للأخطاء الواقعة في تشكيل المفهوم كإحدى جذور التمييز العنصري، أو تعريفها لثنائية (الذهن والجسد) كأحد أسباب الفجوة بين الحرية الاقتصادية والحرية الشخصية. وعلى النحو نفسه، فهذه المقاربة تعكس تشديد راند على دمج كلّ معلومة بالسياق الإجمالي لمعارف المرء، وبالنتيجة: معاداتها لتجزئة المدركات (compartmentalization).

وإنّ اقتناع راند بالأهمية العملية للضرورة للنظرية المجردة ربّما يساعدنا في تفسير الطبيعة الجدلية المتقدمة لكتاباتهما الفلسفية، والتي يجدها البعض فيها إلهاماً ويجد فيها غيرهم مغالاة وإحباطاً؛ وربّما نجد تفسيراً إضافياً لهذه الظاهرة في ما كانت تشعر به راند من إعجاب بنيجه، وكذلك في تلقّيها التعليم ضمن بيئة ماركسية-لينينية. وقد كانت راند تميل أيضاً إلى النظر للأخطاء الفلسفية على أنّها مؤشّرات لعيوب نفسانية لدى الكتّاب، وربّما يفسّر هذا الرأي جزئياً بالتأثيرين السابقين.

ولمن أراد عرضاً أكثر تعمّقا في آراء راند في مجال الإبستمولوجيا والميتافيزيقيا، يمكن الرجوع إلى (ملحق حول الإبستمولوجيا والميتافيزيقيا) في نهاية هذه المادّة الموسوعية.

2. الأخلاق

2. 1. ما هي الأخلاق، ولماذا نحتاجها؟

ترى راند بأن الأخلاق هي: "قانون للقيم يوجّه خيارات المرء وأفعاله، أعني: الخيارات والأفعال التي تحدّد غاية حياته ومسارها" (Rand 1961b: 13). وقبل أن نحدّد أيّ قانون للقيم يجب القبول به، لا بدّ أولاً من الإجابة عن السؤال: لماذا نحتاج لقانون للقيم في المقام الأول؟. وهنا تدّعي راند أنّه لم يسبق لأيّ فيلسوف أن قدّم إجابة (علمية) لهذا السؤال، وهذا يعني أنّه ما من فيلسوف قدّم الأخلاق على النحو الكافي.

تبدأ راند بوصف القيمة أو "الخير"، وفقاً للنهج التقليدي، باعتباره هدفاً للمساعي: "ما يعمل المرء لاكتسابه و/أو المحافظة عليه" (Rand 1961b: 16). وهكذا، فإنّ مفهوم القيمة يفترض مسبقاً مفهوماً لـ"كيان قادر على العمل لإنجاز هدف ما في وجه بديل لهذا الهدف"، والبديل الرئيسي الذي يواجه أيّ كيان حيّ هو الحياة أو الموت (Rand 1961b: 16). والطبيعة المشروطة للحياة هي التي تعلي شأن القيم، دون الاقتصار على القيم الإنسانية فحسب بل القيم بشكل عامّ؛ وتعبّر عن هذا بقولها: "من الناحية الميتافيزيقية، (الحياة) هي الظاهرة الوحيدة التي تشكّل غاية في حدّ ذاتها، أي: قيمة جرى اكتسابها والمحافظة عليها بعملية مستمرة من الفعل" (Rand 1961b: 18).

والبقاء هو القيمة النهائية للكائن الحي، و"الهدف أو الغاية النهائية الذي تكون كل الأهداف الأقلّ شأنًا وسائل له"؛ والمعيار لكلّ قيمه الأخرى هو: "ما يعزّز حياته خير، وما يهددها شرّ" (Rand 1961b: 16-17). ويمكن تطبيق الأمر نفسه على الإنسان مع إدخال التعديلات المناسبة؛ فالحياة هي المعيار والهدف لكلّ القيم الإنسانية الأصيلة، بمعنى أنّها جميعاً، من الطعام إلى الفلسفة والفنون الجميلة والأخلاق، يجب شرحها وتعليلها كمتطلّبات لبقاء الإنسان؛ وترى راند بأنّ "الأخلاق (ضرورة موضوعية ميتافيزيقية) من أجل (بقاء الإنسان)" (Rand 1961b: 24)، ولهذا فإنّ "معيار القيمة في الأخلاقيات الموضوعية [...] هي (حياة الإنسان)، أو: ما يتطلّبه بقاء الإنسان كإنسان" (Rand 1961b: 25)، أي: "الشروط والأساليب والظروف والأهداف التي يتطلّبه بقاء كائن حيّ عاقل طوال عمره الطبيعي المتوقّع، وفي كلّ جوانب الوجود المتاحة لاختياره" (Rand 1961b: 27). وهذا يعني أنّ اختيار المرء للعيش هو قبوله بـ"حياته هو" كـ"غاية (أخلاقية) له".

إنّ الحجج الميتافيزيقية التي تقدّمها راند تجعل نقطتين في صلب نظريتها للقيم والأخلاق: (1) القيم ليست مجرد ظاهرة إنسانية بل ظاهرة حياتية: فالحياة تجعل القيم ضرورية، ولهذا فإنّ القيم لا هي صفات متأصلة ولا هي ذاتية، ولا هي كيانات أفلاطونية غير مرتبطة ولا هي مجرد قضايا مرتبطة بالرغبة أو التفضيل أو الثقافة أو الزمن، بل هي (علائقية) أو (موضوعية)، تعتمد على طبيعة الكيان الذي يصوغ القيمة وطبيعة بيئته. (2) قيم الكيان تحددها متطلبات بقاء الكيانات التي تنتمي إلى نوعه، والأخلاق هي من متطلبات بقاء الإنسان.

وتسعى راند إلى تقوية ادّعائها هذا عبر المحاججة بأنّ مفهوم القيمة يستلزم مفهوم الحياة: "من الناحية الإبيستيمولوجية، يعتمد مفهوم 'القيمة' تكوينيًا على المفهوم السابق 'للحياة' ويُشتقّ منه" (Rand 1961b: 18). وتدعم قولها هذا بأن تطلب من القارئ أن "يتخيل روبوتًا معصومًا من الفناء والتلف، كيانًا قادرًا على الحركة والعمل، لكنّه غير قابل للتأثر بأيّ شيء، ولا يمكنه تغييره من أيّة ناحية، ولا يمكن الإضرار به أو إيذاؤه أو تدميره" (Rand 1961b: 16)، وتستنتج راند بأنّ مثل هذا الكيان لا يمكن أن تكون له قيم.

وللمنتقدين اعتراضان على حجّة راند: (1) يجب السؤال أولًا عن صواب الافتراض بأنّ الكيان غير الحي لا يمكن الإضرار به (Nozick 1971)؛ فبخلاف الروبوت الذي طرحته راند كمثال، (يمكن) الإضرار بالروبوتات الحقيقية أو إتلافها، وهذا لا يحدث على يد الأحداث الخارجية فحسب، بل يحدث أيضًا بسبب فشلها في أداء وظائفها بشكل جيّد، أي: بسبب ما تفعله أو ما لا تفعله؛ ولذلك فلا ريب في أنّه يمكن القول بأنّها تمتلك قيمًا. iii (2) وحتى لو قبلنا بأنّ مفهوم القيمة يستلزم مفهوم الحياة، فليس من التناقض أن نعتبر بقاء الإنسان وسيلة ل(نوع) بعينه من الحياة، كأن تكون حياة مكرّسة من أجل مجد إلهي أعظم، أو من أجل الصالح العام، أو البيئة، أو ما شابه (Mack 1984).

إنّ طبيعانية راند، ورفضها للجوهريّة والذاتوية مقابل تفضيلها للموضوعانية، تشعّرننا بميل نحو الاتجاهات الحديثة في الطبيعانية وتذكّرنا بحجج أرسطو، وذلك في مواجهة كلّ من الموقفين الأفلاطوني والذاتوي اللذين يريان بأنّ ما هو "صالح" يجب أن يكون صالحًا (من أجل) أمر ما. وإنّ تصوّر راند لوظيفة الأخلاق يسترعي الانتباه بسبب أمرين اثنين: (1) اتّفاقه واختلافه في آن واحد مع تصوّر هوبز، إذ تتفق راند مع هوبز في نظرها إلى الأخلاق كوسيلة ضرورية للبقاء على المدى البعيد، لكنّه تختلف معه في أنّها لا ترى للأخلاق منزلة ضرورية تصل إلى حدّ العقد الاجتماعي أو الشؤون الاجتماعية الرئيسية، بل ترى بأنّ الحاجة إلى الأخلاق تسيرها طبيعة الإنسان ككائن يتوجّب عليه التفكير والإنتاج كي يتمكن من البقاء، ومن هنا تنشأ الحاجة للأخلاق

حتى في جزيرة نائية. لكنّ البقاء ليس من الواجبات، والأخلاق تقوم على إلزام افتراضي مفاده: إذا اخترت أن تعيش فلا بدّ أن تقيّم غاية البقاء على المدى البعيد كغاية نهائية، وأن تقيّم الأخلاق باعتبارها وسيلة ضرورية لبلوغ هذه الغاية. (لا يسع المجال، مع الأسف، لمناقشة المسألة التي أثارت الكثير من الجدل حول ما إذا كان خيار العيش خيارًا أخلاقيًا [Mack 1984, 2003; Long 2000; Rasmussen 2002,] أو خيارًا قبل-أخلاقي [Peikoff 1991; Gotthelf 1999; Smith 2000,] 2006]، ومضامين كلّ موقف في ما يخصّ موضوعية الأخلاق الموضوعانية لدى راند). وإذا كان السؤال: لماذا يقوم خيار العيش بالزام المرء بالبقاء على المدى البعيد عوضًا عن أية غاية أخرى (على سبيل المثال: تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس [Nozick 1971]، أو العمل للفوز بالحياة الأبدية في الآخرة)؛ فالجواب: لأنّ أية غاية أخرى تؤدّي للموت إذا التزم المرء بها التزامًا وثيقًا.

ولهذا فإنّ الأخلاق عند راند تتّصف بأنّها: شديدة الغائية، ودينيوية، وأسسوية (foundationalist)؛ فهي ترى بأنّ الفضيلة هي "العمل الذي يقوم المرء من خلاله باكتساب أو المحافظة على" القيم في ظلّ اعتراف بحقائق معيّنة (28, 27: 1961b)، وهي "ليست غاية في حدّ ذاتها [...] وليست مكافأة لذاتها" (939: [1992] 1957: Rand). وثمة حقيقة تتبوّأ موقعًا مركزيًا من الأخلاق "العلمية" مفادها: إنّ العقل هو الأداة الإنسانية الرئيسية التي لا غنى عنها في البقاء، والإنسان يشغلّ العقل باختياره. ولهذا فإنّ العقلانية هي الفضيلة الأخلاقية الرئيسية، وفضيلة تستبطنها كلّ الفضائل الأخرى، بما فيها: فضيلة الإنتاجية (انظر: القسم 2. 4).

وثمة اتفاق واسع بين أنصار الموضوعانية (Peikoff 1991; Binswanger 1990, 1992; Kelley & Thomas 1999 في قسم [موادّ أخرى على شبكة الانترنت]; Gotthelf 1999; Smith 2000, 2006) على أن يعزى لراند حلّ مشكلة (الحقيقة والجدارة الأخلاقية is-ought) بإثباتها أنّ الأخلاق ضرورية للبقاء على المدى البعيد للكائن العقلائي، ولذلك يجدر بمن يختار العيش أن يكون أخلاقيًا (Rand 1961b: 19). لكن إذا كان خيار العيش نفسه خيارًا أخلاقيًا، بمعنى أنّه يجدر بنا أن نختار العيش، فحينها تنتقل المحاججة من (جدارة) إلى (جدارة) أخرى، لا من (قطع) إلى (جدارة). ومن الجهة الأخرى، إذا كان خيار العيش خيارًا غير أخلاقي (وهي فكرة يصعب توفيقها مع الرؤية العامّة لراند بأنّ كلّ الخيارات المهمّة خيارات أخلاقية)، فحينها لا يمكن للانتحار أن يكون أمرًا خاطئًا على الإطلاق، حتى وإن

كان دافعه الجبن أو انعدام المسؤولية أو الظلم، وهي فكرة تبدو غير منسجمة (ينتقد كينج [King 1984] ونارقيسون [Narveson 1998] هذا الجانب وغيره من الآراء الأخلاقية عند راند). بل إن الأكثر إشكالية من ذلك رأي مفاده: إذا لم تكن هنالك حاجة للأخلاق سوى لغاية البقاء على المدى البعيد، ولم يكن اختيار الانتحار أمرًا غير أخلاقي، فعندها لا يرتكب الانتحاري الذي يفجر نفسه أي أمر خاطئ يقتله للأبرياء.

ويتصل بما سبق: كيفية فهمنا لفكرة البقاء ككائن عقلائي، أي: الحياة "المناسبة لكائن عقلائي" (Rand 1961b: 27)؛ فهل الحياة المناسبة لكائن عقلائي هي الوسيلة الضرورية، وحسب، للبقاء على المدى البعيد حرفيًا؟ أم: هل هذه الحياة أيضًا، في جزء من المسألة، هي الغاية النهائية، أي: أمر يجب خلقه والمحافظة عليه لذاته وحسب؟ وهنا نتساءل مرة أخرى: كيف نتعامل مع النصوص الكثيرة التي قالت فيها راند بأن الغاية النهائية للإنسان هي سعادته؟

لقد كانت راند نفسها تظنّ بأنّ لها رؤية بعد-أخلاقية منسجمة واحدة، مفادها: إنّ الغاية النهائية للفرد هي بقاؤه هو، وإنّ الطريقة الوحيدة للبقاء على المدى البعيد (أي: طوال مدّة كاملة للعمر المتوقع) هي العيش وفقًا لمعيار (حياة الإنسان ككائن عقلائي)، وهذا يعني العيش على نحو أخلاقي، والسعادة هي "النتيجة والمكافأة والملازم" النفساني للعيش على هذا الأساس (Rand 1961b: 32). ويتفق الكثير من محللي كتابات راند مع رأيها بأنّ هنالك رؤية منسجمة واحدة وحسب، لكنّهم يختلفون حول التفسير الصائب لها (Den Uyl & Rasmussen 1978; Machan 1984, 2000; Peikoff 1991; Bidinotto 1994 في قسم [موادّ أخرى على شبكة الانترنت]; Kelley & Thomas 1999; Hunt 1999; في قسم [موادّ أخرى على شبكة الانترنت]; Smith 2000, 2006; Gotthelf 1999). وهنالك محلّون آخرون (Mack 1984, 2003; Badhwar 1999, 2001; Long 2000) يحاججون بأنّ كتابات راند تسمح بثلاث رؤى حول الغاية النهائية، أو اثنتين على الأقل، تتوافق بعضها مع بعض، ويبقى علينا أن نحدّد منهما الرؤية المهيمنة أو الأكثر معقولة؛ وهذه الرؤى هي: البقاء، والبقاء باعتباره كائنًا عاقلًا، والسعادة بالمعنى الأرسطي القديم (الازدهار أو اليودايمونيا). وفي ما تبقى من هذا القسم سأقدّم الدليل النصّي على كلّ من هذه الرؤى المتعلّقة بالغاية النهائية، وما يشيع من اعتراضات بوجهها، كلاً في موضعه.

2. 2. (البقاء) كغاية نهائية

تعتقد الرؤية البقائية بأنه كما أنّ البقاء، بمعناه الحرفي، هو الغاية النهائية عند الكائنات الحية الأخرى، فهو كذلك عند الإنسان (Kelley & Thomas 1999; Gotthelf 1999; Smith 2000)؛ فالبقاء هو مصدر كل أفعال الكيان والغاية النهائية لها، وهو الذي يمنح المغزى لكلّ القيم الأخرى لهذا الكيان. وفي ما يخصّ الإنسان فإنّ السعادة والمساعي الفكرية والفنية والجوانب العقلانية/الأخلاقية جميعها وسائل للبقاء؛ والإنسان الرذيل هو من لا يستطيع تحقيق أهدافه سوى "في المدى الزمني للحظة"، وهذا ما تدلّ عليه تجارب "أيّ نظام إجرامي أو دكتاتوري" (Rand 1961b: 26)؛ وحتى من تتكوّن رذيلتهم من محاكاة الآخرين عوضاً عن نهبهم يعيشون حياة مقلقة لأنّ من المرجح اتّباعهم لأيّ محرّب يعدهم بالخلاص على يديه (Rand 1961b: 25).

وفي ما يلي الاعتراضات التي يدي بها معارضو رؤية (البقاء كغاية نهائية):

1. المقدّمة المنطقية (البقاء غاية نهائية لكلّ الأشياء الحية) خاطئة؛ فهناك حيوانات من كثير من الفصائل تخاطر بالموت في سبيل التكاثر، أو لحماية صغارها، أو حتى لحماية الجماعة. وحتى إذا كان البقاء هو الغاية النهائية للفصائل الأخرى، فهذا لا يوجب أن يكون غاية نهائية للإنسان.
2. وحتى إذا كانت احتياجات بقاء الإنسان هي (المصدر) لكلّ قيمه، فهذا لا يستلزم أنّ البقاء يجب أن يكون (الغاية) النفسانية والأخلاقية النهائية التي ليست القيم الأخرى سوى وسائل ضرورية لتحقيقها. والأصل التكويني ل(س) لا يحدّد، منطقيًا، الغاية النهائية ل(س)؛ وعلى سبيل المثال: إنّ مصدر الرغبة الجنسية لدى الإنسان هو قدراته التكاثرية، لكنّ هذا الأمر لا يستلزم أنّه ينبغي على الإنسان أن لا يرضي رغباته الجنسية إلا إذا رغب بالتكاثر؛ وهذه النقطة ربّما تتفق راند معها.
3. إنّ الرؤية البقائية التي تحوّل السعادة إلى مجرد وسيلة للبقاء تستلزم، وعلى نحو معقول تمامًا، أنّ حياة طويلة تعيشها أفضل من حياة سعيدة أقصر نسبيًا لكنّها سعيدة، وتتساوى في الأفضلية مع حياة طويلة سعيدة.
4. الكثير من الدكتاتوريين، بمن فيهم فراعنة الماضي وستالين وماو وأشباههما في القرن العشرين، حقّقوا البقاء بوضع خطط تفصيلية للمحافظة على حياتهم وسلطتهم باستخدام مزيج من الرعب والخرافة والرشوة؛ وهذا ما فعله أيضًا الكثير من المجرمين العاديين. ولذلك، فحتى إذا كانت الأخلاق (تحسّن) فرصنا في البقاء فلا يمكنها أن تكون (ضرورية) للبقاء. وفي بعض الظروف، كالأنظمة الدكتاتورية، يؤدّي التصرف على نحو أخلاقي إلى

(تقليص) فرصنا في البقاء؛ وهذه النقطة عرضتها راند بنفسها في روايتها (نحن الأحياء) و(النشيد) بشكل درامي مقنع.

5. الأخلاقيات البقائية لا يمكنها، في أحسن حالاتها، أن تدعم سوى أخلاقيات هوبزية بشكلها المجرد، لا أخلاقيات فضائية. ولو كانت أخلاقيات راند ضرورية للبقاء لكان الجنس البشري قد انقرض منذ أمد بعيد، عوضاً عن توسّعه الأسي. وإنّ الغنى والتحدّي اللذين تنطبع بهما الحياة والفضيلة في رواياتها تشيران إلى مفهوم للغاية النهائية أغنى وأكثر تحدّيًا، وذلك عند المقارنة مع مجرد البقاء.

6. الكثير من أبطال راند، من كيرا في رواية (نحن الأحياء) إلى پروميثيوس في (النشيد) وجون كالت في (أطلس يستريح)، يخاطرون بحياتهم من أجل القيم التي تجعل حياتهم جديرة بالعيش.

7. أصابت راند عندما أشارت، كما فعل هوبز من قبل، إلى أنّه لو أن كلّ الناس أو معظمهم بدؤوا بافتراس بعضهم بعضاً فلن يبقى بعدها من يتمكّن من البقاء طويلاً (بالمعنى الحرفي للعبارة)، وأنّ أجيالاً من المفترسين سينتهي بها الحال إلى تدمير المنتجين أو إبعادهم، فيدمرون أنفسهم بذلك، وهذا ما نجده في روايتها (النشيد) و(أطلس يستريح). لكنّ هذا الرأي لا يتضمّن أنّ قلة من المفترسين في المجتمع لا يمكنها البقاء إلاّ بالافتراس؛ بل إنّ راند نفسها تعترف أحياناً بأنّ الأشرار يمكنهم البقاء من خلال الانتفاع المجاني (تشبّه راند بالسفر عن طريق ركوب السيّارات العابرة) من الأشخاص المنتجين العقلانيين: "إذا حاول البعض البقاء بالقوّة الغاشمة أو الغشّ [...] فهذا لا يغيّر من الحقيقة القائلة بأنّ بقاءهم لا يتحقّق إلاّ من خلال ضحاياهم، أي: إلاّ من خلال الأشخاص الذين يختارون أن يفكّروا وأن ينتجوا السلع التي يستولي عليها هؤلاء الناهبون" (Rand 1961b: 25).

8. كثيراً ما تقول راند بأنّ الغاية النهائية هي البقاء المناسب للإنسان (Rand 1961b: 26)، أو أنّها السعادة (Rand 1961b: 27, 30)؛ وكلتا الغايتين لا يمكن اختزالهما بالبقاء وحسب.

9. في كلامها عن (حقوق الإنسان)، تشرح راند ما تعنيه بحق الفرد بحياته بأنّه: "الحريّة بكلّ التصرفات التي تتطلبها طبيعة الإنسان العاقل من أجل تلبية احتياجات حياته وتطويرها وتحقيق الإنجازات فيها والتمتّع بها" (Rand 1963b: 93; 1967a: 321–22). ولقد بيّنت راند أنّ "الحياة" هنا لا تعني استمرار البقاء فحسب، بل تعني أيضاً التمتع بالعيش على النحو المناسب للإنسان.

إنّ الأسباب السابقة جميعها تحيلنا إلى تفسير أكثر معقولة لرؤية راند، وهو أنّ الأخلاق المطلوبة لبقاء الإنسان كإنسان هي: عيش حياة تلائم الإنسان.

2. 3. (بقاء الإنسان باعتباره إنساناً) كغاية نهائية

تماماً كما أنّ (معيار) القيمة هو بقاء الإنسان باعتباره إنساناً، فإنّ (الهدف) النهائي هو تحقيق المرء للبقاء باعتباره إنساناً. والقبول بهذا المعيار وهذا الهدف يعني القبول بـ: (1) القيم الرئيسية الثلاث المتمثلة بـ(العقل، والغاية أو الغائية، وعزّة النفس) لا باعتبارها "الوسائل" وحسب لـ"تحقق القيمة النهائية للمرء، أي: حياته الخاصة به"، بل هي أيضاً هذا التحقق نفسه (Rand 1961b: 27)؛ (2) "الفضائل المقابلة" الثلاث المتمثلة بـ(العقلانية، والإنتاجية، والفخر)، وهي وسائل في حياة المرء ما دامت تعزز حياته باعتباره كائنًا عاقلًا، وهي تحقق هذه الحياة ما دامت تعبر عن القيمة التي يقيم بها المرء حياته.

وإنّ معنى تقييم (بقاء الإنسان باعتباره إنساناً) يعتمد على العلاقة بين القيم الرئيسية الثلاث والفضائل الثلاث؛ ولقد صرّحت راند في الكثير من الأحيان بأنّ الفضيلة ليست سوى وسيلة للقيمة؛ لكنّها عندما تشرح كيفية "التقابل" بين القيم الرئيسية الثلاث وفضائلها الثلاث، لا نجدتها تقدّم تحليلاً يعتمد على موضوع (الوسيلة- الغاية) (Badhwar 1999, 2001)، بل تقول: "العمل المنتج هو (الغاية) المركزية في حياة الإنسان العاقل، والقيمة المركزية التي تدمج وتحدّد هرمية كلّ قيمه الأخرى. العقل هو المصدر، وهو الشرط المسبق لعمله المنتج، والفخر هو النتيجة" (Rand 1961b: 27).

وبهذا تصبح فضيلة الإنتاجية هي المثال المركزي للغاية (إحدى القيم الثلاث الرئيسية)، ويصبح العقل (قيمة رئيسية أخرى) هو المصدر، وتكون النتيجة هي فضيلة الفخر. وتقوم راند أيضاً بتعريف العقلانية، والتي هي "الفضيلة الرئيسية"، بأنّها: "الاعتراف والقبول بالعقل باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة [...] والدليل الوحيد للتصرف" (Rand 1961b: 28). ووفقاً لهذا التعريف فإنّ يكون المرء عقلياً يعني تقييمه للعقل في التفكير والقول والعمل، وتحقيق العقل في حياة المرء يعني أن يكون المرء عقلياً؛ فالفضيلة والقيمة هنا يستلزم أحدهما الآخر.

ويمكن تعميم هذه النقطة على كلّ الفضائل والقيم؛ ويضاف إلى ذلك: بما أنّ القيم (الرئيسية) ليست "الوسائل" وحسب لـ"تحقق القيمة النهائية للمرء، أي: حياته الخاصة به"، بل هي أيضاً هذا التحقق نفسه (Rand 1961b: 27)، فهذا يستلزم أن تكون الفضائل (الرئيسية) أيضاً ليست الوسائل وحسب لتحقيق القيمة النهائية للمرء، بل هي أيضاً هذا التحقق نفسه، وهذه القيمة النهائية هي: بقاء الإنسان على المدى البعيد باعتباره إنساناً. وبناءً على هذا التفسير، فإنّ بقاء الإنسان على المدى البعيد باعتباره إنساناً هو نفسه أن يعيش حياة فاضلة يحقق فيها إمكانياته.

لكنّ أنصار البقائية وأنصار السعادة الأرسطية (اليودايمونيون) كليهما يشيرون إلى أنّ هذا المفهوم للغاية النهائية يناقض ما اعتادت راند قوله من أنّ "الفضيلة ليست غاية بحدّ ذاتها". ويضيف اليودايمونيون اعتراضين آخرين: 1. بما أنّ حتّى الحياة الفاضلة الطويلة لا يجب أن تكون سعيدة، فإنّ وضعها في موضع الغاية النهائية يناقض ادّعاء راند بأنّ "الحياة" ثواب الفضيلة، والسعادة هدف الحياة وثوابها" (Rand 1957 [1992]: 939).

2. إنّ ذلك يناقض المفهوم الذي ورد في روايات راند عن الغاية النهائية، حيث أثنت على السعادة باعتبارها "غاية الحياة وقانونها ومعناها".

ويعتقد اليودايمونيون أنّ الرؤية المهيمنة و/أو الأكثر معقولة ضمن الرؤى التي عبّرت عنها كتابات راند هي: إنّ السعادة (الحياة السعيدة) هي الغاية النهائية؛ على أن يفهم من (الحياة السعيدة): حياة الإنجاز العاطفي في أهداف ونشاطات جديدة بالعناء. وبهذا المعنى لا بدّ للسعادة أن (تتضمّن) الفضيلة، لكن دون أن (تتماثل) معها (Den Uyl & Rasmussen 1978; Machan 1984, 2000; Mack 1984; iv. (Badhwar 1999, 2001; Hunt 1999; Long 2000

2. 4. (السعادة) كغاية نهائية

السعادة هي "الحالة الناجحة للحياة" (Rand 1961b: 27) من الناحيتين الوجودية والنفسانية. وهي، كعاطفة، ليست مجرد حالة ذاتية إيجابية، وفقاً لبعض الآراء المعاصرة، وإنّما هي عاطفة تتحقّق معايير قياسية

محدّدة؛ فهي: "حالة من البهجة التي لا تناقض فيها، بهجة دون عقاب أو شعور بالذنب"، ولا يمكن إنجازها إلا على يد "إنسان لا يرغب بأيّ شيء سوى الأهداف العقلانية، ولا يسعى خلف أيّ شيء سوى القيم العقلانية، ولا يجد البهجة في أيّ شيء سوى الأعمال العقلانية" (Rand 1961b: 32). والسعادة أيضًا شكل من أشكال الإقرار بالحياة؛ فهي "شعور المرء بما له من بركة على سطح الأرض جميعها، وشعوره بعلاقة الحبّ التي تجمعها مع حقيقة مفادها أنّ المرء يتواجد في هذا النوع من العالم" (Rand 1957 [1992]: 105-6). وعليه فإنّ السعادة جديرة بالعناء، من الناحية الموضوعية، وهي حالة إيجابية للحياة، من الناحية العاطفية.

وتعتقد راند بأنّ السعي إلى السعادة لا يمكن فصله عن العمل من أجل المحافظة على حياة المرء من خلال السعي العقلاني خلف أهداف عقلانية (Rand 1961b: 29, 32). ولهذا فإنّ حياة الفضيلة ضرورية للسعادة، وهي تحصّن المرء أيضًا ضدّ التعاسة المدمّرة للروح. تمامًا مثلما لا تؤديّ المصائب العظيمة إلى إصابة الفرد الفاضل، وفقًا لمفهوم أرسطو، بالبؤس، فإنّ أبطال روايات راند لا يصابون بالبؤس أيضًا؛ ففي أحلك الساعات لا يكون ألم الفرد الفاضل "سوى ألم يحتفي عند نقطة ما" (Rand 1943: 344) ولا يلامس أبدًا جوهر كينونته، أي: عزّة النفس التي تتكوّن من الاعتقاد بأنّ المرء جدير بالسعادة وقادر عليها. v

وتلتزم روايات راند بمفهومها الأغني حول الغاية النهائية، ولذلك تقوم أيضًا بتوظيف مفهوم أغني حول الفضيلة باعتبارها خصلة شخصية مدججة فكرية-عاطفية تدفع المرء للتفكير والشعور والعمل بطرق معيّنة، بدلًا من التصرّف، ببساطة، على ضوء إدراك حقائق معيّنة (Badhwar 1999, 2001). ولهذا فإنّ شخصيات روايات راند لا تكشف عن جوهرها بالاعتصام على ما تقول وما تفعل، وما تلاحظ أو ما لا تلاحظ، أو ما تركز انتباهها عليه أو تتجاهله، أو على هذه المناسبة أو تلك، بل هي تكشف عنها أيضًا من خلال نزعاتها الإدراكية والعاطفية، وميولها عندما تتصرّف، ونمط وجودها على الأرض؛ فأفعالها لا تريننا، وحسب، التزامًا فكريًا بالحقّ، بل تكشف لنا أيضًا عن قلوب يملؤها "حبّ الاستقامة" (Rand 1957 [1992]: 512).

هذه الرؤية، الأرسطية أساسًا، حول الفضيلة تنسجم مع رؤية، أرسطية أساسًا، حول العاطفة؛ إذ ترفض راند الفصل بين العقل والعاطفة انطلاقًا من أنّها تنشأ، في نهاية المطاف، من فصل زائف بين الذهن والجسد؛ فالعواطف لا هي مشاعر مجردة ولا هي عقلانية في أصلها، بل هي تقديرات أوتوماتيكية للقيمة، وتعتبر راند: "تخمينات لما يعزّز قيم المرء أو يهدّدها [...] وآلات حاسبة فورية تمنحه محصّلة ربحه أو خسارته" (Rand

27: 1961b). فالعواطف تزود المرء بتوجيه فوري عندما لا تسمح الظروف بالحكم العقلاني على كل شيء يحدث لأول مرة؛ والعواطف لا تختلف في صلاحيتها عن العقل، وذلك لأنها "بُرجت" بواسطة العقل، ولهذا لا يمكن تصحيحها إلا بواسطة التفكير العقلاني الواعي، وإذا حدث نزاع بين العقل والعواطف، فلا بدّ من الوقوف بجانب العقل دائماً. vi

ويحاجج اليودايمونيون بأنّ رؤية راند بشأن الحياة الفاضلة السعيدة في رواياتها لا يمكن فهمها إلا كشكل من أشكال اليودايمونيا، حتى وإن كانت تكثر من العبارات التي لا تنسجم مع هذه الرؤية. ويتمثل الاعتراض الرئيسي على اليودايمونية بأنها عندما تعرّف الحياة السعادة وفقاً للفضيلة فإنّها توظّف مفهوماً غير مقنع للسعادة؛ والكتابات الفلسفية حول السعادة بمعناها هذا (تدعى في العادة: الرخاء) تصوغ الكثير من هذه الاعتراضات وتجب عليها (Badhwar 2014).

2. 5. الفضائل، والرذائل، والأنوية (Egoism)

الأخلاق الموضوعانية الرئيسية هي: العقلانية، والنزاهة، والصدق (مع النفس ومع الآخرين)، والعدل، والاستقلالية، والإنتاجية، والفخر. أمّا العقلانية فتعني "الالتزام التام للمرء [...] بالمحافظة على تركيز ذهني كامل في كلّ القضايا، وفي كلّ الخيارات [...] وبالإدراك الحسيّ الكامل للواقع بقدر طاقته" (Rand 1961b: 28). والعقلانية هي الفضيلة الرئيسية التي تشتقّ منها باقي الفضائل أو تعدّ جوانب منها، ولهذا فإنّ الفضائل متّحدة أو متبادلة، وكلّ فضيلة يمكن تعريفها جزئياً من خلال اعترافها أو التزامها العميق بحقيقة ما أو مجموعة من الحقائق، على أن يفهم المرء من هذا الالتزام موقعه الذي لا يستغنى عنه في كسب القيمة النهائية أو المحافظة عليها أو التعبير عنها. وعلى سبيل المثال: إنّ النزاهة هي "الاعتراف بحقيقة مفادها أنّك لا تستطيع اختلاق الاتّصاف بالوعي" (936: [1992] 1957 Rand)، وهو اعتراف يُعبّر عنه المرء من خلال ولائه لقيمه ومعتقداته العقلانية، لا سيّما في وجه الضغوط الاجتماعية التي تريد منه التخلّي عنها (80, 52: 1964a; 28: 1961b Rand)؛ أمّا الصدق فهو "الاعتراف بحقيقة مفادها أنّك لا تستطيع اختلاق الاتّصاف بالوجود"، وهو اعتراف يُعبّر عنه المرء من خلال التزامه بالحقّ فكرياً وقولاً (Rand 1957 [1992]: 37-936)؛ وأمّا العدل فيعني "الاعتراف بحقيقة مفادها أنّك لا تستطيع اختلاق

الاتّصاف بطبع البشر ولا بطبع الطبيعة [...] وأنّ كل إنسان يجب أن يُحكّم عليه بما هو عليه وأن يعامل على أساس هذا الحكم" (Rand 1957 [1992]: 937). ومن المثير للانتباه أنّ قائمة راند للفضائل الرئيسية تغيب عنها "فضائل عمل الخير"، كالعطف والتصدّق والكرم والعفو؛ لكنّ راند تقول بأنّ التصدّق ليس فضيلة كبرى أو واجباً أخلاقياً (Rand 1964b)، ويفترض أنّها تتخذ الموقف نفسه من العطف والكرم والعفو؛ فالقرار بمساعدة الآخرين أو الامتناع عنها، وكيفية هذه المساعدة، يعتمد على موقعهم ضمن التسلسل الهرمي للقيم الذي صاغه المرء عقلياً، وعلى الظروف الخاصّة (ما إذا كانوا يستحقّون المساعدة، وما هي العواقب المحتملة لمساعدتهم،... إلخ). وكلّما عظمت قيمتهم لدى المرء (مقابل) مصلحته الذاتية العقلانية، عظمت معها المساعدة التي ينبغي أن يكون مستعدّاً لبذلها (مع بقاء جميع العوامل الأخرى على ما هي عليه)؛ أمّا ما لا يمكن قبوله أبداً من الناحية الأخلاقية فهو التضحية، أي: التخلّي عن شيء ذي قيمة للمرء من أجل شيء ذي قيمة أدنى أو بلا قيمة بالنسبة للمرء نفسه، ولهذا لا يمكن أبداً أن يكون من الأخلاق المخاطرة الواعية بالنفس من أجل شخص غريب (إلا إذا لم تكن حياة المضحّي تستحقّ العيش، طبعاً) أو التماس السعادة من أجل سعادة شخص آخر، سواء كان صديقاً أو غريباً. ولا بأس في مساعدة الغرباء في الحالات الطارئة فقط، مع الاقتصار على الحالات التي يكون فيها الخطر المهدق بحياتنا أو رخائنا في حدّه الأدنى (Rand 1963c: 43–45). ويجب أن لا يفهم من هذا أن مساعدة الغرباء هو أمر غير ملزم أخلاقياً، فالأشخاص الذين يتعاملون "بلامبالاة كاملة مع كلّ ما هو حيّ ولا يحركون إصبعاً لمساعدة إنسان أو كلب صدمه أحدهم بسيارته وهرب" ما هم إلا أشخاص "مضطربون عقلياً" (Rand 1963c: 43–45). بل إنّ راند تبدي تنازلاً أكبر تجاه "أخلاقيات الحس المشترك" عندما تقول بأنّ من الجيّد أن يساعد المرء جاره في ساعة العسرة حتّى يتمكّن من الوقوف على قدميه مجدداً، وذلك إذا كان يمكنه تحمّل التكاليف ولم يكن هنالك سبب يدفعه للاعتقاد بأنّ جاره لا يستحقّ المساعدة. وعمل الخير يصبح بموجب هذا الفهم فضيلة من الفضائل لأنّه يعبر عن النية الحسنة المعمّمة وعن الاحترام الذي يبديه كلّ الأشخاص الطبيعيين تجاه الآخرين باعتبارهم مخلوقات تتشارك معهم القدرة على التقييم (Rand 1963c: 46–47). ولقد حاول ناثنيل براندن أن يوفّق بين عمل الخير مع الأناوية الضيقة عندما قال بأنّ عمل الخير ينشأ من عملية التقارب بين جنس البشر، أي: إن الناس "يوقّرون حياتهم هم" بتوقيرهم للآخرين؛ ومن خلال عمل الخير يقوم الناس بتحقيق إحساس القربة هذا، دون أن يضحّوا برخائهم في سبيل ذلك.

إنّ المقولة الأخيرة صائبة، لكنّ الرغبة باختصار كلّ الدوافع في دوافع (الفعل الأناوي) تقود براندن (وراند والكثير من الموضوعانيين) إلى تجاهل حقيقة مفادها أنّ عمل الخير هو في الأساس، وقبل أيّ شيء، اهتمام بالآخرين يحفّزه ما يصيبهم من محن وليس الاهتمام بتحقيق المرء لذاته. ويصح الأمر نفسه عندما يحاول المرء إنقاذ كلب صدمه أحدهم بسيّارته وهرب، فهنا يكون الدافع الأناوي أضعف من الدافع السابق لغياب دافع التقارب بين جنس البشر، فهو دافع التقارب مع مخلوق آخر يجمع بينهما تصنيف حيواني ما.

ومهما كان معدّل التقارب الحاصل، فإنّ حجة التقارب يمكن استخدامها أيضاً لتعليل عمل الخير للغرباء في الحالات غير الطارئة، ومنها مثلاً: حالات الذين يعانون من إعاقة دائمة ولا يستطيعون الاعتناء بأنفسهم (Badhwar forthcoming-b). وتتنازل راند حتّى هذا الحد في كتابها (ما هي الرأسمالية [1956]) حيث تحتاج بأنّ الأشخاص العاجزين عن العمل يجب أن يعتمدوا على عمل الخير الطوعي، وهي بذلك تلمّح إلى أنّه لا بأس أن يقوم من يستطيعون تحمّل التكاليف بدعم الغرباء في الحالات غير الطارئة. ولقد كشفت الدراسات الأكاديمية الحديثة أنّ راند نفسها كانت تتعامل في كثير من الأحيان بكرم شديد لا يقتصر على الأصدقاء والمعارف فحسب، بل يشمل الغرباء أيضاً. vii

وهنا يبرز السؤال: لماذا تعتقد راند بأنّ عمل الخير واللفظ... إلخ ليست من الفضائل الرئيسية بينما تحقّق كلّ الشروط التي تؤهلها لهذه المنزلة: فمن يستلمها يستحقّ المساعدة، ومن يقدّمها يستطيع تحمّل تكاليفها، ولا تتناقض المساعدة مع المصلحة الذاتية للمرء (أو لا تتناقض معها)، وما إلى ذلك؟

ربّما تعتقد راند بأنّها فضائل "صغرى" لأنّ المرء غير ملزم بالعمل بها في كلّ الأحيان، على العكس ممّا عليه الحال مع العدل والصدق. وربّما هنالك سبب أعمق يتمثّل في نظرها إلى الناس في الأساس كناشطين لا كمرضى، وكفاعلين لا كمفعولين، وكمستقلين ذاتياً لا كمعتمدين على الآخرين. ومع هذا فإنّ رؤية راند حول وحدة الفضائل تلمّي علينا بأننا حتّى وإن كنّا غير ملزمين بـ(التصرّف) وفقاً لعمل الخير واللفظ... إلخ في كلّ الأحيان، فإنّ أهميّة (حيازة) هذه الفضائل لا تحتلف مطلقاً عن أهميّة حيازة الفضائل الأخرى. وعلاوة على هذا، فإنّ التزامها بالتشديد على أهميّة حسن النية تجاه الآخرين و"مقدّمة الكون الخير" يجعل أبطال رواياتها في كثير من الأحيان على قدر خارق (لكنّه يكاد يكون مناسباً في جميع الحالات) من اللطف والكرم، وليس ذلك تجاه أحبّائهم وحسب، بل أيضاً تجاه أشخاص آخرين ليسوا سوى معارف، وقد يشمل الأعداء أحياناً (Badhwar 1993b)؛ وراجع قسم [موادّ أخرى على شبكة الانترنت]. وثمة أمثلة صادمة منها: عندما

حاول هوارد رورك في (المنبع) أن يقدم، دون أن يطلب منه أحد، الأمل والشجاعة لستيفن مالوري النحات الشاب الموهوب الذي أوصله فشله في العثور على عمل إلى حافة الانهيار الروحي والجسدي؛ والمساعدة التي قدّمها رورك دون توبيخ لعدوّه السابق بيتر كيتنغ الذي أصابته الحزن؛ وفي (أطلس يستريح) نقرأ عن دعم داكني لشيريل تاكارت المحبطة كسيرة القلب، والتي تعاملت مع داكني باحتقار في وقت سابق؛ وكرم هناك ريردن تجاه أسرته الاستغلالية قبل أن يكتشف استغلالها له. VIII وعلى العكس من أبطال الروايات نجد الأشرار يفتقرون إلى النية الحسنة الأصيلة تجاه الآخرين، وعليه: يفتقرون إلى اللطف أو الكرم الحقيقي.

إنّ التركيز على الواقع يتماثل تمامًا مع العقلانية بكونه في صلب كلّ فضيلة من الفضائل، ولذلك فإنّ اللاعقلانية والتهرّب من الواقع (بما في ذلك: الخداع الذاتي) يقعان في صلب كلّ رذيلة من الرذائل. ونجد في روايات راند أنّ كلّ الأشرار بارعون في التهرّب من الواقع تحفّزهم الرغبة بالسلطة أو المكانة الاجتماعية أو الشهرة أو اكتساب الثروة دون مقابل وكرهية الخيار. وهم أشخاص "ثانويون"، أي: إنّ علاقاتهم الرئيسية تتصل بالناس أكثر ممّا تتصل بالواقع. وبين الفاضل والرذيل يقع "المخطئون الأبرياء"، وهم من يتبنون مفاهيم أخلاقية خاطئة أو يتخذون خيارات خاطئة، لا من خلال التهرّب من الواقع بل من خلال الخطأ في المحاكمة العقلية (تصرّح راند بأنّها لا تعترف بأيّ تصنيفات أخلاقية سوى ما ينحصر منها ب: الفضيلة والرذيلة والخطأ الأخلاقي؛ وذلك على الرغم من أنّ رواياتها تصوّر لنا شخصيات لا تدرج بسهولة في أيّ من هذه التصنيفات). وفي رواية (أطلس يستريح) يمثّل هانك ريردن شخصًا عظيمًا بريئًا يعاني من شعور غير مبرّر بالذنب نتيجة لمعنى خاطئ للشرف وتقديمه العون لعائلة لا يهتمها إلّا التلاعب به واستغلاله. ونجد أيضًا في الرواية نفسها شخصية شيريل تاكارت التي يقتلها اكتشافها المفاجئ بأنّ الرجل الذي أحبّته وأعجبت به كتجسيد لقيمتها المثالية ليس إلّا رجلًا مخادعًا، وبأنّ العالم مليء بأمثاله من المخادعين.

ومثلما أشرنا في ما سبق، فإنّ راند تعلّل الفضيلة على أساسين ذرائعي وغير ذرائعي، لكن دون التمييز بينهما: فالحجج الذرائعية ترينا المكاسب الوجودية والنفسانية للفضيلة والخسائر المناظرة للرذيلة؛ إذ تخلق الفضيلة شعورًا بالتناغم الداخلي وتتيح التفاعل المتبادل النافع مع الآخرين، أمّا التهرّب من الواقع فهو على العكس من ذلك، إذ يحجز المرء في "شبكة متداخلة" من التعليقات والذرائع الخيالية، والمتهرّب الذي يخدع الآخرين سينكشف في نهاية المطاف أو سيعيش حياته خائفًا من أن ينكشف، فيصبح معتمدًا على انعدام الوعي لدى الآخرين؛ وتعبّر إحدى شخصيات رواية (أطلس يستريح) عن المتهرّب بقولها: "إنّه غي يستمدّ قيمه من الأغبياء الذين

ينجحون باستغناء الآخرين" (Rand 1957 [1992]: 945). ويضاف إلى هذا أنّ راند تعتقد، كما سارتر، بأنّ التهرب من الواقع لا يحالفه النجاح الكامل مطلقاً، لأنّ الحقيقة لا تكفّ عن التهديد بالظهور من جديد، ولهذا فإنّ المتهرب ذو "نفس قلقة" ويعيش حالة مستمرة من النزاع الداخلي والقلق بسبب محاولته كبت وعيه بالحقائق غير المريحة وتمسّكه، في الوقت نفسه، بحقائق أخرى؛ وإنّ افتقاره للنزاهة وتشمين الواقع ينتج عنهما نقص في محبة الذات أو عزّة النفس، بل إنّه يعاني من نفس مهتزة أيضاً. (ومن الجدير بالذكر هنا، بغضّ النظر عمّا سبق، أنّ الهياة التي قدّمت بها راند شخصيةً كاييل وايناند في روايتها [المنبع] أقرب للهياة التي قدّمها أرسطو للإنسان الرذيل في الفصل الثالث من كتابه [الأخلاق النيقوماخية]، كشخص "لا يعي رذيلته"، وذلك عند المقارنة بما صرّحت به راند من رأي حول المتهرب من الواقع).

إنّ من يقرأ تاريخ الفلسفة يألف هذه الآراء، لكنّ الكثير من القراء يجدون تعبير راند عنها في رواياتها يحمل اعتقاداً وعمقاً نفسانياً غير طبيعي؛ ومع ذلك فإنّ هذه الآراء عرضة لاعتراض شهير مفاده أنّ تعقيد وتفاوت البنية النفسانية والاجتماعية لا تسمح "في معظم الأحيان" إلا بالتعميم في تقدير المكاسب الوجودية والنفسانية للفضيلة والخسائر المناظرة للرذيلة؛ وعليه، فمن الممكن لحالة صغيرة من الظلم أن تؤدّي إلى مكاسب عظيمة، لا سيّما إذا كان الآخرون مستعدّين للتعامل بلا مبالاة تجاه الاعتداءات المتفرقة أو نسيانها؛ وكذلك فمن الممكن للتفكير الرديء أو النسيان أو تقبّل الذات أن يسمح للمرء بالتهرب من شيء ما دون أيّ حاجة لدعم التهرب أو الإضرار بعزّة النفس. ونكرّر هنا القول بأنّه حتّى إذا كان كلّ ارتكاب للخطأ يحمل معه خسائر نفسانية، فإنّ هذه الخسائر قد تتعادل أحياناً مع خسائر على المدى البعيد لفعل الصواب (كما تقترح راند نفسها في تصويرها للشخصيتين التبعيتين هنري كامرون وستيفن مالوري في روايتها [المنبع]).

أمّا ما تورده راند في رواياتها من الحجج غير الذرائعية في تحليل الفضيلة، فهي محصّنة في معظمها من هذه الاعتراضات (لكنّها عرضة للاعتراضات الواردة في القسم 2. 4. أعلاه)؛ فالتنازل الأخلاقي لا بدّ أن يكون تنازلاً من المرء عن سعادته (التي استوعبها بشكل موضوعي)، وذلك لأنّه ما من خسارة وجودية يمكن مقارنتها بخسارة النزاهة الأخلاقية. وقد تحتلّ الاستقامة، من جهة، موقعاً في تكوين السعادة الأصيلة لأنّها تعبّر عن العلاقة الصائبة مع الواقع: مع الوجود، ومع الذات، ومع الآخرين؛ وفي الوقت نفسه، تحتلّ الاستقامة، من جهة أخرى، موقعاً في تكوين ذاتٍ جديرة بالعيش، أي: ذات مثالية إنسانية أو عقلانية. وتحتاج راند، كما فعل أفلاطون وأرسطو من قبل، بأنّ الفضيلة تخلق بالضرورة تناغمًا وقيماً داخلياً؛ وأيّة فضيلة تُكتسب على

حساب اليقين ليست إلا صورة مزيفة لفضيلة أصيلة؛ وعليه، ومن خلال مجموعة متنوّعة من الطرائق ذات المفاهيم المتداخلة، فإنّ الفرد الفاضل هو بالضرورة أفضل حالاً عند المقارنة بمن لا يرون مانعاً من سلوك الطرق الالتفافية في الأخلاق؛ ولهذا فإنّ الأناوية الأخلاقية كما طرحتها راند تنسجم، في بنيتها وفي كثير من جوانب محتواها، مع الأناوية التي طرحتها النظريات (اليودايمونية) القديمة.

وكثيراً ما يثار اعتراض ضد النظريات الأناوية مفاده: أنّها تقدّم السبب الخاطئ للعمل على نحو يعتني بالآخرين، أي: كالعمل على نحو يتّصف بالعدل أو اللطف أو ما شابه؛ فما أقوم به من عمل لا يكون عادلاً بشكل حقيقي إذا أعطيتك نصيبك لأنّ ذلك أفضل لي بدلاً من أن يكون السبب استحقاقك لنصيبك؛ وليس من عمل الخير قيامي بمساعدتك لأنّني أنتفع من هذه المساعدة لا أنت. ومن الأجوبة الشائعة لهذا السؤال أنّ (التعليل) الذي تسوقه الأناوية أناوي، وليس (الدافع)؛ وهو جواب يجلب لصاحبه تهمة "الفصام" الأخلاقي. ولا تتناول راند في كتاباتها اعتراض ("السبب الخاطئ") هذا، لكنّ من غير المرجح أنّها كانت لتقبل هذا الانفصام بين التعليل والدافع؛ ولهذا فإنّ المشكلة تبقى دون حلّ ما دامت وجهة نظر راند تتسم بالذرائعية والعمل على أساس الأناوية. لكنّ الخيط غير الذرائعي في نظريتها ينطوي ضمناً على أنّ الاعتراض نفسه خاطئ، لأنّ إعطائي إيّاك ما تستحقّه أو ما يجدر بك أخذه يدخل، في جانب منه، في صميم مصالحه العقلانية؛ وليس هنالك نزاع بين مصالحك العقلانية ومصالحه العقلانية (راجع: Rand 1964a: 57-65).

2. 6. الغيرية

تنظر راند إلى حسن النية تجاه الآخرين، أو عمل الخير بصورته العامة، كفرع من فروع حبّ الذات الحقيقي، دون أن يكون له مصدر مستقلّ في الطبيعة البشرية. وليس هنالك سوى بديل وحيد لأن يكون المرء حريصاً على مصلحته الذاتية بشكل عقلائي، وهو: أن يضخّي بمصالحه الحقيقية إمّا من أجل الآخرين (وهذا ما تساويه راند مع الغيرية) وإمّا من أجل أمر غيبي (وهذا ما تدعوه راند بالغيبوية) (Rand 1982a: ch. 7). وهكذا تصبح الأخلاقيات الكانتية غيبوية معلّنة ما دامت تستند إلى أوامر مطلقة وإلى الواجب من أجل الواجب، أي: دون أيّ اعتبار لرغبة أو مصلحة دنيوية (Rand 1970). والأخلاقيات الغيرية تساوي بين

الفعل الصائب وبين التضحية بالنفس من أجل صالح الآخرين، وتساوي بين اللاأخلاقية وبين "الأناية"، دون أن تصرّح بأيّ شيء حول معيار ذلك الصالح (Rand 1964a: iii; 1974)؛ ولهذا فهي تفشل في تقديم إجابة على السؤال السابق حول لائحة القيم التي يجب أن نتبعها والسبب الذي يدفعنا لاتباعها، ولا تقدّم لنا دافعاً يدفعنا إلى التحلّي بالأخلاق سوى الشعور بالذنب بسبب "الأناية"؛ وإذا أردنا أن نخلص إلى النتيجة المنطقية للغيرية فإنّها لا تكفي بمجرد إخبارنا بأنّ من "الأناية" أن نسعى خلف رغباتنا الخاصّة بنا، بل تخبرنا أيضاً بأنّ من الأناية أن نعتقد بمعتقدات خاصّة بنا، إذ "يجب أن نضحّي بها من أجل معتقدات الآخرين" (Rand 1957 [1992]: 943; Rand 1961a: 142). وتستخدم الغيرية في السياسة الخارجية لسوق المبررات وكسب الدعم للتدخل الأمريكي في البلدان الأخرى (Rand 1966a)؛ وهي أيضاً السبب الذي يفسّر العدد الهائل من المتعاطفين مع الدكتاتوريات الدموية، أو حتّى الممجّدين لها، والتي تعلن بفخر أنّ التضحية بالفرد وسيلة ضرورية ونبيلة لخدمة غاية هي الصالح العام (Rand 1966a).

إنّ الغيرية غير عملية كقانون أخلاقي، لأنّ متطلّباتها تتضادّ مع متطلّبات الحياة والسعادة، سواء كان ذلك على صعيد الفرد أو الناس؛ بل إنّها، وحالها هذه، لأخلاقية في جوهرها، فهي تتركنا دون أيّ مرشد أخلاقي في حياتنا اليومية وتسيء إلى كلمة الأخلاق عندما تعدّ منها.

إذن، فما هو التفسير النفساني للمساواة الشائعة بين الغيرية وبين الأخلاق؟ تقترح راند عدداً من التفسيرات التي تذكّرنا بما قدّمه نيچه من تحليل نفساني للغيرية؛ فالحفّز الأساسي لمنظري الغيرية والمرّوجين لها هو الرغبة بالتحكّم والتلاعب بالآخرين من خلال العزف على وتر الشعور بالذنب، وإنّ من يتّبع تعاليمهم ينطلق في العادة من أحد سببين: إمّا الشعور بالذنب بسبب إنجازاته المتفوّقة، وإمّا بسبب افتقاره لأيّ "نزاهة فكرية، أو حبّ للحقيقة [...] أو التزام حماسي بفكرة ما"، فليس لديه ما يستحقّ المحافظة عليه، ولذلك لا يمانع التضحية بنفسه (Rand 1973b; 1982a). وبعض الغيريين يناصرون الغيرية لأنّ ذهنيّاتهم لا تزال متجمّدة في ماضٍ قبائلي كان البقاء يتطلّب فيه التضحية ببعض من أجل الآخرين (Rand 1973b). ورائد نفسها تعترض على أيّ صورة (صفيرية الحصييلة) للعلاقات البشرية ما دام الجميع في هذه العلاقات يتصرّفون بعقلانية.

إنّ دفاع راند عن "الأناية" ورفضها للغيرية يشكّل جزءاً من السبب الذي يقف خلف شعبيتها عند القارئ العادي ونفور الفلاسفة والمثقّفين الآخرين منها في الوقت نفسه، على الرغم من أنّ البعض منهم يتفق، دون

شكّ، مع رفضها للتضحية القانطة بالذات على نحو مذللّ واعترافها بالاهتمام الحقيقي بالذات كأمر أخلاقي (Falk 1963; Gilligan 1982; Hampton 1993; Badhwar 1993a). والقارئ العادي الذي يستجيب بشكل إيجابي لأعمال راند يجد، لأوّل مرّة، تعليلًا أخلاقيًا للسعي خلف حياة من أجله هو وتحرّرًا من "شعور بذنب لم يرتكبه"؛ أمّا الفيلسوف الذي يستجيب بشكل سلبي لأعمالها فيجد فيها الكثير من التفسيرات المتحيّزة والتبسيطية لفلاسفة ولمعتقدات فلسفية، بما في ذلك ادّعاؤها بأنّها أوّل من قدّم دفاعًا متّسقًا عن أخلاقيات المصلحة الذاتية العقلانية، وأنّ كلّ الفلاسفة الآخرين دافعوا إمّا عن الغيرية أو الغيبوية (Pojman 1995). ويتحدّى منتقدوها أيضًا مساواتها بين الغيرية وبين التضحية القانطة بالذات (Rachels 2000, Flew 1984)، وادّعاؤها (الذي نشره في ما يلي) بعدم وجود نزاع بين المصالح (العقلانية) للناس (Flew 1984). ومع ذلك، فإنّ التفسير الوافي لوجهات نظرها يتطلّب الانتباه لحقيقتين اثنتين: (1) تعتقد راند بأنّ احتياجات الآخرين غير ملزمة باستثناء الالتزامات الخاصة التي تخلقها أوامر الحبّ أو التعاقد أو الأسرة؛ (2) تقف راند موقف المدافع الذي لا يلين عن العدل والصدق واحترام الآخرين باعتبارها غايات في حدّ ذاتها.

3. الفلسفة الاجتماعية-السياسية

3.1. الحقوق والرأسمالية ومبدأ التاجر

المجتمع الأخلاقي لدى راند هو مجتمع يتكوّن من أفراد مستقلّين يحترم بعضهم ما للبعض الآخر من حقوق طبيعية بالحياة والحريّة والملكية، وهو مجتمع يبادل القيمة بالقيمة سواء كانت مادّية أم روحية. وهؤلاء الأفراد يعيشون، بحسب تعبيرها، وفقًا لـ"مبدأ التاجر"؛ والحقوق الفردية (الطبيعية) ومبدأ التاجر توجّههما كليهما حقيقة مفادها بأننا، ككائنات مستقلة عقلانية، نحتاج إلى التفكير والعمل من أجل "البقاء المناسب" لنا (Rand 1961b: 31)؛ وكلا الأمرين مطلوب إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ الفرد غاية بذاته، وليس مجرد وسيلة لغايات الآخرين: "إنّ 'الحقوق' مفهوم أخلاقي. فهو المفهوم الذي يقدم نقلة منطقية من المبادئ التي توجّه أفعال المرء إلى المبادئ التي توجّه علاقاته مع الآخرين. وهو المفهوم الذي يحفظ ويحمي الأخلاقيات الفردانية في سياق اجتماعي. وهو الصلة بين القانون الأخلاقي للإنسان والقانون القضائي للمجتمع، بين

الأخلاق والسياسة. وإنّ الحقوق الفردية هي وسائل إخضاع المجتمع للقانون الأخلاقي " (Rand 1963b: 92).

وإنّ الحقوق الطبيعية، في الأساس، حقوق بأفعال، وليست حقوقاً بأشياء أو نتائج، ولا يمكن انتهاكها إلا من خلال المبادرة بالقوة أو الغش؛ ولهذا فإنّ جميع الحقوق الطبيعية سالبة، أي: إنّها تتطلب عدم قيام الآخرين بالتدخل، ولا تتطلب من الآخرين تقديم أشياء أو نتائج بعينها. IX. والحق الرئيسي فيها هو الحق بالحياة، أي: الحقّ باتخاذ الأفعال الضرورية لاستدامة حياة تناسب الكائن البشري: "إنّ الحقّ بالحياة يعني [...] الحقّ باتخاذ كلّ الأفعال التي تتطلبها طبيعة الكائن العاقل من أجل توفير متطلبات حياته، وتطويرها، وتحقيقها، والتمتع بها (وهكذا يكون معنى الحقّ بالحياة والحرية والسعي إلى السعادة)" (Rand 1963b: 93).

فالحقّ بالحرية هو الحق بالتصرف وفقاً لما تمليه المحاكمة العقلية (بما في ذلك: الكتابة والكلام)؛ والحقّ بالسعي للسعادة هو حقّ المرء بالسعي لأهداف تخدم تحقيق ذاته؛ والحقّ بالملكية هو "الحقّ بكسب القيم المادية، والاحتفاظ بها، واستخدامها، والتخلّص منها" (Rand 1963b: 94). وعلى نحو مماثل لما يحصل بالفصل بين الذهن والجسد، فإنّ الفصل الشائع بين "حقوق الإنسان" وحقوق الملكية هو فصل زائف، لأنّ امتلاك المرء لحياته يقتضي امتلاك المرء لأفعاله ولثمار هذه الأفعال (Rand 1962b: 91). x. وتاماً كما أنّ هنالك صلة سببية ومنطقية بين الفضائل، فإنّ هنالك صلة مماثلة بين الحقوق: فالحكومة التي تنتهك حقوق الإنسان تنتهك أيضاً حقوق الملكية؛ ولهذا، على سبيل المثال، فإنّ الحكومة التي تنتهك حقّ حرّية التعبير عبر حظر الخطاب "الفاحش" في البثّ التلفزيوني، تقوم في الوقت نفسه بانتهاك حقوق ملكية أصحاب القناة المستهدفة باستخدام ملكيتهم على النحو الذي يروونه مناسباً. ولا تختلف راند عن باقي الليبراليين، سواء كانوا من اليمين (أنصار السوق) أو اليسار (أنصار المساواة)، في معارضتها لقيام الدولة بتنظيم الأخلاق، وتعارض أيضاً الخدمة الإجبارية للدولة، سواء كانت عسكرية أو مدنية. وتوجّه راند انتقادها للمحافظين والليبراليين كليهما (وفقاً لتعريف هذين المصطلحين في السياسة الأمريكية) لرغبتهما بسيطرة الحكومة على الميدان الذي يراه كلّ منهما مهماً حسب رأيه: الميدان الروحي أو الأخلاقي في حالة المحافظين، والميدان المادي أو الاقتصادي في حالة الليبراليين (Rand 1981b)؛ فهذه الرغبة يكشف كلا الفريقين عن عدم فهمه للحقيقة التي تقول بأنّ حرّية الإنسان في أيّ من الميدانين تقتضي حرّيته في الميدان الآخر.

وفي هذا المجال نجد لدى راند الكثير من الرؤى ذات القيمة العالية، ولا سيّما ملاحظتها المتبصرة بأنّ الإنسان ما كان له أن يمتلك حقوقاً لو لم يكن يحتاجها من أجل بقائه وسعادته (Miller & Mossoff forthcoming; Badhwar forthcoming). لكنّ المنتقدين يشيرون إلى أنّ إرساء كلّ الحقوق على أساس الحقّ باتّخاذ الأفعال الضرورية لـ"البقاء المناسب" يستلزم القول بأنّ المرء ليس له الحقّ باتّخاذ الأفعال التي (تتناقض) مع البقاء المناسب، ومنها: الانقياد الأعمى لداعية روجي عوضاً عن اعتماد المرء على نفسه في التفكير، أو التبذير بالممتلكات عوضاً عن استخدامها بحكمة، أو المثال الأوضح من بينها جميعاً، أي: الانتحار (Mack 1984; Zwolinski forthcoming; Badhwar forthcoming)؛ ومع ذلك فإنّ الحرّية في الاقتصار على فعل ما هو جيّد أخلاقياً أو عقلياً ليست حرّية على الإطلاق. لكنّ موقف راند من هذه المسألة ليس متمسكاً، فهي، مثلاً، تقول أيضاً بأنّ البشر، باعتبارهم غير معصومين من الخطأ، "يجب أن يكونوا أحراراً في أن يتفقوا أو يختلفوا، وفي أن يتعاونوا أو يسعى كلّ في طريقه الخاصّ به، وذلك وفقاً لما يقضي به تحكيم العقل عند كلٍّ منهم" (Rand 1965: 17). وبعض المعلقين يعتمد على هذه المقولة للمحاججة بأنّ راند لا تحصر الحقوق بالأفعال الضرورية للبقاء المناسب (Miller & Mossoff forthcoming). ومع أنّ موقف راند هذا هو الأكثر توافقاً مع التزامها العميق بالحرّية وحكومة الحدّ الأدنى، فمن الأدقّ القول بأنّنا نجدتها تدلي في كثير من الأحيان بعبارات تستلزم موقفاً معاكساً.

وتحاجج راند بأنّ المنظومة الاجتماعية-السياسية العادلة الوحيدة، والمنظومة الوحيدة في توافقها مع طبيعتنا العقلانية ومع حقّ الفرد بالعيش من أجل ذاته، هي الرأسمالية (Rand 1965, 1967b)، أي: "رأسمالية عدم تدخّل الدولة في الشؤون الاقتصادية (laissez-faire capitalism)، بما فيها من فصل بين الدولة والاقتصاد، بالطريقة وللأسباب نفسها التي نجدها في الفصل بين الدولة والدين" (Rand 1961b, 1964a). وتحاجج راند بأنّ تنظيم الدولة للسوق مسؤول عن وقوع الفساد في مؤسسات الدولة والسوق معاً، تماماً كما أن التنظيم السياسي للدين (أو التنظيم الديني للسياسة)، وأينما وُجد، يفسد مؤسسات الدولة والدين معاً؛ فهذا التنظيم يتيح الفرصة لتبادل الخدمات بين السياسيين والزعماء الدينيين، وبين السياسيين ورجال الأعمال. ونجد في رواية (أطلس يستريح) صورة معقّدة جدّابة للفساد الاقتصادي والسياسي والأخلاقي الناتج عن "المحابة" بين الحكومة ورجال الأعمال. وترى راند بأنّ (رأسمالية عدم تدخّل الدولة في الشؤون

الاقتصادية) هي "المنظومة [الاجتماعية] الوحيدة التي تحظر استخدام القوّة في العلاقات الاجتماعية" على الصعيدين المحلي والخارجي، لأنّ التاجر والمقاتل ضدّان لا يجتمعان (Rand 1966a). وعليه فإنّ فهم راند للرأسمالية أكثر راديكالية من المفهوم السائد، ودفاعها عن الرأسمالية يختلف اختلافاً عظيماً عن كلّ من: الدفاعات المنفعية التي يقدّمها معظم الاقتصاديين، والدفاعات الدينية التي يقدّمها الكثير من المحافظين (راجع: Den Uyl & Rasmussen 1984b; Machan 1984). ولا شكّ في أنّها تشيد بالرأسمالية (أو شبه-الرأسمالية) لما تخلقه من ازدهار واسع، لكنّ هذه الميزة هي نفسها لا يمكن شرحها سوى بحقيقة مفادها أنّ الرأسمالية تترك للأفراد حرّية الإنتاج بسلام. وفي روايتها (أطلس يستريح) تميّز راند بين القليل من رجال الأعمال الذين يكسبون المال بالجهد الصادق دون السعي خلف أفضال الحكومة، وبين الأغلبية الواسعة الذين ينخرطون في عضوية "أرستقراطية حشد الدعم" (أو: "رأسماليي المحاباة" بالمصطلح المعاصر) ولا تصل إلى الغنى إلّا من خلال هذه الأفضال، ضمن وضع تعتقد راند بأنّه يسود عالم الواقع حالياً كما هو دأبه طوال مسيرة التاريخ (Rand 1964c). وتعتقد راند بأنّ الولايات المتّحدة الأمريكية اقتربت في حقبة وجيزة أثناء القرن التاسع عشر من منظومة (عدم تدخّل الدولة في شؤون الاقتصاد) أكثر ممّا حقّقه أيّ مجتمع سابق أو لاحق، أمّا الرأسمالية فتبقى مثلاً أعلى مجهولاً. لكنّ بعض المنتقدين يشكّون من أنّ راند دائماً ما تحمل في كتاباتها غير الأدبية (Rand 1961c) ملاحظة (أرستقراطي حشد الدعم) في عالم الواقع، أي: كبار رجال الأعمال الذين يحشدون السياسيين للحصول على دعم مالي لشركاتهم ولفرض القيود على منافسيهم (Rothbard 1968; Johnson 2006).

وترفض راند الانتقادات التي ترى بأنّ رأسمالية (عدم تدخّل الدولة في شؤون الاقتصاد) التي لا تنظّمها الدولة قد تؤدي إلى تركّز السلطة في قلة من الأيدي وتدمير تكافؤ الفرص؛ وتردّ راند بأنّ هذه الرأسمالية تتطلّب (حكم القانون)، وهو منظومة واضحة المعالم تتكوّن من: حقوق الملكية، وحرّية التعاقد، وما يستلزمه من حكومة تمتنع عن ممارسة أيّ شكل من أشكال المحاباة.

وتعتقد راند بأنّه ليس هنالك نزاع بين المصالح العقلانية للمرء ونظائرها لدى غيره، وذلك لأنّ احترام حقوق الآخرين يتوافق تماماً مع قيام المرء بتطوير مصالحه الشخصية والحفاظ عليها. لكن، هل يصحّ القول بأنّ المصالح العقلانية لا يمكن أن تتنازع؟ إذ يبدو أنّه كلّما كان لشخصين مصلحة في سلعة ما (وظيفة مثلاً)، وكانا يتساويان في المؤهلات اللازمة للحصول عليها، فإنّ مصالحهما العقلانية تتنازع في هذه الحالة، ولذلك ربّما كان

ما تنوي راند قوله هو أنّ المصالح العقلانية لا تتنازع (بالضرورة)، أي: ليس النزاع من طبيعتها؛ فما يصيبها من النزاع إنّما يأتي من عوامل خارجية، وفي مثالنا هذا: أن تكون هنالك وظيفة واحدة فقط لشخصين مؤهلين. ولكن، هل يتوافق مثل هذا النزاع مع الحقوق ضمن الإطار الأنائي؟ وهل يمكن الدفاع عن الحقوق ضمن إطار أنائي؟ وهنا يعارض المنتقدون رؤية راند بحجة أنّ احترام حقوق الآخرين لا يمكن الاقتصار في تعليقه على أنّه وسيلة لتحقيق القيمة النهائية للمرء، سواء كانت هذه القيمة هي البقاء أو السعادة (Mack 1984; Flew 1984). وذلك لأنّه ضمن السيناريوات الواقعية المثالية، لا يمكن للقيمة النهائية أن تشترط على المرء أن ينتهك حقوق الآخرين بالحياة أو الملكية. وفي تعليق راند للحقوق نجد التوتّر المعلق نفسه بين سلسلة الحجج الذرائعية وسلسلة الحجج الواجباتية الذي يوجد في تعليقه للأخلاق بالمجمل (Mack 1984, 2003). لكن سلسلة الحجج اليودايمونية في تعليق راند يسمح لها أن تردّ بأنّ احترام المرء لحقوق الآخرين يعبر عن اعترافه بحقيقة مفادها أن الآخرين هم غايات بحدّ ذاتها (وهو اعتراف يشترطه العدل)، وأنّ العدل ضروري (مع الفضائل الأخرى) لعيش حياة سعيدة.

وتعرّف راند الحكومة بأنّها: "مؤسسة تمسك بالسلطة الحصرية (لفرض) قواعد محدّدة للأداء الاجتماعي ضمن مساحة جغرافية ما" (Rand 1963a: 125). والحكومة المناسبة هي "الوسيلة لوضع الاستخدام الانتقائي للقوة المادّية في يد السيطرة الموضوعية)، أي: في يد قانون معرّف بموضوعية" (Rand 1963b: 128). وهذه الحكومة تتّصف بأنّها في الحدّ الأدنى، إذ تنحصر صلاحياتها في حمايتنا من المجرمين ومن المعتدين الأجانب، وفي فرض الحقوق الفردية والتعاقدات، من خلال الاستعانة بقوّات مسلّحة، وشرطة، ومحاكم وقوانين مدنية وجنائية معرّفة موضوعيًا. فمن ينتهك عقوده، أو يمارس الغشّ، يصبح مذنبًا بذنب الاستخدام (غير المباشر) للقوة، فهو يحصل على قيمة من شخص آخر دون استحصال موافقته (Rand 1963a: 111). ووفقًا لذلك لا يمكن للحكومة أن تستخدم القوة، أو تهدّد باستخدامها، إلّا في حالة الانتقام ممّن بدأ باستخدام القوة، أو هدّد باستخدامها، بشكل مباشر أو غير مباشر. أمّا الحكومة التي تحاول فرض مبدأ (حارس لأخي) المتمثّل بمقولة "من كلّ بقدر ما يستطيع، ولكلّ بقدر ما يحتاج"، أو التي تجنّد المواطنين في القوّات المسلّحة أو "الخدمة العمومية"، أو التي تحاول أن تجعلهم في مستوى أعلى من الفضيلة أو التعليم أو آداب السلوك أو الصّحة أو الثروة، فهي حكومة تنتهك الحقوق. فالدولانية (Statism) بكلّ أشكالها، من الديمقراطية المحدودة فالالاقتصاد المختلط إلى الدكتاتورية، تتضادّ مع وضع الإنسان ككائن عاقل مستقلّ يشكل غاية بحدّ ذاته.

والدولانية أيضًا تدمر الإمكانيات وتفشل في الاستمرار طويلًا بتلبية احتياجات الجميع بلا استثناء، لأنّ "التعامل مع الناس بالقوّة أمر غير عملي تمامًا كما هو التعامل مع الطبيعة بالإقناع" (Rand 1973a: 32). فمنبع التقدّم بكلّ جوانبه هو الذهن البشري، وهذا الذهن لا يعمل بشكل جيّد عندما يتعرّض للإجبار. وفي رواية (أطلس يستريح) تصوّر راند مدينتها الفاضلة (اليوتوبيا)، واديّ كالت، كـ"جمعية طوعية بين أناس لا يجمعهم سوى المصلحة الشخصية لكلّ منهم" دون أيّ تنظيم رسمي (Rand 1957 [1992]: 690). وفي هذه البقعة قاضٍ يحكّمه الناس في الخلافات، لكنّها لم تشهد أيّة حاجة للتحكيم. وبهذا يكون واديّ كالت مجتمعًا لاسلطويًا على الرغم من أنّ راند لم تصفه قطّ بهذا المصطلح؛ بل إنّها ترفض اللاسلطوية في مقالة بعنوان (طبيعة الحكومة) باعتبارها أمرًا غير عقلائي وغير عملي، لأنّها ترى عدم توافقها مع أيّة منظومة قانونية موضوعية، ممّا يعني عدم توافقها مع الحقوق والتعاون (Rand 1963a). ولقد حاجج المنتقدون اللاسلطويون، من أمثال روي چايلدز (Childs 1969 [1994]) وموري روثبارد (Rothbard 1978) بأنّ الاحتكار المناطقي للقانون والقوّة (الحكومة) ليس ضروريًا، لأنّ الناس قادرون على تأسيس منظومة قانونية عادلة ومؤثّرة في سوق تنافسي لمزوّدي الأمن (راجع: Long and Machan 2009). وقانون التجار (Law Merchant)، وهو مجموعة من القوانين تمّ تأسيسها وفرضها في محاكم خاصّة على يد تجار من بلدان متنوّعة، يصرّو لنا إمكانية وجود منظومة قانونية طوعية مؤثّرة. وعلاوة على هذا، فإنّ كلّ الحكومات لا تتوافق مع مبدأ راند الذي يحظر البدء باستخدام القوّة، وهو مبدأ تعتبره نقطة ارتكاز أيّ مجتمع أخلاقي (Long 2013; قارن مع Cox 2013a and 2013b).

وينصّ مبدأ التاجر على أنّ أيّ تبادل طوعي نافع للطرفين بين طرفين مستقلّين متساويين هو الأساس الوحيد لأيّ علاقة عقلانية يحترم فيها الطرفان بعضهما بعضًا (Rand 1961b: 31). وهي أيضًا الأساس الوحيد لأيّ علاقة سلميّة بين البلدان: "التاجر والمحارب كانا على عداء جوهرى طوال التاريخ" (Rand 1966a: 38).

وينطبق مبدأ التاجر على العلاقات العاطفية أيضًا؛ فإنّ تحبّ أحدهم أو تعجب به يعني أنّ "تدفع" له مقابل البهجة التي تستمدّها من فضائله (Rand 1961b: 31)، أو من شخصيّته كما قد تقول راند في ما يخصّ محبّة الطفل الصغير. لكن قد يبدو أنّ التبادل بين الأبوين والطفل غير متساوٍ، لأنّ الطفل يستلم من

أبيه وأمه كلاً من البهجة والدعم المادّي. وليس من الواضح كيف أنّ مبدأ التاجر ينطبق بأيّ شكل من الأشكال عندما تؤدّي إعاقة شديدة إلى جعل طفل أو زوج محبوب مصدرًا للألم عوضًا عن السعادة.

3. 2. النسوية

إذا كانت النسوية هي الرؤية القائلة بأنّ المرأة مساوية للرجل فكريًا وأخلاقيًا وجنسيًا وسياسيًا، ويجب أن يعترف بها على هذا الأساس، فإنّ الفلسفة الموضوعانية للطبيعة البشرية نسوية في جوهرها، وذلك لأنّها تنطبق بالتساوي على كل كائن بشري بغضّ النظر عن الجندر (أو العرق) (N. Branden 1999). وقبل عقود من العصر الذي أصبح فيه من المقبول أن لا تحمل المرأة "غرائز الأمومة" أو أن تسعى خلف الوظيفة، قامت راند بخلق بطلات في رواياتها يتّصفن بالصفتين كليهما، دون شعور بالذنب أو تشكيك بالذات. XI وفي روايتها (نحن الأحياء) نقرأ عن رغبة كبيرة بأن تصبح مهندسة، وفي روايتها (أطلس يستريح) ترغب داكني بأن تدير شركة (تاغارت ترانسكوتيننتال)، أكبر الشركات المحليّة للنقل بالقطارات وأكثرها نجاحًا. ولا نجد بين بطلات راند من تضخّي بمصالحها أو فكرها أو مبادئها من أجل الرجل، أو الرجال، في حياتها. ويحاجج أحد النقاد الأدبيين بأنّ داكني هي البطلة الأولى، وربّما الوحيدة، في ملاحم الأدب الغربي، وذلك بسبب ما تتّصف به من عظمة الرؤية، والشجاعة والكرامة، وقدراتها الاستثنائية، وأهمّيتها الوطنية (Michalson 1999). ويضاف إلى ما سبق أنّ تصوير راند لبطلات رواياتها وهنّ يستمتعن بممارسة الجنس وتحرّرنّ من كلّ الأعراف شبه التقليدية حول الجنس يكشف لنا توقّعها لحركة التحرّر الجنسي في القرن العشرين قبل وقوعها بثلاثين عامًا على الأقلّ. وفي الروايات الثلاث جميعها نجد أنّ البطلة هي التي تمتلك وحدها فقط سلطة اختيار الحصول على أيّ من الرجال الذين ينظرون إليها بحبّ أو إعجاب أو رغبة. ولقد عُرف عن راند أنّها كانت من أشدّ المتحمّسين في الدعوة إلى حقّ المرأة بالتحكّم بخياراتها الإنجابية الخاصّة بها (Rand 1968a, 1981).

ومع ذلك فإنّ علاقة راند بالحركة النسوية كانت أكثر تعقيدًا، فعلى الرغم من إشادتها بكتاب (الهالة النسوية) لبيتي فريدان، فإنّ الجماعية السائدة في الحركة النسوية، وتشديدها على موقع المرأة كضحية، دفع راند إلى رفض النسوية القائمة على هذا الأساس. ويحاجج الكثير من الباحثين بأنّ كتابات راند، وخصوصًا روايتها (أطلس يستريح)، تساند مُثلاً نسوية مهمّة، حتّى وإن كانت تستسلم لبعض الميول المضادّة للنسوية التي تناقض

Gladstein 1978, 1999; B. Branden 1999; Presley (راجع مثلاً: 1999; Sheaffer 1999; Taylor 1999). ويعتبر الكثير غيرهم أنّ راند وكتابتها صريحة في معاداتها للنسوية، حتى أنّ سوزان براونميلر تدعوها بالـ"خاتنة لجنسها" (Brownmiller 1975). ومن الانتقادات ما يستهدف الفردانية في الطرح الأخلاقي والسياسي لدى راند، والذي يرفض أي عون حكومي خاصّ للمرأة أو تمييزها عن الرجل (مثلاً: Harrison 1978). وثمة انتقادات أخرى ترى بأنّ راند اعتنقت فهماً رجولياً للطبيعة البشرية والفضيلة، ثمّ خلقت بعد ذلك نموذجها المثالي للمرأة على ضوء هذا الفهم (Brownmiller 1975; Glennon 1979). وربما يكون هذا الأمر مسؤولاً عن رؤية راند المحيّرة (والجارحة) بأنّ جوهر الأنتوية هي العبادة البطولية للذكورة (لا للرجال)، مع التشديد في الوقت نفسه (كما تصوّر رواياتها) على المساواة الجوهرية بين النساء والرجال وبأنّ العلاقة الرومانسية المثالية هي بين أشخاص متساوين أخلاقياً وفكرياً (Rand 1968b; قارن مع Brown 1999). وبجانب هذه الرؤية الجارحة ثمة أمر آخر يتساوى معها على الأقلّ في جرح الشعور، وهو المشاهد الجنسية العنيفة في رواياتها، وخصوصاً المشهد المشين في رواية (المنبع) الذي يعتبره الكثيرون اغتصاباً، حيث يقوم هوارد رورك بممارسة الجنس مع دومينيك على الرغم من مقاومتها له.

ومن يرفضون تهمة الاغتصاب يحاججون بأنّ الأمر كان ينظر إليه في الأربعينيات والخمسينيات، الحقبة التي كتبت راند روايتها فيها، باعتباره خشونة في ممارسة الجنس وليس إكراهاً على ممارسة الجنس (McElroy 1999; Sheaffer 1999). ويمكن الاستدلال على أنّ راند نفسها كانت تعتبر ما حدث في المشهد أمراً حصل بالتراضي، وذلك بقراءة ما ورد بعد عدّة صفحات: "كانا متّحدين بفهم يتخطّى حدود العنف، ويتجاوز الطبيعة الشهوانية المقصودة لما فعله" (Rand 1943: 218). وفي رسائل وجهتها في العامين (1946) و(1965) راند إلى قرّاء أزعجهم المشهد، أنكرت راند حدوث "اغتصاب فعلي"، فهي تعتبر الاغتصاب "جريمة مروّعة" و"عمل وحشي وانتهاك لحقوق المرأة" (Rand 1995a). ومن جهة أخرى، تصوّر لنا راند كيف حدّثت دومينيك نفسها، وهي مبتهجة، بأنّها تعرّضت للاغتصاب؛ وهنا يتساءل ماكلروي عمّا إذا كان إنطاقها لبطلتها بأن تدعو ما تعرّضت له بـ(الاجتصاب) ليس إلّا مثلاً آخر على رغبة راند باستشارة القارئ وإصابته بالصدمة (McElroy 1999)، كما حدث حين استخدمت كلمة "الأثرة" لتعني بما (المصلحة الذاتية العقلانية).

4. الجماليات

تعتقد راند بأن أفعالنا تحتاج إلى الاهتمام برؤية ما حول الطبيعة الرئيسية للكون وفعالية الفكر والنشاط البشري؛ وهي رؤية يمكن إدراكها بشكل مباشر دون أن تشترط التكرار الواعي لسلاسل طويلة من التفكير التجريدي. وتمثل الوظيفة الأولى للفنّ في تلبية هذه الحاجة النفسانية من خلال التعبير عن القيم المفاهيمية التجريدية والحقائق الميتافيزيقية بشكل متين قابل للإدراك الحسيّ. والفنّ لدى راند يشكّل إعادة خلق للواقع على نحو انتقائي يتبع أسلوباً بعينه، ومبدأ الانتقاء هنا هو "معنى الحياة" لدى الفنّان، وهو مجموعة مبثّنة من "الأحكام العقلية الميتافيزيقية للقيمة"، أي: أحكامه العقلية بشأن ما يتمتّع بأهمية جوهرية حول العالم وموضعنا فيه. (ثمّة خلاف بين الباحثين في فكر راند حول ما إذا كان ما يُعاد خلقه في الفنّ هو عناصر محدّدة من الواقع أم هو الواقع بأكمله، أي: "كون مصعّر"، بالإضافة إلى خلاف حول كيف وهل ينطبق مفهوم إعادة الخلق على الأشكال الفنيّة التي يبدو أنّها غير قابلة للتمثيل [Torres and Kamhi 2000; Bissell 2004]). وإنّ كلّاً من العمل الإبداعي للفنّان والاستجابات العاطفية للمتلقّي يوجّههما معنى الحياة لدى الطرفين، أي: رؤاهما الشاملة التي "شكّلاها عبر عملية من التعميم العاطفي [...] التي تعتبر النقيض اللاوعي لعملية التجريد" (Rand 1966b: 27). وتورد راند في رواياتها أيضاً، وخصوصاً (المنبع)، موضوعاً كثيرة التواتر تتمثّل بدور الفنّ في الإسناد النفسي للإنسان من خلال تزويده بما يجسّد قيمه الأكثر جوهرية. xii

وبينما يمكن استخدام الفنّ لإيصال المعلومات أو الدفاع عن موقف ما، فإنّ أمثال هاتين الوظيفيتين تعتبر مهمّات ثانوية بالنسبة للمهمّة الرئيسية، وهي: تقديم شيء ما يؤدّي مجرّد التأمّل به إلى شعور بالتحقيق الروحي. ولهذا لا تعتبر راند أنّ رواياتها هي في الأساس وسائل لنقل فلسفتها، على الرغم من أنّه خدمت هذه المهمّة ضمن مهمّات أخرى. فالرؤية الشاملة التي تتبناها راند تجعلها تفضّل الكتابات الأدبية ذات الحبكات القوية كوسيلة للتعبير عن الفعل البشري الهادف ضمن عالم تنظّمه السببية، وتفضّل أيضاً القصص التي تتضمن نزاعات على القيمة كوسيلة للتعبير عن أهميّة حرّية الخيار؛ ومن هنا ينطلق تفضيلها للأدب الرومانطيسي (عوضاً عن الأدب الواقعي، مثلاً). لكنّ راند تعتقد بأنّ من الممكن تقييم العمل الفنيّ جماليّاً بمجرد الاعتماد على مدى نجاحه في نقل تجسيد معنى الحياة لدى الكاتب، بغضّ النظر عن مشاطرتنا أو رفضنا للقيم والأحكام المنقولة بهذا الطريق. xiii

أ. ملحق: الإستيمولوجيا والميتافيزيقا

أ. 1. الإدراك الحسي

طوّرت آين راند رؤاها حول الإدراك الحسي من خلال حواراتها مع ناثنيل براندن وليونارد بيكوف بشكل خاص، واللذين عرضا هذه الرؤى في محاضراتهما؛ ثم استفاض كيللي (Kelley 1986) وبيكوف (Peikoff 1991) وغيرهما في عرضها. وتعتقد راند بأن المعرفة بأجمعها مستمدة من الإدراك الحسي، وأنّ أية محاكمة عقلية لا يمكن "المصادقة على صلاحيتها" (هذا المصطلح تستخدمه راند لتثبيت أساس الفكرة ضمن الواقع) إلا باقتفاء جذورها ضمن مستوى الإدراك الحسي. وبهذا المعنى تعدّ راند ضمن أصناف المفكرين التجريبيين؛ لكنّها ترفض الفصل التقليدي بين ما هو عقلائي وما هو تجريبي، وتعتبر هذا الفصل تجسيدا لنموذج (البديل الزائف)، أي: إنّ العقلانية تعتقد بأننا قادرون على استنتاج المعرفة من المفاهيم المكتسبة دون عون الإدراك الحسي، بينما تعتقد التجريبية بأننا قادرون على اكتساب معرفة قسوية من التجربة دون عون المفاهيم؛ إذ ترى راند أن كلا الأمرين مستحيل: فبينما تقدّم الحواسّ المادّة الخام للمعرفة، لا بدّ من المعالجة المفاهيمية لتثبيت القضايا القابلة للمعرفة (ويمكن إثارة الجدل هنا حول صوابية تصنيف راند للعقلانيين والتجريبيين).

وترى راند بأنّ اكتساب المعرفة هي عملية تمييز ودمج: تمييز بين الأشياء التي يلاحظها الإنسان في حالة الوعي على أساس فروقها، ثمّ دمج الظاهرات المميّزة ضمن بنية كلىّة قابلة للإدراك. وهذه العملية تبدأ في مستوى الإدراك الحسي (تقبل راند وجود شكل للوعي سابق للإدراك الحسي تدعوه "الإحساس"، لكنّها لا تسند إليه دورًا مهمًا في نظريتها)، وذلك عندما تخضع الكيانات إلى التمييز عما يحيطها ثمّ دمجها كبنى موحّدة.

إنّ الأهداف الرئيسية للإدراك الحسي هي (الكيانات)، وهي كذلك المكوّنات الرئيسية لرؤيتها الأنطولوجية أيضًا. أمّا الخصائص والأفعال فلها مكانة ثانوية، فلا معنى لها إلا إذا كانت أفعالاً وخصائص (تابعة) لكيانات. لكنّ هذا لا يعني القول بأنّ الكيانات هي مجرد بنية أساسية لخصائصها، فالوجود ليس إلا أنّ هنالك جسمًا محددًا بهوية محدّدة؛ والهوية هي الشكل الذي يتّخذه الوجود، ولذلك فالكيان (هو) مجرد مجموع خصائصه.

وتميّز راند بين معنيين لـ"الكيان" (Rand ITOE: 268–74) فبالمعنى الضيق يعني (الكيان) جسمًا مستقلّ وحدته عن وعينا؛ وهنا تقارن راند بين الكيانات، وفقًا لهذا المعنى، وبين الموادّ الرئيسية في الطرح الأرسطي (وإن كانت لا تدعم تفاصيل حيوية الشكل hylomorphism لدى أرسطو)، وتعتبرها بمثابة

المكوّنات الأنطولوجية الرئيسية للواقع. وبالمعنى الأوسع يعني (الكيان) أيّ شيء نختاره للتفكير فيه بمعزل عن محيطه، حتّى وإن لم يكن له من الوحدة سوى ما نمّحه له عند تفكيرنا به، كما هو الحال عندما نتعامل مع أجزاء من الكيانات أو مع مجموعات من الكيانات. والكيانات بالمعنى الضيق تأخذ منزلتها الكيانية ميتافيزيقياً، أو جوهرياً كما هو مفترض، أي كما شرحنا سابقاً: بمعزل عن علاقتها بوعينا (وإن كانت هذه مسألة تثير الجدل لدى الباحثين في فكر راند: Jilk 2003; Bissell 2007). ولا يمكن للكيانات، بالمعنى الواسع، أن تكون لها منزلتها الكيانية إلاّ إبستمولوجياً، أي: إلاّ في ما يتعلّق بالوعي؛ أمّا منزلتها ك(موجودات) فتظلّ ميتافيزيقية، أي: إنّها موجودة حقّاً بمعزل عن طريقة اعتبارنا لها، حتّى وإن كانت لا توجد ك(كيانات) بمعزل عن طريقة اعتبارنا لها.

وبينما تشير راند أحياناً إلى الدليل القادم من الحواسّ ك"بيانات"، لا تعتبر ما تقدّمه الحواسّ "بيانات حسّية" تُفهم على أنّها من ميزات خبرتنا الذاتية؛ فهي ترى بأنّ بيانات الحواسّ كيانات تجريبية أصيلة مع خصائصها، وملكات الإدراك الحسّي لدينا تجعلنا في اتّصال مباشر بالواقع؛ وبهذا المعنى تصبح نظرية راند للإدراك الحسّي نسخة من الواقعية المباشرة، والتي تعتقد بأنّ الأشياء التي يدركها الإدراك الحسّي هي كيانات خارج نطاق الذهن (بدلاً من القول، مثلاً، بأنّها خبرات ذاتية نستنتج الكيانات على أساسها باعتبارها أسباباً لها).

إنّ صلاحية الإدراك الحسّي ليست قابلة للبرهان، لأنّها مفترضة مسبقاً في كلّ برهان، انطلاقاً من أنّ البرهان ليس سوى تقديم الدليل الحسّي. كذلك لا يمكن إنكار هذه الصلاحية أو مساءلتها، لأنّ الأدوات المفاهيمية نفسها التي قد يتوجّب على المرء استخدامها في هذا الأمر مشتقة من البيانات الحسّية، لذلك فهي تفترض مسبقاً صلاحية هذه البيانات. ولهذا فإنّ خطأ الإدراك الحسّي ليس ممكناً بشكل محدّد بدقّة، لكنّ من الممكن ارتكاب الخطأ في تفسير الدليل، والظواهر التي قد يعتبرها الكثيرون أوهاماً في الإدراك الحسّي تعرّفها راند بأحد أمرين: إمّا إدراكات حسّية أسيء تفسيرها (كالأوهام البصرية)، وإمّا إدراكات غير حسّية جرى اعتبارها إدراكات حسّية عن طريق الخطأ (كالأحلام والهلوسات).

وعلى النقيض ممّا سبق، فإنّ تشكيل المفاهيم والمعتقدات على هذا الأساس الحسّي هي عملية إرادية معرّضة للخطأ بكلّ تأكيد. وتقبل راند البيانات الحسّية كنقطة بدء أساسية لا يشكّ بها وتُفترض مسبقاً في كل أشكال المعرفة، وبهذا المعنى تعتقد راند نسخة من "المعطى" إبستمولوجياً. لكنّ "المعطى" عند راند هو كيانات خارج-

ذهنية وخصائص هذه الكيانات، وليس محاكمات عقلية قضوية بشأنها؛ فكلّ المحاكمات العقلية القضائية ناتجة عن مستوى إرادي للإدراك الحسي ضمن الوعي، ولذلك فهو غير معصوم من الخطأ.

وترفض راند الرؤية القائلة بأنّ بعض الإدراكات الحسية تبدي خصائص الأشياء باعتبارها مستقلة عنّا (الخصائص الأولية)، بينما تكون الخصائص الأخرى (الثانوية) ناتجة عن الخصائص الأولية، وتتواجد في الذهن بشكل كامل (Rand ITOE: 279ff). فعوضاً عن ذلك، تميّز راند بين (محتوى) الإدراك الحسي وبين (شكله)؛ فعندما نقوم بالإدراك الحسي لجسم ما على أنه مربع وأحمر، مثلاً، فإنّ (ما ندركه حسياً هو صفاته الجوهرية بشكل معين)، أي: شكل تحدده طبيعة الجسم، وطبيعة أعضاء الحسّ لدينا، والبيئة. وهكذا فإنّنا ندرك حسياً بأنّ شكل الجسم مربع، وأنّ صفة الضوء المنعكس عن سطحه هي الاحمرار، وكلا الصفتين ناتجة عن التفاعل بين أعضاء الحسّ لدينا وبين ما هو أمامها؛ فلا هما (صفتا الشكل المربع واللون الأحمر) تنتميان للجسم بمعزل عن نمط الإدراك الحسي، ولا هما تنتميان لنمط إدراكنا الحسي بمعزل عن الجسم ضمن بيئته. ومن هنا، فإنّ هذه الخصائص لا هي جوهرية ولا هي ذاتية، بل هي علائقية وموضوعية (Kelley 1986; Peikoff 1991).

وهكذا فبينما تتخذ راند موقف الواقعية (المباشرة) بالمعنى الذي شرحناه، فإنّها مع ذلك لا تتخذ موقف الواقعية (السادجة) بمعنى اعتبار كلّ الخصائص المدركة حسياً ذات منزلة خارج-ذهنية متساوية؛ فمن الممكن أن نخطئ في إسناد صفة شكل إدراك حسيّ لمحتواه (ومن المفترض أنّ العكس صحيح)، لكنّ راند لا تعتبر هذه الحقيقة تقييداً لموثوقية الحواسّ، انطلاقاً من أنّ المحاكمة العقلية التي ترى بأنّ صفة بعينها تعود لمحتوى إدراك حسيّ، وليس لشكله، لا يقدّمها الإدراك الحسيّ نفسه، بل تنشأ هذه المحاكمة العقلية كاستجابة مفاهيمية لهذا الإدراك الحسيّ تتصف بأنّها إرادية وتكوّنت بشكل معرّض للخطأ.

وعلى النحو ذاته، فإنّ وجود صفات تنتمي لشكل الإدراك الحسيّ، لا لمحتواه، ليس مؤشراً لوجود أيّ عيب في ملكات الإدراك الحسيّ لدينا؛ بل على العكس من ذلك، فكلّ عملية يجب أن يكون لها طبيعة محدّدة وتحدث بوسيلة محدّدة ما؛ ولهذا فلا محيد، وفقاً لرؤية راند، عن اعتماد كيفية ظهور الأشياء أمامنا على طبيعة أعضاء الإدراك الحسيّ لدينا. وإنّ الحقيقة القائلة بأنّ (شكل معارفنا يتحدّد جزئياً بالوسائل المستخدمة في اكتسابها) لا يلغي صلاحية وضعها كمعارف؛ وإذا أردنا الافتراض بعكس ذلك فسيعني أن نصل، فعلياً، إلى الاستنتاج بأنه "لا يمكنك أن تعلم أيّ شيء، وذلك لأنك لا تعلم أيّ شيء إلاّ بواسطة شيء ما" و"إنك أعمى [...]"

لأنّ لك عينين، وإنّك أصمّ [...] لأنّ لك أذنين" (Rand 1997: 655). وأيضًا فإنّ الاكتشاف بأنّ الصفات (كاللون) ليست خصائص جوهرية للكيانات يجب أن لا يعتبر مؤشرًا ضمنيًا لذاتيتها، فما دامت الصفات لا تعتمد على الوعي وحده بل على العلاقة بين الوعي وأشياءه، فهي ليست جوهرية ولا ذاتية، بل موضوعية (وهكذا يمكن للكيان أن يوجد بشكل جوهري حتّى وإن كانت بعض خصائصه لا توجد إلّا بشكل موضوعي).

وترفض راند فكرة كانت حول الكلّيات المفاهيمية الفطرية على أساس أنّها تخلط بين شكل الفكرة حول الجسم وبين محتوى الفكرة، فتؤدّي إلى فصلنا عن الواقع (Rand ITOE, Ch. 8). لكنّ بعض المنتقدين ينظرون إلى تمييز راند نفسه باعتباره شديد الشبه بما جاء به كانت من قبل (Walsh 2000). ويحتاج المنتقدون أيضًا بأنّ راند تجعل موثوقية الإدراك الحسّي بلا معنى (بما أنّ كلّ ما يعدّ إدراكًا حسّيًا يجب أن يكون دقيقًا قبل ذلك)؛ وأنّها تتبنّى مقارنة أسسية تخلط بين عملية الإدراك الحسّي التي تتشكّل المحاكمات العقلية بواسطتها وبين كيفية تعليل هذه المحاكمات العقلية؛ وأنّها لا توضّح كيف أنّ المحاكمات العقلية ذات البنية القضيوية يمكن المصادقة على صلاحيتها بواسطة بيانات حسّية تفتقر إلى مثل هذه البنية (Dipert 1987; Long 2000). ومن الجانب الإيجابي، هنالك عدد من الفلاسفة الذين طوّروا نظرية راند حول الإدراك الحسّي على نحو يتناول مشاكل في الإبتيمولوجيا التحليلية المعاصرة (Kelley 1986; Ghate 2013; Salmieri 2013).

أ. 2. نظرية للمفاهيم

إنّ عملية التمييز والدمج التي تبدأ عند مستوى الإدراك الحسّي تستمر عند مستوى تشكيل المفاهيم، حيث نقوم بالاهتمام الانتقائي لخصائص بعينها من كيان ما، وتميّزه عن كيانات تفتقر لهذه الخصائص، ونجمع هذا الكيان سوّيّة في الذهن مع كيانات تشاطره الخصائص نفسها، ممّا يتيح التعامل مع الكيانات كوحدات، أي: كأعضاء في مجموعة ما (Rand ITOE; Kelley 1984; Kelley and Krueger 1984; Peikoff 1991). وإنّ حلول الكيان منزلة الوحدة ليس من صفاته الجوهرية، لأنّ أساس منزلته هي عملية التمييز والدمج الذهنية التي نقوم بها. لكنّ هذه المنزلة ليست ذاتية أيضًا، لأنّ العملية تقوم على أوجه للشبه

والاختلاف قائمة فعليًا، ولذلك فإنّ هذه المنزلة موضوعية. ونتيجةً لذلك ترفض راند الجدل بين أنصار الواقعية وأنصار الإسمائية (nominalism) حول طبيعة الكليات وتعتبره بديلاً زائفاً ("الواقعية"، كمنظريّة حول الكليات، يجب تمييزها عن واقعية الإدراك الحسيّ التي تقبلها راند). وتساوي راند بين الكليات والمفاهيم، وتفهمها على أنّها خصائص للوعي، ولهذا ترفض النزعة الجوهرية لدى الواقعيين؛ إذ ترى بأنّ مشكلة الكليات مضارها الإبيستيمولوجيا، لا الميتافيزيقيا. لكن بما أنّ راند تعتبر المفاهيم موضوعية، فإنّها تميّز بالطريقة نفسها بين نظريتها وبين الإسمائية، والتي تفسّرها بأنّها مقارنة ذاتية للكليات.

ويمكن أيضًا أن نجعل للخصائص منزلة الوحدات، فيمكننا ذلك من القيام بعملية (القياس)، والتي تتضمن ربط الوحدات ذات الخصائص القابلة للإدراك الحسيّ بكميّات أكبر أو أصغر، بما فيها التي تبلغ من الضخامة أو الضآلة حجمًا يستعصي على الإدراك الحسيّ، ممّا يسمح لنا بتوسيع معارفنا إلى ما وراء مستوى الإدراك الحسيّ. و(القياس) هنا يجب أن يُفهم بمعناه الواسع، أي: إنّهُ يغطّي العلاقات الترتيبية والأصلية كليهما، ممّا يجعله قابلاً للتطبيق على كلّ المفاهيم، دون الاقتصار بشكل ضيق على المفاهيم الكميّة. والمفاهيم توسّع مدى معارفنا من خلال تقليص عدد الوحدات التي يجب أن نتعامل معها.

وتعتقد راند بنظريّة تجريد بـ"استبعاد القياسات"، أي: إنّها تعتبر تشكيل المفاهيم مسألة تتعلّق بتجميع الوحدات على أساس صفات قابلة للقياس مع استبعاد قياسات بعينها (مثلًا: تجميع الأجسام الحمراء مع استبعاد درجات بعينها من اللون الأحمر). وهذا النوع من التجريد لا يزيّف ما يطبّق عليه، لأنّ استبعاد قياسات محدّدة لا يعني الادّعاء بعدم وجودها، بل مجرد استبعاد تحديدها. وإنّ أوجه الشبه التي نشكّل على أساسها مفاهيمنا الأولى هي أوجه شبه محدّدة بواسطة الإدراك الحسيّ؛ أمّا المفاهيم الأكثر تعقيدًا فتتضمّن أوجه شبه محدّدة بواسطة المفاهيم.

إنّ الخصائص خارج-الذهنية التي نشكّل على أساسها مفاهيمنا يُفترض بأنّ راند كانت تعتبرها جزئيات لا كليات (وإلاّ لكانت راند من أنصار الواقعية التقليدية)؛ لكنّ راند لا تفيدنا إلاّ بالقليل حول المنزلة الميتافيزيقية لأوجه "الشبه" أو "التماثل" التي تحدّدها ضمن هذه الجزئيات الخصائصية. وفي العادة تسعى نظريات الكليات لتفسير كلّ من: الهوية الشاملة عبر اختلاف بعينه (مثلًا: كيفية انطباق صفة الحمرة على درجتين متميزتين من اللون الأحمر)، والهوية المحدّدة عبر اختلاف ترتيبي (مثلًا: كيفية انطباق صفة درجة محدّدة من الحمرة على حالتين جزئيتين من التلوّن بهذه الدرجة). ويبدو أنّ نظرية (استبعاد القياسات) لدى راند تستهدف قبل كلّ

شيء التعامل مع القضية الأولى، إذ لا تفيدنا إلا بالقليل حول القضية الثانية. وإنّ إصرار راند على أنّ (كلّ شيء في الواقع هو جزئية) ينظر إليه المنتقدون على أنّه يقوّض إمكانية وجود أوجه الشبه المستقلّة عن الذهن التي نحتاجها لإثبات موضوعية المفاهيم (إذ كيف يمكن لجسمين أن يتشابهما إذا لم يكن هنالك شيء حقيقي مشترك بينهما؟). لكنّ من الممكن أن راند ربّما تعتبر أوجه الشبه هي نفسها جزئيات خصائصية علائقية أو مجازات، وليست كليّات؛ كما أنّ وجه الشبهة في صفة الكلّية بين الكلّين (فايدو) و(لاسي) قد يكون جزئية مختلفة عن وجه الشبه في صفة الكلّية بين الكلّين (لاسي) و(سنوبي).

إنّ التجريد يصبح "مفتوح النهاية" منذ بداية تشكيله، فلا ينحصر تطبيقه بالأجسام المحدّدة المدركة حسّيًا التي تمّ تشكيل التجريدات منها وحسب، بل يشمل تطبيقه أيضًا كلّ الأجسام المدركة حسّيًا من النوع نفسه. أمّا المميّزات التي يتمّ على أساسها تجميع المفردات مفاهيميًا فيجب أن تتّصف بأنّها (ضرورية)، أي: أساسية من ناحية التفسير؛ لكن بما أنّ راند تعتبر التفسير صنفًا إبستمولوجيًا، وليس ميتافيزيقيًا، فالماهيات موضوعية وليس جوهرية. وهذه المميّزات الضرورية تقوم أيضًا بتحديد تعريف المفهوم؛ فكلّ من عملية تشكيل المفهوم (الطاولة، مثلًا)، وعملية التوصل إلى تعريف، يتوافقان مع الوظيفتين الرئيسيتين للوعي: الدمج والتمييز (Rand ITOE: 41). فجنس الطاولة يدمجها مع موجودات أخرى من النوع ذاته (الكراسي، والخزائن، و... إلخ) بينما يفرّقها تمييزها عن الموجودات الأخرى من النوع ذاته (وعن الأنواع الأخرى، طبعًا). لكنّ معنى المفهوم لا يكمن في تعريفه، بل في مدلوله، فلا تتحدّد العضوية في صنف من المدلولات تبعًا لأيّ معيار يشبه "المعنى" لدى فريگه، بل تبعًا لأوجه الشبه الأساسية لعضو محتمل (سواء كان معروفًا أو لم يعرف بعد) مع الأجسام الأصلية المدركة حسّيًا التي يقوم عليها المفهوم. وإنّ التعريفات تتعلّق بالسياق ويمكنها أن تتغيّر على نحو يستجيب للمكتشفات الجديدة دون تغيير المفهوم نفسه. وهنا نصل إلى السؤال: إذن ما هو التعريف الموضوعي الصالح للجميع؟ إنّه التعريف القائم على "أوسع سياق للمعرفة متاح للإنسان في ما يخصّ المواضيع المتعلّقة بوحدة المفهوم المعطى" (Rand ITOE: 46). وبما أنّ المفاهيم لا تتغيّر عندما تتغيّر تعاريفها مع نموّ المعرفة فهذا يعني أنّ لدينا استمرارًا في الدلالة؛ بل إنّ نموّ المعرفة البشرية ما كان له أن يكون ممكنًا لولا هذا الاستقرار والنهاية المفتوحة للمفاهيم (Rand ITOE: 27-8, 66-67). ولهذا فإنّ تطوّر العلم لا يهدّد موضوعيته أو تقدّمه، كما يزعم البعض (Feyerabend 1965; Kuhn 1970)، بل إنّ تطور البنية المفاهيمية للعلم يجسّد لنا نظرية راند بشأن المفاهيم وتطوّر الإدراك (Lennox 2013). وترفض راند

التمييز التحليلي-التركيبى، أي: إنَّها تنكر وجود أيّ فرق مهمّ، في المنزلة الميتافيزيقية أو الصغية، وكذلك في وسائل التحوّل إلى معلوم، بين هذه الميّزات التي يذكرها التعريف وبين نظيرتها التي لم يذكرها. وعلى الرغم من كلّ الفروق المتنوّعة، فإنّ المناقشة الإجمالية للدلالة عند راند تحمل أوجه شبه مثيرة للانتباه مع نظريات الدلالة عند أنصار الواقعية، والتي طوّرها سول كريكي وهيلاري بوتنام إبان سبعينيات القرن الماضي، لكنّ راند طوّرت أفكارها بشكل مستقلّ، وعبرت عن أولى أفكارها هذه في أعداد العامين (1966-1967) من مجلّتها (الموضوعاني).

ولقد رفض المتقدّمون ما جاءت به راند لأنّها لم تقدّم أيّ حجّة في نقض إمكانية أن يكون لبعض المفاهيم دلالات يحددها التعريف (Browne 2000; Long 2005a,b)؛ فعلى سبيل المثال: تصف راند معنى "الرأسمالية" بقولها "الامتناع الكامل للدولة عن التداخل في الشؤون الاقتصادية بشكل كامل وصافٍ لا يخضع للسيطرة ولا للضوابط" (Rand 1964a: 33)، وبما أنّ راند لا تعتبر أنّ مثل هذه المنظومة قد وجد قطّ، فمن الصعب أن نتبيّن كيف أمكن تشكيل مفهوم "الرأسمالية" على أساس دلالاته (أية دلالات؟)، ولو كان تعريف راند لـ"الرأسمالية" يؤدّي، بدلاً من ذلك، دور (معياري) يحدّد ما يمكن اعتباره دلالة فعندها يمكن لبعض العبارات أن تكون "صائبة بالتعريف" في نهاية المطاف، وبهذا تمتلك إمكانية إعادة الحياة للتمييز التحليلي-التركيبى.

إنّ المفاهيم (أو محاولات تشكيل المفاهيم) التي تجمّع ما تزعمه من دلالات وفقاً للمميّزات غير الضرورية أو غير المنسجمة، أو التي تجسّد افتراضات مسبقة خاطئة عوضاً عن ذلك ("الفلوجستون" أو "التطرّف"، مثلاً)، والتي تتعامل ضمناً مع أيّ اعتقاد منسجم أو عميق التكامل باعتباره أمراً سيئاً بغضّ النظر عن محتواه)، إنّما هي مفاهيم تفتقر للصلاحيّة ولا يمكن استخدامها بعقلانية. وترى راند بأنّ "المفاهيم المضادة" أو "حزم المفاهيم الجاهزة" ("كالتطرّف" أو "الأثرة") توظّف كثيراً كاستراتيجية أيديولوجية لعرقلة قدرة الناس على إدراك المفاهيم السياسية غير المريحة؛ ولهذا فإنّ نظرية راند ذات بعد معياري (Gotthelf 2013). وإنّ الأحكام العقلية التي تنكر افتراضاتنا المفاهيمية المسبقة هي غير صالحة على النحو ذاته. وعلى سبيل المثال: إنّ إمكانية (أن تكون كلّ تجربتنا في الحياة ليست سوى حلم) ترفضها راند باعتبارها تندرج ضمن مغالطة "المفهوم المسروق"، لأنّ امتلاك مفهوم "الحلم" يفترض مسبقاً القدرة على التمييز بين الحلم واليقظة؛ وهذا لأنّ الامتلاك الحقيقي لأيّ مفهوم يتطلّب كلاً من القدرة على اشتقاق تجريد من أمور ملموسة والقدرة على المضى وتطبيقه على

ملموسات جديدة، ولو كانت تجربتنا في الحياة بأكملها حلماً فإنّ مفهوم اليقظة ما كان له أن يُشتقّ من أيّ أمر ملموس ولا أن يطبّق عليه. وإنّ من يدعون إدراكهم لمفهوم ما وعجزهم في الوقت نفسه عن ملاحظة أمثلة له "لم يؤدّوا أيّاً من جزئي الحلقة: لا التجريد، ولا ترجمة التجريد إلى ملموسات"، كما هو الحال في الدائرة الكهربائية التي "لا يمكن لأيّ جزء فيها أن يكون نافعا حتّى، وما لم، تكتمل الدائرة" (تدوينة في دفتر مذكرات بتاريخ 4 مايو 1946؛ Rand 1997: 481).

ولهذا فإنّ الكثير ممّن يبدو بأنهم يعملون ضمن المستوى المفاهيمي ربّما ليسوا كذلك في الحقيقة؛ وتلجأ راند إلى "الذهنية المضادة للمفاهيم"، الناتجة عن الكسل أو التعليم الخاطيء، لتفسير هيمنة الانسجام الاجتماعي المفتقر للتفكير السليم، انطلاقاً من أنّ من لم يبرع في صياغة تجريدات أعلى مجبر على الإبحار في عالم المجتمع عبر محاكاة السلوك الملموس للآخرين. وبعبارة أخرى: إنّ الذهنية المضادة للمفاهيم ترى بأنّ مفهومًا كالعدل لا يشير سوى إلى ممارسات ملموسة ينخرط فيها أفراد مجتمع ما باستخدامهم للمصطلح، وبذلك يعيقون إمكانية أيّ تفكّر ناقد بشأن المستوى الحقيقي للعدل في هذه الممارسات (Rand 1982a: ch. 4; 1999a: ch. 3).

أ. 3. الوجود، والهوية، والوعي

يمكننا أن نجد أهمّ المفاهيم، من الناحية الإبيستيمولوجية، فيما حدّته راند بتسمية المفاهيم "البديهية" (والبديهيّات نفسها ثانوية، لأنّها تعبيرات قضوية للمفاهيم الموافقة، وهي بدورها غير قضوية). والمفاهيم البديهية الثلاثة التي تحظى بالقسم الأكبر من اهتمام راند هي: (الوجود، والهوية، والوعي)؛ وهي تخبرنا بأنّ هذه المفاهيم الثلاثة تبطن المعرفة بأكملها، ولا يمكن رفضها دون الاعتماد عليها أثناء محاولة الرفض؛ وهي، بخلاف المفاهيم المعتادة، غير قابلة للتعريف (إلا زعمًا)، وذلك لأنّه ليس هنالك أيّة مفاهيم رئيسية يمكن الاستناد إليها في تعريفها، بل إنّ البديهيّات التي تستخدم للتعبير عنها غير قابلة للبرهان أيضًا، لأنّها مفترضة مسبقًا في كلّ البراهين (Rand ITOE; Peikoff 1991).

يعرّف مفهوم الوجود بأن وجود الشيء الموجود هو حقيقة أساسية غير قابلة للجدل؛ وإذا أردنا الحصول على سبب أو تفسير لوجوده غير (لا شيء) فهذا يعني ارتكابنا لخطأ في فهم موقع الوجود ضمن هرمية المفاهيم

(وهذا هو أحد الأسباب التي دفعت راند لرفض فكرة الخالق الإلهي كسبب لوجود الكون؛ وعلى الرغم من أنه يبقى مثاراً للنقاش ما إذا كان رفضها هذا صالحاً في حالة كون هذا الخالق لا يفترض به غير أن يكون مسؤولاً عن وجود أي شيء ما عداه هو). وتعبّر راند عن هذا المفهوم بشكل قضوي كبدئية تقول "الوجود موجود"، وهي لا تعني بما مجرد ملاحظة تحصيل الحاصل التي تقول: "ما يوجد فهو موجود"، بل الاعتراف بأن شيئاً ما موجود فعلاً.

أما مفهوم الهوية فيحدّد حقيقة تقول بأن كل ما هو موجود يعتبر (نوعاً ما) لشيء ما؛ إنّه ذو طبيعة محدّدة غير متناقضة. وهذا المفهوم (كثيراً ما تعبّر عنه راند بشكل قضوي باسم قانون الهوية "أ هو أ") يستتبع مفهومًا آخر هو مبدأ السببية: فيما أنّ لكل شيء طبيعة محدّدة، فلا يمكن لأي شيء أن يعمل إلا على نحو ينسجم مع طبيعته.

وثالث المفاهيم، مفهوم الوعي، يحدّد حقيقة مفادها أنّ الوعي موجود؛ وتتفق راند مع الرؤية الديكارتية التي ترى بأن المرء لا يمكنه أن ينكر بشكل مترابط منطقيًا وجود وعيه، لكنّها تخالف ديكارت في إنكارها لـ"اليقين المسبق بوجود الوعي"، أي: الفكرة التي تقول بأننا نستطيع أن نكون واعين بمحتوى أذهاننا دون أن نعلم ما إذا كان هنالك أيّ واقع خارج-ذهني يتطابق معها؛ إذ ترى راند بأنه لا يمكن أن يكون هنالك أيّ محتوى ما لم يكن هنالك واقع خارجي. وتعتبر راند الوعي علائقيًا في أساسه: فأن تكون واعيًا يعني أن تكون واعيًا بشيء ما خارج وعيك، أمّا وعيك بوعيك نفسه فليس له إلا مكانة ثانوية.

وللوجود أولوية على الوعي من الناحيتين الإستمولوجية والميتافيزيقية معًا (والناحية الثانية تشرح الأولى): فالأولوية من الناحية الإستمولوجية مردّها إلى أن الوعي يجب أن يكون واعيًا بجسم محدّد قبل أن يكون واعيًا بذاته، والأولوية من الناحية الميتافيزيقية مردّها إلى أنّ الوعي هو استجابة لأجسامه ولذلك لا يمكنه أن يسبقها؛ وبهذا يجري استبعاد النظريات الميتافيزيقية المشابهة للربوبية والمثالية لأتّهما، كما ترى راند، تجعل الوجود معتمداً على الوعي.

وإنّ الحقيقة التي تقول بأنّ الوعي، كإدراك حسّي ومفهوم، عملية معقّدة نشيطة وسببية، لا تستتبع القول بأنّها عملية خلاقية أو مشوّهة فيما يخص أجسامها. وترى راند بأن اقتراح ما يخالف ذلك (المطالبة بأن الوعي كي يتواصل مع الواقع لا بدّ له أن يكون منفعلًا بشكل كامل ولا يقوم بأيّ نوع من المعالجة) هو رفض للوعي

على أساس واهن يرى أنّ له هوية محدّدة وأنّه يوظّف وسائل محدّدة، وهذا يعيدنا إلى ما أسلفنا ذكره: أن تكون أعمى لأنّ لك عينين، وأن تكون أصمّ لأنّ لك أذنين.

وترى راند، كما أسلفنا، أنّ حواسنا لا يمكنها أن نتحدّثنا؛ وأننا عندما نشكّل أحكامنا المفاهيمية على أساس الدليل الحسّي فلا مجال للانخداع حينها إلّا إذا سمحنا لأنفسنا بأن نستسلم للغفلة أو التهرّب. ومن هنا فإنّ اليقين متاح لنا دائماً؛ لكن بينما ترى راند أنّ المعرفة تتطلّب اليقين، نجدها تميّز اليقين عن العصمة: فالحكم العقلي يمكنه أن يكون (متيقّناً)، ضمن مدى معطى من المعرفة المتاحة، حتّى وإن كان يحتاج إلى التنقيح على ضوء المعلومات الجديدة. ويفسّر بيكوف ذلك بأنّ راند تعتقد بأنّه ما دام هنالك مؤهل سياقي يُفهم وجوده الضمني في الأحكام العقلية للمرء وفي كلّ مرحلة (مثلاً: "إلى الحدّ الذي يمكن تحديده في ضوء المعرفة الحالية...") فإنّ الأحكام العقلية المنقّحة لا تحتاج إلى التناقض مع الأحكام الأصلية (Peikoff 1991). لكنّ هذه الفكرة تنطوي على إشكالية، وراند نفسها لم تدلّ بأية عبارة بهذا المعنى.

إن راند ترفض كلاً من الدوغمائية (التشديد على المعرفة والمطالبة بالموافقة عند غياب الدليل الكافي سياقياً) والشكوكية (إنكار المعرفة، أو المطالبة بالإحجام عن الموافقة، عند غياب الدليل الكافي سياقياً)؛ وكذلك ترفض الغيبوية (بمعناها الذي تدّعي به نمطاً من المعرفة غير عقلائي وغير حسّي) باعتبارها نوعاً من أنواع الدوغمائية؛ فالحدّد الرئيسي والنهائي للاعتقاد يجب أن يكون تطبيق المنطق، أي: "فنّ التعريف غير المتناقض"، على البيانات الحسّية.

أ. 4. ميتافيزيقا الطبيعة البشرية

إن فهم راند لدور الميتافيزيقا يتّصف بأنّه على درجة كبيرة من الأدنوية (minimalist)، فمهمتها هي: التحرّي بشأن الميّزات الأعمّ للوجود كما هي ("الوجود كوجود" بحسب تعبير أرسطو). ولهذا فإنّ قدرًا كبيراً من التحرّي الميتافيزيقي التقليدي بشأن الميّزات المحدّدة للكون وعناصره تعتبره راند خليقاً بأن يدخل ضمن حقل العلوم الخاصّة، لا الفلسفة. وبالإضافة لهذا، وانسجاماً مع اعتقادها بأنّ الكثير من المسائل المركزية في فلسفتها تعتمد على ظاهرات يقضي الفهم المناسب بأنّها موضوعية، وليست جوهرية، فإنّ راند تميل إلى إسناد دور

أوسع للإبستمولوجيا بالمقارنة مع الميتافيزيقا؛ إذ ترى راند بأن الميتافيزيقا تخبرنا بأن الكيانات ذات طبائع محدّدة، والإبستمولوجيا تخبرنا بكيفية تحرّي هذه الطبائع، والعلوم الخاصّة تقوم حينها بإجراء التحرّي الفعلي. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ راند تتخذ موقفًا في عدد من المسائل الميتافيزيقية الأكثر تحديداً من أولوية الوجود على الوعي أو أولوية الكيانات على الخصائص. وعلى سبيل المثال: تنكر راند إمكانية اللانهايات المتحقّقة (في مقابل اللانهايات المحتملة، بالمعنى الأرسطي للعمليات التي يمكن الاستمرار بها دون نهاية) وذلك انطلاقاً من أنّ بديهية الهوية تتطلّب من كلّ قدرة أن تكون ذات مدى محدّد قابل للقياس. ومن الجانب الآخر، تصرّر راند على أنّ اعتبار الوجود ذا طبيعة رئيسية لا جدال فيها فليس من المجدي بعدها أن نفكر بالواقع ككلّ باعتباره داخلياً في الوجود أو خارجاً منه؛ فالكون حقيقة رئيسية لا يمكن خلقها أو تدميرها، وكان موجوداً دائماً. وليس من الواضح ما إذا كانت راند تعتقد بأنّ الكون قديم بلا حدّ (وهو موقف قد يبدو أنّه لا يتلاءم مع إنكارها للانهايات المتحقّقة، على الرغم من أنّ أرسطو كان يعتقد بهذا الخليط من الرؤى)، أم أنّها كانت تعتقد فقط بأنّ الكون لم تسبقه مدّة زمنية من العدم (وهو ادّعاء ينطوي على شيء من التميّز إذا اعتقد المرء، كما هو حال راند، بأنّ مرور الزمن يقتضي التغيّر).

لكنّ معظم الأطروحات الميتافيزيقية الأكثر تحديداً لدى راند هي التي تتعلّق بطبيعة نمط واحد بعينه من الكيانات: البشر. إذ تعتبر راند البشر، وبالفعل: كلّ الكائنات الحيّة عموماً، منظومات مرتّبة غائياً، على الرغم من أنّ غائيتها تأخذ شكلاً مطبّعاً لا يحمل دلالة رئيسية للغائية؛ وتتلخّص رؤية راند في أنّ الكائنات الحيّة تعتمد في وجودها على النجاح في القيام بنشاطات الصيانة الذاتية (بوعي منها أو دون وعي)، ولذلك فلا بدّ لها من الانتظام حول هدف تعزيز وظائفها الحيوية. وترفض راند كلاً من ثنائية المادّة (substance dualism) والمادّية الاختزالية (reductive materialism)، إذ تعتقد بأنّ الإنسان وحدة مدججة من الذهن والجسد، فهو كيان موحد ذو مميّزات ذهنية لا يمكن فصلها عن المميّزات الجسدية ولا يمكن فصلها عنها كلياً (ومن غير الواضح ما هو المصطلح الأفضل الذي ندعو به رأي راند هذا: ثنائية الخاصية (property dualism)، أو الجسدانية اللااختزالية (nonreductive physicalism)، أو غيرها).

إنّ الوعي ليس ظاهرة مصاحبة، بل هو مؤثّر على نحو سببي، أو يمكن القول بشكل أدقّ: إن البشر مؤثرون على نحو سببي بفضل امتلاكهم للوعي (من بين عوامل أخرى)؛ ونحن نعلم هذا بمقتضى التجربة المباشرة. وعلاوة على هذا، فبينما يحدث الإدراك الحسّي بشكل آلي، فإنّ عمل الوعي على مستوى الإدراك الحسّي لا

يخضع للضرورات السببية. وإنّ من البديهيات: الواقع اللاتوافقي للإرادة الحرّة؛ وذلك لأنّ الأدوات المفاهيمية اللازمة لمساءلة واقعها تفترض مسبقاً سلطتنا الإرادية على عملياتنا الفكرية، وبالأخصّ: قدرتنا على رفع أو خفض مستوى التنبّه الذهني لدينا، نظرًا إلى أنّ قدرتنا على المحاكمة العقلية لصوابية التفكير تفترض مسبقاً أن لا يكون تفكيرنا موجّهًا بعوامل تتجاوز معارفنا وسيطرتنا (N. Branden 1971).

والخيارات الحرّة ليست دون سبب، انطلاقاً ممّا تعتقد به راند من أنّ الأفعال (بشكل عامّ، دون الاختصار على أفعال البشر) تستمدّ أسبابها، لا من الأحداث السابقة لها، بل من طبيعة الكيانات المنخرطة فيها. بل إنّ هنالك طرح تصبح الخيارات الحرّة بموجبه من الضرورات، وبالتحديد: من الضروري للبشر، نظرًا لطبيعتهم ككائنات عقلانية واعية، أن يتّخذوا خيارات حرّة، على الرغم من أنّه ليس من الضروري أن يختاروا أمرًا دون آخر.

لكننا إذا ابتعدنا عن ميدان الخيار البشري نجد راند تعتبر كلّ الحقائق والأحداث بمثابة ضرورات و"معطيات ميتافيزيقية"؛ ويبدو أنّ راند تعتبر موقفها هذا نتيجة طبيعية لأولوية الوجود، على الرغم من أنّه ليس من الواضح، إذا أخذنا بعين الاعتبار استثناء راند للخيار البشري، السبب في أنّه لا يمكن أن يكون هنالك كيانات من النوع الذي تقضي طبيعته بأن يسلك سلوكًا احتماليًا، كما نصّت عليه الكثير من تفسيرات الفيزياء الكميّة (على العكس من ذلك، فإنّ الرؤية المميّزة التي تقول بأنّ "الحالة الراهنة" للجسيم الكمي ذات طبيعة احتمالية تتناقض بوضوح أكبر بكثير مع أولوية الوجود).

- 1943, *The Fountainhead*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- 1953, *Anthem*, (1st ed. 1938), Caldwell, Idaho: Caxton Printers.
- 1957 [1992], *Atlas Shrugged*, New York: Random House; 1992, 35th Anniversary edition, New York: Penguin Books USA Inc.
- 1959, *We the Living*, (1st ed. 1936), New York: Macmillan.
- 1961a, *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: New American Library.
- 1961b, “The Objectivist Ethics”, in Rand 1964a: 13–39. [Rand 1961b available online]
- 1961c, “America’s Persecuted Minority: Big Business”, in Rand 1967a: 44–62.
- 1962a, “The ‘Conflicts’ of Men’s Interests”, *Objectivist Newsletter* (August), Rand 1982b, reprinted in Rand 1964a: 57–65.
- 1962b, “The Monument Builders”, *Objectivist Newsletter* (December), Rand 1982b, reprinted in Rand 1964a: 100–107.
- 1963a, “The Nature of Government”, *Objectivist Newsletter* (December), Rand 1982b, reprinted in Rand 1964a: 125–134, and Rand 1967a: 329–337.
- 1963b, “Man’s Rights”, *Objectivist Newsletter* (April), Rand 1982b, reprinted in Rand 1964a: 92–100, and Rand 1967a: 320–328. [Rand 1963b available online]
- 1963c, “The Ethics of Emergencies”, *Objectivist Newsletter* (February), reprinted in Rand 1964a: 43–49.
- 1963d, “Collectivized ‘Rights’”, *Objectivist Newsletter* (June), reprinted in Rand 1982b, reprinted in Rand 1964a: 118–124.
- 1964a, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York: New American Library. Contains Rand’s main statement of her ethics originally delivered as a lecture, and essays by Rand and Nathaniel Branden published in *The Objectivist Newsletter* (Rand 1982b) between 1961 and 1964.
- 1964b, “Playboy Interview: Ayn Rand”, by Alvin Toffler, *Playboy* (March), 35–43.
- 1964c, “Is Atlas Shrugging?” Originally delivered as a lecture, published in 1967a: 150–66.
- 1965, “What Is Capitalism?”, *Objectivist Newsletter* (November-December), Rand 1982b; reprinted in Rand 1967: 11–34.
- 1966a, “The Roots of War”, *Objectivist* (June), 1982c; reprinted in Rand 1967a: 35–43.
- 1966b, “Philosophy and Sense of Life”, Rand 1975: 25–33.

- 1967a, *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: New American Library.
- 1967b, “Faith and Force: Destroyers of the Modern World”, in Rand 1982a: 70–92.
- 1968a, “Of Living Death”, *The Objectivist* (September–November), Rand 1982c; reprinted in Rand 1990b: 46–63.
- 1968b, “On a Woman President”, in Rand 1990b: 267–270.
- 1970, “Causality Versus Duty” in Rand 1982a: 95–101.
- 1971a, *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New York: New American Library.
- 1971b [1968], *Night of January 16th*, (1st ed. 1968), New York: Plume.
- 1973a, “The Metaphysical Versus the Man-Made”, *Ayn Rand Letter* 2.12–13 (Rand 1979); reprinted in Rand 1982a: 23–34.
- 1973b, “Selfishness Without a Self”, in Rand 1982a: 46–51.
- 1973c, ““Censorship: Local and Express””, in Rand 1982a: 172–188.
- 1974, “Moral Inflation”, *Ayn Rand Letter* 3.12–14 (Rand 1979).
- 1975 [1969], *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature: Second Revised Edition* (1st ed. 1969), New York: New American Library.
- 1979, *The Ayn Rand Letter* (original pub. 1971–1976), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1981, “The Age of Mediocrity”, *Objectivist Forum* (Binswanger 1993) 2.3: 1–11.
- 1982a, *Philosophy: Who Needs It*, New York: Bobbs-Merrill.
- 1982b, *The Objectivist Newsletter* (original pub. 1962–1966), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1982c, *The Objectivist* (original pub. 1966–1971), Palo Alto, CA: Palo Alto Book Service.
- 1986, *The Ayn Rand Lexicon: Objectivism from A to Z*, H. Binswanger (ed.), New York: Meridian.
- 1990a [ITOE] [1979], *Introduction to Objectivist Epistemology*, expanded second edition, H. Binswanger and L. Peikoff (eds), New York: Meridian; 1st edition, 1979.
- 1990b, *The Voice of Reason: Essays in Objectivist Thought*, L. Peikoff (ed.), New York: Meridian.
- 1995a, *Letters of Ayn Rand*, M. Berliner (ed.), New York: Plume.
- 1995b, *Ayn Rand’s Marginalia: Her Critical Comments on the Writings of Over 20 Authors*, Robert Mayhew (ed.), New Milford, Conn.: Second Renaissance.
- 1997, *Journals of Ayn Rand*, D. Harriman (ed.), New York: Plume.
- 1998 [1962], *The Ayn Rand Column*, (2nd ed., original pub. 1962), P. Schwartz (ed.), New Milford, Conn.: Second Renaissance.

- 1999a, Return of the Primitive: The Anti-Industrial Revolution, P. Schwartz (ed.), New York: Meridian, 1999.
- 1999b, The Ayn Rand Reader, G. Hull and L. Peikoff, New York: Plume.
- 2000, The Art of Fiction: A Guide for Writers and Readers, T. Boeckmann (ed.), New York: Plume, 2000.
- 2001, The Art of Nonfiction: A Guide for Writers and Readers, R. Mayhew (ed.), New York: Plume.
- 2005a [1984], The Early Ayn Rand: Revised Edition: A Selection from Her Unpublished Fiction (1st ed. 1984), L. Peikoff (ed.), New York: New American Library.
- 2005b, Ayn Rand Answers: The Best of Her Q & A, Robert Mayhew (ed.), New York: New American Library.
- 2009, Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed, M. Podritske and P. Schwartz (eds), Lanham, MD: Lexington Books.

أعمال لكتّاب آخرين

- Badhwar, N.K., 1993a, “Altruism vs Self-Interest: Sometimes a False Dichotomy”, *Social Philosophy and Policy*, 10(1): 90–117 and in *Altruism*, E. F. Paul (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1999, “Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis of Virtue and Happiness in Ayn Rand’s Writings”, *Reason Papers No. 24*, 27–44. [Badhwar 1999 available online (pdf)]
- , 2001, *Is Virtue Only a Means to Happiness? An Analysis of Virtue and Happiness in Ayn Rand’s Writings*, with Commentaries by Jay Friedenber, Lester H. Hunt, and David Kelley, and a Reply by Badhwar. Poughkeepsie: Objectivist Center.
- , 2014, *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford University Press.
- , forthcoming-a, “Ayn Rand on Liberty”, in Aaron Powell (ed.), *Arguments for Liberty*, Washington D.C.: Cato.
- , forthcoming-b, “Ayn Rand and Aristotle on the Unity of Virtue”, in Gotthelf, Lennox, and Salmieri (eds.) forthcoming.
- Barnes, H., 1978, “Egoistic Humanism: Ayn Rand’s Objectivism”, in *An Existentialist Ethics* Chicago: Chicago University Press, 1st ed. 1967, ch. 6.
- Binswanger, H., 1990, *The Biological Basis of Teleological Concepts*, Los Angeles: Ayn Rand Institute.
- , 1992, “Life-Based Teleology and the Foundations of Ethics”, *The Monist*, 75: 84–103.
- (ed.), 1993, *The Objectivist Forum* (original pub. 1980–1987), New York: TOF Publications.

- Bissell, R., 1997, “The Essence of Art”, *Objectivity*, 2(5): 33–65.
- , 2004, “Art As Microcosm”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 5(2): 305–363.
- , 2007, “Ayn Rand and ‘The Objective’: A Closer Look at the Intrinsic-Objective-Subjective Trichotomy”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 9(1): 53–92.
- , 2008, “Mind, Introspection, and ‘The Objective’”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 10(1): 3–84.
- Branden, B., 1986, *The Passion of Ayn Rand*, New York: Doubleday.
- , 1999, “Ayn Rand: The Reluctant Feminist” in Gladstein and Sciabarra 1999: 25–46.
- Branden, B. and N. Branden, 1962, *Who is Ayn Rand?: An Analysis of the Novels of Ayn Rand*, New York: Random House.
- Branden, N., 1962, “Benevolence versus Altruism”, *The Objectivist Newsletter* (July), cited in Rand 1963c: 47.
- , 1971, *The Psychology of Self-Esteem: A New Concept of Man’s Psychological Nature*, New York: Bantam.
- , 1999, “Was Ayn Rand a Feminist?” in Gladstein and Sciabarra 1999: 223–230
- , 2009, *The Vision of Ayn Rand: The Basic Principles of Objectivism*, Gilbert, AZ: International Society for Individual Liberty.
- Brown, S., 1999, “Ayn Rand: The Woman Who Would Not Be President,” in Gladstein and Sciabarra 1999: 275–298.
- Browne, G., 2000, *Necessary Factual Truth*, New York: Rowman & Littlefield.
- Brownmiller, S., 1975, “Ayn Rand: A Traitor to Her Own Sex”, in Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, Simon & Schuster and Curtis Brown Group Ltd., London; reprinted in Gladstein and Sciabarra 1999: 63–66.
- Burns, J., 2009, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, Oxford: Oxford University Press.
- Childs, R. 1969 [1994], “Objectivism and the State: An Open Letter to Ayn Rand”, reprinted in *Liberty Against Power: Essays by Roy A. Childs, Jr., J. Taylor (ed.)*, San Francisco: Fox & Wilkes.
- Cox, S. 1986, “Ayn Rand: Theory versus Creative Life”, *Journal of Libertarian Studies*, 8 (1): 19–29.
- , “2013a, Rand, Paterson, and the Problem of Anarchism”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 13 (1): 3-25.
- , “2013b, Rejoinder to Roderick T. Long, Anarchism and Its Own Problems, ”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 13 (2): 224-245.
- Den Uyl, D. 1999, *The Fountainhead: An American Novel*, Woodbridge, Conn.: Twayne Publishers.

- Den Uyl, D. and D. Rasmussen, 1978, “Nozick on the Randian Argument”, *The Personalist*, April 1978; reprinted in Paul, J. (ed.), 1983, *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, Totowa: Rowman and Allanheld, pp. 232–269.
- (eds), 1984a, *The Philosophic Thought of Ayn Rand*, Urbana: University of Illinois Press.
- , 1984b, “Capitalism”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 165–182.
- Dipert, R., 1987, “David Kelley’s Evidence of the Senses: A Realist Theory of Perception”, *Reason Papers* 12: 57–70. [Dipert 1987 available online (pdf)]
- Falk, W.D., 1963, “Morality, Self, and Others”, *Morality and the Language of Conduct*, Hector-Neri Castaneda and George Nakhnikian (eds), Detroit: Wayne State University Press: pp. 34–39.
- Feyerabend, P., 1965, “On the ‘Meaning’ of Scientific Terms”, *Journal of Philosophy*, 62: pp. 266–274.
- Flew, A., 1984, “Selfishness and the Unintended Consequences of Intended Action”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 183–205.
- Gilligan, C., 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ghate, O., 2013, “Perceptual Awareness as Presentational”, in Gotthelf and Lennox 2013: 85–111.
- Gladstein, M., 1978, “Ayn Rand and Feminism: An Unlikely Alliance”, *College English* 39(6): 680–685, reprinted in Gladstein and Sciabarra 1999: 47–56.
- , 1999, *The New Ayn Rand Companion, Revised and Expanded Edition* (1st ed. 1984), Westport, Conn: Greenwood.
- , 2000, *Atlas Shrugged: Manifesto of the Mind*, Woodbridge, Conn.: Twayne Publishers.
- Gladstein, M. and C. Sciabarra (eds), 1999, *Feminist Interpretations of Ayn Rand*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Glennon, L., 1979, *Women and Dualism: A Sociology of Knowledge Analysis*, New York: Longman.
- Gotthelf, A., 1999, *On Ayn Rand*, Belmont, CA: Wadsworth.
- , 2013, “Ayn Rand’s Theory of Concepts: Rethinking Abstraction and Essence”, Gotthelf and Lennox 2013: 3–40.
- Gotthelf, A. and J.G. Lennox (eds), 2011, *Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand’s Normative Theory*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies, vol. 1), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- (eds), 2013, *Concepts and Their Role in Knowledge: Reflections on Objectivist Epistemology*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies, vol. 2), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Gotthelf, A., J.G. Lennox, and G. Salmieri (eds), forthcoming, *Ayn Rand and Aristotle*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies, vol. 4), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Gotthelf, A. and G. Salmieri, 2005, “Ayn Rand”, in *The Dictionary of Modern American Philosophers*, Bristol: Thoemmes.

Gotthelf, A. and G. Salmieri, 2016, *A Companion to Ayn Rand*, Blackwell Companions to Philosophy, Malden MA: Wiley-Blackwell.

Hampton, J., 1993, “Selflessness and the Loss of Self”, *Social Philosophy and Policy*, 10: 135–65, and in *Altruism*, E. F. Paul (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison B., 1978, “Psyching Out Ayn Rand”, Ms. (September): 24–34, reprinted in Gladstein and Sciabarra 1999: 67–76.

Heller, A., 2009, *Ayn Rand and the World She Made*, New York: Doubleday.

Hospers, J., 1990a, “Conversations with Ayn Rand: Part I”, *Liberty*, 3(6): 23–26. [Hospers 1990a available online]

—, 1990b, “Conversations with Ayn Rand: Part II”, *Liberty*, 4(1): 42–52. [Hospers 1990b available online]

Huemer, M., 2002, “Is Benevolent Egoism Coherent?”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 3(2): 259–88.

Hunt, L., 1999, “Flourishing Egoism”, *Social Philosophy and Policy*, 16(1): 72–95.

—, 2006, “Thus Spake Howard Roark: Nietzschean Ideas in the Fountainhead”, in *Philosophy and Literature*, 30(1): 79–101.

—, 2007, “Structural Aspects of Atlas Shrugged” in *Ayn Rand’s Atlas Shrugged: A Philosophical and Literary Companion*, Edward Younkins (ed.), Aldershot: Ashgate, pp. 57–62

Jilk, D., 2003, “What Are Entities?”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 5 (1): 67–86.

Johnson, C., 2006, “What’s in a Name, or: Over My Shoulder #23”, *Rad Geek People’s Daily*, 14 May 2006. URL=<http://radgeek.com/gt/2006/05/14/whats_in/>

Kelley, D., 1981a, “The Primacy of Existence, I”, *Objectivist Forum*, 2(5): 1–6; reprinted in Binswanger 1993.

—, 1981b, “The Primacy of Existence, II”, *Objectivist Forum*, 2(6): 1–6; reprinted in Binswanger 1993.

—, 1984, “A Theory of Abstraction”, *Cognition and Brain Theory*, 7: 329–357.

—, 1986, *The Evidence of the Senses: A Realist Theory of Perception*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

—, 1991, “Evidence and Justification”, *Reason Papers*, 16: 165–179. [Kelley 1991 available online (pdf)]

- , 2003 [1996], *Unrugged Individualism: The Selfish Basis of Benevolence*, 2nd ed., Poughkeepsie: Objectivist Center.
- , 2000, *The Contested Legacy of Ayn Rand: Truth and Toleration in the Objectivist Movement*, 2nd ed., New Brunswick, NJ: Transaction Publishers; 1st ed., 1990.
- , 2015, “Happiness or Life, or Both: Reply to Ole Martin Moen”, *Reason Papers*, 37(1): 65–79.
- Kelley, D. and S. Cox, 1993, *The Fountainhead: A Fiftieth Anniversary Celebration*, Poughkeepsie: Objectivist Center.
- Kelley, D. and J. Krueger, 1984, “The Psychology of Abstraction”, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 14: 43–67.
- Khawaja, I., 2011, “The Foundations of Ethics: Objectivism and Analytic Philosophy”, in Gotthelf and Lennox 2011: 49–73.
- King, C., 1984, “Life and the Theory of Value: The Randian Argument Reconsidered”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 102–121.
- Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, (2nd ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Lennox, J. 2013, “Concepts, Context, and the Advance of Science”, in Gotthelf and Lennox 2013: 112-133.
- Long, R., 2000, *Reason and Value: Aristotle versus Rand*, with Commentaries by Fred D. Miller, Jr. and Eyal Moses, and a Reply by Long. Poughkeepsie: Objectivist Center.
- , 2005a, “Praxeology: Who Needs It”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 6(2): 299–316.
- , 2005b, “Reference and Necessity: A Rand-Kripke Synthesis?”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 7(1): 209–28.
- Long, R. and T. Machan (eds), 2009, *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?*, Aldershot: Ashgate.
- Long, R., 2013, ““Reply to Stephen Cox: Anarchism and the Problems of Rand and Paterson””, *Journal of Ayn Rand Studies*, 13(2): 210-223.
- Machan, T., 1984, “Reason, Individualism, and Capitalism: The Moral Vision of Ayn Rand”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 206–223.
- (ed.), 1998, *Special Forum on Rand and Philosophy*, *Reason Papers*, 23 (Fall). [Machan 1984 available online]
- , 2000, *Ayn Rand*, New York: Peter Lang Publishing.
- Mack, E., 1984, “The Fundamental Moral Elements of Rand’s Theory of Rights”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 122–61.
- , 2003, “Problematic Arguments in Randian Ethics”, *Journal of Ayn Rand Studies*, 5(1): 1–66.

- Matson, W., 1984, “Rand on Concepts”, in Den Uyl and Rasmussen 1984a: 21–37.
- McConnell, S., 2010, *100 Voices: an Oral History of Ayn Rand*, New American Library.
- McElroy, W., 1999, “Looking Through a Paradigm Darkly”, in Gladstein and Sciabarra 1999: 157–172. [McElroy 1999 available online]
- Merrill, R.E. and M.E. Enright, 2013, *Ayn Rand Explained: From Tyranny to Tea Party*, updated and revised edition of Merrill’s *The Ideas of Ayn Rand*, Chicago: Open Court, 1991.
- Michalson, K., 1999, “Who is Dagny Taggart?: The Epic Hero/ine in Disguise” in Gladstein and Sciabarra 1999: 199–219.
- Miller, F., 2000, “Reason and Perception in Ayn Rand’s Epistemology”, *Objectivist Studies*, 3: 65–83.
- , 2005, “Ayn Rand as Aristotelian: Values and Happiness”, Presented at the Ayn Rand Society, The American Philosophical Association, Eastern Division Meetings.
- Miller, F.D. and A. Mossoff, forthcoming, “Ayn Rand’s Theory of Rights: An Exposition and Response to Critics”, in Gotthelf, Lennox, and Salmieri (eds.) forthcoming.
- Narveson, J., 1998, “Ayn Rand as Moral & Political Philosopher”, *Reason Papers*, 23: 96–100.
- Nozick, R., 1971, “On the Randian Argument”, in *Reading Nozick, Essays on Anarchy, State, and Utopia*, J. Paul (ed.), Totowa: Rowman and Allanheld, pp. 206–231; reprinted in R. Nozick, *Socratic Puzzles*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, pp. 249–264.
- O’Neil, P., 1983, “Ayn Rand and the Is-Ought Problem”, *Journal of Libertarian Studies*, 7(1): 81–99.
- Peikoff, L., 1991, *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: Dutton.
- Podritske, M. and P. Schwartz, 2009, *Objectively Speaking: Ayn Rand Interviewed*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Powell, Aaron (ed.), forthcoming, *Arguments for Liberty*, Washington, DC: Cato.
- Pojman, L., 1995, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7th ed., revised by J. Fieser, Cengage Advantage Books.
- Presley, S., 1999, “Ayn Rand’s Philosophy of Individualism: A Feminist Psychologist’s Perspective”, in Gladstein and Sciabarra 1999: 251–274.
- Rachels, J., 2000, “Egoism and Skepticism”, in *Exploring Ethics: An Introductory Anthology*, 1st ed., S.M. Cahn (ed.), New York: Oxford University Press.
- Rasmussen, D., 2002, “Rand on Obligation and Value”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, 4(1): 69–86.
- , 2006, “Regarding Choice and the Foundation of Morality: Reflections on Rand’s Ethics”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, 7(2): 309–328.

- , 2007, “The Aristotelian Significance of the Section Titles of *Atlas Shrugged*” in *Ayn Rand’s Atlas Shrugged: A Philosophical and Literary Companion*, E. Younkens (ed.), Aldershot: Ashgate, pp. 33–45
- Rothbard, M. N., 1968, “Confessions of a Right-Wing Liberal”, *Ramparts*, 6(4): 48–52. [Rothbard 1968 available online]
- , 1978, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, revised edition, New York: Macmillan. [Rothbard 1978 available online (pdf)]
- Salmieri, G., 2013, “Conceptualization and Justification”, in Gotthelf and Lennox 2013: 41–84.
- Salmieri, G. and R. Mayhew (eds), forthcoming, *The Philosophy of Capitalism: Objectivism and Alternative Approaches*, (Ayn Rand Society Philosophical Studies: Volume 3), Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Sciabarra, C., 1995, *Ayn Rand: The Russian Radical*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- , 1998, “Bowdlerizing Ayn Rand”, *Liberty*, 11(7): 65. [Sciabarra 1998 revised version available online]
- , 1999a, *Ayn Rand: Her Life and Thought*, Poughkeepsie: The Objectivist Center.
- , 1999b, “The Rand Transcript”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, 1(1): 1–26. [Sciabarra 1999b available online]
- , 2003, *Ayn Rand, Homosexuality, and Human Liberation*, Cape Town: Leap Publishing.
- , 2005, “The Rand Transcript, Revisited”, *The Journal of Ayn Rand Studies*, 7(1): 1–17.
- Sheaffer, R., 1999, “Rereading Rand on Gender in the Light of Paglia”, in Gladstein and Sciabarra 1999: 299–317.
- Shermer, M., 1993, “The Unlikeliest Cult in History”, *Skeptic*, 2(2): 74–81. [Shermer 1993 online]
- Smith, T., 1997, *Moral Rights and Political Freedom*, New York: Rowman & Littlefield.
- , 2000, *Viable Values: A Study of Life as the Root and Reward of Morality*, New York: Rowman & Littlefield.
- , 2006, *Ayn Rand’s Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Swanton, C., 2011, “Egoism and Virtue in Nietzsche and Rand”, *Metaethics, Egoism, and Virtue: Studies in Ayn Rand’s Normative Theory*, Gotthelf and Lennox 2011: 87–100.
- Taylor, J., 1999, “Ayn Rand and the Concept of Feminism: A Reclamation”, in Gladstein and Sciabarra 1999: 231–249.
- Thomas, W., 2005, *The Literary Art of Ayn Rand*, Poughkeepsie: Objectivist Center.

Torres, L. and M. Kamhi, 2000, What Art Is: The Esthetic Theory of Ayn Rand, Chicago: Open Court.

Walsh, V. George, 2000, “Ayn Rand and the Metaphysics of Kant”, The Journal of Ayn Rand Studies, 2(1): 69–103. [Walsh 2000 available online]

Wilson, T.D., 2004, Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious, Cambridge: Harvard University Press.

Wright, D., 2008, “Evaluative Concepts and Objective Values: Rand on Moral Objectivity”, Social Philosophy and Policy, 25: 149–181

Younkins, E., 2005, Philosophers of Capitalism: Menger, Mises, Rand, and Beyond, Lanham, MS: Lexington Books.

Zwolinski, M., forthcoming, “A Critique of Rand’s Theory of Rights”, in Gotthelf, Lennox, and Salmieri (eds.) forthcoming.

مصادر أخرى من الإنترنت

مصادر مشار إليها

Bidinotto, R., 1994, “Survive or Flourish?—A Reconciliation”, Full Context, Parts I & II, February & April 1994.

Kelley, D. and W. Thomas, 1999, The Logical Structure of Objectivism.

مصادر عامة

The Ayn Rand Society

The Atlas Society

The Ayn Rand Institute

The Journal of Ayn Rand Studies

i لمن يهتم بالتأكد من دقة النسخة المنشورة من دفاتر مذكرات راند يمكنه الرجوع إلى
(Sciabarra 1998; Burns 2009).

- ii يناقش مايكل شيرمر صفات الطوائف المتطرفة عند أتباع راند، لكنّه يكتب أيضًا بأن الكثير من أفكارها، بما فيها دفاعها عن العقل والفرسانية ورأسمالية عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية تتسم بالقوة والبصيرة (راجع: Shermer 1993).
- iii صحيح أنّ الروبوتات الحقيقية تدين بوجودها وطبيعتها (وظيفتها) للغايات الإنسانية، وأنها لا تعبأ بتعرضها للأذى، لكنّها في هذا الاعتبار لا تختلف عن زهور التوليب السوداء، وأفضل ما يمكن أن تفعله حجّة راند هو أنّ تدعم ادّعاءها بأن الحياة هي التي تولّد القيمة.
- iv يبدو أن كيلي (Kelley 2015) يميل باتجاه الموقف البيودايموني، لكنّ هذا التفسير يصيبه التعقيد عندما نجده يبدأ مقالته وينهيها بالادّعاء بأن الحياة (هل يعني البقاء؟) هي معيار القيمة.
- v في روايتها (نحن الأحياء) تخسر البطل (كيرا) كلّ شخص وكلّ شيء تحبّه بسبب منظومة توتاليتارية متوحّشة، لكنّها تحتفظ بحبّها المضطرم للحياة. وفي رواية (المنبع) يُضطرّ البطل (رورك) إلى العمل في مقع للحجارة، مع احتمال دوام عمله هذا إلى الأبد، لكنّه لم يستسلم قطّ للشعور بالمرارة والكراهية تجاه من حرّمه من حرفة البناء التي تسري في عروقه، وتعامل مع ألمه كعدوّ يجب أن يُهزّم. وفي رواية (أطلس يستريح) نجد في منزل فرانسيسكو في منطقة كالتس كوليغ كناية عن قدرة البطل على إقرار الحياة في وجه الحزن: فالجانب "الخارجي المقفل الصامت" للمنزل يعكس الحزن والوحدة اللذين عاشهما فرانسيسكو أثناء سنوات البعد المؤلم عن معشوقه: حبيبته وعمله، لكنّ داخل المنزل يمتلئ "إشراقًا منعشًا" ينبئ بهزيمة الحزن على يد الإقرار بالحياة (Rand 1957 [1992]: 710).
- vi لكنّ راند في كتابها (الفلسفة وحسّ الحياة [Rand 1966b]) تحتاج (1) بأننا نبدأ بتشكيل نظرتنا العاطفية في الحياة ("حسّ الحياة" بالنسبة لنا) قبل وقت طويل من اكتسابنا لمعتقدات واعية حول العالم، و(2) بأنّ معظم المعاني التي يشكلها الناس للحياة أقرب إلى الحقيقة من معتقداتهم الواعية. وفي كتاباتها الأدبية تكثّر راند من الإشارة إلى أنّ العواطف يمكن لها أن تكون أكثر موثوقية أحيانًا في تقييمنا للحقيقة بالمقارنة مع العقل، وهي رؤية حظيت مؤخرًا بالدعم من علم النفس الإدراكي، وعلم النفس التطوّري، وعلم النفس الاجتماعي. وترينا راند، مرارًا وتكرارًا، أبطال رواياتها وهم لا يرون بأسًا في قبول الدليل الذي تقدّمه عواطفهم، دون أن يفهموا السبب بشكل كامل؛ ففي مشهد مبكر من رواية (أطلس يستريح) نقرأ أنّ داكني مقتنعة بأنّ فرانسيسكو قد أصبح عبدًا للشهوة لا قيمة له وأتّه لا يستحقّ اهتمامها الشخصي به، لكنّها تدرك عند محاورتها له أنّه لا تزال ترغب به، وحينها تخبرنا الكاتبة بأنّها لم تقاوم رغبتها هذه ولم تندم عليها (18-117: [Rand 1957 [1992]). وفي رواية (المنبع) نرى دومينيك وهي تقول لكيل وإيناند، وهو رجل تحترم مبادئه، بأنّ "سنتين ستمرّ قبل أن تفهم" السبب الذي جعلها تشعر بالولاء تجاهه، لأنّ هذا الولاء "يتناقض مع كلّ" ما فعلته أو اعتقدته، لكنّها تعلم أنّها تدين له بالتحذير من إلزورث توهي (Rand 1943: 499-500).
- vii نقرأ في التاريخ الشفوي لحياة آين راند الكثير من الشهادات على كرمها، ومنها شهادة جون كوريسو (قبل الزواج: جون كاتو) (McConnell 2010: 86-107)، إذ كانت كوريسو تدرس في الجامعة في لوس أنجلوس وتعيش في ملجأ تموّله الكنيسة للأمريكيين من أصول يابانية الذين احتجزوا إبان الحرب العالمية الثانية وأطلق سراحهم بعدها، واعادت كوريسو على زيارة راند وزوجها فرانك أوكونر في سان فرناندو كلّ سبت، لتمضي عطلة نهاية الأسبوع في طباعة صفحات من رواية (أطلس يستريح) التي كانت لا تزال حينها في مرحلة التّأليف، وكانت راند تدفع لكوريسو أجرًا واقفيًا لهذين اليوميين (48 دولارًا، تعادل [524-485 دولارًا] بالقيمة الحالية) وذلك كي تمكّن كوريسو من إعالة نفسها خلال الأسبوع ودفع تكاليف الدراسة. ولقد كانت راند تتعامل معها بالكثير من العطف والودّ، وتعبّر كوريسو عن ذلك بقولها: "بعبارة موجزة: لقد كانت تعاملني بقدر هائل من العاطفة والحبّ. لقد أحسنت إليّ كثيرًا" (McConnell 2010: 104). ومثال آخر نجده في مواظبة راند طوال ثلاث سنوات على نجدة مارّا ستاركهاو، أول معلّمة علمتها الإنكليزية وإحدى الصديقات المقرّبات لأمّها، التي كانت في مخيم للمهجّرين في النمسا، فدفعت نفقات خروجها وإسكانها بمنزل خاصّ بها لمدة عام كامل (McConnell 2010: 94; Berliner 1995a: 301, 360, 362, 367, 369, 376, 377, 401, 406, 409, 426).
- viii وإلى جانب ذلك يجب أن لا ننظر إلى هذه الأمثلة كسلوك خارج على طبع الشخصية، فمن الواضح أنّ راند تريد منّا أن نعتقد بأنّ رورك وداكني ويريدن وغيرهم من الأبطال والبطلات يتّصفون باللطف والكرم، ولذلك نقرأ أنّ مالوري ينظر إلى رورك فيرى فيه "ألطف الوجوه وأهدئها" على الرغم من أنّ وجهه "لا يبدي أي سمة من سمات الشفقة" (Rand 1943: 321)، ويخبر كيتينج رورك بأنّه "ألطف إنسان" عرفه لأنّه لا يسترجع الماضي ويواجهه به بعد هزيمته وخروجه من الميدان (Rand 1943: 574-75). ونجد لدى كيلي (Kelley 1996) وسميث (Smith 2006) محاججات تساعد على رفع مكانة فضائل عمل الخير في الأخلاقيات الموضوعانية.

ix لكنّ هذا لا يعني القول بأنّ راند لا تعترف بالحقوق الموجبة وما يرتبط بها من حقوق ينشئها التعاقد وعلاقة الأبوة و...إلخ.

x إنّ نظرية العمل لدى ماركس حول القيمة واستغلال العامل قادتته، كما هو مشهور، إلى استخدام الحجّة نفسها (الملكية الذاتية) لرفض حقوق الملكية الخاصّة في (البيان الشيوعي).

xi الاستثناء الوحيد نجده في شخصية (ذهب) بطلة روايتها (النشيد)، والتي منحناها منزلة مناسبة باعتبارها الأم الأولى المنتظرة لجيل جديد في عالم جديد. ويضاف إلى ذلك أنّه على الرغم من أنّ (دومينيكا) في رواية (المنبع) ناجحة في عملها الصحافي، فإنّها ليست مهتمة بعملها كمهنة، فمشروعها الوحيد هو البقاء حرّة من أيّ ارتباط بالعالم.

xii راجع، مثلاً، قصّة الشاب الذي تمّ إنقاذه من اليأس برويته لمنتجع موندونوك الذي يملكه رورك: "ظنّ أنّه كان لا يأمل إلاّ في العثور على المتعة والعقل والمعنى في الحياة [...] دعني أر كيف أنّ عملاً واحداً من أعمال الإنسان على الأرض [...] يتبدى فيه النهائي المتحقّق الخالي من الألم. لا تساعدني ولا تخدمني، لكن دعني أراه مرّة واحدة، لأنني بحاجة إليه [...] أرني كيف أنّه ممكن، أرني ما أنجزت، والعلم بذلك سيمنحني الشجاعة لأحقّق ما أريد إنجازه [...]". وكانت هناك أمام عينيه [...] ولم يعلم رورك أنّه قد منح شخصاً الشجاعة ليواجه ما حدث طوال حياته" (Rand 1943: 503–6).

xiii يحمل موقف راند هذا بعض ملامح الشبه بمحاجة الكاتب البريطاني سي. إس. لويس الناقضة لنفسها ضدّ الواقعية الأدبية، والتي اشتهر انتقاد أنسكومب لها. راجع: C.S. Lewis, *Miracles*, ch. 3. London & Glasgow 1947, revised 1960; and G.E.M. Anscombe, "Reply to Mr. C.S. Lewis's Argument that 'Naturalism' is Self-Refuting", *Socratic Digest* 4 (1948), 7–15; reprinted in *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Vol. II: Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford 1981), 224–232.