



İBN TUFEYL'İN FÂRÂBÎ 'NİN BAZI GÖRÜŞLERİNİ ELEŞTİRİSİ*

*Sami S. HAWI / Çev. Atilla ARKAN***

İslam Felsefe Tarihinde hakim konulardan biri felsefe ile İslam inancının kaidelerini uzlaştırma teşebbüsüdür. Böylesi bir teşebbüs Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi insanların elinde yüksek bir idrak ve anlama seviyesine ulaştı. İbn Rüşd'ün yaşlı çağdaşlarından biri olan, İspanyol Müslüman filozof İbn Tufeyl (ö. 1185) hem bir bilim adamı, hem bir mistik ve hem bir mümin idi. Onun bilim kaynaklı felsefesi, mistisizmi ve dinî inançları *Hayy bin Yakzan* isimli kendi çalışmasında ifade edilmiştir.¹ İbn Tufeyl zamanının bilgi branşlarının çoğunu çalışmış ve hazmetmişti; o tabiatçı² ve panteist eğilimli bir mistik idi. İbn Tufeyl'in bu çalışmasının Girişi seleflerinin eleştirisini ihtiva etmekte; kendi metafiziksel varsayımlarını ve *Hayy bin Yakzan*'ı yazısındaki temel saikleri izah etmektedir. Tabii bilgi ile mistik/sûfî irfan arasında temel bir ayrım çizer, fakat onun görüşünde bu ikisi karşılıklı olarak birbirlerinin zıddı değildirler. Birincisindeki sıkı eğitim zorunlu olarak ikincisine ulaşmaya götürmektedir.³ Çalışma *Hayy*'in ilk bilimsel ve kavramsal gelişimiyle başlamakta ve Zorunlu Varlıkla kaçınılmaz birleşmesiyle sona ermektedir.

* "İbn Tufayl's Criticism of Some of Al-Farabi's Views", Sami S. Hawi, Islamic Culture, c.69, No:2, 1995 sf. 83-90

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd. Doç.Dr.

¹ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, Leon Gauthier (Beyrut, 1936) tarafından tahkik edilip Fransızca'ya tercüme edildi. Bundan sonra takip eden bütün Arapça metne göndermeler kısaca *Hayy* şeklinde bahsedilecek Gauthier'in bu tahkikine atıfta bulunacaktır.

² Bilim-kaynaklı olanı kast etmekteyim.

³ *Hayy*, s., 4-20

Çalışmanın muhtevası göz önüne alındığında, Giriş kısmı hakkında hiçbir ciddi eleştirel çalışma bulunmamaktadır. Bu konuda daha önce yazarlar, kendilerini neredeyse tamamen metnin edisyonu ve yazara aidiyetini tespit etmekle tahdit etmişler; ya Girişi ihmal etmiş veya onu yorumsuz bir şekilde yeniden basmışlardır.⁴ Özel anlamda, Giriş İbn Tufeyl'den önceki İslam Felsefe Tarihinin parlak noktalarını özlü ve eleştirel bir çalışması olarak düşünülmelidir. Burada, önceki önder filozofların belirli temel konulardaki düşüncelerinin kusurlarına işaret eder ve aynı konu hakkındaki kendi anlayışını sunar. Mesela, Girişte sunmak istediği felsefi konumdan ve selefleri Fârâbî, İbn Sina, Gazzali ve İbn Bacce gibi filozofların çalışmalarındaki böylesi bir konumun yoksunluğundan açıkça bahseder.⁵

Bu çalışmada, (a) İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin görüşlerinin eleştirilerini sunması, (b) İbn Tufeyl'in bu görüşleri eleştirmesinin bir değerlendirmesini sunmayı hedeflemekteyim. Fârâbî'nin eserlerinden delillerin yardımıyla, İbn Tufeyl'in eleştirilerinin önemli bir kısmının doğru olmadığını, bizim müellifimizin bu risalesinde kesin Fârâbîci fikirler kadar Fârâbîci hataları da muhafaza ettiğini göstermeyi ummaktayım.

İbn Tufeyl modern sistematik alimliğin aletleri olan notları, alıntıları ve tasnif edilmiş belirli referansları kullanmış gözükmemektedir. O, yoğun okumalarından ve zihninde depoladıklarından elde etmiş olduğu bilgi stoku ile başlamış olabilir. İbn Tufeyl zaman geçtikçe ve tetkikleriyle kendi felsefesinin ve genel felsefi geleneğin göze çarpan yönlerinin bir resmini çizebilmiştir. Girişin okunmasından, kişi şu sonucu çıkarabilir: “zihninde derinleşmiş” bir kişi belirli fikirlerin kaynaklarına, kanaatlerin çatışmasına ve bireysel filozofların yazılarında bulunan yorum çeşitliliğine dair genel müracaatlar ordusunu ortaya koymaktadır. Her ne zaman bir görüşü değerlendirse veya kendi fikrini açıklasa, bütün bunlar onun zihninin yüzeyinde dalgalanıyor gözükmemektedir. İbn Sina ve

⁴ Bunun örnekleri: T.J. de Boer, *History of Islam in Islam*, (New York, 1967), s. 181-1817; Gauthier, *op. Cit.*; Angel Gonzalez Palencia, *El Filosofo Autodidacto* (Madrid, 1948); Duncan Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York, 1965); Ockley, *The History of Hayy İbn Yaqzan* (New York, 1929); J. Saliba and K. Ayyad, *Hayy İbn Yaqzan li İbn Tufeyl el- Endelüsî*, (Sam, 1962)

⁵ *Hayy*, s. 3-20

İbn Bacce'den alıntılarda bulunmasına rağmen, bu alıntılarda genelde, notlarına veya muayyen kitaplardan ziyade kendi hafızasına dayanıyor gözükmektedir. Bu, diğer filozofların görüşlerini doğru bir şekilde aktardığı, fakat yanlış referansları sunduğu Girişteki metoduyla temellendirilmiştir. Bu husus takip eden tartışmada ayrıca ortaya konulacaktır.

İbn Tufeyl Fârâbî'nin çalışmalarını genel olarak zevksiz bulur. İkinci Öğretmenin düşüncelerine hiçbir temayül göstermez ve çoğu konudaki fikirlerini tamamen açıkça reddeder. Onu Tanrı tanımaz bulur; yazılarını şüpheli, inançsızlığı teşvik edici bulur ve entelektüel karışıklıkların nedeni sayar.

İbn Tufeyl kendi elindeki Fârâbî'ye ait çoğu kitabının mantığa adanmış olduğunu ve bundan dolayı da mistik tecrübeyi arayan bir kişi için çok az çekiciliğe sahip olduğunu söyler. Diğer taraftan, onun felsefî çalışmalarının okuyucunun şuurunun yüksek mahrem alanlara yükselmesine engel olan tezatlarla dolu olduğunu söyler. Fârâbî'ye karşı iki suçlamada bulunur:

1) Onun ölümden sonra nefse ne olacağına dair görüşü “kötü” ve bozuktur.⁶

2) Onun nübüvvet hediyesi hakkındaki görüşü alçakça ve yıkıcıdır.⁷

Birinci suçlamayı desteklemek için, İbn Tufeyl Fârâbî'nin nefsin ölümsüzlüğüyle ilgili çelişkili görüşlere sahip olduğunu söyler. Mesela, *Erdemli Toplum*'unda (*Milletu'l Fadila*)⁸ kötü ruhların ölümden sonra sonsuz bir acı içerisinde sürekli kalacaklarını iddia eder. Diğer taraftan, *Medeni SİYASET/Yönetim* (*Siyasetu'l Medeniyye*) isimli kitabında bu nefislerin yoklukta kaybolacaklarını ve yalnızca kamil ve erdemli olanların yok olmayacaklarını ifade eder.⁹

Böylesi çelişkili lafızlara nasıl dayanılabilir? İbn Tufeyl, Fârâbî'nin böylesi tutarsız açıklamalarının müminleri ve samimi hakikat arayıcılarını yanlış yönlendirdiğini ve şaşırttığını söyler. Hayy ve Asal'ın seviyesindeki insanlara,

⁶ a. g. e., s. 13-14

⁷ a. g. e., s. 14

⁸ M. Mehdi İbn Tufeyl'in kitabın ismi ile ilgili rivayetinin güvenilir olmadığını iddia eder ve Mehdi teknik sebeplerden dolayı onu *Din Kitabı/ Book of Religion (Kitabu'l Mille)* şeklinde isimlendirmeyi tercih eder. Bk. Fârâbî, *Book of Religion*, th., M. Mehdi (Beyrut, 1968), s. 13-20

⁹ a. y.

hedeflerine varmada böylesi açıklamalar kılavuzluk yapmak yerine, onları ertelemekte ve engellemektedir.

Fârâbî'nin *Ablak*'ındaki¹⁰ bu nefislerin mutluluğu ve mutsuzluğuyla ilgili ilave açıklamaları durumu daha da kötüleştirmektedir. Bu çalışmasında, insan mutluluğunun ölümden önce bu dünyada gerçekleştiğini ifade eder ve nefsin fani gerçekliklerin duyulur dünyasını terk ettikten sonra kazandığı ebedi mutluluğa hiçbir göndermede bulunmaz. İbn Tufeyl'e göre, Fârâbî bunun aksine olan inançları, sayıklayan abuk sabuk sözler ve yaşlı kadın hikayeleri olarak itham eder.¹¹ İbn Tufeyl, kişi böylesi saçma görüşlerden, insanlığın şekvası ve Tanrı'nın merhametine dair kayıtsızlık ve tam bir şüphencilik dışında ne bekleyebilir diye sorar.¹² Şayet mutluluk sadece bu dünyada var ise, bu durumda Allah'ın mükafat ve cezalarıyla beraber dinin usullerinin müminler için hiçbir etkisi ve değeri olmayacaktır. Fârâbî bu görüşü genişleterek, iyilerin ve kötülerin ruhlarını aynı seviyeye yerleştirdi; ayırım yapılmaksızın yokluk bütün hepsinin kaderi yapıldığından bu yanlıştır. Bu konuşulamayacak, tesirleri tamir edilemeyecek kadar büyük olan bir eksiklik ve hatadır.¹³

İbn Tufeyl, Fârâbî'nin felsefeye ve ondan kaynaklanan burhânî delillere üstünlük verdiğini ifade ederek Fârâbî'nin peygamberlik görüşüyle ilgili ikinci ithamını meşrulaştırır. Onun felsefe tercihi vahyin ve vahyin yer aldığı alanların altını oymaktadır.¹⁴ Peygamberlik Fârâbî'nin felsefî analizleriyle kenara konulmaktadır, zira o, Peygamberin dile getirdiği hakikatları peygamberin hayal gücüyle tahdit edilmiş lüzumsuz ve hayali sözlere dönüştürmektedir. Bu görüşün sonucu ise Peygamberin ne Tanrıyla ne de başka bir insanla iletişime geçememektedir, ve bu doğru ise, bu durumda hiçbir arayıcı Tanrı ile itihada ulaşamaz. Bu ise İbn Tufeyl'in *İşrak*¹⁵ doktrininin tabiatçı-panteist asıl temellerini

¹⁰ Fârâbî tarafından bu konuda yazılmış bir kitap bulamadım. Muhtemelen İbn Tufeyl Fârâbî'nin Aristo'nun *Nicomachean Ethics*'ine yazmış olduğu şerhe gönderme yapmaktadır.

¹¹ *Hayy*, s. 14

¹² a. y.

¹³ a. y.

¹⁴ a. y.

¹⁵ İbn Tufeyl doğunun hikmeti anlamına gelen *bikmetü'l meşrikyye*, -Gauthier'in iddia ettiği gibi müşrikyye: aydınlatıcı değil de-, ifadesini kullanmaktadır. Bu konu ile ilgili olarak Gauthier, Corbin ve Nallino gibi alimler arasında tartışma vardır. Bazıları *bikmetü'l meşrikyye*'nin *bikmetü'l işrak*, işrak felsefesinden farklı olan doğu felsefesi anlamına geldiği kanaatini

paralamaktadır ve Hayy'ın ve benzerlerinin vuslatları hayalin sahte filleri olmaktadır. Bu, İbn Tufeyl'in Fârâbî'ye yaptığı amansız hücumlarının arkasındaki bir sebeptir.

Fârâbî'nin Savunulması

Aristo ile beraber, daha önce bahsedilen dört Müslüman filozofun içerisinde, İbn Tufeyl'den en uygunsuz polemleri ve en sert eleştirileri Fârâbî görmektedir. Bu sebepten dolayı biz bu noktada İkinci Öğretmenin fikirlerine dair İbn Tufeyl'in eleştirilerini kontrol etmeliyiz.

Eserini yazarken İbn Tufeyl'in hafızasındaki bilgi toplamına dayandığını ve göndermelerinin açık olmadığını daha önce açıklamıştım. İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin kötü, şerli nefislerin bozulmuş ve cehennem azabına uğrayışına dair görüşleri için atıf yaptığı eser *Kitabu'l Mill'*dir. Bu ise yanlıştır. Bu görüşler Fârâbî'nin diğer bir kitabı olan *Erdemli Toplum (Medinetü'l Fadla)*'un bir çok pasajında açıklanmıştır. Aşağıdaki örnek pasajlardan bir tanesidir: “Fakat cahil şehirlerin insanların nefisleri ise kusurlu (kemale ulaşmamış) kalır... Bunlar sığırlar, aslanlar ve yılanlar gibi yokluğa doğru yönelmiş bozulacak olanlardır.”¹⁶ Aynı şekilde İbn Tufeyl'in İbn Sina'nın *İşarat*'ından ve diğer Müslüman sûfilerden¹⁷ yaptığı alıntılar, içerik olarak doğru olmasına rağmen şekil bakımından çok dakik değildir.

İbn Tufeyl'in İkinci Öğretmenin nefsin ölümsüzlüğüne ait görüşlerinin tutarsız olduğuna dair kanaati doğrudur. Fârâbî'nin nefsin akıbeti ile ilgili kesin bir konum takınma hususunda başarısız olduğu açıktır. Cahillerin nefisleri yokluğa giderken, “bozulmuş” insanların nefisleri ölümden sonrada sürekli bir ıstırap ve azap içinde kalmaya devam ederken, düşünme güçleriyle Tanrı'nın,

taşımaktadır. Kanaatimce, sonuçta her iki ifade de aynı şeye, yani işrak felsefesine atıfta bulunduğundan bu tartışma çok haklı değildir. Bu doktrin İslam Düşüncesine Fârâbî tarafından sunuldu ve daha sonra İbn Sina ve Sühreverdi tarafından kullanıldı. Bazı alimler onu işleyen ve baş yorumlayıcısı olarak biline gelen Sühreverdi ile sınırlandırmaktadırlar. Bk. S.H. Nasr, *Three Muslim Sages, Üç Müslüman Bilge*, (Cambridge, Mass., 1964), s. 55-74

¹⁶ bk. Fârâbî, *Erdemli Şehrin İnsanlarının Fikirleri Kitabı, (Kitabu' Arâ' ehlü'l medinetü'l fadla)*, th., A. Nadir (Beirut,1959), s.118

¹⁷ bk. Hayy, s. 4 ve 6 ve İbn Sina'nın Tûsî şerhi beraber olan *İşarat ve-Tenbihat*, th., Süleyman dünya, c. 3-4 (Kahire,1958), s. 828-830. İbn Tufeyl ismini hiç zikretmeksizin İbn Sina'nın kitabı *İşarat* tan alıntılarda bulunur.

soyut suretlerin (*suveru'l mücerrede*) ve ayrıklı akılların¹⁸ bilgisine ulaşan iyi nefisler ise bozulmazlar ve ölümü saadet içerisinde yaşarlar. Bu son noktada Fârâbî Aristo'yu takip eder. İkincisinin ölümsüzlüğünün faal akıl olarak isimlendirdiği düşünme gücü boyutuyla sınırlandırdığı hatırlanabilir. Bu noktada bile, o (Aristo) açık değildir; onun yorumcuları uzlaşmamaktadır. Ayrıca, *eğer kişi, Fârâbî'nin yaptığı gibi,¹⁹ insan nefisini tabiat ve tür olarak bütün insanlık için bir kabul ederse* bu durumda kanaatimce, *ya bütün insan nefisleri ölümsüz veya ölümlü olduğu sonucuna ulaşılır*; onun inandığı gibi bir kısmının bozulduğu/ölümlü olduğu ve diğer kısmının bozulmadığı sonucuna değil. Fârâbî'nin aynı anda yarışan iki ustayı aynı anda tatmin etmesi oldukça zordu: felsefe, özellikle de Aristo (felsefesi) ve İslam vahyi. Sonuç olarak hiç birini tatmin etmeksizin ikisinin de kurbanı oldu.

Bu nedenlerden dolayı İbn Tufeyl'in nefsin ölümsüzlüğü kavramı hakkındaki Fârâbî'ye karşı olan eleştirilerini doğru kabul edilmelidir. Bununla beraber, bir tetkikçi *Hayy bin Yaqzan*'da aynı hataları sergilemesine ve Fârâbî'ye yönelttiği aynı temel hatalardan dolayı suçlanabilmesine şaşırabilir: “Şayet bedeninin emrindeyken o (Hayy) Zorunlu Varlık'ı bilmiyor, asla Onunla karşılaşmamış ve Onu işitmemiş ise, daha sonra, bedenini terk ettiğinde de bu varlığa ulaşmaya çalışmayacak ve Onun kaybı için de ağıt yakamayacaktır. Onun ...güçleri *bedeniyle beraber kaybolup gidecektir...* Bu bütün hayvanların akıbetidir, hatta insan suretinde olanların bile...*Onların hepsi yokluğa dönecektir.*”²⁰ Diğer pasajlarında olduğu gibi İbnTufeyl bunda da İbn Sina ve İbn Bacce'den ziyade Fârâbî'ye yaklaşır.

Fârâbî'ye hücum edip sonradan aynı duruşu almadaki çelişkinin muhtemel bir sebebi vardır: İbn Tufeyl çalışmasında gerçek felsefi manasını yetenekleri ve felsefi eğitimlerinin yapmalarına izin verdiği kimselerin dışında kimsenin nüfuz edemeyeceği “ince bir peçe” ile gizlediğini söyler. Fikirlerini gizlemesinin bir

¹⁸ *Erdemli Şehir*, s. 112-113 ve 118-120

¹⁹ a. g. e., s. 74-81

²⁰ *Hayy*, s. 95-98. Bk. s. 132-133. Vurgular bana aittir. *Hayy*'ın bazı pasajları ara sıra L.E. Goodman'ın *Hayy* tercümesinden alınmıştır. Bk. L.E. Goodman, *Hayy İbn Yaqzan* (New York, 1972).

yolu aynı anda iki zıt fikri kullanmaktır.²¹ Fârâbî'nin durumu bunun bir örneğidir. Fârâbî'nin görüşü felsefî olandır ve dinî olandan daha ziyade Meşşâî görüş ile uyum içerisindedir. Halkı yanlış yönlendirmekten dolayı sansürülenmemek için, İbn Tufeyl başlangıçta reddetmekte ve sonra onu kabul etmektedir. Zahirî mana, yani, nefsin ölümsüzlüğü dinin kaideleriyle uyumlu olmaktadır; batınî mana ise, yani, şerli nefislerin imhası felsefî eğilimlerle uzlaşmaktadır.

İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin mutluluk kavramını eleştirisi haklı gözükmemektedir. Fârâbî insan mutluluğunun yalnızca bu dünyada ulaşılabılır olduğunu iddia etmedi. *Erdemli Şehir*²² ve diğer çalışmalarından²³ kişi İkinci Öğretmenin ahirette olduğu gibi, hakikî ve ebedi mutluluğu değiştirilemez bir şekilde kabul ettiğini açıkça çıkarabilir. Fârâbî bu dünyada ve öbür dünyada olmak üzere mutluluğun iki boyutuyla ilgilendi. Erdemli şehirdeki erdemli hayatın nefsi bedenî isteklerin emirlerinden özgürleştirdiğini ve onu ayrık akılların gerçekliğini anlayabilir kıldığını düşündü; bu veçhile nefis erdemli fiillere alışmakta, bedene artık ihtiyacı olamamakta²⁴ ve bedeninin çözülmesiyle dağılmamakta (*tellef*), helak olmamaktadır. Bundan dolayı bu hayattaki mutluluk kısmî ve geçicidir ve zorunlu olarak gelecekteki mutluluğa götürmektedir. Tam ve sürekli mutluluğu gerçekleştirmek yalnızca öbür dünyadaki hayatta

²¹ Bu nokta çalışmasındaki fikirlerini sunuşundaki bütün planına nüfuz etmiş olan İbn Tufeyl'in gizleme metodu ile ilgilidir. Bu metodun baştan başa ve dikkatlice incelenmesi, görüşleri elekten geçirebilmek için zorunludur ki bu, İbn Tufeyl'in gerçekten kabul ettiği fikirleri, onları gizlemek için kullandığı fikirlerden ayırt etmek için gereklidir. Bununla beraber, şimdiki amaç bakımından, yazarın seleflerinin görüşlerini eleştirdiği Giriş kısmı istisna tutulduğunda, *Hayy bin Yakzan*'ın başından sonuna kadar giden iki ana tartışma seviyesi bulunduğundan bahsetmek yeterlidir. Bu iki seviye söz kesmeleri, tekrar özetleri, tavihleri ve dolaylı ifadeleri boyunca yazara refakat eder. Biri diğeri üzerine üstündür veya onunla beraber eşit olarak vardır; işte bu diğer tartışma çizgisini gizleyen "ince peçedir." (*Hayy*, s. 158) Bu iki seviye çalışmanın zahirî ve batınî boyutudur. İbn Tufeyl sıkça iki zıt görüşü bir ve aynı mesele hakkında kullanır, onlardan birisi İlahi vahyin zahirî manasıyla tutarlı ve diğeri ise burhânî bilgiyle ve tecrübî bilimlerle uyumludur. Mesela, o *Hayy*'ın doğumunun iki versiyonunu sunar, fakat açıkça ve kesin bir şekilde birini veya diğeri kabul etmez. Bununla beraber bu iki durumda da, kendisinin gerçek inancını ortaya çıkaracak imalar ve işaretler bırakır. Bk. *Hayy*, s. 20-33, 81-88,122

²² *Erdemli Şehir*, s. 112-115

²³ *Siyasetü'l Medeniyye* gibi.

²⁴ *Erdemli Şehir*, s. 112

mümkündür. Aynı şekilde, cahil olmayan fakat bozuk bir hayatı takip edenler yalnızca bu dünyada değil öbür dünyada da mutsuzdurlar.

İbn Tufeyl Fârâbî'nin nübüvvet görüşüne hücumda da aynı şekilde haksızdır. Aslında, İkinci Öğretmenin ustalığı en iyi onun felsefi peygamberlik değerlendirmesinde gözükmemektedir. Peygamberliği tahayyül gücü terimleriyle yorumlamakla Fârâbî ne Peygamberin şahsiyetine ve ne de onun öğretilerine bir zarar vermemektedir. Kişi Fârâbî'nin Peygamberi mantıkçı veya filozof olarak düşünmesini beklememelidir, çünkü peygamberin hayatı, özellikleri ve öğretileri böylesi bir içeriği desteklememektedir. Yine bir kişi Kur'an ayetlerinin zihnin istidlâlî akıl yürütmesinin sonucu olduğunu söyleyemez. İbn Tufeyl'in bizzat kendisinin peygamberliği insan kategorileriyle anlayamayan bir mucize olarak inşa etmeyi isteyip istemediğinden dahi emin değiliz. Aristocu arka planıyla Fârâbî, mucizeleri kabul etmeyecek veya kabul edemeyecekti; o sürekli olarak görünüşlerin arkasındaki sebep-sonuç unsurlarını araştırmaya çalıştı. Tahayyül gücünün terimleriyle açıkladığı peygamberlik yorumu, İbn Tufeyl'in, geçen değerlendirmelerinde göstermeye çalıştığı kadar basit ve zayıf değildir. Nübüvvet Fârâbî'nin felsefi sisteminde nefsin yetileri ve güçleri arasında mantıkî ve kabul edilebilir yer işgal etmektedir.²⁵

Fârâbî, bir peygamberin filozof olabileceğini ve tersinin de doğru olabileceğini söyler. Böylesi bir durumda, peygamber-filozof Faal Akıl aracılığıyla hem külli hem de cüzî hakikatleri Tanrıdan alır. Küllilerin bilgisi Tanrıdan filozofun münfail aklına; cüzilerin bilgisi de peygamberin tahayyül gücüne sudur eder. Eğer kişi tabiatı ve öğrenişi itibarıyla her iki tür bilgiyi almaya istidatlı ise, peygamber-filozof olur. Diğer taraftan, Faal Akılla ilişki yalnızca insanın tahayyül gücüyle başarılıyorsa, bu yeti cüzilerin bilgisini elde edecektir ve insan şu anı ve geleceği bilen bir peygambere dönüşecektir. Fârâbî bu noktaları yalnızca sunmaz, tartışır.²⁶ Şimdi, şayet İbn Tufeyl, tahayyül gücünü bir tür zan olarak anladığından bu görüşle mücadele ediyor ise bu durumda o açıkça hatalıdır. Çünkü, Fârâbî kesinlikle onu bu şekilde anlamadı²⁷,

²⁵ a. g. e., s. 70-73

²⁶ a. g. e., s. 94,103-104,106

²⁷ a. y.

böylesi bir görüş, yani Fârâbî'nin görüşü, insanı Tanrının merhametinden ümit kesmeye götürmemektedir. İbn Tufeyl, İkinci Öğretmenin görüşlerini eleştirisi için daha ayrıntılı haklı sebepler bulmalıydı, ki Fârâbî'nin görüşü açıkça tahayyül, şiir, din ve nübüvvet ilişkileri hakkında Coleridge, Sartre, George Santayana ve I.A. Richards gibi çağdaş düşünürler tarafından yapılan tartışmaları öncelemektedir.

Sonuç olarak, İbn Tufeyl'in mutluluk, nefsin akıbeti ve peygamberliğin mahiyeti gibi önemli konulardaki Fârâbî'ye yönelik eleştirileri geçerli olmakla beraber, onun yargılarının böylesi bir geçerliliğe sahip olmadığını söyleyebilirim.