

arasındaki ilişkiyi cisimle araz, usta ile alet arasındaki ilişkiye benzetir. Ona göre bu husus mükâşefe ilmini ilgilendirdiğinden açıklanması doğru değildir. Bu konudaki açıklama ruhun sırrını ifşa etmek anlamına gelir ki buna izin verilmemiştir (*İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, III, 3). Serrâc ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî bazı sûflerin ruh konusunda hatalı inanç ve kanaatler beslediklerini belirtmiş, ruhun mahlûk olduğunu ve bedenle birlikte haşredileceğini vurgulamıştır (*el-Lüma'*, s. 554; *Galâtâtü's-şüfiyye*, s. 193).

İlk sûfler ruhun mahiyetinden çok onun önemi ve faydası üzerinde durmuştur. Ali b. Sehl ruh ve aklın birlikte şehvet ve hevâya karşı mücadele ettiğini söyler (Sülemî, *Tabakât*, s. 235). İlim ve akıl ruhu besler, melekût âlemine yükseltir. Nurdan yaratılan ruh bedenlenmiştir. Beden karanlık, ruh aydınlıktır. Akılla güçlenen ruhun nuru artar. Bunun etkisiyle beden aydınlanır ve ruha boyun eğer (*a.g.e.*, s. 235, 422). Ruh bedenden ayrılınca kendi asliyetine kavuşur. Ruh ve beden insan hakikatinin iki görünümünden ibarettir.

Yine ilk sûfler ruhaniyet kavramından ve ruhanî varlıklardan bahsetmiş, Bişr el-Hâfî kimseden bir şey istemeyen ve almayan bir dervîşi ruhanîlerden saymıştır (*a.g.e.*, s. 47). Gazzâlî'ye göre varlığın dört mertebesi vardır: Bir şeyin levh-i mahfûzdaki varlığı, dış âlemdeki maddî varlığı, muhayyeledeki hayalî varlığı ve aklî varlığı. Bunlardan bazıları ruhanî, bazıları maddîdir. Ruhânî varlıkların bir kısmı diğerlerinden daha fazla ruhanîdir, yani daha latif ve daha nûrânîdir (*İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, III, 20; *Mişkâtü'l-envâr*, s. 65). Gazzâlî hissî, hayalî, aklî, fikrî ve kutsî ruhlardan bahseder. Bu ruhlardan bir üst mertebede olan altındaki ruha göre daha şerefli ve daha yücedir. Varlıkla ilgili bu sınıflandırmanın bir neticesi olarak biri şehâdet (maddî), diğeri melekût (mânevî) olmak üzere iki âlem vardır. İlkî sûflî, cismanî ve zulmanî iken ikincisi ulvî, ruhanî ve nûrânîdir (*Mişkâtü'l-envâr*, s. 50, 65). Ruhânî âlem aynı zamanda âlem-i ervâh denilen ulvî ruhlara âlemidir. Bazılarına göre melekût ile şehâdet âlemleri arasında iki âlem daha vardır. Melekût âlemine yakın olana âlem-i ervâh, şehâdet âlemine yakın olana âlem-i misâl denir. Hazarât-ı hams denilen âlemin beş küllî mertebesinden biri de ruhlara âlemidir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ruh ebedî ve ezeli-dâimî ilâhî tecelliyi kabul istidadının gerçekleşmesidir. Böylece ruh, tek ilâhî tecellideki farklılıkların kaynağı ve

pek çok tecelli sûretinin zuhur etmesinin sebebidir. Bâtın olan ruh çeşitli varlık mertebelerinin hükmüne göre sûretler kazanarak zâhir olur. Şehâdet âleminde ruhun tecessüd ve teşahhus etmiş haline beden veya cisim denir. Beden ve cisim ruhun mazharı olduğundan âlemdeki canlı cansız her mazhar ruh sahibidir. İbnü'l-Arabî ruh-beden ilişkisini bâtin-zâhir, latif-kesif, asıl-fer', zâtî-izâfî ilişkisi çerçevesinde ele alarak ilk dönem sûflerinin ruhun mahlûk olup olmadığı, önceliği-sonralığı tartışmaları ile filozofların ruhun bedenden soyutlanması düşüncesini aşmıştır. Ona göre ruh-beden ilişkisi ruhun bedeni tasarruf ve tedbirinden ibarettir. Tasarruf ve tedbir bedenin imkânları ölçüsünde olacağından ruh-beden ilişkisi birbirini gerektiren bir ilişkidir; bu anlamda ruh ve beden birbirinin bineğidir.

İsmâil Hakkı Bursevî'ye göre ruh tek bir ilâhî mâna olmakla birlikte zâtî, izâfî ve hayvanî diye üçe ayrılır. Zâtî ruh bütün eşyanın varlık kazanmasını sağlayan tek bir ilâhî tecellidir. Ruhun bu tecellisine feyz-i akdes denir. İzâfî ruh âleme hayat bahşeden mânâdır. Bu ruhun zâhirinden cisimler âlemi, bâtininden melekût âlemi yaratılmıştır. "Ona ruhumdan üfledim" âyeti gereğince (el-Hicr 15/29) Hakk'ın zâtına izâfe edilen bu ruh âlem mertebelerine göre muhtelif isimler alır: Akl-i evvel, akl-i küll, nefs-i küll, kalem-i a'lâ, ruh-i Muhammedî (rûh-i menfûh), nokta-i küll, sırr-ı a'zam, latife-i rabbâniyye, emr-i rabbânî, cevher-i rabbânî, aşk-ı ilâhî, mebde-i evvel, menşe-i ervâh, sırr-ı ilâhî. Hayvanî ruh, insan söz konusu olduğunda izâfî ruhun bedene taalluk etmesiyle bedene canlılık kazandıran ruhtur. Hayvanî ruha nefs-i emmâre adı da verilir.

Ruhtarın kendi âlemlerinden bu âleme gelmesine nüzûl, buradan ruhlara âlemine yükselmesine urûc denir. Kavis şeklinde bir yol izleyerek bu âleme gelen ruhlara (kavs-i nüzûl) yine kavis şeklinde başka bir yol izleyerek (kavs-i urûc) ruhlara âlemine döner. Ruhtarın geldikleri âleme yükselmeleri için arınmaları ve yetkinleşmeleri gerekir. "Biz Allah'a aidiz ve muhakkak O'na döneceğiz" âyeti (el-Bakara 2/156) buna işaret eder. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî madde, bitki, canlı aşamalarından geçerek insan olma mertebesine geldiğini, buradan da bir sıçrama yaparak ruhlara âlemine çıkmak istediğini söylerken bu hususa temas etmiştir (*Mesnevi*, III, 319, 342).

Tasavvufta bazı büyük velilerin ve kullarının vefat ettikten sonra da müridle-

ri ruhaniyetleriyle terbiye edip yetiştirdikleri kabul edilir. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr, Ebû'l-Hasan Harakânî'nin, o da Bâyezîd-i Bistâmî'nin ruhaniyeti tarafından eğitilmiştir. Bu yolla terbiye görmeye Üveysîlik (Târîk-i Üveysî) denir (Ferîdüddin Attâr, s. 28; Lâmiî, s. 519, 569, 668; Ma'sûm Ali Şah, II, 48-51). Genellikle toplu yapılan zikirlerle vefat etmiş meşâyih'in ruhtarının katıldığı kabul edilir ve onların vefat ettikten sonra da dünyada tasarruf etiklerine inanılır (Şa'rânî, I, 153). Velilerin kabirlerini ziyaret edip ruhtarından istimdadda bulunma tasavvuf âdâbındandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark* (nşr. N. L. Heer), Kahire 1998, s. 67; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 221, 250, 293, 294, 554; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 67, 68; Sülemî, *Tabakât*, s. 47, 148, 235, 422, 464; a.m.f., *Galâtâtü's-şüfiyye*, Kahire 1985, s. 193; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalim Mahmûd), Kahire 1966, s. 250, 251; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 335-341, 501; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Kahire 1939, III, 3, 20; a.m.f., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebû'l-Alâ el-Affîfî), Kahire 1383/1964, s. 50, 65; Aynülkudât el-Hemedânî, *Temhidât* (nşr. Afif Useyrân), Tahran 1962, s. 141-167; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Kılânî), Beyrut 1975, II, 6; Şehâbeddin es-Sühreverdi, *'Avârîfü'l-ma'ârif*, Beyrut 1966, s. 443-457; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, Tahran 1346 hş., s. 28; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Affîfî), s. 19, 49; Kâşânî, *İştilâhâtü's-şüfiyye*, Kahire 1981, s. 39, 151-152; Necmeddin-i Dâye, *Mirşâdü'l-'ibâd*, Tahran 1366 hş., s. 37, 48-52; Mevlânâ, *Mesnevi* (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1965, III, 319, 342; Azîz Nesevî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s. 48, 152, 157, 177; Takyyüddin İbn Teymiyye, *el-'Akl ve'r-rûh* (*Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-müniriyye* içinde), Kahire 1343, II, 20-49; Abdülkerîm el-Clîfî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, s. 10, 12; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 519, 569, 668; Şa'rânî, *eş-Tabakât*, I, 153; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhî'l-bâliğa*, Kahire 1966, s. 38, 143; İbrâhim Hakkı Erzurumî, *Ma'rifetnâme*, İstanbul 1310, s. 27-29; Abdülmecid el-Hânî, *el-Hadâ'îku'l-verdiyye*, Kahire 1308, s. 106, 182; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928, s. 18-20; Ma'sûm Ali Şah, *Şarâ'ik*, II, 48-51; Seyyid Sâdık-ı Güherîrî, *Şerh-i İştilâhât-ı Tasavvuf*, Tahran 1370, VI, 80-126; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i Luğât u İştilâhât u Ta'birât-ı İrfânî*, Tahran 1991, s. 427-431; Ahmet Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 71-74, 99-104; İhsan Kara, *Tasavvuf İstilahları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsım Efendi'nin İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 309-323.

☞ SÜLEYMAN ULUDAĞ

☐ FELSEFE. İlkçağ Grek felsefesinde ruh karşılığında kullanılan **pneuma** kelimesi "soluk almak, rüzgâr esmek ve koku yaymak" anlamındaki **pneo** fiiliyle ilişkili olup Presokratik felsefenin temel yak-

RUH

laşımına uygun biçimde maddeci bir terminoloji içinde yorumlanmıştır. Millet okundan Anaksimenes ruhu hava ile özdeşleştirilmiş, Stoacı filozoflar, Herakleitos felsefesinin de etkisiyle hava-ateş karışımı saydıkları ruhu bütün evreni kuşatan bir tanrısal varlık ve bütün bedeni kan yoluyla dolaşan sıcak hava biçiminde yorumlamıştır. Bu cismanî ruh kavramına eski Grek tıbbında da rastlanmakta olup daha sonra İslâm tıp terminolojisine intikal etmiştir. Maddeci anlamları zamanla yumuşatılmış olan pneuma terimi daha sonra, “soluk almak” anlamındaki *spirare* fiilinden türemiş olan Latince *spiritus* ile (İng. spirit) birlikte yahudi-hıristiyan geleneğinde tamamen gayri maddî anlamda kullanılmıştır. İlkçağ Grek felsefesinde ruhla ilgili en önemli dönüşüm Eflâtun tarafından gerçekleştirilmiştir. Köken itibarıyla Orfik inançlardan ve Pisagorcü fikirlerden esinlenen ve yine “soluk” mânasına gelen *psûkhê* (Lat. anima; İng. soul) terimiyle ifade edilen Eflâtuncu gayri cismanî ruh kavramı felsefenin daha sonraki gelişiminde belirleyici olmuştur. Eflâtun’un ruh telakkisini ele aldığı başlıca eserleri müslümanların tercüme yoluyla tanıyacağı *Timaios*, *Phaidon* ve *Politeia*’dır. Filozof ruhu bedeni kullanan kişi ya da benlikle aynı saymakta, dolayısıyla onu (aynı) bedenden bağımsız bir cevher olarak nitelemektedir. Bu telakkiye göre duyulur nesnelere algısına nasıl cismanî duyu organları kabul ediyorsa gayri cismanî ve ezeli olan ideaların idrakine de ruha ait olan akıl kabul etmektedir. Bedenden önce mevcut olan ferdî ruh bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte, beden ölümünden sonra da ferdî varlığını sürdürmektedir. Aristo, müslümanların *Kitâbü'n-Nefs* adıyla andığı *Peri Psûkhê* isimli eserinde kendisinden önceki ruh anlayışlarını eleştirmiş, sonuçta ruhu “canlı organizmanın formu ve ilk yetkinliği” şeklinde tanımlamıştır (*Ruh Üzerine* [II, 1, 412^a], s. 66). Bunu her canlıya ait olduğu türün şeklini veren bir güç diye anlamak gerekir. Nitekim filozof bir başka yerde, “Ruh beden hem formal sebebi hem de canlı cisimlerin cevheridir” şeklindeki tanımla bu hususu vurgulamaktadır (*De Anima*, 415^b). Aristo’da ferdî ruh bedenle başlar, beden olmadan ne var olabilir ne de işlevini yerine getirebilir. Aristo’nun ölümden sonra ferdî ruhun durumuyla ilgili açık bir görüşü yoksa da zoolojiye dair bir eserinde şöyle demektedir: “Ruh meninin içindeki tohumda gizli olmakla birlikte o cisim değil akıl gibi ilâhî bir şeydir” (*Kevenü'l-haye-*

vân, s. 64). Ruhun akıl gibi ilâhî bir şey olduğu görüşü onun ölümsüz olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Aristo evrendeki hareketi açıklama ihtiyacı duymadığı için Eflâtuncu âlem ruhu (*psûkhê tou pátnos*) kavramını sisteminden çıkarmıştı. Yeni Eflâtuncu filozof Plotins ise ruhu varlığın Bir ve akıldan sonra gelen üçüncü ilkesi olarak ortaya koymaktadır. Bu anlamda ruh aklın (*nous*) bir ürünü ve kopyasıdır; bir yandan akla yönelerek onu aklederken diğer yandan bir âlem ruhu olarak kendi bedeni sayılan duyulur âlem üzerinde tasarrufta bulunur. Ferdî ruhlar da tıpkı âlem ruhu gibi hem akledilir olana yönelme hem de bedene bir ışına şeklinde nüfuz ederek belirli yetilere işlerlik kazandırma fiiline sahiptir (ruh kavramıyla ilgili *nous*, *pneuma*, *psûkhê*, *psûkhê tou pátnos* terimlerinin antik felsefe literatüründeki gelişimi için bk. Peters, s. 245-255, 304-307, 321-337).

İslâm felsefesinde ruh kavramı -insan ruhu kastedildiğinde- genellikle nefis terimiyle ifade edilmiştir. Bazı âyetlerde “kişi” anlamında kullanılan nefis kelimesi felsefedeki terim anlamıyla dolaylı bir ilişki içindedir ve bu, ruhun ancak benlik ve kişilikle özdeş sayıldığı görüşler açısından böyledir. Buna karşılık Kur’an’da vahiy meleği Cibrîl’i ifade eden Rûh, Rûhulkudûs, Rûhulemin’in (meselâ bk. el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/2, 102; eş-Şuarâ 26/193; el-Kadr 97/4) Fârâbî-İbn Sînâ ekolündeki karşılığı faal akıldır ve bu tabir, söz konusu mânasıyla ilk defa Fârâbî’nin ontolojisindeki sudûr teorisinde yer almıştır (*es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31-32). Süretler verici olarak da anılan faal akıl (İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât* (2), s. 413) bu işleviyle ay altı âlemindeki tabii ve akli sùretlerin feyiz yahut sudûr süreçlerindeki ilkesi konumundadır. Faaliyeti asla kesintiye uğramayan bu semavî akıl, beşer varlığını kuşatan gökkubbe altında tabii hadiselerin madde ve sùrete dayalı olarak vuku bulmasında, tıpkı bitki ve hayvan nefisleri gibi insanın da kendine özgü nefse sahip olmasında ve nihayet insan aklının fiilî gerçeklik kazanmasında merkezi bir kozmolojik role sahiptir (Davidson, s. 76). İbn Sînâ’da da sudûr teorisi ontolojik bir hiyerarşiye dayanır ve bu hiyerarşide akıl / ruh, nefis ve cisim terimleri üç farklı varlık tarzını ifade eder. Akıl bu hiyerarşide cisim olmayan ve cisme de bitişmeyen varlıkları karşılar. Nefis, ne cisim olan ne de cisme bitişen akıl ya da ruha mukabil gayri cismanî olan, fakat cisme / bedene bitişen bir cevherdir. Bu vasfıyla nefis hem gök-kürelerin hem de insan organizmasının psi-

şik gerçekliğini oluşturur. Tanrı’nın kendi zâtını akletmesi sonucunda ve bir sudûr süreci içinde varlığa gelen, onuncusunu faal aklın teşkil ettiği semavî akıllar ile gök cisimlerine bitişen semavî nefisler, sistemde yine bir hiyerarşik yapı arzedecek şekilde sırasıyla ruhanî melekler ve işçi melekler olarak da anılır (*eş-Şifâ’ el-İlâhiyyât* (2), s. 435-436). Bu kozmik yapı içinde Rûhulkudûs insan ruhu veya aklının hem ontolojik hem epistemolojik ilkesini teşkil eder. Fârâbî ve İbn Sînâ bu melekî ilkeye dayanarak ayrıntılı bir nübüvvet teorisi geliştirecektir (Davidson, s. 116-123). Ancak İbn Rüşd’ün, felsefî karşılığını Aristo metinlerinde bulamadığı faal aklın sùretler verici olduğu iddiasına karşı çıktığını hatırlatmak gerekir (*Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 407, 524, 579). İbn Sînâ’da yetkin ve etkili bir fikrî düzey kazanmış olan felsefî nefis teorisinde insan ruhunun bedene bitişmeden önce ferdî bir varlığı yoktur. Ruh ferdiyetini bedenle ilişkisinden sonra yaşayacağı psikolojik, akli ve ahlâkî serüvenle kazanacaktır. Bu teoride nebâtî, hayvanî ve insanî düzeylerdeki ruhî güçler beslenmeden üremeye, iç idraklerden hareket ettirmeye ve nihayet teorik ve pratik yönlü bilme ve yapma faaliyetine kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde organik bedeni yönetir. Ancak bu saf aklın faaliyetine özgü bir organın bulunduğu anlamına gelmez. Gerek kuveden fiile çıkış sürecinde gerekse küllîleri kavrama aşamasında faal aklın etkisi altında olan teorik akıl, bilme öncesi düşünme yani soyutlamalar yapma etkinliğinde ise hayvanî nefse ait müfekkire gücünü kullanır. Ruh-beden ilişkisi içinde nefis İbn Sînâ tarafından “tabii organik cismin ilk kemali” şeklinde tanımlanmıştır (*Avicenna’s de Anima*, s. 39-40). Kemal terimi Aristo’nun tanımındaki “entelékeia”ya karşılıktır; ancak İbn Sînâ’daki anlamıyla artık organizmanın fiilî canlılığını yitirmesiyle yok olan bir form kavramına indirgenemez. Çünkü müslüman filozofun sisteminde nefis kesinlikle bedenden ayrı, soyut bir cevherdir; benliğin ta kendisidir ve ölümden sonra varlığını ferdî hüviyetiyle sürdürecektir (bk. İLMÜ’N-NEFS). Nitekim filozof ruhun bedenden ayrı bir cevher olarak varlığının ispatına özel bir önem vermiştir. Onun Ortaçağ’daki Latin okuyucuları ve Batılı modern yorumcuları arasında “uçan adam” diye bilinen, havadaki veya boşluktaki adam kanıtı organizmanın varlığından bağımsız olarak bilincine vardığımız “ben” kavramını temel almaktadır. Filozofa göre organların olmasa bile “ben”imin varlığının bi-

lincine varabiliyorsam bu farkına varma deneyiminin anlamı şudur: “Ben” organik beden değil ondan ayrılmış olan ruhtur (a.g.e., s. 19, 255-256). Ölümsüzlük fikri ise onun, felsefenin açıklama ve kanıtlanma imkânları bakımından sadece ruhun bekasıyla sınırlı gördüğü bir problemdir. Bu sebeple filozofun öteki dünya görüşü ruhun ölümsüzlüğü üzerine odaklanmış ve bu fikri eksen alarak şekillenmiştir. Filozofun belirttiğine göre âhiret yaşantısının bedenle ilgili cismanî yönü ancak peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisiyse bilinebilir, dolayısıyla felsefî kanıtlamanın değil dinî inancın konusu olabilir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (2)*, s. 423). Nitekim İbn Rüşd de meseleye felsefî aklın imkânları açısından bakar ve ruhun ölümsüzlüğü fikrinin yanı sıra âhiret hayatına özgü bir cismanîliğin imkânını kabul eder. Fakat onun, Aristo'ya sâdik kalan felsefî tutumu yüzünden ferdî ruhun ölümsüzlüğü konusunda açık seçik bir tutum sergilemediği bilinmektedir (Sarioğlu, s. 98, 272-273). Son olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Pisagor ve Eflâtun'da görülen ruh göçü (tenâsüh) öğretisini reddettiğini anılan görüşlere eklemek gerekir. Özellikle İbn Sînâ bu öğretinin eleştirisine özel bir önem atfetmiştir. Ancak filozof, Pisagor ve Eflâtun'a ait ruh göçünü öngören fikirlerin aslında mecazi anlamlar olduğunu öne sürmektedir (Fârâbî, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 125-126; İbn Sînâ, *el-Ađhaviyye fi'l-me'âd*, s. 117-118, 122-126; bk. *Avicenna's de Anima*, s. 233-234; ayrıca bk. NEFİS).

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes da ruhun gayri cismanî bir cevher olduğu görüşündedir. Filozof, İlkçağ'da Eflâtun ve Ortaçağ'da İbn Sînâ ile birlikte bu görüşün düşünce tarihini derinden etkilemiş üç ismi arasında yer alır. Ancak mekanizme dayalı fizik varlıkla ilişkisi metafizik açıdan iyi temellendirilememiş ruh kavramının Descartes'tan sonraki modern Batı düşüncesinde bunalımlı tartışmalara yol açtığı bir gerçektir. Descartes, yer kaplayan cevher (res extensa: cisim) ve düşünün cevher (res cogitans: ruh) olarak andığı iki farklı cevherin varlığını ontolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Tamamen mekanik işleyişin kurallarına tâbi olan cisim anlayışında bütün hayvan ve insan organizmaları bir otomat şeklinde tasavvur edilirken insanı hayvandan ayıran cevherin ruh olduğu düşünülmüyordu. Cismin temel niteliği üç boyutlu olmak ve yer kaplamak iken ruhun temel niteliği düşünmektir. Bundan çıkan sonuç maddenin düşünemeyeceği, bir mekânda bulunmayan ru-

hun gayri cismanî bir cevher olduğu ve mekanistik işleyişin aksine amaca yönelik olarak iradeye sahip aklî bir varlığın daha aşağı bir varlık düzeyi olan cansız maddeden türemiş olamayacağı idi. Filozof ruhun bedenden ayrılmış varlığını, “Düşünüyorum, o halde varım” çıkarımıyla temellendirmiştir. Descartes'ın İbn Sînâ'yı hatırlatan kanıtına göre insan bir bedene sahip olmadığını var saydığı durumda bile var olmadığını düşünmemektedir. Dolayısıyla insanın “ben”i bütün mahiyet ya da tabiatı düşünmek olan bir cevherdir. Bu cevher var olmak için herhangi bir mekâna muhtaç olmadığı gibi herhangi bir maddî nesneye bağımlı olarak da var değildir. İnsanın “ben”i, yani “ben”i kendisi kılan ruh bedenden tamamen ayrıdır ve beden olmasaydı bile ruh var olmayı sürdürecekti (Metot Üzerine Konuşma, s. 41-42; krş. İbn Sînâ, *Avicenna's de Anima*, s. 255-256). Daha sonra Spinoza Tanrı, doğa ve cevher terimlerinin özdeşliği içinde sistemleştirdiği monist bir ontolojide yer kaplama ve düşünmeyi aynı cevherin iki zâtî sıfatı saymak suretiyle Kartezyen düalizm denilen bu ikili cevher anlayışını aşmak istemiştir. Gottfried W. Leibnitz de monodolojisinde ruhî enerji merkezlerinden oluşan bir evren tasavvur edecek, ünlü monad kavramıyla çağının mekanistik eğilimlerine karşı alternatif bir açıklama getirecektir (Barrett, s. 24-25). Buna karşılık John Locke'un Kartezyen aklı neredeyse tamamen pasif hale getiren sensualizmi ve David Hume'un “ben” kavramını duyu verileri ve izlenimlerine indirgeyen empirizmi dönemin hâkim eğilimleriyle uyum içindedir. Hume'un, hakkında hiçbir duyu verisine sahip olmadığını “ben”i ontolojik gerçekliği olmayan bir hayaletten ibaret görmemizi telkin eden fikirlerini kategori hatası olarak tanımlayan Barrett, Hume'un “ben”i inkârını, evinden dışarı çıkıp pencereden kendisinin evde olup olmadığını anlamaya çalışan insanın zihinsel durumuna benzetir (a.g.e., s. 46). Berkeley bu fikirleri daha sonra idealist ve zihin merkezli bir çizgiye çekecektir. Kant'ın kriticizmi ise metafizik bir varlık olarak ruhun ölümsüzlüğünün saf aklın imkânlarıyla kanıtlanamayacağı anlamına geliyordu. Filozofa göre, ruhun ölümsüzlüğü Tanrı'nın varlığı ve iradenin özgürlüğü ile birlikte pratik aklın üç postülasından biri olarak kabul edilmelidir. Kant'a göre en yüksek iyyinin gerçekleştirilmesi ahlâk yasasınca belirlenen iradenin zorunlu nesnesi, en üst koşulu ise bu iradenin güttüğü amaçların ahlâk yasasına eksiksiz uygunluğudur. Söz

konusu uygunluk ahlâkî yetkinlikle aynı olup duyular dünyasında yaşayan akıl sahibi bir canlının bu yetkinliğe ulaşması imkânsızdır. En yüksek iyyinin gerçekleşmesi için bu dünya hayatının süre ve koşulları hiçbir biçimde yeterli olmayacağına göre sonsuz bir hayatın varlığı ve ruhun bu hayatta varlığını sonsuza dek sürdüreceği kabul edilmelidir (*Pratik Usun Eleştirisi*, s. 189-191). Kant'ın saf akıl eleştirisinden bütüncül bir varlık fikri çıkmayacağını gören G. W. Friedrich Hegel, genel olarak tarihin diyalektik süreçler boyunca gelişiminin açıklayıcı ilkesi olan ve kesinlikle mecazi yahut mitolojik anlamda kullanılmayan âlem ruhu ve zamanın ruhu kavramlarını ortaya attı. Böylece Grekler'in akıllı canlı dedikleri insan Hegel'in oluş felsefesinde tarihsel canlıya dönüşmüş oluyordu (Barrett, s. 120-121). Buna karşılık bütün varlığı madde cevherine indirgeyen, bütün hadiseleri maddî güç ve süreçlerle açıklayan materyalizm modern biçimleriyle de ruhanî varlıkların gerçekliğini inkâr etmiş, ruhî ve zihnî durum yahut süreçlerin maddî değişim ve süreçlerden bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olduğu görüşünü reddetmiştir. Kökleri Grek materyalist atomculuğa dayanan bu felsefe özünde monist bir karakter taşıdığından ruh-madde, zihin-beden gibi düalist ayrımlara temelden karşı çıkmıştır. Modern zamanlarda Thomas Hobbes'un cisim kavramını varlığın temelini yerleştirerek gayri cismanî cevheri inkâr etmesiyle başlayan bu eğilim, XVIII. yüzyılda Julien de La Mettrie'nin *L'homme machine* adlı eserinde dönemin fizyolojik teorisine dayanarak insan tabiatının materyalist ve mekanistik tarzda açıklama girişimleriyle devam etmiştir. Bunu Paul Henri-Thierry d'Holbach'ın *Système de la nature* adlı eseri izlemiş, filozof, materyalizmi sistematik açıdan daha da geliştirdiği bu eserinde insana ait ruhî durumları beyindeki maddî süreçlerden ibaret görmüştür. Bu materyalist görüşlerin XIX. yüzyılda popülerlik kazanması, Ludwig Buchner'in on altı basıkı yapmış olan *-Madde ve Kuvvet* adlı çevirisi modern Osmanlı aydınları arasında şöhret bulan *Kraft und Stoff* adlı eseriyle olmuştur (Lange, I, 169-171, 231-238, 263-264). XIX. yüzyılın başında ölmüş olan Pierre Jean-Georges Cabanis'ın beyinle düşünce ilişkisini sindirim sisteminin çalışmasına benzeten düşünceleri veya aynı yüzyılın sonunda ölen Karl Vogt'un karaciğerin safra salgılaması gibi beyinin düşünce salgıladığı şeklindeki yüzeysel iddiaları avamî bir materyalizmin yaygınlaş-

RUH

masına katkıda bulunmuştur. Bütün bu gelişmeler, Kartezyen düalizmin ruh veya zihinle ilgili alternatif ve hatta zıt fikirlerin temel referans çerçevesi olma vasfını XX. yüzyılın başlarına kadar koruduğunu göstermektedir.

Ruh kavramına psikoloji tarihi açısından yaklaşıldığında XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde bu disipline dinî fikirlerle uyum içinde olan ruhun bilimi olarak bakıldığı ve yüzyılın sonunda psikolojinin zihnin bilimine indirildiği görülmektedir. Ruhtan zihne doğru olan bu kavramsal dönüşümü psikoloji tarihinin karanlıkta kalmış yönleriyle ele alanlar olmuştur. Bu tarihçilerden Edward S. Reed'e göre XIX. yüzyılın sonunda gelişen yeni psikoloji ruha karşılık gelen kavramı zihin (duyumlar ve idrak psikolojisi), bilinç dışı (psikanaliz) ve beden (nörofizyoloji) şeklinde üç parçaya ayırmış, aralarındaki ilişkiyi kuramamış olmasını da içinden çıkılmaz bir problem olarak görmeye yanaşmamıştır. Reed tarihsel gelişmeler karşısındaki bu tutumuyla, psikolojiyi başlangıçta ruhun bilimi olarak görenlerle bu fikri -William James gibi- deneyimin bilimiyle tamamlamak isteyenlerin düşlerini paylaşmaya ve hatta psikoloji tarihine getirdiği yeni yorumla ruhun bilimnin yeniden doğuşuna öncülük etmiştir (*From Soul to Mind*, s. 220). William Barrett, modern felsefe ve bilimdeki bu gelişmelerin ruhun ölümüyle sonuçlandığını vurgulamış, bunun en tipik göstergesi olarak da güncelliğini hâlâ koruyan, "Bilgisayarlar düşünülebilir mi?" sorusuna cevap olarak İngiliz matematikçisi Alan Turing'in gelecekte bilgisayarların birinci sınıf şiirler yazabileceği iddiasını göstermiştir (*Death of the Soul*, s. 154-161). Bu soruyu felsefeci John R. Searle de soracak ve yalnızca söz diziminden ibaret olan bilgisayar programlarının insan zihnine özgü anlamayı içermediğini ortaya koyacaktır (*Akıllar, Beyinler ve Bilim*, s. 35-51). Turing'in iddiasından bir yıl önce yayımladığı *The Concept of Mind* (1949) adlı eserinde analitik filozof Gilbert Ryle, zihnin bedenden ayrı olduğu ve zihinsel durumların fizikî durumlardan ayrı düşünülebileceği şeklindeki, kökleri Kartezyen düalizme dayanan resmî teoriyi makine içindeki hayalet dogması şeklinde niteleyerek eleştirmiştir. Düşünüme göre ruh kavramının kullanımı, tıpkı bir üniversiteyi ziyaret eden birinin bütün birimleri dolaştıktan sonra, "Peki, üniversite nerede?" sorusunu sorması türünden bir kategori hatası idi (*The Concept of Mind*, s. 15-16). Barrett'in de tesbit ettiği gibi Kartezyen teorideki aşırılık

ları küçük düşüren bu eleştiri ilgili çevrelerde yaygın bir dolaşıma sahip olmuş, sonuçta zihin ve bilinç kavramlarına yeniden odaklanma hususunda cesaret kırıcı bir etkiye yol açmıştır (*Death of the Soul*, s. 164). Bu yönelişler altında gelişen zihin kavramı, George Edward Moore gibi bazı analitik felsefe mensuplarınca, farkında olmak için yoğunlaştığınızda ontolojik karşılığı yok olan ve anlamı buharlaşan bir kelimedenden ibaret görülecektir (Shaffer, s. 25). Günümüzde zihin felsefesi denilen disiplin, bilincin veya zihinsel durumların öznesinin ne olduğu sorusuna verilebilecek cevapların üç teoreye karşılık geldiğini ortaya koymaktadır. Bunlardan ilk ikisi ana fikirleri yukarıda ele alınan düalist ve materyalist görüş, üçüncüsü bu olayların ne tamamen maddî ne de gayri cismanî olduğunu ileri süren kişi teorisisidir. Materyalist zihin felsefesi tanım gereği ruhun varlığını inkâr ettiğinden zihinsel denilen olayların tamamını maddî olana indirger. Bu felsefî tutumun çağdaş biçimlerinden en yaygın bilineni davranışçılıktır (behaviorism). Düşünce, duygu, istek vb. zihinsel durumların ancak gözlemlenebilir davranışlardan hareketle çözümlenebileceğini ileri süren bu görüş, sözü edilen durumlara karşılık gelen ifadelerin ancak maddî terimlerle dile getirilebildiğinde anlamlı olacağını ve test edilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşün daha radikal biçimi zihinsel olanı bedenî durum ve süreçlerle aynı gören özdeşlik teorisisidir (a.g.e., s. 59 vd.). Spinoza'nın hem Kartezyen düalizmi hem de Hobbes'un materyalizmini dışlayan, ruh ve maddenin aynı cevherin görünüşleri olduğu tezinin ilginç bir uyarlamasını 2006 yılında ölmüş olan Peter F. Strawson ortaya atacaktır. Kişi teorisi olarak anılan bu görüşe göre kişi kavramı hem zihinsel hem bedensel niteliklerin kendisine yüklediği özneyi ifade eder. Zihinsel durumlar materyalizm ya da onun bir başka ifadesi olan epifenomenalizmde ileri sürüldüğü gibi bedene nisbet edilemez. Ancak bu fikir, onların ruh ya da zihin denilen "ben"den ayrı bir varlığa nisbet edileceği anlamına da gelmez; yani bu teorie kişi denilen bilinçli özne ne bedenle ne de zihinle özdeşleştirilebilir. Zihinsel durumlar beden bir gölge olayı (epifenomen) olmadığı gibi ruh ya da zihne özgü nitelikler de değildir. "Ben" diye işaret edilen ne tek başına beden ne de tek başına ruhtur. Bilincin öznesi olarak kişidir. Strawson'un ifadesiyle, "Kişi kavramından öyle bir varlık tipi anlaşılmalıdır ki bu tipteki ferdi bir varlığa hem bilinçlilik durumlarına hem de cismanî niteliklere

ve fizikî bir duruma ... hamledilen yüklemeler eşit biçimde uygulanabilsin" (*Individuals*, s. 104). Düşünüme göre bedene ceset olmanın ötesinde bir anlam veren, zihni de ferdi bir bilinç öznesi haline getiren kişi kavramının delâlet ettiği varlık tipidir. Biyolojik natüralist olarak anılan John R. Searle de bilinci "nörofizyolojik bir sistem olan beynin üst düzey biyolojik niteliği" şeklinde tanımlamakta, bu tanımın bir gereği olarak hem materyalist indirgemeci tutumları hem de Kartezyen düalizmi bir hata olarak görmektedir. Searle'e göre bilinç kavramının ötesinde sıra zihnin yeniden keşfine geldiğinde şimdilik yapılacak ilk iş doğru soruları sormaktır (*Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 300). Bunun gibi materyalizm ve Kartezyen düalizmin yanılığın karşısında insan tabiatının ruh ve bedenin bütünlüğünden oluşan yapısını açıklayabilmek için Aristocu ruh kavramına geri dönülmesi gerektiğini öne süren felsefî çıkışlara da işaret etmek gerekir (Machuga, s. 13-23). Günümüzde -Francis Crick'in *Şaşırılan Varsayım* adlı eserinde görüldüğü gibi- bilimsel sıfatı altında zihinsel durumlarını beynin olağan üstü bir sinir makinesi olarak davranışlarına, dolayısıyla sinir hücreleri ve bağlantılı moleküllerin etkileşimine indirgeyen teoriler tam bir kesinlik ve özgüven duygusu içinde öne sürülmektedir (s. 3-14). Ancak bazı etkili süreç felsefecileri, Crick'inki gibi indirgemeci materyalist görüşlerle bu görüşlerin dinî ve teolojik anlayışlarla girmesi mukadder olan çatışmanın artık aşılmağa olduğu kanısındadır. Nitekim Ian G. Barbour, hem bilim hem teoloji çevrelerinde giderek daha çok kabul gören, aynı zamanda bir biyolojik organizma ve sorumlu öz olan çok katmanlı psikosomatik birlik şeklindeki birey tekkisinin materyalist ve düalist görüşlerin yerini almakta olduğu gözleminde bulunmaktadır (*Bilim ve Din*, s. 198).

Modern Türk düşüncesinde ruhun varlığının ispatı meselesi XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı kökenli materyalist fikirlere karşı verilen felsefî ve teolojik mücadelede eşliğinde gündeme gelmiştir. Bu mücadelenin önemli isimlerinden İsmail Fenni (Ertuğrul), *Maddiyûn Mezhebini İzmihlâlî* adlı eserinin ikinci bölümünü ruh problemine ayırmıştır. Problemi ele alırken öncelikle, "Câmid maddeden hayat husulü görülmüş şey değildir" ilkesinden hareket eden İsmail Fenni, özellikle canlı organizmaları oluşturan hücrelerin yapısı ve faaliyetleri üzerinde odaklanır ve bu faaliyetleri mahiyeti itibarıyla cansız olan fizikî-kimyevî süreçlere indirgeyen

mekanistik (mihanikî) görüşü “şâyân-ı iltifât bile görülemeyecek efkâr-ı bâtila”dan sayar (s. 132-134). Ona göre “ben” sözüyle işaret ettiğimiz düşünen, hisseden ve irade eden şeyin bu tür zihinsel durumların indirgenemeyeceği fizyolojik olgulardan farkı, gayri cismanî veya ruhî varlık alanına işaret etmekte olup ruhî faaliyetlerdeki birlik, kişilik ve kimliğin esası olan ve “ben” dediğimiz beden ötesi öznde kendini göstermektedir (a.g.e., s. 137-150). Düşünürün ruhun ölümden sonraki varlığını sürdüreceği tezini savunurken adını anmadan I. Kant’ın yukarıda zikredilen ahlâk delilini tekrarlaması ilginç bir ayrıntıdır (a.g.e., s. 157). Bu bölümde bir hayli yer ayrıldığı görülen ispiritizma ve parapsikolojiye dair hadiselerin İsmail Fenni’nin başkış açısından ruhun varlığına ve ölümsüzlüğüne birer delil teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bir başka Türk düşünürü M. Şemseddin de (Günaltay) *Felsefe-i Ülâ* adlı eserinde, son tezleri yukarıda zikredilen “insanda cümle-i uzviyyeden başka bir şey” aramayan, zihinsel durumları “dimâğın faaliyet-i uzviyyesinin âsârından başka bir şey” (s. 425) olarak görmeyen materyalist görüşleri eleştirecektir. Düşünür, temel elemanları cansız olan ve bütünü bu elemanlardan oluşan beynin canlılara özgü zihinsel durumları gerçekleştirilemeyeceğini ısrarla savunmuş, beyin olmadan düşünme olmayacağını deneylerin kanıtlandığını ileri süren materyalist itirazı karşıda bu deneylerin gösterdiği şeyin ruhla beynin aynı şey olduğu değil sadece beynin düşünmenin gerekli şartı olduğu şeklinde karşılık vermiştir (a.g.e., s. 448-449, 454). Sonraki nesil Türk felsefecilerinden Hilmi Ziya Ülken, tarihsel materyalizm başta olmak üzere bu akımın daha yeni tezlerinde gelişen materyalist psikolojiyi eleştiri konusu yapacaktır. Ülken’e göre bu psikoloji ekolünün 1930’lu yıllarda aldığı mesafe bakımından söylenecek şey materyalistin ruhî olayları açıklama tarzı incelemiş, fakat özde değişmemiş olduğudur (*Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, s. 83). Çünkü materyalistler canlılık ve zihni fiziksel-kimyasal süreçlere indirgeme tavrında ısrarlıdır. Halbuki bilim hayatın maddeden çıktığına dair ortaya kesin bir kanıt koymuş değildir. Bilimin ortaya koyduğu şey daha önce *Felsefe-i Ülâ* yazarının da belirttiği gibi- beyin ve sinirlerin ruhî olayların sebebi değil sadece şartı olduğudur (a.g.e., s. 85).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles, *De Anima*, 415^b; a.mlf., *Ruh Üzerine* (II, 1, 412^a-414^a) (trc. Zeki Özcan), İstanbul

2000, s. 63-78; a.mlf., *Kevnü'l-hayevân* (trc. İbnü'l-Bitrîki), Leiden 1971, s. 64; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzi M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-32; a.mlf., “Uyünü'l-mesâil”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 125-126; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (2)*, s. 413, 423, 435-436; a.mlf., *Avicenna's de Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 19, 39-40, 233-234, 255-256; a.mlf., *el-Aḥaviyye fi'l-me'âd* (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1987, s. 117-118, 122-126; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1992, s. 407, 524, 579; Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1962, s. 40-50; Mehmet Şemseddin [Günaltay], *Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul 1339-41, s. 424-469; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Maddiyün Mezhebinin İzmihlâli*, İstanbul 1928, s. 119-258; Hilmi Ziya Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1963, s. 78-102; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1975, s. 15-16; F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, I, 169-171, 231-238, 263-264; W. Barrett, *Death of the Soul from Descartes to the Computer*, New York 1987, s. 21-31, 34-48, 119-122, 154-161, 164; P. F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London-New York 1987, s. 87-115; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York 1992, s. 76, 116-123; I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi* (trc. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul 1994, s. 189-191; J. Searle, *Akullar, Beyinler ve Bilim* (trc. Kemal Bek), İstanbul 1996, s. 35-51; a.mlf., *Zihnin Yeniden Keşfi* (trc. Muhtittin Macit), İstanbul 2004, s. 300; F. Crick, *Şaşırtan Varsayım: İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı* (trc. Sabit Say), Ankara 1997, s. 3-14; E. S. Reed, *From Soul to Mind, The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, New Haven-London 1997, s. 2-21, 219-220; R. Machuga, *In Defense of the Soul, What it Means to be Human*, Grand Rapids 2002, s. 13-23; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 95-104, 270-276; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 245-255, 304-307, 321-337; I. G. Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma* (trc. Nebi Mehdi – Mübariz Camal), İstanbul 2004, s. 161-198; J. A. Shaffer, *Zihin Felsefesi* (trc. Turan Koç), İstanbul 2005, s. 25, 59 vd.



İLHAN KUTLUER

Diğer Dinlerde. Geçmişten günümüze kadar genellikle ölümden sonra hayatın devam ettiğine, insanda maddî varlığından bağımsız bir cevherin mevcudiyetine inanılmış ve bu cevher ruh veya can olarak adlandırılmıştır. Kadîm dinî geleneklerde ölüm sırasında ruhun nefes yoluyla ağızdan çıktığı düşünülmüş, nefesle ilişkisi açısından ruh “nefes ruhu” diye adlandırılmıştır. Ayrıca “beden ruhu” ve “gölge ruhu” inancına da rastlanmaktadır. İnsanı rüyasında belli bir süre için terkeden ruh gölge ruhu olup beden ruhunun aksine insanın ölümüyle yok olmayacağına ina-

nılmıştır. Rüyada yahut vecd halinde bedeni terkeden ve bilincin kaynağı olarak kabul edilen ruha “serbest ruh” denilmiştir. Genellikle beden ve ruhun birbirinden ayrı olduğu, ruhun bedende sadece geçici bir süre ikamet ettiği düşünülmüş, tanrısal bir özden gelen ve sürekli biçimde kendi uygun alanına tekrar dönmeye çalışmakla yükümlü olan ruhun bedende mahpus olduğuna inanılmıştır.

Eski Yunanlılar ruh hakkındaki inançlarını “pneuma” ve “psyche” (psûkhê) terimleriyle ifade etmişlerdir. Pneuma insandaki ölümsüz prensip, tanrısal izdir (spirit). Psyche, insanlarda olduğu kadar bitki ve hayvanlarda da bulunan ve genellikle “can” (soul) diye tercüme edilen özdür. Eski Mısırlılar, bedenden ayrı gerçek öz olarak ruhun varlığı konusundaki düşüncelerini “ba” ve “ka” kavramlarıyla açıklamışlardır. Ba, genelde “ruh” diye tercüme edilen ve insan tabiatındaki gerçek bir unsur karşılığında kullanılan eski Mısır dilinde bir terimdir. Ba, sanatta insan başlı bir kuş olarak tasvir edilmiş olup bu durum Mısırlıların, ruhu beden ölümünden sonra serbestçe hareket eden, bedenden bağımsız, fakat duygusal olarak ona bağımlı bir varlık şeklinde düşündüklerine işaret etmektedir. Eski Mezopotamya inançlarına göre de insan ruh ve bedenden oluşmaktadır. Bedenin ölümünden sonra insanın fizikî olmayan varlığı muhtemelen korkutucu bir hayalet olarak bir müddet daha yer altında hayatını devam ettirir. Ölen kimseler “dönüşü olmayan bölge”ye gider, orada toz ve karanlıklar içerisinde kederli, mutsuz ve umutsuz biçimde hayatlarını sürdürürler. Eski Sumer, Akad ve Bâbil metinlerinden hiçbiri ruhtan doğrudan bahsetmemiş olmasına rağmen bu halkların ölüm sonrası hayat telakkilerinden ruh inançları hakkında bir fikir edinilmektedir. Buna göre ruh kişinin mezar ötesindeki varlığını devam ettiren bilinci ve bireyselliğidir.

Çin dinlerine göre insan şahsiyeti “hun” ve “p’o” denilen iki ruha sahiptir. Hun pozitif unsuru ifade eden “yang”dır (saf ve akıllı); p’o ise negatif unsur olan “yin”dir (bulanık ve karanlık). Bunlar doğumda bir araya gelir, ölümden ayrılırlar. P’o şekle bağlı olan, duylara anlama kabiliyeti veren hayvanî ruh, insanın hissi tabiatındaki idare edici unsurdur. Ana rahmine düşüşte insan tabiatının birleşimini meydana getirdiği için sperm ile irtibatlandırılmıştır. Ölümden sonra cesetle birlikte toprağa geri döner. Hun ise doğum anındaki ilk nefesle