

تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق

محسن جوادی**

سیدعلی اصغرهاشم زاده*

چکیده

یکی از مباحث اخلاقی که امروزه بسیار مورد توجه قرار گرفته و پرسش‌ها و چالش‌های جذابی در فلسفه‌ی اخلاق به وجود آورده، بحث اعمال فراوظیفه است. اعمالی که به واسطه‌ی ویژگی‌های خاص خود، به ظاهر در هیچ‌یک از تقسیم‌بندی‌های سنتی فعل اخلاقی یعنی ضروری، جایز و ممنوع نمی‌گنجد. مفهوم فراوظیفه در اصل، ریشه در سنت‌های دینی و اخلاقی و رویکردهای فضیلت‌محور دارد که فرد را به تعالی معنوی از طریق هدف‌گیری قله‌های اخلاقی دعوت می‌کنند. این مقاله درصدد پاسخگویی به سه پرسش مهم در باب این اعمال است. در ابتدا، ضمن اشاره به پیشینه و زمینه‌های ظهور مفهوم اعمال فراوظیفه، ماهیت و چگونگی تعریف این اعمال را بررسی خواهیم کرد. سپس مهم‌ترین دیدگاه‌ها را درباره‌ی اینکه آیا اساساً چنین اعمالی وجود دارند یا خیر، مرور و ادله‌ی موافقان و مخالفان فراوظیفه را نقد می‌کنیم. سرانجام می‌کوشیم ضمن تبیین معضلی مشهور به پارادوکس فراوظیفه، راهکارهایی برای توجیه آن ارائه دهیم.

واژه‌های کلیدی: ۱. اعمال فراوظیفه، ۲. الزام اخلاقی، ۳. قدیسان اخلاقی، ۴. فداکاری

۱. مقدمه

یکی از باورهای رایج در میان عموم ما انسان‌ها آن است که در موقعیت‌های مختلف، همواره لازم نیست همه‌ی ظرفیت اخلاقی خود را به کار گیریم و خود را به زحمت اندازیم تا واکنش اخلاقی ویژه‌ای نشان دهیم. از این رو در بهترین حالت، اخلاقی‌زیستن را با انجام

ph.morality@gmail.com
moh_javadi@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۷

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم
** استاد گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۲

وظیفه، آن هم در حد توان، یکی می‌دانیم. اما در زندگی همه‌ی ما اعمالی وجود دارند که فراتر از بایدها، وظایف و تعهدات تعریف می‌شوند. تجربه‌ی بشر گواه آن است که بسیاری از امور زندگی با وجود داشتن ارزش اخلاقی، در چارچوب وظایف او نبوده و لذا ملزم به انجام آن‌ها نیست و حتی ترک آن‌ها هم جایی برای سرزنش باقی نمی‌گذارد؛ برای نمونه، فرض کنید کسی تصمیم می‌گیرد کلیه‌ی خود را به یک بیمار نیازمند اهدا کند که شناختی هم از او ندارد. هرچند این عمل ارزش اخلاقی بسیاری دارد، اما به‌نظر نمی‌رسد که فرد اهداکننده اخلاقاً ملزم به انجام چنین عملی باشد. یا فردی را در نظر آورید که به‌جای صرف پولش برای خرید کیف و کفش نو، ترجیح دهد در کار خیری نظیر کمک به ساخت یک مدرسه مشارکت کند. مثال‌هایی شبیه به این، بسیاری از فیلسوفان را بر آن داشته است تا در نظریه‌های اخلاقی خود، سهمی را هم برای اعمال به‌اصطلاح «فراوظیفه» قائل شوند. اعمال نیکی که فاعل بیش از آنچه صرفاً وظیفه‌ی اخلاقی او حکم می‌کند، انجام می‌دهد و گاه از آن‌ها با عنوان کارهای خیر، خداپسندانه، قهرمانانه یا قدیس‌گونه یاد می‌شود.

البته این مسأله با چالش‌هایی در استدلال اخلاقی مواجه است. اگر بپذیریم انجام عمل فراوظیفه بهتر از ترک آن است، پس فاعل اخلاقی برای انجام چنین عملی در قیاس با عدم انجام آن، دلایل بیشتری دارد. مثلاً اهدای کلیه به بیمار نیازمند، جان او را نجات می‌دهد یا از درد و رنجش می‌کاهد و همین امر دلیل خوبی برای چنین اقدامی فراهم می‌آورد. اما در مقابل، دلایل اخلاقی بر فرض برای خرید یک ساعت مچی لوکس یا چنان‌که ذکر شد، کیف و کفش نو، به‌ویژه در شرایط بد اقتصادی مردم یا نداشتن نیاز جدی به این اجناس، کافی به‌نظر نمی‌رسد. از این‌رو دچار یک پارادوکس می‌شویم که چرا انجام آنچه دلیل اخلاقی به سودش نداریم، یا دلایلمان کم و ضعیف است، نسبت به آنچه دلیل محکمی برای انجامش داریم، قصور اخلاقی به حساب نمی‌آید و محل سرزنش نیست؟

این مقاله سه مسأله‌ی مهم درباب اعمال فراوظیفه را که بیشتر مورد توجه فیلسوفان اخلاق بوده است، بررسی می‌کند: نخست آنکه منظور از اعمال فراوظیفه چیست و آیا می‌توان تعریف مشخصی برای آن ارائه داد؛ دوم آنکه آیا اصولاً چنین اعمالی وجود خارجی دارند یا خیر و سوم پاسخ به پارادوکسی است که به آن اشاره شد.

۲. ماهیت اعمال فراوظیفه

در این بخش، درصدد پاسخ به چگونگی تعریف عمل فراوظیفه برمی‌آییم. البته در اینجا قصد نداریم پاسخی قطعی به این پرسش دهیم و لذا به توضیح برخی از نکات کلیدی

درباب چستی این اعمال بسنده می‌کنیم. در ابتدا نگاه کوتاهی داریم به ریشه‌شناسی و پیشینه‌ی ظهور این مفهوم.

۱.۲. پیشینه تاریخی

واژه‌ی فراوظیفه یا «*supererogation*»^۱ برگرفته از فعل لاتین «*supererogare*» به معنای پرداخت هزینه‌ی بیش از مقدار مطالبه‌شده است. اولین نشانه‌های ظهور این واژه، در نسخه‌های کهن انجیل و ماجرای سامری نیکوکار به چشم می‌خورد. آنجا که یک سامری به کمک فرد مجروحی می‌رود و او را به کاروان‌سرای می‌رساند و به صاحب آنجا مبلغی پول می‌دهد و می‌گوید: «از این مرد مراقبت کن؛ آنچه بیش از این خرج کنی، در بازگشت به تو خواهم داد».^۲

در قرون وسطی، اعمال فراوظیفه که برگرفته از توصیه‌های مبلغان مسیحی بود، اشاره به کارهای خیر و داوطلبانه‌ای داشت که در کنار یا بیش از دستورات الهی می‌توانست آدمی را به تعالی معنوی برساند. بنابه رسمی دیرینه در کلیسای کاتولیک روم، گناهکاران در ازای پرداخت پول، گناهانشان را به کشیشان می‌فروختند و در عوض، مشمول آمرزش و بخشش الهی می‌شدند. این رسم که منشأ سوء استفاده‌های فراوانی شد، بر مبنای مفهومی به نام «خزانه‌ی خوبی‌ها»^۳ استوار بود. گویی خیرات پارسایان، در اصطلاح مسیحیت، قدیسان، در جایی ذخیره می‌شود تا برای دیگران هم قابل بهره‌برداری باشد. براین اساس، عفو خطاکاران ثمره‌ی فداکاری و شایستگی قدیسان، و اعمال خیر آنان جبران بدی بدکاران به حساب می‌آمد. با ظهور جنبش اصلاحگری در قرن ۱۶ میلادی، مخالفت‌ها با این سنت کهن شدت گرفت. در این میان، کسانی نظیر مارتین لوتر و کالوین رستگاری را قابل معامله نمی‌دانستند و بر این باور بودند که رحمت الهی از طریق ایمان و نه اعمال توجیه می‌شود و نجات فقط به واسطه‌ی فیض الهی در قیامت میسر خواهد بود. آنان این پرسش را مطرح کردند که اساساً چگونه آدمی می‌تواند امیدوار باشد به بیش از آنچه خدا از او خواسته عمل کند؟ از نظر آن‌ها خداوند همه‌ی انسان‌ها را ملزم به انجام کارهای نیک کرده است و این امر نیز خارج از چارچوب وظیفه، ناممکن است. از این منظر، رفتار قهرمانانه یا قدیسانه، حتی اگر از جان گذشتن باشد، اهمیت چندانی ندارد؛ بلکه مهم آن است که هرکس فقط وظیفه‌ای را که خدا بر گردنش نهاده انجام دهد (ص: ۳۵، ۱۴۳۴ و ۱۴۳۲).

مصلحان پروتستان همچنین با تفکیک صورت‌گرفته میان فرامین و توصیه‌های الهی توسط فیلسوفان مدرسی مخالف بودند. بر طبق تعالیم آکوئیناس و پیروانش، فرمان خدا لازم‌الاجراست اما توصیه‌های او جنبه‌ی ارشادی دارند و لذا عمل به آن‌ها اختیاری است. هر چند عامه‌ی مسیحیان ملزم به تبعیت از توصیه‌های الهی، نظیر پرهیز از ثروت‌اندوزی یا

ترک لذایذ جسمانی نیستند، اما پیروی از این توصیه‌ها برای کسانی که حیات والاتری را می‌جویند، اجتناب‌ناپذیر است.^۴ این تمایز، امکان فراوظیفه عمل کردن را فراهم می‌کند، اما اصلاحگران منکر آن بودند. از نظر آنان تفاوتی میان توصیه و فرمان قطعی از جانب خدا نیست. اینکه ترک مال‌اندوزی یا لذت‌جویی نیکو شمرده شده، از باب ارشاد و موعظه نبوده، بلکه دقیقاً همان چیزی است که خداوند از ما خواسته و باید انجامش دهیم.

این منازعات پس از رنسانس نیز همچنان ادامه یافت که مهم‌ترین شکل آن در عصر مدرن را می‌توان در فلسفه‌ی کانت و نیز سودگرایی عمل‌نگر جست‌وجو کرد. بنابه تفسیر غالب از نظریه‌ی کانت، اگر ارزش اخلاقی یک عمل، تنها به این باشد که از سر وظیفه انجام شود، پس عملی که خارج از چارچوب وظیفه است، چه فراتر و چه فروتر، در دایره‌ی شمول اخلاق قرار نمی‌گیرد. درسوی‌دیگر نیز سودگرایان عمل‌نگر مدعی شدند که بهترین عمل، در نتیجه‌ی رساندن بیشترین سود به بیشترین افراد، در زمان مشخص فراهم می‌آید. به بیان ساده‌تر باید در مواجهه با هر مسأله‌ای از خود بپرسیم که این نوع عمل من در این موقعیت چه تأثیری بر غلبه‌ی کلی خیر بر شر دارد. از این‌رو وظیفه اقتضا می‌کند که در دوره‌ی‌ها عملی را برگزینیم که به افزایش سود بینجامد. اگر فردی چنین کند، دقیقاً به وظیفه‌اش عمل کرده و اگر مسیر دیگری را برگزیند، به وظیفه‌اش که همان افزایش سود بوده، پشت کرده است. در هر دو مورد، انجام فعل پسندیده‌ی اخلاقی، بدون عمل به وظیفه ممکن نیست. پس اگر وظیفه محقق نشود، نمی‌توان عمل را شایسته‌ی تقدیر دانست (همان، صص: ۱۴۳۵-۱۴۳۶).

مسأله‌ی چپستی اعمال فراوظیفه پس از فراز و فرودهای بسیار، در نیمه‌ی قرن بیستم دوباره بر سر زبان‌ها افتاد و مباحث داغ و جذابی را در محافل فلسفی و اخلاقی به راه انداخت که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲.۲. دو مفهوم مورد اجماع در تعریف فراوظیفه

در نیم‌قرن اخیر، فیلسوفان اخلاق تلاش‌های بسیاری برای ارائه‌ی یک تعریف جامع از فراوظیفه انجام داده‌اند؛ اما به قول هید (۲۴، ص: ۵)، این مفهوم از آن دسته مفاهیمی است «که نمی‌توان تعریفی رسمی و قطعی از آن به‌دست داد». باین‌حال، بررسی مباحث صورت‌گرفته در این‌باب نشان می‌دهد که دست‌کم در خصوص دو مسأله اتفاق نظر وجود دارد:

نخست آنکه اعمال فراوظیفه به‌لحاظ اخلاقی، اختیاری هستند. به این معنی که انجام و ترک آن‌ها اخلاقاً جایز است (به‌عنوان مثال: ۱۹ و ۲۶، ص: ۳۷).

دومین مسأله‌ی مورد اجماع در تعریف فراوظیفه، قیاس آن با حداقل‌هایی است که وظیفه ایجاب می‌کند. بر این مبنا، عمل فراوظیفه یعنی چیزی «بہتر از حداقل عمل مجاز» (به‌عنوان مثال: ۱۹، ص: ۵۷۴ و ۲۹، ص: ۴۲۶). البته این قیاس، بین همه‌ی اعمال اختیاری و همه‌ی اعمال ضروری صورت نگرفته و ادعایی هم نشده است که همه‌ی اعمال فراوظیفه ارزشمندتر از همه‌ی وظایف اخلاقی هستند؛ چراکه در جایی نجات یک زندگی وظیفه‌ی اخلاقی است و در جای دیگر، انجام یک لطف به‌ظاهر کوچک در حق دیگری، می‌تواند فراوظیفه به‌حساب آید. بلکه قیاس صورت‌گرفته بین ارزش اخلاقی یک عمل فراوظیفه‌ی خاص و ارزش اخلاقی سایر اعمالی است که در همان زمان، امکان انتخاب آن‌ها توسط عامل وجود دارد.

یکی از دلایلی که می‌توان به این قیاس اعتنا کرد این است که وقتی در اصطلاح رایج، عملی را «فراتر از ندای وظیفه»^۵ می‌نامیم، غالباً منظورمان همان اعمال قدیسانه و فوق‌طاقت است. از آنجا که فراتر، یک مفهوم مقایسه‌ای است، پس به‌طور طبیعی می‌توان گفت که تنها یک تبیین مقایسه‌ای قادر است به تعریف این مفهوم کمک کند. در نتیجه، فراوظیفه باید نسبت به گزینه‌های جایگزین موجود برای عامل، مثل وظایف اخلاقی تعریف شود. بنابراین می‌توان فراوظیفه را به‌مثابه‌ی عملی تعریف کرد که از نظر اخلاقی بہتر از حداقلی است که اخلاق اقتضا می‌کند. اما در این تعریف، چگونگی درک حداقل اقتضای اخلاق دقیقاً مشخص نیست. از این‌رو فیلسوفان گزینه‌های مختلفی را پیشنهاد داده‌اند. مثلاً زیمرمن (۳۹، ص: ۲۳۶) تبیینی وابسته به زمان و مکانارما (۲۹، ص: ۸ و ۳۰، ص: ۴۳۵) رتبه‌بندی مجموعه‌ای از موقعیت‌ها را برای تشخیص اقتضات اخلاقی مفید می‌دانند. شاید هم بتوان «کمترین کار برای تحقق یک وظیفه‌ی خاص» را ملاک دانست. فارغ از نقاط قوت هر یک از این پیشنهادها، آنچه اهمیت دارد، اجماع گسترده‌ای است که بر سر دو ویژگی اختیاری بودن و بہتر از حداقل مجاز بودن اعمال فراوظیفه در حوزه‌ی اخلاق به‌چشم می‌خورد.

۲.۳. بسندگی این دو مفهوم در تعریف فراوظیفه

مسأله‌ی بعدی در تعریف این اعمال، آن است که آیا تحقق این دو شرط برای اینکه یک عمل فراوظیفه تلقی شود، کافی است یا نه؟ برخی معتقدند که باید شرط دیگری را نیز در نظر گرفت. به‌عنوان مثال، هید (۲۳، ص: ۱۱۵) بر این باور است که عامل باید اغراض نوع‌دوستانه^۶ داشته باشد تا اعمالش فراوظیفه به‌حساب آید. اما چنین شرطی کمی نامأنوس به‌نظر می‌رسد؛ زیرا مشخص نیست به چه دلیل عمل اخلاقی کسی که فرضاً با انگیزه‌ی عدالت‌خواهی و نه از سر نوع‌دوستی انجام گرفته است، فراوظیفه به‌شمار نمی‌آید. برخی

دیگر مدعی شده‌اند که عمل فقط به شرطی می‌تواند فراوظیفه تلقی شود که قابل ستایش باشد (۳۰، ص: ۱؛ ۳۴، ص: ۱۰۳ و ۳۱، ص: ۲۰۵). برای این شرط توجیحات متفاوتی ارائه شده است؛ نظیر اینکه شهادهای ما، وجود پیوندی ضروری میان فراوظیفه‌بودن و شایسته ستایش بودن را تأیید می‌کنند (۳۴، ص: ۱۰۲). به بیان دیگر، عمل قهرمانانه یا قدیسانه به‌طور طبیعی تحسین‌برانگیز است. با این‌همه، به نظر نمی‌رسد افزودن قیود بیشتر و محدودتر کردن تعریف فراوظیفه، ما را به نتیجه‌ی مطلوب برساند و بتوان از این راه، به پرسش‌های جذاب فلسفی در این باب، پاسخی درخور داد.

درنهایت، دلیل دورزی (۱۷، صص: ۳۸۰-۳۸۲) بازاندیشی اساسی در مفهوم فراوظیفه را پیشنهاد می‌دهد. طبق نظر وی، اعمال فراوظیفه باید به‌مثابه‌ی اعمالی که از لحاظ اخلاقی بهتر از چیزی است که به‌طور منطقی از یک عامل خواسته شده، فهم شود و عامل، زمانی به‌طور منطقی ملزم به انجام یک عمل است که همه‌ی جوانب آن لحاظ شده باشد. دورزی معتقد است که ما اخلاقاً ملزم به انجام بهترین عمل اخلاقی هستیم، هرچند که منطقی‌اً ملزم نباشیم همواره بهترین عمل اخلاقی موجود را انجام دهیم. به بیان دیگر، حس نوع‌دوستی و خیرخواهی، آدمی را به سمت بهترین واکنش سوق می‌دهد که اغلب با محاسبات عقلی سازگار نیست. بنابه استدلال وی، این تبیین از عمل فراوظیفه، نسبت به دیدگاه‌های سنتی‌تر مرجح است؛ زیرا می‌تواند پارادوکس فراوظیفه را که در بخش پایانی به آن خواهیم پرداخت، بهتر حل کند. فارغ از مقبولیت این مدعا، به نظر می‌رسد تبیین یادشده، نه با کاربرد معمول اصطلاح «فراتر از ندای وظیفه» تناسب دارد و نه با دلایلی که فیلسوفان به استناد آن‌ها عمل فراوظیفه را جزء جدایی‌ناپذیری از یک نظریه‌ی اخلاقی می‌دانند. در بخش بعد به این دلایل اشاره خواهیم کرد.

۳. آیا اعمال فراوظیفه وجود دارند؟

در این بخش، مروری کلی خواهیم داشت بر اهم آرای فیلسوفان مبنی بر وجود یا عدم وجود اعمال فراوظیفه. بحث را با بررسی برخی از ادله‌ی رایج به سود وجود اعمال فراوظیفه آغاز می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی اجمالی دلایل مخالفان می‌پردازیم.

۳.۱. مدافعان فراوظیفه در عصر مدرن

شاید بتوان گفت اولین تبیین نظام‌مند از اعمال فراوظیفه و نقش بسزای آن‌ها در نظریه‌های اخلاقی، در سال ۱۹۵۸ توسط جی. ا. ارمسون با مقاله‌ی مشهور «قدیسان و قهرمانان» پدید آمد. از منظر وی اعمال فراوظیفه و قدیسانه مترادف یکدیگرند و اصولاً قدیس به کسی اطلاق می‌شود که عمل فراوظیفه انجام می‌دهد؛ پس نمی‌توان رفتار

قدیسانه و قهرمانانه را با تحقق وظیفه یکی دانست. وی مدعی شد که یک نظریه‌ی اخلاقی مقبول حتماً باید در کنار دسته‌بندی سنتی فعل اخلاقی، یعنی ضروری، مجاز و ممنوع^۷، جایی را نیز برای اعمال فراوظیفه باز کند؛ اعمالی که حکم وظیفه ندارند تا همچون یک بدهی از افراد طلب کنیم، بلکه جلوه‌ای از پرواز بر بلندای اخلاق هستند (۳۶، ص: ۲۰۹). وی مثالی می‌زند که در آن تعدادی سرباز در حال تمرین پرتاب نارنجک هستند. ناگهان نارنجک از دست یکی از آن‌ها رها می‌شود و میان گروه می‌افتد. سرباز دیگری روی نارنجک می‌پرد و جان خود را به‌خطر می‌اندازد تا از بقیه محافظت کند. اقدام این سرباز به‌لحاظ اخلاقی نیکو است اما از نظر اِرمسون، فراتر از چیزی است که به‌لحاظ منطقی وظیفه تلقی می‌شود (همان، ص: ۶۳).

اِرمسون به دو ویژگی چنین عملی اشاره می‌کند که باعث می‌شود آن را در حکم وظیفه ندانیم: نخست آنکه هیچ‌کس حتی رده‌ی مافوق سرباز نمی‌تواند از او بخواهد که دست به چنین اقدام پرخطری بزند؛ چنان‌که در اینجا نیز هیچ تحمیل، اجبار یا الزامی به انجام این عمل وجود نداشت؛ زیرا تنها وقتی کسی موظف باشد به‌نحوی خاص عمل کند، به‌حق می‌توان از او خواست که چنین کند (۳۲، ص: ۴۹). از طرفی، نمی‌توان بقیه‌ی سربازان را که اقدام مشابهی انجام ندادند، سرزنش کرد. این موضوع از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا در تصور عموم، ارتباط تنگاتنگی بین ترک الزامات اخلاقی و شایسته‌ی سرزنش بودن وجود دارد، طوری که انتظار تنبیه و سرزنش داشتن به‌خاطر سرپیچی از وظایف، امری طبیعی به‌شمار می‌آید (همان). این‌ها دلایل خوبی هستند که عمل فداکارانه‌ی سرباز را داوطلبانه و بی‌هیچ الزام اخلاقی خاصی قلمداد کنیم. به‌لحاظ تجربی، اگر بپذیریم که عمل سرباز اخلاقاً خوب بوده، می‌توان گفت دلیل یا دلایلی خوب و نه الزام‌آور برای انجام این عمل وجود داشته است. از این‌رو چنین عملی را نمونه‌ای از اعمال فراوظیفه می‌دانیم.

اِرمسون (۳۶، ص: ۲۱۱-۲۱۳) افزون بر این استدلال تجربی، ادله‌ی دیگری نیز به سود اعمال فراوظیفه ارائه می‌دهد. وی تصریح می‌کند که یک نظام اخلاقی که به اعمال فراوظیفه بها می‌دهد، نسبت به نظامی که توجهی به این اعمال ندارد، مشخصاً از پنج مزیت برخوردار است. چنین نظامی می‌تواند: ۱. همچنان سختی و جدیت خاص الزامات اخلاقی را حفظ کند؛ ۲. از زوال اخلاق به‌واسطه‌ی مطالبات فوق‌طیقت از مردم عادی جلوگیری کند؛ ۳. صورت‌بندی قاعده‌مندی یابد؛ ۴. دقیقاً مشخص کند از هرکس چه چیزی را می‌توان مطالبه کرد؛ ۵. ارزش خاصی به انتخاب آزاد در عمل اخلاقی بدهد. به این دلایل، نظامی که اعمال فراوظیفه را نیز در خود می‌گنجاند، ترجیح دارد.

کَلْبِ بْنِ از دیگر مدافعان فراوظیفه است که استدلال متفاوتی را به سود وجود این مفهوم ارائه می‌دهد. از نظر وی پذیرفتن وجود سایر پدیده‌های اخلاقی، ما را بر آن می‌دارد که وجود اعمال فراوظیفه را نیز بپذیریم. یکی از ویژگی‌های اخلاقی که بن به آن اشاره می‌کند، حقوق دوجانبه است. حقوقی که شامل داشتن حق انجام و نیز انجام‌ندادن یک عمل خاص باشد. بن (۱۵، ص: ۲۷۹) معتقد است در بسیاری از موقعیت‌ها، هرچند عامل حق انجام یک عمل خاص را دارد، اما از نظر اخلاقی بهتر است به گونه‌ای دیگر عمل کند و از این حق به دلایل اخلاقی بگذرد. به عنوان مثال، نوشیدن یک شربت خنک در هوای گرم تابستان، حق طبیعی من است، اما دادن آن به دیگری، اخلاقاً شایسته‌تر است. به بیان دیگر، گذشتن از حق خود و سیراب کردن دیگری، یک عمل خوب اخلاقی است که الزام و بایدی هم در پس آن نیست و نسبت به کاری که مجاز به انجام آن هستیم، مثل نوشیدن شربت خودم، بهتر و شایسته‌تر است. از این رو این عمل، فراوظیفه به حساب می‌آید؛ در نتیجه اگر بپذیریم که حقوق دوجانبه‌ای وجود دارند و در بعضی مواقع، اعمال بهتر و بدتری داریم که براساس این حقوق، محق به انجام آن‌ها هستیم، پس باید قبول کنیم که اعمال فراوظیفه نیز وجود دارند.

۳.۲. تشکیک در وجود فراوظیفه و بررسی پاسخ‌ها

برخی از فیلسوفان اخلاق این دلایل را تجربی و گاه ناموجه دانسته‌اند و پاسخ‌های مختلفی به آن داده‌اند؛ مثلاً راجر کریسپ (۱۶، ص: ۱۷)، با رد مبانی شهودی فراوظیفه یادآور می‌شود که عمده‌ی این شهودها برآمده از میراث مسیحیت هستند و چنانچه ما چارچوب‌های اخلاقی جایگزین، نظیر اخلاق ارسطویی را بپذیریم، جایی برای اعمال فراوظیفه باقی نمی‌ماند. با پذیرش این ادعای کریسپ ناچاریم کمتر به شهودهایمان درباره‌ی وجود اعمال فراوظیفه اعتنا کنیم، به‌ویژه که اتکا به چنین شهودهایی برای توجیه وجود اعمال فراوظیفه، در ادوار مختلف تاریخی به یک شکل مطرح نبوده است. البته بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که مسیحیت، تنها سنت اخلاقی نیست که برای اعمال فراوظیفه ارزش قائل است. مشابه چنین رویکردی در سایر سنت‌های اخلاق دینی، نظیر اسلام و یهودیت نیز به چشم می‌خورد.^۸ همچنین، نشانه‌هایی از وجود چنین اعمالی در نظام اخلاقی موسوم به «ناواهو» که در میان بومیان آمریکا رایج بوده است، وجود دارد. به این صورت که افراد یک قبیله با وجود نداشتن نسبت خویشی با قبیله‌ی دیگر، در مواقع خطر، بدون چشمداشت به کمک آن‌ها می‌شتافتند (۲۷، ص: ۲۰۹). از مجموع این قرائن می‌توان نتیجه گرفت که این شهودها هرچند شاید جهان‌شمول نباشند، اما آن‌طور هم که کریسپ بیان می‌کند محدود به کلیسا یا جامعه‌ی خاصی نبوده و نیستند.

کریسپ (۱۶، صص: ۲۴-۲۸) در ادامه، هر پنج مزیت مورد ادعای اِرمسون را نیز رد می‌کند. به باور وی ۱. ما می‌توانیم ضرورت خاص برخی وظایف را با ایجاد دو دسته وظیفه حفظ کنیم؛ ۲. با ایجاد دسته‌بندی ویژه‌ای از وظایف مختص فضیلت‌مندان، می‌توانیم فراوظیفه را رد کنیم، ضمن اینکه از افراد عادی نیز انتظارات فوق‌طاعت نداشته باشیم؛ ۳. این وظایف دشوار را می‌توان به‌آسانی صورت‌بندی کرد؛ ۴. برای رد پیوند میان وظایف و مطالبات دلیل داریم؛ ۵. دلیلی ندارد که تصور کنیم اعمال خارج از قید و بندهای وظیفه، ارزش ویژه‌ای دارند.

پاسخ دیگر به استدلال تجربی اِرمسون، آن است که اساساً فهم مقوله‌ی فراوظیفه با رجوع به شهودهای اخلاقی، بی‌فایده است. از این‌رو به‌جای بهره‌گیری از شهودهایی که مدافعان اعمال فراوظیفه در موارد بحث‌برانگیزی مانند اقدام سرباز اِرمسون به آن متوسل می‌شوند، باید این اعمال را جزئی از وظایف ناقص دانست^۹ (۲۲، ص: ۲۷۵ و ۱۴، صص: ۲۴-۲۸). در این خصوص، بارون امتیازات تفسیر اعمال فراوظیفه به وظایف ناقص را در قیاس با سایر تفاسیر به‌دقت بررسی کرده است. وی با تأکید بر وظیفه‌شمردن این اعمال می‌گوید: «اختیاری کردن بخش‌هایی از اخلاق، چنانچه طرف‌داران اعمال فراوظیفه تمایل دارند، خطر سقوط به ورطه‌ی یک اخلاق نوظهور خودمحو‌رانه را در پی دارد» (همان).

یکی دیگر از فیلسوفانی که در وجود اعمال فراوظیفه تشکیک می‌کند، سوزان هیل است. بر مبنای استدلال وی، دست‌کم می‌توان دو ویژگی در حیات اخلاقی انسان‌ها یافت که وجود چنین اعمالی را به‌چالش می‌کشند (۲۲، ص: ۲۷۳). نخست آنکه ما انسان‌ها به‌رسم معمول، بابت کوتاهی در انجام عملی که عرفاً فراوظیفه شناخته می‌شود، عذرخواهی می‌کنیم؛ به‌عنوان مثال تصور کنید همسایه‌ی نابینایی داشته باشید که از شما بخواهد با صرف مدت زمانی، یک کتاب درسی را با صدای بلند برایش بخوانید و ضبط کنید. می‌توان ادعا کرد چنین عملی نمونه‌ی روشنی از یک عمل فراوظیفه است. بنابه مدعای هیل، در چنین مواردی، اغلب ما احساس می‌کنیم که اگر به همسایه‌ی نابینای خود کمک نکنیم، حتماً باید از او عذرخواهی کنیم. امتناع از کمک کردن، بدون ارائه‌ی توضیحی مشخص، نشانه‌ی بی‌ادبی و گستاخی و بلکه مایه‌ی شرمساری است و حتی به‌درستی می‌توان فرد را به‌خاطر این رفتار غیرمستولانه سرزنش کرد. از این‌رو در این مثال نمی‌توان ادعای فراوظیفه بودن عمل را پذیرفت، زیرا دلیلی ندارد بابت ترک عملی که الزام و بایندی برای انجامش نداشته‌ایم، مجبور به عذرخواهی باشیم.

در نقد این استدلال می‌توان پاسخ‌هایی ارائه داد: اولاً معلوم نیست که عذرخواهی در خصوص بی‌توجهی به همه‌ی اعمالی که عرفاً فراوظیفه به‌حساب می‌آیند، موضوعیت

داشته باشد. در مواقعی که هزینه‌های انجام عمل فراوظیفه کم است، شاید بتوان این مسأله را پذیرفت؛ اما در موارد پرهزینه‌تر، انتظار عذرخواهی داشتن از افراد بابت ترک چنین اعمالی، چندان پذیرفتنی نیست؛ برای نمونه، در همین مثال اِرمسون و ماجرای فداکاری سرباز در نجات جان هم‌زمانش، بعید است کسی از سایر سربازانی که اقدام به پریدن روی نارنجک نکردند و جانشان را به‌خطر نینداختند، انتظار عذرخواهی داشته باشد؛ ثانیاً ما باید بین نقد یک خطای اخلاقی و نقد یک ردیلت اخلاقی ریشه‌دار در فرد، تفاوت قائل شویم. با پذیرش این مدعا، عذرخواهی بابت ناکامی در انجام یک عمل فراوظیفه، دیگر امری پیچیده، نادرست و دور از انتظار نخواهد بود؛ بلکه این رفتار می‌تواند تلاشی برای رفع هرگونه سوءبرداشت و پیش‌داوری منفی نسبت به خصائص شخصیتی فرد باشد، نه توضیح یا توجیهی برای ناکامی در انجام آن عمل خاص. به‌بیان دیگر، حتی یک انسان فضیلت‌مند هم ممکن است در شرایطی نتواند آن‌چنان که از او انتظار می‌رود عمل کند و بابت کوتاهی‌اش عذر هم بخواهد. اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم بی‌مسئولیتی و اهمال‌کاری، همچون ردیلتی اخلاقی در او ریشه دوانده است. از طرفی عذرخواهی او نشانه‌ی ادب و مایه‌ی رفع اتهاماتی نظیر خودخواه‌شمردن اوست که شاید از جانب برخی ناظران مطرح شود.

دومین ویژگی قابل‌شناسایی در حیات اخلاقی ما که بنابه مدعای هیل، وجود اعمال فراوظیفه را با تردید مواجه می‌کند، این است که قدیسان و قهرمانانی که اعمال فراوظیفه انجام می‌دهند، اغلب اظهار می‌کنند که باید این‌گونه عمل می‌کردند (۲۲، ص: ۲۷۳). اگر این سخن را جدی بگیریم، یعنی عمل قدیسان فراوظیفه نیست؛ چراکه آن‌ها خود را ملزم به انجامش می‌دانند و اگر هم این اعمال را واقعاً فراوظیفه بدانیم، ناچاریم در اظهارات قدیسان و قهرمانان تشکیک کنیم و چنین اظهاراتی را نادرست پنداریم.

در پاسخ به این مدعا می‌توان از منظر تفاوت نگرش‌ها و نیز حس وظیفه‌شناسی در افراد، به نکات مهمی اشاره کرد. نخست آنکه لزومی ندارد باید یادشده توسط قدیسان در توصیف تجربه‌هایشان را به معنای الزام اخلاقی دانست. کایل فروه (۲۱، ص: ۹۸) بر این باور است که اگر بخواهیم تفسیر موجه‌تری از این تجربیات ارائه دهیم، باید آن‌ها را به‌مثابه بیان تجربه‌ای از یک ضرورت عملی^{۱۰} در نظر بگیریم. یا بنابه مدعای آرچر (۱۲، ص: ۱۱۱) در شکل دقیق‌تری، به‌مثابه‌ی مواردی از ناتوانی اخلاقی^{۱۱} در ترک عمل قلمداد کنیم. از این‌رو، عاجزبودن از ترک عمل فراوظیفه، در حکم الزام اخلاقی داشتن برای انجام آن عمل نیست. پس می‌توانیم اظهارات قدیسان و قهرمانان را به‌مثابه‌ی یک ضرورت اخلاقی توصیف کنیم، نه یک محذور اخلاقی؛ چون هیچ دلیلی نداریم که اعمال آن‌ها را عین وظیفه و برخاسته از یک باید اخلاقی بدانیم.

هرچند این استدلال به خوبی می‌تواند پاسخگوی منتقدان وجود اعمال فراوظیفه باشد، اما نباید همه‌ی این اظهارات را هم بیانی از یک ضرورت عملی تلقی کرد؛ چرا که برخی از این اظهارات چالش‌برانگیز، حقیقتاً بیانگر یک وظیفه اخلاقی هستند، به‌ویژه در مورد کسانی که انتظارات اخلاقی بیشتری از آن‌ها می‌رود (۱۳، ص: ۱۵۷۸).

به‌عنوان مثال، انتظار رفتار سنجیده یا رجوع به اصل اخلاقی تغافل در مشاجرات خانوادگی، از یک فرد عاقل و فرهیخته انتظار بجایی است، درحالی‌که چنین انتظاری از افرادی با سطح عقلی و درک پایین‌تر در عمل بیهوده است. لذا واردنشدن به برخی مجادلات بی‌سرانجام که روابط خویشی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد یا به اصطلاح، کوتاه‌آمدن در امور نه‌چندان مهم، وظیفه‌ای است اخلاقی که از شخص عاقل‌تر و پخته‌تر انتظار می‌رود. از منظر یک قدیس، نه‌تنها به سبب برقراری صلح و آشتی، بلکه از سر حب ذات و تعالی معنوی فردی نیز نبایست دامن خود را به چنین امور لغوی آلوده کرد.

راهی دیگر برای توجیه اظهارات قدیسان، توجه به تفاوت نگاه عامل و ناظر است که اغلب با یکدیگر همخوانی ندارند. در این مورد، هر چقدر هم قدیسان و قهرمانان اعمال خود را وظیفه‌ی اخلاقی توصیف کنند، ناظران معمولاً نظر دیگری دارند؛ از این رو، در ارزیابی این موضوع باید از خودمان بپرسیم که آیا نظر قدیسان و قهرمانان در مورد وظیفه‌بودن اعمالشان حجت است یا نه. می‌توان دو دلیل برای استناد به سخن قدیسان و قهرمانان و لزوم پذیرش آن آورد. نخست آنکه آن‌ها بیش از دیگران و بلکه به‌طور مداوم درگیر تأملات درباب مسائل اخلاقی هستند؛ دوم آنکه کسانی که از انجام این اعمال شانه خالی می‌کنند، دچار خودفریبی هستند؛ زیرا خودفریبی به آن‌ها اجازه می‌دهد بدون عذاب وجدان به زندگی خود ادامه دهند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که قدیسان در قیاس با مردم عادی، از جهت وظیفه‌دانستن اعمال فراوظیفه، در جایگاه ممتاز معرفتی هستند.

با این حال، ممکن است برخی با این ادله هم قانع نشوند. اینکه قدیسان و قهرمانان تأملات و دغدغه‌های بیشتری درباب مسائل اخلاقی دارند، مدعایی تجربی است که نیاز به اثبات دارد. افزون‌بر این، مدعای دشواری و فوق‌طاقة بودن وظایف و الزامات ما، باید براساس توازن مناسب بین منافع دیگری و منافع شخصی سنجیده شود. اما کسانی که بیش از همه و با تمام وجود پایبند ارزش‌های اخلاقی هستند و خود را وقف دیگران می‌کنند، شاید لزوماً در موقعیت معرفت‌شناختی ممتازی نباشند تا این موضوع مهم، مرز میان وظیفه و منفعت، را به‌دقت تشخیص دهند. حتی گاه ممکن است برخی اختلالات روانی یا ویژگی‌های بدِ شخصیتی مثل خجالتی‌بودن یا ناتوانی در نه‌گفتن باعث شود فرد منفعت شخصی خود را به‌خاطر دیگران فدا کند (همان).

پاسخ سوم این است که اعمال مربوطه ممکن است حقیقتاً برای قدیسان و قهرمانان در حکم وظیفه و باید باشند، اما شاید مشابه این اعمال برای دیگران فراوظیفه به حساب آیند^{۱۲}. درواقع، اینکه اخلاق تا کجا می‌تواند از ما مطالبه کند، تا اندازه‌ای به حقایق دربارہی عامل خاصی که خود ما باشیم، بستگی دارد. اگر بپذیریم که برخی از الزامات و بایدهای ما مبتنی بر معرفت است، می‌توان مدعی شد که هرکس معرفت بیشتری دارد، ناگزیر تعهدات سنگین‌تری را نیز به‌دوش می‌کشد. فلشر (۲۰، ص: ۱۴۸)، استدلال مشابهی دارد مبنی بر اینکه قدیسان و قهرمانان نسبت به بقیه‌ی ما، وظایف بیشتر و دشوارتری به‌عهده دارند؛ زیرا حس وظیفه‌شناسی در آن‌ها پررنگ‌تر و ظرف وجودی‌شان وسیع‌تر است. همچنان که افراد عادی حق دارند اعمال قدیسانه و قهرمانانه را (برای خودشان) فراوظیفه به حساب آورند، قدیسان و قهرمانان نیز حق دارند که اعمالشان را (برای خودشان) ضروری و در حکم وظیفه بدانند. اما این نگرانی وجود دارد که چنین نگرشی از سوی افراد عادی مورد سوءاستفاده قرار گیرد، طوری که آنان با چنین پیش‌فرضی رضایت‌مندی از عملکرد اخلاقی خود را توجیه و به آنچه هستند قناعت کنند؛ اما فلشر (همان) با عنایت به چنین نگرانی‌هایی، به این نکته اشاره می‌کند که هریک از ما به‌لحاظ اخلاقی ملزمیم زندگی خود را بهبود ببخشیم و از این رهگذر باید حس وظیفه‌شناسی را در خود تقویت کنیم. به تعبیری، آنچه می‌توانیم بشویم، باید بشویم.

آنچه ذکر شد خلاصه‌ای بود از مهم‌ترین مباحث مربوط به وجود اعمال فراوظیفه. نکته‌ی قابل‌توجه، اظهارات قدیسان و قهرمانان است که نقش مهمی در این مناقشات ایفا می‌کند و لذا یکی از مسائلی که در آینده می‌تواند مورد‌مداقه قرار گیرد، آن است که معیار سنجش این اظهارات، به‌خصوص وقتی با تجربه اخلاقی افراد عادی جامعه در تعارض باشد، چه خواهد بود؟

۴. پارادوکس فراوظیفه

در بخش پیشین خلاصه‌ای از ادله‌ی موافقان و مخالفان وجود اعمال فراوظیفه را بررسی کردیم. در این بخش پایانی، مروری کلی خواهیم داشت بر موضوعی مهم که به پارادوکس فراوظیفه شهرت دارد (۲۶، ص: ۲۹). ریشه‌ی این پارادوکس را می‌توان در «مسأله‌ی هم‌تافتگی خوب-باید»^{۱۳} جست‌وجو کرد (۲۳، ص: ۴). بر مبنای هم‌تافتگی خوب-باید، اگر در میان انگیزه‌ها و دلایل مختلفی که به سود انجام یک عمل وجود دارند، دلایل اخلاقی نقش بهتر و بیشتری را ایفا کنند، آن عمل اخلاقاً لازم‌الاجراست.

این ادعا از آنجا نشئت می‌گیرد که آنچه ما از نظر اخلاقی باید انجام دهیم، باید با آنچه از نظر اخلاقی انجامش برای ما خوب است، ارتباط کاملاً نزدیکی داشته باشد (۱۸، ص: ۱۴۸). به بیان فنی‌تر، وظیفه‌بودن یک عمل را باید ویژگی‌های ارزشی آن عمل تعیین کنند. به نظر می‌رسد این مدعا به تنهایی پذیرفتنی باشد، اما اگر آن را در کنار دو مدعای زیر بنشانیم، مشکلاتی پیش می‌آید:

۱. اعمال فراوظیفه وجود دارند (یا حداقل وجود آن‌ها محتمل است)؛
۲. عمل فراوظیفه شایسته است نه بایسته: اگر یک عمل فراوظیفه باشد، پس اخلاقاً ضروری نیست؛ هرچند بیش و بهتر از هر نوع دلیل دیگر متکی به دلایل اخلاقی باشد. در نتیجه، اگر هم‌تافتگی خوب-باید را قبول کنیم، یا باید بپذیریم که هیچ عمل فراوظیفه‌ای وجود ندارد یا اینکه اعمال فراوظیفه از آنچه اقتضای اخلاق است، بهتر و بالاتر نیستند. از آنجاکه این سه مدعا با هم ناسازگارند، برای حل مشکل باید یکی از آن‌ها را رد کنیم. پیش‌تر اشاره کردیم که چگونه می‌توان وجود اعمال فراوظیفه را رد کرد. همچنین پیشنهاد دورزی را در رد تعریف اعمال فراوظیفه، به معنای اعمالی که بهتر از ضرورت‌های اخلاقی جایگزین هستند، به اجمال بررسی کردیم. پس در اینجا باید در پی راه‌هایی باشیم که هم‌تافتگی خوب-باید را به چالش بکشد.

۴.۱. رد هم‌تافتگی خوب-باید

یکی از پاسخ‌های ارائه‌شده، آن است که همه‌ی دلایل اخلاقی قادر به ایجاد بایدهای اخلاقی نیستند و برخی از آن‌ها صرفاً برتری شقی از عمل را بر شق دیگر نشان می‌دهند. این دیدگاه را می‌توان مبتنی بر «دلایل برتری‌بخش» نامید. از نظر دراپر (۱۸، ص: ۱۴۹)، دلایل اخلاقی را می‌توان به دو دسته‌ی ناظر بر عدالت و ناظر بر احسان تقسیم کرد. در حالی که دلایل عدالت خواهانه می‌توانند به بایدهای اخلاقی منجر شوند، دلایل برای احسان به دیگری چنین قدرتی ندارند. به تعبیر دیگر، می‌توان کسی را به رعایت حق دیگران و داشتن رفتاری عادلانه ملزم دانست، اما نمی‌توان انتظار داشت که همه از حق خود بگذرند، یا کسی را مجبور کرد رفتاری محسنانه پیش گیرد. به همین ترتیب، هورگان و تیمونس (۲۶، ص: ۴۷) نیز بر این باورند که ادله‌ی اخلاقی، هم می‌توانند نقش الزام‌آوری و هم نقش برتری‌بخشی را ایفا کنند؛ از این رو، تمام دلایلی که از لحاظ اخلاقی به نفع انجام یک عمل تمام می‌شوند، حتماً نمی‌توانند بایدهای اخلاقی ایجاد کنند؛ بلکه برخی از آن‌ها صرفاً برتری و مزیت انجام عمل را نسبت به ترک آن نشان می‌دهند. این دیدگاه‌ها با رد این مدعا که یک عمل وقتی از لحاظ اخلاقی ضروری است که هیچ عمل دیگری با پشتوانه‌ای محکم‌تر از دلایل اخلاقی، در قیاس با آن وجود نداشته باشد، سعی در حل پارادوکس

فراوظیفه دارند، اما به نظر می‌رسد این دیدگاه‌ها تنها در مواجهه‌ی با مواردی از فراوظیفه که دلیل محکمی برای ترک عمل دیده نمی‌شود قابل قبول باشند؛ به‌عنوان مثال می‌توان پذیرفت که دلایل اخلاقی تصمیم شما برای هدیه‌دادن به دوستان، برتری این عمل را تأیید می‌کنند نه ضرورت آن را. از این رو وقتی مواردی از فراوظیفه را لحاظ کنیم که بر ادله‌ی الزام‌آور اخلاقی تکیه دارند، پذیرش آن‌ها دچار مشکل می‌شود. مثال ارمسون را در مورد پریدن سرباز روی نارنجک در نظر بگیرید. اینکه فکر کنیم دلایلی که به‌خاطر آن‌ها سرباز روی نارنجک می‌پرد تا جان دیگران را نجات دهد، تنها برتری و درستی این عمل را به او نشان می‌دهند، منطقی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که تا وقتی این دلایل قوی‌تر نباشند و الزام و ضرورت ویژه‌ای در او ایجاد نکنند، نمی‌توانند در برابر ادله‌ی محکم حفظ جان و خوددوستی مقاومت کنند و سرباز را به عمل قهرمانانه وادارند. هورگان و تیمونس (۲۶، ص: ۶۰) در نهایت وجود اعمال فراوظیفه و درعین حال، ناسازگاری آن با تبیین موردنظرشان را می‌پذیرند؛ اما ادعا می‌کنند مثال ارمسون، نمونه‌ای واقعی از یک عمل فراوظیفه نیست و باید به‌جای آن، موارد مشابهی را لحاظ کرد که البته این مدعا با توجه به محوریت این مثال در مباحث پیرامون فراوظیفه، چندان قابل‌اعتنا به نظر نمی‌رسد.

راه‌حل بعدی چیزی است که آن را دیدگاه فداکارانه می‌نامیم. طبق این دیدگاه، آنچه مانع از تبدیل یک عمل مطلوب اخلاقی به یک ضرورت اخلاقی می‌شود، میزان فداکاری است که عامل را درگیر خود می‌کند. این بدان معنی است که ما همواره ملزم به انجام والاترین عمل اخلاقی نیستیم؛ زیرا گاه برآورد میزان فداکاری لازم برای انجام اخلاقی‌ترین عمل، انجام عملی با ارزش اخلاقی کمتر را جایز می‌سازد. این واقعیت را که ما مکلف نیستیم بیش از وسع و توان خود اخلاقی عمل کنیم، بسیاری از فیلسوفان اخلاق نیز تأیید می‌کنند (۲۸، ص: ۷۰۱) و به نظر می‌رسد مقبول‌ترین راه‌حل این پارادوکس باشد. در بسیاری از موارد فراوظیفه، همچون مثال ارمسون، هزینه‌ی بسیار زیادی به عامل وارد می‌شود. در چنین مواردی، شاید اگر هیچ هزینه‌ای برای عامل وجود نداشت، ضروری بودن عمل قابل‌پذیرش بود. از این رو می‌توان گفت رابطه‌ی مستقیمی میان ضروری بودن عمل و میزان فداکاری لازم برای انجام آن عمل برقرار است؛ طوری که هرچه عمل فداکارانه‌تر و به‌تبع پرهزینه‌تر باشد، ضرورت آن برای عامل کمتر است.

اما این دیدگاه نیز با مشکلاتی مواجه است. اولاً در مواردی که انجام یک عمل فراوظیفه هیچ هزینه‌ای به عامل تحمیل نمی‌کند، نتایج نامطلوبی به بار می‌آید؛ مثال ساده‌ای مانند خرید کتاب برای یک دوست را در نظر بگیرید. هدیه‌دادن به یک دوست وظیفه‌ی ما نیست اما اخلاقاً در قیاس با هدیه‌ندادن بهتر است. در چنین عملی نه‌تنها فداکاری خاصی ملاحظه

نمی‌شود، بلکه اگر لذت هدیه دادن از قیمت هدیه بیشتر باشد، انجام این عمل برای عامل خوشایندتر هم خواهد بود. اما اگر دلایل اخلاقی (مثل کمک به دوست نیازمند) و غیراخلاقی (مثل لذت بردن صرف از این کار) هر دو به سود هدیه‌دادن باشند، طبق این دیدگاه، انجام آن عمل، وظیفه‌ای اخلاقی خواهد شد نه فراوظیفه (ص: ۵۸۵).

اغلب افرادی که به‌زعم ما فراتر از وظیفه عمل می‌کنند، مدعی‌اند که اگر این‌گونه عمل نمی‌کردند نمی‌توانستند با خودشان کنار بیایند (مثلاً ناراحتی و کلنجار درونی بابت کمک‌نکردن). بسیاری نیز اظهار می‌کنند که پس از انجام این اعمال، احساس ارزشمندی و نوعی رضایت درونی را تجربه کرده‌اند. اگر این افراد در صورت عمل به شیوه‌ای متفاوت نمی‌توانستند خودشان را ببخشند، شاید تصور شود که نفع شخصی‌شان اقتضا می‌کرده طور دیگری عمل نکنند؛ پس در این صورت ناچاریم بگوییم که این اعمال برای این عامل‌ها الزامی و ضروری بوده است.

ثانیاً دیدگاه فداکارانه در مواجهه‌ت با موارد ضرورت اخلاقی نیز با مشکلاتی روبه‌روست (۱۲، صص: ۱۱۰-۱۱۱). طبق این دیدگاه، یک عمل فراوظیفه قاعداً نسبت به سایر گزینه‌های موجود، هزینه‌های بیشتری را به عامل تحمیل می‌کند؛ به این معنا که باید روشی جایگزین با هزینه‌ای کمتر پیش روی عامل باشد و فرد فداکار، عمل دشوارتر را بر خود روا دارد. اما مشکل اینجاست که حداقل برای بعضی از موارد فراوظیفه، چنین گزینه‌هایی در دسترس نیست؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، بسیاری از کسانی که اعمال فراوظیفه انجام می‌دهند ادعا می‌کنند که نمی‌توانند به‌گونه‌ی دیگری عمل کنند. گویی اساساً گزینه‌ی دیگری وجود ندارد که تازه بخواهند به ارزیابی هزینه‌های آن بپردازند. پس همان‌طور که گفته شد، این ادعاها را می‌توان توصیفی دانست از آنچه برنارد ویلیامز «عجز اخلاقی» می‌نامید. اگر قبول کنیم که چنین ضروریاتی وجود دارند، پس عامل اخلاقی گزینه‌ای برای عمل کردن به شکلی دیگر ندارد و بنابراین نمی‌توان گفت که عمل فراوظیفه‌ی او مطابق با دیدگاه فداکارانه انجام شده است.

حال، پرسش آن است که اگر ما دیدگاه مبتنی بر دلایل برتری‌بخش و دیدگاه فداکارانه را رد کنیم، پس چگونه می‌توانیم اعمال فراوظیفه را توجیه کنیم؟ یکی از موارد جایگزین که فری (۱۹، صص: ۵۸۶-۵۸۷) پیشنهاد کرده این است که الزامات اخلاقی را نه برحسب آنچه عامل، بیشترین دلیل را برای انجامش دارد، بلکه در عوض، برحسب بیشترین دلیلی که سایرین برای مسئول دانستن عامل دارند بفهمیم. فرض کنید که من باید در روز تولد مادرم در کنارش باشم و حضور نیافتنم اخلاقاً ناروا باشد. حال اگر من تنها فرزند خانواده باشم و در فقدان پدرم سرپرستی از مادر پیرم را هم به‌عهده داشته باشم، مسئولیت

دوچندانی خواهیم داشت که مرا به حضور در کنار مادرم ملزم می‌سازد. پس انتظارات اطرافیان در الزام‌آوری اخلاقی عمل و ناگزیری فاعل، در انجام عمل مؤثر است. این دیدگاه ایراداتی که به دیدگاه فداکارانه وارد شده را رفع می‌کند. اما شاید در موارد متکی به دلایل نادرست، مشکل همچنان باقی بماند. در چنین مواردی، اعضای جامعه‌ی اخلاقی گاه دلیلی برای مسئول‌دانستن عامل ارائه می‌دهند که با دلایل منطقی موافق یا مخالف انجام آن عمل هیچ ارتباطی ندارد. مثل انتظار واهی داشتن از کسی که سوای نداشتن مسئولیت در حیطه‌ی موردنظر، اساساً شرایط انجام عمل را هم ندارد یا توقع اقدام به کاری که پایش قطعاً مرگ عامل خواهد بود.

راه‌حل نهایی که به آن می‌پردازیم، دیدگاه مبتنی بر آزادی است. طبق این دیدگاه، بخش مهمی از یک زندگی معنادار، داشتن آزادی عمل، در چارچوب‌های مشخص، برای انتخاب اولویت‌هاست. پس دامنه‌ی الزامات اخلاقی نباید چندان وسیع باشند که فضای انتخاب آزاد را بر ما تنگ کنند. بسیاری از نظریه‌پردازان از محدودیت این الزامات دفاع می‌کنند (۲۳، ص: ۱۷۳). هرچند با پذیرش این دیدگاه می‌توان حداقل از برخی ایرادهای واردشده به سایر دیدگاه‌ها خلاصی یافت، اما شاید هنوز جای اعتراض باقی باشد؛ زیرا برخلاف راه‌حل‌های دیگر، دیدگاه آزادی‌محور برای پیوند میان دلایل و الزاماتی که جایگزین هم‌تافتگی خوب- باید باشد، تبیینی ارائه نمی‌دهد. هرچند به‌نظر می‌رسد ارائه‌ی چنین تبیینی برای حل پارادوکس فراوظیفه لازم نباشد؛ چراکه همه‌ی آنچه برای حل این پارادوکس موردنیاز است، اقامه‌ی دلیل برای رد یکی از سه مدعای اولیه است و دیدگاه آزادی‌محور این کار را با رد اساس مدعای هم‌تافتگی خوب- باید انجام می‌دهد.

۵. جمع‌بندی

در این مقاله مروری کلی بر سه مسأله‌ی مهم در حوزه‌ی اعمال فراوظیفه داشتیم. ابتدا به پیشینه‌ی تاریخی این مفهوم پرداختیم و اشاره کردیم که با اینکه در عصر مدرن تمرکز مباحث فراوظیفه از زمینه‌های الهیاتی به سوی بسترهای اخلاقی کشیده شده و در کنار شالوده‌ی دینی این مفهوم، رگه‌هایی از آن در اخلاق سکولار نیز یافت می‌شود، لکن ساختار ادله‌ی موافقان و مخالفان هنوز هم برگرفته از سنت دینی و به‌ویژه مسیحیت است. در ادامه تلاش کردیم به پرسشی درباب چگونگی تعریف فراوظیفه پاسخ دهیم. در این راستا اشاره کردیم که امروزه با وجود همه‌ی اختلاف‌نظرها، دست‌کم درخصوص بُعد اختیاری بودن و بالاتر از حداقل‌های اخلاقی بودن این اعمال، شاهد اتفاق نظر فیلسوفان هستیم. همچنین به این پرسش پرداختیم که آیا دلیل خوبی برای پذیرش وجود این اعمال داریم یا نه. در این

رابطه، قوت ادله‌ی موافقان فراوظیفه و در رأس آن، استدلال تجربی و شهودی اِرمسون و بن را به سود وجود این اعمال و در مقابل، ادله‌ی مخالفانی نظیر کریسپ، هیل، بارون و برخی دیگر را بررسی کردیم. بخش پایانی مقاله نیز به پارادوکس فراوظیفه و شماری از پاسخ‌های احتمالی به آن اختصاص داشت که مشخصاً تلاش شد سه پاسخ مبتنی بر دیدگاه دلایل برتری‌بخش، فداکارانه و آزادی‌محور در رد مسأله‌ی هم‌تافتگی خوب-باید ارائه و نقد شود.

بی‌تردید پرداختن به مسأله‌ی اعمال فراوظیفه از موارد بسیار حائزاهمیت در فلسفه‌ی اخلاق است؛ به‌ویژه که گستردگی دامنه‌ی این مفهوم می‌تواند به فهم چالش‌های عمیق درباب ماهیت وظیفه و محدودیت‌های آن، رابطه‌ی میان وظیفه و ارزش، نقش آرمان‌ها در داوری اخلاقی، ماهیت دلایل اخلاقی و پیوند میان عمل و فضیلت کمک کند. البته هیچ‌یک از این مسائل به‌آسانی قابل‌حل نیست و باب بحث و نظرورزی در این خصوص همچنان باز است. مبحث فراوظیفه سؤالات فلسفی مهمی را پیش می‌کشد که در این مقاله عمده‌ی آن‌ها را بیان کردیم. هرچند هنوز مسائل مهمی نظیر چگونگی آشتی دادن نظریه‌های خاص اخلاق هنجاری با امکان اعمال فراوظیفه و نیز این مسأله که آیا فراوظیفه در دیگر حوزه‌های هنجاری مانند معرفت‌شناختی یا زیبایی‌شناختی نیز قابل‌رصد است یا خیر، باقی است که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

یادداشت‌ها

۱. برای این واژه در فارسی معادل‌هایی نظیر «تطوع» از حمید عنایت، «فزون‌کوشی» از داریوش آشوری یا «بس‌پردازی» پیشنهاد شده است. اما در اینجا و باتوجه‌به قیاس آن با مفهوم وظیفه‌ی اخلاقی، از واژه‌ی «فراوظیفه» که معادل بهتری است، استفاده می‌کنیم (ص: ۲۰۰۳ و ۸).

۲. انجیل لوقا، ۱۰: ۳۰-۳۵. هرچند شاید ارائه‌ی خدمت به امید جبران آن در آینده، یا پرداخت وجه بیش از میزان بدهی، کمتر عملی فراوظیفه دانسته شود.

3. Treasury of merit.

۴. در عهد جدید آمده است که عیسی علیه‌السلام در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان به حیات ابدی دست یافت، فرمود: «اگر می‌خواهی وارد حیات شوی، احکام را پاس بدار... و اگر می‌خواهی کامل شوی، هر آنچه داری بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت». انجیل متی، ۱۹: ۱۷-۲۱.

5. Beyond the call of duty.

6. Altruistic Intentions.

۷. در تقسیم بندی افعال اخلاقی، اصطلاحات *obligatory*، *permissible* و *forbidden* به ترتیب معادل ضروری، مجاز و ممنوع هستند. در توصیف این افعال از الفاظ حسن، جایز و قبیح و یا به تعبیر امروزی‌تر، ضروری، روا و ناروا به‌عنوان محمول گزاره‌های اخلاقی نیز استفاده می‌شود. همچنین در اصطلاح فقهی، کلمات واجب، مباح و حرام مفهومی مشابه دارند. اما مراد از واجب اخلاقی، عملی است که انجامش خوب، بلکه لازم‌الاجراست و ترکش بد. حرام اخلاقی هم به عملی اشاره دارد که انجامش بد، بلکه ممنوع است و ترکش خوب. در عمل مباح اخلاقی هم انجام یا ترک فعل به یک اندازه مجاز است و هیچ شقی بر دیگری برتری ندارد. فراوظیفه (*supererogatory*) نیز عملی است که انجامش خوب است اما ترکش بد نیست؛ معادل عمل مستحبی در کاربرد فقهی (۲).

۸. در آیین یهود و براساس قوانین تلمود، اعمال فراتر از نص قانون که شامل رفتارهای فداکارانه‌ای نظیر احسان در حق دیگران می‌شود، فراوظیفه به حساب می‌آید. در اسلام، مفاهیمی نظیر ایصال ثواب کار خیر به روح اموات، «تَطَوُّع»، از ماده طوع به معنای به‌جا آوردن طاعت به‌قصد تقرب، یا داوطلب‌شدن نظیر تَطَوُّعٌ لِلشَّرَاكِ فِي الْحَرْبِ، داوطلب شرکت در جنگ شدن (۴)، اعمال «مستحب» مانند روزه به غیر از ماه رمضان، صدقه‌دادن یا نمازهای نافله، به اعمال فراوظیفه اشاره دارد (۳۳، ص: ۷۹۸؛ ۹، ج ۷، ص: ۲۴۱).

۹. در مقابل، فیلسوف دیگری به نام توماس هیل با توجه به رأی کانت، انواع مختلف وظایف را این‌طور تفسیر می‌کند که «برای رسیدن به ایدئال‌های اخلاقی لازم نیست که فقط به عمل خوب (وظیفه) بسنده کرد، بلکه گزینه‌ی بهتری (عمل فراوظیفه) نیز وجود دارد» (۲۵، ص: ۵۵). همان‌طور که می‌دانیم، دو مفهوم اخلاقی وظیفه و الزام، از لحاظ وسعت و محدودیت عکس یکدیگرند؛ به این معنا که هرچه دایره‌ی شمول وظیفه وسیع‌تر باشد، الزامش محدودتر و ناقص‌تر است و هرچه وظایف محدودتر باشند، الزامشان وسیع‌تر و کامل‌تر است. برای مثال، ما موظف نیستیم تمام زندگی خود را صرف نوع‌دوستی و کمک به هم‌نوعان کنیم، بلکه در موارد محدودی که در زندگی برایمان پیش می‌آید، باید به هم‌نوعان خود کمک کنیم. پس نوع‌دوستی وظیفه‌ای گسترده، با الزام محدود است. کانت این نوع وظایف را «وظایف ناقص» و در مقابل، وظایف محدود با الزام وسیع را «وظایف کامل» می‌نامد (مثل نیکی بی‌حساب به والدین). از نظر وی انجام وظایف ناقص موجب فضیلت اخلاقی و مایه‌ی شایستگی انسان است، ولی ترک آن چندان موجب نکوهش نیست، بلکه تنها نبود یک ارزش اخلاقی است و ردیلت اخلاقی به حساب نمی‌آید؛ اما وظایف کامل، وظایفی هستند که نباید ترک شوند و ترک آن‌ها ردیلت به حساب می‌آید. از نظر کانت، وظیفه کامل وظیفه‌ای است که هیچ استثنائی را به سود تمایل انسان روا ندارد. خودداری از خودکشی، وظیفه‌ی کامل نسبت به خویشتن است. ندادن قولی که قصد انجامش را نداری، وظیفه‌ی کامل نسبت به دیگران است. رشد و توسعه‌ی استعدادهای فردی، یک وظیفه‌ی ناقص نسبت به خویشتن است و مساعدت در سعادت‌مندی دیگران، وظیفه‌ای ناقص نسبت به آنان (۱، صص: ۵۰-۵۱).

تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق ۱۴۹

۱۰. اصطلاحی از برنارد ویلیامز (Bernard Williams) به معنای ضرورتی برخاسته از منش هنجاری عامل (۳۸، صص: ۱۲۴-۱۳۱)

۱۱. اصطلاح دیگری از ویلیامز که به ضرورت‌های عملی بازتاب‌دهنده‌ی نظرگاه اخلاقی عامل اشاره دارد (ر.ک. ۳۷).

۱۲. جمله مشهوری در ادبیات دینی ما وجود دارد که «حسنات الأبرار سیئات المقربین» یعنی کسانی که به خدا نزدیک‌ترند، حتی از کارهایی که برای نیکان خوب به‌شمار می‌رود هم اجتناب می‌کنند. برخی مراد از این جمله را لزوم احتیاط در عمل و پرهیز از مشتبهات دانسته‌اند. ممکن است کاری برای شخصی بد نباشد اما همان کار برای دیگری که جایگاه معرفتی بالاتری دارد جلوه‌ی مناسبی نداشته باشد. از این رو به قرینه می‌توان گفت آنچه برای خوبان در حکم فراتر از تکلیف و وظیفه است، در نزد قدیسان و مقربان وظیفه به‌شمار می‌رود.

13. Problem of the Good-ought Tie-up.

منابع

۱. اترک، حسین، (۱۳۸۸)، «تبیین مفهوم وظیفه در اخلاق کانت»، نقد و نظر، ش ۵۶، صص: ۳۶-۶۱.
۲. حرّ العاملی، محمدبن‌الحسن، (۱۴۱۶)، وسائل الشیعه، ج ۴، قم: انتشارات آل‌البیت لإحياء التراث.
۳. دورانت، ویل، (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن (قیصر و مسیح)، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، (۱۳۹۲)، المفردات فی غریب القرآن، به کوشش حسین خداپرست، قم: نشر نوید اسلام.
۵. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، تهران: نشر کومش.
۶. قلانسی نسفی، عبدالله‌بن‌محمد، (۱۳۸۵)، ارشاد در معرفت؛ وعظ و اخلاق، به تصحیح عارف نوشاهی، تهران: نشر مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۷. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۷۹)، مصطلحات الفقه، چاپ دوم، مؤسسه الهادی.
۸. معلوف، لویس، (۱۳۸۰)، المنجد، ج ۲، ترجمه محمد بندریگی، چاپ سوم، تهران: نشر هاتف.
۹. مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد، (بی‌تا)، زبده البیان فی احکام القرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: مکتبه‌المرتضویه.

۱۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۶۹)، *تحریر الوسیله*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.

۱۱. نجفی، شیخ محمدحسن، (۱۴۰۳)، *جواهر الکلام*، ج ۷، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

12. Archer, A., (2015), "Saints, Heroes and Moral Necessity", *Royal Institute of Philosophy Supplementary Volume*. Vol. 77, Pp.105 – 124.

13. _____ and Ridge, Michael, (2015). "The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation", *Philosophical Studies*, vol. 172 (6), pp. 1575-1592.

14. Baron, M., (2015), "A Kantian Take on the Supererogatory", *Applied Philosophy*, 33(4), Pp. 347-362.

15. Benn, Claire, (2017), "Supererogatory Spandrels", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 2017, 1, Pp. 269-290.

16. Crisp, R., (2013), "Supererogation and Virtue". In: *Oxford Studies in Normative Ethics*, Mark Timmos (ed.), Oxford: Oxford University Press, Vol 3, Pp. 13-34.

17. Dorsey, D., (2013) "The Supererogatory and How to Accommodate It", *Utilitas* 25 (3), Pp. 355-382.

18. Dreier, J., (2004) "Why Ethical Satisficing Makes Sense and Rational Satisficing Does Not". In: *Satisficing and Maximising*, Michael Byron (Ed.) Cambridge University Press.

19. Ferry, M., (2013), "Does Morality Demand Our Very Best? Moral Prescriptions and the Line of Duty", *Philosophical Studies*, 165 (2), Pp. 573-589.

20. Flesher, A. M., (2003), *Heroes, Saints, and Ordinary Morality*, Georgetown University Press.

21. Fruh, K., (2014), "Moral Heroism and the Requirement Claim", *Southwest Philosophy Review*, 30(1), Pp. 93-104.

22. Hale, S., (1991), "Against Supererogation". *American Philosophical Quarterly* 28 (4): Pp. 273-285.

23. Heyd, D., (1982), *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
24. _____, (2016), "Supererogation". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/supererogation/>>.
25. Hill, Thomas E., (1971), Kant on Imperfect Duty and Supererogation, *Kant-Studien*, 62 (1-4): 55-76.
26. Horgan, T. and Timmons, M., (2010), "Untying a Knot from the Inside Out: Reflections on the Paradox of Supererogation", *Social Philosophy and Policy* 27, Pp. 29-63.
27. Ladd, J., (1957), *The Structure of a Moral Code*, Cambridge MA. Harvard University Press.
28. Massoud, A., (2016), "Moral Worth and Supererogation", *Ethics*, 126 (3), Pp. 690-710
29. McNamara, P., (1996), "Making Room For Going Beyond The Call", *Mind*, Vol. 105 (419), Pp. 415-450.
30. McNamara, P., (2011), "Supererogation, Inside and Out: Toward an Adequate Scheme for Commonsense Morality". In *Oxford Studies in Normative Ethics*, Volume 1. Oxford: Oxford University Press.
31. Mellema, G., (1991), *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation and Offence*, New York : State University of New York Press.
32. Mill, J. S., (1861/ 2001), *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing.
33. Moghaddam, F.M., Novoa, C. and Warren, Z., (2012), "Duties and Rights". In: *Oxford Handbook of Culture and Psychology*, J. Valsiner (Ed.), Oxford: Oxford University Press, pp.796-816.
34. Montague, P., (1989), "Acts, Agents and Supererogation", *American Philosophical Quarterly*, 26(2), Pp. 100-111.
35. Roth, John K., (2005), *Ethics*, Volume 3: Pasadena, California Salem Press.

36. Urmson, J. O., (1958), "Saints and Heroes", Reprinted in: *Moral Concepts*, Joel Feinberg (ed.) (1969), Oxford University Press.
37. Williams, Bernard, (1993), "Moral incapacity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, Pp: 59- 70.
38. _____, (1981), *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press.
39. Zimmerman, M., (1996), *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge : Cambridge University Press.