



FAHREDDİN RÂZÎ’NİN VARLIK ANLAYIŞI*

Fakhr al-Din al-Razi’s Understanding of Existence

Dr. Mustafa BOZKURT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı

e-posta: mbozkurt@inonu.edu.tr

Abstract: In this study, eminent muslim philosopher Fakhr al-Din al-Razi’s opinions with regard to existence is considered after making some general assessments on the concept of “existence”. It is well known that Razi created his own way of understanding the things and put forth his unique opinions in various topics despite being affected by the ideas of the islamic philosophers such as Avicenna and Al-Farabi at some points. Razi had an authentic standing in his opinions with regard to the definition, scope and the types of existence. The main features of Razi’s ideas upon existence are evaluated in order to make sound assessments about the ontological aspect of his thinking system.

Key Words: Necessary Being, İmpossible Being, Contingent Being, Types of Existence, Muslim Theology, Fakhr al-Din al-Razi, Existence, Philosophical Theology

Giriş

İslam Kelam ve Felsefesi’nin temel konularından birisi şüphesiz “varlıktır”. Varlık bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Bir düşünürün felsefesinin temelini varlık ve bilgi oluşturur. Hatta bilginin de temelini varlık oluşturur. Her türlü bilgi varlığın bilgisidir. Bilgi varlıkla başlar ve varlık, bilgidен öncedir.¹

* Bu makale, “Fahreddin Razi’de Bilgi Teorisi” isimli tezimizin ilgili bölümünün, yeniden düzenlenerek ve geliştirilerek hazırlanmış şeklidir.

¹ Bk. Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s.25.

Varlık sadece İslam felsefesi ve kelamının tartıştığı bir konu değildir. İslam öncesinde de bu tartışmaların yapıldığı bilinmektedir. Bu felsefi tartışmaları Parmenides'e kadar götürmek mümkündür.² Daha sonra varlıkla ilgili tartışmaları Eflatun ve Aristo'da da görmekteyiz.³ İslam düşüncesinde ele alınan varlıkla ilgili tartışmalarda önceki filozofların görüşlerinin de etkili olduğu bilinen bir husustur.

İslam düşüncesine baktığımız zaman “varlık” konulu tartışmaların; varlığın tanımı, varlığın çeşitleri ve varlık-mahiyet ilişkisi vb. hususlar etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız Râzî'nin de bu geleneksel şekle uygun olarak varlık konusundaki tartışmalara katıldığını söyleyebiliriz.

Bu makalede Fahreddin Razi'nin varlık anlayışı ana hatlarıyla ortaya konulacaktır. Konunun tüm ayrıntılarına girilmeyecektir. Böylece onun düşünce sisteminin ontolojik boyutu hakkında genel bir değerlendirme yapılmış olacaktır.

Varlığın Kavramsal Boyutu

“Varlık” ve “var olan” kavramları, Arapça'da aynı kök kelimeden gelmektedir. Bu da “v-c-d” köküdür. Bu kelime lügatte; bulmak, elde etmek, zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde varlıklı olmak, bir şeye sahip olmak anlamlarına gelmektedir.⁴ “Varlık” kavramı için “vücut,” “var olan” için de “mevcûd”⁵ kelimeleri kullanılmaktadır. Râzî, vücut kavramının şu iki anlamda müşterek olarak kullanıldığını söyler: Bunlardan birisi; vücut kavramıyla duyum, idrak, algı, şuur ve hissetme anlamları kastedilmektedir. “Vücut” lafziyle hissetme ve algılama kastedildiğinde mevcud lafziyle de şüphesiz hissedilen ve algılanan kastedilir. Diğer; vücut kavramıyla, bir şeyin bizzat var olması, bulunması ve gerçekliğinin olması kastedilir. Bu iki anlam arasında tabi ki fark vardır. Çünkü bir şeyin dış dünyada var olduğunun bilinmesi onun bizatihi var olmasına bağlıdır. Fakat bir şeyin bizatihi var olması, o şeyin dış dünyada mutlaka biliniyor olmasına bağlı değildir.⁶ Çünkü dış dünyada zât olarak bilmediğimiz fakat bizâtihi var

² Parmenidese göre felsefesinin temel ögesini “varlık vardır; yokluk yoktur” şeklinde bir önerme oluşturmaktadır. Tutarlı olabilmek için çelişki içerisine düşmemek gerektiğini, çelişkiye düşmemek için de var olmayanı var gibi göstermeye çalışmamak gerektiğini ve tutarlı felsefe yapmanın temelini ise var olandan hareket etmek olduğunu kabul eder. Parmenides duyularımız bize birçok varlığın olduğunu söyler. Fakat zihnimizle bir araştırma yaptığımız zaman sonuçta varlığın tek olduğunu görüyoruz. Çokluk bir illüzyondan ibarettir. Bk. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s.62.

³ Bu filozofların varlıkla ilgili görüşleri için Bk. Ş. Ali Düzgün, *Allah Alem İlişkisi*, Ankara 1998, s.11 vd.

⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1956, III/445; Zebîdî, *Tâcü'l-Arus*, Beyrut 1994, II/523.

⁵ İbn Sina “mevcut” kavramını bazen varlık anlamında da kullanmaktadır Bkz, İbni Sina, *Şifa (ilahiyat)*, (thk. G.C. Anawati ve Said Zeyd.) by. ts. I/29 vd.

⁶ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, I/103.

olan şeylerin olması mümkündür. Râzî, “vücut” kavramıyla mutlak anlamda varlığı kastederken “mevcud” kavramıyla da bizzat var olanı kastetmektedir. Kendisinden önce kullanılan bu kavramları her ne kadar farklı anlamda kullananlar olsa da Râzî, belirlediğimiz anlamlarda kullanmaktadır.⁷

Varlığın Tanımı

Varlık kavramının ne olduğu ve ne şekilde tanımlanacağı, birçok kavram gibi tartışmalıdır. Bu konuda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Râzî'nin varlık kavramını nasıl tanımladığına bakıldığında onun birçok kavramda olduğu gibi varlık kavramında da genel tanım anlayışına⁸ bağlı kaldığı görülmektedir. Bu bağlı kalmanın bir sonucu olarak Râzî, varlığın tanım ilkelerine göre tanımlanamayacağını belirtir. Varlık kavramından daha açık bir kavram olmadığı için varlık kavramının cins, fasl vs. ayrımları yapılamaz. Bu nedenle varlık, gerçek tanım⁹ ile tanımlanamaz.¹⁰ Eğer varlıkla ilgili bir tanım yapılmış ise bunun tam tanım olamayacağını, ancak tenbihî bir tanım olacağını, bunun da başka ifadelerle varlığın hatırlatılmasından başka bir şey olmadığını söyler.¹¹

İbn Sina (d.980-ö.1037)varlık kavramını insanda apriori¹² olarak şekillenen şeylerden birisi olarak görür. Apriori olarak şekillenen varlık tasavvuru kendisinden daha iyi bilinen şeyle açıklanmaya ve tanımlanmaya ihtiyaç duymaz. Çünkü apriori olan şeyler kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır. Bunlar akla gelmediğinde veya onlara delalet eden lafızlar anlaşılmadığında bunlarla başka şeylerin anlatılması ve tanımlanabilmesi mümkün değildir. Bu apriori olan şeyleri hatırlatmaya veya ona delalet eden lafızları anlatmaya çalışan tanımlar aslında bilinmeyen bir şeyin tanımı olmayıp, sadece olan fakat hatırlanmayan şeylerin hatırlatılmasıdır. Hatta bu hatırlatma bazen kendisinden daha kapalı birtakım ifadelerle olabilir. Böylece apriori olan bir şey bir illet veya bir ibare nedeniyle meydana gelmiş olur.¹³ Dolayısıyla varlığın tanıma ihtiyacının

⁷ Örnek olarak bk. Fahreddin Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, (thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi), Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1990,1/97; *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn*, (tah. Semih Dugaym) Beyrut 1992, s.47.

⁸ Râzî'nin tanım anlayışının ayrıntıları için bk. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi* (Basılmamış Doktora Tezi) A.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Ankara 2006, s.17-22.

⁹ Râzî gerçek tanımla “had” ve “resm” yolu ile beş tümele göre yapılan tanımı kastetmektedir. Bk. Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Mantık Bölümü), vr. 11a; *Mülahasas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, No:827, v. 11a-16b; *Muhassal*, s.26.

¹⁰ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/99-101; *Mülahasas*, v. 72a; Bk. *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, Kayseri Raşit Efendi Ktp. No:504, v. 3a vd; *Muhassal*, s.47.

¹¹ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 1/97.

¹² Apriori olarak aldığımız kavram, metinde “evveli” olarak geçmektedir. Apriori bilginin ne olduğuna dair geniş malumat için bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, s.82-83.

¹³ İbn Sina, *Şifa (ilahiyat)*, 1/29.

olmadığını ve insanda apriori olarak bulunduğunu¹⁴ belirten İbn Sina, varlığı hatırlatan ve ifade eden şeylerin ise belki de varlık kavramından daha kapalı bir ifade olduğunu fakat varlıktan haber vermek suretiyle insanda bulunan varlık tasavvurunu hatırlattığını söyler.¹⁵

İbn Sina'nın bu açıklamalarına baktığımız zaman Râzî'nin aslında İbn Sina'dan farklı bir şey söylemediğini görmekteyiz. Varlığın tanımı konusunda İbn Sina ile Râzî arasında bir benzerlik hemen fark edilmektedir. Râzî'nin, varlığın tanımı konusunda İbn Sina'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Daha doğrusu tanım konusundaki benzerlikleri bunu gerektirmektedir.

İslam filozoflarından Fârâbî(ö.339/950)'ye göre varlık, tanımlanamayacak, anlatılamayacak şekilde zihinde açık, seçik, yerleşik ve sabit bir anlam taşımaktadır. Onu ancak kendisinden daha açık bir sözle açıklamak gerekir. Fakat varlıktan daha açık bir kavram yoktur. Varlık bu kadar açık olmasına rağmen, bazı zihinler ondan habersiz olabilir. Bu durumda zihinlere bu hatırlatılabilir.¹⁶

Görüldüğü gibi Fârâbî, İbn Sina ve Râzî'nin varlıkla ilgili tanımları, daha doğrusu varlığın tanımlanamayacağı konusundaki görüşleri büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Bu da İbn Sina'nın Fârâbî'den, Râzî'nin de İbn Sina'dan etkilenmiş olacağı düşüncesini hatıra getirmektedir.¹⁷

Varlığın tanımlanamayacağını özellikle vurgulayan Râzî, bunun üç açıdan imkânsız olduğunu söyler:

1. İnsan kendi varlığını bedihi/apaçık olarak bilir. Kendi varlığını bildiğine göre, insan önce varlığın ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu durumda "varlık" insanın kendi varlığından bir parça/cüz olmuş olur. Parçayı bilmek parçaların oluşturduğu bütün/kül'ü bilmekten daha önce olduğuna göre, varlığı bilmek kendi varlığını bilmekten daha önce ve apaçık olmaktadır.

2. İki zıttın aynı anda bulunmalarının da bulunmalarının da muhal olduğu apaçık bir doğrulamadır/tasdiktir. Bir şeyin hem var hem de yok olarak yaratılmış olması imkânsızdır. Mutlaka bunlardan birisi ile vasıflanmış olması gerekir. Bu kuralı bilebilmek için bir kimsenin varlık, yokluk, vucub, imtina gibi kavramları bilmesi gerekir. Ayrıca varlığın yokluğun zıttı olduğunu önceden bilmesi gerekir. Bu da göstermektedir ki bu kavramlar/tasavvurlar daha önceden bilinmektedir.

3. Varlığın kendisi ile tanımı muhal olduğu gibi onun cüzleri ile de tanımı muhaldir. Çünkü eğer cüzlerin tamamı zikredilirse bu, o varlığın

¹⁴ İbn Sina'nın bu görüşünün değerlendirilmesi ile ilgili bilgi için bk. Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalıcı Yay. İstanbul 1993, s.139

¹⁵ İbn Sina, *Şifa(İlahiyat)*, I/29.

¹⁶ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinaya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2001, s.4.

¹⁷ Batı filozoflarından Heidegger'in, Fârâbî, İbn Sina ve Râzî'nin varlık konusundaki anlayışlarına benzer bir varlık anlayışına sahip olduğunu görüyoruz. Geniş bilgi için bkz, Düzgün, *Allah Alem İlişkisi*, s.15.

kendisi demektir. Böylece bir şey yine kendisi ile tanımlanmış olur. Eğer cüzlerden birisi ile tanımlanacak olursa, bu cüzler o şeyi eksik ifade edeceğinden bir şeyin cüzü ile tanımlanması da muhaldir.¹⁸

“Varlığı” bilmek, “yokluğu” bilmeden daha öncedir¹⁹ diyen Râzî, her şeyin ancak varlıkla bilinebileceğini söyler.²⁰ Yine birçok kimse bir şeyin niteliklerini bilmediği halde onun varlığını bilebilir. O varlığın niteliklerini bilmek de ancak o şeyin varlığını bilmeye bağlıdır der.²¹ Böylece Râzî bilginin temeline varlığı yerleştirir. Bilginin oluşabilmesini de varlığa bağlayan Râzî, varlıkla ilgili üç önemli konunun olduğunu belirtir. Bu üç konu özetle şunlardır:

1. İlk tasavvur varlıktır.
2. Varlığın tanımı imkânsızdır.
3. Varlık tasavvur edilme açısından ilkin ilki/evvelü'l-evâildir.²²

Birçok yerde, bilginin “tasavvur” ve “tasdik” şeklinde ikiye ayrıldığını²³ söyleyen Râzî, tasavvurun tasdikten önce olduğu, ilk tasavvurun da varlık olduğu kanaatindedir.²⁴ Râzî, varlık tasavvurunun tüm diğer tasavvurlardan önce geldiğini iki şekilde temellendirmeye çalışır.

1. Bir şey hakkında ya olumlu veya olumsuz bir hüküm veririz. Verdiğimiz bu hüküm, bir tasdikdir. Yani bilginin bir kısmıdır. Biz, bir şeyin bu iki hükümden birisi ile mutlaka vasıflanmış olacağını bedihi/apriori olarak biliriz. Bu ilk bilgiden önce ise o şeyin var veya yok olduğu ile ilgili tasavvur gelir ki bu tasavvurun, ilk olan tasdikten önce geliyor olması daha uygundur. Yani varlıkla ilgili tasavvurun, bir şeyin var olduğu ile ilgili tasdikinden önce bulunması daha uygundur. Bu da varlığa dair tasavvurun, ilkin ilki olduğunu gösterir. Böylece varlık tasavvuru, ilk tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer tasavvurlar ve tasdikler, yani bilgiler bunu takip etmektedir.²⁵

2. İnsanın kendi varlığını bilmesi sonradan kazanılan bir bilgi değildir. İnsanda önceden/apriori olan bir bilgidir. “Varlık” ise “insanın kendi varlığından” bir cüzdür. Cüz’ü bilmek, kül’ü bilmekten önce geldiği için varlığı bilmek, kendi varlığını bilmekten önce gelir. İnsanın kendisini bilmesi sonradan kazanılan olmadığına göre, sonradan kazanılan olmayandan önce gelen bir bilginin sonradan kazanılan olmaması yani

¹⁸ Varlığın tanımlanamayacağına dair Râzî’nin getirdiği açıklamaların ayrıntıları için bk. Râzî, *Mülâhhas*, v. 72a; *Nihayetü'l-Ukul*, v. 3a vd; *Muhassal*, s.47.

¹⁹ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/97.

²⁰ Râzî, *Kâşif an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel* (thk. Ahmet Hicazî es-Sekka), Beyrut 1992, s.149.

²¹ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/98.

²² Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/98

²³ Örnek olarak Bk. Bk. Râzî, *Meâlim fi Usûli'd-Dîn, Mısır 1323*, s.3; *Muhassal*, s.25; *Metâlibü'l-Âliye min İlmi'l-İlâhiye*, (thk. Ahmet Hicazî es-Sekka) Beyrut 1987, III/117; *Mefâtihi'l-Gayb*, XV/222.

²⁴ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/98.

²⁵ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/98.

apriori olması daha uygundur.²⁶ Râzî, varlık tasavvurunun tüm bilgilerden önce olduğunu ve varlığa ait bilginin insanın kendi varlığına ait bilgiden de önce olduğunu belirtir. Böylece onun, her türlü bilginin başına varlık tasavvurunu yerleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilginin temelinde varlığı koyması oldukça yerinde bir tespittir. Çünkü Razi, bilginin oluşması için bilen, bilinen ve bilmenin olmasını gerekli görür.²⁷ Bilen ve bilinen dediğimiz zaman hemen onların var olmaları insanın aklına gelir. Var olmayan bir şey ne bilen ne de bilinen olabilir. Bu nedenle bilginin imkân ve temeli varlığa bağlıdır.

Varlığın Kısımları

İslam düşüncesinde varlık problemi, ele alınıp işlenirken varlıkla ilgili olarak bir takım sınıflandırmalar yapılmaktadır. Bu sınıflandırmaların varlığın alanı ve varlığın türüne göre yapıldığını görmekteyiz. Râzî de hem varlığın alanına hem de varlığın türüne göre bazı sınıflandırmalar yapmaktadır.

Kelamcılar, Müslüman filozofların felsefi konularda yapmış oldukları açıklamalar ve kullanmış oldukları kavramlardan oldukça etkilenmişlerdir. Bilhassa Gazzâlî ile başlayan ve Râzî ile belli bir olgunluğa ulaşan Kelam-Felsefe münasebetinde, konular anlatılırken ve birtakım tartışmalar yapılırken İslam filozoflarının kullanmış oldukları birçok kavram ve yapmış oldukları birçok tasnif kullanılmıştır. Onlar, felsefenin temel konularını kelam ilminde kendilerine özgün bir tarzda ele alarak kelam yapmışlardır. Râzî birçok konuda İbn Sina'yı eleştirmesine rağmen bazen de onun etkisinde kalmıştır. İbn Sina'nın benimsediği bazı görüşleri Râzî'nin de benimsediğini görmekteyiz. Varlıkla ilgili görüşler de bunlardandır.

Bu, Râzî için bir eksiklik olarak görülmemeli; aksine olumlu bir durum olarak değerlendirilmelidir. Çünkü Râzî kendisinden önce gelen ve ilgili konularda görüş belirten düşünürleri bilmekte ve onların görüşlerine önyargısız bakmaktadır. Selefî Gazzâlî, bu konuda Râzî'ye örnek olmuştur. Çünkü "söyleyene değil, ne söylediğine bakılması" gerektiği anlayışını ilk geliştiren Gazzâlî olmuştur.²⁸ Bunu söylerken Râzî'nin tamamen objektif olduğunu tüm ön yargılardan uzak olduğunu söylemiyoruz. Şüphesiz Râzî'yi etkileyen ve kendisini bir duruşa zorlayan birtakım etkenlerin olması muhtemeldir. Fakat bu etkenlerin içerisinde özel olarak bir düşünüre veya düşünceye karşı olma gibi endişelerin pek de etkili olmadığı görülmektedir.

İbn Sina'nın gerçek varlığın ne olduğunu tespitiye yönelik olan varlık alanı ile ilgili tasnifine baktığımız zaman üç sınıflandırma ile

²⁶ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/98.

²⁷ Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/437-501.

²⁸ Filozoflara önyargısız davrandığı ile ilgili olarak bk. Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, İstanbul 1988 (Gazzâlî'nin "*İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelam*" isimli eseri ile birlikte basılmıştır), s.26-27.

karşılaşmaktayız. Bunlar “mutlak varlık” zihinde varlık” ve “dış dünyada varlık” olarak belirtilmektedir.²⁹ “Mutlak varlık” kavramıyla İbn Sina’nın kastettiği anlam bir şeyin kendisine göre olan varlığıdır. Başkasıyla hiçbir ilişkisi olmayan sadece kendi sahasında olan bir varlıktır. Bu ayniyet, özdeşlik halinde varlık diye de ifade edilebilir. Bir varlığın zihin ve dış dünya ile olan ilişkisi düşünülmeden varlık olarak ne ise sadece o olması bakımından olan varlık yönüdür.³⁰ İbn Sina, bu tür varlığın farkına varılamayacağını ve bunun bir “şey” olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. “Şey”in ya zihinde ya da hariçte mutlaka bir varlığının olması gerektiğini vurgulayan İbn Sina, mutlak varlığın ise böyle olmadığını ve gerçek varlığının olmadığını belirtir.³¹ Böylece insanın farkına vardığı ve bulma imkânının olduğu varlık alanı ikiye inmiş olmaktadır. Bu da “ayanda varlık” ve “zihinde varlıktır.” Mutlak varlık ise, bu iki alandan hiçbirine bağlı olmayan ve orada bulunan varlık özelliklerini taşımayan varlıktır. Bu nedenle mutlak varlık algılanamaz, ancak sırf akıl yoluyla ona ulaşma, onu düşünme ve onu öğrenme mümkündür. Bu da mutlak varlık sahasının tam metafiziksel ve felsefi bir saha olduğunu gösterir. Mutlak varlık, kelimenin kök anlamına da uygun olarak çıplak, soyulmuş, her şeyden sıyrılmış, zihinden ve ondaki özelliklerden, dış dünyadan ve ondaki özelliklerden başka olan, hiçbir şarta ve kayda bağlı olmayan serbest ve kendi özüne göre ne ise o olan bir varlıktır.³² Örneğin, “insan” sözünü ne zihinde varlığını düşünerek nitelenebileceği cins, fasıl ve ayırım gibi şeylerle vasıflandırmak, ne de hariçte bir varlığını düşünerek Ahmet, Mehmet gibi isimlerle isimlendirmeden sadece “insan” sözünü, özüne göre kendisi ne ise o olarak almak gibi.³³

İbn Sina’nın zihinde varlık dediği şeyin mutlak varlıktan farkı ise bir takım kavramlara zihinde sıfatlar vermek şeklindedir. Küllî, cüzî, cins, fasıl, tür, çokluk, teklik gibi sıfatlar verilen zihnî kavramlardır. Varlıklar zihinde buldukları zaman ancak bu niteliklerle nitelenebilirler. Bu varlıklar sadece zihinde bulunurlar ve zihin dışında bulunmazlar. İbn Sina’nın zihnî varlık dediği şeyler genel kavramlar olarak da isimlendirilebilir. Çünkü kavramların dış dünyada harici bir varlığı yoktur. Fakat hariçte o kavramın delalet ettiği fertler vardır. Örneğin insan kavramı dış dünyada bulunan tüm insan fertlerine delalet etmektedir. Fakat sadece Ahmet, Mehmet ise insan kavramına değil onun bir cüzüne/parçasına delalet etmektedir. Dolayısıyla, her Mehmet insandır deriz fakat her insan Mehmet’tir diyemeyiz. Bu nedenle zihni varlıklar tümel kavramlardır. Bunlar hariçteki fertlerinin

²⁹ İbn Sina, *Şifa*, (İlahiyat), I/31.

³⁰ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s.43.

³¹ Bk. İbn Sina, *Şifa* (İlahiyat) I/32

³² Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s.44.

³³ Bk. Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, s.44-45.

tamamına tek tek delalet ederler. Fakat hariçte olan varlıkların hiç birisi tümel değildirler. Tümel olabilmeleri zihni varlık olmalarına bağlıdır.³⁴

İbn Sina, üçüncü varlık alanı olarak ise dış dünyada bulunan varlıklara işaret etmektedir. Bu tür varlıkların, zihin kendisini düşünse de düşünmese de hariçte bir varlığı vardır. Bu varlıklar bir takım arazlarla beraber bulunurlar. Arazlarla bulunan varlıklar ise obje âleminde dış dünyada bulunan, şahsiyet kazanmış ve zihinden bağımsız olarak taayyün etmiş gerçek varlıklardır.³⁵

İbn Sina'nın varlık alanları ile ilgili açıklamalarını şöyle özetleyebiliriz. Varlık sözünün her hangi bir şeyle ilgisini kurmadan sadece kendisine bakılarak kullanılmasına mutlak varlık, zihindeki kavram anlamına göre kullanılmasına zihinde varlık, dış dünyada bulunan fertlerine bakılarak kullanılmasına da hariçte varlık denilmektedir.

Günümüz Batı felsefesinde ise bu varlık ayrımının real ve ideal olmak üzere iki şekilde yapıldığını görüyoruz.³⁶ Bu ayrımla İbn Sina'nın yapmış olduğu mutlak varlık ve zihinde varlık türlerinin ideal varlık adı altında ele alındığını, dış dünyada varlık kısmının da real varlık olarak ele alındığını görmekteyiz.³⁷

Râzî, varlık alanı ile ilgili olarak, zihni ve harici varlık ayrımını yapmaktadır. Râzî'nin, zihni varlık ayrımı, varlık türleri ile ilgili olarak mümteni/inkânsız varlığın izahında adeta zorunlu olarak ortaya çıkmış görüntüsü vermektedir. Çünkü Râzî mümteni varlığın izahında şöyle bir açıklama getirir: Mümteni olan varlığın diğer varlıklardan ayırt edilir olması gerekir. Eğer diğer varlıklardan ayırt edilemiyorsa buna inkânsızlık hükmü verilemez. Diğerlerinden ayırt edilebilen her şey ise var demektir. O zaman inkânsız olan varlığın var olması gerekirdi. Hâlbuki varlığı inkânsız olan şeyin var olması akıl ve mantığa aykırıdır. Râzî, böyle bir çelişkiye düşmemek için zihni varlık kategorisini gündeme getirmek suretiyle problemi aşmaya çalışmaktadır.³⁸ Böylece o, “diğer varlıklardan ayrılan inkânsız varlığın varlığı görünür âlemde olmayıp zihni tarzda olan bir varlıktır” demek suretiyle inkânsız olan varlığın, zihni bir varlık türü olduğunu belirtmektedir. Zihin o varlıklara dış âlemde var olmalarının inkânsız olduğu hükmünü verir. Böylece Râzî hariçte varlığı olmayan varlıkların ancak zihinde varlıklarından bahsedebileceğini belirtmektedir.³⁹

³⁴ Geniş bilgi için Bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.49-53

³⁵ İbn Sina, *Şifa (İlahiyat)*, I/134,141; Ayrıca bk. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.53 vd; *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.9.

³⁶ Nicolai Hartmann, *Ontolojide Yeni Yollar* (trc. Lütfi Yarbaş), İzmir 2005, s.9 vd; *Ontolojinin Işığında Bilgi*, s.26vd. Ayrıca bk. Harun Tepe, “Nicolai Hartman ve Bilgiye Ontolojik Bakış,” *Ontolojinin Işığında Bilgi* İsimli Kitabın Giriş Kısmı), Ankara 1998, s.12 vd.

³⁷ Düzgün, *Allah Âlem İlişkisi*, s.19.

³⁸ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/439

³⁹ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/439

Râzî, varlık alanı olarak zihin ve dış dünya ayrımı yapmaktadır.⁴⁰ Zihinde varlık alanını daha geniş tutarak dış dünyada bulunan varlıkların, her ne kadar dış dünyadaki varlıklarından farklı da olsa, zihinde birer varlığının olabileceğini belirtmektedir. Fakat zihinde kendisine varlık verdiğimiz her varlığın ise hariçte mutlaka olmasının gerekmediğini belirtir. İmkânsız olan varlıkların makul yani bilinen olduğunu, bilinen şeylerin ise bir varlığının olduğunu ifade eden Râzî, bu varlıkların hariçte bir varlıklarının olmasının imkânsız olduğunu bunlar için sadece zihinde bir varlık olduğunu, görünür âlemde bir varlığının olmadığını ısrarla vurgular.⁴¹

Zihnî sûretler için bir mahiyet bir de varlık olduğunu belirten Râzî, bir şeyin mahiyeti bakımından dikkate alınmasının, onun varlığı bakımından dikkate alınması anlamına gelmeyeceğini belirtir. Çünkü mahiyet varlıktan bir cüzdür. Eğer mahiyet, zihnî olması açısından ele alınırsa bu mahiyetin, ister mümkün varlığın olsun isterse mümteni varlığın olsun, dış dünyada oluşması imkânsızdır.⁴² Eğer mahiyetin zihnî bir sûret olma yönü göz ardı edilir, sadece ne ise o olması açısından ele alınırsa ve bu durumda akıl da harici bir varlığın o mahiyete arız olmasını imkânsız olarak görürse, bu varlık imkânsız varlıktır. Fakat o mahiyete akıl, harici bir varlığı mümkün olarak görürse o zaman da bu, mümkün bir varlık demektir. Özet olarak, mahiyetin gerçekleşmesi için zihnî varlığın bulunması lazımdır. Ancak mümkün veya imkânsız varlıktır şeklinde bir yargıya varabilmemiz için zihni varlığın olması yeterli olmayıp mahiyetin olması da gerekir.⁴³

Râzî, şöyle bir delil getirmek suretiyle de zihni varlığın olduğuna dair bir örnek verir: İnsana insan dememiz ancak insanı zihnî bir varlık olarak düşündüğümüzde mümkündür. Eğer insanı hariçte bir varlık olarak düşünürsek, o zaman bu insanın şahıs olması gerekir ki bu durumda da böyle bir tümel kavramı ona nispet edemeyiz. Bu nedenle bilinen mahiyetler için mutlaka zihinde bir varlık vardır. İnsan kavramının bu mahiyet için kullanılabilmesi zihinde olmasına bağlıdır.⁴⁴

Varlıkla ilgili bir diğer ayrım ise, zorunlu varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık ayrımıdır.

Var olan şeylerin gerçekten bir varlıklarının olup olmadığı problemi, fikri çevrelerde hep tartışılmış bir konudur. Eşyanın gerçek bir varlığının olduğu genel olarak kabul edilmesine rağmen, böyle bir hakikatin olmadığı da ileri sürülmüştür. Burada İslam kelamcılarının, eşyanın gerçek bir varlığının olduğu konusunda ittifak halinde olduklarını belirtmek gerekir.⁴⁵ Râzî de var olan şeylerin varlığı konusunda her hangi bir şüphenin

⁴⁰ Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/459.

⁴¹ Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/440.

⁴² Bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/439.

⁴³ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/440.

⁴⁴ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/440.

⁴⁵ Geniş bilgi için Bk. Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, (Kesteli Şerhi ile beraber), İstanbul 1976, s.19-25.

bulunmadığını belirterek, var olanların varlığı ile ilgili hususları ele alıp incelemektedir.⁴⁶

Râzî, var olan varlığı ikiye ayırır. Birincisi: “Vâcip li-zâtihi”dir ki bu varlığın hakikati, yokluğa manidir. Yani kendisine yokluk arız olmayan bir hakikattir. İkincisi: “Mümkün li-Zâtihi”dir ki bu varlığın hakikati, yokluğa mani değildir. Yani kendisine yokluk arız olabilmesi imkân dâhilinde olandır. “Mümkün varlık,” varlık alanına çıkması da çıkmaması da imkân dâhilinde olan varlık demektir. Bu varlık için mümkün olan bu iki durumu tercih eden bir başka varlığa ihtiyaç zorunludur. Yani mümkün varlığın bir başka varlık tarafından tercih edilen olması zorunludur. İşte mümkün varlık için bu tercihi yapan “zorunlu varlıktır”⁴⁷. Eğer bu tercihi yapan zorunlu varlığın dışında mümkün bir varlık olsa o zaman o mümkün varlığı da imkân sahasına çıkararak başka bir varlığa ihtiyaç duyulurdu. Bu durum teselsül ve devir gerektirdiğinden muhal olan bir konu olarak kalırdı. İşte bu tercih edenin “vâcibü'l-vücut” olması, devir ve teselsülü ortadan kaldırdığı için, konuyu çözüme ulaştırmaktadır.⁴⁸

Râzî yaratılmış olan varlıkla ilgili olarak akıl merkezli bir ayırım yaparak dört kısım varlıktan bahseder:

1. Kendilerinde akıl ve hikmet bulunup, kendileri için bir tabiat ve şehvet olmayan varlıklar. Râzî, bunların melekler olduğunu, özelliklerinin ise Allah'ın emirlerine isyan etmemek olduğunu açıklayarak ne ile emir olunmuşlarsa onu eksiksiz olarak yerine getirdiklerini belirtir.

2. Kendileri için akıl ve hikmet olmayan fakat bir tabiat ve şehvete sahip olan varlıklar. Bunlar insan dışındaki hayvanlardır.

3. Kendileri için akıl, hikmet, tabiat ve şehvetten hiçbirisi olmayan varlıklardır. Bunlar cansız varlıklar ve bitkilerdir.

4. Kendisinde akıl, hikmet, tabiat ve şehvetin tamamı bulunan yaratılmış varlık. Bu varlık da insandır.⁴⁹

Râzî, başlangıcının ve sonunun olup olmaması bakımından bir varlık ayırımı daha yapar:

1. Başlangıcı ve sonu olmayan varlık: Allah.
2. Başlangıcı ve sonu olan varlık: Dünya.
3. Başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık: İnsan ve ahiret.
4. Başlangıcı olmayıp sonu olan varlık: Muhal varlık.⁵⁰

⁴⁶ Râzî, *Metâlib*, I/72.

⁴⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XII/142; XXVII/32; Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Din*, (thk. Ahmet Hicazî es-Sekka), Kahire 1989, s.24 vd.

⁴⁸ Râzî, *Metâlib*, I/72; *Meâlim*, s.10.; Vacip, mümkün ve mümteni varlığın özellikleri ve birbirleri ile olan ilişkileri konusunda geniş bilgi için bk. Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/206-226

⁴⁹ Yaratılmış varlıkların akıl merkezli tasnifi için bk. Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhumâ*, (thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî) Tahran 1909, s.3.

⁵⁰ Bu ayırım ve detayları için bk. Râzî, *Esrârü't-Tenzil ve Envârü't-Tevîl*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa No: 20, v. 185a.

Varlık-mahiyet⁵¹ ilişkisi konusunda Kelamcılar, “mümkün” veya “zorunlu” varlık ayırımına girmeden varlıkla mahiyetin ayrı olduğunu savunurlar.⁵² Filozoflar ise, mahiyet varlık ayırımı konusunda “mümkün” ve “zorunlu” varlık ayırımına giderek, mümkün varlıklarda mahiyet ve varlığın ayrı olduğunu, zorunlu varlıkta ise mahiyet ve varlığın aynı olduğunu savunurlar.⁵³ Râzî kelamcılarının genel eğilimine uygun olarak, mahiyet-varlık ayırımını kabul eder. Hem “mümkün” hem de “zorunlu” varlığın bir mahiyetinin bir de varlığının olduğunu belirtir.⁵⁴ “Allah’ın mahiyeti” yerine kelamcılar genelde “Allah’ın hakikati” veya “hakikat-ı mahsuse” ifadelerini kullanırlar. Bunu Râzî de aynı şekilde ifade eder.⁵⁵ O, “hakikat-ı mahsuse”nin insan tarafından bilinemeyeceğini söyler.⁵⁶

Râzî, Allah’ın hakikatinin bilinemeyeceği⁵⁷ gibi tanımlanamayacağını da söyler. “Ma” ile bir şey sorulduğu zaman bu soru onun hakikatinden ve mahiyetinden sormak demektir. Bir şeyin mahiyetinden sorulduğu zaman buna verilecek cevap, yani bir şeyin mahiyetinden bahsetmek;

1. O hakikatin bizzat kendisi ile olmalıdır.
2. O şeyin cüzlerinden olan şeylerle olmalıdır.
3. Onun dışından olan bir şey ile olmalıdır.
4. O şeyin kendisinde ve haricinde bulunan şeylerden oluşan bir şey ile olmalıdır.

Bunların dışında yapılan tanımlar “ma” ile sorulan ve mahiyetin tanımı istenen bir sorunun cevabı olamaz. Allah’ın hakikatinin ise bunlardan hiçbiri ile tanımlanması mümkün değildir. Çünkü Allah’ı yine kendisi ile tanımlamış olsak, O’nun bilinmeden önce biliniyor olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Kendisinde bulunan birtakım cüzlerden bahsederek bir tanımlama yapacak olsak, bu da zorunlu varlık için muhaldir. Çünkü eğer birtakım cüzlerden bahsetmiş olsak, o zaman zorunlu varlığın cüzlerden oluşan bir varlık olması gerekirdi. Hâlbuki Allah cüzlerden oluşan mürekkep bir varlık değildir. Cüzlerden oluşan varlık “mümkün varlık” tır. Böyle bir

⁵¹ Mahiyet kavramı, Arapça bir kök kelimeden gelmemektedir. “Ma hiye?” şeklindeki soru edatının çok kullanımından dolayı zamanla bu sorunun içeriği anlamında “mahiyet” şeklinde tek bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramla “hakikat-ı mahsuse”, “zat-ı mahsuse” anlamları kastedilmiştir. Bk. Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, I/109.

⁵² Bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (trc. Bekir Karlığa), İstanbul 1981. s.65-67.

⁵³ Bk. İbn Sina, *Şifa* (İlahiyat), II/343-347; Aristo ve Fârâbî’nin varlık-mahiyet ilişkisi ile ilgili görüşleri için bk. Hüseyin Atay, “*Mahiyet ve Varlık Ayırımı*” Uluslararası İbn Sina Sempozyumu (Bildiriler), Başbakanlık Bs. Ankara 1984, s.140-146.

⁵⁴ Râzî, *Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, I/120-121; *Metâlib*, I/290-291. Not: Kelamcılarının, Râzî’nin ve Filozofların varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşlerinin ayrıntıları için bk. Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam ilişkisi Fahreddin er-Razi Örneği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s.74-88.

⁵⁵ Örnek için bk. Râzî, *Mebâhisü’l-Meşrikiyye*, I/493; *Metâlib*, II/91; *Kitabü’l-Erbain fi Usûli’l-Din*, (Ahmed Hicazi es-Sekka) Beyrut 2004., I/95.

⁵⁶ Râzî, *Metâlib*, I/43, 48; II/92; *Risâle der Hodaşinası*, (Nşr. Ahmet Tahiri Irâkî), Tahkikât-ı İslamî Dergisi, c.1, say.2 Tahran 1987, s.155 vd; *Acâibü’l-Kur’an*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1984, s.124 vd.

⁵⁷ Krş. M. Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara 2004, s. 60.

tanım yine zorunlu varlık için muhaldir. Bu durumda zorunlu varlığın hakikati tanımlanamaz. Zorunlu varlık ancak levâzım yani ayrılmayan sıfatlar ve fiilleri ile tanımlanabilir. Bu da onun hakikatini yani mahiyetini tanımlamak anlamına gelmez.⁵⁸

Hiz. Musa (a.s.) ve Hiz. Harun (a.s.), Firavun'a gidip biz Âlemlerin Rabbi'nin gönderdiği gerçek resulleriz dedikleri zaman⁵⁹ Firavun Hiz. Musa'ya "*Âlemlerin Rabbi nedir?*"⁶⁰ diye "Mâ" ile sordu. Hiz. Musa bu sorunun cevabının verilemeyeceğini, yani Allah'ın mahiyetinin tanımlanamayacağını bildiği için cevap olarak "*O, göklerin, yerin ve bunlar arasında bulunan şeylerin Rabbi'dir, eğer hakikati bilmeye ehil kimselerdenseniz*"⁶¹ diye O'nun fiilleri ile cevap vermiştir. Firavun bu soruyu bilinçli olarak sormuştu. Çünkü o, Hiz. Musa'nın Allah'ın hakikatinden bahsedemeyeceğini biliyordu. Hiz. Musa'yı mahcup etmek için "men" ile değil "ma" ile sormuştur. Cevabı duyduktan sonra "*etrafındakilere duyuyor musunuz?*"⁶² diyerek, sorduğu soruya Hiz. Musa'nın cevap vermeyip başka şeyler söylediğini belirtmiştir. Hiz. Musa cevap vermeye devam eder⁶³ ve Firavunun bu alayına itibar etmez. Zira Hiz. Musa, böyle bir soruya verilebilecek cevabın ancak bu olduğunu biliyordu. Onun için eğer gerçekten akıllı isen, sorunun bundan başka bir cevabının olamayacağını bilirsin demek istemiştir.⁶⁴

Allah'ın hakikatini bilmek insan için imkânsızdır.⁶⁵ Bu yüzden Hiz. Musa'nın o hakikatin bizzat kendisini belirleyecek bir tanım yapması imkânsızdır. Bunu bilmemek onun peygamberliğinin sıhhatine hiçbir eksiklik getirmez. Çünkü o Âlemlerin Rabbinin mahiyetini ve hakikatini anlatmak için değil âlemlerin bir ilahının olduğunu ispatlamak için peygamberdir ve o da bunu yapmıştır. Zira Firavunun sorusunun tam karşılığının bu olmadığını Hiz. Musa da biliyordu.⁶⁶

Sonuç

Razi, birçok kavramda olduğu gibi varlık kavramının da tanımının yapılamayacağı temel anlayışındadır. Onu bu anlayışa götüren neden ise Aristo mantığının tanım ilkelerine bağlı kalmasıdır. Bir şeyin tam bir

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 24/111

⁵⁹ Bk. Şuara 26/16.

⁶⁰ Şuara 26/23.

⁶¹ Şuara 26/24.

⁶² Şuara 26/25

⁶³ Hiz. Musa ve Firavun arasında geçen konuşmanın ayrıntıları için Bk. Şuara 26/23-68.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 24/111-112

⁶⁵ Tanrı'nın hakikatinin bilinemezliği konusunda Râzî'nin görüşlerinin bir benzerini İbn Kemmune'de görmekteyiz. İbn Kemmune'nin görüşlerinin ayrıntıları için bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı (İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi)*, s.80 vd. İbn Kemmune'nin bilgi konusunda birçok görüşü Râzî'nin görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Krş. *A.e.*

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 24/113.

tanımının yapılabilmesi için onun cins, fasıl gibi tümellerinin olması gerektiğinden bu tür kavramlarda ise bunların belirlenememesinden dolayı tam bir tanımları yapılamaz. Bundan dolayı Razi'ye göre varlıkla ilgili yapılan tanımlar hep eksik tanım olarak kalacaktır.

Râzî, varlık tasavvurunun tüm bilgilerden önce olduğunu ve varlığa ait bilginin insanın kendi varlığına ait bilgiden de önce olduğunu belirtir. Böylece onun, her türlü bilginin temeline varlık tasavvurunu yerleştirdiği söylenebilir.

Râzî, varlık alanı ile ilgili olarak, zihni ve harici varlık ayrımını yapmaktadır. Zihnî varlığı kabul eden Râzî, onu mahiyetin gerçekleşmesi için lüzumlu görür. Mümteni varlığın izahında adeta bunun bir zorunluluk olduğunu his eder. Ona göre mümkün veya imkânsız varlıktır şeklinde bir yargıya varılabilmesi için zihni varlığın olması da yeterli olmayıp ayrıca mahiyetin olması gereklidir.

Râzî zihni varlığın kabulü konusunda birçok kelamcıya muhalif olmakla birlikte, mahiyet-varlık ayrımını kabul ederek kelamcılarının genel eğilimine uygun hareket etmiştir. Hem “mümkün” hem de “zorunlu” varlığın bir mahiyetinin bir de varlığının olduğunu belirtir.

Zorunlu ve mümkün varlık ayrımı konusunda önceki kelamcılardan pek farklı düşünmeyen Râzî, mümkün varlığı, varlık alanına çıkması da çıkmaması da imkân dâhilinde olan varlık olarak tanımlar. Bu varlık için mümkün olan bu iki durumu tercih eden bir başka varlığın bulunması gerektiğini belirtir. Mümkün varlık için bu tercihi yapanın zorunlu varlık olduğunu kabul eder. Râzî'ye göre, bu tercih edenin “vâcibü'l-vücut” olması, devir ve teselsülü ortadan kaldırdığı için, konuyu çözüme ulaştırmaktadır.

Râzî, Müslüman filozofların felsefi konularda yapmış oldukları açıklamalar ve kullanmış oldukları kavramlardan oldukça etkilenmiştir. O, birçok konuda İbn Sina'yı eleştirmesine rağmen zaman zaman onun etkisinde kalmıştır. Varlık konusu da bunlardandır. Örneğin o, varlığın tanımı konusunda İbn Sina'yı takip etmekle birlikte tasnifi konusunda ondan ayrılmıştır. Onun İbn Sina'yı bazı konularda takip etmesi, bir eksiklik olarak görülmemelidir. Aksine Râzî için olumlu bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü Râzî kendisinden önce gelen ve ilgili konularda görüş belirten düşünürleri bilmekte ve onların görüşlerini tahlil edebilme imkânı bulmaktadır. Bu bakış açısı, ona daha tutarlı olması konusunda olumlu katkı sağlamıştır. Kendisinden sonra birçok kelamcı üzerinde derin izler bırakması belki de bu özelliğindedir.

