

İSLAM FELSEFİNDE MEKÂN VE BOŞLUK TASAVVURUNUN KOZMOLOJİYE TATBİKİ

Şaban HAKLI*

Özet

İslâm Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki

Mekân ve boşluk, ilk bakışta fiziğin sıradan kavramları arasında görülse de esasında bunlar önemli kozmolojik sorunların açıklanmasında da kullanılırlar. Denebilir ki her mekân ve boşluk tasavvurunun, kendisine ait bir kozmolojisi vardır. Hem mekânın hem de boşluğun varlığını reddedenlerin kozmolojisi, her ikisinin de varlığını kabul edenlerin kozmolojisinden; mekânın varlığını kabul edip boşluğun varlığını reddedenlerin kozmoloji ise ilk ikisinden farklıdır. Bunlardan ilki, Elea filozoflarının, ikincisi Grek atomcularının, üçüncüsü ise Aristo ve Meşşâî İslam filozoflarının görüşüdür. İlk iki anlayışta alem sınırsız ve sonsuzdur. İkincisinde, diğerinden farklı olarak alemin içerisinde boşluk vardır. Üçüncü anlayışta ise mekânın, ancak yer tutanla varolabileceği kabul edildiği için alem hem sınırlıdır hem de alemin ötesinde doluluk ve boşluk yoktur.

Anahtar kelimeler

Mekan, boşluk, kozmoloji, âlem, felsefe.

Abstract

The Conception of Place and Vacuum in the Islamic Philosophy and its Application to the Cosmology

In the first glance however it's found that vacuum and place are ordinary concepts of physics, they in fact are concepts used in the explanation of important cosmological problems. It may be said that every place and vacuum conception has its own cosmology. The cosmology of those who reject both the existence of place and vacuum is different from the cosmology of those who accept the existence of both. The cosmology of those who accept the existence of place and reject the existence of vacuum is also different from the first two. First of these is view of philosophers of Elea, second is Grecian atomists' and the third is Aristotle's and peripatetic islamic philosopher's. In the first of these two views universe is unlimited and endless. In the second there is vacuum contrary to the first. In the third view, because it's accepted that place may exist only with one that takes up place, universe is both limited and there is no fullness and vacuum beyond universe.

Key words: Place, vacuum, cosmology, universe, Philosophy.

Giriş

İçerisinde yaşadığımız bu alemin sınırsız ve sonsuz olup olmadığı, şayet sınırlı ve sonlu ise onun ötesinde ne bulunduğu, felsefe ve bilimin üzerinde en çok durduğu kozmolojik sorunlardan biridir. Bu sorun, modern dönemde de hakkında araştırma yapmaya gerek duyulmayacak kadar henüz büsbütün sonuçlandırılmış değildir. Bu çalışmamızda biz, halen aktüalitesinde çok şey kay-

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı

betmemiş olduğunu düşündüğümüz bu problemi, modern yaklaşımlara doğrudan girmeden, İslam filozoflarının, bu sorunla ilgili görüşlerini ve onları nasıl temellendirdiklerini tarihi arka planlarını oluşturan Grek düşüncesine de yeterince temas ederek incelemeye çalışacağız.

Alemin sınırı ve ötesinde ne olduğuna dair Aristo'nun ve O'nun felsefesinden büyük oranda etkilendiği görülen İslam filozoflarının açıklamaları, genelde iki noktada toplanmaktadır. Bunlardan birincisi söz konusu problemin, bir nicelik problemi olarak düşünülüp açıklanmaya çalışılmasıdır. Buna göre zaman, mekân, hareket ve sayı gibi niceliklerin, bilfiil sonsuz olup olamayacağı tartışılmakta ve söz konusu problem, bu çerçevede sonuçlandırılmaya çalışılmaktadır. Diğeri ise boşluk ve mekânın varolup olmadığı tartışmalarının, sözünü ettiğimiz kozmolojik sorunun çözümünde kullanılmasıdır. İncelememiz, birinci noktaya gerektiğinde atıflar içermekle birlikte çoğunlukla, kozmolojik bir sorun olan alemin sınırlı ve sonlu olup olmadığı ile eğer sınırlı ve sonlu ise ötesinde ne bulunduğu probleminin, ikinci nokta olan boşluk ve mekân tasavvurları ile nasıl temellendirildiğinin araştırması olacaktır. İncelememiz; boşluk nedir, mekân nedir, bunların bir cevher olarak varlıkları var mıdır sorularıyla ve boşluk ile mekân tasavvurunun kozmolojiye uygulanmasıyla sınırlıdır.

1. Grek Düşüncesinde Mekân ve Boşluk Tasavvuru

Antik Grek düşüncesinde mekânla ilgili ilk açıklamalara, büyük bir metafizikçi sayabileceğimiz Parmenides'in ontolojisinde rastlamaktayız. Hocası Xenophanes, Tanrı ile alemin bütünlüğünü savunan panteist bir öğretiyi sürerken bunu daha da geliştiren Parmenides, bütün varlıkları tek bir varlığa indirgeyen monist bir öğretiyi sürmüştür. Bu öğretiye göre sadece tek bir varlık vardır; duyularımızla evrende gördüğümüz çokluk, sadece bir "görünüş"ten ibarettir.¹ Bu öğretiyi biraz daha açacak olursak, varlığın karşısında yokluk bulunmaktadır. "Sadece varlık vardır. Yokluk, yoktur ve hiçbir şekilde düşünülemez". Varlığın başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Aynı şekilde varlık, ne bir başka varlıktan ne de yokluktan meydana gelir. Varlık, bölünmez, hareket etmez. O, sadece kendisiyle özdeştir. Düşünce ile varlık bir birinden

1 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 15; Edward Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Henry Holt and Company, New York 1890, s. 60. Parmenides, kendi öğretisini bize kadar ulaşan iki bölümlük şiirinde ortaya koymuştur. Birinci bölümde sözü edilen temel öğretiyi ele alırken ikinci bölümde "görünüş"ten ibaret saydığımız çokluk/fizik üzerinde durmuştur.

farklı şeyler olmayıp aynı şeylerdir.²

Varlık; bir, bölünmez, kesintisiz, ezeli-ebedi yegane gerçeklik ise bu ontolojide oluş, hareket ve incelemekte olduğumuz mekân ile boşluğun yeri neresidir? Genel bir bakış, böyle bir ontolojide oluş, hareket, mekân ve boşluğa yer olmadığını açıkça ortaya koysa da, düşünce tarihinde inkar edici anlamda da olsa mekân ve boşluk kavramları üzerinde durulması ve yokluklarının mantikî gerekçelerle açıklanması önemlidir diye düşünüyoruz. Parmenides; oluş, hareket, mekân ve boşluğun neden varolamayacağını hemen hemen aynı mantıktan hareketle diyalektik bir yöntemle şu şekilde ortaya koymaktadır. “Oluş” yani “meydana gelme” yoktur. Çünkü ona göre şayet bir şeyin meydana geldiğini kabul edersek bu durumda o şey, ya varlıktan ya da yokluktan meydana gelmiştir. İkinci şık yani bir şeyin yokluktan/hiçlikten meydana gelmesi, hiçlikten bir şeyin oluşması imkansız olduğundan saçmadır. Yokluk/hiçlik, meydana gelen bir şeyin kaynağı olarak düşünülemez ise demek ki o şey varlıktan meydana gelmiştir. Bu ise bir şeyin yine kendisinden meydana geldiği anlamına gelir ki bu da esasında, gerçek bir meydana gelme değildir. Oluşun mümkün olmadığını ispatında kullanılan değişmez, hareketsiz, ezeli ve ebedi olan varlık fikri, aynı biçimiyle hareket, mekân ve boşluğun yokluğunun ispatında da kullanılmaktadır. Sözelimi cisimlerde, “görünüştten” ibaret olan hareket var mıdır? sorusuna Parmenides’in cevabı, “hayır”dır. Çünkü hareketin meydana gelebilmesi için mekân şarttır. Mekân şayet bir varlık ise bu durumda varlığın, varlıkta hareket etmesi bir yanılısma olup hareket denen şey, bir şeyin aynı yerde kalması ve durması demektir. Yine varlık bir bütün olduğundan varlıklar arasında bir kesinti olamayacağından boşluk da yoktur. Varlıklar arasında bir kesinti (boşluk) olduğu varsayıldığında bu kesintinin bir gerçeklik olup olmadığı araştırılmalıdır. Şayet bu boşluk, bir gerçeklik ise demek ki varlıktan farklı bir şey değildir. Eğer söz konusu boşluk bir gerçeklik değilse bu durumda da varlıklar arasında iddia edildiği gibi her hangi bir boşluk bulunmamaktadır.³

Parmenides ontolojisinde varlık, yeknesak olarak bütün, bölünmez, hareketsiz ve ezeli-ebedi olduğundan herhangi bir mekân ve boşluk tasavvuruna yer yoktur. “Görünüş”te olan ve duyular açısından çokluk olarak algılanan varlıklarda hareket, mekân ve boşluk gibi şeylerin bulunmadığını en azından bu ontolojiden çıkarmak zor gözükmektedir. O, gerçek varlık ile duyularla algı-

2 Edward Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, s. 61.

3 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, s. 16.

lanan ve çokluk barındıran “görünüştten ibaret olan “varlığı birbirinden ayırmakta nitelik bakımından birine yüklediği niteliğin tam karşıtını diğereine yüklemektedir. Bunun anlamı, “görünüşt”te olan varlıklarda en azından oluş, hareket, mekân ve boşluğun olabileceğidir. Gerçekte mekân, hareket ve oluşa imkan tanınmayan böyle bir ontolojide alemin, sınırlı ve sonlu olduğunu söylemek zor iken sonsuz alemin ötesinde ne olduğunu araştırmak ise tamamen anlamsızdır. Durum böyle olmakla birlikte bu yaklaşımların, sonraki dönemlerde mekan ve boşluk kavramlarıyla ilgili farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına pozitif bir katkı yaptığı da bir gerçektir.

Antik Grek düşüncesinde incelememizin temel kavramlarından olan boşluk kavramı, atomculuk öğretisinde ciddi bir şekilde kendisini hissettirmektedir. Pre-Sokratik felsefede evrenin özüyle alakalı tekçi ya da çokçu farklı anlayışlar bulunsa da Aristo öncesinde bunun, büyük oranda atomculuk ekseninde temerküz ettiği ve Aristo fiziğinin de söz konusu atomculuğa bir tepki olarak şekillendiği söylenebilir. Bunu daha açık bir ifade ile şöyle ortaya koyabiliriz. Antik Grek düşüncesinde genel olarak iki tür fizik anlayışı olduğu görülmektedir. İlki, evreni atomlarla izah eden fizik, diğeri ise evreni madde ve form (hylomorphism) ile açıklayan fizik. Temel alınan her iki fiziğin mekân ve boşluk tasavvuru farklı kozmolojik sonuçlar doğuracak ölçüde birbirinden farklılık arz etmektedir.

Evreni atomlarla açıklayan fizikçiler -bunların başında Leukippos ve Demokritos gelmektedir- evrenin sonsuz sayıda homojen atomlardan meydana geldiğini, biçim ve büyüklükleriyle birbirinden ayrılan bu homojen atomların, bir araya gelerek cisimleri oluşturduklarını ileri sürmektedirler. Atomcularda, Parmenides’in aksine varlık, tek olmayıp çoktur ve sonsuz sayıdaki atomlar arasında, bir araya gelerek cisimleri oluşturacak bir “boşluk” bulunmaktadır. Parmenides’te varlık var, yokluk yok iken atomcularda varlık ne kadar gerçek ise, hareketin gerçekleşmesi için boşluğun varlığı da o kadar gerçektir. Başka bir ifade ile varlık ve boşluk, evrenin iki temel prensibidir.⁴ Atomcuların fizikte temel olarak aldıkları “boşluk”, ilk görünüşte cismi oluşturan atomların arasındaki boşluk olduğu akla gelse de onların, sonsuz atomlardan meydana gelen alem tasavvurları, bu “boşluk”un, fizik ve kozmolojiyle ilgili bir açıklama olduğunu kuvvetle düşündürmektedir. Buna göre başta Parmenides olmak üzere Elea filozofları, varlığı bütün olarak gördüklerinden oluş, hareket, mekân ve

4 Edward Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, ss. 76-78.

boşluğun varlığını kabul etmezlerken atomcular, bunların varlığını kabul etmekte ve hatta bunlardan boşluğun varlığı, ontolojileri için temel bir unsur olmaktadır. Elea filozoflarında varlığın ezeli ve ebedi, atomcularda ise atomların sonsuz olduğu göz önüne alındığında her iki felsefi anlayışta da alemin sınırlı ve sonlu olduğu fikrinin bulunduğu söylemek zor gözükmemektedir.

Evreni atomla açıklayan fizikte boşluğun varlığı, atomların bir araya gelip cisimleri oluşturmasında vazgeçilmez bir unsur iken evreni madde ve form ile açıklayan fizik anlayışında evren sonlu ve sınırlı bütün bir cisim olarak algılanmakta ve bütünü oluşturan tek tek nesnelere arasında boşluğa hiç yer verilmemektedir. İslam filozoflarının da ana çerçevesini kabul ettiği Aristo'nun, madde ve formla açıkladığı evren anlayışına göre bir cevher olarak gerçekliğe sahip bir boşluğun varlığından bahsedilemez.⁵ Aristo açısından mekânın varlığı ya da yokluğu ile ilgili söylenebilecek şeyler, aynı şekilde boşluk için de geçerlidir. Şayet hareketin olması için boşluğa ihtiyaç varsa mekânda olduğu gibi boşluğun da aşağı, yukarı, sağ ve sol gibi yönlerle sahip olması gerekir ki bu da boşluğu, esasında bir mekân durumuna getirecek böylece boşluğun kendisi, bir mekân olacaktır. Cisimlerin mekânsal hareketlerinin boşlukta gerçekleşmesi, boşluğu, hareketin mekânı kılmakta dolayısıyla da boşluk denen şey, mekândan farklı bir şey olmamaktadır.⁶

Aristo fiziğinde boşluğun bir cevher olarak varlığı imkansız ise boşluğun karşıtı olan doluluk ya da mekân, bir cevher olarak var mıdır, varsa mahiyeti nedir ve bunun kozmolojiye yansması nedir gibi hususların incelenmesi gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında Aristo fiziğinde iki tür mekân anlayışı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bütün nesnelere kendi içerisinde bulunduğu ortak yer anlamında genel mekân (topos koinos), diğeri ise belirli bir nesnenin sahip olduğu sınır anlamında özel mekân (idios topos).⁷ Örneğin kitaplık, orada bulunan A kitabının genel mekânı iken söz konusu kitabın fiziksel olarak sahip olduğu sınır, onun özel mekânı olmaktadır. A kitabı nerededir, sorusuna karşılık "o, kitaplıktadır" dendiğinde kitabın, genel mekânına işaret edilmiş

5 Aristo, *Fizik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997, s. 167. Aristo, yaygın olarak boşluktan, içerisinde duyulur hiçbir cismin bulunmadığı yerin anlaşıldığını, duyulur olmamakla birlikte bir cisim olan havanın bulunduğu yerin, yanlış bir şekilde boşluk olarak tasavvur edildiğini belirterek gerçekte boşluktan, kendi başına bir töz olarak varlığı olan şeyin anlaşılması ve tartışmaların da bu çerçevede yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. bk. *Fizik*, s. 161.

6 Aristo, *Fizik*, ss. 165-167.

7 Aristo, *Fizik*, s. 141.

olmaktadır. Peki kitaplıkta bulunan söz konusu kitabın, biçimi, şekli daha doğrusu sınırı ne kadardır dendiğinde ise verilebilecek cevap, o kitabın özel mekânı olacaktır.

Genel ve özel mekân ayırımı, Aristo fiziği açısından oldukça önemlidir. Bu ikili ayırımı gündeme getiren Aristo, hocası Platon'u, cismin şeklini özel mekân olarak kabul etmesiyle taktir ederken fiziğinde genel mekâna yer vermemesiyle onu eleştirmektedir. Ona göre genel bir mekânın varolduğunun en büyük kanıtı; toprak, su, hava ve ateş gibi doğal cisimlerden her birinin, doğal bir mekânının olmasıdır. Sözelimi toprağın doğal mekânı aşağı, ateşin doğal mekânı ise yukarıdır.⁸ Toprak ve ateş, fiilen aşağıda ya da yukarıda bulunmasalar da aşağı ve yukarı onların genel mekânı olmaktadır.

Mekânın, genel ve özel biçimindeki ikili ayırımı, mekân tasavvuru açısından önemli olmakla birlikte bu ayırımın detaylarının, en azından Aristo'nun zihninde yeterince açık olmadığını düşündüren ipuçları bulunmaktadır. O, bir taraftan mekânı, yaygın olarak bilindiği üzere, "saran cisimle sarılan cisim arasındaki sınır"⁹ olarak tarif ederken diğer taraftan da bir açıklamaya göre cismin kendisini, şekil ve biçimini,¹⁰ başka bir açıklamaya göre de cismin bizzat kendisini özel mekân olarak düşünmektedir.¹¹ Oysaki ona göre bir mekândan bahsedilebilmesi için her şeyden önce mutlaka ilk tarifte geçen "saran"ın bulunması şarttır. Şayet "saran" yoksa mekânın varlığından da bahsedilemez.¹²

Bu açıklamalardaki en büyük sıkıntı, cismin biçim, şekil ve hatta kendisinin, özel bir mekân olarak düşünülmesidir. Şöyle ki Aristo fiziğinde mekânın en temel özelliği, cismin oradan ayrılabilmesi ve buraya başka cisimlerin gelebilmesidir. Bir cismin mekânı, o cismin, maddesi ya da formu, cismin hacim ya da boyutları olamaz. Nedeni ise sayılan bu özelliklerin, hiçbir şekilde cisimden ayrılamamasına karşın cismin, mekândan ayrılabilmesidir.¹³ Elbette ki cisimlerin şekil ve biçimlerinin değişmesine paralel olarak işgal ettikleri mekân da değişir ama buradaki sorun, cismin bizzat kendisinin, şekil ve biçiminin, mekân

8 Aristo, *Fizik*, ss. 141-143.

9 Aristo, *Fizik*, ss. 151, 153.

10 Aristo, *Fizik*, s. 141.

11 Aristo, *Fizik*, ss. 139-141. Özel mekânın, cisimle orantılı olup ondan daha büyük veya daha küçük olmaması, her üç açıklamanın da kapsadığı bir husustur.

12 Aristo, *Fizik*, s. 155.

13 Aristo, *Fizik*, s. 139, 149-153.

olarak tasarlanmasıdır. Bu, kanaatimize göre bir cismin mekânının, o cisimden daha büyük ve daha küçük olamayacağını açıklarken mekânın mahiyetiyle doğrudan alakalı değildir.¹⁴

Mekânın mahiyeti ve kısımları ile ilgili bu açıklamalardan sonra mekânın varlığının kanıtı/kanıtları ve her cisim için mi yoksa cisimlerin ancak belirli kısımları için mi mekânın söz konusu olduğu gibi hususlar üzerinde durmak, Aristo fiziği ve kozmolojisi hakkında daha fazla bilgi sunacaktır. Aristo fiziğinde her cisim -ki bu mutlaka hareket eden cisim olmalıdır-¹⁵ mutlaka bir mekânda bulunmaktadır. Hareket ile mekân, beraber varolması gereken iki temel unsurdur. Hareket var ise mekân, mekân var ise hareket varolmak zorundadır. Mekânla ilgili hareketin, dört hareket türünden mekânsal hareketle alakalı olduğu fikrinde olan Aristo'da, mekânın varlığının en büyük kanıtı, cisimlerin birbirinin yerini almasıdır. Bir cismin bulunduğu yerde daha sonra başka bir cisim bulunuyorsa bu, yer tutan şeylerin değiştiği halde mekânın değişmediği dolayısıyla sağ, sol, aşağı ve yukarı gibi mekânsal nitelermelerin, subjektif nitelermeler olmayıp mekâna ait temel nitelikler olduğunu göstermektedir.¹⁶ Buna göre varolan her cismin, mutlaka bir mekânının olması gerektiği, cisim için mekânın, temel bir gereklilik olduğu şeklinde sonuçlar çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu alem, varolan bütün cisimlerin -ki bunların hepsinin mekânsal hareket ettiği kabul edilmektedir-mekânı olmakla birlikte kendisi de sonlu ve sınırlı bir cisimdir. Bir cisim olarak alemin mekânı neresidir, ayrıca alemin ötesinde ne vardır gibi sorular, Aristo'nun, mekân tasavvuruyla çok yakından ilişkili üzerinde durulması gereken kozmolojik sorunlardır.

Her varolan cismin değil de sadece hareket eden cisimlerin bir mekânı olduğunu, bu mekânın da cisimlerin dışında bir gerçeklik olarak var olduğunu söylemiştik. Aristo açısından cisimler, belirli bir mekânda hareket ederken bu hareketin gerçekleştiği mekânın, mutlaka hareketsiz olması gerekir. Örneğin bir teknenin bir ırmakta yüzdüğünü varsayalım. Tekne, hareket etmektedir ve onun genel mekânı ırmaktır. Tekne hareket ettiği halde bir bütün olarak ırmak

14 Nitekim Aristo'nun bu görüşleri (ilgili yerde temas edilecektir), isim verilmeden İbn Sînâ tarafından da eleştirilmektedir. bk. *es-Simâü't-tabîi*, tahk.: Saîd Zâyed, yy., ts., s. 138.

15 Aristo, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 478. Mekânın, hareket eden cisimle alakalı olduğu, burada daha açık bir şekilde belirtilmektedir. Aristo fiziğinde "cisim" ifadesi ile "hareketli cisim" ifadeleri arasındaki ayırım, farklı kozmolojiler ortaya çıkardığı için önemlidir.

16 Aristo, *Fizik*, s. 135.

hareket etmemektedir.¹⁷ Hareket eden cisimlerin, hareket etmeyen mekânı anlayışına göre bir bütün olarak âlem, varolmasına rağmen hareket etmemekte dolayısıyla onun her hangi bir mekânı bulunmamaktadır. Kaldı ki her varolanın bir mekânı olsaydı, mekân da bir varlık olduğuna göre bu durum, onun da bir mekânı, mekânın mekânı, mekânın mekânı şeklinde sonsuza doğru giderdi. Onun kozmolojisine göre yeryüzü, suyun içerisinde; su, havanın içerisinde; hava, ateşin içerisinde, ateş ise âlemin içerisinde. Fakat âlemin içerisinde olduğu, kendisine yer olarak seçtiği her hangi bir mekân yoktur.¹⁸

İncelememizin başında mutlak boşluğun imkansızlığı ile ilgili dile getirilen fikirlerle yer tutanla mekân arasındaki ilişki ve âlemin her hangi bir mekânda bulunmamasıyla alakalı fikirler bir araya getirildiğinde Aristo kozmolojisinde, bu âlemin ötesinde her hangi bir boşluk ya da doluluğun diğer bir ifade ile mekânın olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Çünkü âlemin içerisindeki hareket, âlemin içerisinde boşluğun olmasını imkansız kılarken âlemin hareketsiz olması ise onun ötesinde hem boşluğun hem de doluluğun olmasını imkansız kılmaktadır. Mekân ve boşlukla ilgili bu yaklaşımlar, hiçbir niceliğin sonsuz olmayacağına dair ileri sürülen kanıtlarla birlikte ele alındığında âlemin sınırlı olduğunu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. İslam Felsefesi'nde Mekân ve Boşluk Tasavvuru

Âlemin sınırlı olup olmadığı ve ötesinde boşluk ve doluluk bulunup bulunmadığı ile ilgili İslam filozoflarının, boşluk ve mekânla ilgili açıklamaları önemli farklılıklar içermekle birlikte büyük oranda Aristo'nun etkisinde geliştiği için onunla paralellik arz etmektedir. Boşluğu, "kendisinde yer tutan şeyin bulunmadığı mekân (mekânün lâ mütemekkiye fihi)"¹⁹ olarak tanımlayan Kindî, yer tutan ile mekânı birbirini gerektiren iki unsur olarak kabul etmektedir. Ona

17 Aristo, *Fizik*, s. 155. Mekânın hareket etmediğine dair Aristo'nun diğer bir açıklaması ise şöyledir. "Kap, taşınabilir (hareket eden) bir yer, yer ise taşınamayan bir kaptır". bk. Aristo, *Fizik*, s. 157. Aristo fiziğinde hareket etmeyen mekân, bütün varlıkların genel mekânı olan evrenin kendisi olup özel mekânları kapsamamaktadır. bk. Aristo, *Fizik*, ss. 153-155.

18 Aristo, *Fizik*, s. 157.

19 Mekânla ilgili bu tanımın, Aristo'dan doğrudan alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Aristo, boşluğun varlığını kabul edenlerin aynı zamanda mekânın varlığını da kabul ettiklerini belirterek mekânın varlığını kabul eden birinin, mutlak boşluğun varlığını kabul edemeyeceğini ihsas ettirircesine boşluğu "cisimden yoksun olan yer" olarak tarif etmekte ve böylece boşluğu da bir mekân olarak ortaya koymaktadır. bk. Aristo, *Fizik*, s. 137; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, ss. 169-170.

göre yer tutan var ise mekân vardır, mekân varsa mutlaka yer tutan vardır. Yer tutan bulunmadan, mekânın varlığından bahsedilemeyeceğini ileri süren Kindî, alemin ötesinde boşluğun varolamayacağını, boşluk olsaydı onun da esasında bir mekân olması icap ederdi şeklinde açıklayan Aristo'dan farklı olarak alemin ötesinde yer tutan bir şeyin varolmamasıyla açıklamaktadır. Alemin ötesinde doluluğun yani mekânın olamayacağını ise Kindî, bunu, hareketsiz cisimlerin mekâna ihtiyaç duymamasıyla ispatlayan Aristo'dan yine farklı olarak niceliklerin, bilfiil olarak hiçbir şekilde sonsuz olamayacağını ispatlandığı muhâle ircâ yöntemiyle açıklamaktadır.²⁰ Kindî felsefesinde mekânla ilgili açıklamaların, cisim olarak varolan nesnelere yerine "mütemekkin"le yani "mekânda olan"la izah edilmesi önemli bir ayrıntıdır. Gerek Aristo'da gerekse Kindî'den sonra yaşamış olan İbn Sînâ'da mekân, bütün cisimler için değil de sadece hareketli cisimler için bir gereklilik iken Kindî'de mekânla yer tutan birlikte ele alınmaktadır. Yer tutan, mekânın içerisinde, mekân da içerisinde yer tutan bir şey ise alem bir cisim olmakla birlikte "yer tutan" olmadığı için her hangi bir mekâna gereksinim duymamaktadır. Dolayısıyla alemin ötesinde doluluk ya da boşluğun olmadığı, diğerlerinden farklı olarak alemin sınırlı bir nicelik olup onu kuşatan başka bir şeyin/mekânın olmamasıyla izah edilmektedir.

Kindî'de bir taraftan mekânla yer tutan birbirinden ayrılmazlarken diğer taraftan da Aristo'da olduğu gibi, hareket, yalnızca mekânda mümkün görülmektedir. Hatta Kindî'de cisim, hareket ve zaman (hareket, mekânda olabileceği için buna mekânı da ilave etmek uygundur) birlikte varolabilen gerçekliklerdir.²¹ Aristo, mekânın varlığını, bir mekândan diğerine geçmek, oluş-bozuluş, artma-eksilme ve dönüşüm şeklindeki dört hareket türünden birincisi olan mekânsal harekete dayandırırken Kindî, bir nicelik olan mekânın, hareket türlerinin hepsiyle de ilişkili olduğunu belirterek kendileri de nicelik olan hareketlerin, bölünmesine göre buldukları mekânların da bölünebileceğini ileri sür-

20 Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 89. Muhâle ircâ yöntemi sıklıkla Kindî tarafından zaman, mekân, hareket ve cismânî varlık gibi niceliklerin, bilfiil sonsuz olamayacağını ispatında kullanılmıştır. Bu yöntemin yapısı için bk. *Felsefi Risâleler*, s. 14..

21 Kindî, *Felsefi Risâleler*, ss. 16-17; Bekir Karlığa, "cirm" maddesi, DİA, c. 8, s. 27; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, ss. 170-173. Mehmet Bayraktar, Kindî'nin, cisim, hareket ve zaman arasında kurduğu bu sıkı ilişkiyi değerlendirirken mutlak cisim, mutlak zaman ve mutlak hareketin varlığına imkan tanımayan bu anlayışın, Einstein öncesi ortaya atılmış ilk "genel görelilik" teorisi olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.

mektedir.²² Buna göre bir yerden başka bir yere geçmek için mekâna ihtiyaç bulunduğu gibi, oluş-bozuluş, artma-eksilme ve dönüşüm için de aynı şekilde mekâna ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü oluş gibi artma-eksilme ve dönüşüm, ancak mekânda olabilecek hareketlerdir.

Kindî'nin, mekânın mahiyeti ve tanımı ile ilgili görüşleri ise hemen hemen Aristo'nunki ile aynıdır. *fi Hüdüd'il'eşyâ ve rüsûmihâ* adlı risalesinde mekânla ilgili biri doğrudan kendi tanımı olduğu anlaşılan diğeri de "denilmiştir ki" ifadesiyle başlayan ve kendisinin de kabul ettiği iki küçük tanım geçmektedir. Bunlardan ilki mekân "cisimlerin, sınırlarıdır" şeklindedir. Diğeri ise "denilmiştir ki mekân, sararla sarılanın, son sınırlarının karşılaşmasıdır".²³ Bu tanımlardan her ikisinin de Aristo'nun, "saran cisimle sarılan cismin sınırı" şeklindeki tanımıyla aynı olduğu oldukça açıktır.

Fizikle ilgisi İbn Sînâ'ya göre daha az olan Fârâbî'nin, özellikle boşlukla alakalı, deneysel nitelikli incelemesi olan *Risâletün fi'l-Halâ* adlı risalesi oldukça önemlidir. Bu risalesinde Fârâbî, bu alemin içerisinde boşluğun hiçbir şekilde varolamayacağını, boşluğun var olduğunu iddia edenlerin argümanlarını çürüterek açıklamaya çalışmaktadır. Onun ifadesine göre boşluk taraftarlarının en önemli argümanı şudur: İçi boş bir şişeyi, ağzı açık bir şekilde ters olarak suya daldırdığımızda su, şişenin içerisine girmeyecektir. Fakat şişeyi, ağzımıza alıp içerisindeki havanın bir kısmını çektiğimizde, çekilen hava kadar suyun, şişeye derhal dolduğu görülecektir. İlkinde şişenin içerisi tamamen hava ile dolu olduğundan su içeri girmezken ikincisinde havanın bir kısmı çekilerek içeride bir boşluk oluşturulmakta, su da havadan boşalan bu boşluğa dolmaktadır.

Boşluğun varlığını ispatlamak için yapılan bu deney, doğru olsa da, bu deneyden yapılan çıkarımların doğru olmadığı görüşünde olan Fârâbî, boşluğun varlığını savunanların, deneyden çıkartılabilecek ilk bakıştaki zahiri sonuçlarla zorunlu ve gerçek olan sonuçları birbirine karıştırdıkları görüşündedir.²⁴

22 Kindî, *Felsefi Risâleler*, ss. 46-48. Kindî, sözü edilen dört hareketi, mekânda olan ve mekân da olmayan şekilde ikiye ayırmaktadır. Mekânda olan hareketten kastı, bütün cisimler için gerekli olan bir yerden bir yere geçmek için gerekli olan harekettir. Mekânda olmayan hareket ise geriye kalan diğer üç harekettir. Mekânda harekete geçmek ve intikal etmek esas iken oluş-bozuluş, artma-eksilme ve dönüşüm gibi mekânda olmayan hareketlerde, mekâna ihtiyaç olmakla birlikte geçme ve intikal etme yoktur. bk. *Felsefi Risâleler*, ss. 123-124.

23 Kindî, *Felsefi Risâleler*, s. 60.

24 Fârâbî, *Risâletün fi'l-Halâ*, terc: Necati Lugal-Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1985, ss. 3-5.

Fârâbî'ye göre doğru olarak yapılan bu deney, biri boşluğun varolduğunu iddia edenlerin anlayışına göre diğeri de konunun kendi özüne göre iki şekilde analiz edilebilir. Birincisi, diyelim ki şişedeki havanın üçte biri boşaltılmış olsun. Bu boşluk da şişenin alt kısmında olsun. Bu durumda söz konusu boşluk; eni, boyu ve derinliği olan bir hacim olmak durumundadır. Hacmi olan şeyin, boşluğu/yokluğu nasıl söylenebilir. Kaldı ki şişe, güneşe tutulacak olsa, güneş ışınları, hem hava olan kısımdan hem de boşluk olduğu sanılan kısımdan geçecektir. Mutlak boşluk için hacimden bahsedilemeyeceği fikrinde olan Fârâbî, güneş ışığının, şişe içerisinde bir mesafe kat etmesini, boşluğun olmadığı delili olarak zikretmektedir. Ona göre belirli bir miktarda havanın, şişeden çıkartılmasından, şişenin, o oranda boşalacağı sonucu çıkmaz. Aksine çıkartılan hava kadar şişede, mahiyetini bilemeyeceğimiz bir cismin varolduğunu gösterir.²⁵

Şişeden çıkartılan havanın yerinde, mahiyeti bilinmeyen bir cisim bulunduğu söylenmesi, kanaatimize göre bu analiz sürecinin en zayıf halkasını oluşturmaktadır. Bunun, konunun asıl açıklaması olarak değil de boşluğun varolduğunu iddia edenlerin anlayışlarına göre (karşıt bir kanıt olarak) ileri sürülmesi de sonucu değiştirmez. Peki bunun asıl açıklaması nedir? Fârâbî'nin bu husustaki görüşleri, sanırım modern fizik açısından da oldukça makul görülebilecek açıklamalardır. Fârâbî'ye göre cisimlerin sahip oldukları hacim, sabit olmayıp bulunduğu ortama, sıcaklık ve soğukluğa göre değişebilir. Bir cismin hacminin artması ya da azalması için her zaman ona yeni bir cismin ilave edilmesi ya da çıkartılması şart değildir. Bunu deneyimize uygulayacak olursak şişede bulunan havanın hacmi, çıkartılan havanın yerini dolduracak kadar genişler. Havanın doğal bir hacmi vardır. Bu hacim, dış müdahale ile artırılabilir. Müdahale ortadan kalkınca havanın hacmi doğal haline döner. Aynı durum, dış bir müdahale ile havanın hacminin küçültülmesi için de geçerlidir. Şişenin içerisine su girince hava, bulunduğu mekânı suya devreder.²⁶ Fârâbî, her ne kadar doğrudan kozmolojik bir sorun olarak alemin ötesinde ne olduğu problemiyle ilgilenmese de mutlak boşluğun yokluğu ile ilgili bu deneysel açıklamaları, onun bu konudaki fikrinin en azından ne olabileceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Açıkça söylemese de mekânın, ancak yer tutanla birlikte varolabileceği, bir mekânda bulunan "görünen yer tutanın" oradan kaldırılma-

25 Fârâbî, *Risâletün fi'l-Halâ*, ss. 5-7.

26 Fârâbî, *Risâletün fi'l-Halâ*, ss. 9-16.

sıyla o mekânın mutlaka bir başka varlık tarafından doldurulacağı dolayısıyla sınırlı ve sonlu alemin de ötesinde Aristo, Kindî ve halefi İbn Sînâ'da olduğu gibi her hangi bir boşluk ya da doluluğun bulunmadığı bu açıklamalardan çıkarılabilecek sonuçlar arasındadır.

Fârâbî'nin mekân anlayışı, Aristo'nunkinden çok küçük farklılıklarla ayrılır. Aristo, kuşatan cisimle kuşatılan cismin sınırını mekân olarak tarif ederken Fârâbî, Aristo'nun *es-Simâü't-Tabîi* (Fizik) adlı eserinde mekân tanımında geçen "sınır" terimini bilmesine rağmen mekânı "şeyi kuşatan" olarak tarif etmiştir. Buna göre mekân, şeyi kuşatmakta, şey ise mekân tarafından kuşatılmaktadır.²⁷

Uyûnü'l-Mesâil'de ise Farabî, mekânı, kuşatan cismin yüzeyi ile kuşatılan cismin yüzeyi olarak tarif ettikten sonra mutlak boşluğun bulunmadığını, alemdeki basit cisimlerin sadece bir tek mekânı olduğunu, basit cisimlerden oluşan küre biçimindeki alemin ise ötesinde boşluk ve doluluk bulunmadığını ileri sürmektedir.²⁸ Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki mutlak boşluk olmadığına, alemi kuşatan bir cisim de bulunmadığına göre alem hem sınırlıdır hem de ötesinde boşluk ve doluluk bulunmamaktadır.

İslam felsefesinde mekân ve boşluk konusunda özgün yaklaşımları olan ve diğer filozofların görüşleriyle birebir karşılaştırılabilecek kadar geniş bir yelpazeyi kaplayan yegane filozof, İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât* yanında *eş-Şifâ*'nın fizik külliyatı arasında yer alan *es-Simâü't-tabîi* adlı eserlerinde boşluk ve mekânla ilgili doyurucu açıklamalar yapmıştır. Şimdiye kadar yaptığımız gibi önce boşlukla ilgili görüşleri, peşinden de mekânla ilgili görüşlerini vermeye çalışacağız.²⁹

27 Farabî, *Kitâbü'l-Hurûf*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, ss. 88-89; İlhan Kutluer, "Mekân" maddesi. DİA, c. 28, s. 551.

28 Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil* (Felsefenin Temel Meseleleri), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, çev.: Mahmut Kaya, yy, İstanbul 1995, ss. 91-92.

29 İslam felsefesi literatüründe, sıklıkla birbiri yerine kullanılan, yer anlamında "mekân" ve "hayyiz" olmak üzere iki farklı terim bulunmaktadır. Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ında eşanlamlı kelimeler olarak alınan mekân ve hayyiz, "kelamcılara göre cisim gibi uzamlı, atom gibi uzamsız şeylerin doldurduğu mevhum bir boşluktur. Filozoflara göre ise kuşatan cismin iç yüzeyiyle temas halinde olduğu kuşatılan cismin dış yüzeyidir" şeklinde tarif edilmektedir. bk. *et-Ta'rîfât*, yy, ts, ss. 94, 227. Oysa ki İbn Sînâ'da bu iki terim arasında önemli bir nüans olduğunu gösteren açıklamalar bulunmaktadır. Örneğin her cismin, mutlaka tek bir tabîi mekânı olması gerektiğini incelediği başlık altında "...Şu halde her cismin tabîi bir hayyizi bulunmaktadır. Eğer bu hayyiz, mekânlı bir şey ise (zâ mekânin), onun hayyizi, mekândır" demektedir. bk. *es-Simâü't-tabîi*, s. 310. Cisim, sayı ve miktar gibi niceliklerin bilfiil sonsuz ola-

İbn Sînâ'nın boşlukla alakalı görüşleri, büyük oranda Aristo'nunki ile paralellik arz etmektedir. İbn Sînâ'ya göre alemin gerek içerisinde gerekse dışında mutlak boşluktan bahsetmek imkansızdır.³⁰ Boşluk demek, esasında "gerçekliği olmayan (lâ ma'nâ lehû) şey" demektir.³¹ Boşluğun niçin varolamayacağına gelince aşayet boşluk, bir gerçeklik ise mutlaka onun sınırları olan bir boyutunun olması gerekir. Oysaki boşluğun, boyut ve sınırlarından bahsedilemez;³² b-boşlukta hareket ve sükun mümkün değildir,³³ c-mutlak boşlukta aşağı-yukarı, sağ ve sol gibi yönlerden bahsetmek imkansızdır,³⁴ d-içerisinde hiçbir şeyin varolmadığı varsayılan boşluk, gerçekte salt yokluk olmayıp zatı, niceliği ve cevheri olan bir şey olmalıdır. Bu özelliklere sahip şeye gerçekte boşluk denemeyeceği fikrinde olan İbn Sînâ, boşluğun varolduğu varsayımını esas alarak boş bir boşluğun varlığı kabul edildiğinde bundan, o boşluktan daha büyük ve daha küçük başka boşlukların da varolabileceği, dolayısıyla boşluğun bölünebi-

mayacağını tartıştığı başlık altında da yine mekânın, hayyizden farklı olduğunu gösteren şöyle bir ifade yer almaktadır: "Küll (bütün alem), homojen (mütecânis) ya da heterojen (gayri mütecânis) hiçbir mekân istemez... Çünkü külle ait olan hayyiz, küll, rast geldiği yerde duracak derecede birbirine benzerdir (müteşâbih). Küll, her hangi bir açıdan sonlu kılınması durumunda dışında, küllün hayyizi dışında her hangi bir hayyiz bulunmamaktadır. (Küll, sonlu kılındığı) taktirde ise küllün hayyizi -ki bu küllün içerisinde durduğu hayyizdir- cüz'ün de aradığı bir hayyiz olacaktır". *es-Simâü't-tabîi*, s. 216. Bu iki alıntı, kanaatimize göre mekân ile hayyizin, birbirinden farklı terimler olduğunu göstermek için yeterlidir. Mekânın tanımı, sıkça geçmesine rağmen hayyizin tanımıyla ilgili, felsefi metinlerde her hangi bir açıklamaya rastlamadık. Metinlerde rastlamadığımız göre felsefi birikimden de yararlanarak aralarında şöyle bir fark olduğunu önerebiliriz. Bilindiği gibi mekândan bahsedebilmek için kuşatan ve kuşatılan cismin bulunması gerekir. Alemi kuşatan bir şey bulunmadığı için onun mekânından bahsedemeyiz. Biraz önce alıntılarımız üzere İbn Sînâ'ya göre alemin mekânı yok iken hayyizi vardır. Muhtemelen hayyiz, kuşatan dikkate alınmadan veya kuşatan olmadığı için cisimler için öngörülen yerdir. Buna göre her cismin bir hayyizi vardır demek, kuşatan cisim dikkate alınmadan onun bir yeri vardır demektir. Alemde bulunan cisimler için hayyiz, mekân olurken alemin kendisi için hayyiz, her hangi bir kuşatana işaret etmeksizin Cürçânî'nin ifadesiyle mevhum bir boşluk ya da yer(?) olmaktadır.

30 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, tahk.: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1992, c. 2, ss. 250-251; a.mlf, *es-Simâü't-tabîi*, s. 123; a.mlf, *Kitâbü'n-Necât*, tahk.: Macit Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 160.

31 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 136.

32 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 126.

33 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 127, 134; a.mlf, *Kitâbü'n-Necât*, ss. 159-160. Boşlukta imkansız görülen hareket hem tabîi hem de kasrî hareketi (cismin kendi dışından kaynaklanan) kapsamaktadır. Bknz. İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 134.

34 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, ss. 128-129.

leceği fikrinin çıkabileceğini ileri sürmektedir.³⁵ Şayet nicelik açısından daha büyük boşluk, daha küçük boşluk gibi değişik büyüklüklerde boşluklar var ise böyle hacimleri bulunan şeylere boşluk demek ne kadar doğru olacaktır.

İbn Sînâ fiziğinde boşluğun, mutlak bir varlığı olmamasına karşın doluluğun ya da mekânın, bir cevher olarak varlığı söz konusudur. Mekânla ilgili olarak bizim bildiklerimiz, onun zâtı ve cevheri mi yoksa mekânın cisimle olan ilişkisi mi sorularına karşı İbn Sînâ'nın yaklaşımı, ikincisidir. Buna göre insan olarak bizim, mekânla ilgili bilgilerimiz, onun cisimle olan ilişkileriyle sınırlıdır.³⁶ Buna göre bir cevher olarak varolduğu düşünülen mekânla ilgili bilgilerin elde edildiği en temel kaynak, cisimler ve bunların hareketleridir. Diğer bir ifade bizi mekân fikrine ulaştıran şey, cisim ve cisimlerin hareketleridir.

Mekânın, yaygın olarak "cismin karar kıldığı şeydir" ve "cismi kuşatan şeydir" şeklinde iki tanımının bulunduğunu söyleyen İbn Sînâ, ikinci tanımın özellikle filozoflar tarafından tercih edildiğini ve bir şeyin mekân olabilmesi için onda dört şart aradıklarını ileri sürmektedir. Mekân için gerekli olan ve kendisinin de kabul ettiği bu şartlar şunlardır:

1. Cisim, mekânda olmalıdır.

2. Cisim, o mekândan ayrılabilmelidir.

3. Bir mekânda her hangi bir cisim varken aynı anda orada başka bir cisim bulunamamalıdır.

4. Bir cisim her hangi bir mekândan ayrıldığında mekân da o cisimle ayrılmamalı ve orada başka cisimler de bulunabilmelidir.³⁷

Sözü edilen bu dört şart birlikte ele alındığında mekânın, yer tutan cisimden ayrı gerçekliği olan, kendisinde, farklı cisimlerin ayrı zamanlarda bulunabildiği yer olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tartışmakta olduğumuz bu mekân, cismin doğrudan veya dolaylı unsurları ve özellikleri olan madde, form ve boyuttan farklı ayrı bir gerçekliktir. Bir cismi oluşturan madde, form ve boyutun mekân olamayacağı, hemen hemen Aristo'nun aynı ifadeleri ile şu şekilde açıklanmaktadır. Madde ile form gibi cismin temel unsurları –buna cismin boyut özelliği de katılmalıdır-, cismin mekânı olamaz. Çünkü mekânın en temel özel-

35 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, ss. 156-157; a.mlf, *Uyûnü'l-Hikme*, edit.: Hilmi Ziya Ülken, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, ss. 18-19.

36 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 111.

37 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, ss. 114-115; a.mlf, *Kitâbü'n-Necât*, s. 156.

liği, cismin oradan ayrılabilmesidir. Oysa ki madde ile formun, cisimden ayrılması asla düşünülemez.³⁸

Mekânın, cisimden ayrı olarak bir gerçekliği olduğunu iddia edenlerin en büyük delili, bir mekânda bulunan bir şeyin oradan ayrıldıktan sonra oraya başka bir cismin gelmesinin müşâhede edilmesidir ki bu, hareketin varlığını göstermektedir.³⁹ Hatta İbn Sînâ fiziğinde hareketin bizzat kendisi, bir taraftan mekânın varlığını gerekli kılarken diğer taraftan da hareketin ölçüsü olarak zamanın varlığını gerekli kılmakta, mekân ve zaman harekete göre aynı statüde bulunmaktadır.⁴⁰ Zamanın varlığını bir tarafa bırakıp konumuz olan mekân üzerindeki incelememizi devam ettirecek olursak mekân, hareketin bir gereği olarak varolduğu için ikisi arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişkinin, illiyet ilişkisi olmadığını belirten İbn Sînâ, hareketin zamana önceliğinin tab'an olduğunu, bunun, biri varsa mutlaka diğerinin de varolması gerektiği anlamına gelmediğini ileri sürmektedir. Hareket, mekândan önce ve bu öncelik tab'an ise, "bir yerde hareket varsa mutlaka mekân da vardır" ifadesi doğru iken tersi olan bir yerde mekân varsa mutlaka hareket de vardır, ifadesi yanlıştır. Mekân, hareketin bir gereği olmakla birlikte ondan daha geneldir. Zira kimi zaman mekân, hareketin maddi illeti de olabilir. Sözelimi hareket, hareket eden cisimde (müteharrik) bulunduğu mekân, bu hareketin maddi illeti olmakta ve hareket de hem hareket eden cisimde hem de mekânda gerçekleşmiş olmaktadır.⁴¹

Aristo ve İbn Sînâ fiziğinde ağırlıklı olarak üzerinde durulan ve mekân dendiğinde tanımı ve açıklamaları ön planda olan, İbn Sînâ'da örtük,⁴² Aristo'da ise açık bir şekilde bulunan genel ve özel mekân kısımlarından, özel mekân fikridir. Hiç şüphesiz bir cisim, tabî mekânında bulunduğu orası, o cismin özel mekânı olacaktır. Kasrî yani zoraki bir güçle o cisim oradan uzak-

38 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 156, 161; a.mlf, *es-Simâü't-tabî*, s. 137, 144.

39 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabî*, ss. 113-114.

40 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabî*, s. 148. İbn Sînâ'ya göre hareketin varlığı, mekânı gerekli kılar bir cismin boyutlu olması, onun bir mekânı olmasını gerektirmez. bk. *es-Simâü't-tabî*, s. 144.

41 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabî*, s. 139.

42 İbn Sînâ'da mekânın, genel ve özel şeklinde herhangi bir tasnifine rastlanılmamıştır. Şu kadar var ki onun, "kuşatan cisimle kuşatılan cisim arasındaki sınır" anlamındaki özel mekânın dışında "tabî olan her cismin, doğal bir mekânı vardır" ifadesinden (bk. *Kitâbü'n-Necât*, ss. 171-173; a.mlf, *es-Simâü't-tabî*, s. 305), genel bir mekân anlayışına sahip olduğu fikrini çıkarmak sanırım, abartılı olmaz.

laştırıldığında, cisim bilfiil orada olmamakla birlikte tabîi cisim, zoraki hareket son bulduğundan tabîi mekânına gelene kadar orası başka cisimlerle doldurulmuş olacaktır.

Boşluk ve mekânla ilgili İbn Sînâ'ya ait şimdiye kadar verilen bu bilgiler, büyük oranda Aristo'nun görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Bu noktadan sonra İbn Sînâ'nın, kendisine özgü görüşleri ve Aristo'dan farklılaştığı hususlar üzerinde durmak istiyoruz. Bu, bir açıdan İbn Sînâ'nın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlarken diğer açıdan da İslam felsefesinin, eleştirel, orijinal ve inşâ edici bir felsefe olduğunu da gösterecektir.

İlgili yerde de belirtildiği üzere Aristo düşüncesinde özel mekân, cismin (cisim, mekânla birlikte kullanıldığında mütemekkin yani yer tutan anlamında kullanılmaktadır) şekli ve biçimi anlamına gelmekte ve Aristo da, genel mekâna yer vermemekle birlikte özel mekânı, cismin şekli olarak açıklayan hocası Platon'u övmektedir. "Cismin şekli, özel mekândır" anlayışına göre cisim ile mekân birbirine özdeşdir. Eşitlik nedeniyle, aynı mekânda başka bir cismin bulunması da imkansızdır. İbn Sînâ fiziğinde ise durum farklıdır. Şöyle ki İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necat'* ta cisimle mekânın birbirine eşit olduğunu, bir mekânda bir cisimden başka cisimlerin bulunamamasını Aristo'da olduğu gibi söz konusu eşitlikle açıklarken⁴³ *es-Simâü't-Tabîi'* de Aristo'dan ayrılarak "cisimle mekânın eşitliği"nin gerçek olmayıp mecâzî bir ifade olduğunu belirtmektedir. Mekânın, kuşatan anlamına gelip cisim olmadığı gibi cisimle de mutabık olmadığı, kuşatan ifadesinden de sınırların tamamen üst üste gelmesi gibi bir anlamın çıkarılmaması gerektiği görüşünde olan İbn Sînâ, mekân, yer tutana eşittir ifadesinin, gerçek olmayıp bu mekân, orada yer tutan şeye aittir anlamında mecazi bir mana içerdiğini, eşitliğin, mekânla yer tutan arasında değil aksine sınırlar arasında olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁴ Kuşatanla kuşatılanın sınırı şeklindeki mekân anlayışı, gerçi Aristo'nun temel bir görüşü olsa da özel mekânda, yer tutan cismin sınırından çok kendisinin, mekâna eşit görülmesi mekân tasavvuru açısından İbn Sînâ'ninkinden çok geridir. Çünkü konu mekân olduğunda öncelikli olan cismin kendisinden çok sınırındır. Hatta aynı bağlamda sınıra vurgu yapılmadan şekil ve biçimin de özel mekân olarak ortaya konması sorundur. Çünkü ilgili yerde de belirtildiği gibi Aristo fiziğinde mekânın en temel özelliği, yer tutan cismin oradan ayrılabilmesidir. Madde ve formun,

43 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necat'*, s. 156.

44 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi'*, s. 138.

cismin mekânı olarak kabul edilmemesinin gerekçesi de madde ile formun, cisimden ayrılamamasıdır. Cisimden ayrılamayan madde ve formun, cismin mekânı olarak düşünülmesi yanlış ise yine cisimden ayrılamayan, cismin şekil ve biçiminin de mekân olarak düşünülmesi de yanlış olmalıdır. İşte İbn Sînâ'nın cisimle mekânın, eşit olup olmamasıyla ilgili yaklaşımları onu, Aristo'nun düştüğü çelişkidenden kurtarmaktadır. “Kuşatan cisimle kuşatılan cisim arasındaki sınır” şeklindeki mekân tanımında mekânın, tarifte geçen “kuşatan cisimle kuşatılan cisim” kısmıyla mı yoksa “sınır” kısmıyla mı ilişkili olacağı, son derece önemlidir. Çünkü kuşatılan cismin şekil ve biçimi, cismin mekânıyla alakalı olmayıp belki başka özellikleriyle ilişkili olmasına karşın “sınır” tamamen mekânla ilgili bir ifadedir. Bu nedenle mekân ve yer tutan ilişkisinde, yer tutanın kendisi mi, şekli ya da biçimi mi yoksa sınırı mı kastedildiğine dair İbn Sînâ'nın açıklamaları kanaatimize göre oldukça önemlidir.

İbn Sînâ fiziğinde alemin tek olup birden fazla olamayacağı fikri de büyük oranda mekân ve boşluk tasavvuruyla açıklanmaktadır. Homojen olsun heterojen olsun bütün cisimlerin tek bir (genel) mekâna ihtiyaç duyacağını belirten İbn Sînâ, iki alemin ortasında iki farklı yeryüzünün ve yine iki farklı alemin ufuklarında da iki farklı ateşin (muhtemelen güneş kastediliyor) olmasını mümkün görmemektedir. Tek alemlilik bu kozmoloji anlayışına göre alem tek olduğu gibi bu alemde yeryüzü, güneş ve diğer gök cisimleri de tektir. Bu kozmoloji de alemin sınırlılığı ise homojen cisimlerin, ilk mekânlarının sınırlılığı ile açıklanmaktadır. Homojen cisimler, tabiatları gereği küre biçimindedir ve sınırlıdır. İçerisinde yaşadığımız bu alemin, doğal şeklinin küre biçiminde ve sınırlı olduğu fikrinde olan İbn Sînâ, bu alemin dışında başka bir alem daha var olması durumunda onun da küre şeklinde olması ve iki alem arasında da “halâ” yani mutlak boşluğun var olması icap ederdi. Bütün varlıkların mekânı küre biçiminde olan sınırlı bu alem olduğuna göre, hiçbir şekilde de mutlak boşluk varolmadığına göre, bu alemde başka bir alemin varlığı imkansızdır.⁴⁵

Aristo fiziğinde hareketli cisimler, belirli bir mekânda hareket ederlerken mekânın kendisi –ki bu mutlak mekân anlamında evrenin kendisidir- hareket etmez; dolayısıyla evrenin kendisi bir mekâna ihtiyaç duymaz. Aristo'nun hareket etmeyen bu mekân anlayışı, ana hatlarıyla İbn Sînâ tarafından benimsenmekle birlikte Aristo'dan farklı olarak o, örneğin alemin sınırı olarak düşünülen felek-i a'lâ'nın, “kuşatan cisim anlamında olmayan” bir mekânı olabileceği-

45 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, ss. 174-175.

ni "...kuşatanın sınırı anlamında bir mekânı olmayan felek-i a'lâ'nın..."⁴⁶ ifadesiyle ihsas ettirmektedir. Buna göre alemin bir mekânı vardır. Fakat bu mekân, alemden daha geniş olup alemi kuşatan olarak fizikte tanımlanan mekân değildir. İçerisinde yaşadığımız bu alem, sınırlı ve sonlu ise onun sınırlılığının, mevhum bir mekânla da olsa açıklanması, kanaatimize göre fizik açısından oldukça önemli bir yeniliktir.

Sonuç

Gerçekliklerinin olup olmaması bakımından fiziğin, varlıkları bakımından ise metafiziğin konuları arasında görülen mekan ve boşluk, İlkçağ felsefesinde olduğu gibi İslam felsefesinde de üzerinde en çok durulan hususlardandır. Bu iki konuyu önemli kılan şey, mekan ve boşlukla ilgili bir anlayışın, sadece fiziğin sınırları içerisinde kalmayıp kozmolojik ve teolojik bir takım sonuçlar da ortaya çıkarmasıdır. Teolojik sonuçlarını bu çalışmanın dışında tutup kozmolojik sonuçlarına bakacak olursak, mutlak boşluğun varlığını reddederken mekânı, ezelî ve ebedî varlığın içerisinde gören anlayışla (Parmenides'in anlayışı) sadece atomlar arasında boşluğun var olduğunu oysa ki atomların sonsuz sayıda olduğunu söyleyen atomcu anlayış (Leukippos ile Demokritos'un anlayışı), sınırsız ve sonsuz bir alem tasavvuruna sahip olmasına karşın mutlak boşluğun varlığını reddeden, sadece hareket eden sonlu ve sınırlı cisimlerin bir mekânı olabileceğini iddia eden anlayış Aristo ve Meşşâî İslam filozoflarının anlayışı), sınırlı ve sonlu bir alem tasavvuruna sahip olmuştur. Sınırlı ve sonlu alem tasavvuruna sahip bu ikinci anlayışta, hem âlemin içerisinde hem de dışında mutlak boşluğun varolması imkansız görüldüğü için alemin ötesinde boşluğun olmadığı ileri sürülürken bütün olarak alemin, hareket etmediği için herhangi bir mekana ihtiyaç duymadığı gerekçesiyle de alemin ötesinde herhangi bir doluluğun/mekânın olmadığı iddia edilmiştir. Buradan, Grek ve İslam felsefesinde mekan ve boşlukla ilgili anlayışların, onların kozmolojik anlayışlarının şekillenmesinde önemli bir kriter olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

46 İbn Sînâ, *es-Simâü't-tabîi*, s. 104.