



VARLIK MERTEBELERİ: TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MİSTİK KATMANLAR VE NICOLAI HARTMANN'IN YENİ ONTOLOJİSİNDE TABAKALI GERÇEKLİK

LEVELS OF EXISTENCE: MYSTICAL LAYERS IN SUFISM AND STRATIFIED REALITY IN NICOLAI HARTMANN'S NEW ONTOLOGY

Hayyam CELİLZADE*

Öz

Bu makale, varlık kavramının felsefe tarihindeki merkezi konumunu esas alarak, özellikle tasavvuf metafiziğindeki Vahdet-i Vücûd nazariyesinin varlık mertebeleri (merâtib-i vücûd) görüşünü irdeler. Bu bağlamda tasavvuf metafiziğinin klasik metinlerine ve modern tasavvuf yorumlarına başvurularak, varlık mertebelerinin nasıl ele alındığı anlatılacak. Bu mertebeler genellikle lâ taayyün (mutlak gayb), taayyün-i evvel, ervâh âlemi, misâl âlemi, şehâdet âlemi olarak isimlendirilir. Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisindeki tabakalı varlık tasavvuru karşılaştırmalı bir perspektif sunması için irdelemeye dâhil edildi. Hartmann, gerçekliği (Realität) dört ana katmana ayırır: inorganik (cansız), organik (canlı), ruhsal ve tinsel-tarihsel. Bu katmanlar hiyerarşik olup, alt katmanlar üsttekilerin zeminini meydana getirir. Bununla birlikte üst katmanlar alt katmanlara indirgenemez. Ayrıca her katmana özgü kategoriler ve yeni nitelikler mevcuttur. Zaman ve mekân gibi temel kategoriler ise tüm katmanlara yayılır. Makale, tasavvuf metafiziğindeki mistik katmanların ontolojik vahdetini sunduktan sonra, Hartmann'ın empirik tabakalı ontolojisi üzerinde duracak. Gerçekliği ve var olanları tabakalı bir şekilde değerlendiren Hartmann'ın geçen yüzyılda yaşadığı göz önünde bulundurulduğu zaman tasavvuf metafiziğinin sunduğu katmanlı varlık sahnesinin güncelliğini kaybetmediği anlaşılar. Makalenin konuya ilişkin gelecekteki araştırmalara katkı sunması amaçlanıyor.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i Vücûd, Varlık, Nicolai Hartmann, mertebe, ontoloji, tabaka.

Abstract

This article examines the theory of the levels of existence (merâtib-i vücûd) in the Unity of Existence doctrine within Sufi metaphysics, based on the central position of the concept of existence in the history of philosophy. In this context, by referring to classical texts of Sufi metaphysics and modern interpretations of Sufism, the article will explain how the levels of existence are approached. These levels are generally named as the absolute unmanifest, the first manifestation, the realm of spirits, the realm of similitude and the realm of witnessing. Nicolai Hartmann's layered conception of being in his new ontology is included in the examination to provide a comparative perspective. Hartmann divides reality (Realität) into four main strata: Inorganic, Organic, Psychic, Spiritual- Cultural-historical (Geist). These strata are hierarchical, with the lower strata forming the basis for the upper ones. However, the

Article Info

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22/01/2026

Kabul Tarihi: 25/02/2026

Atıf

Celilzade, H. (2026). Varlık mertebeleri: Tasavvuf düşüncesinde mistik katmanlar ve Nicolai Hartmann'ın yeni ontolojisinde tabakalı gerçeklik. *Anasay*, (33), 207-217.



Research Article

Received: 22/01/2026

Accepted: 25/02/2026

Cite this article as:

Celilzade, H. (2026). Levels of existence: Mystical layers in Sufism and stratified reality in Nicolai Hartmann's new ontology. *Anasay*, (33), 207-217.

* Dr, Öğr. Üyesi, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr, ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-7739-9388>.

Corresponding author: Hayyam Celilzade, hayyamcelilzade@anadolu.edu.tr



upper strata cannot be reduced to the lower ones. Furthermore, each stratum has its own specific categories and new qualities. Fundamental categories such as time and space permeate all layers. After presenting the ontological unity of the mystical layers in Sufi metaphysics, the article will focus on Hartmann's empirical layered ontology. Considering that Hartmann, who evaluated reality and existing things in a layered manner, lived in the last century, it is understood that the layered scene of existence presented by Sufi metaphysics has not lost its relevance. The article aims to contribute to future research on the subject.

Keywords: *Wahdat al-Wujūd, Being, Nicolai Hartmann, maratib al Wujud, ontology, stratum.*

EXTENDED ABSTRACT

This article investigates the central philosophical concept of being (wujūd) through the lens of Sufi metaphysics, focusing particularly on the doctrine of Wahdat al-Wujūd (Unity of Being) and its distinctive theory of the levels or degrees of existence. It draws on classical Sufi sources (Ibn 'Arabī school, 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī, Ismā'īl Fenni Ertuğrul, Aḥmad Avnī Konuk, İsmail Hakkı Bursevī, etc.) as well as modern interpretations to elucidate how existence is hierarchically structured. For comparative purposes, the paper juxtaposes this ontology with Nicolai Hartmann's 20th-century "new ontology" and its theory of stratified reality.

In Sufi thought, absolute Being belongs exclusively to God (al-Ḥaqq). Created entities - "possible existents"- possess no independent ontological reality; their potential existence is purely epistemological, residing eternally in God's knowledge as fixed essences (*a 'yān thābita*). These essences have never "smelled existence" until actualized through divine self-disclosure (*tajallī*). Sufism rejects absolute creation from pure nothingness (*'adam*); everything emerges as manifestation of the one Reality. *Wahdat al-Wujūd* emphatically affirms unity of Being (not unity of existents—*waḥdat al-mawjūd*), sharply distinguishing itself from pantheism and any notion of substantial union (*ittiḥād*) between God and creatures. The levels of existence are most commonly presented in a sevenfold hierarchy (though fourfold, fivefold, and sixfold divisions also appear):

Lā ta'ayyun (Absolute Non-Determination / Pure Essence): The realm of utter undifferentiation (aḥadiyya), the hidden treasure (kanz maḥfī) before any self-knowing or manifestation. No attributes, relations, or multiplicity exist here.

Ta'ayyun al-Awwal (First Determination): The comprehensive, undifferentiated knowledge of God's essence, attributes, and all possible beings—often identified with the Muḥammadan Reality (ḥaqīqa muḥammadiyya).

Ta'ayyun al-Thānī (Second Determination / Level of Distinct Multiplicity): Detailed (tafṣīlī) divine knowledge of names, attributes, and fixed essences of future entities.

These first three levels are eternal (*qadīm*), belonging to God's own nature; any sequence among them is logical rather than temporal. Realm of Spirits (*'Ālam al-Arwāḥ*): The emergence of differentiated individual souls from the single primordial spirit. Simple spiritual substances appear. Imaginal / Barzakh Realm (*'Ālam al-Mithāl*): An intermediary domain of subtle, luminous, non-composite forms—neither fully material nor purely spiritual. This is the world of visionary perception, dreams, and archetypal images. Realm of Bodies / Elemental World (*'Ālam al-Ajsām*): The physical, sensible cosmos composed of four elements, divisible composite bodies, and spatial-temporal existence. Unifying / Comprehensive Level (often equated with the Perfect Human – *Insān al-Kāmil*): The final locus and fullest mirror of divine manifestation, integrating all prior levels. The Perfect Human bears the divine trust actualizes all names and attributes, and realizes perfect servanthood and vicegerency.

This graded structure safeguards *tawḥīd* (divine oneness) while explaining apparent multiplicity as successive modes of divine self-revelation. Multiplicity exists only at the level of manifestation; ultimately, there is solely one Being.

The article then turns to Nicolai Hartmann's stratified ontology, which divides reality into four irreducible layers: Inorganic, Organic, Psychic, Spiritual- Cultural-historical (Geist). These strata relate via super-formation (*Überformung*) and super-position (*Überbauung*): lower layers supply the material substrate, but higher layers introduce autonomous, emergent categories that cannot be reduced to lower ones. Hartmann's model is empirical, anti-speculative, non-theistic, and pluralistic—lacking any monistic center or transcendent unifying principle.

Both frameworks reject reductionism and recognize qualitative leaps between levels. Yet Sufi metaphysics is more comprehensive: it integrates ontology with theology, epistemology, and soteriology, positing absolute divine unity as the ground of all gradation and culminating in the anthropological ideal of the Perfect Human. Hartmann offers a secular, pluralistic alternative valuable against materialist and idealist reductionisms, but without the metaphysical unity or transcendent source central to Sufism.

The paper argues that the Sufi graded ontology remains strikingly relevant for contemporary philosophy. Placing it in dialogue with Hartmann's critical ontology can enrich modern discussions on emergence, levels of reality, irreducibility, human situatedness, and non-reductive pluralism.

Giriş

Her ilim disiplini, konudan, ilkeden ve meselelerden müteşekkil olan bir küllî açıklama tarzıdır. Tasavvuf düşüncesinin esas gayesi küllî ilkeden yola çıkarak var olanları anlamlandırma ve insanın var olanlarla ilişkisini belli çerçeveler dâhilinde izah etme çabasıdır. Varlığın ve insanın mahiyetine dair mutasavvıfların geliştirdikleri nazariyelerin bu bağlamda değerlendirilmesi gerekir.

Tasavvuf ilminin konusu Allah'ın varlığıdır. Diğer meseleler bu konu etrafında şekillenir. Ve tasavvuf ilmi ayetlerin bâtını mânâlarından ilham alarak var olanların Varlıktan yâni Allah'tan ayrı varlıklarından bahsetmenin imkânsız olduğunu savunur. Var olanlar, varlıkları itibariyle varolma imkânına sahip olsalar da vücûttan yoksundurlar. Mümkün varlıklar diye adlandırılan var olanların varolma imkânı tasavvufî düşünceye göre Allah'ın ezeli ilminde saklıdır. Dolayısıyla mümkün varlıkların varolma imkânı ontolojik değil epistemolojiktir. Mümkün varlıklar, Allah'ın ezeli ilminde -tasavvufî dille söylenecek olursa a'yân-ı sâbite'de- mevcûd olan varlıklara vücûd verilmesiyle var olurlar. “(...) âlem olan a'yân-ı sâbite, asla varlık kokusu duymamıştır. Bunların varlık kokusunu koklamaları asla mümkün değildir” (Nablusî, 2003 (1), s. 77). Bu anlamda tasavvufî düşünce geleneği salt yokluktan, ‘ademden yaratmayı kabul etmez. “Mutasavvıfların çoğuna göre ise ‘adem ne vardır, ne de var olmaya elverişlidir” (Yavuz, 1998, s. 357). Zira mutasavvıflara göre salt yokluğun kabulü tevhit inancıyla çelişmekle birlikte var olanların varolma imkânlarının kendilerinden kaynaklandığı gibi bir görüşe yol açar. Bundan dolayı mutasavvıflar var olanların varolma imkânlarını Allah'ın varlığının dışında ele almaz, tek ilahî çatı altında Varlığı ve bu bağlamda Varlık-insan ilişkisini açıklamaya çalışırlar. “Bir şey hiçten vücûda gelemeyeceği cihetle, bütün eşyanın Hakk'ın vücûdundan ne'şet etmiş yâni onun tezâhür ve tecellilerinden ibaret olması lazım gelir” (Ertuğrul, 2008, s. 96).

Bu çalışmamızda, tasavvuf düşüncesinde Varlık ve Varlık mertebeleri görüşlerini anahatlarıyla ele alacağız. Var olanları Varlıktan¹ bağımsız şekilde ele almayan ve her var olanı Varlığın tecellisi kabul eden Vahdet-i Vücûd -“varlığın tek oluşu” (Cerrâhî, 2013, s. 413)-, var olanlara dair oluşturulmuş önemli bir tasavvuf nazariyesidir. Vahdet-i Vücûd nazariyesi²

¹ Tasavvuf düşünce geleneğinde Varlık / Vücûd denilirken Allah kastedilir (Demirli, 2009, s. 169-176).

² İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilmiş ve öğrencileri olan İbn Savdekin (ö. 646/1248), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Afifeddin Tilemsânî vasıtasıyla muhtelif bölgelerde temsil edilmiştir (Şahin, 2020, s. 60-61).



Vücûd'un vahdetini dikkate alır ve panteizmin karşısında yer alır. Zira panteizm Vahdet-i Vücûd'u değil, Vahdet-i Mevcûd'u esas alır. “Biz, vahdet-i mevcûddan değil, vahdet-i vücûddan bahsetmekteyiz. Çünkü mevcûd, bir değildir, aksine mevcûtta çokluk vardır” (Nablusî, 2003 (2), s. 29). Vahdet-i Vücûd nazariyesinin panteizmden farklı olduğuna dair İsmail Fennî Ertuğrul'un şu cümlesi zikredilebilir: “Sûfilerde ise ittihâd tâbiri kullanılmaz. Çünkü ittihâd iki şey arasında olur. Hâlbuki vücûd birdir, fâil ve münafîl vardır, fakat bunların her ikisinde de tecellî eden Cenâb-ı Hak'tır” (2008, s. 75). Dolayısıyla “vahdet-i vücûd'ta aşkın bir zatın varlığı kabul edildiğinden, bu doktrinin panteist bir öğreti olduğu söylenilemez. Panteizmde Tanrı, tabiatla aynılaştırılmış ve özdeş kabul edilmişken vahdet-i vücûd'ta Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak kabul edilmiştir. Yani vahdet-i vücûd'ta ontolojik anlamda Tanrı-tabiat aynılığı söz konusu değildir” (Tanrıverdi, 2012, s. 87-88). Bu farkın ayırdına varılmaması Vahdet-i Vücûd nazariyesinin Varlığa ve Varlık mertebelerine dair tezlerinin hatalı anlaşılmasına yol açar. Makalemizde bu ve benzerî hataları gidermek adına hem klasik hem de modern tasavvuf düşüncesi geleneğine ait eserlerden yola çıkarak tasavvufî düşüncenin Varlık ve Varlık mertebelerine dair tezlerini ele alacağız. Bununla birlikte Nicolai Hartmann'ın ontolojisi üzerinde duracağız. Hartmann'ın felsefî tezleri tasavvuf metafiziğinin sunduğu mertebeleri varlık sahnesinin özgünlüğünü gösterir. Aynı zamanda söz konusu metafiziğin güncelliğini koruduğunu kanıtlar. Hartmann'ın ontolojisi tabakalı bir gerçeklik resmi sunar. Ona göre gerçeklik, inorganik, organik, zihinsel ve ruhsal katmanlardan oluşur. Her katman alt katmana bağımlı olmakla birlikte ve ona indirgenemez bir yapıyı haizdir. Onun geliştirdiği ontolojik sahne, indirgemeci yaklaşımlara örneğin materyalizm veya idealizme karşı çoğulcu bir alternatif teklif eder. Ancak tasavvuf metafiziğinin ortaya koyduğu mertebeli varlık anlayışı, Hartmann'ın ontolojisinden daha kapsamlı, düşüncenin sınırlarını genişleten bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Hartmann'ın katmanlı gerçeklik anlayışı kendi başına önemli olmakla birlikte tasavvuf metafiziğinin mertebeli varlık anlayışıyla birlikte okunmasının çağdaş ontoloji tartışmalarına önemli katkılar sunacağı görüşündeyiz.

Varlık ve var olanlar

Aristoteles'in metafizik tanımından etkilenen İbn Sina, metafiziği, varlık olması bakımından varlığı inceleyen ilimdir şeklinde tanımlamıştır. İslâm düşüncesinde tasavvuf ilminin tanımı yapılırken işbu tanım dikkate alınarak yapılmıştır. Tasavvuf ilminin tanımı verilirken işbu tanım dikkate alınır. Nitekim mutasavvıflar bu tanımı dönüştürerek varlık olmak bakımından varlık, Haktır şeklinde ifade ederler. “...Hak ile kastedilen, Allah yâni, O'nun zâtıdır” (Nablusî, 2003 (1), s. 15). Dolayısıyla tasavvuf düşüncesine göre mutlak anlamda varlık, Allah'tır.

Klasik İslâm düşüncesi geleneklerinde Varlık mefhumu bilme sürecinin temelinde yer alır. Binaenaleyh Varlık, var olanların mâhiyetine dair nazariyelerin de aslî ve tayin edici unsurudur. İşbu sebeple Varlığa ve Varlığın anlamına dair küllî bilinç elde edilmeden bilme süreci ve var olanların mahiyeti açıklanamaz. Tasavvuf, felsefe ve kelâm düşüncesi gelenekleri Varlığın mahiyetine dair nazariyeler geliştirerek var olanları anlamlandırmaya çalışırlar. “O halde varlığı anlama çabası, varlığın huzurunda durmak ve mevcudun hazır bulunuşundan hareketle düşünmeyi “iç duyular” eşliğinde ilerletmek şeklinde telakki edilmelidir” (Alper, 2010, s. 14). Tasavvufî düşüncenin yaptığı da Varlıktan yola çıkarak var olanları anlamlandırma çabasıdır. “(...) vücûd varoluş açısından zorunluluğun yalnızca Allah'a ait bulunduğunu kanıtlamakta ve yaratılmışlara ait mümkün oluşu Allah'tan nefyettirmektedir; buna göre yegâne vâcip varlık Allah Teâlâ'dır ve O'nun yokluğu asla düşünülemez” (Yavuz, 2013, s. 137). Bu yaklaşım Heidegger'in yaklaşımının tam karşısında yer alır. Zira Heidegger, Varlığın anlamını ortaya çıkarmak için Dasein'a yâni insana yönelir. Yani Varlığı, var olanlardan yola çıkarak anlamaya çalışır. Ancak “(...) İbnü'l- Arabî'nin de ifade ettiği gibi Varlığı, ancak var olandan yüz çeviren kimse idrâk edebilir (Alper, 2010, s. 15).

Varlığı anlama çabası

Mutasavvıflar Varlığa dair oluşturdıkları nazariyeleri ilahî metinden hareketle temellendirirler. “*Kur’an-ı Kerim’in bütünlüğü içerisinde Vücûd ve varoluş hakkında yüzden fazla ayetin yer aldığı görülecektir*” (Kılıç, 1995, s. 128). Tasavvufi düşünce açısından hadisler de Varlığı anlamada başvuru kaynağıdır. “*Allah vardı, O’nunla beraber hiçbir şey yoktu ve Ben gizli hazineydim. Bilinmekliğimi arzuladım ve mahlûkatı yarattım*” hadis-i şerifleri Varlık mertebelerine dair geliştirilen nazariyelerin ilham kaynağıdır (Kılıç, 1995, s. 143-144).

Başlangıçta yâni ezelde sadece Allah’ın var olduğunu Kur’an bildirir. Peki, bu durumda insanın irtibatla olduğu âlem / âlemler nasıl var olmuş? Tasavvuf düşünce geleneği Varlığı mertebelere ayırarak bu soruya cevap arar. Tasavvufi düşüncede Varlığı mertebelere “(...) ayırma her zaman vahdet ilkesine dayalıdır. Mesela belirli bir varlığın mertebesine; aynı anda pozitif ve negatif tarafından gözetlediğimiz biricik belirmedi söz konusu olan” (Guénon, 2008, s. 56).

Mutasavvıflar, dinî metinleri yorumlarken “Allah’ın ilk yarattığı şey” konusunu merkeze alarak hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan yaratılan ilk şeyden önceki hâlin/durumun önemi üzerinde dururlar. Çünkü ilk yaratılan şeyden önceki hâlin incelenmesi ve açıklanması hem ilk yaratılan şeyin hem de daha sonra yaratılanların mahiyetlerini anlamaya yardımcı olur. “*Allah ezelde vardı ama onun varlığı haricinde bir şey yoktu. Sufî Beyazid-i Bistami’nin bu sözü işitince ‘‘Şu anda da öyledir’’ diye bunu tefsir ettiği rivayet edilir*” (Kılıç, 1995, s. 128). Yukarıda zikredilen bir hadis-i şerifte (el- Aclûnî, 2019, s. 311) Allah’ın kendisinden; gizli hazine olarak bahsettiğini ve bilinmeyi arzu ettiğini görüyoruz. Burada iki konu açısından belirleyicidir. Bunlardan birincisi “gizli hazine” diğeryse “bilinmenin arzu edilmesidir.”

Gizli hazine ve bilinmenin arzu edilmesi

Allah’ın ezelde “gizli hazine” olması Varlığın/Vücudun ilk mertebesidir. “*Bu mertebenin ilki, lâ-taayyün mertebesidir. Bunun anlamı taayyünün olmayışdır. Taayyün; belirme, belli olma ortaya çıkma. Sûfîlere göre Hakk’ın zâtında her şey vardır ama belirsiz olarak vardır. Şeylerin ondan zuhûr ve tecellî yolu ile çıkışları bir taayyün şeklinde kendini gösterir*” (Uludağ 1991, 463). Bu mertebe, gerçek mutlaklık mertebesi, zât-ı baht, yâni zât-ı sırf mertebesi diye de isimlendirilir (Nablusî, 2003 (1), s. 33). Bu mertebede Mutlak Varlıktan başka bir şey yoktur. Ancak zaman ve ontolojik bakımdan sonra var olacak olanlar Mutlak Varlığın ilminde saklıydılar. “(...) Hak, isimlerinin a’yânını, yâni bu isimlerin haricî varlıktaki taayyünlerini görmek istemiştir. Hak kendi ayn’ını görmek istemiştir de denilebilir (...). Böylece, varlıkta zuhûr eden şeyler, zuhûr ettikleri tarzda zuhûr etmiş, her türlü alaka ve nispetten mücerret zât-ı mutlak’tan ibaret olan kenz-i mahfî (gizli hazine) ortaya çıkmıştır” (Ebu’l- Alâ Afîfî, 2000, s. 74-75).

İlk mertebeden sonra gelecek mertebeler bir anlamda mücmel şekilde Mutlak Varlığın ilminde(ydi)ler. Buna binaen daha sonra gelen mertebeler, yokluktan yani ‘ademden değil Mutlak Varlığın ilmindeki a’yânlarının kûn emrine muhatap olmaları sonucunda vücûd kazanırlar. “*Kemalpaşazade, kendinde mümkünün mahiyetinin ‘adem değil leys hali içerisinde olduğunu belirtir. Ona göre leys, ‘ademden, yâni yokluktan farklı ve öte bir şeydir (...). Leys halinde bulunan mümkün, bir fail tarafından varlığa çıkartıldığında artık nura dönüşmüş olur*” (Alper, 2010, s. 39-40). Lâ-taayyün mertebesi hakkında mutasavvıflar -temelde aynı görüş savunulmakla birlikte- muhtelif açıklamalar geliştirirler. “*Mutlak ilâhî gayb, lâ-taayyün mertebesi bakımından zât-ı ilahîdir. Bu mertebeye hakikatü’l-hakayık, gayb-i mechûl ve ahadiyyet de denir*” (Bursevî, 2012, s. 25). Bir başka tasavvuf risalesinde söz konusu mertebe hakkında şunlar zikredilir: “*Onun için bu mertebeye munkatî’ul-işârât, mechûl’un- na’t da tesmiye olunmuştur. Yine bunun içindir ki bazı ârifler zât-ı ilahiye için vücûda mukaddem adem tesmiye etmişlerdir*” (Cîlî, 2006, s. 35). Ahmed Avnî Konuk’un *Fusûsu’l- Hikem Tercüme ve Şerhi* isimli eserinde lâ-taayyün mertebesi hakkında şunlar yer alır: “*Onun fevkinde hiçbir mertebe yoktur, belki bi’l- cümle merâtib onun*

tahtındadır (...). Ve zât, zâtiyeti cihetinden âlemlerden ganî olduğundan tecelliden müstağnîdir" (Konuk, 1999, s. 109).

Lâ-taayyün mertebesinden sonra taayyün-i evvel mertebesi gelir. *"Taayyün-i evvel, Hakkın zâtına, sıfatlarına ve bütün mevcutlara dair icmâlî ilminden ibarettir; bunlar, bu mertebede henüz birbirilerinden temeyyüz etmemişlerdir"* (Nablusî, 2003 (1), s. 34). Bu mertebeye birlikte Allah zuhûra yönelir. *"Mertebeler ilk taayyün denilen bu mertebeye başlar. Bu mertebe Mutlak Varlığın mutlak birliğini görelî çokluk taşıyan birliğe dönüştürmesiyle taayyüne başlamasıdır. İbnü'l- Arabî'nin hakikat-i Muhammediye³ adını verdiği bu mertebe bütün varlığın ilkesidir"* (Demirli, 2009, s. 233).

İkinci mertebenin birinci mertebeden farkı şudur: *"Bu mertebe-i vahidiyyet, ahadiyyet mertebesine nisbeten eltaf-ı latîf olan zât-ı Hakk'ın bir mertebe, tekâsüf buyurmasından başka bir şey değildir"* (Konuk, 1999, s. 110).

Üçüncü mertebe, taayyün-i sâni diye adlandırılır. Bu mertebenin bir diğer adıyla vahidiyettir. *"Bu yedi mertebenin üçüncüsü, Hakkın ikinci taayyünü mertebesidir. Hak, bu mertebede zâtını, sıfatlarını ve yaratıklarını tafsilî olarak bilir"* (Nablusî, 2003 (1), s. 35). Mutasavvıflar bu mertebenin hak olduğunu Kur'an-ı Kerim'deki İsra suresinin 12. ayet-i kerimesinden hareketle ileri sürerler. Söz konusu ayet-i kerimede Allah şöyle buyurur: *"Her şeyi tafsil ettik"*.

Üçüncü mertebede daha önce bahsedilen leys halindeki mümkünlerin hakikatleri saklıdır. *"İmkân âleminde hâdis olacak bütün varlıkların hakikatleri bu mertebedeki sûretlerdir"* (Tahrâlı, 1999, s. 16).

Bu üç mertebenin üçü de kadîmdir. Zira bu üç mertebe Allah'ın sıfatlarıdır. Buna binaen ilk üç mertebe arasında öncelik-sonralık ilişkisi mevcut değil. Buradaki öncelik-sonralık düşünceye konu olabilmeleri için aklın yaptığı bir değerlendirmedir. *"İkinci mertebenin hakikat-i Muhammediye, üçüncü mertebenin ise hakikat-i insaniye mertebesi olması, bunların kadîm ve zikredilen iki hakîkatın hâdis olmasına engel değildir"* (Nablusî, 2003 (1), s. 37).

Mahlûkâtın mevcûtlugu

Dördüncü mertebenin ismi, ruhlar mertebesidir. Bu mertebeye birlikte hâdisler âlemi zuhûr eder. Bu mertebe hakkında görüş bildiren mutasavvıflar ruhun özünde tek olduğunu ama her var olanın o tek ruhtan üflenerek yaratıldığını ileri sürerler. *"Buna göre ruh, tektir, bu tek ruh, üzerine yansıdığı ve kendisini idare ettiği cisimler adedince çoğalır"* (Nablusî, 2003 (1), s. 38). Bu görüş Mustafa Tahrâlı tarafından şu şekilde izah edilir: *"Üçüncü mertebede bütün ilahî isimlerin ilmî sûretleri birbirinden ayrıldığı ve farklılaştığı gibi, bu ruhlar mertebesinde de a'yân-ı sâbitenin gölgeleri olan ruhlar birbirinden ayrılmışlardır"* (Tahrâlı, 1999, s. 18).

Dördüncü mertebede daha önceki mertebelerde sabit olan ilmî hakikatler basit cevherlere dönüşür. *"Öyleki mertebe-i ilimde sabit olan her bir suret-i ilmiye, bir cevher-i basît olarak bu mertebede zâhir olur"* (Konuk, 1999, s. 110).

Beşinci mertebe, misâl âlemdir. Tasavvuf geleneği, misal âleminin mahiyetini kevnî eşya olarak açıklar. Ancak sözü edilen eşya kesif mahiyete sahip değil. Kevnî eşya mürekkep mahiyette olmadığına göre latiftir. *"Bu eşya, latîf-hayalî cüzlerden oluşur; bu cüzler, parçalanmaz, yâni cüzleri kendilerinden ayrılmazlar. Bunun yanı sıra cüzler birbirlerinden de ayrılmazlar, bunun nedeni mürekkep olmayışlarıdır"* (Nablusî, 2003 (1), s. 39). Ahmed Avnî'ye göre rüyalar beşinci âlemlerle irtibatlıdır. *"Ve letâfet ve nûrâniyyetinden nâşî el ile tutulmaz ve*

³ *"Kâşânî (ö.1335) Fusûsu'l-Hikem şerhinde 'Hakikat-i Muhammediye' ve 'suret-i Muhammedî' ayrımını yapar. Ona göre Hakikat-i Muhammediye ilk taayyün ve zât-ı ahadiyyetin aynıdır. Sûret-i Muhammedî ise zâta ait olan ahâdiyyet mertebesini, isimlerin mertebesi olan vahidiyyet mertebesini ve bütün mümkünlerin mertebesini kapsar"* (akt. Hanyayev, 2024, s. 25-26).

bıçakla kesilmez ve eczâya tefrik edilemez. Rû'yâda görülen suver bu âlemdendir" (Konuk, 1999, 111). Bu bağlamda İsmail Hakkı Bursevî şöyle der: *"İnsan hayal kuvveti sayesinde misal alemine dahil olup, orada temessül etmiş gayb manalarına muttali' olur. Görülen bu suretlerin bazıları tabire muhtaç olur, bazıları da tabir gerektirmez"* (Bursevî, s. 134-135 akt. Tahralı 1999, s. 20).

Altıncı mertebeye, cisimler âlemdir. Bu âlemdeki var olanlar dört unsurdan müteşekkildir. *"Cisimler âlemi, bölünmeyen fakat cüzleri birbirlerinden ayrılabilen unsuri parçalardan meydana gelmiştir. Cisimler âlemini oluşturan cüzler, birbirlerinden ayrılabilirler"* (Nablusî, 2003 (1), s. 40).

Yedinci mertbe zikredilen mertebeleri birleştiren mertebedir. Ve bu mertbe Allah'ın tecelli ettiği son varlık mertebesidir. *"Bu mertbe Zât'ın hariçte görülen cisimlerin suretinde tecellisidir"* (Tahralı, 1999, s. 21). Abdülganî en-Nablusî'ye göre bu mertbe, son ilahî açılmadır ve mutlak insanın mertebesidir. *"İnsan, hüviyetinin himmeti ve kendisiyle kaim olduğu Rabbinin kudretiyle yükselip, zâhir ve bâtın sûretin ezeli kudretten kadim meşiyetinin gereğine göre sâdır olan fiiller olduğunu görmekle zâhir ve bâtın sûretini görmez hale geldiğinde, ona yâni zikredilen özelliklerle nitelenmiş insan insan-ı kâmil denir; çünkü kendisinde ait kemal o insanda zuhûr etmiştir"* (Nablusî, 2003 (1), s. 41-42).

İnsanın var olanlar arasında özel yeri haiz olmasının sebebi cismanî ve ruhanî keyfiyette olmasıdır. İnsan-ı kâmil, Allah'ın tecelliyatını idrâk etme kabiliyetini haizdir. *"İnsân-ı kâmil, (kendi başına değil) Allah'ın bekâsıyla bâkîdir. Ayrıca o, başka bir şeyle değil, ancak Allah'ın ibkâsıyla (kendisi bâkî kılmasıyla) da bâkîdir"* (el- Ekberî, 2006, s. 473). *"Tecelliyât-ı ilâhiyyenin sonunu gören göz doğru görebilir ve kasd-ı tecellîyi hakıyla idrâk edebilir"* (Konuk 2004, 190). Bu bağlamda Mustafa Tahralı şu noktaya dikkat çeker: *"İnsân-ı kâmil bütün ilahî isimlerden ibaret olan ilahî sûreti kabule müsait bir taayyüne sahiptir. İlahî emaneti taşımaya ehil olarak yaratılmıştır. Kendisinde ilahi sıfat ve isimlerin hükümleri fiilen zâhir olur"* (Tahralı, 1999, s. 23).

Nicolai Hartmann'ın Katmanlı Gerçeklik Anlayışı

Ontolojinin temel problemlerinden biri de varlık katmanlarıdır. Bu, Aristoteles'ten Aquinaslı Thomas'a, Aquinaslı Thomas'tan Hegel'e, Hegel'den de Hartmann'a kadar varlık katmanları farklı şekillerde ele alınarak sınıflandırılmıştır. Aynı şekilde İslâm düşüncesinde de Fârâbî ve İbn Sîna on akıl teorisi, Sühreverdi'nin nur/ışık ontolojisi, Molla Sadra'nın hiyerarşik kozmolojisi dikkat çekici modellerdir. İslâm düşüncesindeki varlık modelleri daha ziyade teist ontoloji teist metafiziği özelliği göstermektedir. Buna tasavvuf metafiziğinin önerdiği ontoloji de dâhildir. Hartmann'ın ontolojisi ise ateist ontoloji içeriğinde şekillenmiştir. Ancak şaşırtıcı olan şudur: Teist, deist ya da ateist bakış açısı fark etmeksizin, hemen her varlık felsefesinde mertebeli varlık anlayışı kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar. İnsan, evrende varlığın nasıl bir hiyerarşik düzen içerisinde olduğunu her zaman merak etmiştir.

Bu bağlamda Hartmann'ın felsefesi de çağdaş felsefede ontolojinin ihya sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Onun Neo-Kantçılıktan ayrılarak ortaya koyduğu "yeni ontoloji", Varlık konusunu epistemolojik temelden hareketle ele almayı önerir. O, gerçekliği tabakalı bir örgü olarak tahlil eder ve ontolojinin epistemolojiden beslenmesi gerektiğini ileri sürer. Hartmann aynı zamanda klasik metafiziğin spekülâtif öğelerini de eleştirerek empirik gözlemden yola çıkan bir ontoloji geliştirir. Ona göre bilişsel süreçlerin Varlığın yapısıyla içsel bir bağı mevcuttur. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921) kitabında bilişin, ontolojik yapılara gömülü olduğunu ileri sürer Peterson, 2012, s. 299). Biliş, nesneleri bağımsız olarak idrak eder ve onları üretmez. Bu çerçevede o Kant'ın öznenin, deneyimin koşullarının nesnelerin koşullarını belirlediği ilkesini eksik bulur. Özne ve nesnenin ontolojik ilkeleri yani kategorileri paylaştığını ve bu paylaşımın öznenin bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini savunur (Hartmann, 1953, 18-21). Hartmann, Neo-Kantçı epistemolojinin hatalarını düzeltmeye ve ontolojiyi idealizm ile realizm ötesinde konumlandırmaya çalışır. Aynı zamanda kategorilerin yanlış tanımlanmasını, kategoriler

arası ilişkilerin ihmal edilmesini ve metafizik varsayımların aşırı kullanımına dikkat çeker, sorunların çözümü için yeni kategorik ontolojik sistem geliştirir (Peterson, 2012, s. 146-147). Ona göre “bu “yeni ontolojiye” götüren yol fenomenolojinin yöntemsel araçları olan *paranteze alma* ve onu takip eden *redüksiyon* işlemlerine temkinle yaklaşımdan geçer (Koç, 2025, s. 127). Ona göre biliş, bağımsız gerçekliği aşkın bir fiille idrak eder. “Varolan, bilince verildiği her seferinde nesne formu taşımak zorunda diye varolanı nesne olmağına indirgemek doğru değildir. Nasıl ki varolanı bilgi nesnesi kıldığım ölçüde ona benim-için-varlığı açısından yönelmiş olursam, onun nesne-aşırı ya da nesne-ötesi tarafını hesaba katmak suretiyle de kendinde varlığını dikkate almış olurum. Bilincimin bu teşebbüsünü nasıl anlamamız gerekli? Hartmann burada bilincin “aşkın bir edim” gerçekleştirdiğini belirtir” (Koç, 2025, s. 135).

Hartmann'ın ontolojisi gerçek dünyanın tabakalı yapısına dikkat çeker. Ona göre gerçeklik dört indirgenemez tabakadan müteşekkildir. Bu tabakalar sırasıyla şöyledir: Cansız (inorganik), canlı (organik), psişik ve tinsel (geistik). Söz konusu bu dört tabaka, empirik gözleme dayanır ve spekülâtif düşünceyi yadsır. Tabakaların yapısal vahdetinden söz etmekle birlikte her tabakanın ilkesel bir bütünlük sergilediğinin de altını çizerek (Hartmann, 1953, 50-51). Hartmann, tabakalar arası ilişkileri “üst-oluşum” ve “üst-konum” ile tanımlanır. Alt tabakalar üst tabakalara temel sağlamakla birlikte onları bütünüyle belirlemez. Üst tabakalar ise yeni kategorik yenilik getirir (Poli, 2001, s. 274-275).

Gerçekliğin ilk tabakası, cansız varlık (inorganik) tabakasıdır ve fiziksel dünyanın zeminini teşkil eder. Bu tabakanın kategoriler arasında uzay, zaman ve nedensellik gibi kategoriler mevcuttur (Peterson, 2012, s. 154). İkinci tabaka, canlı varlık (organik) tabakasıdır ve organik tabaka da, uyum, metabolizma, öz-düzenleme gibi kategorileri içerir (Kleineberg, 2016, s. 83). Canlı varlık tabakası cansız tabakasına dayanmakla birlikte özerkliği haizdir ve özgün kategorileri mevcuttur. Ruhsal tabaka üçüncü tabaka olup, özellikle bilinç kategorisiyle tanımlanır (Hartmann, 1998, s. 17). Dördüncü tabaka ise tinsel tabakadır. Bu tabakanın din, dil, hukuk, ahlak ve tarih gibi kategorileri mevcuttur (Hartmann, 1998, s. 17-23) En üst tabaka olan tinsel tabaka, alt tabakalara kısmi olarak bağımlı olmakla birlikte yeni bir özerklik sergiler. İnsan özgürlüğü, üst formların alt olanlar üzerindeki özerkliğinin özel bir durumudur (Hartmann, 1953, s. 88-94).

Varlığı Mertebeli/Katmanlı Düşünmek

Düşünce tarihinde birlik-çokluk sorunu etrafında şekillenen tartışmalar ve bu soruna getirilen çözümler muhtelifdir. Birlik-çokluk sorununa getirilmiş en orijinal çözümlerden birini tasavvufi düşünce sunar. “*Şu halde Hakk ve halk veya bir ile çokluk arasında bir ayırım, tasavvufi zevkin değil aklın öngördüğü mantıkî bir ayırımdır (...). Varlık aleminde çokluk telakkisi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir hükümden ibarettir; oysa varlıkların hakikati birdir*” (Ebu’Alâ Afifi, 1996, s. 213). Birlik-çokluk sorunu bağlamında oluşturulan “aynîyet ve gayriyet fikri” de zikredilmeye değer. “*(...) Aynîyet ve gayriyet mes’eleşi göz önünde bulundurulmalıdır. Gölge ve gölge sâhibi arasında bir bakıma aynîyet olduğuna göre, gölgenin fiil ve hareketleri gölge sâhibi olan Hakk’ındır. Diğer bakımdan ise gölge ve gölge sâhibi arasında bir gayriyet bulunduğu göre, gölgelerin varlıkları Hakk’ın gayrı olduğu gibi, onların fiil ve hareketleri de kendilerine izâfe olunur*” (Tahrâli, 1999, s. 42).

Hartmann'ın ontolojisi de katmanların bağlantılarını ele alarak aslında birlik-çokluk ilişkisine yönelik bir açıklama sunar. Onun ontolojisini epistemolojiyle irtibatlı ve epistemik temelde değerlendirmesi, tasavvuf metafiziğinin varlık mertebeleri ve a'yân-ı sâbite arasındaki içsel bağı esas almasıyla benzer çağrışım taşır. Hartmann açısından gerçeklik verili bir yapıda tezahür eder ve katmanlar kategoriler ve kategoriler arası ilişkiler üzerinden var olurlar. Varlıktaki çoğulculuk gerçekliğin özünü sunar.

Katmanlar birbirine indirgenemez olması önemli bir husustur. İnsan, gerçekliğin bu katmanlı yapısında hususi bir yere sahiptir. Çünkü insan bütün bu katmanları kapsayan bir var olandır. İnsanın fiziksel bedeni inorganik ve organik katmanlara, ruhu ruhsal/psişik katmana,

kültürel ve manevi yanıyla (bilgi, sanat, etik, toplum, din, tarih) ise tinsel katmana aittir. Tahralı'nın tasavvuf metafiziğinin varlık mertebelerinin sonucunu yani insân-kâmil mertebesini anlatırken, “insân-ı kâmil bütün ilahî isimlerden ibaret olan ilahî sûreti kabule müsait bir taayyüne sahiptir. İlahî emaneti taşımaya ehil olarak yaratılmıştır. Kendisinde ilahi sıfat ve isimlerin hükümleri fiilen zâhir olur” (Tahralı, 1999, s. 23) tespitinin bu bağlamda yeniden hatırlamamız gerekir. Ancak Hartmann açısından gerçekliğin katmanlı yapısında birlik veya vahdet yoktur. Yani Hartmann, gerçekliğin monist bir bütün olmadığını savunur. Ayrıca Hartmann'ın sunduğu ontolojik sahnede bir merkez (örneğin bir Tanrı) yoktur. Gerçekliğin katmanların yapısı ve düzeninden dolayı bir birlik arz eder ama bu birliğin vahdet olarak okunması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle Hartmann panteizmi kabul etmez. Vahdet-i Vücûd nazariyesi ise Varlıkla var olanlar arasında ittihadın olduğu fikrini kabul etmez. Zira ittihadın gerçekleşmesi için en az iki müstakil varlığın olması gerekir. Varlığı mertebelere ayıran Vahdet-i Vücûd nazariyesine göre ise hakikî anlamda sadece bir tek Varlık var. “Varlık ise, birdir, onda hiçbir şekilde çokluk yoktur; taaddüt, âriflerin zevkinin ve vicdanlarının şahitlik ettiği gibi, sıfatlardadır” (Nablusî, 2003 (1), s. 54). Varlık mertebelerinden bahseden tasavvuf risaleleri makalemizde zikrettiğimiz yedili taksim üzerinde ittifak etmez. “Mesela bazı muhakkikler sadece 4 isimle bunları icmal etmişler ve adlarına Lâhut, Ceberût, Melekût ve Nâsut demişlerdir (Kılıç, 1995, s. 200). Binaenaleyh beşli taksimi de esas alan tasavvuf risaleleri de var. Ahmed Avnî Konuk, altılı taksimi dikkate alarak tasnif yapar (Konuk, 1999, s. 109-115). “Bu mektep mensuplarının yaptığı bu tertip çalışmaları içerisinde bunları daha çok beşli veya yedili tasnif altına topladıkları göze çarpacaktır” (Kılıç, 1995, s. 200). Varlık mertebelerinin farklı şekillerde taksim edilmesi, tasnif faaliyetinin keyfi uğraş olduğuna işaret etmez. “İşte bu irtibatları kurma bilgisi de hâsseten ehlullah'ın ilminde bulunur. Bu iş yalnızca, bilimleri sadece fenomenlerin zahiri görüntülerinden çıkaran bilim adamlarının kanunlarını takib etmez” (Kılıç, 1995, s. 202). Buna binaen farklı tasnifler Varlığın hakikatini değiştirmez. Bütün mertebeler bir anlamda izafî mahiyet arz eder. Mutlak olan sadece Allah'tır. “Tüm mutasavvıflar aynı şeyi söylemişlerdir. Tamamı tevhide vâsıl olmayı, fenâ kapısından Allah'ın birliğini idrâk ermeyi arzulamışlardır. Ki bu onlar için nihaî açıdan “Lâ ilâhe illallâh”ın anlamını dirakten başka bir anlama da gelmemektedir” (Nasr, 2008, s. 110). Dolayısıyla Varlığın mertebelere taksim edilmesi tevhit inancına zıt değil bilakis tevhit inancının daha iyi anlaşılmasını sağlar. “Bütün mertebelerin merkezinde bulunan o nokta-i Hak bütün mahlûkatın çekim merkezidir (...). Şu halde âlem ve içerisindeki her şey Allah'a muhtaçtır fakat O âlemlerden müstağnidir” (Kılıç, 1995, s. 203). “Vahdet-i vücûda inananlar Cenâb-ı Allah'ın vücûd ve vahdaniyetini isbat etmek için delil getirmeye muhtaç değillerdir. Çünkü onlara göre Cenâb-ı Allah'tan başka hakiki varlık yoktur” (Ertuğrul, 2008, s. 110). Bu hakikatlerin farkında olan ârif, umuma hitap edebilme kabiliyeti kazanır. “İşte böyle mânâ dilini bilen ârif, muhalifleri uzlaştırır, birleştirir. Onlara gayelerine vâsıl olmada yardımcı olur. Ârifler, mânâyı gözeterek sözü güzel söyler. Söz güzel olunca takipçisi de hâliyle çok olur” (Tahralı, 2008, s. 138).

Sonuç

Tasavvuf metafiziğinde mümkün varlıklar ontolojik değil, epistemolojik bir imkânı sahiptirler. Onların bu imkânı a'yân-ı sâbite'de saklıdır. İmkân halindeki var olanlar salt yokluktan değil Mutlak Varlık'ın ilminden zuhûr ederler. Vahdet-i Vücûd nazariyesi, varlığın tekliğini vurgulayarak panteizmden ayrılır. Çünkü söz konusu nazariye vahdet-i mevcûd'u değil vahdet-i vücûd'u esas alır ve ittihadı reddeder. Zira gerçekte sadece bir Varlık vardır. Varlık mertebeleri yedili bir taksimle açıklanır: Lâ-taayyün (mutlak gizlilik), taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, ruhlar âlemi, misâl âlemi, cisimler âlemi (unsûrî parçalar) ve birleştirici mertebe (insan-ı kâmil, tecellilerin sonu). Bu mertebeler, tevhit inancını pekiştirir, birlik-çokluk sorununu vahdet ilkesiyle çözer. Nicolai Hartmann'ın katmanlı ontolojisi (inorganik, organik, psişik, tinsel) ise gerçekliği indirgenemez tabakalarla ele alır, kategoriler arası ilişkileri (üst-oluşum, üst-konum) vurgular, ancak vahdet veya merkezî bir Tanrı fikrini içermez. Bu bağlamda panteizmi reddeder

ve epistemolojik temelli bir çoğulculuk sunar. Tasavvuf metafiziğinin Hartmann'ın yaklaşımından daha kapsamlı olduğu anlaşılr.

Etik Beyan/ Ethics Statement “Varlık Mertebeleri: Tasavvuf Düşüncesinde Mistik Katmanlar ve Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde Tabakalı Gerçeklik” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel kurallara, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinden herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir. Bu araştırma etik kurul kararı zorunluluğu taşımamaktadır. Makale, Etik Kurulları Yayın Etiği Komitesinin (Committee on Publication Ethics-COPE) yazar, hakem ve editörler için belirtilen kurallardan yararlanılarak oluşturulmuş olan Anasay dergisi etik kuralları çerçevesinde yazılmıştır.
Hakem Değerlendirmesi: Bağımsız, çift-kör hakemlik. Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. Etik Komite Onayı: Etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir. Teşekkürler: Bu çalışma için teşekkür beyanı bulunmamaktadır. Yapay Zekâ Beyanı: Herhangi bir yapay zekâ aracı kullanılmamıştır.
Peer-review: Externally peer-reviewed. Double-blind Conflict of Interest: The author declares that they have no competing interest Financial Support: The author declared that this study has received no financial support Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required. Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to declare. AI Declaration: The author declares that any of AI tools has not been used for this study

KAYNAKLAR/REFERENCES

- Afîfî, E. (1996). *Tasavvuf; İslam'da Manevi Devrim*. Kaçar, H. İ. Ve Sülün, M. (Ter.). İstanbul: Risale Yayınları.
- Afîfî, E. (2000). *Fusûsu'l- Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Demirli, E. (Ter.). İstanbul: İz Yayınları.
- Alper, Ö. M. (2010). *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2012). *Allah'a Yakın Olmak, Varlık Mertebeleri ve İnsan-ı Kâmil*. Bedirhan, M. (Haz.). İstanbul: Hayykitap Yayınları.
- Cîlî, A. (2006). *Meratib-i Vücûd ve Beyan-ı Hakikat-i İbtida-i Küll-i Mevcud*. Tolun, A. M. (Ter.). Güney, A. F. (Haz.). İstanbul: Furkan Yayınları.
- Demirli, E. (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- el- Aclûnî, İ. M. (2019). *Keşfü'l- Hafâ III*. Genç, M. (Ter.). İstanbul: Beka Yayıncılık.
- el- Cerrâhî, S. (2013). *İstîlâhât-ı Sofiyye fî Varan-ı Asliyye, Tasavvuf Terimleri*. Baş, D. Ç. (Haz.). İstanbul: Kırk Kandil Yayınları.
- el- Ekberî, S. (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Enginli, Z., Ödül, N vb. İstanbul: Kalem Yayınları.
- en-Nablusî, A. (2003/1). *Ariflerin Tevhidi*. Demirli, E. (Ter.). İstanbul: İz Yayınları.
- en-Nablusî, A. (2003/2). *Gerçek Varlık; Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*. Demirli, E. (Ter.). İstanbul: İz Yayınları.
- Ertuğrul, İ. F. (2008). *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. Kara, M. (Haz.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Guénon, R. (2008). *Varlığın Mertebeleri*. Yalsızuçanlar, V. (Ter.). İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Hanyyev, M. (2024). Saidüddin Fergânî'nin İnsan Anlayışında Hakikat-i Muhammedî'nin Yeri ve Tesiri. *Temaşa Felsefe Dergisi*, 22 , 22-32.
- Hartmann, N. (1953). *New Ways of Ontology*. Kuhn, R. C. (Trans.). Chicago: Henry Regnery Company.
- Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*. Tepe, H. (Ter.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Kılıç, Mahmut Erol. (1995). *Muhyiddin İbnu'l- Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kleineberg, M. (2016). *From Linearity to Co-Evolution: On the Architecture of Nicolai Hartmann's Levels of Reality*. Ed. Peterson, K. and Poli, R. (Ed). New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann içinde (ss. 81-108). Boston: De Gruyter.
- Koç, Ç. (2025). Nicolai Hartmann'ın Fenomenoloji Eleştirisi Haklı mı?: Edmund Husserl ile bir Karşılaştırma. *Felsefe Arkivi*, 62, 125-146.
- Konuk, A. A. (1999). *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*. Tahralı, M. ve Eraydın, S. (Haz.). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Konuk, A. A. (2004). *Mesnevî-i Şerif Şerhi II. Cilt*. Tahralı, M. ve Eraydın, S. (Haz.). İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Nasr, S. H. (2008). *Hikmetin Kalbi Allah'tır*. Alkan, E. (Haz.). Tasavvuf Seni Çağırıyor içinde (108-115). İstanbul: Hayykitap Yayınları.
- Peterson, K. R. (2012). An Introduction to Nicolai Hartmann's Critical Ontology. *Axiomathes*, 22, 291-314.
- Peterson, K. R. (2012). Nicolai Hartmann's Philosophy of Nature. *Scripta Philosophiae Naturalis*, 2, 143-179.
- Poli, R. (2001). The Basic Problem of the Theory of Levels of Reality. *Axiomathes*, 12, 261-283.
- Şahin, H. (2020). *Dervişler, Fakihler, Gaziler Erken Osmanlı Toplumunda Dinî Zümreler (1300-1400)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tahralı, M. (1999). *Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*. Tahralı, M. ve Eraydın, S. (Haz.). *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Tahralı, M. (2008). *Mânâ Dilini Bilen Ârif Muhalifleri Uzlaştırır, Birleştirir*. Alkan, E. (Haz.). Tasavvuf Seni Çağırıyor içinde (138-143). İstanbul: Hayykitap Yayınları.
- Tanrıverdi, H. (2012). Vahdet-i Vücut - Panteizm Karşılaştırması. *Dini Araştırmalar*, 14/ 40, 65- 89.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1988). Adem. *DİA* C. 1. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). Vücûd. *DİA* C. 43. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

