

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ARİSTOTELES’TE KUVVE-FİİL İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

BİLAL ÖĞÜT

HAZİRAN 2019

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ARİSTOTELES’TE KUVVE-FİİL İLİŞKİSİ

Yüksek Lisans Tezi

BİLAL ÖĞÜT

DANIŞMAN:

DR. ÖĞR. ÜYESİ İBRAHİM HALİL ÜÇER

HAZİRAN 2019

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Bilal ÖĞÜT

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil ÜÇER

İMZA SAYFASI

Bilal ÖĞÜT tarafından hazırlanan “Aristoteles’te Kuvve-Fiil İlişkisi” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil ÜÇER
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Üyeler:

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK
İstanbul Üniversitesi

.....

Tez Savunma Tarihi: 17/06/2019

TEŞEKKÜR

Tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Üçer’e tez yazım süreci boyunca esirgemediği mihmandarlığı ve müsamahası için teşekkür ederim. Kendisi, tıkanığım yerlerde önümü açmış ve eksikliklerimi mazur görmüştür. Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu’na, tez yazım sürecinin başında şahsımı İbrahim Hoca’ya yönlendirdiği ve süreç boyunca karşılaştığım sorunlarla şahsen alakadar olma âlicenaplığını gösterdiği için müteşekkirim.

Kayınpederim Fikret Işık, kayınvalidem Buket Işık ve anneannem Şükran Sever’e, duaları ve destekleri için şükranlarımı sunuyorum.

Ağabeyim ve hocam Suheyb Öğüt’e bana “felsefe ormanı”nı tanıttığı, yıllarca hem ağabeylik hem hocalık hem de babalık yaptığı ve her türlü sıkıntıma çare bulmaya çalıştığı için; ağabeyim Selman Öğüt’e ise akademisyen olmam için beni daima teşvik ettiği ve talebelik hayatım boyunca desteğini eksik etmediği için şükran borçluyum.

Tez yazım süreci boyunca her türlü sıkıntıda yardımına koşan ve ümitsizliğe kapıldığımda şahsımı hep cesaretlendiren muhterem zevcem Ayşe Nur Öğüt’e en kalbî duygularıyla şükranlarımı sunuyorum. Kendisi, bir yandan yeni doğmuş evladımıza annelik yaparken diğer yandan bana sürekli destek olmak durumunda kaldı.

Annem Seher Öğüt’e, beni yetiştirmek için hesapsızca sarf ettiği emekten ve bir gün bile dilinden eksik etmediği dualarından ötürü minnettarım. Annemin şefkati ve desteği olmasaydı bu çalışma hitama ermezdi.

Tanıdığım en büyük insan olan merhum babam Sâlim Öğüt’e Allah’tan rahmet diliyorum. Babam benim en sevdiğim hocam ve arkadaşım olmuştur; bana yeryüzünde ilimle iştigal etmekten daha kıymetli bir iş olmadığı şuurunu aşılamiştir. Kendisinin en küçük evladı olarak böyle bir çalışma ortaya koyabildiğimi görmesini çok isterdim.

Bilâl Öğüt

16.07.2019

İstanbul

SÖZLÜK

Dunamis: Kuvve, bilkuvvelik

Energeia: Dâhilî faaliyet, fiil

Entelekheia: Gaye-temellükü

Ergon: İş, eser

Genesis: Oluş

Heksis: Meleke, hâl, vaziyet

Hypokeimenon: Altta-duran

Kinesis: Hareket

Ousia: Cevher, varlık

Steresis: Mahrumiyet

Sumbebekos: Araz

Telos: Gaye

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	i
İMZA SAYFASI.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
SÖZLÜK.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	viii
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: KUVVE VE FİİL KAVRAMLARININ ARİSTOTELES METİNLERİNDE ELE ALINIŞI.....	10
1.1 KUVVE-FİİL AYRIMININ MAKSADI.....	12
1.2 KUVVE-FİİL AYRIMININ ARİSTOTELES KÜLLİYATINDAKİ TEMEL GÖRÜNÜMLERİ.....	16
BÖLÜM 2: (BİL)KUVVE(LİK).....	25
2.1 KUVVE.....	27
2.1.1 Fail Kuvve ve Münfail Kuvve.....	30
2.1.2 Mukavemet Kuvvesi (Kolay Bir Şekilde İnfiale Uğramama Gücü).....	32
2.1.3 Aklî Kuvve ve Akıldan Bağımsız Kuvve.....	34
2.1.4 Edinilmiş Kuvve ve Doğuştan Gelen Kuvve.....	35
2.2 KUVVE-ŞART MÜNASEBETİ.....	36
2.3 BİLKUVVELİK.....	44
2.3.1 Harekete Nispetle Kuvve.....	45
2.3.2 Fiile Nispetle Kuvve.....	47
2.3.3 Meleke (<i>Heksis</i>).....	53
BÖLÜM 3: FİİL.....	55
3.1 <i>ENERGEİA-ENTELEKHEİA</i> MÜNASEBETİNE GİRİŞ: KARMAŞANIN TESPİTİ.....	57
3.1.1 <i>Energeia</i>	61
3.1.2 <i>Entelekheia</i>	64
3.2 KARMAŞANIN ÇÖZÜMÜ.....	68
SONUÇ.....	73
KAYNAKÇA.....	78

ÖZET

ARİSTOTELES’TE KUVVE-FİİL İLİŞKİSİ

Öğüt, Bilal

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Ana Bilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Halil Üçer

Haziran, 2019. 78 Sayfa.

Bu tezde Aristoteles’in kuvve-fiil teorisi *Metafizik* adlı eserinin *Theta* kitabı (Met. Θ) üzerinden irdelenmektedir. “Kuvve” ve “fiil” kavramları Aristoteles’in, varlığı tasnif ettiği dört kategoriden birine tekabül etmektedir (bilkuvve/bilfiil varlık). Bu haseple kuvve-fiil teorisi Aristoteles felsefesinde merkezî bir öneme sahiptir. Aristoteles pek çok aslî felsefî problemi bu teoriye başvurarak çözmeye çalışmıştır. Teorinin, üzerine eğildiği en temel meselelerden biri “oluş”tur (*genesis*). Aristoteles, varlıkla hiçlik arasındaki bir münasebet olarak anlaşılan fakat izahı yapılamayan bu mefhumu kuvve-fiil teorisi bağlamında izah etmiştir.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde “kuvve” ve “fiil” kavramlarının Aristoteles metinlerinde nasıl ele alındığı incelenmektedir. Fakat tezin konusu “kuvve” ve “fiil” kavramlarının geçtiği bütün metinleri tetkik etmek değil, kuvve-fiil teorisinin kendisini çalışmak olduğu için incelenecek metinlerin seçiminde ya teorinin kendisinin tartışılıyor olmasına ya da teori vasıtasıyla aslî bir meselenin tavzih edilip edilmediğine dikkat edilmiştir. İkinci bölümde teorinin ilk kısmını teşkil eden “kuvve” kavramı incelenmektedir. Aristoteles yorumcuları arasındaki yaygın kanaate göre “kuvve” kavramı, Met. Θ’nın 1’inci bölümünden 5’inci bölümüne kadarki kısmı kapsarken kitabın 6’ıncı ve 9’uncu bölümleri arasında “bilkuvvelik” kavramı geçerlidir. Üçüncü bölümde teorinin diğer kısmını teşkil eden “fiil” kavramı ele alınmaktadır. “Fiil” kavramının Aristoteles terminolojisindeki karşılığı *energeia*dır fakat Aristoteles’in bu kavramı

irtibatlandırđı ve yer yer değiş tokuş ettiği bir başka kavram daha vardır (*entelekheia*). Bu bölümde Aristoteles'in kendi icat ettiği iki kavramı birbirinin yerine kullanmasının arz ettiği fevkaladelik üzerinde durulmakta ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin mahiyeti ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, kuvve, fiil, bilkuvvelik, oluş, hareket, *dunamis*, *energeia*, *entelekheia*, *genesis*, *kinesis*

ABSTRACT
THE POTENCY-ACT RELATIONSHIP IN ARISTOTLE

Öğüt, Bilal

**Master's Thesis, Department of Philosophy, Science of Philosophy, Master's
Degree Program**

Advisor: Dr. İbrahim Halil ÜÇER

June 2019, 78 Pages.

This thesis examines Aristotle's theory of potency-act through the book *Theta* of his *Metaphysics* (Met. *Θ*). The notions of "potency" and "act" correspond to one of the four categories into which Aristotle divides being: potential and actual being. The theory of potency-act is therefore of central importance in Aristotle's philosophy. He employs this theory to solve various essential philosophical problems. In particular, the theory deals with generation (*genesis*) as a key issue. Aristotle explains this issue, which philosophers understood as a relationship between being and nothing but failed to give a proper account of, making use of the theory of potency-act.

This thesis consists of three chapters. The first chapter surveys various usages of the terms "potency" and "act" throughout the Aristotelian corpus. However, because the purpose of the thesis is not to inspect all of the texts in which the notions "potency" and "act" somehow appear but to study the theory of potency-act, I was careful to choose texts which either discussed the theory itself or seemed to resolve a crucial philosophical problem using the theory. The second chapter focuses on the notion of "potency". Commentators concur that in Met. *Θ*, the term "potency" pertains to chapters 1 to 5 while chapters 6 to 9 are about "potentiality". The subject of the third and final chapter of this thesis is the notion of "act". This notion corresponds to *energeia* in the Aristotelian terminology but there is another notion which Aristotle relates to *energeia* and at times replaces it with: *entelekheia*. In this chapter, I consider the extraordinariness of Aristotle's switching these two words, both coined by himself, and clarify the relationship between them.

Keywords: Aristotle, potency, act, potentiality, generation, motion, *dunamis*, *energeia*, *entelekheia*, *genesis*, *kinesis*

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu Aristoteles'in kuvve-fiil teorisidir. Çalışma, bu teorinin en tafsilatlı şekilde ele alındığı Aristoteles metni olan Metafizik *Theta*'yı (Met. Θ) merkeze almakta ve Met. Θ üzerinden, alakalı Aristoteles metinlerini irdelemektedir. Konu olarak kuvve-fiil bahsinin seçilmesinin maksadı bu teorinin Aristoteles felsefesinin merkezinde yer alan bir teori oluşudur.¹ Pek çok Aristoteles yorumcusunun işaret ettiği üzere, kuvve-fiil teorisi Aristoteles'in hemen her metninde yer almaktadır. Daha da önemlisi şudur ki Aristoteles oluş, zaman, hareket, ruh, duyumsama, illiyet, sonsuzluk ve cevher gibi aslî meseleleri

¹ Bu olgu önde gelen Aristoteles felsefesi uzmanları tarafından sıklıkla vurgulanır. Önemine binaen Chen, Beere Kosman, Menn, gibi isimlerin bu durumla ilgili vurgulu ifadelerini şöyle alıntılatabiliriz: “Bunlar [*energeia* ve *dunamis* kavramları] yalnızca [Aristoteles'in] ‘ilk felsefesinin’ uygun bir şekilde özetlenebileceği münasip konu başlıkları olarak iş görmezler; aynı zamanda [Aristoteles] düşüncesinin diğer kısımlarında da (mesela fiziğinde, psikolojisinde ve etiğinde) önemli bir rol oynarlar.” (Chen, 1956: 56) “*Energeia* ve kapasite kavramlarının Aristoteles felsefesinin en önemli kavramları olduğunu söylemek mübalağa değildir. [Bu kavramlar] muhtelif bağlamlarda karşımıza çıkar ve ehemmiyet arz eden problemlerin çözülmesini sağlar. Aristoteles'in insan mutluluğuna, beden ile ruha ve Tanrı'nın tabiatına dair yaptığı tartışmalar bu kavramlara dayanır; aynı şekilde duyumsama, sonsuzluk, illiyet, haz, irade zayıflığı, değişimin tanımı, duyulara hitap eden cevherin bütünlüğü ve bilginin genelliği meselelerini ele alışı da bu kavramlara dayanır.” (Beere, 2009: 5) “Öyleyse bu, benim ‘Metafizik Θ ’nın meselesi’ dediğim şeydir; cevher-varlığın birliğini(n tam da imkânını) izah etme meselesidir. Bunun önemli bir mesele olduğunu ve Aristoteles'in projesinin tam kalbinde yer ettiğini öne sürüyorum.” (Kosman, 1984: 144) “Aristoteles'in felsefesi kuvve (*δύναμις*) olarak varlık ve fiil (*ἐνεργεία*, *ἐντελέχεια*) olarak varlık arasındaki ayırmadan ciddi bir şekilde faydalanmaktadır. Zihinle kavranabilen müstakil cevherler saf fiildir fakat duyulara hitap eden cevherler bilfiillik ve bilkuvvelik içerirler ve Aristoteles bu ayrımı, duyulara hitap eden şeylerin durumunu tahlil etmek için kullanır. Gerçekten de Aristoteles bilfiillik-bilkuvvelik ayrımını; vücûda-gelme imkânını izah etmek ve Platon'un -Elealılarla Sofistleri takip ederek- değişebilen şeylerde tespit ettiği çelişkileri çözmek sûretiyle fizik biliminin imkânını elde etmek için kullanmıştır.” (Menn, 1994: 73) “Aristoteles'in iş-başında-olmayı karşılamak için kullandığı kelimenin (*energeia*), felsefî terminolojisinin merkezinde yer alması ve manasının bütün düşüncesinin tam kalbinde bulunması gerektiği vazıhtır.” (Sachs, 1999: xxxix) “*Dunamis*, *energeia* ve *entelekheia* kelimelerinin Aristoteles'in fikriyatı ile felsefe ve bilim tarihi için ehemmiyeti inkâr edilemez. Aristoteles'in *Fizik*'inde hareketi tanımlayan bu kavramlar en azından bu kitabın merkezindedir ve böylece hareketi ilk defa bilimin kapsamına sokar.” (Senteny, 2012: 14) “Bu makalede Aristoteles'in bütün ontolojisini yalnızca kuvvetler üzerine bina ettiğini öne süreceğim.” (Marmodoro, 2018: 15) Teknik anlamda bir Aristoteles yorumcusu olmasa da sıkı bir Aristotelesçi olduğu bilinen G. W. F. Hegel ise kuvve, fiil, gaye-temellükü ve gaye terimlerine atıfla “Aristoteles felsefesini fehmetmek için bunlar öğrenilmelidir.” (1871: 180-81) der.

kuvve-fiil teorisi çerçevesinde izah etmekte ve zamanının meşhur paradokslarını yine bu teori sayesinde çözmektedir. Bu yüzden, kanaatimizce kuvve-fiil teorisine “Aristoteles’teki herhangi bir cüz’î bahis” nazarıyla bakmak bu teorinin merkezîyetini gözden kaçırmak ve dolayısıyla Aristoteles felsefesine dair şümullü bir idrakten mahrum kalmak anlamına gelecektir.

Çalışmamızın ana referans kaynağını teşkil eden Met. Θ on bölümden oluşmaktadır. Fakat 10. bölümü çalışmaya dâhil etmedik çünkü bu bölümün konusu kuvve-fiil teorisinden ziyade doğruluk ve yanlışlıktır. Tüm bölümlerin konularını ise şöyle özetleyebiliriz:²

1. Bölüm: Gelecek tartışmanın yapısı ve neden en başta kuvve-hareket ilişkisine odaklanıldığı izah ediliyor. Birtakım hususlar fail kuvvenin “bir başka şeyde değişim husule getirmek” şeklinde tarif edilmesiyle tahlil ediliyor. Bu bölümde fail ve münfail kuvve ayrımı ehemmiyet arz ediyor.

2. Bölüm: Beşinci bölümde anlatılacak olan fail-münfail kuvve ve bu kuvvelerin sebep olduğu değişimler meselelerine hazırlık yapılıyor. “Akıl dışı ve aklî kuvve” ile “tek yönlü ve çift yönlü kuvve” ayrımlarına yer veriliyor. Aristoteles bu iki ayrımın birbiriyle örtüştüğünü söylüyor.

3. Bölüm: Bu bölümde kuvve ile fiil arasında bir fark olmadığını, kuvveyle fiilin senkronik bir şekilde tahakkuk ettiğini iddia eden Megaralılara cevap veriliyor. Aristoteles kuvveyle fiil arasında bir fark olduğunu ya da kuvve-hareket diye bir ayrım olduğunu ispatlıyor ve kuvve-fiil ayrımını muhafaza ederek “oluş” mefhumunu da kurtarmış oluyor.

4. Bölüm: Mümkün ile fiilî olan arasındaki fark bir de mümkün ile namümkün arasında da bir fark olduğunu göstermek sûretiyle vurgulanıyor.

5. Bölüm: Kuvve-hareket ayrımına dair genel neticelere varılıyor: Tek yönlü kuvvelerde fail ve münfail doğru vaziyette doğru bir şekilde irtibatlanmışsa fiil mecburen hâsıl olur.

² Bu özetlemede Stephen Makin’den istifade ettim. Bkz. Makin, 2006: xiii-xvi.

Çift yönlü kuvvelerde ise fail ve münfail doğru vaziyette doğru bir şekilde irtibatlanmışsa ve ilaveten fail harekete geçmeyi arzu/tercih ederse fiil mecburen hâsıl olur.

6. Bölüm: Kuvvenin *kinesis* zaviyesinden incelenmesi bitiyor ve *energeia* zaviyesinden incelenmesi başlıyor. Aristoteles kuvve-fiil ayrımını kuvve-hareket ikilisinden madde-sûret ikilisine genişletiyor ve bu dikotomilerin nasıl tek bir genel motif (kuvve-fiil) teşkil ettiğini gösteriyor. Teorideki bu genişleme sonrasında Hermes heykeli ve bütündeki yarım gibi daha “durağan” *energeia* misalleri zikrediliyor fakat bu geçişin teşbihle sağlandığı vurgulanıyor.

7. Bölüm: Bir şey hangi şartlar altında bilkuvve A’dır? Aristoteles’e göre bir şey, bir kuvve vasıtasıyla bilfiil A’ya dönüşebilmek için bir başlangıç noktası teşkil ettiği nispette bilkuvve A’dır. Bu bölümde üç husus tafsilatlandırılıyor: aklî kuvveler, genel itibariyle değişime sebebiyet veren kuvveler ve tabiatlar. İlaveten, A’nın dolaysız maddesinin bilkuvve A olduğu ifade ediliyor.

8. Bölüm: Kitabın en uzun bölümü olan 8. bölüm 5, 6 ve 7. bölümler üstüne inşa ediliyor. Bu bölümde fiilin kuvveye mukaddem oluşu anlatılıyor ve üç çeşit takaddüm sıralanıyor: *logos* bakımından, zaman bakımından ve *ousia* bakımından takaddüm.

9. Bölüm: Aristoteles fiilin kuvveye takaddümü meselesini tavzih etmeye devam ediyor. Buna göre, iyi bir kuvvenin icrası kuvvenin kendisinden daha iyidir; kötü bir kuvvenin icrası ise kuvvenin kendisinden daha kötüdür. Bir geometrik ispat, geometrik şekilde bilkuvve mündemiç bulunan birtakım hakikatlerin fiiliyata dökülmesiyle mümkün olur.

10. Bölüm: Bu bölümde doğruluk ve yanlışlık kavramları irdeleniyor ve bu kavramlar ile birleşik olmakla ayırık olmak arasındaki irtibat tavzih ediliyor. Doğru; birleşik olanın birleşik, ayırık olanın ayırık olduğunu söylemektir. Yanlışsa birleşik olana ayırık, ayırık olana da birleşik demektir. Aristoteles aynı zamanda doğruluk ve birleşikliği varlıkla, yanlışlık ve ayrıklığı ise yoklukla irtibatlandırıyor.

Aristoteles’in kuvve-fiil teorisinin merkezî kavramları olan *dunamis* (*dunamei*), *energeia*, *entelekheia* ve *kinesis* farklı şekillerde tercüme edilmektedir. Tezimizde bir terim birliği

tesis edebilmek adına bu kavramları sırasıyla “kuvve”/“bilkuvvelik” (“bilkuvve”), “fiil”/“dâhili faaliyet”, “gaye-temellükü” ve “hareket” şeklinde tercüme ettik; iktibas ettiğimiz farklı tercümelerdeki alakalı kelimelerin yerine de bu karşılıkları ikame etme tasarrufunda bulunduk. (Aksi belirtilmedikçe yabancı kaynakların tercümeleri tarafımıza aittir.) Bu noktada bilhassa *dunamis* ve *energeia* kelimelerinin tercümelerine dair birer şerh düşmekte fayda görmekteyiz.

Dunamise getirilen “kuvve”/“bilkuvvelik” haricindeki karşılıklar “güç”, “imkân”, “olanak” ve “kapasite” şeklindedir. *Dunamis* kelimesinin -e hali olan *dunameinin* ise “olanak halinde” ve “imkân halinde” şeklinde tercüme edildiği müşahade edilmektedir. Kanaatimizce “imkân” haricindeki karşılıklar arasında yapılacak bir seçim üslup farkıyla izah edilebilir fakat *dunamis*in “imkân” diye tercüme edilmesi teknik bir hata arz eder. Zira Aristoteles’te “imkân” kavramı namevuttur. İbn Sînâ’yı Aristoteles’i vücûb-imkân ayırımıyla ikmal etmeye sevk eden de bu noksan olmuştur. İbrahim Halil Üçer *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Varlık ve Cevher*’de (2017: 290) bu meseleyi şöyle izah eder:

İbn Sînâ bileşik cevherin varlığa gelişini açıklamak için, madde-suret ve kuvve-fiil arasında kurulan Aristotelesçi özdeşlik tutumunun dışına çıkmak ve söz konusu ayrımlara ilave yapmak zorunda kalır. Bununla birlikte özdeşlik tutumunun dışına çıkarken, Eflatunculuk, atomculuk ve *kümûn* taraftarlarının savunduğu indirgemeci yaklaşımın tuzağına düşmemesi gerektiği gibi, cevherî birliği de korumak zorundadır. Bu çerçevede İbn Sînâ’nın Aristotelesçi sisteme en temel müdahalesi, nedenlik fikriyle birlikte düşündüğü *vücûb* ve *imkân* ayrımını gündeme getirmesi, bunu inşa ederken de *vücûd-mâhiyye* ayrımını kullanmasıdır.

Energeia Türkçeye umumiyetle “etkinlik” şeklinde tercüme edilmektedir ve bu tezde “fiil”/“faaliyet” karşılıklarını benimsemiş olmamız yine bir üslup farkıyla izah edilebilir. Zira bu sayede kavramı ihtiyaç halinde “bilfiil” şeklinde tercüme etmek de mümkünken “etkinlik” tercümesi bu kolaylığa ve etimolojik rabıtaya müsaade etmemekte ve “etkinlik halinde” tercümesini icbar etmektedir. Fakat *energeia*yı dair izah etmek istediğimiz asıl husus, İngilizce literatürde cereyan edegelen, kavramın nasıl tercüme edilmesi gerektiği hususundaki köklü tartışmadır. Bu tartışmayı şöyle hülâsa etmek mümkündür:

Aristoteles *energeia* kavramını *entelekheia* denen bir başka kavramla irtibatlandırmıştır (1050^a21-3) ve kimi metinlerinde bu iki kavramı birbirlerinden ayrı tutarken kimilerinde

ise müteradif bir şekilde kullanmıştır. Kavramların ayrı tutulduğu metinlerden hareketle *energeianın* “faaliyet” (*activity*), *entelekheianın* ise “bilfiillik” (*actuality*) olmak üzere *dunamis*in -biri hareketli, diğeri durağan- iki veçhesine tekabül ettiği öne sürülmüştür. Fakat Aristoteles kimi metinlerinde ise bu iki kavramı müteradiflermiş gibi değış tokuş ettiği ve bir yerden sonra *entelekheia*dan neredeyse tamamen vazgeçtiğı için de *energeianın* “bilfiillik” manasına *da* geldiğı iddia edilmiştir. Bu iddia, kavram icat etme heveslisi olduğı bilinen bir filozof için öne sürülmüş olsa mesele biraz daha makulleşebilir. Fakat söz konusu filozof Aristoteles olduğı ve kendisinin ise itiyadının gündelik kelimelere felsefî zaviyelerden bakmak olduğı göz önünde bulundurulacak olursa meselenin neden çetrefilli olduğı tavazzuh edecektir. Eğer pek çok Aristoteles yorumcusunun tavrının aksine, filozofun bu iki kavramı değış tokuş edebilmiş olması fevkalade bir hadiseyse bu durumu nasıl anlamlandırmak gerekmektedir ve bu durum *energeianın* ve dolayısıyla *entelekheianın* tercümesi bakımından ne ifade etmektedir?

Çalışmamız esnasında bu sorunun kolay bir şekilde cevaplandırılmayacak bir soru olduğunu ve maalesef yorumcuların çoğunun da bu meselenin arz ettiği orijinallikten sarf-ı nazar ettiklerini müşahade etmiş bulunmaktayız. Kanaatimizce *energeia-entelekheia* münasebetindeki muammayı çözen ya da en azından çözülmesi için sorulması gereken doğru soruları sormayı başaran ve dolayısıyla bu kavramlara dair doğru tercümenin ne olduğunu tespit eden filozof G.A. Blair’dır. Bu haseple tezin son bölümü olan “Fiil” bölümünü Blair’in görüşlerinden hareketle bu muammayı çözmeye vakfetmemiz icap etti. Aksi takdirde *energeia* ve irtibatlı olduğı *entelekheia* kavramlarını doğru anlamak imkânsızlaşacaktı. Bu kavramların doğru anlaşılması elbette *dunamis* ile *kinesis*in ve netice itibarıyla kuvve-fiil teorisinin idrak edilişine de sirayet edecekti. Tüm bu yanlışlar zincirinin temelinde ise bir tercüme hatası yatacaktı.

Energeia bahsinin arz ettiği bu hususiyet, kavramı irdelediğimiz “Fiil” bölümünde, “(Bil)Kuvve(lik)” bölümünde izlediğimiz yöntemden farklı bir yöntem benimsememize sebep olmuştur. *Dunamis*in Met. Θ’daki kullanımları esas alınarak incelenmesi önünde bir mani yoktur fakat mezkûr sebeplerden ötürü *energeia* ve *entelekheia* kelimelerini yalnızca Met. Θ’da ele alındığı şekliyle incelemekle iktifa etmemiz mümkün değildir.

Zaten bu kavramlar Aristoteles'in kendi icadı olduğu için filozofun bu kavramlara dair bakışının nasıl bir süreç içerisinde nihai şeklini aldığını takip etmek gayet mümkündür. Fakat aynı sebepten ötürü bu serencamı takip ederken tek bir metne bağılı kalmak da mümkün değildir. Met. *Θ energeia-entelekheia* bahsindeki en önemli metinlerden biriye de bu ehemmiyetine rağmen meselenin tavazzuhunda yetersiz kalmaktadır. Kanaatimizce Met. *Θ* bu hususta yapılacak bir araştırma için daha ziyade bir hareket noktası teşkil etmektedir. Bu haseple, *energeia-entelekheia* münasebetinin vuzuhu için bilhassa *Ruh Üzerine* ve *Fizik*'e başvurmamız ve Aristoteles'in bu kavramları farklı metinlerine nasıl bir motif kullanarak tatbik ettiğini takip etmemiz icap etmektedir.

Çalışmamızın ilk bölümünde kuvve ve fiil kavramlarının Aristoteles metinlerinde nasıl ele alındığını incelemekteyiz. Burada tez boyunca ele alacağımız metinleri sıralamakta ve kuvve-fiil teorisinin bu metinlerde nasıl geçtiğini hülasa edeceğiz. Fakat bu hülasadan önce Aristoteles'in kuvve-fiil teorisine neden ihtiyaç duyduğuna değineceğiz ve bu teoriyi “oluş” (*genesis*) meselesinin izahına hasrettiğini göstermeye çalışacağız.

Aristoteles'ten önceki filozoflar “oluş” bahsiyle ziyadesiyle meşgul olmuşlar fakat meseleyi idrak ve izah etmeye muvaffak olamamışlardır. Zira “oluş”, hiçlikten varlığın hâsıl olması şeklinde anlaşılırsa bir çelişki sadır olur çünkü birbirinin zıddı olan iki ontolojik düzlem arasında bir geçişlilik bulunması mümkün değildir. Eğer oluş -bu çelişkiden kurtulmak adına- varlıktan varlığın hâsıl olması şeklinde anlaşılacak olursa bu sefer de “oluş” mefhumu iptal olunur çünkü bir şey ancak zaten var olan bir şeyden hâsıl olabiliyorsa o şey zaten başından beri vardır; dolayısıyla oluşa tabi değildir. Aristoteles ikisi de çıkmaza sürüklenen bu izahatları araz-cevher ve kuvve-fiil teorileriyle tashih etmiştir. Aristoteles'e göre bu filozofların yanılgıya düştükleri temel husus varlığı ve hiçliği cevherî manada ele almalarıdır. Hâlbuki cevherî varlıkla cevherî yokluk arasında hiçbir geçiş yapılamayacağı aşîkardır. Fakat ârîzi varlıkla ârîzi yokluk arasında böyle bir ontolojik uçurum yoktur. Ârîzi varlık ârîzi yoklukta bilkuvve mündemiçtir. Oluşa tabi olan şey ise fiiliyata dökülmektedir.

Aristoteles kuvve-fiil teorisini yukarıda zikrettiğimiz başka pek çok meseleye de tatbik etmiştir. Bu yüzden kendisinin neredeyse bütün metinlerinde bu teoriye rastlamak

mümkündür. Fakat bu çalışma Met. Θ 'yı merkeze aldığı ve kuvve-fiil teorisi bağlamındaki her meseleye değil, yalnızca teorinin kendisine odaklandığı için teoriye bir şekilde atıfta bulunan her metni incelemeyeceğiz. Bunun yerine kuvve-fiil teorisinin nispeten yoğun bir şekilde tartışıldığı metinlerin ilgili kısımlarını tespit ve buralarda geçen bahisleri hülasa etmeye çalışacağız. En sık kullanacağımız kaynaklar ise *Metafizik*, *Fizik*, *Ruh Üzerine* ve *Nikomakhos'a Etik* olacak. *Metafizik* içerisinde Δ , H , Θ ve Λ kitaplarına; *Fizik*'te 3, 4 ve 8. kitaplara; *Ruh Üzerine*'nin 2. ve 3. kitaplarına; *Nikomakhos'a Etik*'te ise 10. kitaptan yalnızca 3. ve 4. bölümlere odaklanacağız.

Çalışmanın 2. bölümünde kuvve-fiil teorisinin kuvve (*dunamis*) kısmını ele alacağız. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, *energeianın* aksine, *dunamisi* Met. Θ 'da ele alındığı haliyle tavzih etmek gayet mümkündür. Bu yüzden bu bölümde *dunamis* kavramını Met. Θ 'daki sırayı izleyerek adım adım değerlendirmekteyiz. Bunu yaparken Aristoteles'in bu kitapta *dunamisi* nasıl ele aldığına dair iki kanonik yorum olduğunu belirtmekte ve bu yorumlardan Michael Frede'ye ait olanı benimsemekteyiz. (Diğer yorum ise David Ross'a aittir.) Yorumcular umumiyetle Met. Θ 'nın bölümlerini 1-5, 6-9 ve 10 şeklinde tasnif ederler. Buna göre, 1-5'te *dunamis kinesis* veçhesiyle ve 6-9'da ise *energeia* veçhesiyle ele alınmaktadır. Kitabın son bölümü olan 10. bölüm ise yukarıda zikrettiğimiz sebepten ötürü kuvve-fiil teorisi tartışmalarında ekseriyetle görmezden gelinir. Fakat 1-5 ile 6-9 arasındaki irtibata dair farklı yorumlar vardır ve Frede ile Ross'un ihtilafa düştüğü nokta da burasıdır. Ross'a göre, 1-5 ile 6-9 arasında bir kopuş vardır; Aristoteles 1-5'te bir başka şeyde değişime sebebiyet verebilme kuvvesini tartışırken 6-9'da bir şeyin başka bir hale dönüşebilme bilkuvvelliğini tartışır ki ilk tartışma ikinci tartışmaya hazırlık mahiyetindeyse de bu iki tartışmanın konuları farklıdır. Frede'ye göre ise iki tartışma da bir bilkuvvelik tartışmasıdır ve 6-9 bu tartışmanın genişletilmesinden ibarettir.

Bu bölümü “Kuvve” ve “Bilkuvvelik” olmak üzere iki ana başlık altında ele alacağız. “Kuvve” kısmında bilhassa Met. Θ 1-5'te geçen “fail-münfail”, “aklî-akıldan bağımsız”, “doğuştan gelen-edinilmiş” kuvve çiftlerinden ve “mukavemet kuvvesi”nden müteşekkil *dunamis* çeşitlerini tafsilatlandıracağız. “Bilkuvvelik” kısmında ise Met. Θ 6-9'da geçen ve temelde *energeiaya* nispetle söylenen kuvveyi irdelleyeceğiz. Fakat Frede'nin yorumu

mûcibince, *kinesise* nispetle söylenen kuvve de *bilkuvvelik* arz ettiği için onu da “*Bilkuvvelik*” başlığı altında değerlendireceğiz. Zira “*bilkuvvelik*” esasen *energeia*yla irtibatlı *dunamisse* verilen addır ve kuvvenin ontolojik boyutuna işaret eder fakat Frede’nin tezi de tam olarak odur ki *kinesise* irtibatlı kuvve de zaten tamamen ontolojiktir; *bilkuvvelik* ne kadar ontolojikse kuvve de o kadar ontolojiktir. Bu yüzden “*Bilkuvvelik*” başlığı altında, “*Kuvve*” başlığı altında değerlendireceğimiz unsurları bu sefer de arz ettikleri ontoloji zaviyesinden değerlendirmemiz icap etmektedir. Her ne kadar *dunamisse* “*bilkuvvelik*” şeklinde tercüme edilmesinin lüzumundan emin olamasak da literatürde bu ifade (*potentiality*) yaygın bir şekilde kullanıldığı için biz de çalışmamızda “*bilkuvvelik*” demekten imtina etmedik. Fakat “*bilkuvvelik*” neticede bir kuvve olduğu ve her kuvve zaten “*bilkuvvelik*” arz ettiği için bu iki kavram arasındaki tefrikin daha ziyade *kinesis-dunamisse* *energeia-dunamisse* arasındaki farkı vurgulamak gibi bir pratik maksada matuf addedilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.³

Çalışmanın 3. ve son bölümü olan “*Fiil*” bölümünde *energeia* ve *entelekheia* kavramlarını ele almaktayız. Aslında Aristoteles’in kuvve-fiil teorisinde “*fiil*” kısmını -hem felsefî zaviyeden hem de kullanım sıklığı bakımından- daha ziyade *energeia* teşekkül ettirmektedir ve Aristoteles *entelekheia*yı tasavvur ederken kavramın *energeia*yla aynı şeye tekabül etmesini murat etmemiştir. Zaten bu itibarla *entelekheia* daha ziyade “*tamamlanma*” şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca kendisi kavram icat etmeye mütemayıl bir filozof değildir. Bu da *energeia* ve *entelekheia* kelimelerinin, aynı manaya gelmek bir kenara, benzerlik bile arz edemeyeceği beklentisini kuvvetlendiren bir durumdur. Fakat Aristoteles bu iki kavramı sık sık değiş tokuş ederek bu beklentiye boşa çıkarmaktadır. Bu değiş tokuşların tezimizi ilgilendiren en önemlisini tam da Met. Θ’nın başında müşahade etmekteyiz. Aristoteles bu kitaba girizgâh yaparken kitabın konusunun önce *entelekheia-dunamisse* ayrımı olduğunu söyler fakat iki cümle sonra, tavgiz edeceği ayrımın *energeia-dunamisse* ayrımı olduğunu ifade eder. Blair’in de dikkat çektiği üzere burada bir kısa devre vardır ve yorumcular bu noktayla pek ilgilenmemişlerdir. Fakat Aristoteles gibi bir filozofun kendi ürettiği iki kavramı birbiriyile değiş tokuş etmesi kanaatimizce müstesna

³ “*Bilkuvvelik*” ibaresi “*kuvve*”nin kendisinden farklı bir kuvve türü intibai uyandırdığı için esasen Ross’un görüşüne daha uygun bir kullanım olabilir.

bir durumdur ve bu kavramları birbirlerinden bağımsız bir şekilde idrak etmek mümkün değildir. Bu yüzden bu bölümde sadece *energeia*yı değil, umumiyetle “tamamlanma” manasına geldiği düşünülen *entelekheia*yı da irdelleyeceğiz.

BÖLÜM 1: KUVVE VE FİİL KAVRAMLARININ ARİSTOTELES METİNLERİNDE ELE ALINIŞI

Kuvve ve fiil ayrımı Aristoteles felsefesinin ayırt edici birkaç temel ayrımından birine tekabül eder. Aristoteles felsefesinin fizikten epistemolojiye, etikten metafiziğe kadar bütün unsurları bu ayrımının etkilerini taşır. Aşağıdaki bölümde, ayrımın Aristoteles felsefesinin diğer unsurlarıyla ilişkisini yorumlamak gibi tezin sınırlarını aşan bir yola sapmaksızın, kuvve ve fiil kavramsallaştırmasının ilgili yerlerde nasıl inşa edildiği ve tanımlandığına yakından bakmaya çalışacağız.

Böyle bakıldığında kuvve ve fiil kavramlarını *Met. Θ*'da ele alındığı haliyle tartışmayı amaçlayan bu mütevazı yüksek lisans çalışmasında incelenecek Aristoteles metinlerinin tespitinde gayet seçici davranmak gerekeceği aşikardır. Öyleyse çalışmamızda yer vereceğimiz Aristoteles metinlerinin tespit usûlünü şöyle izah edebiliriz: Temel maksadımız kuvve ve fiil kavramlarının *Met. Θ*'da işlenişini ele almak olduğu için -bu kavramların ve çok yakından irtibatlı oldukları- *entelekheia* (gaye-temellükü), *kinesis* (hareket/süreç), *steresis* (mahrumiyet), *heksis* (meleke/vaziyet), *telos* (gaye), *ergon* (iş/eser) ve *genesis* (oluş) gibi diğer kavramların yoğun bir şekilde tartışıldığı metinlere odaklanacağız. Hatta çoğunlukla bir eserin yalnızca belli başlıklarını incelemekle iktifa edeceğiz. Zira “felsefe-bilim”in kurucusu kabul edilen Aristoteles’in yazım tarzının arz ettiği sistematiklik, filozofun belli kavramları gelişigüzel bir şekilde tartışmak yerine bu tartışmaları müstakil kitaplara veya başlıklara hasretmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Bu haseple temel olarak inceleyeceğimiz Aristoteles metinleri; *Metafizik* (bilhassa *Δ*, *H*, *Θ* ve *Λ* kitapları), *Fizik* (bilhassa 3, 4 ve 8. kitaplar), *Ruh Üzerine* (bilhassa 2. ve 3. kitaplar) ve *Nikomakhos’a Etik*’ten (bilhassa 10. kitabın 3. ve 4. bölümleri) müteşekkildir. Aristoteles’in “felsefe sözlüğü” (philosophical lexicon) olarak da bilinen *Met. Δ*’nın 12.

bölümü kuvve kavramına tahsis edilmiştir ve muhtelif kuvve çeşitlerini izah etmektedir (Chen, 1956: 56). *Met. H*’nın 5. bölümünde su, şarap ve sirke misalleri üzerinden kuvve, sûret ve mahrumiyet kavramları; 6. bölümünde ise madde-sûret ayrımının kuvve-fiil ayrımıyla irtibatı tartışılmaktadır. Kuvve ve fiil kavramları; gaye-temellükü, hareket, mahrumiyet, vaziyet, gaye ve iş/eser kavramlarıyla irtibatlı bir biçimde en tafsilatlı şekilde *Met. Θ*’da tartışılmaktadır.⁴ *Met. A* genel itibarıyla *ousia* hakkında bir araştırma olsa da 2, 5 ve 6. bölümlerinde kuvve-fiil ayrımı ele alınmakta ve 4. bölümünde ise -ilk defa 2. bölümün sonunda zikredilen- madde, sûret ve mahrumiyet kavramlarına dair bir tartışma yürütülmektedir. *Fizik*’in 3. kitabında hareket, sonsuz(luk), zaman ve boşluk kavramları kuvve-fiil ayrımı çerçevesinde tartışılmaktadır; eserin neredeyse çeyreğini teşkil eden 8. kitabında ise teferruatlı bir hareket tartışması yapılmaktadır ve kuvvenin varlığını inkar eden Megaralılara karşı *Met. Θ*’da serdedilen argümanların benzerleri zikredilmektedir. *Ruh Üzerine*’nin 2. ve 3. kitaplarında ruh, düşünce ve akıl gibi kavramlar tartışılmakta fakat bilhassa duyu (*aisthesis*) meselesi etraflıca ele alınmaktadır.⁵ Kitabın hiçbir yerinde kuvve-fiil ayrımına mahsus bir bahis yoksa da hemen her mesele bu ayrım çerçevesinde ele alınmıştır. *Nikomakhos’a Etik*’in haz, mutluluk ve siyasetin önemi mevzularına tahsis edilmiş 10. kitabının 3. ve 4. bölümlerinde haz kavramı hareket ve fiil kavramları çerçevesinde tartışılmaktadır.

⁴ Beere’in de vurguladığı gibi: “*Metafizik* Theta Aristoteles’in, tartışmasını bilkuvve-var-olma ile *energeia*-olarak-var-olmaya odakladığı yegane yerdir.” (2009: 5)

⁵ *Ruh Üzerine*’nin bu şekilde tanzim edilmiş olması çağımızın insanına ve anlayışına gayet haklı sebeplerden ötürü son derece kafa karıştırıcı gelebilir. Zira bugün ruh deyince tamamen maneviyat âlemine ait olan, maddiyatla ancak cüz’î tezahürleri vasıtasıyla ilişki kuran, hayalî olan ve dolayısıyla fiiliyatta dolaysız bir karşılığı bulunmayan bir mefhum anlamaktayız. Fakat Aristoteles’in “ruh”u (*psükhe*) bugünkü yaygın ruh anlayışının tam aksine “bedenin fiili”dir; bedenden ayrı bir şekilde düşünülemez fakat bedene de indirgenemez. Ruh bedende mündemiçtir. Bu yüzden “ruhun doğası ile öz niteliklerinin, affeksiyonları ile diğer işlevlerinin araştırılması matematikçinin ve metafizikçinin değil özü gereği fizikçinin, doğa bilimcinin ilgi ve yetki alanına girer.” (Arslan, 2007: 215) Nitekim Aristoteles için ruhun işlevleri beslenme ile üreme, duyumsama ve hayal gücünden müteşekkildir. (Arslan, 2007: 219-21)

1.1 KUVVE-FİİL AYRIMININ MAKSADI

Kuvve, fiil ve bu ikisiyle irtibatlı diğer kavramların yukarıda zikrettiğimiz metinlerde nasıl ele alındığına geçmeden önce Aristoteles'in en temelde bu ayrımla hangi felsefi çıkmazı tespit ettiği ve çözmeye çalıştığı hususuna değinmekte fayda görüyoruz.

Aristoteles'in, mevcudatı kuvve ve fiil olmak üzere iki var olma biçimi şeklinde ele almasının sebebi sarihdir: "oluş"u (*genesis/kevn*) izah etmek. Arda Denkel'in (1994: 202) ifadesiyle:

Potansiyellik ve aktüellik öğretisi . . . Aristoteles'in Eski Yunan varlıkbiliminin en başta gelen sorunu olan değişim olgusunu, Parmenides'çe belirlenen çıkmaza sapmadan çözüm yoludur. . . . Aristoteles değişim sorununun, varlığa gelen ister bir nitelik olsun, ister bir nesne olsun, bunun bütünüyle yokluktan geldiği gibi olanaksız bir açıklamaya başvurmada çözölebileceğini sık sık ve vurgulayarak yineler.

Aristoteles'in farklı metinlerde defaatle ifade ettiği üzere kendisinden önceki felsefeciler oluş meselesini izah etmekte muvaffak olamamışlardır. Zira t_1 anında namevcut bulunan bir şeyin t_2 anında husule gelmesi hususunda, kolayca fark edilebilen fakat belki de felsefe tarihinin en eski çelişkilerinden birini teşkil eden bir ilişki söz konusudur: mevcudiyetle ademiyetin -imkânsız- münasebeti. Buna göre, bir şeyin var olmaya başlaması daha önce var olmadığını, yani yok olduğunu îma eder. Fakat var olmayan, yani yok olan bir şeyin nasıl olup da varlık kazanabildiği, ademiyetten mevcudiyete geçiş yapabildiği ise çözümü olmayan bir problemidir. Zira ademiyetle mevcudiyet -saf kavramsal bir şekilde ele alındıklarında- aralarında hiçbir bağın olmadığı, birbirinden tamamen kopuk iki farklı ontolojik düzlemdir. Birinden diğerine bir geçiş yapılabilmesi için birinin diğerinde kendi cinsinden bir *nüve* barındırıyor olması gerekir. Fakat bu; varlıkta hiçliğin, hiçlikte ise varlığın bir şekilde bulunabileceği anlamına gelir ki bu imkânsızdır. "Çünkü karşıtların birbirinden etkilenmesi imkânsız." (Aristoteles, 2001: 41 [190^b32-3]) İşte bu imkânsızlık; (yok) oluşu ademiyetle mevcudiyet arasında tesis edilen bir geçiş hareketi olarak tespit etmeye çalışan filozofları çelişkiye sürüklenmeye, bu çelişkiyi fark edip kendilerini ondan sakınmaya çalışanları ise oluşu inkâr edip mevcudiyetin bir bütün olarak var olduğunu ve

hiçbir şekilde değişime uğramadığını öne sürmeye mecbur etmiştir. Aristoteles’in (2001: 43) izahıyla:

Bundan sonra yalnızca bu kadarıyla eski düşünürlerin çıkmazının da çözüldüğünü söyleyelim: nitekim hakikati ve varolanların doğasını ilk olarak felsefece araştıranlar bilgisizlik yüzünden yolu şaşırıp başka bir yoldan gittiler ve şunu ileri sürdüler: “varolanların hiçbirisi ne oluşur ne de yokolur, çünkü oluşan şeyin ya varolandan ya da varolmayandan oluşması zorunlu, ama bunların her ikisi de olanaksız. Çünkü varolan oluşamaz (zaten var); varolmayanlardan da hiçbir şey oluşmaz, çünkü bir şeyin taşıyıcı olması gerekir.” Böylece daha da ileri gidip şunu savundular: “çokluk yok, yalnızca varolanın kendisi var.” (191^a23-33)

Oluşu ve dolayısıyla yok oluşu mevcudiyetle ademiyyet arasındaki bir ilişkinin tezahürü addettikleri için bu hususun izahında farklı şekillerde hüsrana uğrayan filozofların (yok) oluş hakkında yanılgıya düşmelerinin zaruri bir neticesi, esasen en başında mevcudiyetle ademiyyet arasındaki ilişkinin mahiyetini layıkıyla idrak edememiş olmalarıdır. Fakat Aristoteles’e göre (2012: 173), bu filozofların mezkûr idrak noksanı mevcudiyetle ademiyyet ikiliğine mahsus değildir, zıtlıkların tamamını şamildir:⁶

Zıtlıklardan söz edenlerin hiçbirisi yerli yerine oturtamaz zıt-olanları, eğer bir düzen oluşturmazlarsa. Ve neden varolanların bazıları bozulur, bazıları bozulmaz, kimse söylemez; hâlbuki bütün varolanları aynı ilkelerden yaparlar. Ayrıca bazıları varolmayanlardan yaparlar varolanları; diğerleriye, buna mecbur kalmamak için, her şeyi bir yaparlar. Ayrıca oluş neden daima var olacak ve nedir nedeni oluşun, kimse söylemez. (1075^b10-20)

Aristoteles *Fizik*’in 1. kitabında oluş bahsinin kuvve-fiil tefriki üzerinden de izah edilebileceğini belirtmeden önce, var olan bir şeyin ne ademiyyetten ne de mevcudiyetten oluşabileceği tespitinde bulunup da oluşu izah edememeye ya da inkâr etmeye mahkûm olanların esasen başka bir tefrikte daha bulunamadıklarının altını çizer: cevher-araz tefriki. (Her ne kadar bu kısımda cevher [*ousia*] kelimesini kullanmasa da felsefesinin önemli kavramsallaştırmalarından olan “falanca olarak falanca”⁷ tabirini kullanması ve

⁶ Platon’un *Sophist* diyalogunda Elealı Misafir’in hakiki varlığa aynı anda hem sükûnet/durağanlık hem de hayat ve tefekkür atfetmesinin altında yatan sebep yine bu idrak noksanıdır. “Elealı Misafir bu iki argüman çeşidini tek bir tutarlı görüşte birleştirmekte zorlandı çünkü faal olan fakat değişmeyen, durağan olan fakat âtıl olmayan bir hale dair bir mefhumu yoktu.” (Beere, 2009: 15)

⁷ Buradaki “olarak” zarfı; Aristoteles’in bir şeyi el değmemiş saflığında, numenal bir kendilik olarak ele almak istediği zaman o şeyi bütün muhtevasından ve ampirik belirlenimlerinden azade kılarak sadece kendine referansla işaret etme usûlüdür. Farz-ı misal, “Varlık nedir?” sorusunda aslında kastedilen varlık

“araz” [*sumbebekos*] lafzını zikretmesi burada söz konusu olan tefrikin cevher-araz tefriki olduğuna işaret eder.) Zira namevcut bir şeyin mevcut olmasında, yani yokluktan/hiçlikten varlığa geçmesi hususunda yoklukla varlıktan kasıt “yokluk olarak yokluk” veya “varlık olarak varlık” değildir. Yani bir şey cevher olarak yokluktan ya da cevher olarak varlıktan husule gelmez; araz olarak yokluktan/varlıktan husule gelir. Bu yüzden oluş bahsinde söz konusu olan zıtlık saf ademiyetle saf mevcudiyet ya da bunların müspet bir muhtevadan mahrum olan, mutlak manada biçimsel halleri değildir; ademiyetle mevcudiyetin -tabiri caizse- maddeyle “lekelenmiş” halleridir. Ayrıca, oluşuveren şey de varlık olarak varlık değildir, yine ârızı bir varlıktır; araz olarak varlıktır. Aynı şekilde, yok olan şey de ilanihaye yok olmuş olmaz; “cevher olarak yokluk”a karışmış olmaz; ârızı bir şekilde yok olur. Ademiyetin bu -oluş mefhumunu mümkün kılan- ârızı hali ise “mahrumiyet” kavramına (*steresis*) tekabül eder. Aristoteles (2001: 45) bu mevzuyu *Fizik*’in 1. kitabında şöyle tartışır:

Bir hekim hekim olarak bir şeye uğrarsa, bir şey yaparsa, ondan bir şey olursa [ancak o zaman] asıl anlamda, hekimin bir şey yaptığını, bir şeye uğradığını ya da hekimden bir şey olduğunu söylediğimize göre, açık ki, ‘varolmayandan oluşmak’ da şunu, ‘varolmayan olarak olanı’ imler. Onlar bunu ayıramadıklarından yanlış yoldan gittiler, bu bilgisizlik yüzünden yanlışlarına öyle yanlışlar eklediler ki, sonunda hiçbir şeyin oluşmadığına, ‘varolan’ dışında öteki nesnelerden hiçbirinin varolmadığına inandılar, tüm oluşu yadsıdılar. Biz kendimiz de mutlak anlamda varolmayandan hiçbir şeyin oluşmadığını söylüyoruz ama bir biçimde de varolmayandan oluşmayı kabul ediyoruz: sözgelişi ilineksel, (kendi başına ‘varolmayan’ bir şey olan yoksunluktan yani içeriği olmayan bir şeyden bir şey oluşur. Bu şaşırtıcı ve bu yüzden varolmayandan bir şeyin oluşması olanaksız gibi geliyor. Aynı şekilde ilineksel anlamda olması dışında varolandan varolanın oluşmadığını da ileri sürüyoruz. Bu biçimde, [ilineksel anlamda] bir hayvandan bir hayvanın ve belli bir hayvandan belli bir hayvanın oluşması gibi, bir tarzda bu da oluşabilir:

varlık olarak varlıktır (öv ñ öv). Zira bardak da “varlık”tır, ağaç da. Aynı şekilde, bir fikir de varlıktır. Fakat varlığın ne olduğunu sorarken bu cüz’î nesnelerin hiçbirisi kastedilmez. Kastedilen şey, en genel manada varlıktır; araştırılan şey ise “efradını cami, ağyarını mani” bir varlık tanımı(nın mümkün olup olmadığı)dır.

G.W.F. Hegel Aristoteles’in bu formülizasyonundan sıkça istifade eden filozofların başında gelir. Mesela *Rûhun Fenomenolojisi*’nin “Kudret ve İdrak” başlığı altındaki duyuyüstü (*supersensible*) bahsinde “görünüş olarak görünüş” ibaresini kullanır: “Fakat dâhili dünya ya da duyuyüstü öte, vücuda gelmiş bulunmaktadır; kendisine vasıtalık eden görünüş dünyasından gelmektedir; bir diğer deyişle, görünüş onun özü ve esasında dolgusudur. Duyuyüstü, hakikatte olduğu haliyle öne sürüldüğü şekliyle duyumsal olan ve algılanandır; fakat duyumsalın ve algılananın hakikati, görünüş olmaktır. Öyleyse duyuyüstü görünüş olarak görünüştür.” (1977: 89) “Görünüş” tamamen maddiyata ilişkin bir kavramdır; maddî nesnelerin bir vasfıdır. Fakat görünüş olarak görünüş, yani saf görünüş (görünüşün ta kendisi) bir *görünüşe sahip değildir*, görünmezdir. Bu yüzden görünüş olarak görünüş duyuyüstü bir olgudur.

sözgelişi bir attan bir at, bir köpekten köpek oluşsa. Çünkü bu durumda köpek yalnızca belli bir hayvandan oluşmuyor; aynı zamanda hayvandan da oluşma söz konusu, ama hayvan olarak hayvan değil. Çünkü bu, sürecin başlangıcında zaten var. Ama herhangi bir şey ilineksel olmayan anlamda ‘hayvan’ olacak olursa, o, ‘hayvan’dan olmayacaktır ve o bir varolan ise, bir varolandan olmayacaktır, varolmayandan da olmayacaktır; çünkü ‘varolmayandan’ deyişi bize varolmayan olarak varolmayanı imliyor. Öte yandan biz ‘her şeyin olması ya da olmaması’ deyişini ortadan kaldırmış değiliz. (191^b6-27)

Aristoteles (2001: 47) bu iktibastan hemen sonra gelen paragrafta ise “bir diğer çözüm yolu” olarak kuvve-fiil ayrımını zikreder fakat teferruata inmez:

Demek ki bir çözüm yolu bu. Bir başka yol ise aynı şeylerin kuvveye göre ve fiile göre söylenmesinin olası olması. Ama bunu tam olarak bir başka yerde belirledik. Dolayısıyla, (dediğimiz gibi) eskileri bazı deyişleri ortadan kaldırmaya zorlayan çıkmazlar çözülüyor. Çünkü eskiler [zorlandıkları için], bu nedenle oluş, yokoluş ve genelde değişme konusunda yanlış yoldan gittiler. Bu doğa görülmüş olsaydı, onların tüm bilgisizliği ortadan kalkardı. (191^b27-34)

Ruh Üzerine’de ise (1995: 1483) kuvve-fiil ayrımını görmekte başarısız oldukları için önceki filozofları eleştirmeye devam eder:

Önceki doğa talebeleri; görme olmayınca beyaz ya da siyahın da olmadığı, tatma olmayınca da tadın olmadığı şeklindeki görüşlerinde yanılmışlardı. Onlara ait bu ifade kısmen doğru, kısmen de yanlış: ‘duyu’ ve ‘duyulara hitap eden nesne’ lafızları muğlak kavramlar, yani ya bilkuvveliklere ya da bilfiilliklere atıfta bulunuyor olabilirler. Mezkûr ifade bilkuvvelik açısından doğru, bilfiillik açınsındansa yanlıştır. Tamamen gözden kaçırdıkları muğlaklık budur. (426^a15-30)

İleride tafsilatlı bir şekilde değineceğimiz üzere, oluşu ve dolayısıyla hareket (*kinesis*) ile değişimi (*metabole*) inkâr eden bir grup da Megaralılar’dır. Aristoteles (2013: 111) *Met. Θ3*’te kuvveyle fiili mutlak manada senkronize etmeye çalışan Megaralılar’a karşı kuvvenin fiilden nasıl bağımsız bir mevcudiyeti olduğunu izah ederek “oluş”u temellendirmeye devam eder:

Eğer şimdi kör, doğası gereği görme yetisine sahip olduğu halde ve görmesi doğal olduğunda görmeye sahip olmayan ise, aynı kişiler gün içinde birçok kez hem kör olacak, hem sağır. Yine, eğer “imkânsız” imkânın yoksunluğu ise, meydana gelmemiş olanın oluşması imkânsız olacak; oluşması imkânsız olanın olduğunu ya da oluşacağını söyleyense yanlış yapmış olacaktır (zira imkânsız olan bu anlamı veriyordu); dolayısıyla bu savlar hem hareketi, hem oluşu yok sayacaktır. (1047^a5-15)

Aristoteles'in oluş meselesinde getirdiği eleştirilerden Platon da nasibini alır.

Platon'un elindeki bütün imkânlarla değişmeden kaçmak istemesine karşılık Aristoteles değişmeyi anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles'e göre Platon, değişmeyi, oluş ve yokoluşu bir tarafa, değişmezliği, hareketsizliği, kendi kendisiyle aynı kalmayı ve sürüp gitmeyi başka bir tarafa koymuş ve bu iki olguyu veya gerçeği birbiriyle birleştirememiştir. (Arslan, 2007: 44)

Bu eleştirilerin⁸ odak noktası ise elbette Platon'un İdealar teorisidir:

Platon İdeaları gereğinden fazla hareketsiz ve sabit düşünmektedir. Bu ise İdeaların açıklama iddiasında oldukları duyusal dünyadaki oluş ve gelişmeyi açıklama imkanından yoksun olmaları sonucunu doğurmaktadır." (Arslan 2007: 127)

1.2 KUVVE-FİİL AYRIMININ ARİSTOTELES KÜLLİYATINDAKİ TEMEL GÖRÜNÜMLERİ

Aristoteles'in, kuvve-fiil ayrımını çok şümüllü bir şekilde tatbik ettiğini, dolayısıyla hemen her metninde zikrettiğini fakat kimi metinlerinde bu ayrımı daha yoğun bir şekilde tartıştığını ve çalışmamızda da bu metinleri inceleyeceğimizi yukarıda belirtmiştik. Burada “yoğunluk”tan kastımız irdelenen pasajın ya yalnızca kuvve-fiil teorisine dair olması ya bir meseleyi kuvve-fiil ayrımı sayesinde çözümlemesi ya *-kinesis, steresis ve ousia* gibi- teorinin önemli kavramlarını ihtiva etmesi ya da kuvve-fiil ayrımıyla birebir örtüşen ve bu ayrımın anlaşılmasında önemli bir rol oynayan madde-suret ayrımını tartışıyor olmasıdır. “Bir meselenin kuvve-fiil ayrımı sayesinde çözümlenmesi” maddesinin fazlaca geniş bir tanımlama olabilmesi riskine binaen bu maddeyi literatürde sık rastlanan misallerle sınırlandırdık. Mesela *Nikomakhos'a Etik*'te zikredilen, hazzın

⁸ Aristoteles'in Platon'a dair eleştirelliği hususunda son derece eleştirel bir yaklaşım sergileyen Aristoteles yorumcusu Joe Sachs'e (t.y.) göre, “Bu; dediğim dedik, duygusuz Aristoteles'tir. Süslü, mistik konuşmalarla sindirilemeyecek olan, hepimizin yaşadığı dünyada yaşayan ve bunun var olan tek dünya olduğunu bilen Aristoteles... Bu Aristoteles, maalesef, bir kurgudur; gayr-ı felsefi şahsiyetlerimizin bir projeksiyonudur. Bağlamlarından koparılmış bir avuç cümle içerisinde yaşar sadece.” Ve “Metafizik kaçınılmaz bir şekilde Platon'a yapılan bir saldırı gibi görünür çünkü Platon'un kitapları Thales'in, Empedokles'in ya da herhangi birisinin bıraktıklarından çok daha iyidir.”

energeia olması bahsi bu kabildendir. Şimdi bu metinlere biraz daha yakından bakıp burada saydığımız kıstaslara uyan pasajları irdeleyelim. *Met. Θ*'yı ise ilerde çok daha teferruatlı bir şekilde inceleyeceğimiz için bu kısma dâhil etmeyelim.

Met. Δ'nın 12. bölümü kuvve çeşitlerinin incelenmesine tahsis edilmiştir. Yalnızca kuvve (*dunamis*) kavramına tahsis edilmiş olması hasebiyle bu bölümde ayrıca kuvvesizlik (*adunamis*) ve dolayısıyla mahrumiyet (*steresis*) kavramları da teferruatlı bir şekilde ele alınır. Aristoteles (2017: 168-9) bu bölüme başlar başlamaz beş kuvve çeşidi sıralar:

- 1) “Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir hareket veya değişme ilkesi.” (1019^a15-20)
- 2) “Bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilme ve hareket ettirilebilmesinin ilkesi.” (1019^a15-20)
- 3) “Bir varlığın herhangi bir şeyi iyi yapma veya isteğine uygun bir biçimde yapma yetisi.” (1019^a20-5)
- 4) Münfailin 3. maddede kastedilen manada, yani fiile iyi veya isteğine uygun bir biçimde maruz kalabilme kuvvesi. (1019^a25-30)
- 5) “Şeylerin, kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmadıkları veya değişmedikleri veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri hallere de ‘kuvveler’ denir.” (1019^a25-30)

Aristoteles; *dunamis* bu beş farklı manaya gelebildiğine göre, her bir manaya tekabül eden birer de *dunaton* (kuvve sahibi) olması gerektiğini belirtip beş farklı *dunaton* çeşidi sıralar ve bu esnada *steresis* kavramına başvurur. Bir şeyin müspet bir değiştirme ya da değiştirilebilme kuvvesine sahip olması gibi böyle bir kuvveden mahrum olmak sûretiyle de değişime sebebiyet verebilmesi mümkündür (Aristoteles, 2017: 169 [1019^b5-10]). Mesela esneme kuvvesinden mahrum bir nesneye vurulan darbe, nesneden ziyade sahibine zarar verir. Öyleyse bu demektir ki bir *hypokeimenon* (“altta duran”) bir kuvveden mahrum olmak sûretiyle bile değişime sebebiyet verebilir. O halde mahrumiyet

sahip olunan bir vaziyettir (*heksis*⁹). Bu yüzden kuvveye sahip olana da kuvveden mahrum olana da *dunaton* denir. Bu bölüm *Met. Θ*'nın 1. bölümünde aynen tekrarlanan bir kuvve tarifiyle sona erer: “O halde birinci türden kuvvenin asıl anlamında tanımı şu olacaktır: «Bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan bir değişme ilkesi.»” (Aristoteles, 2017: 171 [1020^a1-10])

Met. H'nin 5. bölümü, oluşa tabi olan ve olmayan zıtlıkların tasnifiyle başlar. Renk olarak beyaz siyahtan, siyah da beyazdan çıkmaz. Beyazla siyah birbirine dönüşmez; birbirine yer verir. Zira renklerin maddesi yoktur. Hâlbuki beyaz bir insan siyah bir insandan çıkabilir ya da siyah bir insan beyaz bir insandan çıkabilir çünkü insan maddeden mahrum değildir. Fakat “Maddenin, her şeyin maddesinin zıtlar karşısında nasıl davrandığı sorusunda bir güçlük vardır.” (Aristoteles, 2017 [1044^b25-30]) Yani sağlıkla hastalık zıt şeylerken ve vücut da hem sağlıklı hem de hasta olabilen bir maddeden müteşekkilen “beden bilkuvve sıhhatli olduğu gibi bilkuvve de hasta mıdır? Su da bilkuvve sirke ve şarap mıdır?” (Aristoteles, 2017 [1044^b30-5]) Bu -retorik icabı sorulmuş gibi görünen-soru kuvve bahsinin en önemli veçhelerinden birine, yani kuvvenin hem *öyle* hem *böyle* olabilme durumuna işaret eder. Hemen sonra gelen cümlede ise sağlık ve şarap sûretle; hastalık ve sirke ise (sûretten) mahrumiyetle eşleştirilir.

Aristoteles'in bu bölümde zikrettiği bir diğer “güçlük” ise birbirine dönüşme imkânına sahip zıtlıkların birbirine nasıl dönüştüğü meselesidir. Şarap sirkenin ne maddesidir ne de bilkuvve sirkedir. Fakat yine de sirke şaraptan çıkar. Aynı şekilde, canlı bir hayvan da kadavranın ne maddesidir ne de bilkuvve kadavradır. Fakat kadavra da canlı hayvandan çıkar. Öyleyse “Kadavra ve sirke hayvan ve şaraptan gecenin gündüzden çıktığı tarzda çıkarlar.” Aristoteles'in bu dönüşümlerde dikkat çektiği husus, zıtlıkları bilkuvve ihtiva eden bir maddenin var oluşudur. Sirkeyle şarabın maddesi sudur; hayvanla kadavranın maddesi de Aristoteles'in net bir isim vermeden “hayvanın maddesi” dediği şeydir. Yani

⁹ *Heksisin* hal, vaziyet ve itiyat manalarından önce birincil manası “sahip olmak” veya “bir şeyin sahipliğinde bulunmak”tır. (WEB1) Bu yüzden çalışmamızda geleneğe uyarak *heksisi* “meleke” şeklinde tercüme ettik.

bu zıtlar arasında dolaysız bir geçiş olmaz çünkü “karşılıklı değişmenin olduğu her yerde varlıkların maddelerine geri dönmeleri gerekir.” (Aristoteles, 2017 [1045^a1-5])

Met. H6 ise eşyanın birliği meselesini zikretmekle ve bu bağlamda Platon’un İdealardan pay alma teorisine eleştiri getirmekle başlar. Eğer pay alma teorisi doğruysa insanın tek bir “İnsan” İdeası yerine -ya da Aristoteles böyle söylemese de buna ek olarak- “Hayvan” ve “İki Ayaklı” İdealarından (da) aynı anda pay alması ve böylece İnsan olmak yerine -veya buna ek olarak- Hayvan + İki Ayaklı olarak (da) tescil edilmesi gerekir. Zira Hayvan da İki Ayaklı da en az İnsan kadar “kendinde”dir ve dolayısıyla İdeadır. Aristoteles (2017) bu sorunu da madde-sûret ile kuvve-fiil ayrımlarına başvurarak çözer ve bu esnada bu iki ayrımı birbiriyile eşleştirir:

O halde bu filozofların alışılagelen tanım ve öğretilerini kabul edersek, bu sorunu açıklama ve çözmenin mümkün olmadığı açıktır. Ancak bizim savunduğumuz gibi bir taraftan madde diğer taraftan suret, bir taraftan bilkuvve varlık, diğer taraftan bilfiil varlık varsa, söz konusu sorun artık glk çıkarmaz gibi görünmektedir. (1045^a20-5)

Hemen ileride bilkuvvelikten bilfiillike geçişi sağlayan şeyin fail neden olduğu vurgulanır. (1045^b15-25)’te ise “bilfiillikle bilkuvvelik sûret-madde irtibatını tam da istediğimiz biçimde tavzih eder” (Makin, 2006: xxxix).

Met. A’nın 2. bölümü (Aristoteles, 2012: 113) zıtlıkların baki kalamamasına ve bir şeyin baki kalması gerektiğine binaen maddenin varlığının zaruriliğini tescil etmekle başlar.

Maddenin, karşıtların her ikisinin de kuvvesine sahip olarak değişmesi zorunludur. Mademki varolan iki eşitir [yani kuvve ve fiil], her şey bilkuvve olandan bilfiil olana doğru değişir (rneğin bilkuvve beyazdan bilfiil beyaza doğru; çoğalma ve azalmada da benzer şekilde). (1069^b14-6)

Bunun zerine Aristoteles (1995: 3631) Anaksagoras’ın “Bir”ini, Empedokles’in “karışım”ını ve Anaksimandros ile Demokritos’un teorilerini tashih edererek “her şey bilkuvve bir aradadır, bilfiil değil’ demek daha iyidir” (1069^b20-5) der. Ayrıca tek başına “her şeyin kuvve halinde hemhl olduğu” tespiti yanıltıcı olabilir çünkü eşya, madde farklılığı sebebiyle çeşitlilik kazanmıştır. Aksi takdirde çeşitlilik olmazdı, her şey tek bir şey olurdu.

4. bölümde sùret, mahrumiyet ve madde kavramları sıcaklık, hekimlik ve mimarlık gibi misaller üzerinden tartışılır. 5. bölümde *Met. H*'da yapılan madde-sùret ve kuvve-fiil eşleştirmesi tekrarlanır; maddenin zıtların ikisinin de kuvvesini taşıdığı tekrar belirtilir. 6. bölüm *ousiaların* üç başlıkta toplanması (ikisi doğal, biri hareketsiz) ile başlar. Hareketsiz olan ve dolayısıyla değişime tabi olmayan bir *ousianın* olması şarttır zira her *ousia* değişime/bozuluşa tabi olursa -zaman ve hareket gibi- değişmeyen şeyleri izah edemeyiz. İşte bu, değişmeyen *ousia* fiil halindedir. Çünkü kuvve halinde olan, olmayı da olmamayı da içinde taşır (*endekhetai*). “Yani *ousiası* fiil olan bir ilkenin var olması şart. Eğer ezeli-ebedi-olan bir şey olacaksa tam da bunların ezeli-ebedi olmaları, yani bilfiil olmaları lazım gelir” (Aristoteles, 2012: 135 [1071^b19-22]).

Fizik'in 3. kitabı doğanın bir hareket ilkesi olduğu tespitiyle başlar. Kitaptaki mevcut araştırma da doğa üzerine olduğuna göre önce hareketin ne olduğunun izah edilmesi gerekir “çünkü hareket bilinmediğinde doğa da bilinemez” (Aristoteles, 2001: 93 [200^b12-5]). Aristoteles hareket bahsine her şeyin ya *entelekheia* ya da hem *entelekheia* hem de *dunamis* halinde bulunduğu tespitiyle girizgâh yapar ve biraz ileride hareketin tanımını verir. Fakat bu tanımda (201^a9-11) yine *entelekheia* kelimesini kullanır (Aristoteles, 2001: 95): “Herbir cinsten bilfiil olan ile bilkuvve olan şey ayrıldıkta, bilkuvve olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendi gayesini temellük etmesi, hareket işte bu.” Birkaç paragraf sonra ise *energeia* devreye girer ve az önce *entelekheia* fiil olarak tercüme edilirken şimdi ise *energeia* aynı kelime (fiil) kullanılarak tercüme edilir. *Energeia* ile *entelekheia* arasındaki benzer geçişlerin keyfiyeti ve bu kelimelerin nasıl tercüme edileceği hususlarını tezimizin “Fiil” başlıklı kısmında irdedeceğiz.

Aristoteles (2001: 97) biraz sonra benzer bir hareket tanımını daha yapar (201^a27-9) ve bu sefer *entelekheia* ile *energeia*yı aynı cümlede kullanır: “Durum şöyle: kuvve halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, hareket edebilen bir şey olarak gayesini temellük ederek varolup fiilde bulunma süreci, işte hareket bu.” Devamında *kinesisi* tafsilatlandırmaya devam eder ve kitabın kalanında sonsuzluk mefhumunu tartışır. Fakat elbette sonsuzluğu da bilkuvve sonsuzluk ve bilfiil sonsuzluk olmak üzere iki şekilde ele alır ve *Fizik*'in ileriki kitaplarında sonsuzluğa dair paradoksları kuvve-fiil ayırımına

başvurarak çözer. Buna göre, sonsuz(luk) bir manada vardır (bilkuvve), bir manada da yoktur (bilfiil).

Aristoteles *Fizik*'in en hacimli kitabı olan 8. kitapta hareketin ezeli-ebediliği, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici ve kainatın sınırları gibi meselelere eğilir. Bu meseleleri ele alırken yine bazı noktalarda kuvve-fiil tefrikine başvurur. Kitabın başlarında, 3. kitapta *entelekheia* kelimesini kullanarak verdiği hareket tarifini burada *energeia* kelimesiyle yeniden verir. *Met. Θ*'da tek yönlü ve çift yönlü kuvveler olarak karşımıza çıkacak olan kuvve bahsine burada ateş ve bilgi misalleri üzerinden değinilir. *Ruh Üzerine*'de de geçen bir misal olarak bilkuvve bilmek ile bilfiil bilmek arasındaki fark da yine burada zikredilir.

Ruh Üzerine'nin 2. kitabı Aristoteles'in ruh tanımı ve tartışmasıyla başlar; beslenme ile üremenin irdelenmesiyle devam eder ve duyular ile duyulara hitap eden nesnelere dair kapsamlı bir tartışmayla sona erer ki bu son kısım 2. kitabın yarısından fazlasını teşkil eder. Kitabın hemen başında madde-sûret ikilisi *entelekheia* kelimesi kullanılarak kuvve-fiil ikilisiyle eşleştirilir.¹⁰ Biraz ileride ise rûhun kuvve-fiil tefrikinde nereye oturduğu tavzih edilir (Aristoteles, 1995: 1438):

Öyleyse ruh bilkuvve hayata sahip bir doğal bedenın sûreti anlamında bir cevher olmalıdır. Fakat cevher bilfiilliktir ve böylece ruh yukarıda ifade edildiği şekliyle bir bedenın bilfiilligidir. Şimdi öyleyse bilgiye ve teemmüle [bilginin kullanılması] tekabül eden, iki çeşit bilfiillik vardır. Aşıkârdır ki ruh bilgiye benzer bir bilfiilliktir zira hem uyuma hem uyanma rûhun mevcudiyetini ima eder ve bunlardan, uyanma teemmüle, uyuma ise sahip olunan fakat kullanılmayan bilgiye tekabül eder. Ve bir şeyin bilgisi zaman bakımından mukaddemdir. Bu yüzden ruh bilkuvve hayata sahip bir doğal bedenın ilk türden bilfiilligidir. (412^a20-30)

2. kitabın 2. bölümünün sonuna doğru maddenin kuvve, sûret ile rûhınsa fiil olduğu hususu tekrarlanır ve bir şeyin ancak bilkuvve o şey olan şeyde fiiliyata dökülebileceği ifade edilir. 5. bölümde duyru bahsine geçilir ve neredeyse bütün mesele kuvve-fiil tefriki bağlamında ele alınır. Mesela Aristoteles'in duyulara dair en temel tespiti haricî duyru nesnesi duyuyu uyarana kadar duyurun bilkuvve bir vaziyette var olduğudur. Duyuların kendi kendilerine duyumsama üretmemelerinin sebebi de budur. Aristoteles duyurun

¹⁰ Aynı eşleştirme *Met. H3* ile *H6*, *Met. Θ8*, *Met. A4* ve *Fizik 4.5*'te de yapılmıştı.

bilkuvveliğini yanıcı maddenin bilkuvve yanıcılığına benzetir. Yanma kabiliyetine sahip hiçbir şey kendi kendine yanmaz; dışarıdan bir yakıcının gelip kendisini yakmasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden, âmâ olmadığı müddetçe bir kimsenin, gözleri kapalı olsa bile “gördüğünü” söyleriz. “Dolayısıyla duyunun da iki anlamı olmalı: bilkuvve duyu ve bilfiil duyu” (Aristotle, 1995: 1453 [417^a13-4]).

Yine 5. bölümde bilkuvveliğin iki çeşidi üzerinden fiil işaret edilir. Buna göre, iki tür bilkuvve bilen vardır: (1) Hiçbir bilgiye sahip olmasa da maddesinin bilgiye sahip olmaya müsait olması hasebiyle bilme kuvvesine sahip olan, dolayısıyla bilkuvve bilen. (2) Bir bilgiye sahip olup onu herhangi bir haricî engelin yokluğunda iradi bir şekilde fiiliyata dökabilen, böyle bir bilkuvveliğe sahip olan. Öyleyse ikinci tür bilkuvveliğe sahip bir kimsenin bir de bildiği şeyi bildiğini bilfiil gösterebilmesi icap etmektedir. Fakat bir şeyi bilkuvve bilen bir kimsenin bilfiil bilmeye geçişinde başkalaşım (*alloioseos*) ya hiç yoktur ya da bildiğimiz manada yoktur. Yani bilfiil bilmeye geçtiğinde bilkuvve bilen biri başka birine dönüşmüş olmaz. Fakat yine de bir başkalaşım geçirdiği iddia edilecekse de burada iki türlü bir başkalaşımdan söz edilebilir: (1) Bir niteliğin, zıddı olan başka bir nitelikle ikame edilmesi. (2) Mevcut bir niteliğin kuvveden artık bir tabiata dönüşmeye başlaması, sabitlenmesi. Hiçbir şey bilmeyen birinin bir şey öğrenmeye başlayarak bilme kuvvesini fiiliyata dökmesi birinci başkalaşım çeşidine; zaten bilgi sahibi olan kimsenin bildiği şeyi fiiliyata tatbik ederek bilgisini pekiştirmesi ise ikinci başkalaşım çeşidine tekabül etmektedir. Fakat neticede, hikmet sahibi bir kimsenin hikmetini icra ettiğinde “başkalaştığını” iddia etmek, bir bina inşa etmekte olan mimarın inşa faaliyeti esnasında başkalaşım geçirdiğini iddia etmek kadar saçmadır. Burada olan şey, sadece yetkinleşmedir.

Aristoteles ilerleyen bölümlerde önce duyuyu mümkün kılan vasıtanın duyu nesnesi karşısında nötr bir konumda olduğunu ifade eder ve sonra aynı argümanı duyu melekesi için serdedir. 7. bölümde tıpkı sesi taşıyan şeyin bir sesinin olmayışı gibi, rengi taşıyan şeyin kendisinin de bir rengi olmadığını belirtir. Her ne kadar kendisi bu ibareleri kullanmasa da Aristoteles’in kendi mantığı çerçevesinde, sesi taşıyan şeyin “ses olarak ses”, yani her türlü cüz’î sesi bünyesinde ihtiva edip duyu organına iletebilecek bir küllî,

saf ses vasıtası; rengi taşıyan şeyin de “renk olarak renk”, yani her türlü cüz’î rengi bünyesinde ihtiva edip duyu organına iletebilecek bir küllî, saf renk vasıtası olduğu yorumunu yapmak yanlış olmaz. Buradan, “rengin rengi”nin ışık olduğu sonucu hâsıl olur. Nitekim Aristoteles ışığı “saydamlığın rengi” tavsif eder (418^b11-2). Işık, bütün renkleri mümkün kılan bir renksizliktir ve bu haseple “saydam olarak saydamın *energeiası*”dır. 11. bölümde ise (Aristotle, 1995: 1475) dokunma duyusundan bahsederken duyu nesnesi bilfiil neyse duyunun da bilkuvve o olduğunu söyler “çünkü her duyumsama böyle bir etkilenme sürecidir; öyle ki bir şeyi bilfiil kendi gibi yapan şey o şeyi o şey bilkuvve zaten öyle olduğu için öyle yapar” (424^a1-5). Bu yüzden duyunun kendisi nesneyi teşekkül ettiren zıtların vasatıdır (*mean*), yani duyu nesnesi karşısında nötr bir tavır takınır.

Ruh Üzerine’nin 3. kitabında -daha önce *Met. Θ*’da gördüğümüz bir bahis olan- fail ile münfailin fiil esnasındaki ya da fiil bakımından birliği meselesi duyu melekesi ile duyu nesnesi üzerinden tartışılmaktadır. Aristoteles (2013: 101) nasıl ki *Met. Θ*’da “fail olma ve münfail olma kuvvesi bir anlamda bir-ve-aynıdır” (1046^a19-20) diyorsa burada da duyu melekesiyle duyu nesnesinin bir olduğunu söylemektedir (Aristoteles, 1995: 1482):

Misal olarak fiilî sesi ve fiilen işitmeyi ele alalım: Bir adamın işitmesi olabilir fakat adam yine de işitmiyor olabilir ve ses çıkarabilen de her zaman ses çıkarıyor değildir. Fakat ne zaman ki işitebilen bilfiil işitiyor ve ses çıkarabilen ses çıkarıyordur, o zaman fiilen duyma ve fiilî ses aynı anda husule gelir (sırasıyla bunlara dinleme ve ses çıkarma denebilir). (425^b25-426^a5)

Aynı meseleye *Fizik*’in 3. kitabında da değinilmektedir. Aristoteles faille münfailin fiil esnasındaki birliğini ve meydana gelen faaliyetin aynı faaliyet olduğu hususunu “Thebai’den Atina’ya ve Atina’dan Thebai’ye giden yol anlamında” (202^b13-4) anlamak gerektiğini ifade eder (2001: 105). Aynı şekilde, faille münfailin bir oluşu duyu meselesine mahsus değildir; düşüncede de (*noesis*) aynı birlik geçerlidir. Rûhun düşünebilen kısmı düşünce nesnesiyle bilkuvve aynı şey olmak zorundadır. “Düşünce, düşünülebilenle irtibatlı olmalıdır, duyunun duyulara hitap edenle olduğu gibi” (Aristotle, 1995: 1492 [429^a15-20])

Nikomakhos’a Etik’te müstakil bir kuvve-fiil bahsi geçmemektedir. Fakat 10. kitabın 3. ve aslında daha ziyade 4. bölümünde haz bahsi üzerinden bir *energeia-kinesis* tartışması

yapılmaktadır. Aristoteles (2014: 177-8) 3. bölümde hazzı bir süreç (*kinesis*) olarak niteleyenlere karşı çıkarken hazzın kendisinin hızının olmadığı argümanını dillendirir: “Zira çabucak sinirlenebildiğimiz gibi çabucak haz *duymaya başlamış olabilirken* çabucak haz *duymuş olamayız*” (1173^a30-1173^b5). Haz duymak bir süreç değilse geriye tek seçenek kalmaktadır: hazzın fiil olması. İşte bu sebepten, 4. bölüm, bir fiil teşkil ettiği tezini ispatlamak için hazzın tabiat itibarıyla görme fiili ile olan benzerliği tespitiyle başlar. Görme nasıl ki kendisini tamamlayacak bir eksik parçanın mahrumiyetini çekmiyorsa ve kendinde tamsa haz da aynen böyledir: Hazzın, tamamlanması için kendisine bir şey eklenip çıkarılmasına ihtiyacı yoktur (1174^a10-25). En ufak ve kısa süreli haz parçası da hazzdır, en kuvvetli ve uzun süreli haz da. “Öyleyse aşikardır ki hareket ve haz birbirinden farklıdır ve haz bütünlüklü ve tam olan bir şeydir” (Aristotle, 2014: 180 [1174^b5-10])

BÖLÜM 2: (BİL)KUVVE(LİK)

“Kuvve” kavramı Aristoteles’in kuvve-fiil teorisinin merkezinde yer alan iki kavramdan biridir. Aristoteles *Met. Θ*’da kuvveye dair 3 farklı terim kullanmıştır: *dunasthai* (kelimenin fiil hali), *dunamis/dunamei* (kelimenin isim hali) ve *dunaton* (kelimenin sıfat hali) (Makin, 2006: xxii). *Dunamis* kelimenin kendisi olduğu için ismin yalın hali (*nominative*), *dunamei* ise ismin -e hali (*dative*) şeklinde izah edilmektedir. Fakat *dunamei*’de zarf manası baskın olduğu için (Makin, 2006: xxiii) bu kavram İngilizce literatüre çoğunlukla “bilkuvve” (*potentially*) şeklinde tercüme edilmiştir; *dunamis* ise kapasite (*capacity*), güç (*power*), kuvve (*potency/potential*) ve bilkuvvelik (*potentiality*) şeklinde karşılanmıştır. Fakat bu noktada göze çarpan bir husus *dunamis*in hem “kuvve” hem de “bilkuvvelik” şeklinde tercüme ediliyor oluşudur. Peki, bu durum ne mana ifade etmektedir? Böyle bir tercüme farklılığı tasarrufunda bulunabilmenin imkân şartı nedir? Bu sorulara cevap verebilmek için Aristoteles’in *Met. Θ*’daki maksadına ve bu maksada binaen kitabın yapısını nasıl tasarladığına değinmemiz icap etmektedir.

Met. Θ’nın maksadına dair muhtelif yorumlar yapılabilir fakat bütün yorumların bir şekilde kesişeceği nokta, kitabın *dunamis* ve *energeia* kavramlarını birer var olma biçimi olarak (bilkuvve-var-olma ve bilfiil-var-olma) ele almasıdır. Nitekim Aristoteles (2013: 99) kitabın hemen başında şöyle söylemektedir: “Var olan bir yandan nelik ya da nasıllık ya da nicelik, diğer yandan bilkuvvelik [*dunamis*], gaye-temellükü [*entelekheia*] ve esere göre söylenir; öyleyse şimdi kuvve ve gaye-temellükü üzerine ayrımlarda bulunalım”¹¹

¹¹ Burada “tamamlanma” kelimesi *entelekheia*nın karşılığıdır fakat Aristoteles kitap boyunca *entelekheia* kelimesini neredeyse hiç zikretmez ve esas *energeia* kavramını tartışır. Nitekim bu ifadeden hemen sonra kitabın kalanında *energeia-dunamis* ayrımını inceleyeceğini söyler. 3. bölümde göreceğimiz üzere, bu bir “kısa devre”dir çünkü *entelekheia* ve *energeia* farklı kavramlardır. Buradan, Aristoteles’in, bu iki kavramı müteradif addettiği istihracında bulunmak mümkünse de kavram icat ettiği pek vaki olmayan böyle bir

(1045^b32-5). Fakat Aristoteles burada her ne kadar *dunamis* kavramının kendisini, var olma biçimlerinden bir biçim olan *bilkuvve-var-olma* manasında kullandıysa da yorumcular *Met. Θ*'nın seyrine ve Aristoteles'in verdiği misallerin farklılığına bakarak kavramın bazı yerlerde “kuvve”, bazı yerlerde ise “bilkuvvelik” manasına geldiği hususunda ittifak etmişlerdir. *Dunamis*in manasının kendi içinde bu şekilde farklılaşmasına dair ortodoksi ise -istisnaları olmakla birlikte- kavramın “kuvve” manasının *Met. Θ*1-5 arasında, “bilkuvvelik” manasının ise *Met. Θ*6-9 arasında geçerli olduğu şeklindedir.

Bu farklılaşmanın temelinde *dunamis*in *Met. Θ*'da önce *kinesise* (*dunamis kata kinesin*), sonra da *energeiaya* nispetle ele alınmış olması yatmaktadır. Nitekim Aristoteles; *Met. Θ*1'de *energeia* ve *dunamis*in sadece *kinesise* nispetle söylenen şeylerin ötesine uzandığını belirterek (1046^a1-2) ve *Met. Θ*6'ya “Mademki buraya kadar konuştuğumuzda hareket bakımından *bilkuvvelik* inceledik, şimdi de fiil üzerine ayrımlarda bulunalım, nedir fiil ve nasıl bir şeydir?” (2013: 123 [1048^a25-7]) cümlesiyle başlayarak *dunamisi* iki farklı temelde incelediğini göstermiştir. Aynı şekilde, *Met. Θ*1-5 ve 6-9 arasında verilen misaller de bu tefriki tasdik eder niteliktedir: İlk kısımda ısıtma (sıcaklık), inşa etme (mimarlık) ve tedavi etme (hekimlik) gibi değişimlerden bahsedilirken ikinci kısımda Hermes heykeli ve sonsuzluk gibi daha “durağan” misaller zikredilir. *Met. Θ*1-5 ve 6-9 arasındaki bir diğer belirgin fark da zarf manasının baskınlığı sebebiyle “bilkuvve” şeklinde tercüme edilen *dunamei* kelimesinin ilk kısımda sadece 3 kez geçmesine mukabil ikinci kısımda 23 kez zikredilmiş olmasıdır. (Makin, 2006: xxiii)

Met. Θ'nın 1-5 ve 6-9 şeklinde tasnif edilmesinde, görebildiğimiz kadarıyla bir ihtilaf yoktur fakat bu iki kısmın birbiriyle nasıl bir irtibat içinde olduğu hususunda iki kanonik yorum mevcuttur. David Ross'a ait ilk yoruma göre, Aristoteles *Met. Θ*1-5'te sadece kuvve kavramını izah eder ve bu kısımda *bilkuvve-var-olma* teması (*bilkuvvelik*) mevcut değildir; *bilkuvve-var-olma* tartışması ancak *Met. Θ*6-9'da devreye girer. Michael

filozofun iki farklı kavram icat edip bunları birbirlerinin yerine kullanıyor gibi görünmesi fevkalade bir hadisedir. Bu yüzden bu noktanın üstünde hassasiyetle durulması icap etmektedir. Aksi takdirde hem Aristoteles felsefesini hem de *Met. Θ*'nın temel kavramlarından olan *energeiayı* doğru manalandırmak mümkün olmayacaktır.

Frede'ye ait ikinci yoruma göre ise Aristoteles *Met. Θ1-5*'te de bilkuvve-var-olmayı anlatır fakat sadece 6-9'dakilerden farklı misallerle; iki kısım arasında radikal bir kopuş yoktur. Bir diğer deyişle, Ross, *kinesise* nispetle ele alındığında *dunamis*in bilkuvvelik ifade etmediğini düşünürken Frede, ettiğini düşünür. Böyle mütevazı bir çalışmada bu tartışmaya layıkıyla girmek mümkün olmasa da Frede'nin yorumunun daha makul görüldüğü hususunda Makin ve Beere'e katıldığımızı belirtelim. Zira *Met. Θ1-5* ile 6-9 kısımları farklı tartışmalar yürütüyorsa Aristoteles'in -hedeflediği esas tartışmanın *energeiaya* nispetle söylenen *dunamis* olduğunu ifade etmesine (1045^b35-1046^a2) rağmen- neden kitabın büyük bir parçasını bilkuvvelikten başka bir tartışmaya tahsis ettiği muğlak görünmektedir. Buna mukabil *Met. Θ*'nın baştan sona bilkuvveliği/bilkuvve-var-olmayı tartıştığı fakat kuvvenin kuvvelik vasfı -kuvvenin asıl manası fail, yani harekete/değişime sebebiyet veren kuvve olduğu için- en basit ve net şekilde *kinesisin* misallerinde görülebileceğinden ötürü Aristoteles'in *dunamisi* tartışmaya *kinesisle* başladığı şeklindeki yorum, kitabın kendi bütünlüğü içerisinde anlaşılabilmesi açısından daha isabetli görünmektedir.

2.1 KUVVE

Aristoteles (2013: 99) *Met. Θ*'nın hemen başında -henüz kuvvenin tanımını vermeden ve kuvveyi tasnif etmeden önce- kuvvenin farklı manalara gelebilen bir kelime oluşuna dikkat çeker: “Kuvve ve kuvve sahibi olma birçok anlamda söylenir; bunu bir başka yerde belirtmiştik” (1046^a4-6). Hemen ardından, eşadlılıktan ötürü “kuvve” tesmiye edilen kuvvelerin *Met. Θ*'nın ilgi alanı dışında kaldığını belirtir ve “aynı biçimle ilgili olan” kuvvelerin tamamının “bir şeylerin ilkeleri” olduğunun altını çizip kuvveyi tarif eder (Aristoteles, 2013: 101): “değişimin (i) bir başkasında ya da (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolandaki ilkesi” (1046^a10-1).

Kuvve asıl anlamıyla değişimin/hareketin ilkesidir fakat bir yandan da “birçok anlamda söylenir”. Buna göre, “kuvve” olarak adlandırılan her ontolojik unsur aynı mutlak manaya sahip olmadığı için kuvve eşanlamlı bir kelime değildir. Fakat aynı zamanda bu farklı

kuvve manaları eşadlılıkta olduğu üzere birbirinden tamamen bağımsız da olmadıkları için kuvve mutlak manada eşadlı bir kelime de değildir. Kuvve, bir mihrâkî manaya nispetle söylenen bir kapsayıcı eşadlılıktır.¹² “Mihrâkî anlam söz konusu terimin tanımlayıcı unsuruna tekabül eder ve diğer anlamlar bu tanımlayıcı unsura nispetle farklılaşarak eşadlı söylenişlere konu olurlar.” (Üçer, 2017: 48)

Eşadlılık ve eşanamlılığa dair yaptığımız bu girizgâhı birer misalle izah edelim. Sözgelimi hem toprağı kazmasıyla meşhur bir hayvana hem de bulunduğu ortamda casusluk yapan kimseye “köstebek” denir. Hayvan olan köstebekle insan olan köstebek arasında muhteva açısından bir benzerlik kurulabilirse de (insan olan köstebeğin casusluk için yaptığı araştırmalar hayvan olan köstebeğin toprağı kazmasına benzetilebilir) bu iki kelimenin manaları farklıdır. Yani iki “köstebek” arasında sadece bir anlama nispetle benzerlik bulunup kendinde tanımları ayrıdır. Bu sebeple bunlar “eşadlı” kelimeler kategorisine girerler. Kimi kelimeler de lafzen farklıdır fakat aynı manaya dâhildirler. Hamsi, lüfer ve palamut farklı kelimeler olmalarına rağmen aynı hayvan cinsine (balık) atıfta bulunurlar. “Hamsi/lüfer/palamut nedir?” sorusuna ayrı ayrı verilecek ilk cevap hep “Balıktır.” olacaktır. Bu haseple bu gibi kelimelere de eş anlamlı kelimeler denir.¹³

Fakat kimi kelimeler de vardır ki ne eş anlamlıdırlar ne de eş sesli. Aristoteles “sağlık” kelimesini bu kategoriye bir misal olarak zikreder. Elma için de “sağlıklı” deriz; bir şahıs için de ve bir şahsın görünüşü için de. Fakat esasen elmanın, şahsın ve görünüşün üçünün de sağlıklılığı farklı manalara gelir. Elmanın sağlıklı olması “sağlığa fayda sağlama” manasına gelir. Bir şahsın sağlıklı olması “sağlığa sahip olma” manasına gelir. Bir şahsın

¹² Christopher Shields (1999: 11) Aristoteles’te “ayrık eşadlılık” (*discrete homonymy*) ve “kapsayıcı eşadlılık” (*comprehensive homonymy*) olmak üzere iki tür eşadlılık olduğunu söyler (Üçer, 2017: 49’dan alıntı). Shields’in yaptığı ayrık eşadlılık tanımı şöyledir: “x ve y şayet i) aynı ada sahipse, fakat ii) tanımları hiçbir şekilde ortak unsur barındırmıyor ve dolayısıyla hiçbir şekilde örtüşmüyorsa eşadlı bir şekilde F’dirler.” Shields kapsayıcı eşadlılığı ise şu şekilde tarif eder: “x ve y, şayet (1) aynı ada sahiplerse ve (2) tanımları *tümüyle* örtüşmüyorsa eşadlı bir şekilde F’dirler.”

¹³ Aslında hamsi, lüfer ve palamudun hepsinin birer balık türü olması durumu Türkçede eş anlamlılığı izah etmek için pek doğru bir misal teşkil etmemektedir. Zira Türkçede eş anlamlılık farklı kelimelerin tıpatıp aynı manaya gelmesi demektir. Hâlbuki farklı balık türleri aynı cinse dâhil iseler de neticede farklı balıklardır. Türkçedeki asıl eş anlamlılık “ak” ile “beyaz”ın ya da “siyah” ile “kara”nın aynı renge tesadüf etmesindeki eş anlamlılıktır. Fakat burada Aristoteles’in eş anlamlılıktan kastı aynı cinse (genus) dâhil olmaktır. Nitekim bizim de eş anlamlılığa misal olarak balık cinsinin türlerini vermemizin sebebi, az sayıdaki *Met. Θ* şarihlerinden biri olan Stephen Makin’in bu meseleyi izah ederken (2006: 24) köpek cinsinin türlerini zikretmiş olmasıdır.

görünüşünün sağlıklı olması ise “sağlığa delalet etme” manasına gelir. Fakat bir yandan da bu üç “sağlık durumu”nun birbirinden tamamen farklı ve bağımsız olduğunu söylemek de mümkün değildir. Nitekim son kerte de hepsi “sağlıklı”dır, sağlığa dairdir. İşte bu müşterek “sağlık” manası (mihrâkî mana), bu sağlık durumlarından birinin sağlığın esas manasını teşkil etmesi ve diğerlerinin de bu manaya atıfta bulunarak ikincilleşmesiyle mümkün kılınmaktadır. Tüm bu sağlıklılık hallerindeki esas mana şahsın/canlının sağlığıdır. Elma, şahsın sağlığına katkıda bulunduğu; görünüş de şahsın sağlığına delalet ettiği müddetçe sağlıklıdır. Bu yüzden bu üç sağlık misalini sağlıklı kılan bir, üst “sağlıklı şeyler cinsi” yoktur. Aksine, “altta yatan” bir sağlıklılık manasının diğer iki sağlık durumuna da anlam kazandırmasıyla üçü arasında bir ilişki tesis etmek mümkün olmaktadır.

İşte ne eş anlamlı ne de eş sesli olan kelimeler kategorisine giren kuvve de aynen böyle bir kelimedir. Aristoteles *Met. Θ*’da kuvveyi farklı şekillerde tasnif eder fakat farklı kuvve kullanımlarının hepsi -kuvvenin kendisi bir cins oluşturmadığı ve dolayısıyla “kuvve türleri” diye bir şey olmadığı için- temel bir kuvve çeşidine atıfla mana kazanır. İşte Aristoteles’e göre, bu temel kuvve çeşidi, yorumcuların da ittifak ettiği üzere¹⁴ “fail kuvve”dir.¹⁵ Elbette mantıken “münfail kuvve”yi icap ettirdiği için Aristoteles fail kuvveden hemen sonra bu kuvvenin tanımını verir ve böylece *Met. Θ*’daki ilk kuvve tasnifine erişmiş oluruz: fail-münfail.

¹⁴ Bu noktada ittifak eden yorumculardan bazıları bu hususu şöyle dile getirmişlerdir: “Aristoteles’e göre, bu farklı kapasite çeşitleri muayyen bir şekilde irtibatlanmıştır. Bunlardan biri (fail kapasite) asıl çeşittir ve diğerlerinin tabiatını belirlemek bu, asıl çeşide atıfta bulunmayı ihtiva eder.” (Makin, 2006: 23-4) “Aristoteles gücün söylenme biçimlerinin çeşitliliğini takdir etmemizi istiyor fakat aynı zamanda muhtelif güçlerin tek bir tür teşkil ettiğini de takdir etmemizi istiyor. Güç tabir edilen her şeye tek bir güç formuna (yani bir başka şeye bir şey yapma fail kuvvesi) atıfla böyle denmesinden kasıt budur.” (Beere, 2009: 37) “Aristoteles için bilkuvvelğin aslî bir manası vardır ki diğer manalar bundan sudûr eder. Bu, *değişime sebebiyet verme* kapasitesidir.” (Marmodoro, 2018: 19)

¹⁵ Burada yorumcuların ittifak ettiği hususun, meselenin *Aristoteles’e göre* nasıl olduğu oluşu gözden kaçmamalıdır. Zira Makin (2006: 25-9) fail kuvvenin aslî bir manaya sahip olduğu tezine dört maddelik bir şerh düşer.

2.1.1 Fail Kuvve ve Münfail Kuvve

Fail kuvve, harekete geçebilme kabiliyeti sayesinde bir şeye etki edebilen ve bu sûretle o şeyde yine bir harekete veya değişime sebebiyet verebilen kuvve çeşididir. Yukarıda “kuvvenin tanımı” şeklinde verdiğimiz tanım (1046^a10-1) aslında fail kuvvenin tanımıdır. Fakat yine yukarıda belirttiğimiz üzere fail kuvve zaten kuvvenin esas manasını teşkil ettiği için Aristoteles’e göre “Kuvve nedir?” sorusuna verilecek en acil cevap “değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından aynı var olandaki ilkesi” olacaktır. Bu tanımdan hemen sonra gelen cümlede ise münfail kuvvenin tanımı verilir (Aristoteles, 2013: 101): “Zira bu, infiale uğrama kuvvesidir, değişmeden etkilenmenin aynı etkilenmedeki ilkesi: (i) bir başkası aracılığıyla ya da (ii) bir başkası olmak bakımından aynı varolanda” (1046^a11-3).

Aristoteles’in fail kuvveye verdiği misaller sıcaklık ve mimarlıktır. Zira sıcak olan ısıtır; kendinden daha soğuk olanda bir ısı ve dolayısıyla sıcaklık değişimine sebebiyet verir. Mimarlıkta ise inşa etmek söz konusudur. Mimar, ev haline gelebilmeye müsait malzemeleri bir araya getirir ve onları münasip bir şekilde birleştirmek sûretiyle bir ev inşa eder; daha önce var olmayan bir yapıyı husule getirerek bir değişime sebebiyet vermiş olur. Bu yüzden sıcaklık da mimarlık da fail kuvvelerdir (ısınmanın ve inşanın faili). Münfail kuvvelerin aksine, bunlar fiiliyata dökülmek için bir başka kuvvenin tesirine ihtiyaç duymazlar; kendileri tesirde bulunurlar.

Münfail kuvveler ise fiile dönüşmek için bir fail kuvvenin tesirine muhtaç olan kuvvelerdir. Aristoteles’in münfail kuvvelere verdiği misaller “yağlı olan”ın yanabilmesi ve “belli bir biçimde esneyen”in kırılabilmesidir (1046^a24-5). Yanıcı madde yanmak için her zaman için bir yakıcıya, yakma kuvvesini haiz olan bir başka maddeye ihtiyaç duyar; yanma kuvvesini kendi başına harekete/faaliyete geçiremez. Bir dereceye kadar esneyebilen fakat sonra kırılan madde ise hem esnemek hem de kırılmak için haricî bir tesire ihtiyaç duyar; bu da kendi kendine esneyemez ya da kırılamaz. Yanma, esneme ve kırılma kuvvelerinin maksadı muvafık birer fail kuvveye etkileşime girmektir.

Fail-münfail kuvve tartışmasında *Met. Θ* şarihlerinden hem Makin hem Beere fail kuvvelerin keyfiyetine dair bir şerh düşerler: Fail kuvve *hareketin ilkesidir*; tabiatı

itibariyle her an sebep olmaya matuf olduğu harekete sebep olmak için hazırdır. Beere'in ifadesiyle: "Aristoteles'e göre, [fail] kuvveler basit tetikleyiciler değildir; hareket [ettirebilme] kapasitesidirler." (2009: 42) Makin'in ifadesiyle: "A'nın Φ yapabilme fail kuvvesine sahip olduğunu söylemek yalnızca 'A Φ yapabilir' demek değildir, hatta 'A belli şartlar tahakkuk ederse Φ yapacaktır' demek de değildir: 'A engellenmediği müddetçe Φ yapacak' demektir." (2006: 117)

Aristoteles (2013: 101) fail kuvve ile münfail kuvveyi mukayese ederken bunların bir anlamda aynı, bir anlamda da farklı şeyler olduğunu söyler: "Şimdi açık ki (i) fail olma ve (ii) münfail olma kuvvesi bir anlamda bir-ve-aynıdır (zira hem birinin başkası tarafından etkilenme kuvvesine sahip olması hem de başkasının onun tarafından etkilenme kuvvesine sahip olması mümkündür), bir anlamda da başka" (1046^a19-22). Başkalıklarının nispeten daha anlaşılır olmasına mukabil ayniyetleri üstüne bir şerh düşmekte fayda görmekteyiz. Zira Aristoteles'in bu ayniyetle çelişir gibi görünen başka iddiaları da vardır: (1) Yukarıda değindiğimiz üzere *Met. Θ* 'da kuvvenin esas manası fail kuvvedir; bu yüzden fail kuvveyle münfail kuvve arasında hiyerarşik/asimetrik bir ilişki vardır. (2) Aristoteles fail ve münfail kuvvelerin, bulundukları nesnenin veya şahsın hususiyetleri sayesinde var olduğunu söyler. Buna göre, kâğıdın yapısında meydana gelebilecek bir değişiklik sebebiyle yanma kuvvesini kaybetmesi ateşin de yakma kuvvesini kaybetmesi demek olacaktır. (3) Haricî şartlar bir kuvveye sahip olmayı etkilemez ama kuvvenin icra edilmesini etkiler. Fakat eğer fail ve münfail kuvveler aynıysa bu kuvvelerden birinin fiiliyata dökülmesini engelleyebilecek haricî şartlar diğerinin akıbetini de etkileyecektir.

Bu sorunların temelinde, fail kuvve ile münfail kuvvenin ayniyetini bu kuvvelere mukaddem bir şey üzerinden anlamak gibi bir perspektif hatası yatmaktadır. Hâlbuki bu ayniyeti kuvvelerin husulünden sonra tahakkuk eden bir husus olarak anlamaya çalışmak mezkûr sorunlardan kurtulmak anlamına gelecektir. Zira ayniyet kuvvelerin öncesinde değil de sonrasında hâsıl oluyorsa kuvveler senkronik bir şekilde var olmak ve birbirlerindeki değişimlerden senkronik bir şekilde etkilenmek durumunda kalmaz; aralarındaki ayniyet de girdikleri etkileşimin bir neticesi olarak tebarüz eder. Yine de bu

perspektif değişikliği ile (2) tam olarak çözülmüş olmaz fakat bu çözümsüzlük ayniyet tezinden ziyade Aristoteles'in fail kuvvenin münfail kuvveyle arasında tesis ettiği hiyerarşiden kaynaklanmaktadır.¹⁶

Fail-münfail kuvve ayrımı *Met. Θ*'da zikredilen ilk ayrımdır fakat tek ayrım değildir; kuvvenin, kitabın ileriki bölümlerinde değinilen başka tasnifleri de vardır: (1) mukavemet kuvvesi (kolay bir şekilde infiale uğramama gücü); (2) aklî kuvve ve akıldan bağımsız kuvve (bu ayrımın bir alt başlığı olarak çift yönlü kuvve ve tek yönlü kuvve); (3) edinilmiş kuvve ve doğuştan gelen kuvve (bu ayrımın bir alt başlığı olarak öğrenmeyle edinilmiş kuvve ve alışkanlıkla edinilmiş kuvve).¹⁷ Ayrıca kendi şerhine istinaden bunlardan başka tasniflerde bulunanlar da mevcuttur.¹⁸

2.1.2 Mukavemet Kuvvesi (Kolay Bir Şekilde İnfiale Uğramama Gücü)

Aristoteles'in *Met. Θ1*'de zikrettiği diğer kuvve çeşidi mukavemet kuvvesidir (kolay bir şekilde infiale uğramama gücü). Mukavemetin tanımı hemen münfail kuvvenin tanımından sonra verilir (1995: 3551): “Bir diğer kuvve çeşidi ise bir şeyin, başkası tarafından ya da başkası-olarak-şeyin-kendisi tarafından daha kötüye doğru değiştirilmeye ve bozulmaya karşı bir mukavemet göstermesi halidir” (1046^a13-5). Bir ağacın şiddetli bir rüzgar karşısında devrilmemesi veya paslanmaz çeliğin paslanmaması mukavemet kuvvesine örnek verilebilir. Fakat mesela bir taşın ateş tarafından yakılamaması bu manada bir mukavemet değildir (Beere, 2009: 45). Zira Aristoteles (2017: 169) *Met. Δ*'da şöyle kapsamlı bir mukavemet tarifinde bulunur:

Şeylerin, kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmadıkları veya değişmedikleri veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri hallere de «güçler» denir. Çünkü şeyler bir güce sahip oldukları için değil, ona sahip olmadıkları, bir şeyden yoksun oldukları için kırılır, ezilir, eğilir, kısaca ortadan kaldırılırlar. Bu tür değişmelerden, bir «güç»ten bir yapıdan, bir şey

¹⁶ Burada özetlediğim üç sorunun ve getirilen çözümün tafsilatlı hali için bkz. Makin, 2006: 30-2.

¹⁷ Bu listeye ek olarak Beere'in *Met. Δ*'dan iktibasla bahsettiği “bir şeyi iyi/doğru yapma” ve “daha iyiye doğru değişebilme” kuvveleri de zikredilebilir. Fakat bunlar *Met. Θ*'da bariz bir şekilde telaffuz edilmediği için çalışmamızda bu iki kuvveye mahsus başlık açmaya lüzum görmedik.

¹⁸ Zev Bechler “hakiki” (genuine) ve “gayr-ı hakiki” (nongenuine) bilkuvvelik tasnifinde bulunur (1995: 11).

yapma gücüne sahip olduklarından dolayı zorlukla etkilenen veya çok az etkilenen şeyler, bu değişmelere «dayanıklı», «dirençli» şeylerdir. (1019^a25-35)

Buna göre, bir şeyin mukavemet kuvvesine sahip olması demek, mukavemet gösterememesinin mümkün olduğu durumlar karşısında mukavemet gösterebilmesi demektir.¹⁹ Ağaç şiddetli rüzgâr karşısında mukavemet gösteremeyip devrilebilir ya da çelik, rutûbet karşısında mukavemet gösteremeyip paslanabilir. Bu yüzden, şiddetli rüzgâr karşısında devrilmeyen ağacın ya da rutûbet karşısında paslanmayan çeliğin mukavemet kuvvesini haiz olduğu söylenebilir. Fakat tabiatı itibariyle zaten yanmaya müsait olmadığı için taşın ateş karşısında mukavemet gösterdiği söylenemez.

Aristoteles mukavemet kuvvesine *Kategoriler*'de de değinir. (9^a14-28)'de “kolayca fiilde bulunma” ve “kolayca infiale uğramama” şeklinde bir tefrike gidip sağlıklı kimselerle hastalar arasındaki farkın mukavemet kuvvesine sahip olmak ya da bu kuvveden mahrum olmaktan kaynaklandığını ifade eder (Aristoteles, 1989: 36-7).

Bir başka nitelik cinsi de, iyi güreşçilerin veya iyi koşucuların, sihhatte olanların veya hastaların, bir tek kelime ile tabîi bir kabiliyet veya kabiliyetsizliğe göre söylenen her şeyin, sözünü ettiğimiz zaman kullandığımız nitelik cinsidir; çünkü bu taayyünlerden her birinin tasdik edilmesi (kişinin herhangi bir istidadı dolayısıyla değil: bir şeyi kolayca yapmak veya hiçbir şeye maruz kalmamak hususunda tabîi bir kabiliyet veya kabiliyetsizlik sahibi bulunulması sayesinde). Sözelimi, iyi güreşçiler veya iyi koşucular herhangi bir istidatta bulunmalan yüzünden değil, bazı idmanları kolayca yapmakla tabîi bir kabiliyete sahip olduklarından dolayı böyle adlandırılmışlardır; sihhatte olanlar başlarına gelebilecek her şeye kolaylıkla tahammül etmekte tabîi bir kabiliyete sahip olduklarından: hastalar da, bunun aksine olarak, başlarına gelebilecek her şeye tahammül etmekte tabii bir kabiliyetsizliğe sahip olduklarından dolayı böyle adlanmışlardır. Katı ve yumuşak için de bu böyledir: katı kolayca bölünmemekte tabîi bir kabiliyete sahip olduğundan; yumuşak ise bunun bağlaşımlısı olan kabiliyetsizliğe sahip olduğundan böyle adlanmışlardır.

Mukavemet kuvvesinin ontolojik statüsü dikkate şayandır. Zira harekete sebebiyet verme imkânından mahrum oluşu açısından münfail bir kuvve olduğu vazıhtır. Mukavemet sahibi, ancak fail bir kuvvenin tesiri söz konusu olduğunda mukavemet gösterebilir. Fakat öte yandan mukavemet, herhangi bir münfail kuvve de değildir. Nitekim münfail kuvve,

¹⁹ Tıpkı Aristoteles'in (2013: 143) *Met.* Ө8'de “Öyleyse var olması mümkün olan, içinde taşır hem var olmayı, hem olmamayı...” (1050^b11-2) demesi gibi.

fail kuvvenin tesirini olduğu gibi kabul ederek fiile dönüşürken mukavemet kuvvesinin mümeyyiz vasfı tam da fail kuvveye direnç göstermesidir, fail kuvve karşısında *pasif* kalmamasıdır. Mukavemet kuvvesi bu veçhesiyle de fail kuvveye benzer. Kendinden menkûl bir hareket prensibi taşımaması açısından münfail kuvveye daha yakın olduğunda şüphe yoktur fakat fail kuvve karşısında gösterdiği direnç esnasında hem münfail hem de fail kuvvenin vasıflarını aynı anda sergiliyor oluşu açısından da fail ve münfail kuvvelerden daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

2.1.3 Aklî Kuvve ve Akıldan Bağımsız Kuvve

Aristoteles (2013: 105) *Met. Θ2*’nin başında kuvveleri aklî olup olmamalarına göre tasnif eder: “Mademki ilkelerin bazıları cansız olanlarda bulunuyor, bazıları ise canlı olanlarda, hem ruhta hem de ruhun akıl sahibi kısmında, açık ki kuvvelerden bazıları (1) akıldan (*logos*) bağımsız, bazıları da (2) akılla birlikte” (1046^a36-1046^b2). Bu tasniften bir cümle sonra da aklî kuvvelerin zıt fiilere dönüşebileceğini, akıldan bağımsız kuvvelerinse her zaman tek bir sonuç vereceğini ifade eder (Aristoteles, 2013: 105): “(2) Akılla birlikte olanların tümü aynı şeye ilişkin karşıtlarla ilgili, (1) akıldan bağımsız olanlarsa tek bir şeyle, sözgelişi sıcak olan yalnızca ısıtma ile ilgili, (2) hekimlik sanatı ise hastalık ve sağlıkla”²⁰ (1046^b4-7). Böylece Aristoteles aklî ve akıldan bağımsız kuvvelerden bahsederken ikinci bir tasnif olan “tek yönlü kuvve ile çift yönlü kuvve” ayrımını devreye sokar. Fakat görüldüğü üzere ikinci tasnif birincinin bir alt başlığı mahiyetindedir. Zira aklî kuvvenin mümeyyiz vasfı çift yönlü bir kuvve oluşudur. Dolayısıyla bu iki tasnifi birbirinden bağımsız bir şekilde el almak yanlış olacaktır.

Aristoteles’in aklî ve akıl dışı kuvvelere dair izahatı son derece sarihtir. Fakat bir adım sonra *logosun* zıtlarla olan münasebetine dair yaptığı yorum tavzihe muhtaç

²⁰ Makin; aklî kuvveleri zıt sonuçlara sebebiyet verebilmeleri hasebiyle “çift yönlü”, akıldan bağımsız kuvveleri ise daima tek bir şekilde fiile dönüşmeleri sebebiyle “tek yönlü” tavsif etmektedir (2006: 37). Fakat Aristoteles’ten yaptığımız iktibaslarla, yukarıda -yine Makin’dan hareketle- müstakil bir kuvve tasnifi olarak zikrettiğimiz “çift yönlü-tek yönlü” kuvve çiftinin “akli-akıldan bağımsız” kuvve çiftinin bir uzantısı olduğu ve dolayısıyla mevcut başlık altında incelenmesi gerektiği ortaya çıkmış oldu. Ayrıca Makin Aristoteles’in bu iki kuvve çiftinin ikisini de fail kuvvelerin alt başlıkları olarak tasavvur ettiğini söylemektedir (2006: 28).

görülmektedir. Aristoteles (2013: 105) *logosun* zıtlarla farklı şekillerde ilgilendiğini söyler: “*logos* şeyi ve onun mahrumiyetini bizzat açıklar, aynı tarzda olmasa da bir biçimde her ikisiyle ilgilidir, bir biçimde de daha ziyade ilkiyle [şeyin kendisiyle]” (1046^b8-10). Fakat neden zıtların biriyle diğerinden daha fazla ilgili olduğu ilk bakışta anlaşılmamaktadır. (1046^b20’de *logosun* zıtlarla aynı şekilde ilgili olmadığı ifadesi tekrarlanır.) Bunu anlamak için sağlık/hastalık örneğini inceleyebiliriz.

Makin, hekimliğin -zehirleme kuvvesini de aynı ölçüde haiz olmasına rağmen- tarih boyunca iyileştirme kuvvesi şeklinde bilinegelmiş olmasının “basit bir ampirik olgu” mu olduğunu yoksa bu vakıanın arkasında daha derin bir kavramsal arka plan mı bulunduğunu sorar (2006: 54). Hekimliğin iyileştirme kuvvesi öne çıkmıştır çünkü hastalık sağlığı nefyettiği müddetçe hastalık olarak tebarüz edebilmekteyken sağlık “kendinde” sağlıklıdır, sağlık olabilmek için hastalığı nefyetmeye ihtiyaç duymaz. Aristotelesçi terminolojiyle konuşacak olursak sağlık madde-sûret dikotomisinde sûret tarafındayken hastalık madde tarafındadır. Sağlık belirlenmiş olan iken (*determinate*) hastalık belirlenmemiş olandır (*indeterminate*). Bu yüzden sağlık tek bir sûret teşkil ederken, yani tek bir sağlıklı olma biçimi varken hastalık çeşit çeşittir. Buna rağmen hastalıkların hepsine birden “hastalık” denmesinin sebebi ise her birinin sağlıkla girdiği tabiiyet ilişkisidir. İşte bu yüzden hekimlik sağlıkla aslî, hastalıkla ise ârızı olarak ilgilenir.

2.1.4 Edinilmiş Kuvve ve Doğuştan Gelen Kuvve

Aristoteles (2013: 119) *Met. Θ5’e*, doğuştan gelen kuvvelerle edinilmiş kuvveleri birbirinden tefrik ederek başlar: “Bütün kuvveler ya (1) duyumlar gibi doğuştandır, ya (2) *aulos* [flüt] çalmak gibi alışkanlıkla kazanılır ya da (3) zanaatler gibi öğrenmeyle” (1047^b31-3). Görüldüğü üzere, edinilmiş kuvveleri de alışkanlıkla ya da öğrenmeyle edinilmesine göre bir daha tasnif eder ve “alışkanlıkta ve akıl yürütmede olduğu gibi” bazı kuvvelerin edinilebilmesi için önceden o kuvveyi fiile dökmüş olmak gerektiğini söyler (1047^b33-4). Paradoksal görünmesine rağmen Aristoteles bu durumu *Nikomakhos’a Etik*’te (2014: 25) bir kuvveye sahip olmadan da o kuvvenin tekabül ettiği fiilin gerçekleştirilebilme imkânına işaret etmek sûretiyle izah eder (Makin, 2006: 99).

Birisi de çıkıp insanların adil olmak için adil ameller, mutedil olmak için de mutedil ameller işlemesi gerektiğini nasıl iddia edebileceğimiz muammasını ortaya atabilir. Zira insanlar adil ya da mutedil olanı yapıyorlarsa zaten adil ve mutedildirler; tıpkı gramerle ya da müzikle ilgili olanı yapıyorlarsa zaten gramer ya da müzik biliyor oldukları gibi. (1105^a15-25)

Aristoteles bu karşı argümanı serdettikten sonra bir zanaatin (*techne*), şans eseri veya talimatla, o zanaatin bilgisini haiz olmadan da icra edilebileceğine işaret eder. Bir kimsenin gerçekten zanaatkâr olabilmesi için, icra ettiği zanaatin bilgisine sahip olması gerekir. Buna mukabil, adalet veya itidal gibi ahlaki hususlarda bilmek de yetmez. Sanat eserinde -eserin sanat eseri sayılabilmesi için- sanatkârın içinde bulunduğu hal önemsizken ahlaki amelde kişinin, (1) işlediği ameli bilerek işlemesi; (2) ameli şuurlu bir şekilde seçmiş ve sırf o ameli işlemiş olmak için seçmiş olması ve (3) sabit/değişmez bir hal üzere işlemiş olması şartları mevcuttur. Dolayısıyla ahlaki bir ameli bu şartlar altında işlemeyen biri tam olarak ahlaklı sayılamayacağı gibi bir ahlaki amel bu şartlar altında olmadan da işlenebilir. Öyleyse bazı fiiller, o fiilin kuvvesine/bilgisine sahip olmadan da icra edilebilir; hatta o fiili gerçekten icra etmiş sayılacak bir hale gelebilmek için fiili bir müddet bu şekilde icra etmek şarttır.

2.2 KUVVE-ŞART MÜNASEBETİ

Stephen Makin *Met. Θ5*'i şerh ederken bu bölümün başlarında geçen bir ifadeye değinir. Burada Aristoteles (2013: 119) kuvvenin belli şartlar altında tahakkuk ettiğine işaret ederek kuvve bahsinin bu yönde tafsilatlandırılması gerektiğini belirtmektedir: “Bilkuvve şey, bir şeyin hem belli bir zamanda, hem belli bir tarzda ve başka birçok şeyde kuvvesine sahip olan olduğundan, [daha önce yapmış olduğumuz] ayrıma ekleme yapmamız zorunludur” (1047^b35-1048^a2). Makin (2006: 103) bu ifadenin iki şekilde anlaşılabilirliğini söyleyerek kuvvenin şartlarla olan münasebetine dair enteresan bir tartışmaya girer. Bu önemli tartışmayı Makin'den başka gerçekleştiren bir müellif görmediğimiz için bu başlık altında yürüteceğimiz tartışma Makin'in yazdıklarından mülhemdir.

Buna göre, Aristoteles’in buradaki kastı kuvvenin *muhtevasını* (kısaltması: MUHT) tespit etmek de olabilir, kuvveye *hangi şartlar* altında sahip olunduğunu (kısaltması: SAHP) tespit etmek de. MUHT’a göre, kuvve sahibi belli-bir-zamanda-ve-belli-bir-tarzda-vs. bilkuvvedir. SAHP’a göre ise kuvve sahibi belli bir zamanda ve belli bir tarzda vs. bilkuvvedir. Aradaki farkı bir misalle izah edelim: Bir kâğıdın nemli olması yanmasını engelleyici bir şarttır. MUHT böyle bir engelden ötürü, yanma kuvvesi fiiliyata dökülemeyen kâğıdın yanma kuvvesini “nemlilik-namevcut-olduğu-zaman-yanmak” şeklinde anlamamızı gerektirir. Yani nemin yokluğu kuvveye dâhil edilmiş olur; kuvve ancak nemlilik namevcutken *tahakkuk edebilen* bir kuvvet olarak tasavvur edilir. SAHP ise aynı kâğıdın yanma kuvvesini “nemlilik namevcut olduğu zaman yanmak” şeklinde anlamamız gerektiğini söyler. Bu durumda ise nemliliğin mevcudiyeti, kuvveye *sahip olmayı* engelleyici bir şart olarak anlaşılır. Fakat Makin nem gibi haricî bir şartın, yanma kuvvesini ortadan kaldırmayacağı yönündeki görüşe olan itibarı sebebiyle, Aristoteles’in SAHP’tan ziyade MUHT’u kastettiğini düşündüğünü ve MUHT’un “felsefî olarak daha karmaşık bir mesele” (2006: 103) arz ettiğini ifade eder.

Kuvvenin muhtevasını tarif etmek için şartlarla olan münasebetini tespit etmek elzem ise bu hususta kaçınılması gereken iki zıt hata mevcuttur (2006: 104). Bu hatalardan ilki kuvveyi ilgilendiren *bütün şartları* kuvveye dâhil etmek, ikincisi ise *hiçbir şartı* dâhil etmemektir. Farz-ı misal, bir meşe ağacı 20 °C’de de meşe palamudu verebilir, 19 °C’de de. Eğer bu iki farklı şartı kuvvenin muhtevasına ayrı ayrı dâhil edersek kuvvenin her bir farklı şarta farklı şekillerde tepki göstermesi gerekir. Bu durumda meşe ağacının 20 °C’de meşe palamudu vermesiyle 19 °C’de vermesi farklı kuvvelerin neticesi olmuş olur (“20 °C’de-meşe-palamudu-verme-kuvvesi” ile “19 °C’de-meşe-palamudu-verme-kuvvesi”). Her bir cüz’î şartın kuvveye dâhil edilmesi demek kuvvenin her bir şarta göre yeniden şekillenmesi ve dolayısıyla her farklı şart karşısında farklı bir kuvve olarak tahakkuk ediyormuş gibi davranması demektir. Zira netice (meşe palamudu) aynı olsa da şart (sıcaklık derecesi) değiştiği için kuvvenin muhtevasının da değişmiş olması gerekir. Dolayısıyla bütün şartların kuvveye dâhil edilmesi kuvvenin haddinden fazla çoğalmasına ve bu yüzden *hareketi* (kinesis) *izah edici* vasfını yitirmesine sebep olacaktır. Hâlbuki sıcaklığın değişmesi meşe ağacının meşe palamudu verebilme kuvvesini farklı bir kuvve

kılmaz; kuvve aynı kuvvedir. Nitekim kuvve-fiil teorisi bir mana ifade edecekse kuvvenin belli şartlar altında tahakkuk eden bir faaliyeti/hareketi izah edebilmesi elzemdir.

Öte yandan şartların hiçbirini kuvveye dâhil etmemek de kuvvenin aynı şekilde tahrip edilmesiyle neticelenir. Eğer meşe ağacının meşe palamudu verebilme kuvvesine hiçbir şartı dâhil etmezsek ağacın 20 °C’de meşe palamudu vermesiyle 10 °C’de budak vermesi aynı kuvvenin ürünü olmuş olur. İçine hiçbir şartı almayarak tahdit edilmemiş ve dolayısıyla muhtevası hiçbir şekilde belirlenmemiş bir kuvve bütün şartlar karşısında aynı tepkiyi -ya da tepkisizliği- gösteren, basit bir *temayüle (disposition)* irca edilmiş olur; manasızlaşır. Hâlbuki eğer “meşe ağacının meşe palamudu verme kuvvesi” diye bir mefhumu kabul ediyorsak bu kuvvenin -yine *belli şartlar altında*- sadece meşe palamudunun oluşumundan/hareketinden/değişiminden mes’ûl olduğunu ve sadece bu hadiseyi izah ettiğini ve etmesi gerektiğini de teslim etmemiz gerekir. Aksi takdirde böyle bir kuvvenin mevcudiyetini kabul etsek bile eğer kuvvenin tahakkukunun hiçbir şartla hususi bir bağı olmadığını iddia edecek olursak normalde kuvvenin tanımı gereği ona *engel* teşkil ettiğini söyleyeceğimiz birtakım şartlar kuvveye tesir edemez olur ve kuvve bir anda hem meşe palamudu hem de budak verebilen bir mahiyete bürünüverir. Ağacın, meşe palamudu vermesiyle budak vermesi sadece, farklı şartlara gösterdiği farklı tepkiler olmaktan ibaret olmuş olur ve böylece kuvve, hareketi izah edici vasfından bir kez daha mahrum edilmiş olur. Kuvve ilk durumda aşırı belirlenime maruz kalarak manasızlaşırken ikinci durumda ise belirlenime hiç tabi olmaması sebebiyle manasızlaşır.

Kuvvenin muhtevasının tespitinde ne bütün şartların kuvveye dahli ne de bütün şartların kuvveden ihracı söz konusu olduğu için bir orta yol bulmamız gerektiği aşikardır. (2006: 105) Fakat hangi şartların kuvveye dâhil edileceğini tespit etmek pek de kolay bir iş gibi görünmemektedir. Zira kanaatimizce kuvvenin sınırlarını tespit çabası “şart”ın da sınırlarını tespit etmeyi icap ettirmektedir. Nitekim idrakin, kuvvenin şartlarla olan münasebeti karşısında zorlanmasının altında, “şart” kavramının çok geniş olmasının ve dolayısıyla hususileştirilmesi gerektiğinin fakat hususileştirilemediğinin yattığını düşünmekteyiz. Ayrıca “şart”ın hususileştirilme imkânını incelerken kuvvenin şartla olan

münasebetiyle zamanın anla ve çizginin de noktayla olan münasebeti arasında bir irtibat kurmanın mümkün olup olmadığını da değerlendireceğiz.

Meşe ağacının meşe palamudu verme kuvvesinin *tahakkukunun* birtakım şartlara bağlı olduğunu teslim ettikten sonra²¹ misal olarak sıcaklık şartını inceleyelim ve ağacın meşe palamudu verme kuvvesinin -su, hava ve Güneş ışınları gibi başka şartları sabit tutarak- 15 °C ila 20 °C arasında fiile dönüşebildiğini farz edelim. Bu durumda 15 °C ile 20 °C arasındaki bütün sıcaklık birimlerini meşe palamudu verme kuvvesine dâhil etmemiz ve meşe palamudu verme kuvvesinin ancak bu sıcaklık değerleri arasında tahakkuk edebilen bir kuvve olduğunu söylememiz gerekir. Bu sayede 16 °C’de çıkan mahsulle 17 °C’de çıkan mahsulün aynı kuvvenin *ergon*’u olduğunu savunabilme imkânına da kavuşmuş oluruz. Fakat biraz daha yakından baktığımızda “15 °C ile 20 °C arası” şartının diğer şartlara nazaran tek bir şart olmasına mukabil kendi içinde tek bir şart teşkil etmediğini görürüz. Zira bu aralıkta 16, 17, 18 ve 19 °C değerleri de bulunur; bu derecelerin her biri arasında da değerler bulunur. Öyle ki her bir aralığı sonsuza kadar bölmek mümkündür. Dolayısıyla 15 °C ile 20 °C aralığının kendisini de sonsuza bölebilmek mümkündür; bu aralıkta sonsuz sıcaklık değeri mevcuttur. Buna göre, meşe palamudu verme kuvvesinin, sadece sıcaklık değişkeni göz önüne alındığında bile sonsuz sayıda şarta tabi olduğu söylenebilir.

Öyleyse Makin’in, MUHT bahsinde, ancak bütün şartları kuvveye dâhil ettiğimizde vukû bulacak bir tehlike olarak zikrettiği, “kuvvelerin çıldırmışçasına (*wildly*) çoğalması” tehlikesi (2006: 104) bir bakıma, kuvveye sadece *belli şartları* dâhil ettiğimizde bile ihtimal dâhilindedir. Fakat mezkûr sonsuza bölünebilme hali böyle bir tehlikeye mahal vermez. Zira mevcut sonsuzluk Aristoteles’in “süreklilik” tanımında mündemiç bulunan türden bir sonsuzluktur (2001: 263): “Çünkü büyüklük ile zamana, genelde sürekli olan

²¹ Şartların; kuvveye sahip oluşu değil, kuvvenin fiile dönüşünü (tahakkuk) etkilediğinin altını bir kez daha çizelim. Meşe ağacı -10 °C’de de meşe palamudu verebilme kuvvesine sahiptir fakat ağaç için bu denli düşük bir sıcaklık bu kuvvenin fiile dönüşmesini engeller. Nitekim kuvvenin hareketi/fiili izah edebilmesi için hareketin/fiilin adem olduğu durumda da mevcut olması gerekir ki tahakkuk eden hareket/fiil, harekete/fiile mukaddem bir kuvvetin mevcudiyeti (kuvve) sayesinde izah edilebilsin. Aristoteles’in *Met. Θ3*’te Megaralılara getirdiği eleştiri tam da kuvveyle hareket/fiil arasındaki bu mesafeyi kapatmaya, hareketle/fiille kuvveyi senkronikleştirmeye teşebbüs etmeleri ve bu sûretle kuvvenin hareketi izah edici vasfını kaybetmesine sebep olmalarıdır.

herşeye iki anlamda ‘sonsuz’ denir: ya bölme açısından ya da uçları açısından” (233^a20-30). Yani süreklilik arz eden her şey sonsuza dek bölünebilir;²² sonsuza dek bölünebilen her şey de süreklilik arz eder. Bir şart; sonsuza bölünebilmesi hasebiyle süreklilik arz ettiği ve süreklilik arz etmesi hasebiyle de sonsuz sayıda farklı, cüz’î, bölünmez parçalardan oluşmadığı için kuvvenin de *fiiliyatta* kendini sonsuza bölmesine sebebiyet vermemiş olur. O şarta tabi olan kuvve de şartın kendisi de yekparedir. Mezkûr şart (sıcaklık) kâğıt üzerinde geometrik bir çizgi/doğru şeklinde de gösterilse veya fiiliyatta cereyan eden -ve dolayısıyla zamana tabi olan- bir hareket şeklinde de anlaşılrsa süreklilik vasfı barizdir.²³

Meşe ağacının meşe palamudu verme kuvvesinin tahakkuku için hayatiyet arz eden bir şart olan sıcaklığın belirli bir aralık teşkil edecek şekilde tahdit edilmesi halinde sadır olan süreklilik hali, Aristoteles’in zaman, hareket ve çizgi tahlillerinde tafsilatlandığı bir bahistir. Sürekliliğin iki manaya geldiğini (233^a20-30) ve burada kastettiğimiz sürekliliğin “sonsuza bölünebilme” manası olduğunu yukarıda belirtmiştik. Aristoteles’in kendisi de *Fizik*’te sürekliliği daha ziyade bu veçhesiyle ele almış, sürekliliğin sonsuza bölünebilmek demek olduğunu birkaç kez tekrar etmiştir. Aristoteles (2001: 93) *Fizik*’in üçüncü kitabının girizgâhında hareketin süreklilikle olan münasebetini şöyle ifade eder: “Hareketin sürekli olan şeylerden olduğu düşünülüyor, ‘sürekli’ kavramında ilk görünen şeyse ‘sonsuzluk’. Bunun için ‘sürekli’ kavramını belirleyenlerin çoğu kez ‘sonsuz’ kavramından yararlanmaları sözkonusu, nitekim ‘sürekli olan’ sonsuza ayrılabilen şey.” (200^b15-20) Aynı tanım altıncı kitapta zaman mefhumuna tatbik edilir (Aristoteles, 2001: 261): “Bunlar böyle ise, zamanın sürekli olması da zorunlu: ‘sürekli’yi ‘hep bölünebilir olan şeylere bölünebilen’ diye tanımlıyorum” (232^b20-25).

²² Bölme işleminin maddeten gerçekleştirilmesi şart değildir zira süreklilik arz eden veya hareket ihtiva eden herhangi bir şey maddî imkânsızlıklar sebebiyle maddiyatta bir yere kadar bölünebilse de esasen tabiat itibariyle bölünebilmeye devam edecektir. Nitekim teknolojik imkânlar elverdikçe madde daha da derinden bölünmekte, atom-altı âlemde her geçen gün daha da ilerlenmektedir. Fizik bilimi hareketten vareste bir madde/nokta ve zamandan vareste bir an keşfedene kadar her türlü büyüklük ve hareket zihinde sonsuza dek bölünebilmeye devam edecektir: “iki parçanın ya da parçaların ikisinden birinin bilfiil olmasa bile, bilkuvve bölünebilir olmasına hiçbir engel yoktur” (Aristoteles, 2001: 375 [258^b1-5]).

²³ Sıcaklık aralığının sürekliliğinden kastımız sıcaklığın o aralıkta durmaksızın ilerlemesi veya ilerlemek mecburiyetinde oluşu değil; 15 °C derece ile 20 °C derece arasında bir boşluğun olmayışı ve sıcaklığın -diğer tüm aralıklarda olduğu gibi- bu aralıkta herhangi bir dereceden diğerine “sıçrayamayacak” oluşudur.

Sürekli olan şeyin sonsuza bölünebilmesi zaman ve hareket hususunda “an”, geometri/çizgi hususunda ise “nokta” mefhumlarını icap ettirir. Zira zamanın/hareketin sonsuz sayıda andan, çizginin ise sonsuz sayıda noktadan oluştuğu farz edilir. Hâlbuki daima süreklilik halinde olan zamanın, hareketin ve çizginin birer soyutlaması olan an ve nokta eğer *bilfiil* varsa; zamanı, hareketi ve çizgiyi ancak yan yana gelmek sûretiyle teşekkül ettirebilmelidir. Fakat kendisi bir zaman/süre ifade etmeyen an ile kendisi bir hacim kaplamayan noktanın zamanı/hareketi ve çizgiyi teşekkül ettirmesi hem mantıken mümkün gözükmemektedir hem de “bir nokta bir başka noktanın ya da bir ‘an’, bir başka ‘an’ın ardılı da değildir ki, bunlardan uzunluk ya da zaman oluşsun! Çünkü aralarında eşcinsten hiçbir şey bulunmayan nesneler ‘ardıl’, oysa noktaların arasında hep bir çizgi, ‘an’ların arasında hep bir zaman var” (Aristoteles, 2001: 255 [231^b5-10]). Öyleyse “Zaman ‘anlardan, çizgi ‘nokta’lardan, hareket de hareket birimlerinden oluşmaz. Bunu savunan ise, hareketi ‘parçasız parçalardan’ oluşan bir şey diye kabul etmekten başka bir şey yapmıyor. Sanki zaman ‘an’lardan, uzunluk noktalardan oluşmuş gibi!” (Aristoteles, 2001: 301 [241^a1-10])

Buraya kadar yaptığımız iktibaslar, Aristoteles’in an ve nokta mefhumlarını reddettiği ve zaman, hareket ve çizgi meselelerini âna ve noktaya başvurmadan tahlil ettiği intibahına sebebiyet vermiş olabilir. Fakat Aristoteles bu meselelere dair tahlillerini bu mefhumlardan bağımsız bir şekilde yapmamıştır. Hatta ânı ve noktayı gönülsüzce kullanması gibi bir durum da vaki değildir. Aksine, Aristoteles (2001: 267) zaman/hareket ve çizgi mefhumlarına dair tahlillerini bizatihi an ve nokta üstüne inşa etmiştir: “Demek ki, bu söylediklerimizden şu çıkıyor: zaman içinde bölünemez olan bir şey var, buna biz ‘an’ adını veriyoruz” (234^a20-5). “Kaldı ki, hareketteki ‘önce’ ile ‘sonra’yı belirleyen bu [yani an], bu da bir biçimde noktayı izliyor; çünkü nokta da çizgiyi hem sürekli kılıyor hem de sınırılıyor; bir parçanın başı, ötekinin sonudur.” (220^a5-15) Hatta Aristoteles (2001: 195) “zamanın ‘an’dan bağımsız olması ve düşünülmesi”nin (251^b19-20) imkânsız olduğunu söylemektedir: “Şu da açık: zaman olmasa ‘an’ da olamaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz, çünkü nasıl yer değiştiren nesne ile yer değiştirme zamandaş ise, yer değiştiren nesnenin [ölçüm] sayısı ile yer değiştirmenin [ölçüm sayısı] da zamandaş” (219^b30-220^a5).

Aristoteles zamanın/hareketin hem anlardan teşekkül etmediğini söylüyor hem de andan bağımsız olamayacağına ısrar ediyor; aynı şekilde, çizginin noktalardan teşekkül etmediğini söylüyor fakat noktanın çizgiyi sürekli kıldığını da ekliyor. Bu zahiri çelişki nasıl anlamlandırılabilir?

Kanaatimizce çözüm, Aristoteles'in hemen her meseleye tatbik ettiği kuvve-fiil tefrikinin mezkûr çelişkiye de tatbik edilmesiyle hâsıl olabilecektir. Zira bir şeyin hem fiiliyatta var olmadığını hem de fiiliyatta -aslî bir şekilde olmasa da- var olan bir başka şeyin mevcudiyetine temel teşkil ettiğini söylemenin bir çelişki arz ettiğine şüphe yoktur. Fakat kuvve-fiil teorisi tam da fiiliyatta var olmayan ve var olmak zorunda da olmayan mefhumlar hakkında konuşabilmeyi mümkün kıldığı ve hatta zaman zaman da icbar ettiği için an ve nokta gibi mefhumların bilfiil namevcut olmaları bilkuvve de namevcut oldukları anlamına gelmez.²⁴ Aksine, Aristoteles'e göre zaman/hareket ve çizgiden bahsedebilmenin temel imkân şartı an ve noktayı hesaba katmaktır. Fakat bu hesap bilkuvvelik çerçevesine göre oluşturulmalıdır. Nitekim Aristoteles (2001: 207) ânın zamanı bölüşüne dair şöyle söylemektedir: “‘Şimdikian’ da böyle hem zamanı bilkuvve bölüyor hem de heriki yanın sınırı ve birliği” (222^a15-20). Bir büyüklüğü sonsuza kadar bölme işleminin fiiliyatta değil, bilkuvve gerçekleştiği hususu *Met. Θ6*'da tekrar edilir (Aristoteles, 2013: 125): “Zira bölme işleminin sonunun gelmemesi bu faaliyetin bilkuvve olduğunu ve yakalanabilir olmadığını kanıtlar” (1048^b15-7). Son olarak, Aristoteles (2001: 399) çizginin ve dolayısıyla hareketin sonsuza bölünmesinin de bilkuvve gerçekleştiğini ifade eder:

Çünkü biri sürekli çizgiyi iki yarıya ayıracak olsa, tek noktayı ikiymiş gibi kullanacaktır. Nitekim o, hem başlangıcı hem de sonu simgeler, hem sayan hem de ikiye bölen böyle yapar. Oysa bu biçimde bölünce çizgi de hareket de sürekli olmayacaktır. Çünkü sürekli hareket, bir sürekli olana özgüdür, oysa sürekli olanda sonsuz sayıda yarımlar vardır, ama bilfiil değil, bilkuvve. [Bu sonsuz yarımlar] bilfiil olsa, süreklilik değil, durak olacaktır: bunun, yarımları saymaya

²⁴ “Sonsuzluk” bahsi bu kabildendir. Aristoteles sonsuzluğu kabul etmenin de reddetmenin de türlü sorunlara sebebiyet verdiğini söyler (203^b30-204^a1). Bu demektir ki bu türlü spekülâtif kavramların, fiiliyatta var olmamaları ya da en azından müşahade edilememeleri sebebiyle mutlak manada namevcut olduklarına hükmetmek makul değildir. Nitekim Aristoteles duyulara hitap eden sonsuzluğun (*aistheton apeiron*) bilfiil namevcut olmasına mukabil bilkuvve mevcut olduğunun altını çizer: “bir çıkar yol gerekiyor: yani [sonsuz], bir anlamda var, bir anlamda yok, bu açık. Kastettiğimiz bilkuvve varlık ile bilfiil varlık.” (206^a10-5)

koyulan kişi için sözkonusu olduğu açıktır, çünkü onun tek sayıyı iki kez sayması zorunlu, nitekim sürekli olanı tek olarak değil, iki yarım olarak sayarsa, [tek sayı] bir yarımın sonu, öteki yarımın başı olacaktır. Dolayısıyla “zamanda ve uzunlukta sonsuza gitmek olası mı değil mi” diye soranı, "bir anlamda evet bir anlamda hayır” diye yanıtlamak gerekir. Çünkü [sonsuz] olanlar bilfiil ise olası değil, bilkuvve ise olası. (263^a25-263^b5)

Bu uzunca iktibas; zaman, hareket ve çizginin an ve noktalardan teşekkülünün ve dolayısıyla sonsuza kadar bölünebilmesinin bilfiil değil, bilkuvve bir hadise olduğu hususunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Öyleyse Aristoteles’in zaman, hareket, çizgi, süreklilik, sonsuzluk, an ve nokta mefhumlarına dair tahlillerini bir arada değerlendirdiğimizde; Makin’in değindiği, bütün şartları kuvvenin muhtevasına dâhil ettiğimizde “kuvvelerin çıldırması (wildly) çoğalması” tehlikesinin yalnızca belli şartlar söz konusu olduğunda bile geçerli olduğu tespitimize bu “tehlike”nin yalnızca “*bilkuvve* bir tehlike” oluşunu ekleyelim. Zira kuvvenin tabi olduğu şartlar -zamana ve harekete tabi oldukları müddetçe-²⁵ süreklilik arz eder ve bu haseple fiiliyatta anlardan veya noktalardan teşekkül etmez.²⁶ Nitekim ampirik dünyada pratik bir karşılığı olsa da “15 °C” ifadesi matematiksel bir soyutlamadır. Çünkü 15 °C bir sıcaklık çizelgesi üzerinde gösterildiğinde bir nokta; hava sıcaklığının zaman içinde değişirken uğradığı bir değer olarak değerlendirildiğinde ise bir andır. Öyleyse nasıl ki zaman/hareket anlardan teşekkül etmediği halde andan bağımsız da olamıyorsa ve çizgi noktalardan teşekkül etmediği halde noktadan bağımsız da olamıyorsa kuvvenin de -bu şekilde anlaşıldığı haliyle- şartlardan teşekkül etmediği halde şartlardan bağımsız da olamadığı söylenebilir.

Peki, bu tahlil kuvvenin *hangi belli şartlar* altında tahakkuk ettiğinin nasıl tespit edileceği hakkında ne söylemektedir? Kanaatimizce tahlil, şartların tespitine destekten ziyade köstek olmaktadır. Zira hareketi ve çizgiyi mutlak manada tefrik edebilmenin yolu andan ve noktadan geçiyorsa ve bunların da namevcut olduğu kabul ediliyorsa bu kabul mutlak bir tefrikin imkânsızlığının kabulünü de icap ettirecektir. Bu demektir ki meşe ağacının

²⁵ Aristoteles’in Met. Θ’da zamana ve harekete tabi olmayan bir kuvve olarak zikrettiği bir kuvve de mevcuttur: geometrik teoremlerin diyagramlar vasıtasıyla ispatlanabilmesi (1051^a23-4). Bir üçgenin iç açılarının 180°’ye eşit oluşunun ispatı üçgende bilkuvve mevcuttur; sadece, bu bilkuvvelğin faş olunması için üçgen üzerinde birtakım fiilî değişiklikler yapmak gerekir. Fakat Aristoteles’e göre, ispatın üçgende bilkuvve mevcut oluşu zamansal şartlardan bağımsızdır.

²⁶ Zaten bu manada “şart” diye bir şey yoktur. Kuvveyi tahdit eden şartlardan kasıt, bir süreç teşkil eden ve dolayısıyla süreklilik arz eden şartlardır.

meşe palamudu verme kuvvesinin tabi olduğu sıcaklık aralığını kalan sıcaklık değerlerinden *mutlak manada* tefrik etmek mümkün değildir ve belki de kuvve-şart bahsindeki esas “tehlike” budur. Fakat öte yandan 15 °C ila 20 °C aralığı, farz-i misal, 50 °C ile 55 °C veya -17 °C ile -12 °C aralığından da bağımsızdır. Bu sıcaklık değerinin diğerleriyle arasında bir irtibat olmadığı vazıhtır. Yani tefrikin mutlak manada tatbik edilememesi hiç edilemeyeceği anlamına gelmez. Aristoteles gibi söyleyecek olursak: “Kuvvenin tabi olduğu şartların tefrikini tespit etmek bir anlamda mümkündür, bir anlamda ise değil.”

Nitekim Aristoteles’in kendisi de (2001: 185) “‘An’ ise bir sınırdır, sınırlı bir zaman almak olanaklıdır.” (218^a20-5) demektedir; bir başka yerde de çizginin uç noktalarının bilfiil mevcut olduğunu söyler (2001: 397): “İmdi ortadaki noktalar bilkuvvedir, ama uç bilfiildir, aşağıdan bakıldıkta son, yukarıdan bakıldıkta başlangıçtır” (262^b30-263^a1). *Fizik* kitabı boyunca hareket ile sükûneti de birbirinden daima tefrik eder.²⁷ Fakat ânın namevcut oluşuna mukabil nasıl sınır teşkil ettiği ve sınırlı bir zaman almanın nasıl mümkün olduğu; çizginin orta noktalarının bilkuvve oluşuna mukabil, uç noktalarının nasıl bilfiil olabildiği veya hareket ile sükûnet arasındaki sınırın nerede çizileceği hususlarının irdelenmesi bu çalışmanın kapsamını ziyadesiyle aşmaktadır. Aynı şekilde, kuvvenin şartlarla olan münasebetine de meselenin -görebildiğimiz kadarıyla- arz ettiği meşakkate işaret etmek sûretiyle değinmiş olmakla iktifa etmekteyiz.

2.3 BİLKUVVELİK

Aristoteles’in; biri “kuvve”, diğeri “bilkuvvelik” şeklinde tercüme edilen iki farklı kavramı olmadığına; bu iki kavramın da *dunamis* kelimesinin tercümeleri olduğuna fakat kitabın terkibinden ve kullanılan dil ile verilen misallerin farklılığından ötürü böyle bir tercüme taksimine gidildiğine bu bölümün başında değinmiştik. Kuvvenin, bilkuvveliliğin

²⁷ Fakat bir yandan da “Nitekim nasıl hareket eden nesnenin ‘ilk’ olarak hareket ettiği bir zaman parçası yoksa, yerleşen nesnenin de ‘ilk’ olarak yerleştiği [bir zaman parçası yok]; ne hareket etmenin ‘ilk’ parçası diye bir şey var ne de yerleşmenin.” (239^a1-5) demektedir. Hareketin ve yerleşmenin/durmanın “ilk parçası” diye bir şey yoksa hareketi sınırlandırmak nasıl mümkündür?

bir misali olup olmadığına dair iki temel görüş olduğunu ve tezimizde Michael Frede'nin görüşünü takip edeceğimizi de ifade etmiştik. Frede'ye göre, kuvve bilkuvvelik bir misalidir; Aristoteles *Met. Θ*'da baştan sona bilkuvvelik konusunu işlemektedir; kitabın ilk kısmındaki (1-5) “kuvve” bahsi, “bilkuvvelik”ten farklı bir ontoloji üzerine inşa edilmiş değildir. Fakat birazdan daha tafsilatlı bir şekilde ele alacağımız mezkûr sebeplerden ötürü Aristoteles bilkuvvelik, yani *energeia*ya nispetle söylenen *dunamis* dair tahliline kuvve üzerinden, yani *kinesis*e nispetle söylenen *dunamis* üzerinden girizgâh yapmayı münasip görmüştür.

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında kuvveyi sadece kuvvelik veçhesiyle değerlendirdik. Bu yüzden “Kuvve” başlığı altında, *Met. Θ*'da zikredilen muhtelif kuvve çeşitlerini ele almakla iktifa ettik. Fakat kuvve sadece “kuvve olarak kuvve” olmaktan ibaret olmadığı, aynı zamanda bir bilkuvvelik misali olduğu için kuvveyi bu sefer de bilkuvvelik veçhesiyle ele almamız icap etmektedir. Bilkuvvelik veçhesiyle ele alacağımız kuvvenin, *kinesis*le irtibatlı olması hasebiyle “harekete nispetle kuvve”; bilkuvvelik kendisinin de *energeia*yla irtibatlı olması hasebiyle “fiile nispetle kuvve” şeklinde adlandırılmasında bir beis olmayacağı kanaatindeyiz.

2.3.1 Harekete Nispetle Kuvve

Kuvveyi bir bilkuvvelik misali olarak kabul etsek bile Aristoteles'in kitaba bilkuvvelik kendisi dururken kuvve bahsiyle başlamış olması dikkate şayandır. Nitekim kendisi de *Met. Θ1*'de, kitabın konusunun *dunamis* ve *entelekheia*²⁸ olduğunu söyledikten hemen sonra “Ve buradaki amacımızla ilgili çok faydalı olmayacaksa da biz ilkin, asıl anlamıyla kuvve üzerine konuşalım: çünkü kuvve ve fiil, yalnızca harekete göre söylenenlerin ötesine uzanır.” (Aristoteles, 2013: 99 [1045^b35-1046^a2]) demektedir. Yorumcular bu tercihin sebebini; *dunamis* gündelik Grekçede zaten “kuvve” manasında kullanılan bir kelime olduğu ve Aristoteles'in, vurgulamak istediği “bilkuvvelik” manası kelimeyi

²⁸ Bkz. 20. dipnot.

teknik bir terim haline getireceği için önce umumiyetle bilinen manadan başlamaya ihtiyaç duymuş olması şeklinde izah etmektedirler.

*Dunamis*in “asıl manası” harekete (*kinesis*) veya değişime (*metabole*) sebebiyet vermesidir. Peki, farz-ı misal, kalemin yazı yazabilme kuvvesi nasıl bilkuvvelik ifade edebilir? Kalemin, yazı yazma kuvvesini fiiliyata dökmesi bir var-olma biçimidir. Yazı yazan bir kalem, kalemlik cevherini gerçekleştiren ve dolayısıyla en hakiki manada “kalem” olan bir kalemdir. Fakat an itibariyle yazı yazmasa da bir kalem birazdan yazı yazabilme kuvvesine sahiptir ve yazı yazma kuvvesini gerçekleştirmeyen bir kalem de hâlâ “kalem”dir. Kalem, bilfiil kalem olmadığında bile kalem-olma vasfını yitirmiyorsa fiil öncesi durumda da kalem-olarak vardır fakat bir farkla: “bilfiil kalem”in bilfiilliğine mukabil, “bilkuvve kalem” olarak. Kalemin bilkuvveligi, sahip olduğu “*kinesise* nispetle söylenen *dunamis*”ten başkaca veya onu aşan bir ontolojik hal değildir (Makin, 2006: 18); bizatihi bu “asıl manadaki” *dunamis*in kendisidir. “Zira bilkuvvelik farklı, müstakil bir *δύναμις* çeşidi değildir; sadece zaten tefrik edilmiş olan ve belli bir biçimde anlaşılan *δύναμις* çeşitlerinden biri ya da bir başkasıdır.” (Frede, 1994: 180) Öyleyse çeşidi ne olursa olsun her kuvve, sahibini bilkuvve kılmaktadır.

Aristoteles’e göre, kuvvenin ve dolayısıyla bilkuvveligin mümeyyiz vasıflarından biri, mevcudiyetinin fiilden bağımsız oluşudur. *Met. Θ3*’te kuvvenin ancak fiil tahakkuk ettiğinde var olabildiğini iddia eden Megaralılara karşı Aristoteles tam da kuvvenin mevcudiyetinin bu müstakilliğini müdafaa eder. Zaten kuvve *hareketin prensibi* olarak kabul edilecek, *hareketi izah edici* olmakla vasıflandırılacaksa fiile mukaddem ve fiilden vareste bir şekilde vücut bulması mecbûrîdir. Zira kuvve hareketle/fiille aynı anda vukû buluyorsa hareketin/fiilin kaynağını teşkil etmesi mümkün değildir; hareketin/fiilin kaynağı olamadığı takdirde de bu kavramlara dair herhangi bir izah ediciliğe sahip olamaz. Aristoteles (2013: 109) kuvvenin fiille aynileştirilmesine itirazını şöyle ifade eder: “Zira açık ki, [yalnızca faaliyette bulunulduğunda kuvveye sahip olunabiliyorsa], eğer inşa etmekte değilse, kimse mimar olamayacak (hâlbuki mimar olmak inşa etme kuvvesine sahip olmaktır); diğer zanaatlarla ilgili de bu böyledir” (1046^b33-6). Aynı

şekilde “[zanaatkâr] her ne zaman faaliyeti keserse, zanaata sahip olamayacak. Peki tekrar nasıl kazanıp derhal inşa edecek?” (Aristoteles, 2013: 109 [1047^a3-4])

Görüldüğü üzere Aristoteles’e göre, bir şeyin bilkuvve olabilmesi, kuvve fiilden temyiz edilebildiği ölçüde mümkündür. Kuvve fiille aynîleşirse hem hareketi/fiili izah edici vasfından mahrum kalacaktır hem hareket/fiil izahtan mahrum edilmiş olacaktır hem de kuvvenin varlığıyla yokluğu aynîleştirilmiş olacak, dolayısıyla kuvve hükümsüzleşecektir. Tüm bunların aynı zamanda hareketin/fiilin de bildiğimiz manada hareket/fiil olmaktan çıkacağı anlamına geldiği de söylenebilir. Zira hareket/fiil, kendisine mukaddem bir kuvvenin ademiyyetinde Aristoteles’in vurguladığı geçişsizliğe dâcâr olacak; cariyse cariliğin, âtılsa da ataletin sonsuzluğuna mahkûm olunacaktır. “Eğer şimdi kör, doğası gereği görme yetisine sahip olduğu halde ve görmesi doğal olduğunda görmeye sahip olmayan ise, aynı kişiler gün içinde birçok kez hem kör olacak, hem sağır” (Aristoteles, 2013: 111 [1047^a8-10]). Hâlbuki görebilen bir kişiyi âmâdan temyiz eden vasıf, böyle bir kişinin, görme fiilini gerçekleştirmede anlarda bile *görme kuvvesine* sahip oluşudur. Zaten Aristoteles’in (2013: 111) *Met. Θ*’da birkaç yerde vurguladığı üzere, kuvveyi fiilden bağımsız kılan şey, kuvvenin fiile *dönüşmeyebilmesidir*; “nitekim hem olması mümkün olan bir şey olmamayı hem de olmaması mümkün olan bir şey olmayı içinde-taşıır” (1047^a20-2). Aklî kuvveler, akıl sahibi kişi tarafından âtıl bırakılabilir; akıldan bağımsız kuvveler de şartlar elvermezse fiile dönüşmeyebilir. Fakat bu durumlarda ne akıl sahibi kişide ne de akıldan mahrum canlı veya nesnede söz konusu kuvvelerin mevcut olmadığı iddia edilebilir.

2.3.2 Fiile Nispetle Kuvve

Aristoteles (2013: 123) *Met. Θ*’nın başlangıcında, meseleye *dunamisi kinesis* zaviyesinden irdeleyerek girizgâh yapacağını fakat gerçekleştirmek istediği asıl tartışmanın bu olmadığını söylemişti “çünkü yalnızca bir başka şeyde hareketi filizlendiren {ortaya çıkaran} ya da bir başkası tarafından devindirilen – ya yalın bir halde ya da belirgin bir tarzda – için mümkün demiyoruz, ayrıca onu başka anlamlarda da

kullanıyoruz” (1048^a28-30). İşte bu başka anlam(lardan biri) *dunamis*, *energeia* zaviyesinden bakıldığında görülen anlamıdır.

Aristoteles’in *dunamis* tahliline neden *kinesis*le başladığını yukarıda ifade etmiştik. Şimdi ise tahlil etmek istediği esas veçhenin *energeia* veçhesi olmasının sebep-i hikmetine değinmemiz icap etmektedir. Bunun için de esasen *Met. Θ*’nın hangi projenin parçası olduğunu ve kitabın maksadının ne olduğunu hatırlamamız elzemdir.

Met. Θ’nın kendinden önceki ve sonraki kitaplarla (bilhassa *Z* ve *H*) olan irtibatına dair muhtelif yorumlar bulunmaktaysa da Aristoteles’in *Metafizik* külliyatının, temelde “Varlık nedir?” sorusunu layıkıyla cevaplandırmaya matuf bir proje olduğu hususunda bir ihtilaf yoktur; *Metafizik* içindeki farklı kitaplar da bu sorunun farklı veçhelerini irdelemektedir. Buna göre; *Met. E2-3*’te “ârızı varlık”, *Met. Z* ile *H*’da -kategorilerin aslı olan *ousiaya* yapılan vurgu eşliğinde- “kategorik varlık”, *Met. E4* ile *Met. Θ10*’da “doğruluk ve yanlışlık olarak varlık” ve son olarak *Met. Θ1-9*’da “bilkuvvelik ve bilfiillik olarak varlık” konuları işlenmektedir. (Makin, 2006: xxi) Yani Aristoteles’in *Met. Θ*’da *dunamis* ve *energeia* kavramlarını yoğun ve derin bir şekilde irdelemesi; felsefi terminolojisine epistemolojik bir katkı sunmaktan ziyade bu kavramları ontolojikleştirmeye, tabiatlarının arz ettiği ontolojiyi göstermeye matuf bir gayrettir. Bu yüzden her ne kadar *kinesis-dunamis* de bilkuvveliğin bir veçhesiyse de Aristoteles *dunamisi*, esas itibarıyla, elbette bu ontolojiyi izah etmek için ürettiği temel kavram olan *energeia* ile irtibatlı bir şekilde ele almayı hedeflemiştir.

Energeia kavramını müstakil bir şekilde bir sonraki bölümde etraflıca tetkik edeceğiz fakat yine de asıl manada bilkuvveliği (*energeia-dunamis*) ele almak için *energeia*ya kısaca değinmek mecbûriyetindeyiz. Aristoteles’in (2013: 123) *Met. Θ*’da *energeia*ya dair ilk tavzihine, *dunamisi energeia* bakımından incelemeye başladığı *Met. Θ6*’da rastlamaktayız: “Fiil ise şeyin ‘bilkuvve’ [*dunamei*] dediğimiz tarzda olmayan ortaya çıkışıdır” (1048^a30-3). Görüldüğü üzere Aristoteles *energeia*yı kendi referansiyel sistemi içerisinde değil, bir başka kavram üzerinden tarif etmektedir. Nitekim bu ibareden bir cümle sonra *energeia*ya bir tanım getirmeyeceğini; bunun yerine, bu kavramı teşbih vasıtasıyla fehmîmenin mümkün olduğunu ifade eder. Fakat *energeia*ya getirilen bu ilk

izahatta *energeianın*, zıddı olarak konumlandırıldığı kavramın *dunamis* değil, *dunamei* olması noktası mühimdir. Zira bu bölümün başında da değindiğimiz üzere *dunamis* kelimesinin -e hali (*dative*) olan *dunamei*, zarf manasına sahip olması hasebiyle umumiyetle “bilkuvve” (*potentially*) şeklinde tercüme edilmektedir; yani Aristoteles *energeiayı* evvela “kuvve”nin değil, “bilkuvve”nin karşısına koymuştur. Kanaatimizce bu şuurlu tercihin sebebi; *dunamis*in nakîzi sadece *energeia* değil, *kinesis* de olabilecekken *dunamei* (bilkuvve) olmayan her şeyin yalnızca *energeia* (bilfiil) olabilecek olmasıdır.²⁹ Zira “hareket bilfiilliğin en sarıh ve en nüfûz edilebilir paradigmasıdır” (Kosman, 1984: 121); eksik bir *energeia*dır (201^b31-2).

Öyleyse *energeiaya* dair şimdilik şu kadarını ifade etmekle yetinelim: *Energeia*, “bilkuvve olmayan”dır. Bu ifade aynı zamanda *energeia* ile *dunamis*in varlığın iki veçhesi olduğuna ve bir zaviyeden bütün varlığı ihata ettiğine işaret eder.³⁰ *Energeia* ile *dunamis*, birlikte, varlığın tamamını şamil olmasaydı Aristoteles bu iki kavramı birbirinin tam zıddı addedemez, bilkuvve olmayan her şeyin bilfiil olduğunu bu kadar tereddütsüz bir şekilde söyleyemezdi (Beere, 2009: 172).

Peki, *energeia* “bilkuvve olmayan”sa “bilkuvve olan” veya “bilkuvve olma hali” (bilkuvvelik) nedir? Aslında *energeia* bilkuvveliliğin tam karşısına konduğu ve bilkuvveliliğin nefyi üzerinden gösterildiği için bilkuvvelik de mecbûren öncelikle “bilfiil olmayan” olmalıdır. Fakat zıtları sadece, simetrik bir biçimde birbirlerini nefyeden ve bu sayede vücut bulan müsavi unsurlar addedecek olursak bu zıtlık münasebetinden bir mana hasıl olmayacaktır. Zira “*Energeia* nedir?” sorusunun cevabı “Bilkuvvelik olmayandır.” ise ve “Bilkuvvelik nedir?” sorusunun cevabı da “*Energeia* olmayandır.” olursa an itibariyle bir fasit daireye girilmiş demektir. Esasen Aristoteles metafiziğinde *energeia*

²⁹ Yani kuvve (*dunamis*), hareket (*kinesis*) ve fiil (*energeia*) kavramları varlığın veçheleri olarak anlaşıldığında “bilkuvve varlık” ve “bilfiil varlık” mefhumlarını kullanmak icap ederken “*bilhareke* (hareket-halinde) *varlık*” diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Zira *kinesis* zaten bilfiil varlıkta mündemistir “çünkü fiil [*energeia*] bir anlamda kuvveyle ilgili olarak harekettir [*kinesis*]...” (1048^b8)

³⁰ Az önce *energeianın* *dunamis*in değil, *dunamei*nin karşısına konduğunu söylemişken şimdi tekrar *energeia* ile *dunamisi* birlikte zikretmemizin kafa karıştırıcı görünmemesi için “bilkuvvelik” kavramının zaten *dunamis*in tercümesi olduğunu, dolayısıyla *dunamis*in de en az *energeia* kadar ontolojik bir kavram olduğunu fakat *dunamis* aynı zamanda gündelik Grekçede de istimal edilen bir kelime olduğu için Aristoteles’in *dunamis*in ontolojikliğini daha ziyade *dunamei* üzerinden vurgulamaya çalıştığı hatırdı tutulmalıdır.

bilkuvvelikten hemen her açıdan kıdemli olduğu için böyle bir fasit daire “tehlikesi” söz konusu değildir. Fakat *energeia-dunamis* münasebetinden mana hâsıl olmasını garantilemek için Aristoteles (2013: 123) bir de bilkuvveliğin mahiyetinin tavzihine doğru bir adım atar: “Kuvve halinde deriz örneğin tahtanın içinde Hermes için ve bütünün içinde yarım, çünkü ayrılabilirler. Sözgelişi hem bilim adamı, hem temaşa etmeyen biri, eğer mümkünse temaşa etmesi; bilfiil değil” (1048^a32-5). Böylece *energeia-dunamis*in ilk misallerine erişmiş oluruz.

Bu misalleri, daha önce verilen misallerden tefrik eden husus, ikisinin de öncekilere nazaran daha fazla “durağanlık” ihtiva etmesidir. Başka bir deyişle, Hermes heykeli(nin mevcûdiyeti)³¹ ve temaşa etme fiili (*theoria*) *kinesis* teşkil etmez. Heykelin heykel oluşunda varacağı bir “son nokta” ve dolayısıyla o noktayla, içinde bulunduğu an arasında cereyan edecek bir hareket yoktur. Heykel, heykele dönüştükten sonra daima heykel *olmaktadır*. Aynı şekilde, temaşa eden kimse de haricî bir maksada binaen temaşa etme halinde değildir. Her ne kadar temaşa etmenin bir nesnesi olsa da bu, bu fiilin tabiat itibarıyla *kinesis*le aynı şey olduğu anlamına gelmez. Zira bir *energeia* misali olarak temaşa etme, nesnesinden bağımsız bir şekilde tamken *kinesis* ancak nesnesine vasıl olduğunda tamamlanır ve böylece de kendi sonunu getirmiş olur. Fakat 3. Bölüm’de göreceğimiz üzere, her ne kadar bu “durağan” misallerde *kinesis* namevcutsa da bu “durağanlık” temasını Aristoteles’in *energeianın kinesis*le olan irtibatını asla koparmadığını hatırd tutarak değerlendirmek icap etmektedir.

Aristoteles’in (2013: 123-5) *Met. Θ6*’da verdiği bilkuvvelik misalleri Hermes heykeli ve temaşa etme fiiliyle sınırlı değildir: “bir anlamda bina yapan bina yapmaya ve uyanık olan uyuyana ve gören, gözleri kapalı olan ancak görme yetisine sahip olana ve maddeden ayrı olan şey maddeye ve biten şey işlenmemiş olana ilişkindir” (1048^a37-1048^b4). Bu beş misalde gözde çarpan husus, son iki misalin *Met. Θ*’da ilk defa gördüğümüz cevher-madde münasebetine dair misaller olmasıdır. Bu ise *energeia-dunamis*in kapsamının *kinesis*-

³¹ Aristoteles’in Hermes heykelini *energeiaya* misal göstermesinden, heykelin yapım aşamasını değil, hitama ermiş halini, yani heykelin heykel oluşunu (mevcûdiyet) kastettiğini anlıyoruz. Zira heykelin yapım aşamasını kastediyor olsaydı bu durum *kinesis*e bir misal teşkil ederdi çünkü heykelin imal edilmesinin *telos*u, imal etmenin haricindedir; *telos*a vasıl olduğunda imalat/hareket biter. Hâlbuki *energeiada* durum böyle değildir. Heykel her an heykel-olma halindedir.

dunamisten daha geniş olduğu manasına gelir ki zaten *dunamis*in ontolojik tabiatını *kinesis-dunamisten* daha sarıh bir şekilde tavzih edecekse *energeia-dunamis*in *kinesis-dunamiste* bulunmayan misallerle (bilhassa cevher-madde tefrikiine dair misaller) mücehhez olması son derece makuldür. Misallerden de anlaşılacağı üzere cevher-madde tefriki ile fiil-kuvve tefriki arasında bir mütakabiliyet vardır. “Bilfiillik-bilkuvvelik genel kalıbı bir *şemadır* ve farklı *ilişkilerde* temessül edilir: değişim-kapasite ve cevher-madde.” (Makin, 2006: 132) Nitekim Aristoteles *Met. H6*’da cevherin/sûretin *energeia*, maddenin ise *dunamis* şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişti.³²

Bilkuvvelik bahsi *Met. Ө7*’de bilkuvveliğin ne zaman hâsıl olduğu hususuna dair bir irdelemeyle devam eder. “Bir şeyin ne zaman bilkuvv ve olduğu ve ne zaman olmadığı belirlenmeli; örneğin toprak bilkuvv ve insan mıdır” (Aristoteles, 2013: 129 [1048^b37-1049^a1])? Aristoteles’e göre (2013: 129-31) bu sorunun cevabı müspet değildir çünkü toprakla insan arasında, kat edilmesi gereken birtakım safhalar vardır; “örneğin tohum henüz bu [bilkuvv ve insan] değildir (çünkü bir başkasının içine düşmesi ve değişmesi gerekir)” (1049^a14-5). Bu demektir ki bilkuvv ve varlığın bilfiil varlıkla arasında madde açısından bir mübayenet bulunmamalıdır; bilkuvv ve varlığın maddesinden hemen sonraki adım fiil olmalıdır.

Görünen o ki, bahsettiğimiz “şu” değil, fakat “şundan/öncekinden” olandır (örneğin sandık ağaç değildir, fakat ağaçtandır, yahut ağaç toprak değildir, fakat topraktır, aynı şey toprak için de geçerli, eğer bu şekilde “şu” değil, fakat başka “şundan/öncekinden” ise), çünkü önceki {madde}, daima bilkuvv ve yalın olarak sonraki şeydir. (Aristoteles, 2013: 131 [1049^a18-22])

Böylece, Aristoteles’in, “Bilkuvvelik ne zaman hâsıl olur?” sorusunu “Bilfiil varlıkla bilkuvv ve varlık arasında bir madde kalmadığı zaman.” şeklinde cevaplandırıldığını görmüş oluyoruz. Nitekim “bilkuvvelik” mefhumunun hem hareketi izah edecek hem de ontolojik bir manaya sahip olacak şekilde işlevsellik kazanabilmesi için bilfiil varlığın bilkuvveliğini, kendinden önceki *dunamis-energeia* silsilesinden *bir şekilde* tefrik edebilmek elzemdir. Aksi takdirde meşe ağacının meşe palamudu verebilme kuvvesinin husulünü, ağacın ağaç olmadan önceki bütün değişimlerini de işin içine katarak izah

³² Bkz. 1045a23-5, 1045b16-23.

etmek gerekir ki bu durumda kuvvenin sınırları aşırı genişleyerek kuvvenin muhtevasının muğlaklaşmasına sebep olur.³³ Bir başka tabirle, “bilkuvvelik”le (*potentiality*) “ihtimal” (*possibility*) birbirine karıştırılmış olur. Hâlbuki Aristoteles’in *dunamis* mütalaasının temel maksatlarından biri; bir fiilin kuvvesiz bir şekilde de cereyan edebildiği, yani bilkuvvelikten mahrum olduğu fakat aynı zamanda da ihtimal dâhilinde olduğu durumlarla bilkuvveligi birbirinden temyiz etmektir. (Ide, 1992: 6) Bu sayede yalnızca alakalı bir kuvveden sadır olan fiillere işaret ederek kuvvenin hareketi izah edici vasfını ispatlamak mümkün kılınmaktadır.

Met. Θ’nın en uzun bölümü olan *Met. Θ8* fiilin kuvve karşısındaki kıdemini izah etmesi hasebiyle aslında daha ziyade *energeian*’ın tavzihine matuftur. Fakat bu bölümde Aristoteles (2013: 143) ezeli-ebedî şeylerin hiçbir şekilde bilkuvvelik ihtiva etmeyişi temellendirişi esnasında kuvvenin diyalektik tabiatına dair mühim bir tespitte bulunur:

...her kuvve aynı zamanda karşıt durumların kuvvesidir; çünkü ortaya çıkması mümkün olmayan ortaya çıkamaz hiçbir şeyde, öte yandan mümkün olan her şey ise faal olmamayı içinde taşır. Öyleyse var olması mümkün olan, içinde taşır hem var olmayı, hem olmamayı; o halde aynı şey için hem var olma hem de var olmama mümkündür. (1050^b8-12)

Kanaatimizce bu diyalektik tabiat, esasen kuvvenin hareketi izah ediciliğinin de temelinde yer almaktadır. Zira bir izah edici kabiliyete sahip olacaksa kuvveyi önce ihtimalden tefrik etmek lazımdır fakat bu tek başına yeterli bir hamle değildir. Zira kuvvenin tahakkukunun anlam kazanabilmesi için nasıl tahakkuk etmediği de gösterilmelidir. Bu demektir ki kuvve, tabiat itibariyle *tahakkuk etmeyebilen* bir ontolojik unsur da olmalıdır ki Aristoteles’e göre, tam olarak öyledir de. Bu ise kuvvenin tahakkukunun birtakım şartlar karşısında “engellenmesini” icap ettirmektedir. Nitekim Aristoteles (2013: 129) *Met. Θ7*’nin başında bilkuvveligi şöyle tasrih etmişti: “Bilkuvve olandan, akıl-yürütme aracılığıyla gayeyi dâhilileştirerek meydana gelmenin belirleyicisi, istendiği zaman ve

³³ Kanaatimizce, kuvvenin husulü hakkındaki bu tartışma, “Kuvve-Şart Münasebeti” başlığı altında incelediğimiz muhteva tartışmasının bir başka düzlemde yürütülen bir biçimdir. Nasıl ki ilk tartışmada kuvvenin tahakkukunu mümkün kılan şartların sınırlarını tespit imkânı irdelendiyse bu tartışmada da kuvvenin husule gelme aşamaları arasındaki geçişin ve hâsıl olduğu maddenin sınırlarını tespit imkânının araştırılması söz konusudur. Bu bağlamda, bilkuvveligin husule gelişine fiile mukaddem bir sınır tayin edilemeyeceği ve hakiki bilkuvveligin (*genuine potentiality*) fiille bir olan bilkuvvelik olduğu argümanına dair bir tartışma için bkz. Bechler, 1995: 11-8.

hiçbir dış engel olmadığında meydana gelmesidir” (1049^a5-7). Görüldüğü üzere bu tasrihte kuvvenin aynı zamanda *engellenebilen* bir keyfiyet de arz ettiği manası mündemiçtir ki kuvvenin tahakkuk ettiği, engellenmediği durumlar tam da bu sayede mana kazanmaktadır.

2.3.3 Meleke (*Heksis*)

Heksis, *Met. Θ*’da tek bir yerde geçiyor olmasına (1046^a13)³⁴ ve orada da *Ruh Üzerine*’de verilen teknik “bilkuvvelik manası”na sahip olmamasına rağmen Aristoteles’in bilkuvvelik ifade eden temel bir kavramıdır. “Sahip olma” manasına gelen *ekhein* fiiliyle akraba olan ve lugavî manası “hal”, “vaziyet” ve “alışkanlık” gibi kelimelerden teşekkül eden *heksis Ruh Üzerine*’de tasnif edilen iki tür bilkuvvelikten biridir. Aristoteles *Ruh Üzerine*’nin 2. kitabının 5. bölümünde “bilkuvve bilme”ye dair şöyle demektedir:

Şimdi kuvve ve fiili taksim edelim. Çünkü şu an onlar hakkında genel bir şekilde konuştuk. İnsanlardan bir kısmının bilgi sahibi olduğu, bir kısmının ise bilgiyi edinenlerden olduğu söylenir. Biz, grameri çok iyi bilen kişiye âlim diyoruz. Bu ikisinin, o bilgiye sahip oluşu aynı şekilde değildir. Çünkü onlardan birine “bilen” deyişimiz, cinslerden bir cins ve heyûlâ gibidir. O [diğer] kişi ise istediği ve hariçten âriz olan herhangi bir engel bulunmadığı zaman, [o bilgiyi] düşünmeyi başarabilir. Diğer birine “bilen” deyişimiz ise aklın nazarıyla bakan ve işaret edilen şu harfin hakikatte elif olduğunu bilen kişiye bilen dememiz gibidir. Bu ikisi de bilkuvve âlimdir. Ancak bunlardan biri bilmek için değişim geçirmiş ve zıt bir halden diğerine geçmiştir. Oysa öbüründe, önceden bulunmayan bilginin sahipliği bulunur. (417^a20-^b5)³⁵

Buna göre, iki tür “bilkuvve bilen” vardır: (1) bilgiye sahip olmasa da bilgiye sahip olma kuvvesine (*dunamis*) sahip olan ve (2) bilgiye sahip olup (*heksis*) bilgisini istediği an icra edebilen. İlk kişinin bilkuvveligi, ait olduğu cinsin (insan) bir hususiyetini haiz oluşundan öte gelmektedir: İnsan, bilme kuvvesine sahip bir cinstir (*genus*); fertler de buna istinaden bilme kuvvesiyle mücehhezdirler. Fakat bu bilkuvvelik, tabiri caizse “boş” bir bilkuvveliktir; “heyûlâ gibidir”; henüz hususileştirilmemiş, belirlenime tabi tutulmamıştır. Buna mukabil ikinci kişinin bilkuvveligi ise “doludur”. Zira bu bilkuvvelik türünde,

³⁴ Bunun haricinde metinde dört yerde (1046^a13, 1047^a3, 1047^a7, 1047^b25) ἡξεῖ (*heksei*) şeklinde geçmektedir.

³⁵ Pasajın tercümesi İbrahim Halil Üçer’e (2015: 38) aittir.

mevcudiyeti bariz olan ve fiile dönüşebileceğinden haberdar olunan bir kuvve söz konusudur çünkü “ikinci bilkuvvelik anlamında bir *heksisten* bahsedebilmek, o gücün yöneldiği fiile ya da yetkinliğe en az bir kez aktif olarak sahip olunduğu durumda mümkündür.” (Üçer, 2015: 41) Bu demektir ki *heksis*’in “doluluğu”, en az bir kez fiile dönüşmüş olması sayesinde mevcudiyetini ispat etmesinden kaynaklanmaktadır.

Heksis gibi *dunamis* de kuvvelik vasfını ispat etmek için en az bir kez fiile dönüşmüş olmak mecburiyetindedir. Zira bir kuvvenin kuvve olarak var olduğunu bilmenin yegane yolu, onu faaliyet esnasında müşahade etmektir. Fakat kanaatimizce, *dunamis*’in fiile dönüşmesiyle *heksis*’in dönüşmesi arasında bir perspektif farkı vardır: *Heksis*’in fiile dönüşmesi, fiile dönüşmeden evvel mevcudiyetine dair bir zannın bulunduğu bir kuvvenin (ikinci bilkuvvelik) kuvveliliğinin teyit edilmesi anlamına gelirken bu bağlamdaki *dunamis*’in fiile dönüşmesi, fiilden önce mevcut olup olmadığına dair bir zannın bile bulunmadığı bir kuvvenin (birinci bilkuvvelik) zaten başından beri mevcut olduğunun farkına varılmasıyla neticelenir. Yani *heksis*’te, kuvvenin fiile dönüşüp dönüşmeyeceğine dair müspet bir beklenti söz konusuysa *dunamiste* kuvve makabline şamildir, tabiri caizse “gelecekte gelir”; ancak fiil olarak tebarüz ettikten sonra öyle bir kuvvenin biz henüz farkında değilken bile var olduğu tescillenmiş olur. Nitekim kendisine bir şey öğretilmiş talebenin, öğrendiği bilgiyi icra etmesi beklenir. Fakat talebenin henüz hiç öğrenme faaliyeti göstermediği zamanlarda böyle bir kuvveye malik olup olmayışı ancak yalın bir ihtimaldir.³⁶

³⁶ *Dunamis*’in bu retrospektiflik hususiyeti, bilme/öğrenme misalinde vazih olmayabilir. Zira hiçbir şey bilmeyen bir talebenin bir şey öğrenebilme kuvvesi olduğuna dair bir zan, talebenin mensup olduğu cinsin öğrenebilme kuvvesinin neredeyse mutlak bir vakıa olması sebebiyle daima vardır. Fakat daha “gayr-ı tabii” kuvvelerde durum böyle değildir. Mesela insanların bisiklet sürebilme kuvvesine sahip oldukları, bisiklet icat edilene kadar farkında olunmayan bir durumdur. Bisiklet sürebilme kuvvesi, başlarda icap eden ya da istenen şekilde olmasa da ancak bisiklet sürme fiilinin gerçekleştirilmesi sayesinde tebarüz etti ve kendisinde böyle bir kuvve olduğunu keşfeden kişi, bisiklet sürdükçe bu kuvveyi tahkim ederek *heksis*’e dönüştürmüştür.

BÖLÜM 3: FİİL

Çalışmamızın buraya kadarki kısmında Met. Θ 'nın belkemiğini oluşturan iki kavramdan ilki olan *dunamisi* inceledik; bu bölümde ise *energeiayı* inceleyeceğiz. Fakat kanaatimizce *energeianın* incelenmesi *dunamisinkinden* daha netameli bir süreç arz etmektedir. Zira sadece Met. Θ 'ya bakıldığında bile *energeia* kavramını tek başına ele almanın mümkün olmadığını teslim etmek lazım gelmektedir. Çünkü bu kavram hem Met. Θ 'da hem de Aristoteles'in diğer metinlerinde başka bir kavramla, *entelekheiayla* ya sık sık birlikte zikredilmiş ya da değişik tokuş edilmiştir ve maalesef yorumcuların kavramların bu hususiyetine, gereken dikkati umumiyetle göstermedikleri müşahade edilmektedir.

Aristoteles'in Met. Θ 'da bu iki kavramı istimal ediş biçimi bizi ikisini birlikte ele almaya ve aralarındaki müphem münasebete bir kesinlik tayin etmeye mecbur kılmaktadır. Bunun içinse kendisinin muhtelif metinlerine bakmamız gerekmektedir. Zira her ne kadar Met. Θ 'da *energeiayı* *entelekheia*dan bağımsız bir şekilde mütalaa edemeyeceğimiz aşıkarsa da esasen kanaatimizce Met. Θ *entelekheia* kavramını ele almak için pek doğru bir başlangıç değildir.³⁷ Çünkü bu kitapta *energeia* kavramının 67 kez kullanılmasına karşın *entelekheia* sadece 6 kez kullanılmıştır (Blair, 1992: 10) ve Aristoteles'in *entelekheiayı* *energeia*dan daha sık kullandığı metinler de mevcuttur. Fakat o halde neye istinaden Met. Θ 'dan, *entelekheiayı* hesaba katmadığımız bir *energeia* tahliline girişemeyeceğimiz istinbatında bulunmaktayız?

³⁷ Fakat buna mukabil, yine kanaatimizce bu kavramlar arasındaki münasebetin “garipliğini” fark etmek için Met. Θ en elverişli Aristoteles metnidir. Zira iki kavramın birbiriyle tamamen iç içe geçmiş bir şekilde ya da kritik bir cümlede yan yana kullanıldığı Aristoteles metinleri varsa da hemen ileride değindiğimiz üzere, bir metnin daha başında birbirlerinin yerine kullanılmış olmaları gibi bir durum bildiğimiz kadarıyla başka bir metinde vaki değildir.

Aristoteles Met. Θ 'ya öyle bir girizgâh yapar ki “işler daha baştan karışır”: Önce; var olanın *dunamis*, *entelekheia* ve *ergon*'a nispetle söylendiğini belirtir (2013: 99) ve “öyleyse şimdi kuvve [*dunamis*] ve gaye-temellükü [*entelekheia*] üzerine ayrımlarda bulunalım” (1045^b33-5) der. Fakat hemen sonraki cümlede ise sanki daha şimdi bitirdiği cümlede kitap boyu *dunamis* ve *entelekheia*yı inceleyeceğini söyleyen kendisi değilmiş gibi, birden kitabın esas meselesini *dunamis-energeia* ayrımının teşkil ettiğini söyleyiverir:

Ve buradaki amacımızla ilgili çok faydalı olmayacaksa da biz ilkin asıl anlamıyla kuvve üzerine konuşalım: çünkü kuvve ve fiil, yalnızca harekete göre söylenenlerin ötesine uzanır. Fakat bunun [yani asıl anlamda kuvvenin] üzerine konuştuktan sonra fiil üzerine ayrımlarda bulunurken diğerlerini [öteki kuvve çeşitlerini] de açıkça gösterelim. (Aristoteles, 2013: 99 [1045^b35-1046^a4])

Hakikaten de Aristoteles'in Met. Θ 'nın kalanında tafsilatlandığı ayırım *entelekheia-dunamis* ayrımı değil, *energeia-dunamis* ayrımıdır. Met. Θ 'da *entelekheia* kavramı *energeia*ya nazaran adeta görmezden gelinmiştir. Fakat toplamda 6 kez geçmesine rağmen *entelekheia*, kitabın girişinde çok kritik bir cümlede, ziyadesiyle enteresan bir şekilde kullanıldığı için bu kavramı es geçmek mümkün değildir. O meş'um “*energeia-entelekheia* karmaşası” daha kitabın başında karşımıza çıkmıştır. Öte yandan *entelekheia*yı es geçmesek de kavramı sadece Met. Θ kapsamında değerlendirerek manalandırmak da pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Aristoteles'in *entelekheia*yı daha rahat bir şekilde kullandığı metinleri tetkik etmemiz ve böylece bu kavrama dair umumi bir kanaate varmamız icap etmektedir. Öyleyse *energeia* kavramını bihakkın irdeleyebilmek için *entelekheia*yı da layıkıyla irdelememiz lazım gelmektedir. Kanaatimizce bu iki kavramı, aralarındaki münasebeti tatminkâr bir biçimde izah etmeden ayrı ayrı ele almak felsefî bir hüsrana neticelenecektir.

3.1 *ENERGEIA-ENTELEKHEIA* MÜNASEBETİNE GİRİŞ: KARMAŞANIN TESPİTİ

Energeia kavramını ele almak isterken bu kavramın Met. *Θ*'nın girişinde -sanki aralarında bir fark yokmuş gibi- *entelekheia*nın yerine kullanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Fakat *energeia* ile *entelekheia* münasebetinin arz ettiği enteresanlık bu noktayla mahdud değildir. Ancak bu iki kavramı beraberce ele alarak aralarındaki ilişkinin makul görünmeyen bütün boyutlarını teker teker ortaya koymak da hem ileri derecede Grekçe biliyor olmayı hem de Aristoteles külliyyatına derinlemesine vakıf olmayı icap ettirmektedir. Böyle mütevazı bir çalışmada böyle muazzam bir vazifeyi ifa etmek mümkün olmadığına göre, bu konuda ihtisas yapmış Aristoteles yorumcularına başvurmamız tabii ve elzemdir. Görebildiğimiz kadarıyla bu iki vasma da sahip olup *energeia-entelekheia* münasebetini bütün sarahatiyle gözler önüne seren nadir müelliflerden biri G.A. Blair'dir. Blair *energeia* ve *entelekheia* münasebetini; bu iki kavramın bütün Aristoteles külliyyatında hangi metinde kaç kez geçtiğine dair bir tablo çıkartacak ve sadece bu iki kavrama hasredilmiş bir kitap yazacak ölçüde şumüllü bir şekilde ele almıştır.³⁸

Blair “Maalesef [Mevzu Sanıldığından] Biraz Daha Karmaşık: Ένεργεία Üzerine Düşünceler” başlıklı makalesinde³⁹ (1995) *energeia* ile *entelekheia* arasındaki münasebetin bihakkın tahlil edilebilmesi için 16 soru⁴⁰ sorar ve bu sorulara, hiçbir sorunun cevabı bir diğeriyle ve elbette Aristoteles metinleriyle çelişmeyecek şekilde cevap verilmesi gerektiğinde ısrar eder. Her birinin büyük ehemmiyet arz ettiğini düşünsek de burada bu soruların tamamını zikretmek yerine, *energeia-entelekheia* münasebetini

³⁸ Blair'in *energeia-entelekheia* ayrımı bağlamındaki görüşlerine dair bir eleştiri için bkz. Erkızan, 2012: 93-114.

³⁹ Makalenin orijinal başlığı: “Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ένεργεία”.

⁴⁰ Bu makalenin mufassal hali olup aynı müellife ait olan *Energeia and Entelecheia: Act in Aristotle* adlı kitapta 10 soru sorulmuştur (1992: 15). Makale daha ileri tarihli olduğu için müellif muhtemelen soruların sayısını artırmakta fayda gördü.

fehmedebilmek adına hayatiyet arz ettiğini düşündüğümüz birkaç noktaya değinmekle iktifa edeceğiz.

Öncelikle önümüzde -ikisinin de Aristoteles'in icadı olduğuna dair bir ittifak bulunan-⁴¹ iki farklı kavram bulunmaktadır. Fakat Aristoteles'in; neredeyse şaşmaz itiyadı *phusis*, *eidos*, *morphe*, *hûle*, *ousia* ve *dunamis* gibi, gündelik Grekçede kullanılan kelimeleri alıp felsefileştirmekken (Blair, 1992: 1) kavram üretmiş olması (hem de tek kavramla da yetinmeyip iki kavram birden üretmiş olması) dikkate şayandır. Kanaatimizce buradan istihraç edilecek netice, Aristoteles'in bu kavramlara şiddetle ihtiyaç duymuş olmasıdır. Fakat Aristoteles, bu iki kavramı birbirinden ayrı tuttuğu metinler varsa da genel itibariyle külliyatında pek de -duyduğu şiddetli bir ihtiyaçtan ötürü icat ettiği- iki farklı kavramdan bahseder gibi görünmemektedir. Bu iki kavramı tıpatıp aynı manaya geliyormiş gibi istimal ettiği muhtelif metinler mevcuttur. Fakat Aristoteles gibi bir dil üstadının, itiyadı değilken bir mefhumun (*dunamis*) iki farklı veçhesine tekabül etsin diye iki farklı kavram icat edip sonra bu kavramların ikisine de o mefhumun bu iki farklı manasının ikisini birden yüklemiş olması titizlikle incelenmesi gereken bir noktadır.

Energeia ile *entelekheia*nın müteradiflermiş gibi kullanıldıklarına dair ilk misali yukarıda vermiştik. Met. Θ'nın girişindeki bu değiş tokuş Blair tarafından (1995: 568) şöyle dile getirilir:

Grekçede olduğu kadar İngilizcede de garip [duran] bir cümle.⁴² Mesele şu ki [*entelekheia* ile *energeia* arasındaki] değiş tokuş ilk cümlede gerçekleşiyor ve kitabın kalan her yeri ἐνεργεία hakkında. Bu basit bir özensizlik mi? Fakat cümlelerin tabiatına bakacak olursak nasıl öyle olabilir? Yok, eğer kasıtlıysa Aristoteles ne yapmaya çalışıyordu Allah aşkına?

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin 2. kitabıyla *Fizik*'in 3. kitabında *energeia* ile *entelekheia*yı tamamen birbiriyle ikame ederek kullanmıştır. *Ruh Üzerine* II'de *entelekheia*; biri *episteme*, diğeri *theorein* olmak üzere iki manası olduğunun söylenmesi üzerine (412^a19-

⁴¹ Bir istisna Jonathan Beere'dir. Müellif, *energeia*nın Platon'un Akademi'sinde icat edilmiş olabileceğine ihtimal vermektedir. Bkz. Beere, 2009: 159.

⁴² Blair (1995: 568) atıfta bulunduğu cümleyi şöyle tercüme eder: "Since being deals not only with 'what', quality, and quantity, but also deals with potency and ἐντελέχεια, and action, we should also define the uses that deal with potency and ἐντελέχεια; and the first and main sense of potency, which is not really useful for our purposes now, because potency and ἐνεργεία have a broader application than that dealing with process."

26) (ki bu manalardan ilki birinci fiile, diğeri ikinci fiile tekabül etmektedir) normalde *energeia*ya atfedilecek olan *theorein*'i de (temaşa etmek, teemmül etmek) deruhte etmiştir. Aristoteles *energeia-entelekheia* geçişine 414^a8-10'da devam ederek bu sefer de *epistemenin* “bir çeşit” (*oĩov*) *energeia* olduğunu söylemektedir. Nihayet 429^b5-10'da hem birinci hem ikinci fiil *energeia* tesmiye edilir ve artık *entelekheia* gözden kaybolmuştur. Aynı şekilde Aristoteles; *Fizik* III'e *kinesisi* “*dunamis* olarak *dunamis*in *entelekheiası*” (201^a9-11) şeklinde tanımlayarak başlamış olmasına mukabil, buradan itibaren *energeia*ya geçiş yapmaya başlar ve *Fizik* III'ün ilk bölümünü bitirirken sadece *energeia* kelimesini kullanmaktadır.⁴³ Ayrıca bu esnada *entelekheia*yı *energein* fiiliyle birlikte kullanmıştır çünkü *entelekheianın* fiil hali namevcuttur. (Blair, 1995: 571-3)

Bu iki kavramın iç içe geçmişliği, yalnızca bir metnin içinde takas edilmelerinden ibaret değildir. Aristoteles bazı metinlerini gözden geçirerek farklı eserlerine koymuştur⁴⁴ ve bu revizyonların bazıları, alakalı metindeki *energeia* ve *entelekheia* kavramlarının yer değiştirmesiyle neticelenmiştir. Mesela Met. *Δ*'da *entelekheia* misaller üzerinden tarif edilirken Met. *Θ*'da aynı misaller *energeianın* tarifi için kullanılmıştır. *Parva Naturalia* ekseriyetle *Ruh Üzerine* II'nin yeniden yazılmış hali gibidir; ikincisinde *entelekheia* baskınken ilkinde *energeia* çoğunluktadır. Aristoteles aynı şekilde bazı meseleleri de farklı eserlerinde tekraren ele almıştır ve yine meselenin ilk versiyonunda kullandığı kavram ikinci versiyonda yerini diğer kavrama bırakmıştır. Mesela Met. *Z* madde-sûret bahsini *entelekheia* kelimesi üzerinden ele alırken Met. *H* aynı meseleyi *energeia* üzerinden değerlendirir. Aristoteles *Fizik* III'teki bir pasajı alıp Met. *K*'ya koyarken de ilkindeki iki *entelekheia*yı *energeia* yapmıştır.⁴⁵ (Blair, 1995: 566-73)

Bu misallerden de anlaşılacağı üzere *energeia* ile *entelekheia* arasında ilk bakışta son derece müphem bir münasebet vardır. Zira Aristoteles bir yandan Met. *Θ*'nın girişinde

⁴³ *Fizik*'in en sık zikredilen ve mütalaa edilen pasajlarından biri olan (201^b5-15)'te *entelekheia* 1 kez geçerken *energeia/energein* 4 kez kullanılır.

⁴⁴ *Energeia-entelekheia* bahsinden bağımsız bir misal olarak Met. *Δ*12'deki *dunamis* tahliline, benzer bir şekilde Met. *Θ*1'de yer verilmesi zikredilebilir.

⁴⁵ Yalnızca iki kelimedeki değişiklik yapılmış olması, bunların alelade değişiklikler olduğunu düşündürmemelidir. Zira ilk değişiklik (201^a9-11)'deki *kinesis* tanımında geçen iki *entelekheia*dan ikincisinin *energeia*ya dönüşmesidir. Diğer değişiklik ise (201^a15-8)'deki *kinesis* izahatının *entelekheia* yerine *energeia* ile yapılmasıdır.

sarahatle görüldüğü üzere bu kavramları aynı manaya geliyorlarmış gibi kullanmıştır. Fakat diğer yandan da etimolojik olarak akraba olsalar da neticede *energeia* ve *entelekheia* iki farklı kelimedir. Ayrıca yukarıda da zikrettiğimiz üzere Aristoteles gibi, ıstılah icat ettiği pek vaki olmayan bir filozofun iki farklı ıstılah birden icat etmiş olması bu kavramların aynı manaya gelmekten ibaret olmaları ihtimalini neredeyse sıfırlamaktadır. Öyleyse ne bu çok önemli iki mefhumun tıpatıp aynı manaya geldiğini ne de *dunamis*in iki farklı veçhesine tekabül etmeleri sebebiyle birbirlerinden tamamen farklı olduklarını iddia edip işin içinden çıkmak mümkündür.

Bu hususta genel temayül *energeia* ile *entelekheia*nın fiiliyatın -sırasıyla biri faal, diğeri durağan olmak üzere- iki veçhesini temsil ettikleri;⁴⁶ *energeia*nın -*entelekheia*dan daha önce icat edilmiş olmasına rağmen- daha geç dönem Aristoteles metinlerinde *entelekheia* manasında kullanılmaya başladığı⁴⁷ ve kelimelerin bu yüzden ekseriyetle eş anlamlı oldukları⁴⁸ yönündedir. Fakat bu genel temayül külliye yanlış değilse de bu temayülü temsil eden yorumcular umumiyetle buradaki enteresanlık üstünde hassasiyetle durmadıkları için Blair'e göre temel bir noktada hataya düşmektedirler. Kendisinin ifadesiyle: “Neolojizmlere pek hevesli olmayan Aristoteles’in değış tokuş edilebilir iki neolojizmle ortaya çıkışının başkalarına garip gelmiyormuş gibi görünmesi bana garip gelmektedir.” (1992: 78) Bu yüzden *energeia-entelekheia* münasebetinde söz konusu olan husus sadece *energeia*nın belli bir noktadan sonra *entelekheia* manasında da kullanılması değil, aynı zamanda -yukarıdaki misallerde de görüldüğü üzere- *entelekheia*nın da

⁴⁶ Bu görüşü temsil eden bir yorumcu olarak Jonathan Beere (2006: 21) şöyle söylemektedir: “İddiam şu olacak: Aristoteles tek bir var olma biçiminin iki veçhesini (birbiriyle gerilim halinde olan iki veçhe) vurgulamak için iki terime ihtiyaç duyar. Zira bu var olma biçimi bir taraftan bir var olma biçimidir fakat [bu biçimin] ameli ve değışimi de ihata etmesi gerekmektedir. ‘Tamamlanma’ (*entelekheia*) terimi bu var olma biçiminin sabit hususiyetini vurgular; yani bunun bir var olma biçimi oluşunu vurgular. *Energeia* terimi, buna mukabil, amelle olan irtibatı fark eder ve vurgular. Fakat doğru bir şekilde anlaşıldığında bütün (sabit) tamamlanma hallerini kapsar.”

⁴⁷ Makin (2006: xxix) bu hususu şöyle ifade eder: “*Entelecheia* kavramı Aristoteles tarafından tedavüle konduktan sonra yine de yerini *energeia*ya bırakır.”

⁴⁸ Bu görüşü temsil eden bir yorumcu olarak Bechler (1995: 192) şöyle söylemektedir: “‘Bilfiilliği’ hem *energeia* hem de *entelecheia* için kullanıyorum çünkü Aristoteles (ki muhtemelen bu kavramları icat etmiştir) bunları eş anlamlı görmektedir.”

energeia manasında *da* kullanılmış olmasıdır. Öyleyse sadece ilk dönüşümü izah etmek yetmez; ikinci dönüşümü de izah etmek gerekir.⁴⁹

3.1.1 *Energeia*

Energeia-entelekheia ikilisi içinde daha önce icat edilen, *energeia*dır. Aristoteles’in bu kelimeyi ilk olarak -günümüzde sadece fragmanlar halinde elimizde bulunan ve kendisinin ilk eserlerinden kabul edilen- *Protrepticus* adlı eserinde kullandığını görmekteyiz.⁵⁰ Yorumcular Aristoteles’in *energeia*yı *Protrepticus*’ta *dunamis*in zıddı olarak kullandığı üzerinde ittifak etseler de kavramın tam olarak hangi manada kullanıldığı hususunda ihtilaf söz konusudur. Menn’e göre (1994: 79-80), *energeia* *Protrepticus*’ta *khresis*’le eş anlamlı bir şekilde kullanılmaktadır ve bu yüzden *energeia*nın orijinal manasının faaliyet (*activity*) olduğu söylenebilirse de daha doğru tercüme icra/istimaldir (*exercise*). Blair’e göre ise Aristoteles *Protrepticus*’ta *energeia*yı -faaliyet manasına gelecek- *khrestai*, *kinesin*, *poiein*, *prattein* ve *ergon* gibi birtakım kelimelerle tarif etse de bunların hiçbirisi *energeia*nın bir neolojizm olma vasfı göz önüne alındığında bu yeni kavramın yerini tutamaz. (Zaten tutabilecek olsaydı muhtemelen Aristoteles kavram icat etmeye girişmez, gündelik kavramları felsefileştirme itiyadını devam ettirirdi.) Peki, *energeia*nın bu “yeri doldurulamayan” hususiyeti ya da mümeyyiz vasfı nedir ki Aristoteles kuvve-fiil teorisini, farz-ı misal, *praksis-dunamis* ya da *khresis-dunamis* şeklinde değil de *energeia-dunamis* şeklinde inşa etmiştir?

Aristoteles’in kuvve-fiil teorisinin en olgunlaşmış halinin bulunduğu Met. Θ’da *energeia*nın nasıl tarif edildiğine bakacak olursak kavramın mümeyyiz vasfının “kendi gayesini kendi içinde barındırmak” olduğunu görürüz. Aristoteles (2013: 125-7) Met. Θ6’da *energeia*nın manasını belirginleştirebilmek ve ne çeşit bir fiil olduğunu gösterebilmek için mefhumu *kinesis*le mukayese ederek *kinesis*ten temyiz eder:

⁴⁹ Kanaatimizce bu dönüşümleri sadece metinlerdeki konumlandırılmalarındaki değişimin kronolojisine bakarak manalandırmak da kâfi değildir. Esas zorluk, kavramların manalarının bu dönüşümü nasıl icbar ettiğini izah etmektir. Blair’ın pek çok kez gösterdiği üzere (bkz. Blair, 1995) kavramlara -yanlış tercüme tercihlerinden ötürü- atfedilen manalar hem Aristoteles’i kimi pasajlarda kendisiyle tenakuza düşüyormuş gibi göstermekte hem de bu dönüşümü izah etmekte başarısızlığa sebebiyet vermektedir.

⁵⁰ Bkz. Makin, 2006: xxviii; Beere, 2009: 4; Menn, 1994: 78-9.

Mademki [bir] sınırı olan eylemlerin hiçbiri gaye değil, bunlar daha ziyade gaye üzerine, örneğin zayıflatma ya da zayıflama, kendileri zayıflatıldığında bu şekilde hareket içindedirler, [ve bunlar] hareket adına ortaya çıkmadıklarından, bu durumlarda eylem yoktur veya en azından tam değildir (zira gaye değildir); fakat gayesi kendisinde içkin olan hareket de eylemdir. (1048^b18-23)

Bu pasajdan sonra Aristoteles görme, akıl yürütme, düşünme, iyi yaşama ve mutlu olma misallerinin “hem yapılıyor hem yapılmış olma” testine uyduğunu belirterek öğrenme, zayıflama, yürüme, inşa etme ve hareket etme misallerinin ise testi geçemediğini söyler. “Zira her hareket noksandır, zayıflama, öğrenme, yürüme, inşa etme; bunlar hareketlerdir ve noksandırılar kesinlikle” (Aristoteles, 2013: 127 [1048^b28-30]). Aristoteles, pasajı bitirirken, saydığı noksan fiillere *kinesis*, diğerlerine ise *energeia* dediğini belirtir.

Kanaatimizce *kinesis-energeia* tefriki *energeianın* anlaşılmasında büyük önem sahibidir. Zira Aristoteles, muhtemelen *energeiayı* direkt tanımlamama stratejisinin bir neticesi olarak bu kavramı *kinesisle* ziyadesiyle mukayese etmiş ve bu sayede ikisinin de tabiatının idrak edilmesini kolaylaştırmıştır. Bu mukayeseye göre, *kinesis* noksanken *energeia* tamdır (201^b31-2) çünkü *kinesisin telosu* hariçteyken *energeianın telosu* kendinde mündemiçtir; *energeia telosun* ta kendisidir (1050^a9). *Kinesiste kinesisin* kendisinden başka bir *ergon* ortaya çıkarken (1050^a25-7) *energeiada ergon* yine *energeianın* kendisidir (1050^a23-5). *Kinesiste faaliyet münfaildeyken* (1050^a30-4) *energeiada faildedir* (1050^a34-^b1). *Kinesisin*, kendini gerçekleştirme -paradoksal bir şekilde- kendini feda etmesi demekken⁵¹ *energeia* her an gerçekleşme halindedir. Bu yüzden Aristoteles *kinesisin ateles* (eksik) bir *energeia* olduğunu söyler (201^b31-2). Fakat aynı zamanda - *Protrepticus*’taki manasına son derece muvafık bir şekilde- 1047^a30-2’de *energeianın* aslen *kinesis* olduğunu da ifade eder.

Protrepticus’ta *energeiayla* müteradif olarak istimal edilen ve dolayısıyla *energeiaya* alternatif olabilecekmiş gibi zikredilen ve hepsi “yapma” manası ihtiva eden diğer fiillerin de *energeia* karşısındaki vaziyeti pek farklı değildir. *Khrestai*, olabilecek en yakın alternatifse de temelde “kullanmak” manasına geldiği için “kullanma fiilinin, uğruna gerçekleşeceği haricî bir gaye”ye atıfta bulunmaktan kaçamamaktadır. *Poiein* (fiil)

⁵¹ Bu yüzden Kosman (1984: 127) *kineseis* için “kamikaze entiteler” demektedir.

paskhein'in (infial) zıddı olması hasebiyle *energeia* kapsamına giren bazı fiilleri ihata edememektedir. Mesela, görme fiili hem münfaildir -çünkü görme ancak nesneden yansıyan ışık göze değdiği müddetçe tahakkuk eder- hem de faildir çünkü gördüğümüz vakit bir şey “yapmış” oluruz. *Praxis*'in fiil hali olan *prattein*'de de *kinesise* benzer bir şekilde “mahsûl elde etme” manası mündemiçtir. *Ergon* ise zaten ya amel ya da amelin neticesi manası taşıdığı için yine Aristoteles'in aradığı kelime olamaz. (Blair, 1995: 570)

Öyleyse Aristoteles'in *energeia*ya duyduğu şiddetli ihtiyacın, esasen, yaptığı çok önemli bir felsefî keşfin mecbûrî neticesi olarak hâsıl olduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce bu keşif, bir fiil çeşidi olarak “saf fiil”in keşfidir. Aristoteles gibi söyleyecek olursak *energeia* “fiil olarak fiildir”; tahakkuku elbette birtakım fenomenal şartlara bağlı olsa da ontolojik olarak diğer fiil çeşitlerinin maruz kaldığı belirlenimlerin hepsinden azadedir. *Energeia*, tahakkuk etmeye başladığı andan itibaren mükemmeldir. *Energeia* harici fiiller ekseriyetle mahrumiyetini (*steresis*) çektikleri bir gayeye (*telos*) erişmeye çalışırken veya tahakkukları neticesinde ortaya kendilerinden başka bir mahsul (*ergon*) çıkarırken *energeia*nın tabiatı, kendine dönük olması ve kendinden başka bir neticeye de sebebiyet vermemesi üzere müessestir. Nitekim kavramın etimolojisi de bu kanaati teyit eder niteliktedir. Her ne kadar *energos*'tan mı yoksa *ergazesthai*'den mi geldiği hakkında ihtilaf varsa da kelimenin başındaki *en* öneki sebebiyle dâhililik (*internality*) ifade ettiği vazıhtır. Bu yüzden Blair bu kavramı “dâhili faaliyet” (*internal activity*) şeklinde tercüme eder ve -daha önce zikrettiğimiz- sorduğu 16 soruya verilebilecek tek makul cevabın bu tercümeyi icbar ettiğini ifade eder.⁵²

Aristoteles'in sık zikrettiği -görme, duyumsama ve teemmül etme gibi- *energeia* misallerine baktığımızda kavramın nev-i şahsına münhasırlığı hemen göze çarpmaktadır. Görme ve onun bir üst sınıfı olan duyumsama (*aisthesis*) yukarıda da zikrettiğimiz üzere esasen münfaildir fakat görme veya duyumsama halinde olan kişi aynı zamanda bir fiili de gerçekleştirmiş olur. Bu yüzden bu *energeia* misallerinde fiille infialin iç içe geçmişliği

⁵² Önemli Aristoteles yorumcularından olan Aryeh Kosman'ın, meşhur makalesi “Substance, Being and *Energeia*”da (1984) kullandığı “bilfillik” (*actuality*) tercümesinden sonra *The Activity of Being*'de (2013) bu tercümenin tamamen yanlış olduğuna kanaat getirdiğini izah edip “faaliyet” (*activity*) tercümesine geçmiş olması da *energeia* literatürü bakımından enteresan bir dönüşümdür.

söz konusudur. Teemmülde ise (*theorein*) faaliyetle atalet iç içe geçmiştir. Teemmül eden kişi dışarıdan bakıldığında hiçbir şey yapmıyor gibidir fakat esasen zihnî bir faaliyet içerisinde olması hasebiyle de bir şey yapma halindedir. Bir diğer *energeia* misali olan ışıktaki da “renk” benzer bir sınır-kavram teşkil eder. Aristoteles ışığı “saydam olarak saydamın *energeiası*” şeklinde tarif eder ve ışık sayesinde gördüğümüz renklerin nesnelerin kendi maddî tertibatlarından değil, içlerindeki saydamın sahip olduğu siyah/beyaz oranından kaynaklandığını söyler. Yani renk maddede mündemiçse de maddeden kaynaklanmaz; maddeyle paradoksal bir münasebet içerisinde. Bu misallerdeki iç içe geçmişlik ve paradoks hali Aristoteles gibi bir dehanın neden gündelik Grekçeyle iktifa edemeyip *energeiayı* ihtiyaç duyduğunu tavzih etmektedir.

3.1.2 Entelekheia

Peki, Aristoteles’i ikinci bir kavram olan *entelekheia*nın icadına sevk eden sebep ne olmuştur? Bu soruyu cevaplandırabilmek için *energeia*nın hangi bağlamda doğduğuna bakmak ve *energeia-entelekheia* geçişinin yer ettiği metinleri biraz daha yakından incelemek icap etmektedir.

*Energeia*nın Aristoteles külliyatında ilk olarak *Protrepticus*’ta geçtiğini ve mümeyyiz vasfının diğer fiil çeşitlerinin aksine, gayesiyle aynî olması ya da gayesinden ibaret olması olduğunu belirtmiştik. Fakat aynı zamanda büyük bir biyolog olan Aristoteles⁵³ bu türlü bir fiil çeşidini ilk olarak canlılarda keşfetmiştir. Nitekim *Protrepticus*’ta gerçek manada yaşamının “bilinebilir şeylerin içinde en bilinebilir olan”ı (tanrı) düşünmek olduğunu söylemiştir. İnceleme nesnesi canlılar olduğu için ise *energeiayı* kuvve-fiil tefriki bağlamında fark etmiştir çünkü canlılar sair zamanda gerçekleştirdikleri bir fiili kimi zaman gerçekleştirmeseler de tekrar gerçekleştirebilmeye muktedirler. Aristoteles yukarıda saydığımız, *energeiayı* tavzih eden fiilleri zikrettiği *Protrepticus* pasajının başında şöyle söylemektedir:

⁵³ Charles Darwin “biyolog Aristoteles” için şöyle der: “Linnaeus ve Cuvier benim farklı biçimlerde de olsa [kabul ettiğim] iki tanrımdı fakat yaşlı Aristoteles’in yanında mektep talebesi gibi kalıyorlardı.” (Ross, 1995: 118’den alıntı)

Öyle görünüyor ki “yaşamak” iki manaya sahiptir; bunlardan biri kuvveyle, diğeri ise *dâhili faaliyetle* alakalıdır. Yani biz hem (gözleri kapalı oluvermiş olsa bile) görmesi olup tabiat itibarıyla görmeye muktedir olan hayvanlar hem de bu kuvveyi *kullanarak* bir şeye bakanlar için “görmektedir” demekteyiz.⁵⁴

Bu pasajda da görüldüğü üzere *energeia dunamis*in ontolojik zıddıdır⁵⁵ ve bu neolojizmin teşekkülünden, faaliyet manasının olabildiğince baskın bir şekilde kendini göstermesinin murat edildiği anlaşılmaktadır. Fakat Aristoteles “faaliyet kabiliyeti” olarak *dunamisle energeia* arasında bir tefrikte bulunduktan sonra *dunamis*in bir de “olma kabiliyeti” manasına geldiğini fark etmiştir. (Blair, 1995: 570) Fakat bu “olma” hali, bildiğimiz manada faaliyetten, yani *kinetik* bir tedaiden vareste olduğu için Aristoteles yeni bir kavrama ihtiyaç duymuştur: *entelekheia*.

Bu noktada Blair’in şu tespitine katıldığımızı belirtelim: *Energeianın* da *entelekheianın* da Aristoteles’in icadı olması ve bu yüzden Aristoteles’in bu kavramları istimal ediş şeklini mukayese edebileceğimiz -Aristoteles’e mukaddem- başka metinler olmaması sebebiyle bu kavramların etimolojileri, manalarının tavazzuh etmesinde büyük ehemmiyet sahibidir. Kanaatimizce bu ehemmiyet bilhassa *entelekheia* kavramının anlaşılmasında tebarüz etmektedir zira *entelekheia* hususunda yapılan bazı yanlış tercümeler Aristoteles’in kendisiyle çelişir görünmesine bile sebebiyet verebilmektedir.

Energeiada olduğu üzere *entelekheianın* etimolojisinde de bir ihtilaf söz konusudur. Kavramın *enteles* (tam/bütün olma, tamlık/bütünlük) + *ekhein* (sahip olmak) şeklinde teşekkül ettiğini iddia edenler olduğu gibi doğru etimolojinin *en* (içinde) + *telos* (gaye) + *ekhein* (sahip olmak) olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Kanaatimizce ikinci teşekkül tercih edilmelidir zira ilk teşekkülün kaçınılmaz tercümesi “tamamlanma” veya bu türde bir kelime olmakta ve Aristoteles’i kendisiyle çelişkiye düşüyormuş gibi gösteren de bu tercüme olmaktadır. Hâlbuki Blair’in (1992: 571) son derece münasip bir şekilde işaret ettiği üzere, Aristoteles’in bir kavram icat etmekten maksadı “son durum” (*final state*) veya “nihayete varmış olma” (*being at the end*) manasını ifade etmek idiye kendisi zaten -bu manaya gelen- *teleios*, *teleioma*, *teleiosis*, *teleute*, *teleute* veya *teleiotes* gibi kelimeleri

⁵⁴ İngilizce tercüme Blair’e (1992: 22) aittir.

⁵⁵ Kuvve ile fiil arasında bir zıtlık ilişkisi olduğu tezine dair bir reddiye için bkz. Mark Senteny’nin (2012) yayımlanmamış doktora tezi içinde “Chapter Three: The Compatibility of Dunamis and Energeia”.

kullanmaktaydı. Aristoteles’in, zaten kendi terminolojisinde mevcut olan bir manaya atfen -bir de o günün Greklerinin alışık olmadığı bir biçime sahip olan- bir kelime icat etmiş olması düşüncesi dayanaktan mahrum görünmektedir.

Blair bu sebepten ötürü *entelekheia*yı “gayeye kendi içinde sahip olmak” (*having the end within*) şeklinde tercüme eder ve bu tercümenin, diğer tercümelerin yol açtığı sorunları çözdüğünü öne sürer. “Tamamlanma” veya “nihayete erme” gibi tercümelerin Aristoteles’i nasıl çelişkiye düşürdüğünü görmek için ise Met. Θ3’teki bir pasaja (1047^a30-^b2) bakmak kâfidir. Bu pasaj standart tercümeyle göre şöyledir:

Derler ki var olmayan şeyler düşünce ve arzunun nesnesidir fakat hareket etmezler. Bu böyledir çünkü bunlar bu hipoteze göre bilfiil var değillerken hareket ettirilirse bilfiil var olmak durumunda kalacaklardır. Zira var olmayan şeylerden bazıları bilkuvve vardır fakat yine de var değillerdir çünkü tamamlanmış gerçeklikte [*entelekheia*] mevcut değildirler.

Bu tercümeyle göre, Aristoteles burada, var olmayan ya da ancak bilkuvve var olabilen şeylerin mevcudiyetten mahrumiyetinin sebebini “tamamlanmış gerçeklikte” olmayışlarına, yani “eksik” oluşlarına bağlamaktadır. Fakat Aristoteles daha önce *Fizik* VIII’de *kinesis*in “eksik” (*ateles*) bir *entelekheia* (201^b31-2) olduğunu söylemişti. Bu demektir ki *kinesis*in bu hususiyetine dikkat etmeyen bu tercüme, var olmayan şeyleri eksiklikle illettirerek bilfiil var olmayan şeylerin *kinesis*le aynı şey olduğunu söylemiş ve Aristoteles’i kendi içinde çelişkiye düşürmüştür olur. Buna rağmen Kosman⁵⁶ ve Sachs⁵⁷ gibi yorumcular *entelekheia* tercümelerinde “tamamlanma” manasının baskınlığı üzerinde ısrar ederler.⁵⁸ Dahası, *entelekheia*nın “tamamlanma” manasına geldiği iddiası, *kinesis*in tanımında geçen “*ateles entelekheia*” ibaresini “tamamlanmamış tamamlanma” gibi bir oksimorona tahvil etmekte ve Aristoteles’in en temel kavramlarından biri olan *kinesis*in manasızlaşmasına sebebiyet vermektedir. Elbette bunu da en başında Aristoteles’in bir

⁵⁶ “Ve bu kavramın [*entelekheia*] Aristoteles’in kullanımında bir ‘tamamlanmaya vasil olmuş olma hali’ veya tekâmül ifade ettiğine dair pek şüphe yoktur.” (1969: 42)

⁵⁷ “*Entelecheia* bir tamamlanma hali üzere devam etmektir ya da bir nihayete/gayede olmak demektir. Bu nihayetin/gayenin tabiatı ise öyledir ki orada olmak ancak orada kalmak için gereken gayretin daima sarf edilmesi süretiyle mümkündür.” (Sachs, t.y.)

⁵⁸ Bir Türk müellife ait olan, *entelekheia* üzerine yapılmış bir yüksek lisans çalışmasında da kavramın bu hususiyetine ve Aristoteles’in kavram icat etmesinin müstesnalığına değinilmeden “*Εντελέχεια* bakımından varlık, içinde tamamlanmayı taşır.” (Çakır, 2012: 12) yorumu yapılmıştır.

başka temel kavramı olan *entelekheia*yı yanlış manalandırarak ve tercüme ederek yapmaktadır.⁵⁹

Literatüre baktığımızda ise enteresan bir şekilde, *energeia-entelekheia* ikilisine dair birtakım hataların yapıldığını görmekteyiz. Mesela Makin “*Energeianın*, bilginin kullanılışından ziyade bilgiye sahip oluşa tekabül eden bir manasının olduğunu söylemek, kavramın orijinal manasıyla sürtüşürdü.” (2006: xxix) ve Beere “Birtakım bilgilere sahip olan fakat bu bilgileri kullanmayan kişi bilfiil bir bilendir. Fakat Aristoteles böyle bir kimsenin *energeia* halinde bir bilen olduğunu reddediyor.” derken *Ruh Üzerine* 429^b5-10’da *energeianın*, bilme bağlamında hem birinci hem ikinci fiil için kullanıldığından habersiz gibidirler.⁶⁰ Garcia ise (2015: 4) “Durum ne olursa olsun, Aristoteles *entelecheia* terimini yalnızca ‘bilfiillik’ manasında kullanıyor, ‘faaliyet’ manasında değil.” derken Aristoteles’in (1995: 1438) *Ruh Üzerine*’de “Öyleyse bilgiye ve teemmüle tekabül eden iki çeşit *entelekheia* vardır.” (412^a19-26) diyerek yaptığı ayrımında *entelekheia*yı faaliyet manasında da kullandığından habersiz gibidir. Ayrıca Garcia Aristoteles’in *energeia* ile *entelekheia*yı müteradif bir şekilde kullanmasının “*energeia* teriminin muğlaklığı”ndan (2015: 4) kaynaklandığını iddia etmektedir. Hâlbuki *entelekheia* hususunda yaptığı basit hataya bakarak, vardığı bu kanaatin mesuliyetinin Aristoteles’e ait olmadığını söyleyebiliriz.

⁵⁹ Blair’in tercümesine göre *kinesis*, A’nın B gayesine eksik bir biçimde sahip olması halidir. A’nın, B’nin gayesine kendi içinde sahip olması ise bilfiil B ne yapıyorsa onu yapması demektir. Mesela meşe ağacı olmak demek meşe palamudu vermek demektir. Fakat meşe filizi henüz meşe palamudu vermemektedir ama yine de meşe ağacına dönüşme ve bu sayede meşe palamudu verme kuvvesine sahiptir. Yani meşe filizi “meşelik *telosu*”na kendi içinde -bilkuvve- sahiptir fakat bu sahiplik henüz ancak “eksik” bir şekilde tahakkuk etmektedir. Filiz, ağaca dönüp meşe palamudu vermeye başladığında ise artık *entelekheia* halindedir çünkü “meşe ağacı olma *telosu*”nu bilfiil haizdir. Elbette “eksik” (*ateles*), “tam(amlanmış)”ı icap ettirir fakat kanaatimizce bu noktadaki muhtemel kafa karışıklıkları, *entelekheianın* bir tamamlanma veçhesine sahip olmasıyla bizzat “tamamlanma” olması arasındaki hayati farkı takdir etmemekten sadır olmaktadır.

⁶⁰ Makin’in yorumu olgusal olarak doğrudur fakat kendisi bu yorumdan sonra, Aristoteles’in *energeia*yı bu “sürtüşme”ye rağmen “bilgiye sahip oluş” manasında da kullandığına değinmeyi ihmal etmektedir.

3.2 KARAMAŞANIN ÇÖZÜMÜ

*Entelekheianın dunamis*in “olmak” veçhesini karşılaması hasebiyle metafizik ağırlığı üstlenen esas kavram olduğu düşünülebilir. Fakat daha sonra *energeianın entelekheianın* yerini neredeyse tamamen alması, meselenin bu kadar basitçe hallolamayacağına delalet etmektedir. Dil hususunda ne kadar hassas olduğu bilinen Aristoteles gibi bir filozofun iki farklı kavram üretilip bunları müteradiflermiş gibi kullanmasının ifade ettiği garipliği bir kez daha göz önünde bulunduracak olursak Blair’in, Aristoteles’in bu kavramları yakın bir şekilde değiş tokuş ettiği metinlerde adeta “deney yapar gibi” görüldüğü yorumuna katılmamak mümkün değildir.

Blair’e göre, Aristoteles *Ruh Üzerine*’de ruh ve *Fizik*’te *kinesis* mefhumlarını tahlil ederken sadece canlıların değil, *entelekheia* halinde bulunan ve genelde daha ziyade durağan olduğunu düşündüğümüz şeylerin de daima bir “dâhili faaliyet” (*energeia*) halinde olduklarını fark etmiştir. Bu yüzden yukarıda da zikrettiğimiz üzere *Ruh Üzerine* II’de *entelekheianın* faaliyet manasına *da* geldiğini belirtmiştir. Fakat böyle söylemek *entelekheianın* “faaliyet” manasını ikincilleştirmek ve dolayısıyla “olmak” manasını öne çıkarmak anlamına geleceği için Aristoteles bir çıkmaza girmiş gibi görünmektedir. Zira kendisi *Protrepticus*’ta bir şeyin en hakiki manada var olmasının yolunun, *energeia* halinde olmasından geçtiğini söylemişti. Nitekim *entelekheiaya* “faaliyet” manası verdikten biraz sonra -sanki bu çıkmazdan çıkmak için *energeia* ile *entelekheiayı* uzlaştırmaya çalışıyormuşçasına- *energeiaya* da “olmak” manası atfeder ve bilginin “bir çeşit” (*oĩov*) *energeia* olduğunu söyler. Böylece *energeia* ve *entelekheia* tam manasıyla iç içe geçmiştir. Fakat Aristoteles bu kavramları böyle bırakmaz. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere, *Ruh Üzerine* III’ün 4. bölümüne geldiğimizde hem *nousun epistemeyi* ihtiva ettiği, yani bilginin bilinip de kullanılmadığı durum (birinci fiil) için *energeia* kullanılmaktadır hem de bilginin icra edilmesi *energein* fiiliyle ifade edilmektedir.

Aynı deneysellik görüntüsü *Fizik*’te de mevcuttur. Aristoteles (2001: 95) *Fizik* III’e başlarken *kinesisi* şöyle tanımlamaktadır: “Herbir cinsten bilfiil [*entelekheia*] olan ile bilkuvve [*dunamis*] olan şey ayrıldıktan, bilkuvve olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu

için kendi gayesini temellük etmesi, hareket işte bu” (201^a9-11). Burada *kinesis*, *dunamis* olarak *dunamis*in *entelekheiası*dır. Fakat biraz sonra tekrarlanan bu tanıma *energein* fiili dâhil olur. *Fizik* III’ün ilk bölümü biterken ise *kinesis* sadece *energeia* ile tarif edilmektedir (Aristoteles, 2001: 99):

Demek hareket bu; ve nesnenin hareket etmesi, gayesini temellük edişi kendisi olarak olduğu sürece söz konusu, ne önce ne de sonra, bu da açık. Nitekim herbir nesnenin kimi kez faaliyette olması kimi kez de olmaması olası: sözgelişi inşa edilebilir olan. İnşa edilebilir olarak inşa edilebilir olanın faal hali inşaattır (nitekim inşa edilebilir olan nesnenin faal hali ya inşaattır ya da ev. Ama ne zaman ki bir ev olur, o artık inşa edilebilir olan değildir; oysa inşa edilebilir olan inşa edilir. Demek ki faal halin inşaat olması zorunlu). İnşaat da bir hareket. Öteki hareketlerde de aynı temellendirme geçerli. (201^b5-15)

İki metinde müşterek olan nokta, *entelekheia*yla başlayan bir bahsin yavaşça *energeia*ya kayması ve biterken *entelekheia*yı zikretmeyi tamamen bırakmış olmasıdır.

Yine Blair’e göre, Aristoteles’in bu muazzam “deney”lerden muradı, *entelekheianın* *energeia* manasına gelip gelmediğini test etmektir. Kavramların metinlerdeki değiş tokuş edilme yönüne ve *energeianın* daha geç dönem metinlerdeki baskınlığına bakılacak olursa Aristoteles bu testten, *entelekheianın* zaten başından beri *energeia* tarafından kapsandığı ve dolayısıyla *energeianın* dolambaçlı bir ifadesi olmaktan ibaret olduğu neticesine varmıştır. Nitekim kendisi Met. *A*’nın 7. bölümünde *entelekheia*yı -daha sonra Met. *Θ*’da *energeia* için kullandığı misallerin aynıysa- izah ederken görme ve bilme gibi *kinetik* misalleri zikretmekten imtina etmemiştir. Bu demektir ki *entelekheia* mevcudatın sadece sükûnet boyutunu değil, faaliyet boyutunu da ihtiva edecek şekilde tasavvur edilmiştir. Fakat Aristoteles ruh ve *kinesis* araştırmaları esnasında görmüştür ki *bir şeyin, kendi içinde gayesini barındırması* (*entelekheia*) *demek zaten daima dâhili bir faaliyet* (*energeia*) *halinde olması demektir*. Bu yüzden *entelekheia*yla başladığı *kinesis* tahliline *energeia* ile devam etmiştir.

Peki, Met. *Θ6*’da *energeianın* Hermes heykeli ve bütündeki yarım gibi “durağan” misallerle “tanımlanması” bu mefhuma durağanlık atfederek yeni bir mana (bilfiillik) vermek demek değil midir? Kanaatimizce Aristoteles *energeianın* böyle anlaşılmaması için Met. *Θ*’da hususi bir çaba sarf etmiştir ve bu çabanın iki ayağı vardır: (1) *energeianın* tabiat itibarıyla *kinetik* oluşunun tekraren vurgulanması ve (2) Met. *Θ6*’da *energeianın*

teşbihle izah edilmesi. (1) Aristoteles 1047^a30-2 ve 1048^b8-9’da, *Protrepticus*’tan beri müdafaa ettiği -*energeian*ın aslen *kinesis* olduğu- tezine olan bağlılığını muhafaza eder.⁶¹ *Energeian*ın *kinesis*le olan irtibatında edilen bu ısrar, kavrama yeni bir mana vermek istendiği görüşüne ters düşmektedir. İlaveten, Aristoteles’in; bilfiillik manasına işaret ettiği düşünülen “O halde açık ki *ousia* ve suret faaliyetidir.” ibaresinden hemen önce gelen pasajda (1050^a30-^b1) yalnızca *kinetik* misaller zikretmiş olması da mezkûr görüşle tenakuz halindedir.

(2) Aristoteles (2013: 125) *energeiaya* dair teşbihini şöyle ifade etmektedir: “Söylenmez ‘bilfiil’ her durumda aynı şekilde, ancak benzeşim yoluyla söylenebilir: bu bunda ya da buna göre, şu şunda ya da şuna göre gibi; çünkü fiil bir anlamda kuvveyle ilgili olarak harekettir, bir anlamda ise maddeyle ilgili olarak *ousiadır*.” (1048^b6-9) Teşbih (analoji) mefhumundan ne kastettiğini ise *Poetika*’da (Aristoteles, 1995: 4999) tavih etmiştir: “Yaşlılık ömür için neyse akşam da gün için odur. Aynı şekilde, akşam ‘günün yaşlılık çağı’ şeklinde (ya da bunun Empedoklesçi muadiliyle) tarif edilebilir ve yaşlılık da ‘ömrün akşamı’ ya da ‘ömrün gurûb vakti’ şeklinde” (1457^b20-25). Bu iktibasta sarahatle görülmektedir ki “yaşlılık” ve “akşam” mefhumları arasında tesis edilen teşbih, bu iki kavrama yeni manalar kazandırmaz; sadece mevcut manalarına müşterek bir unsur vesilesiyle başka zaviyelerden bakılmasını sağlar. Buna göre, yaşlılık da akşam da parçası oldukları bütünün (ömür ve gün) hitama erişimin temsilidir. Bu yüzden yaşlılık “ömrün akşamı”, akşam ise “günün yaşlılığı” şeklinde *de* idrak edilebilir. Fakat yaşlılığın -veya akşamın- “yaşlılık” ve “akşam” olmak üzere iki ayrı manaya geldiği söylenemez. (Blair: 1995, 576)

Energeia bahsinde de teşbihin aynen bu maksatla istimal edildiğini müşahade etmekteyiz. Öyleyse Aristoteles’in *kinesise* ve *kinetik* misallere yaptığı bunca vurgudan sonra, *energeian*ın tek ve mutlak bir mana ifade etmeyişiinden ötürü (1048^b6) “durağan” misalleri de ihtiva edilebileceğini söylemesinden *energeiayı* durağanlaştırarak (“entelekheialaştırarak”) kavrama yeni bir mana (bilfiillik) katmak istediği neticesine mi varmamız lazım gelir yoksa *ousianın* ve sûretin (*eidos*) aslında maddenin “dâhili faaliyet”i

⁶¹ Elbette *energeia* *kinesisten* ibaret değildir. *Energeia-kinesis* mukayesesi için bkz. bu tezde s. 53-4.

olduğunu anlatmaya çalıştığı neticesine mi?⁶² Kanaatimizce, bu retorik soruya ilk cevabı vermek *energeia* ve *entelekheia* kavramları ile bu kavramlar arasındaki hem ontolojik hem de kronolojik münasebeti yanlış manalandırmak demek olacaktır.

Son olarak başa dönmemiz icap etmektedir zira Met. Θ1'deki *energeia-entelekheia* münasebetinin arz ettiği muammayı fark etmemizi sağlayan kısa devrenin sebep-i hikmeti hâlâ tavazzuh etmiş değildir. Daha önce zikrettiğimiz üzere, Met. Θ'nın başlangıcında önce kitabın konusunun *dunamis-entelekheia* ayrımını ele almak olduğu söylenirken 1 cümle sonra kitap boyu *dunamis-energeia* ayrımının irdeleneceği ifade edilmektedir. Böyle bir sıçramadan çıkarılabilecek en iyi niyetli netice kitapta *entelekheia* ile *energeia*nın tamamen müteradiflermiş gibi kullanılacağı düşüncesidir. (Tabii, defaatle değindiğimiz üzere en başında bu düşüncenin kendisi son derece müphem ve gariptir.) Fakat Aristoteles, kuvve-fiil teorisinin en olgun haline eriştiğimiz Met. Θ'da sanki artık *entelekheia*yı aştığını göstermek istercesine bu kavramı sadece 6 kez kullanarak ve kitabı *energeia* ile donatarak bu düşüncüyü boşa çıkarmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bu muammayı çözmeye çalışan tek yorumcu yine Blair'dir; sunduğu çözüm (1992:92) ise şöyledir:

Bir mana ifade eden, bir -ve görebildiğim kadarıyla sadece bir- izahat vardır. Eğer Θ Kitabı; Fiil ve Kuvve üstüne ἐντελέχεια kullanılarak yazılmış olan ve Aristoteles'in -her "gayenin dâhilileş(tiril)mesi esasen bir dâhili faaliyet olduğu için- artık eskimiş olduğunu gördüğü önceki bir risaleden sonra yazılmışsa Aristoteles önceki risalenin (ya da önceki notların) muhafaza edilmediğinden emin olmak istemiştir. Bunu yapmak için önceki çalışmanın girizgâhını alıp -eski girizgâhı yeni risaleden kolayca ayırmak mümkün olmayacak şekilde- yenisine yapıştırmaktan daha iyi nasıl bir yol olabilir?

Aristoteles'in "felsefe sözlüğü" tesmiye edilen Met. Δ'da *entelekheia* veya *energeia*ya hasredilmiş bir başlık yoksa da "olmak" mefhumunun izah edildiği 7. bölümde *entelekheia* üzerinden yazılmış bir kuvve-fiil pasajı mevcuttur. Bu pasajda *entelekheia*, Met. Θ'da *energeia* için kullanılan misaller üzerinden tavzih edilmiştir. Blair'in dikkat çektiği husus; bu pasajı Met. Θ'nın girizgâhındaki *-energeia*nın ilk kez zikredildiği-

⁶² Aristoteles'in ontolojisini "varlığı faaliyet olarak resmeden bir ontoloji" şeklinde tarif eden Kosman da "Var olmak, eşyanın, oldukları şey olmalarının faaliyetidir." diyerek bu noktaya dikkat çekmiştir (2013: 239).

pasajın yerine koyunca mezkûr kısa devrenin ortadan kalkmasıdır. Müellifin buradan vardığı netice ise şöyledir: Met. 4'daki *entelekheialı* pasaj muhtemelen Aristoteles'in daha önce *entelekheia* üzerinden yazdığı bir kuvve-fiil risalesinden gelmektedir fakat Aristoteles *entelekheianın energeianın* dolambaçlı bir ifadesi olmaktan ibaret olduğunu fark ettikten sonra kendisi için bu risale hükümsüzleşmiştir. Bu hükümsüzleşmeyi ifade etmek için de -böyle bir ifadede bulunmak için en doğru kitap olan Met. Ө'da- eski risalenin girizgâhını revize ederek *energeiayı* devreye sokmuştur.⁶³

⁶³ Blair'in bu bahse dair daha mufassal tartışması için bkz. Blair, 1992: 90-6.

SONUÇ

Bu çalışmadan çıkan en temel sonuç kuvve-fiil teorisinin Aristoteles felsefesinin merkezinde yer alan bir teori oluşudur. Aristoteles bu teoriyi, alakadar olduğu hemen her meseleye tatbik etmiştir fakat bilhassa zaman, hareket, illiyet, sonsuzluk, boşluk, oluş, duyumsama ve cevher gibi aslî hususları bu teori çerçevesinde tahlil etmiştir.

Pek çok Aristoteles metninde geçiyorsa da kuvve-fiil teorisinin en tafsilatlı şekilde ele alındığı ve en olgun formuna ulaştığı metin Met. Θ 'dır. Bu yüzden bu çalışmanın ana kaynağı da bu kitap olmuştur. 10 bölümden oluşan Met. Θ 'nın 1-5, 6-9 ve 10 şeklinde üç kısma ayrıldığı hususunda yorumcular arasında bir ittifak mevcuttur. Buna göre, kitabın ilk kısmında *dunamis* kavramı *kinesis*, ikinci kısmında ise *energeia* zaviyesinden incelenmektedir. Üçüncü kısmı teşkil eden 10. bölümde ise doğruluk ve yanlışlık tartışılmaktadır; bu yüzden kitabın bu bölümü kuvve-fiil tartışmalarına ekseriyetle dâhil edilmemektedir. Bu çalışmada da bu teamüle uyulmuştur.

Met. Θ 'nın ilk kısmıyla ikinci kısmı arasındaki irtibata dair iki kanonik yorum vardır. Bunlardan David Ross'a ait olan yoruma göre, ilk kısım ikinci kısma hazırlık mahiyetindedir fakat bu iki kısımda farklı tartışmalar yürütülmektedir: Aristoteles 1-5'te "kuvve"yi tahlil ederken 6-9'da "bilkuvvelik"i ele almaktadır. Michael Frede'ye ait olan diğer yoruma göre ise ilk kısımla ikinci kısım arasında radikal bir kopuş yoktur; bu iki kısımda da Aristoteles bir "bilkuvvelik" tartışması gerçekleştirir. Yani Ross'a göre, "harekete nispetle kuvve" bilkuvvelik ifade etmezken Frede'ye göre "harekete nispetle kuvve" de "fiile nispetle kuvve" kadar bilkuvvelik arz eder. Tezde benimsediğimiz yorum da Frede'nin yorumudur.

Kanaatimizce kuvve/bilkuvvelik meselesindeki temel tartışmalardan biri Makin'in (2006) kuvvenin muhtevasının, tâbi olduğu şartlara nispetle nasıl tespit edileceğine dair yürüttüğü tartışmadır. Zira kuvvenin ontolojik bir kategori olarak kabul edilebilmesi için fiilden tefrik edilmesi şarttır çünkü kuvve ve fiil birbirlerinin nakîzidirler. (Aristoteles 1048^a30-3'te fiili, bir şeyin bilkuvve olmayan bir şekilde ortaya çıktığı hal olarak tarif eder.) Kuvve ve fiilin birbirinden tefrik edilememesi kuvve-fiil teorisinin çöküşü anlamına gelecektir zira kuvve kendisini ancak "hareketin prensibi" olarak ispat edebildiği müddetçe varlık iddiasında bulunabilecektir. Kuvvenin harekete kaynaklık etmesi için de fiilden bağımsız bir mevcudiyetinin olması elzemdir. Aristoteles Met. Θ3'te, kuvveyle fiili senkronikleştirmeye çalışan Megaralılara karşı tam da kuvvenin bu, fiilden bağımsız mevcudiyetini savunmakta ve bu sayede *genesisi* izah etme imkânını da muhafaza etmektedir. Fakat kuvvenin fiilden bağımsız bir mevcudiyetinin olması demek de irtibatlı olduğu şartlarla arasındaki münasebete bir kesinlik tayin edilmesi demektir. Bu sayede kuvveyi inkişaf ettiren şartlarla kuvveye engel teşkil eden şartlar ayırt edilebilecektir.

"Kuvve-Şart Münasebeti" başlığı altında incelediğimiz bu meselede, kuvvenin muhtevasını belirleyen şartların tespitinin bir muamma arz ettiğini müşahade ettik. Zira "şart" denen olgu her zaman için hareketle ve dolayısıyla zamanla kaimdir.⁶⁴ Farz-ı misal, bir ağaç 15 °C ile 20 °C sıcaklık aralığında meyve verebiliyorsa bu aralık kâğıt üzerinde bir çizgi, sıcaklığın somut değişiminde ise bir hareket ifade eder. Fakat Aristoteles'in zaman ve hareket mefhumlarına dair tartışmalarından mülhem gördük ki matematiksel birer soyutlama olan 15 °C ve 20 °C değerleri zamana nispetle birer an, harekete nispetle de birer nokta teşkil etmektedir ve Aristoteles an ve nokta diye bir şey olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Buna mukabil, zaman ve hareketin an ve noktadan bağımsız bir biçimde ele alamayacağına da aynı şekilde ısrarkârdır. Birbiriyle çelişen bu iki ısrarını ise kuvve-fiil teorisine başvurarak uzlaştırmaktadır. Buna göre, an ve noktanın namevcut olduğu ontolojik düzlem fiiliyattır. Bir şeyin fiiliyatta olmaması ise mutlak manada olmadığı anlamına gelmez. Bu yüzden Aristoteles an ve noktanın bilkuvve var olduğunu söyler.

⁶⁴ Aristoteles'in bu hususta zikrettiği istisnai bir misal için bkz. 35. dipnot.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu çözümleme kuvvenin şartlarla olan irtibatını netleştirmeye yaramamaktadır. Kanaatimizce işe yaradığı husus, bu irtibatın netleşmesinin zorluğunu göstermesidir. Zira an ve nokta kavramları bilfiil namevcutsa bir sıcaklık aralığını kalan sıcaklık değerlerinden tefrik edebilmek nasıl mümkün olacaktır? Öte yandan bu soruya bir cevap verememek böyle bir tefrikin hiçbir surette yapılamayacağı anlamına da gelmez. Zira ağaç ancak belli bir sıcaklık aralığında meyve vermektedir; bu haliyle ağaç o sıcaklık aralığını zaten diğer sıcaklık değerlerinden bilfiil tefrik etmektedir. An ve nokta fiiliyatta var olmamasına rağmen bir hareket/süreç (ağacın meyve vermesi) bir yerde başlayıp bir yerde bitebilmektedir. Yani Aristotelesçi bir ifadeyle, kuvvenin muhtevasını tayin edecek şartların tefrikinin bir bakıma yapıp bir bakıma yapılamayacağını söyleyebiliriz. Fakat bilfiil tahakkuk eden bu tefrikin teorikleştirilebilme imkânının irdelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Çalışmamızdan çıkan bir diğer netice, kuvve-fiil teorisinin ihtiva ettiği “fiil” mefhumunun alelade değil, müstesna bir fiil çeşidi olduğu şeklindedir. Kanaatimizce bu olgu en net bir şekilde *Protrepticus* ve Met. Θ’da görülebilmektedir. Aristoteles *energeia* kelimesini ilk zikrettiği eseri olan *Protrepticus*’ta *dunamis*in fiiliyattaki karşılığı manasına gelebilecek başka kavramlar da (*khrestai*, *poiein*, *prattein* ve *ergon*) kullanır. Buna rağmen kuvve-fiil teorisini, *energeia*yı bu kavramlardan temyiz ettiğini göstermek istercesine *energeia* üzerine inşa eder. “Kullanmak” şeklinde anlaşılan *khresthai* “bir şeyin bir şey uğruna kullanılması” manasına sahiptir; *poiein* “yapmak” manasına gelir fakat *paskhein*in zıddı olduğu için infial halini ihata edemez. *Prattein* de “yapmak” manasına gelir fakat bu yapma durumunun neticesinde bir eser ortaya çıkar. *Ergon* ise fiilin yapılışından ziyade yine “eser” manasına sahiptir. Görüldüğü üzere, fiille irtibatlı tüm bu kelimeler ya fiilin haricindeki bir gayeyle/eserle irtibatlıdır ya da münfailliği dışlamaktadır.

*Energeia*nın bu kavramlardan tefrik edilmesi kavramın temayüz etmesinde pay sahibidir fakat kavramın sınırlarını netleştiren esas mukayesenin Met. Θ’da gerçekleştirildiği kanaatindeyiz. Aristoteles burada *energeia*yı *kinesis*le tafsilatlı bir şekilde mukayese eder. Buna göre, *energeia*nın mümeyyiz vasfı *telosuna* dâhili bir şekilde malik olmasıdır. *Energeia* kategorisine giren bir fiil kendi icrasından başka hiçbir gayeyi hedeflemez.

Energeiada ergonun iki manası (iş ve eser) imtizaç eder; fiil döngüsel bir şekilde yalnızca kendi icrasını hedefleyerek kendi kendisinin eserine dönüşmüş olur. Bu yüzden *energeiada* faaliyet failin kendisindedir, münfailde değil. *Energeia* bu dâhililiği sebebiyle *tamdır*; gayesi kendi içinde olduğu, kendisi zaten kendi kendisinin gayesi olduğu için kendini gerçekleştirmek/tamamlamak için hiçbir müdahaleye ihtiyaç duymaz. Bu haliyle *energeia* eksiksiz bir *kinesis*dir, *kinesis* ise eksik (*ateles*) bir *energeia*. *Kinesis* bu eksiklikle kaim tabiatı sebebiyle kendini gerçekleştirdiğinde aynı zamanda kendi varlığına son vermiş olur fakat *energeia* sürekli parıldayan bir ışık gibi her an yeniden var olur.

Energeia bütün bu dâhililiği⁶⁵ ve eksiksizliği hasebiyle kanaatimizce fiil mefhumunun en damıtılmış, en saf haline tekabül eder. Aristotelesçi bir ifadeyle, *energeianın* “fiil olarak fiil” olduğunu söyleyebiliriz. *Energeia* elbette maddi şartlardan arınmış bir saflık arz etmez. *Energeianın* saflığı epistemolojiktir; kavramsal olarak diğer bütün fiil çeşitlerinin tâbi olduğu sınırlamalardan berîdir. Aristoteles’in neden böyle bir kavrama ihtiyaç duyduğu ise *Protrepticus*’ta irdelediği mevzu göz önüne alındığında tavazzuh etmektedir. Filozof burada insanın gerçek manada yaşamasının ne demek olduğunu, gerçek manada yaşamak için ne tür bir faaliyetle iştigal etmek gerektiğini sorgulamaktadır. Bu faaliyet elbette Tanrı’yı teemmül etmektir. Teemmül (enine boyuna, derinlemesine ve etraflıca düşünme), hele ki Tanrı’yı teemmül, hârici hiçbir şartla tahdit edilemez. Fiillerin içinde saflığa en layık aday olabilecek olan düşünme, bu haliyle Aristoteles’in *energeia* kavramını icat etmesinde bir hareket noktası teşkil etmektedir.

Tezimizden çıkan bir diğer önemli netice -kuvve-fiil teorisinde önemli bir düğümün çözülmesi anlamına da gelen- “*entelekheianın energeianın* dolambaçlı bir ifadesi olması” olgusudur. Bu olguyu takdir edebilmek için bu kavramları etimolojik manalarına göre

⁶⁵ *Energeianın* dâhili oluşu, kendinden gayrı hiçbir nesneyle temas kurmadığı ya da hârici hiçbir nesneye teveccüh etmediği anlamına gelmez. Kavramın dâhililiğinden kasıt, hârici tesirlerinin ancak kendi dâhili işleyişinin birer dolaylı neticesi olarak tezahür etmesidir. Mesela ışık elbette çarptığı her yüzeyi aydınlatır fakat hiçbir yere çarpmasa da ışık ışıktır ve mevcuttur. Aynı şekilde görme de hiçbir hususi nesneyi görme maksadında değildir. Görme zaten her an tahakkuk etmektedir; görülen nesneler, görmenin bu mecburi tabiatının bir neticesi olarak görülmektedir. *Energeianın* bu halinin Yeni-Eflatuncu sudur ve nüzul fikrini, yani “Akıllardan başlayarak duyulur evrene kadar her şeyin kendisinden sudur ettiği fail ve gaye neden olarak Tanrı düşüncesi”ni (Üçer, 2017: 250-1) hatırlattığı söylenebilir. Sudur teorisine dair bkz. Üçer, 2017: 250-77.

tercüme etmek şarttır. Aynı şekilde, etimolojik tercüme de bu olguyu icbar etmektedir. Etimolojik tercümeyi tercih etme sebebimiz; bu iki kavramın da Aristoteles’in icadı olması ve dolayısıyla Aristoteles’ten önce yazılmış, içindeki *energeia* kullanımlarını inceleyip Aristoteles’in *energeiası*yla mukayese edebileceğimiz metinlerin mevcut olmayışıdır. İcat edilmiş bir kavramı, manasını öğrenmek için etimolojik veçheden ele almak tek başına yeterli değilse de yapılacak araştırmaya temel teşkil edecek bir adımdır. Tezimizde kabul ettiğimiz etimolojiler *energeia* için *en + ergein* ve *entelekheia* içinse *en + telos + ekhein* şeklindedir. Buna göre, *energeia* “dâhili faaliyet”, *entelekheia* ise “gaye-temellükü” (gayeye dâhili bir biçimde malik olmak) anlamına gelmektedir.⁶⁶

Aristoteles bu iki kavramı *dunamis*in iki veçhesine tekabül edecek şekilde tasavvur etmiştir. *Energeia* icat edildiği bağlamda *dunamis*in faaliyet veçhesini karşılamaktadır. Fakat Aristoteles *dunamis*in faaliyet veçhesine mukabil bir de daha metafiziksel bir veçhesi olması gerektiğini düşünmüş ve *entelekheia* kavramını icat etmiştir. Buna göre, *entelekheia* bir şeyin, *telosuna* dâhili bir şekilde sahip olmasıdır. Hiçbir *kinetik* faaliyet emaresi göstermeyen bir taş, taş olma *telosunu* kendi içinde barındırır ve bu sayede taş olmaktadır. Fakat Aristoteles daha sonra ruh ve hareket araştırmaları esnasında bu tefrikin bir tarafının diğerini kapsadığını, bir şeyin kendi *telosuna* sahip olmasının zaten bir dâhili faaliyet olduğunu görmüştür. Bunun “deneysel” bir ifadesi olarak, *entelekheia* kelimesini en sık kullandığı eserleri olan *Ruh Üzerine* ve *Fizik*’te *entelekheia*yla başladığı bahisleri *energeia*yla hitama erdirmiştir. Aynı şekilde, *entelekheia*yı sadece bazı eserlerinde (*Ruh Üzerine*, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, *Fizik*, *Metafizik*) sık kullandıktan sonra bu kavramı neredeyse tamamen terk etmiştir. Fakat tezimizde, yaygın kanının aksine, Aristoteles’in *entelekheia*yı terk edişinin sebebinin *energeia*yı “*entelekheia*laştırması” değil, *entelekheia*nın *energeia*nın dolambaçlı bir ifadesi olduğunu görmesi olduğu fikrini savunduk.

⁶⁶ *Entelekheia*ya “tamamlanma” ifade edecek herhangi bir karşılık temin etmenin sebep olduğu karmaşaya dair bkz. bu tezde s. 64-5.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2001). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2012). *Lambda: Metafizik Kitap 12*. (Çev. K. H. Ökten ve G. Sev). K. Özkan (Editör). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Divan Kitap.
- Aristoteles. (1989). *Organon I: Kategoriler*. (Çev. H. R. Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles. (2013). *Theta: Metafizik Kitap 9*. (Çev. K. H. Ökten ve G. Sev). K. Özkan (Editör). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. (Çev. C. D. C. Reeve). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Aristotle. (1995). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. (Altıncı baskı). J. Barnes (Editör). Princeton: Princeton University Press.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bechler, Z. (1995). *Aristotle's Theory of Actuality*. Albany: State University of New York Press.
- Beere, J. (2009). *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. New York: Oxford University Press.
- Beyaz Erkızan, H. N. (2012). *Aristoteles Yazıları: Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Blair, G. A. (1995). Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ένεργεία. *Ancient Philosophy*, 15, 565-80.
- Blair, G. A. (1992). *Energeia and Entelecheia: Act in Aristotle*. Ottawa: University of Ottawa Press.

- Chen, C-H. (1956). Different Meanings of the Term *Energeia* in the Philosophy of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 17 (1), 56-65.
- Çakır, F. G. (2012). *The Concept of Entelecheia*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Denkel, A. (1994). *Demokritos/Aristoteles: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Kalamış Yayıncılık.
- Frede, M. (1994). Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ . *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. T. Scaltsas, D. Charles ve M. L. Gill (Editörler). s. 173-95. New York: Oxford University Press.
- Garcia, M. (2016). *Energeia vs Entelecheia: Schelling vs Hegel on Metaphysics Lambda*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 51, 113-137.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (Çev. A.V. Miller). New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1871). The Philosophy of Aristotle. *The Journal of Speculative Philosophy*, 5 (2), 180-192.
- Ide, H. A. (1992). *Dunamis* in Metaphysics IX. *Apeiron*, 25 (1), 1-26.
- Kosman, L. A. (2013). *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Kosman, L. A. (1984). Substance, Being and *Energeia*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 121-149.
- Kosman, L. A. (1969). Aristotle's Definition of Motion. *Phronesis*, 14 (1), 40-62.
- Makin, S. (2006). *Aristotle's Metaphysics: Book Θ* . New York: Oxford University Press.
- Marmodoro, A. (2018). Potentiality in Aristotle's Metaphysics. *Handbook of Potentiality*. Kristina Engelhard ve Michael Quante (Editörler). s. 15-43. DOI: 10.1007/978-94-024-1287-1

- Menn, Stephen. (1994). The Origins of Aristotle's Concept of ἑνεργεία: ἑνεργεία and Δύναμις. *Ancient Philosophy*, 14, 73-114.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. (Altıncı baskı). New York: Routledge
- Üçer, İ. H. (2017). *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Üçer, İ. H. (2015). Aristotelesçi *Dunamis*in Dönüşümü: ‘İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyhu’ Anlayışı Üzerine. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 35-74.
- Sachs, J. (1999). *Aristotle’s Metaphysics*. Ann Arbor: Green Lion Press.
- Sachs, J. “Aristotle: Metaphysics.” <https://www.iep.utm.edu/aris-met/> [Erişim 16.12.2018].
- Sachs, J. “Aristotle: Motion and its Place in Nature.” <https://www.iep.utm.edu/aris-mot/> [Erişim 7.2.2019].
- Sentesy, M. (2012). *Aristotle: Movement and the Structure of Being*. Yayımlanmamış doktora tezi. Boston College.
- WEB1:
[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%28%2Fecis&la=greek&can=%28%2Fecis0&prior=a\)#lexicon](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=%28%2Fecis&la=greek&can=%28%2Fecis0&prior=a)#lexicon) adresinden 12.5.2018 tarihinde erişilmiştir.
- Shields, C. (1999). *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.