

dilinin Arapça olmadığını, ayrıca bu ifadenin kayda değer bir nimet ve yetenek sayılamayacağını ileri sürerek tabirin bu mânaya hasredilmesini doğru bulmamakta ve bunu takip eden, "Ey Muhammed! Sana davacıların haberi ulaştı mı?" (Sâd 38/21) meâlindeki âyete dayanarak faslû'l-hitâbın "kavgayı ayırma, davayı kökünden çözecek isabetli bir hüküm verme" anlamına geldiğini söylemektedir (Râhu'l-me'ânî, XXIII, 177-178). Bu tabiri, ilk defa Hz. Dâvûd'un muhakemede bir ilke olarak ortaya koyduğu, "Davacıya delil, davaliya yemin gerekir" sözü ile yorumlayanlar da olmuştur.

Konuşma ve yazışmalarda ilk defa Hz. Dâvûd, Hz. Muhammed, Kâ'b b. Lüey (ö. m. 454), Kus b. Sâide (ö. m. 600 [?]) ve Ya'rub b. Kahtân tarafından kullanıldığı rivayet edilen (Lisânü'l-'Arab, "b'ad" md.; İsfarayîni, II, 259) emmâ ba'dü ifadesinin İslâm öncesi döneme ve putperest Kâ'b b. Lüey'e de nisbet edilmesi sebebiyle, zarfın tamlayanının dua olarak kabul edilmesi daha uygun olduğundan terkihi "emmâ ba'de du'âi leke (sana duamdan sonrasına gelince) şeklinde düşünmek gerekir. Bu ibare İslâmî edebiyatta konuşmalarda, hutbelerde, yazışmalarda ve eserlerin mukaddimelerinde besmele, haımele ve salveleden sonra asıl söze geçme, asıl konuya girme ifadesi olarak kullanılır. Eski eserlerde bazan kısa, bazan da uzun olabilen dua ve selâm kısmı günlük konuşma ve yazışmalarda söylenmiş ve yazılmış farzedilerek söze "ve ba'dü" (imdi) tabiriyle başlanır.

Emmâ ba'dü ifadesi belâgat kitaplarında, şiirde ve nesirde ayrı konulardaki iki sözün birinden diğerine uygun bir münasebet düşürerek geçme anlamındaki "tahallus"a yakın görülmekte ve bunun zıddı olup ilgi kurmadan doğrudan geçiş yapma mânasına gelen "iktidab"ın bir türü sayılmaktadır. Çünkü bu tabir sözün dua kısmını asıl maksada bağlarken ayrı konulardaki iki sözü de birbirinden ayırmaktadır (Teftâzânî, el-Muṭavvel, s. 440-441; İsfarayîni, II, 258-259; Desûkî, II, 664-665).

Faslû'l-hitâb tabiri ayrıca "doğruyu yanlıştan ayıran söz, açık ve kesin hüküm" anlamında çeşitli ilimlere dair bazı eserlere unvan olmuştur. Halefân b. Cümeyyil es-Seyâbî'nin Faslû'l-hitâb fi'l-mes'ele ve'l-cevâb (Uman 1404/1984), Ebû İshak el-Huveynî'nin Faslû'l-hitâb bi-naḫdi Kitâbi'l-Muḡnî 'ani'l-hıfz ve'l-kitâb li'bn Kudâme (Beyrut 1405/1985) ve Muhammed Sâlih Ahmed el-

Garsî'nin Faslû'l-hitâb fi mevâkıfî'l-aş-ḥâb (Beyrut 1411/1990) adlı kitapları bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA:

Cevherî, eş-Şihâh, "b'ad" md.; Lisânü'l-'Arab, "b'ad" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1165, 1862; Tâcü'l-'arûs, "b'ad" md.; İbnü'l-Esir, el-Meşelû's-sâ'ir, Kahire 1381/1962, II, 244; Hatib el-Kazvîni, el-İzâh (nşr. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, II, 597-598; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fevâ'idü'l-müşevviḳ ilâ 'ulûmî'l-Kur'ân, Beyrut 1402/1982, s. 210-213; İbn Hişâm, Muḡnî'l-lebîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), I, 56-59; Zerkeşî, el-Burhân, IV, 242-244; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1286, s. 437-441; a.mlf., Muḥtaşarü'l-Me'ânî, İstanbul 1307, s. 458-461; İsfarayîni, el-Atuel, İstanbul 1284, II, 258-259; Desûkî, Hâşiye 'alâ Muḥtaşarü'l-Me'ânî, İstanbul 1290, II, 664-665; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâğa, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye), s. 421; Âlûsî, Râhu'l-me'ânî, Beyrut, ts. (Dâru lhyâi't-türâsî'l-'Arabî), XXIII, 177-178.



TEVRİK RÜŞTÜ TOPUZOĞLU

FASLÜ'L-MAKÂL

(فصل المقال)

İbn Rüşd'ün

(ö. 595/1198)

dinle felsefeyi uzlaştırmak amacıyla kaleme aldığı eseri.

Tam adı kaynaklarda farklı biçimlerde geçmektedir. Müller ve Albert Nasrî Nâdir'in kaydettikleri gibi Escorial Library'deki yazmanın (nr. 629) başında eserin adı Kitâbü Fasli'l-makâl ve takrîru mâ beyne's-şerî'a ve'l-ḥikme mine'l-ittisâl şeklindedir. Bibliothèque Nationale nüshasında ise herhangi bir isme rastlanmamaktadır. İbn Ebû Usaybia'nın zikrettiği Faslû'l-makâl fîmâ beyne'l-ḥikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl adı ise (ʿUyûnü'l-enbâ, s. 533) daha sonra gelen yazarlar tarafından hemen hemen aynen kullanılmıştır. Nitekim Ernest Renan'la (Averroès et l'Averroïsme, s. 457) Faslû'l-makâl'in en son tenkitli neşrini yapan Muhammed Amâre bu okunuşu esas almışlardır. Anawati ise eserin adını küçük bir değişikliklerle Faslû'l-makâl fîmâ beyne's-şerî'a ve'l-ḥikme mine'l-ittisâl olarak kaydetmiştir (Mû'ellefâtü İbn Rüşd, s. 205). Ancak bizzat İbn Rüşd kitabının ismini Faslû'l-makâl fi muvâfaqatî'l-ḥikme li's-şerî'a diye zikretmektedir (el-Keşf 'an menâhici'l-edille, s. 185). Takıyyüddin İbn Teymiyye bu eserin adını Tahfîrû'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şerî'a ve'l-ḥikme fi'l-ittisâl şeklinde kaydetmektedir (Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye, I, 24).

İbn Rüşd Faslû'l-makâl'in başında eseri yazmaktaki asıl amacının, felsefe ve mantık gibi yabancı kökenli düşünce disiplinlerinin İslâm dini (şeriat) açısından meşruiyetinin tesbit edilmesi olduğunu belirtir. Filozof, bu konuda sağlıklı bir karara varabilmek için öncelikle felsefenin temel gayesinin belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre felsefenin amacı, varlık üzerinde esaslı araştırmalarda bulunarak son tahlilde var olan her şeyi Allah'ın mevcudiyetine delâleti bakımından değerlendirmektir (Faslû'l-makâl, s. 64). Şeriat varlığı araştırıp incelemeyi teşvik ettiği için felsefenin (ontoloji) şer'î bakımdan mendup veya vâcip sayılması gerekir. Burada İbn Rüşd'ün, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan (el-Haşr 59/2) ve "ibret alma, değerlendirme" anlamına gelen i'tibâr ile "bakma, görme ve bilme, düşünme" anlamlarına gelen nazar (el-A'râf 7/185; el-Gâşîye 88/17) terimlerini çıkış noktası olarak aldığı görülmektedir. Buna göre şeriat insanları, var olanları ya akıl yoluyla veya hem aklî hem de şer'î yolla değerlendirmeye (nazar ve i'tibâr) davet etmektedir. Bu ise mantıktaki kıyas veya kıyas vasıtasıyla elde edilen bilgilerden başka bir şey değildir. Şu halde şeriatın öngördüğü değerlendirme mantıkta "burhan" adı verilen şeydir. Bu sebeple şeriatın mantıkta söz konusu edilen burhanı teşvik ettiğini söylemek şeriatın ruhuna aykırı olmaz (a.g.e., s. 64-66).

Faslû'l-makâl'de İbn Rüşd, böyle bir istidlâlin şeriata aykırı olduğunu söyleyen ulemâya, fakihlerin Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "tefakkuh" (et-Tevbe 9/122) teriminden fikhî kıyası anladıkları gibi ârif kişinin de (filozof) "i'tibâr" teriminden aklî kıyası anlayabileceğini belirterek cevap vereceğini söyler. Hz. Peygamber devrinde bulunmadığı için aklî kıyasın bid'at olduğu söylenebilir. Ancak onun döneminde fikhî kıyas da yoktu, fakat kimse bunun bid'at olduğunu iddia etmemektedir (a.g.e., s. 67-68).

İbn Rüşd, ayrıca İslâm dünyasında sıkça tartışılan, özellikle de Kindî tarafından önemle ele alınıp vurgulanan (Re-sâ'il, I, 102-103) "bizden (müslüman) olmayanların" kurup geliştirdikleri bilim ve düşüncenin müslümanlar tarafından alınıp alınmayacağı konusunu aydınlığa kavuşturmak ister. Kindî'yi takip eden İbn Rüşd'e göre de bilgide devamlılık esastır; sonra gelenler öncekilerin bilgisinden faydalanırlar. İnsanlığın ortak malı olan ilmi birikimden faydalanıp onu

geliştirmek tabii ve tarihî bir zarurettir (*Faşlû'l-makâl*, s. 68-69).

Müslüman olmayanların geliştirdikleri bilimlere eklektik bir tavırla yaklaşan İbn Rüşd, eski düşünürlerin görüşlerinden faydalanmanın İslâm açısından vâcip olduğu sonucuna varır. Aynı zamanda ünlü bir fakih olan İbn Rüşd'e göre felsefe okuduğu için yolunu şaşırانların bulunması felsefenin yasaklanması için gerekçe teşkil etmez. Nitekim fıkıh okuyup da doğru yoldan sapan pek çok insan bulunduğu halde kimse insanları fıkıh okumaktan alıkoymaya çalışmamaktadır (*a.g.e.*, s. 72-73).

Böylece *Faşlû'l-makâl*'de felsefenin İslâm dini karşısındaki durumu sağlam temeller üzerine oturtulduktan sonra insanların dinî ve felsefeyi anlama kapasitelerinin farklılığı üzerinde durulur. İnsanlar, anlayış ve yetenek bakımından herhangi bir fikri ancak delillendirildiği takdirde kabul edenler, tartışarak veya dinleyerek benimseyenler olmak üzere üç kısma ayrılır. Kur'an-ı Kerim'in hitabında bu üç insan tipi de dikkate alınmıştır (bk. en-Nahl 16/125). İkisi de gerçek olduğu için burhana dayalı akıl yürütme ile ilâhî şeriâtın ortaya koyduğu hakikatler birbirine ters düşmez. Eğer şeriâtın içerdiği bilgiyle burhanî bilgi arasında zâhîrî bir çelişki varsa şeriâtın verdiği bilgiyi te'vil etmek gerekir (*a.g.e.*, s. 76-77). Eserde "te'vil" terimi üzerinde de durularak bunun özünün "bir kelimeyi hakikat mânasının dışında mecazi anlamına hamletmek yani yorumlamak" olduğu belirtilir. Buna göre fakihler gibi filozoflar da Kur'an'ın naslarını çeşitli şekillerde yorumlayabilirler.

Faşlû'l-makâl'de Gazzâlî'nin filozofları tekfir eden tutumu da tartışılmakta, bunun Gazzâlî'ye ait *Fayşalû't-tefrika*'daki müsamahakâr görüşlerle çeliştiği belirtilmektedir. Eserde ayrıca Allah'ın, anlaşılması güç olduğu için ancak burhanla (aklî istidlâl) bilinebilecek konuları insanlara misallerle açıkladığı, bu misallerin zâhîrinin herkes tarafından, batinının ise ancak ehli olanlar tarafından anlaşılabilceği belirtilir. İbn Rüşd, bu zâhir ve batin ayırımının mistik ve hermetik akımlar tarafından çokça başvurulan batinî yoruma kapı aralayacağını düşünmüş olmalı ki daha sonra kaleme aldığı eserinde (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 132-133) "zâhir" ve "te'vil edilmiş" (müevvel) şeklindeki ayrımı tercih etmiştir. Eserde insanlar te'vil ehliyeti bakımından üçe ayrılır. Birinci grup-

ta genel halk toplulukları (hatâbiyyûn) bulunmaktadır ki bunlar ehil olmadıkları için asla te'vile yeltenmemelidirler. İkinci grubu aklî yetenekleri yerinde olan, polemik yapma gücüne sahip bulunanlar (cedeliyyûn) oluşturur. Bunlar her ne kadar te'vil yapabilirlerse de gerçek anlamda te'vile yetkili olanlar "burhâniyyûn" adını verdiği üçüncü gruptur. Yapılan te'villeri ehil olmayanlara aktaranlar küfre girmeye vesile olurlar ki küfre vesile olmak da küfrü gerektirir. Eserde bu yönden Mu'tezile ve Eş'arîler tenkit edilir.

Bu kitabında ele aldığı meseleleri yeni bir eserde ayrıca inceleyeceğini belirten müellif, müslümanların içine düştüğü ihtilâflardan fazlasıyla rahatsız olduğunu bildirir ve felsefe ile dinin iki arkadaş veya süt kardeş olduklarını açıklayarak eserini bitirir. Yazmayı düşündüğü bu eserin *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* olduğu onun önsözünden anlaşılmaktadır.

Faşlû'l-makâl'de akıl-vahiy, din-bilim, şeriât-hikmet ilişkisi konularında oldukça tutarlı görüşler ileri sürülmüş, filozofun bu görüşleri İslâm dünyasından çok Ortaçağ Batı'da yeni yorum ve anlayışlara zemin hazırlamıştır. "Tehâfüt" tartışmaları bir yana bırakılırsa İbn Rüşd'ün din-felsefe uzlaşmasına ilişkin görüşleri İslâm dünyasında yeterli yankı bulamamıştır. Yalnız İbn Teymiyye ciddi eleştirilerle İbn Rüşd'den alıntılar yapmıştır (*Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, I, 24-31; a.mlf., *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*, III, 397-438; VI, 212-249; VII, 345-352; VIII, 163-244; IX, 69-132, 321-402; X, 141-319). Şeriâtlâ felsefenin arasını birleştirdiğini iddia ettiği kitabında İbn Rüşd'ün te'vil konusundaki fikirlerini *Faşlû'l-makâl*'den bölümler aktararak eleştiren İbn Teymiyye, onun bazı görüşlerini uygun bularak benimserken büyük bir bölümünü de reddetmeye çalışır (krş. İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, I, 226-239; İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl*, s. 89-98).

Escorial Library'de bulunan nüshası esas alınarak *Faşlû'l-makâl* ilk defa 1859 yılında Marcus Joseph Müller tarafından Münih'te *Philosophie und Theologie von Averroes* adıyla neşredilmiştir (Anawati, s. 205). Daha sonra yine aynı nüsha esas alınıp eser Kahire'de beş defa basılmıştır (*Faşlû'l-makâl* [nşr. Bekir Karlığa], nâşirin önsözü, s. 59). Léon Gauthier, *Faşlû'l-makâl*'in Arapça metnini Müller neşri ve öteki neşirlerle kar-

şılaştırarak Fransızca çevirisiyle birlikte yayımlamış (Cezayir 1942) ve bu neşri küçük bazı değişikliklerle tekrarlamıştır (Anawati, s. 207-208). George F. Hourani, Madrid Millî Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (nr. 5013) karşılaştırmalı olarak eserin yeni bir neşrini yapmış (Leiden 1959), bu neşir Albert Nasrî Nâdir tarafından mukaddime ve bazı açıklamalar eklenmek suretiyle tekrarlanmıştır (Beyrut 1961). Muhammed Amâre de eseri Kahire nüshasıyla (*Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye*, Teymüriyye, nr. 133) karşılaştırıp daha sıhhatli bir metin halinde yayımlamıştır (Kahire 1969). Son iki neşir daha sonra birçok defa tekrarlanmıştır (*Faşlû'l-makâl* [nşr. Bekir Karlığa], nâşirin önsözü, s. 60). İbn Rüşd'ün Aristo üzerine yazdığı şerhler daha başlangıçta Ortaçağ Latin dünyasının yakın ilgisini çekerek Batı'nın ortak bilim ve kültür dili olan Latince'ye çevrildiği halde onun dinî eserleri tercüme edilmemiştir. Sadece *Faşlû'l-makâl*'in muhtemelen XIII veya XIV. yüzyılda yapılmış İbrânîce tercümesinden dört nüsha Leiden, Oxford ve Paris Millî kütüphanelerinde günümüze ulaşmıştır. H. Golb bu İbrânîce çeviriyi, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*'in XXV (1956, s. 91-113) ve XXVI. (1957, s. 41-64) sayılarında yayımlamıştır (Anawati, s. 208-209).

Faşlû'l-makâl'in çağdaş Batı dillerindeki ilk tercümesi Léon Gauthier tarafından yapılan Fransızca çevirisidir. Bu tercüme XIV. Orientalistler Kongresi bildirilerinin toplandığı *Recueil de mémoires et de textes* içinde "L'Accorde de la religion et de la philosophie" başlığıyla yayımlanmış (Paris 1905, s. 269-318), daha sonra da Arapça metniyle birlikte (Cezayir 1942) ve ardından yalnızca tercüme olarak (Paris 1988) yeniden neşredilmiştir. George F. Hourani, eseri yukarıda sözü edilen İbrânîce nüshalarla karşılaştırarak *On the Harmony of Religions and Philosophy* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1961).

Nevzat Ayasbeyoğlu *Faşlû'l-makâl*'i, İbn Rüşd'e ait *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* ile birlikte *İbn Rüşd'ün Felsefesi* adıyla Türkçe'ye çevirerek yayımlamış (Ankara 1957), ardından her iki eser Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilerek *Felsefe-Din İlişkileri* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1985). H. Bekir Karlığa, önceki çevirileri de dikkate alarak eseri yeniden Türkçe'ye tercüme etmiş ve diğer neşirlerle karşılaştırdığı Arapça aslı ile birlikte yayımlamıştır (İstanbul

1992). Seyyid Ca'fer-i Seccâdi de eseri Farsça'ya çevirerek neşretmiştir (Tahran 1979).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşd Fasıl'ı-makâl: Felsefe ve Din İlişkisi (trc. ve nşr. Bekir Karlığa), İstanbul 1992; a.e., nâşirin önsözü, s. 59-60; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964, s. 132-133, 185; Kindî, *Resâ'il*, I, 102-103; İbn Ebû Usaybia, *Üyânü'l-enbâ*, s. 533; İbn Teymiyye, *Beyânü telbîs'i'l-Cehmiyye* (nşr. Muhammed b. Kâsım), Mekke 1931, I, 24-31, 226-239; a.mlf., *Der'ü te'âruzi'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1981, III, 397-438; VI, 212-249; VII, 345-352; VIII, 163-244; IX, 69-132, 321-402; X, 141-319; E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1985, s. 457; L. Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris 1948, s. 17-40; Mahmûd Kâsım, *İbn Rüşd ve felsefetüh'd-dîniyye*, Kahire 1969, s. 62-76; G. C. Anawati, *Mu'elleftâtü İbn Rüşd*, Cezayir 1978, s. 205-209; Mâcid Fahrî, *İbn Rüşd: Feylesüfû Kur'ûba*, Beyrut 1986, s. 26-37; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İA*, V/2, s. 789, 796; R. Arnaldez, "İbn Rushd", *EI*² (İng.), III, 911-913.



H. BEKİR KARLIĞA

FÂTİMA

(فاطمة)

Ümmü'l-Haseneyn

Fâtıma bint Muhammed ez-Zehrâ
(ö. 11/632)

H. Peygamber'in

soyunu devam ettiren kızı.

Bi'setten yaklaşık bir yıl önce (m. 609), İbn Sa'd ile (*eş-Tabakât*, VIII, 19) bir kısım tarihçilere göre ise Kureys'in Kâbe'yi yeniden inşası sırasında (m. 605) Mekke'de doğdu. Bazı kaynaklarda Hz. Âişe'den beş yaş kadar büyük olduğu kaydedildiğine göre (meselâ bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, VIII, 54) birinci görüş ağırlık kazanmaktadır. Öz kardeşleri Zeyneb ile Rukiyye'den küçük, Ümmü Külsüm'dan büyük olduğu söylenmekteyse de Hz. Peygamber'in en küçük kızı olduğu görüşü daha doğru kabul edilmektedir (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, XII, 441; a.mlf., *el-İşâbe*, VII, 648). Zehebi'nin belirttiğine göre künyesi "babasının annesi, anam" mânasına gelen "Ümmü ebîhâ" idi. Bu künyeyi almasının sebebi, Fâtıma'yı anne sevgisiyle seven Resûlullah'ın kendisine bu şekilde hitap etmesi olmalıdır. Lakabı "beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü kadın" anlamında Zehrâ olmakla beraber "iffetli ve namuslu kadın" anlamındaki Betül lakabıyla anıldığı da görülmektedir (Ebû Nuaym, II, 39).

Kaynaklarda Hz. Fâtıma'nın çocukluk ve gençlik yıllarına dair pek az bilgi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Kâbe'de

namaz kılmakta olan Resûl-i Ekrem'in secdeye vardığı sırada omuzlarına müşrikler tarafından bir devenin döl yatağının atılması üzerine genç Fâtıma'nın koşarak babasının üzerindeki pislikleri temizlemesi ve bunu yapanlara kızıp söylenmesidir (Buhârî, "Vuđû", 69; Müslim, "Cihâd", 107-110). Hicretten bir müddet sonra Hz. Fâtıma'nın, yanlarında Hz. Ali ile annesi Fâtıma bint Esed olduğu halde Sevde, kız kardeşi Ümmü Külsüm ve Ebû Bekir'in ailesiyle birlikte Medine'ye hicret ettikleri bilinmektedir.

Fâtıma on beş yaşını tamamladıktan sonra onunla önce Hz. Ebû Bekir, ardından da Hz. Ömer evlenmek istemiş, Resûl-i Ekrem her iki teklife de olumlu cevap vermemiş, bunun ardından Hz. Ali Fâtıma'ya tâlip olmuş ve bu talebi Resûlullah tarafından kabul edilmiştir (İbn Sa'd, VIII, 19). O sıralarda fakir bir delikanlı olan Hz. Ali mehir verecek kadar malı bulunmadığından Bedir Gazvesi'nde ganimetten payına düşen zırhı, bazı rivayetlere göre ise devesini ve bir kısım eşyasını satarak 450 dirhem gümüş civarında bir mehir vermiştir. Hz. Fâtıma'nın çeyizi de kadife bir örtü, içine hurma lifi doldurulmuş deri bir yastık, iki el değirmeni ve deriden yapılmış iki su kabından ibaretti. Dügünleri Resûlullah'ın Hz. Âişe ile evlenmesinden dört buçuk ay sonra 2. yılın Zilkade (Mayıs 624) veya Zilhicce (Haziran 624) ayında gerçekleşti. Hz. Fâtıma 3. yılın Ramazan ayında (Şubat 625) ilk çocuğu olan Hasan'ı, bir yıl sonra Şâban (Ocak) ayında Hüseyin'i dünyaya getirdi. Daha sonraki yıllarda küçük yaşta ölen Muhassin ile (İbn Kuteybe, s. 211; İbn Hacer, *el-İşâbe*, VI, 243) Ümmü Külsüm ve Zeyneb doğdu. Evliliklerinin ilk yıllarında Hz. Ali ile Fâtıma arasında küçük çapta bazı anlaşmazlıklar olmuş (Buhârî, "Edeb", 113, "İsti'zân", 40), ancak Resûl-i Ekrem'in aralarını bulması ve Hz. Fâtıma'ya kocasına itaati tavsiye etmesi üzerine kırılganlıklar son bulmuş, Hz. Ali de artık eşini hiçbir şekilde üzmeyeceğini söylemiştir (İbn Hacer, *el-İşâbe*, VIII, 59).

Uhud Gazvesi'nde on hanımla birlikte gazilere yiyecek ve su taşıyan Hz. Fâtıma aynı zamanda yaralıları tedavi etti. Bu savaşta Hz. Peygamber'in dişinin kırılması üzerine yüzündeki kanları temizlemeye çalıştı. Kanın dinmediğini görünce bir hasır parçasını yakıp küllerini Resûlullah'ın yüzüne bastırmak suretiyle akan kanı durdurmayı başardı (Müslim, "Cihâd", 101).

Resûl-i Ekrem Hz. Fâtıma'ya son hastalığı sırasında Kur'ân-ı Kerim'i Cebrâil ile her yıl bir defa birbirlerine okuduklarını (bk. ARZA), bu sene Cebrâil'in aynı maksatla iki defa geldiğini, bunun ise vefatının yaklaştığına işaret olduğunu söylemesi üzerine Fâtıma ağlamaya başlamış; Hz. Peygamber'in, ailesinden ilk önce kendisine onun kavuşacağını, ayrıca onun mümin kadınların hanımefendisi olduğunu söylemesi üzerine de gülüp sevinmiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 12, "İsti'zân", 43; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 97-99).

H. Peygamber'e çok düşkün olan Fâtıma babasının vefatından dolayı çok sarsıldı. Resûl-i Ekrem defnedildikten sonra gördüğü Enes b. Mâlik'e, "Resûlullah'ın üzerine çarçabuk toprak atmaya eliniz nasıl vardı, gönlünüz nasıl razı oldu?" diyerek ağladı ve daha sonra da günlerce gözyaşı döktü.

H. Peygamber'in vefatının ardından Fâtıma ile Abbas b. Abdülmuttalib Halife Ebû Bekir'e gelerek Resûlullah'ın mirasından hisselerini istediler. Bu miras Fedek ve Hayber'deki hurmalıklarla Medine'deki bir bahçeden ibaret olup Hz. Peygamber bu arazilerin gelirini amme işlerine, yolcularla misafirlere ve kendi ailesine harcamaktaydı. Halife onlara, Resûlullah'ın peygamberlerin miras bırakmayacağına dair hadisini hatırlatarak onun mirasının söz konusu olamayacağını, fakat ailesinin geçiminin eskiden olduğu gibi yine buraların gelirinden sağlanacağını, kendisinin bu araziyi Hz. Peygamber'in yaptığı şekilde bir mütevelli gibi kullanacağını söyledi. Hz. Âişe ile diğer bazı sahâbîlerin bu hadisi tasdik etmeleri üzerine miras iddiasından vazgeçildi (Buhârî, "Humus", I, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 12, "Megâzi", 14, 38, "Nafa'ât", 3, "İtişâm", 5; Müslim, "Cihâd", 51-55). Ancak Hz. Fâtıma halifenin bu tavrına gücenererek vefat edinceye kadar onunla bir daha bu konu üzerinde konuşmadı (Buhârî, "Ferâ'iz", 3). Bir rivayete göre ise Ebû Bekir, Hz. Fâtıma'yı vefatından bir müddet önce ziyaret ederek gönlünü almıştır (İbn Sa'd, VIII, 27; Zehebi, *A'lamü'n-nübela*², II, 121).

H. Fâtıma, Resûlullah'ın ölümünden beş buçuk ay sonra 3 Ramazan 11 (22 Kasım 632) tarihinde vefat etti. Muhammed el-Bâkir'in belirttiğine göre Fâtıma'yı Hz. Ali yıkadı (Zehebi, *A'lamü'n-nübela*², II, 128). Ölümünden sonra vücudunu kimsenin görmemesi için vasiyeti üzerine onu Hz. Ali ile Hz. Ebû Be-