

شیطان و اهریمن

کتایون مزداپور، مینا سلیمی

در ایران باستان، واژه اهریمن برای نامیدن منشأ نیروی شر به کار رفته و، در اندیشه اسلامی، شیطان یا ابلیس به این نیرو اطلاق شده است. در ایران اسلامی، واژه‌های اهریمن و شیطان و ابلیس و دیو، در فرهنگ عامه و در متون ادبی، مترادف یکدیگر، برای نامیدن نیروی شر به کار رفته‌اند و این نمونه‌ای است از فرایند دگرگونی معنایی به تأثیر فرهنگ اسلامی و زبان عربی بر واژه‌های فارسی میانه. به واقع، هرچند در فرهنگ ایرانی-اسلامی این واژه‌ها را مترادف دانسته‌اند، ماهیت اهریمن و شیطان متفاوت است و شباهت‌های آن دو باعث نزدیکی مفهوم و یکسان‌نگاری آنها شده است. در این مقاله، از تفاوت‌های ماهوی و شباهت‌های آنها یاد خواهد شد.

اهریمن را، در زبان فارسی، شیطان، دیو، جن، و دیوانه خوانده و راهنمای بدی‌ها و خرد خبیث توصیف کرده‌اند. نیز آمده است که اهریمن، در باور مجوس، فاعل شر است. «اهرم را شیطان، کفچه^۲ سطر و کلان‌مار نیز گفته‌اند» (لغت‌نامه دهخدا، ذیل اهرامن، اهرن، اهرمن، اهرم؛ برهان قاطع به تصحیح محمد معین، ذیل اهرم، اهرمن؛ غیث اللغات، ذیل اهرامن، اهرمن، اهرن، اهریمن، اهریمه).

(۱) این واژه در زبان فارسی به صورت‌های هریمن، اهریمن، اهریمه، اهریمه، اهرم، اهرمن، اهرامن، اهرامن، اهرن، اهرن آمده است.

(۲) کفچه نوعی مار است که سر آن مانند کفچه است. (فهرنگ جهانگیری؛ برهان قاطع)

در فرهنگ قواس آمده است: «اهرمن دیوی است که به بالا رفته شهاب او را بزند و بسوزد». در فرهنگ آندراج آمده است: «شیطان (جمع آن شیاطین)، ابلیس، دیو، دیومردم، سرکش و مار را گویند». از ابلیس نیز، در فرهنگ‌ها یاد شده است؛ از جمله در فرهنگ جهانگیری آمده است: «ابلیس نام شیطان، ناامید از رحمت». همچنین در لغت‌نامه دهخدا، ابلیس چنین معرفی شده است: «مہتر دیوان، سر باز زده از سجده آدم و مطرود شده از درگاه حق است که تا روز رستاخیز به اغوای مردمان می‌پردازد».

در نخستین آثار ادب فارسی، واژه دیو مترادف با شیطان یا ابلیس به کار رفته است.^۳ در متون فارسی قرن‌های چهارم تا هفتم هجری، شواهدی برای آن وجود دارد، از جمله:

دیو کوید یعنی ابلیس... (بخشی از تفسیری کهن به پارسی، ص ۲۵۰)

شیطان: دیو (متنی پارسی از قرن چهارم، ص ۳۱)

یا فرزندان آدم، نه فتنه کند شما را دیو، چنان‌که بیرون کرد مادر و پدر شما را از بهشت. (ترجمه تفسیر طبری، ج ۲، ص ۴۹۹)

نَزَعَ الشَّيْطَانُ: وسوسه کرد دیو، و اندر هم افکند قومی را. (تفسیر مفردات قرآن، ص ۵۰)

شیطان: دیو (ادیب نطنزی، ص ۴۴۲)

شیطان رجیم: دیوی رانده (لسان‌الغزالی، ص ۳۰)

الشَّيْطَانُ وَ الْخَابِلُ: دیو. الْخَتَّاسُ وَ الْوَسْوَسُ: دیو کی مردم را وسوسه کند. الْعَفْرِيتُ وَ الْعَفْرِیةُ وَ الْمَارِدُ وَ الْمَرِيدُ وَ الْمَرِيدُ الْخَبِيثُ. الْعَاتِي: دیو ستنبه. ابلیس: مہتر دیوان (میدانی، ابوسعبد، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۱۲)

إِنَّمَا التَّجَوُّيُّ مِنَ الشَّيْطَانِ: این راز کردن از دیو است. (میبیدی، ج ۱۰، ص ۳)

إِسْتَعْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ: چیره شد بر ایشان دیو و زور گرفت. (همان، ص ۱۶)

شیطان: دیو (تاج‌الاسامی، ص ۲۸۹)

(نیز ← ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۳۲ و ج ۲، ص ۴۴۶؛ فرهنگ‌نامه قرآنی، ج ۲، ص ۹۰۴-۹۰۵؛ میدانی، ابوالفتح، ج ۱، ص ۶۴).

نه تنها در تفاسیر بلکه در متون نظم و نثر دیگر نیز، دیو به جای شیطان آمده است:

۳) با سپاس از استاد گرانمایه علی‌اشرف صادقی که زحمت مطالعه و ویرایش علمی این مقاله را پذیرفتند و این نکته را یادآوری کردند. نیز از آقای مسعود قاسمی سپاسگزار است که مقاله را مطالعه کردند و نگارندگان را از راهنمایی‌های خود بهره‌مند ساختند.

قرن چهارم دیو بدین خرم باشد تا گمانی نبوی که دیو چیزی تواند کردن. (بلعمی، ج ۲، ص ۸۵۸-۸۵۹)

قرن پنجم مشایخ گفته‌اند: که پیشین خاطر کی بر دل گذرد از حق بود و دیگر از دیو. (انصاری هروی، ص ۴۲۳-۴۲۴)

قرن ششم پس چه گویی هجو گویم خطه‌ای را کز درش گر درآید دیو بنهد از برون مستکبری. (انوری، ج ۱، ص ۴۷۴)

در متون فارسی متعلق به قرون اولیۀ اسلامی، دیو به جای اهریمن نیز به کار رفته است: تو ای پیر بیدارِ دستانِ سام مرا دیو گویی که بنهاد دام (فردوسی، ج ۴، ص ۳۴۷)

دیو از فارسی میانه *dēw*، فارسی باستان *daiva*- گرفته شده که در اوستا به صورت *daēuua-*، در سنسکریت *devá-*، و در سغدی به صورت *dyw* آمده است (قریب، ص ۱۵۰)؛ (→ MONIER-Williams 1899, p. 492; Bartholomae 1904, col. 667; Kent 1953, p. 188; MacKenzie 1971, p. 26)

این واژه، در گاهان، برای خدایان پیش از زردشت آمده و، در متون اوستائی دوره‌های بعدی، معنای منفی یافته است. در سنسکریت، این واژه با همان مفهوم کهن «خدا» به کار رفته است.

دیو واژه‌ عامی است که از دوران باستان (پس از تبدیل مفهوم این واژه از خدا به نیروی منفی) برای نیروی شر به کار می‌رفته است. اهریمن دیو به شمار می‌رفته و او را سردیو و دیو دیوان (*Av. daēuuanam daēuuō*) می‌دانستند (Duchesne-Guillemin 1985, p. 670; Vendidad 19. 1 → Geldner 1896, vol. III, p. 123)

در ایران اسلامی نیز، وجود داشته و، همان‌گونه که در شواهد آمده، اطلاق واژه دیو به اهریمن و نیز شیطان مرسوم بوده است.

در تفاسیر فارسی قرآن کریم متعلق به قرن‌های نخست اسلامی، ظاهراً ترجمۀ شیطان و ابلیس به «دیو» متداول بوده است. واژه شیطان را به «دیو»، و نه اهریمن، برمی‌گرداندند و واژه ابلیس نیز، که در قرآن کریم کم‌بسامدتر از واژه شیطان است، به همان «ابلیس» یا «دیو» برگردانده می‌شده است. به نظر می‌رسد که گزارندگان این متون شیطان و اهریمن را مترادف نمی‌دانستند. نیز می‌توان چنین تعبیر کرد که اختیار نام نیروی شرّ دین کهن (اهریمن) برای

نیروی شرّ در دین نوین (شیطان) مناسب نمی‌نموده است. از این رو، در ترجمه از عربی به فارسی، واژه عامّ دیو را اختیار می‌کردند نه نام خاصّ اهریمن را. امّا، در منابعی غیر از متون دینی اسلامی، اهریمن با ابلیس تناظر یافته و ظاهراً، در نزد مردم، ابلیس معروف‌تر از اهریمن بوده است. در شرح قصیده ابوالهیثم، از قرن پنجم هجری، آمده است: یکی قوّه غضبی < اَعْنَى > انتقام را؛ و یکی قوّه شهوانی اَعْنَى آرزو را؛ و سه‌دیگر قوّه که بر علم و عقل انگیزد، آن را قوّه الهی گویند و اورمزدی گویند و فرشتگی گویند، چنانکه آن دو قوّه را اهرمنی گویند یعنی که ابلیسی. (شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم، ص ۳۱)

در فرسخ‌نامه، از قرن ششم هجری، آمده است:

اهرمن: دیو و ابلیس بود. (جمالی یزدی، ص ۳۲۳)

احتمالاً یکسان‌انگاری اهریمن و شیطان در باور عامیانه زودتر شکل گرفته است.

در شاهنامه، که روایتی از دوران باستانی ایران است، واژه اهریمن (نیز اهرمن و اهرمن) و گاه واژه ابلیس به کار رفته است. واژه اهرمن و ابلیس نخستین بار، به ترتیب، در داستان کیومرث و داستان ضحاک آمده و، پس از آن، ظاهراً واژه‌های اهریمن (و گونه‌های دیگر آن) و ابلیس با مفهومی مشترک به کار رفته‌اند. واژه شیطان در شاهنامه نیامده است. در جنگ کیخسرو با افراسیاب، واژه ابلیس در مفهوم اهریمن دین زردشتی آمده است:

بگفتند با زال و رستم که شاه به گفتار ابلیس گم کرد راه

(فردوسی، ج ۴، ص ۳۳۸)

نیز، در داستان رستم و اسفندیار:

همانا شنیدی که کاووس شاه به فرمان ابلیس گم کرد راه

(همان، ج ۵، ص ۳۰۴)

کاربرد همسان دو مفهوم اهریمن و شیطان (ابلیس) را شاید بتوان از تبعات مجاورت دو اندیشه دینی و سپس نشستن اعتقادات دین نوظهور به جای باورهای کهن دانست. با ورود دین اسلام، واژه‌های نو همراه با مفاهیم و باورهای اسلامی به فرهنگ و زبان ایران‌زمین درآمد. اصولاً، در فرایند پذیرش دین نوین، آموزه‌های آن و دین پیشین، در اذهان، در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا رفته رفته عناصر دین کهن جای خود را به عناصر دین نوین واگذارند. در طی این مجاورت و غلبه باور تازه بر اعتقاد پیشین،

به برخی شباهت‌ها میان عناصر دین قدیم و دین جدید توجه می‌شود و برخی از مفاهیم، به دلیل نزدیکی بسیار، یکسان انگاشته می‌شوند. مفهوم شر در دو آیین زردشتی و اسلام همین فرایند را طی کرده است.

این نوع یکسان‌سازی‌ها در مفاهیم غیردینی نیز رخ می‌دهد و، در آن، معمولاً به شباهت‌ها توجه می‌شود و تفاوت‌ها اعتبار نمی‌شوند. این یکسان‌نگاری‌ها طبعاً در واژگان زبان نمایان می‌گردد و از همین راه بوده است که، در ایران اسلامی، شیطان (ابلیس) با اهریمن تناظر یافته و تفاوت‌های ماهوی و عمده، که ذیلاً از آنها یاد خواهد شد، مانع یکسان‌نگاری آنها نشده است.

در اینجا به شباهت‌ها و تفاوت‌های اهریمن و شیطان (ابلیس) می‌پردازیم و، به این منظور، ابتدا اهریمن در باور باستانی ایران و شیطان (ابلیس) در باور اسلامی را به اختصار و صف می‌کنیم.

اهریمن در ایران باستان

در بررسی پیشینه‌ی واژه اهریمن در نوشته‌های برجامانده، دو فرهنگ کهن ایرانی زردشتی و مانوی را شاهدیم^۴ که در دو دسته از متون بازتاب یافته‌اند و دو چشم‌انداز خویشاوند اما متفاوت و گاه متضاد را در برابر ما می‌کشایند که به ساخت کلی این دو دین کهن ایرانی بازمی‌گردند. اهریمن، در متون فارسی میانه، *ahreman*، *ahriman*؛ در فارسی میانه مانوی، *ahremen* (Boyce 1977, p. 10; MacKenzie 1971, p. 7; Nyberg 1974, vol. II, p. 11)؛ و در اوستا، *anrō.mainiiu* «اندیشه بد» آمده است. *anra* (انرا) به معنی «شر، دشمن» است، و *mainiiu* به معنی «روح، اندیشه» از ریشه *man* «اندیشیدن» آمده است (Bartholomae 1904, col. 104-105, 1136). اهریمن، در متون سغدی، به صورت‌های *šmnw* و *tδrmnw*، که گونه‌های دیگر اهریمن و برگرفته از *ahra-manu** است، آمده است (قریب، ص ۷۱، ۳۷۵). در متون پارتی، دو واژه سامی *sātān* و *sammaēl* نیز به کار رفته است. (Boyce 1977, pp. 81-82)

۴) در این مختصر، از ذکر اشاراتی مربوط به دین مزدک که بیشتر به زبان عربی در دست است همچنین از اشارات مندرج در آثار بودایی و فارسی یهودی صرف نظر شده است.

اهریمن منشأ شر و نابودگر نیکی اورمزد در جهان تا روز رستاخیز است و آن، در هر دو آیین زردشتی و مانوی، قدیم دانسته شده است. اما اهریمن دین زردشتی با اهریمن دین مانوی تفاوت‌هایی دارد.^۵ در دین مانوی، اهریمن آفریننده جهان مادی و منشأ گیتیِ ظلمت است؛ در حالی که، در دین زردشتی، اورمزد خالق جهان و موجودات نیک و اهریمن آفریننده دیوان و موجودات موذی و بدکار (خرفستران) است. مفهوم اهریمن، در طی هزاره‌ها، دگرگونی‌هایی داشته و دریافت‌های متفاوتی از آن شده است. (→ Duchesne-Guillemin 1985, pp. 670-673)

در متون فارسی میانه زردشتی، اهریمن توصیف شده است. او مظهر همه بدی‌هاست و در تقابل با اورمزد قرار دارد؛ رهبر دیوان، دیو دیوان، آورنده بیماری و مرگ، آرزومند آزار و بدی است؛ نادان، زیان‌رسان، آشفته‌کار، رشکین و بی‌قرار است. جایگاه او اندیشه بد است. او بداندیش و بدگفتار و بدکردار است و جهان با هدف از میان بردن شر او آفریده شده است (مینوی‌خرد، ص ۳۲؛ بندش، ص ۳۸). اهریمن را با القابی چون گجسته (ملعون)، دروغ و دروغ خوانده‌اند و از آنجاکه مسبب میراندن آفریده‌های اورمزد است و در این امر کوشاست او را «پُرمگ» نیز خوانده‌اند (Darmesteier 2004, pp. 1-2; Hinnells 1973, p. 54; Boyce 1979, p. 78). بنا بر وندیداد ۱۹، بند ۱، او در شمال زندگی می‌کند. (Geldner 1896, vol. III, p. 123; Darmesteier 2004, p. 136)

آمده است که اهریمن به صورت مار، مگس، چلباسه، و مرد جوان جلوه کرده است. از آنجاکه گیتی آفریده اورمزد است و نمی‌تواند بد باشد، در متون متأخر زردشتی صورت مادی برای اهریمن تصور نشده است و او تنها می‌تواند در وجود انسان و جانوران جای گیرد. (Hinnells 1973, p. 54)

در گاهان، اهریمن در تقابل با سپندمینو قرار می‌گیرد و این دو گوهر متضاد در زندگی انسان و سرنوشت جهان مؤثرند. در متون پهلوی، این تقابل میان اورمزد و اهریمن وجود دارد (Geldner 1886, vol. I, p. 106, 155; Duchesne-Guillemin 1985, p. 670; Humbach 1994, p. 72) با این حال، تقارن و همطرازی دو نیروی اورمزد و اهریمن پذیرفتنی نیست. (Shaked 1994, pp. 22-23)

۵) در این مقاله، تنها به برخی از تفاوت‌های اهریمن در دو آیین زردشتی و مانوی اشاره می‌شود.

ابلیس و شیطان در آموزه اسلامی

برای اشتقاق واژه شیطان، آراء گوناگونی اظهار شده است. آن را از شطن به معنای «دور بودن از چیزی»، یا از شاط به معنای «از خشم و غضب سوختن» مشتق دانسته‌اند (Jeffery 1938, p. 188). بنا بر قول شفاهی عبدالمجید ارفعی، واژه شیطان ممکن است با واژه ایلامی šatin «پرستار (روحانی ایلامی)» ربط داشته باشد (ارفعی، ص ۲۸۵). در واژه‌نامه‌ها و شعر کهن عربی، شیطان به معنی «مار» آمده است. این واژه، در عربستان قدیم، نام خاص افراد و قبایل نیز بوده است که ریشه آن را توتمی دانسته‌اند. مار نیز می‌تواند یکی از توتیم‌های قدیم سامی باشد. بنا بر نظر نلدیکه، اعراب مار را با نیروی ماوراء طبیعی و دیوها و غول‌ها مرتبط می‌انگاشتند. این باور چه بسا به کاربرد شیطان به جای ابلیس انجامیده باشد. کاربرد شیطان به معنی روح خبیثه و جن در قرآن به این اندیشه کهن و کاربرد واژه در شعر کهن عربی نزدیک است. (Jeffery 1938, pp. 188-190)

لغت‌شناسان عرب عموماً اصل واژه ابلیس را عربی و از ریشه بلس به معنی «نامید شدن» دانسته و ابلیس را «مأیوس (از رحمت خدا)» معنی کرده‌اند. ابلیس یا بلیس می‌تواند صورت تحریف‌شده واژه یونانی δίαβολος «فتنه‌گر، سخن‌چین، دشمن، شیطان» باشد. δία به معنی «میان، از میان» و βολος از βαλλω به معنی «انداختن، افکندن» است. این واژه یونانی به بسیاری از زبان‌های اروپایی راه یافته است (حسن‌دوست، ج ۱، ص ۷۲؛ آذرنوش، ص ۵۹۲-۵۹۳؛ Jeffery 1938, pp. 47-48)

در فرهنگ اسلامی، هر دو واژه شیطان و ابلیس برای نامیدن نیروی شر به کار رفته است. خداوند، پس از آفرینش آدم، فرشتگان را به سجده او امر کرد. اما ابلیس، که از فرشتگان بود، سر باز زد و آدم خاکی را پست‌تر از خود شمرد. خداوند ابلیس را از بارگاه عزت راند و او دشمن آشکار انسان و خدا شد (بقره ۲: ۳۴؛ نهج البلاغه، ص ۵، ۲۱۱). ذریه^۶ ابلیس او را در شورشانی به مردمان یاری می‌دهند. (مجتبائی، ص ۵۹۹؛ میبیدی، ج ۵، ص ۷۰۳-۷۰۴).

از آنجا که، در این مبحث، دریافت ایرانی از ابلیس یا شیطان مطرح است، نگاهی گذرا

۶ منظور از ذریه ابلیس جنود و پیروان اوست و برای ابلیس فرزندی قابل نشده‌اند. در اینجا، لفظ ذریه به مجاز به کار رفته است. (زریاب، ص ۵۹۵)

به ابلیس در ادب فارسی و عرفان ایرانی ضروری می‌نماید.

ابلیس در ادب فارسی - ابلیس در متون فارسی چهره‌های گوناگونی دارد. او، پیش از آفرینش آدم، دارای عزت و جلال بود و عزازیل نام داشت اما، پس از آفرینش آدم و مطرود شدن از درگاه حق، ابلیس نام گرفت. او، در زندگی مادی و دنیوی، شیطان نام دارد. این تحوّل نام‌های نیروی شر را می‌توان در آثار سنایی و مولوی دید.

سنایی قیام و صدور فعل، هر دو، را به خداوند نسبت می‌دهد:

می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا کرد آنچه خواست آدمِ خاکی بهانه بود

(سنایی، ص ۸۷۱)

بررسی ابلیس در مثنوی ما را به این نکته می‌رساند که خیر و شر، هر دو، مصنوع و مخلوق خداوندند و پروردگار قادر مطلق است (محمّدی آملی، ص ۹۰ و ۹۲). مولانا، در دفتر پنجم مثنوی و در داستان «شیطان بر در رحمان»، به مختار نبودن شیطان اشاره می‌کند و حق را عامل و همه چیز را مسخّر اراده او می‌داند (مولوی، مثنوی، ج ۳، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ سلماسی‌زاده، ص ۷۵). نکته حائز اهمیت مختار نبودن ابلیس در سرپیچی از فرمان خداوند است. مولانا، در دفتر دوم مثنوی و در داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را که خیز، وقت نماز است»، با اثبات جبر الهی و نفی اختیار از ابلیس، به دفاع از او و توجیه عصیان او پرداخته است. (مولوی، همان، ج ۱، ص ۳۹۱-۴۰۱؛ محمّدی آملی، ص ۹۳)

اغلب شعرا ابلیس را نماد بدی دانسته‌اند. در ادب فارسی، ابلیس گاه نماد نفسِ اماره شمرده شده است که آدمی را به شر ترغیب می‌کند و قولِ یاری می‌دهد؛ اما، به هنگام خطر، می‌گریزد. توصیف ابلیس در اشعار صوفیه از اندیشه عارفانی چون عین‌القضات و حلاج و دیگران متأثر است. (محمّدی آملی، ص ۹۱، ۹۴)

ابلیس در عرفان ایرانی - در عرفان ایرانی، گاه ابلیس و شیطان را جدا از هم انگاشته‌اند. نسفی این تلقی را به وضوح نشان می‌دهد (← نسفی، ص ۱۴۹). برخی از عرفای ایرانی ابلیس را ستوده‌اند. ظاهراً حلاج نخستین کسی است که به دفاع از ابلیس پرداخته است (← نیکلسون، ص ۱۷۲-۱۷۵). او این امر خداوند برای سجده فرشتگان به آدم را با اراده او یکی نمی‌داند (اوزترک، ص ۱۲۷). به باور حلاج، ابلیس این امر الهی را امتحانی به قصد

سنجش میزان بندگی او شمرد و او را ملعون و مطرود کرد تا عشق او به حق پایدار بماند.
(Hallaj, pp. 51-54)

در نظر جمعی از صوفیان، ابلیس در کفر خود مؤمن و در ایمان خود به خداوند ثابت قدم است. ابلیس را عاشقی پاکباز دانسته‌اند که جز معشوق نمی‌بیند و جز خداوند کسی و چیزی را درخور پرستش نمی‌شناسد. عین‌القضات، از قول حسن بصری، در مقام ابلیس، چنین می‌گوید که چنانچه او نور خود را به خلق بنماید، همه او را به معبودی و خدایی پرستند. (عین‌القضات، ص ۲۱۱)

از ابوبکر واسطی نقل شده است که راه رفتن از ابلیس بیاموز که در راه باطل سرفاکنند و ملامت عالم را پذیرفت. احمد غزالی، در سوانح با عنوان «فی همّة العشق»، عشق او را به معشوق ستوده است. (نیکلسون، همان‌جا)

عین‌القضات ابلیس را خواجه‌خواجگان، سرور مهجوران، یگانه وجود، سِرِّ قَدَر، خال بر جمال ازل خوانده و از جلالت دولت ابلیس سخن گفته است. او بر این باور بوده است که خداوند از صفت رحمانیت، محمد^ص را از صفت جباریت ابلیس را به وجود آورد. ابلیس، در تعبیر عین‌القضات، شری است که در آن خیر نهفته است (پورنامداریان، ص ۱۵۶-۱۵۷). گناه ابلیس و هدایت رسول اکرم هر دو مجازی است. سعادت محمد^ص و شقاوت ابلیس لازم و ملزوم یکدیگر دانسته شده‌اند. همچنان‌که سفیدی بی سیاهی و آسمان بدون زمین نشاید، محمد^ص نیز بدون ابلیس نشاید (عین‌القضات، ص ۱۸۷-۱۸۸، ۲۲۳). عین‌القضات صورت روحانی ابلیس را نور ابلیسی خوانده که سیاه به رنگ زلف معشوق حقیقی است، همان‌گونه که نور سفید محمدی «به منزله خد و خال یا رخ حق» است. (پورنامداریان، همان‌جا)

عطار دو چهره برای ابلیس شناخته است: نخست ابلیسی که ملعون و مظهر نفس پرستی است و دیگر آنچه در آثار عرفایی چون حلاج جلوه‌گر شده است (همان، ص ۱۵۸). در مصیبت‌نامه، به سفر سالک و مراتب آن اشاره شده است که یکی از آن مراتب مرتبه شیطان است. عطار، برای روح که آن را شاه می‌داند، شش پسر - نفس، شیطان، عقل، علم، فقر، و توحید - قایل شده است (همان، ص ۱۲۲، ۲۲۰-۲۲۱؛ عطار، ص ۱۲۸-۱۳۰). شیطان را آتش آمیخته با ظلمت نیز دانسته‌اند. (پورنامداریان، ص ۵۴)

اکنون پس از توصیف اجمالی اهریمن و شیطان یا ابلیس می‌توان تفاوت‌های آنها را برشمرد و هم به بررسی شباهت‌هایی پرداخت که سبب نزدیک شدن کاربرد این دو و روی هم افتادن معنای آنها شده است.

تفاوت‌های اهریمن و شیطان یا ابلیس - در همهٔ ادیان، باور به وجود نیروی شر وجود دارد؛ اما تصوّر از این نیرو در آنها یکسان نیست، چنان‌که اهریمن و شیطان، هر دو، نیروی شرند اما در ماهیت متفاوت‌اند:

□ اهریمن قدیم و شیطان مُحدّث است. از تفاوت‌های اساسی شیطان و اهریمن آن است که شیطان مخلوق و بندهٔ الله بوده، او را می‌پرستیده و یگانه معشوق خود می‌دانسته است حال آنکه اهریمن، جز در اندیشهٔ زروانی، دارای اصلی جدا از اورمزد و هماورد او انگاشته می‌شده است. او نه تنها با آفریده‌های اورمزد که با خود او نیز می‌ستیزد و میان آن دو نبرد در می‌گیرد.

در اعتقاد زردشتی، اهریمن مخلوق اورمزد به شمار نمی‌رود. او نیز مانند اورمزد از ازل وجود داشته و دارای قلمروی مستقل و جداگانه است. در اندیشهٔ زروانی، وحدانیت ازلی از آن زروان است و اورمزد و اهریمن جفت آفریدهٔ اویند^۷.

(۷) از دید زروانیان، روشنی اشخاصی نورانی و ربّانی را از نور به وجود آورد. شخص اعظم، که زروان نام داشت، در چیزی شک کرد و اهریمن از آن پدید آمد. بنا بر نظری دیگر از زروانیان، زروان ۹ هزار و نهصد و نه سال نیایش کرد تا پسری داشته باشد؛ پس از ناامید شدن و شک در رسیدن به آرزویش، اهریمن و اورمزد، به ترتیب، از شک و قربانی او به وجود آمدند. آن دو در یک بطن بودند و اهریمن به حیل بطن را درید و پیش از اورمزد بیرون آمد و دنیا را گرفت. زروان، به مشاهدهٔ شرارت و فساد اهریمن، او را لعنت و طرد کرد. پس او رفت و بر دنیا مسلط شد. اورمزد، پی‌آنکه تسلطی بر او داشته باشد، ماند و قومی او را به سبب خیر و طهارت و حسن اخلاقش پرستیدند. به اعتقاد برخی از زروانیان، پیوسته با خداوند فکری بد با عفو نئی بوده است که مصدر شیطان گشته است. دنیا، پیش از به وجود آمدن اهریمن، از شرّ و آفات خالی بوده است. نیز آمده است که اهریمن از آسمان دور بود، پس حیل‌ای کرد و آسمان را شکافت و به بالا رفت. اما از دید دیگر زروانی، او در آسمان بود و زمین از او خالی بود؛ پس به حیل‌ای آسمان را شکافت و با همهٔ سپاهیان به زمین آمد. روشنی و فرشتگانش به ناچار گریختند. اهریمن به پیگرد آنان شتافت و روشنی را در بهشت محاصره و سه هزار سال با او نبرد کرد. او هرگز به پروردگار نرسید. با میانجیگری فرشتگان، اورمزد و اهریمن مصالحه کردند و قرار بر آن نهاده شد که ابلیس و سپاهیانش نه‌هزار سال در جایگاه روشنی اقامت و سپس آن را ترک کنند؛ پس از بستن پیمان، دو عادل را بر خود شاهد گرفتند و شمشیرهای خود را به آنان دادند و گفتند هر کس پیمان را بشکند او را به این شمشیر بکشند. (ابوالقاسمی، ص ۲۷-۳۰)

به اعتقاد کیومرثیان (Shaki 2001, p. 346) یزدان ازلی قدیم و اهریمن مٌحدَث مخلوق است. آنان علت پیدایش اهریمن را چنین می‌پنداشتند: یزدان به وجود رقیبی برای خود می‌اندیشید. این اندیشه بد او ظلمت را پدید آورد و آن را اهریمن نامیدند. سرشت اهریمن را شر و در تضاد با سرشت یزدان می‌دانستند. پس جنگی میان نور و ظلمت درگرفت و، سرانجام، به این توافق رسیدند که عالم سفلی به مدت هفت هزار سال در اختیار اهریمن باشد، سپس به روشنی واگذار گردد. اهریمن کیومرث و گاو را می‌کشد و، از آن پس، داستان همانند باور زردشتی و آفرینش مَشی و مَشیانه است. به مختار بودن روان انسان‌ها در پوشیدن تن و جنگیدن با اهریمن نیز اشاره شده است. (ابوالقاسمی، ص ۲۷-۳۰)

گرچه، در این باور، اهریمن را مخلوق دانسته‌اند، اما این اهریمن نیز با شیطان تفاوت‌های عمده‌ای دارد:

□ ماهیت شیطان آتش است^۸ (← بقره: ۲: ۳۵)، در حالی که اهریمن تاریکی محض و ظلمت است.

□ اهریمن مختار و ابلیس مجبور است. در اعتقاد اسلامی، الله قادر مطلق است و ابلیس مخلوق او و مسخر اراده او است. به واقع، ابلیس در نافرمانی از الله مختار نبوده است. حق دارای صفات جلالی است و صفاتی چون قهر و خشم و جبر و غضب در ذات او وجود دارد. خداوند هر که را بخواهد، به اقتضای حکمت خود، گمراه می‌کند که به آن «مکر» خداوند می‌گویند^۹ و آن را تدبیر او دانسته‌اند. (← اعراف: ۷: ۹۹؛ آل عمران: ۳: ۵۴)

اورمزد صفات جلالی الله را دارا نیست و این صفات متعلق به اهریمن و دیوان آفریده او است. تنها صفات نیک را از آن اورمزد دانسته‌اند. در اندیشه کهن ایرانی، اورمزد قادر مطلق نیست و همواره نیرویی متضاد در برابر او هست. سرانجام، اورمزد، در رستاخیز،

۸) در فرهنگ‌های فارسی، لقب «شعله‌زاده» برای ابلیس به چشم می‌خورد که نمودار آگاهی از ماهیت ابلیس است (← غیث اللغات، ذیل شعله‌زاده؛ فرهنگ آندراج، ذیل ابلیس، شعله‌زاده) برهان آدمیت ما قدسیان بس اند گو شعله‌زاده‌ای ننماید سجد ما (صائب، ج ۱، ص ۳۷۰).

۹) ز مکر حق مباش ایمن اگر صد بخت بینی تو بمال این چشم‌ها راگر به پندار یقینی تو (مولوی، کلیات شمس، ج ۵، ص ۳۴)

رقیب را ناکار و ناتوان می‌سازد و به قدرت مطلق بدل می‌گردد؛ اما در طول جهان، همواره کشاکش میان اورمزد و آفریده‌های او با اهریمن و آفریده‌هایش وجود دارد و اهریمن در عمل خود کاملاً مختار است. در اندیشه زردشتی، به ویژه در گاهان، بر مسئله اختیار تأکید شده است.

□ شیطان، به خلاف اهریمن، در تصمیم خداوند دایر بر آفرینش انسان و جهان نقشی نداشته است، حال آنکه، در باور باستانی ایران، اهریمن در آفرینش جهان دخیل و شریک است.

از داستان آفرینش در دین زردشتی این‌گونه پیداست که خیر اورمزدی و شر اهریمنی، در آغاز آفرینش، دو بُن جدا در هستی به شمار می‌رفته‌اند. جایگاه اورمزد را در روشنی، و جایگاه اهریمن را در تیرگی و تاریکی می‌دانستند. در متون دوره میانه، به آگاهی اورمزد از وجود اهریمن و ناآگاهی اهریمن از وجود اورمزد اشاره شده است. میان آن دو خلأ (تهیگی) وجود دارد که نام آن «وای» است. اورمزد، که پیشاپیش از حمله اهریمن آگاه بوده، برای مبارزه با او دست به آفرینش آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسفند، مردم، و آتش به صورت مینوی می‌زند که این آفرینش سه هزار سال بی‌حرکت می‌ماند. اهریمن، با بالا آمدن و دیدن روشنی، به دلیل جوهر پُرسشک و متضادش، خواستار رسیدن به آن می‌شود و به آن هجوم می‌آورد. سپس به جهان تاریکی باز می‌گردد و دیوان را می‌آفریند و، پس از سه هزار سال، برای نبرد به مرز میان تاریکی و روشنی گام می‌نهد. اورمزد، برای شکست اهریمن، با یاری خواستن از زمان، به تعیین زمان کارزار می‌پردازد و آن را به سه دوره تقسیم می‌کند، که هر دوره سه هزار سال است. اهریمن حاضر به پذیرفتن آشتی نیست و تن به یاری آفریدگان اورمزدی و ستایش نمی‌دهد و تهدید می‌کند که اورمزد و آفریدگان او را جاودانه بمیراند و آفریدگان را از دوستی با اورمزد دور سازد و به دوستی با خود بگرواند. او پیشنهاد آشتی اورمزد را نشانه ضعف او می‌پندارد. اهریمن نادان، سرانجام، شروط کارزار و زمان کرانمند را می‌پذیرد. (بندهش، ص ۳۳-۳۵)

بنابراین، آشکار است که، در کار آفرینش، به توافق اهریمن نیاز بوده است و پیمان میان اورمزد و اهریمن توافقی است که، بنا بر آن، اهریمن در آفرینش دخیل شده است. پذیرش پیمان از جانب اهریمن نابودی او را پیشاپیش رقم می‌زند. (Shaked 1994, pp. 6, 13)

اورمزد چاره را در محصور کردن اهریمن و جلوگیری از بازپس رفتن او به سوی تاریکی می‌داند. او اهریمن را، به گفتار ایزدی، بی‌هوش می‌کند، به تاریکی باز می‌افکند، سپس دست به آفرینش مادی می‌زند.^{۱۰} (← بندهش، ص ۳۴)

در اندیشه مانوی، اهریمن سرور تاریکی و تجسّم ماده است (Boyce 1975, p. 97; Lieü 1998, p. 14; Casadio 2000, p. 70) و جهان مادی آفریده اوست.^{۱۱} (Schmidt 2000, pp. 524-525). مزدکیان آمیزش نور و ظلمت را تصادفی می‌انگاشتند. بدین‌گونه که سه نیروی آب و خاک و آتش با هم آمیختند و مُدَبِّرُ الشَّرِّ و مُدَبِّرُ الخَيْرِ را پدید آوردند. مدبّر الخیر حاصل پاکیزگی آنها و مدبّر الشّرّ نتیجه کدّری آنهاست. (ابوالقاسمی، ص ۱۵۳؛ Sundermann 1993, p. 315) بنابراین، در اعتقادات گوناگون ایران باستان، اهریمن در آفرینش دخیل یا او خود آفریننده جهان است در حالی که شیطان در آفرینش دخالتی ندارد.

□ در دین زردشتی و دین مانوی، مرگ از اهریمن است. در اندیشه زردشتی، استوهاد (فارسی میانه: Astwihād، MacKenzie 1971, p. 12؛ اوستایی: -astō.vīdātu، Barholomae 1904, col. 214)، دیو مرگ، آفریده اهریمن است (بندهش، ص ۱۲۱، ۵۶). در روایت پهلوی (ص ۲۹۲) آمده است که اهریمن «تور برادرش کرب» را برای کشتن زردشت آفرید. بنا بر پازند گزارش گمان‌شکن، در اندیشه مانوی، کشتن کار اهریمنی است و اهریمن خود نابودکننده آفرینش است (Jackson 1965, p. 181) اما شیطان این ویژگی اهریمن را ندارد. او توانائی میراندن مخلوقات حق را ندارد. در اندیشه اسلامی، مرگ به فرمان خداوند عالم است و او مرگ را مقدر کرده است. (← آل عمران ۳: ۱۴۵)

□ اهریمن دارای قدرت آفرینندگی است. در اندیشه زردشتی، اهریمن صرفاً آفریننده بدی است. هدف او، در این آفرینش، از میان بردن جهان است. بنابراین، در برابر هر آفریده نیک اورمزد بدی می‌آفریند (Hinnells 1973, p. 54). او دیوان و دروجان و خرفستران (جانوران موزی) و جانوران گزندرسان را آفرید. اهریمن و یارانش ناپاکی، بیماری،

۱۰) در جاهایی، جزئیات داستان آفرینش در متون فارسی میانه زردشتی یکسان نیستند.

۱۱) آفرینش در آیین مانوی داستانی متفاوت با داستان آفرینش در دین زردشتی دارد که در اینجا به آن پرداخته نمی‌شود.

گنبدیگی، آفت و فساد را پدید می‌آورند (Hinnells 1973, p. 13; Boyce 1979, pp. 43, 44, 76). اهریمن فرزندان اهریمنی را از عمل لواط خود به وجود آورد (مینوی خود، ص ۳۱). نخستین دیوانی که اهریمن آفرید اکومن (اندیشه بد)، اندر، ساوول، ناگهیس، ترومد، تریز، و زیرز بودند. (بندهش، ص ۳۸-۳۹)

سیارات را نیز اهریمنی می‌انگاشتند. اهریمن هفت سیاره را به منزله هفت سپاهید فرا خوانده است. هدف او شکست و مرگ و آزار آفریدگان، ربودن نیکی از آفریده‌های اورمزد، بخشش نیکی به بدان، و ستیزه‌گری با مهر و ماه و دوازده برج (سپاهبدان) اورمزدی بوده است (مینوی خود، ص ۵۳، ۴۳، ۳۴؛ نیز - روایت پهلوی، ص ۲۹۱). همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، در دین مانوی اهریمن را آفریننده جهان دانسته‌اند.

□ برای مصون ماندن از شرّ اهریمن و نیروهای او، قربانی می‌کردند و این را راهی برای مبارزه با او می‌پنداشتند. به گزارش پلوتارخ، ایرانیان اهریمن و تاریکی را نیایش می‌کردند. اما در نوشته‌های زردشتی، نشانی از عمل قربانی برای اهریمن به چشم نمی‌خورد و زردشتیان آن را بدعت و کفر می‌شمردند. (Benveniste 1929, pp. 70-74)

شباهت‌های اهریمن و شیطان یا ابلیس

با وجود تفاوت‌های اساسی اهریمن و شیطان، شباهت‌ها و مشترکاتی عمده میان آن دو وجود دارد که سبب نزدیکی کاربرد مفهومی آنها شده است. آن هر دو مردمان را گرفتار شر می‌سازند. مردمان نیز، برای مقابله با آن، به ترفندهایی چون خواندن اوراد و ادعیه متوسّل می‌شوند. این گزندرسانی از سوی اهریمن و شیطان تا رستاخیز ادامه دارد و در آن روز است که مردمان برای همیشه از نیروی شرّ‌رهایی می‌یابند.

از جمله شباهت‌های اهریمن و شیطان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

□ آن هر دو مردمان را فریب می‌دهند، به آنان گزند می‌رسانند، و آفریده‌های پروردگار را تباه می‌سازند.

هر دو قول داده‌اند که آفریدگان خداوند را بفریبند (بندهش، ص ۳۴). اهریمن فعالیت خود را، از همان آغاز جهان، با فریفتن زوج نخستین، مشی و مشیانه، و تحریک آنان به دروغ‌گویی آغاز کرد. نخستین دروغ‌گوئی آنان شهادت به آفرینش جهان به دست

اهریمن بود (همان، ص ۸۱-۸۲). آنچه ابلیس آدم و حوا را بدان فریفت تحریک آنان به خوردن میوه از درخت ممنوع بود (بقره ۲: ۳۵). گزندرسانی شیطان و اهریمن از آغاز آفرینش تا رستاخیز ادامه دارد.

□ برای مقابله با فریب و آسیب نیروی شر باید چاره‌ای اندیشید. انسان همواره در حال نبرد درونی و یا بیرونی با نیروی شرّ است. این کشمکش نوعی ترس از نیروی مقابل را به همراه دارد. خواندن اوراد و ادعیه راهی برای دور کردن اهریمن و شیطان شمرده شده است.

دراوستا (بسن ۶۱، بندهای ۱-۲)، به خواندن دعای اهون وئیریه (BARIHOLMAE 1904, col. 283) → برای براندازی و راندن اهریمن اشاره شده است (Geldner 1886, vol. I, pp. 211-212). در بندهش آمده است که چون اورمزد دعای یتا اهو وئیریه را، که بیست و یک واژه است، خواند اهریمن نابودی و شکست خود و دیوان و رستاخیز و تن پسن را دید. چون یک سوم دعا خوانده شد، اهریمن، از بیم، خود را در هم فشرد؛ با خوانده شدن دو سوم آن، به زانو در افتاد؛ و، در پایان آن، به گنجی فرورفت (بندهش، ص ۳۵). در هرمزدیشت اوستا (بندهای ۱-۱۹)، از بیست نام اورمزد سخن رفته و آمده است که زمزمه آن نام‌ها انسان را مانند جوشن و زرهی در برابر حمله اهریمن و نیروهای او محافظت می‌کند. (Geldner 1889, vol. II, pp. 64-65)

ذکر الفاظ و دعا برای راندن شیطان و دوری از شرّ او نیز مرسوم است. فرستادن صلوات شیطان و شرّ او را دور می‌کند. با گفتن «بسم الله»، جن، غول، و شیاطین فرار می‌کنند (هدایت، ص ۹۴). به زبان آوردن عباراتی چون گوش شیطان کر، چشم شیطان کور، شیطون پوسرم (پشت سرم) نخنده، تو کوها سیاه بخنده و مانند آن برای دور کردن شیطان در میان عامه مردم مرسوم است. (مؤید محسنی، ص ۴۶۶)

□ از کارائی اهریمن و شیطان، هر دو، تا روز رستاخیز سخن رفته است (نهج البلاغه، ص ۵). در متون فارسی میانه زردشتی و مانوی، به سرنگونی اهریمن و دیوان و دروجان اشاره شده (← کتاب پنجم دینکرد، ص ۴۴-۴۵) اما روایت‌های یکسانی درباره سرانجام اهریمن نیامده است (Shaked 1994, pp. 22-23). در زامیاد یشت اوستا (بند ۹۶)، از شکست اهریمن و ناتوانی و گریز او در پایان جهان سخن رفته است (Geldner 1889, vol. II, p. 258). در رستاخیز

و در نبرد پایانی میان ایزدان و دیوان، ایزدان به پیروزی می‌رسند، اهریمن و دیو از شکست می‌خورند و به دوزخ می‌گریزند؛ سپس فلز گداخته‌ای بر زمین جاری می‌شود و مردمان را در بر می‌گیرد و به دوزخ فرو می‌ریزد و، بدین سان، اهریمن را ناکار (فارسی میانه: agār، MacKenzie 1971, p. 6) می‌کند. ناگفته نماند که در اندیشه زردشتی، دوزخ، جاودان نیست. به هر روی، بر اساس متون برجای مانده، نمی‌توان به سرانجام قطعی اهریمن پی برد. (Hinnells 1973, p. 68)

مشترکات و شباهت‌های اهریمن و شیطان یا ابلیس، که اجمالاً به آنها اشاره شد، از زمره دلایلی است که منجر به همسان‌انگاشتن این مفاهیم در باور مردم شده است و چنین است که موقف و بیان مفهوم شر در دو دوران فرهنگی ایرانی، یکی پیش از اسلام و دیگری اسلامی، با شیوه‌هایی متفاوت و در تعییرها و قالب‌هایی متفاوت، در زبان فارسی و دیگر زبان‌های ایرانی بازتاب یافته است. واژه اهریمن و گونه‌های دیگر آن در زبان فارسی بازمانده از دوران قدیم است و واژه اهریمن، در کنار واژه‌های شیطان و ابلیس، در زبان فارسی به کار رفته و در ادوار و متون گوناگون آمده است.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، «ابلیس، I. در لغت و ادب عربی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹۲-۵۹۴.
- ابوالقاسمی، محسن، دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان، هیرمند، تهران ۱۳۸۶.
- ادیب نطنزی، دستوراللغه، به تصحیح سید علی اردلان جوان، آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۸۴.
- ارفعی، عبدالمجید، گل‌نشته‌های باروی تخت جمشید، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۸۷.
- انصاری هروی، عبدالله، طبقات الصوفیه، به تصحیح عبدالحی حبیبی، انجمن تاریخ وزارت معارف افغانستان، کابل ۱۳۴۱.
- انوری، اوحدالدین، دیوان انوری، به تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۷.
- اوزترک، یاشار نوری، شهید راه عشق و حقیقت، ترجمه توفیق ه. سبحانی، روزنه، تهران ۱۳۸۲.
- بخشی از تفسیری کهن به پارسی، سید مرتضی آیه‌الله‌زاده شیرازی، میراث مکتوب، مرکز فرهنگی نشر قبله، تهران ۱۳۷۵.
- بلغمی، تاریخ‌نامه طبری، به تصحیح محمد روشن، سروش، تهران ۱۳۸۰.

- بندش، ترجمه مهرداد بهار، نشر توس، تهران ۱۳۸۰.
- پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.
- تاج‌الاسامی، به تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.
- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۹.
- تفسیر مفردات قرآن، به تصحیح عزیزالله جوینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۹.
- جمالی یزدی، فرخ‌نامه، به تصحیح ایرج افشار، فرهنگ ایران زمین - انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۶.
- حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۳.
- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۹۰.
- زریاب، عباس، «ابلیس، II. در قرآن»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹۴-۵۹۶.
- سلماسی‌زاده، جواد، «شمه‌ای از نشانی‌ها و اوصاف شیطان در دو داستان از دفتر پنجم مثنوی معنوی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۲۴، ش ۳ و ۴، ص ۷۰-۸۵.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی، به تصحیح مدرّس رضوی، کتابخانه ابن سینا، تهران ۱۳۴۱.
- شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیم احمد بن حسن جرجانی، منسوب به محمد بن سرخ نیشاپوری، به تصحیح هنری کرین و محمد معین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۴.
- صائب تبریزی، میرزا محمدعلی، دیوان صائب تبریزی، به تصحیح محمد قهرمان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی‌نامه، به تصحیح محمدرضا شفیع کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۷.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد، تمهیدات، به تصحیح عقیق عسیران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۱.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، ج ۴، به تصحیح جلال خالقی مطلق، بنیاد میراث ایران، کالیفرنیا ۱۳۷۳.
- ، شاهنامه، ج ۵، به تصحیح جلال خالقی مطلق، انتشارات مزدا و بنیاد میراث ایران، کالیفرنیا ۱۳۷۵.
- فرهنگنامه قرآنی، زیر نظر محمدجعفر یاحقی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد ۱۳۷۷.
- قریب، بدرالزمان، فرهنگ سعدی، فرهنگان، تهران ۱۳۸۳.
- کتاب پنجم دینکرد، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، معین، تهران ۱۳۸۶.
- لسان‌التزئیل، به تصحیح مهدی محقق، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۴.
- مؤید محسنی، مهری، فرهنگ عامیانه سیرجان، انتشارات مرکز کرمان‌شناسی، کرمان ۱۳۸۱.
- منتهی پاریسی از قرن چهارم هجری، به تصحیح احمدعلی رجائی، آستان قدس رضوی، مشهد [بی تا].
- مجتبائی، فتح‌الله، «ابلیس، IV. در ادب فارسی و عرفان»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۹۷-۶۰۵.
- محمدی آملی، محمدرضا، «ابلیس در مثنوی مولانا»، ادبیستان، سال ۴، ش ۴۷، ص ۹۰-۹۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۵.
- ، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، به کوشش نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدّه‌الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به تصحیح علی اصغر حکمت، محمد پروین گنابادی، جعفر شعار، تهران ۱۳۵۲.

- میدانی، ابوسعید سعید بن احمد، الإسمی فی الأسماء، به تصحیح جعفر علی امیری نجف‌آبادی، أسوه، تهران ۱۳۸۲.
- میدانی، ابوالفتح احمد بن محمد، السامی فی الأسماء، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۵.
- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، نشر توس، تهران ۱۳۷۹.
- نسنفی، عزیزالدین، مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، به تصحیح ماریژان موله، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۱.
- نهیج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۲.
- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، نشر توس، تهران ۱۳۵۸.
- هدایت، صادق، فیرنگستان، امیرکبیر، تهران ۱۳۱۲.

- BARHOLMAE, Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, K. J. Trubner, Strassburg.
- BENVENISTE, E. (1929), *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, P. Geuthner, Paris.
- BOYCE, M. (ed.) (1975), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica* 9, E. J. Brill, Bibliothèque Pahlavi, Leiden, Teheran-Liege.
- (1977), *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian*, *Acta Iranica* 9a, E. J. Brill, Bibliothèque Pahlavi, Leiden, Teheran-Liege.
- (1979), *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge & K. Paul, London and New York.
- CASADIO, G. (2000), "Abenteuer des Dualismus auf der Seidenstraße", *Studia Manichaica*, Akademie Verlag, Berlin.
- DARMESTETER, J. (ed.) (2004), *Avesta Vendidad*, Kessinger Publishing, Whitefish.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J. (1985), "Ahriman", *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, Fasc. 6-7, pp. 670-673.
- GELDNER, K. F. (ed.) (1886, 1889, 1896), *Avesta the Sacred Books of the Parsis*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- HALLAJ, Husayn ibn Mansur (1913), *Kitab al Tawasin*, L. Massignon (ed.), P. Geuthner, Paris.
- HINNELS, J. R. (1973), *Persian Mythology*, Hamlyn, London.
- HUMBACH, H. (ed.) (1994), *The Heritage of Zarathushtra: A new Translation of His Gāthās*, C. Winter, Heidelberg.
- JACKSON, A.V.W (1965), *Researches in Manichaeism*, AMS Press, New York.
- JEFFERY, A. (1938), *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Oriental Institute, Baroda.
- KENT, R.G. (1953), *Old Persian: Grammar Texts Lexicon*, American Oriental Society, New Haven.
- LIEU, S. N. C. (1998), *Manichaeism in Central Asia and China*, E. J. Brill, Leiden.
- MACKENZIE, D. N. (1971), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London.

- MONIER-WILLIAMS, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford.
- NYBERG, H. S. (1974), *A Manual of Pahlavi*, O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHMIDT, H. P. (2000), "Vom awestischen Dämon Āzi zur manichäischen Āz, der Mutter aller Dämonen", *Studia Manichaica*, Akademie Verlag, Berlin.
- SHAKED, Sh. (1994), *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran (Jordan Lectures in Comparative Religion, vol. 16)*, SOAS, London.
- SHAKI, M. (2001), "Gayōmart", *Encyclopaedia Iranica*, vol. X, pp. 345-347.
- SUNDERMANN, W. (1993), "Cosmogony and Cosmology IV. In the Mazdakite Religion", *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, pp. 315-317.

