

## 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 فلسفه اخلاق به وجود آورده، بحث اعمال فراوظیفه است. اعمالی که به واسطه ویژگی‌های خاص خود، به ظاهر در هیچ یک از تقسیم‌بندی‌های سنتی فعل اخلاقی نمی‌گنجد. مفهوم فراوظیفه در اصل ریشه در سنت‌های دینی و اخلاقی و رویکردهای فضیلت‌محور دارد که فرد را دعوت به تعالی معنوی از طریق هدف‌گیری قله‌های اخلاقی می‌کنند. این مقاله درصدد پاسخگویی به سه پرسش مهم در باب این اعمال است. در ابتدا، ضمن اشاره به پیشینه و زمینه‌های ظهور مفهوم فراوظیفه، ماهیت و چگونگی تعریف آن را بررسی خواهیم کرد. سپس مهم‌ترین دیدگاه‌ها را درباره اینکه آیا اساساً چنین اعمالی وجود دارند یا نه، مرور و ادله 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. قدیسان اخلاقی، ۳. وظیفه اخلاقی، ۴. فداکاری، ۵. تطوع

### 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 به‌کارگیریم و خود را به‌زحمت اندازیم تا واکنش اخلاقی ویژه‌ای نشان دهیم. از این‌رو در بهترین حالت، اخلاقی زیستن را با انجام وظیفه آن هم در حد توان، یکی می‌دانیم. اما در زندگی همه 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، آتش‌نشانی را در نظر بگیرید که در شرایط بحرانی و با وجود خطر مرگ، بی‌مهابا به دل آتش می‌زند تا جان مصدومی را نجات دهد. یا فردی را تصور کنید که تصمیم می‌گیرد کلیه‌ی خود را به یک بیمار نیازمند اهدا کند که شناختی هم از او ندارد. هرچند این اعمال ارزش اخلاقی بسیاری دارند، اما به نظر نمی‌رسد که آتش‌نشان یا فرد اهداکننده اخلاقاً ملزم به انجام آن باشند. مثال‌هایی شبیه به این، بسیاری از فیلسوفان را بر آن داشته است تا در نظریه‌های اخلاقی خود، سهمی را هم برای اعمال به اصطلاح «تَطَوُّعی» یا «فراوظیفه» قائل شوند. اعمال نیکی که فاعل بیش از آنچه صرفاً وظیفه‌ی اخلاقی او حکم می‌کند، انجام می‌دهد و گاه از آن‌ها با عنوان اعمال فداکارانه، خداپسندانه، قهرمانانه یا قدیس گونه 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. در مقابل، دلایل اخلاقی برفرض برای استفاده از اجناس لوکس یا خرید تفننی و بیش از نیاز کالا، به‌ویژه در شرایط بد اقتصادی مردم یا نیاز جدی دیگران به آن کالا، کافی به نظر نمی‌رسد. اما صرف دلیل داشتن برای خوبی یک عمل، لزوماً و همیشه، بایدی را برای انجام آن توسط همه افراد ایجاد نمی‌کند. همچنان که انجام یک عمل مجاز با وجود نداشتن پشتوانه‌ای از ادله‌ی کافی اخلاقی هم، قابل مجازات نیست. 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 مسأله مهم در باب 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 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، می‌کشیم تا دریابیم که چگونه می‌توان مفهوم فراوظیفه را تعریف کرد. البته در اینجا قصد نداریم پاسخی قطعی به این پرسش دهیم و لذا به توضیح برخی از نکات

کلیدی در باب چیستی این اعمال بسنده می‌کنیم. در ابتدا نگاه کوتاهی داریم به ریشه‌شناسی و پیشینه‌ی ظهور این مفهوم.

## ۱.۲. پیشینه تاریخی

واژه «*supererogation*»<sup>۱</sup> برگرفته از فعل لاتین «*supererogare*» به معنای پرداخت هزینه بیش از مقدار مطالبه شده است. این واژه در اصطلاح، به اعمال خوبی که فراتر از بایسته‌های معمول اخلاقی و به صورت دلبخواهی و اختیاری انجام می‌پذیرند، اطلاق می‌گردد و مصداق آن، بیشتر رفتارهای فداکارانه و یا «تلاش‌های شجاعانه و بیش از حد انتظار» است. در متون اخلاقی، برای توجیه و تبیین سرشت این اعمال به مفهوم «تطوعی» یا «فراوظیفه» متوسل می‌شوند (۶، ص: ۵۲). 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»<sup>۲</sup>.

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. بنا به 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 سوءاستفاده‌های فراوانی شد، بر مبنای مفهومی به نام «خزانه خیرات» یا «مخزن خوبی‌ها»<sup>۳</sup> استوار بود. گویی خیرات پارسایان یا قدیسان (در اصطلاح مسیحیت)، در جایی ذخیره می‌شود تا برای دیگران هم قابل بهره‌برداری باشد. بر این اساس، عفو خطاکاران ثمره‌ی فداکاری و شایستگی قدیسان، و اعمال خیر اینان 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 هر کس تنها وظیفه‌ای را که خدا بر گردنش نهاده انجام دهد (۳۸، ص: ۱۴۳۴).

مصلحان پروتستان همچنین با تفکیک صورت گرفته میان فرامین و توصیه‌های الهی توسط فیلسوفان مدرسی مخالف بودند. بر طبق تعالیم آکوئیناس و پیروانش، فرمان خدا لازم‌الاجراست اما توصیه‌های او جنبه 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.<sup>۴</sup> این تمایز، امکان فراوظیفه عمل کردن را فراهم می‌کرد 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 عمل نگر جست‌وجو کرد. بنا به تفسیر غالب از نظریه‌ی اخلاقی 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. در سوی دیگر نیز سودگرایان عمل‌نگر معتقدند که انجام دادن کاری که به بهترین نتایج منجر شود، ضروری و عین وظیفه ما است. پس هر عمل دیگری خارج از این چارچوب، برخلاف وظیفه و از این‌رو اخلاقاً بد است. در واقع نمی‌توان عملی را متصور شد که هم به لحاظ اخلاقی شایسته تحسین باشد و هم غیرضروری و خارج از شمول وظیفه. وانگهی، نیاز به افزایش سود، جایی برای تفکیک میان الزامات اخلاقی متداول و اعمال فراوظیفه باقی نمی‌گذارد. پس وظیفه اقتضا می‌کند که در دوره‌ی‌ها عملی را برگزینیم که این نیاز را پوشش دهد. اگر فردی مسیر دیگری را برگزیند، به وظیفه‌اش که همان افزایش سود بوده، پشت کرده است و چون وظیفه محقق نشده است، نمی‌توان عمل را شایسته‌ی تقدیر دانست (همان، صص: ۳۶-۱۴۳۵ و ۳۰، ص: ۵۴۸).

اما در جبهه مقابل، اعمال فراوظیفه، موافقان زیادی هم داشت. شاید بتوان گفت اولین تبیین نظام‌مند از مفهوم فراوظیفه و نقش بسزای آن در نظریه‌های اخلاقی، در سال ۱۹۵۸ توسط جی.ا. اِرمسون با مقاله مشهور «قدیسان و قهرمانان» پدید آمد. البته در این مقاله، اِرمسون تنها یک‌بار از عبارت «اعمال فراوظیفه‌ای» استفاده می‌کند و در ادامه صرفاً به اعمال قدیسانه و قهرمانانه اشاره می‌کند (۳۹، ص: ۲۱۴). وی اعمال «فراوظیفه» و «قدیسانه» را مترادف می‌گیرد و اصولاً قدیس را کسی می‌شناسد که عمل فراوظیفه انجام می‌دهد. از نظر اِرمسون نظریه‌های اخلاقی سودگرا و کانتی تا جایی که به دسته‌بندی سنتی و غیر منعطف اعمال اخلاقی، یعنی ضروری، مجاز و ممنوع<sup>۵</sup>، وابسته‌اند، نمی‌توانند توضیحی برای اعمال

فراوظیفه ارائه دهند. این مدعا از زمان طرحش، چالش‌ها و مناقشاتی را در پی داشته است که به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را در دو طیف ترسیم کرد. در یک‌سو فیلسوفانی قرار دارند که با اقامه ادله‌ای موافق یا مخالف افزودن اعمال فراوظیفه به تقسیم‌بندی سه‌گانه اعمال، سعی در پاسخ به مدعای ارمسون داشتند. سوزان هیل، مارشا بارون، راجر کریسپ، گرگوری ملما، دیوید هید، رودریک شیزهلم و بسیاری دیگر از این جمله‌اند. جالب آنکه در مقالات این دسته از فیلسوفان، غالباً از عنوان «فراوظیفه» استفاده‌شده و کمتر تمایلی به کاربرد یا ارجاع به لفظ «قدیسان» دیده می‌شود. در سوی دیگر فیلسوفانی قرار دارند که از منظر روانشناسی اخلاق به واکاوی منش فاعل این‌گونه اعمال پرداخته‌اند و تقریباً در همه آثارشان می‌توان عنوان «قدیس» را یافت. سوزان ولف، رابرت آدامز، دانیل هی‌برون، ادوارد لوری، لویی پویمن و بسیاری دیگر چنین تبیینی را ارائه می‌دهند. در این میان ولف به پیروی از ارمسون، واژه «قدیس» را برای ارجاع به کسی که عمل فراوظیفه انجام می‌دهد به کار می‌برد. او در مقاله مشهور و بسیار تأثیرگذارش با عنوان «قدیسان اخلاقی»، از شکوه و ارزش قدیسان می‌کاهد و مدعی می‌شود که آنان افرادی بی‌روح، بی‌خاصیت، کسل‌کننده، تک‌بعدی، متعصب و فاقد روحیه شوخ‌طبعی هستند و نباید از رفتار و منش آن‌ها الهام گرفت. البته به‌زعم او، ما از فردی که همیشه پا را از وظیفه‌اش فراتر می‌نهد همان‌قدر بیزاریم و احساس دل‌زدگی می‌کنیم که نسبت به فرد غیر منعطفی که هرگز چیزی فراتر از آنچه دقیقاً از او خواسته‌شده را انجام نمی‌دهد، چنین احساسی داریم (۴۲، صص: ۴۲۳-۴۲۵). اهمیت این مقاله بحث‌برانگیز به‌قدری بود که تقریباً تمامی آثار پس‌از آن به بررسی، نقد، تفسیر یا دفاع از آن پرداخته‌اند تا جایی که تعریف محتاطانه ارمسون از اصطلاح «قدیس» برای ارجاع به اعمال فراوظیفه، به‌مرور و در دهه‌های پس از نگارش مقاله‌ی مشهورش مغفول ماند و فیلسوفانی که به مطالعه درباب «قدیسان اخلاقی» پرداختند، نگرش‌های متفاوتی را در مورد عامل اخلاقی بررسی کردند که عمدتاً صبغه‌ی دینی و الهیاتی داشت. چیزی که ارمسون به‌طور خاص می‌کوشید از آن دوری کند. با عنایت به این مقدمه اجمالی، در ادامه به بررسی و نقد برخی از مهم‌ترین آرای فیلسوفان اخلاق و مباحث داغ و جذاب آن‌ها در خصوص اعمال فراوظیفه و رفتار قدیسان اخلاقی، خواهیم پرداخت.

## 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 دیوید هید، این مفهوم از آن دسته مفاهیمی است «که نمی‌توان تعریفی رسمی و قطعی از آن به دست داد» (۲۴، ص: ۵). باین‌حال، بررسی مباحث صورت گرفته در خصوص تعریف این اعمال نشان می‌دهد که دست‌کم در خصوص دو مسأله

اتفاق نظر وجود دارد: نخست، اختیاری بودن اعمال فراوظیفه؛ به این معنی که انجام و ترک این اعمال، اخلاقاً جایز است. دوم، قیاس فراوظیفه با حداقل‌هایی که وظیفه ایجاب می‌کند. بر این مبنا، عمل فراوظیفه یعنی چیزی «بهتر از حداقل عمل مجاز» (به‌عنوان مثال: ۱۹، ص: ۵۷۴ و ۲۷، ص: ۳۷ و ۳۱، 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 (۱۵، ص: ۸).

یکی از دلایلی که می‌توان به این قیاس اعتنا کرد این است که وقتی در اصطلاح رایج، عملی را «فراتر از حد انتظار»<sup>۶</sup> می‌نامیم، غالباً منظورمان همان اعمال قدیسانه و فوق طاق است. از آنجاکه «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 بهتر از حداقلی است که اخلاق اقتضا می‌کند. اما در این تعریف، چگونگی درک «حداقل اقتضای اخلاق» دقیقاً مشخص نیست. زیمرمن با ارائه تبیینی وابسته به زمان، نشان می‌دهد که هیچ تضمینی وجود ندارد که عمل اختیاری و حداکثری برای یک عامل در یک زمان، برای همان عامل در زمانی دیگر ضروری نباشد (۴۳، ص: ۲۳۶). مک نامارا نیز رتبه‌بندی مجموعه‌ای از موقعیت‌ها را برای تشخیص اقتضانات اخلاقی مفید می‌داند که بر اساس آن، عملی که در یک موقعیت «قابلیت پذیرش» دارد، شاید در موقعیتی دیگر چنین قابلیت نداشته باشد. این قابلیت را ارزش اخلاقی عمل فرد تعیین می‌کند (۳۱، ص: ۴۳۵ و ۳۲، ص: ۸). شاید هم بتوان «کمترین کار برای تحقق یک وظیفه خاص» را ملاک فهم حداقل‌های اخلاقی دانست. فارغ از نقاط قوت هریک از این پیشنهادها، آنچه اهمیت دارد اجماع گسترده‌ای است که بر سر دو ویژگی اختیاری بودن و بهتر از حداقل مجاز بودن اعمال فراوظیفه در حوزه اخلاق به چشم می‌خورد.

### ۳.۲. بسندگی این دو مفهوم در تعریف فراوظیفه

مسأله‌ی بعدی در تعریف این مفهوم، 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 (۲۴، ص: ۱۱۵) بر این باور است که عامل باید *اغراض*

## تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق ۱۳۷

نوع‌دوستانه<sup>۷</sup> داشته باشد تا اعمالش فراوظیفه به حساب آید. اما چنین شرطی کمی نامأنوس به نظر می‌رسد؛ زیرا مشخص نیست به چه دلیل عمل اخلاقی کسی که فرضاً با انگیزه‌ی عدالت‌خواهی و نه از سر نوع‌دوستی انجام گرفته است، فراوظیفه به شمار نمی‌آید. برخی دیگر مدعی شده‌اند که عمل تنها به شرطی می‌تواند فراوظیفه تلقی شود که قابل‌ستایش باشد (۲۷، ص: ۱؛ ۳۶، ص: ۱۰۳؛ ۳۲، ص: ۲۰۵). برای این شرط توجیهاات متفاوتی ارائه شده است؛ نظیر اینکه، شهودهای ما وجود پیوندی ضروری میان فراوظیفه بودن و شایسته ستایش بودن را تأیید می‌کنند (۳۶، ص: ۱۰۲). به بیان دیگر، عمل قهرمانانه یا قدیسانه به‌طور طبیعی تحسین‌برانگیز است. به باور هاید، عمل فراوظیفه قابل‌ستایش است، چه به دلیل خلق موقعیت‌های خوب و چه به این خاطر که به‌طور خاص یک ویژگی منشی فضیلت‌مندانه را بازتاب می‌دهد (۲۵). با این همه 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.

از این رو، دلیل دورزی خواستار بازاندیشی اساسی در مفهوم فراوظیفه می‌شود. 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. در واقع، عمل فراوظیفه به لحاظ اخلاقی خوب است اما دلیل عملی قطعی برای انجام آن نداریم. از این رو، برای فهم فراوظیفه، باید مطالبات درجه اول اخلاق را از مطالبات برخاسته از عقلانیت عملی تفکیک کرد. بنا به استدلال وی، این تبیین نسبت به دیدگاه‌های سنتی مرجح است؛ زیرا می‌تواند پارادوکس فراوظیفه را که در بخش پایانی به آن خواهیم پرداخت، بهتر حل کند (۱۷، صص: ۳۸۰-۳۸۲). فارغ از مقبولیت این مدعا، به نظر می‌رسد تبیین یادشده، نه با کاربرد معمول اصطلاح «فرا تر از حد انتظار» 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.

با وجود همه این تفاسیر، ملما معتقد است که امروزه اکثریت فیلسوفان در مورد تعریف فراوظیفه اختلاف نظر مشخصی ندارند. او با ارائه یک تعریف مبنایی، عمل فراوظیفه را واجد سه شرط می‌داند: «نخست آنکه عمل مربوطه، نباید وظیفه یا تکلیف اخلاقی فرد باشد آنچه

اختیاری بودن]؛ دوم، انجام عمل به لحاظ اخلاقی ستودنی باشد [خوبی و ارزشمندی عمل]؛ و سوم آنکه ترک آن عمل سزاوار سرزنش اخلاقی نباشد» (۳۳، ص: ۱۶۷).

### 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.

#### ۱.۳. دفاع از فراوظیفه در عصر مدرن

همان‌طور که اشاره شد، مفهوم فراوظیفه به‌طور جدی با مقاله‌ی کلاسیک «قدیسان و قهرمانان» ارمسون در نیمه قرن بیستم، دوباره بر سر زبان‌ها افتاد. وی مدعی شد که یک نظریه‌ی اخلاقی مقبول حتماً باید در کنار دسته‌بندی سنتی فعل اخلاقی، جایی را نیز برای اعمال فراوظیفه باز کند؛ اعمالی که حکم وظیفه ندارند تا همچون «یک بدهی از افراد طلب کنیم» بلکه جلوه‌ای از «بلندپروازی در سپهر اخلاق» هستند (۳۹، 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 دسته می‌افتد. سرباز دیگری روی نارنجک می‌پرد و جان خود را به خطر می‌اندازد تا از بقیه محافظت کند. اقدام این سرباز به لحاظ اخلاقی نیکو است اما از نظر ارمسون، فراتر است از آنچه به‌لحاظ منطقی می‌توان وظیفه به‌حساب آورد (همان، ص: ۲۰۳).

ارمسون 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 به نحوی خاص عمل کند، به‌حق می‌توان از او خواست که چنین کند (۳۴، 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 سزاوار سرزنش بودن وجود دارد، طوری که انتظار تنبیه و سرزنش داشتن به خاطر سرپیچی از وظایف، امری طبیعی به‌شمار می‌آید (همان). این‌ها دلایل خوبی هستند که عمل فداکارانه‌ی سرباز را داوطلبانه و اختیاری 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.



ارمسون 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 به واسطه‌ی مطالبات فوق طاقیت از مردم عادی جلوگیری کند؛ ۳. صورت‌بندی قاعده‌مندی یابد؛ ۴. دقیقاً مشخص کند از هر کس چه چیزی را می‌توان مطالبه کرد؛ ۵. ارزش خاصی به انتخاب آزادانه در عمل اخلاقی بدهد. به این دلایل، نظامی که اعمال فراوظیفه را نیز در خود می‌گنجاند، بر سایرین ترجیح دارد (۳۹، صص: ۲۱۱-۲۱۳).

کِلرِبن از دیگر مدافعان فراوظیفه است که استدلال متفاوتی را به سود امکان وقوع چنین رفتارهایی 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 انجام ندادن یک عمل خاص باشد. بن (۱۴، ص: ۲۷۹) معتقد است در بسیاری از موقعیت‌ها، هر چند عامل حق انجام یک عمل خاص را دارد، اما به لحاظ 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 بایندی 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 دارد و در بعضی مواقع، اعمال بهتر و بدتری داریم که بر اساس این حقوق، محق به انجام آن‌ها هستیم، پس باید قبول کنیم که اعمال فراوظیفه نیز وجود دارند.

### ۲.۳. تشکیک در وجود فراوظیفه و تحلیل پاسخ‌ها

برخی از فیلسوفان اخلاق، این دلایل را تجربی و گاه ناموجه دانسته‌اند و پاسخ‌های مختلفی به آن‌ها داده‌اند؛ به عنوان مثال، راجر کریسپ با رد مبانی شهودی فراوظیفه، یادآور می‌شود که عمده این شهودها برآمده از میراث مسیحیت هستند و چنانچه ما چارچوب‌های اخلاقی جایگزین، نظیر اخلاق ارسطویی را بپذیریم، جایی برای اعمال فراوظیفه باقی نمی‌ماند (۱۶، ص: ۱۷). اگر این ادعای کریسپ را بپذیریم، ناچاریم کمتر به شهودهایمان درباره‌ی وجود اعمال فراوظیفه اعتنا کنیم، به ویژه که اتکا به چنین شهودهایی برای توجیه وجود اعمال فراوظیفه، در ادوار مختلف تاریخی به یک شکل مطرح نبوده است. اما بررسی‌های

بیشتر نشان می‌دهد که مسیحیت، تنها سنت اخلاقی نیست که برای اعمال فراوظیفه ارزش قائل است. مشابه چنین رویکردی در سایر سنت‌های اخلاقی دینی، نظیر اسلام و یهودیت نیز به چشم می‌خورد.<sup>۸</sup> 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 قبیله دیگر، در مواقع خطر بدون چشمداشت به کمک آن‌ها می‌شتافتند (۲۸، 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 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 و ضمناً از افراد عادی نیز انتظارات فوق طاققت 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 قیدوبندهای وظیفه، ارزش ویژه‌ای دارند (۱۶، صص: ۲۴-۲۸).

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. همان‌طور که می‌دانیم، وظایف ناقص، نظیر کمک به افراد نیازمند، به فرد اجازه می‌دهند تا از میان روش‌های ممکن برای انجام آن‌ها دست به انتخاب بزند؛ درحالی‌که وظایف کامل، مانند قول دادن و وفای به عهد یا آسیب نرساندن به دیگران، باید به نحوی خاص صورت گیرند. به‌عبارت‌دیگر، در وظایف ناقص فرد حق انتخاب دارد و مختار است که به میل خود عمل کند، اما در وظایف کامل این آزادی عمل وجود ندارد.

مارشا بارون از جمله کسانی است که امتیازات تفسیر اعمال فراوظیفه به وظایف ناقص را در قیاس با سایر تفاسیر به‌دقت بررسی کرده است. به باور او، بسیاری از آنچه فیلسوفان معاصر خواسته‌اند با مفهوم فراوظیفه به دست آورند، با مفهوم کانتی وظایف ناقص همراه با توجه به منش عامل، قابل‌حصول است. وقتی دایره شمول وظیفه کانت را در نظر بگیریم، تعهد به انجام وظیفه، باید دربردارنده تعهد به انجام چیزی بیش از یک حداقل باشد. درحالی‌که، حضور دسته‌ای از اعمال به‌عنوان فراوظیفه ممکن است یک مفهوم نامطلوب از اخلاق به‌منزله مجموعه‌ای از مطالبات حداقلی و دست‌وپا گیر انعکاس دهد و نیز تأکیدی

نارسا و مبهم بر کمال شخصی داشته باشد. بارون همچنین ضمن تأکید بر وظیفه‌شمردن این اعمال می‌گوید: «ختیاری کردن بخش‌هایی از اخلاق، چنانچه طرفداران اعمال فراوظیفه تمایل دارند، خطر سقوط به ورطه‌ی یک/اخلاق نوظهور خودمحوارانه را در پی دارد» (۱۲، ص: ۷۱ و ۱۳، ص: ۲). در همین راستا، برنارد گرت نیز ادعا می‌کند که هرچند کانت و میل هر دو بین وظایف کامل و وظایف ناقص تمایز قائل شده‌اند و معتقدند که «وظیفه‌ای با الزام ناقص هیچ عمل خاصی را که فرد از نظر اخلاقی ملزم به انجامش باشد تعیین نمی‌کند»، با این حال، چون هر دو از اصطلاح «وظیفه» استفاده می‌کنند، «به راحتی می‌توان تمام اعمالی که ذیل این وظایف قرار می‌گیرند را مشمول الزام اخلاقی دانست» (۲۲، ص: ۸۹۰). اما شاید نتوان همه اعمال مورد تشویق و حمایت اخلاق را الزامی دانست.<sup>۹</sup> گرت برای اجتناب از این مسأله، راه‌حلی ارائه می‌دهد. او با اشاره به کاربرد نادرست و متداول اصطلاح «وظیفه» در فضای فلسفی، پیشنهاد می‌کند که وظایف کامل با «اعمال مورد الزام قوانین اخلاقی» و وظایف ناقص با «اعمال مورد تشویق آرمان‌های اخلاقی» جایگزین شوند. در واقع، او با تغییراتی جزئی در واژگان، یک جنبه فراوظیفه در وظایف ناقص پیدا می‌کند (همان).

توماس هیل نیز با ارائه تفسیری متفاوت از نظریه کانت، استدلال می‌کند که توجه بجای کانت به انواع مختلف وظایف، نشان‌دهنده آن است که «برای رسیدن به آرمان‌های اخلاقی لازم نیست که فقط به عمل خوب (وظیفه) بسنده کرد، بلکه گزینه بهتری (عمل فراوظیفه) نیز وجود دارد» (۲۶، ص: ۵۵). این تبیین، ضمن آرمانی دانستن اعمال فراوظیفه، رویکرد انتقادی ارمسون به کانت را نیز به چالش می‌کشد.

دیوید هید که به واسطه‌ی اثر مبنایی‌اش در محافل فلسفی به «قهرمان فراوظیفه» شهره است، معتقد است کسانی که مفهوم فراوظیفه را مورد تردید قرار می‌دهند، خواسته‌اند «تقسیم‌بندی قلمرو اعمال اخلاقی به سه بخش الزامی، مجاز و ممنوعه را از خطر تهی شدن برهانند». آنان اعمال فراوظیفه را سخت و طاقت‌فرسا می‌دانند و سعی کرده‌اند آن را «با وظیفه ناقص، یا وظیفه ضعیف، یا وظیفه‌ای که شخصی و غیرقابل تعمیم است، یا وظیفه‌ای که حالت لازم و ملزوم ندارد، یا وظیفه اخلاقی و نه قانونی، یا با بایدی که قابل اجرا نیست، یکی کنند». او همچنین، وظایف ناقص را در الزام‌آوری کم از وظایف کامل نمی‌داند و ادعا می‌کند که تنها تفاوت این دو، در شیوه کاربست و شرایط تحققشان است که ثابت باشد یا به انتخاب شخصی واگذار شود؛ وگرنه، در هر دو نوع وظایف «نیروی تجویزی خودِ وظیفه» همچنان به قوت خود باقی می‌ماند (۲۴).

یکی دیگر از فیلسوفانی که در وجود اعمال فراوظیفه تشکیک می‌کند، سوزان هیل است. بر مبنای استدلال وی، دست کم می‌توان دو ویژگی در حیات اخلاقی انسان‌ها یافت که وجود

چنین اعمالی را به چالش می‌کشند (۲۳، ص: ۲۷۳-۲۷۵). نخست آنکه ما انسان‌ها به رسم معمول، بابت کوتاهی در انجام عملی که عرفاً فراوظیفه شناخته می‌شود، عذرخواهی می‌کنیم؛ به‌عنوان مثال، تصور کنید همسایه 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. بنا به 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، نشانه بی‌ادبی و گستاخی و بلکه مایه شرمساری است و حتی به‌درستی می‌توان فرد را به خاطر این رفتار غیرمسئولانه سرزنش کرد. از این رو 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 همه اعمالی که عرفاً فراوظیفه به حساب 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 ارمسون و ماجرای فداکاری سرباز در نجات جان هم‌رزمانش، بعید است کسی از سایر سربازانی که اقدام به پریدن روی نارنجک نکردند و جانشان را به خطر نینداختند، انتظار عذرخواهی داشته باشد؛ ثانیاً ما باید بین نقد یک خطای اخلاقی و نقد یک رذیلت 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 پیش‌دآوری منفی نسبت به خصائص شخصیتی فرد باشد، نه توضیح و یا توجیهی برای ناکامی در انجام آن عمل خاص. به‌بیان دیگر، حتی یک انسان فضیلت‌مند هم ممکن است در شرایطی نتواند آن‌چنان‌که از او انتظار می‌رود عمل کند و بابت کوتاهی‌اش عذر هم بخواهد؛ اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم بی‌مسئولیتی و اهمال‌کاری همچون رذیلتی اخلاقی در او ریشه دوانده است، بلکه 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 بنا به 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 (همان). هرچند ارمسون چنین واکنشی را نادرست می‌داند و معتقد است این افراد خود را با معیار غیرواقع‌بینانه‌ای از

وظیفه می‌سنجند درحالی که به‌طورقطع پا را فراتر از وظیفه گذاشته‌اند؛ اما 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 آن را نادرست شمیریم.

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 بر این باور است که اگر بخواهیم تفسیر موجه‌تری از این تجربیات ارائه دهیم، باید آن‌ها را به‌مثابه‌ی بیان تجربه‌ای از یک ضرورت عملی<sup>۱۰</sup> در نظر بگیریم (۲۱، ص: ۹۸). یا بنابه مدعای آرچر در شکل دقیق‌تری به‌مثابه‌ی مواردی از عجز/اخلاقی<sup>۱۱</sup> در ترک عمل قلمداد کنیم. از این‌رو، عاجز بودن از ترک عمل فراوظیفه، در حکم الزام اخلاقی داشتن برای انجام آن عمل نیست (۱۰، ص: ۱۱۱). پس می‌توانیم اظهارات قدیسان و قهرمانان را به‌مثابه یک ضرورت اخلاقی از دید خودشان 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 به‌خوبی می‌تواند پاسخگوی منتقدان وجود اعمال فراوظیفه باشد، اما نباید همه‌ی اظهارات قدیسان را هم بیانی از یک ضرورت عملی تلقی کرد. چراکه برخی از این اظهارات چالش‌برانگیز، حقیقتاً بیانگر یک وظیفه‌ی اخلاقی هستند. به‌ویژه در مورد کسانی که انتظارات اخلاقی بیشتری از آن‌ها می‌رود (۱۱، 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، درحالی که چنین انتظاری از افرادی با سطح عقلی و درک پایین‌تر در عمل بیهوده است. لذا وارد نشدن به برخی مجادلات بی‌سرانجام که روابط خویشی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و یا به‌اصطلاح، کوتاه آمدن در امور نه‌چندان مهم، وظیفه‌ای است اخلاقی که از شخص عاقل‌تر و پخته‌تر انتظار می‌رود. درواقع می‌توان رفتار یک قدیس را در تمایل به برقراری صلح و آشتی و گذشت از خطای دیگران، در راستای حب ذات، عزت‌نفس و تعالی معنوی او تفسیر کرد.

راهی دیگر برای توجیه اظهارات قدیسان، توجه به تفاوت نگاه عامل و ناظر است که اغلب با یکدیگر همخوانی ندارند. در این مورد، هرچقدر هم قدیسان و قهرمانان اعمال خود را وظیفه‌ی اخلاقی توصیف کنند، ناظران معمولاً نظر دیگری دارند؛ از این‌رو، 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.

باین حال، ممکن است برخی با این ادله هم قانع نشوند. اینکه قدیسان و قهرمانان تأملات و دغدغه‌های بیشتری در باب مسائل اخلاقی دارند، مدعایی تجربی است که نیاز به اثبات دارد. افزون بر این، مدعای دشواری و فوق‌طاعت بودن وظایف و الزامات ما، باید بر اساس توازن مناسب میان 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 بین وظیفه و منفعت را به‌دقت تشخیص دهند. حتی گاه ممکن است برخی ناهنجاری‌های روانی و یا ویژگی‌های بد شخصیتی مثل خجالتی بودن یا ناتوانی در نه‌گفتن، باعث شود فرد منفعت شخصی خود را به خاطر 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.<sup>۱۲</sup> درواقع، اینکه اخلاق تا کجا می‌تواند از ما مطالبه کند، تا اندازه‌ای به حقایق دربار‌ه‌ی 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 به دوش می‌کشد. فیلشر (۲۰، ص: ۱۴۸)، استدلال مشابهی دارد مبنی بر اینکه قدیسان و قهرمانان به نسبت بقیه‌ی ما، وظایف بیشتر و دشوارتری به عهده 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؛ فیلشر با عنایت به چنین نگرانی‌هایی، به این نکته اشاره می‌کند که هریک از ما به لحاظ اخلاقی ملزمیم زندگی خود را بهبود ببخشیم و از این رهگذر باید حس وظیفه‌شناسی را در خود تقویت کنیم (همان). به تعبیری، آنچه می‌توانیم بشویم، باید بشویم.

آنچه ذکر شد خلاصه‌ای بود از مهم‌ترین مباحث مربوط به وجود اعمال فراوظیفه. نکته‌ی قابل توجه، اظهارات قدیسان و قهرمانان است که نقش مهمی در این مناقشات ایفا می‌کند و لذا یکی از مسائلی که در آینده می‌تواند مورد مذاقه 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 (۲۷، ص: ۲۹). ریشه‌ی این پارادوکس را می‌توان در «مسأله‌ی هم‌تافتگی خوب-باید»<sup>۱۳</sup> جست‌وجو کرد (۲۴، 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 نشأت می‌گیرد که آنچه ما از نظر اخلاقی باید انجام دهیم، بایستی 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 به‌تنهایی 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 دیگری 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، به‌اجمال بررسی کردیم. پس در اینجا باید در پی راه‌هایی باشیم که هم‌تافتگی خوب-باید را به چالش بکشد.

#### ۱.۴. دیدگاه مبتنی بر دلایل برتری بخش

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 برتری بخش» نامید. از نظر دراپر (همان، ص: ۱۴۹)، دلایل اخلاقی را می‌توان به دو دسته‌ی ناظر بر عدالت و ناظر بر احسان تقسیم کرد. درحالی‌که 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<sup>۱۴</sup>. به‌همین ترتیب، هورگان و تیمونس (۲۷، ص: ۴۷) نیز بر این باورند که ادله‌ی اخلاقی، هم می‌توانند نقش الزام‌آوری و هم نقش برتری بخشی را ایفا کنند. از این‌رو، 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 دیدگاه 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 رویکرد تنها در مواجهه با مواردی از فراوظیفه که دلیل محکمی برای ترک عمل دیده نمی‌شود، قابل قبول باشند. مثل پذیرش دلایل اخلاقی تصمیم فرد برای هدیه‌دادن به دوستش که صرفاً برتری این عمل را تأیید می‌کند نه ضرورت آن را. از این‌رو، وقتی مواردی از فراوظیفه را که بر ادله‌ی الزام‌آور اخلاقی تکیه دارند لحاظ کنیم، نمی‌توان آن را به راحتی پذیرفت. مثال ارمسون را در مورد پریدن سرباز روی نارنجک در نظر بگیرید. اینکه فکر کنیم دلایلی که به خاطر 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؛ چراکه تا وقتی این دلایل قوی‌تر نباشند و الزام و ضرورت ویژه‌ای در او ایجاد نکنند، نمی‌توانند در برابر ادله‌ی محکم حفظ جان و حب ذات مقاومت کنند و سرباز را به عمل قهرمانانه وادارند. هورگان و تیمونس 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 به جای آن موارد مشابهی را لحاظ کرد (۲۷، ص: ۶۰) که البته این مدعا با توجه به محوریت و پرکاربرد بودن این مثال در مباحث پیرامون فراوظیفه، چندان قابل اعتنا به نظر نمی‌رسد.

#### ۲.۴ دیدگاه فداکارانه

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



## تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق ۱۴۷

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 تأیید می‌کنند (۲۹، ص: ۷۰۱ و ۱۴، ص: ۲۷۵) و به نظر می‌رسد مقبول‌ترین راه‌حل این پارادوکس باشد. در بسیاری از موارد فراوظیفه، هزینه‌ای بسیار زیاد، یا همچون مثال ارمسون، جبران‌ناپذیر به عامل وارد می‌شود. در چنین مواردی، شاید اگر هیچ هزینه‌ای برای عامل وجود نداشت، ضروری بودن عمل قابل‌پذیرش بود. از این‌رو می‌توان گفت رابطه‌ی مستقیمی میان ضروری بودن عمل و میزان فداکاری لازم برای انجام آن عمل برقرار است؛ طوری که هر چه عمل فداکارانه‌تر و به‌تبع پرهزینه‌تر باشد، ضرورت آن برای عامل کمتر خواهد بود.

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 هدیه‌دادن 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 (۱۹، 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 کمک نکردن). بسیاری نیز اظهار می‌کنند که پس از انجام این اعمال، احساس ارزشمندی و نوعی رضایت درونی را تجربه کرده‌اند. اما 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 بوده‌اند.

ثانیاً دیدگاه فداکارانه در مواجهه‌ی با موارد ضروری اخلاقی نیز با مشکلاتی روبرو است (۱۰، صص: ۱۱۰-۱۱۱). طبق این دیدگاه، یک عمل فراوظیفه، قاعدتاً 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 نیستند؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، بسیاری از کسانی که اعمال فراوظیفه انجام می‌دهند ادعا می‌کنند که نمی‌توانند به‌گونه‌ای دیگر 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 بپذیریم که چنین ضروریاتی وجود دارند، پس عامل اخلاقی گزینه‌ای برای عمل کردن به شکلی دیگر ندارد و بنابراین نمی‌توان گفت که عمل فراوظیفه‌ی او فداکارانه بوده است.

#### ۳.۴. دیدگاه مسئولانه

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 پیشنهاد کرده و ما آن را «دیدگاه مسئولانه» می‌نامیم، 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 (۱۹، صص: ۵۸۶-۵۸۷). 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 به عهده داشته باشم، مسئولیت دوجندانی خواهم داشت که مرا به حضور در کنار مادرم ملزم می‌سازد. پس انتظارات به‌حق 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 مسئول دانستن 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 پایانش قطعاً مرگ عامل خواهد بود.

#### ۴.۴. دیدگاه آزادی‌محور

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 (۲۴، ص: ۱۷۳). هرچند با پذیرش این دیدگاه می‌توان حداقل از برخی ایرادهای وارد شده 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 به نظر نمی‌رسد که اساساً ارائه‌ی چنین تبیینی برای حل پارادوکس فراوظیفه لازم باشد؛ چراکه همه آنچه برای حل این پارادوکس موردنیاز است،

اقامه دلیل برای رد یکی از سه مدعای اولیه است و دیدگاه آزادی‌محور هم که 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 هرچند در عصر مدرن تمرکز مباحث فراوظیفه از زمینه‌های الهیاتی به سوی بسترهای فلسفی 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. حاصل آنکه، امروزه با وجود همه‌ی اختلاف‌نظرها، دست‌کم در خصوص 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 نیز ادله مخالفانی نظیر کریسپ، هیل، بارون و برخی دیگر را سنجیدیم. بخش پایانی مقاله نیز به پارادوکس فراوظیفه و شماری از پاسخ‌های احتمالی به آن اختصاص داشت که مشخصاً تلاش شد چهار دیدگاه مبتنی بر دلایل برتری‌بخش، فداکارانه، مسئولانه و آزادی‌محور در رد مسئله هم‌تافتگی خوب- باید، ارائه و نقد شود.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که احیای مفهوم فراوظیفه واکنشی است به رویکرد حداقلی نظریه‌های مدرن به اخلاق. بررسی‌های پویمن در این خصوص نشان می‌دهد که بیشتر صورت‌های اخلاق جدید به‌واسطه‌ی دل‌مشغولی به مسئله «کنترل اجتماعی» تمایل به حداقلی بودن دارند و ما را به پایبندی به هسته‌ای از قواعد لازم برای کارکرد و قوام جامعه دعوت می‌کنند. اما به تعبیر پویمن، رعایت حداقل‌ها تنها آغاز راه حیات اخلاقی است، نه پایان آن و سعادت واقعی عبارت است از رسیدن به کمال اخلاقی تا حد امکان (۳۷). شاید از همین روست که موافقان فراوظیفه کوشیده‌اند تا از طریق افزودن این مفهوم به دسته‌بندی اعمال اخلاقی، فراتر از حداقل‌ها گام بردارند و حتی این حداقل‌ها را تحت فشار قرار دهند تا بلکه بتوانند کاستی‌های نظریه‌های اخلاقی مدرن را در پرتو رفتارهای اخلاقی متعالی و احیای مفاهیم آرمانی و فضیلت‌محوری همچون قدیسان اخلاقی و فراوظیفه روشن و برطرف کنند. هرچند به نظر می‌رسد این تلاش‌ها به دلایلی که اشاره شد، چندان موفق نبوده است. همان‌طور که ملاحظه کردیم، نگرانی‌های فیلسوفان مدرن در خصوص درون‌مایه اخلاق بیشتر

بر خود اعمال تمرکز داشت تا بر کشمکش درونی، حیات باطنی، حالات روحی و یا کل زندگی عامل اخلاقی. آنان مباحث گوناگونی را در مورد اینکه آیا برخی از اعمال باید اختیاری باشند یا نه مطرح کردند؛ اما شوربختانه، توجه نداشتند که این امر بستگی به خودِ عامل یا میزان رشد یافتگی اخلاقی او دارد. به تعبیر مرداک، ما انسان‌ها همیشه نسبت به «کشش جذاب اندیشه کمال» واکنش نشان نمی‌دهیم. از این رو، باید به مدد نگرش وسیع‌تری به فلسفه اخلاق و نیز هنر و ادبیات به این پرسش مهم پاسخ دهیم که «چگونه می‌توانیم خودمان را بهتر کنیم؟» به همین جهت، می‌توان گفت که یک نظام اخلاقی نباید صرفاً به تحلیل رفتار متوسط و معمولی بپردازد، بلکه باید آرمانی شایسته و فصیلت‌مند را ستایش و توصیه کند و راه رسیدن به آن را نشان دهد (۶، ص: ۱۴۷). انسان مدرن در این برزخ اخلاق ورزی نیازمند آن است که رشد اخلاقی را به منزله‌ی وظیفه‌ای حیاتی و عام در کانون توجه قرار دهد؛ اگر ما به‌درستی رشد یابیم، جملگی می‌کوشیم تا حساسیت‌ها و توانایی‌های اخلاقی خود را به‌مانند قدیسان و قهرمانان پرورش و توسعه دهیم (۳۷).

بی‌تردید، پرداختن به مسأله‌ی اعمال فراوظیفه از موارد بسیار حائز اهمیت در فلسفه اخلاق است؛ به‌ویژه که گستردگی دامنه‌ی این مفهوم می‌تواند به فهم چالش‌های عمیق در باب ماهیت وظیفه و محدودیت‌های آن، رابطه‌ی میان وظیفه و ارزش، نقش آرمان‌ها در داوری اخلاقی، ماهیت دلایل اخلاقی و پیوند میان عمل و فصیلت کمک کند. البته هیچ‌یک از این مسائل به‌آسانی قابل حل نیستند و باب بحث و نظرورزی در این خصوص همچنان باز است. در این مقاله مهم‌ترین پرسش‌های فلسفی را در خصوص مبحث جذاب فراوظیفه 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 نه باقی است که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

### یادداشت‌ها

۱. برای این واژه معادل‌هایی نظیر «تطوع» از حمید عنایت، «فزون‌کوشی» از داریوش آشوری یا «بس‌پردازی» پیشنهاد شده است (۱، ص: ۱۰۲۵ و ۳، ص: ۲۰۰۳). اما در اینجا، با توجه به قیاس آن با مفهوم وظیفه‌ی اخلاقی، واژه «فراوظیفه» معادل بهتری به نظر رسید.
۲. انجیل لوقا، ۱۰: ۳۵-۳۰. 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 goods / Store of merits

## تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق ۱۵۱

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: ۲۱-۱۷.

۵. در تقسیم‌بندی افعال اخلاقی، اصطلاحات *forbidden*, *permissible*, *obligatory* و *supererogatory* به ترتیب برای اعمال ضروری، مجاز و ممنوعه و فراوظیفه به کار می‌روند. همچنین معادل‌های سنتی‌تر *حسن*، جایز، قبیح و تطوعی به عنوان محمول گزاره‌های اخلاقی و اصطلاحات فقهی واجب، مباح، حرام و مستحب معنای مشابهی دارند. رودریک شیزهلم، فیلسوف سرشناس آمریکایی، این اعمال را به ترتیب به چهار دسته تقسیم می‌کند: «اعمالی که انجام آن‌ها خوب و ترکشان بد است»، «اعمالی که نه انجامشان خوب و نه ترکشان بد است»، «اعمالی که انجامشان بد و ترکشان خوب است»، و در نهایت «اعمالی که انجامشان خوب است اما ترکشان بد نیست». (۱۵، ص: ۱۴ و ۴، صص: ۱۵-۱۶ و ۸، ص: ۱۱۳ و ۹، ص: ۵۱۲).

### 6. Beyond the call of duty.

### 7. Altruistic Intentions.

۸. در آیین یهود و بر اساس قوانین تلمود، اعمال «فراتر از نص قانون» که شامل رفتارهای فداکارانه‌ای نظیر احسان در حق دیگران می‌شود، فراوظیفه به حساب می‌آید. در اسلام، واژه قرآنی «تطوع» (سوره بقره، آیات: ۱۵۸ و ۱۸۴)، به مانند «تنقل»، به معنای به‌جا آوردن طاعت به قصد تقرب و انجام کار غیر واجب (برای رضای خدا و بدون توقع) است. اعمال خیر داوطلبانه نظیر شرکت در جنگ، اعمال «مستحب» مانند احسان به دیگری، اطعام مستمندان، ایصال ثواب کار خیر به روح اموات، صوم و صلوه تطوعی، صدقه دادن، نوافل و... به اعمال فراوظیفه اشاره دارند (۳۵، ص: ۷۹۸ و ۸، ص: ۱۱۳ و ۲، ص: ۵۲۹).

۹. 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. برای مثال، ما موظف نیستیم تمام زندگی خود را صرف نوع‌دوستی و کمک به هموعان کنیم، بلکه در موارد محدودی که در زندگی برایمان پیش می‌آید باید به هموعان خود یاری‌رسانیم. 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. از نظر وی انجام وظایف ناقص، فضیلت اخلاقی و مایه‌ی شایستگی انسان است، اما ترک آن‌ها چندان نکوهیده نیست؛ چراکه تنها حاکی از نبود یک ارزش اخلاقی است و ردیلت اخلاقی به حساب نمی‌آید. در مقابل، وظایف کامل وظایفی هستند که نباید ترک شوند و ترک آن‌ها ردیلت به حساب می‌آید. از نظر کانت وظیفه‌ی کامل وظیفه‌ای است که هیچ استثنائی را به سود تمایل انسان روا ندارد. (۵، ص: ۴۶).

۱۰. اصطلاحی از برنارد ویلیامز به معنای ضرورتی برخاسته از منش هنجاری عامل (ر.ک. ۴۰).
۱۱. اصطلاحی دیگر از ویلیامز که بازتاب‌دهنده نظرگاه اخلاقی شخصی عامل نسبت به ضرورت‌های عملی است (ر.ک. ۴۱).
۱۲. جمله‌ی 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. این جمله، بیشتر به لزوم احتیاط در عمل و پرهیز از مشتبهات اشاره دارد. ممکن است کاری برای شخصی بد نباشد اما همان کار برای دیگری که جایگاه معرفتی بالاتری دارد، جلوه مناسبی نداشته باشد. از این‌رو، به قرینه می‌توان گفت آنچه برای خوبان در حکم امری فراتر از وظیفه است، در نزد قدیسان و مقربان وظیفه به‌شمار می‌رود.

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

۱۴. یکی از تفاوت‌های قدیسان با انسان‌های عادی، جامع‌اضداد بودن آن‌هاست. در حالی که یک فرد عادی به‌واسطه وضع روحی خاصی که دارد، جمع برخی چیزها را نمی‌پذیرد، انسان متعالی این‌گونه نیست. یک مثال آن جمع عدالت و محبت است. انسان عادی اگر نسبت به کسی عاطفه شدید داشته باشد و او مرتکب جرم و جنایتی شده باشد، در مقام قضاوت نمی‌تواند نسبت به او عدالت را جاری کند یا اینکه خلاصه یکی از دو کفه ظهور بیشتری پیدا می‌کند. این جمع‌اضداد در ما آدمیان بسته به مراتب وجودی‌مان فرق می‌کند. یعنی چیزهایی که در مرتبه اول رشد اخلاقی من از اضرار است، در رتبه دوم از اضرار بودن می‌افتد. به این لحاظ بسیاری از رفتارهای قدیسان یا عرفا که برای انسان‌های عادی قابل صدق و توجیه نیست، جمع‌ضدین خوانده می‌شود (۷).

### منابع

۱. بریجانیان، ماری، (۱۳۹۰)، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۹۲)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، به کوشش حسین خداپرست، قم: نشر نوید اسلام.
۳. سجادی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: نشر کومش.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۲)، تفسیرالمیزان، ج ۲، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. کانت، امانوئل، (۱۳۸۳)، مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعدالطبیعی تعلیم فضیلت (فلسفه فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۶. مرداک، آیریس، (۱۳۸۷)، سیطره خیر، ترجمه شیرین طالقانی، تهران: نشر شور.

تحلیل و توجیه اعمال فراوظیفه در فلسفه‌ی اخلاق ۱۵۳

۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹)، معنویت در نهج‌البلاغه، موسسه نگاه معاصر، دسترسی به آدرس اینترنتی:

<http://www.neeloofar.org/mostafamalekian/speech-lessons/117-spirituality-in-the-nahjolbalaghe/214-spirituality-in-the-nahjolbalaghe-2.html>

۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر، و برخی از محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۵)، فرهنگ قرآن، ج ۳، قم: بوستان کتاب قم.

۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۳۸۷)، فرهنگ فقه فارسی، ج ۲، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.

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

11. \_\_\_\_\_, and Ridge, Michael, (2015). "The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation", *Philosophical Studies*, Vol. 172 (6), Pp. 1575-1592.

12. Baron, Marcia, (1998), "Imperfect Duties and Supererogatory Acts," *Annual Review of Law and Ethics* 6, Pp. 57-71.

13. \_\_\_\_\_, (2015), "A Kantian Take on the Supererogatory", *Journal of Applied Philosophy*, 33 (4), Pp. 347-362.

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

15. Chisholm, Roderick, (1963), "Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics," *Ratio* 5, Pp. 1-14.

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

17. Dorsey, Dale, (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*, Washington, D.C: Georgetown University Press.

21. Fruh, K., (2014), "Moral Heroism and the Requirement Claim", *Southwest Philosophy Review*, 30(1), Pp. 93-104.
22. Gert, Bernard, (1999), "Supererogation," in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, second edition, ed. Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press).
23. Hale, S., (1991), "Against Supererogation", *American Philosophical Quarterly* 28 (4), Pp. 273-285
24. Heyd, D., (1982), *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. (Cambridge: Cambridge University Press).
25. \_\_\_\_\_, (2016), "Supererogation". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/supererogation/>>.
26. Hill, Thomas E., (1971), Kant on Imperfect Duty and Supererogation, *Kant-Studien*, 62 (1-4), Pp. 55-76.
27. 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.
28. Ladd, J., (1957), *The Structure of a Moral Code*, Cambridge MA. Harvard University Press.
29. Massoud, A., (2016), "Moral Worth and Supererogation". *Ethics*, 126 (3), Pp. 690-710.
30. Mautner, Thomas, (1997), "Supererogation," in: *The Penguin Dictionary of Philosophy*, (London, England: Penguin Books).
31. McNamara, P. (1996), "Making Room For Going Beyond The Call", *Mind*, Vol. 105 (419), Pp. 415-450.
32. 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).
33. Mellema, Gregory. (1991) "Supererogation and the Fulfillment of Duty", *Journal of Value Inquiry* (25), Pp. 167-175.
34. Mill, J. S., (1861/ 2001), *Utilitarianism*, Indianapolis: Hackett Publishing.
35. 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.
36. Montague, P., (1989), "Acts, Agents and Supererogation". *American Philosophical Quarterly* 26(2), Pp. 100-111.



- 
37. Pojman, Louis P., (2000) “*Moral Saints and Moral Heroes*,” [Internet]: available from [http://religiondocbox.com/Atheism\\_and\\_Agnosticism/79816150-The-admiral-james-b-stockdale-lecture-in-ethics-and-leadership.html](http://religiondocbox.com/Atheism_and_Agnosticism/79816150-The-admiral-james-b-stockdale-lecture-in-ethics-and-leadership.html).
38. Roth, John K., (2005), *Ethics*, Volume 3: Pasadena, California Salem Press.
39. Urmson, J. O., (1958), “Saints and Heroes”, in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden, (Seattle, Wash.: University of Washington Press), Pp. 198-216.
40. Williams, Bernard, (1981), "Practical Necessity", *Moral Luck: Philosophical Papers 1973– 1980* (Cambridge: Cambridge University Press), Pp. 124-131.
41. \_\_\_\_\_, (1993), "Moral incapacity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93, Pp. 59- 70.
42. Wolf, Susan, (1982), “Moral Saints”, *Journal of Philosophy*, 79:8, Pp. 419-439.
43. Zimmerman, M., (1996) *The Concept of Moral Obligation*. (Cambridge: Cambridge University Press).