

Instrumental Use of Religious Ideology in the Foreign Policy of the Ilkhanids and the Mamluks

Fereshteh Ansari¹
Leila Mohammadi²

abstract

In the medieval period, religion in the Islamic world functioned beyond a personal belief system and became an active tool in the service of states' foreign policies. The main issue of the present study is the examination of the role of religious ideology in the foreign policy of two states, the Ilkhanids (653–736 AH) and the Mamluks (648–923 AH), and its impact on the formation of competition between them. In response to the question, “What role did religious ideology play in the foreign policy of the Ilkhanid and Mamluk states and in shaping the competition between them?” the study hypothesizes that religion, for both governments, was not merely a matter of belief but a functional instrument for political legitimization, strengthening diplomacy, and organizing foreign relations. This research was conducted using a descriptive–analytical method with a comparative approach, and the data were collected and analyzed based on primary historical sources and secondary studies. The significance of this study lies in demonstrating that understanding the relations between the Ilkhanids and the Mamluks without considering the instrumental role of religion leads to an incomplete analysis of the mechanisms of competition and interaction between them. The findings indicate that, in both states, religious ideology played an active role in guiding diplomatic decisions; for example, Ahmad Tughluq's Islamization to gain legitimacy and rapprochement with the Mamluks and the institutionalization of the Abbasid Caliphate in Cairo as a symbolic asset for religious legitimization both served to consolidate power and advance foreign policy objectives. Overall, religion in the foreign policies of the Ilkhanids and Mamluks was not a marginal factor but a structural, purposeful, and instrumental element in shaping patterns of competition and cooperation.

Keywords: Ilkhanids, Mamluks, foreign policy, Abbasid Caliphate, religious ideology, political legitimacy.

1- Ph.D. Candidate in Post-Islamic Iranian History, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Abhar Branch, Zanjan, Iran. Email: Fereshte.ansari@iau.ir

2- Assistant Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Abhar Branch, Zanjan, Iran. Email: l.mohammadii@iau.ac.ir

Date received: 27.05.2025, Date of accepted: 09.07.2025

Abstract

In the medieval period, religion in the Islamic world functioned beyond a personal belief system and became an active tool in the service of states' foreign policies. The main issue of the present study is to examine the role of religious ideology in the foreign policy of the Ilkhanids (1255–1335 CE / 653–736 AH) and the Mamluks (1250–1517 CE / 648–923 AH) and its impact on shaping competition between them. The research question is: what role did religious ideology play in the foreign policy of the Ilkhanid and Mamluk states and in shaping their rivalry? The study hypothesizes that for both states, religion was not merely a matter of belief but a functional instrument for political legitimization, diplomatic reinforcement, and the organization of foreign relations.

This research employs a descriptive-analytical approach with a comparative framework, relying on both primary historical sources and secondary studies. Its significance lies in demonstrating that understanding Ilkhanid–Mamluk relations without considering the instrumental role of religion would yield an incomplete analysis of the mechanisms of competition and interaction between them. The findings indicate that in both states, religious ideology played an active role in directing diplomatic decisions. For example, Ahmad Tegüder's Islamization (r. 1281–1284 CE / 680–683 AH) aimed to gain legitimacy and rapprochement with the Mamluks and to institutionalize the Abbasid caliphate in Cairo as a symbolic asset for religious legitimation—both serving the consolidation of power and the advancement of foreign policy objectives.

Overall, religion in the foreign policy of the Ilkhanids and Mamluks was not a peripheral element but a structural, purposeful, and instrumental factor in shaping patterns of competition and cooperation. A comparative analysis of the political and religious ideology of the Ilkhanids and Mamluks in the seventh and eighth Islamic centuries demonstrates a close link between religion and power in the premodern Islamic world. This study shows that religion, far from being merely personal and devotional, functioned as a strategic tool vital for internal legitimacy, ideological competition, and foreign policy.

The ideological structure of the Ilkhanids, from the beginning of their rule over Iran, derived from the shamanistic and Tengri-based roots of Mongol culture. Shamanism was not only a religious belief system but also the foundation of the social and political order of the Mongol tribes; the shaman acted as an intermediary between humans and the spirits of nature, guaranteeing the political legitimacy of Mongol khans. The Yassa laws of Genghis Khan reflected these beliefs in the political structure of the early Ilkhanids (Eshpuler, 1376 : 202; Hamdani, 1373: 2/1048).

With the Mongols' entry into Iran, they encountered local religions, including Buddhism, Nestorian Christianity, Zoroastrianism, and eventually Islam. The Islamization of the Ilkhanids was not merely a religious conversion but a gradual and deliberate process aimed at reconstructing political legitimacy. Initial limited steps occurred during Ahmad Tegüder's reign, followed by Ghazan Khan's era. Ghazan's engagement with Sufi masters and use of mystical elements enabled the translation of shamanistic concepts into the language of Islamic mysticism (Hamdani, 1373: 2/1255). This transformation was not only religious but represented a smart strategy for legitimization among the Muslim population of Iran and the wider Islamic world.

Ghazan Khan's Islamization, including his name change to Mahmud and the implementation of a set of legal and religious reforms, marked a turning point in Ilkhanid history. The destruction of non-

Muslim places of worship, imposition of taxes on dhimmis, prohibition of fire worship, and similar measures functioned as political and regulatory tools, elevating the legitimacy of the Ilkhanid state from that of a foreign Mongol government to a guardian of religion and Islamic justice (Hamdani, 1373: 2/1224). His successor, Öljaitü, by adopting Twelver Shi'ism and inscribing the Shahada and the names of Imams on coins, not only enacted religious change but also established new legitimacy and consolidated the role of religion in domestic and foreign policy (Aiti, 1383: 253).

From a comparative perspective, the ideological transformation of the Ilkhanids cannot be seen merely as a matter of personal belief. It was a strategic response to the legitimacy challenge posed by the revived Abbasid caliphate in Cairo under the Mamluks. While the Mamluks considered themselves the defenders of Sunni Islam and heirs to Abbasid legitimacy, the Islamization of the Ilkhanids enabled dialogue, reduced conflict, and sometimes allowed alliances against common enemies. Ahmad Tegüder's conversion to Sunni Islam in 1282 CE, in particular, sought to create a diplomatic peace with the Mamluks, although limitations—such as the omission of the caliphate issue and differences in views on its role—prevented complete success (Amitai-Preiss, 1995: 66).

Ghazan Khan's Islamization, however, went beyond diplomatic efforts and led to structural and institutional reconstruction of the Ilkhanid state. He established legal and religious institutions, built mosques, schools, and khanqahs, and provided extensive financial support to jurists and sayyids (Hamdani, 1994: 2/1256). These measures strengthened both the religious stature of the Ilkhanid state and its internal and external legitimacy. Ghazan's Islamization demonstrated the maturity of Ilkhanid religious policy, as military campaigns—such as those in Syria and Egypt—were carried out under the religious justification of “jihad” (Hamdani, 1373: 2/1289–1290).

The transformation of the Mongols' identity from “foreign rulers” and “destroyers” to “defenders of Islam” was a historical-discursive process, grounded in religious reconstruction, institutionalization of legal reforms, and redefinition of the relationship between power and religion. This identity shift was crucial not only for internal governance but particularly for foreign policy and competition with the Mamluks. The Ilkhanids, through official correspondence with the Cairo court, emphasized Islamization, justice, and abandoning past misdeeds to present themselves as defenders of Islam (Wasaf al-Hadra, 1269 AH: 372). In this context, religion was not merely an ethical tool but a source of power and political legitimacy.

Conversely, the Mamluks, by reviving the Abbasid caliphate in Egypt, established a legitimacy-generating discourse. Sultan Baybars' actions, including summoning the caliph and acquiring religious titles, ensured spiritual authority and consolidated the position of the Mamluk government (Holt, Lambton & Lewis, 1387: 1/293). The defeat of the Mongols at Ayn Jalut (1260 CE / 658 AH) under Qutuz and Baybars was not only a military turning point but also reinforced the Mamluks' religious legitimacy (Khandamir, 1380: 3/253). By employing the discourse of jihad, the Mamluks presented themselves as true defenders of Islam, mobilizing public support for their legitimacy (Amitai-Preiss, 1995: 32). Ibn Taymiyyah, a contemporary Hanbali scholar, even deemed jihad against the Mongols obligatory despite their Islamization, emphasizing the Mamluks' enduring legitimacy in opposition to them (Rapoport, 2010: 15).

This analysis shows that religion became a multifaceted tool. For the Ilkhanids, it was an instrument of internal legitimacy, social order, institution-building, and political identity reconstruction; for the Mamluks, it was a means of military defense, legitimization, and jihadist

discourse against the enemies of Islam. Even the religious shifts of the Ilkhanids, such as Öljaitü's conversion to Shi'ism, demonstrated that religion could be highly flexible and serve political and diplomatic goals under the cover of religious discourse without necessarily leading to direct confrontation (Aiti, 1383: 253).

Analysis of different Ilkhanid reigns also shows that the use of religion in foreign policy was a gradual and intelligent process, from Ahmad Tegüder's peace-oriented stage to Ghazan's aggressive and jihadi stage. Religion was both a source of meaning and a tool for competition, dominance, legitimacy, and even sacred military campaigns. This indicates that in the premodern Islamic world, the boundary between religion and politics was not merely blurred but intentionally redefined to strengthen state power.

The developments of the Ilkhanids and Mamluks also highlight the significance of religious legitimacy in foreign policy. While the Mamluks, by reviving the caliphate and promoting jihad against the Mongols, established themselves as the sole legitimate Islamic state, the Ilkhanids, through Islamization and reconstruction of religious institutions, transformed from a foreign Mongol power into legitimate defenders of Islam. This identity transformation had profound internal and regional effects, illustrating the complex interaction of religion and power in the premodern Islamic world.

In conclusion, the comparative study shows that religious ideology was a flexible, variable, and strategic instrument in the service of political, military, and diplomatic objectives. In this framework, religion was not only a personal belief but a political technology capable of creating legitimacy, framing war as jihad, and even managing diplomatic relations under sacred concepts. Both the Ilkhanids and the Mamluks used this tool to consolidate their rule and assert power, legitimacy, and influence at the regional and global levels. In other words, the Ilkhanid and Mamluk periods demonstrate that in Islamic history, power and legitimacy were inseparable from religious framing, and religion functioned as the primary language of politics, a tool for reproducing identity and legitimacy, and a means of confronting internal and external enemies.

Bibliography

- Qor' n Ker m . In Arabic . In Persian .
y at , Abdolmoḥammad. Taḥr r-e T r k-e Vaṣṣ f, Tehr n , Pa he g h-e Ol m-e Ens n va
Mot le t -e Farhang , 1383. [In Persian].
- Ebn s r,ī Fēzzoddin. T r k-e Bozorg-e Esl m va r n, tar ome-ye Ab lq se m Ḥ lat, Tehr n ,
M 'assese-ye Maṭb t -ye Al Akbar Elm , 1355. [In Persian].
- Ebn al-Ebr , Grīg r y s Ab lFara . T r k-e Moktaṣar al-Doval, Qom, M 'assese-ye Nashr-e
Man be al -Saq fat al-Esl m ye, b t . In Arabic . [In Persian .
- Ebn Tagrā Bard , Ĵam loddin Ab al-Maḥ se n su f. Al-No m al-Z here f Molūk al-Meṣr va al-
Q here, b e ehtem m 'Abdolq d er Ḥ te m, Q here, D r al-Kotob, 1392q. [In Arabic].
- Ebn Tēm ye, Taq yoddin Ab l Abb s Aḥmad ebn Abdolḥalīm. Eqte ' al-Şer t al-Mostaq m,
moḥaqeq N şer ebn Abdolkarim al- Aql, Riy , Mak tabat al-Ro d , 1998m.[[In[Arabic .

- Ebn Te m ye, Taq yoddin Abōl Abb s Aḥmad ebn ‘Abdolḥal m. Al-Fat w al-Kobr , be taṣḥiḥ-e gorūh az moḥaqqaq n, Be r t, D r al -Kotob al- Elm ye, 1987m. [In Arabic].
- Ebn Te m ye, Taq yoddin Ab l Abb s Aḥmad ebn Abdolḥal m. Menh al-Sonne al-Nabaw ye, moḥaqqaq Moḥammad Ra d S le m, me at al-Em m Moḥammad ebn Sa d – Riy , me at al-Em m Moḥammad ebn Sa d, 1986m. In Arabic .
- Ebn Jam e, Badroddin. Taḥr r al-Aḥk m f Tadb r Ahl al-Esl m, taḥq q Fo’ d Abdolmon em Aḥmad, Qaṭar, D r al -Šaq fe, 1408q. [In Arabic].
- Ebn Kald n, Abdolraḥmān ebn Moḥammad. Al- Ebar: T rīk-e Ebn Kald n, tar ome-ye Abdolmoḥammad y at , Tehr n, Pa he g h-e Ol m -e Ens n , 1383. [In Persian].
- Ebn Ro d, Moḥammad ebn Aḥmad. Bed y at al-Mo tahed va Nehāyat al-Moqtāsed, Be r t, D r al- Fekr, 1995m. [In Arabic].
- Ebn V ṣel, Jam loddin Moḥammad ebn S lem. T r k-e Ay b y n (Mofarri al-Kor b f Akb r Ban Ay b), taṣḥiḥ-e Ḥose n Moḥammad Rab’ , tarjome-ye Parv z At bak , Tehrōn, Enteš r t-e Ām ze -e.Enqel b -e Esl m , 1369. [In Persian].
- A p ler, Bert ld. T r k-e Mo l dar r n, tar ome-ye Maḥm d M r ft b, Tehr n, Elm va Farhang , 1376. [In Persian].
- Eqb l t y n , Abb s. T r k-e Mo l, Tehr n, Am r Kab r, 1384. [In Persian].
- Al-Q n , Ab lq sem Abdoll h ebn Moḥammad. T r k-e Ol y t , be k e -e Mah n Hambal , Tehr n, Elm va Farhang , 1384. [In Persian].
- B svor s, Kl f rd Edmond. Selseleh -ye Esl m -ye ad d: R hn amā-ye g h om r va tab r en s , tar ome-ye Far d n īBadrī, īTehr n, Markaz-e B z enās -ye Esl m va r n, 1381. [In Persian].
- Bayīnī, r n. D n va Dowlat dar r n -e ahd-e Mo l, Tehr n, Na r-e D ne g h , 1375. [In Persian].
- Ĵ z ān , Ab Omar Osm n Menh joddin Sarā . Ṭabaq t-e N šer , taṣḥiḥ-e Abdolḥayy Ḥab b , Tehr n, Dony -ye Ket b, 1362. [In Persian].
- Kon Eṣfah n , Fa loll h ebn R zbe h n. Sol k al-Mol k, taṣḥiḥ-e Moḥammad al M vahhed, Tehr n, K razm , 1362. [In Persian].
- K ndm r, Ġ y šoddin ebn . om moddin. T r k-e Ḥabīb al-Sīyar fī Akb r Afr d al-Ba ar, be taṣḥiḥ-e Moḥammad Dab r Siy q va moqaddame-ye Jal loddin Homā’ , Tehr n, Kayyām, 1380. [In Persian].
- ahabī, amsoddin. Al- Ebar f Kabar man Gabar, taḥq q Ṣal ḥoddin al-Monajjed, Maṭba at Ḥok m at al-K v eyt, 1386q. In Arabic .
- Ra īdoddin Fa lollāh . amadānAT rāk-e Mob rak -e GAzān , be taḥq q-e K rl n, Hertford, Stephen Austin, 1940m. [In Persian].
- SarKas , Šams al-A’emme Moḥammad ebn Aḥmad. Al-Mabs t al-SarKasī, Beīr t, D r al-Ma refe, 1993m. [In Arabic].
- Sa’d , Mo arra foddin Moṣleḥ ebn Abdoll h r z . Koll y t-e Šeyk Sa d , taṣḥiḥ-e Moḥammad al Forūg , Tehr n, Ket bfor va pk ne-ye Moḥammad’ al Elm , 1336. [In Persian].

- Suy ũ , Abdolrahm n ebn Ab Bakr. T r k al-Kolaf ', ā taḥq q Rahāb Kazr Ak w , Beīr t, Mū'assese-ye 'Ezzoddin, 1992m. In Arabic].
- fe , M oḥammad ebn Edr s. Al-Omm, Eskandarīye-ye Mešr, D r al-Vaf ', 2001m. [In Arabic].
- ter , N rollāh.āMāj les al-Mo'men n, Tehrān, āKetābforī -ye Esl mūye, 1365. [In Persian].
- Ṭab ṭab ', Moḥammad Ḥose n. Tafs r al-M z n, tar ome-ye Seyyed Moḥammad B qer M sav Hamad n , Qom, Daftar-e Entes r t-e Esl m , 1378. [In Persian].
- Qalqa and , Aḥmad ebn Al . Šobḥ al-A f Šen at al-En ', Mešr, Vez ra t al-Saq fe va al-Er d al-Qowm al-M 'assese al-Mešr ye al- mme, b t . In Arabic .
- Mostowf , Ḥamdoll.h. . ZafarN me, be k e -e Našroll h Rost g r, Tehr n, Markaz-e Na r-e Dīneīgīhī ,1377. [In Persian].
- Maqr z , Aḥmad ebn Al . Al-Sol k al-Ma refe Dovval al-Mol k , šaḥḥ va va a -e ḥav Sa d AbdolFatt ḥ r va Moḥammad Mošṭaf Ziyāde, Q here, Markaz al-Taḥq q va al-Tor š, 1427q. [In Arabic].
- Ra av , Ab lFa l. Ta'ammol bar mon sebt -e Īlk n n va Mam līk dar qarn-e ha to m-e heīrī, ī dofašlN me-ye 'elmī-pe h e -yeMnot le t-e t r kī-ye ah n-e Esl m, s 3, 6, pāy z va zem st n 1394, šaf ḥ t 57 t 86. [In Persian].
- Or , F ṭeme va Moḥammad Re yī. Ta'š r-e eḥy -ye kel fat dar Mešr bar mow egir -ye mazhab -ye Gāz n Kān, fašlN me-ye 'elm -peūūheūūye t r k-e Esl m va r n -e d n e g h -e Al- ahr , s l- e bist-o pan om, dowre-ye ad d, o m r e 2 , piy pī 115, bah r 1394. [In Persian].
- Ebn s r, Ezzoddin. T r k e K mel, tar ome-ye Ḥose n R ḥ n , ZTel n, As ṭ r, 1383. [In Persian].

استفاده ابزاری از ایدئولوژی دینی در سیاست خارجی ایلخانان و مملوکان^۱

فرشته انصاری^۲

لیلا محمدی^۳

چکیده

در دوره میانه، دین در جهان اسلام فراتر از یک نظام اعتقادی فردی عمل می‌کرد و به ابزاری فعال در خدمت سیاست خارجی دولت‌ها تبدیل شد. مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی نقش ایدئولوژی دینی در سیاست خارجی ایلخانان (۶۵۳-۷۳۶ق) و مماليک (۶۴۸-۹۲۳ق) و تأثیر آن در شکل‌گیری رقابت میان آنهاست. در پاسخ به این سؤال که: ایدئولوژی دینی چه نقشی در سیاست خارجی دولت‌های ایلخانی و مملوکی و در شکل‌گیری رقابت میان آنها ایفا کرد؟ فرضیه پژوهش آن است که دین برای هر دو حکومت، نه یک مؤلفه اعتقادی صرف، بلکه ابزاری کارکردی برای مشروعیت‌بخشی سیاسی، تقویت دیپلماسی و ساماندهی روابط خارجی بوده است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بررسی تطبیقی انجام شده و داده‌ها بر پایه منابع تاریخی دست‌اول و مطالعات ثانویه گردآوری و تحلیل گردیده است. اهمیت این تحقیق در آن است که نشان می‌دهد درک مناسبات ایلخانان و مماليک، بدون توجه به نقش ابزاری دین، منجر به تحلیلی ناقص از سازوکار رقابت و تعامل میان آنها خواهد شد. یافته‌ها حاکی از آن است که در هر دو دولت، ایدئولوژی دینی نقشی فعال در جهت‌دهی به تصمیم‌های دیپلماتیک داشت؛ چنان‌که اسلام‌آوری احمد تگودار (حک: ۶۸۰-۶۸۳ق)، برای جلب مشروعیت و نزدیکی به مماليک و نهادینه‌سازی خلافت عباسی در قاهره به عنوان سرمایه‌ای نمادین برای مشروعیت‌بخشی مذهبی، هر دو در خدمت تثبیت قدرت و پیشبرد اهداف سیاست خارجی قرار گرفتند. در مجموع، دین در سیاست خارجی ایلخانان و مماليک، نه عنصری حاشیه‌ای، بلکه عاملی ساختاری، هدفمند و ابزاری در شکل‌دهی به الگوهای رقابت و همکاری بود.

واژه‌های کلیدی: ایلخانان، مماليک، سیاست خارجی، خلافت عباسی، ایدئولوژی دینی، مشروعیت سیاسی

۱- انصاری، فرشته؛ محمدی، لیلا (۱۴۰۴)، استفاده ابزاری از ایدئولوژی دینی در سیاست خارجی ایلخانان و مملوکان، فصلنامه مسکویه، دوره هفدهم، شماره دوم (پیاپی ۵۸)، تهران: ص ۲۱-۴۰.

۲- دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر، زنجان، ایران. پست الکترونیک: Fereshte.ansari@iau.ir

۳- استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ابهر، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول)، پست الکترونیک: l.mohammadii@iau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

مقدمه

سیاست خارجی دولت‌ها تحت تأثیر عوامل گوناگونی چون منافع اقتصادی، نظامی، ژئوپولیتیک و مؤلفه‌های ایدئولوژیک شکل می‌گیرد. در جهان اسلام قرون میانه، به‌ویژه در دوره ایلخانان و ممالیک، ایدئولوژی دینی نه تنها به مثابه مجموعه‌ای از باورهای فردی، بلکه به عنوان ابزاری کارآمد در جهت‌دهی و شکل‌دهی به روابط خارجی مورد استفاده قرار گرفت. ایلخانان که در آغاز بر پایه نظام قبیله‌ای مغولی و سنت‌های شمنی-تنگری‌گرا حکومت می‌کردند، پس از تثبیت قدرت در ایران، به تدریج به پذیرش اسلام روی آوردند. این تغییر دینی، به‌ویژه از دوره غازان‌خان (حک: ۶۹۴-۷۰۳ق) به بعد، تنها ناشی از تحولات اعتقادی فردی نبود، بلکه اهداف مشخصی در سیاست داخلی و خارجی را دنبال می‌کرد. نمونه بارز آن، اسلام‌آوری احمد تگودار، نخستین ایلخان مسلمان است که بسیاری از مورخان آن را اقدامی سیاسی برای کاهش خصومت‌های دیرینه با ممالیک می‌دانند. از سوی دیگر، ممالیک مصر با بازسازی خلافت عباسی در قاهره پس از سقوط بغداد (۵۶۷ق)، تلاش کردند خود را تنها مدافع مشروع اسلام سنی معرفی کنند. این رویکرد موجب شد مشروعیت ایدئولوژیک برای آنان نه تنها در سیاست داخلی، بلکه در تعاملات خارجی نیز جایگاهی حیاتی داشته باشد. ممالیک با بهره‌گیری از نمادهای خلافت، جهاد و حمایت از علما، سیاست خارجی خود را از وجهی دینی-ایدئولوژیک هدایت می‌کردند؛ چنان‌که این مفاهیم در تقابل با ایلخانان غیرمسلمان یا تازه‌مسلمان، ابزار مشروعیت‌بخشی به جنگ و تقابل سیاسی قرار گرفت. اهمیت و ضرورت این تحقیق در آن است که تحلیل روابط ایلخانان و ممالیک، بدون توجه به نقش ابزاری دین، ناقص و یک‌سویه خواهد بود. هدف پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی کارکرد ایدئولوژی دینی در سیاست خارجی این دو دولت و درک نقش آن در فرایندهای دیپلماتیک و نظامی است. فرضیه اصلی تحقیق آن است که دین برای ایلخانان و ممالیک نه تنها پس‌زمینه اعتقادی، بلکه ابزاری ساختاری و هدفمند در تصمیم‌سازی سیاسی و رقابت میان دو قدرت بود.

در مساله پیشینه تحقیق، موضوع روابط ایلخانان و ممالیک در ادبیات پژوهشی، اعم از مطالعات غربی، عربی و فارسی، به صورت گسترده مورد بررسی قرار گرفته و آثار متعددی در سطوح کلان و موردی به آن پرداخته‌اند. در میان منابع فارسی، منوچهر مرتضوی در اثر شاخص خود، مسائل عصر ایلخانان، فصلی را به تحلیل مناسبات سیاسی ایلخانان و ممالیک اختصاص داده است. در پژوهش‌های غربی نیز محققان برجسته‌ای همچون برتولد اشپولر در تاریخ مغول در ایران و دیوید مورگان در مغولها، به صورت گذرا به روابط خارجی ایلخانان با قدرت‌های هم‌عصر، از جمله ممالیک اشاره کرده‌اند. در سطحی تخصصی‌تر، فریدون الهیاری در مقاله «تأملی بر رویکردهای اساسی در مناسبات احمد تگودار با مصر (۶۸۱-۶۸۳ق)»، به تحلیل موردی سیاست‌های احمد تگودار در قبال ممالیک پرداخته است. همچنین پژوهشگرانی چون ابوالفضل رضوی در مقالات «تأملاتی بر مناسبات ایلخانان و ممالیک در قرن هشتم هجری» و «مسئله ممالیک در سیاست خارجی عهد غازان»، امید سپهری راد در «بررسی روابط ایلخانان و ممالیک در دوره سلطنت غازان» و محمد کشاورز بیضایی در «روابط ایلخانان و ممالیک مصر»، تحولات تاریخی این روابط را مورد واکاوی قرار داده‌اند. با وجود غنای این مطالعات، اغلب آنها بر تحلیل فرایندها، رویکردها و ماهیت روابط دوجانبه متمرکز بوده و کمتر به سازوکارهای سیاست خارجی، از جمله نقش ایدئولوژی در مناسبات ایلخانان و ممالیک پرداخته‌اند. در این زمینه، مقالاتی نظیر «تأثیر احیای خلافت عباسی در مصر بر موضعگیری مذهبی غازان‌خان» نوشته اروجی و رضایی و «خلافت عباسی در مصر» نوشته شهلا بختیاری، به ابعاد مذهبی این روابط اشاره کرده‌اند، اما از منظر سیاست خارجی، خلأ پژوهشی

محسوسی در تحلیل کارکرد ایدئولوژی به عنوان ابزار دیپلماتیک وجود دارد. این پژوهش درصدد است با تمرکز بر این جنبه، گامی در تکمیل ادبیات موجود بردارد.

در تحقیق حاضر، ایدئولوژی دینی عبارت است از به کارگیری ساختارها و آموزه‌های دینی به عنوان چارچوبی برای تفسیر و تنظیم مناسبات اجتماعی و سیاسی. دین همانند دیگر ایدئولوژی‌ها، به مردم کمک می‌کند تا واقعیت را بفهمند، آن را توجیه کنند و یا علیه آن واکنش نشان دهند (Eagleton, 1991: 1-3). در حوزه تبدیل دین به ایدئولوژی نیز بایسته توجه است تبدیل دین به ایدئولوژی، فرایندی است که در آن آموزه‌ها و مفاهیم دینی که در اصل ناظر بر تجربه‌های معنوی و اخلاقی می‌باشند، در چارچوبی نظام‌مند و هدف‌مند برای هدایت رفتارهای سیاسی و اجتماعی بازتفسیر می‌شوند. دین در این مرحله، از یک ساختار فرهنگی یا عبادی، به یک گفتمان ایدئولوژیک تبدیل می‌شود که در صحنه عمومی حضور فعال می‌یابد. به زعم «تری ایگلتون»، ایدئولوژی نظامی از مفاهیم است که جهان را تفسیر کرده و آن را به گونه‌ای مشروع و طبیعی جلوه می‌دهد؛ دین نیز در مقام ایدئولوژی، نقش مشابهی در نظم‌بخشی اجتماعی و مشروعیت‌بخشی ایفا می‌کند (Eagleton, 1991: 1-3). یکی از نخستین مراحل این فرایند، تفسیر سیاسی متون دینی است. در این مرحله، مفاهیم و گزاره‌های دینی از حوزه اخلاقی یا عبادی به حوزه قدرت و سیاست کشیده می‌شوند. برای نمونه، مفاهیمی مانند «جهاد»، «امت»، «عدالت الهی» و یا «ولایت» که در اصل دلالت‌هایی ایمانی دارند، به عنوان ابزارهایی برای تنظیم نظم سیاسی مورد استفاده قرار می‌گیرند. به تعبیر کیلفورد گیرتز، دین در مقام ایدئولوژی، مجموعه‌ای از نمادهای فرهنگی را به گونه‌ای سامان می‌دهد که بر پایه آن، مردم جهان اجتماعی خود را معنا کنند و براساس آن عمل کنند (Geertz, 1973: 87). در گام بعد، تفسیر رسمی و انحصاری از دین پدید می‌آید که دولت‌ها یا نخبگان حاکم آن را به عنوان قرائت مشروع دینی معرفی می‌کنند. این فرایند با نهادمند کردن دین از طریق ساختارهای رسمی (مانند علما، قضاة، فتوا و نهادهای روحانیت) همراه است. زمانی که دین در ساختار دولت گنجانده می‌شود، ناگزیر باید از طریق دستگاه حکومتی بازتفسیر و تنظیم شود و همین امر دین را از عرصه انتخاب فردی خارج می‌کند و به ابزار تنظیم قدرت سیاسی تبدیل می‌سازد (Abdullahi, 2008: 15-18). در مرحله نهایی، دین به ابزاری برای بسیج مردمی، جنگ روانی یا مشروعیت‌بخشی به قدرت تبدیل می‌شود. ایدئولوژی دینی در این مرحله، نقش فعالی در تعیین مرزهای خودی و غیرخودی، دوست و دشمن ایفا می‌کند. جنگ‌های مقدس (مانند جهاد)، فتواها علیه مخالفان، یا سرکوب دگراندیشان مذهبی، همه از پیامدهای ایدئولوژی‌زده شدن دین می‌باشند. به باور مایکل والزر، دینی که به عرصه سیاست گام می‌گذارد، دیگر صرفاً حامل پیام و حیانی نیست، بلکه به نوعی فراخوان برای عمل اجتماعی و انقلاب تبدیل می‌شود (Walzer, 1985: 54).

روابط ایلخانان و ممالیک

مناسبات ایلخانان و ممالیک از جمله مهم‌ترین موضوعات در سیاست خارجی حکومت ایلخانی به شمار می‌آید. این روابط که می‌توان از آن با عنوان «مسئله ممالیک» در سیاست خارجی ایلخانان یاد کرد، در طول حکمرانی این سلسله تحولات چشمگیری را پشت سر گذاشت. در دوره پیش از اسلام آوردن ایلخانان، این مناسبات عمدتاً ماهیتی نظامی و خصمانه داشت. مغولان با هدف دستیابی به منافع اقتصادی و سیاسی شام و بهره‌گیری از موقعیت استراتژیک این منطقه، تلاش‌های متعددی برای فتح سرزمین‌های تحت کنترل ممالیک انجام دادند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۷۴/۴). منابع تاریخی همچون العبر به مأموریت هولاکو برای تصرف شام و مصر اشاره کرده‌اند. با این حال، شکست‌های پی‌درپی در نبردهای مهمی مانند عین جالوت (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۶۶۰/۴)،

ابلسین^۱ (ابن العبری، [بی تا]: ۲۸۷) و مرج الصفر (همدانی، ۱۹۴۰م: ۱۴۸)، ناکارآمدی این رویکرد نظامی را آشکار ساخت. بررسی این رویدادها نشان می‌دهد که تقابل میان ایلخانان و ممالیک، صرفاً ناشی از تفاوت‌های مذهبی نبوده، بلکه ریشه در رقابت‌های سیاسی و اقتصادی عمیق‌تری داشته است (رضوی، ۱۳۹۴: ۶۰).

با اسلام آوردن ایلخانان به‌ویژه در دوره حکومت غازان‌خان، تحولی اساسی در ماهیت این مناسبات پدید آمد. اگرچه در ابتدا رویکرد نظامی همچنان تداوم یافت، اما به تدریج دیپلماسی و تعامل فرهنگی جایگزین تقابل‌های مسلحانه شد. این تغییر راهبرد را می‌توان ناشی از چند عامل کلیدی دانست: ضعف ساختاری ایلخانان در مواجهه با اتحاد استراتژیک ممالیک و دشت قبیاق، تحول در اولویت‌های داخلی حکومت ایلخانی و همچنین نقش مؤثر دیوان‌سالاران ایرانی که پیشتر در گرایش ایلخانان به اسلام نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده بودند (مستوفی، ۱۳۷۷: ۱۳۱۳/۲). این گروه از کارگزاران با ترویج گفتمان مسالمت‌آمیز، سهم بسزایی در تعدیل سیاست خارجی ایلخانان داشتند. در دوره حکومت محمد اولجایتو (حک: ۷۱۷-۷۰۳ق) و سال‌های پس از آن، رویکرد نظامی به کلی کنار گذاشته شد و معاهده صلح با ممالیک، به نقطه عطفی در تثبیت روابط مسالمت‌آمیز تبدیل گردید (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۵۳؛ مقریزی، ۱۴۲۷ق: ۶/۲). این پیمان نه تنها ثبات سیاسی را برای هر دو طرف به ارمغان آورد، بلکه مشروعیت حکومت ایلخانان را در جهان اسلام تقویت کرد. بررسی سیر تحول روابط ایلخانان و ممالیک نشان می‌دهد که این مناسبات از تقابل صرف نظامی به سمت تعامل دیپلماتیک و فرهنگی حرکت کرد. این گذار بیش از آنکه محصول تغییرات ایدئولوژیک باشد، ناشی از محاسبات عقلانی و انطباق با واقعیت‌های ژئوپولیتیک آن دوران بوده است. در این میان، نقش دیوان‌سالاران ایرانی در جهت‌دهی به این تحول را نمی‌توان نادیده گرفت. این گروه با بهره‌گیری از فضای ایجادشده پس از اسلام آوردن ایلخانان، گام‌های مؤثری در مسیر صلح و تعامل برداشتند و بدین ترتیب، سهم مهمی در شکل‌گیری سیاست خارجی جدید ایلخانان ایفا کردند (رضوی، ۱۳۹۴: ۷۹).

ایدئولوژی سیاسی ایلخانان: از شمنیسم تا اسلام

در نخستین دهه‌های حاکمیت ایلخانان بر ایران (از ۶۵۴ق/۱۲۵۶م)، ساختار ایدئولوژیک قدرت در میان آنان از ریشه‌های شمن‌گرایانه و تنگ‌ری محور فرهنگ مغولی نشأت می‌گرفت. شمنیسم در این دوره نه تنها یک نظام باور دینی بود، بلکه بنیان نظم اجتماعی و سیاسی ایلات مغولی را شکل می‌داد. در آن، شمن به عنوان واسطه میان انسان و ارواح طبیعت، در مشروعیت‌بخشی به قدرت خان نقشی اساسی ایفا می‌کرد (اشپولر، ۱۳۷۶: ۲۰۲؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۶). این باورها که از طریق یاسای چنگیزی نهادینه شده بودند، در ساختار سیاسی ایلخانان اولیه بازتاب روشنی داشت. به نوشته رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ایلخانان نخستین مانند هولاکو خان «قوانین چنگیزی» را برتر از احکام شرعی می‌دانستند و دربار آنان فضایی تساهل‌گر نسبت به ادیان مختلف داشت (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۰۴۸/۲، ۱۲۵۳).

با استقرار ایلخانان در ایران، آنان با ادیان محلی از جمله بودیسم، مسیحیت نسطوری، زردشتی‌گری و در نهایت اسلام مواجه شدند. با این حال، نقطه عطف ایدئولوژیک ابتدا به صورت محدود در دوره احمد تگودار و سپس در دوران غازان‌خان رخ داد. به نوشته رشیدالدین، اسلام‌آوری غازان در نتیجه ارتباط او با شیخ صدرالدین حموی جوینی از مشایخ صوفیه بود که با بهره‌گیری از

۱- «سرداران لشکر آباخان در این جنگ تغودرونوین و توداون بهادر بودند. در صحرای آبلستان با هم مصاف دادند. مسلمانان پیروز شدند و اکثر امرای مغول را کشتند و اسلحه و اسبان ایشان به غنیمت بردند» (آیتی، ۱۳۸۳: ۵۹).

عناصر عرفانی، توانست مفاهیم شمنی را به زبان تصوف اسلامی ترجمه کند (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۵/۲). این پیوند عرفان مغولی با تصوف ایرانی، زمینه‌ساز تحول ایدئولوژیک عمیقی در سیاست دینی ایلخانان شد. پس از اسلام‌آوری، غازان نه تنها نام خود را به محمود تغییر داد، بلکه «فرمان داد تا منادی کنند که تمام مغول و ایغور اسلام اختیار کنند و شهادتین بگویند و فرقه نصارا نسبت فرزند به خدا ندهند و مجوس و آفتاب‌پرست و ثنوی اگر اقرار به وحدت نکنند مقتول گردد اما از یهود جزیه ستانند و از قتل معاف دارند ولی به نظر استخفاف در ایشان نگرند و همه معابد غیرمسلمان را به مساجد بدل سازند» (آیتی، ۱۳۸۳: ۱۷۹، ۱۸۳). از سوی دیگر، مجموعه‌ای از اصلاحات شرعی را با هدف تحکیم مشروعیت اسلامی اعمال کرد. از جمله این اصلاحات می‌توان به ممنوعیت آتش‌پرستی، تخریب عبادتگاه‌های بودایی و الزام مالیات بر اهل ذمه اشاره کرد (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۲۴/۲). این اقدامات اگرچه دارای وجهه مذهبی بودند، ابزارهایی برای نظم‌بخشی سیاسی نیز محسوب می‌شدند.

اولجایتو جانشین غازان، ادامه‌دهنده این مسیر بود. او ابتدا به فقه حنفی گرایش یافت، اما سپس تحت تأثیر علامه حلی به تشیع دوازده امامی گروید (شوشتری، ۱۳۶۵: ۵۷۱). اولجایتو به اهل بیت پیامبر ارادت می‌ورزید؛ به همین دلیل دستور داد بر سکه‌ها شهادتین و اسامی دوازده امام را حک کنند (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۵۳). به نوشته وصاف الحضرة، تغییر مذهب اولجایتو از سنی به شیعه، با تشریفات همراه بود که بیشتر رنگ مشروعیت‌سازی جدید برای حکومت ایلخانی به خود گرفت (وصاف الحضرة، ۱۲۶۹ق: ۸۲/۲). از منظر تطبیقی، این دگرگونی ایدئولوژیک را نمی‌توان تنها یک انتخاب دینی دانست، بلکه واکنشی راهبردی به چالش مشروعیت سیاسی در برابر خلافت عباسی احیاءشده در قاهره توسط ممالیک بود. رقابت میان ایلخانان و ممالیک، هم در میدان نبرد و هم در عرصه ایدئولوژیک صورت می‌گرفت؛ اسلام رسمی برای ایلخانان، زبان مشترک مشروعیت‌سازی و دیپلماسی در دنیای اسلام بود.

تغییر هویت مغولان از «حاکمان بیگانه» به «مدافعان اسلام»

ورود مغولان به جهان اسلام در نیمه نخست قرن هفتم قمری، در ابتدا با تصویر یک نیروی ویرانگر، بی‌دین و بیگانه همراه بود. تصرف خوارزم، قتل عام در نیشابور و اصفهان و سپس سقوط بغداد در سال ۶۵۶ق. که نماد سیاسی و دینی خلافت عباسی بود، وجهه‌ای کاملاً ضد اسلامی به مغولان بخشید. در این مرحله، گفتمان حاکم در منابع اسلامی، مغول را به عنوان «تاتار کافر»، «یأجوج و مأجوج آخرالزمان»، «آفت مغول» و حمله مغول به جهان اسلام را «تصرف سرزمین اسلام توسط کفار» و «انقراض عالم و پایان جهان» تصویر می‌کرد؛ مفهومی که در آثار فقهی، تاریخی و ادبی به وضوح مشاهده می‌شود (جوزجانی، ۱۳۶۲: ۹۳/۲-۹۷؛ سعدی، ۱۳۳۶: ۴۸۸؛ ابن اثیر، ۱۳۵۵: ۱۲۴/۲۶-۱۲۶؛ ابن‌واصل، ۱۳۶۹: ۲۹-۳۰؛ خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲: ۳۹۶). مغول در این دوره «دیگری کامل» بود؛ نه تنها به لحاظ قومی، بلکه از نظر دینی و فرهنگی، بیگانه‌ای مطلق که جهان اسلام را تهدید می‌کرد. البته این تصویر به تدریج و به‌ویژه از زمان سلطنت احمد تگودار و غازان خان دچار دگرگونی شد. اسلام‌آوری رسمی غازان و اجرای اصلاحات گسترده شریعت‌محور، نقطه عطفی در تغییر هویت سیاسی-دینی ایلخانان به شمار می‌رود. غازان نه فقط به اسلام گروید، بلکه با همکاری علمای مسلمان از جمله خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تلاش کرد با تأسیس نهادهایی چون دیوان مظالم، دادگاه‌های شرعی، ساخت مساجد، دارالسیاده‌ها (القاشانی، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۵)، مدارس و خانقاه‌ها و همچنین حمایت از فقیهان حنفی (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۶/۲)، نشان دهد که دولت ایلخانی دیگر نماینده کفر نیست، بلکه حافظ دین و عدالت اسلامی است.

این تغییر هویتی، صرفاً شکلی نبود، بلکه عمیقاً گفتمانی و ساختاری بود. با استفاده از زبان شرعی، اصلاح نظام مالیات، منع شراب‌خواری، ساخت مساجد و وقف‌نامه‌ها (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۳۵۹/۲)، ایلخانان کوشیدند در نظام دانیایی اسلامی، از جایگاه طردشدگان به جایگاه مشروعیت‌یافتگان ارتقا یابند. درواقع، آنها از طریق زبان قدرت دینی، به بازتولید «خود» در قالب یک دولت مسلمان پرداختند. این بازسازی هویت، نه فقط برای مدیریت درونی، بلکه به‌ویژه در عرصه سیاست خارجی و در تقابل با ممالیک مصر، اهمیت اساسی یافت. ایلخانان با ارسال نامه‌هایی رسمی به دربار قاهره و تأکید بر اسلام‌آوری، اقامه عدل و ترک گذشته (وصاف الحضرة، ۱۲۶۹ق: ۳۷۲)، درصدد بودند از جایگاه «دشمن کافر» خارج شوند و خود را به عنوان «مدافع اسلام» در برابر ظلم و طغیان ممالیک معرفی کنند. در مجموع، تغییر هویت مغولان از حاکمان بیگانه به مدافعان اسلام، فرایندی تاریخی-گفتمانی بود که از طریق اسلام‌آوری رسمی، بازسازی نهادهای شرعی و بازتعریف رابطه قدرت با دین، شکل گرفت. این فرایند نشان می‌دهد که در جهان اسلام پیشامردن، مشروعیت سیاسی بدون صورت‌بندی دینی آن ممکن نبود و زبان دین، عرصه‌ای اصلی برای رقابت‌های سیاسی و دیپلماتیک تلقی می‌شد. از این منظر، مغولان نه تنها قدرت را در میدان جنگ، بلکه مشروعیت را در میدان معنا و گفتمان به دست آوردند.

اسلام آوردن احمد تگودار در سال ۶۸۱ق، هرچند از سوی برخی منابع با انگیزه‌های شخصی و گرایش فردی به تصوف و شریعت تبیین شده است (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۱۲۶/۲)، اما از منظر سیاسی، عمدتاً اقدامی ابزاری و هدفمند برای جلب حمایت دولت ممالیک برای مقابله با «جناح نامسلمان مغولی» دربار خود و همچنین پایان دادن به خصومت‌های دیرینه میان دو دولت تلقی می‌شود (مقریزی، ۱۴۲۷ق: ۶/۲). در شرایطی که دولت ممالیک خود را حافظ اسلام سنی و وارث مشروعیت خلافت عباسی می‌دانست، پذیرش اسلام (به‌خصوص مذهب سنی) از سوی ایلخان، می‌توانست زمینه‌ای برای آغاز گفت‌وگو، ترک مخاصمه و حتی ائتلاف علیه دشمنان مشترک فراهم آورد (Amita-Preiss, 1995: 66). احمد تگودار که نام اسلامی «احمد» را برگزید، بلافاصله پس از اعلام اسلام، «شیخ عبدالرحمن و صاحب شمس‌الدین مولانا قطب‌الدین شیرزای را که افضل علمای عالم است به رسالت به مصر فرستاد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۱۳۰/۲) و پیام صلح‌آمیزی ارسال کرد، اما به دلایلی چون نام نبردن از خلیفه و نادیده گرفتن جایگاه خلافت در نامه خود به سلطان مملوک، این سفارت برای ایلخانان نتیجه مطلوبی در پی نداشت (بیانی، ۱۳۷۵: ۹۵۶/۳). بنا براین با وجود آنکه سلطان احمد تگودار پس از گرویدن به اسلام، در پی ایجاد روابطی دوستانه با دولت مملوک مصر برآمد و از هم‌دینی و اشتراک مذهبی با سلاطین مملوک به عنوان بستری برای نزدیکی سیاسی بهره گرفت، اما این تلاش‌ها به علت وجود تفاوت‌های بنیادین در نگرش دو حکومت نسبت به نهاد خلافت عباسی، به نتیجه‌ای پایدار منجر نشد (الهیاری، ۱۳۸۱: ۱۸).

اگرچه احمد تگودار پیشتر به عنوان نخستین خان مسلمان ایلخانان، به تخت نشست، اما اسلام آوردن غازان به عنوان یک نقطه عطف در تاریخ ایلخانان شناخته می‌شود. این تغییر دین، نه تنها در داخل دربار ایلخانی، بلکه در سطح گسترده‌ای از جهان اسلام تأثیرگذار بود. آن‌طور که همدانی در جامع التواریخ اشاره کرده، غازان‌خان با صدق و اخلاص کامل به اسلام گروید و پس از این تحول دینی، اقدامات زیادی به منظور گسترش و تقویت دین اسلام انجام داد (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۶/۲). همدانی تأکید کرده است که ایمان غازان‌خان به اسلام، از سر صدق و خلوص نیت بوده و نه تنها از شوایب ریا و رعونت مبرا بود، بلکه اقدامات عملی او در راستای اسلام‌گرایی نیز به وضوح نشان‌دهنده این اخلاص بود. بر همین اساس، وی به محض پذیرش اسلام، با صدور فرمان‌های دینی متعدد، توجه ویژه‌ای به تقویت جنبه‌های مختلف دینی در سرزمین‌های تحت فرمان خود داشت. طبق گزارش‌های همدانی، غازان‌خان دستور داد «تمام معابد بخشیان و بتخانه‌ها و کلیساها و کشت‌ها» در دارالملک تبریز، بغداد و دیگر بلاد اسلام

تخریب شوند و «بدان فتح اکثر اهل اسلام شکرانه‌ها گزاردند» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۹/۲). این اقدامات به منظور تطبیق نظم اجتماعی و فرهنگی مناطق تحت حکومت با اصول اسلامی صورت می‌گرفت و به نظر می‌رسد او خود را متعهد به دفاع از دین اسلام می‌دانست. در زندگی روزمره غازان خان، توجه به عبادات اسلامی و تأسیس مراکز دینی نظیر مساجد، مدارس و خانقاه‌ها نیز مشهود است: «جماعت سادات، ائمه و مشایخ را نواخت فرمود و ادرارات و صدقات داد و در باب عمارت مساجد و مدارس و خانقاه‌ها و ابواب البر احکام به مبالغت اصدار فرمود» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۶/۲). «جماعت سادات، ائمه و مشایخ را نواخت فرمود و ادرارات و صدقات داد و در باب عمارت مساجد و مدارس و خانقاه‌ها و ابواب البر احکام به مبالغت اصدار فرمود» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۶/۲). همدانی در این باره گزارش داده است که غازان خان «در ماه رمضان با جمعی از ائمه و مشایخ به طاعت و عبادت مشغول می‌شد» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۵۶/۲). این نشان‌دهنده علاقه عمیق غازان به ارتقای روحانی و دینی جامعه خود بود. همچنین در سطح اجتماعی و سیاسی، او به طور فعال به حمایت از سادات، ائمه و مشایخ پرداخت و منابع مالی زیادی برای ساخت و سازهای مذهبی مانند مساجد و مدارس تخصیص داد (همدانی، همان، همان‌جا).

در ارتباط با حمله غازان خان به مصر، می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های او، دفاع از حاکمیت اسلامی و مقابله با تهدیدات خارجی به شمار می‌رود؛ به‌ویژه پس از آنکه گزارش‌هایی مبنی بر فساد و اعمال غیرشرعی از سوی نیروهای مملوک در شام و مصر به غازان خان رسید، او از خود واکنشی شدید نشان داد. گزارش چنین بود: «خبر می‌دادند که شامیان به سرحد آن ولایت آمده‌اند و تاختن می‌کنند و راه می‌زنند و غله‌ها می‌سوزانند... و زحمت مسلمانان می‌دهند و بسیاری از مسلمانان را به اسیری بردند و ماه رمضان در مساجد با دختران مسلمانان به فساد مشغول شدند و بعضی شراب نیز خوردند... و از آنجا به دنیس رفتند و همین افعال مکروه کردند» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۸۹/۲-۱۲۹۰). همدانی روایت کرده است که غازان خان از شنیدن اخبار فساد و بی‌قانونی‌های مملوک‌ها در مناطق تحت کنترلشان، «از غیرت دین و حمیت اسلام بر خود بجوشید و دفع شر آن «طاغیان»^۱ را بر خود واجب دانست. بعد از آنکه از «ائمه دین و علمای اسلام» استفتاء فرمود و تمامت فتوا کردند در دفع شر ایشان از ممالک مسلمانان که در ربه طاعت پادشاه اسلام‌اند در ذمت همت سلطنت واجب و لازم است» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۲۹۰/۲). این رویکرد دینی که به نوعی توجیهی برای حمله به مصر و شام به شمار می‌آید، از نظر غازان خان دفاع از حقوق مسلمانان و اجرای عدالت اسلامی بود.

یکی از جنبه‌های جالب در رفتار غازان خان، نحوه تعامل او با مردم دمشق پس از شکست سپاه مملوک است. پس از تسخیر دمشق، قاضی‌القضات شهر به همراه گروهی از بزرگان، برای درخواست امان از غازان خان، به نزد او فرستاده شدند. غازان خان در پاسخ به این درخواست، امان‌نامه‌ای برای مردم دمشق فرستاد که در آن به وضوح بر اسلام‌گرایی، عدل و احسان تأکید کرده بود. این امان‌نامه که علاوه بر مفاهیم اسلامی، به نسب عالی غازان خان و تفاوت جایگاه او نسبت به مملوک‌ها اشاره داشت، در حقیقت نشان‌دهنده ترکیب سیاست و دین در رفتار و تصمیمات او بود (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ق: ۱۲۷/۸). با این حال، منابع عربی نزدیک به مالیک غالباً از رفتار مغولان و غازان خان با مردم دمشق روایات متفاوتی گزارش می‌کنند؛ به‌ویژه در برخی گزارش‌ها از ویرانی مساجد و اماکن اسلامی توسط مغول‌ها و رفتار خشن آنها با رعایای مسلمان یاد شده است (ابن تغری بردی، ۱۳۹۲ق: ۱۲۸/۸). این تضاد

۱- در اسلام، واژه «طاغی» از ریشه «طغی» به معنای تجاوز از حد است. طاغی در اصطلاح قرآنی به شخص یا گروهی اطلاق می‌شود که از حدود الهی تجاوز کرده، به مخالفت با فرمان خداوند برخاسته و با طغیان‌گری، به ظلم، فساد و سرکشی روی آورده است. این مفهوم نه تنها ناظر بر ستمکاران سیاسی و اجتماعی است، بلکه شامل هر کسی می‌شود که از مسیر فطرت، عدالت و بندگی خدا منحرف شود. در آیات متعددی از قرآن، فرعون به عنوان نماد بارز طغیان معرفی شده است (سوره النازعات، آیات ۱۷-۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۳۰/۲۰-۲۳۵).

میان گفتمان دینی غازان خان و اعمال مغول‌ها در مناطق فتح‌شده، سؤالاتی درباره تفاوت میان نیت‌های دینی و رفتارهای سیاسی و نظامی ایجاد می‌کند.

سلطان محمد خدابنده (حک: ۷۱۷-۷۰۳ق) در آغاز سلطنت، اقدام به آزادسازی دو تن از رسولان مصری به نام‌های امیر حسام‌الدین مجیری و قاضی عمادالدین علی بن عبدالعزیز بن سکری کرد که از زمان سلطنت غازان خان در سال ۷۰۲ق، در حبس به سر می‌بردند (رضوی، ۱۳۹۴: ۶۰). این اقدام نشانه‌ای از رویکرد تازه ایلخان جدید نسبت به ممالیک بود؛ «پس فرستادگان سلطان مصر حسام‌الدین مجیری و قاضی ابن سکری را بنواخت و همراه رسولی نزد پادشاه میردین (- ماردین) فرستاد به شرط آنکه از مصر، ایرنجین برادر سوینج نوین و دیگر امیران را که در آنجا مانده‌اند آزاد سازند و نوید داد که از این پس میان آنان کار به جنگ نخواهد کشید و تجار در نهایت امن و فراغت آمد و شد خواهند کرد» (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۵۳). اولجایتو در نامه خود سلطان مملوک را «برادر» خطاب کرد و خواهان برقراری صلح و آرامش در روابط میان دو طرف شده بود. اولجایتو در نامه خود سلطان مملوک را «برادر» خطاب کرد و خواهان برقراری صلح و آرامش در روابط میان دو طرف شده بود. این لحن دوستانه که برخلاف دشمنی‌های سال‌های گذشته بود، نشانگر چرخشی در سیاست خارجی ایلخانان پس از تثبیت حکومت اولجایتو بود. پاسخ دربار قاهره نیز نشان از تمایل به پایان دادن به دشمنی‌ها داشت. سلطان ناصر با احترام از فرستادگان ایلخانی استقبال کرد و همراه آنان، نمایندگان خود را نیز به دربار ایلخانان فرستاد (مقریزی، ۱۴۲۷ق: ۶/۲). بدین ترتیب، بدون انعقاد هیچ‌گونه معاهده رسمی و مکتوب، حالتی از صلح و ترک مخاصمه میان دو دولت رقیب شکل گرفت. این نوع صلح، به نوعی صلح عرفی یا غیررسمی بود که بر پایه تبادل حسن نیت و کاهش تنش استوار بود. با مرگ اولجایتو و آغاز سلطنت ابوسعید بهادرخان (حک: ۷۳۶-۷۱۷ق)، این سیاست ادامه یافت (رضوی، ۱۳۹۴: ۶۱). ابوسعید نیز در همان ماه‌های نخستین حکومت خود، هیئتی دیپلماتیک به مصر اعزام کرد. هدف از این مأموریت، اعلام رسمی آغاز سلطنت و همچنین تأکید بر تداوم سیاست صلح‌جویانه ایلخانان بود. در مقابل، سلطان مملوک نیز هیئتی را روانه ایران کرد و علاقه دربار قاهره را نسبت به حفظ صلح و ثبات در روابط با ایلخانان ابراز داشت (مقریزی، ۱۴۲۷ق: ۱۷۵/۲). این دوره، نقطه عطفی در روابط ایلخانان و ممالیک به شمار می‌رود؛ زیرا پس از چند دهه دشمنی، جنگ‌های خونین و رقابت ایدئولوژیک به‌ویژه در مسئله خلافت عباسی، دو دولت به سمت همزیستی مسالمت‌آمیز حرکت کردند. این آرامش، فضای مناسبی برای افزایش ارتباطات اقتصادی، تجاری و فرهنگی میان شام، مصر و ایران فراهم آورد و بر ثبات داخلی هر دو امپراتوری نیز مؤثر واقع شد.

با وجود آنکه سلطان محمد خدابنده اولجایتو در میانه سلطنت خود به تشیع دوازده امامی گروید (حدود سال ۷۰۸ق)، گزارش‌های تاریخی موجود از آن دوران، از بروز هیچ‌گونه تقابل یا تنش ایدئولوژیک آشکاری میان ایلخان و ممالیک به سبب این تغییر مذهبی حکایت نمی‌کنند. برخلاف دوره‌هایی نظیر سلطنت غازان خان که در آن ملاحظات مذهبی در روابط خارجی نقش بارزی داشت، در دوره اولجایتو تشیع ایلخان توانست یا نخواست به ابزاری برای تقابل یا مشروعیت‌زدایی از ممالیک تبدیل شود.

بازسازی گفتمان سنتی خلافت از سوی ممالیک

در سوی دیگر، سلطان بیبرس (حک: ۶۷۶-۶۵۸ق) ساختار مشروعیتی را بازتولید کرد که براساس خلافت عباسی مستقر در قاهره بود. او با احضار خلیفه به مصر، منتقل کردن خلافت و کسب عناوین شرعی چون «شریک امیرالمؤمنین» و «مجاهد» از جانب وی، توانست گفتمان مشروعیت‌ساز را درون ساختار مملوکی محکم کند (هولت، لمبتون و لويس، ۱۳۸۷: ۱/۲۹۳). این کار

تاکتیکی، قدرت را نه فقط نظامی، بلکه گفتمانی و معنوی تسخیر کرد؛ با پذیرش خلافت به عنوان منبع مشروعیت، حاکمیت بیبرس را تثبیت کرد و آن را در حد دفاع رسمی از «دارالاسلام» قرار داد.

شکست عین جالوت (۶۵۸ق) درواقع نقطه عطفی در روند فتوحات مغولان به شمار می‌آید؛ زیرا در پی آن، قدرت مغولان در این نواحی محدود شد و زمینه برای تحولات جدید در دنیای اسلام فراهم آمد. از یک سو، نیمی از سرزمین‌های اسلامی همچنان تحت تسلط مغولان بود، اما نیم دیگر از جمله مصر و شام، همچنان در دست حکومت‌های مسلمان به‌ویژه ممالیک باقی ماند. سقوط خلافت عباسی در بغداد و کشته شدن المستعصم بالله (حک: ۶۴۰-۶۵۶) آخرین خلیفه عباسی همراه با پسرش ابوبکر، جهان اسلام را بدون خلافت گذاشت. این وضعیت موجب ایجاد خلأ سیاسی و مذهبی در دنیای اسلام شد. مملوکان که در پی ایجاد یک مرکز جدید برای خلافت در قاهره بودند و تلاش می‌کردند مشروعیت خلافت عباسی را به دست آورند، از موقعیت پیش‌آمده نهایت بهره را بردند. ابن‌خلدون اشاره کرده است که ملک الظاهر بیبرس «خواستار تجدید و برپا داشتن تخت خلافت می‌بود» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۶۶۴/۴). بیبرس از آمدن خلیفه «سخت مسرور شد و برنشست و به استقبال او رفت و مردم را از هر طبقه که بودند به دربار سلطان در قلعه فرا خواند و او را بر صدر نشاند و خود فروتر از او بنشست... پس ملک الظاهر بیبرس با او بیعت کرد و مردم نیز از هر طبقه بیامدند با او بیعت کردند. به نام او بر منابر خطبه خواندند و نامش بر سکه‌ها نقش بیعت کردند و او را المستنصر لقب دادند و خلیفه نیز در حضور مردم اقرار کرد زمام همه کارها را به بیبرس تفویض کرده و خود در هیچ کاری مداخله نخواهد کرد» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۶۶۵/۴؛ سیوطی، ۱۹۹۲م: ۵۱۵؛ آیتی، ۱۳۸۳: ۲۲۰). پس از بیعت، بیبرس دستور داد قاهره را آذین ببندند و با خلعت خلیفه گرد شهر را گشت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۵۳/۳). بیبرس با این اقدام تبلیغی، در پی جلب حمایت مردم و کسب مشروعیت بود (Steenbergen, 2006: 24). از سوی دیگر، این موضوع نشان‌دهنده تلاش‌های بیبرس برای بازسازی ساختار خلافت اسلامی و ایجاد یک حکومت متمرکز اسلامی در قلب سرزمین‌های اسلامی بود که تحت تهدیدات سیاسی و نظامی مغولان و صلیبیان قرار داشت. در عین حال، این تحول یادآور این نکته است که قدرت‌های جدید در تاریخ اسلام، همواره برای حفظ مشروعیت خود، به تاریخ و نمادهای مذهبی گذشته اتکا کرده‌اند تا با حفظ وحدت اسلامی، پایه‌های حکومت خود را مستحکم کنند. اگرچه تجدید خلافت عباسی در مصر، برای بازپس‌گیری بغداد از مغولان کافی نبود، اما مصر توانست جایگزین بغداد شود؛ به‌طوری که مسلمانان این مناطق و علمای اسلامی خلافت عباسی مصر را به عنوان تداوم طبیعی خلافت اسلامی پذیرفتند. برخی نویسندگان نیز تنها دوران سه‌ساله ۶۵۶ تا ۶۵۹ق. را بدون خلافت عباسی ذکر کرده‌اند (ذهبی، ۱۳۸۶: ۲۳۰/۵). قلّشندی مصر را چهارمین دارالخلافة دانسته است (القلّشندی، [بی‌تا]: ۲۶۲/۷-۲۶۵).

باسورث معتقد است استقرار يك خلیفه در قاهره، به حکمرانی مملوکان مشروعیت بخشید و بر حیثیت و اعتبار آنان در جاهای دوردستی چون شمال آفریقا و هند مسلمان افزود و سلاحی اخلاقی در جنگ علیه صلیبیان و مغولان گردید. علاوه بر این، این خلیفه‌ها مانند خلفای آخری بغداد، به کار خود به عنوان پیشوای طریقه فتوت یا شهنشاهی ادامه دادند، اما اینان در دولت ممالیک از خود قدرتی نداشتند و به‌طور قطع اندیشه تسهیم قدرت با سلاطین در میان نبود (باسورث، ۱۳۸۱: ۴۸). احیای خلافت عباسی در مصر، در ادامه به چالشی جدی برای ایلخانان مسلمان تبدیل شد و بر جهت‌گیری‌های سیاسی، نظامی و مذهبی آنان تأثیر قابل توجهی داشت. ممالیک با تبدیل قاهره به مرکز جدید خلافت عباسی، توانستند توجه جوامع اسلامی، حتی ایران را به سوی مصر جلب کنند. این اقدام تا بدان حد تأثیرگذار بود که مورخانی چون وصاف الحضرة در آثار خود به تمجید از حکومت ممالیک پرداخته‌اند (وصاف الحضرة، ۱۲۶۹ق: ۸۳-۸۴). سلطان مصر درصدد بود خود را به عنوان حامی اصلی اسلام و نهاد خلافت در جهان اسلام معرفی کند. این حرکت، موقعیت سلطان مصر را به عنوان رهبر دفاع از اسلام تثبیت کرد (هولت، لمبتون و

لوئیس، ۱۳۸۷: ۱/۲۹۳) و ادعای هژمونی مصر بر جهان اسلام را رسمیت بخشید. در این مقطع، رقابت سنتی قاهره-بغداد به تقابل قاهره-تبریز تبدیل شد و به صورت خصومت آشکار در روابط دو طرف تجلی یافت (اروجی و رضایی، ۱۳۹۴: ۱۷). با وجود تلاش ایلخانان مسلمان شده برای تکوین مشروعیت دینی مستقل از خلافت عباسی، واقعیت آن بود که اکثریت سنی مذهب جمعیت قلمرو آنان، همچنان پیوند معنوی و مذهبی خود را با خلافت عباسی -ولو در شکل نمادین آن در قاهره- حفظ کرده بودند. از این رو، قطع کامل این پیوند برای ایلخانان ممکن نبود؛ زیرا چنین اقدامی می توانست موجب سلب حمایت علما، فقها و طبقات مذهبی اهل سنت شود و به تضعیف انسجام مذهبی و سیاسی در درون قلمرو ایلخانی بینجامد (Kennedy, 2004: 250-260).

گفتمان جهاد علیه مغولان «کافر»

«جهاد» در فقه اسلامی به عنوان جنگ مشروع در راه خدا تعریف می شود و یکی از ابواب مهم فقهی و فروع دین به شمار می آید. این مفهوم نه تنها در دفاع از مسلمانان در برابر تهدیدات خارجی، بلکه در ترویج دعوت اسلامی و مقابله با دشمنان اسلام نیز کاربرد دارد. در قرآن کریم، جهاد به عنوان یک تکلیف الهی برای مسلمانان مطرح شده است و آیاتی که به این موضوع اشاره دارند، بر اهمیت آن تأکید می کنند (سوره توبه، آیات ۱۹، ۱۱۱؛ سوره صف، آیه ۴). این آیات به طور مشخص جهاد را به عنوان یک وظیفه برای پیروان اسلام مطرح می کنند و برخی از فقهای اهل سنت بر این اساس، جهاد را بر هر مسلمان واجب می دانند و آن را از لوازم پیروی از خلیفه مسلمین و امیرالمؤمنین قلمداد می کنند (سرخسی، ۱۹۹۳م: ۴۰/۱؛ شافعی، ۲۰۰۱م: ۱۷۰/۴؛ ابن رشد، ۱۹۹۵م: ۳۸۹/۱؛ ابن جماعه، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸).

ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸ق) فقیه اهل سنت معاصر مغولان که حامی فکری مملوکان به شمار می رفت، جهاد را یکی از ارکان مهم دین اسلام می دانست و براساس آیات قرآن و سنت پیامبر (ص)، آن را نه تنها یک وظیفه دفاعی، بلکه یک تکلیف الهی برای گسترش اسلام و مقابله با دشمنان دین تفسیر می کرد. او در آثار متعددی مانند منهاج السنة النبویه و الفتاوی الکبری به تفصیل به این موضوع پرداخته است. به اعتقاد وی، جهاد برترین عبادت است؛ زیرا در آن بندگی محض خداوند و فداکاری در راه او تجلی می یابد (ابن تیمیه، ۱۹۸۷م: ۳۲۱/۴). ابن تیمیه جهاد را به دو نوع تقسیم کرده است: جهاد ابتدایی (برای دعوت به اسلام)؛ و جهاد دفاعی (در برابر تجاوز دشمن). او با استناد به آیاتی مانند آیه ۱۹ سوره توبه، جهاد را فریضه ای همگانی می دانست که در شرایط خاص بر همه مسلمانان واجب می شود (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م: ۲۹۵/۱). همچنین او معتقد بود ترک جهاد بدون عذر شرعی، گناهی بزرگ محسوب می شود و حتی ممکن است موجب خروج فرد از دایره اسلام گردد (ابن تیمیه، ۱۹۸۶م: ۴۶۸/۴). از نگاه ابن تیمیه، جهاد تنها یک نبرد نظامی نیست، بلکه جنبه های معنوی و اجتماعی نیز دارد. او شهادت در راه خدا را بالاترین درجه ایمان می دانست و معتقد بود مجاهدین با فداکاری خود، هم در دنیا عزت می یابند و هم در آخرت از پاداش الهی بهره مند می شوند (ابن تیمیه، ۱۹۸۷م: ۵۳۴/۴).

کلیت پروژه گفتمانی بیبرس حول محور جهاد با دشمنان اسلام -ناشی از همین رویکرد علمای اهل سنت- تنظیم شد. در دوران بیبرس، مجددسازی مفاهیم «کافر»، «مفسد فی الارض»، و «دفاع از اسلام و مسلمین» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۶۶۱/۴) در عرصه جنگ، نه فقط در میدان نظامی، بلکه در ساختار شریعت اسلامی نمود قوی یافت. او خود را حافظ مرزهای دینی می دانست و این روایت در خطابه ها و نامه های رسمی به وضوح انعکاس می یافت. ممالیک مصر با بهره گیری هوشمندانه از گفتمان جهاد، موفق شدند مقاومت گسترده ای در برابر ایلخانان مغول سازماندهی کنند (Amitai-Preiss, 1995: 32). آنان پس از فروپاشی خلافت عباسی، خود را به عنوان مدافعان اصلی اسلام معرفی کردند (Jackson, 2017: 145). پیروزی آنان در نبرد عین جالوت

(۶۵۸ق) به رهبری سیف‌الدین قطوز (حک: ۶۵۸-۶۵۵ق) و بیبرس، نقطه عطفی در این گفتمان بود. خواندمیر بیبرس را پادشاهی جهادگر توصیف کرده است: «در حمایت از حوزه اسلام مساعی مشکوره بتقدیم رسانیده همواره همت عالی نهمت بر غزا و جهاد می‌گماشت» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۵۳/۳).

مورخانی چون ابن‌خلدون تصویری مقدس از ممالیک به عنوان مجاهدان واقعی ترسیم کرده و سپاهیان آنان را «لشکر مسلمانان» نامیده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۶۹۰/۴). این گفتمان با حمایت علما و فقهای سنی مذهب تکمیل شد. ابن‌تیمیه فقیه نامدار حنبلی، با صدور فتوای متعدد، مغولان را حتی پس از اسلام آوردن، مرتد خواند و جنگ با آنها را واجب شمرد (Rapoport, 2010: 15). او استدلال می‌کرد که مغولان به جای شریعت اسلام، همچنان به قوانین یاسای چنگیزی پایبند می‌باشند (Aigle, 2015: 203). این تبلیغات مذهبی تأثیر عمیقی بر افکار عمومی مسلمانان داشت و موقعیت ممالیک را به عنوان تنها حکومت مشروع اسلامی تثبیت کرد (Thorau, 1992: 176). حتی پس از اسلام آوردن رسمی غازان‌خان در سال ۶۹۴ق، ممالیک با زیر سؤال بردن صداقت این تغییر مذهب، به گفتمان جهادی خود ادامه دادند (Amitai, 2001: 98).

گفتمان جهاد ممالیک علاوه بر ابعاد مذهبی، کارکردهای سیاسی و نظامی مهمی داشت. این گفتمان به ممالیک امکان داد تا با اردوی زرین که تحت حکومت برکه‌خان مسلمان شده بود، متحد شوند و از تفرقه میان مغولان بهره ببرند (May, 2018: 134). همچنین این رویکرد در بسیج نیروهای مردمی علیه مغولان بسیار مؤثر بود (Irwin, 1986: 67). باید اشاره کرد که ممالیک از این گفتمان، هم برای مقابله با تهدید خارجی و هم برای تحکیم پایه‌های داخلی حکومت خود استفاده می‌کردند (Levanoni, 1995: 112). این استراتژی نه تنها در کوتاه‌مدت موجب بقای حکومت ممالیک شد، بلکه جایگاه آنان را در تاریخ‌نگاری اسلامی به عنوان نجات‌دهندگان تمدن اسلامی تثبیت کرد (Haarmann, 1998: 247).

نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی روابط ایلخانان و ممالیک در قرون هفتم و هشتم قمری، نشان می‌دهد که ایدئولوژی دینی در سیاست خارجی این دو دولت اسلامی، نه به عنوان اعتقادی ثابت، بلکه به مثابه ابزاری انعطاف‌پذیر، در خدمت اهداف سیاسی، نظامی و دیپلماتیک به کار گرفته می‌شد. این بهره‌برداری، هم در قالب بازتعریف هویت و جلب مشروعیت و هم در توجیه جنگ و رقابت صورت می‌گرفت. بازسازی خلافت عباسی در قاهره و تبلیغ مداوم «جهاد علیه مغولان کافر»، مهم‌ترین عناصر ایدئولوژیک سیاست خارجی ممالیک بود. آنان خود را تنها دولت اسلامی مشروع می‌دانستند که با اتکا به خلافت عباسی، هم رهبری معنوی مسلمانان را برعهده داشتند و هم مشروعیت مبارزات نظامی‌شان را تضمین می‌کردند. البته در سوی مقابل، ایلخانان نیز به تدریج به قدرت دین و مشروعیت دینی پی بردند. اسلام‌آوری احمد تگودار در سال ۶۸۱ق، تلاشی برای صلح با ممالیک بود، اما غازان‌خان گامی فراتر نهاد و کوشید نه فقط با دین، بلکه در قالب دینی بجنگد. یکی از آشکارترین مصادیق این امر، حمله او به شام در سال ۶۹۹ق/۱۳۰۰م بود که آن را نه یک جنگ سیاسی، بلکه یک جهاد علیه دولت طاغی و منحرف از اسلام ممالیک معرفی کرد. غازان مدعی بود ممالیک از اصول اسلام منحرف شده‌اند و جنگ با آنان نوعی اقامه شریعت است. این موضوع نشان می‌دهد که استفاده از ابزار دین در سیاست خارجی ایلخانان به مرحله‌ای از بلوغ رسیده بود که می‌توانست خود را در قالب گفتمان تهاجمی نیز بازسازی کند. در مجموع، چه

۱- ابن‌خلدون در همین زمینه نوشته است که: «میان ملوک مصر و شام و خاندان دوشی‌خان هیچ‌گاه کشمکش نبود؛ زیرا مرزهایشان از هم دور بود و ممالکی چند میانشان فاصله شده بود، بلکه همواره نامه‌های مودت‌آمیز به یکدیگر می‌نوشتند. پادشاهان ترک، پادشاهان سرای را که از خاندان دوشی‌خان بودند، تحریک می‌کردند به خراسان دستبرد زنند تا خاندان هلاکو سرگرم رفع آنان شوند و از شام غفلت کنند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۳: ۷۴۰/۴).

در شکل صلح طلبانه (احمد تگودار) و چه در شکل تهاجمی (غازان)، دین برای ایلخانان و ممالیک به ابزاری سیاسی تبدیل شد که می‌توانست جنگ را جهاد، پیمان را بیعت و نامه دیپلماتیک را فرمان الهی جلوه دهد. دین در این بافتار، نه فقط سرچشمه معنا، بلکه ابزار رقابت، سلطه، مشروعیت و حتی تهاجم نظامی مقدس بود. بدین ترتیب، مرز میان دین و سیاست در سیاست خارجی این دو دولت، نه فقط محو نشد، بلکه عمداً بازتعریف شده بود تا به تقویت قدرت آنان بینجامد.

منابع

الف. کتب و مقالات

قرآن کریم.

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳)، تحریر تاریخ و صاف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۵۵)، تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت، ج ۲۶، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
- ابن العبري، غریغوریوس ابوالفرج [بی تا]، تاریخ مختصر الدول، قم: مؤسسه نشر منابع الثقافة الاسلامیة.
- ابن تغری بردی، جمال الدین ابی المحاسن یوسف (۱۳۹۲ق)، النجوم الظاهرة فی ملوک المصر و القاهرة، به اهتمام عبدالقادر حاتم، ج ۸، قاهره: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۸م)، اقتضاء الصراط المستقیم، تحقیق ناصر بن عبدالکریم العقل، ج ۱، ریاض، مکتبة الرشد.
- ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (۱۹۸۷م)، الفتاوی الکبری، به تصحیح گروهی از محققان، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (۱۹۸۶م)، منهاج السنة النبویة، تحقیق محمد رشاد سالم، ج ۴، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
- ابن جماعه، بدرالدین (۱۴۰۸ق)، تحریر الأحکام فی تدبیر أهل الإسلام، تحقیق فؤاد عبدالمنعم أحمد، قطر: دار الثقافة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۳)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۵م)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، ج ۱، بیروت: دار الفكر.
- ابن واصل، جمال الدین محمد بن سالم (۱۳۶۹)، تاریخ ایوبیان (مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب)، تصحیح حسین محمد ربیع، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- اروجی، فاطمه و محمد رضایی (بهار ۱۳۹۴)، «تأثیر احیای خلافت در مصر بر موضع گیری مذهبی غازان خان»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۵، دوره جدید، شماره ۲۵ (پیاپی ۱۱۵)، صص ۱۱-۳۴.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۶)، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴)، تاریخ مغول، تهران: امیرکبیر.
- القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۸۴)، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران: علمی و فرهنگی.

اللهیاری، فریدون (پاییز ۱۳۸۱)، «تأملی بر رویکردهای اساسی در مناسبات احمد تگودار با مصر: فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، شماره ۴۳، صص ۱۶۲-۱۸۳.

باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید؛ راهنمای گاهشماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

بیانی، شیرین (۱۳۷۵)، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۳، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

جوزجانی، ابو عمر عثمان منهاج‌الدین سراج (۱۳۶۲)، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۲، تهران: دنیای کتاب.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۶۲)، سلوک الملوك، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تصحیح محمد دبیر سیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، ج ۳، تهران: خیام.

ذهبی، شمس‌الدین (۱۳۸۶ق)، العبر فی خبر من غیر، تحقیق صلاح‌الدین المنجد، ج ۵، الکویت: مطبعة حکومت الکویت.

رضوی، ابوالفضل (پاییز و زمستان ۱۳۹۴)، «تأملی بر مناسبات ایلخانان و ممالیک در قرن هشتم هجری»، دوفصلنامه مطالعات تاریخی جهان اسلام، سال سوم، شماره ۶، صص ۵۷-۸۶.

سرخسی، شمس‌الائمہ محمدبن احمد (۱۹۹۳م)، المبسوط السرخسی، ج ۱، بیروت: دار المعرفة.

سعدی، مشرف‌الدین مصلح‌بن عبدالله شیرازی (۱۳۳۶)، کلیات شیخ سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: کتابفروشی و چاپخانه محمدعلی علمی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۹۹۲م)، تاریخ الخلفاء، تحقیق رحاب خضری عکاوی، بیروت: مؤسسة عزالدین.

شافعی، محمدبن ادریس (۲۰۰۱م)، کتاب الأم، ج ۴، اسکندریه مصر: دارالوفاء.

شوشتری، نورالله (۱۳۶۵)، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

قلقشندی، احمدبن علی [بی‌تا]، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، ج ۷، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد قومی المؤسسة المصرية العامة.

مستوفی، حمدالله (۱۳۷۷)، ظفرنامه، به کوشش نصرالله رستگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مقریزی، احمدبن علی (۱۴۲۷ق)، السلوک لمعرفة دول الملوك، صحح و وضع حواشیه سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، ج ۲، قاهره: مرکز التحقيق و التراث.

وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله (۱۲۶۹ق)، تاریخ وصاف الحضرة، به سعی و فرمایش محمد مهدی اصفهانی، بمبئی.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۹۴۰م)، تاریخ مبارک غازانی، تحقیق کارل یان، هرتفورد: استفن اوستین.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳)، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.

هولت، پی. ام. ان. ک. س. لمبتون و برنارد لوئیس (۱۳۸۷)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.

ب. منابع لاتین

- Aigle, D. (2015), *The Mongol Empire Between Myth and Reality*, The Netherlands, Brill Academic Publishers.
- Amitai, R. (2001), "The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 25, pp.15-43.
- Amitai-Preiss, R. (1995), *Mongols and Mamluks*, Cambridge University Press.
- Haarmann, U. (1998), "Joseph's Law: The Career of a Biblical Figure in Islamic Legal Interpretation", *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Harvard University Press, pp.55-72.
- Irwin, R. (1986), *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Southern Illinois University Press.
- Jackson, P. (2017), *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*, NewHaven & London: Yale University Press.
- Levanoni, A. (1995), *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nasir Muhammad Ibn Qalawun*, Leiden: The Netherlands, Brill Academic Publishers.
- May, T. (2018), *The Mongol Empire*, Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University Press.
- Rapoport, Y. (2010), "Jihad and the Mongols", *The New Cambridge History of Islam, The Western Islamic World, Eleventh to Eighteenth Centurie*, vol.2, Cambridge University Press.
- Steenbergen, J. Van (2006), *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict, and Mamluk Socio-Political Culture (1341-1382)*, Leiden: Brill.
- Thorau, P. (1992), *The Lion of Egypt*, Longman.
- Kennedy, Hugh (2004), *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London: Routledge.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology: An Introduction*, London & NewYork, Verso.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, NewYork, Basic Books.
- Abdullahi, Ahmed An-Na'im (2008), *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge: Harvard University press.
- Walzer, Michael (1985), *Exodus and Revolution*, NewYork, Basic Books.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی