

MURDÂR

ler tarihi kaynaklarında mevcut nakillerin birleştirilmesiyle kısmen öğrenilebilmektedir. Buna göre, Allah'ın mahiyetini kavramanın insan idrakini aştığı şeklindeki kanaatinde hareket noktasını Mu'tezilî tevhid doktrini teşkil eder. Bu hususta çağdaşı Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın âhirette keyfiyetsiz görüleceği yönündeki anlayışına karşı çıkar. Allah'ın mutlak mânada kâdir olduğunu, bu sebeple Mu'tezile'deki hâkim görüşün aksine O'nun her türlü fiili ve bu fiillerin ziddını yapmaya muktedir bulunduğunu, zira kabih fiilleri nefyetmenin Allah'ın kudretini sınırlamak anlamına geleceğini, dolayısıyla teoride meselâ, "Allah kullarına zulmedemez, yalan bir beyan ortaya koyamaz" denilemeyeceğini, ancak pratikte sâlih bir müslümanın bile işlememesi gereken kötü fiillerin Allah'a nisbet edilmesinin çirkin bir durum arzettiğini belirtir (Hayyât, s. 54-55; Eş'arî, s. 200-201, 555-556). Murdâr, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kula ait kudretin (istitâat), fiilin oluşmasını sağlayacak şartların elverişli bulunmasının ötesinde bir araz teşkil ettiği görüşünü benimsemiş, Kur'an'ın kadim olduğunu söyleyenlerin Allah'ın yanında bir başka kadim varlık kabul ettikleri için küfre girdiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca edebî açıdan Kur'an gibi bir kitap vücuda getirmenin teoride insanlar için mümkün olduğunu söylemiştir. Murdâr, insanlara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlerle Allah'ın keyfiyetsiz gözle görüleceğini söyleyenleri de tekfir etmiş (Şehristânî, I, 69), aynı şekilde, muhtemelen bazı devlet ricâlinin zulmüne ve dinî konulardaki kayıtsızlığına duyduğu aşırı tepki yüzünden, idarecilerin yanında bulunan ve onların nimetlerinden faydalanan kimseleri küfre sapsamakla suçlamış, bu durumdaki insanların miras bırakamayacağını ve kendilerinin de miras alamayacağını iddia etmiştir (Bağdâdî, s.100).

Nâşî el-Ekber'e göre Murdâr'ın imâmet hakkındaki fikirleri hocası Bişr'in düşüncelerine benzemekte ve genel olarak Bağdat Mu'tezile ekolünün telakkilerine uygun düşmektedir. Murdâr, daha faziletli birinin mevcut olması halinde bile aşağı mertebedeki kimsenin imâmete getirilmesini câiz görmüştür (Mesâ'il, s. 52). Bununla birlikte onun, hocası Bişr gibi Hz. Ali'yi fazilet itibarıyla ilk sıraya alıp almadığı bilinmemektedir. Murdâr'ın rey ictihadına muhalif olduğu ve dinî hükümler-

de kıyası bâtil saydığı nakledilmektedir.

Mu'tezile'nin temel düşünceleri çerçevesinde kendine has fikirlere sahip bulunan Murdâr, bazı mezhepler tarihi müelliflerince Mu'tezile'nin Murdâriyye kolunun lideri olarak zikrediliyorsa da (Bağdâdî, s. 100-101; Şehristânî, I, 68-70) bu tesbit doğru değildir. Zira kaynaklarda bu nisbetle anılan kişi veya fikirlere rastlanmamaktadır. Bu tür adlandırmaları mezheplerin sayısını yetmiş üçe çıkarmanın bir ürünü şeklinde değerlendirmek mümkündür (Watt, s. 282).

İbnü'n-Nedîm'in kaydettiğine göre Murdâr tevhid, adl, Kur'an'ın mahlûk oluşu, şer problemi, muhalif mezheplere ve İslâm dışı inançlara ait görüş ve düşüncelerin reddi gibi konularda otuzdan fazla risâle kaleme almış olup bunların bir kısmı şunlardır: *Kitâbü't-Tevhîd, Uşûlü'd-dîn, el-Ma'rife, et-Ta'dil ve't-tecvîr, el-Mesâ'il ve'l-cevâbât, Kitâb 'ale'l-ağbâr ve'l-Mecûs fi'l-'adl ve't-tecvîr, er-Red 'ale'l-Mücbire, Feđâ'ihu Ebi'l-Hüzeyl, Kitâb 'alâ aşşabi ictihâdi'r-re'y, Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne'l-Başriyyîn, Kelâmü ehli'l-'ilm ve'l-cehl, Halku'l-Kur'an, Kitâbü't-Tevbe, Aĥbârü'l-Kur'an* (diğer eserleri için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 207). Merzûbânî'nin *Kitâbü'l-Mürşid*'inde yer alan uzunca bir hutbesi Josef van Ess tarafından neşredilmiştir (BEO, XXX [1978], s. 307-308, 311-312).

BİBLİYOGRAFYA :

Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme* (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 52; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 53-56, 58, 59, 63, 72, 73, 74; Abdül-amir al-A'asam, *Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah*, Paris 1975-77, tür.yer.; Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Maĥâlât* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 74; Eş'arî, *Maĥâlât* (Ritter), s. 190, 200-201, 228, 229, 365, 511, 512, 540, 555-556; Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Keveserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 38; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 206-207; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 277-279, 296; Bağdâdî, *el-Farĥ* (Keveserî), s. 100-101; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 68-70; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*?, X, 548; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 70-71, 75, 77, 85; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 180, 250, 273, 281, 282, 284; J. van Ess, "Eine Predigt des Mu'taziliten Murdar", *BEO*, XXX (1978), s. 307-318; H. Daiber, "al-Murdar", *EP*² (İng.), VII, 604-605; Muhammed Cevâd Envârî, "Ebû Mûsâ Murdâr", *DMB*, VI, 307-309.

 MUSTAFA ÖZ

MÜRİYÂNİ

(الموراني)

Ebû Eyyüb Süleymân b. Mahled (Dâvûd) el-Müriyânî el-Hûzî (ö. 154/771)

Abbâsî veziri.

Fars asıllı olup Süleymoğulları'nın âzâtlılarından. Hûzistan'da Ahvaz'a bağlı Müriyân köyünden geldiği için Müriyânî ve Hûzî nisbeleriyle anılır. Müriyânî, Hâlid b. Bermek'ten sonra Halife Mansûr'un veziri oldu. Yaygın rivayete göre vezirlik görevine getirilmesinin sebebi Mansûr'un, Emevîler devrinde Fars valisinin İzec nâibi iken zimmetine para geçirdiği iddiasıyla atıldığı zindandan o sıralarda valinin kâtipliğini yapan Müriyânî tarafından kurtarılmasıdır. Bunun için Mansûr, hilâfete geldiğinin ertesi yılı veziri Hâlid b. Bermek'i Fars valiliğine gönderdiğinde yerine onu getirmiştir (137/754-55). Hâlid b. Bermek'in başşehirden uzaklaştırılması için aleyhinde yürütülen çalışmalarda Müriyânî'nin de rolü olduğu bilinmektedir (Ya'kûbî, II, 389; Cehşiyârî, s. 98-100; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*?, VII, 23-24).

Müriyânî, Abbâsî Devleti'ne kuruluş aşamasında ve daha sonra yıllarca kâtip olarak hizmet verdi, on beş yıldan fazla bir süre Halife Mansûr'un vezirliğini yaptı. Fakat o dönemde vezirlik müessesesi henüz tam anlamıyla teşekkül etmediğinden araştırmacılar onun resmen vezir unvanı taşıyıp taşımadığı konusunda farklı görüştedirler. Mansûr'un disiplinli ve otoriter kişiliği de vezirlerin ön plana çıkmasına fırsat vermemiştir. Onun bütün yetkileri elinde tutmasından dolayı döneminin vezirleri Emevîler'in kâtipleri gibiydi. Ancak Müriyânî'nin halife nezdinde büyük bir itibara sahip olduğu görülmektedir. Bağdat'ın kuruluşu sırasında devletin masrafları artınca Müriyânî, Mansûr'a kistrânın sarayını yıktırıp malzemelerini yeni binaların yapımında kullanmasını önermiş ve halife o sırada eski itibarına kavuşmuş olan Hâlid b. Bermek'in bu fikre karşı çıkmasına rağmen önerisini benimsemiştir; daha sonra da şehri dört bölgeye ayırmış ve bunlardan birini ona iktâ etmiştir (Cehşiyârî, s. 100).

Halife Mansûr'a Müriyânî ile kardeşi Hâlid ve oğulları hakkında pek çok şikâyet gelmekteydi. Müriyânî'nin mal biriktirme konusunda hırslı davranması ve yakınlarına imkân sağlaması da buna ortam hazırlıyordu (İbnü't-Tıktakâ, s. 176). Mansûr'un

bu konuda şüpheleri artınca hâcibi Rebî b. Yûnus'u onu gizlice takip ettirmekle görevlendirdi. Hâcib rakibine karşı bu fırsatı değerlendirdi ve hakkında halifenin duyduklarını doğru çıkaracak bilgiler verdi. Mûriyânî takip edildiği dönemde çok sıkıntılı günler geçirdi. Nihayet 153 (770) yılında kardeşi Hâlid ve oğullarıyla birlikte çeşitli suçlarla itham edilerek hapse atıldı (Taberî, VIII, 42; İbnü'l-Esîr, V, 609-610; İbn Hallikân, II, 411-414); ertesi yıl iki kardeş de zindanda öldü.

Mûriyânî ileri görüşlü, zeki, faziletli ve şahsiyet sahibi bir kimse olup kendi ifadesine göre edebiyat, felsefe, kimya, tıp, astronomi ve matematik gibi ilimlerde bilgi sahibiydi (Ceşşiyârî, s. 97). Uzun müddet Mansûr ile çok iyi geçindiği, çeşitli kabiliyetleri sebebiyle halifenin ona karşı sevgi duyduğu, vezirlikle beraber bütün divanların sorumluluğunu da uhdesine verdiği bilinmektedir (a.g.e., a.y.). Önemli işlerde daima halifenin yanında yer alan Mûriyânî'nin Ebû Müslim-i Horasânî ile İbnü'l-Mukaffâ'nın öldürülmesi meselelerine de adının karıştığı rivayet edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1953, s. 284; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 361-363; Belâzürî, *En-sâb*, III, 186, 204, 228, 242-245, 259; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 389; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 480-481, 486-487, 489, 508, 566, 615, 623, 629; VIII, 42, 44, 85; Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 97-100, 101, 102-103, 111-112, 115-116, 118-123; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 298; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 208; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), VIII, 166, 174-175; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 609-610, 612; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 294, 322, 410-414; IV, 210; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, s. 157, 175-176; Hindüşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 117-118; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VII, 23-24, 335; a.mlf., *el-Müştebih*, I, 190; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâsîde de 749 à 936*, Damas 1959, I, 78-87; Tefîk Sultân Yûzbekî, *el-Vezâre: Neş'e-tühâ ve tetavvürühâ fi'd-devleti'l-Abbâsiyye*, Bağdad 1390/1970, s. 53-54, 294; İbrâhim Süleyman el-Kürevî, *Nizâmü'l-vezâre*, İskenderiye 1989, s. 53-68; Kasım İlgün, *Halife Mansûr ve Dönemi (136-158/754-775)* (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 131-133; K. V. Zetterstéen, "Muriyânî", *İA*, VIII, 656-657; C. E. Bosworth, "al-Mûriyânî", *EP* (İng.), VII, 628; M. Mehdi Müezzîn-i Câmî, "Ebû Eyyûb Mûriyânî", *DMBİ*, V, 197-198.



MEHMET AYKAÇ

MURTAZÂ

(bk. ALİ).

MURTAZA EFENDİ, Nazmîzâde

(bk. NAZMÎZÂDE MURTAZA EFENDİ).

MURTAZA EFENDİ, Seyyid

(bk. SEYYİD MURTAZA EFENDİ).

MURTAZÂ eş-ŞERİF

(bk. ŞERİF el-MURTAZÂ).

MURTAZÂ ez-ZEBÎDÎ

(bk. ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza).

MÛSÂ

(موسى)

İsrâiloğulları'na gönderilen ve kendisine Tevrat indirilen peygamber.

Hem Yahudilik ve Hıristiyanlığa hem de İslâm'a göre büyük bir peygamber ve İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarıp hürriyete kavuşturan bir liderdir. Hakkında Ahd-i Atîk'in Tevrat dışındaki bölümleriyle Ahd-i Cedîd'de kısmen bilgi bulunmakla birlikte onunla ilgili yegâne kaynak Tevrat ile Kur'ân-ı Kerîm'dir. Tevrat'ın hemen hemen tamamı Hz. Mûsâ'nın ve önderliğini yaptığı İsrâiloğulları'nın tarihinden ibarettir. Yaşadığı döneme ait diğer kaynaklarda kendisinin bahsedilmemesi, Kitâb-ı Mukaddes'te onun dışında bu adı taşıyan başka bir kimse bulunmamaktadır. Tevrat Mûsâ'yı peygamberlerin en büyüğü olarak takdim eder (Tesniye, 34/10). Bu husus, Maimonides'in tesbit ettiği yahudi âmentüsünde bir iman esası olarak yer almıştır. Hz. Mûsâ, Tevrat'a göre sadece ona ait bir nitelik olmak üzere Tanrı ile yüzyüze söyleşen, Tanrı'nın Sînâ'daki vahyine aracı olarak seçtiği, esaret altındaki halkı kâhinler melekûtu ve mukaddes millet haline getiren, eşsiz ve benzersiz bir kişidir (Çıkış, 19/5-6, 33/11; Sayılar, 12/6-8). Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'de de adı en çok geçen peygamberdir.

Mûsâ adının İbrânîce'deki karşılığı Moşeh olup kelimenin menşei tartışmalıdır. Tevrat'ta nakledildiğine göre Firavun'un kızı onu sudan çıkardığı için kendisine bu adı vermiştir (Çıkış, 2/10). Buna göre Moşeh kelimesi, İbrânîce'de "çekip çıkarmak" anlamına gelen ve Eski Ahid'de nâdiren

kullanılan (II. Samuel, 22/17; Mezmur, 18/16) "msh" (maşah) kökünden gelmektedir. Ancak bu durumda ismin Maşui olması gerekir ki bu takdirde Moşeh kelimesindeki "o" harfinin izahı mümkün olmaz. Ayrıca Moşeh'in geçişli hali "kurtarılmış" değil "kurtarıcı" anlamındadır. Öte yandan Firavun'un kızı İbrânîce konuşmadığı için Mûsâ kelimesine Tevrat'ta belirtilen anlamı vermiş olamaz; dolayısıyla söz konusu türetme doğru kabul edilmemektedir. Mûsâ kelimesinin Ras Şamra tabletlerinde rastlanan İbrânîce "m(w)ş" kelimesiyle alâkalı olabileceği ileri sürülmüşse de araştırmacıların çoğu kelimenin Mısır kökenli olduğuna kanidir. Nitekim Hz. İsa zamanında İskenderiye yahudileri de bu kanaatte olduklarından kelimeye Kıptîce bir menşeyi aramışlardır. Yahudi filozofu Philon ve tarihçi Josephus, Mûsâ kelimesinin Kıptîce *mô* (su) ve *uşa'* (kurtarmak) kelimelerinden türediğini söylemişlerdir. XIX. yüzyıl Mısır bilimcileri kelimenin kökünün Kıptîce olduğunu kabul etmekle beraber anlamı konusunda farklı bir açıklamayı benimsemişlerdir. Bunlar, Grekçe'si Moses olan Moşeh kelimesinin menşeinin Touthmosis (Touthmes, Touth'un oğlu), Ahmes (Ah'in oğlu) ve Ramesses (Ramses) gibi firavun isimlerinde de bulunan, Kıptîce'de "çocuk doğurmak" anlamındaki *msj* kökünden türeyen "çocuk" mânasındaki *mes* olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yoruma da itiraz edilmiş, ancak diller arasında harf değişikliğinin normal olduğu, dolayısıyla Kıptîce'deki "s"nin İbrânîce'ye "ş" olarak geçtiği göz önünde bulundurularak Kıptîce'deki *mes(j)* kelimesinin bazı kitâbelerde *mş* diye yazıldığı belirtilmiş, böylece Moşeh kelimesinin Kıptîce bir kökten geldiği kanaati benimsenmiştir. Mısır bilimcilerin çoğu, Moşeh kelimesinin Mısır dilinde "çocuk" anlamındaki *mes / mesu* kelimesinin farklı yazılmış şekli olduğunu kabul etmektedir. Kıptîce'de bu kelime yalnız başına veya Amosis, Tuthmosis gibi isimlerde olduğu gibi birleşik halde kullanılmaktadır. Ancak Firavun'un kızının *mes* kelimesini tek başına mı yoksa bir tanrı adıyla birlikte mi kullandığı bilinmemektedir (Mangenot, *DB*, IV, 1191; Cazelles, *DBS*, V, 1320; *EJd.*, XII, 372, 379). Arap dilcileri de Mûsâ kelimesinin menşeyini tartışmışlardır. Kelimenin aslının İbrânîce "su" anlamındaki *mu* ve "ağaç" anlamındaki *şa'* dan oluşan *Moşa* olduğu, su ve ağacın yanında veya sudaki bir sandık içinde bulunduğu için Mûsâ'ya bu adın verildiği belirtilmektedir (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîki, s. 567-568). Câhiliye döneminde