

امنیت از دیدگاه ابن خلدون

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۵

نجف لک‌زایی*

حسین میر چراغ‌خانی**

چکیده

از جمله دانش‌های کاربردی با قابلیت نتایج محسوس برای جامعه بشری، مطالعات امنیتی است. این مطالعات آنگاه که با تجربه‌های امنیتی تاریخی عجین شود، جامعه را از آزمون‌های مجدد امنیتی حفظ می‌کند. ابن خلدون از جمله اندیشمندانی است که در آثار خود مباحث امنیتی را جمع و پیرامون تجربه‌های امنیتی تاریخ اظهار نظر کرده است. این مقاله با هدف فهم گفتمان امنیتی ابن خلدون انجام شده است، که تا کنون پیرامون آن پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. با توجه به مبانی نظری ابن خلدون در موضوع تاریخ و امنیت، گفتمان امنیتی وی در چارچوب مفهومی با هفت مؤلفه کلیدی مفهوم امنیت، ابعاد امنیت، سطح امنیت، دوست و دشمن، روش‌های تحصیل امنیت و راه‌کارهای استراتژیکی امنیت بررسی شده است. مهم‌ترین یافته این پژوهش، مشابهت گفتمان امنیتی ابن خلدون با نحله‌های مکاتب رئالیستی و همانندی آن با گفتمان‌های امنیتی حاکم بر جهان اسلام در عصر حاضر و عدم کارآمدی لازم گفتمان امنیتی وی در تأمین امنیت پایدار جهان اسلام است.

واژگان کلیدی: امنیت، ابن خلدون، تاریخ، عصبیت، عمران، جهان اسلام.

nlakzaee@gmail.com

* استاد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) و پژوهشگر سیاسی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع).

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال بیست و یکم • شماره دوم • تابستان ۱۳۹۷ • شماره مسلسل ۸۰

مقدمه

تلاش انسان‌ها برای بقاء، چیزی است که در ادبیات امروز عموماً از آن به امنیت تعبیر می‌شود. حفظ بقاء، وجه مشترک فهم انسان از مفهوم امنیت است که نوع بشر همواره برای تحقق آن تلاش کرده است. علاوه بر این، وجوه متفاوتی از امنیت وجود دارد که متناسب با نوع چالش‌ها، آسیب‌ها و تهدیدها جامعه بشری قابل تفکیک است. اینکه دلیل تفاوت نوع نگاه انسان‌ها به مفهوم امنیت چیست و چگونه می‌توان امنیت را از دید انسان‌های مختلف تعریف کرد، مسئله‌ای است که فهم آن در گرو شناخت چالش‌ها، آسیب‌ها و تهدیدهایی است که انسان‌ها نسبت به خود احساس می‌کنند. برای نمونه، یک سیاستمدار و صاحب قدرت تصور از مفهوم امنیت، حفظ سلطنت و ارکان قدرت است. فهم یک عارف از مفهوم امنیت، در امان ماندن از چالش‌ها و آسیب‌هایی است که وی را در مسیر سیر سلوک الی‌الله تهدید می‌کنند. این نوع تصورات با توجه به شرایط هر فردی قابل تفکیک است. حتی امنیت در تصور یک کودک نیز دارای مفهوم است؛ به این معنا که یک کودک وجود ناجیان خود یعنی پدر و مادر را به مثابه امنیت می‌پندارد.

بنابراین، وجوه متفاوت در برداشت از مفهوم امنیت حاصل اولویت‌ها و رویکردهای متفاوت انسان به این مفهوم است. در تفکیک و تقسیم‌بندی علوم نیز رویکردها به مفهوم امنیت متفاوت است؛ یعنی مفهوم امنیت از دیدگاه یک فیلسوف با مفهوم امنیت از دیدگاه یک فقیه یا یک متکلم می‌تواند متفاوت باشد، چیزی که می‌توان آن را گونه‌پژوهی امنیت در علوم مختلف نام نهاد (لکزایی، ۱۳۹۴: ۱۹). نکته‌ای دیگری که در فهم امنیت باید مورد توجه قرار گیرد، موضوع «تجربه» است؛ به این معنا که انسان‌ها در طول تاریخ با انباشت و انتقال تجربه، تصور و تعریفی که خود از امنیت داشته‌اند را به نسل‌های بعدی انتقال داده‌اند. بنابراین، تجربه‌های تاریخی در نگرش انسان به مفهوم امنیت نقش دارند. از این رو، توجه به تجربه‌های تاریخی و چگونگی تعریف مفهوم امنیت از دیدگاه اندیشمندانی که نگاه تحلیلی به تاریخ داشته‌اند، عمیق‌تر و متفاوت‌تر از انسان‌هایی است که تنها امنیت را به مقتضای زمان خود تعریف می‌کنند.

توجه به امنیت در بستر تاریخ می‌تواند به امنیت جامعه امروز کمک کند؛ همان‌گونه که امیرالمومنین (ع) در خطبه قاصعه می‌فرماید به احوال نیک و بد انسان‌ها در طول تاریخ توجه کنید: فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ (پس به یاد آرید، احوال نیک و بد آنان را) و با وجود تجربه‌های تاریخی، نباید مانند آنها متضرر شوید: وَ اخْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ (و حذر کنید از اینکه مانند آنان باشید). امام به این نکته اشاره می‌کنند که با تأمل در تاریخ، بیندیشید که امت‌های گذشته چه مسیرهای را طی کرده‌اند تا به سعادت رسیده‌اند، پس شما هم همان کار را انجام دهید و بیندیشند که چه کارهای انجام داده‌اند که دچار خسران شده‌اند و شما از آنها دوری کنید.

چون در تفاوت حالات‌شان اندیشیدید، روشی را برگزینید که به سبب آن مقام‌شان ارجمندی یافت و دشمنان‌شان از سرشان رانده شد و عافیت بر سرشان سایه گسترد و نعمت مطیع و منقادشان شد. و به برکت آن کرامت، رشته اتحاد در میان‌شان استوار گردید و از تفرقه اجتناب کردند و الفت و مهربانی را شعار خود ساختند و یکدیگر را بر آن تحریض نمودند و سفارش کردند و از هر کاری که پشتیبان را می‌شکست و بنیان قدرت‌شان را سست می‌نمود، چون رخنه‌کردن کینه‌ها در دل‌ها و افروخته‌شدن آتش عداوت‌ها در سینه‌ها و از یکدیگر روی گردانیدن و از یاری هم دست کشیدن، دوری نمودند. پس در احوال مؤمنانی که پیش از شما می‌زیستند، تأمل کنید.^۱

بر این اساس، در این مقاله مفهوم امنیت از دیدگاه ابوزید عبدالرحمن بن محمد بن خلدون حَضْرَمِي (۸۰۸-۷۳۲ هـ ق) معروف به ابن‌خلدون تاریخ‌نگار و جامعه‌شناس مسلمان بررسی گردیده است. نکته‌ای که در استفاده از پژوهش‌های تاریخی باید به آن توجه شود، این است که تاریخ‌پژوهان هر اتفاق روزمره‌ای را در آثار خود منعکس نمی‌کنند، بلکه تحولات را ثبت می‌کنند که یا از دیدگاه ثبت‌کننده دارای اهمیت است و یا اینکه در برهه‌ای از تاریخ مسئله مذکور اهمیت پیدا کرده است (لکزایی، ۱۳۹۰: ۷). بنابراین، مسائلی که ابن‌خلدون در باب

۱. فَإِذَا تَفَكَّرْتُمْ فِي تَفَاوُتِ حَالِهِمْ فَالزَّمُوا كُلَّ أَمْرٍ لَزِمَتِ الْعِزَّةُ بِهِ حَالَهُمْ، وَ زَاخَتِ الْأَعْدَاءُ لَهُ عُنُوبُهُمْ، وَ مَدَّتِ الْعَافِيَةُ بِهِ عَلَيْهِمْ وَ أَنْقَادَتِ النِّعْمَةُ لَهُ مَعَهُمْ، وَ وَصَلَتِ الْكِرَامَةُ عَلَيْهِ حَبْلُهُمْ، مِنَ الْإِحْتِنَابِ لِلْفِرْقَةِ، وَ اللَّزُومِ لِلْأَلْفَةِ، وَ التَّخَاضِ عَلَيْهِمَا وَ التَّوَاصِي بِهَا، وَ اجْتِنِبُوا كُلَّ أَمْرٍ كَسَرَ فِقْرَتَهُمْ، وَ أَوْهَنَ مَنَّتَهُمْ مِنْ تَضَاعُنِ الْقُلُوبِ، وَ تَشَاخُرِ الصُّدُورِ، وَ تَدَابُرِ النُّفُوسِ، وَ تَخَاذُلِ الْأَيْدِي. وَ تَدَبَّرُوا أَحْوَالَ الْمَاضِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَكُمْ (نهج البلاغه، خطبه قاصعه).

امنیت به آنها پرداخته، برگ‌های برجسته تاریخی است که برای اجتماع امروز قابل استفاده است.

با وجود تحقیقات گسترده پیرامون اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و تاریخی ابن‌خلدون، اثری که تا کنون امنیت را از دیدگاه وی تحقیق کرده باشد، یافت نشد. بر این اساس، این مقاله که با هدف کشف گفتمان امنیتی ابن‌خلدون نگارش شده، پژوهش جدید و قابل استفاده‌ای در مباحث نظری امنیت است.

الف. مبانی نظری و چارچوب اندیشه ابن‌خلدون

استفاده از رویکردهای تاریخ‌گرایانه، یکی از روش‌های مورد توجه اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی است (حقیقت، ۱۳۹۴: ۳۳۲). در بحث مبانی نظری و منظومه فکری ابن‌خلدون و یا هر اندیشمند تاریخ‌محوری، آنچه که به عنوان مبنا باید مورد توجه قرار گیرد و به عبارتی پایه و اساس تفکر تاریخ‌محور تلقی می‌شود، موضوع «فلسفه تاریخ» است. تحلیل‌های تاریخی افراد ارتباط مستقیمی با نوع نگاه آنان به تاریخ دارد. نظام تجزیه و تحلیل اعم از انتخاب داده، روش تحلیل داده و تنظیم خروجی داده از سوی اندیشمندان تاریخ‌محور تحت تأثیر رویکرد آنان به فلسفه تاریخ قرار دارد. فلسفه تاریخ تنها به معنای نقل وقایع گذشته (تاریخ نقلی) یا تحلیل پدیده‌های تاریخی (تاریخ علمی) نیست. فلسفه تاریخ عبارت است از چستی قانون‌های حاکم بر تحول و تکامل جوامع گذشته (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۰۵) که در آن از موضوعاتی چون تحول و تکامل تاریخی موجودات، انسان و جامعه به همراه علیت حرکت تاریخ و محرک تاریخ و همچنین هدف و غایت تاریخ بحث می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۲-۳۲).

در حالی که بخشی از علم تاریخ به تاریخ نظری به عنوان حوادث و شرایط گذشته یعنی تاریخ به عنوان «محتوا» می‌پردازد، بخش دیگر با نگاه فلسفی پدیده‌های تاریخی را بررسی می‌کند (لمون، ۱۳۹۴: ۲۴۸-۲۴۷). بنابراین، چستی فلسفه تاریخ و به طور خاص چستی عامل حرکت تاریخ از دیدگاه اندیشمندان، نقش قابل توجهی در چگونگی تحلیل مسائل و پدیده‌های تاریخی دارد. این نقش در نوع نگاه اندیشمندان اعم از مسلمان و غیر مسلمان قابل

مشاهده است. در بین اندیشمندان غربی افرادی مانند هگل^۱، توماس کارلایل^۲، کارل مارکس^۳، اسوالد اسپینگر^۴ و آرنولد توینبی^۵ با نوع نگاهی که به فلسفه تاریخ داشته‌اند، تحلیل‌های خود پیرامون مسائل اجتماعی بشر را ارائه کرده‌اند. برای نمونه، هگل با محوریت دادن به ایده یا اندیشه در جهان، روح و ایده را جوهر تاریخ می‌پندارد. از دیدگاه هگل، تاریخ جهان تجلی اندیشه مطلق است؛ به این شکل که تاریخ در قلمرو روح پیش می‌رود. اصطلاح جهان هم متضمن ماهیت فیزیکی و هم روحی است: «ولی روح و سیر تکامل آن، همان جوهر تاریخ است. طبیعت را باید نه به مثابه دستگاهی معقولانه در خود، در قلمرو خاص خود آن، بلکه فقط در رابطه‌اش با روح مورد تأمل قرار دهیم» (هگل، ۱۳۹۲: ۳۳).

هگل با جامع‌الاطراف گرفتن روح، هر آنچه را که در طول تاریخ به وسیله آدمی به وجود آمده است را در قلمرو روح می‌بیند: «قلمرو روح عبارت است از آنچه به وسیله آدمی به وجود می‌آید... قلمرو روح جامع‌الاطراف است؛ شامل همه چیزی که تا کنون مورد علاقه آدمی بوده یا همواره مورد پسند بوده است، می‌شود» (هگل، ۱۳۹۲: ۳۳). از دیدگاه هگل، نخستین نگرش به تاریخ، ما را متقاعد می‌کند که اعمال آدمیان از نیازها، علایق، خصایص و بینش روحی‌شان نشأت می‌گیرد (هگل، ۱۳۹۲: ۳۹). توماس کارلایل اندیشمند دیگری است که به طور خاص نواغ و قهرمانان را عامل حرکت تاریخ می‌داند و بر این باور است که ترقی و پیشرفت تمدن‌های بشری نتیجه افکار و اندیشه‌های مترقی نواغ است. وی با توجه به پیامبر اسلام (ص) و نقش او در تحول تاریخ، به دنبال اثبات فرضیه خود برآمده است (کارلایل توماس، قهرمان یا زندگانی محمد(ص)) در نمونه دیگر می‌توان به دیدگاه مشهور کارل مارکس توجه کرد که مسائل اقتصادی و ابزار تولید را عامل حرکت تاریخ می‌داند.

در بین اندیشمندان مسلمان نیز دیدگاه‌های متفاوتی در باره فلسفه تاریخ و به طور خاص عامل حرکت تاریخ وجود دارد. برای نمونه، علامه طباطبائی فطرت انسانی را عامل حرکت تاریخی می‌داند و بر این باور است که اگر تحولات جامعه بشری مطابق با فطرت پیش رود،

-
1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
 2. Thomas Carlyle
 3. Karl Marx
 4. Oswald Spengler
 5. Arnold Toynbee

تاریخ به سوی سعادت در حرکت است. از دیدگاه وی، فطرت به وسیله دین، حرکت تاریخ به سوی سعادت را برعهده دارد. البته ایشان به نقش زمان و مکان نیز توجه دارند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۶: ۲۶۶). شهید مطهری مانند علامه، فطرت را عامل حرکت تاریخی می‌داند؛ به شرط اینکه به تمام خصوصیاتش توجه شود. ایشان فطرت اولیه انسان را همواره حق‌جو می‌داند، اما تجربه‌های که انسان بدست می‌آورد و همچنین قدرت عقل و ابتکار انسان نیز در این حرکت تأثیرگذارند و می‌توانند مسیر حرکت را تغییر دهند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰). شهید صدر با تفکیک بین محتوای درون و برون انسان یا جهاد اکبر و جهاد اصغر، بر این باور است که تحولات تاریخی حاصل تحولات درونی و بیرونی انسان‌ها است (صدر، ۱۳۸۱).

علامه جعفری نیز خدا، انسان و منافع انسان را عامل حرکت تاریخ می‌داند (حسین‌زاده، ۱۳۸۹؛ ۲۷۲-۲۷۰). آیت الله سبحانی نیازهای مادی و معنوی را عامل حرکت تاریخ می‌داند. از نظر وی، مجموع عوامل دست به دست هم می‌دهند و تاریخ را به پیش می‌برند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۵: ۸۵). واقعیت این است که تحلیل‌های اندیشمندان مذکور اعم از مسلمان و غیر مسلمان پیرامون تاریخ، تحت تأثیر نگاه آنان به فلسفه تاریخ است. ابن‌خلدون که خود از پایه‌گذاران علم فلسفه تاریخ است نیز از این قاعده مستثنی نیست و نگاهش به تاریخ تحت تأثیر فهم او از فلسفه تاریخ است. مفاهیمی مانند طبیعت، علت، غایت، مصلحت و برهان که ابن‌خلدون بکار برده است و در سرتاسر آثارش از آنها بهره برده، مفاهیمی است که از الهیات، سیاست، منطق و فلسفه سرچشمه گرفته و این به معنای آن است که ابن‌خلدون در چارچوب مکتبی فلسفی به تاریخ می‌نگرد (مهدی، ۱۳۹۰: ۱۵۹) که در واقع همان فلسفه تاریخ ابن‌خلدون است. هدف این مقاله، تشریح فلسفه تاریخ ابن‌خلدون نیست. هدف از طرح این بحث، نشان‌دادن ارتباط فلسفه تاریخ ابن‌خلدون و تأثیر آن بر تعریف و مؤلفه‌های امنیت از دیدگاه اوست.

این ارتباط به خوبی در مفاهیم کلیدی اندیشه ابن‌خلدون از جمله «عصیبت»، «اقلیم جغرافیایی» و «عمران» قابل مشاهده است. برای نمونه، ارتباط «اقلیم جغرافیایی» با «امنیت» آنگاه نمایان می‌شود که وی با تقسیم‌بندی اقلیم‌های هفت‌گانه، با نامناسب‌دانستن دو اقلیم شمال و دو اقلیم جنوب، مأمن تمدن‌ها را متعلق به اقلیم‌های سه‌گانه‌ای که در مرکز زمین قرار

دارند، می‌داند؛ چون این اقلیم‌ها در حد اعتدال قرار دارند و مستعد آبادانی و رونق دانش‌ها، هنرها و بهترین‌های اجتماع بشری هستند. بر همین اساس، استدلال می‌کند که نبوت‌ها و ادیان الهی بیشتر در این اقلیم‌ها ظهور کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۵۴-۱۵۰). از چنین مباحثی به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که تمدن، نبوت، اعتدال و آبادانی که از دیدگاه ابن خلدون نماد امنیت به حساب می‌آیند، با نوع نگاه او به اقلیم جغرافیایی در ارتباط هستند. بر همین اساس است که وی تضادهای اقلیمی و هجوم ساکنان اقلیم‌ها به یکدیگر را از یک سو عامل ناامنی و از سوی دیگر، از عوامل حرکت تاریخ می‌داند.

این ارتباط نسبت به «عصبیت» نیز وجود دارد. وی از یک سو عصبیت را از عوامل حرکت تاریخ برمی‌شمارد و از سوی دیگر، آن را یکی از مهم‌ترین راه‌های تحصیل امنیت و ثبات دولت‌ها می‌داند. اینکه عصبیت محرک تاریخ همان عصبیتی است که موجب ثبات می‌شود، ارتباط درهم‌پیچیده نقش فلسفه تاریخ ابن خلدون را در نگاه وی به امنیت نشان می‌دهد. برای نمونه، این ارتباط در ظهور و سقوط دولت‌ها نیز وجود دارد؛ چون چرخه اجتماعی در نظر ابن خلدون، امری است حتمی و اجتناب‌ناپذیر و همه دولت‌ها تابع آن هستند. هیچ دولتی نیست که تا ابد باقی بماند و مغلوب نشود. دولت‌ها مانند افراد عمر محدودی دارند؛ با شور و نشاط شروع می‌کنند و سپس پیر می‌شوند و می‌میرند (بینش، ۱۳۹۲: ۵۱). چون ابن خلدون عامل حرکت تاریخ را در مواردی چون اقلیم، عصبیت، عمران و مباحث این‌چنینی می‌پندارد، طبیعی است که گفتمان امنیتی او نیز حول موارد مذکور شکل می‌گیرد. با این پیش‌زمینه، در این مقاله از فلسفه تاریخ ابن خلدون و تأثیر آن بر مفاهیم اجتماعی به بررسی امنیت از دیدگاه او پرداخته شده است.

در اینجا برای نظام‌مندبودن پژوهش و حاصل‌شدن نتیجه مطلوب، از چارچوب مفهومی مؤلفه‌های امنیت‌پژوهی استفاده شده است. از دیدگاه امنیت‌پژوهان، برای بررسی یک نظریه و مکتب امنیتی لازم است به هفت مؤلفه کلیدی توجه شود که عبارتند از مفهوم امنیت، ابعاد امنیت، مرجع امنیت، سطح امنیت، خودی و غیرخودی، روش‌های تحصیل امنیت و راه‌کارهای استراتژیکی امنیتی (لکزایی، ۱۳۹۳: ۱۲). در ادامه بر اساس این مؤلفه‌های هفت‌گانه، امنیت از دیدگاه ابن خلدون بررسی شده است.

۱. مفهوم امنیت

آنچه برای کشف معنای مفاهیم مرسوم است، بررسی تعریف لغوی و اصطلاحی است؛ به این معنا که مفهوم مورد نظر در منابع لغوی چه معنایی دارد و اینکه در میان اهل علم، مراد از بکارگیری این مفهوم چیست. اما بعضی مفاهیم از جمله مفهوم «امنیت» را به دلیل قابلیت تعاریف متعدد و امکان مراتب تعریف، نمی‌توان تنها با معنای لغوی و اصطلاحی تعریف کرد. با توجه به این پیچیدگی، برای تعریف مفهوم امنیت بهتر است از تعریف سازه‌ای استفاده شود (لکزایی، ۱۳۹۳: ۱۲)؛ به این شکل که مفهوم امنیت به مثابه یک سازه سه‌وجهی ترسیم و امنیت در بستر این سازه معنا شود. بنابراین، سازه امنیت به این شکل ترسیم می‌شود که «الف» از تعرض «ب» در امان باشد تا در موقعیت «ج» یا در جایگاه «ج» قرار گیرد (لکزایی، ۱۳۹۳: ۱۳). در ادامه ابتدا معنی لغوی (بسیط) و معنای اصطلاحی (سازه‌ای) امنیت از دیدگاه ابن‌خلدون بررسی شده است.

معنای بسیط (لغوی): به لحاظ لغوی، بیشترین تعبیری که از ابن‌خلدون در باب امنیت وجود دارد و به نوعی برای توضیح معنای واژه امنیت به کار برده است عبارتند از آبادانی، اطمینان، اعتماد، کامیابی، عمران، تعاون، ثبات و استقرار (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹). از نظر ابن‌خلدون، مفاهیم مذکور حالتی است که در آن فرد یا جامعه در شرایطی قرار می‌گیرد که خوفی متوجه آن نیست یا اینکه نسبت امنیت در حالت‌های مذکور از امنیت مرحله قبل بیشتر است. برای نمونه، امنیتی که در حالت آبادانی وجود دارد، بهتر و بیشتر از زمانی است که آبادانی وجود نداشته باشد. نمونه دیگر اینکه هنگامی که استقرار در جامعه و حکومت نمود پیدا کند، خوف در چنین جامعه‌ای کمتر از قبیله، جامعه یا حکومتی است که از استقرار کافی برخوردار نیست.

معنای سازه‌ای (اصطلاحی): همان‌گونه که بیان شد، با تعریف‌های اصطلاحی رایج نمی‌توان تعریفی جامع از مفهوم امنیت ارائه کرد. بر همین اساس، از الگوی سازه‌ای «الف» از تعرض «ب» در امان باشد تا در جایگاه یا وضعیت «ج» قرار گیرد (معنای سازه‌ای امنیت از دیدگاه ابن‌خلدون بررسی شده است. به این شکل که ابتدا وجوه سازه اول یا همان «الف» بیان شده و در ادامه وجوه سازه دوم یا همان «ب» ذکر گردیده است. وجه اول سازه یا «الف»: از

دیدگاه ابن خلدون، فرد، خانواده، قبیله، شهر، دولت و تمدن مؤلفه‌های سازه اول «الف» هستند؛ به این شکل که فرد برای تشکیل خانواده نیازمند شرایطی از جمله در امان ماندن از گزندهای طبیعت و انسان‌هاست تا تبدیل به خانواده شود. خانواده برای تبدیل شدن به قبیله نیازمند است از تعرض برخی تهدیدها و آسیب‌ها از جمله انسان‌ها و خانواده‌های دیگر در امان باشد تا قبیله‌ای مستقل تشکیل شود. در گام بعدی، قبیله‌ها باید از یکسری چالش‌ها و آسیب‌های که یک قبیله را تهدید می‌کند در امان بمانند تا با گردهم آمدن، تبدیل به دولت شوند. با تشکیل دولت، در گام بعد باید شرایط به‌گونه‌ای پیش رود و از تعرض در امان بماند تا تبدیل به شهر یا اجتماع گردند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۶۷۳).

در گام بعدی کشور یا دولت باید به گونه‌ای از تهدیدها و چالش‌ها در امان بماند تا تبدیل به اجتماع و تمدن آباد گردد. در نهایت بقای تمدن‌ها نیز نیازمند مراقبت‌های مخصوص به خود است. وجه سازه دوم یا «ب»: منظور از سازه دوم، آسیب‌ها، چالش‌ها و تهدیدهایی است که مانع مؤلفه‌های سازه اول می‌شوند تا به امنیت برسند. از نظر ابن خلدون، مؤلفه‌های سازه اول برای در امان ماندن از تعرض ارکان دوم سازه «ب» نیازمند دو نوع رویکرد هستند (لکزایی، ۱۳۹۳: ۱۴) این دو عبارتند از ۱. رویکرد سلبی: به این معنا که چه کارهایی نباید انجام شود تا «الف» از تعرض «ب» در امان بماند. مهم‌ترین موارد سلبی که ابن خلدون بر آن تاکید کرده است عبارتند از پرهیز از بی‌توجهی به دفاع از خود (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۳۵)، پرهیز از ظلم و تبهکاری (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۱)، پرهیز از بی‌توجهی به عصیت خانواده (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۱)، پرهیز از هرج و مرج و بی‌نظمی، پرهیز از افراط و تفریط، پرهیز از حسادت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۷)، پرهیز از بی‌توجهی به شریعت، پرهیز از حرام و پرهیز از تجمل پرستی (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۶۸).

وی معتقد است اگر انسان‌ها از موارد مذکور دوری کنند، امنیت بر جامعه حاکم می‌شود؛ ۲. رویکرد ایجابی: به این معنا که چه کارهایی باید انجام بگیرد تا «الف» از تعرض «ب» در امان بماند. مهم‌ترین مؤلفه‌های ایجابی از دیدگاه ابن خلدون عبارتند از تعاون و همکاری (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۷)، خصال پسندیده (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۷۳)، حفظ عصیت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۷)، تشکیل دولت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۶۵)، شناخت تاریخ و

عبرت از آن (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۵۳)، بصیرت و شناخت حقیقت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳)، ارتقاء بهداشت و سلامت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۶۰)، عمل به شریعت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۶۸)، کسب دانش (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۰) و کسب قدرت (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۸). با توجه به آثار ابن خلدون، انسان برای رسیدن به امنیت باید به مؤلفه‌های مذکور عمل کند.

۲. ابعاد امنیت

ابعاد امنیت به معنای گستره‌ای است که فرد تلاش دارد نسبت به آن مزاحمی وجود نداشته باشد و بدون خوف و نگرانی در حیطه مورد نظر روزگار بگذرانند. برخی از مکاتب امنیتی، امنیت را در بعد نظامی خلاصه کرده‌اند (کلارک، ۱۳۸۲: ۲۶۵)؛ به این معنا که وقتی به لحاظ نظامی تهدید وجود نداشته باشد و قدرت نظامی کافی برای مقابله با تهدیدکننده وجود داشته باشد، پس امنیت تحقق پیدا کرده است. مکتب رئالسیم مصداق بارز چنین نگاهی است و امنیت را بیشتر در بُعد نظامی خلاصه کرده است (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۹: ۷۹-۷۸). برای نمونه، پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ دکترین امنیتی آمریکا، استفاده از قدرت نظامی را برای تحقق امنیت در سرتاسر جهان به کار گرفت. این نوع از دکترین امنیتی مصمم است با قدرت نظامی، امنیت را بر جهان حاکم کند (بوزان، ۱۳۹۰: ۳۹). مکاتب دیگری حیطه امنیت را گسترده‌تر کرده و آن را به ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و زیست‌محیطی سرایت داده‌اند و براین باور هستند مادامی که تهدیدی متوجه اجتماع، سیاست، اقتصاد و محیط زیست نباشد، امنیت وجود دارد. نمونه بارز چنین رویکردی، مکتب امنیتی کپنهاک است (بوزان، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

در مقابل چنین رویکردهایی، مکتب امنیتی اسلام وجود دارد که از آن به «مکتب امنیتی متعالیه» تعبیر می‌شود (لک‌زایی، ۱۳۹۳). در مکتب امنیتی متعالیه، علاوه بر توجه به امنیت در عرصه‌های دنیایی اعم از نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، گستره دیگری جلوی انسان قرار می‌گیرد و آن، دغدغه امنیت جهان آخرت است. با توجه به اهمیت معاد و آخرت در مکتب اسلام، امنیت اخروی بر امنیت دنیوی سایه انداخته است. بنابراین، از دیدگاه امنیت متعالیه، یک مسلمان علاوه بر امنیت دنیوی خود باید به گونه‌ای زیست کند که امنیت

اخروی او نیز آسیب نبیند. چون ابن خلدون یک مسلمان معتقد به آخرت است، به امنیت اخروی و متعالیه توجه دارد. بر همین اساس، در رد تهمت‌هایی که نسبت به نصب بنی ادریس گفته شده، از ادریس دفاع کرده و می‌نویسد: «ردکردن عیب در جایی که عیب محال باشد، خود عیب بشمار می‌رود، ولی من در زندگانی دنیا از آنان دفاع کردم و امیدوارم در روز قیامت از من دفاع کنند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۵) همچنین، درباره انبیاء الهی بر این باور است که آنان از آتش جهنم برکنار هستند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۶۸).

با وجود توجه ابن خلدون به امنیت متعالیه، بیشتر دغدغه‌های وی در موضوع امنیت مضیق و موسع قرار می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که در آثارش طرح قدرت نظامی (ساز و برگ نظامی)، اقتصادی (عمران و آبادانی) و اجتماعی (عصبیت) را چاره امنیت می‌پندارد (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۲). ابن خلدون بیش از آنکه بر امنیت اخروی تمرکز کند، بر امنیت مادی تمرکز کرده است. هرچند امنیت‌های مادی لازمه امنیت‌های اخروی است، اما نباید جایگاه آن را در حد امنیت دنیوی پایین آورد و این‌گونه نتیجه گرفت که با عصبیت و عمران می‌توان امنیت به‌دست آورد.

۳. مرجع امنیت

مراد از مرجع امنیت چیزی است که حفاظت و دفاع از آن برای انسان اولویت دارد. به عبارت دیگر، افراد حاضرند با تمام وجود و دارایی خود از او محافظت کنند. از دیدگاه مکاتب امنیتی غیر دینی، حفظ جان و بقا در دنیا مرجع امنیت است؛ یعنی افراد می‌کوشند تا بقای دنیوی خود را حفظ کنند. اما از دیدگاه امنیت متعالیه (اسلامی) حفظ دین بر حفظ افراد اولویت دارد، چون دین عامل امنیت اخروی است و عاقلانه نیست که عامل امنیت اخروی فدای امنیت کوتاه‌مدت مادی شود. مصداق بارز چنین رویکردی را می‌توان در حادثه کربلا مشاهده کرد که امام حسین (ع) حفظ دین را بر حفظ جان مقدم کرد. به عبارت دیگر، امنیت آخرت را بر امنیت دنیا مقدم کرده است (کمره‌ای، ۱۳۸۹). از دیدگاه یک مسلمان، چنین کاری خسران نیست بلکه عملی هوشمندانه و تاجرانه است. ابن خلدون در این موضوع با پررنگ کردن امنیت جان، امنیت دین را به حاشیه رانده است؛ چون بیشتر راه‌کارهای وی برای حفظ امنیت اعم از راه‌کارهای

ایجابی و سلبی معطوف به امنیت جان (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۸) خانواده، قبیله، شهر، دولت و تمدن است (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۵۵). البته این به معنای بی‌توجهی ابن خلدون به جهاد در راه خدا نیست. آنچه که از آثار وی به دست می‌آید، اولویت یافتن امنیت دنیوی و بقای فردی است. دلیل این است که وی دفاع و حفاظت از دین را وعده قطعی خداوند می‌داند. به همین دلیل، حفظ دین برایش مرجعیت ندارد و راهبردهای امنیتی وی معطوف به دین نیست: «با برافتادن دولت عرب، اسلام از میان نرفت و در مبانی دین با فروریختن اساس فرمانروایی عرب شکستی پدید نیامد. و این وعده خداوند است و خدا وعده خود را، که فرموده دین او بر همه ادیان غلبه خواهد یافت، خلاف نمی‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲: ۷۳۹).

۴. سطح امنیت

وقتی صحبت از سطح امنیت به میان می‌آید، به این معناست که زندگی انسان قابل تقسیم به جزء و کل یا خرد و کلان است. سطح خرد امنیت، امنیت فردی است که سایر سطوح امنیت اعم از خانوادگی، اجتماعی، ملی، منطقه‌ای و جهانی بر آن استوار است. از دیدگاه اسلام، با امنیت سطح خرد می‌توان به امنیت سطح کلان رسید. به عبارت دیگر، وقتی که بین افراد امنیت وجود داشته باشد، بین خانواده و سطوح بالاتر تا نظام بین‌الملل نیز امنیت حاکم خواهد شد. بر همین اساس، اسلام برنامه گسترده‌ای برای تربیت نوع انسان در سه سطح فکری (اعتقاد)، قلبی (اخلاق) و ظاهر (فقهی) ارائه کرده است (لک‌زایی، ۱۳۹۳: ۱۶). سطوح امنیت از دیدگاه ابن خلدون نیز امنیت از فرد به ثبات ملل است. به عبارت دیگر، وی به ترتیب معتقد به امنیت فرد، خانواده، قبیله، شهر، دولت و تمدن است.

در نیمه این قرن یعنی قرن هشتم در شرق و غرب اجتماع بشر دستخوش طاعون (وبا) مرگباری شد که در بسیاری از نواحی جمعیت‌های کثیری از ملت‌ها را از بین برد و بسی از نژادها و طوایف را منقرض کرد و اکثر زیبایی‌های اجتماع و تمدن را نابود ساخت و روزگار پیری دولت‌ها و رسیدن به آخرین مرحله آنها را فراز آورد. از این رو، حمایت و سایه دولت‌ها را کوتاه کرد و حدود آنها را درهم شکست و قدرت آنها را به زبونی مبدل کرد و

عادات و رسوم آنها را به ناپودی و اضمحلال دچار ساخت و در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران زمین نیز رو به ویرانی نهاد (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۶۰).

رویکرد ابن خلدون در سطوح امنیت مغایر با امنیت متعالیه نیست. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که در سطوح امنیتی ابن خلدون، فرد وقتی تبدیل به خانواده شد اولویت امنیتی به خانواده منتقل می‌شود. همچنین، وقتی خانواده تبدیل به قبیله شد، اولویت امنیتی به قبیله انتقال پیدا می‌کند و این انتقال تا تمدن ادامه می‌یابد تا اولویت امنیتی به تمدن برسد. این در حالی است که در الگوی امنیتی متعالیه، فرد همچنان اولویت امنیتی به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، با امنیت فردی، سایر سطوح امنیت پیدا می‌کنند. این در حالی است که از دیدگاه ابن خلدون امنیت از سطح کلان به سطح خرد جریان پیدا می‌کند. سطوح امنیت از دیدگاه ابن خلدون بیش از اینکه با سطوح الگوی امنیتی متعالیه شبیه باشد، به سطوح الگوی امنیتی همکاری‌جویانه^۱ کوهن و میهالکا^۲ شباهت دارد. کوهن و میهالکا برای الگوی امنیتی همکاری‌جویانه چهار سطح به هم پیوسته اعم از امنیت فردی، امنیت جمعی، دفاع جمعی و تریج ثبات را سازماندهی کرده‌اند.

در الگوی امنیتی آنان، امنیت فردی محوریت دارد و سطوح دیگر، مسولیت برقراری امنیت فردی را دارند؛ چنان‌که کوهن و میهالکا در این باره نوشته‌اند: «ارزش‌های بینادین و اساسی‌ای که الگوی امنیتی همکاری‌جویانه بر آن استوار شده، اعتقاد راسخ و بی‌چون و چرایی اعضای آن به تقویت و حفظ امنیت فردی شهروندان خود و شهروندان دیگر کشورهای عضو است» (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۹: ۵۲۴). وجه مشترک سطوح امنیتی الگوی همکاری‌جویانه با سطوح امنیتی الگوی ابن خلدون این است که سطح کلان را مروج ثبات می‌دانند، که باید امنیت سطح خرد را برقرار کند. برای نمونه، الگوی امنیتی همکاری‌جویانه در مطالعه موردی نقش ناتو، این نهاد را مسول ترویج ثبات به سایر حلقه‌ها می‌داند (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۹: ۵۲۸). به طور کلی، نحله‌های امنیتی فارغ از اختلافات جزئی که دارند، دامنه امنیت انسانی را به سطح کلان گره می‌زنند (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۳۷۵). در الگوی امنیتی ابن خلدون، این وظیفه بر عهده دولت نهاده شده است؛ چنان‌که می‌نویسد:

1. Cooperative Security
2. Richard Cohen, Michael Mihalka

در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانداران و دولت از تجاوز برخی به دیگری پیش‌گیری می‌کنند و از راه وضع مقررات چنان زیردستان خود را مطیع می‌کنند که نمی‌توانند به یکدیگر دست‌درازی کنند با به هم تجاوز نمایند و به وسیله نیروی اجبار و تسلط پادشاهی از ستمگری به یکدیگر منع می‌شوند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۰).

این در حالی است که طبق سطوح امنیتی الگوی متعالیه، این سطح خرد است که امنیت سطح کلان را تضمین می‌کند؛ به این معنا که انسان مطلوب، سازنده نظام مطلوب پایدار است. البته الگوی امنیت متعالیه نافی ارتباط دو سویه بین انسان مطلوب و نظام مطلوب نیست. به عبارت دیگر، تأثیر نظام مطلوب را بر تربیت انسان رد نمی‌کند، بلکه یک گام به عقب برمی‌گردد و بر آن است که تا انسان مطلوب ساخته نشود، اساساً نظام مطلوبی شکل نمی‌گیرد. بر این اساس، اولویت را به انسان مطلوب می‌دهد. اینکه چرا سطح امنیت فرد (انسان) اولویت دارد، از گنجایش مقاله خارج است. این اولویت تحت عنوان «نظریه دو فطرت» تبیین و بررسی شده است (لکزایی، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰).

۵. دوست و دشمن

یکی از وظایف مکاتب امنیتی، تشخیص و جداکردن صف دوست از دشمن است. باری بوزان برای نشان‌دادن نقش هویت و قطبیت در نظام بین‌الملل، به خوبی منطق خود^۱ و دگر^۲ را توضیح داده است. وی بیان هانتینگتون که گفته «ما تنها زمانی می‌دانیم چه کسی هستیم که بدانیم چه کسی نیستیم و یا اینکه بدانیم مخالف چه کسی هستیم» را روایتی مستحکم از وجود خود و دگر یا دوست و دشمن در نظام بین‌الملل می‌داند (بوزان، ۱۳۹۰: ۲۹). عامل اصلی ناامنی در دنیای مادی، ماهیت متکثر این دنیاست؛ به این معنا که خواست‌ها، ظرفیت‌ها، استعداد، امکانات و موقعیت‌های متعدد و متکثری در دنیا وجود دارد که همواره عامل ناامنی است. این تکثر نسبت به انسان که از قدرت عقل و اختیار برخوردار است، نزاع‌های ویرانگری را به دنبال داشته است. از این رو، خداوند برای مدیریت و رهبری انسان، انبیا و کتب الهی را

1. Self
2. Other

نازل کرد؛ که آموزه‌های وحیانی خودی و غیر خودی یا دوست و دشمن را به انسان نشان داده‌اند. با وجود این، انسان با قوه اختیاری که داشت، بی‌توجه به آموزه‌های وحیانی و با استفاده از عقل، دست به تقسیم خودی و غیر خودی زده است و تقسیم عموماً بر اساس منافع و لذت انجام شده است.

در سطح کلان، ابن خلدون خودی و غیر خودی را بین مسلمان و غیر مسلمان مطرح می‌کند. با توجه به محوریت نظریه عصبیت در اندیشه ابن خلدون، غیریت‌سازی عصبیت‌ها در تقسیم خودی و غیر خودی نقش دارند. گاه این غیریت‌سازی فطری است که هر کس برای بقای خود و خانواده خود تلاش می‌کند؛ گاه دینی است که هر کس از دین خود دفاع می‌کند و گاه قومی و مذهبی است که هر کس از قوم و مذهب خود دفاع می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۸۸-۳۸۷).

۶. روش‌های تحصیل امنیت

با توجه به تعریف سازه‌ای که از مفهوم امنیت ارائه شد، تحصیل امنیت به دو صورت سلبی و ایجابی قابل تحقق است. بر این اساس، مهم‌ترین روش‌های سلبی و ایجابی امنیت از دیدگاه ابن خلدون به شکل زیر است.

الف. روش‌های سلبی تحصیل امنیت

توصیه‌های سلبی به این معناست که برای تحصیل امنیت باید از یک‌سری امور خودداری کرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

پرهیز از بی‌توجهی به دفاع از خود: ابن خلدون با تأمل در سرگذشت ملل به این نتیجه رسیده است که انسان‌ها در هر شرایطی باید آمادگی دفاع از خود را حفظ کنند. از نظر وی، یکی از آسیب‌های شهرنشینی بی‌توجهی به دفاع است؛ چون در فرهنگ شهرنشینی، امر دفاع به حاکم واگذار می‌شود. حاکم نیز با آموزش عده‌ای تحت عنوان لشکر و نگهبان، شهر را از دستبرد بیگانگان حفظ می‌کند. از نظر ابن خلدون، سپردن صفر تا صد امنیت به حاکم، مردان را به خوی زنان و کودکان عادت داده است و آنها نسبت به سلاح و دفاع از خود بیگانه شده‌اند.

این در حالی است که در زندگی بادیه‌نشینانی هر کسی مسولیت دفاع از جان و مال خود را بر عهده دارد. با توجه به اینکه ابن‌خلدون عمران و آبادانی را به مثابه امنیت می‌پندارد، نمی‌توان آن را مخالف شهرنشینانی به حساب آورد. آنچه که ابن‌خلدون به عنوان یک آسیب شهرنشینانی مد نظر دارد، غفلت از دفاع و بسیج عمومی است.

به عبارت دیگر، بیگانه‌شدن بدنه جامعه با توانمندی دفاعی است که در شرایط حساس و مورد نیاز چنین شهر و اجتماعی در مقابل هجوم دشمن تاب نمی‌آورد. در واقع، این رویکرد ابن‌خلدون با دیدگاه اسلام مبنی بر آموزش تیراندازی و سوارکاری هماهنگ است.

شهرنشینان بر بستر آسایش و آرامش آرمیده و غرق ناز و نعمت و تجمل‌پرستی شده و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده‌اند که تدبیر امور و سیاست ایشان را بر عهده گرفته است و به نگهبانان و لشکریانی اتکا کرده‌اند که ایشان را از هرگونه دستبرد حمایت می‌کنند و درباره‌هایی که گرداگرد شهر آنان را احاطه کرده و دژهای تسخیرناپذیری که حایل و مانعی در برابر هجوم دیگران است و از این رو، هیچ‌گونه بانگ و خروشی آنان را بر نمی‌انگیزد... به همین سبب در نهایت غرور و آسودگی سلاح را بدور افکنده‌اند و نسل‌های ایشان بر این وضع تربیت شده‌اند و در نتیجه خوی زنان و کودکان در آنان رسوخ یافته که باید خداوند خانه متکفل امور آنان باشد... ولی بادیه‌نشینان به‌خودی خود عهده‌دار دفاع از جان و مال خویش‌اند و آن را به دیگری واگذار نمی‌کنند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۳۵).

پرهیز از ستمکاری، ظلم و تبهکاری: از دیدگاه ابن‌خلدون، از جمله اقدامات سلبی که امنیت را به ارمغان می‌آورد، پرهیز از ستمکاری، ظلم و تبهکاری است که عموماً متوجه دولت‌ها و فرمانروایان است. از نظر وی، اگر دستگاه دولت تبهکاری، بیراهه و ستم را پیشه کند، جامعه نیز به تبهکاری روی خواهد آورد. بنابراین، دولت باید حد اعتدال را رعایت کند و به دور از غرض‌ورزی‌ها و کینه‌توزی‌ها مسیر فرمانروایی را در پیش بگیرد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۱). در چنین شرایطی، جامعه به فرمانروایان خود اعتماد خواهد کرد و در بلندمدت اطمینان از حاکم جزئی از خصلت‌های ذاتی جامعه می‌شود.

اگر فرمانروا با مردم برفق^۱ رفتار کند و دادگری پیشه سازد، هیچ‌گونه فرمان یا منع و نهی او مایه رنج مردم نخواهد بود و زیردستانش به خصال ذاتی خویش خواه دلاوری یا ترس متکی خواهند بود و مطمئن خواهند شد که رادع و حاکمی جبار وجود ندارد؛ چنان‌که اعتماد و اطمینان سرانجام از خصال ذاتی و جلی آنان می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۳۶).

پرهیز از بی‌توجهی به عصبیت: از دیدگاه ابن خلدون، عصبیت یکی از عواملی است که با وجود آن بسیاری از تهدیدها از بین می‌رود. وی در تعریف عصبیت می‌نویسد: «غرور قومی و مهری که خداوند در دل‌های بندگان خویش نسبت به خویشاوندان و نزدیکان قرار داده، در طبایع بشری وجود دارد و همکاری و یارگیری به یکدیگر وابسته بدان می‌باشد و به سبب آن، شکوه و نهیب ایشان در دل دشمن بزرگ می‌شود» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۱). از نظر ابن خلدون، امر دفاع و حمایت از یکدیگر مصداق پیدا نمی‌کند، مگر هنگامی که عصبیت رواج داشته باشد. او معتقد است آنان که از عصبیت بی‌بهره‌اند، در شرایط جنگ از بیم و وحشت متفرق می‌شوند و به راحتی طعمه دیگران می‌شوند. از نظر ابن خلدون، در هر امری که انسان بخواهد مردم را بدان وادارد، از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ و دعوت دیگری، به طریق اولی محتاج یاری و همراهی دیگران است؛ زیرا به علت سرکشی و عصبانی که در نهاد بشر نهفته است، رسیدن به هدف در همه اینها از راه جنگ و خونریزی حاصل می‌شود. در چنین شرایطی، عصبیت ضروری است (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۱).

پرهیز از حسادت: ریشه بسیاری از نزاع‌ها و جنگ‌ها از نظر ابن خلدون حس حسادت است. از دیدگاه وی، انسان‌هایی که پایگاه و جایگاه اجتماعی مناسبی دارند، مورد حسادت دیگران قرار می‌گیرند و این عامل در نهایت به حسد جان‌کاه و دشمنی ختم می‌شود. وی با مثال پایگاه اجتماعی خاندان نبوت، این‌گونه خطر حسادت را یادآوری کرده است:

از این رو، وقتی دیگر مدعیان منتسب به خاندان نبوی خود را با آنان می‌سنجیدند، سخت اندوه‌بار می‌شدند و بسیاری از این مدعیان از شدت حسد آروزی می‌کردند کاش می‌توانستند آن خاندان را از آن پایگاه رفیع در پرتگاه مردمان عامی و بازاری سقوط دهند و خواهی نخواهی

۱. آرام، به نرمی، با ملایمت

به سائقه این حسد جان‌کاه به ستیزه و دشمنی برمی‌خواستند و با لجاجت و افتراگویی به این‌گونه عیبجویی‌های بی‌پایه و گفتارهای دروغ می‌پرداختند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۷).

پرهیز از بی‌توجهی به شریعت: ابن‌خلدون بی‌توجهی به آموزه‌های شریعت را سبب ناامنی می‌داند. وی بر این باور است در صورتی که ایمان دینی در جامعه تضعیف شود، آموزه‌های دینی تنها جنبه دانشی و صنعتی به خود می‌گیرد. در چنین شرایطی، غیرت دینی سست می‌شود؛ دلاوری نقصان می‌پذیرد و خوی فرمانبری در جامعه گسترش می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که دستورات حکام به جای آموزه‌های دینی رونق می‌گیرد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۳۸). از دیدگاه ابن‌خلدون، انسان‌ها اگر از راه دین به تهذیب خود نپردازند و تنها از عادات خود پیروی کنند، خوی تجاوزگری و ستمگری در میان آنان گسترش می‌یابد و موجب ناامنی می‌شود:

بدی از همه خصال با آدمی نزدیک‌تر است، به‌ویژه اگر خودسرانه در چراگاه عادات رها شود و از راه پیروی از دین به تهذیب خود نپردازد و به جز کسانی که خدا آنان را کامیاب فرموده، جماعت‌های بسیاری بر این سیرت‌اند و از جمله خوی‌هایی که در میان بشر رواج دارد، ستمگری و تجاوز به یکدیگر است؛ چنان‌که دیدگاه هر کس به کالای برادرش بیفتند، بی‌درنگ به آن دست‌درازی می‌کند تا آن را بریابد مگر اینکه حاکم و رداعی وی را بازدارد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۰).

پرهیز از تجمل‌پرستی: در جامعه‌ای که تجمل‌پرستی رواج پیدا کند و تن‌پروری به عادت و رسم تبدیل گردد، دفاع از جامعه و حمایت از یکدیگر رنگ می‌بازد. ابن‌خلدون با گره‌زدن تجمل‌پرستی با عصبیت، بر این باور است که تجمل‌پرستی عصبیت را تضعیف می‌کند و در نتیجه جامعه به راحتی طعمه قدرت‌های دیگر می‌شود: «تجمل‌پرستی و مستغرق شدن در ناز و نعمت و تن‌پروری شدت عصبیت را که وسیله غلبه‌یافتن است، درهم می‌شکند و هرگاه عصبیت زائل گردید، نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد... و آن وقت ملت‌های دیگر آنان را می‌بلعند و از میان می‌برند» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۶۸).

علاوه بر موارد مذکور، موارد سلبی دیگری مانند پرهیز از هرج و مرج و بی‌نظمی، پرهیز از افراط و تفریط و پرهیز از حرام‌موردی است که از دیدگاه ابن خلدون برای تحصیل امنیت مفید است.

ب. روش‌های ایجابی تحصیل امنیت

برخی از مهم‌ترین توصیه‌های ایجابی ابن خلدون برای تحصیل امنیت عبارتند از:

تعاون و همکاری: ابن خلدون با پذیرش ضرورت اجتماعی زیست بشر معتقد است انسان برای امنیت نیازمند تشکیل اجتماع و تعاون است؛ چون آفرینش انسان به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند به تنهایی تمامی نیازهای خود را برطرف کند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۷). از نظر وی «وجود نوع انسان به کمال نمی‌رسد، جز در پرتو تعاون افراد با یکدیگر، تا از این راه مصالح زندگی خویش را فراهم کنند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۲: ۷۷۲). از دیدگاه او، اجتماع برای نوع انسان اجتناب‌ناپذیر و ضروری است، در غیر این صورت هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی به کمال نمی‌رسد: «این است معنی اجتماعی (عمرانی) که ما آن را موضوع این دانش قرار دادیم» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۸).

خصال پسندیده: از نظر ابن خلدون، سیاست و پادشاهی باید با خصال پسندیده آراسته شوند تا جامعه نیز به چنین خصلت‌های خو بگیرد و از صفات ناپسند دوری کند: «سبب عمومی در تغییر و تبدیل احوال و عادات این است که عادات هر نسلی تابع عادات و پادشاه آنهاست، چنان‌که در امثال و حکم آمده است: مردم بر دین پادشاه خود باشند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۵۲). وی معتقد است خصال پسندیده عنایت خداوند متعال را در پی دارد، چنان‌که بنی اسرائیل مادامی که به خصال پسندیده آراسته بودند، خداوند دولت و مکتب به آنها عطا کرد و با از دست دادن صفات، آواره و خوار شدند.

به وسیله همان عصیبت، خداوند سلطنت و ملکی را بدان قوم وعده فرموده بود به ایشان ارزانی داشت. اما پس از روزگاری همه مزایا و صفات را از دست دادند و به خواری و بیچارگی دچار شدند و آوارگی در روی زمین سرنوشت ایشان گردید و هزاران سال در حال انفراد و جدایی از

یکدیگر از کفار فرمانبرداری کردند... اینک قدرت و عصیت از میان آنان به کلی رخت بر بسته و از قرون متمادی ذلت و خواری در میان آن قوم رسوخ یافته است (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۵۵).

حفظ عصیت: عصیت مؤلفه محوری امنیت در اندیشه ابن خلدون است. او همواره توصیه به حفظ عصیت داشته و به عبارتی، لازمه دفاع، بقاء و امنیت را حفظ عصیت دانسته است. بر همین اساس است که وقتی درباره عمر دولت‌ها می‌نویسد، مرحله سوم که دوره پیری و نابودی دولت است، زمانی است که عصیت دولت از بین رفته است: «نسل سوم روزگار بادیه‌نشین و خشونت را چنان از یاد می‌برند که گویی وجود نداشته است و شیرینی و ارجمندی و عصیت را که به سبب آن ایشان واجد ملکه قهر و غلبه بودند، از دست می‌دهند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۲۵). همچنین می‌نویسد: «ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه هم همچنان‌که یاد کردیم، تنها از راه عصیت حاصل می‌شود» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۹).

تشکیل دولت یا قوه حاکمه: ابن خلدون تشکیل دولت را برای جلوگیری از تجاوز اجتماع‌های انسانی به یکدیگر ضروری دانسته است. در صورت فقدان قوه حاکمه، اجتماع انسانی به سامان نمی‌رسد: «آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به ردا و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۶۵). در جای دیگر می‌نویسد: «هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان به وسیله آن انجام پذیرد، ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته به دسته دیگر دفاع کند؛ زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمر است» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۹). همچنین، وی وجود دولت و پادشاهی را موجب رونق و آبادانی می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۴۱).

شناخت و عبرت از تاریخ: تاریخ از دیدگاه ابن خلدون آینه عبرتی است که اگر به زوایه‌های پنهان آن توجه شود، می‌تواند برای انسان راه‌گشا باشد. وی با انتقاد شدید از برخی از تاریخ‌نگاران که فقط به نقل ظواهر تاریخ اکتفا کرده‌اند، بر این باور است که در تاریخ نباید تنها به شناخت پادشاهان و دولت‌ها و القاب آنها بسنده کرد (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۵۳): «از اغلاط تاریخ از یاد بردن این اصل است که احوال ملت‌ها و نسل‌ها در نتیجه تبدل و تغییر

اعصار و گذشت روزگار تغییر می‌پذیرد و این به‌منزله بیماری مزمنی است که بسیار پنهان و ناپیداست» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۵۱). همچنین می‌نویسد: «باید دانست که فهم تاریخ را روشی است که هر کس بدان دست نیابد و آن را سوده‌های فراوان و هدفی شریف است؛ چه این فهم ما را به سرگذشت‌ها و خوی‌های ملت‌ها و سیرت‌های پیامبران و دولت‌ها و سیاست‌های پادشاهان گذشته آگاه می‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۳).

بصیرت و شناخت حقیقت: بصیرت از منظر ابن خلدون مانند شهابی است که باطل را از بین می‌برد. از دیدگاه وی، چنین بصیرتی با دانش به وجود می‌آید: «اما در برابر سلطنت حق پایداری نتوان کرد و بصیرت چون شهابی است که اهریمن باطل را می‌میراند... به نیروی دانش می‌توان صفحات صواب را روشن و تابناک ساخت» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳). وی یکی دیگر از عوامل ناامنی در حوزه رفتار و کنش تاریخی را تقلید می‌داند و می‌نویسد: «تقلید در رگ و پیوند آدمیان ریشه دوانیده و میدان طفیلی‌گری و ریزه‌خواری در فنون بسیار پهناور شده است و چراگاه نادانی در میان مردم زهرناک است» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳).

ارتقاء بهداشت و سلامت: این مؤلفه بیان‌گر اهمیت نیروی انسانی در تأمین امنیت است. ابن خلدون با اشاره به بیماری فراگیر وبا در قرن هشتم و از بین رفتن نیروی انسانی که منجر به ضعف دولت و اجتماع بشری گردید، بر این باور است که برای حفظ امنیت باید از آسیب‌های نیروی انسانی جلوگیری کرد: «در نتیجه قربانی هزاران افراد بشر، تمدن و عمران، زمین نیز رو به ویرانی نهاد» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۶۰).

عمل به شریعت: ابن خلدون معتقد است تبعیت از انبیاء و دستورات شریعت امنیت‌آفرین است (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۶۸). وی معتقد است عصبیتی که از دین به‌وجود می‌آید، به اتحاد، تعاون و عمران ختم می‌شود و در مقابل، کشمکش و تضادها را از بین می‌برد و به توسعه و عظمت دولت می‌انجامد. در غیر این صورت، دل‌های مردم شیفته دنیا می‌گردد و در نتیجه آن اختلاف‌ها شعله‌ور می‌شود: «منشأ دولت‌هایی که استیلا می‌یابند و کشورهای عظیم و پهناوری ایجاد می‌کنند، اصول دینی است که به وسیله نبوت یا دعوتی به‌حق حاصل می‌شود» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۰۱).

ایجاد نظم و قانون: وضع مقررات یکی دیگر از مؤلفه‌های است که ابن‌خلدون آن را عامل امنیت می‌داند. در این باره می‌نویسد: «در شهرهای کوچک و بزرگ فرمانداران و دولت از تجاوز برخی به دیگری پیشگیری می‌کنند و از راه وضع مقررات، چنان زیردستان خود را مطیع می‌کنند که نمی‌توانند به یکدیگر دست‌درازی کنند با به‌هم تجاوز نمایند» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۴۰).

کسب قدرت: از دیدگاه ابن‌خلدون، راه برون‌رفت از خواری و فرومایگی دست‌یابی به قدرت است، در غیر این صورت باید به خواست قدرت‌های دیگر تن داد. بر همین اساس، در بحث موانع پادشاهی و کشورداری، یکی از دلایل را ضعف‌های می‌داند که انسان را مجبور می‌کند تا تسلیم دیگران باشد: «از این رو، هرگاه قبیله‌ای را ببینیم که به سبب پرداختن باج و خراج در بند و خواری و فرومایگی است، نباید طمع ببندیم که هرگز و تا سرانجام روزگار چنین قبیله‌ای به پادشاهی برسد» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۷۱). وی معتقد است انسان نسبت به سایر حیوانات قادر نیست به تنهایی از خود دفاع کند و برای رفع این ضعف باید از قدرت اندیشه خود برای ساخت صنایع دفاعی استفاده کند.

دست در خدمت اندیشه آماده صنعت‌گری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می‌کند که جانشین اعضای دفاع دیگر جانوران است... بنابراین، قدرت یک فرد آدمی در برابر یکی از جانوران بی‌زبان به‌ویژه درندگان مقاومت نمی‌کند و در برابر این‌گونه جانوران به‌تنهایی از دفاع خود عاجز است و هم توانایی یک فرد برای به‌کاربردن ابزارهای دفاع کافی نیست... از این رو، در این باره ناگزیر است با هم‌نوعان خویش همکاری کند و تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید... زندگی او امکان‌پذیر نخواهد بود (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۷۸).

ب. راه‌کارهای استراتژیکی امنیت

مراد از راه‌کارهای استراتژیکی امنیت، چگونگی رسیدن به وضعیت مطلوب است. به عبارت دیگر، چگونه عملیاتی‌کردن روش‌های تحصیل امنیت را راه‌کارهای استراتژیکی امنیت می‌گویند. ابن‌خلدون از وضع موجود زمانه خود راضی نیست. در آثارش سرزنش‌های زیادی

نسبت به اعراب و مسلمانان وجود دارد که با از دست دادن عصبیت و تعاون، شوکت و عظمت خود را از دست داده‌اند.

قبایل عرب در بلاد دیگر پراکنده شدند و نسل‌های بعد از زلال نعمت پرورش یافتند و در ظلال امن و راحت، زندگی آسوده و آرام را برگزیدند و در سایه کاخ‌ها به خواب خوش فرو شدند و چنان به حیات شهرنشینی دل بستند که عهد بادیه یکسره از یاد ستردند. نتیجه آن شد که آن ملک و دولت را که به پایمردی خشونت و بدویت اخلاق حاصل کرده بودند، از دست دادند و مغلوب امت‌های دیگر شدند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲).

وی لازمه هرگونه تغییر را کسب قدرت می‌داند. مؤلفه اصلی قدرت از نگاه ابن خلدون، عصبیت است؛ به‌گونه‌ای که هرگاه ظهور یا سقوط دولتی را توضیح می‌دهد، عامل عصبیت را در آن دخیل می‌داند: «غلبه و قدرت و مدافعه، بی‌گمان از راه عصبیت پدید می‌آید» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۲۹۸). به طور کلی، وی هرگونه تحول در عموم و اکثریت جامعه را نیازمند عصبیت می‌داند: «هر دعوتی که باید به وسیله آن عموم و اکثریت مردم را بدان واداشت، ناچار باید متکی به عصبیت باشد» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۰۴). ابن خلدون حتی موفقیت دعوت انبیاء را به عصبیت ربط می‌دهد و بر این باور است که دعوت‌های دینی بدون تکیه بر عصبیت به نتیجه نمی‌رسند؛ چون لازمه آن تغییر، خرق عادت است و این به راحتی و بدون پشتوانه عصبیت محقق نمی‌شود: «هرگاه این امر برای پیامبران که شایسته‌ترین مردم در خرق عادتند ضرور باشد، برای جز آنان به طریق اولی لازم خواهد بود؛ چه دیگران جز از طریق عصبیت نمی‌توانند در غلبه و جهان‌گشایی خرق عادت کنند» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۰۴).

ابن خلدون وقتی از عصبیت در موفقیت انبیا صحبت می‌کند، به این نکته اشاره می‌کند که بر اساس حکمت خدا امور باید در مجاری طبیعی خود پیش برود؛ در غیر این صورت انبیا می‌توانند با خواست خدا در عالم هستی هر اقدامی انجام دهند. اما لازمه سیر طبیعی جامعه این است که بدون عصبیت نمی‌توان تحولی عظیم به وجود آورد. بنابراین می‌نویسد: «هرگاه کسی در این شیوه گام نهد، به فرض که بر حق هم باشد، تنهایی و نداشتن عصبیت او را از رسیدن به مقصود باز خواهد داشت و در پرتگاه نابودی سقوط خواهد کرد و به هلاکت خواهد رسید» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۰۵). دلیل تأکید ابن خلدون بر عصبیت برای رسیدن به وضع

مطلوب، قدرت عصیبت است؛ چون از نظر وی وضع موجودی که قصد می‌کنیم آن را تغییر دهیم متکی به عصیبت مخصوص به خود است و شکست این عصیبت نیازمند عصیبت قوی‌تر است: «پیداست که وضع پادشاهان و دولت‌ها مستحکم و نیرومند است و بنیان دولت را به‌جز توسعه‌طلبی زورمندانه‌ای که عصیبت قبایل و عشایر نیز همراه و پشتیبان آن باشد، چیز دیگری نمی‌تواند متزلزل و منهدم سازد» (ابن‌خلدون، ۱۳۵۹، ج ۱: ۳۰۵).

نتیجه‌گیری

ابن‌خلدون عامل حرکت تاریخ را در عصیبت‌های انسانی، مزیت‌های اقلیمی و عمران‌های اجتماعی جستجو می‌کند. این نگاه ابن‌خلدون به تاریخ، رویکرد وی به امنیت را تحت تأثیر قرار داده است. به عبارت دیگر، گفتمان امنیتی ابن‌خلدون که متأثر از فلسفه تاریخ اوست، گفتمانی با محوریت مؤلفه‌های امنیتی دنیوی است؛ به‌گونه‌ای که وی عصیبت و عمران را پایه امنیت و ثبات می‌داند. بر همین اساس، مؤلفه‌های هفت‌گانه امنیت از نگاه وی منحصر در امنیت دنیوی از نوع موسع آن است که به این شکل توضیح داده شد: ۱. مفهوم امنیت را با عمران، تعاون، اطمینان، اعتماد، کامیابی، ثبات و استقرار معنا کرده است؛ ۲. ابعاد امنیت را با پررنگ جلوه‌دادن ابعاد نظامی (توانمندی دفاع)، اقتصادی و اجتماعی به امنیت دنیوی منحصر کرده است؛ ۳. مرجع امنیت از دیدگاه ابن‌خلدون نوعی مرجع طولی است که از فرد، خانواده، قبیله، دولت، شهر و تمدن شروع می‌شود.

آنچه که در آثار ابن‌خلدون بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است، دفاع از عصیبت‌های اجتماعی است و دین تنها به عنوان یکی از عصیبت‌های اجتماعی در کنار سایر عصیبت‌ها مد نظر قرار گرفته است؛ ۴. سطح امنیتی از نظر وی به‌گونه‌ای است که اولویت امنیتی از سطح خرد (فرد) به سمت سطح کلان (دولت) در جریان است و در نهایت امنیت سطح کلان بر سطح خرد مقدم می‌گردد؛ ۵. تشخیص دوست و دشمن به شکل قابل توجهی به عصیبت‌ها اختصاص داده شده است. عصیبت دینی فقط به عنوان یکی از قسیم‌های دوست و دشمن مطرح است؛ ۶. روش‌های تحصیل امنیت به دو بخش سلبی و ایجابی قابل تقسیم است. مهم‌ترین روش‌های سلبی عبارتند از پرهیز از بی‌توجهی به دفاع از خود، پرهیز از ظلم و

تبهکاری، پرهیز از بی‌توجهی به عصبیت، پرهیز از حسادت، پرهیز از بی‌توجهی به شریعت، پرهیز از تجمل‌پرستی.

مهم‌ترین روش‌های ایجابی عبارتند از تعاون و همکاری، خصال پسندیده، حفظ عصبیت، تشکیل دولت و قوه حاکمه، شناخت و عبرت از تاریخ، بصیرت و شناخت حقیقت، ارتقاء بهداشت و سلامت، عمل به شریعت، ایجاد نظم و قانون و تلاش برای کسب قدرت؛ ۷. مهم‌ترین راهکارهای استراتژیکی عبارتند از احیای عصبیت‌ها و بهره‌گیری از آنها در مقابل عصبیت‌های حاکم مسلط بر جامعه و کسب قدرت مناسب برای تغییر وضع موجود به وضع مطلوب که فقط از رهگذر عصبیت ممکن است.

نکته دیگری که از بررسی اندیشه‌های ابن خلدون به دست می‌آید، مشابهت گفتمان امنیتی وی با نحل‌های امنیتی رئالیستی و همانندی گفتمان امنیتی او با گفتمان امنیتی حاکم بر جهان اسلام در عصر حاضر است. به عبارت دیگر، در عصر حاضر جهان اسلام با محور قراردادن عصبیت‌ها اعم از عصبیت‌های مذهبی مانند تشیع و تسنن، عصبیت‌های قومی مانند عربی، ترکی و فارسی به صورت جداگانه به دنبال ثبات و امنیت است. از سوی دیگر، اولویت‌های اقلیمی، موقعیت‌های ژئوپلیتیکی و احساس‌های ناسونالیستی هر کدام به گونه‌ای امنیت خود را تافته جدا بافته تلقی می‌کنند. شیوه دیگری که در جهان اسلامی مرسوم است، توجه به مؤلفه‌های عمران و آبادانی و رقابت‌های اقتصادی برای تحصیل امنیت است. در واقع، با وجود اینکه جهان اسلام هر سه محور کلیدی امنیتی از دیدگاه ابن خلدون را در خود جمع و به آن عمل کرده است، تا کنون موفق به ثبات امنیتی لازم و پایدار نشده است. بنابراین، در کارآمدی نظریه امنیتی ابن خلدون در جهان اسلام تردید وجود دارد.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، پایگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱ و ۲.
ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، العبر تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
بوزان، بری (۱۳۸۸)، ایالات متحده و قدرت‌های بزرگ: سیاست‌های جهانی در قرن بیست و یکم، ترجمه عبدالمجید حیدری، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
حسین‌زاده، علی (۱۳۸۹)، فلسفه تاریخ از دیدگاه اسلام، زائر.
حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم سیاسی، دانشگاه مفید.
سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۵)، فلسفه تاریخ، مؤسسه امام صادق.
صدر، محمداقبر (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، تفاهم.
طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه محمداقبر همدانی، انتشارات اسلامی.
عبدالله‌خانی، علی (۱۳۸۹)، نظریه‌های امنیت، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
کلارک، یان (۱۳۸۲)، جهانی‌شدن و نظریه‌های روابط بین‌الملل، ترجمه فرامرز تقی‌لو، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
کمره‌ای، خلیل (۱۳۸۹)، یک شب و روز عاشورا، درالعرفان.
گنورک ویلهلم فریدریش، هگل (۱۳۹۲)، فلسفه تاریخ، ترجمه زیبا جبلی، شفیع‌ی.
لک‌زایی، نجف (۱۳۸۹)، «فلسفه امنیت از دیدگاه امام خمینی (ره)»، فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره ۱۳، شماره ۳.
لک‌زایی، نجف (۱۳۹۰)، تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
لک‌زایی، نجف (۱۳۹۳)، «امنیت متعالیه»، سیاست متعالیه، سال دوم، شماره پنجم.
لک‌زایی، نجف (۱۳۹۴)، «گونه‌شناسی امنیت پژوهی در علوم اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هجدهم، شماره چهارم.
مایکل لمون (۱۳۹۴)، فلسفه تاریخ: راهنمایی دانشجویان، ترجمه محمد حسین وقار، اطلاعات.
مسعود بینش (۱۳۹۲)، جستاری در اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون از نگاه دکتر علی‌الوردی، پژوهاک.
مظهری، مرتضی (۱۳۷۸)، فلسفه تاریخ، صدرا.
مهدی، محسن (۱۳۷۳)، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، ترجمه مجید مسعودی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ویلیامز، پل دی (۱۳۹۰)، درآمدی بر بررسی‌های امنیت، امیرکبیر