

SEMBOLÜN GÜCÜ VE İSLAM'DA SEMBOLLER

Sadık KILIÇ*



Özet:

Bir mana ve maksadı iletmeyi amaçlayan dilsel, estetik, sanatsal ifade formları gibi, kimi dinî veya ladinî jestlerin, ibadet formlarının, mimari nitelikli yapı veya şekillerin de, doğrudan delaletleri yanında bizi, örtük, dolaylı ve ima yoluyla da kendisine ilettiği uzak/derin anlamları vardır. Dilsel bir ifade veya dinî jest ve ritüellerin ilk gözlemlenebilir delaletleri bir bakıma birincil, asli ve zahir -olmazsa olmaz- anlam katmanını gösterirken, bu dolaylı ve içsel, aynı zamanda da mana ve hissi yoğunluk itibarıyla daha coşkulu olan bu ikincil anlam ise sembolik, remzi anlam ufku olarak adlandırılabilir. Zahir mana ile bu içsel ve sembolik mana arasındaki ilişki türüne baktığımızdaysa, görürüz ki, bu zahir ufuk, sembolik ve deruni anlam dünyasına açılan bir eşiktir, bir kapıdır; onsuz, bu ikincil anlam dünyasına girmenin mümkün olmadığı zahir bir tutamaktır.

Özeldeyse İslam'ın, temel metinlerindeki sembolik anlatım formları ve etkileyici ifade gücü yanında, başlıca ibadet formlarının da örtük ve remzi bir yolla, deruni ve his ötesi hakikat mertebelerine gönderimle bulunması, onun, insanın tüm idrak yetilerine hitap eden göz alıcı epistemik kudretine işaret eder. Çünkü bunlar İslam'ın, yer düzeyinden aşkınlık dünyasına yükselten kutlu basamakları (mi'râc, me'âric); Kur'an'ın adlandırmasıyla, yüksek bir bilince erdiren *şeâir*'idirler.

İşte bu makalede, genel sembolizm bağlamında, İslam'ın deruni gücü ve ondaki aşkınlık boyutuna kesintisiz bir biçimde gönderimle bulunan; bilhassa abdest (vudû'), namaz (salât), zekât, Ka'be-hacc, oruç (savm), kurban (nahr, udhiye) gibi ritüellerde tecelli eden (teofani), İslami sembolik anlam yoğunluğuna işaret edilmeye çalışılacaktır.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Anahtar Kelimeler: Sembolizm, Zahir Anlam, Deruni/İçsel Anlam, İçkin (immanent) Anlam- Aşkın (transcendental) Anlam, Tecelli.

The Power of Symbol and Symbols in Islam

Abstract:

Some linguistic, aesthetical, and artistic expression forms like religious or non-religious gestures and also architectural structures or figures that aim to deliver a meaning and purpose has far/deep meanings that deliver us to them indirectly through implications along with their indications. While the first observable implications of a linguistic expression or religious gestures and rituals show the primary, essential, and evident meaning layer, this secondary meaning which is indirect and inner and at the same time enthusiastic in respect of meaning and sensual intensity can be called as symbolic, figurative meaning. When we consider the type of relation between evident meaning and this inner and symbolic meaning, we see this evident scope is a threshold, a gate that is opened to the world of symbolic and spiritual meaning; an evident handle without it, it is impossible to get into this world of secondary meaning.

In particular, besides symbolic expression forms in basic texts of Islam and its power of expression, primary worshipping forms' indirectly and figuratively delivering to spiritual and reality ranks that are beyond feelings indicates that it has an epistemic power that appeals to all cognitive abilities of humankind. Because they are merry steps of Islam (mi'râc, me'âric) – by Islamic naming Shaâir which deliver to a higher consciousness –that raise to the world of Transcendence from ground level. In this article within the scope of symbolism, we will try to refer to Islamic symbolic meaning density that uninterruptedly addressing to Islam's spiritual power and its Transcendental dimension that is especially teofani that appears in ablution (vudû'), obligatory alms, Ka'be-hacc, fasting (savm), religious offerings or sacrificial animals (nahr, udhiye).

Key Words: Symbolism, Evident Meaning, Spiritual/Inner Meaning, Immanent Meaning, Transcendental Meaning, Transfiguration.

Mana ve maksadı doğrudan ve açık bir şekilde (zâhir) ileten anlatım biçimleri yanında, bildirilmek istenen hakikatin, dolaylı ve örtük bir üslupla, hatta muayyen ve hususi bir bilgi ve inanç eşiğine erişildiğinde muhataba ifşa edildiği; bu sebeple de, bir tür mahremiyet ve içsellik/öznel karakteri taşıyan ifade yolları da bulunmaktadır. Ki biz, bu ikinci anlatım yolunu kısaca 'sembolizm' olarak isimlendirecek; terimin dilsel, kültürel ve genel dini boyutlarına değindikten sonra, daha özel bir çerçevede de, 'Şe'âiru'llâh' terimi ekseninde İslam'da sembolik deruni boyutu olan bazı ibadet ve olgulara, bunlarda sezilen deruni manalar ve aşkınlık boyutlarına dair kısa bir bilgilendirme yapacağız.

a) Sembolün gücü

Grekçe olduğu düşünülen sembol terimi,¹ müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir.² Ara sıra 'symbole' terimi, 'işaret' anlamının eş anlamlısı olarak alınıyorsa da, sırf dilbilim açısından farklı olarak, sembolde 'delalet eden' ile 'delalet edilen' arasında sadece analogik bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun içindir ki, 'delalet eden' (signifiant), kendini aşmakta olan 'medlûle' (signifié) tam karşılık değildir.³ Öyleyse sembolizmde, 'delalet eden' ile 'delalet edilen' bütünüyle birbirlerinin yerine geçemezler. Çünkü bunun gerçekleşmesi durumunda, sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, yansıtmak istediği gerçek de gizlenilmiş olur.⁴ Bundan ötürü, sembolik anlatım yolları dinin objektif taraf ve tatbikatlarının ruhi ve deruni bir açılımı sayılmalı, bu sebeple de, sembolik konumdaki figür ve ritüellere vakıf, yani ferdi ve sübjektif duygusal yönelişler engellenmemelidir. Zira sembolik nesne üzerinden oluşturulan tasavvur, kullanılan imaj, kendisine gösterimde bulunulmak istenilen manayı ve tinsel hakikati tam kapsayamamaktadır. Bazen sembol için, 'açıklanamazın ifade biçimi', 'rasyonel olarak tam açıklanamaz olana dair kısmî bir algı' tanımının getirilmiş olması da⁵ işte bundandır. Bu demektir ki sembol, sözcüklerle ihata edilemeyen açık uçlu ve sınırsız, bu sebeple de muamma görünümü içindeki bir hakikati sezdirir... Onun bu kayıt altına alınamayan yüceliği ve büyüklüğü hakkında, gerek duygusal gerekse akli/entelektüel bir hayret, hayranlık, hatta coşku izlerini harekete geçirir.

1 Bayrav, Süheyla, *Symbolisme Medieval*, İst., Matbaası, 1956, s. 1.

2 Foulquié, Paul, *Dictionnaire de la Langue Philysophique*, PUF, Paris 1969, s. 705.

3 Noiray, André, *La Philosophie*, Belgique 1972, 3, 650.

4 Schimmel, A. Marie, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *Ank. Üniv. İFD.*, cilt: 3, YIL: 1954, sayı: III-IV, s. 68.

5 Foulquié, a.g.e., s. 705

Sembolün ifa ettiği fonksiyonlar arasında, bir şeyin yerine geçirilmiş olma, Brehier'in anlatımıyla, seçilmiş sembol aracılığıyla tasavvur edilen bir dünya algısının, 'lojik': Akıl ve mantık vasıtasıyla düşünülebilen bir dünyanın yerini almasıdır.⁶ Buna göre denilebilir ki, sembol bir anlamda, soyut ve tinsel/ruhi ve manevi olanı müşahhas vasıtasıyla anlatmayı hedeflemektedir.⁷ Buna göre o, görünenin ötesinde olduğu düşünülen aşkınlık alanına işaret eder, zihnî ve içsel hayat ritmini ötelere (Mâverâ) doğru yönlendirip taşırken, bizi mücerret ve manevi olanın, yüce bir duyuş ve tefekkür mertebesine yükseltir. Bu yönüyle denilebilir ki, sembol bedeninin ruhu ve kelâmın da özü/kühü olan hakikat ufuklarının giriş kapısı, eşiği haline dönüşür.

Yani nesnellik aracılığıyla, kökleri içimizde ve aramızda olan soyut-manevi hakikat eşik ve basamaklarına yaklaşma imkânı!

Sembollerin bu genel karakteri ise onların diline, zaman ve mekân boyutlarını aşan bir güç katmaktadır. Bir bakıma, insanın tefekkür ve inanma olayının önüne farklı, bilhassa duygusal (pathétique) ve sezgisel (intuitif) yönü güçlü olan bir alternatif sunduklarından; işte bu noktada sembolün, 'özel anlam kategorisi' diyebileceğimiz kendi iç dokusuyla karşılaşmaktayız. O sembole bağlananların, onu, kendi öznel ve hususi dünyalarının eşiklerinden temaşa etmelerine mukabil, diyorlarken, yine onu, fitrî ve insani ruhun dingin okyanuslarından ve evrensel ufuklarından seyredenlerin de aynı akışa kapılmaları, sembolün bu fitrî ve aşkın olana dönük kuşatıcı ve dolaysız dilinin çekim alanına girmiş olmaları sebebiyledir! Bu bir anlamda, kühü sır ve muamma olan Yüce hakikatin celâl ve cemel cihetlerinin, 'dışarıda kalmış' benlikleri de kendi merkezine doğru cezp etmesi, bir başka deyişle cüz'î benlik ve varoluşların, külli ve mutlak olana doğru çırpınışlarına bir icabet olarak değerlendirilebilir.

Nesneler dünyasına sembollerin ufkundan bakmak, öyleyse, düşünceye başka bir kanal açmakta, ona hakikatin bizlere kadar uzanan, fakat gerçek doğuş noktası müteâl bir yerde bulunan dalga boylarıyla, hatta ilahi frekanslarla temas imkânı sağlamaktadır. Onlar bir anlamda, odağında insanın bulunduğu tüm var olanların ve varoluşun da içinden ve merkezinden kaynaklanıp gelirler. Daha da önemlisi, Yüce Yaratıcı'ya kesintisiz şekilde bir gönderme ve atıfta bulunurlar!

Şu halde, sembolleştirme ve sembol, genel karakteri bakımından düşüncenin hizmetinde olan, fakat daha etkin bir şekilde inancın da kullandığı bir araçtır. Hatta denilebilir ki, gerçek iman, görünen şu tezahürler âlemini (eş-şehâde), bu yüce hakikat'in (el-ğayb) bir ifşa sahnesi ve sembolik bir anlatımlar dizgesi olarak görmektedir.⁸ Ay-

6 Caillet, Emile, *Symbolisme et Ames Primitives*, Paris ts., s. 174.

7 Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, Fransızca'ya çev. Sergé Hutin, Paris 1954, s. 297.

8 Guénon, René, *Aperçus sur l'Esoterisme İslamique et le Taoisme*, Gallimard 1973, s. 33.

rıca, bir bakıma 'dil-ötesi bir dil' olan sembolik ifade ve anlatımlar, kulluk jestleri/ ibadetler ve mimari unsurlar, işte bu gücün etkinliği iledir ki, bizimle 'nihai hakikat' arasında evrensel bir aracılık ve iletişim işlevi görürler.⁹

Ruhi ve manevi olanın tasvirine yönelen 'sembolleştirme',¹⁰ işte bu gizli ve örtülü olana ulaşmak için bir sondaj; sezilen, ama düşüncemizin hâkimiyet alanı dışında kalan bir olguya yaklaşma, onu his ve idrak alanımıza yakınlaştırabilme deneyimidir.¹¹ Onun için sembol, görülen bir surette, görülmeyen bir hakikate işaret eder de, ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalara kadar tesirler meydana getirip birçok fikir ve duyguları uyandıracak kadar kuvvetlidir. Çünkü o, kutsal olanın iki tarafını; heybet ve korku uyandıran celal (myterium tremendum) - ile hayranlık ve zevk bahşeden cemali (mysterium faszinans) ihtiva etmektedir.¹² Müfessir Alûsî de, manaları, müşahhas misaller ve semboller aracılığıyla betimlemenin yararının, 'manevi olanı, maddi ve hissi olan vasıtasıyla keşfedip ortaya çıkarmak' olduğunu söylerken,¹³ aynı şekilde sembollerin bu araç olma işlevlerine dikkat çekmektedir.

Manevi kemaller dünyasına dalabilmekse, sembolün daima diri yani onun bu manevilik boyutunu dile getirebilecek en iyi biçime ulaşmış; mana çerçevesinin daima dolu olmasına bağlıdır.¹⁴ Bir başka deyişle, daim olan ve feyezzen eden hakikate hep yakın ve onu gösteren bir sembol/semboller dünyası... Buna karşın, belli-belirsiz hayal ve tasavvurlarımıza ram edebildiğimiz, soluğunu duyup, ama tam bir kesinliğe kavuşturamadığımız; bizi aşkın idrak ve sezgilerle yüz yüze getirebilme yetkinliğinden yoksun olan semboller de, sadece boş bir çerçeve kıymetini haiz olabilirler. Bu demektir ki, bir değeri haiz olan sembol ve sembolleştirme, kendisi aracılığıyla bakışlarımızı yüksek bir ufka çevirdiğimiz, meçhûl kalmış irtifalara pervaz ettiğimiz bir pencere, bir geçit gibi olmalıdır!

b) Düşüncede sembol/sembolleştirme boyutu

Kant'tan bu yana birçok düşünür ve filozofa göre insan ruhundaki işleyiş ve etkinliğin dikkati çeken bir yöntemi olan sembolleştirmenin,¹⁵ dinî alanda da geçerli olmaması istisnai bir durumdur. Hatta denilebilir ki, ne tür bir biçim altında olursa olsun, belli bir sembolizm içermeyen dinî tezahürler bütünü hemen hemen çok az-

9 Krş. Cazelles P.S.S., Henri, *Ecriture, Parole et Esprit, Desclée*, Paris 1971, s. 59.

10 Bayrav, *a.g.e.*, s. 35.

11 Bayrav, *a.g.e.*, s. 12.

12 Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?"; s. 70. Yine bkz. Rudolf Otto, *Le Sacré* (Almancadan çev. André Jundt), PAYOT, Paris [basım tarihi] (?).

13 El-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts., XXX, 168.

14 Bayrav, *a.g.e.*, s. 10.

15 Bayrav, *a.g.e.*, s. 4.

dır.¹⁶ Bunun böyle olması, şu veya bu dinin,¹⁷ manevi-deruni bir boyuttan yoksun, kof bir görüntüler yığını olmaktan kurtulması; bir adım daha ileri gidersek, insan ruhunu doyurucu ve arayışlarına cevap verici olabilmesi için, gerekli, olmazsa olmaz (sine qua non) bir şarttır da! Zira dinin özünü ve gerçek amacını teşkil eden, dış plandaki akislerin bizleri ulaştıracığı ‘yekpare hakikat’ın dünyasıdır. Burada da müşahhas bir tecelli ve akis önce dikkatimizi çeker, derken ruhi bir menzil, manevi bir derinlik içre yol alınır... İçimizde coşan tasavvurlar, ifadeler, ruh ummanımızdaki kabarmalar, patlamalar, fırtınalar ve sükûnet!

Nitekim düşünürlerin, sembol ve sembolleştirmeye dair açıklamaları da bu tespitleri güçlendirmektedir.

Mesela Gurvitch, sembollerin başlıca özelliklerinden olmak üzere paradoksal bir şekilde onların, gizlerken ‘ifşa’ ettiklerini, ifşa ederken de ‘gizlediklerini’ belirtir ki, buna göre semboller ve sembolik manalar dünyası, her şeyden önce müphem, gizemli, sınırlanamaz ve bir muamma gibi olma niteliği taşımaktadırlar; özellikle bu nedenle de, özü ve mahiyeti bakımından insani ve sosyal bir durum olup onun zihin ve idrak hallerinden ayrılmaz bir boyut.¹⁸ Sembolik mana ve anlayış biçiminin, form veya ibadetlerin özündeki bu sınırlı dünyayı aşma, ötelere doğru taşma, daima giz ve müphemiyet taşıma gerçeğine karşın, Jung’un açıklamasına göre sembol yine, ‘görelî olarak hep meçhul, fakat varlığı kesin olan ya da zorunlu görünen kimi gerçekleri de olabildiğince en mükemmel biçimde gösterme veya formüle etme işleviyle yüküdür! İşte bundan dolayıdır ki, malum olan bir şeyi göstermek için kullanılan bir ifade ve anlatım daima ‘işaret’ olarak adlandırılır, asla ‘sembol’ olarak değil!¹⁹ ‘İşaret’ ile ‘sembol’ arasındaki bu delalet ve içerik farkını göstermesi bakımından, Janet’in şu tespiti de son derece ufuk açıcıdır: “Sembol, mantıkî (lojik) olarak açıklanamaz olan şeyin bir ifadesi”,²⁰ bir betimlenişidir.

Sembol, insanın hayal ve tasavvur yetisine yönelen bir durumdur!

Kısaca belirtmek gerekirse, somut olan bir şey vasıtasıyla, soyut olanı [hakikat, inanç, iman, imaj ve kurgu...] esinlemeyi, deruni ve ontolojik bir telkinde bulunmayı amaçlayan sembol,²¹ Maritain’in de kuvvetle belirttiği gibi, mantıkî düzlemi olan

16 Eliade, Mircea, *Traité d’Histoire des Religions*, Payot, Paris 1953, s. 373.

17 Mesela, Politeizm çağlarında ‘şarap’ yücelmenin, ‘ekmek’ ruhaniliğin (Paul Diel, *Symbolisme dans la Bible*, Paris 1975, s. 58); ‘ateş’ de, karşısında hiçbir şeyin mukavemet edemeyeceği üstün ilahi gücün birer sembolü olarak algılanırlardı. (Muhammed Hamidullah, *La Symbolique en İslam*, Paris 1986, s. 7)

18 Gurvitch, G., *Vocation act. De la soc.*, s. 77’den naklen Foulquié, *a.g.e.*, s. 705.

19 Jung, C. G., *Types Psychol.*, 491-492’den naklen Foulquié, *a.g.e.*, s. 705.

20 Janet, P., *L’intellig. Avant le langage*, s. 77’den Foulquié, *a.g.e.*, s. 705.

21 Pike, E. Royston, *a.g.e.*, s. 297.

'işaret'ten farklı ve ayrıdır! "Çünkü" demektedir Maritain, "Mantıki olan 'işaret', her şeyden önce akla hitap etmektedir; giz ve sır yönü olan işaret, [yani sembol] ise, her şeyden önce hayal ve tasavvur gücüne yönelir."²²

c) Hıristiyanlıkta semboller

İnsanın uzak ve aşkın olana yönelik fitri ve örtük temayülünün bir yansıması, beşeri ve sosyal alana çıkışı olarak da nitelenebilecek olan 'sembol' ve 'sembolleştirme', her inanç dünyasında kendisine yer bulabilmiştir.

Kısaca belirtmek gerekirse, Hıristiyan müminlerin gizlice toplantılar yapmak zorunda kaldıkları; sembolün, o zor ve çetin zaman dilimlerinde, politeistler tarafından çözümlenemeyecek mesajlar neşrettiği o işkenceler çağına kadar çıkmaktadır semboller. O işkence çağlarından sonra kendi pratik ve teoriğini oluşturan Hıristiyanlığın sembolleri arasında kısaca şunlar zikredilebilir: Hz. İsa'yı ve Hıristiyanlığı simgeleyen 'Haç'; eşkenar bir üçgen içine yerleştirilmiş daire (ki, Teslisin üç şahsının da aynı anda eşit ve ebedi olduklarını sembolize eder); (Üç *Uknum'un* ilk şahsını [Baba] simgelediğine inanılan), buluttan uzanan bir el; hepsi de (Hz.) İsa'yı simgelediğine inanılan mutlu kuzu; balık; yavrularını beslemek için bağırnı açan bir pelikan; Kutsal Ruh'un sembolü olan güvercin; dört İncil'in simgesi olan kanatlı insan, kanatlı aslan, kanatlı öküz ve kartal.²³

Özellikle çok gelişmiş olan bu sembolik yapısı sebebiyle Hıristiyanlığın, kadim politeist kültürlerden üstün olduğuna inanılmış olduğunu, halen de inanıldığını belirten Diel,²⁴ yaratılış (tekvin) kitabının, göğe yükseliş betimlemesine varıncaya değin illojik (mantık ötesi) ve tabiatüstü bütün pasajlarının, açıklanabilir türden sembolik ifadeler olduğunu vurgular,²⁵ böylece sembol ve sembolik anlatımlar ile Hıristiyanlık arasındaki yakın münasebete dikkatlerimizi çeker.

d) Kur'an'da semboller

Geçmiş satırlarda, her inancın sembolik boyut ve tecellileri olduğunu; bağlanılan hakikat/inanış ile bağluları arasında güçlü bağlar, deruni ve duygusal köprüler tesis eden bu sembollerin, o din veya inanç yapısının etkin ve evrensel yönünü oluşturduğunu dile getirmiştik.

İşte, Kur'an-ı Kerim'de kristalize olmuş inanç ve ibadet manzumesinde de, muhtevayı aksettiren, telaffuzuyla bizi bambaşka bir boyuta taşıyıp, yekpare bir dünyanın hâkim tepelerinden birine yükselten, kuşatıcı tevhid inancının olmazsa olmazları olan

22 Maritain, J., *Pour une philos. de l'hist.*, s. 107'den naklen Foulquié, a.g.e., s. 705.

23 Pike, Royston, a.g.e., s. 297.

24 Diel, Paul, *Symbolisme dans la Bible*, Paris 1975, s. 35.

25 Diel, a.g.e., s. 37

özel deyimler, daha isabetlisi, iman teşekkülünün temeli olan kavramlar vardır. Çünkü tevhid inancı, soyut-somut her anlam alanı ile ilgilenmektedir. Bakışlarımızı esasen yöneltmek istediği yön ise, somut ve meşhûd olanın arkasındaki ‘ilahî manevî öz’dür. Bu özsel nitelik sebebiyle Kur’an’ı bir göndermeler ve imanî atıflar bütünü olarak telakki edebiliriz. Biraz açarak diyebiliriz ki, her dinî unsur sadece ‘kendisi için’, ‘kendisiyle sınırlı’ değil, yerine geçirildiği ve aynı zamanda inancın künhü ve mahiyetiyle de ilgili olan ulûhiyyet, rubûbiyyet ve ubudiyyet bağlamında, ‘üstün dereceden/aşkın bir hakikat için’de dinîdir. Dinî unsura ve sembole bir değer kazandıran, bu nedenle daima hatırdan tutulması gereken gerçek husus da budur. Öte yandan “İnsan fitratı, eskiden olduğu gibi bu gün de, arzularını yönelteceği, ta’zim ve yaklaşma konusundaki ısrarlı isteklerini gerçekleştirebileceği ve gönlündeki dinmeyen aşkı dindireceği ve gözüyle görebileceği bir şeyi”²⁶ daima aramaktadır. İnsanların, bu mücerret ve manevi karakterli keyfiyetleri anlayabilmelerini temin için onları müşahhas vasıtalarla gösterme zarureti sebebiyledir ki²⁷ Cenâb-ı Hak insanların gönüllerindeki aşkı, görme ve yaklaşma hususundaki bu varoluşsal fitri arzuyu, bir takım jestler ve olgular aracılığıyla tatmin etmelerine müsaade etmiştir.²⁸

1) ‘Allah’ın sembolleri’ (شَعَائِرُ اللَّهِ : Şe’âirullâh)

Sembol ve sembolleştirme bağlamında biz, Kur’an-ı Kerim’de doğrudan sembole, sembolleştirme kavramına delalet eden bir terimin yer aldığını görmekteyiz. Bu terim, geniş bir anlamsal kapsama sahip olup ‘şa-‘a-ra’ maddesinden iştikak etmiş bulunan ‘şi’âr: şe’âir’ (şiarlar, alâmetler, sembol ve simgeler) kelimesidir.

Kelime, ‘semboller, alâmetler’ anlamında, Safa ve Merve tepeleri, kurbanlık develer hakkında, Kur’an’da dört kez geçerken, ilginçtir, Allah’a nispet edilerek, “Şe’âirullah: Allah’ın şiarları’ biçiminde gelmektedir (Bakara, 158; Maide, 2; Hac 32 ve 36). Ayetlerin ikisinde çok kesin bir şekilde, Allah’ın alâmetlerine/şiarlarına saygı gösterilmesi; onların ihlal edilmemesi talep edilmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ : “Ey iman edenler! Allah’ın sembollerine (şe’âirullâh) ... saygısızlık etmeyin!” (Maide, 2) ve

وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ : “Her kim Allah’ın sembollerine saygı gösterir, onları yüceltirse, şüphesiz ki bu tavır, kalplerdeki takvanın bir tezahürüdür!” (Hac, 32). Genel olarak, ‘Menâsik-i hac: hac ibadetleri ve mahalleri, kurbanlar’ manasıyla terim, yine Kur’an’da geçmekte olan ‘el-menasik’ terimine tekabül etmektedir. Nitekim aynı manaya işaret etmek üzere, Bakara, 200’de,

26 En-Nedvî, *Kitap ve Sünnetin Işığında Dört Rükun*, çev. İsmet Ersöz, Konya 1969, s. 242.

27 Ed-Dihlevî, Şah Velîyullah, Hucce-tullahi’l-Bâliğa, *Mektebetu’l-Müsenna*, Bağdat ts., I, 45.

28 En-Nedvî, *a.g.e.*, s. 243.

فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

“Hac vazifelerinizi (مناسِكِكُمْ) bitirdiginizde, Allah’ı, atalarinizi andiginiz gibi, hat-ta daha guclu bir coşkuyla anin, zikredin!” buyrulur.

‘Şe’âir’ teriminin etimolojik köken ve delalet alanları bakımından incelenmesine gelince diyebiliriz ki,

a) Eş-şe’âir sözcüğü, ‘alâmet ve nişan, gösterge’ manasını gösteren ‘eş-şa’îratu’ kelimesinin çoğul halidir. Haccın ifa edildiği mekânlar ile hacda yapılan ibadetlerin ‘şe’âir’ olarak isimlendirilmesi de, bunların birer alâmet olmasındandır. Buna göre kelime, ‘şa-‘a-ra’ maddesinin mastarı olan ve bilmek/tanımak anlamına gelen ‘eş-şu’ûr’ sözcüğünden türemiştir. İbn ‘Arafe, bu anlayışa paralel bir şekilde, ‘şe’âirullâh’ teribinin, “Allah’ın işaretleri/rumuzları, O’nun nişanları (alâmâtuh)” anlamını gösterdiğini belir-tirken, ‘şe’âir’ kelimesinin anlam içeriğini özellikle hac bağlamında ele alan el-Ezherî ve ez-Zeccâc da, ‘eş-şe’âir’ teriminin, Allah’ın kendilerine teşvik ve davet ettiği, manevi simgesel anlamlarla yüklü olmasından ötürü, oralarda mutlaka durulmasını emrettiği ta-vaf, sa’y, şeytan taşlama, kurban kesme gibi hac ibadetleri ile bu ibadetlerin icra edildiği yerleri gösterdiği kanaatini belirtirler.²⁹

b) Yine, Kur’an’da da değinildiği üzere Araplar, kurbanlık oldukları anlaşıl-sın diye develere bir işaret koyarlardı; işaretlenen deveye ‘eş-şa’îratu’ (ç. eş-şe’âir) de-nilmekte, bu işareti ifade etmek üzere de ‘eş-şi’âr’ kelimesi kullanılmaktaydı.³⁰ Buna göre Araplar, devenin hörgücünün sağ tarafını bıçakla bir parça yarıp yahut bir nesne ile dürtüp orayı kanatırlardı ki, çıkan bu kan, onun kurbanlık (el-hedy) olduğuna bir alâmet ve nişan olsun!.. İşte, kurbanlık olduğunu belirtmek üzere deveye işaret vur-ma, ona bir sembol takma anlamında da Arapça’da, ‘eş’are’l-bedenete: (kurbanlık olduğu anlaşıl-sın diye), deveye nişan vurdu’ terkibi kullanılırdı.³¹

c) ‘Bilme’ ve ‘tanıma’ kök anlamıyla bir ilişki içinde olarak, savaş meydanların-da tarafların birbirlerini tanımaları için belirlemiş oldukları ortak ifade ve söyleme, ‘parola’ya da ‘eş-şi’âr’ denildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda, Sahabenin savaşlarda kullandığı parolanın ise, ‘Emit, emit!’ (Öldür, öldür!) lafzıyla seslenmeleri olduğu nakledilmektedir.³²

29 El-Halebî, es-Semîn, *Umdetu’l-Huffâz*, Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, Beyrut 1417/1996, II, 274; [Mütercim] Ahmed Asım [Efendi], *Kamus Tercemesi*, Bahriye Matbaası, [İstanbul] 1305/1887, II, 437.

30 El-Halebî, *a.g.e.*, II, 274.

31 Asım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, II, 434-435; İbn Faris, *Mücmelu’l-Luğa*, Müessesetu’r-Risâle, 2. Bsk., 1406/1986, II, 505.

32 El-Halebî, *a.g.e.*, II, 275; Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 436-437.

d) eş-Şi'âr (ç. eş-Şe'âir) kelimesinin ilginç delaletlerinden bir diğeri de, doğrudan bedene temas eden iç giysiye, iç çamaşıra, kaftana isim olmasıdır.³³ Aynı anlam kuşağı içinde, daha sonraları, gövdesindeki tüylere ve kıllara sıkı sıkıya temas edip onu sardığı için, atın üzerindeki çula/eğer ve semere de bu ismin verilmiş olduğunu öğrenmekteyiz.³⁴

e) 'Şi'âr (ç. Şe'âir) teriminin kendisinden türemiş olduğu 'şa'a-ra' maddesinin bir diğeri mastarı da, diğeri manalarla da ilintili olmak üzere, 'eş-şu'ûr' kelimesidir. Kelime, bir nesneyi iyice anlayıp, zekâ, zihin ve akıl yetileri vasıtasıyla onun meziyet ve inceliklerine vakıf olmak, onu iyice kavrayıp idrak etmek anlamını göstermektedir. Özel bir biliş olması cihetiyle de, 'bilmek' sözcüğüyle değil, 'tanımak' sözcüğüyle gösterilmektedir. Çünkü eş-şu'ûr kelimesi, 'bilmek' anlamındaki 'ilim'den daha hususi ve farklı bir manaya gönderimde bulunur.³⁵ Bu özgünlüğüyle 'eş-şu'ûr', dilde, 'kıl' anlamındaki 'eş-şa'ru' terimiyle sıkı bir anlam ilişkisi içinde, son derece ince ve hassas bir ilim kavramını göstermek üzere istimal olunmaktadır.³⁶ Nitekim El-Halebî, 'şa'r (kıl) ile 'şu'ûr' arasındaki semantik münasebet konusunda şöyle bir açıklama yapar: "Sen, 'şa'artu Zeyden' dediğinde bu, 'Zeyd'in saçına dokundum, temas ettim' demektir. Daha sonraysa kelimenin kullanımında istiâre (eğretileme) yapılmıştır ki, buna göre sen, mesela, 'şa'artu kezâ' dediğin zaman, bu ifaden ile, 'Bir şeyi, onun saçına, yani özüne, kühüne dokunmuşçasına, son derece hassas ve kıl gibi ince, [özüne en yakın] bir tarzda bildim, tanıdım' manasını kastetmişindir!"³⁷

Sonuç olarak, içerdiği anlam yelpazesi bakımından 'alamet, nişan, işaret' (eş-şe'âir), 'işaretlenmiş kurbanlık deve' (eş-şa'îra); 'parola, ortak söz' (eş-şi'âr); 'iç giyilen gömlek, giysi, libas, kaftan' (eş-şi'âr); 'atın çulu, eğer veya semeri' (eş-şi'âr); 'dakik, ince ve hassas, çok özgün bir şekilde bilme; tıpkı insanın tam saçına temas etmişçesine, bir şeyin özüne ve kühüne ermişçesine bilme' (eş-şu'ûr); 'dişi bir sığırın, halini öğrenmek amacıyla yavrusuna seslenmesi' (isteş'arat el-bakaratu li-veledihâ); 'saçta aklık, beyazlık görme' (ra'â fulânun eş-şa'arate: eş-şeybe)³⁸ gibi manalara delalet eden 'eş-şe'âir' terimi, İslam'ın başlıca göstergeleri olan alamet ve sembolle delalet etmekte olup, müşahhas ve sosyal uygulamaları, aşkın ilahi hakikatlere atıfta bulunan, bizleri onlara doğru sevk eden tecelliler mesabesindedir.

33 Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 437; el-Halebî, *a.g.e.*, II, 275.

34 Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 436.

35 Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 432.

36 Asım Efendi, *a.g.e.*, II, 433, "... dikkat veçhiyle/incelik ve hassasiyetle olan ilim."

37 *Umdetu'l-Huffâz*, II, 274; yine bkz. El-Askerî, Ebu Hilal, *el-Furûk fi'l-Lüğâ*, Dâru'l-Afâkî'l-Cedîde, Beyrut 1400/1980, s. 74.

38 *Ez-Zemahşerî, Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1409/1989, s. 331.

İslam'ın sembolleri (şe'âir), bunların en kuşatıcı ve nazif yansımaları (théophanie) olan tecelliler; -dilsel ve ontolojik yetersizlik sebebiyle- medlulü yani delalet edilen hakikati (signifié) bire bir, bütünüyle karşılayamasalar bile, bu hakikatin öz ve mahiyetine dair çok yakın ve gerçek hisler, heyecanlar uyandırır, deruni bir bilinç meydana getirirler. Böylece de İslam hakikati, semboller (şe'âir) vasıtasıyla, belirsizlik ve müphemiyet sisleri içinde bırakılmamış; bu aşkın hakikat, her bir sembolün kendi hususiyeti çerçevesinde, bir tür görünürlük kazanmış; beşeri bir boyutu olan; müşahhas, hissedilen, sezilen ve yaşanan bir biçim ve gerçekliğe kavuşmuştur. Günlük, aylık ve yıllık ibadetlerin her bir tezahürü işte bu manevi, aşkın, deruni ve ilahi hakikat küresinin şahadet âlemindeki yapı taşlarını meydana getirdiği için, Hz. Peygamber de, 'İslam inanç realitesini', bir binaya benzetmiş; bu simgesel ve mücerret-manevi yapının taşıyıcı unsurları olarak İslam'ın beş esasını göstermiştir: "İslam beş sütun üzerine bina edilmiştir: Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed'in O'nun son elçisi olduğuna tanıklık (şehadet), salâtı/namazı dosdoğru eda etme, zekâtı verme, Ramazan'da oruç tutma ve Kabe'yi hacetme..."

Semboller kullanmak, insanın, başka bir idrak boyutuna hitaptır da! Bu bizi, insanın, doğuştan bu boyutu kullanma yetisiyle mücehhez olduğu sonucuna ulaştırır... Çünkü "Bilmek, nesneye uygun organı gerektirir" diyen Plotinus'a paralel bir şekilde, 'bilenin kavrayışı bilinecek şey için yeterli olmalıdır (adaquatio rei et intellectus)'³⁹ şeklinde ifade edilen "Yeterliliğin büyük hakikati, uygun bir idrak organı olmadıkça hiçbir şeyin algılanamayacağını ve uygun bir anlama organı olmaksızın hiçbir şeyin anlaşılamayacağını" dile getirmektedir.⁴⁰ Fahrüddin er-Razî de,

وَعِدَّةُ مَفَاتِيحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْفُطُ
مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

Bilinmezler'in (ğayb) anahtarları Allah'ın yanındadır; onları ancak O bilir. Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. Bir yaprak düşse, onu da bilir. Yerin derinliklerindeki bir tohum ve yaş-kuru ne varsa hepsi, her şeyi açık-seçik bildiren (ana) kitapta (Levh-i mahfûzda)dir."(En'âm, 59) ayetinin tefsirinde şu açıklamayı yaparken, bu düşünce paralellliğini uygulamaktadır: "Salt akli meseleleri tam ve mükemmel olarak bilebilmek; his ve hayal konularından yüz çevirmeye ve mücerret [manevi] akli meseleleri daima hatırında tutmaya alışıp ülfet kazanmış âlim ve kâmil kimse-ler hariç, zordur! Böylesi insanlar ise, nerdeyse nadirdir! Hâlbuki Cenâb-ı Hakkın, وَعِدَّةُ مَفَاتِيحِ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ifadesi, salt akli ve soyut bir meseleyi ortaya koymaktadır. Öyleyse bu meselenin manasını tam olarak idrak edip kavrayabilecek üs-

39 Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1990, s. 55.

40 Schumacher, a.g.e., s. 67.

tün bir akıl yetisine sahip bir kimse, gerçekten az bulunur. Kur'an ise ancak, bütün insanlar ondan faydalansın diye indirilmiştir. Burada ise, başka bir yol ve yöntem söz konusudur ki bu da, salt aklî ve mücerret bir meselenin zikredilmesidir. O halde, Kur'an bu aklî ve soyut hakikati herkesin aklına ulaştırmak istediğinde, onu, aklî ve küllî meselenin zımında bulunan ve hissedilen herhangi bir misal (sembolik bir betimleme) ile anlatır. Böylece de, aklî ve mücerret olan şey, bu maddi ve duysal olan misalin [tasvirin] yardımıyla herkesçe anlaşılır hale gelir. İşte bu ayetteki husus, bu kanuna uygun bir şekilde gelmiştir.”⁴¹

2) İslam sembolleri: Dalları göklerde olan ‘kutlu ağaç’!

Bir din veya bir inanç yapısı, sembollerle gösterilen zımnî muhtevaları hesaba katılmaksızın tam olarak tanınamaz ve anlatılamaz!⁴² İşte, İslam'ın sembollerine böyle bir simgesellik boyutu içinden bakıldığında anlarınız ki:

a) Kendisiyle pâk olunan abdest (el-ğusl, el-vudû') suyu ve abdest alma jesti, çok özel bir mesajın taşıyıcısı olmakta; günlükleşip dinginliğini ve deruniliğini yitirmiş yüzeysel bir hayat koşusunda soluklanarak ‘varoluş’un o lahuti akışında bir kendine gelme, ‘benliğin idraki’ enstantanesine dönüşmekte, böylece de kaynağı Mâverâ olduğu tasavvur edilen bir pınardan el aldığı tasavvur edilebilmekte, bizleri ‘ayn-ı selsebiller’ götürüp getirebilmekte;

b) Abdest arınışına ve donanışına bağlı olarak da, kendisine özgü dış ve içsel unsurları olan ‘salât’ (namaz), bir yandan, yer seviyesinde insan olmak (dasein) konumundan gök seviyesine, müteâl huzûra an içinde yükselme (miraç) hareketi altında görülmekte,⁴³ nâsûtluk durumunu bir anda lâhût ufkuna çeker iken, diğer yandan, eda vakitleri, kesintisiz bir süreç içinde varoluş periyodunun duraklarını: sabah, varlığın doğuşunu, öğle yükseliş ve kemalini, ikinci kemalin ve gücün zayıflamaya başlamasını, akşam batışın ve zevalin tamamlanışını ve yatsı da, Berzah haline benzer bir sürecin başlangıç noktasını simgelemekte, deruni bir biçimde ise adeta, dünyevi zaman boyutunun geçiciliğini, varlığımızın -dünya çizgisinde- bir fena haline doğru akarken, aynı zamanda bir beka yurduna doğru seyrettiğini derinden hissettirmekte;

41 Er-Razî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Tahran ts., XIII, 9.

42 Eliade, Mircea, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard 1957, s. 136.

43 “Namaz, müminin miracıdır; uhrevî tecellileri hazırlar” (ed-Dihlevî, *a.g.e.*, I, 153). Nitekim bu anlamda olmak üzere bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır: “Sizler Rabbinizi göreceksiniz! Eğer güneşin doğuşundan ve batışından önce namazdan alıkonmamak elinizden geliyorsa, onu yapmaya çalışınız!..” (Buharî, *es-Sahih, Mevâkîf*, 16, 26, vd.). Şu hadis ise daha nettir: “Biriniz namaz kıldığında, bilsin ki, Allah onun karşısındadır!” (ed-Dihlevî, *a.g.e.*, I, 147).

c) Dinî, malî ve sosyal bir ibadet olarak tanımlanan 'zekât', insanın ruh ve fitrat temizliğine karşıt bir güç olan ve 'olmak' yerine 'sahip olmak' tutkusunu kıskırtan metâ fetişizmine bir darbe; hatta mal sevgisi ve sahip olma tutkusu yaratılışının ayrılmaz bir niteliği olan insanın (Gerçekten insandaki mal tutkusu da çok şiddetlidir. Adiyat, 8), kendisi sayesinde, -tıpkı küllerinden yeniden dirilen Simurg/Phonix gibi- tensel ve fani benliğinden yeniden diriliş formunda okunabilmekte;

d) Bammât'ın betimlemesiyle, estetik öz bakımından 'en kadim ve en asli, en ahenkli bir form' olan;⁴⁴ bütün değişkenlik ve hareketlerin bozulmaz bir denge durumuna dönüştürülmüş olduğunu göstermesi manasında, 'pürüzsüz bir dengeyi, ruhuma sükunet ilham eden bir beka ve ebedilik fikrini simgeleyen 'küb'⁴⁵ biçimli Ka'be, muhtelif kültürlerde evrensel bir tema olarak, 'axis mundis: dünyanın eksen, varlığın kutru' anlayışına uygun bir şekilde, şahadet alemi ile ğayb alemi arasında (madde ile anti/karanlık madde, enerji ile karanlık enerji arasında da mı desek acaba?!) bir kesişme noktası;

Yine bir rivayete göre, yedinci kat gökteki Beyt-i Ma'mûr'un -oradan bir şey düşse, tam da Ka'be'nin üzerine düşecek⁴⁶ bir şekilde- yeryüzündeki iz düşümü olan kutlu bir ev;

Bir başka aktarıma göre de, Allah'ın, yeryüzünü, kendisinden itibaren yaratıp genişletmeye başladığı ontolojik nokta ya da varlık mebdei;⁴⁷

el-'Atîk (el-Beytu'l-'Atîk: Kadîm veya hür, özgür ev) nitelenişiyle alakalı olarak da, hürriyetin, bağımsızlık ve kurtuluşun bir simgesi veya namaz ibadetinde teveccüh noktası olması sebebiyle, tüm kainat için Maverâ'ya açılan bir pencere; 'içinde sonsuzluğun nurunun yoğunlaştığı ve şavkıdığı bir geçiş noktası!' şeklinde anlaşılabilir temellük edilebilmekte;

e) Sahip olma ve tüketme izininin, iradi bir şekilde reddi olarak nitelenebilecek 'savm' (oruç), beşerin yapısında meknuz hırs, tutku ve kötü eğilimlere karşı, en dikkat çekici olanı da, onca ayartıcı, cezb edici ve davetkâr bir dünya içinde yürütülen metafizik bir arınma (tezekki), sindirme, tenin ve ruhun saflaştırılması (tasaffi) jesti olarak algılanabilmekte;

44 Bammât, Necmeddin, "Espace de L'İslam", Cultures, V. No 4, 178, (La Place publique: Un espace pour la culture) Presses de L'Unesco et le Baconnière, s. 55: une forme primordiale, la plus coherente aussi: un cube.

45 Guénon, René, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard 1945, s. 188.

46 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969, IV, 239.

47 İbn Kesir, *a.g.e.*, I, 178; yine bkz. Et-Taberî, İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân*, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, Mısır 2. Bsk., 1373/1954. IV, 8.

f) ‘Hac’ da, odak noktasını Ka’be’nin oluşturduğu kutsal bir zaman dilimi içinde, insanın bireysel benini (le soi) cezbeden o merkeze, buradan da ortak ve gerçek insanlık bilincine; derken Mutlak Zat’a ve aşkın bene (le Soi) doğru hem ufkî ve hem de dikey bir yürüyüş ve göç tecellisi şeklinde idrak edilebilmekte; böylece mümin, bütün izafiliklerin ötesinde ortak iman ruhu ile buluşurken, Ka’be’nin simgesel kudretiyle de evrensel ilahi oluş evreninin kıyılarına vasıl olabilmekte.

g) Öte yandan Hz. İbrahim’e, hatta Habil’e kadar çıkacak kadim bir geleneğin aktüel zamanlar içinde yeniden öykünülmesi (imitation) olan; yüce değerlere en sevilen şeyleri feda etmeden ulaşılamayacağı, bu nedenle Yüce Yaratıcı’nın sevgisi uğruna en sevdiğimizden vazgeçebilme kararlılığımızı simgeleyen “kurban” (el-kurbân, el-udhiye) ise nefis, şeytan, metâ ve tutkuların kadrosunu teşkil ettiği mahşerin dört atısına karşı Hz. İbrahim’in, Hz. Muhammed’in ve Cebrail’in gözleri önünde bir necât hamlesi olarak idrak edilebilmektedir!

Kısaca, sınırlı ve öznel bir sembolizm perspektifini aşan, idrak ve sezgi yetisiyle donanmış her bireyi kendi deruni ve ufuksuz dünyasına doğru çağırın ve cezbeden tabîî, evrensel ve fitri bir sembolizm.⁴⁸

Sonuç

Nihayet diyebiliriz ki Kur’an kaynaklı İslam sembollerinin ruhu, bütün benleri aşan bir karakter taşımaları yanında, aynı zamanda, her bireyin özgün ruh dünyasının değişik sunum ve tasvirleri konumundaki kişisel ve öznel sembollerle de paralelleşir; bir başka deyişle, onları içine alır. Vurgulamak gerekirse, Goethe’nin, Çok katlı bir yorumla elverişli olan semboller, en iyi sembollerdir,⁴⁹ dediği türden sembollerdir bunlar! Bir anlamda, öznel biçim ve içerikler taşıyan sembollerin evrenselleştikleri, nihai, mutlak ve aşkın hakikate iştirak edebilecekleri bir aşkınlık, bir derunilik ve aşkın bir mahiyet!

Allâhu a’lemu bi’s-savâb.

48 Wellek, R-Warren, A., *Edebiyat Biliminin Temelleri*, çev. Ahmet Uysal, KBT., Ankara 1983, s. 254.

49 Aytaç, Gürsel, *Goethe der ki* (çev.), KBT. Yayınları, Ankara 1982, s. 206.