

mışını doğum gününe armağan olarak öğrencileri tarafından bir kitap hazırlanmıştır (*Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*, nşr. Richard Gramlich, Wiesbaden 1974). Rudolf Mach, Benedikt Reinert, Hermann Landolt, Karl Teufel, Hartwig Cordt, Edward Badeen, Gudrun Schubert, Bernd Radtke ve Richard Gramlich gibi şarkiyatçılar onun talebesidir. Nâdir eserleri de ihtiva eden kütüphanesi Basel Üniversitesi Kütüphanesi tarafından satın alınmıştır.

Birçok konuyla ilgilenen Meier özellikle tasavvuf ve Fars şiiri alanlarında yaptığı çalışmalarıyla tanınmıştır. Tasavvufa dair eserleri, geniş bir coğrafyayı ve İslâm tarihinin başlangıcından XX. yüzyıla kadar uzanan zaman dilimini kapsar. Çalışmalarında filolojik metot ve metin yorumlaması ön plana çıkar. Ona göre filoloji fikirlerin, duygu ve tecrübelerin bir kültürden diğerine aktarılması için gerekli yorumsal en önemli araçtır. Öte yandan son zamanlarda şarkiyatçılar arasında da yaygınlaşan, İslâm kültürünü kültürel-antropolojik teorilere dayanarak anlama eğilimine ihtiyatla yaklaşmaktadır (*Essays on Islamic Piety*, s. 11).

**Eserleri.** 1. *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel 1943). Doçentlik dersinin basılmış şekli olup sûfilerin gündelik hayatlarıyla ilgilidir. 2. *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūni, in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. ‘Uṭmān* (Leipzig 1948). Doktora tezi olan eserde, Ebū İshak el-Kāzerūni'nin hayatı hakkında Hatîb Ebū Bekir'in kaleme aldığı, günümüzde kayıp olan Arapça eserin Maḥmūd b. Osman tarafından 728'de (1328) *Firdevsü'l-mürşidiyye fi esrâri's-şamediyiye* başlığıyla Farsça'ya yapılan tercümesinin edisyon kritiğidir. 3. *Die Fawā'ih al-ğamāl wa-fawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-dîn al-Kubrâ. Eine Darstellung mystischer Erfahrun-*

*gen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr* (Wiesbaden 1957). Meier, kitaba yazdığı girişte Necmeddîn-i Kübrâ'nın görüşleri ve Kübreviyye tarikatı hakkında geniş bilgi vermiştir. 4. *Die schöne Mahsati. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers* (Wiesbaden 1963). Doçentlik tezinin basılmış şeklinin ilk cildi olan bu eserde müellif Mehset-i Gencevi'nin biyografisini ele almış ve rubâilerini tercüme ederek filolojik açıklamalarda bulunmuştur. Hayatta iken neşretmediği *Der Volksroman* alt başlığını taşıyan II. cilt yayıma hazırlanmaktadır. 5. *Abū Sa'îd-i Abū'l-Hayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende* (Leiden 1976). Mihrâfâk Bâybûrdî tarafından Farsça'ya çevrilen eserde (Tahran 1999) Ebū Sa'îd-i Ebū'l-Hayr'in hayatı çerçevesinde sûfi yaşayış tarzı, sosyal hayat ve tasavvuf tarihi ele alınmıştır. 6. *Bahâ'î Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden 1989). Bahâeddin Veled'in hayatı hakkındaki bu çalışmasında onun *Ma'ârif*'inin büyük bir kısmını Almanca'ya tercüme etmiştir. 7. *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft* (nşr. Erika Glassen – Gudrun Schubert, I-III, Istanbul-Stuttgart 1992). Meier'in sekseninci doğum gününe armağan olarak hazırlanan kitap onun yayımlanmış makalelerinden oluşmaktadır. 8. *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya* (Istanbul-Stuttgart 1994). I. *Die Herzenbindung an den Meister* ve II. *Kraftakt und Faustrecht des Heiligen* alt başlıklarını taşıyan eserde Nakşibendîlik'teki râbîta ve tasarruf kavramları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. 9. *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (trc. John O'Kane, nşr. Bernd Radtke, Leiden 1999). Meier'in tasavvufla ilgili makalelerinden meydana gelmektedir. 10. *Bemerkungen zur Mohammedverehrung* (nşr. Bernd Radtke – Gudrun Schubert, Leiden 2002). Hz. Muhammed'e saygı duyulması hakkında yayımlanmamış çalışmalarını ihtiva eden eserin II. cildi hazırlanmaktadır. 11. *Rückert's Morgenländische Sagen und Geschichten* (nşr. Kim Sitzler – Gudrun Schubert, Würzburg 2003).

Meier'in *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), *Asiatische Studien*, *Eranos-Jahrbuch*, *Der Islam*, *Oriens*, *Die Welt des Islams* ve *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* gibi ansiklopedi ve dergilerde, çeşitli armağan kitaplarında çok sayıda makalesi ve kitap tanıtım yazısı, *Neue Zürcher Zeitung*

ve *Basler Nachrichten* gibi bazı gazetelerde makaleleri yayımlanmış (eserlerinin tam listesi için bk. *Essays on Islamic Piety*, s. xii-xx), ayrıca hocası Rudolf Tschudi'nin yetmişinci doğum gününe armağan olarak bir kitap neşretmiştir (*Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern*, Wiesbaden 1954). Onun yayımlanmayı planladığı ve büyük ölçüde tamamladığı çalışmaları öğrencileri tarafından neşre hazırlanmaktadır (bunlardan bazıları için bk. Radtke, *Oriens*, XXXVI [2001], s. 372-373).

#### BİBLİYOGRAFYA :

F. Meier, *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft* (nşr. E. Glassen – G. Schubert), Istanbul-Stuttgart 1992, I, s. xvii-xxvi; a.mlf., *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (trc. J. O'Kane, nşr. B. Radtke), Leiden 1999, s. xi-xx, 1-21; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 86-88; Ahmed el-Hamû, "Aḥcârü'l-binâ' li'l-üstâz Fritz Mayer", *MMLAdm.*, LXVIII/3 (1993), s. 543-548; A. Schimmel, "In Memoriam Fritz Meier", *WI*, XXXIX/2 (1999), s. 143-148; G. Schubert, "Fritz Meier (1912-1998)", *ZDMG*, CL/1 (2000), s. 5-10; H. Landolt, "Fritz Meier", *Sir*, XXIX/1 (2000), s. 143-146; B. Radtke, "Fritz Meier (10.6.1912 – 10.6.1998)", *Persica*, XVI, Leiden 2000, s. 1-7; a.mlf., "Fritz Meier (10.6.1912 – 10.6.1998)", *Oriens*, XXXVI (2001), s. 369-376.

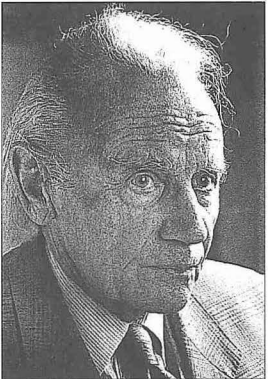
HALİL GÖRGÜN

#### MEKÂN (المكان)

Nesnenin kapladığı yer, uzay.

Sözlükte "olmak" anlamındaki *kevn* (kiyân, *keynûne*) masdarından türetilmiş isim-i mekândır ve "oluşun meydana geldiği yer" demektir. Çoğulu *emkine*, bunun da çoğulu *emâkindir*. Kelimenin kökünün "saygın bir yere sahip olmak" mânasındaki *mekâne* masdarıyla da irtibatı vardır. Nitekim klasik fikri eserlerde "yer kaplamak" anlamında kullanılan ve bu masdardan türetilen *temekkün* aynı kökten gelmeyen mekân terimiyle kavramsal bir ilişki içindedir. Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde geçen mekân kelimesi (meselâ bk. Yûnus 10/22; Meryem 19/22; el-Hac 22/26; Sebe' 34/51) gündelik dildeki mânasıyla nesnelerin veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir.

Kelimenin kavramlaşma süreci eski Yunan felsefesine kadar gider. Eski felsefe metinlerinde "yer" (İng. place, space) karşılığı olarak *khora*, *topos* ve *pou* terimleri kullanılmıştır (Peters, s. 30, 90,



Fritz Meier

163, 197). Cürcânî, geleneksel İslâm düşüncesinde görülen mekân ve hayyiz terimlerini aynı şekilde tanımlayarak ikisini eş anlamlı saymaktadır. Müellifin tesbitine göre İslâm kelâmcıları mekânla hayyizi -cisim gibi uzam yahut boyutlara sahip olan veya atom gibi uzamı bulunmayan- “nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk” olarak, İslâm filozofları ise “kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi” şeklinde tanımlamıştır (*et-Ta’rifât*, “hayyiz”, “mekân” md.leri). Bu tanım farklılığının ardında kelâm ve felsefe geleneklerinin uzun çözümlene ve tartışmaları yer almaktadır. Latince *locus* terimi de hem mekân hem hayyiz karşılığı kullanılmıştır.

Eflâtun’a kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar daha ziyade doluluk-boşluk kavramları etrafında olmuştur. Elea okulu filozofları boşluğu hiçlikle özdeşleştirerek reddederken atomcular onu evrenin ilkesi saymışlardır. Eflâtun için mekân (khora) öncelikle oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yerdir. Fakat filozof mutlak anlamdaki mekânı geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı, ezeli ve evrensel kap (hipodokhe) gibi tasavvur etmiştir (*Timeaus*, s. 633-635). Aristo, hocasının oluş ve mekân arasında kurduğu ilişkiyi ilk madde ile mekânı birbiriyle aynı saydığı şeklinde yorumlamış ve eleştirmiştir (*Physics*, IV, 2, 209<sup>b</sup>). Filozofa göre cisimler yer değiştirdiğine göre yerin (topos), içerdiği cisimden farklı olması gerekmekte olup mekân “kaplayan cismin hareketsiz ilk sınır” şeklinde tanımlanmalıdır (*a.g.e.*, IV, 4, 212<sup>a</sup>). Bu tanım aynı zamanda boşluğun imkânsızlığını da ifade etmektedir. Nitekim Aristo boşluğu (kenon) “içinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer” olarak tarif etmiş (*a.g.e.*, IV, 6, 213<sup>b</sup>) ve realiteden yoksun olduğu için reddetmiştir. Filozof, oluş ve bozuluş dünyasında hareketin yöneldiği tabii mekân kavramına da başvurmuştur. Buna göre her unsura has tabii hareket yine ona has tabii bir mekâna doğrudur. Bu mekâna ulaşıldığında unsurun hareketi sona erer (*On the Heavens*, I, 2, 269<sup>a</sup>, 7-8, 276<sup>b</sup>-277<sup>a</sup>; IV, 3-5, 311<sup>a-b</sup>, 312<sup>a</sup>). Aristo’ya göre kavram mantığı açısından yer yahut mekân (pou) aynı zamanda bir konuya yüklem olan tümel kategorilerden biri olup (*Categories*, 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>) “nerede” sorusuna cevap teşkil eder.

İslâm düşüncesinde mekân kavramı kelâm ve felsefe geleneği arasındaki zoz-

molojik tartışmalarda önemli yer tutar. Atomcu bir kozmolojiyi benimseyen kelâmcılar, Bağdat Mu’tezile okulu gibi bazı eğilimler dışında boşluk kavramını benimsemişlerdir. Mekân konusunda Demokritosçu-Eflâtuncu (Ebû Bekir er-Râzî) ve Aristocu (Fârâbî, İbn Sînâ) fikirlerle mücadele etme gereği duyarak giriştikleri tartışmalar, kelâmcıların boşluk kavramıyla ilgili düşüncelerini giderek daha ayrıntılı ve belirgin hale getirmiştir. Bu belirginliğin bir yansıması olarak geç dönem Sünnî kelâmcıları arasında yaygın biçimde benimsenen mekân tanımı Cürcânî tarafından kesin ifadelerle ortaya konmuştu (yk. bk., boşluk kavramı hakkında geniş bilgi için bk. HALÂ).

Bazı istisnalar dışında İslâm filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir. Bu istisnaların erken dönemdeki örneklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî atomcu-Eflâtuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Filozofa göre ontolojik bir ilke olarak mekân içinde yer kaplayan cisimlerin varlığından bağımsız olduğu için mutlak; ezeli olduğu için sonsuzdur; atomlar arası mekanik ilişkilere yer sağladığı için de boş bir uzaydır (halâ). Buna karşılık cisimlerin kapladığı ve ancak cismin varlığıyla birlikte düşünülebilen yere “izâfî mekân” denmelidir (*et-Tabî’ü’r-rûhânî*, s. 254, 257-259, 265, 305-307).

İlk İslâm filozofu Kindî’nin “kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” şeklindeki mekân tanımı izlenecek Aristocu çizgiyi önceden belirlemiş gibidir. Filozofa göre cismin mekânını terkedebilmesi veya aynı yerin bir başkası tarafından işgal edilebilmesi, mekânın yer kaplayan cisimle özdeş olmayan bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir (*Felsefî Risâleler*, s. 187, 284-285).

Aristocu bir mekân anlayışına sahip görünmekle beraber İhvân-ı Safâ’nın çözümlenmeleri yeterince açık değildir (*Resâ’il*, II, 12, 28-29; III, 387). Fârâbî’ye gelindiğinde mekân tanımı biraz daha belirginleşmektedir. Filozofa göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur. Aristo’daki tabii mekân kavramına da atıfta bulunan Fârâbî evrenin ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığını vurgular (*‘Uyûn-ü’l-mesâ’il*, s. 71-72). Ancak mekânın mahiyetini tamamlayan asıl kavram filozofa göre “kuşatıcı sınır”dır. Kavrama kategori mantığı açısından bakıldığında “o-

nerede” sorusunun meselâ “evde” şeklindeki cevabı her zaman mekânın *Fizika*-da (*es-Semâ’u’l-‘tabî’î*) yer alan “kuşatıcı yüzey” şeklindeki tanımına uygun düşmeyebilir. Nitekim evde bulunan kimse ev tarafından kuşatılıyor değildir. Zira tabiat felsefesi açısından anlamlı olan kuşatan-kuşatılan arasındaki izâfet ilişkisi mantık kategorisi olarak yer ve yer işgal eden arasındaki ilişkiyle her durumda aynı değildir (Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, s. 88-89; krş. *Kitâbü’l-Makûlât*, s. 110).

İbn Sînâ, mekânın ontolojik gerçekliğini ortaya koymak üzere yer değiştirme ve bir cismin yerini başkasının alması olgusuna dikkat çeker. Buna göre yer değiştirme olgusu değiştirilen bir yerin var olduğunu, bir cismin yerini başkasının alması olgusu ise geride bırakılan bir yerin bulunduğunu göstermektedir. Mekân adını alan bu yerler cismin cevherinden, onun kendine ait nitelik ve niceliklerden bağımsız olarak orada bulunmaktadır (*es-Şifa’ et-Tabî’iyyât (I)*, s. 113-114, 139). Mekânı “başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey” şeklinde tanımlayan İbn Sînâ (*a.g.e.*, s. 137) bu tanımın dışarıda bıraktığı alternatif görüşleri de eleştirmiştir. Buna göre mekân madde ve sûret olamaz; çünkü cisim mekânından ayrılırken madde ve sûret kendisinden ayrılmaz. Mekânı cismin üç boyutuyla veya boşluğun boyutlarıyla tarif eden görüşler de yanlıştır; zira boyutun kuşatıcı olma niteliği yoktur. Ancak eni boyu olan, fakat derinlik boyutu bulunmayan bir yüzey bir cismi mekânı olarak kuşatır. Boşluğa gelince, filozofa göre boşluğu bir hiçlikten ya da mutlak boyutlardan ibaret gören görüşlerin hepsi yanlış bir cismanî varlık görüşünden hareket etmektedir. Çünkü birçok akfî gerekçeden ötürü cismin bulunmadığı bir mekân düşünülemez (Hasan Mecîd el-Ubeydî, s. 107-118, 146-157). Mekânın izâfeti cismin madde ve sûret denilen oluşturu ilkelere değil bu iki ilkedен oluşan cismedir. Cismin yer kaplaması ile mekân fikri arasındaki mantıksal ilişki sebebiyle yer kaplamayan cisim düşünülemeyeceği gibi cisimsiz bir yer de düşünülemez. Dolayısıyla evrende boşluk imkânsızdır. Yer kaplama niteliğinin yanı sıra cisimlerin sonlu olması ve boyutlarının bir diğer cisminkiyle geçişmemesi de (tedâhül) söz konusudur. Çünkü sonsuz boyutlara sahip bir cismin ne yer değiştirmesi ne de kendi sabit eksenindeki dönüş hareketini tamamlaması mümkündür. Bir cismin boyutlarının diğeriyle geçişmemesi fikri de yine

böyle bir geçişimi mümkün gören boşluk fikrinin reddiyle ilgilidir. Bunların mantıksal sonucu olarak tek bir yerde iki cisim bulunamayacağı gibi tek bir cisim de iki yerde bulunamaz (a.g.e., s. 65-70).

İbn Rüşd de problemi ele almaya mekânın ontolojik gerçekliğini vurgulayarak başlar. Eğer mekândan cismin zatı yüklemi olarak söz edebiliyorsak -ki öyledir- cisim mekânsız düşünülemez. Yer kaplayan cisimden daha büyük veya daha küçük olmamasına karşılık mekân cisimden farklı, onu kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil onun gerçek yeridir. Bu şekildedeki kuşatan -kuşatılan ilişkisi cismanî âlemin sınırına kadar söz konusu olduğuna göre mekânın, yüzeylerin kendisiyle ayrıldığı bir boyut ya da boş bir uzay olduğu ileri sürülemez. Hareket kavramı açısından bakıldığında mekânı, "içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulduğu kuşatıcı sınır" olarak da tanımlamak mümkündür (Risâletü's-Semâ'î't-Tabî'î, s. 59-60).

Modern felsefenin öncü isimleri de mekân problemiyle ilgilenmiştir. Descartes'a göre maddenin mahiyeti uzam ya da yer kaplamaktır. Dolayısıyla mekân ve cisim aynı şey olup boşluktan söz edilemez. Monadolojisiyle ünlü Leibnitz, mekânın hiçbir şekilde cevher sayılamayacağını ileri sürerek mekânı yalnızca "bölünemeyen cevherlerin (monad) içinde yer aldığı bir ilişkiler sistemi" olarak tanımlamıştır. Kant ise mekânın nesnel gerçekliği olmayan, yalnızca bilen özünde deney öncesi var olan bir sezgi yahut fenomenleri görme biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar pozitivist açıdan metafizik ve hatta teolojik nitelikte olduğu vurgulansa da ünlü izâfiyet teorisinin ortaya konuluşuna kadar modern bilime egemen olan Newtoncu mutlak mekân kavramı yerini dört boyutlu uzay-zaman (space-time) kavramına bırakmıştır (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 506-508; mutlak mekân ve dört boyutlu uzay kavramlarının felsefi çözümlmesi için ayrıca bk. Swinburne, s. 42-59, 114-130).

#### BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "hayyiz", "mekân" md.leri; Eflâ-tun, Timeaus [50<sup>b</sup>, 51<sup>a</sup>, 52<sup>a-c</sup>], (trc. B. Jowett, The Dialogues of Plato III içinde), Oxford 1875, s. 633-635; Aristoteles, Physics (Physica), [IV, 1-6, 208<sup>a</sup>-213<sup>b</sup>], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago-London 1952, I, 287-292; a.mlf., On the Heavens (De Coelo), II, 2, 269<sup>a</sup>, 7-8, 276<sup>a</sup>-277<sup>a</sup>; IV, 3-5, 311<sup>a-b</sup>-312<sup>a</sup>], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, a.e. içinde), I, 360, 367-368, 402-404; a.mlf., Categories

(Categoriae), [1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>], (trc. E. M. Edghill, a.e. içinde), II, 5-6; Kindî, Felsefi Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 187, 284-285; Ebû Bekir er-Râzî, et-Tabî'ü'r-rûhânî (nşr. P. Kraus, Resâ'il felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 254, 257-259, 265, 305-307; Fârâbî, 'Uyûnü'l-me-sâ'il (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325/1907, s. 71-72; a.mlf., Kitâbü'l-Hurûf (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1971, s. 88-89; a.mlf., Kitâbü'l-Ma-kûlât (nşr. Refik el-Acem, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I içinde), Beyrut 1985, s. 110; İbn Sinâ, eş-Şifâ' et-Tabî'iyât (I), s. 111-147; İhvân-ı Safâ, Resâ'il, Beyrut 1376-77/1957, II, 12, 28-29; III, 387; İbn Rüşd, Risâletü's-Semâ'î't-Tabî'î (nşr. Cîrâr Cihâmî - Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 59-67; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 30, 90, 163, 197; R. Swinburne, Space and Time, London 1981, s. 42-59, 114-130; Hasan Mecîd el-Ubeydî, Nazariyyetü'l-mekân fi felsefeti İbn Sinâ, Bağdad 1987, s. 65-70, 107-118, 146-157, ayrıca bk. tür.yer.; J. J. C. Smart, "Space", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VII, 506-511.



İLHAN KUTLUER

### MEKHÛL b. EBÛ MÜSLİM

(مكحول بن أبي مسلم)

Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî ed-Dımaşkî el-Hüzeli (ö. 112/730)

Tâbiîn fakihî.

Künyesi Ebû Müslim ve Ebû Eyyûb olarak da zikredilmektedir (İbn Mâkûlâ, V, 1; Mizzî, XXVIII, 468). Kaynakların çoğu, Mekhûl'un Kâbil kökenli bir aileye mensup âzâtî bir köle olduğunda birleşmektedir. Rivayete göre Saîd b. Âs, Mekhûl'ü Hüzeyl kabilesinden bir kadına bağışlamış, bu kadın da onu Mısır'da âzat etmiştir. Mekhûl Mısır'da başladığı ilmî çalışmalarını Irak, Hicaz ve Şam'da sürdürdü, sahâbe ve tâbiînün âlimlerinden faydalandı. Onun hangi sahâbîlerden hadis dinlediği hususunda farklı rivayetler bulunmakla beraber Enes b. Mâlik, Vâsile b. Eska' ve Ebû Hind ed-Dârî ile görüştüğü ve onlardan hadis rivayet ettiği konusunda ittifak vardır. Mekhûl'un Hz. Âişe, Übey b. Kâ'b, Ubâde b. Sâmî, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerle Ebû Müslim el-Havlânî ve Mesrûk b. Ecda' gibi tâbiîlerden kendilerine ulaşmadığı halde rivayette bulunduğu kaydedilir. İbn Sa'd ve ona atfen diğer bazı âlimler tarafından, Hz. Peygamber'e veya karşılaşmadığı sahâbeye bir senedle ulaştırıldığı müdelles rivayetleri sebebiyle zayıf sayılan Mekhûl'ü Rib'î b. Hırâş sadûk, İbn Hibbân, Ebû'l-Hasan el-İcîf ve İbn Hacer el-Askalânî sika olarak nitelemiştir. Kütüb-i Sitte müelliflerinden Bu-

hârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî onun hadislerine yer vermiştir. Kendisinin hadis alanların başında Saîd b. Abdülazîz, Evzâî, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Haccâc b. Ertât, Humejd et-Tavîl gelmektedir. Saîd b. Abdülazîz, Mekhûl'den rivayetlerinin çokluğu yanında onun hayatına dair kaydettiği bilgilerle de temayüz etmiştir.

Tâbiîn neslinin orta tabakasından sayılan Mekhûl, Saîd b. Abdülazîz'e göre akranı İbn Şihâb ez-Zührî'den üstündür. Dımaşk'ta döneminin en önde gelen fakihî kabul edilen Mekhûl'un Muâz b. Cebel ve Ebû'd-Derdâ'nın vefatının ardından bölgedeki fikhî faaliyetlerde merkezî bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Daha Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) fetva vermekle meşğul olduğu kaydedilen Mekhûl, sahâbe neslinden sonra ilmi ve özellikle fikhî temsil eden tâbiîler arasında sayılmaktadır. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın başlarında İslâmî ilimlerin merkezlerini sayan kaynaklar Basra'da Hasan-ı Basrî ve Medine'de Saîd b. Müseyyeb (veya Hicaz'da İbn Şihâb ez-Zührî) ile birlikte Dımaşk'ta Mekhûl'un halkasını zikretmektedir. Fikhî kaynaklarında kendisine atfedilen görüşler incelendiğinde özellikle Dımaşk'ta yaşayan sahâbeden rivayetleri ve bunlar hakkındaki yorumları ile bölgedeki fikhî uygulamalara dair verdiği bilgiler dikkat çekmektedir (meselâ bk. İbn Kudâme, I, 247; II, 65). Kendisine yapılan kadılık tekliflerini geri çeviren Mekhûl'un ölüm tarihi hakkında farklı kayıtlar bulunmakla birlikte yaygın rivayete göre 112 (730) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.

Mekhûl'un Dımaşk'ta ortaya çıkan Kaderiyye düşüncesiyle ilişkisi hakkında çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Önde gelen tâbiîn fakihleri arasında kader konusunu tartışan sayılı kişilerden biri olduğu söylenen Mekhûl'un Kaderiyye taraftarlığı yapmasa da Emevî iktidarına yakın âlimleri tenkit ettiği, kelâm tartışmalarına katıldığı ve Gaylân ed-Dımaşkî gibi Kaderiyye önderleriyle ilişkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin kaderî olduğuna dair sözleri yalanladığı kaydedilen Mekhûl'un (İbn Kuteybe, s. 453) Ebû Hüreyre'den, "Kaderiler bu ümmetin Mecûsileridir" meâlinde müdelles bir hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (İbn Ebû Âsım, I, 151; Dârekutnî, VIII, 289; ayrıca bk. Âcurrî, s. 191).

İbnü'n-Nedîm, birçok kaynakta rivayetlerine rastlanan Mekhûl'e Kitâbü's-Sünen fi'l-fıkh ve Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l-