

OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE RUH TELAKKİSİ

Tuğba GÜNAL*

Öz

Makalemizde, Osmanlı'nın son dönemindeki Ruh anlayışı; Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım Efendi, İsmail Fenni Ertuğrul, Abdullatif Harpûtî, İzmirli İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Sırrı Girîdî, Mehmet Ali Aynî, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Ferid gibi dönem âlimlerinin eserleri dikkate alınarak incelenmiştir. O dönemdeki Ruh anlayışını daha sağlıklı anlayabilmek için öncelikle Materyalizme değinilmiştir. Materyalizmle Ruh hakkındaki yaklaşımlar arasında ilişki kurulmuş, ardından ruhla ilgili tanımlamalar ve ruhun varlığına ilişkin argümanlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ruh; Materyalizm; Spiritüalizm; Düalizm; İnsan.

Abstract

Conception of Rûh (Spirit) in the Last Period of Ottoman

The concept of Rûh (spirit) is researched during the whole history of Islamic thought. Muslim scholars have made clear its usage and inference in their works. Discussions and analysis of the Muslim scholars on spirit have taken place on a ground that relative Qur'anic verses are placed in the centre and proceeded from the basis of them. Also, we rencounter such a problem like; whether if the ground of discussions on spirit root in understanding and interpreting the Qur'anic verses? They investigate various problems concerning spirit with the remarkable effect of some other internal and external factors in Islamic thought. In our paper the conception of Rûh (spirit) is analyzed considering the thoughts of renown scholar of the last period of Ottoman such as Filibeli Ahmet Hilmi, Musa Kazım Efendi, İsmail Fenni Ertuğrul, Abdullatif Harputi, İzmirli İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı, Sırrı Giridi, Mehmet Ali Ayni, Ömer Nasuhi Bilmen, İsmail Ferid. In order to conceive the conception of rûh at that time at the outset Materialism because the enlightenment and secularism that came as a result of the scientific revolution following the Renaissance and Reforms in 17th

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, t_gunal@hotmail.com

century Europe, Materialism gained more followers. In the 20th century in what was known as its golden era it became a world view, by manifesting itself in the religious, social, political and economic spheres of life. After its perception about rûh has been dealt with then the perennial questions about the nature of rûh, its eternity, etc. have argumentatively been discussed.

Keywords: Rûh; Materialism; Spirituality; Dualism; Man.

Giriş

Bir fikrin radikal derecede savunulması, o fikre tamamen karşıt olan başka bir düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır; çünkü toplumda ciddi kırılma yaşanmasına neden olan olay ve olgular, kolektif bilinçaltını etkilemekte ve bu etki ve birikim, kendisini mutlaka düşünsel ya da eylemsel temelde dışa vurmaktadır. Ruhla ilgili kanaatlerin oluşmasında da yabancı kültürlerin ruhla ilgili düşüncelerinin fikri hayata yansımaları ve bu zeminde oluşan geleceğin etkisi olmakla beraber, bu konunun Osmanlı'nın son döneminde yeniden gündeme taşınması, dönemde etkin olan Materyalizmin varlığını dikkate almamızı gerektirmektedir. Konunun tartışmaya açılması, konuyla ilgili metinlerin kendini Materyalizm üzerinden konumlandırması ya da eserlerin materyalist fikirlere cevap verme gayreti taşıdığı görülmüştür, bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

O dönemde, Materyalizmin temelsiz bir düşünce olduğuna dair argümanların geliştirilmesine yönelik talep, zihindeki etkinin dışarı yansımaları olarak değerlendirilebilir. Bu talebin bir örneğini Abdullatif Harputi'nin şu ifadelerinden takip edebiliriz:

Kelamcılarımız Yeniçağ felsefesine karşı, Kelam ilminde madde ve kuvvetlerinin, esr ile fezanın hâdis olup onların kâinatın aslı olmadıklarını ispat etmelidirler. Maddenin ataletini ve maddede görünen alametler ile varlıklarına hükümlenen kuvvetlerinin bizzat maddenin kendisinin icat edemeyeceğini de göstermelidirler. Âlemdeki varlıkların madde ve maddiyata münhasır olmadığını, mevcudat-ı âlemin var edilmesinde kendisi dışında ve onun üstünde hâkim bir müessir yaratıcı güce muhtaç bulunduğunu ortaya koymalıdır. Madde ve maddiyat âleminin üstünde mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin

mevcut olduğunu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkele-riyle ispat etmeleri gerekir.(Harputi, 1332: 113)

Genel anlamda Spiritüalizm/Ruhçuluk; biri “beden” diğeri “ruh” olmak üzere insanda iki “asıl” kabul ederek “ben” denilen, değışmeyen, basit ve parçalanmaz olarak değerlendirilen, insanı insan yapan prensibi ruha; fizyolojik hadiseleri de bedene irca eden bir yapıdadır. Osmanlı’nın son döneminde Materyalist ve Ruhçu görüşlerle ilgili olarak birçok makale ve kitap kaleme alınmış, bu fikirleri doğru zeminde ele almak için fikirlerin kökenine dair incelemeler yapılmış, Materyalizm ve Ruhçuluk fikirleri arasındaki farklar ir-delenmiştir. Materyalist düşüncenin kökeninin kadim Yunan’da olduğu iddi-asıyla ilk olarak Tales’den başlanmış ve bu düşüncenin tarihi süreç içerisinde hangi evrelerden geçtiği filozoflar bağlamında ele alınmıştır.¹ Aynı irdeleme, Ruhçu düşünce için de Pisagoras’tan başlanarak yapılmıştır;² fakat bu şekilde yazılan makaleler, fikir beyanından öte, söz konusu fikirlerin sadece tarihsel gelişimine dair analiz yapmaktadır.

Materyalist felsefeyi o dönemde savunan Baha Tevfik’in yaymaya çalış-tığı fikirler doğrudan kendisine ait olmayıp meşhur Materyalist düşünürler- den aktarımdır. B. Tevfik, bu doğrultuda Ernst Haeckel’den *Vahdet-i Mevcut*, Büchner’den *Madde ve Kuvvet* eserlerini tercüme etmiştir. Bir diğeri Materya- list isim Celal Nuri İleri, *Tarih-i İstikbal* kitabında Büchner’in *Mütalâaname* kitabından nakiller yapmıştır. Celal Nuri’nin konuyla ilgili temel endişesi şudur: “Materyalizm” kelimesi onun hoşuna gitmemekte, ona göre Materya- lizmin isminde bir fenalık bulunmaktadır; çünkü madde denince çoğunlukla ruhsuz bir ceset akla gelmektedir. Hâlbuki Büchner ve diğelerinin yaymak istedikleri felsefe bu değildir. Söz konusu kişiler madde ve kuvvet konusunda cansız bir maddeden değil, onların çeşitli görünüşlerinden ve tekâmül neticesi olarak hayat, zekâ, deha gibi mükemmelliklerin eserlerinden bahsetmektedir- ler (Celal Nuri, 1331: 39).

Ruhçu fikrin temsilcilerinden Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Huzur-u Aklü Fen’de Maddiyyun Meslek-i Dalaleti-İlim Karşısında Mad- decilik* kitabında; üslup olarak “dogmatik” (Filibeli, 1974: 70),³ bütünlük

1 Böyle bir makale örneği için bkz: Vecdi, 12/300: 250-2.

2 Böyle bir makale örneği için bkz: Ömer Rıza, 11/265: 66; 11/266: 82.

3 Aynı zamanda Filibeli Ahmet Hilmi, Celal Nuri İleri’yi Büchner’e karşı tarafsız olmamakla ve tutucu olmakla eleştirir (Filibeli, 1974: 90).

açısından içerisinde birbirini nakz eden ve birbirine zıt fikirlerin (Filibeli, 1974: 71, 88, 108-109) bulunduğu bir eser olarak değerlendirdiği Celal Nuri İleri'nin Büchner'den aktarılan materyalist görüşleri ele alan *Tarih-i İstikbal* eserinin ilk cildini, ruh konusu kapsamında mütalaa etmektedir. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam* kitabında, hem maddeci ve ruhçu kuramın hem de konuyla ilgili bu ikisinin dışında kalan kuramların düşünce yapılarını özet bir şekilde vermekle birlikte (İzmirli, 2013: 261-270) kendisi konu hakkında fikrini açık bir şekilde dile getirmemektedir; çünkü o, ruh konusunun çözümlenememiş bir problem olduğunu ve konunun açıkça bilinemediğini (İzmirli, 2013: 268) söylemektedir.

Ayrıca İzmirli, “Ruh problemi, bilinmesi dinen zaruri olan bir şey (zarurât-ı diniyyeden) değildir. Ruh hakkında nasıl inanılırsa inanılsın Tevhid’e aykırı bir inanış kesinlikle meydana gelmez. Bu konuda “*De ki: Ruh Rabbimin işlerinden biridir.*” (İsra 17/85) ayetinin beyanı kadar kesin bir söz yoktur.” (İzmirli, 2013: 270; Sunay, 10/239: 210) demektedir. İsmail Fenni Ertuğrul’un “ruhun ölmezliği” hakkındaki düşünceleri, felsefe tarihinin bir özeti olarak değerlendirilmektedir. Ondaki farklı yön, bu inancı destekleyen tecrübelerin olduğunu söylemesidir (Ülken, 2011: 297).

Ruhçu ve Materyalist Görüşlerin Birbirlerine Yönelik Nitelemeleri

Ruhçu ve Materyalist fikirlerin temelde ayrıldığı nokta olması dolayısıyla bu başlık altında öncelikli olarak *canlı*'nın nasıl değerlendirildiğine ve canlılığın temeline neyin yerleştirildiğine değinilmesi doğru olacaktır.

Kendi özel hareketlerinin nedeni olan varlığa “canlı” (*hayy*) denilmektedir (İzmirli, 2013: 257). Canlılık hakkında çeşitli kuramlar bulunmaktadır. Bunlardan “Mekanizm kuramı”, hayatı değerli kılan bütün hareketlerin, kimyasal ve fiziki olaylarla, dolayısıyla maddi hareketlerle ilgili olduğunu savunmaktadır (İzmirli, 2013: 259; Bilmen, 1972: 343). “Âliyye kuramı”, canlı olan hücreciklerin inorganik cevherlere kaçınılmaz bir tepki olduğunu ve hücreciğin etkin birliğini cansız ve eylemsiz madde ile izah etmenin yetersiz olduğunu dile getirmektedir. Bu kurama göre, hücreciklerin birikmesi, toplanması, ferdin hayatını açıklamaktadır. Kısacası hayat, organizmanın eseridir (İzmirli, 2013: 259). “Hayatiyye kuramı”; canlılığı yoluna koyan, düşünen ve yaratan, maddeden başka bir şeydir. İnsanda iki manevi esas, iki kuvvet ve iki ruh bulunmaktadır. Onlardan biri hayatın, diğeri fikrin esasıdır. Canlılığın esas olan ruh, hayatı güçlendiren, düşünen ve yaratan kuvvettir. Fikrin esas olan

ruh, zihinsel faaliyetleri yöneten bir kuvvettir (İzmirli, 2013: 259). Son olarak “Ruhiyye kuramı” ise hem canlılığın hem de fikrin esası olan tek bir kuvveti savunmaktadır. Hayatı biçimlendiren ve zihinsel etkinlikleri idare eden odur. Beden ve ruh, bileşik (*mürekkab*) olarak bir tek cevherdir. Bu ruh, bedenin hayatini sağlayan bir kanundur. Bitkilerde gelişip büyüme ilkesi, hayvanlarda sezme ilkesi ve insanlarda fikir ilkesidir (İzmirli, 2013: 260). Kuramlarda da ifade edildiği gibi hayatın kaynağı –farklılıkları olmakla birlikte- ya maddeyle ya da ruhla temellendirilmekte, dolayısıyla Maddeci ve Ruhçu görüş farklılıkları da ‘canlı’ tanımından kaynaklanmaktadır.

Materyalizmin iddiası, Ruhçu felsefenin nazariyelerinin halka hoş geldiği ve onun zekâsını tembelliğe ittiği şeklindedir (Celal Nuri, 1331: 26-28). Çünkü Materyalistlere göre, düşünüldüğü takdirde materyalist düşüncenin hem akıl hem tabiat hem de İslam dini ile uyum içerisinde olduğu görülecektir. Zira bu felsefede İslam’ın ruhuna uygun düşecek önemli esaslar bulunmaktadır (Celal Nuri, 1331: 26); çünkü İslam dini, hak bir dindir ve hak olan din Materyalizme karşı olamaz. Eğer karşı olduğu kabul edilirse, hak din olmaması gerekir. Öyleyse İslam, Materyalizme uygun ya da onun kendisidir. Bunun aksini iddia etmek, İslam’ın ruhunu anlayamamak demektir (Celal Nuri, 1331: 26).

Bu iddialara yönelik olarak Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi’nin değerlendirmesi ise şöyledir: “Bir din, diğer bir dinin yerine –bilerek mi, bilmeyerek mi burası tamamen anlaşılamiyor- konulmuş oluyor. Bu dinin ismi “Materyalizm” ve bunun prensiplerini yayan kimsenin adı –mesela- Büchner, kitabının adı *Madde ve Kuvvet* iken garip bir değişiklik cilvesi ile İslamiyet oluyor (Filibeli, 1974: 71-72, 136). Bu yeniden temel kurma işinin bir neticesi de; Hz. Peygamberden, Büchner’in ortaya çıkışına kadar İslamiyet’in manasını anlayan hemen hiçbir ferden gelmediği acayip durumudur.” (Filibeli, 1974: 72) Filibeli Ahmet Hilmi’nin Materyalizme bakışı, bilinçli ya da değil, Materyalizmin yeni bir din/dünya bakışı tesis etmeye çalıştığı yönündedir. Ona göre, Materyalizm bunu, kendisini İslamiyetle aynileştirerek meşru bir zemine oturtma şeklinde icra etmeye çalışmaktadır.

Materyalizme yönelik bir başka eleştiri, bu fikrin ‘gafilce bir tutum’ ve ‘hurafe’ (Ömer Rıza, 11/265: 66) olduğu yönündedir. Bu doğrultuda Filibeli Ahmet Hilmi’ye göre Materyalistleri diğer mütefekkirlerden ayıran yön, onların kendi zan ve fikirlerine karşı gösterdikleri “amiyane iman”dır (Filibeli, 1974: 70). Ona göre bu, o kadar şiddetli bir kanaat ve imandır ki artık ilme

nispet edilmesi mümkün olmayacak şekilde kuvvetli bir sofuluk ve taassup derecesini bulmaktadır (Filibeli, 1974: 70). Filibeli, Maddecilik fikrinin yayılmış olduğu milletlerde, gelişim ve değişime engel bir dolu amillerin ortaya çıktığını (Filibeli, 1974: 74), Maddeciliğin arkasından gidip dinden uzaklaşan halkların, hangi millete mensup olursa olsun, en temel ahlaki prensipleri dahi kaybettiğini ve başkasının mutluluğunu kıskanma, refaha özlem duyma; yoksulluk neticesi üzüntü, ümitsizlik, anarşi ve cinayete temayül, sınırsızca eğlence ve intihar (Filibeli, 1974: 74) gibi eylemlerin bu toplumlarda sıkça görülür olduğunu da ifade etmektedir.

Materyalizm, metodolojik açıdan da değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen, Materyalistlerin duyu ve tecrübeye dayanmayan hiçbir şeyi kabul etmeyecekleri yönündeki iddialarının; Materyalizm adı altında ortaya koydukları görüşlerle çeliştiği ve ilmi gerçeklerle uyumsuz olduğu için hiçbir kıymeti olmadığını belirtmektedir (Bilmen, 1972: 171-2).⁴ Filibeli ise “Maddenin her yerde hazır ve nazır oluşu”nun (Celal Nuri, 1331: 35) Panteist bir tutumla dile getirilmesinin Materyalizmin öne sürdüğü metodolojiyle çeliştiği tespitini yapmaktadır. Filibeli hem bütün âlemin müşahedeye konu olmasının imkânsızlığı dolayısıyla böyle bir genellemenin yapılamayacağını hem bir zerreden bir sonsuza hükmedişin aslında Materyalizmin reddettiğini söylediği ‘metafizik’ bir sonuca götürdüğünü hem de yine bu söylemin kendilerinin olmazsa olmazı deney ve gözlemi devre dışı bıraktığını (Filibeli, 1974: 101) vurgulamakla Materyalizme haklı bir metodolojik eleştiri getirmektedir.

Materyalizmin Ruh Anlayışı

Materyalistlere göre ruh, beynin bir işlevidir (Haeckel, 60; Büchner, 415). Dönem için etkin bir isim olan Ernst Haeckel, maddesiz ruh ve ruhsuz maddenin olamayacağını, ruhun merkezinin beyin olduğunu, kan dolaşımının kalbin vuruşlarından ayrılamayacağı gibi ruhun da bedenden ayrılamayacağını, ayrılınca mahvolacağını dile getirmektedir (Haeckel, 60).⁵

4 Ömer Nasuhi Bilmen, Maddiyyuna karşı özellikle onların âlemin yaratılışı ile ilgili iddialarının iptaline dair on üç maddede argümanlarını sunmaktadır. (Bilmen, 1972: 126-135.)

5 Haeckel, reddettiği dinlerin yerine, yeni bir din takdim etmektedir. Bu din, kendisinde “doğru, iyi ve güzel” üç ilahi temel (Haeckel, 84-85.) esasını taşıyan “Tabiat dini” olup fenne ve tecrübeye uygundur. Bu Tabiat dinini benimsemek için şu şartları haiz olmak gerekmektedir:

a) Tabiat ilimlerinin kaffesine yeteri derecede vakıf olmak. Özellikle tekâmül kanununu iyi özümsemek.

Materyalizmin diğer etkin ismi Ludwig Büchner'e göre ise beyinle ruhun aynı şey olduğunu teyit yolunda patolojinin birçok delili bulunmaktadır: Kanın beyinde şiddetle deveranının, fikir ve düşüncenin karmakarışık olmasına sebep olması, beyin sinirlerinde hafif bir kapanmanın dahi şuurun kapanmasına neden olması, beyinde bir damla suyun yayılmasıyla hafızanın yok olması, bir damla kanın felce neden olması, bu durumun örnekleridir (Büchner, 415). Burada Büchner'in yapmak istediği, ruhun müstakil bir varlığının bulunmadığını ve gerçekte beden üzerinde tasarrufta bulunan hakiki özün ruh olmadığını, beyinde gerçekleşen fizyolojik durumlardan örnekler vererek ispatlamaktır; çünkü ona göre şayet tüm bunları yapan ruh olsaydı, bu tür durumlardan ruhun etkilenmemesi gerekirdi.

Ruhçuların, beyin basit bir maddedir ve bu madde ruhun menşei olamaz, argümanlarına Büchner, beyin basit bir uzuv olmadığını, gayet muğlak muhtelif maddelerden oluşmuş, şekli ve yapılışı itibariyle gayet nazik bir uzuv olduğunu ve beyin yalnız kabuk tabakasında beş yüz milyondan bin milyona kadar hücre bulunduğunu söyleyerek itiraz etmektedir (Büchner, 427, 438). Ayrıca o, "Makinenin çalışmasına biz hiç şaşırılmaz, fakat bir vahşi veya makineyi tanımayan bir kimse makineyi canlı bir mahlûk sayacaktır. Hatta makinenin bir ruha sahip olduğunu söyleyecektir. Bu gibi mukayeseler bize ruhun, maddi teşekküller neticesinden başka bir şey olmadığını öğretir." (Büchner, 438) ifadesiyle de ruhun beyinden/maddeden ibaret olduğu yolundaki düşüncesine örnek vermektedir.

Materyalizm, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu dillendiren, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir varlık alanı kabul etmeyen, var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini ve bu açıklama-

-
- b) Tecrübelerden elde edilen bilgi ile istidlal yapıp mantiki neticeler çıkarabilmek için keskin bir zeka ve muhakeme kabiliyetine sahip olmak.
 - c) Böylece sıhhatine kani olunan Monizm felsefesine daima sadık kalabilmek, düalizm ve çok tanrıcılık taraftarlarının düşmanca hücumlarına karşı kulak asmamak için ziyadesiyle ahlak kuvvetine sahip olmak.
 - d) Çocukluktan itibaren zihnimize yerleşen dine dair boş, manasız, batıl itikatları atacak kadar metanet ve anlayış sahibi olmak (Haeckel, 62-63). Ernst Haeckel'i bu görüşe iten temeller sorgulanmalıdır. Dinin ne olduğundan değil de nasıl yaşandığından hareketle dini reddetmesi, onun doğru bir zeminden hareket etmediğini göstermektedir; fakat dinin nasıl yaşandığının ya da ne olduğunun anlatımında fail olanların, dinin yanlış anlaşılmasına sebep olmaları ve dine karşı tepki oluşturmuş olmalarını da göz ardı etmemek gerekmektedir.

nın mutlaka deney ve gözlem yoluyla temellendirilmesi gerektiğini iddia eden bir akım olarak ruh konusunda da bu tutumunu devam ettirmektedir.

Materyalizmin varlığı anlamlandırma eylemini, maddeden başlayarak yapması başlangıç itibariyle Materyalizmin doğru bir temelden hareket ettiğini göstermektedir. Çünkü varlığı anlama faaliyetimizin temeli, varlık alanının maddi karakteri sebebiyle, yine varlığın kendisi olmak durumundadır. Yalnızca yaşadığımız alana değil, metafizik alana dair yaptığımız çıkarımlarımızın ve delillendirmelerimizin kaynağı da varlıktır. Materyalizmin düştüğü hata, indirgemeci bir tavır sergileyerek varlığı yalnızca görülebilen alanla sınırlandırmış olması, fiziğin ötesine/metafiziğe, varlığı delil olarak geçememiş olmasıdır. Bu durum, varlığın Var Edicisinin inkârını ve dolayısıyla insanın ve diğer canlı-cansız maddelerin varlığının anlamsızlığını da beraberinde getirir.

Materyalizmin kendi fikri doğrultusunda, bir şeyi kabul etmesinin temeline, deney ve gözlemi koyması, elde etmek istediği bilginin; test edilebilir, izah edilebilir, açık, anlaşılır ve tutarlı olmasını istemesi açısından önemlidir. Fakat deney ve gözlemi, salt duyarımıza konu olan âlem için geçerli kılması ve bu fikri neticesinde metafizik alanın söz konusu niteliklerle bağdaşmadığı sonucuna varması doğru değildir. Çünkü –Materyalist düşünce bu kısmı göz ardı etse de- metafizik alanı anlamının temeline, tanımı yapılamayacak kadar basit ve açık olan varlığın yerleştirilmiş olması, metafizik alanı izah edilebilir, açık ve anlaşılır bir alan haline getirmektedir.

Materyalizmin, ruhu; bedenden bağımsız, bedeni idare eden, tüm yetilerimizin temeli olan, mahiyeti bilenemeyen vb. niteliklere sahip bir cevher olarak değerlendirmemesi, ruh için bedenden öncesi ve sonrası için bir hayatiyet kabul etmemesi ve ruhu bedenle başlayan ve bedenle biten bir yeti olarak görmesi, kanaatimizce doğru bir yaklaşımdır. Fakat Ruhçuların ruha yüklediği niteliklerin aynısını beyne yüklemesi bakımından ‘bir şey’in yerine ‘başka bir şey’ koymuş olmakta; insanı insan yapan özü tek bir şeye indirgemektedir. Bu yönüyle Materyalizm, insanın organizma bütünlüğünü, bir sistem dâhilinde çalışan yapısını ve verili tüm uzuvları ve yetileriyle beraber olması gereken bir donanıma sahip olduğunu göz ardı etmektedir. İnsanın bütüncül yapısını tek bir açıdan değerlendirmenin ise hata verdiği açıktır.

Ruhçuların Ruh Anlayışı

Ömer Nasuhi Bilmen, “Biz Müslümanlar ruhun mevcudiyetine inanırız. Nusus-ı diniyemiz ruhun mevcudiyetini ve bir emri Rabbaniden ibaret olup

ba'del-vefat başka bir âleme iltihak edeceğini haber veriyor (Bilmen, 1972: 342).” diyerek ruhun varlığını, İslam’ın bir ön kabulü olarak sunmaktadır. Fakat o, ruh konusuyla ilgili olarak “Ruhun mahiyeti, maddi olup olmaması meselesi, akide cihetiyle tali meselelerdendir. Zaruriyeti diniye'den madud değildir”; (Bilmen, 1972: 342; İzmirli, 2013: 270; Sunay, 10/239: 210) çünkü “ruhu bir dereceye kadar anlamaya güç yetirilebiliriz.” (Bilmen, 1972: 348; Bilmen, 10/234: 131) ifadesiyle de konunun dinin esaslarından olmadığını da bildirmektedir.

Bilmen’in ruhun mahiyetinin bilinmesinin dinin zorunlu değil de tali kısmından olduğunu söylemesi; fakat aynı zamanda -ilk ifadesinde olduğu gibi- ruhun mevcudiyetinin dinin naslarıyla bildirilmiş olduğunu dile getirmesi, kendi içinde tutarsızlık barındırmaktadır. Çünkü bu söylem, Allah’ın kullarına tam olarak bilemeyecekleri ve anlayamayacakları konulardan bahsetmiş olmasının kabulünü gerektirir ki bu durum, hem ‘anlaşılsın’, ‘üzerinde düşünölsün’⁶ diye gönderilmiş olan vahyin amacıyla hem de ‘Allah’ın abes bir iş yapmayacağı’ (Al-i İmran 3/191) ilkesi ile bir arada düşünölemez.

Materyalizmin ruhu, beyinle aynileştirmesi Ruhçu görüş tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu fikre sahip olanlara göre, ruhun sağlıklı bir beyin olmaksızın işlevini tam olarak yerine getirememesi, ruh ile beynin aynı şey olduklarını göstermemektedir. Bu durum sadece beyin ile ruhun münasebetini ispat etmektedir (Bilmen, 1972: 344). Aynı şekilde, beynin ‘idrak sebebi’ olmasının ispat edilmesi, beynin ‘idrak edici’ olduğunu göstermemektedir. Dolayısıyla beyne, ‘idrak vasıtası’ demek daha doğrudur. Mesela gözler, görmek için bir vasıtaadır. Gözler tamamen sağlıklı olsa dahi bazen insanın bir mesele ile meşguliyetinden dolayı kişi bir şeye dikkatlice baktığı halde göremez; kulak, yüksek bir ses ile bağırana işitemez. Eğer hakikaten ‘gören’ ve ‘işiten’ göz ile kulak olsaydı, bu durumların meydana gelmemesi gerekirdi (İsmail Fenni, 1928: 147; Aynî, 1339: 153; Ömer Rıza, 11/271: 162; Fehmi, 7/159: 42). Ruhçu fikre göre ‘beynin düşündüğü’ sonucunu çıkarmak, mantki olarak da mümkün değildir; çünkü beynin doğrudan doğruya düşünmeye elverişli olduğu ve gerçekte düşündüğü ispat edilemez. Dolayısıyla beyin fikrin aleti olur, fakat düşünen bir öz olamaz (İzmirli, 2013: 263; Bilmen, 1972: 343; Ömer Rıza, 11/271: 162). Ayrıca idraksiz camid maddelerden oluşan bey-

6 Nisa 4/82; Mü’minun 23/68; Sad 38/29; Muhammed 47/24; Kamer 54/17 ayetleri örnek olarak gösterilebilir.

nin, nihayetsiz bir idrake, sonsuz bir tasavvurata sahip hayat sahibi bir cevher oluşturması da mümkün değildir (Ömer Rıza, 11/271: 162).

Ruhun ‘neliğiyle’ ilgili birçok niteleme yapılmıştır. Bu nitelemelere göre; mevcut insan, beden ve ruhtan ibarettir (Musa Kazım, 2002: 161; Filibeli, 1979: 79; Girîdî, 1310: 265; Girîdî, 1305: 11-12; Vecdi, 2/41: 238); yani insan salt bedenden ibaret değildir (Musa Kazım, 2002: 161; Girîdî, 1305: 11-12; Mahir, 15/381: 305; Vecdi, 1/22: 343). Şeyhülislam Musa Kazım Efendi buna dayanarak insanı oluşturan şeylerin; ferdi cüzlerden ve çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir “hayvani cisim sureti” ile bir de “insan nevinin sureti” denilen tabiat olduğunu söylemektedir. Ona göre insan, “hayvani cisim sureti” bakımından uzunluk, genişlik ve derinlikten oluşan üç boyutlu ve gelişmeyi, iradi hareketi kabule mazhar olduğu gibi; “insan nevinin sureti”yle de külli idrakleri ve fikri eylemleri yapmaya kaynak (mebde, esas, başlangıç) olmuştur (Musa Kazım, 2002: 161). İnsanın cismi topraktan, sudan (balçıktan) yaratılmış, daha sonra kendisine ruh üflenmiştir (Bilmen, 1972: 189).

Bedenden ayrı bir mahiyet olması dolayısıyla ruh, bedeninin bozulmasından etkilenmemektedir (Mahir, 15/381: 305; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, uzuvlarımızı idare eden, varlığımızın bütün kısımları arasında ahenk ve intizamı temin eden, parçalanmaz ve gözle görülmez bir kuvvedir (İsmail Fenni, 1928: 148; Girîdî, 1305: 11; Fehmi, 7/159: 42). Dolayısıyla ruh, basit bir aletten başka bir şey olmayan bu cesedi, tasarrufu altında bulundurur (Fehmi, 7/159: 42-43). İnsan hakikatinin aslı, “ben” diye tabir edilen, bütün duyu ve düşünceye ait hususları kendine izafe ettiğimiz ve daima ayniyetini muhafaza eden ruhtan ibarettir. Daima değişime maruz kalan beden ise ruhun bir aleti ve idrak, irade, hassasiyet gibi ruhi tecellilerin vasıtasıdır (Bilmen, 1972: 341; İsmail Fenni, 1928: 148-149; Filibeli, 1979: 80, 193).

Fikrin esası olan ruh birdir, basittir, parçalanmaz. Düşünen “ben”dir, hissedilen “ben”dir, irade eden “ben”dir, ama “ben” üç farklı varlık değildir, bir tek varlıktır (İzmirli, 2013: 262; İsmail Fenni, 1928: 148; Aynî, 1339: 153). Ruh seçendir, faildir, fillerin yöneticisidir; beden ise atıldır, kendi kendine hareket etmeye kadir değildir (İzmirli, 2013: 263; İsmail Fenni, 1928: 149; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, manevi hayatımızı oluşturan hadiselerin kaynağıdır (Ribeauville, 1331: 33; Fehmi, 7/159: 42). Ruh, mekândan ve yönden münezzehtir. Bütün eşyayı bilmek, bütün eşyaya vakıf olabilmek ruhun kuvvetinde saklıdır. Bu güç ve kuvvet, ruha mahsus olup, maddî varlıkların hiçbirisinde

yoktur. Bu nedenle ruh, Allah'a izafe edilmekle şereflendirilmiştir (Girîdî, 1305: 29).

Ruhun asıl mahiyeti tayin edilemez (Filibeli, 1979: 195; İsmail Fenni, 1928: 120; Girîdî, 1305: 12, 16, 27; Ogan, 3/66: 242; Bilmen, 10/234: 131). Ruh, ilahi bir sırdır, onun mahiyetini tamamıyla anlamak, insan için olanaklı değildir (Bilmen, 1972: 348). Çünkü ruhun mahiyeti anlaşıldığı ve bulunduğu anda yaratılanın kudreti; Yaratanın kudretine eşit olur. Halk fiili diye bir şey ortada kalmaz (Ogan, 3/66: 243). Dolayısıyla biz ruhun varlığını ancak ortaya çıkardığı etkilerle anlayabiliriz (Bilmen, 1972: 341). Ruhun mahiyetini idrak edememek ise onun yokluğunu iddiaya vesile olamaz (Bilmen, 1972: 348; Girîdî, 1305: 12). Ruhun mahiyetinin idrak olunamayacağına ilişkin farklı bir görüşü Ömer Nasuhi dile getirmektedir. Ona göre “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.*” (İsra 17/85) ayeti, ruhun mahiyetinin insan tarafından ‘tamamen’ anlaşıl-maya kapalı olduğunu değil, “*az bir bilgi verildi*” ifadesi dolayısıyla ruhu ‘bir dereceye kadar’ anlamaya güç yetirilebileceğimizi göstermektedir (Bilmen, 1972: 348; Bilmen, 10/234: 131).

Ruh, sorumludur (Fehmi, 7/159: 43). Maddenin mahiyeti bir dış bilgiler toplamı, ruhun mahiyeti de bir iç bilgiler düzenidir (Filibeli, 1979: 97). Bu doğrultuda, ruhun evham ve zan gibi kirlere kurtulmasının tek yolu, ilimdir (Ersoy, 6/134: 54). Dünyadan büsbütün kopmayı öngören birtakım dinler gelmiştir. Bu dinler belirli bir zaman içindir ve şu an için bir hareket noktası olamazlar. Onların amacı, ruhun yüksek derecelere yükselmesi için bir amaç taşımaktan başka bir şey değildir (Ersoy, 6/135: 69-70).

Bedenin; açlık, susuzluk, soğuk, sıcak gibi dâhili ve harici birtakım etkileri hissederek bu etkilere karşı kendi varlığını korumak istemesi gibi ruh da baki olan hayat için birçok şeye ihtiyaç duyar. “İhtiyaç duyma” konusunda beden ile aralarında hiçbir fark yoktur (Ersoy, 6/135: 69).

Bir başka açıdan da ruh iki çeşittir: 1) Hayvani, 2) İnsani. Hayvanî ruh: Latif bir cisimdir ki menbaı kalbin boşlukları olup kalpten çıkan damarlar vasıtasıyla tüm bedene yayılır. İnsanî ruha gelince, bunun künhünü Allah’tan başkası bilmez (Ogan, 3/66: 242). Yine ruhla ilgili tıp âlimlerince yapılan tasniflere de değinilmiştir. Bu tasnife göre ruh, üç kısma ayrılır: 1) Ruh-i Nefsani, 2) Ruh-i Hayvani, 3) Ruh-i Tabîî. Ruh-i Nefsani: Damarlar ve sinirler üzerinde etkilidir. Bu suretle bedende zihin, his ve hareketi açığa çıkarır. Merkezi, beyindir. Ruh-i Hayvani: Kırmızı kan damarları vasıtasıyla tüm bedene

yayılan temiz kandır ki arızı hararetin ve hayvani hayatın sebebidir. Merkezi, kalptir. Ruh-i Tabii: Siyah kan damarları üzerinde etkili olup gıdada tasarruf ederek organlarda tabii kuvvetin ortaya çıkışını sağlar. Merkezi, karaciğerdir (Ogan, 3/66: 242).

Farklı bir sınıflandırmayı da Sırrı Girîdî, *Ruh risalesinde*, ruhların çeşitlerinden bahsederek yapmaktadır. Bu çeşitler içerisinde saydığı “rabbani ruh” fani olmaz ve ölmez iken “cismani ruh”, ölüm ile yok olan ruhtur. Ölüm ise bedendeki intizamın gerekçesi olan, bütün organların işlemesini sağlayan kuvvetin zayıflaması ve sonunda sönmesi ile gerçekleşmektedir (Girîdî, 1305: 43, 47).

Ruhçu düşüncenin, insanı salt ruh ya da salt bedenden ibaret görmeyecek, ‘ruh ve bedenden oluşan varlık’ olarak değerlendirmesi, ilk etapta varlığa bütüncül yaklaştığı izlenimi verse de ruha ilişkin nitelemeleri, aslında insanı insan yapan tüm yetileri ruha indirgediğini göstermektedir. Bu açıdan Materyalizmin kullandığı indirgemeci yöntemden bir farkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu düşünce de insanı bir bütün olarak değerlendirmekten uzaktır.

Basit, parçalanamaz, değişmeyip daima aynı kalan, ‘mücerred bir cevher’⁷ olarak tanımladıkları ruhu; parçalanma ve bölünme kabul eden, sürekli değişime maruz kalan, aslında tasarrufu ruhta bulunan yani fizyolojik hadiselerin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği bir alet/vasıta olan bedenle bir arada düşünmek; başka bir deyişle aslında birbirine taban tabana zıt iki varlığı tek bir mekânda birleştirmek, mantık kurallarına aykırıdır; çünkü zıtlar bir arada bulunmaz. Ayrıca yaratılmış olan bir varlığa yönelik ‘basit, parçalanamaz, ölümsüzdür vb.’ sıfatlarını yüklemek, ‘mahlûk’ olmak açısından da çelişki arz etmektedir.

Şayet insan, bilfiil iki şeyin bir araya gelmesinden oluşmuş bir toplamsa, bu durumda o “iki ayrı varlıktan” meydana gelmiş demektir. Bu düşünce, ‘Bu iki varlık niçin bir tek varlık olarak tezahür etmektedir?’, ‘Bu iki varlık nasıl tek bir varlık olarak hareket etmekte, bir tek fail iş görmektedir?’, ‘Bu iki var-

7 ‘Mücerred bir cevher’ kullanımıyla ilgili olarak Hami Sunay: “Bir şey hem cevher ve hem de mücerred olamaz. Cevher-i ferd ve basit tabiri maddenin tecezzi kabul etmeyen cüzleridir. Mücerred ise madde ve maddenin levazımından mücerred ve sırf manevi varlık demektir. Cevherle mücerredin birbirine zıt oldukları tanımlarından da anlaşılır. Bu felsefenin en mühim meselesidir.” demektir (Sunay, 10/239: 210).

lık nasıl, kim tarafından ve tam olarak ne zaman bir araya getirilmiştir?’ gibi⁸ cevaplanması gereken birtakım sorunları beraberinde getirmektedir.

Ruha ilişkin ‘basit, parçalanamaz, değişmeyip daima aynı kalan, mahiyeti tam olarak bilinemeyen, varlığı ancak tesiriyle/tezahürüyle anlaşılan, ölümsüz olan, mücerred bir cevher’ nitelendirmeleri ve bu nitelendirmelerin sonucu olarak ‘mekândan ve zamandan münezze’ değerlendirilmesi, Tanrılık vasıflarının ruha verildiğinin göstergesidir.

Ayrıca ruha dair ‘mahiyeti tam olarak bilinemez’ nitelendirmesi ruhun test edilebilir, izah edilebilir, açık ve anlaşılır olmaya kapalı olduğunu göstermektedir. Fakat bir şeyin ‘var’ olduğundan bahsetmemiz için onun tüm bu alanlara açık olması gerekmektedir. Buradan ‘Tanrı’nın da mahiyeti bilinemez, o halde o da açık ve anlaşılır bir varlık değildir’ kıyası asla çıkmamaktadır. Çünkü varlıktan hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşmak ve bu sayede Tanrı’nın nasıl bir varlık oluşuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Tanrı’nın mahiyetinin tam olarak bilinmemesi, onun ontolojik anlamda bizden farklı oluşuyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, önce Tanrı’nın ‘var olduğuna’ ulaşılır, varlığına ulaşılan Tanrı’nın mahiyetinin bilinmeyeceği ise yine varlıktan hareketle yapılan aklî çıkarımın bir sonucudur. Aklî ilkeler doğrultusunda varlığına dahi ulaşılamayan bir şeyin/ruhun, mahiyetinin kapalı olduğundan bahsetmek ise mümkün değildir.

Başka bir açıdan, Ruhçu düşüncenin ruhla ilgili kabulleri, onları Vahdet-i Vücut düşüncesine götürmüştür. Bu durum, kendini kimi zaman kişilerin doğrudan bunu cümleleştirmesiyle⁹ açıklık kazanmakta, kimi zaman da ruhla il-

8 Bu soruların tam bir cevabı o dönemde de verilememiştir. Buna ilişkin olarak -ruh ile cismin birleşmesi konusunda- İzmirli İsmail Hakkı; Euiller, Descartes, Malebranche ve Leibniz’in görüşlerini verdikten sonra bu filozofların konuyla ilgili görüşlerini yeterli bulmadığından bahsetmektedir. (İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 161-165.) Kendisi ise ruh ile cismi, ‘birlikte çalışan’ iki çalar saate benzetmektedir. (İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 166.)

9 Örneğin Filibeli, “Biz, İslam’ın Vahdet-i Vücut mezhebine mensup olduğumuz için, “âlemin yoktan var olduğuna” karşıyız.” cümlesini kullanmakta (Filibeli, 1974: 170) ve ruh ve madde diye bir ayrımaya gerek olmadığını; insanın, kendi idrakinin kuralları gereği bir olan aslı, iki zıt telakki ile bildiğini; hâlbuki ruh ve maddenin ‘bir olan aslı’ açıkladığını söylemektedir (Filibeli, 1979: 179-180). İsmail Fenni Ertuğrul’a göre ise Vahdet-i Vücut dini bir mezheptir ve felsefi bir meslek olan Panteizm ile daima karıştırılmıştır. Bu karıştırılmayı açığa kavuşturmak ve Vahdet-i Vücutu savunmak üzere İsmail Fenni “Vahdet-i Vücut ve Muhiddin Arabi” adında bir eser yazmış; Panteizmle Vahdet-i Vücut arasın-

gili değerlendirmelerini irdelediğimizde varılan sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

III. A. Ruhun Varlığına Dair Argümanlar

1. Ruhun varlığına dair argümanlar ise şu şekildedir:

Beden daima değişikliğe ve tebdile maruz olduğu halde insan, insan olmak itibariyle ömrünün başlangıcından sonuna kadar aynıdır. Bir müddet içerisinde ‘devam eden’ şeyin ise, yine o müddet içinde ‘devam etmeyen’ şeyden başka bir şey olması gerekir. Çünkü “ben” ile bugünkü “ben”in aynı olmasını sağlayan ise ruhtur (Musa Kazım, 2002: 161; Bilmen, 1972: 341, 343; İsmail Fenni, 1928: 157; Filibeli, 1979: 193-194; İzmirli, 2013: 262; Ferid, 1312: 77-78, 80-81; Ömer Rıza, 12/289: 45; Fehmi, 7/159: 42).

2. İnsan kimi zaman bütün azalarından gafil olduğu halde, yine de kendini bilmektedir. Hâlbuki bir zamanda bilinmeyen şeyin, yine o zamanda bilinmeyen şeyin dışında bir şey olması gerekir. Dolayısıyla “insan”ın da bedeni dışında bir şey olması zaruridir (Musa Kazım, 2002: 161; Filibeli, 1979: 61; Ferid, 1312: 78, 81; Ömer Rıza, 12/289: 45).

3. Ruhun varlığına, ahlaki anlamda sorumlu bir varlık olmamız delildir. Beden daima değişmekte olan bir yapı arz ettiği için, geçmişte suç işlemiş bir insanı bu yaptığı fiilden sorumlu tutmak hem mümkün olmaz hem de adaletle çelişen bir durum olurdu. Oysaki suçu işleyen şahıs, üzerinden zaman geçse de aynı şahıs addolunarak ona yaptığının cezası verilmektedir. Bu ayniyeti sağlayan ise değişim kabul etmeyen ruhtur (Bilmen, 1972: 345; İsmail Fenni, 1928: 149; İzmirli, 2013: 262; Ömer Rıza, 11/271: 162).

4. İnsanın hafıza kuvvetine sahip olması, kendini sorumluluk sahibi olarak hissetmesi, ‘vahdet-i şahsiye’ sinin sonucudur. Bütün bu haller ise kişinin şimdiki ve geçmiş zamanı arasında daimi bir irtibatının bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla ruhun varlığına ‘hafıza kuvvetimiz’ de delildir. Eğer ruh mevcut olmasaydı, sürekli değişikliğe maruz kalan beynin hafıza sürekliliğini sağlaması mümkün olamazdı (Bilmen, 1972: 345;

daki farkları, Vahdeti-i Vücudun dini ve ahlaki faydalarını bu eserinde detaylı bir şekilde ele almıştır (İsmail Fenni, 1928).

İzmirli, 2013: 262; İsmail Fenni, 1928: 149; Ferid, 1312: 75-76; Ömer Rıza, 11/271: 162; Fehmi, 7/159: 42).

5. İrade ve şuur, insanın maddi bedenden ibaret olmadığına delildir. Zira beden, hem his ve şuurdan mahrumdur hem de tercihlerini gerçekleştirebilmek için ihtiyacı olan hareket etme kabiliyetine bizatihi sahip değildir. Hâlbuki insan bir hareket ve iradeye sahiptir; kendi zatına ve diğer varlıklara dair şuru vardır. Bu haller bedenden başka olan ruha delildir (Bilmen, 1972: 345-346; Ferid, 1312: 79; Fehmi, 7/159: 42).

6. Vicdan, akıl, zekâ, hükmedebilme, irade; damarlarımızdaki kana, azalarımızdaki ete atfolunamaz. Bu kuvvelerin ortaya çıkmasını sağlayan ruhtur (Fehmi, 7/159: 42).

7. İnsanda meydana gelen ilham, keşif, hiss-i kable'l vuku, akla/kalbe gelen manalar (sünihat-ı fikriye/kalbiyye), geleceğe dair haberler alma gibi birtakım fiil ve durumlar vardır ki bu haller havas-ı hamse haricinde kalmakta ve basit hadiselerden ayrılmaktadır. İnsanda bir ruhun varlığı kabul edilmedikçe bu durumları izah etmek mümkün değildir (Bilmen, 1972: 346).

8. İnsanlar cismen zayıfturlar, bu itibarla diğer canlı varlıklardan daha aşağı bir mertebede bulunurlar. Diğer taraftan ise büyük bir zekâyâ, hem kendilerinin ürettikleri hem de üretimine yardımcı oldukları eserler yapma kabiliyetine sahiptirler. Vücuda getirdikleri ilmî ve sınaî eserler kendilerinin büyük bir kabiliyete/potansiyele sahip olduklarını ispat etmektedir. Bu durum, kendilerine emanet edilmiş manevi bir kuvvetten, ruh denilen bir 'latife-i subhaniye'den kaynaklanmaktadır (Bilmen, 1972: 346).

9. İnsan bir dakika önce yaşıyor iken bir dakika sonra ölebilmektedir. Bu durum insanda hayatın kaynağı olan ve kendisinin yokluğuyla ölümün meydana geldiği başka bir cevheri gerektirmektedir. Bu cevher ise ruhtur (Bilmen, 1972: 346-7; Sunay, 10/239: 210-1; Ogan, 3/65: 275; Ogan, 3/66: 243-4; Fehmi, 7/159: 42).

10. Bizde maddeden başka bir mevcudiyet olmasaydı, bedenimiz istirahat daldığı zaman, havas-ı hamsenin yardımı olmaksızın ruhumuzun hayatı devam ettirdiğini ve tasarrufta bulunduğunu müşahade etmezdik. Bundan anlıyoruz ki, kesintisiz bir faaliyet, ruhun mevcudiyetinin delilidir (Fehmi, 7/159: 42).

11. Tüm insanlar kendi vücudunu oluşturan uzuvları, 'ben'liğinden ayrı tutmaktadır. İnsan kendisinin bir ruha sahip olduğuna fitraten ikna olur ve bu hususa vicdanı da şahadet eder. İnsanların bu yöndeki kanaatleri delil gerektirmeyecek derecede açıktır/bedihidir (Bilmen, 1972: 347).¹⁰

Bu argümanlardan hareketle, Ruhçu düşünceye göre bedendeki daimi yenilenme ve buna bağlı olarak 'değişme'nin üç temelde değerlendirildiği sonucuna varabiliriz: Bedendeki bu değişim; insanda *ben* bilincinin oluşmasının, *ahlaki sorumluluğun* alınmasının ve *hafıza devamlılığının* sağlanmasının önündeki engeldir. Dolayısıyla tüm bunları yapacak, değişmeyen bir varlığa ihtiyaç hissedilmiş ve ruh fikri bu temellerde ele alınmıştır. Burada yapılması gereken, bu yetilerin kaynağının gerçekten ruh olup olmadığını irdelemektir.

İnsanda bilginin oluşmasının öncelikli şartı, duylardır. Duyuların elde ettiği verilerin akıl süzgecinde değerlendirilmesi ve doğru ya da yanlışlığına dair bir hükümde bulunulması, bilginin oluşmasını sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, insanın duyları vasıtasıyla kendisi ve diğer varlıklarla kurduğu ilişkinin akıl vasıtasıyla test edilmesi ve bir karara bağlanması sonucu bilgi oluşmaktadır. Kişinin kendi varlığına dair bilgisi de aynı aşamalardan geçmek durumundadır; çünkü insanın bilgi edinme yolu budur. Bu durumda, ilham, keşif vb. haller kişiden kişiye geçebilecek ve temellendirilebilir olmaması nedeniyle bilgi kaynağı olarak kabul edilemez.

Benzer şekilde 'bütün azalardan gafil olma' durumunda da kişinin herhangi bir şeye dair bilgi sahibi olması mümkün değildir. Bu imkânsızlığa, kendisiyle ilgili 'ben' fikrinin oluşması da dâhildir. Buradan ortaya çıkan sonuç, insandaki 'ben' bilincinin oluşmasının zemininin akıl/idrak olduğudur. İnsan ancak bu yetisiyle öncelikli olarak kendi varlığını ve var olmasının gerekçesini temellendirmekte, sonrasında ise kendisine dair 'potansiyeli nedir' tanımlaması yapabilmekte ve yine 'özgür, sorumluluk sahibi, vicdan sahibi, iradeli, ahlaki vb. bir varlığım-ki ben bilinci aslında budur-' çıkarımlarını bu sayede gerçekleştirebilmektedir.

İnsanın 'ahlaki sorumluluğu'nun temelinde; onun idrak edebilen, şuurlu, akıl sahibi bir varlık olması bulunmaktadır. Örneğin, insanın bir kaza geçirmesi ve hafızasını yitirmesi sonucunda, insanın ne yaptığını hatırlamamasından dolayı, sorumluluk kendisinden kaldırılmış olmaktadır. Hâlbuki kişinin hayatiyeti yani canlılığı devam etmektedir; fakat hafızanın gidişiyile insanda

10 İzmirli'nin tüm bu argümanların bir özeti niteliğindeki değerlendirmeleri için bkz: İzmirli, *Muhtasar Felsefe-i Üla*, s. 151-157.

onu sorumlu tutacak mekanizma da gitmiş olmaktadır. Bu durumda ahlaki sorumluluğun temelinin ruh olmadığı açıklık kazanmaktadır.

‘Hafıza devamlılığı’ ise beynin fıtrati/yetileri ile ilgilidir. Geçmiş ve şu an arasında bağlantı kurulması, idrak mekanizmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu durum, bedenden ayrı bir varlığı gerektirmemektedir. Ayrıca bu idrak mekanizmasının, ahirette ‘parmak uçları’na (Kıyame 75/4) kadar yani ‘tüm kimliği’yle yeniden yaratılacak olan insanda da işlerlik kazanacağını söylememiz gerekmektedir; aksi takdirde kişinin dünyadayken yapıp ettiklerinin sorumluluğunu yüklenip hesap verebilmesini açıklamak mümkün değildir.

İnsanın akli, ahlaki, duyuşal bir sistem dâhilinde yapılandırılmış varlık olduğu dikkate alınmadığı, fizyolojik anlamda organizma bütünlüğü göz ardı edildiği ve insan mekanizmasının bütüncül bir kanun dâhilinde işlevsel olduğu kabul edilmediği için, insandaki canlı olma durumu da ruha bağlanmıştır. Hâlbuki canlılığı sağlayan, insanın bu “bütünlük fıtrati” üzerine yaratılmış olmasıdır. Bu bütünlüğün kısmi anlamda bozulması kısmi sorunlara/rahatsızlıklara/hastalıklara; bütüne zarar verecek şekilde bozulması da ölüme sebep olmaktadır. Organizma bütünlüğünden birtakım parçaların gitmesi canlılığı etkilememekte fakat insanın tam olarak faaliyet göstermesini etkilemektedir. Bu durumda canlılığın sürdürülebilirliğini sağlayan asgari sınırdan bahsedilmesi gerekecektir.

III. B. Ruhun Varlığına Delil Gösterilen Ayetler

O dönemde yazılan metinlerde Kur’an’da *ruh* kelimesinin hangi anlamlara geldiği de araştırma konusu olmuştur. Ruhçu anlayışa göre *ruh*, Kur’an’da; “*Sana ruhtan soruyorlar...*” (İsra 17/85) ayetinde olduğu gibi ‘bedende hayatı hasıl eden şey’ (Ogan, 3/66: 242); “*...Ve Allah’tan bir ruhtur.*” (Nisa 4/170) ayetinde olduğu gibi ‘emir’; “*Allah, emir ve iradesiyle kullarından dilediğine, meleklere ruh ile indirir...*” (Nahl 16/2) ayetinde olduğu gibi ‘vahiy’ (Ogan, 3/66: 242-3); “*Diğer peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da emrimizden bir ruh vahyettik.*” (Şura 42/52) ayetinde olduğu gibi ‘Kur’an’ (Ogan, 3/66: 243); “*... İşte onların kalbine Allah, imanı yazmış ve katından bir “rahmet” ile onları desteklemiştir...*” (Mücadele 58/22) ayetinde olduğu gibi ‘rahmet’ (Ogan, 3/66: 243) ve “*...Biz ona ruhumuzu gönderdik.*” (Meryem 19/17) ayetinde olduğu gibi ‘Cebrail’ (Ogan, 3/66: 243) anlamlarına gelmektedir.

Bu tasnifin dışında, doğrudan ruh kelimesine yönelik inceleme yapmasa da Mehmet Ali Ayni’nin Mestcizade’nin *Nefs Risalesi*’nin bir özetini yaptı-

ğı makalesinde *nefs* kelimesinin anlamları¹¹ içerisinde “bedenden ayrı olarak ruh”¹² ve “bedenle beraber ruh”¹³ anlamına geldiğini iddia ettiği ayetlerin örneklerini verdiği görmekteyiz.

Kur'an'da insanın bedeninden ayrı olarak bulunan ruhunun varlığına delil mahiyetinde gösterilen (Bilmen, 1972: 347; Girîdî, 1305: 22-3; Ömer Rıza, 12/289: 45; Bilmen, 10/236: 163; Çağlı, 10/235: 148) ayetler ise aşağıdaki gibidir:

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (İsra 17/85)

“Allah yolunda öldürülenlere ‘Ölüler’ demeyin, zira onlar diridirler, fakat siz farkında değilsiniz.” (Bakara 2/154)

“Ey mutmain olan nefis! O, senden, sen de O’ndan hoşnut olarak Rabbine dön.” (Fecr 89/27-28)

“Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun denilecek.” (Mü’min 40/46)

“Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflelemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (Secde 32/9)

“Hani Rabbin Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (A’raf 7/172)

Bedenden ayrı değerlendirilen ruhun varlığıyla ilgili olarak ilk delil gösterilen ayet, İsrâ suresinin 85. ayetidir. ‘Sana ruhtan soruyorlar.. size çok az bilgi verilmiştir’ ifadesi genel anlamda Ruhçuların ruh ile ilgili tanımlamalarına uygun olduğu için, onlar bu ayeti kendi görüşleri doğrultusunda kullanmışlardır. Ayeti dilsel açıdan incelediğimizde, *ruh* kelimesinin marife olduğunu ve tüm insanlardaki ruhu işaret etmesinin bu anlamda mümkün olmadığını ön-

11 Makalede *nefs* kelimesi toplamda sekiz başlık altında değerlendirilmektedir (Ayni, 1930: 4/14, 46-52).

12 Fecr 89/27; En’am 6/93; Zümer 39/42. (Ayni, 1930: 4/14, 47).

13 Şems 91/7; Bakara 2/286; Yunus 10/23, 30, 49, 54; Ra’d 13/11, 42; İsrâ 17/7; Taha 20/15; Ankebut 29/6; Zümer 39/70; Fussilet 41/46; Tekvir 81/7; Maide 5/25, 105; En’am 6/130; Necm 53/32. (Ayni, 1930: 4/14, 49).

celikli olarak belirtmek gerekmektedir. Ayetin siyak-sibakı dikkate alındığında ise konunun ‘Hz. Muhammed’e gelen vahiy’ olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada sorgulanan meselenin, zaten somut olarak yaşayıp görüyor olmaları gerekçesiyle vahyin epistemik yönüne değil, vahyin ontolojik yönüne dair olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ‘az bir bilgi verilen’ kısım, ne vahyedildiğinin bilinmesi sebebiyle vahyin bizatihi kendisi değil; vahyin nasıl geldiğine, nasıl gerçekleştiğine dair soruları barındıran keyfiyetiyle ilgilidir.

Bir diğer ayet ‘mutmain olan nefis’le (Fecr 89/27-28) ilgilidir. Nefs kelimesiyle hitap edilenin, bedenden ayrı olarak görülen ruh anlamına geldiği düşünülmektedir. Bu hem zihindekini Kur’an ayetlerine söyletmekten hem de *nefs* kelimesinin *ruh* kelimesiyle aynı anlamda kullanıldığına yönelik çıkarımdan kaynaklanmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesi, insanın hem ölmenden önceki¹⁴ hem de ahiretteki varlığı¹⁵ için kullanılmakta ve bu kelime insanın tüm yönleriyle bizzat ‘kendi’ sine işaret etmektedir. Ayrıca, Kur’an’da Allah¹⁶ için de kullanılıyor olmasından yola çıkarak kelimenin ‘ontolojik’ anlamda “varlığın ‘kendi’ sine” delalet ettiği sonucunu teyit etmek mümkündür. Dolayısıyla kelime, ruhu işaret edecek şekilde kullanılmaktan uzaktır.

‘Elest bezmi’ olarak kavramsallaştırılan ve ruhun varlığına delil gösterilen ayeti (A’raf, 7/172) incelediğimizde ise bu ayette, ruh kelimesinin geçmediğini görmekteyiz. Burada vahiy dili açısından, anlatımın açıklık kazanmasını sağlamak için muhatapların anlayacağı şekilde bir benzetme yapılmaktadır. Allah’a bir mekân, sınır ve cisim özelliklerinin atfedilmesini gerektireceğinden ve aynı zamanda Allah’ın ontolojik anlamdaki farklılığı dolayısıyla hiçbir varlıkla karşı karşıya gelmesinin düşünülemeyeceğinden hareketle de burada bir temsil yapıldığını söylememiz mümkündür. Başka bir açıdan, burada muhatap olan tüm varlıklar, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ sorusuna ‘Evet Rabbimizsin’ şeklinde cevap vermişlerdir. Bu durumda burada muhatap ola-

14 Bakara 2/72, 84, 85, 228, 233, 234, 286; En’am 6/151, 152; Al-İ İmran 3/93, 164, 186; Nisa 4/84, 95, 113; Maide 5/25, 32, 45; A’raf 7/42, 192; Tövbe 9/120, 128; Yunus 10/15; Yusuf 12/23, 26, 30, 32, 51, 54; Nahl 16/7, 28; Kehf 18/51, 74; Taha 20/40, 41, 67; Enbiya 21/64; Nur 24/6, 12, 61; Kasas 28/19, 33; Secde 32/27 vb. ayetler örnek olarak verilebilir.

15 Bakara 2/48, 123, 281; Al-i İmran 3/25, 30, 161, 185; Enbiya 21/47; Yunus 10/30, 54; Hud 11/105; Nahl 16/111; İsrâ 17/14; Müminun 23/103; İnfıtar 82/19; İbrahim 14/51; Enbiya 21/47; Yasin 36/54; Zümer 39/70; Mü’min 40/17 vb. ayetler örnek olarak verilebilir.

16 Al-İ İmran 3/28, 30; Maide 5/116; En’am 6/12, 54; Taha 20/41.

nın, Ruhçu kanaate sahip olanların ifade ettiği gibi, bedene daha sonra üflenen ‘ruh’ olduğu kabul edilecek olursa, yaşamları sırasında her insanın ‘inanan’ olmasının zorunluluğundan bahsetmemiz gerekecektir ki tecrübe, bunun aksini söylemektedir.

Bu ayette Allah’ın, mecâzî bir yolla anlatmak istediği şey, mahiyeti itibarıyla her bir birey için sezme-algılama yeteneğinin insanın yaratılışında var olduğu ve dolayısıyla her insana Rabbi tanıyıp kabul etme yetisinin verildiğidir. Yani burada Allah, varlığa vekâleten karar vermiştir; çünkü Allah her şeyin Vekilidir.¹⁷ Ayette odak noktası olan “misak”, Allah’ın yaratmasını değiştirmeyeceğini ve muhatabı olan her insanı bu nitelikte yarattığını ifade etmektedir. Zaten ayetin devamında kıyamet gününde bundan haberimiz olmadığını söylemememiz için, Yüce Allah, bize bizim vekilimiz olduğunu bildirmektedir (Akbulut, 2013: 171). Bu nedenle “evet” cevabı varoluşsal bir ifadedir. Sonuç olarak ayet, ruhun varlığı için bir delil olma niteliği taşımamaktadır.

Delil olarak kullanılan ‘ruhundan üfleme’ ifadesinin geçtiği ayetten yola çıkarak ruhun başka, bedenın başka olduğu sonucuna varmak da mümkün değildir. Bu kabul edilecek olursa her insanın Allah’tan bir parça taşıdığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bu durumda da hem her bir insanın tanrı hüviyeti taşıdığıın kabul edilmesi gerekecek ki bu düşünülemez, hem de maddi olan ile mücerred olanın birlikteliğinden bahsedilmesi gerekecektir ki bu da zıtların bir arada bulunamayacağı akıl ilkesiyle bağdaşmamaktadır.

‘Sabah akşam ateşe arz olunan’ın (Mü’min 40/46) ruh olduğundan bahsetmek ise öncelikli olarak kabir hayatını ve bu hayat içerisinde, yaşanması kişinin durumuna göre değişen, azabı ya da mükâfatı kabul etmeyi gerektirmektedir. Kabir hayatının kabul edilmesi de Ruhçu fikre göre ölüm sırasında bedeni terk eden ve bedenın canlılığını yitirmesine sebep olan ruhun, kabirde tekrar beden ile birleşmesini ve dolayısıyla canlılığın yeniden hâsil olmasını zorunlu kılar. Hâlbuki kabre konulan kişi yeniden dirilme gerçekleşene kadar ölü durumundadır.¹⁸ Bunun da ötesinde kabirde azap ya da mükâfat görmek, bir hesap verme sonucunda olmaktadır; oysaki Kur’an ifadeleri hesap yerinin, ahiret olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Dolayısıyla Ruhçu kanaate göre kabirde azap göreceğın ruh olduğu düşüncesi, ‘hesap verme zamanı’ ile de tutar-

17 Zümer 39/62; En’am 6/102; Hud 11/12.

18 Fatır 35/22; Yasin 36/52; Neml 27/80; Rum 30/52.

19 Hakka 69/18; Meryem 19/95; Kehf 18/49; Tekasür, 102/8; İbrahim, 14/42; İbrahim, 14/41; Mü’minün, 23/115; Lokman, 31/33; Nur 24/24.

sızlık arz etmektedir. Şayet kabirde azap ya da mükâfat varsa, bu durumda da ahirette verilecek olan hesabın, alınacak olan ceza ya da mükâfatın bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca kabirde hayatın olduğunu ileri sürmek demek, cismani haşrı kabul etmemek demektir ki Kur'an'a göre diriliş cismanidir.²⁰ Sonuç olarak, bu ayetin de ruhun varlığına delil olamayacağı açıklık kazanmaktadır.

Herhangi bir konuyla ilgili değerlendirmede bulunmak için; akli ve vicdani zemin, dil zemini, Kur'ani bütünlük zemini ve bağlam zemini incelenmeli, yapacak olduğumuz değerlendirmeler bu temellerden hiçbirine aykırı olmamalıdır. Aksi takdirde kişi kendi söylemek istediğini Kur'an'a söyletmekte ve bir nevi tahrife yol açmaktadır.

Sonuç

İnsanın iki boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki 'hayatiyet', ikincisi 'metafizik' boyuttur. Hayatiyet boyutu, kişinin canlılığını sağlayan bütünlük fitratı ile ilgilidir. Bu doğrultuda insanı; bir kanun dâhilinde işlevsellik kazanan, bir sistem dâhilinde yapılandırılmış bir varlık olarak değerlendirmek gerekmektedir. Metafizik boyutu ise insanın akıl sahibi bir varlık olmasıyla ilgilidir. Akıl insanda iki aşamalı olarak çalışmaktadır. İlk aşamada insan akli, duyuları vasıtasıyla varlıktan, olgudan hareket etmekte ve bu sayede varlığı anlamaya çalışmaktadır. İkinci aşamada ise akıl, fiziğin ötesine geçmekte ve varlığın varlık nedenini tespit etmektedir. Başka bir deyişle insan, anlamının ötesine geçip varlığa dair anlamlandırma ve değer yükleme eylemini gerçekleştirmektedir. Varlığın bu konuda insanın temel hareket noktası olmasına hem 'âfâk' (Fussilet 41/53) kelimesiyle hem de "O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi" *sehara*, yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır." (Nahl 16/12)²¹ ayetinde olduğu gibi 'sehara' kelimesiyle/filiyle işaret edilmektedir. Bu kelime varlığın salt insanlığın hizmetine ve faydasına verilmiş olduğunu anlatmaktan öte, varlıkların Allah'ın varlığına götürücü 'bir işaret', 'bir delil' olarak konumlandırıldığından bahsetmektedir. Varlığı bir delil olarak anlamlandıracak ve metafizik alanla bağ kuracak/a-k-l olan ise akıldır. Ayetin sonunda da buna işaret edilmektedir.

20 Abese 80/21-22; Kıyame 75/4; Yasin 36/78-79; İsra 17/49; Mü'minun 23/82; Vakıa 56/47; Naziat 79/10-12; Fatır 35/9; Rum 30/50 vb.

21 Benzer ayetler için bkz: Nahl 16/79; İbrahim 14/33.

İnsan fiillerinin temelini de akıl olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Fakat eylem için salt bu zemin yeterli değildir; çünkü insanı eyleme teşvik eden duygu boyutu da bulunmaktadır. Akıl çıkarımların ‘yaptıran güce’ dönüşmesi ancak bu sayede mümkündür. Dolayısıyla, bu boyutlarıyla insan, tek bir temelde ele alınamayacak bir fitrata sahiptir. Fakat Osmanlı'nın son döneminde insanı değerlendirirken hem Materyalizm hem de Ruhçuluk, bu anlamda indirgemeci bir tutum sergilemiştir. Bunun da ötesinde gördüğümüz kadarıyla bu dönemde, ruh konusunda aynı çizgide kalınmış farklı bir düşünce dillendirilmemiştir. Bunun sonucu olarak da dönem âlimleri klasik ruh düşüncesine yeni bir şey katamamışlardır. Ruhçu fikri yoğun bir şekilde savunmanın ardında yatan sebep ise o dönemde Materyalizmin etkin olmasıdır.

İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil düalitik bir varlık olarak görmenin yanlışlığı; akli, ahlaki ve Kur'ani zeminde temellendirildiği; bunun sonucu olarak da bedenden ayrı bir ruhun varlığından bahsedilemeyeceği delillendirildiği için ‘ruhun bekası’ konusuna, sistematik açıdan tutarsızlık yaratacağı sebebiyle makalemizde yer verilmemiştir.

Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet (2013), “Elçi-Vekil Kavramları”, İslam İnanç Esasları, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yay., 2. Baskı.
- Ayni, Mehmet Ali (1339), *İntikâd ve Mülâhazalar –Dini, Felsefi, Tasavvufi, Ahlaki ve Edebi-*, İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- -----,(1930), “Nefs Kelimesinin Manaları”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul: Evkaf Matbaası, sene: 4, sayı:14.
- Bilmen, Ömer Nuhu (1972), *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul: Ergin Kitapevi.
- -----, “Ruh Hakkında Bir Mübahase-1”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 234.
- -----, “Ruh Hakkında Bir Mübahase-5”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 236.
- Büchner, Ludwig (t.y.), *Madde ve Kuvvet*, trc: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi Yayını, c. 2.
- Çağlı, Yusuf Ziya, “Açıklanması Gereken Bir Mesele”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 235
- Ersoy, Mehmet Akif, “Müslümanlıkta Medeniyet-Ruhun Mekârim Ahlak İle Tehzîbi”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 6, sayı: 134.
- -----, “Müslümanlıkta Medeniyet-Ruhun Mekârim Ahlak İle Tehzîbi”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 6, sayı: 135.
- Ertuğrul, İsmail Fenni (1928), *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Fehmi, Abdullah, “Bekây-ı Ruh”, *Sırât-ı Müstakîm*, cilt: 7, sayı: 159.

- Girîdî, Sırrı (1310), *Nakdu'l Kelam fi Akaidi'l İslam*, Dersaadet.
- -----, (1305), *Ruh*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası.
- Haeckel, Ernst (t.y.), *Vahdet-i Mevcut (Monisme): Bir Tabiat Aliminin Dini*, trc: Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, İstanbul: Matbaa-i Kader.
- Harputi, Abdullatif (1332), *Kelam Tarihi*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- İleri, Celal Nuri (1331), *Tarih-i İstikbal-Mesail-i Fikriyye-*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- İsmail Ferid (1312), *İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun*, İzmir: Ahmed Celaled ve Şürekası Matbaası.
- İzmirli, İsmail Hakkı (2013), *Yeni İlmî Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yy.
- Mahir, Mahmud, “La Yemutiyyet-i Ruh-2”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 15, sayı: 381.
- Manastırlı, İsmail Hakkı (1329), *Külliyat-ı İsmail Hakkı Manastırlı-Birinci Kitap: Beyanat-ı Ahmedîye*, İstanbul: Daru'l Hilafeti'l İlmiyye: Sırat-ı Müstakim Matbaası.
- Ogan, M. Raif, “Ruhu'l Kuds Ne Demektir?” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 65
- -----, “Ruhu'l Kuds Ne Demektir?” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 66.
- -----, “Ruhun Mahiyeti, Manası ve Nevileri” *Sebîlürreşâd*, cilt: 3, sayı: 66.
- Ömer Rıza, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-2”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 265.
- -----, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-3”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 266.
- -----, “Ruh-u İnsan-Ferid Vecdi'nin Âsârından-4”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 11, sayı: 271.
- Ribeaupville, E. (1331), *Rûhiyyât Dersleri*, trc: Mehmet Ali Ayni, İstanbul: Matbaa-ı Amire.
- Sunay, Hami, “Ruh Hakkında Bir Mübahase”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 239.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1974), *Huzur-u Aklü Fen'de Maddiyyun Meslek-i Dalaleti-İlim Karşısında Maddecilik*, İstanbul: Kervan Kitapçılık A.Ş. Yayını.
- Ülken, Hilmi Ziya (2011), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yy.
- Şehbenderzade Filibeli, Ahmet Hilmi (1979), *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, sadeleştirenler: Necip Taylan-Eyüp Onart, İstanbul: Çağrı Yy.
- Şemsettin, M., “Tenasüh Akidesi-Kadim Mısırlılara Göre Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 255.
- -----, “Kadim İran ve Hint'te Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 257.
- -----, “Kadim Yunanlılarla Kurun-u Vusta'da Tenasüh”, *Sebîlürreşâd*, cilt: 10, sayı: 258.

- Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (2002), *Külliyat –Dini ve İçtimai Makaleler-*, sadeleştiren: Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu Yy.
- Vecdi, Muhammed Ferid, “İnsan”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 1, sayı: 22.
- -----, “Hadîka-i Fikriyye-Madde ve Mâverâ-yı Madde-Artık İlhâd Yok”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 2, sayı: 41;
- -----, “Hadîka-i Fikriyye-Madde ve Mâverâ-yı Madde-Artık İlhâd Yok”, *Sırât-ı Müstakîm*, trc: Mehmet Akif Ersoy, cilt: 2, sayı: 43.
- -----, “Felsefe-i Mâddiyyûn ve Felsefe-i Rûhiyyûnun Çarpışması-1”, *Sebilürreşâd*, trc: Ahmed Hamdi Aksekili, cilt: 12, sayı: 300.