

Introducing and Critical Study of Bandura's Moral Disengagement Mechanisms in Perspective of Innate Moral Intuition

Hamed Moslehi*, Seyed Mohammad Mahdi Rouhani**

Abstract

By introducing a moral disengagement, Bandura takes an important step in answering the question, "Why do people engage in immoral behavior but have no problem with their own lives?"

The aim of this study is to examine the mechanisms introduced by Bandura from the perspective of innate moral intuition and the basic foundations of criminal law. Then the cases in which, in his view, unjustified acts may be considered moral and correct behavior are introduced and distinguished from other cases. The present study has been done analytically-descriptively and has shown that although some of Bandura's cases are immoral and have been fabricated, others that are described in detail in the article are not fundamentally immoral and in some cases may be It can help maintain one's moral identity while performing moral behavior, and in some cases there are moderating variables not seen in Bandura's analysis. For example, moral reasoning, which transforms the nature of Hezbollah Lebanon's behavior from immoral to moral, is not essentially an example of moral reasoning, and Bandura's analysis in this regard at the psychological level is ruled out by innate moral intuition. And will be criticized and dismissed at the external level with the knowledge of criminal law standards.

Keywords

moral disengagement, innate moral intuition, criminal law, legitimate defense, Lebanon's Hezbollah.

*Department of Educational Psychology, Faculty of Psychology, University of Tehran, Iran.
moslehi95@ut.ac.ir

The article is taken from a doctoral dissertation.

**Department of Psychology, Payame Noor University, Central Isfahan, Iran.
mh_rts@yahoo.com

معرفی و بررسی انتقادی سازکارهای گسست اخلاقی بندورا در توجیه رفتار غیر اخلاقی از منظر شهود فطری اخلاقی

حامد مصلحی*، سید محمد مهدی روحانی**

چکیده

چرا مردم رفتار غیر اخلاقی انجام می دهند، اما مشکلی با زندگی خودشان ندارند؟ این سؤالی است که بندورا مطرح کرده و در پاسخ به آن از سازکارهای گسست اخلاقی استفاده کرده است. این پاسخ، مقبول روان شناسان و دانشمندان اخلاقی جهان قرار گرفت. با این حال، با نگرش انتقادی، برخی از سازکارهای معرفی شده او ممکن است سازکارهایی برای فرار از اخلاق به حساب نیایند و برخی حتی سازکار اخلاقی محسوب شوند. هدف از این مطالعه آن است که سازکارهای معرفی شده بندورا از منظر شهود فطری اخلاقی و با نگاهی به شماری از بنیادهای اولیه و عمومی حقوق کیفری بررسی شود. مطالعه حاضر به روش تحلیلی-توصیفی انجام شده و نشان داده که هرچند بعضی از موارد مورد نظر بندورا، غیر اخلاقی اند و برای آنها

* دانش آموخته دکتری روان شناسی تربیتی، دانشکده روان شناسی، دانشگاه تهران، ایران.

moslehi95@ut.ac.ir

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

** کارشناس ارشد روان شناسی، دانشگاه پیام نور مرکز اصفهان، ایران.

mh_rts@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷



دلیل تراشی شده است، برخی دیگر، اساساً غیراخلاقی نیستند و در مواردی می‌توانند به حفظ هویت اخلاقی فرد در عین اجرای رفتار اخلاقی کمک کنند و در بعضی دیگر از موارد نیز متغیرهای تعدیل‌کننده‌ای وجود دارد که در تحلیل بندورا دیده نشده است؛ به‌طور نمونه، دلیل آوری اخلاقی که ماهیت رفتار حزب‌الله لبنان را از غیراخلاقی به اخلاقی تبدیل می‌کند، اساساً از مصادیق دلیل تراشی و گسست اخلاقی ناروا نیست و تحلیل بندورا در این زمینه در سطح روان‌شناختی با شهود فطری اخلاقی منتفی می‌شود و در سطح بیرونی، با اطلاع از موازین حقوق کیفری نقد و نفی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

گسست اخلاقی، شهود فطری اخلاقی، حقوق کیفری، دفاع مشروع، حزب‌الله لبنان.

مقدمه

اخلاق (Morality)، موضوعی بسیار اساسی است که در تاریخ بشر همواره مورد توجه ادیان، مذاهب و مصلحان اجتماعی قرار داشته است. در علوم انسانی نوین و مکاتب جدید نیز اخلاق، موضوع رشته‌های مختلفی قرار گرفته است و هر یک از رشته‌ها و مکاتب، از نگاه خود به مطالعه علمی یا نظام‌سازی درباره آن پرداخته‌اند. اخلاق، یکی از مؤلفه‌های ضروری زندگی در قرن جاری است و راهگشای زندگی انسانی در هزاره سوم قلمداد می‌شود.

مکاتب بزرگ بشری همچون سوسیالیسم و لیبرالیسم نیز که به معرفی راه و روشی برای زندگی بشری پرداخته‌اند نیز درباره تربیت اخلاقی سکوت نکرده، در پی راهکاری برای اخلاق و تربیت اخلاقی بودند. سوسیالیسم تلاش می‌کرد خودخواهی و خودمحوری را از میان بردارد و از این طریق، اخلاق را نهادینه کند.





در مقابل، لیبرالیسم، بر این تصور بود که منفعت فردی به خودی خود می تواند رفتار اخلاقی را تقویت کند؛ چرا که نفع اجتماعی، در نهایت، موجب نفع فردی خواهد شد. هرچند باید گفت که اولی از نهادینگی و تغییر ناپذیری «منفعت محوری» در انسان غافل است و دومی به یک تصویر غیر منطقی و خیالی شبیه تر است (صدر، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱؛ مصلحی و روحانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۶).

روان شناسی از جمله رشته هایی است که موضوع اخلاق را به طور جدی، مطالعه و بررسی کرده است. مطالعات علمی اولیه و نظریه پردازی های ابتدایی اخلاق در روان شناسی، با فرامن (Super-ego) فروید، رویکرد تحولی - شناختی (Developmental cognitive approach) پیاز به تحول اخلاق، مطالعات و نظریات استدلال اخلاقی کهلبرگ و رویکرد اخلاق مراقبت (Caring ethics) گلیکان، به طور فراگیر شناخته شده است (برک، ۲۰۰۷، ج ۲: ص ۷۷-۸۸). حجم مطالعات جدید روان شناسی در سال های اخیر نیز به قدری گسترش یافته است که با میزان پژوهش های ابتدایی این عرصه قابل مقایسه نیست.

بیان مسئله

بی شک یکی از نامدارترین روان شناسان معاصر، آلبرت بندورا (۱۹۲۵-۲۰۲۱) است که پیش از این با نظریه یادگیری اجتماعی (۱۹۶۳) خود به شهرت زیادی در جهان دست یافته بود. وی در زمینه اخلاق با نگارش کتابی با عنوان «گسست اخلاقی (چگونه مردم به دیگران آسیب می زنند و با خودشان مشکلی ندارند؟)»، به مسائل مهمی در این باره پاسخ داده است. او دلیل تراشی های مردم را برای توجیه رفتار غیر اخلاقی، معرفی کرده است. بندورا، در سطح فردی، گروهی، ملی و بین المللی از این ساز کارها برای قضاوت رفتار دیگران بهره گرفته است.

1. Moral disengagement (How people do harm and live with themselves?)

نگاه انتقادی به این سازکارها ممکن است داوری و قضاوت او را به‌طور جدی مخدوش کند؛ به‌گونه‌ای که با بررسی انتقادی بر اساس موازین شهود فطری اخلاقی و بنیادهای اولیه حقوق کیفری، مشخص می‌شود در بعضی از مواقع، موردی که او غیراخلاقی دانسته و به دلیل تراشی اخلاقی موصوف کرده است، به‌طور کلی اخلاقی است. بنابراین، لازم است ابتدا به معرفی هریک از سازکارها و سپس، به بررسی انتقادی آن‌ها پرداخته شود.

ملاکی که برای نقد هریک از سازکارها استفاده می‌شود، باید همگانی و موردقبول اکثریت جامعه باشد. بنابراین، در سطح درونی و روان‌شناختی، شهود فطری اخلاقی به‌منزله امری همگانی (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹)، ملاک قرار داده شد. «شهود اخلاقی، هر احساس قوی و بلاواسطه‌ای است که در آن چیزی خوب یا بد باشد؛ اعم از اینکه صدق یک ادعا باشد یا موضوعی برای درک و دریافت» (کی‌پر و سسیس، ۲۰۱۴، ص ۱۶۵، به نقل از: Gigerenzer, 2008; Haidt, 2001; Idem, 2012; Sinnott-Armstrong, 2008). بنابراین، شهود فطری اخلاقی، شهودی اخلاقی و همگانی است که منبع آن دانش فطری فرد است (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹).

حقوق کیفری به‌منزله شاخه‌ای از حقوق عمومی که تعیین‌کننده مجازات است، می‌تواند داور دوم برای تعیین اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک رفتار یا استدلال از منظر عقل بشری تلقی گردد. البته ممکن است این اشکال وجود داشته باشد که قوانین هر کشوری، مخصوص به آن کشور است و حقوق نیز به مجموعه قوانین موضوعه داخلی گفته می‌شود؛ اما واقعیت این است که بنیادهای حقوق کیفری، سهم مشترکی در کشورهای مختلف، دارند که به‌منزله مفاهیم مقبول و معقول (تقریباً) جهان‌شمول می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. بر همین اساس، در این نوشتار صرفاً از بعضی مفاهیم عمومی حقوق کیفری که وابسته به قوانین کشورهای خاص نیستند، استفاده شده است.





بنابراین، هدف اصلی این پژوهش اولاً معرفی گسست اخلاقی و سازکارهای آن و ثانیاً بررسی انتقادی یکایک سازکارهای آن از منظر شهود فطری اخلاقی و بنیادهای اولیه حقوق کیفری است.

روش

روش پژوهش حاضر، تحلیلی-توصیفی است که با بررسی کتاب اصلی بندورا در این زمینه، یعنی «گسست اخلاقی» (Bandura, 2016) به معرفی این سازکارها پرداخته و مفاهیم شهود فطری اخلاقی (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰) و مفاهیم اساسی حقوق کیفری را برای بررسی انتقادی این دیدگاه به کار گرفته است.

یافته‌ها

گسست اخلاقی و دلیل تراشی‌های آن

همه ما در مواجهه با رفتارهای اخلاقی دیگران مشاهده کرده‌ایم که در بسیاری از مواقع، افراد با اینکه رفتار غیر اخلاقی انجام می‌دهند، دچار ناراحتی و پشیمانی نمی‌شوند. این حالت مختص افراد سنگ‌دل یا مجرمان حرفه‌ای نیست؛ بلکه بسیاری از مردم عادی نیز رفتارهای غیر اخلاقی انجام می‌دهند، ولی نه تنها احساس ناراحتی نمی‌کنند، بلکه برای رفتار خود دلیل‌هایی نیز ارائه می‌دهند.

این نوع رفتارها را خود ما نیز انجام می‌دهیم، اما با دلیل تراشی‌هایی که در این چند قسمت با آنها آشنا می‌شویم، ناراحتی انجام آن را از بین می‌بریم و بدین ترتیب، حتی از انجام دادن آن رفتار خطا آگاه هم نمی‌شویم. پس، این بخش را با این سؤال شروع می‌کنیم که چگونه انسان‌های عادی رفتارهای غیر اخلاقی انجام می‌دهند، ولی از انجام آن ناراحت نمی‌شوند و حتی آن رفتار را غیر اخلاقی هم نمی‌دانند؟

(Bandura, 2016, p. 13)

همه ما به دلیل وجود گرایش‌های درونی اخلاق و آموزش‌ها و تأکیدات جامعه، دارای نوعی خودتنظیمی در موضوعات اخلاقی هستیم. به وسیله خودتنظیمی، بر رفتارهای اخلاقی خود تسلط پیدا می‌کنیم و درباره اینکه چه رفتاری اخلاقی است و چه رفتاری اخلاقی نیست، تصمیم‌گیری می‌کنیم و برای انجام دادن آن دست به انتخاب می‌زنیم. وقتی کسی رفتار غیراخلاقی انجام می‌دهد، دچار ناراحتی می‌شود و احساس می‌کند ارزشمندی او کاهش یافته است. این احساس منفی موجب می‌شود فرد به خاطر انجام آن رفتار، احساس ناخوشایندی داشته باشد و درباره خودش تجدیدنظر کند؛ بدین ترتیب، احتمال تکرار رفتار غیراخلاقی کاهش می‌یابد (Ibid, p. 13).

در این میان، عامل مهمی به نام «دلیل تراشی‌های اخلاقی» وجود دارد که کمک می‌کند فرد به توجیه و تفسیر رفتار غیراخلاقی خود پردازد. این دلیل تراشی‌ها باعث می‌شود فرد از رفتار غیراخلاقی خود ناراحت نشود یا حتی آن را رفتاری بسیار خوب و اخلاقی تلقی کند. موارد دلیل تراشی اخلاقی، در چهار حیطه خودتنظیمی متفاوت رخ می‌دهند که توصیف ساده‌ای از آن‌ها در ادامه آمده است:

أ. حیطه رفتاری (The behavioral Locus):

منظور رفتارهای غیراخلاقی است که با دلیل تراشی‌ها ایجاد می‌شوند و خودتنظیمی مانع بروز آن‌ها نمی‌شود. در واقع، دلیل تراشی‌ها خودتنظیمی را غیرفعال می‌کنند (Bandura, 2016, p. 48)؛

ب. حیطه عاملیت (The Agency Locus):

عاملیت به نقش فرد و اراده فرد در انجام رفتار اشاره دارد. فرد در این حیطه، نقش خود را در رفتار غیراخلاقی، کم تلقی می‌کند یا اصلاً نقش خود را نمی‌بیند، خودش را برای آن رفتار غیراخلاقی سرزنش نمی‌کند و این مانع خودتنظیمی اخلاقی می‌شود (Ibid, p. 58)





ج. حیطة اثرگذاری (The effects Locus):

اثرگذاری به در نظر گرفتن پیامدهای رفتار اشاره دارد. فرد پیامدهای رفتار نامناسب را نادیده می‌گیرد یا پیامدها را خیلی کوچک می‌شمارد و سعی می‌کند از ناراحتی و فشار بر خود بکاهد (Ibid, p. 64)؛

د. حیطة قربانی (The victim Locus):

سازکارهای حیطة قربانی بر شخصی که رفتار غیر اخلاقی درباره او انجام شده، متمرکز است. در واقع، گویی قربانی، مقصر اصلی بوده است، نه او. بدین ترتیب، تقصیر را به گردن قربانی انداخته، خودشان را پاک و مقدس می‌دانند (Ibid, p. 84).

در ادامه، یکایک این سازکارهای دلیل تراشی، بر اساس حیطة مربوط، معرفی و از منظر اخلاق واقع‌گرا و حقوق کیفری نقد می‌شوند.

حیطة رفتاری

در حیطة رفتاری، سه نوع دلیل تراشی وجود دارد:

الف) دلیل‌آوری اخلاقی (Moral justification)

فرض اولیه بر این است که افراد تا وقتی خودشان را درباره اخلاقی بودن یک رفتار غیر اخلاقی متقاعد نکنند، دست به انجام آن نمی‌زنند. دلیل‌آوری‌های اخلاقی، استفاده از رفتارهای غیر اخلاقی را برای رسیدن به اهداف شرافتمندانه، مقدس جلوه می‌دهند. دلیل‌آوری‌های اخلاقی، افراد را قادر می‌سازند حتی در صورت آسیب‌رساندن به دیگران، احساس ارزشمندی خود را حفظ کنند؛ زیرا دلیل‌آوری‌ها باعث می‌شوند آن‌ها رفتار غیر اخلاقی خودشان را اخلاقی بشمارند و «تقدیس» کنند. این دلیل‌آوری‌ها شامل دلیل‌آوری‌های مذهبی، ایدئولوژیک، اجتماعی، اقتصادی و

قانونی است؛ برای مثال، گروه‌های تروریستی از دلیل‌آوری‌های اخلاقی استفاده می‌کنند و برای کشتن افراد، دلیل‌های مقدسی مانند حمایت از ارزش‌ها، از بین بردن ظالمان، نجات بشریت، نجات جامعه و اجرای قانون ارائه می‌دهند و رفتار غیراخلاقی خودشان را اخلاقی تلقی می‌کنند (Bandura, 2016, p. 49).

بررسی انتقادی

در دلیل‌آوری اخلاقی، فرد برای رفتار خود، دلیل موجه اخلاقی فراهم می‌کند تا ابعاد غیراخلاقی مسئله را پوشش دهد؛ مثلاً تروریستی یا مجرمانه‌بودن رفتار خود را بر این اساس که دفاع مشروع بوده است، توجیه می‌کند. اگر فرد رفتار غیراخلاقی انجام داده باشد و از این فرآیند برای توجیه رفتار خود استفاده کند، در واقع، در دام یکی از فرآیندهای گسست اخلاقی افتاده است.

اما مسئله اصلی این است که داور اصلی در سطح روان‌شناختی کیست؟ دیدگاه مبتنی بر شهود فطری اخلاقی در این زمینه، اعتبار دیدگاه فردی را معتبر می‌شناسد و قرآن کریم نیز این اعتبار را تنفیذ می‌کند (قیامت، ۱۴-۱۵). پس مسئله اصلی این است که آیا فرد در ارزیابی صادقانه از رفتار خود، آن را غیراخلاقی و نادرست یا حداقل احتمالاً نادرست تلقی کرده است و سپس، برای فرار از بار روانی آن و عذر تراشی برای دیگران از دلیل‌آوری اخلاقی استفاده کرده است یا اینکه واقعاً از ابتدا آن را امری صحیح و اخلاقی می‌دانسته است؟ داوری در این زمینه که کدام امر، اخلاقی و کدام غیراخلاقی است بر عهده شهود فطری اخلاقی است. اگر داوری شهود فطری اخلاقی در خود فرد، رفتاری را غیراخلاقی تلقی کرده باشد و او با دلیل‌آوری اخلاقی به انجام آن مبادرت ورزد، طبیعتاً از مصادیق رفتار مخالف شهود است؛ با این تفاوت که علاوه بر آنکه برخلاف شهود فطری اخلاقی رفتار شده، برای آن رفتار، دلیل تراشی نیز شده است و فرد هم در سطح رفتاری و هم در سطح روان‌شناختی به طور کامل از شهود فطری اخلاقی فاصله گرفته است.





در سطح داوری و قضاوت بیرونی، آنچه ملاک امر و تشخیص است، موازین حقوقی است. اینکه آیا این امر بر اساس موازین حقوقی و قانونی، امری مشروع و اخلاقی است یا تعرض غیرحقوقی و نامشروعی تلقی می‌شود، بر عهده موازین حقوقی است. در نظامات اجتماعی و حقوقی، موارد رافع مسئولیت یا رافع جرم وجود دارد که موضوعاتی مانند «دفاع مشروع» از آن جمله است؛ به این معنا که اگر فردی در حین دفاع از خود، عمل مجرمانه انجام داد و موجب تعرض به فرد مهاجم شد، وصف مجرمانه بودن از عمل او زدوده است. مدافع مشروع در چنین حالتی نه تنها مقصر نیست، بلکه ضامن خسارات وارد به مهاجم نیز نیست. برخی از حقوق دانان و فلاسفه حقوق (چون رنه گارو و هگل)، این دفاع را نه تنها یک حق، بلکه وظیفه اجتماعی تلقی کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۲).

بنابراین، اصلی‌ترین مسئله، داوری در این زمینه است که کدام امر، اخلاقی و کدام امر، غیر اخلاقی است؛ چه در سطح روان‌شناختی و چه در سطح داوری بیرونی، این داوری مهم است. وقتی نگاه انتقادی درستی به این مؤلفه وجود نداشته باشد، ممکن است بر یک رفتار کاملاً اخلاقی، برچسب دلیل‌آوری و گسست اخلاقی بخورد و از آن سوءاستفاده سیاسی و اجتماعی بشود.

یکی از نمونه‌هایی که بندورا از آن به‌عنوان شاهد استفاده می‌کند، حزب‌الله لبنان است. او این گروه را یک گروه تروریست مذهبی بازنمایی کرده و سپس، برای اینکه رفتار این گروه را از منظر روان‌شناختی بازشناسی و تفسیر کند، بعضی از رفتارهای دفاعی آنان را در مقابل رژیم اشغالگر قدس، با عنوان دلیل‌آوری اخلاقی معرفی می‌کند. او می‌نویسد: «رفتار حزب‌الله لبنان نمونه خوبی از دسیسه‌های شناختی است که با آن، خشونت توجیه می‌شود. حزب‌الله که عمدتاً توسط روحانیون شیعه رهبری می‌شود، خود را یک حزب سیاسی به معنای "حزب خدا" معرفی می‌کند. مأموریت مقدس یگان مسلح آن، تبدیل لبنان به یک کشور اسلامی و نابودی اسرائیل است. حزب‌الله برای انجام این کار باید نیروهای خارجی را که

تهدیدی برای ارزش‌های اسلامی و سبک زندگی اسلامی می‌داند، شکست دهد»
(Bandura, 2016, p. 329).

در حالی که این گروه، بر اساس موازین حقوقی که در تمام نظامات حقوقی دنیا پذیرفته شده است، به «دفاع مشروع» در مقابل تعرضات صهیونیستی پرداخته است. رفتارهای این گروه، حداقل با موازین دفاع مشروع قابل انطباق است و به هیچ وجه وصف مجرمانه و غیراخلاقی ندارد و بر اساس نظر حقوق دانان و فلاسفه حقوق، خود انجام یک تکلیف اخلاقی محسوب می‌گردد. طبیعی است که نقض حق مالکیت و تصرف دیگران، مشمول مرور زمان - حتی هفتاد سال - نمی‌شود و مالک سابق، حق دفاع از مالکیت خود را محفوظ دارد. در حالی که بندورا با به رسمیت شناختن رژیم اشغالگر قدس به عنوان یک کشور یا یک ملت، این دفاع مشروع را به طور اساسی از یاد برده یا در آن تردید کرده و به مناقشه درباره رفتارهایی که در خلال آن انجام می‌شود، پرداخته است. طبیعتاً ادراک درست و واقع‌بینانه، وصف و عنوان مسائل را در سطح روان‌شناختی و حقوقی تغییر خواهد داد.

ب) مقایسه تسکین‌دهنده (Palliative comparison)

در مقایسه تسکین‌دهنده، افراد رفتار غیراخلاقی خود را با رفتار یا موقعیتی بسیار بدتر مقایسه می‌کنند و با این مقایسه، نشان می‌دهند که رفتار غیراخلاقی‌شان نسبت به آن رفتار بهتر بوده و اخلاقی محسوب می‌شود. همچنین، نشان می‌دهند که رفتار غیراخلاقی آن‌ها پیامدهای خوبی داشته و به همین دلیل، غیراخلاقی محسوب نمی‌شود. با مقایسه تسکین‌دهنده، افراد رفتار خود را خیرخواهانه تلقی می‌کنند. وقتی به مدیران برای رعایت نکردن قوانین، اعتراض می‌شود، آن‌ها خود را با مدیران قانون‌گریز قبلی مقایسه می‌کنند و نشان می‌دهند که رفتارهای غیرقانونی‌شان کمتر از مسئولان قبلی بوده است (Bandura, 2016, p. 56).





برخی آشوبگران استدلال می‌کنند که در کشورهایمانند فرانسه و آمریکا، عدالت اجتماعی بعد از انجام اعتراضات و آشوب‌ها ایجاد شده است و آشوبگری، رفتاری غیر اخلاقی نیست. وقتی به دولت‌هایی که علیه اعتراضات مردم از خشونت استفاده می‌کنند، انتقاد می‌شود، آن‌ها استدلال می‌کنند اولاً روش‌های غیر خشونت‌آمیز برای ایجاد نظم فایده‌ای ندارند و ثانیاً با سرکوب آشوبگران، مردم بیشتری از آسیب دیدن مصون می‌مانند (Ibid, p. 57). بررسی انتقادی می‌تواند نشان بدهد که کدام داوری درست است و این نکته‌ای است که بندورا درباره آن سخن نگفته است.

بررسی انتقادی

اگر مقایسه تسکین‌دهنده با رفتارهای غیر اخلاقی دیگران صورت بگیرد، اساساً مورد تأیید شهود فطری اخلاقی قرار نخواهد گرفت. نظام‌های حقوقی نیز در رفع مسئولیت کیفری مجرم، از مقایسه مجرم با مجرمان دیگر استفاده نمی‌کنند و مقایسه را رافع مسئولیت کیفری نمی‌دانند.

اما اگر مقایسه تسکین‌دهنده، مقایسه پیامدهای انجام رفتار غیر اخلاقی با انجام ندادن آن باشد، وضعیت متفاوتی به وجود می‌آید. اگر یک رفتار مجرمانه و آسیب‌زا در حق دیگران، بتواند مانع مهمی در مقابل آسیب‌های بزرگ‌تر باشد، وصف غیر اخلاقی یا مجرمانه از رفتار زدوده می‌شود؛ برای نمونه، آشوب که طبیعتاً پیامد اولیه آن، درهم‌ریختگی نظم اجتماعی است، امری غیر اخلاقی است؛ اما کافی است فکر کنیم که آیا ممکن بود بدون آشوب‌های انقلابیون، انقلاب کبیر فرانسه و دموکراسی تحقق یابد؟ اگر انقلابیونی که اهمیت آزادی‌های مدنی را درک کرده بودند، به تلاش برای تحقق آن همت نمی‌کردند، این ترک فعل آن‌ها اخلاقی بود؟^۱

۱. شهود فطری اخلاقی، ترک فعل را نیز موصوف به اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن می‌داند؛ چنان که نظامات حقوقی نیز ترک فعل را همچون فعل، موصوف به مجرمانه بودن و مجرمانه نبودن می‌دانند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۲۶).



بنابراین، مقایسه پیامدهای انجام یک رفتار با پیامدهای انجام ندادن آن، مقایسه درستی است. به ویژه این مسئله درباره دعای طرفینی مانند آشوبگران، دولت‌ها یا جامعه بسیار اهمیت می‌یابد. در این شرایط، مباحثی از رافع بودن دفاع مشروع مطرح است که دو شرط ضرورت و رعایت مرحله‌بندی در آن وجود دارد. این دو شرط در نقد مقایسه تسکین‌دهنده، نافع است.

مقایسه پیامدهای انجام رفتار غیراخلاقی با انجام ندادن آن، مشروط بر آنکه اولاً پیامدهای رفتار غیراخلاقی و مجرمانه در دفاع مشروع، به‌طور قابل‌قبولی، بیش از پیامدهای ترک آن باشد و ثانیاً مرحله‌بندی در دفاع مشروع رعایت شده باشد، مقایسه‌ای عقلانی و مورد قبول نظامات حقوقی است. توضیح آنکه آسیب‌زدن به دیگران، یک رفتار غیراخلاقی و مجرمانه است، اما اگر کسی در مقام دفاع از خود در مقابل قاتلی که با سلاح سرد به او حمله کرده است، به دستان او آسیب بزند و در اثنای این دفاع، دستان مهاجم بشکند، آیا می‌توان رفتار این فرد و مقایسه تسکین‌دهنده او را از سنخ گسست اخلاقی تلقی کرد؟ نظامات حقوقی از آنجا که این فرد در صورت دفاع نکردن مشروع از خود به قتل می‌رسید و نیز از آنجا که در مقابل حمله مهاجم، صرفاً با شکستن دست او مرحله‌بندی را رعایت کرده است، این رفتار را مجرمانه و غیراخلاقی و سزاوار کیفر و مجازات تلقی نمی‌کنند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۸).

بنابراین، مقایسه تسکین‌دهنده، همیشه دلیل تراشی غیراخلاقی و از مصادیق گسست اخلاقی نیست و پیامدهای رفتار با پیامدهای ترک فعل، قابل مقایسه است. طبیعتاً این مقایسه، تسکین‌دهنده فرد در سطح روان‌شناختی نیز است. بنابراین، نگاه صرفاً منفی به این مقایسه، نگاهی دقیق نیست و بندورا نیز خود در مواردی دفاع مشروع را پذیرفته است.

او تعارض بین حرمت خودکشی و حملات انتحاری را پیش می‌کشد و می‌گوید: «اسلام نه خودکشی را مجاز می‌داند و نه ایجاد رعب و وحشت در افراد بی‌گناه را.



روحانیون با استناد به مقتضیات موقعیتی و دلایل فایده‌گرایانه، چنین اعمالی را توجیه می‌کنند. آن‌ها موضوع را بر اساس قدرت ظالمانه دشمنان خود که مردم تحت ستم را به متوسل شدن به روش‌های غیرمتعارف برای محافظت از خود سوق می‌دهد، طرح می‌کنند. آیت‌الله محمدحسین فضل‌الله، روحانی ارشد شیعه وابسته به حزب‌الله، تا زمان مرگش، یکی از مقامات برجسته لبنان در زمینه ارزش‌ها و قوانین اسلامی بود.

وی با بیان اینکه غلبه بر رژیم‌های سرکوبگر به ابزارهای غیرمتعارف دفاع از خود نیاز دارد، گفت: «ملت‌های تحت ستم، فناوری و سلاح‌های مخرب آمریکا و اروپا را ندارند. بنابراین، آن‌ها باید با وسایل مخصوص خودشان مبارزه کنند... ما این را جنگ قانونی مذهبی علیه قدرت‌های امپریالیستی و سلطه‌گر جهان می‌دانیم». این همان توجیه اخلاقی ضروری است که قبلاً ذکر شد. فضل‌الله برای اثبات اخلاقی بودن ابزار انتحاری، استدلال کرد که ابزار غیرمتعارف مرگ در یک بمب‌گذاری انتحاری برای یک هدف اخلاقی با مردن به دست یک سرباز دشمن تفاوتی ندارد؛ «هیچ تفاوتی بین مردن با تفنگ یا منفجر کردن خود وجود ندارد» (Bandura, 2016, p. 330، به نقل از: Kramer, 1990). کرامر به تناقض در منطق اخلاقی اشاره می‌کند. به گفته او «فضل‌الله از یک سو گفت که بمب‌گذاری انتحاری یک وسیله غیرمتعارف ضروری است، اما از سوی دیگر گفت که این فقط یک نوع معمول مرگ در جنگ است. بمب‌گذاری انتحاری نمی‌تواند هم غیرمعمول و هم معمول باشد» (Bandura, 2016, p. 330).

او در این نوع طرح مسئله و نتیجه‌گیری، نخواستگی یا نتوانسته است ابعاد موضوع را متمایز کند. حمله انتحاری یک رفتار غیرمتعارف است که در شرایط دفاعی که چاره‌ای از آن نباشد و کشته شدن یک نفر می‌تواند مانع کشته شدن دهها نفر شود، کاملاً منطقی و ضروری است. این مسئله به هیچ وجه با خودکشی قابل مقایسه نیست. در خودکشی، انسان بی‌گناه، ادامه حیات را از خود سلب می‌کند، بدون اینکه حیات

را برای دیگران به ارمغان بیاورد؛ در حالی که یک مدافع، جان خود را برای حفظ جان‌های محترم دیگر در معرض خطر قرار می‌دهد. حال می‌توان پرسید که «چه تفاوتی میان مجاهد تفنگ‌به‌دست با مدافع انتحاری وجود دارد و چه شباهتی میان دفاع در شکل انتحار با خودکشی‌های بی‌فایده وجود دارد؟»

ج) برچسب خوب زدن یا حسن تعبیر (Euphemistic labeling)

زبان و کلمات، ادراک را ما از حوادث شکل می‌دهد. تعبیرهای زبانی حتی بر دیدگاه افراد دربارهٔ موضوعات نیز تأثیر می‌گذارند. فعالیت یکسانی که با یک برچسب، موردقبول واقع جامعه نمی‌شود ممکن است با عنوان مناسب دیگری، موردقبول افراد و جامعه واقع شود. این برچسب‌ها کمک می‌کنند افراد از انجام رفتار غیراخلاقی ناراحت نشوند و خودتنظیمی به آنان فشار نیاورد. تروریست‌ها به جای بمب‌گذاری از تعبیر «دیپلماسی اجبار» استفاده می‌کنند و بمب‌ها، «بسته‌های نیرو» و مأموریت‌های بمب‌گذاری، «سرویس‌دهی به هدف» نامیده می‌شوند؛ گویی قصد یک فعالیت معمولی را دارند (Ibid, p. 69).

بررسی انتقادی

همانند دلیل تراشی، اگر این حسن تعبیر در نگاه فرد، صرفاً یک پوشش ساختگی و عذری برای فرار از احساس گناه ناشی از رفتار باشد، کمکی به فرد نمی‌کند و این عنوان و عذر بی‌پشتوانه، موردقبول شهودهای فطری اخلاقی نیست، بلکه عامل مهمی در تضعیف شهود اخلاقی محسوب می‌شود؛ زیرا شهود فطری اخلاقی، مؤلفه‌ای نیست که طی عمر ثابت باشد و با رفتار اخلاقی مخالف خود تضعیف خواهد شد؛ هرچند که یک عنوان خوب یا حسن تعبیر به آن داده شده باشد که فرد عمیقاً آن را نپذیرفته باشد (مصلحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۹۱). اما اگر همین برچسب خوب در نگاه فرد، عنوانی واقعی برای رفتار باشد و صادقانه انتخاب شده باشد و پیامدهای





مثبت و منفی رفتار را صادقانه تلقی کرده باشد، شهود فطری اخلاقی این تعبیر خوب را عنوان واقعی رفتار خود می‌داند؛ مثلاً دفاع در مقابل یک مهاجم را (هرچند به وی آسیب زده باشد)، خشنود کننده می‌داند. این سطح از برداشت، بر پدیداره فرد در قبال واقعیت متمرکز است و با پیامدها یا تبعات واقعی رفتار، ربط و نسبت تام و کامل ندارد.

عنوان رفتار، در مجرمانه بودن یا نبودن آن تأثیری بسزا دارد و این مسئله‌ای است که اختلاف نظر در آن گسترده است و معمولاً بین قربانی کننده یا جانی و قربانی یا مجنی علیه مورد اختلاف است. داوری در این زمینه هم نیازمند شناخت مورد به مورد بر اساس نظام‌های حقوقی معتبر است و تشخیص مسئله در هر مورد طبیعتاً در همه نظامات حقوقی با «دادگاه» است. در واقع، این یکی از شئون دادگاه‌هاست که اتفاقی را که در عالم خارج رخ داده است، از حیث موضوعی با منابع قضایی خود اعم از قوانین و عرف قضایی (Common law) تطبیق دهند و درباره عنوان نهایی رویداد تصمیم بگیرند. بنابراین، قضاوت کلی در این زمینه ناصواب است.

۲- حیطه عاملیت

منظور از عاملیت، عامل و مؤثر بودن فرد در انجام یک کار است. وقتی افراد قبول داشته باشند که با اقدامات مخرب خود موجب آسیب رسیدن به دیگران شده‌اند، مهار اخلاقی انجام می‌شود و افراد از رفتار غیر اخلاقی دست می‌کشند. افراد با استفاده از دلیل تراشی حیطه عاملیت، نقش و عامل بودن خود را در انجام رفتار غیر اخلاقی نادیده می‌گیرند. روش‌های از بین بردن مسئولیت یا همان عاملیت، با پنهان کردن یا به حداقل رساندن نقش فرد در ایجاد آسیب، باعث بروز راحت تر رفتار غیر اخلاقی می‌شود (Bandura, 2016, p. 58).

افراد این گونه عاملیت و مسئولیت خود را کم رنگ یا حتی کاملاً بی رنگ می‌کنند و این شامل دو نوع «جاب‌جایی مسئولیت» (Displacement of Responsibility) و «لوث مسئولیت» (Diffusion of Responsibility) است (Ibid, p. 3).

الف) جابه‌جایی مسئولیت

گاهی افراد، مسئولیت خود را نفی می‌کنند و دیگران را مسئول کار خود می‌دانند؛ برای مثال، وقتی از یک نظامی پرسیده می‌شود چرا زنان و کودکان را می‌کشد، او پاسخ می‌دهد که نقشی در این موضوع ندارد و فرماندهش که به او دستور می‌دهد، مسئول است.

پژوهش‌های شناخته‌شده‌ای نشان داده‌اند که اگر افراد بتوانند مسئولیت رفتار غیراخلاقی خود را بر دوش یک مقام یا مسئول بالادستی خود بیندازند، نقش خود را در انجام رفتار غیراخلاقی انکار می‌کنند (Milgram, 1974; Kelman & Hamilton, 1989). طبیعتاً از واکنش‌های خود محکوم‌کننده در امان می‌مانند و احساس گناهی تجربه نخواهند کرد (Bandura, 2016, p.58). در اتفاقات روزمره نیز همین طور است؛ وقتی دانش‌آموزی توسط مدیر یا معلم برای انتظامات انتخاب می‌شود، با دانش‌آموزان دیگر با بی‌رحمی رفتار می‌کند و می‌گوید که بی‌تقصیر بوده و مسئولیت به عهده مدیر مدرسه است؛ در حالی که مدیر از او نخواسته است که با خشونت رفتار کند. میلگرام (1974) شناخته‌شده‌ترین پژوهش را در این زمینه به نام خود ثبت کرده است و نشان داده افراد چگونه در اطاعت از مافوق، از موازین اخلاقی تخطی و دیگران را به شدیدترین وضع قربانی می‌کنند.

بررسی انتقادی

دربارهٔ ربط و نسبت این دلیل‌تراشی با لوث مسئولیت، از آنجا که هر دو بر عاملیت متمرکزند و در این حیطة حساس هستند، از منظر روان‌شناختی به‌طور یک‌جا و در ذیل لوث مسئولیت بحث می‌شود.

طبق مبنای روان‌شناختی روشن است که هر کس مسئول رفتار خویش است و حق ندارد برخلاف دانش و تشخیص خود عمل کند و اگر با قصد و انگیزه ارتکاب





جنایت، موجب صدمه به دیگری شده باشد، مسئول و ضامن جبران خسارت است. در عین حال، از منظر حقوقی موضوع «امر آمر قانونی» مطرح است؛ رفتاری که در حالت عادی جرم به شمار می آید، با امر آمر قانونی، اساساً جرم محسوب نمی شود. یعنی اگر اطاعت از کسی باشد که قانون چنین اجازه‌ای را به او داده است، جرم محسوب نمی شود. در این فرض و بر فرض که امر قانونی دارای صلاحیت‌های کافی باشد، مصلحت اجتماعی بزرگ‌تری ایجاب می کرده است که جنایت اصلاً جنبه غیر اخلاقی نداشته باشد یا تحت الشعاع مصالح بزرگ‌تری قرار گیرد؛ به طور نمونه، اگر مأموری به دستور مافوق قانونی خود، خودروی کسی را به پارکینگ منتقل کند، اساساً تصرف غیر قانونی نکرده است؛ چرا که فرض بر این است که این امر قانونی، مصلحت بزرگ‌تری را بر حسب قانون در نظر گرفته است که می تواند بازگشایی مسیر عبور و مرور شهروندان دیگر باشد.

با این حال، درباره میزان این استثنا و مسئولیت آمر و مأمور در این زمینه، اختلافاتی در میان حقوق دانان وجود دارد (صفری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). در پژوهش میلگرام و در بیشتر مثال‌های بندورا، فرد دستور دهنده، آمر قانونی نیست و فرد مجری نیز نمی توانسته با استناد به امر آمر قانونی رفتار خود را اخلاقی تلقی کند.

البته نکته لطیفی در این زمینه وجود دارد؛ هویت آمر قانونی به نظامات حقوقی و حاکمیتی‌ای که فرد در آن زندگی می کند، وابسته است. با این حال، جنبه‌های روان‌شناختی مسئله، تابع شهود فطری اخلاقی فرد است که ناآموخته در افراد وجود دارد. بنابراین، امر آمر قانونی به شرطی در سطح روان‌شناختی قابل پذیرش است که با سطوح وجدانی سازگار باشد؛ این صرفاً در حالتی است که فرد این دستور را با مصلحت ارجحی که دارد درک کند یا آنکه در سطح روان‌شناختی، این دستور دهنده را دارای چنین حق مشروعی بداند.

بر همین اساس، امر آمر قانونی نمی تواند توجیه کننده رفتارهای غیر اخلاقی در مسائلی مانند بمباران هسته‌ای هیروشیما و ناگاساکی در سال ۱۹۴۵ م (که در لحظه

منجر به قتل ۱۴۵/۰۰۰ نفر شد)، تلقی شود، هر چند به دستور هری ترومن، رئیس جمهور وقت آمریکا انجام شد؛ چون تا زمانی که مباشر جرم، نتواند وجهه اخلاقی بودن برای این دستور دست و پا کند، نمی تواند بر آورد غیر اخلاقی و مجرمانه بودن آن را انکار کند؛ نه ترومن چنین حقی داشت و نه هیچ کس چنین رفتاری را می پذیرد. بنابراین، امر آمر قانونی در صورتی که قانون بر اساس واقعیت و مصلحتی اساسی تر و فطری چنین حقی را داده باشد، معتبر تلقی می شود. اینکه «رابرت ای. لوئیز» و «رابرت اچ. شومارد»، مکانیک پرواز و کمک خلبان هر دو تا آخر عمر از این مسئله رنج می بردند، بر این اساس قابل توجیه است؛ همچنان که پشیمان بودن «پاول تیب» فرمانده خلبان پرواز هیروشیما نیز بر همین اساس قابل تحلیل است.

علاوه بر این، بندورا با اشاره به گروهان گیری های حزب الله لبنان و پاسخ «سیدعباس الموسوی»، در این زمینه می گوید: «جابه جایی مسئولیت همچنین زمانی عمل می کند که گروهان ها با نقض قوانین مذهبی تروریست ها گروهان گرفته شوند. وقتی از سیدعباس الموسوی از اعضای حزب الله پرسیده شد که آیا "مظلومان" مسئول گروهان گیری هستند، او تقصیر را به گردن دشمنان بین المللی انداخت و گفت: "فقط ایالات متحده، فرانسه و اسرائیل مسئول هستند؛ زیرا آن ها با نفرت خود چنین اقداماتی را تحریک می کنند. این نتیجه سیاست آنان در قبال مردم مسلمان و اعمال وحشیانه آنهاست که باید عواقب آن را بپذیرند" (Kramer, 1990; Bandura, 2016, p. 320).

روشن است که تحلیل بندورا، به تحلیل کسی شبیه است که از میانه راه وارد کارزار شده و از جوانب مسئله آگاه نیست؛ طبیعتاً زمانی که یک طرف سلاح های کشتار جمعی داشته باشد و از حمایت نهادهای بین المللی برخوردار باشد و طرف دیگر، مسیرهای محدودتری برای دفاع از خود داشته باشد، ناگزیر از همان مسیرها استفاده خواهد کرد؛ چون اگر از خود دفاع نکند، مرگ و نابودی او حتمی است،





اما در صورتی که رفتاری دفاعی انجام دهد، نه خودش کشته می‌شود و نه موجب کشته شدن دیگران می‌شود. البته تمام این‌ها در شرایط دفاعی است و طبیعتاً آغازگر جنگ باید پاسخگوی پیامدهای آن باشد. اینکه حاکمیت ایالات متحده و رژیم صهیونیستی انتظار داشته باشند، هرگونه رفتار غاصبانه، دشمنی و ظلم آن‌ها علیه مسلمانان، بدون واکنش باشد و این مسئله را با نادیده گرفتن مسئولیت خود توجیه کنند، خود البته مصداق دلیل تراشی انکار^۱ و نادیده گرفتن پیامدهاست که بندورا به مفهوم آن اشاره کرده و البته این مصداق را انکار نموده است.^۲

(ب) لوث مسئولیت

لوث مسئولیت، به دلیل تراشی‌هایی اشاره دارد که فرد به خاطر حضور دیگران و تقسیم شدن مسئولیت بین چند نفر، دیگر خود را مسئول نمی‌داند. این اتفاق در تصمیم‌های گروهی که باعث بروز رفتارهای غیرانسانی می‌شود، رخ می‌دهد. اعضای گروه، سهم مسئولیت خود را در تصمیم‌ها و اقداماتی که به طور جمعی حاصل می‌شود، کاهش می‌دهند تا در واقع، مسئولیتی نداشته باشند؛ وقتی همه مسئول‌اند، هیچ‌کس واقعاً احساس مسئولیت نمی‌کند (Bandura, 2016, p. 62).

این جمله ناپلئون که «جنایات جمعی هیچ‌کسی را مجرم نمی‌کند»، به خوبی مفهوم لوث مسئولیت را بیان می‌کند. اقدام‌های جمعی، مانند اقدامات گروهی، شکل دیگری از دلیل تراشی از طریق لوث مسئولیت است. کسانی که برای اعتراض و اعتصاب تجمع می‌کنند، یک جمع (نه یک گروه) محسوب می‌شوند. این

۱. در حیطه اثرگذاری، در این زمینه توضیح داده خواهد شد.

۲. دقیقاً مانند آتش جنگی است که شعله‌های آن این روزها در اکران پدیدار شده است. آمریکا و بلوک غرب در اکران و در همسایگی روسیه به توسعه پایگاه نظامی پرداخته‌اند و اکنون، پیامد رفتارشان را نادیده می‌گیرند. این شعله‌ها را می‌توان بر اساس گزارش رسانه‌ای، به سردمدار روسیه نسبت داد یا با نگاهی انتقادی و دقیق‌تر، ریشه اصلی را به تعرض نظامی و امنیتی ناتو و بلوک غرب به حریم بلوک شرق منتسب کرد.

افراد مانند اعضای یک گروه دارای انسجام نیستند؛ ولی در یک موضوع خاص با یکدیگر ارتباط دارند. اقدام جمعی، به ویژه اگر با دلیل تراشی‌هایی که در افراد به عقیده تبدیل شده است، همراه شود، به استفاده از رفتارهای مضر مشروعیت می‌بخشد (Bandura, 2016, p. 63). فعالیت‌های جمعی به افزایش تحریک عاطفی افراد حاضر در جمع دامن می‌زند و می‌تواند مهار رفتار افراد را از دست تفکر آن‌ها خارج کند. در مواقعی که برانگیختگی زیادی وجود دارد، افراد مستعدند تا بدون اندیشیدن درباره عواقب رفتار خود، تکانشی عمل کنند.

همچنین، اقدامات جمعی، احساس ناشناس بودن را برای حاضران در جمع فراهم می‌کند (Zimbardo et al, 1971). تا زمانی که فرد شخصاً قابل شناسایی نباشد، برای اینکه دیگران او را نامطلوب ارزیابی کنند، نگرانی کمی دارد و به همین دلیل، رفتار غیراخلاقی را راحت‌تر انجام می‌دهد (Bandura, 2016, p. 62-69)؛ برای مثال، وقتی هنگام اعتراض جمعی به یکی از موضوع‌های اجتماعی، تخریب اموال عمومی، ضرب و شتم مردم و آسیب به خودروها رخ می‌دهد، افراد مسئولیت خود را نادیده می‌گیرند و سهم خودشان را در بروز چنین رفتارهای غیراخلاقی بسیار ناچیز تلقی می‌کنند و با این تلقی، مانع از خودسرزشتی و دیدن بدی خودشان می‌شوند.

رویداد معروفی که این مسئله را نشان داد، استنکاف ساکنان محله‌ای در آمریکا از تلفن کردن به پلیس در پی جنایت علیه یک دختر در میانه یک مجموعه آپارتمانی بود؛ ساکنان، از وقوع جنایت مطلع شدند، اما به این گمان که دیگران تلفن کرده‌اند، از اطلاع‌دادن به پلیس اجتناب کردند. به گزارش پلیس، هیچ‌یک از ساکنان، موضوع را به پلیس گزارش ندادند. این گزارش که در ۱۴ مارس ۱۹۶۴ در نیویورک تایمز (nytimes.com) درج شد، با عنوان لوث مسئولیت (diffusion of responsibility) یا اثر تماشاگر (Bystander Effect) تبیین شد که ممکن است به وقوع رویدادهای غیراخلاقی منجر شود و خود نیز یک رفتار غیراخلاقی است.



بررسی انتقادی

لوث مسئولیت و جابه‌جایی مسئولیت، هر دو در حیطه حساس عاملیت هستند و از آنجا که نسبت تقریباً یکسانی با شهود فطری اخلاقی دارند، با هم به بحث گذاشته خواهند شد. برداشت صحیح از عاملیت انسانی (Human agency) و مسئولیت‌پذیری (Accountability) در قبال رویدادها و وقایع بیرونی و همچنین، حساسیت اخلاقی (Moral sensitivity) و درک موقعیت‌های اخلاقی، پیش‌نیازهایی برای رفتار اخلاقی محسوب می‌شوند.

حساسیت اخلاقی که برای رفتار اخلاقی یک ضرورت است، شامل سه مؤلفه اساسی یعنی اکتشاف اخلاقی (Ethics spotting) (به معنی توان تشخیص اینکه موقعیتی اخلاقی هست یا خیر)، پتانسیل اخلاقی (Moral intensity) (هشیاری در قبال پتانسیل اخلاقی موقعیت اخلاقی) و تعیین ارزش‌ها (Determining values) (توان بازتعریف ارزش‌های اخلاقی مطرح در موقعیت اخلاقی) است (سجادیه، ۱۳۹۴، ص ۹۷). حال اگر فرد در اکتشاف اخلاقی، موقعیت را اساساً اخلاقی ارزیابی نکرده باشد، نمی‌توان از او انتظار داشت که شهودهای فطری اخلاقی فعال داشته باشد؛ همچنان که دانش اخلاقی او نیز فعال نخواهد شد.

«این مؤلفه در اعمال اخلاقی نقشی بی‌نظیر دارد. بسیاری از کنش‌های غیراخلاقی فردی یا اجتماعی در نهادهای نشدن این عامل در افراد و در نتیجه، عدم حساسیت آن‌ها به ابعاد اخلاقی کنش‌هایشان ریشه دارد؛ به‌طور نمونه، دانلود غیرمجاز یک آهنگ از اینترنت بیش از آنکه به تعهد افراد وابسته باشد، به اخلاقی دانستن یا ندانستن آن مربوط است. در واقع، فرد یا جامعه‌ای که این کار را انجام می‌دهد، در بیشتر موارد آن را از اساس، امری غیراخلاقی محسوب نمی‌کند. به سخن دیگر، از نگاه این افراد، دانلود کردن از اینترنت، امری بیرون از حوزه اخلاق است که در مورد آن لازم نیست اخلاقی بودن یا نبودن را کنترل کرد» (همان، ص ۹۸).



هم شهود و هم استدلال‌ورزی اخلاقی، پس از حساسیت اخلاقی و اخلاقی ارزیابی کردن موقعیت، فعال می‌شوند. بنابراین، ربط و نسبت اصلی این دلیل تراشی با شهود فطری اخلاقی، تابع حساسیت اخلاقی است. همچنین، به نظر می‌رسد تابع متغیر تعدیل‌کننده ادراک از عاملیت نیز باشد. گویا اینکه فرد چه میزان خود را عامل و اراده خود را مؤثر بداند، نقش تعیین‌کننده‌ای در اطاعت یا نافرمانی او دارد؛ پژوهش‌ها پیش‌تر مشخص کرده‌اند که فرد هنگام اطاعت کردن از دستورها، مسئولیت‌پذیری و عاملیت کمتری را احساس می‌کند (& Haggard, 2013 Yoshie).

در واقع، اگر فرد احساس عاملیت نکند، یا نسبت به موقعیت مسئولیت‌پذیر نباشد یا موقعیت را اخلاقی ادراک نکند، ممکن است رفتار اخلاقی را ضروری ارزیابی نکند. شهود فطری اخلاقی همچون دانش اخلاقی فرد، در صورتی به کار گرفته می‌شود که فرد اساساً موقعیت را اخلاقی تشخیص بدهد و لزوم رفتار اخلاقی را احساس کند.

۳- حیطه اثرگذاری

در حیطه اثرگذاری، فرد با به کار بردن دلیل تراشی‌های اخلاقی، پیامدهای رفتار نامناسب را نادیده می‌گیرد یا پیامدها را بسیار کوچک می‌شمارد و به این وسیله از ناراحتی و فشار بر خودش بکاهد (Bandura, 2016, p. 64).

انکار، کوچک‌شماری و اشتباه برداشت کردن پیامد:

دلیل تراشی انکار (Ignoring) یا کوچک‌شماری (Minimizing) یا اشتباه برداشت کردن (consequences Misconstruing the) پیامدهای رفتار غیر اخلاقی، در حیطه اثرگذاری دسته‌بندی می‌شوند (Ibid, p.3). روش‌های سلب مهار اخلاقی که در این حیطه به کار می‌روند، با به حداقل رساندن، نادیده گرفتن یا حتی





انکار کردن آثار مضر اعمال شخص، بروز رفتار غیر اخلاقی را آسان می‌کند. حضور در گروه یا در جمع، باعث می‌شود افراد راحت‌تر از دلیل تراشی‌های حیطة اثر گذاری استفاده کنند؛ اما هنگامی که به تنهایی رفتار غیر اخلاقی را انجام داده باشند، نمی‌توانند به راحتی از مسئولیت فرار کنند (Mynatt & Sherman, 1975). به نقل از: (Bandura, 2016, p. 64).

اگر دلیل تراشی کوچک شماری، نتیجه ندهد، افراد برای پذیرفتن اثر رفتار خود، شواهد رفتار آسیب‌زا را بی‌اعتبار معرفی می‌کنند. بدین ترتیب، تا زمانی که نتایج مضر رفتار نادیده گرفته شود یا به حداقل برسد یا مورد مناقشه قرار گیرد، خودسرزنش‌گری فرد فعال نمی‌شود. یک نمونه از انکار اثر گذاری رفتارهای مضر، تحریف‌هایی است که صاحبان صنایع آلاینده درباره گرم شدن زمین ارائه می‌کنند. آن‌ها آلودگی‌های صنایع خود را که موجب گرم شدن زمین شده است، انکار و ادعا می‌کنند گرم شدن زمین دلایل دیگری دارد. آن‌ها اول انکار می‌کنند و وقتی انکار فایده‌ای ندارد، دست به تحریف می‌زنند (Bandura, 2016, p. 64).

شاید در زندگی روزمره نمونه‌های زیادی از این دلیل تراشی را دیده باشیم؛ برای مثال، کسی که با خودروی خود به خودروی دیگری می‌زند، خسارت ناشی از این تصادف را یا انکار می‌کند و یا آن را ناچیز تلقی می‌کند و به همین دلیل، به خودش اجازه می‌دهد بدون کسب رضایت مالک آن خودرو، محل را ترک کند. مثالی دیگر اینکه ممکن است افراد نتایج خصومت‌های بین فردی را کمتر از حد واقعی تخمین بزنند.

ممکن است دانش آموزی در شب امتحان کتاب هم کلاسی خود را بردارد یا در یک دعوا به او آسیب جسمی برساند و سپس، با انکار پیامد این رفتار یا ناچیز شمردن آن، جلوی خودسرزنشی را بگیرد. ممکن است در برابر کم شدن نمره امتحان هم کلاسی‌اش بگوید: «نمره او آن قدر هم بد نشده و تأثیری در معدلش ندارد» یا بعد

از آسیب‌رساندن به او در دعوا بگوید: «چند خراش بیشتر نبود. قطعاً درد زیادی ندارد» و با این جملات، اثر رفتار غیراخلاقی خود را نادیده بگیرد. انکار یا نادیده گرفتن پیامدها، علاوه بر رفتارهای فردی، در رفتارهای گروهی نیز وجود دارد. در این حالت، افراد کارهای ناشایست هم‌گروهی‌های خود را نادیده می‌گیرند؛ برای مثال، ممکن است سازمانی از بودجه‌های عمومی سوءاستفاده کند و شخصی که از این کار اطلاع دارد، به دلیل ترس از تلافی‌جویی یا مجازات، از اطلاع‌دادن آن به مراجع قضایی خودداری کند. اگر کسی با تخلفات سازمانی تطابق و سازگاری پیدا کند، خودارزشمندی او از بین می‌رود. فرد برای جلوگیری از این اتفاق، به دلیل تراشی اخلاقی روی می‌آورد (Bandura, 2016, p. 69).

بررسی انتقادی

دلیل تراشی‌های حیطة اثرگذاری، در واقع در چارچوب نظری اخلاقی سودگرایی (Utilitarian) یا نتیجه‌گرایی (Consequentialism) قابل درک است. در این شرایط، فرد رفتار اخلاقی را در مقایسه با نتیجه‌ای که از آن حاصل شده است، ارزیابی می‌کند. حال اگر نتیجه یا پیامد رفتار غیراخلاقی توسط فرد انکار شود، یا این که پیامدهای منفی کم [تر از پیامدهای مثبت] ارزیابی شود یا اینکه پیامدها اصلاً به اشتباه برداشت شود، طبیعتاً فرد ارزیابی مثبت از خودش را حفظ خواهد کرد.

ربط و نسبت حیطة اثرگذاری با شهود فطری اخلاقی، تابعی از ادراک فرد از علیت است. افرادی که ادراک درستی از علیت در ذهن خود ندارند، طبیعتاً ربط و نسبت رفتارهای خود را با پیامدها به درستی درک نمی‌کنند. در این شرایط، فرد اساساً درگیر شهود فطری اخلاقی خود نمی‌شود.

آنگاه که کوچک‌شماری یا برداشت اشتباه اتفاق می‌افتد، درگیری با شهود فطری اخلاقی به وجود نمی‌آید. مگر آنکه این برداشت‌های اشتباه یا





انکار آمیز، دیدگاه واقعی فرد نباشند و او آن‌ها را برای دفاع از عملکرد خود در مقابل دیگران ارائه دهد. در این صورت، این عذرآوری که در تعارض با بینش شخص است، نمی‌تواند درگیری با شهود فطری اخلاقی را کاهش دهد؛ همان گونه که در قرآن آمده است: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾؛ «آدمی از وضع خود آگاه است، هر چند در ظاهر برای خود عذرهایی بتراشد» (قیامت، ۱۴-۱۵).

درباره ارزیابی حقوقی مسئله، در این عرصه نیز برداشت‌های شخصی کمکی به فرد نمی‌کند و تصمیم‌گیرنده درباره انتساب پیامدهای رفتار به فرد، دادگاه‌ها هستند. دادگاه بر اساس شواهدی که در دست دارد، پیامدها را به فرد، منتسب و او را مجرم تشخیص می‌دهد یا اینکه او را تبرئه می‌کند. اینکه فرد عنصر روانی (Means rea) جرم را هنگام اجرای جرم بروز داده باشد یا خیر، عاملی تعیین‌کننده در انتساب بسیاری از جرم‌ها محسوب می‌شود. قصد عامدانه یا انگیزه مجرمانه در جرم‌بودن رفتار ارتكابی تأثیرگذار است؛ به‌ویژه که تعاریف حقوقی ناظر به پیامدهای مجرمانه رفتار است و عده‌ای قصد سوء را «یقین بر حصول نتیجه مجرمانه» تعریف کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۲).

۴- حیطة قربانی

حیطة قربانی به دلیل تراشی‌هایی اشاره دارد که به شخص قربانی مرتبط باشد. افراد، شخص قربانی را مقصر تلقی می‌کنند، نه خودشان را! با این کار، همه تقصیر را بر دوش قربانی انداخته، خودشان را پاک و مقدس فرض می‌کنند (Bandura, 2016, p. 84).

دو گونه دلیل تراشی با نام‌های «انسانیت‌زدایی» (Dehumanization) و «انتساب سرزنش» (Attribution of Blame) در این حیطة وجود دارد.

انسانیت‌زدایی

انسانیت‌زدایی یعنی فرد بعضی را پلید، غیرانسان، ناشایست و سزاوار بدرفتاری بداند (Ibid). در این دلیل تراشی، فرد به قربانی صفت‌های ناشایست نسبت می‌دهد و با این کار توجیه می‌کند که رفتارش غیراخلاقی نبوده؛ زیرا آن شخص مستحق چنین رفتار بدی بوده است؛ برای مثال، کسی که به مردم آزاری و تخریب اموال دیگران اقدام می‌کند، برای توجیه کار خود می‌گوید: «مردم همه شیطان‌صفت هستند و بویی از انسانیت نبرده‌اند. آن‌ها مثل حشره‌های موذی هستند که باید برای زندگی بهتر حذفشان کرد». وقتی فرد چنین استدلالی دارد، به خود اجازه می‌دهد با دیگران هر طور که خواست رفتار کند.

مثال دیگر این موضوع، برده‌داری‌ها و استعمارهایی بوده است که برخی دولت‌های اروپایی انجام داده‌اند و اکنون نیز به نوعی ادامه دارد. یکی از استدلال‌های آن‌ها این است که مردم رنگین‌پوست انسان‌هایی کم‌ارزش و پست هستند و بهره‌مندی آن‌ها از انسانیت، ناچیز است (Ibid).

این چیزی است که متأسفانه بعضی از رنگین‌پوست‌ها خودشان هم آن را تشدید می‌کنند؛ برای نمونه، در حالی که سفیدپوست‌ها از نژاد خود احساس عزت‌نفس دارند، رنگین‌پوست‌ها عمدتاً از دوران نوجوانی و پس از آن، عزت‌نفس خود را با انجام‌دادن فعالیت‌های اجتماعی جبران می‌کنند (برک، ۲۰۰۷، ج ۲)؛ به این معنا که خودشان هم رنگین‌پوست بودن را به منزلهٔ یک نقیصه پذیرفته و درصدد جبران آن هستند.

قدرت خودسانسوری اخلاقی و نادیده‌گرفتن آسیب‌هایی که مجرم به دیگران وارد می‌کند، به دیدگاه او دربارهٔ دیگران بستگی دارد. البته این مجرم، حتماً تروریست نیست؛ بلکه بسیاری از افراد معمولی هم از انسانیت‌زدایی استفاده می‌کنند.





درک کردن انسان‌های دیگر به‌عنوان افرادی با احساسات و نیازهایی مشابه نیازهای خود، هم‌دلی و دلسوزی را از طریق احساس مشترک انسانیت برمی‌انگیزد (Bandura, 1992) و احساس مشترک انسانی، سوءاستفاده از افراد دیگر را دشوار می‌کند. اگر کسی بخواهد به انسان‌های دیگر آسیب برساند، این کار حتماً برای او پریشانی و خودسرزنش‌گری به همراه خواهد داشت؛ اما اگر او نشان دهد که قربانی، فردی بی‌ارزش بوده و او را انسانیت‌زدایی کند، می‌تواند بدون احساس گناه، به او آسیب برساند (Bandura, 2016, p. 84).

بررسی انتقادی

اینکه فرد دیگران را بدون هیچ دلیل موجهی، انسان‌های پلید یا شایسته آسیب تلقی کند، ناشی از باورها و دیدگاه‌های او درباره انسانیت و ملاک آن است. ممکن است دیگران در نظر فرد، به دلیل باورهای غلطی که دارد، انسان یا انسان شایسته احترام محسوب نشوند. این شرایط برای فرد اصلاً شرایط اخلاقی تلقی نمی‌شود و طبیعتاً شهودهای فطری اخلاقی نیز فعال نمی‌شوند. هرچند ارزش ذاتی انسان ممکن است در درستی چنین مطلبی تردید کند، ولی در سطح روان‌شناختی این باورها -چه درست و چه نادرست - تأثیر می‌گذارد.

انتساب سرزنش:

به زبان ساده، منظور از انتساب سرزنش، انداختن تقصیر بر گردن دیگری است. در این دلیل تراشی، فرد بدرفتار به جای اینکه خود را مقصر ببیند، فرد قربانی را مقصر می‌داند و نشان می‌دهد که رفتار او در جواب بدرفتاری او بوده و خودش تقصیری نداشته است (Bandura, 2016, p. 89)؛ برای مثال، در یک دعوا، کسی که فرد مقابل را به شدت ضرب و شتم کرده است، برای اخلاقی نشان دادن رفتار خود می‌گوید: «ابتدا او شروع کرد به دادزدن. اگر او دعوا را شروع نمی‌کرد، من مجبور

به زدنش نمی‌شدم. من فقط پاسخ رفتار بد او را دادم و این در دسری بود که خودش درست کرد». البته این شخص به این نکته اشاره نمی‌کند که او می‌توانسته باعث ادامه یافتن دعوا نشود یا حداقل او را با نهایت قدرت کتک نزنند.

سرزنش قربانی، ابزاری است که موجب بی‌تقصیر شدن فرد در انجام رفتار غیراخلاقی می‌شود. انتساب سرزنش، حتی می‌تواند مرتکب را به یک قربانی تبدیل کند تا تصور شود او بی‌عیب است و با تحریکات اجباری، اقدامات آسیب‌زا را انجام داده است. انتساب سرزنش، نه تنها اقدامات آسیب‌زای شخص را توجیه می‌کند، بلکه حتی به او حق تلافی‌جویی می‌دهد (Ibid, p. 90).

بررسی انتقادی

بررسی انتقادی در زمینه انتساب سرزنش کاملاً مبتنی بر همان تحلیلی است که در حیطه رفتاری بیان شد. بنابراین، از تکرار آن در این بخش صرف‌نظر می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نتیجه‌گیری

نتایجی که از این مقایسه حاصل شد، در ادامه آمده است:

اولاً رفتارهایی که بندورا به منزله رفتار غیراخلاقی توصیف کرده است و دلیل تراشی‌های او، همیشه رفتار غیراخلاقی و دلیل تراشی نیستند؛ بلکه در بسیاری از موارد، توجیه و توصیف فرد، کاملاً منطقی و عقلایی و مطابق با موازین حقوقی و اخلاقی است. مواردی از دفاع مشروع یا اصلاح طلبی اجتماعی که ممکن است آسیب‌هایی در برداشته باشند، در همه حالات الزاماً غیراخلاقی محسوب نمی‌شوند؛ به همین دلیل، در دادگاه‌ها محکوم نیست و شهود فطری اخلاقی نیز در قبال آن احساس گناه نمی‌کند.

ثانیاً بعضی از رفتارهایی که بندورا توصیف کرده است و دلیل تراشی‌هایی که به‌عنوان تبیینی برای کاهش احساس گناه ارائه داده، از آنجا که فرد را درگیر موقعیت غیراخلاقی نکرده‌اند، اساساً رفتار غیراخلاقی تلقی نمی‌شوند که این دلیل تراشی‌ها بخواهد کاهشی برای احساس گناه باشند؛ بلکه دقیقاً برعکس، فرد در مقام انجام رفتار اخلاقی به قربانی کردن دیگری دست می‌زند. مثلاً کسی که حملات داعش را حملاتی ناجوانمردانه تلقی می‌کند و مهاجمان داعشی را مستحق مجازات می‌داند، طبیعتاً از کشتن آن‌ها و آسیب‌زدن به آن‌ها در میدان نبرد، احساس خشنودی می‌کند و این موقعیت برای او موقعیت اخلاقی است، نه اینکه رفتاری غیراخلاقی باشد که فرد برای کاهش احساس گناه خود، به دلیل تراشی متوسل شده باشد. بنابراین، تعدیل‌کننده‌هایی همچون نظام باورهای فردی در این مسئله دخالت تام دارند.

ثالثاً بعضی از موقعیت‌هایی که بندورا توصیف کرده است، به دلیل اینکه فرد درباره آن‌ها حساسیت اخلاقی ندارد، اصلاً در نظر او موقعیت اخلاقی یا غیراخلاقی محسوب نمی‌شوند و نمی‌توان فرد را به خاطر انجام رفتار غیراخلاقی متهم کرد؛ بنابراین، شهودهای وی نیز درگیر نخواهد شد.



رابعاً اخلاقی بودن یا نبودن یک رفتار، امر مطلق نیست که بتوان رفتار ثابتی را در هر وضعیتی غیر اخلاقی تلقی کرد و درباره فرد مرتکب به قضاوت پرداخت؛ مثلاً آسیب زدن به دیگری عموماً رفتار غیر اخلاقی است، ولی همین رفتار در موقعیت دفاعی که چاره‌ای از آن نباشد، الزاماً غیر اخلاقی نیست. تصمیم‌گیری حقوقی و قضایی در زمینه اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن یک رفتار، در نظام‌های حقوقی مختلف دنیا بر عهده دادگاه‌هاست و روان‌شناس نمی‌تواند به‌جای دادگاه به قضاوت دیگران بپردازد. به همین ترتیب، احساس گناه و فعال‌شدن شهودهای فطری اخلاقی نیز تابعی از موقعیت و واقعیات آن است.

خامساً جهت‌گیری‌های سیاسی بندورا در نوع قضاوت او کاملاً اثرگذار بوده و در مصادیقی که بیان کرده است از دخیل کردن دیدگاه سیاسی متبوع خود دریغ نکرده است؛ از جمله اینکه او در این زمینه مثال‌های متعددی برای تروریست نشان‌دادن حزب‌الله لبنان به کار برده است که هیچ‌یک نگاه جامعی را به مسائل منطقه‌ای که شامل تاریخ و جغرافیای مسئله، به‌طور کامل و در کنار هم باشد، نمودار نمی‌کند؛ به‌طوری که از بیان فلسفه شکل‌گیری حزب‌الله لبنان که مقابله با تعرض و تجاوز رژیم اشغالگر قدس بوده، صرف‌نظر کرده و پیامدهای این تعرض را انکار کرده است، اما دفاع‌های مشروع حزب‌الله لبنان را جنگ ابتدایی بازنمایی می‌کند. این همان سازکار انکار است که پیش از این درباره مفهوم آن سخن گفته است.





کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۹)، حقوق جزای عمومی، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۳. بارون، رابرت، دان بیرن و نایلا برنسکامب (۲۰۱۳)، روان شناسی اجتماعی، ترجمه یوسف کریمی، تهران: روان.
۴. برک، لورا (۲۰۰۷)، روان شناسی رشد (از نوجوانی تا پایان زندگی)، ج ۲، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: ارسباران.
۵. سجادیه، نرگس (۱۳۹۴)، «نقد و بررسی رویکرد سواد اخلاقی از منظر عاملیت انسانی»، پژوهشنامه مبانی تعلیم و تربیت، سال ۵، ش ۲، ص ۸۸-۱۰۹.
۶. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۳)، اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما، ترجمه مهدی زندیه، قم: دار الصدور.
۷. صفری کاکرودی، عابدین (۱۳۸۷)، «مسئولیت مأمور در اجرای امر آمر قانونی»، فصلنامه دانش انتظامی، دوره ۹، ش ۴، ص ۱۰۸-۱۳۳.
۸. کی پر، جردن و ریچارد شسیس (۲۰۱۴)، «شهودهای اخلاقی و نظام دینی تبیینی بر اساس سازگاری تکاملی» ترجمه علی مهجور، هفت آسمان، دوره ۱۸، ش ۶۸-۶۹، ص ۱۶۰-۲۰۰.
۹. گارو، رنه (۱۳۹۹)، مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا، ج ۲، ترجمه سید ضیاءالدین نقابت، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.
۱۰. مصلحی، حامد و سید محمد مهدی روحانی (۱۳۹۸)، درآمدی بر روان شناسی آرمان آزاد، تهران: سدید.
۱۱. مصلحی، حامد، الهه حجازی، نرگس سادات سجادیه و زهرا نقش (۱۴۰۰)، طراحی بسته آموزشی اخلاق مبتنی بر شهود اخلاقی با ملاحظات گسست اخلاقی و اعتباریابی آن در دانش آموزان متوسطه دوم، رساله دکتری روان شناسی تربیتی، دانشگاه تهران.

12. Bandura, A. (1973). *Aggression: A social learning analysis*. prentice-hall.
13. Bandura, A. (1992). *Exercise of personal agency through the self-efficacy mechanism*. *Self-efficacy: Thought control of action*, 1, 3-37.
14. Bandura, A. (2016), *Moral disengagement: How people do harm and live with themselves*, Worth publishers.
15. <https://www.nytimes.com/1964/03/27/archives/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police-apaty-at-stabbing-of.html>
16. Kelman, H. C., & Hamilton, V. L. (1989), *Crimes of obedience: Toward a social psychology of authority and responsibility*, New Haven, CT: Yale University Press
17. Kramer, M. (1990), The moral logic of Hizballah. In W. Reich (Ed.), *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind* (pp. 131–157). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
18. Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. New York: Harper & Row.
19. Mynatt, C., & Sherman, S. J. (1975), “Responsibility attribution in groups and individuals: A direct test of the diffusion of responsibility hypothesis”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 32(6), p. 1111.
20. Yoshie, M., & Haggard, P. (2013), “Negative emotional outcomes attenuate sense of agency over voluntary actions”, *Current Biology*, 23(20), p. 2028-2032.
21. Zimbardo, P. G., Haney, C., Banks, W. C., & Jaffe, D. (1971), *The Stanford prison experiment*. Zimbardo, Incorporated.



References

1. *The Holy Quran*.
2. Ardabili, Mohammad Ali (2016), *General Criminal Law*, Tehran: Mizan Legal Foundation.
3. Bandura, A. (1973), *Aggression: A social learning analysis*, prentice-hall.
4. Bandura, A. (1992), *Exercise of personal agency through the self-efficacy mechanism*, Self-efficacy: Thought control of action, 1, 3-37.
5. Bandura, A. (2016), *Moral disengagement: How people do harm and live with themselves*, Worth publishers.
6. Baron, Robert, Dan Byrne and Naila Branscomb (2013), *Social Psychology*, translated by Yousef Karimi, Tehran: Ravan.
7. Burke, Laura (2007), *Developmental Psychology* (from adolescence to the end of life), Volume 2, translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Arasbaran.
8. Garou, René (2016), *Theoretical and Practical Studies in Criminal Law*, Volume 2, translated by Seyed Zia-ud-Din Niqabat, Tehran: Majd Cultural-Scientific Association
9. <https://www.nytimes.com/1964/03/27/archives/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police-apathy-at-stabbing-of.html>
10. Kelman, H. C., & Hamilton, V. L. (1989), *Crimes of obedience: Toward a social psychology of authority and responsibility*, New Haven, CT: Yale University Press
11. Kramer, M. (1990), The moral logic of Hizballah. In W. Reich (Ed.), *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind* (pp. 131–157). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
12. Kuper, Jordan and Richard Soussis (2014), “Ethical Intuitions and Explanatory Religious System Based on Evolutionary Compatibility”, translated by Ali Mahjoor, *Haft Aseman*, Vol. 18, No. 68-69, p. 160-200.
13. Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. New York: Harper & Row.
14. Moslehi, Hamed and Rouhani, Seyed Mohammad Mehdi (2009), *An Introduction to the Psychology of Arman Azad*, Tehran: Sadid.
15. Moslehi, Hamed; Hejazi, Goddess; Sajjadih, Narges Sadat and Naghsh, Zahra (1400), *Designing an ethics package based on moral intuition with considerations of moral rupture and its validation in secondary school students*, PhD thesis in Educational Psychology, University of Tehran.
16. Mynatt, C., & Sherman, S. J. (1975), “Responsibility attribution in groups and individuals: A direct test of the diffusion of responsibility hypothesis”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 32(6), p. 1111.
17. Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (2014), *Islam is the Leader of Life, School of Islam, Our Mission*, translated by Mehdi Zandieh, Qom: Dar Al-Sadr Publications.
18. Safari Kakroudi, Abedin (2008), “Responsibility of the officer in the execution of the legal order”, *Quarterly Journal of Disciplinary Knowledge*, Vol. 9, No. 4, p. 108-133.
19. Sajjadih, Narges (2015), “Critique and review of the approach to moral literacy from the perspective of human agency”, *Journal of Fundamentals of Education*, Vol. 5, No. 2, p. 88-109.
20. Yoshie, M., & Haggard, P. (2013), “Negative emotional outcomes attenuate sense of agency over voluntary actions”, *Current Biology*, 23(20), p. 2028-2032.
21. Zimbardo, P. G., Haney, C., Banks, W. C., & Jaffe, D. (1971), *The Stanford prison experiment*. Zimbardo, Incorporated.