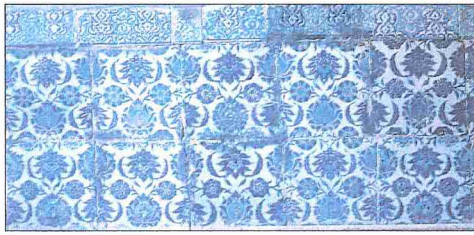
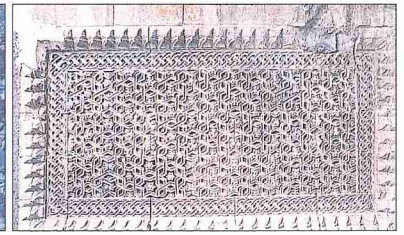


bulunan üç dilimli yonca kemerli taçkapı kible duvarından hafifçe dışa taşkındır. Köşeleri sütunçelerle sınırlandırılmış kapı ön boşluğunun sağında ve solunda yarım sekizgen planlı birer niş vardır. Bu nişleri beyaz taştan örülü beş sıra mukarnas dizisi ve üç dilimli kemer örtmektedir. Camiye geçişi sağlayan düz hatıllı kapı açıklığından sonra devam eden tonozla geçit önde geniş, arkada ise daha dar olarak devam eder. Taçkapının sağındaki dükkânın arkasında bir pencere ve kapı ile avluya açılan hücre vardır. Kapının solunda yer alan yarım derinlikteki iki dükkânın arkasında da avluya bir kemerle açılan, dikdörtgen planlı yazlık mescid ve bu mescide doğu yönünde bağlanan ince uzun bir oda bulunmaktadır. Üst kata minareye batı yönünde yaşıtılan ve yarım kemere oturan bir merdivenle ulaşılır.

Enine gelişen dikdörtgen planlı harimin orta kısmı, sağ ve sol tarafta bulunan kare kesitli ikişer yığma taş ayakla yanlara açılmaktadır. Böylece sekizgene dönüşürmüş olan mekânın üzeri tromplu bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbe siyah-beyaz taş sıralarıyla örülmüş oldukça yüksek bir kasağa oturmaktadır. Orta



Melek Ahmed Paşa Camii'nin çinileriyle minare kaidesindeki taş süsleme



alandan daha alçak tutulmuş yan kanatlar iki katlı mahfil olup buraya kuzey duvarı içindeki merdivenlerle ulaşılmaktadır. Alt katlar üçer çapraz tonozla, üst katlar oval kubbe gibi bir örtüyle kapatılmıştır. Tonozlar orta mekâna kemer şekliyle alarak açılır. Harimi aydınlatan pencereler üç sıra halinde düzenlenmiştir. Alt sıra pencereler hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı olup yalnızca kuzey ve güney duvarında yer almaktadır. Üst sırada ve kubbe kasağında bulunan pencereler ise sivri kemerlidir. Ayrıca mihrap ekseninde karşılıklı birer yuvarlak pencere mevcuttur.

Ahşaptan yapılmış müezzin mahfili harimin iki kapısı üstünde yer alır. Merdiveni batısında bulunmaktadır. Minber ahşaptan klasik üslûpta yapılmıştır. Caminin çini mihrabı Diyarbakır'da tek örnektir. Beş kenarlı mihrap nişinin köşe sütunçeleri, başlıkları, mukarnasları ve dış bordürleri tamamıyla çinilerle süslüdür. Harimin duvarları da yerden 1 m. yüksekliğe kadar panolar şeklinde XVI. yüzyıl Osmanlı çinileriyle kaplanmıştır. Ayrıca doğudaki mahfile çıkışı sağlayan merdivenin duvarlarında çiniler bulunur. Çinilerin onarım gördüğü desen aksamından belli olmaktadır.

Kitlenin kuzeyinde yer alan minare camiden 4,47 m. açıkta inşa edilmiştir. Minarenin bazalttan kare kaidesi taş dekorasyonu ile dikkati çeker. Sekizgen yıldızların oluşturduğu geçmeli bir bölümü, üstte gök mavisi mozaik çinilerin oluşturduğu geometrik bir şerit izlemektedir. İki kademeli pabuç kısmı ve silindirik gövdesi beyaz taştan yapılmıştır. Mukarnaslı tek şerefe ve gövde kaide kısmının zengin süslemesine karşılık yalındır.

Melek Ahmed Paşa Camii dışarıdan oldukça yalın görünmesine rağmen fevkanî bir yapı olmasıyla, içindeki zengin çini bezemeleriyle, süslü minare kaidesiyle ve

en önemlisi merkezî planlı olmasıyla dik-katı çeker. Melek Ahmed Paşa'nın bu yapı dışında 1564-1567 yılları arasında inşa ettirdiği dört eyvanlı ve köşe hücreli bir hamamı, sonradan hana çevrilen bir konağı ve bir medresesi bulunmaktadır. Bu yapılardan konak ve medrese günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Basri Konyar, *Diyarbakir Yıllığı*, Ankara 1936, III, 197; Bedri Güntut, *Diyarbakir Tarihi*, Diyarbakir 1937, s. 123; Şevket Beysanoğlu, *Bütün Cepheleriyle Diyarbakir*, İstanbul 1963, s. 198; a.mlf., *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakir Tarihi*, Ankara 1990, II, 618-625; Remzi Balin, *Diyarbakir*, İstanbul 1966, s. 37-38; Adil Tekin, *Diyarbakir*, İstanbul 1971, s. 52; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 309-310; Metin Sözen, *Diyarbakir'da Türk Mimarisi*, İstanbul 1971, s. 95-99; a.mlf., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 211-212; a.mlf., *Sinan Architect of Ages*, İstanbul 1988, s. 349-351; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1985, s. 313; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 286; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Klavuzu*, İstanbul 1994, s. 184; İlhan Akbulut, *Diyarbakir*, İzmir 1996, s. 57; Orhan Cezmi Tuncer, *Diyarbakir Camileri*, Diyarbakir 1996, s. 158-163, 254; a.mlf., "Diyarbakir Camileri", *Diyarbakir: Müze Şehir*, İstanbul 1999, s. 223-225.



FİLİZ GÜNDÜZ

MELEK bint HİFNÎ NÂSİF

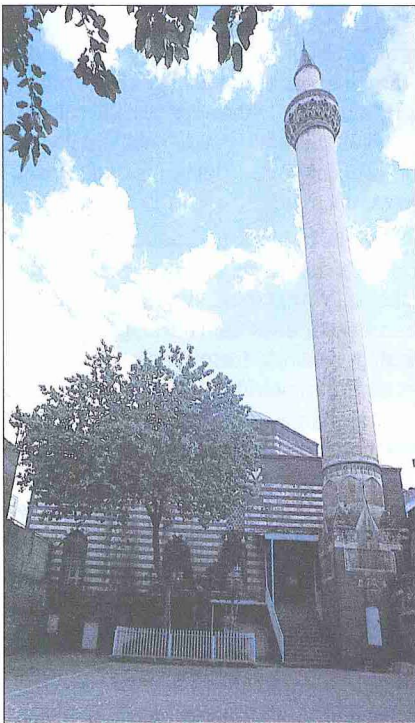
(bk. BÂHİSETÜLBÂDİYE).

MELEKÜT (الملکوت)

Kâinat üzerindeki ilâhî güç ve hâkimiyeti ifade eden bir terim.

Sözlükte "yüce olmak, güç yetirmek, sahip olmak, hükmetmek" anlamlarına gelen mülk kökünden türetilmiş olup bu mânaları daha kuvvetli biçimde ifade

Melek Ahmed Paşa Camii - Diyarbakir



eden bir masdardır. Râgıb el-İsfahânî kelimenin bu anlamlarıyla Allah Teâlâ için kullanıldığına işaret etmiştir (*el-Müfredât*, “mlk” md.; krş. *Lisânü'l-Arab*, “mlk” md.). Tehânevî, Allah'ın kâinatta sıfatlarıyla tasarrufta bulunması sebebiyle melekût teriminin mutlak mânada ilâhî sıfatlarla özdeşleşeceğini belirtir (*Keşşâf*, II, 1339). Elmalılı Muhammed Hamdi ise melekûtu “tam bir hâkimiyetle saltanatın esrâr-ı idaresi” olarak tanımlamıştır (*Hak Dini*, III, 1966; VI, 4043). Dileler kelimedeki “vâv” ve “t” harflerinin mübalağa ifade ettiğini belirtir (*Kâmûs Tercümesi*, III, 1125).

Krallık vasfının genellikle yaratma işleyle özdeşleştirildiği ve tanrıların yaygın biçimde kral olarak adlandırıldığı Yakındoğu dinlerinde yaratıcı tanrı figürü hem yarattığı dünyanın hem tanrılar panteonunun kralı kabul edilirdi. Eski Mısır inancında kral sıfatı verilen tanrı Ptah'ın yanı sıra dünyanın yaratıcısı kabul edilen tanrı Ra için “Mısır'ın ilk kralı” nitelemesi yapılmıştır. Aynı şekilde Mezopotamya yaratılış efsanesi Enuma Eliş'te yer aldığı üzere daha önceleri tanrı Anu'ya has olan krallık pâyesi deniz canavarı Tiamat'ı yenmek suretiyle dünyayı yaratan tanrı Mar-duk'a verilmiştir (“bütün evrenin krallığı senin”, krş. Mezmurlar, 29, 93). Ugarit efsanesinde kral sıfatı hem deniz tanrıçası Aşera'yı yaratan El hem de kötü deniz prensi Yam'ı mağlûp eden Baal için kullanılmıştır (“senin ebedî krallığın”). Yine Ken'ân kültüründe Ammoniler'in kendi tanrıları için kullandıkları **moloch** (**melchom**) kelimesi “kral” anlamına gelen batı-semitik “mlk” kökü ile ilişkilendirilmektedir (*New Catholic Encyclopedia*, VIII, 192). Titanlar'a karşı verdiği savaşı kazanan Eski Yunan tanrısı Zeus, Hesiod'un *Theogony*'sinde ve Pindar'ın *Seventh Olympian Ode*'sinde “tanrıların kralı” olarak anılmaktadır. Benzer şekilde Hindu dininde tanrısal krallığın muhtemelen en mükemmel örnekleri olan Indra, Vişnu ve Şiva “devaraja” (tanrı-kral) şeklinde isimlendirilmektedir.

Yahudi geleneğinde bütün dünyevî krallıklara karşılık Tanrı'nın kâinat üzerindeki hâkimiyetini ve hükümranlığını ifade etmek için “malkut yahveh” (Tanrı'nın krallığı) ve “malkut şamayim” (semavî krallık) tabirleri kullanılmaktadır. Bu iki tabir aynı mânaya gelmekle beraber saygıdan dolayı Tanrı'nın ismini kullanmama prensibinden hareketle Rabbinik gelenekte Tanrı'nın krallığı karşılığında “malkut şamayim” ifadesi tercih edilmiştir. Kabballistik Sefirot doktrini içerisinde de dünya-

nın yönetildiği ilâhî prensibi temsil eden ve en aşağıda yer alan sefirah (felek) Malkut olarak adlandırılmaktadır. İsrâil kavminin tek yöneticisinin Tanrı olduğu fikri eskiye dayansa da (Çıkış, 15/18; Hakimler, 8/23) Eski Ahid'de Tanrı'nın kral olarak vasıflandırılması, en erken peygamber Samuel devrinde krallık sisteminin İsrâil toplumuna girmesiyle başlamış (I. Samuel, 12/12), sürgün sonrası dönemde ise “Tanrı'nın krallığı” vb. terkiplerle yaygın kullanım alanı bulmuştur (I. Tarihler, 28/5; Mezmurlar, 145/13; Daniel, 4/3; Tobit, 13/1). Başlangıçta, Yakındoğu kültürlerindeki kral-tanrı uygulamasından hareketle İsrâil Tanrısı'nın kavmi üzerindeki yönetici ve koruyucu otoritesini ifade etmek için kullanılan Tanrı'nın krallığı kavramı (I. Krallar, 11/34-6; İşaya, 44/6; Mezmurlar, 29/10-11), apokaliptik karakterdeki yazılarda dünyanın sonu temasıyla bağlantılı olarak, İsrâil Tanrısı'nın kendi kavmini kurtuluşa erdirmek ve bütün yaratılış üzerinde adaleti tesis etmek üzere tarihe müdahalesi ve ebedî krallığını kurması şeklindeki inancı (Mezmurlar, 95-99; İşaya, 24-27; Daniel, 2/44; I. Enoch, 25/3-5) doğurmuştur. Kral-tanrı metaforu, özellikle yahudi dua literatüründe öne çıkmaktadır. Tanrı krallığının gerçekleşmesinden bahseden Kaddiş duasının yanı sıra, Roş-ha-şanah kutlamasında Tanrı'nın kral olarak selâmlanması ve şofar üflemesinin kralın taç giyme merasimi sırasında çalınan trampet seslerine benzetilmesi, Musaf Amidah ve Alenu dualarında da Tanrı'nın “evrenin kralı” ve “kralların krallarının kralı” olarak isimlendirilmesi bunun örneklerindendir. Tanrı'nın birliğine şehâdet eden Şema duasının okunması ise Rabbinik literatürde Tanrı krallığının boyunduruğu altına girme şeklinde yorumlanmıştır (Mişna, Berakoth, 2/2). Buna bağlı olarak yahudi anlayışında genellikle Tanrı krallığının üç boyutundan bahsedilmektedir: Ferdî ve beşerî boyut (semavî krallığın otoritesinin kabulü = ahid teması), evrensel boyut (semavî krallığın bütün yeryüzü üzerinde tesisi = eskatoloji), millî boyut (İsrâil milletinin hür olarak Tanrı'ya ibadet edebilmesi için bütün dünyevî yönetimlerin esaretinden kurtarılması = mesihî dönem).

Hiristiyan anlayışında Tanrı'nın bütün seçilmişler üzerindeki semavî yönetimini ifade eden, ayrıca günahattan ve ölümden arınma, barış ve Tanrı ile birlik müjdesi biçiminde nitelenen Tanrı'nın krallığı veya semavî krallık kavramı İnciller'de yer aldığı şekliyle İsa Mesih'in mesajında mer-

kezî bir konuma sahiptir (Matta, 12/28; Luka, 10/9; Resullerin İşleri, 19/8). İnciller'de “krallık” mânasında kullanılan Grekçe “basileia” kelimesi, krallık yönetiminden ziyade krallığın hâkim olduğu bölgeye işaret etse de burada kastedilen mânanın İbrânîce “malkut” kelimesine paralel olarak “ilâhî yönetim / düzen” olduğu belirtilmektedir (Nixon, s. 568). Bu anlamda İsa'nın Tanrı krallığıyla ilgili mesajı şu dört ayrı boyuta işaret etmektedir: Krallığın gelişi, krallığa giriş, krallığa ulaşma çabası ve krallık ziyafeti. Gizemli bir karaktere sahip olan bu Tanrı krallığından hem gerçekleşmiş (Matta, 12/28; Korintoslular'a Birinci Mektup, 4/20) hem de yakında gerçekleşecek (Markos, 13/32; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/50) bir şey olarak bahsedilmektedir. Bu açıdan bir tohum benzetilen krallığın başlangıcı hâlihazırdaki gerçekliği, büyüyüp gelişmesi ve kemale ermesi de geleceğe taalluk eden boyutu temsil etmektedir (Matta, 13/31-3; Markos, 4/26-9). Kilise yahut İsa'nın cemaati olarak adlandırılan oluşum ise vafit ve İsa Mesih'e iman yoluyla ulaşılan (Yuhanna, 3/1-16) ve girenlere kurtuluşu sağlayan (Markos, 10/26; Luka, 18/26) semavî krallığın dünyevî safhasını meydana getirmektedir (Matta, 16/18-9). Bu düşünceler ve referanslar üzerine dayanan Katolik ve Ortodoks kilisesi semavî krallığın bu dünyada somut göstergesi olacak şekilde kurulacağını kabul etmiştir. Mesih'in gelişi, Mesih'in dünyevî hâkimiyeti ve kıyamet sahneleri semavî krallığın bu dünyadaki temel işaretleridir. Semavî krallığın ebedî hayat içerisindeki durumu ise inananların sonsuz huzur içerisinde bulunacakları cennet kavramıyla ilişkilidir. Semavî krallığın âhirete yönelik bu yanı çok fazla irdelenmiş değildir (bk. KİYAMET).

Melekût kavramı konusunda Protestanlık birbirine zıt iki fikir geliştirmiştir. Liberal Protestanlık, Luther'in Augustin'den etkilenecek Tanrı krallığı ve dünya krallığı şeklinde formülleştiği ayrımı esas alıp melekût kavramını eskatolojik anlamından ayırmış, Tanrı krallığını insanın içerisinde gerçekleşen bir süreç olarak yorumlamıştır. Buna göre dinî ve ahlâkî görevlerini yerine getirdiğinde her fert kendi vicdanında semavî krallığı gerçekleştirmiş demektir. Bu durumda Tanrı krallığının eskatolojik anlamda dünyevî işaretlerini beklemeye gerek kalmayacaktır. Liberal Protestanlık bu mânada melekût kavramını uhrevî âlemde gerçekleşecek mânevî olaylara indirgemektedir.

Böylece gerçek anlamda tanrısal krallık, ölümden sonra yaşanacak bir olgu olarak düşünülmüştür. XVII. yüzyıldan sonra Protestanlığın Püriten kanalından türeyen radikal Protestanlık akımıyla melekût kavramı gibi eskatolojik değerler gittikçe Katolik inancına yakın hale gelmeye başlamıştır. Bu noktadan bakıldığında melekût, ferdî planda bu dünyada yaşanan bir tecrübeden eskatolojik kitlesel olaylar dizisine kadar uzanan geniş bir süreci ima eder. Tanrı krallığının alâmetleri önce fert olarak insanlarda ortaya çıkacak, ardından kitlesel eskatolojik olayların vukuu tanrısal krallığın kurulmasıyla sonuçlanacaktır. Bu süreç ölümden sonraki hayat-ta ebedî şekilde var olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de melekût iki yerde "göklerin ve yerin melekûtu" (el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/185), iki yerde de "her şeyin melekûtu" (el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83) şeklinde geçmektedir. Taberî, kelimenin kullanıldığı birinci terkipten göklerin ve yerin yaratılışı veya her ikisindeki güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar ve hayvanlar gibi Allah'ın varlığına delil teşkil eden işaretlerin kastedildiğini (*Câmi'u'l-beyân*, V, 244-247), Fahreddin er-Râzî, mülk kelimesinden hareketle söz konusu terkinin "Allah'ın gökleri ve yeri yaratan ve idare eden kudreti" anlamına geldiğini (*Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 43-44), Elmalılı Muhammed Hamdi ise "göklerin ve yerin melekûtu" ifadesinin her ikisini de yaratan ve koruyup idare eden "hayretengiz ilahî güç ve saltanat" anlamına geldiğini (*Hak Dini*, IV, 2343) belirtmiştir. Hadislerde de Allah Teâlâ melekût sahibi olarak nitelenmekte (*Müsned*, V, 388; VI, 24; Ebû Dâvûd, "Şalât", 147) ve "göklerin melekûtu" (Tirmizî, "İlim", 19), "göklerin ve yerin melekûtu" (*Müsned*, II, 353, 363) anlamındaki terkiplere rastlanmaktadır.

Melekût terimi, hristiyan ve kısmen yahudi geleneklerinde yer aldığı şekliyle Tanrı'nın krallığı kavramı, özellikle eskatolojik anlamda kullanıldığında büyük ölçüde Tanrı'nın gerçekleşmesi beklenen otoritesine ve yeni bir ilahî düzenin tesisine (kurtuluş teması) işaret ederken; Kur'an'daki kullanımlarıyla daha çok Allah'ın ezeli-ebedî olan değişmez kudretini ve O'nun kâinat üzerindeki sonsuz tasarruf yetki ve hâkimiyetini (tevhid teması) ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mlk" md.; *Lisânü'l-Arab*, "mlk" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1339; *Kâmus Tercümesi*, III, 1125; *Müsned*, II, 353, 363; V, 388; VI, 24; Ebû Dâvûd, "Şalât",

147; Tirmizî, "İlim", 19; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 244-247; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIII, 43-44; Abdülâhad Dâvûd, *İncil ve Salib*, İstanbul 1329, s. 152-228; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1966; IV, 2343; VI, 4043; O. E. Evans, "Kingdom of God, of Heaven", *IDB*, III, 17-26; *Ancient Near Eastern Texts* (ed. J. B. Pritchard), Princeton-New Jersey 1969, s. 66, 131; R. E. Nixon, "Kingdom of God", *The New International Dictionary of the Christian Church* (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 567-568; L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 305-306; "Kingdom of Heaven", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 400-401; K. Kohler, "Kingdom of God", *JE*, VII, 502-503; M. J. Cantley, "Kingdom of God", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, VIII, 191-195; G. H. Gilbert, "Kingdom of God", *ERE*, VII, 732-736; J. P. Brown, "Kingdom of God", *ER*, VIII, 304-312; M. Aung-Thnin, "Kingship in South Asia", *a.e.*, VIII, 333.



FUAT AYDIN

MELEKÛT

(ملکوت)

Gayb âlemi
veya vücûd mertebelerinden birini
ifade eden tasavvuf terimi.

Muhâsibî ve Hücûvî gibi ilk sûfî müelliflerin eserlerinde "melekût" a bir terim olarak yer verilmediği ve genellikle "âlem" kelimesiyle birlikte (melekût âlemi) "gayb" karşılığı olarak kullanıldığı, ancak niteliği üzerinde durulmadığı görülmektedir. Gazzâlî âlemi ruhanî ve cismanî, hissî ve akfî, ulvî ve süflî, gayb ve şehâdet, mülk ve melekût gibi ikili tasniflerle ele almış, lafızları farklı olmakla birlikte bu tasniflerin birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirttikten sonra insanların çoğu tarafından bilinemediğinden (gayb) melekût âlemine "gayb âlemi", herkes tarafından hissedilip görüldüğü için diğere "şehâdet âlemi" denildiğini, bu iki âlem arasında bir münasebet bulunduğunu, şehâdet âleminin melekût âlemine ulaştıran bir merdiven olduğunu söylemiştir. Gazzâlî'ye göre şehâdet âlemi melekût âlemine yükselme yeridir ve sırât-ı müstakîme girmek melekût âlemine yükselmeye başlamak demektir. İlâhî rahmet şehâdet âlemiyle melekût âlemi arasında denge kurmuştur. Bu âlemde olan her şey o âlemde bir örnektir. Melekût âleminde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşerî ruhlarla nurlan taşan nuranî, şerif ve ulvî ruhlar; şehâdet âleminde bunlara misal olarak yıldızlar, ay ve güneş vardır. Gazzâlî, daha sonra En'âm sûresindeki Hz. İbrâhim ile ilgili âyetlere (6/75-79) atıf

yaparak konuyu seyrûl sülûk bağlamında ele almış, sâlikin önce şehâdet âlemindeki yıldızlar mertebesinin karşılığı olarak melekût âlemindeki nûrânî varlıklar mertebesine yükseleceğini, bunu ay ve güneş mertebesindeki nûrânî varlıklar mertebesine yükselmesinin takip edeceğini belirtmiştir (*Mışkâtü'l-envâr*, s. 152-154). Sûfiler aklın şeriatın nuruyla şehâdet âleminin bilgilerine ulaşabileceğini, ancak melekût âlemini sadece şeriatın nuruyla aydınlanan mükâşefe sahibi basiret erbabının kavrayabileceğini söylemişlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendini hem zâhir hem bâtın olarak tanımladığı gibi âlemi de gayb (melekût) ve şehâdet (mülk) olarak vücûda getirmiş, bâtını "emr", zâhiri "halk" diye isimlendirerek, "Bilin ki emr de halk da O'nundur" buyurmuştur (el-A'râf 7/54). Hakk'ın zâhir ismi âlemin bütün sûretlerine, bâtın ismi o sûretlerin örttüğü mânalara tekabül etmektedir. Vücûd ise Hakk'ın vücûdu olup onun taayyün ve tenezzül suretiyle tecellisi zuhura meyliyle mümkün olmuştur. İbnü'l-Arabî'yi takip eden muhakkik sûfiler, onun eserlerinden hareketle vücûdun taayyün ve tenezzülünü daha iyi anlaşılabilmesi için itibarî olarak mertebeler şeklinde ele almışlar, her mertebeye (hazret) bir âlem adı vermişler ve bunları çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Bunlar içinde ahadiyyet / lâ taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, ruhlar âlemi, misal âlemi, şehâdet âlemi, insân-ı kâmil şeklinde yedili ve lâhût, ceberût, melekût ve nâsût şeklinde dörtlü tasnifler vardır. Dörtlü tasnife göre ilk mertebeye olan lâhût yedili tasnifteki zât-ı ahadiyyet mertebesi olup cem'u'l-cem' halidir ve "hû" ismiyle işaret edilir. Ceberût taayyün-i evvel ve taayyün-i sâninin müşterek olduğu cem' halidir. Melekût ervah ve misal âlemlerini, nâsût şehâdet âlemi ve insan mertebelerini içermektedir.

Hazarât-ı hams denilen beşli tasnifte ise önceki tasnifte melekût olarak tanımlanan ervah ve misal âlemleri ayrı mertebeler olarak kabul edilmiş ve bu beş mertebeye ahadiyyet (lâ-taayyün, gayb-ı mutlak, amâ-yi mutlak, âlem-i lâhût, gayb-ı'l-guyûb), vâhidiyyet (âlem-i ceberût, taayyün-i evvel, hakikat-i Muhammediyye, akl-i evvel, kitâb-ı mübîn), ervah, misal ve şehâdet âlemleri adı verilmiştir.

İbnü'l-Arabî gibi âlemin zahirinin mülk, bâtının melekût olduğunu söyleyen Necmeddin-i Dâye melekûtu "eşyayı var kılan şey" olarak tanımlamış ve, "Her şe-