

İbnü'n-Nefis'in Bilimsel Yöntemi

Nahyan Fancy. *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. London & New York: Routledge, 2013. 186 sayfa. ISBN: 9780415622004.

Dimitri Gutas*

Tercüme: İbrahim Halil Üçer**

Geç Eyyûbî ve Erken Memlûk dönemlerinde Dımaşk ve Kahire'de yaşayan bir Şâfiî fakihi, muhaddis ve seçkin bir hekim olan İbnü'n-Nefis (1210-1288), yanlış bir şekilde akciğerdeki kan dolaşımının (küçük dolaşım) keşfi olarak anlaşılan bir olgu dolayısıyla yirminci yüzyıl Batılı bilim dünyasında haksız bir şöhret kazanmıştır. Mezkur keşfe dair, ciddi araştırmalara dayanmasa bile, çok şey yazılmıştır. Nahyan Fancy'nin kitabı İbnü'n-Nefis'in çalışmasının bu özel yönünü derinlikli bir şekilde ele alan ilk çalışmadır. Fancy, İbnü'n-Nefis'in yaşamını ve ilmi çevresini tasvir etmekte, yaşadığı dönemin kelâmî, felsefî, tıbbî ve metodolojik tartışmaları içerisindeki konumunu incelemekte ve onun teorilerini, akciğerdeki kan geçişi –dolaşımı değil– teorisini tasvir edecek bir bakışla zamanının tıbbî gelenekleri (Galenci ve İbn Sînâcî) ışığında tahlil etmektedir.

Metodolojik değerlendirmelere yer verdiği giriş bölümünde tasrih ettiği üzere Fancy, İbnü'n-Nefis'in eserini anlamak ve değerlendirebilmek amacıyla onu tarihî, toplumsal, dinî ve teorik bağlamlar içerisinde yerleştirmeye çalışır. Kitapta tüm bunlar gayet iyi bir şekilde yerine getirilmiştir. Bununla birlikte konuyla ilgili bu ileri değerlendirme, İbnü'n-Nefis'in bilimsel bağlamı, metodu, amacı ve katkılarının doğasıyla ilgili bazı temel problemler kadar metotla ve bilim tarihi

* Prof. Dr., Yale Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.
İletişim: dimitri.gutas@yale.edu

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

yazıcılığıyla ilgili birkaç temel soruyu da gündeme getirecektir. Ben Fancy'nin tezinin temel unsurlarına yoğunlaşabilmek amacıyla kitabın daha ileri bir tasvirinden sarf-ı nazar edeceğim.¹

Fancy'nin tahliline göre İbnü'n-Nefis Galenci ve İbn Sînâci fizyoloji ve anatominin bazı unsurlarını seçmeci bir biçimde tadil etmekte ve sonrasında kanın akciğerden geçişiyle ilgili kısaca sunacağım aşağıdaki teoriyi ileri sürmektedir: İnsan nefsi sadece bazı özel organlarla değil, kendisine doğal (bitkisel) güçleri feyzettiği (93) insan bedeninin tümüyle ilişkilidir (90-91). Nefis, bitkisel olmayan güçleri bedendeki ruh (*pneuma*) diye bilinen maddi alt-temeline feyzeder ve bu güçlerin tamamını bedenin tümüne taşıyarak dağıtır (93). Ruh sürekli bir biçimde, saf bir kan ve havadan oluşacak şekilde kalbin sol karıncığında meydana getirilir. Kan kalbin sağ karıncığında, havayla karışmasını mümkün kılacak bir saflık içerisinde bulunur. Fakat bu iki karıncık arasında hiçbir geçiş bulunmadığı için saflaştırılmış kan kalbin sağ karıncığından, havayla karışarak temizlendiği akciğere geçer ve sonrasında artık orada ruhu meydana getirmeye hazır olacağı sol karıncığa döner (101-2). Akciğerdeki kan geçişi teorisi budur.

Şayet böyleyse² iki önemli soru gündeme gelir: (i) İbnü'n-Nefis hangi temel üzerinde bu dönüşümleri gerçekleştirmiştir ve (ii) hangi amaçla ve gerekçeyle bunları yapmıştır? Fancy birinci soruya doğrudan değinmez. Fancy'nin, İbnü'n-Nefis'in "yeni" fizyolojisi olarak adlandırdığı cümlelerini tasvir ederken sıklıkla "vaz eder" ifadesini kullandığı görülür,³ ancak bu ifadeyle ne kastedildiği hususunda okuyucu sadece tahminle baş başa bırakılır. Muhtemelen, iyimser bir bakışla, İbnü'n-Nefis'in bu teorileri kendi tıbbi tecrübelerine dayalı bir şekilde vaz ettiği öne sürülebilir (Fancy bu tecrübeleri her ne kadar sunmamış olsa da). Ne var ki bu, tahminde aşırıya kaçmak olarak değerlendirilebilir, çünkü İbnü'n-Nefis basitçe herhangi bir kurala bağlı olmaksızın ve gerekçesini bulmanın zor olabileceği tercihlerde bulun-

1 Kitabın tasviri (ve övücü) bir değerlendirmesi şurada bulunabilir: Leigh Chipman, "Review of *Science and Religion in Mamluk Egypt: Ibn al-Nafis, Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*, by Nahyan Fancy", *Der Islam* 91/1 (2014): 195-98.

2 Ben Fancy'nin tercüme ve yorumlarının doğruluğunu kontrol etmek için İbnü'n-Nefis'in Arapça metinlerine, hem yayımlanmış hem de Fancy'nin yazma eser olarak okumuş olduğu yayımlanmamışlarına, müracaat etmedim. Arapça cümlelerin Latince transkripsiyonlarında yer alan bazı hatalar dizgi hatası gibi görünmüyor.

3 Örnek olarak Fancy, İbnü'n-Nefis'in "saf, sıcak ve latif bir ruhun oluşumu ve devamını temin etmek amacıyla yeni bir nabız teorisi de içeren yeni bir kardiyo-vasküler anatomi vaz ettiğini" söyler (10). İbnü'n-Nefis'in fizyolojisinin yeniliğine dair iddianın aşırılığına ve doğrulanmamış doğasına işaret etmek için Fancy'nin kullandığı "yeni" kelimesini alıntı yaparken vurguladım. Yapı, mahiyet ve felsefe açısından tümüyle Galenci olan bir tıbbi sistemdeki birkaç unsurun değiştirilmesinin böyle bir adlandırmayı haklı çıkarması çok zordur.

muş olabileceği gibi önceden tasarlanmış ve geliştirmek istediği bir düşünceye de dayanmış olabilir.

Fancy İbnü'n-Nefis'i, nispeten beceriksiz ve oyunda sona bırakılmış bir şekilde kitabın nihai sonuç kısmında (110-11) aklamaya çalışır. Burada o, Batılı bilim tarihçileri arasındaki şüpheli tiplere (Toby Huff ve Helen King gibi) işaret eder. Bu tipler İbnü'n-Nefis'in "anatomiyle ilgili katkılarının", "teşrih ya da tecrübi gözlemlere" dayanması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Fancy, Emilie Savage-Smith'e atıf yaparak "Anatomi Üzerine Şerh'te yer alan birçok pasajda İbnü'n-Nefis belirli bir hususu göstermek ya da reddetmek için açık bir biçimde teşrihe müracaat eder" cümlesini alıntılar, ve teşrih ve gözlemin her durumda çalışmayacağı (!), çünkü "kadavraların teşrihiyle akciğerdeki kan geçişinin gözlenemeyeceği" şeklindeki retoriksel tespiti yer verir. Ayrıca Fancy, şu cümlelerle kendisini herhangi bir gözlemin varlığı ya da yokluğunu çalışma gerekliliğinden de aklar: "Araştırmacılar, gözlemlerin bizzat teori-bağımlı olduklarını ihmal etmişlerdir." Bunu demek şu anlama gelir: Bazı bilim adamları tarafından yapılan gözlemler objektif olmayıp aksine onların ispatlamaya çalıştıkları (ve önyargıya dönüşen) teoriyle yüklüdürler.

Bu ifade retorik açıdan kulağa hoş gelebilir, ancak yanıltıcıdır. Teori-bağımlı gözlemler bilim adamlarını bunları gerçekleştirmekten ve sonra bizzat teoriye karşıt bir biçimde yorumlamaktan alıkoymadığı gibi, bilim tarihçisini de gözlemlerin nasıl yapıldığı ve niçin bu şekilde yorumlandığını tahlil etmekten alıkoymaz. Fancy'nin yaptığı bu müphem yorumların değeri ne olursa olsun, İbnü'n-Nefis'in kullandığı bilimsel metotla ilgili bu tartışma hem genel olarak hem de hususen "anatomiyle ilgili katkıları" bakımından tahlilde öne çıkmalı ve merkeze yerleşmelidir.

İbnü'n-Nefis'in bilimsel metoduyla ilgili bir çalışmanın yokluğunda ikinci sorunun önemi daha da artar. Bu açıdan Fancy kendi yükümlülüklerini yerine getirir. İbnü'n-Nefis'in kendi amacını ifade ettiği ya da bununla ilgili ipuçları verdiği çeşitli eserlerine dair kapsamlı bir araştırma üzerinden Fancy, "yeni" fizyolojinin onun için gördüğü işlevleri tanımlar ve böylece bu yeni fizyolojinin kendisi için vaz edildiği amaçları ortaya çıkarır. Oldukça önemli bir işlev, Hesap Günü'ndeki "cismanî haşir öğretisini" ve öte dünyanın cismanîliğini rasyonalize etme yolundaki kullanımıdır (99). Fancy'nin açıklamasına göre "İbnü'n-Nefis'in bu Kur'anî öğretiyi savunmaktan başka yolu yoktu" (64), çünkü bu öğreti Kur'an'da tamamen açık ve tartışmasız bir şekilde vaz edilmişti. İbnü'n-Nefis bunu insan embriyosunun meydana gelişine dair *ad hoc* bir açıklama aracılığıyla yapar: Madde "nefsin kendisine ekleneyeceği sperm veya benzeri bir şeyden" meydana gelir ve "insan bedeni de bundan oluşur". "Bu madde *acbü'z-zeneb* olarak isimlendirilir. Bunun [*acbü'z-zeneb*] insan nefsi mevcut olduğu sürece ortadan kalkması mümkün değildir" (65). Sonrasında

Fancy İbnü'n-Nefis'in şu sonuca ulaştığını belirtir: "Nefsin ilk eklendiği esnadaki bu maddî karışım (yani *acbü'z-zeneb*) bir şekilde ölümden sonra da kalıcı olmalıdır" ki ahirette de bu dünyada olduğu gibi aynı bedeni meydana getirebilsin. "Fakat, bunun delili vahiyden gelir. Maddî karışıma *acbü'z-zeneb* olarak atıfta bulunulmasının kaynağı İmam Mâlik b. Enes'e ait hadis mecmuası *Muvattâ'dır*" (66, vurgular tarafımdan eklenmiştir).

Şimdi İbnü'n-Nefis, Fancy'nin takdim ettiği bazı ifadelerine bakılacak olursa (31), akılla çeliştiği durumda dinî kaynakların tevil edilmesi gerektiğinin hem oldukça iyi bir biçimde farkındadır hem de bu tutumun bir savunucusudur. Doğrusu bunda tuhaf veya şaşılacak bir şey bulunmaz: Antikiteden beri dinî bir dogma olarak bağlanılan otorite sahibi mitolojik bir hikâyenin tevili –bu terimi tüm dinlerdeki tüm dinî dogmalar için kullanabilirim– bu amaç için kullanılmıştır. Bu durum ister etnik Grek dinî için olsun, ister Yahudilik, Hristiyanlık ya da İbnü'n-Nefis'ten önce İslâm için olsun aynıdır. Bunu konumuzla ilişkisi bakımından değerlendirecek olursak, buradaki durumun (a) ya akıllı kullanmak ve bilimi savunmak amacıyla mitolojik bir hikâyeyi alegori ya da sembolik yorum aracılığıyla elverişli hale getirme veya açıklama, (b) ya da tam tersi bir biçimde dinî bir dogmanın mitolojik hikâyesinin literal anlamını savunmak amacıyla akıllı ve bilimi çarpıtma veya terk etme meselesi olduğu söylenebilir.

Bu (ve başka?) örnek(ler)de İbnü'n-Nefis açıkça ikinci alternatifi seçer ve din olarak anladığı mitolojik bir hikâyeye bilimi uydurma yoluna gider. Bu ise şu soruyu doğurur: Şayet İbnü'n-Nefis'in kendi "yeni" fizyolojisini üzerine bina ettiği temelle ilgili gerçek bir tartışma ve kavrayış bulunmuyorsa ve onun tıpla ilgili çalışmasındaki amacının –en azından amaçlarından birinin– İslâmî mitolojik bir hikâyenin rasyonalizasyonundan ibaret olduğu anlaşılmışsa, bu durumda o bir bilim adamı mıdır yoksa bilimsel verileri kendi dinî amaçları uğruna istediği gibi eğip büken (*credo quia absurdum*) bir teolog mudur (hem de çok muhafazakâr ve literalist bir teolog)?⁴ Bilime yönelik hem İbnü'n-Nefis'teki hem de yaşadığı toplumdaki bu yaklaşımı, yani yeri geldiğinde akla dayanıp yeri geldiğinde dayanmama durumunu, nasıl anlamalıyız?

4 Hristiyanlık tarihinden, tamamen aynı şeye tekabül eden sayısız örnek verilebilir. Yakın zamanda okuduğum haliyle, Edessalı Jacob'un (ykl. 630-708) *Hexaemeron* adlı eserinde evreni tasvir eden "bilim"i şöyle bir yöne sahiptir: "Jacob'un bilimsel kaynakları kullanım biçimi Yunan felsefesinin Hz. Musa ile uyum içerisinde olduğunu göstermeyi amaçlar. (...) Musa'nın öğretisiyle uyumlu olmayan şeyler ya göz ardı edilmiş ya da düzeltilerek saçma veya sapkın düşünce olarak tasvir edilmiştir." Marina Wilks, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in His *Hexaemeron*", *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. Bas ter Haar Romeny (Leiden: Brill, 2008), 223-38, 223'te. Fanatik bir teolog için bu belki kabul edilebilir, ancak hiçkimse Jacob'u bu nedenle bilim adamı olarak kabul edemez.

Bu, retorik ya da boş bir soru değildir. Bilimsel çalışmalar Büveyhî dönemi sonrası (ya da bazılarının kullandığı deyimle, on birinci yüzyılın ilk yarısından sonraki evreye tekabül eden klasik-sonrası dönem) İslam toplumlarının entelektüel ve toplumsal tarihi üzerine ciddi bir biçimde eğildikçe, bilimleri ve felsefeyi İslamlaştırma süreci denilebilecek (benim “*felsefemsi*” (*paraphilosophy*) dediğim) bir durumun ortaya çıktığı yavaş yavaş anlaşılmaktadır.⁵ Fiili durum açısından bunun ne anlama geldiği tek tek örnekler üzerinden ele alınmalıdır. Mevcut çalışmalar, İbnü'n-Nefis'in henüz başlangıcına denk geldiği ve tıp geleneğine kalıcı bir iz bıraktığı Memlûk dönemi (1250-1517) açısından, böyle bir gelişmenin nasıl ortaya çıktığını tevsik etmeye başlamıştır. Bu bağlamda en önemli gelişme hekimlik mesleğinin İslamlaşmasıdır. “[Kahire'deki Mansûrî] Hastanesinin, 12 Safer 685/9 Nisan 1286 tarihli kuruluş vakfiyesi, gayrimüslimlerin hastanede çalıştırılmasını, hatta tedavi edilmesini yasaklamaktadır. (...) Hastane tıbbî öğrenim, eğitim ve tedavi işlevlerini sadece Müslümanlar için yerine getirmektedir.”⁶ Yakın zamanda tartışıldığı üzere bu tür formel ve yasal bir biçimde ifadelendirilmiş şartlar “genel olarak ya da hususen tıpla ilgili olarak sahada ciddi etkiler yaratmamış” olabilir,⁷ fakat tutumlar ve genel toplumsal ve bilimsel iklim üzerindeki etkisi gücünden hiç bir şey kaybetmemiştir.

Tıbbî kültürdeki bu tür dinî ayrımcılık uygulamalarının bir neticesi olarak teologlar tıbbı, daha önce sahip olmadığı türden dinî bir özellik atfetmiştir. Ayrıca onlar bilfiil hekimlik yapmasalar da, önceki bilim adamı-filozof hekimlerin yerini alacak şekilde nazarı tıpla ilgilenmişlerdir. Pratik hekimlik hastanelerden ve nazarı tıptan dışlananlara bırakılmıştı ki, bunların çoğu Hristiyan ve Yahudi hekimlerdi. Bu bağlamda şu sorulabilir: Kim bilim yapıyordu ve kim teolojik açıdan doğru ve çok güçlü gibi görünen tıbbî bir teoriyi tekrarlarla kullanıma sürüyordu. Bu özel örnek etrafında bakacak olursak; Kahire'de içinde Müslümanların da bulunduğu, umutsuzca şifa bekleyen hastaların bu soruyu kendi ayaklarıyla cevapladığını görebiliriz: Onların hepsi de, “İslamî” tıpla iştigal ediyor gibi yapan teologlara değil, çoğunluğu gayrimüslim olan hekimlere gidiyordu.⁸

* *Felsefemsi* ibaresi D. Gutas'ın *paraphilosophy* terimi için önerdiği Türkçe karşılık olup “felsefeye benzer, ona yaklaşık fakat asıl olmayan felsefe” şeklinde tasrih edilmiştir.

5 Dimitri Gutas, “Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach”, *Islamic Philosophy from the 12th till the 14th Century*, ed. Stephan Conermann, Abdelkader Al Ghouz (Bonn University Press bei V&R unipress, 2018). Yakında yayımlanacak.

6 Linda S. Northrup, “Al-Bimāristān al-Mansūrī – Explorations: The Interface between Medicine, Politics, and Culture in Early Mamluk Egypt”, *History and Society during the Mamluk Period (1250-1517)*, ed. Stephan Conermann (Göttingen: V&R unipress; Bonn: Bonn University Press, 2014), 107-42, 121-22'de.

7 Ahmad Ragab, *The Medieval Hospital: Medicine, Religion and Charity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 167-68.

8 Paulina Lewicka, “Medicine for Muslims? Islamic Theologians, Non-Muslim Physicians and the Medical Culture of the Mamluk Near East”, *History and Society during the Mamluk Period*, 83-106, 100-01'de.

İbnü'n-Nefis Kahire'de tam da bu gelişmeler meydana gelirken yaşadı ve gayrimüslimleri dışlayan Mansûrî Hastanesi'nin kuruluşundan iki yıl sonra vefat etti. Onun dinî bakımdan doğru olduğunu açıkça kabul ettiği tıbb-ı nebevîyi (119-20) de içeren bu sosyo-politik ve tıbbî bağlamdaki konumu, işlevi ve yaklaşımı tam olarak neydi? Şayet, söylendiği şekilde bu hastaneye "eklemellenmişse" (22), ilk bakışta, bu dışlayıcı pratiğe göz yummuş görünür. Sadece Müslümanların akulla donatılmadığı açık olduğuna göre, bütün bunlar onun akli bir çaba olarak bilimsel araştırma yapmanın ne anlama geldiğiyle ilgili anlayışına dair imalar içerecektir. Ayrıca daha önemli bir şekilde, yine bu bağlam içerisinde, kendi "yeni" fizyolojisini ölümlerin cisimsel olarak haşredileceğini ispata uyarlayarak "vaz etmesini" sağlayan bilimsel metodu neydi?

Dahası İbnü'n-Nefis'in ideolojik (dinî) kabullerle yönlendirilen bilimsel yaklaşım ve metodu, tıpla ilgili eserinde Kur'anî bir mitolojik anlatıya uyarlama kasdıyla *ad hoc* bağlanışından ziyade, daha bütünleşik olarak onun genel dünya görüşü ve düşünme biçimiyle ilişkili görünür. Tarihyazımsal açıdan, düzgün yüzle takdim edilmiş garip bir taklit olarak (*historiographic travesty*) değerlendirilebilecek *Risâle-tü Fâdıl b. Nâtık* adlı eserinde o, bir bütün olarak vahyi ve vahyin insanlar arasındaki yayılımsal intikalini –yani Hz. Muhammed'den kendi zamanına kadar bütün İslam tarihini– akli ve "zorunlu" (*lâ budde en, yecibu en*) bir biçimde öyle olması gereken bir durum olarak gösterir ve Fancy'nin ifadesiyle "vahyin lafzî boyutuna tabi olanların da aynı derecede rasyonel" olduğunu söyler (43,47).

Bir tıp bilgini olarak İbnü'n-Nefis'in böyle bir kitap yazmaya ihtiyacı yoktu –yani İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hayy b. Yakzân*'ını cevaplamamalıydı (şayet yaptığı, Fancy'nin iddia ettiği üzere, buysa, s. 40). Bu türden bir şeyi gayet yerinde bir şekilde teologlara bırakabilirdi. Onun gerçekten böyle bir eser yazmış olması, *Fâdıl b. Nâtık* hikâyesinde ifadelendirilen gerçeklik çerçevesinin bizzat İbnü'n-Nefis'e ait olduğunu ve her adımda onun ilgisinin İslamî mitolojik anlatıyı ve onun tarihini, herhangi bir kanıttan, olgulardan, ihtimali bile olsa bir gerçeklikten, rasyonallite-den ve buna benzer şeylerden uzak bir şekilde, anlama ve doğrulamaya yöneldiğini gösterir. Onun yaptığı şey vahyi ve onun tarihini geriye dönük bir biçimde rasyonalize etmek (47), onları rasyonel ve bilimsel olarak takdim etmekse, bu durumda o, başta İbn Sînâ olmak üzere önceki filozofların kapsamlı bir şekilde tartıştıkları haliyle rasyonel bilimsel bir araştırmanın neyi içerdiği ve neyi amaçladığına dair kendi kavrayışına ciddi bir biçimde gölge düşürmektedir.

Dolayısıyla İbnü'n-Nefis hiçbir şekilde masumiyet iddiasında bulunamaz,⁹ çünkü rasyonalizasyon, rasyonalizm değildir. Rasyonalize etmek "kişinin kendi davranışı için kendini tatmin edici fakat doğru olmayan gerekçeler üretmesidir" (sözlük anlamı). Konumuz özelinde mesele İslam tarihi olmakla birlikte, esasen bütün mitolojik anlatılar, herkesin bildiği üzere tamamen bu tür rasyonalizasyon çabalarıyla doludur (örneğin, hikmet tanrıçası olan Athena elbette ki –ya da başka türlü mü mümkün olmadığı için– ancak tanrıların babası olan Zeus'un başından doğmuş olabilir). Birisi, Şii bilginlerin İbnü'n-Nefis'in "rasyonel" ve kaçınılmaz İslam tarihi perspektifi hakkında acaba ne düşündüğünü merak edebilir. Daha geniş bir biçimde, mesele, bu türden sihirli bir düşünce biçiminin İbnü'n-Nefis'in yaşadığı dönem ve toplumla ne ölçüye kadar ilişkili ya da dahası özdeş olduğuyla ilgilidir.

İbnü'n-Nefis ve Memlûk dönemi tıbbıyla ilgili bu ve benzeri sorular yukarıda işaret ettiğim iki makalenin yazarları tarafından başarılı bir biçimde sorulmuştur. Bununla birlikte başka ve tıp tarihyazıcılığı ile ilgili daha geniş sorular da gündeme alınmalıdır. Fancy sahayla ilgili araştırmaya İbnü'n-Nefis'in hem bağlamı hem de akciğerdeki kan geçişi teorisine attığı imzayla ilgili önemli miktarda malzeme toplayarak katkıda bulunmuş ve bu sayede bize problem alanlarını tespit ve tahdit etme imkânı sağlamıştır. Ne var ki metotlarımızı daha keskin hale getirmeliyiz; İbnü'n-Nefis tıbbına ve onun katkılarının gerçek doğasına ilişkin nihai bir kavrayışa ulaşmak için hâlâ gideceğimiz çok yol var.

9 İbn Sînâ epistemolojisi için bkz. Dimitri Gutas, "The Empiricism of Avicenna", *Oriens* 40/2 (2012): 391-436. İbn Sînâ bu konuda, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde İbn Tufeyl tarafından takip edilmiştir. Şayet İbnü'n-Nefis gerçekten İbn Tufeyl'in rasyonel ve tecrübî epistemolojisini reddetmek istemiş olsaydı, *Fâdîl b. Nâtîk* ile retoriksel bir etki amaçlamak yerine İbn Sînâ'nın teorileriyle hesaplaşmalıydı.