

کتاب تحصیل السعادة. حقه و قدم له و علق عليه
الدكتور جعفر آل ياسين. دارالاندلس. بيروت.
لبنان. ۱۴۰۱ هـ. ق.

پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان تازی نخستین
فیلسوف جامع اسلامی بی تردید ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ
فارابی (۲۵۹-۳۲۹ هـ. ق.) است که مترجمان او را
فیلسوف المسلمین نامیده‌اند. اعتبار دیگر فارابی از این نظر است
که در میان متفکران اسلامی توجه او بیشتر از دیگران (حتی
ابن سینا) به مباحث حکمت عملی - بویژه سیاست مدن - معطوف
بوده است. چنانکه خواجه نصیر طوسی در مقدمه اخلاق ناصری
متذکر این نکته شده می‌گوید که کتاب تهذیب الاخلاق استاد
ابوعلی مسکویه تنها شامل تهذیب اخلاق (ارایش خوی) بود، و من
برای آنکه کتاب شامل دو فن دیگر یعنی تدبیر منزل
(= خانه‌داری) و سیاست مدن (= کشورداری) نیز بشود از
نوشته‌های متقدمان، خصوصاً ابونصر فارابی استفاده بردم تا
کتاب از این دو فن شریف نیز عاری نباشد.

متجاوز از یکصد کتاب و رساله - در اشکال مختلف - به
فارابی نسبت داده شده است و تردیدی نمی‌توان داشت که همه آن
آثار از آن او نیست. مثلاً احتمال داده‌اند که الفصوص
فی الحکمة، که این همه مشهور شده و بر آن شرحهایی نیز
نوشته‌اند و به فارسی هم ترجمه شده، از ابن سینا باشد نه از آن
فارابی. هدف ما در اینجا تعداد آثار فارابی نیست. بلکه هدف
شناسایی مختصری است درباره کتاب (یا به عبارت دقیق‌تر
رساله) تحصیل السعادة او، که اخیراً به اهتمام دکتر جعفر آل یاسین
(بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۱ م / ۱۴۰۱ هـ. ق.) چاپ شده است.
اما در باب هویت رساله تحصیل السعادة و بویژه عنوان آن نیز
التباسی وجود دارد، و آن این است که ابن الندیم (در گذشته ۲۸۵
هـ. ق.) در کتاب الفهرست، و ابوالقاسم صاعد الاندلسی (در
گذشته ۴۶۲ هـ. ق.) در کتاب طبقات الامم و ابن ابی اصیبه (در
گذشته ۶۶۸ هـ. ق.) در کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء،
هیچ یک از این کتاب یادی نکرده‌اند. تنها در سده ششم هجری
مورخی الفزنوی نام در کتاب خود به نام اتمام التمه
(= تنمة صوان الحکمة) نام کتاب تحصیل السعادة را می‌برد.
جمال الدین ابن القفطی از آن به رساله نیل السعادات اسم می‌برد.
و دیگر اسمی از این کتاب در هیچ یک از کتاب طبقات حکما و

بحثی در رساله

تحصیل السعادة

فارابی

دکتر علی اصغر حلبی



تراجم رجال برده نمی‌شود تا اینکه بار دیگر در سال ۱۳۴۵ هـ. ق. کتاب با نام تحصیل السعاده در حیدرآباد دکن انتشار می‌یابد. همین التباس در نام، برخی از محققان جدید را بر آن داشته که نظریات گوناگونی ابراز کنند. از جمله شتراوس، ریچارد والتزر، فرانز روزنتال، و همراه با ایشان محسن مهدی مترجم انگلیسی تحصیل السعاده، براین رفته‌اند که تحصیل السعاده، جزء اول کتابی است از آن فارابی که صابعد اندلسی آن را فی أغراض فلسفه افلاطون و ارسطوطالیس نامیده، ابن رشد (در گذشته ۵۹۵ هـ. ق.) کتاب الفلستین خوانده، ابن ابی اصیبه آن را کتاب الفلستین لافلاطون و ارسطوطالیس، و ابن القفطی کتاب فلسفه افلاطون و ارسطوطالیس خوانده‌اند.

از طرف دیگر دکتر یحیی مهدوی در کتاب نفیس فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا (ص ۵۵، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش.) مقاله‌یی از ابن سینا نقل می‌کند که یک نام آن تحصیل السعاده و نام دیگرش الحجج العشر است. و مقاله در واقع مربوط به بحثی است در جوهریت نفس و عدم فساد آن، و اینکه نفس فیضی است الهی، و مفارق از ماده و تن است. و برای نیل به سعادت دنیا و آخرت راههایی ویژه خود دارد. ولی با مقایسه مطالب و بررسی اول و آخر آن دو نوشته به روشنی می‌توان فهمید که رساله فارابی با مقاله شیخ هیچ ارتباطی موضوعی ندارد، و تنها در اسم آنها توارد شده است. به هر صورت، دکتر آل یاسین نظر آن پژوهشگران را درست نمی‌داند و معتقد است که کتاب تحصیل السعاده رساله‌یی جداگانه و مستقل است و جزو هیچ یک از آن کتابها که سابقاً یاد کردیم نمی‌باشد. و دلیل واضح آن این است که محققان مذکور توجه نکرده‌اند که «آن تقسیم رباعی که فارابی در آغاز رساله تحصیل ایراد کرده، در هیچ یک از آن کتابها یعنی مثلاً الفلستین وجود ندارد، و این درست نیست که مؤلفی آن هم به دقت فارابی بی‌آنکه در مقدمه کتاب اشاره‌یی به این مطلب کرده باشد ناگهان بگوید که تحصیل سعادت آدمی زاده منوط به کسب کردن این فضایل چهارگانه است...» (صص ۱۷-۱۸، مقدمه تحصیل السعاده).

البته این کتاب تحصیل السعاده، قبلاً در جزو آثار فارابی به نام رسائل الفارابی (حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ هـ. ق.) چاپ شده بوده

است (صص ۵۷-۱۰ از رسائل الفارابی)، ولیکن آن متن غلطهای فراوان دارد، چه تنها به یک نسخه اعتماد کرده‌اند. اما در چاپ حاضر چهار نسخه خطی معتبر مورد استفاده مصحح قرار گرفته است که عبارتند از: (۱) نسخه موزه بریتانیا؛ (۲) نسخه طبعی سراسری (امانت خزینه سی به رقم ۱۷۳۰)؛ (۳) نسخه کتابخانه سیدمحمد مشکوة (۴) نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (به رقم ۲۱۱۰). ولی به قول مصحح «قدمت زمانی این نسخه‌ها چنان نیست که بتوان حدس زد یکی از آنها اساس بوده و نسخه‌های دیگر از روی آن نویسانده شده است. از این روی، مصحح یکی از نسخه‌های چهارگانه را به تنهایی اساس قرار نداده؛ بلکه به «قصد تحقیق علمی کتاب قاعده تکامل را به کار بسته، بدین معنی که در خواندن و یافتن شکل حقیقی کلمات فارابی، نسخه‌یی نسخه دیگر را یاری داده و کمال بخشیده است» و البته مصحح نیز «بصیرت اجتهادی خود را تا جایی که می‌توانسته در پیراستن متن از شوائب دیگر به کار برده است» (ص ۲۲) از قواعدی که مصحح به دست می‌دهد یکی این است که می‌گوید: نسخه منطبعة در حیدرآباد چندین بار تجدید چاپ شده (به ترتیب ۱۳۴۵/۱۳۵۰/۱۳۵۵ هـ. ق.)، و نیز به چندین زبان از جمله عبری (به اختصار)، و ترکی و روسی، و اخیراً به زبان انگلیسی ترجمه شده است، و ترجمه انگلیسی را محسن مهدی (۱۹۶۱) انجام داده است. ولیکن به نظر دکتر آل یاسین هم این ترجمه و هم متنی که پایه کار مترجم بوده (یعنی نسخه چاپی حیدرآباد) نیازمند مقارنه و تصحیح دقیق تر و وسیع تری است (ایضاً ص ۲۲).

مصحح گذشته از چاپ علمی کتاب، درباره برخی از واژه‌ها یا عبارتهای کتاب از کتابهای دیگر فارابی، و نیز از ترجمه انگلیسی طبیعات، مابعدالطبیعه، رساله اخلاق، رساله حیوان و نیز ریطوریفنا (=معانی و بیان) ی ارسطو مطالبی جهت ایضاح متن از خود افزوده است، و همین طور از نوشته‌های برخی از محققان غربی چون والتزر (R. Walzer) و فرانز روزنتال نقل می‌کند که مجموع این فقرات ۶۵ مورد است (صص ۹۹-۱۱۶). اما نکته‌یی که بر دکتر آل یاسین و شیوه ویرایش او می‌توان گرفت این است که سجاوندی یا اعجام کتاب بر یک نسق نیست و پریشان است و گاه به جایی می‌رسد که به جای کمک کردن به خواننده در فهم

موضوع کتاب، او را دچار حیرت می‌کند و بر صعوبت اصل آن می‌افزاید.

حال با این مقدمات، می‌پردازیم به بیان اجمالی محتوای رساله، تا ببینیم غرض از نگارش آن چه بوده است. یکی از محققان معاصر گفته است که خلاصهٔ تعلیم این رساله آن است که «فارابی می‌گوید سعادت در فرا گرفتن فلسفه است و عمل کردن به مبادی آن». فارابی کتاب خود را چنین آغاز می‌کند که «اشیاء انسانی‌یی که هرگاه در میان امت‌ها و شهروندان حاصل شود مایهٔ سعادت دنیوی آنان در این جهان و سعادت اخروی‌شان می‌گردد، چهار چیز است: فضایل نظری، فضائل فکری، فضائل اخلاقی، و صناعات عملی.» اما پیش از بیان این چهار چیز فارابی سؤالاتی مطرح می‌کند از آن جمله اینکه: برای رسیدن به این سعادت نظری و عملی، از کجا آغاز باید کرد، و چه زمانی آغاز باید کرد، و سلوک نجات بخش در این راه بر چه منوال است؟ و خود او پاسخ می‌دهد: راهی که پیش از همه چیز باید بپیمایم، عبارت از شروع کردن با مقدمات نخستین است یا آنچه حکیم ما آنها را «اوائل مشهوره» می‌خواند. زیرا این مقدمات ما را بر شناخت علت در رسم هر یک از آنها تحریص می‌کند. چه این مقدمات در ما فطری است و نفس هیچ انسانی از معرفت آنها تهی نیست، یعنی از بدو ولادت در ذهن انسان حاصل است؛ ولیکن نفس آنها را از راه آموزش کشف می‌کند. مانند مبدأ عدم تناقض، قاعده یا مبدأ وسط المرفوع و مبدأ علیت. و این امور در عقل یا نفس حادث شده‌اند بی آنکه سببی جز ذات خود آنها موجب تصدیق آنها باشد.

فارابی سخن را در باب این مقدمات نخستین و چگونگی ترتیب و تنظیم آنها، و اینکه تدرج در این راه چگونه است تا پژوهنده را به راه راست برساند، دراز می‌کشد. و آن‌گاه به بیان برهان *إِنِّی* (= رسیدن از معلول به علت) و برهان *لَمِّی* (= رسیدن از علت به معلول) می‌پردازد و پس از آن بیان می‌دارد که مبادی وجود منحصر در چهار است به نحوی که معلم اول گفته است یعنی: «ماذا»، «بِمَاذَا»، «عَمَّاذَا وجوده»، و «لِمَاذَا وجوده»، که به نحوی علل چهارگانهٔ فلسفهٔ ارسطویی یعنی علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غائی را فریاد می‌آورد.

ولیکن این مبادی وجود غیر از مبادی تعلیم است، زیرا مبادی تعلیم ذاتاً نسبت به مبادی نخستین متأخر است، هر چند که خود آنها راه شناخت مبادی وجود هستند - اگر به ترتیب درستی منظم شده باشند - به نحوی که احیاناً این نتایج، مقدماتی برای نتایج دیگر باشد و همین طور، تا به کسب مبدأ مطلوب برسیم. و از

اموری که سزاوار است بر آن حرص داشته باشیم این است که راهی بپیماییم که ما را به حیرت نکشاند تا گمراه نشویم، و بر اثر آن گرفتار پریشانی ذهن و تبدل خاطر نشویم. از این روی، راه سالم‌تر و دقیق‌تر این است که از اعداد و اجرام آغاز کنیم یا به آنچه عرب و علم تعالیم یعنی ریاضیات می‌گویند برسیم، زیرا موضوع آن اجسام تعلیمی است؛ یعنی فهم کمیتهای عددی و علاقهٔ میان آنهاست. و این علم شامل هندسه، حساب و هیأت می‌گردد. و از خلال این معرفت، طالب آن مقادیر و اشکال و اوضاع را به دست می‌آورد، و در کار او «جودت ترتیب و إقتان تألیف و حُسن نظام» حاصل می‌آید. و به عنوان نتیجه‌یی برای این تدرج علمی، دانشهای دیگری پیدا می‌شوند که علم مناظر (نور)، علم کرات متحرک و علم به اجسام آسمانی و علم موسیقی و علم انتقال (اوزان) و علم حیل (مکانیک) از آنهاست.

و نیز از لوازم این روش آن است که پژوهشگر میان دو شیوهٔ سابق الذکر جمع کند یعنی برهان *اِنِّی* و برهان *لَمِّی*. و در چنین مرحله‌یی متعلم نخست با امور مجرد از ماده، و به تدریج شبه مادی، و سرانجام مادی صرف سروکار می‌یابد، و در اینجا است که صور مبادی طبیعی که به کمک آنها ماده امتزاج واضح یافته، آشکار می‌گردد. و از این روی پژوهنده در اجسام مادی و در انواع آن نظر می‌افکند، یا به عبارت دیگر با آنچه محسوس است - چون اجسام سماوی و زمین و آب و هوا و آتش (عناصر) آغاز می‌کند، و از آنجا به سنگها و معادن و نبات می‌رسد، پس از آن به سوی حیوان، و سرانجام به حیوان ناطق بالا می‌رود. و باز در اینجا اشاره می‌کنیم که مبادی تعلیم در این مرحله غیر از مبادی وجود است، چه مبادی تعلیم در هر جنسی از امور طبیعت متأخر از مبادی وجود آنهاست.

فارابی با بحث خود از حیوان ناطق، از طبیعت به فراسوی آن بالا می‌رود تا اینکه به مرحلهٔ عقل می‌رسد، و مبادی عقل و غایاتی را که برای آن انسان را آفریده‌اند بیان می‌کند. اما در همین مرحله می‌فهمد که کار رسیدن به کمال مذکور ممکن نمی‌شود مگر با مجاورت و همنشینی با مردمان دیگر. و این نکته به نظر فارابی امری است طبیعی، و فطری انسان است. و در اینجا دانش جدیدی پدیدار می‌گردد که فارابی آن را «علم انسانی» می‌نامد، و می‌گوید

که پژوهنده در آنجا نیز روش انبی و ائمه را طی می کند، و از طریق آنها غایتی را که انسان برای آن موجود گشته جستجو می کند و مقصود به غایت در اینجا همانا کمال است. اما چگونه می تواند که بدین غایت یعنی کمال دست یابد، زیرا این کار مستلزم اموری است که اگر آنها را قبلاً کسب نکرده باشد به کمال دست نمی تواند یافت. فارابی می گوید که در اثناء همین سیر و حرکت به سوی کمال، علم مهم دیگری ظاهر می گردد که «علم مدنی» نام دارد و مقصود از آن «شناخت اموری است که مردم مدینه به وسیله آن امور و بویژه اجتماع مدنی به سعادت می رسند» چه هدف از کسب مبادی تعلیم و فهم مبادی وجود نیز همین تحصیل سعادت است. این اجتماع مدنی چنانکه فارابی می گوید - تا اندازه زیادی شبیه به اجتماع طبیعی اجسام است در کل عالم. و گویی فیلسوف ما برای عالم دو صفت قائل می شود: صفتی طبیعی، و صفتی اجتماعی، که میان این دو صفت هماهنگی و ترتیب و تناسب ویژه بی وجود دارد و این اوصاف درباره مجتمعات و افراد هر دو مصداق می یابد، و خلاصه انسان خود در این عالم کبیر عالم صغیر است.

فارابی در گفتگوی خویش از قوانین اجتماعی، به دو نوع قانون اشاره می کند: نوعی که ثابت و نامتبدل است، و نوعی که با گذشت زمان - کوتاه یا دراز - دگرگونی و تبدل می یابد. و هر یک از این دو، از جهتی خاضع فاعل است و از جهتی دیگر خاضع اراده. مثال اولی خود انسان است، و مثال دومی صفات اوست چون عفت و توانگری و آنچه به این دو می ماند. اما هر دوی این نوع قوانین خاضع قوه تفکر است که به استنباط اموری که نافع تر است توانایی دارد خواه این نفع برای فرد باشد، یا برای امت و مدینه. پس می توان گفت اساس اجتماع بر عقل و تفکر است و حاصل عقل و تفکر علم و معرفت، که فارابی از آنها به فضیلت هم تعبیر کرده است. و به نظر او فضایل و علومی که نزد مردم حاصل گشته بر چهار نوع است:

(۱) فضیلت نظری که با براهین یقینی تحقق یافته است.
 (۲) معقولاتی که به وسیله اعیان خودشان و یا از طریق اقتناعی تحقق یافته است.

(۳) مثالهای این معقولات و نیز وسیله تصدیق به آنها از طریق اقتناعی.

(۴) دانشهای برآمده از سه گروه بالا برحسب تدرج امتهای کسب کمال و فضیلت.

آنگاه رئیس مدینه (انسان المختار) به تنظیم مراتب این امتهای بر

فلسفه
 و
 تاریخ
 و
 جغرافیا
 و
 طب

بایه فضیلت فکری آنها همت می‌گمارد؛ و در این راه در می‌یابد که برخی از آنها به سعادت غائی نزدیک‌اند، و برخی دیگر محاذی این گروه‌اند. و از اینجا فارابی به یک تقسیم‌ثنائی در مدینه و اهل آن قائل می‌شود: گروهی خاصه‌اند و گروهی عامه. عامه کسانی هستند که در معرفت نظری خود به «آنچه در بادی نظر حاصل می‌شود و میان مردم مشترک است اعتماد می‌کنند، در حالی که گروه خاصه به مرتبه‌یی والاتر می‌روند زیرا این گروه بر مقدماتی استوارتر و اصولی دقیق‌تر اعتماد می‌کنند.» و در پرتو این تقسیم، ریاست مدینه (= دولت) منحصرأ از آن کسی می‌شود که «أخصّ خواص» باشد و معرفت نظری و عملی او در عصر خودش والاترین معارف باشد، و از علمی پیروی کند که اهل مدینه خود را به «سعادت قُصوی» برساند. و این علم «سید همه علوم» است، که فارابی آن را «فلسفه» یا «حکمت مطلق» می‌خواند. و از اینجا است که چون میان رئیس مدینه و فیلسوف - از نظرگاه فارابی - مقایسه می‌کنیم، از لحاظ منطقی میان آن دو فرقی نمی‌یابیم، چه هر دو آنها قدرت و قوت کسب فضایل نظری و عملی را دارند و خداوند میراث عقلی گرانها و وسیعی هستند و می‌توانند آن فضایل یا «مواریث» را به اهل مدینه تعلیم بدهند خواه از طریق برهانی و خواه از طریق اقتناعی. حال اگر این فضایل (= فلسفه = «حکمت مطلقه») به صورت مثالهایی که اهل مدینه آنها را تقلید می‌کنند، در نظر گرفته شود، و از تخیل آنها تصدیق حاصل آید، آن را ملت (= دین) می‌گویند، و هرگاه این معلومات بذاتها و به طرق برهانی در نظر گرفته شود «فلسفه» خوانده می‌شود پس «ملت محاکمی فلسفه است» بلکه می‌توان گفت «آنچه را که فلسفه به صورت معقول یا متصور اعطاء می‌کند، ملت آن را به صورت متخیل ارائه می‌کند. و به عبارت دیگر از این امور آنچه را که فلسفه به برهان تعلیم می‌کند، ملت در آنها به شیوه اقتناع دست می‌یازد... و فلسفه به زمان مقدم بر ملت است». پس رئیس دولت یا واضع قوانین (= «نوامیس») کسی است که دست امت خویش را می‌گیرد و آنان را برای نیل به سعادت قُصوی رهبری می‌کند. اما لازم نیست که همه مردم دعوی فلسفه یا ریاست مدینه بکنند، زیرا این کار اصلاً ناممکن است و تنها گروه اندکی از مردم مستعد این نام و سزاوار این مقام هستند. از این روی، هر کس که فطرتش پاک شود، و نفس او پیراسته گردد، و برای کسب علوم نظری (خواه از طریق تدریس و امام و خواه از طریق کشف و الهام) استعداد ذاتی داشته باشد و «شرایطی را که امام الحکماء افلاطون در کتاب سیاست یاد می‌کند» (دوازده شرط معروف) در خود متحقق سازد، چنین انسانی را

فیلسوف حق گویند نه فیلسوف باطل یا بهرَج، و یا زور».

این است خلاصه رساله تحصیل السعاده، و راهی که فارابی برای تحصیل سعادت ارائه می‌کند. اینجا سؤالی که بر خاطر می‌گذرد این است که حدود تأثیری که افلاطون بر فارابی در باب مدینه فاضله و رئیس مدینه کرده تا کجاست. در این نکته شک نمی‌توان کرد که این فیلسوف اسلامی به کتاب افلاطون الهی صاحب آکادمی اطلاع داشته، و مخصوصاً در تعداد خصال «فیلسوف حق» از اندیشه‌های او متأثر شده است. اما از این نکته هم غافل نباید بود که آنچه فارابی از این خصال یاد کرده «نقل» دقیق و طابق النعل بالنعل نیست، بلکه بیشتر نقل مباشر است، چه در بیان شاخه‌های این صفات تأثرات واضحی از مذهب روافی از یک سو، و نکاتی از صفات امام نزد شیعه از سوی دیگر آشکار است و از این جا است که در همین رساله تحصیل السعاده (صص ۹۴ - ۹۳) صریحاً می‌گوید: «معنی امام و فیلسوف و واضع نوامیس یکی است» و در ادامه آن بیان می‌کند «هر یک از این الفاظ را در نظر بگیر و آن گاه به مدلول آنها نزد همه اهل لغت ما (یعنی زبان عربی) در نگری، خواهی دریافت که سرانجام همه به معنی واحدی دلالت دارند.» و همین طور اجتهاد شخصی فارابی را که برآمده از اوضاع و احوال زمانه او بوده - و در ساختن ذهنیت هر فیلسوف و متفکری، مدخلیت تام دارد - از نظر دور نباید داشت.

۱. ابن خلکان، ج ۲، ص ۱۹۲، چاپ تهران، ۱۳۸۴ هـ. ق.

2. Leo Strauss, *Fārābī's Plats*, pp. 17-21 New York, 1945; *Encyclopaedia of Islam* (2), vol. II, p. 779 (Al-Fārābī, by R. Walzer).

۳. دکتر حسین محفوظ، الفارابی فی المراجع العربیه، بغداد، ۱۹۷۵، ص ۷۶.
۴. دکتر آل یاسین و دکتر حسین محفوظ، فیلسوفان راندان: الکندی و الفارابی، صص ۱۵۷ - ۱۴۵، بیروت، ۱۹۸۰.
۵. ابن الففطی، تاریخ الحکماء (= اخبار الحکماء)، ص ۲۷۹، لایپزیک ۱۹۰۳.
۶. یوحنا قمیر، الفارابی، ص ۱۱، بیروت (دارالمشرق، ۱۹۶۸) «... ویتلخص مآذکره الفارابی فی رساله تحصیل السعاده ان السعاده فی تعلم الفلسفه و العمل بمبادئها».
۷. تحصیل السعاده، ص ۴۹، و صص ۵۲ - ۵۳.
۸. بسنجید باباحث دکارت، لایب نیتز و کانت درباره معانی فطریه = Innate Ideas.
۹. این تعبیر «مبدأ وسط مرفوع» معادل بسیار مناسبی است برای (Law of Excluded Middle) که معاصران به «قانون طرد واسطه»، یا «قانون طرد شق ثالث» ترجمه کرده‌اند، و تعبیر فارابی دقیق‌تر می‌نماید.
۱۰. برای خواندن تفصیل این شرایط و استعدادها، رش به: *Great Dialogues of plato* (A Mentor Classic): The Republic, Books VI and VII, Trans., by W. H. D. Rous, New York, 1958.
۱۱. البهْرَج: الباطل، الکاذب، الزور، الباطل؛ و الفاسد الرای (المنجد و الرائد).