

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**ENDONEZYA'DA TEFSİR ÇALIŞMALARI
VE
TEFSİR EKOLLERİ**

Eyyüp TUNCER

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Doç. Dr. Hakan UĞUR

KONYA-2022



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	EYYÜP TUNCER		
	Numarası	17810601206		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	ENDONEZYA'DA TEFSİR ÇALIŞMALARI VE TEFSİR EKOLLERİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	EYYÜP TUNCER		
	Numarası	17810601206		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TEFSİR		
	Programı	Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	DOÇ. DR. HAKAN UĞUR		
	Tezin Adı	ENDONEZYA'DA TEFSİR ÇALIŞMALARI ve TEFSİR EKOLLERİ		

Çalışmamızda, Endonezya'daki klasik ve modern dönem tefsir çalışmaları incelenmiştir. Klasik dönem, 20. yüzyıl öncesidir. Bu dönemde günümüzdeki hâliyle Endonezya olarak bilinen ülke, henüz kurulmamıştı. O bakımdan klasik dönem Endonezya'sı ile kastedilen, şu anki ülke sınırları içerisinde yer alan Sumatra ve Cava adalarıdır. Çalışmada öncelikle adı geçen iki adadaki tefsir çalışmalarının mahiyeti anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede şifahî, ictibâsî, anonim ve matbu olmak üzere dört ayrı başlık altında incelenebilecek eserlere rastlanmıştır. Hâl böyle olmakla birlikte söz konusu dönem Endonezya'sında tefsir çalışmaları pek yaygın değildi. Bu da birçok nedene dayanmaktaydı. Zira o dönemde pondok pesantren olarak bilinen klasik medreselerde eğitimin odak noktasını daha çok sarf, nahiv, fıkıh gibi ilimler oluşturmaktaydı. Ayrıca o dönemdeki sömürgecilik faaliyetlerinin yanı sıra meydana gelen bir dizi savaş vb. ciddi sorunlar, bölgede entelektüel bir zeminin oluşmasına mani olmaktaydı. Bu konuda bölge halkının Hollanda sömürge güçlerinin çeşitli müdahale ve engellemelerine maruz kaldıkları bilinen bir gerçektir. Ancak Endonezya açısından modern dönem olarak nitelendirilen 1907 yılında, Kaum Muda'nın ortaya çıkmasıyla Endonezyalı reformistler “Kur’ân’a Dönüş” seferberliği başlatmışlardır. Bunun bir sonucu olarak da tefsir çalışmaları, özellikle bağımsızlık sonrası evrede hem nicelik hem de nitelik açısından büyük bir gelişim ve artış göstermiştir. Onun için bu süreci “tefsir yüzyılı” olarak nitelendirmek mümkündür. Sözü edilen gelişim duraksamayarak 21. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır. Buna bağlı olarak tematik, içtimâî ve bilimsel tefsir başta olmak üzere fikhî, pedagojik, ansiklopedik tefsir türleri yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu tür çalışmalar Devlet İslam Üniversitelerinin kurulmasıyla daha da hız kazanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Malay Dünyası, Endonezya, Endonezce



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	EYYÜP TUNCER		
	Student Number	17810601206		
	Department	BASIC ISLAMIC SCIENCES/TAFSİR SCIENCES		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	x	
	Supervisor	ASSOC.PROF. HAKAN UĞUR		
	Title of the Thesis/Dissertation	TAFSİR STUDİES AND TAFSİR SCHOOLS İN İNDONESİA		

In our study, classical and modern tafsir studies in Indonesia were examined. The classical period predates the 20th century. The country known as Indonesia in its present form has not yet been established during this period. In that respect, the classical period of Indonesia refers to the islands of Sumatra and Java, which are located within the borders of the current country. First and foremost, the nature of the tafsir studies on the two specified islands was attempted to be comprehended in the study. In this context, works can be classified into four categories: oral, quoted, anonymous, and printed. Nonetheless, tafsir studies were limited in Indonesia at that time. This was for many reasons. Because at that time, the focus of education in classical madrasahs known as pondok pesantren was mostly sciences such as sarf, nahw, and fiqh. In addition, serious problems such as a series of wars along with the colonial activities at that time prevented the formation of intellectual ground in the region. The people of the region were known to have been subjected to numerous interventions and impediments by Dutch colonial forces. However, with the emergence of Kaum Muda in 1907, which is characterized as Indonesia's modern period, Indonesian reformists started the "Return to the Qur'an" mobilization. As a result, tafsir studies have seen significant growth and progress in terms of both quantity and quality, particularly during the post-independence period. Therefore, this period can be referred to as "the century of tafsir." The mentioned progress accelerated and peaked in the 21st century. Accordingly, fiqh, pedagogical and encyclopedic tafsir types, especially thematic, social, and scientific tafsir, have become widespread. Such studies gained momentum with the establishment of State Islamic Universities.

Keywords: Quran, Tafsir, Malay World, Indonesian, Indonesian Language

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	ix
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI	1
II. KONUNUN METODU ve KAPSAMI	4
III. ANA HATLARIYLA ENDONEZYA	8
A. Endonezya İsminin Etimolojisi	9
B. Demografik Yapı ve İskân.....	13
C. Etnik Yapı ve Dil	15
D. Endonezcenin Doğuşu ve Mahiyeti	19
E. Dini Yapı ve Endonezya'nın İslamlaşması.....	22

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI

1.1. ERKEN DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI	29
1.1.1. Şifahî Tefsir Çalışmaları	29
1.1.1.1. Sumatra Adası'nda Tefsir Çalışmaları.....	30
1.1.1.2. Cava Adası'nda Tefsir Çalışmaları ve Walisanga	31
1.1.2. İktibasî Tefsir Çalışmaları	38
1.1.2.1. Hamza Fansûrî	38
1.1.2.2. Nureddin Rânirî	44
1.1.3. Anonim Tefsir Çalışmaları.....	48
1.1.3.1. <i>Tefsîru sûreti'l-Kehf</i>	48
1.1.3.2. <i>Ferâizu'l-Kur'ân</i>	53
1.1.3.3. Diğer Anonim Tefsir Çalışmaları	56
1.2. MATBU İLK TEFSİR ÖRNEKLERİ	57
1.2.1. Endonezce İlk Tam Tefsir Çalışması: <i>Tercümânu'l-müstefîd</i>	59
1.2.1.1. Sinkilî'nin Hayatı	59
1.2.1.2. Eğitimi ve Entelektüel Hayatı.....	62
1.2.1.3. Eserleri	66

1.2.1.4.	Açe'de Üstlendiği Görevler.....	71
1.2.1.5.	<i>Tercümânu'l-müstefid</i>	73
1.2.1.5.1.	Arka Planı, Otantikliği ve Orijinalliği.....	73
1.2.1.5.2.	Kaynakları.....	81
1.2.1.5.3.	Muhteva ve Yöntemi.....	83
1.2.1.5.4.	Meâl Bölümü.....	83
1.2.1.5.5.	Açıklamalar ve Ek Bilgiler.....	91
1.2.2.	Arapça İlk Tam Tefsir Çalışması: <i>Merâhu Lebîd</i>	97
1.2.2.1.	Muhammed Nevevî'nin Hayatı.....	98
1.2.2.2.	<i>Merâhu Lebîd</i>	105
1.2.2.2.1.	Arka Planı, Kaynakları ve Önemi.....	105
1.2.2.2.2.	Yöntem ve Muhteva.....	108
1.2.3.	Cavaca İlk Arap Pegon Tefsir Çalışması: <i>Feyzu'r-Rahmân</i>	110
1.2.3.1.	Dârât'ın Hayatı.....	110
1.2.3.2.	<i>Feyzu'r-Rahmân</i>	115
1.2.3.2.1.	Arka Planı, Yazılış Sebebi ve Önemi.....	115
1.2.3.2.2.	Muhteva, Yöntem ve Kaynakları.....	121

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI

2.1. BAĞIMSIZLIK ÖNCESİ TEFSİR ÇALIŞMALARI (1900-1945).....	126
2.1.1. Önemli Teşkilatlar	131
2.1.1.1. Budi Utomo.....	131
2.1.1.2. Indische Vereeniging	133
2.1.1.3. Sarekat Islam	134
2.1.2. Önemli Hadiseler.....	137
2.1.2.1. Kaum Tua-Kaum Muda Ayırımı	137
2.1.2.2. Gençlik Hareketleri ve Sumpah Pemuda	139
2.1.3. Endonezce Tefsir Çalışmaları	143
2.1.3.1. Mahmud Yunus ve <i>Tafsir Al-Quran Karim</i> Adlı Eseri	143
2.1.3.1.1. Mahmud Yunus'un Hayatı	143
2.1.3.1.2. İlmî Kişiliği ve Eğitimciliği	150
2.1.3.1.3. <i>Tafsir Al-Quran Karim</i>	151
2.1.3.1.3.1. Arka Planı ve Önemi	152
2.1.3.1.3.2. Kaynakları, Yöntemi ve Muhtevası.....	155
2.1.3.2. Ahmad Hassan Bandung ve <i>al-Furqan</i> Adlı Eseri.....	156
2.1.3.2.1. Ahmad Hassan Bandung'un Hayatı	157
2.1.3.2.2. <i>Al-Furqan Tafsir Qur'ân</i>	162
2.1.3.2.2.1. Mukaddimesi ve Ulûmu'l-Kur'ân Anlayışı.....	163
2.1.3.2.2.2. Yöntemi, Muhtevası ve Kaynakları.....	167
2.1.3.3. Muhammediyye Cemiyeti ve Tefsir Çalışmaları	169
2.2. BAĞIMSIZLIK SONRASI TEFSİR ÇALIŞMALARI (1945-2021)	174
2.2.1. Fetret Dönemi (1942-1951)	174
2.2.2. Önemli Siyasî Hadiseler	178
2.2.2.1. Orde Lama (Eski Düzen).....	178

2.2.2.2. Orde Baru (Yeni Düzen)	179
2.2.3. Endonezce Tefsirler	179
2.2.3.1. Hasbi Ash-Shiddieqy ve <i>Tafsir An-Nuur</i> Adlı Eseri	180
2.2.3.1.1. Hayatı	180
2.2.3.1.2. <i>Tafsir An-Nuur</i> Adlı Eseri.....	185
2.2.3.1.2.1. Kaynakları ve İntihal İddiası	186
2.2.3.1.2.2. Yöntem ve Muhtevası	188
2.2.3.1.3. <i>Tafsir Al-Bayan</i>	189
2.2.3.2. Hamidy ve Fachruddin'in <i>Tafsir Quran</i> Adlı Eseri.....	192
2.2.3.2.1. Zainuddin Hamidy'in Hayatı.....	192
2.2.3.2.2. H. Fachruddin'in Hayatı	195
2.2.3.2.3. <i>Tafsir Quran</i>	195
2.2.3.3. Malik Ahmad ve <i>Tafsir Sinar</i> Adlı Eseri	197
2.2.3.3.1. Hayatı	197
2.2.3.3.2. <i>Tafsir Sinar</i>	199
2.2.3.4. Allâme Buya Hamka ve <i>Tafsir al-Azhar</i> Adlı Eseri.....	202
2.2.3.4.1. Hayatı	202
2.2.3.4.2. <i>Tafsir al-Azhar</i>	208
2.2.3.4.2.1. Arka Plan	209
2.2.3.4.2.2. Yöntem ve Muhteva.....	210
2.2.3.5. Jassin ve <i>al-Qur'an Bacaan Yang Mulia</i> Adlı Eseri.....	218
2.2.3.5.1. Hayatı	219
2.2.3.5.2. <i>al-Qur'an Bacaan Yang Mulia</i>	221
2.2.3.5.2.1. Arka Plan ve Tartışmalar.....	221
2.2.3.5.2.2. Çeviri Yöntemi ve Örnekler	222
2.2.3.6. Endonezya Din Bakanlığının Tefsir Çalışmaları.....	225
2.2.3.6.1. Din Bakanlığının Tarihçesi ve Misyonu	225
2.2.3.6.2. Tefsir Çalışmaları.....	232
2.2.3.6.2.1. <i>Al-Qur'an dan Tafsirnya</i> (Tefsir).....	232
2.2.3.6.2.2. <i>Al-Qur'an dan Terjemahanya</i> (Meâl).....	236
2.2.3.6.2.3. Din Bakanlığı'nın Tercüme Faaliyetine Yönelik Eleştiriler	240
2.2.3.7. Oemar Bakry ve Tefsir İlmine Katkısı	245
2.2.3.7.1. Hayatı	245
2.2.3.7.2. Tefsir Çalışmaları.....	247
2.2.3.7.2.1. <i>et-Tefsîru'l-medresî</i>	247
2.2.3.7.2.2. <i>Tafsir Rahmat</i>	248
2.2.3.8. Dawam Rahardjo ve <i>Ensiklopedi al-Qur'an</i> Adlı Eseri.....	252
2.2.3.8.1. Hayatı	252
2.2.3.8.2. <i>Ensiklopedi Al-Qur'an</i>	253
2.2.3.9. Quraish Shihab ve <i>Tafsir al-Misbah</i> Adlı Eseri.....	258
2.2.3.9.1. Hayatı	258
2.2.3.9.2. <i>Tafsir al-Misbah</i>	260
2.2.3.9.2.1. Yöntem ve Muhteva.....	262
2.2.3.9.2.2. <i>al-Misbah</i> 'ın Kaynakları ve Önemi	264
2.2.4. Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Araştırmaları	266
2.2.4.1. Kur'an Tarihi	266

2.2.4.2. Kur'ân İlimleri	268

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YEREL DİLLERDE YAPILAN TEFSİR ÇALIŞMALARI

3.1. CAVACA TEFSİR ÇALIŞMALARI	275
3.1.1. Carakan Alfabeti ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları.....	278
3.1.2. Arap Pegon ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları	284
3.1.2.1. Bisri Mustofa ve <i>Tafsir al-Ibriz</i> Adlı Eseri	286
3.1.2.2. Misbah Mustofa ve Tefsir Çalışmaları	291
3.1.3. Latin Alfabeti ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları.....	300
3.2. SUNDACA TEFSİRLER	309
3.2.1. Haji Hasan Mustapa ve <i>Quranul Adhimi</i> Adlı Eseri.....	315
3.2.2. Ahmad Sanusi ve Tefsir Çalışmaları.....	317
3.2.2.1. Sanusi'nin Hayatı	317
3.2.2.2. Tefsir Çalışmaları.....	323
3.2.3. Mohammad Emon Hasim ve <i>Ayat Suci Lenyepaneun</i> Adlı Eseri	328
3.3. MADURACA TEFSİR ÇALIŞMALARI.....	333
3.4. BUGISCE TEFSİRLER	340
3.5. AÇECE TEFSİR ÇALIŞMALARI	347
3.6. GAYOCA TEFSİR ÇALIŞMALARI	349
3.7. BALİCE TEFSİR ÇALIŞMALARI	350

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR EKOLLERİ

4.1. TEFSİR EKOLLERİ	352
4.1.1. Fikhî Tefsir Ekolü	356
4.1.1.1. Tanımı ve Arka Planı	356
4.1.1.2. Fikhî Tefsir Literatürü	359
4.1.2. Tasavvufî-İşarî Tefsir Ekolü	377
4.1.2.1. Tanımı ve Arka Planı	377
4.1.2.2. Tasavvufî-İşarî Tefsir Literatürü	380
4.1.3. Edebî Tefsir Ekolü.....	395
4.1.3.1. Tanımı ve Arka Planı	395
4.1.3.2. Edebî Tefsir Literatürü.....	395
4.1.4. Bilimsel Tefsir Ekolü	408
4.1.4.1. Tanımı ve Arka Planı	408
4.1.4.2. Bilimsel Tefsir Literatürü	413
4.1.5. Tematik Tefsir Ekolü.....	416
4.1.5.1. Tanımı ve Arka Planı	416
4.1.5.2. Tematik Tefsir Literatürü	420
4.1.5.3. Ansiklopedik Tefsir Literatürü	430
4.1.5.4. Pedagojik Tefsir Çalışmaları	435

4.1.5.5. Endonezya Üniversitelerinde Akademik Tezlerin Analizi	441
4.1.6. İctimâî Tefsir Ekolü	457
4.1.6.1. Tanımı ve Arka Planı	457
4.1.6.2. İctimâî Tefsir Literatürü	458
4.2. BELLİ BİR SÜRE VEYA CÜZ ÜZERİNDE YAPILAN TEFSİR ÇALIŞMALARI	462

BEŞİNCİ BÖLÜM

ENDONEZCE TEFSİRLERİN ANA KARAKTERİSTİĞİ

5.1. İÇ ve DIŞ DİNAMİKLER	467
5.1.1. Klasik Dönem	467
5.1.2. Modern Dönem	473
5.1.2.1. Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsir Meselesi	473
5.1.2.2. Kur'ân'a Dönüş Mottosuna Zemin Hazırlayan Etmenler	481
5.1.2.3. İslah ve Tecdit Hareketleri	483
5.1.2.3.1. Birinci Dinî İslah Hareketi	483
5.1.2.3.2. İkinci Dinî İslah Hareketi	484
5.1.2.3.2.1. Minangkabau ve Kaum Muda	485
5.1.2.3.2.2. Reddiye Literatürü ve Düşünsel Arka Planı	489
5.1.2.4. Yirminci Yüzyılda Tefsirlerin Yazım Sebepleri ve Arka Planı	493
5.2. TEFSİR MODELLERİ VE ALFABE KULLANIMI	527
5.2.1. Alfabe Kullanımı	527
5.2.2. Tefsir Modelleri	531
5.3. ENDONEZCE TEFSİRLERİN GENEL MUHTEVASI	542
5.4. KRONOLOJİK ve NİCELİK AÇISINDAN ENDONEZCE TEFSİRLER	556
5.5. ENDONEZCE TEFSİRLERDE MÜRACAAT EDİLEN ANA KAYNAKLAR	578
5.5.1. Genel Olarak Kaynakların Kullanımı	578
5.5.2. Akademik Çalışmalarda Kaynakların Kullanımı	597
SONUÇ	603
Kaynakça	619

KISALTMALAR

Aswaja	: Ahlus-Sunnah wal-Jama'ah
Bk.	:Bakınız
SDÜİFD	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BPUPKI	: Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
HMI	: Himpunan Mahasiswa Indonesia
IAIN	: Institut Agama Islam Negeri
IP	: Indonesische Persbureau
İSAM	: İslami Araştırmalar Merkezi
Kemendikbud	: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia
Krş.	: Karşılaştırınız
Masyumi	: Majlis Syura Muslimin Indonesia
MTT	: Majelis Tarjih dan Tajdid
NU	: Nahdlatul Ulama
PGAP	: Pendidikan Guru Agama Pertama
PHIN	: Pendidikan Hakim Islam Negeri
PKI	: Partai Kominis Indonesia
PNI	: Partai Nasional Indonesia
PPKI	: Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia
PPPI	: Perhimpunan Pelajar Pelajar Indonesia
TDK	: Türk Dil Kurumu
Thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
öl.	: Ölüm
vd.	: ve diğerler

ÖNSÖZ

Hamd, Kur’ân’ı Hz. Muhammed’e indiren Allah’a mahsustur. Salât ve selâm Kur’ân’ın mesajını tebliğ eden ve onu bizatihi yaşayarak hayatına tatbik eden Resûlullah’a, ailesine ve ashabına olsun.

İslam’ın temel kaynağı Kur’ân-ı Kerim, bin dört yüz seneden beri âlimlerin itinalı araştırma ve incelemelerine konu olmuştur. Öyle ki zaman içerisinde Kur’ân’ı anlama çabası ilmî bir disipline dönüşmüş ve farklı ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Farklı tefsir türlerin zuhur etmesinde ve gelişmesinde müfessirlerin şahsiyetleri, ilmî müktesebatları, bağlı oldukları düşünce hayatı, içinde yetiştikleri çevrenin etkisi yadsınamayacak boyuttadır. Buna bağlı olarak son dönemlerde bölge veya havzalar üzerinde yapılan çalışmaların önemi gittikçe artmaya başlamıştır. Nitekim bölge ve havzalar hakkında gerekli ve doğru bilgi olmaksızın tefsir tarihi yazımında eksik sonuçların elde edileceği aşîkârdır. Ülkemizde Abdulhamit Birışık’ın Hint alt kıtası üzerinde yaptığı çalışma bunun en somut örneklerinden birini teşkil etmesi açısından önemlidir. Böylelikle Hint alt kıtası hakkında doğru tespitler yapabilme ve tefsir yazımına ilişkin daha somut veriler üzerinden konuşma ve değerlendirme yapma imkânımız doğmuştur. Bunun tam aksine Malay dünyası hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlı ve eksiktir. Ülkemizde Hidayet Aydar’ın “Endonezya’da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler” isimli makalesi dışında konuyla ilgili yazılmış herhangi bir çalışma mevcut değildir. Özellikle nüfus açısından dünya sıralamasında dördüncü sırada yer alan ve Müslümanların yaşadığı en kalabalık ülke konumundaki Endonezya ile ilgili tefsir sahasında kapsamlı bir çalışmanın yapılmaması kanaatimizce geç kalınmış bir adımdır.

Bu çalışma, Malay dünyasının en önemli ve stratejik ülkesi olan Endonezya’da yapılan tefsir çalışmalarını incelemektedir. Bir taraftan Endonezce başta olmak üzere Cavaca, Sundaca, Bugisce gibi yerel dillerde yapılan tefsir literatürünü tespit etmeyi amaçlamakta diğer taraftan ise tefsir modellerini ve ekollerini incelemeyi hedeflemektedir. Zira bu çalışmada Endonezya’da yapılan tefsir çalışmalarının zaman içerisinde takip ettiği seyir çizgisi, tefsir yazımında etkili olan iç ve dış dinamikler, tefsirlerin muhtevasını şekillendiren ana kaynaklar,

kronolojik ve nicelik açısından tefsirlerin durumu gibi birçok mesele incelenmektedir. Böylelikle bu çalışma, ülkemizden uzak bir bölge olan Endonezya'daki tefsir yazımı hakkında alana mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Çalışma süresi boyunca yardım ve desteklerini esirgemeyen, bilgi ve tecrübelerini benimle cömertçe paylaşan danışman hocam Doç. Dr. Hakan Uğur'a saygı ve şükranlarımı sunuyorum.

Çalışmanın her safhasında görüş ve öneri ile bana destek olan Prof. Dr. Ali Akpınar'a, Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel'e, akademik birçok çalışmaya ulaşmamda fiilî olarak bana yardım eden Prof. Dr. İslah Gusmian'a, Prof. Dr. Indal Abror'a, Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan'a, Prof. Dr. Peter Riddell'e, Dr. Muchlis Hanafi'ye, Dr. Muhammad Nurdin Zuhdi'ye, tez konusu tercih etmemde beni teşvik eden Prof. İsmail Hakkı Göksoy'a, Prof. Dr. Hidayet Aydar'a; ayrıca Endonezceyi öğrenmemde katkı ve yardımlarını esirgemeyen, anlamakta zorlandığım pasajlarda her zaman bana yardım eden bütün Endonezyalı arkadaşlarıma ve bilhassa tez yazımında karşılaştığım bütün zorluklara rağmen her zaman beni teselli eden eşim Zeynep Nihan Tuncer'e teşekkürü bir borç bilirim.

Başarı Allah'tandır.

Eyyüp TUNCER

Konya-202

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Tarih boyunca İslamî ilimler içerisinde tefsir bilimi her zaman önemli bir konuma sahip olmuştur. Zira İslam'ın ortaya çıkışı, Kur'an'ın nüzulü ile başlamaktadır. Erken dönemlerde başlayan tefsir çalışmaları, zamanla müstakil bir alan hâline gelmiştir. Böylelikle tefsir bilimi gittikçe zenginleşen ve çeşitlenen bir literatüre sahip olagelmiştir.

20. yüzyılda Müslümanların karşılaştıkları problemler üzerine tefsir bilimi yeniden ciddi bir ivme kazanmıştır. Özellikle Hindistan, Mısır, Endonezya gibi bölgelerde yaşayan Müslümanlar sömürgecilik faaliyetlerinin etkisiyle dinî anlayışlarını sorgulamak zorunda kalmışlar. Bunun neticesinde “Asıl kaynağa dönüş” daha özel bir ifadeyle “Kur'an'a dönüş” şeklinde formülize edilebilecek bir eğilim ortaya çıkmıştır.

En öz ifadeyle reformist veya yenilikçi din bilginleri olarak tanımlayacağımız bu şahıslar sömürgecilikten kurtulmanın ve modern bilimsel gelişmeleri takip etmenin yolu olarak taklit, taassup, hurafe, bidat gibi olumsuz yaklaşımlardan arınıp ictihat ve tecdidin yeniden hayata geçirilmesini önermiş ve bunu kararlılıkla savunmuşlardır. Zira onlara göre saf ve öz İslam'a dönmenin tek yolu Kur'an'ı doğru anlamakla mümkündür. Çünkü Kur'an'ın korunduğuna dair herhangi bir şüphe mevzubahis olamazdı. Böylelikle “Kur'an'a dönüş” mottosu olarak nitelendirdiğimiz hareket Hindistan, Mısır, Endonezya, Malezya gibi ülkelerde makul bir çözüm olarak telakki edilmiş ve tefsir ilmi bu atmosferde gelişim ve çeşitlilik göstermiştir.

Mısır'da Abduh ve Reşîd Rızâ ikilisinin inşa ettiği *el-Menâr* ekolünün yazım ve yayın dili Arapça olması ve Uzak Doğu Asya'ya nispeten Mısır'ın bize daha yakın olmasından dolayı ülkemizdeki araştırmacılar bu tür eserlere kolayca erişebilmektedirler. Aynı şekilde Abdulhamit Birışık'ın asıl adı *Hind Altıktasında Urduca Tefsirler ve Ehl-i Kur'an Ekolü* (1996) isimli doktora tezi ile Hint alt kıtasındaki tefsir çalışmalarını ve ekollerini daha yakından görebilme ve tanıma

imkânımız olmuştur. Eser daha sonra *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (2001) adıyla kitap olarak yayımlanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Ancak nüfus açısından dünya sıralamasında dördüncü sırada yer alan, Müslümanların yaşadığı en kalabalık ülke konumunda bulunan ve Malay dünyasının en stratejik ülkesi olan Endonezya hakkında ülkemizde ciddi ve kapsamlı bir çalışma henüz yapılmış değildir. Hâlbuki tefsir literatürünün sadece Arapça kaynaklardan müteşekkil olduğu anlayışı veya yakın-uzak bölgelerde yerel dillerle tefsir çalışmalarının yapılmadığı zannı, tefsir tarihçiliği ve yazımı açısından ciddi sorunlar taşımaktadır. Dolayısıyla Clifford Geertz'in sosyal bilimler alanında kullandığı *küçük gelenek (little tradition)* ve *büyük gelenek (great tradition)* ayırımından ilham alarak tefsir alanında yazılan eserlerin menşeleri dikkate alınarak *yerel havzalar* ve *ana havzalar* olmak üzere iki farklı başlık altında incelenmesinin daha isabetli bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Böylelikle tefsir sahasında yazılan kitapları bir bütün olarak inceleme imkânımız doğmuş olacaktır. Bu gerekçelerden hareketle Endonezya gibi zengin bir kültüre sahip Müslüman bir ülkede yapılan tefsir çalışmalarından habersiz kalınması veya orada yazılan tefsirler üzerinde ülkemizde kapsamlı bir çalışmanın henüz yapılmamış olması ciddi bir eksikliktir. Bu çalışma, Endonezce tefsir halkasını literatüre eklemeyi amaçlamaktadır. Zira kanaatimizce Endonezce, Cavaca, Sundaca, Bugisce, Açece, Balice gibi dillerde yapılan tefsir çalışmaları, tıpkı Osmanlı tefsir mirası gibi çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun kayıp halkası gibidir.

Türkiye'de konu ile ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığı bir gerçektir. Aynı şekilde ülkemiz dışında da “Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri” başlığı altında herhangi bir çalışma henüz yapılmış değildir. Sadece başlık değil; muhteva olarak bu çalışmada ele alınan konular ve temas edilen meseleler tespit ettiğimiz kadarıyla bir bütünlük içinde incelenmiş değildir. Her şeyden önce “Endonezya’da Tefsir Ekolleri” şeklinde herhangi bir çalışmanın varlığına rastlanılmamıştır. Bununla birlikte gerek çalışma öncesi gerekse çalışma esnasında farklı bir başlık altında Endonezce tefsir ekollerinin tasnif ve analizine dair herhangi bir eserle karşılaşılmamıştır. Buna bağlı olarak bütünlük arz edecek şekilde klasik ve modern dönemlerde ortaya çıkan Endonezce tefsir çalışmalarının karşılaştırılması,

model açısından tefsir çalışmalarının değerlendirilmesi, tefsirlerin yazılmasında etkileyici ve belirleyici iç ve dış faktörlerin tespit edilmesi gibi birçok mesele ya müstakil bir şekilde incelenmemiştir veya bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmamıştır.

Bununla birlikte Endonezce tefsir literatürünün tespitinde önemli emekleri olan ve çalışmamızda kendilerinden ciddi bir şekilde istifade ettiğimiz araştırmacıların isimlerini zikretmemiz yerinde olacaktır. Howard M. Federspiel, Endonezce tefsir tarihi ile ilgili ilk müstakil çalışmayı *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* isimli eseri ile ortaya koymuştur. Howard Federspiel, söz konusu çalışmasında 1950'li yıllardan başlayarak 1980'li yılların sonlara doğru Endonezya'da Kur'ân çalışmaları başta olmak üzere Kur'ân ilimleri, Kur'ân indeksi, tefsir, tefsir tarihi gibi farklı başlıklar altında yazılan eserlerin altmış civarında olduğunu tespit etmiştir. Onun bu çalışması her ne kadar bazı eksiklikler içerse de Endonezya tefsir literatürü hakkında yazılan ilk önemli eserlerden biri olmasından dolayı araştırmacıların takdirine mazhar olmuş ve daha sonra yazılacak Endonezce tefsir yazımına ilişkin ciddi bir örneklik teşkil etmiştir.

Bu bağlamda *Popular Indonesian Literature*'de Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd*'ine yer verilmemesi; 20. yüzyılda yazılan bazı önemli tefsir çalışmalarına temas etmemiş olması eserin tenkit edilmesine neden olmuştur. Hâlbuki Endonezce tefsir tarihinde *Tercümânü'l-müstefîd* ilk tam tefsir olmasının yanı sıra 17. asırda bölgedeki âlimlerin hangi tefsir kaynaklarına başvurduklarını göstermesi açısından büyük bir değeri haizdir. Bu durum *Tefsîru sûreti'l-Kehf* gibi ilk tefsir cüzü hatta Hamza Fansûrî'nin iktibâsî tefsir çalışmaları arasında gösterilen eserleri için de geçerliliğini korumaktadır. Böylelikle zaman ve zemine bağlı olarak ana kaynakların kullanımı, dağılımı, farklılaşması ve çeşitlenmesi gibi son dönemde ortaya çıkan değişim ve dönüşümleri anlamak daha kolay hâle gelebilmektedir.

Bütün bunlara rağmen Howard Federspiel'in bu çalışması Islah Gusmian, Nurdin Zuhdi gibi Endonezyalı araştırmacıları etkilediği anlaşılmaktadır. Howard Federspiel'in 1980'li yıllara kadar incelediği Endonezce tefsir çalışmalarını Islah Gusmian 1990-2000 yılları arasındaki on yıllık periyodik dönemi inceleyerek daha nitelikli ve kapsamlı bir şekilde devam ettirmiştir. Nurdin Zuhdi ise Gusmian'ın

bıraktığı yerden ve aynı yöntemle 2000-2010 yılları arasındaki on yıllık periyodik dönemi incelemiştir.

Islah Gusmian Endonezce tefsir çalışmalarını on yıllık bir zaman dilimi ile sınırlandırmış olsa da meseleye hermenötik biliminin kuralları çerçevesinde yaklaşmasından dolayı tefsirlerin zaman ve zemin ile olan alakalarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu yönü ile onun *Khazanah Tafsir Indonesia* isimli çalışmasının Howard Federspiel'inkinden daha derinlikli bir çalışma olduğu kesindir. Zira Federspiel'in söz konusu çalışması daha çok bir tefsir kataloğunu andırmaktadır.

Gusmian, tespit ve değerlendirmeleri, ortaya koyduğu metodoloji ile birçok Endonezyalı araştırmacıyı derinden etkilemeyi başarmıştır. Öyle ki Endonezya'da *Khazanah Tafsir Indonesia* adeta kanonikleşmiş bir eser görünümündedir. Ancak bu durum, Gusmian'ın çalışmasının kusursuz ve eksiksiz olduğu anlamına gelmemektedir. Yazar bazı tarihlendirmelerde yanlışlar yapmış; birkaç tefsir çalışmasını gözden kaçırmıştır. Nurdin Zuhdi, hocası Gusmian'ı takip ederek aynı yöntem ile farklı bir on yıllık zaman dilimini incelemiştir. Ancak Zuhdi Endonezyalıların tefsir ilmine en fazla rağbet gösterdiği bir zaman diliminde çalışmasını yürüttüğünden dolayı olmalıdır ki 2000-2010 yılları arasında yazılan birçok tefsir çalışmasına yer vermemiştir veya bu çalışmalara erişememiştir. Son olarak Nashruddin Baidan'ın *Perkembangan Tafsir* isimli eseri muhtevassından daha çok Endonezce tefsirlerini sınıflandırma biçimi ile dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda Endonezce tefsirler başta olmak üzere yerel dillerle yazılan tefsirlerin mahiyeti, modelleri, muhteva ve yöntemleri, kaynakları, tefsir ekolleri, Ortadoğu ile bağlantıları, orijinalite ve özgünlükleri, tefsir ilmine yönelimi sağlayan iç ve dış dinamikler gibi konuların tespit edilmesi çalışmamızın başlıca amaçlarını oluşturmaktadır.

II. KONUNUN METODU ve KAPSAMI

Çalışmamızda sosyal bilimlerde yaygın olan deskriptif ve analitik araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Endonezya'da 12-16. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar yazılan tefsir literatürü tespit edilmiş ve ilgili tefsir çalışmalarının yazılmasında etkili olan iç ve dış dinamikler, tefsirlerin model ve muhtevaları, tefsir ekolleri, resmî veya yerel

dillerle yazılan tefsirlerin Arapça kaynaklarından etkilenme düzeyi, klasik dönem ile modern dönemdeki tefsirlerin model farklılıkları, çağdaş dönemde tefsir ilmine yönelimin arka planı gibi önemli meseleler incelenmiştir. Zamansal açıdan 12-16. ve 21. yüzyıl tefsir çalışmaları incelenirken mekânsal açıdan bugün modern Endonezya'nın sınırları içerisinde kalan adalar ve bölgeler esas kabul edilmiştir.

Bu incelemeler yapılırken birkaç hususa dikkat edilmiştir:

- a) Çalışmamızın odak noktasını Endonezce (Bahasa Indonesia) ile telif edilen tefsirler oluşturacaktır. Dolayısıyla Cavaca, Sundaca, Bugisce, Balice gibi yerel dillerde yazılan çalışmalar hakkında bilgi verilmesinin temel nedeni, en genel anlamı ile Endonezyalı halkların tefsir ile olan bağlantısını tespit etmek, tefsir yazımında karşılaşılan sorunları ortaya koymak ve son olarak gerek kaynak gerekse model ve muhteva açısından Endonezce tefsirlerle sınırlı derecede de olsa mukayese yapabilmektir. Bu anlamda resmî dil Endonezce ile telif edilen tefsirler, çalışmamızın iskeletini oluştururken yerel dillerde yazılan tefsirler tali planda incelenecektir.
- b) Endonezce tefsirler, ilk ve ana kaynaklardan incelenecektir. Ancak Cavaca, Sundaca, Bugisce, Balice gibi yerel dillerde yazılan tefsirler ikinci kaynaklardan yararlanılarak incelemeye tabi tutulacaktır.
- c) Klasik ve modern şeklinde iki farklı tasnifin yapılmasının temel nedeni, eski ve yeni tefsirler arasında model, muhteva, kaynak, anlayış gibi ciddi farklılıkları ortaya koymaktır. Böylelikle 20. ve 21. yüzyıllarda ciddi bir artış gösteren Endonezce başta olmak üzere Cavaca, Sundaca, Bugisce gibi yerel dillerde yazılan tefsirlerin mahiyetinin daha doğru anlaşılması amaçlanmaktadır.
- d) Tefsirlerin mahiyetine geçmeden önce Endonezyalı müfessirlerin biyografilerine yer verilmesinin başlıca sebebi, müfessir ile tefsir arasında ayrılmaz bir bağlantının ve inkâr edilmez bir irtibatın mevcudiyetini göstermektir. Çünkü biyografileri incelenen müfessirlerin aldıkları eğitim, ilim rihleleri gibi konular anlaşıldığında nasıl, niçin ve hangi şekilde bir tefsir eserlerini vücuda getirdikleri daha kolay bir şekilde anlaşılacaktır.

Dolayısıyla müfessirden bağımsız bir tefsir çalışmasından bahsedilemeyeceği için ilkleri başaran ve özellikle meşhur olan müfessirlerin hayatlarına dair temel ve önemli bilgiler verilerek söz konusu tefsirlerin arka planının daha doğru bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir.

- e) Endonezce yazım stiline henüz tam yerleşmediği süreçte yazılan kitapların ve söz konusu edilen şahıs isimlerinin yazımında Türkçe yazım kuralları esas kabul edilmiştir. Latin alfabesi ile orijinal bir şekilde yazılan isim, şahıs, kitap isimleri ise olduğu gibi muhafaza edilerek aktarılmıştır. Yazım biçiminde ve kaynakların kullanımında İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyon ölçü olarak kabul edilmiştir.
- f) Endonezce tefsirlerin “model, muhteva ve kaynakları” çerçevesinde incelenen konularda Endonezya’da meşhur ve matbu olan tefsirler esas kabul edilmiştir.

1. Bölümde klasik dönem incelenmiştir. Bu dönem genelde Malay dünyasında özelde ise Endonezya’da henüz ciddi bir tefsir literatürünün oluşmadığı bir süreçtir. 12. yüzyılda takımadalarda tefsir çalışmalarının ilk kez şifahî olarak başladığı kabul edilmektedir. Söz konusu çalışmalar tespit edilen bir tefsir cüzü ile somut bir hâl almıştır. Fansûrî, Rânirî gibi Açe Sultanlığı’nın önemli bilginlerinin çeşitli kitaplarında tercüme ettikleri veya âyetleri değerlendirme biçimleri kayda değer olarak görülmüş; söz konusu iki âlimin tefsir çalışmaları iktibâs sanatından hareketle iktibâsî tefsir çalışmaları olarak yorumlanmıştır. Malayca-Endonezce ilk tam tefsir metni Sinkilî’nin yazdığı *Tercümânü’l-müstefid* olduğu bilinmektedir. Çalışmamızın odak noktasını Malayca-Endonezce tefsirler oluşturmaya rağmen dönemin dinî anlayışını ve tefsir çalışmalarına yönelik gösterilen refleks ve tepkileri anlamak adına 19. yüzyılda Endonezyalılar tarafından yazılan Arapça ve Cavaca tefsir çalışmalarına da temas edilmiştir.

Bu başlığın temel hedefi klasik dönemde Endonezyalıların tefsir ilmine yaklaşım biçimlerini tespit etmek ve neden tefsir çalışmalarına ciddi bir şekilde yönelmediklerini ortaya koymaktır. Böylelikle bölgede tefsirin İslamî ilimlerdeki hiyerarşisini belirlemek amaçlanmıştır. Bununla birlikte klasik dönemde henüz

Endonezcenin müstakil bir mahiyet kazanmadığına dikkat çekmek için Malayca-Endonezce kavramı kullanılmıştır. Dolayısıyla Malayca-Endonezce denildiğinde Endonezcenin henüz teşekkül etmediği süreç kastedilmektedir. Ayrıca konunun bağlamına göre yeri geldiğinde Malayca-Endonezce kavramı ile özelde Endonezya genelde ise Malay dünyasındaki tefsir çalışmalarına işaret edilmiştir. Zira Endonezya'daki yerel diller müstesna Malezya, Brunei Dârusselâm, Singapur, Patani gibi ülke ve bölgelerde yazılan tefsir çalışmalarının dili Malaycadır.

2. Bölümde Endonezce tefsir tarihinde *ilklere* imza atan bilginlerin biyografilerine yer verilmiş ve tefsir kitapları tanıtılmıştır. Endonezce tefsir literatürünün gelişim süreci 20. yüzyıla dayanmakta; 21. yüzyılda ise zirve noktasına ulaşmıştır. Buna bağlı olarak bu başlık esasında Endonezce tefsirlerde model, yöntem ve muhteva, nicelik ve nitelik vb. açılardan görülen çeşitlilik, zenginlik ve artışın arka planını ortaya koymayı hedeflemektedir.

3. Bölümde Cavaca, Sundaca, Bugisce, Maduraca, Balice gibi yerel dillerle yazılan tefsir çalışmalarına yer verilmiştir. Çünkü Endonezce tefsir literatüründe en fazla karıştırılan nokta burasıdır. Endonezya'nın 1945'te resmî dil olarak Endonezceyi seçmesi üzerine bölgede konuşulan diğer bütün diller *yerel dil* kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda özellikle “Endonezce” vurgusu bu karışıklığı gidermek içindir. Bununla birlikte Endonezce ile Cavaca, Sundaca vb. yerel dillerde yazılan tefsir çalışmaları arasında model, muhteva vb. açılardan ciddi farklılıklar mevcuttur. Bu başlık, buna dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamızda bütün yerel dillere yer verilmediğini ve bunun tek başına müstakil bir konu olduğunu peşinen belirtmemiz gerekmektedir.

4. Bölümde Endonezce tefsir literatürü çerçevesinde ortaya çıkan tefsir ekolleri incelenmiştir. Zira tefsir ekolleri veya tefsir çeşitleri bir toplumun vahiy algısını somut olarak anlamamıza imkân tanıyan önemli verileri sunmaktadır. Bu bağlamda “fikhî, tasavvufî-işârî, edebî, bilimsel, tematik, içtimâî” olmak üzere altı farklı tefsir ekolü veya türü incelenmiştir. Özellikle içtimâî tefsir ekolünün neden ön planda tutulduğu tarihsel süreç ve bölgedeki gelişmeler çerçevesinde irdelenmiştir.

5. Bölümde ise Endonezce tefsirlerin ana karakteristiği incelenmeye tabi tutulmuştur. Klasik ve modern dönemler mukayese edilmiş; tefsirlerin yazımında etkileyici ve belirleyici olay ve gelişmeler tespit edilmeye çalışılmış; tefsirlerin kronolojik seyirleri, en fazla müracaat edilen Arapça kaynaklar, tefsirlerin genel muhtevası gibi çeşitli alt başlıklarla Endonezce tefsir çalışmalarının mahiyeti anlaşılmasına çalışılmıştır.

III. ANA HATLARIYLA ENDONEZYA

Bu başlık altında Endonezya’da yapılan tefsir çalışmaları ve tefsir ekollerinin daha doğru anlaşılması için gerekli ve zorunlu bilgiler verilecektir. Endonezya’nın siyasi, kültürel ve demografik yapısı hakkında temel bazı konular alt başlıklar şeklinde incelenecektir.¹

¹ Bütün yönleri ile Endonezya tarihi için bk. Lukman Ali, *Ikhtisar Sejarah Ejaan Bahasa Indonesia* (Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1998); Muhamad Ali, *Islam and Colonialism Becoming Modern in Indonesia and Malaya* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016); Aman – M.Pd., *Sejarah Indonesia masa Kemerdekaan 1945-1998* (Cakarta: Ombak, 2015); Binuko Amarto, *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Media, 2015); Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia* (Cakarta: Freedom Institute, 2011); Yus Badudu, *Membina Bahasa Indonesia Baku* (Bandung: CV Pustaka Prima, 1980); BIG, *Atlas Nasional Indonesia* (Endonezya: Bakosurtanal, 2011); BPSRI, *Sensus Penduduk-1961* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1962); BPSRI, *Statistik Indonesia-1971* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1971); BPSRI, *Statistik Indonesia-1980-1981* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1982); BPSRI, *Statistik Indonesia-1990* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1990); BPSRI, *Hasil Sensus Penduduk 2000* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 2002); BPSRI, *Statistik Indonesia-2010* (Cakarta: Badan Pusat Statistik, 2010); BPSRI, *Statistik Indonesia-2020* (Badan Pusat Statistik, 2020); Jajat Burhanudin, *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jagakarsa: Mizan, 2012); Steven Drakeley, *The History of Indonesia* (London: GP, 2005); Husen Firdaus, *Atlas Negara Kesatuan Republik Indonesia* (Endonezya: Tsu Gen Hariyoke, 2017); M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995); Robert W. Hefnet (ed.), *Islam in an Era of Nation States* (ABD: University of Hawaii Press, 1997); J.B. Kristanto (ed.), *Seribu Tahun Nusantara*, çev. Oman Faturrahman (Jakarta: Kompas, 2000); George Mc Turnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1952); Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Istimewa Yogyakarta* (Cakarta: Kemendikbud, 1978); Kemendikbud, *Penelitian Kosakata Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia* (Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1993); Kemendikbud, *Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia* (Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1995); Kemendikbud, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia* (Cakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2017); Harimurti Kridalaksana, *Masa-Masa Awal Bahasa Indonesia* (Endonezya: Rumah Printing, 2010); Michael Laffan, *Secarah Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Bentang, 2015); Ruth Thomas McVey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1965); Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKIS, 2005); Leslie H. Palmier, *Communists in Indonesia; Power Pursued in Vain* (New York: Anchor Press, 1973); Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*, çev. Mochtar Pabotinggi (Cakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014); Merle Calvin Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, çev. Satrio Wahono vd. (Serambi); Muhamad Guntur Romli, *Islam Kita, Islam Nusantara :Lima Nilai Dasar Islam Nusantara* (Endonezya: Ciputat School, 2016); Aziz

A. Endonezya İsminin Etimolojisi

Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri isimli çalışmamızda geçen *Endonezya* kavramının etimolojik arka planını ve bu çerçevede zamanla gelişen milliyetçi ve siyasî düşüncenin gelişim sürecini anlamak büyük önem arz etmektedir. Zira 1945'ten önce Endonezya olarak isimlendirilen bir ülke henüz mevcut değildir. Coğrafi bir bölgeyi tanımlamak üzere kullanılan Endonezya ismi zamanla nasıl ve ne şekilde siyasi kavrama dönüştüğünün tespit edilmesi aslında Endonezce tefsir çalışmalarının anlaşılmasında yardımcı olabilecek bir nitelik taşımaktadır. Zira Endonezya ile hangi anlamın ve hangi sınırların kastedildiği anlaşılmadan özellikle klasik dönemde ve bağımsızlık öncesinde yazılan tefsir çalışmalarının neden Endonezya'da yapılan tefsir çalışmalarına dâhil edildiği meselesi kapalı ve belirsiz kalabilir. Çünkü klasik ve modern zamanlarda kullanılan Endonezya kavramı arasında birtakım nüanslar vardır.

Endonezya sözcüğü “Hint Adaları” anlamına gelen İndus/İndo ve Nesos/Nes kelimelerinden oluşmaktadır. Latince kökenli olan İndus “Hindistan”, Nesos ise “Takımada” anlamına gelmektedir. Endonezya adı ilk kez İngiliz vatandaşı İskoç asıllı James Richardson Logan (1819-1869) tarafından *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* (JIAEA) isimli yıllık bir bilimsel dergide 1850'de kullanılmıştır. Dergi, 1847'de itibaren Singapur'da yayımlanmaya başlanmıştır. Richardson Logan telaffuzun kolaylaşması için Indunesia sözcüğündeki “u” harfini “o” harfine dönüştürerek “Indonesia” ismini kullanmaya başlamıştır.²

1849 yılında (JIAEA) dergisinin kadrosuna katılan İngiliz etnolog George Samuel Windsor Earl ise Batı Hint Adaları yerine *Malayunesia* ve *Indunesia* şeklinde iki isim önerisinde bulunmuş ve kişisel tercih olarak *Malayunesia* isminin

Safa – Meita Sandra (ed.), *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara: Hikayat dan Sejarah* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017); Hadji A. Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia* (Cakarta: Tintamas, 1962); Ahmad Y. Samantho, *Atlantis Nusantara* (Cakarta: Phoenix, 2015); Ivan Taniputera, *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017); Jean Gelman Taylor, *Indonesia Peoples and Histories* (New Haven: Yale University Press, 2003); Muhammad Tohir, *Sejarah Islam dari Andalus sampai Indus* (Bandung: Pustaka Jaya, 1981); Adrian Vickers, *A History of Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2013); Susanto Zuhdi – Nursam (ed.), *Kamus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan); İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği* (İstanbul: İSAM, 2020).

² Bk. James Richardson Logan, *The Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia-IV* (Singapur1850), 253–256; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 95–96.

daha isabetli olacağını belirtmiştir.³ Gerek Logan'ın gerekse Earl'ün yeni bir ismi icat etme çabalarının temel gerekçesi ise mevcut isimlerin yeterince açık ve belirgin olmaması hatta zaman zaman karışıklığa yol açmasıydı.⁴

Endonezya ismi daha sonra Berlin Üniversitesi'nde Alman etnolog Adolf Bastian tarafından (1826-1905) 1884'de yayımlanan *Indonesien Oder Die Inseln Des Malayischen Archipels dan Die Volkev des Ostl Asien* adlı eseri ile birlikte yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Beş cilt hâlinde yayımlanan kitap, Adolf Bastian'ın 1864-1880 yılları arasında takımadalarda yaptığı araştırmanın sonuçlarını içermektedir. Endonezya'yı beş defa ziyaret eden Bastian kitabında Endonezya kelimesini Cava, Sumatra, Borneo (Kalimantan), Celebes (Sulawesi), Molukken (Maluku), Timor, Flores gibi büyük adalara ve bu adaları çevreleyen adalar grubuna atıfta bulunmak için kullanmıştır.⁵

Avrupalıların kullandığı Endonezya terimi politik içerikten ziyade daha çok belli bir bölgenin coğrafi ve fiziki yapısı başta olmak üzere etnik ve antropolojik özelliklerini ifade etmekteydi. Özgürlük hareketlerinin başlaması ile birlikte Endonezyalılar etnik köken ve ırktan bağımsız olarak kimliklerini tanımlamak üzere birleştirici bir hüviyet taşıyan Endonezya sözcüğünü politik bir zeminde kullanmaya başlamışlardır.⁶ Hajar Dewantara (1889-1959), 1913'te Hollanda'ya sürgün edildiğinde Lahey kentinde ilk haber ajansı olan Indonesische Persbureau'yu (Endonezya Basın Ajansı) diğer ismi ile Kantor Berita Indonesia'yı (Endonezya Basın Bürosu) kurmuştur. Ajansın isminden de anlaşılacağı üzere Felemenkçe telaffuzu ile *Indonesische* ismini kullanmıştır. Böylelikle Hajar Dewantara yerli halk arasında Endonezya terimini kullanan ilk milli kahraman olarak tarihî kayıtlara geçmiştir.⁷

1912 senesinde ise Hajar Dewantara, iki arkadaşı Ernest Douwes Dekker ve Tjipto Mangkukusumo ile birlikte politik sahada mücadele eden ilk siyasi partiyi

³ Bk. Logan, *The Journal of the Indian Archipelago*, 71; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 95–96.

⁴ Bk. Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 95–96.

⁵ Bk. Adolf Bastian, *Indonesien Oder Die Inseln Des Malayischen Archipels dan Die Volkev des Ostl Asien* (Berlin: F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1880).

⁶ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 95–96.

⁷ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaulatan* (Endonezya: Kemendikbud, 1997), 41.

kurdular ve bu politik organizasyonlarını Indische Partij (IP) şeklinde isimlendirdiler. IP'in meşhur siyasi sloganı ise “Indies for Indies/Hindia untuk Hindia” şeklindeydi. Ancak Endonezyalılar arasında bu isim revaç görmemiştir. Çünkü İndies/Hinda ismi anlam olarak “Hint Adaları” anlamına gelmekteydi ve sömürgeciliği çağrıştırmaktaydı.⁸

Hollanda’da yaşayan Endonezyalı öğrenciler 1922 yılının Şubat ayında Endonezya ismini kullanmayı kabul ettiler. Indische Vereeniging adıyla bilinen organizasyonlarını Indonesische Vereeniging; 1924’te *Hindia Poetra* adındaki gazetelerinin ismini ise *Indonesia Merdeka* şeklinde değiştirerek bağımsızlık mücadelesini imgeleyen *Indonesische* ve *Indonesia* adlarını yeğlemişlerdir. Nitekim aynı sene zarfında ülke sınırları içinde 1920’de kurulan ilk siyasi parti olan Perserikatan Komunis Hindia ismini Partai Komunis Indonesia (PKI) şeklinde değiştirmiş ve Indonesia isminin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.⁹

Modern Endonezya’nın kurucusu Sukarno (1901-1970) arkadaşı Tjipto Mangkukusumo (1886-1943) ile birlikte 1927’de Perserikatan Nasional Indonesia (PNI) isimli milliyetçi bir parti kurmuş ve daha sonra bu organizasyonu Partai Nasional Indonesia (PNI) adıyla değiştirerek köylüler, işçiler gibi bütün halk tabanında Indonesia isminin popüler hâle gelmesini sağlamıştır.¹⁰

Bütün bu hadiselerle beraber 28 Ekim 1928’de Gençlik Yemini’nde “Indonesia” isminin kullanılması, Endonezya adının daha çok tanınır hâle gelmesine vesile olmuştur. Yemin metninin okunmasından önce Wage Rudolf Supratman (1903-1938) daha sonra Endonezya’nın milli marşı olacak olan Indonesia Raya’nın (Büyük Endonezya) sözlerini yazmış ve bestelemiştir. Nihayet 17 Ağustos 1945’te Bağımsızlık Bildirisi (Proklamasi Kemerdekaan) ile birlikte Endonezya ismi artık bağımsız ve özgür bir ulusun resmî adı olarak kesinleşmiştir.¹¹ Bağımsızlık öncesi Endonezya halkının zihninde oluşan bir Endonezya tasavvuru olduğu kesindir. Nitekim Golongan Nasional Indonesia (GNI) ve Gabungan Politik Indonesia (GAPI)

⁸ Bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 41.

⁹ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 98–99, 177.

¹⁰ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 179–180.

¹¹ Bk. Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 295–296; Julinar Said – Triana Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional* (Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995), 28; Floriberta Aning Sriwahyuntari, *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia* (Yogyakarta: Narasi, 2005), 136.

arasında fikir ayrılıkları olmasına rağmen Aralık 1939'daki Endonezya Halk Kongresi'nde şu konular hakkında uzlaşmışlardır:¹²

- a) Endonezya Halk Kongresi'ni kalıcı bir organ hâline getirmek esas görevdir.
- b) Endonezya millî bayrağının rengi kırmızı ve beyazdır.
- c) Endonezya'nın millî marşı *Lagu Indonesia Raya*'dır (*Büyük Endonezya Marşı*'dır).
- d) Endonezya'nın ortak dili "Bahasa Indonesia'dır" (Endonezcedir).

Endonezya isminin resmileşmesine rağmen Pramoedya Ananta Toer (1925-2006) gibi düşünürler söz konusu ismin tarih dışı başka bir ifade ile az politik olduğunu ve sömürgeciler tarafından verildiğini öne sürerek ulusun kendi tarihî köklerinde makes bulan *Nusantara* veya *Dipantara* isimlerini önermiştir. Zira Nusantara ismi Majapahit'ler (1293-1527) döneminde kullanılırken Dipantara ismi ise Singhasari (1222-1292) krallığı döneminde kullanılmıştır. Endonezya bugünkü adını almadan önce "India Timur, Kepulauan Malaya, Polinesia, Nusantara, Dwipantara, Kepulauan Sunda" gibi farklı isimlere sahip olmuştur. Tarihî süreçte Avrupalılar Endonezya'yı "Hindia, Nederlandsch Oost-Indie, Insulinde, The Malay Archipelago, Nusantara" gibi farklı adlarla isimlendirmişlerdir.¹³ Bununla birlikte Avrupalılar özellikle Endonezya'yı Hindistan ayırmak için İndia sözcüğünün başına "h" harfi ekleyerek Hindia şeklinde yazmakta ve telaffuz etmekteydiler. Eski literatür incelendiğinde ise Çinlilerin "Güney Deniz Adaları" anlamına gelen "Nan-Hai"; Arapların "Cezâiru Cava", Hintlilerin ise "Dwipantara" isimlerini kullandıkları görülmektedir.¹⁴

Günümüzde gerek akademisyenler gerekse halk tarafından Endonezya'nın yaygın bir şekilde kullanılan adlarından biri de "Başka Adalar" anlamına gelen Nusantara ismidir. Nusantara kelimesi "Ada" anlamına gelen "Nusa" ile "Başka" anlamına gelen "Antara" kelimelerinden oluşmaktadır. Nusantara kavramı genel ve

¹² Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 87.

¹³ Jan B. Avé, "'Indonesia', 'Insulinde' and 'Nusantara': Dotting the i's and crossing the t.", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145/2 (1989).

¹⁴ Bk. Justus M. van der Kroef, "The Term Indonesia: Its Origin and Usage", *Journal of the American Oriental Society* 71/3 (1951), 166–171.

özel olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Genel anlamda din, dil, politik ve kültür açısından birbirine oldukça yakın sayılan başta Endonezya olmak üzere Malezya, Singapur, Brunei, Tayvan, Filipinler ve Doğu Timor gibi ülkeleri kapsarken özel anlamda ise daha çok Endonezya için kullanılmaktadır. Endonezyalı araştırmacılar günümüzde yaygın olduğu şekli ile “Malay dünyası” yerine daha çok “Nusantara” kavramı tercih etmektedirler.¹⁵

Modern Endonezya’nın resmî ve tam ismi ise *Negara Kesatuan Republik Indonesia* (NKRI) veya *Republik Indonesia* (RI) şeklindedir. Birinci isimlendirme ülkenin üniter bir yapıya; ikincisinde ise cumhuriyetçi bir yönetime sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte ülkenin en meşhur ve yaygın adı kısa şekli ile “Indonesia/Endonezya”dır.¹⁶

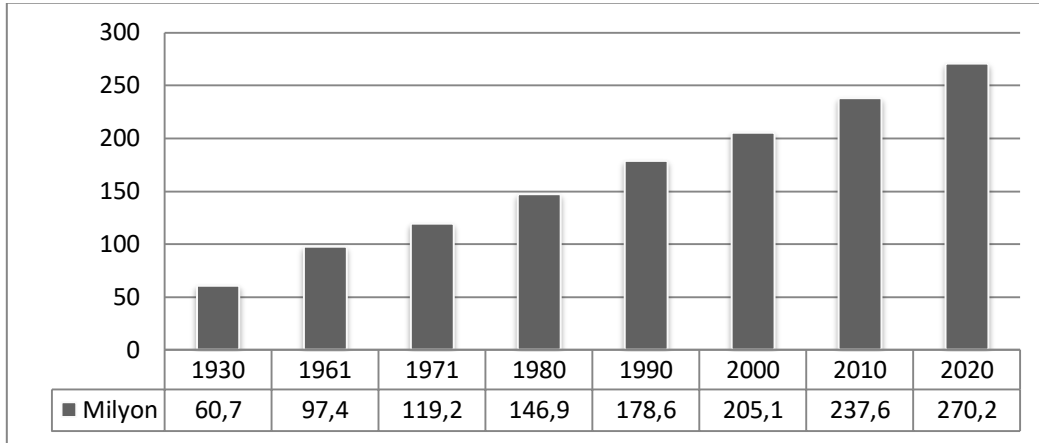
B. Demografik Yapı ve İskân

Endonezya dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesidir. Aynı şekilde 270 milyonu aşkın nüfusu ile dünya sıralamasında Çin, Hindistan ve Amerika Birleşik Devletleri’nden sonra dördüncü sırada yer almaktadır. İlk kez kapsamlı nüfus sayımı 1930’da Hollanda sömürge yönetimi döneminde yapılmış ve bu zaman zarfında Endonezya’nın 60,7 milyon nüfusa sahip olduğu tespit edilmiştir. Japonlar döneminde yeni bir nüfus sayımı yapılmış ancak savaştan dolayı veriler kaybolmuştur. İlk resmî istatistik 1961’de yapılmış ve bu dönemde Endonezya nüfusunun 97 milyona ulaştığı tespit edilmiştir. Bu süreçten sonra farklı yıllarda yapılan nüfus sayımlarından hareketle karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:¹⁷

¹⁵ Nusantara kavramını kullanan yazarlar ve eserlerin ismi için bk. Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*; Laffan, *Secarah Islam di Nusantara*; Muljana, *Runtuhnya Kerajaan*; Romli, *Islam Kita*; Safa – Sandra, *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara*; Samantho, *Atlantis Nusantara*; Taniputera, *Ensiklopedi*; Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Cakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009); Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara* (Cakarta: Kementerian Agama RI, 2018); H. Abdul Khobir – Muhamad Jaeni, *Multikulturalisme dalam Pandangan Ulama Nusantara* (Pekalongan-Endonezya: Penetbit Nem, 2019); Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme* (Semarang: ELSA Press, 2020); Muhammad Khoirul Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara* (Jakarta: PTIQ, 2020); M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur’an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016); Kementerian Agama RI, *Para Pengaja Al-Qur’ân: Biografi Huffaz Al-Qur’ân di Nusantara* (Endonezya: Lajnah Pertashihan Mushaf Al-Quran, 2011).

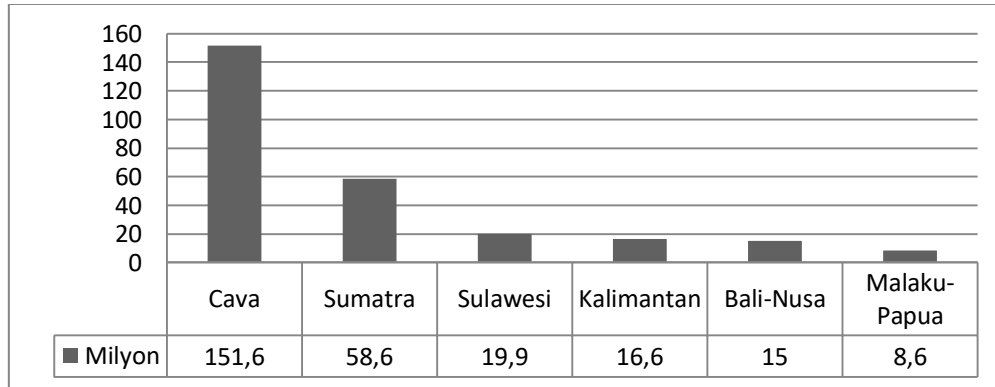
¹⁶ Bk. Samantho, *Atlantis Nusantara*, 316; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 184–186.

¹⁷ İlgili resmî istatistiklerin detaylı açıklamaları ve veri değerlendirmesi için bk. BPSRI, *Sensus Penduduk-1961*, 1; BPSRI, *Statistik Indonesia-1971*, 34; BPSRI, *Statistik Indonesia-1980-1981*, 48;



“Adalar Ülkesi” olarak bilinen Endonezya birçok irili ufaklı adadan oluşmaktadır. Adaların sayısı çok fazla olmasından dolayı ada sayısı hakkında henüz kesin bir netice elde edilmemiştir. Resmî ve gayri resmî verilere göre Endonezya’nın 13.466 veya 16.056 veyahut 17.000 kûsur adadan meydana geldiği tespit edilmiştir.¹⁸

Asya ve Avustralya kıtaları arasında yer alan ve günümüzde 34 eyaletten oluşan Endonezya’da bulunan bütün bu adalar meskûn değildir. Endonezya beşi büyük, dördü ise küçük olmak üzere toplam dokuz önemli adadan oluşmaktadır. Nitekim 34 eyaletin dağılımı Cava, Sumatra, Riau, Bangka Belitung, Nusa Tenggara, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Papua adalarına göre yapılmıştır. Etnik yapı açısından Cava’lılar baskındır. Aynı şekilde iskân açısından Endonezya’nın en kalabalık adası Cava’dır. 2020 verilerine göre 270,20 milyonluk nüfusun kalabalık adalardaki dağılımı şu şekildedir:¹⁹



BPSRI, *Statistik Indonesia-1990*, 41; BPSRI, *Hasil Sensus Penduduk 2000*, 5; BPSRI, *Statistik Indonesia-2010*, 86; BPSRI, *Statistik Indonesia*, 169.

¹⁸ Bk. BPSRI, *Statistik Indonesia*, 3; BPSRI, *Statistik Indonesia-1990*, 25.

¹⁹ Bk. BPSRI, *Statistik Indonesia*, 5-6.

Bu verilere göre Endonezya'nın %56.60'ı Cava Adası'nda; %21.68'i Sumatra Adası'nda, %19,9'u Sulawesi Adası'nda, %16,6'sı Kalimantan Adası'nda, %15'i Bali-Nusa Adası'nda, %3,17'si ise Maluku-Papua Adası'nda yaşamaktadır.²⁰

C. Etnik Yapı ve Dil

Endonezya demografik yapısına bağlı olarak dil, din, etnik yapı, kültür gibi birçok çeşitliliği ve zenginliği bünyesinde barındırması ile dikkat çekmektedir. Endonezya resmî olarak 17 Ağustos 1945 tarihinde Ahmed Sukarno (öl. 1970) ve Muhammed Hatta (öl. 1980) öncülüğünde kurulmuştur. Bundan önce *Endonezya* adında bir sultanlık veya ülkenin varlığı mevcut olmadığı gibi *Endonezyalı* olarak nitelendirilen bir etnik yapı da bulunmamaktadır. Nitekim bugün Endonezya'nın sınırları içinde kalan adalarda Cavalılar ve Sundalılar başta olmak üzere Bataklılar, Niaslılar, Balililer, Dayaklılar, Bugisliler, Maduralılar, Açeliler, Sasaklılar, Betavililer gibi birçok farklı etnik grubun yaşadığı bilinmektedir.²¹

Ülkenin resmi sloganının *Bhinneka Tunggal Ika* (Çoklukta Birlik veya Farklılıkta Teklik) olarak seçilmesinin temel nedeni bu zenginlik ve çeşitliliği bir arada tutma amacına matuftur. Aslında bu söz Hindu-Budist kültür üzerine inşa edilen Majapahit Krallığı'nın ünlü şairi Empu Tantular'ın eski bir Cava şiiri olan *Kakawin Sutasoma*'sından iktibas edilmiştir. Söz konusu şiir ana tema olarak Buda-Şiva arasında başka bir ifade ile Budist-Hindu kültürü arasında herhangi bir çatışmanın ve ikiliğin olmadığını tam aksine birliğin ve beraberliğin bulunduğunu ifade etmek üzere yazılmıştır.²²

Aynı şekilde günümüzde Endonezya'nın varlıklı, zengin, adil, müreffeh, barışçıl, düzenli bir toplum olduğunu ifade etmek üzere eski Cava metinlerinde geçen “gemah ripah loh jinawi” sloganı sıkça dile getirilmektedir. Bu ibare, maddî ve manevî açıdan Endonezya'nın tarihi köklerine ve kodlarına işaret etmekte ve ne

²⁰ Krş. BPSRI, *Statistik Indonesia*, 5–6.

²¹ Bk. Akhsan Na'im – Tono Iriantono, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011), 9.

²² Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/37.

derece zengin, çeşitli ve farklı bir toplum ve toprak yapısına sahip olduğunu ifade etmektedir.²³

Endonezya imajının oluşturucu ismi ve Gençlik Yemini'nin önemli öncülerinden biri olarak görülen ulusal kahraman Mohammad Yamin (1903-1962) *Bhinneka Tunggal Ika*'nın ulusal slogan olarak kullanmasını teklif eden ilk kişi olarak bilinmektedir (Mayıs 1945). 1951 yılına gelindiğinde ise 1951 tarihli 66 sayılı hükümet yönetmenliği ile *Bhinneka Tunggal Ika* devletin resmi sloganı olarak kabul edilmiştir.²⁴ Aslında istatistikler, söz konusu sloganın seçiminin arka planını açıkça göstermektedir. Nitekim Eğitim ve Kültür Bakanlığının resmî sitesinde *Ulusal Dil Politikası Çerçevesinde Bölgesel Dillerin Korunması* yazısını kaleme alan Sugiyono, Ethnologue'nin verilerini dikkate alarak Endonezya'da 726 dilin mevcut olduğunu belirtmektedir.²⁵

Unesco'nun *Atlas of the World's Language in Danger of Disappearing* isimli çalışmasında Endonezya'nın 640'tan daha fazla yerel dile sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu dillerin 400'den fazlası Malaya-Polinezya dil ailesine bağlı iken yaklaşık 240 tanesi Papua dil ailesine mensuptur.²⁶

Araştırma-Geliştirme ve Eğitim Dairesi Başkanı Rahman Mas'ud'un verdiği bilgilere göre Endonezya 500 farklı etnisiteden oluşmakta ve konuşulan dil sayısı ise 300 civarındadır.²⁷ Na'im ise bunun tam aksine daha yüksek rakamlardan bahsetmektedir. Ona göre Endonezya 1.340 farklı kavimden oluşmakta ve toplamında konuşulan dil sayısı 2.500 civarındadır.²⁸ Ancak Dil Geliştirme ve Destekleme Ajansının son verileri Endonezya'da 750 civarında mahallî dilin varlığını kanıtlamaktadır. Bu durum Unesco ve Ethnologue'nin verilerine yakındır.²⁹

²³ Krş. J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 288; Taniputera, *Ensiklopedi*, 129.

²⁴ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/37; Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 26.

²⁵ Sugiyono, "Pelindungan Bahasa Daerah dalam Kerangka Kebijakan Nasional Kebahasaan".

²⁶ Stephen A. Wurm (ed.), *Atlas of the World's Language in Danger of Disappearing* (Paris: UNESCO, 2001), 36.

²⁷ Fatimah Fatmawati, "Studi Penelitian Tafsir di Indonesia (Pemetaan Karya Tafsir Indonesia Periode 2011-2018)", *al-Tadabbur* 6/1 (2020), 97.

²⁸ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 6.

²⁹ Bk. Kemendikbud, *Gambaran Kondisi Vitalitas Bahasa Daerah di Indonesia: Berdasarkan Data Tahun 2018- 2019* (Tangerang Selatan: Pusat Data dan Teknologi Informasi, 2020), 40.

2010 yılında resmî kayıtlardan elde edilen verilere göre Endonezya’da öne çıkan etnik yapıları tablo hâlinde şu şekilde gösterebiliriz:³⁰

Etnisite	Nüfus	Yüzde
1. Cava	95.217.022	40,22
2. Sunda	36.701.670	15,5
3. Batak	8.466.969	3,58
4. Sulawesi Yerlileri	7.634.262	3,22
5. Madura	7.179.356	3,03
6. Betawi	6.807.968	2,88
7. Minangkabau	6.462.713	2,73
8. Bugis	6.359.700	2,69
9. Melayu	5.365.399	2,27
10. Güney Sumatera Yerlileri	5.119.581	2,16
11. Banten Yerlileri	4.657.784	1,97
12. Doğu Nusa Yerlileri	4.184.923	1,77
13. Banjar	4.127.124	1,74
14. Açe	4.091.451	1,73
15. Bali	3.946.416	1,67
16. Sasak	3.173.127	1,34
17. Dayak	3.009.494	1,27
18. Cina/Çin	2.832.510	1,2
19. Papua Yerlileri	2.693.630	1,14
20. Makassar	2.672.590	1,13
21. Diğer Sumatra Yerlileri	2.204.472	0,93
22. Maluku Yerlileri	2.203.415	0,93
23. Diğer Kalimantan Yerlileri	1.968.620	0,83
24. Cirebon	1.877.514	0,79
25. Jambi Yerlileri	1.415.547	0,6
26. Lampung Yerlileri	1.381.660	0,58
27. Batı Nusa Yerlileri	1.280.094	0,54
28. Gorontalo	1.251.494	0,53
29. Minahasa	1.237.177	0,52
30. Nias	1.041.925	0,44
31. Yabancılar	162.772	0,07

2010 resmî verilerinde açıkça görüldüğü gibi Cavalılar ve Sundalılar demografik yapı olarak Endonezya’nın yarısından fazlasını oluşturmaktadırlar. Cavalılar tarih boyunca hem nüfus hem de etki alanı olarak daha fazla ön plana çıkan bir topluluktur. Nitekim kaynaklarda özellikle Cavalıların en yoğun yaşadığı bölge olan Cava Adası’nın bu şekilde isimlendirilmesi ve bilinmesi bunun en açık

³⁰ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 9.

göstergelerinden biridir. Hatta klasik dönemde Ortadoğu’da yaşayan Müslümanlar bir bütün olarak Nusantara’yı “Cava adaları” şeklinde nitelendirmişlerdir.³¹

Bütün bu çeşitlilik ve zenginlikle beraber devletleşme yolunda önemli mesafeler kateden Endonezya ortak bir dil seçmek zorunda kalmıştır. 28 Ekim 1928 tarihinde Gençlik Yemini’nde bu sorununun çözümü için Endonezyalı entelijansiya, klasik dönemde *lingua franca* özelliğine sahip Malaycadan türetilen Endonezcenin (*Bahasa Indonesia*) ortak bir dil olması gerektiği konusunda mutabakata varmış ve 15 Ağustos 1945 tarihinde Endonezya devletinin kurulması ile birlikte Endonezce resmî dil olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Endonezya adalarında Cavaca, Sundaca, Bugisce, Açece vb. diller *yerel dil* başka bir ifade ile *lokal/mahallî* dil statüsünde kalmıştır. Ne var ki Endonezce her ne kadar kültür, eğitim ve medya dili olarak kabul edilse de birçok halk kesimi tarafından yerel diller aktif bir şekilde kullanılmakta hatta günlük hayatta yerel dillerin Endonezceye baskın geldiği bilinen bir gerçektir. Bu aynı zamanda Endonezcenin Endonezya’da yaşayan ve Malay ırkına mensup olmayan Cavalı, Bugisli, Maduralı, Sundalı vb. etnik gruplar için ikinci dil anlamına gelmektedir.³²

2010 verilerine göre günlük hayatta dillerin kullanımını tablo hâlinde şu şekilde gösterebiliriz:³³

Etnik Yapı	Kullanım Oranı	Yüzdelik
Cavaca	68.044.660	31,79
Endonezce	42.682.566	19,94
Sunda	32.412.752	15,14
Malayca	7.901.386	3,62
Maduraca	7.743.533	3,62
Minangkabauca	4.232.226	1,98
Banjarca	3.651.626	1,71
Bugisce	3.510.249	1,64
Balice	371.049	1,57
Batakca	318.360	1,55

³¹ Bk. Zekeriyâ Kazvînî, *Âsârul-bilâd ve aḥbâru'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 29.

³² Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 45–46; Siti Mariatul Kiptiyah, “Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa”, *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2917b), 421; Islah Gusmian, “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, *Şuhuf* 9/1 (2016), 143.

³³ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

Tabloda görüldüğü üzere Cavaca yerel bir dil olmasına rağmen günlük kullanım açısından Endonezceyi geçmiştir. Sundacanın kullanım oranı ise Endonezceye oldukça yakındır. Nitekim 1990 verilerine göre yerel ve yabancı dillere nispeten Endonezcenin kullanımı %10,73 iken 2010 verilerine göre bu oranın %19,94 civarına yükselmiştir. Yerel dillerin kullanım oranı %79,45 ve yabancı dillerin kullanım oranı ise %0,35 civarında olduğu tespit edilmiştir. 1990-2010 yılları arasındaki orana bakıldığında Endonezcenin günlük hayattaki kullanımı iki katına çıkması dikkat çekmektedir.³⁴

D. Endonezcenin Doğuşu ve Mahiyeti

Çalışmamızın odak noktasını “Endonezce tefsirler” oluşturacağından dolayı günümüzde “Bahasa Indonesia” olarak bilinen dilin mahiyeti ve yapısı hakkında temel bilgileri vermek durumundayız. Kavramsal açıdan *Endonezya* ile *Endonezce* kelimeleri arasında semantik bir irtibat olması açısından Endonezya (Indonesia) isminin tarihsel sürecini önceki başlıkta inceledik.

Endonezce 1945 yılından itibaren Endonezya’nın resmî dilidir. Ancak Endonezcenin mahiyeti ve tarihçesi klasik Malaycaya dayanmaktadır.³⁵ Dolayısıyla Malaycanın nasıl ve ne şekilde Endonezce olarak isimlendirdiğinin tarihî zeminini ve buna bağlı olarak Malaycanın Nusantara’daki konumunu ortaya koymak gerekmektedir. Her şeyden önce Malayca eski dönemlerden itibaren bölgede ortak dil (*lingua franca*) olarak kullanılmaktaydı. İslamî ilk metinlerin Malayca (*Bahasa Melayu*) ile yazıldığını biliyoruz. 17. yüzyılda Hamza Fansûrî, Abdür-rauf Sinkilî vb. âlimler Arapça dışında Malay dili ile birçok kitap telif etmişlerdir. Özellikle Hamza Fansûrî’nin Malay dünyasının ilk mutasavvıf şairi olarak nitelendirildiğini dikkate aldığımızda Malaycaya edebî alanda önemli ve ciddi katkılarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu yönü ile Malay dilinin ve edebiyatının öncüsü olarak kabul

³⁴ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 12–13.

³⁵ Malayca kullanım açısından Melayu Tinggi ve Melayu Pasar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Halk arasında ise daha çok yaygın olan çeşidi kuşkusuz ki Melayu Pasar’dı. Ancak Melayu Tinggi belli bir standarta sahipti. Bunun dışında Malayca farklı bölgelere nispet edilerek kullanılmaktadır. Endonezce ise Melayu Tinggi’nin Bahasa Melayu Riau lehçesine dayanmaktadır. Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Cakarta: DPN, 2008), 936; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 368–371; Kridalaksana, *Masa-Masa Awal Bahasa Indonesia*, 31; Ening Herniti, “Islam dan Perkembangan Bahasa Melayu”, *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/1 (2017), 87.

edilmektedir.³⁶ Endonezce ilk tam tefsir olarak nitelendirdiğimiz *Tercümânu'l-müstefîd* esasında Malay dili ile telif edilmiştir.

1900'lü yıllarda Endonezya halkının dinî, millî, siyasî ve kültürel vb. birçok alanda bir uyanış içinde oldukları görülmektedir. Malaycanın Endonezce olarak isimlendirildiği ve Endonezceye evirildiği dönem “Endonezya” kavramının kullanımı ile paralellik arz etmektedir. Bu dönemde, ortak ve birleştirici bir dile ciddi anlamda ihtiyaç duyulduğu düşüncesi, bütün Endonezyalı entelektüellerinin ittifak ettiği bir meseledir. Bu noktadan hareketle sadece anlaşma değil; aynı zamanda ulus kimliğini inşa etmek, dil ve kültür emperyalizminden kurtulmak için “müşterek bir dil”in belirlenmesi gerektiği düşüncesi hâkimdi. Aydınların alternatif olarak Cavacayı veya Malaycayı önerdikleri bilinmektedir. Ancak birçoğunun kanaati bu dilin Malayca olması şeklinde tebarüz etmekteydi. *Lingua franca* özelliğine sahip Malaycanın tercih edilmesini ise doğal bir olgu olarak karşılamak gerekir. Çünkü klasik dönemlerden beri bölgede çeşitli kavimlerin ve farklı dillerin mevcut olmasından dolayı insanların özellikle Müslümanların ticaret, din, kültür vb. alanlarda anlaşabilecekleri ortak dil olarak Malaycayı konuştukları bilinmektedir.³⁷

Ayrıca ülke nüfusunun çoğunu Cavalılar oluşturmasından dolayı Cava dilinin seçimi birlik ve bütünlüğü zedeleme ihtimalini gündeme getirmekteydi. Bu tercih stratejik-politik bir hamle olarak doğru görülmemekle beraber buna ayrıca psikolojik etmenleri eklemek mümkündür. Bununla birlikte “ngoko, madyo, kromo, bagongan” gibi Cavacanın kendi has seviyeleri, kullanımım biçimleri ve sosyal sınıflara ait aksanlarının mevcudiyeti Malaycanın tercih edilebilirliğini arttırmıştır. Zira Malayca bölgedeki dillere nispeten fonoloji, morfoloji ve söz dizimi açısından daha basit ve kolay bir dil olma özelliklerine sahip olmanın yanı sıra kültür ve medeniyet dili olmaya daha yatkın bir yapıda görülmüştür.³⁸

³⁶ Hamza Fansûrî'nin hayatı, tasavvufî düşünceleri için bk. Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 286.

³⁷ Hanis Izrin Mohd Hassan vd., “Kegemilangan Bahasa Melayu sebagai Lingua Franca”, *Jurnal Kesidang* 2/1 (2017), 22–28; Moch Nur Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian”, *Visi Islam* 1/1 (2002), 22.

³⁸ Aninditya Sri Nugraheni – Nisa Syuhda, “Pola Komunikasi Bahasa Melayu di Lingkungan Akademi”, *Lingua* 15/2 (2019), 139–142.

Bütün araştırmacılar Endonezcenin Malaycadan alındığını ve zamanla geliştirildiğini kabul etmektedirler.³⁹ 28 Ekim ve 2 Kasım 1954 tarihleri arasında gerçekleştirilen İkinci Endonezce Dil Kongresi’nde bu gerçek “Endonezcenin menşei Malaycadır” şeklinde tekrarlanmış ve hatırlatılmıştır.⁴⁰ Asıl soru ise neden Malayca veya Malay dili değil de Endonezce veya Endonezya dili şeklinde bir isimlendirmenin ve tanımlamanın yapıldığıdır. Bu düşüncenin politik ve stratejik bir hamle olduğu aşîkârdır. İfade edildiği gibi ulusal kimliğin oluşturulması için “tek vatan, tek millet” ülküsü ile birlikte “tek dil”in seçimi ve bunun millî değerlere uygun olması gibi hususlar dikkate alınmıştır. Bu ayırımın temel noktası ise hiç şüphesiz 1928 yılında gerçekleştirilen Birinci Gençlik Kongresi’nde yapılan Gençlik Yemini’dir. Bu konuda “dört öncü” olarak nitelendirilen Hajar Dewantara, Mohamad Tabrani, Soemanang, Soedarjo gibi entelektüellerin rolü büyüktür.⁴¹

Erken dönem Endonezce üzerinde yaptığı çalışmalarıyla bilinen Endonezyalı dilbilimci Harimurti’nin tespitine göre Endonezcenin doğuşu başka bir ifade ile Malayca-Endonezce ayırımı 28 Ekim’de gerçekleştirilen Gençlik Yemini ile değil; 2 Mayıs 1926’da Mohamad Tabrani’nin beyanı ile ilk kez ortaya çıkmıştır. Mohamad Tabrani açık bir şekilde ortak dil olarak seçilecek dilin Malayca değil; Endonezce olması ve bu şekilde isimlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴²

Endonezcenin köken olarak Malaycaya istinat ettiği bir gerçek olsa da gerek bağımsızlık öncesi gerekse bağımsızlık sonrası Endonezcenin sözcük, yapı, gramer vb. birçok açıdan gelişimi için çeşitli çalışma ve kongreler düzenlenmiştir. Birinci Kongre 1938, İkinci Kongre 1954, Üçüncü Kongre 1978, Dördüncü Kongre 1983, Beşinci Kongre 1988, Altıncı Kongre 1993, Yedinci Kongre 1998, Sekizinci Kongre 2003, Dokuzuncu Kongre 2008, Onuncu Kongre 2013 yılında yapılarak çağın gereksinimlerine göre Endonezcenin geliştirilmesi konusunda gerekli müzakereler yapılmış ve önemli kararlar alınmıştır.⁴³ Ayrıca Endonezce sözlük ve sözcükler üzerinde zamanla ciddi çalışmalar ortaya konulmuş ve Endonezcenin sözcük dağarcığı modern dönemlerdeki gelişmelere paralel olarak genişletilmiştir. *Büyük*

³⁹ Bk. Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapur: Pustaka Nasional PTE LTD, 2001), 1/3.

⁴⁰ Bk. Keputusan Kongres Bahasa Indonesia Kedua, Kongres Bahasa Indonesia Kedua (1954), 6.

⁴¹ Bk. Kridalaksana, *Masa-Masa Awal Bahasa Indonesia*, 1–2.

⁴² Kridalaksana, *Masa-Masa Awal Bahasa Indonesia*, 1–2.

⁴³ Kongrelerde alınan kararlar için bk. Keputusan, 1–91.

Endonezce Sözlük (Kamus Besar Bahasa Indonesia) 1983 yılında ilk baskısında 62.100 kelime ihtiva ederken 1991 yılında girdilerin sayısı 72.000, 2005 yılında 78.000, 2008’de 90.000, 2016 yılında 108.000, Nisan 2019 yılı itibariyle ise 110.538 gibi yüksek rakamlara ulaştığı görülmektedir.⁴⁴

Endonezce, Austronezya dil ailesi içinde bulunmaktadır. Sözcük yapısı itibariyle ön ek (prefixes), son ek (suffixes) ve her ikisini de (ön-son: circumfixes) alabilen bir dildir. Bununla birlikte ön ekler kelimenin ilk harfine göre değişebilmekte veya kelimenin ilk harfi ek alınca duruma göre değişebilmektedir.⁴⁵

Endonezce, başta Felemenkçe, Arapça, İngilizce olmak üzere Portekizce, Sanskritçe, Farsça, Tamilce, Latince gibi dillerden çok sayıda kelime transferini gerçekleştirmiştir.⁴⁶ Endonezce üzerinde Hollanda’nın uzun süren hâkimiyetinden dolayı Felemenkçenin; din dili olmasından dolayı Arapçanın ve son dönemlerde global bir dil olmasından dolayı İngilizcenin oldukça bariz etkisi hissedilmektedir. Örneğin Arapçadan alınan kelime sayısı Soedarno’ya göre 2.336, Russel John’a göre 2.750, Harun’a göre 2.322, Kamali’ye göre 2.178 civarındadır.⁴⁷

E. Dini Yapı ve Endonezya’nın İslamlaşması

Tarihi süreçte modern Endonezya’nın üzerinde kurulduğu adalarda farklı ve çeşitli imparatorluklar hüküm sürmüştür. Klasik dönemde Kediri, Singhasari gibi yönetimler dışında bölgede ciddi bir kültür ve derin izler bırakan krallık Macapahit’tir. Macapahit Krallığı, gerek Endonezya’nın bugünkü sınırlarına yakın geniş bir alanda hüküm sürmesi gerekse Hinduist-Budist kültürün Hindistan dışındaki en büyük temsilcisi olarak görülmesi açısından dikkat çekmektedir. Dolayısıyla yerel bazı animist dinler hariç tutulduğunda İslam’dan önce en baskın din Hinduizm-Budizm’dır. Ancak Hinduistlerin ve Budistlerin önemli bir ölçüde kaynaştıklarını *Bhinneka Tunggal Ika (Çoklukta Birlik veya Farklılıkta Teklik)* felsefesinde görmek mümkündür. Davet ve irşat, stratejik hamleler ve bazı

⁴⁴ Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1–2; Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “Sejarah Perkembangan KBBI”, *KBBI* (Erişim 2019).

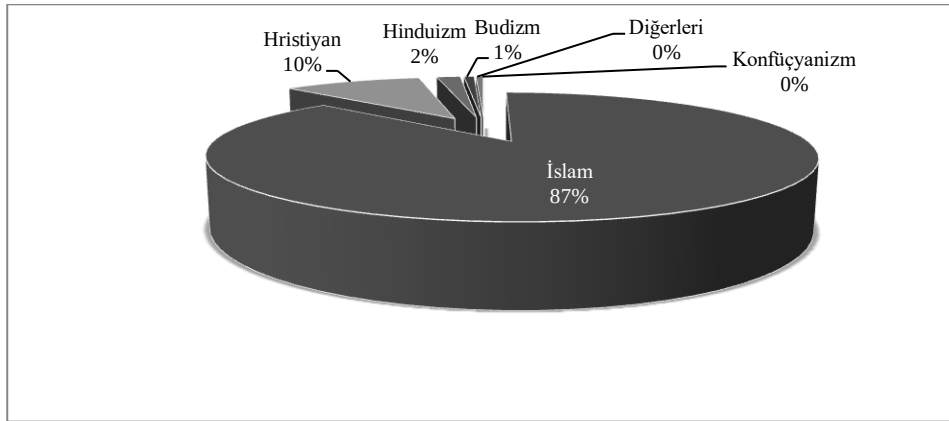
⁴⁵ Bk. Kemendikbud, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, 129–141, 147–164.

⁴⁶ Yabancı dillerden Endonezce’ye geçen kelimelerin listesi için bk. Kemendikbud, *Senarai Kata Serapan*, 1–90.

⁴⁷ Kemendikbud, *Senarai Kata Serapan*, 2.

dönemlerde yapılan çeşitli savaşlar neticesinde bölgenin yönetimi Müslümanların eline geçmiş ve zamanla İslam takımadaların en yaygın dini hâline gelmiştir. Bununla birlikte Portekiz, İngiliz ve özellikle Hollandalıların takımadaları sömürmesi ve misyonerlik faaliyetleri yürütmeleri sonucunda Hristiyanlık dini, İslam ve Hinduizm-Budizm ile birlikte üçüncü bir din olarak bölgede varlığını hissettirecek boyutta yayılmıştır.⁴⁸

2010 verilerine göre Endonezya’da yaygın olan dinlerin oranı şu şekildedir:⁴⁹



Bu verilere göre Endonezya’da Müslümanlar baskın bir çoğunluk teşkil etmektedir. Aynı şekilde söz konusu veriler günümüzde de büyük ölçüde oranını korumaktadır.

Klasik dönemde Endonezya’nın İslamlaşma süreci hakkında farklı teoriler ortaya atılmıştır. Konunun hâlâ gizemini koruduğunu belirtmemiz gerekir. Ricklefs’in ifadesi ile “*İslam’ın bölgede yayılması Endonezya tarihinin en önemli süreçlerinden biridir ve aynı zamanda en belirsiz olanıdır*”.⁵⁰ Aynı şekilde Ahmad Samantho İslam’ın Endonezya’da yayılması ve zamanla en baskın din hâline gelmesini önemli bir süreç olarak değerlendirmektedir. Hatta ona göre Endonezya

⁴⁸ Modern Endonezya’nın üzerinde kurulduğu coğrafyada tarih boyunca hüküm süren krallık, imparatorluk, sultanlık vb. 76 farklı siyasi yönetimler için bk. Samantho, Samantho, *Atlantis Nusantara*, 313–316; 16. ve 17. yüzyılda Nusantara’da kurulan Açe Dârusselâm, Mataram, Bantem, Palembang, Ternate, Tidore, Makasar, Banjar, Jambi gibi müslüman sultanlıklar için bk. Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 11–93; Modern Endonezya’da 2010 verilerine göre dinlerin oranı için bk. Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 10.

⁴⁹ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 46.

⁵⁰ Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, 27.

tarihini “tarih öncesi dönem, Hindu-Budist, İslam, kolonyal ve bağımsızlık” olmak üzere beş ana başlık altında incelenmesi gerekmektedir.⁵¹

İslam’ın hangi bölgeden ve kimler tarafından Endonezya’ya taşındığı ve yayıldığı konusunda net bir bilgi mevcut değildir. Aynı şekilde İslamlaşma sürecinin ne şekilde gerçekleştiği hakkında nihaî bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla gerek İslam’ın taşıyıcıları gerekse yayıcılarını Arap, Hint, Fas vb. belli bir kavimle ile sınırlandırmak isabetli bir yaklaşım olarak görülemez. Aynı şekilde Endonezyalıların İslamlaşma keyfiyetini evlilik, ticaret, gaza, davet vb. seçeneklerden sadece biri ile inhisar altına almak doğru değildir. Bunun yerine meseleyi çok boyutlu bir şekilde ele almak en tutarlı yaklaşım biçimi olarak görünmektedir. Nitekim bu konuda Endonezyalı ve yabancı araştırmacılar kesin bir sonuç elde etmeye çalıştıkları ancak her birinin teorisinde tartışmaya açık yönlerin bulunduğu bilinmektedir.⁵²

Bütün bu tartışmaların gölgesinde İslam’ın takımadalardaki durumu hakkında kesin bilinen bilgileri kısaca aktarmakta yarar vardır. Zira İslam’ın tamamen kökleşmediği ve kültürel alanda belli bir düzeye gelmediği bir havzada tefsir çalışmalarının vaziyeti ve seyri hakkında konuşmanın ciddi bir yarar sağlamayacağı kesindir. Bu bağlamda bütün arkeolojik ve tarihi veriler, Melikü’s-Sâlih (öl. 1297) tarafından Sumatra Adası’nın güney ucunda yer alan bölgede Pasai-Samudra isimli bir sultanlığın kurulduğunu göstermektedir. Marco Polo, Tiongkok, İbn Battûta, Tome Pires gibi seyyahların verdiği bilgiler bu malumatı teyit etmektedir. Böylelikle Güneydoğu Asya’da kurulan ilk Müslüman sultanlık Pasai-Samudra olduğu konusunda tarihçiler arasında fikir birliği mevcuttur.⁵³

13. ve 16. yüzyıllar arasında bölgenin yönetimini elinde tutan güç Pasai-Samudra’dır. Portekizlilerin 1511 yılında Malaka’yı işgal etmeleri ve ardından 1521 yılında Pasai’yi ele geçirmeleri üzerine bu güç son bulmuştur. Ancak Ali Mugâyet

⁵¹ Samantho, *Atlantis Nusantara*, 288.

⁵² İlgili tartışma ve değerlendirmeler için bk. Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 11–21; Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, 10–17; Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, 27–48; BIG, *Atlas Nasional Indonesia*, 12–14; Drakeley, *The History of Indonesia*, 18–22.

⁵³ Şu ana kadar arkeolojik çalışmalarda tespit edilen bulgular için bk. Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 54–69; İslam’ın Açe’de yayılma aşamaları için bk. Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, 6–27; Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, 27–48; Drakeley, *The History of Indonesia*, 18–22; Taylor, *Indonesia Peoples and Histories*, 72–76; Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 11–14.

Şah'ın (öl. 1530) ciddi girişimleri ve mücadelesi sonucunda Müslümanlar Açe Dârusselâm adında daha geniş ve daha uzun ömürlü bir sultanlık tesis etmişlerdir. Bu süreçten sonra İslam'ın siyasi bir güç kazandığı ve özellikle Sultan İskender Muda döneminde 17. yüzyılda dinî, siyasi, kültürel vb. birçok açıdan zirve noktasına ulaştığı kabul edilmektedir. Zaman zaman Osmanlı'dan da yardım alan Açe Sultanlığı, 1903 yılına kadar varlığını sürdürebilmiştir.⁵⁴

Cava Adası'nda ise Gresik şehrine yakın Manyar bölgesinin Leran köyünde metfun bulunan Fatıma binti Meymun'un 2 Aralık 1082 tarihli mezar taşı bölgede Müslümanların varlığını göstermesi açısından önemlidir. Ancak bilinmelidir ki Cava Adası'nın bir bütün olarak İslamlaşması uzun bir zaman içinde gerçekleşmiştir.⁵⁵ Bölgede sistematik bir şekilde İslam'a davetin Walisanga ile başladığı bilinmektedir. Bu zatlar, 15-16. asırlar arasında yaşamış ve Cava Adası'nın İslamlaşmasında oldukça etkin bir rol üstlenmiş önemli şahıslardır.⁵⁶

Cava Adası'nda kurulan ilk İslam yönetimi olan Demak Sultanlığı'nın kuruluşu 1478 yılına işaret etmektedir. Trenggana döneminde ise Demak Sultanlığı güç ve zenginlik açısından zirve noktaya ulaşmış ve 16. yüzyılın ortalarında gücünü kaybederek yıkılmıştır. Bu durum Cava'nın tamamen İslamlaşması anlamına gelmemektedir. Zira bu süreçte özellikle âlim-mücahit unvanına sahip Sunan Gunung Jati'nin üstün mücadelesi sonucunda Bentem bölgesi Pajajaran Devleti'nden alınmış ve Demak'a bağlanmış. Jati'nin vefatından sonra oğlu Hassanüddin Demak'tan ayrılarak 1524/1526 yılında Bentem adında yeni bir sultanlık kurmuştur. İç çekişmeler vb. nedenlerden dolayı gittikçe gücünü kaybeden Bentem Sultanlığı 1813 yılında tamamen Hollandalıların egemenliği altına girmiştir. Bunların dışında Müslümanlar tarafından Cava Adası'nda kurulan Cirebon Sultanlığı (1527-1677), Mataram Sultanlığı (1587-1755) gibi sultanlık varlıklarını uzun ve etkileyici bir şekilde sürdürememişlerdir. Ancak durum ne olursa olsun, Müslümanların sultanlık

⁵⁴ Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 54–69; Salim, *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*, 6–27; Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, 27–48; Drakeley, *The History of Indonesia*, 18–22; Taylor, *Indonesia Peoples and Histories*, 72–76; Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 11–14.

⁵⁵ Bk. Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 2017), 56–61.

⁵⁶ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 142–143.

kurabilecek düzeye gelmeleri Cava Adası'nın İslam ile olan irtibatını anlamak adına önemli veriler sunması açısından önemlidir.⁵⁷

⁵⁷ Krş. Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 11–93.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI

Bu çalışmamızda Endonezce tefsir literatürünün mahiyetini dikkate alarak klasik dönemde Endonezya olarak ifade edeceğimiz coğrafyanın aslında Sumatra ve Cava adalarıyla sınırlı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda Endonezya'nın çağdaş dönemde üzerinde kurulduğu adaları siyasî bir kavramdan bağımsız olarak bölgenin daha çok fizikî ve coğrafi yapısını ifade eden ve sözlük anlamı açısından *takimadaları* anlamına gelen *Nusantara* ismiyle ifade etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.⁵⁸ Nitekim Endonezyalı tefsir tarihçileri bu gerçeği dikkate alarak hem klasik hem de modern dönemi ifade etmesinden dolayı daha kapsamlı bir kelime olan *Nusantara* ismini yeğlemişlerdir. Çünkü klasik dönemde Endonezya denildiğinde bugün on yedi bin küsur adadan meydana gelen; 1.916.906,77 kilometre kareden oluşan ve iki yüz yetmiş milyonu aşkın bir nüfusa sahip olan üniter bir yapı kastedilmemektedir.⁵⁹ Buna bağlı olarak bağımsızlık öncesi dönemde otuz dört bölgeden oluşan ve en geniş sınırları Sabang'tan Merauke'ye uzanan bir Endonezya henüz vücuda gelmiş değildir.⁶⁰

“Klasik Dönem Tefsir Çalışmaları” başlığı ile *Nusantara*'nın İslam ile tanıştığı ilk merhaleden ve Müslümanların kurduğu ilk sultanlıklardan başlayarak 19. yüzyıla kadar uzanan uzun bir zaman periyodu kastedilmektedir. Şurası bir gerçektir ki *Nusantara*'da İslamlaşma keyfiyeti ve safhaları kendine has bazı özellikler taşımaktadır. Zira Endonezya adalarının İslam ile tanışma biçimleri arasında belirgin bir ayırım vardır. Ayrıca periyodik olarak bütün ada halkları eş zamanlı bir şekilde İslam'a girmemişlerdir. Bununla birlikte davet sürecinin devam ettiği adalarda halkın İslam'la buluşması ile yönetici sınıfının İslamlaşması da aynı zaman zarfı içinde gerçekleşmemiştir. Çünkü *Nusantara*'da özellikle Sumatra ve Cava adalarında İslamlaşma süreci, eğitim-öğretim faaliyetleri, kültürel normlar ve farklılıklar, dinî anlayış, Arapça öğrenimi, siyasi konjonktür, coğrafi konumun İslam merkezlerinden çok uzak olması, sömürgecilik faaliyetleri ve tehditleri gibi farklılıklar ve detaylar

⁵⁸ Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1009.

⁵⁹ Bk. BPSRI, *Statistik Indonesia*, 3.

⁶⁰ Krş. BPSRI, *Statistik Indonesia*, 3.

hesaba katılmaksızın tefsir çalışmalarının zaman ve zemine paralel olarak ne şekilde gerçekleştiğine dair doğru bir neticeye ulaşmanın imkân dâhilinde olamayacağı aşikârdır.⁶¹

Bu dönemde Sumatra Adası'nda Melikü's-Sâlih'in (öl. 1297) kurduğu Pasai-Samudra Sultanlığı karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte 1521'de Ali Mugâyet Şah (öl. 1530) tarafından kurulan ve Endonezya İslam'ının rol modelini oluşturan Açe Sultanlığı temelde Pasai-Samudra'nın bir devamı ve gelişmiş hâlidir.⁶² Cava Adası'nda ise Demak (1475-1554), Mataram (1587-1755), Bentem (1526-1813) gibi Müslüman sultanlıklar kurulmuş ancak varlıklarını uzun bir şekilde sürdürememişlerdir.⁶³ Tefsir tarihi açısından Cava Adası'nı asıl önemli kılan durum ise adasının İslamlaşmasında oldukça etkin ve yararlı hizmetleri bulunan Walisanga'dır. Bu durumda Walisanga başta olmak üzere diğer Müslüman davetçilerinin yöntemlerini takip etmek, bölgede yapılan tefsir çalışmalarının mahiyeti hakkında bize bir fikir vermesi açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Nitekim Endonezyalı araştırmacılar, İslam'ın takımadalara ilk girişi ve yayılması ile birlikte temel düzeyde olsa da Kur'ân ve tefsir çalışmalarının başladığı konusunda hemfikirdiler.⁶⁴

Bu tarihî gerçeklere dayanarak Nusantara'daki tefsir çalışmalarının mahiyeti, modelleri, yazım aşamaları, arka planları, telif faaliyetlerinde belirleyici olan iç ve dış dinamikler, orijinaliteleri, müfessirlerin kimlikleri ve bağlı oldukları düşünce alanları gibi tefsir yazımında merak edilen birçok sorunun cevabı bu başlık altında verilmeye çalışılacaktır.

⁶¹ Krş. Akhmad Arif Junaedi, *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta Interteks dan Ortodoksi* (Semarang: UIN Walisongo, 2012), 4–5.

⁶² Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 11–20; Amarseto, *Ensiklopedia*, 47–71.

⁶³ Bk. Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 23–30, 33–40; Amarseto, *Ensiklopedia*, 109–181.

⁶⁴ Cholid Ma'arif, "Kajian Al-Quran di Indonesia Telaah Histores", *QOF* 1/2 (Temmuz 2017), 122; Afriadi Putra, "Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)", *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014), 69; Ahmad Zaiyadi, "Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesi", *al-Bayan* 1/1 (Ocak 2018), 6; Taufikurrahman, "Kajian Tafsir Di Indonesia", *Mutawâtir* 2/1 (Haziran 2012), 3. Michael Laffan, *Secarah Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Benteng, 2015), 13.

1.1. ERKEN DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI

Nusantara'da klasik ve modern dönemlerde ortaya çıkan tefsir çalışmalarını bir bütün olarak ele aldığımızda “Erken Dönem” ifadesi ile 12. yüzyıldan başlayarak 16. yüzyıla kadar yapılan tefsir çalışmaları kastedilmektedir. Bu aynı zamanda ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefîd* öncesi aşamalara tekabül etmektedir. Buna binaen, bu dönemdeki tefsir çalışmalarını *şifahî*, *iktibasî* ve *anonim* olmak üzere üç farklı alt başlık altında incelememizin temel sebebi, Endonezce tefsir çalışmalarının mahiyetini daha somut bir şekilde görmektir. Zira resmî dil Endonezce başta olmak üzere Cavaca ve Sundaca gibi yerel dillerle yazılan tefsir çalışmalarının zaman ve zemine bağlı olarak gittikçe önemli bir ilerleme katettiği kesindir. Bu önemli tekâmülün seyrini, köklü değişim ve dönüşümün mahiyet ve boyutunu daha somut örneklerle ve verilerle analiz etmemiz için bir bütün olarak “Klasik Dönem”i incelememiz isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Bu tasnifte geçen *şifahî*, *iktibasî* ve *anonim* kavramlarını kısaca açıklamamız yararlı olacaktır. *Şifahî* kavramı ile tamamen sözlü kültürü; *iktibasî* kavramı ile yazılı kültürle birlikte temelde âyetlerden yapılan alıntıları veya belli bir düşüncüyü desteklemek için âyetlerden yapılan tercümeleri ve son olarak *anonim* kavramı ile yazılı olarak günümüze ulaşan ama kimler tarafından yazıldığı kesin olarak bilinmeyen veya nispeti şüpheli olan tefsir çalışmalarını kastetmekteyiz.

1.1.1. Şifahî Tefsir Çalışmaları

Endonezya'da yazılı tefsir çalışmalarından önce farklı biçimlerde ortaya çıkan ve temelde sözlü kültüre dayanan tefsir çalışmaları yapılmıştır. Şurası bir gerçektir ki genel olarak toplumlarda sözlü kültür, yazılı kültürden önce varlığını etkili ve yaygın bir biçimde sürdürmüştür. Bu durum, aynı zamanda sosyolojik bir zorunluluk ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında âlimler daha çok ümmetin ortak dili olarak telakki edilen Arapça ile iktifa etmekte iken; halk ise sınırlı düzeyde de olsa dinî-edebî metinler üzerinden veya vâiz, imam, davetçi, mürşit vb. din görevlileri vasıtasıyla dolaylı olarak vahiy ile irtibat sağlamaktaydı. Zira sadece Nusantara halkı değil; genel anlamda bütün Müslüman toplumlar, yazılı kaynaklar açısından gerek meâl gerekse tefsir düzeyinde ana dillerinde yoğun bir biçimde vahiy ile temasa geçmedikleri bilinen bir gerçektir. Bu olguyu dikkate alarak

tefsir çalışmalarında özellikle Endonezyalı bilginlerin *tradisi lisan* olarak isimlendirdikleri sözlü kültürün de dikkate alınması gerektiğini düşünmekteyiz. Nitekim Endonezyalı araştırmacılar Endonezce başta olmak üzere bütün Cavaca, Sundaca, Bugisce, Maduraca vb. yerel dillerde tefsir hareketinin şifahî bir şekilde başladığını hatta Endonezya eğitim tarihinin Kur’ân ile birlikte gittikçe gelişme kaydettiği konusunda ittifak hâlinde dirler ki tarihî veriler bunu kanıtlamaktadır.⁶⁵

1.1.1.1. Sumatra Adası’nda Tefsir Çalışmaları

Genelde İslam tarihi özelde ise tefsir tarihi açısından Sumatra Adası’nın önemli bir konuma sahip olduğu konusunda araştırmacılar ittifak etmişlerdir. Çünkü ilk Müslüman sultanlıklar olan Pasai-Samudra Sultanlığı ile onun bir devamı olan Açe Sultanlığı Sumatra Adası’nda kurulmuştur. Özellikle Açe Sultanlığı takımadalarda İslam’ın yayılmasında ve şekillenmesinde önem bir rol model olmuştur.⁶⁶ Açe Sultanlığı’nın Mekke-Medine başta olmak üzere Ortadoğu’ya açılan bir kapı olması açısından oldukça stratejik bir konumda bulunduğu açıktır. Bu gerçeği ifade etmek üzere Açe, “Mekke Kapısı” anlamına gelen “Serambi Mekkah” şeklinde nitelendirilmiştir.⁶⁷

Portekizlilerin 1511 yılında Malaka’yı işgal edip sömürge hâline getirmesiyle birlikte Açe Sultanlığı siyasî, dinî, kültürel vb. birçok alanda ciddi bir güce ulaşmış, özellikle ticari alanda Müslümanların merkezi hâline gelmiştir. Bir diğer önemli husus ise Açe Sultanlığı’nın sömürgecilik tehditlerine karşı Osmanlı’dan yardım istemiş olmasıdır. Böylelikle Açe Sultanlığı dönemin en güçlü Müslüman devleti olan Osmanlı ile İstanbul-Mekke üzerinden sıcak bir temas sağlamıştır.⁶⁸

Özellikle Malayca/Endonezce olarak yazılan ilk tam tefsir çalışması özelliğine sahip *Tercümânü’l-müstefîd*’in Açe Sultanlığı’nda yaklaşık 1675 yılında telif edilerek 1885 yılında ise İstanbul’da tabedilmesi Osmanlı-Açe arasındaki ilişkinin sadece siyasî alanla sınırlı olmadığını göstermesi açısından önemli bir veri

⁶⁵ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai, 2003), 32–33; Muhammad Ghufon, *Konstruksi Pemikiran Kalam A. Hassan Dalam Tafsir Al-Hidāyah* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 28–29; Cholid Ma’arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia Telaah Histores”, *QOF* 1/2 (Temmuz 2017), 122; Taufikurrahman, “Kajian Tafsir di Indonesia”, *Mutawâtir* 2/1 (Haziran 2012), 3.

⁶⁶ Laffan, *Secarah Islam di Nusantara*, 13.

⁶⁷ Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 20; Samantho, *Atlantis Nusantara*, 479.

⁶⁸ Bk. Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 65–66.

olarak değerlendirilebilir.⁶⁹ Bundan dolayı ilk iktibâsî ve matbu tefsirlerden önce -bu da 16. yüzyıldan öncesine tekabül etmektedir- Açe Sultanlığı'nda tefsir hareketlerinin mahiyetini incelememiz oldukça önemli bir husus arz etmektedir.

Açe Sultanlığı'nda tefsir ilminin nüvesini teşkil eden şifahî tefsir çalışmaları, sistematik bir tarzda olmazsa da halkın ihtiyacına paralel olarak davet, irşat, vaaz ve hutbe gibi faaliyetlerde; edebî bir sanat olan iktibas yoluyla şiirlerde ve akidevî-fikhî-tasavvufî meselelerinin çözümünde işlendiği rahatça görülmektedir. Zira *mescit, musalla, surau, langgar, pesantren, zaviye* gibi ilim ve ibadet mekânlarında Kur'ân ile lafız veya mana düzeyinde somut bir temasın sağlandığı kesin olarak bilinmektedir.⁷⁰ Açe'de Pasai Sultanlığı'nın kurulmasından özellikle Sultan İskender Muda Mahkota dönemine kadar İslam dinine büyük hizmetler yapılmıştır. Teungku Cot Mamplam, Teungku di Geureudog gibi birçok âlim, medrese-mabet formatında *surau*'lar kurmuşlar ve bu kurumlarda bölge halkını Kur'ân ile buluşturmuşlardır.⁷¹ Klasik dönemde şifahî tefsir çalışmaları dışında Açe Sultanlığı gerek iktibâsî gerekse ilk matbu tefsirlerinin merkezi durumdadır. Bu durum, tefsir çalışmalarının yapılabilmesi için entelektüel ve kültürel bir zeminin hazır oluşunu gerektirmektedir.

1.1.1.2. Cava Adası'nda Tefsir Çalışmaları ve Walisanga

Cava Adası'nda Gresik şehrine yakın Manyar bölgesinin Leran köyünde metfun bulunan Fatıma binti Meymun bin Hibatallah'ın vefatı 7 Receb 475 (2 Aralık 1082) tarihini göstermektedir. Fatıma binti Meymun'un mezar taşı Arapça olarak Kûfî hat ile yazılan ve Nusantara'da şu ana kadar arkeolojik çalışmalar içinde tespit edilen en eski Müslüman kabridir. Bu mezar taşının keşfi, özellikle Doğu Cava'nın kıyı bölgelerinde Müslüman bir topluluğunun varlığını kabul etmemize olanak

⁶⁹ Bk. Azyumardi Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 257; Peter G. Riddell, "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay", *Studi Islamika* 9/1 (2002), 11; Peter G. Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkili's Tarjumân al-Mustafid: A Critical Study Of His Treatment of Juz' 16* (Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktora, 1984), 32.

⁷⁰ Krş. İsmail Hakkı Göksoy, "Pesantren", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM, 2007), 34/250-251.

⁷¹ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 17; Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia", *Hermeunetik* 8/2 (Desember 2014), 313; Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 33; Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia", 3; Endang Saeful Anwar, "Studi Tafsir di Indonesia: Kajian atas Tafsir Karya Ulama Nusantara", *Jurnal al-Fath* 10/2 (Haziran 2016), 135; Ahmad Aly Kaysie – Indal Abror, "Tafsir Esoterik Kiai Shaleh Darat Tentang Salat", *Nun* 3/2 (2017), 12.

sağlayan en önemli arkeolojik verilerden biridir. Ancak bilinmelidir ki Cava Adası'nın bir bütün olarak İslamlaşması uzun bir zaman periyodunda gerçekleşmiştir.⁷²

Sumatra Adası'ndaki Açe'de başlayan İslamî organizasyonlar daha sonra bilhassa 14-16. yüzyıllar arasında Cava Adası'nda sürmüştür. Cava Adası'nda siyasî alanda Demak, Mataram, Bentem gibi Müslüman sultanlıklar ortaya çıkmıştır. Bu süreçte dinî faaliyetlerde ise Walisanga'nın öncülük ettiği bilinmektedir. Bu durumda şifâhî tefsir çalışmalarının somut örneklerini Walisanga'da bulduğumuzdan dolayı bu büyük ve öncü şahıslar üzerinde kısaca durmamız gerekmektedir. Nitekim Walisanga'nın tefsir dâhil olmak üzere davet ve irşat, eğitim, siyaset vb. alanlardaki rollerini yakından tanımak Cava Adası'ndaki İslam'ın mahiyetini daha yakından görmemize imkân tanınması açısından önemlidir.

Walisanga (Walisongo) terkihi iki sözcükten oluşmaktadır. “Wali” kelimesi Arapça kökenli “velî” sözcüğünün Endonezce/Malayca telaffuzudur. “Sanga” sözcüğü ise Cavaca'da “dokuz” anlamına gelen “songo”dan bir başka görüşe göre ise Arapçadaki “senâ/övgü” sözcüğünden gelmektedir. Bu durumda “Walisanga” terkihi sözlük anlamı açısından “dokuz velî” veya “övülen ve değerli şahıslar” anlamına gelmektedir.⁷³ Literatürde Walisanga'nın sayısı dokuz olarak belirlenmiş olması birinci görüşü desteklemektedir. Zira bu sayıyı on altıya kadar çıkartan görüşler bulunmaktadır. Bununla birlikte bu dokuz kişinin kimlerden oluştuğu konusunda görüş farklılıkları mevcuttur.⁷⁴ Ancak genel geçer görüşe göre bu zatlar, 15-16. asırlar arasında yaşamış ve Cava Adası'nın İslamlaşmasında etkin bir rol üstlenmiş velayet sahibi dokuz kişidir.⁷⁵ Aynı zamanda Walisanga listesinde yer alan birçok zatın arasında soy bağının mevcut olduğu kabul edilmektedir. Walisanga'nın soy bağlarını, biyografilerini ve temayüz eden temel özelliklerini kısaca şu şekilde zikretmemiz mümkündür:

1) Mevlana Malik İbrahim

⁷² Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 56–61.

⁷³ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 142–143.

⁷⁴ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 148; Wawan Hernawan, “Menelusuri Jejak dan Warisan Wali Songo”, *Wawasan* 35/1 (2012), 88.

⁷⁵ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 142–143.

Cava Adası'nın İslamlaşmasının öncülerindendir. Kökeni hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Gresik bölgesinde davet ve irşat faaliyetlerinde bulunduğu için Sunan Gresik; Kur'ân'ı genellikle yastığına koyduğundan dolayı Kakek Bantal olarak bilinmektedir. Sunan Ampel'in babası, Sunan Giri'nin ise amcasıdır.⁷⁶ Mezarının üzerindeki bir kayıta 12 Rebûlevvel 822 (8 Nisan 1419) yılında vefat ettiği yazılıdır. Mezarının üzerindeki yazılarda kelime-i şهادet ve Âyetü'l-kürsî ile birlikte Âl-i İmrân (3/185); Rahmân (55/26-27) ve Tevbe (9/21-22) sûrelerinden âyetler mevcuttur. Mevlana Malik İbrahim'in Cava'da üstlendiği görevleri ve oynadığı rolleri anlamak için mezar taşındaki şu yazılara bakmak yeterli olacaktır:

- مفخر الأمراء: “Emirlerin övünç kaynağı”.
- عمدة السلاطين و الوزراء: “Sultan ve vezirlerin dayanağı”.
- غيث المساكين و الفقراء: “Miskin ve fakirlerin yardımcısı.”
- السعيد الشهيد بهاء الدولة و الدين: “Bahtiyar şehit, din ve devletin ihtişamı”.⁷⁷

Mevlana Malik İbrahim 1419 yılında vefat etmiş ve Doğu Cava'da bulunan Gresik'teki Gapura köyüne defnedilmiştir.⁷⁸

2) Sunan Ampel

Walisanga'nın en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Sunan Gresik'in (Mevlana Malik İbrahim) oğludur. Sunan Bonang ile Sunan Radjat'ın ise babasıdır. Raden Rahmat olarak da bilinir.⁷⁹ Hindu Budist Devleti'ni yıkıp yerine Demak Sultanlığı'nı kuran ve ilk hükümdarı olan Raden Patah'ın (Fettâh) hocasıdır.⁸⁰ Sunan Ampel 1481 yılında vefat etmiş ve Surabaya'ya defnedilmiştir.⁸¹

3) Sunan Giri

⁷⁶ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 72–78; Wandu, *Sejarah Peradaban Islam* (Endonezya: Lakeisha, 2020), 185–186.

⁷⁷ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 75.

⁷⁸ Hernawan, “Menelusuri Jejak”, 90.

⁷⁹ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 190–205.

⁸⁰ Patah'ın hayatı için bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 376–384.

⁸¹ Hernawan, “Menelusuri Jejak”, 91.

Mevlana Malik İbrahim'in kardeşi olan Mevlana İshak'ın oğludur. Gerçek ismi Muhammed Aynu'l-yakîn'dir. Raden Paku olarak da bilinmektedir.⁸²

4) Sunan Bonang

Mevlana Malik İbrahim'in torunu; Sunan Ampel'in ise oğludur. Genellikle Cavalılılar, Sundalılar ve Balililer arasında yaygın olan *gamelan* adındaki halk müziğini aktif bir şekilde davet ve irşat faaliyetlerinde kullandığı ileri sürülmekte; *gamelan* için müzik parçalarını bestelediği ifade edilmektedir.⁸³

5) Sunan Drajat

Sunan Bonang'ın kardeşidir. Gamelan için besteler oluşturduğu rivayet edilmektedir.⁸⁴

6) Sunan Kudus

Cava Adası'nda bulunan Kudus şehrinde davet ve irşat faaliyetlerini yürütmüştür. Aynı zamanda geleneksel kukla oyunları olan *wayang golek* aktif bir şekilde kullandığı rivayet edilmektedir.⁸⁵

7) Sunan Kalija

Asıl adı Raden Mas Said şeklindedir. Tumenggung Harya Wilatikta'nın diğer ismi ile Adipati Tuban'ın oğludur. Bir gölge oyunu olan *wayang kulit* ile beraber geleneksel müzik olan *gamelan*ı davet ve irşat faaliyetlerinde kullandığı rivayet edilmektedir.⁸⁶

8) Sunan Muria

Sunan Kalijaga'nın ve Sunan Giri'nin kız kardeşi Dewi Soejinah'ın oğludur. Dolayısıyla baba tarafından Mevlana Malik İbrahim'in torunu; anne tarafından ise Mevlana İshak'ın torunudur.⁸⁷

9) Sunan Gunung Jati

⁸² Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 214–230; Hernawan, “Menelusuri Jejak”, 91.

⁸³ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 230–256.

⁸⁴ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 302–313.

⁸⁵ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 334–361.

⁸⁶ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 256–270.

⁸⁷ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 362–375.

Cirebon Sultanlığı'nın kurucusu ve ilk hükümdarıdır. Diğer ismi ise Syarif Hidayatullah şeklindedir. Oğlu Mevlana Hasanudin ise Benten Sultanlığı'nın kurucusu ve ilk hükümdarıdır.⁸⁸

Walisanga kendi dönemlerinde etkili oldukları gibi çağdaş dönemlerde de Endonezya'da hayır ve takdirle anılan büyük şahıslar olarak görülmektedir. Nitekim Semarang'da kurulan üniversiteye Universitas Islam Negeri Walisongo adı verilmiştir. Bunun dışında Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati), Bandung'da Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Surabaya'da Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Yogyakarta'da Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Malang'da Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim gibi birçok Devlet İslam Üniversitesi Walisanga'nın adıyla açılmıştır.

Endonezyalı araştırmacıların da ittifak ettiği üzere Walisanga'nın temelde davet ve irşat faaliyetlerindeki yöntemleri şu kaideye dayandığı ifade edilmektedir: “المحافظة على القديم الصالح و الأخذ بالجدید الأصلح” (*Eski iyiyi korumak ve en iyiyi almak*). Bu nedenle daha önce Hindu-Budist kültürden kalan ve doğru olarak görülen gelenek ve göreneklere dokunmamışlar; geçmiş kültüre ait inanç ve davranışlar İslam'ın temel prensipleri ile uygunluk arz edecek bir şekilde peyderpey ıslah etmeye çalışmışlardır.⁸⁹ Walisanga'nın biyografisinde de kısmen anlaşıldığı üzere *gamelan* türü geleneksel halk müziği başta olmak üzere *wayang golek*, *wayang kulit* gibi kukla ve gölge oyunlarını davet ve irşat faaliyetlerinde aktif bir şekilde kullanmışlardır. Bununla birlikte Sunan Gunung Jati Cirebon Sultanlığı'nı; oğlu Hasanudin ise Benten Sultanlığı'nı kurarak siyasî sahada da İslamlaşma hareketlerinde önem rol oynamışlardır.⁹⁰

Davet ve irşat faaliyetlerinde hikmet ölçülerine göre davranan Walisanga, muhatap kitle olarak Brahmanlar ve Ksatriyalar'dan ziyade Vaisyalar ve Sudralar kısmen de olsa kas dışında kalan Paryaları seçmişlerdir. Zira yönetici ve din adamlarının din değiştirmesinin diğer sınıflara nispeten zor olduğu bilinmektedir.⁹¹

⁸⁸ Bk. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 280–301.

⁸⁹ Romli, *Islam Kita*, 68–69.

⁹⁰ Bk. Seyyid Alevî Haddâd, *el-Medhal ilâ târîhi'l-İslâm fi's-Şarki'l-Aksâ* (Cidde: Âlemu'l-Ma'rife, 1985), 116–122; Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 392–393.

⁹¹ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 408.

Walisanga, Cava Adası'nda dinî hizmetleri dışında ticarî faaliyetler yapıyor, hastaları tedavi ediyor, çiftçilere verimli ekim yetiştirmenin yol ve yöntemlerini öğretiyorlardı. Böylelikle toplumsal kalkınmaya ve kültürel gelişmeye de büyük oranda katkı sağladıkları ifade edilmektedir.⁹² Son tahlilde tasavvufî muhtevanın ön plana çıktığı bu davet ve irşadın yöntem ve biçimi itidal (tawassuth/moderat), denge (tawâzun/seimbang), hoşgörülülük (tasâmuh/toleran) olmak üzere üç esasa dayandığı belirtilmektedir.⁹³

Sumatra Adası'nda belli bir gelişme kateden İslamlaşma hareketi Cava Adası'nda Walisanga'nın ilk ismi olarak bilinen Mevlana Malik İbrahim (öl. 822/1419) ile birlikte devam etmiştir. Malik İbrahim'den sonra davet faaliyetlerini yürüten diğer Walisanga'nın teşkilatlanma, tebliğ metotları ve halk ile olan münasebetleri incelediğinde şifahî tefsir çalışmalarının kısmî ve sınırlı bir şekilde yapıldığı açıkça görülecektir. Nitekim bu düşünceden hareket eden Endonezya'nın önemli tefsir araştırmacılarından Nashruddin Baidan, Endonezya'daki tefsir çalışmalarını dört döneme ayırmakta ve 13. ile 15. yüzyıllar arasını "klasik dönem" olarak adlandırmaktadır.⁹⁴

Baidan'a göre klasik devir aynı zamanda tefsirin ilk nüvesini teşkil etmesi açısından "embriyotik integral dönem"dir ve temelde erken dönem rivayet/me'sûr tefsir çalışmalarına benzemektedir. Son tahlilde ise Mevlana Malik İbrahim gibi davetçilerin ortaya koydukları faaliyetlerin de tefsir kapsamında değerlendirmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁵ Baidan'ın görüşlerine yer veren Wahyu Ari ve Endang bu dönemin "muvaqqat", "pratik" ve "konjonktürel" olmak üzere üç niteliğe sahip olduğunu belirtmektedirler.⁹⁶

Tefsir hareketinin özünü Malik İbrahim'in oğlu Sunan Ampel'in (öl. 1478) *molimo* olarak bilinen beş temel öğretilerinde bulabiliyoruz. Bu beş öğreti, *emoh main* (kumar oynamama), *emoh ngombe* (sarhoş olmama), *emoh madat* (afyon

⁹² Wandî, *Sejarah Peradaban Islam*, 185.

⁹³ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, XIII.

⁹⁴ Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 31–109.

⁹⁵ Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 32–33; Ghufroon, *Konstruksi Pemikiran Kalam A. Hassan*, 28–29; Ma'arif, "Kajian Al-Quran di Indonesia", 122; Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia", 3.

⁹⁶ Anggi Wahyu Ari, "Sejarah Tafsir Nusantara", *JSA* 3/2 (Desember 2019), 118; Saeful Anwar, "Studi Tafsir di Indonesia", 137.

kullanmama), *emoh maling* (hırsızlık yapmama), *emoh madon* (zina yapmama) şeklindedir ve Kur'ân'ın mesajının pratik bir yansıması olduğu aşikâr bir şekilde görülmektedir.⁹⁷ Bununla birlikte Sunan Ampel'in oğlu Sunan Bonang'ın (öl. 1525) da tefsir başta olmak üzere dini metinler telif eden velut bir şahsiyet olarak bilinmektedir.⁹⁸ Masjid Agung Demak Müzesinde bulunan ve Kur'ân'ın 15. cüzünden oluşan bir fragmentin Sunan Bonang'a nispet edilmesi aslında Walisanga'nın sadece şifahî değil; kitabî açıdan da tefsir çalışmalarına yöneldiklerini göstermesi açısından önemlidir.⁹⁹

Cava Adası'nda İslam'ın yayılması ve kalplerde kökleşmesi için önemli eğitim ve öğretim stratejilerini uygulamakla tanınan Sunan Kalijaga'nın (öl. 1513) *Tembang Lir-Ilir* isimli şiirinde sistematik ve tematik açıdan Kur'ân'ın etkisini ve mesajını açıkça görebilmekteyiz. Kalijaga, bu şiirinde İslam'a davet mesajı ile birlikte dinin esaslarını ve Müslümanca yaşamının yollarını sembolik ifadelerle anlatmaktadır.¹⁰⁰

Sunan Kudüs'ün (öl. 1550) otobiyografisi incelendiğinde ise hadis, tefsir, fıkıh, edebiyat, mantık gibi birçok alana vâkıf birisi olduğu görülmektedir. Özellikle Walisanga içinde derin bilgisinden dolayı “veliyü'l-ilm” vasfı ile temayüz ettiğini dikkate aldığımızda Kur'ân ve tefsiri ile ilgili olarak temel ve gerekli bir düzeyde çalışmalar yaptığı söylenebilir.¹⁰¹

Walisanga Kur'ân'ın anlaşılması için sadece şifahî veya edebî ürünler ile yetinmiş değildir. Bilakis eğitim-öğretim noktasında *pesantren* tarzı teşkilatlarla ile Kur'ân'a büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Raden Rahmet'in inşa ettiği Ampel pesantreni, Raden Fatah'ın Glagah Arum ormanında tesis ettiği Ampel Denta

⁹⁷ Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 33–34; Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 122; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 24.

⁹⁸ Krş. Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 4–5.

⁹⁹ Krş. Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 4.

¹⁰⁰ Mulyono, “Strategi Pendidikan Dalam Tembang Lir-Ilir Sunan Kalijaga Sebagai Media Dakwah Kultural”, *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 5/1 (2020), 56–64; Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 122.

¹⁰¹ Dewi Evi Anita, “Walisongo: Mengislamkan Tanah Jawa”, *Wahana Akademika* 1/2 (Ekim 2014), 258.

pesantreni gibi kurumlar Kur'ân'a yönelik faaliyetlerin vaziyeti konusunda bir fikir vermesi açısından önemlidir.¹⁰²

1.1.2. İktibasî Tefsir Çalışmaları

Sinkilî'den önce başta eğitim ve dinî yaşam olmak üzere Malay-İndo kültürünün şekillenmesinde ve gelişmesinde büyük katkıları olan Hamza Fansûrî (öl. 999/1590), Şemseddin Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddin Rânirî (öl. 1068/1658) gibi büyük şahsiyetlerin Kur'ân'ın anlaşılmasında ve yorumlanmasında da önemli katkıları olmuştur. Özellikle bu isimlerin geriye yazılı eserler bırakmış olmaları dönemin dinî hayat ve algılayış biçimine ilişkin somut örnekler ve belgeler teşkil etmesi açısından oldukça önemli ve değerlidir.¹⁰³

Bu başlık altında özellikle birbirine muhalif iki isim olan Hamza Fansûrî ve Nureddin Rânirî örneklikleri üzerinden iktibasî tefsir çalışmalarının mahiyeti ve keyfiyeti daha müşahhas bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır.

1.1.2.1. Hamza Fansûrî

Hamza Fansûrî, Malay-İndo tarihinde tasavvuf ve edebiyat sahasında önemli ve öncü isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim vahdet-i vücûd anlayışını Malay dünyasına taşımasından dolayı İbnü'l-Arabî'ye benzediği ifade edilmektedir. Tasavvufî düşünce ve yorumları ilk kez a-a-a-a formatındaki rubâîlerle kalıba dökmesi ve edebiyat ile tasavvufu birleştirerek sûfî-şair kimliğine sahip olmasından dolayı Malay dünyasının Celâleddîn-i Rûmî'si olarak nitelendirilmektedir. Bu yönleriyle hem edebiyat hem de tasavvuf alanlarında üzerinde durulması gereken önemli bir âlimdir. Endonezyalı araştırmacı Abdul Hadi'nin ifadesi ile o “Malay dilinin ve edebiyatının öncüsü”dür.¹⁰⁴

Takımadalara vahdet-i vücûd anlayışını taşıyan Hamza Fansûrî'nin günümüze ulaşan şiirlerini ve eserlerini incelediğimizde Kur'ân âyetlerini farklı formatlarda işlediğine şahit olmaktayız. Özellikle Fansûrî'nin *İba Hati* isimli şiiri, tasavvufî-işârî tefsir çalışmasının önemli örneklerinden birisini teşkil etmektedir. Fansûrî, on üç

¹⁰² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 22.

¹⁰³ Ali Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), 194–195; Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 20; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 459.

¹⁰⁴ Hamza Fansûrî'nin hayatı, tasavvufî düşünceleri için bk. Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî”, 286.

kıtadan oluşan şiirinde hemen hemen her dizesinde bir veya birkaç âyete yer vererek vahdet-i vücûd telakkisini temellendirmektedir. Bu yönü ile söz konusu şiiri Necmüddîn-i Kübrâ'nın (öl. 618/1221) *et-Te'vilât*'ı; Ni'metullâh Nahcuvânî'nin (öl. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye*'si gibi tasavvufî-işârî eserlerde yer alan şiirsel üslup ve muhtevayı andırmaktadır. Fansûrî bu şiirinde Bakara (2/115), Bakara (2/156), Rahmân (55/29), Rahmân (55/26), Tîn (95/4), Kâf (50/16), Fecr (89/28) gibi sûrelerdeki âyetleri bazen bir bazen de iki defa tekrarlayarak işlemektedir.¹⁰⁵

Hamza Fansûrî, *Ma'rifat* isimli şiirinde ise Rahmân (55/20), Necm (53/9), Necm (53/17) âyetlerine;¹⁰⁶ *el-Müntehî* isimli risalesinde (57/4), Mücâdele (58/7), Kâf (50/16), Hadîd (57/3), Bakara (2/115), Saffât (37/96), Hûd (11/56), İnsân (76/30), Tekvîr (81/29), Fecr (89/28-30) gibi âyetlere yer vermektedir.¹⁰⁷ Bütün bu iktibas ve yorumlamalar çok açık bir şekilde tasavvufî ve işârî tefsir hareketinin özelliklerini taşımaktadır.

Fansûrî, şiirlerinde birçok âyeti iktibas etmesi açısından mutasavvıf-müfessir kimliğine sahip olmakla birlikte *el-Müntehî*, *Esrâru'l-ârifîn*, *Şarâbu'l-âşikîn* isimli eserlerinde âyetlerin klasik Malayca meâllerine yer vermesi açısından aynı zamanda mütercim ve müfessir sıfatlarına sahiptir.¹⁰⁸ Nitekim Hollandalı araştırmacı Karel Steenbrink, Fansûrî'nin *el-Müntehî*'de yirmi bir âyet, *Esrâru'l-ârifîn*'de elli dört âyet, *Şarâbu'l-âşikîn*'de yirmi üç âyet kullandığını belirterek mütercim ve müfessir yönüne dikkat çekmektedir.¹⁰⁹

Fansûrî'nin meâl ve tefsir anlayışını daha yakından görebilmek için çeşitli kitaplarından hareketle birkaç örnek üzerinde durulacaktır:

Türkçe Anlamı

Fansûrî'nin Tercümesi

¹⁰⁵ Abdul Hadi Wiji Muthari – Lesik Kati Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh* (Jakarta: Lotkala, 1984), 66–69.

¹⁰⁶ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 84–86.

¹⁰⁷ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 87–108.

¹⁰⁸ Bk. Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996), 382-474, 474-530, 520-564. (al-Attas bu üç eseri doktora tezinde neşretmiştir.).

¹⁰⁹ Karel Steenbrink, “Qur’ân Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison”, *Studia Islamika* 2/2 (1995), 79–80; Islah Gusmian, *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M* (Surakarta: Efude Press, 2015), 1.

برمول بک مریکئیت هات تیاد فهم مریکئیت
 دلامن دغندی دان بک مریکئیت مات تیاد
 مریکئیت ملیهت دغندی دان بک مریکئیت
 تلغا تیاد مریکئیت منغر دغندی. مریکئیتوله
 سفرة بناتغ دکتا مریکئیت ترللو سست
 مریکئیت له یغ لوفاکن توهن.¹¹⁰
Onların kalbi var. Ancak onunla anlamazlar.
Onların gözleri var. Ancak onunla görmezler.
Onların kulakları var. Ancak onunla işitmezler.
Onlar davarlar gibiler hatta onlardan daha
şaşıktırlar. Onlar Rablerini unutan
kimselerdir.

Fansûrî'nin, A'râf sûresinin 179. âyetinin ilk ifadelerine yer vermeksizin diğer bölümlerini iktibas ettiği görülmektedir. Standart bir çeviri ile birlikte dikkat çeken temel iki husus var ki bunlardan biri âyetteki لَا يَفْقَهُونَ ifadesini “onlar anlamazlar” anlamına “tiada faham” şeklinde çevirmesidir. Fansûrî, “fıkıh” kelimesini yine Arapça bir başka kelime olan “fehim” ile tercüme etmiştir. İkinci husus ise eserlerinde “gâfil” kelimesini sıkça kullanmasına rağmen burada geçen الْغَافِلُونَ kelimesini “yang lupa” (unutanlar) olarak tercüme etmesidir.¹¹¹ Fansûrî'nin tefsir ile olan alakasını daha somut bir şekilde görebilmek için Sinkilî'nin aynı âyeti nasıl ve ne şekilde tercüme ettiğine bakmak gerekir. Bu bağlamda ilgili âyetin anlamı *Tercümânü'l-müstefîd*'de şu şekilde geçmektedir:

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ بک مریکئیت سکل هات تیاد ایغه مریکئیت دغندی اکن سبئر ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ دان اد بک مریکئیت سکل مات تیاد ملیهت دی سکل دلیل قدرة الله تعالى دغن فغلیهت اعتبار دان بک مریکئیت سکل تلغا تیاد مریکئیت منغر دغندی سکل آیات دان سکل فغاجر دغن فنغر یغ ممبچراکن ﴿أُولَئِكَ كَانُوا لَنَا نَعِيمٌ بَلْ هُمْ أَصْلٌ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ مریکئیت له سفرة بناتغ تتاف مریکئیت ترلبه سست درفد بناتغ مریکئیت سکل اورغیغ غافل.

“Onların kalpleri var ancak kalpleri ile hakikati idrak edemiyorlar. Onların gözleri var ancak gözleri ile nazar-ı itibarla Allah'ın kudret delillerini görmüyorlar. Onların kulakları var ancak hiçbir âyeti ve konuşan hiçbir muallimi/nasihatı

¹¹⁰ İlgili pasajın latince yazımı şu şekildedir: “Bermula: bagi mereka itu hati, tiada faham mereka itu dalamnya dengan dia; dan bagi mereka itu mata, tiada mereka itu melihat dengan dia; dan bagi mereka itu telinga, tiada mereka itu menengar dengan dia. Mereka itulah seperti binatang dikita mereka itu terlalu sesat. Mereka itulah yang lupa (akan Tuhannya).” Bk. Hamzah Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1996), 477.

¹¹¹ Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 477.

*duymazlar. Onlar davarlar gibidir. Hatta davalardan daha fazla şaşkındırlar. Onlar gâfil kimselerdir.”*¹¹²

Fansûrî ve Sinkilî'nin A'râf sûresinin 179. âyeti bağlamında tercüme teknikleri incelendiğinde Fansûrî'nin âyetin metni dışına çıkmadığı ancak Sinkilî'nin *Celâleyn*'den hareketle manevî anlamı daha fazla ön planda tuttuğu görülmektedir. Buna bağlı olarak Sinkilî söz konusu âyette geçen fiillerin *meful bih*lerini *Celâleyn*'de olduğu gibi zikrederek tercüme etmiştir. Ancak âyetin yorumlama biçimine gelince Fansûrî'nin Sinkilî'den ayrıldığı kesindir. Fansûrî temelde tasavvufî ve işârî nüansları dile getirmekte ve âyetin tefsirini şu şekilde yapmaktadır:

*“Bu âyetin de ifade ettiği üzere bizim gâfil olmamız lâzım; aynı şekilde kâfir olmamız gerekir. İtaat etmeliyiz, şeriat, tarikat ve mârifet için mürşid-i kâmil aramalıyız. Çünkü şeriat, çit gibidir. Tarikat, ev gibidir. Hakikat ise evin içindeki eşyalar gibidir. Evin çiti olmayıp korunmazsa hırsızlar tarafından soyulur. Aynı şekilde şeriatın yokluğunun sonucu olarak kişi, şeytanın telkinlerine maruz kalmaktır.”*¹¹³

Bu pasajda gaflet ile küfür kavramları eş değer gören Fansûrî, şeriat-tarîkât-mârifet bütünlüğünün sağlanmaması durumunda insanın şeytanın tuzaklarına maruz kalacağını belirttikten sonra bu düşüncesini Yâsîn sûresinin 60. âyetinde geçen “Ey insanlar! Şeytana kulluk etmeyin diye sizden ahit almadım mı? Şüphesiz ki, o sizin açık düşmanınızdır” ifadesi ile desteklemektedir.¹¹⁴ Fansûrî bu çerçevede insanların ve cinlerin yaratılış sebebi olarak “ibadet/ubûdiyeti” görmektedir. Bu meyanda Zâriyât sûresinin 56. âyetinde geçen لِيُغْبُذُونَ ifadesini meşhur olduğu üzere “kulluk etsinler/bagi menyambah Daku” şeklinde tercüme ettikten sonra bunun izahını daha sonra لِيُغْرِفُونَ “Beni tanısinlar/mengenal Daku” şeklinde yapmaktadır.¹¹⁵

Bu âyetten hareketle şeriat-tarîkât-mârifet üçlüsünün (bazen de hakikati ekleyerek bu sayıyı dörde çıkarmaktadır) birbirinden hiçbir şekilde ayıramayacağını tekrarlayan Fansûrî, bu sefer mârifeti bir gemiye, şeriatı geminin omurgasına, tarîkâtı

¹¹² Abdürreâûf Fansurî Sinkilî, *Tercümânul-müstefid* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 1370/1951), 175.

¹¹³ Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 477.

¹¹⁴ Tercümenin orijinali şu şekildedir: “Tiadakah Aku berjanji dengan kamu, hai anak Adam, bahwa jangan kamu menyembah Shaytan? Bahwa sesungguhnya ia bagi kamu setru terlalu nyata.” Bk. Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 477.

¹¹⁵ Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 477.

ise geminin tahta levhalarına benzetmektedir.¹¹⁶ Herhangi bir şekilde bu üç kapının birini ihlâl eden kişinin kâfir olacağını ve şeytanın hilelerine aldandığını belirten Fansûrî, Anadolu erenlerinin dört kapı kırk makam yaklaşımlarına benzer maddeler serdederek kurtuluş reçetesini detaylı bir şekilde anlatmaktadır.¹¹⁷

Fansûrî, *Esrâru'l-ârifîn*, *Şarâbu'l-âşikîn*, *el-Müntehî* gibi eserleri başta olmak üzere şiirlerinde vahdet-i vücûd nazariyesi bağlamında birçok âyeti tercümesi ile birlikte vererek kendi anlayış ve yaklaşımı çerçevesinde yorumlamaktadır.¹¹⁸ Özellikle “eser-fiil-sıfat-zât” kavramlarına bağlı kalarak yapmış olduğu tefsirler büyük ölçüde sûfî-işârî öğeler taşımaktadır.¹¹⁹

Kur'ân'ı ilk önce Kur'ân ile daha sonra hadislerle vahdet-i vücûd nazariyesine sadık kalarak yorumlamaktadır. Ayrıca Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66) Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ferîdüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Sadreddin-i Konevî (öl. 673/1274), Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Abdülkerîm-i Cîlî (öl. 832/1428), Abdurrahmân-ı Câmî (öl. 898/1492) gibi meşhur

¹¹⁶ Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 478.

¹¹⁷ Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 480-490.

¹¹⁸ Kur'ân'dan genellikle “O her şeyi rahmet ve ilmi ile kuşatmıştır.”, “O, evvel, âhir, zâhir ve bâtındır.” (el-Hadîd 57/3), “Sana ruhtan soruyorlar.” (el-İsrâ 17/85), “Biz şeyin olmasını dilediğimizde ona sadece ol deriz; o da hemen olur.” (en-Nahl 16/40), “Sizi ve yaptıklarınızı O yarattı” (es-Sâffât 37/96), “İnsanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56), “Onun zâtı/veçhi dışında her şey yok olacaktır.” (el-Kasas 28/88), “O her gün/zaman bir iştedir.” (er-Rahmân 55/29), “Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir.” (er-Rahmân 55/26), “Nereye dönerseniz O'nun veçhi oradadır.” (el-Bakara 2/115), “Ey mutmain nefis! Rabbine dön!” (el-Fecr 89/28) “Allah'a samimi bir tövbe ile dönün!” (et-Tahrîm 66/8) “Eğer doğru sözlü iseniz o zaman ölümü temenni ediniz!” (el-Bakara 2/94), “Atlığında aslında sen atmış değildin.” (el-Enfâl 8/17), “O, her şeyi ihata etmiştir.” (el-Bakara 2/19), “Ve nefislerinizde de Allah'ın âyetleri var. Görmeyecek misiniz?” (ez-Zâriyât 51/21), “Size ilimden az bir şey verildi.” (el-İsrâ 17/85), “Yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk et!” (el-Hicr, 1/99), “Allah yerin ve göklerin nurudur.” (Nûr 24/35), “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.” (en-Nisa 4/78) gibi âyetlere yer verildiğini görmekteyiz. Bk. id., “Esrâru'l-ârifîn”, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1996), 389, 396, 397, 399, 404, 410, 420, 421, Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 475, 476.; Hamzah Fansûrî, “el-Müntehî”, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1996), 541, 543, 544, 553.

¹¹⁹ Fansûrî, “Esrâru'l-ârifîn”, 464.

mutasavvıflardan yaptığı alıntılar çerçevesinde ilgili âyeti değerlendirmekte ve çeşitli metaforlarla tefsir etmektedir.¹²⁰

Hamza Fansûrî'yi 17. yüzyılda Açe Sultanlığı'nda yaşamış olan diğer âlimlerden ayıran en bariz özelliklerinden biri de şiirlerinde âyetleri kullanması ve zaman zaman yorumlamasıdır. Klasik dönemde Fansûrî'nin şiirlerinde âyetlerden doğrudan iktibaslar yapması haklı olarak Malay dünyasının ilk mutasavvıf-şair kimliğini pekiştirmektedir. Bu konuda şiirlerinden birkaç örnek vermek yararlı olacaktır.¹²¹

Türkçe Anlamı

Fansûrî'nin Bir Rubâisi

Varlıkların hepsi çeşitlidir.

سيتوله وجود سكالين فنون

Sen ise mal ve çocuğu terk et!

تيغكلله اغكاو درفد مال والبنون

Gittikçe mecnunlaşan bir âşıksın! (ol)

اغكاوله عاشق ترلالو جنون

“Biz Allah’a aitiz ve O’na döneceğiz.”

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Fansûrî, varlıkları çeşitlilikle nitelendirdikten sonra “mâsivallâh”ı terk etmenin özünü teşkil eden “mal ve çocuklar”dan uzak durmayı salık vermektedir. Zira ona göre “âşık”, hadd-i zatında “mecnûn” olması hasebiyle mârifetin önünde engeller (hicâblar) teşkil eden bu tür sevgilerden uzak durması gerekmektedir. Fansûrî'ye göre -başka bir ifade ile- hakikî aşk, ilâhî olandır ve hakikî mevcut yine sadece Allah'tır. Bu durumda varlığın menşee ve merkezi O olduğu gibi sonuç ve nihayet de O'na olacaktır. Fansûrî bu düşüncesini bir âyetle (el-Bakara 2/156) desteklemektedir.¹²²

Fansûrî başka bir beyitte Kur’ân âyetlerini açıkça referans olarak göstermektedir.¹²³

¹²⁰ Bk. Fansûrî, “el-Müntehî”, 541, 543, 544, 553; Fansûrî, “Esrâru'l-ârifin”, , 389, 396, 397, 399, 404, 410, 420, 421.; Fansûrî, “Şarâbu'l-âşikîn”, 475, 476.; Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî”, 267–290.

¹²¹ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 67.

¹²² Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 67.

¹²³ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 68.

“Her şey fânîdir” Rabbi’nin âyetlerindendir. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ آية من ربه

“Aslına dön” anlamına gelmektedir. مَبْتَكَانَ مَعْنَى اِرْجِعِي إِلَى اَصْلِهِ

Fansûrî, “fenâ” ile “asıl” arasında bir bağlantı kurmaktadır. Çünkü ona göre insanın aslı “adem-i hakikî”dir ve “fenâ”dır. Bu durumda insanın aslına dönmesi demek esasında “hiç” olup bütün enâniyet kayıtlarından kurtulmasıdır. Fansûrî, vahdet-i vücûd ekolüne bağlı olduğu için tevhit kavramını “hiçlik”te bulmakta ve en nihai makamın “hiçlik” olduğunu belirtmektedir.¹²⁴

1.1.2.2. Nureddin Rânirî

Nureddin Rânirî’nin ismi, 17. yüzyılda Açe Sultanlığı’nın altın çağında yaşamış ve ilk önemli Malayca metinler üretmiş olan Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Abdür-rauf Sinkilî ile birlikte anılan dört önemli şahsiyetten biridir. Bu anlamda Hamza Fansûrî ve Şemseddîn-i Sumatrânî ile Nureddin Rânirî ve Abdür-rauf Sinkilî’yi iki ayrı gruba ayırmak gerekmektedir. Zira Hamza Fansûrî ve Şemseddîn-i Sumatrânî vahdet-i vücûd savunucuları arasında yer alırken Nureddin Rânirî ve Abdür-rauf Sinkilî ise felsefî tasavvufun öğelerinden uzak daha çok ahlak ve tezkiye üzerine inşa edilen bir anlayışı ön planda tutmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda özellikle Nureddin Rânirî’nin doğru anlaşılması için Hamza Fansûrî’nin de doğru anlaşılması gerekmektedir. Bunun bir uzantısı olarak Açe Sultanlığı’nda Hamza Fansûrî’nin vahdet-i vücûd anlayışı başta olmak üzere görüşlerini bidat, küfür ve zındıklık (herektik/heterodoks) olarak yorumlayan Nureddin Rânirî bu konuda birçok eser yazmış; tez ve antitezlerini Kur’ân ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu açıdan Rânirî’nin günümüze ulaşan eserlerinde Kur’ân’a ve tefsire dair bilgileri yoğun bir şekilde görmektediriz. Nitekim Rânirî, *Tuhfetu Serendîb tezkira li’l-muhib* isimli eserinde Furkân (25/45), Tekvîr (81/29), İnsân (76/1, 30) gibi sûrelerdeki âyetleri kelâmî ve işârî bir çerçevede yorumlamakta ve muhaliflerinin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.¹²⁵

¹²⁴ Bk. Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî”, 280.

¹²⁵ Nureddin Rânirî, “Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muhib”, nşr. Sulaiman Ibrahim, *Manuskripta* 5/1 (2015), 29–38.

Rânirî *Hüccetu's-sıddîk li-defi'z-zındîk* isimli eserinde ise İslam akidesine uymayan düşünce ve inançları zındıklık olarak nitelendirmekte ve eleştirilerinin haklılığını öncelikli olarak Kur'ân âyetleri ile temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Tevbe (9/30), Mâide (5/73), Meryem (19/90), Âl-i İmrân (3/28-30) gibi âyetlerle görüşlerini desteklemektedir.¹²⁶ Rânirî'nin tefsir ile olan bağlantısını daha yakından görebilmek için yedi kitap, yirmi bir bâb ve doksan fasıladan oluşan *Sırâtu'l-mustakîm* isimli eseri dâhil olmak üzere bazı din ve mezheplerin inançlarını incelediği ve eleştirdiği *et-Tibyân fî ma'rifeti'l-edyân* isimli risalesinin de bu minvalde incelenmesi gerektiğini düşünmekteyiz.¹²⁷ *Bustânu's-salâtîn* isimli eserinde ise Kur'ân'dan birçok pasaja yer vermektedir. Bazen sadece tercüme ile yetinmeyerek müfessirlerin görüşlerine müracaat etmektedir.¹²⁸

Rânirî *Hüccetu's-sıddîk*'ta kelâmcılar, tasavvufçular, felsefeciler ve vahdet-i vücûd ehli olmak üzere dört grubun inanç biçimlerini inceleyeceğini belirtmektedir.¹²⁹ Rânirî bu eserinde kavramsal çerçeve olarak “varlık, varlığın hakikati” gibi bir dizi meseleyi tahkik ettikten sonra zındık olarak nitelendirdiği İsmâiliyye'nin Hz. Ali'ye karşı bakış açılarını eleştirmekte ve bunu Tevbe sûresinin 30. âyetinde zikredilen Yahudilerin ve Hristiyanların inanç biçimine benzetmektedir. Ona göre İsmâiliyye'nin bu tutumu Yahudilerin “*Uzeyr itu anak Allah/Üzeyir Allah'ın oğludur*” ve Hristiyanların ise “*İsa itu anak Allah/İsa Allah'ın oğludur*” inançları ile aynıdır ve kesinlikle reddedilmesi gerekmektedir. Rânirî, Mâide (5/17) ile Mâide (5/73) âyetleri bağlamından hareketle bunun açıktan bir küfür olduğunu belirtmektedir. Rânirî'nin görüşlerini desteklemek için iktibas ettiği âyetlerin çeviri biçiminin birkaç örnek üzerinden incelenmesi yararlı olacaktır.¹³⁰

¹²⁶ Nureddin Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh*, mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Londra: University of London, 1962), 147–177.

¹²⁷ Jamalluddin Bin Hashim – Abdul Karim Bin Ali, “Kitab al-Sırât al-Mustaqîm Oleh Shaykh Nur al-Din Al-Rânirî: Satu Sorotan”, *Jurnal Fiqh* 5 (2008), 208; Hermansyah Hermansyah, “Naskah Tibyan fi Ma'rifat Al-Adyan: Interpretasi Aliran Sesat di Aceh Menurut Nuruddin Ar-Raniry”, *Jumantara* 5/1 (2014), 48–49.

¹²⁸ Nureddin Rânirî, “Bustânu's-salâtîn”, *Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin as-Raniri: a study from the manuscripts of a 17th century Malay work written in North Sumatra*, mlf. Catherine Anne Grinter (Londra: School of Oriental and African Studies, 1979), 119–120.

¹²⁹ Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, 150.

¹³⁰ Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, 160–161.

Türkçe Anlamı**Rânirî'nin Tercümesi**

Allah, Meryem'in oğlu İsa'dır diyenler kâfir olmuşlardır. سن تله کافر له مریکئیت یغ مغات بهو سن الله ایتله عیسی بن مریم

Allah için üçüncüsüdür diyenler kesinlikle kâfir olmuştur. سن تله کافر له مریکئیه مغات اداله الله ایت منکای تیگ

Bu tür inanç ve düşüncelerin oldukça çirkin ve kabul edilemez olduğunu belirten Rânirî, Meryem sûresinin 90. âyetini istişhâd olarak zikretmektedir:¹³¹

Türkçe Anlamı**Rânirî'nin Tercümesi**

Yahudi ve Hristiyanların Rahman adıyla müsemma Tanrı'nın çocuğu vardır sözlerini işitmelerinden dolayı neredeyse yedi katman gök parçalanacak, yedi katman yer yarılacak ve dağlar ise yerle yeksan olacaktır. همفر له توجه فتال لاغت به ۲ جرق ۲له Yahudi ve Hristiyanların Rahman adıyla müsemma Tanrı'nın çocuğu vardır sözlerini işitmelerinden dolayı neredeyse yedi katman gök parçalanacak, yedi katman yer yarılacak ve dağlar ise yerle yeksan olacaktır. توجه فتال بوم دان رنتهله سکل بوکت برهمبورن تتکال منغر کات یهودی دان نصاری اد بک توهن یغ برنام رحمن ایت أنق

Metnin siyak ve sibakından anlaşılacağı üzere Rânirî, vahdet-i vücûd nazariyesini savunan bazı kişi ve grupların her şeyi Allah ile eş değer görmelerini şirk ve küfür telakki etmektedir. Bu konuda Meryem sûresinin 90. âyetini zikrederek bu inancın ne derece batıl olduğunu belirtmektedir.¹³² Anlaşıldığı kadarı ile Rânirî, bu âyetin tercümesinde manevî bir yöntem takip etmiş ve Kur'ân'ın bütünlüğünü esas kabul ederek âyette açık bir şekilde zikredilmemesine rağmen bu akideyi Yahudi ve Hristiyanlara nispet etmiştir. Ayrıca âyette “yedi gök tabakası” ve “yedi yer tabakası” ifadesi geçmemesine rağmen tercümede gök ve yerleri “yedi tabaka” olarak nitelendirmiştir. Gerçi Kur'ân'da gökler yedi sayısı ile birlikte zikredildiği bilinmektedir. Ancak yerin yedi tabaka olup olmadığı müfessirler arasında tartışma konusu olmuş ve özellikle bu konuda Talâk sûresinin 12. âyeti çerçevesinde farklı

¹³¹ Rânirî, “Hüccetu's-sıddık”, 222.

¹³² Rânirî, “Hüccetu's-sıddık”, 164.

yaklaşımlar sergilenmiştir.¹³³ Dikkat çeken bir diğer husus ise Meryem sûresinin 90. âyeti bağlamında birkaç nokta dışında Rânirî ve Sinkilî'nin tercümelerinde kullandıkları kavramsal çerçeve tamamen benzeşmesidir. Rânirî, Açe Sultanlığı'na sonradan gelen bir şahıs olmasına rağmen orada doğan ve gençliğinin ilk dönemlerini Açe'de geçiren Sinkilî ile neredeyse eşit düzeyde Malayca bilmesini önemli bir ayrıntı olarak görmemiz gerektiği kanaatindeyiz.¹³⁴

Yüce Allah'ın müteâl bir varlık olduğunu ifade eden Rânirî, O'nun zatı ve künhü hakkında girişim ve eylemlerde bulunmanın doğru olmadığını vurguladıktan sonra Âl-i İmrân sûresinin 28 ile 30. âyetlerinde tekrarlanan *وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ* ifadesini tefsir ederek şöyle açıklamaktadır:¹³⁵

Türkçe Anlamı

Rânirî Tercüme

Allah kendi künhüne vakıf olmaya (teşebbüs etme) دفرتكوت الله اكن كام درفد سمي معرفه
konusunda sizleri korkutmaktadır. كام كغد كنه ذاتن

Rânirî bu yorumu ile beşeriyetin Allah'ın zatını idrak edemeyeceğini, bu konuda her türlü şekilde aciz kalacağını ve bunun yerine takdis ve tenzih yolunu seçmesi gerektiğini hatırlatmaktadır.¹³⁶ Buna bağlı olarak Kasas sûresinin 88. âyetinde geçen “vech” sözcüğünü “zat” olarak tercüme etmekte ve kelime-i şهادeti ise “Allah’tan başka hakikî varlık yoktur” şeklinde yorumlamaktadır.¹³⁷

Hamza Fansûrî ile Rânirî'nin tefsirciliği arasındaki en temel farkların başında Fansûrî'nin iktibas ettiği bütün âyetleri vahdet-i vücûd terminolojisi çerçevesine yorumlaması başta olmak üzere bu alıntıları şiir diline yansıtmasıdır. Rânirî, *Hüccetu's-sıddîk* ve *et-Tibyân*'ı reddiye mantığı ile telif ettiğinden dolayı temelde âyetlerin kullanımını antitez bir düşünce işlemektedir. *Bustânu's-salâtîn*'de tarihî olaylar; *es-Sırâtu'l-mustakîm*'de ise fikhî meseleler bağlamında âyetleri belli bir düşüncenin açılımı veya kaynağı olarak zikrettiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle

¹³³ Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vîl* (Cidde: Dâru'l-Kıble, ts.), 2/1223; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 5/328.

¹³⁴ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 312.

¹³⁵ Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, 166.

¹³⁶ Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, 166.

¹³⁷ Rânirî, “Hüccetu's-sıddîk”, 167–169.

Hamza Fansûrî'nin tefsirciliği daha ön planda ve dikkat çekici boyutta hatta Malay dünyasında bir ilk olması açısından orijinal bir nitelikte olduğu ifade edilebilir.

1.1.3. Anonim Tefsir Çalışmaları

Nusantara'da Malayca/Endonezce ilk tam tefsirin sahibi Abdür-rauf Sinkili'den (öl. 1105/1693) önce ve sonra tefsir yazımının varlığını ispatlayan bazı tefsir cüzleri mevcuttur. Genellikle belli bir surenin veya birkaç âyetin yorumundan oluşan bu kısmî tefsir çalışmaları Endonezya'daki tefsir faaliyetlerinin izini sürmek ve daha önce var olan şifahî tefsir geleneğinin mevcudiyetini ispat ve teyit etmek açısından büyük bir öneme sahiptirler. Bu başlık altında Sinkilî öncesi ve sonrası telif edildiği düşünülen tefsir cüzleri hakkında bilgi verilecektir.

1.1.3.1. *Tefsîru sûreti'l-Kehf*¹³⁸

Sinkilî öncesi Endonezya tarihinde tespit edilen en eski tefsir çalışması *Tefsîru sûreti'l-Kehf* olarak bilinen bir sûre tefsiridir. Söz konusu tefsir cüzünün tespit edilmesi Endonezce tefsir literatürü açısından önemli bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. Çünkü bu tefsir cüzü, Nusantara'da yapılan tefsir çalışmalarını *Tercümânü'l-müstefîd*'den daha eski bir tarihe götürmemize imkân vermektedir. İsminden de anlaşılacağı gibi söz konusu cüz, Kehf sûresinin yorumu ile sınırlıdır ve yazarı meçhuldür. Bu cüzde Kur'ân âyetleri siyah renk ile tefsir kısmı ise kırmızı renkle yazılmıştır.¹³⁹ 17. yüzyılın başlarında bir nüshası Arap dilbilimcisi Erpinüs (öl. 1624) adında Hollandalı bir şarkiyatçı tarafından Açe'den Hollanda'ya

¹³⁸ Endonezce Arapça birçok sözcüğün yazım biçiminde belli bir standart yoktur. Arapça olarak تفسير سورة الكهف olarak bilinen fragment *Tafsîru Sûreti'l-Kahf*, *Tafsîru Surati'l-Kahfî* gibi birkaç yazım şekli mevcuttur. Eserin orijinal isminin yazımı Latin harfleriyle sonradan araştırmacılar tarafından belirlendiği için Türkçeye en uygun yazım biçiminin *Tefsîru sûreti'l-Kehf* olarak ifade edilmesi daha uygun görülmüştür. Dolayısıyla çalışmamızda söz konusu fragment *Tefsîru sûreti'l-Kehf* şeklinde belirlenmiştir.

¹³⁹ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 21–22; Saifuddin – Wardani, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 56; Rithon Iqisani, “Kajian Tafsir Mufasssir di Indonesia”, *Jurnal Potret* 22/1 (Ocak 2018), 13; Afriadi Putra, “Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)”, *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014), 71; Lilik Faiqoh, “Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsîr Faiḍ al-Raḥmān Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani”, *Living Islam* 1/1 (Haziran 2018), 86; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 4–5; Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 67.

götürülmüştür. Şimdi ise Cambridge Üniversitesi koleksiyonunda “MS Ii.6.45” kodu ile bulunmaktadır.¹⁴⁰

Bazı tefsir araştırmacıları söz konusu tefsir cüzünün, Sultan İskender Muda (salt. 1607-1636) döneminde müftülük yapmış olan Şemseddin-i Sumatrânî'ye (öl. 1039/1630) veya ondan önce sultan olan Alâeddin Riâyet Şah Seyyid Mükemmil (salt. 1589-1605) döneminde müftülük yapmış olan Hamza Fansûrî'ye (öl. 1590-1600) ait olabileceğini düşünmektedir.¹⁴¹

Bu tefsir çalışması metot ve üslup açısından incelediğinde profil olarak müellifinin yüksek dinî eğitim almış, ilmî müktesebatı çok geniş, Arapçaya vâkıf ve Açe'de Kâdiriyye tarikatının bir takipçisi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Müellif, referans olarak Begavî'nin (öl. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'i, Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'i ile Hâzin'in (öl. 741/1341) *Lübâtu't-te'vîl*'i gibi önemli tefsir kaynaklarından yararlanmıştır.¹⁴²

Bu bilgilerden hareketle iki sonuca ulaşmamız mümkündür:

Birinci sonuç: Azyumardi Azra'nın isabetli yaklaşımı ile bu eserin dönemin meşhur vahdet-i vücûd savunucuları arasında yer alan ve genellikle bâtinî ve işârî bir yöntem izleyen Hamza Fansûrî'ye veya Şemseddin Sumatrânî'ye nispetinin zayıf olduğu görülmektedir. Ayrıca Azra bu tefsirdeki yorumlamaların *Hâzin* vb. klasik tefsir geleneğine daha yakın durduğuna ve bu çerçevede vahdet-i vücûd telakkisinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴³

İkinci sonuç: Söz konusu cüz, entelektüel düzeyde telif edildiği için muhatap kitlesi olarak ilmî müktesebatı yüksek ve ileri seviyede olan okuyuculara yönelik yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 41; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 56; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 4–5; Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 15–16.

¹⁴¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 41; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 4–5; Afriadi Putra – Muhammad Yasir, “Kajian Al-Quran di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”, *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 15; Ahmad Zaiyadi, “Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesi”, *al-Bayan* 1/1 (Ocak 2018), 6; Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 15–16.

¹⁴² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 41; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 56; Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 15–16.

¹⁴³ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 256.

¹⁴⁴ Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 16.

Peter Riddell farklı çalışmalarında *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'in bazı bölümlerini transkripsiyondan işleminden geçirerek neşretmiştir. Riddell söz konusu nüshanın tarih olarak 1600'lü yıllarda yazıldığını tahmin etmektedir. Ayrıca ona göre Malayca ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefîd* 1675 yılında tamamlanmıştır. Bu verilerden hareket eden Riddell, *Tefsîru sûreti'l-Kehf* sayesinde Malayca-Endonezce tefsir çalışmalarının en az yetmiş beş sene kadar eski bir tarihe götürmenin mümkün olabileceğini belirtmektedir.¹⁴⁵

Riddell'nin *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'ten neşrettiği bölümleri esas alarak muhtevası hakkında bilgi vermemiz yararlı olacaktır. Belki, *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'nin muhtevasını, ana kaynakları ile mukayese etmek gereklidir, demek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zira müellif ekseriyetle Begavî, Beyzâvî, Hâzin gibi meşhur müfessirlerin görüşlerini iktibas etmekle yetinmektedir. Bu bağlamda Kehf sûresinin 6. âyetini müellifin meâli ve tefsiri üzerinden örnek olarak göstermek mümkündür:

Türkçe Anlamı

Tefsîru sûreti'l-Kehf: Kehf 18/6

Yoksa Ey Muhammed! Mağara'ya ve *Rakîm'e giren şahısların en ilginç ve acayip* *âyâtlerimizden olduğunu mu zannediyorsun?*

نتاف فد سغكامو يا مجد بهوا هندق سكل أروغ
يغ ماسق ك دالم كوها دن ك دالم رقيم اد
مريكنيت درفد سكل تندا كام يغ امة
عجب.¹⁴⁶

Müellif, âyetin anlamını bu şekilde verdikten sonra tefsir kısmında Ashâb-ı Kehf kıssasında yaşanan ve anlatılan olayların, yerlerin ve göklerin yaratılışından daha ihtişamlı ve ilginç olamayacağına dikkat çekmektedir. “Kehf” sözcüğünü ise “dağda bulunan mağara” olarak tanımlamaktadır. “Rakim” ise dağın adıdır. Kimi müfessirlere göre ise “Rakim” beldelerinin ismi veya köpeklerinin ismi veyahut mağaraya sığınan kişilerinin adlarının ve hikâyelerinin üzerinde yazılı olduğu kurşundan veya taştan yapılan levhanın ismidir. İbn Abbâs'tan gelen bir rivayete

¹⁴⁵ Bk. Peter G. Riddell, “Camb. MS Or. li. 6.45: The Oldest Surviving Qur'anic Commentary from Southeast Asia”, *Journal of Qur'anic Studies* 16/1 (2014), 120-139; Peter G. Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States”, *Archipel* 38 (1989), 107-124.

¹⁴⁶ “Tetapi pada sangkamu, ya Muhammad, bahwa hendak segala orang yang masuk ke dalam guha dan ke dalam raqim ada mereka itu daripada segala tanda Kami yang amat ajaib?” İlgili pasaj için bk. Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity”, 114.

göre ise, Ashâb-ı Kehf'in içinde bulunduğu vadinin adıdır.¹⁴⁷ *Tefsîru sûreti'l-Kehf* de verilen bu bilgiler Beyzâvî, Hâzin ve Begavî'nin yorum ve açıklamaları ile tamamen örtüşmektedir.¹⁴⁸

Müellif bu bilgileri verdikten sonra Ashâb-ı Kehf'in kimliklerine dair iki farklı rivayete yer vermektedir. Bu anlamda uzun iki pasajı olduğu gibi tercüme ederek aktarmaktadır. Bu pasajlardan birine göre söz konusu Ashâb-ı Kehf'ten maksat Resûlullah'tan gelen bir rivayete göre burada sağanak bir yağmur yağmasından dolayı mağaraya sığınan üç gencin sâlih amellerini vesile kılarak dua etmelerine dair kıssadır. Bu kıssa, rivayette geçtiği gibi tamamen aktarılmıştır. İkinci görüş ise İbn İshâk'ın (öl. 151/768) rivayetine dayanmaktadır ki tefsir kaynaklarında meşhur olduğu üzere Romalılar döneminde yaşayan ve köpekleri ile beraber mağaraya sığınan yedi gencin malum hikâyesidir. Müellif bu kıssayı da olduğu gibi tercüme ederek aktarmakla iktifa etmektedir.¹⁴⁹ Müellifin birinci rivayeti Beyzâvî'den iktibas ettiği açıktır.¹⁵⁰ İkinci rivayetin muhtevası Begavî'de mevcut olmakla birlikte kıssanın bitiminde İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) ve Kâ'b el-Ahbâr'dan (öl. 32/652-53) yapılan rivayet sebebiyle Hâzin'den aktarıldığı kesindir.¹⁵¹

Müellif, Kehf sûresinin 1. âyetini tefsiriyle birlikte şu şekilde aktarmaktadır:

Türkçe Anlamı: Kehf 18/1

Tefsîru sûreti'l-Kehf

¹⁴⁷ İlgili pasaj için bk. Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity", 114.

¹⁴⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzak Mehdi (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/273; Nâsiruddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâtu't-te'vîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013), 596-597; Ebu'l-Hasan Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/153.

¹⁴⁹ İlgili pasaj için bk. Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity", 115-119.

¹⁵⁰ Krş. Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 597.

¹⁵¹ Krş. Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, 3/153-154.

Bütün övgüler Allah'a mahsustur ki kulu Muhammed'e Kur'an'ı indirmiştir. Böylelikle Nebî Muhammed, Kur'an rehberliğinde insanlara tevhidi, doğru yolu, ilahî emir ve yasakları, helâl ve harâmları, şeriatin bütün hükümlerini tebliğ etmiştir. Kur'an'ın hiçbir anlamı yanlış değildir ve hakikatin zıddı olamaz. Bu vasfı ile Kur'an tevhit, Resûlullah'ın temel nitelikleri, şeriat vb. konularda ne Tevrât ne de İncil ile hiçbir çelişki arz etmemektedir.

سکل فوج بک الله توهن یغ منورنکن قرآن
کفد همبائ نبی محمد باکی میپاتاکن توحید
جالن سبرن دن سکل امرن دن نهین دن
باکی میپاتاکن حلالن دن حرمن دن سکل حکم
شریعتن مک دغن قرآن ایتوله منونجوقی
جالن سبرن برمول تیاد دتورونکن قرآن ایت
برسالهن دغن جالن سبرن سواتو معنی تیاد
برسالهن قرآن ایت دغن تورا دن انجیل فد
میپاتاکن توحیدن دن میپاتاکن صفة محمد دن
ستغه در فد شریعتن.¹⁵²

Dikkat çeken bir diğer husus ise bu cüzde tefsir bölümü *Tercümânü'l-müstefîd*'e göre daha fazla bilgiye yer vermektedir Nitekim Kehf sûresinin 9. âyetinin tefsiri, yüz yetmiş dört satır tutarken aynı âyetin tercüme ve yorumu *Tercümânü'l-müstefîd*'de birkaç satır tutmaktadır.¹⁵³ Bu farkı, meâl bölümlerinde de görmek mümkündür. *Tefsîru sûreti'l-Kehf* ve *Tercümânü'l-müstefîd* arasında hem tercüme teknikleri hem de üslup açısından farkları daha somut bir şekilde görebilmek için *Tercümânü'l-müstefîd*'deki Kehf sûresinin 1. âyetine bakmak yararlı olacaktır:

“Her türlü övgü, kulu Muhammed'in üzerine Kur'an'ı içine herhangi bir çelişkiye mahal verecek hiçbir ihtilaflı koymaksızın indiren

سکل فوج ثابت بک الله توهن یغ منورنکن
اتس همبائ محمد صلی الله علیه و سلم

¹⁵² Riddell'in latinize ettiği metnin orijinalini vermeye çalıştık. Zira klasik dönemlerde kullanılan Arap alfabesinin formatını somut örnekler üzerinden görmenin daha anlamlı olacağını düşündük. Arapça harflerin kullanımında Sinkilî'yi örnek almakla beraber bazı sözcükleri modern tarzda yazdığımızı peşinen ifade etmeliyiz. Riddell'in latinize ederek verdiği metin ise şu şekildedir: “*Segala puji bagi Allah, Tuhan yang menurunkan Qur'an kepada hambaNya dan nahiNya, dan bagi menyatakan tauhid, jalan sebenarnya, dan segala amarNya dan hambaNya, dan bagi menyatakan halalNya dan haramNya dan segala hukum syariatNya; maka dengan Qur'an itu la menunjuki jalan sebenarnya. Bamula tiada diturunkan Qur'an itu bersalahan dengan jalan sebenarnya suatu makna, tiada bersalahan Qur'an itu dengan Taurit dan Injil pada menyatakan tauhidNya dan menyatakan sifat Muhammad dan pada setengah daripada syariatNya.*” Bk. Riddell, “The Oldest Surviving Qur'anic Commentary”, 122.

¹⁵³ Bk. Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 16.

Allah'a mahsustur."¹⁵⁴

قرآن فد حال تباد دجيدكن ددالمث
اختلاف يغ برلاوانث².

Görüldüğü gibi Kehf sûresinin birinci âyeti bağlamında *Tercümânü'l-müstefîd*'de lafzî/literal anlam öne çıkarken *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'te ise manevî/tefsirî anlam daha fazla dikkat çekmektedir. Bu nedenle özellikle Kur'ân'ın bütünlüğü esas alınarak âyette geçen “عوج/eğrilik” sözcüğünün içerdiği anlamlar daha detaylı bir şekilde açıklanmıştır.¹⁵⁵

1.1.3.2. *Ferâizu'l-Kur'ân*¹⁵⁶

Nisa sûresinin 11-12. âyetlerini ihtiva eden ve anonim bir çalışma olan *Ferâizu'l-Kur'ân* isimli cüz, miras hukukunu içeren fikhî bir tefsir çalışması olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁷ Küçük harflerle ve Malayca-Cavaca olarak yazılan eser, iki sayfadan oluşmaktadır. Dil açısından basit, sade ve anlaşılır bir üsluba sahiptir. Eserin el yazmasını Amsterdam Üniversitesi Kütüphanesinde “Amst.IT.481/96” kodlu katalogda bulmak mümkündür.¹⁵⁸

Ferâizu'l-Kur'ân 'ın bir başka nüshası ise İsmâîl b. Muttalib Âşî'nin *Cem'u cevâmii'l-musannefât* (جمع جوامع المصنفات) isimli eserinde bulunmaktadır. Âşî, bu kitabında Açe ulemasının telif etmiş olduğu sekiz önemli risale ve eseri derlemiştir. Bundan dolayı söz konusu eser, *Sekiz Kitap* anlamına gelen *Kitab Lapan* olarak da bilinmektedir. Âşî, bu çalışmasını 1237/1821 yılında tamamlamıştır. İlki, Mekke'de bulunan el-Matbaatu'l-Emîriyye'de basılmıştır. Daha sonraları ise Mısır'da Dâru Tibaâtî'l-Mısriyye gibi farklı matbaa ve yerlerde neşredilmiştir. Tayland'ın Patani şehrinde orijinal hâli ile Matbaah Halabi tarafından Arap pegon ile yayımlanan cüz, bir buçuk sayfa civarında yer tutmaktadır. Kur'ân metni parantez içinde verilmekte

¹⁵⁴ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 294.

¹⁵⁵ Bk. Riddell, “The Oldest Surviving Qur'anic Commentary”, 122; Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 294.

¹⁵⁶ Arapça القرآن فرائض olarak ifade edilen fragmentin ismi modern Endonezcede *Fara'id al-Qur'an*, *Faraidh al-Qur'an* gibi farklı şekillerde yazılmaktadır. Çalışmamızda Türkçeye daha daha uygun olması açısından *Ferâizu'l-Kur'ân* yazım biçimi tercih edilecektir.

¹⁵⁷ Zia Al-Ayyubi, “Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia (Era Pra-Kolonialisme hingga Era Kolonialisme)”, *Rausyan Fikir* 16/1 (Haziran 2020), 21.

¹⁵⁸ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 42–43; Putra - Yasir, “Kajian Al-Quran di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”, 16; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 7.

ve hemen ardından ise klasik Malayca olarak âyetin tefsiri “تفسير/ ilgili bölümün tefsiri” ifadesi ile takdim edilmektedir.¹⁵⁹

Son olarak Abdür-rauf Sinkilî’ye nispet edilen *Cem’u cevâmii’l-musannefât*, Muqni Affan Abdullah editörlüğünde bütün bölümleriyle birlikte Damanhuri tarafından latinize edilmiş ve bir komisyon tarafından sadeleştirilerek tek cilt hâlinde yayımlanmıştır. Bu çalışmada, *Ferâizu’l-Kur’ân*, toplam dört sayfadan oluşmaktadır. Arapça ayetler üst tarafta; Endonezce tercümelere ise alt tarafta olacak şekilde düzenlenmiştir.¹⁶⁰

Ferâizu’l-Kur’ân anonim bir eser olmasından dolayı yazarı bilinmezse de ferâiz konusunda mütehasıs bir âlim olduğu söylenebilir. Bununla birlikte *surau* veya *pesantren* gibi dinî eğitim kurumlarında okuyan öğrencilere ferâizi öğretmek için pedagojik bir gaye ile yazılmış olma ihtimali vardır. Mısır gibi uzak bir ülkede eserin neşredilmiş olması, ders müfredatına ve tefsir literatürüne dâhil edilecek bir düzeyde görülmesi önemli hususlar olarak değerlendirilebilir.¹⁶¹

Damanhuri tarafından *Ferâizu’l-Kur’ân* isimli tefsir cüzün sadeleştirildiği bilinmektedir. Ayrıca latinize edilmiş formatında sayfa düzeni gibi yeni bazı değişiklikler yapılarak çağdaş okuyucuların daha kolay anlayabilecekleri bir yöntem takip edilmiştir. Ancak ilk baskılarında orijinal hâli korunmaya çalışılmıştır. Klasik dönemde hem yazım modeli hem de dinî metinlerinde tercih edilen üslubu daha somut bir şekilde görmek için birkaç örneği incelemek isabetli olacaktır. Şurası bir gerçektir ki *Ferâizu’l-Kur’ân* Nisa sûresinin 11-12. âyetlerinden oluştuğu için fazla örnek verme imkânı zaten mevcut değildir. “*Ferâiz ilmini öğrenin ve insanlara öğretin*” rivayetiyle başlayan *Ferâizu’l-Kur’ân*’ın orijinal formatı şu şekildedir

فرمان الله ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ تفسیر سورہ لاک لاک مات دان منغلکن سورہ أنقن لاک لاک دان دوا اورغ أنق فرمفون دان ارتا انتارا مریکتت أمفت بهاکی بکی أنقن لاک لاک دوا بهکین دان اکن دوا اورغ أنقن فرمفون ایت سات بهکین سورہ لاک لاک.

¹⁵⁹ Bk. *Ferâizu’l-Kur’ân*, nşr. İsmâîl b. Muttalib Âşî (Pattani/Tayland: Matbaah Halabi, ts.), 27–29.

¹⁶⁰ Bk. Abdür-rauf Sinkilî, *Jam’u Jawami’ Al-Mushannafat*, nşr. Muqni Affan Abdullah - Zulihafnani (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, 2014), 41–45.

¹⁶¹ Ichwan, “Literatur Tafsir Qur’an Melayu-Jawi”, 21; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 45.

Müellif “Allah Teâlâ ferman buyuruyor ki” ifadesinden sonra âyetin metnini vermekte ve daha sonra ise cümleye şu şekilde başlamaktadır:

“*Âyetin tefsiri şu şekildedir: Bir adam ölür, geriye bir erkek çocuğu ve iki kız çocuğunu bırakırsa, bu durumda malı dört parçaya bölünür. Erkeğe iki pay, iki kız çocuğuna ise erkeğin payına düşen birer pay taksim edilir.*”¹⁶²

Müellif, Nisâ sûresinin 11. âyetinin ilk ifadelerini lafzî olarak tercüme etmek yerine manevî/tefsirî bir çeviri tekniğini takip etmiştir. Dolayısıyla Türkçe meâllerde daha çok “Allah, size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder.” şeklinde anlamı verilen ifadenin *Ferâizu'l-Kur'ân*'da miras taksimatlarına göre yapılması dikkat çekmektedir. Nitekim söz konusu eserin “Kur'ân'ın miras taksimi” anlamına gelen *Ferâizu'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilmesinin arka planında bu düşüncenin yattığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellif, ilk önce mirasın dört paya bölüştürülmesi gerektiğini ifade ettikten sonra erkek çocuğa 4/2, kız çocuklarının her birine ise 4/1 şeklinde bir pay verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durumda karşımıza şöyle bir miras cetveli çıkmaktadır:

Erkek Çocuğu	Kız Çocuğu	Kız Çocuğu
4/2	4/1	4/1

Ferâizu'l-Kur'ân'ın bu yöntemini Nisâ sûresinin 11. âyetinde devam eden bir başka bölümünde ise daha belirgin bir şekilde görmek mümkündür:

فرمان الله تعالى ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ تفسیرش سُوْرَغْ لَکْ لَکْ مَات دَان مَنَغْکَلکن سُوْرَغْ أَنْقَن
فرمفون مک بکِئِئ سَتَغْه اَرْتَا دَان یَغْ تَغْکَل لَکِئِ اکن عصبه.

Müellif “Allah Teâlâ ferman buyuruyor ki” ifadesinden sonra âyetin metnini vermekte ve daha sonra ise cümleye şu şekilde başlamaktadır:

“*Âyetin tefsiri şu şekildedir: Bir adam ölür ve geriye bir kız çocuğu bırakırsa malın yarısı ona aittir. Bunun dışında geriye kalan mal ise asabeye aittir.*”¹⁶³

¹⁶² *Ferâizu'l-Kur'ân*, 28.

¹⁶³ *Ferâizu'l-Kur'ân*, 28.

Nisâ sûresinin 11. âyetinin ilgili bölümünde *asabe* gibi herhangi bir kavram kullanılmamasına rağmen müellif miras hukukunun temel taksimatını dikkate alarak âyetin lafzî tercümesinden ziyade anlam merkezli bir yorum yöntemini takip etmiştir. Hâlbuki *Ferâizu'l-Kur'ân*'dan önce telif edilen Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefid*'inde söz konusu âyetler lafzî bir şekilde tercüme edilmiştir.¹⁶⁴ Dolayısıyla *Ferâizu'l-Kur'ân* muhtevası açısından ilk fikhî tefsir çalışması; model açısından ise ilk tematik tefsir eseri olarak değerlendirilebilir.

1.1.3.3. Diğer Anonim Tefsir Çalışmaları

Endonezce tefsir literatüründe klasik dönemde *Tercümânü'l-müstefid* dışında *Tefsîru sûreti'l-Kehf*, *Ferâizu'l-Kur'ân* adında iki farklı tefsir cüzü tespit edilmiştir. Bununla birlikte farklı bölgeler hakkında yapılan araştırmalar neticesinde yerel dillerle yazılan birkaç tefsir cüzü daha gün yüzüne çıkmıştır. Bu cüzlerin ortak noktaları ise yazarlarının bilinmemesi ve yazım tarihleri hakkında kesin bir malumatın bulunmamasıdır. Bu nedenle bu tür tefsir çalışmalarının “anonim tefsir çalışmaları” başlığı altında incelenmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Klasik dönemde yerel dillerle yazıldığı tespit edilen tefsir çalışmaları, *Tefsiru sûreti'l-Meâric* ve *Tasdiku'l-maârif* adında iki farklı cüzden oluşmaktadır.¹⁶⁵

Anonim bir eser olan *Tefsiru sûreti'l-Meâric* (تفسير سورة المعارج) isimli cüz, Madura diliyle ve Arapça harflerle başka bir ifade ile Arap pegon yazılmıştır. 16-18. yüzyıllar arasında yazıldığı tahmin edilen eser, Madura Adası'nda yer alan Sumenep isimli bir kasabada bulunmuştur. Söz konusu cüz, Meâric sûresinin 1-10. âyetlerinin tefsirinden oluşmaktadır.¹⁶⁶

Sampon Açe'de yazıldığı tespit edilen *Tasdiku'l-maârif* (تصديق المعارف) isimli eserin yazarı bilinmemektedir.¹⁶⁷ Tasavvufî bir muhtevaya sahip olan bu çalışma temelde sûfî öğretileri savunmak için yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 78.

¹⁶⁵ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 123; Putra - Yasir, “Kajian Al-Quran di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”, 16; Faiqoh, “Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara”, 86.

¹⁶⁶ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 123.

¹⁶⁷ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 123; Lilik Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary Dalam Sebuah Tafsir Nusantara: Telaah Analitis Tafsir Faid al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat”, *el-Umdah* 1/1 (Ocak 2018b), 47.

¹⁶⁸ Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary”, 47.

Söz konusu tefsir cüzlerinin tespiti özellikle klasik dönemde Endonezya’da yapılan tefsir çalışmaları hakkında kesin hükümler vermemizi veya tartışılmaz sonuçlar elde etmemizi zorlaştırmaktadır. Zira Endonezya’da bilhassa mahallî dillerde yazılan yeni tefsir çalışmalarının ortaya çıkması imkân dışı değildir. Açıkçası yeni gelişmeler zorunlu olarak araştırmacıları tefsir literatürü üzerinde tekrar tekrar düşünmeye sevk edecek gibi durmaktadır. Nitekim mahallî diller üzerinde yapılacak kapsamlı ve nitelikli çalışmalar, yeni yazmaların bulunmasına ve keşfedilmesine imkân tanıyabileceği kanaatindeyiz.

Yakın dönemlerde bile Endonezce/Malayca, Balice, Gayoca gibi dillerde yazılan yeni eserlerin bulunması Endonezya’daki tefsir literatürünün esnekliğine açık bir şekilde işaret etmektedir. Nitekim birçok farklı etnik yapıdan, çeşitli kültür ve medeniyetlerden oluşan Endonezya’nın, yaklaşık üç asır boyunca farklı emperyalist güçler tarafından sömürgeye maruz kaldığı dikkatten kaçmaması gereken bir ayrıntıdır. Özellikle sömürge döneminde Osmanlı, Mısır gibi ülkelerde olduğu gibi ciddi bir kütüphane kültürünün gelişmemesi yazılan birçok eserin belirli bir *pesantren* çevresine hapsolmasına veya *kiailerin* evinde unutulmaya terk edilmesine neden olabilmektedir. Buna yönetici sınıfı başta olmak üzere saray çevresini de dâhil etmek gerekir. Bu bakımdan bütün eserlerin toplandığına dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Aynı şekilde toplanan veya derlenen bütün eserlerin doğru bir şekilde sınıflandırıldığını veya belli başlı koleksiyonlarda kategorize edilen eserlerin bütün yönleriyle incelendiğini söylemek güçtür.

1.2. MATBU İLK TEFSİR ÖRNEKLERİ

Klasik dönemden modern zamana doğru Endonezya’daki tefsir çalışmalarının mahiyetini, gelişim ve farklılıklarını anlamak için Abdür-rauf Sinkilî tarafından kaleme alınan ve Malayca/Endonezce ilk tam tefsir özelliğini taşıyan *Tercümânu’l-müstefîd*’in anlaşılması önemlidir. Zira yerli ve yabancı bütün araştırmacıların ittifak ettiği üzere *Tercümânu’l-müstefîd* gerek Endonezce gerekse Malayca tefsir literatüründe önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Bu yönüyle *Tercümânu’l-müstefîd* Malay-İndo tefsir literatürünü üç asırlık bir geçmişe ve geleneğe sahip olmasına imkân tanıyan ve yaklaşık olarak üç yüz küsur sene boyunca ilk tam tefsir olma özelliğini koruyan değerli bir eserdir.

Bu bağlamda Sinkilî'nin gerek biyografisini gerekse telif ettiği *Tercümânü'l-müstefîd* isimli eserini doğru bir şekilde ve bütüncül bir bakış açısıyla tahlil etmek, gerek Endonezyalı müfessirler gerekse Endonezce tefsirler hakkında güvenilir ve gerçekçi bir neticeye ulaşmak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Abdürrauf Sinkilî genel anlamda Endonezyalı âlimlerin özelde ise Endonezyalı müfessirlerin bir prototipini temsil etmesi açısından büyük bir şahıstır. Bu anlamda geçmişten modern dönemlere doğru ortaya çıkan Endonezce tefsir hareketlerinin seyrinde, nicelik ve nitelik çizgilerinde, modellerinde, kaynak ve muhtevalarında beliren değişim ve dönüşümün tespitinde *Tercümânü'l-müstefîd* mühim bir kilometre taşı olarak kabul edilmektedir. Bu gerekçelerden hareketle Sinkilî'nin şahsiyeti ve Endonezce ilk tam tefsir özelliğine sahip *Tercümânü'l-müstefîd*'in üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir.

Bu başlık altında *Tercümânü'l-müstefîd* dışında Endonezya tefsir tarihinde ilkler arasında yer alan *Merâhu Lebîd* ve *Feyzu'r-Rahmân* adında iki önemli tefsir çalışması daha incelenecektir. Nevevî'nin *Merâhu Lebîd*'i Endonezyalı daha doğrusu bir Cavalı tarafından yazılan ilk kapsamlı, matbu ve Arapça tam tefsir çalışması iken Sâlih Dârât'ın *Feyzu'r-Rahmân*'ı Arap pegon ile Cavaca yazılan ilk tefsir çalışmasıdır. *Merâhu Lebîd* ve *Feyzu'r-Rahmân* özellikle Endonezyalı âlimlerin tefsir ilmine bakış açıları, Endonezyalı halkların tefsir ile olan irtibat ve alakaları, tefsirlerin yazılmasına neden olan iç ve dış etkenler, karşılaşılan ciddi sorunlar, olumlu veya olumsuz anlamda yapılan tenkitler, kiailerin ve pesantren çevrelerinin gösterdiği reeksiyon gibi birçok konunun anlaşılmasında anahtar işlevi görmeleri açısından önemli ve değerli eserlerdir.

Merâhu Lebîd ve *Feyzu'r-Rahmân*'ın, *Tercümânü'l-müstefîd*'e nispeten daha yakın bir dönemde telif edilmeleri, müellifleri tarafından bizatihi basılmaları gibi özellikleri dikkate alındığında zaman ve mekâna paralel olarak Endonezya tefsir tarihinde merak edilen birçok sorunun cevabını bulmak mümkündür. Özellikle Endonezya'da uzun bir zamanı kapsayan süreçte neden tefsir çalışması yapılmadığı, fıkıh gibi diğer ilimlere nispeten tefsir ilminin niçin arka planda kaldığı, tefsir yazımı için hangi şartların oluşması gerektiği gibi birçok sorunun *Merâhu Lebîd* ve *Feyzu'r-Rahmân* üzerinden cevaplanması mümkün hâle gelmektedir.

Klasik dönemde Endonezya adalarında yapılan tefsir çalışmalarının izini sürmek ve arka planını doğru bir şekilde ortaya koymak için Malayca, Arapça ve Cavaca olarak yazılan bu üç eserin birbiriyle mukayese edilmesi büyük önem arz etmektedir. Örneğin bu başlık altında inceleneceği üzere bir *Feyzu'r-Rahmân*'ı *Tercümânu'l-müstefîd* ve *Merâhu Lebîd*'den ayıran birçok farklı özelliğe sahiptir. Şurası bir gerçektir ki *Feyzu'r-Rahmân* mekân, dil, muhteva ve içinde yazıldığı koşullar açısından bu iki tefsirden büyük oranda ayrılmaktadır.¹⁶⁹

Bu başlık altında 17-19. yüzyıllar arasında baskısı bulunan ve müellifleri bilinen üç farklı tefsir çalışması incelenecektir:

- 1) Sinkilî, *Tercümânu'l-müstefîd* (17. yüzyıl)
- 2) Nevevî, *Merâhu Lebîd*. (19. yüzyıl)
- 3) Sâlih Dârât, *Feyzu'r-Rahmân*. (19. yüzyıl)

1.2.1. Endonezce İlk Tam Tefsir Çalışması: *Tercümânu'l-müstefîd*

1.2.1.1. Sinkilî'nin Hayatı

Abdür-rauf Sinkilî'nin tam adı “Eminüddin Abdür-rauf b. Ali el-Cavî Tsumal Fansûrî es-Singkilî” şeklindedir.¹⁷⁰ Yerel halk arasında ise büyük bir veli olarak kabul edildiğinden ve kabri Açe ırmağının kenarında bulunduğundan dolayı “Teungku Syeikh Kuala” veya “Teungku di Kuala” olarak bilinmektedir.¹⁷¹

“Teungku Syeikh Kuala” terkinde geçen “Teungku” kelimesi bir saygı ifadesi anlamına gelirken “Kuala” ise “akarsuyun/ırmağın ağzı/kenarı” veya “ırmak veya akarsuyun denize döküldüğü yer” manasına gelmektedir.¹⁷² Nitekim bu

¹⁶⁹ Lilik Faiqoh, “Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara Kajian atas Tafsir Faid al-Rahmân Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani”, *Living Islam* 1/1 (2018), 86–87.

¹⁷⁰ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 23; Putra, “Khazanah Tafsir Melayu”, 71; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239; Muliadi Kurdi, *Abdurrauf as-Singkili: Mufti Besar Aceh, Pelopor Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu* (Banda Aceh: NASA, 2017), 2; Muliadi Kurdi (ed.), *Ulama Aceh Dalam Melahirkan Human Resource Aceh* (Banda Aceh: Yayasan Aceh Mandiri, 210), 71.

¹⁷¹ Christiaan Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, çev. A.W.S. O'sullivan (Leyden: Brill, 1906), 2/17; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 23–24; Kurdi, *Abdurrauf as-Singkili*, 1; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 2; Kurdi, *Ulama Aceh*, 71.

¹⁷² Tim Penyusun/Komision, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 763, 1497.

isimlendirmeden hareketle 2 Eylül 1961 yılında Endonezya'nın Banda Açe ilindeki en büyük ve en eski ulusal üniversiteye Universitas Syiah Kuala adı verilmiştir.¹⁷³

Sinkilî'nin doğum tarihine ilişkin kesin bir veri bulunmadığından dolayı 1024/1615 veya 1030/1620 yılları civarında Açe Sultanlığı'na bağlı Sumatra Adası'nın batı sahilindeki Fansûr'un kuzeyinde yer alan Sinkil'de dünyaya gelmiş olabileceği tahmin edilmektedir. Rinkes, uzun seyahatler için 25-30 yılları arasındaki yaş aralığının daha uygun olabileceği gerçeğinden hareketle Sinkilî'nin on dokuz senelik hac ve ilim yolculuğunu, başka bir ifade ile 1611 yılında Açe'ye dönüşünü hesaba katarak 1024/1615 yılı civarında doğmuş olabileceğini düşünmektedir. Bu görüş birçok tarihçi tarafından kabul edilmiş ve ilmî çalışmalarda kullanılmıştır.¹⁷⁴

Araştırmacılar, Sinkilî'nin etnik kökeni ve soy ağacı hakkında farklı görüşler serdetmişlerdir. Kimi araştırmacılar, ailesinin Fars kökenli olup 13. yüzyılın sonlarına doğru Samudera Pasai'de Sinkil olarak bilinen bölgeye yerleştiklerini ileri sürerken kimileri ise nisbesinden de anlaşılacağı üzere aslen Cevalı/Malaylı olduğunu ve günümüzde Barus olarak bilinen Fansurlu olduğunu var saymaktadır. Kimileri ise Arap kökenli olabileceğini ileri sürmektedir. Oryantalist Voorhoeve göre Abdür-rauf Sinkilî, Malay asıllıdır.¹⁷⁵

Voorhoeve'nin bu görüşüne mukabil, Endonezyalı araştırmacı Hâşimî, Sinkilî'nin köken olarak Farslı olduğunu belirtmekte ve aynı zamanda Malay dilinde eser yazan ilk mutasavvıf-şair ve vahdet-i vücûd ekolüne bağlı olan Hamza Fansûrî (öl. 999/1590) ile Sinkilî'nin babası Şeyh Ali Fansûrî'nin kardeş olduklarını ileri

¹⁷³ Rukiah Abdullah – Mahfudz Masduki, “Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Turjumuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015), 143; Damanhuri, “Umdah Al-Muhtâjân: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara”, *Ulumuna* 17/2 (Desember 2013), 306; Zakaria Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh Dalam Th. 1520-1675* (Medan: Monora, 1972), 123.

¹⁷⁴ Douwe Adolf Rinkes, *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*. (Heerenveen: HEPKAMA, 1909), 25–26; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 24–25; Petrus Voorhoeve, “Abd al-Ra'ûf b. ‘Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Singkilî”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb vd. (Leiden: Brill, 1986), 88; Kurdi, *Ulama Aceh*, 72.

¹⁷⁵ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 3. Muhammad Imron Rosyadi, “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'ah” 2/1 (Eylül 2017), 55–57.

sürmektedir.¹⁷⁶ Bu bilginin doğruluğu hâlinde Hamza Fansûrî ile Sinkilî arasında zorunlu olarak amca-yeğen ilişkisinin bulunduğu kabul edilmelidir.

Ancak Endonezyalı bir diğer araştırmacı Azyurmardi Azra, çok güçlü ve ikna edici bir veri bulunmamasından dolayı bu akrabalık ilişkisine şüphe ile bakılması gerektiğini ifade etmekle beraber ailevî bir ilişkinin tamamen imkânsız olamayacağını belirtmektedir.¹⁷⁷ Zira Abdür-rauf'tan günümüze ulaşan nüshalar incelediğinde bazı ibarelerde Sinkil'den bazılarında ise Fansur'dan olduğuna dair bazı kayıtların mevcut olduğu görülmektedir. Bununla birlikte özellikle bazı nüshalarda Sinkili'den bahsedilirken “Hamza Fansûrî'nin kabilesinden/halkından olan” anlamına gelen “yang berbangsa Hamzah Fansûrî/بنغ بر بغسا حمزة فنصوري”¹⁷⁸ veya “Hamza Fansûrî'nin kabilesinden olan Ali'nin oğlu” anlamına gelen “انق بنغ بغسا”¹⁷⁹ gibi kayıtlar bu düşüncenin oluşmasında etkili bir sebep teşkil ettiği var sayılmaktadır. Ayrıca “yang berbangsa Fansuri” ifadesinin zamanla “yang berbangsa Hamzah al-Fansuri” olarak değişmesi imkân dâhilinde olduğu gibi Hamza Fansûrî'nin takipçilerinin Fansur'da yoğun olmaları sebebiyle “Fansur'un halkı” yerine “Hamza Fansûrî'nin halkı” anlamında kullanılmış olma ihtimali de vardır. Dolayısıyla nüshalarda yer alan kayıtlardaki nispetlerin bizi kesin bir sonuca ulaştırması mümkün görünmemektedir.¹⁸⁰

Peunoh Daly'a göre ise Arap bir tüccar olan babası Fansur/Barus asıllı yerel bir kadın ile evlenmiş; daha sonra Sinkil'e taşınmış ve Sinkilî orada dünyaya gelmiştir. Bu görüşe göre Sinkilî yerel halktan olmadığı gibi Fars kökenli de değildir.¹⁸¹ Esasen araştırmacılar, Samudera Pasai ve Fansur'un milattan sonra 9.

¹⁷⁶ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 5. (Haşimi bu görüşünü kitabın tanıtım bölümünde dile getirmektedir.).

¹⁷⁷ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239.

¹⁷⁸ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 19; Petrus Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*, çev. Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980), 3; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 26.

¹⁷⁹ Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 38.

¹⁸⁰ Bk. Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 26; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239; Vladimir I. Braginsky, “Towards the Biography of Hamza Fansuri, When Did Hamzah Live? Data from His Poems and Early European Account”, *Archipel* 57/2 (1999), 167.

¹⁸¹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 240; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 25; Syamzan Syukur, “Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf al-Singkili”, *Jurnal Adabiyah* 15/1 (2015), 76; Kurdi, *Abdurrauf as-Singkili*, 2.

yüzyıldan beri başta İran, Hindistan, Arabistan olmak üzere Çin vb. birçok bölgeden gelen tüccarların uğrak yerlerinden biri olduğu gerçeğinden hareketle Fansûrî'nin bu kavimlerden birine mensup olabileceğini düşünmüşlerdir. Hâlbuki Sinkilî'nin Malaylı olmaması -başka bir ifade ile- köken olarak Arap veya Farşlı olması ihtimal dairesinde olan görüşlerden ibarettir ve bunu destekleyecek kesin deliller bulunmamaktadır.¹⁸²

Sinkilî'nin çocukluğu hakkında çok fazla bilgi ve kaynak bulunmasa da çocukluğunu memleketinde geçirdiği tahmin edilmektedir. Rüşt çağında iken Açe Sultanlığı'nın başkenti olan Banda Açe'ye taşındığı; gençlik döneminde ise 1052/1642 yılında Arabistan merkezli Ortadoğu seyahatine çıktığı ve 1661 yılında tekrar Açe'ye döndüğü tahmin edilmektedir.¹⁸³

Sinkilî'nin doğum tarihi kesin olmadığı gibi vefat yılı hakkında da net ve kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak araştırmacıların birçoğu, 1024/1615 dünyaya geldiğini ve 1105/1693 tarihinde yetmiş sekiz yaşında iken vefat ettiğini tahmin etmektedir. Banda Açe'den 15 km uzaklıkta bulunan Kuala Açe'de kendisi tarafından yaptırılan caminin yanına defnedilmiştir. Bundan dolayı özellikle Açe halkı tarafından Teungku Syiah Kuala (Syekh Ulama di Kuala) diye bilinmektedir. Aynı yerde hem eşi hem de meşhur öğrenci ve müridi Davud er-Rûmî de metfundur.¹⁸⁴

1.2.1.2.Eğitimi ve Entelektüel Hayatı

Sinkilî, ilmî ve dinî açıdan güçlü ve köklü bir ailede dünyaya gelmiş ve yetişmiştir.¹⁸⁵ Babası Şeyh Ali Fansûrî, *dayah* olarak bilinen birçok öğrencinin okuduğu bir medresesi/zaviyesi olan âlim bir şahsiyet olarak tanınmaktadır. Bununla birlikte Sinkilî'nin Hamza Fansûrî ile akrabalık bağlantısını kabul ettiğimizde entelektüel olarak ne şekilde ve nasıl bir ortamda yetiştiğine dair daha somut bir fikir

¹⁸² Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 240; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 26.

¹⁸³ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 18; Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 25; Syukur, "Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf", 76; Ahmad Rivauzi, "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam", *Jurnal Theologia* 28/2 (Desember 2017), 301–302.

¹⁸⁴ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 269; Putra, "Khazanah Tafsir Melayu", 71; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 1–2.

¹⁸⁵ Zulkiple Abd. Ghani – Syukri Abdullah (ed.), *Dakwah dan Etika Politik di Malaysia* (Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2005), 22.

sahibi olabilmekteyiz.¹⁸⁶ Küçük yaşta ilk eğitimini Simpang Kanan'da bulunan Suro Lipat Kajang isimli bir medresesi (*dayah/zaviye*) bulunan babasından Arapça dersleri ile birlikte ilk temel eğitimini aldıktan sonra Fansur ve Açe'nin başkenti Banda Açe'deki farklı âlimlerden ilim tahsil ettiği düşünülmektedir.¹⁸⁷

Ali Hâşimî'ye göre Sinkilî, Simpang Kiri'de yüksek bir dinî eğitimin verildiği Dayah Oboh isimli eğitim kurumunda tahsil hayatına devam etmiştir. Bu kurum, Malay dilinde eser yazan, ilk mutasavvıf-şair olarak bilinen ve -bir görüşe göre- babasının da kardeşi olan Hamza Fansûrî tarafından yönetilmekteydi.¹⁸⁸ Ancak Sinkilî'nin Hamza Fansûrî ile görüşme ihtimalinin çok düşük olduğu ifade edilmektedir. Zira Hamza Fansûrî'nin vefat yılı 999/1590 veya 1016/1607 olarak; Sinkilî'nin doğum tarihi ise 1024/1615 veya 1030/1620 olarak kabul edildiğinde ikisinin karşılaşma imkânı bulunmamaktadır.¹⁸⁹

Sinkilî'nin Açe'den ayrılmadan önce dönemin önde gelen bir başka âlimi Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630) döneminde Samudra Pasai'de Daya Geudong isimli bir medresede ilim hayatına devam ettiği tahmin edilmektedir.¹⁹⁰ Sinkilî'nin Hamza Fansûrî'nin müridi/dostu/halifesi olan Sumatrânî ile görüşme ihtimali daha yüksektir. Bu hesaplamalara göre Sinkilî henüz ergenlik dönemindeydi. Ancak bu olasılığı destekleyecek fazla bir gösterge ve malumat bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ihtimali kuşku ile karşılamak gerekir.¹⁹¹

Sinkilî'nin Arabistan merkezli hac ve ilim yolculuğuna çıkmadan önce Açe'ye uğradığı kesindir. Bu dönemde Hamza Fansûrî ve Şemseddîn-i Sumatrânî vahdet-i vücûd doktrinini bölgede yaymışlardı ve bu nazariye takipçileri tarafından hararetle müdafaa edilmekteydi. Öte yandan onların bu düşüncesine karşı çıkan Nureddîn Rânirî, vahdet-i vücûd savunucularının baskı altında tutulması hatta tövbe etmemeleri hâlinde öldürülmeleri gerektiğine dair fetvalar yayınlamış ve özellikle

¹⁸⁶ Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 3; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 5–6; Putra, “Khazanah Tafsir Melayu”, 72.

¹⁸⁷ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 5–6; Rosyadi, “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili”, 56.

¹⁸⁸ Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 5.

¹⁸⁹ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 27–28; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 240.

¹⁹⁰ Syukur, “Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf”, 76.

¹⁹¹ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 28; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 241.

önderleri sayılan Hamza Fansûrî'nin kitaplarının yakılmasına hükmetmiştir.¹⁹² Bu tartışma ve anlaşmazlıkların Sinkilî'nin düşüncelerini etkileyip etkilemediğine; iç dünyasında nasıl bir his oluşturduğuna ve takımadalardan ayrılmasına sebep olup olmadığına dair elimizde kesin bir kanıt yoktur.¹⁹³

Sinkilî yirmi yedi yaşında iken ilim tahsil etmek ve eğitim hayatını sürdürmek amacıyla Açe Sultanlığı'ndan ayrılmıştır. Ortadoğu'da bulunan ve esasında dönemin hac güzergâhı olarak bilinen Doha, Yemen, Cidde, Mekke ve Medine gibi şehirlerde on dokuz sene gibi uzun bir zaman dilimini geçirmiştir. 1661 yılında Kuşâşî'nin vefatından sonra kırk altı yaşında iken doğduğu topraklara tekrar geri dönmüştür.¹⁹⁴ Bu bilgi, Sinkilî'nin ömrünün dörtte birini Nusantara dışında geçirdiğini göstermektedir.

Sinkilî'nin ilim rihlesi olarak Haremeyn bölgesini seçmesinin önemli sebeplerinden birisinin hac ibadetini eda etmek olduğu aşikârdır. Ancak temel saik olarak 17. yüzyılda Haremeyn'in İslamî ilimlerin canlı merkezi olması, birçok medrese, ribât, zâviye, hankâh gibi kurumlara sahip olması ve özellikle hac-umre ziyareti gibi nedenlerle kozmopolit bir mekân olmasıdır. Dolayısıyla Haremeyn hem ibadet hem de ilim açısından ulema ağının oluşturduğu bir *mabet* ve *medrese* vazifesini icra etmekteydi.¹⁹⁵

Sinkilî'nin telif etmiş olduğu *Umdetu'l-muhtacîn* isimli eserindeki kayıtlardan hareketle çeşitli ilim dallarında toplam on dokuz farklı hocadan ders aldığı; yirmi yedi civarında âlim ile tanıştığı ve yakın temas hâlinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu zaman zarfında Mekke ve Medine başta olmak üzere Doha, Yemen ve Cidde gibi farklı yerlerde öğretim hayatını sürdürmüştür.¹⁹⁶

¹⁹² Edwar Djamaris – Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996), 10; al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 209; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 29.

¹⁹³ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 241; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 28–29.

¹⁹⁴ Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 25–26; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 26; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 241; Putra, “Khazanah Tafsir Melayu”, 72; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 15; Arivaie Rahman, “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya ‘Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir”, *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018), 5.

¹⁹⁵ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 29; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 58–60.

¹⁹⁶ Abdurraûf Fansurî Sinkilî, *Umdetu'l-muhtacîn ilâ sülûk mesleki'l-müfridîn*, Peter Gregory Riddell (Avustralya: Philosophy of The Australian National University, 1984), 236–245; Rinkes,

Sinkilî, dönemin hac güzergâhı üzerinde bulunan Katar/Doha'da Abdulkadir el-Mevrir'den ders aldığını belirtmektedir.¹⁹⁷ Böylelikle Sinkilî'nin -kendi beyanına göre- takımadalar dışındaki ilk hocasının el-Mevrir olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁸ Ancak Azra'nın da ifade ettiği üzere Sinkilî'nin burada fazla kalmadığı tahmin edilmektedir.¹⁹⁹

Sinkilî *Umde* isimli eserinde verdiği bilgilere göre Yemen'de İbrahim b. Abdullah ve Kadı İshak gibi hocalardan ilim tahsil etmekle beraber Beytül-Fakih ve Zebid gibi İslamî ilimlerde dönemin merkezleri sayılan bölgeleri gezmiştir. Beytül-Fakih'de Cem'ân ailesinden özellikle de İbrahim b. Muhammed b. Cem'ân, Kadı İshak b. Muhammed b. Cem'ân (öl. 1096/1685) ve İbrahim b. Abdullah el-Cem'ân'dan (öl. 1083/1672) fıkıh ve hadis tahsil etmiştir. Zebid'de Abdurrahman b. Sıddık ile en iyi Kur'ân okuyucusu (*kâri'*) olarak nitelendirdiği Abdullah b. Muhammed el-Âdenî'nin öğrencisi olmuştur. Cidde ise dönemin müftüsü olan Abdulkadir el-Bahalî'den ders okumuştur. Mekke'de Ali b. Abdulkadir et-Taberî (öl. 1070 H/1660), Bedreddin el-Lahorî, Abdullah el-Lahorî (öl. 1083/1672) gibi âlimlerden dersler almıştır. İsa el-Magribî el-Mekkî (1080/1669), Abdulaziz ez-Zemzemî (öl. 1072/1662), Tâceddin b. Yakub (1066/1656), Alaeddin el-Bâbilî el-Kâhirî el-Ezherî (öl. 1077/1666), Zeyneddin et-Taberî (öl. 1078/1667), Abdullah b. Said el-Mekki (öl. 1076/1665), Muhammed Tahir gibi birçok önemli bilgin ile tanışmış ve onlarla yakın ilişkiler kurmuştur.²⁰⁰

Eğitim hayatının dönüm noktası ise Medine'de Şettâriye tarikatı vasıtasıyla kendilerine de intisap ettiği Ahmed el-Kuşâşî (öl. 1071/1661) ile daha sonra onun

Abdoerroef van Singkel, 58; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 242; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 8; Fairuzah Basri vd., "Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin Ila Suluk Maslak Al-Mufradin: Sumbangan Karya Abad 17 Masihi dalam Perbinaan Masyarakat Melayu Masa Kini", *International Journal of the Malay World and Civilisation* 1/2 (2013), 37–38; Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid", 5; Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili", 56; Kurdi, *Ulama Aceh*, 74.

¹⁹⁷ Sinkilî, *Umdetu'l-muhtâcîn*, 242; Basri vd., "Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin", 37.

¹⁹⁸ Sinkilî, *Umdetu'l-muhtâcîn*, 242.

¹⁹⁹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 242.

²⁰⁰ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 29–33; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 94–97; Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 27–32; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 3–7; Basri vd., "Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin", 37–38.

halifesi olacak olan İbrahim el-Kûrânî (öl. 1101/1690) ikilisidir.²⁰¹ Açe'ye döndükten sonra Ahmed Kuşâşî'nin en önemli halifelerinden biri olan ve kendisinin de müridi olduğu İbrahim Kûrânî ile otuz sene boyunca haberleşmesi ve mâddî-manevî irtibatını kesmemiş olması dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰²

1.2.1.3.Eserleri

Abdurrauf Sinkilî, geriye bıraktığı zengin ilim mirası ve külliyatı ile Endonezya literatürüne büyük bir katkıda bulunmuş âlimlerden biridir. Sinkilî, Arapça ve klasik Malay dili ile tefsir, fıkıh, akide-kelam, tasavvuf-ahlak, tarih gibi birçok farklı ilim sahasında önemli kitaplar ve risaleler yazmayı başarmış üretken bir bilgindir.

Sinkilî'nin zihin dünyasını ve önem verdiği ilmî disiplinleri daha yakından tanıyabilmek için eserlerini incelemek gerekmektedir. Sinkilî'nin yazdığı kitap ve risalelerin sayısı konusunda farklı tespitler yapılmıştır. Voorhoeve²⁰³ ve Liaw Yock Fang'a²⁰⁴ göre Sinkilî toplamında yirmi bir; Azra'ya²⁰⁵ göre yirmi iki; Rosyadi²⁰⁶ ve Kurdi'ye²⁰⁷ göre yirmi beş; Syaiffudin'ye²⁰⁸ göre otuz altı; Mohd Syukri'ye²⁰⁹ göre kırk bir kitap ve risale geride bırakmıştır.

a) Tefsir

Sinkilî'nin tefsir sahasındaki tek çalışması Malayca ilk tam tefsir niteliğine sahip olan *Tercümânu'l-müstefîd* (ترجمان المستفيد) isimli eseridir. Çalışmamızda bu eseri bütün yönleri ile incelemeye çalışacağız.

b) Tarih

²⁰¹ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 18–19; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 32; Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 28; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 8–9.

²⁰² Recep Cici, "Kûrânî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM, 2002), 26/426.

²⁰³ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 35–53.

²⁰⁴ Syukur, "Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf", 77.

²⁰⁵ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 254.

²⁰⁶ Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Sinkili", 57.

²⁰⁷ Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 99.

²⁰⁸ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 37–40.

²⁰⁹ Mohd Syukri Yeoh Abdullah, "Zawiyah Shaykhkuala: Pusat Penyebaran Islam di Alam Melayu Abad Ke-17 Masihi", 72 Sari - *International Journal of the Malay World and Civilisation*/87–118 (2009), 95–97.

Tarih alanında Sinkilî'ye kendisine nispet edilen tek eser *Umdetu'l-ensâb* (عمدة الأنساب) isimli bir kitaptır.²¹⁰

c) Hadis

Sinkilî'nin hadis sahasında telif ettiği iki önemli eseri mevcuttur. Kitapların muhteva ve üslubundan anlaşıldığı kadarıyla Sinkilî hedef kitle olarak âlimleri değil; daha çok avam tabakasındaki insanları dikkate alarak telif etmiştir.²¹¹

1) Bu eserlerden biri *Şerhu'l-erbaîne hadîsen li'n-Nevevî* isimli kitaptır. Kitabın adından da anlaşılacağı üzere İmâm Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Erbaûne'n-Neveviyye* adındaki meşhur kırk hadis derlemesidir.²¹² Açe'nin kadın sultanı Zekiyetüddîn (salt. 1678-1688) döneminde yazılmıştır.²¹³

2) İkinci eseri ise daha çok ahlak²¹⁴ tevhid, ibadet gibi konulara dair²¹⁵ kudsî hadisleri içeren *el-Mevâizu'l-bedîa* (المواعظ البديعة) isimli derlemesidir.²¹⁶ Bu kitap 1310/1892 senesinde Mekke'de; dördüncü ve beşinci baskıları ise 1949 yılında Malezya'nın kuzeybatısında yer alan Penang'da yayımlanmıştır. Kitabın el yazmaları Jakarta'daki Endonezya Milli Kütüphanesi'nde mevcuttur.²¹⁷ Bulak Matbaası'nda tabedilen kitabın tarihi ise tam olarak bilinmemektedir.²¹⁸

Âşî tarafından *Kitab Lapan* olarak da bilinen *Cemu cevâmi' musannafât* isimli eser içinde neşredilmiştir. Raniri Üniversitesi'nin yaptığı yayında ise *Cemu Cevâmi' Musannafât* isimli eser Sinkilî'ye nispet edilmiştir ve toplam elli kudsî hadise yer verilmiştir.²¹⁹ Rosyadi'nin tespitlerine göre ise bu eserde altmış bir kudsî hadis, yirmi dokuz âyet, on altı merfû hadis, altı sahabe kavli, on iki hükema

²¹⁰ Yeoh Abdullah, "Zawiyah Shaykhkuala", 97.

²¹¹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 260.

²¹² Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 40; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 39; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 108.

²¹³ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 40; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 39.

²¹⁴ Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 108.

²¹⁵ Zaeneddin, "Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia Abd al-Rauf al-Sinkili: Biografi, Pemikiran dan Pembaharuan", *Wahana Akademi* 15/1 (Nisan 2013), 69.

²¹⁶ Putra, "Khazanah Tafsir Melayu", 73.

²¹⁷ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 39-40; Zaeneddin, "Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia", 69.

²¹⁸ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 40.

²¹⁹ Bk. Sinkili, *Jam'u Jawami' Al-Mushannafat*, 105-149.

özdeyişyle ile birlikte altı ulema sözü bulunmaktadır. Allah dostlarından (evliyadan) ise sadece bir söz aktarılmıştır.²²⁰

d) Tasavvuf-Akide-Ahlak

Sinkilî en fazla kitap ve risale yazdığı alanların başında hiç şüphesiz tasavvuf ilmi gelmektedir. Zira Sinkilî takımadalarda Sünnî tasavvufun kökleşmesine büyük katkıda bulunmuştur. Buna bağlı olarak Şettâriye tarikatını takımadalara taşıyan ilk isim olması açısından Endonezya tarihinin en büyük mutasavvıfı olarak görülmektedir.²²¹ Ancak Sinkilî'nin tasavvufî eserleri akide ve ahlak gibi temel konularla alakalı olduğu için tasavvuf başlığı altında hem akide hem de ahlak alanında telif ettiği eserlerine de yer vereceğiz.

1) Sinkilî'nin Şettâriye tarikatını anlatmak üzere kaleme aldığı *Tenbîhu'l-mâşî'l-mensûbi ilâ tarîki'l-Kuşâşî* (تنبيه الماشي المنسوب إلى طريق القشاشي) isimli eseri oldukça önemli bir yere sahiptir. Kitabın nüshaları Cakarta'daki Endonezya Milli Kütüphanesi'nde ve Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Klasik Malay dili ile yazılmıştır.²²²

2) Aynı konu hakkında Sinkilî'nin *et-Tarîkatu's-Şettâriye* (الطريقة الشطارية) isimli başka bir eser de kaleme aldığı bilinmektedir.²²³ *Umdetu'l-muhtâcîn ilâ sulûki mesleki'l-müfridîn* isimli eseri klasik Malay dili ile yazılmış olup el yazmaları Cakarta'daki Endonezya Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²²⁴ Sinkilî bu eserinde tasavvuf ilmini yedi başlık (fâide) altında incelemiştir. Temelde sûfî düşünceye göre telif edilen eserin sonuç (hâtime) kısmında Sinkilî, Doha, Zebid, Beytü'l-Fakîh, Cidde, Mekke, Medine gibi şehirlerde ders aldığı hocaların veya

²²⁰ Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili", 59.

²²¹ Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh*, 122; Zülkifli, *Sufizm in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Avustralya: The Australian National University, Yüksek Lisans, 1994), 12; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 266.

²²² Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 37; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 37.

²²³ Yeoh Abdullah, "Zawiyah Shaykhkuala", 96.

²²⁴ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 37.

tanıştığı âlimlerin listesine yer vermektedir.²²⁵ Riddell, doktora tezinde bu kısmı latinize ederek yayımlamıştır.²²⁶

3) *Kifâyetu'l-muhtâcîn ilâ meşrebi'l-muvahhidîn* isimli tasavvufî eser klasik Malay dili ile yazılmıştır.²²⁷ Eserin el yazmaları hakkında bilgi veren Voorhoeve göre Amsterdam ve Cakarta'da nüshaları bulunmaktadır.²²⁸ Sinkilî bu eserinde Tanrı'nın içkinliğini savunan vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmekte; bunun yerine Tanrı'nın aşkınlığını savunmakta ve ayân-ı sâbite, ayân-ı hârice, nûr-ı Muhammedî gibi birçok meseleyi incelemektedir.²²⁹

4) *Dakâiku'l-hurûf* isimli eser klasik Malay dili yazılmış ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı sünnî-tasavvufî düşünce çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu eserde özellikle tevhit konusu “ulûhiyet, sıfat, ef'âl ve zât” olmak üzere dört kısımda incelenmiştir.²³⁰ Eser, A. Johns tarafından latinize edilerek neşredilmiştir.²³¹ Eserin el yazmaları Endonezya Milli Kütüphanesi'nde ve Leiden Kütüphanesi'nde mevcuttur.²³²

5) *Beyânu't-tecellî* isimli eser klasik Malay dili ile yazılmıştır. El yazmaları, Endonezya Milli Kütüphanesi'nde ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde korunmaktadır.²³³ Bunlar dışında Sinkilî'ye ait olan veya ona nispet edilen akide, ahlak ve tasavvuf sahasında yazılmış birçok eser bulunmaktadır.²³⁴

²²⁵ Zaeneddin, “Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia”, 70; Basri vd., “Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin”, 37–38; Kurdi, *Ulama Aceh*, 74.

²²⁶ Bk. Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singilî*, 235–253.

²²⁷ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 37.

²²⁸ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 44.

²²⁹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 262.

²³⁰ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 262–263; Zaeneddin, “Akar Pembaharuan İslam Di Indonesia”, 69–70.

²³¹ Bk. Abdurraûf Fansûrî Sinkilî, “Dakâ'ik al-Hurûf”, nşr. A. Johns, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1955), 55–73.

²³² Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 47.

²³³ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 38.

²³⁴ “*Münyetu'l-i 'tikât/اعتقاد*, *Menbetu'l-i 'tikât/اعتقاد*, *Münîbu'l-i 'tikât/اعتقاد*, *Hıfzu'l-i 'tikât/اعتقاد*”, “*et-Tibyân fî marifeti'r-Rahmân/الرحمن*”, *Jawapan/جوابن*, *Fatihah dan Doa/فاتحة دان دعاء*”, *Şemsu'l-Ma'rife/شمس المعرفة*, *Tanda Tanda Kiamat/تندا تندا قيامة*, *Süllemü'l-müstefid/المستفيد*, *Usûlu't-tahkîk/أصول التحقيق*, *Mürşidu't-tullâb/مرشد الطلاب*, *Büstânü's-sâlikîn/بستان السالكين*, *Büstânü'l-ârifîn/بستان العارفين*, *Taayyün/تعين*, *Kelimetun tayyibatun/كلمة طيبة*, *İlmu's-sulûk/علم السلوك*, *Keajaiban Hati/كعجائب هاتي*, *Fethu'r-Rahmân/فتح الرحمن*, *Mir'âtu'l-muhakkikîn/مرآة المحققين*, *Gaddu'l-mesâil/غض المسائل*, *Manzaru'l-eclâ ilâ mertebeti'l-a'lâ/مرتبة الأجل إلى مرتبة الأعلى*, *Mecmûu'l-mesâil/مجموع المسائل*, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-Mustersele/شرح المواهب المسترسلة*”,

e) Fıkıh

Sinkilî, Açe Sultanlığı'nda dört farklı hükümdar döneminde müftülük yapmıştır. Bu bağlamda Endonezya toplumunu aydınlatmak ve gerek bireysel gerekse sosyal hayatta ortaya çıkan dinî meseleleri çözüme kavuşturmak için fıkıh alanında birçok eser telif etmiştir.²³⁵

1) *Mir'ātu't-tullâb fî tafsîli ma'rifeti'l-ahkâmi's-şer'iyyeti li'l-Meliki'l-Vehhâb*/مرآة الطلاب في تسهيل معرفة الأحكام الشرعية للملك الوهاب. Bu eser kadın hükümdar Safiyetüddin'in (salt. 1641-1675) isteği üzerine yazılmıştır. Nüshaları Cakarta'daki Endonezya Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.²³⁶ Rânirî'nin *Sırâtu'l-müstakîm* isimli eserinin bir zeyli olan *Mir'ātu't-tullâb* fıkıh ilminin muamelat bölümünü ihtiva eden bir kitaptır.²³⁷ Kaynakları arasında İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 973/1565) *Fethu'l-cevâb* ile *Tuhfetu'l-muhtâc*; Şemseddin Remlî'nin (öl. 1004/1596) *Nihâyetu'l-muhtâc*, Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* ve Nevevî'nin (öl. 676/1277) *Fethu'l-Bârî* adlı eserleri yer almaktadır.²³⁸

2) *Beyânu'l-Erkân* klasik Malay dili ile yazılan eserin yazmaları Amsterdam, Leiden ve Cakarta kütüphanelerinde bulunmaktadır.²³⁹

Sinkilî'nin fıkıh sahasındaki diğer eserlerini ise şu şekilde sayabiliriz: *el-Ferâiz*/الفرائض, *Îzâhu'l-bâb li-murîdi'n-nikâhi bi's-sevâb*/إيضاح الباب لمريد النكاح, *Risalah Niat Sembahyang*/رسالة نية سمبهيغ, *Bedru'd-tamâm tekbîrâtu'l-ihrâm*/بدر التمام تكبيرات الإحرام, *el-Hidâyetu'l-belîga*/الهداية البليغة, *İlmu Felekiyyet*/علم فلكتيت.²⁴⁰

Miftâhu'l-akâid li-Ehli'l-meşâhid/مفتاح العقائد لأهل المشاهد, *Tefrihatu'z-zâkirîn*/تفرحة الذاكرين, *el-Akidetu'l-manzûme*/العقيدة المنظومة, *Beyânu 'hde'l-mesâil*/بيان إحدى المسائل, *Lübbü'l-keşf*/لب الكشف, *Şi'ru'l-ma'rife*/شعر المعرفة, *İlmu's-sulûk*/علم السلوك, *Risâletun muhtasaratun li-beyânî's-şeyh ve'l-murîd*/رسالة مختصرة لبيان الشيخ و المريد, *Duhânu'l-lü'lü' ve'l-cevâhir*/دخان اللؤلؤ و الجواهر, *Vasâya'l-ihvâni'l-muslimîn*/وصايا الإخوان المسلمين, *Esna'l-metâlib fî istilâhâtî'l-avâkib*/أسنى المطالب في اصطلاحات, *İlmu Felekiyyet*/علم فلكتيت (Geniş bilgi için bk. Yeoh Abdullah, “Zawiyah Shaykhkuala”, 95–96.)

²³⁵ Ismail Muhammad, “Analisis Isi Kitab Al-Qurân Al-Karîm Wa Bihâmişihî Turjumân Al-Mustafid”, *Al-Mu'ashirah* 16/1 (Juniuari 2019), 14; Kurdi, *Ulama Aceh*, 72.

²³⁶ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 40; Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 36–37.

²³⁷ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 36.

²³⁸ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (ASAA Southeast Asia Publications, 2004), 256.

²³⁹ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 41–44.

²⁴⁰ Yeoh Abdullah, “Zawiyah Shaykhkuala”, 45.

1.2.1.4. Açe'de Üstlendiği Görevler

Sinkilî'nin özelde Serambi Mekkah (Mekke'nin Kapısı) olarak bilinen Açe Sultanlığı'nın genelde ise Nusantara'nın en büyük ve en önemli âlim ve âriflerinden biri olduğu konusunda araştırmacılar hemfikirdir. Özellikle dinî hayatın şekillenmesinde önemli rol oynayan Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Nureddin Rânirî, Abdurrauf Sinkilî dörtlüsünden bağımsız bir Açe tarihinden bahsetmek mümkün görünmemektedir.²⁴¹ Sinkilî, bu bütünün son noktasını teşkil etmesi açısından ayrıca incelenmesi gereken bir âlimdir. Zira o, kurduğu ulema ağı ile takımadalarda kendisinden önce etkisi devam eden ve sünnî tasavvufun mümessili olarak görülen Rânirî'yi geçtiği kabul edilmektedir.²⁴²

Sinkilî tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tasavvuf, tarih vb. alanlarda birçok eser yazarak Malay dünyasının şekillenmesinde büyük bir rol oynadığı gibi²⁴³ kendisine tevdi edilen resmî görevler sayesinde dinî teşkilatlanma noktasında da önemli hizmetlerde bulunmuştur.²⁴⁴ Nitekim bilindiği üzere Sinkilî'nin on dokuz senelik gurbet hayatının 1584/1661 yılında sona erdiği tahmin edilmektedir. Açe'ye dönüş haberi dönemin yöneticileri tarafından merak ve heyecan ile karşılanmıştır. Aradan uzun zaman geçmeden Sultanah Safiyyetüddîn Tâcu'l-Âlem'in kâtibi İbn Hazm Âşî tarafından ziyaret edilmiş; kendisine zor ve kapalı bazı sorular yöneltilmiş ama Sinkilî bütün sorulara net ve doyurucu cevaplar vererek -Azyumardi Azra'nın ifadesiyle- sınavı başarılı bir şekilde geçmiştir. Âşî'nin dönemin yöneticileri tarafından Sinkilî'nin dinî görüşlerini araştırmak için gönderilmiş olması çok yüksek bir ihtimaldir.²⁴⁵ Bu hadiseyi müteakip Sinkili, Tâcu'l-Âlem tarafından Şeyhu'l-

²⁴¹ Bk. Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, 194–195; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 459; Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh*, 110–122; Anthony Hearle Johns, *Malay Sufism as Illustrated in an Anonymous Collection of 17th Century Tracts* (Londra: University of London Faculty of Arts, Doktora, 1954), 13; Djamaris - Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, 1; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 5–6; Alimron, “Teks dan Konteks Kitab Hadis Melayu Pertama”, *Diyâ' al-Afkar* 6/1 (2018), 2; Amarseto, *Ensiklopedia*, 103; Kurdi, *Ulama Aceh*, 35; Iswandi, “Pilar-Pilar Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh”, *Edudeena* 3/2 (Temmuz 2019), 114.

²⁴² Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 238, 265; Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh*, 107; Kurdi, *Ulama Aceh*, 44.

²⁴³ Rosyadi, “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili”, 56.

²⁴⁴ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 35; Kurdi, *Ulama Aceh*, 72.

²⁴⁵ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 252.

İslam²⁴⁶ diyebileceğimiz “Kâdî el-Melikü'l-Âdil” unvanı ile din işlerinden sorumlu “müftü” olarak atanmıştır.²⁴⁷

Sinkilî, Safiyyetüddîn (salt. 1641-1675), Nakiiyetüddîn (salt. 1675-1678), Zekiiyetüddîn (salt. 1678-1688) ve Kemâlât (salt. 1688-1669) olmak üzere dört farklı kadın sultan döneminde müftülük görevini icra etmiştir.²⁴⁸

Sinkilî, zâhirî ilimleri tahsil ettikten sonra Kuşâşî-Kurânî ikilisinin irşatları vesilesiyle bâtinî ilimlerde iyice kökleşmiş ve Şettâriye tarikatının bir halifesi olarak Açe'ye dönmüştür. Buna bağlı olarak Sinkilî denildiğinde anılması gereken en önemli özelliklerinden biri de Endonezya'da Şettâriye tarikatını tanıtan ilk mutasavvıftır. Bununla birlikte Abdullah Muhyi, Burhaneddin Ulakan, en sevdiği öğrencisi²⁴⁹ Baba Dâvûd er-Rûmî gibi önemli müritlerinin de yardım ve çabalarıyla tarikatın yayılmasında etkili olmuştur.²⁵⁰

Son tahlilde ise Sinkilî, Nusantara'da Şettâriye tarikatını tanıtmayı, bölgede İslam'ın yaygınlaşmasını sağlaması, ilk tüm Malayca tefsir yazması,²⁵¹ Rânîrî'den sonra hadis alanında en önemli Malayca hadis eserlerini telif etmesi,²⁵² -Azyurmardi Azra'ya göre- Nusantara ulemasının prototipini yansıtması, önemli resmî görevleri icra ederek ulema-ümera arasındaki bütünlüğü sağlaması, Rânîrî, Yusuf Makassarî ile birlikte bölgedeki üç büyük âlim-ârif ve müceddit sıfatına sahip olması, vefatından sonra hemen her alanda geriye büyük bir külliyat bırakacak kadar üretken olması, zâhirî ve bâtinî ilimlere vâkıf olması²⁵³ gibi özellikleriyle tanınmaktadır.²⁵⁴

²⁴⁶ Zaimul Asroor, “Tarjumân Al-Mustafid: Tafsir Lengkap Pertama”, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018), 96.

²⁴⁷ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 252; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 35; Putra, “Khazanah Tafsir Melayu”, 73; Kurdi, *Ulama Aceh*, 14–15; Damanhuri, “Umdah Al-Muhtâjân”, 309; Rahman, “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid”, 12; Iswandi, “Pilar-Pilar Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh”, 114.

²⁴⁸ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 252; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 35; Muhammad, “Analisis Isi Kitab Al-Qurân”, 13; Kurdi, *Ulama Aceh*, 34.

²⁴⁹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 269.

²⁵⁰ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 267–268; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 18–19; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 35–36.

²⁵¹ Peter G. Riddell, “Variations on an Exegetical Theme: Tafsîr Foundations in the Malay World”, *Studi Islamika* 21/2 (2014), 260.

²⁵² Alimron, “Teks dan Konteks Kitab Hadis Melayu Pertama”, 2.

²⁵³ Bk. Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 205, 231, 270.

²⁵⁴ Bk. Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 18.

1.2.1.5. *Tercümânu'l-müstefid*

Sinkilî'nin tefsir alanındaki tek çalışması *Tercümânu'l-müstefid*, Malay-Endonezya tarihinde yazılan ilk tam tefsir olma özelliğine sahiptir. Ayrıca yaklaşık üç asır boyunca Malayca-Endonezce olarak yazılan ilk üç eserden biridir. Bu üç eser, 1600'lü yıllarda yazılan *Tefsîru sûreti'l-Kehf*, 1675 yıllarında tamamlandığı tahmin edilen *Tercümânu'l-müstefid* ve 1800'lü yıllarda ortaya çıkan *Ferâizu'l-Kur'ân*'dır. *Tefsîru sûreti'l-Kehf* ile *Ferâizu'l-Kur'ân* cüzleri olarak; *Tercümânu'l-müstefid* ise tam tefsir çalışması olarak günümüze ulaşmıştır.²⁵⁵

Bu sebeple *Tercümânu'l-müstefid*'in otantikliği, orijinallliği, kaynakları, dil ve üslubu ve farklı baskıları hakkında daha fazla detaylı malumatımız vardır. Bu yönüyle *Tercümânu'l-müstefid*'i diğer tefsir kaynakları ile gerek konjonktürel şartlar gerekse muhteva, dil, üslup, bibliyografya gibi birçok açıdan kıyaslama imkânımız daha yüksektir. Riddell'in ifadesi ile üç yüz seneye yakın neredeyse Malayca ilk ve tek tam tefsir kaynağı olması ve diğer Endonezce tefsir kaynaklarının kendisi ile mukayese edilen bir standart ve modeli temsil etmesi açısından bütün yönleriyle incelenmesi önemlidir.²⁵⁶

1.2.1.5.1. Arka Planı, Otantikliği ve Orijinallliği

Endonezyalı ve yabancı araştırmacılar *Terjümânü'l-müstefid*'in Sinkilî'ye aidiyeti ve klasik Malay dilinde yazılan ilk tam tefsir olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak Sinkilî'nin tefsirini ne zaman ve nerede yazdığı, doğrudan bir tercüme faaliyeti olup olmadığı, tercüme ise hangi tefsir kaynağının veya kaynaklarının bir çevirisi olduğu, sonradan eklemelerin yapıp yapılmadığı gibi meseleler hakkında farklı tezler ortaya atılmıştır.²⁵⁷ Bu başlık altında bu sorulara cevaplar aranacaktır.

Ali Haşimî, Sinkilî'nin *Terjümânü'l-müstefid*'i Hindistan'a uğradığında telif ettiğini iddia etmektedir.²⁵⁸ Ancak bu görüş, temelsiz ve zayıf kabul edilmektedir.

²⁵⁵ Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 15.

²⁵⁶ Bk. Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity", 119.

²⁵⁷ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 42; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 57; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 260.

²⁵⁸ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 257; Khairunnas Jamal – Wan Nasyaruddin Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul

Zira Sinkilî'nin Hindistan'a gittiğine dair elimizde hiçbir bilgi bulunmadığı gibi böyle önemli bir eseri seyahat hâlinde iken yazmış olması imkânsız görünmektedir. Bununla birlikte Açe Sultanlığı'nın âlimlere sahip çıktığı, ilmî faaliyetleri desteklediği ve Sinkilî'nin üstlendiği çeşitli pozisyonlardaki görevleri dikkate alındığında bu eserin Açe'de yazıldığı sonucuna çok rahat bir şekilde ulaşılmaktadır.²⁵⁹ Nitekim *Terjümânü'l-müstefid*'in en eski nüshalarını tetkik eden Peter Riddell, söz konusu eserin 1675 yılında yazılmış olabileceğini düşünmektedir.²⁶⁰ Özellikle Açe Sultanlığı'nda yoğun eser telifinin 1520-1675 yılları arasında yapılmış olması bu tespiti güçlendirmektedir.²⁶¹ Riddell'in vermiş olduğu bu tarih, eleştiriye maruz kalmaksızın birçok araştırmacı tarafından olduğu gibi kullanılmıştır.²⁶² Bu zaman zarfında Sinkilî'nin Sumatra Adası'nda bulunduğu kesin bir şekilde bilindiğine göre *Tercümânü'l-müstefid*'in Sumatra Adası'ndaki Açe Sultanlığı'nda telif edildiği konusunda herhangi bir kuşkuyla mahal yoktur.²⁶³

Tercümânü'l-müstefid'in özgünlüğü ve orijinalliği konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Bu görüşler temelde *Tercümânü'l-müstefid*'in bir veya birkaç tefsir kaynağından yapılan bir tercüme faaliyeti olup olmadığı şeklinde özetlenebilir. Bu konuda belirgin ve yönlendirici bir şekilde görüş beyan eden Hollandalı şarkiyatçı Christian Snouck Hurgronje'ye (1857-1936) göre *Tercümânü'l-müstefid*, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl* isimli eserinin tercümesinden ibarettir. Hatta Snouck, Sinkilî'nin yanılmaz olmadığını ve bazı yerlerde çeviri hatası bile yaptığını ileri

Rauf Singkel", *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016), 116; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 57.

²⁵⁹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 257; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 57; Jamal - Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid", 116.

²⁶⁰ Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî*, 32; Riddell, "Literal Translation", 11.

²⁶¹ Ahmad, *Sekitar Keradjaan Atjeh*, 11-13.

²⁶² Ahmad Baha' Mokhtar, "Sumbangan Syeikh Abdul Rauf Al-Fansuri Kepada Pembangunan Tamadun Islam Dunia Melayu", *International Conference on Islam in Malay World IX* (Krahi/Thailand: ICONIMAD, 2019), 20; Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafid", 2; Jamal - Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid", 115-116; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 57; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 42.

²⁶³ Bk. Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 257; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 57; Jamal - Wan Abdullah, "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid", 116.

sürmektedir.²⁶⁴ Bu düşünceden hareket eden Snouck'un *Tercümânü'l-müstefid*'in kötü bir çeviri çalışması olduğu sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır.²⁶⁵

Snouck'un öğrencisi Douwe Adolf Rinkes (1878-1954) ise Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inin yanı sıra Celâleddin Mahallî'nin (öl. 864/1459) yarım bırakıp Celâleddin Süyûtî'nin (öl. 911/1505) tamamladığı *Tefsîru'l-Celâleyn*'in kısmî bir çevirisi olduğunu belirtmiştir.²⁶⁶

Sinkilî'nin *Beyânu't-tecellî* isimli eserini neşreden Hollanda asıllı araştırmacı Peter Voorhoeve, ilk başta Snouck ve Rinkes'in görüşlerine yer vermiştir.²⁶⁷ Ancak yaptığı araştırmalar neticesinde sekiz sene sonra²⁶⁸ çeşitli Arapça kaynaklardan Malaycaya çevrilen özlü bir tefsir çalışması olduğunu öne sürerek fikrini değiştirmiştir.²⁶⁹ Düşüncesini değiştiren başka bir araştırmacı ise Anthony Hearle Johns'tur. O, ilk etapta *Tercümânü'l-müstefid*'in Beyzâvî tefsirinin bir tercümesi olduğunu düşünmüş ancak yapmış olduğu araştırmalara bağlı olarak *Tefsîru'l-Celâleyn*'in çevirisi olduğu sonucuna ulaşmıştır.²⁷⁰

Peter Riddell, *Tercümânü'l-müstefid*'in nüshaları üzerinde gerekli araştırmaları yaptıktan sonra *Tefsîru'l-Celâleyn*'in bir çevirisi olduğunu ileri sürmüştür. Riddell, Sinkilî'nin ilk etapta temel amacının *Tefsîru'l-Celâleyn*'i doğrudan çevirmek olduğunu belirtmektedir. Riddell bu düşüncesine *Celâleyn*'in model açısından kısa, açık ve basit oluşunu; Beyzâvî gibi tefsirlerin ise daha çok ulemaya yönelik olarak yazılmış olmasını gerekçe olarak göstermektedir. Ona göre Sinkilî'nin öğrencilerinden Baba Dâvûd er-Rûmî, tefsir ve açıklama kısmına Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ve Hâzin'in daha çok *Tefsîrü'l-Hâzin* olarak bilinen *Lübâbü't-te'vîl*'i gibi Arapça eserlerden hareketle eklemelerde bulunmuştur.²⁷¹

²⁶⁴ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 17 (Bk. Altıncı dipnot).

²⁶⁵ Bk. Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 59; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 258; R. Michael Feener, "Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studi Islamika* 5/3 (1998), 55.

²⁶⁶ Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 31-32.

²⁶⁷ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 38.

²⁶⁸ Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 61.

²⁶⁹ Bk. Voorhoeve, "Abd al-Ra'ûf b. 'Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Sinkilî", 1/88.

²⁷⁰ Anthony Hearle Johns, "The Qur'ân in The Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'ûf of Singkel (1615-1693)", *Journal of Islamic Studies* 9/2 (1998), 123; Bk. Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 60-61.

²⁷¹ Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity", 119-120.

Endonezyalı araştırmacı Selman Harun özellikle Snouck'un ileri sürdüğü iddianın tam aksine *Tercümânü'l-müstefîd*'in *Celâleyn* tefsirinin bir çevirisi olduğunu belirtmektedir.²⁷² Diğer bir Endonezyalı araştırmacı Azyurmardi Azra da bu görüşe katılmaktadır. Zira Azra'ya göre Sinkilî'nin tefsir kaynakları içinde *Celâleyn*'i seçmesi oldukça doğal bir durum olarak karşılanmalıdır. Çünkü *Celâleyn* âyetlerin arka planını vermekle beraber (esbâb-ı nüzûl), dil ve üslup açısından da oldukça basit, özlü, mükemmel ve anlaşılır bir özelliğe sahiptir. Bu özellikleriyle *Celâleyn* Malaylı-Endonezyalı Müslümanlar arasında tefsir ilmine yeni başlayanlar için iyi bir giriş metni mesabesinde. Sinkilî'nin temel hedefi okuyucuların bu eseri kolaylıkla anlayabilmesi ve böylece vahyi pratik yaşamlarında bir rehber hâline getirmeleridir. Bundan dolayıdır ki Sinkilî, okuyucularının dikkatini dağıtabilecek Arapça gramerlerin açıklamalarına, uzun yorumlara ve problematik meselelere temas etmemeye özen göstermiştir. Ayrıca Sinkilî'nin hocaları arasında önemli bir yer işgal eden Kuşâî ve Kûrânî'den *Celâleyn* senedini/icâzetini aldığı dikkate alındığında neden *Celâleyn*'i seçtiği konusundaki soruların cevapları daha da netleşmektedir.²⁷³

Endonezyalı araştırmacılardan Arivaie Rahman *Tercümânü'l-müstefîd*'in doğrudan bir tefsir kaynağından tercüme edildiğini ileri süren tezlerle karşı çıkarak eserin özgün olduğunu; Sinkilî'nin *Beyzâvî*, *Celâleyn*, *Hâzin* gibi tefsir kaynaklarına müracaat etmekle birlikte orijinal bir tefsir çalışması ortaya koyduğunu düşünmektedir. Arivaie Rahman, Fatiha ve Bakara sûreleri üzerinde yaptığı inceleme sonucunda Sinkilî'nin *Beyzâvî*'den altı; *Menâfiu'l-Kur'ân* isimli eserden iki; *Hâzin*'den yirmi bir; *Sa'lebi*'den iki; *Celâleyn*'den ise bir kere olmak üzere doğrudan otuz iki kere atıfta bulunduğunu tespit etmiştir.²⁷⁴

Değerlendirme

Tercümânü'l-müstefîd hakkında değerlendirmelerde bulunan yerli ve yabancı bütün araştırmacılar, kök ve ana kaynak meselesini araştırmayı bir zorunluluk olarak telakki etmişlerdir. Bu bağlamda *Tercümânü'l-müstefîd*'in belli bir standart çerçevesinde ve doğrudan bir veya birkaç tefsir kaynağının tercümesi olduğu

²⁷² Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 60.

²⁷³ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 258–259.

²⁷⁴ Rahman, "Tafsir Tarjumân Al-Mustafîd", 11–12.

iddialarını da dikkate alarak kendi tespit ve düşüncelerimizi ortaya koymanın yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Bu hususta ilk kez görüş beyan eden Christian Snouck Hurgronje *Tercümânü'l-müstefîd*'in *Beyzâvî Tefsiri*'nin salt bir tercümesi olduğunu iddia etmiştir.²⁷⁵ Snouck'un bu iddiası kanaatimizce dikkatsizce ve peşin hükümle verilmiştir. Snouck'u hataya sevk eden nedenlerin başında ise *Tercümânü'l-müstefîd*'in farklı baskılarında tercüme olduğuna dair geçen bazı ibare ve kayıtlar olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle 1884/1885 yılında Osmanlı döneminde İstanbul'da basılan nüshasında Fâtîha sûresinin girişinde “إنيله تفسير البضاوي/*Înilah Tafsir al-Baidhawi*/Bu *Beyzâvî tefsiridir*” şeklinde bir kayıt söz konusu düşüncenin oluşmasında yönlendirici ve etkileyici olduğu görülmektedir. Bununla birlikte kapak kısmında yer alan uzun bir kayıt daha vardır:

ترجمان المستفيد في تفسير القرآن المجيد يغ دترجمهكن دغن بهاس ملايو يغ دأمبيل ستغه معنان درفد
تفسير البضاوي “*Tercümânü'l-müstefîd fi tefsiri'l-Kurani'l-mecîd anlam olarak Tefsiru'l-Beyzâvî'nin yarısından alınan Malayca bir tercümedir.*”

Kitabın sonraki baskılarında da -Snouck'un ölümünden sonra- 1370/1951 yılında Bombay'da basılan eserin birinci cildinde “*Tarjamah al-Jawiyyah li al-Tafsir al-Musamma Anwar al Tanzil 'ala Asrar al-Ta'wil li al-Imam al-Qadi al-Baidawi atau Tafsir al-Baidawi*” şeklinde bir kayda yer verilmiştir. 1370/1951 senesinde Mısır'da tabedilen baskıda “القرآن الكريم و بهاشمه ترجمان المستفيد وهو الترجمة الجاوية للتفسير” şeklinde başka bir kayıt yer almaktadır.²⁷⁶

Bu mesele çerçevesinde şu gerçeğin bilinmesi gerekir: “إنيله تفسير البضاوي/*Bu Beyzâvî tefsiridir*” şeklindeki uzun veya kısa kayıtların hiçbiri müellife ait değildir. Zira Sinkilî tefsirine herhangi bir mukaddime ile başlamadığı gibi tefsirinin ne iç ne de dış kısmında Beyzâvî tefsirinin bir tercümesi olduğuna dair herhangi bir kayıt düşürmüş değildir. Muhtemeldir ki bu kayıt müellifin vefatından uzun bir zaman sonra kitabın farklı baskılarına sonradan eklenmiştir. Bunun sebebini tam olarak

²⁷⁵ Bk. Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 17.

²⁷⁶ Krş. Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 17.

tespit etmek mümkün olmamakla birlikte kitabı tabedenlerce Beyzâvî'nin otoritesinden istifade edilmek istendiğini veya kitabın sûrelerin kimliğinin verildiği sayfalarda geçen “tersebut di dalam Baidhâwî/ترسبت ددالم بیضاوی” şeklindeki atıfların belirleyici olduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim eseri eline alan herhangi bir okuyucu sûrelerin kimliklerinin tanıtıldığı bölümde referans olarak gösterilen Beyzâvî'nin ismi ile yoğun ve kaçınılmaz bir şekilde karşılaşmaktadır. Öyle ki her sûrenin tefsirine geçmeden önce en az bir kere de olsa Beyzâvî ismi geçmektedir ki bu da toplam en az yüz on dört atıf anlamına gelmektedir.²⁷⁷

İlk önceleri Snouck'un iddiasını kabul eden Rinkes,²⁷⁸ Voorhoeve,²⁷⁹ Johns²⁸⁰ gibi birçok araştırmacının zamanla farklı görüş ve kanaatlere ulaşmaları aslında bu tespitin zayıf olduğunun önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.

Bu görüşün mukabilinde yer alan tezlerden biri de bilindiği üzere *Tefsîru'l-Celâleyn*'in tercümesi şeklindeki düşüncedir ki bu da Riddell,²⁸¹ Selman Harun,²⁸² Azyumardi Azra²⁸³ gibi araştırmacılar tarafından dile getirmiştir. *Tercümânü'l-müstefîd*'in baştan sona doğrudan ve standart bir şekilde *Celâleyn*'in tercümesi olup olmadığını araştırmadan önce çokça karıştırılan iki hususun birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Bu hususlardan ilki *Tercümânü'l-müstefîd*'in “meâl-tefsir” kısmı; diğeri ise “fâide, kıssa, beyân, tenbîh, kavil” gibi âyetlerin anlamından sonra yer alan açıklamalara dair bölümlerdir.

Tercümânü'l-müstefîd bir bütün olarak kabul edildiğinde belli bir tefsir kaynağından ibaret olmadığı inkâr edilmez bir gerçektir. Zira -Arivaie Rahman'ın da belirttiği üzere-²⁸⁴ her şeyden önce *Tercümânü'l-müstefîd*'de Beyzâvî,²⁸⁵ Hâzin,²⁸⁶ Sa'lebi²⁸⁷, Begavi²⁸⁸ gibi farklı tefsir kaynaklarının isimleri açıkça belirtilmiştir.

²⁷⁷ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 129, 152, 178, 188, 208, 222, 236, 250, 256, 263 vd.

²⁷⁸ Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 31–32.

²⁷⁹ Voorhoeve, *Bayan Tajalli*, 1/88.

²⁸⁰ Johns, “The Qur’ân in The Malay World”, 123.

²⁸¹ Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity”, 119–120.

²⁸² Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 60.

²⁸³ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 258–259.

²⁸⁴ Rahman, “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid”, 11–12.

²⁸⁵ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 9, 11 vd.

²⁸⁶ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 3, 4, 8, 9, 11, 13, 17, 20, 23, 24, 30, 32, 34 vd.

²⁸⁷ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14, 17 vd.

Buna rağmen *Tercümânü'l-müstefid*'in hangi kaynaklardan beslendiğini veya hangi eserin tercümesi olduğu meselesini tartışmanın bir gerekçesi kalmamaktadır.

Ancak *Tercümânü'l-müstefid*'i *Celâleyn*'in bir çevirisi olarak görenler meseleye farklı bir açıdan yaklaşmaktadırlar. Onlara göre asıl mesele “meâl-tefsir” kısmının bir çeviri olup olmadığıdır. Bununla birlikte ana metnin (meâl-tefsirin) *Celâleyn*'den alındığı; “fâide, kıssa, beyân, tenbîh, kavil” kısmında yer alan açıklamaların başka tefsirlerden iktibas edildiğini veya sonradan eklendiği gerçeği de hesaba katıldığında iki tefsiri metinler arası bir mukayeseye tabi tutmaktan başka bir çözüm yolu görünmemektedir.²⁸⁹ Bu bağlamda Arivaie Rahman'ın²⁹⁰ iddiası zaten tutarlı bir gerekçeye dayanmamış olmaktadır. Çünkü *Tercümânü'l-müstefid*'in hâtimesinde yer alan bir kayıttan hareketle Sinkilî'nin Türk asıllı, en önde gelen öğrencilerinden ve haleflerinden biri olan Baba Davûd er-Rûmî'nin²⁹¹ onun izin ve emriyle bazı tasarruf ve eklemelerde bulunduğu bilinmektedir. Hâtimenin Arapça kısmında Hâzin'den iktibas ettiği kıssaları eklediğini; Malayca kısmında ise kıssalarla beraber kıraat gibi diğer konulara ilişkin tartışmalı meselelerin tefsire sonradan izafe edildiği açıkça belirtilmiştir.²⁹²

Kanaatimize göre *Tercümânü'l-müstefid*'in meâl-tefsir kısmında *Celâleyn*'in etkisi hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak derecede belirgin ve açıktır. Özellikle - Riddell'in de tespit ettiği gibi-²⁹³ Kehf, Meryem, Tâhâ gibi sûreler incelediğinde bu etkiyi daha açıkça görmek mümkündür.²⁹⁴ Bu noktadan hareketle Sinkilî'nin söz konusu sûrelerin meâlini verirken *Celâleyn*'den büyük ölçüde yararlandığı hatta standart bir çerçevede ve doğrudan bir çeviri yaptığı hiçbir şekilde inkâr edilemez. Nitekim Sinkilî bu üç sûre bağlamında, yorum kısmında *Celâleyn*'de geçen bütün ibare, şehir ve şahıs isimlerini, konu ile ilgili genel bilgileri olduğu gibi

²⁸⁸ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 250, 270.

²⁸⁹ Bk. Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity”, 119–120; Taufikurrahman, “Kajian Tafsir di Indonesia”, 9–10.

²⁹⁰ Bk. Rahman, “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid”, 11–12.

²⁹¹ Mehmet Özay, “Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 183.

²⁹² Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 610.

²⁹³ Riddell, *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî*, 130–193.

²⁹⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 294–322.

aktarmaktadır. Örneğin Sinkilî bu üç surenin meâlinde-tefsirinde, “Musa-Hızır,²⁹⁵ Zülkarneyn,²⁹⁶ Zekeriyâ-Yahya,²⁹⁷ Meryem²⁹⁸ kıssaları bağlamında *Celâleyn*’den geçen bütün malumatları -ki buna bazen uzun pasajlar da dâhildir- klasik Malay diline olduğu gibi tercüme etmekle yetinmiştir.

Bu benzerliğe rağmen *Tercümânü’l-müstefîd*’in *Celâleyn*’in sıradan bir kopyası veya salt bir çevirisi olarak görülmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Zira Sinkilî her ne kadar *Celâleyn*’den bazı açıklamaları olduğu gibi alıntılarsa da *Celâleyn*’de yer almayan bölümleri kendi ilmî müktesebatından hareketle tercüme etmiştir. Bu açıdan *Tercümânü’l-müstefîd*’de özgün birtakım tercüme izlerini görmek mümkündür.

Sinkilî meâl-tefsir bölümünde *Celâleyn*’den büyük ölçüde yararlanmakla beraber az da olsa *Beyzâvî*’den yararlanmıştır. Bununla birlikte Sinkilî’nin özgün bir şekilde âyetlerin meâlini verdiğini ve siyak-sibaka uygun bir şekilde tefsir noktasında gerekli ek bilgileri verdiğini de görmezden gelmemek gerekir. Sinkilî’nin eğitim-öğretim hayatı, tefsir müktesebatı ve ilimdeki vukûfiyeti dikkate alındığında verdiği bazı bilgilerin -*Celâleyn* ile örtüşse bile- âlimler arasında meşhur nakiller ve görüşler olduğu gerçeği hesaba katılmalıdır. Çalışmamızın “meâl-tefsir” kısmında bu meseleyi örnekler üzerinden inceleyeceğiz.

Son tahlilde ise Sinkilî’nin *Celâleyn*’den yararlandığını kabul etmekle birlikte birçok yerde herhangi bir kaynağa bağlı kalmaksızın çeviriler yaptığını ve tercüme teknikleri açısından özgün bir meâl-tefsir çalışmasını ortaya koymuştur. Nitekim *Tercümânü’l-müstefîd* özellikle 20. yüzyılda yazılan diğer Endonezce meâl-tefsir çalışmaları ile mukayese edildiğinde Sinkilî’nin çok başarılı bir noktada yer aldığı görülmektedir. Baba Davûd er-Rûmî’nin bazı ekleme ve tasarruflarda bulunmuş olması *Tercümânü’l-müstefîd*’i Sinkilî’ye nispet etmeye engel teşkil etmemektedir. Zira İslam kültüründe kitap telif etme sebepleri (esbâb-ı te’lif) arasında “itmâm ve

²⁹⁵ Krş. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 301–303; Celâleddîn Suyûtî – Celâleddîn Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Lübnan: Dâru’l-Marife), 389–393.

²⁹⁶ Krş. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 303–305; Suyûtî – Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 390–394.

²⁹⁷ Krş. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 306–307; Suyûtî – Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 396–397.

²⁹⁸ Krş. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 307–308; Suyûtî – Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 397–399.

ikmâl” çalışmaları da yer almaktadır.²⁹⁹ Ayrıca Baba Davûd er-Rûmî’nin tasarrufta bulunduğu alan meâl bölümü değil; tefsir bölümüdür. Bunun en güzel ve meşhur örneklerinden biri de hiç şüphesiz ki *Tefsîru’l-Celâleyn*’dir.³⁰⁰ Baba Davûd er-Rûmî’nin 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 18. yüzyılın ilk yarısı arasında yaşadığını kabul edersek³⁰¹ *Tercümânü’l-müstefîd*’in Malay dünyasında yazılan ilk tam tefsir özelliğinden bir şey kaybetmediğini ve özgün yerini koruduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda ana kaynak meselesi akademik bir tartışmanın ötesine geçmemektedir. Bu çalışmamızda *Tercümânü’l-müstefîd*’i Sinkilî’ye nispet ederek gerekli yorum ve değerlendirmeleri bu çerçevede yapacağımızı peşinen ifade etmeliyiz.

1.2.1.5.2. Kaynakları

Malay dünyasında Arapça tefsirlerin izini sürmek adına *Tercümânü’l-müstefîd*’in kaynaklarını incelememizin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

a) *Tefsîru’l-Celâleyn*

Tercümânü’l-müstefîd’in özellikle meâl-tefsir kısmında en öncelikli ve en önemli kaynağı *Tefsîru’l-Celâleyn*’dir. İslam kültüründe kısa, öz ve anlaşılır olmasından dolayı tefsir sahasında yazılan en meşhur ve en yaygın eserlerin başında gelmektedir. Celâleddin el-Mahallî’nin vefatından sonra yarım kalan eserini Celâleddin es-Süyûtî tamamlamış ve bundan dolayı da “iki Celâl’in tefsiri” anlamına gelen *Tefsîru’l-Celâleyn* isimli ile zamanla ün kazanmıştır.³⁰²

b) *Envâru’t-tenzîl*

Beyzâvî’nin *Envâru’t-tenzîl* isimli tefsir kitabı İslam dünyasında oldukça meşhur olan birkaç tefsir kaynağından bir tanesidir. Sinkilî *Tercümânü’l-müstefîd*’de sûrelerin tefsirinden önce sûrelerin kimliği ile ilgili birçok rivayeti buradan almıştır. Ayrıca kısmen de olsa “kıssa, fâide” başlıklarına bağlı olarak sıkça kullandığı kaynaklardan biridir.³⁰³ *Envâru’t-tenzîl* üslup ve muhteva açısından anlaşılması zor bir kaynak olmasına rağmen İslam tarihi boyunca bilhassa medrese ehli tarafından

²⁹⁹ Mustafa Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn an Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funûn* (Bağdat: Mektebetu’l-Müsennâ, 1941), 1/38.

³⁰⁰ Bk. Ali Akpınar, "Tefsîrü’l-Celâleyn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2011), 294–295.

³⁰¹ Özay, “Açe’de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd”, 181.

³⁰² Akpınar, "Tefsîrü’l-Celâleyn", 294–295.

³⁰³ Bk. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 152, 178, 188, 208, 222, 236, 250, 256, 263 vd.

vazgeçilmez bir kaynak olarak görülmüş ve ilim erbabı tarafından üzerinde birçok şerh ve hâşiye çalışması yapılmıştır.³⁰⁴

c) *Lübâbü't-te'vîl*

Ali b. Muhammed Hâzin'in daha çok *Tefsîrû'l-Hâzin* olarak bilinen *Lübâbü't-te'vîl*'i meşhur tefsir kaynakları arasında yer almaktadır. Sinkilî özellikle "kıssa/قصة" başlığı altında *Tefsîrû'l-Hâzin*'den azami derecede istifade etmiştir. Hatta Sinkilî'nin "kıssa, fâide" gibi alt başlıklar altında yer verdiği bilgilerin birçoğunu *Tefsîrû'l-Hâzin*'den aktardığı açıkça görülmektedir.³⁰⁵ Öyle ki onun *Tefsîrû'l-Hâzin*'den aktardığı bilgiler hacim olarak *Tercümânü'l-müstefîd*'in neredeyse dörtte birine tekabül etmektedir.

d) *el-Keşf ve'l-beyân*

Sinkilî çok nadir de olsa Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* isimli eserinden "fâide" başlığı altında bazı bilgiler aktararak yararlanmıştır.³⁰⁶

e) *Menâfiu'l-Kur'ân*

Sinkilî'nin çokça başvurduğu kaynaklardan biri de *Menâfiu'l-Kur'ân* isimli bir eserdir.³⁰⁷ Uzun araştırmalar neticesinde bu eserin tam isminin *Menâfiu'l-Kur'âni'l-azîm* şeklinde olduğunu ve sûrelerin fazileti bağlamında havas ilmini ihtiva eden bir kitap olduğunu tespit ettik. Eser, Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) nispet edilmektedir.³⁰⁸ Sûrelerin fazileti bağlamında *Menâfiu'l-Kur'ân*'dan iktibas edilen bilgiler olduğu gibi tercüme edilerek aktarılmıştır.³⁰⁹

f) *Câminu'l-beyân*

Tespit edebildiğimiz kadarı ile Sinkilî çok az da olsa İbn Cerîr Taberî'nin (öl. 310/923) *Câminu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinden yararlanmıştır.³¹⁰

³⁰⁴ İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1995), 260–261.

³⁰⁵ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 4, 8, 10, 20, 23, 24, 28, 30 vd.

³⁰⁶ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14, 17.

³⁰⁷ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3.

³⁰⁸ Bk. Ebû Abdillâh Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Ali Musa el-Ka'bî (Bağdat: el-Emânetu'l-Âmme, 2015).

³⁰⁹ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 129; Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'ân*, 21, 24.

³¹⁰ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 74.

Ancak bu esere doğrudan mı yoksa ikinci kaynaklardan mı ulaştığı konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir.

g) *Meâlimu't-tenzîl*

Tefsir eserleri içinde *Tercümânü'l-müstefîd*'in bir diğer kaynağı ise Begavî'nin (öl. 516/1122) *Meâlimu't-tenzîl* isimli eseridir.³¹¹

1.2.1.5.3. Muhteva ve Yöntemi

Tercümânü'l-müstefîd klasik Malay dili ile yazılan ilk tam tefsir olması açısından muhtevası ve buna bağlı olarak yönteminin bilinmesi büyük bir önem arz etmektedir. Böylelikle 20. yüzyılda telif edilen Endonezce tefsirlerin geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümü doğru bir şekilde mukayese yapma imkânını elde etmiş olacağız. *Tercümânü'l-müstefîd*'in standart ve monoton bir yöntemi vardır ve temelde muhtevası da bu yöntem çerçevesinde şekillenmektedir. Bu anlamda muhteva ve yöntem arasında sıkı bir bağ vardır. *Tercümânü'l-müstefîd*'in meâl-tefsir kısmını hariç tuttuğumuzda “fâide, kıssa, tenbîh, beyân” gibi alt başlıklar altında bine yakın -bizim tespitlerimize göre dokuz yüz küsur- farklı atıf ve bilgi mevcuttur. Bu rakam hacim olarak neredeyse eserin yarısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla muhteva ve yöntem meselesini “meâl-tefsir” ve “açıklamalar ve ek bilgiler” olmak üzere iki farklı başlık altında incelememizin daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

1.2.1.5.4. Meâl Bölümü

17. yüzyıldaki Malaycanın temel yapısını ve dönemin tercüme tekniklerini somut bir örnek üzerinden görmek adına *Tercümânü'l-müstefîd* önemli bir yer işgal etmektedir. Bu anlamda *Tercümânü'l-müstefîd*'in özellikle “meâl-tefsir” bölümü hem dinî hem de edebî alanda dikkat çeken hususları ihtiva etmektedir. Bununla birlikte son bir asır içinde telif edilen diğer Endonezce tefsirle mukayese edebileceğimiz en önemli alanın başında “meâl-tefsir” bölümü gelmektedir. Bundan dolayı “meâl-tefsir” bölümünün doğru ve tam bir şekilde anlaşılması büyük bir önemi hâizdir. Sinkilî'yi *Tercümânü'l-müstefîd*'i yazmaya sevk eden amillerinin tespitinde kullandığı dil ve üslup bize bir fikir vermektedir. Bu bağlamda -en öz ifadesiyle- takât-ı beşerî nisbetinde “murâd-ı ilâhî”nin doğru bir şekilde anlaşılmasını

³¹¹ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 234, 250, 270, 274.

amaçlayan tefsir ilminin³¹² 17. yüzyılda Malay dünyasındaki yansımalarının tespitinde araştırmaya konu olabilecek tek tefsir metni *Tercümânü'l-müstefîd*'dir.

Sinkilî *Tercümânü'l-müstefîd*'de standart ve monoton bir yöntem takip etmektedir. Müellif sûrelerin kimliği hakkında temel bilgileri verdikten sonra tahlilî bir yöntem ile meâl-tefsir kısmına geçmektedir. Meâl-tefsir bölümü Fâtiha sûresinden başlayıp Nâs sûresiyle bitmektedir. Ayrıca sûreler “mesâhif-i Osmâniyye”, “imâm mushaf”, “mesâhifü'l-emsâr” gibi farklı isimlerle anılan resm-i mushaf³¹³ tertibine uygun bir şekilde tefsir edilmektedir.

Müellif bazen âyetleri birebir çevirmek ile yetinirken bazen de *Celâleyn* ve *Beyzâvî*'de zikredilen bilgileri esas alarak meâl-tefsir yöntemini takip etmektedir. Bu iki eserden bariz etkisi olan tefsir kaynağı şüphesiz *Celâleyn*'dir. Sinkilî'nin meâl-tefsir yöntemini daha yakından görebilmek için birkaç pasajı örnek olarak incelememiz yararlı olacaktır:

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ دغن نام الله يغ أمة موره ددالم دنيا اين لايي يغ أمة مغسهاني همبان يغ مؤمن ددالم نكر آخرة ايت جواكو مغمبل بركة فد ممباچ فاتحة اين. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ سكل فوج ثابت بك الله توهن يغ ممفياي سكل مخلوق. ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ لايي توهن يغ أمة مغسهاني همبان يغ مؤمن ددالم نكر آخرة. ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ راج يغ ممرنتهكن فد هاري قيمة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ كامي تنتوكن اكنديكو عبادة دان كامي تنتوة درفدام تولغ اتس بربوادة عبادة دان يغ لايين ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بري فرتنجوك اولهم اكن كامي جالن يغ بتل. ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ جالن سكل مريكنيت يغ تله كونكرهائي نعمة اتس مريكنيت لايين درفد جالن سكل دمركاي اتس مريكنيت دان لايين درفد جالن سكل اورغيغ سست.³¹⁴

³¹² Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu İsâ'l-Halebî), 2/3; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe), 1/13; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 275.

³¹³ Şemseddîn İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kiraâtî'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Mısır: el-Matbaatü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ), 1/14, 40.

³¹⁴ “(1) Dengan nama Allah yang amat murah di dalam dunia ini lagi yang amat mengasihani hambanya yang mukmin di dalam negeri akhirat itu. Juga ku mengambil berkah pada membaca Fatihah ini. (2) Segala puji sabit bagi Allah, Tuhan yang mempunyai segala makhluk. (3) Lagi Tuhan yang amat murah di dalam dunia ini lagi yang amat mengasihani hambanya yang mukmin di dalam negeri akhirat. (4) Raca yang memerintahkan pada hari kiamat. (5) Kami tentukan akan dikau ibadah dan Kami tentukan daripadamu tolong atas berbuat ibadah dan yang lainnya. (6) Beri petunjuk olehmu akan kami jalan yang betul. (7) Jalan segala mereka itu telah kuanugerahi nikmat atas mereka itu lain daripada jalan segala dimurkai atas mereka itu dan lain daripada jalan segala orang yang sesat.” Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2.

Sinkilî besmelenin tefsirinde klasik tefsir kaynaklarına bağlı kalarak lafızdan ziyade anlam merkezli bir çeviri yapmaktadır. Bu konudaki tercihi şu şekildedir: “*Dünyada çok merhamet sahibi olan, âhirette ise mümin kullarına rahmet edecek olan Allah’ın adıyla.*” Bu, besmelenin en fazla meşhur olan yorumlarından bir tanesidir.³¹⁵ *Tercümânü’l-müstefîd*’in kaynakları dikkate alındığında bu yorumun *Beyzâvî*’den alındığını anlaşılmaktadır.³¹⁶

“*سُكِّلَ فُوجٌ ثَابِتٌ بِكَ اللهُ*/Segala puji sabit bagi Allah/Bütün övgüler Allah’a aittir.”³¹⁷ Sinkilî bu âyeti klasik tefsirlerde geçen bilgilere bağlı kalarak tercüme etmiştir. Bilindiği üzere müfessirler lâm harfinin bağlı olduğu (müteallak) kelimenin takdirini de dikkate alarak الحمد ثابت لله veya الحمد مستقر لله şeklinde farklı birkaç yorum yapmaktadırlar.³¹⁸ Sinkilî’nin ‘Segala puji sabit bagi Allah’ şeklindeki çevirisi birinci yorum ile tamamen örtüşmektedir. Sinkilî âyette geçen *rab* sözcüğünü *tanrı*; *âlemîn* sözcüğünü ise *bütün mahlûkat* şeklinde çevirmiştir. Bu aynı zamanda birçok müfessirin genel bir tercihidir.³¹⁹

Sinkilî “Rahmân” ve “Rahîm” isimlerini üçüncü âyet bağlamında şu şekilde yorumlayarak tercüme etmektedir: “*Lagi Tuhan yang maha murah didalam dunia ini lagi yang maha mengasihai hambanya mukmin didalam negeri akhirat / O dünyada çokça merhamet eden; âhirette ise sadece mü’min kullarına şefkat eden tanrıdır.*”³²⁰

Sinkilî dördüncü âyeti “*Kıyamet Günü’nde emreden kral/melik*” şeklinde tercüme etmektedir. Âyette geçen “din” kavramını “kıyamet” olarak tercüme ederek hem manevî bir yöntem izlediği hem de müfessirlerin ittifak ettiği görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Beşinci âyetin yorumunda ise kısmî birkaç kelimelik

³¹⁵ Krş. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezzak Mehdi (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422), 1/16; Burhânuddîn İbrahim Bikâî, *Nazmu’d-dürer fî tenâsübi’s-âyâtî ve’s-suver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî), 1/24.

³¹⁶ Nâsiruddîn Ebû Saîd Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâtu’t-te’vîl*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2013), 24.

³¹⁷ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2.

³¹⁸ Bk. İbn Cüzey el-Kelbî, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li-ulûmi’t-tenzîl*, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1416), 1/18; Nizâmuddîn Neysâbü’rî, *Ğarâibu’l-Kur’ân ve Reğâibu’l-Furkân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1416), 1/84.

³¹⁹ Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 2; Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1984), 1/68; Fahrreddîn Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1410), 1/161; Bikâî, *Nazmu’d-dürer*, 7/71; Cârullâh Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidu’t-tenzîl* (Riyad: Mektebetu’l-Abîkân, 1998), 1/10.

³²⁰ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2.

tasarruf dışında *Celâleyn*'in etkisi açıkça görülmektedir. Nitekim Sinkilî'nin "*İbadeti sırf senin için yaparız. İbadet yapabilme ve diğer konularda sadece Sen'den yardım dileriz.*" Bu yorum *Celâleyn*'de şöyle geçmektedir: "*Tevhit vb. konularda ibadeti sadece Sana yaparız. İbadet etmede ve ibadet dışında sadece Sen'den yardım talep ederiz.*"³²¹

Sinkilî'nin Fâtiha sûresinin altıncı ve yedinci âyetlerin tercümesinde lafza bağlı kaldığı söylenebilir. O altıncı âyeti "*Güzel yol için bize rehberlik et*" şeklinde tercüme etmektedir. Bu durumda "*Sırât-ı müstakîm*" ifadesini "güzel yol" olarak çevirmektedir. Yedinci âyeti ise "...*Kendilerine nimet verdiğin kişilerin yoluna (ilet). Öfkeye uğramışların yoluna değil ve şaşırılmış kişilerin yola değil.*" Sinkilî bu âyette geçen "gazap" kelimesini "öfke ve kızgınlık"; "dalâlet" kelimesini ise "kaybolmak ve şaşırmaq" şeklinde tercüme ederek lafzî anlamı öncelemiştir. Açıklama kısmında ise ilk gruptan maksadın Yahudiler; ikinci gruptan maksadın ise Hristiyanlar olduğunu belirtmektedir.³²²

Sinkilî, Bakara sûresinin 1-5. âyetlerini şu şekilde çevirmektedir:

﴿الم﴾ الله تعالى جوا يغ تربه تاهو اكن يغ دكهنداكن دغن يغ دمكين ايت. ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ اينله قرآن يغ دباچ أوله نبى محمد ﷺ يغ تباد شك ددالمن اكن بهوا اى درفد الله تعالى. لاکى يغ مننجوکی سکل اورغیغ تاکوت. ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ سکل مریک يغ فرچای اى اکن يغ غائب غائب دان سکل مریکثیت يغ مندیریکن سمبهیغ دغن سمفرنان دان سکل مریک يغ ممبلنجان باریغیغ تله کام نکراهی اکن مریکثیت فد بریوة طاعة کفد الله تعالى. ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ دان سکل مریک يغ فرچای اى اکن يغ دتورنکن کفدام یا مجد دان فرچای اکن يغ دتورنکن کفد دهولو درفدام ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ دان مریک يغ تاهو اى اکن آخرة. مریکثیتوله اتس جالن فننجو درفد توهن مریکثیت دان مریکثیتوله يغ براوله کمنانغن دغن ماسق شرکا دان لوفت درفد نراکا.³²³

³²¹ Krş. Celâleddîn Suyûtî – Celâleddîn Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Dâru'l-Hadîs: Kahire, ts.), 2; Sinkilî, *Tercümânul-müstefid*, 2.

³²² Sinkilî, *Tercümânul-müstefid*, 2.

³²³ "(1) Allah jua yang terlebih tahu akan yang dikehendakiNya dengan yang demikian itu. (2) Inilah Quran yang dibaca oleh Muhammad yang tiada syak didalamnya akan bahwa dia daripada Allah. Lagi yang menunjuki segala orangnya takut. (3) Segala mereka yang percayai yang gaib-gaib dan segala mereka itu yang mendirikan sembahnya dengan sempurnanya dan segala mereka yang membelanjakan barangnya telah kami anugerahi akan mereka itu pada berbuat taat kepada Allah dan segala mereka itu yang percayai dia akan yang diturunkan kepadamu ya Muhammad dan

(1) *Elif-Lâm-Mîm. Bunun muradını ancak Allah bilir.*

(2) *Muhammed tarafından okunan bu kitabın Allah katından olduğuna dair hiçbir şüphe yoktur. O, korkan herkese bir kılavuzdur.*

(3) *Onlar ki gayba iman ederler; ibadetlerini/namazlarını hakkıyla eda ederler; kendilerine nimet olarak vermiş olduğumuz şeylerden -Allah'ın taatine/rızasına uygun bir şekilde- harcarlar.*

(4) *Onlar, -Ey Muhammed!- sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler. Onlar ahireti kesinkes bilirler.*

(5) *Onlar Rablerinin rehberliğine uygun bir yol üzerindedirler ve nihayetinde onlar cennete girmekle ve cehennemden uzaklaşmakla büyük bir mutluluk duyacaklardır.*³²⁴

Sinkilî bu pasajın tefsirine hurûf-ı mukattaa ile başlamakta ve “anlamını sadece Allah bilir” demek suretiyle herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bu yorum *Celâleyn*’de geçen *اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمُرَادِهِ بِذَلِكَ* ifadesinin karşılığıdır.³²⁵ Nitekim müellif sadece Bakara sûresinde değil; farklı sûrelerin başında geçen bütün hurûf-ı mukattaaaların ilmini Allah’a havale etmektedir.³²⁶ İkinci âyetin ilk bölümü ile *المفلحون* sözcüğünün çevirisinde *Celâleyn*’den açıkça etkilenmiştir.³²⁷ Bununla birlikte bu pasajda *Celâleyn*’de farklı bilgiler geçmesine rağmen bunların hiçbirine temas edilmemesi dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Celâleyn*’de daha detaylı bir şekilde ve örnekler üzerinden açıklanan “takvâ”, “gayb”, “önceki kitapların neler olduğu” gibi kavram ve meseleler *Tercümânu’l-müstefîd*’de yer almamaktadır.³²⁸

Diğer örnekleri latinize ederek şu şekilde vermemiz mümkündür:

percayai akan yang diturunkan kepada dahulu daripadamu dan mereka yang tahu dia akan akhirat. (5) Mereka itu atas jalan petunjuk daripada Tuhan mereka itu dan mereka itulah yang perolehan kemenangan dengan masuk Surga dan luput daripada Neraka.” Bk. Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3.

³²⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3.

³²⁵ Krş. Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 3.

³²⁶ Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3, 51, 152, 209, 223, 236, 250, 256, 306, 313, 368, 378 vd.

³²⁷ Krş. Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 3-4.

³²⁸ Krş. Sinkilî, *Tercümânu’l-müstefîd*, 3; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 3-4.

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/6**Türkçe Anlamı**

Bahwasanya segala mereka itu yang kafir sama ada atas mereka kau beri tahu serta kau beri pertakuti akan mereka itu ya Muhammad atau tiada kau beri mereka itu tiada jua mereka percayai.

*Muhakkak ki kâfirleri korkutarak bilgilendirsen de bilgilendirmezsen de ey Muhammed onlar asla inanmayacaklardır; onlar için durum eşittir.*³²⁹

Sinkilî bu âyette *Celâleyn*'den sadece inzâr/الإنذار kavramını iktibas etmiştir. Nitekim *Celâleyn*'de inzâr kavramı مَعَ تَخْوِيفٍ/إِعْلَام/korkutarak uyarmak şeklinde açıklanmıştır. Sinkilî'nin “kau beri tahu serta kau beri pertakuti” şeklindeki çevirisi söz konusu tarifi birebir tercümesinden ibarettir.³³⁰

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/7**Türkçe Anlamı**

*Merekalah itu yang dipatrikan Allah Ta'ala atas segala hati mereka itu dan atas segala pendengaran mereka itu dan atas segala penglihatan mereka itu suatu tutup. Maka tiadalah mereka melihat kepada yang sebenarnya. Maka adalah bagi mereka itu siksa yang amat lagi senantiasanya.*³³¹

Onlar öyle kimselerdir ki Allah Teâlâ tarafından kalplerinin ve kulaklarının üstü örtülmüş; gözlerinin üstünde ise perde vardır. Öyle ki, onlar artık doğruyu göremezler. Onlar için kuvvetli ve ebedî bir azap vardır.

Bu âyette *Celâleyn*'den iki alıntı mevcuttur. Bunlardan biri غِظَاءٌ فَلَا يُبْصِرُونَ/الْحَقَّ/Gözlerinin üzerinde bir örtü vardır. Böylelikle hakkı görmezler” ifadesi diğeri ise azabın bir sıfatı olarak gelen قَوِيٌّ دَائِمٌ/güçlü ve devamlı ifadesidir. Sinkilî bu iki

³²⁹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

³³⁰ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 4.

³³¹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

ifadeyi başarılı bir şekilde âyetin anlamı ile bütünleştirmiş ve âyetin geri kalan metnini ise başarılı bir şekilde âyeti merkeze alarak doğrudan çevirmiştir.³³²

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/8

Türkçe Anlamı

*Dan setangah daripada manusia berkata telah kami percayai akan Allah dan akan hari kiamat dan tiada mereka itu percayai.*³³³

İnsanlar arasında Allah'a ve kıyâmet gününe inandıklarını söyleyenler vardır. Hâlbuki onlar bunlara inanmış değillerdir.

Bu âyette dikkatimizi çeken husus ise *اليوم الآخر* ifadesinin “kıyâmet günü” olarak tefsir edilmesidir. Bunun *Celâleyn*'de *أَيُّ يَوْمِ الْقِيَامَةِ* ifadesinin birebir çevirisi olduğu açıktır. Bu kelimeyi *Celâleyn*'in bir etkisi olarak kabul etsek bile âyetin geri kalan bütün ifadeleri metne sadık kalınarak özgün bir şekilde tercüme edilmiştir.³³⁴

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/9

Türkçe Anlamı

*Diperdayakan mereka itu akan Allah dan segala yang percayai akan dia dan tiada diperdayakan mereka itu melainkan akan diri mereka itu.*³³⁵

Onlar ki Allah ve Allah'a inanmış olanları aldatırlar. Hâlbuki sadece kendilerini aldatıyorlar.

Sinkilî'nin Bakara sûresinin 10. âyetinin çevirisinde kısmen de olsa *Celâleyn*'den yararlandığı görülmektedir:

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/10

Türkçe Anlamı

Didalam segala hati mereka itu syak yang membawa kepada lembut hati. Maka ditamba oleh Allah akan mereka itu syak dan adalah bagi mereka itu siksa yang amat pedih

Onların kalplerinde bir şüphe vardır ki kalplerini zayıflamaya sevk etmektedir. Böylelikle Allah tarafından şüpheleri artırılmaktadır ve Allah'ın peygamberini yalanlamalarından dolayı onlar için çok

³³² Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 4.

³³³ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

³³⁴ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 4.

³³⁵ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

dengan sebab mendustakan mereka acı verici bir azap vardır.
itu Nabi Allah.³³⁶

Sinkilî söz konusu âyet bağlamında âyetin temel anlamını *Celâleyn*'de geçen ek açıklamalarla birleştirerek vermiştir. Bu meyanda *Celâleyn*'de geçen “*شَكَّ وَنِفَاقَ*” *فَهُوَ يُفْرِضُ قُلُوبَهُمْ أَيُّ يُضْعِفُهَا*/Onların kalplerden şek ve nifak vardır. Bu da onların kalplerini hastalandırmaktadır; zayıflatmaya sevk etmektedir” ibaresinde geçen nifak sözcüğü dışındaki ibareleri olduğu gibi tercüme etmiştir. Yine *Celâleyn*'de geçen “*يُكَذِّبُونَ أَيُّ نَبِيِّ اللَّهِ*”/Onlar Allah'ın peygamberini yalanlıyorlar” ifadesini meâl-tefsir kısmına yansıtmıştır.³³⁷

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/11-12

Türkçe Anlamı

*Dan apabila dikata bagi mereka itu jangan kamu berbinasa didalam bumi maka sahut mereka itu hanya sanya kamu berbaik-baik jua. Ketahui olehmu bahwasanya mereka itu berbinasa jua tetapi tiada mereka itu ingat yang demikian itu.*³³⁸

Ve onlara yeryüzünde kötülük çıkartmayın denildiğinde şöyle karşılık verirler: Bizler sadece iyilik yapıyoruz. Bilinmelidir ki onlar kötülük yapıyorlar ama bunu fark edemiyorlar.

Sinkilî bu iki âyeti de doğrudan tercüme etmiş ve herhangi bir dış kaynaktan bir bilgi aktarmamıştır. Özellikle bu çeviride *Celâleyn*'de geçen açıklamaların hiçbirine yer vermemiştir.³³⁹

Sinkilî'nin özgün bir şekilde meâlini verdiği pasajlardan biri de Bakara sûresinin 83. âyetidir:

Tercümânü'l-müstefîd: Bakara 2/83

Türkçe Anlamı

Dan sebut ya Muhammad! Tatkala ambil kami janji dengan kaum Bani İsrail

Anlat ey Muhammed! Bir zamanlar Tevrat'ta İsrailoğullarından söz

³³⁶ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

³³⁷ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 4.

³³⁸ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4.

³³⁹ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4; Suyûtî - Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 4.

didalam Taurat dan firman kami: Jangan kamu sembah melainkan Allah dan berbaik oleh kamu ibu-bapa kamu dengan kebaktian dan berbaik oleh kamu akan segala karabat kamu dan segala anak yatim dan segala orang miskin dan kata oleh kamu bagi segala manusia itu dengan kata yang baik dan dirikan oleh kamu sembahnya dan keluarkan kamu zakat maka kamu terima yang demikian itu kemudian yang berpaling kamu daripada menyempurnakan janji melainkan sedikit daripada kamu dan kamu segala orang berpaling daripada janji.³⁴⁰

almış ve şu şekilde ferman buyurmuştuk: Allah'tan başka kimseye kulluk etmeyecek, ana-babanıza, bütün akrabalarınıza, bütün yetim çocuklara, bütün miskinlere iyilikle muamele edecek ve bütün insanlara güzel söz söyleyeceksiniz. Namazınızı kılacak ve zekâtınızı vereceksiniz. Sizler bu sözleşmeyi bu şekilde kabul ettiniz. Ancak daha sonra az bir kısmınız hariç birçoğunuz bu sözleşmeyi tamamlamamışsınız. Sizler sözünden dönen insanlarsınız.³⁴¹

1.2.1.5.5. Açıklamalar ve Ek Bilgiler

Tercümânü'l-müstefîd'in meâl kısmı dışında eserin büyük bir kısmını oluşturan bazı “ek bilgiler” mevcuttur. Bu açıklamalar ve ek bilgiler “fâide, kıssa, beyân, tembîh, kavil” olmak üzere farklı alt başlıklardan oluşmaktadır ve toplamında bine yakın -bizim tespitlerimize göre dokuz yüz küsur- malumattan meydana gelmektedir. Bu bilgilerin muhtevası ise genelde sebab-i nüzul, müfessirlerin farklı görüşleri, kıraat farklılıkları, genel kültür bilgileri, farklı tefsir kaynaklarında geçen kıssalar gibi muhtelif Kur'ân ilimlerine dayanmaktadır. Endonezya tefsir tarihinde *Tercümânü'l-müstefîd* bu özellikleriyle diğer Endonezce tefsir kaynaklarından belirgin bir şekilde ayrıldığı için bu “ek bilgiler” hakkında gerekli malumatları sunmak büyük bir ehemmiyet arz etmektedir.

Tercümânü'l-müstefîd'in en önemli özelliklerinden biri de sûrelerin kimliği ve fazileti hakkında gerekli malumatları vermesidir. Herhangi bir sûrenin tefsirinden

³⁴⁰ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14.

³⁴¹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14.

önce sûrenin adı, nüzul yeri, âyet sayısı, sûrenin fazileti gibi “ulûmu’l-Kur’ân”a yönelik farklı konulara temas edilmektedir.³⁴²

Sinkilî sûrelerin adı, nüzul yeri, âyet sayısı gibi temel bilgileri genellikle *Beyzâvî*’den aktarmakta; bu hususta müfessirler arasında var olan farklı görüşlere değinmektedir. Sûrelerin fazileti ile ilgili rivayetlerin kaynağı olarak ise *Beyzâvî* başta olmak üzere *Menâfiu’l-Kur’ân*’dan ve çok az olsa da *Hâzin*’den³⁴³ yararlanmaktadır. Sinkilî Fâtiha’dan başlayıp Nâs sûresine kadar sûrelerin fazileti hakkında *Beyzâvî*’de geçen bütün rivayetlere yer vermektedir³⁴⁴. Ra’d sûresi hariç³⁴⁵ Fâtiha’dan Nûr sûresine kadar istikrarlı bir şekilde³⁴⁶ *Menâfiu’l-Kur’ân*’da geçen bütün rivayetlere yer verirken Nûr sûresinden Nâs sûresine kadar sadece İnşirâh sûresinin fazileti³⁴⁷ hakkında varit olan bir rivayeti zikretmektedir.

Sinkilî’nin bu konudaki yöntemini daha yakından görebilmek için Âl-i İmrân sûresi bağlamında somut bir örnek verebiliriz:

<i>Tercümânü’l-müstefîd</i>	Türkçe Anlamı
<i>İni surat Ali ‘Imran dibangsanakan kepada Madinah dan ayatnya dua ratus ayat. Maka tersebut didalam Baidawi: Barangsiapa membaca surat Ali ‘Imran niscaya dianugerahi akan dia tiap-tiap suatu ayat daripadanya menyentuh daripada titian neraka Jahannam dan barangsiapa membaca dia pada hari Jum’at diberi Allah Ta’ala nikmat atasnya dan segala malaikat hingga datang kepada</i>	<i>Âl-i İmrân sûresi, Medenî bir sûredir ve iki yüz âyettir. Beyzâvî’de şöyle zikredilmektedir: Her kim Âl-i İmrân sûresini okursa, her bir âyeti için Cehennemin köprüsünde kendisine bir emân verilir. Her kim Cuma günü Âl-i İmrân sûresini okursa akşam vaktine kadar Allah ve melekleri tarafından kendisine nimetler bahşedilir. Menâfiu’l-Kur’ân’da ise şöyle bir rivayet geçmektedir: Her kim bu sûreyi</i>

³⁴² Bk. Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 152, 178, 188, 208, 236, 250 vd.

³⁴³ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 441.

³⁴⁴ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 152, 178, 188, 208, 236, 250, 256, 263, 268, 283 vd.

³⁴⁵ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 250.

³⁴⁶ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 2, 3, 78, 107, 152, 188, 208, 236, 256, 263, 268, 283, 343.

³⁴⁷ Sinkilî, *Tercümânü’l-müstefîd*, 601.

maghrib dan tersebut didalam
*Manafi' Al-Quran: Apabila disurat ia
 dengan zafran dan air mawar maka
 digantungkan atas perempuan yang
 hendaklah banting niscaya banting ia
 dan apabila digantung dia atas orang
 kemekaran niscaya dimudahkan Allah
 atasnya. Wallahu a'lam.*³⁴⁸

zaferan ve gül suyu ile yazıp çocuk
 sahibi olmak isteyen bir kadına asarsa
 o kadın hamile kalır. Zor durumda olan
 birisine yazılıp asılırsa Allah o kişinin
 işini kolaylaştırır. Allah her şeyi en iyi
 bilendir.³⁴⁹

Bu pasajda ilk önce sûrenin nüzul yeri ve âyet sayısı hakkında temel bilgiler verilmiştir. Daha sonra ise sûrenin fazileti ve havâssı hakkında *Beyzâvî*³⁵⁰ ve *Menâfiu'l-Kur'ân*'da³⁵¹ yer alan dört farklı rivayet zikredilmiştir.

Tespit ettiğimiz kadarı ile *Tercümânü'l-müstefîd* sûrelerin faziletine dair *Beyzâvî*'de geçen bütün rivayetlere yer vermiştir. Hesaplamalarımıza göre bu rivayetlerin toplam sayısı ise yüz on altıdır.³⁵² Sûrelerin fazileti bağlamında *Beyzâvî* tefsirindeki rivayetlerin kaynağı *Zemahşerî*'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf* isimli meşhur tefsir kitabıdır.³⁵³ Ancak bu rivayetlerin az bir kısmı sahîh ve hasen iken çoğu zayıf ve mevzû olarak kabul edilmiştir. Bu konuda *Keşşâf* üzerinde tahrir çalışması yapan İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *el-Kâfî'ş-şâf*³⁵⁴ ve Zeylaî'nin (öl. 762/1360) *Tahrîcu ehâdisu'l-Keşşâf*,³⁵⁵ hadislerin hükümlerine zaman zaman temas eden Tîbî'nin (öl. 743/1343) *Futûhu'l-gayb*³⁵⁶ gibi eserleri büyük bir önem arz etmektedir. Bununla birlikte özellikle *Beyzâvî*'nin rivayetleri hakkında kısmen de olsa hüküm

³⁴⁸ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 51.

³⁴⁹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 51.

³⁵⁰ *Beyzâvî, Envâru't-tenzîl*, 220.

³⁵¹ Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'ân*, 22.

³⁵² Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 129, 153, 178, 188, 208, 222, 236, 250, 256, 263, 268, 283, 294, 313, 323, 334, 343, 350, 360, 366 vd.

³⁵³ Krş. *Zemahşerî, el-Keşşâf*, 1/334, 460, 599; 2/85, 193, 325, 511; 3/48 vd; *Beyzâvî, Envâru't-tenzîl*, 220, 274, 313, 349, 389, 409, 443, 464, 488, 512 vd.

³⁵⁴ Bk. İbn Hacer Askalânî, *el-Kâfî'ş-Şâfî Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*, 24, 27, 60, 63, 66, 83, 93, 97, 109 vd.

³⁵⁵ Bk. Cemâleddîn Zeylaî, *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsârî'l-Vâkıati fi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 1/73, 268, 372, 430, 451; 2/43, 115, 142 vd.

³⁵⁶ Bk. Şerefuddin Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'r-rayb*, thk. Cemil Benî A'tâ (Dubai: Câize Dubai ed-Düveliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013), 3/584, 16/612.

veren Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Nevâhidü'l-efkâr*'ı,³⁵⁷ Şihâb'ın (öl. 1069/1659) *Înâyetü'l-kâdî*'si;³⁵⁸ hadislerini tahric eden Münâvî'nin (öl. 1031/1622) *et-Fethu's-semâvî*'si³⁵⁹ gibi kaynaklar *Tercümânü'l-müstefîd*'de zikredilen rivayetler hakkında doğru bilgi ve hüküm sahibi olmamıza imkân tanıyan başlıca eserlerdir.

Sûrelerin fazileti bağlamında *Tercümânü'l-müstefîd*'in müracaat ettiği bir diğer kaynak olan *Menâfiu'l-Kur'ân*'dan aktarılan rivayetlerin toplam sayısı otuzdur.³⁶⁰ Özellikle *Menâfiu'l-Kur'ân*'da geçen farklı birkaç rivayetin tek bir konu etrafında özetlenip aktarıldığı dikkate alındığında bu sayının daha da artacağı kesindir. *Menâfiu'l-Kur'ân*'da geçen toplam rivayet sayısının iki yüz kırk dokuz olduğu bilindiğine göre³⁶¹ neredeyse kitabın beşte birinin tercüme edilerek aktarıldığı sonucu çıkmaktadır. Ancak Sünnî kaynaklarda itibar görmeyen bu tür rivayetler daha çok Şîî ve İbâdî mezheplerine ait kitaplarda geçmektedir. Bu hususta Şîî kaynaklar içinde daha çok ön plana çıkan İbrahim b. Ali Kef'amî'nin (öl. 900/1499) *Cünnetü'l-emân*'ı³⁶² ile Şia mezhebinin en büyük muhaddislerinden sayılan Seyyid Hâşim Bahrânî'nin (öl. 1695/1109) *el-Burhân*'ı;³⁶³ İbâdî mezhebine ait kaynaklardan ise Attafeyeş'in (öl. 1332/1913) *Hemeyânu'z-zâd*'ı³⁶⁴ örnek olarak gösterebilebilir.

Tercümânü'l-müstefîd'in muhteva ve yöntemini daha yakından görebilmek için eserde yoğun bir şekilde işlenen alt başlıklardan biri olan “kıssa/قصة” başlığının kısaca incelenmesinde yarar vardır. Burada *Tercümânü'l-müstefîd*'in “kıssa” olarak nitelendirdiği başlık “sebeb-i nüzûl, İsrâiliyat bilgileri, farklı tefsir kaynaklarında geçen ve âyetle uyumlu olduğu düşünülen malumatlar” gibi farklı temaları içermektedir. *Tercümânü'l-müstefîd*'de zikredilen kıssaların bir kısmının kaynağı

³⁵⁷ Celâleddîn Suyûtî, *Nevâhidü'l-Ebkâr ve Şevâhidü'l-Efkâr*, thk. Ahmed b. Abdillâh b. Ali (Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1425), 112-113, 228, 480.

³⁵⁸ Şihâbuddîn Hafâcî, *Înâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır), 2/355, 3/93, 306, 4/144, 5/213, 248, 279, 307 vd.

³⁵⁹ Zeyneddîn Münâvî, *et-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi Tefsîri'l-Kâdî'l-Beydâvî*, thk. Ahmed Muctebâ (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1409), 2/631, 643, 713; 3/927, 942, 944 vd.

³⁶⁰ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 129, 153, 178, 188, 208, 222, 236, 256, 263, 268, 283, 294, 313, 323, 334, 343, 350, 350, 360 vd.

³⁶¹ Bk. Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'ân*, 101.

³⁶² Bk. İbrahim Kef'amî, *Cünnetü'l-Emâni'l-Vâkiye* (Lübab: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992), 506–546.

³⁶³ Bk. Seyyid Hâşim Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 2006), 2/5, 3/6, 132, 264, 4/5, 73, 160, 241, 305, 5/6, 6/5.

³⁶⁴ Bk. Muhammed Vehbî Attafeyeş, *Hemeyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd* (Umman: Vizâretü't-Türâs, 1988), 1/8, 9/3, 11/3, 12/3, 14/3.

olarak genellikle *Hâzin*³⁶⁵ ve az da olsa *Beyzâvî*³⁶⁶ referans gösterilmektedir. Ancak çoğunlukla hiçbir kaynak göstermeksizin gerekli görülen bilgilerin aktarıldığı da bir gerçektir. *Tercümânü'l-müstefîd*'de toplam iki yüz yirmi dokuz defa “kıssa” başlığı açılmıştır.³⁶⁷

“Kıssa” başlığı altında takdim edilen bilgilerin birçoğu genellikle klasik tefsirlerde geçen malumatlara dayanmaktadır. Dolayısıyla klasik tefsirlerin içerdiği bu malumatlara yönelik yapılan veya yapılacak olan olumlu veya olumsuz tenkitlerin hepsine *Tercümânü'l-müstefîd* de maruz ve muhataptır.

Bakara sûresi çerçevesinde hem *Tercümânü'l-müstefîd*'in kastettiği “kıssa” kavramının mahiyetini hem de içermiş olduğu temaları iyi kavrayabilmek için meseleyi birkaç örnek üzerinden çözümlememiz mümkündür:

- a) Bakara sûresinin 1. âyetinin meâl-tefsir bölümünden hemen sonra *Hâzin*'den bir kıssaya/bilgiye yer verilmiştir. Bu bilginin muhtevası ise Hz. Peygamberin nübüvvetinin ve temel özelliklerinin Hz. Musa tarafından daha önce Yahudilere bildirildiği şeklindedir.³⁶⁸ Olayın detayları ise Bakara sûresinin 78-79. âyetlerinin tefsirinde uzun bir pasajda zikredilmiştir.³⁶⁹
- b) Bakara sûresinin 26. âyetinin Yahudilerin Kur'ân'da zikredilen darbimeselleri inkâr ve onlarla alay etmeleri neticesinde indiği ifade edilmektedir. *Tercümânü'l-müstefîd* âyetin iniş sebebi olarak Yahudileri göstermektedir³⁷⁰ ancak âyetin sebep-i nüzulü olarak münafıkları gösteren tefsir kaynakları da mevcuttur.³⁷¹ Râzî, bütün bu grupların aynı tavır ve düşünce sahip oldukları için hepsinin hakkında -buna müşrikler de dâhildir- inmiş olabileceğini belirtir.³⁷²

³⁶⁵ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 3, 10, 13, 40, 41, 44, 55, 56, 59, 61, 62, 75, 89, 113, 128, 132, 142, 143, 153, 155, 166, 173, 175, 179, 180, 181, 186, 190, 194, 196, 205, 207, 227 vd.

³⁶⁶ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 9, 222, 270, 430.

³⁶⁷ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 6, 8, 9, 10, 16, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 77, 78, 79, 81, 84, 87, 88, 93, 95, 96, 99, 103 vd.

³⁶⁸ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 3; *Hâzin*, *Lübâbu't-Te'vîl*, 1/23.

³⁶⁹ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 13; *Hâzin*, *Lübâbu't-Te'vîl*, 1/56-57.

³⁷⁰ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 6; İbn Ebî Tâlib Mekkî, *el-Hidâye ilâ bulûğu'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelun min funûni ulûmihi*, thk. eş-Şâhid el-Bûşihî (Şârika: Câmiau's-Şârika, 2008), 1/26.

³⁷¹ İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/26.

³⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/361.

- c) Bakara sûresinin 49-50. âyetleri bağlamında *Beyzâvî*'den iki farklı kıssa/bilgi alınmıştır. Bu bilgilerden biri Firavun'un kimliği hakkında iken diğeri ise İsrâiloğullarının denizden kurtuluşlarını anlatan uzun bir pasajdır.³⁷³ Aynı konu bağlamında Firavun'un rüyası uzun bir pasajda detaylı bir şekilde anlatılmakta ve kaynak olarak ise *Hâzin* zikredilmektedir.³⁷⁴
- d) Bakara sûresinin 55. âyetine bağlı olarak İsrâiloğullarının tevbe etme isteklerine binaen aralarında yetmiş naibinin seçilmesine dair *Hâzin*'de zikredilen kıssa -çok uzun bir pasaj olmasına rağmen- olduğu gibi tercüme edilmiştir.³⁷⁵

Sinkilî “fâide” başlığı altında genel itibariyle kıraat farklılıklarına ve çok az da olsa tefsir ilmi açısından yararlı olabilecek konulara temas etmektedir. Tespitlerimize göre *Tercümânü'l-müstefîd*'de “fâide” sözcüğü toplam dört yüz elli altı defa kullanılmıştır.³⁷⁶ Bununla birlikte “fâide” başlığı yerine eserin ikinci yarısından itibaren aynı işlevi gören “beyân” sözcüğü tercih edilmiştir.³⁷⁷ Bu meyanda “beyan” başlığı toplam yüz kırk yedi defa kullanılmıştır.³⁷⁸

Sinkilî, “fâide” başlığı altında bazen kıraat farklılıklarına temas etmekle yetinirken bazen de kıraat ihtilafı ile birlikte kelimenin anlamının ne şekilde değiştiğini de göstermektedir. Sinkilî sıkça kullandığı “bütün kârîler/سكى قارى” veya “üç kârî/تىك قارى” ibaresi ile İmâm Âsım (ö. 127/745), İmâm Ebû Amr (öl. 154/771) ve İmâm Nâfi'yi (öl. 169/785) kastettiğini açıkça belirtmektedir.³⁷⁹

Bu konu çerçevesinde birkaç örneği şu şekilde verebiliriz:

Sinkilî Bakara sûresinin 10. âyetinde geçen يكدبون sözcüğü hakkında üç kârînin ihtilaf ettiğini beyan ettikten sonra Ebû Amr ve Nâfi'nin bu kelimeyi şeddeli (teşdîd) okurken Hafs'ın ise şeddesiz (tahfîf) okuduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ihtilaf zorunlu olarak sözcüğün anlamına da etki etmiştir. Şöyle ki ilk kıraate göre

³⁷³ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 9; *Beyzâvî, Envâru't-tenzîl*, 77-78.

³⁷⁴ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 8; *Hâzin, Lübâbu't-Te'vîl*, 1/43-44.

³⁷⁵ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 10-11; *Hâzin, Lübâbu't-Te'vîl*, 1/47-48.

³⁷⁶ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42 vd.

³⁷⁷ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 387.

³⁷⁸ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 387, 390, 391, 392, 397, 400, 402, 403, 407, 409, 411, 412, 414, 415, 416, 418, 420, 422, 424, 425, 426, 427, 429, 431, 432 vd.

³⁷⁹ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 3.

sözcük yalanlamak/مندستاکن anlamına gelirken ikinci kıraate göre ise yoldan çıkmak, şaşırarak/سست anlamına gelmektedir.³⁸⁰

Tercümânü'l-müstefîd'de “fâide” başlığı altında kıraat ihtilaflarına nispeten çok az da olsa yararlı olduğu düşünülen bilgilere de yer verilmiştir. “İsrâîl” sözcüğünün anlamı ve Hz. Yakub'un bir diğer ismi olduğu;³⁸¹ İsrâiloğullarının ahitlerine vefa göstermediklerine dair örnekler;³⁸² Hz. Süleyman zamanında sihrin nasıl yayıldığı ve kendisinin sihirbazlıkla itham edilmesinin arka planını dile getiren rivayetler gibi sınırlı derecede bazı konular işlenmiştir.³⁸³

Tercümânü'l-müstefîd'de geçen “tenbîh, kavi, bermula” gibi daha farklı başlıklar da mevcuttur. *Tercümânü'l-müstefîd*'de “kavi” sözcüğü altmış beş;³⁸⁴ “tenbîh” dört;³⁸⁵ “bermula” dört defa³⁸⁶ zikredilmektedir. “Kavi” sözcüğü altında genellikle sebep-i nüzule ilişkin meseleler anlatılmaktadır. “Tenbîh” ve “bermula” başlıkları ile çeşitli nüktelere temas edilmektedir.

1.2.2. Arapça İlk Tam Tefsir Çalışması: *Merâhu Lebîd*

Merâhu Lebîd Endonezya'daki tefsir çalışmaları sahasında oldukça özgün ve önemli bir yere sahiptir. Endonezyalı âlimler, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf gibi alanlarda Arapça kitaplar yazmışlar ve günümüzde de bu durum devam etmektedir. Tefsir alanındaki eserlerden biri de 1782 yılında Haji Habibuddin Arifuddin tarafından yazılan *Tafsir al-Asrar* isimli eserdir. Endonezya Milli Kütüphanesi'nde bulunan eserin muhtevası genelde Kur'ân'ın sırlarından ve hikmetlerinden oluşmaktadır.³⁸⁷ Ancak bu eserlerin hiçbiri İslam dünyasında *Merâhu Lebîd* kadar bilinmemektedir. Bundan dolayı bu başlık altında Nevevî'nin hayatı ve *Merâhu Lebîd* isimli eseri üzerinden durulacaktır.

³⁸⁰ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 3.

³⁸¹ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 8; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, 1/40.

³⁸² Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14; Ebû İshâk Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 3/432.

³⁸³ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 16; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 3/475.

³⁸⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 4, 23, 24, 28, 29, 32, 81, 108, 146, 389, 390, 391, 393, 394, 400, 403, 418, 420, 424, 426, 427, 432, 436, 441, 450, 452, 455, 456, 505, 506 vd.

³⁸⁵ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 24, 317, 504, 564.

³⁸⁶ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 6, 9, 10, 10.

³⁸⁷ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 25–26.

1.2.2.1. Muhammed Nevevî'nin Hayatı

Nevevî, 1230/1815³⁸⁸ yılında Benten bölgesinin Tenârâ (تنارآ) beldesinde dünyaya gelmiştir.³⁸⁹ Tam adı, Ebû Abdu'l-Mu'tî Muhammed Nevevî İbn Ömer (b. Arabî b. Alî) et-Tenârî Câvî Nevevî şeklindedir.³⁹⁰ Arap dünyasında daha çok “Şeyh Muhammed Nevevî Câvî” ismi ile tanınırken Endonezya halkı arasında “Kiyai Haji Nawawi Putra Banten”³⁹¹, “Kiai Nawawi Banten”³⁹² lakablarıyla ün kazanmıştır.³⁹³ Eserlerinin başında ise “Muhammed Nevevî, Muhammed Nevevî Câvî, Muhammed Nevevî Şâfiî, Muhammed b. Ömer Jâvî, Muhammed Nevevî b. Ömer b. Arabî b. Şâfiî” gibi farklı lakab, künye ve nisbelerin yazıldığını görmekteyiz.³⁹⁴

Yedi kardeşten ilki olan Nevevî, köklü dindar bir aileden gelmektedir.³⁹⁵ Annesi Zübeyde, sâliha ve takvalı bir kadın olarak bilinmektedir. On ikinci kuşaktan Sunan Gunung Jati Cirebon (öl. 959/1552) ve Walisanga olarak bilinen Mevlânâ Şerîf Hidâyetullah'ın torunu olan babası Ömer b. Arabî ise din işlerinde yetkili bir

³⁸⁸ Nevevî'nin hicrî takvimine göre 1230 yılında doğdusu kesindir. Ancak araştırmacılar bu seneyi milâdî takvime çevirirken 1813, 1814, 1815 gibi farklı seneler vermişlerdir. Zira Nevevî'nin doğum yılının Muharrem ayı olup olmadığını kesin bilemiyoruz. Doğumunu Muharrem ayı olarak kabul ettiğimize milâdî 1814; Muharrem'den sonraki biri ayı kabul ettiğimizde ise 1815 senesini elde etmekteyiz. Bk. Khaerul Asfar, *Konsepti Tasawuf Dalam al-Tafsîr al-Munîr Lî Ma'âlim al-Tanzîl Karya Syekh Muhammad Nawawî al-Jâwî* (Makassar: UIN Alauddin Makassar, Yüksek Lisans, 2015), 44.

³⁸⁹ Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 6/318; Yusuf Mara'aşlî, *Nesru'l-Cevâhir ve'd-Dürer fî Ulemâi'l-Karnî'r-Râbi' Aşer* (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2006), 1391; Abdurrahman Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyîn mine'l-Karnî'T-Tâsi' ila'l-Karnî'r-Râbi' Aşere'l-Hicrî* (İngiltere: Müessesetu'l-Furkân li'l-Turâsi'l-İslâmî, 2000), 2/969; Ömer Abdulcebbar, *Siyerun ve Terâcimu Ba'fu Ulemâinâ fi'l-Karnî'r-Râbi' Aşere li'l-Hicrî* (Cidde: Tihâme, 1403), 288; Asep Muhamad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten* (Jakarta: Teraju, 2004), 49; Yahya Zahid Ismail, “Konsep Pendidikan Nawâwî al-Bantânî”, *Ulûmuna: Jurnal Studi Keislaman* 1/1 (2015), 124.

³⁹⁰ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 49; Kholilurrohman, “Sufisme Syekh Nawawi dalam Tafsir Marâh Labîd”, *Al-Aqidah: Jurnal Studi İslam* 2/1 (2019), 122; Mamat Slamet Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten (w. 1314/1987) Akar Tradisi Keintelektualan NU”, *MIQOT* 34/1 (2010), 122; Abd. Rachman, “Nawawî al-Bantânî; An Intellectual Master of the Pesantren Tradition”, *Studika Islamika* 3/3 (1996), 86; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 7.

³⁹¹ Arwansyah – Faisal Ahmad Shah, “Peran Syaikh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Islam di Nusantara”, *Kontekstualita* 30/1 (2015), 70.

³⁹² Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi al-Bantani Dalam Tafsir Marâh Labid”, *Tafsire* 1/1 (2013), 6.

³⁹³ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 49; Abd. Rachman, “Nawawî al-Bantânî”, 86.

³⁹⁴ Ismail, “Konsep Pendidikan Nawâwî”, 301; Arwansyah – Shah, “Peran Syaikh Nawawi”, 70.

³⁹⁵ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 50; Ismail, “Konsep Pendidikan Nawâwî”, 125; Arwansyah – Shah, “Peran Syaikh Nawawi”, 70; Kholilurrohman, “Sufisme Syekh Nawawi”, 122 (Diğer kardeşlerinin isimleri şu şekildedir: Ahmad Syihabuddin, Tamim, Sa'id, Abdullah, Tsaqilah dan Sariyah).

şahıs (penghulu)³⁹⁶ olarak tanınmaktadır. Sunan Gunung Jati'nin oğlu Hassanüddin (Sunnyararas/Tâcu'l-Arş) Bentem Sultanlığı kurduğunu (1552-1570) ve soyunun Hz. Peygambere³⁹⁷ dayandığını dikkate aldığımızda Nevevî'nin hem dinî hem de siyasî açıdan nüfuzlu bir aileden geldiği sonucunu rahatça elde etmekteyiz.³⁹⁸ Nitekim bazı biyografi çalışmalarında "Seyyid Muhammed" olarak tanıtılmasının temel sebebi budur.³⁹⁹

Nevevî henüz beş yaşında iken kardeşleri Temîm ve Ahmed ile birlikte ilk eğitimini babası Ömer b. Arabî'den alır. Üç sene boyunca (sekiz yaşına kadar)⁴⁰⁰ babasından sarf, nahiv gibi Arapça ilimlerle birlikte fıkıh, akide/kelâm, tefsir gibi ilimleri tahsil ettikten sonra Banten'de Kiai Sahal ile Purwatarka'da (Karawang) Kiai Yusuf'tan ilim tahsil etmeye devam etmiştir.⁴⁰¹ Chaidar, Nevevî sekiz yaşında iken bazı arkadaşlarıyla birlikte farklı hocalardan eğitim aldığını ileri sürmektedir. Ne var ki hangi hocalardan ve hangi eğitim kurumlarında ilim tahsil ettiğini belirtmemiştir.⁴⁰²

³⁹⁶ "Bizim kültürümüzde "kâdî" olarak bilinen "penghulu" kavramı, Hollanda sömürge yönetimi altında İslami evlilik vb. muâmelât konuları da dâhil olmak üzere günlük dinî işlerle ilgilenme yetkisine sahip din görevlisine verilen bir isimdir." Bk. Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 86; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 49.

³⁹⁷ Soy ağacı için bk: Ismail, "Konsep Pendidikan Nawawî", 125; Iwantoro, "Pendidikan Ahklak Dalam Perspektif Syekh Nawawi al Bantani Al Jawi", *Journal of Islamic Education* 4/2 (2019), 154-155; Yunus Muplihin, *Pengaruh Pemikiran Politik Syekh Nawawi Al-Bantani (1230H/1813M) Terhadap Perjuangan Melawan Kolonialisme Belanda di Banten* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2008), 32; Rizki Septiawan, *Peranan Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Dahwah Islam di Nusantara* (Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Skripsi, 2019), 46-47; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 71.

³⁹⁸ Burhanuddin, "K.H. Nawawi Banten", 123; Kholilurrohman, "Sufisme Syekh Nawawi", 122; Ismail, "Konsep Pendidikan Nawawî", 225; Iwantoro, "Pendidikan Ahklak", 154-155; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 50; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 70; Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 6-7.

³⁹⁹ Abdulcebbar, *Siyer ve Terâcim*, 288.

⁴⁰⁰ Christiaan Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekketel-Mükerreme*, çev. Muhammed Mahmut - Mi'râc Mirzâ (Suudi Arabistan: Dâretul-Melik Abdulazîz, 1999), 2/604; Septiawan, *Peranan Syekh Nawawi*, 47-48; Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi al-Bantani", *Tsaqofah & Tarikh* 2/2 (2017), 190.

⁴⁰¹ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/604, 610; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 51; Ismail, "Konsep Pendidikan Nawawî", 126; Iwantoro, "Pendidikan Ahklak", 155; Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi", 190; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 71; Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 7-8; Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 86.

⁴⁰² Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 51.

Nevevî on üç yaşında iken babasını kaybetti.⁴⁰³ Bundan on beş yaşında iken 1830 yılında hem hac ibadetini eda etmek hem de ilim tahsiline devam etmek için takımadalardan ayrıldı ve Mekke'ye varmak üzere yola çıktı.⁴⁰⁴

Hac ibadetini ifâ eden Nevevî Mekke'de ilim tahsil etmeye başladı. İlk etapta kendi memleketinden olan Bimalı Abdulğani'den (öl. 1270/1853), Sambahlı Ahmed Hatîb'ten ve Sololu Ahmed Zâid'den ilim öğrendi. Daha sonra ise Mekke'de Ahmed b. Abdirrahmân en-Nehrâvî (öl. 1291/1874), Abdülhamîd Dağıstânî (öl. 1301/1884), Yûsuf Sümbülâvenî (öl. 1285/1867), Mekke'de Şâfî mezhebi müftüsü olarak görev yapan Ahmed Zeyn Dahlân (ö. 1304/1886) ve Medine'de Ahmed Dimyâtî (öl. 1308/1891) gibi farklı hocalardan istifade etti.⁴⁰⁵

Kaynakların verdiği bilgilere göre ilim tahsiline devam etmek için Şam ve Mısır'a yolculuk yapan Nevevî'nin⁴⁰⁶ kimlerden ve hangi kurumlarda ders aldığına dair elimizde kesin bir bilgi mevcut değildir. Bunun dışında Mekke'ye ikinci dönüşünde 1870 yıllarında Mısır uleması tarafından Ezher Üniversitesi'ne davet edildiği ve öğrencisi Yusuf ile birlikte gittiğine dair uzun ve ilginç bir hâdisе anlatılmaktadır.⁴⁰⁷

Mekke'de üç yıl boyunca farklı hocalardan eğitim gören Nevevî, Medine, Mısır ve Şam gibi farklı bölgelerde ilim yolculuğunu tamamladıktan sonra bir âlim şahsiyet olarak 1833/1835 yılı civarında -bazı görüşlere göre (1831)-⁴⁰⁸ yirmi veya

⁴⁰³ Kholilurrohmân, "Sufisme Syekh Nawawi", 123; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 71; Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi", 191.

⁴⁰⁴ Burhanuddin, "K.H. Nawawi Banten", 123; Kholilurrohmân, "Sufisme Syekh Nawawi", 123; Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 86; Ismail, "Konsep Pendidikan Nawâwî", 126; Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 8; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 71; Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi", 191.

⁴⁰⁵ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/604; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 52.

⁴⁰⁶ Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyîn*, 2/969-970; Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288; Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 86.

⁴⁰⁷ Bu hâdisenin özeti şu şekildedir: Öğrencisi Yusuf ile birlikte Mısır'a giden Nevevî, yol iken öğrencisiyle elbiselerini değiştirir ve Ezher'de ilmî müzakere ve münakaşa için öğrencisini öne sürer. Öğrencisi yolculuktan dolayı kısa bir konuşma yaptıktan sonra sözü Nevevî'ye verir. Nevevî herkesin dikkatini cezbeden bir konuşmak yaptıktan sonra kendisine arz edilen bütün sorulara ikna edici cevaplar vererek herkesi hayretler içinde bırakır. Bunun üzere orada bulunan misafirler "öğrencisi bu şekilde olan hocanın kendisini varın siz düşünün" diyerek şaşkınlıklarını dile getirmişlerdir. Bu hâdisе Nevevî'nin hem Mısır'a gittiğini hem de ne derece mutevazî olduğunu göstermek için anlatılmaktadır. Bk. Ismail, "Konsep Pendidikan Nawâwî", 136-137; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 73.

⁴⁰⁸ Iwantoro, "Pendidikan Ahklak", 156; Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 71.

yirmi bir yaşında iken memleketine döndü.⁴⁰⁹ Nevevî'nin temel gayesi ise kendi vatanında bir eğitim kurumu açıp (pesantren) dinî dersler vermektir. Nitekim haccını ifâ eden bir âlim unvanı kendi beldesinde bir eğitim merkezi açtı.⁴¹⁰ Bu eğitim kurumu kısa zaman içinde bölge halkının özellikle de gençlerin dikkatini çekerek günden güne büyümeye başladı. Ancak bu durum emperyalist ve sömürgeci bir güç olan Hollandalıları rahatsız etmesinden dolayı onun bu faaliyetlerini bir tehdit unsuru olarak görmeye başladılar. Açmış olduğu eğitim kurumunun kontrol altına alınmasından ve ilmî faaliyetlerinin gözetim altına tutulmasından rahatsız olan Nevevî 1855 yılı civarında⁴¹¹ kırk veya kırk iki yaşında iken tekrar Mekke'ye döndü.⁴¹²

İkbal'e göre Nevevî'nin Mekke'ye dönüş sebepleri arasında söz konusu hadisenin elbette etkisi vardır. Ancak Cavalıların din ilimlerini öğrendikten sonra Mekke'ye yerleşmelerinin âdet hâline getirmeleri, Hollanda sömürgecilğine karşı Mekke'nin stratejik açıdan daha uygun bir mekân olması ve Abdussamed Balimbanî (öl. 1203/1788) tarafından başlatılan Mekke'deki Cavalıları dinî açıdan yetiştirme geleneğini devam ettirme gibi düşüncelerden kaynaklanan nedenlerin de dikkate alınması gerekir.⁴¹³ Nitekim bu dönemde Mekke'de özellikle Şi'b-i Alî yerleşkesinde⁴¹⁴ beş bine yakın Cavalının yaşadığı tahmin edilmektedir.⁴¹⁵

Ancak Snouck'un da belirttiği gibi buradaki "Cavalı" kavramı günümüzde olduğu gibi sınırlı ve belirli bir etnik yapı olan Cavalıları değil; tam aksine Malay dünyasında yaşayan her türlü topluluğu ifade etmek için kullanılan bir mefhumdur. Buna Tayland, Malaka, Yeni Gine gibi bölgelerde yaşayan milletler de dâhildir.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 87; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 53; Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 8.

⁴¹⁰ Nusantara'da hac çok önemli bir ibadet olarak telakki edilir. Bunun için birçok âlim "kiai hâc" vb. unvanlarla anılır.

⁴¹¹ Bk. DİA'nın verdiği bilgilere göre 1850 yılı civarında tekrar Mekke'ye dönmüştür. Erdoğan Baş, "Muhammed b. Ömer Nevevî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2007), 33/50.

⁴¹² Carl Brockelmann, "Al-Nawâwî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: E.J. Brill, 1993), 7/1040; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 53–54; Kholilurrohmah, "Sufisme Syekh Nawawi", 123; Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 87.

⁴¹³ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 54; Bk. Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/572–576, 581–582.

⁴¹⁴ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 50; Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 9.

⁴¹⁵ Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi", 192.

⁴¹⁶ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/441–442.

Nevevî hayatının geri kalanı (1855-1898) Mekke’de geçirmiş; bütün azim ve gayretiyle Endonezya asıllı öğrencilerin yetişmesinde büyük bir hizmette bulunmuştur. Hayatının özellikle bu safhasını bölgede ajan olarak görev yapan ve Abdulgaffâr ismini alan Hollandalı şarkiyatçı Snouck-Hurgronje’den⁴¹⁷ (1857-1936) öğrenmekteyiz. Nevevî ile bizatihi görüştüğünü ifade eden Snouck -özetle- onu kendini ilme adanmış büyük bir âlim, Gazzâlî çizgisinde olan bir mutasavvıf, Hollanda sömürge yönteminden oldukça rahatsız olan bir Cavalı, farklı eğitim tekniklerini uygulayan bir mürebbi, Cavalı öğrenci gruplarına ders veren ve onları iyi bir şekilde yetiştirmek için gece gündüz çaba harcayan bir önder, Arapçaya oldukça vâkıf bir ilim insanı olarak tanıtır. Bununla birlikte Snouck, Nevevî’nin bazı ailevî meselelerine ve kişisel zafiyetlerine temas etmekten geri durmamaktadır.⁴¹⁸

Nevevî Mekke’de özelde Endonezya’nın genelde ise Malay dünyasının tarihine yön verecek önemli öğrenciler yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında en önde gelenleri şunlardır: Maduralı Kiai Haji Halil Banglanî, Nehdatu’l-Ulemâ’nın kurucu ismi Jonbanglı Hâşim Eş’ârî,⁴¹⁹ Baweanlı Kiai Haji Eş’ârî,⁴²⁰ Kuduslu (Endonezya’da bir mekân ismi) Kiai Haji Raden Asnavî, Labuanlı Kiai Haji Muhammed Asnavî, KH. Perwakartalı Tubagus Bakri, Seranglı Kiai Haji İlyas, Bantenli Kiai Haji Abdulgaffar, Tangeranglı Kiai Haji Nacihun,⁴²¹ Bantenli Hacı Vasit, Malaylı Kiai Haji Dâvûd.⁴²²

Kaynaklarda talebeleri arasında Tanârâlı Erşed b. Ulvân, Cavâlî Erşed b. Esad,⁴²³ Cavâlî Abdulhak,⁴²⁴ Hint asıllı Abdussettâr b. Abdilvehhâb⁴²⁵ Şeyh Mahfûz

⁴¹⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/221; Bk. İsmail Hakkı Göksoy, "Christiaan Snouck Hurgronje", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2009), 37/340-341.

⁴¹⁸ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 603–616.

⁴¹⁹ (20 Ekim 1999-23 Temmuz 2001) yılları arasında 4. Endonezya cumhurbaşkanlığını yapan ve Gusdur olarak da bilinen Abdurrahman Wahid onun soyundan gelmektedir. Bk. Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 10; Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten”, 135.

⁴²⁰ Aynı zamanda Şeyh Nevevî’nin damadıdır; kızı Nyi Meryem ile evlenmiştir. Bk. Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 10; Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten”, 135.

⁴²¹ Aynı zamanda Şeyh Nevevî’nin Rukiye isimli kızından olan Nyi Selma isimli torunu ile evlenmiştir. Bk. Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 10.

⁴²² Arwansyah - Shah, “Peran Syaikh Nawawi”, 72; Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 10.

⁴²³ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/612.

⁴²⁴ Abdilvehhâb Ebu'l-Fayd, *Faydu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Muteâlî bi-Enbâi Evâili'l-Karni's-Sâlis Aşere ve't-Tevâlî*, thk. Abdilmelik b. Abdillâh (Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 2009), 1136.

⁴²⁵ Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288.

et-Termes⁴²⁶ gibi isimler de zikredilmektedir. Söz konusu isimler Nevevî'nin önde gelen ve bilinen talebeleridir. Öğrencisi Abdussettâr, Nevevî'nin ders halkasına iki yüze yakın talebenin iştirak ettiğini belirtmektedir.⁴²⁷

Öğrenci yetiştirme konusunda oldukça etkili olan Nevevî, kitap telif etme hususunda oldukça maharetli, multidisipliner, velut ve ansiklopedik bir âlimdir.⁴²⁸ Bu hususta Snouck, Nevevî'nin asıl becerisinin lisanından ziyade kaleminde ve yazılarında aranması gerektiğini düşünmektedir.⁴²⁹ Nitekim ilimdeki vukûfiyetine ve telif çalışmalarına dikkat çeken otobiyografi yazarları onu “Hicâz'ın âlimi/ عالم الحجاز”⁴³⁰ veya “Seyyidu Ulemâi'l-Hicâz/ سيد علماء الحجاز”⁴³¹ olarak takdim etmektedirler. Gusmian'a göre bu lakap *Merâhu Lebîd*'i yazdıktan sonra Mısır uleması tarafından kendisine verilmiştir.⁴³²

Nevevî'nin telif ettiği kitapların sayısı hakkında kaynaklar farklı bilgiler aktarmaktadır. Sarkis'in (1856-1932) tespitlerine göre Nevevî toplam olarak otuz sekiz adet kitap telif etmiştir.⁴³³ Brockelmann'ın (1868-1956) kayıtlarına göre Nevevî'nin kırk tane kitap yazdığı anlaşılmaktadır.⁴³⁴ Ancak İkbâl'e göre Sarkis beş kitabı; Brockelmann ise üç kitabı Nevevî'ye nispet etmekle yanlış bir hesaplama yapmışlardır.⁴³⁵ Nevevî'nin eserlerini maddeler hâlinde bilim alanlarına uygun bir şekilde kategorize eden İkbâl, Nevevî'nin toplamında otuz dokuz eser tasnif ettiğini tespit etmektedir.⁴³⁶ Bağdatlı İsmâîl Paşa (1839-1920) ve Muallimî'nin verdiği

⁴²⁶ Asfar, *Konsepti Tasawuf*, 21.

⁴²⁷ Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288.

⁴²⁸ Kholilurrohman, “Sufisme Syekh Nawawi”, 121.

⁴²⁹ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/605.

⁴³⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/218; Muhammed Ali Âyâzî, *el-Mufessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum* (Tahran: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1386), 3/1075; Mara'aslı, *Nesru'l-Cevâhir*, 1391.

⁴³¹ Kholilurrohman, “Sufisme Syekh Nawawi”, 121; Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten”, 128; Kamran Asat Irsyady, “Aspek Gramatikal Syaikh Nawai al-Bantani (Perspektif Linguistik Arab)”, *Jurnal Al Bayan* 9/2 (2017), 302; Arwansyah - Shah, “Peran Syaikh Nawawi”, 75; Asfar, *Konsepti Tasawuf*, 16; Kambali Zutas, “Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period”, *Al-Hayat* 1/1 (2017), 21.

⁴³² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 43.

⁴³³ Eliyân Sarkis Yusuf, *Mucemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe* (Mısır: Matbaatu Sarkis, 1928), 2/1876-1883; Bk. Âyâzî, *el-Mufessirûn*, 3/1075.

⁴³⁴ Brockelmann, “Al-Nawâwî”, 7/1040-1041.

⁴³⁵ Bk. Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 61–62.

⁴³⁶ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 63–67.

listede ise bu sayı yirmi altı kitaptan oluşmaktadır.⁴³⁷ Bazı kaynaklarda yüz civarında eser telif ettiği şeklinde bir bilgi mevcuttur⁴³⁸ ancak uzun araştırmalar neticesinde vakıada bunu destekleyen herhangi bir veriye rastlanmamıştır.⁴³⁹

Brockelmann'ı⁴⁴⁰ takip eden İkbâl'in yapmış olduğu sınıflandırmaya göre Nevevî tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, usûluddîn, nahiv, belagat, siyer olmak üzere yedi-sekiz farklı alanda kitap telif etmiştir.⁴⁴¹ Nevevî özellikle 1870 yılından itibaren telif faaliyetlerine daha çok zaman ayırmış ve daha fazla odaklanmıştır.⁴⁴²

Nevevî'nin kitapları Arapça olmasından dolayı İslam dünyasında mütalaa edilen eserler arasında yer almaktadır. Aynı şekilde Endonezya'da da klasik medrese (pondok pesantren) çevrelerinde okunan kitaplar arasında yer almaktadır. Nitekim Endonezya'daki iki yüz elli beş klasik medrese üzerinde araştırma yapan Bruinessen, en çok popüler olan ilk yüz kitap içerisinde Nevevî'nin toplam on bir eserinin okunduğunu tespit etmiştir.⁴⁴³

Nevevî'nin vefat tarihi ile ilgili 1314/1896⁴⁴⁴, Şevvâl-1314/1897⁴⁴⁵ 1316/1898⁴⁴⁶ şeklinde farklı kayıtlar mevcuttur.⁴⁴⁷ Mekke'de vefat eden Nevevî,

⁴³⁷ İsmail Paşa Bağdâdî, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârul-Musannifin* (İstanbul: Vekâletu'l-Maârif, 1951), 2/394; Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyîn*, 2/970.

⁴³⁸ Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288; Kholilurrohman, "Sufisme Syekh Nawawi", 125; Abd. Rachman, "Nawawî al-Bantânî", 81.

⁴³⁹ Parhani, "Metode Penafsiran Syekh Nawawi", 11.

⁴⁴⁰ Bk. Brockelmann, "Al-Nawâwî", 7/1041-1041.

⁴⁴¹ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 63-67.

⁴⁴² Brockelmann, "Al-Nawâwî", 1040; Burhanuddin, "K.H. Nawawi Banten", 124; Suwarjin, "Biografi İntelektual Syekh Nawawi", 195; Zutas, "Literacy Tradition", 21.

⁴⁴³ Burhanuddin, "K.H. Nawawi Banten", 135; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 69; Zutas, "Literacy Tradition", 22.

⁴⁴⁴ Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288.

⁴⁴⁵ Arwansyah - Shah, "Peran Syaikh Nawawi", 70; Ismail, "Konsep Pendidikan Nawâwî", 128.

⁴⁴⁶ Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyîn*, 2/970; Mara'aşlî, *Nesru'l-Cevâhir*, 1391; Âyâzî, *el-Müfessirûn*, 3/1074; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/318; Baş, "Muhammed b. Ömer Nevevî", 33/49-50.

⁴⁴⁷ Bu verilere göre Nevevî, 1813-1828 veya 1815-1830 yılları arasındaki 15 senelik zaman dilimini takımadalarda geçirmiştir. Bu süreçten sonraki 5 senesini Mekke (bunun 3 senesini Mekke'de geçirmiştir), Medine, Suriye ve Mısır'da geçirdikten sonra 1833 veya 1835 yılında tekrar kendi memleketi olan Tanârâ'ya dönmüştür. Bu bilgilere göre henüz 20-21 yaşında olduğunu öğreniyoruz. 1850 veya 1855 yılında 35 veya 40 yaşlarında iken zikretmiş olduğumuz sebeplerden dolayı ikinci defa Mekke'ye dönmüştür. Bu tarihten itibaren 1896 veya 1897 veyahut da 1898 yılına kadar Mekke'de ikâmet etmiş ve burada vefât etmiştir. Bu durumda Nevevî yaklaşık olarak ömrünün 35-37 senesini takımadalarında geçirirken -farklı ölüm tarihlerini ve ikinci dönüşündeki ihtilafı da dikkate alarak- takımadaları dışında 43 veya 48 sene ikâmet ettiğini ve toplamında 48 veya 53 senesini geçirdiğini anlıyoruz.

Cennetü'l-Muallâ'da Hz. Hatice'nin mezarının yakınında defnedilmiştir.⁴⁴⁸ Nevevî, Endonezya'da önemli bir âlim-ârif olarak görülmekte ve özellikle Tanârâ, Banten, Batı Cava bölgelerinde her sene Şevval ayının son haftasında Perşembeyi Cumaya bağlayan geceden itibaren adına *haul/khol*⁴⁴⁹ düzenlemektedir.⁴⁵⁰⁴⁵¹

1.2.2.2. *Merâhu Lebîd*

1.2.2.2.1. Arka Planı, Kaynakları ve Önemi

Nevevî'nin *Merâhu Lebîd* isimli tefsir kaynağı Endonezya'daki tefsir hareketlerinin seyrini ve durumu anlamamızda bize yardımcı olabilecek önemli eserlerdendir. Özellikle eserin yazılış amacı ve yazıldığı ortam bizim açımızdan oldukça büyük bir ehemmiyet arz etmektedir.

Nevevî, *Merâhu Lebîd* isimli eserini niçin yazdığını tefsirinin mukaddimesinde kendisi açıklamaktadır: “...قد أمرني بعض الأعزة عندي/*Benim çok değer verdiğim bazı şahıslar Kur'ân-ı Kerim'in bir tefsiri yazmamı bana emrettiler*”.⁴⁵²

Nevevî, “emrettiler” siygasını tevazu gereği kullanmaktadır. Nitekim kendisinin oldukça zâhid ve mütevazı bir şahsiyete sahip olduğunu öğrencilerinin verdikleri malumatlardan öğrenmekteyiz.⁴⁵³ Bununla birlikte tevazu gereği olarak kullanılan bu tür ifade ve ibarelerin Müslüman âlimler arasında oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Bu cümlede geçen “بعض الأعزة/Değerli bazı şahıslar” - Nevevî'nin biyografisinden de öğrendiğimiz gibi- Mekke'de ilgilendiği ve ders verdiği Cavalı öğrencileri ve dostlarıdır. Dolayısıyla Nevevî'nin en genel anlamı ile

⁴⁴⁸ Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten”, 123; Abd. Rachman, “Nawawî al-Bantânî”, 86; Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 10; Zutas, “Literacy Tradition”, 23.

⁴⁴⁹ “Haul veya khol şeklinde yazılan bu kavram Arapçadaki “yıl/havl/حول” sözcüğünden alınmıştır. Daha çok Cava ve Sunda geleneklerinde dinî lider (buna bazen toplumun önde gelenleri de dâhildir) olarak bilinen bir şahsın ölüm yıl dönümü anmak üzere yapılan bazı merasim ve törenlerden ibarettir. Etkinlik, ölen şahsın vefat ettiği gün her senede müdemadiyen düzenlenir. Gennelikle merhumun makamı veya kabri ziyaret edilir ve onun adına Kur'ân okunur. Bk. Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 11; Burhanuddin, “K.H. Nawawi Banten”, 123; Abd. Rachman, “Nawawî al-Bantânî”, 109; Ismail, “Konsep Pendidikan Nawâwî”, 128.

⁴⁵⁰ Ismail, “Konsep Pendidikan Nawâwî”, 128; Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 11.

⁴⁵¹ Cava halkının bu tür davranışlar sergilemesini yadırgamamak gerekir. Zira Snouck'un gözlemlerine göre genel anlamda Cava halkı tabiatları gereği olarak âlimleri çok sevmekte ve mucize, kerâmet vb. hârikulâde olaylarına çok düşüncündürler. Onun iddiasına göre bu davranış ve düşünüş biçimi daha önce devraldıkları Hindu-Budist geleneğin bir yansıması ve devamıdır. Bk. Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/614.

⁴⁵² Muhammed Bantenî Câvî Nevevî, *Merâhu Lebîd li Keşfi Mana'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Emîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 1/5.

⁴⁵³ Abdulcebbâr, *Siyer ve Terâcim*, 288.

Cavalıların istek ve rağbetleri neticesinde *Merâhu Lebîd*'i yazdığı söylenebilir. Müellif, bu talep karşısında ilk etapta ciddî bir tereddüt yaşadığını; hata yapma kaygı ve endişesinden dolayı istekli davranmadığını ancak son aşamada selef-i sâlihîne ittibâ' ederek bu eserini kaleme aldığını belirtmektedir. Bunun dışında fazladan bir şey yapmadığını belirten Nevevî, zamanın ve şartların yenilenmeye ihtiyacı olduğunu ve özellikle tefsir ilmine hakkıyla ulaşamayanlara veya ihmal edenlere yardımcı bir kaynak olması temennisiyle telif ettiğini belirtmektedir.⁴⁵⁴

Nevevî, mukaddimesinde beş ayrı kaynaktan yararlandığını belirtmektedir:⁴⁵⁵

1) Cemel lakabıyla meşhur Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî'nin (öl. 1204/1790) *el-Fütûhâtü'l-Îlâhiyye bi-tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn bi'd-dekâ'iki'l-hafiyye* isimli eseri.

Celâleyn üzerine yapılan bu hâşiye çalışması müellifin lakabına nispet edilerek daha çok *Hâşiyetu'l-Cemel* ismi ile meşhur olmuştur.

2) Fahrüddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb* isimli eseri.

Johns'un tespitlerine göre *Merâhu Lebîd*'in %70 *Mefâtihu'l-gayb*'tan alınmıştır.⁴⁵⁶

3) Şemsüddîn el-Hatîb eş-Şîrbînî'nin (öl. 977/1570) *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-Î'âne alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr* isimli eseri.

Nevevî, özellikle sûrelerin giriş kısmını ve buna bağlı olarak sûrelerin nüzul yerlerini, âyetlerin sayısı ile birlikte harf ve kelime adetlerine ilişkin bilgilerin birçoğunu Şîrbînî'den almıştır. Bunun dışında özellikle eski peygamberlerin ve geçmiş toplumların kıssaları hakkında İsrâiliyat bilgilerinin birçoğunun kaynağı olarak Şîrbînî görünmektedir.⁴⁵⁷

4) İbn Abbas'a nispet edilen *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* isimli eser.

⁴⁵⁴ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁵⁵ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁵⁶ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 91.

⁴⁵⁷ Müzdelifetu's-Sir Muhammed, *Muhammed Nevevî al-Câvî ve Menhecuhû fî't-Tefsîr mi Hilâli Tefsîrihî Merâhu Lebîd li-Keşfi Ma'na'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (Hartûm: Câmiatu'l-Hartûm, Doktora, 2015), 125–127.

Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) -aidiyeti şüphelidir- İbn Abbas'a isnat edilen tefsir ile ilgili yorumların farklı kaynaklardaki rivayetleri bir araya getirmesi ile oluşturduğu derleme bir eserdir.⁴⁵⁸ Nevevî, açıkça referans gösterip en fazla atıfta bulunduğu şahıs hiç şüphesiz ki, İbn Abbâs'tır. Başta sebep-i nüzul ve İsrâiliyat olmak üzere fikhî hükümler, sözcüklerin izahı, kıraat gibi farklı alanlarda dört yüze (400'e) yakın isnadın yapıldığı görülmektedir.⁴⁵⁹

5) Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* isimli eseri.

Nevevî bazen referans göstererek Ebüssuûd'dan bahsederken bazen de tefsirindeki bilgileri doğrudan iktibas etmekle yetinmektedir.⁴⁶⁰

Bu beş kaynak dışında Nevevî'nin doğrudan veya dolaylı bir şekilde istifade ettiği isimler vardır. Bu âlimlerin başında ise Ebû Ma'bed İbn Kesîr (öl. 120/738)⁴⁶¹, Ebû Amr el-Mâzinî (öl. 154/771)⁴⁶², Ebû Ömer Hafs el-Esedî (öl. 180/796)⁴⁶³, Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî (öl. 656/1258)⁴⁶⁴, İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923)⁴⁶⁵, Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923)⁴⁶⁶, Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' (öl. 207/822)⁴⁶⁷ gelmektedir.

Nevevî, bu eserini kitabın yazım tarihine uygun olacak şekilde *Merâhu Lebîd li-keşfi ma'na'l-Kur'âni'l-Mecîd* şeklinde isimlendirdiğini belirtmektedir.⁴⁶⁸ Ebced hesaplamalarına göre bu tarih 1304/1886 senesini göstermektedir.⁴⁶⁹ Nevevî, hâtıme kısmında eserini 5 Rebîü'l-âhir 1305 (21 Aralık 1887) senesinde bir Çarşamba

⁴⁵⁸ Hulusi Kılıç, "el-Fîrûzâbâdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1996), 13/44.

⁴⁵⁹ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/11, 14, 16, 17, 24, 28, 29, 32, 35, 36, 40, 41, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 62, 69, 72, 73, 74 vd.

⁴⁶⁰ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/137, 161, 181, 241, 248, 479, 2/212, 351, 332, 561, 594.

⁴⁶¹ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/17, 19, 28, 29, 31, 34, 38, 44, 67, 70, 77, 83, 87, 90, 93, 100, 105, 106, 133, 136, 149, 151, 152, 158, 164, 169, 172, 173, 177 vd.

⁴⁶² Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/20, 34, 51, 61, 87, 138, 227, 276, 336, 378, 397, 407, 433.

⁴⁶³ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/57, 129, 138, 162, 239, 253, 299, 346, 347, 375, 391, 404, 420, 448, 507 vd.

⁴⁶⁴ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/98, 131, 206, 306, 324, 470, 506, 575, 2/108, 148, 253, 395, 440, 473, 510, 557, 604, 622, 628.

⁴⁶⁵ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/35, 137, 190, 246, 357, 417, 433, 444, 523, 2/2, 391, 412, 585, 619.

⁴⁶⁶ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/106, 107, 137, 200, 236, 275, 345, 419, 633, 2/55, 68, 75, 145, 232, 292, 307, 355, 359, 522, 538, 606, 624, 649.

⁴⁶⁷ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/61, 189, 238, 2/110, 156, 172, 192, 353, 392, 494, 588, 630, 635.

⁴⁶⁸ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁶⁹ Muhammed, *Muhammed Nevevî*, 45-46.

gecesinde bitirdiği açıkça ifade etmektedir.⁴⁷⁰ Bu durumda mukaddimede ebced hesabı ile verilen tarihin başlangıç senesi olduğu söylenebilir.⁴⁷¹

Müellif eserine *Merâhu Lebîd* ismi vermesine rağmen farklı kaynak ve baskılarda *et-Tefsîru'l-münîr* şeklinde başka bir başlıkla isimlendirildiği görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu ikinci isimlendirme yayın evleri tarafından verilmiştir. Nitekim tefsirin ilk baskısı müellif henüz hayatta iken Zilhicce ayının ortalarında 1305/1888 yılında Kahire’de bulunan Osmanlı matbaası tarafında iki cilt hâlinde basılmış ve eserin burada zikredilen her iki ismine de yer verilmiştir. Bu bilgiden hareketle tefsirinin yazımının bitmesinden sekiz ay sonra basıldığı görülmektedir.⁴⁷² Endonezceye çevirisi yapılan bu eser Malay dünyasında daha çok *et-Tefsîru'l-münîr* ismiyle bilinmektedir.⁴⁷³

Endonezya tefsir tarihi açısından *Merâhu Lebîd*’i önemli, özgün ve ayrıcalıklı kılan en önemli meziyet, Endonezyalı (Cavalı) bir müellif tarafından yazılan Arapça ilk tam tefsir çalışması olmasıdır. Bununla birlikte ilk kez Malay dünyasından bir müfessirin İslam ümmeti içinde tanındığını ve tefsirinin takımadaları içinde ve dışında bilindiğini ve okunduğunu görmekteyiz.⁴⁷⁴ Ayrıca Nevevî bu çalışması ile Sinkilî’nin *Tercümânu’l-müstefîd* isimli eserinden sonra tam tefsiri yazan Endonezyalı ilk müellifler arasında yer almaktadır.

1.2.2.2.2. Yöntem ve Muhteva

Merâhu Lebîd, -Nevevî’nin mukaddimesinde beyan ettiği gibi-⁴⁷⁵ *Tenvîru’l-mikbâs*, *Mefâtîhu’l-ğayb*, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, *es-Sirâcu’l-münîr* başta olmak üzere farklı tefsir kaynaklarında bulunan malumatlardan derlenen ve klasik bir yöntem ile yazılan bir tefsir kitabıdır. Müellif bu kaynaklar dışında kıraat ihtilaflarına ilişkin bilgileri sıkça vermekte ve anlama ne şekilde katkı sağladığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bilgileri düzenli ve sistematik bir şekilde tek veya birkaç kaynaktan alıp almadığı konusunda kesin bir bilgi mevcut olmadığı gibi eserinin

⁴⁷⁰ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 2/684.

⁴⁷¹ Muhammed, *Muhammed Nevevî*, 46.

⁴⁷² Muhammed, *Muhammed Nevevî*, 47; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 60–61.

⁴⁷³ Parhani, “Metode Penafsiran Syekh Nawawi”, 13.

⁴⁷⁴ Bk. Muhammad Rızqî Fauzi, *Al-Hubb fil Quran Kajian Tafsir Marah Labid Karya Syaikh Nawawi* (Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Skripsi, 2016), 30; Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 60–61, 84.

⁴⁷⁵ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

muhtelif yerlerinde temas ettiği farklı âlimlerin kaynaklarına dolaylı mı yoksa doğrudan mı ulaştığı noktasında elimizde yeterli bir veri bulunmamaktadır.

Merâhu Lebîd, klasik tefsir geleneğinin bir devamı olmakla beraber kelâmî, felsefî, fikhî ve gramer konularına fazla girmeden âyetlerin mesajlarını eksene alarak söz konusu beş farklı tefsirdeki bilgilerin özünü içermesi açısından tefsir tarihi açısından önemli bir konuma sahip olduğunu düşünmekteyiz. Görünen o ki, Nevevî - mukaddimesinde de belirttiği gibi- özelde Cavali öğrencileri; genelde ise vahyin mesajını rahat bir şekilde anlayabilecek muhatap kitleyi belirleyerek ve dikkate alarak eserini telif etmiştir. Tefsirin muhatap kitlesini ve muhtevasını göz önünde bulundurduğumuzda kanaatimize göre sadelik ve anlaşılabilirlik açısından *Tefsîru'l-Celâleyn*'in biraz daha genişletilmiş hacimli hâline benzemektedir. Nitekim Nevevî'nin mukaddimede “ليكون ذلك عوناً لي وللقاصرين مثلي / *Bu tefsir kaynağını bana ve benim gibi güçsüz ve eli her yere yetiştiremeyenlere yardımcı olması için yazdım*”⁴⁷⁶ ifadesi bu amacına işaret etmektedir. Hâtime kısmında ise eserinin anlaşılır ve kolay manalardan (المعاني الميسرة) ve basit ve açık sözcüklerden (الألفاظ المسهلة) oluştuğunu Allah'ın bir lütuf ve minneti olarak görmesinin⁴⁷⁷ temel sebebinin bu niyeti olduğu kabul edilebilir.

Nevevî'nin mukaddime ve hâtimede belirttiği hususlar tefsirin muhtevasında da çok net bir şekilde görülmektedir. Müellifin saymış olduğu beş kaynak çerçevesinde *Merâhu Lebîd*'in üslup ve içeriğini Zelzele ve Şems sureleri bağlamında metinler arası bir mukayeseye tabi tutulduğunda Nevevî'nin bütün cümlelerini farklı kaynaklardan aldığı görülmektedir. Tespitlerimize göre -bu iki sûre bağlamında- *Merâhu Lebîd*'de geçen bütün bilgiler bu beş eserden iktibas edilmiştir. Nevevî'nin ilmî vukûfiyetini ve ehliyetini gösterdiği nokta ise bu beş eserdeki en önemli, anlaşılmaya daha müsait olan ve doğruya daha yakın gördüğü ibareleri özenle seçmesidir. Daha açık bir ifade ile Nevevî'nin bir veya bir buçuk senesini alan bu tercihlerin altında yatan temel sebep Kur'ân'ın mesajının daha açık ve net bir şekilde anlaşılmasına mütevazı bir katkı sağlamaktır. Nitekim

⁴⁷⁶ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁷⁷ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 2/684.

mukaddimede “*bundan fazlasını yapmış değilim*”⁴⁷⁸ ibaresinde vurgulamak istediği hususun bu olduğunu düşünüyoruz. Kendisini bu beş eserle sınırlandırmasının sebebi ise yine mukaddimede geçen “*Kim Kur’ân hakkında kendi görüşüyle hüküm verirse doğru neticeye ulaşsa da yanlış yapmıştır*” rivayetidir.⁴⁷⁹ Bununla birlikte Nevevî, amelde Şâfiî mezhebine; akidede ise Eş’ârî fırkasına müntesip olduğu için sünî değerler dizgesinin dışına çıkmadan bir tefsir yazma temayülünü benimsediği görülmektedir. Nitekim seçmiş olduğu beş kaynaktan üçünün -*Tenvîru’l-mikbâs* ve *İrşâdu’l-akli’s-selîm* hariç- bu minvalde olduğu bilinmektedir.

Eserde sûrelerin kimliği hakkında gerekli bilgiler verildikten sonra teker teker âyetlerin tefsirine geçilmektedir. Temelde icmâlî ve tahlilî bir yöntem izlenmiştir. Kaynak ve şahıs isimleri bazen açıktan zikredilmekte; bazen de gerekli görülen bilgiler referans gösterilmeksizin iktibas edilmektedir. Anlama katkısı olduğu düşünülen kıraat farklılıklarına genellikle temas edilmektedir.

1.2.3. Cavaca İlk Arap Pegon Tefsir Çalışması: *Feyzu’r-Rahmân*

Sâlih Dârât Arap pegon ile Cavaca ile tefsir çalışmasını yapan bir âlim olmakla birlikte Cavaca tefsir yazan ilk şahıs değildir. Carakan alfabesi ile yazılan ve müellifi bilinmeyen *Kitab Kur’an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* adındaki eserin tarihi 1858 yılını göstermektedir.⁴⁸⁰ Buradan hareketle Hollandalı araştırmacı Uhlenbeck, söz konusu kitabın Cavaca ilk tefsir kaynağı olduğunu belirtmektedir.⁴⁸¹ Dolayısıyla Sâlih Dârât Arap pegon ile başka bir ifade ile Cava alfabesi ile bir tefsir kitabını telif eden ilk yazardır. “Yerel Tefsir Çalışmaları” başlığı altında Cavaca tefsirlerle ilgili etraflıca bilgi verilecektir.

1.2.3.1. Dârât’ın Hayatı

Tam adı Muhammed b. Sâlih Ömer şeklindedir. Kiai Sâlih Dârât, Sâlih Dârât, Sâlih Samârânî, Mbah Sâlih Dârât gibi isim ve lakaplarla tanınmaktadır. Tercih edilen görüşe göre Orta Cava’da Mayong Bölgesinde Jepara nahiyesinde bulunan

⁴⁷⁸ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁷⁹ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

⁴⁸⁰ Bk. Moch Nur Ichwan, “Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur’an di Indonesia”, *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. Henri Chambert (Endonezya: Universitas Padjadjaran, 2009), 430; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38.

⁴⁸¹ Irfan Nurtawab, “Taqlid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah”, *Studia Islamika* 12/3 (2005), 546.

Kedung Jumbleng veya Bangsri köyünde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 1235/1820 yılları civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.⁴⁸² Haremeyn'den döndükten sonra Semarang'ın kuzeyinde yer alan Dârât bölgesinde yaşadığı ve bir pesantren kurduğu için Dârât ve Samârânî nisbeleriyle de anılmaya başlanmıştır. Nitekim bizatihi kendisi resmî yazışmalarda ve neşrettiği kitaplarda bu iki nisbeyi sıklıkla kullanmıştır.⁴⁸³ Mekke'de iken evlendiği eşinden İbrahim adında bir çocuğu olmasından dolayı kitaplarında zaman zaman "Ebû İbrahim" künyesini kullandığına rastlanmaktadır.⁴⁸⁴

Sâlih Dârât, köklü bir aileden gelmektedir. Babası Kiai Ömer, Hollanda sömürgeciliğine karşı 1825-1830 yılları arasında meydana gelen Cava Savaşı'nda bağımsızlık mücadelesinde aktif rol oynayan Cava prensi Pangeran Diponegoro'nun (öl. 1271/1855) arkadaşı ve sırdaşı olarak bilinmektedir. Bu özelliklerinden dolayı kaynaklar babasını hem âlim hem de mücahit olarak tanımlamaktadır.⁴⁸⁵

Sâlih Dârât, temel dinî bilgileri babasından öğrendikten sonra ilimde derinleşmek ve çeşitli ilim dallarını tahsil etmek üzere farklı pesantrenlerde eğitim hayatına devam etmiştir. Memleketi Jepara dışında eğitim aldığı ilk kurum Pati bölgesinde yer alan Waturoyo'daki pesantren olmuştur. Sâlih Dârât burada Kartasura'nın son hükümdarı ve ilk susuhunanı II. Pakubuwono (salt. 1727-1749) döneminde yaşayan Kiai Mutemekkin'in soyundan gelen Kiai Şâhid Pati'nin talebesi

⁴⁸² Bk. Ali Mas'ud Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani Maha Para Ulama Nusantara* (Surabaya: Pustaka Idea, 2018), 68–70; Yusuf Hanafi (ed.), " [Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama]" (Malang: Universitas Negeri Malang, 2016), 49; Kaysie - Abror, "Tafsir Esoterik Kiai Shaleh Darat", 5; Abu Malikus Salih Dzahir – M. Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Ulama Ulama Besar Dan Tokh Pergerakan Kemerdekaan RI Pada Abad 20 M* (Panitia Haul Kiyai Sholeh Darat Semarang, 2012), 5.

⁴⁸³ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 70–71; Hanafi, *Islam Nusantara*, 49.

⁴⁸⁴ Evlilikleri, çocuklarının isimleri, soy ağacı için bk. Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 30.

⁴⁸⁵ Bk. Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 73; Hanafi, *Islam Nusantara*, 49; Wisnu, *Nilai-Nilai Pendidik R.A. Kartini Ditinjau dari Nilai-Nilai Pendidik Akhlak dalam Perspektif K.H. Sholeh Darat* (Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2010), 41–42; Egi Sukma Baihaki, "Syukur dan Pujian Menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fâtihah, Tafsir Fa'idh Al-Rahmân", *Tanzil* 1/2 (2016), 204; Siti Inarotul Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf dalam Tafsir Fa'id Al-Rahman* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 51–52; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 9.

olmuştur.⁴⁸⁶ Kiai Şâhid'den Cava pesantrenlerinde oldukça popüler olan İbn Kâsım el-Gazzî'nin (öl. 918/1512) *Fethu'l-Karîb*'i, Zeynüddîn el-Melîbârî'nin (öl. 991/1583) *Fethu'l-Muîn*'i, Büceyremî'nin (öl. 1221/1086) *Tuhfetu'l-Habîb*'i, Zekerîyyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) *Fethu'l-Vehhâb*'ı, İbn Hacer el-Heytemî'nin (öl. 974/1567) *el-Minhâcu'l-kavîm*'i gibi önemli fıkıh eserlerini okumuştur.⁴⁸⁷ Dârât'ın pesantren müfredatında (*kitab kuning*) yüksek kitaplar içinde yer alan bu eserleri okumuş olması aslında ilim tahsilinde ulaştığı noktayı ve daha öncesinde Arapça konusunda önemli bir mesafeyi katettiğini göstermesi açısından oldukça önemli bir bilgidir. Bununla birlikte Kiai Şâhid'den farklı ilim dallarında çeşitli isnat ve icazetleri alarak ilim tahsil ettiği bilinmektedir.⁴⁸⁸

Dârât, Pati'de gerekli ilim dallarını tahsil ettikten sonra eğitim hayatına Kudüs'te (Cava Adası'nda bir şehir) devam etmiştir. Orada bölgenin önde gelen mutasavvıflarından biri olan Kiai Muhammed Sâlih b. İsnevî'nin öğrencisi olmuştur. Kiai İsnevî'den *Tefsîru'l-Celâleyn* başta olmak üzere farklı kitapları okumuştur. Bir diğer önemli husus ise tefsir alanında ondan çeşitli icazetler almış olmasıdır.⁴⁸⁹

Kudüs'ten sonra Semarang'a geçen Sâlih Dârât, Kiai İshak Damaran'dan sarf ve nahiv ilmini; Zekerîyyâ Ensârî'nin *Fethu'l-Vehhâb*'ı; Kiai Ebû Abdullah Muhammed el-Hâdî'den felek ilmini; İbrahim Bâfakih Bâalevî'den İbrâhîm Lekânî'nin (öl. 1041/1632) *Cevheretu't-tevhîd*'ini, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *Minhâcu'l-âbidîn*'ini ve benzeri akide ve kelam kitaplarını; Abdulganî Bima'dan Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Mısrî'nin (öl. 818/1415) *el-Sittîn*'ini ve benzeri eserleri okuyarak ilim sahasında gittikçe derinleşmiştir.⁴⁹⁰ Pati, Kudüs ve Semarang'ta aldığı eğitimi yeterli görmeyen Sâlih Dârât, Orta Cava'daki Purworejo'ya gitmiş ve orada Hacı Muhammed İrşâdî'yle görüşmüştür.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ Andri Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani* (Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2016), 20; Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 80–81; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 6.

⁴⁸⁷ Pesantrenlerde okunan fıkıh ve fıkıh usulu kitaplarının listesi için bk. Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKİS, 2004), 35–36.

⁴⁸⁸ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 80–81; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 20.

⁴⁸⁹ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 81–82; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 20.

⁴⁹⁰ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 82; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 20; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 8.

⁴⁹¹ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 82; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 8–9.

Sâlih Dârât henüz genç yaşta iken sarf, nahiv, fıkıh, tefsir, tasavvuf, kelam gibi İslamî ilimlerde oldukça önemli bir müktesebata sahip olmasına rağmen hem farklı hocalardan istifade etmek hem de hac farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gitmeyi düşünmüştür. Babasından da gerekli ve yeterli desteği alan Sâlih Dârât onunla birlikte Singapur üzerinden kutsal topraklara ulaşmak üzere yola çıkmıştır. Hangi zaman diliminde bu yolculuğunu gerçekleştirdiğine dair kesin bir veri bulunmamaktadır. Snouck Hurgronje'nin 3 Ağustos 1884'te Cidde'de ve aynı yılın Şubat ayında ise Mekke'de bulunduğu dikkate alındığında Dârât'ın 1884'den önce Haremeyn'de bulunduğu söylenebilir. Zira Snouck Endonezyalı hoca ve talebeler hakkında detaylı bilgi vermesine rağmen Dârât'tan söz etmemektedir.⁴⁹²

Sâlih Dârât Haremeyn'de Muhammed b. Süleyman Hasbullah, Abdulhamid Dağıstânî, Şeyh Dahlan, Şeyh Cemal, Allâme Ahmed Nehrâvî, Seyyid Muhammed Sâlih ez-Zevâvî, Şeyh Yusuf Sünbulâvî gibi dönemin önemli âlimlerden farklı ilimler tahsil etmiştir.⁴⁹³ Okuduğu kitaplar arasında Zekerîyyâ Ensârî'nin *Fethu'l-Vehhâb*'ı ile *Şerhu't-Tahrîr*'i, İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) *Elfiyye*'si, Büceyremî'nin *Tuhfetu'l-Habîb*'i, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (öl. 709/1309) *el-Hikem*'i, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ-u ulûmuddîn*'i, Yûsuf es-Senûsî'nin (öl. 895/1490) *Ümmü'l-berâhîn*'i, İbrâhîm el-Bâcûrî'nin (öl. 1277/1860) *Hâşiyetü'l-Bâcûrî*'si gibi önemli kaynaklar yer almaktadır.⁴⁹⁴

Sâlih Dârât, Nusantara'ya döndükten sonra hayatını öğrenci yetiştirmeye adanmış ve birçok pesantrenin açılmasına vesile olmuştur. Dârât, bu eğitim kurumlarında birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁴⁹⁵ Bunların başında ise kuşkusuz ki Endonezya'nın dinî hayatını önemli ölçüde şekillendirecek olan Muhammediyye

⁴⁹² Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 83–84.

⁴⁹³ Hangi hocalardan hangi kitapları okuduğuna dair tablo için bk. Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 89; M. Masrur, “Kyai Solah Darat, Tafsir Faid Al-Rahman dan RA. Kartini”, *Jurnal At-Taqaddum* 4/1 (2012), 25–26; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 7–9.

⁴⁹⁴ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 84–87; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 25–27; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 20–21.

⁴⁹⁵ Yetiştirdiği öğrencilerin listesi ve yaptıkları faaliyetler için bk. Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 101–104; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 12–15.

Cemiyeti'nin kurucusu Ahmed Dahlân (1868-1923) ile Nehdatü'l-Ulemâ'nın kurucusu Hâşim Eş'arî (1871-1947) gelmektedir.⁴⁹⁶

Sâlih Dârât eğitimci kimliği yanında iyi ve üretken bir müelliftir. Fıkıh, hadis, ahlak, tasavvuf, tefsir, akide, kelim gibi sahalarda Cavaca önemli eserler telif etmiştir.⁴⁹⁷ Bu anlamda Cavaca akademik (ilmî dinî) eserlerin telif edilmesine zemin hazırlayan ve bu sahada öncü olan âlim-ârif bir şahsiyet olarak nitelendirilebilir. Zira onu çağdaşı -bazı bilgilere göre arkadaşı ve dostu- Muhammed Nevevî'den (öl. 1815/1898), Mahfûz Termesî'den (1868-1920) ve Hâşim Eş'arî'den (1871-1947) ayırt eden temel vasıflarından biri de eserlerini Arapça değil, Cavaca yazmış olmasıdır.⁴⁹⁸

Dârât, Arapça yazılan dinî kaynakları Cavacaya çevirerek Endonezya-Cava literatürüne büyük bir katkıda bulunmuştur. Bu tercüme eserler içinde Lekânî'nin (öl. 1041/1632) *Cevheretu't-tevhîd*'i, İbn Atâullah'ın (öl. 709/1309) *el-Hikem*'i, Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ-u ulûmuddîn*'in *Kitâbu'l-Münciyât* bölümü, Bûsîrî'nin (öl. 695/1296) *Kasîdetü'l-bürde*'si gibi meşhur eserler yer almaktadır.⁴⁹⁹

Zâhirî ve manevî sahadaki etkisinden dolayı genç Cavali ulemâ kendisine takımadalarının “Küçük Gazzâlî” anlamına gelen “el-Gâzzalî's-Sagîr/al-Ghazzali Kecal” lakabını vermişlerdir.⁵⁰⁰ *Feyzu'r-Rahmân*'ın birinci cildinin sonunda geçen bir beyitte büyük ihtimalle bu hususa işaret edilmiştir: “تفرط بعض التلامذة عبد الرحمن/هو: / بن الفقير بربه عمران / Bazı öğrenciler Ebû Abdurrahman hakkında abartılı sözler söylemektedir. Hâlbuki o sadece Rabbine muhtaç bir İmrân'dır.”⁵⁰¹

Sâlih Dârât, 18 Aralık 1903'te (28 Ramazan 1321'de) Cuma günü seksen dört yaşında vefat etmiştir. Dârât doğduğu yer olan Jepara'da değil; Semarang'daki

⁴⁹⁶ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 101–102; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 13.

⁴⁹⁷ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 108.

⁴⁹⁸ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 108–109, 116.

⁴⁹⁹ Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 66–68; Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 124–150.

⁵⁰⁰ Martin van Bruinessen, “Saleh Darat”, *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures Du Monde Musulman Périphérique, Du XIXe Siècle À Nos Jours*, ed. Marc Gaborieau (Paris: CNRS-EHESS, 1998), 25-26.

⁵⁰¹ Kiai Sâlih Dârât, *Faydu'r-Rahmân fî tercemeti tefsîri kelâmi'l-Meliki'd-Deyyân* (Singapur: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1311/1893), 1/578.

Bergota Semarang kabristanına defnedilmiştir.⁵⁰² Sâlih Dârât Cava halkı tarafından önemli bir evliya olarak görülmekte ve her sene Şevval’ın onuncu gününde adına tören (*khaul*) düzenlenmektedir.⁵⁰³

1.2.3.2. *Feyzu’r-Rahmân*

Telif ve tercüme eserleriyle Endonezya-Cava literatürüne büyük katkıda bulunan Sâlih Dârât, Cava dilinde yazılan ilk Arap pegon tefsir çalışması ile bilinmektedir. Eserin tam ismi *Feyzu’r-Rahmân fî tercemeti tefsîri kelâmi’l-Meliki’d-Deyyân* şeklindedir. *Feyzu’r-Rahmân*’ı daha önce yazılan *Tercümânü’l-müstefîd* ile *Merâhu Lebîd*’den ayıran önemli noktalar vardır. Bundan dolayı bu başlık altında ilk önce tefsirin arka planını, yazılış sebebini ve önemini ortaya koyduktan sonra muhtevasını, yöntemini ve kaynaklarını irdelleyeceğiz.

1.2.3.2.1. Arka Planı, Yazılış Sebebi ve Önemi

Modern Endonezya tarihi incelendiğinde Cava halkının siyasî, dinî ve teşkilatlanma gibi birçok alanda önemli faaliyetler icra ettikleri görülecektir. Walisanga ile birlikte İslam’ın varlığının iyice hissedildiği adada 15. yüzyılın son çeyreğinde kurulan ve yaklaşık bir asır kadar mevcudiyetini sürmeyi başaran Demak Sultanlığı İslam’ın merkezi hâline gelmiştir. Sunan Gunung Jati’nin oğlu Hassanüddin’in Demak’tan ayrılarak kurduğu Bentem Sultanlığı ise iç çekişmeler ve dış müdahalelerden dolayı inişli-çıkış bir periyod izleyerek istenilen düzeyde bir güç oluşturamadı. Bu dönemlerde dinî eğimin merkezleri cami, pesantren ve kiaiilerin evleriydi. Temelde kadim Arapça kitaplar etrafında şekillenen bir eğitim müfredatı vardı ve eğitimin kalite düzeyini belirlemede *kiainin* müktesebatı ve karizması etkin bir rol oynamaktaydı.

Müslüman toplumlarda hâkim olduğu şekli ile Arapça kaynaklar ile iktifa edilmekte ve yerel dil ile genelde herhangi bir eser özelde ise tefsir yazımına ihtiyaç duyulmadığı gibi bu tür faaliyetlerin câiz olmadığı hatta haram kabul edildiği yönünde bir kanaat ve temayül mevcuttu. Takımadalarda Açe Sultanlığı’nda yaşayan Sinkilî’nin *Tercümânü’l-müstefîd*’i dışında bölgede 19. yüzyıla kadar ne *lingua*

⁵⁰² Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 69; Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 69; Wisnu, *Nilai-Nilai Pendidikan R.A. Kartini*, 42; Masrur, “Kyai Solah Darat”, 23–24.

⁵⁰³ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 14; Masrur, “Kyai Solah Darat”, 23–24; van Bruinessen, “Saleh Darat”, 26.

franca özelliğine sahip klasik Malayca ile ne de Cavaca, Maduraca veya Sundaca gibi yerel dillerle yazılan önemli, tam ve kapsamlı bir tefsir eserinin varlığına rastlanmamaktadır.

Carakan alfabesi ile yazılan ve müellifi bilinmeyen *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* (1858) adındaki eser dışında⁵⁰⁴ takımalarda özellikle Cava Adası'nda etnisite olarak Cavalıların sayı açısından fazla ve yoğun olmalarına rağmen Cavaca bir tefsir yazımının ve tefsire yönelik ilmi faaliyetlerin Sâlih Dârât'a kadar yapılmadığı bilinmektedir.

Sâlih Dârât, Cavaca yazdığı eserler ve Arapçadan Cavacaya çevirdiği önemli kaynaklar sebebiyle ilk Cavalı müellif-mütercim vasfını hak etmektedir. Tefsir alanında telif ettiği *Feyzu'r-Rahmân* ile ulûmu'l-Kur'ân sahasında kaleme aldığı *el-Mürşidu'l-vecîz fî ilmi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* isimli eserleri Endonezya tefsir tarihi açısından önemli bir yer işgal etmektedir.⁵⁰⁵ Bununla birlikte genel kanaate ve temayüle aykırılık arz ettiğini düşünen ulemâ *Feyzu'r-Rahmân*'ın Cavaca ve Arap pegon ile yazılmasına itiraz etmişlerdir. Zira Cava Adası'nda yerel dille tefsir yazmak gibi bir gelenek ve gerekli bir zemin henüz mevcut değildi.⁵⁰⁶ Bu noktadan hareketle *Feyzu'r-Rahmân*'ın arka planını doğru ve bütüncül bir bakış açısı ile ortaya koymak büyük bir önem arz etmektedir.

Sâlih Dârât'ın düşünce hayatı ve telif veya tercüme ettiği kitaplara bakıldığında temel çıkış noktası İslam'ı Cava toplumuna doğru bir şekilde ulaştırma gayreti ve niyeti olduğu aşîkârdır. Zira birçok ilim sahasında farklı türdeki eserleri Cavacaya kazandırmayı başarması ve genel anlamda eserlerindeki mukaddimelerde bu hassasiyet ve düşüncesini açıkça dile getirmesi bu amacın önemli kanıtlarından biridir. Nitekim bir eserinin mukaddimesinde -tevazu suretinde- bu düşüncesini şu sözlerle ifade ettiğini görmekteyiz: “*Bu eser benim gibi Arapça anlamayan ve bilmeyen avam tabakası içindir. Umulur ki bu tercümede zikredilen bütün bilgiler*

⁵⁰⁴ Bk. Ichwan, “Negara”, 430; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38.

⁵⁰⁵ Bk. Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 132–135; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 8.

⁵⁰⁶ Misbahus Surur, *Metode Corak Tafsir Fa'idh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (18120-1903 M)* (Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2011), 33.

(ana dili Arapça olmayan Cavalılar için) yararlı olur.”⁵⁰⁷ Feyzu’r-Rahmân’ın mukaddimesinde ise bu düşüncesini şu şekilde belirtmektedir: “*Kur’ân’ı incelediğimde peygamberler aracılığıyla vahyedilen Allah’ın sözleri üzerinde tüm insanların derinlemesine düşünmeleri gerektiği sonucuna vardım.*”⁵⁰⁸

Dârât, Kur’ân ile iletişime geçmenin (tefekkür/tedebbür/teakkul/tezekkür) önünde Arapçanın bir engel teşkil ettiğinin farkında olduğu için bu sorunun bir an önce yerel dillerde yazılacak meâl-tefsir çalışmaları ile aşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu hususta acele etmenin gerekliliğini ise Bakara sûresinin 203. âyetinde geçen “*İki günde acele edene günah yoktur*” ve bir rivayette zikredilen “*Acele şeytandadır. Ancak beş konu müstesnadır. Bunlardan biri de ilim öğretmektir*” gibi nasslara dayandırmaktadır.⁵⁰⁹

Son tahlilde Dârât’ın Feyzu’r-Rahmân’ı yazma sebepleri içinde Cava halkını Kur’ân ile buluşturma istediğidir. Ancak bu hususta özellikle Endonezya’nın kadın kahramanı ve kadın haklarının öncüsü sayılan Raden Adjeng Kartini (1879-1904) ile olan bağlantısı bilinmediği takdirde tefsirin yazım sebebini tespit etme konusunda bazı eksik noktalar kalabilir. Nevevî’nin *Merâhu Lebîd*’i yazmasında öğrenci ve dostlarının etkisi olduğu gibi Feyzu’r-Rahmân’ın yazılmasında bir halk kahramanının - aynı zamanda Dârât’ın öğrencisi olarak da kabul edilmektedir-⁵¹⁰ rağbet ve talebinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹¹ Kaynakların verdiği bilgiye göre Kartini, Sâlih Dârât’ın tercüme faaliyetine girişmemesini bir nevi ilmini gizlemek olarak yorumlamış ve aksi takdirde vebal altına gireceğini hatırlatmıştır.⁵¹²

Kartini’nin Dârât ile ilk karşılaşması, Bupati Rembang ile evlenmeden iki sene önce bir Pazar günü Fâtîha sûresinin tefsirini dinlemesi ile gerçekleşmiştir.

⁵⁰⁷ Abdul Rouf Al-Ayubi, *Sejarah Pengaruh Pemikiran K.H. Sholeh Darat terhadap Pemikiran R.A. Kartini tentang Emansipasi Perempuan* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 33.

⁵⁰⁸ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/1.

⁵⁰⁹ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/1-2.

⁵¹⁰ Silmi Rozida – Nailai Muna, “Wacana Gender dalam Kitab Hidayah Ar-Rahman Karya Kiai Haji Sholeh Darat dengan Perspektif Julia Kristeva”, *ANSOPS* 1/1 (2020), 55; Agus Irfan, “Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmû’at al-Sharî’ah al-Kâfiyah li al-Awâm”, *Ulul Albab* 1/1 (2017), 99; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 13; Al-Ayubi, *Sejarah Pengaruh Pemikiran Sholeh Darat*, 29.

⁵¹¹ Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 64; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 72; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 14–15.

⁵¹² Masrur, “Kyai Solah Darat”, 33–34.

Kartini Fâtiha'nın anlam ve tefsirinden oldukça etkilenmiş ve Cava halkının da Kur'ân'ı doğru ve doğrudan anlaması için Dârât'ın daha kapsamlı bir tefsir çalışması yapmasını talep etmiştir.⁵¹³ Bu hâdiselerden sonra Kartini şükran duygularını şu şekilde ifade etmiştir: “*Şu ana kadar Fatihâ sûresini hiç anlamıyordum. Şimdi ise anlamını biliyorum. Sâlih Dârât'ın bu dersi sayesinde Kur'ân'ın mesajı ana dilim olan Cavaca ile artık benim için açık ve seçik bir hâle gelmiştir.*”⁵¹⁴

Kartini, 25 Mayıs 1899 yılında yazdığı mektupta Cavaca tercüme ve tefsir çalışmalarının istenilen düzeyde mevcut olmayışını şu şekilde eleştirmektedir:

“...Ben bir Müslümanım. Çünkü atalarım böyleydi. Bilmediğim bir doktrini nasıl sevebilirim ki? Kur'ân herhangi bir dile tercüme edilemeyecek kadar kutsaldır. Hâlbuki burada kimse Arapça bilmiyor. Kur'ân'ı okumak geleneksel bir uygulamadır; ama okunanı kimse anlamıyor! Bana göre bir şeyi anlayamadan okumak zorunda kalmak oldukça tuhaf bir şey. Sanki anlamadan İngilizce bir kitap okumaya mecbur kalmak gibi bir durum. Dinimizi bilmek ve anlamak istesem, Arapçayı öğrenmek için Arabistan'a gitmem gerekir...”⁵¹⁵

15 Ağustos 1902 tarihindeki mektubunda ise “*Kur'ân'ın manasını/mesajını anlamadığım gibi muhtemelen öğretmenlerim de anlamıyorlardı. (...) 'Bana anlamını söyle çünkü her şeyi öğrenmeye hazırım.' Ama yanıliyordum. Kur'ân bizim zayıf zekâmız tarafından anlaşılamayacak kadar kutsal! (...) Bu inancı miras aldığımız için bize Müslümanlar denildi ve ismen Müslüman olduk...*”⁵¹⁶ demektedir.

Kartini'nin küçük yaşta iken hocasına bir âyetin anlamını sorduğu ve bunun üzerine azarlandığı bilinmektedir. Bu talihsiz olay Kur'ân'dan uzaklaşmasına sebep olmuştur. Ancak bir vesile ile Sâlih Dârât ile tanıştıktan sonra düşünceleri olumlu anlamda değişmeye başlamıştır.⁵¹⁷

Tefsir çalışmasına devam eden Dârât, bitirdiği bölümleri Kartini'ye düğün hediyesi olarak takdim etmiştir.⁵¹⁸ Görüldüğü kadarı ile Dârât ile tanışan Kartini

⁵¹³ Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 63.

⁵¹⁴ Masrur, “Kyai Solah Darat”, 23; Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 64; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 14.

⁵¹⁵ Raden Anjeng Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, çev. Agness Louise Symmers (London: Ducworth, 1921), 20–21.

⁵¹⁶ Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, 214–215.

⁵¹⁷ Lilik Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Fa'id al-Rahman Kiai Sholeh Darat)”, *Jurnal At-Tibyan* 3/1 (2018a), 78.

⁵¹⁸ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 107–108; Masrur, “Kyai Solah Darat”, 26–27.

İslam'ı biraz daha yakından tanıma şansını elde etmiş ve etkilenmiştir. Zira Felemenkçe ile yazdığı mektuplarına *Door Duisternis Tot Licht* ismini vermiştir. Bu ismi ise Bakara sûresinin 257. âyetinde geçen “من الظلمات إلى النور/*Karanlıklardan aydınlığa*” ifadesinden etkilenerek verdiği anlaşılmaktadır.⁵¹⁹

Sâlih Dârât ile Kartini'yi meal-tefsir çalışmasına sevk eden en ciddi amillerden biri de hiç şüphesiz ki, Hollanda sömürgesinin sert bir tavırla Kur'ân tercümelerini resmî bir beyan ile yasaklamış olmasıdır.⁵²⁰ Kur'ân'ın anlaşılmasını isteyen Dârât ve Kartini resmî bir engelle birlikte aşmaları gereken geleneksel bir mesele daha vardı. Zira Nusantara uleması Kur'ân'ın kutsal olduğunu ve tercümesi yapılması hâlinde i'câzına halel geleceğini düşündüklerinden dolayı Cava dili dâhil olmak üzere hiçbir dile çevirisinin yapılmasına cesaret ve teşebbüs etmedikleri gibi bütün tercüme faaliyetlerini haram olarak telakki etmekteydiler.⁵²¹ Araştırmacı Istianah, bu tutum ve yaklaşımı dönemin bir “tabu”su olarak değerlendirmektedir.⁵²² Bu engellerle birlikte genelde Müslüman toplumlar özelde ise Cava halkının fıkıh vb. ilimleri daha fazla ön plana çıkarttıkları ve önemsedikleri inkâr edilmez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim hem alanlara göre telif edilen ve okunan kitapların oranı hem de *Feyzu'r-Rahmân*'ın birinci cildinin sonunda geçen bir beyit bu gerçeği teyit etmektedir:

“... لأن غالب أهل الجاوي مشاغلون/بفروع الفقه لا بتدوير القرآن”
eserini yazdı. Çünkü Cava halkının birçoğu fikhî meselelerle meşguldür, Kur'ân'ı düşünmek ile değil.”⁵²³

⁵¹⁹ Masrur, “Kyai Solah Darat”, 34–35; Luqmi Maulana Hazim, *Kitâb Al-Mursyid Al-Wajiz fî 'İlm Al-Qur'ân Al-'Azîz Karya Kiai Sâlih Dârât as-Samârânî* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Yûksek Lisans, 2015), 13; Al-Ayubi, *Sejarah Pengaruh Pemikiran Sholeh Darat*, 19–20; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 15.

⁵²⁰ Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary”, 78; Zutas, “Literacy Tradition”, 26–27; Lilis Muchoyyaroh, “Rekonstruksi Pemikiran Kartini tentang Keagamaan untuk Memperkuat Integrasi Nasional”, *Indonesian Historical Studies* 3/1 (2019), 69; Istianah, “Melawan Hegemoni Kekuasaan dengan Nuansa Sufistik: Telaah Tafsir Faidh Al-Rahman Karya Kiai Shaleh Darat”, *Hermeneutik* 13/2 (2019), 88.

⁵²¹ M. Ulil Abshor, “Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183”, *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 19/2 (2018), 209; Faiqoh, “Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara”, 92; Winarco, *Konsep Pendidikan Akhlak*, 72–73; Istianah, “Melawan Hegemoni Kekuasaan”, 82.

⁵²² Istianah, “Melawan Hegemoni Kekuasaan”, 81.

⁵²³ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/578.

Sâlih Dârât *Feyzu'r-Rahmân*'ı bitirmeden vefat etmiştir. Eser, toplam iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cildi Fâtiha sûresinden başlayıp Bakara sûresiyle bitmektedir ve toplam 577 sayfadan oluşmaktadır. İkinci cilt ise Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerinin tefsirleri ihtiva etmektedir ve toplam 705 sayfadan oluşmaktadır. Dârât, ilk cildine Perşembe akşamı 20 Receb 1309 (19 Şubat 1892) yılında başlamış ve Perşembe akşamı 19 Cemâziyelevvel 1310'da (9 Aralık 1892) tamamlanmıştır. İkinci cildi ise 17 Safer 1312 (20 Ağustos 1894) senesinde tamamlamıştır. Bu durumda *Feyzu'r-Rahmân* 30 cüzden oluşan Kur'ân'ın altı cüzünün tefsirini içermiş olmaktadır.⁵²⁴ Eserin ilk cildi 27 Rebû'l-âhir 1311 (7 Kasım 1893) yılında; ikinci cildi ise 1312/1895'de Singapur'da bulunan Hacı Muhammed Emin Matbaası tarafından tab'edilmiştir.⁵²⁵

Misbahus Surur *Feyzu'r-Rahmân*'ın olumlu ve olumsuz taraflarını (avantaj ve dezavantajlarını) maddeler hâlinde inceleyerek şu sonuçları elde etmiştir: *Feyzu'r-Rahmân*'ın Cavaca ve Arap pegon ile yazılan ilk tefsir olması, Kur'ân'ın mesajının anlaşılmasına katkıda bulunması ve panoramik bir bakış açısını kazandırması, genel olarak tefsir ilmine yeni başlayanlar için kaynaklık teşkil etmesi, Kur'ân'ın hüküm ve açıklamaları hakkında genel bilgiler vermesi, Kur'ân'ı anlamada geçmiş tecrübeyi de esas alması, fıkıh, akide, tasavvuf gibi farklı ilim dallarına temas etmesi gibi özellikler olumlu (avantaj) olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte tefsirde hadîslerin sıhhat derecesine bakılmaksızın aktarılması, yoğun bir şekilde Arapça kavramlarla birlikte daha çok kıyı ve iç bölgelerde konuşulan (Jawa Pesisiran ve Jawa Pedalaman) Cava lehçelerinin kullanılması, Dârât'ın kendi düşüncelerinden ziyade klasik tefsir kaynaklarıyla iktifa etmesi, Kur'ân'dan sadece dört sûrenin tefsirini içermesi; tam tefsir özelliğine sahip olmaması, baskısı tükendiğinden dolayı piyasada bulunmaması, yerel dil ile yazılmasından dolayı diğer Müslüman halkların istifade edememesi gibi olumsuz tarafları (dezavantajları) mevcuttur.⁵²⁶

⁵²⁴ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 132; Kaysie - Abror, "Tafsir Esoterik Kiai Shaleh Darat", 15; Faiqoh, "Unsur-Unsur Isyary", 48; Abshor, "Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat", 208–209; Heru Setiawan, "Tafsir Alif Lâm Mîm Kyai Shalih Darat", *Kontemplasi* 6/1 (2018), 45–47; Masrur, "Kyai Solah Darat", 28–29.

⁵²⁵ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 133; Setiawan, "Tafsir Alif Lâm Mîm Kyai Shalih Darat", 45–46; Masrur, "Kyai Solah Darat", 28–29.

⁵²⁶ Surur, *Metode Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman*, 71–73, 73–75.

1.2.3.2.2. Muhteva, Yöntem ve Kaynakları

Mushaf tertibinin esas alındığı *Feyzu'r-Rahmân*, ilk altı cüze tekabül edecek şekilde Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ sûrelerinin tefsirini içermektedir.⁵²⁷ Bununla birlikte *Feyzu'r-Rahmân* ilk Cavaca tefsir olmasının yanında takımadalarda Arap pegon alfabesiyle telif edilen ilk işârî tefsir olarak da nitelendirilebilir. Zira daha önce telif edilen *Tercümânü'l-müstefîd* ile *Merâhu Lebîd*'de işârî unsurlar için belli bir başlık açılmadığı gibi muhteva olarak da işârî tefsirler kategorisinde değerlendirilmeleri mümkün görünmemektedir. *Feyzu'r-Rahmân*'da ise işârî yorumlar müstakil başlıklar altında incelenmektedir.⁵²⁸

Câbirî'nin (öl. 2010) *bürhân-beyân-irfân* sınıflandırması esas alındığında *Feyzu'r-Rahmân*'ın muhteva ve kavramsal çatısının temelde irfân geleneğinin bir parçası olan işârî-sûfî tefsir grubuna dâhil olduğu söylenebilir.⁵²⁹ Nitekim Abdul Mustaqim *Feyzu'r-Rahmân* terkinde geçen “feyiz/فيض” kavramının sûfî-irfânî gelenekte sıkça kullanıldığına dikkat çekmekte ve tematik açıdan işârî-sûfî tefsirler kategorisi içinde yer alması gerektiğini belirtmektedir.⁵³⁰

Dârât, eserin mukaddimesinde tefsirleri zâhirî ve işârî/esrârî olmak üzere iki grubu ayırmaktadır. Mukaddimedede tefsirinde işârî yorumlara yer vereceğini ve bu yöntemin câiz olduğunu bir örnek üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.⁵³¹ Ona göre “Ey Musa! Firavun'a git. Çünkü o haddini aştı”⁵³² âyeti heva-nefis olarak da anlaşılabilir. Çünkü Firavun sözcüğü “kötü arzu ve istekleri” simgelemektedir.⁵³³

Dârât, buna paralel olarak “Hatırlayınız ki, sizin için denizi ikiye yarmıştık; sizi kurtarmış ve Firavun hanedanını boğmuştuk”⁵³⁴ âyetinde geçen Firavun'u “nefs-i emmâre”, denizi “dünya sevgisi ve dünyalıklar”, Musa'yı ise “kalp”,⁵³⁵ “Sonra siz

⁵²⁷ Surur, *Metode Corak Tafsir Faïdh Ar-Rahman*, 75.

⁵²⁸ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 235, 238, 239, 256, 260, 262, 288, 289, 292, 294, 295, 299, 303, 309, 317, 320, 321, 323, 326, 328, 331, 337, 350, 361, 376, 387, 389, 393, 399, 310, 317, 365, 438,

⁵²⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezû Dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009), 134–162.

⁵³⁰ Abdul Mustaqim, “The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis”, *Al-Jâmi'ah* 55/2 (2017), 361.

⁵³¹ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/3.

⁵³² Tâhâ 20/24; en-Nâziât 79/17.

⁵³³ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/2.

⁵³⁴ el-Bakara 2/50.

⁵³⁵ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/153-154, 168.

onun ardından buzağıyı (tanrı) edindiniz”⁵³⁶ âyetinde geçen buzağıyı “heva ve heves buzağısı”;⁵³⁷ “Allah bir ineği boğazlamazı emrediyor”⁵³⁸ âyetinde geçen inek boğazlama hâdisesini “nefsi boğazlamak”;⁵³⁹ “Bir nefsi öldürmüştünüz”⁵⁴⁰ âyetinde geçen nefsi öldürmeyi “rûhânî ve mânevî kalbi öldürmek”⁵⁴¹ şeklinde yorumlamaktadır. Zira ona göre Allah dışında (mâsivallâh) olan her şey birer tanrıdır. Bu bazen heva-heves bazen mal-mülk bazen makam-mevki olabilir. Dolayısıyla Allah’tan alıkoyan ve engelleyen bu unsurlar (hicâblar) karşısında mücadele etmek en büyük cihattır (cihâd-ı ekber).⁵⁴²

Dârât, birçok pasajda ehl-i zâhir ve ehl-i bâtın, ehlu’ş-şer‘ ve ehli’t-tarîk, şeriat ilmi ve tarîkat ilmi, zâhir mana ve bâtın mana, zâhiri nimet ve bâtınî nimet, zâhirî İslam ve bâtınî İslam, avâm-hâs-ahas ayırımını net bir şekilde yapmaktadır.⁵⁴³ İşârî tefsir ile ilgili yorumlarını işârî manâ (معنى الإشاري) başlığı altında sunmaktadır. Bu görüşlerin kaynağı olarak genellikle birbirine yakın kavramlar olarak tanımlanan ehl-i irfân, ehl-i mârife, ehlullâh, havâs, ehl-i yakîn gibi sûfî gruplarını zikretmektedir.⁵⁴⁴ İşârî tefsirlerle birlikte fikhî hükümlere temas eden Dârât, ahkâma bağlı konuları Şâfiî mezhebine göre yorumlamakla birlikte ihtilaf konusu olan bazı meselelerde zaman zaman diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer vermektedir. Çoğu zamanda “bizim imamımız Şâfiî/إمامنا الشافعي” ibaresiyle doğrudan İmam Şâfiî’nin görüşlerini aktarmaktadır.⁵⁴⁵

Feyzu’r-Rahmân’ın mukaddimesinde kendi ictihat ve yorumlarına bağlı kalmaktan ziyade Kur’ân, hadîs ve klasik tefsir kaynaklarından (selef-i sâlih/mukaddimûn) yararlanacağını belirten Dârât, özellikle Mahallî-Suyûtî’nin *Tefsîru’l-Celâleyn*’ini, Râzî’nin *Mefâtihu’l-gayb*’ını, Hâzin’in *Lübâtü’t-te’vîl*’ini ve

⁵³⁶ el-Bakara 2/51.

⁵³⁷ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/161.

⁵³⁸ el-Bakara 2/67.

⁵³⁹ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/80.

⁵⁴⁰ el-Bakara 2/72.

⁵⁴¹ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/182.

⁵⁴² Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/160–161, 234, 262.

⁵⁴³ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/14, 15, 29, 33, , 75, 81, 221, 289.

⁵⁴⁴ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/34, 41, 54, 56, 59, 66, 67, 71, 77, 88, 111, 115, 117, 121, 126, 129, 132, 136, 141, 143, 163, 176, 177, 180, 206, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 269, 264, 279, 283, 288, 290, 292, 298, 299, 303, 304, 313, 317, 320, 321, 322, 323, 317, 320, 321, 322, 323, 328.

⁵⁴⁵ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 5, 136, 279, 278, 313.

Gazzâlî'nin görüş ve düşüncelerini tercüme etmek suretiyle kaynak olarak kullanacağına temas etmektedir.⁵⁴⁶

Feyzu'r-Rahmân'ın yöntemi temelde klasik tefsir anlayışı ile paralellik arz etmektedir. İlk önce sûrelerin kimliği (âyet sayıları, nüzul yeri) hakkında gerekli bilgiler verilmekte ve *tahlilî-icmâlî tefsir metodu* çerçevesinde âyetin anlamı verildikten sonra tefsir kısmına geçilmektedir. Tefsir yöntemi olarak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine önem verildiği ve ardından ilgili yorumun hadîsler başta olmak üzere sahabe ve selef sözleri ve diğer âlimlerin görüşleri ile desteklendiği görülmektedir. Dârât, zaman zaman Mücahid, Serî es-Sakatî, Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Beyzâvî, İbn Hacer el-Askalânî, Zekeriyâ el-Ensârî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî gibi âlimlerin görüşlerini adlarıyla birlikte vermektedir. Bazen de isim ve kaynakları zikretmeksizin gerekli gördüğü bilgileri “bazı müfessirler, bazı şeyhler, bazı âlimler, bazı felsefeciler” şeklinde kapalı bir ifade ile serdetmektedir.⁵⁴⁷

Sonuç ve Genel Bir Değerlendirme

Endonezya'da tefsir çalışmaları ilk dönemlerde şifâhî olarak başlamıştır. Nitekim yapılan araştırmalara göre Endonezya eğitim tarihi Kur'ân kursları ile başlamaktadır. 12. yüzyılda Sumatra Adası'nda, 14. yüzyılda ise Cava Adası'nda Kur'ân'la hem lafız hem de mana bağlamında temasa geçildiğine dair veriler bulunmaktadır. Eğitim kurumlarında lafız planında Kur'ân ta'limleri ile birlikte farklı mekânlarda hutbe, vaaz, davet vb. organizasyonlar vesilesiyle Kur'ân'ın muhtevasının halka aktarıldığı görülmektedir.

Siyasî otoriteyi devam ettirmeyi başarabilen ve Sumatra Adası'nın kuzeyinde yer alan Açe Sultanlığı, İslamî ilk metinlerin vücuda getirildiği bir merkez olması bakımından üzerinde dikkatle durulmayı hak etmektedir. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllar arasında siyasî güç açısından zirve noktasına ulaşan Açe Sultanlığı dinî ve edebî sahada da varlık göstermeyi başarabilmiştir. Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Nureddin-i Rânîrî gibi büyük ve önemli isimler yaşamış ve takımadalarda

⁵⁴⁶ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/1-4; Bk. Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary”, 60–61; Abdul Mustaqim, “The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis”, 368.

⁵⁴⁷ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/5, 10, 6-7, 19-20, 29, 53, 87, 109-110, 121, 303, 304, 218, 279.

ilk önemli dinî-edebî metinleri üretebilmişlerdir. Fansûrî'nin şiir ve rubâîlerinde işârî tefsirin izlerini bulmak mümkündür. *Esrâru'l-ârifîn*, *el-Müntehâ*, *Şarâbu'l-âşikîn* isimli üç kitabında ise birçok âyeti meâl ve tefsiri ile birlikte vahdet-i vücûd nazariyesi bağlamında incelemiş olması takımadalarda Kur'ân'ın muhteva açısından durduğu yeri anlamak adına büyük bir önem arz etmektedir.

Bu dönemde yazılan ilk anonim tefsir çalışması olan *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'in - zayıf bir görüş olsa da- Fansûrî veya öğrencisi/müridi Şemseddîn-i Sumatrânî'ye nispet edildiğini unutmamak gerekir. Takımadalarda vahdet-i vücûd anlayışına karşı oldukça keskin bir tavır takınan Rânîrî de başta fıkıh ile ilgili eserleri olmak üzere kelâm ve dinler tarihi alanlarında telif ettiği kitaplarında âyetleri meâl ve açıklamalarıyla birlikte işlemiştir. Bununla birlikte Açe Sultanlığı'nda Malayca-Endonezce ilk tam tefsir, Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd* isimli eseri olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Açe Sultanlığı'nda Sinkilî'den sonra ciddî bir tefsir çalışması yapılmamıştır. 19. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen *Ferâizu'l-Kur'ân* ise beş sayfalık bir tefsir cüzüdür.

Cava Adası'nda durumun biraz daha farklı olduğuna tanıklık etmekteyiz. Cava'da ilk tefsir çalışmalarının Walisanga ile birlikte şifahî ve şiirsel tarzda başladığını söylemek mümkündür. Nitekim Walisanga'nın şiir ve beyanlarında Kur'ân'ın akidevî, fikhî ve ahlakî hükümlerinin işlendiği bilinmektedir. Ancak Cava'daki tefsir yazımı Sumatra Adası'na nispeten oldukça geç bir dönemde başlamıştır. Cava dili ile 1858 yılında yazıldığı tespit edilen *Kitab Kur'an* adındaki eser muhtemelen saray çevresinin bir mahsulüdür. Nitekim yazıldığı dönemde gerekli yankıyı uyandırmadığı anlaşılmaktadır. Carakan alfabesi ile yazılmış olması bu düşünceyi desteklemektedir.

Takımadalarda 19. asırda Cavalı kimliği karşımıza iki müfessir çıkmaktadır. Muhammed Nevevî Arapça olarak ilk kez tam tefsir olan *Merâhu Lebîd*'i yazmayı başarmıştır. Sâlih Dârât ise Cava dili ve ilk kez tefsir çalışmalarında Arap pegonu kullanarak *Feyzu'r-Rahmân* isimli tefsir kitabını telif etmiştir. Şu farkla ki *Merâhu Lebîd* Cava dışında; *Feyzu'r-Rahmân* ise Cava'da yazılmıştır. Her ikisinin de ortak paydası belli bir talebin sonucunda yazılmış olmalarıdır. Bu durum Cava halkının gittikçe Kur'ân'ın mesaj ve muhtevasına temayül gösterdiklerinin bir işareti olarak

değerlendirilebilir. *Merâhu Lebîd* takımadaları dışında yazıldığından ve telif dili olarak Arapça tercih edildiğinden dolayı belli bir eğitim seviyesine ulaşmış kişilere hitap ettiği aşikârdır. *Feyzu'r-Rahmân*'a gelince dil olarak birçok Arapça kavramı içermesi, Arap pegon ile yazılması, tam tefsir özelliğine sahip olmaması ve daha çok kıyı ve iç bölgelerde konuşulan Cava lehçesini esas alması, ulemanın tercüme faaliyetlerine sıcak bakmaması gibi sebeplerden ötürü takımadalarda yaşayan bütün toplumların ihtiyacını karşılayacak düzeyde olmamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI

Endonezya tarihinde 20. yüzyıl tefsir çalışmaları alanında hacim, model ve muhteva açısından klasik dönemden ayrıştığı önemli bir dönüm noktasıdır. Zira bu dönemde Cavaca, Sundaca vb. mahallî dillerle yapılan tefsir çalışmaların yanı sıra bilhassa resmî dil olarak seçilen Endonezce ile farklı gruplar altında sınıflandırılabilir çeşitli tefsir çalışmaları yapılmıştır. Bu dönemde yapılan çalışmaların sayısı ve üretimini esas kabul ettiğimizde -araştırmacıların nitelendirmesiyle- Endonezya'nın âdeta bir “yazı salonuna” dönüştüğünü söyleyebiliriz. İslamî ilimler arasında ise tefsir daha fazla ön plana çıkmıştır. Bu meyanda Endonezya'nın dinî tarihi açısından yirminci asır “tefsir yüzyılı” olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte Endonezce tefsir yazımının mahiyetinde görülen farklılıklardan dolayı bu süreci “bağımsızlık öncesi” ve “bağımsızlık sonrası” olmak üzere iki başlık altında incelemek daha doğru olacaktır.

2.1. BAĞIMSIZLIK ÖNCESİ TEFSİR ÇALIŞMALARI (1900-1945)

20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Endonezyalılar bağımsızlık hareketlerinde aktif rol oynamaya başlamışlar; din, eğitim, siyaset ve kültür sahasında teşkilatlanma sürecine girmişlerdir. 1900'lü yılların başında Endonezyalıların teşkilatlanmalarının ve uyanışlarının arka planında özgürlüğe giden yolda verdikleri siyasî, kültürel, dinî, millî mücadele gibi birçok sebep vardır. Bütün bu sebepleri bir arada düşündüğümüzde meselenin iç yüzünü doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmemiz mümkün olacaktır.⁵⁴⁸

Her şeyden önce bu dönemde Fransız Devrimi (1789-1799) ile birlikte gittikçe yaygınlaşan milliyetçilik akımları Endonezya'ya nispeten daha yakın olan Çin, Hindistan ve Filipinler'de belirgin düzeyde ortaya çıkarak bölgedeki uluslar üzerinde ciddi etki bırakmaktaydı. Endonezya'nın Müslüman bir ülke olması nedeniyle hilafet merkezi olarak görülen Osmanlı'da ortaya çıkan Jön Türklerin en genel anlamı ile “tek bayrak, tek vatan ve tek dil” ülküsünün hem yakın hem uzak

⁵⁴⁸ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 20–21.

coğrafyalar üzerinde belirgin bir tesiri vardı ve rol model bir anlayış olarak telakki edilmekteydi.⁵⁴⁹

Amerika'nın özgürlüğünün örnek alınması, 1918 yılında yayımlanan Wilson İlkeleri ve bu çerçevede ortaya çıkan “her ulusun kendi kaderini tayin etme hakkı” (*self determinasyon*) düşüncesinin zamanla etkisini göstermesiyle birlikte Endonezya halkı için özgür ve bağımsız bir ulus inşa etme ülküsü gittikçe artmaya ve şekillenmeye başlamaktaydı. Ayrıca 1900'lü yılların ilk çeyreğinde Güneydoğu Asya'da varlığını iyice hissettiren sosyalist-komünist gruplar ve düşünceler Endonezyalı entelektüellerin üzerinde zamanla etkili bir hâl almaktaydı. Özellikle Rusya'da Jülyen takvimine göre 25 Ekim 1917'de ortaya çıkan Ekim Ayaklanması diğer ismi ile Bolşevik Devrimi (7 Kasım 1917) bütün dünya üzerinde etkili olduğu gibi Güneydoğu Asya ülkelerini de büyük oranda etkisi altına almıştır.⁵⁵⁰

Bu süreçte İslam ile sosyalizm arasında ciddi oranda ortak paydalar bulunduğunu ve belli bazı meseleler dışında aralarında hiçbir tezaadın bulunmadığını iddia eden düşünürler bile mevcuttu. Bu konuda öne çıkan figürlerden biri kuşkusuz Haji Mohamad Misbach'tı. Misbach tanrıtanımazlık dışında İslam ve sosyalizmin zulüm ve kapitalizme karşı çıktığını belirterek ikisi arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını, her ikisinin de adil bir toplum inşa etme amacını taşıdığını ileri sürmekteydi. Karl Marx'ın düşüncelerine bağlı olmasından dolayı Haji Merah (Kırmızı Hacı) olarak nitelendirilmekteydi. Ona göre din bile kapitalizm tarafından yozlaştırılmıştır. Şiddetli bir şekilde eleştirdiği gruplardan biri de Endonezya'nın ilk büyük dinî cemaati olan Muhammediyye ve onun kurucusu Ahmed Dahlân'dı.⁵⁵¹ Buna mukabil sosyalizmi savunmasına rağmen Tjokroaminoto'nun daha ılımlı bir noktada yer aldığı görülmektedir.⁵⁵²

Genel anlamda Nusantara'da sosyalizmin gelişmesine zemin hazırlayan asıl neden Hollandalıların emperyalist-kapitalist bir güç olarak görülmesiydi. Bu aynı zamanda kapitalizme karşı bir devrim veya başarı imkânını sağlayabileceği ihtimalini

⁵⁴⁹ Bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 15.

⁵⁵⁰ Bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 15; Kahin, *Nationalism and Revolution*, 50–51.

⁵⁵¹ Syamsul Bakri, *Gerakan Komunisme Islam Surakarta 1914-1942* (Yogyakarta: LKİS, 2015), 3, 118-119.

⁵⁵² Bakri, *Gerakan Komunisme Islam*, 20.

taşıymaktaydı. Bu dönemde sosyalizm, en geniş anlamı ile yabancı güçlere ve emperyalizme karşı etkin bir şekilde mücadele etmek; modern, müreffeh ve bağımsız bir Endonezya'nın kurulmasını temin etmektir.⁵⁵³ Syamsul Bakri'nin isabetle ifade ettiği gibi bu süreçte farklı varyantları olsa da sosyalizm veya komünizm temelde bir *mücadele aracı* ve *direnış gücü* olarak görülmekteydi.⁵⁵⁴

Hindistan'da pasif veya aktif şekillerde tezahür eden bağımsızlık mücadelesinin yanı sıra en önemli etmenlerden biri de 1905 yılında Japonların Port Arthur Savaşı'nda sömürgeci ve emperyalist/kapitalist güçlere karşı gösterdiği başarılarıdır. Bu savaşın Güneydoğu Asya üzerinde ciddi bir etki bırakması kaçınılmazdı. Zira Port Arthur Savaşı, Asyalı kuvvetlerin Çin'i yöneten emperyalist güçlere karşı ilk önemli zaferlerinden biriydi. Bu zafer, diğer Asya ülkelerinin muhayyilesinde milliyetçi düşüncelerin oluşmasına ve bağımsızlıklarının mümkün olacağına yönelik motive eden manevî bir güç olarak telakki edilmekteydi.⁵⁵⁵ Dönemin Bakanı Jacques Henri Abandanon (1900-1905) bu gelişmeyi şöyle anlatmaktadır: “*Her şeyden önce Japonya ile Rusya arasındaki savaştan bu yana, Asyalı halklarda Avrupa'ya ihtiyaç duymadan kendi kendilerini yönetebilecekleri düşüncesi yerleşmeye başladı.*”⁵⁵⁶ Nitekim Şerif Mardin'e (öl. 2017) göre bu zaferin bir diğer önemi ise geleneksel değerlerin modern bir medeniyette saklanılabilirliği konusunu gündeme getirmesiydi.⁵⁵⁷

Bütün bunlarla birlikte Atatürk önderliğinde Türk halkının emperyalist Batı'ya karşı verdiği mücadelenin de etkisi yadsınamaz.⁵⁵⁸ Ayrıca 3 Mart 1924 tarihinde TBMM tarafından hilafetin kaldırılması ve Haremeyn'in yönetimi ele geçiren Şerif Hüseyin'in (salt. 1908-1924) kendini halife olarak ilan etmesi

⁵⁵³ Bk. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, 20–21.

⁵⁵⁴ Bakri, *Gerakan Komunisme Islam*, 19, 92, 116–117.

⁵⁵⁵ Bk. Sudiyono, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 15; MKN, *H.O.S Tjokroaminoto: Penyemai Pergerakan Kebangsaan dan Kemerdekaan* (Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015), 1; Kahin, *Nationalism and Revolution*, 51.

⁵⁵⁶ Kahin, *Nationalism and Revolution*, 50.

⁵⁵⁷ Bk. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1991), 16–18.

⁵⁵⁸ Kahin, *Nationalism and Revolution*, 50; İsmail Hakkı Göksoy, “Atatürk ve Türk İnkilâbının Endonezya'ki Etkileri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 18/52 (2002), 1–36.

Endonezyalılar üzerinde ciddi bir yankı uyandırdığı ve onları farklı çözüm yollarını keşfetmeye sevk ettiği görülmektedir.⁵⁵⁹

Hollanda Kraliçesi Wilhelmina (salt. 1890-1948), *Etik Politika* (*Ethische Politiek*) adında 17 Eylül 1901 tarihinde yeni bir dönemi başlatması Endonezyalıların sosyal ve kültürel alanlarda uyanışlarına zemin hazırlamıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu politikanın temel hedefi, sömürülen halkların kalkınmalarını sağlamak, maddî koşullarının iyileştirilmesine katkıda bulunmak ve yerlilerin refah düzeyini yükseltmek gibi birtakım düşüncelere matuftu. Hollanda yönetimi daha önce uyguladığı zorbaca bir politika olan *Cultuurstelsel*'in aksine sömürülen halklara karşı ahlakî/etik davranmanın bir şükran hatta tabir yerinde ise vicdan borcu olduğunu belirtiyordu. *Etik Politika*, tarım arazileri ve arazilerin sulanması ile ilgili projelerin geliştirilmesi, göç hareketlerinin düzenlenmesi ve son olarak eğitim ve öğretim alanının genişletilmesi olmak üzere üç maddede özetlenebilir (sulama-göç-eğitim). Bu süreç, Endonezyalıların teşkilatlanmasında önemli bir etken olarak görülmektedir. Hollanda yönetimi bu süreçte Endonezyalıları politikadan uzak tutmanın planlarını yapmaktan da geri durmamaktaydı. Zira onlara göre bütün faaliyetlerin “politika, devrim” vb. kavramlardan yalıtılmış olması gerekirdi.⁵⁶⁰

Cemâleddin Efgânî'nin (1838-1897) ve sonrasında talebesi Muhammed Abduh'un (1849-1905) başlattığı ıslah ve tecdit hareketinin Nusantara'da ciddî bir karşılık bulduğu ve buna paralel olarak birçok dinî kurumun ortaya çıkmasına zemin hazırladığı bilinen bir gerçektir.⁵⁶¹ Dolayısıyla *el-Menâr* ekolü anlaşılmadan Nusantara'daki dinî teşkilatlar, ıslah ve tecdit faaliyetlerinin merkeze alınarak ortaya çıkan somut değişim ve dönüşümleri doğru ve bütüncül bir şekilde kavramak mümkün görünmemektedir. En bariz şekli Muhammediyye, Persis vb. birçok teşkilatın ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde *el-Menâr*'ın etkisi inkâr edilemez. Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Endonezya'da Muhammed

⁵⁵⁹ Hamka, *Ayahku* (Jakarta: UMMINDA (UD), 1982), 151–154.

⁵⁶⁰ Bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 15.

⁵⁶¹ Bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 15; MKN, *Tjokroaminoto*, 144–151; Kahin, *Nationalism and Revolution*, 46.

Abduh'un Etkisi) isimli risalesinde Abduh'un hangi şahıs, teşkilat ve yayımlar üzerinde ne derece etki ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶²

Aslında Nusantara'da en genel anlamıyla ıslah hareketleri üç hacı (تیگ حاج) ile birlikte başladığı söylenebilir. Suudi Arabistan'daki Vehhâbî hareketinden önemli ölçüde etkilenen Hacı Miskin, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Abdurrahman Nusantara'ya döndükten sonra toplumda “Kaum Adat” olarak nitelendirilen yaygın birçok uygulama ve davranışın bidat ve hurafe olduğunu beyan ettiler.⁵⁶³ Bunun üzerine tarihe Pedri hareketi (Gerakan Padri) olarak geçen bir mücadele başlattılar (Padri-Adat). Hareket, 1973 yılında ulusal kahraman ilan edilen⁵⁶⁴ Tuanku İmam Bonjol'un (1772-1864) 1835 yılında teslim olmasıyla zayıfladı ve 1837 yılında aristokratların Hollandalılardan aldıkları yardım ile tamamen son buldu.⁵⁶⁵

Pedri hareketi özellikle Minangkabau'da “ABS-SBK” olarak formülize edilen “Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah” (Gelenekler şeriata dayanmalıdır. Şeriat ise Allah'ın kitabı Kur'an'a dayanmalıdır) anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamış olması açısından önemli bir kilometre taşı olarak görülmektedir. 1900'lü yılların başında Minangkabau'nun ıslah ve tecdit hareketlerinin merkezi olması tesadüf değildir.⁵⁶⁶ Zira ikinci yenilik dalgası olarak nitelendirebileceğimiz hareket bu sefer Minangkabau değil; Endonezya'nın Bandung, Surabaya, Yogyakarta vb. birçok şehrinde ciddi bir şekilde etkisini göstermeye başladı. Hareketin merkezinde ise Mekke'de kaldıktan sonra Mescid-i Harâm imamlığına kadar yükselen Şeyh Minangkabaulu Ahmed Hatîb ve onun yetiştirdiği öğrenciler vardı.⁵⁶⁷

Bütün bu bilgiler ışığında modern Endonezya'nın kimliği büyük ölçüde 1900-1945 yılları arasında ortaya çıkan dinî, millî, siyasî ve kültürel düşünceler etrafında şekillendiğini ifade edebiliriz. 1900-1945 yılları arasındaki hızlı ve kapsamlı

⁵⁶² Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Cakarta: Tintamas, 1961), 4–31; Hamka, *Ayahku*, 93–112.

⁵⁶³ Malay dünyasında ıslah ve yenilik hareketleri için bk. İsmail Hakkı Göksoy, "Islah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1999), 19/167-170.

⁵⁶⁴ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 5.

⁵⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Hamka, *Ayahku*, 5–25.

⁵⁶⁶ Bk. Asrinaldi – Yoserizal, “Problems with the Implementation of Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah Philosophy”, *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 33/2 (2020), 162–173; Zelfeni Wimra, “Reintegrasi Konsep Maqashid Syari'ah dalam Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah”, *İlmiah Syari'ah* 25/2 (2016), 191–200.

⁵⁶⁷ Hamka, *Ayahku*, 271–290.

gelişmeler dikkate alındığında “tefsir çalışmaları” bu bütünün küçük bir parçasını teşkil ettiği ve bütün bu gelişmelerden bağımsız bir noktada durmadığı rahat bir şekilde görülecektir. Bu bağlamda bu zaman diliminde yaşanan hadiselerin arka planını arz etmek için 1900-1945 yılları arasında ortaya çıkan ve yönlendirici bir etkisi olan dinî, millî, siyasî ve kültürel hareketleri kısaca tanıtmamızın gerekliliği ortadadır.

2.1.1. Önemli Teşkilatlar

2.1.1.1. Budi Utomo

Budi Utomo⁵⁶⁸ Endonezya tarihinde ulusal modern ilk kuruluş olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda politika dışında sosyal, ekonomik, kültürel vb. öğeleri gündeme taşıyan ilk gençlik örgütü olarak tanımlanmaktadır. Budi Utomo teşkilatı Dr. Sutomo (1888-1938) öncülüğünde bir tıp okulu olan De School tot Opleiding van Inlandsche Artsen’de (STOVIA) ortaya çıkmıştır. STOVIA’lı öğrencilerin katılımı ile 20 Mayıs 1908 tarihinde kurulmuştur.⁵⁶⁹ Budi Utomo’nun kuruluş günü “Hari Kebangkitan Nasional/Ulusal Uyanış Günü” olarak anılmaktadır.⁵⁷⁰ Kısa ismi ile *Harkitnas* olarak bilinen Ulusal Uyanış Günü en son 20 Mayıs 2021 yılında “*Kalk! Biz Güçlü Bir Milletiz!*” sloganı ile kutlanmıştır.⁵⁷¹

Kurucu bir figür olarak sadece Sutomo değil; Budi Utomo’nun kurulmasında, gelişmesinde ve en nihayetinde siyasî bir organizasyona dönüşmesinde etkili olan şahısları tanımak önemlidir. Böylelikle 1900’lü yılların başında Endonezya’nın bağımsızlığa giden yolda entelektüellerin nasıl bir yaklaşım ve düşünce içinde olduklarını yakından görmek büyük bir önem arz etmektedir. Böylelikle hem dönemin hadiselerini hem de daha sonraki aşamalarda ortaya çıkacak olan düşünce akımlarını daha somut örnekler üzerinden tanımak mümkün hâle gelebilecektir.

⁵⁶⁸ Hareketin mahiyeti ve kuruluş felsefesini daha doğru analiz edebilmek için iki farklı sözcükten meydana gelen “Budi Utomo” terkinini incelemek gerekir. “Budi” Sanskritçe kökenli bir kelime olup “ruh, akıl, zihin, bilinç, şuur, tabiat” vb. anlamlara gelmektedir. “Bodhi” veya “Budhi” sözcüğünden alınmıştır. “Utomo” ise “iyi seviye, çok iyi” gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda “Budi Utomu”, “iyi/gerçek farkındalık” olarak yorumlamaktadır (Kesadaran yang baik/الوعي الجيد). Ayrıca klasik Malayca’da “boedi” “kişilik”, “oetomo” ise “asil” anlamına geldi şeklinde bir yorum daha yapılmaktadır.

⁵⁶⁹ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 21–22, 64.

⁵⁷⁰ Rahmawati, *Boedi Oetomo dan Peranannya dalam Perkembangan Islam di Indonesia 1908-1935* (Yogyakarta: Universitas PGRI, Skripsi, 2016), 1.

⁵⁷¹ Bk. Pedoman Penyelenggaraan dan Sambutan Hari Kebangkitan Nasional 2021, Kebangkitan Nasional (2021).

1961’de ise ulusal kahraman olarak ilan edilen ve 30 Mayıs 1938 tarihinde vefat eden Sutamo’nun⁵⁷² Endonezya tarihinin şekillenmesinde ilk yüz önemli ve büyük şahsiyet arasında seçilmesi tesadüfî değildir.⁵⁷³ Nitekim Sumoto ve ekibi daha önce sömürge güçleri ile yaşanan silahlı mücadelelerin etkisiz bir yöntem olduğunu fark ederek politik sahadan uzak kalmışlar; bunun yerine sosyal, ekonomik ve kültürel aktivitelere yönelmeyi tercih etmişlerdir.⁵⁷⁴

Budi Utomo’nun teşkilat şemasına bakıldığında kurucu başkan Sutamo, yardımcı başkan M. Soelaiman, birinci sekreter Gondo Soewarno, ikinci sekreter Goenawan Mangoenkoesoemo, sayman Angka, temsilciler ise Soeradji, M. Moh, Soewarno, Goembrek olduğu görülmektedir.⁵⁷⁵ Bunun dışında özellikle 1907 yılında STOVIA’lı öğrencilerle bir araya gelen ve teşkilat kurma fikrini veren Dr. Wahidin Sudirohusodo’nun (1852-1917) önemli ve büyük rolü yadsınamaz. 1973 yılında ulusal kahraman ilan edilen Wahidi’nin⁵⁷⁶ temel ve ilk amacı öğrenci bursları sayesinde (*studiefonds*) zeki talebelerin millî bilince ulaşmaları ve diğer ülkelerdeki mücadele örneklerini incelemeleri sayesinde zamanla stratejik bir hamle yapmalarına imkân sağlamaktı. Bu düşünce STOVIA’lı öğrencilerden özellikle Sutamo’nun teşebbüsleri ile bir teşkilata dönüşmüştür.⁵⁷⁷

Sutamo, 1935 yılında Hollanda dönüşünde sosyal ve kültürel faaliyetlerinin yanında Budi Utomo’nun politikleşmesine yönelik adımlar attı. Budi Utomo teşkilatı ile Persatuan Bangsa Indonesia’nın (PBI) birleşmesi ile Partai Indonesia Raya diğer ismi ile Parindra adında bir partinin kurulmasına öncülük etti. Ne var ki Parindra’nın ağır basan temayülü bağımsız bir Endonezya’dan ziyade asil ve mükemmel bir Endonezya inşa etmeye yönelikti.⁵⁷⁸ Bu anlamda Hollandalılarla iyi geçinme politikasını izledi ve onlardan gerekli destek ve teşvikleri aldı. Bu açıdan muhafazakâr bir parti olarak nitelendirilmektedir. 1940 yılında üye sayısının on bin civarında olduğunu ileri sürülmüştür. Parindra, bütün ulusal parti ve örgütlerin bir

⁵⁷² Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 46; Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 217.

⁵⁷³ Bk. Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 216–217.

⁵⁷⁴ Bk. Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 216–217.

⁵⁷⁵ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 22.

⁵⁷⁶ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 34.

⁵⁷⁷ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 21.

⁵⁷⁸ Bk. Indonesia Mulia dan Sempurna bukan Indonesia Merdeka.

çatı altında toplandığı Gabungan Politik Indonesia'nın (GAPI) meydana gelmesinde önemli bir rol oynadı.⁵⁷⁹ Ancak Sareket Islam (1912), Indische Partij (1912) vb. güçlü organizasyonlar ortaya çıkınca Budi Utomo giderek etkisini kaybetmeye başladı. Budi Utomo özünde politik sahada pasif kalmasına rağmen birçok ulusal hareketin ortaya çıkmasına vesile olması açısından bir “nüve ve kaynak” işlevi görmüştür.⁵⁸⁰

2.1.1.2. Indische Vereeniging

Indische Vereeniging diğer adı ile Perhimpunan Hindia (PH) 15 Kasım 1908 yılında Hollanda'da gurbette yaşayan Nusantara asıllı öğrencilerin kurduğu ve temelde sosyal dayanışma amacını taşıyan bir organizasyondur. İlk dönemlerde temelde Budi Utomo'nun izinden gittiği görülmektedir.⁵⁸¹ Üyelerinden biri de 1919 yılında Hollanda'da bulunan ulusal kahraman Sumoto'dur.⁵⁸²

Indische Vereeniging'in üyeleri diğer teşkilatlara nispeten az olsa da genel anlamda dış dünyaya açık, rasyonalist bir şekilde olayları değerlendirilebilen, Endonezya'nın yüksek mevkilerinde önemli görevler yapan ve temelde sosyalizme daha yakın bir çizgide duran entelektüel kişilerden oluşmaktaydı. Bu isimler arasında Muhammed Hatta (1902-1980), Nazir Datuk Pamuntjak (1909-1966), Ahmad Soebardjo (1896-1978), Sutan Sjahrir (1909-1966), Abdulmadjid Djojoadingrat (1904-1977), Rustam Effendi (1903-1979), Ali Sastroamidjojo (1903-1975), Sukiman Wiryoanjoy (1898-1974), Sam Ratulangi (1890-1949), Iwa Koesoemasoemantri (1899-1971) gibi önemli şahıslar yer almaktaydı.⁵⁸³

Indische Vereeniging Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gittikçe siyasallaştı ve radikalleşti. Buna bağlı olarak anti-kapitalist ve anti-emperyalist bir yaklaşım sergileyerek milliyetçilik ve bağımsızlık hareketlerinde aktif rol almaya başladı. 1925 yılına gelindiğinde ise sömürgeciliği çağrıştıran Indische Vereeniging (Hint Cemiyeti) adını Indonesische Vereniging (Endonezya Cemiyeti) olarak değiştirerek

⁵⁷⁹ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/76-77, 176.

⁵⁸⁰ Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional*, 52.

⁵⁸¹ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 24.

⁵⁸² Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 46.

⁵⁸³ Bk. Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1200* (Londra: Palgrave Macmillan, 2001), 231; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 26-28; Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 49, 75; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 98.

bu konuda ilk somut adımı atmış oldu. Endonezceye çevirisi ise Perhimpunan Indonesia şeklinde yapıldı. Elbette bu çıkışın belli başlı sebepleri vardı. Birincisi, Hollanda yönetiminin ilk olarak danışma yetkisine sahip Halk Konseyi'ni (*Volksraad*) yasama organına çevirerek kendi maslahatını korumaya çalışmasıydı. İkincisi ise Hollanda'da okuyan birçok öğrencinin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkelerine milliyetçi duygularla dönmeleri idi.⁵⁸⁴

Indische Vereeniging'in yeni ismi ile Indonesische Vereniging'in son dönemlerine bakıldığında Partai Kominis Indonesia, Partai Nasional Indonesia gibi radikal teşkilatlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte muhafazakârlıktan radikalizme doğru bir seyir izlediği görülmektedir. Marksist yorumları ön plana çıkartan Perhimpunan Indonesia, Moskova merkezli komünistlerin eline geçti ve zamanla örgüt içinde bölünmeler yaşandı.⁵⁸⁵

Perhimpunan Indonesia'nın en dikkat çekici yönlerinden biri de Muhammad Hatta önderliğinde *Hindia Poetera/Putra* adında iki ayda bir yayımlanan dergi vasıtasıyla Endonezya halkının sesini Nusantara dışındaki toplumlara iletmesidir. Daha sonra derginin ismi “*Artık Bağımsız Endonezya*” sloganı ile *Indonesia Merdeka* olarak değiştirilmiştir. Böylelikle gerek *Perhimpunan Indonesia* gerekse *Indonesia Merdeka* isimleri sayesinde ilk kez siyasal ve kültürel alanda “Endonezya” adının kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. *Perhimpunan Indonesia* ayrıca *Indonesia Merdeka* yayımladığı deklarasyonda “Bangsa Indonesia/Endonezya Halkı” ifadesini kullanmış olması değerli bir adım olarak görülmektedir (1923).⁵⁸⁶

2.1.1.3. Sarekat Islam

1911 yılında Cavalı bir tüccar olan Kyai Haji Samanhudi (1868-1956), “İslâm Ticaret Birliği” anlamına gelen Sarekat Dagang Islam (SDI) adında bir teşkilat kurdu.⁵⁸⁷ Teşkilatın 16 Ekim 1905 tarihinde kurulduğuna dair bilgiler de mevcuttur.⁵⁸⁸ Samanhudi'nin “ulusal kahraman” ve “ulusal basının babası” olarak

⁵⁸⁴ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 25.

⁵⁸⁵ Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, 231; Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 135; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 98.

⁵⁸⁶ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 98.

⁵⁸⁷ Endonezce'de “sarekat, saréka, serikat, syarikat” şeklinde yazılan kelimenin kökeni Arapça “الشركة/Şirket” kavramından türemiştir. Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1269, 1402.

⁵⁸⁸ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 28.

kabul edilen Tirto Adhi Soerjo'nun (1880-1918) etkisinde kaldığı ve tavsiyelerine uyduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bu konuda Samanhudi'nin selefi olarak Tirto kabul edilmektedir. Ayrıca Samanhudi'nin yararlı hizmetlerinden dolayı 1961 yılında “ulusal kahraman” olarak kabul edildiğini belirtmemiz gerekir.⁵⁸⁹

İlk siyasî ve millî uyanış hareketi sayılan Sarekat Dagang Islam'ın temel gayesi müslümanların ticarî menfaatlerini iç ve dış rakiplere karşı muhafaza etmektir. Bu rakiplerin başında ise hiç şüphesiz Çinli tüccarlar gelmekteydi.⁵⁹⁰ Ancak 1912 yılında Omar Said Tjokroaminoto'nun teşkilata üye olmasıyla birlikte teşkilat yeni bir hüviyet kazanmaya başladı. HOS Tjokroaminoto ilk iş olarak teşkilatın isminde geçen “Dagang/Ticaret” sözcüğünü çıkarttı ve ismini Sarekat Islam (SI) olarak belirledi. Bu aynı zamanda teşkilatın dinî, siyasî, kültürel vb. alanlara yöneleceğinin açık bir işaretiydi. Tjokroaminoto ilk dönemlerde Hollanda sömürgesi ile iyi geçinmeye yönelik bir politikasını izledi. Buna bağlı olarak örgütün amacını açıklarken yönetime karşı çıkmayacağını deklare etti. Sarekat Islam'ın siyasî ve devrimci bir hareket olmadığını sürekli gündeme getirerek Hollanda yönetiminin dikkatini çekmemeye çalıştı. Buna rağmen Hollandalılar bu teşkilatı ihtiyat ile karşıladı ve ülke sathında faaliyet icra etmelerine 1916 yılında izin verdiler. Hızlı gelişen teşkilatın bir sene zarfında (1917) üye sayısının sekiz yüz bine kadar çıktığı ifade edilmektedir. Bu gelişmelere paralel olarak 1916 yılındaki ilk millî kongrede Tjokroaminoto, Endonezya'nın birliğini vurguladı ve tek bir millet olduğuna dikkat çekti. Buna aynı zamanda sömürge yönetimi altında ilk defa özerk bir yönetimin kurulmasını talep eden cesurca bir beyan anlamına gelmekteydi.⁵⁹¹

Araştırmacılar onun bu çıkışını, Endonezya'nın bağımsızlık serüveninde önemli bir kilometre taşı olarak değerlendirmekte ve “Özgürlüğün Öncü Işığı” vasfını hak ettiğini belirtmektedirler.⁵⁹² Şöhret ve etkisinden dolayı Hollandalılar onu “De Ongekroonde van Java” olarak nitelendirmişlerdi. Endonezcesi “Raja Jawa Tanpa Mahkota” şeklinde olan bu ifadenin Türkçe karşılığı ise “Cava'nın Taçsız

⁵⁸⁹ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 29–30; Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 36.

⁵⁹⁰ Bk. Kahin, *Nationalism and Revolution*, 28.

⁵⁹¹ Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 77.

⁵⁹² Bk. Budi Setyarso, *Tjokroaminoto, Freedom's Leading Light* (Tempo, 2013).

Kralı” anlamına gelmektedir.⁵⁹³ Halk ise onu daha çok “Ratu Adil/Adaletli Kral” unvanıyla nitelendiriyordu.⁵⁹⁴ Etkisinin hâlâ devam ettiğinin bir göstergesi ise 2015’te onun adına Guru Bangsa Tjokroaminoto (Ulusun Öğretmeni Tjokroaminoto) ismiyle bir filmin çekilmesidir. Araştırmacı Floriberta Sriwahyuntari, Endonezya tarihinde en fazla etkili olan yüz şahıs içerisinde onun biyografisine de yer vererek bu gerçeği teyit etmektedir.⁵⁹⁵

Sarekat Islam’ın hızlı gelişmesinin belli başlı sebepleri içinde yerel halkın Tjokroaminoto figürünü “Mehdî el-Muntazar” olarak görmesine bağlamak mümkündür. Bununla birlikte bölge yaşayan bazı Hristiyanların onu “Mesih”; Hinduların ise onu “Krişna” olarak gördükleri rivayet edilmektedir.⁵⁹⁶ Sarekat Islam kentli tüccar sınıfının yanı sıra kırsal kesimlerde yaşayan halkın da desteğini almayı büyük oranda başarmış ve toplumun bütün katmanlarına hızlı bir şekilde ulaşmıştı.⁵⁹⁷ Çaresizlik ve acizlik içinde olan Endonezya halkı için umut verici bir çıkış kapısı (alternatif) olarak görülmekteydi.⁵⁹⁸ Sarekat Islam’ın -adından da anlaşılacağı üzere- üyelerini ve destekçilerini bir araya getiren en temel faktörün İslam dini olduğunu belirtmemiz gerekir.⁵⁹⁹ Zira Sarekat Islam’a üye olabilmek için “Müslüman” olma şartı vardı. Bu da özellikle Müslümanların dayanışmalarına ve yardımlaşmalarına imkân sağlayan, onları motive eden ve aralarındaki irtibatı güçlendiren bir kooperatif mahiyetini taşımaktaydı (*Persatuan berdasarkan Islam*).⁶⁰⁰

Tjokroaminoto, aynı zamanda İslam ile sosyalizmi birleştiren ve dinin kökeni, ateizm vb. birkaç mesele dışında ikisi arasında ciddi irtibatların mevcudiyeti savunan ilk Endonezyalı düşünürlerdendir. Bu konuda *Islam dan Sosialisme* isimli bir eser neşretti. Sarekat Islam, Birinci Dünya Savaşı esnasında ve özellikle sonrasında yayımladığı gazete ve dergilerle; açtığı teşkilatlarla varlığını iyice hissettirdi. Ancak bu hızlı yükselişi iç çekişmelere, ayrılıklara ve ihtilaflara sebep oldu. Nitekim İslamcılar ve sosyalistler-komünistler olmak üzere iki gruba ayrılan

⁵⁹³ Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 75.

⁵⁹⁴ MKN, *Tjokroaminoto*, 104.

⁵⁹⁵ Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 75–78.

⁵⁹⁶ MKN, *Tjokroaminoto*, 104.

⁵⁹⁷ Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional*, 53.

⁵⁹⁸ McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, 8–9.

⁵⁹⁹ Palmier, *Communists in Indonesia*, 21.

⁶⁰⁰ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 48–49.

Sarekat Islam, 1921 yılında altıncı kongresinde Marksist grupları teşkilatın dışında bıraktı. Anti-sömürgeci ve anti-kapitalist eylemleri teşvik ederek daha radikal bir duruş sergileyen sosyalistler-komünistler Sarekat İslam Merah (Kızıl İslam Birliği) adıyla bilinen ayrı bir teşkilat kurdular. Daha sonra ise Sarekat Rakyat adını kullandılar ve nihayetinde Semaun liderliğinde Endonezya Komünist Partisi'ne (PKI) dâhil oldular.⁶⁰¹ Buna karşılık olarak Müslüman grup, Tjokroaminoto önderliğinde Sarekat Islam Putih (Beyaz İslam Birliği) ismini kullanmayı tercih ettiler. Zira onlara göre Endonezya'daki ilk komünist örgüt olan Indische Social Democratische Vereniging'in üyeleri (ISDV) Sarekat Islam'ın içine sızmışlardı ve onları bir şekilde tasfiye etmek gerekirdi.⁶⁰² Çünkü Endonezya Komünist Partisi'nin öncü olarak kabul edilen ISDV'nin Komintern'den destek almakla birlikte farklı bir ideoloji ile ön plana çıkmaktaydı.⁶⁰³

Bu süreçten sonra Hollanda sömürgeciliğini daha fazla eleştirdi ve onlarla işbirliği yapmamak üzere "hicret politikasını" yürüttü. Zamanla Partai Sarekat Islam Indonesia ismi ile milliyetçi bir partiye dönüştü (1923-1929).⁶⁰⁴ 1930'lu yıllarda Persatuan Islam ile karşı karşıya gelince daha fazla zayıflamaya başladı. Japon işgali esnasında liderlerinin aktif faaliyetleri neticesinde tekrar itibar kazanmaya başladı. 1947'de Masyumi'den ayrıldı. Suharto yönetiminin bütün İslâmcı partileri Partai Persatuan Pembangunan (Birleşik Kalkınma Partisi) adı altında birleşmeye zorlaması üzerine kendini feshederek bu partiye katıldı (1973).⁶⁰⁵

2.1.2. Önemli Hadiseler

2.1.2.1. Kaum Tua-Kaum Muda Ayırımı

Endonezya'da gerek bağımsızlık öncesi (1900-1945) gerekse bağımsızlık sonrası tefsir çalışmalarının seyrini önemli ölçüde belirleyen ve dönüm noktasını oluşturan hadise, Kaum Muda'nın ortaya çıkması olmuştur. Kaum Muda sözcük anlamı itibarıyla "Genç/Yeni Nesil" anlamına gelirken terim olarak taklit, taassup, hurafe vb. düşüncelere karşı çıkan, ıslah ve tecdit taraftarları olan zümreleri ifade

⁶⁰¹ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 252–253; Bakri, *Gerakan Komunisme Islam*, 60.

⁶⁰² Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 253; Bakri, *Gerakan Komunisme Islam*, 60–61.

⁶⁰³ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 94–95.

⁶⁰⁴ Kahin, *Nationalism and Revolution*, 28; İsmail Hakkı Göksoy, "Serakat Islam", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2009), 135–136.

⁶⁰⁵ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 180–181; Göksoy, "Serakat Islam", 136.

etmektedir. 1930 yılında Munawar Khalil'in yazdığı *Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunnah (Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş)* isimli eseri bu düşüncenin en bariz ve somut hâlini göstermesi açısından önemlidir.⁶⁰⁶

Bu yenilikçi zümrenin karşısında ise “Kaum Tua” kavramı yer almaktadır. Sözlük anlamı açısından ise “Yaşlı/Eski Nesil” demektir. Terim anlamı ise temelde geleneğe bağlı olan ve buna bağlı olarak amelde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezheplerinden birine intisap eden, inançta ise Ehl-i Sünnet olarak nitelendirilen Eşârî-Mâturîdî akidesine bağlı kalmayı ifade etmektedir. Bununla birlikte Kaum Tua'nın kültürel bazı adetlere ve geleneklere karşı radikal bir tavır sergilenmek yerine daha ılımlı ve toplumsal maslahatı ön planda tutan bir tavır çerçevesinde hareket ettiği görülmektedir. Kaum Muda kavramının ortaya çıkmadığı klasik dönemde Pedri hareketi çerçevesinde bir ıslah girişimi olduğu ve hadisenin silahlı mücadeleye kadar uzandığı bilinmektedir.⁶⁰⁷

20. yüzyılında başında gittikçe varlığı hissedilen Kaum Muda'nın Mısır ve Arabistan'daki dinî düşüncenin etkisi sonucunda projelerini daha sistematik ve davet sathında gerçekleştirdikleri ve bunu teşkilatlanma formunda ortaya koydukları dikkat çekmektedir. Bu süreçte *el-Menâr* ekolünün kurucusu Muhammed Abduh ile Arabistan'da imamlık derecesine kadar yükselen Minangkabau asıllı Ahmad Hatîb'in etkisi ve yönlendirmesi açıkça görülmektedir. Nitekim araştırmalar, Minangkabau'da başlayan yenilik hareketlerinin öncüsü olarak bu iki şahsı göstermektedir.⁶⁰⁸

Genelde İslam dünyasında özelde ise Malay-İndo dünyasında Abduh'un Kur'ân'a dönüş çağrısı ve vurgusu metinselci ve Kur'ân merkezli yeni bir okuma biçiminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle tefsir bilimine ciddi bir ilgi gösterilmiştir; birçok tefsir eseri yazılmıştır. Bu gelişme, din tasavvurunda ve dine yaklaşım biçiminde hatta tarihsel-düşünsel alanda yeni bir okuma biçiminin

⁶⁰⁶ *Kembali Kepada al-Qur'an dan as-Sunnah* isimli eserin anlamı *Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş* şeklindedir.

⁶⁰⁷ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 128–129.

⁶⁰⁸ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 18–19, 128.

zuhur etmesine aracılık etmiştir. Bu dönemi -özellikle Endonezya açısından- “tefsir yüzyılı” olarak nitelendirmek abartılı olmayacaktır.⁶⁰⁹

“Kaum Muda” denilince Endonezya’nın ilk önemli ve geniş kapsamlı dinî teşkilatı olan Muhammediyye ilk sırada yer almaktadır. Bu teşkilat, 18 Kasım 1912 tarihinde Orta Cava’nın Yogyakarta şehrinde Kiai Hacı Ahmed Dahlân (1868-1923) tarafından kuruldu. Islah, ictihat ve tecdit hareketi olma özelliği ile tanınan Muhammediyye’nin temel amacı, Kur’ân’a ve Sünnet’e dönüş (الرجوع إلى القرآن والسنة) şeklinde özetlenebilir. İslam’ı “medeniyet dini/الحضارة” olarak kabul eden Muhammediyye aynı zamanda “İslam yang berkemajuan” olarak ifade edilen “İlerici İslam” anlayışına sahip aksiyoner (amaliah/العملية) ve aydınlatmacı (tanwir/التنوير) bir hareket olarak kendini tanıtmaktadır. Nitekim teşkilatın programında yer alan “*Muhammediyye, İslamî bir harekettir; Kur’ân’a ve Sünnet’e dayalı olarak iyiliği emreden; kötülükten alıkoyan ve tecdit yanlısı bir teşkilattır*” maddesi büyük ölçüde Muhammediyye’nin kimliğini, görev sahasını ve amacını yansıtmaları açısından önemlidir. Dolayısıyla Muhammediyye’nin Kur’ân ve buna bağlı olarak tefsir çalışmalarıyla ilgilenmesini tesis ettikleri ideolojinin ve projelerinin doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilmesi gerekir.⁶¹⁰

Kabul etmek gerekir ki 1900’lü yıllardan itibaren “Kaum Muda” kavramının yoğun bir şekilde tedavülde olduğu bağımsızlık öncesi (1900-1945) ile bağımsızlık sonrası 1980’li yıllara kadar tefsir yazımının odak noktasını yenilikçi taraftarları oluşturmuştur. Geleneğe bağlı kesimlerin yaptıkları kısmî tefsir çalışmaları ise esasen *pondok pesantren* eksenli gerçekleşmiştir. Çalışmamızın “Beşinci Bölümü”nde” “Kaum Tua” ve “Kaum Muda” meselesi etraflıca incelenecektir.

2.1.2.2. Gençlik Hareketleri ve Sumpah Pemuda

Gençlik hareketleri Endonezya’nın özgürlüğüne kavuşmasında büyük ve önemli roller oynamıştır. Bu süreçte gençlerin üstlendikleri misyon ve izledikleri

⁶⁰⁹ Krş. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 10.

⁶¹⁰ Haedar Nashir, *Muhammadiyah’ın İdeolojisini Anlamak*, çev. Muhammadiyah Kurulu (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), 63–68; Arivaie Rahman – Sri Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas Hingga Intertekstualitas Tafsir)”, *Ilmu Ushuluddin* 18/2 (2019), 213; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 6–7; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 42–45.

yöntem açısından her birinin kendine has bazı özelliklerinden dolayı gençlik hareketlerini 1908, 1928 ve 1945 olmak üzere üç jenerasyona ayırmak mümkündür. Bu üç jenerasyonu sırasıyla “öncü-geliştirici-kurucu” şeklinde nitelendirebiliriz.⁶¹¹

1908 kuşağı, 20 Mayıs 1908’de Sutomo önderliğinde Budi Utomo Derneği’nin kurulması ile başlamıştır.⁶¹² Bu hareketin merkezinde ise STOVIA’lı tıp öğrencileri vardı. Ancak örgüt daha çok aristokrat (priyayi) ve memurların (pegawai) etkisi ve denetimi altında kalınca itirazlara maruz kaldı. Ayrıca muhafazakâr bir çizgi takip ettiğini düşünen Doktor Cipto Mangunkusumo gibi önderlerden tepki aldı.⁶¹³ Bunun üzerine “Tiga Serangkai” olarak bilinen Ernest Douwes Dekker (1879-1950), Doktor Cipto Mangunkusumo (1886-1943) ve Hadjar Dewantara (1889-1959)⁶¹⁴ Indische Partij’i (IP) 25 Aralık 1912 yılında kurdular.⁶¹⁵ Bu üç genç Endonezya tarihinde önemli işleri icra etmelerinden dolayı bağımsızlık sonrası “Ulusal Kahraman” ilan edileceklerdir.⁶¹⁶

Indische Partij, kendisinden önce kurulan Budi Utomo veya Sarekat Islam’ın aksine politik alanda faaliyet göstereceğini açıkça dile getirmesi ve “Hindia untuk Indiers” sloganını benimsemesi açısından Nusantara’da kurulan ilk siyasî parti olma özelliğine sahipti. Böylelikle kökeni, ırkı veya dini ne olursa olsun Nusantara’da yaşayan herkesin “Vatan” manasına gelen “Tanah Air” çatısı altında toplanması gerektiğini savunmaktaydı. Buna göre “Ana Vatan” kavramı ile sömürgecilik-empyalizm aynı zamanda ve aynı mekânda birleşmesi mümkün olmayan iki zıt kavramdı. Teşkilatın üç önderi Hollanda’ya sürgün edilince partinin ismi Partai Insulinde olarak değiştirildi. Douwes Dekker Hollanda’dan döndükten sonra,

⁶¹¹ Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 46.

⁶¹² Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 46.

⁶¹³ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 45; Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional*, 49.

⁶¹⁴ İsmi Raden Mas Soewardi Soerjaningrat (Suwardi Suryaningrat) şeklinde iken 1922 yılından sonra Ki Hacer Dewantara (KHD) ismini kullanmıştır. Dolayısıyla Endonezce kaynaklarda bu ismi ararken buna dikkat etmekte yarar vardır. Bk. Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 108–112.

⁶¹⁵ Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional*, 55; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 103.

⁶¹⁶ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 41, 45, 47.

Haziran 1919 yılında partinin adını tekrar National Indische Partij (NIP) olarak değiştirdi.⁶¹⁷

Bunun dışında Budi Utomo'nun işleyiş ve yöneliminden pek memnun kalmayan Satiman Wiryosandjoyo, 7 Mart 1915 yılında Tri Koro Dharmo adında bir organizasyon kurdu. Organizasyon “Sakti, Budi, Bakti” olmak üzere üç esası dayanmakta ve sembol olarak Nusantara'ya özgü olan “Keris Hançeri”ni kullanmaktaydı. Temel amaç ise Cava, Sunda, Madura, Bali ve Lombok gençleri arasındaki birlik duygusunu güçlendirmek, millî bilinci oluşturmak ve Nusantara'ya ait dil ve kültürün gelişmesinde katkıda bulunmaktı. Ancak istenilen amaca ulaşılmayınca 12 Haziran 1918 yılında ismi Jong Cava olarak değiştirildi.⁶¹⁸

1915 yılına gelindiğinde gençlik faaliyetleri bölge, yaklaşım veya kavim isimlerine atfen “Jong Cava, Sekar Roekoen, Jong Ambon, Jong Islamieten Bond, Jong Soematanen Bond, Pemoeda Kaoem Betawi, Jong Celebes, Jong Batak, Jong Minahasa” şeklinde mahallî tarzda devam etmekteydi. Ancak Birinci Gençlik Kongresi'nden sonra (Kongres Pemuda I) bu durum değişti ve Nusantara'nın her yerinden katılım gösteren Perhimpunan Pelajar Pelajar Indonesia (PPPI) adlı yeni bir gençlik örgütü kuruldu. 26-28 Ekim 1928 tarihleri arasında gerçekleştirilen İkinci Gençlik Kongresi ile birlikte Endonezya'nın tarihinde oldukça önemli bir kilometre taşı olacak yeni gelişmeler yaşandı.⁶¹⁹ Nitekim kapanış oturumunda Wage Rudolf Soepratman'ın (1903-1938) yazdığı *Indonesia Raya (Büyük Endonezya)* enstürüman eşliğinde çalındı. Endonezya, bağımsızlığını kazanınca *Indonesia Raya*'yı millî marş olarak kabul edecek; yazarı Wage Rudolf Soepratman'ı ise 1971 yılında “Ulusal Kahraman” olarak ilan edecektir.⁶²⁰ Dönemin duygu ve düşüncelerini ifade etmesi açısından *Indonesia Raya*'nın bazı dörtlüklerini paylaşmamızın yararlı olacağını düşünmekteyiz:

Indonesia tanah airku

Endonezya, ana vatanım,

⁶¹⁷ Kemendikbud, *Sejarah Kebangkitan Nasional*, 56; Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 280.

⁶¹⁸ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 325–326; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 47.

⁶¹⁹ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 295–296.

⁶²⁰ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 28.

<i>Tanah tumpah darahku</i>	<i>Kanımın döküldüğü toprağım</i>
<i>Di sanalah aku berdiri</i>	<i>İşte buradayım, duruyorum</i>
<i>Jadi pandu ibuku</i>	<i>Vatanımı muhafaza etmek adına</i>
<i>Indonesia kebangsaanku</i>	<i>Endonezya milletimdir.</i>
<i>Bangsa dan tanah airku</i>	<i>Ulusum ve öz vatanımdır.</i>
<i>Marilah kita berseru</i>	<i>Haydi, birlikte haykıralım</i>
<i>Indonesia bersatu</i>	<i>Tek ve bir Endonezya</i>

Diğer dörtlüklerde de “Özgür Endonezya” ve “Büyük Endonezya” temaları çerçevesinde vatanın korunması, geliştirilmesi ve sevilmesi gerektiği ifade edilmektedir. *Indonesia Raya*’nın gerek ana başlığında gerekse beyitlerinde “Endonezya” isminin kullanılması önemli bir gelişmedir. Zira henüz bu dönemde “Endonezya” ismi yaygın olarak kullanılmamaktadır.

Indonesia Raya’nın seslendirilmesinden daha önemli olan hadise ise kuşkusuz Gençlik Yemini’nin (Sumpah Pemuda) yapılmasıdır.⁶²¹ Gençlik Yemini veya Taahhudü şu şekildedir: “*Endonezya’nın oğulları ve kızları olarak, tek vatan Endonezya için kanlarımızı akıtacağımızı kabul ediyoruz. Biz Endonezya’nın oğulları ve kızları olarak, tek bir ulus, Endonezya ulusu olduğumuzu tasdik ediyoruz. Biz Endonezya’nın oğulları ve kızları olarak, birlik dili olan Endonezceyi destekleyip değer veriyoruz.*”⁶²²

Endonezya gençliğinin bağımsızlık ve birliktelik konusunda aynı ruhu taşıdığı ve aynı hedefler uğrunda mücadele ettiğinin bir sembolü ve somut bir tezahürü olan Gençlik Yemini’nde böylelikle “Tek Vatan, Tek Millet, Tek Dil” konusunda bir mutabakatın varlığını göstermesi açısından önemlidir.⁶²³ 1959

⁶²¹ Bu yemine “Sumpah Pemuda” ismi sonradan verilmiştir. Bu isimlendirme ile aslında “Sumpah Palapa”ya bir gönderme vardır. Zira Majapahit İmparatorluğu Gajah Mada, takımadalarda birlik ve bütünlüğü tesis etmeye kadar zevk veren bütün her şeyden uzaklaşarak çileli bir hayat sürdürmeyi kararlaştırıp yemin etmiştir. Mada’nın bu ahit ve yemini “Sumpah Palapa” olarak bilinmektedir. Yemin metni şu şekildedir: “*Şayet başarıp Nusantara’ı fethedip yenersem, bu durumda orucumu bozarım. Şayet Gurun, Seram, Tanjungpura, Haru, Pahang, Dempo, Bali, Sunda, Palembang ve Tumasik mağlup olup hezimete uğrarsa o zaman orucumu bozarım.*” Bk. J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 96–97; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 53–54.

⁶²² Orijinali şu şekildedir: “*Kami putra dan putri Indonesia, mengaku bertumpah darah yang satu, tanah air Indonesia. Kami putra dan putri Indonesia, mengaku berbangsa yang satu, bangsa Indonesia. Kami putra dan putri Indonesia, menjunjung bahasa persatuan, bahasa Indonesia.*” Bk. Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 298.

⁶²³ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 298.

yılından bugüne kadar 28 Ekim Günü, “Hari Sumpah Pemuda” (Gençlik Yemini Günü) olarak kutlanmaktadır. Zira Endonezya, üniter bir yapıya sahip çıkarak ve “Bahasa Indonesia”yı (Endonezce) resmî bir dil kabul ederek Gençlik Yemini’nde belirtilen ilkeler çerçevesinde şekillenmiştir.⁶²⁴

2.1.3. Endonezce Tefsir Çalışmaları

Endonezce tefsir çalışmaları 20. yüzyılda yaşanan gelişmelerden bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu süreçte millî duygularla birlikte dinî bir uyanışın peyderpey geliştiğine tanıklık etmekteyiz. Bu başlık altında Endonezce tefsir çalışmalarının mahiyetini anlamamıza imkân tanıyan önemli eserler tanıtılacaktır. Başka bir tabir ile hikâyesi olan tefsir çalışmaları müellifleriyle birlikte incelenecektir. Diğer eserlere ise “Beşinci Bölüm”de temas edilecektir.

2.1.3.1. Mahmud Yunus ve *Tafsir Al-Quran Karim* Adlı Eseri

20. yüzyılda Endonezce ile yazılan ilk tam tefsir özelliğine sahip olan *Tafsir Al-Quran Karim* isimli eserin müellifi Mahmud Yunus’tur. Mahmud Yunus’un söz konusu tefsirini yazma süreci, karşılaştığı sorunlar, onu yazmaya sevk eden amiller gibi bir dizi mesele müfessirin şahsiyetini incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Zira tefsirin telifi ile müfessirin şahsiyeti, aldığı eğitim ve zihinsel arka planı ile doğrudan bir bağlantı mevcuttur. Anwar Syarifuddin ve Jauhar Azizy, Mahmud Yunus’u 20. asırda Endonezce tefsir yazımı konusunda yeni modelin öncüsü olarak nitelendirmektedirler.⁶²⁵ Bu nitelendirmenin elbette haklılık payı vardır. Zira bundan sonraki süreçte Endonezce tefsirlerinin dil, yöntem, model gibi birçok konuda klasik dönem tefsirlerinden ayrıldığı görülmektedir. Bu hususlar dikkate alınarak bu başlık altında ilk önce Mahmud Yunus’un hayatına yer verilecek ardından ise modern bir modelle telif edilen Endonezce ilk tam tefsir hüviyetine sahip *Tafsir Al-Quran Karim* isimli eseri incelenecektir.

2.1.3.1.1. Mahmud Yunus’un Hayatı

Mahmud Yunus, 10 Şubat 1899 tarihinde (30 Ramazan 1316’da) Batı Sumatra bölgesinde yer alan Batusangkar nahiyesindeki Sungayang köyünde

⁶²⁴ Bk. Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 130.

⁶²⁵ M. Anwar Syarifuddin – Jauhar Azizy, “Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur’ân Indonesia”, *Ilmu Ushuluddin* 2/3 (2015), 323.

dünyaya geldi. Babasının adı Yunus bin Incek; annesinin adı ise Hafsah binti Imam Samiun'dur. Kaynakların verdiği bilgilere göre ailesi dindardı. Nitekim babası bir *surauda* eğitim almış ve daha sonra da böyle bir eğitim kurumunda dersler vermiştir. Annesi ise yaşadığı mahallede bir *surau* kurmuş olan Engku Gadang Tahir bin Ali'nin kızıdır.⁶²⁶ Bu verilerle birlikte Algemene Middelbare School (AMS), Meer Uitgebreid Lager Onderwijs (MULO), Hollandsch-Inlandsche School (HIS) gibi Hollanda sömürgeciliğine ait okullarda okumaması onun seküler değil; dindar bir ortamda yetiştiğinin kanıtı olarak görülebilir.⁶²⁷

Mahmud Yunus, 1906 yılında henüz yedi yaşında iken dinî eğitime başladı. Dedesi Engku Gadang Tahir bin Ali'nin inşa ettiği eğitim kurumunda Kur'ân kıraati ile birlikte namaz, oruç vb. temel dinî bilgileri bizatihi dedesinden öğrendi. Mahmud Yunus'un başta ailesi olmak üzere içinde yetiştiği ortamın ve eğitim aldığı kurumların şahsiyetinin inşasında önemli bir rol oynadığı aşîkârdır.⁶²⁸ Küçük yaşta iken akranlarına nispeten güçlü bir hafızaya sahip olduğu ve kendisine anlatılan bilgileri uzun zaman zihninde tuttuğu bilinmektedir.⁶²⁹

Mahmud Yunus temel dinî eğitimin verildiği *suaru* ile birlikte Hollanda Sömürge Hükümetinin desteklediği Halk İlköğretim Okuluna (Sekolah Dasar Rakyat'a) da devam etti. 1908 yılında Sungayang sakinleri kırsal bölgelerde eğitim hizmetini veren bir köy okulunu inşa etmeleri ile birlikte birçok arkadaşının da orada eğitim aldığını gören Mahmud Yunus, annesinin izni ile bu okulda birinci sınıfa başladı. Dört ay gibi bir zaman zarfı içinde yüksek başarısından dolayı dört arkadaşı ile birlikte ikinci sınıfa yükseldi. Üçüncü sınıfta en iyi öğrenci unvanı ile doğrudan dördüncü sınıfa yükselmeyi hak etti. Ancak eğitim kalitesini düşük ve daha önceki derslerin tekrarı gibi gördüğünden dolayı farklı seçenekler üzerinde durmaya başladı. Bunun üzerine Thaib Umar'ın Tanjung Pauh'ta Madras School adında bir eğitim

⁶²⁶ Sulaiman Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam* (Jakarta: LEKAS, 2011), 5; Azyumardi Azra – Saiful Umam (ed.), *Tokoh dan Pemimpin Agama ; Biografi Sosial-İntelektual* (Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998), 282–283; M. Amursid – Amaruddin Asra, “Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim Karya Mahmud Yunus”, *Jurnal Syahadah* 3/2 (2015), 2.

⁶²⁷ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 5; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 283.

⁶²⁸ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 5; Amursid - Asra, “Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim”, 3; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 283.

⁶²⁹ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 6; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 283.

kurumunu açtığını duyunca annesinin ve köy okulundaki öğretmeninin onaylarını aldıktan sonra 1910'da babasının maiyetinde Madras School'una (Madras Mektebi'ne) kaydoldu. Bu mektepte sarf, nahiv, matematik/aritmetik ve Arapça gibi İslamî ilimleri öğrenen Mahmud Yunus, daha sonra gerçekleştireceği ilim yolculuğunda Thaib Umar'dan ciddi anlamda etkilenmiştir.⁶³⁰

Mahmud Yunus 1911'de Madras School'una devam etmekle beraber bir süre geceleri dedesi Engku Gadang Tahir bin Ali'den Kur'ân dersleri aldı ancak daha sonra tüm vakit Madras'ta eğitim görmeye başladı. Eğitim sürecinde altın ipliği dokumacısı olan annesi maddî olarak ona tam destek sağladı. Öğle vaktinden akşama kadar geçen sürede Mahmud Yunus, Üstad Thaib Umar'dan farklı kitaplar okudu. Bu müfredat içinde *el-İknâ'*, *Fethu'l-Vehhâb*, *Fethu'l-Muîn*, *Elfiyye İbn Akîl*, *Eşmûnî*, *Teftâzânî*, *Ümmü'l-berâhîn*, *el-Cevheru'l-meknûn*, *et-Telhîs*, *Cem'u'l-cevâmi'*, *İhyâu ulûmiddîn*, *Menhecu'l-âbidîn* gibi takımadalarda takip edilen kaynak eserler yer almaktadır. Bu zaman dilimi içinde çalışkanlık ve zekâsı sayesinde *Elfiyye ve Cem'u'l-cevâmi'* okutacak seviyeye geldi.⁶³¹ Nitekim 1917'de henüz on dokuz yaşında iken hocası Thaib Umar'ın hastalanması ve bunun neticesinde talim ve tedrisi bırakması üzerine Madras Okulu'da müderrisliğe başladı. 1918-1923 yılları arasında ise talim ve tedris vazifesini tamamen üstlendi. Müderris olduğu dönemlerde daha önce takip ettiği müfredat ile yetinmeyerek *Bidâyetü'l-müctehid*, *Husnu'l-ma'mûl*, *İrşâdu'l-fuhûl* gibi eserleri de okuttu. Dikkat çekici bir başka husus ise 1917'de *Menâr Dergisi* vasıtasıyla Kur'ân tefsirini okumuş olmasıdır. Bu durum, klasik sistem ile birlikte modern eğitim anlayışına paralel adımlar attığı şeklinde yorumlanabilir.⁶³² Nitekim interaktif bir ders metodunu takip ederek öğrencilerin aktif bir şekilde derse katılımlarını sağlaması, ders esnasında ilim halkalarını oluşturması ve öğrencilerini düşündürmeye sevk etmesi gibi yeni yöntemler şimdiden Cava'daki diğer *pesantren*lerden ayrılan modern bir eğitim kurumunu tasarladığına ve ileri süreçte İslamî reformun içinde aktif olarak yer alacağına işaret etmektedir.⁶³³

⁶³⁰ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 6-7; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 283-286.

⁶³¹ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 7; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 286.

⁶³² Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 8-9; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 287.

⁶³³ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 9.

Bu dönemde Minangkabau'da başlayan İslamî reform hareketi ile etkileşim hâlinde olduğu ve bu çevrenin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Muhammed b. Abdülvehhâb (öl. 1206/1792) ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) fikirleri ile tanıştığı bilinmektedir. Bu hareketin temel amacı ise saf ve doğru İslam'ı öğrenmek ve öğretmek; Müslümanların gelişmeleri önündeki engelleri aşmak ve modern bilimleri takip ederek özümsemek şeklinde özetlenebilir.⁶³⁴ Onların hayatî programlarından biri de hiç şüphesiz taklitten kurtulmak ve ictihadın tekrar aktifleşmesini sağlamaktır.⁶³⁵ Endonezya dinî düşüncesinde bu grup daha sonra ictihat ve tecdit yanlısı zümre anlamına gelen Kaum Muda olarak bilinecektir.⁶³⁶

Malay dünyasında 20. asrın ilk çeyreğinde İslamî reforma yönelik birtakım adımların atıldığı ve bu hususta Minangkabau'nun önemli bir pozisyonda durduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Şeyh Tâhir Celâleddîn tarafından idare edilen ve Penang Malaya'da bulunan bir eğitim kurumu da bu minvalde faaliyetler icra etmekteydi. Mahmud Yunus 1923 yılında bu kurumu ziyaret etmeyi amaçladı. Padang'a geldiğinde ise bir tüccar Mekke'ye hac ziyaretine gitmesi için ona ve İshak adında bir arkadaşına bağışta bulunarak yardım etti. Böylelikle iki arkadaş Mısır sistemine benzer bir şekilde kurulan bu medreseyi görmek ve yakından incelemek üzere Penang Adası üzerinden Mekke'ye gittiler.⁶³⁷

1923'te Mekke'de bulunan Mahmud Yunus, Haremeyn'de Şâfiî mezhebi müntesipleri ile Vehhâbîlik hareketine bağlı olan gruplar arasındaki mücadeleyi yakından gördü. Bu aşamadan sonra arkadaşı İshak, Mısır'a gitmeyi başarırken Mahmud Yunus tekrar Endonezya'ya döndü. Ancak arkadaşının Mısır'a gittiğini ve hangi yolu takip ederek Mısır'a ulaştığı bilgisini alınca ertesi sene hac mevsiminde Cidde üzerinden Yarussalem pasaportu ile giriş yaptı. Bu dönemde Ezher'de bulunan Cava Revağı'na katılarak derslere başladı. Mahmud Yunus'un Mısır'da okuma düşüncesi 1920'li yıllardan itibaren başlamış ancak fiilî olarak Mısır'da bulunması

⁶³⁴ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 10–11; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 288.

⁶³⁵ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 12; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 295.

⁶³⁶ Apria Putra – Chairullah Ahmad, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda* (Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011), 86.

⁶³⁷ Geniş bilgi için bk. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 5–220.

1924 senesinin Şâban'ına denk gelmişti.⁶³⁸ Ramazan ayında ise Ezher Üniversitesi eğitime ara vermekteydi. Bunu fırsat bilen Mahmud Yunus, Ezher'in sistemi, sınav biçimi ve âlimiyye icazetini (الشهادة العالمية)⁶³⁹ ne şekilde alabileceğine dair ilk bilgileri, 1924 yılında Ezher'in âlimiyye icazetini almayı başarabilen ilk Endonezyalı öğrenci olan Janam Thaib'ten öğrendi. Ertesi sene için sınav hazırlığı yapan Mahmud Yunus, imtihanı kazanarak âlimiyye icazetini alan ikinci Endonezyalı unvanına sahip oldu.⁶⁴⁰

Mahmud Yunus sadece âlimiyye icazetini almayı yeterli görmeyerek 1925 yılında Dârülulûm'a⁶⁴¹ kaydoldu ve 1929'da bu fakülteden başarılı bir şekilde mezun oldu. Böylelikle Dârülulûm'dan mezun olan ilk Endonezyalı hatta ilk Asyalı⁶⁴² unvanını elde ettikten sonra 1930'nun Ekim ayında⁶⁴³ Singapur üzerinden Endonezya'ya döndü.⁶⁴⁴ Singapur'da *al-Imam* adındaki bir derginin sahibi ve modern bir eğitim kurumunun yöneticisi Syeikh Muhammad Tahir Djalaluddin başta olmak üzere Kasim Bakri gibi bölgenin önde gelen isimleri ile görüştü ve başarıları takdir ile karşılandı. Orada birkaç gün kaldıktan sonra Riau üzerinden memleketi Sungayang Batusangkar'a döndü. Memleketinde sevinçle karşılanan Mahmud Yunus, halkın ilgi odağı oldu ve herkesin kendisini hayranlıkla takip ettiği bir isim hâline geldi. Kısa sürede eğitim faaliyetlerine başladı ve öncelikle 1931-1932 yılları arasında Sunggayang'da hem dinî hem de fennî ilimlerin birlikte okutulacağı al-

⁶³⁸ Mahmud Yunus, "Mukaddime", *Tafsir Al-Quran Karim*, mlf. Mahmud Yunus (Malezya: Klang Book Centre, 2003), III; Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 20–21; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 296.

⁶³⁹ Ezher'de Âlimiyye İcazetini (الشهادة العالمية) alma şekilleri zamanla bazı değişimlere uğramıştır. Ancak kaynakların verdikleri bilgilere göre Mahmud Yunus'un Ezher'de okuduğu dönemde 1908'de çıkan kanun uygulanmaktaydı. Buna göre Ezher'den bu icâzeti almak için her biri 4 seneden oluşan ilk, orta ve yüksek olmak üzere 3 kademeyi bitirmek gerekmekteydi. Bu da toplamında 12 seneye tekabül etmekteydi. Yurt dışından gelen öğrenciler ise belli bir imtihandan sonra yüksek kademeye geçme veya on iki farklı ilim dalında sınavı başarılı bir şekilde geçtiklerinde doğrudan icâzeti alma hakkına sahiptiler. (Bk. Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 21; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 300–301; Krş. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Âlimiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1989), 2/464-465.)

⁶⁴⁰ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 21–22; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 296–297.

⁶⁴¹ Bk. Hilal Görgün, "Dârülulûm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1993), 8/555.

⁶⁴² İndah Muliati – Rini Rahman, "Teori Pedagogik Pendidikan Mahmud Yunus", *Islam Transformatif* 3/2 (2019), 171.

⁶⁴³ Mahmud Yunus'un Rebiü'l-Ahir 1349 (Ağustos 1930) yılında Abdülhamid Saîd'in *Menâr Dergisi*'nin 31. cildinde yer alan *Nidâ'* isimli yazısına imza atarak destek verdiği görülmektedir. Bu imzasında Dârülulûm mezunu olarak takdim edilmiştir.

⁶⁴⁴ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 23–26; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 298–302.

Jam'iyah al-Islamiyah adında bir medrese açtı. Bu medresenin ön plana çıkan temel özelliği ise Batı Sumatra'da fizik ve kimya laboratuvarına sahip geleneksel tarzda yapılan ilk eğitim merkezi olmasıydı.⁶⁴⁵

Padang'ta ise Normal Islam (Kuliah Mu'allimin Islamiyah)⁶⁴⁶ adında bir okul açtı ve 1931-1938 ile 1942-1946 seneleri arasında toplam on bir sene boyunca aktif bir şekilde hem öğretmenlik hem de yöneticilik yaptı.⁶⁴⁷ Söz konusu her iki kurum, Kahire'deki eğitim sistemi model alınarak tesis edilmiştir.⁶⁴⁸ Bu faaliyetlerinin yanı sıra Mahmud Yunus'un dikkat çeken özelliklerinden birisi de Padang Panjang'da *al-Basyîr*, *al-Munîr*, *al-Manâr*; Bukittinggi'de *al-Bayân*; Minanjau'da *al-Itqân* gibi dergilerin yayımlanmasında büyük ölçüde katkı sağlamış olmasıdır.⁶⁴⁹

Mahmud Yunus eğitimci kimliğinin yanında Endonezya'nın bağımsızlığı ve egemenliği için aktif bir mücadele yürüttü ve politik sahada ön safta yer aldı. Özellikle 1910-1930 yılları arasında Minangkabau, İslami eğitim ve siyasi hareketlerin merkezi konumundaydı. Bu özelliği ile Minangkabau gerek Orta Doğu'dan gelen gerekse Hollanda sömürgeciliği bünyesinde bulunan modern eğitim kurumlarından mezun olan çok sayıda eğitilmiş kişinin buluşma noktası gibiydi. Bölgede dinî alanda başlayan tartışmalar zamanla Endonezya'da Kaum Tua ve Kaum Muda olmak üzere iki grubun ortaya çıkmasına sebep oldu. Mahmud Yunus düşünce yapısı itibarıyla ikinci grup arasında yer almaktaydı. Buna binaen 1943'te Majelis Islam Tinggi (Yüksek İslam Konseyi) başkan danışmanı olarak seçildi ve aynı yıl Chu Sangi Kai'nin bir üyesi oldu. Mahmud Yunus cumhurbaşkanı danışmanı olarak devlet okullarında din eğitiminin yer alması için büyük bir çaba gösterdi.

⁶⁴⁵ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 27; Rozak Abdul, *Preposisi Hatta dalam Terjemahan Surah Al-Imran dan An-Nisa* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2011), 32.

⁶⁴⁶ Ders programı için bk. Syarifuddin, "Pemikiran Mahmud Yunus dalam Pendidikan Bahasa Arab dan Pengaruhnya di Madrasah dan Pesantren di Indonesia", *KONASBARA* 1 (2015), 8.

⁶⁴⁷ Yunus, "Mukaddime", III; Anisa Albasiroh, *Terjemahan Tafsir Al-Quran al-Karîm Karya Mahmud Yunus; Kalimat Mejamuk Subordinatif Hubungan Komplementasi dalam Surat Al-Baqarah* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2015), 43; Arijulman vd., "Biografi Intelektual Prof. Dr. H. Mahmud Yunus", *Edukasi Islami* 1/2 (2012), 3; Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 32-33; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 301-302.

⁶⁴⁸ Syeh Hawib Hamzah – Sosen Stain Samarinda, "Pemikiran Mahmud Yunus dalam Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia", *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 133-134; Amursid - Asra, "Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim", 5.

⁶⁴⁹ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 27; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 302-308.

Endonezya'nın bağımsızlığından önce Majelis Islam Tinggi Minangkabau (Minangkabau Yüksek İslam Konseyi) ve Japonya tarafından kurulan Pemuda Pemuda Gyugun olmak üzere iki organizasyonda önemli roller üstlendi.⁶⁵⁰

1947'de Kuzey Sumatra Eyaletinin Dini Bürosunda İslami Bölüm Başkanı ve Sumatra Eyaleti Milli Komite Üyesi olmak üzere iki farklı görev üstlenmek üzere Petang Siantar'a taşındı. Ancak Petang Siantar'ın Hollandalılar tarafından saldırıya uğraması ve tamamen kontrol altına alınması üzerine Sumatra Eyaletinin başkenti Bukittinggi'ye taşındı. Tam bağımsızlık sonrası ise 1 Ocak 1951 tarihinde dönemin Din İşleri Bakanı Abdul Wahab Hasyim tarafından Cakarta'daki Din İşleri Bakanlığına bağlı Kepala Penghubung Pendidikan Agama (Din Eğitimi Koordinatörü) olarak görevlendirildi. Mahmud Yunus, içinde bulunduğu pozisyonu değerlendirerek eğitim sahasında önemli kararnamelerin çıkmasına öncülük etti. Kararnamelerin maddeleri ise özel okullarda dinî eğitiminin verilmesine, sekiz şehirde Pendidikan Guru Agama'nın (Din Öğretmini Eğitimi) kurulmasına, ilkokullarda İslamî eğitim için gerekli planlamaların yapılmasına ve sonra olarak PTAIN'nın (Perguruan Tinggi Agama Islam Neger PTAIN) düzenlenmesine ilişkindir. Yogyakarta'da PTAIN'in kurulmasının ardından merkezde/başkentte bir üniversitenin olması gerektiğini savunarak kendine teklif edilen hocalık talebini reddetti. Cakarta'da bir PTAIN'in kurulması için çaba harcadıysa da mevzuata uymayan bazı maddelerden dolayı girişimleri neticesiz kaldı. Bunun üzerine arkadaşları ile birlikte Din Bilimleri Akademisi'ni (AIDA: Akademi Dinas Ilmu Agama)⁶⁵¹ kurdu. Daha sonra ise bu kuruma dekan olarak atandı.⁶⁵² Açtığı eğitim kurumlarından biri de Bukittinggi'nde bulunan ve lise düzeyinde olan Sekolah Menengah Islam'dır (SMI).⁶⁵³

⁶⁵⁰ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 29–30.

⁶⁵¹ Bu akademi daha sonra Endonezya'nın önde gelen üniversitelerinden biri olan Şerif Hidayetullah Üniversitesi'ne dönüşecektir. Bk. Erik Dikwan, *Metafora dalam Surah Ali-Imran dan Al-Jumu'ah* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2007), 31.

⁶⁵² Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 30–31; Hamzah - Samarinda, "Pemikiran Mahmud Yunus", 136–137; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 316–317.

⁶⁵³ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 35; Albasiroh, *Terjemahan Tafsir Al-Quran*, 52; Muliati - Rahman, "Teori Pedagogik", 171; Hamzah - Samarinda, "Pemikiran Mahmud Yunus", 135; Arijulman vd., "Biografi", 8.

1960-1963 yılları arasında başkent Cakarta'da bulunan Şerif Hidayetullah Üniversitesi'nin Eğitim Fakültesi'ne dekan olarak atandı. 1966 yılından 1970 yılına kadar Imam Bonjol Padang Üniversitesi'nde rektörlük yaptı.⁶⁵⁴ Mahmud Yunus 1970'de sağlığını kaybetti. 1982'de Şerif Hidayetullah Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktora unvanını verildi. Aynı sene içinde 16 Ocak 1982 tarihinde seksen üç yaşında iken vefat etti.⁶⁵⁵

2.1.3.1.2. İlmî Kişiliği ve Eğitimciliği

Mahmud Yunus, Endonezya'da ilmî ve entelektüel hayata dair önemli başarılarla imza atmış olan bir şahıstır. Aktif, üretken, mücadeleci, eğitimci vb. niteliklere sahip olmakla birlikte yenilikçi ve ıslahatçı yönleriyle de dikkat çekmektedir. Mahmud Yunus bu yapısıyla birçok farklı alanda eserler yazarak Endonezya dinî literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Endonezce tefsir yazımında model açısından yeni bir telif modelini ilk kez ortaya koymuş;⁶⁵⁶ Arapça öğrenimi konusunda bir taraftan anlaşılır kitaplar yazmak suretiyle öğretici ve öğrencilere ders materyallerini takdim etmiş diğer taraftan ise müfredatın iyileştirilmesinde aktif bir rol oynamıştır. Bu yönüyle hem modern okullar hem de pesantrenler üzerinde hissedilecek bir boyutta etki bıraktığı görülmektedir.⁶⁵⁷ Nitekim hayatının son on senesi hariç ömrünün neredeyse yetmiş yılını ya öğrenmekle veya öğretmekle geçirmiştir. Bu açıdan Endonezya'nın ilk eğitimcileri arasında yer alan önemli bir kişi olarak mülhaza edilmektedir. Eğitimci yönünün birçok akademik çalışmaya konu olmasının temel sebebi de budur.⁶⁵⁸

Mahmud Yunus, Arapça olarak otuz yedi ciltten oluşan yirmi yedi; Endonezce olarak ise kırk iki ciltten müteşekkil otuz dört eseri kaleme alarak yazılı

⁶⁵⁴ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 42; Albasiroh, *Terjemahan Tafsir Al-Quran*, 52; Dikwan, *Metafora*, 33; Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 319.

⁶⁵⁵ Azra – Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama*, 319; Amursid - Asra, “Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim”, 6; Arijulman vd., “Biografi”, 3; Dikwan, *Metafora*, 33; Nur Rahmawati, *Terjemahan Kata Ar-Ruh dalam Tafsir Quran Karim Karya Mahmud Yunus* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2011), 36.

⁶⁵⁶ Syarifuddin - Azizy, “Mahmud Yunus”, 323.

⁶⁵⁷ Syarifuddin, “Pemikiran Mahmud Yunus”, 1.

⁶⁵⁸ Zulmardi, “Mahmud Yunus dan Pemikirannya dalam Pendidikan”, *Ta'dib* 12/1 (2009); Syarifuddin, “Pemikiran Mahmud Yunus”; Hamzah - Samarinda, “Pemikiran Mahmud Yunus”; Muhammad Abdullah, “Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus tentang Pendidikan Islam dan Revelansinya dengan Pendidikan Modern”, *Al-Murabbi* 5/5 (2020); Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*; Muliati - Rahman, “Teori Pedagogik”.

materyal noktasında eğitim sürecine büyük bir katkı sağlarken diğer taraftan Endonezce literatüründe ilk ve yeni olarak tanımlanabilecek kitaplar yazmayı başaramıştır.⁶⁵⁹ Ayrıca multidisipliner (mütefennin) yönüyle dikkat geçmektedir. Nitekim eğitim, Arapça, fıkıh, tefsir, ahlak, psikoloji, tarih, akide vb. alanlarda yetmiş cildi bulan farklı eserler telif etmiştir.⁶⁶⁰

2.1.3.1.3. *Tafsir Al-Quran Karim*

Tafsir Al-Quran Karim 20. asırda telif edilen ilk Endonezce tefsir olmakla birlikte Endonezya tefsir tarihinde model ve muhteva açısından incelendiğinde ayrı ve önemli bir konuma sahip olduğu görülecektir. Zira Endonezcenin (Bahasa Indonesia) resmî dil olarak kabulünün kesinleşmesi ile birlikte tefsirin önemi daha da artmıştır. Bunun yanı sıra model açısından farklı bir teknik izlenmiş ve muhteva yönüyle de kendisinden önce takımadalarda yazılan tefsirlerden ayrılmakta ve sonraki tefsir çalışmalarına model teşkil etmiştir. Bütün bu gerçekler dikkate alındığında *Tafsir Al-Quran Karim*'in geçmiş ve gelecek arasında durduğu pozisyonun araştırılması büyük bir önem arz etmektedir.

⁶⁵⁹ Bk. Amursid - Asra, “*Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim*”, 7–11; Arijulman vd., “*Biografi*”, 4–5.

⁶⁶⁰ Eserleri şu şekildedir: “Pengetahuan Umum dan Ilmu Mendidik, Metodik Khusus Pendidikan Agama, Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia, Pokok-Pokok Pendidikan dan Pengajaran, At-Tarbiyah wa At-Ta’lim, Pendidikan di Negara Islam dan Intisari Pendidikan Barat, Pelajaran Bahasa Arab 1, Pelajaran Bahasa Arab 11, Pelajaran Bahasa Arab 111, Pelajaran Bahasa Arab 1V, Metodik Khusus Bahasa Arab, Kamus Arab Indonesia, Contoh Tulisan Arab, Muthala’ah wa al-Mahfuzhaat, Durus al-Luqhah al-Arabiyah ‘ala Thariqati al-Hadistsah 1, Durus al-Luqhah al-Arabiyah ‘ala Thariqati al-Hadistsah 11, Durusu al-Lughah al-Arabiyyah I, Durusu al-Lughah al-Arabiyyah II, Durusu al-Lughah al-Arabiyyah III, Mukhadatsah al ‘Arabiyyah, Al-Mukhtaraat li al-Muthala’ah wa al-Mahfuzhaa, Marilah sembahyang I, Marilah sembahyang II, Marilah sembahyang III, Marilah sembahyang IV, Puasa dan Zakat, Haji ke Mekah, Hukum Waris Dalam Islam, Hukum Perkawinan Dalam Islam, Pelajaran Sembahyang Untuk Orang Dewasa, Soal Jawab Hukum Islam, Al-Fiqhu al-Wadhih, Fiqhu al-Wadhih al-Nawawy, Al-Masailu al-Fiqhiyyah ‘ala Mazahibu al-Arba’ah, Tafsir Al-Qur’an Al-Karim, Tafsir Al-Faatihah, Tafsir Ayat Akhlaq, Juz ‘Ammah dan Terjemahannya, Pelajaran Huruf Al-Qur’an 1973, Kesimpulan Isi Al-Qur’an, Alif Ba Taa wa Juz ‘Ammah, Muhadharat wa Israiliyyah fii Tafsir wa al-Hadist, Kamus Al-Qur’an I, Kamus Al-Qur’an II, Kamus Al-Qur’an Juz 1-30, Surah Yasin dan Terjemahannya, Keimanan dan Akhlaq I, Keimanan dan Akhlaq II, Keimanan dan Akhlaq III, Keimanan dan Akhlaq IV, Beriman dan Berbudi Pekerti, Lagu-Lagu Pendidikan Agama atau Akhlaq, Akhlaq Bahasa Indonesia, Moral Pembangunan dalam Islam, Akhlaq, Sejarah Pendidikan Islam, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Tarikh Al-Fiqh Al-Islami, Sejarah Islam di Minangkabau, Tarikh Al-Islam, Ilmu Perbandingan Agama, Al-Adyaan, Bidang Dakwah, Pedoman Dakwah Islamiyyah, Bidang Ushul Fiqh, Mudzakarot Ushul Al-Fiqh, Bidang Tauhid, Durus At-Tauhid.” Bk. Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 42; Hamzah - Samarinda, “Pemikiran Mahmud Yunus”, 131–132.

2.1.3.1.3.1. Arka Planı ve Önemi

Tafsir al-Quran Karim'in yazıldığı dönem, Endonezya ulemasının tercüme faaliyetlerine bakış açısını ve yaklaşım biçimlerini, neşredilmeden önce ve sonra karşılaşılan engeller, müellifin neden bir meâl-tefsir yazmaya yöneldiği gibi birçok meseleyi bizatihi Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim*'in mukaddimesinden öğreniyor olmamız doğru bilgiye ulaşmak adına büyük bir önem arz etmektedir.

Mahmud Yunus, 1922'de meâl-tefsir çalışmasına başlamıştır. Bu dönemde âlimlerin birçoğu Kur'ân'ın herhangi bir dile tercüme edilmesini haram görmesine rağmen kendisi bu görüşe iştirak etmemiştir. Bunun üzerine Kur'ân'ın ilk üç cüzünü Arap pegon harflerini kullanarak Malay dili ile ilk çeviri çalışmasını yayımlar.⁶⁶¹ Ancak 1924'te Mısır'a gitmesi ve Ezher diplomasını almak için on iki daldan sınavlara çalışması nedeniyle tefsir çalışmalarına bir süre ara verir. Bir sene zarfında âlimiyye icazetini alan Mahmud Yunus, 1925'te Dârülulûm'a başlar ve orada Kur'ân'a bakış açısını köklü bir şekilde değiştirecek bir hâdise ile karşılaşır. Zira Dârülulûm'deki hocalarından birinin Kur'ân'ın ana dilde tercüme edilmesinin farz-ı kifâye olduğunu ve İslam davetinin diğer insanlara ulaşması için bunun önemli bir faaliyet olarak görülmesi gerektiğini söylemesi üzerine etkilenir ve meâl-tefsir çalışmalarına tekrar başlamayı kararlaştırır.⁶⁶² Mahmud Yunus bu konuda şunları söyler:

"1354'ün Ramazan ayında (Aralık 1935'te) Kur'ân'ın tercümesine kaldığım yerden devam etmeye başladım ve bu tefsir çalışmama Tafsir Al-Quran Karim ismini verdim. Büyük zorluklara rağmen tefsir, her ay iki cüz olarak yayımlanırdı. 7-18 cüzlerinin tercümesinde Merhum Bakry'nin yardımı oldu. Nisan 1938 yılına gelindiğinde ise Allah'ın izin ve iradesiyle tefsirin yazımı tamamlandı ve bütün Endonezya'ya yayıldı/ulaştırıldı. Endonezya'nın bağımsızlığından sonra 1950 senesinde Din İşleri Bakanı Wahid Hasyim'in onayı ile tefsirin iki yüz bin adet basılması kararlaştırıldı/planlandı ve matbaa işlemleri için gerekli malzemeler temin edildi. Yalnız Yogyakarta uleması, Tafsir Al-Quran Karim'in basımını durdurmak için teşebbüste bulundu ve gerekli mercilerden yardım aldı. Endonezya Cumhuriyeti Din Bakan'ı ise bu itiraz mektubunu bana gönderdi. Özellikle bu itiraz ve ret sebebiyle veya başka nedenlerden dolayı matbaanın sahibi, Tafsir Al-Quran Karim'i kısmen basmaya başlamasına rağmen basım işlemlerini durdurdu. Son olarak ise Bandung'daki Al-Ma'arif basım şirketi yöneticisi M. Baharata tarafından basımı devralındı. Nihayetinde iki yüz bin adet baskısı

⁶⁶¹ Yunus, "Mukaddime", III.

⁶⁶² Yunus, "Mukaddime", III.

yapıldı ve fiyat olarak her bir nüshası 21 Rp'ye satıldı. 1953 yılına gelindiğinde Jatinegara ulemasından biri de itirazda bulunarak engelleme teşebbüsünde bulundu ve bu düşüncesini bir dilekçe hâlinde Din İşleri Bakanlığı'na gönderdi. Bunun üzerine Din İşleri Bakanlığı, bu itiraz dilekçesini bana gönderdi ve ben de uzun bir ret cevabını yazarak onlara gönderdim. Sonunda bu zat, bir daha herhangi bir girişimde bulunmadı ve sadece susmayı tercih etti. Eserin basılma işlemleri bittikten sonra zevcem Darisah binti Ibrahim ile birlikte kademeli bazı eklemeler dışında büyük bir değişiklik yapmaksızın birkaç kere daha yayımladık.”⁶⁶³

Mahmud Yunus'un açıkça belirttiği üzere eser henüz basım aşamasında iken zaman zaman farklı çevrelerden ciddi engellemeler ve itirazlar baş göstermiştir. Şüphesiz ki bunun temel nedeni birçok ulemanın Kur'an'ın tercüme edilmesini haram olarak görmesiydi. Nitekim Din İşleri Bakanlığı tercüme faaliyetini desteklemesine rağmen Kaum Tau olarak isimlendirilen ve geleneğe tam bir şekilde bağlı kesimlerce çeviri hareketi doğru bulunmamış ve eserin basımını durdurmak için girişimlerde bulunulmuştur. Mahmud Yunus'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile bu itiraz genel değil; mahallî veya bireyseldir.⁶⁶⁴ Nitekim ilk cüzleri, Arap pegon ile yazması; daha sonra ise bunu Latin harfleriyle yayımlamasının temel sebebi, kendisine yöneltilecek itirazları defetme veya minimum seviyeye indirme düşüncesidir.⁶⁶⁵

Mahmud Yunus, dördüncü cüzün tercümesinde Ilyas Muhammad Ali'den yardım alırken⁶⁶⁶ kendisinin de beyan ettiği üzere yedinci cüzden başlamak suretiyle on sekizinci cüze kadarki bölümleri ise Bakry ile birlikte hazırlamıştır.⁶⁶⁷ Mahmud Yunus, *Tafsir al-Quran Karim* isimli eserini yirmi yaşından yaklaşık yetmiş üç yaşına kadar kaynak olarak Kur'an başta olmak üzere ilmî mükteşebatı çerçevesinde öğrendiği bilgiler ışığında telif ettiğini belirtir. Ona göre *Tafsir al-Quran Karim* doğrudan doğruya herhangi bir Arapça kitabının tercümesi değildir ve eserinin bu özelliği sayesinde diğer Endonezce tefsir kitaplarından ayrı görülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda 1922'de başlayıp 1938'te fiilen bitirdiğini söylediği eserini yetmiş üç yaşına kadar kademeli değişikliklerle zenginleştirdiğini ve daha anlaşılır hâle

⁶⁶³ Yunus, “Mukaddime”, III–IV.

⁶⁶⁴ Bk. Yunus, “Mukaddime”, III–IV; Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 43–44.

⁶⁶⁵ Bk. Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 43–44.

⁶⁶⁶ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 43–44; Hamzah - Samarinda, “Pemikiran Mahmud Yunus”, 132.

⁶⁶⁷ Yunus, “Mukaddime”, IV; Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 43–44; Albasiroh, *Terjemahan Tafsir Al-Quran*, 53; Amursid - Asra, “Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim”, 7.

getirdiğini özellikle vurgulamaktadır. Zira bu tefsir çalışmasını ömrünün yetmiş küsur senelik bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Bu meyanda kademeli değişiklikleri ve eklemeleri dört maddede sıralamaktadır:⁶⁶⁸

- a. *Tafsir al-Quran Karim*, Endonezcenin gelişimine paralel olarak sürekli yenilenmiş; okuyucunun daha kolay anlayabilmesi için gerekli düzeltmeler yapılmıştır.
- b. Kur’ân metni ile Endonezce çevirisi birbirine paralel ve yan yana olarak düzenlenmiştir. Böylelikle okuyucunun ana metin ile çeviri metni kolay bir şekilde karşılaştırılması amaçlanmıştır.
- c. Âyetlerin açıklama kısmında yer alan metin, diğer sayfalara bakmaya gerek kalmaksızın okuyucunun daha kolay erişebilmesi için açıklaması yapılan kısımla aynı sayfaya yerleştirilmiştir.
- d. Âyetlerin açıklamalarına zamanla yenileri eklenmiş ve genişletilmiştir. Bu açıklamaların yarısı öğrenciler tarafından çalışılması ve etüt edilmesi gereken ilmî beyanlardan müteşekkildir.

Tafsir al-Quran Karim, okul ve pesantren çevrelerinde olumlu bir etki bırakmıştır.⁶⁶⁹ Nitekim Baidan’a göre *Tafsir Al-Quran Karim*, 1928-1942 yılları arasında yazılan diğer beş tefsir çalışmasına göre en eksiksiz olanıdır. Baidan diğer beş tefsir ifadesi ile şu eserleri kastetmektedir: Ahmad Hasan Bandung’un *al-Furqan fi Tafsir al-Quran* (1928); Muhammadiyah Cemiyetinin *al-Quran Indonesia* (1932); Iskandar Idris’in *Tafsir Hibarna* (1934); Sanusi’nin *Tafsir al-Syamsiyah* (1935) ve Mahmud Aziz’in *Tafsir Quran Bahasa Indonesia* (1942).⁶⁷⁰

Mahmud Yunus Endonezya tefsir tarihinde model olarak farklı bir seçenek sunmuş olması açısından önemli bir müfessirdir. Zira çalışmasını *meâl* ve *tefsir* olmak üzere iki ana başlığa ayıran Mahmud Yunus -kendi ifadesi ile- bu durum kitabını özgün ve ayrıcalıklı kılan temel bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda eserinin meâl kısmı, doğrudan Kur’ân’ın “saf ve salt tercümesi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifade ile kastettiği ise “meâl kısmında” farklı kaynaklardan iktibas

⁶⁶⁸ Yunus, “Mukaddime”, IV–V.

⁶⁶⁹ Ibrahim, *Pendidikan dan Tafsir*, 43.

⁶⁷⁰ Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 92.

edilen yorumların bileşiminden ziyade direkt olarak Kur'ân metnini Endonezceye çevirmiş olmasıdır. Bunu yirmi yaşından yetmiş üç yaşına kadar yapmış olduğu okumalara ve ilmî müktesebata bağlanmasını daha doğru bulur. Zira ona göre Kur'ân'ın en bariz vasfı "hidâyet"tir. Ümmetin ilerlemesi Kur'ân ile kurulacak sağlıklı ve doğru bir iletişim ile mümkündür. Bu duruma bağlı olarak kişisel/mezhepsel yorumlardan önce Kur'ân metninin saf, net ve berrak bir şekilde ana dilde anlaşılması hayatî bir önem arz etmektedir.⁶⁷¹

2.1.3.1.3.2. Kaynakları, Yöntemi ve Muhtevası

Tafsir Al-Quran Karim'in temel kaynağı Kur'ân'ın bizatihi kendisi ve müellifin ilmî müktesebatına dayanmaktadır. Bununla beraber yorum ve açıklama kısmında (*keterangan*) İbn Cerîr Taberî, İbn Kesîr, Cemâleddin Kâsimî, Ahmed Emîn gibi bilginlerin eserlerini kaynak olarak kullanılmıştır.⁶⁷² Bunun dışında Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mahmûd Şeltût gibi Mısırlı bilginlerden iktibas ettiği görüşleri isimlerini zikrederek aktarmaktadır.⁶⁷³

Tafsir Al-Quran Karim'in mukaddimesinde belirtildiği üzere tefsir kaynakları yedi sınıfa ayrılabilir:⁶⁷⁴

- Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri*: Zira Kur'ân, kendi kendisi tefsir eder; bir âyette kapalı bir kısım varsa diğer âyetlerde bu açıklanır.
- Kur'ân'ın hadis ile tefsiri*: Buhârî ve Müslim gibi sahih hadis kitapları Kur'ân'ı anlamada kaynak olarak kullanılabilir. Ancak bu tür kaynaklar dışında zayıf veya mevzû rivayetlerin kullanılması câiz değildir.
- Sahabeden gelen rivayetler*: Sahabenin görüşü esbâb-ı nüzûl vb. konularda değerlendirmeye alınmalıdır ancak kendi bireysel çıkarım ve düşünceleri bağlayıcı değildir.
- Tâbiînden gelen rivayetler*: Özellikle herhangi bir âyetin yorumunda tâbiîn nesli icma ve ittifak etmiş ise bu hüccet sayılır ve bağlayıcı olması hasebiyle tefsir kaynakları içinde yer almalıdır.

⁶⁷¹ Bk. Yunus, "Mukaddime", IV-V.

⁶⁷² Yunus, "Mukaddime", VI.

⁶⁷³ Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim* (Malezya: Klang Book Centre, 2003), 14, 15, 22, 140, 823.

⁶⁷⁴ Yunus, "Mukaddime", VI.

- e. Arapça dil kurallarına (sarf, nahiv, belagat) riayet etmek ve bu çerçevenin dışına çıkmamak.
- f. Müctehitlerin icthatları ve istinbatları
- g. Mu'tezile gibi fırkaların bazı aklî çıkarımları veya mutasavvıfların bazı tasavvufî-işarî yorumları.

Mahmud Yunus, tefsirin yedi temel kaynak dışına çıkma ihtimalinin olmadığını belirttikten sonra İsrâiliyat konusuna özellikle temas eder ve temelde İsrâiliyat'a yer verilmemesi gerektiğini savunur. Zira ona göre İsrâiliyat'a dair haber ve rivayetleri almak veya aktarmak câiz olmadığı gibi esasen Kur'ân'ın bu tür bilgilere ihtiyacı da yoktur. Bu bağlamda tefsir kaynaklarına giren İsrâiliyat menşeli bilgileri tekrar gözden geçirilip analiz edilmelidir. Kıssalar konusunda da İsrâiliyat'a gerek yoktur. Çünkü Kur'ân'ın ana hedefi, tarihî olayları bütün ayrıntılarıyla anlatmak değil; insanların erdemli insan olma yolunda gerekli nasihati ve ibreti almalarını sağlamaktır.⁶⁷⁵

Tafsir Al-Quran Karim, standart bir yöntem takip etmektedir. İlk önce Arapça metin sağ tarafta; Endonezce metin ise sol tarafta aynı sayfa içinde olacak şekilde verilmektedir. Ardından zorunlu görülen yerlerde eklenen açıklama ve tefsir kısımları (*keterangan*) ilgili âyet gruplarının alt kısmında yer alacak bir formatta düzenlenmiştir. “Meâl” kısmında metne sadık kalınmaya çalışılmış; zorunlu görülen ilaveler ise parantez içinde gösterilmiştir. Tefsir kısmında ise ilgili âyet veya pasaj, ilmî, sosyolojik, dilbilimsel, arka plan (esbâb-ı nüzûl) gibi birçok açıdan incelenmiştir.⁶⁷⁶

2.1.3.2. Ahmad Hassan Bandung ve *al-Furqan* Adlı Eseri

Bağımsızlık öncesi 1900-1945 yılları arasında telif edilen önemli tefsir eserlerden biri de *Tafsir Al-Furqan*'dır. Müellifin şahsiyeti, eserin içinde yazıldığı siyasî ve dinî durum gibi hususlar dikkate alındığı incelenmesi gereken eserler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda ilk önce müellifin hayatı ardından ise eseri incelenecek ve Endonezce tefsir kaynakları arasında işgal ettiği konum, temel özellikleri ve önemi değerlendirilecektir.

⁶⁷⁵ Yunus, “Mukaddime”, VI–VII.

⁶⁷⁶ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 1,2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 vd.

2.1.3.2.1. Ahmad Hassan Bandung'un Hayatı

31 Aralık 1887 tarihinde Singapur'un Tamil bölgesinde dünyaya geldi. Tam adı Hassan bin Ahmad olup Hint asıllı Ahmad Sinna Vappu Maricar'ın oğludur. Annesi Hajah Muznah ise aslen Palekat Madraslı bir Hintli olup⁶⁷⁷ günümüzde Endonezya'nın en büyük ikinci şehri ve Doğu Cava bölgesinin başkenti olan Surabaya'da dünyaya gelmiştir.⁶⁷⁸ Nitekim anne ve babası Surabaya'da evlenmiş ve babası orada bir süre tüccarlık yapmıştır. Evlilik sonrasında ailesi Singapur'a taşınarak oraya yerleşmiş ve Ahmad Hassan orada dünyaya gelmiştir.⁶⁷⁹

Ailesi dindar ve eğitilmiş insanlar olarak bilinmektedir. Pandit,⁶⁸⁰ edebiyat uzmanı ve yazar olarak tanımlanan babası Singapur'da Ahmad Gani ve Abdul Hamid'in destekleriyle yayımlanan *Nurul Islam* isimli gazetenin yöneticisiydi ve Tamilce yayınlar yapmaktaydı.⁶⁸¹ Singapur'da yaşayan Hintliler arasında çocuğu babasına nispet etme geleneğinden dolayı Ahmad ismiyle daha fazla tanınır olmuştur.⁶⁸² Daha sonra Bandung'a taşınıp orada ikamet etmesiyle birlikte

⁶⁷⁷ Annesi, Surabaya'da doğup yetişmesinden dolayı bazı kaynaklarda ve akademik çalışmalarda "Endonezyalı" olarak tanıtılmaktadır. Buna bağlı olarak Ahmad Hassan "melez" olarak nitelendirilmektedir. Bk. Faujian Esa Gumelar – R. M. Mulyadi, "Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi mengenai Paham Kebangsaan (1929-1935)", *Patanjala* 10/3 (2018), 530; Siti Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan Bandung tentang Teologi Islam* (Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Yüksek Lisans, 2017), 20–21.

⁶⁷⁸ Akhmad Bazith, "Metodologi Tafsir "Al-Furqan Tafsir Qur'an" (Membaca Karya A. Hassan 1887-1958)", *Education and Learning Journal* 1/1 (2020), 20; Siti Fahimah, "Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an Karya Ahmad Hassan: Sebuah Karya Masa Pra-Kemerdekaan", *el-Furqania* 4/1 (2017), 87–88; Akh Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Institute of Islamic Studies McGill University: Montreal, Doktora, 1997), 83; Nur Hizbullah, "Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama Dan Pejuang Pemikiran Islam Di Nusantara Dan Semenanjung Melayu", *Al-Turas* 22/2 (2014), 286; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 20.

⁶⁷⁹ Gumelar - Mulyadi, "Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi", 529–530; Iqlima Btari Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan dalam Tafsir Al-Furqân* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 29.

⁶⁸⁰ Pandit kavramı, din biliminde uzman olan ve bunu günlük hayata uygulayan kişi anlamında kullanılmaktadır. Babası Ahmad, din konusundaki yüksek mertebesinden dolayı kendisine bu lakap verilmiştir. Bk. Lupik Mustakim – Huda Nor Ali, "Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958)", *Tamaddun* 19/2 (2019), 25.

⁶⁸¹ Abdurrahman Alrasyid – Moch. Humam Mustaan, *Tafsir Masa Pra Kemerdekaan Indonesia* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019), 8; Bazith, "Metodologi Tafsir", 20; Hizbullah, "Ahmad Hassan", 287; Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan*, 29.

⁶⁸² Hizbullah, "Ahmad Hassan", 287.

Ahmad/Hassan Bandung; Bangil'de yaşayıp orada vefat etmesi üzerine ise Ahmad/Hassan Bangil ismiyle meşhur olmuştur.⁶⁸³

Ahmad Hassan Endonezcede “*Buah tak akan jatuh jauh dari pohonnya/Meyve, ağaçtan uzak bir yere düşmez; armut dibine düşer*” atasözünde ifade edildiği üzere babasının entelektüel hayatından ciddi bir şekilde etkilendi. Zira henüz yedi yaşında iken Kur’ân eğitimi ile birlikte temel dinî bilgileri babasından öğrenmeye başladı. Daha sonra ise Sekolah Melayu’ya kaydoldu ve dördüncü sınıfa kadar orada okudu.⁶⁸⁴ Küçük yaştan itibaren farklı kurumlarda farklı hocalardan Malayca, Arapça, İngilizce, Tamilce gibi hem lokal ve hem de global sahada entelektüel ve politik yaşamını büyük oranda şekillendirecek önemli diller öğrendi.⁶⁸⁵ Nitekim bu dönemde bir taraftan babasından Tamilceyi öğrenirken diğer taraftan ise Singapur’un Geylang bölgesinde bulunan Sekolah Bahasa Inggris Victoria Bridge School’da İngilizce öğrenmeye başladı.⁶⁸⁶

On iki yaşından başlamak suretiyle yirmi üç yaşına kadar (1910) Bukittiong’da Haji Ahmad, Minto Road’da Muhammad Thaib, Malaka ve Singapur’da Said Abdullah al-Masawi ve Abdul Lathif gibi hocalar başta olmak üzere Malabarlı Şeyh Hassan, Hindistanlı Şeyh İbrahim gibi dönemin önde gelen şahıslarından Arapça dersleri ve dinî ilimleri tahsil etti.⁶⁸⁷

1911’de ticaret ile uğraşan Hint asıllı Meryem Hanım ile evlendi. Abdul Qadir, Jamilah, Abdul Hakim, Zulaikha, Ahmad, M. Said ve Mansyur isimlerinde yedi çocuk sahibi oldu. Çocuklarının dinî sahada iyi bir seviyeye gelmeleri için

⁶⁸³ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20; Aida Fitri Utami – Kholifah Olivia, *Telaah Al-Furqan Tafsir Al-Qur’an Karya Ahmad Hassan* (Banjarmasin: UIN, 2020), 2; Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan*, 29.

⁶⁸⁴ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20–21; Fahimah, “Al-Furqan”, 88; Utami - Olivia, *Telaah Al-Furqan*, 2; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 22; Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2008), 15.

⁶⁸⁵ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20–21; Hizbullah, “Ahmad Hassan”, 287.

⁶⁸⁶ Utami - Olivia, *Telaah Al-Furqan*, 2; Minhaji, *Ahmad Hassan*, 85; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 22.

⁶⁸⁷ Fahimah, “Al-Furqan”, 88; Mustakim - Ali, “Relasi Islam”, 26; Hizbullah, “Ahmad Hassan”, 287; Utami - Olivia, *Telaah Al-Furqan*, 2; Alrasyid - Mustaan, *Tafsir*, 6–7; Minhaji, *Ahmad Hassan*, 85–87; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 22; Alamul Huda Ahfad, *Pemikiran Islam Puritan dalam Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan* (Surakarta: Institut Agama Islam Negeri Surakarta, Skripsi, 2017), 31–32; Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20.

yoğun bir çaba gösterdi.⁶⁸⁸ Hepsini Persatuan Islam okulunda bizatihi kendisi eğitti.⁶⁸⁹ Özellikle oğlu Abdul Qadir onun halefi olarak nitelendirilmektedir.⁶⁹⁰

1912’de Singapore Press’in denetimindeki *Surat Kabar Utusan Melayu* isimli gazetenin redaktörü/editörü oldu. Aslında Ahmad Hassan uzun zamandan beri böyle bir işte çalışmak istiyordu. Zira babasının gazetecilik mesleğinden ciddi şekilde etkilenmişti. Özellikle yazı işlerinde kendini iyi geliştirmesi ve Malayca, Tamilce gibi yerel dillerle birlikte dış dünyaya açılmasını sağlayacak Arapça ve İngilizce gibi yabancı dilleri bilmesi onu avantajlı kılmaktaydı. Ahmad Hassan aynı gazetede dinî ve ahlakî içerikli yazılar da yazıyordu. Ancak İslamî öğretilere aykırı olduğunu düşündüğü bazı meselelerde Singapur’un adet ve geleneklerini eleştirmesi üzerine yazıları halkı rahatsız edince hükümetten uyarılar almaya başladı. Buna rağmen Ahmad Hassan bu minvalde kaleme aldığı yazılarını yayımlamaktan vazgeçmedi. Tam aksine bu durum onu daha fazla çalışma yapmaya sevk etti.⁶⁹¹ Bu süreç, Ahmad Hassan’ın Malay dünyasında İslamî düşünceye katkıda bulunmaya ve İslam düşüncünü profilini somut bir şekilde ortaya koymaya başladığı dönemdir. Ayrıca Madrasah Islam’da öğretmen olarak çalışarak eğitim faaliyetlerini de sürdürmüştür.⁶⁹²

Singapur’da iken daha sonra düşünce hayatını ve dinî bakış açısını önemli ölçüde etkileyen ve şekillendiren ıslah ve tecdit hareketlerini henüz küçük yaşta iken yakından gördü. Zira yaşadığı bölgede ıslah ve tecdit faaliyetlerini savunan ve kaynaklarda Vehhâbî olarak tanımlanan başta babası Ahmad olmak üzere Tabib Raja Alseroang, Abdul Rahim, Jailani adlarında dört büyük şahıs vardı.⁶⁹³ Yine *el-Menâr*, *el-Munîr*, *el-İmâm* gibi dergiler bölgede neşredilmekteydi. Bunlarla birlikte Sudan kökenli ve 1915’te Cem’iyyetü’l-ıslah ve’l-irşâd adında cemiyetin kurucusu Ahmad Surkatî’nin nikâhtaki kefaet meselesine ilişkin yazdığı risaleyi okuduğu tahmin

⁶⁸⁸ Gumelar - Mulyadi, “Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi”, 530; Utami - Olivia, *Telaah Al-Furqan*, 2; Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan*, 30; Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20.

⁶⁸⁹ Alrasyid - Mustaan, *Tafsir*, 7.

⁶⁹⁰ Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan*, 30; Bazith, “Metodologi Tafsir”, 22.

⁶⁹¹ Bk. Gumelar - Mulyadi, “Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi”, 530.

⁶⁹² Hizbullah, “Ahmad Hassan”, 287-286.

⁶⁹³ Minhaji, *Ahmad Hassan*, 87; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 26.

edilmektedir. Nitekim Suluh Hindia tarafından dağıtılan bu risale dönemin en fazla tartışılan konuları içinde yer almaktaydı.⁶⁹⁴

Ahmad Hassan'ın dikkat çeken yönlerinden biri de eğitim faaliyetlerinin yanı sıra bir şekilde ticaretle de uğramış olmasıdır.⁶⁹⁵ En fazla rağbet ettiği meslek ise tekstil işiydi.⁶⁹⁶ Nitekim 1921'de ailesi ile birlikte bölgede bir kumaş boyama tekniği olan *batik sanatını* amcası Abd Lathif'ten öğrenmek ve şirketini üzerine almak için Surabaya'ya taşındı. Orada diğer amcası Abdullah Hakim'in evinde kalırdı.⁶⁹⁷ Surabaya şehrinde Kaum Tua ile Kaum Muda arasında cereyan eden ilmî ve dinî tartışmalara aktif bir şekilde katıldı. Bazith'in ifadesine göre *soğuk savaşı* (*perang dingin*) andıran⁶⁹⁸ tartışma meseleleri içinde ise *talqin*, *tahlilan*, *haul*, *yasinan*, *ushalli*, *slametan* gibi bir dizi geleneksel uygulamalar vardı. Nitekim Kaum Tua, toplumdaki yerleşik dini gelenekleri sürdürmeye çalışmakta ve bunları müdafaa etmekteydi. Onların tam karşısında duran ve Surabaya'da Pakih Hasyim tarafından temsil edilen Kaum Muda ise İslam'ın gerçek hüviyetinin Kur'ân ve Sünnet'e dayandığını ve bu iki kaynakta yer almayan uygulamaların bidat olduğunu savunmaktaydı. Bu tür tartışmalar Ahmad Hassan'ın dinî bakış açını etkiledi ve bu konulara daha fazla mesai harcamasına sebep oldu.⁶⁹⁹

Anlatıldığına göre amcası onun Pakih Hasyim'i ile görüşmesini istememekteydi. Zira ona göre Pakih Hasyim doğru yoldan sapmış bir Vehhâbîydi ve görüşlerine itimat edilecek biri değildi. Çünkü Pakih Hasyim, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah, Zainuddin Labay ve Ahmad Surkatî'nin görüşlerini referans kabul eden ve İslamî ıslah ve tecdidi ısrarla savunan etkileyici bir vaizdi/davetçiydi. Amcası, Ahmad Hassan'ı bu kişi ve düşüncelerin tam karşısında duran ve 1926 yılında Nehdatü'l-ulemâ'nın da kurucuları içinde yer alacak olan Abdülvehhâb Hasbullah (1888-1971) ile tanışması istedi. Ahmad Hassan ile Abdülvehhâb Hasbullah arasında takımadalarda “ushalli/أصلي” olarak bilinen “namaza belli

⁶⁹⁴ Minhaji, *Ahmad Hassan*, 87; Aisyah, *Pemikiran Ahmad Hassan*, 26–28.

⁶⁹⁵ Hizbullah, “Ahmad Hassan”, 287.

⁶⁹⁶ Alrasyid - Mustaan, *Tafsir*, 7.

⁶⁹⁷ Gumelar - Mulyadi, “Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi”, 530; Alrasyid - Mustaan, *Tafsir*, 7; Bazith, “Metodologi Tafsir”, 21–22.

⁶⁹⁸ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 22.

⁶⁹⁹ Gumelar - Mulyadi, “Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi”, 530–531.

birtakım kalıp cümlelerle niyet getirmenin hükmü”ne ilişkin bir diyalog geçti. Bunun üzerine Ahmad Hassan bu meseleyi araştırmak için Abdülvehhâb Hasbullah’tan kendisine biraz zaman tanımasını talep etti. Ancak bir gün boyunca Kur’ân ve hadisleri araştırmasına rağmen söz konusu uygulamanın sıhhatine dair kesin bir bilgiye ulaşamadı ve bunun üzerine Kaum Muda’nın haklı olduğunu düşünerek Pakih Hasyim ile dost oldu.⁷⁰⁰

1924’te dokuz ay sürecek olan tekstil/dokumacılık eğitimi için Bandung şehrine gitti. Orada düşünce ve davet hayatının dönüm noktası sayılabilecek hadise ise Persis’e üye olmasıdır. Persis, 12 Eylül 1923 tarihinde Batı Cava’nın Bandung şehrinde Hacı Muhammed Yûnus ve Hacı Zemzem isminde iki âlimin öncülüğünde kurulan ve henüz yolun başında olan ıslah ve tecdit taraftarı dinî bir teşkilattı. Persis’te öğretmen olarak göreve başlayan Ahmad Hassan, 1926 yılında teşkilat henüz üç yaşında iken aktif bir şekilde üye olup katıldı. Kendisinden bir sene sonra teşkilata iştirak eden Muhammed Natsir/Nâsir (1908-1993)⁷⁰¹ ile birlikte Persis yeni bir kimlik kazandı. Ahmad Hassan, teşkilatın kurucusu olmamasına rağmen zamanla Persis ile özdeş hâle geldi.⁷⁰² Nitekim kimi araştırmacılar bu özelliğinden ve önemli katkısından dolayı onu Persis’in kurucularından biri (*founding father*) olarak nitelendirmektedir.⁷⁰³

Ahmad Hassan 1940 veya 1941’de Pondok Pesantren Persis’i kurmak için Doğu Cava’da bulunan Bangil’e taşındı.⁷⁰⁴ 1956’da hacca gitti ve orada iken hastalanması üzerine memleketine dönmek zorunda kaldı. Daha sonra ise bacağıının kesilmesine sebep olan bir enfeksiyona maruz kaldı. Bu hastalığını müteakiben yetmiş bir yaşında 10 Kasım 1958’de Bangil’de vefat etti ve oradaki Segok

⁷⁰⁰ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 21–22; Mustakim - Ali, “Relasi Islam”, 26; Mohammad, *Tokoh-Tokoh*, 15–17.

⁷⁰¹ Hayat için bk. Mohammad, *Tokoh-Tokoh*, 47–53.

⁷⁰² Fahimah, “Al-Furqan”, 89; Bazith, “Metodologi Tafsir”, 20; Gumelar - Mulyadi, “Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi”, 529; Siti Aminah Siregar, *Metodologi Penafsiran Ahmad Hassan* (Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Skripsi, 2019), 13–14; Bk. Tiar Anwar Bachtiar – Pepen Irpan Fauzan, *Persis dan Politik Sejarah Pemikiran dan Aksi Politik* (Jawa Barat: PW PERSIS, 2012).

⁷⁰³ Leony, *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan*, 4.

⁷⁰⁴ Bazith, “Metodologi Tafsir”, 22; Siregar, *Metodologi Penafsiran*, 15; Alrasyid - Mustaan, *Tafsir*, 13.

Mezarlığı'na defnedildi.⁷⁰⁵ Üretken bir âlim olan Ahmad Hassan geriye seksen veya seksen bir eser bırakmıştır.⁷⁰⁶

2.1.3.2.2. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*

Ahmad Hassan ıslah ve tecdit yanlısı bir düşündürdür. Nitekim biyografisinde anlatıldığı üzere takımadalarda ortaya çıkan ve temelde yenilikçi dinî düşünceleri savunan Kaum Muda grubunun içinde yer almaktadır. Bu hareketin esas gayesi ise Müslümanların geri kalmışlığına çözümler üretmek ve ilerlemelerine engel olan sebepleri ortadan kaldırmaktır. Bu da Müslümanları her türlü bid'at ve hurafelerden arındırmak ve onları Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerine döndürmekle mümkündür. Takımadalarda bu düşünceyi benimseyen bir bilgin olan Ahmad Hassan bu projeyi hayata geçirmek için büyük bir mücadele örneği ortaya koymuştur. Farklı ilim dalları ile yakından ilgilenen Ahmad Hassan özellikle tefsir ilmine büyük bir önem vermiş ve Kur'an'ın mesajlarını insanlara ulaştırmak için *Al-Furqan Tafsir Qur'an*, *Tafsir al-Hidayah*, *Tafsir Surah Yasin* gibi farklı eserler kaleme almıştır. Bu durum, onun ilk Endonezyalı müfessirler arasında yer almasını sağlamıştır.⁷⁰⁷

Bu bölümde Ahmad Hassan'ın sadece *al-Furqan Tafsir Qur'an* isimli tefsir kitabı incelenecektir. Zira *Tafsir al-Hidayah*'ı 1949'de *Tafsir Surah Yasin*'i ise 1951'de bağımsızlık sonrası telif etmiştir. Asıl önemli sebep ise 1928'te bir bölümünü yayımladığı *al-Furqan*'ı bağımsızlık sonrası 1953'te tamamlamak için tekrar yazmaya başlamasıdır.⁷⁰⁸ Bu durumda her iki eserin temel muhtevası *Al-*

⁷⁰⁵ Bazith, "Metodologi Tafsir", 22.

⁷⁰⁶ Kayıtlara geçen eserlerinin listesi şu şekildedir: "*Al-Furqan Tafsir Qur'an*, *Tafsir al-Hidayah*, *Kitab Tajwid*, *Tafsir Surah Yasin*, *Soal Jawab: Tentang Berbagai Masalah Agama*, *Risalah Kudung*, *Pengajaran Shalat*, *Risalah Al-Fatihah*, *Risalah Haji*, *Risalah Zakat*, *Risalah Riba*, *Risalah Ijma'*, *Risalah Qiyas*, *Risalah Mazhab*, *Risalah Taqlid*, *Al-Jawahir*, *Al-Burhan*, *Risalah Jum'at*, *Hafalan*, *Tarjamah Bulugh al-Maram*, *Muqaddimah Ilmu Hadis dan Ushul Fiqh*, *Ringkasan Islam*, *Al-Fara'id*, *Hai Cucuku*, *Hai Putraku*, *Hai Putriku*, *Kesopanan Tinggi Secara Islam*, *Ketuhanan Yesus*, *Dosa-dosa Yesus*, *Bibel Lawan Bibel*, *Benarkah Isa Disalib?*, *Isa dan Agamanya*, *Islam dan Kebangsaan*, *Pemerintahan Cara Islam*, *Adakah Tuhan?*, *Membudakkan Pengertian Islam*, *What is Islam?*, *ABC Politik*, *Merebut Kekuasaan*, *Risalah Ahmadiyah*, *Topeng Dajjal*, *Al-Tauhid*, *Al-Iman*, *Hikmat dan Kilat*, *An-Nubuwwah*, *Al-'Aqa'id*, *al-Munazarah*, *Surat-surat Islam dari Endeh*, *Is Muhammad a True Prophet?*, *Al-Mukhtar*, *Sejarah Isra' Mi'raj*, *Kamus Rampaian*, *Kamus Persamaan*, *Syair*, *First Step Before Learning English*, *Al-Hikam*, *Special Dictionary*, *Al-Nahwu*, *Kitab Tashrif*, *Kamus Al-Bayan*. Bk. Bazith, "Metodologi Tafsir", 23; Fahimah, "Al-Furqan", 90; Ahfad, *Pemikiran Islam Puritan*, 40–42; Siregar, *Metodologi Penafsiran*, 20–22.

⁷⁰⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/184.

⁷⁰⁸ Ahmad Bandung Hassan, "Mukaddime", *Al-Furqan Tafsir Qur'an*, mlf. Ahmad Bandung Hassan (Surabaya: Penerbit Al-Ikhwani, 1956), VI.

Furqan'da zaten mevcuttur. Ayrıca Ahmad Hassan, *al-Furqan* isimli tefsir çalışması sayesinde müfessir olarak nitelendirilmektedir.⁷⁰⁹ Nitekim Ziriklî'nin (1893-1976), kitapları içinde şaheser olarak *al-Furqan*'ı zikretmesi isabetli bir tespittir.⁷¹⁰

2.1.3.2.2.1. Mukaddimesi ve Ulûmu'l-Kur'ân Anlayışı

Ahmad Hassan *al-Furqan*'a önemli bilgileri ihtiva eden bir mukaddime ile başlamanın daha isabetli olacağını düşünmektedir. Bu meyanda otuz beş başlıktan (fasal) oluşan mukaddimesine şu şekilde başlamaktadır:

*“Al-Furqan isimli tefsir kitabımın bir bölümünü ilk kez Muharrem 1347 (Temmuz 1928) senesinde yayımlamaya başladım. Ne var ki Persis'in üyeleri diğer bazı kitapları daha fazla zaruri görmelerinden dolayı 1941 senesine gelindiğinde Meryem sûresine kadar ancak devam edebildim. 1953'te ise Sa'd Nabhân Efendi (Surabaya'da bir yayıncı ve kitapçı), benden burada durmamı ve Al-Furqan'ı yeniden baştan sona kadar yazmamı talep etti. Zira o, bu çalışmamı otuz cüz hâlinde yayımlamak istiyordu. Başka/yeni bir yöntem takip ettiğim bu çalışmamda en fazla önem verdiğim konu ise kuşkusuz ki okuyucunun Kur'ân'ın anlamını kolayca anlaması için bütün âyetleri açıklamam oldu... Son olarak bu çalışmamda bu tefsiri veya başka bir tefsir kaynağını okuyacak kişilere yararlı olabilecek bazı meseleleri açıklamak istiyorum.”*⁷¹¹

Ahmad Hassan otuz beş maddede sıraladığı bilgilerin özeti şu şekildedir:

1) *Tercüme yöntemi* (cara menyalin): Müfessir genellikle lafzî tercümeyle sadık kalacağını belirttikten sonra zorunlu durumlarda anlam merkezli (manevî/tefsirî) çeviriye de başvuracağını açıklamaktadır. Örneğin Kur'ân'da geçen *قال له* ifadesinin “İa berkata baginya/Onun için söyledi” yerine “İa berkata kepadanya/Ona söyledi” şeklindeki bir çevirinin daha isabetli olacağını belirtmektedir. Bir diğer örnek olarak ise Kur'ân'da çokça geçen *آمنّا بالله* cümlesini vermektedir. Zira Ahmad Hassan, “Kita percaya dengan Allah/Allah ile inandık”

⁷⁰⁹ Bk. Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâmi ve hatta'l-asri'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1988), 138–139.

⁷¹⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/184.

⁷¹¹ Hassan, “Mukaddime”, VI.

yerine “Kıta percaya kepada Allah/Allah’a inandık” biçiminde yapılacak bir tercümenin daha uygun olacağını düşünmektedir.⁷¹²

2) *Standartlaştırma* (tekanan arti): Ahmad Hassan Arapçada geçen bazı sanatsal ifadelerden kaynaklanan sebeplerden dolayı anlamın ve vurgunun zayıf ve düşük olmaması için çeşitli çeviri stratejilerini uygulamaktadır. Örneğin “نعبدك/Kami sembah-Mu” şeklindeki çeviri için herhangi bir sorun veya pürüz görünmemektedir. Ancak Arapçaya has olan “hasr” gibi sanatsal ifadeleri içeren cümleleri tercüme ederken farklı bir yöntem izlenmesini salık vermektedir. Bu durumda إياك نعبد ifadesi “Engkaulah yang kami sembah” (*Sırf Sana kulluk ederiz*) şeklinde çevrilmelidir.⁷¹³

3) *Sadece tercüme ile yetinmek yanlıştır*: Ahmad Hassan, sadece Kur’ân için değil; bütün metinlerde çevirinin yeterli olmadığını belirtmektedir. Öyleyse bu durum dikkate alınmalıdır ve yapılan herhangi bir tercümenin tam/eksiksiz ve mutlak bir şekilde Kur’ân’ın anlamı veya alternatifi olarak görülmemesi gerekir.⁷¹⁴

4) *Kur’ân örfünde kavramsallaşmış kelimeler ve transkripsiyon meselesi*: Ahmad Hassan, Kur’ân tercümesinde özellikle “Allah, Resûl, Cibrîl” gibi herkes tarafından bilinen kelime ve kavramları olduğu gibi muhafaza edeceğini; bununla birlikte transkripsiyona dikkat edeceğini belirterek Arapça her bir harfin karşısında yer alan Latin harflerini liste hâlinde göstermektedir.⁷¹⁵

5) *Tedrîcilik*: Kur’ân yirmi üç senelik zaman zarfı içinde inmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılması için bu periyodik olguya riayet edilmesi gerekmektedir.⁷¹⁶

6) *İlk ve son inen âyetler*: Bir önceki ilkenin bir devamı mahiyetini taşıyan bu konu hakkında Ahmad Hassan şöyle düşünmektedir: İlk inen âyetler Alak sûresinin ilk beş âyetidir. Son inen âyet ise Mâide sûresinin üçüncü âyettir.⁷¹⁷

⁷¹² 1956 yılındaki baskıda “آمنّا بالله” ifadesi “Biz inandık” yerine “o inandı” şeklinde bir çeviri mevcuttur. Muhtemelen müellif veya yayıncı burada zühul etmiştir. Bu durumda ya ana metin “آمن بالله” veya da çeviri metin “Kıta percaya” şeklinde düzeltilmelidir. Bk. Hassan, “Mukaddime”, VII.

⁷¹³ Hassan, “Mukaddime”, VII–VIII.

⁷¹⁴ Hassan, “Mukaddime”, VIII.

⁷¹⁵ Hassan, “Mukaddime”, VIII–IX.

⁷¹⁶ Hassan, “Mukaddime”, IX.

7) *Nüzul sebebi*: Kur’ân’ı doğru bir şekilde anlamak için dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise Mekkî ve Medenî âyetleri/sûreleri birbirinden ayırmak ve âyetlerin/sûrelerin nüzul zamanını ve şartlarını bilmektir.⁷¹⁸

8) *Kur’ân nüzul keyfiyeti ve sûrelerin tertibi meselesi*: Kur’ân ilk indiği dönemde şu andaki mushaf tertibi üzere inmiş değildir. Resûlullah’ın onayı ile Ashâb’ın huzurunda mushafın tertibi belli bir şekil aldığı muhakkaktır. Ancak buna rağmen farklı sûre tertiplerini ihtiva eden mushaflar da yok değildir. Bu durum Kur’ân’ın korunmuşluk ilkesine herhangi bir zarar vermez. Zira Kur’ân sûreleri temelde birbirinden bağımsızdır ve tertibin değiştirilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁷¹⁹

9-14) *Kur’ân’ın cem’edilmesi, teksiri, kıraat farklılıkları, esbâb-ı nüzûl, tecvîd*: Ahmad Hassan’ın bu konulardaki düşüncesi, kadim kaynaklarda geçen bilgilerle aynıdır.⁷²⁰

15-16) *Tefsirde izlenmesi gereken yöntem*: Ahmad Hassan Kur’ân âyetlerini icmâlî/mücmel ve tafsîlî/mufasssal olmak üzere iki ayırmaktadır. Mufasssal âyet için abdest almayı, mücmel âyet için ise abdesti bozan şeyleri örnek verir. Zira Kur’ân’da sadece “küçük-büyük abdest ve hemcinslerin birbirine temasları” olmak üzere sadece iki maddeye yer verilmiştir. Ahmad Hassan, daha fazla detay için gerek mufasssal gerekse mücmel âyetlerde Sünnet’e müracaatın zorunlu olduğunu belirtir. Bunun dışında “hasr” gibi sanatsal ifadelerde hakikî veya izafi hasrın olup olmadığını öğrenmek için Sünnet’in inkâr edilmez bir konumu vardır.⁷²¹

17) *Besmele, İstiâze ve Kur’ân’ı dinlemek*: Ahmad Hassan’a göre sûrelerin başında bulunan besmeleler numaralandırmamasına rağmen müstakil birer âyettir ve Kur’ân okurken onunla başlanması gerekir. Buna ilaveten istiâze de okunması lâzımdır. Kur’ân okunduğunda ise dinlemek vaciptir.⁷²²

⁷¹⁷ Hassan, “Mukaddime”, IX.

⁷¹⁸ Hassan, “Mukaddime”, IX–X.

⁷¹⁹ Hassan, “Mukaddime”, X–XI.

⁷²⁰ Hassan, “Mukaddime”, XII–XIV.

⁷²¹ Hassan, “Mukaddime”, XV–XVI.

⁷²² Hassan, “Mukaddime”, XVI.

18) *el-Ahrufü's-seb'a meselesi*: İlk dönemde Kur'ân'ın farklı lehçelerde okunmasına izin verilmişti. Bu ruhsata binaen bazı sözcükler مالك veya ملك; أقوم قیلا veya أصوب قیلا gibi farklı şekillerde okunabilmekteydi. Ancak günümüzde bazı şahıslar kendi yeteneklerini göstermek için veya bazı alışkanlıklara müptela olduklarından merasim veya yarışmalarda âyetleri farklı kıraatlerde okuyarak tekrarladıkları görülmektedir. Hiçbir esası olmayan bu tür uygulamalar, modern bir bidatten (*bida'h modern*) başka bir şey değildir.⁷²³

19) *Kur'ân ve hadisler*: Temel ilke olarak hadisler Kur'ân'a veya daha sahih olan hadislere muhalif olmaması gerekir. Ne var ki bazı bilginler Kur'ân'a muarız olan hadisleri kullanmaktan geri durmamışlardır.⁷²⁴

20-21) *Mucizeler, İsra ve Mirac, Hz. İsa'nın babasız doğumu*: Mucizeler bir peygamberin nübüvvetini ispatlayan harikulade hadiselerdir ki esasında Allah'ın iznine bağlıdır. Bazı kimseler Kur'ân'da mucize olmadığını iddia etmektedirler. Kur'ân'ı bilmeyen bu tür kimseler peygamberlerle ilgili anlatılan olayların farkında değildirler. Hâlbuki zaman ve zemine bağlı olarak bazı mucizeler zuhur etmiştir. Bunun somut örneklerinden biri de beden-ruh ile gerçekleşen İsra ve Mirac olaylarıdır. Bu hadiseler Resûlullah'ın birer mucizesidir. Beden olmaksızın ruh ile gerçekleştiğini iddia edenler yanılmaktadır. Ahmad Hassan bu bilgileri verdikten sonra *Risalah Mi'raj* isimli eserini tavsiye etmektedir. Hz. İsa'nın doğumunu bir mucize olarak kabul etmekte ve bunu inkâr edenleri eleştirmektedir.⁷²⁵

23-28) *Gaybî meseleler*: Ahmad Hassan bir dizi gaybî konulara temas etmektedir. En önemlisi de âhiret konusudur. Bu hususta ruhların ceset ile birlikte diriltileceği inancına sahip olduğunu belirtir. Ayrıca kabir hayatı diye bir gerçek vardır; bu ya nimet veya azap şeklinde tezahür edecektir. Cennet ve cehennem ebedîdir; nimet veya azap bedenlen de hissedilecektir. Bunun aksini iddia eden görüşler doğru değildir. Kur'ân'da anlatılan melek, cin, şeytan gibi varlıkların hakikati vardır.⁷²⁶

⁷²³ Hassan, "Mukaddime", XVI–XVII.

⁷²⁴ Hassan, "Mukaddime", XVII.

⁷²⁵ Hassan, "Mukaddime", XVII–XVIII.

⁷²⁶ Hassan, "Mukaddime", XIII–XX.

29) *İsrâiliyat meselesi*: Ahmad Hassan, âlimlerin ehl-i kitaptan birçok rivayeti aktardığını belirtmektedir. Ancak bu rivayetlerin birçoğu zayıf veya mesnetsizdir. Dolayısıyla bu hususta sadece sahih olanları ile yetinmek; diğerlerine karşı dikkatli olmak gerekir.⁷²⁷

30-31) *Murâd-i ilahî ve Arapça*: Herhangi bir karine olmadığı sürece Kur'ân'ın zâhirî anlamı esastır. Bu da Arapçanın elverdiği ölçüler dâhilinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Kur'ân hükümleri dinî ve dünyevî olmak üzere ikiye ayrılır. Temel dinî hükümlerde özellikle ibadet biçimlerinde ve uygulamalarında illet aranmaz ve bunlar hiçbir şekilde değiştirilemez.⁷²⁸

32) *Hurûf-ı mukattaa*: Ahmad Hassan, Kur'ân zikredilen bu harfler hakkında âlimlerin görüşlerine müracaat etmiş ve temelde müfessirler arasında meşhur olan rivayetlere yer vermekle yetinmiştir.⁷²⁹

33) *Farklı anlama gelen kelimeler ve açıklamaları*: Ahmad Hassan, bu başlık altında “âyet, karye, yevm, kellâ” gibi birden fazla farklı anlama gelen yirmi dokuz sözcüğü incelemektedir.⁷³⁰

34. *Önemli notlar*: Ahmad Hasan bu başlık altında “Arapçadaki fiil çeşitleri, sıfat, iltifat, kasem, nesih, muhkem, müteşabih” gibi konuları incelemektedir.⁷³¹

35) *Sözlük ve kelime bilgisi*: Son maddede ise “takva, gayb, hak, fitne, ümmi, tevbe, veli, şükür, kibir, hicret, haşır, müslim, mü'min, münafık, müşrik, tevil” gibi kavramları açıklamaktadır.⁷³² Ayrıca oğlu Abdul Qadir Hassan tarafından kitaba Kur'ân'ın ana konularını içeren bir fihrist eklenmiştir.⁷³³

2.1.3.2.2.2. Yöntemi, Muhtevası ve Kaynakları

Ahmad Hassan'ın tefsirinde izlediği yöntem, Kur'ân'ı tercüme ederken amaçladığı hedef ile büyük oranda paralellik arz eder. Zira onun temel hedefi,

⁷²⁷ Hassan, “Mukaddime”, XX.

⁷²⁸ Hassan, “Mukaddime”, XX–XXI.

⁷²⁹ Bk. Ahmad Hassan'ın bu konuda aktardığı bilgiler büyük oranda DİA'da zikredilen "Hurûf-u Mukattaa" maddesi ile örtüşmektedir: Zeki Duman – Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa" (İstanbul: İSAM, 1998), 18/401-408; Hassan, “Mukaddime”, XXI–XXIV.

⁷³⁰ Hassan, “Mukaddime”, XXIV–XXVI.

⁷³¹ Hassan, “Mukaddime”, XXVII–XXXII.

⁷³² Hassan, “Mukaddime”, XXXIV–XXXIX.

⁷³³ Hassan, “Mukaddime”, XL–XLIV.

Endonezya halkını vahyin muhtevası ile buluşturmak. Bu düşüncesinin zorunlu bir neticesi olarak Kur'ân'ın tercümesini veya meâlini daha fazla ön planda tutmaktadır. Tabir yerinde ise halkı Kur'ân ile baş başa bırakan bir yöntem ve çeviri stratejisi ile yetinmiştir. Bu konuda *Al-Furqan*'ın yöntem ve muhtevasını ana hatlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

- a. Kur'ân'ın lafzî tercümesine sadık kalınmaya çalışılmış; Arapçaya has bazı ifade biçimlerinde ise anlamın merkeze alındığı bir çeviri tekniği uygulanmıştır.
- b. Asıl hedef Kur'ân'ın temel mesajlarını halka ulaştırmak olduğu için bu çalışmanın “meâl merkezli bir tefsir” kitabı olarak görülmesi gerekir. Tefsir kısmında kullanılan dört bin beş yüz elli yedi dipnotun birçoğu kısa ve gerekli/zorunlu görülen açıklamalardan veya alternatif tercümelerden oluşmaktadır. Örneğin “*Mengapakah tidak diturunkan kepadanya Quran itu sejumlah sekali?/Neden ona Kur'ân tek seferde indirilmedi?*” âyetinin yorum kısmında “kepadanya/ona” ifadesinde geçen zamirin Hz. Muhammed'e döndüğü belirtilmiştir.⁷³⁴ Kureyş sûresinde “...*Tuhan bagi Rumah ini/Bu evin Rabb'i*” ifadesinde geçen “Ev”den maksadın Ka'be olduğu açıklanmıştır.⁷³⁵ Bazı sûrelerin ise hiçbir şekilde tefsiri yapılmayıp sadece meâli ile yetinilmiştir.⁷³⁶
- c. Mushaf tertibi takip edilmiş; girişte sûrelerin Endonezce anlamları ile birlikte iniş yeri, mushaf sıralaması, âyet sayısı gibi temel konulara yer verilmiştir. Aynı sayfa içinde karşılıklı bir şekilde Arapça metin sağ tarafa; meâl kısmı sol tarafa gelecek bir şekilde düzenlenmiş ve böylelikle okuyucunun eseri kolayca okumasına imkân sağlanmıştır.⁷³⁷
- d. Endonezce çeviride kullanılan dil oldukça yalın ve belirgindir. Tefsir kısmında ise ilmî tartışmalara girilmeden meselenin özü anlatılmıştır.

⁷³⁴ Ahmad Bandung Hassan, *Al-Furqan Tafsir Qur'an* (Surabaya: Penerbit Al-Ikhwān, 1956), 704.

⁷³⁵ Hassan, *Al-Furqan*, 1232.

⁷³⁶ Hassan, *Al-Furqan*, 1235, 1238.

⁷³⁷ Hassan, *Al-Furqan*, 1–1240.

2.1.3.3. Muhammediyye Cemiyeti ve Tefsir Çalışmaları

Muhammediyye Cemiyeti, Kiai Hacı Ahmed Dahlân tarafından 18 Kasım 1912 tarihinde Yogyakarta'da kurulmuştur. Kuruluşundan kısa bir zaman sonra tefsir yazma meselesi zaman zaman Muhammediyye'nin üyeleri tarafından gündeme getirilmiş ve tartışılmaya açılmıştır. Bu durum, Muhammediyye tarafından Yogyakarta, Ngabean'daki (Ngabean) Raden Wedana Djajengprakoso'nun ikametgâhında başlatılan bir dizi toplantıda daha net bir şekilde görülmektedir. Bir dizi meselenin konuşulduğu bu toplantılar, 30 Mart 1923 Cuma akşamı ile 2 Nisan 1923 Pazartesi akşamı arasında gerçekleşmekteydi. Konuşulan önemli konulardan biri de farklı şubelerden gelen delegelerden bazılarının Kur'ân'ı tercüme etme önerisinde bulunmalarıydı. Farklı öneri ve istişareler neticesinde Kur'ân'ın tercüme edilmesi kararlaştırıldı. Toplantı kayıtlarından açıkça anlaşılacağı üzere Muhammediyye'nin kuruluşundan on sene gibi kısa bir zaman içinde bu mesele gündem hâline getirilmiş ve “kabul edildi” şeklinde neticelendirilmiştir.⁷³⁸ Böylelikle takımadalarda bir komisyon ve kurum tarafından yazılan ilk tefsir kaynağı olan *Tafsir Al-Qoer'an: Djoez ke Satoe* isimli tefsir kitabın bu öneriye bir cevap teşkil ettiği kabul edilebilir.⁷³⁹

1930 yılında kurulan⁷⁴⁰ Ladjnah Tafsir Muhammadiyah isimli tefsir komisyonu, Hadjid, Mas Mansoer, Ahmad Badawi, Hadikoesoemo, Farid, Aslam gibi üyelerden oluşmaktadır.⁷⁴¹ Tefsir çalışmasının ne zaman bittiği konusunda net bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte 1930'larda (1931-1932)⁷⁴² ilk cüzünün tamamlandığı ve yayımlandığı tahmin edilmektedir.⁷⁴³

⁷³⁸ Suara Muhammadiyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an Di Muhammadiyah: Sebuah Akar Sejarah”, *Suara Muhammadiyah* (26 Eylül 2020).

⁷³⁹ Suara Muhammadiyah, “Khazanah Tafsir Muhammadiyah”, *Suara Muhammadiyah* (22 Ocak 2020).

⁷⁴⁰ Suara Muhammadiyah, “Mendekatkan Al-Qur'an Dengan Kehidupan”, *Suara Muhammadiyah* (22 Ocak 2020).

⁷⁴¹ Suara Muhammadiyah, “Khazanah Tafsir Muhammadiyah”; Aly Aulia, “Metode Penafsiran Al-Quran dalam Muhammadiyah”, *Jurnal Tarjih* 12/1 (2014), 4–5; Egi Sukma Baihaki, “Kepemimpinan Negara dalam Perspektif Tafsir Tanwîr Muhammadiyah”, *Journal of Qur'ân and Hadîth Studies* 9/1 (2020), 79.

⁷⁴² Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 124.

⁷⁴³ Muhammadiyah, “Mendekatkan Al-Qur'an”.

Muhammediyye, *Suara Muhammadiyah* isimli resmî dergisinde *Tafsir Al-Qoer'an: Djoez ke Satoe* ile ilgili bazı yazılar neşretmiştir. Bu yazıların birinde şu önemli bilgilere yer verilmektedir:

“Tafsir Al-Qoer'an: Djoez ke Satoe isimli çalışma, çoğunluğu Kur'an'ın tercümesi olmak üzere az da olsa bazı yorumları içermesine rağmen dönemin şartları dikkate alındığında sıra dışı ve zamanın çok ötesine geçen bir eser olduğu söylenebilir. Bugüne kadar, halkın ve âlimlerin bu tefsir çalışmasına nasıl bir tepki verdiklerine dair elimizde herhangi bir malumat mevcut değildir... Ayrıca komisyonun neden sadece tefsirin bir cüzünü yazdığını ve hangi sebeplerden dolayı çalışmalarını durdurduklarını veya çalışmaları devam edip yayınlamayı bırakıp bırakmadıklarını bilemiyoruz. Belli bir dönemde var olan düzenli dosyalama ve baskı araçlarının eksikliği göz önüne alınmalıdır. Tüm bu ihtimaller, bu konudaki spekülasyonların devam etmesine yol açmaktadır. Şurası muhakkak ki o dönemde Kur'an'ı herhangi bir dile çevirme teşebbüsünü eleştiren büyük âlimlerin görüşleri vardı. Nitekim bu hususta Ali Akbar Navis'in (1924-2003), Kemarau isimli romanında, Kur'an'ın Cavaca bir tercümesinin sapkın olarak görüldüğü şeklinde bir malumat vermesi (dönemin bakış açısına ışık tutmaktadır).”⁷⁴⁴

Muhammediyye Cemiyeti, Kur'an ile olan somut temaslarını kurucuları Ahmed Dahlân'a dayandırmaktadır. Zira onlara göre Ahmed Dahlân her ne kadar geriye herhangi bir eser bırakmamış olsa da pratik sahada aslında tefsir ilminin önünü açmıştır. Nitekim Dahlân'ın ticaret, sosyal vb. ilişkilerde Mâûn sûresine büyük önem verdiği; her defasında bu sûredeki temel mesajları insanlara hatırlattığı ve buradaki uyarıları dikkate alarak hareket etmenin önemini sürekli vurguladığı bilinmektedir.⁷⁴⁵ Bu bağlamda onun oluşturduğu düşünce ve sergilediği yaklaşım biçimi *Mâûn teolojisi* olarak nitelendirilmektedir.⁷⁴⁶

Şurası bir gerçektir ki Dahlân bu teoloji ile birlikte ibadet kavramını (*etos ibadah*) sadece manevî ve bireysel ibadet biçimi (*ibadah spritüal*) ile sınırlandırmayıp maddî ve sosyal ibadet alanını (*ibadah sosial*) da içine alacak şekilde genişletmiştir.⁷⁴⁷ Bununla birlikte Dahlân'ın Kur'an ile olan somut ilişkisinin tezahürlerinden biri olarak ortaya koyduğu yedi doktrin ile on yedi âyet veya âyetler grubundan oluşan değerler dizgesi gösterilmektedir. Onun bu düşünceleri öğrencisi

⁷⁴⁴ Muhammadiyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an”; Muhammadiyah, “Mendekatkan Al-Qur'an”.

⁷⁴⁵ Muhammadiyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an”.

⁷⁴⁶ Nashir, *Muhammadiyah'in İdeolojisini Anlamak*, 206.

⁷⁴⁷ Rahman - Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah”, 220.

Kiai Hadjid tarafından hazırlanan *Pelajaran Kiai Haji Ahmad Dahlan: 7 Falsafah dan 17 Kelompok Ayat Al-Qur'an* isimli eserde işlenmektedir.⁷⁴⁸

Tek veya grup olarak ele alınan âyetler şu şekildedir:⁷⁴⁹

- 1) “Nefsinin arzusunu ilah edinen, Allah’ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ düşünüp ibret almayacak mısınız?”⁷⁵⁰
- 2) “Hayır, hayır! Yetime ikram etmiyorsunuz. Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz. Malı da pek çok seviyorsunuz. Hayır, yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği ve o gün cehennem getirildiği zaman, işte o gün insan (yaptıklarını birer birer) hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ona nasıl faydası olacak?”⁷⁵¹
- 3) “Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayanı! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, Onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.”⁷⁵²
- 4) “O halde sen hanîf olarak bütün varlığıyla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”⁷⁵³
- 5) “Ey iman edenler! Bilin ki Yahudi ve Hristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler ve Allah yolundan alıkoyarlar. Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları,

⁷⁴⁸ Aulia, “Metode Penafsiran Al-Quran”, 4.

⁷⁴⁹ Âyetlerin meâli Diyanet İşleri Başkanlığının çevirisinden alınmıştır.

⁷⁵⁰ el-Câsiye 45/23.

⁷⁵¹ el-Fecr 89/17-23.

⁷⁵² el-Mâûn 107/1-7.

⁷⁵³ er-Rûm 30/30.

*böğürleri ve sırtları dağlanacak: İşte yalnız kendiniz için toplayıp sakladıklarınız; tadın şimdi biriktirip sakladıklarınızı!”*⁷⁵⁴

- 6) “Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.”⁷⁵⁵
- 7) “Elif, Lâî, Mîm. İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, ‘İman ettik’ demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? Ant olsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; keza O, yalancuları da mutlaka ortaya çıkaracaktı.”⁷⁵⁶
- 8) “De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor. Artık her kim rabbine kavuşmayı bekliorsa dünya ve âhirete yararlı iş yapsın ve rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.”⁷⁵⁷ “Biz bu kitabı sana gerçeğin bilgisi olarak indirdik; öyleyse içten bir inanç ve bağlılık göstererek sadece Allah’a ibadet et.”⁷⁵⁸
- 9) “De ki: “Ey insanlar! Size Rabbinizden hak gelmiştir. Kim hidayeti kabul ederse kendi yararına kabul etmiş olur; kim de sapıtırsa kendi aleyhine sapıtmış olur. Ben sizin üzerinize bir vekil değilim.”⁷⁵⁹ Bu gruptaki diğer âyetler ise Bakara 2/147, En’âm 6/116, Enfâl 8/8, Yunûs 10/32, İsrâ 17/81, Kehf 18/29, Mü’minûn 23/70, Furkân 25/44, Saf 61/9 şeklindedir.
- 10) “Birbirlerine sabrı tavsiye ederler.”⁷⁶⁰
- 11) “Yoksa Allah içinizden cihat edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?”⁷⁶¹
- 12) “De ki: “Şüphesiz rabbim beni doğru yola, sapasağlam bir dine, Allah’ı bir bilen İbrâhîm’in dinine iletti.” O, ortak koşanlardan değildi. De ki: “Benim namazım, (her türlü) ibadetim, hayatım ve ölümüm, hepsi âlemlerin rabbi olan Allah içindir.”⁷⁶²

⁷⁵⁴ et-Tevbe 9/34-5.

⁷⁵⁵ el-Asr 103/13.

⁷⁵⁶ el-Ankebût 29/1-3.

⁷⁵⁷ el-Kehf 18/110.

⁷⁵⁸ ez-Zümer 39/2.

⁷⁵⁹ Yunûs 10/108.

⁷⁶⁰ el-Beled 90/17; el-Asr 103/3.

⁷⁶¹ Âl-i İmrân 3/142.

⁷⁶² el-Enâm 6/161-162.

- 13) “Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz. Ne harcarsanız Allah onu hakkıyla bilir.”⁷⁶³
- 14) “Kimin tartılan amelleri ağır gelirse, işte o mutlu bir hayat içinde olur. Amelleri hafif olana gelince, onu kucaklayacak olan haviyedir. O nedir, bilirmisin? Yakıp kavuran bir ateş!”⁷⁶⁴
- 15) “Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok çirkin bir davranıştır.”⁷⁶⁵
- 16) “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun. Onun başında, acımasız, güçlü, Allah’ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren melekler vardır.”⁷⁶⁶
- 17) “İman edenlerin, Allah’ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaşmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır.”⁷⁶⁷

Muhammediyye’nin düşüncesine göre Nusantara’da genel olarak bir tılsım ve muska aracı olarak görülen Kur’ân’ın sadece lafzî planda okunması veya üzerinde teorik birtakım tefsirlerin yazılması yeterli değildir. Onlara göre Kur’ân’ı okumak aynı zamanda onu yaşamayı gerektirmektedir. Bu durumda Ahmed Dahlân’ın pratik alanda ortaya koyduğu bu ilkeler ve faaliyetler Kur’ân’ın “hidâyet” özelliği ile örtüşmekte ve Kur’ân tefsirinin yaşam üzerindeki farklı bir formatı ve zorunlu bir tezahürü olarak görülmelidir.⁷⁶⁸ Tefsiri teorik ve pratik olmak üzere iki başlık altında değerlendiren Muhammediyye şöyle bir sonuca ulaşmaktadır: “Kur’ân’ın tefsiri ile Muhammediyye birbirinden ayrılmaz iki şeydir.”⁷⁶⁹

⁷⁶³ Âl-i İmrân 3/92.

⁷⁶⁴ el-Kâria 101/6-11.

⁷⁶⁵ es-Saf 61/1-2.

⁷⁶⁶ et-Tahrîm 66/6.

⁷⁶⁷ el-Hadîd 57/6.

⁷⁶⁸ Bk. Muhammediyyah, “Khazanah Tafsir Muhammediyyah”; Muhammediyyah, “Mendekatkan Al-Qur’an”; Muhammediyyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an”.

⁷⁶⁹ Muhammediyyah, “Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an”.

Muhammediyye'ye bağlı Syarikat Kweekschool Muhammadiyah tarafından 1932 yılında *Al-Qur'an Indonesia* isimli bir meâl-tefsir çalışması hazırlanmıştır.⁷⁷⁰ 1939'da *Tafsir Langkah Muhammadiyah* isimli bir çalışma ortaya konulmuştur. Çalışmanın özü, Muhammediyye'nin 1936-1942 dönemi Başkanı Mas Mansur'un (1896-1946) *Tafsir Langkah Moehammadijah* isimli konferans konuşmasından derlenmiştir. Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka Djokjakarta tarafından neşredilen eser, Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilen on iki esasın açıklamasına ve yorumlamasına dayanmaktadır.⁷⁷¹ Eser, Grhatama Yogyakarta Kütüphane'sinde "T 297.96 Man T" kodlu koleksiyon içindedir.⁷⁷²

Muhammediyye'nin bağımsızlık öncesi yayımladığı en önemli tefsir çalışması *Tafsir Al-Qoer'an* iken bağımsızlık sonrasında ise tefsir sahasındaki en güçlü projelerini *Tafsir at-Tanwir* teşkil etmektedir. Ancak her iki tefsir çalışması da birinci cüz ile sınırlı kalmış ve henüz tamamlanamamıştır. *at-Tanwir* sadece bir cüzden oluşmasına rağmen Endonezce tefsir literatürü açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Aynı şekilde bağımsızlık öncesi Endonezce tefsir çalışmaları incelendiğinde *Tafsir Al-Qoer'an*'ın ilmî kriterler çerçevesinde yazılan bir çalışma olduğu görülmektedir.⁷⁷³

2.2. BAĞIMSIZLIK SONRASI TEFSİR ÇALIŞMALARI (1945-2021)

2.2.1. Fetret Dönemi (1942-1951)

Endonezya tefsir tarihi incelendiğinde 1942-1951 yılları arasında Endonezce tefsir çalışmalarında ciddi bir durgunluğun yaşandığı göze çarpar. Bu başlık altında "fetret dönemi" olarak isimlendirdiğimiz durgunluğun sebepleri irdelenecektir. Bilindiği üzere Endonezya bağımsızlığını 17 Ağustos 1945 tarihinde ilan etmiştir. Bundan önce Endonezyalılar uzun süre sömürge güçlerinin hegemonyası altında kalmışlardır. Endonezya ve sömürge denilince akla gelen ilk emperyalist ülkenin Hollanda olduğu tartışmasızdır. Bununla birlikte 11 Ocak 1942 tarihinde Japonlar bölgeyi Hollandalılardan almak üzere taarruza başlamış ve 1 Mart 1942'de ise

⁷⁷⁰ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 64; Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 88.

⁷⁷¹ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 64.

⁷⁷² Siti Mariatul Kiptiyah, "Gagasan Kebangsaan dan Moderatisme K.H. Mas Mansur (1896-1946) Dalam Tafsir Langkah Moehammadijah", *Jawi* 1/1 (2018), 109.

⁷⁷³ Muhammadiyah, *Tafsir Al-Qorean* (Cakarta: Hoofdbestuur Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, ts.), 3–89; MTT, *Tafsir at-Tanwir* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016), 1–483.

bölgeyi tamamen işgal etmişlerdir. Ne var ki Japonların bu istilasını uzun sürmemiş ve İkinci Dünya Savaşını kaybettiklerinde bölgeden çekilmek zorunda kalmışlardır. Ancak Japonların bölgeden ayrılmadan önce bağımsız bir Endonezya devletinin kurulması için gerekli zemini hazırlamayı ihmal etmediklerini görmekteyiz.

Gerekli hazırlıkların tamamlanması üzerine Sukarno 17 Ağustos 1945 tarihinde Endonezya'nın bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu durum Hollandalılar tarafından pek memnuniyet verici bir hadise olarak değerlendirilmemiş ve bunun üzerine Endonezya'yı tekrar sömürgeleştirmek için yeni bir savaş hamlesini başlatmışlardır. Bu savaş, Hollanda'nın Endonezya'nın tam bağımsızlığını kabul ettiği 26 Aralık 1949 yılına kadar devam etmiştir. Dolayısıyla söz konusu yıllar arasında neden herhangi bir tefsir çalışması yapılmadığı sorusunun cevabını tam da bu süreçte aramak gerekmektedir.

Buna bağlı olarak meseleyi birkaç başlık altında özetlemek mümkündür:

a) Japon İşgali (1942-1945)

Bu süreçte Endonezya'da ciddi bir yiyecek sıkıntısı yaşanmıştır. Fakirlik içinde kalan halk kesimleri, ağır şartlar altında yaşamaktaydı. Bununla birlikte ders müfredatlarına müdahale edilmiş ve Japonca zorunlu dil hâline getirilmiştir. Kültürel emperyalizm ile birlikte Endonezyalı halklar *Saikeirei* gibi Japon selamlama uygulamalarına zorlanmış, *Romuşalar* adında oluşturulan bir iş sınıfı ağır şartlar altında çalışmaya zorlanmıştır. Hatta *Comfort Women* olarak isimlendirilen ve birçoğu çocuk yaştaki kızlar cinsel istismara uğramaktan kurtulamamıştır. Bütün bu veriler, Japonya'nın 3A sloganı olarak ilan ettiği "*Japonya Asya'nın ışığı, Japonya Asya'nın koruyucusu, Japonya Asya'nın lideri*"⁷⁷⁴ şeklinde sıralanan ilkelere uymadığını açıkça göstermektedir. Son tahlilde ise Endonezya'nın bu süreçte hâlâ sömürgecilikten kurtulmadığını görmekteyiz.

b) İkinci Dünya Savaşı (1939-1945)

İkinci Dünya Savaşı'ndan dolayı matbaaların kâğıt temininde büyük sorunlarla karşılaşması genelde kitapların özelde ise tefsir çalışmalarının

⁷⁷⁴ Bk. Ayhan Kuşculuo, *Endonezya'da Japon İşgali ve Müslümanlar* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2015), 109–129.

neşredilmesini zorlaştırmıştır. Hatta bu süreçte yazılmaya başlanan eserlerin yarıda kaldıkları bilinmektedir. Bu eserlerden biri de *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim (Tafsir Ulama Tiga Serangkai)* adlı tefsir kaynağıdır. Eserin müellifleri arasında Şeyh Abdul Halim (1969), Abdurrahim Haitam (1948) ve Zainal Arifin Abbas (1979) yer almaktadır.⁷⁷⁵

c) Endonezyalı âlimlerin devletin kuruluşunda aktif roller üstlenmeleri

Endonezya'nın kuruluş safhasında politika, eğitim, bürokrasi gibi görevlere atanmalarından dolayı aktif bir şekilde kitap yazımı ile meşgul olamamışlardır. Gerçekten tarihe kurucu nesil olarak geçen bu kuşak, zor zamanlarda önemli görevler üstlenmiş ve Endonezya'nın özgürleşmesinde ve tam bir şekilde bağımsızlığını kazanmasında büyük rol oynamışlardır.

d) Endonezya-Hollanda Savaşı (1946- 1949)

Yaklaşık olarak dört sene boyunca devam eden savaş ve yaşanan çatışmalar Endonezya entelektüellerini olumsuz etkilemiştir. Öyle ki bu savaş aynı zamanda Endonezya'nın bağımsızlığını kazandıktan sonra topyekûn olarak verdiği ilk önemli mücadele olarak tarihe geçmiştir. Bu bağlamda Endonezya her ne kadar 17 Ağustos 1945'te bağımsızlığını ilan etmiş olsa da fiilî olarak tam ve kayıtsız bir şekilde bağımsızlığını 26 Aralık 1949 tarihinde elde etmiştir.

e) Dinî açıdan Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi yerel bir dilde tercüme ve tefsirinin yapılmasının câiz olmadığı anlayışı hatta haram görülmesi

Dönemin “tabu”su olarak telakki edilen bu anlayış neticesinde Endonezce başta olmak üzere diğer yerel dillerde yeterince tefsir çalışmasının yapılmamasına neden olan saiklerden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim tefsir ilmi, Kur'ân ile doğrudan ilişkili bir saha olarak görüldüğünden “meâl” vb. çalışmaların yapılması Kur'ân'ın kutsiyetini ihlal etmek ve i'câzını zedelemek anlamına gelmekteydi.⁷⁷⁶

d) Akide-kelam, fıkıh vb. ilimlerin yeterli ve daha pratik telakki edilmesi

⁷⁷⁵ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 124; Al-Ayyubi, “Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia”, 23.

⁷⁷⁶ Istianah, “Melawan Hegemoni Kekuasaan”, 81.

Kur’ân üzerine tesis edildiği sistem, “iman” ve “sâlih amel”den oluşmaktadır. Bu düşüncenin bir neticesi olarak âlimler inanç alanında “akide-kelam” ve amel alanında ise “fıkıh” ilimlerini kendi paradigmaları çerçevesinde şekillenmişlerdi. Özellikle eğitim kurumlarında dinî tasavvur mezhep önderlerinin telif ettiği klasik metinler çerçevesinde inşa edilmekteydi. Bu metinler ders müfredatlarında önemli bir konum işgal ettikleri için hem daha pratik hem de herhangi bir mezhebin anlayışını yansıtmaması bakımından daha sahih görülmekteydi. Nitekim Endonezya genel olarak Ehl-i Sünnet’in Eşârî-Şâfiî çizgisine bağlılığı ile bilinmektedir. Bu düşünce, Eşârî-Şâfiî çizgisinde telif edilen klasik-modern ana kaynakların okunmasının ve halka ulaştırılmasının daha isabetli ve yeterli olduğu sonucunu doğurmaktaydı. Dolayısıyla teorik boyutu ön planda olan tefsir çalışmalarının yapılmasına ciddi bir ihtiyaç görülmemekteydi. Nitekim ders müfredatlarının yarısından fazlasını “akide-kelam” ve “fıkıh” bilimlerinin oluşturmasının bu tasavvurun bir neticesi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁷⁷⁷

e) Arapça ana kaynaklarla yetinmek

Endonezyalı âlimler yakın döneme kadar pondok pesantren çevresinde yetişen karizmatik kişilerdi ki bu vaziyet hâlâ bazı bölgelerde önemini ciddi bir şekilde korumaktadır. Kiai olarak bilinen bu bilginler, ana dilleri yerine Arapça ile yazılan ve *Celâleyn*, *Beydâvî*, *Nesefî*, *Hâzin* gibi muteber tefsir kaynaklarını yeterli görmekteydi. Sadece tefsir alanında değil; fıkıh, hadis gibi birçok alanda Arapça kaynaklar daha muteber ve güvenilir kabul edilmekteydi. Bu düşünceye bağlı olarak pondok pesantrenlerdeki ders müfredatını oluşturan kitapların birçoğunu Arapça temel kaynaklar teşkil etmiş ve etmektedir.⁷⁷⁸

Bu düşüncelere sahip ve bu olumsuz şartlar altındaki bir havzada elbette yüksek düzey entelektüel çalışmaların yapılmasını beklemek imkânsız görünmektedir. Esasen varoluş mücadelesi veren bir milletin ilk vazifesi “bekâ”sını teminat altına almak ve istikrarı sağlamaktır. Bu anlamda Fetret Dönemi’nin (1942-1951) on senelik bir zaman periyodu olarak görülmemesi gerekmektedir. Bunu, aynı

⁷⁷⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 121–122; Martin van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fî İndûnesiyâ*, çev. Qasim Al-Samarrai (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995), 23.

⁷⁷⁸ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 121–122; van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fî İndûnesiyâ*, 23.

zamanda Endonezya'nın sömürgecilikle eşleşen tarihi kökenlerine kadar götürülmesi gereken bir olgu olarak görmek icap etmektedir. Nitekim Nusantara, tarihi süreçte uzun bir zaman Hollanda başta olmak üzere Portekiz, İngiliz, Japonya gibi birçok sömürge güçlerinin yönetimi altında kalmış ve bu durum bölge halkının düşünce ve yaşam biçimi üzerinde olumsuz bir etki bırakmıştır. Kolonyal dönemde Hollandalıların Endonezyalı Müslümanların Kur'ân ile temasa geçmelerine engel oldukları bilinen tarihi bir gerçektir. Ancak resmî engelle birlikte dinî ve kültürel açıdan başka bir sorun daha vardı. Bu sorun, Endonezyalı Müslüman âlimlerin yerel dilde Kur'ân'ın tercüme ve tefsirine karşı gösterdikleri olumsuz tavrıdır. Son tahlilde Endonezya her ne kadar 1945 yılında özgürlük ve bağımsızlığını elde etmiş olsa da kültürel normlardan ve sosyolojik-politik bazı önemli olaylardan dolayı 1942-1951 yılları arasında bir fetret dönemine girilmiş ve bu süreçte şu ana kadar araştırmacıların ittifak ettiği üzere Endonezce olarak yazılmış herhangi bir tefsir kitabının basımına rastlanmamıştır.

2.2.2. Önemli Siyasî Hadiseler

2.2.2.1. Orde Lama (Eski Düzen)

Endonezya'nın kurucusu Ahmad Sukarno (öl. 1970) ülkede çıkan anlaşmazlık ve karışıklığı gerekçe göstererek 1957'de *güdümlü demokrasi* olarak nitelendirdiği yeni bir dönemi başlattı. 1965 yılına kadar süren bu süreç, ciddi tartışma ve sorunları beraberinde getirdi. Bir taraftan Batı'ya karşı mesafeli duran Sukarno diğer taraftan Sovyetler Birliği, Çin gibi dönemin önde gelen sosyalist ülkeleri ise temas kurdu. Bu zaman zarfında sosyalist-komünist gruplar giderek yönetimde daha etkili olmaya başlamıştır. Nitekim Endonezyalı müfessir Hamka özellikle bu düşünce grupları ile mücadele etmek zorunda kalmış ve nihayetinde hapse atılmıştır. General Suharto komünistlerin 11 Mart 1966 tarihindeki darbe girişimlerini bastırınca Sukarno 11 Mart 1966'da bazı yetkilerini ona devretmek zorunda kalmıştır. 12 Mart 1967'de ülke yönetimini tamamen ele geçiren Suharto, 21 Mayıs 1998 tarihine kadar fiilî olarak Endonezya'yı yönetmiştir. Böylelikle Sukarno'nun yönetiminde geçen zaman zarfı Orde Lama (Eski Düzen) olarak nitelendirilmektedir.

2.2.2.2. Orde Baru (Yeni Düzen)

Suharto'nun 12 Mart 1967 ülke yönetimini ele geçirip 21 Mayıs 1998 tarihine kadar yönettiği dönem Orde Baru (Yeni Düzen) olarak nitelendirilmektedir. Bu kavram ile Suharto'nun geçmişin izlerini ortadan kaldırıp yeni bir dönemi başlattığına işaret edilmektedir. Ancak Suharto otuz iki sene boyunca Endonezya'yı diktatörlükle yönetti ve bu süreçte Endonezyalılar ciddi sorunlarla karşı karşıya geldiler. Özellikle devletin resmî ideolojisinin *Pancasila* olarak kabul edilmesi henüz ilk dönemlerde Dâru'l-İslâm (7 Ağustos 1949-2 Eylül 1962) gibi farklı grupların isyan etmesine neden olmuş ve bu durum Komando Cihad (1970-1980), Özgür Açe Hareketi (1976-2005) gibi farklı hizipler altında devam etmiştir. Gerek komünistlere gerekse radikal olarak isimlendirilen gruplara karşı yapılan savaşlar neticesinde birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Suharto, Ekim 1983'te *Pancasila*'nın siyasal partiler başta olmak üzere bütün dinî, sosyal ve eğitim kurumları tarafından kabul edilmesini zorunlu bir şart olarak koştı. Özellikle *Pancasila*'nın tefsir kaynaklarında konu edilmesi akidevî yönüyle alakalıdır. Bu beş ilkenin tevhit akidesi ile uyumlu olup olmadığı meselesi Endonezya'da hâlâ tartışılan ve gündeme getirilen bir meseledir.

2.2.3. Endonezce Tefsirler

Bu başlık altında Endonezya'nın resmî dili Bahasa Indonesia (Endonezya dili veya Endonezce) ile telif edilen tefsirler incelenecektir. Endonezya 1945 yılında bağımsızlığını ilan etmekle birlikte istiklal ve özgürlüğünü Hollanda ile 1946-1949 yılları arasında yaptığı savaştan zaferle ayrılarak elde etmiştir. Bu zafer sonucunda Endonezya-Hollanda arasında yapılan anlaşma 26 Aralık 1949 tarihine tekabül etmektedir. Böylelikle 1942-1945 yılları arasında Japon işgalinden hemen sonra elde edilen özgürlük mücadelesi Hollandalılarla tekrar devam etmiştir. Savaşın bitiminden hemen sonra Endonezce tefsirlerin yazılmaya başlandığı görülmektedir. Bu süreçte fetret dönemini bitiren şahısların başında Ahmad Hassan Bandung'tur. Ancak ilk hacimli Endonezce tefsir çalışması Hasbi Ash-Shiddieqy'nın *Tafsir An-Nuur*'dur. *Tafsir An-Nuur*'dan sonra Endonezce tefsir literatüründe ilkler olarak nitelendirebileceğimiz önemli tefsir eserleri yazılmıştır:

- a) İlk kronolojik tefsir, Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı

- b) İlk en kapsamlı içtimâî tefsir Hamka'nın *al-Azhar*'ı
- c) İlk edebî tercüme-tefsir çalışması, Jassin'in *al-Qur'an Bacaan*'ı
- d) İlk resmî tefsir çalışması Din Bakanlığı'nın *al-Qur'an dan Tafsirnya*'sı
- e) İlk ansiklopedik tefsir çalışması Dawam'ın *Ensiklopedi al-Qur'an*'ı
- f) En kapsamlı tefsir çalışması Quraish Shihab'ın *Tafsir al-Misbah*'ı

Bu başlık altında Endonezce tefsir literatüründe ilklere imza atan müfessirler/düşünürler ve eserleri incelenecektir. Oemar Bakry'i de bu başlık altında incelememizin temel nedeni bağımsızlık öncesi Arapça ilk ders materyali olma niteliğini taşıyan *et-Tefsîru'l-medresî* isimli bir çalışması ile birlikte Jassin ile girdiği tartışmalar neticesinde ilk kez Endonezya'da Kur'ân hakkında ortaya çıkan polemiklerde öne çıkan bir isim olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bağımsızlıktan sonra yazdığı *Tafsir Rahmat* isimli eseri Endonezce tefsir literatürüne kazandırılan önemli bir eserler olarak görülmektedir.

Bu süreçten sonra gerek 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren gerekse 21. yüzyılın başlarında Endonezce tefsir literatürüne kazandırılan ilkler vardır. Bu konuda öne çıkan eserlerin adlarını şu şekilde vermemiz mümkündür:

- a) İlk ahkâm tefsiri Abdul Halim'in *Tafsir al-Ahkam*'ıdır.
- b) İlk pedagojik tefsir Abuddin Nata'nın *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan*'ıdır.

2.2.3.1. Hasbi Ash-Shiddieqy ve *Tafsir An-Nuur* Adlı Eseri

2.2.3.1.1. Hayatı

10 Mart 1904 tarihinde Sumatra Adası'nda bulunan Kuzey Açe'ye bağlı Lhokseumawe'de dünyaya geldi. Tam adı Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy şeklindedir. Malay-İndo kültürüne göre “Tengku” lakabı dindar ailelerden gelen kişilere verilmektedir. Nitekim babası Teuku Qadhi Chik Sri Maharaja Mangkubumi Husen ibn Muhammad Suud bir pesantrende (*meunasah*) talebe yetiştirmekle meşhur bir âlimdir. Annesi al-Hajjah Teungku Amrah ise Açe Sultanlığı'nda kadı nâibi olarak görev yapan Teungku Chik Maharaja Mangkubumi Abdul Aziz adında bir âlimin kızıdır. İsmi sonunda yer alan “Ash Shiddieqy” nisbesi ise İslam'ın ilk

halifesi Hz. Ebû Bekir'in (öl. 13/634) "es-Sıddîk" lakabından gelmektedir. Nitekim soy ağacının otuz yedinci kuşaktan Hz. Ebû Bekir'e dayandığı kabul edilmektedir.⁷⁷⁹

Ash-Shiddieqy 1910'da henüz altı yaşında iken annesini kaybetti. Erkek çocuğu olmayan teyzesi Teungku Syamsiyah'ın yanında bir süre kaldı. İki yıl sonra teyzesi vefat edince Ash-Shiddieqy abisi Teungku Maneh'in evinde kalmayı tercih etti.⁷⁸⁰

Ash-Shiddieqy, ilim tahsilinde gayretli bir çocuk olarak bilinmektedir. Nitekim kaynaklar, onun küçüklüğünden beri ilme olan iştiağını "bir pesantrende uyuyup diğerinde kalkıyordu" şeklinde tasvir etmekte ve buna bağlı olarak onu *meudagang/nyantri*⁷⁸¹ olarak nitelemektedir.⁷⁸² Bu azminin bir sonucu olarak sekiz yaşında iken Kur'ân'ı hatmetti. Bir yıl sonra babasının pesantreninde tecvit ve kıraat ilmi ile birlikte tefsir ve fıkıh ilimlerine ait temel bilgileri öğrendi. Böylelikle farklı şehirlerde farklı pesantrenlerde sürecek olan yirmi senelik tahsil hayatı başlamış oldu.⁷⁸³

1912'de Pesantren Tengku Piyeung'de; 1913'te Pesantren Bluk Bayu'da; 1914'te Pesantren Blang Kabu'da; orada iki yıl kaldıktan sonra 1916'da Pesantren Tengku Idris'de; 1918'de Pesantren Tengku Chik Hasan'da ilim tahsil etti. Aradan yaklaşık iki yıl geçtikten sonra ilmî yeterliliğini ispatlayan ve pesantren açma hakkına sahip olduğunu ifade eden "icazetname belgesini" 1920/1921 yılında

⁷⁷⁹ Liswan Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (Universiti Malaya: Kuala Lumpur, Disertasi, 2013), 60–61; M. Nursalim, *Keautentikan Tafsir An-Nûr Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy* (Lampung: Institut Agama Islam Negeri Raden Intan, Skripsi, 2017), 40; Sobari bin Sutarip, "Pemburuan Fiqih Indonesia (Telaah Tafsir Al-Bayan Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)", *İndo-Islamika* 10/1 (2020), 66; A. M. Ismatulloh – M. SI., "Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir An-Nur", *Mazahib* 13/2 (2014), 141; Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Siddieqy dalam Bidang Fikih", *Media Syariah* 14/2 (2012), 187.

⁷⁸⁰ Sutarip, "Pemburuan Fiqih Indonesia", 66; Ismatulloh - SI., "Penafsiran M. Hasbi", 141.

⁷⁸¹ *Meudagang* ve *nyantri* klasik eğitim ve dinî yaşamı anlatan iki önemli kavramdır. *Meudagang* kavramı kök olarak ticaret ile bağlantısı var. Ancak Açe'de ise daha çok "kendini ilme vakfeden ve ilim rihlelerine çıkan öğrenci/talebe" anlamına gelmektedir. Böylelikle ilmin hem önemi hem de en büyük manevî ticaret olduğu vurgulanmaktadır. *Nyantri* kavramı ise *Nyandi* kavramı ile birlikte daha çok kullanılmaktadır. Nitekim "*Manusia hidup di alam dunia ini terbagi menjadi dua, nyantri dan nyandi/Bu dünya hayatında insanlar iki gruba ayrılır: nyantri ve nyandi.*" şeklinde bir darbimesel vardır. *Nyantri*, temelde İslam'ın beş rûknünü yerine getiren, dini bütün insan anlamına gelirken *nyandi* ise İslam şahadet, oruç ve zekât şartlarını yerine getirip namaz ve haccı terkeden insan demektir.

⁷⁸² Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 61.

⁷⁸³ Nursalim, *Keautentikan Tafsir An-Nûr*, 42.

Tengku Çik Hasan Kruengkale'den aldı.⁷⁸⁴ Ancak aldığı eğitimi yeterli görmeyerek 1925 yılından beri Açe'de yaşayan Sudan asıllı, *Arapça-Endonezce Sözlüğü*'nün yazarı ve reformcu olarak bilinen Muhammad ibn Salim Al-Kalali'den Arapça dersleri aldı. Belki de en önemlisi onun vasıtasıyla ıslahat ve tecdit hareketlerinin öncülerini tanıdı. Bu tesirin bir sonucu olarak Sudan asıllı Şeyh Ahmed Surkatî (1874-1943) tarafından 1915'te kurulan el-İrşâd'da eğitim hayatına devam etmek üzere 1926'da Surabaya'ya taşındı. el-İrşâd'da Arapça ve eğitim alanlarında iki yıl boyunca farklı dersler alarak ihtisaslaştı. Bütün bu aşamalardan sonra 1928'de Açe'ye döndüğünde ıslah ve tecdit ile ilgili düşüncelerinin daha da netleştiği görülmektedir. Nitekim bu dönemde Muhammediyye Cemiyeti'ne katılması bu etkilenenin doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir.⁷⁸⁵

Ash-Shiddieqy, pesantrende okuduğu dönemde Latin harfleri ve Felemenkçe öğrenenler kâfirlikle (*kaphe*) itham edildikleri için Açe'de modern tarzda yazılan kitapları okumadığını ve çağdaş dünyayı tam olarak tanımadığını fark ederek Latin harfleri ile birlikte Felemenkçeyi de öğrendi. Böylelikle Arapça kitaplarının yanı sıra Batı'da yazılan eserleri de nispeten okuma fırsatını yakaladı. Felemenkçeyi Arapça öğrenmek isteyen bir Hollandalıdan öğrendi. Kaynaklar, onun okuma-araştırma rağbet ve iştiağından bahsederken onu “kitap kurdu/ulat buku” olarak nitelendirmekte ve kurumsal eğitim ile birlikte kendi kendini geliştiren otodidakt bir yapısı olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁸⁶

1933'te Kutaraja'ya taşındı. Orada JIBDA (Jong Islamieten Bond Daerah Aceh) ve Muhammediyye'ye ait olan HIS (Hollands Inlandse School) ile MULO (Meer Uitgebreid Lager Onderwijs) gibi kurumlarda dersler verdi. Ayrıca ıslah ve tecdit yanlısı olan Nadi Ishlah al-Islam isimli organizasyona iştirak etti ve Soeara Atjeh'de redaktör olarak çalıştı. 1946 yılının Mart ayına gelindiğinde ise

⁷⁸⁴ Sutarip, “Pemburuan Fiqih Indonesia”, 67; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 62–63.

⁷⁸⁵ Bk. Nursalim, *Keautentikan Tafsir An-Nûr*, 43; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 64–65; Sutarip, “Pemburuan Fiqih Indonesia”, 67; Ismatulloh - SI., “Penafsiran M. Hasbi”, 142; Muhammad Anwar Idris, “Pemetaan Kajian Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Studi atas Tafsir An-Nur karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy”, *at-Tadabbur* 5/1 (2020), 3–5.

⁷⁸⁶ Bk. Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 64; Surah Amin, “Telaah atas Karya Tafsir di Indonesia: Studi atas Tafsiral-Bayan Karya Tm. Hasbial-Siddiqi”, *Afkaruna* 9/1 (2013), 39; Sutarip, “Pemburuan Fiqih Indonesia”, 67.

Muhammediyye'nin Açe lideri olarak görevlendirildi.⁷⁸⁷ Ancak 1939'da kurulan PUSA (Persatoean Oelama Seloeroeh Atjeh) teşkilatı tarafından bilinmeyen bazı sebeplerden dolayı yakalandı ve Kamp Burnitelong Aceh hapsinde bir sene boyunca 1947'e yılına kadar hapsedildi. Muhammediyye'nin yoğun baskıları üzerine Lhokseumawe'ye şehir/ev tutsağı olarak dönmesine izin verildi. Şubat 1948'de dönemin başkan yardımcısı Muhammed Hatta'nın girişimleri neticesinde mahkûmiyet hayatı tamamen son buldu.⁷⁸⁸

Hapis hayatından sonra Ash-Shiddieqy, Muhammediyye'nin eğitim kurumlarında öğretmenlik yapmanın yanı sıra SMI'da (Sekolah Menengah Islam) idarecilik de yaptı. Bununla birlikte Endonezya Müslümanları Danışma Konseyi olarak bilinen MASYUMI'nın Kuzey Açe Şubesi Başkanı görevini üstlendi. 20-25 Aralık 1949'da Yogyakarta'da düzenlenen 15. Endonezya Müslümanları Kongresi'ne katıldı. Bu kongrede *Devlet Sorunlarına İlişkin İslamî Mücadele Kılavuzu (Pedoman Perdjuangan Islam Mengenai Soal Kenegaraan)* başlıklı bir bildiri sundu ve Abu Bakar Aceh vasıtasıyla dönemin Din Bakanı Wahid Hasyim ve Devlet İslami Yüksek Öğretim Kurma Komitesi Başkanı Fatchurrahman Kafrawy ile tanışma imkânını buldu. Bu tanışmadan bir sene sonra Din Bakanlığı tarafından PTAIN'a (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri/Devlet İslami Yüksek Öğretim) öğretim görevlisi olarak çalışmak üzere davet edildi. Bunun üzere Ash-Shiddieqy, Ocak 1951'de Yogyakarta'ya yerleşti. Ancak o sadece PTAIN'da dersler vermek ile yetinmedi. Bunun dışında Sekolah Guru Hakim Agama (SGHA), Mu'allimin Muhammadiyah ve Sekolah Menengah Islam Tinggi gibi farklı eğitim kurumlarda çeşitli dersler verdi. 1960'da profesör (*guru besar*) oldu. Bu unvanı ile *İslam Şeriati Çağın Meydan Okumasına Cevap Veriyor (Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman)* isimli konferansını 14 Ağustos 1961'de PTAIN isminin IAIN (Institut Agama Islam Negeri/Devlet İslam Enstitüsü) olarak değiştirilmesinin birinci yıl dönümünde verdi. Bu konuşmasında, 1940 ve 1948 yıllarında üzerinde önemli durduğu Endonezya toplumunun kimliğine uygun bir fıkıh inşa etme ihtiyacını dile

⁷⁸⁷ Amin, "Telaah", 39; Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi", 190; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 69.

⁷⁸⁸ Bk. Supian, "Kontribusi Pemikiran Hasbi", 190; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 69; Sutari, "Pembauran Fiqih Indonesia", 68; Amin, "Telaah", 39.

getirdiği çağrısını yineledi. Ayrıca 1960'ta biri Unisba'dan (Universitas İslam Bandung) diğeri ise PTAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta'tan olmak üzere iki fahri doktora (Doktor Honoris Causa) aldı. Daha sonra her iki üniversitede de çeşitli dersler verdi.⁷⁸⁹

1966'da Ash-Shiddieqy, Hadis ve İslam Hukuku alanlarında PTAIN Sunan Kalijaga'ya (şimdi ise Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga) profesör olarak atandı. Daha sonra 1972 yılına kadar Şeriat Fakültesi dekanı olarak görev yaptı. 1961-1972 yılları arasında Ash-Shiddieqy ayrıca Özel İslami Yüksek Öğretim Kurumlarında dersler vermesinin yanı sıra bazı yapısal görevlerde bulundu. Bu bağlamda, 1961'den 1971'e kadar Universitas al-Irsyad Surakarta'da rektör olarak görev yaptı; 1964'te Yogyakarta'daki Universitas Islam Indonesia'da (UII) öğretmenlik yaptı; 1967'de Semarang'da bulunan Sultan Agung'camida Fakultas Syariah Universitas Islam dekanı olarak görev yaptı. 1975'te Endonezya Cumhuriyeti Din Bakanı tarafından hac ziyaretine davet edildi. Fakat bu zaman zarfında rahatsızlığı nedeniyle Cakarta İslam Hastanesinde hastaneye kaldırıldı ve 9 Aralık 1975 Pazartesi günü saat 17.45'te kaldırıldığı hastanede yetmiş bir yaşında iken vefat etti. Cenazesi, IAIN Syarif Hidayullah Ciputat Cakarta Aile Mezarlığı'na defnedildi. Siyasetçilerden Mohammad Roem'in (öl. 1983) de iştirak ettiği cenaze töreninde Allame Buya Hamka (öl. 1981) bir konuşma yaptı.⁷⁹⁰

Ash-Shiddieqy, yüz kırk üç ciltten oluşan yetmiş küsur kitap telif etmiştir. Fıkıh sahasında otuz altı, hadis sahasında sekiz, tefsir sahasında altı, kelim sahasında ise beş adet kitabı vardır. Geriye kalan on yedi eseri ise düşünce, çağdaş sorunlar, tarih vb. ise farklı konularla alakalıdır.⁷⁹¹ Bunun dışında elli civarında bilimsel makalesi mevcuttur.⁷⁹²

Kur'ân ve tefsir sahasındaki eserleri şunlardır: “*Beberapa Rangkaian Ayat* (1952); *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir* (1954); *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nur*

⁷⁸⁹ Bk. Amin, “Telaah”, 39–41; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 69–71; Sutarip, “Pembauran Fiqh Indonesia”, 68; Supian, “Kontribusi Pemikiran Hasbi”, 189–190.

⁷⁹⁰ Bk. Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 70–73; Sutarip, “Pembauran Fiqh Indonesia”, 68; Amin, “Telaah”, 40–41; Supian, “Kontribusi Pemikiran Hasbi”, 190–191; Ismatulloh - SI., “Penafsiran M. Hasbi”, 141–144.

⁷⁹¹ Supian, “Kontribusi Pemikiran Hasbi”, 191; Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 76–80; Nursalim, *Keautentikan Tafsir An-Nûr*, 44.

⁷⁹² Makalelerin isimleri ve yazılış tarihleri için bk. Hadi, *Epistemologi Fiqh Indonesia*, 81–84.

(1956); *Tafsir Al Bayan* (1966); *Mujizat al-Quran* (1966); *Ilmu Ilmu al-Quran: Media Pokok dalam Menafsirkan al-Quran* (1972). Bunun dışında özellikle fıkıh, fıkıh usulü⁷⁹³ ve hadis⁷⁹⁴ alanlarında birçok eser telif etmiştir.

2.2.3.1.2. *Tafsir An-Nuur* Adlı Eseri

Ash-Shiddieqy *Tafsir An-Nuur* adlı eserini yayımladığı zaman Endonezya'da Arapça dışında herhangi bir dilde Kur'an'ın tefsir edilme meselesi hâlâ güncelliğini korumaktaydı. Nitekim bağımsızlık öncesi Sâlih Dârât, Mahmud Yunus, Ahmad Hassan Bandung, Ahmad Sanusi vb. müfessirlerin Endonezya, Cava veya Sunda dillerinde yaptıkları tefsir çalışmalarının eleştiriye maruz kaldığı bilinmektedir. Bu bakımdan *Tafsir An-Nuur* fetret döneminin bittiğine işaret etmesi yönüyle dikkat çekmektedir. Ancak kuşkusuz ki en önemli ve belirgin vasfı, Endonezya tefsir literatüründe yazılan tüm ve kapsamlı ilk tefsir çalışması olmasıdır. Zira daha önce yapılan tefsir çalışmalarının temelde *meâl* merkezli veya belli bazı sûrelerin tefsirleri ile sınırlı kaldığı bilinmektedir. Ayrıca fikhî hükümlerle birlikte sosyal mesajları içeren *Tafsir An-Nuur*'un dil ve üslup açısından nispeten kolay ve anlaşılır olması; Endonezcenin resmî bir dil hüviyetini kazandıktan sonra Endonezce olarak telif edilmesi; Endonezya'nın devletleşme teşekkülünün başladığı bir sürece tekabül

⁷⁹³ Fıkıh ve fıkıh usulü sahasındaki eserleri şunlardır: (1) *Sejarah Peradilan Islam* (1950); (2) *Tuntunan Qurban* (1950); (3) *Pedoman Shalat*; (4) *Hukum-hukum Fiqih Islam*; (5) *Pengantar Hukum Islam* (1953); (6) *Pedoman Zakat*; (7) *Al-Ahkam (Pedoman Muslimin)* (1953); (8) *Pedoman Puasa*; (9) *Kuliah ibadah*; (10) *Pemindahan Darah (Blood Transfusion) Dipandang dari Sudut Hukum Islam* (1954); (11) *Ichtiisar Tuntunan Zakat dan Fitrah* (1958); (12) *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (1961); (13) *Peradilan dan Hukum Acara Islam*; (14) *Poligami Menurut Syariat Islam* (15) *Pengantar Ilmu Fiqih* (1967); (16) *Baitul Mal Sumber-sumber dan Penggunaan Keuangan Negara Menurut Ajaran Islam* (1968); (17) *Zakat Sebagai Salah Satu Unsur Pembina Masyarakat Sejahtera* (1969); (18) *Asas-asas Hukum Tatanegara Menurut Syariat Islam* (1969); (19) *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam* (1971). (20) *Hukum Antar Golongan dalam Fikih Islam*; (21) *Perbedaan Mathla' Tidak Mengharuskan Kita Berlainan pada Memulai Puasa* (1971); (22) *Ushul Fikih*; (23) *Ilmu Kenegaraan dalam Fikih Islam* (1971); (24) *Beberapa Problematika Hukum Islam* (1972); (25) *Kumpulan Soal Jawab* (1973) (26) *Pidana Mati dalam Syari'at Islam*; (27) *Sebab-sebab Perbedaan Faham Para Ulama dalam Menetapkan Hukum Islam*; (28) *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*; (29) *Pengantar Fiqih Muamalah*; (30) *Fakta-fakta Keagungan syariat Islam* (1974); (31) *Falsafah Hukum Islam* (1975); (32) *Fikih Islam Mempunyai Daya Elastis, Lengkap, Bulat dan Tuntas* (1975); (33) *Pengantar Ilmu Perbandingan Madzhab* (1975); (34) *Ruang Lingkup Ijtihad Para Ulama dalam Membina Hukum Islam* (1975); (35) *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (1976); (36) *Pedoman Haji*.

⁷⁹⁴ Hadis sahasındaki eserleri şunlardır: (1) *Beberapa Rangkuman Hadis* (1952); (2) *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (1954); (3) *2002 Mutiara Hadist*, 8 jilid (1954-1980); (4) *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadis*, 2 jilid (1958); (5) *Problematika Hadis sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam* (1964); (6) *Koleksi Hadis-hadis Hukum*, 11 jilid (1970-1976); (7) *Rijalul Hadis* (1970); (8) *Sejarah Perkembangan Hadis* (1973).

etmesi gibi faktörler dikkate alındığında önemi daha fazla anlaşılmaktadır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarı ile bir diğer önemli nokta ise *Tafsir An-Nuur*'un orijinalliyi meselesi dışında Endonezce olarak telif edilen diğer ilk tefsir çalışmaları gibi ciddi bir itiraza maruz kalmamasıdır. Bu durum, Endonezya ulemasının peyderpey resmî veya yerel dillerde yapılan çalışmalara aşina olmaya başlamasının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Tafsir An-Nuur'un ilk kez hangi tarihte yayımlandığı hususunda farklı ve çelişkili görüşler ortaya atılmıştır. Islah Gusmian'a göre eser ilk kez 1971 yılında yayımlanmıştır.⁷⁹⁵ Ancak eserin farklı neşirleri incelendiğinde bu görüşün isabetli olmadığı kesindir. Bununla birlikte Nor Huda'nın görüşünü kabul eden araştırmacılara göre eserin ilk baskısı 1956 yılında; ikinci baskısı ise 1960 yılında yapılmıştır. 1996 yılında ise Rizki Putra Matbaası'nda dört cilt hâlinde yayımlanan eser belli ölçüde son şeklini almıştır.⁷⁹⁶ Bir diğer bilgiye göre *Tafsir An-Nuur* 1951 yılından itibaren cüzler hâlinde Cakarta'daki Bulan Bintang Matbaası'nda ilk kez neşredilmeye başlanmıştır.⁷⁹⁷ Abdurrahman Wahid ise eserin üç cüz içerecek şekilde on ciltten oluştuğunu ve Bulan Bintang Matbaası'nda ilki 1960 olmak üzere 1973 yılına kadar devam eden bir süreçte yayımlandığı belirtmektedir.⁷⁹⁸ Durum ne olursa olsun, -Hasbi Ash-Shiddieqy'nin oğulları Nourouzzaman Shiddiqi ve Fuad Hasbi'nin de belirttiği gibi- eserin yazım aşaması dikkate alındığında *Tafsir An-Nuur*'un 1952-1960 yılları arasında sekiz senelik bir emeğin ürünü olduğu rahat bir şekilde ifade edilebilir.⁷⁹⁹

2.2.3.1.2.1. Kaynakları ve İntihal İddiası

Hasbi Ash-Shiddieqy farklı yazılarında *Tafsir An-Nuur*'un kaynakları, metodu, yazılış amacı gibi konuları bizatihi kendisinin işlemiş olması onun tefsir yaklaşımını daha doğru öğrenmemize imkân sağlaması açısından önemlidir. Nitekim *Tafsir An-Nuur*'un orijinal olmadığı, mütekaddim ve müteahhir ulemanın telif

⁷⁹⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 50.

⁷⁹⁶ Fikri Hamdani, "Hasbi Ash Shiddieqy dan Metode Penafsirannya", *Rausyan Fikr* 12/17-34 (2016), 25.

⁷⁹⁷ Ismatulloh - SI., "Penafsiran M. Hasbi", 144.

⁷⁹⁸ M. Abdurrahman Wahid, "Corak dan Metodologi Tafsir Al-Quran Al-Madjid An-Nur Karya Hasbi Ash-Shiddieqy", *Rausyan Fikr* 14/2 (2018), 405–406.

⁷⁹⁹ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), 1/IX–X.

ettikleri farklı eserlerden derleme hatta *Tefsîrü'l-Merâgî*'nin tamamen kopyası olduğu şeklindeki söylentilere ve itirazlara karşı Ash-Shiddieqy, Ocak 1963'te açıklama yapma lüzumunu hissetmiştir. Ash-Shiddieqy, bu hususta şunları söylemektedir:

*“Bana ulaşan haberlere göre, Tafsir An-Nuur’u okuyan ve gören bazı kişiler, onun yüzde yüz mütekaddimîn veya müteahhirîn âlimler tarafından yazılan Arapça kitaplardan derlendiğini söylemektedirler. Hatta bana ulaşan bazı iddialara göre bu eserimin tamamen Tefsîrü'l-Merâgî'nin bir tercümesinden ibaret olduğu ileri sürülmektedir. Muhtemelen bu teşebbüs, okuyucunun bu tefsire olan ilgisini azaltmayı amaçlamaktadır.”*⁸⁰⁰

Bu iddiaları kabul etmeyen Hasbi Ash-Shiddieqy samimi ve dürüst bir şekilde davranacağını söyleyerek meselenin şu şekilde ele alınması gerektiğini belirtmektedir:

*“Ben bu eserimi yazarken, rivayet ve dirayet fark etmeksizin tefsir ve şerhleri hakkında yazılan ana kaynakları esas kabul ettim. Bu kaynakların başında ise Umdetu't-tefsîr anî'l-Hâfız İbn Kesîr, Tefsîrü'l-menâr, Tefsîrü'l-Kâsimî, Tefsîrü'l-Merâgî ve Tefsîrü'l-vâzih gelmektedir. Âyetlerin tefsirine geçmeden önce âyetleri bir, iki, üç veya daha fazla bir sayıda bölümlere ayırıyorum. Bu bölümlemeler, bazen genellikle Tefsîrü'l-menâr çizgisini takip eden Tefsîrü'l-Merâgî'ye; bazen Tefsîrü'l-vâzih'a göre olmaktadır. Daha sonra ise söz konusu pasajlar teker teker tefsir edilmektedir. Âyetleri Endonezceye tercüme ederken İrşâdü'l-akli's-selîm, Tefsîrü Siddîk Hasan Hân, Tefsîrü'l-Kâsimî olmak üzere üç tefsiri esas kabul ediyorum. Tefsir materyallerine gelince, muteber tefsirlerden ve genellikle Tefsîrü'l-menâr'ın muhtasarı olan Tefsîrü'l-Merâgî'den yararlandım. Tafsir An-Nuur'da naklettığımız âyet ve hadisler ya kaynak tefsirlerde veya kaynak tefsirlerden alan Tefsîrü'l-Merâgî gibi eserlere dayanmaktadır. Zira Merâgî ana kaynaklara indiğinden dolayı gerek Merâgî'nin gerekse Kâsimî'nin çalışmalarını ana kaynaklarla karşılaştırarak değerlendirdik. Âyetleri âyetlerle tefsir etmeye çalışıyorum. Bu alanda Tefsîrü İbn Kesîr'e bağlıyım. Çünkü benim araştırmalarıma göre, bu alanda genel anlamda bilindiği üzere, Tefsîrü İbn Kesîr temelde âyetleri âyetlerle (Kur'ân Kur'ân ile) tefsir etmeye riayet etmektedir.”*⁸⁰¹

Hasbi Ash-Shiddieqy dört maddelik beyanından sonra şu sonuca ulaşılmasını salık vermektedir:

⁸⁰⁰ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XV.

⁸⁰¹ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XV.

“Bütün bu açıklamalardan sonra benim herhangi bir intihal girişiminde bulunmadığım gerek yayıncı gerekse okuyucu tarafından anlaşılması gerekir. Zira bu çalışma, Arapça bilmeyen kardeşlerim için gerek adı geçen eserlerin gerekse diğer tefsir kaynaklarının özünü ve hulasasını teşkil etmektedir. Bu arada, bazı yerlerde kendi görüşlerimi temellendiriyor ve âyetlerden ne anladığımı da ortaya koyuyorum. Bu durumda, çıkarımlarım doğru ise bu, Allah’ın bir armağanıdır. Şayet yanlış ise, tashih edilmesini rica ediyorum.”⁸⁰²

2.2.3.1.2.2. Yöntem ve Muhtevası

Tafsir An-Nuur’un standart ve monoton bir yönteminin olduğu söylenebilir. İlk önce sûrelerin isimleri, âyet sayıları, nüzul yerleri gibi temel bilgiler verildikten sonra söz konusu sûrenin muhtevası ve temel konuları kısaca işlenmektedir. Bununla birlikte özellikle sûreler arası anlam ilişkisine (*münâsebâtı’s-suver*) dikkat edilmektedir. Bütün bu aşamalardan sonra tefsir bölümüne geçilmektedir. Tefsir bölümünde daha önce bir, iki, üç veya daha fazla âyetten oluşan pasajlar oluşturulmakta ardından âyetler teker teker açıklanmaktadır. Son olarak ilgili pasajdan çıkarılması gereken mesajlar bazen bir cümle bazen de birkaç maddeden oluşacak şekilde serdedilmektedir. İlgili sûrenin tefsiri tamamen bittikten sonra maddeler hâlinde bir özet verilmektedir. Böylelikle okuyucunun zihni canlı tutulmaktadır. Nitekim müellifin temel gayesi insanları Kur’ân ile buluşturmak ve Kur’ân’ın temel mesajını doğrudan okuyup anlayabilecekleri bir imkânı sunmaktadır. Müellifin eserinin adını *An-Nuur* (Cahaya/Işık) olarak isimlendirmesinin altında yatan temel sebep, bu amaçtır.⁸⁰³

Hasbi Ash-Shiddiegy, Ekim 1952’de *Tafsir An-Nuur*’da izlediği yöntemi şöyle anlatmaktadır:

“Aynı temayı işleyen bir, iki, üç veya daha fazla âyetleri mushaf tertibine uygun olarak gruplara ayırdım. Endonezceye yaptığım çevirilerde herkesin kolay bir şekilde anlayabileceği bir yol izledim. Âyet gruplarını tefsir ettikten sonra çıkarılması gereken ders ve mesajlara yer verdim. Tefsir kısmında farklı sûrelerde yer alan fakat aynı temaya sahip olan âyetleri bir araya getirdim. Böylece okuyucunun âyetler bir bütün olarak görmesini

⁸⁰² Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XI–XVI.

⁸⁰³ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XII.

*sağladım. Nüzul sebepleri açıkladım. Bu hususta muhaddislerin sahih olarak gördükleri rivayetlere yer verdim.*⁸⁰⁴

Fâtiha sûresi üzerinde bir örnek vermek yerinde olacaktır. Hasbi Ash-Shiddieqy Fâtiha'nın anlamını “pembuka/açan” şeklinde verdikten sonra nüzul yerine ve âyet sayısına dair temel bilgileri vermektedir. Sûrenin diğer isimlerini teker teker inceledikten sonra nüzul yeri ve nüzul zamanı, âyetlerin ne şekilde numaralandırılması gerektiği, bismelenin her sûrenin birer müstakil âyeti olup olmadığı, Kur'ân'ın muhtevasının Fâtiha sûresinde nasıl ve ne şekilde yer aldığı hakkında farklı kaynaklardan yararlanmak suretiyle tartışmaktadır. Daha sonra tefsir bölümüne geçen müfessirimiz, temelde Kur'ân kavramları üzerinden bir açıklama yapmaktadır. Nitekim Fâtiha sûresinde geçen “*Allah, Rahman, Rahim, hamd/şükür, Rab, âlem, din, ibadet, istiâne, hidâyet, gazap, dalâlet*” şeklinde kavramsal çerçeveye bağlı kalacak şekilde bir tefsir yöntemini takip etmektedir. Bütün bu bilgilerden sonra Fâtiha'dan çıkarılması gereken altı mesajı vererek Kur'ân'ın hidayet yönünü vurgulamaktadır. Böylelikle Hasbi'nin okuyucuya rehberlik ettiği görülmektedir.⁸⁰⁵

2.2.3.1.3. *Tafsir Al-Bayan*

Hasbi Ash-Shiddieqy'nin Endonezce tefsir sahasında yazdığı ikinci eseri *Tafsir Al-Bayan*'dır. Ash-Shiddieqy'nin *Tafsir An-Nuur*'u 1960'larda telif ettiği bilinmektedir. *Tafsir Al-Bayan*'ın ilk baskısında basım tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmasa da giriş kısmında Ash-Shiddieqy'e ait bir açıklamada 22 Mayıs 1966 tarihli bir kayıt mevcuttur. İki ciltten oluşan eserin birinci cildinde Kur'ân tarihine yönelik önemli bilgiler verilmektedir. Meâl-tefsir cildi ise müstakil olarak neşredilmiştir. Dolayısıyla eserin bu cildi daha fazla bilinmektedir ve çoğu zaman *Tafsir Al-Bayan* denildiğinde bu cilt akla gelmektedir. Nitekim daha sonra Fuad Hasbi Ash-Shiddieqy'nin girişimleri sonucunda mukaddime ile meâl-tefsirden oluşan iki cilt 2012 yılında tek cilt hâlinde tabedilmiştir. Böylelikle okuyucunun eseri daha kolay temin etmesi sağlanmıştır.⁸⁰⁶

⁸⁰⁴ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XII.

⁸⁰⁵ Bk. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*, 1/5-27.

⁸⁰⁶ Bk. Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Bayan Tafsir Penjelas Al-Qur'anul Karim* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012), XI.

Tafsir An-Nuur'dan sonra neden *Tafsir Al-Bayan* adlı ikinci bir tefsir eserini yazdığını tespit etmek önemlidir. Çünkü bu durumda Ash-Shiddieqy'in yapacağı açıklamaları bir özeleştir (otokritik) olarak kabul etmemiz mümkündür. Bu bağlamda Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*'ın mukaddimesinde şu açıklamaları yapmaktadır:

*“Allah’ın tevfiik ve inayetiyle açıklamalarıyla birlikte âyetleri çevirdiğim Tafsir An-Nuur’u bitirdikten sonra kalbime Tafsir Al-Bayan’ı yazmak doğdu. Zira Tafsir An-Nuur’u telif ederken diğer mütercimlerin yapmış olduğu gibi hızlıca bir çeviri yaptım. Buna bağlı olarak Tafsir An-Nuur’daki âyetlerin tercümesi lafızları tam olarak karşılayacak tam bir çeviri değildir. Bu yüzden son dönemlerde Kur’ân çevirilerinin gelişimini özenle gözlemledikten ve araştırdıktan sonra birçok âyet çevirisinin gözden geçirilmesi ve daha düzgün bir şekilde ifade edilmesi gerektiği açık ve nettir. Bu nedenle Allah Teâlâ’dan tevfiik isteyerek öncekinden farklı bir tercüme faaliyetini vücuda getirdim.”*⁸⁰⁷

Shiddieqy'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile Endonezya'da kendi çevirisi dâhil olmak üzere 1966 yılına kadar yapılan Kur'ân tercümelerinden pek memnun değildir. Dolayısıyla *Tafsir Al-Bayan* isimli ikinci tefsir çalışması ile hem *Tafsir An-Nuur*'daki âyet çevirilerinde hem de diğer Kur'ân tercümelerinde gördüğü eksikleri gidermeyi ve daha titiz bir tercüme metni ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaca matuf olarak Shiddieqy, *Tafsir Al-Bayan*'da meâl/çeviri kısmını merkeze aldığı söylenebilir. Bununla birlikte sûrelerin kimliği hakkında kısa bir bilgi, sûrelerin ve ilgili pasajların muhtevasını yansıtacak genel bir başlık vermeyi uygun görmektedir. Son olarak ise mukaddime/giriş mahiyetini taşıyan bir pasaj ile sûrenin temel konularını kısa işledikten sonra hâtime/sonuç başlığı altında sûreden çıkarılması gereken ibret ve mesajlara yer vermektedir. Ancak son baskıda bu bilgiler daha muhtasar bir şekilde verilmiştir. Meâl kısmında gerekli görülen yerlerde tefsir ve açıklamalar kısa ifadelerle dipnot (catatan/footnote) usulu ile zikredilmiştir. Bununla birlikte âyetlerin tercümesinde zorunlu açıklamalar veya eş anlamlı olabilecek sözcükler parantez içinde aktarılmıştır. Böylelikle mushaf metni ile tercüme aynı sayfa içinde düzenlenerek okuyucuya metinler arası mukayese yapma imkânı sunulmuştur.⁸⁰⁸

⁸⁰⁷ Bk. Hasbi ash-Shiddieqy, *al-Bayan*, VII.

⁸⁰⁸ Bk. Hasbi ash-Shiddieqy, *al-Bayan*, 1–604.

Tafsir Al-Bayan'ın son bölümünde terimler sözlüğü (glossary) başlığı altında Kur'ân'ın özel kelimeleri maddeler hâlinde kısaca açıklanmış ve hangi sûre ve âyetlerde geçtiğine dair bilgiler verilmiştir.⁸⁰⁹

Nasr sûresi bağlamında *Tafsir An-Nuur* ve *Tafsir Al-Bayan* arasındaki tercüme farkını yakından görmenin yararlı olacağını düşünüyoruz:

<i>Tafsir Al-Bayan</i>	<i>Tafsir An-Nuur</i>
<i>“Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.”</i>	<i>“Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan.”</i>
<i>“Dan engkau melihat manusia masuk ke dalam agama Allah berduyun-duyun.”</i>	<i>“Dan kamu melihat manusia masuk agama Allah dengan berbondong.”</i>
<i>“Maka bertasbihkanlah kepada Tuhan engkau sambil memuji Tuhan engkau dan mohonlah ampun kepada-Nya karena sesungguhnya Dia amat banyak menerima tobat.”</i>	<i>“Maka bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu dan memohon ampunan kepada-Nya. Sesungguhnya Dia sangat menerima tobat.”</i>

Tabloda da görüldüğü üzere, *Tafsir An-Nuur* ve *Tafsir Al-Bayan*'ın âyet çevirilerini karşılaştırdığımızda büyük bir farklılık göremiyoruz. Şöyle ki ikinci âyetin çevirisinde “sen” anlamına gelen “engkau” ile “kamu” ifadeleri arasında belagat açısından nükte olarak ifade edebileceğimiz küçük bir farklılık vardır. İlki daha çok saygı ve tazim içermekte ve genellikle edebî alanlarda kullanılmaktadır. Yine ikinci âyette farklılık gibi görülecek olan “berduyun-duyun” ve “berbondong” sözcükleri eş anlamlıdır. Üçüncü âyette ise “Tuhan engkau” ile “Tuhanmu” aynı anlama gelmektedir. Zira burada değişen sadece bitişik “mu” ve ayrık “engkau” zamirlerin kullanımıdır ki Endonezcede her ikisinin de kullanımı doğrudur. Yine “amat” ve “sangat” sözcükler eş anlamlı kelimelerdir. Bunun dışında cümlede sebep ifade eden “karena” sözcüğü eklenmiş ve kurgusu biraz değiştirilmiştir. Aslında bu sayılan bütün farklılıklar sadece birtakım nükte ve vurguların yerinin değiştirilmesi olarak ifade edilebilir.⁸¹⁰

⁸⁰⁹ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, 605–617.

⁸¹⁰ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 5/4721; Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, 603.

2.2.3.2. Hamidy ve Fachruddin'in *Tafsir Quran* Adlı Eseri

Z. Hamidy ve H. Fachruddin'in ortak çalışması *Tafsir Quran*, bağımsızlık sonrası yazılan önemli bir tefsir kaynağıdır. Müelliflerin de beyan ettiği gibi Kur'an'ın tercüme ve tefsirini hazırlamak oldukça zor ve yoğun bir süreci gerektirmektedir. Bununla birlikte bu dönemde takımadalarda henüz ciddi anlamda bir tefsir külliyatının oluşmadığı da bilinmektedir. Eserin önemini ve durduğu noktayı, genel anlamda Endonezce tefsir çalışmalarına karşı gösterilen yaklaşımı ifade etmesi açısından dönemin entelektüel şahısların yazdıkları takrizleri paylaşmanın yeterli olacağını düşünüyoruz:

Syekh Soelaiman ar-Rasoeli (1871-1970): "...H. Fachruddin ve Z. Hamidy tarafından yazılan *Tafsir Quran*'ın nüshasının bir bölümünü okuduğumda, bu tefsirin muhtevası, halkımız için özellikle Arapça anlamayanlar için büyük bir nimet olacaktır... Bu tefsirin okunmasını ve incelenmesini tavsiye ederim..."⁸¹¹

Syeikh Ibrahim Musa Parabek (1884-1963): "...H. Fachruddin ve Z. Hamidy'nin yazmaya teşebbüs ettikleri *Tafsir Quran* adındaki eseri hem muhteva hem de model açısından inceledikten sonra bu çabanın özellikle Kur'an'ın orijinal dilini anlamayanlar başta olmak üzere okuyuculara Kur'an'da yer alan ilim ve hikmeti elde etmeye bir kapı açtığını ve buna bir imkân sağladığını söyleyebilirim..."⁸¹²

Hacı Agus Sâlim (1884-1954): "Z. Hamidy ve Fachruddin tarafından yazılan *Tafsir Quran*'ı samimiyet ve memnuniyetle karşılıyor ve övüyorum. Bu çalışma, Kur'an hakkında daha fazla/derin bilgiler edinmeye imkân tanıyacaktır."⁸¹³

2.2.3.2.1. Zainuddin Hamidy'in Hayatı

Zainuddin bin Abdul Hamid veya daha çok bilinen adıyla Haji Zainuddin Hamidy, 8 Şubat 1907'de Batı Sumatra'da bulunan Koto Nan Ampek Payakumbuh'da dünyaya geldi. Babasının adı Abdul Hamid ve annesinin adı ise Refiah'tır. Zainuddin Hamidy çocukluğunu memleketinde geçirdi. Babası Abdul Hamid, hem dinî alanda hem de dövüş sanatlarında (*silat*) derin bilgi sahibi bir kişi

⁸¹¹ Z. Zainuddin Hamidy – Hs. Fachruddin, *Tafsir Quran* (Malezya: Klang Book Centre, 1988), XI.

⁸¹² Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XII–XIII.

⁸¹³ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XIV–XV.

olarak tanınıyordu. Bundan dolayı halk arasında “cesur kişi” anlamına gelen “bagak” lakabı ile meşhur olmuştu. Zainuddin ise küçüklüğünden beri ilim ile iştigal ettiğinden dolayı bölge halkı tarafından “Angku Mudo” lakabı ile tanınıyordu.⁸¹⁴ Daha sonra ise “Buya” lakabı ile anılacaktı.⁸¹⁵

Dindar bir ailede yetişen Zainuddin, ilk olarak *surauda* geleneksel eğitim almanın yanı sıra beş yıl boyunca Payakumbuh’daki Gouvernement’da örgün eğitim aldı. Oradan mezun olduktan sonra Padang Japang’da klasik eğitim verildiği Madrasah Darul Funun el Abbasiy’e girdi. Bu kurumda tefsir, hadis, Arapça ve diğer dinî ilimleri tahsil etti. Zainuddin’in küçüklüğünden beri ilim iştiağı ve zekâsı ile bilinmektedir. Nitekim tatil günlerinde memleketine döndüğünde bile Batang Tabik’te Tuangku Karuang’dan ders okumaya gitmekteydi. Orada daha sonra mücadele hayatında kendisine destek verecek ve yakın bir arkadaşı olacak ayrıca *Tafsir Quran* başta olmak üzere kendisi ile birlikte farklı çalışmalar yapacak olan H. Fachruddin ile tanıştı. Darul Funun’daki eğitimini tamamlar tamamlamaz Şeyh Abbas Abdullah, Zainuddin’in medresede öğretmenlik yapmasını teklif etti. Ancak çok geçmeden istediği düzeyde yeterli bilgiye sahip olmadığına inanan Zainuddin, eğitim hayatına Mekke’de devam etme kararı aldı. Bu düşünce ile 1927’de yirmi yaşında iken eşi Rahmah’ı memlekette bırakarak Mekke’ye gitti ve el-Ma’hadu’l-İslamî’de beş veya altı yıl boyunca okudu. Böylelikle el-Ma’hadu’l-İslamî’ye giren ilk Endonezyalı unvanını elde etti. 1932’te ise genç bir âlim sıfatı ile memleketine döndü.⁸¹⁶

1932’de memlekete döndüğünde Engku Mudo Hamzah ve Engku Mudo Muhammad tarafından Payakumbuh’da kurulan ve bir zamanlar önde gelen İslamî bir eğitim kurumu olan Diniyah Okulu’nda öğretmenlik yapması istendi. Kendisine duyulan güven ve üstün çalışmalarından dolayı yönetici olarak görev yapmaya başladı. Mekke’de iken eğitim aldığı el-Ma’hadu’l-İslamî’nin program ve teşekkülünden etkilendiğinden bu düşüncelerini hayata geçirmek adına okulun ismini el-Ma’hadu’l-İslamî (Ma’had Islamy) olarak değiştirdi. Onun liderliği ve yöneticiliği

⁸¹⁴ Takımadalarda âlimlere dinî statülerine bağlı olarak farklı lakaplar verilmekteydi. Bunlardan bazıları ise şu şekildeydi: “*buya, ustad, tuangku, tuak angku, angku mudo, mufti, syiah, nyiak*”.

⁸¹⁵ Kementerian Agama RI, *Para Pengaja Al-Qur’ân*, 424–425.

⁸¹⁶ Kementerian Agama RI, *Para Pengaja Al-Qur’ân*, 427–432.

sayesinde Ma'had Islamy Payakumbuh kısa zamanda çok hızlı bir şekilde gelişti. Nitekim 1936'da öğrencilerinin sayısının yedi yüzden fazla olduğu kaydedilmiştir. Sömürge yönetimi ile bölge halkı arasında çıkan çatışmalar neticesinde Hollandalılar Payakumbuh'a asker çıkarttılar. Bu olayın akabinde trajik bir şekilde okulu tahrip ettikleri gibi Zainuddin'a ait birçok kitabı da yaktılar.⁸¹⁷

1940'ta halk tarafından gönüllü olarak finanse edilen ve ortaklaşa inşa edilen yeni bina tamamlandı. Ancak 13 Şubat 1941'de çıkan sert bir kasırga neticesinde tekrar yıkıldı. 1942'de ise bina tekrar inşa edildi. 1942-1945 yılları arasında Japon işgalinden dolayı şahsî ve kurumsal açıdan birtakım sıkıntılar yaşamasına rağmen dengeli ve arabulucu bir yöntem takip etmeye gayret etti. 1950'de Sekolah Menengah Pertama Islam (SMPI) adında bir eğitim kurumu daha açtı. Eğitim faaliyetlerinin yanı sıra bölgede Endonezya'nın bağımsızlık mücadelesinde ne tür stratejileri izlemesi gerektiğine dair projeler geliştiren, ümmetin sorunlarını ve mücadele adımlarını düzenli olarak tartışan ve Payakumbuh'ta kurulan "kelompok lima/beşli grub"un içinde Fakhruddin Datuk Majo Indo, Arisun St. Alamsyah, Haji Nasharuddin Thaha ve Haji Darwis Taram Dt. Tumanggung ile birlikte yer aldı. Endonezya'nın Bağımsızlık Bildirisi'nden sonra Endonezya Hükümeti tarafından kurulan ilk silahlı kuvvet olan Tentara Keamanan Rakyat'ın (Halk Güvenlik Ordusu) faaliyetlerini destekledi ve aktif bir şekilde katılım gösterdi. Bununla birlikte Komite Nasional (KNI) Kabupaten 50 Kota ve Masyumi Kabupaten 50 Kota gibi örgütlere liderlik/başkanlık yaptı. Kaynaklar onu bir din âlimi, hâfız, hadis âlimi, yazar ve eğitimci bir şahsiyet olmakla birlikte ileri görüşlü, açık fikirli bir politikacı, organizatör, düşünür, tutarlı, mücadeleci ve arkadaş canlısı bir kişi olarak tanıtmaktadır. Nitekim 1957'de merkezî ve bölgesel yönetim arasındaki sorunları gidermek üzere Cakarta'daki Devlet Sarayı'nda Başkan Ahmed Sukarno (1901-1970) ile görüşmek için bölgesel yönetim tarafından bizatihi onun gönderilmesi bu tutumunun en somut göstergelerinden biridir. Zainuddin, Batı Sumatra'daki

⁸¹⁷ Kementerian Agama RI, *Para Pengaja Al-Qur'ân*, 434-435.

Payakumbuh'da Ma'had Islami'nin yanındaki bir odada Cuma günü 29 Mart 1957 tarihinde elli yaşında iken ani bir ölümle vefat etti.⁸¹⁸

2.2.3.2.2. H. Fachruddin'in Hayatı

Tam adı H. Fachruddin Hs Datuk Majo Indo olup 1906'da Batı Sumatra'daki Payakumbuh'tan 12 kilometre uzaklıkta bulunan Situjuh Batur'da dünyaya geldi. Babası Situjuh Batur'da Tuanku Khatib lakabıyla bilinen H. Husein'dir. Annesinin ismi Hj. Putiah Fathimah'dır. Büyükbabası İsmail, o dönemde kendi alanında etkili bir âlim ve halk arasında "Inyiak Datuk" lakabıyla bilinmekteydi. Fachruddin, küçüklüğünde anne ve babası ile birlikte dedesinden eğitim almaya başladı. Henüz beş yaşında iken Kur'ân öğrenmeye başladı ve babası irşat için gittiği bölgeleri onu da yanında götürdü. Altı yaşında dinî eğitimiyle birlikte Arapça ve Malayca öğrenmeye başladı. 1916'da ilkokulu bitirdikten sonra sivil bir şekilde yakın çevredeki farklı hocalardan ders okudu. 1921-1922 yılları arasında Air Tabi'de Tuanku Mudo Hamzah'dan; 1923-1927 yılları arasında ise Engku Mudo Ahmad Karung'dan çeşitli ilimler tahsil etti. Anne ve babası dinî ilimlerde daha çok derinleşmesi için İslam'ın doğduğu topraklarda (Mekke'de) eğitim almasını teşvik ettiler ancak görünürde açık bir engel veya sebep olmaksızın bu teklifi reddetti. Dava ve ilim arkadaşı Zainuddin gibi o da Payakumbuh'ta kurulan "kelompok lima/beşli grub"un içindeydi. Eğitim faaliyetlerinin yanında siyasî duruşu ile de dikkat çeken H. Fachruddin 1987 yılında vefat etti.⁸¹⁹

2.2.3.2.3. Tafsir Quran

Hamidy (öl. 1957) ve Fachruddin'in (öl. 1987) ortak çalışması olan *Tafsir Quran* isimli eserin telif çalışmaları 1952-1959 yılları arasında sürdüğü anlaşılmaktadır.⁸²⁰ Hamidy'in 29 Mart 1957 tarihinde ani ölümünden sonra tefsir çalışmasıyla ile Fachruddin ilgilenmiştir. Eser, Cakarta'daki Widjaya Matbaa'sında 1987 yılına kadar toplam on üç defa basılmıştır. Bu matbaada ilk defa 1959 yılında basılan eser, 1962, 19963, 1967, 1969, 1979, 1980, 1982, 1983, 1984, 1986, 1987

⁸¹⁸ Kementerian Agama RI, *Para Pengaja Al-Qur'ân*, 424-437; Jannatul Husna Ali Nuar, "Minangkabau Clergies and the Writing of Hadith", *Jurnal Ushuluddin* 24/1 (2016), 4-6.

⁸¹⁹ Ali Nuar, "Minangkabau Clergies", 7-8.

⁸²⁰ Ma'arif, "Kajian Al-Quran di Indonesia", 125.

gibi farklı zaman dilimlerinde neşredilmiştir. 1987 ve 1988 yılında Malezya’da iki defa basılmıştır. Bu baskılar esere gösterilen ilginin bir göstergesi sayılabilir.

Tafsir Quran’ı iki müellifin kendi açıklamalarından tanıma imkânına sahibiz. Zira mukaddime kısmında eserin kaynak ve yöntemine dair yeterli bilgiler sunulmuştur. Bu bağlamda müellifler *Tafsir Quran*’ın kaynaklarını üç kısma ayırmaktadırlar:⁸²¹

a) İslam dünyasında meşhur olan tefsir kaynakları:

Râzî’nin *Mefâtîhu’l-gayb*’ı, Şevkânî’nin *Fethu’l-Kadîr*’i, Âlûsî’nin *Rûhu’l-meânî*’si, İbn Kesîr’in *Tefsîru İbn Kesîr*’i, Abduh ve Reşîd Rızâ’nın *Tefsîru’l-menâr*’ı, Tantâvî’nin *Tefsîru’l-cevâhir*’i, Yusuf Ali’nin *The Holy Quran*’ı, Muhammad Ali’nin *The Holy Quran*’ı, Muhammad Marmaduke Pickthall’in *The Meaning of the Glorious Koran*’ı gibi.

b) Hadis kitapları:

Sahîh-i Buhârî, *Sahîh-i Müslim* gibi.

c) Kur’ân sözlükleriyle alakalı eserler:

Râgıb el-İsfahânî’nin *Müfredât*’ı, Muhammed Fuâd Abdülbâkî’nin *Mu‘cemu garîbi’l-Kur’ân*’ı, Abdürraûf el-Mısrî’nin *Mu‘cemu’l-Kur’ân*’ı gibi.

Tafsir Quran, Kur’ân’ın tarihini ve özelliklerini içeren önemli bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimede Kur’ân’ın nüzul süreci, ilk ve son inen âyetler, Mekkî ve Medenî sûreler arasındaki farklar, Kur’ân’ın peyderpey inmesinin hikmetleri, Kur’ân’ın cemedilmesi ve istinsahı, Kur’ân diğer isim ve sıfatları, Kur’ân ana konuları ve temel mesajları gibi meselelere temas edilmektedir. Kur’ân sistematığına ilişkin bilgiler ise Ebü’l-A‘lâ Mevdûdî’nin (1903-1979) *Kur’ân’da Dört Terim* (المبادئ الأساسية في القرآن) isimli eserinden yararlanılmıştır.⁸²²

Tafsir Quran yöntem ve model açısından Mahmud Yunus’un *Tafsir Al-Quran Karim*’i ile Ahmad Hassan Bandung’un *Al-Furqan*’ına benzemektedir. Sûre isimleri Endonezce tercümeleri ile birlikte nüzul yerleri ve âyet sayılarına dair bilgiler üst kısımda verilmektedir. Aynı sayfa içinde Arapça metin sağ; Endonezce metin ise sol tarafta olacak şekilde düzenlenmiştir. Gerekli görülen açıklama (tefsir) kısmı ise

⁸²¹ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XIX.

⁸²² Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XXVII–XLV.

dipnot şeklinde alt kısımda maddeler hâlinde verilmektedir. Genelde bir veya birkaç cümleden oluşan 2139 adet dipnot kullanılmıştır. Bazı sayfalarda ise dipnot kullanılmaya ihtiyaç duyulmaksızın meâl/çeviri yeterli görülmüştür. Bu hususta Tebbet sûresini örnek verebiliriz:⁸²³

<i>Tafsir Quran Çevirisi</i>	<i>Türkçe Tercümesi</i>
<i>Bisanalah kiranya kedua tangan Abu Lahab dan benar dia telah binasa</i>	<i>Ebû Leheb'in iki eli telef olsun, nitekim helak oldu da</i>
<i>Kekayaannya dan usahanya tiada berguna kepadanya</i>	<i>Zenginliği ve çabaları ona yarar sağlamadı</i>
<i>Nanti dia akan masuk ke dalam api yang bernyala</i>	<i>Kesinlikle yanan ateşe girecek</i>
<i>Dan isterinya memikul kayu api</i>	<i>Karısı ise yakacak odun taşıyacak</i>
<i>Di lehernya ada tali rami</i>	<i>Boynunda kenevir ipi olacaktır</i>

Tafsir Quran'ın meâl formatı ve çeviri biçimi şablonda görüldüğü şekildedir. Tebbet sûresi bağlamında metin içi toplamında üç dipnot kullanılmıştır. Burada temelde Ebû Leheb ile karısı Ümmü Cemîl hakkında bilgi verilmektedir. Müfessirlerimiz, bu iki ismin hakikî olarak anlaşılabilceğini ifade ettikten sonra mecazi olarak batıl ve şerrin uğrunda çalışan, toplumda fitne ve fesat çıkaran prototipler olarak görülebileceğine de temas etmektedirler. Bir diğer önemli husus ise Türkçeye daha çok “hurma lifi, bükülmüş ip, bükülmüş urgan” şeklinde çevirisi yapılan حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ ifadesini “kenevir ipi” olarak tercüme etmiş olmalarıdır.⁸²⁴

2.2.3.3. Malik Ahmad ve *Tafsir Sinar* Adlı Eseri

2.2.3.3.1. Hayatı

Haji Abdul Malik Ahmad, 7 Temmuz 1912 tarihinde Batı Sumatra'ya bağlı olan Nagari Sumanik'te ailenin en büyük erkek çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının adı Ahmad bin Abdul Murid; annesinin adı ise Siti Aisyah'dır. Babası Abdul Murid (1883-1928) Batı Sumatra'da ıslah ve tecdit hareketlerinin öncüleri arasında yer almaktadır. Nitekim çocuklarını bu bilinç ve düşünce bağlı olarak yetiştirdiği bilinmektedir. Buna binaen henüz bir yaşında iken oğlu Malik Ahmad'i

⁸²³ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 935.

⁸²⁴ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 935.

Mekke’de Minangkabaulu Ahmed Hatib’in yanında yetişmesi için ona emanet etti. Malik Ahmad’in Mekke’den dönüşü ise 1917 senesine tekabül etmektedir. Memleketinde Sungai Tarab’ta bulunan Sekolah Rakyat’a (SR) eğitim hayatına başladı ve 1923’te bitirdi. Daha sonra eğitim serüvenine Thawalib Parabek’te Syaikh Ibrahim Musa’da ve Buya Hamka’nın babasının destekleriyle kurulan Thawalib Padang Panjang’ta devam etti. Buya Hamka’nın da eğitim aldığı bu kurumda Arapça öğrendi. Oradan mezun olduktan sonra ise Tabligh School Muhammadiyah’de eğitim hayatına devam etti. Bu kurum daha sonra Kuliyatul Muballighin Muhammadiyah Padang Panjang adıyla bilinecektir.⁸²⁵

Malik Ahmad, 1930’da Muhammediyye Cemiyeti’nin Padang Panjang Şubesi’ne katıldı. Hayatının dönüm noktalarından biri de daha sonra Muhammediyye’nin 6. Başkanı olacak olan Sutan Mansur ile orada tanışması ve onunla birlikte önemli organizasyonlarda bulunmasıdır. Böylelikle aralarındaki güven ve dostluk bağı gittikçe güçlendi. Bu durum, Malik Ahmed’in Muhammediyye’de farklı görevleri icra etmesinde açıkça görülmektedir. Nitekim 1930’da Tsanawiyah Muhammadiyah Padang Panjang ve Kuliyatul Muballighat Padang Panjang (1936-1939) başta olmak üzere Kuliyatul Muballighin Muhammadiyah Padang Panjang (1939-1942) gibi kurumlarda idareci olarak görevlendirilmiştir. Eğitim faaliyetleri dışında 1942-1945 yılları arasında Majelis Pengajaran Muhammadiyah Consul Minangkabau’nun başkanlığını yaptı.⁸²⁶

Endonezya’nın bağımsızlığı sonrası Muhammediyye’nin üyeleri bazı görevlere getirildi. Bunun üzerine Malik Ahmad, 17 Mayıs 1946 ile Ocak 1948 Batı Sumatra Sosyal Hizmetler kurumunun başkan yardımcısı olarak atandı. 1 Ocak 1948’de başladığı Kemasjarakatan Tingkat başkanlığı görevi 1 Eylül 1948’de sona erdi. 1 Eylül 1948 ile 1 Ocak 1952 yılları arasında Sumatra Sosyal Destek Merkezinin başkanlığını yaptı. 9 Kasım 1956 ile 5 Temmuz 1959 yılları arasında ise Endonezya Cumhuriyeti Kurucu Meclisi üyesi olarak çalıştı. Malik Ahmad bu kurumlardaki görevleri yanında Muhammediyye Cemiyeti’nde de aktif bir şekilde rol

⁸²⁵ Nur Kholifah Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar Karya H.A. Malik Ahmad* (Surabaya), 36–37; Fikrul Hanif Sufyan, *Penolakan Abdul Malik Ahmad terhadap Asas Tunggal Pancasila di Organisasi Muhammadiyah (1982-1985)* (Padang: Universitas Andalas, 2011), 5–6.

⁸²⁶ Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 37–38; Sufyan, *Penolakan Abdul Malik Ahmad*, 6.

oyladı. 1955'te Padang Panjang'da Muhammediyye Felsefe ve Hukuk Fakültesi'nin kuruluşunu başarıyla tamamladıktan sonra oy birliği ile Muhammadiyah Orta Sumatera Bölgesi başkanı seçildi (1956-1958). 1960 yılında Malik Ahmad, Endonezya Cumhuriyeti Sosyal İşleri Bakanı olarak atandı.⁸²⁷

Malik Ahmad'ın bir dönem Muhammediyye'nin lideri olması için teşkilat üyeleri arasında uzlaşmanın sağlanmasına rağmen Pancasila'yı reddetmesinden dolayı bu düşünce gerçekleşmemiştir. Malik Ahmad, Pancasila'nın İslam akîdesine muhalif olduğunu düşünen bilginlerdendi. Nitekim bu düşüncesini 7 Aralık 1985 tarihinde düzenlenen 41. Muhammediyye Kongresi'nde açıkça dile getirdi. 1986'da ise *Asia Week* ile yaptığı bir mülakatta bu düşüncesini yineledi. “Tevhid'in koruyucusu” sıfatıyla anılan Malik Ahmad, taklit, hurafe ve bidatlere karşı olduğu kadar modern dönemde tevhit ile çelişen inanç ve düşüncelere karşı sert bir tavır aldığı bilinmektedir. Ahmad Malik, 3 Ekim 1993'te seksen bir yaşında iken Cakarta'da vefat etti.⁸²⁸

2.2.3.3.2. *Tafsir Sinar*

Endonezya'da yapılan çalışmalar genellikle mushaf tertibine uygun bir şekilde yapılırken Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı nüzul sıralamasını esas kabul eden kronolojik bir tefsir çalışması olması açısından diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Muhteva açısından ise *Tafsir Sinar* içtimâî tefsirler arasında gösterilmektedir. Nitekim *Tafsir Sinar* terkiibinde geçen “sinar” kelimesi Endonezcede “ışık, parıltı” gibi anlamlara gelmektedir.⁸²⁹ Bu isimlendirme, müellifin tefsir faaliyetine bakış açısının anlaşılmasında kilit kavramlardan birini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Malik Ahmad'ın Muhammediyye Cemiyeti bünyesinde üst düzey yetkili bir bilgin olması aslında onun tefsir ilmi hakkındaki tasavvurunu açıkça yansıtan bir göstergedir.⁸³⁰

Tafsir Sinar'ı önemli kılan sadece ilk kronolojik tefsir olması değil; aynı zamanda öğrencilere okutulması için bir ders kitabı mahiyetini de taşımasıdır. Ancak *Tafsir Sinar*'ı örneğinde olduğu gibi Endonezya'da yazılan bazı tefsirler öğrencilere

⁸²⁷ Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 38–41; Sufyan, *Penolakan Abdul Malik Ahmad*, 6–7.

⁸²⁸ Bk. Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 42–47; Sufyan, *Penolakan Abdul Malik Ahmad*, 9–12.

⁸²⁹ Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1353.

⁸³⁰ Bk. Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 46–47.

yönelik veya ders müfredatında okutulması için yazıldığından araştırmacılar ve halk arasında yaygınlık kazanamamış ve baskıları yeterince yapılmadığından literatürdeki yerlerini tam olarak alamamışlardır.⁸³¹ İlk kronolojik Endonezce tefsir olan *Tafsir Sinar*, Pondok Pesantren al-Hidayah adındaki özel bir eğitim kurumu için yazıldığından birçok araştırmacının dikkatinden kaçmıştır. Günümüzde bile bu tefsire erişmek oldukça zor görünmektedir.⁸³²

Tafsir Sinar toplam beş ciltten oluşmaktadır ve tamamlanmayan Endonezce tefsir kitapları sınıfına dâhil edilmektedir. Zira henüz eserin ikinci ve dördüncü ciltleri bulunamamıştır. Diğer ciltlerdeki kesin bilgilerden hareketle müellifin şöyle bir kronolojik sıralamayı takip ettiği tahmin edilmektedir:⁸³³

Cilt Sayısı	Sûre İsimleri
Birinci Cilt	Alak, Kalem, Müzemmil, Müddesir
İkinci Cilt	Fâtiha, Leheb, Tekvîr, A'lâ, Leyl
Üçüncü Cilt	Fecr, Duhâ, Şerh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, Fîl, Felak, Nâs
Dördüncü Cilt	İhlâs, Necm, Abese, Kadr, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş, Kârîâ
Beşinci Cilt	Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târık, Kamer, Sâd

Buya Malik Ahmad *Tafsir Sinar*'ında nüzul sıralamasını izlemekte ve âyetlerin yorumunda tahlilî bir yöntem takip etmektedir. Özellikle Kur'ân'ı Kur'ân'ın bizatihi kendisi başta olmak üzere Resûlullah, Sahabe ve Tâbiîn'den gelen rivayetler ışığında yorumlamaktadır.⁸³⁴ Bununla birlikte Nesefî, Kâsimî, Merâgî, Seyyid Kutub gibi eski ve yeni müfessirlerden yararlanmaktadır. En fazla müracaat ettiği kaynakların başında ise İbn Abbâs'tan gelen rivayetler ve Seyyid Kutub'un *fî*

⁸³¹ Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 50–51.

⁸³² Bk. Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 5–6.

⁸³³ Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 80–81.

⁸³⁴ Malik Ahmad, “Tafsir Sinar”, *Epistemologi Tafsir Sinar Karya H.A. Malik Ahmad*, mlf. Nur Kholifah Chusna (Surabaya), 1/139, 200., 321, 3/153-154.

Zilâli'l-Kur'ân isimli tefsir kitabıdır. Klasik-modern kaynaklardan istifade eden Buya Malik Ahmad yeri geldiğinde kendi düşünce ve çıkarımlarına yer vermektedir.⁸³⁵ O, Alak sûresinin 6. âyetinin yorumunda “istiğna” kavramı şöyle açıklamaktadır:

- a) Diktatörce bir zihniyetin ürünü olan istediğini yapmaya teşebbüs etmek,
- b) Toplumsal menfaat ve maslahattan ziyade kendi kişisel çıkarları önemsemek,
- c) Egodan dolayı kendini geliştirmeye yönelik faaliyetleri terk etmek,
- d) Kendini yeterli düzeyde ve çok bilgili sanmak,
- e) Sırf maddî çıkarlardan dolayı insanlara yaklaşmak.⁸³⁶

Tafsir Sinar’ın sistematüğini üç maddede özetlemek mümkündür:

- a) Sûrelerin adı, âyet sayısı, indiği mekân gibi bilgilere yer verilerek sûrenin kimliği hakkında gerekli malumatlar zikredilmektedir.
- b) Sebeb-i nüzûl bağlamında ilgili sûrenin veya âyetlerin iniş sebepleri konjonktürel bağlamda incelenir. Böylelikle aynı temaya uygun olarak belli başlı gruplandırmalar yapılır.
- c) Gruplandırma işlemi ile birlikte kronolojik sıraya uygun bir şekilde tercüme ve tefsir faaliyetine geçilir.⁸³⁷

Dirayet tefsir özelliklerini taşıyan *Tafsir Sinar*, dil açısından gayet anlaşılır bir üsluba sahiptir. Özellikle âyetlerin meâlinde Malik Ahmad kendine has bir tercüme teşebbüsünde bulunmuştur. Bu yönüyle Din Bakanlığı tarafından neşredilen meâl çalışmalarından ayrılmaktadır. Bu konuda Âdiyât sûresinin 1-3. âyetlerini örnek olarak vermemiz mümkündür:

Al-Qur'an dan Tafsirnya’nın meâli: “Dörtnala koşan savaş atlarına, bir darbe ile ateş tutuşturan atlara, sabah aniden saldıran atlara yemin olsun.”⁸³⁸

⁸³⁵ Ahmad, “Tafsir Sinar”, 1/115-116, 139-140.

⁸³⁶ Ahmad, “Tafsir Sinar”, 1/80-81.

⁸³⁷ Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 57.

⁸³⁸ Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Cakarta: Widya Cahaya, 2011), 10/749.

Tafsir Sinar'ın meâli: “*Nefes nefese kalıncaya kadar koşan atlara yemin olsun. O atlar ki hızlı sürtünme nedeniyle toynaklarından ateşler saçar. Sonra sabahın erken saatlerinde düşmanın bulunduğu yere aniden saldırırlar.*”⁸³⁹

2.2.3.4. Allâme Buya Hamka ve *Tafsir al-Azhar* Adlı Eseri

2.2.3.4.1. Hayatı

16 Şubat 1908’de (13 Muharrem 1362) Batı Sumatra’daki Minangkabau şehrine bağlı Sungai Batang nahiyesinde dünyaya geldi. Tam ismi Hacı Abdul Malik Karim Amrullah şeklindedir. İsmi (Hacı Abdül Malik Karim Amrullah) ilk harflerinden oluşturduğu “Hamka” rumuzuyla meşhurdur. Genelde “Buya Hamka” veya “Allame Buya Hamka” olarak bilinir.⁸⁴⁰ Rumuzun başında bulunan “Buya” sözcüğü ise takımadalarda “*ustad, tuangku, angku mudo, mufti, syiah, nyiak*” gibi özellikle Sumatra’da âlimlere verilen ve saygı ifade eden bir lakaptır.⁸⁴¹

Babası âlim, eğitici, Minangkabau’da ıslah ve tecdit hareketlerinin liderinden biri olarak bilinen ve 1906 yılında Mekke’den döndükten sonra daha çok Hacı Resûl lakabıyla meşhur olan Abdülkerim Emrullah’dır (1879-1945). Dedesi ise bir Nakşî şeyhi olan Şeyh Muhammed Emrullah’tır.⁸⁴² Hamka, babasının hayatını, ilim ve davet sahasındaki mücadelesini *Ayahku (Babam)* isimli kitabında detaylı bir şekilde anlatmaktadır.⁸⁴³

1916 yılında hem köy okuluna hem Zainudin Lebay al-Yunusi tarafından inşa edilen Padang Panjang’daki Sekolah Diniyah’a kaydolup eğitim hayatına başladı.⁸⁴⁴

⁸³⁹ Ahmad, “Tafsir Sinar”, 3/181.

⁸⁴⁰ Igisani, “Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia”, 24; Geniş bilgi için bk. İsmail Hakkı Göksoy, “Hamka”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1997), 36/ 135-136.

⁸⁴¹ Deliana – M. Hum, *Revitalisasi Kata Sapaan Dialek Agam dan Dialek Pariaman Bahasa Minangkabau di Kota Medan* (Medan: USU, 2016), 15; Asni Ayub vd., *Sistem Sapaan Bahasa Minangkabau* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1984), 63.

⁸⁴² Bk. H. Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka* (Jakarta: Noura, 2016), 2–3; Solichin Salam, *Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979), 313; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 58.

⁸⁴³ Hamka’nun bu kitabı sadece babasının hayatını konu edinmemektedir. Özellikle Sumatra’da Minangkabau’da başlayan İslamlaşma aşamaları ile birlikte ıslah ve tecdit hareketlerinin çıkış sebepleri, meselenin arka planı, öncüleri vb. birçok konuda önemli bilgiler vermektedir. Örneğin birinci bölümde İslamiyetin Minangkabau bölgesini gelişini; ikinci ve üçüncü bölümde aile kökenini ve babasının biyografisini; özellikle altıncı bölümde Afganî, Abduh gibi şahsiyetlerle birlikte Menâr, Munîr, el-Îmân gibi dergilerin etkilme boyutunu geniş bir şekilde irdelemektedir. Bk. Hamka, *Ayahku*, 1–343.

⁸⁴⁴ Husnul Hidayati, “Metologi Tafsir Konstektual Al-Azhar Karya Buya Hamka”, *el-Umdah* 1/1 (2018), 28; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 59.

Bu minvalde iki-üç yıl eğitim aldıktan sonra 1918’de Hamka henüz on yaşında iken babası Padang Panjang’da *pondok pesantren* tarzında Sumatra Thawalib (ST) adında bir eğitim kurumu açtı. Kendisi gibi bir âlim olmasını arzu eden babasının talebi neticesinde Hamka köy okulunu terk ederek orada eğitim hayatına başladı.⁸⁴⁵ Ancak oradaki eğitim anlayışı hâlâ klasik öğeler taşımaktaydı ve genel itibariyle ezberciliğe dayanmaktaydı. Nitekim Hamka, olgunluk döneminde bu süreçte canının sıkıldığını ve gidişattan memnun kalmadığını ifade etmek üzere “memusingkan kepala/baş döndürücü/can sıkıcı” tabirini kullanacaktır.⁸⁴⁶

Bir diğer olumsuz hadise ise on iki yaşında iken anne ve babasının boşanmasıydı. Hamka aradan yıllar geçmesine rağmen anne ve babasının ayrılığını “acı verici” bir hadise olarak tanımlayacaktır.⁸⁴⁷ Okulu terk etmesine ve daha çok münzevi bir hayat sürmesine sebep olan bu durum, onu Zainudin Lebay al-Yunusi ve Bagindo Sinaro’nun kütüphanesinde Arapça ve Malayca ile yazılan edebiyat, tarih vb. farklı kitaplar okumaya sevk etti.⁸⁴⁸ Bu azim ve gayret Hamka’nın kendini bireysel anlamda geliştirmeye önem veren otodidakt bir şahıs olduğunu göstermesi ve edebî kimliğinin oluşmasına imkân sağlaması açısından önemlidir. Zamanla tutkuya dönüşen bu araştırmalarından ve okumalarından dolayı babasının onu “âlim mi olmak istiyorsun yoksa bir edebiyatçı mı” şeklindeki azarlamasına maruz kaldığı aktarılmaktadır. Yine sık sık seyahatlere çıktığı ve ailesinden uzak kaldığı için babası ona “Si Bujang Jauh/Uzak-Münzevî Bekâr” lakabını vermişti.⁸⁴⁹ Hamka’nın küçük yaşta iken babası ile olan ilişkisi ve gençliğinde taşımış olduğu potansiyeli ifade etmesi açısından Ahmad Rashid Sutan Mansur’un (1895-1985) şu tespitleri büyük bir önem arz etmektedir:

“Abdul Malik Kerim Amrullah (Hamka) küçüklüğünden beri büyük bir adam olacağına dair emareler açıkça görünüyordu. Nitekim akranları her zaman onun düşünce ve sözlerine büyük önem veriyorlardı. Bu daha sonra ön plana çıkmasına zemin hazırladı. Maalesef babamız (kayınpederini kast ediyor) Abdul Kerim Amrullah bunu tam olarak fark edemedi. Bu yüzden 1925 yılında ben

⁸⁴⁵ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 3, 81-82.

⁸⁴⁶ Muhammad Dwi Facri, *Pemikiran Buya Hamka tentang Pendidikan Islam* (Jakarta: Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA, 2010), 56.

⁸⁴⁷ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 29; Salam, *Kenang-Kenangan*, 300–301.

⁸⁴⁸ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 60.

⁸⁴⁹ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 14.

*Pekalongan'da iken Abdul Malik beni ziyaret etti. Onu eğittim ve ona rehberlik ettim. Şimdi ise karşımızda Prof. Dr. Hamka olarak çıkmış durumda.”*⁸⁵⁰

Hamka, dört yılını bu şekilde geçirdikten sonra on altı yaşında iken 1924 yılında Sumatra Adası'ndan ayrılıp Cava Adası'ndaki Yogyakarta'ya taşındı. Cava'da fikirsel ve mücadele hayatının seyrini tamamen değiştirecek olan hadise ise Sarekat Islam ve Muhammediyye Cemaati gibi ıslah ve tecdit düşünce sahip organizasyonlar başta olmak üzere Jong Islamieten Bond (JIB) gibi gençlik örgütlerini daha yakından tanıma şansını elde etmesi oldu. Nitekim amcası Ja'far Amrullah vesilesiyle Sarekat Islam ve Muhammediyye Cemiyeti'nin düzenlediği kurslara katıldı. Böylelikle Serakat Islam'ın kurucusu Ömer Said Cokroaminoto (1882-1934), Jong Islamieten Bond'un ilk lideri seçilen Raden Samsurijal, Badan Penolong Haji'nin kurucusu Kiai Haji Fakhruddin (1890-1929) ile tanıştı. Muhammediyye'nin 5. Başkanı Ki Bagus Hadikusuma'dan (1890-1954) tefsir derslerini aldı. Bir senelik zaman zarfı için fikrî ve dinî sahada oldukça büyük dönüşümler geçiren Hamka, Pekalongan'da yaşayan kayınbiraderi ve daha sonra Muhammediyye'nin 6. Başkanı olacak olan Ahmad Rashid Sutan Mansur (1895-1985) ile altı aylık birlikteliği neticesinde hayat görüşü iyice belirginleşti. Temmuz'da Padang Panjang'a döndü ve orada Tabligh Muhammadiyah'ı kurdu. O zamandan beri ömrünün sonuna kadar Muhammediyye Cemiyeti'nde yer aldı.⁸⁵¹

Hamka *al-Azhar*'ın giriş bölümünde düşünce hayatını şekillendiren ve üzerinde büyük emekleri bulunan üç şahıstan bahsetmektedir. Söz konusu şahısları şu şekilde nitelendirerek sıralamaktadır:⁸⁵²

- 1) Babam merhum Şeyh Abdulkarim Amrullah.
- 2) Kayınım Ahmad Rasyid Sutan Manshur.
- 3) Zevcem Siti Raham binti Endah Sutan.

Hamka Şubat 1927'de haccını ifa etmek üzere Mekke'ye gitti. Orada yaklaşık altı ay kaldıktan sonra Temmuz 1927'de memleketine geri döndü. Orada geçimini

⁸⁵⁰ Rahmi Nur Fitri, “Hamka Sebagai Sejarawan: Kajian Metodologi Sejarah Terhadap Karya Hamka”, *Fuaduna* 4/1 (2020), 47.

⁸⁵¹ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 3–4; Salam, *Kenang-Kenangan*, 300–301, 313–314; Facri, *Pemikiran Buya Hamka*, 58–59; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 61.

⁸⁵² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1–2.

sağlamak için bir matbaada çalıştı. 1928'de ise Muhammediyye'nin düzenlediği kongreye katıldı. 1930'da ikinci kez iştirak ettiği kongrede *İslam Dini ve Minangkabau Genenekleri* adında bir tebliğ sundu. 1931'de Yogyakarta'da düzenlenen kongrede ise *Sumatra'da Muhammediyye* başlığıyla konuşmacı olarak yer aldı. Bu süreçten süre Hamka, Muhammediyye'nin çalışmalarına aktif bir şekilde iştirak ettiği gibi farklı birimlerinde önemli görevler üstlendi.⁸⁵³

5 Nisan 1929'da Hamka, Siti Raham Endah Sutan ile evlendi ve bu evliliğinden on bir çocuğu oldu.⁸⁵⁴ 1935'de Padang Panjang'da Kulliatul Muballighien'i kurdu ve ardından 1936'da Medan'a taşındı. Orada Yunan Nasution (1913-1996) ile birlikte *Pedoman Masyarakat* dergisini çıkarttı. 1945'te tekrar Padang Panjang'a döndü. 1949'da ise Cakarta'ya taşınan Hamka, MASYUMI partisinin bir üyesi olarak siyaset sahasına aktif bir şekilde girdi ve Endonezya'nın Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir İslam Devlet (Negara Islam) olmasına gerektiğine dair görüşlerini açıkça ortaya koydu.⁸⁵⁵

Hamka yurt içinde aktif olduğu gibi yurt dışında da farklı gerekçelerle ziyaretlerde bulundu. 1950'de Suudi Arabistan, Mısır, Suriye, Irak ve Lübnan'a gitti ve oradaki âlimlerle görüştü.⁸⁵⁶ Dışişleri Bakanlığından aldığı bir davetiye üzerine 1952'de dört ay boyunca Amerika'da kaldı. Bu vesileyle ayrıca Avrupa ve Avustralya'yı da görme fırsatını buldu. Bu dört aylık seyahatini *4 Bulan di Amerika (Amerika'da 4 Ay)* isimli kitabında detaylı bir şekilde yazdı.⁸⁵⁷ 1954'te Hamka, Endonezya hükümetinin temsilcisi olarak Burma'yı ve Siddhartha Gautama Buda'nın 2000 yılı kutlamaları bağlamında Tayland'ı ziyaret etti.⁸⁵⁸

1958'de Lahor'da düzenlenen İslam Sempozyumu'na Hasbi Ash-Shiddiegy ve Kiai Haji Anwar Musaddad ile birlikte katıldı. Ardından Kahire ve Mekke'ye geçmek üzere Pakistan'dan ayrıldı. Kahire'deki âlimlerle görüştü ve *Pengaruh Mohammad Abduh di Indonesia* başlıklı bir konuşma yaptı. Bu konuşması takdir ile

⁸⁵³ Hamka, Muhammediyye'nin birçok çalışmasına aktif bir şekilde katıldığı gibi farklı pozisyonlarda çeşitli görevler icra etti. Muhammediyye'deki çalışmalarının kronolojik listesi için bk. Salam, *Kenang-Kenangan*, 313–314; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 64.

⁸⁵⁴ Salam, *Kenang-Kenangan*, 313.

⁸⁵⁵ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 55–56.

⁸⁵⁶ Salam, *Kenang-Kenangan*, 315.

⁸⁵⁷ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 8; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 65.

⁸⁵⁸ Salam, *Kenang-Kenangan*, 315; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 65.

karşılandı ve Ezher Üniversitesi tarafından kendisine “fahri doktora” unvanı verildi. Sonra Mekke’ye geçerek umre ziyaretini yaptı. Ancak Sumatra’da Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia adındaki örgütün başlattığı isyan hareketini duyunca umre ziyaretini kısa kesti.⁸⁵⁹ Bu isyanın birkaç sebebi vardı ve bunlardan biri de Sukarno’nun “güdümlü demokrasi” uygulamasıydı. Hamka’nın Bandung’da Sukarno’nun bu uygulamasını eleştiren bir konuşma yaptığı bilinmektedir. Sukarno’nun Kurucu Meclisi ve Masyumi’yi feshetmesi üzerine Hamka, Kebayoran Baru’da davet ve irşad faaliyetlerini evinin önündeki Masjid Agung Al-Azhar’da yürütmeye başladı.⁸⁶⁰

Buya Hamka, Kiai Haji Fakih Usman ile birlikte Temmuz 1959’da İslam kültürünü ve medeniyetini tanıtan yazıları içeren ve altı ayda bir neşredilen *Panji Masyarakat Dergisi*’ni yayımladı. Ancak dergi Mohammad Hatta’nın *Bizim Demokrasimiz (Demokrasi Kita)* başlıklı meşhur makalesini yayımlayınca Sukarno rejimi tarafından 17 Ağustos 1960’ta yayın hayatına son verildi.⁸⁶¹ Daha sonra 1962’de Buya Hamka, Sukarno tarafından durdurulan *Panji Masyarakat* dergisinin yerine Korgeneral Sudirman ve Tuğgeneral Muchlas Rowi idaresinde *Gema Islam Dergisi* ile birlikte çeşitli yazılar yazmaya başladı.⁸⁶²

Hamka ortaya koyduğu faaliyetleri ile rejimin ve Endonezya Komünist Partisi (PKI) başta olmak üzere farklı ideolojilerin ortak hedefi hâline geldi. Bu süreçte farklı şekillerde ölüm tehditlerine, şantajlara ve birçok iftiraya maruz kaldı. Nitekim Hamka’nın telif ettiği *Tenggelamnya Kapal van der Wijck*⁸⁶³ isimli romanın intihal olduğuna dair çeşitli polemiklere yol açan bir iddia ortaya atılmasının temel hedefi Hamka’nın şahsiyetini küçük düşürmeye matuf olduğu bilinmektedir. 1963’te altın çağını yaşayan PKI, “En Büyük Edebiyat Skandalı/Skandal Sastra Terbesar” gibi ağır bir ithamda bulunuyor; resmi gazeteler ve devlet haber ajansları ise bu iddiaları yayıyordu.⁸⁶⁴ Nitekim bu karalama kampanyasına ve muhalefete yönelik

⁸⁵⁹ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 9.

⁸⁶⁰ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 9–10.

⁸⁶¹ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 10.

⁸⁶² Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 10.

⁸⁶³ Jean-Baptiste Alphonse Karr (1808-1890), ilk romanı olan *Sous les Tilleuls*’ı 1832’de yazmıştır. Daha sonra bu eser, Mısırlı şair ve yazar Lutfi Menfelûti (1876-1924) bu eseri *Mecdûlîn tahte zılâli’z-zeyzefûn* ismiyle Arapça’ya kurgulayarak tercüme etmiştir.

⁸⁶⁴ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 37; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 50–51.

sert eleştirilerine bağlı olarak Muhammad Natsir, Muhammad Roem, Muhammad Isa Anshari, Buya Hamka gibi önde gelen birçok İslamcı şahıs yıkıcı ve bölücü faaliyetler yaptıkları iddia edilerek hapse atıldı. Hamka'ya yöneltilen mesnetsiz suçlamaların temelinde ise Sukarno'ya suikast düzenlemek üzere Malezya Başkanı Tunku Abdurrahman Putra tarafından finanse edilen çetenin lideri olduğu şeklindeydi.⁸⁶⁵ 27 Ocak 1964'te başlayan hapis hayatı, 23 Ocak 1966'de son buldu.⁸⁶⁶

1965 yılında 30 Eylül Olayları'ndan dolayı kendisine geniş yetki verilen Suharto'nun 12 Mart 1967 tarihindeki darbe girişimi neticesinde Sukarno'yu devirmesi ile birlikte Endonezya'da siyasî literatüre “Yeni Düzen/Orde Baru” kavramı ile giren yeni bir süreç başlamış oldu. Hamka'nın General Suharto yönetiminde Orde Baru idaresinin kurulmasına destek verdiği bilinmektedir. Hamka, bu süreçte siyaset alanından çekilerek eğitim faaliyetleri ile birlikte daha çok davet ve irşat ile uğraştı. Buna bağlı olarak Sukarno döneminde yasaklanan ve Suharto ile birlikte tekrar yayın hayatına başlayan *Panji Masyarakat Dergisi*'nin genel müdürü oldu.⁸⁶⁷

1966'da Cakarta'daki Universitas Prof. Dr. Moestopo (Prof. Dr. Moestopo University) tarafından kendisine profesörlük (guru besar) unvanı verildi. Bundan dolayı yayımlanan kitaplarının kapak kısmında “Prof. Dr. Hamka” unvanı ile anılmaktadır.⁸⁶⁸ 8 Haziran 1974'te Universiti Kebangsaan Malaysia (The National University of Malaysia) tarafından Malezyanın 2. Başbakanı Tun Abdürrezak Hüseyin'in (1922-1976) eliyle “fahri doktora” belgesini aldı.⁸⁶⁹

Din Bakanı Mukti Ali tarafından Orde Baru döneminde 26 Temmuz 1975'te Cakarta'da kurulan en üst düzey dinî merci olan Majelis Ulama Indonesia'nın (Endonezya Ulema Konseyi) ilk genel başkanı olarak görevlendirildi. Böylelikle “sultânü'l-ulemâ” lakabıyla anılmaya başlandı. Bu görevine 19 Mayıs 1981 tarihine

⁸⁶⁵ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 42; Facri, *Pemikiran Buya Hamka*, 62; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 50–51.

⁸⁶⁶ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 260–290; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 50–51.

⁸⁶⁷ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 336.

⁸⁶⁸ Salam, *Kenang-Kenangan*, 300; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 68.

⁸⁶⁹ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 18; Facri, *Pemikiran Buya Hamka*, 65; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 68.

kadar devam etti.⁸⁷⁰ Bu süreçte Hamka, Endonezya (1975) başta olmak üzere Malezya (1975, 1976, 1977), Mısır (1977), Pakistan (1977) gibi farklı ülkelerde düzenlenen birçok seminer ve konferansa katıldı.⁸⁷¹

Müslümanların Noel kutlamalarına katılmalarının haram olduğunu beyan eden fetvayı geri çekmesi için hükümet tarafından uygulanan baskı nedeniyle 19 Mayıs 1981 tarihinde bu görevinden istifa etti. İstifasından yaklaşık iki ay sonra kalp krizi geçirerek hastaneye kaldırıldı. Yaklaşık bir hafta hastanede yattı. 24 Temmuz 1981 tarihinde ise (22 Ramazan 1401) yetmiş üç yaşında iken Cakarta’da vefat etti ve Tanah Kusir Mezarlığı’na defnedildi.⁸⁷²

2.2.3.4.2. *Tafsir al-Azhar*

Hiç kuşkusuz *Tafsir al-Azhar* Endonezya tarihinde yazılan en önemli tefsirlerinden biridir. Hacim, model, muhteva vb. birçok açıdan Endonezce tefsirlerin gelişim süreçlerini daha yakından görebilmek için *Tafsir al-Azhar*’ın hususi bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Zira Hamka, Endonezya edebiyatında önde gelen şahıslardan biri olduğu gibi ilmî ve dinî sahada da otorite bir âlim olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra Hamka’nın aksiyoner ve felsefî yönü de dikkate alındığında Endonezya tefsir tarihinde önemli kilometre taşlarından biri olan *Tafsir al-Azhar*’ın değeri ve durduğu nokta daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır. Zira *Tafsir al-Azhar*’ı Hamka’nın düşünce yapısından ve mücadele faaliyetlerinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda belki de *Tafsir al-Azhar* ile daha sonra Endonezce tefsirleri içinde en kapsamlı ve en meşhur tefsirlerinden biri olan *Tafsir al-Misbah*’tan ayırt eden temel nokta, *Tafsir al-Azhar* mücadele ortamında telif edilirken *Tafsir al-Misbah* ise Kur’ân’ın temel mesajını Endonezya halkına ulaştırmak gayesi ile birlikte entelektüel bir kaygının ürünü olmasıdır. Bu durum, *Tafsir al-Azhar*’ı daha detaylı bir şekilde incelemeyi gerektirmektedir.⁸⁷³

⁸⁷⁰ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 11.

⁸⁷¹ Salam, *Kenang-Kenangan*, 315.

⁸⁷² Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 60–61; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 66.

⁸⁷³ Buna benzer değerlendirmeler için *al-Azhar*’a takriz yazan Syed Ahmad Semait’in açıklama ve yorumlarına bakılabilir.

2.2.3.4.2.1. Arka Plan

Hamka, *Tafsir al-Azhar*'ın yazılış ve basım sürecini “mukaddime” kısmında anlatmaktadır. Hamka, 1958'de Cakarta'nın Kebayoran Baru bölgesinde bir ev yaptırıp taşınır. Bu süreçte Masyumi Partisi'nin önerisi ile Endonezya'nın bağımsızlık onuruna yarışır bir caminin inşaatına 19 Kasım 1953'te başlandığı bilgisini alır ve buna gerçekten çok sevinir.⁸⁷⁴ Hatta caminin bir an önce bitirilmesi ve faaliyetlerine başlaması için gerekli talep ve önerilerde bulunur. Bizim kültürümüzde “Ulu Camii” olarak isimlendirdiğimiz yapı, Masjid Agung Kebayoran adında 1958'de Cakarta'nın en büyük camisi vasfı ile hizmete açılır. 1960'da Ezher Üniversitesi'nin rektörü Mahmud Şeltût Cakarta'ya resmî bir ziyarette bulunur ve onun önerisi ile cami Masjid Agung Al-Azhar adını alırken Hamka da baş imam (imam besar) olarak görevlendirilir.⁸⁷⁵

Hamka, 1958 yılında Masjid Agung Al-Azhar'da irşat ve davet faaliyetlerini etkileyici bir şekilde sürdürdü. 1958 yılının sonlarından itibaren Ocak 1964 yılına kadar her sabah tefsir derslerini verdi. Ayrıca Ocak 1962 ile Ocak 1964 yılları arasında *Gema Islam* adındaki dergiye göndermek üzere tefsir yazılarını yazdı. Bu süreçte 18-19. cüzler arasını yayımladı. Ancak 27 Ocak 1964 yılında biyografisinde de anlatıldığı üzere mesnetsiz suçlamalara maruz kalıp hapse atıldı. Bu süreci “ilahî hikmet” olarak yorumlayan Hamka, hapis hayatının tamamen sona erdiği 23 Ocak 1966 yılından önce Agung al-Azhar Camii'ne nispetle *al-Azhar* isimli çalışmasını bitirdi.⁸⁷⁶ *Tafsir al-Azhar* bir bütün hâlinde ise ilk kez 1967'de neşredildi.⁸⁷⁷ Hamka hem edebî kişiliğinden hem de eserini hapisanede yazmasından dolayı Seyyid Kutub'a; eseri *al-Azhar* ise *fî Zilâli'l-Kur'ân*'a benzetilebilir. Bu durumda hapis hayatının Hamka üzerinde ve Kur'ân'ı yorumlama biçimi üzerinde daha derin araştırmalarının yapılmasını gerektirmektedir.⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 43.

⁸⁷⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 42-48.

⁸⁷⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 47-58.

⁸⁷⁷ Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 49; Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 125.

⁸⁷⁸ Buna benzer değerlendirmeler için *al-Azhar*'a takriz yazan Syed Ahmad Semait'in açıklama ve yorumlarına bakılabilir.

2.2.3.4.2.2. Yöntem ve Muhteva

Tafsir al-Azhar, en hacimli Endonezce tefsirlerinden biridir. Farklı baskılarına göre dokuz veya on ciltten oluşmaktadır. Toplam sayfa sayısı ise 8.000 küsur civarındadır. 23 Ocak 1966 tarihinde hapis hayatı tamamen sona eren Hamka, belli başlı bazı tashihlerle beraber 1967’de *Tafsir al-Azhar* adındaki en meşhur tefsir çalışmasını neşretti. Eser, elli sekiz sayfalık bir mukaddime ile başlamaktadır. Bu mukaddimede Kur’ân’ın tarihi ve özellikleri ile birlikte *Tafsir al-Azhar*’ın meydana geliş süreçleri kısaca anlatılmaktadır.⁸⁷⁹

Hamka, selef mezhebine bağlı olduğunu açıkça belirtir. *Tafsir al-Azhar* isimli çalışmasında taassup ve taklitten kaçınacağını ifade ederek daha önce Zemahşerî, Râzî ve Âlûsî gibi âlimlerin benimsedikleri mezheplerin doktrinleri çerçevesinde kaldıklarını dile getirir. Hamka, özellikle *el-Menâr*’ın yönteminden çok etkilendiğini bununla birlikte *Tefsîru’l-Merâgî*, *Tefsîru’l-Kâsimî*, *fî Zilâli’l-Kur’ân* gibi tefsir kaynaklarının etkisinde kaldığını ifade eder.⁸⁸⁰

Tafsir al-Azhar yöntem ve model itibarıyla genelde daha önce veya daha sonra yazılan Endonezce tefsir çalışmalarına büyük oranda benzemektedir. İlk etapta belli bir konuyu anlattığı düşünülen âyetler -kısa sûreler hâric- özel bir başlık altında gruplara ayrıldıktan sonra aynı sayfa içinde Arapça metin sağ tarafta; Endonezce tercüme ise sol tarafta olacak şekilde düzenlenmiştir. Daha sonra ise tefsir kısmına geçilmektedir. Tefsir kısmında âyetler akidevî, fikhî, içtimâî ve zaman zaman bilimsel açıdan incelenmektedir. *Tafsir al-Azhar*, ilk başta *Gema Islam* adındaki bir dergi vasıtasıyla yayımlandığı için üslup ve içerik açısından genel okuyucu kitlesi göz önünde bulundurulmuştur. Buna binaen anlam merkezli bir yöntem takip edilmiş; belagat, nahiv, sarf vb. meselelere büyük bir zorunluluk görülmedikçe temas edilmemiştir. Âyetlerden çıkarılması gereken mesaj, geçmiş hadiseler başta olmak üzere çağdaş ve gündelik diğer olaylarla mukayese edilerek okuyucunun âyeti hem yakın örnekleri üzerinden daha iyi anlaması hem de Kur’ân’ın pratik hayatın içinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair ipuçlarını vermesi amaçlandığı görülmektedir. Bunun dışında tefsir kısmında yapılan yorumları desteklemek amacıyla farklı

⁸⁷⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1–58.

⁸⁸⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/41.

alanlarda ön plana çıkan eski ve yeni, müslim ve gayr-i müslim otorite şahsiyetlerin görüşlerine müracaat edilmiş; farklı millet ve toplumlardan örnekler sunulmuştur.

Tafsir al-Azhar'ın işlediği konuları belli bazı başlıklar altında sunmamız mümkündür:

1. Kur'ân'ın Evrenselliği

Hamka, Kur'ân'ın evrensel olduğuna inanmaktadır. Bu düşüncesinden hareketle *العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب* ilkesini benimsemektedir.⁸⁸¹ Hamka, âyetleri yorumlarken bu ilkeyi teorik alanda sınırlı tutmayarak pratik sahada da yoğun bir şekilde uygulamaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da anlatılan insan ve toplumları birer prototip olarak değerlendirir; aynı tutumları gösteren Müslüman toplumlarını açıkça eleştirir. *Tafsir al-Azhar*'da bu ilke etrafında şekillenen ve işlenen yoğun bir muhteva mevcut olduğu için birkaç somut örnek vermemizin yararlı olacağını düşünüyoruz:

<i>Tafsir al-Azhar</i>	Türkçe Tercümesi
<i>Dan mereka berkata: Sekali-kali tidak kami akan disentuh oleh api-neraka kecuali berbilang hari saja. Katakanlah: Apakah kamu telah membuat janji di sisi Allah? (Kalau demikian). Maka tidaklah Allah akan memungkiri janjiNya, atau apakah kamu mengatakan terhadap Allah barang yang tidak kamu ketahui?</i>	<i>Ve dediler ki: "Sayılı birkaç gün dışında ateş bize dokunmaz." Dedi ki: "Siz Allah katında bir söz mü aldınız?" (Eğer öyle ise) Allah sözünden caymaz ya da siz Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?</i>

Bakara sûresinin 80. âyeti bilindiği üzere Yahudilerden bahsetmekte ve onların cehennem telakkilerini eleştirmektedir. Zira onlar yaptıkları bütün kötülöklere ve çıkarttıkları bütün fitnelere rağmen belirli günlerde cehennemde kaldıktan sonra nihayetinde cennete gireceklerini iddia ediyor ve bu inançlarının temelinde Allah'ın vaadi olduğunu savunuyorlardı. Hamka, aynı batıl inancın müslümanlar arasında da yaygınlaştığını dile getirir ve erdemli olmak için hiçbir çaba harcamaksızın sadece bin kere İhlâs okumak, on bin kere kelime-i şehadeti tekrarlamak, Cuma geceleri Yâsîn sûresini veya uyumadan önce Âyete'l-kürsî'yi

⁸⁸¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/30.

okumak gibi belli bazı ritüelleri icra etmekle cennete girebileceklerine inanan kişileri eleştirir.⁸⁸² Hamka, bu âyetlerin sadece Yahudilere hitap ettiğini düşünen kişilerin yaklaşımını tamamen reddeder.⁸⁸³

Hamka, Mâide sûresinin 63. âyetinden hareketle iyiliği emretmeyen ve kötülükten alıkoymayan papaz ve rahiplerin kınandığını ve buna benzer bir tavır gösteren Müslüman âlimlerin (ulemâussû') de bu kapsama girdiğini belirtir.⁸⁸⁴

2. Kur'ân Merkezli Din Anlayışı

Hamka, Kur'ân'ın merkeze alındığı bir din anlayışını savunmaktadır. Sünnet'i ise Kur'ân'ın pratik bir yansıması olarak değerlendirir. Zira ona göre Kur'ân'ın ilk müfessiri Sünnet'tir.⁸⁸⁵ Birçok dinî sorunun çözümü için Kur'ân'ı müracaat kaynağı olarak gösterir. Buna bağlı olarak modern zamanlarda Kur'ân'a dönüş projesinin öncü isimleri olan Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Reşîd Rızâ (1865-1935), Hasan el-Bennâ (1906-1949) gibi isimleri *Tafsir al-Azhar*'ın birçok yerinde takdirle anar. Özellikle Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'un "din yıkıcısı", "hain" veya "proje adamı" olarak görülmesini şiddetli bir şekilde eleştirir ve bu büyük insanların düşüncelerinin tam olarak anlaşılmadığını belirtir.⁸⁸⁶ Bu anlamda, sadece *mantûk* düzeyinde değil; *mefhûm*'un da esas kabul edildiği bir Kur'ân telakkisini önerir.⁸⁸⁷

Hamka, Muhammed Abduh'un Kur'ân'ın her asırda gençleştiği görüşüne katılır ve modern dönemdeki bazı gelişmelerin Kur'ân âyetleri ile örtüştüğünü ifade eder.⁸⁸⁸ Kur'ân'a muhalefet etmesine rağmen dinî önderlerin görüşlerinin mutlak doğru olarak kabul edilmesini imamları/önderleri "tanrılaştırma" olarak nitelendirir.⁸⁸⁹ Ona göre Kur'ân'ı tefsir edebilmenin önemli şartlarından biri de

⁸⁸² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/231.

⁸⁸³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/231.

⁸⁸⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1719.

⁸⁸⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/25.

⁸⁸⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2460.

⁸⁸⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/1324.

⁸⁸⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2377-2378.

⁸⁸⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2931.

herhangi bir ekolü müdafaa ve herhangi bir şahsın tezlerini Kur'ân ile temellendirme düşüncesinin bulunmamasıdır.⁸⁹⁰

3. Taassup, Taklit ve Atalar Kültünün Reddi

Hamka, *Tafsir al-Azhar*'da en fazla işlediği konulardan biri de taassup, taklit ve atalar kültü meselesidir. Hamka, dinsel ve mezhepsel olmak üzere taassup ve taklidi olumsuz birer yaklaşım biçimi olarak değerlendirir ve özellikle atalar kültürüne karşı mücadele edilmesi gerektiğini belirtir. Aslında *el-Menâr*'ın taassup ve taklide karşı akıl ve düşünmeyi vurguladığı bilinmektedir. Bunun dışında Hamka'nın 1900'lü yılların ilk çeyreğinden itibaren gittikçe belirginleşmeye başlayan Kaum Tua ve Kaum Muda gruplarından ikinci ekole bağlı olduğu dikkate alındığında dinî alanda akılcılık ve düşünmeyi savunduğu görülmektedir. Hamka, “özgür akıl” ve “düşünce özgürlüğü” gibi farklı kavramları kullanarak İslam'da kilise gibi bir otoritenin bulunmadığına ve düşünce hürriyetinin belli bazı kurum veya topluluklar tarafından kısıtlanamayacağına temas ettikten sonra “sorgulama ve araştırma”nın önemi dikkat çekmektedir. Bu çerçevede verilen bazı yanlış fetvaları örnek vermektedir. Bunlardan bir tanesi de 1960 yılında Singapurlu bir müftünün aya/uzaya çıkmanın haram olduğu şeklinde yayınladığı bir fetvadır. Hamka, bu tür durumlarda özellikle taklitten kaçınmanın önemini ön olana çıkarır ve düşünmeyi salık verir.⁸⁹¹

Bu konuda *Tafsir al-Azhar*'dan daha somut bir örnek verebiliriz:

<i>Tafsir al-Azhar</i>	Türkçe Anlamı
<i>Dan apabila mereka mengerjakan sesuatu yang keji, mereka katakan: Telah kami dapati bapa-bapa kami atas pekerjaan itu dan Allahpun telah memerintahkannya. Katakanlah: Sesungguhnya Allah tidaklah memerintahkan barang sesuatu yang keji-keji. Apakah kamu katakan atas Allah</i>	<i>Onlar çirkin bir şey yaptıkları zaman: “Babalarımızı bu işte bulduk, Allah bunu emretti” derler. De ki: “Şüphesiz Allah, hiçbir çirkin şeyi emretmez.” Sizler Allah hakkında bilmediğiniz bir şeyi mi</i>

⁸⁹⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/39.

⁸⁹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2936.

sesuatu yang tidak kamu ketahui.

söylüyorsunuz?

Hamka, *Tafsir al-Azhar*'da A'râf sûresinin 28. âyetini örnek vererek “atalar kültürünü” açıkça reddeder. Kur'ân ve Sünnet merkezli nassların esas alınarak bu tür düşünce ve yaklaşımlara karşı emr-i bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker anlayışı çerçevesinde mücadele edilmesi gerektiğini açıkça dile getirir.⁸⁹² Ayrıca birçok pasajda farklı örneklemeler üzerinden dinsel ve mezhepsel fanatikliğin yanlışlığını hatırlatmaktadır. Dört mezhep müntesiplerinin birbirine karşı takındıkları tavırların İslam ile bağdaşmadığını ifade ettikten sonra zaman zaman Endonezya'nın en büyük iki organizasyonu olan Nehdatü'l-ulemâ ve Muhammediyye'nin birbirlerine muhalefet etmelerini doğru bulmaz. Özellikle iki grubun taraflarının bir zamanlar birlikte cemaatle namaz kılmaya yanaşmamalarını tenkit eder ve iman birliğinin olduğu yerde ferî ve tali meseleler hakkında ihtilafın yaşanmaması gerektiğini hatırlatır. Hamka, geçmişte Endonezya'da mezhepsel çatışmalarının oldukça az olduğunu belirttikten sonra Kaum Tua ve Kaum Muda arasında tevessül, rabita vb. bazı uygulamalar yüzünden ciddi sorunların yaşandığını ifade eder. Son olarak ise bu tür çatışmaların sebeplerinden biri olarak taklidin olumsuz yönlerine işaret eder ve hiçbir taklit çeşidinin câiz olmadığı yönündeki kanaatini paylaşır.⁸⁹³

Hamka, taassup ve taklidi ümmetin içine sirayet etmiş bir hastalık ve karanlık bir yol olarak nitelendirir ve “fanatizm”in doğmasına zemin hazırladığını belirtir. Temelde Yahudi ve Hristiyanların bir yaklaşım ve davranış biçimi olduğunu belirterek birçok husumetin ortaya çıkmasının ve düşünsel donukluğun gittikçe artmasının ana sebebi olarak görür.⁸⁹⁴ Nitekim ictihat kapısının kapanması ve taklidin vazgeçilmez bir unsur olarak görülmesi Müslümanları felakete sürüklemiştir.⁸⁹⁵ Miras olarak geriye kalan birçok merasim ve uygulamanın dinle bir bağlantısı olmadığı hâlde dinin bir parçası olarak telakki edilmiştir. Ona göre aslında bu tavır çok net bir şekilde “câhiliyye zihniyeti”nin bir mahsuludur.⁸⁹⁶

4. İsrâiliyat ve Hurafelere Karşı Olumsuz Tavır

⁸⁹² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2344-2345.

⁸⁹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/613-615.

⁸⁹⁴ Bk. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1671, 1902, 1948, 1973, 1996.

⁸⁹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1757.

⁸⁹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1901.

Hamka, Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub'un görüşlerine katılarak Garânîk Olayı'nı zındık ve mülhitlerin İslam'ı zayıflatmak ve küçük düşürmek için uydurdukları bir rivayet olarak değerlendirir.⁸⁹⁷ Hamka, bu hadise dışında *ğuluv* (dinde aşırıya gitmek ve dinin sınırları dışına çıkmak) olarak nitelendirdiği bir diğer mesele ise sûfîlerden özellikle vahdet-i vücûd taraftarlarının savunduğu ve düşüncelerinin merkezi hâline getirdikleri nûr-ı Muhammedî veya diğer ismi ile hakikat-i Muhammediyye konusudur. Hamka, bu anlayışı Hristiyanların teslis akidesine benzetir. Ayrıca tevessül, râbîta, sülûk vb. ritüelleri de "dinin çok ötesinde" şeklinde değerlendirir.⁸⁹⁸ Hamka'ya göre amelde taklide kısmen yer verilmesi mümkün olabilir ancak akidevî meselelerde taklit çok büyük bir tehlikeyi barındırmaktadır.⁸⁹⁹ Buna bağlı olarak farklı tefsir kaynaklarında Hârût ve Mârût ile ilgili detaylı bilgileri "akıl dışı" ve "dehşet verici" olarak yorumlayıp reddeder.⁹⁰⁰

Özellikle "kıssalar" hakkındaki detayların birçoğunun İsrâiliyat kaynaklı olduğu bilinmektedir. Hamka, İsrâiliyat'tan kurtuluşun yolu olarak Kur'ân'ın bütüncül, doğru ve tutarlı bir şekilde incelenmesini önermektedir.⁹⁰¹ Ona göre Kur'ân'ı anlamak için bu tür zayıf ve batıl rivayetlere hatta bin bir gece masallarını andıran ve muhteva olarak yalanla dolu olan bu hikâyelere gereksinim yoktur.⁹⁰²

5. Yakın Dönem Sosyal ve Siyasal Olaylardan Örneklemeler

Hamka, *Tafsir al-Azhar*'da sosyal ve siyasi birçok meseleye temas etmektedir. Böylelikle okuyucunun âyetlerde verilmek istenen mesajları yakın örnekler üzerinden görmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu aynı zamanda Hamka'nın çağdaş problemlere ve olaylara karşı bakış açısını ve entelektüel birikimini yansıtmaya açısından önemli bir gösterge olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu konuda birkaç örneği şu şekilde verebiliriz:

Hamka, Âdiyât sûresinin 4. âyetinin tefsirinde süvarilerin baskını neticesinde ortaya çıkarttıkları toz ve dumanın kastedildiğini ancak bu yorum ile birlikte baskın

⁸⁹⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 6/4722-4724.

⁸⁹⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2931-2936.

⁸⁹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 5/3289.

⁹⁰⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/253-257.

⁹⁰¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 5/3511.

⁹⁰² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/589, 595, 3/1708, 4/2649, 5/3511, 6/4252, 8/5982,

anında “ses çıkartmalarının” da kabul edilebileceğini belirtmektedir. Bu yoruma göre savaşın bir göstergesi olarak kabul edilen belli başlı bazı seslerin düşmanın cesaretini kırarak düzeydedir. Hamka, bu konuda Hollandalılara ve Japonlara karşı tehlîl ve tekbir seslerini çıkartarak savaşan Açelileri örnek vermektedir. Bir diğer önemli örnek olarak ise Kore Savaşı’nda Douglas MacArthur (1880-1964) komutasında savaşan Türklerin tehlîl ve tekbirleri bırakmamalarını göstermektedir.⁹⁰³

Hamka, Meâric sûresinin 30. âyeti bağlamında “ümmü’l-veled” ve “kölelerin azadı” meselelerine temas etmekte ve bu konuda İslam’ın özgürleştirici bir din olduğunu vurgulamaktadır. Hamka, tarih boyunca var olan kölelik sistemlerini ve köleliğe bakış açısına yönelik örnekler verdikten sonra modern dönemdeki yansımalarını incelemektedir. Ona göre Yunanlılar bile koyu bir şekilde kölecî bir toplumdur. Hatta Hamka, Aristoteles’in Yunanlı olarak dünyaya geldiğinden dolayı şükrettiğini; Aristoteles’in *Politika*’da; Platon’un ise *Cumhuriyet* isimli eserinde Yunanlıları merkeze alan bir bakış açısına sahip olduklarını belirtmektedir. Bu zihniyetin ABD’de de devam ettiğini ve siyahileri “Negro” diye aşağıladıklarına şahit olduğunu ifade eder. Hâlbuki İslam toplumlarında halifelerin birçoğunun annesi cariyelerden oluşmaktadır ve buna bağlı olarak yöneticilerin birçoğu kölelerin çocukları olarak dünyaya gelmişlerdir. Örneğin Müktefî-Billâh’ın (öl. 295/908) annesi bir Türk’tü. Hamka, bütün bu gelişmelerle birlikte köleliği daha erken ve hızlı bir şekilde ortadan kaldırmadıklarından dolayı Müslümanları eleştirir. Nitekim bizatihi kendisi 1927 yılında Mekke’de genellikle Afrikalılardan oluşan bir köle pazarına şahit olduğunu belirtmektedir. Bunun dışında Reşîd Rızâ’nın (1865-1935) kölelik kurumunun kaldırılması için verdiği fetvanın İstanbul’da hoş karşılanmadığı ve memnuniyetsizliğe yol açtığını ileri sürmektedir.⁹⁰⁴

Tafsir al-Azhar: en-Nûr 24/55

“Tuhan telah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang sudi berbuat baik, bahwa sesungguhnya mereka akan diberi warisan kekuasaan di muka bumi...”

Türkçe Tercümesi

Allah sizin içinizden iman edenlere ve iyilik yapanlara yeryüzü yöneticiliğini (sultanını) miras olarak vadetmektedir.

⁹⁰³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 10/8088-8089.

⁹⁰⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 10/7638-7641.

Hamka, yeryüzünde halife olabilmenin -Nûr sûresinin 55. âyetinde de ifade edildiği gibi- iman ve sâlih amel olmak üzere iki temel şartının olduğunu belirtmektedir. Bu âyet bağlamında tarihten örnekler vermektedir. İslam ümmeti Fâtih Sultan Mehmet Han döneminde bu iki şartı taşıdığından dolayı 1453 yılında İstanbul'u fethetmeye muvaffak olmuştur. Ancak ne zaman ki bu iki şarttan biri ve her ikisi ihlal ve ihmal edildiğinde her şey ümmetin aleyhine dönmüştür. Hamka, bu duruma 1492'de Endülüs'ün yıkılışını, 1258 yılında Bağdat başta olmak üzere birçok Müslüman coğrafyanın Moğol ve Tatar baskınına uğramasını, 1511'de Portekizlilerin Malaka'yı sömürmelerini ve takımadalarda daha sonra farklı bölgelerde üç yüz elli sene boyunca sürecektir olan sömürge dönemlerini örnek olarak vermektedir. Ayrıca aynı problem kaynaklanan sebeplerden dolayı Endonezya, Pakistan gibi nüfusları oldukça fazla olan ülkeler veya Filistin gibi nispeten sayıları az olan bölgeler yıllarca esaret altında kalmışlardır. Hamka, ayrıca meseleyi ters taraftan da ele almakta ve Endonezya'nın 1945 yılındaki bağımsızlığını Nûr sûresinin 55. âyetinin bir tezahürü olarak görmektedir.⁹⁰⁵

6. Çağdaş Şahsiyetler

al-Azhar'ı Endonezce diğer tefsirlerden ayıran önemli hususiyetlerden biri de bilim, siyaset, din vb. alanlarda meşhur olan birçok şahsın isimlerini anarak görüş ve yaklaşımlarını zikretmesidir. Aslında klasik tefsir kaynaklarına bakıldığında genel anlamda âlimler ve kısmen de olsa bazı yöneticiler dışında özel isimlerin zikredilmediği bilinmektedir. *Tafsir al-Azhar*'da birçok ismin yer almasının temel sebeplerin başında Hamka'nın tefsire bakış açısıdır. Nitekim buna bağlı olarak *Tafsir al-Azhar*'ın "ictimâî tefsir" türleri arasında gösterilmektedir. Bu duruma paralel olarak, bazen olumlu veya olumsuz eleştiriler bazen de yer verilen bir görüşün teyit edilmesi amacına matuf olarak birçok kişinin zikredildiği görülmektedir. Bu bağlamda *Tafsir al-Azhar*'da Sultan Abdulhamid Han⁹⁰⁶, Dr. Ibrahim Clark,⁹⁰⁷ Muhammed Esed,⁹⁰⁸ Dr. Barbara Ployer,⁹⁰⁹ Cemal Abdunnâsir⁹¹⁰, Thomas

⁹⁰⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 7/4965-4966.

⁹⁰⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/971.

⁹⁰⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/207.

⁹⁰⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/207.

⁹⁰⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/208.

⁹¹⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/212.

Carlyle⁹¹¹, Hitler⁹¹², Benito Mussolini,⁹¹³ Arthur Balfour⁹¹⁴, Martin Luther⁹¹⁵ gibi birbirinden uzak coğrafyalarda yaşayan ve farklı mevkilerde bulunan birçok şahıs işlenen konu bağlamında isimleri açıkça zikredilmektedir.

2.2.3.5. Jassin ve *al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* Adlı Eseri

Jassin, Endonezya'nın önde gelen ve otorite edebiyatçılarından biridir. Nitekim Gayus Siagian, onu "Endonezya Edebiyatının Babası"; Andries Teeuw onu "Endonezya Edebiyatının Koruyucusu"; Arief Budiman onu "dikkatli ve sürekli çalışan edebiyat eleştirmeni"; Rustandi Kartakusuma ise onu "iyi bir tercüman" olarak nitelendirmektedir.⁹¹⁶ Edebiyat sahasında otorite bir şahıs olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan Jassin'in Kur'ân üzerinde yaptığı çalışmalar ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. İlk kez 7 Ekim 1972 tarihinde Hollanda'da iken Kur'ân'ın bazı bölümlerini tercüme etmiş ve yaklaşık iki yıl içinde bu çalışmasını 18 Aralık 1974'de Cakarta'da otuz cüz olarak *Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* adıyla tamamlamıştır. Ardından şiir formatına göre düzenlediği *Al-Qur'an Berwajah Puisi* adında yeni bir mushaf stilini oluşturarak âyetleri şiir tarzında düzenlemiştir. Jassin'in söz konusu çalışmaları özelinde Kur'ân'ın şiir tarzında tercüme edilmesinin câiz olup olmadığı meselesi Endonezya'da ciddi tartışmalara neden olmuştur.⁹¹⁷

⁹¹¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 8/5854.

⁹¹² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/187, 630, 2/1240.

⁹¹³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/479, 630.

⁹¹⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/1240.

⁹¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1786, 4/2935.

⁹¹⁶ Fatikhatul Faizah, "Polemik Alquran Berwajah Puisi: Tinjauan Terhadap Alquran Karim Bacaan Mulia Karya H. B. Jassin", *Nun* 3/2 (2017), 84.

⁹¹⁷ Bk. Surahman Amin, "Al-Quran Berwacah Puisi Telaah atas Al-Quran Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin", *Kawistara* 6/3 (2016); Muhammad Ridha Basri, "Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an Mohammad Diponegoro", *Nun* 6/1 (2020); Faizah, "Polemik Alquran Berwajah Puisi"; Islah Gusman, "Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin Studi tentang Cara Penulisan dan Layout Mushhaf Al-Qur'an", *ISTIQRO* 5/1 (2006); Fadhli Lukman, "Epistemologi Intuitif dalam Resepsi Estetis H.B. Jassin terhadap Al-Qur'an", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4/1 (2015); Muhammad Aswar, *Kutub Artistik dan Estetik Al-Qur'an: Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin Studi tentang Cara Penulisan dan Layout Mushhaf Al-Qur'an* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Lisans, 2018); Nasrulloh, *Tinjuan terhadap Terjemahan Al-Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2003).

2.2.3.5.1. Hayatı

31 Temmuz 1917 tarihinde Sulawesi Adası'nda bulunan Gorontalo şehrinde dünyaya geldi. Tam ismi Hans Bague Jassin şeklindedir ancak daha çok Jassin adıyla bilinir. Babası Bague Mantu Jassin; annesi ise Haiba Jau'dur.⁹¹⁸

İlkokula Gorontalo'da başladı. Hollandalılar zamanında özel bir ilkokul olan Hollands Inlandsche Okulu (HIS) açıldığında Jassin kaydını orada aldirarak ikinci sınıftan okumaya devam etti. Gorontalo'da ilkokuldan mezun olduktan sonra (1932) Jassin, ailesinin Medan'a taşınması üzerine döneminde birinci sınıf kaliteye ve akademik başarıya sahip bir lise olan Hogere Burger School'unda (HBS) okumaya başladı ve 1939'da mezun oldu. Edebiyat ile olan bağlantısının ilkokuldan itibaren devam ettiği bilinmektedir. Bu zaman zarfında Endonezya'nın ilk şair ve edebiyatçılarından biri olan Chairil Anwar (1922-1949) ile tanıştı. 1956'da *Chairil Anwar Pelopor Angkatan '45* adında bir kitap neşretmesi Chairil Anwar'a bakış açısını ve ondan etkilenme boyutunu göstermesi açısından önemli bir eser olarak görülebilir. Mezuniyetten sonra bir sene daha orada kaldıktan sonra 1940 yılında babasından izin alarak Cakarta'ya taşındı. Cakarta'da Balai Pustaka'da (Edebiyat Bürosu) 1947 yılına kadar çalıştı. Jassin edebiyat ile başladığı çalışma hayatına *Mimbar Indonesia* (1947-1966), *Zenith* (1951-1954), *Bahasa dan Budaya* (1952-1963), *Kisah* (1953-1956), *Seni* (1955), *Sastra* (1961-1969) ve *Horison* (1966- -2000) gibi farklı dergilerde yazılar yazarak vefatına kadar devam etmiştir.⁹¹⁹

1953'te başladığı Endonezya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni 1957'de bitirdi. Yale Üniversitesi'nde edebiyat sahasındaki bilgisini derinleştirmek üzere ABD'ye gitti (1958-1959). Daha sonra izlenim ve düşüncelerini *Omong-omong H.B. Jassin* isimli eserinde neşretti. Dönüşte Endonezya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çalışmaya başladı. Ancak bu dönemde edebiyatçılar, Partai Komunis Indonesia'yı (PKI) destekleyenler ve ona muhalif olanlar şeklinde iki gruba

⁹¹⁸ Suharto Prih, *H.B. Jassin Perawat Sastra Indonesia* (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2018), 3.

⁹¹⁹ Prih, *H.B. Jassin*, 3–18.

ayrılmıştı. Jassin PKI'ya karşı olması sebebiyle 1964'te üniversite görevinden atıldı.⁹²⁰

24 Ağustos 1970'te Akademi Cakarta üyesi olarak atandı. Kipanjikusmin müstear ismini kullanan bir yazarın Ağustos 1968'de Jassin'in editörü olduğu *Sastra Dergisi*'nde *Langit Makin Mendung* adında kısa bir hikâye yayımlaması birçok tartışmaya yol açtı. Bunun üzerine Jassin 28 Ekim 1970'te mahkemelik oldu. Kipanjikusmin müstear ismini kullanan kişiyi ifşa etmediği ve İslam'a muhalif içerikler yayımlamasına sebep olduğu gerekçesi ile iki yıl denetimli serbestlik ile bir yıl hapis cezasına çarptırıldı.⁹²¹

Nisan-Haziran 1972'de Avustralya Hükümeti'nden *Cultural Visit Award*'ı (Kültürel Ziyaret Ödülü) aldı. Sekiz hafta boyunca Avustralya'da Endonezya-Malezya dili ve edebiyatına dair eğitim merkezlerini ziyaret etti. Hollanda Hükümeti'nin daveti üzerine Eylül 1972'den Eylül 1973'e kadar Hollanda'nın Leiden kentinde edebiyat sahasında çeşitli araştırmalar yaptı. Multatuli, *Max Havelaar* adındaki romanını Endonezceye çevirdiğinden dolayı 26 Ocak 1973'te Prins Bernhard Cultuurfonds tarafından ödüle layık görüldü. Nisan 1973'te Endonezya Edebiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi oldu. Edebiyat alanındaki çalışmalarından dolayı Endonezya Üniversitesi tarafından 1975'te "fahri doktora" unvanına layık görüldü. 1940 yılından beri bizatihi kendisinin topladığı kitap koleksiyonlardan oluşan HB Jassin Edebiyat Belgeleme Merkezi'ni (HBJLDC) 1976

⁹²⁰ 17 Ağustos 1950 yılında kısaltışı LEKRA olarak bilinen Lembaga Kebudayaan Rakjat adında bir teşkilat sosyalist gruplar tarafından kurulmuştu. Bu örgütlenmenin karşısında ise Manifesto Kebudayaan adında içinde Jassin'de bulunduğu muhalif bir cephe 17 Ağustos 1963 yılında kuruldu ve kısa zamanda belli düzeyde bir karşılık buldu. Ancak Sukarno 8 Mayıs 1964'te bu teşkilatı yasakladı ve Jassin üniversite görevinden ihraç edildi. Bk. Prih, *H.B. Jassin*, 12-14; Roma Yanti Siregar, *Studi Kemparatif Terjemah al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia H.B. Jassin dan Terjemah Tafsiriah M. Thalib surat ar-Rahman* (Padangsidempuan: Syariahdn Ilmu Hukum/Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Skripsi, 2018), 4.

⁹²¹ "Gökyüzü Bulutlanıyor" veya "Bulutlu Gökyüzü" şeklinde çevirisi yapılabilecek *Langit Makin Mendung* isimli kısa hikâye Dante'nin *İlahi Komedya*'na benzer bir tarzda yazılmıştır. Muhteva olarak sorunlu olduğu gibi özellikle Allah-Cebrail-Muhammed arasında geçen diyaloglara yer verilmesi ile birlikte teşbih ve tecsim unsurlarını da içermektedir. Jassin, hikâyenin hayal ürünü olduğunu savunmuştur. Mahkeme tarafından bilirkişi olarak Buya Hamka başta olmak üzere Abdul Kadir Bahaluwan ve Ali Audah de çağırılmıştır. Özellikle Hamka, eserin saygı sınırlarını aşan öğeleri dışında antropomorfik yönlerine dikkat çekerek olumsuz kanaat belirtmiştir. Bk. Gusmian, "Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin", 248-249; Lukman, "Epistemologi Intuitif", 39-40; Siregar, *Studi Kemparatif*, 4-5; Aswar, *Kutub Artistik dan Estetik Al-Qur'an*, 177; Nasrulloh, *Tinjuan*, 80-85.

yılında bilim, kültür ve sanat merkezi olan Taman İsmail Marzuki'de kurdu. Bu süreçte birçok yazı yayımladı.⁹²²

Jassin felç geçirdi ve bunun üzerine 1996 yılından itibaren uzun bir süre tekerlekli sandalye kullanmak zorunda kaldı. Çalışmalarına başkalarının yardımı ile kısmen devam eden Jassin 11 Mart 2000 tarihinde Cakarta'daki Cipto Mangunkusumo Hastanesi'nde vefat etti ve Kalibata Kahramanlar Mezarlığı'na defnedildi.⁹²³

2.2.3.5.2. *al-Qur'an Bacaan Yang Mulia*

2.2.3.5.2.1. Arka Plan ve Tartışmalar

Jassin'in *al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli meşhur eseri şiirsel bir çeviri faaliyetidir. Edebiyatçı kimliği ile *al-Qur'an Berwajah Puisi* adında mushaf formatını şiirsel tarzda yeniden düzenlemiştir. Jassin'in bu tür çalışmalar yapmasının arkasında edebî müktesebatının etkili olduğu görülmektedir. Nitekim 12 Mart 1972'de eşi Arsiti'nin⁹²⁴ ölümünün ardından evinde yedi gece boyunca okunan *tahlilan* neticesinde insanların Kur'ân ile estetikten yoksun bir şekilde temasa geçmeleri onu rahatsız etmiştir. Bunun üzerine ilahî mesajın gücünü hisseden Jassin, Kur'ân'ın şiirsel yönünü açıkça göstermek için tercüme faaliyetlerine başlamıştır. Endonezya, Türkiye, Mısır ve diğer Müslüman ülkeleri araştırmasına rağmen şiirsel tarz yapılan bir Kur'ân tercümesini bulamadığını ifade etmektedir. Zira yapılan tüm tercümelerin şiir dilinden ziyade nesir şeklinde yapıldığını görmüştür. Bütün araştırma ve incelemelerden sonra Jassin 7 Ekim 1972 tarihinde tasarlamış olduğu "Kur'an'ı tercüme projesi"ne başlamıştır.⁹²⁵

Endonezya tefsir tarihinde ilk kez edebî bir mahiyet taşıyan bu projesi kapsamında 7 Ekim 1972'de Hollanda'da iken Kur'ân'ın bazı bölümlerini tercüme

⁹²² *Heboh sastra 1968* (1970), *Sastra Indonesia sebagai Warga Sastra dunia* (1983), *Pengarang Indonesia dan Dunianya* (1983), *Surat-surat 1943-1983* (1984), *Sastra Indonesia dan Perjuangan Bangsa* (1993), *Koran dan Sastra Indonesia* (1994), *Darah Laut: Kumpulan cerpen dan Puisi* (1997), *Omong-omong H.B. Jassin* (1997).

⁹²³ Bk. Amin, "Al-Quran Berwajah Puisi", 226; Lukman, "Epistemologi Intuitif", 39; Siregar, *Studi Kemparatif*, 1.

⁹²⁴ Jassin üç evlilik yapmıştır. İlk eşi dul bir kadın ve Hint asıllı Tientje van Buren'dir. Tientje'den boşandıktan sonra sonra iki çocuğu olan Arsiti ile evlendi. Arsiti'nin vefatından sonra iki çocuğu olduğu Yuliko Willem ile evlendi. Bk. Amin, "Al-Quran Berwajah Puisi", 226.

⁹²⁵ Faizah, "Polemik Alquran Berwajah Puisi", 85-86.

etti ve yaklaşık iki yıl içinde bu çalışmasını 18 Aralık 1974'te Cakarta'da otuz cüz olarak *Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* adıyla tamamlandı. Ancak bir taraftan cesurca diğer taraftan ise Endonezce Kur'ân tercümelerine yeni bir renk ve model kattığı düşülen bu çalışması herkes tarafından doğru ve tutarlı bir çeviri hareketi olarak telakki edilmedi. Jassin'in şahsiyetine; tercüme ettiği *Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* ve yeniden düzenlediği bir mushaf tertibi olan *Al-Qur'an Berwajah Puisi* isimli çalışmalarına ciddi tenkitler yöneltildi. Jassin'in Hollanda'da bu çalışmayı yapması bazı ithamlara sebep oldu. Ayrıca Arapçayı bilmemesi ve ilmî müktesebatının yeterli olmaması yapılan en ciddi tenkitler arasında yer alırken asıl tepkiye yol açan mesele ise hiç şüphesiz ki şiir tarzında bir çeviri yapmış olmasıdır. Zira Kur'ân şiir kitabı değildir ve şiirsel bir tercümesi bu düşünceyi ihsas ettiğinden dolayı câiz bir yöntem olarak görülmemektedir. Ayrıca Kur'ân ile şiirsel tercüme birbirinden farklı olmasına rağmen ikisinin eş değer olarak görülme endişesinin duyulduğu görülmektedir. 1995 yılında Jassin bu husustaki tartışmaları farklı yazılarını derleyerek *Kontroversi Al-Qur'an Berwajah Puisi* adındaki eserini neşretti. Bu dönemde Jassin'e sert tepkiyi gösteren kişiler ise Oemar Bakry, Nazwar Syamsu ve Siradjudin Abbas'tır.⁹²⁶

2.2.3.5.2.2. Çeviri Yöntemi ve Örnekler

Jassin Kur'ân metnini edebî anlayışından hareketle bölümlere ayırmakta ve daha sonra şiirsel çevirisini karşısına yerleştirmektedir. Muhaliflerine göre Jassin'in yaptığı bazı bölümler anlam bütünlüğünden uzaktır. Ancak genel anlamda Kur'ân'ın seci' özelliğine sahip olması ve âyet sonları arasında fonetik bir münasebetin mevcudiyeti Jassin'in işini belli ölçüde kolaylaştırdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte temel mesele, bu yöntemin câiz olup olmadığı sorununa dayanmaktadır. Jassin bu yöntemin daha estetik ve Kur'ân'ın üslubuna daha yakın olduğunu düşünürken muhalifleri ise tam aksini düşünmektedir.

⁹²⁶ Bu hususta Nazwar Syamsu'nun *Koreksi Terjemahan Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia-HB Jassin Polemik*; H. Oemar Bakry'in ise *H. Oemar Bakry dengan H.B. Jassin tentang Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* adında farklı reddiye çalışmaları mevcuttur.

Jassin'in tercüme tekniklerini ve âyet bölümlemelerini orijinal örnekler üzerinden göstermek yerinde olacaktır. Jassin Bakara sûresinin 28. âyetini şu şekilde bölümlemekte ve çevirmektedir:⁹²⁷

<i>Bacaan Mulia</i>	Türkçe Tercümesi	Arapça Metin
Bagaimana kamu mengingkari Allah,	Allah'ı nasıl inkâr edersiniz,	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ
Sedangkan kamu (tadinya) mati,	Bundan önce ölüler idiniz,	وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ
Lalu Ia hidupkan (kembali)	O ise, sizi yaşattı/diriltti	ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
Kemudian Ia matikan	Sonra öldürdü	ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
Kemudian Ia hidupkan (lagi)	Sonra tekrar yaşattı/diriltti	
Kemudian kepadaNya kamu	Sonra siz ona	
dikembalikan	döndürüleceksiniz.	

Jassin'in Bakara sûresinin 38. âyetini ise şu şekilde bölümlemekte ve tercüme etmektedir:⁹²⁸

<i>Bacaan Mulia</i>	Türkçe Tercümesi	Arapça Metin
Takutlah kamu akan hari	Korkunuz bir günden	وَاتَّقُوا يَوْمًا
Manakala tiada seorang pun	Ki o gün herhangi bir kimse	لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا
Kuasa menebus dosa orang lain	Başkasına keffaret olmaz	وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ
walaupun sedikit	Az da olsa	وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ
Tiada diterima daripadanya	Hiç kimseden kabul edilmez	
Syafaat maupun tebusan	Ne şefa'at ne de fidye	
Dan tiada mereka diberi pertolongan	Ve onlara yardım edilmez	

Jassin'in tercüme tekniğinde herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ancak âyetleri bölümlemede isabetli davranmadığı dikkat çekmektedir. Zira “şefa'at” ile “fidye” ile ilgili bölüm aynı satırda veya en azından ayrı satırlarda olması gerekirdi. Jassin'in aynı bölümde “fidye” hadisesini “yardım” ile birlikte vermiş olması Arapça metne vâkıf olmadığını göstermektedir. Bu tür bölümleme yanlışları eserin birçok

⁹²⁷ H. B. Jassin, *Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia* (Cakarta: PT Jambatan, 1978), 6.

⁹²⁸ Jassin, *Bacaan Mulia*, 9.

yerinde açıkça fark edilmektedir. Dolayısıyla Arapça bilmediğine veya daha doğru bir ifade ile Arapça metinleri farklı bölümlere ayırırken hata yaptığına dair eleştirilerin isabetli olduğunu rahat bir şekilde ifade edilebiliriz.

Jassin, örneklerde görüldüğü üzere ilk önce âyetleri bölümlere ayırmaktadır. Daha sonra ise ilgili âyetin bölünmelerine sadık kalarak şiirsel tarzda bir çeviri yöntemini takip etmektedir. Âyetleri mushaftan bağımsız bir şekilde bölümlere ayırması tartışma konusu olmakla birlikte isabetli bir taksimat yaptığı konusunda olumlu bir cevap vermek zor görünmektedir. Ancak Jassin'in Rahmân sûresi gibi seci' sanatının açıkça görüldüğü ve hissedildiği sûrelerde şiirsel çeviride nispeten daha başarılı kabul edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu hususta Rahmân sûresinin 1-8. âyetlerini örnek olarak verebiliriz:⁹²⁹

<i>Bacaan Mulia</i>	<i>Türkçe Çeviri</i>	<i>Arapça Metin</i>
Tuhan yang Maha Pemurah	<i>Çok merhametli Tanrı</i>	الرَّحْمَنُ
Mengajari Muhammad al-Qur'an	<i>Muhammed'e Kur'an'ı öğretti</i>	عَلَّمَ الْقُرْآنَ
Menciptakan Insan	<i>İnsanı yarattı</i>	خَلَقَ الْإِنْسَانَ
Diajari-Nya fasih perkataan	<i>İnsana fasih konuşmayı öğretti</i>	عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
Matahari dan bulan beredar dengan perhitungan	<i>Güneş ve ay belli bir ölçü ile dolaşır</i>	الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ
Tanaman merambat dan pohonan, keduanya sujud kepada Tuhan	<i>Asmaların ve ağaçların her ikisi de Allah'a secde eder</i>	وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ
Langit Ia tinggikan dan diadakanNya neraca (keadilan)	<i>Göğü O yükseltti ve teraziyi/adaleti kurdu</i>	وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ
Supaya jangan kamu lampau batas timbangan.	<i>Öyleyse ölçüyü/teraziyi aşmayınız!</i>	أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ

⁹²⁹ Jassin, *Bacaan Mulia*, 749.

Endonezce edebiyatının otorite isimleri arasında yer alan Jassin, *Bacaan Mulia* isimli eseri ile Endonezya dili ile yazılan ilk edebî tercüme çalışmasını ortaya koyan bir isimdir. O, bu yönü ile Mohammad Diponegoro'yu derinden etkilemiştir. Ancak bu iki önemli isim dışında Endonezya'da edebi tercüme/tefsir çalışmalarına ilgi ve alakanın üst düzeyde olduğunu belirtmek zor görünmektedir.⁹³⁰

Jassin, *Bacaan Mulia*'nın yazımında özellikle müracaat ettiği iki önemli kaynaktan bahsetmektedir. Hamidy-Fachruddin'in ortak çalışması olan *Tafsir Quran*'ı sayesinde Kur'ân'ın anlam dünyasına daha fazla nüfuz ettiğini; Abdullah Yusuf Ali'nin *The Holy Quran*'ı vesilesi ile Kur'ân'ı şiirsel tarzda tercüme etmesinde yol gösterici ve ilham kaynağı olarak bulduğunu ifade etmektedir.⁹³¹

2.2.3.6. Endonezya Din Bakanlığının Tefsir Çalışmaları

Bu başlık altında tam adı Kementerian Agama Republik Indonesia şeklinde olan Endonezya Cumhuriyeti Din İşleri Bakanlığı'nın tarihçesini ve görevlerini kısa bir şekilde arz ettikten sonra kurulduğu günden itibaren günümüze kadar tefsir sahasında yapmış olduğu önemli ve etkili çalışmaları inceleyeceğiz.

2.2.3.6.1. Din Bakanlığının Tarihçesi ve Misyonu

Din Bakanlığı'nın kurulması için Mohammad Yamin (1903-1962) 11 Temmuz 1945'te bir teklifte yılında bulunmuştur. Yamin, 1 Mart 1945 tarihinde kurulan BPUPKI'n üyesidir. Aynı zamanda modern Endonezcenin ve devletin resmî ideolojisi olan Pancasila'nın teşekkülünde aktif rol oynayan şair, politikacı ve ulusal kahramandır. Din Bakanlığı'nın kurulmasını zorunlu gören Mohammad Yamin bu konudaki düşünce ve yaklaşımı şu ifadelerle dile getirmiştir:

“İslam'ı sadece Yüksek Mahkeme (Mahkamah Tinggi) ile teminat altına almak kesinlikle yeterli değildir. Öyleyse özellikle İslam'ın maslahatına uygun bir yapıyı vücuda getirmeliyiz. Özetle ifade etmek gerekirse halkın iradesine bağlı olarak İslam'a müteallik işlerin, mescitlerin, vakıfların, yayınların sorumluluğunu üstlenecek özel bir bakanlık gerekir. Biz buna Din Bakanlığı demekteyiz.”⁹³²

⁹³⁰ Bk. Mohammad Diponegoro, *Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan: Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an Juz ke-29 dan ke-30*, nşr. Mahnun Husein (Yogyakarta: Dua Dimensi, 1985), VIII.

⁹³¹ Jassin, *Bacaan Mulia*, XIV.

⁹³² Kementerian Agama Republik Indonesia, “Sekilas Tentang Kementerian Agama”, *Sejarah* (Erişim 25 Mart 2021).

Ancak Mohammad Yamin'in bu teklifi reddedildi. 9 Ağustos 1945'te BPUPKI'nın halefi olan Endonezya Bağımsızlık Hazırlık Komitesi (PPKI) üyeleri Din Bakanlığı ile ilgili sunulan öneriyi ikinci defa reddettiler. Muhafiflerden biri de Endonezya'nın kuruluş aşamasından itibaren önemli görevlerde bulunan ve günümüzde Kalibata Kahramanlar Mezarlığı'nda metfun olan Johannes Latuharhary'dır (1900-1959). Aslında bütün tartışmaların kaynağı Pancasila ve buna bağlı olarak Yedi Kelime'ye dayandığı söylenebilir. Nitekim bu Yedi Kelime'nin varlığı veya yokluğu Endonezya tarihinde özellikle siyasî sahada ciddi bir değişimin hatta dönüşümün açık bir işareti olarak sayılmaktadır. Zira meselenin dayandığı nokta Endonezya'nın resmî ideolojisi olan Pancasila'dır. Bu meselenin anlaşılması önemlidir. Çünkü Din Bakanlığı'nın varoluş amacı, misyon ve vizyonu büyük ölçüde Pancasila'nın etrafında şekillenecektir.

Mesele kronolojik olarak incelediğinde BPUPK'ın 1 Haziran 1945 tarihindeki toplantısında Sukarno, Pancasila fikrini ortaya atmıştır. Buna bağlı olarak bir alt birim olarak Panitia Sembilan'ı (Dokuz Komitesi) kurmuştur. Başkan Sukarno önderliğinde dördü milliyetçilerden dördü de İslamcılardan oluşan bu komite 22 Haziran 1945 tarihinde bir mutabakata varır⁹³³ ve bunu Cakarta Tüzüğü (Piagam Jakarta) adıyla duyurur. Bu tüzükte açıkça görüldüğü üzere “*Ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*” şeklinde yedi sözcükten oluşan bir ifadenin varlığına şahit olmaktayız. Bu ibarenin Türkçe karşılığı “*Tanrıya iman ile birlikte müntesiplerine İslam Şeriatı'nın uygulamasının gerekliliği*” şeklinde düşünüldüğünde Endonezya'nın resmî dininin İslam olarak belirlendiği neticesi ortaya çıkmaktadır. Pancasila'nın 22 Haziran 1945 tarihinde beş ilkesini açıklamalarıyla birlikte şu şekilde vermemiz mümkündür:

1) *Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya* (Tanrıya iman ile birlikte müntesiplerine İslam Şeriatı'nın uygulamasının gerekliliği):⁹³⁴

⁹³³ Bu dokuz kişinin ismi şu şekildedir: Sukarno (Başkan), Mohammad Hatta (Yardımcı), Alexander Andries Maramis (Üye), Abikoesno Tjokrosoejoso (Üye), Abdoel Kahar Moezakir (Üye), Agus Salim (Üye), Achmad Soebardjo (Üye), Wahid Hasjim (Üye), Mohammad Yamin (Üye).

⁹³⁴ Sukarno'nun 1 Haziran 1945 yılında konuşmasında bu ilke 5. sırada yer alırken İslamcıların ısrarlı talepleri neticesinde ilk sıraya alınmıştır.

Bu ilke birtakım değişikliklerden sonra Garuda'da yıldız ile sembolize edilmektedir. Tanrı inancı ile birlikte ölümden sonraki hayatın varlığına inanmayı da ifade etmektedir. Beş ilkenin sembolleri içinde merkezde (tam ortada) bulunmaktadır.

2) *Kemanusiaan yang Adil dan Beradab* (Adil ve Medeni Bir Toplum):

Zincir ile sembolize edilen bu ilke, her bir birey Tanrı'nın yarattığı bir canlı olduğundan dolayı onurlu yaşamaya hakkı vardır. Bu aynı zamanda maddî ve manevî bütün zulüm çeşitlerini reddetmektedir.

3) *Persatuan Indonesia* (Endonezya'nın Birliği):

Banyan Ağacı ile sembolize edilmektedir. Devletin resmî sloganı olan “Bhinneka Tunggal Ika” (Çoklukta Teklik veya Farklılıkta Birlik) bu ilkenin bir yansımasıdır. Zira Endonezya halkı, birçok farklı etnik yapıdan oluşmaktadır. Buna bağlı olarak Mahapahit İmparatorluğu döneminde yazılan eski bir Hindu-Budist metninde geçen “*Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa/Onlar elbette farklıdır, ama aynı türdendirler, tıpkı hakikatte ikilik olmadığı gibi*” beytinden iktibas edilmiştir.

4) *Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan* (Vekâlet ve Şura Çerçevesinde Bilgelik Öncülüğünde Vatandaşlık):

Demokrasiye vurgu yapan bu ilke, bufalo kafası ile sembolize edilmektedir. Bu ilke çerçevesinde hikmet, istişare, müzakere, diyalog gibi olumlu davranışların öncelendiği kabul edilmektedir.

5) *Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia* (Tüm Endonezya Halkı İçin Sosyal Adalet):

Pirinç ve pamuk ile sembolize edilen bu ilke, sosyal adaleti ve eşitliği vurgulamaktadır.

Ancak 18 Ağustos 1945 yılında gerek Pancasila ilkelerinde gerekse Anayasanın Önsözü'nde bir dizi önemli değişiklikler yapılmıştır. Özellikle bu

değişim veya dönüşümde “Devletin Bekası ve Toplumsal Maslahat” sebep olarak gösterilmiştir. İlgili değişiklikler şunlardır:

- a) Metinde geçen “Mukaddimah” sözcüğü “Pembukaan” olarak değiştirilir. Muhtemelen gelişen milliyetçilik anlayışına paralel olarak yeniden oluşturan Endonezcenin yabancı sözcüklerden tecrit etme düşüncesine bağlı olarak bu değişiklik yapılmıştır.
- b) “*Berdasarkan kepada ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk pemeluknya*” ifadesi yerine “*Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa*” ibaresi konulur. Bu ibare “*Yüce Tanrı’ya Dayalı*” anlamına gelmektedir. Bu değişiklik ile şeriatın uygulanmasının gerekliliği ortadan kaldırıldığı gibi Hristiyanlık, Hinduizm, Budizm gibi Tanrı akidesine bağlı olan ve bağlı olduğu kabul edilen bütün tanrılı dinler devlet nezdinde kabul görmesi sağlanmıştır.
- c) Endonezya başkanın müslüman olması gerektiğini ifade eden “*Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam*” ibaresinde geçen “*beragama Islam*” kaydı çıkartılır. Böylelikle başkanın İslam’a müntesip biri olma zorunluluğu kaldırılmıştır. Bu durumda farklı dinlere mensup kişilerin de başkan olmasına imkân tanınmıştır.
- d) İkinci maddedeki değişikliğe bağlı olarak Endonezya’nın Tanrı inancına ve İslam şeriatine bağlılığını ifade eden “*Negara berdasarkan atas Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya*” ibaresi “*Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa*” ifadesi ile değiştirilmiştir. Bu ifadenin anlamı ise “*Devlet tek bir tanrı inancı üzerine kuruludur.*”

Pancasila’nın bu şekilde formüle edilmesi ve Endonezya’nın resmî ideolojisi olarak benimsenmesi üzerinde kısaca durmamızda yarar var. Çünkü Pancasila’yı benimseyen Endonezya’nın dinî literatürde nasıl tanımlanması gerektiğine dair Endonezyalı Müslümanlar arasında fikir ve yaklaşım farklılığı mevcuttur. Bunun dışında Pancasila’yı felsefî alanda savunan ve teorik alt yapısını geliştiren, bunun sosyolojik bir gereklilik olduğunu belirten birçok akademik çalışmanın hâlâ yazıldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Dinî cemaatler içinde Muhammediyye Pancasila’ya bağlı olan Endonezya’yı *Dâru’l-ahit* ve *ş-şehâdeh* olarak nitelendirmekte ve Pancasila’nın Endonezya

Cumhuriyeti'nin ideal biçimi olduğunu kabul etmektedir. Muhammadiyye, bu yaklaşımın bir tezahürü olarak Sebe' sûresinin 15. âyetinde geçtiği üzere Endonezya'yı “بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ / Güzel bir ülke ve affedici bir Rab!” şeklinde tasvir etmektedir.⁹³⁵

Endonezya'nın hatta dünyanın en büyük organizasyonlarından biri olarak görülen Nehdatü'l-ulemâ'nın ise ilk dönemlerdeki tavrı ve yaklaşımı bu şekilde yumuşak olmamıştır. NU 1950'lilerin başında bile Endonezya'nın dini İslam olarak belirlenebileceğine dair birtakım umutları beslediği hatta girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. Ancak Suharto, Ekim 1983'te Pancasila'yı siyasal partiler başta olmak üzere bütün dinî, sosyal ve eğitim kurumları tarafından kabul edilmesini zorunlu bir şart olarak koştı. Hükümetin baskısı neticesinde 1984 yılının başlarına doğru Nehdatü'l-ulemâ Pancasila'yı kabul ettiğini duyurdu. Bu süreçte “Pancasila din midir” şeklinde bir soru ile birlikte “Pancasila, dinin yerine mi ikame ediliyor” minvalinde birtakım endişelerin yaşandığı bilinmektedir.⁹³⁶

Bu gelişmeler doğrultusunda Nehdatü'l-ulemâ 21 Aralık 1983 tarihinde Situbondo'da Ulusal NU Âlimler Konferansı neticesinde *Pancasila ve İslam Arasındaki İlişki Bildirgesi*'ni yayımladı. Nehdatü'l-ulemâ'nın yayımladığı bu beş maddelik bildirgenin özeti ise İslam ile Pancasila'nın zıtlık teşkil etmediğini ve Nehdatü'l-ulemâ'nın Pancasila'ya bağlı kalacağını ifade etmesi şeklindedir. Nitekim ilk maddede geçen “*Endonezya Cumhuriyeti'nin temeli ve felsefesi olarak Pancasila bir din değildir; asla dinin yerini alamaz ve dinin konumunu/mahiyetini değiştirmek için kullanılamaz*” ifadesi dönemin düşünce ve yaklaşım biçimine açık bir şekilde ışık tutmaktadır. Özellikle ikinci maddede, Pancasila'nın ilk maddesi “*Ketuhanan yang Maha Esa*” ilkesi ile İslam'ın tevhit akidesi arasında herhangi bir uyuşmazlığın olmadığı tam aksine tevhidin bir tezahürü olduğu ifade edilmiştir.⁹³⁷

NU'nın Pancasila'yı kabul etmesinin mimarı ve en önemli figürü KH Achmad Siddiq'tir (1926-1991). Zira 1984-1991 yılları arasında NU'nın lideri olan Achmad Siddiq bir din hüviyetine sahip olan İslam ile çağdaş zamanda siyasal İslam

⁹³⁵ Muhammad Burga (ed.), *Muhammadiyah dalam Perspektif Sejarah Organisasi dan Sistem Nilai* (Yogyakarta: Trust Media, 2018), 84.

⁹³⁶ Krş. Burhanudin, *Ulama*, 383–390.

⁹³⁷ Krş. Burhanudin, *Ulama*, 383–390.

olarak nitelendirilen iki anlayış arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymuştur. Böylelikle NU zamanla siyasal faaliyetlerden uzak kalarak kuruluş amacındaki ilkeler çerçevesinde daha çok eğitim ve sosyal organizasyonlarda bulunmaya başlamıştır.⁹³⁸

Ancak bu ılımlı ve uyumlu gruplar dışında Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbü't-tahrîr (HTI) gibi hilafet ve şeriat sistemini talep eden örgüt ve yapılar Pancasila'yı açık bir şekilde küfür olarak nitelendirmekte ve buna bağlı olarak Endonezya'nın *dâru'l-küfür* olup olmadığına ilişkin tartışmaların sürmesine sebep oldukları bilinmektedir. Endonezya'da çeşitli sorun ve tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olan Hizbü't-tahrîr'in Pancasila felsefesine ve ilkesine aykırı eylemlerde bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu gerekçe ile Endonezyalı yetkililer söz konusu grup ile alakalı olarak 8 Mayıs 2017 yılında dağıtma planı ortaya koyduktan sonra Temmuz 2017'de ise yasal statüsü resmen iptal ettiler. Bu durum dinî radikalizm ile nitelendirilebilecek tefsir çalışmalarının telif edilmesine neden olacak ve Din Bakanlığının yayımlamış olduğu tefsir çalışmalarında eksik ve hataların bulunduğu dair ciddi eleştirilerin yapılmasına zemin hazırlayacaktır.⁹³⁹

1 Haziran 1945 tarihi Pancasila'nın doğuşu olarak görüldüğünden dolayı her yıl 1 Haziran'da "Hari Pancasila/Pancasila Günü" olarak kutlanmaktadır. 1970'de muhtemelen Sukarno'yu hafızalardan silmek isteyen Yeni Düzen, Pancasila Günü'nü kutlamayı yasaklamıştır. Ancak 1 Haziran 1978 tarihinde tekrar kutlanmasına izin verdiği görülmektedir. Joko Widodo'nun 2016'da çıkarttığı bir kararname ile Pancasila, 2017 yılından itibaren millî bayram olarak kutlanmaktadır.⁹⁴⁰

Farklı dinleri bünyesinde bulundurmakla beraber dünyanın en kalabalık Müslüman nüfusuna sahip olma özelliği ile tanınan Endonezya'nın din meselesini çözüme kavuşturmak üzere 25-27 Kasım 1945 yılında Orta Endonezya Ulusal Komitesi'nde tekrar dile getirilmiştir. İlk başta bakanlığın isminin ne olacağı konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Kimilerine göre bu isim "İslâm İşleri Bakanlığı"

⁹³⁸ Krş. Burhanudin, *Ulama*, 383–390.

⁹³⁹ Krş. Burhanudin, *Ulama*, 381–382.

⁹⁴⁰ İlgili kararname için bk. Hari Lahir Pancasila, Presiden Republik Indonesia (2016).

olması gerekirken kimilerine göre ise “Din Bakanlığı” şeklindeki bir isim yeterliydi. Nihayetinde kurumun adı Kementerian Agama (Din Bakanlığı) olarak kararlaştırılmıştır. 3 Ocak 1946 yılında Hükümet Kararnamesi ile Din Bakanlığı kurulmuştur. Din Bakanlığı’nın kurulması zorunlu sosyal şartların bir sonucu olarak okunabilir. Ancak Cakarta Tüzüğü’nden sonra özellikle Müslümanlara karşı sergilenen tutumun telafisi şeklinde bir değerlendirme yapanlar da vardır.

Din Bakanlığı’nın görev ve sorumlulukları, faaliyet alanı vb. düzenlemeler on iki maddede belirtilmiştir:

- 1) Pancasila’nın ilk maddesi olan “Ketuhanan Yang Maha Esa”yı bütün imkânları/yönleri ile uygulamak.
- 2) Her bir vatandaşın benimsediği din ve diyaneti konusunda özgür olmasını sağlamak.
- 3) Sahih görülen dinî mezheplere rehberlik etmek, onların varlığını desteklemek, sürdürmek ve geliştirmek.
- 4) Devlet okullarında din eğitimi organize etmek, yönetmek ve denetlemek.
- 5) Medreselerde ve diğer dinî eğitim kurumlarında eğitim ve öğretime öncülük etmek, desteklemek ve gözetlemek.
- 6) Öğretmenler ve dinî hâkimler için gerekli eğitimi vermek/sağlamak.
- 7) Ordu mensuplarına, yurtlara, hapisanelere ve gerekli görülen diğer yerlerde manevî öğretimle ilgili tüm konuları yönetmek.
- 8) Müslümanların evlilik kaydı, uzlaşması (sulh) ve boşanması ile ilgili tüm konuları düzenlemek, uygulamak ve gözlemlemek.
- 9) İbadet yerlerinin (cami, kilise vb.) onarımı ve bakımı için maddî yardım sağlanması.
- 10) Dinî Mahkeme ve Yüksek İslam Mahkemesi ile ilgili her şeyi organize etmek, yönetmek ve takip etmek.
- 11) Vakıfları araştırmak, düzenlemek, tescil etmek ve denetlemek.
- 12) Sosyal ve dinî hayatta toplumsal birikimi (sosyal zekâyı) geliştirmek.⁹⁴¹

⁹⁴¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, “Sekilas Tentang Kementerian Agama”.

Din Bakanlığı'nın mevcut durumuna bakıldığında on bir farklı alt birimlerinden oluştuğu görülmektedir. Genel Sekreterlik, Genel Müfettişlik, Araştırma ve Geliştirme Ajansı, Eğitim ve Öğretim Ajansı, Hac ve Umre Birimi, İslami Topluluk Rehberliği, Hristiyan Topluluğu Rehberliği, Katolik Topluluk Rehberliği, Hindu Topluluğu Rehberliği, Budist Topluluğu Rehberliği ve Helal Ürün Garantisi Ajansı (BPJPH). Buna bağlı olarak Din Bakanlığı şu görevleri yerine getirmektedir:

- 1) Müslüman, Hristiyan, Katolik, Hindu, Budist ve Konfüçyüs toplulukları için rehberlik alanında politikalar oluşturmak, şart koşturmak ve uygulamak, Hac ve Umre'yi organize etmek ve dinî öğretim ve eğitimi vermek.
- 2) Din Bakanlığı bünyesindeki tüm örgütsel unsurlara görevlerin, rehberliğin ve idarî desteğin uygulanmasını koordine etmek.
- 3) Din Bakanlığı'nın sorumluluğunda olan devlet mülklerini/varlıklarını denetlemek.
- 4) Din Bakanlığı bünyesindeki görevlerin yerine getirilmesinin denetimini yapmak.
- 5) Eyaletlerde Din Bakanlığı'na ait işlerini denetlemek ve teknik destek vermek.
- 6) Merkezden eyaletlere teknik faaliyetleri uygulamak.
- 7) Din ve din alanında eğitim, öğretim, araştırma ve geliştirmeyi hayata geçirmek.
- 8) Helal ürün garantisinin uygulanmasını takip etmek.
- 9) Din Bakanlığı bünyesindeki tüm örgütsel unsurlara temel desteği sağlamak.⁹⁴²

2.2.3.6.2. Tefsir Çalışmaları

2.2.3.6.2.1. *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Tefsir)

Endonezya Din Bakanlığı'nın tefsir sahasındaki en hacimli ve meşhur çalışması, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*'dır (القرآن الكريم و تفسيره). Eser, bir ciltlik mukaddimesi dâhil olmak üzere on bir ciltten ve yaklaşık 7.000 sayfadan oluşmaktadır. Tefsir, Ibrahim Husein, Kiai Syukri Ghazali, Hoesein Thoib, Bustami Abdul Gani, Muchtar Yahya, Prof. Anwar Musaddad, Sapari, Salim Fachri, Muchtar Lutfi El Anshari, Badudu, Amin Nashir, Aziz Darmawijaya, Nur Asjik, Razak gibi önemli isimlerin içinde bulunduğu on beş kişilik bir komisyon tarafından

⁹⁴² Kementerian Agama Republik Indonesia, "Sekilas Tentang Kementerian Agama".

yazılmıştır.⁹⁴³ Endonezce tefsir sahasında *Al-Qur'an dan Tafsirnya* gerek on beş kişilik komisyon tarafından telif edilmiş olması gerekse resmî ilk tefsir çalışması olması açısından önemli bir konumda bulunmaktadır.

Endonezce tefsir tarihi incelendiğinde bu eserin 1975 yılında neşredilmesi önemli bir zaman aşamasına denk geldiği görülecektir. Zira Endonezce tefsir çalışmaları içerisinde en fazla meşhur olan ve hacim olarak da en fazla dikkat çeken *Tafsir al-Azhar*'ın kitap hâlindeki neşri 1967 tarihinde gerçekleşirken *Tafsir al-Misbah* ise 2000'li yıllarda ancak tamamlanmıştır. Ülkemizde ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından oluşturulan dört kişilik komisyonun hazırladığı *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı beş ciltlik eser 2003 yılında yayımlanmıştır. Bu bağlamda *Al-Qur'an dan Tafsirnya*'nın telif edildiği tarih, sosyal ve dinî şartlar dikkate alındığında önemli bir tefsir çalışması olarak değerlendirilmesi gerektiği daha rahat bir şekilde ifade edilebilir. Ayrıca *Al-Qur'an dan Tafsirnya* kendisinden sonra telif edilen birçok Endonezce tefsir çalışmalarına kaynaklık ettiğinin altını çizmek gerekmektedir.

Al-Qur'an dan Tafsirnya'nın 1980-1990 yılları arasında toplam beş defa basılmış olması Endonezya toplumu tarafından okunduğunun bir işareti olarak görmek mümkündür.⁹⁴⁴ 1995 yılına gelindiğinde ise eser, PT. Dana Bhakti Wakaf UII tarafından edisyonu yapıldı ve birtakım düzeltmelerle büyük ölçüde son şeklini almıştır. Bunun dışında farklı zamanlarda gerekli görülen durumlardaki müdahaleler sayesinde eser daha kaliteli bir hâle geldiği söylenebilir. Bu edisyonlarda, özetle resmî mushafın yazım kurallarına göre dizayn edilen eserin, âyet çevirilerindeki hata ve eksiklikler giderilmiş; hadislerin yazım yanlışları tashih edilmiş; hadislerin senetleri eklenmiş; gelişen Endonezceye uygun sözcükler ve kavramlar kullanılmış; her cildin sonuna ise indeksler konulmuştur.⁹⁴⁵

al-Qur'an dan Tafsirnya'nın mukaddimesi *Mukadimah* başlığı altında ayrı bir cilt olarak basılmıştır. Burada temelde ulûmu'l-Kur'ân olarak değerlendirilebilecek on sekiz farklı mesele müstakil başlıklar altında incelenmektedir. Vahyin tarifi ve

⁹⁴³ Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, XXV.

⁹⁴⁴ Basım tarihleri şu şekildedir: 1983/1984, 1984/1985, 1985/1986, 1989/1990 dan 1990/ 1991. Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 76.

⁹⁴⁵ Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, XXVI.

mahiyeti, tercüme, tefsir ve tevil kavramları arasındaki farklılıklar, tefsir yapmanın şartları ve gereklilikleri, tefsiri tarihi ve tarihsel süreç içinde tefsirin geçirdiği evreler, tefsir ilminde çokça kullanılan ıstılah ve kaidelerin açıklamaları, Mekkî-Medenî sûreler, nesih nazariyesi, hurûf-ı mukataa, İsrâiliyat, Kur'ân'ın nüzulü ve i'câzı, kıraatler, münasebet vb. birçok konu yaklaşık üç yüz elli sayfada detaylı bir şekilde incelenmektedir.⁹⁴⁶

al-Qur'an dan Tafsirnya model ve muhteva açısından gayet anlaşılır ve standart bir yöntem takip etmektedir. *al-Qur'an dan Tafsirnya*'nın yöntem, muhteva ve sistematik tarzını şu şekilde takdim edebiliriz:

a) Sûrelerin Kimliği

Her sûrenin giriş bölümünde sûrenin nüzulu, varsa farklı isimleri, isimlendirilme sebepleri, âyet sayısı vb. önemli bilgiler “pengantar” başlığı altında verilmektedir.⁹⁴⁷

b) Sûrelerin Ana Temaları

Al-Qur'an dan Tafsirnya'nın dikkat çekici özelliklerinden biri de sûrelerin ana temaları hakkındaki bilgileri maddeler hâlinde “pokok-pokok isi” başlığı altında serdetmesidir. Böylelikle okuyucunun sûreyi daha iyi anlaması ve temel konuları hakkında gerekli bilgiye sahip olması amaçlanmıştır.⁹⁴⁸

c) Tercüme

Birkaç âyetten oluşturulan âyet gruplarının üst tarafta Arapçaları verildikten sonra alt kısımda tercümelerine yer verilmektedir. Her bir âyet grubu özel bir başlık altında isimlendirilerek işlenecek konunun muhtevası hakkında ön bir bilgilendirme yapılmaktadır. Tercümede açık, sade ve anlaşılır bir dilin kullanıma dikkat edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca tercüme tekniğinde literal/lafzî yöntemin takip edildiğini belirtmemiz gerekmektedir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁶ Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, IX–XV.

⁹⁴⁷ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Cakarta: Widya Cahaya, 2011), 3/64, 288, 564, 4/51, 244, 377, 493, 5/122, 195, 425, 565 vd.

⁹⁴⁸ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 2/108, 347, 10/3, 42, 83, 107, 125, 138, 153, 174, 196, 219, 262, 298, 327, 350, 375, 397, 411, 437, 411, 437, 462, 487 vd.

⁹⁴⁹ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 8/3, 6, 10, 16, 19, 21, 24, 26, 29, 32, 36, 37, 39, 41, 43, 46, 54, 58, 62, 66, 74, 77, 80, 83, 89, 92, 96, 100, 103, 111, 115, 120, 125, 132, 137, 141,

d) Kelime Hazinesi

al-Qur'an dan Tafsirnya'da sistematik bir şekilde "kosakota" başlığı altında garip veya anlaşılması zor görülen kelimelerin açıklamalarına yer verilmektedir. Bu anlamda "lügavî tefsirler"de görüldüğü üzere birçok Kur'ân sözcüğünün kullanım biçimi incelendiği görülmektedir. Böylelikle okuyucunun Kur'ân kavramları ile doğrudan ve orijinal hali ile temas sağlaması hedeflenmiştir.⁹⁵⁰

e) Münasebet

al-Qur'an dan Tafsirnya, sûreler arası münasebete riayet ettiği gibi âyet veya âyet grupları arasındaki anlam bağına özellikle temas etmektedir. "Munasabah" başlığı altında zikredilen bilgiler vasıtasıyla Kur'ân'ın lafız ve mana insicamı incelenmektedir. Böylelikle Kur'ân'ın gerek sûre gerekse âyet bazındaki anlam bütünlüğü sayesinde okuyucunun meseleyi daha iyi anlaması ve Kur'ân'ın birbirinden bağımsız pasajlar içermediği mesajı verdiği amaçlanmıştır.⁹⁵¹

f) Tefsir

Bütün bu aşamalardan sonra tefsir kısmına geçilmektedir. Tefsir kısmında âyet numaralarına işaret etmekle yetinilerek gerekli açıklamalar Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri başta olmak üzere hadislerden ve ulemanın görüşlerinden yapılan alıntılar mevcuttur. Bunun dışında komisyonun klasik ve modern dönemlerde yazılan zengin ve geniş tefsir koleksiyonlarından yararlanarak elde ettiği bilgiler sade ve yalın bir şekilde zikredilmiştir. Tefsir kısmı duruma göre kısa veya uzun pasajlardan oluşabilmektedir.⁹⁵²

g) Sonuç

145, 149, 154, 160, 164, 166, 172, 176, 178, 182, 186, 193, 196, 199, 204, 215, 219, 222, 224, 227, 231 vd.

⁹⁵⁰ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 7/3, 8, 13, 14, 19, 22, 27, 39, 47, 62, 68, 74, 77, 81, 87, 93, 99, 104, 109, 118, 126, 134, 141, 148, 153, 156, 160, 168, 174, 181, 183, 191, 201, 213, 219, 228, 233, 236, 241, 248, 255 vd.

⁹⁵¹ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 9/3, 7, 13, 20, 24, 28, 34, 38, 41, 46, 50, 55, 63, 67, 70, 74, 78, 85, 89, 97, 106, 111, 115, 121, 130, 137, 143, 148, 155, 160, 165, 175, 179, 184, 195, 204, 209, 216, 222, 231, 242, 250 vd.

⁹⁵² Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 10/6, 13, 19, 24, 27, 31, 37, 45, 54, 59, 67, 74, 80, 81, 87, 92, 96, 102, 105, 109, 113, 119, 122, 127, 131, 136, 140, 145, 149, 155, 159, 162, 167, 170, 176, 179, 182, 189, 192, 194, 199, 204 vd.

Her bölümü sonunda yer alan “kesimpulan” başlığı altında ilgili pasajdan çıkarılması gereken mesaj ve öneriler maddeler hâlinde özetlenmektedir. Bu başlığın okuyucu için oldukça yararlı olduğunu söyleyebiliriz. Kur’ân’ın *hidayet* yönünü vurgulayan düşünce akımlarında olduğu gibi burada da “sonuç” kısmının yer alması tefsirin yazılış amacına işaret etmesi açısından önemli bir gösterge olarak değerlendirmemiz mümkündür.⁹⁵³

Âyet gruplarının dışında her sûreden çıkarılması gereken temel mesajlar “kapanış/hâtime” (penutup) başlığı altında takdim edilmektedir. Böylelikle sûrelerin ana konuları ve önemli mesajları okuyucuya genel başlıkları altında tekrar hatırlatılmaktadır.⁹⁵⁴

2.2.3.6.2.2. *Al-Qur’an dan Terjemahnya* (Meâl)

MPRS’ın (Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara) çıkarttığı bir kararname ile Din Bakanlığı bünyesinde Kur’ân-ı Kerim’i Endonezceye çevirmek için Lembaga Penyelenggara Penerjemah Kitab Suci Al-Qur’an adında 1962 yılında bir müessese kurulmuştur. Bu müessese, Endonezya Din Bakanlığı’nın on bir ciltlik tefsir çalışmasına ek olarak *Al-Qur’an dan Terjemahnya* adlı meâl-tefsir çalışmasını 17 Ağustos 1965 yayımlanmıştır. Eser, toplam üç ciltten oluşmaktadır ve her bir cildi on cüzü kapsamaktadır.⁹⁵⁵

Al-Qur’an dan Terjemahnya, 1971 yılında tekrar gözden geçirilerek gerekli iyileştirmeler yapılmıştır. 1294 sayfadan oluşan eser, oldukça kalın olmasına rağmen tek cilt hâlinde tekrar yayımlanmıştır. 1989 yılında Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur’an ekibi ilki kadar kapsamlı olmazsa da kısmî bir editoryal çalışma yapmıştır. Bu çalışma daha sonra Suudi Arabistan hükümetinin Endonezyalı hacılara hediye olarak dağıtması için 1990 yılında basılmıştır. 1998-2000 yılları arasında ise Din Bakanlığı öncülüğünde kapsamlı bir iyileştirme çalışması yürütülmüştür. Eser dil ve model açısından gerekli düzeltmelere tabi tutulmuştur. 2002 yılındaki baskısında

⁹⁵³ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 1/31, 40, 42, 50, 58, 60-61, 69, 73, 84, 88, 91, 100, 103, 108, 113, 115, 117, 120, 126, 130, 145-146, 151, 159-160, 165-166, 168, 171-172, 174-175, 178, 184, 189, 192, 204, 209 vd.

⁹⁵⁴ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 7/165, 259, 352, 452, 531, 576, 604, 8/51, 128, 190, 257, 338, 402, 490, 585 vd.

⁹⁵⁵ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Cakarta: LPMA, 2019), V-VI.

1294 sayfadan *Al-Qur'an dan Terjemahanya* hacim olarak 924 sayfaya indirilmiştir. Üç yüz yedi sayfanın azaltılması dışında açılış bölümündeki açıklamalar ve dipnotlar minimum düzeye indirilmeye çalışılmıştır. On dört yıl sonra 2016 yılında Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an bünyesinde on beş kişilik bir ekip tarafından kapsamlı ve hassas bir çalışma yapılmış ve böylelikle 914 sayfadan oluşan *Al-Qur'an dan Terjemahanya* son şeklini alarak 2019 yılında her biri on cüz ihtiva etmek suretiyle üç cilt hâlinde neşredilmiştir. Kısa bilgileri içeren eserde toplam 762 dipnot kullanılmıştır.⁹⁵⁶

Al-Qur'an dan Terjemahanya model ve muhteva açısından incelendiğinde Kur'ân'ın tefsirinden ziyade bir "tercüme" veya ülkemizdeki yaygın ifadesi ile "meâl" olarak değerlendirilmesi gerekir. Nitekim son editoryal çalışmada Arapça uzmanlarının yanında özellikle Endonezce dil uzmanlarının komitede yer almasının temel sebebi Kur'ân metninin Endonezceye daha doğru ve anlaşılır bir şekilde tercüme etme amacı taşımaktadır. Bir tefsir mahiyeti taşıyan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*'da olduğu gibi bir meâl özelliğine sahip *Al-Qur'an dan Terjemahanya*'da da dikkat çeken önemli hususlardan biri de eserin farklı zamanlarda gözden geçirilmesi ve son şeklini aldığı aşamada ise on beş kişilik ciddi bir ekibin kurulup Kur'ân'ın en doğru çevirisinde gösterilen hassasiyettir.⁹⁵⁷ Bu durum, *Al-Qur'an dan Terjemahanya*'yı diğer Endonezce meâl çalışmalarından ayırt eden önemli bir özelliktir.

Al-Qur'an dan Terjemahanya, sûrelerin kimliği hakkında öz bilgileri verdikten sonra Arapça metin sağ; Endonezce metin ise sol tarafta olacak şekilde tercüme kısmına geçilmektedir. Özellikle aynı temayı işleyen âyetler özel bir başlık altında verilmiştir. Örneğin Bakara sûresinin 1-20. âyetleri "Kur'ân'ın Gerçekliğine Karşılık Veren Üç Sınıf İnsan"; Bakara sûresinin 21-22. âyetleri "Allah'a Kulluk Emri"; Bakara sûresinin 23-24. âyetleri "Kur'ân'ın İ'câzı"; Bakara sûresinin 25.

⁹⁵⁶ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/III–VII.

⁹⁵⁷ 15 kişilik ekibin ismi şu şekildedir: Dr. Muchlis Muhammad Hanaf (Başkan), Prof. Dr. Huzaemah T. Yanggo (Üye), Prof. Dr. Muhammad Chirzin (Üye), Prof. Dr. Rosihan Anwar (Üye), Dr. Ahsin Sakho Muhammad (Üye), Dr. Abdul Ghafur Maimun (Üye), Dr. Malik Madani (Üye), Dr. Amir Faishol (Üye), Dr. Abbas Mansur Tamam (Üye), Dr. Lilik Umami Kaltsum (Üye), Dr. Dora Amalia (Üye), Drs. Abdul Gaffar Ruskhan (Üye), Drs. Sriyanto (Üye), Drs. Amran Purba (Üye), Junanda Putje Syarfuan (Üye). Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/IV.

âyeti ise “İman ve Sâlih Amel İşleyenlerin Mükâfatı” gibi aynı muhtevaya sahip âyet ve âyet grupları belli bir başlık altında sunulmuştur.⁹⁵⁸

Âyetlerin tercümesi genellikle lafzî ve sade bir şekilde yapılırken bazen anlam akışını ve bütünlüğünü sağlamak için parantez içi bilgiler verilmektedir. *Al-Qur'an dan Terjemahanya* yakın dönem tefsir çalışması olması (2019) ve birçok editoryal çalışmadan sonra vücuda gelmesinden dolayı daha fazla yakından görmek için bazı somut örnekler vermemiz daha doğru olacaktır:

a) Tercüme ve Parantez İçi Açıklamalar

Al-Qur'an dan Terjemahanya tercüme biçimi ve üslubu oldukça sade ve yalındır. Genellikle lafzî anlam ön plandadır. Gerekli görülen yerlerde ise bazı sözcük veya ibareler eklenmiştir. Bunun en somut örneklerini birkaç âyet üzerinden göstermemiz mümkündür:

<i>Al-Qur'an dan Terjemahanya</i>	Türkçe Çevirisi
<i>Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.</i>	Bu kitap (Kur'ân) içinde hiçbir şüphe barındırmamaktadır. (O) takva sahiplerine bir rehberdir.
<i>Dan mereka yang beriman pada (Al-Qur'an) yang diturunkan kepadamu (Nabi Muhammad) dan (kitab-kitab suci) yang telah diturunkan sebelum engkau dan mereka yakin akan adanya akhirat.</i>	Ve onlar (Ey Muhammed!) sana indirilene (Kur'ân'a) ve senden önce indirilenlere (kutsal kitaplara) iman ederler. Onlar âhiretin varlığına kesinkes inanırlar.

Bakara sûresinin 2. âyetinde görüldüğü üzere âyette geçen “kitap”tan maksadın “Kur'ân” olduğu belirtilmiştir. Bu açıklamanın yapılması zorunludur. Çünkü okuyucu “kitap”tan maksadın ne olduğunu ilk etapta anlayamayabilir. Bununla birlikte âyetteki “kitap”tan maksadın “Kur'ân mı yoksa Tevrât mı” olduğu konusunda müfessirler arasında ihtilaf vardır. Burada cumhurun görüşü kabul edilmiştir. İkinci parantezde ise “hüdan” sözcüğü *haber/yüklem* kabul edilerek buna

⁹⁵⁸ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/2-5.

uygun olarak “ia merupakan” ifadesi ile eklenmiştir. Dolayısıyla âyetin manası “bir rehber olarak” değil; “O bir rehberdir” demek istenmiştir.⁹⁵⁹

Bakara 2/4. âyette ise toplam üç farklı parantez mevcuttur. “sana indirilen” ifadesi ile “Kur’ân”; “sana” ifadesi ile “Muhammed Peygamber” ve “senden önce indirilenler” ifadesi ise “kadim kutsal kitaplar” şeklinde ek bilgilere yer verilmiştir. Bu esasen, bütün müfessirlerin yapması gereken zorunlu açıklamalar olarak durmaktadır. Zira Kur’ân kültürüne sahip olmayan bir okuyucu için bu ifadeler müphem (kapalı) kalabilmektedir.⁹⁶⁰

b) Dipnotlar

Fâtiha sûresi ikinci âyette geçen “Rab” sözcüğü “Tuhan/Tanrı” olarak manası verilmiş ve dipnotta “Rab” kavramının “yaratmak, beslemek, eğitmek, yönetmek, düzenlemek” gibi diğer anlamlarına temas edilmiştir.⁹⁶¹

Bakara sûresinin birinci âyetinde geçen اَلَمْ ifadesinin okunuşu “Alif Lâî Mîm” şeklinde verilip hurûf-ı mukataanın muhtevasına ilişkin yorumlar kısaca dipnotta verilmiştir. Anlamlarının sadece Allah tarafından bilineceği ifade edildikten sonra “dikkat çeken uyarıcı harfler” veya “Kur’ân’ın i’câzına yönelik harfler” olduğunu düşünen âlimlerin görüşlerine işaret edilmiştir.⁹⁶²

Bakara 2/10. âyette geçen مرض ifadesi metinde “penyakit/hastalık” şeklinde lafzî tercümesi yapılmış ve dipnotta ise bu hastalığın mahiyeti “İslam hakkında şüphelenmek, ikiyüzlülük ve Resûlullah’a karşı beslenilen nefret” şeklinde açıklanmıştır.⁹⁶³

Bakara 2/34. âyette geçen İblis kavramının mahiyetine ilişkin olarak cin türünden olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶⁴

Bakara sûresinin 37. âyetinde Hz. Âdem’in Yüce Allah’tan aldığı kelimelerin, A‘râf sûresinin 23. âyetinde geçen sözler olduğuna işaret edilmiştir.⁹⁶⁵

⁹⁵⁹ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/2.

⁹⁶⁰ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/2.

⁹⁶¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/1.

⁹⁶² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/2.

⁹⁶³ Bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/3.

⁹⁶⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/7.

Bakara sûresinin 49. âyetinde geçen Firavun'un kelimesinin eski Mısır krallarına verilen isim olduğu ve tarihçilere göre bu kişinin 2. Ramses olduğu belirtilmiştir.⁹⁶⁶

Bakara sûresinin 62. âyetinde geçen Sâbiû kavramı “Tek Tanrı’ya iman eden ama herhangi belli bir dine mensup olmayan zümre” olarak tarif edilmiştir.⁹⁶⁷

Söz konusu örneklerden anlaşıldığı üzere *Al-Qur'an dan Terjemahanya*’da kullanılan dipnotların mahiyeti bazen bir kelimenin izahı bazen bir şahsın kimliği bazen de tartışmalı bir konuyu kısa açıklamak şeklindedir. Bu yönü ile dipnotların genel olarak Kur’ân’da geçen müphem ve müşkil ifadeleri açıklamayı amaçladığı görülmektedir.⁹⁶⁸

2.2.3.6.2.3. Din Bakanlığı’nın Tercüme Faaliyetine Yönelik Eleştiriler

Din Bakanlığı’nın gerek *Al-Qur'an dan Terjemahanya* gerek *al-Qur'an dan Tafsirnya* isimli eserleri birçok Endonezyalı yazarın kullandığı ana kaynaklar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte Din Bakanlığı’nın meâl ve tefsir çalışmalarına bazı itirazlar yöneltmiştir. Eleştiri yapanların başında ise Muhammad Thalib gelmektedir. Bu başlık altında Muhammad Thalib’in Din Bakanlığı’nın tercüme tekniğinde yaptığını ileri sürdüğü eksikliklere ve hatalara temas edilecektir.

Muhammad Thalib, Majelis Mujahidin Indonesia’nın lideri ve *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah* isimli eseri ile bilinen bir şahıstır. Çevresi ve sevenleri onu Ustad Muhammad Thalib veya Ustad Thalib olarak nitelendirmektedir. Din Bakanlığı’nın meâl çalışmasında 3.229 gibi yüksek oranda hata ve eksikliklerin bulunduğunu iddia etmesi ile birlikte yeni bir dinî tartışmanın çıkmasına neden olmuştur. Kendi ifadelerine göre 2010 yılında revize edilen *Al-Qur'an dan Terjemahanya*’da hata sayısı 3.400’e ulaşmıştır.⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*.

⁹⁶⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/10.

⁹⁶⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/14.

⁹⁶⁸ Fitne, râinâ, vechullâh, makâm, hikmet, ümmet, şîâr, vasat, hedy, rafas, zikir, cihat, hamr, hayız, muta, tevbe, tâgût, muhkem-müteşâbih için bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 32, 45, 46, 47, 54, 56, 66.

⁹⁶⁹ Geniş bilgi için bk. Ahmad Fuadin, “Koreksi Muhammad Talib atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI”, *Al-Itqan* 2/2 (2016), 91–118; Rizga Ahmadi, “Model Terjemahan Al-Qur'an Tafsiriyah Ustad Muhammad Thalib”, *CHEMES* 8/1 (2015), 57–69; Rahmat Hidayat, “Kritik Muhammad Thalib Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia”, *Istinarah* 2/2 (2020), 42–

Thalib bütün bu hata ve eksiklikleri *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI* isimli eserinde örnekler üzerinden detaylı bir şekilde incelemektedir. Söz konusu eserinde harfî tercümenin eksikliklerine temas eden Thalib, Kur'ân'ın murâd-ı ilahî çerçevesinde anlaşılması için manevî tercümenin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Din Bakanlığı'nın harfî tercüme yanlışlarını ve eksikliklerini "akide, şariat, muamelat, iktisat" olmak üzere farklı başlıklar altında eleştirmektedir. Ona göre, harfî tercüme Kur'ân'ın doğası ile buluşmaya bir engel teşkil ettiği gibi Endonezce edebiyatına da münasip ve muvafık olmayan bazı çeviri hatalarının ortaya çıkmasına neden olmaktadır.⁹⁷⁰ Thalib, harfî tercümenin câiz olmadığına dair ayrıca Arabistan'da 2004 tarihinde yayımlanan 833 nolu resmî fetvayı delil olarak zikretmektedir.⁹⁷¹

Thalib, *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah: Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Mudah, Tepat dan Mencerahkan* isimli eserini bu saikle yazmıştır.⁹⁷²

Thalib'in tespit ettiğini iddia ettiği 3.229 veya 3.400 civarındaki hatayı temelde iki başlık altında toplamak mümkündür:

a) Thalib tercüme tekniklerini lafzî/harfî ve manevî/tefsirî olmak üzere iki ayırmaktadır. Ona göre Din Bakanlığı'nın lafzî/harfî tercüme şeklini seçmesi büyük hataları beraberinde getirmiştir. Zira Kur'ân'ın tercümesinde manevî -onun ifade ile- tefsirî yöntem takip edilmeksizin sağlıklı ve doğru sonuçlar elde etmek imkânsızdır. Zira lafzî/harfî tercüme tekniği Kur'ân'ı bağlamından koparabilmekte ve Kur'ân'ın vermek istediği mesajların anlaşılmasının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.

b) Thalib, gramer, dil, üslup vb. hataların dışında özellikle ideolojik açısından Din Bakanlığı'nın tercümesini eleştirmektedir. Ona göre *hilâfet*, *tagût*, *ulu'l-emr*, *tahkîm*, *evliyâ* vb. birçok kavram doğru bir şekilde tercüme edilmemiştir. Thalib, bu tür eleştirileri ile aslında devletin resmî ideolojisi olan Pancasila felsefesine bir

53; Istianah, "Dinamika Penerjemahan Al-Qur'an: Polemik Karya Terjemah Al-Qur'an HB Jassin dan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Muhammad Thalib", *Maghza* 1/1 (2016), 41–56.

⁹⁷⁰ Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011), 34–239.

⁹⁷¹ Al-Ustadz Muhammad Thalib, *Al-Qur'an'ul Karim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Mudah Cepat dan Tepat* (Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011), IV.

⁹⁷² *Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah: Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Mudah, Tepat dan Mencerahkan*'ın anlamı şu şekildedir: *Manevî Bir Kur'ân Tercümesi: Kur'ân'ı Daha Kolay, Dikkatli ve Aydınlatıcı (Mesajını) Anlamak*.

göndermede bulunmakta ve tercüme komisyonunun ideolojik bir yaklaşım sergilediğine işaret etmektedir.⁹⁷³

Birkaç örnek üzerinden her iki tefsir çalışmasını mukayese etmekte yarar vardır. Thalib, Bakara sûresinin 2. âyetini şu şekilde tercüme etmektedir: “*Bu Kur’ân, Allah katından geldiğine dair herhangi bir şüpheyi taşımayan bir hakikattir. Allah’a itaat eden ve muvahhit insanlara bir rehberdir.*”⁹⁷⁴

Bu âyeti daha önce örnek olarak verdiğimiz Din Bakanlığı’nın çevirisinde lafzî anlamın daha fazla ön planda tutulduğunu belirtmiştik. Thalib, ise örnek görüldüğü gibi anlam merkezli bir tercüme yöntemini benimsemiştir.

Thalib, Bakara sûresinin 7. âyetini ise şu şekilde tercüme etmektedir: “*Küfürlerinden dolayı Allah onların kalplerini, kulaklarını, gözlerini İslam’ın gerçekliğini anlamalarına karşı kapattı. Sonsuz hayat olan âhirette ise gerçekten onlar için ağır bir azap vardır.*”⁹⁷⁵

Qur’an Tarjamah Tafsiriyah ve *Al-Qur’an dan Terjemahanya* arasındaki tercüme farkını Bakara sûresi kırk birinci âyet üzerinden göstermemiz mümkündür.⁹⁷⁶

Al-Qur’an dan Terjemahanya

Yanınızdakini (Tevrât’ı) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur’ân’a) iman ediniz. Onu inkâr eden ilk kâfirler siz olmayınız. Âyetlerimi ucuz bir fiyata satmayınız ve yalnızca Ben’den korkunuz.

Qur’an Tarjamah Tafsiriyah

Ey İsrailoğulları, sizin elinizde bulunan Tevrat ve İncil’deki tevhit öğretilerini doğrulayan Kur’ân’a iman ediniz. Kur’ân’ı inkâr eden ilk kişiler siz olmayınız. Muhammed’e imanla elde edeceğiniz mükâfatı azıcık dünyevî zevklerle değiştirmeyiniz ve yalnız Bana itaat ediniz.

Thalib söz konusu âyeti literal anlamından daha ziyade manevî veya tefsirî bir tercüme tekniği ile tercüme ettiği açıkça görülmektedir. *Qur’an Tarjamah Tafsiriyah* üzerinde yapılan çeşitli çalışmalar neticesinde onun farklı tercüme tekniklerini

⁹⁷³ Krş. Mohamad Sobirin, “Wacana Teologis Kontra Demokrasi Pancasila: Analisis Sosia-Pragmatis terhadap Al-Qur’an Tarjamah Tafsiriyah Muhammad Thalib”, *Mutawatir* 10/1 (2020), 169–200.

⁹⁷⁴ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 3.

⁹⁷⁵ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 4.

⁹⁷⁶ Krş. Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 8; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 8–9.

kullandığına tanıklık etmekteyiz. Nitekim Yâsîn sûresi bağlamında *Qur'an Tarjamah Tafsiriyah* isimli eserinde tercüme teknikleri ve oranları şu şekilde tespit edilmiştir:⁹⁷⁷

- a) Anlamı merkeze alan *paraphrasing* çeviri tekniği %27,13 oranında kullanılmıştır. Thalib Yâsîn sûresinin 6. âyetini şöyle çevirmektedir: “*Ey Muhammed! Bu Kur’ân daha önce atalarına bir elçi tarafından uyarı gelmemiş Kureyş kabilesini uyarman içindir. Bundan dolayı onlar Allah’ın dinini ve buyruklarını bilmeyen bir zümreye dâhildirler.*”

Thalib literal çevirinin bütün Kur’ân âyetleri için geçerli olamayacağını düşündüğünden dolayı manevî/tefsirî yöntemin daha işlevsel olacağını ileri sürmektedir. Bu düşüncesinin bir uzantısı olarak *paraphrasing* tercüme tekniğine daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Yâsîn sûresinin 4. âyetini “Sen dosdoğru yol üzerisin” yerine “Sen İslam’a müntesipsin, İslam’ın takipçisisin” şeklinde tercüme etmektedir.

- b) Eşdeğerlik veya kültürel eşdeğerlik olarak bilinen *established equivalent* çeviri tekniği %25,99 oranında kullanılmıştır.

Thalib sadece Yâsîn sûresinde değil; eserinde birçok âyeti doğrudan harfî tercüme ile yetinmiştir. Örneğin İhlâs, Felak, Nâs gibi sûreleri bu çeviri tekniği ile tercüme etmiştir. Yine Yâsîn sûresinin 21. âyetini “*Sizden hiçbir ücret istemeyenleri takip ediniz! Onlar Allah’ın hidayetinde erişmiş kimselerdir*” çeviri ile *established equivalent* tekniğini kullandığı görülmektedir. Ancak hedef dilde anlamın bozulacağını veya tam olarak anlaşılmayacağını düşündüğü pasajlarda bu tekniği kullanmaktan imtina etmekte hatta sakıncalı olacağını belirtmektedir. Nitekim Thalib’in Din Bakanlığı’nın literal tercüme tekniğini daha fazla ön plana çıkartmasından dolayı tenkit ettiği bilinmektedir.

- c) Açıklayıcı olarak bilinen *amplification-explicitation* tekniği %15,5 oranında kullanılmıştır.

⁹⁷⁷ Bk. Nila Khirisna (ed.), *Proceedings of the First International Conference on Communication, Language, Literature, and Culture* (Surakarta: EAI, 2020), 240–241.

Thalib özellikle zamir, atıf vb. durumlarda *amplification-explicitation* tekniğini kullanmaktadır. Böylelikle Endonezce edebiyatı çerçevesinde Endonezyalı okuyucuların vaziyetini dikkate almaktadır. Yâsîn sûresinin 10. âyetini “Onları uyarsan da uyarmasan da” ifadesini “Bu kâfirleri uyarsan da uyarmasan da” şeklinde tercüme etmektedir. Aynı şekilde Yâsîn sûresinin 34. âyetini “Orada bahçeler var ettik” yerine “Yeryüzünde bahçeler var ettik” şeklinde bir çeviri yöntemini takip etmeyi yeğlemektedir.

- d) Bağlama veya duruma bağlı olarak kaynak dilde örtük olan kelime ve ifadeleri hedef dilde daha açık hale getirmeyi ifade eden *implication* çeviri tekniği %12,8 oranında kullanılmıştır.
- e) Kaynak ve hedef dilin bakış açısını, odak noktasını veya bilişsel kategorilerinin dikkate alınarak gramer veya sözlüksel formlarındaki değiştirme faaliyeti olarak bilinen *modulasyon (modulation)* çevirme tekniği %8,5 oranında kullanılmıştır.

Bu çeviri tekniği kaynak dildeki sözün hedef dilde farklı bir formda aktarılmasına dayanmaktadır. “Ben Allah dışında ilahlar mı edineyim” ifadesi Endonezce olarak “Ben Allah’tan başka ilahlara mı kulluk edeyim” şeklinde tercüme edilmesi *modulasyon* çeviri tekniğine verilebilecek örneklerden biridir.

- f) Çeviri kaybını önleme ve telafi etme olarak kısaca tarifi yapılan *compensation* tekniği %3,48 oranında kullanılmıştır.

Thalib Yâsîn sûresinin 59. âyetinde geçen “Bugün ayrılın ey mücrimler” ifadesi “Ey günah işleyenler! Bugün müminlerden ayrılınız” şeklinde tercüme etmektedir. Böylelikle âyette mahzuf olan mefulu bihi zikrederek âyetin daha doğru bir şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir.

- g) Aktarma olarak bilinen ve üslup vb. konularda cümlelerin etkisini korumak için tercih edilen *transposition* tekniği %2,32 oranında kullanılmıştır.

Bu yöntemin temel özelliği ise bir mesajın anlamını değiştirmeksizin bir kelime sınıfının veya sözcük öbeğinin yerini değiştirmektir. Örneğin Yâsîn sûresinin 40. âyetinde kullanılan olumsuz eklerinin Endonezceye doğrudan çevrilmesi mümkün

değildir. Bundan dolayı Thalib'in izlemiş olduğu gibi âyeti "Güneş ayı geçemez. Ay güneşi geçemez" şeklinde bir çeviri ile ifade etmek mümkündür.

h) Söylemsel kurgu olarak bilinen *discursive creation* %1,55 oranında kullanılmıştır.

Örneğin Thalib Yâsîn sûresinin 47. âyetinin meâlini şöyle vermektedir: "Onlara 'Allah'ın size bahşettiği rızıkları İslam'ı müdafaa etmek için harcayın' denildiğinde kâfirler müminlere şunu söylerler; 'Miskinleri biz mi besleyeceğiz? Rabbin istese miskinlere rızık veremez miydi?'"⁹⁷⁸

Qur'an Tarjamah Tafsiriyah'da kullanılan söz konusu çeviri teknikleri elbette önemlidir. Ancak kesin olan şudur ki Thalib Kur'ân'ı Endonezyalılara iletmek için oldukça sade, yalın ve anlaşılır bir tercüme yöntemini takip etmiştir. Ayrıca *Qur'an Tarjamah Tafsiriyah*'ın tek cilt hâlinde yayımlanması, çağdaş okuyuculara hitap etmesi, modern bir modelle neşredilmesi gibi özellikleriyle Endonezya tefsir literatüründe iddialı ve önemli bir çalışma olarak değerlendirilebilir.⁹⁷⁹

2.2.3.7. Oemar Bakry ve Tefsir İlmine Katkısı

2.2.3.7.1. Hayatı

26 Haziran 1916 yılında Batı Sumatra'daki Singkarak Gölü kıyısında yer alan Kacang köyünde dünyaya geldi. Eğitim hayatına Kacang'daki köy okulunda başladı. Oradan mezun olduktan sonra Singkarak'ta bulunan Sekolah Sambungan'a başladı. Bu süreçte Sekolah Thawalib ve Diniyah Putra Padang Panjang isimli dinî eğitim kurumlarında da okudu. Nitekim Thawalib'ten 1932'de; Diniyah'tan ise 1931'de mezun oldu. Ardından Kuliyatul Mu'allimin Islamiyah Padang'a kayıt oldu ve 1936 yılında üstün bir başarı ile buradan mezun oldu. 1954 yılında başladığı Endonezya Edebiyat Fakültesi'ni tamamlayamadı. Oemar Bakry, eğitim faaliyetlerinde aktif bir şahıs olarak tanınmaktadır. 1933-1936 yılları arasında Padang Panjang Thawalib Okulu'nda öğretmenlik yaptı. 1937'de Padang Sidempuan'daki Guru

⁹⁷⁸ Çeviri stratejileri veya teknikleri üzerinde özel çalışma yapan Eugene Nida, Peter Newmark, Vinay ve Darbelnet, Katharina Reiss, Hans Vermeer gibi düşünürlerin düşünce ve yaklaşımları için bk. Mehmet Hakkı Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak Arapça Çeviride Eşdeğerlik* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 35–59; Cem Odacıoğlu – Evren Barut, "Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/43 (2018), 1363–1392.

⁹⁷⁹ Krş. Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, 2–605.

Muhammadiyah Okulu'nun idareciliğine getirildi. Daha sonra ise 21 Ocak 1938 yılında kurulan ve günümüzde Taman Kemajuan adıyla bilinen The Public Typewriting School'un müdürü olarak atandı. Bu görevleri 1942 yılında gerçekleşen Japon işgaline kadar devam etti.⁹⁸⁰

Oemar Bakry, eğitimci, aktivist, davetçi, politik ve girişimci özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Batı Sumatra başta olmak üzere Cakarta, Bandung gibi önemli şehirlerde davet ve irşat faaliyetlerinde bulundu. Yurt içinde ve yurt dışı dâhil olmak üzere 22 Aralık 1983'de Ezher Üniversitesi'nde; 11 Şubat 1984'de IAIN Sunan Ampel Surabaya'da; 26 Mart 1984'te IAIN Imam Bonjol Padang'da; 28 Mart 1984'te Universitas Bung Hatta Padang'da çeşitli konferanslar verdi. Siyaset hayatına bakıldığında ise 1930'larda Endonezya Müslümana Birlik Partisi (PERMI) üyeliği; dönemin en önemli siyasi hareketlerinden biri olan Masyumi'nin Orta Sumatra liderliği gibi farklı pozisyonlarda aktif rol aldığı görülecektir. Ayrıca bir IKAPI (Endonezya Basım Derneği) başkanı; al-Falah Vakfı başkanlığı; Cakarta'daki Thawalib başkanlığı; Bandung'da kurulan Mutiara (1971) ve Cakarta'da kurulan Angkasa (1972) isimlerindeki matbaaların kuruculuğu ile birlikte genel müdürlüğü gibi birçok sahada önemli görevler üstlendi. IPA'nın (Uluslararası Yayıncılar Birliği) 1976 yılında Japonya'nın Kyoto şehrinde; 1980 yılında ise Danimarka'nın Kopenhagen şehrinde düzenlediği kongrelere katıldı.⁹⁸¹

1985 yılında Bandung'ta 69 yaşında vefat eden Oemar Bakry, Arapça ve Endonezce olarak farklı alanlarda eserler yazan oldukça üretken bir âlim vasfı ile Endonezce literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.⁹⁸²

⁹⁸⁰ M. Riyan Hidayah, "Manhaj at-Tafsir al-Madrasi li Oemar Bakry", *Al-Fanar* 3/2 (2020), 156; Jannah Hidayah, *Tafsir Madrashi li Haji Oemar Bakry* (Banjarmasin: Universitas Islam Negeri Antasari, Lisans, 2018), 55–56.

⁹⁸¹ Hidayah, "Manhaj at-Tafsir al-Madrasi", 156–157; Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 56–57.

⁹⁸² Oemar Bakry'nin kayda geçen eserleri şu şekildedir: "*Tafsir Rahmat*, *Kamus Arab-Indonesia*, *Kamus Indonesia-Arab*, *Kamus Arab-Indonesia-Inggris/Indonesia-Arab-Inggris*, *Tafsir Madrashi* (Arapça), *Uraian 50 Hadis*, *Memantapkan Rukun Iman dan Islam*, *Makarimul Akhlak* (Arapça), *Al-Ahadis As-Sahihah* (Arapça), *Apakah ada Nasikh dan Mansukh dalam al-Qur'an*, *Akhlaq Muslim*, *Islam Mengangkat Derajat Wanita*, *Tafsir Hidayah*, *Al-Qur'an Mukjizat Yang Terbesar Kekal dan Abadi*, *Keharusan Memahami Isi al-Qur'an*, *Pelajaran Sembahyang*, *Kebangkitan Umat Islam di Abad ke-15 Hijriyah*, *Polemik Haji Umar Bakry dengan H.B.Yasin tentang al-Qur'an Bacaan Mulia*, *Islam Menentang Sekulerisme*, *Bung Hatta Selamat Cita-Citamu Kami Teruskan*." Hidayah, "Manhaj at-Tafsir al-Madrasi", 157; Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 57–58; Haji Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat* (Cakarta: Mutiara, 1984), 15.

2.2.3.7.2. Tefsir Çalışmaları

2.2.3.7.2.1. *et-Tefsîru'l-medresî*

Endonezce dışında Arapça kitaplar yazmış olması Oemar Bakry'i daha dikkat çekici hâle getirmektedir. Zira Endonezce, Cavaca, Sundaca gibi Endonezya'da yaygın dillerde tefsir çalışmalarının yapıldığı bilinmektedir. Ancak Endonezyalı âlimler tarafından tefsir sahasında Arapça olarak yazılan kitap sayısının fazla ve yaygın olduğunu iddia etmek zordur. Hâlbuki Oemar Bakry, bağımsızlık öncesi 1937 yılında *et-Tefsîru'l-medresî* (التفسير المدرسي) adında âyetlerin kısa izahlarını yapan Arapça bir eser yazmıştır. *et-Tefsîru'l-medresî* toplam iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt 97 sayfadan oluşmaktadır; Fâtiha ile Bakara 2/63. bölümler arasında kapsamaktadır. İkinci cilt ise toplam 175 sayfadan oluşmaktadır ve Bakara 2/64. ile 2/239 âyetler arasında ihtiva etmektedir. 1937 yılında neşredilen bu eserin ikinci baskısı 1940 yılında ilgili pasajların muhtevasını yönelik sorular eklenerek yayımlanmıştır.⁹⁸³

et-Tefsîru'l-medresî isminden de anlaşılacağı üzere eğitim kurumlarında okutulmak üzere ders kitabı amacıyla mushaf tertibi esas alınarak yazılmıştır. Aynı temayı içerdiği düşünülen âyetler, -örneğin- Bakara 1-5, 6-10, 11-16, 17-20, 21-22, 23-25 şeklinde sınıflara ayrılmaktadır.⁹⁸⁴ Sınıflandırma işleminden sonra sebeb-i nüzul, âyetler arasında münasebet, Kur'ân'ın i'câzî gibi önemli ve zorunlu görülen açıklamalarla birlikte “sözcükler/المفردات” şeklinde bir başlık açılarak burada ilgili pasajda geçen kelimelerin kısaca izahı yapılmaktadır. Bunu müteakiben âyetlerin yorumu lafızdan ziyade manaya bağlı kalınarak icmâlî (global) bir formatta tefsir edilmektedir.⁹⁸⁵ Oemar Bakry bu çalışmasında, Endonezyalıların kültürel vaziyetini de dikkate almak suretiyle *el-Menâr*'daki geniş bilgileri özetlemekle beraber Râzî, İbn Kesîr, Süyûtî gibi müfessirlerden de yararlanmışır.⁹⁸⁶

Mahmud Yunus, yazmış olduğu takrizde *et-Tefsîru'l-medresî*'nin önemini şöyle anlatmaktadır:

⁹⁸³ Hidayah, “Manhaj at-Tafsir al-Madrasi”, 160.

⁹⁸⁴ Örnek metinler için bk. Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 60–83.

⁹⁸⁵ Bk. Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 60–61.

⁹⁸⁶ Hidayah, “Manhaj at-Tafsir al-Madrasi”, 162.

“Kulliyatul Mu’allimin Islamiyah’in mezunu ve Guru Muhammadiyah Okulu’nun müdürü başarılı evladımız Oemar Bakry’in telif ettiği et-Tefsîru’l-medresî’yi inceledim. et-Tefsîru’l-medresî’nin bu konuda yazılan tek eser ve döneminin yegane kitabı olduğunu gördüm. Çünkü müellif, oldukça hacimli olan büyük tefsirdeki (el-Menâr’ı kastetmektedir) malumatları küçük bir hacimde özetleyebilmiştir. Bu açıdan bakıldığında müellif Oemar Bakry, daha önce Endonezyalılardan hiç kimsenin izlemediği bir yöntemi takip etmiştir.”⁹⁸⁷

Muhtar Yayha ise bu hususta şunları söylemektedir:

“Bu vatanda Müslüman öğrenciler için başarılı/yararlı bir genç olan Oemar Bakry’in telif ettiği et-Tefsîru’l-medresî isimli eser, şüphesiz ki onların kavrayış seviyelerine ve kabiliyetlerine uygundur. Zira okullarımızda bu alanda ders materyali olabilecek bir kitap mevcut olmadığı için böyle bir esere ciddi anlamda ihtiyaç vardı. Oemar Bakry bu kitabı telif etti ve onu varlık sahasına çıkarttı. Böylelikle okullarımızdaki büyük bir boşluğu kapattı. Bu hususta bu dirayetli genci ancak takdir edebilirim. Zira o, bu kitabı meydana getirmekle Endonezyalı öğrencilere tefsir ilminin etüt edilmesini kesinlikle kolaylaştırmıştır.”⁹⁸⁸

2.2.3.7.2.2. Tafsir Rahmat

Oemar Bakry’nin tefsir alanındaki en meşhur eseri hiç şüphesiz ki Endonezce olarak telif ettiği *Tafsir Rahmat*’tır. Bakry bu çalışmasına 1981 yılında başlayıp 12 Mayıs 1983 yılında bitirmiştir. Aynı yıl içinde Mutiara Matbaasında neşredilmiştir. *Tafsir Rahmat* daha sonra 1986 yılında H.M. Sulaeman tarafından *Tafsir Rahmat Basa Sunda* adıyla Sunda diline tercüme edilmiştir ve 2002 yılında tekrar basılmıştır. Hem Endonezce hem de Sundaca baskıları günümüzde hâlâ kütüphanelerde ve kitabevlerinde bulunmaktadır.⁹⁸⁹

Oemar Bakry *Tafsir Rahmat*’i telif etmeden önce Jassin ile ciddi tartışmalar yaptığı bilinmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Jassin *Al-Qur’an Bacaan Yang Mulia* adında yaptığı bir çalışma ile Kur’ân’ı şiirsel formda tercüme etmiş ve bununla da yetinmeyerek *Al-Qur’an Berwajah* adında ikinci bir çalışma ile yeni bir mushaf stilini oluşturmuştu. Bunun üzerine 1978’lerde Oemar Bakry başta olmak üzere Endonezyalı âlimler bu faaliyet ve girişimi doğru bulmayarak eleştirilerde bulundular. Oemar Bakry’e ait *Polemik Haji Umar Bakry dengan H.B.Yasin tentang*

⁹⁸⁷ Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 63; Hidayah, “Manhaj at-Tafsir al-Madrasi”, 160.

⁹⁸⁸ Hidayah, *Tafsir Madrashi*, 63.

⁹⁸⁹ Biyografisi ve eserleri için bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, 1331–1332.

al-Qur'an Bacaan Mulia adındaki eser bu konuda yaşanan tartışma ve polemikleri derlemek üzere kaleme alınmıştır (1979). Oemar Bakry, hükümetin bir ân önce Jassin'e ait olan *al-Qur'an Bacaan Mulia* adındaki eserin dolaşımını derhal durdurmasını ve eserin piyasadan toplatması için çağrıda bulunmuştur. Zira Oemar Bakry'e göre eserde birçok hata ve yanıltıcı malumat mevcuttur. Bazı araştırmacılara göre bu durum Oemar Bakry'nin Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için *Tafsir Rahmat*'ı yazmaya sevk eden amiller arasında yer alma ihtimali bulunduğu ifade edilmektedir.⁹⁹⁰

Oemar Bakry'e göre Kur'ân'ı tercüme edebilmek için üç şartın sağlanması gerekmektedir:

1. Kaynak dili çok iyi bilmek gerekir.
2. Hedef dile vâkıf olmak gerekir.
3. Tercüme edilecek eser, mütercimnin ihtisas alını ile alakalı olmalıdır.⁹⁹¹

Tafsir Rahmat, et-Tefsîru 'l-medresî'nin aksine Endonezce olarak telif edilmiş ve Endonezya halkının rahat bir şekilde anlayabileceği bir yöntem ve muhtevayı esas almıştır. Nitekim tefsirin isminde geçen *Rahmat* sözcüğü Kur'ân'ın sıfatlarından biridir. Bu kavram ile Kur'ân'ın herkese bir rahmet olduğu ve herkese ulaşılması gereken bir mesaj niteliğini taşıdığı vurgulanmıştır. Kur'ân indiriliş amaçlarından ilki anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi gerektiği konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Toplam 1333 sayfadan ulaşan *Tafsir Rahmat*'ta Arapça metin sayfanın sağ tarafında; Endonezce tercüme ve tefsir bölümü ise sol tarafında verilmiştir. Nitekim esere daha kolay ulaşabilmek için bir cilt hâlinde yayımlanmış ve temelde icmâlî bir yöntem izlenmiştir. Buna bağlı olarak Mısırlı fikir ve ilim adamı Muhammed Ferîd Vecdî tarafından (1878-1954) müfessirlerin ittifak ettiği görüş ve yaklaşımlara itimat edilerek hazırlanan, üslûbu sade, ifade biçimi açık ve muhtasar bir tefsir çalışması olan *el-Mushafü 'l-müfesser*'in modeli esas alınmıştır.⁹⁹²

⁹⁹⁰ Bk. Hr. Edi Komarudin vd., "Tafsir Qur'an Berbahasa Nusantara (Studi Historis terhadap Tafsir Berbahasa Sunda, Jawa dan Aceh)", *Al-Tsaqafa* 15/2 (2018), 190.

⁹⁹¹ Haji Oemar Bakry, *Polemik H. Oemar Bakri dengan H.B. Jassin tentang Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia* (Cakarta: Mutiara, 1979), 36.

⁹⁹² Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, X.

Oemar Bakry'nin temel amacı Arapça bilmeyen Endonezya halkının resmî dili olan Endonezcenin gelişim süreçlerini ile birlikte modern ve bilimsel gelişmeleri de dikkate alan bir tefsir çalışması ortaya koymaktır.⁹⁹³

O bu konuda şunları söylemektedir: “*Şimdi bizim asıl görevimiz, iyi ve doğru bir Endonezce ile Kur’ân’ın tercüme ve tefsir çalışmalarına devam etmektedir.*”⁹⁹⁴

Başka bir mesajda ise şu düşüncelere yer vermektedir: “*Bu tefsir, tercümede yeni değişiklikleri ihtiva etmektedir. Böylelikle okuyucu bu tefsiri kolayca anlayabilir. Meselenin bir başka boyutu ise hata ve sapmalara mahal vermeksizin Kur’ân’ın içeriğini muhafaza etmek gerekir. Öyleyse ihtiyaç duyduğumuz şey, doğru bir muhteva ile birlikte doğru bir dildir.*”⁹⁹⁵ Oemar Bakry’in bu açıklamalarına sadık kalmaya çalışarak tercümede farklı bazı teknikler uyguladığı görülmektedir. Bu hususta izlediği yöntemi maddeler hâlinde şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- a) Kur’ân’da geçen السموات sözcüğünü diğer Endonezce çevirilerde olduğu gibi “langit/gökyüzü” olarak tercüme etmez. Bunun yerine bilimsel gelişmeleri de dikkate alarak “uzay ve evren” anlamına gelen “ruang angkasa” ifadesini yeğlemektedir.⁹⁹⁶
- b) Kur’ân’da açıkça ifadesi geçmeyen şahıs, olay, mekân vb. bilgileri parantez içinde sunmaktadır. Buna birkaç örnek vermemiz yerinde olacaktır:⁹⁹⁷

Tafsir Rahmat Tercümesi

Türkçe Tercümesi

Dia (Muhammad) masam mukanya dan berpaling.

O (Muhammed) yüzünü ekşitti ve döndü

*karena datang kepadanya seorang buta (Abdullāh
Ibnu Ummi Maktūm).*

*Kendisine kör bir kişi (Abdullah b. Ümmi
Mektūm) geldi diye*

sedang ia takut kepada (Tuhannya)

Rabb ’inden korktuğu hâlde

⁹⁹³ Endonezce özellikle yazım kurallarına ilişkin birtakım gelişme süreçlerinden geçmiştir. Örneğin 1972-2015 yılları arasında EYD (Ejaan yang Disempurnakan) yazım kuralları geçerli iken 2015 yılından sonra EBI (Ejaan Bahasa Indonesia) yazım kuralları geçerli hale gelmeye başlamıştır. Bundan önce ise ilk olarak Hollanda sömürgesine ait olan Ejaan Van Ophuijsen 1947 yılına kadar kullanılmış ve 19 Mart 1947 yılında yerini Ejaan Republik’a bırakmıştır. *Tafsir Rahmat* 1980’lerde telif edildiği için yazım konusunda EYD (Ejaan yang Disempurnakan) stilini/modeli esas alınmıştır.

⁹⁹⁴ Bakry, *Tafsir Rahmat*, X.

⁹⁹⁵ Bakry, *Tafsir Rahmat*, XIII.

⁹⁹⁶ Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, XI.

⁹⁹⁷ Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, 1211.

- c) Tercüme yaparken Endonezce mantalitesine uygun formların seçiminde hassas davranmaktadır. Buna bağlı olarak esmâ-i hüsnâ olarak ifade edilen Cenab-ı Hakk'ın isimlerini de tercüme ederek aktarır. Bu konuda birkaç örnek verilmesinde yarar vardır.⁹⁹⁸

<i>Tafsir Rahmat Tercümesi</i>	<i>Sûre-Âyet</i>	<i>Türkçe Tercümesi</i>
<i>Celakalah dan sengsaralah kamu!</i>	Kıyâme 75/34	<i>Bedbaht ve rezil ol!</i>
<i>Sucikanlah nama Tuhanmu yang Paling Tinggi!</i>	A'lâ 87/1	<i>Çok yüce olan Tanrı'nın adını takdis et!</i>
<i>Lalu dijadikan-Nya mereka seperti daun-daun yang dimakan ulat.</i>	Fîl 105/5	<i>Sonra O, onları tırtılların yediği yapraklara dönüştürdü.</i>

Tafsir Rahmat sûrelerin kimliği hakkında temel bilgiler verdikten sonra ilgili sûrenin muhtevası hakkındaki ana temaları maddeler hâlinde serdetmektedir. Ayrıca gruplara ayrılan âyetler ilk önce lafzî tercümesi verildikten sonra manevî tercümesi özet şeklinde sunulmaktadır. Nitekim Bakry, *Tafsir Rahmat* isimli eserinde harfî ve manevî olmak üzere iki farklı tercüme tekniğini izleyeceğini belirtmektedir.⁹⁹⁹ Bu hususta, Ferîd Vecdî'nin *el-Mushafü'l-müfesser*'in etkisi açıkça görülmektedir. *el-Mushafü'l-müfesser* lafzî tercümeyi (تفسير الألفاظ); manevî tercümeyi ise (تفسير المعاني) şeklinde takdim ettiği bilinmektedir.¹⁰⁰⁰

Bakry, *Tafsir Rahmat*'ında müracaat ettiği belli başlı kaynakları dokuz adet olarak göstermektedir. Bunlar içinde *Tefsîru'l-menâr*, *Tefsîru'l-Merâgî*, *et-Tefsîru'l-ferîd*, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, *Tefsîr İbn Kesîr* gibi nispeten yakın dönemde yazılan ve genellikle Endonezya'da meşhur olan tefsir kitapları yer almaktadır. Ancak kaynakları içinde Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Qur'an*'ı, Zainuddin Hamidi ve Fakhrudin'in ortak çalışması olan *Tafsir al-Qur'an*'ı, Hasbi Ash-Shiddieqy'nin *Tafsir al-Bayan*'ı, Endonezya Din Bakanlığı'nın *Al-Qur'an dan Terjemahnya*'ı gibi Endonezce olarak yazılan tefsir kaynaklarının bulunması önemlidir. Böylelikle

⁹⁹⁸ Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, 1189, 1231, 1267.

⁹⁹⁹ Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, XIII.

¹⁰⁰⁰ Örnekler için bk. Muhammed Ferîd Vecdî, *el-Mushafü'l-müfesser* (Mısır: Matbaatu'l-ulûm, 1948), 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Endonezce tefsir geleneğinin etkileşim boyutunu ve sürecini somut örnekler üzerinden görme imkânını elde etmekteyiz.¹⁰⁰¹

2.2.3.8. Dawam Rahardjo ve *Ensiklopedi al-Qur'an* Adlı Eseri

2.2.3.8.1. Hayatı

Tam ismi Muhammad Dawam Rahardjo kısa ismi ise Mas Dawam şeklindedir. 20 Nisan 1942 yılında Solo'da dünyaya geldi. Babası Mohammad Zuhdi Rahardjo, annesi Mutmainnah'tır. Babası Zuhdi, Madrasah Manba'ul Ulum ve Pondok Pesantren Jamansare mezunu olarak bilinmektedir. Temel dinî eğitimini ailesi başta olmak üzere günümüzde anaokuluna denk sayılabilecek Bustanul Athfal Muhammadiyah adındaki bir kurumdan aldı. Ardından eğitim hayatına Solo'daki Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah'de devam etti. Bu kurumdan mezun olduktan sonra SMP 51 Solo'ya geçti ve 19957 yılında buradan mezun oldu. Lise eğitimine SMA Manahan'da başladı ve 1961 yılında bu okuldan mezun olmayı başardı. Ardından AFS (American Field Service) programı vasıtasıyla Amerika Birleşik Devletleri'nin Idaho şehrinde bulunan Borach High School'da bir yıl boyunca eğitim gördü. Endonezya'ya döndükten sonra lisans eğitimine başladığı Gajah Madha Üniversitesi İktisat Fakültesi'ni 1969 yılında tamamladı. Üniversite yıllarında kampüs dergisi *Gelora*'nın baş editörlüğünü yaptı. Zainun Hawariah hanımefendi ile evli olan Dawam'ın 1972 yılında Aliva; 1974 yılında ise Jauhari adında iki çocuğu oldu.¹⁰⁰²

Mas Dawam bir dönem Bank of Amerika'da çalıştı (1969-1971). Muhammadiyah Malang Üniversitesi'nde ekonomi profesörü olarak görev yaptı (1993) ve sonrasında Universitas Islam 45 Bekasi rektörlüğüne atandı (1994-2004). İki dönem en büyük ulusal düşünce kurumlarından biri olan Ekonomik ve Sosyal Araştırma, Eğitim ve Enformasyon Enstitüsü'nün (LP3ES) direktörlüğünü yaptı (1980-1986). Bunların dışında birçok sivil ve resmî olmak üzere farklı alanlarda önemli çalışmalar yürüttü; farklı pozisyonlarda görevler icra etti:¹⁰⁰³

¹⁰⁰¹ Bk. Bakry, *Tafsir Rahmat*, XIV–XV.

¹⁰⁰² Eylül 1994 yılında ilk eşini kaybedince 17 Mart 1995 yılında Sumarni adında ekonomist bir kadın ile evlendi.

¹⁰⁰³ Bk. Budhy Munawa Rachman – Tantowi Anwar, *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme* (Cakarta: Democracy Project, 2011), 1/2.

- Bilimsel bir dergi olan *Prisma*'nın yöneticiliği (1980-1986)
- Paramadina Vakfı Genel Müdürlüğü (1988-1990)
- Tarımsal İş Geliştirme Merkezi Direktörlüğü (1992)
- Başbakan BJ Habibie döneminde Başkanlık Danışma Ekibi (1999)
- Din ve Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Yönetim Kurulu Başkanı.
- Orta Endonezya Müslüman Aydınlar Derneği Başkanı (ICMI) (1995-2000)
- 45th Proclamation University Yogyakarta Rektörlüğü (2008-2017).

Satya Lencana Pembangunan (1995), Bintang Mahaputra Utama (1999), Anugerah Hata, Penghargaan Yap Thiam Hien (2013) gibi ödülleri aldı.

Dawam 30 Mayıs 2018 tarihinde Cakarta'da Cempaka Putih Hastanesi'nde vefat etti ve Kalibata Ulusal Kahramanlar Mezarlığı'na defnedildi. Üretken bir yazar olan Dawam'ın en önemli eserleri şunlardır: *Esei-esai Ekonomi dan Politik* (1983) *Transformasi Pertanian, Industrialisasi dan Kesempatan Kerja* (1985) *Perekonomian Indonesia: Pertumbuhan dan Krisis* (1986) *Pergulatan Dunia Pesantren* (1985), *Insan Kamil, Konsepsi Manusia Menurut Islam* (1985) *Etika Bisnis dan Manajemen, Kapitalisme Dulu dan Sekarang* (1986) *Etika Ekonomi dan Manajemen* (1990), *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa* (1992) *Perspektif Deklarasi Makkah: Menuju Ekonomi Islam* (1993), *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial berdasar Konsep-Konsep Kunci* (1996) *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (1998), *Islam dan Transformasi Budaya* (2002).¹⁰⁰⁴

2.2.3.8.2. *Ensiklopedi Al-Qur'an*

Ensiklopedi Al-Qur'an isminden de anlaşılacağı üzere ansiklopedik tarzda telif edilmiş bir eserdir. Eser, 1990 yılından itibaren Dawam'ın *Ulumul Quran* dergisinde farklı zaman dilimlerinde yayımlanmış çeşitli makalelerinden oluşmaktadır. 1996 yılında yayımlanan bu makaleler *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial berdasar Konsep-Konsep Kunci (Kur'ân Ansiklopedisi: Temel Kavramlara Dayalı Toplumsal Bir Tefsîr/Yorum)* adıyla kitaplaştırıldı. *Ensiklopedi Al-Qur'an* “*fıtrat, hanîf, İbrahim, din, İslam, takvâ, abd, emânet, rahmet, rûh, nefis, şeytan, nebî, Medîne, hilâfet, adalet, zâlim, fâsık, şûrâ, ulu'l-emr, ümmet, cihâd, ilim, ulu'l-elbâb,*

¹⁰⁰⁴ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 79.

rızık, ribâ, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker” olmak üzere yirmi yedi farklı maddeden oluşmaktadır.¹⁰⁰⁵

Gusmian’ın da ifade ettiği gibi Dawam’ın bu modeli özgün ve ilgi çekici olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰⁶ Ancak ansiklopedide maddelerin içerikleri ve bu çerçevede yapılan açıklama ve yorumlamaların bir tefsir kitabı olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği meselesi ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın en önemli sebeplerinden biri de Mas Dawam’ın bir din âlimi olmamasıdır. O ekonomist ve sosyolog kimliği ile birlikte bilim adamı, aktivist, köşe yazarı gibi yönleriyle daha çok tanınmaktadır. Bununla birlikte 1970’lerde Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib ve Djohan Effendi ile birlikte İslami modernizmin savunucuları arasında yer aldığı bilinmektedir.¹⁰⁰⁷

Mas Dawam hümanist bir şahsiyete sahiptir. Nitekim o, Endonezya’da Kâdiyânîliğin de dâhil olduğu dinî azınlık gruplarını ciddi bir şekilde savunmakta ve din özgürlüğünün önünde hiçbir engelin olmaması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre dinde hiçbir şekilde zorlama ve kısıtlama kabul edilemez. Çünkü İslam’da Hucurât sûresi sûresinin 13. âyetinde belirtildiği üzere “teâruf/tanışma” esastır.¹⁰⁰⁸ Ayrıca ırk, etnik köken, din, dil farkına bakılmaksızın herkese yasalar karşısında eşitlik ve özgürlük tanınmalıdır. Kanunlar belli bir dinin esaslarına göre düzenlense “zorlama/ikrâh” ortaya çıkacaktır. Hâlbuki İslam’ın bizatihi kendisi Bakara sûresinin 256. âyetinde geçtiği gibi “*Dinde zorlama/ikrâh yoktur*” prensibini benimsemiştir.¹⁰⁰⁹

Dawam’ın bu tavrı, hakkında birçok ithamların yapılmasına ve birçok itiraza maruz kalmasına sebep olmuştur. Zira genelde İslamî özelde ise sünnî akideye muhalif bu düşünce ve yaklaşımlar tehlikeli görülmüştür. Majlis Ulama Indonesia’nın 29 Temmuz 2006 tarihinde plüralizm, liberalizm gibi düşünce akımlarının veya Kâdiyânîlik gibi dinî mezheplerin İslam’la bağdaşmadığını ve bu anlamda bu tür düşünce ve inançların “haram” kapsamında yer aldığına dair fetvalarına Gus Dur, Musthofa Bisyrî, Dawam Raharjo, Ulil Abshor Abdalla, Johan

¹⁰⁰⁵ Bk. Muhammad Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial berdasar Konsep-Konsep Kunci* (Cakarta: Paramadina, 2002), 39–679.

¹⁰⁰⁶ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 78.

¹⁰⁰⁷ Bk. Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 4/2269.

¹⁰⁰⁸ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, 343, 503, 676.

¹⁰⁰⁹ Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/8.

Efendi gibi isimlerle birlikte karşı çıkanlardan biri de Mas Dawam olmuştur. Mas Dawam bu düşüncelerinden dolayı Muhammediyye Cemiyeti bünyesinden ihraç edilmiştir.¹⁰¹⁰

Son tahlilde Mas Dawam'ın düşünce hayatı ve olaylara yaklaşım biçimi “modernizm, hümanizm, plüralizm, sekülerizm, liberalizm” gibi fikir cereyanları çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Mas Dawam özellikle sekülerizm, liberalizm ve plüralizmin Endonezya için vazgeçilmez olduğunu ve bu düşüncelerin devletin resmî ideolojisi olan Pancasila ile uyum arz ettiğini ifade etmektedir. Ona göre bu üç fikirle dinin rasyonel bir zeminde kritiği daha çok yapılacak ve dogmatik anlayışlardan uzak kalınacaktır. Aynı zamanda hak ve özgürlükler teminat altına alınacak ve korunacaktır. Özellikle sekülerizm düşüncesi ile birlikte din devlet işlerinden ayrılacağı gibi bilim ile de yolları ayrılacaktır. Mas Dawam, sekülerizm, liberalizm ve plüralizmin Endonezya’da gelişmesi için teşvik ve çağrıda bulunmaktadır.¹⁰¹¹

Bu paralelde İslam'ın geleceği hakkında endişe duyduğunu belirten Mas Dawam bunu üç sebebe irca etmekte ve yeni formüllerin bulunması gerektiğini ileri sürmektedir:

- a) İslam günümüzde donmuş durumdadır. Dinî yorumların ve bakış açılarının durgunlaştığı söylenebilir. Bu nedenle bir çıkış yolu bulmak gerekir.
- b) Şayet değişiklik yoluna gidilmezse İslam'ın varlığı tehdit altında kalacaktır. Bu nedenle daha ilerici bir çıkış yolu keşfedilmelidir.
- c) Bu ilerleme için Endonezyalı Müslümanların hatta bütün Müslümanların mücadele alanlarını ve temayüllerini yeniden belirlemeleri gerekir. Yeni bir misyon ve vizyon zorunlu hâle gelmiş bulunmaktadır. Ona göre ilerlemenin anahtarlarından biri de sekülerizmdir.¹⁰¹²

¹⁰¹⁰ Bk. Muhammad Najih Maimoen, *Membuka Kedok Tokoh-tokoh Liberal dalam Tubuh NU* (Rembang: Toko Kitab Al-Anwar 1, 2011), 38, 100, 182; Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/8.

¹⁰¹¹ Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/3.

¹⁰¹² Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/4.

Endonezyalı aydınlardan bazıları ise dinî cemaatlerin ve çevrelerin tam aksine Mas Dawam'ın düşüncelerine olumlu baktıklarını ve gösterdiği tutumdan dolayı Endonezya halkının kendisine minnettar olduğunu düşünmektedirler.¹⁰¹³

Ensiklopedi Alquran bağlamındaki tartışmaların odak noktası Mas Dawam'ın ilmî şahsiyeti ve buna bağlı olarak Kur'ân kavramları üzerinde yaptığı yorumların doğruluğu ve tutarlığı meselesi gelmektedir. Buradan hareketle kendisini eleştiren bilginler onun tefsir müktesebatını yeterli görmemektedirler. Bunun en somut göstergesi ise tali ve tercüme tefsir kaynaklarından yararlanmasını göstermektedirler. Ayrıca yaptığı bazı yorumlarla isabet kaydetmediğini düşünmektedirler.¹⁰¹⁴

Mas Dawam kendisine yöneltilen itirazların farkında olduğunu belirterek şunu söylemektedir:

*“Devlet okullarıyla ile birlikte okuduğum dini okullar vasıtasıyla Kur'ân'ı anlayabilecek sermayeye sahibim. Okulda sarf, nahiv, belagat ve tecvit başta olmak üzere Arapça dersleri aldım ve ayrıca tefsir ilmini öğrendim. Aynı şekilde satın aldığım farklı kitaplardan Arapçayı öğrendim. Bütün bunlarla birlikte Kur'ân'ı tercüme edecek bir ehliyet ve liyakate sahip olduğumu iddia etmiyorum. Sadece Kur'ân'a oldukça aşina olduğumu ve anlama kabiliyetine sahip olduğumu belirtmek istiyorum. O'nun sırrının anahtarı duadır. Dua ile O'nun hidayet ve rahmetini niyaz ediyorum.”*¹⁰¹⁵

Ensiklopedi Alquran'ın ortaya çıkmasındaki saik ve düşünceleri tespit etmek önemlidir. Bu bağlamda Dawam'ın Kur'ân tasavvuru ve Kur'ân'a yaklaşımın biçimini belirlemek gerekmektedir. Dawam'a göre, Kur'ân “hidayet, beyân, furkân” gibi özelliklere sahip aynı zamanda kendi kendini tefsir eden (*müteşâbih*) ve sürekli tekrarlayan (*mesânî*) bir sisteme sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması için Arapça dil bilgisi elbette önemlidir ancak Kur'ân'ı etüt etmek sadece bu şart ile inhisar altına alınamaz. Zira Kur'ân ile iletişime geçmek ve onu anlamak için tefekkür/tedebbür ve daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu durumda insanların farklı idrak seviyelerinin olduğunu ve farklı açılardan meselelere yaklaştıklarını da unutmamak

¹⁰¹³ Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 4/2017.

¹⁰¹⁴ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 78–79.

¹⁰¹⁵ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, XX.

gerekir. Nitekim Mas Dawam son tahlilde *Ensiklopedi Alquran*'ın bir sosyal bilimcinin Kur'ân'a yaklaşım tarzı olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Bu görüş aslında Quraish Shihab'a aittir ve müellif bu gerçeği samimiyetle kabul ettiğini belirtmektedir.¹⁰¹⁶

Dawam, modern dönemde İslam'ın temel kaynağının Kur'ân olduğuna dair yapılan vurguya bağlı olarak reformcu olarak nitelendiren âlimlerin tefsir yönteminde yeni ve farklı arayışlar içine girdiklerini belirtmektedir. İndo-Pakistan ekseninde Mevdûdî, Mahmud Yunus, Shiddieqy gibi âlimlerin yeni teşebbüslerini hatırlatır ve bu durumun farklı mezheplerde tezahür ettiğini belirtir. Sünnî âlimlerden Abduh'un *el-Menâr*'ını; Şîî âlimlerden Tabâtabâî'nin (1904-1981) *el-Mîzân*'ını örnek olarak gösterir. Hatta Kâdiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed'in oğlu Mîrzâ Beşîrûddîn Mahmûd Ahmed (1889-1965) ve Kâdiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu olan Muhammed Ali Lâhûrî'nin (1874-1951) tefsir faaliyetlerinin de bu çerçevede okunması gerektiğini söyler. Gittikçe farklılaşan tefsir çalışmaları muayyen sûrelerin yorumları ile devam ettiğini ve nihayetinde yakın dönemde “tematik tefsir” (التفسير الموضوعي) denilen yeni bir model ortaya çıktığını özellikle vurgulamaktadır. Bu konuda Mısırlı gazeteci, mütefekkir, şair ve edebiyat münekkidi Abbas Mahmûd Akkâd'ın (1889-1964) *el-İnsân fi'l-Kur'ân* ve *el-Mer'atu fi'l-Kur'ân* olmak üzere iki eserini; Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman'ın (1919-1988) *Major Themes of the Qur'an*'ını örnek olarak sunmaktadır. Son tahlilde *Ensiklopedi Alquran*'ın tematik bir tefsir çalışması olarak görülebileceğine temas etmektedir.¹⁰¹⁷

Durum ne olursa olsun, *Ensiklopedi Alquran* Endonezya tefsir tarihinde Kur'ân'ı anahtar sözcükleri bağlamında incelemesi, Kur'ân'ı sistematik ve tematik bir yaklaşımla ele alması ve model olarak farklı bir model ve metodoloji ortaya koyması açısından önemlidir. Zira Kur'ân'ın evrenselliğini, lafzı ile birlikte manasında aranması gerektiğine dair bir girişim olarak da değerlendirmek

¹⁰¹⁶ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, XVII–XX.

¹⁰¹⁷ Bk. Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, 1–6.

mümkündür. Bu minvalde açıklamalar yapan Dawam'ın dostu Nurcholish Madjid, *Ensiklopedi Alquran*'ı önemli bir eser olarak nitelendirmektedir.¹⁰¹⁸

2.2.3.9. Quraish Shihab ve *Tafsir al-Misbah* Adlı Eseri

2.2.3.9.1. Hayatı

16 Şubat 1944 yılında Güney Sulawesi'de bulunan Sidenreng Rappang Regency eyalatine bağlı Rappang köyünde doğdu. Tam adı Muhammad Quraish Shihab şeklindedir. Soy bağı Yemen asıllı Hadramut Araplarına dayanmaktadır. Babası Abdurrahman Shihab (1905-1986) Cakarta'daki Jam'iyyah al-Khair'da okuyan; Masyumi Partisi'ne katılan; Universitas Muslim Indonesia'nın ikinci rektörü (1973-1979); Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar'ın ise üçüncü rektörü (1973-1979) olarak bilinen önemli ve meşhur bir akademisyendir. Abdurrahman Shihab, yoğun olmasına rağmen çocuklarına özel vakit ayırıp dinî eğitimleri ile ilgilenmekteydi; Kur'an'dan pasajlar okuyup açıklamaktaydı. Nitekim bu durum, altı-yedi yaşlarındaki Quraish Shihab'ın henüz küçük yaşlarda Kur'an ile buluşmasına vesile olduğu gibi tefsir ilmine temayül göstermesine sebep olmuştur.¹⁰¹⁹

Quraish Shihab, örgün eğitimine Ujung Pandang'daki bir ilkokulda başladı. Ortaokulu ise Doğu Cava'da bulunan Malang şehrinde okudu. Bu süreçte dinî eğitimine Pondok Pesantren Darul Hadis al-Falakiyah'da bir *nyantri* olarak devam etti (1956-1958). İki senelik zaman zarfı içinde iyi düzeyde Arapça öğrendi. Babasının teşvikiyle on dört yaşında iken 1958 yılında Mısır'daki Ezher Üniversitesi'nde okumak üzere takımadalardan ayrıldı. Ezher'de lise ikinci sınıftan başladı. 1967 yılında Ezher Üniversitesi'nin Usûluddîn Fakültesi'nden tefsir ve hadis alanında lisansını tamamladı. 1969 yılına gelindiğinde ise *el-İ'câzu's-teşrîi li'l-*

¹⁰¹⁸ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, XVII-XXXIII.

¹⁰¹⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 162-163; Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah", *Hunafa* 11/1 (2014), 114; Ita Rosita, *Peran Perempuan Sebagai Pendidik Perspektif M. Quraish Shihab* (Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan, Skripsi, 2017), 69; Mu'arrifah Saifullah, *Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap Aayat-Ayat Pelestarian Lingkungan* (Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, Skripsi, 2014), 15; Ali Geno Berutu, "Tafsir al-Misbah: Muhammad Quraish Shihab", *Jurnal Online Preprints* 3/1-20 (2019), 3.

Kur'âni'l-Kerîm başlıklı tez çalışması ile yüksek lisansını bitirdi ve tekrar Endonezya'ya döndü.¹⁰²⁰

1970-1980 yılları arasında bazı çalışmaları ortaya koymakla birlikte önemli görevler icra etti. Bu çerçevede 1970 yılında babasına yardım etmek için Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar'a akademisyen ve öğrenciler sorumlu rektör yardımcısı olarak atandı. Bu görevine 1980 yılına kadar devam etti. Bu resmî görevi dışında Özel Yüksek Öğrenim Bölgesi VII'de (PTSW) koordinatörlük görevini üstlendi. Ujung Pandang'da 1975'te *Doğu Endonezya'da Dinî Hayat Programının Tatbiki* ile 1978'de *Güney Sulawesi'de Vakıf Sorunu* isimli iki araştırması ile bölgedeki bazı sorunlara temas etti. Takımadalarda bu minvalde on bir sene geçiren Quraish Shihab gerek babasının tavsiyesi uymak gerekse uzun zamandan beri tasarladığı düşüncesini pratiğe dökmek için 1980 yılında ikinci kez Mısır'a gitti. İki yıllık eğitim ve araştırmadan sonra 1982'de *Nazmu'd-dürer li'l-Bikâi Dirâse Tahkîk* isimli çalışması ile doktorasını başarılı bir şekilde bitirdi. Böylelikle özelde Endonezya genelde ise Malay dünyasında Ezher'de doktorasını tamamlayan ilk akademisyen unvanını elde etti.¹⁰²¹

1984 yılında Endonezya'ya dönen Quraish Shihab, IAIN Syarif Hidayatullah'ta öğretim görevlisi olarak göreve başladı. İlki 1992-1996 ve ikincisi ise 1996-1998 yılları olmak üzere aynı üniversitede rektörlük yaptı. 1997 yılında Golkar Partisine katıldığı bilinmektedir. Bu zaman diliminde farklı kurumlarda çeşitli görevleri daha yerine getirdi. 1984-1998 yılları arasında Endonezya'nın en yüksek dinî mercii olan Majelis Ulama Indonesia'nın (MUI) başkanlığını yaptı. 1998'in başlarında başladığı Din İşleri Başkanlığı görevi Suharto hükümetinin son kabinesine bağlı olarak 22 Mart 1988 yılına kadar yaklaşık iki ay devam etti. 17 Şubat 1999 yılında Endonezya Cumhuriyetini temsilen Mısır Büyükelçisi olarak Kahire'ye atandı. Ayrıca Cibuti ve Somali Büyükelçilik görevlerini icra etti. 1989'da Lajnah Pentashhah Al-Qur'an üyesi; 1988-1996 yılları arasında Pertimbangan Pendidikan Nasional (BPPN) üyeliği, 1982-200 yılları arasında Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) üyeliği; Muslim Indonesia (ICMI) bakan

¹⁰²⁰ Wartini, "Corak Penafsiran Quraish", 115–116; Rosita, *Peran Perempuan*, 70–71; Saifullah, *Penafsiran M. Quraish*, 16–17; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 164.

¹⁰²¹ Wartini, "Corak Penafsiran Quraish", 115–116; Berutu, "Tafsir al-Misbah", 3–4.

yardımcılığı; Pendidikan Kader Ulama (PKU) direktörlüğü; Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syariah ve Konsorsium Ilmu-ilmu Agama yöneticiliği gibi birçok organizasyona farklı pozisyonlarda aktif bir şekilde katılım gösterdi.¹⁰²²

Quraish Shihab, sadece resmî görevleri veya yazdıkları kitapları ile Endonezya kamuoyunda tanınmamaktadır. Özellikle katıldığı televizyon programları sayesinde Endonezya’da ciddi bir şöhrete kavuşmuştur. Sunuculuk yapan kızı Najwa ile farklı mecralarda dinî konuları anlatmakta ve sosyal medya platformlarında tefsir derslerine devam etmektedir. Endonezya’da oldukça karizmatik bir şahsiyet olarak tanınan Shihab, “cilbâb giymek veya başörtüsü takmak farz değildir”, “Hz. Peygamberin bile cennete gireceğine dair herhangi bir garanti ve kesinlik yoktur” gibi görüş ve konuşmalarından dolayı birçok âlim tarafından ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Günümüzde bile söz konusu meseleler bağlamında kendisine yönelik reddiyeler sosyal medya platformlarında devam etmektedir.

Quraish Shihab Endonezya’da “Bintang Maha Putra” ödülüne layık görülürken uluslararası arenada ise “Dünyadaki En Etkili 500 Müslüman” listesinde yer almaktadır.¹⁰²³

2.2.3.9.2. *Tafsir al-Misbah*

Tafsir al-Misbah, tefsir alanında Quraish Shihab’ın telif ettiği ilk ve tek eseri değildir. Quraish Shihab’ın Kur’ân’a yaklaşım biçimini daha yakından görmek için tefsir ile ilgili önemli eserlerini şu şekilde takdim edebiliriz.¹⁰²⁴

- 1) 1992 yılında çeşitli konferanslarda sunum gerçekleştirmek için farklı makale ve yazılar hazırladı ve bunları *Membumikan al-Qur’an* adıyla neşretti. *Membumikan al-Qur’an*, Quraish Shihab’ın en fazla satılan eseri olması açısından dikkat çekicidir. Eser birbirini tamamlayan yirmi dört başlıktan oluşmaktadır. Asıl amaç ise Kur’ân toplumsal hayatta oynadığı rolü ve işlediği fonksiyonu ortaya koymaktadır.

¹⁰²² Wartini, “Corak Penafsiran Quraish”, 115–116; Saifullah, *Penafsiran M. Quraish*, 16–17; Rosita, *Peran Perempuan*, 71–73; Berutu, “Tafsir al-Misbah”, 3–4; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 165–168.

¹⁰²³ Abdallah Schleifer, *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims* (Amman: Mabda, 2020), 72.

¹⁰²⁴ Krş. Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 170–182.

- 2) 1994 yılında *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* isimli eleştiri çalışması ile *Tefsîru'l-menâr*'ın olumlu ve olumsuz yönlerini incelemeye tabi tuttu. *Bu çalışmayı* önemli kılan özellik ise Endonezya'da Kaum Muda ile birlikte başlayan dinî reform sürecinde *Tefsîru'l-menâr*'ın büyük bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak *Tefsîru'l-menâr*'a olan bu ilgi genel anlamda daha çok hayranlık düzeyinde iken Quraish Shihab'ın bu çalışması ile birlikte *Tefsîru'l-menâr*'ın mahiyetinin daha net bir şekilde ortaya konulmasına vesile olması açısından değerli bir eser olarak görülebilir.
- 3) *Wawasan al-Qur'an* isimli çalışması Masjid Istiqlal'de (İstiklal Camii) verdiği vaaz ve sohbetlerden oluşmaktadır. Beş bölümden oluşan eserde iman esasları, insan ve toplum, beşerî faaliyetler, temel dinî sorunlar, ahlak ve muamelat gibi meseleler işlenmiştir (1996).
- 4) *Mukjizat al-Qur'an*. Bu eserde Kur'ân'ın mucizeleri işlenmektedir (1997).
- 5) *Mahkota Tuntunan Ilahi Tafsir Surat al-Fatihah* isimli eseri adından da anlaşılacağı üzere Fâtîha sûresinin tefsirini yapmaktadır (1998).
- 6) *Secercah Cahaya Ilahi*. Masjid Istiqlal'de verdiği konuşmalardan derlenmiştir. (1999).
- 7) *Perjalanan Menuju Keabadian Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*. Âhiret, cennet gibi ölüm sonrası meseleler Kur'ân âyetler ışığında incelenmiştir (2001).
- 8) *Ensiklopedia Al-Qur'an*. Editörlüğünü yaptığı ve üç ciltten oluşan bu çalışma, Kur'ân-ı Kerim sözcüklerinin analizini yapmaktadır. Alfabetik olarak hazırlanan eserin birinci cildi A-J; ikinci cildi K-N ve üçüncü cildi ise Q-Z arası harfleri ihtiva etmektedir.
- 9) *al-Lubâb*: Toplamında dört ciltten oluşan bu eserde sûrelerin anlamı, amaçları ve ana konuları öz bir şekilde incelenmiştir. Hedef kitlesi ise özellikle okumaya fırsat ve imkân bulamayan kişiler olduğu belirtilmiştir.

Tafsir Al-Misbah, *Tafsir al-Azhar* ile birlikte Endonezya'da en çok tanınan önemli tefsir kaynaklarından biridir. *Tafsir Al-Misbah* on beş ciltten oluşan hacimli bir eserdir. Yazarı Quraish Mısır Büyükelçisi iken 18 Haziran 1999 yılında tefsirin yazımına başlamış ve 2004 yılında bitirmiştir. Eserin yaygın adı olan “al-

Misbah/المصباح” ifadesinden anlaşılacağı üzere Kur’ân’ın hidayet yönünü vurgulamaktadır. Nitekim müellifin eserini “pesan/mesaj”, “kesan/izlenim” ve “keserasian/insicam/münâsebet” olmak üzere üç kavram çatısı altında özetlediği görülmektedir.¹⁰²⁵

Bununla birlikte Quraish Shihab, özellikle *Tafsir Al-Misbah*’ın kendi kişisel görüşlerinden ve bireysel yaklaşımından oluşmadığını vurgulamakta ve eski-yeni tefsir mirasından yararlandığını açıkça belirtmektedir. Bu tefsirlerin başında ise Bikâî’nin *Nazmu’d-dürer*’i gelmektedir. Zira müellifin doktora tezi *Nazmu’d-dürer li’l-Bikâî Dirâse Tahkîk* şeklinde olup Bikâî’nin *Nazmu’d-dürer*’i ile ilgilidir. Bikâî dışında etkilendiği diğer önemli müfessirler ise Muhammed Tantâvî, Muhammed Mütevvellî Şa’râvî, Seyyid Kutub, Muhammed Tâhir b. Âşûr, Muhammed Hüseyin Tabâtâbâî gibi yakın dönem âlimleridir.¹⁰²⁶

2.2.3.9.2.1. Yöntem ve Muhteva

Tafsir al-Misbah’da sûrelerin kimlikleri hakkında bilgi verdikten sonra tefsir kısmına geçmeden önce sûrelerin ana temalarına ilişkin gerekli görülen bilgiler verilmektedir. Sûrelerin tefsirinde ilk önce âyetler gruplara ayrılır ve söz konusu gruplar belli bir rakam ile numaralandırılıp hangi âyetleri ihtiva edeceği başlık kısmında açıkça belirtilir. Örneğin Bakara sûresinin tefsirinde ilk önce sûrenin kimliği, ismi veya isimleri, fazileti vb. meseleler kısaca incelendikten sonra “birinci grup 1-20” başlığı altında Bakara’nın ilk 20 âyeti teker teker yorumlanmaktadır.¹⁰²⁷ “İkinci grup” olarak Bakara sûresinin 21-29. âyetleri;¹⁰²⁸ “Üçüncü grup” olarak Bakara sûresinin 30-39. âyetleri seçildiği görülmektedir. Tefsirin yöntemi bu şekilde devam etmektedir.¹⁰²⁹ Diğer birçok tefsirin aksine *Tafsir Al-Misbah*’da âyetlerin Arapçası üst tarafta; Endonezce tercümeleri ise alt tarafta verilmektedir.¹⁰³⁰

Tafsir al-Misbah’ı diğer Endonezce tefsirlerden ayıran en önemli özelliklerinden biri de Kur’ân sözcüklerinin geniş bir şekilde incelemesidir. Lügavî

¹⁰²⁵ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 1/XIII.

¹⁰²⁶ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

¹⁰²⁷ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/85.

¹⁰²⁸ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/119.

¹⁰²⁹ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/140.

¹⁰³⁰ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/140, 145, 149, 152 vd.

ve semantik bir tefsir çalışmasını andıracak kadar kelimelerin izahlarının yapılması aynı zamanda tefsirin yöntemini ve muhtevasını ortaya koymasından önemlidir. Bu anlamda tefsiri yapılan âyetler tahlil edilirken kelime merkezli bir metot takip edilmekte ve yorum bölümü bu kelimeler çerçevesinde şekillenmektedir. Örneğin Bakara sûresinin 1-5. âyetlerine bakıldığında hurûf-ı mukattaa başta olmak üzere sırasıyla (على, يوقينون, يؤمنون, يقيمون, الغيب, المتقين, هدى, ريب, الكتاب, ذلك) şeklinde ilgili pasajın temasını oluşturan kelimelerin analizi yapıldığı ve ilk beş âyetin tefsiri bu kavramsal çatı altında büyük ölçüde şekillendiği müşahade edilmektedir.¹⁰³¹

Tafsir al-Misbah'ın bir diğer önemli özelliklerinden biri de âyetler ve sûreler arası insicamı ve münasebeti dikkate almasıdır. Nitekim eserin kapak kısmında yer alan üç ifadeden biri olan “keserasian” sözcüğü “insicam” ve “münâsebet” anlamına gelmektedir. Ayrıca müellifin doktora tezinin Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer*'i hakkında olduğu bilinmektedir. Bunun dışında Quraish Shihab mukaddimede münasebet ilminin önemli olduğuna dair Râzî, Bikâî vb. âlimlerin yöntemlerini örnek göstermektedir. Münasebet ilminin ilk önemli pratikleri Râzî'de görülmekle beraber bunun teorik çerçevesini Bikâî'nin çizdiği ve *Nazmu'd-dürer*'de bu yaklaşımını pratiğe döktüğü bilinmektedir. Nitekim Bikâî münasebet ilminin geçerliliğini ve doğruluğunu savunmak üzere *Masâidu'n-nazar* adlı bir çalışma kaleme almıştır. Bununla birlikte *Nazmu'd-dürer* isimli tefsirinin tam adı *Nazmü'd-dürer fî tenâstübi'l-âyat ve's-süver* şeklindedir ve kitabın isminden de açıkça anlaşılacağı üzere âyetler ve sûreler arasındaki münasebetin mevcudiyeti net bir şekilde vurgulanmıştır. Modern dönemlerde yazılan tefsirlerde ise münasebet ilmi adeta tefsirin vazgeçilmez bir unsuru olarak telakki edildiği gözlemlenmektedir.¹⁰³²

Tafsir al-Misbah'ın yöntem ve muhtevasını daha yakından görmek için en-Nebe' sûresinin 6-11. âyetlerini örnek olarak verebiliriz:

Tafsir al-Misbah, Nebe' 78/6-11

Çevirisi

¹⁰³¹ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/85-95.

¹⁰³² Krş. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XXIII-XXVIII; Burhânuddîn İbrahim Bikâî, *Mesâidu'n-nazar li'l-işrâfi alâ makâsidi's-süver* (Riyad: Mektebu'l-Maârif, 1987), 1/98; Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 1/17-22.

<i>Bukankah Kami telah menjadikan bumi ayunan</i>	<i>Yeri beşik eylemedik mi?</i>
<i>dan gunung-gunung pasak-pasak?</i>	<i>ve dağları ise kazıklar?</i>
<i>dan Kami telah menciptakan kamu berpasang-pasangan;</i>	<i>ve sizi çift yarattık</i>
<i>dan Kami telah menjadikan tidur kamu pemutus,</i>	<i>ve uykunuzu dinlenme eyledik</i>
<i>dan Kami telah menjadikan malam pakaian,</i>	<i>ve geceyi elbise eyledik</i>
<i>dan Kami telah menjadikan siang hidup.</i>	<i>ve gündüzü yaşam eyledik</i>

Tafsir al-Misbah'da Nebe' sûresinin 6-11. âyetlerinin önceki âyet grubu (Nebe' 1-15) arasında mevcut olan anlam bağı (münasebet) üzerinde durulmuştur. Her ikisi pasajın/grubun ortak noktası kıyâmettir. İlk beş âyet kıyâmeti inkâr eden zümrenin sorularına yer verirken daha sonra zikredilen 6-11. âyetler ise kıyâmetin kopmasında ve ölümlerin dirilmesinde garipsenecek bir durumun olmadığı afaki âyetler üzerinden anlatılmaktadır. Bu bağlamda yeri beşik yapan, dağları kazık yapan, insanları çift yaratan, geceyi istirahat (işten kesilme) yapan, geceyi elbise; gündüzü ise yaşam (vasıtası) kılan Yüce Kudret'in her şeye kâdir olduğu vurgulanmakta ve böylece ilk iki pasaj arasındaki anlam ilişkisi ortaya konmaktadır. *Tafsir Al-Misbah*'da münasebetler tespit edildikten sonra sözcüklerin açıklamalarına geçilmektedir. Bu pasaj bağlamında (معاش, سبات, أوتاد, مهاد, خلق, جعل) gibi ilgili âyetlerin temasını oluşturan kelimeler merkeze alınarak gerekli görülen yorumlar yapılmaktadır.¹⁰³³

2.2.3.9.2.2. *al-Misbah*'ın Kaynakları ve Önemi

Müfessirimiz, Bikâî başta olmak üzere Muhammed Tantâvî, Muhammed Mütevvellî Şa'râvî, Seyyid Kutub, Muhammed Tâhir b. Âşûr, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî gibi birçok müfessirden ciddi oranda etkilenmiştir.¹⁰³⁴ *Tafsir al-Misbah*'ta adı geçen müfessirlerden yapılan alıntılar bazen sayfaları aşmaktadır. Shihab, baştan sona yeni keşfedilmiş yorumlardan oluşan bir tefsir yazma eğiliminde değildir. Onun temel gayesi doğru bilgi ve yorumları içeren bir tefsir çalışmasını Endonezyalılara

¹⁰³³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 15/7-10.

¹⁰³⁴ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

takdim etmektir. Nitekim halkın *al-Misbah*'a gösterdiği büyük ilgili ile yazarın bu hedefine ulaştığı göstermektedir. Günümüzde Endonezyalıların muhayyilesinde *al-Azhar* ile *al-Misbah*'ın oldukça önemli bir yer işgal ettiği konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Sadece ilim erbabı değil; entelektüel seviyesi yüksek olan herkesin bir şekilde bu iki tefsir kaynağından istifade ettiği bir gerçektir.

Şu ana kadar Endonezya'da yazılan en kapsamlı son tefsir çalışması *al-Misbah*'tır. Bu yönü ile *al-Misbah* Endonezya tefsir literatürüne eklenen en ciddi tefsir kitabı olmasının yanı sıra son yirmi senelik zaman zarfında halkın vahiy ile buluşmasına yönelik büyük bir boşluğu kapatmaktadır. Müellif Shihab'ın Endonezya'da karizmatik bir din âlimi olması, halk ile olan münasebetini çeşitli konferans ve televizyon programları ile sürdürmesi *al-Misbah*'ın güncelliğini ve şöhretini korumasındaki başat etkenlerdir. Nitekim Shihab, yakın zamanda sosyal medyada yaptığı tefsir etütlerini *al-Misbah*'tan okuyarak devam etmesi esere olan ilginin artmasına vesile olduğu bilinmektedir.

al-Misbah içinde yayımlandığı şartlar daha önce neşredilen Endonezce tefsirlerle mukayese edilemeyecek derece farklılık arz etmektedir. Zira Endonezya'nın 1945 yılında bağımsızlığını ilan ettiği bir gerçek olsa da Hollanda sömürgeciliği ile yaptığı savaşlar 1950 yılına kadar sürmüştür. 1960'lı yıllarda ülke siyasi açıdan ciddi sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Endonezya'da Eski Düzen'in yıkılıp yerine Yeni Düzen'in gelmesi ile birlikte 2000'li yıllara değin diktatöryal bir anlaşın hâkim olmasına neden olmuştur. 2000'li yılların reform ve demokrasi yılları olduğu tespiti dikkate alınırsa *al-Misbah*'ın doğru bir zaman ve zeminde telif edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca eserin yazım aşamaları Endonezya'nın bilim ve teknoloji alanlarında eski dönemlere nispeten önemli bir mesafe katettiği bir sürece denk gelmektedir.

Endonezce tefsir literatüründe *al-Misbah*'ı değerli ve ayrıcalıklı kılan hususların başında müellifinin eğitim ve öğretim hayatı; buna bağlı olarak ilmî şahsiyeti gelmektedir. Daha önce yazılan Endonezce tefsir çalışmalarının farklı bilgin ve düşünürler tarafından kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak bunların hiç birisi Shihab gibi akademik düzeyde tefsir ile iştigal eden kişiler değillerdir. Shihab, Ezher Üniversitesi mezunu bir âlim olarak tefsir alanına akademik düzeyde yönelmiş ve bu

konuda otorite bir şahıs olmayı başaramıştır. *al-Misbah*'ın kaynak, yöntem, model gibi birçok açıdan diğer Endonezce tefsirlerden üstün olmasının temel nedeni Shihab'ın entelektüel ve ilmî kişiliğiyle izah edilebilir.

2.2.4. Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Araştırmaları

Bağımsızlık sonrasındaki süreçte Endonezya'da sadece tefsir çalışmaları önemli bir mesafe katetmemiştir. Bununla birlikte özellikle ulûmü'l-Kur'ân noktasında da ilk ve önemli eserler telif edilerek Endonezce tefsir literatürünün zenginleşmesine ve tamamlanmasına imkân tanınmıştır. Dolayısıyla bu başlık altında tefsir çalışmalarının önemli bir parçasını teşkil etmesi açısından Endonezce olarak yazılmış ulûmü'l-Kur'ân veya Kur'ân tarihi türü eserlere temas edilecektir. Bu konu müstakil bir şekilde incelenmesi gerektiği için Endonezya'da daha fazla ön plana çıkan eserlere yer verilecektir.

Endonezce tefsir literatürünün 20. yüzyılda hissedilir düzeyde varlık gösterdiği gerçeği dikkate alındığında Kur'ân ilimleri veya Kur'ân tarihi ile alakalı olarak klasik dönemlerde neden herhangi bir çalışmanın yapılmadığı daha açık bir şekilde anlaşılabacaktır. Bu anlamda klasik dönemde tefsir çalışmalarının yapılmamış olması bağlamında daha önce sunulan gerekçelerin birçoğu bu alan için de geçerlidir.

2.2.4.1. Kur'ân Tarihi

Tespit edildiği kadarı ile Endonezya tarihinde konu ile alakalı olarak kitap telif eden ilk kişi Adnan Lubis'tir. Lubis, *Tarikh Al-Qur'an (Kur'ân Tarihi)* isimli eserini 1941 yılında neşretmiştir. Dönemin olumsuz koşullarından dolayı söz konusu eser bölge sathında yayılmamış ve sadece Medan şehri ile sınırlı kalmıştır. Lubis'in bu eserini telif ederken Theodor Nöldeke'nin (1836-1930) 1860 yılında kaleme aldığı ve 1909-1919-1938 yıllarında Friedrich Schwally gibi araştırmacılar tarafından bazı eklemeler yapılarak yayımlanan *Geschichte des Qorâns (Kur'ân Tarihi)*¹⁰³⁵ isimli eserinden haberdar olup olmadığını tam olarak bilemiyoruz. Ancak zamanlamaya bakıldığında Lubis'in Ebû Abdullah ez-Zencânî'nin 1935 yılında

¹⁰³⁵ Geniş bilgi için bk. Müslim Yıldırım, "Geschichte Des Qorâns (Kur'ân Tarihi)in Kaynakları-İslami Kaynaklar", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 259-311.

neşrettiği *Târîhu'l-Kur'ân*'ından etkilenmiş olma ihtimali daha yüksek görünmektedir.¹⁰³⁶

Abubakar Aceh (öl. 1979) *Sedjarah Al-Qur'an (Kur'ân Tarihi)* adlı eserini 1948 yılında yayımlanmıştır. Aceh'in bu eseri ciddi bir karşılık bulmuş ve Endonezya'da Kur'ân tarihi kitapları arasında müstesna yerini almıştır. Müellif, kendisinden önce böyle bir eseri yazan Adnan Lubis'i minnetle anmakta ve bu konuda önemli bir eksikliği giderip Endonezya'daki Kur'ân araştırmalarına katkı sağladığını belirtmektedir. Bu aynı zamanda Abubakar Aceh'in Lubis'in çalışmasından etkilendiğinin bir göstergesidir. Ancak bu konuda Lubis değil; Abubakar Aceh öncü olarak kabul edilmektedir. M. Natsir, birçok konuyu içermesi açısından *Sedjarah Al-Qur'an*'ın Nöldeke ve Zencânî'nin söz konusu eserlerinden ayrıldığını ifade etmektedir.¹⁰³⁷

Moenawir Khalil'in *Al-Qur'an dari Masa ke Masa (Dünden Bugüne Kur'ân)* isimli eseri 1953 yılında yayımlanmıştır.¹⁰³⁸ Khalil, *Kembali Kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah (Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş)* isimli kitabı ile daha çok bilinmektedir. Yeniliği savunan ve İslam'ın temel kaynaklarına dönüşü yazılı olarak dile getiren ilk müelliflerdendir. Nitekim bilindiği üzere bu kitaba konu olan mesele ictihat ve tecdit yanlısı âlimlerin 20. yüzyıldaki meşhur sloganları arasında yer almaktadır. Eserin 2016 yılında Gema Insani tarafından tekrar neşredilmesi önemini ve durduğu noktayı ifade etmesi açısından önemlidir.

Ebû Abdullah ez-Zencânî'nin 1935 yılında yayımladığı *Târîhu'l-Kur'ân*'ı 1986'da Kamaluddin Marzuki Anwar ve Qurtubi Hassan'ın tercümesiyle Endonezceye kazandırılmıştır. İbrâhîm b. İsmâîl el-Ebyârî'nin (öl. 1994) 1965 yılında neşrettiği 1996'da *Târîhu'l-Kur'ân*'ı ise Din Bakanlığı tarafından *Sejarah al-Qur'an* adıyla Endonezceye tercüme edilmiştir. Bunların dışında Richard Bell'in *An Introduction to the Qur'an*'ı (Pengantar Quran: 1998); Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A*

¹⁰³⁶ Krş. Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia", *Suhuf* 11/2 (2018), 245.

¹⁰³⁷ Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke", 247.

¹⁰³⁸ Muhsin, "Kajian Karya-Karya Ulum Al-Qur'an di Indonesia dari Tahun 2009-2017", *Syahadah* 6/1 (2018), 67.

Comparative Study with the Old and New Testaments'i (*Sejarah Teks Al-Quran Dari Wahyu Sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*: 2005); Abdussabûr Şâhîn'in *Târîhu'l-Kur'ân*'ı (*Sejarah Al-Quran*: 2008) gibi eserleri tercüme edilerek Endonezce edebiyatına dâhil edilmiştir.

Yakın zamanlarda ise Taufik Adnan Amal'in *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*'ı (2001) ve Athaillah'ın *Sejarah Al-Qur'an*'ı (2010) yakın dönemlerde yazılan önemli eserler arasında görülmektedir. Quraish Shihab Amal'in söz konusu eserinde Friedrich Schwally (öl. 1919), Theodor Nöldeke (öl. 1930), Richard Bell (öl. 1952), Arthur Jeffery (öl. 1959), Régis Blachère (1973), William Montgomery Watt (öl. 2006) gibi şarkiyatçıların görüşlerinden yoğun bir şekilde alıntı yapmasını tenkit etmektedir. Gerçekten de müellif adı anılan veya anılmayan birçok oryantalistten birçok alıntı yapması ile dikkat çekmektedir.¹⁰³⁹ Bunun aksine Athaillah'ın *Sejarah Al-Qur'an*'ı ise müsteşriklerin çalışmalarına karşılık verme eğilimdedir.¹⁰⁴⁰

2.2.4.2. Kur'ân İlimleri

Tefsir tarihinde İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Fünûnü'l-efnân*'ı; Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) *el-Burhân*'ı; Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *et-Tahbîr* ve *el-İtkân*'ı; İbn Akîle'nin (öl. 1150/1737) *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*'ı gibi eserler Kur'ân ilimleri alanında yazılmış önemli kaynak eserlerdir.¹⁰⁴¹ Bu tür eserler Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için atılan önemli adımlar olarak görülmektedir. İlk dönemlerden itibaren bu konuda müfessirlerin müstakil eserler telif etmelerinin veya tefsir mukaddimelerinde bu konu ile ilgili özel başlıklar açmalarının temel nedeni Kur'ân'ı doğru anlama gayretine matuftur.¹⁰⁴²

Endonezya'da Kur'ân ilimleri sahasındaki çalışmalar bağımsızlık sonrasında başlamıştır. *Tafsir An-Nuur* ve *Tafsir Al-Bayan* adındaki eserleri ile Endonezce tefsir literatürüne ciddi bir katkı sağlayan Hasbi Shiddieqiy, 1967 yılında *Ilmu-Ilmu al-*

¹⁰³⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Cakarta: Demokratis, 2011), V.

¹⁰⁴⁰ Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke", 252.

¹⁰⁴¹ Hicrî birinci asırdan Hicrî on dördüncü asra kadar Kur'ân ilimleri sahasında yazılan eserlerin listesi için bk. Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân (Memahami Otentifikasi al-Qur'ân)* (Endonezya: Pustaka Idea, 2016), 20–29.

¹⁰⁴² Bk. Abdulhamid Birışık, "Ulûmü'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2012), 42/132-135.

Qur'an (Kur'ân İlimleri) adında bir eser yazarak aynı zamanda Kur'ân ilimlerinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁰⁴³ *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, isim ve muhteva olarak Kur'ân ilimleri hakkında yazılan ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır.¹⁰⁴⁴ Daha önceki eserler Kur'ân'ın tarihi ve Kur'ân'ın yapısı üzerinde durdukları bilinmektedir. *Ilmu-Ilmu al-Qur'an* özet olarak *Tafsir Al-Bayan*'ın mukaddimesinde zikredilmiştir.¹⁰⁴⁵

Yeri gelmiş iken araştırmacıların Kur'ân ilimleri ilgili literatürü incelerken Endonezce tefsir çalışmalarının mukaddimelerinde zikredilen açıklamaları dikkate almamış olmalarını büyük bir eksiklik olarak gördüğümüzü ifade etmek durumundayız. Ahmad Hassan Bandung'un *Al-Furqan*'ın mukaddimesinde zikrettiği önemli bilgiler bunun en güzel örnekleri arasında gösterilebilir.¹⁰⁴⁶

Bu süreçten sonra Masyfuk Zuhdi'nin *Pengantar Ulum al-Qur'an* (1979) adlı bir eser yazdığı bilinmektedir. Eserin farklı zamanlarda çeşitli baskıları yapılmıştır.¹⁰⁴⁷ Ali Hasan ve Rifat Syauqi Nawawi'nin ortak eseri olan *Pengantar Ilmu Tafsir (Tefsir İlmine Giriş)* adlı eserleri Kur'ân bilimleri literatürü içinde değerlendirilmektedir.¹⁰⁴⁸

Bu süreçten sonra Kur'ân ilimleri alanında yazılan çalışmaları şu şekilde belirtmemiz mümkündür: Miftah Faridh, *Al-Qur'an Sumber Hukum Islam Yang Pertama* (1989); Kahar Masyhur, *Pokok-Pokok Ulumul Qur'an* (1992); Kamaludin Marzuki, *Ulumul Qur'an* (1992); Zainal Abidin, *Seluk Beluk Al-Qur'an* (1992); Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (1993); Hamdani Anwar, *Pengantar Ilmu Tafsir* (1995); Soleh Mahmud Basalamah, *Pengantar Ilmu Tafsir* (1997); Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (1998); Quraish Shihab vd. *Sejarah dan Ulumul Qur'an* (1999); Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu al-Qur'an* (2000); Jalaludin Rahmat vd. *Belajar Mudah Ulumul Qur'an* (2002); Hafidz Abdurahman, *Ulumul Qur'an Praktis* (2004); Didin Saefudin Buchori, *Pedoman Memahami Kandungan al-Qur'an* (2005); Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an Telaah Tekstual dan Kontekstual* (2005); Alimin

¹⁰⁴³ Bk. Muhsin, "Kajian", 67.

¹⁰⁴⁴ Krş. Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân*, 29.

¹⁰⁴⁵ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, 1–56.

¹⁰⁴⁶ Bk. Hassan, *Al-Furqan*, VII–XXXIX.

¹⁰⁴⁷ Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân*, 29.

¹⁰⁴⁸ Bk. Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân*, 29–30.

Mesra vd. *Ulumul Qur'an Berperspektif Gender* (2005); Fahmi Amrullah, *Ilmu al-Qur'an untuk Pemula* (2008); Rosihan Anwar, *Ulumul Qur'an* (2008); Saifullah, *Ulumul Qur'an* (2009); Nasarudin Umar, *Ulumul Quran Mengungkap Makna Tersembunyi al-Qur'an* (2009); Usman Tahun, *Ulumul Qur'an* (2009); Abu Anwar, *Ulumul Qur'an* (2009); Anshori Lal, *Ulumul Qur'an Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan* (2013); Oom Mukarromah, *Ulumul Qur'an* (2013); Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an* (2013); Muhammad Gufron, *Ulumul Qur'an Praktis dan Mudah* (2013); Syamsu Nahar, *Studi Ulumul Qur'an* (2015); Abdul Hamid, *Pengantar Studi al-Qur'an* (2016).¹⁰⁴⁹

Endonezya'da özellikle 2009-2018 yılları arasında akademisyenlerin çabaları neticesinde Kur'an ilimleri ile ilgili gelişmeler önemli bir merhale katetmiştir. Bu süreçte en fazla müracaat edilen ana kaynakların kullanımı sırasıyla şu şekildedir:¹⁰⁵⁰

- 1) Mennâ' Kattân, *Mebâhis fî ulûmi 'l-Kur'ân*.
- 2) Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*.
- 3) Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*.
- 4) Zürkânî, *Menâhilu 'l-irfân fî ulûmi 'l-Kur'ân*.
- 5) Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi 'l-Kur'ân*.
- 6) Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi 'l-Kur'ân*.

Quraish Shihab'ın da yazarları arasında bulunduğu *Sejarah dan Ulumul Qur'an* isimli eser, Endonezya'nın önde gelen düşünürleri arasında sayılan Azyumardi Azra editörlüğünde yayımlanmıştır. Diğer yazarların ismi şu şekildedir: Badri Yatim, Ahmad Sukahardja, Nasaruddin Umar, Dede Rosyada.¹⁰⁵¹ Ancak Shihab'ın *Membumikan al-Qur'an* ile *Wawasan al-Qur'an* adlı eserleri Kur'an ilimlerine ilişkin önemli bilgiler içeren popüler kaynaklardır. Nitekim *Membumikan al-Qur'an*, Quraish Shihab'ın en fazla satılan eseri olması açısından dikkat çekicidir. *Wawasan al-Qur'an* isimli çalışması ise İstiklal Camii'nde verdiği vaaz ve sohbetlerden oluşmaktadır. Söz konusu iki eser, ilmî çalışmalarında en fazla

¹⁰⁴⁹ Muhsin, "Kajian", 67-68, 91-93.

¹⁰⁵⁰ Muhsin, "Kajian", 94-97.

¹⁰⁵¹ Bk. Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân*, 30.

müracaat kaynaklar arasında yer almaktadır. Shihab tefsir alanında olduğu gibi Kur'ân ilimleri sahasında da Endonezya'da büyük bir çıkış açmıştır.¹⁰⁵²

Endonezya'da yakın dönemlerde Kur'ân ilimleri alanındaki çalışmaların devam ettiği görülmektedir. Bu süreçte yazılan bazı önemli eserler şu şekildedir:

- 1) Amroeni Drajat, *Ulumul Qur'an*, (2017).
- 2) Ajahari, *Ulumul Qur'an*, (2018).
- 3) Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an*, (2019).
- 4) Acim, *Kajian Ulumul Qur'an*, (2020).
- 5) Badrudin, *Ulumul Qur'an: Prinsip-Prinsip dalam Pengkajian Ilmu Tafsir Al-Qur'an*, (2020).

Bütün bu gelişmeler Endonezya'nın tefsir ve tefsir bilimleri alanlarında modern çağın gerekliklerine paralel olarak ilerlediğini açıkça göstermektedir. Özellikle Devlet İslam Üniversitelerinde (UIN), Kur'ân Bilimi Enstitülerinde (IIQ), Kur'ân Araştırmaları Enstitülerinde (IPTIQ) kayda değer araştırmalar yapılmaktadır.¹⁰⁵³ Bu yönü ile Endonezyalılar tıpkı Türkiye'de olduğu gibi tefsir ve tefsir bilimleri alanında nitelikli akademik çalışmalarla klasik dönemdeki boşluğu büyük oranda kapatmışlar ve gittikçe zenginleşen bir literatür ortaya koymayı başarmışlardır. Bu bakımdan Endonezya'daki tefsir çalışmalarının mahiyeti hakkında daha derin araştırmaların yapılması büyük bir önem arz etmektedir.

¹⁰⁵² Bk. Fathoni Hasyim – Liliek Channa, *Laporan Penelitian Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Parcasarjana Tiga Universitas Islam Negeri* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019), 101–123.

¹⁰⁵³ Bk. Sahid, *Ulûm Al-Qur'ân*, 30.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YEREL DİLLERDE YAPILAN TEFSİR ÇALIŞMALARI

Endonezya farklı entisiteleri, kültürleri, dinleri ve dilleri bünyesinde barındıran bir ülkedir. Bütün bu çeşitlilik ve zenginlikle beraber devletleşme yolunda önemli mesafeler kateden Endonezya ortak bir dil seçmek zorunda kalmıştır. 28 Ekim 1928 tarihinde Gençlik Yemini'nde bu sorunun çözümü için Endonezyalı entelijansiya klasik döneminde *lingua franca* özelliğine sahip klasik Malaycadan türetilen Endonezcenin (Bahasa Indonesia) ortak bir dil olması gerektiği konusunda mutabakata varmış ve 15 Ağustos 1945 tarihinde Endonezya devletinin kurulmasıyla birlikte Endonezce resmî dil olarak kabul edilmiştir. Böylelikle Endonezya adalarında Cavaca, Sundaca, Bugisce, Açece vb. diller *yerel dil* (lokal/mahallî) statüsünde kalmıştır.¹⁰⁵⁴ Eğitim ve Kültür Bakanlığı'nın resmî sitesinde *Ulusal Dil Politikası Çerçevesinde Bölgesel Dillerin Korunması* yazısını kaleme alan Sugiyono, Ethnologue'nin verilerini dikkate alarak Endonezya'da 726 dilin mevcut olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁵

Unesco'nun *Atlas of the World's Language in Danger of Disappearing* isimli çalışmasında ise Endonezya'nın 640'tan daha fazla yerel dile sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu dillerin 400'den fazlası Malaya-Polinezya dil ailesine bağlı iken

¹⁰⁵⁴ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 45–46; Kiptiyah, “Tradisi Penulisan”, 421; Gusmian, “Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa”, 143.

¹⁰⁵⁵ Sugiyono, “Pelindungan Bahasa Daerah”.

yaklaşık 240 tanesi Papua dil ailesine mensuptur.¹⁰⁵⁶ Araştırma-Geliştirme ve Eğitim Dairesi Başkanı Rahman Mas'ud'un verdiği bilgilere göre Endonezya toplumu 500 farklı etnisiteden oluşmakta ve konuşulan dil sayısı ise 300 civarındadır.¹⁰⁵⁷ Na'im ise bunun tam aksine daha yüksek rakamlardan bahsetmektedir. Ona göre Endonezya 1.340 farklı kavimden oluşmakta ve toplamda konuşulan dil sayısı 2.500 civarındadır.¹⁰⁵⁸ Ancak Dil Geliştirme ve Destekleme Ajansı'nın son verileri Endonezya'da 750 civarında mahallî dilin varlığını kanıtlamaktadır. Bu durum Unesco ve Ethnologue'nin verilerine yakındır.¹⁰⁵⁹

Bu gerçeği dikkate alan ve belli bir ırka mensubiyeti bulunan âlimler ana dillerinde tefsir çalışmalarına yönelmişlerdir. Son dönemlerde ise Din Bakanlığı yerel dillerde Kur'an'ın tercüme ve tefsirini yapmak üzere büyük bir proje başlatmıştır. Bu proje kapsamında Kur'an'ın tercüme edildiği yerel dillerin listesi şu şekildedir:

Yayıncı	Meâl	Dil	Yıl
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Sasak	2012
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Makassar	2012
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Kaili	2012
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Minang	2015
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Jawa Banyumasan	2015
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Dayak	2015
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Toraja	2016
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Mongondow	2016
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Batak Angkola	2016

¹⁰⁵⁶ Wurm, *Atlas of the World's Language*, 36.

¹⁰⁵⁷ Fatmawati, "Studi Penelitian Tafsir", 97.

¹⁰⁵⁸ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 6.

¹⁰⁵⁹ Bk. Kemendikbud, *Bahasa Daerah di Indonesia*, 40.

Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Melayu Ambon	2017
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Bali	2017
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Banjar	2017
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Açeh	2018
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Madura	2018
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Bugis	2018
Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Pelambang	2022

Endonezya Din Bakanlığı uzun süren bir proje kapsamında Kur'ân'ı yerel dillere tercüme etme faaliyetine etmektedir. 2019 yılında Din Bakanı Fachrul Razi yerel dillerde yapılan Kur'ân tercümelerinin sayı olarak yirmi bire ulaştığını belirtmiştir Nitekim Aceh (DIY Aceh), Melayu Ambon (Maluku), Bali, Banjar (Kalsel), Batak Angkola (Sumut), Bolaang Mongondow (Sulut), Bugis, Dayak Kanayant (Kalbar), Jawa Banyumasan (Jateng), Kaili (Sulteng), Madura, Makassar (Sulsel), Melayu, Minang, Jawa Banyuwangi, Palembang, Sasak (NTB), Sunda, Toraja (Sulteng), Ambon gibi farklı dillerde tercüme faaliyeti başarılı bir şekilde yürütülerek Endonezya'da yaşayan farklı kavimlere yönelik önemli bir hizmet sunulmuştur.¹⁰⁶⁰

Cavaca ve Sundaca dışında diğer yerel dillerde yapılan tercüme ve tefsir çalışmaları oldukça geç dönemde başlamakla birlikte henüz ciddi bir literatüre sahip olmadıkları söylenebilir. Nitekim Cavalılardan sonra Endonezya'nın en kalabalık etnik yapısını oluşturan Sundalıların bile tefsir çalışmaları Haji Hasan Mustapa'nın *Quranul Adhimi* ile başlamaktadır (1921-1927). Bu durum yerel tefsir çalışmalarının arka planını incelememizi gerekmektedir. Zira yerel dillerdeki tefsir çalışmalarının mahiyetini doğru bir şekilde tespit edebilmek için ilgili etnisitenin demografik yapısı ve buna bağlı olarak konuşan dilin yaygınlığı, kültürel ve dinî durumu, politik konumu, eğitim düzeyi gibi birçok faktörün bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Ayrıca

¹⁰⁶⁰ Kementerian Agama Republik Indonesia, "Nasional Kemenag Terbitkan Terjemahan Al-Qur'an Berbahasa Palembang dan Sunda", *Terjemahan* (Erişim 13 Aralık 2019).

herhangi yerel bir dilde tefsir çalışması yapmanın ihtiyaç olup olmadığı, gerekli düzeyde dinî bir müktesebatın oluşup oluşmadığı gibi sorulara doğru cevapların verilmesi gerekmektedir.

Bu bölümde Cavaca, Sundaca, Bugisce gibi tefsir alanında belli bir literatüre sahip yerel dillerde yapılan çalışmalar incelenecektir. Kabul etmek gerekir ki her yerel bir dil hatta her bir tefsir çalışması müstakil çalışmalara konu olabilecek niteliktedir. Ancak Endonezce tefsir çalışmalarının yanı sıra yerel dillerdeki tefsir çalışmalarının incelenmesi aslında Endonezya’da Kur’ân tasavvuru başta olmak üzere tefsir ilminin mahiyeti, geçirdiği önemli evreler, tefsirlerin yazımına sevk eden amiller, karşılaşılan sorunlar gibi birçok sorunun cevabını bulmamızda bize yardımcı olması açısından önemlidir. Böylelikle Endonezce ve yerel diller arasında doğru bir mukayesenin yapılması mümkün hâle gelecektir.

3.1. CAVACA TEFSİR ÇALIŞMALARI

2010 verilerine göre Cavalılar 95,2 milyon gibi yüksek bir sayıyla nüfus açısından Endonezya’da ilk sırada yer almakta ve ülke nüfusunun %40,22’ini teşkil etmektedir.¹⁰⁶¹ Bu tablonun zorunlu bir sonucu olarak Endonezya’da günlük hayatta en fazla kullanılan dil Cavacadır ve yüzdelik olarak bu oran %31,79’a tekabül etmektedir. Cavacayı %19,94 oranla Endonezce, %15,14 oranla ise Sundaca takip etmektedir. Diğer yerel diller ise henüz çift rakamlara ulaşmış değildir.¹⁰⁶²

Cavalıların çoğunluğu Endonezya’nın en kalabalık adası olan Cava Adası’nda yaşamaktadırlar.¹⁰⁶³ Bundan dolayı İslam kaynaklarında takımadaları genellikle “Cava Adaları” olarak nitelendirilmiştir. Hatta klasik dönemde takımadalarda yaşayan bütün milletler “Cavalı” nisbesiyle anılmıştır. Snouck’un isabetli bir şekilde belirttiği gibi buradaki “Cavalı” kavramı günümüzde olduğu gibi sınırlı bir etnik yapıyı değil; tam aksine Malay dünyasında yaşayan her türlü toplu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu kavrama Tayland, Malaka, Yeni Gine gibi bölgelerde

¹⁰⁶¹ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 15; Agus Joko Pitoyo – Hari Triwahyudi, “Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara”, *Populasi* 25/1 (2017), 66.

¹⁰⁶² Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

¹⁰⁶³ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 38.

yaşayan milletler dâhil olduğu gibi günümüzde Endonezya sınırları içinde yaşayan Sunda, Bugis, Madura, Açe vb. kavimler de girmektedir.¹⁰⁶⁴

2010 verileri dâhil olmak üzere tarih boyunca Cavalılar nüfus açısından her zaman Cava Adası'nda çoğunluğu oluşturmuş ve etkili bir pozisyonda yer almışlardır. Bununla birlikte Cavalılar oldukça zengin bir kültür ve medeniyeti inşa etmeyi başarmışlardır. Nitekim yazım alanında Cavaca, “Pegon, Carakan ve Latin” olmak üzere üç farklı alfabe biçimine sahiptir. Bu üç alfabenin muhatap kitlesi de farklılık arz etmektedir. Nitekim Arap pegon daha çok dinî eğitim kurumlarında (*pesantren*), Carakan genellikle sarayda (*keraton*), Latin alfabesi ise şehirli (*urban*) kesim arasında daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰⁶⁵

Bununla birlikte *ngoko*, *madyo*, *kromo*, *bagongan* gibi Cavacanın kendine has seviyeleri, kullanım biçimleri ve sosyal sınıflara ait aksanları mevcuttur. Bu durum bir zenginlik olarak değerlendirilebilir. Ancak resmî dilin Endonezce olarak seçilmesinin asıl nedenlerinden biri de Cavacanın bu farklı lehçeleri olmuştur. Buna binaen Malayca (Endonezce) bölgedeki dillere nispeten fonoloji, morfoloji ve söz dizimi açısından daha basit ve kolay bir dil olma özelliklerine sahip olmakla birlikte kültür ve medeniyet dili olmaya daha yatkın görülmüştür.¹⁰⁶⁶

Klasik pesantrenlerde okutulan ve yazılan metinlere bakıldığında Arapça ve Malaycadan sonra Cavacanın üçüncü sırada yer aldığı görülecektir. Pesantrenlerde 500 kitaba tekabül eden bir sayıyla başka bir ifadeyle %55’lik bir oranla ders müfredatlarında baskın dil Arapçadır. Bu sıralamayı 200 eser ile (%22) Malayca, 120 eser ile Cavaca (%13), 35 eser ile (%4) Sundaca takip etmektedir.¹⁰⁶⁷

Cavalıların nüfus açısından baskın olmaları ve Endonezya’nın en stratejik adası olarak görülen Cava Adası’nda yaşamalarının bir sonucu olarak takımadalarda özellikle Cava Adası’nda oldukça yaygın bir şekilde kullanılan Cavaca ile tefsir çalışmalarının yanı sıra farklı alanlarda birçok önemli eserler telif etmeyi başarmışlardır. Cavaca tefsir literatürünün başlangıcı 19. yüzyıl olarak kabul

¹⁰⁶⁴ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/441-442.

¹⁰⁶⁵ Gusmian, “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa”, 142; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 27–28; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 42.

¹⁰⁶⁶ Nugraheni - Syuhda, “Pola Komunikasi Bahasa Melayu”, 139–142.

¹⁰⁶⁷ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 121–122; van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi Îndûnesiyâ*, 23.

edilmektedir. Endonezce tefsir çalışmalarında olduğu gibi gelişim ve olgunlaşma süreci ise 20. yüzyıldır. Kur'an'ın Cavaca tercüme veya tefsiri özellikle 20. asırda ciddi tartışmalara yol açmış ve bu konuda bazı Cavalılar Arabistan, Mısır gibi ülkelerde yaşayan farklı âlimlerden fetva istemek zorunda kalmışlardır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla 1900'lü yılların başında başlayan bu tartışmalarda yerel dillerde tercüme ve tefsirin gerekliliğini savunan bilginlerin düşünceleri daha isabetli görülmüştür. Bunun sonucunda 20. yüzyılda Cavaca tefsir literatürüne önemli eserler kazandırılmıştır. Cavacayı Endonezce tefsir çalışmalarından ayıran iki önemli husus vardır:

- a) Cavaca *Pegon*, *Carakan* ve *Latin* olmak üzere üç farklı alfabeye sahiptir.
- b) Cavaca *ngoko*, *madyo*, *kromo*, *bagongan* gibi çeşitli lehçelere sahiptir.

Bu durum Cavaca olarak yazılan tefsirlerin muhatap kitlesini önemli ölçüde belirlemektedir. Giriş kısmında da belirtildiği gibi *Pegon* daha çok dinî eğitim kurumlarında, *Carakan* genellikle sarayda, *Latin* alfabesi ise şehirli kesim arasında daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁰⁶⁸

Hollandalı araştırmacı Eugenius Marius Uhlenbeck (öl. 2003) ve Endonezyalı Nur Ichwan, Cavaca nüshalar üzerinde yaptıkları araştırmacılar neticesinde Cavaca tefsir yazımı tarihine ilişkin en somut tarih olarak 1858 yılını göstermektedirler. Onlara göre bu tarihte yazılan *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* isimli nüsha aynı zamanda Carakan alfabesi ile yazılan Cavaca ilk tefsir çalışmasıdır.¹⁰⁶⁹ Aynı şekilde Nurtawab bu vesileyle Ekmeleddin İhsanoğlu'nun Cavaca ilk tefsir eseri olarak 1960'lı yıllarda basılan *al-Ibriz*'i zikretmesini isabetli bir tespit olarak görmemektedir. Buna gerekçe olarak ise *Kitab Kur'an*'ın 1858 yılındaki basımını göstermektedir.¹⁰⁷⁰

Bu veriye göre kronolojik açıdan Cavaca tefsir çalışmalarında Carakan alfabesinin kullanımı Pegon alfabesinden önce gelmektedir. Nitekim Cavaca ve

¹⁰⁶⁸ Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa", 142; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 27–28; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 42.

¹⁰⁶⁹ Mahbub Ghozali, "Pandangan Dunia Jawa Dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik Dalam Tafsir Berbahasa Jawa", *Jurnal Islam Nusantara* 4/1 (2020), 49; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38; Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 546; Ichwan, "Negara", 430.

¹⁰⁷⁰ Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 549.

Pegon ile yazılan ilk tefsir çalışmasının Sâlih Dârât'ın *Feyzu'r-Rahmân*'ı olduğu konusunda görüş birliği mevcuttur. Dârât, *Feyzu'r-Rahmân*'ı 19 Şubat 1892 tarihinde yazmaya başladığı ve 21 Temmuz 1893 tarihinde birinci cildini bitirdiği kesindir.¹⁰⁷¹ 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Latin alfabesiyle farklı yayınların yapıldığı bilinmektedir. Bu tarihe paralel olarak Cavaîlî âlimler Latin alfabesini kullanmaya başlamışlardır. Ancak tefsir yazımında Latin alfabesinin kullanım oranının artışı 1950'li yıllardan sonraki sürece denk gelmektedir. Bu zaman zarfında Moehammad Djauzie'nin telif ettiği *Qoeran Tardjamah Djawi Djoes 1-30* isimli eser bunun ilk önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir.¹⁰⁷²

Bu başlık altında Cava alfabesinin çeşitliliği dikkate alınarak Cavaca tefsir literatürü çerçevesinde Carakan, Arap pegon ve Latin alfabeleri ile yazılan eserler incelenecektir. Özellikle bağımsızlık sonrası Cavaca tefsirler denilince akla gelen *al-Ibriz*, *al-Iklil*, *al-Huda* gibi gerek Arap pegon ile gerekse Latin alfabesi ile yazılan tefsirler üzerinde daha fazla durulacak ve böylelikle Cavaca tefsir kültürünün mahiyeti örnek tefsirler üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Daha önceki bölümde ise Sâlih Dârât'ın şahsiyeti ve *Feyzu'r-Rahmân* adlı ilk Arap pegon ile yazılan eseri üzerinde etraflıca durulmuş, Cavaca tefsirlerinin içinde geliştiği ortam, kültürel kodlar, sosyo-kültürel durum gibi birçok mesele müşahhas bir örnek üzerinden incelenmişti. Zira *Feyzu'r-Rahmân* özellikle bağımsızlık sonrasında ortaya çıkan Cavaca tefsir çalışmalarının modellerini, muhtevalarını ve yöntemlerini öğrenmek için bize mukayese imkânı tanıyan önemli bir eserdir.

3.1.1. Carakan Alfabesi ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Cavaîlîların geleneksel Carakan diğer ismi ile Hanacaraka alfabesinin kullanımı eski tarihlere dayanmaktadır. Söz konusu alfabe Kur'ân tercümelerinde ve tefsir yazımında ise 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Muhatap kitlesi genellikle yönetici ve şehirliler gibi entelektüel seviyesi yüksek olan kesimlerdir. Ancak 20. yüzyılda Latin alfabesine ciddi bir temayülün gösterilmesi, Latin alfabesine nispeten Carakan alfabesinin basımının daha külfetli olması, eğitim

¹⁰⁷¹ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 132; Kaysie - Abror, "Tafsir Esoterik Kiai Shaleh Darat", 15; Faiqoh, "Unsur-Unsur Isyary", 48; Abshor, "Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat", 208–209; Setiawan, "Tafsir Alif Lâmi Mîm Kyai Shalih Darat", 45–47; Masrur, "Kyai Solah Darat", 28–29.

¹⁰⁷² Bk. Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 75.

kurumlarında Arap pegonu tercih edilmesi, Japon işgali esnasında sömürge yönetimi tarafından Carakan alfabesinin yasaklanması, Endonezya'nın bağımsızlığını elde etmesi ile birlikte resmî yazı şekli olarak Latin alfabesinin seçilmesi gibi nedenlerden dolayı Carakan alfabesi zamanla eski etkisini kaybetmiştir. 19. yüzyılın ortalarında başlayan Carakan harfleri tefsir yazımı söz konusu sebeplerden dolayı 1930'lü yıllara kadar kullanılmış ve zamanla terk edilmiştir.¹⁰⁷³

a) *Kitab Kur'an*

Tam ismi *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* şeklindedir. Eser, bir tefsir kitabı olmaktan ziyade Cava dilinde yazılan bir Kur'an meâlini andırmaktadır. Eserin önemi ise şu ana kadar tespit edildiği kadarı ile Cavaca ilk meâl-tefsir çalışması olmasından kaynaklanmaktadır. 1858 yılında Lange-Co adındaki bir yayınevi tarafından Batavya'da yeni adı ile Cakarta'da yayımlanmıştır. Ichwan'a göre Cavaca tefsir literatüründeki ilk tam tercüme çalışmasıdır. Ichwan, *Kitab Kur'an*'ın Tollen'in 1859 yılında yazdığı Felemenkçe Kur'an çevirisinden bir sene önce aynı matbaa tarafından yayımlanmasını dikkat çekici bir durum olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁷⁴ Aynı şekilde Hollandalı araştırmacı Uhlenbeck, söz konusu kitabın bir nüshasında yer alan 1858 yılındaki tarihini gerekçe göstererek *Kitab Kur'an*'ın Cavaca ilk tefsir olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷⁵

Yazarı bilinmediğinden dolayı anonim tefsir kitapları arasında zikredilmekle beraber dil, üslup ve model açısından incelediğinde saray (*kraton*) ortamında telif edildiği tahmin edilmektedir. Fiziksel olarak 24x28,2 cm boyutlarında; içerik olarak ise 462 sayfadan oluşmaktadır. Her sûrenin başında, sûrenin adı hakkında bilgi içeren dikdörtgen bir süs mevcuttur. Eserin dikkat çeken yönü ise Kur'an'ın Arapça metni olmamasına rağmen genel anlamda “cüz, sülüs, rub', humus” gibi kesirli bölümler mushafa benzer bir şekilde düzenlenmiş olmasıdır.¹⁰⁷⁶

b) *Serat al-Fatekah*

¹⁰⁷³ Krş. Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 44–45.

¹⁰⁷⁴ Bk. Ichwan, “Negara”, 430; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38.

¹⁰⁷⁵ Nurtawab, “Taqalid Tuallif Kutub”, 546.

¹⁰⁷⁶ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 39; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Nurtawab, “Taqalid Tuallif Kutub”, 546.

Söz konusu eser, tercüme çalışması olması bakımından büyük oranda *Kitab Kur'an*'a benzemektedir. Eserin yazar veya yazarları hakkında hiçbir bilgi mevcut değildir. Nüshasının ön sayfasında saltanat mührünü gösteren kırmızı bir puldan hareketle Surakarta sarayındaki âlimler tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu da muhtemelen 4. Mangkunegaran dönemine (salt. 1853-1881) denk gelmektedir. Dolayısıyla ilgili eserin 19. yüzyılda yazıldığı düşünülmektedir. *Serat al-Fatekah*, metin içi düzenleme açısından *Kitab Kur'an*'a benzemekle birlikte âyet numaralarını içermemesi yönüyle ayrılmaktadır. Dikkat çeken bir diğer husus ise *Serat al-Fatekah/Fâtiha Sûresi* şeklindeki isimlendirilmesin rağmen Kur'an'ın 30 cüzünü ihtiva etmesidir. Toplam 530 sayfadan müteşekkildir.¹⁰⁷⁷

Gusmian'ın verdiği bilgilere göre söz konusu eser Mangkunegaran Solo Kütüphanesi'nde iki farklı katalogda mahfuzdur. Buna göre katalogların birinde eser 890; diğerinde ise 516 sayfadan oluştuğu görülmektedir. Son nüshada on dört sayfalık metin eklemesi mevcuttur ki bu da Kiptiyah'ın verdiği bilgilerle örtüşmesi anlamına gelmektedir. Cava diliyle yazılan eserde *ngoko* ve *kromo* lehçeleri daha fazla baskındır.¹⁰⁷⁸

c) *Quran Jawi*

Quran Jawi saray çevresinde ortaya çıkan bir eser olup Bagus Ngarpah (öl. 1913) tarafından telif edilmiştir. Yazarı hakkında detaylı bilgi mevcut değildir. Surakarta Sultanlığı'nın en eski resmî eğitim kurumu olan Manba'ul Ulum'un kurulmasında önemli rol oynayan kişiler arasında gösterilmektedir. Bu kurum uzun yıllar boyunca sömürge altında kalan Endonezyalılar için direnişin bir sembolü olarak görülmüştür. Bagus Ngarpah'ın eğitim faaliyetlerinin yanı sıra kitap yazmakla da meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *Quran Jawi*'nin yazım tarihi ile Manba'ul Ulum'un kurulması 1905 yılına işaret etmektedir. Bunun dışında *Kawruh Usuluddin* isimli eseriyle Allah ve Resûl'un sıdkını aklî delillerle ispat etmeye

¹⁰⁷⁷ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 39–40.

¹⁰⁷⁸ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71–72.

çalıştığı bir eseri daha mevcuttur. *Celâleyn* tercümesine niyet ettiği *Tafsir Jalalen Basa Jawi Alus* isimli tercüme faaliyetini ise henüz bitirmeden vefat etmiştir.¹⁰⁷⁹

Quran Jawi'nin neden yazıldığına dair müellif tarafından herhangi bir bilgi verilmemiştir. Ancak Paku Buwana X döneminde Surakarta sarayında birçok âlim bulunduğu ve İslam davetine önem verildiği bilinmektedir. Öyle ki bu dönemde vaaz ve hutbelerde Cavacanın kullanıma dikkat edilmiş ve halkın İslamî mesajları anlayabileceği yöntemler takip edilmiştir. Bu uygulamalardan bir tanesi de hutbelerin Arapça metinlerinden sonra Cavaca olarak tercüme edilmesidir. Dolayısıyla Bagus Ngarpah, bu atmosferde ve bu düşünce ile söz konusu eserini yazmış olma ihtimali oldukça yüksek bir ihtimaldir.¹⁰⁸⁰

Quran Jawi'nin kitap kapağı 36,5x23 cm ebadındadır ve Suwanda tarafından istinsah edilmiştir. Kapak sayfasında kitabın istinsah yılını gösteren Cava takvimine göre 1835 (1905) kaydı vardır. 791 sayfalık olup tek ciltten oluşmaktadır. Önceki iki nüshada olduğu gibi âyetlere Arapça olarak yer verilmemiştir.¹⁰⁸¹ Ancak Ng Wirapustaka nüshasında *Quran Jawi*'nin üç büyük ciltten oluştuğu görülmektedir. Bu nüshaya göre toplam sayfa sayısı ise 1.559'dur. İlk cilt 387 sayfadan oluşmakta ve Fâtiha-Tevbe 94. âyete kadarki sûreleri içermektedir. İkinci cilt 577 sayfadır. Tevbe sûresinin 95. âyetiyle başlayıp Ankebût sûresinin 44. âyetleriyle son bulmaktadır. Üçüncü cilt ise 594 sayfadır. Ankebût sûresinin 45. âyetinden başlayıp Nâs sûresi ile sona ermektedir. Kur'ân metnine yer verilmemekle birlikte âyetlerin tercümeleri süslü bir şekilde verilmiştir. Bu durum Arapça âyetlerin alternatifi hissini uyandırmaktadır.¹⁰⁸²

Bagus Ngarpah, bu eserinde yirmi iki farklı kaynaktan yararlanmıştır. Toplam 211 farklı atıfta bulunmuştur. Dikkat çeken önemli bir husus ise, 211 atıftan 76'sının *Celâleyn*, 73'ünün ise *Celâleyn* hâşiyesi olan *Cemel*'den yapılmış olmasıdır. İslam dünyasının birçok yerinde *Celâleyn*'in ciddi bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ayrıca Malay-İndo dünyasında özellikle klasik dönemlerde ders müfredatlarında tefsir

¹⁰⁷⁹ Noor Khamidah, *Studi Analisis terhadap Terjemah Kuran Jawi Bagus Ngarpah* (Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2012), 32–35.

¹⁰⁸⁰ Khamidah, *Studi Analisis*, 35–36.

¹⁰⁸¹ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 41.

¹⁰⁸² Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 69–70; Khamidah, *Studi Analisis*, 36–37; Nurtawab, “Taqlid Tuallif Kutub”, 546–548.

alanında *Celâleyn*'in açık farkla önde olduğu inkâr edilmeyecek bir gerçekliktir. Müellifin vefatından hemen önce *Celâleyn*'i tercüme etmesini ancak bu etki ile açıklamak mümkündür.¹⁰⁸³

d) *Quran Jawen*

Bu eser Surakarta Sarayı'nda üst düzey yöneticilerden biri olan (*penghulu kepatihan*) ve aynı zamanda Pesantren Manbau'l Ulum'da müderrislik yapan Mas Ngabehi Muhammad Amin bin Abdul Muslim adında bir âlim tarafından kaleme alınmıştır. 1932-1935 yılları arasında üç senelik zaman zarfı içinde telif edilmiş ve Siti Syamsiyah Surakarta adında bir matbaa tarafından yayımlanmıştır. Toplam beş ciltten oluşmakta ve Kur'ân'ın tümünü ihtiva etmektedir. İlk cildi 1-6 arası cüzleri, ikinci cildi 7-12 arası cüzleri, üçüncü cildi 13-18, dördüncü cildi 19- 24 arası cüzleri, beşinci cildi ise 24-30 arası cüzleri içermektedir. Kitabın yazım modeline gelince Kur'ân metninin sağ tarafta tercümenin ise sol tarafta yer alacak şekilde düzenlenmiştir. Sayfa numaralandırmasında Arapça rakamlar kullanılmıştır. Her bir bölüm yazarın bir fotoğrafının yer aldığı bir resim ile Siti Syamsiyah tarafından yayınlanan kitapların katalogunu gösteren bir reklam sayfası bulunmaktadır.¹⁰⁸⁴

e) *Tafsîr Surat Wal Asri*

Kur'ân-ı Kerim'in sadece Asr sûresini ihtiva eden bu çalışma toplamında on altı sayfadan oluşmaktadır. Müellifinin adı Siti Chayati'dır. 1924/1925 yılında Surakarta'da Woroesilo adındaki bir matbaa tarafından neşredilmiştir. Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta koleksiyonunda “Taf 297.122.” kodu ile mevcuttur. Önceki tefsirlere nispeten açıklama ve yorum kısmında daha fazla malumat mevcuttur.¹⁰⁸⁵ Eserin muhtevası Hz. İsa'nın kıssasından müteşekkildir. Bu kıssanın özü ise, İsa peygamberin kendisinden sonra gelecek olan Hz. Muhammed'in nübüvvetini müjdelemesine dayanmaktadır.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸³ Krş. Khamidah, *Studi Analisis*, 47–48.

¹⁰⁸⁴ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 41–42; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 73–74; Nurtawab, “Taqlid Tuallif Kutub”, 549.

¹⁰⁸⁵ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 43; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 73.

¹⁰⁸⁶ Nurtawab, “Taqlid Tuallif Kutub”, 544.

Bu eserler dışında tematik tefsir türüne dâhil edilebilecek cüzler mevcuttur.¹⁰⁸⁷

- 1) *Serat Wirid Giri Jaya*, (1925).
- 2) *Kiyamat Kubro*. Bu eserde kıyametin şartlarına dair varit olan âyetler incelenmektedir. Bagus Ngarpah'ın tercümesinden istifade edilmiştir.
- 3) *Serat Kabar Kiyamat*: Bu eser üç bölümden oluşmaktadır ve âyetlerin tercümesinde Bagus Ngarpah'ın tefsirine müracaat edilmiştir.

Birinci bölüm imanın rükünleri, Allah'ın sıfatları, Bakara sûresinin 171. âyetinin tefsiri ve kıyamet ile ilgili diğer âyetlerin yorumundan oluşmaktadır.

İkinci bölüm Nebe' sûresinin 29. âyetinden başlayıp A'lâ sûresine kadarki bölümlerin tefsirinden oluşmaktadır.

Üçüncü bölüm A'lâ-Nâs arasında kıyamet ile ilgili âyetlerin açıklamasından meydana gelmektedir.

- 4) *Petikan Saking Quran*: Yöntem olarak *Serat Kabar Kiyamat*'a benzeyen eser Bagus Ngarpah'ın tercümesinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Birinci bölüm imanın rükünleri, Allah'ın sıfatları gibi konuları içermektedir.

İkinci bölüm Nûr sûresinin 26. âyetinden başlayıp Nâziât'a kadarki sûrelerden konu bağlamında iktibasta bulunulmuştur.

Üçüncü bölüm Nâziât sûresinin 13. âyetinden başlayarak Nâs sûresine kadarki sûrelerden konu bağlamında zikredilen âyetlerin tefsirinden oluşmaktadır.

f) *Qur'an Jawen (QJ)*

Muhammediyye'nin oluşturduğu ancak üyelerinin isminin bilinmediği bir komisyon tarafından 1927 yılında yazılmış bir eserdir. 21x13 cm ebadında olup tercüme odaklı olması ile birlikte tefsir kısmında dipnot şeklinde zorunlu görülen bazı açıklamalara ve yorumlara yer verilmiştir. Onuncu cüze kadar yazıldığı anlaşılmaktadır ve sadece bir ciltten oluşmaktadır. Zira mevcut nüshadan kalan bölümler Enfâl sûresinin 41-75. âyetleriyle Tevbe sûresinin 1-93. âyetlerinin tefsirini ihtiva etmektedir. Buna bağlı olarak eserin tamamlanıp

¹⁰⁸⁷ Bk. Nurtawab, "Ta'alid Tuallif Kutub", 544–545; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 72–73.

tamamlanmadığı konusunda kesin bir bilgi mevcut değildir. Eser, Majelis Taman Pustaka tarafından neşredilmiştir.¹⁰⁸⁸

g) *Tafsir Qur'an Jawen Pandam*

Tam ismi *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi (TQJ)* olan eser, Siti Syamsiyah isimli matbaa tarafından 1928 yılında iki cilt hâlinde basılmıştır. İlk cildi Fâtiha sûresini, ikinci cildi ise Bakara sûresinin 1-141. âyetlerini içermektedir. Muhammediyye'nin "Güneş Logosu" kapak kısmında yer almakla birlikte nasıl ve ne şekilde yazıldığı kesin bir şekilde bilinmediğinden dolayı anonim tefsir sınıfına dâhil edilmektedir. Bu eserin önemli bir özelliği ise meâl ile birlikte diğer tefsirlere nispetle daha fazla açıklama ve yorum ihtiva etmesidir.¹⁰⁸⁹ Müellif, mukaddimede şunu söylemektedir: "...Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'i tercüme etme konusunda endişelenmeye/endişelenmeme mahal yoktur. Zira bunu, Allah'ın ve Resûlullah'ın dinine bir hizmet olarak görmekteyim..."¹⁰⁹⁰

3.1.2. Arap Pegon ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Arap pegon, tıpkı Osmanlıca gibi Arap alfabesinin Cava, Malay vb. dillere uyarlanmış hâlidir. Hamza Fansûrî, Abdür-rauf Sinkilî, Nureddîn-i Rânîrî gibi 17. yüzyılda yaşayan birçok bilgin eserlerini Arap alfabesi yazmışlardır. Pesantren çevrelerinde Arap pegon yaygın olarak kullanılmaktadır. Nitekim geleneksel Cava alfabesi Carakan bağımsızlık sonra belli başlı nedenlerden dolayı terk edilirken Arap pegonun tefsir yazımında kullanılmaya devam etmesi dikkat çekicidir. Zaten Arap pegon, Carakan, Latin gibi yazım türlerine nispeten daha çok dinî eğitim kurumlarında revaçta olmuş ve yaygınlık kazanmıştır. Ancak Cavaca tefsir yazımının nadir olmasına ve geç dönemlerde ortaya çıkmasına bağlı olarak ilk Arap pegon ile yazılan ilk tefsir çalışması Sâlih Dârât'ın *Feyzu'r-Rahmân*'dır (1893-1894).

19. yüzyılın sonlarında telif edilen *Feyzu'r-Rahmân*'dan sonra Cavaca tefsir literatürüne önemli katkıda bulunan âlimlerin başında Kiai Bisri Mustafa (1925-1977) ile kardeşi Kiai Misbah Mustafa (1916-1994) ikilisi gelmektedir. Bisri'nin al-

¹⁰⁸⁸ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 72-74; Siti Mariatul Kiptiyah, "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacarakan: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam dan Pandoming Dumad", *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017a), 425-427.

¹⁰⁸⁹ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 72-74; Kiptiyah, "Tradisi Penulisan", 425-427.

¹⁰⁹⁰ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 74.

Ibriz'i (1960) ile Misbah'ın *al-Iklil*'i (1977-1985) Cavaca tefsir tarihinde yazılan en popüler iki tefsir kaynağı olarak görülmektedir. Misbah'ın *Taj al-Muslimin* isimli eseri vefatından dolayı tamamlanmamış olsa da Arap pegon ile yazılan önemli ve değerli bir eserdir (1994).

Bu meşhur eserler dışında farklı tefsir cüzlerinden oluşan koleksiyonlar mevcuttur. Endonezya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi "IS.1 NR 292" katalog koduyla korunan eser çeşitli el yazmalarından meydana gelmektedir. Toplam 366 sayfadan oluşan eserin her bir sayfasında on dört satırlık bilgi bulunmaktadır. Kur'ân'ın Fâtiha, Enbiyâ, Yusûf, Duhân, Rahmân, Abese, Nâziât, Burûc, Şems gibi yazımı tamamlanmayn sûreleri içermekte ve bu sûrelere kısa bazı açıklamalar eşlik etmektedir. Bu dışında söz konusu el yazmaları şu konuları işlemektedir:¹⁰⁹¹

- a) Hz. Ayşe'nin vahiy ile ilgili anlattığı rivayet (vahiy-rüya meselesi)
- b) Müellifin Girilayu'da bulunan Mangkunagaran IV'ün mezarını ziyaret ettiği esnada hissettiği duygular
- c) Prens Wujil III ve Mangkunegara IV'ün doğum ve ölüm kayıtları
- d) Görgü kuralları ve adâb-ı muâşeret ile ilgili malumatlar
- e) Cennetteki dört nehir hakkındaki hikâyeler, evrenin yaratılışı
- f) Hz. Muhammed'in önemli emir ve tavsiyeleri
- g) Mangkunegara IV'ün *Sekar Undur-undur* isimli eserinde *Langen Gita*, *Puspawarna*, *Rajaswala*, *Sita Mardawa*, *Puspagiwang*, *Tarupala*, *Walagita* şiirleri.
- h) Namazın rükün ve şartları
- i) Çeşitli dua ve niyazlar

Çeşitli çalışmalardan derlenen eserin farklı bölümlerindeki kayıtlara ve şekillere bakıldığında 1805/1806 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Ancak 180. sayfasındaki bir beyana göre Cava takvimine göre 1852 yılında telif edildiği anlaşılmaktadır. Bu da miladi takvime göre 1921 yılına tekabül etmektedir. Müellifin müstear ismi olarak Şeyh İmam Arga'dan bahsedilmektedir. Eserin muhtevasına bakıldığında eserde Mangkunegara IV hakkında detaylı bilginin bulunması köken olarak Mangkunegaranlı bir yazar tarafından yazıldığına işaret etmektedir. Hollandalı

¹⁰⁹¹ Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 543–544; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 66–68.

araştırmacı Pigeaud (öl. 1988) 1935'te Yogakarta'da bir nüshasına erişmiş ancak kimden ve ne şekilde aldığına dair herhangi bir bilgi vermemiştir. Dolayısıyla farklı nüshalarda yer alan tefsir ile ilgili bölümlerin eklendiği tarihe ilişkin kesin bir zaman diliminden bahsetmek zor görünmektedir.¹⁰⁹²

Aynı şekilde Sonobudoyo Yogyakarta Müzesinde "I34 SB 12" katalog kodu ile korunan *Tafsir al-Qur'an Saha Pethikan Warna-warni* isimli koleksiyon farklı çalışmalardan meydana gelmektedir. Bu nüshaları üç farklı başlık altında sınıflandırmak mümkündür.¹⁰⁹³

a) Birinci nüsha Bakara sûresinden yapılan ıktibaslardan oluşmaktadır. Muhteva ve yöntem açısından *Celâleyn*'nin etkisi görülmektedir.

b) İkinci nüsha fikhî bazı meselelerden meydana gelmektedir.

c) Üçüncü nüsha Resûlullah'ın bazı hadislerini içermektedir.

Bu başlık altında iki kardeş olan Bisri Mustofa ve Misbah Mustofa'nın biyografilerine kısaca yer verilecek ve Cavacaya kazandırdıkları önemli tefsir çalışmaları hakkında gerekli bilgiler verilecektir:

3.1.2.1. Bisri Mustofa ve *Tafsir al-Ibriz* Adlı Eseri

1334/1915 yılında Orta Cava'daki Gang Palen Rembang bölgesinde bulunan Sawahan köyünde dört kardeşin ilki olarak dünyaya geldi. Babasının adı Zainal Mustofa; Makassar asıllı olan annesinin adı ise Khatijah'dır. Babası bir din âlimi olmamakla birlikte kaileri çok sevdiği ve onlara derinden saygı gösterdiği bilinmektedir. Asıl adı Jaja Ratiban iken zamanla Jojo Mustofa ve hac farizasını ifa ettikten sonra Zainal Mustofa ismiyle anılmaya başlandı. Ailesi ile birlikte hacca giden Zainal Mustofa henüz takımadalara dönmeden altmış üç yaşında iken 1923 yılında vefat etti. Babasının vefatı üzere henüz sekiz yaşında iken ismini Bisri Mustofa olarak değiştirdi ve üvey abisi Zuhdi'nin velayeti altına girdi.¹⁰⁹⁴

Abisi Zuhdi, Bisri'yi ilk önce Rembang'daki Hollans Inlands School'a (HIS) kaydetti. Ancak Hollandalılardan nefret eden ve okul öncesi kendisinden Kur'ân

¹⁰⁹² Krş. Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 67–68; Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 543–544.

¹⁰⁹³ Krş. Nurtawab, "Taqlid Tuallif Kutub", 545; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 68.

¹⁰⁹⁴ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 26–27.

öğrendiği Kiai Cholil Kasingan küçük Bisri'nin Hollandalıların düşünce ve yaşam tarzlarına eğilim göstereceğinden endişe duyarak HIS'dan kaydının alınmasını istedi hatta sömürge okullarında okumanın fikhî açıdan haram olduğunu belirtti. Bunun üzere Bisri Ongko-2 adında bir okula kaydını aldirdi ve üç sene eğitim aldıktan sonra 1926'da mezun oldu. Okula başladıktan sonra abisi Zuhdi'den Kur'ân okuma eğitimine devam etti. 1925'te Ramazan'da Pondok Pesantren Kajen'de Kiai Chasbullah'tan kısa bir süreliğine Kur'ân dersleri aldı.¹⁰⁹⁵

Bundan sonraki dört yıllık gibi uzun bir zaman diliminde herhangi bir ilmî faaliyet ile ilgilenmediği bilinen Bisri 1930'da Kasingan'a tekrar geri döndü. Ancak bu süreçte ilmî müktesebatı henüz yeterli görülmediğinden Kiai Cholil'in kayını Suja'i'den ders okumaya başladı. Yaklaşık iki yıl boyunca *Elfiye* kitabını okudu. Suja'i'nin tensibiyle Kiai Cholil'in huzurunda derslere devam etti. Kısa zamanda kabiliyet ve maharetiyle ön plana çıkınca gözde öğrencilerinden biri oldu. Nitekim bu özelliklerini yakından müşahade eden hocası Kiai Cholil onu kızı ile evlendirmek istedi. Bu nedenden dolayı Bisri 1933 yılında Kiai Dimyati'nin müderrislik yaptığı Pesantren Termas'ta okumak istemesine rağmen hocası Kiai Cholil bu talebini çok sert bir şekilde reddetti.¹⁰⁹⁶

Kiai Cholil yirmi yaşındaki Bisri'yi on yaşındaki kızı Ma'rufah ile Haziran 1935 yılında evlendirdi. Kısa bir süre sonra (Şaban ayında) kayınpederi Kiai Cholil, Bisri'nin Doğu Cava'da bulunan Tebu Ireng Jombang'da Nehdatü'l-ulemâ'nın kurucularından Hâşim Eş'arî'den (1871-1947) *Sahîh-i Buhârî* okumasını emretti. Bisri, 18 Kasım 1935'te *Sahîh-i Buhârî* ile birlikte *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i okumaya başladı ancak kısa zaman sonra (6 Aralık 1935) Hâşim Eş'arî hastalandı. Bunun üzerine *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i Kiai İlyas'ta, *et-Tecrîdü's-Sarîh*'i ise Kiai Baidlowi'de okudu. Dönüşte Bisri, Kasingan'da *candak kulak* yöntemi ile dersler verdi ve tedris faaliyetlerinde kayınpederine yardımcı oldu. Ancak bu zaman zarfında ilmî müktesebatının iyi olmadığı bilinmektedir. Nitekim etrafındakiler bu durumu *tevazu* olarak yorumladıkları söylenmektedir. Bisri farklı ilmî alanlarda kendini geliştirmek ve hac farızasını ifa etmek için Mekke'ye gitmeye karar verdi. Kayınpederinden izin

¹⁰⁹⁵ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 28–30.

¹⁰⁹⁶ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 28–30.

olarak onun *Bijurumi Iqna* ' adlı kitabını satılığa çıkarttı ve buradan elde ettiği kısmî bir para ile 1936'da hac yolculuğuna çıktı.¹⁰⁹⁷

Bisri Mekke'de iken Şeyh Hamid Said'in evinde hâdim/hizmetçi olarak kaldı. Endonezyalı hac kabileleri henüz ana vatanlarına dönmeden önce Bisri Mekke'de bilgisini derinleştirmek amacıyla kalmayı kararlaştırdı. Yaygın eğitim usulu ve kişisel çabalarıyla Şeyh Bakır, Şeyh Ömer Hamdân Mağribî, Şeyh Ali Mâlikî, Seyyid Âmin, Hasan Maşşat, Seyyid Alevî ve Kiai Abdulmüheymin gibi birçok farklı hocadan ders aldı. Bu süreçte *Cem'u'l-cevâmi* ' , *Celâleyn*, *İbn 'Akîl*, *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *el-Keşşâf* gibi çeşitli ilim dallarına dair farklı kaynakları okudu. İki yıllık Mekke hayatı kayınpederi ve hocası Kiai Cholil'in bir mektubu ile 1938'de son buldu. Bisri, Kasingan'daki eğitim gördüğü klasik yöntemle Mekke'de öğrendiği yeni usulü birleştirerek dersler verdi. 20 Mayıs 1939'da hocası ve kayınpederini Kiai Cholil vefat edince pesantrenin bütün sorumluklarını yüklenmek zorunda kaldı. Japon işgali esnasında Pesantren Kasingan tahrip olması üzerine 1943'de Rembang'da Raudatut Thalibin adında bir pesantren açtı. Eğitim faaliyetlerinin yanı sıra verdiği etkili vaazlarından dolayı Kudus, Demak, Lasem, Kendal, Pati, Pekalongan, Blora gibi birçok yere konuşmacı olarak davet edildi.¹⁰⁹⁸

Bağımsızlık savaşı sırasında Din Bakanlığı tarafından Acil Durum Şefi (Penghulu Darurat) olarak atandı. Daha sonra 1950'lerde Rembang bölgesindeki şimdi Din İşleri Ofisi olarak bilinen Diyanet İşleri Bakanlığın'da görevlendirildi. Bisri, 1955 seçiminden sonra NU Partisininin kurucu üyesi ardından "güdümlü demokrasi" döneminde Endonezya Cumhuriyeti Halk Danışma Meclisi'nin (MPRS) üyesi olarak seçildi. Ayrıca Menteri Penghubung Alim-Ulama başkan yardımcısı olarak atandı. 1971 seçimlerinden sonra ise NU partisini temsil eden Java DPRD ve MPR üyesi olarak seçildi. Bisri henüz genç yaşta iken sömürge döneminden beri çeşitli sosyal ve politik organizasyonlarda aktif roller üstlendi. Bir zamanlar NU'nun Rembang şubesinin başkanı ardından Masyumi'nin Rembang şubesinin başkanı ve aynı zamanda Hizbullah'ın Rembang şubesinin de başkanıydı. Daha sonra Syuriyah NU Rembang şubesinin başkanı sonrasında hayatının sonuna kadar Syuriyah NU

¹⁰⁹⁷ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 31–32.

¹⁰⁹⁸ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 33–35.

Central Java'nın sorumlusu olarak seçildi. 5 Ocak 1973'te dört İslami partinin (NU, Parmusi, PSII, PERTI) PPP ile birleştiğinde Bisri Meclis Syuro DPP üyelerinden biriydi. 1977 seçimlerinde PPP'yi temsil edecek DPR üyelerinin aday listesine dâhil edildi ancak seçim kampanyasından yaklaşık bir hafta kala 16 Şubat 1977 tarihinde vefat etti.¹⁰⁹⁹

Bisri Mustofa *kiai* unvanı başta olmak üzere iyi bir politikacı, hatip ve üretken bir âlimdir. Tefsir, fıkıh, hadis, akide-kelam, tarih vb. alanlarda yazdığı kitapların sayısı elli dört adettir. Bisri Mustofa *Elfiyyetu İbn Mâlik, Süllemü'l-efhâm, el-Manzûmetu'l-Beykûniyye, el-Cevheru'l-Meknûn* gibi önemli eserleri çeviren mahir bir mütercim olduğu gibi Arapça ve Cavaca şiirleri yazabilecek düzeyde iyi bir edebiyatçıdır. Ancak onun şaheseri Cavaca olarak telif ettiği *Tafsir al-Ibriz* adlı eseri olduğu konusunda kuşku yoktur. Bu eseriyle birlikte *Surah Yasin* ile tefsir ilmine bir mukaddime mahiyetini taşıyan *al-Aksier* (الإكسير) adında farklı tefsir eserlerini kaleme almıştır. Cavaca tefsir literatüründe yazılan en meşhur ve en önemli kaynaklar arasında ilk sıralarda yer alan eserinin tam ismi *al-Ibriz li Marifat Tafsir al-Quran al-Aziz* (الإبريز لمعرفة تفسير القرآن العزيز) şeklindedir. Cava dili ve Arap harfleriyle yazılan eserin ismi, Hızırıyye tarikatının kurucusu olarak kabul edilen Faslı mutasavvıf Abdülazîz ed-Debbâğ'ın (öl. 1132/1720) *el-İbrîz* isimli kitabından ilham alarak verildiği düşünülmektedir. Bu eseri derleyen kişi Debbâğ'ın müridi Ahmed b. Mübârek'tir (öl. 1156/1743).¹¹⁰⁰

Otuz ciltten oluşan *al-Ibriz*'in toplam 2.270 sayfadan oluşan hacimli bir eserdir. Müellif son cildin bir Perşembe sabahından hemen önce 28 Ocak 1960 tarihinde tamamladığını ve bu tarihin hicrî olarak 29 Receb 1379 tarihine tekabül ettiğini belirtmektedir.¹¹⁰¹ *al-Ibriz*'in tashih ve tetkik çalışmalarında Kiai Haji Allâme Hâfız Arwani Amin, Hâfız Abu Amr, Kiai Haji Hisyam, Kiai Haji Sya'roni Ahmadi gibi şahıslar aktif rol oynamışlardır.¹¹⁰²

¹⁰⁹⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 27, 36–37.

¹¹⁰⁰ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 37–44.

¹¹⁰¹ Bisri Mustofa, *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz* (Rembang: Menara Kudus, 1960), 30/2270.

¹¹⁰² Bk. Mustofa, *Al-Ibriz*, 2/47, 3/101, 4/155, 6/256.

Bisri Mustofa, *al-Ibriz*'ı neden ve niçin *al-Ibriz*'i yazdığını şu şekilde ifade etmektedir:

*“Kur’ân-ı Kerim, Felemenkçe, İngilizce, Almanca, Endonezce vb. dillere tercüme edilmiştir. Hatta Kur’ân’ın Cava, Sunda vb. bölgesel ve yerel dillere tercümeleri bile fazladır. Söz konusu bu tercümeler vesilesiyle bütün Müslüman milletler ve kavimler âyetlerin anlam ve maksudını anlayabilmektedir. Cava dilini anlayan ve bilen bütün Müslüman kardeşlerimizin yararına olan bu güzel hizmete ve asil çabaya paralel olarak Kur’ân’ın tercümesini/tefsirini basit, sade ve açık bir üslup ile takdim ediyorum.”*¹¹⁰³

Bisri Mustofa *al-Ibriz*'in kaynakları arasında özellikle *Celâleyn*, *Beydâvî*, *Hâzin* gibi muteber olarak gördüğü tefsir eserlerini referans olarak kullanacağını ifade etmektedir. Nitekim *al-Ibriz*'in muhtevası genellikle bu üç ana kaynağın verdiği malumatlar çerçevesinde şekillenmektedir.¹¹⁰⁴ Bununla birlikte İbn Abbâs, (öl. 68/687-88), Şâtibî (öl. 790/1388), Süleyman b. Ömer Cemel (öl. 911/1505), Ebü'l-Hasen Sefâkuşî, (öl. 1118/1706), Muhammed Abduh (1849-1905) gibi bilginlerden zaman zaman iktibaslar yapılmıştır.¹¹⁰⁵ *al-Ibriz*'de tefsir yöntemi olarak Kur’ân ilk önce bizatihi Kur’ân ile sonraki aşama olarak ise Resûlullah başta olmak üzere Sahâbe ve Tâbiîn'den gelen rivayetler ışığında yorumlanmıştır. Bunun dışında Arapça gramer kurallarına yer verilmesi, İsrâiliyata dair kıssaların zikredilmesi, bilimsel yorumların aktarılması gibi unsurlar *al-Ibriz*'in dikkat çeken yönleri arasında sayılmaktadır.¹¹⁰⁶

Bisri Mustofa, *al-Ibriz*'in sistematığının üç esasa dayandığını belirtmektedir:¹¹⁰⁷

- a) Mushaf metninin altında italik bir şekilde “kelime meâli” mevcuttur. Klasik pondok pesantrenlerde yaygın olan bu yöntem Cavaca olarak “makna gandul” olarak isimlendirilmektedir. Bu kavramı “kelime meâli” veya “satır arası anlam” olarak tercüme etmek mümkündür.
- b) İkinci aşama mushaf metninin sağ veya solunda yer alan kısımlarda ilgili âyetlerin numarası verilerek tefsir edilmektedir. Bu tefsir yönteminde bazen

¹¹⁰³ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1/1.

¹¹⁰⁴ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1/2.

¹¹⁰⁵ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 50.

¹¹⁰⁶ Bk. Mustofa, *Al-Ibriz*, 9/453, 13/686, 721-722, 17/1069, 23/1547.

¹¹⁰⁷ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1/1-2.

âyetler teker teker açıklanırken bazen de aynı temayı işleyen âyetler tek bir grup hâlinde tefsir edilmektedir.

- c) Mushafın sağında veya solunda sûrelerin temel kimliği açıklanmaktadır. Bunun dışında “tenbîh, kıssa, fâide, muhimme” gibi ana başlıklar altında gerekli görülen bilgilere yer verilmektedir.

3.1.2.2. Misbah Mustofa ve Tefsir Çalışmaları

1919 yılında Orta Cava’daki Gang Palen Rembang bölgesinde bulunan Sawahan köyünde dört kardeşin üçüncüsü olarak dünyaya geldi. Bisri Mustofa’nın kardeşidir. İlk ismi Masruh iken abisi Bisri Mustofa gibi 1923’te babası Zainal Mustofa’nın vefatından ve hac dönüşünden sonra Misbah Mustafa adını kullanmaya başladı.¹¹⁰⁸

Altı yaşında iken halk/köy okulu olarak bilinen Sekolah Rakyat’a başladı. Bu okulu bitirdikten sonra 1928’de başka bir rivayete göre ise 1933’te Pondok Pesantren Kasingan’da dinî ilimleri tahsil etmek üzere başvurdu. Daha önce açıklandığı gibi bu eğitim kurumu abisinin kayınpederi Kiai Cholil’e aittir. Zeki ve yetenekli bir öğrenci olarak bilinen Misbah Mustofa Arapça gramere yoğunlaştı. Okuduğu kitapları arasında İbn Âcurrûm’un (öl. 723/1323) *el-Mukaddimetü ’l-Âcurrûmiyye*, İbn Mâlik et-Tâî’nin (öl. 672/1274) *el-Elfiyye*, Şerefeddin Yahyâ el-İmrîî’nin (öl. 890/1485) *ed-Dürretü ’l-behiyye fî nazmi ’l-Âcurrûmiyye* gibi takımadalarda okunan eserleri başarılı bir şekilde bitirdi. Hatta *el-Elfiyye*’yi toplam on yedi defa okuyup bitirdiği anlatılır. Arapçada iyi bir seviyeye geldiğini düşünen Misbah Mustofa tefsir, fıkıh, kelim, hadis gibi dinî ilimleri tahsil ederek eğitim hayatına devam etti. Bu sahada İmam Şâfiî’nin (öl. 204/820) *el-Üm*, İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) *Bidâyetü ’l-müctehid*, ed-Dimyâtî’nin (öl. 1300/1883) *Îânetu ’t-tâlibîn* gibi kaynakları okuması ilmî düzeyini göstermesi açısından önemlidir. Pesantren Kasingan’da altı sene boyunca ilim tahsil etmenin yanı sıra Doğu Cava’da bulunan Tebu Ireng Jombang’da Hâşim Eş’arî’den (1871-1947) çeşitli klasik kitapları okudu. *Sahîh-i Buhârî* ile *Sahîh-i*

¹¹⁰⁸ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 114–115.

Müslim okuduğu kitaplar arasında yer almaktadır. Bu pesantrende oldukça büyük bir saygı gördü ve özellikle nahiv sahasında aranan bir şahıs hâline geldi.¹¹⁰⁹

1940 yılında hac için gittiği Mekke'den dönen Misbah Mustofa, Bangilan Tuban'da Pondok Pesantren al-Balagh'ın baş müderrisi Kiai Hacı Ridwan'ın kızı Masrurah ile evlendi.¹¹¹⁰ Misbah Mustofa açıkça belirtmezse de birtakım virdlerle birlikte daha çok ahlakî öğelerle ön plana çıkan Şâzelî tarikatına intisap ettiği bilinmektedir. Ona göre dünya sevgisinden kurtulmaksızın tarikata girmek hamlıktır (*mentah*).¹¹¹¹

Misbah Mustofa tedris faaliyetlerini kayınpederinin Pesantren al-Balagh adlı eğitim kurumunda devam etti. Hadis, fıkıh, kelam, tefsir gibi dinî ilimlerdeki derin müktesebatı takdir ile karşılandı. Eğitim teknikleri içinde daha çok *sorogan*¹¹¹² ve *bandongan*¹¹¹³ yöntemlerini takip ederek öğrenci yetiştirmeye çalıştı. Eğitim ve öğretimdeki sert ve kararlı tavrı nedeniyle hiçbir zaman çok sayıda öğrencisi olmadı. Her dönemde al-Balagh'daki öğrenci sayısının yirmi-otuz kişi civarında olması onun bu tavrından kaynaklanmaktadır. Pesantrenlerin gelişimi ve şöhreti temelde *kiainin* karizmatik kişiliğine bağlı olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda *kiainin* yetiştirdiği öğrencilerin farklı kurumlarda görev yapmaları veya çeşitli organizasyonlarda aktif katılım göstermeleri önemli bir ölçü olarak kabul edilmektedir. Nitekim Misbah Mustofa bütün yönleriyle karizmatik bir kiai vafına sahip bir şahsiyetti. Özellikle

¹¹⁰⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 116–117; Kuni Muyassaroh, *Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya K.H. Misbah Mustafa* (Salatiga: Institut Agama Islam Negeri, Skripsi, 2019), 42–45; Maya Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa terhadap Ayat tentang Bid'ah dalam Tafsir AL-Iklil fi Ma'ani Al-Tanzil* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018), 51; Ahmad Hakim Amrullah, *Riwayat Israiliyat dalam Tafsir Taj Al-Muslimin Karya Misbah Musthofa* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019), 37–40; Ilya Syafa' Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Studi terhadap Tafsir Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya Misbah Mustafa* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018), 48–51; Humillailatun Ni'mah, *Kepemimpinan non-Muslim dalam Pemerintahan menurut KH. Misbah Mustafa* (Ponorogo: Institut Agama Islam Negeri, Skripsi, 2017), 13–17.

¹¹¹⁰ İlk karısı 46 yaşında ölünce Misbah, Kaliwungu'dan olan Haji Jufri ve Hajah Romlah'ın kızı Ainun ile evlendi. Gresikli bir şerife olarak bilinmektedir. Misbah'ın bu kararı kişisel çıkarlardan ziyade daha çok Tuban bölgesindeki davet ve irşat faaliyetlerinde daha etkili ve güçlü olmaya matuf olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu evlilik sayesinde dinî konumu güçlendiği ve vaazlarında daha etkili olduğu belirtilmektedir. Bk. Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 115.

¹¹¹¹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 118–119.

¹¹¹² Temelde *kiainin* öğrenciyi dinlemesi yöntemine dayanmaktadır. Bunu bireysel bir şekilde ilgilenmek olarak değerlendirmek de mümkündür. (öğrenci merkezli).

¹¹¹³ Wetonan olarak da isimlendirilen yöntem *kiailerin* kitabı okuyup santrilerin dinlemesi şeklinde gerçekleşir. (hoca merkezli).

yetiştirdiği öğrenciler bu niteliğini tasdik etmektedir. Wonosobo'da pesantren kültüründe önemli reformlar yapan Kiai Hacı Habibullah Idris önde gelen öğrencileri arasındadır.¹¹¹⁴

Misbah Mustofa siyaset hayatına gelince bir dönemler NU Partisine bağlıydı (1958). Ancak BPR'in (Bank Perkreditan Rakyat) banka faizi ile ilgili bir konuda aralarında görüş ayrılığı çıktı ve NU'dan ayrıldı. Misbah birçok siyasi partide aktif rol aldı. İlk başta Masyumi partisinde faaldi ancak oradan da bir nedenden dolayı ayrıldı. Ardından Birleşik Endonezya Partisi'ne (PPP) geçti. PPP'ye katıldıktan sonra Misbah, Golkar'a üye oldu ve ilkesel bazı ihtilaflar nedeniyle uzun süre aktif kalamadan bu partiden de ayrıldı. Bir partiden diğerine geçişi İslam'ı tebliğ etmek ve yaymak için uygun ve etkili bir partiyi bulamadığı şeklinde yorumlanmaktadır.¹¹¹⁵ Misbah Mustofa 18 Nisan 1994 tarihinde yetmiş sekiz yaşında iken vefat etti. Vefatından dolayı telif ettiği ikinci tefsir eseri olan *Taj al-Muslimin* yarım kalmıştır.¹¹¹⁶

Misbah Mustofa mantık bilimi dışında tefsir başta olmak üzere hadis, fıkıh, tasavvuf, dil, tarih vb. bütün alanlarda bir veya birkaç kitap telif eden üretken ve multidisipliner bir âlim, faal ve mücadeleci bir şahıstır. Oğlu Muhammad Nafis'in belirttiğine göre babası Misbah Mustofa her gün yüz sayfa civarında kitap yazan kararlı ve disiplinli biriydi. Farklı alanlarda iki yüze yakın eser telif eden Misbah Mustofa özellikle *al-Iklil* başta olmak *Taj al-Muslimin* isimli iki tefsir eseriyle meşhur olmuştur.¹¹¹⁷ Bu iki eseri dışında *Celâleyn*'i *Nibras al-Muslimin* adıyla hem tercüme etmiş hem de kısa bazı açıklamalar eklemiştir.¹¹¹⁸

Misbah Mustofa'nın bu kadar yekûn tutan farklı eserleri yazmasının temel nedeni olarak ilme hizmet (*nasr al-ilm*) düşüncesi gösterilmektedir. Bununla birlikte

¹¹¹⁴ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 119–120; Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa*, 47–49; Amrullah, *Riwayat Israiliyat*, 41–53; Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial*, 51–52.

¹¹¹⁵ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 122–123; Muyassaroh, *Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin*, 45–46; Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa*, 50; Amrullah, *Riwayat Israiliyat*, 43; Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial*, 39.

¹¹¹⁶ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 116.

¹¹¹⁷ Muyassaroh, *Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin*, 44; Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa*, 47–48; Amrullah, *Riwayat Israiliyat*, 45; Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial*, 55; Ahmad Baidowi, *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fi Ma'ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthofa* (2015), 38.

¹¹¹⁸ Islah Gusmian, "K.H. Misbah Ibn Zainul Musthofa (1916-1994 M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren", *Lektur Keagamaan* 14/1 (2016), 122.

Misbah Mustofa'nın yeğeni Gus Mus ile yapılan bir mülakatta amcasının ailesinin geçimini sağlamak için kitap telif etmeye yöneldiğini belirtmektedir. Gus Mus'a göre gerçekten Misbah Mustofa'nın yaşadığı dönemde iş imkânları oldukça kısıtlıydı. Ayrıca memur olmak için uygun bir diploması da yoktu. Çiftçilik yapma olanağı olmasına rağmen bu iş konusunda uzman değildi. Bütün bu nedenlerden dolayı kitap yazmaya ve sonra da bunları matbaada bastırıp satmaya karar verdi. Böylece ailesi geçindirmek için gerekli maddî imkâna sahip olacaktı (kasbal-ma'isyah).¹¹¹⁹ Kanaatimize göre Misbah Mustofa'nın telif faaliyetinde bulunma nedeni olarak bir taraftan ilme hizmet etmek diğer taraftan ise geçimini sağlamak arasında herhangi çelişki görünmemektedir. Nitekim İslam tarihinde geçimini sağlamak için kitaplarını satan, istinsah işinde çalışan veya kitap yazan âlimler var olagelmıştır.

Misbah Mustofa'nın tefsir bilimine yaklaşımı daha doğru analiz edebilmek için *al-Iklil* ile vefatından dolayı tamamlayamadığı *Taj al-Muslimin* isimli eserlerini birlikte değerlendirmek gerekir. Misbah Mustofa tefsir kitaplarının yazmasının temel nedeni olarak Kur'ân'ın anlaşılması gereken “hidayet kaynağı” ve “hayat rehberi” olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu konuda müellif *al-Iklil*'de düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

*“Kur'ân, Allah'ın yarattığı yeryüzünde yaşayan tüm kulları tarafından bir hayat rehberi olarak kullanılması gereken kutsal bir kitaptır. Her Müslüman, Kur'ân'ın bir hayat rehberi olduğunu kabul etmelidir. Nitekim önder ve rehber Kur'ân anlamına gelen 'wa al-Qur'ân imâmî' sözünün anlamı budur. Allah'ın yurdunda Kur'ân'dan başka kaynağın rehberliğine uymaları Müslümanlara izin verilmemektedir. Onlar hiçbir şartta ve hiçbir şekilde kâfirlerin, Hinduların, Budistlerin veya başkalarının yolunda ve izinde yaşamamalıdır.”*¹¹²⁰

Misbah Cava kültürü içinde yetişmesine rağmen doğru bildiği gerçekler konusunda hiçbir zaman taviz vermeyen münekkit ve yeri geldiğinde çatışmacı bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Kur'ân ve Sünnet'in bağlayıcılığına inanan Misbah Cava kültüründe oldukça yaygın olan *selametan*, *syukuran*, *nyadran*, *tahlilan*,

¹¹¹⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 38; Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa*, 55.

¹¹²⁰ Misbah Mustafa, “al-Iklil Fî Ma'ânî al-Tanzîl”, *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma'ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthofa*, mlf. Ahmad Baidowi (2015), 1/1.

yasinan, babakan, ölümlere Kur'ân okumak, ezanı hoparlörle okumak, sünnet namazları cemaatle kılmak, huşû ve anlamdan yoksun zikir yapmak gibi birçok geleneksel ritüeli tenkit etmektedir.¹¹²¹ Bunun dışında banka işlemleri konusunda Nehdatü'l-Ulemâ ile ihtilafa düşmüştür. Endonezya toplumunda sekülerizmi savunan şahısların başında gelen ve daha çok Cak Nur olarak bilinen Nurcholish Madjid'i münazaraya davet etmiş ancak Cak Nur buna yanaşmamıştır. Misbah'ın bu yaklaşımı onun dinî ve toplumsal duyarlılığına işaret eden önemli göstergelerdir.¹¹²²

Kur'ân'ın rehberliğini ve hayata tatbik edilmesini sıkça dile getiren Misbah pesantren kültüründe hâkim olan “hoca kültü”nü ve “aşırı edep” anlayışını tenkit etmektedir. Pesantrenlerde iyice köklemiş olan *عقوق الأستاذ لا توبة له* (Hocaya karşı saygısızlığın tövbesi yoktur) anlayışını aşırı bir davranış şekli olarak görmektedir. Zira ona göre bu durum santrinin (öğrencinin) tamamen *kiaiye* (hocasına) bağlanmasına ve onun görüşlerini dışına çıkmamasına neden olmaktadır. Böylelikle öğrencinin düşünme aktiviteleri itaat altına alınmakta ve gelecekte hocasının yanlışlarını bile eleştiremez bir hâle getirilmektedir. Öğrencinin gelişim ruhu bastırılmakta ve tazime alıştırılmaktadır. Bu şekilde yetişen bir öğrencinin Kur'ân'a göre değil; *kiailerin* otoritesi altında kalmakta ve onların söz ve görüşlerini yeri geldiğinde vahyin önüne geçirmektedir.¹¹²³

Müellif *Tevbe sûresinin* 31. âyeti bağlamında Kur'ân'ın ruhundan ve temel mesajından uzaklaştıran her türlü davranış ve yaklaşım biçimi çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Özellikle 1968 yılından beri *Musabaqah Tilawatil Quran* adıyla Endonezya'da düzenlenen Kur'ân okuma yarışmalarını tenkit etmektedir. Bu tür yarışmaları Kur'ân'ı oyun ve eğlenceye alet etmek olarak görmekte ve özellikle bu tür organizasyonlar için milli bütçeden fon ayrılmasına sitem etmektedir. Buna cevaz veren âlim ve yöneticileri ise yadırgamaktadır. Hâlbuki Kur'ân'ın yeri ne bantlar ne de CD'lerdir. Kur'ân'ın yeri, mü'minin kalbidir.¹¹²⁴

¹¹²¹ Bk. Misbah Zainul Mustafa, *Taj al-Muslimin min Kalami Rabbi al-Alamin* (Tuban: Majlisu al-Ta'lifü wa al-Khattati), 1/392, 399, 400, 407, 408, 412, 2/472.

¹¹²² Gusmian, “Misbah Ibn Zainul Musthafâ”, 128.

¹¹²³ Mustafa, “al-Iklîl”, 10/1667-1668.

¹¹²⁴ Mustafa, “al-Iklîl”, 10/1667-1668.

Misbah Mustofa, *Taj al-Muslimin*'de ise Müslümanların Kur'ân yönelmeleri ve Kur'ân'ı bir hayat kitabı görmeleri gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir: “İslam'ı kabul eden veya kelime-i tevhidi gece-gündüz en az dokuz defa (namazlarında) tekrarlayan her bir birey, hayatını Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği öğretilere göre tanzim etmelidir. Ne var ki Müslümanlar Arapça olarak indirilen Kur'ân'ın anlamını çok az bilmektedirler. Bundan dolayı Müslümanların itaat ve ittiba etmeleri gereken ilahî öğretilerin ne olduğunu tam olarak bilebilmeleri için Kur'ân'ın tefsir edilmesine ihtiyaç vardır.”¹¹²⁵

Müellif özellikle İslami eğitim kurumlarında ilim tahsil eden öğrencilerin evlendikten sonra veya belli bir düzeyde refah seviyesine kavuştuktan sonra Kur'ân'ın muhtevasını anlamaya ilişkin ciddi gayretlerinin bulunmamasından şikâyet etmektedir.¹¹²⁶ Misbah Mustofa bu düşüncesinin bir tezahürü olarak her iki eserini de taç anlamına gelen *al-Iklil* ve *Taj* şeklinde isimlendirmiştir. Özellikle *Taj al-Muslimin* isimli ikinci eserinde Kur'ân'ın her Müslümanın başının tacı olması gerektiğini ifade etmiş, böylelikle bir Müslümanın nazarında Kur'ân'ın durması gerektiği noktayı hatırlatmış ve Kur'ân'ın öğrenimine teşvik eden bir hadiste kullanılan taç sözcüğüne atıfta bulunmuştur.¹¹²⁷ Gus Mus'a göre Misbah Mustofa Ortadoğu'da kitapları kafiyeli bir şekilde isimlendirme geleneğinden etkilenmiştir.¹¹²⁸

Misbah Mustofa tam ismi *al-Iklîl fî Ma'anî al-Tanzîl* olan eserinin yazımına 1977 yılında başlamıştır. Yaklaşık sekiz senelik bir çalışmanın ardından 1985 yılında ancak tamamlayabilmiştir. *al-Iklîl* Fâtîha'dan başlayıp Nâs ile biten tam bir tefsir çalışmasıdır. Kur'ân'ın cüzlerine göre düzenlendiğinden dolayı otuz cilt hâlinde yayımlanmıştır. Toplam 4.482 sayfadan oluşmaktadır. Tahlilî bir yöntem sahip olan *al-Iklîl*'in sistematîği oldukça anlaşılırdır. Müellif ilk önce takımadalarda “makna gandul” olarak nitelendirilen, kültürümüzde ise “kelime meâlî” veya “satır arası”

¹¹²⁵ İd., “Tafsir Taj al-Muslimin min Kalami Rabbi al-‘Alamin”, *Khazanah Mufasir Nusantara*, mlf. Muhammad Khoirul Anwar (Jakarta: PTIQ, 2020), 1/3.

¹¹²⁶ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/4.

¹¹²⁷ M. Baihaqi Asadillah, *Pemaknaan Kata Wail dalam Kitab Tafsir al-Iklil fî Ma'ani al-Tanzil Karya KH. Misbah b. Zainil Musthofa* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018), 47; Kusnia, *Penafsiran Misbah Mustofa*, 56; Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/5.

¹¹²⁸ Supriyanto, “Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklil fî Ma'anî al-Tanzîl”, *Tsaqafah* 12/2 (2016), 288.

denilen bir yöntemle âyetlerin anlamını vermekte ve ardından ise tefsir kısmına geçmektedir. İhtiyaç duyulan yerlerde ise “mesele, tenbîh, fâide, kıssa” gibi farklı alt başlıklarla çeşitli konular işlenmektedir. Cava dili ve Arap pegon ile yazılan *al-Iklîl*’in dikkat çeken yönlerinin başında dönemin güncel hadiselerini tartışması ve değerlendirmesidir. Bununla birlikte eser Cava toplumuna rehberlik etmekte, bireysel ve toplumsal mesajlar içermektedir. Eserde açık ve net bir üslup kullanılmış bunun yanı sıra kültürel örneklemelere yer verilmiştir. Bundan dolayı *al-Iklîl* içtimâî tefsir türleri arasında sınıflandırılmaktadır.¹¹²⁹

Misbah’ın *al-Iklîl*’den sonra *Taj al-Muslimin* adındaki ikinci eserini neden ve hangi ihtiyaca binaen yazdığı konusunda farklı görüşler mevcuttur (1987). İslah Gusmian’a göre *Taj al-Muslimin*, yayıncının *al-Iklîl*’in bazı bölümlerini Misbah Mustofa’dan izin almadan çıkartmasından sonra yazılmıştır. Cava dili ve Arap pegon ile yazılan bu ikinci eser müellif tarafından yayımlanmış ve *al-Iklîl*’den daha kapsamlıdır. Şu farkla ki *Taj al-Muslimin* Misbah’ın vefatından dolayı yarım kalmıştır.¹¹³⁰ *Taj al-Muslimin* dört cilt hâlinde günümüze ulaşmıştır. Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ 1-23 olmak üzere Kur’ân’ın ilk dört sûresinin tefsirinden oluşmaktadır. *Taj al-Muslimin* yöntem açısından *al-Iklîl*’e büyük oranda benzemektedir. İlk önce “kelime meâli” (makna gandul) kısmında âyetlerin anlamları kelime kelime satır altında verilmektedir. Sonrasında ise âyetlerin meâli ile birlikte yorumları tefsir kısmında zikredilmektedir. Duruma göre “mesele, tenbîh, fâide, kıssa” gibi alt başlıklar altında gerekli görülen konular incelenmektedir. *Taj al-Muslimin* toplam 1.689 sayfadan oluşmaktadır.¹¹³¹

Taj al-Muslimin’in karakteristik yapısını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a) Kıraatlere dair bilgi verilmektedir.

Örneğin Bakara sûresinin 6. âyetinde geçen *أَنذَرْتَهُمْ* ifadesinin tahkik veya teshil ile okunabileceğine dair kırat vecihlerine yer verilmektedir. Bakara sûresinin 9.

¹¹²⁹ Baidowi, *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil*, 41–47; Asadillah, *Pemaknaan Kata Wail*, 48–50; Kusnia, *Penaafsiran Misbah Mustofa*, 57–58.

¹¹³⁰ Gusmian, “Misbah Ibn Zainul Musthafa”, 122.

¹¹³¹ Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial*, 64–66; Amrullah, *Riwayat Israiliyat*, 53–55; Muyassaroh, *Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin*, 52–54; Siti Robikah – Kuni Muyassaroh, “Lokalitas Tafsir Nusantara Dalam Kitab Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin”, *Nun* 5/2 (2019), 77–79.

âyetinde geçen يخادعون ifadesinin hem sūlasî mücerred hem de müşâreket sıygasıyla okunabileceğine dair meşhur vecihlere temas edilmektedir.¹¹³²

- b) Sarf ve nahiv bağlamında âyetlerde geçen bilgilere veya âyetlerin i'râbına verilmektedir.

Örneğin Fâtîha sûresinin 2. âyetinde geçen الحمد kelimesinin başındaki “el takısı”nın mahiyeti tartışılmakta ve anlamın buna göre değiştiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda âyetin i'râbının da değişebileceği ve buna bağlı olarak anlamın farklı bir mahiyet kazanacağına dair çözümler yapılmaktadır.¹¹³³

- c) Varsa âyetlerin nüzul sebebi zikredilmektedir.¹¹³⁴
d) Zaman zaman fikhî âyetler bağlamında usulî temeller tartışılmaktadır.¹¹³⁵
e) Mezhep imamlarının ihtilafları serdedilmektedir.¹¹³⁶
f) Kıssalar hakkında detaylı bilgi verilmektedir.¹¹³⁷
g) Âyetler arası münasebetlere temas edilmekte ve âyetler güncel meseleler ışığında yorumlanmaktadır.¹¹³⁸

Misbah Mustafa son dönemlerde Endonezya’da Kur’ân’ın tarihsellik tezini ortaya atanlara karşı çıkan bir müfessirdir. Ona göre Kur’ân bütünüyle evrenseldir ve verdiği mesajlar toplumdan topluma göre değişiklik arz etmez. Ayrıca Misbah âyetlerin güncel ve aktüel konulara göre uyarlanmasına ve tatbik edilmesine önem vermektedir. Nitekim Endonezya’da hayata geçirilmesi düşünülen birçok plan ve programı Kur’ân ışığında tenkit etmektedir. Bu konudaki en sert ve meşhur olan çıkışı ise kuşkusuz ki Yeni Düzen Hükümeti tarafından 1968 yılında uygulanan aile planlamasıdır (keluarga berencana). Aile planlaması teşkilatı, 23 Aralık 1957’de Endonezya Doktorlar Derneği binasında Aile Planlaması Derneği’nin kurulmasıyla başlamaktadır. Mart 1966’da Yeni Düzen’in doğuşuyla birlikte nüfus sorununu çeşitli açılardan gözden geçiren hükümetin ilgi odağı hâline gelmiştir. Ancak bu gelişme ile birlikte âlimler arasında ciddi birtakım dinî tartışmalar yaşanmıştır. Kimi âlimlere göre bu program nüfusun kontrolü ve düzenini (tanzîmu’n-nesl)

¹¹³² Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/41, 53.

¹¹³³ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/21.

¹¹³⁴ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/479.

¹¹³⁵ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/175.

¹¹³⁶ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 2/702.

¹¹³⁷ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 1/185.

¹¹³⁸ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 2/514.

sağlamaktadır ve herhangi bir beis taşımamaktadır. Kimi âlimlere göre programın temel amacı dış mihrakların etkisiyle Müslüman nüfusu yok (tahdîdu'n-nesl) gibi kötü bir projenin ürünüdür.¹¹³⁹

Misbah Mustafa ikinci grupta yer almaktadır ve tefsir çalışmalarında bu güncel meseleyi sert ifadelerle tenkit etmektedir. Ona göre bu program Amerika, Rus gibi emperyalist güçlerin stratejik bir planıdır ve Endonezya başta olmak üzere gittikçe nüfusları artan Müslümanların artış hızını düşürmeye matuftur. Son tahlilde ise Misbah bunu Firavun'un Benî İsrâîl'in erkek çocuklarını katletmesine benzetmekte ve bu programın uygulanmasını haram olarak nitelendirmektedir.¹¹⁴⁰

Misbah Mustafa Kur'ân'da kâfir, münafık, müşrik vb. zümreler için zikredilen sıfat ve niteliklerin Müslümanlara yönelik bir uyarı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda şöyle bir kural işletmektedir:

كُلُّ آيَةٍ وَرَدَتْ ذَمًّا عَلَى الْكَفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ جَزَتْ بِذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ

“Kâfirler veya münafıklar hakkında söylenen her âyetin sonunda Müslümanlar da vardır (onlara yönelik mesajlar mevcuttur).” Misbah Kur'ân'ın bütünlüğünden elde ettiği bu kural muvacehesinde Kur'ân'da anlatılan insan gruplarını ve insan tiplerini birer prototip olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla hangi grubun hangi düşünce ve inançları, hangi davranış ve tutumları kötüleniyorsa burada Müslümanlara yönelik ciddi bir mesaj var demektedir. Buna göre bir Müslüman küfür, şirk, nifak vb. inanç ve hasletlerden kaynaklanan bütün menfi inanç, düşünce, tutum ve davranış biçimlerinden sakınmalıdır. Nitekim Kur'ân'da Allah dışındaki varlıklara perestiş eden ve bütün kalbiyle onlara bağlanan kişi ve gruplar yerilmektedir. Misbah günümüzde bazı hoca (kiaî) ve bazı tarikatların da bu hâle düştüklerini belirtmekte ve bu âyetteki temel mesajı esas alarak onları uyarmaktadır.¹¹⁴¹

Müellif *Taj al-Muslimin* isimli eserinde Gazzâlî (öl. 505/1111), Begavî (öl. 516/1122), Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), Suyûtî (öl. 911/1505), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), Muhammed Abduh (1849-1905), Suudi Arabistanlı

¹¹³⁹ Bk. Muyassaroh, *Aspek Lokalistas Tafsir Taj Al-Muslimin*, 45; Ni'mah, *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial*, 23–25; Asadillah, *Pemaknaan Kata Wail*, 36; Supriyanto, “Kajian al-Qur'an”, 286; Supriyanto, “Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklîl fi Ma'âni al-Tanzîl”, *Theologia* 28/1 (2017), 34–35; Islah Gusmian, “Al-Iklîl fi Ma'ani Al-Tanzil and Family Planning in Indonesia”, *ASSEHR* 137 (2017), 84–86.

¹¹⁴⁰ Misbah Zainul Mustafa, *al-Iklîl fi Ma'ani al-Tanzil* (Surabaya: Buku Ihsan), 20/3370 - 3371.

¹¹⁴¹ Mustafa, “Tafsir Taj al-Muslimin”, 2/514.

fıkıhçı-mutasavvıf-muhaddis Muhammed b. Mâlikî (1948-2004) gibi eski ve yeni müfessirlerden ve bilginlerden istifade etmiştir. Bununla birlikte multidisipliner bir âlim olması hasebiyle hadis, fıkıh gibi diğer alanlarda yazılan kaynaklardan yararlanmış ve yer geldiğinde ilmî müktesebatı çerçevesine bazı güncel meseleler hakkında çeşitli istinbatlarda bulunmuştur.¹¹⁴²

3.1.3. Latin Alfabesi ile Yazılan Cavaca Tefsir Çalışmaları

Cavaca tefsirlerin yazıldığı üçüncü yazım şekli ise Latin alfabesidir. 20. yüzyılın başlarında özelde Cavalılar genelde ise Endonezyalılar Latin alfabesini gazete, dergi vb. alanlarda kullanmaya başlamışlardır. Ancak Latin alfabesinin tefsir vb. dinî metinlerin yazılması konusunda ciddi tartışmalar baş göstermiş hatta mesele itham ve tekfir gibi ciddi yaklaşımlara doğru evrilmeye başlamıştır. Dolayısıyla yerel dillerde tercüme ve tefsir faaliyetinin haram görülmesi bir tarafa Arap pegon dışında herhangi bir alfabenin kullanımı meselesi de 20. yüzyılda Endonezyalı âlimleri meşgul eden ciddi bir gündem maddesiydi. Ancak yenilikçi din âlimleri Arap pegon, Carakan veya Latin alfabesi ile meâl veya tefsir kitaplarını telif etme konusunda kararlı bir duruş sergiledikleri gibi yerel dilde herhangi bir çalışmanın haram olamayacağını tam aksine bu tür faaliyetlerin zorunlu olduğunu ileri sürmekteydiler. Bu sosyokültürel atmosferde çeşitli alfabelerde farklı Cavaca tefsir çalışmaları yapılmıştır. Bu başlık altında ilk önce Latin alfabesi ile yazılan Cavaca tefsirler madde hâlinde zikredilecek ardından ise Latin harfleri ile yazılan en önemli tefsir çalışması olarak görülen *Tafsir al-Huda* hakkında detaylı bilgiler verilecektir.

a) Bagus Hadikusumo, *Poestaka Hadi*

Muhammediyye'nin beşinci lideri (1942-1953) Ki Bagoes Hadikoesoemo veya diğer yazılışı ile Ki Bagus Hadikusumo (öl. 1954) tarafından yazılmıştır. Drukkerij Persatoean Djokja tarafından neşredilen eser, Haziran 1936 yılında beş cilt hâlinde tamamlanmıştır. İman, amel ve ahlak ile ilgili Kur'ân âyetlerini içeren çalışma tematik tefsir grubu içinde yer almaktadır. Perpustakaan Grhatama, Yogyakarta'da "T297.131" kodlu koleksiyonda korunmaktadır. Bagus Hadikusumo, *Poestaka Iman* (1925), *Poestaka Islam* (1940), *Poestaka Ihsan* (1941), *Tafsir Juz*

¹¹⁴² Bk. Mustafa, *Taj al-Muslimin*, 1/105, 114, 116, 136, 3/1258.

'*Amma, Ruhul Bayan, Risalah Katresnan Djati* (1935) gibi eserlerini de Kur'ân ve Sünnet'i merkeze alarak telif etmiştir.¹¹⁴³

b) Moehammad Djauzie, *Qoeran Tardjamah Djawi Djoes 1-30*

Qoeran Tardjamah, üç ciltten ve toplam 1.181 sayfadan oluşmaktadır. İlk baskısı Bandung'ta bulunan Poestaka Islam tarafından yapılmış ancak basım tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Yogyakarta'daki Kita Yayınevi tarafından 1967 yılında sekizinci baskısı yapılmıştır. Bu baskıdan elde edilen izlenime göre 1950'lü yıllarda ilk kez yayımlandığı tahmin edilmektedir. Yazarı Moehammad Djauzie hakkında detaylı bilgi mevcut değildir. Müellif, önsözde piyasada bulunan Cavaca tefsirlerin rağmen Kur'ân'ın tefsirine ihtiyacın ciddi bir şekilde devam ettiğine dair bilgiler vermektedir.¹¹⁴⁴

c) Moenawar Chalil, *Tafsir Qur'an Hidaajatur Rahman*.

Moenawar Chalil, Endonezya'da ictihat ve tecdidi savunan öncü âlimlerden biridir. Özellikle *Kempali kepada al-Qur'an dan Sunnah* ismi eseri ile 20. yüzyılın başında gittikçe belirginleşen ve etkisini gösteren "Kur'ân ve Sünnet'e Dönüş" anlayışını kitaplaştırması ile dikkat çekmektedir. Ayrıca bu düşüncesini *al-Qur'an dari Masa ke Masa, al-Qur'an sebagai Mukjizat Terbesar, al-Qur'anul-Hakim* gibi çeşitli çalışmaları ile daha somut bir şekilde dillendirmiştir. Bu anlayıştan hareketle Cavaca tefsir literatürüne kazandırdığı önemli eserlerin başında ise *Tafsir Qur'an Hidaajatur Rahman* isimli eseri gelmektedir. Başından beri tefsir yazma niyetinde olan Chalil nihayetinde söz konusu eserini telif etmeye başlamış ancak 1961 yılında vefat etmesi üzerine çalışması yarıda kalmıştır. Bundan dolayı *Hidaajatur Rahman*, 367 sayfadan oluşmakta ve sadece Fâtiha ile Bakara'nın üçte ikisini içermektedir. Chalil düşünce açısından bütüncül bir bakış açısı sunmayan tefsir türlerine karşıdır ve anlaşıldığı kadarı ile bu çalışmasını bir itiraz niteliğinde ortaya koymuştur. Hadislerin sıhhatine oldukça büyük bir itina göstermekte ve kendi düşüncelerine uygunluk arz ettiğini düşündüğü Taberî, Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Şevkânî gibi müfessirlerden alıntılar yapmaktadır. Eserinde görüşlerine yer verdiği ilgili müfessirlerin isimlerini zikretmeye dikkat eder ve böylelikle kendi görüşleriyle diğer

¹¹⁴³ Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 62–63.

¹¹⁴⁴ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 75–76.

müfessirlerden iktibas ettiği pasajların karışmasına mahal vermemeye çalışmaktadır.¹¹⁴⁵

h) Raden Adnan, *Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi*.

Tafsir al-Quran Suci'nin yazım aşamaları diğer Cavaca tefsirlerden ayrılmaktadır. Tefsirin farklı aşamalarında Kanjeng Raden Penghulu Tafsir Anom V (1854-1933), Kiai Raden Muhammad Adnan (1889-1969) ve Abdul Basith olmak üzere üç müelliften bahsedilmektedir.¹¹⁴⁶ Ancak eser, daha çok Raden Adnan'a nispet edilmektedir. Raden Adnan, Tafsir Anom'ın oğlu; Abdul Basith'ın ise babasıdır. Dolayısıyla söz konusu tefsir çalışmasında dede-baba-oğul olmak üzere farklı kuşaklarda yaşamış olan şahsiyetlerin emeği vardır. Tafsir Anom ve oğlu Raden Adnan Surakarta Sarayı'nın önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır. *Tafsir al-Quran Suci*, ilk kez Mardikintoko Derneği yardımı ile 1924 yılında Arap pegon ile neşredilmiştir. 1970'li yıllarda ise oğul Abdul Basith ailesinin bu manevî mirasına sahip çıkar ve *Tafsir al-Quran Suci*'yi Latin harflerine dönüştürerek yayımlar. Bundan dolayı eserin yazımında Tafsir Anom gerçek ismi ile Raden Muhammad Qamar fikir veren kişi olarak nitelelendirilirken, Raden Adnan derleyen ve geliştiren, oğlu Abdul Basith ise revize eden ve latinizasyon sürecinden geçiren olarak vasıflandırılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmayı Tafsir Anom'ın Surabaya'da Nabhaniyah Matbaası tarafından neşrettiği *Tafsir al-Quran al-Adzim*'inden ayrı düşünmemek gerekir.¹¹⁴⁷

Tafsir al-Quran al-Adzim'in kaynakları toplam on altı farklı eserden oluşmaktadır. *İtkân*, *Hâzin* gibi eserlerden alıntılarla birlikte en fazla müracaat edilen eser kuşkusuz ki *Tefsîru'l-Celâleyn* ve haşiyesi *Cemel*'dir. Nitekim *Tefsîru'l-Celâleyn*'den toplam yetmiş yedi alıntı yapılırken *Cemel*'den yapılan atıfların sayısı yetmiş bir adet olduğu tespit edilmiştir. Fıkıh, sözlük vb. diğer kaynaklardan yapılan atıfların sayısı ise bu orana göre oldukça düşüktür.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁵ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 77–78.

¹¹⁴⁶ Müelliflerin geniş biyografileri için bk. Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 121–161.

¹¹⁴⁷ Supriyanto, “Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi”, *Wawasan* 3/1 (2018), 18–19.

¹¹⁴⁸ Kaynakların listesi ve atıf oranları için bk. Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 172–174.

d) Achmad Djuwahir Anomwidjaja: *Sekar Sari Kidung Rahayu Sekar Macapat Terjemahanipun Juz 'Amma*

Achmad Djuwahir'ın 1992 yılında neşrettiği *Sekar Sari Kidung Rahayu* isimli eseri Amme cüzü olarak bilinen otuzuncu cüzün tercümesinden oluşmaktadır. Latin harfleri ile yazılan son tefsir çalışmalarından biri olması açısından önemlidir. En fazla dikkat çeken tarafı ise âyetleri şiir sanatı ile tercüme etmesidir. Bundan dolayı eserin basım işlemlerinde Ahmed Dahlân Üniversitesi'ne bağlı Endonezya Şiir Derneği'nin katkısı mevcuttur. 2003 yılında ise bazı düzeltmelerle birlikte Muhammediyye'nin 10. Lideri Abdul Rozak Fachruddin'nin bir önsözüne yer verilerek tekrar basılmıştır.¹¹⁴⁹

Eserin isminde geçen *sekar macapat* ifadesi geleneksel Cava şiirlerinden önemli bir edebî sanatı ifade etmektedir. Nitekim geleneksel Cava şiirleri *sekar ageng*, *sekar madya* ve *sekar macapat* olmak üzere üç kısma ayrılır. Söz konusu bu üç standart şiir formu aynı zamanda *tembang gedhe*, *tembang tengahan* ve *tembang macapat/cilik/alit* şeklinde de ifade edilmektedir.

e) Bakri Syahid ve *Tafsir al-Huda* İsimli Eseri

Bakri Syahid Yogyakarta'nın Ngampilan bölgesinde yer alan Suronatan'da 16 Aralık 1918 yılında yedi kardeşin ikincisi olarak dünyaya geldi. Asıl adı Bakri'dir. Babasının ismi Muhammad Syahid olduğu için Bakri Syahid olarak meşhur olmuştur. Annesinin adı ise Dzakirah'tır. Ailesi dindardır ve Muhammediyye Cemiyyetinde aktif roller üstlendikleri bilinmektedir.¹¹⁵⁰

Bakri Syahid, Madrasah Muallimin'de iken ABRI olarak bilinen Endonezya Cumhuriyeti Silahlı Kuvvetleri'ne katılmış; böylelikle ülkesinin bağımsızlığı için gerekli gayreti ortaya koymuştur. Bakri Syahid'i etkileyen önemli olaylardan biri de Siti Isnainiyah ile evliliğinden dünyaya gelen Bagus Arafah adındaki oğlunu henüz dokuz aylık iken kaybetmesidir. Bakri matbaa vb. alanda faaliyet yürütecek olan

¹¹⁴⁹ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 86.

¹¹⁵⁰ Bk. Neny Muthiatul Awwaliyyah, "Studi Tafsir Nusantara: Tafsir al-Huda, Tafsir Qur'an Basa Jawa Karya Jend. Purn. Drs. H. Bakri Syahid al-Yogjawy", *Nun* 1/119-139 (2021), 122; Novita Siswayanti, "Pendidikan Karakter dalam Tafsir al-Huda", *Edukasi* 11/2 (2013), 221; Umaiyyatus Syarifah, "Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid", *Hermeneutik* 9/2 (2015), 338.

firmasının adını Bagus Arafah koyarak oğlunun hatırasını yaşatmıştır. Bu çalışmamızda incelenecek olan *al-Huda* adındaki tefsiri başta olmak üzere birçok kitabı bu matbaada basılmıştır. Çocuk özlemi ve hasreti ile yaşayan Bakri, emekli olduktan sonra nihayet babasının emri üzerine Madrasah Muallimat'ta öğrencisi Sunarti ile 1983 yılında evlenmiş ve bu evlilikten Siti Arifah Manishati ve Bagus Hadi Kusuma adındaki iki çocuğu dünyaya gelmiştir.¹¹⁵¹

Bakri eğitim hayatına Kweekschool Islam Muhammadiyah yeni ismi ile Madrasah Muallimin'de başladı. 1935 yılından bu kurumdan mezun oldu. Davet faaliyetleri için Sidoarjo'ya gönderildi ve bu süreçten sonra çeşitli şehirlerde bulunan Muhammediyye okullarında öğretmenlik yaptı. 1957 yılında Sunan Kalijaga Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne başladı ve 1963 yılında mezun oldu. 1964 yılında General Ahmad Yani'nin kabulü ile askerî eğitimi ilerletmesi için New York'ta bulunan Fort Hamilton'a gitti. Bu süreçten sonra Bakri, farklı pozisyonlarda çeşitli görevler üstlendi. Endonezya Ordusu'nun Cakarta'daki askerî merkezine başkan olarak atandı. Aynı şekilde İslam Ordusu'nda başkan yardımcılığı, Endonezya Cumhuriyeti Sekreter yardımcılığı gibi farklı görevler icra etti. 1972-1976 yılları arasında Sunan Kalijaga Üniversitesinde rektörlük yaptı. 1997 yılında Endonezya Halk Danışma Meclisi üyesi oldu. Bakri bu yoğunluğu ile birlikte akademik ve entelektüel açıdan kendini geliştirmiş bir şahsiyettir. Araştırmacı bir ruha sahip bir okuyucu ve aynı zamanda yazmayı seven bir yazardır. 1994 yılında yetmiş altı yaşında iken bir teheccüd namazı esnasında vefat eden Bakri geriye önemli eserler bırakmayı başarmıştır. *al-Huda Tafsir Quran Basa Jawi* dışındaki eserleri şunlardır: *Tata Negara RI, Ilmu Jiwa Sosial, Kitab Fikih, Kitab Aqaid, Ilmu Kewiraan, Pertahanan dan Keamanan Nasional, Ideologi Negara Pancasila Indonesia*.¹¹⁵²

Bakri Syahid daha çok *al-Huda Tafsir Quran Basa Jawi* ismi ile meşhur olmuştur. Bakri bu eserine 1970 yılında başlamış ve 1977 yılında tamamlamıştır. Bu dönemde Sunan Kalijaga Üniversitesinde rektörlük yapmaktadır (1972-1976). Ancak eserin ilk baskısı Bagus Arafah matbaası tarafından 1979 yılında yapılmıştır. Daha

¹¹⁵¹ Bk. Awwaliyyah, "Studi Tafsir Nusantara", 122-124; Siswayanti, "Pendidikan Karakter", 221-222; Syarifah, "Kajian Tafsir Berbahasa Jawa", 338-339.

¹¹⁵² Bk. Awwaliyyah, "Studi Tafsir Nusantara", 122-124; Siswayanti, "Pendidikan Karakter", 221-222; Syarifah, "Kajian Tafsir Berbahasa Jawa", 338-339.

sonra 1000-2000 arasında değişen adetler ile sekiz defa basılmıştır. Söz konusu eser sadece Endonezya vatandaşı olan Cavalılara değil, Surinam gibi farklı ülkelerde yaşayan Cavalılara da dağıtılmıştır. 1994 yılında Bakri Syahid vefatı üzerine ise basım faaliyeti durdurulmuştur.¹¹⁵³

Tafsir al-Huda Kur'ân'ın tüm sûrelerinin tefsiri içermektedir. *al-Ibriz* ve *al-Iklil* gibi Cavaca yazılan tefsirlerin aksine Latin alfabesi ile yazılmıştır. Toplam 1411 sayfadan oluşmaktadır. Model açısından modern Endonezce tefsirler gibidir. Aynı sayfa içerisinde Arapça metin sağ tarafta, âyetlerin Latince okunuşları alt tarafta ve Cavaca meâl ise sağ tarafta olacak şekilde düzenlenmiştir. Gerekli görülen tefsir, açıklama ve yorumlar ise dipnotta gösterilmiştir. Kullanılan dipnotların sayısı 1000 küsur civarındadır. Bununla birlikte *al-Huda* meâl-tercüme eksenli bir çalışmadır. Tefsir kısmında fazla detaya girilmemiş, âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak zarurî malumatlar verilmekle iktifa edilmiştir. *al-Huda*'da sûrelerin kimliği hakkında oldukça kısa malumatlar verildikten sonra meâl ve tefsir kısmına geçilmektedir. Eserin sonunda hatim duası Arapça metni ve tercümesi ile birlikte verilmiş ayrıca Kur'ân'ın fazilet ve tarihçesi, İslam'ın şartları, imanın rükünleri, şefaât, *birr* kavramı ile Cava kültüründe *hayuning bawana* olarak bilinen erdemlerin mukayesesi gibi çeşitli konular işlenmektedir. *al-Huda*, yazım deseni ve baskı tekniği açısından oldukça sade ve anlaşılır bir niteliğe sahiptir. Müellif muhatap kitlesi olarak Cava halkını dikkate aldığı için kapalı, anlaşılmaz ve çetrefilli üslup ve ifadelerden kaçınmıştır. Bu yönleri ile *al-Huda* tahlilî bir yöntem ile birlikte icmâlî bir üsluba sahiptir.¹¹⁵⁴

Müellif Bakri Syahid'in açıklamalarından anlaşıldığı kadarı ile *al-Huda*'nın yazılmasında belirleyici üç saikten bahsetmek mümkündür:

- a) Halkın ahlak yapılarını Kur'ân'a göre inşa etmelerini sağlamaktır ki bu müellife göre asil bir görevdir. Böylelikle müellif, öncelikli olarak Kur'ân'ın hidayet boyutunu merkeze alacağını belirtmektedir.
- b) Bakri Syahid, Surinam, Malezya, Filipinler, Singapur, Mekke ve Medine gibi bölgelerde yaşayan Cavalıların ortak taleplerine karşılık vermek

¹¹⁵³ Awwaliyyah, "Studi Tafsir Nusantara", 125.

¹¹⁵⁴ Bk. Bakri Syahid, *Tafsir al-Huda* (Yogyakarta: Arafah, 1983), 17-1411.

istemıştır. Zira bu bölgelerde yaşayan Cavalı dost ve çevresi Cavaca ve Latin harfleri ile yazılan bir Kur'ân tercümesine ve tefsirine ihtiyaç olduğunu beyan ediyorlardı.

- c) Yogyakarta Bölgesel Ulema Konseyi tarafından yerel dillerde özellikle Cava dilinde tefsir çalışmalarının eksikliğini açıklamış; birçok vatandaşın hâlâ Endonezceyi iyi anlamadığı ve yerel dillerin resmî dil hüviyetine sahip Endonezceden daha baskın bir şekilde kullanıldığını beyan etmişlerdir. Bakri Syahid, Cavaca tefsir literatürüne mütevazı bir katkıda bulunmayı amaçlamıştır.¹¹⁵⁵ Nitekim Yogyakarta Bölgesel Ulema Konseyi *al-Huda*'nın yayımlanması üzerine 7 Mayıs 1979 tarihinde takdir ve şükranlarını resmî bir yazı ile ifade etmiştir.¹¹⁵⁶

Tafsir al-Huda'nın Cavaca ve Latin harfleri ile yazılması, kısa ve anlaşılır (icmâlî) bir üsluba sahip olması, içtimâî, felsefî, fikhî, bilimsel gibi farklı tefsir türlerindeki nüansları içermesi avantajları arasında gösterilmektedir. Teorik bazı açıklamalar tefsirdeki mesajın ötelenmesine sebep olabileceği kaygısı, Cava dili ile yazılmasından dolayı sadece Cava halkına hitap etmesi, Bakri'nin bir din adamı kimliğinden ziyade askerî ve bürokratik bir şahsiyet olarak görülmesi ise dezavantajları olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁵⁷

Bakri, *Tafsir al-Huda* isimli eserinde hangi kaynak ve müelliflerden yararlandığını açıkça belirtmektedir. Böylelikle *al-Huda*'nın muhtevası ve yararlandığı kitaplar hakkında daha somut ve doğru bir sonucu elde etme imkânına sahibiz. İbn Kesîr, Reşîd Rızâ, Merâgî, Seyyid Kutub gibi Arap müelliflerden yararlanan Bakri, Hasbi Ashshiddiqiy, Ahmad Hasan Bandung, Muhammad Adnan, Mukti Ali gibi Endonezyalı bilginlerin eserlerine de müracaat etmiştir. Bununla birlikte zaman zaman Zoetmulder, Rinkers gibi Avrupalı yazarların görüşlerine de yer vermiştir.¹¹⁵⁸ Bu meyanda *Tafsir al-Huda*'nın tefsir çeşitleri içinde içtimâî yönü

¹¹⁵⁵ Syahid, *Tafsir al-Huda*, I-II.

¹¹⁵⁶ Syahid, *Tafsir al-Huda*, VII-VIII.

¹¹⁵⁷ Bk. Abdul Rahman Taufiq, *Studi Metode Corak Tafsir al-Huda, Tafsir Basa Jawi Karya Brigjend Drs. H. Bakri Syahid* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2017), 85.

¹¹⁵⁸ (1) Abdul Jalil Isa, *al-Mushhaf al-Muyassar* (2) Sayyid Quthub, *fi Dhilalil Quran* (3) Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (4) Muhammad Rasyid Ridho, *Tafsir al-Manar* (5) A. Yusuf Ali, *The Holy Quran* (6) Hasbi Ashshiddiqiy, *al-Nur* (7) Ahmad Hasan, *Tafsir al-Furqan* (8) Ki Bagoes Hadikoesoemo, *Hikmah Qoeraniyah-Poestaka Hadi* (9) Poerwodarminta, Kawi Djarwa, *Bale*

ağır basmakla beraber fikhî, bilimsel, felsefî ve az da olsa tasavvufî yönleri de mevcuttur. Taufiq'ın tespitlerine göre *al-Huda*'da yetmiş sekiz âyet içtimâî, on sekiz âyet bilimsel, on beş âyet fikhî, sekiz âyet felsefî, dört âyet tasavvufî, iki âyet ise dilsel bağlamda tefsir edilmiştir.¹¹⁵⁹

Endonezya Bakri'nin *Tafsir al-Huda*'yı yazdığı dönemde Yeni Düzen tarafından yönetilmekteydi. Özellikle 1970'li yıllarda devletin resmî ideolojisi olan Pancasila, milliyetçilik, millî devlet gibi bazı önemli meseleler hâlâ tartışılmaktaydı ve bu tür düşüncelerin İslam ile olan bağlantısı hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttu. Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Nurcholish Madjid gibi bir dizi entelektüel İslam ve devlet arasındaki ilişki konusunda bir buluşma noktasını aramak üzere harekete geçtikleri bilinmektedir. Ancak diğer taraftan Pancasila'yı küfür ve tâgût olarak nitelendiren yaklaşımlar görmezden gelinmeyecek kadar fazla taraftar bulmaktaydı. Hatta Suharto döneminde Pancasila birçok dinî cemaate zorla kabul ettirilmiş ve bu çerçevede 'Pancasila bir din mi yoksa bir ideoloji mi' şeklinde ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Bakri *Tafsir al-Huda*'sında bu tür çağdaş sorunlara çözüm araması ile dikkat çekmektedir. Bakri, Endonezyalı Müslümanlara sosyal-dinî devlet olmanın mahiyetini ve Pancasila'nın önemini farklı âyetler bağlamında anlatmaya çalışmıştır. Hatta bu konuda *Ideologi Negara Pancasila Indonesia* adında müstakil bir kitap telif etmiş ve bu eserini *Tafsir al-Huda*'sında

Poestaka (10) Poerwodarminta, *Baoesastra Indonesia-Djawi*, Gunseikanbu-Kokumin Tosyokyoku (11) Ibnu Katsir, *Tafsir al Quran al-Karim* (12) *al-Quran al-Hakim*, Pakistan (13) Prof. Dr. Mukhtar Yahya, *Kuliah Tafsir al-Quran* (14) Prof. Dr. Mukti Ali, *Pitulas Warna Warni Karanganipun* (15) *Kalawarti al-Jamia*, IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (16) Panel Discussion Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Yogyakarta (17) Zoetmulder, *Pantheisme en Monisme* (18) Rinkens, *De Heiligen van Java* (19) M. Natsir, *Fiqhud Da'wah* (20) *Encyclopedia of Social Science* (21) Kanjeng Susuhunan Kalidjaga, *Kidoengan* (22) Mangkunegara IV, *Serat Wedha Tama* (23) Kanjeng Susuhunan Paku Buwono IV, *Serat Woelangreh* (24) Prof. Muhammad Adnan, *Tuntunan Iman dan Islam* (25) Drs. Romdlon, *Keperecayaan Masyarakat Jawa* (26) Prof. Dr. Poerbotjaroko dan Tardjan Hadidjaja, *Kapoestakan Djawa* (27) Kolonel Drs. H. Bakri Syahid, *Ilmu Kewiraan* (28) Muhammadiyah Majelis Tabligh, *Tuntunan Salat* (29) Pusroh Islam Angkatan Darat, *Himpunan Doa Doa* (30) Direktorat Jenderal Urusan Haji, *Manasik Haji dan Doa Ziarah* (31) Majelis Tarjih, Pusat Pimpinan Muhammadiyah, *Kitab Iman dan Sembahyang* (32) Drs. Mahjunir, *Mengenal Pokok-pokok Antropologi dan Kebudayaan* (33) al-Maududi, *Islamic Way of Life* (34) Presiden Soeharto, *Kata Terpilih*, Departemen Penerangan RI (35) Simposium IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Mengamankan Sila Ketuhanan Jang Maha Esa* (36) Prof. Harsojo, *Pengantar Antropologi* (37) Prof. Dr. Sjalabi, *Sedjarah dan Kebudayaan Islam* (38) Drs. Bakri Syahid, *Ideologi Negara Pancasila* (39) Departemen Pertahanan keamanan RI, *Dharma Pusaka* (40) Drs. Sidi Gazalba, *Islam Integrasi Ilmu dan Kebudayaan* (41) Muhammad Wardan, *Kitab Falak dan Hisab*. Kaynaklar için bk. Syahid, *Tafsir al-Huda*, 6.

¹¹⁵⁹ Taufiq, *Studi Metode Corak Tafsir al-Huda*, 66.

kullandığı kaynaklar arasında zikretmiştir. O, insan hakları, müzakere, bağımsız ve tarafsız yargı, ahlakî sorumluluk, millî hedef ve idealleri korumak, hukukun üstünlüğü gibi esaslara dayanan Pancasila Demokrasi’ni asr-ı saadetin bir yansıması olarak tasvir etmektedir.¹¹⁶⁰

Bakri’ya göre Pancasila, âdil ve müreffeh millî bir toplumu inşa etmeyi hedeflemektedir.¹¹⁶¹ Bu bağlamda Pancasila, sosyal adaletsizliği çözmeyi hedefleyen bir anlayıştır.¹¹⁶² Aynı şekilde İslam dini, tevhit vb. esaslara dayanmakla birlikte anne-babaya ve bütün insanlara iyilik yapmak gibi “sosyal ibadet” vazifesinin icra edilmesini de emretmektedir. Bu durumda Pancasila felsefesi ile İslam arasında tam mutabakat ve uyum mevcuttur.¹¹⁶³ Bununla birlikte İslam öğretileri ile desteklenmiş ve geliştirilmiş bir Pancasila felsefesi Endonezya’nın gelişmesinde etkin bir rol oynayabilir. Bakri, son tahlilde Endonezya’nın dinsiz veya laik bir toplum olmadığını Pancasila üzerine tesis edildiğini belirtir.¹¹⁶⁴

Bakri’nin *Tafsir al-Huda*’da işlediği ana temalardan bir tanesi de vatan sevgisidir. Bu meyanda Bakri Endonezya’nın özgürlüğüne kavuşmasını ve tam bir şekilde bağımsızlığını elde etmesini büyük bir nimet olarak nitelendirir. Birçok âyet bağlamında vatan sevgisinden bahseder. Beled sûresinin tefsirinde “beled” kavramını tahlil eder ve Endonezya’nın farklı dinleri, dilleri, kavimleri barındırması ile birlikte üniter bir yapıya sahip olmasının takdir edilmesi gerektiğini belirtir. Vatan ve dil birliğini özellikle toplumsal uzlaşşı ve barışşı “sıla-i rahim” kavramının maksimum düzeydeki bir tezahürü ve kurumsallaşmış şekli olarak değerlendirir.¹¹⁶⁵ Bununla birlikte 1928 yılında gerçekleştirilen Gençlik Yemini sadakat ve sila-i rahimin bir neticesi olarak değerlendirerek “tek millet, tek vatan, tek bayrak, tek dil” gibi özelliklere sahip olmanın değerini hatırlatır.¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁰ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 153.

¹¹⁶¹ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 367.

¹¹⁶² Syahid, *Tafsir al-Huda*, 661.

¹¹⁶³ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 1007.

¹¹⁶⁴ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 670.

¹¹⁶⁵ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 1279.

¹¹⁶⁶ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 448.

3.2. SUNDACA TEFSİRLER

2010 verilerine göre Cavalılardan sonra ikinci sırada 36,7 milyon nüfusuyla Sundalılar gelmektedir. Bu da yüzdelik olarak Endonezya'nın %15,5'ini oluşturdukları anlamına gelmektedir.¹¹⁶⁷ Birçok lehçeye sahip olan Sundacanın günlük hayattaki kullanım oranı ise %15,14'tür ve Cavaca ve Endonezceden sonra üçüncü sırada yer almaktadır.¹¹⁶⁸ Sundalıların en yoğun yaşadıkları bölgeler Batı Cava başta olmak üzere Banten'dir.¹¹⁶⁹ Klasik pesantrenlerde okutulan ve yazılan metinlere bakıldığında Arapça ve Malaycadan sonra Cavacanın üçüncü sırada yer aldığı görülmektedir. Pesantrenlerde 500 kitaba tekabül eden bir sayı ile başka bir ifade ile %55'lik bir oran ile ders müfredatlarında baskın dil Arapçadır. Bu sıralamayı iki yüz eser ile (%22) Malayca, yüz yirmi eser ile Cavaca (%13), otuz beş eser ile (%4) Sundaca takip etmektedir.¹¹⁷⁰

Sundaca en eski metinler, *Carita Parahiyangan* ile *Tiga Pesona Sunda* isimli iki önemli eserdir. *Carita Parahiyangan* “siyâsetnâme” tarzı bir eserdir. Söz konusu yapıt devlet yönetimi başta olmak üzere yöneticilerde bulunması gereken temel özellikler, yönetimde riayet edilmesi gereken kurallar ve kaçınılması zorunlu olan hususlar, birliğin ve beraberliğin önemi gibi konuları işlemektedir.¹¹⁷¹ Araştırmacıların dikkatini çeken bir diğer husus ise metinde duniya (dünya), niyat (niyet), selam (İslam), tinja (istinca) olmak üzere dört tane Arapça kelimenin bu dönemde (1580 yılında)¹¹⁷² kullanılmış olmasıdır.¹¹⁷³

İkinci eser ise *Tiga Pesona Sunda* isimli bir koleksiyondur. Bu koleksiyon *Para Putera Rama dan Rawana*, *Pendakian Sri Ajnyana* ve *Kisah Bujangga Manik* olmak üzere üç metinden meydana gelmektedir. Bu üç eserin ortak özelliği ise Ramayana, Sri Ajnyana, Bujangga Manik olmak üzere üç farklı şahsiyetin

¹¹⁶⁷ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 9, 15.

¹¹⁶⁸ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

¹¹⁶⁹ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 51.

¹¹⁷⁰ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 121–122; van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*, 23.

¹¹⁷¹ Agus Heryana, “Jejak Kepemimpinan Orang Sunda: Pemaknaan Ajaran dalam Naskah Cerita Parahyangan (1580)”, *Patanjala Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 6/2 (2014), 169–177.

¹¹⁷² Heryana, “Jejak Kepemimpinan Orang Sunda”, 163.

¹¹⁷³ Jajang A. Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda dan Moderasi Islam: Dinamika Penyusunan Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda* (Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020), 11.

maceralarını ve hikâyelerini anlatmasıdır.¹¹⁷⁴ *Sri Ajnyana*'da geçen *Meukah* isminin *Mekke-i Mükerrime* olduğu ihtimal dâhilinde görülmektedir.¹¹⁷⁵ Dolayısıyla Sundacaya ilk kez Kur'ân çevirilerinin nasıl ve ne şekilde, ne zaman ve nerede yapıldığı konusunda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte söz konusu metinlerde Arapçanın Sundaca sözcük dağarcığını etkilemeye başladığı görülmektedir.¹¹⁷⁶

Batı Cava'da farklı müzelerde tespit edilen 245 nüshanın on üç tanesi Kur'ân metni ile ilgili iken altı tanesi ise Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri ile ilintili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu nüshalardan biri de *Kitab Tafsir Fatiha* adında Sundaca ile yazılan bir tefsir kitabıdır. Bunun dışında Garut'taki Museum Cangkuang'da Kur'ân tercüme veya tefsirini içeren bir Kur'ân nüshasına ulaşılmıştır. Bu durum Sunda toplumunda Kur'ân'ın kıraati dışında anlamına yönelik gerekli adımların atıldığını ve fıkıh, tasavvuf vb. alanlardaki çalışmaların yanı sıra tefsir sahasında kısmen de olsa bazı eserlerin yazıldığını göstermesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.¹¹⁷⁷

1900'lü yıllara gelindiğinde Sundalı bazı âlimlerin tefsir ilmine yöneldiklerini ve ana dilleri olan Sundacada eserler verdiklerini görmekteyiz. Bu dönemde Arap alfabesine temayülün daha fazla olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tarihsel süreçte Sundaca yazım tekniklerinin el yazması, istinsah, taş baskı (litografi) şeklinde bir seyir izlendiği görülmektedir. Latin harflerinin/karakterlerinin kullanımı konusunda ise özellikle Priangan âlimleri arasında ciddi bir tartışmanın varlığı mevzubahistir. Zira Priangan âlimlerinden çoğu, Kur'ân'ın gerek başka dillerle tefsir edilmesini gerekse Arapça dışında başka dillerde yazılmasını hiçbir surette doğru/câiz görmemektedirler. Onların temel düşüncesi ise bu tür bir teşebbüslerin Kur'ân'ın kutsiyetine hâlel getirdiği ve i'câzına zarar verdiği şeklindeydi. Bu tartışmadan anlaşıldığı kadarı ile genel olarak ulemâ Kur'ân'ın tercüme edilmesi taraftarı değildi.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁴ Bk. Jacobus Noorduyn – Andries Teeuw, *Tiga Pesona Sunda Kuna*, çev. Hawe Setiawan (Jakarta: Pustaka Jaya, 2009); Krş.Kartika Setyawati, *Kidung Surajaya : suntingan teks, terjemahan dan analisis makna isi teks* (Hollanda: Leiden University, Leiden Institute for Area Studies (LIAS), Doktora, 2015).

¹¹⁷⁵ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 19.

¹¹⁷⁶ Jajang A. Rohmana, "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3/1 (2014), 82.

¹¹⁷⁷ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 11–12; Rohmana, "Memahami al-Qur'an", 82.

¹¹⁷⁸ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 12–13.

Bütün bu tartışmaların gölgesinde Sundalı âlimler tefsir sahasında önemli eserler yazmayı başarmışlardır. Sundaca ilk tefsir, Haji Hasan Mustapa'nın *Quranul Adhimi* isimli eseridir. Özellikle bağımsızlık öncesi tefsir çalışmalarıyla daha fazla ön plana çıkan Ahmad Sanusi ise *Melceu't-tâlibîn fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-âlemîn* (ملجأ الطالبين في كلام رب العالمين) ve *Ravzatu'l-irfân fî ma'rifeti'l-Kur'ân* (روضة العرفان في معرفة القرآن) isimli iki eseri ile Sundaca tefsir literatürüne önemli bir katkıda bulunmuştur. Bağımsızlık öncesi Muhammad Kurdi'nin *Al-Qur'an Sundawiyah* adlı eseri 1927 yılında *Al-Qur'an Sundawiyah* ismiyle Solo'daki Penerbitan Percetakan TB. Sitti Syamsiah isimli yayınevi tarafından neşredilmiştir.¹¹⁷⁹ Bu eserde Kur'ân'ın tüm âyet ve sûrelerinin tercümesine yer verilmiştir.¹¹⁸⁰

Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda adlı eser Ahmad Hassan Bandung'un 1928 yılında bir bölümü yayımlanan *Tafsir Al-Furqan* isimindeki Endonezce ile yazılmış tefsir kitabının Sundaca tercümesinden oluşmaktadır. Her ikisi de Garut'tan olan Djoeragan Anwar Sanuci ve Djoeragan Djoenaedi tarafından çevirisi yapılmıştır.¹¹⁸¹ Bu tefsirin tercümesinin, Persis cemaatinden Endonezce konuşmaya alışkın olmayan birçok kişinin talebi nedeniyle yapılmış olması yüksek bir ihtimaldir. Zira bu dönemlerde Persis'in Ahmad Hassan'ın eserlerini tercüme etmek suretiyle hızlı bir şekilde ilerlemeyi ve yaygınlaşmayı amaçlayan bir organizasyon olduğu bilinmektedir.¹¹⁸² Bandung'daki Taman Poestaka Persatoean Islam tarafından Ocak 1929 yılında neşredilmiştir.¹¹⁸³

Bağımsızlık öncesi başlayan Sundaca tefsir çalışmalarının bağımsızlık sonrasında da devam ettiği görülmektedir. Bu durumun tabii olarak karşılanması gerekmektedir. Zira Endonezya'da Cavalılardan sonra en kalabalık nüfus olarak ikinci sırada Sundalılar gelmektedir. Bağımsızlık sonrası Sundaca tefsir

¹¹⁷⁹ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 18; Jajang A. Rohmana, "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal", *Suhuf* 6/1 (2013), 206; Jajang A. Rohmana, "Warisan Islam Lokal untuk Peradaban Islam Nusantara: Kontribusi Penafsiran al-Qur'ân di Tatar Sund", *Refleksi* 14/1 (2015), 118.

¹¹⁸⁰ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 35.

¹¹⁸¹ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 36; Rohmana, "Memahami al-Qur'an", 86.

¹¹⁸² Rohmana, "Kajian Al-Qur'an", 215–216.

¹¹⁸³ Rohmana, "Memahami al-Qur'an", 84; Jajang A. Rohmana, "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2/1 (2013), 132; Rohmana, "Kajian Al-Qur'an", 206; Ilham Chabibur Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien Karya Ahmad Sanoesi* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2019), 44.

çalışmalarında meâl, şiirsel çeviri, Arapça ve Endonezce kaynaklardan tercüme faaliyetleri gibi farklı ve çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Nitekim tefsir çalışmalarını yapan yazarlar arasında Endonezya'nın ilk İçişleri Bakanı Wiranatakusumah (1888-1965) gibi önemli isimler bulunduğu gibi Kâdiyâniyye gibi cemaatlerin de tefsir çalışmaları mevcuttur.

Sundaca tefsir çalışmalarında Wiranatakusumah'ın (1888-1965) 1949 yılında başlattığı *dangding* tarzı edebî/şiirsel tefsir çalışmaları daha sonra farklı şekillerde devam etmiştir. Nitekim edebî tefsir çalışmaları daha sonra Hidayat Suryalaga'nın (1941-2010) *pupuh* ve *pupujian* tarzındaki farklı şiirsel tefsir çalışmaları ile bir üst merhaleye taşınmıştır. Buradan hareketle Sundaca çalışmalarının tarihsel süreçteki gelişim aşamalarına bakıldığında gittikçe iyi bir ivme kazandığı rahat bir şekilde söylenebilir. Bu çalışmaların dışında Arapçadan *Celâleyn*, Endonezceden Oemar Bakry'nin *Tafsir Rahmat*'ı gibi farklı çevirilerin yapılması da mühim bir gelişme olarak değerlendirmek mümkündür. Bağımsızlık öncesi ve sonrası Sunda tefsir çalışmalarının nicelik olarak otuz civarında farklı eserden oluştuğu ifade edilebilir. Bağımsızlık öncesi ve sonrası Sundaca yapılan tefsir çalışmalarını liste hâlinde şu şekilde takdim edebiliriz:¹¹⁸⁴

Sıra	Yazar	Eser	Tarih	Açıklama
1.	Haji Hasan Mustapa	<i>Quranul Adhimi</i>	1921-1922	İlk Sundaca tefsir çalışması
2.	Muhammad Kurdi	<i>Al-Qur'an Sundawiyah</i>	1927	
3.	Kiai Haji Ahmad Sanusi	<i>Malja' at-Ṭālibīn</i>	1931'li yıllar	
4.	Kiai Haji Ahmad Sanusi	<i>Rauatu al-'Irfān fī Ma'rifati alQur'an</i>	1935'li yıllar	Sundaca en önemli tefsir metni

¹¹⁸⁴ Jajang A. Rohmana, “Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi Guguritan dan Pupujian Sunda”, *Suhuf* 8/2 (2015), 180–182; Rohmana, “Warisan Islam Lokal”, 118–120.

5.	R.A.A.Wiranatakoesoemah ve Soeriamihardja	<i>Tafsir Surah Al-Baqarah</i>	1949	Edebî/şiiirsel (dangding)
6.	Kolonel Isa Idris	<i>Tafsir Hibarna (Juz Amma)</i>	1951	Tefsir
7.	Adjengan H.Mhd. Romli	<i>Qoeran Tardjamah Soenda, 3 Jilid</i>	1950-1955	Tercüme/meâl
8.	H. Mhd. Romli dan H.N.S. Midjaja	<i>Nurul-Bajan: Tafsir Qur'an Basa Sunda, 3 Jilid</i>	1960	Tefsir (3 cüz)
9.	K.H. Qamaruddin Shaleh	<i>Tarjamah Juz 'Amma Basa Sunda</i>	1965	Tercüme/meâl
10.	K.H. Qamaruddin Shaleh, H.A.A. Dahlan ve Yus Rusamsi	<i>Al-Amin: Al- Qur'an Tarjamah Sunda</i>	1971	Tercüme/meâl
11.	K.H. Mhd. Romli	<i>Al-Kitabul Mubin: Tafsir Basa Sunda</i>	1974	Tefsir (2 Cilt)
12.	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tarjamah Al-Qur'an Bahasa Sunda</i>	1974	Tercüme (3 Cilt)
13.	Depag-Pemprov Jabar	<i>Terjemahan dan Tafsir Al- Qur'an Bahasa Sunda</i>	1978	Tefsir
14.	Depag-Pemprov Jabar	<i>Tafsir Al-Qur'an Basa Sunda</i>	1981	Tefsir (6 Cilt)
15.	Moh. E. Hasim	<i>Ayat Suci Lenyepaneun</i>	1984	Tefsir (30 Cilt)
16.	H. Oemar Bakry	<i>Tafsir Rahmat Basa Sunda, terj. H.M. Sulaeman</i>	1986	Tercüme (Tafsir Rahmat)
17.	Kiai Haji Ahmad Makki	<i>Tarjamah Tafsîr Al-Qur'ân</i>	1989	Celâleyn tercümesi
18.	H.R. Hidayat Suryalaga	<i>Nur Hidayah: Saritilawah Basa Sunda, Al-Qur'an</i>	1980-1998	Edebî/şiiirsel

(Pupuh)				
19.	Anwar Huda	<i>Qomus Al-Qur'an Basa Sunda 30 Juz</i>	1995	Kelime Çevirisi
20.	Panitia Tarjamah Al-Qur'an Sunda Jamaah AhmadiyahIndonesia	<i>Kitab Suci Al-Qur'an Tarjamah Sunda</i>	1998	Tercüme (3 Cilt)
21.	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Mushaf Sundawi</i>	2000	Mushaf
22.	H.R. Hidayat Suryalaga	<i>Nadoman Nurul Hikmah Al Qur'an 30 Juz</i>	2001	Edebî/şiiysel (puisipupujian)
23.	Depag-Pemprov Jabar	<i>Al-Qur'an Miwah Tarjamahna Dina Basa Sunda</i>	2002	Tercüme/meâl
24.	M. Djawad Dahlan	<i>Al-Munir: Al-Qur'an Tarjamah Basa Sunda</i>	2005	Tercüme/meâl
25.	Kiai Miftahur Rahman	<i>Al-Huda:Al-Qur'an Tarjamah ku Basa Sunda (Transliterasi) 30 Juz</i>	2009	Tercüme/meâl
26.	Muhammad Abdullah bin Al-Hasan Caringin Sukabumi	<i>Sa'adat Al-Darayn</i>	2000	<i>Celâleyn</i> tercümesi
27.	Mariyah Maryati Sastrawijaya	<i>Al-Hikmah Tarjamah Al-Qur'an Basa Sunda Juz Ka-1</i>	2009	Tercüme/meâl
28.	Uus Suhendar	<i>Tafsir al-Razi, Tafsir Juz 'Amma Basa Sunda</i>	2011	Tefsir

Bu başlık altında Haji Hasan Mustapa'nın Sundaca ilk tefsir çalışması olan *Quranul Adhimi* ile bağımsızlık öncesi Sundaca tefsir literatürüne önemli katkılarda bulunan Ahmad Sanusi'nin *Melceu't-tâlibîn* ve *Ravzatu'l-irfân* olmak üzere iki farklı eserini incelenecektir. Ayrıca Sundaca tefsir tarihinde Latin harfleri ile ilk tam tefsir telif eden Moh. E. Hasim'in (1916-2009) *Ayat Suci Lenyepaneun* adındaki eseri incelenerek Sundaca tefsirlerin katettikleri merhale, geçirdikleri değişim ve

dönüşümün mahiyeti araştırılacaktır. Bu konuda daha doğru bir bilgiye ulaşmak için ilk önce ilgili üç müfessirin hayatı hakkında temel bilgiler verilecek ardından ise eserlerinin muhteva ve yöntemleri, modelleri araştırma konusu yapılacaktır.

3.2.1. Haji Hasan Mustapa ve *Quranul Adhimi* Adlı Eseri

Haji Hasan Mustapa 5 Haziran 1852 tarihinde Garut şehrinin Cikajang nahiyesinde Sunda geleneklerine sahip ve pesantren kültürünü bilen bir ailede dünyaya geldi. İlk dinî eğitimini anne ve babasından Kur'ân-ı Kerim öğrenerek başladı. On yaşına kadar pesantrende eğitim gördükten sonra farklı âlimlerden ders almak üzere yaklaşık yedi sene boyunca (1862-1869) ilim yolculuğuna çıktı.¹¹⁸⁵ Bu vaziyet yerel kültürde *wondering santri*, *santri kalong* veya *santri kelana* olarak isimlendirilmektedir. Böylelikle talebe farklı pesantrenlerde alanında mütehassıs olan kiaiilerden daha kaliteli eğitim alma imkânına sahip olmaktaydı.¹¹⁸⁶

Bu zaman zarfı içinde Garut, Tanjungsari, Sumedang ve Kuningan gibi Sunda kültürüne bağlı eğitim merkezlerinde aldı. Sunda eğitim kurumları dışında farklı bir pesantrende ders alıp almadığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak hocası, Muhammad Idjrai vasıtasıyla Cava pesantrenleriyle temas hâlinde olduğu tahmin edilmektedir. Zira hocasının, Kiai Abdulkahar (Dasarema Surabaya) ile Kiai Khalil'de (Bangkalan Madura) ders okumuş olması bu kanaati destekleyen bir veri olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁸⁷

Hasan Mustapa, üç sefer Mekke'ye gitti. İlk yolculuğunu henüz yedi yaşında iken (1860-1862) Haji Usman ile birlikte gerçekleştirdi. İkinci yolculuğuna on yedi yaşında (1869-1873); üçüncü yolculuğuna ise 1880 civarında aile efradı ile birlikte çıktı. Orada Şeyh Muhammed, Şeyh Abdulhamid Dagistânî, Şeyh Ali Rabbânî, Şeyh Ömer eş-Şâmî, Şeyh Mustafa el-Afifî, Şeyh Hasbullah, Şeyh Abdullah ez-Zevâvî gibi âlimlerden ders aldı.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁵ Jajang A. Rohmana, "Memahami Makna Batin Kitab Suci: Tafsir Quranuladhimi Haji Hasan Mustapa (1852-1930)", *Al-Qalem* 34/1 (2017), 116.

¹¹⁸⁶ Abdul Kadir, "Sistem Pembinaan Pondok Pesantren", *Shautut Tarbiyah* 18/1 (2012), 94.

¹¹⁸⁷ Rohmana, "Memahami Makna Batin Kitab Suci", 116.

¹¹⁸⁸ Rohmana, "Memahami Makna Batin Kitab Suci", 117.

Onunla Mekke’de ilk kez karşılaşan¹¹⁸⁹ Hollandalı şarkiyatçı Snouck’un (1857-1936) verdiği bilgilere göre Hasan Mustapa’nın Mekke’de ders halkası vardı. Yine Snouck’un tasvir ettiğine göre sabah ve öğleden sonra düzenlenen ders halkasına sürekli iştirak eden (severaldozens/lusinan) birçok Cavalı ve Sundalı öğrencisi mevcuttu.¹¹⁹⁰ Mekke’de iken Mescid-i Harâm’da tefsir dersleri verdiği bilinmektedir. Bununla birlikte *Fethu’l-Muîn* isimli eserini Mısır’da bastırmıştır.¹¹⁹¹

Hasan Mustapa, 1892-1895 yılları arasında Kutaraja Aceh’de, 1895-1918 yılları arasında ise Bandung’da din işlerinden sorumlu ve dinî mahkeme sorumlusu olarak bilinen Penghulu Besar¹¹⁹² unvanı ile görev yaptı. Bu görevlerinin yanı sıra 1889-1890 yılları arasında Cava’ya giderek Snouck’a İslam ve Müslümanlar hakkında bilgi verdiği bilinmektedir. İstinsah ettiği birçok kitabı; çizdiği haritaları vb. önemli bilgi ve belgeleri Snouck’a teslim etmiştir. Endonezyalı araştırmacı Rohmana, onun Snouck ile olan bu temasını Karel Frederik Holle (1829-1896) ve Raden Haji Moehammad Moesa (1822-1886) arasında daha önce cereyan eden muhbirlik ilişkisine benzetmektedir.¹¹⁹³

Dinî, kültürel ve edebî sahada Sundacada birçok eser kaleme alan önemli bir şahsiyet olarak görülen Hasan Mustapa 1930 yılında vefat etmiştir.¹¹⁹⁴ 1921-1922 yılında tamamlanan ve Arap pegon ile yazılan *Qur’anul Adhimi* isimli tefsir kitabı âyetlerin tercüme ve kısa yorumlarını içermektedir. Tam bir tefsir değildir. Eser Sundalıların dinî hayatını şekillendireceği ve maneviyatlarına anlam katacağı düşünülen toplam yüz beş adet âyetten oluşmaktadır. Dolayısıyla bu eser standart bir tefsir çalışması olmaktan ziyade iman ve ahlak konuları ihtiva eden tematik bir tefsir çalışması olarak görülmesi daha doğrudur.¹¹⁹⁵ Bu düşüncesini zaman zaman dile getiren Hasan Mustapa’ya göre esas olan Kur’ân metnini salt bir şekilde çevirmek

¹¹⁸⁹ Rohmana, “Memahami Makna Batin Kitab Suci”, 117.

¹¹⁹⁰ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/603.

¹¹⁹¹ Rohmana, “Memahami Makna Batin Kitab Suci”, 117; Rohmana, “Kajian Al-Qur’an”, 205.

¹¹⁹² İsmail Hakkı Göksoy, “Penghulu”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2007), 34/231-232.

¹¹⁹³ Rohmana, “Memahami Makna Batin Kitab Suci”, 117; Bk. Diky Muhamad Marzuki, “Peran Karel Frederick Holle dalam Perkembangan Pertanian dan Pendidikan di Garut”, *Historia Madania* 3/1 (2019).

¹¹⁹⁴ Rohmana, “Memahami Makna Batin Kitab Suci”, 109; Rohmana, *Al-Qur’an, Bahasa Sunda*, 13; Rohmana, “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda”, 130.

¹¹⁹⁵ Rohmana, “Memahami Makna Batin Kitab Suci”, 118; Rohmana, *Al-Qur’an, Bahasa Sunda*, 13; Rohmana, “Kajian Al-Qur’an”, 205.

değildir. Asıl mühim olan bu çeviri metni ile herkesin Kur'ân ile buluşmasına zemin hazırlayıp Kur'ân'ı kolayca anlamasını temin etmektir.¹¹⁹⁶

Muhteva açısından tasavvufî ve bâtinî bir yorumun takip ettiği görülmektedir.¹¹⁹⁷ Bu bağlamda eserin üç temel özelliğinden bahsedilmesi mümkündür:

- 1) Tasavvufî ve bâtinî yorumlar,
- 2) Sundalıların kültürel yaşamından metaforlar ve örnekler,
- 3) Sunda edebiyatından nükteler.¹¹⁹⁸

Nitekim daha önce 1900-1902 yıllarında Hasan Mustapa aynı zamanda Kur'ân'daki âyetlerin şiirsel çevirilerinden alıntılarının bulunduğu 10.000'den fazla beytin yer aldığı *Dangding* şiirini yazmıştır. Bu edebî çalışması ile bugüne kadar Sundaca hiçbir şiir ile mukayese edilemeyecek bir ürün ortaya koymasından dolayı en büyük Sunda edebiyatçısı olarak kabul edilmektedir. Kur'ân âyetlerini şiirlerine konu edinmesi yönüyle Malay dünyasının ilk mutasavvıf şairi Hamza Fansûrî'yi hatırlatmaktadır.¹¹⁹⁹

3.2.2. Ahmad Sanusi ve Tefsir Çalışmaları

3.2.2.1. Sanusi'nin Hayatı

Ahmad Sanusi 12 Muharram 1306 (18 Eylül 1888) yılında Cantayan Kabupaten Sukabumi bölgesinde bulunan Cantayan köyünde dünyaya geldi. Babasının adı Abdurrahman annesinin ise Empok hanımefendidir. Sekiz kardeşten üçüncüsüdür.¹²⁰⁰ Bababası din âlimi (*ajengan/kiai*) olarak bilinmektedir. Aile

¹¹⁹⁶ Rohmana, "Memahami Makna Batin Kitab Suci", 118.

¹¹⁹⁷ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 13; Rohmana, "Memahami al-Qur'an", 85; Rohmana, "Memahami Makna Batin Kitab Suci", 111.

¹¹⁹⁸ Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 13.

¹¹⁹⁹ Jajang A. Rohmana, "Sastra Sufistik Melayu dan Sunda di Nusantara: Mempertemukan Hamzah Fansuri dan Haji Hasan Mustapa", *Ida Jurnal Kebudayaan Islam* 13/1 (2015), 3; Jajang A. Rohmana, "Pembacaan Dangding Haji Hasan Mustapa terhadap Sastra Sufistik Sunda di Era Budaya Populer", *ISLAMICA* 8/1 (2013), 122; Rohmana, *Al-Qur'an, Bahasa Sunda*, 13; Bk. Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî".

¹²⁰⁰ Miftahul Falah – S. S., *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi* (Endonezya: Masyarakat Sejarahwan Indonesia, 2009), 11–13; Abdul Rahman vd., *Corak Tasawuf dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H. Ahmad Sanusi* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020), 114–115.

kökenleri ise Pamijahan Tasikmalaya bölgesinde büyük âlim-sûfî bir şahsiyet olan Şeyh Hacı Abdulmuhyi Pamijahan'a dayanmaktadır.¹²⁰¹

Ahmad Sanusi, temel dinî bilgileri Cantayan'da bizatihi babasından öğrendi. on yedi yaşına geldiğinde (1910) ise ona yakın farklı pondok pesantrende ders okuduğu tespit edilmiştir: Pesantren Salajambe (Cisaat Sukabumi), Pesantren Sukamantri (Cisaat Sukabumi), Pesantren Sukaraja (Sukaraja Sukabumi), Pesantren Cilaku (Cianjur), Pesantren Ciajag (Cianjur), Pesantren Gentur Warung Kondang (Cianjur), Pesantren Buniasih (Cianjur), Pesantren Keresek Blubur Limbangan (Garut), Pesantren Sumursari (Garut), Pesantren Gudang (Tasikmalaya).¹²⁰²

1909 yılında Sukabumi dışındaki birçok pesantrenden eğitim aldıktan sonra Sukabumi'ye döndü ve Babakan Selawi isimli bir pesantrende ilim hayatına devam etti. Bu esnada Kecamatan Baros bölgesinden olan Affandi'nin kızı Siti Juwariyah ile tanıştı ve kısa bir zaman sonra onunla evlendi.¹²⁰³ Evlendikten birkaç ay sonra eşiyile birlikte 1910'da (1909'da) hac yolculuğuna çıktı. Ancak Ahmad Sanusi'nin takımadalara dönüşü uzun sürdü. Zira orada beş yıl kalarak farklı âlimlerden çeşitli alanlarda dersler okudu. Bu zaman zarfında önde gelen hocaları şunlardır: Şeyh Shaleh Bafadil, Şeyh Maliki, Şeyh Ali Thayyib, Şeyh Said Jamani, Hacı Muhammad Junaidi, Hacı Abdullah Jamawi, Hacı Mukhtar. Bununla birlikte Kiai Haji Abdul Halim, Raden Haji Abdul Muluk, Kiai Haji Abdul Wahab Hasbullah, Kiai Haji Mas Mansyur gibi Endonezya tarihinde büyük rol oynayacak olan önemli simalarla tanışma fırsatını buldu.¹²⁰⁴ Ahmad Sanusi Mekke'de iken sadece âlimlerden ders almakla yetinmedi. Bu süreçte Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın eserleriyle tanışarak Ortadoğu'daki yeni gelişmeleri de yakından müşahade etme imkânını elde etti.¹²⁰⁵ Yine ilk kitabı olan Nahratu Dargham (Suara Singa Wilayah) isimli eserini Mekke'de 1914 yılında yayımladı.¹²⁰⁶

¹²⁰¹ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 12; Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 115.

¹²⁰² Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 116; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 21; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 44-45.

¹²⁰³ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 22-23; Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 116.

¹²⁰⁴ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 117; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 25-26; A. Saifuddin - M. A., "Haji Ahmad Sanusi: Ulama dan Pejuang", *Al-Qalem* 53/10 (1995), 26.

¹²⁰⁵ Igisani, "Kajian Tafsir Mufassir di Indonesia", 20.

¹²⁰⁶ Munandi Saleh, "KH. Ahmad Sanusi dan Karya-Karyanya: Khasanah Literasi Ilmu-Ilmu Ajaran Islam di Nusantara", *Jurnal at-Tadbir* 29/2 (2019), 78.

Ahmad Sanusi Mekke’de kaldığı zaman zarfı içinde âlimlerin takdirine mazhar oldu. Nitekim Mescid-i Harâm’da imamlık yapmış olmasının temel sebebi olarak ilimdeki bu yüksek konumu gösterilmektedir. Öyle ki dönemin âlimlerinden biri onun hakkında şöyle demiştir: “*Sukabumili herhangi bir kişi dinî ilimlerde derinleşmek istiyorsa kalkıp uzak bir belde olan Mekke’ye gelmesine gerek yoktur. Zira Sukabumi’de izinden gidilecek ve öğretilerine uyulacak rol model bir âlim (Ahmad Sanusi) zaten vardır.*”¹²⁰⁷

Ahmad Sanusi Temmuz 1915’te memleketine döndü. Babasının Pesantren Cantayan isimli medresesinde ders vermeye başladı. Ahmad Sanusi öğrencilerine ve kendisini takip eden cemaatine yönelik uyguladığı yeni öğretim tarzı ile diğer kiaiilerden ayrılmaktaydı. Temelde kolaylaştırıcı bir eğitim anlayışına sahipti ve oldukça sade bir üslup kullanmaktaydı. Öğrencilerin ve halkın sevgisine ve ilgisine gittikçe mazhar olan Ahmad Sanusi Mekke’den döndükten dört sene içinde bölgede tanınan bir şahsiyet oldu ve Ajengan Cantayan veya Kyai Cantayan lakabıyla şöhret buldu.¹²⁰⁸

1919’da Kiai Haji Hasan Arif’in Hollanda Sömürgesine karşı başlattığı isyan hareketinde Ahmad Sanusi’nin de adı geçti. Tarihe Cimoreme Olayı (Peristiwa Cimoreme) olarak geçen hadisenin temel sebebi Hollandalılara karşı biriken ve zamanla artan nefretti. Kiai Haji Hasan Arif’in ve destekçilerinin kanlı ölümü ile son bulan hadisede, Hollanda hükümeti Ahmed Sanusi’yi Cimoreme Olayı’nın ana müsebbiplerinden biri olan ve o sırada hâlâ bir kaçak olan Muhammed Adrai’yi saklamakla suçladı. Bu suçlama neticesinde hükümet, Ahmed Sanusi’yi tutuklayarak yedi gece gözaltına aldı ve onu sorguya çekti. Bu olaydan beraat ettikten hemen sonra Pesantren Cantayan’da rutin bir şekilde sürdürdüğü eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etti. Ancak kurduğu ders halkaları (metode halaqah) ve burada uyguladığı yeni yöntemlerin takdirle karşılanması ayrıca konuşma ve anlatma kabiliyetinin üst düzeyde olması ile birlikte söz konusu yaşanan olayda gösterdiği cesaret ve soğukkanlılık onun şöhretini iyice arttırdı.¹²⁰⁹

¹²⁰⁷ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 117–118; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 26–27.

¹²⁰⁸ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 118; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 33.

¹²⁰⁹ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 38.

Babasına ait Pesantren Cantayan'da altı-yedi sene çeşitli dersler verdi ve Ajengan Qomaruddin, Ajengan Siroj, Ajengan Oyon, Ajengan Nakhrowi, Ajengan Masturo, Ajengan Mohammad Abdullah gibi yirmiye yakın bölgede eğitim faaliyetlerine öncülük eden önemli isimleri yetiştirdi.¹²¹⁰ Ahmad Hassan 1915-1921 yılları arasında sadece öğrenci yetiştirmekle yetinmeyerek farklı kitapları da telif etmeyi başardı. Bu dönemde şu eserlerini kaleme aldı:

*“Lu Lu an-Nadid fi Masail at-Tauhid, Uquudu al-Fakhiirah Fii Mustahaadhoti wa alMutahayyiro, Ti’janul Gilmaan Fii Tafsiiril Qur’an Bilughoti as-Sunda, Daliilu as-Saairiina Fii Fadhli ash-Sholaati ‘Alaa Sayyidi al-Mursaliin, Hilyatu ash-Shibyaani Fii Bayaani Shaumi Romadhoon, Jauharotu al-Mardiyyah Fii Mukhtashor al-Furu’i asySyafi’iyyah.”*¹²¹¹

1921/1922 yılında Kampung Genteng'de Pesantren Babakan Sirna Genteng adında bir pesantren açtı. Bu dönemde yine Kiai Haji Dadun Abdul Qohhar, Ajengan Abdullah bin Nuh, Ajengan Abas Nawawi, Ajengan Owik Syarkowi, Ajengan Aceng Tamlichu gibi önemli ve büyük şahsiyetleri yetiştirerek takımadaların şekillenmesine büyük bir katkı sağladı.¹²¹² Eğitim faaliyetlerinin yanı sıra 1921-1927 yılları arasında şu eserlerini telif etti:

“Hilyatul ‘Aqli wal Fikri Fii Bayani MuqtadhiyatisySyirki wal Kufri, Al-‘Aqidatul Islamiyyah Fii Tarjamatir Risalatil Qudsiyyah, Hilyatul Iiman Fii Fadhiilati Qirooatil Qur’an, Jauhaaru al-Bahiyyati Fii Adaabi al-Mar’ati alMutazawwajat, Ti’janul Gilmaan Fii Tafsiiril Qur’an, Tamsiyyatul Wildan Fii Tafsiiril Qur’an, Tafriiju Quluubil Mu’miniin Fii Tafsiiri Kalimaati Surat Yaasin, Siraajul Mu’miniin Fii Ad’iyyati Suraatu Yaasin, Hidaayatu Quluubi ashShibyaani Fii Fadlooili Surat Tabaaroka al-Mulka Minal Qur’an, Tanbiihul Hairaan Fii Tafsiiri Suraatu ad-Dukhaan, Kanzul Rahmah Wal Luthfi Fii Suraati al-Kahfi, Kasyfus Sa’aadah Fii Tafsiiri Suraatil Waaqi’ah, Al-Kawakibu ad-Dariyyah Fii Ad’iyati an-Nabawiyah, Sirooju al-Afkaar Fiima waroda min adzkaari al-Laili wa an-Nahaari, Qolaaidu ad-Darori Fii Bayaani ‘Iqdi al-Jauhar, Hidayatu al-Adzkiyaa

¹²¹⁰ Bk. Öğrencilerinin listesi Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 56.

¹²¹¹ Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 79.

¹²¹² Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 56.

Lii Thoriiqoti al-Uliyaa Lii Syeikh Zainuddin Ibnu Ali alMa'bar, Matan Nadhom Yaquulu; Nadhom Imriti, Al-Juz 'u al-Awal."¹²¹³

Ahmad Sanusi 1911 yılında Hacı Semenhûdî'nin kurduğu ve 1912 yılından itibaren Hacı Ömer Said Çokroaminoto'nun geliştirdiği Sarekat Islam (Sarekat Dagang Islam) adlı organizasyona 1927 yılında aktif bir şekilde katıldı.¹²¹⁴ Aslında Ahmad Sanusi'nin daha sonra ülkenin ilk milli teşkilatı olarak bilenecek olan Sarekat Islam ile olan ilişkisi Mekke'de başlamıştı. Nitekim 1914'te *Nahratu Dargham* veya *Nahratoeddarham* adındaki eserini Sarekat Islam'ı savunmak için yazmıştı. Bu kitap, temelde Sarekat Islam'ın İslamî bir teşkilat olmadığını iddia edenlere karşı bir reddiye mahiyetini taşımaktadır.¹²¹⁵

Hollanda hükümeti, Ahmad Sanusi'nin faaliyetlerini tehlikeli görüyordu. Zira gerek karakteri gerekse halk üzerindeki derin etkisinden çekiniyordu. 1927 yılında Pesantren Genteng yakınlarındaki telefon hatlarını birbirine bağlayan kabloların kesilmesini vandalizm olarak yorumladı ve bu olayın fâilleri arasında Ahmad Sanusi'nin de bulunduğunu iddia ederek hiçbir kanıt olmadan onu tutukladı. İddia konularından bir tanesi de Kyai Asnawi'nin Banten'te 1926 yılında başlattığı kıyam hareketine destek verdiği şeklindeydi. Dokuz aylık tutuklamanın ardından Kasım 1928'de Batavia Centrum'a sürgüne gönderdi. 1928 yılında başlayan sürgün hayatı 1934'e kadar devam etti. 1934'ten 1942'ye kadar ise Sukabumi'de şehir/ev hapsinde tutuldu.¹²¹⁶

Sürgünde iken Kasım 1931 tarihinde Al-İttihadiyatul Islamiyyah'ı (AII) kurdu.¹²¹⁷ Bu organizasyon daha sonra Persatuan Umat Islam Indonesia (PUII) dönüşecek ve Perikatan Umat Islam (PUI) ile birleşecektir.¹²¹⁸ 1934 yılında ise Sukabumi'ye bağlı Gunung Puyuh bölgesinde Syamsul Ulum adında bir pesantrenin

¹²¹³ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 79–81.

¹²¹⁴ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 58.

¹²¹⁵ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 124.

¹²¹⁶ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 107–112.

¹²¹⁷ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 96; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 5; Yani Yuliani, "Aksara Tafsir A-Qur'an di Priangan: Huruf Pegon dan Aksara Latin dalam Karya K.H. Ahmad Sanoesi", *al-Bayan* 5/1 (2020), 18; Saifuddin - A., "Haji Ahmad Sanusi", 28.

¹²¹⁸ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 26; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 63–64; Yuliani, "Aksara Tafsir A-Qur'an", 18.

açılmasına öncülük etti.¹²¹⁹ Bu kurumda Kiai Haji Muttaqin, Ajengan Maksun, Kiai Haji Rukhyat, Kiai Haji Ishak Farid, Kiai Haji Irfan Hilmi, Kiai Haji Syamsuddin, Ajengan Nened, Kiai Haji Acun Basyuni gibi daha sonra bölgede özellikle eğitim sahasında aktif rol oynayacak öğrencilerin yetişmesine vesile oldu.¹²²⁰

1928-1934 yılları arasında kitap telifine devam etti ve bu süreçte bir dizi kitap yayımladı. Bu zaman diliminde “*Tasyqiiqu al-Auhaam Fii arRad’i ‘Ani Thug, Ar-Rud’iyyah fii Majwibda’i adh-Dhawaabit al-Qonthuuriyyah, Al-Fiqhu al-Akbar Li al-Imaami al-‘Adhom Abii Hanifah an-Nu’man, At-Tamsiyyatu al-Islamiyyah fii Manaqibi al-Aimmat alArba’ta, Al-Mufhimaatu Fii Daf’i alKhoyalaa*” gibi elliye yakın kitap, risale vb. eser kaleme aldı.¹²²¹

Ahmad Sanusi 1934-1939 yılları arasında tefsir başta olmak üzere farklı sahalarda önemli eserler neşretti:

“*Maljau ath-Thaalibien fie Tafsieri Kalami Robbil ‘aalamien, Tamsiyyatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Robbil- ‘Alamien, Raudhatul Irfan fie Ma’rifatul Qur’an, Tamsiyatul Daraari, Mindharatul Islam Wal Iman Fii Bayani Bid’atun Tadzkiratul Ikhwan, Al-Mathlabu al-Asnaa Fii al-Asmai al-Husna, Tafriihu Shuduuri al-Mu’miniina Fii Maulidi Sayyidi al-Mursaliin, Mathooli’u al-Anwaari Fii Fadhooli al-Istighfar, Al-Aqwaalu al-Mufiidah Fii Umuuri al-Muuhimah...*”¹²²²

Japon işgali döneminde 1943 senesinde eğitimle ilgili çalışmalarda bir *kiai* olarak aktif görev aldı. Kısa zamanda Japonların güvenini kazandı ve Dewan Penasehat Keresidenan Bogor (Shu Sangi Kai) üyesi olarak görevlendirildi.¹²²³ Ertesi sene 1944 yılında Bogor’a Başkan Vekili unvanıyla (Wakil Residen/Fuku Syucokan) atandı.¹²²⁴ 1945 yılında ise BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) üyesi olarak görevlendirildi. Bu kurumun temel görevi,

¹²¹⁹ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 134–135; Saifuddin - A., “Haji Ahmad Sanusi”, 29.

¹²²⁰ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsijjatoel Moeslimien*, 56–57.

¹²²¹ Bk. Kitap listesi için, Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 81–90.

¹²²² Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 90–105.

¹²²³ Saifuddin - A., “Haji Ahmad Sanusi”, 30; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 173; Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 75.

¹²²⁴ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 166; Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 75.

bağımsız Endonezya'yı kurmaya yönelik önemli ve öncelikli görülen konular üzerinde inceleme ve araştırma yapmaktı.¹²²⁵

Bu görevleri dışında Pengurus Jawa Hokokai (Kebangkitan Jawa), Pengurus Masyumi (Majelis Syuro' Muslimin Indonesia), Ketua Umum Pengurus Besar AII (POII atau PUII) gibi birçok görev üstlendi. Ayrıca PETA (Pembela Tanah Air), BKR (Badan Keamanan Rakyat), KNID (Komite Nasional Indonesia Daerah), GUPPI (Gabungan Usaha-usaha Perbaikan Pendidikan Islam) gibi birçok teşkilata katkı sağladı.¹²²⁶ 1939-1950 yılları arasında *Al-Kalimaatu al-mubayyinah Fii Qosiidatu Ibnu Hujjah, As-Silaahu al-Maahiyyah Lithurooqi al-Firaqi al-Mubtadi'ah* gibi eserler kaleme aldı.¹²²⁷

Ahmad Sanusi Arapça olarak fıkıh, tefsir, akide gibi birçok alanda geriye dört yüz civarında eser¹²²⁸ ve birçok öğrenci bırakarak 1950 yılında Sukabumi'de vefat etti. Kaynaklar onu üretken ve multidisipliner bir âlim, faal ve mücadeleci bir kişi olarak tanıtmaktadır. Endonezya tarihinde oldukça önemli bir etkisi olan Ahmad Sanusi hakkında birçok akademik çalışma yapılması işgal ettiği konumu göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Endonezya Cumhuriyeti Sanusi'nin vefatından yıllar sonra bağımsızlık başta olmak üzere eğitim ve öğretim faaliyetlerinde gösterdiği üstün çabadan dolayı 12 Ağustos 1992'de Suharto (öl. 2008) tarafından Maha Putera Utama madalyasına, 10 Kasım 2009 Pazartesi günü Başkan Susilo Bambang Yudhoyono tarafından Bintang Maha Putera Adipradana madalyasına layık görmüştür.¹²²⁹

3.2.2.2. Tefsir Çalışmaları

Ahmad Sanusi'nin telif ettiği dört yüz eseri içinde tefsir ilmine dair önemli eserler kaleme almıştır. 1921-1927 yılları arasında tefsir çalışmalarına Kehf, Yâsîn, Vâkıa, Duhân, Mülk gibi belirli sûrelerin tefsiri ile başlamıştır.¹²³⁰ Bu tür çalışmalar dışında sistematik bir şekilde üç farklı tefsir kitabını yazmıştır:

¹²²⁵ Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 175.

¹²²⁶ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 75.

¹²²⁷ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 105-106.

¹²²⁸ Yazdığı eserlerin liste için bk. Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 49-54; Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 78-106; Falah - S., *Riwayat Perjuangan Ahmad Sanusi*, 76-81.

¹²²⁹ Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 144; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 6-7.

¹²³⁰ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 79-80.

- 1) Sundaca olarak yazdığı *Melceu't-tâlibîn fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-âlemîn* (ملجأ الطالبين في كلام رب العالمين) isimli eseri.
- 2) Malayca-Endonezce olarak yazdığı *Temşiyetü'l-müslimîn fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-âlemîn* (تمشية المسلمين في كلام رب العالمين) isimli eseri.
- 3) Sundaca olarak yazdığı *Ravzatu'l-irfân fî ma'rifeti'l-Kur'ân* (روضة العرفان في معرفة القرآن) isimli eseri.

Ahmad Sanusi *Melceu't-tâlibîn* isimli eserini Sunda dili ile pegon harflerini kullanarak *Celâleyn* tarzında yazmıştır. Bu eser A'râf sûresinin de dâhil olduğu dokuzuncu cüze kadarki sûrelerin tercümesini ihtiva etmektedir. Yirmi sekiz ince ciltten oluşan bir kitap formatında basılmıştır.¹²³¹ Her bir cilt ortalama elli sayfa kalınlığında olup yaklaşık olarak Kur'ân'ın yarım cüzünün tercüme ve yorumunu içermektedir. Dikkat çeken bir diğer husus ise bütün ciltlerde Ahmad Sanusi'nin modernist yaklaşımları veya bazı bidat uygulamaları tenkit ettiği diğer yazılarının ilanları yer almaktadır.¹²³²

Ahmad Sanusi Batavia Centrum'da sürgünde iken 28 Ocak 1931 tarihinde eserinin ilk sayısını/cildini yayımladı.¹²³³ Daha sonra aylık dergi veya aylık haber bülteni formatında ikinci cildini 28 Şubat 1931, üçüncü cildini Mart 1931, Nisan 1931, beşinci cildini Mayıs 1931, altıncı cildini Haziran 1931, yedinci cildini Temmuz 1931, sekizinci cildini ise Ağustos 1931 tarihlerinde düzenli bir şekilde çıkarttı. Eserin daha sonraki ciltlerin yayımlanması ise farklı zaman dilimlerinde gerçekleşmiştir. Nitekim dokuzuncu cildi 1 Ocak 1932, onuncu cildi Haziran 1932, on birinci cildi Ağustos 1932, on ikinci cildi Eylül 1932 tarihlerinde neşredilirken on üçüncü cilt 1933'te, on dördüncü cildi Ocak-Şubat 1934'te, on beşinci cildi Mayıs-Haziran 1934'te yayımlanmıştır. Böylelikle *Melceu't-tâlibîn*'in ilk yirmi cildi Batavia Centrum'da geriye kalan ciltleri ise 1934 ile 1936 yıllarını kapsayacak şekilde Sanusi'nin Sukabumi'deki ikinci ev hapsinde iken neşredilmiştir.¹²³⁴

¹²³¹ Jajang A. Rohmana, "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' At-Tâlibîn Karya K.H. Ahmad Sanusi", *Suhuf* 10/1 (2017), 35–36; Rohmana, "Warisan Islam Lokal", 99.

¹²³² Yuliani, "Aksara Tafsir A-Qur'an", 19.

¹²³³ Rohmana, "Polemik Keagamaan", 35–36.

¹²³⁴ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 85–90.

Melceu't-tâlibîn'in hedef kitlesi öğrenciler (santrilerdir). Zira eserin isminde geçen *melce'*/ملجأ ifadesi “barınak, sığınak” anlamına gelirken *tâlibîn*/الطالبين kaydı ile “öğrenciler/santriler” kastedilmiştir. Böylelikle Ahmad Sanusi talebelerin rahat ve kolay bir şekilde Kur'ân'ın muhtevası ile buluşmalarını amaçlamıştır. Nitekim eserin yazım modeli pesantrenlerde takip edilen *Celâleyn* gibi klasik kitap kültürüne (*tradisi kitab kuning*) benzemektedir.¹²³⁵ Rivayet tefsirleri içinde değerlendirilen *Melceu't-tâlibîn*'de tahlilî bir yöntem takip edilmiştir.¹²³⁶

Sanusi *Melceu't-tâlibîn*'inin ilk cildinde muteber tefsir kaynaklarına müracaat ettiğini ve onlardan yararlandığını belirtir. Her ne kadar mukaddimede bu tefsir kaynaklarının isimlerini açıkça belirtmemiş olsa da eserlerinde Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân*'ından, Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Begavî'nin (öl. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'i, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ı gibi kaynaklardan alıntılar yaptığı bilinmektedir.¹²³⁷

Ahmad Sanusi Kur'ân çalışmalarının sahasını daha fazla genişletmek ve pondok pesantren dışındaki insanlara ulaşabilmek *Temşiyetu'l-müslimîn* adında rivayet merkezli ve fıkıh ilminin ağırlıkta olduğu¹²³⁸ ikinci bir tefsir eserini kaleme aldı.¹²³⁹ Bu hususa binaen Sanusi'nin *Temşiyetu'l-müslimîn*'i Endonezce ile yazdığını ve Latin alfabesini (Ejaan Van Ophusyen)¹²⁴⁰ kullandığını görmekteyiz. Sanusi Sukabumi'de ev hapsinde olmasına rağmen *Temşiyetu'l-müslimîn*'in ilk sayısını 1 Ekim 1934 tarihinde yayımladı.¹²⁴¹ 1934-1949 yılları arasında beş sene gibi uzun bir zaman zarfında aylık dergi veya aylık haber bülteni formatında neşrettiği bu eseri elli üçüncü sayısı ile son bulmuştur.¹²⁴²

¹²³⁵ Yuliani, “Aksara Tafsir A-Qur'an”, 23.

¹²³⁶ Rohmana, “Polemik Keagamaan”, 36–37.

¹²³⁷ Rohmana, “Polemik Keagamaan”, 36.

¹²³⁸ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 94–95.

¹²³⁹ Yuliani, “Aksara Tafsir A-Qur'an”, 23.

¹²⁴⁰ Prof. Charles Adriaan van Ophuijsen ilk kez Endonezce'nin latin harfleriyle imlasına yönelik önemli bir çalışma yaptı. 1901-1947 yılları arasında kullanılan bu alfabe, onun adına nispetle Ejaan van Ophuijsen veya Van Ophuijsen Spelling System ile bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Sudaryanto vd., “Ejaan van Ophuijsen (1901—1947) dalam Iklan Tempo Doeloe dan Kebermaknaannya dalam Pengembangan Bahasa Indonesia”, *Jurnal Lentera* 2/2 (2019), 154.

¹²⁴¹ Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 91; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 68.

¹²⁴² 1 Ekim 1934 Kasım 1934, Aralık 1934, Ocak 1935, Şubat 1935, Mart 1935, Nisan 1935, Mayıs 1935, Haziran 1935, Temmuz 1935, Ağustos 1935, Eylül 1935, Ekim 1935, Kasım 1935, Aralık 1935, Ocak 1936, Şubat 1936, Mart 1936, Nisan 1936, Mayıs 1936, Haziran 1936, Temmuz 1936, Ağustos

Temşiyetu'l-müslimîn'in Malay dili ve Latin harfleri ile yazılması özellikle Kur'ân'ın latinize edilmesi Kaum Tua'dan bazı kailerin sert eleştirilerine maruz kaldı. Zira onlar Kur'ân'ın veya tefsirlerin Arapça dışında başka bir dil ile yazılmasına alışkın değillerdi ve bunu haram kabul ediyorlardı. Esasen bu tür faaliyetlerini Kur'ân'ın kutsiyet ve i'cazına hanel getirdiğine inanıyorlardı.¹²⁴³ Nitekim o döneme dair aktarılan bir pasaj meselenin mahiyetini tasvir etmesi açısından önemlidir:

“...*Temşiyetu'l-müslimîn* her yerde insanların dikkatini çekti. Bu gelişme, *Cicurung* ve *Bogor*'daki bazı kailerin öfke ve tedirginliklerinin artmasına sebep oldu. Böylelikle her yerde Ahmad Sanusi'yi tenkit edip aşağıladılar. Öyle ki bu olumsuz tavırları Ahmad Sanusi'yi tekfir edecek boyuta ulaştı. Ancak Sanusi kailerin bu çıkışlarını ve tepkilerini fazla önemsemedi...”¹²⁴⁴

Ahmad Sanusi bu eserinde Kur'ân ve Sünnet'te müracaat etmeye büyük önem vermekle beraber Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ı, Begavî'nin (öl. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'i, Hâzin'in (öl. 741/1341) *Lübâtu't-te'v'il*'i, İbn Kesîr (öl. 774/1373) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*'i, Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'si, Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, *Fîrûzâbâdî'nin* (öl. 817/1415) *Tenvîru'l-mikbâs*'ı, Tantâvî Cevherî'nin (1862-1940) *el-Cevâhir*'i gibi tefsir kaynaklarından yararlanmışır.¹²⁴⁵

Rochman *Temşiyetu'l-müslimîn*'in avantaj ve dezavantajlarını üçer başlık altında değerlendirmektedir. Ona göre *Temşiyetu'l-müslimîn*'in avantajları şunlardır:

a) Endonezce/Malayca ile yazılmış olması.

1936, Eylül 1936, Ekim 1936, Kasım 1936, Aralık 1936, 1 Ocak 1937, 20 Ocak 1937, 5 Şubat 1937, 20 Şubat 1937, 5 Mart 1937, 20 Mart 1937, 5 Nisan 1937, 20 Nisan 1937, 5 Mayıs 1937, 20 Mayıs 1937, 5 Haziran 1937, 20 Haziran 1937, 5 Temmuz 1937, 20 Temmuz 1937, 5 Ağustos 1937, 20 Ağustos 1937, 5 Eylül 1937, 20 Eylül 1937, 5 Ekim 1937, 20 Ekim 1937, 5 Kasım 1937, 20 Kasım 1937, 20 Mart 1939, Nisan 1939, Mayıs 1939, Haziran 1939. Geniş bilgi için bk. Saleh, “KH. Ahmad Sanusi”, 90–100.

¹²⁴³ Rohmana, “Terjemah Puitis Al-Qur'an”, 179.

¹²⁴⁴ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 70; Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 163.

¹²⁴⁵ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 81–83.

Bu özelliği önemlidir. Zira genelde Nusantara'da özelde ise Batı Cava'da Endonezce/Malayca ile yazılan öncü tefsirler arasındadır. Nitekim bağımsızlık öncesi Endonezce olarak telif edilen tefsir sayısı fazla değildir.

b) Kur'ân'ın Arapça metni ile birlikte Latin harfleriyle okunuşuna da yer verilmiş olması.

Bu durum ciddi tartışmaları beraberinde getirse de Arapça alfabeyi bilmeyenlerin daha kolay bir şekilde okumalarına imkân sağlaması açısından önemli bir husus olarak görülebilir.

c) Aylık dergi formatında yayımlanmış olması.

Takımadalarda tefsir dünyasında yeni bir atılım olarak görülebilecek bu format sayesinde *Temşiyetu'l-müslimîn* diğer tefsir eserlerinden ayrılmaktadır. Nitekim bağımsızlık sonrası Hamka'nın *al-Azhar*'ı ilk başta *Gema Dergisi* 'nde yayımladığı ve daha sonra bunu kitap formatında neşrettiği bilinmektedir.

Dezavantajları ise üç maddede sıralanabilir:

a) Tefsir kısmında yer alan âyetlerin numaralandırılmamış olması.

Âyet numaralarının bulunmaması sebebiyle okuyucu yapılan yorum veya tartışmaların hangi âyet ile ilintili olduğu konusunda zorlanmaktadır. Hâlbuki âyet numaralarının gösterilmesi konusunda diğer Endonezyalı müfessirlerin daha fazla hassas oldukları görülmektedir.

b) Aylık dergi formatında yayımlanması.

Bu durum avantaj olarak görülebileceği gibi dezavantaj olarak da değerlendirilebilir. Zira okuyucu tefsiri bir arada görme imkânına sahip olmadığı gibi aylık olarak uzun zaman zarfında tefsirin sayılarını takip etmesi de zorlanmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı Hamka *al-Azhar*'ı ilk başta *Gema Dergisi* 'nde yayımlamış ve daha sonra bunu kitap formatında neşretme gereğini duymuştur.

c) Eser baştan sona bir Kur'ân tefsir olmaması.

Eser tamamlanmadığından dolayı Kur'ân'ın tümünü araştırmak veya öğrenmek isteyen birinin bu imkâna sahip olamaması bir eksiklik olarak görülebilir.¹²⁴⁶ Ancak bağımsızlık öncesi yazılan birkaç eser içerisinde sadece Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Qur'an*'ını tamamlayabilmiştir. Diğer tefsir çalışmaları ise çeşitli nedenlerden dolayı yarım kalmıştır.

Ahmad Sanusi'nin tefsir sahasında yazdığı en meşhur eserlerden biri de hiç şüphesiz ki *Ravzatu'l-irfân*'dır. *Ravzatu'l-irfân* Sunda dili ve pegon ile yazılan bir tefsir çalışmasıdır. Toplam iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt 1-15, ikinci cilt ise 16-30 arasındaki cüzleri ihtiva etmektedir. Hedef kitlesi santri, kiai gibi *pesantren* çevresidir.¹²⁴⁷ Buna bağlı olarak Priangan bölgesindeki âlimler ve halk tarafından en ufak bir tepki ve muhalefet olmaksızın memnuniyetle karşılandığı bilinmektedir. Nitekim onlarca defa basılan bu eserin 1990 yıllarına kadar Priangan pesantrenlerinde ders kitabı olarak okunmasının temel nedeni bu memnuniyettir.¹²⁴⁸

Ravzatu'l-irfân'ın en belirgin özellikleri şunlardır:¹²⁴⁹

1. Sundaca çevirilerde harfî tercüme yöntemi izlenmiştir.
2. Sûre ve âyetlerin tefsirinde mushaf tertibi esas alınmıştır.
3. Ciddî tartışmalara girmeksizin tefsir kısmı, sayfanın sağ veya sol kenarına konulmuştur.
4. Sûrelerin kimliği hakkında kısa bilgiler verilmektedir.
5. *Melceu't-tâlibîn*'de teolojik konular yerine fikhî yorumlar ağır basmaktadır.

3.2.3. Mohammad Emon Hasim ve Ayat Suci Lenyepaneun Adlı Eseri

Mohammad Emon Hasim kısa ismi ile Moh. E. Hasim 1916 yılında Batı Cava'da bulunan Cieurih'te dünyaya geldi. Örgün eğitimine köy okulunda başladı. Hollanda sömürge döneminde Endonezyalıların okuması için açılan ve temel düzeyde eğitim veren Hollandsch-Inlandsche School'u (HIS) bitirdi. Sonrasında ise sömürge yönetimine bağlı olan ve ortaokul düzeyindeki Meer Uitgebreid Lager

¹²⁴⁶ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 92–93.

¹²⁴⁷ Yuliani, "Aksara Tafsir A-Qur'an", 18–19; Rohmana, "Polemik Keagamaan", 38.

¹²⁴⁸ Yuliani, "Aksara Tafsir A-Qur'an", 19; Rohmana, "Warisan Islam Lokal", 99.

¹²⁴⁹ Bk. Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 159–160; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 94.

Onderwijs'ten (MULO) mezun oldu. Emon Hasim, bu okuldan mezun olunca günümüzde lise düzeyinde olan Algemeene Middelbareschool'u (AMS) kazanamadı. Algemeene Middelbareschool'da eğitimine devam edememesi onu hiçbir zaman araştırmaktan ve incelemekten özellikle alıkoymadı. Özellikle çeşitli kitapları okuyarak ve farklı arkadaş çevreleriyle tanışarak kendini geliştirdi. Sıkı ve disiplinli çalışmaları sonunda bir netice verdi ve Pasundan bölgesinde Hollandsch-Inlandsche School'da öğretmen olarak göreve başladı. Ayrıca Muhammediyye Cemiyeti'ne ait Schakelschool Muhammadiyah okulunda öğretmen olarak çalıştı ve Schakelschool Islam Miftahul Huda'da ise yöneticilik yaptı.¹²⁵⁰

Mohammad Emon Hasim Japon işgali sırasında ise Halk Okulunda öğretmenlik yaptı ve sonrasında Kantor Kabupaten'e taşındı. Temel gayesi ise Japonya'nın güvenlik personeli olarak eğittiği yarı askeri birer örgüt olan Seinendan'da ve Keibodan'da tercümanlık faaliyetinin yanı sıra milis olarak görev yapmaktı. Nitekim Hasim ülkesinin bağımsızlığı için daha önce birkaç farklı gruptan oluşan Milli Mücadele Birliği'nin liderliğini üstlendiği bilinmektedir. Bu faaliyeti döneminde birkaç kez Hollandalılar tarafından tutuklanmış, ev hapsine alınmış ancak daha sonra bir şekilde Cirebon üzerinden Bandung'a kaçmış ve çeşitli eğitim kurumlarında dil öğretmeni olarak mesleğine devam etmiştir. Bundan sonra farklı birçok meslekte ve çeşitli kurumda çalışmıştır. Özellikle Londra'da Pitman Koleji'nde okumak isteyen öğrencilere yönelik İngilizce dil kursları düzenlemiş ve temel, orta ve ileri düzeyde İngilizce eserler telif etmiştir. Bu faaliyetleri dışında Muhammediyye Cicendo Şubesi ve al-Mahmud Camii başkanlıklarını icra etmiştir.¹²⁵¹

Emon Hasim Arapça, Hollandaca, İngilizce ve Japonca bilen, öğretmenlik kimliğinin yanı sıra müfessir olarak tanınan bir figüre sahip olmasına rağmen bir *ajengan* olarak kendini görmez. Otodidaktik bir şahsiyete sahip olan Hasim Arapçayı kendi başına öğrenmiştir. Bu bağlamda dil ve din konularında kendini yetiştirmiş önemli bir Sunda bilgini olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Sundaca literatürüne kazandırdığı önemli eserlerinden dolayı 2001'de Rancage Edebiyat Ödülüne layık

¹²⁵⁰ Ajip Rosidi (ed.), *Apa Siapa Orang Sunda* (Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2003), 180; Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 102; Jajang A. Rohmana, "Tafsir Al-Qur'an dari dan untuk Orang Sunda: Ayat Suci Lenyepaneun Karya Moh. E. Hasim (1916-2009)", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9/1 (2020), 8.

¹²⁵¹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 103–104; Rohmana, "Tafsir Al-Qur'an", 8–9.

görülmüştür. Hasim bu prestijli ödülü özellikle tefsir çalışmalarıyla Sunda dilinin korunmasına katkıda bulunduğu düşünüldüğü için almıştır.¹²⁵²

2009'da doksan üç yaşında vefat eden Hasim, *Grammer and Exercise, Elementary Grande, Kamus Istilah Islam, Rupa-rupa, Upacara Adat Sunda Jaman Ayeuna, Hadis Penting Papadang Ati, Hadis Penting Pelita Hati, Ayat Suci Lenyepaneun, Ayat Suci dalam Renungan 30 Jilid, Iqra, Khatbah Shalat Juma'ah* gibi önemli kitaplar kaleme almıştır. Ancak onun şaheseri kuşkusuz ki 1990-1993 yılları arasında telif ettiği *Ayat Suci Lenyepaneun* isimli tefsir yapıtıdır. Bununla birlikte *Ayat Suci dalam Renungan 30 Jilid* eserini Endonezce olarak yazmış ve Sundacanın yanı sıra Endonezce tefsir literatüne de katkı sağlamış önemli bir bilgidir.¹²⁵³

Hasim'in bu eseri kısa zamanda Sunda halkında olumlu bir yankı uyandırmış ve 2003 yılına gelindiğinde birçok defa baskısı yapılmıştır. *Ayat Suci Lenyepaneun*'ın yazılış hikâyesi ise 15 Ağustos 1986 yılında Hasim'in yetmişinci yıl yaş günü münasebetiyle başlamaktadır. Torunlarına ve diğer aile üyelerine hatıra olarak bir şey vermek isteyen Hasim, verilecek en güzel hediyein Kur'an tefsiri olabileceğini düşünür. Bu düşünce doğrultusunda ilk cüzün tefsirinden başlar ve yazdıkları çoğaltarak ailesiyle ve yakın çevresiyle paylaşır. Merhum Kiai Adnan vb. âlimlerin teşviki ile Hasim bu tefsir çalışmasına heyecanla devam eder. Hasim iki cüzün tefsirini bitirince eserini yayımlamak üzere bir yayıncı ile görüşür ancak yayıncı bu talebi reddeder. Reddetme nedeni *Ayat Suci Lenyepaneun*'ın kalitesinin düşük olmasından dolayı değil, henüz tamamlanmamış olmasındandır. Nitekim yayıncı daha önce tamamlanmamış bir eserin müellifinin vefat ettiğini söyler ve eserin yayımlanması için en az Kur'an'ın beş cüzünü tamamlamasını talep eder.¹²⁵⁴

Emon Hasim yabancı dil uzmanı olmasından dolayı lafızlardan ziyade anlam merkezli bir tercüme tekniğini uygulamakta ve Kur'an mesajının Sunda halkına ulaşması gerektiğine inanmaktadır. Ona göre lafız düzeyinde Kur'an ile iletişime geçmek yeterli değildir. Tam aksine Kur'an bir hidayet kaynağıdır ve ancak

¹²⁵² Bk. Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 104 Rosidi, *Apa Siapa Orang Sunda*, 180.

¹²⁵³ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 104–105; Rosidi, *Apa Siapa Orang Sunda*, 180.

¹²⁵⁴ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 105–106; Rohmana, "Tafsir Al-Qur'an", 9.

talimatları doğru anlaşılacak ve hayata tatbik edilerek gerçek amacını gerçekleştirmiş olur. Emon Hasim genelde Endonezyalı halklar özelde ise Sundalılar arasında baş gösteren taklit ve fikirsel donukluğu (jumud) eleştirmektedir. Bu tür menfi yaklaşımlardan dolayı hakikatin ötelendiğini, bunun yerine ise bidat ve hurafelerin revaç kazandığını belirtmektedir. Bu tutumun en temel sebebi ise Kur'ân'dan uzaklaşmak ve saf İslam'ı bilmemektir. Bu bağlamda Hasim *Ayat Suci Lenyepaneun* isimli tefsir kitabının saf dine dönmek ve dinin özünü anlamak (tafaqquh fiddin) isteyenlere rehberlik etmesini temenni etmektedir.¹²⁵⁵

Emon Hasim Kur'ân karşısında Sundalı Müslüman toplumu dört sınıfa ayırarak analiz etmektedir:

a) Donuk İslam anlayışı (İslam jumud)

Bu grupta yer alanlar elif harfini bilemeyecek derece büyük bir cehaletin içindedir. Onlar İslam'ın anlam ve mahiyetini bilemezler, ne helal ve haramın ne de hak ve batılın arasını ayırt edemezler. Kelime-i şehâdeti bile tam olarak telaffuz etmekten acizdirler.

b) Mukallitler

Bu grupta yer alan kişiler her hangi bir şeyi araştırma ve incelemeye tabi tutmaksızın kabul ederler. Bunlar sadece Kur'ân'ı okumakla iktifa etmektedirler ve hayat biçimlerinin Kur'ân ile uyumlu olup olmadığına pek dikkat etmezler. Dolayısıyla tutum ve davranışlarında bariz birtakım çelişkilerin olmasını yadsımamak gerekir.

c) Seküleristler:

Bu grupta yer alan kişiler din ve dünya ayırımını (fashluddîn 'aniddaulah) yapmakta, makam, mevki, para, mal-mülk gibi nesnelere her şeyden daha çok değer vermektedir. Onlara göre din sadece birtakım ritüellerden oluşmaktadır ve hayatın diğer alanlarında belirleyici olmaması gerekir. Bu zümre içinde cahil insanlar olduğu gibi entelektüel şahsiyetler de vardır.

d) Kâmil Müslümanlar (İslam kaffah):

¹²⁵⁵ Moh. E. Hasim, "Ayat Suci Lenyepaneun", *Khazanah Mufasir Nusantara*, mlf. Muhammad Khoirul Anwar (Jakarta: PTIQ, 2020), 15/5.

Bu grupta yer alan Müslümanlar iman ve sâlih amel konularında İslam'ın bütün prensiplerini izlemekte olan hassas şahsiyetlerdir. Düşünce ve davranış biçimlerinde İslam'ı açıkça ispatlayan bu zümre kararlı ve istikrarlı duruş sergilen kişilerden oluşmaktadır. Sayıları oldukça az olan bu gruba göre Kur'ân ne bir melodidir ne de bir nağmedir. Tam aksine Kur'ân üzerinde düşünülmesi gereken ve hayata tatbik edilmesi gereken bir hidayet ve hayat kitabıdır. Nitekim Kur'ân temel gayesi bu zümreyi inşa etmek ve diğer grupları eğiterek yanlış düşünce ve tutumlarından onları kurtarmaktır.¹²⁵⁶

Sundaca tefsir tarihi uzmanı Jajang Rohmana'ya göre *Ayat Suci Lenyepaneun*'un tematik açısından en fazla tetkik ettiği konular dört temel başlıktan oluşmaktadır:¹²⁵⁷

- a) Geleneksel İslamî anlayışa ve Sunda kültürüne sirayet eden batıl inançlar başta olmak üzere bidat ve hurafelerin eleştirisi:

Hasim bu bağlamda Endonezya genelinde veya içinde yaşadığı Sunda toplumunda yaygınlık kazanan birçok ritüeli sert bir şekilde eleştirir ve reddeder.

- b) İslam akidesine muhalif olan bütün inanç ve dinî yaklaşımların eleştirisi:

Hasim Ahmediyye, Bahâiyye gibi fırkaları sapıklıkla nitelendirmektedir. Bunun dışında vahdet-i vücûd (kawula gusti), tenasuh (reenkarnasyon), tahallül (enkarnasyon) gibi inanışları tamamen reddetmektedir.

- c) Müslümanları ciddi anlamda etkisi altına alan Batı menşeli düşünce ve söylemlerin eleştirisi:

Hasim oryantalist, sekülerist vb. anlayışları eleştirir. Yahudilik ve Mason hareketleri başta olmak üzere Snouck Hurgronje gibi ajanlara, eşcinselliği savunan yapılanmalara karşı müslümanları uyarmaktadır.

- d) Yeni Düzen (1966-1998) döneminde ulemanın oynadığı rolün eleştirisi ve güncel bazı meselelerin kritiği yapar.

¹²⁵⁶ Hasim, “Ayat Suci Lenyepaneun”, 15/VII.

¹²⁵⁷ Rohmana, “Tafsir Al-Qur'an”, 17–20.

Hasim Ayat Suci *Lenyepaneun* isimli eserini bu gayeleri gerçekleştirmek üzere kaleme almıştır. Nitekim Ayat Suci *Lenyepaneun* muhteva açısından içtimâî tefsirler sınıfında yer almaktadır. Kaynaklarının başında Hamka'nın *al-Azhar* adlı ilk kapsamlı Endonezce tefsirinin bulunmasının temel sebebi budur. Hasim, toplam otuz ciltten oluşan ve her bir cildinin 300-400 sayfadan oluşan bu şaheseri ile Sunda tefsir literatürüne büyük ve önemli bir katkıda bulunduğunda şüphe yoktur. *Ayat Suci Lenyepaneun*, ilk hacimli, tüm, modern tarza sahip ve Latin harflerle yazılan Sundaca bir tefsir olması açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Dil açısından gayet güncel ve akıcı bir üsluba sahiptir.¹²⁵⁸

3.3. MADURACA TEFSİR ÇALIŞMALARI

2010 verilerine göre nüfusları 7.179.356 olarak tespit edilen Maduralılar Endonezya'nın %3,03'ünü oluşturmaktadır. Bu rakamlara göre Maduralılar çoğunluk açısından beşinci sırada yer almaktadırlar.¹²⁵⁹ Aynı şekilde Cavaca, Endonezce, Sundaca, Malaycadan sonra beşinci sırada yer alan Maduracanın günlük kullanım düzeyi %3,62 oranındadır.¹²⁶⁰

Maduralıların geneli İslam'a müntesiptir ve bundan dolayı Müslüman kimliği ile özdeş kabul edilirler. Cava Adası'nda başlayan İslamlaşma faaliyetleri kısa zamanda Madura Adası'nda da etkisini olumlu bir şekilde göstermiş ve halk zamanla İslam'ı benimsemeye başlamıştır. Madura Adası'nın İslamlaşmasında Güccarat, Malaka, Sumetera gibi bölgelerden gelen tüccarların etkisi yadsınamaz. Ancak bir Müslüman davetçi olarak bilinen ve Sunan Ampel ile arasında akrabalık bağı olduğu kabul edilen Raden Bindaran Dwiryapadha diğer ismi ile Sunan Padusan Madura'nın özellikle Sumenep bölgesinin İslam ile tanışmasındaki rolü büyüktür. Bununla birlikte Sunan Giri'nin Arap asıllı önemli iki talebesini davet ve irşat faaliyetleri icra etmek üzere Madura'ya göndermiştir. Bu görevi yerine getirmek üzere talebelerinden Sayyid Yusuf al-Anggawi Doğu Madura bölgesinde yer alan Sumenep ve civarına

¹²⁵⁸ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 109; Rohmana, "Tafsir Al-Qur'an", 10.

¹²⁵⁹ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 9.

¹²⁶⁰ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

giderken diğer talebesi Sayyid Abdul Mannan al-Anggawi ise Madura'nın batısında bulunan Bangkalan, Sampang, Pamekasan vb. bölgelere gitmiştir.¹²⁶¹

Bu durum Maduralıların bölgeye İslam'ın gelişi ile ilk Müslüman olan halklar arasında yer aldıklarını göstermektedir. Nitekim Maduralılar arasında pondok pesantren kültürünün yaygın ve etkili olmasının temel sebebi olarak İslam ile erken tanışmaları gösterilmektedir. Buna bağlı olarak Maduralılar “masyarakat santri/talebe toplumu” olarak nitelendirilmektedir.¹²⁶² Aynı şekilde bazı araştırmacılar Maduralıların bu özelliğinden dolayı Madura Adası'nı *Medine Kapısı* veya *Santri/Talebe Adası* olarak tarif etmektedirler.¹²⁶³ Zira Maduralılar hiyerarşik bir toplumsal düzene sahiptirler ve temelde itaat unsuru çok fazla ön plandadır. Bu bağlamda itaat kültürünün çok bariz bir şekilde görüldüğü kurum veya sınıfları üç maddede özetlemek mümkündür:¹²⁶⁴

a) Anne-baba (aile: aşiret):

Sosyolojik açıdan Madura toplumunda geniş aile “küçük bir krallık” olarak tanımlanmaktadır. Nitekim onlara göre “itaatkâr” veya “uyumlu” bir insan olmanın yolu, evlenmek başka bir ifade ile anne-baba olmaktır. Madura toplumunda erken evlilik veya çok evliliğin yaygın olmasının arkasındaki başat nedenin bu telakkiye bağlı olduğu kabul edilmektedir.

b) Ulema:

Maduralıların en bariz vasıflarının başında *kiai* olarak bilinen din bilginlerine gösterdikleri aşırı saygı ve derin sevgi gelmektedir. Özellikle pesantren çevrelerinde *kiai-santri* (hoca-talebe) arasındaki bu ilişki dinî bir meşruiyete dayanmasından ve dinî bir vasıf kazandırmasından dolayı daha açık bir şekilde tezahür etmektedir.

c) Ulu'l-emir:

¹²⁶¹ Afif Amrullah, “Islam di Madura”, *Islamuna* 2/1 (2015), 60–61.

¹²⁶² Bk. Ulfatun Hasanah, “Sejarah dan Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Quran di Madura”, *Al-Fanar* 3/1 (2020), 72–73.

¹²⁶³ Ulfatun Hasanah, “Tafsir al-Qur'an di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi”, *'Anil Islam* 12/1 (2019), 2–3.

¹²⁶⁴ Bk. Surokim (ed.), *Madura: Masyarakat, Budaya, Media, dan Politik* (Endonezya: Elmatera, 2015), 1–9.

Maduralılar yönetici ve bürokrasi hiyerarşine önem verirler. Bu durum sadece toplumsal düzenin sağlanması ve istikrarın devam etmesi ile açıklanamaz. Bunu ancak itaat etme veya itaat edilme arzusu arasındaki ilişki ile açıklamak mümkündür.

Madura Adası'nda köklü pondok pesantrenler kuran ve Maduralılar tarafından her zaman hürmet gören karizmatik kiaiiler klasik eğitim anlayışları ekseninde sarf, nahiv, fıkıh vb. ilimleri daha çok öncelemişlerdir. Nitekim pesantren müfredatının esasını Arapça dil bilgisi başta olmak üzere fıkıh ve kelim oluşturmaktadır. Bu durum Martin van Bruinessen'in 1995 yılında pesantren kültürü üzerinde yaptığı çalışma ile teyit edilmiştir. Bruinessen'in tespitlerine göre Endonezya'daki pesantrenlerdeki müfredatın %20'si fıkıh; %17'si kelim ve akide, %12'si Arapça gramer ekseninde dönmektedir.¹²⁶⁵ Nitekim takımadalardaki pesantren kültüründe mevcut olan yaklaşık dokuz yüz farklı metinden iki yüze yakını fıkıh ile alakalı olması fıkıh ilmine yönelimin derece ve boyutunu göstermesi açısından önemlidir.¹²⁶⁶ Pesantrenlerde beş yüz kitaba tekabül eden bir sayı ile başka bir ifade ile %55'lik bir oran ile ders müfredatlarında baskın dil Arapçadır. Bu sıralamayı iki yüz eser ile (%22) Malayca, yüz yirmi eser ile Cavaca (%13), otuz beş eser ile (%4) Sundaca takip etmektedir. Maduraca ise yirmi beş eser ile yani %2,5 yüzdelik ile beşinci sırada yer almaktadır. Bu dönemde yapılan istatistik çalışmasında Maduraca, Endonezce ve Açeçeden önce gelmektedir.¹²⁶⁷

Akide ve kelim ilminin inanç esaslarını ihtiva etmesi ve fıkıh ilminin bireysel-sosyal hayat üzerindeki pratik etkisinden dolayı müfredatta yoğun bir yer işgal etmeleri doğal bir durumdur. Arapça ise İslamî ilimleri öğrenmek için bir vasıta (âlet) olarak telakki edildiği için ders müfredatlarındaki yerini almasında yadırganacak bir vaziyet mevzubahis değildir. Aslında sadece Nusantara'da değil; Müslüman toplumlarındaki klasik eğitim anlayışı bu düşünce üzerine ikame edildiği inkâr edilmez bir gerçekliktir. Ancak tefsir ilminin ihmal edilmesi veya ötelenmesini doğru bir yaklaşım kabul etmek mümkün değildir. Madura toplumunda Maduraca tefsir yazımının az olmasının arka planında bu düşüncenin mevcudiyetini kabul etmekle birlikte başat sebep olarak Arapça tefsir kaynakları ile iktifa edilmesi

¹²⁶⁵ Van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*, 23.

¹²⁶⁶ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 102–103.

¹²⁶⁷ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 121–122; van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*, 23.

gelmektedir. Ayrıca sadece Maduralı kiaiiler değil; Endonezya’da klasik dönemlerden itibaren yerel dille Kur’ân’ın tercüme edilmesine veya tefsir edilmesine sıcak bakılmadığını belirtmemiz gerekmektedir. Bununla birlikte diğer birçok yerel dile nispeten *Tafsir Surat al-Ma’arij* isimli fragment Maduraca tefsir çalışmalarını daha eski bir tarihe dayandığını göstermesi açısından önemli ve değerlidir. 16-18. yüzyıllar arasında yazıldığı tahmin edilen ve yazarı bilinmeyen eser Madura Adası’nda bulunan Sumenep isimli bir kasabada bulunmuştur. Bu tefsir cüzü Meâric sûresinin 1-10. âyetlerinin tefsirinden oluşmaktadır.¹²⁶⁸

Bu cüzün Sumenep’te bulunması elbette tesadüfi bir hadise olarak yorumlanamaz. Zira Madura Adası’nda İslam’ın ilk ulaştığı ve olumlu bir tepki ile karşılaştığı bölgelerin başında Sumenep’in gelmektedir. Gerek Sumenep’te inşa edilen pesantrenler gerekse bu tür metinler bölgede aktif bir şekilde davette bulunan Sunan Padusan, Sayyid Yusuf al-Anggawi gibi önemli şahsiyetlerin oluşturduğu dinî kültürle doğrudan alakası vardır. Bu cüz dışında Baidan’ın tespitlerine göre yazarı ve yazım tarihi kesin bir şekilde bilinmeyen başka bir cüz ise Bakara sûresi 1-7. âyetlerinin tefsirinden oluşmaktadır. Söz konusu cüz Cakarta İstiklal Müzesi’nde bulunmaktadır. Tarih olarak 18. asırda yazıldığı tahmin edilmektedir.¹²⁶⁹

Maduraca tefsirler üzerinde çalışma yapan araştırmacıların tespitlerine göre 20. asırda ilk kez Maduraca tefsir eserini kaleme alan âlim Kiai Syaikhona Khalil Bangkalan’dır. Onun *al-Quran Terjemah Bahasa Madura* adıyla isimlendirilen eserinin yazım tarihi 1320 (1902-1903) yılına işaret etmektedir. Kiai Syaikhona Khalil Bangkalan ulusal kahraman olarak önerilen önemli bir şahsiyettir. Nitekim Endonezya’da millî ve dinî düşüncenin oluşmasında büyük bir etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca pesantren kültürüne yaptığı hizmetleriyle bilinmektedir. Endonezya’nın en büyük dinî ve sivil teşkilatı olan Nahdetü’l-ulemâ’nın kurulmasında belirleyici bir pozisyonda yer almıştır. Bundan dolayı Nahdetü’l-ulemâ’nın kurulmasında ismi Kiai Haji Wahab Hasbullah ve Kiai Haji Hasyim Asyari ile birlikte zikredilmektedir.¹²⁷⁰ Maduraca tefsir literatürü açısından ise

¹²⁶⁸ Ma’arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 123.

¹²⁶⁹ Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 61.

¹²⁷⁰ Fuad Amin Imron Syaikhona Kholil Bangkalan: *Penentu Berdirinya Nahdlatul Ulama* isimli eserinde Wahab Hasbullah’ı Nahdetü’l-ulemâ fikrini ortaya atan isim, Kholil Bangkalan belirleyici

Syaikhona Khalil bu çalışması ile Maduralı öncü ve ilk müfessirler arasında yer almaktadır.

Maduraca olarak yazılan eserlerden biri de Kiai Mudhar Tamim'in (1916-2000) *Tafsir Quran al-Karim Nurul Huda* adlı eseridir. Eser Madura bölgesi dâhil olmak üzere Endonezya'da yaygınlık kazandığı söylenemez. Mudhar Tamim 16 Temmuz 1969 Çarşamba günü başladığı eserini 6 Ekim 1969 Pazartesi gününe kadar devam ettirmiştir. Üç aydan fazla süren çalışma Fâtîha ve Bakara sûrelerinin tefsiriyle sınırlıdır ve tek cilt hâlinde yayımlanmıştır. Toplam yüz on dört sayfadan oluşmaktadır. Maduraca olarak ve Latin harfleri ile yazılan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Kiai Mudhar Tamim bu eserinde tahlilî bir yöntem kullanmıştır. Mudhar Tamim kendi görüşlerine yer vermekten ziyade daha önceki tefsir, fıkıh, hadis vb. kaynaklardan yararlanmıştır. *Tafsir Quran al-Karim Nurul Huda* konusal açıdan temelde içtimâî tefsir türleri arasında yer almaktadır.¹²⁷¹ Buna bağlı olarak Mudhar Tamim, Madura toplumunda oldukça yaygın olan taklit, taassup, karizmatik şahsiyetlere (kiailere) bağlılık gibi meseleleri gündeme getirmektedir. Ayrıca bölgede mevcut olan tarikatların tevessül, mürşide karşı aşırı muhabbet gibi bazı uygulamalarını Kur'ân ekseninde eleştirmektedir.¹²⁷²

Muhammad Irsyad'in (öl. 1994) *Tapser Sorat Yaa-siin* isimli eseri Yâsin sûresinin tefsiri ile alakalıdır. Irsyad 1985 yılında başladığı bu eserini 1988 yılında tamamlamıştır. Irsyad Cakarta bulunan bir yayıncının talebi üzerine son bir kez daha eserini gözden geçirmiş ancak henüz bilinmeyen bir sebepten dolayı yayıncı sözü konusu eseri yayımlamaktan vazgeçmiştir. Böylelikle *Tapser Sorat Yaa-siin* yayımlanmamıştır. Irsyad'ın oğlu Adrian Pawitra'ya göre bu eserin yayılmamasının iki sebebi olabilir. Bunlardan biri yayıncının *Tapser Sorat Yaa-siin*'nin istediği düzeyde satamayacağına dair düşüncesidir ki eserin dili Maduracadır ve hitap ettiği kitle sınırlıdır. İkinci neden ise babasının malî açıdan içinde bulunduğu kısıtlı durumdur. Bu olumsuz faktörden dolayı Irsyad kendi imkânlarıyla eserini

isim, Hasyim Asyari'yi ise kurucu isim olarak nitelendirmektedir. Ona göre Kholil Bangkalan, Hasyim'in NU'yu kurma konusundaki şüphelerini, kararsızlıklarını ve endişelerini ortadan kaldıran bir şahsiyet olması açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir.

¹²⁷¹ Bk. Ahmad Zaidanil Kamil – Fawaidur Ramdhani, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura: Kajian atas Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim", *Suhuf* 12/2 (2019), 261–264.

¹²⁷² Bk. Kamil - Ramdhani, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura", 272–277.

yayımlayamamıştır. *Tapser Sorat Yaa-siin* bir ciltten ve elli dört sayfadan oluşmaktadır.¹²⁷³

Irsyad bir hadiste geçtiği üzere Yâsîn'i Kur'ân'ın kalbi olarak gördüğünden dolayı bu sûreyi seçtiğini ifade eder. Onun temel gayesi ise bilim ve teknoloji açısından Endonezya'nın çağdaş ve modern birçok ülkeye göre geride kalmasına yönelik çözümler üretmeye çalışmak ve bu konuda özellikle Madura toplumunda bir farkındalık oluşturmaktır. Zira Irsyad'a göre Kur'ân bütün bilgilerin asıl kaynağıdır. Bundan dolayıdır ki *Tapser Sorat Yaa-siin*'de içtimâî tefsir anlayışı ile birlikte bilimsel tefsir özelliği daha baskındır. Buna rağmen Kur'ân'a yönelmeyen ve tam aksine Kur'ân'ın tercüme edilmesini haram kılan fetvalar yayınlayan Endonezyalı âlimleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Onun düşüncesine göre Kur'ân'ın kutsiyetine yönelik Endonezya'da zamanla oluşan bu bağnazlıktan sömürge güçleri yararlanmıştır. Dolayısıyla tercüme faaliyetlerine karşı oluşturulan bu olumsuz atmosfer aslında sömürgeci siyasetin bir oyunudur ve âlimler söz konusu siyasetten dolayı Kur'ân'ı tercüme etmekten çekinmişlerdir. Bu durum ve düşünce hâlâ bir şekilde varlığını sürmektedir (1988).¹²⁷⁴

1990'lı yıllardan itibaren günümüze doğru Maduraca veya Maduralı âlimlerin Arapça, Endonezce vb. dillerde yaptığı tefsir çalışmalarının nispeten biraz daha şekillendiği ve çeşitlendiği görülmektedir. Ulfatun Hasanah'a göre bu süreçte on beş farklı tefsir çalışması yapılmıştır. Ona göre bu zaman dilimi Maduraca tefsir çalışmalarının gelişim ve olgunlaşma sürecine tekabül etmektedir. Ancak Ulfatun Hasanah sadece Maduraca tefsirleri değil; Maduralı bilginler (kiailer) ve akademisyenler tarafından kaleme alınan ve başta Endonezce olmak üzere diğer dillerde yazılan eserleri de listesine eklemiştir.¹²⁷⁵

- 1) Kiai Haji Bahauddin Mudhari, *Setetes Rahasia Alam Tuhan Melalui Peristiwa Metafisika al-Mi'raj*, (1996).

¹²⁷³ Bk. Fawaidur Ramdhani – Ahmad Zaidanil Kamil, “Tafsir Alquran Bahasa Madura: Mengenal Tapsè r Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura) Karya Muhammad Irsyad”, *Nun* 5/1 (2019), 123–126.

¹²⁷⁴ Ramdhani - Kamil, “Tafsir Alquran Bahasa Madura: Mengenal Tapsè r Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura) Karya Muhammad Irsyad”, 125.

¹²⁷⁵ Hasanah, “Tafsir al-Qur'an di Madura”, 8–9; Tablo için bk. Hasanah, “Sejarah dan Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Quran”, 88–90.

- 2) Ahmad Sa'di, *Tafsir Tematik*
- 3) Syeikh Ahmad Basyir, *Tafsir Tematik*, (2007).
- 4) A. Busyro Karim, *Tafsir Tradisionalis; Membumikan Teks dalam Konteks Kehidupan Sosial*, (2008).
- 5) A. Busyro Karim, *Tafsir al-Asas; Kandungan dan Rahasia di Balik FirmanNya*, (2009).
- 6) Kiai Munif Sayuth, *Renungan Surah Yasin*, (2010).
- 7) Kiai Muhsin Amir, *Risalah Tafsir Surah al-Fatihah*, (2012).
- 8) JPS (Jamaah Pengajian Surabaya), *Al-Qur'an Terjemah Bahasa Madura*, (2012).
- 9) Kiai Munif, *Renungan Surah al-Fatihah*, (2013).
- 10) Kiai Abd. Basith, *Tafsir Surah Yasin: Menghadirkan Nilai-Nilai al-Qur'an dalam Kehidupan*, (2013).
- 11) Kiai Thaifur Ali Wafa, *Tafsir Firdaus al-Na'im bi Taudih al-Ma'ani ayat al-Qur'an al-Karim*, (2013).
- 12) Nyai Fairuzah Tsabit, *Makanan Sehat dalam al-Qur'an; Kajian Tafsir bi al 'ilm dengan Pendekatan Tematik*, (2013).
- 13) Fathurrosyid, *Semiotika Kisah al-Qur'an; Membedah Perjalanan Religi Raja Sulaiman dan Ratu Balqis*, (2014).
- 14) Kiai Mushthafa, *Al-Qur'an al-Karim the Wisdom*, (2014).
- 15) Kiai Musthafa, *Jalan ke Syurga: Esai-Esai al-Qur'an tentang Pernikahan dan Keluarga*, (2014).

Bu on beş eser içerisinde Maduraca tefsir literatürü açısından JPS'in (Jamaah Pengajian Surabaya) *Al-Qur'an Terjemah Bahasa Madura* adlı çalışması önemlidir. Kur'ân'ın tam tercümesi olan bu eser bir komisyon tarafından yazılmıştır. İlk olarak

1999 yılında yazılması planlanmasına rağmen bazı sebeplerden dolayı 2002’de yazımına başlanmış ve 2006’da tamamlanmıştır.¹²⁷⁶

Maduraca müstakil tefsir eserler dışında özellikle takımadalarda ciddi bir şöhrete kavuşan *Celâleyn* tercümelerinin Maduraca tefsir literatürüne mütevazı bir katkı sağladığı söylenebilir. Bu konuda yaygınlık kazanan eserlerden biri Kiai Majid Tamim’in *Tarjamah Tafsir Jalalain bi Lughah al-Madury* isimli eseridir. Majid Tamim’in bu tercümesi Fâtiha ve Bakara sûreleriyle sınırlıdır. Diğeri ise Kiai Haji Muhammad Arifun’un *Terjemah Tafsir Jalalayn litashili al-Fikr*’dir. Muhammad Arifun’un bu tercüme eseri ilk kez 1996 yılında yayımlanmış ve toplam on bir ciltten oluşmaktadır.¹²⁷⁷ Takımadalarda *Celâleyn*’in bariz etkisini ilk tüm Endonezce tefsir olma özelliğine sahip olan ve 17. asırda telif edilen *Tercümânü’l-müstefîd*’de görmek mümkündür. *Celâleyn*’in kısa ve öz bir tefsir olmasından dolayıdır ki sadece Malay dünyasında değil; bütün İslam âleminde yaygınlık kazanmış ender tefsir kaynakları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Endonezceye çeviri yapılan *Celâleyn*’in Maduraca gibi yerel dillere tercüme edilmesi oldukça doğal bir olgudur.¹²⁷⁸

3.4. BUGİSCE TEFSİRLER

Endonezya’da demografik açıdan Bugisler 6.359.700 nüfuslarıyla sekizinci sırada yer almaktadırlar. Endonezya’nın %2,69’unu oluşturmaktadırlar.¹²⁷⁹ En fazla yoğun yaşadıkları bölge Güney Sulawesi’dir (Sul-Sel). Bunun dışında Orta, Sulawesi, Batı Sulawesi, Güneydoğu Sulawesi, Doğu Kalimantan, Güney Kalimantan, Papua, Jambi, Riau gibi bölgelerde yaşamlarını sürdürmektedirler.¹²⁸⁰ Yerel dil olarak Bugisce (Ugice) kullanılmaktadırlar. Yaklaşık 3.510.249 milyon kişi günlük hayattaki Bugisceyi kullanmaktadır ve yüzdelik olarak bu sayı resmi ve diğer yerel dillere nispeten %1,64 oranına tekabül etmektedir. Cavaca, Endonezce, Sundaca, Malayca, Maduraca gibi dillerden sonra sekizinci sırada yer almaktadır.¹²⁸¹ Endonezya’da yerel birçok kavim ve bölgenin kendisine ait geleneksel bir yazı türü olmamasına rağmen daha çok Sul-Sel’de yaşayan Bugis, Makassar gibi milletler

¹²⁷⁶ Hasanah, “Tafsir al-Qur'an di Madura”, 20–21.

¹²⁷⁷ Kamil - Ramdhani, “Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura”, 256–257.

¹²⁷⁸ Van Bruinessen, *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*, 83–84.

¹²⁷⁹ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 9.

¹²⁸⁰ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 40.

¹²⁸¹ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

Brahmatik bir yazı türü olan Lontara alfabesini kullanmaktadırlar. Bu yazı türü aynı zamanda Bugis yazısı olarak da nitelendirilmektedir. Nitekim Bugislilerin tefsir yazımında bu geleneklerini muhafaza ettikleri görülmektedir. 16. yüzyılda İslam'ın adada yayılması ile birlikte Arap alfabesi de kullanılmaya başlanmıştır.¹²⁸²

İslam Sul-Sel'de 16. yüzyılın ortalarında gittikçe varlığını göstermeye ve hissettirmeye başlamıştır. Gowa-Tallo gibi sultanlıkların İslam'a girmeleri ile birlikte 17. yüzyılda İslamlaşma süreci hızlanmıştır (22 Eylül 1605). Bu süreçten sonra İslam sadece Bugis ve Makassar topraklarında değil; aynı zamanda Ternate, Seram, Ambon, Buton gibi bölgelere de ulaşmıştır. Bugis toplumunun çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır.¹²⁸³

Bugis toplumunun İslam ile tanıştığı günden itibaren Kur'ân ile eğitim-öğretim vasıtasıyla iletişim kurduğu kabul edilmektedir. Ancak Bugisce tefsir yazımı konusunda ciddi bir literatür oluşturacak bir durum mevzubahis değildir. Hatta Bugisce tefsir yazımının geç dönemlerde ortaya çıktığı ve sayı açısından Bugisce tefsirlerin nadir bulunduğu bilinmektedir. Nitekim 1982 yılında yürütülen özel bir çalışma neticesinde Kur'ân ile ilgili yazılan eserlerin sayısının on beş adet olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın ahlak ile ilgili kitapların sayısı yirmi yedi iken fıkıh ile ilgili eserlerin sayısının kırk iki adet olduğu saptanmıştır. Bununla birlikte Güney Sulawesili Yusuf el-Makassarî (öl. 1699) büyük bir âlim ve müçtehit olarak kabul edilmesine rağmen tefsir ile ilgili eserinin bulunmaması araştırmacıların dikkatini çeken hususlardan biridir.¹²⁸⁴ Yerel dillerle ilgili tefsirlerin geç dönemlerde başlamasını ve nadir birtakım eserlerin yazılmasını doğal olarak karşılayan Nasharuddin Baidan'a göre bunun temel üç sebebi olabilir:¹²⁸⁵

- a) Kur'ân tefsirine gerekli ihtiyaç hâsıl olmamış olabilir. Zira klasik dönemlerde Kur'ân'ın temel mesajıyla genellikle akide-kelam fıkıh ve tasavvuf kitapları üzerinden dolaylı bir şekilde irtibat sağlanmaktaydı.

¹²⁸² Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", *Al-Ulum* 12/1 (2012), 78.

¹²⁸³ Ismail Suardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis", *Analisis* 13/1 (2013), 34–35.

¹²⁸⁴ Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir", 91.

¹²⁸⁵ Bk. Baidan, *Perkembangan Tafsir*, 77.

- b) Arapça öğreniminin uzun bir zaman alması ve hedef dile tercüme edilecek maharet ve kabiliyetin henüz teşekkül etmemesi Kur'ân tercümesinin önündeki büyük engellerden birini teşkil etmektedir.
- c) Halkın genellikle namaz, oruç, zekât, alış-veriş, evlilik gibi fikhî ve pratik ihtiyaçlara fazla yönelmesi de tefsir gibi daha çok özen gösterilmesi gereken ve yeri geldiğinde teorik boyutu baskın olan ilimlere temayül göstermemesine neden olmuş olabilir.

Bugisce tefsirlerin ortaya çıkışı 20. yüzyılda Şeyh Muhammad As'ad al-Bugisi (öl. 1952) ile başlamaktadır. Muhammad As'ad, İslamî ilimlere vukûfiyetinden dolayı “allâme”, “anregurutta” veya “muallim-i evvel” gibi lakap ve sıfatlarla anılan önemli bilginlerden biridir. Endonezya'da birçok şubesi bulunan Pondok Pesantren As'adiyah'ın kurucusudur (1928). 6 Mayıs 1908 tarihinde Mekke'de dünyaya gelen Muhammad As'ad oraya yerleşen Bugis âlim Şeyh Abdul Rashid'in oğludur. Buna bağlı olarak temel ve ileri düzey eğitimini Mekke'de farklı hocalardan almıştır. İslamî davet ve eğitim için 1928 yılında henüz yirmi bir yaşında iken memleketine dönmüş ve orada büyük hizmet faaliyetlerini yürütmüştür. 1999 yılında ise Endonezya devleti tarafından üstün hizmetinden dolayı oğlu Haji Abdul Rahman Es'ad'a kendisi adına “onur nişanı” uygun görülmüştür.¹²⁸⁶

Birçok alanda önemli eserler telif eden ve üretkenliği ile bilinen Muhammad As'ad tefsir sahasında Bugisce ilk tefsir metinlerini yazan bir bilgin olarak ön plana çıkmaktadır. *al-Maw'izhah al-Hasanah* dergisinde tefsir faaliyetlerine başlamış ve tefsir alanında Arapça, Bugisce ve Endonezce olmak üzere üç farklı dilde dört eser telif etmiştir. Böylelikle yirmi dört eserinden dört tanesinin tefsir ile alakalı olduğu görülmektedir.¹²⁸⁷ Muhammad As'ad, Mekke'de doğmuş olması ve orada yetişmesi, farklı hocalardan eğitim alması onu Arapçaya vakıf olmasını sağlamıştır. Nitekim tefsir usulü hakkında *el-Kevkebu'l-munîr* (الكوكب المنير) adında Arapça bir eser telif etmesi onun dirayetini göstermesi açısından önemlidir (1948). Müellif ayrıca *el-Kevkebu'l-munîr*'ini *Tuhfetu'l-fakîr şerhu el-Kevkebi'l-munîr* (تحفة الفقير شرح الكوكب) olarak yayımlanmıştır.

¹²⁸⁶ Geniş bilgi için bk. H.M Sabit, *Gerakan Dakwah H. Muhammad As'ad al-Bugisi* (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, Doktora, 2012), 104–205.

¹²⁸⁷ H.M Sabit, *Gerakan Dakwah H. Muhammad As'ad al-Bugisi* (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, Doktora, 2012), 348.

المنير) adıyla şerh etmiştir. Arapça olarak kaleme aldığı bu iki dışında Amme cüzü üzerinde yaptığı iki farklı çalışması mevcuttur:¹²⁸⁸

a) *Tafsir Juz Amma*

Muhammad As'ad bu eserini Bugisce olarak telif etmiştir. Kur'ân'ın otuzuncu cüzünün tefsirinden oluşan eserine “kelime meâl”i başlamakta sonrasında ise tahlilî bir yöntem izleyerek yorumlamaktadır. 1948 yılında yayımlanan bu eser ilk Bugisce tefsir çalışması olarak bilinmektedir.

b) *Tafsir Juz Amma*

Muhammad As'ad yine otuzuncu cüzün tefsirinden oluşan tefsir eserini bu sefer hem Bugisce hem de Endonezce olarak telif etmiştir. Böylelikle Arapça ve Bugiscenin yanı sıra Endonezce tefsir literatürüne mütevazı bir katkı sağladığı görülmektedir.

Muhammad As'ad'dan sonra Bugisce tefsir literatürüne katkıda bulunan isimlerin başında karizmatik bir *kiai* olarak bilinen Anregurutta Haji Muhammad Yunus Martan kısa ismi ile Gurutta Yunus (1914-1986) gelmektedir. Gurutta Yunus eğitim faaliyetlerinin yanında yazdığı kitaplarıyla dikkat çekmektedir. Özellikle Şeyh Muhammad As'ad al-Bugisi (öl. 1952) tarafından 1928 yılında kurulan Pondok Pesantren As'adiyah'ın mevcut durumunu geliştiren yenilikçi bir âlim olarak bilinmektedir. Nitekim 1961-1986 yılları arasında yirmi beş sene boyunca As'adiyah'ın liderliğini üstlenmiştir. Gurutta Yunus düşüncelerini sadece pesantren çevresiyle sınırlı tutmamış ve topluma manevî hayatını geliştirmek için *Risalah As'adiyah* adında haftalık dergi çıkarmıştır.¹²⁸⁹ Yaptığı önemli hizmetlerinden dolayı Şeyh Muhammad As'ad al-Bugisi'ye benzetilmektedir. Velut bir âlim olan Gurutta Yunus Arapça ve Bugisce olmak üzere fıkıh, akide-kelam, hadis, tarih, ahlak, dil gibi

¹²⁸⁸ Sabit, *Gerakan Dakwah*, 344–345.

¹²⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Kaharuddin, *Pesantren Asa'diyah Sengkang pada Masa Kepemimpinan K.H. Muhammad Yunus Martan (1961-1986)* (Makassar: Universitas Negeri Makassar, Skripsi, 2015), 25–49, 66-69.

alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bu çalışmaları içinde tefsir ile ilgili olan eserlerinin sayısı üç adettir. Bugisce olarak telif ettiği ilgili eserleri şunlardır:¹²⁹⁰

- a) *Fadhailul Quraan* (فضائل القرآن)
- b) *Tafsir al-Qur'anul Karim Juz Amma*
- c) *Tafsir al-Qur'anul Karim 3 Juz*

Fadhailul Quraan (فضائل القرآن) isminden anlaşılacağı üzere Kur'an'ın faziletini ihtiva eden bir eserdir. *Tafsir al-Qur'anul Karim Juz Amma*, otuzuncu cüzün tefsiri ile sınırlı iken *Tafsir al-Qur'anul Karim 3 Juz* ise ilk üç cüzün tefsirini içermektedir. *Tafsir al-Qur'anul Karim 3 Juz*'un ilk iki cüzü 1958 üçüncü cüzü ise 1961 yılında ilk kez yayımlanmıştır. Gurutta Yunus yöntem olarak ise Arapça âyet metninden sonra tercümesi verilmekte ve gerekli görülen kısımlarda açıklamalar yapılmaktadır. Dolayısıyla temelde âyetlerin meâlini merkeze almakta ve tefsir faaliyetini ikincil bir pozisyonda görmektedir.¹²⁹¹

Bugisce tefsir yazımında As'adiyah medresesinin etkisi ve rolü oldukça bariz bir şekilde görülmektedir. Nitekim As'adiyah'ın kurucusu Muhammad As'ad al-Bugisi'nin Davud İsmail, Yunus Martan, Hamzah Badawi, Abdul Malik Muhammad dirayetli ve kabiliyetli talebeleri eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanı sıra Bugisce tefsir literatürünün gelişmesinde büyük bir katkıda bulunmuşlar ve bu konuda öncülük etmişlerdir. Bugisce tefsir denildiğinde Anregurutta Hamzah Manguluang (1925-1998) ilkler arasında yer alan önemli şahsiyetlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hocası Muhammad As'ad al-Bugisi güçlü hafızasından ve özellikle İbn Mâlik'in *el-Elfiyye* adındaki meşhur manzumesini ezberlemesinden dolayı onu "Yürüyen Elfiyye" (Alfiyah Berjalan) olarak nitelendirmekteydi. Anregurutta Hamzah Manguluang Bugisce olarak telif ettiği *Tarjumah al-Qur'ân al-Karîm Tarjumana Akorang Malebbié Mabbicara Ogi* isimli eseri ile daha çok bilinmektedir. *Tarjumah al-Qur'ân al-Karîm* üç ciltten oluşmaktadır ve her bir cilt toplam on cüzü

¹²⁹⁰ Husnul Fahimah Ilyas, "Anregurutta H. M. Yunus Martan: Sosok Panrita Pembaharu", *Al-Qalam* 26/2 (2020), 412–416.

¹²⁹¹ Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir", 92.

içermektedir. Hamzah Manguluang'ın bu eseri ilk tüm Bugisce tefsir belki daha doğru bir ifade ile meâl olması açısından önemli ve değerlidir (1978).¹²⁹²

As'adiyah geleneğinden gelen ve Bugisce tefsir literatürüne önemli bir katkı sağlayan şahsiyetlerden biri de Anregurutta Daud Ismail'dir (1908-2006). Daud Ismail, hocası Muhammad As'ad al-Bugisi'nin vefatından sonra 1953-1961 yılları arasında sekiz sene boyunca As'adiyah'ın liderliğini yapan karizmatik bir kiiaidir. Arapça, Endonezce ve Bugisce olarak telif ettiği *Riwayat Hidup AG. Kyai Haji Muhammad As'ad* isimli eserinde hocasının hayatına yer vermiştir. Bu eseri dışında daha çok fıkıh kitaplarından oluşan bir külliyat kaleme almıştır. Ancak onun şaheseri olarak *Tafsir Al-Munir* veya *Tafsir Al-Qur'an yang Berbahasa Bugis* isimli Bugisce tefsir çalışmasıdır. Daud Ismail bu eserinde Bugisce kullanımının dışında alfabe olarak Bugis kültürüne ait Lontara alfabesini kullanmaktadır. *Tafsir Al-Munir* toplam on ciltten oluşmaktadır. Her bir cilt ise üç cüzü ihtiva etmektedir. Eserin hedef kitlesi Bugis halkı olduğu için dili oldukça basit ve sadedir. Bundan dolayı müellif nahiv-belagat vb. konulara temas etmez. Daha çok Kur'an'ın ana konularını ve temel öğretilerini öncelemektedir. *Tafsir Al-Munir* tahlili bir yöntem ile yazılmış ve rivayet tefsirleri arasına dâhil edilmektedir.¹²⁹³

Bugisce tefsir tarihinde *Tafsir Al-Munir* bütün âyetlerin yorumuna yer veren ilk tam tefsirdir (1986-1988). Anregurutta Hamzah Manguluang'ın *Tarjumah al-Qur'an* isimli eseri ise bütün âyetlerin tefsirini yer vermediği için ilk tüm açıklamalı meâl olarak değerlendirilmesi daha isabetlidir. İlk tüm Bugisce tefsirin hangisi olduğu konusundaki farklı görüşler ve yaklaşımların ortaya çıkmasının başat nedeni bu ayırımın yapılmamasıdır. On ciltten oluşan *Tafsir Al-Munir*'in ilk hacimli ve kapsamlı Bugisce tefsir olduğu konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Anregurutta Hamzah Manguluang'ın *Tarjumah al-Qur'an*'ı ise üç ciltten oluşmaktadır.¹²⁹⁴

¹²⁹² Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir", 92-93; Fadhil Nur, "Vernakularisasi Al-Quran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun", *Rausyan Fikr* 14/2 (2018), 363.

¹²⁹³ Mufid Syakhlani, "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH Daud Ismail", *Muharrrik* 1/2 (2018), 173-177; Winceh Herlena – Muh. Mu'ads Hasri, "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AGH. Daud Ismail", *el-Afkar* 9/2 (2020), 243-247.

¹²⁹⁴ Bk. Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir", 92; Mursalim, "Pemikiran Teologi Ulama Bugis dalam Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis", *Al-Ulum* 18/2 (2018), 321; Neny Muthi'atul Awwaliyah –

Bu süreçten sonra Bugisce olarak yazılan önemli bir tefsir çalışması olan *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi*'nin uzun bir zaman zarfı içinde yazılmıştır. Eserin yazımı ve arka planı diğer Bugisce tefsirlerden ayrılmaktadır. Şöyle ki Güney Sulawesi Endonezya Ulema Meclisi (Tim Majelis Ulama Indonesia Sulawesi Selatan) Bugisce bir tefsir yazmak üzere bir karar almıştır. İlk başlarda tercüme faaliyeti sorunsuz bir şekilde devam etmiş ancak ekipteki akademisyenler birtakım sorunlardan dolayı kendilerinden beklenen hedefe ulaşamamış ve böylelikle tercüme faaliyeti akamete uğramıştır. 1985-1990 ile 1990-1995 yılları arasında Majelis Ulama Indonesia'nın (MUI) başkanlığını yapan Anregurutta Abd. Muin Yusuf büyük bir sorumluluk ve özveri ile yarım kalan bu çalışmayı tamamlamayı kararlaştırmıştır. 1988 yılında yazımına başlanan eser 20 Ekim 1996 yılında bir Perşembe günü tamamlanmıştır. İlk başta on cilt olarak planlanan eser on bir cilt hâlinde basılmıştır.¹²⁹⁵

Bu çalışma için oluşturulan özel ekip sadece birinci ve ikinci ciltleri telif edebilmiştir. Geriye kalan ciltlerini ise Anregurutta Abd. Muin Yusuf yazmıştır ki bu da eserin %80'inden daha fazlasına tekabül etmektedir. Bundan dolayı bu eser *Tafesere Akorang Mabbasa Ogi* yerine *Tafsir al-Mu'in* veya *Tafsir Muin Yusuf* olarak bilinmektedir. Nitekim 2008 yılında Pondok Pesantren al-Urwatul Wutsqa tarafından yapılan baskısında *Tafsir al-Mu'in* ismi tercih edilmiştir. *Tafsir al-Mu'in* veya *Tafsir Muin Yusuf* tam tefsir olması açısından değerli bir eser olarak görülmekte ve Bugisce tefsir literatürünün yanı sıra Nusantara tefsir çalışmalarına önemli bir katkı sunduğu kabul edilmektedir.¹²⁹⁶

Bugisce tefsirlerin yazımında Kur'ân'ın hidayet boyutunu ortaya koymak başat faktör olarak ön plana çıkmakla birlikte Bugis dilini ve Lontara olarak bilinen geleneksel alfabesini korumaya yönelik birer araç veya vesile olarak görülmektedir. Dolayısıyla Bugisli müfessirlerin bu düşünceye sahip oldukları veya en azından Bugis diliyle birlikte Lontara alfabesini kaybolmaktan koruma kaygısı ile hareket ettikleri bilinen bir gerçekliktir. Nitekim Daud Ismail, *Al-Munir*'in yazılış gayelerini

Idham Hamid, "Studi Tafsir Nusantara: Kajian Kitab Tafsir AG. H. ABD. Muin Yusuf (Tafsere Akorang Ma'basa Ugi)", *Nun* 4/2 (2018), 138.

¹²⁹⁵ Mursalim, "Pemikiran Teologi Ulama Bugis", 321; Teguh Arafah, "Tapesere Akorang Mabbasa Ogi", *Al-Fanar* 1/1 (2018), 110–111.

¹²⁹⁶ Mursalim, "Pemikiran Teologi Ulama Bugis", 321; Arafah, "Tapesere Akorang", 116.

serdettikten sonra “...Bugis dilinin kaybolmaması umulmaktadır...” sözü ile bu gerçeği teyit etmektedir. Bu düşüncenin en bariz göstergesini Bugisli müfessirlerin eserlerinin %98’ini Lontara alfabesiyle ve Bugis dili ile yazmalarında açıkça görmek mümkündür. Son tahlilde bir taraftan Bugis halkına yönelik eserlerin yazımında Bugiscenin kullanımı ve buna paralel olarak Lontara alfabenin öncelenmesi bir zorunluluk iken diğer taraftan ise kültürel mirasa sahip çıkmanın ve bu konuda oluşan farkındalığın ön plana çıktığına tanıklık etmekteyiz.¹²⁹⁷

Bir diğer önemli husus ise Bugisce tefsir literatürünün oluşum ve gelişim aşamaları As’adiyah medresesiyle aynı minvalde bir seyir izlemesidir. Şurası bir gerçektir ki Şeyh Muhammad As’ad al-Bugisi (öl. 1952) ile 1948 yılında başlatılan Bugisce tefsir hareketi öğrencileri Gurutta Yunus (1914-1986), Anregurutta Hamzah Manguluang (1925-1998), Anregurutta Daud Ismail (1908-2006) ile devam etmiştir. Bu durum aynı zamanda Şeyh Muhammad As’ad al-Bugisi’nin şahsiyeti ile özdeşleşen As’adiyah medreselerinin Bugisce tefsir literatürünün oluşumunda ve gelişiminde ortaya koydukları hizmetlerinin önemini ve değerini açıkça göstermektedir. Bunun yanı sıra As’adiyah medreselerinde görevli hocalar (kiailer) sadece yazı ile değil; gerek davet ve irşat faaliyetlerinde gerekse uyguladıkları eğitim-öğretim müfredatlarında Bugisce şifahî tefsir hareketlerinde de önemli bir konuma sahiptirler.¹²⁹⁸

3.5. AÇECE TEFSİR ÇALIŞMALARI

Açeliler günümüzde genellikle Açe bölgesinde yaşayan bir kavimdir. Dört milyon civarında bir nüfusa sahip olan Açeliler günümüzde yerel bir dil statüsünde bulunan Açeceyi konuşmaktadırlar. Bu veriye göre Açeliler Endonezya’nın 1,73’nü oluşturmaktadırlar ve nüfus açısından 14. sırada yer almaktadırlar.¹²⁹⁹ Yaklaşık üç milyon kişinin günlük hayatta Açece konuştuğu tahmin edilmektedir.¹³⁰⁰

¹²⁹⁷ Mursalim – Abbas, “Vernakularisasi Al-Qur’an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur’an Karya Anregurutta Yunus Maratan”, *Al-Izzah* 15/2 (2020), 136–140; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 38–39.

¹²⁹⁸ Bk. Yusuf, “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir”, 92–93; Muhammad Dzal Anshar – Hasyim Haddade, “The Systematic Inscriptive of Bugines Interpretation Book: Comparative Analysis between Tafsir Al-Munir and Tafsir al-Qur’an al-Karim”, *At-Tibyan* 5/2 (2020), 173–175.

¹²⁹⁹ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 28.

¹³⁰⁰ Na’im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 47.

Açe en güçlü ve en uzun süreli Açe Dârusselâm Sultanlığı'na ev sahipliği yapmış; Ortadoğu ile bağlantısı güçlü olan stratejik bir konumda yer almaktadır. Bu özelliğinden dolayı *Mekke Kapısı* olarak isimlendirilmiştir. İslamî ilk metinler orada üretildiği gibi tefsir alanındaki ilk çalışmaların Açe'de başladığı bilinmektedir. Ancak Açece tefsir çalışmalarının ciddi bir literatür oluşturduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira bu süreçte yazılan tefsir eserlerin yazımında Malayca tercih edilmekteydi. Din Bakanlığı'nın yerel dillerle ilgili yürüttüğü tercüme faaliyeti kapsamında Açece bir meâl çalışması yapılmıştır.

Bu dışında Açece tefsir çalışmaları arasında en dikkat çekici olanı Mahjiddin Yusuf'un şiirsel tarzda tercüme ettiği *Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh* isimli eseridir.¹³⁰¹ Mahjiddin Yusuf Fâtiha sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar bütün sûreleri şiirsel bir tarz tercüme etmiştir. Eserde aynı sayfa içerisinde Arapça metin sağ tarafta; tercüme metin ise sol tarafta verilmiştir. Toplam 976 sayfadan oluşan *Terjemahan Bebas Bersajak* Endonezya'da edebî meâl-tefsir çalışmaları arasında önemli bir yer işgal etmektedir.¹³⁰²

Mahjiddin Yusuf hapiste iken 1955 yılında yazmaya başladığı eserini 1988 yılında ancak bitebilmiştir. Dolayısıyla söz konusu eser otuz yıllık bir çalışmanın ürünüdür. Bundan dolayı Alyasa' Abubakar bu eseri Açe kültürünün bir makesi olması açısından harikulade ve şaheser olarak nitelendirmektedir.¹³⁰³

Son dönemlerde ise Thalhas, Hasan Basri, Zaki Fuad, Mufakhir Muhammad, Mustafa Ibrahim oluşan beş kişilik bir komisyon *Tafsir Pase* adında önemli ve dikkat çekici bir tefsir eserini 2008 yılında Açece tefsir literatürüne kazandırmayı başaramışlardır. *Tafsir Pase* terkininde geçen *Pase* kelimesi ile Malay dünyasında kurulan ilk Müslüman sultanlık olan Pasai Samudra Sultanlığı'na işaret edilmiştir.¹³⁰⁴

¹³⁰¹ Bk. Munawir Umar, *Al-Qur'an dan Masyarakat: Respons Ulama Aceh terhadap Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh* (Cakarta: 2020, Yüksek Lisans, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah), 58–65.

¹³⁰² Bk. Mahjiddin Yusuf, *Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemah Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh* (Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam, 1995), 1–976.

¹³⁰³ Munawir Umar, “Kajian Al-Qur'an di Aceh: Melacak Akar Sejarah Perkembangan Tafsir dari Masa ke Masa”, *Liwaul Dakwah* 10/2 (2020), 169–170.

¹³⁰⁴ Tamrin, “Paradigma Penafsiran Al-Qur'an Nusantara (Analisis Tafsir Aceh Tafsir Pase)”, *Hunafa* 9/1 (2013), 133–138.

Tafsir Pase hem model hem de muhteva açısından modern bir tefsir çalışmasıdır. Bu yönü ile birçok çağdaş meseleye temas ederek okuyucuları bilinçlendirmeyi amaçlamaktadır. Eserde tahlilî-konusal bir yöntemin takip edildiği söylenebilir.¹³⁰⁵

3.6. GAYOCA TEFSİR ÇALIŞMALARI

Gayolular Açe'nin dağlık bölgelerinde yaşayan bir kavimdir. Bu yönü ile Gayocanın Açecedan zamanla türeyip türemediği konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bir görüşe göre Gayo sözcüğü “ka-yo” kelimelerinden oluşmakta ve “korkak” manasına gelmektedir. Bu tezi savunan araştırmacılara göre Gayo kavmi ilk etapta İslam'a girmek istememiş ve İslam'dan korkmalarından dolayı dağlık alanlara kaçan bir kavim oldukları için bu şekilde isimlendirilmişlerdir. 17. yüzyılda yazılan bir metinden hareketle Gayo kavminin bu süreçten önce Müslüman olduklarını ileri süren araştırmacılar da vardır.¹³⁰⁶

Nüfusları fazla değildir. Abdurrahim Dandy Gayoluların tarihi ile ilgili olarak manzum bir eser kaleme almış, bu eserinde Gayo toplumunun yaşantısına ve kültürel özelliklerine ışık tutmaktadır.¹³⁰⁷ Tengku Abdurrahim Daudi Kebayakan şiirsel tarzda bazı âyetleri içeren *Tafsir Gayo* isimli çalışması sadece tefsir değil; Gayo edebiyatı açısından da büyük bir önem arz etmektedir.¹³⁰⁸

Tafsir Gayo kırk farklı âyetin tercümesinden oluşmaktadır. 1938 yılında Kahire'de basılmıştır. Bu kitap, tefsir alanında bir Gayolu tarafından yazılan ilk ve son çalışması olmasıyla dikkat çekmektedir. Bölgede birçok Gayolu bilgin yetişmesine rağmen henüz şiir tarzında veya diğer türlerde herhangi bir tefsir yapmaya teşebbüs eden olmamıştır.¹³⁰⁹

¹³⁰⁵ Fauzi Saleh, “Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh”, *Jurnal Al-Ulum* 12/2 (2012), 386.

¹³⁰⁶ İlgili görüş ve tartışmalar için bk. Arfiansyah, “İslam dan Budaya Masyarakat Gayo, Provinsi Aceh: Kajian Sejarah dan Sosial”, *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia* 1/1 (2020), 5–15.

¹³⁰⁷ Krş. Abdurrahim Dandy, *Sejarah Daerah dan Suku Gayo* (Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), 19–106.

¹³⁰⁸ Baihaqi vd., *Bahasa Gayo* (Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981), 6.

¹³⁰⁹ Arfiansyah, “İslam dan Budaya”, 14.

3.7. BALİCE TEFSİR ÇALIŞMALARI

Bali kavmi Hindu-Budist dinine mensup olmak birlikte demografik olarak otuz bir farklı etnisite arasında on beşinci sırada yer almaktadırlar. Nitekim 2010 verilerine göre 3.946.416 nüfuslarıyla Endonezya'nın 1,67'sini oluşturmaktadırlar. Günlük hayatta Balicenin kullanım oranı ise 1,57'dir. Bu yüzdeliğe göre Balice resmi dil Endonezce ve diğer dillere nispeten dokuzuncu sırada yer almaktadır.¹³¹⁰

Bütün bu şartlar çerçevesinde Balice tefsir çalışmalarının neden ciddi bir literatüre sahip olmadığı ve niçin gerekli düzeyde tefsir çalışmasının yapılmadığını anlamak güç değildir. Öyleyse denilebilir ki Hindu-Budist bir kültüre sahip olan Balilerin Balice tefsir çalışmalarını yapmalarını beklemek çok isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Nitekim Bali'nin %13,37'si Müslüman iken %83,46'sı ise Hindu'dur. Bu anlamda nüfus açısından Endonezya'da Müslümanların baskın olmadığı bölgelerin başında gelmektedir.¹³¹¹

Yakın döneme kadar Din Bakanlığı'nın *Al-Quran Terjemah Bahasa Bali* isimli çalışması ilk Balice tercüme olarak bilinmekteydi (2017). Ancak yapılan son araştırmalar neticesinde halk arasında fazla yaygınlık kazanmamakla birlikte ilk tercüme çalışmasının Haji Ahmad Iwan Darmawan tarafından yapıldığı tespit edilmiştir. Diğer ismi I Wayan Rupa Mengwi olan Darmawan, Hindu bir ortamda yetişmesine rağmen 1961 yılında İslam'ı kabul etmiş ve Endonezya Ahmediyye Cemaati'ne intisap etmiştir. Iwan Darmawan *Cakepan Suci Al-Qur'an Salinan Ring Basa Bali* adındaki eseri ile ilk Balice tercüme yapan kişi olarak bilinmektedir. Bu eserini 1989 yılında Uluslararası Ahmediye Cemaati'nin yüzüncü yılı anısı için telif etmiştir. Toplam üç yüz beş sayfadan oluşan eser, Fâtiha, Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide olmak üzere Kur'an'ın ilk beş sûresini başka bir ifade ile yedi cüzü ihtiva etmektedir. *Cakepan Suci Al-Qur'an Salinan Ring Basa Bali*, Balice tercüme-tefsir çalışmalarını yirmi sekiz sene daha geriye götürmesi açısından değerli ve önemli bir çalışmadır.¹³¹²

¹³¹⁰ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 9.

¹³¹¹ Na'im - Iriantono, *Hasil Sensus Penduduk 2010*, 11.

¹³¹² Geniş bilgi için bk. Efri Arsyad Rizal, *Vernacularization Analysis Towards Cakepan Suci Al-Qur'an Salinan Ring Basa Bali* (Semarang: State Islamic University of Walisongo, Lisans, 2020), 36–51.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TEFSİR EKOLLERİ

4.1. TEFSİR EKOLLERİ

Endonezya’da geçmişten günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarının mahiyetini daha yakından görmek için tefsir ekollerini incelemek gerekmektedir. Böylelikle tefsir türleri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ekoller sayesinde Endonezce başta olmak üzere Cavaca, Sundaca vb. yerel dillerde yazılan tefsirlerin zenginliği ve çeşitliliği daha açık bir şekilde anlaşılabilecektir. Zira çeşitliliğin ve renkliliğin mevcudiyeti müfessirlerin Kur’ân’a ne ölçüde ve hangi paradigma çerçevesinde yaklaştıklarına delalet etmesi açısından önemli bir gösterge olarak telakki edilmektedir. Bu aynı zamanda tefsirlerin muhtevasına ve modellerine ilişkin fikir sahibi olmamıza büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Ancak özgül olarak sadece Endonezce tefsirler değil; Arapça dâhil olmak üzere herhangi bir dilde telif edilen tefsir çalışmalarını sınıflandırmanın ve kavramsallaştırmanın güçlüğü ortadadır. Sınıflandırma ve kavramsallaştırma meselesinde farklı yaklaşım ve eğilimlerin olduğu bilinen bir gerçek olmakla birlikte aynı zamanda kaçınılması mümkün olmayan bir durumdur. Zira insan zihni sınıflandırma, kategorize vb. aktiviteler sayesinde meseleleri daha somut bir şekilde idrak etmektedir.¹³¹³

Sınıflandırmada kullanılan “ekol” kavramı yerine kimi tefsir tarihçileri *hareket, temayül, akım, çeşit, tür, cereyan* gibi kavramları tercih ettikleri görülmektedir. Nitekim TDK ekol sözcüğünü “*Bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım, okul*” şeklindeki tarif etmektedir. Bu tarif söz konusu kavramların aslında birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Kubbealtı Lugatı’nın tanımını ise şu şekildedir: “*Felsefede, ilmin herhangi bir dalında, resim, edebiyat vb. sanat kollarında bir kimsenin başlattığı ve diğerlerinin devam ettirdiği, belli özellikleriyle kendisine benzer olanlardan ayrılan tarz, usul, yol, okul, mektep.*”¹³¹⁴

¹³¹³ Bk. Hikmet Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 45–84; Necmettin Gökkır, “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 75–103.

¹³¹⁴ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2010), 330.

Bu başlık altında *tefsir ekolleri* terkihi ile *muhteva başta olmak üzere yöntem ve model açısından herhangi bir tefsiri diğerlerinden veya benzerlerinden ayırt edici temel özelliklere sahip tefsir çeşitleri ve eğilimleri* kastedilmektedir.

Bilinmelidir ki problem sadece ekolün tarifi ile çözülmemektedir. Zira “ekoller” denildiğinde oluşturulacak başlığın hangi kavramsal çerçevede sunulması gerektiğine dair ciddi bir sorunla daha karşı karşıya kalmaktayız. Örneğin “Aksiyon ve Dava Ekolü” şeklindeki bir başlık ile aynı tefsir kaynaklarını kastederek “İdeolojik ve Devrimci Ekol” şeklinde isimlendirmek mümkündür. Bu iki kavram çatısının arasında belirgin bir farkın olduğu inkâr edilemez boyuttadır. Zira birinci kavram olumlu bir anlamı çağrıştırırken ikinci kavramın olumsuz hatta pejoratif bir yönü mevcuttur. Bununla birlikte hangi tefsirin hangi ekolün altında hangi kıstaslara göre değerlendirilmesi ve tasnif edilmesi gerektiği meselesi de belirgin ve objektif değildir. Örneğin “Bidat Tefsir Ekolleri” başlığı altında Mu‘tezile, Şîâ, Hâriciler vb. sayılmaktadır. Elbette bu tasnif Ehl-i Sünnet’e göre doğru ve anlamlıdır. Ancak diğer mezhep müntesipleri için sübjektif bir kategorizeden başka bir anlam ifade etmemektedir.¹³¹⁵

Modern zamanlarda klasik dönemde yapılan “rivâyet-dirâyet” ayırımı yeterli görülmeyerek farklı kavramlar ve isimlendirmeler üretilerek tefsirlerin mahiyetine ilişkin daha kapsamlı ve daha doğru kategorize işlemlerinin yapılmaya çalışıldığına tanıklık etmekteyiz. Nitekim bu konunun gündeme gelmesinde çağdaş dönemlerde Kur’ân merkezli din anlayışının etkisi ve buna bağlı olarak farklı Kur’ân okumalarının tezahür etmesinin etkisi ve rolü yadsınamaz. Bir diğer önemli saik ise modern bilim anlayışına paralel olarak ortaya çıkan ve gittikçe gelişme trendini gösteren bir bilim dalında uzmanlaşma ve ihtiyaca binaen pedagojik kolaylığın sağlanmasının amaçlanmasıdır.

Farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkmasının belli başlı sebepleri vardır. Her şeyden önce muhteva açısından Kur’ân’ın birçok konuyu işlediği bilinmektedir. Buna bağlı olarak müfessirler kendi düşünce, istidat ve meşreplerine göre vahyin temas ettiği konulardan birini veya birkaçını önceleyebilmektedirler. Herhangi bir müfessir kendi

¹³¹⁵ Bk. Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, 45–84; Gökkır, “Yeni Metot ve Teoriler”, 75–103.

döneminde ortaya çıkan sorunları Kur’ân ışığında ve hâkim olan bilimin verilerinden yararlanarak çözmeye teşebbüs edebilmekte veya kendi mezhebî görüşlerini Kur’ân ile ispatlamaya yönelik bir eğilim gösterebilmektedir. Bunun aksine Kur’ân’ı referans göstererek muhaliflerinin görüşlerini çürütmeye çalışabilmekte veyahut yaşadığı çağda ortaya çıkan fikir akımlarından dolayı Kur’ân ve ilgili düşüncelerin arasını bulmak (te’lîf etmek) için farklı yorum yöntemlerini geliştirebilmektedir.

Bütün bu gerekçelerden hareketle dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri Kur’ân’ın *ilahî*, tefsirin ise *beşerî* olduğunu ayırt edebilmektir. Bu bağlamda tefsir faaliyetini en genel anlamı ile müfessirin hayatından ve düşüncelerinden bağımsız düşünmek imkânsız görünmektedir. Zira Zehebî’nin isabetle belirttiği üzere tefsir ile ilgili yapılan tanımların ortak noktalarından hareketle genelleyici ve kapsamlı şöyle bir tarif yapılabilir:

“علم التفسير علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية / *Tefsir ilmi, insanın kapasitesi (takât ve gücü) nispetinde Allah’ın muradını araştıran bir bilim dalıdır.*”¹³¹⁶

Bu tarifte geçen “takât-i beşerîyye” ile tefsir ilminin beşerî bir faaliyet olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira tefsir faaliyeti netice itibariyle “tefekür, tedebbür, teemmül” gibi beşerî ve zihinsel aktivitelere dayanmaktadır. Ancak bu beşerî özellik insanların “idrak ve ihata”; “anlama ve algılama” seviyelerine göre farklılık arz edebilmektedir. Bundan dolayı tefsir kaynaklarında bir tefsirin “doğru ve makbul” sayılabilmesi için tefsirin kendisinde ve onu yazan müfessirinde özel bazı şartlar aranmaktadır.¹³¹⁷

Gerek Kur’ân’ın muhtevasının doğasından kaynaklanan gerekse farklı Kur’ân okumalarının yapılmasından dolayı ortaya çıkan çeşitliliği dikkate alan tefsir tarihçileri çağdaş dönemlerde farklı sınıflandırmalar yapmakla meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Bu minvalde modern dönemde ilk kez Goldziher’in (1850-1921) *İslam Tefsir Ekolleri (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung)* ile başlayan sınıflandırma ve kavramsallaştırma süreci Zehebî’nin *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn* gibi eserleriyle devam etmiş ve etmektedir. Ancak genel anlamda Goldziher ve büyük

¹³¹⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/14; Bk. Zürcânî, *Menâhilu’l-İrfân*, 2/3.

¹³¹⁷ Bk. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevzûât fî kütübi’t-tefsîr* (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1407), 27.

ölçüde kavramsal çerçevesine bağlı kalan Zehebî'nin tasnifleri yaygınlık kazanmakla birlikte birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu nedenle tefsir yazıcılığında daha kapsamlı ve maksadı ifade eden yeni tasniflere ihtiyaç duyulmuştur.¹³¹⁸

Tefsir çalışmaları geçmişten günümüze kadar çeşitliliğini ve zenginliğini hâlâ sürdürmektedir. Görüldüğü kadarı ile tefsir tarihçileri kuşatıcı yeni tasniflere yönelmeleri gerekmektedir. Modern dönemlerde tefsir ilmi çerçevesinde yeni halkaların ve çeşitli eğilimlerin ortaya çıktığı bir süreçten bahsedilebilir. Örneğin her ne kadar ansiklopedik, pedagojik gibi tefsir hareketleri tematik tefsir sınıfına dâhil edilse de her iki tefsir hareketinin farklı nüanslar taşıdıkları malumdur. Bu bağlamda sadece model açısından değil; muhtevanın da dikkate alındığı yeni tasniflere ihtiyaç vardır. Fıkîhî, bilimsel gibi tefsir ekollerinde bu hususa riayet edilmiş ancak çağdaş diğer önemli konular için özel bir ekol veya eğilim sınıflandırılması yapılmamıştır. Hâlbuki sosyolojik, psikolojik, ekonomik, feminist, politik gibi çeşitli ve farklı modern yaklaşımları ihtiva edecek bir biçimde yeni sınıflandırmalara gereksinim vardır.

Endonezya'da sosyolojik, psikolojik, ekonomik, feminist, politik gibi birçok modern yaklaşım çerçevesinde hissedilir düzeyde tefsir çalışmaları başlamış ve devam etmekle birlikte bu çalışmada Endonezyalı tefsir tarihçilerinin tasniflerini ve Endonezce tefsirlerinin özel durumunu dikkate alınarak tefsir ekolleri altı başlık altında incelenecektir:¹³¹⁹

- 1) Fıkîhî Tefsir Ekolleri
- 2) Tasavvufî-İşarî Tefsir Ekolleri
- 3) Edebî Tefsir Ekolleri
- 4) Bilimsel Tefsir Ekolleri
- 5) Tematik Tefsir Ekolleri
- 6) İçtimâî Tefsir Ekolleri

¹³¹⁸ Abdullah Aygün – Sümeyye İnan, “Goldziher ve M. ez-Zehebî'nin Çağdaş Tefsir Yazıcılığına Tesiri”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2020), 142–143.

¹³¹⁹ Krş. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, 2011).

4.1.1. Fıkhî Tefsir Ekolü

4.1.1.1. Tanımı ve Arka Planı

Fıkhî tefsirler ahkâm âyetlerinin merkeze alınarak veya sadece ahkâm âyetlerinin toplanarak yorumlandığı tefsir ekolüdür. Başka bir tanımla ile “*Kur’ân’ın amel yönünü ele alarak, bu hususla ilgili âyetleri açıklayan ve ondan bu konularla ilgili hükümler çıkarmaya çalışan özel bir tefsîr ekolünün adıdır.*”¹³²⁰ Tefsir literatüründe genellikle *ahkâmu’l-Kur’ân* ismiyle yaygınlık kazanan bu tür tefsir çalışmalarının asıl hedefi Kur’ân’ın hükümlerini etraflıca incelemek ve işlemektir. Fıkhî tefsirler bazen bir mezhebin görüşlerini temellendirme bazen de Kur’ân’ın amelî bakımından bireysel ve sosyal yükümlülüklerini ibraz etme gibi farklı amaçlara yönelik olarak telif edilmişlerdir.¹³²¹

Tefsir ekolleri kronolojik açıdan incelendiğinde fıkhî tefsirlerin *ahkâmu’l-Kur’ân* adıyla erken dönemlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim es-Saib’e (öl. 146/763) nispet edilen *Ahkâmu’l-Kur’ân* adındaki bir eser fıkhî tefsirlerin geçmişi ve kökeni hakkında somut bir bilgi vermektedir. Mukâtil b. Süleyman’ın (öl. 150/767) telif ettiği *Tefsîru’l-hamsi mie âye mine’l-Kur’ân*’ı ise günümüze ulaşan fıkhî ilk tefsir çalışmalarından biri olması açısından önemlidir.¹³²² Söz konusu tefsir çalışması ahkâm âyetlerini beş yüz adet ile sınırlandırması ve ilk müstakil fıkhî tefsir olması gibi özellikleri ile dikkat çekmektedir.¹³²³

Tefsir tarihinde fıkhî tefsir çalışmalarının en meşhur örneklerini ise Cessâs’ın (öl. 370/980) *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ı, Kiyâ el-Herrâsî’nin (öl. 504/1110) *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ı, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (öl. 543/1148) *Ahkâmü’l-Kur’ân*’ı, Kurtubî’nin (öl. 671/1273) *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*’ı gibi eserleri teşkil etmektedir.¹³²⁴ Çağdaş

¹³²⁰ Mustafa Hocaoglu, *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri* (Kahramanmaraş: SAMER, 2019), 41.

¹³²¹ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*, 1/505-506; Abdullah Hıdır Hamd, *el-Kifâye fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr ve’d-dirâye* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 2017), 1/145.

¹³²² Hocaoglu’nun zikrettiği diğer 28 fıkhî tefsir için Bk. Hocaoglu, *Ahkâm Tefsiri*, 55–61.

¹³²³ Bk. Mevlüt Güngör, *Kur’ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir* (İstanbul: Kur’ân Kitaplığı, 1996), 101–121.

¹³²⁴ Bk. Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 745–746.

dönemde de *Ahkâmu'l-Kur'ân* adıyla veya tema olarak Kur'ân hükümlerinin incelendiği eserler yazılmış ve yazılmaya devam etmektedir.¹³²⁵

Endonezya'da fikhî tefsirlerin kökenini ve ilk hâlini dinî eğitim kurumlarında okutulan ders kitaplarında bulmak mümkündür. Nitekim Şafiî mezhebi başta olmak üzere diğer fıkıh okullarına ait klasik ana kaynaklar tahsil edilerek fikhî tefsir ile ilk somut temasın sağlandığı varsayılmaktadır. Özellikle *pondok pesantren*lerde fıkıh ilmî her zaman müfredatta ilk yerini aldığı ve temelde dinî tasavvurun fıkıh ilmi çerçevesinde şekillendiği bilinmektedir. Nusantara'da *pondok pesantren* kültüründe mevcut olan yaklaşık dokuz yüz farklı metinden iki yüze yakını fıkıh ile alakalı olması fıkıh ilmine yönelimin derece ve boyutunu göstermesi açısından önemlidir.¹³²⁶

Endonezyalı müfessirler içerisinde özellikle *pondok pesantren* geçmişi olan bilginlerin eğitim hayatlarında tahsil ettikleri Arapça kitaplar içerisinde fıkıh eserlerinin ilk sıralarda yer alması bu tespiti desteklemektedir. Modern dönemlerde ise fıkıh merkezli din anlayışı birçok Endonezyalı entelektüelin eleştirisine maruz kalmıştır. Bu düşünceyi belirgin bir şekilde dile getiren Endonezyalı mütefekkir Kang Jalal manevî, ruhanî ve ahlakî yapıyı fıkıhtan daha öncelik tanınması gerektiğini *Dahulukan Ahklah di atas Fiqih (Ahlakın Fıkha Öncelenmesi)* isimli müstakil kitabı başta olmak üzere çeşitli yazılarında savunmaktadır.¹³²⁷

Endonezya dili ile telif edilen klasik veya modern tam tefsir çalışmalarında temel düzeyde fikhî hükümlere yer verilmiştir. Çünkü miktarı hakkında ihtilaf bulunmakla birlikte Kur'ân'da beş yüz civarında ahkâm âyetinin mevcudiyeti esas itibarıyla fikhî yorumları ve açıklamaları zorunlu hâle gerektirmektedir. Bu konuda âlimlerin ahkâm âyetlerinin sayısı hakkındaki tespitleri Endonezya dili ile yazılan tam tefsir özelliğine sahip eserlerde fikhî muhteva veya ahkâm ile ilgili malumatın mahiyeti konusunda doğru bir fikir sahibi olmamıza imkân tanınması açısından önemlidir. Bu bağlamda ahkâm ile ilgili müstakil bir eser telif eden ve ilk tam tefsirin müellifi Mukâtil'e (öl.

¹³²⁵ Buna birkaç örnek vermemiz mümkündür: Hasan Sıddîk, *Neylû'l-merâm min tefsîri âyâtî'l-ahkâm*; Muhammed Ali es-Sâyis, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*; es-Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*.

¹³²⁶ Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, 102–103.

¹³²⁷ Jalaluddin Rahkmat, *Dahulukan Ahklah di atas Fiqih* (Cakarta: Mizan, 2007), 141–154.

150/767) göre fikhî âyetlerinin sayısı beş yüzdür. Cüveynî (öl. 478-1085) ve öğrencisi Gazzâlî'nin (öl. 505-1111) de fikhî âyetlerin beş yüz civarında olduğunu kabul etmektedir. Râzî (öl. 606-1350) ahkâm âyetlerinin altı yüz civarında bulunduğunu belirtmektedir. İbn Kayyim (öl. 751-1085) bu sayının yüz elli âyet olduğunu söylerken Sıddık Hasan Han (öl. 1307-1889) yaklaşık olarak iki yüz âyet olduğunu ifade etmektedir. Ahmet Emin (öl. 1954) altı yüz küsur âyetten ahkâm ile ilgili olanlarının iki yüzü geçemeyeceğini ileri sürmüştür. Klasik dönemde ahkâm ile ilgili müstakil eser kaleme alan Hanefî mezhebine bağlı Cessâs'a göre bu sayı bin kırk sekiz; Şâfiî mezhebine bağlı Herrâsî'ye göre beş yüz otuz altı; Mâlikî mezhebine bağlı İbnu'l-Arabî'ye göre sekiz yetmiş ikidir.¹³²⁸ İranlı düşünür Bazergan ise Kur'ân'ın %7'si veya dört yüz otuz altı âyetin terbiye, ahlak, fıkıh kapsamına girdiğini belirtmektedir.¹³²⁹

Bütün bu veriler Endonezce tefsirlerde Kur'ân'ın işlediği fikhî meselelere temas etmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla her bir Endonezce tefsirin ahkâm âyetleri bağlamında -az veya çok- gerekli ve zorunlu bazı izahlar yaptığını söyleyebiliriz. Ancak Endonezya'da ortaya çıkan diğer tefsir ekollerine nispeten muhteva açısından tamamen ahkâm âyetlerini esas alan veya fıkıh verilerinin ana tema olarak işlendiği fikhî Endonezce tefsir sayısı oldukça azdır.¹³³⁰

17. yüzyılda yazılan ve Endonezce ilk tam eser olma özelliğine sahip olan *Tercümânü'l-müstefîd* temelde *Celâleyn*'in modelini esas aldığı için ahkâm âyetlerine ayrıcalık veya öncelik tanımamıştır. *Tercümânü'l-müstefîd* tahlilî bir yöntem ile telif edilmesinden dolayı incelemeye ve yorumlanmaya konu olan ahkâm âyetlerinin sıraları geldiğinde kısa ve öz açıklamalarla iktifa edildiği görülmektedir. *Tercümânü'l-müstefîd* Kur'ân'ın Nusantara'da anlaşılması için atılan ilk önemli adımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla eser Kur'ân'ın mesajını halka

¹³²⁸ Hocaoglu, *Ahkâm Tefsiri*, 15; Bk. Eyyüp Tuncer, *Kur'ân'da Tevhîd Melekesinin İnşası* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 52–53; Azhari Akmal Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat”, *Jurnal Syari'ah* 6/2 (2014), 106.

¹³²⁹ Mehdi Bazergan, *Kur'ân'ın Nüzul Süreci* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 169.

¹³³⁰ Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 100.

ulaştırmayı amaçladığından dolayı muhteva açısından herhangi bir temayülün veya ekolün baskın geldiğini iddia etmemiz zor görünmektedir.¹³³¹

Aynı durum bir Cavali tarafından telif edilen Arapça ilk tam tefsirlerden biri olan *Merâhu Lebîd* için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bazı araştırmacıların *Merâhu Lebîd*'i fikhî tefsirler grubuna dâhil etmelerini ise doğru bulmuyoruz.¹³³² Zira *Merâhu Lebîd* gerek sistematik gerekse tematik açıdan ahkâm âyetlerine öncelik tanımadığı gibi ahkâm âyetleri bağlamında yapılan tefsir ve açıklamalarında çok detaylı olmadığını düşünmekteyiz. Bu durum bizatihi müellif tarafından belirtildiği şekli ile tefsirin yazım amacına da uygun değildir.¹³³³

Arap pegon ile telif edilen Cavaca ilk tefsir çalışması olan *Feyzu'r-Rahmân*'ın ise işârî-fikhî muhtevasıyla ön plana çıktığı konusunda araştırmacılar arasında görüş birliği mevcuttur. Bu bağlamda *Feyzu'r-Rahmân* hem işârî hem de fikhî tefsirler sınıfına dâhil edilebilecek derece iki ekol ile alakalı olarak zengin bir bilgi ihtiva etmektedir.¹³³⁴ Hacimli ve kapsamlı tefsir olmaları ile dikkat çeken Hamka'nın *Tefsir al-Azhar*'ında, Quraish Shihab'ın *Tafsir al-Misbah*'ında ahkâm âyetleri Kur'ân'ın tematik ve sistematik yapısından dolayı incelenmiştir. M. Jamil'in *Metode Istinbat Hukum Hamka* (2008), Rike Humairoh'ın *Metode Istinbat Hukum Pandangan Hamka* (2017) gibi tezlerinden de anlaşılacağı üzere bu tür tefsirlerde ahkâm ile ilgili yorumlar doğal olarak başka bir ifade ile zorunlu olarak yapılmıştır. Ancak bu iki eseri fikhî tefsirler kapsamında değerlendirebileceğimiz derecede ahkâm âyetlerinin yorumlandığı veya açıklandığı yönünde baskın ve bariz bir muhteva mevcut değildir.¹³³⁵

4.1.1.2. Fikhî Tefsir Literatürü

Ahkâm tefsirleri denildiğinde genellikle Kur'ân'ın bütün amelî hükümlerini ihtiva eden eserler esas kabul edilmektedir. Endonezce tefsir çalışmalarında fikhî tefsirler için aranan bütün şartları taşımasından dolayı en uygun örnek olarak Şeyh

¹³³¹ Sinkilî'nin ahkâm âyetlerini sadece meâl-terfîs tarzında kısa izahlarla yetindiğine dair örnekler için bk. Sinkilî, *Tercümânul-müstefîd*, 17, 27, 30-31, 32-33, 35-40.

¹³³² Bk. Al-Ayyubî, "Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia", 21.

¹³³³ Krş. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/74-85, 180-198, 2/540-545.

¹³³⁴ Bk. Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 103-105.

¹³³⁵ Al-Ayyubî, "Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia", 22.

Abdul Halim'in *Tafsir al-Ahkam*'ı gösterilmektedir. Endonezya'da özellikle akademik çalışmalarda Kur'an'ın amelî yönünü daha fazla ön plana çıkartan birçok çalışmanın yapıldığını biliyoruz. Günümüzde *at-Tibyan*, *Nun*, *al-Qalam*, *Esensia*, *Studia Islamika*, *Maghza*, *Suhuf* gibi Endonezya'nın önde gelen akademik dergilerinde fikhî kavramların tahlilini yapan çeşitli ve çok sayıda fikhî çalışmayı bulmak mümkündür. Aynı şekilde lisans, yüksek lisans ve doktora programlarında gerek tefsir gerekse fikhî alanlarında Kur'an'ın birçok fikhî kavramı analiz edilmektedir. Bu durum, ahkâm ile ilgili tikel çalışmaların devam ettiğini göstermesi açısından bize önemli veriler sunmaktadır. Azhari Akmal Tarigan'ın da dikkat çektiği üzere Endonezya'da gelişmekte olan fikhî tefsirlerin trendini doğru bir şekilde analiz etmek için bu tür çalışmalar göz ardı edilmemeli ve incelenmeyi hak edecek derecede önemsenmelidir.¹³³⁶

Bununla birlikte temas edilmesi gereken iki konu daha vardır:

- a) Kur'an ahkâmı hakkında Arapça olarak telif edilen birçok eser Endonezce tercüme edilerek kazandırılmıştır. Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*'ı, Ahmed Muhammed Husrî'nin *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*'ı gibi önemli kaynaklar Endonezce tefsir literatürüne dâhil edilmiştir. En yaygın örneklerinden biri de Sâbûnî'nin *Revâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*'ıdır. Eser, Muammal Hamidi tarafından tercüme edilmiştir.
- b) Son zamanlarda yapılan araştırmalar neticesinde pesantren çevrelerinde ahkâm ile ilgili kîailer tarafından telif edilen müstakîl çalışmalar tespit edilmiştir. Bunların en meşhur ve tespit edildiği kadarı ile ilk örneği Abil Fadhal as-Senory'nun yazdığı *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'âni'l-kerîm* (تفسير آيات الأحكام من القرآن الكريم) adlı Arapça çalışmasıdır.¹³³⁷ Bu durum telif, imlâ vb. şekillerde Arapça olarak telif edilen başka eserlerin var olabileceğine işaret etmektedir. Belki de önümüzdeki süreçte yapılacak ciddi akademik çalışmalar sayesinde bu tür çalışmalar literatüre kazandırılacaktır. Bunun dışında Kiai Haji Ahmad Nasrullah bin Abdurrahim Hasbullah'ın Arapça

¹³³⁶ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 107–108.

¹³³⁷ Bk. Muhammad Asif, "Tafsir Ayat Ahkâm dari Pesantren Telaah Awal atas Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān al-Karīm Karya Abil Fadhal as-Senory", *Suhuf* 10/327-348 (2017), 330; Fatihatus Sakinah, "Konstruksi Metodologis Tafsir Ayat Al-Ahkam min al-Qur'an Al-Karim Karya Abil Fadhal", *Alitqan* 5/2 (2019), 77.

olarak telif ettiği *et-Tibyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (التبيان تفسير آيات الأحكام من القرآن) adlı eseri bu konuda gösterilecek önemli ve ilk örneklerden biridir. Toplam üç ciltten oluşan kitap pesantren kurumunun (Pesantren Bahrul Ulum Jombang) ürettiği eserlerden biridir.¹³³⁸

Çalışmamızda makale, tez, ders materyali vb. tarzda yazılan bütün çalışmalara temas etmemiz mümkün olamayacağından dolayı konuyu sınırlandırmamızın zorunlu olduğu açıktır. Dolayısıyla fikhî tefsirler bağlamında değerlendireceğimiz eserlerde tüm ahkâm âyetlerini içerme veya ibadet, muâmalet, münâkahât, ukûbât gibi fikhın belli başlı esas konularının tamamını ihtiva etme şartına bağlı kalarak ilgili eserleri incelemeye çalışacağız. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki Endonezyalı birçok araştırmacı bu tür eserleri tematik tefsir grubuna dâhil etmektedir. Bu mümkün olmakla birlikte bu alanda yazılan eserlerin fikhî nüanslarını dikkate aldığımızda “fikhî tefsirler” başlığı altında incelemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Ahkâm tefsirlerine geçmeden önce fikhî tefsirlerin mahiyetini irdelememiz daha doğru olacaktır. Bu anlamda fikhî tefsirler kapsamında değerlendirilebilecek ilk çalışmalardan biri 19. asırda Nisâ sûresinin 11-12. âyetlerini ihtiva eden *Ferâizu'l-Kur'ân* isimli eserdir. *Ferâizu'l-Kur'ân* bir tefsir çalışmasından daha çok meâl-tercüme olarak nitelendirilebilecek bir eser olmak ile birlikte isminden ve muhtevasından anlaşılacağı üzere “miras âyetlerini” Malayca olarak tercüme etmekle yetinmektedir. Bu durum onu salt fikhî bir tefsir çalışması olarak kabul etmemizi mümkün kılmaktadır.¹³³⁹ *Ferâizu'l-Kur'ân*'ın yazarı meçhul olsa da ferâiz konusunda mütehassıs bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁴⁰

Tam tefsir çalışmaları içinde Shiddieqy'nın *Tafsir an-Nuur* adlı eseri her ne kadar sosyal içerikli birçok mesaj ihtiva etse de muhteva olarak fikhî tefsir kategorisinde değerlendirilmesi mümkündür.¹³⁴¹ Esasen Shiddieqy Endonezya ruhuna ve realitesine uygun “Endonezce bir fıkıh” anlayışını savunan bir şahıs olması ve yaptıkları çalışmalarda fıkıh yaklaşımı ile daha fazla ön planda olması bu

¹³³⁸ Islah Gusmian, “Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M.”, *Mutawatir* 5/2 (2015), 237.

¹³³⁹ Bk. Abdurrauf Sinkili, *Jam'u Jawami' Al-Mushannafat*, nşr. Muqni Affan Abdullah - Zulihafnani (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, 2014), 41–45.

¹³⁴⁰ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 45.

¹³⁴¹ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 125.

düşüncemizi güçlendirmektedir.¹³⁴² Shiddieqy'nin bu eseri Kur'an'da geçen ahkâm âyetlerini detaylı bir şekilde incelemek suretiyle diğer Endonezce tefsirlerden önemli ölçüde ayrıldığını rahat bir şekilde ifade edebiliriz.¹³⁴³

Bu kitapların dışında Endonezya'da *ahkâmu'l-Kur'an* literatürü ile ilgili müstakil eser yazan müfessir ve düşünürler mevcuttur. Ahkâm ile ilgili tefsir çalışmalarının sayılı olduğunu ifade edebiliriz. Bu durumu el-Saha, *Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam* (Nusantara'da Ahkâm Tefsirlerinin Kıtılığını Aşmak) isimli makalesinde açıkça ifade etmektedir. el-Saha özetle Endonezya'daki ders müfredatlarında Kur'an ahkâmının ciddi bir yer işgal etmesine rağmen bu konuda ders materyallerinin hâlâ nadir olduğunu, Arapça kaynaklara bağlılığın devam ettiğini ve bir şekilde ikincil kaynakların daha fazla ön planda olduğunu belirtmektedir.¹³⁴⁴ Nitekim bu konuda yapılan bütün araştırmalar ilk ahkâm tefsirinin *Tafsir al-Ahkam* adıyla Şeyh Abdul Halim Hasan Binjai (1901-1969) tarafından yazıldığını göstermektedir.¹³⁴⁵

Abdul Halim Hasan'dan sonra sınırlı sayıda yazılan müstakil fikhî tefsirler ise yakın dönem eserleri olduğu için bu durum araştırma yapmamızı kolaylaştırmakta ve daha doğru bilgi sahibi olmamıza olanak tanımaktadır. Örneğin Muhammad Amin Suma'nın *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah* isimli çalışması başta olmak üzere ahkâm ile ilgili yazılan diğer eserler her ne kadar bütün âyetleri ihtiva etmese de Abdul Halim Hasan'ın *Tafsir al-Ahkam*'ından sonra yazılan ilk eserler arasında yer aldıkları için değerli görülmektedir.¹³⁴⁶

Endonezya'da 2000-2010 yılları arasında yapılan tefsir çalışmalarını inceleyen Nurdin Zuhdi tespit ettiği otuz iki eser içerisinde sadece dört tanesinin ahkâm ile ilgili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zuhdi'nin tespitleri ile Halim Hasan'ın ilk ahkâm

¹³⁴² Bk. Sutarip, "Pembaruan Fiqih Indonesia", 65–66; Mahsun, "Sejarah Sosial Pemikiran Fiqih Indonesia (Hasbi Ash-Shiddiqy) dan Fiqih Mazhab Nasional (Hazairin)", *al-Mabsût* 14/2 (2020), 176–180; Toha Maarif, "Fiqh Indonesia menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali", *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8/2 (2015), 29–30; M. Andi Sarjan, "Hasbi Ash-Shiddieqy wa Tajdid al-Fiqh fi Indunisiya", *Studia Islamika* 3/3 (1996), 141.

¹³⁴³ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 104.

¹³⁴⁴ M. Ishom el-Saha, "Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara", *Suhuf* 3/2 (2020), 230–231.

¹³⁴⁵ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 105.

¹³⁴⁶ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 108.

tefsiri olan *Tafsir al-Ahkam*'ı neşreden Azhari Akmal Tarigan'ın bu konudaki araştırmalarını esas kabul ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:¹³⁴⁷

No	Tarigan	Zuhdi
1)	Abdul Halim Hasan (<i>Tafsir al-Ahkam</i>)	-
2)	Amin Suma (<i>Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah</i>)	-
3)	Syibli Syarjaya (<i>Tafsir Ayat-Ayat Ahkam</i>)	Syibli Syarjaya (<i>Tafsir Ayat-Ayat Ahkam</i>)
4)	Mardani (<i>Ayat-Ayat Tematik Hukum Islam</i>)	
5)	Umar Shihab (<i>Kontekstualitas al-Qur'an</i>)	Umar Shihab (<i>Kontekstualitas al-Qur'an</i>)
6)	-	Luthfi Hadi Aminuddin (<i>Tafsir Ayat Ahkam</i>)
7)	-	Abdul Khaliq Hasan (<i>Tafsir Ibadah</i>)

Tabloda açıkça görüldüğü üzere Endonezya dili ile yazılan *ahkâmu'l-Kur'ân* isimli çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılıkla beraber tabloda zikredilen yedi eserin tümü bütün ahkâm âyetlerini ihtiva eden kapsamlı çalışmalar değildir. Zira Amin Suma, Luthfi Hadi Aminuddin ve Abdul Khaliq Hasan'ın çalışmaları sadece ibadet konusuna inhisar edilmişken Umar Shihab'ın *Kontekstualitas al-Qur'an*'ı bütün ahkâm âyetlerini içermemekle beraber hükümlerin teorik yönünü daha fazla ön plana çıkartarak incelemektedir. Esasen Abdul Halim ile Umar Shihab'ın kitapları

¹³⁴⁷ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 105–111; M. Nurdin Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran Mazhab Indonesia* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Doktora, 2012), 110–111.

dışında yazılan diğer eserler ders materyali için hazırlanmıştır. Bu olgu Endonezce olarak yazılan *ahkâmu'l-Kur'ân* isimli çalışmaların neden kapsayıcı/kapsamlı olmadıkları ve niçin sınırlı sayıda bir literatür oluşturdıkları sorularına önemli bir cevap teşkil etmektedir.

Bu başlık altında ilk olması nedeniyle Abdul Halim Hasan Binjai'nin *Tafsir al-Ahkam* adlı eseri ile birlikte şahsiyeti üzerinde daha detaylı durulacaktır. Bunun dışında *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim*'i fikhî tefsirler arasında yer aldığı için kısaca mahiyeti üzerine temas edilecektir. Diğer yazarların kimliği ve eserleri hakkında ise temel bilgiler verilmekle yetinilecektir.

1. Şeyh Abdul Halim Hasan Binjai ve *Tafsir al-Ahkam* Adlı Eseri

Abdul Halim Hasan içinde yaşadığı dönemin önde gelen âlim ve eğitimcilerindendir. Aynı zamanda çok sayıda kitap telif etmiş üretken bir şahıstır.¹³⁴⁸ Özellikle küçüklüğünden beri araştırmacı bir yapıya sahip olmasından dolayı kitap kurdu (kutu buku) olarak nitelendirildiği bilinmektedir.¹³⁴⁹ Memleketinde Fakih Saidi Haris, Haji Abdullah Umar, Syekh Muhammad Nur Ismail, Syekh Samah, Abdul Karim ve Syekh Hasan Maksun gibi âlimlerden çeşitli dinî ilimler tahsil etmiştir. 1926'da Mekke'de Syekh Mukhtar Ath-Tharid'dan tefsir, hadis, fıkıh, tarih gibi farklı alanlarla ders almıştır. Kayıtlara geçen bir diğer bilgi ise 1930'da Medan'da Jamaluddin Adinegoro'dan basın ve gazetecilik eğitimi aldığı yönündedir. Bu süreçte Mr. Ridwan'dan İngilizce öğrenmiştir.¹³⁵⁰

Endonezce tefsir literatüründe *Ahkâmu'l-Kur'ân* adıyla ilk fikhî tefsir kitabını müstakil bir şekilde kaleme alan ilk âlim Şeyh Abdul Halim Hasan olmuştur.¹³⁵¹ Nurul Hakim'in ifadesi ile “*Endonezya'da ahkâm tefsirini yazan ilk kişi her kim*

¹³⁴⁸ Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 41; Dahlan, “Syekh Abdul Halim Hasan”, 141.

¹³⁴⁹ Dahlan, “Syekh Abdul Halim Hasan”, 131; Daulay vd., “Peranan Syekh H. Abdul Halim”, 565.

¹³⁵⁰ Zaini Dahlan, “Syekh Abdul Halim Hasan, 1901-1969: Akar Tradisi Intelektual di Sumatera Timur Awal Abad XX.”, *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 2/1 (2018), 132; Muhammad Alpan Daulay vd., “Peranan Syekh H. Abdul Halim Hasan Dalam Pengembangan Pendidikan Islam di Kota Binjai pada Tahun 1927-1969”, *Edu Riligia* 2/4 (2018), 565; M. Jamil – Ja'far, “Pemimpin Perempuan dan Non-Muslim Perspektif Ulama Tiga Serangkai”, *Teosofi* 8/1 (2018), 149–150; Nurul Hakim, “Metode Tafsir Syekh Abdul Halim Hasan dalam Kitab Tafsir Al-Ahkam”, *Hukum Islam Kontemporer (Dari Teori ke Implementasi Ayat-ayat Hukum)*, ed. H.M Jamil (Aceh: Sefa Bumi Persada, 2019), 43; Muhammad Muammar Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia (Analisis Tafsir al-Ahkam Abdul Halim Hasan)* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2020), 40–41.

¹³⁵¹ Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 105.

olursa olsun, *Şeyh Abdul Halim Hasan'ın Endonezce tefsir literatürüne ve ahkâm tefsir çalışmalarına kendi rengini verdiği kesindir.*"¹³⁵² Bu konuda özel bir çalışma yapan Ridhoul Wahidi ve Rafiuddin Afkari ise *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ın önemini şu şekilde ifade etmektedirler: "*Abdul Halim Binjai'nin Ahkâmu'l-Kur'ân'ı akademik çevrelerde kabul görmüş bir kitaptır. 633 sayfadan oluşan bu eser oldukça meşhur ve alanına vâkıf bir âlim tarafından kaleme alınmıştır.*"¹³⁵³

Ahkâmu'l-Kur'ân'ın ne zaman telif edilmeye başlandığı konusunda ne yazılı ne de sözlü herhangi bir veri mevcut değildir. Bilinen şudur ki yazılı olarak kayıt altına alınan eser, Abdul Halim henüz hayatta iken hiçbir şekilde yayımlanmamıştır. Azhari Akmal Tarigan ile birlikte Agus Khair kitabı neşretmek için o sırada Medine Nâibi olarak görev yapan Abdul Halim Hasan'ın oğlu Amru Daulay'dan izin istemişlerdir. Amru Daulay'ın bu talebi memnuniyetle karşılanması üzerine eser 2006'da neşredilmiştir.¹³⁵⁴

Abdul Halim Hasan *Tafsir al-Ahkam* adlı eserinde toplam iki yüz elli ahkâm âyetini tespit etmiş ve bunları fıkıh metodolojisi çerçevesinde inceleyip yorumlamıştır.¹³⁵⁵ Ahkâm ile ilgili âyetleri mushaf tertibine uygun bir şekilde tahlilî bir metotla inceleyen Abdul Halim aynı zamanda Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmekte, Resûlullah, Sahâbe ve Tâbiîn'den gelen rivayetler ışığında açıklama ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu baskın özelliğinden dolayı *Tafsir al-Ahkam* rivâyet ve me'sûr tefsir kitapları arasında sınıflandırılmaktadır.¹³⁵⁶ Nitekim Abdul Halim muteber kaynaklardan alıntı yapacağını (*tukang nukil*) ve naklettiği görüşler arasında *müreccih* bir pozisyonda bulunacağını belirtmektedir.¹³⁵⁷ Kitabın telif amacı ise Endonezyalı halkla birlikte daha çok temel eğitimin verildiği Tsanawiyah veya

¹³⁵² Hakim, "Metode Tafsir Syekh Abdul Halim", 51.

¹³⁵³ Ridhoul Wahidi – Rafiuddin Afari, "Tafsir ahl-Ahkam Karya Abdul Halim Hasan Binjai", *Jurnal Syahadah* 3/2 (2015), 48; Wahidi Ridhoul – Rafiuddin Afari, "Corak Fiqih dalam Tafsir al-Ahkam Karya Ulama Nusantara (Telaah Sirah atas Karya Abdul Halim Binjai)", *e-Proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization* (Kuala Lumpur/Malaysia: World Conferences, 2016), 196.

¹³⁵⁴ Daulay vd., "Peranan Syekh H. Abdul Halim", 567; Dahlan, "Syekh Abdul Halim Hasan", 146; Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 50; Bk. Sutrisno Hadi, "Melâmihi'l-itticâhi'l-fikhî fî kitâbi tefsîri'l-ahkâm", *Jurnal Ulunnuha* 7/2 (2018), 4-5.

¹³⁵⁵ Daulay vd., "Peranan Syekh H. Abdul Halim", 567; Hakim, "Metode Tafsir Syekh Abdul Halim", 52; Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 43.

¹³⁵⁶ Hakim, "Metode Tafsir Syekh Abdul Halim", 52.

¹³⁵⁷ Hakim, "Metode Tafsir Syekh Abdul Halim", 53.

Qismul Ali bölümlerinde okuyan öğrencilere yardımcı olmak ve onlara temel bilgileri sunmaktır.¹³⁵⁸

Tafsir al-Ahkam'ın kolay anlaşılması, dinin pratik ve amelî yönlerini açıklaması, âyetleri Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içerisinde incelenmesi, muteber ve farklı kaynaklara müracaat edilerek okuyucunun daha geniş bir perspektifle meseleleri öğrenmesini sağlaması gibi özellikleri olumlu olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte aynı muhtevaya sahip âyetleri bazen birlikte işlememiş olması bir eksiklik olarak görülebilir. Örneğin Nisâ sûresinin 3. âyetinin yorumunda aynı konuyu işleyen Nisâ sûresinin 129. âyetine yer verilmemesi bir eksiklik olarak mülâhaza edilebilir.¹³⁵⁹

Abdul Halim Hasan'ın *Tafsir al-Ahkam* özelinde veya genel olarak fikhî kimliğini anlamada yazdığı kitaplar önemli ipuçlarını ihtiva etmektedir. Ayrıca kanaatimize göre serdedeceğimiz bu eserleri de fikhî tefsir muhtevasına sahip olduğu için bu başlık altında incelenmesi doğru ve yararlı olacaktır.¹³⁶⁰

a) *Sejarah Fiqih Islam (İslam Fıkıh Tarihi)*

Özellikle Kur'ân ve Sünnet argümanlarından hareketle ne şekilde bir fıkıh perspektifine sahip olunması gerektiğini şahsî ve medenî hukuk ekseninde yüz altmış bir farklı mesele etrafında incelenmektedir.

b) *Wanita dan Islam (Kadın ve İslam)*

Yazar toplam otuz sekiz başlıktan oluşan bu eserinde kadın haklarını incelemekte ve tartışmaktadır. Ontolojik olarak kadın-erkek arasında eşitlik, kadınların âhiretteki mükâfatları, dinî davet başta olmak üzere ilim öğrenmek, mal sahibi olmak, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gibi birçok konu kitapta incelenmektedir.

c) *Hikmah Puasa (Orucun Hikmeti)*

¹³⁵⁸ Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 50; Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 107.

¹³⁵⁹ Hakim, "Metode Tafsir Syekh Abdul Halim", 58.

¹³⁶⁰ Bk. Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 42–44; Daulay vd., "Peranan Syekh H. Abdul Halim", 566–567; Dahlan, "Syekh Abdul Halim Hasan", 143–147.

Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere yazar Kur'ân ve Sünnet'i merkeze almak suretiyle orucun hikmetlerini tespit etmeye çalışmaktadır. al-Ichwan tarafından neşredilen eserin basım tarihi kesin olarak bilinmemektedir.

d) *Adab dan Kesopanan Islam (İslamî Kültür ve Terbiye)*

Yazar al-Ichwan aracılığıyla 1382/1962 yılında neşrettiği bu eserinde Allah'a ve insanlara karşı nasıl bir tavır ve tutum içinde bulunmasını gerektiğinin sınırlarını çizmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmiddîn* adlı eserinden çokça alıntı yapmakla birlikte müellifin Kur'ân ve Sünnet nasslarını temel referans olarak kabul ettiği görülmektedir.

e) *Sinar Memanjar dari Masjid (Camilerden Yayılan/Gelen Işık)*

Bu eser içlerinde Abdul Halim'in de bulunduğu Malik Karim Amrullah veya yaygın olarak bilinen ismiyle Buya Hamka, Bustami Ibrahim gibi Endonezya'nın önde gelen âlimlerinin telif ettiği bir makale koleksiyonudur. Bu kitaptaki makaleler Doğu Sumatra'daki camilerin imar ve gelişimi ile ilgili konuları ele almaktadır.

a) *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim (Tafsir Ulama Tiga Serangkai)*

Bağımsızlık öncesi yazılan en önemli tefsirlerden biri olan *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim* dergi formatında ilk kez 1937'de neşredilmiştir. Abdul Halim'in bu eseri, *Tafsir al-Ahkam* ile birlikte tefsir sahasında yazdığı iki önemli kitabından biri olarak kabul edilmektedir. *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim*'in sekiz cüzden başka bir ifade ile sekiz ciltten oluşmaktadır. El yazması (manuskrip) ise toplam altı ciltten müteşekkildir ve Bakara ile Mâide seksen ikinci âyetler arasını ihtiva etmektedir. Medan'da dinî kitapları neşreden al-Ichwan tarafından 1383/1963 yılında neşredilmiştir. İlgili ciltler şu şekildedir:¹³⁶¹

Cilt	Başlangıç	Âyet No	Bitiş	Âyet No
1)	Bakara 1	1	Bakara	141
2)	Bakara 142	142	Bakara	252

¹³⁶¹ Dahlan, "Syekh Abdul Halim Hasan", 143–144.

3)	Bakara	253-286	Âl-i İmrân	1-19
4)	Âl-i İmrân	92-200	Nisâ	1-23
5)	Nisâ	25-147	Nisâ	147
6)	Nisâ	148-176	Mâide	1-82

Eserin müellifi sadece Şeyh Abdul Halim değildir. Abdurrahim Haitam (1910-1948) ve Zainal Arifin Abbas (1912-1979) adında Endonezya'nın meşhur âlimleri arasında gösterilen iki arkadaşı ile birlikte telif ettikleri için tefsirin diğer adı *Tafsir Ulama Tiga Serangkai*¹³⁶² olarak bilinmektedir.¹³⁶³

1941 yılının sonuna gelindiğinde ise Japonların bölgeyi işgal etmeleri ve İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması neticesinde matbaalar kâğıt temininde ciddi zorluklarla karşılaşmasından dolayı tefsirin neşretme faaliyeti sekteye uğramıştır. 1937-1941 yılları arasında yayımlanan bölümler esasen Malezya Krallığı'nın talebini yerine getirmeyi de amaçlamaktaydı.¹³⁶⁴ Bütün bu olumsuzluklara rağmen *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim* Medan ve Kuala Lumpur'da yayımlandığı için Doğu Sumatra ve Malezya halkı üzerinde etkili olmuştur.¹³⁶⁵

1937-1941 yılları arasında neşredilen yayınların toplam sayfası 2.140 gibi büyük bir hacme ulaşmıştır. Bu aynı zamanda Kur'an'ın 6,5'lik bir bölümüne denk gelmektedir. Aradan dokuz yıl geçtikten sonra yani 1950 yılında tefsir çalışmasına kalındığı yerden devam edilmiştir. Bu arada şunu da belirtmemiz gerekir: Tefsir çalışmasının sekteye uğradığı süreçte Muhammed Ali bin Muhammed Rawi tarafından 1941'den 1947'ye kadar Cavaca olarak yayımlama faaliyetine devam

¹³⁶² *Tafsir Tiga Serangkai* ifadesinin izahı şu şekildedir: “Tafsir” sözcüğü bilindiği üzere Endonezce’de “tefsir”in yazım ve telaffuz biçimidir. Aynı durum ulama kelimesi için de geçerlidir. Ancak “ulama” sözcüğünün Arapça tekil anlamda kullanıldığını belirtmemiz gerekir. “Tiga” kelimesi “3”; “Serangkai” ise “üç kişinin birlikte yaptığı herhangi bir faaliyet” anlamına gelmektedir. Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1518.

¹³⁶³ Dahlan, “Syekh Abdul Halim Hasan”, 136; Abdul Qadir Umar al-Hamidy, “Menelaah Metodologi Tafsir Syekh H. Abdul Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami”, *Jurnal Ilmiah Keislaman* 8/1 (2009), 36.

¹³⁶⁴ Ma'arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 124; Al-Ayyubi, “Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia”, 23.

¹³⁶⁵ Jamil - Ja'far, “Pemimpin Perempuan”, 149.

edilmiştir. 1969 yılına gelindiğinde ise Kuala Lumpur'daki Pustaka Antara tarafından latinize edilerek neşredilmiştir.¹³⁶⁶

Şeyh Abdul Halim'in 1969'da vefatı üzerine tefsir çalışması durmuştur. Bilindiği kadarı ile Abdul Halim'in vefatıyla beraber Zainal Arifin Abbas eserin sekizinci cildini tamamlanmakla yetinmiştir. Bu anlamda eser tamamlanmayan Endonezce tefsir kitapları arasında sınıflandırılmaktadır.¹³⁶⁷

20. yüzyılda bu eser önemli bir dinî referans olarak kabul edilmiş ve Endonezya, Malezya, Singapur ve Brunei Sultanlığı dâhil olmak üzere Malay dünyasının çeşitli yerlerinde dağıtılmıştır.¹³⁶⁸ Özellikle Sumatra'da 1970'li ve 1980'li yıllarda oldukça meşhur bir tefsir kaynağı hâline geldiği bilinmektedir.¹³⁶⁹ Bununla birlikte eser şu anda artık basılmıyor ve piyasada satılmıyor. Sadece belirli kütüphanelerden temin edilebilmektedir.¹³⁷⁰

Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim muhteva olarak temelde nakillerden oluşmaktadır. al-Hamidy bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “*Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim neredeyse tamamı Arapça olarak yazılan muteber kitaplardan, Mısır'daki dinî kitap ve dergilerden yapılan iktibaslardan oluşmaktadır. Bu kaynakların başında ise Abduh ve Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'ı ile Tantâvî Cevherî'nin Tefsîru'l-cevâhir isimli eserleri gelmektedir.*”¹³⁷¹ Tefsir ekolü veya çeşidi olarak ise “fikhî tefsirler” sınıfına dâhil edilmektedir.¹³⁷²

Şeyh Abdul Halim'in el yazması hâlinde tespit edilen eserleri ise şunlardır; *Lailat al-Qadar (Kadir Gecesi)*, *Cara Memandikan Mayat (Cenaze Yıkama Biçimi)*, *Tarekh Tamaddun Islam (İslam Medeniyet Tarihi)*, *Tarekh Abi Hasan al-Asyari*

¹³⁶⁶ Abdul Qadir Umar al-Hamidy – M. M. Mohd Zarif, “Abdul Halim Hasan and His Contributions in Quranic Exegesis in the Malay World”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/8 (2017), 472.

¹³⁶⁷ Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 42.

¹³⁶⁸ Al-Hamidy - Zarif, “Abdul Halim Hasan”, 472.

¹³⁶⁹ Alwi, *Tafsir Ahkam di Indonesia*, 49.

¹³⁷⁰ Al-Hamidy - Zarif, “Abdul Halim Hasan”, 472.

¹³⁷¹ Al-Hamidy, “Menelaah Metodologi”, 37.

¹³⁷² Nazrah Ahmad vd., “Isu-Isu Fiqh dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim Karangan al-Ustaz H.A. Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdul Rahim Hiatami”, *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporer* 17/1 (2018), 2–14; al-Hamidy, “Menelaah Metodologi”, 56.

(*Hasan el-Eş'ârî'nin Biyografisi*), *Sejarah Literatur Islam (İslam Literatürü Tarihi)*, *Poligami dalam Islam (İslam'da Çok Eşlilik)*.¹³⁷³

2. Muhammad Amin Suma ve *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah* Adlı Eseri

Amin Suma bir dönem Fakultas Syariah'da dekanlık yapmış ve daha çok fıkıh üzerinde yaptığı çalışmalarla bilinen bir akademisyendir. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam (İslam Dünyasında İslam Aile Hukuku)*, *Peradilan Agama di Indonesia (Endonezya'da Dinî Adalet)*, *Modernisasi Hukum Perkawinan di Indonesia (Endonezya'da Evlilik Hukukunun Modernizasyonu)*, *Pengantar Tafsir Ahkam (Ahkâm Tefsirine Giriş)*, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Bidang Fiqh Islam (İbn Teymiyye'nin İslam Fıkıhı Alanındaki İçtihatları)*, *Reform of the Law of Inheritance in Turkey and Tunisia (Türkiye ve Tunus'ta Miras Hukuku Reformu)*, *Syariah Antara Dibenci dan Dirindu (Nefret ve Özlem Arasında Şeriat)* gibi akademik çalışmaları ile fıkıh alanında katkılarda bulunmuştur. Konumuz ile alakalı eseri ise *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah*'dır.

Toplam yüz kırk dokuz sayfadan *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah* isimli eseri ise ilk kez 1997'de neşredilmiştir. Altı bölümden oluşan eserin adından da anlaşılacağı gibi ibadet ile ilgili Kur'an hükümlerini ihtiva etmektedir. 2016 yılındaki baskısını esas kabul ederek kitabın sistematüğünü şu şekilde göstermemiz mümkündür:¹³⁷⁴

	Konu (Türkçe)	Konu (Endonezce)	İşlenen Âyetler
1)	Giriş	Pendahuluan	
2)	Taharet	Bersuci	Mâide 5/6, Nisâ 4/43
3)	Namaz	Shalat	Bakara 2/43-46, Hac 22/77, İsrâ 17/78
4)	Zekât	Zakat	Bakara 2/267, Tevbe 9/60

¹³⁷³ Al-Hamidy - Zarif, "Abdul Halim Hasan", 471-472; Daulay vd., "Peranan Syekh H. Abdul Halim", 560; Dahlan, "Syekh Abdul Halim Hasan", 147.

¹³⁷⁴ Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah* (Endonezya: Lentera Hati, 2016), 1-151; Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 108.

5)	Oruç	Puasa	Bakara 2/183-187
6)	Hac	Haji	Bakara 2/196-197, Âl-i İmrân 3/96-97, Hac 22/27-29

Tafsir Ahkam'ın konu sıralaması farklı aşamalardan oluşmaktadır. İlk önce aynı temayı işleyen pasajlarda geçen kelimelere dair bilgilere yer verilmektedir (*tafsir mufredat*). Daha sonra icmâlî bir şekilde âyet veya âyetlerin teması incelemektedir (*makna global*). Âyetin sebab-i nüzûlu varsa zikredilmekte ve ardından açıklama kısmına geçilmektedir (*penjalaran*). Genellikle “istinbath hukum” başlığı altında âyetten çıkarılması gereken hükümlere temas edilmektedir.¹³⁷⁵

Tarigan'a göre *Tafsir Ahkam*'ın bütünü incelendiğinde ne tefsir yöntemi ne de yapılan yorum ve değerlendirmelerin özü açısından tamamen yeni bir şey sunmadığı görülmektedir. Nitekim *Tafsir Ahkam* Kurtubî, İbn Kesîr, Ali es-Sâyis, Merâgî gibi daha önceki müfessirler tarafından yapılan yorumları tekrar etme eğilimindedir.¹³⁷⁶ Esasen kitabın muhatap kitlesi ve yazım gayesi göz önünde bulundurulduğunda ibadet ile ilgili temel bilgileri vermeyi amaçladığı görülmektedir. Amin Suma özellikle Şeriat Fakültelerinde gerekli materyallerin sağlanması gerektiğine dikkat çektikten sonra *Tafsir Ahkam* adlı eserini niçin yazdığı şöyle belirtmektedir:

“...Bir yandan Endonezce *Ahkâmü'l-Kur'ân* ile ilgili ders kitaplarının azlığı, diğer yandan bu dersin önemi yazarı bu kitabı derlemeye/çalışmaya sevk etmiştir. Temel amaç öğrencilerin ve halkın genel olarak Kur'ân'ın ve özel olarak da fıkıh ile ilgili âyetlerin yorumlanması hakkında daha fazla bilgi sahibi olmalarına yardımcı olmaktır. Bunun dışında bu kitabın Endonezcede hâlâ ender bulunan *ahkâmü'l-Kur'ân* ile ilgili önemli bir boşluğu doldurması ve aynı zamanda Endonezya'daki İslamî bilgi hazinesine/literatürüne katkıda bulunması da umulmaktadır.”¹³⁷⁷

Son tahlilde Amin Suma'nın *Tafsir Ahkam*'ı tefsir literatürü açısından Şeyh Abdul Halim'in *Tafsir al-Ahkam*'ın sonra (1997) ahkâm ile ilgili yazılan ilk önemli eserlerden biridir. Yazarının da ifade ettiği üzere bu dönemde fikhî veya ahkâm tefsirleri ile ilgili Endonezya'da büyük ve önemli bir boşluk mevcuttur. Eserin hedef kitlesi halktan ziyade öğrencilerdir. Dolayısıyla temelde ders materyali gayesi ile

¹³⁷⁵ Suma, *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah*, 4.

¹³⁷⁶ Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 108.

¹³⁷⁷ Suma, *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah*, 4.

yazılmış olduğundan dolayı olmalıdır ki yazarı fazla detaya inmeden konunun özünü âyetler bağlamında vermekle iktifa ettiği görülmektedir.

3. Syibli Syarjaya ve *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* Adlı Eseri

Sultan Maulana Hasanuddin Banten Üniversitesi öğretim üyelerinden biri olan Syibli Syarjaya'nın alanı fıkıh ve hukuktur. Eğitim hayatını Endonezya'da geçiren Syarjaya 1975-1977 yılları arasında burs alarak Ezher Üniversite'nin Şeriat Fakültesi'nde eğitim almıştır.¹³⁷⁸

Yazar, *Corak Pemikiran Tafsir Ibn Taimiyah (İbn Teymiyye'nin Düşünce Modeli)*, *Interaksi Dengan Al Quran (Kur'ân ile İletişim)*, *Perkembangan Perwakafan dalam Perundang-undangan di Indonesia (Endonezya Yasalarında Vakıf Gelişimi)*, *Pemikiran Ushul Fiqh Al-Syaukani (Şevkânî'nin Fıkıh Usulü Anlayışı)* gibi akademik çalışmalar ortaya koymuştur.

İnceleyeceğimiz *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* adlı eseri ise 2008'de yayımlanmış ve Endonezce fikhî tefsir çalışmalarında literatüre giren önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.¹³⁷⁹ Syarjaya'nın bu eseri daha önce incelediğimiz Amin Suma'nın *Tafsir Ahkam*'ından hem hacim açısından daha geniş hem de muhteva yönünden daha kapsamlı ve zengindir.¹³⁸⁰ Bu özelliğinin yanı sıra Tarigan'a göre Amin Suma'nın *Tafsir Ahkam*'ına nispeten daha tutarlıdır.¹³⁸¹

Syarjaya'nın *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*'ı giriş ile birlikte on dört ana başlıktan oluşmaktadır. İki yüz seksen altı sayfadan oluşan eser toplam on üç fikhî meseleyi incelemektedir. İlgili başlıklar şu şekildedir:

“Taharet, sarhoş ve cünüp için namazın yasak oluşu, ezan, namazda kibleye dönmek, orucun Müslümanlara farziyeti, İslam'da çok eşlilik (poligami), kadınlara mehîr verme yükümlülüğü, kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlar

¹³⁷⁸ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 110; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 74.

¹³⁷⁹ Bk. Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 109; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 109–110.

¹³⁸⁰ Krş. Suma, *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah*, 1–150; E. Syibli Syarjana, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* (Cakarta: Rajawali Press, 2008), 1–286.

¹³⁸¹ Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 109.

(muharremât), cariyelerle evlenmenin hükmü, yiyecekler ve içecekler, haram olan gıdalar, kumar ve şarap, yetim mallarıyla ilgili hükümler.”¹³⁸²

Tafsir Ayat-Ayat’ta ilk önce âyet metni ve tercümesi verilmektedir. Daha sonra ise kelimelerin izahı yapılmakta (semantik), varsa sebab-i nüzûl zikredilmekte (konjonktür), âyetler arası münasebet konusu işlenmekte (konteks), icmâlî bir tarzda âyetlerin muhtevası özetlenmekte (global) ve nihayetinde tefsir kısmına geçilip sonuç bölümü ile bitmektedir.¹³⁸³

4. Umar Shihab ve *Kontekstualisasi al-Qur’an* Adlı Eseri

Umar Shihab Endonezya’nın önde gelen müfessirlerden biri olan Quraish Shihab ile Alwi Shihab’ın kardeşidir. Baba Abdurrahman Shihab (1915-1986) tefsir başta olmak üzere İslamî ilimlere vâkıf ve birçok akademik alanda önemli görevler icra etmiş bir kişi olarak tanınmaktadır. Bu anlamda Shihab (شهاب) ailesinin Endonezya’da Kur’ân ve tefsir bilimine katkı sağladıkları rahatça ifade edilebilir. Umar Shihab lisansını IAIN Alauddin bünyesinde bulunan Şariat Fakültesi’nde (1968), yüksek lisansını Ezher Üniversitesi’nde (1968), doktorasını ise Makassar Hasanuddin Üniversitesi’nde tamamladı (1988). Eğitim hayatı ile ilgili dikkat çekeceğimiz en önemli hususlardan biri Ezher’de okumuş olması, diğeri ise Makassar Hasanuddin Üniversitesinde İslam Hukuku alanında doktora yapan ilk akademisyen olmasıdır.¹³⁸⁴

Umar’ın diğer eserlerinde fikhî temanın baskın olmasının temel sebebi kendi alanı ile alakalıdır. İlgili eserleri şunlardır: *Islam dan Rekayasa Sosial (İslam ve Sosyal Mühendislik)*, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran (İslam Hukuku ve Düşüncenin Dönüşümü)*, *Beda Mazhab, Satu Islam (Farklı Mezhepler, Tek İslam)*. Bu başlık altında ise ilk kez 2003’te, üçüncü baskısı ise 2005’te yapılan *Kontekstualisasi Al-Qur’an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur’an (Kur’ân Konteksti: Kur’ân’daki Ahkâm Âyetlerinin Tematik Bir İncelemesi)*

¹³⁸² Bk. Syarjana, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, 53–378; Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 109; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 109–110.

¹³⁸³ Bk. Syarjana, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, 53–378; Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 109.

¹³⁸⁴ Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 58; Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 93.

adlı eseri inceleme konumuz olacaktır. Eser beş yüz on sayfadan oluşmakta ve ahkâm ile ilgili ilk eserler arasında yer almaktadır.¹³⁸⁵

Umar Shihab'ın *Kontekstualisasi Al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*'ı başlıkta takdim edildiği üzere her ne kadar ahkâm âyetleri üzerinde tematik bir çalışma olarak isimlendirilmiş olsa da bütün fikhî âyetleri ihtiva etmemektedir. Müellif eserin isminde geçen “tematik” kaydıyla muhtemelen sadece yorumlama teknik ve yöntemi konusundaki tercihini ifade etmekle kalmıyor aynı şekilde daha önceki ahkâm ile ilgili çalışmalardan ayrı ve farklı bir örnek ortaya koyacağını göstermek istemektedir. Toplam beş yüz on sayfadan müteşekkil olan kitap ders materyali gayesiyle hazırlanmamıştır. Eser üç ana bölümden oluşmaktadır.¹³⁸⁶

Birinci bölüm Kur'ân ve sosyal tefsir meselesini incelemektedir. Bu bölümde Kur'ân ve tematik yorum, Kur'ân ve modern hayat, Kur'ân ve kültürel çoğulculuk, Kur'ân ve insan nitelikleri, Kur'ân ve insanın varlığı, Kur'ân ve temel hak ve yükümlülükler, Kur'ân ve sosyal davranış, Kur'ân ve sosyal dinamikler gibi meseleler ana tema olarak tartışılmaktadır.

İkinci bölümde Kur'ân'ın ve buna bağlı olarak İslam'ın evrenselliği (*universalisme*) meselesi tartışılmaktadır. Kur'ân ve evrensellik kıstasları, Kur'ân ve İslam hukukunun esnekliği (*fleksibilitas*), Kur'ân'da ictihat ve tefsir, Kur'ân ve iktisat hukuku, Kur'ân ve dinler arası evlilik gibi konular ana tema olarak incelenmektedir.

Üçüncü bölümde Kur'ân ve İslam hukukun paradigması incelenmektedir. Bu bölümde İslam hukukunun kaynağı, İslam hukuku reformu, İslam hukuku paradigması olarak ictihat, çağdaş hukuk paradigması vb. meseleler tartışılmaktadır.

Tarigan'a göre *Kontekstualisasi al-Qur'an*'da söz konusu özel konuların incelenmesinden ve bilinen anlamı ile tam bir ahkâm tefsiri olmamasından kaynaklanan nedenlerden dolayı isim ve içerik arasında beklenen uyumu görmek

¹³⁸⁵ Bk. Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 111; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 109; Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 154.

¹³⁸⁶ Tarigan, “Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam”, 111–112; Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 178–179.

zordur. Ona göre eser her ne kadar müellif veya editör tarafından açık bir şekilde belirtilmemiş olsa da çeşitli vesilelerle farklı yerlerde sunulan bildirilerden derlenmiştir. Buna rağmen müellifin Kur'an'ı anlamada kontekst (bağlam) vurgusu ve buna duyulan gereksinimi ifade etmesi önemli bir yaklaşım biçimi ve değerli bir bakış açısı sunmaktadır.¹³⁸⁷

5. Mardani'nin *Ayat-Ayat Tematik Hukum Islam* Adlı Eseri

Mardani'nin *Ayat-Ayat Tematik Hukum Islam* (2011) isimli eseri Endonezce olarak ahkâm tefsir hakkında yazılan önemli eserler arasında yer almaktadır. Mardani bu eserini temelde öğrencilere yardımcı olması için ders materyali olarak telif etmiştir. İki yüz altmış sekiz sayfadan oluşan eser, fikhî birçok meseleyi incelemesi açısından önceki ahkâm tefsirlerinden büyük oranda ayrılmaktadır. Bu anlamda eserde sadece namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadet ile ilgili hükümler mevcut değildir. Bunun yanı sıra müellif evlilik, talak, zihâr, vasiyet, ceza, sünnet, yeme-içme, yolsuzluk, kaza ve dava, yemin, savaş gibi muâmelât ve ukûbât başta olmak üzere bireysel ve sosyal birçok meseleyi incelemektedir. Kitabın yazım yöntemine gelince, ilk önce sûrenin başlığına yer verilir ardından ise âyet metni tercümesi ile birlikte zikredilir. Varsa sebab-i nüzûl konusu incelenir. Yazar bazen sahabeden gelen rivayetlere yer verirken bazen kendi görüşlerini aktarır.¹³⁸⁸

6. Luthfi Hadi Aminuddin ve *Tafsir Ayat Ahkam* Adlı Eseri

Luthfi Hadi Aminuddin 1988'de IAIN Sunan Ampel Ponorogo'nun Şariat Fakültesi mezunudur. 2000 yılında STAIN Ponorogo'da öğretim görevlisi olarak başladı. 2005'ten itibaren ise Akademik Kalite Geliştirme Birimi (UPMA) Başkanı olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda çok sayıda eser vermiş bir yazar olarak kabul edilir.¹³⁸⁹

Kontribusi Imam Al-Nawawi Dalam Pengembangan Madhhab Shafi'i (Îmâm Nevevî'nin Şâfiû Mezhebinin Gelişmesine Katkısı), Insidad Bab Al-ijtiḥad Dan Pengaruhnya Terhadap Madhhab Shafi'i (İçtiḥat Kapısının Kapanması ve Bunun Şâfiû Mezhebi Üzerindeki Etkisi), Rekonstruksi Wacana Modernis-Tradisional:

¹³⁸⁷ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 111–112.

¹³⁸⁸ Tarigan, "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam", 110–111.

¹³⁸⁹ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 110–111.

Kajian Atas Pemikiran Keislaman Muhammadiyah Dan Nahdlatul Ulama Pasca Reformasi (Modernist-Gelenekçi Söylemin Yeniden İnşâsı: Muhammediyye ve Nehdatü'l-ulemâ'nın Reform Sonrası İslam Düşünceleri Üzerine Bir Çalışma) gibi eserleri akademik çalışmalarından bazılarıdır.

Aminuddin'in kısa biyografisinden de anlaşılacağı üzere *Tafsir Ayat Ahkam*'ını bir ders materyali olmak üzere hazırlamıştır. Ana gayesi dinî kolej ve eğitim birimlerinde ilim tahsil eden ve Kur'ân'ın ahkâm âyetlerini anlamakta zorluk çeken öğrencilere alternatif bir çözüm sağlamak ve onlara rehberlik etmektedir. Bu anlamda eserin hedef kitlesini Devlet İslam Üniversiteleri (UIN), Devlet İslam Dini Enstitüleri (IAIN), Devlet İslam Diyanet Liseleri (STAIN) gibi eğitim kurumlarda dinî eğitimle meşgul olan öğrencilerdir. Nitekim bu hususta daha çok Arapça eserlerin mevcut olması, müellifi bir çözüm arayışına sevk ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁹⁰

Aminuddin'in *Tafsir Ayat Ahkam*'ı büyük oranda Syibli Syarjaya'nın *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* adlı eserine benzemektedir. Şu farkla ki Syarjaya söz konusu eserinde toplam on üç meseleyi incelerken Aminuddin'in *Tafsir Ayat Ahkam*'ında giriş bölümü hâric "tahâret, kible, namaz, oruç, zekât, hac" olmak üzere sadece altı konuyu tetkik etmektedir.¹³⁹¹ Kitaptaki açıklamalar ve değerlendirmeler oldukça sistematik bir tarzda ele alınmıştır. Söz konusu ahkâm ile ilgili kavramların dil ve terim anlamları verilerek bir giriş yapılmaktadır. Bu konudaki mevcut ihtilaflara temas edilir. Daha sonra âyet anlamı ile birlikte verildikten sonra sebab-i nüzûl, âyetin tefsiri ve istinbat edilmesi gereken hükümler serdedilmektedir. Bütün bu özellikler kitabın kolay bir şekilde anlaşılmasını ve muhtevasının özümzenmesini kolaylaştırmaktadır.¹³⁹²

7. Abdul Khaliq Hasan ve *Tafsir Ibadah* Adlı Eseri

Abdul Khaliq Hasan'ın *Tafsir Ibadah* adlı eseri isminden de anlaşılacağı üzere fıkıh ilminin önemli bölümlerinden birini teşkil eden "ibadet" konusunu incelemektedir. Eser toplam altı bölümden oluşmaktadır. Yazar birinci bölümde el-

¹³⁹⁰ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 110–111, 193, 215; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 144–145.

¹³⁹¹ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 155; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 110.

¹³⁹² Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 194; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 146.

Fâtiha üzerinde durmaktadır. Diğer bölümler ise sırasıyla şu şekildedir: “*Taharet (thaharah), namaz (shalat), zekât (zakat), oruç (puasa), hac (haji)*”.¹³⁹³

2009-2020 yılları arasında ahkâm tefsirlerine belirli bir düzeyde bir yönelimin varlığından bahsedebiliriz. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi fikhî tefsirlerle ilgili boşluğu kapatmak üzere çeşitli kitaplar yayımlanmıştır. Bunların önde çıkanları şu şekildedir:

- 1) Ahmad Sarwat, *Kajian Tafsir Ayat Ahkam* (2009, 2. Baskı)
- 2) Kadar M. Yusuf, *Tafsir Ayat Ahkam*, (2011).
- 3) Utang Abdurrahman, *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah*, (2011).
- 4) Lilik Ummu Kaltsum, Abd. Moqsith Ghazali, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (2015).
- 5) Asep Arifin, *Tafsir Ayat Hukum Pidana Islam*, (2016).
- 6) Mohammad Bashri Asyari, Ahmadi Usman, *Tafsir Ahkam: Tafsir Tematis Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*, (2017).
- 7) Khairunnas Jamal, *Tafsir Ahkam*, (2018). Jamal bu eserinde “ibadet, nikah ve muamalat” konularına temas etmiştir. İbadet konusu dışındakiler kısa ve öz bir şekilde incelenmiş; bütün konu başlıklarına yer verilmemiştir.
- 8) Muh. Fathoni Hasyim, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam Pidana*, (2020). Hasyim, bu eserinde “ukûbât” konusunu işlemiştir.

4.1.2. Tasavvufî-İşârî Tefsir Ekolü

4.1.2.1. Tanımı ve Arka Planı

Tasavvufî tefsir ve işârî tefsir arasında önemli bir nüansın bulunduğunu belirten Zehebî'nin görüşünden bağımsız olarak tasavvufî-îşârî tefsir çeşidini “*seyr-u sülûk ve tasavvuf erbabına görünen ve zâhirî mana ile uyumlu olan gizli bir işaret sebebiyle, Kur'ân'ı zâhirî manasından başka bir mana ile te'vîl etmektir*” şeklinde tarif etmemiz mümkündür.¹³⁹⁴ Tefsir tarihinde tasavvufî-îşârî birçok eser kaleme alınmıştır. Bunun en meşhur örneklerini ise Sehl Tüsterî'nin (öl. 283/896) *Tefsîrû'l-*

¹³⁹³ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 111–112; Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran*, 75.

¹³⁹⁴ Bk. Zürkânî, *Menâhîlul-İrfân*, 2/78; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261; Mennâ' Kattân, *Mebâhis fî ulûmî'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetul-Maârif, 2000), 368; Fadl Hasan Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu ittîcâhâtuhu fî'l-asrî'l-hadîs* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016), 81–82; Hamd, *el-Kifâye*, 1/132-133; Fehd Süleyman Rûmî, *İtticâhâtut-tefsîr fî'l-karnî'r-râbi aşer* (Suudi Arabistan: Riâse İdârâtî'l-Buhûsî'l-İlmiyye, 1986), 1/368.

Kur'âni'l-azîm'i, Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i, Kuşeyrî'nin (öl. 465/1073) *Letâifu'l-işârât*'ı, Rûzbihân Baklî'nin (öl. 606/1209) *Arâisü'l-beyân*'ı, Necmüddin Dâye'nin (öl. 654/1256) *Bahru'l-hakâik*'i, İbn Acîbe'nin (öl. 1224/1809) *el-Bahrü'l-medîd*'i gibi önemli eserler teşkil etmektedir.¹³⁹⁵

Endonezce tefsir çalışmaları gelenekselci âlimlerin aksine reformist olarak nitelendirilen tecdit ve ıslah taraftarı olan yenilikçi bilginler tarafından yazılmasından dolayı tasavvufî-işârî tefsir kapsamında değerlendirebileceğimiz herhangi tam bir tefsir çalışması mevcut değildir. Düşünce ve yaklaşım olarak reformistlerin Kur'ân'ın "hidayet" ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın pratik ve sosyal yönünü ön plana çıkarttıkları için tasavvufî-işârî tefsir anlayışını dolaylı veya doğrudan reddettikleri başka bir ifade ile geri plana ittikleri gözlemlenmektedir. Bu durum Endonezya'da hâkim olan içtimâî tefsir anlayışının bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü *Kaum Muda*'nın üzerinde etkileri oldukça bariz bir şekilde görülen Muhammed Abduh'un ve Ahmad Hatîb'in Kur'ân'ı bir hidayet kaynağı olarak gördükleri ve reformist çizgiyi benimseyen Endonezyalı müfessirlerin de bu etki çerçevesinde bir "Kur'ân tasavvuru"na sahip olduklarını müşahade etmekteyiz.

Bu durum dinî bir refleks ile ortaya çıktığı gibi politik saiklerin etkisi de ihmal edilmemesi gerektiğini belirtmeliyiz. Zira özgürlük, egemenlik ve bağımsızlık anlayışının ortaya çıkmaya başladığı 20. yüzyılın başından itibaren dinî ve millî uyanış birbirine paralel bir şekilde ilerlemiştir. Buna bağlı olarak İslam'ın temel ve birincil kaynağı olan Kur'ân okumalarının bu atmosfer içinde şekillendiğini belki daha genel bir ifade ile bu esaslar ve konjonktürel şartlar dikkate alınarak Kur'ân tasavvurunun inşa edildiği bir süreçten geçildiği söylenebilir.

Aslında Nusantara'ya İslam'ın yerleşmesini ve kökleşmesini sağlayan birçok figürün tasavvuf meşrebine bağlı oldukları bilinmektedir. Takımadalarda İslam'ın merkezi durumundaki Açe Sultanlığı'nın en zirve noktasını yaşadığı çağlarda dinî, edebî, kültürel vb. birçok alanda önemli faaliyetler icra eden Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Nureddîn-i Rânîrî, Abdür-rauf Sinkilî gibi öncü isimlerin sûfî oldukları ve belli başlı tarikatlara mensup oldukları bilinmektedir.¹³⁹⁶ Bu isimlere

¹³⁹⁵ Bk. Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri-1*, 745.

¹³⁹⁶ Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî", 271.

Sulavesili Yusuf el-Makassarî'yi de eklememiz mümkündür. Endonezyalı düşünür Azra'ya göre bu son üç isim klasik dönemde Endonezya'nın müceddit ve müçtehitleri arasında yer almaktadır.¹³⁹⁷

Özellikle vahdet-i vücûd nazariyesine müntesip ve ârif-âlim profiline sahip Hamza Fansûrî'nin çeşitli rubailerinde ve farklı kitaplarında Kur'ân âyetlerini hem manzum hem de mensur eserlerinde yoğun bir şekilde işlediği görülmektedir. Bu anlamda Hamza Fansûrî bilindiği kadarı ile Nusantara'nın ilk mutasavvıf şair olduğu gibi ilk “mutasavvıf müfessir”i olarak da görülebilir. Ancak Fansûrî'nin vahdet-i vücûd anlayışı Nureddîn-i Rânîrî gibi âlimler tarafından tehlikeli görülmüş, Fansûrî zındıklıkla itham edilmiş ve kitaplarının yakılmasına hükmedilmiştir. Böylelikle tasavvufî-işârî tefsirin ilk nüvesini teşkil eden Fansûrî'nin kitapları yaygınlık kazanmamıştır. Bu bağlamda klasik dönemlerden itibaren tasavvufî-işârî tefsir anlayışına karşı ciddi bir tepkinin verildiğini ifade etmek mümkündür.¹³⁹⁸

Aynı şekilde Syekh Siti Jenar'ın (öl. 1517) “*manunggaling kawula gusti*” gibi bazı ifadelerini zahiri anlamı ile ele alanlar onu şirk ile itham etmişlerdir. Modern Endonezcede “*bersatunya abdi dengan Tuan*” olarak tercüme edilen bu ifadenin literal anlamı “*kulun Efendisi ile birleşmesi/اتحاد العبد مع الرب*” demektir. Bu da vahdet-i vücûd nazariyesinin yerel dildeki formu ve ifadesi olarak değerlendirilmektedir.¹³⁹⁹ Görünen o ki bölgede Hindu-Budist dinî tasavvuru ile özdeşleştirilen bu tür nazariyelerin benimsenmesi ve yaygınlık kazanması doğru bulunmamıştır. Azyumardi Azra'nın ifadesi ile tasavvuf alanında Gazzâlî çizgisinin daha fazla ön plana çıkartılmasının nedeni budur. Nitekim bölgenin meşhur âlimlerinden Ahmad Patani (öl. 1325/1908) Gazzâlî'yi en büyük sûfî olarak görmektedir. Ona göre “*Gazzâlî hiçbir denizde bulunmayan incileri taşıyan bir okyanus gibidir.*”¹⁴⁰⁰

Cava Adası'nda İslam'ın yayılmasında öncü rol oynayan “Dokuz Veli”nin (Walisanga) de tasavvuf dairesi içinde hareket ettikleri kabul edilmektedir. Nusantara'ya İslam'ın nereden geldiği ve nasıl taşındığı, yayıldığı ve kökleştiği

¹³⁹⁷ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 205, 238, 270.

¹³⁹⁸ Tuncer, “Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî”, 271.

¹³⁹⁹ Nur Kolis, *Ilmu Makrifat Jawa Sangkan Paraning Dumadi* (Cakarta: PN, 2018), 2.

¹⁴⁰⁰ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 368–369.

hakkında birçok teori bulunmakla birlikte “tasavvuf’un ve “sûfî”lerin yaptığı etki ve oynadıkları rol inkâr edilmeyecek derecede açık ve nettir.¹⁴⁰¹ Hatta çağdaş dönemde yerli ve millî bir İslam anlayışını ifade eden “İslam Nusantara” kavramını ve düşüncesini savunan Endonezyalı araştırmacılar Nusantara halkı üzerinde büyük ölçüde etkin olan tasavvufî anlayışın model olarak kabul edilmesini ve bu yaklaşımın örnek (*approach*) olarak alınması gerektiğini ileri sürmektedirler.¹⁴⁰²

4.1.2.2. Tasavvufî-İşârî Tefsir Literatürü

Klasik dönemde şariat-tasavvuf arasındaki dengeyi sağlama çabası, yerel dilde tefsir çalışmalarının yaygın olmaması, sömürgecilik faaliyetinin olumsuz etkisi, eğitim alanında ciddi bir kurumsallaşma kültürünün inşa edilmemesi gibi sebeplerden dolayı tasavvufî-işârî tefsir çalışmalarına yönelim olmamıştır. Modern dönemde ise ıslah ve tecdit hareketlerinin başlaması ve buna bağlı olarak Kur’ân’ın hayat üzerindeki pratik yansımaları üzerinde daha fazla durulması, nazarî tasavvufa karşı mesafeli duruş gibi nedenlerden dolayı tasavvufî-işârî tefsir hareketinde hissedilir derecede bir canlılık mevzubahis değildir. Nakşibendî tarikatı etrafında başlayan tartışmalar zamanla akidevî ve fikhî birçok meselenin gündeme gelmesine sebep olmuş ve “Kur’ân’a dönüş” mottosuna bağlı olarak içtimâî tefsir çalışmalarına daha fazla önem verilmiştir.

Islah Gusmian 1990-2000 yılları arasındaki on yıllık zaman zarfında sadece bir adet tasavvufî-işârî çalışması yapıldığını tespit etmiştir. Tasavvufî-işârî tefsir üzerinde fazla bir çalışmanın yapılmamasını reformistlerin bu hareketi “mezmum” olarak görmelerine bağlar ve bunu kayıp bir halka olarak değerlendirmektedir. Ancak Gusmian’ın bu tespiti eksiktir. Zira 1997’de Gus Qoyyim *Tafsir Amaly* isimli eserini tasavvufî-işârî bir muhteva ile telif ettiği bilinmektedir. Müellif bu eserini 1997’de girdiği *halvet* aşamasında başlamış sonrasında al-Urwatul Wutsqa öğrencilerine yönelik ders halkalarında devam etmiştir. Dolayısıyla eserin bu dönemde araştırmacılar tarafından bilinmemesi doğaldır.¹⁴⁰³ 2000 yılından 2019 yılına kadar

¹⁴⁰¹ Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal* (Cakarta: KPP, 2004), 50–55.

¹⁴⁰² Romli, *Islam Kita*, 41–47; Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, 50.

¹⁴⁰³ Nida Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly Karya K.H. Muhammad Qayyim Ya'qub* (Semarang), 50.

geçen sürede ise tasavvufî-işârî alanda henüz herhangi bir tefsirin mevcudiyetine rastlanmamıştır.

Yerel dillerde ise Endonezceye nispeten tasavvufî-işârî tefsir hareketlerinde kısmî bir yöneliminden varlığından bahsedilebilir. Yerel dillerde yazılan ve tasavvufî-işârî öğeler taşıyan tefsirler şunlardır:

- a) Sampon Açe’de yazıldığı tespit edilen *Tasdîku’l-maârif* isimli eserin yazarı bilinmemektedir.¹⁴⁰⁴ Tasavvufî bir muhtevaya sahip olan bu çalışma temelde sûfî öğretileri savunmak için yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁴⁰⁵
- b) Sundaca ilk tefsir olan çalışması olarak bilinen Haji Hasan Mustapa’nın *Quranul Adhimi* isimli eseri tasavvufî ve bâtinî yorumlar başta olmak üzere Sundalıların kültürel yaşamından metaforlar ve örnekler, Sunda edebiyatından nükteler gibi farklı konulardan oluşan bir tefsir eseridir.¹⁴⁰⁶
- c) Cavaca ve Arap pegon ile yazılan ilk tefsir olma özelliğinin sahip *Feyzu’r-Rahmân* tasavvufî-işârî tefsirin en somut örneklerinden birini olması açısından önemlidir. Sâlih Dârât’ın *Feyzu’r-Rahmân* isimli eseri gerek isminden gerekse müsemma ve muhtevasından hareketle Arap pegon ile yazılan ilk önemli ve en ciddi tasavvufî-işârî tefsir kaynağı olarak kabul edilmektedir. Cava dili ile telif edilen eserin adında geçen “فيض/feyiz” kavramı tasavvufun meşhur kavramları arasında yer alırken içerik ve tematik açıdan -Câbirî’nin sınıflandırmasını esas kabul edersek- irfânî dünya görüşünün daha baskın olduğu görülmektedir.¹⁴⁰⁷ Dârât bizatihi kendisi birçok pasajda ehl-i zâhir ve ehl-i bâtin, ehlu’ş-şer‘ ve ehli’t-tarîk, şeriat ilmi ve tarîkat ilmi, zâhir mana ve bâtin mana, zâhiri nimet ve bâtinî nimet, zâhirî İslam ve bâtinî İslam, avâm-hâs-ahas ayırımını net bir şekilde yapmaktadır.¹⁴⁰⁸ İşârî tefsir ile ilgili yorumlarını işârî manâ (معنى الإشاري) başlığı altında sunmaktadır. Bu görüşlerin kaynağı olarak genellikle birbirine yakın kavramlar olarak tanımlanan ehl-i irfân, ehl-i mârife, ehlullâh, havâs, ehl-i yakîn gibi sûfî

¹⁴⁰⁴ Ma’arif, “Kajian Al-Quran di Indonesia”, 123; Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary”, 47.

¹⁴⁰⁵ Faiqoh, “Unsur-Unsur Isyary”, 47.

¹⁴⁰⁶ Rohmana, *Al-Qur’an, Bahasa Sunda*, 13.

¹⁴⁰⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînü’l-akli’l-Arabî* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-vahdeti’l-Arabiyye, 2009), 134–162.

¹⁴⁰⁸ Dârât, *Faydu’r-Rahmân*, 1/14, 15, 29, 33, , 75, 81, 221, 289.

gruplarını zikretmektedir.¹⁴⁰⁹ Dârât'ın tasavvufî-işârî yaklaşımı büyük oranda geçmiş mutasavvıfların yorumlarına benzemektedir. Bu bağlamda Dârât tasavvufî-işârî anlayışı Kur'ân bir zenginliği olarak görmekte ve zâhirî anlamları ile birlikte üzerinde düşünülmesi gereken mesaj ve ibretler olarak yorumlamaya meyyaldir. Dolayısıyla Dârât'ın tasavvufî-işârî anlayışını Kur'ân üzerindeki tedebbür ve tefekkür neticesinde çıkarılması ve rehberlik etmesi gereken “dersler bütünü” olarak değerlendirmek gerekir.

Klasik ve modern dönemde tasavvufî-işârî tefsir çalışmaları olarak nitelendirilebilecek Endonezce/Malayca tefsir çalışmaları şu şekildedir:

a. Hamza Fansûrî ve Vahdet-i Vücûd Düşüncesi

Hamza Fansûrî Malay-İndo edebiyat tarihinde öncü ve önemli isimlerden biri olduğu gibi tasavvuf alanında da isminden çokça bahsedilen bilginlerin başında gelmektedir. Eserlerinin ortak noktasını ise vahdet-i vücûd anlayışı teşkil etmektedir. Farklı eser ve rubailerinde birçok âyeti tasavvufî-işârî bir çerçevede tefsir etmesi ile dikkat çekmektedir. Ancak onun bu düşünce ve yaklaşım biçimi Nureddîn-i Rânirî gibi âlimlerin eleştirilerine maruz kalmış, kitapları yakılmış ve takipçileri tövbeye davet edilmiş aksi hâlde ise öldürülmeye mahkûm edilmiştir. Aynı şekilde bazı araştırmacıların Fansûrî'ye nispet edilen Malayca ilk tefsir cüzü olan *Tefsîru sûreti 'l-Kehf*'in bazı tasavvufî-işârî anlamlar içerdiğini ve Rânirî'nin fetvası ile bu bilgilerin çıkarıldığına veya imha edildiğine dair tespitleri dönemin atmosferini ve düşünce biçimini somut bir şekilde göstermesi açısından önemli bir veridir.

Bununla birlikte Hamza Fansûrî'nin düşüncelerini daha yakından görmemize imkân veren birçok kitabı ve rubaisi ulaşmış bulunmaktadır. Fansûrî'nin *el-Müntehî*, *Esrâru 'l-ârifîn*, *Şarâbu 'l-âşikîn* gibi eserleri âyetleri yorumlama biçimine dair önemli örnekler sunmaktadır.

b. Jalaluddin Rakhmat ve Tafsir Sufi al-Fatihah Adlı Eseri

Endonezya dili ile yazılan ciddi, kapsamlı ve tüm bir tasavvufî-işârî tefsir kitabından bahsetmek mümkün olmamakla beraber Jalaluddin Rakhmat'ın *Tafsir*

¹⁴⁰⁹ Dârât, *Faydu 'r-Rahmân*, 1/34, 41, 54, 56, 59, 66, 67, 71, 77, 88, 111, 115, 117, 121, 126, 129, 132, 136, 141, 143, 163, 176, 177, 180, 206, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 269, 264, 279, 283, 288, 290, 292, 298, 299, 303, 304, 313, 317, 320, 321, 322, 323, 317, 320, 321, 322, 323, 328.

Sufi al-Fatihah Mukadimah isimli eserini hem başlığı hem de içeriği açısından Endonezce tefsir çalışmaları içinde bu alanda yazılan önemli eserlerden biri olarak değerlendirmemiz mümkündür. 29 Ağustos 1949 tarihinde Bandung’da dünyaya gelen ve 15 Şubat 2021’de Covid-19 hastalığından dolayı vefat eden Jalaluddin Rakhmat Endonezya’nın önde gelen düşünürleri arasında yer almaktadır. Temelde Kur’ân’ı incelediği eserleri arasında yer alan *Tafsir Bil Ma’tsur: Pesan Moral Al Qur’an*’ını (*Me’sûr Tefsîr: Kur’ân’ın Ahlâkî Mesajı*) 1993 yılında neşrederken *Tafsir Sufi al-Fatihah*’ı 1999 yılında, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan al-Qur'an Menyingkapi Kesulitan Hidup* (*Mutluluğun Yorumu: Kur’ân’ın Hayatın Zorluklarına Yönelik Mesajları*) isimli eserini ise 2010 yılında yayımlamıştır.¹⁴¹⁰

Daha çok “Kang Jalal” lakabıyla tanınan Jalaluddin Rakhmat mezhep olarak Şîa’ya bağlıdır. Ancak düşünce ve yaklaşım biçimine bakıldığında Şîiliğin dogmalarından uzak mutedil bir şahıs olarak nitelendirilmektedir. Nitekim onun “أنا سني و شيعي” (Ben hem Sünnî hem de Şîî’yim) sözünü bu çerçevede yorumlamak gerekir. Endonezya’da tasavvuf geleneğinin önemli savunucuları ve yorumlayıcıları arasında gösterilmektedir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’i tasavvufî-işârî alanda yorumlanması gerektiğini hem teorik olarak hem de *Tafsir Sufi al-Fatihah* isimli eseri ile pratik olarak açık bir şekilde müdafaa etmiş ve bunu bir zenginlik olarak yorumlamıştır.¹⁴¹¹

Jalaluddin Rakhmat’ın *Tafsir Sufi al-Fatihah*’ı nasıl ve ne şekilde yazdığını irdelememizin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zira Endonezya’da klasik pesantren çevreleri dışında tasavvufî-işârî tefsir hareketinin gittikçe zayıflamaya hatta bitmeye doğru bir eğilim göstermesine rağmen Jalaluddin Rakhmat’ın bu çıkışının arka planını ve konjonktürel durumunu tespit edilmesini önemli görmekteyiz.

Islah Gusmian’ın bize sunduğu veriler ışığında hareket ettiğimizde Jalaluddin Rakhmat’ın bu eserini “korku ve endişe” başka bir ifade ile “kaygı” içinde yazdığını anlıyoruz. Çünkü Rakhmat genel anlamda tasavvuf özelde ise tasavvufî-işârî tefsir kavramlarının “dalâlet” olarak görüldüğü bir zeminde bu eserini vücuda getirmiştir. Rakhmat mutasavvıflara yönelik bu tür itham ve tekfir dolu tutumun yeni olmadığını

¹⁴¹⁰ Diğer eserleri için bk. Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, 36–42.

¹⁴¹¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 75.

belirterek Muhammed b. Hüseyin Sülemî (öl. 412/1021) ve onun meşhur eseri *Hakâiku't-tefsîr* örnek olarak vermektedir. O, Sülemî'nin şahsiyeti ve *Hakâiku't-tefsîr*'i hakkında İbn Salâh (öl. 643/1245) gibi âlimlerin menfi fetvalar verdiklerini hatırlatmaktadır. Nitekim bu konuda müfessir ve Arap dili âlimi Vâhidî'nin (öl. 468/1076) olumsuz bir kanaat paylaştığı bilinmektedir.¹⁴¹²

İslah Gusmian bütün bu olumsuz atmosfere rağmen Kang Jalal'in *Tafsir Sufi al-Fatihah*'ı yazmasını “tipik bir Jalal çıkışı” olarak yorumlamaktadır.¹⁴¹³ Zira onun derslerde ve yazılarında dile getirdiği düşünce ve yorumlar tartışmalara sebep olmuştur. Özellikle Sünnî mezhebine bağlılığı ile bilinen Endonezya'da Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981) başta olmak üzere İran İslâm Devrimi'nin fikrî şahsiyetleri arasında kabul edilen Murtazâ Mutahharî (1920-1979) ve Ali Şerîatî (1933-1977) gibi düşünürlerin fikirlerini tanıtmaya yadırganmıştır. Bununla birlikte Endonezyalı reformist-modernist birçok âlimin sapkınlık ve hurafe olarak nitelendirdiği tevessül ve teberrük gibi uygulamaları savunduğundan eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁴¹⁴

Kang Jalal düşünceleriyle her zaman düşünce ve açıklamalarıyla kendisinden söz ettiren bir şahsiyet olmuştur. Ünlü bir köşe yazarı olduğu gibi davetçi kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Asıl alanı ise iletişim uzmanlığıdır. Hatta bu konuda yazdığı eserleri iletişim teorisyenleri için önemli bir kaynak hâline geldiği bilinmektedir. Daha sonraları ise sosyo-dinî alana ve özellikle tasavvufa yönelmiştir. Eserlerinin ana temasını eğitim (*pendidikan*), din (*keagamaan*), Endonezyalılık (*keindonesiaan*)¹⁴¹⁵, insanlık (*kemanusiaan*) gibi başlıklar oluşturmaktadır.¹⁴¹⁶

¹⁴¹² Bk. Ebû Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 10/467; Ebû Abdullâh Şemsüddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 6/814.

¹⁴¹³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 97–98.

¹⁴¹⁴ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 75; Tevessül ve teberrük için bk. Jalaluddin Rahkhmat, *Rindu Rasul: Meraih Cinta Ilahi melalui Nabi Saw* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), 200–228.

¹⁴¹⁵ Endonezyalılık (*keindonesiaan*) kavramına farklı anlamlar yükleyenler olmak “Endonezya'nın tarihi dinamiklerinden hareketle insanlık, adalet, hoşgörü, çeşitliliğe saygı, farklılığı bir zenginlik olarak görme” gibi noktalar tanımların ortak paydasını oluşturmaktadır. Bu prensipler İslam Nusantara kavramında kullanılan dengeli (*tawasuth*: moderat), ölçülü (*tawazun*:seimbang), hoşgörü (*tasamuh*: tenggang rasa) gibi kavramlarla örtüşmektedir. Kemenag RI, *Ensiklopedi Islam Nusantara*, V

¹⁴¹⁶ Bk. Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, IX–XII; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 72.

Bu alanlarda Gus Dur olarak tanınan Abdurrahman Wahid, daha çok Cak Nur olarak bilinen Nurcholis Madjid, Amin Rais gibi bağımsız, önemli ve meşhur Endonezyalı entelektüeller arasında gösterilmektedir.¹⁴¹⁷ Anılan bu dört şahsiyetin sevenleri ve takipçileri olmakla birlikte ortak noktaları ise genel anlamda düşüncelerinden dolayı dışlanmış ve itham altında bırakılmış olmalarıdır. Kang Jalal'in suçlandığı en önemli konu ise Şîlik'tir. O her ne kadar "*Peygamberin Ehl-i Beyt'ini sevmek için Şîi olmaya gerek yok*" dese de faaliyet, düşünce ve bazı yaklaşımlarından dolayı bu töhmetten kurtulamamıştır. Bununla birlikte tasavvufî bazı görüşlerinden dolayı sapık olarak nitelendirilmiştir. O, ayrıca Endonezya'da ekonomik, eğitim, politik vb. açılardan geri kalmış grupların (*kaum mustadh'afin*) hakkını savunması yönüyle aktivist bir kişiliğe sahipti. Bu tutumu siyasi bazı çevrelerde hoşnutsuzluğa sebep olmaktaydı.¹⁴¹⁸ Bu meseleyi 1986 yılında neşrettiği *Islam Alternatif (Alternatif İslam)* isimli eserinde ana tema olarak işlemiştir.¹⁴¹⁹

Kang Jalal modern Endonenezya'da "neo-sufizm" in veya "neo-tasavvuf" un savunucuları arasında yer almaktadır.¹⁴²⁰ Kang Jalal tasavvufu "sevgi-aşk yolu" (*mazhab cinta*) olarak tanımlamaktadır. Tasavvufun en kısa tanımı olarak "Bizim yolumuz, sevgi yoludur" şeklindeki tanımlamaya atıfta bulunur. Bir başka tanımda ise "Tasavvuf, Ali'nin yoludur" diyerek Hz. Ali figürünü ön plana çıkartır ve neden onun örnek alınması gerektiğini gerekçelendirmeye çalışır. Gerçek ve saf tasavvuf ile (*tasawuf sejati*) temasında ise Ehl-i Beyt vurgusunu yapar ve nihayetinde sûfî yaşam tarzı ile (*cara hidup sufi*) kişinin nasıl ve ne şekilde arınabileceğini Kur'ân ve Sünnet nassları başta olmak üzere meşhur mutasavvıflardan alıntılar yaparak cevaplamaya çalışmaktadır.¹⁴²¹

Endonezya'da neo-sufizmin savunucusu ve mümessili olarak Kang Jalal temelde tasavvufî paradigmasını önceki sûfîlerin görüşlerinden etkilenerik temellendirmektedir. Ona göre tasavvuf en öz anlamı ile bir muamele ve edep

¹⁴¹⁷ Dedy Djamaluddin Malik – Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid dan Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacan Mulia, 1998), Bk.

¹⁴¹⁸ Bk. Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, 33–34.

¹⁴¹⁹ Rosyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*, 34.

¹⁴²⁰ Bk. Muhammad Ali Murtadlo, *Neo Sufisme (Studi Atas Pemikiran Jalaluddin Rakhmar)* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2007), 103–104.

¹⁴²¹ Jalaluddin Rakhmat, *Jalan Rahmat: Mengetuk Pintu Tuhan* (Cakarta: PT Gramedia, 2002), 4–54.

biçimidir. Bu muamele ve edep monoton ve statik değil; farklı şekillerde tezahür etmektedir ve dinamik bir yapıya sahiptir. Ona göre tasavvuf şu dört temel üzerine inşa edilmiştir:

- a) Allah'ın buyruklarını yerine getirme (muwafaqah; الموافقة)
- b) İnsanlarla uyumlu geçinmek (munasabah; المناسبة)
- c) Heva ve nefse karşı muhalefet etmek (mukhalafah; المخالفة)
- d) Şeytana karşı savaşmak ve mücadele etmek (muharabah; المحاربة)¹⁴²²

Kang Jalal, Muhammed Abduh (1849-1905), Reşid Rıza (1865-1935), Tabâtabâî (1904-1981) gibi âlimlerin biyografilerini inceledikten sonra söz konusu eserini yazmayı kararlaştırır. Bu düşüncesini *Majalah Al-Muslimûn al-Hurr* isimli derginin editörü Syaikh Muhammad Taqî Baqîr ile paylaşır. Taqî Baqîr ise onu temkinli ve itidalli olmaya davet eder ve şu şekilde bir tavsiyede bulunur:

“Evet, kardeşim! Çetin ve riskli bir işe kalkışıyorsunuz. İlk risk sizden gelmektedir/kaynaklanmaktadır. Bu konudaki yolculuğunuz henüz bitmediyse birçok insanı uçuruma sevk eden sürücü siz olacaksınız. İkinci tehlike ise öğrencilerinizden ve okuyucularınızdan gelecektir. Çünkü onlar ne dediğinizi tam olarak anlamayabilirler. Bu durumda ya kendilerine göre bir şeyler anlayacaklar veya yanlış anlayacaklar. Bu yaygın yanlış ise nihayetinde size nispet edilecektir.”¹⁴²³

Kang Jalal, Taqî Baqîr'in bu tavsiyeleri doğrultusunda daha çok dikkatli olacağını söyleyip *Tafsir Sufi al-Fatihah* isimli çalışmasını kaleme almaya başlamıştır. Tasavvufî-işârî tefsirin mahiyet ve tanımı dikkate alındığında Kang Jalal'in kendini hangi pozisyonda konumlandığını bilmek ve bu tefsir çeşidine hangi açıdan baktığını tespit etmek önemlidir. Kang Jalal Kur'an'ın tasavvufî-işârî tefsiri karşısında kendini bir “broker/simsar” veya “küçük bir su ısıtıcı”sına benzetmektedir. Her iki teşbihin de benzetme yönü, kendini bir “vasıta ve vesile” olarak görmesine dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında eserinde orijinal bir şey

¹⁴²² Jalaluddin Rahkhmat, *Membuka Tirai Kegaiban: Renungan Renungan Sufistik* (Bandung: Mizan, 2008), 7–8.

¹⁴²³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 98.

olmadığını peşinen kabul etmiş olmaktadır. Bu anlamda kendini renkleri birbirine karıştıran, mevcut çizgi ve şekillerden resim yapan bir ressama benzetmektedir.¹⁴²⁴

Kang Jalal'in alçakgönüllü bu itiraflarıyla birlikte tasavvufî-işârî nüanslı bir tefsir yazma teşebbüsü Endonezya'da süregelen tefsir geleneğinde nadir görülen bir durumdur ve açıkça ifade etmek gerekirse yeni bir eğilimdir. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki 1900'lü yılların sonuna kadar tasavvufî-işârî içerikli tefsir çalışmaları mevcut değildir. Klasik dönemde tasavvufî-işârî tefsir hareketlerine karşı olumsuz bir tavır olmakla birlikte modern dönemlerde bu menfi bakış açısının arttığı ortadadır. Nitekim Kur'an'ın hidayet yönüne vurgu yapan birçok âlim, bu tür yorumları gereksiz hatta bir tahrif olarak gördükleri bilinmektedir. Endonezya'da Kaum Muda ile birlikte gelişen ve gittikçe artan bir trende sahip olan bu temayülün ekseninde bulunduğu bir atmosferde Kang Jalal'in genel anlamda tasavvufa daveti özel olarak ise tasavvufî-işârî tefsirin gerekliliğine vurgu yapması sadece yeni bir çıkış olarak değil aynı zamanda cesur bir adım olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.¹⁴²⁵ Tasavvufun gücüne inanan bir düşünür olan Kang Jalal ayrıca manevî, ruhanî ve ahlakî yapıyı fıkıhtan daha öncelik tanınması gerektiğini savunmaktadır.¹⁴²⁶

Kang Jalal sadece *Tafsir Sufi al-Fatihah*'da değil; farklı farklı kitaplarında birçok âyetin tasavvufî-işârî tefsir boyutuna temas etmiştir.¹⁴²⁷ Yorum şekline, bağlı kaldığı kavramsal çerçeveye ve Sünnî-Şîî referanslarına bakıldığında bu konuda iddialı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi de bu hususa dikkat çekip kendini bir "vâsita ve vesile" olarak görmektedir ki onu "usta bir nakilci" olarak nitelendirmemiz mümkündür. Özellikle "usta" ifadesi büyük bir önem arz etmektedir. Zira tasavvufî-işârî benimseyip bunu başka bir kültüre aktarmak zannedildiği gibi kolay değildir. Ancak görünen o ki Kang Jalal iletişim uzmanı olmasından dolayı olsa gerek birçok tasavvufî-işârî meseleyi çok basit bir şekilde

¹⁴²⁴ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 97-98, 309-310.

¹⁴²⁵ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 309-310.

¹⁴²⁶ Rahkhmat, *Dahulukan Ahklah di atas Fiqih*, 141-154.

¹⁴²⁷ Diğer önemli eserleri: *Islam Alternatif* (1986), *Islam Aktual* (1991), *Retorika Moderen* (1992), *Catatan Kang Jalal* (1997), *Jalaluddin Rakhmat Menjawab Soal-Soal Islam Kontemporer* (1998), *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik* (1999), *Tafsir Sufi Al-Fatihah* (1999), *Rekayasa Sosial: Reformasi Atau Revolusi?* (1999), *Rindu Rasul* (2001), *Psikologi Agama* (2003), *Memaknai Kematian* (2006), *Islam dan Pluralisme, Akhlak Al-Quran dalam Menyikapi Perbedaan* (2006), *Pluralisme* (2006), *Dahulukan Akhlak di atas Fiqih* (2007), *Meraih Kebahagiaan* (2010)

anlatma kabiliyetine sahiptir. Kendisi bunun farkındadır ve “*Basitlik ve sadelik, güzelliğin mührüdür*” (*Simplex veri sigillum*) düşüncesini benimsediğini ifade etmektedir.¹⁴²⁸

Kang Jalal’in tasavvuf merkezli yaklaşım biçimi takipçileri tarafından takdirle karşılanmış ve belli düzeyde bir etki oluşturmuştur. O, “kentsel tasavvuf” (*urban sufism*) anlayışını, katı olarak gördüğü fıkıh eksenli din anlayışına karşı bir alternatif olarak görme eğilimindeydi. Zira ona göre tasavvuf, fikhî anlayışa nispeten daha özgürlükçü ve maneviyat açısından daha zengin bir alan teşkil etmektedir. Dadi Darmadi’nin ifadesi ile onun bu çıkışını “Dinî ahlaka dayanan bir liberalizm hareketi” olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁴²⁹

c. Muhammad Qoyyim Ya’qub ve *Tafsir Amaly* Adlı Eseri

Muhammad Qoyyim Ya’qub’un tasavvufi-işârî tefsir çalışmalarına niçin yöneldiğini anlayabilmek için eğitim hayatı hakkında kısa bir bilgi vermek doğru olacaktır. Ya’qub Husein ve Ny. Hj. Mukhsinah’ın yedinci çocuğu olarak 11 Haziran 1965 tarihinde Diwek Jombang’da dünyaya geldi. Eğitim hayatına bir ana okulda başladı. Ardından sırasıyla Madarasah Ibtidaiyyah (1976), Madrasah Tsanawiyah (1979), Madrasah Aliyah (1983) gibi kurumlarında eğitimini tamamladı. Böylece babasının kurucusu olduğu al-Urwatul Wutsqa İslami Yatılı Okulu’nda geleneksel tarzda ilim tahsil ederek özellikle klasik ilimlere vâkıf oldu. Akademik kariyerine ise Sunan Ampel Devlet İslam Üniversitesi’nde Şeriat Fakültesi’nde başladı ve 1987 yılında mezun oldu. Lisansını bitirdikten sonra babası Kiai Haji Ya’qub Husein’e ait bir medresede eğitim hizmetine kaldığı yerden devam etmek üzere memleketine döndü.¹⁴³⁰

Baba Kiai Haji Ya’qub 1976 yılında vefat edince pesantren yönetimini diğer oğlu Kiai Haji Muhammad Ya’qub’a bıraktı. 1990’lı yıllara değin pesantren görevini

¹⁴²⁸ Rahkhmat, *Membuka Tirai Kegaiban*, 8.

¹⁴²⁹ Dadi Darmadi, “Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam”, *Studia Islamika* 8/1 (2001), 208.

¹⁴³⁰ Zaenu Zuhdi, *Ibadah Penganut Tarekat (Studi tentang Afiliasi Madhhab Fikih Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, Shiddiqiyyah dan Shadhiliyyah di Jombang)* (Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Doktora, 2013), 114–115; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 34; Faishal Fahmy, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren Al-Urwat Wutsaqo Bulurejo Diwek Jombang Timur 1955-2017* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2018), 33–34.

üstlenen Muhammad Ya'qub, bu görevi Muhammad Qoyyim Ya'qub'a emanet etti. Bu süreçten sonra Kiai Haji Qoyyim Ya'qub'un biyografisini doğru okuyup değerlendirmek gerekir. Zira bilindiği kadarı ile hayatını adadığı pondok pesantren geleneğine düşünce ve entelektüel birikiminden hareketle yeni bir atmosfer katmış, bilgi ve dinî anlayışının genişliğinden dolayı birçok çevrede tanınmaya başlanmıştır.¹⁴³¹

Kısa ismi ile Gus Qoyyim'i özgün kılan özelliklerin başında ise tasavvufu yeniden inşa etme gayreti gelmektedir. *Tafsir Amaly* isimli eseri bu gayret ve temayülün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Kiai Akhyari Malang ve Kiai Mas'ud Toha Magelang'ın rehberliğinde manevî yolculuğuna devam etmiş ve buna bağlı olarak Andong Dağı'nın eteğinde halvete girmiştir (1997). Özellikle Şâzeliye tarikatı şeyhi meşhur ve saygın Kiai Mas'ud onun ruhî âleminin şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Gus Qoyyim onun rehberliğinde manevî yolculuğunu tamamladıktan sonra icazet almayı hak etmiş ve tarikat faaliyetlerinde bulunmasına izin verilmiştir (1998).¹⁴³² Nitekim Diwek bölgesinde Bulurejo köyünde ilk kez Şâzeliye¹⁴³³ tarikatı adına faaliyet yürüten kişi olarak bilinir.¹⁴³⁴

Tafsir Amaly başta olmak üzere *Metode Qur'ani*, *Imtaqisasi Sains*, *Qashidah Ilmu*, *Kumpulan Lagu Qur'any*, *Tafsir Ayat Hukum dan Makanan*, *Qur'any A* (Metode Baca Tulis Indonesia) *Qur'any B* (Metode Matematika Dasar) *Qur'any 1* (Metode Baca Tulis Al-Quran) *Qur'any 2* (Metode Terjemah Al-Quran) *Qur'any 3* (Metode Shorof) *Qur'any 4* (Metode Nahwu) *Qur'any 5* (Metode Baca Kitab) *Qur'any 6A* (Ayat Hukum Ibadah dan Makanan) *Qur'any 6B* (Ayat Hukum Waris) *Qur'any 6C* (Ayat Hukum Nikah) *Qur'any 6D* (Ayat Hukum Politik dan Jihad), *Al-*

¹⁴³¹ Arif İman Mauliddin – Mahmud Hibatul Wafi, “Unsur Lokalitas dalam Tafsir Sufi Amaly”, *Akademika* 14/1 (2018), 75; Fahmy, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren*, 9; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 34.

¹⁴³² Zuhdi, *Ibadah Penganut Tarekat*, 117–118; Siti Fauziyah, *Tarekat Pinggiran: Kajian Sejarah dan Ajaran Tarekat Syadziliyah Al-Mas'udiyah* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2018), 37–38; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 37–38; Fahmy, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren*, 32–33; Mauliddin - Wafi, “Unsur Lokalitas”, 75.

¹⁴³³ Tarikat silsilesi için bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 40–41.

¹⁴³⁴ Fauziyah, *Tarekat Pinggiran*, X.

Qur'an Terjemah Perkata gibi önemli kitapları ilmî vukûfiyetine delalet eden önemli eserler olarak görülmektedir.¹⁴³⁵

Ancak Qoyyim Ya'qub'un Kur'ân'ı farklı bir perspektiften okuma ve anlama çabası bazı çevrelerin memnuniyetsizliğe yol açmıştır. Bu meselenin odak noktası ise tasavvufunun mahiyeti ve onu yorumlama biçimine dayanmaktadır. Bundan dolayı Gus Qoyyim bu çıkışı ile tahkir ve ithamlarla karşı karşıya gelmekten kurtulamamıştır. O, bu düşünce ve tutumları açısından vahdet-i vücûd felsefesini benimseyen Syekh Siti Jenar'a benzetilmektedir.¹⁴³⁶ Tam da bu noktada Gus Qoyyim, sûfî düşüncenin köklerinin Kur'ân Sünnet'e dayandığını ispat etmek ve göstermek için *Tafsir Amaly* isimli çalışmasını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu nedenle temel hedefi daha pratik ve çağdaş bir tefsir eserini vücuda getirmektir. Nitekim *Tafsir Amaly*'in temel yönelimi tasavvufî nüanslarla birlikte akide ve ahlakın yeniden inşası ekseninde tezahür etmektedir.¹⁴³⁷

Gus Qoyyim'in Kur'ân ve tefsir çalışmalarını al-Urwatul Wutsqa İslami Yatılı Okulu'ndan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim mutasavvıf kimliği ile birlikte tefsir faaliyetlerine yoğunlaşması dikkat çekici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı eserlerini pedagojik bazılarını ise irşat ve davet amacıyla telif veya imla ettiği anlaşılmaktadır. İnceleyeceğimiz *Tafsir Amaly*'in (تفسير القرآن الكريم العملي) isminden de anlaşılacağı üzere tasavvufun nazarî kısmı ile birlikte daha çok amelî yönüne vurgu yapılmıştır. Gus Qoyyim sadece tasavvufî-işârî yönü ile baskın olan bu eseriyle birçok Endonezyalı müfessirden ayrılmamaktadır. Ayrıca Kur'ân'ı şiir tarzından tercümesi başta olmak üzere ahkâm ile ilgili müstakil bir eser telif etmesi gibi özellikleriyle de dikkat çekmektedir. Bu yönüyle zengin bir tefsir anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Gus Qoyyim'in *Tafsir Amaly* isimli çalışması tasavvufî-işârî muhtevaya yer verdiği için bu başlık altında bu çalışmasını merkeze almak durumundayız. Bu meyanda *Tafsir Amaly*'nin ismi ile başlamak daha isabetli olacaktır. 2018 yılında

¹⁴³⁵ Mauliddin - Wafi, "Unsur Lokalitas", 75; Fitriana Azza, *Lirik Lagu dalam Buku Kumpulan Lagu Qur'any Karya KH. M. Qayyim Ya'qub Perpektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia* (Semarang: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018), 32–33; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 42–49.

¹⁴³⁶ Mauliddin - Wafi, "Unsur Lokalitas", 76.

¹⁴³⁷ Mauliddin - Wafi, "Unsur Lokalitas", 76.

kendisi ile yapılan bir röportajda eserinin tam isminin *Tafsir al-Qur'an min Haisul Amal* olduğunu belirtmiştir. *Tafsir al-Qur'an dari Segi Amal* olarak Endonezceye tercüme edilen ifade Arapçadır ve تفسير القرآن من حيث العمل şeklindedir. Gus Qoyyim bu tefsir çalışmasını üç başlık altında kendi ibaresi ile üç aşamada incelenebileceğini ifade etmektedir: Teorik (makna), pratik (amal), tasavvufî-işârî sırlar (sirri-sirri dari al-Qur'an). Bu durumda o, ilk önce suret açısından Kur'an ile doğru bir iletişim kurmanın ve hakikate yakın anlamın keşfedilmesini salık verdikten sonra bunun haklı ve gerekli bir sonucu olarak tezahür ve tatbik boyutuna dikkat çekmektedir. Ancak Gus Qoyyim *Amaly* kavramı ile Kur'an'ın hem zâhirî hem de bâtinî yönünü kastetmektedir. Ona göre Kur'an'ın açık ciheti olduğu gibi gizli anlamlar içeren bir yönü de vardır. Bu bağlamda kendisi ile yapılan mülakatta özellikle vurguladığı konulardan biri de tarikat öğretilerinin Kur'an'da mesnedinin bulunduğunu ileri sürmesidir.¹⁴³⁸

Gus Qoyyim daha önce yazılan tefsir kaynaklarının birçoğunun hayattan kopuk kitaplar olarak görür ve sadece metin ekseninde yapılan yorumların ve açıklamaların yeterli olmadığını düşünür. Bu konuda özellikle hurûf-ı mukattaa konusunda yaşanan ihtilaflara temas ederek الله أعلم بالمراد به şeklinde müteşabih âyetlerin tefsir edilmemesi gerektiğini söyleyenler karşısında yorumlanması gerektiğini ileri sürenleri örnek olarak verir. Ayrıca metin bağlamında “Ey İsrailoğulları” gibi ifadelerin mahallî olarak değerlendirilmesini sakıncalı bir durum olarak değerlendirmekte ve bu tür âyetlerin Müslüman toplumlar için de ciddi mesajlar içerdiğini ifade etmektedir.¹⁴³⁹

Gus Qoyyim *Tafsir Amaly* isimli eserini 1997 yılında girdiği *halvet* aşamasını bitirdikten sonra telif etmeye başlamıştır. Eser henüz bitmiş değildir. Ayrıca şu ana kadar özellikle ses kayıtları, imla yolu vb. şekillerde yaptığı tefsir çalışmalarının hepsi basılmamıştır. Zira onun ilk muhatapları bizatihi al-Urwatul Wutsqa öğrencileri olduğu için şifahî ve imla yoluyla eser kayıt altına alınmıştır. Gus

¹⁴³⁸ 16 Şubat 2018 tarihinde Pesantren Putri al-Urwatul Wutsqo'da kendisi ile yapılan mülakat için bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 50–51.

¹⁴³⁹ Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 49–50; Örnekler için bk. Muhammad Qoyyim Ya'qub, *Tafsir Amaly Juz-1* (Jombang: Ikatan Pendidik Imtaq), 27–37.

Qoyyim 1-5. ve 29-30. arası cüzlerle birlikte Rahmân sûresini tamamlayabilmiştir. Dolayısıyla eser ile ilgili çalışmaların devam ettiğini belirtmemiz gerekmektedir.¹⁴⁴⁰

Gus Qoyyim'in *Tafsir Amaly*'ini pesantren çevrelerinde telif edilmiş ve büyük oranda veya kısmen tasavvufî-işârî muhtevaya sahip diğer tefsir çalışmalarından ayıran iki temel hususun olduğunu belirtebiliriz:

- a) Müellifi Gus Qoyyim Şâzeliye tarikatının şeyhidir. Hâlbuki bu özellik örneğin Sâlih Dârât, Misbah Mustafa veya Bisri Mustafa'da bulunmamaktadır. Bu durum eserlerinin yöntem, sistematik ve muhteva açısından farklılaşmasına sebep olduğu aşîkârdır. Nitekim bu koşullar, Gus Qoyyim'i *Tafsir Amaly* isimli eserini sadece ilmî bir düzeyde değil; irşat ve davet ekseninde ele almasına sevk etmiştir.
- b) *Tafsir Amaly* Endonezce olarak açık ve anlaşılır bir dil ile yazılmış ve kayda geçirilmiştir. Hâlbuki Dârât, Misbah Mustafa, Bisri Mustafa gibi önemli şahısların eserlerini Cava dili ile yazdıklarını biliyoruz. Ayrıca eserlerini Arap pegon ile yazmalarından dolayı muhatap kitleleri oldukça sınırlı kalmış ve temelde pesantren çevresinde yaygınlık kazanan eserler arasında yer almışlardır. *Tafsir Amaly*'in santrilere yönelik bir yönü varsa da dilinin basit ve anlaşılır olması halk tarafından okunabilecek bir eser olmasına imkân tanımaktadır.¹⁴⁴¹

Tafsir Amaly'in kaynakları arasında Kur'ân, Sünnet ve müellifin tasavvufî-işârî yorumları başta olmak üzere ilmî müktesebatı gelmektedir. Kullanım açısından Kur'ân ve Sünnet referanslarının klasik ve modern tefsirlerdeki muhteva ile uyumlu olduğunu ancak tasavvufî-işârî yorumları yerel bazı örnekleri içermesi açısından farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz.¹⁴⁴² Gus Qoyyim vahyin peygamberlere mahsus olduğunu belirttikten sonra en öz anlamı şöyle bir tanım yapmaktadır:¹⁴⁴³

¹⁴⁴⁰ Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 50.

¹⁴⁴¹ Bk. Mauliddin - Wafi, "Unsur Lokalitas", 77; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 52-53.

¹⁴⁴² Bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 68-77.

¹⁴⁴³ Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 77.

عَرَفَانُ يَجِدُهُ الشَّخْصُ مِنْ نَفْسِهِ مَعَ الْيَقِينِ بَأَنَّهُ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ: *Kişinin kalbinde kesin olarak Allah'tan geldiğini bildiği bilgidir.*”¹⁴⁴⁴

Ona göre bu bilgi, peygamberler dışındaki insanlara verildiğinde “ilham” vasfını kazanmış olur. Bu aynı zamanda “katiyet ve kesinlik” açısından vahiy ile ilham arasındaki temel ayrımlarından birine işaret etmektedir. Nitekim ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile bu konudaki görüşleri Gazzâlî’nin düşünceleri ile paralellik arz etmektedir.¹⁴⁴⁵

Metodolojik ve sistematik olarak ise *Tafsir Amaly*’de Arapça metin ilk önce verilir ardından ise tercümesi yan tarafında bir bütün olarak zikredilir. İlgili ifadenin tefsiri yapılıncı Arapça âyet metni latinize edilerek aktarılır. Ardından ise icmâlî bir surette tefsir kısmına geçilir. Müfessir özellikle âyet tercümelerini kendi ilmî birikimine dayanarak yapmaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile Din Bakanlığı’nın meâl ve tefsir çalışmalarını yetersiz görmektedir.¹⁴⁴⁶ Ayrıca literal (harfî/laflî) ve finalist (manevî/gâî) tercümeden ilkinin seçtiğini belirtmektedir.¹⁴⁴⁷ Nitekim *Al-Qur’an Terjemah Perkata* isimli eseri bu düşüncesine paralel olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴⁴⁸

Tafsir Amaly’in yayımlanmış bölümleri arasında veya öğrencileri tarafından kayıt altına alınmış notlarda tasavvufî-işârî birçok öge bulunmaktadır. Gus Qoyyim’in tasavvufî-işârî tefsire bakış açısını ve bu yaklaşımının mahiyetini anlamak için birkaç örnek vermemiz doğru olacaktır:

“*Bir zaman sizden söz almış ve Tûr’u üzerinize kaldırmıştık...*”¹⁴⁴⁹ Gus Qoyyim Bakara sûresinin 63. âyetinin meâlîni Türkçe olarak verdiğimiz şekli ile tercüme etmektedir. Ancak yorum kısmında âyette geçen “yükseltmiştik” ifadesinin hakikî ve manevî boyutlarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu manevî yükseltmenin içine âlimler de girmektedir. Bununla beraber Tûr’a dikkat çekerek pondok pesantren

¹⁴⁴⁴ Bu tanım Muhammed Abduh’a aittir. Bk. Muhammed Abduh, *Tefsiru'l-menâr* (Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990), 1/184.

¹⁴⁴⁵ Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Darul-Marife), 3/18-19; Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 76–78.

¹⁴⁴⁶ Bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 81; Mauliddin - Wafi, “Unsur Lokalitas”, 77; Risa Farihatul Ilma, *Kearifan Lokal pada Tafsir Amaly (Studi Kitab Tafsir Sufi Karya Muhammad Qayyim Ya'qub)* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2014), 45–55.

¹⁴⁴⁷ Bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 81.

¹⁴⁴⁸ Müellif bu eserinde Arapça metin üst tarafta Endonezce metin ise alt tarafta olacak şekilde kelime kelime âyetleri tercüme etmektedir. Ülkemizde bu faaliyet daha çok “kırık meâl” olarak bilinmektedir.

¹⁴⁴⁹ el-Bakara 2/63.

olarak bilinen medreseler, velilerin makamları vb. mekânların da manevî olarak Allah tarafından yükseltildiğine değinmektedir.¹⁴⁵⁰

“*Musa kavmine dedi ki Allah bir inek kesmenizi emretmektedir.*”¹⁴⁵¹ Gus Qoyyim Hz. Musa’nın Allah ile insanlar arasında bir aracı olarak seçilmesini şeyh-mürît ilişkisine benzetmektedir. Bununla birlikte “inek” kelimesini dünyevî sevgi olarak yorumlamakta ve nefis ile ilgili boyutuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁵²

“*Hızlı ve nefes nefese koşan atlara yemin olsun. Tırnaklarıyla ateş püskürten atlara yemin olsun.*”¹⁴⁵³ Gus Qoyyim Âdiyât sûresinin 1-2. âyetlerinin anlamını bu şekilde verdikten sonra tefsir kısmına geçmekte ve bu âyetlerde ifade edilen anlamın sadece “atlarla” sınırlı tutulmamasını belirtmektedir. Ona göre, insanın manevî gayreti başta olmak üzere Allah yolunda ortaya konan ne kadar çaba varsa hepsi bu âyetlerin kapsamına dâhildir. Dolayısıyla söz konusu âyetleri sadece fiziki âlemlerle sınırlandırmamak gerekir.¹⁴⁵⁴

“*Gerçekten insanlar için tesis edilen ilk ev, Mekke’dir. (O) mübarek ve âlemlere rehberdir.*”¹⁴⁵⁵ Gus Qoyyim âyette geçen “ev” sözcüğünü camî, medrese (pesantren) gibi diğer mekânları içine aldığını belirttikten sonra pesantren gibi kurumları ziyaret etmenin aslında Allah’ın evini ziyaret etmekle eş değer olduğunu ifade eder. Bunun dışında “ev”in ikinci anlamı ise “kalp”tir. Kalp sıradan bir organ değil; kişinin Allah ile diyaloga geçmesine imkân tanıyan bir unsurdur.¹⁴⁵⁶

Bu örnekler dışında Gus Qoyyim “dağ, demir, ateş, su, toprak, rüzgâr” gibi unsurların zâhirî anlamları ile birlikte manevî-işârî manalarının bulunduğunu savunur. Örnek verecek olursak ona göre, su bilginin sembolü iken demir Allah yolunda mücadele etmenin simgesidir.¹⁴⁵⁷

¹⁴⁵⁰ Ya’qub, *Tafsir Amaly Juz-1*, 30.

¹⁴⁵¹ el-Bakara 2/67.

¹⁴⁵² Ya’qub, *Tafsir Amaly Juz-1*, 32.

¹⁴⁵³ el-Âdiyât 100/1-2.

¹⁴⁵⁴ Bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 86.

¹⁴⁵⁵ Âl-i İmrân 3/96.

¹⁴⁵⁶ Bk. Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 87–89.

¹⁴⁵⁷ Kholidiyah, *Epistemologi Tafsir Amaly*, 85.

4.1.3. Edebî Tefsir Ekolü

4.1.3.1. Tanımı ve Arka Planı

Kur'ân'ın edebî yönünü ve ifade üstünlüğünü merkeze alan tefsir türlerine “edebî tefsir” denir.¹⁴⁵⁸ Ancak Endonezce tefsirleri dikkate aldığımızda “*Kur'ân metni tercüme edilirken nazım ve mana bütünlüğünü esas almak ile birlikte daha çok Endonezya edebiyatına uygun bir şekilde yapılan çeviri teşebbüsleri veya en azından edebî kaygının baskın olduğu çeviri çalışmaları*” şeklinde tarif etmemiz daha doğru olacaktır. Bazı tasniflerde “edebî-içtimâî” şeklinde bir gruplandırma yapılmakla birlikte kanaatimizce bu iki kavramı müstakil başlıklar altında değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.¹⁴⁵⁹

Endonezya'da edebî tefsir çalışmaları sayılı ve sınırlıdır. Her şeyden önce Endonezyalı âlimlerin şiirsel tarzda yapılan tercüme faaliyetleri hakkında birtakım kuşku ve kaygılar taşıdıkları bilinmektedir. Zira onlara göre bu tür çalışmalar, Kur'ân'ın bir şiir kitabı olduğu düşüncesini ihsas etmektedir. Bununla birlikte içtimâî tefsirin anlayışının 20. yüzyılda hemen hemen bütün müfessirleri derinden etkilemesi, Kur'ân'ın edebî yönüne değil; bireysel-sosyal mesajına yönelmelerinde belirleyici bir etken olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'ın Endonezceye çevrilmesinde büyük bir hassasiyet ve itina gösteren müfessirler şiirsel tarzdaki bir meâl ve tercüme ihtiyacı odaklı bakmamışlardır.

Bununla birlikte Jassin başta olmak üzere Diponegoro, Mohammad Luqman Hakiem, Qoyyim, Djohan Effendi gibi önemli isimler Kur'ân çevirisinde belli başlı bazı nedenlerden dolayı şiir yöntemini tercih etmişlerdir. Zikredilen bu isimler içinde Jassin ve Diponegoro edebiyatçı kimlikleri ile daha fazla ön plana çıkarken Djohan Effendi ise liberal Müslüman bir entelektüel olarak bilinmektedir.

4.1.3.2. Edebî Tefsir Literatürü

Klasik dönemde Hamza Fansûrî birçok rubaisinde Kur'ân âyetlerini iktibas ettiği ve vahdet-i vücûd veya ahlakî öğretiler çerçevesinde yorumladığı

¹⁴⁵⁸ M. Suat Mertoğlu, "Tefsîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2011), 40/292.

¹⁴⁵⁹ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/10; Kattân, *Mebâhis*, 357; Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/16.

bilinmektedir. Onun bu girişimini doğrudan edebî tefsir olarak değerlendirmemiz mümkün olmazsa bile edebî tefsirin nüvesi olarak görülmesi mümkündür.

Modern dönemde ise Endonezya’da edebî tefsir çalışmaları Endonezce ile birlikte Cavaca, Sundaca vb. yerel dillerde şiir tarzında meâl-tercüme çalışmaları yapılmıştır. Şurası bir gerçektir ki Sundaca tefsir çalışmalarında 1949 yılında Wiranatakusumah’ın (öl. 1965) başlattığı *dangding* tarzı şiirsel meâl-tefsir çalışmasından sonra farklı şekillerde devam etmiştir. Nitekim edebî tefsir çalışmaları daha sonra Hidayat Suryalaga’nın (öl. 2010) *pupuh* ve *pupujian* tarzındaki farklı şiirsel meâl-tefsir çalışmaları ile bir üst merhaleye taşınmıştır. Cavaca tefsir çalışmalarında ise özellikle Achmad Djuwahir Anomwidjaja’nın *Sekar Sari Kidung Rahayu Sekar Macapat Terjemahanipun Juz ‘Ammah* isimli eseri önemli bir edebî tefsir örneğini teşkil etmektedir.¹⁴⁶⁰

Açece tefsir çalışmaları arasında Mahjiddin Yusuf’un şiirsel tarzda tercüme ettiği *Al-Qur’an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh* isimli eseri zirve noktayı teşkil etmektedir.¹⁴⁶¹ Mahjiddin Yusuf Kur’ân’ın tamamını Açe nazım usulu ile tercüme ederek Açece tefsir çalışmalarına büyük bir katkıda bulunmuştur.¹⁴⁶² Tengku Abdurrahim Daudi Kebayakan şiirsel tarzda bazı âyetleri içeren *Tafsir Gayo* isimli çalışması ise sadece tefsir değil; Gayo edebiyatı açısından da büyük bir önem arz etmektedir.¹⁴⁶³

Endonezce edebî tefsir çalışmasını başlatan ilk isim Jassin’dır. Jassin *al-Qur’an Bacaan Yang Mulia* isimli eseri ile edebiyat sanatına uygun bir tercüme faaliyetinde bulunmuştur. Jassin’dan sonra ise şiirsel tarzda tam bir Kur’ân çevirisi henüz yazılmış değildir. Bunun yerine farklı cüzlerin, sûrelerin veya âyetlerin Endonezce edebiyatına uygun bir şekilde bazı tercüme çalışmaları kaleme alınmıştır. Jassin sonrası edebî tercüme faaliyetleri ile en fazla ön plana çıkan isimler şunlardır: Diponegoro, Mohammad Luqman Hakiem, Gus Qoyyim, Djohan Effendi.

a) Jassin ve *al-Qur’an Bacaan Yang Mulia* Adlı Eseri

¹⁴⁶⁰ Rohmana, “Terjemah Puitis Al-Qur’an”, 180–182; Rohmana, “Warisan Islam Lokal”, 118–120.

¹⁴⁶¹ Bk. Umar, *Al-Qur’an dan Masyarakat*, 58–65.

¹⁴⁶² Bk. Jusuf, *Terjemah Bebas Bersajak*, 1–976.

¹⁴⁶³ Baihaqi vd., *Bahasa Gayo*, 6.

Endonezce edebî tefsir çalışması denilince akla gelen ilk önemli isim kuşkusuz ki Jassin ve onun *al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli eseridir. Birçok ciddi eleştiriye maruz kalmasına rağmen Jassin *al-Qur'an Berwajah Puisi* adında yeni bir mushaf stilini oluşturmuş ve *al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli eseri ile Kur'ân Endonezya edebiyatına muvafık olacak şekilde yeni bir tercüme denemesini gerçekleştirmiştir (1974).

Jassin'in *al-Qur'an Bacaan*'ı tefsir çalışması değil; meâl-tercüme çalışması olmasına rağmen ilk tüm edebî çeviri olması açısından önemlidir. Her ne kadar Jassin'in edebiyatçı olduğu ve hafife alınmayacak yanlış tercüme yapıldığı ileri sürülmüş olursa da Endonezya tefsir literatürüne katkı sağladığı ve en azından meâl-tercüme tekniklerine yeni bir renk kattığını rahatça ifade edebiliriz. Jassin'in hayatı ve şiirsel çevirisi hakkında bir önceki bölümde geniş yer verildiği için şahsiyeti ve eseri hakkında bu başlık altında fazla durulmayacaktır.

b) Diponegoro ve *Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan* Adlı Eseri

Edebî meâl-tercüme alanında Jassin ile birlikte anılması gereken önemli isimlerden biri de Yogyakartalı Mohammad Diponegoro'dur (1928-1982). Diponegoro *Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan: Puitisasi Terjemahan al-Qur'an Juz ke-29 dan ke-30* isimli eseri ile yirmi dokuzuncu ve otuzuncu cüzleri Endonezceye şiir formatında tercüme ederek Endonezya tefsir literatürüne katkı sağladığı ve zenginleştirdiği kabul edilmektedir.

Bu gerçekten hareketle Muhammad Ridha Basri onun bu çalışmasını *informatif* ve *performatif* şeklinde tanımlamaktadır. Diponegoro'nun çalışmasını diğer eserlerden ayırt eden en önemli vasıflarının başında ise Kur'ân vasıtasıyla Allah ile iletişimi (*communication*) daha nitelikli ve deruni bir boyuta taşıma teşebbüsü olarak değerlendirmemiz mümkündür.¹⁴⁶⁴ Zira birlik, uyum, simetri, ritim, denge gibi parametreler fonksiyonel olarak edebî ifadeleri estetik açısından daha mükemmel hâle getirdiği bilinmektedir.¹⁴⁶⁵

¹⁴⁶⁴ Basri, "Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an", 60.

¹⁴⁶⁵ Bk. Sujarwa, *Manusia dan Fenomena Budaya: Menuju Perspektif Moralitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 53–55; Suwarja, *Model dan Paradigma Teori Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2019), 5–15; Theng Anita Christianawati, "Nilai Estetika dan Cita Rasa

Diponegoro Kur'ân çevirisine estetik bir tarzda yaklaşmış ve Endonezce edebiyatın ön plana çıktığı serbest bir tercüme yöntemini takip etmiştir. Örneğin o, İhlâs sûresini şu şekilde tercüme etmektedir:¹⁴⁶⁶

Endonezce Metin

Türkçe Tercümesi

Katakan, Ia Allah satu cuma

De ki Allah yegânedir.

Allah tepian tiap kebutuhan

Allah her ihtiyacın ötesindedir.

Tiada putra tiada ibu-bapa

Çocuk değildir; anne-baba değildir.

Tiada apa pun yang serupa

Hiçbir benzeri yoktur.

Mohammad Diponegoro Fâtiha sûresini ise şu şekilde tercüme etmektedir:¹⁴⁶⁷

Endonezce Metin: Fâtiha Sûresi

Türkçe Tercümesi

Puja dan puji bagi Allah sendiri

Hürmet ve övgüler sadece Allah'adır.

Penyempurna segala alam perwujudan

Bütün evrenin mükemmel yaratıcısıdır,

Penuh kasih penuh ampunan

Sevgi dolu ve mağfiret doludur,

Raja Hari Keputusan

Yargı Günü'nün Kralı/Sahibidir.

*Cuma pada-Mu kami semua sembah
menghadap*

Yalnız ve sırf Sana taparız!

Cuma pada-Mu kami semua palingkan harap

Bütün umudumuz, Sen'sin.

Bimbinglah kami ke lebu lempang

Doğru yola bizi ulaştır!

Menjejaki siapa telah Kauberi hati

*Kendilerine bilinç/kalp verdiğin kişilerin (izlediği
yola)*

Bukan yang Kaudera dengan kemurkaan

Gazaba mahkûm ettiklerinin (yoluna değil)

Makanan dalam Penyajian Makizushi Musim Gurur pada Tv Champion Japang", *Lite* 14/2 (2018), 139.

¹⁴⁶⁶ Diponegoro, *Kajian Kabar Wigati*, 48.

¹⁴⁶⁷ Diponegoro, *Kajian Kabar Wigati*, 1.

Bukan pula yang hilang jalan.

Aynı şekilde yol(unu) kaybedenlerin (yoluna değil).

Diponegoro tercüme tekniği açısından Jassin'den ayrılmaktadır. Her şeyden önce Diponegoro Arapça metne yer vermeksizin kitabını tasarlamıştır. Dolayısıyla mushaf tertibini herhangi bir şekilde ihlal etmediği için Jassin gibi bölümlemelerde de eleştiriye maruz kalmamıştır.

Diponegoro âyetlerin muhteva ve temasını dikkate alarak tercüme daha çok tefsirî/manevî bir yöntem takip ederken Jassin literal bir tercüme tekniğini takip etmektedir. Nitekim bu durumun farkında olan ve edebiyat alanında Jassin'i takdir eden Diponegoro söz konusu sebeplerden dolayı *Kajian Kabar Wigati* isimli eseri ile Jassin'in *al-Qur'an Bacaan*'ı arasında büyük bir farkın bulunduğu belirtmektedir. Dönemin tartışmalarına bakıldığında iki eserin uyandırdığı yankılar da farklı olmuştur.¹⁴⁶⁸

c) Muhammad Qoyyim Ya'qub ve *Lagu Qur'any* Adlı Eseri

Muhammad Qoyyim Ya'qub kısa adı ile Gus Qoyyim Endonezce tefsir literatürünün zenginleşmesinde ve çeşitlenmesinde katkıda bulunan önemli âlimlerden biridir. Nitekim bir önceki bölümde *Tafsir Amaly* adındaki müstakil eserini incelemiş ve biyografisine yer vermiştik. Bu başlık altında ise *Lagu Qur'any* adıyla yaygınlık kazanan ikinci bir eserini edebî açıdan inceleyeceğiz.

Her şeyden önce *Lagu Qur'any* terkinde geçen *lagu* sözcüğü “melodi, şarkı, ritim, ezgi, nağme” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁶⁹ Dolayısıyla Gus Qoyyim bu çalışması ile Kur'an'ın melodik ve müzikal yönünü ön plana çıkartmaya çalışmaktadır. İslam düşüncesinde nesir ve manzum eserlerin ciddi sayıda telif edildiği bilinen bir gerçekliktir. Özellikle nesir yerine manzum (şiirsel) tarzının seçilmesinde birçok saik ve amaç bulunmakla birlikte bunların başında söz konusu metnin kolay bir şekilde ezberlenmesi gelmektedir. Ayrıca herhangi bir bilim dalında manzum eserlerin ortaya çıkması ve gittikçe artıp yaygınlaşması ilgili disiplinin geliştiğine ve olgunlaştığına dair bir önemli bir işaret sayılmaktadır. Gus Qoyyim

¹⁴⁶⁸ Bk. Diponegoro, *Kajian Kabar Wigati*, X.

¹⁴⁶⁹ Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 793.

Kur'ân'ı sarf, nahiv, ahkâm, sosyal ve bireysel mesajlarla birlikte tasavvufî-işârî açıdan ele aldığı ve bu konuda gerek yazılı gerekse sözlü olarak önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Son tahlilde Gus Qoyyim *Lagu Qur'any* isimli eseri ile hem santrilere hem de halka yönelik ilahî mesajın anlaşılmasını ve zihinde daha kalıcı olmasını amaçlamaktadır.

Endonezya tarihinde Kur'ân metninin doğrudan veya Kur'ân metninin muhtevasına bağlı kalınarak müzikal ögenin daha fazla ön planda tutulduğuna yönelik çalışmaların eskiye doğru götürülmesi mümkündür. Nitekim Walisanga'nın *lirik* tarzdaki şiirlerinin mevcudiyeti ve özellikle *gamelan* müziğini kullanmış olmaları bu olguyu desteklemektedir. Walisanga'nın bu teşebbüsünün davet ve irşat ile doğrudan alakalı olduğu aşikârdır. Ayrıca Türkiye'de özellikle Mevlevilik ile "ney" in özdeşleşmiş olması bu tür faaliyetlerin sûfî çevrelerde yaygınlık kazandığını göstermektedir.¹⁴⁷⁰

Hamza Fansûrî'nin şiirlerinde Kur'ân âyetlerine yer verildiği bilinmekle beraber müzik eşliğinde şiirlerinin söylenip söylenmediği konusunda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bütün bu gelişmelerle beraber Gus Qoyyim'in *Lagu Qur'any* adlı eseri bestelenmiş olması ve doğrudan Kur'ân'ın muhtevasına somut bir şekilde temas etmesinden dolayı farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum müzik dinleme mesele başta olmak üzere Kur'ân'dan herhangi bir pasajın bu şekilde tercüme edilip bestelenmesine dair tartışmaları gündeme getirmektedir. Bilindiği kadarı ile klasik dönem İslam fukahası -İmâm Gazzâlî, İb Hazm belki hariç tutulabilir- müzik konusunda olumlu bir kanaat ortaya koymamışlardır. Ancak modern dönemle birlikte bazı şartları taşıması hâlinde müziğe fetva verildiğini görüyoruz. Bu konuda fetva veren Endonezyalı âlimlerden biri de Quraish Shihab'tır.¹⁴⁷¹

Gus Qoyyim'in *Lagu Qur'any* isimli eserinde izlediği yöntem ve ele aldığı konular hakkında doğru bilgi sahibi olmak için birkaç örnek zikretmemiz yerinde olacaktır:

¹⁴⁷⁰ Acep Aripun – M. Rois Rizwan, "Materi Dakwah pada Grup Musik Non-Religi", *Jurnal Ilmu Dahwah* 4/13 (2009), 494.

¹⁴⁷¹ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Wawasan Agama* (Bandung: Mizan, 1999), 8.

“*Rahmân’ın kulları mütevazı bir şekilde yeryüzünde yürürler ve cahiller kendilerine hitap ettiğinde ‘selam’ derler.*”¹⁴⁷² Furkân sûresinin 63. âyeti erdemli insanların (sâlih mü’minlerin) temel bazı özelliklerinden bahsetmektedir. İlk sırada ise onların “tevazu, hoşgörü, affetmek” gibi özelliklerine temas etmektedir. Âyetteki ana temaları esas alan Gus Qoyyim’in rubai tarzındaki çevirisi şu şekildedir:¹⁴⁷³

Endonezce Metin

Maafkan orang awam

Pilih bersikap diam

Yang sadar dinasehati

Sok pintar ditinggal pergi

*

Diam sikap bijaksana

Memaaf jadi mulya

Marah dibalas marah

Masalah makin parah

*

Ingatkan dua kali

Tak mempan ditinggal pergi

Nasehat 'tuk yang ingat

Lagi takut ilah

*

Yang awam perlu bimbingan

Agar dapat keslamatan

Ulama' dikunjungi

Ikuti dan ta'ati

Türkçe Tercümesi

Avam insanları affet

Sessizlik yolunu seç

Bilinçli kişiye tavsiye edilir

Bazen akıllı geride kalır

*

Sessizlik akıllıca bir davranıştır

Affetmek saygın bir şeydir

Öfkeye karşı öfke ile karşılık vermek,

Sorunu daha da gerginleştirir

*

Çokça (iki defa) hatırlat

Bu geride bırakıp ihmal edilemez.

Nasihat, öğüt alanlar,

Ve Allah'tan korkanlar içindir.

*

Avamın rehberliğe ihtiyacı var.

Güven ve selamette için

Âlimler ziyaret edilmelidir;

Onların izinde gidilmeli ve onlara itaat edilmelidir.

¹⁴⁷² el-Furkân 25/63.

¹⁴⁷³ Muhammad Qoyyim Ya'qub, *Lagu Qur-any* (Surabaya: Ikatan Pendidik Imtaq), 6.

“Dediler ki bizim için ancak dünya hayatı vardır ve diriltilecek değiliz.”¹⁴⁷⁴

Gus Qoyyim *Lagu Qur'any*'deki yöntemini olduğu şekliyle devam etmektedir. Buna bağlı olarak En'âm sûresinin 29. âyetinde geçen ana temaları seçerek bu sefer iki mısraa ile başladığı şiirini altılı mısraa ile (südâsî) devam ettirmektedir. Bu dizelerde âyetin temas ettiği “mal-mülk, dünya, para sevgisi”nin tehlikeli boyutuna dikkat çekilmiş ve mü'minin dünyevileşmeye karşı tetikte olması gerektiği ifade edilmiştir. Nitekim şiirin ana bağılığı olan *Waspada* (*Dikkat Et; Sakın*) kelimesi yazarın meramını açıkça dile getirmektedir.¹⁴⁷⁵

Endonezce Metin

Türkçe Çevirisi

Waspada godaaan isinya dunia

Dünyanın ayartmalarından sakının!

Waspada godaan hawa nafsu kita

Hevâ ve nefsimizin ayartmalarından sakınalım!

*

*

Pejuang Uhud berebut harta

Uhud mücahitleri mal için mücadele etti.

Pasukan Muslim porak poranda

Müslüman birlikler dağılıp gittiler.

Hati hatilah godaan nafsu

Aman nefse dikkat ediniz,

Menyatu dengan isinya dunia

Dünyadakiler birleştirmesine karşın;

Harta benda, keluarga,

mal-mülk, aile,

Tahta juga asmara

makam-mevki ve aşk

*

Fir'aun Raja penuh ambisi

Firavun hırslı doluydu.

Bayi lelaki ia habisi

Erkek çocuklarını telef etti.

Sulaiman Raja kurnia Ilahi

Melik Süleyman ilâhî bir armağandır,

Siapa saja ia kasihi

O merhametlidir,

Manusia, jin iblis,

İnsanlara, cinlere, şeytanlara

Hewan-hewan semua

Bütün hayvanlara.

¹⁴⁷⁴ el-En'âm 6/29.

¹⁴⁷⁵ Ya'qub, *Lagu Qur-any*, 2.

*

*

<i>Kepingin kaya kita hindari</i>	<i>Zenginliği istemekten kaçınmalıyız!</i>
<i>Menjadi kaya kita syukuri</i>	<i>Zengin olduğumuz için ise şükretmeliyiz.</i>
<i>Cintai harta kita hindari</i>	<i>Mal sevgisinden kaçınmalıyız!</i>
<i>Punyai harta kita syukuri</i>	<i>Mal varlığımızdan ötürü ise şükretmeliyiz.</i>
<i>Milik Allah, 'tuk jalan Allah,</i>	<i>Allah'ın mülküdür, Onun yoluna harcanmalı</i>
<i>Ikhlash karena Allah</i>	<i>İhlash bir şekilde</i>

Âyetlerin ana temasına bağlı kalan Gus Qoyyim *Lagu Qur'any*'de bu iki örnek dışında “*Esmâ-i hüsnâ, melekler, şefaât, tefsir, mü'minlerin temel özellikleri, nimetlerin önemi, ilim ve değeri, namaz, zekât, oruç, hac, yeme-içme, kadınlar, cilbab, evlenme, zina gibi haram eylemler*” gibi başlıkları şiirsel tarzda sunmaktadır.¹⁴⁷⁶

Bu açıdan bakıldığında Gus Qoyyim'in hem Jassin'e hem de Mohammad Diponegoro'ya nispeten farklı bir yöntem izlediği görülmektedir. Zira Jassin mushaf tertibine uyarak Kur'an'ı âyet âyet tercüme ederken Diponegoro ise her ne kadar Jassin'in yöntemini izlememiş olsa dahi en azından belli bir sûreyi baştan sona tercüme ettiği bilinmektedir. Gus Qoyyim ise gerek bu iki örnekte gerekse diğer çevirilerde muayyen bir âyetin ana teması etrafında şekillenen edebî tercüme formatı ile dikkat çekmektedir.¹⁴⁷⁷

d) Djohan Effendi ve Şiirsel Tercüme Denemeleri

Djohan Effendi Kur'an'ın bazı sûrelerini Endonezce edebiyatına uygun bir şekilde tercüme eden entelektüellerden biridir. Tefsir alanında *Pesan-pesan al-Qur'an Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* isimli eseri ile bilinen Djohan Güney Kalimantan'ın başkenti Banjarmasin'de 1 Ekim 1939 tarihinde dünyaya gelmiştir. Djohan İslamî bir ortamda yetişmiştir. Nitekim dedesinin ve babasının Serikat Islam'ın aktif üyeleri arasında yer aldığı bilinmektedir. Küçüklüğünde Kur'an'ı öğrendi. Japon sömürgesi döneminde ilkokul düzeyindeki Halk Okulu'nu altı sene,

¹⁴⁷⁶ Ya'qub, *Lagu Qur-any*, 1–59.

¹⁴⁷⁷ Bk. Ya'qub, *Lagu Qur-any*, 1–59.

Sekolah Arab'ı ise üç yıl boyunca okudu. Banjarmasin'de bulunan Din Öğretmeni Eğitimi'nde (PGAP) üç yıl eğitim aldı. Beş arkadaşı ile birlikte bu eğitim kurumundan üstün bir başarı ile mezun olan Djohan Effendi 1957-1960 yılları arasında üç yıllık sürecek olan Devlet İslam Hâkimleri (PHIN) bölümünü okudu. Bu dönemde düşünce hayatında önemli değişikliklere zemin hazırlayacak olan farklı çevrelerle ve çeşitli fikirlerle tanıştığı merhale olması açısından önemlidir. 1960 yılında PHIN'den mezun olduktan sonra doğduğu yere oldukça yakın olan Amuntai şehrinde bulunan Kerapatan Qadhi adındaki dini bir mahkemeye memur olarak atandı. Aynı yıl içinde Yogyakarta'da bulunan Sunan Kalijaga Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne başladı.¹⁴⁷⁸

Bu süreçte Ahmediyye üzerinde okumalar yaptı ve Endonezya Öğrenci Derneği'ne (HMI) katıldı. Ayrıca Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Mansur Hamid, Nurcholis Madjid gibi Endonezya'nın önde gelen reformist-modernist isimleri ile tanıştı. Dawam Rahardjo'nun önerisi ile Mukti Ali tarafından kurulan *Limited Group* adındaki gruba 1967 yılında iştirak etti. Üniversiteden mezun olduktan iki yıl sonra Din Bakanlığı Genel Sekreteri (1972-1973) olarak göreve başladı. Bu zaman zarfından sonra ise Din Bakanlığı Özel Sekreteri (1973-1978), Dışişleri Bakanı Özel Personeli/Cumhurbaşkanlığı Konuşmaları Yazarı (1978-1995), Din Bakanlığı Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanı (1998-2000), Devlet Bakanı (2000-2001) gibi vasıflarla önemli mevkilerde görev yapmıştır. 17 Kasım 2017 tarihinde yetmiş sekiz yaşında iken Avustralya'nın Geelong şehrinde vefat etmiştir.¹⁴⁷⁹

Djohan Effendi Endonezya'da en etkili elli liberalist arasında gösterilmektedir. Bu yönü ile liberalist İslam düşüncesini savunan modernist grup arasında yer almaktadır. Bu duruşu genelde İslamî özelde ise tefsir ile ilgili düşüncelerini büyük ölçüde belirlemiştir. Onun tefsir alanındaki en meşhur eseri *Pesan-pesan al-Qur'an Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*'dir. Eserin temel gayesi Kur'ân hakkında bir bakış açısı başka bir ifade ile bir nosyon kazandırmaktır. Nitekim müellif mukaddime kısmında söz konusu kitabının kendi görüşlerinden

¹⁴⁷⁸ Hamam Faizin – Arsyad Sobby Kesuma, “Pemikiran Tafsir Djohan Efendi”, *Kalam* 11/2 (2017), 458–459.

¹⁴⁷⁹ Faizin - Kesuma, “Pemikiran Tafsir Djohan Efendi”, 459–460.

ibaret olduğunu, sübjektiflikten ve hatadan beri olamayacağını belirtmektedir.¹⁴⁸⁰ Bununla birlikte müellif *Pesan-pesan al-Qur'an*'ın Kur'ân'ın ruhunu öz mesajlarla vermeye çalıştığını ifade etmektedir. Ona göre Kur'ân iman eden ve takva sahibi olmak isteyen kişiler için bir hidayet kaynağıdır. Nihâî hedefi ise arzın halifesi olabilecek nitelik erdemli insanlar yetiştirmektedir. Bu yönü ile Kur'ân bilimsel bir kitap olmadığı gibi sadece tarihi olayları ve kıssaları anlatan bir kitap da değildir.¹⁴⁸¹

Pesan-pesan al-Qur'an Kur'ân sûrelerinin zihinsel haritası çizmesi açısından diğer Endonezce tefsir çalışmalarından ayrılmaktadır. Djohan Effendi örneğin Bakara sûresinin dokuz ana temadan oluştuğunu belirtmektedir. Bu temalar sırasıyla şu şekildedir:

- (1) Kur'ân'ın hidayet oluşu
- (2) İnsan prototipleri; muttaki, kâfir, münafık
- (3) İnsanlığın prototipi; Hz. Âdem
- (4) İbretlik bir toplum; İsrailoğulları
- (5) *Eksklusivismen*in yani farklı fikir ve görüşleri dışlamanın eleştirisi
- (6) İsrailoğullarının düşünce ve tutumlarını taklit etmemek
- (7) Müslümanların yeni kiblesi; Ka'be
- (8) Kaliteli ve model bir toplumun inşası
- (9) İman ve dua.¹⁴⁸²

Djohan Effendi bu şekilde yüz on dört sûrenin ana temalarını maddeler hâlinde sunmaktadır. Bununla birlikte sûre sonlarını şiirle bitirmektedir. Otuzuncu cüzü ise bir bütün olarak şiirsel tarzda tercüme etmesi ile dikkat etmektedir. Şiirsel tarzı seçmesinde selefi Jassin'in büyük etkisi vardır. Yorumlama biçimini ise bağlı olduğu modernist-liberalist kimliğinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Nitekim Djohan Effendi *Pluralisme dan Demokrasi* (1995), *Pluralisme dan Kebebasan Agama* (2010) gibi farklı yazılarında Endonezya'da gerek dinî gerekse

¹⁴⁸⁰ Djohan Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an; Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci* (Cakarta: Serambi, 2012), 17.

¹⁴⁸¹ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an*, 26–27.

¹⁴⁸² 114 sûrenin ana teması için bk. Faizin - Kesuma, "Pemikiran Tafsir Djohan Efendi", 473–479.

toplumsal çoğulculuğu ifade eden *plüralizmi* savunmaktadır. Buna bağlı olarak Bakara sûresinin ana temalarından biri olarak kabul ettiği *dinî çoğulculuğun* önemini şöyle açıklamaktadır: “*Müslümanların yaşatmaları gereken ilke, din özgürlüğü ilkesidir. Çünkü dinin değeri zorlama ve ikiye bölünmüşlükte değil; samimiyet ve dürüstlükte saklıdır. Din ve inanç hürriyeti, yeryüzünde zulmün ve azgınlığın olmaması için önemli bir görev yüklenen insanlar için vazgeçilmez bir esastır.*”¹⁴⁸³

Mâide sûresinin özellikle “din konusunda ifrat” a kaçmamayı öğütlediği ve sûrenin ana temalarından birini oluşturduğunu belirten Djohan Effendi’ye göre ifrat ve sınırı aşma sadece yeme-içme ile alakalı değildir. İnsanların bütün davranışlarında özellikle dinî alandaki düşünce ve yaklaşım biçimlerinde de ifrat tehlikesi vardır. Bunu sorunun çözümü olarak hidâyet ve dalâletin Allah’ın elinde olduğunu dolayısıyla bu konuda kulların birbirlerine karşı olumsuz tavırlar içine girmemelerini salık vermektedir.¹⁴⁸⁴

Dini alandaki bu düşüncesini “Her dinde alınabilecek bir hakikat vardır” sözü ile özetlemektedir. Dolayısıyla Kur’ân’a bakış açısı bu özlü sözü etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Djohan Effendi Tîn sûresinin ilk kısmını şu şekilde tercüme etmektedir:¹⁴⁸⁵

Djohan’ın Tîn Sûresi Tercümesi

Türkçe Tercümesi

<i>Mereka datang silih berganti</i>	<i>Onlar birbiri ardınca geldiler</i>
<i>Membawa obor pencerahan</i>	<i>İrfan şulesini getirdiler</i>
<i>Membawa panji-panji pembebasan</i>	<i>Özgürlük sancağını taşıdılar</i>
<i>Musa sang pembebas perbudakan</i>	<i>Musa kölelikten kurtarandır</i>
<i>Budhha Gautama Sang Pelepas dhukka</i>	<i>Gautama Buda dukkha’dan kurtarandır</i>
<i>Isa al-Masih Sang Pembawa terang</i>	<i>İsa Mesih ı ışık taşıyıcıdır</i>
<i>Dan Muhammad Khatamul-Anbiya</i>	<i>Ve son peygamber Muhammed</i>

¹⁴⁸³ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an*, 62.

¹⁴⁸⁴ Effendi, *Pesan-Pesan Al-Qur'an*, 88.

¹⁴⁸⁵ Faizin - Kesuma, “Pemikiran Tafsir Djohan Efendi”, 460.

Penyebar rahmat bagi umat manusia

Bütün insanlığa rahmet yayandır.

Djohan Effendi Tîn sûresinde geçen “incir, zeytin, tûr-i sîna ve beled-i emîn” şeklindeki iki bitki ve iki mekân olmak üzere dört ismi mecazi olarak yorumlamaktadır. Bu dört kelimeye yer vermeden doğrudan âyetlerden anladığı anlama odaklanmıştır. Bu bağlamda Hz. Musa, Buda, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olmak üzere dört isme yer vermektedir. *Sînâ dağı* ile Hz. Musa, *incir* ile Buda, *zeytin* ile Hz. İsa ve son olarak ise *beled-i emîn* ifadesi ile Hz. Muhammed’in kastedildiğini ileri sürmektedir. Esasen incir ve Buda arasındaki eğretileme müstesna kabul edildiğinde Djohan Effendi’nin klasik tefsirlerde geçen görüşler muvacehesinde hareket ettiği söylenebilir. Zira kimi müfessirler tin ve zeytinden maksadın “bilinen yiyecekler” olduğunu ifade ederken kimileri ise bu iki bitkinin yetiştiği mekânların veya bu mekânlarda gönderilen peygamberlerin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak klasik tefsirlerde Buda ve incir arasında mecazi bir bağlantının bulunduğu dair herhangi bir rivayet veya malumat bulunmamaktadır.¹⁴⁸⁶

Djohan Effendi sûrelerin yorumunda farklı yöntemler kullanmaktadır. Bazen sûreleri lafzî ve manevî anlamları ile bazen de sûrelerin özeti olabilecek şiirlerle yetinmektedir. Örneğin Mesed diğer ismi ile Leheb sûresinde lafzî anlam ön plandadır. Ancak Mâûn sûresini kendi anlayışı çerçevesinde yorumlaması ile dikkat çekmektedir:¹⁴⁸⁷

Djohan’ın Mâûn Tercümesi

Pendusta Agama! Siapa dia?

Apakah si ateis yang tak percaya Tuhan

Ataukah penolak agama yang dibawa Nabi

Türkçe Çevirisi

Dini yalanlayan! Kimdir o?

Tanrı’ya inanmayan bir ateist mi o?

Peygamberin mesajını inkâr eden mi o?

¹⁴⁸⁶ İlgili görüşler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/503; Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 4/774; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 32/211; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1999), 8/434.

¹⁴⁸⁷ Krş. Mukhamad Saifunnuha, “Wajah Pluralis, Feminis, dan Puitis dalam Tafsir Karya Djohan Effendi”, *Al-Kuds* 4/2 (2020), 336.

Ataukah si munafik yang pura-pura beriman?	İnanmış gibi görünen münafık mı o?
Tidak!	Hayır!
Dia yang tak peduli derita si miskin yang menderita	Umursamayandır, acı çeken miskinın elemi
Anak-anak yatim yang hidup terlunta-lunta	Yoksulluk içinde yaşayan yetimin hâlini!
Walau shalat tak ketinggalan	Namazını kaçırmaya bile
Tapi Cuma gerak dan ucapan	Namazı sadece söz ve eylemlerdir
Hampir tak bermakna	Manasız
Dan sia-sia	Ve abes

4.1.4. Bilimsel Tefsir Ekolü

4.1.4.1. Tanımı ve Arka Planı

Kur'ân'ı dönemin etkin bilim anlayışına paralel veya bilimsel veriler çerçevesinde yorumlama faaliyetlerinin tümünü “bilimsel tefsir ekolü” veya “ilmî tefsir ekolü” olarak tanımlamamız mümkündür.¹⁴⁸⁸ Şâtibî gibi âlimler bu yönetime karşı olumsuz bir tavır sergilerken Gazzâlî, Süyûtî, Ebûbekir İbnü'l-Arabî gibi âlimlerin ise teorik düzeyde bilimsel tefsirin çerçevesini çizdikleri ancak pratik alanda yeterli düzeyde eserler ortaya koymadıkları bilinmektedir.¹⁴⁸⁹ Klasik tefsirler içinde bilimsel tefsirin en meşhur örneği olarak Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb* isimli eseri gösterilmektedir.¹⁴⁹⁰ Çağdaş dönemde ise bu alanda birçok eser yazılmasına rağmen en meşhur örnek olarak Cevherî'nin *el-Cevâhir* isimli eseri ön plana çıkmaktadır.¹⁴⁹¹

Endonezya'da bilimsel tefsir çalışmalarının işareti ve nüvesi sayılan *Kur'an ve Sünnet'in Bilim ve Teknoloji Hakkındaki Mucizeleri* (*Mukjizat Al-Quran dan as-Sunnah tentang IPTEK*) başlıklı uluslararası seminer 29 Ağustos ile 2 Eylül 1994 tarihleri arasında Endonezya'nın Bandung şehrinde Ahmad As-Showy tarafından

¹⁴⁸⁸ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/349.

¹⁴⁸⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/355-356; Abdulhamid Birişik, "Tefsîr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2011), 40/289.

¹⁴⁹⁰ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, 1/43; Muchlis M. Hanafi, "Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur'an", *Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, mlf. LPMA (Endonezya: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011), XXII.

¹⁴⁹¹ Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, 2/605; Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/301.

yönetilmiştir. Aynı başlık ile kayıt altına alınan seminere on beş ülkeden bilim ve teknoloji uzmanları katılmış ve çeşitli kararlar alınmıştır. Bu kararlar içinde Kur’ân’da bahsedildiği düşünülen bilim ve teknoloji ile alakalı âyetler hakkında toplumda farkındalığın oluşturulması gerektiği ifade edilmiştir. Seminere iştirak eden kişilerden biri de ilk Endonezyalı atom fizikçisi olarak kabul edilen Ahmad Baiquni’dır. Baiquni konuyla ilgili *Alquran Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (Kur’ân Bilim ve Teknoloji)* isimli eserini 1994 yılında; *Alquran dan Ilmu Pengetahuan Kealaman (Kur’ân ve Doğa Bilimleri)* isimli çalışmasını ise 1997’de neşretmiştir.

Endonezce tefsirlerde sistematik bir şekilde olmasa da bilimsel verilerden yararlanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı Endonezya’daki bilimsel tefsir çalışmalarının mahiyetini daha doğru tanımlayabilmek için şöyle bir sınıflandırmanın yapılması uygun olacaktır:¹⁴⁹²

Birinci Aşama: İlk örnekler (1960-1990)

İkinci Aşama: Hazırlık ve oluşum evresi (1990-2000)

Üçüncü Aşama: Gelişim evresi (2000-2021)

1998 yılında Yeni Düzen’in yıkılmasıyla birlikte tefsir ilmi dâhil olmak üzere genel anlamda İslamî ilimler hakkındaki çalışmaların gittikçe ivme kazandığı ve ciddi bir gelişme katettiği görülmektedir. Bu trende paralel olarak farklı meslek ve meşreplere sahip düşünürler Kur’ân’a ve tefsir ilmine yönelmişlerdir. Bu süreçte tefsir biliminin interdisipliner bir nitelik kazandığını söyleyebiliriz.¹⁴⁹³

Endonezya Din Bakanlığı bünyesinde bulunan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an’ın 2010 yılından itibaren başlattığı bilimsel tefsir çalışmalarını resmî sitesinde yayımlayarak Endonezyalıların istifadesine sunmuştur.

Eserlerin ortak özelliği ise Kur’ân’da geçen kavramların modern veriler ışığında incelenmesine dayanmaktadır. İşlenen kavram ile ilgili âyetler derlenip modern zamanda nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgiler verilmektedir. “Neden

¹⁴⁹² Annas Rolli Muchlisin – Khairun Nisa, “Geliat Tafsir ‘Ilmi di Indonesia dari Tafsir Al-Nur hingga Tafsir Salman”, *Millati* 2/2 (2017), 246.

¹⁴⁹³ Bk. Rohimin, “Pemetaan Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur’an di Indonesia Era Reformasi”, *Madaina* 18/1 (2014), 1–2.

Bilimsel Tefsir” sorusuna ise söz konusu eserlerin mukaddimelerinde şu şekilde bir cevap verilmiştir:

“Her Müslüman Kur’ân’ı okumalı ve anlamalıdır. Kur’ân’a göre bir Müslüman körü körüne taklit yoluyla değil; bilinçli ve sağduyulu bir şekilde iman etmekle yükümlüdür. Kur’ân beşeriyeti her zaman kendisi ile diyalog kurmaya davet eder. Bütün grup ve çevreler, tüm çeşitliliğiyle onun sofrasına davetlidir. Sa’lebî, Hâzin gibi kimi müfessirler Kur’ân’ın kıssalarından etkilenmiş; Zemahşerî gibi kimileri onun dil ve belagat meselelerine temas ederken Kurtubî gibi kimi âlimler ise daha çok onun ahkâmı üzerinde durmuşlardır. Her bir bilgin kendi eğilimlerine ve kendisini çevreleyen atmosfere göre farklı şekillerde etkilenmişlerdir. Abbâsî hanedanı döneminde, özellikle el-Me’mûn zamanında, Helenizm dalgası İslam dünyasına bilimsel kitapların tercümesi yoluyla girdiğinde, Kuran’ı bilimsel teorilerle veya bilimsel yorum olarak bilinen şeyle yorumlama eğilimi vardı. Râzî’nin Mefâtîhu’l-gayb’ı Kur’ân âyetlerinin bilimsel bir yorumunu detaylı bir şekilde içeren ilk tefsir olduğu söylenebilir.”¹⁴⁹⁴

Mukaddimelerde bilimsel tefsirin ortaya çıkış tarihi hakkında bilgi verildikten sonra tanım ve mahiyeti konusunda şu bilgilere yer verilmiştir:

“Bilimsel tefsir, Kur’ân’ın bilimsel ipuçlarını (işaretlerini) ihtiva eden âyetlerinin modern bilim perspektifinden anlama çabasıdır/gayretidir. Zehebî’ye göre bu temâyül, Kur’ân âyetlerinin anlatımında bilimsel terimleri tartışır, bilimsel boyutu keşfetmeye ve bilimsel bilgilerle ilgili bilinmeyen mucizelerinin sırlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bütün bunlar, Kur’ân’ın insanlar tarafından oluşturulmadığını; bizatihi Allah’ın bir vahyi olduğunun açık bir kanıtıdır.”¹⁴⁹⁵

Bilimsel tefsirin popüler olmasının temel sebepleri dört maddeye bağlanmıştır. Bu dört maddeyi özet olarak şu şekilde serdetmemiz mümkündür:

- a) Batı’da (Avrupa’da) ortaya çıkan bilimsel keşiflerin ve teknolojik ilerlemenin Müslüman toplumlar üzerinde özellikle 20. asırdan itibaren ciddi bir etki bıraktığı bilinmektedir. Bunun dışında bu dönemde Müslüman ülkelerin birçoğu Avrupa’nın egemenliği altındaydı ve

¹⁴⁹⁴ Muchlis M. Hanafi, “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur’an”, *Manfaat Benda-Benda Langit dalam Perspektif Al-Qur’an dan Sains*, mlf. LPMA (Endonezya: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2012), XVI–XVII; Muchlis M. Hanafi, “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur’an”, *Penciptaan Manusia*, mlf. LPMA (Endonezya: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2010); Hanafi, “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur’an”, XXI–XXII.

¹⁴⁹⁵ Hanafi, “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur’an”, XXII.

sömürgesi konumundaydı. Avrupa'nın bu baskın hegemonyasından kurtulmanın yolu olarak ise bilim ve teknoloji görülmekteydi. Müslüman bilginlerin Avrupalıların elde ettiği maddî imkânları ve onları galip kılan unsurların Kur'ân'da mevcut olduğunu savunarak bir nevi kendilerini psikolojik olarak teselli etmek istedikleri anlaşılmaktadır. Bu aslında aşağılık kompleksinin (*inferiority complex*) bir tezahürü olarak değerlendirilmesi mümkündür. Quraish Shihab'ın ifadesi ile bu ortaya çıkan sorunları ve acıları bir çeşit geçici bir anestezi ile tedavi etmekten başka bir şey değildir.

- b) Müslümanlar yeni bir medeniyet inşasında tutum ve düşünce olarak kültürel düalizmin kısılcı arasında kalmışlardır. Müslümanlar bir taraftan geçmişin zafer ve şanlı dolu tarihini hatırlarken diğer taraftan da Avrupa'nın bilimsel ilerleyişini inkâr edememekteydiler. Bundan dolayı bir değişimin olması ve kendilerini bu sahada geliştirmeleri gerektiğini düşünmekteydiler. Aslında bu süreçte Müslümanlar tabir yerinde ise mana ve madde arasında kaldıkları ve maddî alanda Avrupa'ya hayranlıklarını gizleyemeyecekleri bir vaziyette bulunmaktaydılar. Bu süreci “*İslamî bir kalbe sahip ama Batı kıyafetleri giyen bir şahıs*” şeklinde tasvir etmek mümkündür. Bunun anlamı ise maneviyatın korunması ama maddî gelişmelerin takip edilmesi gerektiği şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Bilimsel tefsir ekolü, esasen, Batı medeniyetinin bir simgesi hâline gelen modern bilgi ile Kur'ân'ın uyumlu olduğu iddiasına dayanmaktadır. Aynı zamanda bilimsel tefsir ekolüne bağlı müfessirler/bilginler Ortaçağ'da keşif ve icatlarının kurbanı olan bilim adamlarının ortaya çıkarttığı din ve bilim arasındaki çatışmayı tanımadıklarını göstermeye çalışmışlardır.
- c) Özellikle 20. asırda hızlı bir şekilde ortaya çıkan modern bilimsel gelişmeler Müslüman bilginlerden bazıları üzerinde ciddi bir etki bırakarak Kur'ân'a bakışlarında önemli bir değişimin oluşmasına neden olmuştur. Bununla birlikte çağdaş dönemlerde Kur'ân ile herkesin iletişime geçebileceği ve onunla her zaman diyalog kurabileceği anlayışının da bariz etkisiyle tefsirci kimliğine sahip olan veya olmayan

birçok kimsenin çeşitli âyetleri bilimsel veriler ışığında yorumladıkları görülmektedir.

- d) Kur'ân'ı farklı bir bakış açısı ile etüt edilmesi gerektiği konusu bilimsel ekol müntesipleri tarafından sıkça gündeme getirilen bir meseledir. Bunun ayrıca “Yeni İlm-i Kelâm” ile bağlantısı olduğu gerçeği de ortadadır. Ekolün savunucularına göre Kur'ân'da kevnî âyetlerin sayısı 750-1000 arasında iken ahkâm âyetleri ise sadece 250 civarındadır. Bu da zorunlu olarak bilimsel tefsirin de en az fikhî tefsir kadar önemli bir temayül olduğunun açık göstergesi olarak değerlendirilmektedir.¹⁴⁹⁶

Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an “Bilimsel Tefsir” serisini 2010 yılında telif etmeye başlamasından dolayı âyetlerin yorumlarında daha temkinli davrandığını söyleyebiliriz. Nitekim komisyon üyeleri bu süreçte bilimsel tefsir çalışmalarındaki eksik noktaları ve eleştiriye maruz kalan hususları dikkate almışlardır. Buna bağlı olarak “Bilimsel Tefsir” çalışmalarında belli birtakım kıstaslar belirlemişlerdir. Özellikle filolojik, teolojik ve mantıksal hatalara düşmenin risklerini vurgulayarak yedi maddelik bir formül önermişlerdir:

- a) Arapça dil kurallarına riayet etmek gerekir.
- b) Münasebet ilmine dikkat edilmesi gerekir. Bu münasebet; âyetler arası, sûreler arası ve bir bütün olarak Kur'ân'ın tümü için geçerli olmalıdır. Parçacı yaklaşımlardan uzak durulmalıdır.
- c) Bilimsel veriler kullanarak elde edilen yorumun rivayet külliyatı ile karşılaştırılması gerekir. Bu durumda özellikle Hz. Peygamber, Ashâb ve Tâbiîn'in görüşlerine tamamen aykırılık teşkil edecek durumlardan kaçınmalıdır.
- d) Kur'ân'ı bilimsel bir keşfin doğruluğunu veya yanlışlığını yargılamak için su-i istimal etmemek gerekir. Zira Kur'ân, bilimsel teorileri haklı çıkartan veya onları yanlışlığa mahkûm etmek için gönderilen bir kitap değildir.

¹⁴⁹⁶ Bu dört madde listede zikredilen bütün kitapların önsözünde olduğu gibi aktarılmıştır. Örneğin bk. Hanafi, “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur'an”, XXII-XXIV.

- e) Arap dil bilimci İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Hasâis* isimli eserinde belirttiği gibi bir âyetten çıkartılacak anlamlar imkân dâhilinde olduğu sürece değerlendirilmesi gerekir. Bu düşünce Mısır'da bilimsel tefsir konusunda uzman olan el-Gamrâvî tarafından da benimsenmiştir. el-Gamrâvî *el-İslâm fî asri'l-ilm* adlı eserinde şöyle demektedir: “*Kur’ân’ın tefsiri tek bir anlamla sınırlandırılmamalıdır. Herhangi bir ifade çeşitli olasılıkları içerdiği ve dilin sınırları içinde olduğu sürece, Allah’ın kastettiği anlam bu olabilir.*”
- f) Herhangi bir yorumlamada Kur’ân ve bilimin verileri bütüncül bir bakış açısı ile ele alınması gerekmektedir. Shihab’ın ifade ettiği gibi “*Kur’ân âyetlerini anlamada veya yorumlamada karşılaşılan karışıklığın sebepleri, başka bazı problemlerin yanı sıra, dil alanındaki zayıflıklar ve tartışılan konulara ilişkin bilginin sığlığıdır.*”
- g) Her an çürütülmeleri mümkün olan teori ve hipotezleri merkeze alarak yorumlama faaliyetine girilmemesi gerekir. Zira bazı teoriler yanlışlanabilirken hipotezler ise henüz doğruluğu test aşamasında olan bilgi türleridir. Bilimsel verilerden yararlanmak isteyen kişi ise insan aklının artık inkâr edemeyeceği bilimsel gerçeğin özüne ulaştığı verileri esas kabul etmelidir. Bu dışında teori veya hipotez düzeyinde herhangi bir bilimsel veri alınacak olursa her ihtimale karşı Kur’ân’ın mutlak doğruluğu vurgulanmalıdır.

4.1.4.2. Bilimsel Tefsir Literatürü

Endonezya’da bilimsel tefsir çalışmaları arasında Cevherî’nin *el-Cevâhir*’i gibi derli toplu herhangi bir eser mevcut değildir. Endonezyalı müfessirler konunun bağlamına göre zorunlu görülen yerlerde bilimsel verilerden yararlanmışlardır. Ancak baştan sona bütün âyetleri bilimin verilerine bağlı kalarak telif ettikleri bir tefsir çalışmasından bahsetmek mümkün değildir. Durum böyle olmakla birlikte Kur’ân’da geçen bazı kavramların modern bilimsel veriler ışığında inceleyen eserler son dönemlerde yaygınlaşmaya başladığını söyleyebiliriz.

Nurdin'e göre 2000-2010 yılları arasında yazılan otuz iki farklı kitap içinde sadece iki tanesi bilimsel tefsir çalışmasıdır. Bunlardan bir tanesi Andi Rosadisastra'nın *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial*'ı diğer ise Agus Purwanto'nun *Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi al-Qur'an yang Terlupakan*'ıdır. Ancak Nurdin'in 2010 yılında neşredilen üç farklı bilimsel tefsir çalışmasını fark etmediği görülmektedir. Din Bakanlığı'nın aktif bir şekilde başlattığı bilimsel tefsir serisinde 2010 yılında "insan, evren ve yeryüzünün yaratılışı" ile ilgili olarak müstakil üç farklı eser yayımlanmıştır. Ayrıca 2004 yılında Muhammad Arifin tarafından tercüme edilerek Endonezye'ye kazandırılan Ahmad Fuad Pasya'nın *Dimensi Sains Al-Quran* isimli eseri önemli bilimsel tefsir çalışmalarından biridir.

Endonezya'da 2011-2018 yılları arasında meâl-tefsir ile ilgili yirmi sekiz eserin yazıldığını tespit eden Fatmawati'ye göre bunlardan sekiz tanesi bilimsel tefsir kategorisine girmektedir. Fatmawati bireysel veya kolektif bütün çalışmalara yer vermesine rağmen Din Bakanlığı'nın bu zaman zarfında neşrettiği on altı müstakil bilimsel tefsir çalışmasını zikretmemesi elbette büyük eksikliktir. Ayrıca Nadiyah Thayyarah'ın 2013 yılında yayımladığı *Buku Pintar Sains dalam Al-Quran* isimli eseri listede bulunmamaktadır. İlgili bilimsel tefsir çalışmaları şu şekildedir:

- a) Salman Rusydie, *Dua Puluh Sembilan Sandi Al Qur'an*, (2012).
- b) Fairuzah Tsabit, *Makanan Sehat dalam Al-Quran*, (2013).
- c) Hudzaifah Ismail, *Kerajaan Al-Quran*, (2013).
- d) Agus Haryo Sudarmojo, *Benarkah Adam Manusia Pertama?*, (2013).
- e) Agus Haryo Sudarojo, *History of Earth*, (2013).
- f) ITB Komisyonu, *Tafsir Ilmiah Atas Juz Amma*, (2014).
- g) Nurkhamidah, *Cahaya: Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, (2015).
- h) Nurul Maghfiroh, *Fenomena Menakjubkan dalam Al-Qur'an*, (2015).

Tematik tarzda yazılan bütün bilimsel tefsir kitaplarına serdetmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı Din Bakanlığı'nın seri hâlinde Bilimsel Tefsir (التفسير العلمي /Tafsir İlmi) başlığı altında yayımladığı eserleri liste hâlinde sunarak Endonezya'da hâkim olan bilimsel tefsir anlayışının mahiyetini incelemeye çalışacağız:

No	Eser	Konu	Yıl	Sayfa
1.	<i>Penciptaan Manusia</i>	<i>İnsanın Yaratılışı</i>	2010	221
2.	<i>Penciptaan Bumi dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Yerin Yaratılışı</i>	2010	139
3.	<i>Penciptaan Jagat Raya Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Evrenin Yaratılışı</i>	2010	147
4.	<i>Tumbuhan Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Bitkiler</i>	2011	239
5.	<i>Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Kıyamet</i>	2011	104
6.	<i>Manfaat Benda-Benda Langit dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Gök Cisimlerinin Yararları</i>	2012	182
7.	<i>Seksualitas Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Cinsellik</i>	2012	107
8.	<i>Kisah Para Nabi Pra Ibrahim dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Hz. İbrahim Öncesi Peygamberlerin Kıssaları</i>	2012	142
9.	<i>Hewan Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Hayvanlar</i>	2012	525
10.	<i>Makanan dan Minuman dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Yiyecekler ve İçecekler</i>	2013	162
11.	<i>Samudra Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Okyanuslar</i>	2013	139
12.	<i>Waktu dalam Perspektif Al-Qur'an</i>	<i>Kur'ân ve Bilim</i>	2013	128

	<i>dan Sains</i>	<i>Perspektifinde Zaman</i>		
13.	<i>Air dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Su</i>	2014	144
14.	<i>Jasad Renik dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Mikroorganizmalar</i>	2015	284
15.	<i>Kepunahan Makhluk Hidup dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Canlıların Soyunun Tükenmesi (Yok Olması)</i>	2015	86
16.	<i>Eksistensi Kehidupan di Alam Semesta dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Evrende Yaşam</i>	2015	148
17.	<i>Gunung dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Dağlar</i>	2016	106
18.	<i>Fenomena Kejiwaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Psikolojik Fenomenler</i>	2016	162
19.	<i>Cahaya dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains</i>	<i>Kur'ân ve Bilim Perspektifinde Işık</i>	2016	200

4.1.5. Tematik Tefsir Ekolü

4.1.5.1. Tanımı ve Arka Planı

Konulu tefsir veya tematik tefsir (التفسير الموضوعي) adıyla bilinen tefsir çalışmaları Kur'ân'daki konulardan birini veya birkaçını seçmek suretiyle diğer âyetlerle münasebetini bütüncül bir bakış açısı ile irdeleyen çalışmalardır. Bu tür çalışmaların ilk dönemlere kadar uzanan bir tarihçesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, Râgıb'ın *Müfredât*'ı, Nehhâs'ın *en-Nâsih ve'l-mensûh*'u, Vâhidî'nin *Esbâbu'n-nüzûl*'u, Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı bu konuda

telif edilen çalışmalara verilen örnekler arasında yer almaktadır.¹⁴⁹⁷ Endonezyalı araştırmacılar bu tür çalışmalarını *klasik tematik*; model açısından son dönemlerde yazılan konulu tefsir çalışmalarını ise *modern tematik* olarak nitelendirmektedirler.¹⁴⁹⁸

Modern dönemlerde ise Müslüman toplumlarda olduğu gibi Endonezya’da da gerek akademik alanda gerekse akademik alan dışında tefsir sahasında sosyo-tarihsel koşullara göre tematik tefsirlerin gittikçe zenginleştiği ve çeşitlendiği, model ve muhteva olarak farklılaştığı görülmektedir.¹⁴⁹⁹ Ayrıca tematik tefsir türünün ortaya çıkması ve yaygınlaşmasıyla birlikte ilahiyatçıların dışındaki diğer uzmanların da meslekî kabiliyetleri nispetinde Kur’ân’dan bir veya birkaç konuyu inceledikleri gözlemlenmektedir. Endonezya’da en fazla rağbet gören tefsir çalışmalarının başında tematik tefsir türü gelmektedir.

Tematik tefsir literatürün gelişmesinde ve zenginleşmesinde önemli bir rol oynayan Endonezyalı müfessirlerin başında ise Quraish Shihab gelmektedir. Quraish Shihab tematik tefsirle ilgili en fazla yaygınlık kazanan iki eserinden biri olan *Membumikan al Qur’an*’ı 1992 yılında; diğer ikinci eseri olan *Wawasan al-Quran*’ı ise 1996 yılında yayımlayarak 1990’lı yıllarda bu alana olumlu bir katkı sağlamıştır. Quraish Shihab ayrıca Kur’ân’da “melekler, cinler, şeytanlar” olmak üç farklı çalışma ile 2010 verilerinin yükselmesine vesile olmuştur.

Quraish Shihab kendi özel çalışmaları dışında tematik tefsirlerin gelişmesinde ve Endonezya’da özellikle akademik alanda bu konuya ilginin artmasında yönlendirici bir pozisyonda yer aldığı açıkça görülmektedir. Bu konuda birkaç örnek verebiliriz:

- a) *Konsep Kufr dalam al-Qur’an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik (Kur’ân’da Küfür Kavramı: Tematik Tefsir Yaklaşımı ile Teolojik Bir İnceleme)*

¹⁴⁹⁷ Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/110; Kattân, *Mebâhis*, 353; Rûmî, *İtticâhâtü't-tefsîr*, 3/862-863; Abbâs, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/645.

¹⁴⁹⁸ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 130–131; Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 172–199.

¹⁴⁹⁹ Taufikurrahman, “Kajian Tafsir di Indonesia”, 24.

Harifuddin Cawidu'nun bu eseri isminden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'da geçen "küfür" kavramını tematik bir yöntemle teolojik açıdan incelemektedir. 1991 yılında yayımlanan eser, doktora tezinden üretilmiştir. Tez, Quraish Shihab ve Nurcholish Madjid'in onayıyla kabul edilmiştir. Harifuddin Cawidu tezinin ana başlığına sadık kalarak klasik kelam tartışmalarına inmeden Kur'ân'ın bütünlüğü içinde küfür sözcüğünün anlamını, mahiyetini ve tezahürlerini incelemektedir.

b) Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an, Suatu Kajian Tafsir Tematik (Kur'ân'a Göre İnsan Eylemlerinin Mahiyeti: Bir Tematik Tefsir İncelemesi)

Jalaluddin Rahman'ın 1992 yılında neşrettiği bu eseri Harifuddin Cawidu'nunki gibi doktora tezinden üretilmiştir. Tez, Quraish Shihab ve Agustiar'ın onayından geçerek kabul edilmiştir. Jalaluddin Rahman'ın tezinin başlığında yer verdiği insan eylemlerinden maksat "kesb" meselesidir. Nitekim İslam düşüncesinde özellikle beşerî fiiller (ef'alu'l-ibâd) ve buna bağlı olarak "kesb" nazariyesi ciddi tartışmalara sebep olan konuların başında geldiği bilinmektedir. Öyle ki Cebriyye, Kaderiyye gibi mezhepler insan eylemlerine ilişkin görüşlerinden hareketle bu isimleri almışlardır. Jalaluddin Rahman ise tezinin başlığında ifade ettiği üzere Kur'ân açısından meseleyi incelemektedir.

Quraish Shihab, tematik tefsirin önemini özetle şöyle açıklamaktadır:

*"Kur'ân'ı tanıtmak ve mesajlarını zamanın ihtiyaç ve beklentilere göre sunmak ilim adamlarının temel görevidir. Bu anlamda Kur'ân uzmanları, Kur'ân'ın mesajlarını insanlara ulaştırmanın çeşitli yöntem ve yollarını ortaya çıkarmayı başarmışlardır. Bunlardan biri de kuşkusuz ki mevzûi veya tematik olarak isimlendirilen bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde Kur'ân'ın ele aldığı konular hakkında derinlemesine ve kapsamlı görüş ve düşüncelerin sunulabileceği düşünülmektedir. Uzmanlar daha önce Kur'ân'ı anlamada uygulanan yöntemlerin çok zaman aldığını hatta okuyucuların her zaman gereksinim duyamayacağı çeşitli ve yoğun bilgileri içeren kaynakları fark etmesinden sonra bu yöntem doğdu."*¹⁵⁰⁰

¹⁵⁰⁰ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/VII.

Özellikle 1990'lı yıllardan itibaren tematik tefsir türünün akademik çalışmalarda bir yöntem olarak ilgi gördüğünü söyleyebiliriz. Bu konuda dikkat çeken birkaç eseri örnek verebiliriz:

- a) *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an (Kur'an'da Kültürün Öznesi Olarak İnsan)*

Musa Asy'arie bu eserini doktora tezinden üretmiştir.

- b) *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an (İnsanın Özgürlüğün Derinliğini Keşfetmek: Kur'an'ın Yaklaşımı Üzerinde Eleştirel Bir İnceleme)*

Machasin bu eserini yüksek lisans tezinden üreterek 1996 yılında yayımlamıştır. Tezin ismi ise *Kebebasan dan Kekuasaan Allah dalam al-Qur'an (Kur'an'da Allah'ın Hürriyeti ve Gücü)* şeklindedir.

- c) *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya (Ehl-i Kitap: Anlamı ve Kapsamı)*

Muhammad Ghalib 1998 yılında yayımladığı bu eserinde temelde “ehl-i kitap” kavramını incelemektedir.

- d) *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif al-Qur'an (Kur'an Perspektifinde Cinsiyet Eşitliği Argümanı)*

Nasaruddin Umar bu eserini *Perspektif Jender dalam al-Qur'an (Kur'an'da Cinsiyet Perspektifi)* isimli tezinden üretmiştir. Nasaruddin Umar altı yıl süren tez çalışmasını yirmi yedi farklı ülkede sürdürmüştür. Ayrıca Arapça, İngilizce kaynaklarla birlikte İbranice referansları da kullanarak çalışmasına derinlik katmıştır. Azyumardi Azra'ya göre bu kitap, çağdaş İslamî söylemde toplumsal cinsiyet perspektifinin yeniden inşasına ve yeniden formüle edilmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹⁵⁰¹

- e) *Tafsir Kebencian, Studi Bias Jender dalam Tafsir (Nefret Yorumu: Tefsirlerde Cinsiyete Yönelik Ön Yargının İncelenmesi)*

¹⁵⁰¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 91.

Zaitunah Subhan'ın 1999 yılında neşrettiği eserin asıl ismi bir tez çalışması olan *Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam (İslam Perspektifinde Kadın ve Erkek Eşitliği)* şeklindedir.

1990-2000 yılları arasında Endonezya'da toplam yirmi dört eserin yazıldığını tespit eden Gusmian'a göre bunların on dört tanesi tematik tefsir sınıfına girmektedir.¹⁵⁰² Şayet tematik tefsiri klasik ve modern şeklinde bir ayırma tabi tutarsak bu sayı yirmiye çıkmaktadır.¹⁵⁰³ 2000-2010 yılları arasında Endonezya'da toplam otuz iki eserin yazıldığını tespit eden Nurdin Zuhdi ise açık bir şekilde *klasik tematik* ve *modern tematik* ayırımını yapmaktadır. Ona göre otuz iki eserden beş tanesi klasik tematik sınıfına girerken yirmi iki tanesi ise modern tematik tefsir çalışmasına dâhildir.¹⁵⁰⁴ Ancak ifade etmemiz gerekir ki Nurdin Zuhdi “tematik” kavramını yöntem anlamında kullanmakta ve bu anlamda bilimsel, ahkâm, pedagojik hatta sûre ve cüz üzerinde yapılan bütün çalışmaları tematik tefsir sınıfına dâhil etmektedir.¹⁵⁰⁵ Bu durum Endonezya'da tematik tefsir çalışmalarının daha yaygın olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim 2001-2019 yılları arasında Endonezya'da yazılan tefsirlerin yöntemleri üzerinde özel bir çalışma yapan Muhammad Amal Fathullah ve Muhd Najib'in elde ettikleri netice bu tespiti desteklemektedir. Bu çalışmaya göre 2001-2019 yılları arasında Endonezya'da toplam yüz on eser yazılmış ve bunların %62'si tematik tefsirlerden oluşmaktadır.¹⁵⁰⁶

4.1.5.2. Tematik Tefsir Literatürü

Din Bakanlığı'nın “Tematik Tefsir” serisi dışında gerek bireysel gerekse ortak yazarların yazdığı tematik tefsirlerin diğer tefsir türlerine göre açık fark ile önde olduğu gözlemlenmektedir. Bu başlık altında ilk önce tematik tefsirlerin listesi verilecek sonrasında ise gerekli bazı değerlendirmeler yapılacaktır:

No	Yazar	Konu	Kısa Tanıtım	Yıl

¹⁵⁰² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 131.

¹⁵⁰³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 377.

¹⁵⁰⁴ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 172–195.

¹⁵⁰⁵ Bk. Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 195–199.

¹⁵⁰⁶ Muhammad Amal Fathullah – Abdul Kadir, Muhd Najib bin, “Corak Penulisan Tafsir di Indonesia Abad Ke-21 (2001-2019)”, *al-Turath* 5/2 (2020), 20.

1.	Syaikh Ahmad Soerkatie	<i>Zedeleer uit den Qor'an (Etika Qur'an)</i>	Kur'ân'ın ahlak/etik anlayışı incelenmiştir.	1932
2.	Bey Arifin	<i>Rangkaian Tjerita dalam al-Qur'an</i>	Kur'ân kıssaları incelenmiştir.	1963
3.	M. Said	<i>al-Qur'an tentang Wanita</i>	Kur'ân'a göre kadın meselesi incelenmiştir.	1969
4.	Mukti Ali	<i>Keesaan Tuhan dalam al-Qur'an</i>	Kur'ân perspektifinde Allah'ın birliği mesele incelenmiştir.	1969
5.	Harifuddin Cawidu	<i>Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik</i>	Kur'ân'da geçen küfür kavramı incelenmiştir.	1991
6.	Jalaluddin Rahman	<i>Konsep Perbuatan Manusia menurut Quran: Suatu Kajian Tafsir Tematik</i>	Kur'ân'da anlatılan insan eylemleri tematik bir tarzda incelenmiştir.	1992
7.	Quraish Shihab	<i>Membumikan al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat</i>	Kur'ân'ın insan hayatındaki işlevi ve rolü farklı başlıklar altında incelenmiştir.	1992
8.	Musa Asy'arie	<i>Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al Qur'an</i>	Kur'ân'a göre kültür ve medeniyetin özne unsuru olan insan incelenmiştir.	1992
9.	Quraish Shihab	<i>Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan</i>	İslam ve Kur'ân ile ilgili çeşitli meseleler incelenmiştir.	1994
10.	Machasin	<i>Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an</i>	Kur'ân çerçevesinde insanın özgürlük meselesi incelenmiştir.	1996
11.	Quraish Shihab	<i>Wawasan al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat</i>	İslam ve Kur'ân ekseninde çeşitli meseleler incelenmiştir	1996
12.	Muhammad	<i>Ahl</i>	Ehl-i kitap kavramının anlam	1998

	Ghalib Mattalo	<i>Kitab: Makna dan Cakupannya</i>	ve kapsamı incelenmiştir.	
13.	Nasruddin Umar	<i>Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran</i>	Kur'ân perspektifinde cinsiyet eşitliği meselesi incelenmiştir.	1999
14.	Nashruddin Baidan	<i>Tafsir bi al-ra'yi: Upaya Penggalian Konsep Wanita dalam al-Quran: Mencermati Konsep Kesejajaran Wanita dalam al- Quran</i>	Kur'ân'da geçen kadın kavramı incelenmiş ve kadın- erkek eşitliği etüt edilmiştir.	1999
15.	Zainatu Subhan	<i>Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir</i>	Kur'ân perspektifinde nefret kavramı incelenmiş ve cinsiyet meselesine karşı var olan ön yargılar etüt edilmiştir.	1999
16.	Abdurasyid Ridha	<i>Memasuki Makna Cinta</i>	Sevgi kavramı ve kapsamı incelenmiştir.	2000
17.	Syubah Asa	<i>Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an</i>	Kur'ân'ın sosyolojik ve politik yönleri incelenmiştir.	2000
18.	Majlis Tarjih	<i>Tafsir Tematik al Qur'an tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama</i>	Dinî açıdan sosyal ilişkiler incelenmiştir.	2000
19.	Achmad Mubarak	<i>Jiwa dalam Al-Quran: Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern</i>	Kur'ân'da geçen ruh kavramı incelenmiş ve modern insanın manevî buhranlarına çözümler keşfedilmeye çalışılmıştır.	2000
20.	Abdul Hamid M.T	<i>Hidangan Halal Haram Keluarga Muslim: Kajian Al-Qur'an Surah Al-Maidah</i>	Mâide sûresi bağlamında müslümanlara haram veya helal kılınan yiyecekler incelenmiştir.	2001
21.	Nashruddin	<i>Tafsir Maudhu'i:</i>	Çağdaş sosyal sorunlara	2001

	Baidan	<i>Solusi Al-Qur'an atas Masalah Sosial Kontemporer</i>	ilişkin Kur'ân'ın çözüm yolları ve önerileri incelenmiştir.	
22.	Jan Ahmad Wassil	<i>Memahami Isi Kandungan al-Qur'an</i>	Kur'ân'ın ana konuları, iman, hidayet, kader, mü'minlerin özellikleri gibi konular incelenmiştir.	2001
23.	Sa'ad Abdul Wahid	<i>Tafsir Al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah</i>	İmanın rükünleri ve inanç meseleleri incelenmiştir.	2003
24.	Fahmi Basya	<i>Matematika Al-Qur'an</i>	Kur'ân matematiği incelenmiştir.	2003
25.	Tim Sembilan	<i>Tafsir Maudhu'i al-Muntaha</i>	Farklı âyetler incelenmiştir.	2004
26.	Ajat Sudrajat	<i>Tafsir Inklusif Makna Islam</i>	İslam kavramının mahiyeti dilsel-tarihsel bağlamda incelenmiştir.	2004
27.	Waryono Abdul Ghafur	<i>Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks</i>	Dinin boyutu, liderlik, cinsiyet ve iletişim, savaş ve bağımsızlık, oruç ve anlamı, insan ve nitelikleri olmak üzere beş farklı konu incelenmiştir.	2005
28.	Mukhtar Adam	<i>Tafsir Ayat-Ayat Haji Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'an</i>	Hac ile ilgili âyetler incelenmiştir.	2005
29.	M. Fajrul Munawir	<i>Konsep Sabar dalam al-Qur'an Pendekatan Tafsir Tematik</i>	Kur'ân bağlamında sabır kavramı incelenmiştir.	2005
30.	Jejen Musfah	<i>Meraih Makrifat: Tafsir Hamka atas Ayat-Ayat Hati</i>	Hamka'nın tefsiri üzerinde yapılan bir incelemedir.	2006
31.	M. Asyhari	<i>Tafsir Cinta: Tebarkan Kebajikan dengan Spirit al-Qur'an</i>	Kur'ân ekseninde sevgi kavramı incelenmiştir.	2006

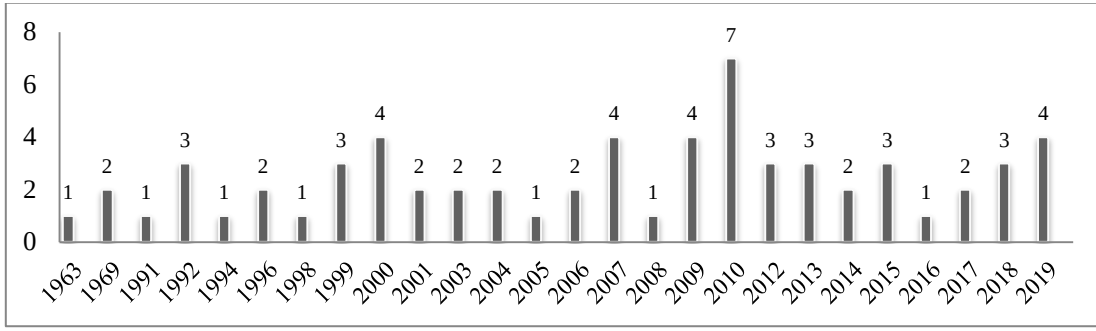
32.	M. Quraish Shihab	<i>Wawasan al-Quran Tentang Doa dan Zikir</i>	Kur'ân'daki dua ve zikirler incelenmiştir.	2006
33.	Yunahar Ilyas	<i>Tipologi Manusia dalam al-Qur'an</i>	Kur'ân'da yer alan insan tipolojileri incelenmiştir.	2007
34.	M. Nur Kholis	<i>Tafsir Mazhab Indonesia</i>	Kur'ân sosyolojisi incelenmiştir.	2007
35.	W. Abdul Ghafur	<i>Hidup Bersama Al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap Problematika Sosial</i>	Kur'ân'ın sosyal sorunlara yönelik çözümleri incelenmiştir.	2007
36.	Hasyim Muhammad	<i>Tafsir Tematik al-Qur'an dan Masyarakat</i>	Kur'ân ve sosyal hayat arasındaki ilişki incelenmiştir.	2007
37.	M. Quraish Shihab	<i>Pengantin al-Quran</i>	Kur'ân ekseninde evlilik konusu incelenmiştir.	2009
38.	Atabik Luthfi	<i>Tafsir Azkiyah</i>	Kur'ân'da geçen marifet ve tezkiye ile ilgili âyetler incelenmiştir.	2009
39.	Waryono Abdul Ghafur	<i>Menyingkap Rahasia al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual</i>	Siyak-sibak açısından Kur'ân'ın sırları ve nükteleri incelenmiştir.	2009
40.	Abd. Moqsith Ghazali	<i>Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an</i>	Dinî çoğulculuk ve hoşgörü meselesi Kur'ân çerçevesinde incelenmiştir.	2009
41.	Nur Faizin Muhith	<i>Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'an</i>	Kur'ân'a göre sevgi konusu incelenmiştir.	2008
42.	Jalaluddin Rahmat	<i>Tafsir Kebahagiaan: Pesan al-Qur'an Menyingkapi Kesulitan Hidup</i>	Kur'ân rehberliğinde mutluluk konusu incelenmiş ve hayatın zorluklarına karşı ne şekilde davranılması gerektiği etüt edilmiştir.	2010

43.	M. Ashaf Shaleh	<i>Takwa: Makna dan Hikmahnya dalam al-Qur'an</i>	Takwa kavramının anlamı ve mahiyeti incelenmiştir.	2010
44.	Arifinsyah	<i>al-Qur'an dan Harmonitas Antariman</i>	Kur'ân ekseninde inançlar arası uyum meselesi incelenmiştir.	2010
45.	Zuhairi Misrawi	<i>al-Qur'an Kitab Toleransi</i>	Kur'ân perspektifinde tolerans ve müsamaha meselesi incelenmiştir.	2010
46.	M. Quraish Shihab	<i>Malaikat dalam al-Quran</i>	Kur'ân'da “melek” kavramı incelenmiştir.	2010
47.	M. Quraish Shihab	<i>Jin dalam al-Quran</i>	Kur'ân'da “cin” kavramı incelenmiştir	2010
48.	M. Quraish Shihab	<i>Setan dalam al-Quran</i>	Kur'ân'da “şeytan” kavramı incelenmiştir	2010
49.	Azhari Akmal Tarigan	<i>Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi al-Qur'an: Sebuah Eksplorasi Melalui Kata-kata Kunci</i>	Kur'ân'da geçen riba, mal, ücret, rızık vb. kavramlar ekonomik/iktisâdî açıdan incelenmiştir.	2012
50.	M. Nur Kholis	<i>Pribumisasi al-Qur'an Tafsir Berwawasan Keindonesiaan</i>	Endonezya toplumunun iç dinamiklerinden hareketle Kur'ân'ın ne şekilde etüt edilmesi gerektiği meselesi incelenmiştir.	2012
51.	Ahmad Kusyairi	<i>Tafsir Ayat-Ayat Keluarga: Agar Rumah tidak seperti Neraka</i>	Aile ilgili âyetler incelenmiş ve evin cehennem gibi olmaması gerektiği hatırlatılmıştır.	2012
52.	Mun'im Sirry	<i>Tafsir Reformis Atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain</i>	Kur'ân'ın diğer dinlere bakış açısı reformist/çağdaş bir yaklaşımla incelenmiştir.	2013

53.	M. Amin Suma	<i>Tafsir Ayat Ekonomi: Teks, Terjemah, dan Tafsir</i>	Ekonomi ile ilgili âyetler incelenmiştir.	2013
54.	Su'aib H. Muhammad	<i>Tafsir Tematik: Konsep Alat Bantu, dan Contoh Penerapannya</i>	Yardım kavramı uygulamalı örneklerden üzerinden incelenmiştir.	2013
55.	M. Quraish Shihab	<i>Birrul Walidain: Wawasan Al-Quran Tentang Bakti Kepada Ibu Bapak</i>	Anne-baba hakkı incelenmiştir.	2014
56.	Anshori ve Siti Rahmah	<i>Tafsir Tematik: Isu-isu Kontemporer Perempuan</i>	Kadınlarla ilgili güncel ve aktüel sorunlar incelenmiştir.	2014
57.	Atabik Luthfi	<i>Tafsir Irsyadi: Tadabbur Ayat-Ayat Al-Qur'an</i>	Tedebbür edilmesi gereken âyetler incelenmiştir.	2015
58.	Nur Faizin M.	<i>Rezeki al-Qur'an: Solusi Al-Qur'an untuk yang Seret</i>	Trajedi ve zor zamanlarda nasıl bir tutum içinde olunması gerektiği Kur'an perspektifinde incelenmiştir.	2015
59.	Hasyim Muhammad	<i>Psikologi Qur'an: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sufistik</i>	Kur'an ekseninde psikolojik olgular incelenmiş ve bunların tasavvufî âyetlerle olan bağlantısı tespit edilmeye çalışılmıştır.	2015
60.	Ahmad Kusyairi S.	<i>Tafsir Keluarga: Menjadi Bahagia di Dunia dan di Akhirat</i>	Kur'an'a göre dünya ve ahirette mutlu olacak bir ailede bulunması gereken özellikler incelenmiştir.	2016
61.	Nadirsyah Hosen	<i>Tafsir al-Qur'an di Medsos: Mengaji Makna dan Rahasia</i>	Sosyal medya mecralarında yapılan tefsir çalışmaları incelenmiştir.	2017
62.	Marzuki A.	<i>al-Bayan Tafsir Tematik al-</i>	Kur'an bağlamında bireysel-	2017

		<i>Qur'an Wafi</i>	sosyal meseleler incelenmiştir.	
63.	Asma Afsaruddin	<i>Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid</i>	Cihat ve şehit kavramları incelenmiştir.	2018
64.	Mohammad As'adi	<i>Ayat-ayat Nasihat</i>	Öğütlerden oluşmaktadır.	2018
65.	Al-Faizin, Abdul Wahid ve Nashr Akbar	<i>Tafsir Ekonomi Kontemporer: Kajian Tafsir al-Qur'an tentang Ekonomi Islam</i>	Kur'an'ın metni esas alınarak İslamî iktisat incelenmiştir.	2018
66.	M. Tata Taufiq	<i>Tafsir Inspiratif: Ayat-Ayat Al-Quran Pilihan Penggugah Jiwa</i>	Kur'an'ın iyiliklere motive edici ve ilham verici âyetleri incelenmiştir.	2018
67.	Didi Junaedi	<i>Tafsir Kebahagiaan: Menyingkap Makna Kebahagiaan dalam al- Qur'an Perspektif Tafsir Psikologi</i>	Kur'an perspektifinde mutluluk kavramı psikolojik açıdan incelenmiştir.	2019
68.	Abdul Kodir	<i>Manusia dan Pendidikan: Perspektif Al-Quran</i>	Kur'an'a göre eğitim meselesi incelenmiştir.	2019
69.	Muhammad Yunus	<i>Solusi al-Qur'an Mengatasi Problematisma Keluarga Islam</i>	Kur'an'ın ailevî sorunlara getirdiği çözümler incelenmiştir.	2019
70.	Kadar M. Yusuf	<i>Psikologi Al-Quran</i>	Kur'an'ın psikolojik yaklaşımları incelenmiştir.	2019

Tematik tefsir çalışmalarının 1963-2019 yılları arasındaki seyrini şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Tabloda görüldüğü üzere özellikle 1960'lı yıllardan 1998 yılına değin yazılan tematik tefsir çalışmaları sınırlı ve azdır. Özellikle 1998 yılından sonra tematik tefsir çalışmalarının büyük oranda belli bir istikrar sağladığı gözlemlenmektedir. Bunun temel sebebi ise 1966-1998 yılları arasında başında Suharto'nun (1921-2008) bulunduğu partinin ülke yönetimini ele geçirmesi ve ülkeyi diktatörlükle yönetmiş olmasıdır. Suharto'nun görevi bırakması neticesinde özellikle tematik, pedagojik, bilimsel gibi tefsir çalışmalarının 21. yüzyılın ilk başlarında artış gösterdiği görülmektedir.

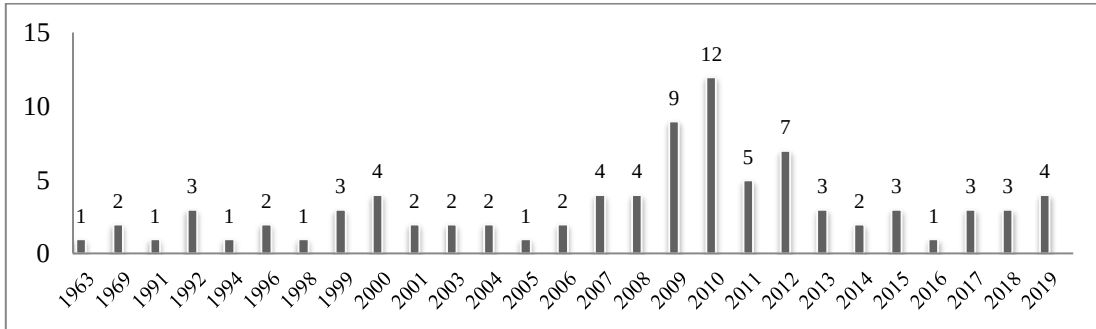
Endonezya'da bireysel olarak yazılan tematik tefsirler dışında özellikle Din Bakanlığı bünyesinde bulunan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an "Tematik Tefsir" (Tafsir al-Qur'an Tematik: التفسير الموضوعي) başlığı altında farklı konuları inceleyen birçok eseri yayımlamıştır. Din Bakanlığı, "aile, dinler arası diyalog, zayıf ve biçarelere yardım, kadın ve hakları, ekonomi, çevre, sağlık, ahlak, eğitim, devlet mekanizması, istihdam, peygamberlik, mesuliyet, adalet, insan hakları, özgürlük" gibi birçok konuyu müstakil eserler hâlinde yayımlayarak Endonezyalıların hizmetine sunmuştur. Ayrıca listede yer alan bütün eserlere çevrimiçi erişim imkânı sağlanarak geniş kitlelerin okuması ve istifade etmesi kolaylaştırılmıştır.

No	Eser	Konu	Yıl	Sayfa
1.	<i>Membangun Keluarga Harmonis</i>	<i>Uyumlu Aile/Yuva Kurmak</i>	2008	232
2.	<i>Hubungan Antar Umat Beragama</i>	<i>Dinler Arası Diyalog/İletişim</i>	2008	362
3.	<i>Al-Qur'an dan Pemberdayaan Dhuafa</i>	<i>Kur'ân ve Zayıflara Yardım</i>	2008	325

4.	<i>Kedudukan dan Peran Perempuan</i>	<i>Kadının Pozisyonu ve Rolü</i>	2009	405
5.	<i>Pembangunan Ekonomi Umat</i>	<i>Ekonomik Gelişim</i>	2009	384
6.	<i>Pelestarian Lingkungan Hidup</i>	<i>Çevreyi Koruma</i>	2009	400
7.	<i>Kesehatan Dalam Perspektif al-Qur'an</i>	<i>Kur'ân'a Göre Sağlık</i>	2009	474
8.	<i>Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik</i>	<i>Ailevî, Sosyal ve Siyasal Ahlak</i>	2009	524
9.	<i>Spiritual dan Akhlak</i>	<i>Maneviyat ve Ahlak</i>	2010	525
10.	<i>Pendidikan, Pembangunan Karakter dan Pengembangan Sumber Daya Manusia</i>	<i>Eğitim, Karakter ve İnsan Kaynaklarını Geliştirme</i>	2010	428
11.	<i>Kerja dan Ketenagakerjaan</i>	<i>Çalışma ve İstihdam</i>	2010	579
12.	<i>Keniscayaan Hari Akhir</i>	<i>Âhiret/Kıyamet</i>	2010	502
13.	<i>Hukum keadilan dan Ham</i>	<i>Adalet ve İnsan Hakları</i>	2010	475
14.	<i>Pembangunan Generasi Muda</i>	<i>Genç Nesil Gelişimi</i>	2011	451
15.	<i>al-Qur'an dan Kebinekaan</i>	<i>Kur'ân ve Özgürlük</i>	2011	346
16.	<i>al-Qur'an dan Kenegaraan</i>	<i>Kur'ân ve Devlet</i>	2011	454
17.	<i>Tanggung Jawab Sosial</i>	<i>Sosyal Sorumluluk</i>	2011	441
18.	<i>Komunikasi dan Informasi</i>	<i>İletişim ve Bilgi</i>	2011	440
19.	<i>Kenabian (Nubuwwah) dalam al-Quran</i>	<i>Kur'ân'da Peygamberlik/Nübüvvet</i>	2012	291
20.	<i>Jihad; Makna dan Implementasinya</i>	<i>Cihad; Anlamı ve Uygulama Alanı</i>	2012	403

21.	<i>al-Qur'an dan İsu-isu Kontemporer-I</i>	<i>Kur'ân ve Çağdaş Meseleler-I</i>	2012	414
22.	<i>al-Qur'an dan İsu-isu Kontemporer-II</i>	<i>Kur'ân ve Çağdaş Meseleler-II</i>	2012	397
23.	<i>Moderasi Islam</i>	<i>Mutedil/İlmî İslam</i> (İkinci Baskı)	2017	386

Din Bakanlığı'nın müstakil olarak yayımladığı tematik tefsirleri de listeye eklediğimiz şablonda önemli değişikliklerin meydana geldiğini görmekteyiz. Her şeyden önce bireysel tefsir çalışmalarında 2008 yılında sadece bir eser ve 2011 yılında ise herhangi bir eser mevcut değil iken Din Bakanlığı'nın özel çalışması sayesinde 2008 yılında toplam üç eser; 2011 yılında ise toplam beş eser yazılarak Endonezce tefsir literatürüne önemli bir katkı sağladığı görülmektedir. Ayrıca 2009 ve 2010 yıllarında yayımlanan beşer adet tematik tefsir çalışmasının bu yıllardaki veriler üzerinde ciddi etki bıraktığı açıkça hissedilmektedir. Böylelikle karşımıza çıkan yeni şablon şu şekildedir:



4.1.5.3. Ansiklopedik Tefsir Literatürü

Özellikle 20. yüzyılı, Kur'ân ve tefsir alanında hızlı ve ciddi gelişmelerin yaşandığı bir dönem olarak nitelendirmemiz mümkündür. Buna bağlı olarak tefsir literatürü zenginleşmiş ve çeşitlenmiştir. Mesut Kaya'nın ifadesi ile 21. yüzyılda Kur'ân çalışmalarına eklenen yeni halkalardan biri de "Kur'ân Ansiklopedileri" olmuştur.¹⁵⁰⁷ Bu açıdan "Kur'ân Ansiklopedileri" model açısından tematik tefsirlerin bir türü olsa da tema, sistem ve muhatap kitleleri dikkate alındığında yeni bir tarz ve

¹⁵⁰⁷ Bk. Mesut Kaya, "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri", *Marife* 10/3 (2010), 407.

farklı bir yönelim biçimi olarak telakki edilmesi mümkündür. Bu tür çalışmaları şu şekilde tarif etmek mümkündür:

“Kur’ân ansiklopedileri, alfabetik yahut konulu bir tertip içerisinde, anlaşılır bir biçim ve üslupla, bilimsel yöntemler kullanılarak, grup yahut ferdi çalışma hâlinde, Kur’ân ile ilgili her mevzuu ve bilgiyi özlü şekilde ele alan geniş çaplı başvuru kaynaklarıdır.” Başka bir tarif ise şu şekilde yapılabilir: “Kur’ân ansiklopedileri, Kur’ân’ın tamamı veya belirli bir yönü ile ilgili bilgileri, kolay ulaşılabilir bir tertip içerisinde ve bilimsel şekilde, kapsamlı bir sunum/anlatım ile ele alan başvuru eserleridir.”¹⁵⁰⁸

Endonezya’da “ansiklopedi” (ensiklopedi) başlığı altında yapılan Kur’ân ve tefsir çalışmaları ile bazen sözlük (kamus) bazen tematik bazen de otantik olarak ansiklopedik çalışmalar kastedilmektedir. Endonezce telif edilen bu önemli eserlerin dışında ansiklopedik veya sözlük tarzında yazılan bazı kaynaklar da Endonezceye tercüme edilerek kazandırılmıştır. Bu eserlerin başında şunlar gelmektedir:

- a) Râgıb’ın (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât’ı Kamus Al-Quran: Terjemahan Al-Mufradat fi Gharibil Quran* adıyla tercüme edilerek yayımlanmıştır.
- b) Anadolu Selçuklu döneminin tabip ve müneccimlerinden biri olan Ebu’l-Fadl Hubeyş Tiflîsî’nin (öl. 629/1232) *Kitâbü Vücûhi’l-Kur’ân’ı* ise *Kamus Kecil Al-Quran: Homonim Kata secara Alfabetis* adıyla tercüme edilerek neşredilmiştir.

1. Dawam Rahardjo ve *Ensiklopedi al-Qur’an* Eseri

1996 yılında ansiklopedik tarzda yayımlanan *Ensiklopedi Al-Qur’an* isimli eser yirmi yedi farklı Kur’ân kelimesini ihtiva etmektedir. Dawam bu çalışması ile farklı bir yöntem izlediğinin farkındadır.¹⁵⁰⁹ Farklı zaman diliminde neşrettiği makalelerini *Ensiklopedi Al-Qur’an* adıyla yayımlayarak Endonezce tefsir literatürüne -Gusmian’ın tabiri ile- özgün ve ilgi çekici bir model kazandırmıştır.¹⁵¹⁰

¹⁵⁰⁸ Abdullah Karaca, “Kur’an Ansiklopedisi Başlıklı Matbu Çalışmalara Genel Bir Bakış”, *Tasavvur* 5/2 (2019), 692–693.

¹⁵⁰⁹ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, 1–6.

¹⁵¹⁰ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 78.

Dawam söz konusu eserinin tematik tefsir grubunda yer alabileceğini veya bu sınıfta değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵¹¹ Ancak Abdul Mustaqim muhteva açısından *Ensiklopedi Al-Qur'an*'ın tematik tefsirler için şart koşulan maddelerin hepsini karşılamadığını belirtmektedir.¹⁵¹² Nurdin Zuhdi ise *Ensiklopedi Al-Qur'an*'ı tematik tefsirler başlığı altında değerlendirmektedir.¹⁵¹³ Dawam'ın tematik tefsir benzetmesinin temel sebebi olarak özgül bir tarzda telif ettiği eserinin çağdaş dünyada bir yeri olduğunu ve gittikçe çeşitlenen Kur'an ve tefsir literatürü arasında farklı bir zenginlik olarak anlaşılması gerektiğine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵¹⁴

Kanaatimize göre *Ensiklopedi al-Qur'an* modeli başta olmak işlediği kavramlara yaklaşım biçimi açısından ansiklopedik bir tefsir çalışmasına daha yakın durmaktadır. Bu bağlamda Dawam'ın Kur'an'a bakışı özünde “ansiklopedik”tir. Nitekim o, Kur'an'ı bir ansiklopediye benzetmektedir. Ona göre Kur'an ansiklopedik niteliği ile birçok meseleyi içermektedir. Bu nitelik, Kur'an'a erişimi kolaylaştırmakta ve gündemine aldığı ana temalarının anlaşılmasına büyük bir imkân tanımaktadır.¹⁵¹⁵

Dawam kitabının modelinden daha ziyade kavramlara yüklediği anlamlar açısından eleştiriye maruz kalmıştır. Zira *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial berdasar Konsep-Konsep Kunci (Kur'an Ansiklopedisi: Temel Kavramlara Dayalı Toplumsal Tefsîr/Yorum)* şeklindeki eserin tam isminden anlaşılacağı üzere Dawam seçtiği ve yorumladığı kavramlar kendi uzmanlık alanına paralel olarak daha çok Kur'an'ı sosyal alanda etüt etme olarak görülebilir. Bununla birlikte “modernizm, hümanizm, plüralizm, sekülerizm, liberalizm” gibi fikrî cereyanların etkisinde kalmasından dolayı kavramlara yüklediği anlamlar isabetli görülmediğinden dolayı tenkide tabi tutulmuştur.¹⁵¹⁶

2. Quraish Shihab Editörlüğünde *Ensiklopedia Al-Qur'an* Adlı Eser

¹⁵¹¹ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, 1–6.

¹⁵¹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2010), 69–70.

¹⁵¹³ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 147.

¹⁵¹⁴ Krş. Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, 1–6.

¹⁵¹⁵ Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsiral-Qur'an di Indonesia* (Endonezya: Kurnia Kalam Semesta, 2017), 87.

¹⁵¹⁶ Bk. Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/3; Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, XX.

Endonezya’da Kur’ân ansiklopedisi üzerine yapılan bir diğer çalışma ise meşhur müfessir Quraish Shihab editörlüğünde neşredilen *Ensiklopedia Al-Qur’an Kajian Kosakata* isimli üç ciltlik bir eserdir. Alfabetik bir tarzda hazırlanan eser, *Kajian Kosakata* kaydından da anlaşılacağı gibi temelde Kur’ân’da sözcüklerin tarifleri üzerinde durmakta ve asıl itibarıyla bir sözlük çalışmasına benzemektedir.¹⁵¹⁷

Ensiklopedia Al-Qur’an’ı Kur’ân sözcükleri üzerinde yapılan özlü bir semantik çalışma olarak değerlendirmemiz mümkündür. Zira işlenen kelimelerin kök anlamı, türevleri üzerinde durulduğu gibi Kur’ân’da kullanımları da dikkate alınarak açıklanmıştır. Quraish Shihab’ın yazdığı ön sözde Kur’ân’ın niçin Arapça olarak indirildiğine dair kısa bazı cevaplar verildikten sonra özellikle kelimeler arasındaki nüanslara dikkat çekilmiş ve Kur’ân’ın sözcüklerinin doğru ve tutarlı anlaşılmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Özellikle Kur’ân sözcüklerinin zaman zaman bazı kişiler tarafından yanlış veya eksik hatta anlamının dışında kullanıldığı vurgulanmıştır.¹⁵¹⁸

Quraish Shihab’ın belirttiğine göre Endonezce olarak ansiklopedi tarzında bir çalışmanın yapılmasına dair oluşan düşünce 1992 yılına dayanmaktadır. Böyle bir çalışma yapmak için oluşturan ekip *Ensiklopedi Al-Qur’an; Kajian Kosakata dan Tafsirnya* adında bir eser ortaya çıkardı ve incelenmesi için konunun uzmanlarına tevdi edildi. Bundan sonra gelen eleştiriler dikkate alınarak söz konusu eserin redaksiyondan geçmesi gerektiği sonucuna ulaşıldı. Ekibin başına Quraish Shihab; yardımcı olarak ise Nasaruddin Umar ve Muchlis M. Hanafi görevlendirildi. Gereken tashih ve eklemeler yapıldıktan sonra ilk çalışmada açıklaması yapılan girdi sayısı dört yüz seksen iken bu sayı yeni model ve formatıyla birlikte bin elliye çıkmıştır. Quraish Shihab eserin bazı hata ve eksiklikleri birlikte Endonezce model ve tema açısından Endonezya diliyle yazılan ilk eser olduğunu belirtmektedir.¹⁵¹⁹

3. Abdul Jabbar ve *Ensiklopedia Makna al-Qur’an Adh Eseri*

¹⁵¹⁷ Quraish Shihab, “Kata Pengantar Pemimpin Redaksi”, *Ensiklopedia Al-Qur’an Kajian Kosakata*, ed. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, 2007), VII–XI.

¹⁵¹⁸ Shihab, “Kata Pengantar Pemimpin Redaksi”, VII–XI.

¹⁵¹⁹ Shihab, “Kata Pengantar Pemimpin Redaksi”, XI–XII.

Abdul Jabbar ve Burhanudin tarafından ansiklopedi tarzında hazırlanan bir başka kitap ise *Ensiklopedia Makna al-Qur'an: Syarah Alfaazhul Qur'an*'dır. *Ensiklopedia Makna al-Qur'an* temelde Kur'ân lafızları üzerinde yapılan bir çalışmadır ve alfabetik tarzda düzenlenmiştir. *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*'ın kapak kısmında şu bilgilere yer verilerek ana özellikleri ve sistematigi açıklanmıştır:

- a) A'dan Z'ye bütün Kur'ân sözcükleri açıklanmaktadır.
- b) Muteber tefsirler kaynak olarak kullanılmak suretiyle her bir kelimenin tefsiri yapılmıştır.
- c) Nahiv ve sarf ile ilgili bilgiler verilmiştir.
- d) Kur'ân sözcüklerinin sırları (nükteleri) işlenmiştir.
- e) Her bir kelimenin karşılaştırmalı yorumu yapılmıştır.

Ensiklopedia Makna al-Qur'an'ın kaynakları içinde Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı,¹⁵²⁰ İbn Manzûr'un *Lisanu'l-Arab*'ı,¹⁵²¹ Sâbûnî'nin *Safvetu't-tefâsîr*'i,¹⁵²² Merâgî'nin *Tefsîr*'i¹⁵²³ gibi daha sayamayacağımız birçok klasik ve modern sözlük ve tefsir kaynağından yararlanılmıştır. *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*'da Ahmad Hassan'ın *Tafsir Al-Furqan*'ı¹⁵²⁴ ile Mahmud Yunus'un *Tafsir Al-Quran Karim* ve modern tarzda telif ettiği *Qamus Arab-Indonesia* isimli eserlerine müracaat edilmiştir.¹⁵²⁵

4. Muhammad Chirzin ve *Kamus Pintar Al-Qur'an* Adlı Eseri

Muhammad Chirzin'nin *Kamus Pintar Al-Qur'an* (Akıllı Kur'ân Sözlüğü) adlı eseri isminden anlaşılacağı üzere bir sözlük çalışmasıdır. Eserin tam ismi ise

¹⁵²⁰ Bk. M. Duhuha Abdul Jabbar – KH. N. Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an: Syarah Alfaazhul Qur'an* (Bandung: Fitrah Rabbani, 2012), 3, 6, 9, 10, 12, 15, 22, 32, 45, 55, 65, 71, 77, 78, 79, 80, 90, 101, 102, 103, 105, 106, 111 vd.

¹⁵²¹ Bk. Abdul Jabbar - Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*, 4, 5, 12, 14, 32, 38, 40, 52, 53, 59, 74, 78, 83, 93, 100, 116, 136, 169, 185, 196, 217, 218 vd.

¹⁵²² Bk. Abdul Jabbar - Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*, 3, 5, 18, 22, 25, 27, 36, 37, 44, 51, 67, 69, 89, 100 vb.

¹⁵²³ Bk. Abdul Jabbar - Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*, 16, 21, 47, 52, 60, 78, 80, 90, 99, 105, 116, 133, 136, 137, 151, 178, 186, 190, 196, 206, 207, 208, 214, 217, 219, 220, 223, 229, 235, 237, 239, 242, 250, 258, 259 vd.

¹⁵²⁴ Bk. Abdul Jabbar - Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*, 19, 46, 71, 89, 124, 126, 131, 167, 190, 214, 219, 228, 231, 238, 259, 272, 292, 293, 294, 296, 299, 333, 334, 340, 351, 365 vd.

¹⁵²⁵ Bk. Abdul Jabbar - Burhanudin, *Ensiklopedia Makna al-Qur'an*, 260, 373, 420, 478, 763.

Kamus Pintar Al-Qur'an: 1000 Kata Kunci Tema dan Pesan Al-Qur'an şeklindedir. Din Bakanlığı tarafından meâl şeklinde hazırlanan *Al-Qur'an dan Tafsirnya*'nın on beş kişiden oluşan ekibi arasında yer alan Muhammad Chirzin'nin temel gayesi Kur'ân'ın bütünlüğünü esas alarak bin kelimedenden oluştuğunu ifade ettiği Kur'ân'ın anahtar sözcüklerini açıklamak ve bu bağlamda Kur'ân'ın verdiği mesajı insanlara sunmaktır.¹⁵²⁶

Muhammad Chirzin Arapça sözcükleri Endonezce çevirilerine uygun bir şekilde alfabetik bir yöntem izleyerek bu eserini hazırlamıştır. Yazar âyetlerin meâlinde *Al-Qur'an dan Tafsirnya*'yı kaynak olarak kullandığını belirttikten sonra bu eserin Kur'ân'ın içeriğinin bilinmesi kolaylaştırdığını ifade etmektedir. Özellikle genel olarak bir sözcüğün tanımını yapmak yerine ilgili sözcüğün geçtiği âyetleri dikkate alarak değerlendirme yapmanın daha isabetli olacağını vurgulamaktadır.¹⁵²⁷

4.1.5.4. Pedagojik Tefsir Çalışmaları

Modern zamanlarda Endonezya'nın da dâhil olduğu Müslüman toplumlarda gittikçe zenginleşen tefsir literatürünü tanımlamak için farklı kavramlar kullanılmaktadır. Kur'ân'ın eğitim ve öğretim esasları çerçevesinde çeşitli etütlerden müteşekkil yeni bir yaklaşım biçimi de “Pedagojik Tefsir”dir. Özellikle Arap dünyasında son zamanlarda belirginleşen tefsir çalışmaları içinde “Terbevî Tefsir/التفسير التربوي” başlığı altında farklı çalışmaların yapıldığını görmekteyiz. Enver el-Bâz'ın *et-Tefsîru't-terbevî* isimli üç ciltlik çalışması Kur'ân'ın tamamını ihtiva eden pedagojik tefsirler arasında yer alan önemli bir eserdir. Türkiye’de ise Bayraktar Bayraklı'nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri* -yazarının da mukaddimede açıkça belirttiği üzere- pedagojik yöntemin başka bir ifade ile eğitim ve öğretim mantalitesinin baskın olduğu tefsir kaynaklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki eser dışında özellikle daha sınırlı başlıklar altında Kur'ân'ın terbiye (eğitim) ile ilgili yaklaşım ve ölçülerini tespit etmeyi konu edinen birçok çalışma mevcuttur.¹⁵²⁸

¹⁵²⁶ Muhammad Chirzin, *Kamus Pintar Al-Qur'an* (Cakarta: PT Gramedia, 2013), XXI–XXVIII.

¹⁵²⁷ Chirzin, *Kamus Pintar Al-Qur'an*, V–VI.

¹⁵²⁸ Ülkemizde bu konuda birçok akademik çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bunlar içinde şu çalışmaları örnek olarak verebiliriz: Mousa Smail Mousa'nun *Kur'ân-ı Kerim'de Medeniyet Eğitiminin Temelleri* (Doktora: 2019), Ahmet Abay'ın *Kur'an'da Kişilik Eğitimiyle İlgili İlkeler*

Pedagogik tefsir çeşidi “teorik veya pratik düzeyde Kur’ân’ın eğitim ve öğretim yaklaşımından hareketle yapılan her türlü tefsir çalışmaları” şeklinde tanımlanabilir.¹⁵²⁹ Bu tanımdan anlaşıldığı üzere pedagogik tefsir ekolünü veya temayülünü belirleyen en önemli ölçüt “ta’lîm” ile birlikte “terbiye” kavramlarıdır. Dolayısıyla doğrudan veya dolaylı olarak bu düşünciyi benimseyen düşünürlerin çıkış noktalarını belirlemek, pedagogik tefsir ekolünün anlaşılmasında büyük ölçüde bize yardımcı olacağı muhakkaktır. Bu ekolün gerekliliğini savunan düşünürlere başka bir ifade ile bu ekolün müntesiplerine göre Kur’ân’ın nüzul gayesi ve buna bağlı olarak Kur’ân’ın mahiyeti pedagogik tefsirin anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Bu durumda Kur’ân’ın en belirgin ve belirleyici vasfı “hidayet kaynağı” olmasıdır. Mahiyeti ise “öğretici” ve “eğitici” olmak üzere birbirini tamamlayan iki kavramla ifade edilmektedir. Denilebilir ki Kur’ân doğru ve hak bilgileri aktarmakla “öğretici/muallim”; iyi davranışlara sevk etmek ve güzel ahlaka irşat etmekle “eğitici/mürebbî” vasıflarını haizdir.¹⁵³⁰

Reşîd Rızâ’nın ifadesiyle Kur’ân hem eğitim (التربية) hem de öğretim (التعليم) kitabıdır. Onun bu iki vasfı birbirini tamamlamaktadır ve asla herhangi biri ihmal edilemez.¹⁵³¹ Bir diğer kavram çifti ise te’dîb (التأديب) ve tezkiyedir (التزكية). Eş anlamlı olarak kullanılan bu iki kavram, Kur’ân’ın nüzul gayesine atıfta bulunmakla

(Doktora: 2011), Zeynep Tuncay’ın *Lokman Suresi Işığında Eğitime Dair İşaretler* (Yüksek Lisans: 2016), Rahime Şule Habergetiren’in *Kehf Suresi’nin Eğitim Açısından Tahlili ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans: 2005), Mehmet Fatih Dede’nin *Eğitim Açısından Lokman Sûresinin Tahlili* (Yüksek Lisans: 2008), Tekin Han’ın *Kur’an Işığında Duyguların Eğitimi* (Yüksek Lisans: 2017), Osman Kara’nın *Kur’an’da İnsan Tipleri* (Doktora: 2002), Sevilay Çalışkan’ın *Kur’an-ı Kerim’de Çocuk-Ebeveyn ilişkisi* (Yüksek Lisans: 2019), Hasan Rıza Özdemir’in *Amelî Ahlâk Çerçevesinde Kur’an’da Birey ve Karakter Eğitimi* (Doktora: 2019).

¹⁵²⁹ Bk. Badruzzaman M. Yunus, “Tafsir Tarbawî”, *al-Bayan* 1/1 (2016), 5; Ali Mudlofir, “Tafsir Tarbawî Sebagai Paradigma Qur’ani dalam Reformulasi Pendidikan Islam”, *Al-Tahrir* 11/2 (2011), 267; Cucu Surahman, *Tafsir Tarbawî di Indonesia* (Endonezya: Maghza Pustaka, 2019), 29; Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawî: Mengungkap Pesan al-Qur’an tentang Pendidikan* (Endonezya: Stain Ponorogo Press, 2007), 3, 8-9.

¹⁵³⁰ Enver Bâz, *et-Tefsîru’t-terbevî li’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Mısır: Dâru İbn Hazm, 2007), I-VIII; Surahman, *Tafsir Tarbawî di Indonesia*, 31; Mikyal Hardiyati – Umi Baroroh, “Pendidikan Perspektif Al-Quran (Studi Tafsir Tarbawî Karya Ahmad Munir)”, *Jurnal Penelitian* 13/1 (2019), 101–103; Munir, *Tafsir Tarbawî*, 23–35; Rahmat Hidayat – Candra Wijaya, *Ayat-Ayat Alquran Tentang Manajemen Pendidikan Islam* (Medan: LPPPI, 2017), 65–72.

¹⁵³¹ Muhammed Reşîd Rıza, *el-Vahyu l-Muhammedî* (Müessesetü İzziddin, 1352), 191.

birlikte mutlak bir şekilde tatbik edilmesi gereken bir kitap olduğunu da hatırlatmaktadır.¹⁵³²

Pedagojik tefsirin gerekliliği üzerinde duran düşünürler Kur'ân'ın "hidayet kaynağı" ve "hayat kitabı" olduğunu vurgulayarak ilk inen âyetler içerisinde okumanın (القراءة) zorunlu olduğuna temas edildiğini belirtmektedirler. Bununla birlikte en güçlü argüman olarak Allah'ın "Rab" sıfatının terbiye ile irtibatlı olduğunu ve eğitime muhtaç bir varlık olan insan için ilahî terbiyenin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedirler. Aynı şekilde Kur'ân'da geçen "rabbânî, ribbiyûn" gibi kavramlar da kök olarak terbiye kelimesinden türemiş ve terbiyenin insan üzerindeki tezahürlerine işaret etmektedir.¹⁵³³

Bu durum, Kur'ân üzerinde gerekli tedebbür, tefekkür, tezekkür gibi ameliyelerin yapılarak gerek bireysel gerekse sosyal alanda onun inşa etmek istediği fert veya cemiyet hüviyetini kazanmayı da zorunlu kılmaktadır. Bunun temel yolu, Kur'ân'ın eğitim ve öğretim sistematüğini çözümlemek ve hayata tatbik etmekle mümkündür. Aksi durumda Kur'ân iletmek istediği mesajı insanlara ulaştırmamış olacak ve "mehcûr" (terkedilmiş; ihmal edilmiş) bir kitap hâline dönüşecektir.¹⁵³⁴

Ali Mudlofir Kur'ân'ın terbiye alanının geniş bir yelpazeye sahip olduğunu ifade ettikten sonra bunun farklı yansımalarından bahsetmektedir. Ona göre terbiye kavramı içtimaî, imanî, nefsanî, ahlakî, aklî ve cismanî olmak üzere altı çeşittir. Bu kavram çatısı aynı zamanda Kur'ân'ın sosyal, düşünsel, inançsal, bedensel, bireysel ve etik gibi bütün alanlarda söz sahibi olduğunu göstermektedir.¹⁵³⁵ Kur'ân'a bu şekilde gösterilen yaklaşım biçiminin arka planında onun ilahî kaynaklı (الرباني), evrensel (الشمولية), tam ve mükemmel (المتكامل), dengeli ve ölçülü (الموازن), reel (الواقعي) bir kitap olduğuna dair inancın yattığını söyleyebiliriz. Bu da nihayetinde Kur'ân mesajının inanç ve düşüncede en doğru bilgiyi (hak); eylem ve tasarrufta en

¹⁵³² Munir, *Tafsir Tarbawi*, 43–54; Hardiyati - Baroroh, "Pendidikan Perspektif Al-Quran", 104–107.

¹⁵³³ Munir, *Tafsir Tarbawi*, 34–37; Bk. Mahyuddin Barni, *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an: Studi Ayat-Ayat al-Quran tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Prisma, 2011), 118–124.

¹⁵³⁴ Bk. Surahman, *Tafsir Tarbawi di Indonesia*, 172–174, 179–182; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 7/5028–5032; Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 9/464–467.

¹⁵³⁵ Mudlofir, "Tafsir Tarbawi", 273.

iyiyi (hayır); ahlak ve maneviyatta en güzeli (hüsün) takdim eden bir kaynak olarak görülmesinin neticesidir.¹⁵³⁶

Kur’ân’ın en genel anlamı ile eğitim, eğitim modellerine ilişkin yaklaşım biçimi, eğitim için belirlediği ölçüt ve kıstaslar, eğitim aşamaları için önerdiği usuller gibi birçok mesele pedagojik tefsirin konuları arasında yer almaktadır. Bütün bu saikler Endonezya’da “Tafsir Tarbawi” veya diğer ismi ile “Tafsir Pendidikan” olarak tanımlanan pedagojik tefsir çalışmalarının ortaya çıkmasına ve zamanla gelişmesine vesile olmuştur. Endonezya’da temelde İslam’ın eğitim anlayışı üzerinde Ahmad Marimba, Zakiyah Darajat, Azyumardi Azra, Ahmat Tafsir, Ramayulis, Samsul Nizar gibi düşünürlerin eserler yazdıkları bilinmektedir. Ancak pedagojik tefsirin sınırı, gayesi ve kaynakları açısından daha dar bir alandan müteşekkil olduğu için genel İslam eğitiminden (Pendidikan Islam) ayrılmaktadır.¹⁵³⁷

Bundan dolayı Raja Muhammad Kadri’nin ifadesi ile pedagojik tefsir, yeni bir perspektif sunduğu için “yeni ve ayrı bir tefsir varyant”ı olarak telakki edilmesi en isabetli yaklaşım olacaktır.¹⁵³⁸ Yine Endonezya’da bu konuda 2000 yılında ilk akademik çalışmalardan birini ortaya koyan Abdul Mukti Bisri pedagojik tefsir çalışmalarını hem diğer tefsir türlerinden hem de çokça karıştırıldığından dolayı tematik tefsir çalışmalarından özellikle ayırt edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre pedagojik tefsir sahip olduğu nüanslar ve ele aldığı özel konular açısından tematik tefsirlerden kesinlikle ayrılmaktadır. Bu durum, bu tür içeriklere sahip olan tefsir çalışmalarını özel bir başlık altında sınıflandırmamızı zorunlu hâle getirmektedir. Yeni bir tasnif yapılmaması hâlinde “ahkâm, bilimsel” vb. diğer tefsirleri de tematik tefsir sınıfına dâhil edilmesi gerekecek ki bunun isabetli olmadığı açıktır.¹⁵³⁹

¹⁵³⁶ Bâz, *et-Tefsîru't-terbevî*, III–VIII; Munir, *Tafsir Tarbawi*, 5–8; Hidayat - Wijaya, *Ayat-Ayat Alquran Tentang Manajemen Pendidikan Islam*, 263–266; Uus Ruswandi, “Orientasi Pendidikan Umum dan Metode Pembinaan Akhlak Remaja”, *Cakrawala Pemikiran Pendidikan Islam*, ed. Tedi Priatna (Bandung: Mimbar Pustaka, 2004), 311.

¹⁵³⁷ Surahman, *Tafsir Tarbawi di Indonesia*, 14–15.

¹⁵³⁸ Raja Muhammad Kadri, “Tafsir Tarbawi sebagai Salah Satu Corak Varian Tafsir”, *Jurnal Syahadah* 7/1 (2020), 20.

¹⁵³⁹ Bk. Abdul Mukti Bisri, *Tafsir Tarbawi Sebuah Pendekatan Alternatif dalam Tafsir* (Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2000), 37–42.

Endonezya’da en somut ve belirgin şekli ile pedagojik tefsir çalışmalarının başlatan isim Abuddin Nata’dır. Nata’nın 2002 yılında yayımladığı *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayat al-Tarbawiy)* adlı çalışması pedagojik tefsir hareketinin ilk önemli örnekleri arasında yer almaktadır. İslam ve Kur’ân eğitimi başta olmak üzere genel eğitim alanında oldukça üretken bir düşünür olarak bilinen Abuddin Nata’nın ortaya koyduğu akademik çalışmaların sayısı elliyi aşkındır.¹⁵⁴⁰ Nata’dan önce ise Abdul Mukti Bisri’nin 2000 yılında akademik bir çalışma yaptığı bilinmektedir. Bisri bu çalışmasında özellikle pedagojik tefsirin neden ne “alternatif ve yeni bir yaklaşım” olması gerektiğini teorik düzeyde tartışmaktadır.¹⁵⁴¹

Nata’dan sonra özellikle 2007 yılından itibaren pedagojik tefsir literatürü gittikçe zenginleşmeye başlamıştır. Cucu Surahman’ın tespitine göre 2000-2018 yılları arasında yazılan pedagojik tefsirlerin sayısı yirmi dört esere ulaşmaktadır.¹⁵⁴² Bununla birlikte Endonezya’da tefsir literatürü üzerinde inceleme yapan Howard Federspiel, Yunan Yusuf, Islah Gusmian gibi ilk araştırmacıların tefsirleri sınıflandırırken pedagojik tefsir türüne yer vermemiş olmalarının en temel sebebi olarak ekolün 2000’li yıllarda ortaya çıkmasına ve yayılmasına bağlanabilir.¹⁵⁴³

Endonezce pedagojik tefsir literatürünü şu şekilde gösterebiliriz:

No	Yazar	Kitap İsmi	Yıl
1.	Abuddin Nata	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan</i> (<i>Tafsir al-Ayat al-Tarbawiy</i>)	2002
2.	Nurwadjah Ahmad	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan:</i> <i>Hati yang Selamat hingga Kisah Luqman</i>	2007
3.	Ahmad Munir	<i>Tafsir Tarbawi:</i> <i>Mengungkap Pesan al-Qur’ân Tentang Pendidikan</i>	2008
4.	Rokhimin	<i>Tafsir Tarbawi:</i> <i>Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2008

¹⁵⁴⁰ Surahman, *Tafsir Tarbawi di Indonesia*, 37.

¹⁵⁴¹ Bisri, *Tafsir Tarbawi*, 36–98.

¹⁵⁴² Cucu Surahman, “Tafsir Tarbawi in Indonesia: Efforts to Formulate Qur'an-Based Islamic Education Concept”, *Jurnal Pendidikan Islam* 5/2 (2019), 215; Bk. Surahman, *Tafsir Tarbawi di Indonesia*, 34–35.

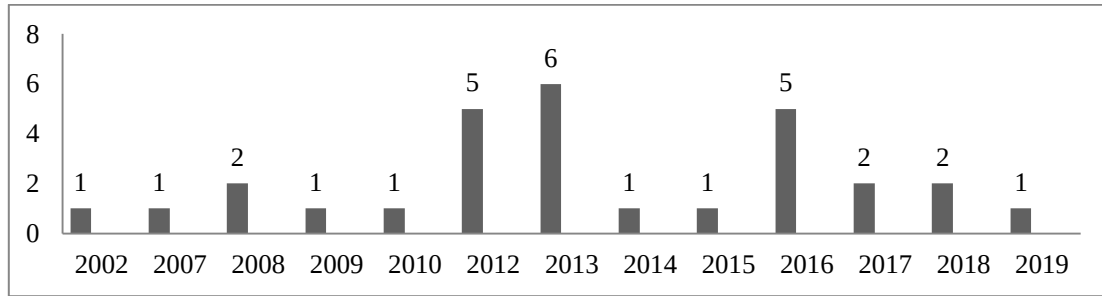
¹⁵⁴³ Bk. Surahman, *Tafsir Tarbawi di Indonesia*, 18–19.

5.	Syahidin	<i>Menelusuri Metode Pendidikan dalam al-Qur'ān</i>	2009
6.	Rosidin	<i>Epistemologi Pendidikan Islam: Integrasi al-Tarbiyyah dan al-Ta'lim dalam al-Qur'an,</i>	2010
7.	Suteja	<i>Tafsir Tarbawi: Pengantar ke Tafsir Tarbawi</i>	2012
8.	Ahmad Izzan ve Saehuddin	<i>Tafsir Pendidikan</i>	2012
9.	Asikin Norand Sahriansyah (editör)	<i>Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an</i>	2012
10.	Muh. Anis	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan: Meretas Konsep Pendidikan dalam al-Qur'an</i>	2012
11.	Ihsan Nul Hakim	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2012
12.	Dedeng Rosidin	<i>Akar-akar Pendidikan dalam Alqurān dan al-Hadīts: Kajian Semantik Istilah Tarbiyyah, Ta'lim, Tadrīs, Tahdzīb, dan Ta'dīb</i>	2013
13.	Asnil Aidah Ritonga ve Irwan (editor)	<i>Tafsir Tarbawi</i>	2013
14.	Salman Harun	<i>Tafsir Tarbawi: Nilai-nilai Pendidikan dalam al-Qur'an</i>	2013
15.	Nanang Gojali	<i>Tafsir & Hadits Tentang Pendidikan</i>	2013
16.	Rosidin	<i>Konsep Andragogi dalam al-Qur'an: Sentuhan Islami pada Teori dan Praktek Pendidikan Orang Dewasa</i>	2013
17.	Kadar M. Yusuf	<i>Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan al-Qur'ān tentang Pendidikan</i>	2013
18.	Akhmad Alim	<i>Tafsir Pendidikan Islam</i>	2014
19.	Mahmud Arif	<i>Tafsir Pendidikan: Makna Edukasi al-Quran dan Aktualisasi Pembelajarannya</i>	2015
20.	Abuddin Nata	<i>Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an</i>	2016
21.	Hasyim Haddade	<i>Tafsir Tarbawi (Kajian Ayat-ayat Pendidikan dalam al-Qur'an)</i>	2016
22.	Syukri	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pembelajaran dalam The Qur'an</i>	2016
23.	Arief Hidayat Afendi	<i>Al-Islam Studi al-Qur'an</i>	2016

(Kajian Tafsir Tarbawi)

24.	Ridhoul Wahidi	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan Tafsir dan Kontekstualisasi Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2016
25.	Listiawati	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2017
26.	Aam Abdussalam	<i>Pembelajaran dalam Islam (Konsep Ta'lim dalam al-Qur'an)</i>	2017
27.	M. Karman	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2018
28.	Mahyudin	<i>Tafsir Tarbawi (Kajian Ayat-ayat al-Qur'an dengan Tafsir Pendidikan)</i>	2018
29.	Salman Harun	<i>Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Quran</i>	2019

2002-2019 yılları arasında yazılan Endonezce pedagojik tefsir literatürünün seyrini şu şekilde göstermemiz mümkündür:



2000'li yıllarda ortaya çıkmaya başlayan pedagojik tefsirlerin yirmi dokuz tanesinden on sekiz tanesi 2012-2016 yılları arasında yazılmıştır. En fazla pedagojik tefsirin yazıldığı sene ise altı müstakil çalışma ile 2013 yılıdır. Bir diğer önemli sonuç ise 2011 yılı hariç tutulduğunda 2007 yılından 2019 yılına kadar pedagojik tefsir yazımının kesintiye uğramamasıdır.

4.1.5.5. Endonezya Üniversitelerinde Akademik Tezlerin Analizi

Endonezya'da Sunan Gunung Djati, Şerif Hidayetullah, Sunan Ampel, Sultan Şerif Kasım Üniversitesi, Mevlana Malik İbrahim, Raden Intan, Wali Songo, Alaaddin Makassar, Sunan Kalijaga, Raniri gibi Devlet İslam Üniversitelerinde (UIN) lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde birçok akademik çalışma yapılmıştır; yapılmaya devam edilmektedir. Akademik tezlerin genel itibari ile

tematik bir modelle yazılmaları konulu tefsir çalışmaları ile yakından ilgilidir. Aslında bu başlık tek başına müstakil bir şekilde incelenecek kadar geniş ve kapsamlıdır. Bundan dolayı bu başlık altında belli başlı tezlere temas edilecek ve muhtevaları/başlıkları hakkında kısa bir bilgi verilecektir:

- 1) Arrosikh, *Studi Kasb dalam surat al-Baqarah*, (1997).

Bu eserde Bakara sûresi bağlamında “kesb” kavramı incelenmiştir.

- 2) Moch. Syahrir, *Studi terhadap al-Qur'an tentang Etos Kerja*, (1997).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “iş ahlakı” konusu incelenmiştir.

- 3) Suhaimi, *Konsep al-Quran tentang Pembinaan Akhlak*, (1998).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “ahlakî gelişim” konusu incelenmiştir.

- 4) M. Burhanuddin Hidayatullah, *Konsep Jihad Fisik dalam al-Quran*, (1998).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “fizikî cihat” kavramı incelenmiştir.

- 5) Nur Salamah, *Konsep Shalat menurut al-Qur'an*, (1999).

Bu eserde “salât/namaz” kavramı Kur’ân perspektifinde incelenmiştir.

- 6) Siti Sofiyah, *Kasb dalam Perspektif al-Qur'an*, (2000).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “kesb” kavramı incelenmiştir.

- 7) Muhammad Nurung, *Konsep al-Qur'an tentang Rekayasa Sosial*, (2001).

Bu eserde Kur’ân’a göre “sosyal mühendislik” meselesi incelenmiştir.

- 8) Khairil Ikhsan Siregar, *Konsep Itsiqomah dalam perspektif al-Qur'an*, (2002).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “istikamet” kavramı incelenmiştir.

- 9) Lilik Umami Kaltsum, *Konsep Shilat al-Rahim dalam Perspektif al-Qur'an*, (2002).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “sıla-i rahim” kavramı incelenmiştir.

- 10) Lukmanul Hakim, *Konsep Rezeki dan Implikasi Teologis dalam Pandangan al-Quran*, (2002).

Bu eserde Kur'ân'ın yaklaşım biçimi esas alınarak “rızk” konusu incelenmiş ve birtakım teolojik çıkarımlarda bulunulmuştur.

11) Fathurrachman, *Karakteristik Manusia Lanjut Usia dalam Al-Qur'an*, (2003).

Bu eserde Kur'ân'da anlatılan “yaşlıların özellikleri” incelenmiştir.

12) Dian Qonita, *Konsepsi Perdagagan menurut al-Qur'an*, (2003).

Bu eserde Kur'ân'ın “ticaret” anlayışı ve yaklaşımı incelenmiştir.

13) Nuraeni, *Proses Penciptaan Manusia dalam al-Qur'an* (2003).

Bu eserde Kur'ân'da “insanlığın yaratılış süreci” incelenmiştir.

14) Abdul Wahyuddin, *Seni Kaligrafi dalam Perspektif al-Qur'an*, (2003).

Bu eserde Alak sûresinin 1-5. ile Kalem sûresinin 1. âyetleri bağlamında kaligrafi sanatı incelenmiştir.

15) Muhammad Ridho, *Konsep İhsan dalam al-Qur'an*, (2003).

Bu eserde Kur'ân'da sıkça geçen “ihسان” kavramı incelenmiştir.

16) Saifuddin Herlambang, *Konsep Ulu al-Amri dalam al-Qur'an* (2004).

Bu eserde Kur'ân'da geçen “ulu'l-emir” kavramı incelenmiştir.

17) Ermawati, *al-Fasad Sebagai Konsep Patologi Sosial*, (2004).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “fesat” kavramının “sosyal patoloji” yansımaları incelenmiştir.

18) Nur Munafiin, *Kekayaan dalam al-Qur'an*, (2005).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “zenginlik” ve buna bağlı olarak “mal” kavramı incelenmiştir.

19) Syaifullah Hambali, *Hidayah dalam al-Qur'an*, (2005).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “hidayet” kavramı incelenmiştir.

20) Achmad Ruhyat, *Konsep Mal dalam al-Qur'an*, (2005).

Bu eserde Kur'ân'a göre “mal” kavramı incelenmiştir.

21) Abdul Latief Al-Bintary, *Kisah Fir'un dalam al-Qur'an*, (2005).

Bu eserde Kur'ân'da geçen Firavun kıssası incelenmiştir.

- 22) Muhammad Yusfik, *Kenabian Muhammed menurut al-Qur'an*, (2005).

Bu eserde Kur'ân'a göre Hz. Muhammed'in peygamberliği incelenmiştir.

- 23) Fairuzah, *Isyarat-isyarat al-Qur'an tentang Makanan yang Sehat*, (2005).

Bu eserde Kur'ân'ın "sağlıklı beslenme" ilgili sunduğu ipuçları incelenmiştir.

- 24) Roni Purwansyah, *Moralitas Penyair dalam al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde Şûrâ sûresi bağlamında şairlerin ahlakı incelenmiştir.

- 25) Irfan Hasanudin, *Ahlak Orang-orang Yahudi dalam Al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde Kur'ân'a göre Yahudilerin ahlakı incelenmiştir.

- 26) Ahmad Nawpal, *Nuthfah dalam al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde "nutfe" kavramının Kur'ân'daki kullanımı incelenmiştir.

- 27) Ahmad Naufal, *Istigosah dalam Al-Quran* (2006).

Bu eserde Kur'ân perpektifinde "istigâse" meselesi incelenmiştir.

- 28) Muhammad Bactiar Efendi, *Ilmu Pengetahuan dalam Perfektif al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde "bilim" konusu incelenmiştir.

- 29) Mudjahid, *Terma Ahsana dan Asa'a dalam Al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde "iyilik yapmak/أحسن" ve "kötülük yapmak/أساء" kavramları incelenmiştir.

- 30) Eko Tri Qurniato, *al-Fikr dalam al-Qur'an*, (2006).

Bu eserde Kur'ân'a göre düşünce anlamına gelen "fikir" kavramı incelenmiştir.

- 31) Umar Faruq, *Mahar dalam Al Qur'an*, (2007).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde "mehir" kavramı incelenmiştir.

- 32) Ahmed Husnul Hakim, *Sunatullah dalam Perspektif al-Qur'an*, (2007).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “sünnetullah” kavramı tematik tefsir yaklaşımı ile sosyolojik açıdan incelenmiştir.

33) Bagus Purnomo, *Antisipasi al-Qur'an terhadap Perceraian*, (2007).

Bu eserde Nisâ sûresinin 34-35 ile 128. âyetleri bağlamında “talak/boşanma” konusu incelenmiştir.

34) Gojali, *Taubat dalam al Qur'an*, (2007).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “tevbe” kavramı incelenmiştir.

35) M. Roem Rowi, *Musibah dalam al-Qur'an*, (2007)

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “musibet” kavramı incelenmiştir.

36) Elsa Mardawati, *Konsep Pendidikan Anak dalam al-Qurân*, (2007).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “çocuk eğitimi” konusu incelenmiştir.

37) Mahyuddin, *Sumber Buruk Pengendaliannya*, (2007).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “kötülüğün kaynaklarını kontrol etme ve dizginleme” konusu incelenmiştir.

38) Muhammad Fikri, *Konsep Munafik dalam al-Qur'an dan Relevansinya dengan Kehidupan Modern*, (2007).

Bu eserde Kur'ân'ın münafıklarla ilgili anlatımı çerçevesinde modern hayatta nifak ve münafıklık meselesi incelenmiştir.

39) Zarkasi, *al-Maut Dalam al-Qur'an*, (2008).

Bu eserde Kur'ân'da geçen “mevt” (ölüm) kavramının kullanımı incelenmiştir.

40) Much Mu'alim, *Perkawinan Lintas Agama*, (2008).

Bu eserde Kur'ân'a göre “dinler arası evlilik” meselesi incelenmiştir.

41) Mega Rista Octavianti, *Visualisasi Surga dan Neraka*, (2010).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “cennet ve cehennem tasvirleri” incelenmiştir.

42) Akhmad Ibrahim, *Konsep Takdir dalam al-Quran* (2010).

Bu eserde Kur'ân perpektifinde “takdir” kavramı incelenmiştir.

43) Nur Rohmah Juhdi, *Makna al-Din dalam al-Qur'an*, (2010).

Bu eserde “din” kavramı ve kapsamı incelenmiştir.

44) David Amnur, *Zikir dan Pengaruhnya terhadap Ketenangan Jiwa menurut Al-Qur'an*, (2010).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “zikir” kavramı ve ruh üzerindeki etkisi incelenmiştir.

45) Ratna Tri Listyaning, *Lahwu dalam Perspektif al-Qur'an*, (2010).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “lehiv” kavramı (اللهو) incelenmiştir.

46) Rahma Dwi Alfisa, *'Uzlah Dalam al-Qur'an*, (2010).

Bu eserde Kur’ân perpektifinde “uzlet” kavramı incelenmiştir.

47) Rahmat Hidayatulloh, *Infak dan Sadaqah dalam al-Qur'an*, (2010).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “infak ve sadaka” kavramları incelenmiştir.

48) Dikalustian Rizkiputra, *Bahaya Lisan dan Pencegahannya*, (2011).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “dilin tehlikeleri ve alınması gereken önemler” meselesi incelenmiştir.

49) Amir Mu'min Solihin, *Etika Komunikasi Lisan menurut al-Qur'an*, (2011).

Bu eserde Kur’ân’a göre “sözlü iletişim ahlakı” incelenmiştir.

50) Fadliyah, *Warna dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur’ân perpektifinde “renkler” konusu incelenmiştir.

51) Rohmatul Lailya, *Ilham dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “ilham” konusu incelenmiştir.

52) Suhada, *Konsep Pembangunan Manusia dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “beşerî gelişim” konusu incelenmiştir.

53) Sholihin Faisol Nasar Bin Madi, *Tawakal perspektif al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur’ân perspektifinde “tevekkül” kavramı incelenmiştir.

54) Alam Rusdi, *Penalaran dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “muhakeme ve akıl yürütme” meselesi incelenmiştir.

55) Ratno Ghani, *Konsep Dhalal dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dalâlet” kavramı incelenmiştir.

56) Kusnadi, *Ummah dalam Perspektif al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “ümme” kavramı incelenmiştir.

57) Ummul Aiman, *Konsep Doa dalam al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dua” kavramı incelenmiştir.

58) Uus Syaripudin, *Wawasan al-Qur'an tentang Perilaku Orang-orang Yahudi*, (2012).

Bu eserde Kur'ân'ın yaklaşımına göre Yahudilerin davranış biçimleri incelenmiştir.

59) Nur Fitriyanti, *Penyakait Hati dan Terapinya dalam Perspektif al-Qur'an*, (2012).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde kalp hastalıkları (karaciğer hastalıkları) ve çözüm yolları üzerinde durulmuştur. Bu konuda özellikle İbn Kayyim'in düşünce ve görüşlerine yer verilmiştir.

60) Parluhutan Siregar, *Makna Junah dalam Al-Qur'an*, (2013).

Bu eserde Kur'ân geçen ve “günah” anlamına gelen “cünâh” kavramı incelenmiştir. Bu kavramın benzerleri olan “zenb, ism, hatie” ile arasındaki farklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Siti Fatimah *Makna Junah dalam al Qur'an* adıyla benzeri bir çalışma yapmıştır (2009).

61) Kadarusman, *Terminologi Pemimpin dalam al-Qur'an* (2014).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “ulu'l-emir” kavramı çerçevesinde “yöneticilik” meselesi incelenmiştir.

62) Janata Hial Makwa, *Inabah dalam al-Qur'an*, (2015).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “inâbe” kavramı incelenmiştir.

63) Saifuddin Mahsyam, *Konsep Doa dalam al-Qur'an*, (2015).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dua” kavramı incelenmiştir. Aynı başlık ile Ummul Aiman (2004) tez çalışmasını yapmıştır. Hidayatullah (2009) ise bitirme tezi olarak benzeri bir çalışma yapmıştır.

64) Dewi Sriwahyuniarti, *Makna Kata Zauj dan Imra'ah dalam al-Quran*, (2015).

Bu eserde Kur'ân'da geçen “zevc” (زوج) ve “imra” (امراة) kavramları arasındaki nüans incelenmiştir.

65) Budi Hasan, *An-Najwa dalam Al-Qur'an*, (2015).

Bu eserde Kur'ân geçen ve temelde fısıldaşma anlamına gelen “necvâ” kavramı incelenmiştir.

66) Mohammad Shukri, *Konsep Mutmainnah dalam al-Qur'an*, (2015).

Bu eserde Kur'ân'a göre “mutmainne” kavramı incelenmiştir.

67) Tutik Malichah, *Buah-buahan dalam al-Qur'an* (2016).

Bu eserde Kur'ân perpektifinde “meyveler/bitkiler” incelenmiştir.

68) Eko Sri Waloyo, *Kerabat dalam Perspektif al-Qur'an*, (2016).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “akrabalık” (القراية) konusu incelenmiştir.

69) Mohammad Sirod Judin, *Benci dalam al-Quran* (2017).

Bu eserde Kur'ân perpektifinde “nefret” kavramı incelenmiştir.

70) Andre Teen Novtriza, *Bidadari dalam Perspektif al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “melek” konusu incelenmiştir.

71) Nailil Bariroh, *Juru Dakwah Perspektif al-Quran*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “vâiz/davetçi” konusu incelenmiştir.

72) Abd. Rohman, *Hikmah Shalat Berjama'ah dalam al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “cemaatle namaz kılmanın hikmetleri” incelenmiştir.

73) Ifadah, *Larangan Mengangkat Pemimpin Non-Muslim dalam Al-Quran*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “gayr-i müslimlerin yönetici olmalarının yasak oluşu” meselesi incelenmiştir.

74) Ahmad Arifuz Zaki, *Konsep Pra-Nikah dalam al-Quran*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “evlilik öncesi dönem” konusu incelenmiştir.

75) Rahmatullah, *Konsep Mahram dalam Perspektif al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “mahrem” kavramı incelenmiştir.

76) Ahmad Kusaeri, *Berkah dalam Perspektif al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “bereket” kavramının anlamı ve kapsamı incelenmiştir.

77) Qina Mahrumah, *Tokoh-Tokoh dalam Surat al-Kahfi*, (2017).

Bu eserde Kehf sûresi bağlamında “Hz. Musa, Hz. Hızır, Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn, Yecüc-Mecüc” gibi şahıs ve grupların karakterleri ve özellikleri incelenmiştir.

78) Moh Abdul Kholiq, *Konsep Pemeliharaan Akal dalam al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân'a göre “aklı kullanma ve olgunlaştırma” meselesi incelenmiştir.

79) Atiqa Azizah, *Tarbiyah dalam al-Quran*, (2017).

Bu eserde Kur'ân'ın “terbiye/eğitim” anlayışı ve yaklaşımı incelenmiştir.

80) Gina Amalia, *Seruan ya Ayyuhannas dan ya Ayyuhalladzīna Amanu dalam Al-Qur'an*, (2017).

Bu eserde Kur'ân'da sıkça geçen “Ey insanlar” ve “Ey iman edenler” hitabı incelenmiştir.

81) Sumantri Adenin, *Makna al-Dam menurut Perspektif al-Quran*, (2017).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde kan anlamına gelen “الدم” kavramı incelenmiştir.

82) Mutia Fajarina, *Konsep Neraka Jahannam dalam al-Quran*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'a göre “cehennem” konusu incelenmiştir.

83) Muads Hasri, *Peran Ayah dalam Keluarga Perspektif al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “babasının ailedeki rolü” incelenmiştir.

84) Lailatus Suwaybah, *Percakapan di Alam Akhirat*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'ın tasvir ettiği âhiret sahnelerinden hareketle “âhirette konuşma” meselesi incelenmiştir.

85) Muhammad Hafiz Nur, *Disabilitas menurut al-Quran*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'a göre “engellilerin durumu” incelenmiştir.

86) Ali Imran, *Amanah dalam Al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'a göre “emanet” kavramı incelenmiştir.

87) Izzatunnisa, *Ashab al-Jannah dan Ashab al-Yamin dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'da en genel anlamı “cennetlikler” manasına gelen ashâb-ı cennet (أصحاب الجنة) ve ashâb-ı yemîn (أصحاب اليمين) kavramları incelenmiştir.

88) Muhammad Ilham Dwi Aristya, *Gambaran Kehidupan Dunia dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dünya hayatının tanımı ve mahiyeti” incelenmiş ve materyalizm vb. ideolojilerle mukayese edilmiştir.

89) Muhammad Fuadiy, *Konsep al-Ghina Perspektif Al-Quran*, (2018)

Bu eserde en genel anlamı ile zenginlik anlamına gelen “gînâ/الغنى” kavramının Kur'ân'daki kullanım biçimleri incelenmiştir.

90) Moh. Faozan, *Pasangan di Surga dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân'a göre “cennette evlilik” meselesi incelenmiştir.

91) Ratna Kusuma Dewi, *Insan dalam al-Quran*, (2018)

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “insan” kavramı incelenmiştir.

92) Armenia Septiarini, *Lalai dalam Perspektif Al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “ihmalkârlik/taksir” kavramı ve buna bağlı olarak “gaflet” gibi kavramlar incelenmiştir.

93) Siti Maimunah, *Pandangan al-Qur'an tentang Homoseksualitas*, (2018).

Bu eserde eşcinsellik meselesi incelenmiştir.

94) Muhammad Iqbal, *Konsep al-Balā' Perspektif al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “belâ” kavramının kullanım biçimleri ve çeşitleri incelenmiştir. Endonezce anlam daralması geçirdiği ifade edilmiştir.

95) Nazaruddin, *Multikultural dalam Perspektif al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “çok kültürlülük” konusu incelenmiştir.¹⁵⁴⁴

96) Umi Hanifa, *Seni Rupa dalam Al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “görsel/güzel sanatlar” incelenmiştir.

97) Luthfi Maulana, *Hoax dalam al-Quran*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “sahte haber” konusu incelenmiştir.

98) Nim, *Jilbab dalam Perspektif al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “cilbab” meselesi incelenmiştir.

99) Rohmatullah, *Konsep Lisan dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dil” meselesi incelenmiştir.

100) Nihayatul Husna, *Guluw dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “dinde aşırıya kaçma” anlamına gelen “guluv” (الغلو) kavramı incelenmiştir.

¹⁵⁴⁴ Endonezya birçok etnisite ve dinden oluşan zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Bu anlamda multikulturalizm veya multikultural konusu sıkça konuşulan ve tartışılan güncel meselelerden bir tanesidir.

101) Rafika Dhiya Alfadhilah, *Prinsip Pluralitas dalam al-Qur'an*, (2018).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “çoğulculuk ilkeleri” incelenmiştir.¹⁵⁴⁵

102) Mohammad Zainul Muttaqien, *Tanda-Tanda Diterimanya Tobat*, (2019).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “tevbenin kabul edildiğine dair işaret ve emareler” incelenmiştir.

103) Arif Ramdani, *Irhab dalam al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “terörizm ve anarşi” anlamına gelen “irhab/الإرهاب” meselesi incelenmiştir.

104) Nurul Mahmudah, *Pendidikan Tauhid dalam Kisah Nabi Ibrahim*, (2019).

Bu eserde Hz. İbrahim kıssası bağlamında “tevhit eğitimi” incelenmiştir.

105) Richa Zaharah, *Hak Dan Kewajiban Anak dalam al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'ân'a göre “çocuk hakları ve yükümlülükleri” meselesi incelenmiştir.

106) Ibnu Arifman, *Istiqomah dalam Perspektif al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “istikamet” (الإستقامة) kavramı incelenmiştir.

107) Herlina Dyah Rosyita, *Siddiq dalam al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'ân'a göre “sıddık” (الصدیق) kavramı incelenmiştir.

108) Rabiatal Adawiyah, *Makar dalam Perspektif al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'ân perspektifinde “aldatmak, hile yapmak, tuzak kurmak” gibi anlamlara gelen “mekr” (المكر) kavramı incelenmiştir.

¹⁵⁴⁵ En genel anlamı ile çoğulculuk, bir toplumdaki farklılıklara saygı duyan ve farklı grupların kendi kültürlerinin benzersizliğini korumalarına izin veren bir anlayıştır ki bu düşüncenin merkezinde hoşgörü vardır. Çoğulculuk, farklılıkları kabul etme yeteneğini gerektirir. Dolayısıyla, çoğulculuk kavramında vurgulanması gereken şey, farklı etnik kökenlere, geleneklere, dinlere, dillere, etnik kökenlere ve diğerlerine sahip insanlarla veya gruplarla bir arada yaşama isteğidir. Endonezya birçok etnisiteden ve farklı dinlerden meydana gelen bir toplum özelliğine sahip olduğu için bu mesele genellikle “pluralisme” kavramı çerçevesinde tartışılır ve incelenir.

- 109) Halimatussadiyah Lubis, *Makna Term Thaba'a dan Derivasinya dalam al-Qur'an*, (2019).

Bu eserde Kur'an'da kalplerle ilgili anlatılan “tab‘, gişâve, gulf, ekinne” gibi kavramlar incelenmiştir.

- 110) Rohaniyah, *Menuju Masyarakat Madani: Studi Tematik Tafsir Bun-Yānun Marsus Juz 28*, (2020).

Bu eserde “bünyânun marsûs” kavramı çerçevesinde medenî bir toplumun özellikleri incelenmiştir.

- 111) Muhammad Ibinuh Siregar, *Perempuan Shalihah dan Thalihah dalam al-Qur'an*, (2020).

Bu eserde Kur'an'a göre sâliha olan ve sâliha olmayan kadınların özellikleri Hz. Nuh'un karısı, Hz. Lut'un karısı, Firavun'un karısı ve Hz. Meryem gibi örnekler üzerinden incelenmiştir.

- 112) Muhammad Yusuf, *Kajian Tematik al-Qur'an Menanggulangi Berita Bohong*, (2020).

Bu eserde “yalan haberlere karşı Kur'an'ın yaklaşım biçimi” incelenmiştir.

- 113) Rinaldo, *Konsep Dakwah Nabi Nuh dalam al-Qur'an*, (2020).

Bu eserde Kur'an'da geçen “Hz. Nuh'un davet ve yöntemi” incelenmiştir.

- 114) Ahmad Ridho Arrasyidi, *Makna al-Baghyu dalam al-Quran*, (2020).

Bu eserde Kur'an'da geçen ve sınırı aşmak gibi anlamlara gelen “bağy” (البغي) kavramı incelenmiştir.

- 115) Hapidin Rohyan, *Ganjaran Bagi Orang Beriman dan Beramal Shaleh dalam Al-Qur'an*, (2020).

Bu eserde Kur'an'da “iman eden ve sâlih amel işleyen kimselere vadedilen mükâfatlar” konusu incelenmiştir.

- 116) Al-Munawwaroh, *Makna Tammah (تَامَّةٌ) Dan Kamilah (كَامِلَةٌ) dalam al-Qur'an menurut Mufasssir*, (2020).

Bu eserde Kur'ân'da geçen "tamâm" ve "kâmil" maddeleri arasındaki nüanslar incelenmiştir.

117) Fauzan Hasibuan, *Nilai-Nilai Musyawarah dalam al-Qur'an menurut Mufasssirin*, (2020).

118) Abdul Labay, *Konsep Kebaktian terhadap Kedua Orang Tua*, (2020).

Bu eserde Kur'ân'a göre "anne-babaya saygı ve sadakat" konusu incelenmiştir.

Bu tematik çalışmaların dışında Kur'ân'da geçen birçok mesele, kavram ve olay (kıssa) farklı tezlerde geniş bir şekilde incelenmiştir. Tezlerin incelediği konu, kavram, şahıs, toplum ve meseleleri orijinal başlıklarına sadık kalarak şu şekilde arz etmemiz mümkündür:

(1) Hikmet (2) Cedel (3) Beşîr-nezîr (4) Kıraat (5) Küfür (6) Şirk (7) Şükür, (8) Fısk (9) Kıyamet alametleri (10) Hümanizm (11) Münafiklarla mücadele etme stratejisi, (12) Kur'ân'ın herkese hidayet oluşunun anlam ve kapsamı (13) Havf-recâ (14) Ehli-i kitap (15) Halife (16) Misak (17) Zekât (18) Semâ (19) Zevc-ba'l, (20) Akıl (21) Nefis (22) İlim ve âlimler (23) Sırât-ı müstakîm (24) Ümmet (25) Ulu'l-emr, (26) Emzirme (الرضاعة) (27) Kibir ve tekebbür (28) Kalp (29) Ashâb-ı Kehf (31) Ashâb-ı Sebt (32) Hz. Meryem kıssası (33) Hz. Süleyman kıssası (34) Nazar (35) Sünnetullah (36) Nefis tezkiyesi (37) Rahmet (38) Müzik ile ilgili hükümler (39) Şifa (40) Muhabbetullâh (41) Zikir (42) Sadr (الصدر) (43) İman-amel ilişkisi (44) Mutâ' (45) Endâd-şürekâ (الأنداد و الشركاء) (46) Biat, (47) Kürtaj meselesi (48) Sıla-i rahmi kesme (49) Kasem ve yemin (50) Tesbih (51) Gayb (52) Poligami (53) Zelzele (54) Hicret (55) İmâre (56) İmâm (57) Selam (58) Tevhit (59) Haber (60) Kabir azabı (61) Kâfir (62) Ruh (63) İsra ve Mirac (64) Rızık (65) Nübüvvet ve risalet (66) Nutfe (67) Yetimler (68) Şura (69) Politik âyetler (70) Yaşlılık (71) Ulu'l-elbâb (72) Esmâ-i hüsnâ (73) Anne-baba hakları (74) Hz. Âdem'in yaratılışı (75) İsrailoğullarının temel özellikleri (76) İdeal toplum (77) Bayrayn (البحرين) (78) Nisa ve mer'a kavramları arasındaki fark (النساء و المرأة) (79) Fakir ve miskin kavramları (80) Hayat-ı tayyibe'nin anlamı (حياة طيبة) (81) Tedirginlik (القلق) (82) Fitrat (83) Adavet ve bağy kavramları (العداوة و البغي) (84) Muhabbet (85) Sihir (86) Zan (87) Tevessül (88) Hz.

Yunus kıssası, (89) Hz. Davud kıssası (90) Afvetmek ve yüz çevirmek kavramları (العفو و الصفح) (91) Kalplerin mutmain olma meselesi (92) İnsan sınıfları, (93) İmran ailesinin genel bir portresi (94) Kutibe (كتب) kavramının kullanımı (95) Hak kavramı, (96) Zorluk ve sıkıntı (الضيق) (97) Kur'ân'a göre çocuklar..."

Devlet İslam Üniversitelerinde (UIN) tefsir alanında lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde önemli çalışmaların yapılmıştır. Sözgelimi Şerif Hidayetullah Üniversitesi bünyesinde sadece 2020 yılında lisans programında Kur'ân ve tefsir alanında yüz yetmiş altı farklı çalışma yapılmıştır.¹⁵⁴⁶ 2005-2010 yılları arasında Şerif Hidayetullah ve Sunan Kalijaga üniversitelerinde doktora programında tefsir alanında toplam yirmi adet tez çalışması ortaya konulmuştur.¹⁵⁴⁷

1989-2011 yılları arasında Şerif Hidayetullah'ta üretilen tematik tefsir çalışması elli dört iken Sunan Kalijaga'da bu oran on altı civarındadır.¹⁵⁴⁸ Bir başka araştırmaya göre 2008-2014 yılları arasında Şerif Hidayetullah'ta üretilen tefsir alanındaki tezlerinin sayısı elli sekizdir.¹⁵⁴⁹ 2014-2019 yılları arasında Alauddin Makassar Üniversitesi'nde üretilen tez çalışmalarından elli sekiz tanesi tematik tefsir türüne girmektedir.¹⁵⁵⁰

Bizim tespitlerimize göre kuruluşunda bugüne Şerif Hidayetullah'ta yazılan doktora tezlerin sayısı yüz otuz civarındadır ve bunların birçoğu tematik tefsir özelliğini taşımaktadır. Nurdin Zuhdi 1984-2013 yılları arasında Sunan Kalijaga

¹⁵⁴⁶ Bilqis Kamilah Fagham, *Klasifikasi Kajian Al-Qur'an Karya Skripsi Mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Tahun 2020 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2021), 93.

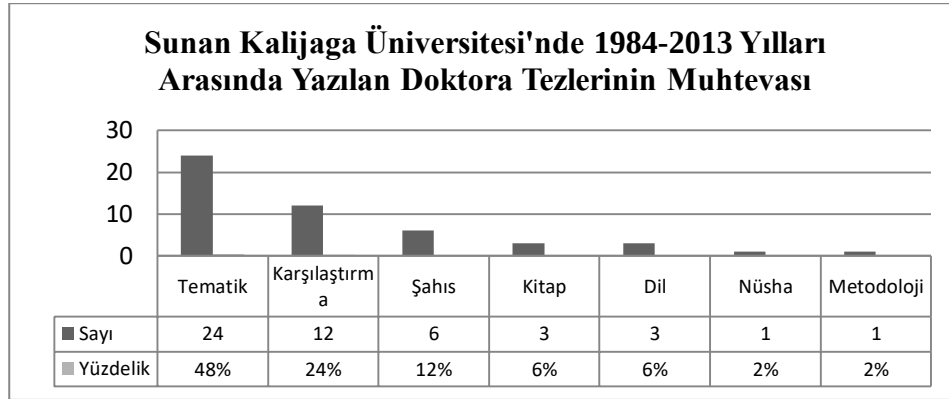
¹⁵⁴⁷ Isa Salam – Rifqi Muhammad Fathi, *Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011), 27.

¹⁵⁴⁸ Uun Yusufa, "Kerangka Paradigmatik Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4/2 (2015), 192.

¹⁵⁴⁹ Suwito, *Disertasi Mahasiswa Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun-2008-2014* (Cakarta: Syarif Hidayatullah, 2014), 31.

¹⁵⁵⁰ Muhammad Asrul Syam, *Tren Tafsir di UIN Alauddin Makassar Tahun 2014-2019* (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, Skripsi, 2020), 58.

Üniversitesi bünyesinde üretilen doktora tezlerinin elli civarından olduğunu tespit etmiştir. Muhteva açısından tezlerin durumu şu şekildedir:¹⁵⁵¹



2014-2018 yılları arasında UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Alaaddin Makassar, UIN Ar-Raniry Banda Aceh üniversiteleri üzerinde yapılan detaylı bir araştırma tematik tefsirlerin ön planda olduğunu göstermektedir. Çünkü tematik çalışmalar genellikle tez mantalitesiyle uyumluluk arz etmektedir.¹⁵⁵²

Kalimantan Adası'nda bulunan Antasari Banjarmasin Devlet İslam Üniversitesinde 1993-2014 yılları arasında yazılan 339 lisans tezi yazılmıştır. Bunların 218 tanesi (%64,31) tematik tefsir türüne girmektedir.¹⁵⁵³ Güney Sulawasi'de bulunan Palopo Devlet İslam Üniversitesi'nde tefsir alanında lisans programında toplam 68 adet tez yazılmış ve bunların 35 tanesi tematik tefsir türüne girmektedir.¹⁵⁵⁴

Bütün bu veriler Endonezya'da tematik tefsir modelinin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. Nitekim bu süreçten sonra tematik tefsir çalışmalarının artacağı ve gittikçe zenginleştiğini şimdiden ön görmemiz mümkündür. Tahlilî tefsir çalışmalarının zamanla azalması aslında bu gerçeği teyit etmektedir.

¹⁵⁵¹ M. Nurdin Zuhdi, *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir Pada Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Disertasi, 2019), 9.

¹⁵⁵² Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 54-61.

¹⁵⁵³ Bk. Basrian, "Kajian Tafsir al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antari", *Ilmu Ushuluddin* 16/1 (2017), 42, 48.

¹⁵⁵⁴ Bk. Syamsul Maarif Ilyas, *Peta dan Kecenderungan Kajian Tafsir pada Skripsi Mahasiswa(i) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IAIN Palopo Tahun 2014-2020* (Makassar: Universitas Negeri Alauddin Makassar, 2021), 68, 78.

4.1.6. İçtimâî Tefsir Ekolü

4.1.6.1. Tanımı ve Arka Planı

Farklı ve çeşitli konuları ihtiva etmekle birlikte daha çok muhatap kitlenin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarının merkeze alındığı, aktüel ve güncel meselelere temas edildiği tefsir çalışmalarına “içtimâî tefsir” denir.¹⁵⁵⁵ İçtimâî tefsirlerin temel özelliği Kur’ân’ın “hidayet” yönüne daha fazla vurgu yapması, her türlü teorik konudan uzak kalması ve toplumsal meselelere çözüm üretmeye çalışmasıdır.¹⁵⁵⁶

Modern dönemde literatüre girdiği kabul edilen bu tür çalışmaların oldukça yaygınlaştığı ve birçok müfessir veya düşünür tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu durum, aynı zamanda konjonktüre bağlı olarak özellikle 20. asırda Endonezyalılar da dâhil olmak üzere Müslüman bilginlerden birçoğunun Kur’ân tasavvurunda köklü değişim ve dönüşümlere sebep olduğunun; tefsirlerin muhteva ve model açısından farklı bir mahiyet kazandığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Endonezyalı reformist bilginlerin özellikle *el-Menâr*’ın yöntem ve muhtevasından ve içtimâî tefsir ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Muhammed Abduh’tan ciddi bir şekilde etkilendikleri dikkate alındığında Endonezya’daki yapılan tefsir çalışmalarının neden içtimâî tefsir ekolü çerçevesinde şekillendiği daha açık bir şekilde anlaşılabilecektir. Endonezya’da tefsir çalışmalarında aktif hatta öncü rol oynayan Muhammediyye Cemiyeti’nin Abduh ve *el-Menâr*’ından etkilenmiştir. Bununla birlikte İskandar İdris, Hamka, Hasbi Ash-Shiddieqy, Malik Ahmad gibi birçok müfessirin yanı sıra Dawam Rahardjo, Mohammad Diponegoro gibi birçok düşünürün Muhammediyye Cemiyeti’nin bünyesinde bulundukları veya en azından Muhammediyye ile ciddi bir temas hâlinde oldukları bilinmektedir.

Endonezce olarak telif edilen birçok tefsir kitabında sosyal meselelere yer verildiği bir gerçektir. Bu meyanda Jassin’in *Al-Qur’an Bacaan Yang Mulia*, Mohammad Diponegoro’nun *Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan* gibi sadece meâl/tercüme ile iktifa eden eserler dışında hemen hemen bütün Endonezce tefsirlerde Kur’ân’ın “hidayet” boyutu açık bir şekilde vurgulanmış ve telif edilen

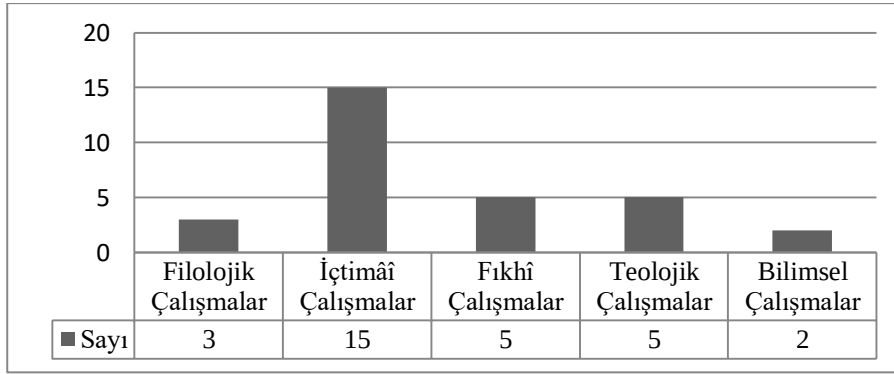
¹⁵⁵⁵ Bk. Birışık, "Tefsîr", 40/289.

¹⁵⁵⁶ Bk. Mertoğlu, "Tefsîr", 40/292.

tefsir çalışmalarının bu düşünden neşet ettiği belirtilmiştir. Bu bilgi doğrultusunda hareket ettiğimizde doğrudan “içtimâî tefsir” sınıfına dâhil edemeyeceğimiz birçok tefsirin muhteva olarak sosyal meselelere temas ettiğini ifade etmemiz gerekmektedir.

4.1.6.2. İçtimâî Tefsir Literatürü

Endonezya’da yazılan tefsirlerin zamansal gelişimi dikkate alındığında tematik modelin daha baskın olduğu kesindir. Son yirmi sene içerisinde tahlilî yöntemle yazılan ciddi ve tam tefsir çalışmalarının mevcut olmaması bu tespiti güçlendirmektedir. Ayrıca akademik çalışmalardan elde edilen veriler bu durumu açıkça desteklemektedir. Ekol açısından ise içtimâî tefsir yaklaşımı hâkimdir. 20. yüzyılda varlığını hissettiren içtimâî tefsir ekolü çağdaş dönemlerde de varlığını ve önemini korumaktadır. Nitekim 2000-2010 yılları arasında Endonezce tefsir literatürünü inceleyen Nurdin Zuhdi toplam otuz iki eser tespit etmiştir. Bu zaman zarfı içinde içtimâî tefsir çalışmalarının açık ara ile önde olduğu gözlemlenmektedir:¹⁵⁵⁷



Bağımsızlık öncesi Mahmud Yunus’un *Tafsir al-Quran Karim*’i, Ahmad Hassan Bandung’un *al-Furqan*’ı gibi eserler meâl-tefsir tarzı çalışmalar olsa da yapı ve muhteva olarak Endonezce olarak telif edilen “içtimâî tefsirlerin” nüvesini oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Mahmud Yunus’un meâl ve tefsir ayırımı, onu Endonezya’da modern tefsir anlayışının öncüsü hâline getirmiştir. Meâl kısmı, doğrudan Kur’ân metninin karşılığı olduğu için *Tafsir al-Quran Karim*’ini herhangi bir tefsir ekolüne dâhil etmemize veya herhangi bir tefsir çeşidi arasında

¹⁵⁵⁷ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 296–297.

sınıflandırmamıza imkân vermemektedir. Ancak *Tafsir al-Quran Karim*'in tefsir (*keterangan*) kısmını temel ölçüt kabul ettiğimizde içtimâî tefsirlerde aranan akılcılık, taassup ve taklitten sakındırma, hurafe ve bidatlerden uzak durma, İsrâiliyat'a karşı mesafeli bir tutum sergileme gibi belli özellikleri taşıdığından dolayı Endonezce telif edilen içtimâî tefsirlerin ilk örneklerinden birini oluşturduğu kesindir. Aynı durum Persis'in meşhur liderlerinden biri olan Ahmad Hassan Bandung'un *al-Furqan*'ı, bağımsızlık sonrası Hamidy ve Fachruddin tarafından telif edilen *Tafsir Quran*'ı için de geçerlidir.

Endonezce ilk kapsamlı tefsir olarak tanımlanan Shiddieqy'nin *Tafsir An-Nuur* adlı eserinde fikhî muhteva ile birlikte sosyal mesajlar içerdiğini ve tefsirin adı seçerken *nûr* sözcüğünün bu düşünceden dolayı verdiği bilinmektedir. Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı, Oemar Bakry'nin *Tafsir Rahmat*'ı gibi eserler hem isim hem de muhteva olarak içtimâî tefsir türü arasında gösterilmektedir.

İçtimâî tefsir anlayışı sadece Endonezce ile yazılan eserlerde baskın değildir. Cavaca, Sundaca vb. dillerde yazılan birçok eser içtimâî tefsir grubunda yer almaktadır. Misbah Mustofa'nın *Taj al-Muslimin* ve *al-Iklîl fî Ma'anî al-Tanzîl*'i, Bakri Syahid'in *Tafsir al-Huda*'sı, Emon Hasim'in *Ayat Suci Lenyepaneun*'u gibi tefsirler içtimâî tefsir çalışmalarının en somut örneklerini teşkil etmektedir.

Bütün bu çalışmalarla birlikte Endonezya dili ile telif içtimâî tefsir içerisinde *al-Azhar* ve *Al-Misbah* ilk sıralarda yer almaktadır.

a) Allâme Buya Hamka ve *Tafsir al-Azhar* Adlı Eseri

Hamka'nın *Tafsir al-Azhar*'ı Endonezce olarak telif edilen içtimâî tefsir çalışmalarının en bariz ve tartışmasız örneklerinin başında gelmektedir. Hamka'nın Muhammed Abduh ve onun *el-Menâr*'ının etkisinde kaldığı aşikârdır. *Tafsir al-Azhar*'ın muhtevası incelendiğinde dinî, sosyal, şahsî, siyasî, kültürel gibi birçok meselenin tartışıldığı açıkça görülecektir. Bununla birlikte içtimâî tefsir çalışmalarının baskın ve etkin özellikleri arasında sayılan akletmeyi önceleme, taassup ve taklitten sakındırma, İslam'ın özünden uzak ve İslam hâricî görülen hurafe ve bidatleri sert bir şekilde tenkit etme, İsrâiliyat'a karşı olumsuz bir tavır takınma, teorik konulardan daha çok pratik sorunlara eğilme gibi unsurlar *Tafsir al-*

Azhar'ın ana temaları ve öncelikleri arasında yer almaktadır. Ayrıca Hamka temelde içtimâî tefsir anlayışına sahip olmakla birlikte içinde yaşadığı konjonktürel şartlar, üstlendiği davet vazifesi, muhalifleriyle açık ve sert bir şekilde mücadele etme gereğini hissetmesi ve bütün bunların neticesinde tefsirini hapishanede telif etmiş olması *Tafsir al-Azhar*'ın daha yoğun ve daha belirgin bir şekilde sosyal ve siyasal konuları işlemesine neden olmuştur. Zira o hem İslam'ın Endonezya'nın temel bir parçası olmasını savunan ve dinî uyanışla birlikte dinde ıslah ve tecdidin kaçınılmaz olduğunu ifade eden önemli bir düşündürdür. Bu düşüncelerine paralel olarak özellikle "mutedil bir tasavvufî anlayışı" benimsemiş ve nazari meselelerden kaçınmaya çalışmıştır. Onun bu düşünce ve yaklaşım biçimi gerek *Tafsir al-Azhar*'da gerekse diğer eserlerinde çok net bir şekilde hissedilmektedir.

b) Quraish Shihab ve *Tafsir Al-Misbah* Adlı Eseri

Quraish Shihab Endonezya toplumunda Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması için birçok farklı çalışma ortaya koymak suretiyle Endonezce tefsir literatürünün zenginleşmesine katkıda bulunun önemli âlimlerden biridir. Bu özelliği sayesinde Endonezyalı müfessirler denilince Hamka ile birlikte daha çok ön plana çıkan isimlerden biridir. Quraish Shihab, Hamka'dan farklı olarak Kur'an bilimleri alanına yoğunlaşmış, Kur'an'ın ne şekilde ve nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki düşüncelerini teorik olarak gündeme getirmiş ve nihayetinde ve *Tafsir Al-Misbah* başta olmak üzere pratik alanda da tefsir eserlerini telif etmiş önemli bir şahıstır. *Membumikan al-Qur'an* (1992), *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (1994), *Wawasan al-Qur'an* (1996), *Kaidah Tafsir* (2013) gibi eserleri tefsir ilminin temel konularına ve ana problemlerine temas ettiği kitaplarının başında gelmektedir.

Tafsir Al-Misbah'ı neden içtimâî tefsir sınıfına dâhil ettiğimize dair sorunun yanıtını ilk önce eserinden isminden başlayarak verebileceğimizi düşünüyoruz. Zira müellifin bizatihi kendisi *al-Misbah* (المصباح; Lamba) kavramı ile aslında yazdığı tefsirin hangi amaç ve gaye ile yazdığına işaret ederken aynı zamanda muhtevasına ilişkin bir fikir sahibi olmamızı kolaylaştıracak bir ipucu vermektedir. Nitekim eserin tam adı olan *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* içinde üç temel kavram karşımıza çıkmaktadır. Sırasıyla pesan/mesaj, kesan/izlenim-intiba ve keserasian/insicam-münâsebet anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Kur'an'ın

hidayet boyutu öncelenmiştir. Bu anlamda son iki kavram aslında “ilâhî mesaj”ın bütünlüğü dikkate alınarak işlenmiştir.

Bu meyanda *al-Misbah*’da Kur’ân’ın bütün sözcükleri semantik bir tarzda incelenmiş ve söz konusu eser görünürde filolojik bir tefsir izlemini oluşturmaya rağmen içerik olarak Kur’ân’ın “hidayet” sıfatı merkezde kalmasına riayet edilmiştir. Şayet *Al-Misbah*’ın bu yönü görülmezse veya fark edilmezse onu filolojik tefsirler sınıfına dâhil etmemizi mümkün kılacak kadar birçok Kur’ân sözcüğünün geniş ve yoğun bir şekilde incelediği görülecektir. Hatta *Al-Misbah*’ın bu durumunu olumsuz bir özellik olarak nitelendirmemiz mümkündür. Zira “kelimeler”in izahına ayrılan geniş açıklamalardan dolayı okuyucunun konunun bağlamından kopmasına sebep olabileceğini düşünmekteyiz. *Ensiklopedia Al-Qur’an* projesinin editörlüğünün Quraish Shihab’ın tevdi edilmesi ise tefsir bilimine olan vukûfiyeti ve özellikle Kur’ân sözlük hakkındaki müktesebatı ile değerlendirilebilir.

Her ne kadar *Tafsir al-Azhar* ile birlikte *al-Misbah*’ın da içtimâî tefsir sınıfına dâhil olduğunu ifade etsek de aralarında birtakım nüansların olduğunu belirtmemiz gerekir. Her şeyden önce *Tafsir al-Azhar*’da filolojik açıklamalar zorunlu durumlarda yapılırken *al-Misbah*’ta bu durum baştan sona sistematik bir şekilde gerçekleşmiştir. *Tafsir al-Azhar*’da sosyal ve siyasal meseleler daha sert ve açık bir şekilde dile getirilirken *al-Misbah*’ta akademik üslup ve atmosfer daha hâkimdir.

Tafsir al-Azhar konjonktürel olarak Hamka’nın üstlendiği davet ve irşat görevinden dolayı daha ideolojik ve yönlendirici bir yönü var iken Quraish Shihab’ın içinde bulunduğu olumlu şartlara bağlı olarak *Al-Misbah*’ta akademik kaygı daha fazla ön plandadır. Nitekim Hamka’nın *Tafsir al-Azhar*’ı hapiste yazmasını; Quraish Shihab’ın ise büyükelçilik görevinde iken *al-Misbah*’ı yazmasını bunun belirgin göstergesi olarak değerlendirebiliriz. Buna bağlı olarak Hamka ve Quraish Shihab’ın muhatap kitleleri de farklıdır. Hamka’nın muhatapları Orde Lama (Eski Düzen) zamanında özellikle komünistlerle karşı karşıya kalan Müslümanlar ve Muhammediyye Cemiyeti müntesipleri iken Quraish Shihab’ın muhatapları diktatörlükle nitelendirilen Orde Baru’nun (Yeni Düzen’in) yıkılmasından sonra belli bir düzeyde Endonezya’da özgürlük atmosferinde yaşayan halk kesimidir. *al-Misbah* dışında Quraish Shihab’ın özellikle tefsir okumaya vakit bulamayan kişiler için

kaleme aldığı *al-Lubâb* isimli eserini de içtimâî tefsir türleri içinde değerlendirebiliriz.

4.2. BELLİ BİR SÛRE VEYA CÜZ ÜZERİNDE YAPILAN TEFSİR ÇALIŞMALARI

Endonezya’da tefsir çalışmaları arasında özellikle Fâtiha ve Yâsîn sûreleri üzerinde farklı müellifler tarafından müstakil tefsir kitapları telif edilmiştir. Zira Fâtiha “Kur’ân’ın ana ve temel sûresi” olarak görülürken Yâsîn ise “Kur’ân’ın kalbi” olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu iki sûre üzerinde önemli bir literatür ortaya çıkmıştır. Endonezya’da farklı cüzler üzerinde yapılan müstakil tefsir çalışmaları mevcut olmak ile birlikte özellikle kısa sûrelerden oluşması açısından ve ezberlenmeye daha uygun olmasından dolayı Amme cüzü diğer ismi ile 30. cüz üzerinde önemli tefsir çalışmaları yapılmıştır.

Bu başlık altında Fâtiha ve Yâsîn sûreleri ile Amme cüzü üzerinde yapılan tefsir çalışmaları liste hâlinde zikredilecektir.

Fâtiha Sûresi Üzerinde Yapılan Tefsir Çalışmaları

No	Müellif	Eser	Tarih
1)	M. Nur Idris	<i>Tafsir al-Qur’anul Karim Surat al-Fâtihah</i>	1955
2)	A. Bahry	<i>Rahasia Ummul Qur’an</i> (<i>Tafsir Surat al-Fâtihah</i>)	1956
3)	Bahroem Rangkuti	<i>Kandungan al-Fatihah</i>	1960
4)	H. Hasri	<i>Tafsir Surat al Fatihah</i>	1969
5)	Bey Arifin	<i>Samudra al Fatihah</i>	1972
6)	A. Hassan	<i>Rasalah Al-Fatihah</i>	1977
7)	M. Abdul Malik Hakim	<i>Tafsir Ummul Qur’an</i>	1981

8)	Labib MZ ve Maftuh Ahnar	<i>Butir-butir Mutiara al-Fatihah</i>	1986
9)	A. Hassan	<i>Risalah Fatihah</i>	1987
10)	Quraish Shihab	<i>Mahkota Tuntunan Ilahi</i>	1988
11)	Jalaluddin Rakhmat	<i>Tafsir Sufi Surat al-Fatihah</i>	1999
12)	Achmad Chodjim	<i>Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka</i>	2003
13)	A. Rofiq Zainul M.	<i>Tafsir Surah Al-Fatihah</i>	2004
14)	Aceng Zakaria	<i>Tafsir Surat Al-Fatihah</i>	2005
15)	M. Amin Aziz	<i>The Power of Al-Fatihah</i>	2007
16)	Abdul Hakim bin Amir Abdat	<i>Tafsir al-Kawaakib Mutiara Yang Bertaburan Dari Tafsir Al-Faatihah</i>	2008
17)	Bambang Q-Anees	<i>Al-Fatihah: Membuka Potensi Diri</i>	2009
18)	M. Alcaff	<i>Tafsir Populer Al-Fatihah</i>	2011
19)	Nashruddin Baidan	<i>Tafsir Kontemporer Surat Al-Fatihah</i>	2012
20)	Waryono Abdul G.	<i>Tafsir Al-Fatihah: Menggali Makna Aktual Meraih Hikmah Kontekstual</i>	2013
21)	Achmad Chodjim	<i>Misteri Surah Yasin</i>	2013
22)	Idrus Abidin	<i>Tafsir Surah Al-Fatihah</i>	2015
23)	Yusep Rafiqi	<i>Belajar Hidup Dari Allah: 7 Etos Suci Al-Fatihah Untuk Kebahagiaan Dunia Akhirat</i>	2015

24)	Fadillah Ulfah	<i>Butiran Mutiara al-Fatihah</i>	2016
25)	Miftahur Rahman El-Banjary	<i>7 Kode Rahasia Al-Fatihah</i>	2016
26)	Faqih Syarif	<i>Inspirasi Surat Al-Fatihah</i>	2017
27)	Muhammad Amin Suma	<i>Tafsir Al-Amîn-Bedah Surah Al-Fâtihah</i>	2020
28)	Setiadi Ihsan	<i>Al-Fatihah: Model Sistem Kehidupan Muslim</i>	2020

Yâsîn Sûresi Üzerinde Yapılan Tefsir Çalışmaları

No	Müellif	Eser	Tarih
1)	Adnan Lubis	<i>Tafsir al-Qur'anul Karim, Yaasin</i>	1951
2)	A. Hassan	<i>Tafsir Surat Yasien dengan Keterangan</i>	1951
3)	Zainal Abidin Ahmad	<i>Tafsir Surah Yasin</i>	1978
4)	Mahfudli Sahli	<i>Kandungan Surat Yasin</i>	1978
5)	Muhammad Irsyad	<i>Tapser Sorat Yaa-siin</i> (Maduraca)	1985-1988
6)	Radiks Purba	<i>Memahami Surat Yaa Sin</i>	1998
7)	Achmad Chodjim	<i>Menerapkan Surat Yâsîn dalam Kehidupan</i> <i>Sehari-hari</i>	2008
8)	Syekh Hamami Zadah	<i>Indahnya Kandungan Surah Yasin</i>	2012

9)	KH. Abdul Basith Abdullah Sajjad	<i>Surah Yasin Menghadirkan Nilai-Nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan</i>	2013
10)	Khamami Zadah	<i>Tafsir Surah Yasin</i>	2016
11)	Abu Utsman Kharisman	<i>Menggali Kandungan Makna Surat Yasin</i>	2018
12)	Asep Rahmat ve Dera Nugraha	<i>Rahasia Surah Yasin</i>	2018

Amme Cüzü Üzerinde Yapılan Tefsir Çalışmaları

No	Müellif	Eser	Tarih
1)	H. Abdul Karim Amrullah	<i>al-Burhan: Tafsir Juz Amma</i>	1922
2)	Sulaiman al-Rasuli al- Khalidi	<i>Risâlat al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân</i>	1928
3)	A. Hassan	<i>al-Hidayah Tafsir Juz Amma</i>	1930
4)	Adnan Yahya Lubis	<i>Tafsir Djuz Amma</i>	1954
5)	Zuber Usman	<i>Tafsir al-Qur'anul Karim Djuz Amma</i>	1955
6)	Iskandar Idris	<i>Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia</i>	1958
7)	Mustafa Baisa	<i>Al-Abroor, Tafsir Djuz Amma</i>	1960
8)	M. Said	<i>Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia</i>	1960
9)	Mahmud Yunus	<i>Juz Amma dan Terjemahannya</i>	1975
10)	Gazali Dunia	<i>Juz 'Amma dan Makna</i>	1978
11)	Mohammad Zuhri	<i>Tafsir Juz Amma</i>	1995

12)	Rafiudin ve Edham Rifa'i	<i>Tafsir Juz Amma Disertai Asbabun Nuzul</i>	2000
13)	Aam Aminuddin	<i>Tafsir Kontemporer Juz Amma</i>	2004
14)	H. Zaini Dahlan	<i>Tafsir al-Qur'an Juz 30</i>	2007
15)	Muhammad Thalib	<i>Juz' Amma Terjemahan Tafsiriyah</i>	2010
16)	Yunan Yusuf	<i>Tafsir Juz 'Amma As-Sirāju'l Wahhāj</i>	2010
17)	Abdul Mustaqim	<i>Tafsir Juz 'Amma (For Kids)</i>	2012
18)	Institut Teknologi Bandung (ITB)	<i>Tafsir Ilmiah atas Juz Amma</i> (Bilimsel Tefsir Çalışması)	2014
19)	Muhammad Chirzin	<i>Tafsir Al-Fatihah dan Juz'Amma</i>	2016
20)	Din Bakanlığı	<i>Juz Amma dan Terjemah Lengkap</i>	2016
21)	Firanda Andirja	<i>Tafsir Juz Amma</i>	2018
22)	Ahmad Mufid	<i>Juz Amma dan Al-Ma'tsurat</i>	2018
23)	Salman Harun	<i>Secangkir Tafsir Juz Terakhir</i>	2018

BEŞİNCİ BÖLÜM

ENDONEZCE TEFSİRLERİN ANA KARAKTERİSTİĞİ

5.1. İÇ ve DIŞ DİNAMİKLER

5.1.1. Klasik Dönem

1600'lü yıllardan 1920'li yıllara kadar Endonezce tefsir çalışmalarının *Tercümânü'l-müstefid* başta olmak üzere *Tefsîru sûreti'l-Kehf* ve *Ferâizu'l-Kur'ân* adındaki iki tefsir cüzü ile sınırlı olduğu bilinmektedir. 20. yüzyılın başlarından itibaren Endonezce tefsirlerin nasıl ve ne şekilde hızlı bir artış gösterdiğini ve hangi şartlara paralel olarak ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini anlamak için Endonezyalıları tefsir ilmine sevk eden amilleri, bu amillerin oluşmasını sağlayan zemini, dönemin konjonktürel şartlarını doğru bir şekilde analiz etmek gerekir. Daha açık bir ifadeyle klasik dönemde sadece üç adet tefsir çalışmasına dayanan Endonezce tefsir literatürü hangi şartlar çerçevesinde ve hangi saiklere bağlı olarak 20. yüzyıldan itibaren ciddi ve önemli bir gelişim gösterebilmiştir? Bu sorulara öncelikli olarak Endonezya dili ile yazılan tefsir çalışmaları üzerinden cevaplar aranacak; Cavaca, Sundaca vb. mahallî dillere ise gerekli görülen yerlerde kısmen temas edilecektir.

Endonezya tarihinde şu ana kadar tespit edilen en eski tefsir cüzü *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'tir. *Tercümânü'l-müstefid*'den sonra yazılan ilk tefsir cüzü ise *Ferâizu'l-Kur'ân*'dır. Her iki cüzün de yazarları ve yazım tarihleri hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Bu muğlak durum söz konusu iki cüzün hangi şartlarda ve niçin telif edildikleri hakkında kesin bir hüküm vermemizi zorlaştırmaktadır. Zira bilindiği gibi tefsir çalışmaları beşerî birer faaliyettir ve bunları müelliflerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu durumun tam aksine *Tercümânü'l-müstefid*'in müellifi hakkında detaylı malumatlar günümüze kadar ulaşabilmiştir. Gerek *Tercümânü'l-müstefid*'in tam bir tefsir çalışması olması gerekse müellifi hakkında detaylı bilginin bulunması, ilgili eserin içinde yazıldığı atmosferi ve ortaya

çıkmasına zemin hazırlayan iç ve dış dinamikleri belirlemek nispeten daha mümkün görünmektedir.¹⁵⁵⁸

Sinkilî birçok özelliğinden dolayı Endonezyalı müfessirlerin önemli bir prototipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim aradan uzun bir zaman zarfı geçmesine rağmen tefsir ilmi açısından Endonezya’da şartlar 1900’lü yıllara kadar ciddi oranda herhangi bir değişim-dönüşüm geçirmemiştir. Bu süreçte Endonezyalı bilginler, Sinkilî örneğinde olduğu gibi Ortadoğu ile ciddi temaslar kurmuşlar ve güçlü bir ulema ağını oluşturmuşlardır. Nitekim birçok Endonezyalı müfessirin Arabistan, Mısır gibi ülkelerde eğitim almaları, ülke yönetiminde ve eğitim faaliyetlerinde farklı mevkilerde görev almaları, genel itibarıyla her birinin multidisipliner olmaları, eser telifinde üretken olmaları gibi özelliklerin hepsi Sinkilî’de mevcuttur.¹⁵⁵⁹

Sinkilî sadece tefsir değil; hemen hemen bütün İslamî ilimlerde bir veya birkaç kitabı özgün bir şekilde telif ederek veya tercüme ederek Endonezceye kazandırmıştır. Ancak Sinkilî’nin içinde yaşadığı şartlar dikkate alındığında tefsir yazımında çetin zorluklarla karşıladığını söylemek güç görünmektedir. Zira bu dönemde Açe Sultanlığı dinî, eğitim, kültürel, siyasî vb. bütün alanlarda zirve noktasını yaşamaktaydı. Hatta Sinkilî’nin bazı kitaplarını doğrudan sultanların isteği üzerine telif ettiği düşünüldüğünde yazım faaliyetinde bizatihi siyasî otorite tarafından desteklendiği veya en azından teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Durum ne olursa olsun Sinkilî’nin Endonezce ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü’l-müstefîd*’i yazması Endonezce tefsir tarihi açısından büyük bir hizmet olarak kabul edilmektedir. Hatta Sinkilî’nin 1675’te eserini yazdığı varsayılırsa Mahmud Yunus’un ilk modern tefsirini tamamladığı 1938 yılına kadar *Tercümânü’l-müstefîd* tek tefsir kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu da *Tercümânü’l-müstefîd*’in yaklaşık olarak üç asır gibi uzun bir zaman boyunca Endonezce ilk tam tefsir olmanın yanı sıra tek tefsir olması anlamına gelmektedir.¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁸ Krş. Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 21.

¹⁵⁵⁹ Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 205, 238, 270.

¹⁵⁶⁰ Krş. Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity”, 119.

Şurası bir gerçektir ki *Tercümânü'l-müstefid*'i Sinkilî'nin şahsiyetinden, özellikle eğitim hayatından ve Açe'ye döndüğünde üstlendiği resmî görevlerinden ayrı bir olgu olarak görmek mümkün değildir. 17. asırda Sinkilî'nin Haremeyn yolculuğu, buna bağlı olarak birçok âlimden ilim tahsil etmesi ve birçok bilgin ile temas kurması onu ayrıcalıklı kılmaktadır. Öyle ki ders aldığı hoca sayısı on dokuz iken farklı münasebetlerle bir araya geldiği ve tanıştığı âlim sayısı yirmi yedi civarındadır. Bununla birlikte Sinkilî'nin dünya görüşü büyük oranda Kuşâşî-Kurânî ikilisinin ekseninde şekillendiği muhakkaktır.¹⁵⁶¹

Sinkilî bu yönüyle Şettâriyye tarikatını takımadalara taşıyan ilk şahsiyet ve yayılmasında etkili olan önemli bir halifedir. Ulema-ümera arasındaki bağı oldukça güçlü tutan Sinkilî'nin sadece sözlü değil; yazılı olarak geriye birçok eser bırakması yadırganmamalıdır. Aslında Kuşâşî (öl. 1071/1661) ve Kurânî (öl. 1101/1690) çizgisinin ıslahat ve tecdit yönü dikkate alındığında Sinkilî'nin neden bölgede “müceddit” vasfına sahip üretken âlimlerden biri olduğu daha doğru bir şekilde anlaşılacaktır.¹⁵⁶²

Sinkilî'yi *Tercümânü'l-müstefid*'i yazmaya sevk eden amillerin başında Açe halkını daha genel bir ifade ile bölgede yaşayan Müslümanları Kur'ân ile buluşturma isteği olduğu kesindir. Özellikle klasik Malaycayı tercih etmesinin en temel nedeni, bu dilin bölge halkının ortak dili (*lingua franca*) olarak ön plana çıkmasıdır. Sinkilî bu çalışmasıyla takımadalarda yaşayan bütün Müslümanların istifade edebileceği bir eser yazmak istemiş olmalıdır. Nitekim *Tercümânü'l-müstefid*'in İstanbul başta olmak üzere Malezya, Singapur, Bombay, Kahire, Mekke ve Kuzey Afrika gibi birçok bölgede basılması Sinkilî'nin büyük oranda gayesine ulaştığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁶³

¹⁵⁶¹ Sinkilî, *Umdetu'l-muhtâcîn*, 236–245; Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 58; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 242; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 8; Basri vd., “Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin”, 37–38; Rahman, “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid”, 5; Rosyadi, “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Sinkili”, 56; Kurdi, *Ulama Aceh*, 74.

¹⁵⁶² Krş. Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 205, 231, 270.

¹⁵⁶³ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 64; Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 17.

Tercümânü'l-müstefîd'in nasıl ve neden meşhur olduğunu ve yaygınlaştığını birkaç faktör ile izah etmek mümkündür:¹⁵⁶⁴

a) *Tercümânü'l-müstefîd*'in dönemin ortak dili olan klasik Malayca ile yazılmış olması.

b) Sinkilî'nin yüksek ilmî bir kariyere sahip olması ve Açe müftüsü unvanı ile takımadalarda tanınmış olması.

c) Açe Sultanlığı'nın Sumatra Adası başta olmak üzere Cava, Kalimantan, Sulawesi gibi adalarda yaşayan Müslümanlar üzerindeki etkisi. Bu süreçte bölgedeki Müslümanların Açe Sultanlığı ile ciddi münasebetleri vardı. Zira sömürge altında kalan bölgeler Açe Sultanlığı'nı İslam'ın mümessili olarak görüyorlardı.

d) *Tercümânü'l-müstefîd*'in hilafetin merkezi olan Osmanlı tarafından İstanbul'da 1302/1884 yılında neşredilmesi.

e) Takımadalara Şettâriyye tarikatını ilk kez taşıyan Sinkilî'nin yetiştirdiği müritlerin onun düşünce ve kitaplarını yaymaya çalışmaları. Nitekim Malezya'da tefsir çalışmalarının kökenlerini Abdumâlik b. Abdullah (öl. 1736) veya daha meşhur ismi ile Tok Pulau Manis'e dayandırmak mümkündür. Tok Pulau Manis, Malezya tarihinde yazdığı eserler ve açtığı medreselerle tanınan büyük ve önemli bir dinî figürdür. Açe Sultanlığı'nın en büyük âlimi Abdür-rauf Sinkilî'den (öl. 1105/1693 [?]) ders almış ve Malayca ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefîd*'in bir kopyasını Malezya'ya götürerek Malaylı Müslümanları ilk kez kendi dillerinde yazılan bir tefsir metni ile buluşturmuştur. Bu anlamda onun bu faaliyeti müstakil bir tefsir çalışması anlamına gelmemekle birlikte bölgeyi yeni bir tefsir eseri ile tanıştırmıştırdan dolayı değerlidir.¹⁵⁶⁵

Bu anlamda Sinkilî'nin içinde yaşadığı şartlar niçin Endonezce bir tefsir kitabını yazdığının cevabını doğru bir şekilde vermemize imkân tanıdığı gibi eserin nasıl yaygınlaştığı konusunda da sağlıklı bir sonuç elde etmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu durum aynı zamanda Endonezya'nın en stratejik adalarının

¹⁵⁶⁴ Krş. Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 19.

¹⁵⁶⁵ Bk. Wan Ramizah Binti Hassan, *Sumbangan Sheikh Abdullah Basmeih dalam Bidang Tafsir: Kajian Khusus terhadap Kitab Tafsir Pimpinan Al-Rahman* (Malezya: Universiti Malaya, Doktora, 2000), 88–89.

başında gelen Cava Adası'nda niçin tefsir eserlerinin yazılmadığına dair soruların cevabını bulmamızı büyük oranda kolaylaştırmaktadır. Nitekim Cava Adası'nda yazıldığı tespit edilen en eski eser olan *Kitab Kur'an Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* adlı tefsir çalışmanın basım tarihi 1858 yılını göstermektedir.¹⁵⁶⁶ Cavalılar, Sundalılar vb. kavimler Endonezya'nın çoğunluğunu teşkil etmelerine rağmen neden tefsir çalışmalarına yönelmediklerinin cevabını aslında Sinkilî'nin şahsiyeti ve Açe Sultanlığı'ndaki konjonktürel şartlar çerçevesinde aramak gerekir.

Cavalıların ve Sundalıların kendi dillerinde tefsir faaliyetlerine geç dönemde başlamalarını tek bir nedenle izah etmek elbette doğru olmayacaktır. Bununla birlikte ilk etapta tefsir yazımının eksikliği veya neden ertelendiğini tespit etmek için birbirine bağlı birkaç sebepten söz etmek mümkündür:

- a) Siyasî otorite boşluğu ve sömürgeciliğin olumsuz etkisi
- b) Sömürge güçleri ile yapılan bir dizi savaşlar
- c) Entelektüel bilginin paylaşıldığı ortak bir zeminin yokluğu ve sömürge güçlerinin entelektüel Müslüman liderlerini sürgün, hapis gibi cezalarla etkisiz kılmaları
- d) Kur'ân'ın tercüme veya tefsir edilmesinin câiz görülmemesi
- e) Klasik ders müfredatlarında fıkıh gibi pratik ilimlerin ağırlıkta olması
- f) Muteber görülen Arapça tefsir kaynaklarıyla yetinmek
- g) Tefsir ilminin Kur'ân ile bağlantısından dolayı Allah adına yanlış bir hüküm vermekten çekinilmesi; Kur'ân'ı yanlış veya eksik yorumlama endişesi.

Her şeyden önce Cava Adası'nda yaşayan Müslümanlar siyasî birliklerini uzun süreli koruyamamışlardır. Ayrıca sömürge yönetimi, Cava Adası'nın stratejik konumundan dolayı orayı merkezi bir üs olarak kullanmaktaydı. Hatta bugün Endonezya'nın başkenti olan Cakarta'nın bir önceki ismi Batavya şeklindeydi ve Hollanda sömürge yönetiminin merkeziydi. Hollandalılar bölgede kalmak ve kendilerince düzeni sağlamak için birtakım yolları denemekteydiler. Bunlardan biri de Müslümanların eğitim hayatına müdahale etmektir. Hatta zaman zaman hac ibadetine yönelik sorunlar çıkartmaktan ve ana dilde Kur'ân'ın tercüme veya tefsir

¹⁵⁶⁶ Bk. Ichwan, "Negara", 430; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 71; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 38.

edilmesini engellemekten geri durmamaktaydılar. Dolayısıyla sömürge yönetimi altındaki bir halkın tefsir gibi üst düzey bir alanda yerel dil ile metin üretmelerini beklemek açıkçası isabetli bir durum olarak değerlendirilemez.

Sadece Cavalılar veya Sundalılar değil; diğer Müslüman toplumların geneline bakıldığında ana dilde meâl veya tefsir yazma konusunda çok da ileride oldukları iddia edilemez. Bilinen şudur ki Kur'ân ilk kez Farsçaya tercüme edilmiştir. Farsçadan sonra ikinci sırada Türkçenin geldiği tespit edilmiştir.¹⁵⁶⁷ Bunların dışındaki dillerde yapılan Kur'ân çalışmaları ise çok geç dönemlerde başlamıştır.¹⁵⁶⁸ Örneğin Kur'ân'ın Çince, Japonca, Korece gibi Uzak Doğu dillerine tercüme edilmesi 20. yüzyıla tekabül etmektedir.¹⁵⁶⁹

Bölgede zaman zaman sömürge güçleri ile savaşlar yapılmaktaydı. Örneğin tarihe Cava savaşları olarak geçen birçok hadise ve çatışma yaşanmıştır. 1741-1743 ve 1825-1830 yılları arasında gerçekleşen savaşların bölgeyi ciddi bir şekilde etkisi altına aldığı bilinmektedir. Bu tür hadiseler, Cavalıların ve en genel ifadesi ile Cava Adası'nda yaşayan Müslümanların ontolojik olarak varlıklarını korumalarını gerektirmekteydi. Bu süreçte Diponegoro halkı organize etmiş; Hollandalılara karşı ciddi bir başkaldırı örneğini sergilemiştir. Bundan dolayı Endonezya'nın bağımsızlığından sonra *ulusal kahraman* olarak ilan edilmiştir.¹⁵⁷⁰

20. yüzyılda Cavaca tefsirlerinin yazımında önemli bir mesafenin katedilmesinde tefsir yazımı için gerekli ortamın oluşmasına bağlamak isabetsiz bir hüküm olmayacaktır. Cava'da tefsir çalışmalarının yapılmamasının sebeplerinden biri olarak sömürgecilik faaliyetlerinin olumsuz etkisiyle entelektüel zeminin henüz tam olarak teşekkül etmemesiydi. Klasik pesantrenlerde belli bir müfredat vardı ve dinî eğitim bu müfredat etrafında şekillenmekteydi. Ayrıca müfredatın muhtevasına bakıldığında fıkıh gibi ilimlerin daha ön planda olduğu görülmektedir. Aslında bu durumun sadece Cava Adası'nda geçerli olduğu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Klasik medreselerde -ki günümüzde bile bu hâlâ bazı kurumlarda devam etmektedir-

¹⁵⁶⁷ Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 94-99.

¹⁵⁶⁸ Diğer diller için bk. Aydar, *Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 94-170.

¹⁵⁶⁹ Bk. Hidayet Aydar, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 15.

¹⁵⁷⁰ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 6.

Arapça eğitiminden hemen sonra öncelenen alan fıkıh olagelmıştır. Zira fıkıh bilimi günlük hayatta Müslümanların karşı karşıya kalabileceği birçok meseleyi sistematik bir şekilde incelediğinden ibadet, alış-veriş gibi birçok konuya her zaman ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Bu aynı zamanda Câbirî'nin "İslam medeniyeti, bir fıkıh medeniyetidir" tezi ile de uyumludur.¹⁵⁷¹ Ayrıca müfredatın büyük bir bölümünü Arapça ile ilgili bilimlerin teşkil ettiği unutulmamalıdır. Bu anlayış ve yaklaşım çerçevesinde 1900'lü yılların başında yazılan Endonezce, Cavaca, Sundaca tefsirlere yöneltilen eleştiri ve itirazlardan anlaşılmıştır ki bölge uleması yerel dilde herhangi bir tefsir çalışmasının yapılmasını haram olarak görmekteydi. Araştırmacı Istianah, bu tutum ve yaklaşımı dönemin bir "tabu"sı olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁷²

5.1.2. Modern Dönem

5.1.2.1. Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsir Meselesi

Yerel dillere Kur'ân'ın tercüme edilmesine yönelik Endonezyalı âlimlerin genel anlamda bakış açısının olumsuz olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim âlimler buna gerekçe olarak Kur'ân'ın i'câz ve belâğatını göstermekteydiler. Tercüme ve tefsir faaliyetlerinin câiz olmadığını ileri süren ulemaya göre bu tür çalışmalar Kur'ân'ı değiştirmek (*tebdil*), bozmak (*tahrif*) ve kutsiyetini ihlal etmek (*ihâne*) gibi olumsuz sonuçlar doğurmaktaydı.¹⁵⁷³ Hatta Arapça dışında herhangi bir dilde Cuma hutbesini okuma meselesi bile dönemin önemli tartışma konularından biriydi. Nitekim bu konuda *al-Barahin* adında bir risale kaleme alan Şeyh As'ad Bugisi, Arapça dışında Cuma hutbesinin başka bir dilde okunmasını bidat olarak görmüş ve buna hiçbir şekilde cevaz vermemiştir. Bunun üzerine meseleyi vuzuha kavuşturması için söz konusu eser Hamka'nın babası Inyiaq Rasul'a gönderilmiş ve kendisi *el-Kevâkib* isimindeki risalesi ile bu görüşe karşı çıkmış ve Arapça dışında herhangi bir yabancı/ana/yerel dilde hutbenin okunmasına cevaz vermiştir.¹⁵⁷⁴

Ancak 20. yüzyılda Kaum Muda'nın ortaya çıkmasıyla birlikte dinî alanda önemli gelişmeler yaşanmıştır. Buna bağlı olarak Endonezya'da farklı düşünce ve yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuş ve gerek Kur'ân'ın tercüme veya tefsiri

¹⁵⁷¹ Câbirî, *Tekvînü'l-akli'l-Arabî*, 96.

¹⁵⁷² Istianah, "Melawan Hegemoni Kekuasaan", 81.

¹⁵⁷³ Ichwan, "Negara", 418.

¹⁵⁷⁴ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 86.

gerekse dinî birçok mesele tartışılmaya başlanmıştır. Nusantara’da yaşanan bu gelişmeler üzerine Endonezyalı âlimlerin Mısır, Arabistan vb. bölgelerdeki bilginlere bu konu hakkında fetvalar istedikleri bilinmektedir. Gerek tercüme faaliyetlerinin yapılması gerekse Kur’ân’ın tercümelerine ihtiyaç duyulduğuna dair farklı mektuplar ve malumatlar günümüze ulaşmış bulunmaktadır. 20. yüzyıldaki dinî gelişmelere bağlı olarak meselenin kühünü öğrenmek üzere Cavalılardan bir grup Mekke’de yaşayan Şâfiî fakihî ve Cava asıllı Abdulhamîd Ali Kudus’den (öl. 1335/1917) fetva talep etmişlerdir. Sorunun formatı şu şekildedir:

“Cavalı kardeşlerimiz Kur’ân’ın herhangi bir acem diline tercüme edilmesini sıkça sormaktadırlar. Hatta birisi meseleyi araştırmak üzere Farsça, Cavaca veya herhangi bir dilde Kur’ân’ın tefsirinin câiz olup olmadığını sual etmektedir. Buna câiz dersiniz o zaman fakihlerin ‘Kur’ân tercümesi haramdır, Kur’ân’ın i’câzına aykırıdır’ yaklaşımları ile mevzubahis olan tercüme arasında ne tür farklar vardır? Şayet burada tefsir ve tercüme farkı varsa zaten sorun yoktur. Ancak Sihâh’ta geçtiği üzere ‘bir şeyi tercüme etmek, onu tefsir etmek demektir’ şeklindeki izahtan hareketle tercüme ve tefsir hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu faaliyetlerin haram olduğuna hüküm vereceksiniz, bu durumda Arapça dışında Kur’ân’ı talim etmenin keyfiyeti nasıl olmalıdır? Lütfen mezhep âlimlerinin görüşleri muvacehesinde bize öz ve anlaşılır bir şekilde meseleyi açıklayınız.”¹⁵⁷⁵

Bunun üzerine Şâfiî fakihî Abdulhamîd Ali Kudus *et-Tuhfetu’l-marziyye* adında bir risale kaleme almıştır. Şeyh Abdulhamîd özetle tercüme ve tefsir ayırımını oldukça net bir şekilde yapmaktadır. Kur’ân’ı açıklama noktasında Arapça veya Cavaca bir tefsir çalışma arasında hiçbir farkın bulunmadığını beyan etmektedir. Bu yönüyle tefsirin amacı Kur’ân’ın anlamını ve mesajını herhangi bir dilde izah etmektir ve bu hususta ulema arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak tercümede lafız merkezli bir hususiyet mevzubahistir. Bu açıdan doğrudan Kur’ân’ın anlamını başka bir dilde ifade ve eda etme iddiasını taşımaktadır. İşte Kur’ân’ın i’câzına halel getiren bu yaklaşımdır ve bu mutlak surette câiz değildir.¹⁵⁷⁶

Abdulhamîd Ali Kudus’un *et-Tuhfetu’l-marziyye*’sindeki tercüme ve tefsir ayırımı ve iki kavram arasında tespit ettiği nüanslar ulemanın takdirine mazhar

¹⁵⁷⁵ Abdulhamid Ali Kudus, *et-Tuhfetu’l-marziyye fî cevâzi’l-Kur’âni bi’l-A’cemiyye*, nşr. Ebû Sâbık (Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014), 14–15.

¹⁵⁷⁶ Kudus, *et-Tuhfetu’l-marziyye*, 16–24.

olmuştur. Nitekim söz konusu risalesine takriz yazan Abdalbâsıt Fâhûrî (öl. 1906), Muhammed Saîd Bâbusayl (öl. 1911), Yûsuf Nebhânî (öl. 1932) gibi âlimler Ali Kudus'u takdir ve tebrik etmişlerdir.¹⁵⁷⁷

Ali Kudus'un tercüme ve tefsiri iki farklı başlık altında incelemesi âlimlerin takdirine mazhar olmasına bağlı olarak gelenekselci bazı şahısların görüşlerini etkilediği anlaşılmaktadır. Mekke dönüşünde bu soru ile karşı karşıya gelen Sulaiman ar-Rasuli bu hususta *İbtâli hazzi ehli'l-asabiyye fî kiraâti'l-Kur'ân bi'l-a'cemiyye* isimli bir risale kaleme almış ve Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi bir dilde okunmasının haram olduğunu beyan etmiştir. Bu aynı zamanda Kur'ân'ın Arap harfleri dışında başka bir alfabe ile yazılmaması gerektiği anlamına gelmektedir. Ancak ar-Rasuli tercüme veya kıraat dışında Kur'ân'ın başka dillerde tefsirinin yazılabileceğini ve bunun helal olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre bu yöntem Kur'ân'ın mucize oluşuna herhangi bir hâlel getirmemektedir. Nitekim kendisi Amme cüzü üzerinde yaptığı Endonezce tefsir çalışması ile bu düşüncesini pratik alana aksettirmiştir. ar-Rasuli bu konudaki görüşünü bir şiirle şu şekilde ifade etmektedir:¹⁵⁷⁸

Bahasa jawi maka dibaca

Cava dili ile okununca

Lafazh Qur'an dibaca mulanya

Kur'ân lafzı öncesinde okunmalı

Seperti ini tafsir namanya

Bunun adı tefsirdir

Di dalam kitab halal hukumnya

Kitap'ta bunun hükmü helâldir

Halal hukumnya ulama sebutkan

Âlimler bunun helal olduğunu söylemişler

Mu'jizat Qur'an tidaklah luput

Zira Kur'ân'ın i'câzına zarar vermez

Patut sekali kita mengikut

Buna ittiba etmemiz uygun olur

Mengerjakan dia hati tak takut

Amel edebiliriz gönül rahatlığı ile, korkusuzca

¹⁵⁷⁷ Kudus, *et-Tuhfetu'l-marziyye*, 26–32.

¹⁵⁷⁸ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 115–116.

Endonezya'da 20. yüzyılın başlarında Kur'ân'ın tercüme ve tefsir meselesi birçok âlimin gündemindeydi. Bu tartışmalara katılan bilginlerden biri de Hadramut asıllı Seyyid Osman'dır (öl. 1332/1931). Cava'nın âlimi olarak nitelendirilen Seyyid Osman Kur'ân'ın herhangi bir yerel dile tercüme edilmesine karşı çıkmakta ve tercüme faaliyetlerini haram olarak değerlendirmekteydi. Bu konuda *Hükmü'r-Rahmân bi'n-neyhi an tercemeti'l-Kur'ân* adında müstakil bir risalesi mevcuttur.¹⁵⁷⁹ O, Kur'ân'ın tefsir edilmesini belli bazı şartlara bağlamaktaydı. Özellikle liyakatle birlikte Arapçaya vukûfiyet ve nüfuz onun öne sürdüğü koşulların başında gelmektedir. Seyyid Osman ayrıca *el-Menâr*'da bazı mektuplaşmalarda *Hükmü'r-Rahmân* isimli eseri başta olmak üzere eserlerine, şahsiyetine ve görüşlerine temas edilen birkaç Endonezyalı âlimden biridir.¹⁵⁸⁰

Ancak Seyyid Osman'ın *Hükmü'r-Rahmân* adlı risalesi Abdulhamîd Ali Kudus'un *et-Tuhfetu'l-marziyye'si* gibi herkes tarafından olumlu bir şekilde karşılanmadığını *el-Menâr*'daki mektuplaşmalardan anlıyoruz. Cava'dan eski ismi ile Batavya'dan hapis ve tutuklama korkusundan dolayı ismini gizleyen bir şahıs *el-Menâr*'a bir mektup ile birlikte Seyyid Osman'ın *Hükmü'r-Rahmân* ve *Mesâil* isimli iki eserini göndermiştir.

Esasında Reşîd Rızâ, Seyyid Osman hakkında Hollanda sömürgesi işbirlikçisi gibi ciddi şikâyetlerin ve iddiaların kendilerine ulaştığını belirtmektedir. Ancak Reşîd Rızâ durum ne olursa olsun somut kanıt olmaksızın peşin hüküm vermenin sakıncalı bir tutum olduğunu belirttikten sonra onun *Mesâil* kitabındaki bazı görüş ve düşüncelerini eleştirmiştir. *Hükmü'r-Rahmân* hakkında ise dolaylı bir tenkit yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat ismini gizleyen şahsın mektubundaki bilgiler dönemin dinî tartışmalarını ve genel atmosferini tasvir etmesi açısından önemlidir. Söz konusu şahıs son yıllarda selef-i sâlih çizgisini takip eden bazı kişilerin Endonezya halkını Kur'ân ve Sünnet'e davet ettiklerini, çağrılarının ciddi bir karşılık bulduğunu ancak

¹⁵⁷⁹ Arapça, Endonezce, Javaca, Sundaca dilleriyle yazdığı diğer eserleri için bk. Osman b. Abdillâh Yahya, *Îânetu'l-müstersîdîn ala ictinâbi'l-bidei fi'd-dîn*, nşr. Murâd Kerrâme Saîd (Sudan: Câmiatu'l-Kur'ân, 2018), 51–53.

¹⁵⁸⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, *Mecelletu'l-menâr* (Mısır: Menâr, 1898-1935), 2/670, 682, 717, 3/96, 10/42.

geleneğe bağlı bazı kişilerin buna karşı çıktıklarını ve taklit ile yetinmenin yeterli olduğunu iddia ettiklerini ifade etmektedir.¹⁵⁸¹

1909 yılında söylenen bu ifadelerle reformistler ve yenilikçiler olarak nitelendirilen *Kaum Muda*'nın kastedildiği kesindir. Öte taraftan gelenekselcilerden maksat ise *Kaum Tua*'dır. İlgili şahıs, gelenekselciler grubunda zikrettiği Seyyid Osman'ın insanları taklide davet ettiğini ve Kur'an'ın ancak *teberrük* niyetiyle okunması gerektiğini ifade ettiğini ileri sürmektedir. Seyyid Osman hakkında söylenen bütün bu bilgilerin doğru olmadığı *el-Menâr*'ın farklı bazı pasajlarından anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şahıslardan bağımsız bir şekilde mektubun muhtevası incelendiğinde *Kaum Tua* ve *Kaum Muda* arasında başlayan dinî tartışmaların 20. asrın ilk başlarına tekabül ettiği ve tasvir edilen atmosferin doğru olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁸²

Bu süreçte Hollandalıların resmî yasaklamaları bir taraftan devam ederken diğer taraftan kültürel hatta dinî bir engelin bulunduğu anlaşılmaktadır. Sömürge yönetiminin İslam'ı "potansiyel siyasi bir tehlike" olarak gördüğü ve bölgede kendi menfaatlerine yönelik tehdit unsuru olarak gördükleri her türlü faaliyeti engelledikleri bilinmektedir. Endonezyalı Müslümanların özellikle 20. yüzyılda *el-Menâr* dergisine gönderdikleri şikâyet mektupları dönemin atmosferini tasvir etmesi açısından önemli bir belge niteliğini taşımaktadır. Ancak bundan daha da önemlisi Hollandalıların Müslümanlara karşı uyguladığı sert yaptırımlar Osmanlı Devleti'nin bölgede bir başşehbenderlik kurmasına neden olmuştur. 1883-1908 yılları arasında bölgede görev yapan başşehbenderin rapor ve yazışmalarından açıkça anlaşıldığı üzere bölge halkı birçok mezâlim ile karşı gelmiş ve dinlerini öğrenmede büyük zorluklarla karşılaşmışlardır. Öyle ki başşehbenderlerden Emin Bey'in talebi üzerine Hafız Oman ve Şekercizade hattından dört yüz adet mushaf ve kırk adet Osmanlı elifbası bölgeye gönderilmiştir.¹⁵⁸³

¹⁵⁸¹ Rızâ, *Mecelletu'l-menâr*, 3/96.

¹⁵⁸² Rızâ, *Mecelletu'l-menâr*, 3/96.

¹⁵⁸³ Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Zübeyir Tetik, *Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderleri ve Faaliyetleri (1883-1908)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 41, 129-130.

Ulema genellikle tefsir ile ilgili temel ihtiyacı gidermek için *Celâleyn*, *Beydâvî* gibi Müslüman toplumlarında oldukça yaygınlık kazanan ana kaynaklardan istifade etmekle yetinmekteydi. Bütün bu gelişmelerle birlikte 19. asırda Endonezya tefsir tarihinde birtakım gelişmelerin yaşandığını gösteren iki önemli müfessirin ortaya çıktığı görülmektedir. Çağdaş hatta kimi araştırmacılara dost olan bu iki âlimden biri Muhammed Nevevî Bentenî diğeri ise Sâlih Dârât'tır.¹⁵⁸⁴

Nevevî özellikle Mekke'de yaptığı hizmetlerle bilinen ve bazı kaynaklarda "Hicâz âlimlerinin efendisi" olarak nitelendirilen büyük bir Cavalı bilgidir. Multidisipliner, üretken ve oldukça maharetli olan Nevevî'yi, -Snouck'un ifadesi ile- asıl ön plana çıkartan durum yazdığı kitaplardır.¹⁵⁸⁵

Özellikle tefsir alanında yazdığı *Merâhu Lebîd* bir Cavalı tarafından yazılan ve Müslüman toplumlarda yaygınlık kazanan ilk ve son eser olarak görülmektedir. Şurası bir gerçektir ki Endonezyalı âlimler, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf vb. alanlarda Arapça kitaplar yazmışlar ve günümüzde de bu durum nispeten devam etmektedir. Bu eserlerden biri de 1782'de Haji Habibuddin Arifuddin tarafından yazılan *Tafsir al-Asrar* isimli eserdir.¹⁵⁸⁶ Ayrıca Minangkabau asıllı Abdulhatîb el-Mekkî'nin (1898-1961) telif ettiği *Tefsîru'l-Hatîbi'l-Mekkî* isimli eserin dili Arapçadır.¹⁵⁸⁷

Son dönemlerde ise üretken bir âlim olan Kiai Ahmad Yasin Asmuni'nin çeşitli sûreler üzerinde Arapça tefsir çalışmaları mevcuttur. Klasik dönemde Arifuddin'in modern dönemde ise Asmuni'nin Arapça olarak telif ettikleri tefsir eserleri İslam dünyasında yaygınlık kazanamamıştır.¹⁵⁸⁸ Ayrıca Muhammad bin Sulaiman bin Zakariya Al-Solowî'nin iki cilt hâlinde telif ettiği *Câmiu'l-beyân min hulâsatu suveri'l-Kur'ân* isimli eseri Arapça olarak yazılan önemli eserlerden biri olmasına rağmen gerekli ilgiye mazhar olamamış ve henüz nüsha formatındadır.¹⁵⁸⁹

¹⁵⁸⁴ Kholqillah vd., *Pemikiran Tasawuf Saleh Darat*, 108–109, 116; Junaidi, *Penafsiran al-Qur'an*, 7–8.

¹⁵⁸⁵ Snouck Hurgronje, *Safahâtun mi târîhi Mekke*, 2/605.

¹⁵⁸⁶ Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 25–26.

¹⁵⁸⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/284.

¹⁵⁸⁸ Geniş bilgi için bk. Syamsul Irwan, *Epistemologi Tafsir Surat al-Ikhlash Karya Kiai Ahmad Yasin bin Asmuni* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018), 49–89.

¹⁵⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Alma'rif, "Studi atas Tafsir Tafsîr Jâmi al-Bayân min Khulasât Suwar al-Qur'an Karya Muhammad bin Sulaiman bin Zakariya Al-Solowî", *Nun* 2/1 (2016), 119–144.

Nevevî'nin *Merâhu Lebîd*'i ise diğer birçok Arapça tefsir gibi en azından tefsirle işigal eden araştırmacılar tarafından bilinen bir eserdir. Bunun temel sebebi ise -Arapça yazılması dışında- Nevevî'nin Mekke'de ikamet etmesi ve birçok âlimle temasta bulunması, kitabını Mısır gibi dönemin meşhur ilim merkezinde basması, öğrencileri tarafından mirasına sahip çıkılması gibi faktörlerdir. Nitekim eserin yazımında Nevevî'nin öğrencilerinin ve dostlarının şiddetli talepleri bulunduğunu müellifin kendi yazısından anlıyoruz. Dolayısıyla Nevevî bu eserini yazarken herhangi bir itiraz veya muhalefet ile karşılaşması beklenemezdi. Zira eserin Arapça olarak yazılması ayrıca müellifin kendi görüşlerinden ziyade önceki uzun ve karmaşık tefsir kitaplarından alıntılarla yetinmesi *Merâhu Lebîd*'in makbul ve muteber tefsir kaynakları arasında yer almasına imkân tanımıştır.¹⁵⁹⁰

Nevevî'nin tam aksine Sâlih Dârât'ın pozisyonu oldukça farklıdır. Aynı şekilde ilk Arap pegon olarak yazılan *Feyzu'r-Rahmân* ile *Merâhu Lebîd*'in kabul-ret noktasındaki durumları mukayese kabul etmeyecek derece birbirinden farklıdır. Her şeyden önce Sâlih Dârât, Cava Adası'nda yaşamış ve bu çalışmasını Cavalılara takdim etmek üzere yazmıştır. Nevevî gibi etrafında biriken Cavalı bir halka veya grup mevcut değildir. Nevevî Mekke'de olması açısından avantajlıdır. Zira hem hac ibadetlerini ifa etmek hem de ilim tahsil etmek için Mekke'de bir araya gelen ve ciddi ders halkaları oluşturan başta Cavalılar olmak üzere farklı Endonezyalı etnisitelerden oluşan gruplar vardı.¹⁵⁹¹

Sâlih Dârât karizmatik bir kiai olmak ile birlikte -ki lakabı küçük Gazzâlî'dir- özellikle *Feyzu'r-Rahmân*'ı yazarken eleştirilere maruz kalmıştır. Bunun temel sebebi ise eserini Cava dili ile yazmış olmasıdır. Zira Endonezyalı âlimler temelde Kur'ân'ın i'câzını gerekçe göstererek yerel dillerle herhangi bir meâl veya tefsir yazılmasını haram olarak kabul ediyorlardı. Endonezyalı ulusal kahraman Kartini'nin mektuplarından hareketle dönemin Kur'ân ve tefsir tasavvurunu çok net bir şekilde anlamamız mümkündür. Sâlih Dârât sistematik bir şekilde yaptığı bu çalışmaları sayesinde ilk Cavalı mütercim vasfını hak etmekle birlikte *Feyzu'r-Rahmân*'ın telifinde Ra Kartini'nin talebi hatta baskısı inkâr edilmeyecek boyuttur. Kartini,

¹⁵⁹⁰ Krş. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

¹⁵⁹¹ Krş. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

Sâlih Dârât sayesinde Kur'ân'ın mesajı ile buluştuğu ve tanıştığı için şükran duygularını dile getirmiştir.¹⁵⁹²

Ancak *Feyzu'r-Rahmân* Cava dili ile yazılmasından ve özellikle Arap alfabesinin tercih edilmesinden dolayı amacını yerine getirme noktasında tamamen olumlu bir hüküm vermek zor görünmektedir. Ayrıca Cavacanın lehçeleri de dikkate alındığında herkesin *Feyzu'r-Rahmân*'ı rahatça anlamasını beklemek doğru değildir. Arap pegon ile birlikte dönemin matbaalarında basılan eserin çok okunaklı ve seçik olmaması bir diğer eksik ve olumsuz tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁹³

Ulusal kahraman Kartini'nin yazdığı mektupların dönemin dinî anlayışını ve atmosferini tasvir etmesi açısından değerlidir. 25 Mayıs 1899 tarihinde yazdığı bir mektupta Cavaca tercüme ve tefsir çalışmalarının istenilen düzeyde mevcut olmadığından sitem etmektedir. Kartini Kur'ân'ın İslam'ın ana kaynağı olarak görülmesine rağmen yerel dillere tercüme edilmemesine ve bu anlamda ciddi bir çabanın gösterilmemesinden şikâyet etmektedir. Ona göre Cavalı Müslümanlar başta olmak üzere diğer bölge kavimleri İslam'ın ruhundan uzaktırlar ve dinî anlamda istenilen şuurdan yoksundurlar. Kur'ân'ın anlaşılardan okunmasını İngilizce bir kitap okumaya benzetmektedir. Bu taklitçilik ve geleneksel anlayıştan arınmış bir Kur'ân tasavvurunun gerekli olduğunu savunmaktadır. Öyleyse Kur'ân'ın yerel dillerde tercüme ve tefsirleri olmalıdır ki vahiy ile somut bir temasa geçmek isteyen Arabistan'da gitmesine gerek kalmadan ilahî mesajın muhtevasını anlasın ve idrak etsin!¹⁵⁹⁴

Kartini 15 Ağustos 1902 tarihindeki mektubunda ise Kur'ân hakkında soru sorulmasına izin vermeyen öğretmenlerinin cehaletinden yakınmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın mukaddes bir kitap hakikatini kabul etmekte ancak hiçbir zekâ ve akıl tarafından bilinmeyecek ve anlaşılmayacak bir kitap olarak tasavvur edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu tür düşüncelerden dolayı Müslümanların sadece isim olarak İslam

¹⁵⁹² Masrur, "Kyai Solah Darat", 23; Fitriyani, *Corak Fikih dan Tasawuf*, 64; Dzahir - Ichwan, *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh*, 14.

¹⁵⁹³ Surur, *Metode Corak Tafsir Fa'idh Ar-Rahman*, 71-73, 73-75.

¹⁵⁹⁴ Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, 20-21.

ile bağlantılarının kaldığını ve İslam'ın geleneksel bir mirasa dönüştüğünü belirtmektedir.¹⁵⁹⁵

Endonezya'da 20. yüzyıla kadar tefsir ilminin serencamı bu şekilde iken hangi gelişmelere bağlı olarak tefsir ilminin revaç bulduğunu irdelemek gerekmektedir. Bundan dolayı bir sonraki başlık altında bu soruya cevaplar aranacaktır.

5.1.2.2. Kur'ân'a Dönüş Mottosuna Zemin Hazırlayan Etmenler

20. yüzyıl Endonezya'da gerek Endonezce gerekse Cavaca, Sundaca vb. yerel dillerde tefsir yazımının ivme kazandığı hatta gittikçe çeşitlendiği ve zenginleştiği bir süreçtir. Araştırmacılar 20. yüzyıl Endonezya'sında yaşanan bu hızlı gelişmeleri ifade etmek üzere *yazı salonu* veya *matbaa* benzetmesini yapmaktadırlar. Endonezya tefsir tarihi açısından bu zaman dilimini *tefsir yüzyılı* olarak nitelendirmemiz mümkündür. Gerçekten Endonezya tarihinde *ilk* olarak nitelendirilecek birçok hadise ve gelişme bu süreçte yaşanmıştır. 20. yüzyılın başından kuruluş ve bağımsızlık dönemine kadar Endonezyalıların dinî ve millî bir uyanışın neticesinde farklı organizasyonlar kurmuşlar, gazetecilik, eğitim gibi faaliyetlerde ciddi bir atılım gerçekleştirmişler ve Endonezya'nın bağımsızlığına giden süreçte siyasî olarak “bağımsızlık ve özgürlük” ülküsünü benimsemeye başlamışlardır. Bu köklü değişim hatta dönüşüm sadece tefsir bilimini değil; kültürel, fikirsel, politik ve sanat alanında Endonezyalıları farklı seçenekleri keşfetmeye sevk etmiştir.

Bunun temel sebeplerini şu şekilde arz edebiliriz:

- c) Fransız Devrimi (1789-1799) ile birlikte dünyada gittikçe yaygınlaşan milliyetçilik akımları
- d) Amerika'nın özgürlüğünün örnek alınması ve 1918 yılında yayımlanan Wilson İlkeleri ve bu çerçevede ortaya çıkan “her ulusun kendi kaderini tayin etme hakkı” (*self determinasyon*) düşüncesi
- e) 25 Ekim 1917 tarihinde ortaya çıkan Ekim Ayaklanması diğer ismi ile Bolşevik Devrimi

¹⁵⁹⁵ Kartini, *Letters of A Javanese Princess*, 214–215.

- f) Japonların Port Arthur Savaşı'nda sömürge ve emperyalist/kapitalist güçlere karşı gösterdiği başarılar (1905)
- g) Hollanda Kraliçesi Wilhelmina (salt. 1890-1948), Nusantara'da *Etik Politika* (*Ethische Politiek*) adında 17 Eylül 1901 tarihinde başlattığı bir dizi reform
- h) Cemâleddin Efgânî'nin (1838-1897) ve sonrasında talebesi Muhammed Abduh'un (1849-1905) başlattığı ıslah ve tecdit hareketi
- i) Mescid-i Harâm imamlığına kadar yükselen Şeyh Ahmed Hatîb ve onun yetiştirdiği öğrencilerin memleketlerine etkilenmiş bir şekilde dönmeleri
- j) Muhammediyye, Persis gibi yenilikçi ve reformist organizasyonların "Kur'ân'a dönüş" çağrılarının yankı bulması
- k) 3 Mart 1924 tarihinde TBMM tarafından hilafetin kaldırılması
- l) Şerif Hüseyin'in (salt. 1908-1924) kendini halife olarak ilan etmesi; bunun üzerine bölgedeki Müslümanların yeni arayışların içine girmeleri.

Dünyada yaşanan bütün bu gelişmeler Endonezyalıların dinî ve millî bir kimlik inşa etmelerini zorunlu kılmaktaydı. Endonezya'da dinî alanda klasik usul ve anlayışa karşı çıkanlar başka bir ifade ile geleneksel dinî yaklaşımı reddedenler Kaum Muda (قوم مودا) olarak bilinmektedir. Onların tam karşısında yer alan zümre ise Kaum Tua (قوم توا) olarak nitelendirilmektedir. *Kaum Muda* oldukça geniş bir kavram olmasından dolayı temelde "yenilik taraftarları", "yenilikçiler" veya "reformistler" şeklinde tanımlanması mümkündür. Endonezya'da ortaya çıkan bu gruplar kendilerini reformist veya yenilikçi olarak tanımlamaktan çekinmedikleri hatta izledikleri çizginin doğru olduğuna dair kendilerini savundukları bilinmektedir.¹⁵⁹⁶

Endonezya'daki tefsir çalışmalarını Kaum Muda'dan ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu bağlamda Endonezya tarihinde ortaya çıkan ıslah ve tecdit hareketlerini ve bunların yansımalarını somut veriler üzerinden araştırmak gerekmektedir.

¹⁵⁹⁶ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/128-129.

5.1.2.3. Islah ve Tecdit Hareketleri

5.1.2.3.1. Birinci Dinî Islah Hareketi

Endonezya'daki dinî ıslahatı 19. ve 20. asır olmak üzere iki kısma ayırmak gerekir. Her iki hareket, birbirini tamamlayan ve aynı hedefe yönelik olmasına rağmen sonuç ve yapıları açısından birbirinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla gelenekselciler ile yenilikçiler arasında ortaya çıkan bu çift ve zıt yaklaşımın tarihi kökenlerini Pedri hareketine (1821-1837) kadar geri götürmek mümkündür. Ancak hareketin esasen tezahür ettiği, gittikçe belirginleştiği ve dinî bir yapı/zümre olarak kabul edildiği zaman dilimi 20. yüzyılın başı olmuştur. Pedri hareketinin Minangkabau üzerindeki etkisi ve inşa ettiği kültür yapısının özellikle eğitim kurumlarında devam ettiği yadsınamayacak bir gerçektir. Dolayısıyla ikinci ıslahat hareketinin merkezinde Minangkabau'nun neden yer aldığını anlamak güç olmasa gerekir.¹⁵⁹⁷

Pedri hareketi kronolojik olarak 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve dinî ıslahı talep eden bir harekettir. 1802'de Hacı Miskin, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Abdurrahman adlarındaki üç Endonezyalı hacının başlattığı bu hareket, Minangkabau bölgesinde yaşayan Müslümanların *Kaum Padri* ve *Kaum Adat* olmak üzere ikiye bölünmelerine neden olmuştur. Öyle ki iki grup arasında silahlı bir mücadelenin başlamasıyla birlikte birçok insan hayatını kaybetmiştir. *Kaum Padri* olarak nitelendirilen hareket temelde İslam şeriatının tatbikatını talep etmekteydi. *Kaum Adat* ise geçmiş mirası benimseyen zümre olarak tanımlanmaktadır. Zamanla Hollandalılara karşı cihada dönüşen hareket 20. yüzyılda ortaya çıkan yenilikçi dinî düşünceye zemin hazırladığı kabul edilmektedir. İki taraf arasında imzalanan Marapalam Anlaşması ile çerçevesinde bazı önemli maddeler üzerinde mutabakat sağlanmış ve böylelikle din ve gelenek arasında bir uzlaşma yolu tercih edilmiştir. Marapalam Anlaşması'nın önemli maddeleri ise şunlardır:¹⁵⁹⁸

- 1) *Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah* (Gelenekler şeriata dayanmalıdır. Şeriat ise Allah'ın kitabı Kur'ân'a dayanmalıdır). Bu madde daha sonraki süreçte ortaya çıkan yenilik hareketlerine zemin hazırlamış

¹⁵⁹⁷ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 14.

¹⁵⁹⁸ Bk. Asrinaldi - Yoserizal, "Problems with the Implementation", 162–173; Wimra, "Reintegrasi Konsep Maqashid Syari'ah", 191–200.

olması açısından önemli bir kilometre taşı olarak görülmektedir. Öyle ki Pedri hareketinin özünü bu cümle ile ifade etmek ve yansıtmak mümkündür. Nitekim söz konusu ifadenin ilk harfleri esas alınarak bu düşünce “ABS-SBK” şeklinde formülize edilmektedir.

- 2) Adetler, şeriata dayanmalıdır. Şeriate isnat etmeyen veya muhalif olan her türlü gelenek veya uygulama lağvedilecektir.
- 3) Şeriate dayanan veya şariat ile tearuz hâlinde olmayan uygulamalar devam edecektir.
- 4) Câhiliye âdeti olan içki içmek, kumar oynamak, horoz vb. hayvanları dövüştürmek gibi davranış ve tutumlar tamamen yasaktır.
- 5) İslamî anlayış olarak *ehl-i sünnet ve'l-cemaât* mezhebi takip edilecektir. Bu durumda akide konusunda Eş‘ariyye ve Mâtürîdîyye’nin görüşleri esas kabul edilecek amel bakımından ise Şâfiî mezhebine ittiba edilecektir.

Birinci ıslah hareketinin *şariat-kitap* vurgusu daha sonra Kaum Muda’nın “Kur’ân’a dönüş” düşüncesinin zeminini oluşturan temel etmenlerinden biri olduğu kesindir. Ayrıca modern dönemde *Tua-Muda* şeklinde ifade edilen kavram çifti klasik dönemde *Adat-Pedri* şeklinde tanımlanmış olması dikkat çekicidir. Nitekim her iki dinî hareket arasında ciddi bir ton farklı mevcut olsa da Hamka, Fuad gibi eski ve yeni araştırmacılar söz konusu iki hareket arasında organik bir bağın ve ciddi bir irtibatın varlığını kabul etmektedirler ki sosyo-kültürel durum bu düşüncüyü teyit etmektedir.¹⁵⁹⁹

5.1.2.3.2. İkinci Dinî Islah Hareketi

20. yüzyılda Endonezya’nın dinî düşüncesinde köklü değişimlerin yaşanmasına neden olay hadise, ikinci ıslah hareketidir. Çünkü Pedri hareketi sadece bidatleri ve hurafeleri ortadan kaldırmaya yönelikti ve düşünsel bir derinlikten mahrumdu. Bununla birlikte Pedri hareketinin Minangkabau bölgesinde İslam’ın ana kaynaklarına dönüşün zeminini inşa ettiği inkâr edilemez. Şurası da bir gerçektir ki Kaum Muda’nın başlattığı ikinci yenilik dalgasının hem düşünsel bir alt yapısı vardı ve hem de teşkilat kurma, yayın yapma gibi pratik bir karşılığı mevcuttu. Ayrıca bu

¹⁵⁹⁹ Bk. Fuad Rahman, *Kuasa Simbolik Adat dan Syarak dalam Tradisi Masyarakat Melayu* (Endonezya: UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2020), 32–33; Hamka, *Ayahku*, 5–25.

süreçte dinî, fikrî vb. birçok açıdan İslam âlemi ile ciddi bir temas kurulmuştur. Böylelikle Endonezya entelijansiyesi özel olarak diğer Müslüman toplumlarda ve genel olarak dünyada gelişen dinî, siyasî vb. birçok hadiselerden ve yeni fikirlerden haberdar olmaktaydı.¹⁶⁰⁰

5.1.2.3.2.1. Minangkabau ve Kaum Muda

1900'lü yılların başından başlayarak giderek belirginleşen yenilikçi hareketlerin merkezî noktası Minangkabau'dur. Her şeyden önce 20. yüzyılda ortaya çıkan yenilikçi dinî hareketin düşünsel, organizasyon, matbaacılık, yayıncılık gibi yönleriyle birinci ıslat hareketinden ayrıldığı muhakkaktır. Nitekim bu düşüncenin oluşmasına ve gelişmesine etken eden faktörler araştırıldığında düşünce ve eğitim faaliyetlerinin daha fazla ön planda tutulduğu görülecektir. Bu bağlamda bu durumu dört madde hâlinde ifade etmemiz mümkündür ki hepsinin ortak noktası fikir ve eğitim ekseninde dönmektedir:

- a) *al-Iman, al-Bayan, al-Mizan, al-Munir, al-Manarul Munir, al-Akhbar, al-Basyir, ar-Radd wal Mardud* gibi yenilikçi dergi vb. yayınların yönlendirmesi
- b) Mısır ve Suudi Arabistan'da okuyan öğrencilerin yenilikçi hareketlerden etkilenerek memleketlerine dönmeleri
- c) Hac farızasını eda etmek üzere kutsal topraklara giden Müslümanların yeni düşüncelerle tanışmaları ve bunun neticesinde oluşan farkındalık
- d) Endonezya'da yenilik düşüncesinden etkilenen âlimlerin Muhammediyye (1912), Persis (1923) gibi dinî teşkilatlar kurmaları.¹⁶⁰¹

20. yüzyılda Budi Utomo, Indische Vereeniging, Sarekat Islam gibi dinî ve millî örgütler ortaya çıkmakla birlikte Endonezyalıların dinî düşüncelerinde ciddi izler ve etkiler bırakan yer yine Minangkabau bölgesidir. 19. yüzyılda ortaya çıkan ilk somut ve fiilî ıslah hareketinin merkezinde Minangkabau'nun bulunduğu dikkate alındığında bölgenin stratejik konumu, âlimlerin statüsü, toplumsal yapısı, dış bağlantıları, politik durumu, eğitim kurumları gibi birçok noktada belli başlı bazı avantajlara sahip olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶⁰⁰ Krş. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 14-19.

¹⁶⁰¹ Bk. Moch Nur Ichwan, "Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis: The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia", *Archipel* 62 (2001), 157; Burhanudin, *Ulama*, 294, 338; Zuhdi - Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/17, 194-195.

a) Birinci ıslah hareketinin Minangkabau’da süren etkisi

Pedri hareketi bütün Endonezya’yı etkilememiş olsa da en azından bölgede derin bir etki bıraktığı kesindir. Bunun somut göstergesi ise *surau* olarak bilinen dinî kurumların hızlanması ve zenginleşmesidir. Nitekim 1868 verilerine göre bölgede önemli kurumların ve çok sayıda öğrencinin ilim tahsil ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁰²

	Eğitim Kurumu	Öğrenci Sayısı
1)	Surau Taram	Yaklaşık 1000 Öğrenci
2)	Surau Koto Tuo	220-300 Arası Öğrenci
3)	Surau Cangkiang	400 Öğrenci
4)	Surau Pasir	300 Öğrenci
5)	Surau Laboh -Tanah Datar	200 Öğrenci
6)	Surau Padang Gantiang-Tanah Datar	100 Öğrenci
7)	Surau Simabur	Yaklaşık 200 Öğrenci
8)	Surau Pangean	Yaklaşık 100 Öğrenci
9)	Surau Piei (Laras Salajoe)	Yaklaşık 300 Öğrenci
10)	Surau Muara Panas	Yaklaşık 150 Öğrenci
11)	Surau Kota Hanou	Yaklaşık 200 Öğrenci
12)	Surau Kasih	Yaklaşık 150 Öğrenci
13)	Surau Singkarah	100-150 Arası Öğrenci
14)	Surau Calou (Sijunjung)	300-400 Arası Öğrenci

¹⁶⁰² Wolter Robert van Hoëvell (ed.), *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* (Noman en Zoon, 1869), 444–445.

b) Basıncılık ve Matbaacılık Faaliyetleri

19. ve 20. yüzyıldaki ıslah faaliyetleri arasında bariz farklar vardır. Bu farkların başında ise 20. asırda başlayan yeni dinî anlayışın fizikî bir hareketten ziyade daha çok fikrî düzeyde ilerlemesi olmuştur. Nitekim yenilikçi din âlimleri faaliyetlerini sadece eğitim kurumları ile değil; aynı zamanda *el-Menâr*'ın bariz etkisi ile dergi vb. yayınlar üzerinden yürütmeleri dikkat çekicidir. Buna paralel olarak dinî tartışmalarda dergiler büyük bir rol oynamaktaydı. Öyle ki basın, yayın gibi birçok yeni gelişme bu atmosferin hâkim olduğu bir zaman zarfında ortaya çıkmış ve zamanla artış göstermiştir. Buna bağlı olarak 20. yüzyılın başında ortaya çıkan birçok derginin merkezi yine Sumatra Adası'dır. Padang'da *Soeloeh Melajoe*, *al-Munir*, *al-Akhbar* gibi dergiler yayımlanırken Maninjau'da *al-Mizan*, *ar-Radd wal Mardud*, *al-Ittiqan* gibi farklı dergiler neşredilmekteydi. *al-Manarul Munir* Padang Panjang'ta, *Soeara Tarbijah Islamijah* Bukittinggi'de, *al-Inshaf* Suliki'de, *al-Bayan* Parabek'te, *al-Iman* Padang Japang'ta, *al-Basyir* ise Batusangkar'ta yayım hayatına başlamıştır.¹⁶⁰³

20. yüzyılda Minangkabau'da matbaacılık sektörünün geliştiğini gösteren birçok matbaanın varlığına şahit olmaktayız. Dinî tartışmaların yayılmasında matbaacılığın yadsınmayacak derece ciddi bir etkisi olduğu bilinmektedir. Bukittinggi'de Tsamaratul Ikhwan, Islamijah, Merapi, Nusantara, Tandikek gibi birçok matbaa bulunmaktaydı. Padangpanjang'da Sa'adijah; Padang'ta al-Moenir, De Votlherding, Percetakan Orang Alam Minangkabau, Pulo Bomer; Payakumbuh'ta ise Minangkabau, Limbago adında çeşitli matbaalar mevcuttu ve genellikle dinî tartışmalara ait yazılan reddiye türü çalışmalar burada neşredilmekteydi. Bununla birlikte özellikle Ahmed Hatîb'in eserlerinin Mısır'daki et-Tekaddum isimli matbaada basıldığı bilinmektedir.¹⁶⁰⁴

c) Ahmed Hatîb Minangkabavî ve Yetiştirdiği Öğrenciler

¹⁶⁰³ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 21–22.

¹⁶⁰⁴ Apria Putra, "Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman di Minangkabau Awal Abad 20", *Fuaduna* 1/2 (2017), 135.

Minangkabau’da yaşanan bu hadiselerin arka planındaki en güçlü ve yönlendirici isimlerin başında Şeyh Ahmed Hatîb Minangkabavî gelmektedir. 1860 yılında Bukittinggi’de dünyaya gelen Ahmed Hatîb 1871 yılında henüz on bir yaşında iken babası Abdullatif tarafından Mekke’ye götürülür. Mekke’nin önde gelen hocalarından farklı alanlarda ilim tahsil eder ve nihayetinde Şâfiî mezhebinin imamlık ve hatiplik derecesine yükselir. Ahmed Hatîb’in zihni, dini düşüncesi ve entelektüel yapısı Vehhâbî hareketinin merkezi olan Arabistan’da şekillendiği aşikârdır.¹⁶⁰⁵ Nitekim Nusantara’da Nakşibendiyye tarikatini kritik eden ve eleştiren ilk şahıs olarak bilinmektedir. Ahmed Hatîb’in bu çıkışı tarikat bağlıların yoğun bir şekilde yaşadığı Minangkabau’da ciddi bir yankı uyandırmış ve reddiye literatürüne ait ilk örneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁶⁰⁶

İslah ve tecdit hareketlerinin merkezinde bulunan Ahmed Hatîb yetiştirdiği önemli ve öncü isimler Minangkabau bölgesine ıslah ve tecdit düşüncesini taşımışlardır. Böylelikle Mekke’de onun rahlesinde ilim tahsil eden Şeyh Muhammed Tâhir Celâleddin Ezherî, Şeyh Muhammed Cemîl Cambek, Hacı Resul adıyla tanınan Hacı Abdülkerîm Emrullah, Hacı Abdullah Ahmed gibi önemli isimler İslam reformunun öncüleri olmuşlardır.¹⁶⁰⁷ “Reddiye Literatürü” başlığı altında bu dönemde hangi tartışmaların yapıldığı ve tartışmalara katılan isimler hakkında detaylı bilgi verilecektir.

d) Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ

İlk reformistler başta olmak üzere daha sonra gelecek olan reformist gruplarının etkilendiği öncü şahıs Muhammed Abduh ve onun talebesi Reşid Rızâ olmuştur. Temelde Abduh argümanlarına sahip çıkan ve *el-Menâr* ekolüne bağlı bir tefsir anlayışının kökleşmesine öncülük etmişlerdir. Bu anlamda İslam’ın ana kaynağı olan Kur’ân’a dönüş çerçevesinde içtihadı aktifleştirerek vahyin hayat ile olan bağlantısının tekrar inşa edilmesi gerektiği düşüncesi *el-Menâr*’ın bu şahıslar üzerindeki en bariz etkisi olarak yorumlanabilir. Böylelikle taklitçilik, taassup, bidat,

¹⁶⁰⁵ Krş. İsmail Hakkı Göksoy, "Ahmed Hatîb Minenkebâvî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM, 2019), EK-2/269-271.

¹⁶⁰⁶ Krş. Ahmed Hatîb, *İzhâru ze’li’l-kâzibîn fî teşebbuhîhim bi’s-sâdikîn* (Mısır: Matbaatu’l-Tekaddumi’l-İlmiyye, 1344), 3.

¹⁶⁰⁷ Geniş bilgi için bk. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 1–220.

hurafe gibi inanç ve geleneklere son verilerek saf İslam tasavvuru ile irtibat kurulmak istenmiştir. Dolayısıyla en genel anlamda *el-Menâr*'ın etkisinden bağımsız Endonezya'daki ıslah ve tecdit hareketlerinin özünü anlamak mümkün değildir. Nitekim ilk Endonezyalı müfessirler *el-Menâr*'ı ve aynı çizgiyi takip eden *Tefsîru Merâgî* gibi kaynaklara bağımlı kalmaları bu etkilenmenin açık bir sonucudur. Buna ek olarak ifade etmeliyiz ki Abduh sadece tefsir alanında değil; Muhammediyye, Persis gibi modern teşkilatların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia (Endonezya'da Muhammed Abduh'un Etkisi)* isimli risalesinde Abduh'un hangi şahıs, teşkilat ve yayınlar üzerinde ne derece etki ettiğini açıkça ortaya koymuştur.¹⁶⁰⁸

Endonezya'da tefsir çalışmalarını, yenilikçi din âlimlerinin başlattığı ıslah hareketinden ve bu çerçevede gittikçe yaygınlaşan asıl kaynağa dönüş mottosundan bağımsız görmek mümkün değildir. Dolayısıyla Kaum Muda ve Kaum Tua ayrımının başlangıcı, öncüleri, amaçları, tez ve antitezleri, dönemin tartışmalarına bağlı olarak oluşan reddiye literatürü gibi gerçeklikler anlaşılmaksızın 20. yüzyılda tefsir ilminin neden revaç bulduğuna dair isabetli ve somut sonuçları elde etmek zor görünmektedir.¹⁶⁰⁹ Bu noktadan hareketle “Reddiye Literatürü” başlığı altında ortaya çıkan tartışmaların mahiyeti ve muhtevası incelenecektir.

5.1.2.3.2.2. Reddiye Literatürü ve Düşünsel Arka Planı

Kaum Muda hareketinin ortaya çıkmasında ve gittikçe belirgin bir çizgi takip etmesinde öncü rol oynayan şahısların başında Ahmed Hatîb gelmektedir. Ancak Ahmed Hatîb'in etkisi sadece öğrenci yetiştirmesi değildir. Yazdığı kitap ve risaleleriyle özellikle Minangkabau'da ciddi bir reddiye literatürünün oluşmasına hatta gelenekselci ve yenilikçi grupların dinî düşünce olarak karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. Bu reddiyeler neticesinde Kaum Tua ve Kaum Muda arasında ciddi tartışmalar başlamış ve nihayetinde Endonezya tarihinde dinî açıdan iki farklı yönelim ve anlayış ortaya çıkmıştır.

İlk ciddi tartışmanın ekseninde Nakşibendiyye tarikatı bulunmaktadır. Şöyle ki yenilikçi din anlayışını savunan Abdullah Ahmad (1879-1949) Mekke'de bulunan

¹⁶⁰⁸ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh*, 4–31; Hamka, *Ayahku*, 93–112.

¹⁶⁰⁹ Geniş bilgi için bk. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 1–220.

Ahmed Hatîb'e beş sorudan oluşan bir mektup gönderir. Bu gelişmeye bağlı olarak Ahmed Hatîb *İzhâr*¹⁶¹⁰ isimli Malayca risalesinde Nakşibendiyye'yi beş temel soru çerçevesinde inceler. Soruların üslubu şu şekildedir:¹⁶¹¹

- a) Nakşibendiyye tarikatı şeriatı dayanıyor mu dayanmıyor mu?
- b) Nakşibendiyye'nin silsilesi Resûlullah'a ulaşıyor mu ulaşmıyor mu?
- c) Et vb. yiyeceklerden kaçınarak yapılan riyazetin şeriatte bir aslı var mı yok mu?
- d) Sülûk merasiminin şeriat ile bağlantısı var mı yok mu?
- e) Râbitanın şeriatte herhangi bir mesnedi var mı yok mu?

Ahmed Hatîb söz konusu beş sorunun tümüne olumsuz yanıt verir ve *İzhâr*'ın bir nüshasını 1905'te Padang'a gönderir. *İzhâr* 1906'da tabedilerek neşredilir ve böylelikle Minangkabau toplumunda hızla yayılır. Ancak söz konusu eser toplumdaki ciddi bir infialin ve kargaşanın çıkmasına neden olur. Zira Minangkabau âlimleri Nakşibendiyye ile özdeşleştirilecek derecede tarikata müntesip ve bağlı kimseler olarak bilinmektedirler. Gelenekselci âlimler bu risaleye karşı reddiye türü eserler yazarak karşılık verirler. Bu konuda iki önemli çalışma yapılmıştır:

- a) Muhammad Sa'ad (öl. 1920): *İrgâm*.¹⁶¹²
- b) Muhammad Khatib Ali (öl. 1938): *Miftâh*.¹⁶¹³

Nakşibendiyye tarikatı ile başlayan tartışmalar bu iki reddiye ile sınırlı kalmamış ve tarafların birbirlerine karşı yazdıkları eserlerle devam etmiştir. Bu konuda yazılan reddiyeleri şu şekilde listelemek mümkündür:

- a) Muhammad Sa'ad Mungka, *Tenbîhu 'l-avâm*.¹⁶¹⁴ Muhammad Sa'ad tarafından kaleme alınan eserin temel amacı Ahmed Hatîb'in tarikat ve tasavvuf ile ilgili görüşlerini çürütmek ve ona itiraz etmektir.

¹⁶¹⁰ Eserin orijinal ve tam ismi, إظهار زغل الكاذبين بتشبههم بالصادقين. Endonezcesi şu şekildedir: *Izhar Zaghlil Kazibin fi Tasyabbuhim bis Shadiqin*.

¹⁶¹¹ Hatîb, *İzhâr*, 3.

¹⁶¹² Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: إرغام أنوف المتعنتين في إنكارهم رابطة الواصلين. Endonezce si şu şekildedir: *Irgam unufil muta'annitin fi-inkarihim rabithah al-washilin*.

¹⁶¹³ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: مفتاح الصديقية في إصلاح النقشبندية. Endonezcesi şu şekildedir, *Miftahus shadiqiyyah fi-ishtilahi al Naqsyabandiyah*.

¹⁶¹⁴ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: تنبيه العوام على تغريرات بعض الأنام. Endonezcesi şu şekildedir: *Tanbihul Awam 'ala Taghrirat Ba'dhil Anam*.

- b) Ahmed Hatîb, *es-Seyfu 'l-bettâr*.¹⁶¹⁵ Tanah Datar'dan Şeyh Abdullah Abdullah Hâlidî tarafından Ahmed Hatîb'e gönderilen bir mektuptan sonra telif edilmiştir. Ahmed Hatîb söz konusu mektupta şahsına karşı ağır sözler sarf edildiğini düşündüğü için *es-Seyfu 'l-bettâr*'ı kaleme almıştır. (1908).
- c) Inyiaq Rasul, *es-Suyûfu 'l-kâtîâ*.¹⁶¹⁶ Muhammad Khatib Ali'nin 1910'da neşrettiği *Miftâh* isimli eserine Ahmed Hatîb'in öğrencisi Haji Rasul aynı yıl içinde karşılık verdiği bir reddiyedir. Inyiaq Rasul ayrıca *Katu' rikâb*¹⁶¹⁷ eseriyle tarikat öğretisini reddetmektedir.
- d) Ahmed Hatîb, *eş-Şumûs*.¹⁶¹⁸ Hatîb bu eserinde tasavvuf literatüründe *atvâr-ı seb'a* olarak nitelendirilen anlayışı eleştirmektedir. Bu anlamda nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye, zekiyye/kâmile şeklindeki taksimatını doğru bulmamaktadır.
- e) Şeyh Harun Toboh, *Felâhu 'l-mübtedi*'.¹⁶¹⁹ Harun Toboh bu eserinde tasavvufta yaygın olan bazı uygulamaları tenkit etmektedir.
- f) Şeyh Muhammad Jamil Jambek, *Penerangan tentang Asal Usul Thariqat Naqsyabandiyah*. Djamil Djambek bu eserinde Nakşibendiyye'nin kökeni ve çıkış kaynağını tartışmaya açmaktadır.
- g) Şeyh Dalil Bayang, *Mecmûun Müste'mel*. Bayang'ın *et-Teraggub*, *Nazm*, *Miftâhu 'l-hak* olmak üzere üç farklı risalesinden oluşmaktadır. Müellif bu eserlerinde Nakşibendiyye tarikatını savunmaktadır.
- h) Şeyh Sulaiman ar-Rasul, *el-Ekvâlu 'l-vâsita*, *Devâu 'l-kulûb*, *el-Cevâhiru 'l-keîmiyye*, *Semeratu 'l-ihsân*. ar-Rasul bu ve buna benzer birçok eseri ile Nakşibendiyye tarikatını geleneksel bazı uygulamaları müdafaa etmek için telif etmiştir.
- i) Şeyh Abu Bakar Maninjau, *Rahasia Sjari'at dan Hakikat*. Nakşibendiyye tarikatını savunmak amacı ile telif edilmiştir.

¹⁶¹⁵ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: السيف البتار في محق كلمات بعض أهل الاغترار. Endonezcesi şu şekildedir: *As-Saiful Battar fi Mahqi Kalimati Ba'dh Ahil Ightirar*.

¹⁶¹⁶ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: السيوف القاطعة في الدعاوى الكاذبة. Endonezcesi şu şekildedir: *As-Suyuful Qathi'ah fi Daawah al-Kazibah*.

¹⁶¹⁷ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: قطع رقاب الملحدین في عقائد المفسدين. Latince olarak Endonezce şu şekildedir: *Qathi'u Riqab al-Mulhidin fi Aqa'idil Muhsidin*.

¹⁶¹⁸ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: الشموس الامعة. Endonezcesi al-Syumus al-Lami'a şeklindedir.

¹⁶¹⁹ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: فلاح المبتدء. Endonezcesi şu şekildedir: *Falah al-mubtadi*.

Minangkabau kamuoyunda Nakşibendiyye tarikatı ile başlayan tartışmalar ve polemikler daha sonra gerek fıkıh gerekse akide alanındaki ferî konular üzerinden devam etmiş ve bölgede gerilimin gittikçe artmasına neden olmuştur. Bu durum, Endonezya tarihinde Kaum Tua ve Kaum Muda olarak nitelendirilen iki dinî zümrenin başka bir ifade ile anlayışın ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır.¹⁶²⁰

Bu bağlamda ortaya çıkan reddiye literatürünü liste hâlinde göstermemiz isabetli olacaktır:

- a) Inyiaq Rasul, *el-Fevâidu 'l-aliyye*.¹⁶²¹ Müellif bu kitabında Endonezya belli bir niyet ile namaz kılmanın hükmünü tartışmaktadır. Takımadalarda bu mesele daha çok “usallî” kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır.
- b) Inyiaq Rasul, *Îkâzu 'n-niyâm*.¹⁶²² Müellif bu eserinde mevlid-i nebevî ile ilgili merasimlerin kutlanmasını eleştirmekte ve bunu bidat olarak kabul etmektedir.
- c) Inyiaq Rasul, *Pembuka Mata*.¹⁶²³ Müellif bu eserinde *hülle* ve *muhallil* meselesini tartışmakta ve bu eylemin haram olduğunu belirtmektedir.
- d) Muhammad Sa'ad Mungka, *Risalah Ushalli*. Müellif bu eserinde namazda belli lafızlarla niyet getirmenin câiz olduğunu ifade etmektedir.
- e) Şeyh Khatib Ali, *Burhânu 'l-hak*. Müellif bu eserinde tarikatı ve *usallî*, *mahall-i kıyâm* gibi bazı uygulamaların câiz olduğunu savunmaktadır.¹⁶²⁴
- f) Sulaiman ar-Rasuli, *Kitab Enam Risalah*. Müellifin beş farklı risalesinden meydana gelen eser temelde *usallî* vb. birçok konuya açıklık getirmeyi

¹⁶²⁰ Kaum Tua ve Kaum Muda listesi için bk. Ahmad Rivauzi, “Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau”, *Turast* 7/1 (2019), 118–123.

¹⁶²¹ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: الفوائد العلية في اختلاف العلماء في حكم التلفظ بالنية. Endonezce yazılışı şu şekildedir: *Al-Fawa'id al-'Aliyah fi Ikhtilafil Ulama' fi Hukmi Talafuzh bin Niyyah*.

¹⁶²² Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: إيقاظ النيام فيما ابتدع من أمر القيام. Endonezce yazılışı şu şekildedir: *Aiqazhun Niyam Fima Ibtida' min Umuril Qiyam*.

¹⁶²³ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: فمبوك مات مترغنك نكاح برجين بوت. Endonezcesi şu şekildedir: *Pembuka Mata: Menerangkan Nikah bercina Buta*.

¹⁶²⁴ Takımadalar mahall-i kıyâm olarak tartışılan kavram mevlit okunurken “Merhaba Bahri”nde Resûlullah’a saygı için kibleye yönelerek ayağa kalkmak anlamına gelmektedir. Kaum Muda’nın ortaya çıkması ile birlikte başta mevlit olmak üzere mevlit ile ilgili bazı uygulamalar ve adetler bidat olarak telakki edilmiştir. Ancak Kaum Tua bu yenilikçi din anlayışını tamamen reddetmiş ve bu tür merasimlerin câiz olduğuna kâil olmuşlardır.

hedeflemektedir. Nitekim ar-Rasuli, *el-Kavlu'l-kâşif* isimindeki müstakil risalesini tamamen bu konuya hasretmiştir.¹⁶²⁵

Minangkabau'da bir taraftan eğitim kurumları hızla yaygınlaşırken öbür taraftan ise basın ve matbaa gibi alanlardaki gelişmeler yenilikçi dinî düşünce ve hareketlerin hızlı bir şekilde yayılmasına aracılık etmekteydi. Ayrıca Nakşibendiyye üzerinden başlayan tartışmalar söz konusu tarikat ile özdeşleşmiş Minangkabaulu âlimleri zorunlu olarak polemiklerin içine çekmiştir. Dolayısıyla gelişmelere paralel olarak Ahmed Hatîb'in Kur'ân ve Sünnet'e çağrısı hızlı bir şekilde yayılma imkânı bulmuş ve bu düşüncenin aynı zamanda teorik alt yapısı hazırlanmıştır. Nitekim tartışmalarda aktif ve öncü rol oynayan Sulaiman ar-Rasuli Candung (1871-1970) ile Inyia Rasul'un (1879-1949) bu süreçte Endonezce tefsir yazımına yönelmeleri Minangkabau bölgesinde tefsir ilmine zamanla önem verildiği anlaşılmaktadır. Sulaiman ar-Rasuli Candung gelenekselci bir âlim olmasına rağmen tefsir ile ilgili *ilkler* arasına girecek bir çalışma yapmış olması aslında Kaum Tua'nın da kültürel mirası gözden geçirmesine ve daha sonraki süreçte yapılan tartışmalarda Kur'ân-Sünnet merkezli düşünmesine vesile olduğu söylenebilir.

5.1.2.4. Yirminci Yüzyılda Tefsirlerin Yazım Sebepleri ve Arka Planı

Bu başlık altında Endonezyalı müfessirlerin tefsir ilmine yönelmelerinin arkasındaki saikler ve dönemin atmosferi incelenecektir. Belirtmek gerekir ki söz konusu başlık altında şahsiyetleri hakkında detaylı bilgi bulunan ve tefsir ilminin gelişmesine öncülük eden müfessir ve düşünürlerin tefsir çalışmaları çerçevesinde yorum ve değerlendirmeler yapılacaktır. 20. yüzyılın başlarında Kur'ân ve Sünnet'e dönüş seferberliği çerçevesinde ciddi dinî tartışmalar yapılmış ve Endonezce tefsir çalışmaları bu atmosfer çerçevesinde ortaya çıkmış ve zamanla şekillenmiştir.¹⁶²⁶

Tefsir ilmine olan ilgi ve yönelim “dinî ıslahat” ve “dinî reform” anlayışı ile birlikte gelişim göstermiştir. 18. asırda Sumatra Adası'ndaki Minangkabau ve Cava Adası'ndaki Yogyakarta'da varlığını önemli ve belirgin ölçüde hissettiren birinci

¹⁶²⁵ Eserin orijinal ve tam adı şu şekildedir: القول الكاشف على من اعترض على الأكابر. Endonezcesi şu şekildedir: *al-Qaulul Kasyif fi Radd 'ala man i'tiradh 'ala Akabir*.

¹⁶²⁶ Ersin Kabakcı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019), 16–22.

ıslahat hareketi zamanla ikinci ıslahat hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylelikle Bandung, Surabaya, Surakarta gibi Cava Adası'nın büyük şehirlerinde giderek geniş çaplı bir seferberliğe dönüşmüştür. 20. yüzyılda Endonezya'da gündeme getirilen “Kur’ân’a dönüş” düşüncesi birçok âlim ve düşünür tarafından desteklenmiş ve savunulmuştur.¹⁶²⁷

20. yüzyılın başlarında dinî alanda reformun ve ıslahatın gerekliliğini savunan öncü isimlerin birçoğu Sumatra Adası'nda yaşayan âlimlerinden oluştuğu inkâr edilmez bir gerçektir. Hamka'ya göre Sumatra Adası'nda İslam'ın ve İslam düşüncesinin yayılmasında ve kökleşmesinde en önemli mıntıkalar Açe, Minangkabau ve Palembang olmak üzere üç bölgedir. Bu süreçte İslam tarihi açısından Açe “merkez” konumunda iken Minangkabau “geliştirici”, Palembang ise “taşıyıcı-yayıcı” rol üstlenmekle dikkat çekmektedir.¹⁶²⁸

Ancak birinci ıslah dalgasının Pedri hareketinden yaklaşık on yıl önce 1790 yıllarında Cava Adası'ndaki Mataram Sarayı'na girdiği bilinmektedir. Hollanda sömürgeciliği bu düşünce ve hareketi kendi varlığına karşı bir tehdit unsuru olarak telakki etmekteydi. Daha çok tasavvufî öğelerin baskın olduğu Cava İslamı'nın zamanla tenkit edilmesi ve nihayetinde Hollandalıların bazı haksız uygulamaları neticesinde Diponegoro'nun başlattığı Cava Savaşı (1825-1830) ile birlikte bölgede kargaşanın baş göstermesine neden olmuştur. Hamka'nın isabetli yaklaşımıyla söz konusu savaşa hazırlayan etmenler içerisinde her ne kadar dinî saiklerin belirleyiciliği ve etkisi konusunda son sözü söylemek mümkün olmasa da Cava Adası'nda bulunan Yogyakarta, Solo (Surakarta) gibi şehirlerde önemli bir iz bıraktığı kesindir. 20. yüzyılın başında Yogyakarta'da Hajar Dewantara'nın Taman Siswa'yı; Ahmad Dahlan'ın ise Muhammediyye Cemiyeti'ni kurmasının arka planında tarihî olayların açık etkisi vardır.¹⁶²⁹ Her iki şahsın “ulusal kahraman” ilan

¹⁶²⁷ Hamka, birinci ve ikinci ıslah hareketlerini "birinci dalga" ve "ikinci dalga" şeklinde isimlendirmekte ve iki hareketin birbirinin devamı olduğunu belirtmektedir. Bk. Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* (Cakarta: Pustaka Panjimas, 1985), 150-151, 172-175; Hamka, *Muhammadiyah di Minangkabau* (Cakarta: Pustaka Panjimas, 1974), 7-12; Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatera* (Medan: Pustaka Nasional, 1950), 36-43; Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia* (Cakarta: Bulan Bintang, 1971), 66-73.

¹⁶²⁸ Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatera*, 9-18.

¹⁶²⁹ Hamka, *Perkembangan Kebatinan*, 74-95.

edilmelerinin başlıca sebebi Endonezya tarihinde bir *ilke* imza atmaları ve sonraki kuşaklar üzerinde bıraktıkları ciddi etkileridir.¹⁶³⁰

Dinî açıdan Dahlân'ın 1912'de kurduğu Muhammediyye Cemiyeti teşkilat açısından bu düşünce ve temayülün ilk müşahhas örneğini teşkil etmesi ve günümüzde varlığını etkin bir şekilde sürdürmesi açısından önemlidir. Fakat Dahlân'ın bu davet ve seferberliği bütün Endonezyalı âlimlerin ilgisini çekmemiştir. Onun söz konusu çıkışından dolayı kimi çevreler tarafından “kâfir âlim” (*kiai kafir*) veya “hıristiyanlaşmış âlim” (*kiai kristen*) şeklinde sert bir şekilde itham ve tekfir edilmesine neden olmuştur.¹⁶³¹

Dahlân tefsir ile ilgili somut bir eser geriye bırakmamıştır. Fakat daha sonraki süreçte Muhammediyye Cemiyeti bünyesinde bulunan veya bu organizasyonda aktif rol alan Hasbi, Hamka, Malik Ahmad gibi önemli müfessirlerin ve düşünürlerin yetişmesine öncülük etmiştir. Kaum Tua ve Kaum Muda ayırımı teşkilat bazında Nehdatü'l-ulemâ ve Muhammediyye arasında özellikle ilk dönemlerde ciddi tartışmaların yapılmasına ve önemli ayrışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Dinî, siyasî, kültürel gibi birçok soruna rağmen Muhammediyye kadroları üzerinde ittifak ettikleri programlarını azimli ve istikrarlı bir şekilde sürdürmeyi başarmış ve zamanla tüzüklerini geliştirerek farklı açılımlar yapabilmişlerdir.¹⁶³²

Minangkabau bölgesinde Kaum Muda'nın öncüleri arasında yer alan ve aynı zamanda bölgede ilk kez Muhammediyye Cemiyeti'ne ait dernek faaliyetlerini tesis eden Haji Abdul Karim Amrullah (1879-1945) Endonezya'nın dinî tarihinde önemli isimlerin başında gelmektedir. Daha çok Haji Resul veya Inyik Rasul olarak bilinen Haji Abdul Karim, Endonezyalı meşhur müfessir ve “en büyük üstad” lakabı ile bilinen Hamka'nın babasıdır. Minangkabau'da “Ahmed Hatîb'in öğrencisi” sıfatıyla gelenekselci âlimlerle ciddi tartışmalar yapmış ve geriye birçok reddiye türü eser

¹⁶³⁰ Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 31-33, 108-112; Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 35, 47.

¹⁶³¹ Krş. Djoko Marihandono (ed.), *K.H. Ahmad Dahlan* (Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015), 24; Bukhari Lubis, “Kiai Hacı Ahmed Dahlân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 1993), 8/417-418; İsmail Hakkı Göksoy, “Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi”, *SDÜİFD* 3 (1996), 143-144.

¹⁶³² Nashir, *Muhammadiyah'in İdeolojisini Anlamak*, 63-68; Rahman - Erdawati, “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah”, 213; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 6-7; Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia*, 42-45.

bırakmıştır. Inyiaq Rasul İslam'ın bidat ve hurafelerden arındırılmasını gerektiğini, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'e dönülmesinin zaruretini her zaman dile getiren reformist bir düşünürdür. Oğlu Hamka *Ayahku* isimli eserinde babası Inyiaq Rasul'un hayatı, dönemin tecdit ve ictihat yanlısı öncü isimleri, ilk dönemlerde bölgedeki dinî ve kültürel atmosfer hakkında önemli bilgiler vermektedir.¹⁶³³

Bu düşüncesi doğrultusunda Inyiaq Rasul *al-Burhan* adında bir tefsir kitabını telif etmiştir. Tam ismi *al-Burhan Tafsir Juz Amma* şeklinde olan eser, Duhâ ve Nâs sûreleri arasını kapsayan ve toplam yirmi iki sûrenin tefsirinden oluşan ilk Endonezce çalışmalardan biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶³⁴ *al-Burhan* Arap-Melayu ile yazmıştır başka bir ifade ile Malay dili ve Arap harflerle telif edilmiştir.¹⁶³⁵ *al-Burhan*'ın yazım yılı ile ilgili farklı tarihler verilmektedir. Kimi araştırmacılara göre bu eser 1922'de, kimilerine göre ise 1927'de yazılmıştır.¹⁶³⁶ Muhtemelen müellif eserini 1922'de tamamlamış ve 1927'de yayımlamıştır. Bununla birlikte 1927 yılındaki baskısı dikkate alındığında bu tarihten sonra yazılma ihtimali bulunmamaktadır. Her iki tarihe göre Inyiaq Rasul'un Malayca dilini seçmesi 1928 yılında gerçekleştirilen Gençlik Yemini'nden öncedir. Şayet 1922 yılı esas alınırsa bu durum Haji Resul'un Abdoel Wahid Kari ve Mahmud Yunus ile birlikte 20. yüzyılda Endonezce ilk tefsir çalışması yapan âlimlerin başında geldiğini göstermektedir. Inyiaq Rasul bu eserinde Râzî, İbn Kesîr gibi klasik dönem müfessirlerinden istifade ettiği gibi Muhammed Abduh, Tantâvî Cevherî gibi çağdaş bilginlerin eserlerinden de yararlanması dikkat çekmektedir. Böylelikle Endonezya tefsir tarihinde ilk kez kaynakların çeşitlendiğini ve çağdaş tefsir kaynaklarının kullanıldığına tanıklık etmekteyiz.¹⁶³⁷

¹⁶³³ Bk. Hamka, *Ayahku*, 1–343.

¹⁶³⁴ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risālat Al-Qawl Al-Bayān dan Kitāb Al-Burhān* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktor, 2020), 4; Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 24.

¹⁶³⁵ Arap-Melayu terkibi iki kelimedenden meydana gelmektedir. Nusantara'da herhangi bir eser Malay dili kullanılarak Arap harfleri ile yazılırsa her iki vaziyete işaret etmek üzere "Arab-Melayu" kavramı kullanılır. Bu durumda harfler Arapça ama kullanılan dil ise Malaycadır. Bk. Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 73.

¹⁶³⁶ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 53; Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 4; Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 24.

¹⁶³⁷ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 6.

Inyiah Rasul'un *al-Burhan*'ını yazdığı zamana yakın bir dönemde Arap-Melayu ile yazılan ilk eserlerden biri de Sulaiman al-Rasuli al-Khalidi'ye (1871-1970) ait olan *Risâlat al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân* adlı eserdir. Doğduğu yere nispeten daha çok Inyiah Canduang lakabıyla meşhurdur. Sulaiman al-Rasuli, dinî anlayış olarak Inyiah Rasul'un tam karşısında yer almaktadır ve Kaum Tua'nın önemli ve öncü isimleri arasında gösterilmektedir. Nitekim isminin sonunda yer alan al-Khalidi nispetesi onun Nakşî olduğunun açık göstergesidir. Angku Mudo Pakan Kamis lakabıyla tanınan babası Syekh Muhammad Rasul bir din âlimidir. Kendisi ise Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) adındaki eğitim biriminin kurucusudur.¹⁶³⁸ Sulaiman al-Rasuli *Risâlat al-Qawl* adlı eseri ne ilginçtir ki Inyiah Rasul'un *al-Burhan* gibi daha çok Amme cüzü olarak bilinen otuzuncu cüz hakkındadır. Şu farkla ki *Risâlat al-Qawl* isimli eser Nebe'-Nâs arasındaki bütün sûrelerin tefsirini içermektedir.¹⁶³⁹

İki âlim arasındaki dinî anlayış, yazdıkları kitapların yöntemini ciddi bir şekilde etkilemiştir. Bu bağlamda *Risâlat al-Qawl* icmâlî bir metot ile yazılırken *al-Burhan*'da tahlilî yöntem ön plandadır.¹⁶⁴⁰ Bununla birlikte Inyiah Rasul'da reformist ve rasyonalist yaklaşım daha fazla hissedilirken Sulaiman al-Rasuli'de gelenekselci bakış açısı daha baskındır. Ancak bu süreçte gelenekselci âlimlerin tefsir çalışmalarına ciddi manada yönelmedikleri dikkate alındığında Sulaiman al-Rasuli'nin söz konusu eseri, Endonezce tefsir tarihi açısından büyük bir önem arz etmektedir.¹⁶⁴¹

1922'de Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim* isimli eserine başlamıştır. *Tafsir al-Quran Karim*'in arka planı ve geçirdiği evreler dönemin Kur'an tasavvurunu anlamak adına önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mahmud Yunus 1922 yılında *Tafsir al-Quran Karim*'in yazımına başlamış ancak 1924 yılında Ezher Üniversitesi'nde eğitim almak için Mısır'a gitmesi üzerine tefsiri yarım kalmıştır. Mahmud Yunus'un entelektüel yapısı oldukça güçlü bir âlimdir. Hem Endonezya'da

¹⁶³⁸ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 111–112.

¹⁶³⁹ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 6, 113; Hayatı, hizmetleri ve eğitim anlayışı için bk. Muhammad Kosim, "Syekh Sulaiman Al-Rasuli Tokoh Pendidikan Islam Bercorak Kultural", *Turast* 3/1 (2015), 23–41.

¹⁶⁴⁰ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 129.

¹⁶⁴¹ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 279.

gerekli ve üst düzey dinî eğitimi almış hem de Ezher mezunu bir bilgidir. Nitekim Ezher'den âlimiyye icazetnamesini alan ikinci Endonezyalı, Dârülulûm'dan mezun olan ilk Asyalı unvanına sahip olması ilmî birikimine delalet eden önemli göstergelerdir.¹⁶⁴²

1922'de *Tafsir al-Quran Karim*'i kendi düşünce ve birikiminden hareketle yazmaya başlamasına rağmen asıl dönüm noktası Dârülulûm'da “*Kur'ân'ın tercüme edilmesi, farz-ı kifâyedir*” diyen bir hocasından etkilenmesi olmuştur. Böylelikle bu fetva, Mahmud Yunus'un Kur'ân'ı tercüme etmeye olan niyet ve azmini arttırmış ve bu konuda istikrarlı bir duruş sergilemesini sağlamıştır. Mahmud Yunus dinî düşünce ve tutumu açısından Kaum Muda arasında gösterilmektedir.¹⁶⁴³

Mahmud Yunus gerek kendi memleketinde klasik dinî eğitimi alması gerekse Haremeyn'de bir süre bulunması onu diğer Endonezyalı müfessirlerle aynı noktada birleştirmektedir. Mahmud Yunus'u ayrıcalıklı kılan husus ise Ezher'de ve Dârülulûm'da ilim tahsil etmesidir. Böylelikle dinî ilimleri öğrenmesiyle birlikte pedagojik formasyon hakkında Dârülulûm'da gerekli eğitimi alabilmiştir. Nitekim modern tarzda yazdığı *Kamus Arab-Indonesia* isimli sözlük aldığı bu eğitimin bir ürünüdür ve Endonezya literatüründe alanında bir ilki teşkil etmektedir. Ayrıca eğitim hakkında yazdığı *at-Tarbiyah at-Ta'lim, Pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia, Pengetahuan Umum dan Ilmu Mendidik, Pendidikan di Negara Islam* gibi önemli eserleri onun eğitimci kimliğini açıkça göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu anlamda Mahmud Yunus'u “öğretici” ve “eğitici” bir şahıs olarak tanımlamak gerekir.¹⁶⁴⁴

Mahmud Yunus ikinci defa Aralık 1935 tarihinde *Tafsir al-Quran Karim*'in yazımına başlamış ve Nisan 1938 tarihinde tamamlamayı başarmıştır. 1950'de Din Bakanlığı'nın bu eserini bastırmayı kararlaştırmasıyla birlikte Yogyakarta âlimlerden bazıları buna karşı çıkmışlardır. Böylelikle *Tafsir Al-Quran Karim*'in basım işlemleri başlanmasına rağmen bir şekilde durdurulmuştur. 1953 yılındaki baskısında ise bu sefer Jatinegara ulemasından biri itiraz etmiş ve eserin basılmaması için birtakım

¹⁶⁴² Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, III–VII.

¹⁶⁴³ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, III–VII.

¹⁶⁴⁴ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, III–VII.

engelleme teşebbüslerinde bulunmuştur. Mahmud Yunus'un Kur'ân'ın niçin tercüme edilmesi gerektiğine dair reddiye niteliğinde bir mektup yazması üzerine *Tafsir Al-Quran Karim* basılmış ve Endonezyalılara ulaştırılmıştır. Bununla birlikte Mahmud Yunus yirmi yaşından yaklaşık yetmiş üç yaşına kadar geçen zaman zarfında *Tafsir Al-Quran Karim* üzerinde gerekli ve zorunlu gördüğü değişiklikleri ve eklemeleri yaparak eserinin daha fazla olgunlaşması için çalışmıştır.¹⁶⁴⁵

Ona göre Kur'ân bir “hidayet kaynağı”dır ve Arapça bilmeyen veya Arap olmayan insanlara ancak tercüme yolu ile ulaştırılabilir. Dolayısıyla bir eğitimci olan Mahmud Yunus için Kur'ân'ı tercüme etmemek veya buna karşı çıkmak, isabetli bir davranış olmadığı gibi dinî bir vecibeyi de yerine getirmemek anlamına gelmektedir. Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim*'ine karşı ortaya çıkan itirazlar, 1950'li yıllara kadar Endonezya'da Kur'ân'ın tercüme edilmesine karşı çıkan çevrelerin olduğunu göstermektedir. Ancak belirtmemiz gerekir ki bu itirazlar veya sert muhalefet belli bir kesim veya bazı şahıslarla alakalıdır.¹⁶⁴⁶

Temmuz 1928 tarihinde Kur'ân'ın tercüme ve tefsiri ile ilgilenen bir diğer önemli şahıs ise Ahmad Hassan Bandung'tur. Ahmad Hassan Bandung sadece *al-Furqan* isimli eserinden dolayı değil; temelde Kaum Muda'nın ileri gelen öncülerinden biri olduğu için geleneğe bağlı kimi çevrelerce çok sert bir şekilde eleştirilmiş ve ciddi ithamlara maruz kalmıştır. Ahmad Hassan'ı Mahmud Yunus'tan ayıran temel özellik ise Persis'in başında bulunması başka bir ifade ile dinî bir lider olmasıdır. Dolayısıyla dönemin önemli reformist organizasyonu olan Persis'in başında bulunmasından dolayı düşüncelerinin Endonezya kamuoyunda daha fazla dikkat çekmesine sebep olmuştur.¹⁶⁴⁷

Genelde Kaum Muda özelde ise Ahmad Hassan'a karşı ciddi ithamlarda bulunun şahısların başında ise Johor müftüsü Tuan Sayyid Alwi bin Tahir al-Hadad gelmekteydi. Nitekim Alwi bin Tahir'in bu olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımından rahatsız olan Hamka *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor* adında bir reddiye kaleme almış ve Alwi bin Tahir'in iddialarına teker teker yanıt vermeye

¹⁶⁴⁵ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, III–VII.

¹⁶⁴⁶ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, III–VII.

¹⁶⁴⁷ Hamka, *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor* (Endonezya: Pustaka Dini, 2009), 19–44.

çalışmıştır. Alwi bin Tahir Kaum Muda'yi "dış mihraklara bağlı yıkıcı ve bölücü bir hareket" olarak görmekteydi. Ona göre Malay dünyasında ortaya çıkan bu gençler aslında Jön Türklere benzemektedirler. Bu gençler nasıl ki hilafet merkezi olan Osmanlı'nın yıkılmasına neden oldularsa Kaum Muda da takımadalardaki Müslümanları yıkıma sürüklemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Alwi bin Tahir bu gençleri zaman zaman onları Kâdiyanîlik, misyonerlik, komünizm gibi örgüt ve cemaatlerin ajanları olduklarını iddia etmekten geri durmamaktadır.¹⁶⁴⁸

Alwi bin Tahir, Ahmad Hassan'ın *al-Furqan* isimli tefsir çalışmasının makbul ve muteber olmadığını ileri sürmekteydi. Zira onun iddiasına göre *al-Furqan*'da Darwinizm ve Freudizm gibi çağdaş ilhat ve zındıklıkla dolu görüşler mevcuttur. Hâlbuki Hamka'nın da açıkça belirttiği gibi 1.256 sayfalık *al-Furqan*'da bu tarz görüş ve düşünceleri bulmak mümkün değildir. Bu da esasında Alwi bin Tahir'in meseleye biraz duygusal veya ön yargılı bir şekilde yaklaştığını göstermektedir.¹⁶⁴⁹

Ahmad Hassan Bandung'un hayatı ve düşünceleri incelendiğinde temelde Kur'ân ve Sünnet merkezli bir dinî anlayışı benimsediği görülecektir. Ahmad Hassan Bandung, Kaum Muda hareketini savunan öncülerden biridir. Buna bağlı olarak Kur'ân'ın hidayet kaynağı olduğunu kabul etmekte ve hurafe, bidat, batıl, taklit, taassup gibi olumsuz düşüncelerden arınmış bir vahiy tasavvurunu savunmaktadır. Söz konusu tefsir kitabının mukaddimesinde açıkça ifade ettiği gibi asıl hedefi Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak ve Endonezya halkını Kur'ân'ın mesajıyla buluşturmaktır. Gerek *al-Furqan*'da gerekse tefsirinin mukaddimesinde takip edilmesi gerektiğini belirttiği otuz beş maddelik Kur'ân'ı anlama deklarasyonundan anlaşıldığı kadarı ile mutedil bir çizgide durmaktadır. Ayrıca telif ettiği seksen civarındaki eseri ile Endonezya literatürüne önemli katkılarda bulunan bir bilginidir.¹⁶⁵⁰

1920'li yıllarda Endonezyalı yenilikçi düşünür ve bilginler, Arabistan-Mısır-Hint çizgisindeki dinî ve fikrî gelişmeleri takip ettikleri bilinmektedir. Her ne kadar

¹⁶⁴⁸ Hamka, *Teguran Suci*, 19–44.

¹⁶⁴⁹ Hamka, *Teguran Suci*, 87–91.

¹⁶⁵⁰ Bk. Hassan, *Al-Furqan*, VII–XXXIII.

ağırlık olarak Arabistan ve Mısır'ın bariz bir şekilde tesiri mevcut olduğu kabul edilse de Cokroaminoto gibi bazı aktivist ve düşünürler Hindistan'daki bazı müelliflerin görüşlerine başvurulabileceği kanaatini taşımaktaydılar. Tefsir tarihi açısından dikkat çeken hadiselerden biri ise Tjokroaminoto'nun Kâdiyânîliğin Lahor kolunun kurucusu olan Maulana Muhammad Ali'nin (1874-1951) *The Holy Quran* adlı eserini Endonezya (Malaycaya) tercüme etme teşebbüs ve teklifidir. Maulana Muhammad Ali'nin akide ve düşüncesinden kaynaklanan bazı sorunlardan dolayı Endonezyalı âlimler arasında ciddi bir tartışma çıkmış ve bu faaliyetin durdurulması noktasında itirazlar yapılmıştır. Bunun üzerine bu mesele *el-Menâr*'ın önemli takipçi ve abonelerinden biri olan Muhammad Basyuni Imran'ı (1883-1976) Reşîd Rızâ'dan fetva istemek üzere ona bir mektup göndermek zorunda bırakmıştır.¹⁶⁵¹

Mekke'de 1901'de Ahmed Hatîb gibi âlimlerden ders alan Muhammad Basyuni Imran zaman zaman Reşîd Rızâ ile mektuplaştığı bilinmektedir. Hatta 1910'da önce Ezher daha sonra ise Reşîd Rızâ'nın yeni kurduğu Dârü'd-da' ve ve'l-irşâd Medresesi'ne kaydolarak onun yenilikçi düşüncelerinden istifade etmek istemiş ve onu yakından tanımaya çalışmıştır.¹⁶⁵² Muhammad Basyuni Imran, Sambas Malay Sultanlığı'nda yüksek mevkiinden dolayı oldukça yüksek ve asil bir unvan olan Maharaja Imam Sambas sıfatı ile anılmaktadır.¹⁶⁵³ Dolayısıyla Basyuni'nin Tjokroaminoto'nun bu projesine yönelik birtakım girişimlerde bulunması yadırgamamak gerekir. Dönemin tefsir tasavvurunu daha yakından görmek adına Muhammad Basyuni Imran'ın Reşîd Rızâ'ya gönderdiği mektubun önemli olduğunu düşünmekteyiz:

“Esselâmu aleyküm ve rahmetullah! Sizin bir soruya cevap vermenizi ümit etmekteyiz. Hintli Muhammad Ali'nin İngilizce olarak yorumladığı Kur'ân ile amel etmek câiz midir değil midir? Haji Osman Tjokroaminot, bu eseri Malaycaya tercüme etmektedir. Bu tefsir hakkında Cavalılar arasında ciddi bir tartışma çıkmış bulunmakta ve birçoğu ona itiraz etmektedir. Ancak mütercim hiç kimsenin bu tefsirde açık bir hata bulamadığını ifade etmektedir. Bu konudaki görüşünüzü belirtmenizi rica ediyorum. Mısır ve Beyrut müftüleri bu İngilizce tefsirin memleketlerine girmesine izin vermemişlerdir. Ancak bu iki müftünün

¹⁶⁵¹ Rızâ, *Mecelletu'l-menâr*, 268.

¹⁶⁵² Bk. İsmail Hakkı Göksoy, "Muhammed Besyûnî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2005), 30/513-514.

¹⁶⁵³ Bk. Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, 895.

izin vermemeleri bu tefsir ile amel etmek konusunda insanları ikna etmek için yeterli değildir. Bu konuda kendim ve ümmet adına size şükranlarımı takdim eder; bu soruyu cevaplamanızı temenni ederim.”¹⁶⁵⁴

Farklı reddiye, mektuplaşma vb. verilerden anlaşıldığı kadarı ile 1920’li yıllarda Ahmediyye’nin düşünceleri Endonezya kamuoyunda tartışılmaya başlanmıştır. Tjokroaminoto’nun bu girişiminden birkaç yıl sonra Hamka’nın babası Inyia Rasul’un 1926’da *el-Kavlu’s-sahîh* isimli eserinde bu konuyu müstakil bir başlık altında incelemesinin temel nedeni söz konusu münakaşalardır. Inyia Rasul, Mirzâ Gulâm’ın düşünce ve akidesini eleştirir ve Ahmediyye’nin doğru yolda olmadığını belirtir.¹⁶⁵⁵ Aynı şekilde Şeyh Cemil Jaho (1875-1940) *Nücûmu’l-hidâye fi’r-reddi alâ ehli givâye* adında bir kitap ile Ahmediyye’nin yapısını ve dinî düşüncesini tenkit etmektedir.¹⁶⁵⁶ Sulaiman ar-Rasuli Candung (1871-1970) *el-Akvâlu’l-marziyye fi’l-akâidi’d-dîniyye*’sinde Mirzâ Gulâm Ahmed’in yalancı olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁵⁷ Şeyh Tâhir Celâleddîn ise (1869-1956) *Perisai Orang Beriman Pengisai Mazhab Orang Qadiyan* isimli eseri ile doğrudan Kâdiyaniliği reddetmektedir.¹⁶⁵⁸

Daha sonraki süreçte Hindistan-Endonezya hattında Muhammed İkbal, Mevdûdî bilginlerin görüş ve düşünceleri daha tercihe şayan kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Hindistan-Pakistan ile belli düzeyde bir etkileşimin varlığından bahsetmek mümkün olmakla birlikte belirleyici bir rol oynadığı iddia edilemez.¹⁶⁵⁹ Zira Ahmediyye’nin 20. yüzyılın başlarında davetçi olarak Rahmat Ali adında birini bölgeye gönderdiği bilinmektedir. Ancak gerek Kaum Tua gerekse Kaum Muda sünî çizgisini muhafaza etmiş ve her iki grup da Ahmediyye’nin inanç ve düşüncelerine karşı çıkmıştır. Böylelikle kendi aralarında ferî bazı meseleleri tartışan gelenekselciler ile yenilikçiler Hindistan menşeli bâtinî fırkaların görüşlerini birlikte reddetmişlerdir. Günümüzde ise Endonezya’da özellikle

¹⁶⁵⁴ Rızâ, *Mecelletu’l-menâr*, 268.

¹⁶⁵⁵ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 84.

¹⁶⁵⁶ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 102.

¹⁶⁵⁷ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 112.

¹⁶⁵⁸ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 67–68.

¹⁶⁵⁹ Hindistan’daki tefsir hareket ve ekolleri için bk. Abdulhamid Birişik, *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV, 2019), 50–381.

Ahmedîlik veya Kâdîyanîlik bağlamında dinî özgürlüğün sınırları ve kapsamı hâlâ süren tartışmalar arasında yer almaktadır.¹⁶⁶⁰

Reşîd Rızâ Basyuni'nin söz konusu sorusuna verdiği fetvada daha çok Kâdîyanîliğin “Mesih” akidesini eleştirmekte ve buna bağlı olarak özellikle bazı âyetleri tahrif ettiklerini belirtmektedir. Söz konusu müftülerin bu eseri yasaklamasının temel gerekçesi olarak Kâdîyanîliğin batıl ve muharref din anlayışını göstermektedir. Bununla birlikte ona göre sadece bu tercüme değil; başka şahıslar tarafından farklı dillerde yapılan diğer Kur’ân çevirilerine de tamamen itimat etmek doğru bir yaklaşım biçimi değildir.¹⁶⁶¹

Bu gelişmeler üzerine Tjokroaminoto'nun bu tasarısı tam olarak gerçekleşmemiş ve Muhammediyye Cemiyeti'ne sunduğu bu teklifi veto edilmiştir. Tjokroaminoto, Muhammediyye'nin Kur’ân tefsirlerini kendi tekellerine almakla itham etmiş ve bu çalışmasının kasten engellendiğini ileri sürmüştür. Ancak durum ne olursa olsun bilinen şudur ki bu süreçte Maulana Muhammad Ali'nin (1874-1951) *The Holy Quran*'ın tercüme faaliyeti tamamlamamıştır.¹⁶⁶²

Tjokroaminoto'nun bu tasarısı Endonezyalı âlimlerinin girişimi neticesinde akim kalmıştır. Bu süreçte Muhammad Basyuni Imran'ın Reşîd Rızâ ile mektuplaşması, Mekke-Kahire merkezli Ortadoğu ile temas hâlinde olması, Maharaja Imam Sambas vasfı ile nitelendirilmesi dikkat çekici olduğu kadar *Tafsir Surat Tujuh* isimli tefsir kitabını telif etmesi ile ön plana çıkmaktadır. *Tafsir Surat Tujuh*, (*Yedi Sûrenin Tefsiri*) isminden anlaşılacağı üzere Fâtiha başta olmak üzere Asr, Kevser, İhlâs, Kâfirûn, Felak, Nâs sûrelerinin tefsirini ihtiva etmektedir ve şu ana kadar yapılan tespitlere göre Batı Kalimantan bölgesinde yapılan ilk tefsir çalışmasıdır. 1935 yılına tarihlenen eser, Arapça harflerle ve Malay dili ile yazılmıştır.¹⁶⁶³

¹⁶⁶⁰ Krş. Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 215–216.

¹⁶⁶¹ Rızâ, *Mecelletu'l-menâr*, 268.

¹⁶⁶² Ichwan, “Differing Responses”, 146–147.

¹⁶⁶³ Luqman Abdul Jabbar, “Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat: Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976”, *Jurnal Khatulistiwa* 5/1 (2015), 100–111.

Tafsir Surat Tujuh'un özellikle kısa sûreleri içermesi yazarının neden ve niçin bu çalışmayı yaptığının açık göstergesi olarak değerlendirilebilir. Her şeyden önce bu sûrelerin ezberlenmesi kolaydır ve namazlarda okunan sûrelerin başında gelmektedir. Muhammad Basyuni Imran, *Tafsir Surat Tujuh* eseriyle Kur'ân'ın hidayet boyutunu ve buna bağlı olarak tedebbür ve tefekkür yönünü ön plana çıkartmayı amaçladığı görülmektedir. Böylelikle gerek namazda gerekse namaz dışında bu sûreleri okuyan kimsenin vahiy ile temas kurmasını hedeflemiştir.¹⁶⁶⁴ Nitekim Reşîd Rızâ'nın görüşünden hareketle Basyuni, Kur'ân'ın temel hedeflerini ve ana konularını "tevhit, vaad-vaîd, ibâdet, dünyevî-uhrevî saadet yolunun beyanı ve keyfiyeti, kıssalar" olmak üzere beş kısımda değerlendirmektedir.¹⁶⁶⁵ Ona göre tefsir çalışmaları dâhil olmak üzere Kur'ân tasavvuru bu esaslar üzerine tesis edilmelidir.¹⁶⁶⁶

Bu zaman zarfında sadece Endonezce ile yazılan tefsirler değil; Cavaca, Sundaca vb. diğer dillerde yazılan tefsir çalışmaları da eleştiriye maruz kalmıştır. Sâlih Dârât'ın Arap pegon ile tefsirini yazmasına rağmen dışlandığı bilinmektedir. Bunun dışında özellikle Sundaca tefsir literatürüne önemli tefsir çalışmalarını kazandıran Ahmad Sanusi, bazı çevrelerce tekfir edilmiş ve ciddi ithamlarla karşı karşıya kalmıştır. Ahmad Sanusi'nin tefsir çalışmalarında Latince harfleri kullanması bazı kâilerin öfkesinin şiddetlenmesine sebebiyet vermiştir.¹⁶⁶⁷ Dikkat çeken husus ise bağımsızlık sonrası Bachtiar Surin'in *Adz-Dzikraa* isimli eseri bu derece sert bir muhalefet veya tenkide uğramamıştır (1987). Eserin tam ismi ise, *Adz-Dzikraa: Terjemah-Tafsir Al-Qur'an dalam Huruf Arab-Latin* şeklindedir. *Adz-Dzikraa*'nın tam isminden anlaşılacağı gibi temelde tercüme-tefsir içerikli bir eser olmakla birlikte Kur'ân metnini hem Arapça hem de Latince harflerle vermektedir. Bu durum Endonezya'da bazı yeni gelişmelere karşı toleransın gittikçe arttığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

1934'te Iskandar Idris, *Tafsir Hibarna* adında temelde meâl-tefsir tarzı bir çalışma telif etmeye başlamıştır.¹⁶⁶⁸ Iskandar Idris'in eğitim ve mücadele hayatına kısaca bakıldığında düşünce çizgisini tespit etmek zor değildir. Idris, 1900 yılında

¹⁶⁶⁴ Jabbar, "Tafsir Al-Quran Pertama", 103–110.

¹⁶⁶⁵ Bk. Abduh, *Tefsiru'l-menâr*, 1/30.

¹⁶⁶⁶ Jabbar, "Tafsir Al-Quran Pertama", 106–107.

¹⁶⁶⁷ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 70; Rahman vd., *Corak Tasawuf*, 163.

¹⁶⁶⁸ Örnek için bk. Iskandar Idries, *Tafsier Hibarna* (Bandung: Economie, 1370/1950), 45–48.

Bogor’da dünyaya gelmiştir. Eğitim hayatını şekillendiren kurum ise Cem‘iyyetü’l-ıslah ve’l-irşâd olmuştur. Cem‘iyyetü’l-ıslah kurucusu ise Sudan asıllı Şeyh Ahmed Surkatî’dir. Daha önce Kur’ân hafızlığını yapan Iskandar Idris, bu eğitim kurumu vasıtasıyla Arapça ilminde derinleşme imkânını elde etmiştir. Bu süreçte bağlantılı olduğu bir diğer kurum ise Muhammediyye Cemiyyeti olmuştur. Gerek Cem‘iyyetü’l-ıslah gerekse Muhammediyye Cemiyyeti bu dönemde yenilikçi düşünceleri ile ön plana çıkan teşkilatlardır. Böylece Iskandar Idris, Abduh-Rızâ ikilisinin düşüncelerini yakından tanıma fırsatını elde etmiştir. Iskandar Idris’in Kur’ân’a yönelmesinde *el-Menar*’ın ve içinde yaşadığı yenilikçi düşüncelerin etkisi yadsınamaz. Zira onun bağlı olduğu düşünce ekolünün “Kur’ân ve Sünnet’e dönüş” projesinden bağımsız *Tafsir Hibarna*’yı düşünmek mümkün görünmemektedir.¹⁶⁶⁹ Buna bağlı olarak *Tafsir Hibarna* terkinde geçen “Hibarna” Sundaca kökenli bir sözcüktür ve temelde “güneş ışığı ve bereket” olmak üzere iki anlama gelmektedir.¹⁶⁷⁰ Yazar bu isimlendirme ile Kur’ân’a bakışını ortaya koyduğu aşikârdır. Dolayısıyla onun asıl hedefi, Endonezyalıları Kur’ân mesajı ile buluşturma hamlesidir.¹⁶⁷¹

Sundaca tefsir çalışmaları ile ön plana çıkan Ahmad Sanusi, 1934-1949 yılları arasında *Temşiyetü’l-müslimîn* isimli eseri ile hem yerel dilde hem de resmî dilde tefsir çalışması yapan ender âlimlerinden biridir. Yerel veya ana dildeki tefsir çalışmalarında Latin alfabesini kullanması birçok âlimin eleştiri ve ithamına maruz kalmasına neden olmuştur. Ahmad Sanusi, Endonezce tefsir literatüründe arka planda kalması tabiidir. Zira Sundaca telif ettiği *Ravzatu’l-irfân* adlı şaheseri, diğer birçok çalışmasını gölgede bırakacak niteliktedir. Günümüzde bile *Ravzatu’l-irfân* Sundaca tefsir literatüründeki önemini ve değerini korumaktadır.¹⁶⁷²

Halim Hassan, Zainal Arifin Abbas ve Abdurrahman Haitami’nin ortak çalışması olan *Tafsir al-Qur’an al-Karim* isimli eserleri Endonezce kolektif olarak yazılan ilk çalışma olmasının yanı sıra 1937’de telif edilen ilk önemli Endonezce

¹⁶⁶⁹ Bk. Ade Yuli Rukhpianti, *Tafsir Hibarna Karya Iskandar Idries* (Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2003), 35–43.

¹⁶⁷⁰ DPK, *Kamus Sunda-Indonesia* (Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 160.

¹⁶⁷¹ Idries, *Hibarna*, 44.

¹⁶⁷² Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 70.

tefsirler arasında yer almaktadır. Öyle ki bağımsızlık sonrası bir dönemin en yaygın ve meşhur eserleri arasındaki yerini alabilmiş ve sadece Endonezya’da değil; Malay dünyasında okunan popüler bir tefsir kaynağı olma vasfı ile ön plana çıkabilmiştir. Eserin bu derece ilgi odağı olmasının temel nedenlerinden biri de her üç müellifin de karizmatik şahsiyetler olmalarıdır.¹⁶⁷³

Bağımsızlık öncesi varlığını hissettirmeye başlayan Endonezce tefsir çalışmaları, Endonezya’nın 1946-1950 yılları arasında Hollanda ile süren savaşın bitiminden sonra devam etmeye başladığı görülmektedir. Nitekim kapsamlı ve çeşitli Endonezce tefsir çalışmaları 1950 yılından sonraki sürece tekabül etmektedir. Tarihi kesin olarak bilinmezse de Hasbi Ash-Shiddieqy’nin *Tafsir An-Nuur*’u savaş bitiminden sonra yazılan ilk hacimli tefsir çalışması olduğu kesindir.¹⁶⁷⁴ Durum ne olursa olsun, -Hasbi Ash-Shiddieqy’nin oğulları Nourouzzaman Shiddiqi ve Fuad Hasbi’nin de belirttiği gibi- eserin yazım aşaması dikkate alındığında *Tafsir An-Nuur*’un 1952-1960 yılları arasında sekiz senelik bir emeğin ürünü olduğu rahat bir şekilde ifade edilebilir.¹⁶⁷⁵

Hasbi Shiddieqy, Muhammediyye Cemiyeti bünyesinde bulunan bir şahıstır ve dinî düşünce olarak yenilikçidir. Nitekim en bariz iddiaları arasında Endonezya’nın ruhuna ve kültürel normlarına uygun bir “Endonezce fıkıh anlayışını” savunan birkaç düşünürden biridir. Hamka onu da Şeyh Ahmad Hassan Bandung, Şeyh Mahmud Yunus, Şeyh Abdul Halim Hassan, Şeyh Zainal Arifin Abbas, Şeyh Munawar Khalil, Şeyh Sulaiman Rasyid gibi isimlerle birlikte Kaum Muda’nın öncüleri arasında zikretmektedir.¹⁶⁷⁶

Hasbi Shiddieqy, fıkıhçı kimliği ile ön plana çıkmaktadır. *Tafsir An-Nuur*’da fikhî nüans ve öğelerin baskın olmasının sebeplerinden biri de onun bu alana duyduğu özel ilgi ve alakadır. Hasbi Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*’u intihal iddiaları dışında ciddi bir eleştiriye maruz kalmamış tam aksine yazıldığı dönemden itibaren okunan tefsir kaynakları arasında yer almayı başarmıştır. Shiddieqy, eserinin

¹⁶⁷³ Dahlan, “Syekh Abdul Halim Hasan”, 136; al-Hamidy, “Menelaah Metodologi”, 36.

¹⁶⁷⁴ Andi Miswar, “Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy”, *Adabiyah* 15/1 (2015), 86.

¹⁶⁷⁵ Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*, 1/IX–X.

¹⁶⁷⁶ Hamka, *Teguran Suci*, 51.

Tefsîru'l-Merâgî'nin bir kopyası olduğunu dile getiren iddiaları tümüyle reddeder ve Merâgî'den büyük oranda istifade ettiğini kabul eder.

Eserin yazımın sebebine gelince, *Tafsir An-Nuur* terkinde geçen “Nur” sözcüğünü bilinçli bir şekilde yeğlediğini ve bununla Kur’ân’ın birey ve toplum üzerinde oluşturmaya beklenen tezahürlerini ortaya koymak istediğini belirtir. Dolayısıyla Shiddieqy’nin bağılı olduğu düşünce sisteminde Kur’ân ilk ve temel kaynak olarak kabul edilmektedir. Ona göre Endonezya toplumunun Kur’ân’ın mesaj ve muhtevası ile ana dilleriyle iletişime geçmeleri bir zorunluluktur. Shiddieqy, *Tafsir An-Nuur*’u bu mülâhaza ve düşünce ile yazmıştır. Ancak daha sonraki süreçte, eserinin hacimli olduğunu ve ayrıntılı bilgiler içerdiğini düşünerek Kur’ân’ın mesajını daha sade ve daha yalın bir şekilde Endonezyalılara ulaştırmak üzere *Tafsir al-Bayan* (تفسير البيان) adında meâl-tefsir tarzında ikinci bir tefsir kitabını 1966’da yazmıştır.¹⁶⁷⁷

Tafsir An-Nuur ve *Tafsir al-Bayan*’ı karşılaştırdığımız meâl kısmında büyük bir farkın olduğunu iddia etmek güçtür. Zaten müellifin temel hedefi yeniden bir meâl yazmak değil; *Tafsir al-Bayan* sayesinde *Tafsir An-Nuur*’da fazla veya detay olarak gördüğü açıklama ve yorumlardan arındırılmış bir şekilde Kur’ân’ın mesajını daha net ve açık bir şekilde gösterebilmektir. Bununla birlikte *Tafsir Al-Bayan* sayesinde *Tafsir an-Nuur*’da ve diğer Endonezce tefsirlerde gördüğü eksiklikleri gidermek ve böylelikle başladığı tefsir çalışmasını tamamlamaktır (tekml). Bu düşüncesine bağılı kalan yazarın kendi meâli üzerinde kısmî bazı sadeleştirmeler yaptığını ve zamanın diline uygun kalıp ve ifadeleri yeğlediğini söyleyebiliriz.¹⁶⁷⁸

20. yüzyılın başlarında Abdul Karim Amrullah, Sulaiman Ar-Rasuli gibi âlimlerin tefsir çalışmalarını Arap pegon ile telif ettikleri bilinmektedir. Mahmud Yunus’un ise ilk başlarda Arap pegon yazısını kullandığı ancak sonra Latin alfabesini tercih ettiği bilinen bir gerçektir.¹⁶⁷⁹ Bağımsızlık sonrası Abdul Lathif Syakur’un *ed-Da’ve ve’l-irşâd ilâ sebîli’r-reşâd* (1951), *Ya eyyühellezîne âmenû* (1949), *Tefsîr âyât yâ eyyühannâs* (1949) adında çeşitli tefsir çalışmalarını Arap

¹⁶⁷⁷ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, VII.

¹⁶⁷⁸ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, VII.

¹⁶⁷⁹ Aldomi Putra, *Tafsir Al-Quran Minangkabau Epistemologi, Lokalitas dan Dialektika* (Cakarta: PTIQ Institut Jakarta, Doktora, 2020), 123–125.

pegon ile yazmış olması dikkat çekicidir. Son iki eser mahtuta hâlinde iken *ed-Da've ve'l-irşâd* ise Fort de Kock Bukittinggi tarafından yayımlanmıştır. Söz konusu eser Kur'ân'da geçen “minennâs” ifadeleri üzerinde yapılan tematik bir çalışmadır.¹⁶⁸⁰

Bunun bir diğer örneği ise Allâme Edîb Cemâîn Abdulmurâd'ın *Tefsîr cüz Amme* isimli çalışmasıdır.¹⁶⁸¹ Malezya, Patani vb. bölgelerde Arap pegonun yakın dönemlere kadar revaç olduğu hatta birçok tefsir kitabının Arap pegon ile yazıldığı gerçeği dikkate alındığında Endonezya'nın Arap alfabesinden Latin alfabesine hızlı bir geçiş yaptığı ve daha esnek davrandığı ifade edilebilir.¹⁶⁸²

Hamidy ve Fachruddin'in birlikte yazdıkları *Tafsir Quran* isimli eser muhteva ve model açısından Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim*'i ile Ahmad Hassan Bandung'un *al-Furqan*'ına büyük oranda benzemektedir. Meâl-tefsir tarzında yazılan *Tafsir Quran*'ın temel amacı Kur'ân'ın mesajını Endonezyalı halklara iletmektir. Bu bağlamda *Tafsir Quran*'ı her iki yazarın eğitimci kimliklerinin bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. *Tafsir Quran* zamanında okunan tefsir kaynakları arasında yer almakla birlikte Malezya gibi diğer Malay ülkelerinde de karşılık bulan bir eser olmasıyla dikkat çekmektedir. Endonezya'da Sinkili'nin *Tercümânü'l-müstefid*'i Malay dünyasında yaygınlık kazanan ilk tam tefsir çalışması olarak bilinmektedir. Bu kapsamda Z. Hamidy ve H. Fachruddin'in *Tafsir Al-Quran Karim*'i, Şeyh Abdul Halim, Abdurrahim Haitam ve Zainal Arifin Abbas'ın *Tafsir Ulama Tiga Serangkai* olarak bilinen *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim*'i bunun önemli ve meşhur örnekleri arasında yer almaktadır. Özellikle *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim*, Medan ve Kuala Lumpur'da yayımlandığı için Doğu Sumatra ve Malezya halkı üzerinde etkili olmuştur.¹⁶⁸³

Bununla birlikte Endonezya'da yazılan bazı tefsirler öğrencilere yönelik veya ders müfredatında okutulması için yazıldığından dolayı ne araştırmacılar ne de halk arasında yaygınlık kazanamamış ve baskıları yeterince yapılmadığından ötürü

¹⁶⁸⁰ Zikra Fadilla, *Naskah Tafsir Ayat Ayat Ya Ayyuha al-Nas Syekh Abdul Latif Syakur (1882-1963): Tafsir Kebangsaan dari Ranah Minang Abad XX* (Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Yüksek Lisans, 2020), 19.

¹⁶⁸¹ Bk. Cemâîn Abdulmurâd, *Tefsir cüz Amme* (Tayland: Matbaatu İbn Helâbî, 1959), 2–196.

¹⁶⁸² Krş. Mustaffa Abdullah, *Khazanah Tafsir di Nusantara* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011), 133-166, 223-250.

¹⁶⁸³ Jamil - Ja'far, “Pemimpin Perempuan”, 149.

literatürdeki yerlerini tam olarak alamamışlardır. Ahmad Malik'in *Tafsir Sinar*'ı bunun için verilebilecek örneklerden birini teşkil etmektedir. Endonezce ilk kronolojik tefsir olan *Tafsir Sinar*, Pondok Pesantren al-Hidayah adındaki özel bir eğitim kurumu için yazıldığından dolayı birçok araştırmacının dikkatinden kaçmıştır. Günümüzde bile bu tefsire erişmek çok zor görünmektedir. Ahmad Malik, Muhammediye Cemiyetinde aktif ve önemli bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Hatta ismi çoğu kere Muhammediye'nin gelecek lideri olarak geçmesine rağmen bazı sert çıkışlarından dolayı üyeler tarafından seçilmemiştir. Dolayısıyla Ahmad Malik'in dinî alanda yenilikçi ve reformist bir düşünce yapısına sahip olmasından dolayı tefsir çalışmalarına yönelmesinde yadırganacak bir durum yoktur.¹⁶⁸⁴

Hamka'nın *al-Azhar* isimli eseri, Endonezce tefsir tarihinde önemli bir yer işgal etmekte ve bir dönüm noktası olarak görülmektedir. *al-Azhar* gerek aylık dergi formatında yayımlanması gerekse hapisane şartları içinde yazılması önemli hususiyetlerdir. Bununla birlikte *al-Azhar* Endonezce tefsir tarihinde ender hacimli tefsir olma özelliğine sahiptir ve ilk en önemli içtimâî tefsir çalışmasıdır. Hiçbir eseri yazarının geçmişinden ve davasından ayırmak mümkün değildir. Bu durum *al-Azhar*'da daha belirgin ve bariz bir şekilde tecelli etmektedir. Zira Hamka, sadece Müslümanları irşat ve davet pozisyonunda değil; aynı zamanda dönemin Endonezya'sında gittikçe artmaya başlayan komünist-sosyalist hareketlerle mücadele hâlinde olan aktivist bir bilginidir. Bu süreçte Hamka'nın imamlığını yaptığı Masjid Agung mücadele merkezi hâline gelmeye başlamıştı.¹⁶⁸⁵

Hamka ortaya koyduğu faaliyetleri ile rejimin ve Partai Komunis Indonesia (PKI) başta olmak üzere farklı ideolojilerin ortak hedefi haline gelmişti. Bu süreçte farklı şekillerde ölüm tehditlerine, şantajlara ve birçok iftiraya maruz kalmıştır. Nitekim Hamka'nın telif ettiği *Tenggelamnya Kapal van der Wijck* isimli romanın intihal olduğuna dair çeşitli polemiklere yol açan bir iddianın ortaya atılmasının temel hedefi Hamka'nın şahsiyetini küçük düşürmeye matuf olduğu bilinmektedir.¹⁶⁸⁶

¹⁶⁸⁴ Bk. Chusna, *Epistemologi Tafsir Sinar*, 5–6.

¹⁶⁸⁵ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 9–10.

¹⁶⁸⁶ Rusydi Hamka, *Buya Hamka*, 37; Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 50–51.

al-Azhar Hamka'nın davet ve irşat faaliyeti ile birlikte mücadele ve dava hayatının bir ürünüdür. Bu anlamda *al-Azhar*'ın içtimâî tefsir çalışmaları içinde bariz ve tartışmasız ilk ve en önemli örnekleri arasında yer almasının temel sebebi, Hamka'nın geçmiş hayatı ve dinî pozisyonudur. Hamka, *al-Azhar* isimli tefsiri vasıtasıyla Kur'ân merkezli din anlayışını ikame etmiş; Kur'ân'ın bahsettiği kıssa ve hadiselerin evrenselliğini ispat etmeye çalışmış; Müslümanları düşünmeye sevk ederek onları taassup, taklit ve atalar kültürüne karşı uyarmış; özellikle İsrâiliyat ve hurafelere aldanmamaları gerektiğini ısrarla vurgulamış; İslam'ı sadece birtakım merasim ve uygulamalardan ibaret görülmesini sert bir şekilde eleştirmiştir.¹⁶⁸⁷

Hamka ayrıca selefî veya ahlakî tasavvuf anlayışının gerekli ve yeterli olduğunu savunmakta ve bu bağlamda bölgedeki en özgün tasavvuf metinlerinden biri olan *Tasauf Moderen* (Modern Tasavvuf: التصوف العصري) isimli müstakil çalışması ile tasavvufun mahiyetini tartışmakta ve önemli tekliflerde bulunmaktadır. Söz konusu eser ilk kez 1939'da eser basılmış ve büyük bir ilgi görmüştür. 1961 yılına gelindiğinde toplam on bir defa baskısı yapılmıştır. Bu açıdan Hamka'nın sadece Endonezya değil; Malezya, Singapur gibi diğer Malay ülkeleri üzerindeki etkisinin boyutunu görmek mümkündür.¹⁶⁸⁸

Endonezya tefsir tarihinde en ilginç ve önemli tefsir çalışmalarından biri de kuşkusuz ki Jassin'in *Al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* adlı eseridir. Hamka ile Jassin'in ortak yönleri her ikisinin Endonezce edebiyatının büyük isimleri olmalarıdır. Hatta Jassin, Endonezce edebiyatına sunduğu ciddi katkılarından dolayı Endonezya tarihinde en etkili yüz şahıs arasında gösterilmektedir.¹⁶⁸⁹ Hamka ise sadece Endonezya'nın değil; Güneydoğu Asya'da bütün toplumların gurur kaynağı olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁹⁰

Ancak Kur'ân çalışmalarına yönelimleri açısından Hamka ile Jassin arasında mukayese kabul etmeyecek derecede büyük bir farkın mevcut olduğunu belirtmek zorundayız. Her şeyden önce Hamka sadece edebiyatçı değil; aynı zamanda bir din âlimidir; irşat ve davet ile meşgul olduğu bir halk tabanı vardır. Jassin ise sadece

¹⁶⁸⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/613–615.

¹⁶⁸⁸ Hamka, *Tasauf Moderen* (Cakarta: Djajamurni, 1961).

¹⁶⁸⁹ Bk. Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 72–74.

¹⁶⁹⁰ Bk. Sriwahyuntari, *100 Tokoh*, 71.

edebiyatçı kimliği ile ön plana çıkmaktadır ve daha önce editörü bulunduğu *Sastra Dergisi*'nde (*Edebiyat Dergisi*) yayımlanan bir hikâyeden dolayı ciddi bir şekilde eleştirilere maruz kalan bir figürdür. Hamka, davet ve irşat faaliyetinden dolayı hapse mahkûm edilirken Jassin *Langit Makin Mendung* isimli bir edebî çalışmadan dolayı hapis cezasına çarptırılmıştır.¹⁶⁹¹

Bu vaziyette Jassin'i *Al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli meâl çalışmasına sevk eden amillerin belirlenmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bu sorunun cevabını doğrudan Jassin'den öğrenmekteyiz. Jassin'i eşi Arsiti'nin 12 Mart 1972 tarihinde vefat etmesi üzerine Endonezya'nın adetleri üzerine Jassin'in evinde yedi gün boyunca Kur'ân okunur. Ancak Jassin'e göre okunan bu Kur'ân estetikten yoksundur. Bu durum onu Kur'ân'ın edebî yönünü önceleyen bir çalışma yapmaya sevk eder. Böylelikle 7 Ekim 1972 tarihinde telifine başladığı *Al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli meâlini otuz cüz hâlinde 18 Aralık 1974'te tamamlamaya muvaffak olur. Aynı zamanda sadece Kur'ân metnini yeniden dizayn ettiği *Al-Qur'an Berwajah Puisi* isimli çalışmasını da bu gaye ve düşünce ile neşreder. Her iki çalışması da dönemin en ciddi ve meşhur dinî tartışmaları arasında yer alır. Nitekim *Al-Qur'an Berwajah Puisi* isimli mushafı bizatihi Din Bakanlığı tarafından uygun ve câiz olmadığı gerekçesi ile yasaklanır.¹⁶⁹²

Jassin'in *Al-Qur'an Bacaan Yang Mulia* isimli eserinden dolayı eleştirilere hatta ithamlara maruz kalmasının sebebi ise bir din âlim olmamasıdır. Buna bağlı olarak Jassin'in muhaliflerine göre *Al-Qur'an Bacaan*'da hiçbir surette kabul edilmeyecek hatalar mevcuttur. Ayrıca şiirsel tarzındaki bir çeviri Kur'ân'ın bir şiir kitabı olduğunu ihsas ettirdiği için kabul edilemezdi. Bu konuda Jassin'i tenkit edenlerin başında ise Oemar Bakry, Nazwar Syamsu ve Siradjudin Abbas

¹⁶⁹¹ “Gökyüzü Bulutlanıyor” veya “Bulutlu Gökyüzü” şeklinde çevirisi yapılabilecek *Langit Makin Mendung* isimli kısa hikâye Dante'nin *İlahi Komedya*'na benzer bir tarzda yazılmıştır. Muhteva olarak sorunlu olduğu gibi özellikle Allah-Cebrail-Muhammed arasında geçen diyaloglara yer verilmesi ile birlikte teşbih ve tescim unsurlarını da içermektedir. Jassin, hikâyenin hayal ürünü olduğunu savunmuştur. Mahkeme tarafından bilirkişi olarak Buya Hamka başta olmak üzere Abdul Kadir Bahaluwan ve Ali Audah de çağırılmıştır. Özellikle Hamka, eserin saygı sınırlarını aşan öğeleri dışında antropomorfik yönlerine dikkat çekerek olumsuz kanaat belirtmiştir. Bk. Gusmian, “Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin”, 248-249; Lukman, “Epistemologi Intuitif”, 39-40; Siregar, *Studi Komparatif*, 4-5; Aswar, *Kutub Artistik dan Estetik Al-Qur'an*, 177; Nasrulloh, *Tinjuan*, 80-85.

¹⁶⁹² Bk. Islah Gusmian, “Kontroversi Mushhaf Al-Qur'an Berwajah Puisi Karya HB. Yassin”, *Al-Itqan* 1/1 (2015), 43-44.

gelmekteydi. Nazwar Syamsu, *Koreksi Terjemahan Al-Quranul Karim Bacaan Mulia H.B. Jassin* (1978); Oemar Bakry, *Polemik tentang Al-Quranul Karim Bacaan Mulia* (1979); Siradjudin Abbas ise *Sorotan atas Terjemahan Quran H.B. Jassin* (1979) isimlerinde farklı reddiyeler kaleme almışlardı.¹⁶⁹³

Bununla birlikte Jassin'in eserinin piyasadan kaldırılması için Din Bakanlığı başta olmak üzere Endonezya Ulema Konseyi'ne çeşitli mektupların gönderildiği bilinmektedir. Bütün bu hadiseler, Jassin'in *Al-Qur'an Bacaan*'a karşı ciddi bir cephenin oluştuğunu göstermektedir. Hâlbuki Endonezya, Mısır, Suudi Arabistan, Türkiye'yi araştırdığını söyleyen Jassin, yazılan bütün tefsir veya tercüme çalışmalarının nesir tarzında yazıldığını ve kendi gayesinin ise Kur'ân'ın şiirsel ve ritmik özelliğini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Nitekim *Bacaan Mulia*'ya takriz yazan büyük müfessir ve düşünür Hamka, eserin manevî ve estetik boyuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁹⁴

1983 yılına gelindiğinde ise Jassin'in en sert muhaliflerinden biri olan Oemar Bakry *Tafsir Rahmat* adında bir tefsir çalışması yayımlar. Oemar Bakry, *Polemik tentang Al-Quranul Karim Bacaan Mulia* (1979) isimli eseri ile Jassin ile polemik yaşamış ve onu eleştiren birkaç isim arasında yer almaktadır. *Tafsir Rahmat* terkininde geçen "Rahmat" sözcüğü Arapçadaki "rahmet/الرحمة" ifadesinin Endonezce yazım biçiminden müteşekkildir. Dolayısıyla yazar, *Tafsir Rahmat* ifadesi ile Kur'ân'ın rahmet boyutuna dikkat çekmekte ve ayrıca Duhân 44/6. vb. âyetlerde geçen Kur'ân'ın isimlerinden biri olan "rahmet" gerçeğine işaret etmektedir. Oemar Bakry, en kısa ifade ile "Kur'ân'ın rahmet ve hidayet" özelliğini ön plana çıkarttığı bilinmekle beraber Jassin'in *Al-Qur'an Bacaan*'dan sonra daha doğru bir meâl-tefsir çalışmasını yapmak istemiş olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim Oemar Bakry'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile çağın gereklerine uygun bir meâl-tefsir çalışması ortaya koymak onun temel amaçlarından birini teşkil etmektedir.

¹⁶⁹³ Bk. Howard Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994), 122-123.

¹⁶⁹⁴ Faizah, "Polemik Alquran Berwajah Puisi", 85-86.

Oemar Bakry, 1937’de ders materyali olması için Arapça olarak hazırladığı *et-Tefsîru’l-medresî* (التفسير المدرسي) eserinden de anlaşılacağı gibi meâl için birtakım şartlar koşturmaktadır. Ona göre, mütercim kaynak ve hedef dili kesinlikle bilmesi, tefsire yapmaya ehliyet ve liyakati olması gerekir. Ayrıca mütercim kendi ihtisas alanının dışına çıkmamalıdır. Ancak bu süreçten sonra Endonezyalı birçok düşünür Kur’ân üzerinde farklı çalışmalar yapmaktan geri durmamışlardır. Dolayısıyla “alan dışı” belki daha açık bir ifade ile Kur’ân hakkında çalışma yapacak kadar ehliyet ve liyakati olmadığı düşünülen Jassin’dan sonra birçok Endonezyalı düşünür farklı hatta marjinal çalışmalar yapmışlardır. Bunlardan biri de kuşkusuz Dawam Rahardjo’dur. Bu zaman zarfı âlimler dışında aydın ve düşünürlerin de Kur’ân çalışmalarına yöneldikleri bir süreçtir.

Dawam Rahardjo’nun tefsir anlayışına geçmeden önce Endonezya’da 1990-2000 yılları arasında yapılan tefsir çalışmalarının mahiyetini daha yakından görmek için bu süreçte yazılan tefsirlerin listesini paylaşmakta yarar vardır. Bu bağlamda Islah Gusmian’ın tespitlerine göre Endonezya’da 1990-2000 yılları arasında yapılan tefsir çalışması yirmi dört adetten oluşmaktadır. Bu on yıllık zaman periyodunda yazılan eserler şunlardır:¹⁶⁹⁵

- 1) Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur’an, Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, (1991).
- 2) Jalaluddin Rahman, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur’an, Suatu Kajian Tafsir Tematik*, (1992).
- 3) Musa Asy’arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur’an*, (1992)
- 4) Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma’tsur, Pesan Moral Al-Qur’an*, (1993).
- 5) Tim UII Yogyakarta, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, (1995).
- 6) Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (1996).

¹⁶⁹⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 63–109.

- 7) Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an*, (1996).
- 8) Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i Pelbagai Persoalan Umat*, (1996).
- 9) Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil*, (1997).
- 10) Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, (1997).
- 11) Radiks Purba, *Memahami Surat Yaa Siin*, (1998).
- 12) Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam Renungan 1-30 Juz*, (1988).
- 13) Muhammad Ghalib, *Ahl al-Kitab, Makna, dan Cakupannya*, (1998).
- 14) Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif al-Qur'an*, (1999).
- 15) Nashruddin Baidan, *Tafsir bi al-Ra'yi, Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam Al-Qur'an*, (1999).
- 16) Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Jender dalam Tafsir*, (1999).
- 17) Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Surat Al-Fatihah*, (1999).
- 18) Didin Hafidhuddin, *Tafsir Hijri, Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat An-Nisa'*, (2000).
- 19) Majelis Tarjih, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar umat Beragama*, (2000).
- 20) Abdurrasyid Ridha, *Memasuki Makna Cinta*, (2000).
- 21) Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Sosial Politik Al-Qur'an*, (2000).
- 22) Achmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an, Solusi Krisis Keruhanian Manusia Modern*, (2000).

23) Rafi'udin ve Edham Syifa'i, *Tafsir Juz 'Amma Disertai Asbabun Nuzul*, (2000).

24) Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, (2000).

1990'lı yıllardan günümüze kadar Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah* dışında tam tefsir çalışmalarının duraksadığı görülmektedir. Dolayısıyla Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah*'ı hem en hacimli hem de en son yazılan tam tefsir çalışması olması açısından önemlidir. Ayrıca *Tafsir Al-Misbah*'ı ayrıcalıklı kılan en önemli özelliklerden biri de yazarının tefsir alanında akademisyen kimliğine sahip olması ve Endonezya başta olmak üzere etkili ilk beş yüz Müslüman içerisindeki tek Endonezyalı âlim-müfessir olmasıdır.¹⁶⁹⁶ Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah*'ını incelemeden önce ilk önce 1990-2000 yılları arasında yazılan Endonezce tefsir çalışmalarının mahiyeti, içinde yazıldıkları atmosfer ve temel özellikleri üzerinde durulacaktır.

Bu zaman zarfında yazılan çalışmalardan biri de *Ensiklopedi Al-Qur'an*'dır. Eserin yazarı Dawam Rahardjo (Mas Dawam), *Ensiklopedi Al-Qur'an* isimli eserinde farklı bir tefsir yöntemini takip etmiştir (1996). Bu açıdan Endonezya tefsir literatürüne bir zenginlik kattığı hatta ilgi çekici bir çalışma yaptığı kabul edilmektedir. Ancak Jassin örneğinde olduğu gibi Dawam Rahardjo da eğitim hayatından ve ihtisas alanından dolayı birtakım eleştirilere maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Nitekim sosyal bilimci ve ekonomist olarak bilinen Dawam kendisine yöneltilen bu eleştirilerin farkındadır. Mas Dawam, dinî eğitim aldığını ayrıca Kur'ân'ın hidayet kaynağı olduğunu dolayısıyla bütün mü'minlerin vahiy ile iletişime geçebileceklerini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Doğu'da ve Batı'da yapılan Kur'ân çalışmalarının gittikçe çeşitlendiğini ve zenginleştiğini bu yeni türün içinde tematik tefsirlerin bulunduğunu hatırlatarak yirmi yedi ayrı kavramdan oluşan söz konusu çalışmasının bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini salık vermektedir.¹⁶⁹⁷

¹⁶⁹⁶ Schleifer, *The Muslim 500*, 72.

¹⁶⁹⁷ Rachman - Anwar, *Membela Kebebasan Beragama*, 1/8.

Mas Dawam, modernizm, hümanizm, plüralizm, sekülerizm gibi modern akım ve düşüncelerin etkisinde kalan ve Endonezya’da bu tür değerlerin hayata geçmesini savunan ileri gelen birkaç aktivistten biridir. Bu düşüncelerinin kaynağı olarak Kur’ân’ı referans olarak göstermektedir. Ona göre günümüzde İslam belli bazı düşünce ve söylemler çerçevesinde durgunlaştırılmıştır. Yeni bir yol ve yöntem bulunmazsa İslam’ın varlığı büyük bir tehlike ile karşı karşıya gelecektir. Indo-Pakistan ekseninde Mevdûdî, Mahmud Yunus, Hasbi Ash-Shiddiqy gibi bilginlerin teşebbüs ve gayretlerini hatırlatarak bu çizginin devam etmesi gerektiğini ifade eder. Son tahlilde *Ensiklopedi Al-Qur’an* bir tefsir midir dinî herhangi bir değer var mıdır sorularına Mas Dawam, Quraish Shihab’ın eleştirisine katılarak “*Sosyolog-ekonomist bir düşünürün Kur’ân üzerindeki araştırma ve incelemeleri*” şeklinde eserini tanımlamaktadır.¹⁶⁹⁸

Mas Dawam’dan sonra kendi ihtisas alanı dışına çıkarak Endonezya’da tefsir sahasında neo-tasavvuf hareketini savunan düşünürlerden biri de Jalaluddin Rakhmat kısa ismi ile Kang Jalal’dır. Endonezya’da özellikle Kaum Muda’nın etkisiyle şekillenen tefsir hareketlerinde Kur’ân hidayet boyutunu daha fazla ön plana çıkartılmış ve buna bağlı olarak tasavvufî-işârî tefsir anlayışı arka plana itilmiş hatta reddedilmiştir. Ancak Şîî mezhebine müntesip bir düşünür olan Kang Jalal, *Tafsir Sufi al-Fatihah* isimli eseri ile klasik tefsir kaynakları içinde birçok örneği bulunan tasavvufî-işârî tefsir anlayışını gündeme getirmiştir. Kang Jalal samimi bir şekilde yaptığı itiraftan da anlaşıldığı üzere bu eserinde klasik kaynaklardan yararlandığını ve kendisini bir “vasıta-vesile” pozisyonunda gördüğünü belirtmektedir. Kang Jalal, tasavvufî-işârî bir tefsir çalışmasını yapacağını bir dostu ile paylaşır ve dikkatli olunması gerektiği konusunda kendisine birtakım tavsiyelerde bulunulmasına rağmen *Tafsir Sufi* isimli eserini yazmaktan vazgeçmez.¹⁶⁹⁹

Kang Jalal gerek genel anlamda gerekse tasavvuf alanında ileri sürdüğü görüşlerin bütün toplum tarafından olumlu karşılandığı ileri sürmek mümkün görünmemektedir. Her şeyden önce Şîîlikle itham edilmektedir. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981) başta olmak üzere İran İslâm Devrimi’nin fikrî şahsiyetleri

¹⁶⁹⁸ Rahardjo, *Ensiklopedi Alquran*, XVII–XX.

¹⁶⁹⁹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 75.

arasında kabul edilen Murtazâ Mutahharî ve Ali Şerîatî gibi düşünürlerin fikirlerini tanıtmayı yadırganmıştır. Bununla birlikte Endonezyalı reformist-modernist birçok âlimin sapkınlık ve hurafe olarak nitelendirdiği tevessül ve teberrük gibi uygulamaları savunduğundan eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁷⁰⁰

Kang Jalal'den önce tasavvufî-işârî tefsir çalışmalarından birini telif eden âlimlerden biri Muhammad Qoyyim Ya'qub kısa ismi ile Gus Qoyyim'dir. Gus Qoyyim, 1997'de telif etmeye başladığı *Tafsir Amaly* isimli tefsir çalışması ile Endonezce tefsir literatürüne katkı sağlayan bir mutasavvıf âlimdir. İslah Gusmian 1990-2000 yılları arasında Endonezya yazılan eserler içerisinde kaydetmemiştir. Zira 1997'de Gus Qoyyim halvettedir ve yakın çevresi dışında hiç kimsenin muttali olamayacağı bir mekân ve zaman zarfında telif çalışmalarına başlamıştır. Mas Qoyyim'in temel gayesi öğrencilerine yönelik bir tefsir eserini vücuda getirmektir. Nitekim kendisi bir âlim olmakla birlikte aynı zamanda Şâzelî tarikatının önemli halifelerindendir. Eserinin teorik, pratik ve tasavvufî-işârî olmak üzere üç düzeyde bilgi türünün mevcut olduğunu belirtmektedir.

Gus Qoyyim, *Tafsir Amaly* isimli çalışmasını ders materyali ve davet ve irşat kaynağı olması için yazmıştır. Ayrıca Kur'ân'ın tasavvufî-işârî yönünü ön plana çıkartarak bu yöntemin vahiy ile bütünlük arz ettiğini göstermek istemektedir. Nitekim Endonezya köken olarak tasavvuf meşrepli bir coğrafya olmakla beraber son asırdaki reformist-modernist düşünce akımlarının etkili olması sonucunda başta İsrâiliyat, bidat, hurafe olmak üzere tasavvufî öğeler gibi düşünce ve yaklaşımlar tefsir biliminden soyutlanmıştır. Bununla birlikte tarihi süreçte Syekh Siti Jenar, (öl. 1517) Hamza Fansûrî gibi mutasavvıfların vahdet-i vücûd ile ilgili düşünceleri büyük bir tepki ile karşılanmıştır. Gus Qoyyim tıpkı Kang Jalal'de olduğu gibi tasavvufî-işârî tefsirin bir zenginlik ve çeşitlilik olduğunu düşünmektedir.

1990'lı yıllar Endonezya'da tematik tefsir çalışmalarının gittikçe varlığını hissettirmeye başladığı bir süreçtir. Ayrıca bu zaman zarfında yapılan çalışmaların akademik düzeyde yapılan tezlerden üretilmesi dikkat çekici bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer husus ise, 1990-2000 yılları arasındaki on yıllık

¹⁷⁰⁰ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 75; Tevessül ve teberrük için bk. Rahkhmat, *Rindu Rasul*, 200–228.

zaman zarfında en etkili isim Quraish Shihab'tır. Bu zaman diliminde yazılan yirmi dört eserin dördü Quraish Shihab'a aittir. Aynı şekilde Harifuddin Cawidu'nun *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*'ı (1991) ile Jalaluddin Rahman'ın *Konsep Perbuatan Manusia Menurut Al-Qur'an*'ı (1992), Achmad Mubarak *Jiwa dalam Al-Qur'an* (2000) isimlerini taşıyan doktora tezleri Quraish Shihab'ın onayıyla kabul edilmiştir. Bu durum Quraish Shihab'ın hem aktif bir yazar hem de yönlendirici bir şahsiyet olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

1990-2000 yılları arasında Endonezya'da yazılan toplam yirmi dört eserden on dört tanesi tematik tefsir sınıfına girmesi önemli bir tespittir.¹⁷⁰¹ Yirmi dört eserden biri olan *Al-Qur'an dan Tafsirnya* isimli eser Din Bakanlığına aittir ve sadece bu süreçte revize edilerek yayımlanmıştır. Rafi'udin ve Edham Syifa'i'nin eseri *Tafsir Juz 'Amma Disertai Asbabun Nuzul* nüzul sebepleri ile birlikte otuzuncu cüzün tefsirinden oluşmaktadır ki 1990'lı yıllarda belli bir cüz üzerinde yazılan tek eser olma özelliğine sahiptir. Didin Hafidhuddin'in *Tafsir Hijri*'si Nisâ sûresi; Jalaluddin Rakhmat *Tafsir Sufi*'si Fâtiha sûresi; Radiks Purba *Memahami*'si Yâsîn sûresi gibi muayyen bir sûre tefsiri ile sınırlıdır. Bu süreçte muayyen bir sûre hakkında yapılan çalışma sayısı üçtür.¹⁷⁰²

Bu süreçte tematik tefsire ciddi bir yönelim mevcut iken yirmi dört eserin yarısından fazlası akademik çevrelerce yazılmıştır. Dolayısıyla 1990'lı yıllardan sonra tefsirlerin seyrini belirleyecek olan temel saikin “akademik kaygı” olacağını söylemek vakıa ile örtüşmektedir. Gusmian Islah'ın tespitlerine göre yirmi dört çalışmadan dokuzu akademik tezlerden meydana gelmektedir.¹⁷⁰³

1990'lu yıllardan sonra 2000'li yıllarda Endonezya'nın siyasi atmosferinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum genelde Endonezya'nın düşünce hayatında özelde ise tefsir alanında farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Endonezya'nın kurucusu Sukarno, 1956'nın sonlarına doğru ülke yönetiminde “güdümlü demokrasi” olarak nitelendirdiği yeni bir siyasi uygulama başlatmıştır. 30 Eylül 1965 tarihinde Endonezya'da bir taraftan güdümlü demokrasi

¹⁷⁰¹ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 131.

¹⁷⁰² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 153.

¹⁷⁰³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 159.

anlayışına karşı çıkanların diğer taraftan ise komünist girişimlerin artması sonucunda Sukarno, 11 Mart 1966 tarihinde Suharto'ya geniş yetkiler vermiştir. Bunun üzerine Suharto, Mart 1967'de geçici devlet başkanı; Mart 1968'de ise devlet başkanı olduğunu ilan etmiştir. 1966-1998 yılları arasında Suharto'nun yönetimindeki zaman zarfı Orde Baru (Yeni Düzen) olarak nitelendirilmektedir. Yaklaşık otuz iki sene boyunca Suharto diktatoryal demokrasi ile ülkeyi yönetmiştir. Suharto, 1998'de halk ayaklanmaları neticesinde görevi bırakmak zorunda kalmıştır. Böylelikle Endonezya'da 1 Mayıs 1998 ve 20 Ekim 1999 tarihleri arasında Endonezya devlet başkanı olarak görev yapan Bacharuddin Jusuf Habibie ve 1999-2001 yılları arasında Endonezya devlet başkanlığı yapmış olan Gus Dur (Abdurrahman Wahid) sayesinde hak ve hürriyet noktasında kısmî bir rahatlık yaşamıştır. Gus Dur devlet başkanlığı süresince Endonezya'nın çok kültürlü yapısıyla uyuşan, sivilleşme ve demokratikleşmeyi geliştiren, dinî radikalizmi reddeden bir politika izlemeye çalışmıştır.¹⁷⁰⁴

1990-2000 yılları arasında yapılan çalışmalarda tematik tefsir modelinin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu anlamda yirmi dört eserden yirmisinin tematik tefsir grubuna dâhil olduğu görülmektedir.¹⁷⁰⁵ Bu durumun 2000-2010 yılları arasında yapılan tefsir çalışmaları için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Nurdin Zuhdi bu on senelik zaman zarfında Endonezya'da otuz iki tefsir çalışmasının yapıldığı tespit etmiştir.¹⁷⁰⁶ İlgili eserlerin listesini verdikten sonra bu süreçte yapılan tefsir çalışmalarının model ve mahiyetleri üzerinde durulacaktır:

- 1) Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer*, (2001).
- 2) Jan Ahmad Wassil, *Memahami Isi Kandungan al-Qur'an*, (2001).
- 3) Achmad Chadjim, *Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surat Pembuka*, (2002).
- 4) Achmad Chadjim, *Al-Falaq: Sembuh dari Penyakit Batin dengan Surat Subuh*, (2002).

¹⁷⁰⁴ Martin van Bruinessen, "Abdurrahman Wahîd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2016), 20–21.

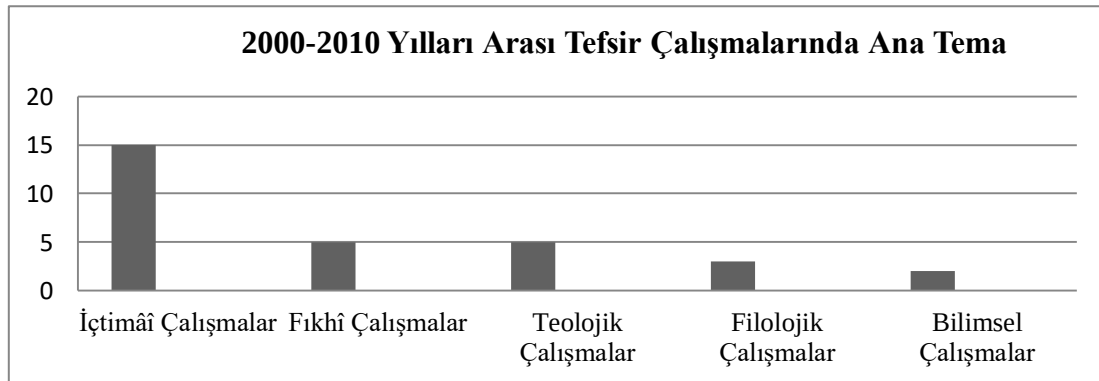
¹⁷⁰⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 153, 377.

¹⁷⁰⁶ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 119–121.

- 5) Ahmad Mudjab, *Qur'ân al-Karim, Bayâni: Memahami Makna al-Qur'an*, (2002).
- 6) Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an*, (2003).
- 7) Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid I*, (2003).
- 8) Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid II*, (2003).
- 9) A. Rofiq Zainul Mun'im, *Tafsir Surat al-Fatihah*, (2004).
- 10) Tim Sembilan, *Tafsir Maudhû'î al-Muntaha Jilid I*, (2004).
- 11) Ajat Sudrajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-agama Semitik*, (2004).
- 12) Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*, (2005).
- 13) M. Fajrul Munawir, *Konsep Sabar dalam al-Qur'an: Pendekatan Tafsir Tematik*, (2005).
- 14) Muchtar Adam, *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal al-Qur'an*, (2005).
- 15) H. Zaini Dahlan, *Tafsir al-Qur'an Juz 30*, (2007).
- 16) Hasyim Muhammad, *Tafsir Tematik al-Qur'an dan Masyarakat: Membangun Demokrasi dalam Peradaban Nusantara*, (2007).
- 17) Waryono Abdul Ghafur, *Hidup Bersama al-Qur'an: Jawaban al-Qur'an terhadap Problematika Sosial*, (2007).
- 18) Andi Rosadisastra, *Metode Ayat-ayat Sains dan Sosial*, (2007).
- 19) Yunahar Ilyas, *Tipologi Manusia dalam al-Qur'an*, (2007).
- 20) Nur Faizin Muhith, *Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'an*, (2008).
- 21) Rohimin, *Tafsir Tarbawi Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan*, (2008).
- 22) Achmad Chodjim, *Menerapkan Surat Yâsîn dalam Kehidupan Sehari-hari*, (2008).
- 23) Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta: Sisi al-Qur'an yang Terlupakan*, (2008).
- 24) H. E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (2008).
- 25) Luthfi Hadi Aminuddin, *Tafsir Ayat Ahkam*, (2008).

- 26) Abd. Khaliq Hasan, *Tafsir Ibadah*, (2008).
- 27) Waryono Abdul Ghafur, *Menyingkap Rahasia al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual*, (2009).
- 28) Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (2009).
- 29) Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie ve Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (2009).
- 30) Kementrian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, (2010).
- 31) Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Kebahagiaan Pesan Al-Qur'an Menyikapi Kesulitan Hidup*, (2010).
- 32) Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, (2010).

2000-2010 yılları arasında Endonezya'da yapılan tefsir çalışmaları içerisinde konu ve tema olarak sayı açısından içtimâî tefsirler çalışmaları ilk sırada yer almaktadır. Fikhî ve teolojik tefsir çalışmaları eşit iken filolojik tefsir çalışmaları ile bilimsel tefsir çalışmaları listenin en sonunda yer almaktadır. Buna göre karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:



Listedeki otuz iki çalışmadan yirmi yedi tanesi bireysel bir şekilde yazılırken geriye kalan beş çalışma ise komisyon veya birden fazla yazar tarafından kaleme alınmıştır.¹⁷⁰⁷ Ayrıca yirmi dört farklı yazardan akademik düzeyde tefsir ile uğraşanların sayısı on iki iken sekizi tefsir alanı dışındadır. Dört araştırmacının ise akademik alanı tam olarak saptanamamıştır.¹⁷⁰⁸ Bu rakamlar tefsir disiplini dışındaki bilgin ve düşünürlerin Kur'ân ile olan temas ve alakalarını göstermesi açısından

¹⁷⁰⁷ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 200, 296.

¹⁷⁰⁸ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 211–212.

önemli bir veri sunmaktadır. 1990-2000 yılları arasında yazılan yirmi dört eserden yaklaşık olarak yarısı akademik çevrelerce kaleme alındığı ifade edilmişti.

Listedeki otuz iki eserden dört tanesi doğrudan tez çalışmalarından üretilmiştir. Bu eserlerin isimlerini yazarları ile birlikte şu şekilde vermemiz mümkündür:¹⁷⁰⁹

- a) Rafiq Zainul Mun'im: *Tafsir Surat al-Fâtihah*.
- b) Ajat Sudrajat: *Tafsir Inklusif Makna Islam*.
- c) Fajrul Munawir: *Makna Sabar dalam al-Qur'an*.
- d) Abd. Moqsih Ghazali: *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*.

Nurdin Zuhdi'nin tespit ve verilerinin eksiksiz olduğunu iddia etmek zor görünmektedir. Zira 2008-2010 yılları arasında sadece Quraish Shihab'ın yazdığı altı farklı eseri listede bulunmamaktadır. Quraish Shihab'ı devasa eseri *Tafsir Al-Misbah*'tan sonra bu çalışmaları sevk eden amillerin tespiti önemlidir. Her şeyden önce Quraish Shihab *Tafsir Al-Misbah* hacimli bir eser olduğu için *Tafsir Al-Lubab* (2008) isimli çalışması ile tefsir okumaya vakti olmayanlar özellikle gençler için sûrelerin özetini ve temel mesajlarını ihtiva eden ikinci bir yapıt yazmaya gereksinim duyduğunu belirtmektedir.¹⁷¹⁰

Quraish Shihab bu ikinci önemli çalışmasından sonra Kur'ân'ın saf ve öz mesajını Endonezyalılara ulaştırmak için *Al-Quran dan Maknanya* (2010) adında meâl-tefsir tarzında yeni bir çalışma daha kaleme aldığını ifade etmektedir. *Al-Quran dan Maknanya*'nın Kur'ân'ın bir tercümesi olarak görülmemesi gerektiğini ısrar vurgulayan Quraish Shihab'a göre eserinin hatalardan münezzeh olamayacağını hatırlatmaktadır.¹⁷¹¹

Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah*'ı, *Tafsir Al-Lubab*'ı, *Al-Quran dan Maknanya*'sı temelde tahlilî bir yöntem ile yazılmıştır. Ancak bu üç eseri dışında kalan diğer eserleri tematik bir metot ile yazılmış ve belli başlı konuları ihtiva

¹⁷⁰⁹ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 218.

¹⁷¹⁰ M. Quraish Shihab, *al-Lubab* (Endonezya: Lentera Hati, 2008), XIII.

¹⁷¹¹ M. Quraish Shihab, *al-Qur'an dan Maknanya* (Endonezya: Lentera Hati, 2013), I–III.

etmektedir. Bu üç eserden *Malaikat dalam Al-Quran* melek kavramını, *Jin dalam Al-Quran* cin kavramını ve *Setan dalam Al-Quran* şeytan kavramını Kur’ân perspektifinden incelemektedir. Yazar, ayrıca *Wawasan Al-Quran Tentang Doa dan Zikir* isimli eseri ile Kur’ân’ın dua ve zikir ile alakalı tavsiye ve önerilerini işlemektedir.

2010’da sonra Quraish Shihab’ın yazdığı eserler de tematik bir yöntem ile yazılmış ve Kur’ân’daki belli bir konu işlenmiştir. Yazarın *Birrul Walidain: Wawasan Al-Quran Tentang Bakti Kepada Ibu Bapak* (2014) isimli eseri Kur’ân’a göre anne-babaya iyilik ve bu konuda Kur’ân’ın tavsiyelerine yer vermektedir. 2015’te yazdığı eserlerden biri olan *Pengantin Al-Quran*’dır ve Rahmân sûresinin bir diğer ismi olan *Arûsu’l-Kur’ân* (عروس القرآن) ifadesine bir gönderme yapılmıştır. “Kur’ân’ın Gelini” anlamına gelen *Arûsu’l-Kur’ân* ifadesini bilinçli seçtiğini belirtmektedir. Nitekim *Pengantin Al-Quran*’ın ana konusu evlilik ve buna bağlı olarak yapılan birtakım dinî tavsiyelerden oluşmaktadır. Yazar, bu eserini evlilik arifesinde olan kızının talebi üzerine yazdığını belirtmektedir.¹⁷¹²

Nurdin Zuhdi, Quraish Shihab’ın bu eserleri dışında listesine almadığı birçok tefsir çalışması mevcuttur. 2000-2010 yılları arasında yazılan diğer tefsir çalışmalarının listesini şu şekilde vermemiz mümkündür:¹⁷¹³

- 1) Abdul Hamid M.T: *Hidangan Halal Haram Keluarga Muslim*, (2001)
- 2) Fahmi Basya: *Matematika Al-Qur’an*, (2003)
- 3) Aam Aminuddin: *Tafsir Kontemporer Juz ‘Amma*, (2004)
- 4) T. H Thalhas: *Permata Terpendam I*, (2004)
- 5) Aceng Zakaria: *Tafsir Surat Al-Fatihah*, (2005)
- 6) T. H Thalhas: *Permata Terpendam II*, (2005)
- 7) Jejen Musfah: *Meraih Makrifat*, (2006)
- 8) M. Asyhari: *Tafsir Cinta*, (2006)
- 9) M. Nur Kholis: *Tafsir Mazhab Indonesia*, (2007)
- 10) Nurkhaliq Ridwan: *Tafsir Al-Ma’un*, (2008)
- 11) Abuddin Nata: *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, (2008)

¹⁷¹² M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Quran* (Endonezya: Lentera Hati, 2015), 1–4.

¹⁷¹³ Bk. Fathullah - Abdul Kadir, Muhd Najib bin, “Corak Penulisan Tafsir”, 12–15.

- 12) Muhammad Mas'ud: *Subhanallah: Quantum Bilangan-Bilangan dalam Al-Qur'an*, (2008)
- 13) Nashruddin Baidan ve Erwati Aziz: *Tafsir Kontemporer Surat Yasin*, (2009)
- 14) Ahmad Hatta: *Tafsir Qur'an Per Kata*, (2009)
- 15) Atabik Luthfi: *Tafsir Azkiyah*, (2009)
- 16) Asy-Syafi'i Imtihan: *Tafsir Ayat-Ayat Wanita*, (2009)
- 17) Ibrahim Hosen: *Ensiklopedia Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (2010)
- 18) M. Ashaf Shaleh: *Takwa: Makna dan Hikmahnya dalam Al-Qur'an*, (2010)
- 19) Arifinsyah: *Al-Qur'an dan Hamonitas Antariman*, (2010)
- 20) Zuhairi Misrawi: *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, (2010)

Bu yirmi tefsir çalışmasından Abdul Hamid *Hidangan*'ı Mâide sûresi; Thalhas'ın *Permata Terpendam I*'i Secde, Rahmân, Yâsîn, Vâkıa, Mülk sûreleri; Aceng Zakaria'nın *Tafsir Surat Al-Fatihah*'ı adından anlaşılacağı üzere Fâtîha sûresi; Thalhas'ın *Permata Terpendam II*'si Kehf, Feth, Nûh, Müzemmil, Nebe' sûreleri, Nurkhalîq Ridwan'ın *Tafsir Al-Ma'un*'u ise Mâûn suresi üzerinde yapılan özel çalışmalarıdır. Aam Aminuddin'in *Tafsir Kontemporer Juz 'Amma* isimli eseri otuzuncu cüzün tefsiri içermektedir. Bunun dışında kalan eserler ise farklı âyetlerin incelendiği tematik eserlerden oluşmaktadır.

2010'lu yıllarda tefsir çalışmaları ile dikkat çeken önemli âlimlerin başında Muhammad Yunan Yusuf gelmektedir. Yunan Yusuf özellikle cüz çalışmalarını özel bir başlık altında incelemektedir. Kitaplarında tahlilî bir yöntem izleyen Yunan Yusuf'un ilgili eserleri şunlardır:

- 1) *Tafsir As-Siraj-ul-Wahhaj Terang Cahaya Juz 'Amma*, (2010).
- 2) *Tafsir Juz Tabarak Khuluqun 'Azim*, (2013).
- 3) *Tafsir Hikmatul Balighah Juz XVII*, (2015).
- 4) *Tafsir Al-Quran Juz XXVII Juz Qala Fama Khathbukum*, (2015).
- 5) *Tafsir Bun-Yanun Marshush Alqur'an Juz XVIII*, (2015).
- 6) *Tafsir Kitabun Hafizh: Tafsir Al-Qur'an Juz XXVI*, (2016).
- 7) *Tafsir Al-Qur'an Juz XXV: Ilaihi Yaruddu*, (2017).

8) *Tafsir Al-Quran Juz XXIV: Faman Azhlamu Rafiud Darajat*, (2018).

9) *Tafsir Al- Quran Juz XXIII: Wa Ma Liy: Qalbun Salim*, (2019).

2010'lu yıllardan günümüze doğru gelindiğinde Endonezya'da belli bir süre veya cüz üzerinde yapılan çalışmaların arttığı görülmektedir. Belli bir süre veya cüz üzerinde yapılan tefsir çalışmalarını şu şekilde arz etmemiz mümkündür:

- 1) M. Alcaff: *Tafsir Populer Al-Fatihah*, (2011).
- 2) M. Hidayat Nur W: *Energi Surah Yasin*, (2011).
- 3) Nashruddin Baidan: *Tafsir Kontemporer Surat Al-Fatihah*, (2012).
- 4) Bachtiar Nasir: *Tadabbur Al-Qur'an Juz 1 dan Juz 2*, (2013).
- 5) Achmad Chodjim: *Misteri Surah Yasin*, (2013).
- 6) Waryono Abdul G: *Tafsir Al-Fatihah: Menggali Makna Aktual*, (2013).
- 7) Tim ITB: *Tafsir Salman: Surat An-Naba' s/d Surat Al-Nas*, (2014).
- 8) Abdurrahman R.A: *Tafsir Zanjabil: Surat Ali Imran*, (2015).
- 9) Achmad Chodjim: *Tafsir Mutakhir 3 Surah Terakhir*, (2015).
- 10) Idrus Abidin: *Tafsir Surah Al-Fatihah*, (2015).
- 11) Muhibbin Noor: *Tafsir Ijmali*, (2016).
- 12) M. Chirzin: *Tafsir Al-Fatihah dan Juz 'Amma*, (2016).
- 13) Bachtiar Nasir: *Tadabbur Al-Quran: Panduan Hidup Bersama Al-Quran Juz 29 dan 30*, (2016).
- 14) Khamami Zadah: *Tafsir Surah Yasin*, (Tercüme: 2016).
- 15) Firanda Andirja: *Tafsir Juz Amma*, (2018).
- 16) Salman Harun: *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, (2018).
- 17) Achmad Zayadi: *Menyulam Tafsir Surah Ar-Rum*, (2018).
- 18) Achmad Zayadi: *Bilik-Bilik Tafsir Dalam Surah Al-Hujarat*, (2018).
- 19) Asep Rahmat: *Rahasia Surah Yasin*, (2018).
- 20) Abu Utsman K: *Menggali Kandungan Makna Surat Yasin*, (2018).
- 21) M. Amin Suma: *Tafsir Al-Amin: Bedah Surah Al-Fatihah*, (2018).

Tematik tefsir çalışmalarında ise herhangi bir düşünüş kaydedilmemiştir. Öyle görünüyor ki önümüzdeki süreçte tematik tefsir çalışmaları gittikçe çeşitlenecek ve zenginleşecektir. 2001-2019 yılları arasında yazılan yüz on eserin %62'sinin tematik modelle yazıldığını göstermektedir. Bu Endonezyalı müfessir ve düşünürlerin

sorunlarını Kur'ân'a bağlı kalarak çözüm üretmeye çalıştıklarının bir göstergesi olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Endonezya'da *Tercümânü'l-müstefid*'den günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarının ortaya çıkmasındaki saikleri şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür:

- a) Kur'ân'ın hidayet kaynağı olduğuna inanmak ve bu bağlamda Kur'ân'ın mesajlarını Endonezya toplumuna ulaştırmak.

Bu gruptaki müfessirlerin birçoğu Kaum Muda olarak bilinen yenilikçi şahsiyetlerden oluşmaktadır. Mahmud Yunus, Ahmad Hassan Bandung, Iskandar Idris, Hasbi Ash Shiddieqy, Z. Hamidy, H. Fachruddin, Abdul Halim Hasan, Hamka vb. müfessirler bu grubun içinde yer almaktadır. Bu grupta yer alan müfessirler "Kur'ân'a dönüş" mottosunu savunan âlimler olarak bilinmektedir.

- b) Kur'ân'ın estetik boyutunu ortaya koymak

Edebî kaygı ile Kur'ân üzerinde çalışma yapan edebiyatçıların başında Jassin ve Mohammad Diponegoro gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın mesajını daha çabuk ve kolay bir şekilde halka iletmek için edebiyattan yararlanan Gus Qoyyim'i *Lagu Qur'any* eserinden dolayı bu gruba dâhil edilmesi mümkündür.

- c) Tasavvufî-işârî tefsir hareketi gibi ihmal edilmiş veya reddedilmiş kültürel zenginlikleri tekrar gündem konusu yapmak

Bu düşünceye bağlı kalarak tefsir çalışma yapanların başında Jalaluddin Rakhmat ve Gus Qoyyim gelmektedir. Her iki müellifin de amacı tefsir tarihinde önemli bir yer tutan tasavvufî-işârî tefsir hareketini tekrar canlandırmak ve gündem konusu yapmaktır.

- d) Ders materyali amacıyla hazırlanan tefsir çalışmaları

Oemar Bakry'nin *et-Tefsîru'l-medresî* isimli eseri adından anlaşılacağı üzere bağımsızlık öncesi ders materyali olması için Arapça olarak hazırlanmıştır. Bağımsızlık sonrası ise bu başlık altında zikredilecek en önemli örnek Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar* adlı çalışmasıdır. Nitekim Malik Ahmad, bu çalışmasını Pondok Pesantren al-Hidayah adındaki özel bir eğitim kurumu için yazdığından

dolayı eserinin baskısı yeterince yapılamamış ve birçok araştırmacının dikkatinden kaçmıştır.

- e) Yüksek lisans ve özellikle doktora gibi akademik süreçlerden geçmek için akademik kaygı ile yazılan tefsir çalışmaları

1990'lı yıllardan itibaren yapılan birçok tefsir çalışması temelde tez çalışmalarından üretilmiştir. Bu tür çalışmalarda akademik kaygının baskın olduğu kesindir. Örneğin 1990-2000 yılları arasında yazılan yirmi dört çalışmadan dokuzu doğrudan tez çalışmalarından meydana gelmektedir. Daha sonraki süreçte özellikle 2000-2010 yılları arasında bu minvalde yapılan birçok tefsir çalışmasının mevcut olduğu bilinmektedir.

5.2. TEFSİR MODELLERİ VE ALFABE KULLANIMI

Endonezya'da 20. yüzyılda yıldızı parlayan İslamî ilimlerin başında tefsir ilmi gelmektedir. Tefsir ilmine gösterilen yoğun ve ciddi ilgiden dolayı bu asrı “tefsir yüzyılı” olarak nitelendirmemiz mümkündür. Buna bağlı olarak tefsir modelleri zamanla önemli mesafeler katetmiş ve ortaya zengin bir literatür çıkmıştır. Bu başlık altında Endonezce tefsir modelleriyle birlikte tarihî süreçte tefsirlerin yazımında kullanılan alfabeler incelenecektir. Endonezya'da tefsir çalışmalarında kullanılan modelleriyle alfabe arasında ciddi bir bağlantı ve etkileşimden bahsetmemiz mümkündür. Bu bakımdan Arap pegon ve Latin harfleri ile yazılan tefsirlerin model açısından birbirine benzer ve farklı noktalarını tespit etmek, Endonezce tefsir literatürünü değerlendirmede yararlı bir katkı sağlayacağı kesindir.

5.2.1. Alfabe Kullanımı

Endonezya'da farklı etnik yapıların bulunması zamanla çeşitli kültürlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu zenginlik ve çeşitliliğin bir başka tezahürü ise bir kültürün olmazsa olmaz unsurlarından biri olan alfabe olgusunda karşımıza çıkmaktadır. Endonezya'da birçok kavim konjonktürel şartlara bağlı olarak çeşitli yazı stillerini kullanmışlardır. Özellikle Cavalılar bu konuda dikkat çeken bir topluluktur. Doğu ve Orta Cava kültüründe Carakan diğer ismi ile Hanacaraka

adında Brahmatik bir yazı türünün tefsir yazımında 1930’lu yıllara kadar kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca Sunda, Bali, Sasak gibi yerel topluluklar birkaç farklı karakter dışında söz konusu Brahmatik yazı stilini kullanmışlardır.¹⁷¹⁴

Sel-Sul’de yaşayan Bugis, Makassar gibi kavimler ise aynı şekilde Brahmatik bir yazı stili olan Lontara alfabesini kullanmışlardır. Bu yazı türü daha çok Bugisliler tarafından kullanıldığı için aynı zamanda Bugis alfabesi olarak da isimlendirilmektedir.¹⁷¹⁵ Özellikle Bugisli müfessirler tefsir kitaplarının %98’ini Lontara alfabesiyle telif etmişlerdir. Bununla yok olmaya yüz tutmuş Bugis kültürünü ihya etmeyi amaçlamış; böylelikle geleneklerine sahip çıkmışlardır.¹⁷¹⁶

Endonezce tefsirlerde ise Arap ve Latin alfabeleri kullanılmıştır. Klasik dönemde istisnasız bir şekilde *Tefsîru sûreti’l-Kehf*, *Tercümânü’l-müstefîd*, *Ferâizu’l-Kur’ân* gibi bütün tefsir eserleri Arap pegon ile yazılmıştır. Bu dönemde özellikle Hamza Fansûrî, Sinkilî gibi Açe Sultanlığı’nın önde gelen âlimleri sadece tefsir değil; genelde dinî metinlerin yazımında Arap harflerini kullanmışlardır. İslam’ın diğer topluluklar arasında yayılmasıyla birlikte Arap harfleri Malayca, Cavaca, Sundaca, Maduraca gibi çeşitli dillere göre uyarlanmış ve dinî kitapların yazımında özellikle “makna gandul” olarak bilinen “satır arası” bir teknik kullanılmıştır. Ancak Endonezya’da 20. yüzyılın başında dil sorunuyla birlikte entelektüel mahfillerde alfabe seçimi konusunda da ciddi tartışmalar baş göstermiştir.¹⁷¹⁷

Bu süreçte Arap pegon olarak isimlendirilen Arap harflerine alışkın ve yatkın olan âlimler bir cephede; Latin alfabelerinin gerekliliğini savunan reformist âlim ve entelektüeller ise diğer cephede yer almışlardır. Bazı düşünürlere göre Arap pegon Kur’ân’ın yazım biçimi ve Müslümanların kültürel kodları ile uyumludur. Dolayısıyla bunun yerine kültürel-fikirsel emperyalizmin bir ürünü olan Latin alfabesi ikame edilmesi büyük bir hatadır. Meseleye ideolojik bir çerçevede yaklaşan bu düşünürler, Latin alfabesini Hollanda sömürgeciliğiyle özdeşleştirmekte;

¹⁷¹⁴ Bk. Kiptiyah, “Tradisi Penulisan”, 420–445; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 23–43; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 69–74.

¹⁷¹⁵ Yusuf, “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir”, 78.

¹⁷¹⁶ Mursalim - Abbas, “Vernakularisasi Al-Qur’an”, 136–140; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 38–39.

¹⁷¹⁷ Ahmad Baidowi (ed.), *Tafsir Al-Qur’an di Nusantara* (Ladang Kata: Bantul, 2020), 38–39.

Endonezya'yı asırlarca sömüren Hollandalıların alfabesi olarak telakki edilmektedirler. Bu durum sadece alfabe ile ilgili değildi. Nitekim bu süreçte eğitim gibi alanlarda Hollandalılara ait okullarda okumayı câiz görmeyen bilginler bile mevcuttu. Nitekim Sâlih Dârât'ın *Feyzu'r-Rahmân*'ı Arap pegon ile yazmasının arka planında bu düşüncenin yattığı bilinmektedir.¹⁷¹⁸ Bununla birlikte tefsirlerin Latin alfabesiyle yazılmasına cevaz vermeyen kiailer vardı. Özellikle âyetlerin Latince transkripsiyonu haram hatta küfür sayan âlimlerin sayısı az değildi.¹⁷¹⁹

20. yüzyılın başında Tjokroaminoto, Abdoel Moeis ve Haji Agus Salim gibi düşünür ve aktivistlerin yönlendirmesiyle Latin alfabesinin kullanımı gittikçe yaygınlaşmaya başlamış ve zamanla bazı âlimler tarafından dinî eserlerin yazımında kullanılmaya başlanmıştır. 1916'da Abdullah Ahmad, Surabaya'da *al-Islam* dergisini kurmak için Sarekat Islam Tjokroaminoto başkanıyla işbirliği yapmıştır. Bu, Nusantara Müslümanlarının Arap harflerini kullanmaya devam etmenin yanı sıra Latin harflerini kullanmaya başlamalarının başlangıcına işaret etmekteydi. Gazetecilik dünyasında ise Abdoel Moeis ve Haji Agus Salim'in dayanışması sonucunda yayımlanan *Neraca* (1916) isimli dergi bu konuda ilkler arasında yer almaktadır.¹⁷²⁰ Bu dergilerden önce ise *Medan Prijaji* (1906), *Hindia Belanda* (1914) gibi neşirler Endonezya'da zaten Latin alfabesi ile yayın yapmaktaydılar.¹⁷²¹

Bu anlayış çerçevesinde 20. yüzyılın başlarında Endonezce ilk tefsir çalışması yapan Haji Resul, Sulaiman al-Rasuli gibi âlimler Arap alfabesini kullanmışlardır. Mahmud Yunus 1922'de *Tafsir Al-Quran Karim*'inin ilk cüzlerini Arap alfabesi ile telif etmiş daha sonrası ise bunu Latin alfabesine dönüştürmüştür.¹⁷²² Abdul Lathif Syakur (1882-1963) Arap pegon ile farklı tefsir çalışmalarını telif eden önemli bir şahıstır. Bağımsızlık sonrası Abdul Lathif Syakur'un *ed-Da've ve'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd* (1951), *Ya eyyühellezîne âmenû* (1949), *Tefsîr âyât yâ eyyühannâs* (1949) adında çeşitli tefsir çalışmalarını Arap pegon ile yazmış olması dikkat çekicidir. Son

¹⁷¹⁸ Baidowi, *Tafsir*, 22–23.

¹⁷¹⁹ Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 23; Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 33; Ayu Indah Lestari, *Gagasan Pembaharuan Tafsir di Indonesia* (Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2017), 21–24.

¹⁷²⁰ Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/4-5; Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 23.

¹⁷²¹ Baidowi, *Tafsir*, 107.

¹⁷²² Lestari, *Gagasan Pembaharuan Tafsir*, 39–40.

iki eser mahtuta hâlinde iken *ed-Da've ve'l-irşâd* ise Fort de Kock Bukittinggi tarafından yayımlanmıştır.¹⁷²³ Bunun bir diğer örneği ise Allâme Edîb Cemâîn Abdilmurâd'ın *Tefsîr cüz Amme* isimli çalışmasıdır.¹⁷²⁴

Bağımsızlık öncesi Arap pegonun kullanımı mevcut iken 1930'lu yıllardan itibaren Latin alfabesinin tefsir yazımında kullanılmaya başlandığı ve bundan sonraki süreçte etkin bir şekilde tercih edildiği görülmektedir. Endonezya'nın 1945'te bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte Latin alfabesi artık Endonezyalılar için vazgeçilmez bir yazı stiline doğru evrilmiştir. Eğitim, medya vb. bütün alanlarda Latin alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. Kuşkusuz ki reformist ve yenilikçi bilgin ve düşünürlerin bu duruma karşı kayıtsız kalmaları düşünülemezdi. Endonezyalıların 1901-1947 yılları arasında kullandıkları Latin alfabesi daha çok Ejaan Van Ophusyen veya Van Ophuijsen Spelling System isimleriyle bilinmektedir. Daha sonra yapılan bir dizi çalışma neticesinde Endonezceye uygun Latin harfleri geliştirilmiştir.¹⁷²⁵ Örneğin Ahmad Sanusi ilk sayısını 1 Ekim 1934 tarihinde çıkarttığı *Temşiyetu'l-müslimîn* isimli eserini Van Ophusyen stilini kullanarak yazmıştır.¹⁷²⁶ Bununla birlikte Hamka'nın *el-Kavlu's-sahîh* (1926); *el-Kevkebu'd-durriyye* (1940) gibi çeşitli dinî kitapları latinize ettiği bilinmektedir.¹⁷²⁷

Bağımsızlık sonrası Ejaan Van Ophusyen veya Van Ophuijsen Spelling System Endonezcede bazı sesleri ifade etmede yeterli olmadığı gerekçesiyle dönemin Endonezya Milli Eğitim Bakanı Soewandi (1898-1964) 19 Mart 1947 tarihinde Ejaan Republik veya kendi adına nispet edilen Edjaan Soewandi yazım stilini geliştirmiştir. Bu stil, 1972 yılına değin kullanılmıştır. Yeni birtakım değişikliklerle birlikte söz konusu alfabe Ejaan yang Disempurnakan (EYD) olarak geliştirilmiştir. 1987 ve 2009 yıllarında iki farklı revize çalışması yapılmıştır. 2015'te fazla bir değişikliğe

¹⁷²³ Fadilla, *Naskah Tafsir*, 19; Putra, *Tafsir Al-Quran*, 179–194.

¹⁷²⁴ Bk. Abdilmurâd, *Tefsir cüz Amme*, 2–196.

¹⁷²⁵ Prof. Charles Adriaan van Ophuijsen ilk kez Endonezce'nin latin harfleriyle imlasına yönelik önemli bir çalışma yaptı. 1901-1947 yılları arasında kullanılan bu alfabe, onun adına nispetle Ejaan van Ophuijsen veya Van Ophuijsen Spelling System ile bilinmektedir. Geniş bilgi için bk. Sudaryanto vd., "Ejaan van Ophuijsen (1901—1947)", 154.

¹⁷²⁶ Saleh, "KH. Ahmad Sanusi", 91; Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsujjatoel Moeslimien*, 68.

¹⁷²⁷ Putra - Ahmad, *Bibliografi*, 84–86.

uğramayan yazı stili *Ejaan Bahasa Indonesia* olarak anılmış ve son şeklini almıştır.¹⁷²⁸

Bu gelişmelere bağlı olarak Arap pegon yerini Latin alfabesine bırakmıştır. Günümüzde Endonezce tefsir yazımında Latin alfabesi tercih edilirken Cavaca, Sundaca gibi bazı yerel dillerde özellikle *pondok pesantren* çevrelerinde zaman zaman Arap pegon kullanılmaktadır.¹⁷²⁹ Bu durum, Arap pegonun varlık gayesiyle örtüşmektedir. Nitekim eski zamanlardan beri Arap pegonun muhatap kitlesi pondok pesantren çevrelerinde yetişen kültürlü kişiler olmuştur. Bu yönüyle Arap pegon eğitim kurumlarının bir parçası olarak vaziyetini korumuştur.¹⁷³⁰

5.2.2. Tefsir Modelleri

Endonezce tefsir literatürü farklı aşamalardan geçerek zamanla nicel ve nitel anlamda gelişme katetmiştir. Arap pegon ile yazılan eserlerde “makna gandul” olarak isimlendirilen “kelime meâli” ve “satır arası” tercümenin kullanıldığı bilinmektedir. Yerel dillerde yapılan tefsir çalışmalarında bu yöntemin kullanıldığı bir vakıadır. Esasında takımadalarda *Kitab Kuning* olarak bilinen ders kitaplarının tedris edilmesinde “makna gandul” çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ancak bu Endonezce tefsir çalışmalarında yaygın bir yazım modeli değildir.¹⁷³¹ Nitekim Endonezce ilk tam tefsir çalışması olan *Tercümânü'l-müstefîd*'in modeli günümüzde popüler olan *Celâleyn* baskına benzemektedir. Âyet ile ilgili tercüme ve açıklamalar mushafın etrafında verilmektedir.¹⁷³²

Ferâizu'l-Kur'ân'ın son baskısına bakıldığında ise âyet metninin bölümlere ayrıldığı ve daha sonra her biri tercüme edilerek açıklandığı görülmektedir.¹⁷³³ Endonezce olarak Arap harfleriyle yazılan en son eserlerden biri olan Allâme Edîb Cemâîn Abdulmurâd'ın *Tefsîr cüz Amme*'si model olarak Endonezce modern tefsir

¹⁷²⁸ Bk. Zuhdi – Nursam, *Kamus Sejarah Indonesia*, 1/45-46, 280-281; 2/62-63, 224; Budi (ed.), *Seputar Kajian Bahasa Indonesia* (Medan: Pusdikra Mitra Jaya, 2021), 11–18.

¹⁷²⁹ Baidowi, *Tafsir*, 104.

¹⁷³⁰ Gusmian, “Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa”, 142; Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara*, 27–28; Gusmian, *Dinamika Tafsir*, 42.

¹⁷³¹ Bk. Baidowi, *Tafsir*, 38-39, 112, 116-117, 149, 170.

¹⁷³² Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 1–100.

¹⁷³³ *Ferâizu'l-Kur'ân*, 27–29.

kitaplarına benzemektedir.¹⁷³⁴ Bu konuda Mahmud Yunus'un belirleyici bir rol oynadığı ve tefsir çalışmalarına modern bir model kazandırdığı kabul edilmektedir. Bu yönüyle Mahmud Yunus Endonezce tefsir tarihinde “modern modelin öncüsü” (*pelopor pola baru*) olarak nitelendirilmektedir.¹⁷³⁵

Esasında Mahmud Yunus klasik tefsir çalışmalarından bağımsız olarak yeni bir modeli geliştirdiğini açıkça belirtmektedir. Bundan dolayı eserinin farklı tefsir kaynaklarından derlenen salt bir tercüme ürünü olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Yunus'un sözlerinden ve eserinde izlediği yöntemden hareketle özgünlük olarak sözünü ettiği yeni gelişme aslında Kur'an'ın “tercüme” ile “tefsir”ini birbirinden ayırt etmesidir. Onun temel amacı salt bir Kur'an meâlini vücuda getirmektedir. Bu durum onun eğitim ve mücadele hayatı ile doğrudan alakalıdır. Zira Mahmud Yunus sadece Ezher mezunu değil; bununla birlikte Mısır'da eğitim fakültesini bitiren ilk Endonezyalı kuşağı temsil etmektedir. Tefsir çalışmalarıyla birlikte sözlük, eğitim gibi alanlarda Endonezya'da birçok ilki başarmış büyük bir şahıstır. Onun sayesinde Endonezya tarihinde Kur'an'ın sistematik ilk meâl çalışması yapılmıştır. Bundan sonraki süreçte bu model birçok Endonezyalı müfessiri derinden etkileyecektir.¹⁷³⁶

Model açısından Ahmad Hassan Bandung'un *al-Furqan*'ı; Hamidy-Fachruddin'in *Tafsir Quran*'ı büyük oranda *Tafsir al-Quran Karim*'e benzemektedir. Bu üç tefsirin ortak özelliği aynı sayfa içerisinde Arapça metin sağda; Endonezce metin ise sol tarafta verilmesi ve tefsir bölümünün dipnotlarda gösterilmesidir. Ayrıca söz konusu eserlerde zorunlu görülmedikçe dipnotlarda fazla malumata yer verilmemiştir. Zira her üç müellifin temel gayesi Endonezya halkını doğrudan Kur'an'ın mesajıyla buluşturmadır. Müelliflerin düşünce yapılarına bakıldığında dinî özgürlüğü savunan, taklit ve taassuptan sakındıran ve insanları düşündürmeye sevk eden bir eğilime sahip oldukları görülmektedir. Bu yazarlara göre dinin sade ve yalın bir şekilde anlaşılması Endonezyalıların vahyi anlayabileceği ve onunla

¹⁷³⁴ Krş. Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 133-166, 223-250.

¹⁷³⁵ Syarifuddin - Azizy, “Mahmud Yunus”, 323.

¹⁷³⁶ Bk. Yunus, “Mukaddime”, III-VII.

vasıtasız bir şekilde iletişime geçebileceği tercüme hareketleriyle mümkün hâle gelebilecektir.¹⁷³⁷

Mahmud Yunus'un Mısır'daki hocasının telkiniyle Kur'ân'ın ana dile tercüme edilmesinin farz-ı kifâye olduğunu öğrenince daha fazla motive olup Mısır dönüşünde ilk iş olarak tefsir çalışmasını bitirmesinin arka planında bu düşünce vardır. Burada müfessirin hayat görüşüyle tefsir anlayışı arasında inkâr edilmez bir bağlantının var olduğuna tanıklık etmekteyiz. Benzer bir durumu Arap pegondan Latin alfabesine geçişte de görmek mümkündür. Sonuç olarak Mahmud Yunus'un dil, muhteva ve model açısından ortaya koyduğu bu yenilik Endonezya'nın iç dinamikleriyle örtüşmesi ve çağdaş dünyadaki gelişmelere paralellik arz etmesi açısından önemlidir.¹⁷³⁸

Iskandar Idris'in *Tafsir Hibarna*'sı çok popüler bir eser olmamakla birlikte "kelime meâli" olarak nitelendirilen çalışmalarının ilk örneklerinden birini teşkil etmesi açısından önemlidir. Müellif buna "Okuyucu Sözlüğü" (*Qamus Pempabaca*) demektedir. Böylelikle okuyucunun temel kavramlar hakkında bilgi sahibi olmasını amaçlamaktadır.¹⁷³⁹ *Tafsir Hibarna* âyetlerin Latince okunuşlarına yer vermesi; bir âyetin tam bir şekilde manasını verdikten sonra tefsir kısmında bunları dipnot kullanmaksızın tekrarlaması açısından bağımsızlık öncesi yazılan diğer tefsir çalışmalarından ayrılmaktadır.¹⁷⁴⁰

Bu tarihe yakın bir zaman diliminde yazıldığı düşünülen *Tafsir Al-Qorean* isimli eser bağımsızlık öncesi Muhammediyye Cemiyeti'nin en iddialı ve en ciddi tefsir çalışmaları arasında gösterilmektedir. *Tafsir Al-Qorean* âyetlerin tercümesini içermekle birlikte tefsir yönü daha baskındır. Bu niteliğiyle bu dönemde yazılan ve daha çok meâl çalışmalarını andıran eserlerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Muhammediyye'nin oluşturduğu bir tefsir komisyonu tarafından yazıldığı için cümleler ve yorumlar özenle seçilmiş; yirmi farklı klasik ve modern kaynaktan istifade edilerek derin araştırmalar yapılmıştır. Âyetlerin manaları verildikten sonra

¹⁷³⁷ Krş. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 1-924; Hassan, *Al-Furqan*, 1/1240; Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 1-937.

¹⁷³⁸ Krş. M. Quraish Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* (Endonezya: Lentera Hati, 2006), 13-17.

¹⁷³⁹ Örnek için bk. Idries, *Hibarna*, 9-10, 45-48.

¹⁷⁴⁰ Örnek için bk. Idries, *Hibarna*, 49-88.

dipnotla tefsir kısmına geçilmiştir. Yazıldığı dönem açısından bakıldığında çağdaş bir modelle hazırlandığı çok rahat bir şekilde fark edilmektedir.¹⁷⁴¹

Bağımsızlık sonrası tefsir çalışmalarıyla dikkat çeken Endonezyalı bilginlerin başında Shiddieqy gelmektedir. Shiddieqy *Tafsir An-Nuur* isimli tefsir çalışmasıyla Endonezya tarihindeki en kapsamlı tefsir çalışmasını başlatan isim olarak kayda geçmiştir. *Tafsir Al-Nuur* yazıldığı dönemde meşhur bir tefsir çalışması olmasının yanı sıra model açısından da çağdaş bir okuyucunun rahatça okuyup anlayabileceği bir nitelik arz etmektedir. Temelde Mahmud Yunus'un başlattığı tefsir modelinin gelişmiş hâli olduğu söyleyebilir. Başka bir ifadeyle Endonezce tefsirler içerisinde *Tefsîru'l-Merâgî*'ye en fazla benzeyen eserdir, denilebilir. Shiddieqy eserinin muhteva açısından *Tefsîru'l-Merâgî*'nin bir kopyası olduğunu şiddetli bir şekilde reddetse bile model açısından bunu inkâr etmek olanaksız görünmektedir.¹⁷⁴²

Shiddieqy daha sonra *Tafsir Al-Nuur*'un özeti sayılabilecek *al-Bayan* adında ikinci bir eser daha telif etmiştir. Müellif bu eseriyle hem *Tafsir Al-Nuur*'un eksikliklerini gidermeyi hem de gelişme aşamasında olan Endonezcenin ruhuna yakışır bir çalışma yapmayı hedeflemiştir. *al-Bayan* meâl metniyle birlikte sûrelerin ana konusunu “mukaddime” başlığı altında sunarken okuyucunun sûreden çıkarması gereken dersleri “hâtime” başlığıyla takdim etmektedir. Ancak *al-Bayan*'ın yeni baskılarında sadece Kur'ân ve meâl metnine yer verilmiş; “mukaddime” ve “hâtime” kısımları ise çıkartılmıştır. Bu baskılarda Türkiye'deki meâl çalışmalarında olduğu gibi meâl kısmı mushafın etrafına yerleştirilmiş; kısa izahlar ise dipnotlarda gösterilmiştir.¹⁷⁴³

Hamka'nın *Tafsir Al-Azhar*'ı model açısından Seyyid Kutub'un *fî Zilâli'l-Kur'ân*'ına çok benzemektedir. Ayrıca her iki müellifin edebiyatçı kimliğine sahip olmaları ve eserlerini hapisanede iken yazmaları dikkat çekmektedir. Hamka aynı muhtevayı içeren âyetleri belli bir başlık altında toplamakta; tercüme faaliyetinden sonra ise tefsir kısmına geçmektedir. Bu bakımdan *Al-Azhar*'da gerekli mesajlar tefsir bölümünde verilmekte; müstakil bir başlık altında “mukaddime” veya “hâtime”

¹⁷⁴¹ Muhammadiyah, *Tafsir Al-Qorean*, 13–89.

¹⁷⁴² Krş. Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XV.

¹⁷⁴³ Bk. Hasbi ash-Shiddiegy, *al-Bayan*, 1–604.

gibi kısımlar bulunmamaktadır. *Al-Azhar* Endonezce tefsir tarihinde nitelik, hacim ve model açısından bir ilktir.¹⁷⁴⁴

Tafsir al-Azhar'ın model ve yöntemi oldukça yalındır ve modern okuyucunun konumu dikkate alınarak şekillenmiştir. Hamka standart bir şekilde sûrelerin kimliği hakkında gerekli bilgiler vermektedir. İctimâî tefsir örneklerinde olduğu gibi bu bilgileri “giriş” (pendahuluan) başlığı altında özel bir şekilde incelemektedir. Bunun dışında Hamka aynı veya benzer temaları içeren âyet gruplarını “küfür, nifak, melekler ve hilafet, İsrailoğullarına çağrı” gibi özel başlıklar altında toplamakta ve âyetlerin Arapça metni ile birlikte Endonezce tercümesini verdikten sonra açıklama kısmına geçmektedir. *Tafsir al-Azhar* model ve yöntem açısından kullanışlı bir tefsir kaynağı olmakla birlikte somut, reel ve yakın örnek ve hadiselerle çokça yer vermesinden dolayı okuyucu konunun içine çekmesiyle dikkat çekmektedir.¹⁷⁴⁵

Endonezya Din Bakanlığı'nın *al-Qur'an dan Tafsirnya* isimli eseri model açısından diğer tefsirlerden ayrılmaktadır. Bu eserde sûrelerin kimliğine dair bilgiler zikredildikten sonra sûrelerin ana temalarıyla ilgili bölüme geçilmektedir. Ardından âyetler tercüme edilmekte; âyetlerde geçen kelimeler teker teker izah edilmekte; sûre ve âyet arasındaki münasebete temas edilmektedir. Bunu müteakip tefsir bölümüne geçilmekte ve son olarak âyetlerden çıkarılması gereken mesajlar dile getirilmektedir.¹⁷⁴⁶

Din Bakanlığı'nın *Al-Qur'an dan Terjemahanya* adlı meâl çalışması ise birçok defa revize edilmiş ve nihayetinde salt bir meâl versiyonuna indirgenmiştir. Bu çalışmada âyet grupları, içerdikleri temalara göre farklı başlıklar altında sunulmuştur. Model olarak ise Mahmud Yunus'un tefsir çalışmasına benzemektedir.

¹⁷⁴⁴ Buna benzer değerlendirmeler için *al-Azhar*'a takriz yazan Syed Ahmad Semait'in açıklama ve yorumlarına bakılabilir.

¹⁷⁴⁵ Krş. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/59-698.

¹⁷⁴⁶ Bk. Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 10/6, 13, 19, 24, 27, 31, 37, 45, 54, 59, 67, 74, 80, 81, 87, 92, 96, 102, 105, 109, 113, 119, 122, 127, 131, 136, 140, 145, 149, 155, 159, 162, 167, 170, 176, 179, 182, 189, 192, 194, 199, 204 vd.

Şu farkla ki bu çalışmada dipnotlardaki açıklamalar çok kısa bir şekilde verilmiştir.¹⁷⁴⁷

Malik Ahmad *Tafsir Sinar*'ı ilk kronolojik tefsir olmakla dikkat çekmektedir. Endonezyalı araştırmacı Putra'nın ifadesiyle Malik Ahmad ilk kez mushaf tertibinin dışına çıkarak nüzul sırasına göre düzenlenmiş bir tefsir eserini ortaya koymuştur. Bu yönüyle hem Minangkabau'da hem de Endonezya'da kronolojik tefsir çalışmalarının ilk mümessilidir.¹⁷⁴⁸ Tefsir tarihinde İzzet Derveze'nin *et-Tefsiru'l-hadîs*'i; Molla Huveyş'in *Tefsiru'l-beyânî'l-meânî*'si; Abdurrahman Habenneke'nin *Meâricu't-tefekür*'ü nüzul sırasına göre yazılan meşhur tefsir çalışmalarıdır. Türkiye'de ise Zeki Duman'ın *Beyânu'l-hak* isimli kitabı bu alanda yazılmış önemli eserlerden biri olarak gösterilmektedir.¹⁷⁴⁹

Jassin'in *Bacaan Mulia*'sı model açısından sadece Endonezce literatüründe değil; genel olarak tefsir tarihinde yazılan en ilginç ve sıra dışı eserlerden biridir. Kur'an'ın şiirsel tarzda çeviriyle ilgili örnekleri Türkçe, Açece, Gayoca vb. dillerde bulmak mümkündür. Ancak Jassin sadece şiirsel bir çeviri yöntemini takip etmekle kalmamış aynı zamanda mushafın yerleşik düzenine müdahale ederek *Al-Qur'an Berwajah Puisi* adında yeni bir mushaf stilini oluşturmuştur. *Bacaan Mulia* bu stile göre düzenlenmiş ve bu düşünce Endonezce çeviriye yansıtılmıştır. Söz konusu müdahalesi Endonezya'da ciddi dinî tartışmaların başlamasına neden olmuştur.¹⁷⁵⁰

Jassin ile girdiği polemiklerle adı anılan Oemar Bakry *Tafsir Rahmat* isimli meşhur eseriyle Endonezce tefsir literatüründe farklı bir modeli takip etmiştir. Bakry, Ferîd Vecdî'nin *el-Mushafü'l-müfesser*'i örnek alarak lafzî ve manevî olmak üzere iki farklı tercüme tekniğini izlenmiştir. *Tafsir Rahmat* bu özelliğiyle diğer Endonezce tefsir eserlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Endonezce meâl çalışmalarında lafzî tercüme tekniğinin baskın olduğu bilenen bir gerçektir. Endonezya'da bu meseleyi

¹⁷⁴⁷ Fitne, râinâ, vechullâh, makâm, hikmet, ümmet, şiâr, vasat, hedy, rafas, zikir, cihat, hamr, hayız, muta, tevbe, tâgût, muhkem-müteşâbih için bk. Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 1/20, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 32, 45, 46, 47, 54, 56, 66.

¹⁷⁴⁸ Putra, *Tafsir Al-Quran*, 133–134.

¹⁷⁴⁹ Bk. Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013), 189–190.

¹⁷⁵⁰ Bk. Amin, "Al-Quran Berwacah Puisi"; Basri, "Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an"; Faizah, "Polemik Alquran Berwajah Puisi"; Gusmian, "Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin"; Lukman, "Epistemologi Intuitif"; Aswar, *Kutub Artistik dan Estetik Al-Qur'an*; Nasrulloh, *Tinjuan*.

ilk kez ciddi bir şekilde seslendiren Muhammad Thalib olmuş ve kendisi lafzî tercümenin yetersiz olduğunu beyan ederek manevî (tefsirî) bir yöntemin izlenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁵¹ Bakry'nin de bu yöntemin sorunlarını daha önceden fark ettiği ve çalışmasını buna göre planladığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁵²

Şiirsel tarzda Kur'ân çeviriyle bilinen Diponegoro, Jassin'in *al-Qur'an Bacaan*'ını takdir etmekle birlikte literal çevirinin eksik yönlerinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Diponegoro *Kajian Kabar Wigati* isimli eserinin *al-Qur'an Bacaan*'dan ayrıldığı açıkça belirtmektedir. Diponegoro sûrelerin ana muhtevasını özümseydikten sonra serbest bir çeviri tekniğini izlemektedir.¹⁷⁵³ Muhammad Qoyyim Ya'qub da *Lagu Qur'any* isimli eserinde düşünce olarak Diponegoro'nun yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak Diponegoro'nun şiir diline hâkimiyeti ve buna bağlı olarak edebî yönü daha güçlüdür.¹⁷⁵⁴

Dawam Rahardjo'nun *Ensiklopedi al-Qur'an*'ı ansiklopedik tarzda yazılan ilk tefsir çalışmasıdır. Dawam'ın çeşitli yazılarından oluşan ve ansiklopedik tarzda hazırlanan *Ensiklopedi al-Qur'an*'ın bir tefsir çalışması olup olmadığıyla ilgili tartışmalardan bağımsız olarak Endonezce tefsir literatürüne yeni bir renk kattığı kesindir. Gusmian'ın da ifade ettiği gibi Dawam'ın bu modeli özgün ve ilgi çekici olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁵⁵

Quraish Shihab'ın *Tafsir al-Misbah*'ı Endonezce tefsir literatüründe en meşhur ve en özgün tefsir kitabı olarak kabul edilmektedir. Bir Ezher mezunu olarak Quraish Shihab klasik tefsir külliyatına vâkıf olduğu gibi son dönemlerde yazılan tefsir çalışmalarından haberdardır. Esasında Endonezce tefsir tarihinde bir tefsir akademisyeni olarak en ciddi çalışmayı telif etmeyi başarmış ilk ve son şahıs olarak bilinmektedir. Daha önce bahsi geçen bilgin ve düşünürlerin ihtisas alanları tefsir değildir. Quraish Shihab ise hem yüksek lisansını hem de doktorasını tefsir alanında yapmak suretiyle Malay dünyasında Ezher'de doktorasını tamamlayan ilk

¹⁷⁵¹ Thalib, *Koreksi Tarjamah Harfiyah*, 34–239.

¹⁷⁵² Bakry, *Tafsir Rahmat*, X.

¹⁷⁵³ Bk. Diponegoro, *Kajian Kabar Wigati*, X.

¹⁷⁵⁴ Krş. Ya'qub, *Lagu Qur-any*, 6.

¹⁷⁵⁵ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 78.

akademisyen unvanını elde etmiştir.¹⁷⁵⁶ Ayrıca çeşitli ödüllere layık görülen Shihab “Dünyadaki En Etkili 500 Müslüman” listesinde yer almaktadır.¹⁷⁵⁷

Shihab’ın *Tafsir Al-Misbah*’ta izlediği yöntem ve modeli daha somut bir şekilde anlayabilmek için etkilendiği ve kendilerinden çokça istifade ettiği müfessirleri bilmek gerekir. Shihab münasebet ilmi konusunda Bikâî’den çok etkilenmiştir. Nitekim doktora tezi Bikâî ile ilgili olması bu etkileşimin boyutunu artırmıştır. Bikâî dışında etkilendiği diğer önemli müfessirler ise Muhammed Tantâvî, Muhammed Mütevellî Şa’râvî, Seyyid Kutub, Muhammed Tâhir b. Âşûr, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî gibi yakın dönem âlimleridir.¹⁷⁵⁸ *Tafsir Al-Misbah* gücünü Shihab’ın derin entelektüel kişiliğinden almaktadır. Bu yönüyle ilmî bir tefsir kaynağıdır ve model olarak söz konusu müfessirlerin yazdıkları tefsir çalışmalarının ciddi etkisi hissedilmektedir.¹⁷⁵⁹ Geçmişten günümüze yazılan Endonezce tefsir çalışmaları dikkate alındığında *Tafsir al-Misbah*’ın kapsamlı, hacimli ve tam tefsir çalışmalarının son örneğini teşkil ettiği görülmektedir. Hatta *Tafsir al-Misbah* ile birlikte Endonezce tefsir çalışmalarının zirveye taşındığını rahat bir şekilde iddia edebiliriz. Quraish Shihab’ın *Tafsir al-Lubab* ve *Al-Quran dan Maknanya* adlı çalışmaları ise *Tafsir al-Misbah*’ın özeti olarak görülebilir.¹⁷⁶⁰

Tafsir al-Misbah’ta sûrelerin kimliğine standart bir şekilde yer verilmektedir. Aynı veya benzeri konuları içerdiği düşünülen âyetler belli bir grup (*kelompok*) altında toplanır. Örneğin birinci grupta Bakara sûresinin 1-20. âyetleri; ikinci grupta Bakara sûresinin 21-29. âyetleri; üçüncü grupta ise Bakara sûresinin 30-39. âyetleri yer almaktadır. Gruplandırma işleminden sonra Arapça metin üst tarafta; Endonezce tercüme ise alt tarafta verilmek suretiyle teker teker âyetlerin tefsirine geçilmektedir. *Tafsir al-Misbah*’ın tefsir bölümünde en fazla dikkat çeken yönlerinden biri de kelime ve kavram bilgisine yoğun bir şekilde yer verilmesidir. Öyle ki âyetten geçen bütün kelimeler semantik açısından incelenmektedir. Bilgilendirme açısından *Tafsir al-Misbah*’ın bu özelliği bir artı olarak görülebilir ancak zaman zaman okuyucunun

¹⁷⁵⁶ Wartini, “Corak Penafsiran Quraish”, 115–116; Berutu, “Tafsir al-Misbah”, 3–4.

¹⁷⁵⁷ Schleifer, *The Muslim 500*, 72.

¹⁷⁵⁸ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

¹⁷⁵⁹ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

¹⁷⁶⁰ Shihab, *al-Lubab*, XIII.

ilgili pasajın anlamına yoğunlaşmasını engelleyebilmek ve dikkatini dağıtabilmektedir.¹⁷⁶¹

Ustadz Marwan Hadidi bin Musa kısa ismiyle Marwan bin Musa'nın *Hidayatul Insan bi Tafsiril Qur'an* isimli eseri dört ciltten oluşup Endonezce hacimli tefsir çalışmaları arasında yer almaktadır. Marwan bin Musa çevrimiçi olarak paylaştığı tefsir çalışmalarını zamanla bir araya getirerek e-kitap formatında yayımlamıştır. Tefsirin modeli *Tafsir al-Azhar* ve *Tafsir Al-Misbah*'tan ayrılmaktadır. Marwan bin Musa üst tarafta Arapça âyet metninin altında âyetin tercümesine yer vermektedir. Ancak yazarın tefsir ve açıklama kısmının uzunluğuna veya kısalığına bakmaksızın dipnot formatında vermesi eserin okunmasını zorlaştırmaktadır. Bu modelin yararlı olduğunu düşünmek zor görünmektedir. Meâl kısmında âyetlere birer başlık vermesi olumlu bir durum olarak değerlendirilebilir. Bazı ciltlerde ise hangi eserlerden istifade edildiğine dair bir kaynakça (*daftar pustuka*) cildin son kısmında verilerek okuyucunun daha kapsamlı ve geniş bilgiye ulaşması amaçlanmıştır.¹⁷⁶²

Quraish Shihab sadece *Tafsir al-Misbah*'ı yazmakla değil; lisans ve lisansüstü programlarda üstlendiği danışmanlık göreviyle birlikte Endonezce tefsir literatüründe tematik tefsir olgusunun tanınmasına ve geliştirilmesine öncülük etmiştir. Bizatihi kendisi birçok tematik tefsir çalışmasını literatüre kazandırdığı gibi birçok tematik tefsir eserinin yazılmasına vesile olması açısından Endonezce tefsir tarihinde büyük bir rol oynamıştır. Buna bağlı olarak tematik tefsir modeli Endonezya'da yaygınlık kazanmış ve akademik çalışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Nitekim bu süreçten sonra yazılan birçok eser tematik modele göre düzenlenmiştir.

Quraish Shihab'ın *Tafsir al-Misbah*'ından sonra Marwan bin Musa'nın *Hidayatul Insan*'ı dışında Endonezya'da tüm, hacimli ve kapsamlı tefsir çalışmalarına rastlanmamaktadır. Hatta bu süreçte *Tafsir al-Misbah*'a en yakın örneğin yazarın bir diğer eseri olan *Tafsir al-Lubab*'dır. Nitekim Endonezya'da 1990-2000 yılları arasında yazılan yirmi dört eserin on dördü;¹⁷⁶³ 2000-2010 yılları

¹⁷⁶¹ Krş. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/3-624.

¹⁷⁶² Örnek için bk. Ebu Yahya Marwan, *Hidayatul Insan bi Tafsiril Qur'an* (Bekasi: www.tafsir.web.id, ts.), 1-448.

¹⁷⁶³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 131.

arasında yazılan otuz iki eserden yirmi yedisi tematik tefsir modeline göre telif edilmiştir.¹⁷⁶⁴ 2010-2020 yılları arasında yazılan otuz beş eserden yirmi tanesinin tematik modelle yazıldığı tespit edilmiştir.¹⁷⁶⁵ 2001-2019 yılları arasında yazılan 110 eserden %11'i belirli veya birkaç cüz üzerine yapılan çalışmalardan oluşurken %24'ü belirli sûrelerin tefsiriyle sınırlıdır. Mushaf tertibine göre yazılan eserler ise sadece %5 civarındadır. Bu tür çalışmaların dışında tematik tefsirin etkisine bağlı olarak %60'ı antoloji veya seçki diyebileceğimiz farklı âyet gruplarından oluşmaktadır.¹⁷⁶⁶

1990'lı yıllardan itibaren Endonezya'da yapılan tefsir çalışmalarıyla ilgili elde edilen bütün veriler tam tefsir çalışmalarının artık eskisi gibi rağbet görmediği yönündedir. Bunun yerine belli cüz veya belli bir sûrenin tefsiri şeklinde tezahür eden çalışmalarla birlikte asıl itibarıyla tematik tefsir çalışmalarının daha baskın ve yoğun bir şekilde tercih edildiği görülmektedir. Elbette ki bu yönelimin birkaç sebebi vardır. Her şeyden önce gerek Din Bakanlığı'nın kapsamlı ve hacimli çalışması gerek Shiddieqy, Hamka, Quraish Shihab, Marwan bin Musa gibi bireysel olarak üretilen tefsir kaynaklarının yeterli görülmesi daha dar ve belirli bir konu etrafında şekillenen tematik tefsir modelinin tercih edilmesine etki ettiği aşikârdır.

Ayrıca tematik tefsirler model açısından çağdaş okuyucuların dikkatini daha fazla çekmektedir. Bununla birlikte yazarlar toplumun ihtiyacına paralel olarak Kur'ân ekseninde ve perspektifinde pratik sorulara cevap vermede veya günlük sorunları çözmede daha geniş bir manevraya sahiptirler. Modern dönemlerde çokça konuşulan ve tartışılan maddeleri tematik tefsir modeli ile çözmek ve çözümlemek daha pratik bir yöntem olarak görülmektedir. Bu süreçte sadece âlimler veya tefsir uzmanları değil; Endonezyalı birçok düşünür tefsir ilmi iştiğal etmiş ve çeşitli eserler telif etmişlerdir.¹⁷⁶⁷

Tematik tefsirlerin artışın sebeplerinden biri olarak ise akademik çevrelerde yapılan tezlerin anlayış ve model olarak tematik tefsir türüne daha elverişli olmasıdır. Nitekim akademik çalışmaların özünde belli bir meseleyi veya kavramı

¹⁷⁶⁴ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 172–195.

¹⁷⁶⁵ Mukhamad Saifunnuha, *Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Awal Abad ke-21* (Cakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Yüksek Lisans, 2021), 131.

¹⁷⁶⁶ Fathullah - Abdul Kadir, Muhd Najib bin, "Corak Penulisan Tafsir", 21.

¹⁷⁶⁷ Sofyan Saha, "Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi", *Jurnal Lektur Keagamaan* 13/1 (2015), 82–83.

derinlemesine araştırmak ve incelemek vardır. Bu da zorunlu olarak tematik tefsir modelinin kullanımını gerektirmektedir. 2000’li yıllardan itibaren Devlet İslam Üniversitelerinin (UIN) aktifleştirilmesiyle birlikte akademik tezlerin tabiatına uygun bir şekilde birçok tematik tefsir çalışması yapılmış ve bunlardan bazıları kitap olarak yayımlanarak Endonezce tefsir literatürüne kazandırılmıştır. Söz konusu üniversiteler tematik tefsir çalışmalarının üretildiği kaynak konumundadır. Sadece Şerif Hidayetullah bünyesinde yaklaşık olarak yüz otuz adet doktora çalışması yapılmış ve bunların birçoğu tematik bir modelle yazılmıştır. 1984-2013 yılları arasında Sunan Kalijaga Üniversitesi bünyesinde üretilen doktora tezlerinin elli civarında olduğunu tespit etmiştir. Bu tezlerin yarısından fazlası tematik modelle yazılmıştır.¹⁷⁶⁸ 1989-2011 yılları arasında Şerif Hidayetullah’ta üretilen tematik tefsir çalışmaları elli dört iken Sunan Kalijaga’da bu oran on altı civarındadır.¹⁷⁶⁹ Bir başka araştırmaya göre 2008-2014 yılları arasında Şerif Hidayetullah’ta üretilen tefsir tezlerinin sayısı elli sekizdir.¹⁷⁷⁰

Buna bağlı olarak çeşitli yıllarda yapılan bütün çalışmalar, tematik tefsir modelinin daha baskın ve yaygın olduğunu göstermektedir ki bu çalışmalar içerisinde tezlerden üretilen kitap sayısı oldukça fazladır. Dolayısıyla önümüzdeki süreçte tematik tefsirlere olan ilginin daha fazla artacağını ön görebiliriz. Hatta kanaatimize göre artık tahlilî, icmalî, tematik vb. şekillerdeki sınıflandırma yeterli değildir ve piyasadaki çalışmalarının mahiyetini ifade etmede eksik kalmaktadır. Zira tematik tefsir çalışmalarının da muhtevasına göre gittikçe çeşitlendiği ve zenginleştiği gerçeğini dikkate aldığımızda tıpkı fikhî tefsirleri ayrı bir grupta sınıflandırmak mümkün olduğu gibi pedagojik tefsir gibi çağdaş dönemlerde ortaya çıkan ve zamanla farklılaşan tefsir çalışmalarını ayrı bir şekilde sınıflandırmak gerekmektedir. Nitekim Endonezya’da son dönemlerde ansiklopedik, ekonomik, sosyolojik, psikolojik, feminist gibi isimlendirilen çeşitli tefsir çalışmalarının yapılması bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Böylelikle Nahrowi’nin 20. yüzyıl

¹⁷⁶⁸ Zuhdi, *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir Pada Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013*, 9.

¹⁷⁶⁹ Yusufa, “Kerangka”, 192.

¹⁷⁷⁰ Uun Yusuf, *Tafsir Al-Qur'an Akademik di Indonesia: Kajian Metode Tematik Disertasi di UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Doktora, 2016).

öncesi “miskin” olarak nitelendirdiği Endonezce tefsir çalışmaları çeşitlenerek ve zenginleşerek 21. yüzyılda büyük bir mesafe katettiği açıkça görülmektedir.¹⁷⁷¹

5.3. ENDONEZCE TEFSİRLERİN GENEL MUHTEVASI

Endonezce tefsirlerin muhtevasını tikel olarak belirlemek daha ayrıntılı çalışmaları gerektirdiği açıktır. Ancak Endonezce tefsirlerin muhteva noktasında ortak paydaları veya hangi konulara karşı sert bir yaklaşım sergilediklerini tespit etmek nispeten daha kolay görünmektedir. Bu tespitin kolaylığını sağlayan temel faktör ise Endonezyalı müfessirlerin genel olarak yöntem ve yaklaşımlarını tefsir çalışmalarının mukaddimelerinde belirtmiş olmalarıdır. Bu anlamda mukaddimeler Endonezce tefsirlerin muhtevası hakkında daha doğru tespitler yapmamıza imkân tanıyan önemli metinlerdir.

Endonezce ilk tam tefsir olan *Tercümânü'l-müstefid* herhangi bir mukaddime ile başlamamaktadır. Bununla birlikte *Tercümânü'l-müstefid*'in kaynaklarını ve bu minvalde şekillenen muhtevasını tespit etmek imkân dışı değildir. Hatta *Tercümânü'l-müstefid* gerek kaynakları gerekse muhtevası açısından 20. yüzyılda yazılan diğer Endonezce tefsir çalışmalarından ayrılmaktadır. Bu ayrılığın boyutunu belirleyebilmek için 20. yüzyılda ortaya çıkan Endonezce tefsir eserlerinin ayırıcı yönlerini tespit etmek gerekir. Bunun için Kaum Muda'nın yönelim ve yaklaşım şekli ve buna bağlı olarak el-Menâr ekolüyle olan irtibatlarının boyutu tespit edilmelidir. Kaum Muda'nın öncü isimlerinin el-Menâr ile olan alaka ve ilişkileri oldukça üst düzeydedir. Bu durum reformist müfessirlerin ifadelerinde açıkça görülmektedir. Ayrıca yazdıkları tefsir metinleri de bu olguyu doğrular niteliktedir. Bu bağlamda birkaç madde hâlinde bu akımın düşünce biçimi belirlenebilir:

- a) İsrâiliyat'a karşı mesafeli ve sert bir tutum vardır.¹⁷⁷²
- b) Akılcılık ön plandadır. Düşünmeye sevk edilir. Akıl-vahiy geriliminin ve çatışmasının bulunmadığı vurgusu vardır.
- c) Ana kaynak olarak Kur'ân merkezdedir. Gelenekselci din anlayışına kuşku ile bakılmaktadır.

¹⁷⁷¹ Izza Rohman Nahrowi, “Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad Kedua puluh”, *Al-Huda* 2/6 (2002), 16–19.

¹⁷⁷² İsrâiliyat'a karşı sert tavırların nedenleri krş. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat*, 195–199.

- d) Taklit, taassup vb. olumsuz davranışlar dışlanmaktadır.
- e) Bidat, hurafe, batıl inanç ve uygulamalar tümüyle reddedilmektedir.
- f) İlerlemeci İslam anlayışı hâkimdir.
- g) Zayıf ve mevzu rivayetlerden genellikle kaçınılmaktadır.
- h) Tasavvufî-işârî tefsir yaklaşımına karşı mesafeli durulmaktadır.
- i) Teorik meselelerden ziyade pratik ve güncel konular ağırlıktadır.
- j) Kur'ân'ın mesajı evrenseldir. Anlatılan şahıslar ve toplumlar birer prototiptir.
- k) Gaybî konularda daha çok selefi yaklaşım hâkimdir.
- l) Üslup ve dil açısından Endonezya dilinin inceliklerine önem verilir.
- m) Muhteva açısından güncel ve aktüel meselelere yer verilmektedir.

Bu kıstaslar ölçüsünde *Tercümânü'l-müstefid* incelendiğinde karşımıza olumlu bir tablonun çıkmayacağı kesindir. Her şeyden önce *Tercümânü'l-müstefid*'de muhteva açısından İsrâiliyat'a dair hikâye ve rivayetler çok fazladır. Bu tür hikâye ve rivayetler *Hâzin* gibi tefsir kaynaklarından olduğu gibi nakledilmiştir. Ayrıca *Menâfiu'l-Kur'ân* adındaki bir eserden sûrelerin faziletiyle ilgili birçok mevzu hadis hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmadan aktarılmıştır. Bunun dışında *Beyzâvî*'nin sûrelerin faziletiyle alakalı rivayet ettiği bilgiler zayıf veya mevzu olduğuna bakılmaksızın zikredilmiştir. Dil ve üslup açısından *Tercümânü'l-müstefid*'in nispeten kolay ve anlaşılır bir yöntem takip ettiği söylenebilir. Ancak *Celâleyn*'deki birçok açıklamayla birlikte âyetler tercüme edildiği için saf ve öz bir meâlden bahsetmek çoğu zaman mümkün olmamaktadır.¹⁷⁷³

17. yüzyılın şartları dikkate alındığında düşünmeye sevk etme gibi temaların tefsir kaynaklarında bulunmamasını yadırgamamak veya en azından böyle bir beklenti içinde olmamak gerekir. Sinkilî elbette Kur'ân'ı İslam'ın ilk ana kaynağı olarak görmekteydi. Bu gerçeğe birlikte zamanın şartlarına paralel olarak 20. yüzyılda ortaya çıkan reformistlerde olduğu gibi baskın bir şekilde Kur'ân'a dönüş veya Kur'ân merkezli bir din anlayışını Sinkilî'den beklemek kronolojik bir hata ve tarih yanılgısı olacağı kesindir. İlk Sinkilî, Şettâriyye tarikatına bağlıdır ve aynı zamanda Şettâriyye tarikatını takımadalara taşıyan ilk mutasavvıftır. Yazdığı diğer

¹⁷⁷³ Hemen hemen her sayfada bulunan söz konusu başlıklar için bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefid*, 2–610.

eserlerine bakıldığında 20. yüzyılda ortaya çıkan reformistler gibi kendini tasavvuf gibi alanlara kapattığını söylemek vakıa ile örtüşmemektedir. *Tercümânü'l-müstefid*'de tasavvufi-işârî öğelerin bulunmamasını ise iki sebeple açıklamamız mümkündür:

Birincisi Sinkilî bu eserini halk için yazdığından dolayı açık ve net olmasını istemiş olabilir. İkincisi *Celâleyn* tarzı bir eser yazmak istediği için kısa ve öz bilgilerle yetinmenin doğru olacağını düşünmüş olabilir. Ayrıca Şettâriyye tarikatının özü itibarıyla sade ve dengeli bir tasavvuf anlayışına yakın durmasının Sinkilî üzerinde etkisi olmuş olabilir.

Sinkilî'den üç yüz sene gibi uzun bir zaman sonra Endonezce ilk modern tefsir çalışmasını ortaya koymayı başarabilen Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim*'ine bakıldığında ise ilgili maddelerin daha bariz ve net bir şekilde görülmesi mümkündür. Mahmud Yunus dinî yaklaşım biçimi olarak Kaum Muda içinde yer almaktadır. Bu durum Mahmud Yunus'un *el-Menâr*'dan ciddi bir şekilde etkilendiğini göstermektedir. Bu bilgi *Tafsir al-Quran Karim*'in muhtevası ve yöntemi hakkında daha doğru bir bakış açısına sahip olunmasına büyük ölçüde imkân tanımaktadır. Nitekim *Tafsir al-Quran Karim*'in mukaddimesinde Mahmud Yunus Müslümanların geri kalmışlığına değinmekte ve Kur'ân'ın hidayet kaynağı olduğu gerçeğini hatırlatmaktadır. Ona göre ümmetin ilerlemesi ancak Kur'ân'ı doğru anlayıp tatbik etmesiyle mümkün olabilir.¹⁷⁷⁴ Buna bağlı olarak “ilerleme ve muasır medeniyet seviyesine ulaşma” (terakkiyat, tekaddum, kemajuan) meselesi *Tafsir al-Quran Karim*'in ana temaları arasında yer almaktadır.¹⁷⁷⁵

Mahmud Yunus Kur'ân tefsirlerinin İsrâiliyat'tan arındırılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Birçok İsrâiliyat menşeli rivayetin modern dünyada akıl dışı olduğunu ve tefsirlere giren bu batıl bilgilerin zamanla bazı çevrelerce Kur'ân'ın eleştirilmesine zemin hazırladığını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân kıssalarının tefsirinde İsrâiliyat'a hiçbir şekilde gereksinim yoktur. Zira Kur'ân kıssaları salt tarihî olayların bilgisinden ibaret değildir. Tam aksine kıssaların asıl gayeleri

¹⁷⁷⁴ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, V.

¹⁷⁷⁵ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 32-33, 84, 181, 212, 226, 258, 287, 356, 366, 751, 810.

insanları bilinçlendirmek ve onları düşünmeye sevk etmektir.¹⁷⁷⁶ Bununla birlikte Mahmud Yunus gerek mukaddimede gerekse tefsirinin farklı pasajlarında Kur'ân'ı tefsir ederken zayıf veya mevzu rivayetlerin kullanımını eleştirmektedir.¹⁷⁷⁷

Mahmud Yunus *Tafsir al-Quran Karim*'inde birçok âyetin yorumunda delil ile hareket edilmesinin bizatihi Kur'ân'ın bir buyruğu olduğunu dile getirir. Ayrıca düşünce ve taşınma faaliyetinden yoksun bütün yaklaşımları kör taklit (*taqlid buta*) olarak değerlendirir. Kur'ân'ın anlaşılır ve sade bir üsluba sahip olması ve bireysel-sosyal bütün önemli konuları içermesi aslında her türlü taklidi yasakladığının bir göstergesidir. Delil olmaksızın ve düşünmeksizin insanların taklit yoluyla bazı inançları benimsemesi ve bazı uygulamalara yönelmesi hiçbir şekilde kabul edilemez.¹⁷⁷⁸

Ona göre Kur'ân bilime teşvik etmektedir ve eski Müslümanlar sadece fıkıh, nahiv, sarf gibi ilimlerle meşgul olmuyorlardı. Tam aksine bu ilimlerle birlikte doğa bilimlerini de araştırıyorlardı. Ancak sonradan gelenler bu yöntemi terk ederek sadece fıkıh, sarf, nahiv gibi belli ilimlerle iktifa etmeye başlamışlardır. Bilginin ve bilimsel keşiflerin gücünden yararlanamayan Müslümanların birçoğu nihayetinde sömürgeci güçlerin mahkûmu olmuşlardır. Hâlbuki Kur'ân uhrevî saadette birlikte dünyevî mutluluk ve huzur için bilimsel gelişmelerden ve modern teknik bilgilerden yararlanılmasını talep etmektedir.¹⁷⁷⁹ Bunun yanı sıra İslam'a davet şayet hikmet, güzel öğüt ve etkili bir mücadeleyle gerçekleşecekse bu durumda Müslüman âlimlerin ve davetçilerin dünyevî bilimleri bilmesi ve modern bilgiye hâkim olmaları gerekmektedir.¹⁷⁸⁰ Nitekim Hz. Musa, Firavun'u davet ederken hikmet dairesi içerisinde kalabilmiş ve etkili bir mücadele örneğini sergilemiştir. Mahmud Yunus bu kıssadan hareketle Müslüman davetçilerin (mübelliğlerin) tam tamına dokuz maddelik uyarı ve prensiplere uymaları gerektiğini düşünmektedir. Bu maddeler içerisinde şunlar yer almaktadır: Davetçi her şeyden önce din ilimlerine vakıf olacak, Arapça, psikoloji, tarih, sosyoloji, dinler tarihi gibi bilimleri iyi derece bilecek, hangi

¹⁷⁷⁶ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, VI–VII.

¹⁷⁷⁷ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, VI, 219, 778.

¹⁷⁷⁸ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 171, 240, 393.

¹⁷⁷⁹ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 241.

¹⁷⁸⁰ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 399.

ülkede hizmet verecekse o ülkenin dilini öğrenecektir. Ayrıca maneviyat ve ahlak noktasında davetçinin olgun ve yetkin olması gerekmektedir.¹⁷⁸¹

Mahmud Yunus Müslümanların kutsal kitapları olan Kur'ân'a dönmelerinin zarurî olduğunu belirttikten sonra daha önceki din müntesiplerinin “haram ve helal” yetkisini kendilerinde görmelerini eleştirmektedir. Ona göre aynı tehlike ve sorun Müslümanlar için de geçerlidir. Dolayısıyla akide, amel ve ahlak ile ilgili hükümler İslam'a göre belirlenmelidir. Bu konuda ne ifrat ne de tefrit hiçbir şekilde doğru noktalar değildir. Resûlullah'ın “*Gün gelecek Yahudi ve Hristiyanların yol ve yöntemini takip edeceksiniz*” uyarısı Müslümanlar arasında tezahür etmeye başladığını belirtmektedir. Öyle ki bazı çevreler hoca veya liderlerinin sözlerini Kur'ân ve Sünnet'ten daha önemli ve değerli görmektedir.¹⁷⁸² Farklı pasajlarda Kur'ân ve Sünnet'e dönmenin gerekliliğini yinelen ve vurgulayan Mahmud Yunus'a göre Müslümanlar arasında gruplaşma ve hizipleşmenin başlıca sebebi fanatizm ve taassuptur. Bu olumsuz tutum ve davranışlar yüzünden Müslümanlar; Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi birbirine karşı düşman kesilebilmekte ve birbirine zarar verebilmektedirler.¹⁷⁸³

Tafsir al-Quran Karim dil ve üslup açısından incelendiğinde Endonezce dil kurallarına ve inceliklerine hassas bir şekilde riayet edildiği görülecektir. Nitekim Mahmud Yunus *Tafsir al-Quran Karim* ile olan ilişkinin uzun zaman beri devam ettiğini belirtmekte ve zamanın ihtiyaçlarına paralel olarak gerekli eklemelerde ve çıkartmalarda bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *Tafsir al-Quran Karim* birçok pasajında herhangi bir kalıp, sözcük ve ifadenin Endonezce en doğru karşılığının tartışıldığı görülmektedir.¹⁷⁸⁴ Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Quran Karim* isimli eserini yirmi yaşından yaklaşık yetmiş üç yaşına kadar kaynak olarak Kur'ân başta olmak üzere ilmî müktesebatı çerçevesinde öğrendiği bilgiler ışığında telif ettiğini belirtmiş olması aslında bu eserine ne derece önem verdiğini açıkça göstermektedir.¹⁷⁸⁵

¹⁷⁸¹ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 453.

¹⁷⁸² Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 266.

¹⁷⁸³ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 206.

¹⁷⁸⁴ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 68, 160, 360, 448, 914.

¹⁷⁸⁵ Bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, V.

Endonezya’da *Kaum Muda*’nın öncüleri arasında yer alan Ahmad Hassan Bandung ve Hamidy-Fachruddin düşünce olarak Mahmud Yunus ile aynı anlayışa sahip âlimlerdir. Ancak *al-Furqan* ve *Tafsir Quran*’ın tefsir ve açıklama bölümleri *Tafsir al-Quran Karim*’e nispeten daha az bilgi ihtiva ettiği için ilgili maddelerdeki vurgu *Tafsir al-Quran Karim*’de olduğu kadar belirgin ve yoğun değildir. Buna rağmen *al-Furqan* ile *Tafsir al-Quran Karim*’in öncelediği ve önemseydiği temel konular hemen hemen aynıdır. Her şeyden önce Ahmad Hassan Bandung İsrâiliyat’a karşıdır. İsrâiliyat’a yer vermelerinden dolayı eski müfessirleri eleştirir. Ona göre İsrâiliyat menşeli birçok rivayet zayıf veya yanlış bilgidir. İsrâiliyat dışında sahih rivayetler tefsirde kullanılabilir. Ancak zayıf ve mevzu rivayetlerin kullanımı doğru değildir.¹⁷⁸⁶

Ahmad Hassan Bandung’un *al-Furqan*’da birçok âyet bağlamında sert bir şekilde eleştirdiği konuların başında dinî ve mezhebî taklit gelmektedir. Ona göre düşünce ve muhakemeden yoksun bütün anlayışlar “kör taklit”tir (*bertaklid buta*).¹⁷⁸⁷ Kör taklidin sonucunda özellikle dinî konularda lider veya önderlere kulluk edecek derece olumsuz birtakım tutum ve davranışlar tezahür etmeye başlar. Hâlbuki hoca olsun veya rahip olsun fark etmez hiçbir liderin veya önderin kendi sözlerini veya düşüncelerini Allah’ın sözünün önüne geçirme gibi bir hakkı ve salahiyeti yoktur.¹⁷⁸⁸

Ahmad Hassan Kur’ân’ın tam bir tercümesinin olamayacağını belirttikten sonra Endonezce çeviri tekniklerinde bazı hususlara özellikle riayet edilmesi gerektiğini salık verir. Mukaddimede çeviri teknikleri, çeviri yöntemleri, anlam daralması-genişlemesi, Arapça-Endonezce arasında zaman kiplerinin farklılığı, özel isimlerin ve bazı sıfatların kullanımında iki dil arasındaki farklar gibi birçok meseleye temas ederek nasıl ve ne şekilde bir tercüme yöntemini izleyeceğini açıklamaktadır. Ona göre bu tür nüanslar ve incelikler sadece *al-Furqan* için geçerli değil; Kur’ân’ın tercümesi ile işgal edecek olan bütün Endonezyalı müfessir ve düşünürler için gerekli birtakım malumatlar ihtiva etmektedir.¹⁷⁸⁹

¹⁷⁸⁶ Hassan, *Al-Furqan*, XX.

¹⁷⁸⁷ Hassan, *Al-Furqan*, 643.

¹⁷⁸⁸ Hassan, *Al-Furqan*, 644.

¹⁷⁸⁹ Hassan, *Al-Furqan*, VII-XXXIII.

Hamidy-Fachruddin'in *Tafsir Quran*'ında tefsir ve açıklama bölümünde genellikle âyetlerin anlamı merkeze alınarak alternatif çeviriler üzerinde durmaktadır. Mukaddimede ise Kur'ân hakkında gerekli ve önemli bilgiler verilmekte ve Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili olarak okuyucu bilinçlendirilmektedir.¹⁷⁹⁰ Ancak *Tafsir Quran*'ın tefsir bölümünde İsrâiliyat kaynaklı bilgiler yoğun bir şekilde mevcut değildir. Tevrat, İncil ve Zebur'dan yapılan alıntılar sınırlıdır ve temelde Kur'ân ile uyumluluk arz etmektedir. Örneğin inek kesme hadisesi bağlamında *Tevrat*'tan *Yasanın Tekrarı* bölümünden 1-8. âyetlerden bir pasaj aktarılmıştır.¹⁷⁹¹ Bununla birlikte *Ahd-i Kadîm* ve *Ahd-i Cedîd*'ten kısmî iktibaslara yer verilmiştir.¹⁷⁹²

Hamidy ve Fachruddin'e göre Kur'ân kıssalarından maksat ibret almak ve bilinçlenmektir. Dolayısıyla kıssaların asıl gayesi tarihî malumatları arz etmek değildir.¹⁷⁹³ Bunun yanı sıra Kur'ân'ın arz ettiği şahsiyetler ve toplumlar birer prototiptir. Esas olan kişi ve gruplar değil; onların nitelikleri ve eylemleridir. Bu anlamda olumlu olan modelleri örnek almak; olumsuz olanlarını ise terk etmek gerekir. Örneğin Ebû Leheb ismi ile bir şahsiyet kastedilmesi mümkün olabileceği gibi ömrünü kötülükle ve fesatla geçiren bir sıfat da kastedilmiş olabilir.¹⁷⁹⁴

Tafsir Quran'da zayıf veya mevzu hadislerin kullanımına yer verilmemiştir. Nitekim Hamidy ve Fachruddin mukaddime kısmında sadece *Sahîh-i Buhârî* ile *Sahîh-i Müslim*'den yararlanacaklarını belirtmeleri bu tespiti güçlendirmektedir.¹⁷⁹⁵ Hamidy ve Fachruddin birçok âyetin tefsirinde taklidin tehlikeli boyutuna dikkat çekmektedirler. Onlara göre İslam özgür düşüncüyü savunmaktadır. Aynı şekilde İslam'a göre "kör ve sağır bir şekilde taklitçi bir tavır ve tutum sergilemek" yasaklamıştır. Bütün durumlarda Kur'ân ve Sünnet öne alınmalı ve her türlü bağnazlık, taassup ve tarafgirlik eleştirilmeye mahkûmdur. Dolayısıyla sorgulamadan tavizsiz bir şekilde geleneğe bağlanmak; akıl ve düşüncüyü arka plana itmek gibi olumsuz tutum ve davranışlar zamanla düşünce donukluğuna ve toplumsal geri

¹⁷⁹⁰ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XXVII–XLV.

¹⁷⁹¹ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 15.

¹⁷⁹² Bk. Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 17, 69, 60, 88, 142, 150, 236, 471, 623.

¹⁷⁹³ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 241, 327.

¹⁷⁹⁴ Bk. Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 935.

¹⁷⁹⁵ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XIX.

kalmışlığa sebebiyet vermektedir.¹⁷⁹⁶ Bu tür olumsuz yaklaşımlar ise birleşmesi ve bütünlüşmesi gereken Müslümanları ayrıştırmakta ve hiziplere bölünmelerine neden olmaktadır. Hâlbuki her türlü parçalanmışlık, bölünmüşlük ve ayrılık Müslümanlara haram kılınan tutum ve davranışlardır.¹⁷⁹⁷ Bu aynı zamanda ideal toplum olmanın önündeki en büyük engelleri oluşturmaktadır.¹⁷⁹⁸ Kur'ân ve Sünnet'in merkezde olduğu bir dinî anlayış ise hiçbir şekilde ihtilaf ve sorunlara fırsat vermez.¹⁷⁹⁹ Son tahlilde ise Muhammed ümmetinin (Müslümanların) taklitten sakınmaları ve delil ekseninde hareket etmeleri gerektiği tavsiye edilmektedir.¹⁸⁰⁰

Shiddieqy'nin *Tafsir An-Nuur*'unda söz konusu öge ve temaları daha vurgulu ve daha baskın bir tonla görmek mümkündür. Nitekim Shiddieqy Endonezya'da Kaum Muda arasında gösterilen öncü isimlerden biridir. Ancak Shiddieqy sadece tefsir alanında değil; fıkıh alanında da ciddi bir yeniliğe gereksinim duyulduğunu seslendiren birkaç âlimden biri olmakla dikkat çekmektedir. O, dinî ve mezhebî her türlü taklide karşı çıkar ve bu diğer Endonezyalı müfessirler gibi düşünme ve araştırmaya dayanmayan her türlü yaklaşım biçimini “kör taklit” (*taklid buta*) olarak nitelendirir.¹⁸⁰¹

Ona göre taklidin en kısa anlamı “eleştiri ve araştırma yapmaksızın birini veya bir grubu izlemek ve takip etmektir”.¹⁸⁰² Shiddieqy taklit ve ittibanın aynı kavramlar olmadığını belirttikten sonra ittiba kavramına bilinç ve idrakin eşlik ettiğini söyler.¹⁸⁰³ Bu olumsuz tutumların karşısında ictihat, düşünme, araştırma ve inceleme gibi faaliyetleri önermekte ve savunmaktadır. Bu bağlamda ictihat kapısının kapalı olduğu yönündeki düşüncüyü tamamıyla reddeder.¹⁸⁰⁴ Değer ve erdemin insan fitratında bulunduğunu ancak taklit gibi olumsuz davranışlar yüzünden kişinin dalâlete saptığını ve basiretinin kapandığını belirtir.¹⁸⁰⁵ Daha önceki

¹⁷⁹⁶ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 35.

¹⁷⁹⁷ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 86.

¹⁷⁹⁸ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 86.

¹⁷⁹⁹ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 122.

¹⁸⁰⁰ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, 345–346.

¹⁸⁰¹ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/173, 268, 2/1126, 1244, 1291, 1479, 1813, 3/1886, 2324, 4/2950, 3213, 3460, 5/3736, 3737.

¹⁸⁰² Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/33, 198, 5/3774.

¹⁸⁰³ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/266.

¹⁸⁰⁴ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XVIII, 266, 2/1094.

¹⁸⁰⁵ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/61, 224, 232, 234, 266, 619, 2/1242.

toplumların başına gelen birçok kötülüğün asıl sebebi, kör taklittir. Ancak görüldüğü kadarıyla Müslümanlar bundan gerekli ibreti almamışlar ve gerekli dersleri çıkartmamışlardır.¹⁸⁰⁶ Nitekim tarih boyunca Sünnî-Şîî, Hanefî-Şâfiî veya selef-halef arasındaki kavga, mücadele ve tartışmaların arkasında taklit unsuru yatmaktadır.¹⁸⁰⁷ Taklit zamanla atalar kültünü ve geçmiş bütün adet ve geleneklerin doğru olduğuna dair bir inancın oluşmasına neden olur.¹⁸⁰⁸ Bu tutumun sonu fanatiklik ve taassuptan başka bir şey değildir.¹⁸⁰⁹

Shiddieqy'e göre tefsir kaynaklarının İsrâiliyat menşeli rivayet ve hikâyelere yer vermeleri esasında taklidin bir sonucudur.¹⁸¹⁰ Shiddieqy İsrâiliyat'ı reddettiğini açıkça ifade eder¹⁸¹¹ ve bu tür bilgileri “yalan-yanlış malumatlar” olarak nitelendirir.¹⁸¹² Bazen bu tür bilgileri “mitoloji ve efsane” olarak değerlendirir.¹⁸¹³ Daha önceki müfessirlerin aktardığı İsrâiliyat kökenli malumatlara yer vererek onları tenkit eder.¹⁸¹⁴

Allâme Buya Hamka'nın *Tafsir al-Azhar*'ı tartışmasız içtimâî tefsir türü arasında yer aldığı için ilgili maddeleri neredeyse bütün pasajlarda ve açıklamalarda görmek mümkündür. Her şeyden önce Hamka Kur'ân'ın evrensel olduğuna inanmaktadır. Bu düşüncesinden hareketle “sebep hususi olsa da ibret/mesaj umumidir” ilkesini benimsemektedir.¹⁸¹⁵ Hamka âyetleri yorumlarken bu ilkeyi teorik alanda sınırlı tutmayarak pratik sahada yoğun bir şekilde uygulamaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'daki insan ve toplumları birer prototip olarak değerlendirir; aynı tutumları gösteren Müslüman toplumlarını açıkça eleştirir.¹⁸¹⁶ Hamka bu âyetlerin sadece Yahudilere hitap ettiğini düşünen kişilerin yaklaşımını tamamen reddeder.¹⁸¹⁷

¹⁸⁰⁶ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/198.

¹⁸⁰⁷ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/344.

¹⁸⁰⁸ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 2/1510, 4/2948, 3066, 3459, 5/3700.

¹⁸⁰⁹ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 2/1343, 5/3736.

¹⁸¹⁰ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XII.

¹⁸¹¹ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 3/2635, 4/3506.

¹⁸¹² Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/206.

¹⁸¹³ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 2/1181, 5/3936.

¹⁸¹⁴ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 2/1370, 4/3407, 4/35121498, 3/1976.

¹⁸¹⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/30.

¹⁸¹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/231.

¹⁸¹⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/231.

Hamka Mâide sûresinin 63. âyetinde iyiliği emretmeyen ve kötülükten alıkoymayan papaz ve rahiplerin kınandığını ve aynı şekilde bir tavır gösteren Müslüman âlimlerin (ulemâussû') de bu kapsama girdiğini belirtir.¹⁸¹⁸ Hamka Kur'ân'ın merkeze alındığı bir din anlayışını savunmaktadır. Sünnet'i ise Kur'ân'ın pratik bir yansıması olarak değerlendirir. Zira ona göre Kur'ân ilk müfessiri Sünnet'tir.¹⁸¹⁹ Bu anlamda sadece *mantûk* düzeyinde değil; *mefhûm*'un da esas kabul edildiği bir Kur'ân telakkisini önerir.¹⁸²⁰ Hamka, Muhammed Abduh'un Kur'ân'ın her asırda gençleştiği görüşüne katılır ve bazı modern dönemdeki bazı gelişmeleri Kur'ân âyetleri ile örtüştüğünü ifade eder.¹⁸²¹ Kur'an'a muhalefet etmesine rağmen dinî önderlerin görüşlerinin mutlak doğru olarak kabul edilmesini sert bir şekilde eleştirir.¹⁸²² Ona göre Kur'ân'ı tefsir edebilmenin önemli şartlarından biri de herhangi bir ekolü müdafaa ve herhangi bir şahsın tezlerini Kur'ân ile temellendirme düşüncesinin bulunmamasıdır.¹⁸²³

Hamka, *Tafsir al-Azhar*'da en fazla işlediği konulardan biri de taassup, taklit ve atalar kültü meselesidir. Hamka, dinsel ve mezhepsel olmak üzere taassup ve taklidi olumsuz birer yaklaşım biçimi olarak değerlendirir ve özellikle atalar kültürüne karşı mücadele edilmesi gerektiğini belirtir. Aslında *el-Menâr*'ın taassup ve taklide karşı akıl ve düşünmeyi vurguladığı bilinmektedir. Bunun dışında Hamka'nın 1900'lerin ilk çeyreğinden itibaren gittikçe belirginleşmeye başlayan Kaum Tua ve Kaum Muda gruplarından ikinci ekole bağlı olduğu dikkate alındığında dinî alanda düşünmeyi savunduğu görülmektedir. Hamka, "özgür akıl" ve "düşünce özgürlüğü" gibi farklı kavramları kullanarak İslam'da kilise gibi bir otoritenin olmadığına ve düşüncelerin belli bazı kurum veya topluluklar tarafından kısıtlanamayacağına temas ettikten sonra "sorgulama ve araştırma"nın önemi dikkat çekmektedir.¹⁸²⁴

¹⁸¹⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1719.

¹⁸¹⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/25.

¹⁸²⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 2/1324.

¹⁸²¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2377-2378.

¹⁸²² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2931.

¹⁸²³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/39.

¹⁸²⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2936.

Hamka *Tafsir al-Azhar*'da A'râf sûresinin 28. âyetini örnek vererek “atalar kültürünü” açıkça reddeder. Kur'ân ve Sünnet merkezli nassların esas alınarak bu tür düşünce ve yaklaşımlara karşı emr-i bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker anlayışı çerçevesinde mücadele edilmesi gerektiğini açıkça dile getirir.¹⁸²⁵ Ayrıca birçok pasajda farklı örneklemeler üzerinden dinsel ve mezhepsel fanatikliğin yanlışlığını hatırlatmaktadır. Dört mezhep müntesiplerinin birbirine karşı takındıkları tavırların İslam ile bağdaşmadığını ifade ettikten sonra zaman zaman Endonezya'nın en büyük iki organizasyonu olan Nehdatü'l-ulemâ ve Muhammediyye'nin birbirlerine muhalefet etmelerini doğru bulmaz.¹⁸²⁶

Hamka taassup ve taklidi ümmetin içine sirayet etmiş bir hastalık ve karanlık bir yol olarak nitelendirir ve “fanatizm”in doğmasına zemin hazırladığını belirtir. Temelde Yahudi ve Hristiyanların bir yaklaşım ve davranış biçimi olduğunu belirterek birçok husumetin ortaya çıkmasının ve düşünsel donukluğun gittikçe artmasının ana sebebi olarak görür.¹⁸²⁷ Nitekim ictihat kapısının kapanması ve taklidin vazgeçilmez bir unsur olarak görülmesi Müslümanları felakete sürüklemiştir.¹⁸²⁸ Miras olarak geriye kalan birçok merasim ve uygulamanın dinle bir bağlantısı olmadığı halde dinin bir parçası olarak telakki edilmiştir. Aslında bu tavır çok net bir şekilde “câhiliye zihniyeti”nin bir mahsuludur.¹⁸²⁹

Hamka; Muhammed Abduh ve Seyyid Kutub'un görüşlerine katılarak Garânîk Olayı'nı zındık ve mülhitlerin İslam'ı zayıflatmak ve küçük düşürmek için uydurdukları bir rivayet olarak değerlendirir.¹⁸³⁰ Hamka bu hadise dışında *ğuluv* (dinde aşırıya gitmek ve dinin sınırları dışına çıkmak) olarak nitelendirdiği bir diğer mesele ise sûfîlerden özellikle vahdet-i vücûd taraftarlarının savunduğu ve düşüncelerinin merkezi haline getirdikleri nûr-ı Muhammedî veya diğer ismi ile hakikat-i Muhammediyye konusudur. Hamka bu anlayışı Hristiyanların teslis akidesine benzetir. Ayrıca tevessül, rabîta, sülûk vb. ritüelleri de “dinin çok ötesinde”

¹⁸²⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2344-2345.

¹⁸²⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/613-615.

¹⁸²⁷ Bk. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1671, 1902, 1948, 1973, 1996.

¹⁸²⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1757.

¹⁸²⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 3/1901.

¹⁸³⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 6/4722-4724.

şeklinde değerlendirir.¹⁸³¹ Hamka'ya göre amelde taklide nispeten yer verilmesi mümkün olabilir ancak bu tür akidevî meselelerde taklit oldukça büyük bir tehlikeyi barındırmaktadır.¹⁸³² Buna bağlı olarak farklı tefsir kaynaklarında Hârût ve Mârût ile ilgili detaylı bilgileri “akıl dışı” ve “dehşet verici” olarak yorumlamaktadır.¹⁸³³

Özellikle “kıssalar” hakkındaki detayların birçoğunun İsrâiliyat kaynaklı olduğu bilinmektedir. Hamka İsrâiliyat'tan kurtuluşun yolu olarak Kur'ân'ın bütüncül, doğru ve tutarlı bir şekilde incelenmesini önermektedir.¹⁸³⁴ Ona göre Kur'ân'ı anlamak için bu tür zayıf ve batıl rivayetlere hatta bin bir gece masallarını andıran ve muhteva olarak yalanla dolu olan bu hikâyelere gereksinim yoktur.¹⁸³⁵

Hamka *Tafsir al-Azhar*'da sosyal ve siyasi birçok meseleye temas etmektedir. Böylelikle okuyucunun âyetlerde verilmek istenen mesajları yakın örnekleri üzerinden görmesi ve değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu aynı zamanda Hamka'nın çağdaş problemlere ve olaylara karşı bakış açını ve entelektüel birikimini yansıtmaya açısından önemli bir gösterge olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.¹⁸³⁶

Tafsir al-Azhar'dan sonra yazılan en önemli tefsirlerden biri olan Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah*'ı da içtimâî tefsir özelliğini taşımasından dolayı ilgili maddeleri birçok pasajda dile getirmekte ve Müslümanların bilinçlenmesi için uyarı ve tavsiyelerde bulunmaktadır.¹⁸³⁷ Quraish Shihab'ın “kör taklid”in (*taklid buta*) zararları ve kötü neticeleri üzerinde durmaktadır. Ona göre taklit esasında manevî körlük ve sağırlıktır; cahillerin ve putperestlerin âdetidir.¹⁸³⁸ Quraish Shihab, Bikâî'nin hanif tanımından hareketle şöyle bir tarif yapmaktadır: “*Hanif, fıtrati gereği delillere bağlı olan ve taklitten kaçınan kimsedir.*”¹⁸³⁹ Buna göre hanif, delil ve kanıtlar çerçevesinde hakikate bağlı olan, doğru ve tutarlı inanç ve eylemlere

¹⁸³¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 4/2931-2936.

¹⁸³² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 5/3289.

¹⁸³³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/253-257.

¹⁸³⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 5/3511.

¹⁸³⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/589, 595, 3/1708, 4/2649, 5/3511, 6/4252, 8/5982,

¹⁸³⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 10/8088-8089.

¹⁸³⁷ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 4/32-33.

¹⁸³⁸ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 4/89, 9/485.

¹⁸³⁹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 4/169, 9/50.

sahip ve iman nuru sayesinde körü körüne taklitten uzak kalan kimsedir.¹⁸⁴⁰ Nitekim mü'minin en bariz vasfı taklit ile değil; tahkik ile hareket etmesidir. Mü'min açık delil ve kesin kanıt olmaksızın itaat etmez.¹⁸⁴¹ Zira taklit belli bir zaman sonra doğası gereği kişiyi şahsiyetinden ve gerçek kimliğinden uzaklaştırır.¹⁸⁴² Nitekim uzun bir zaman esaret altında kalan İsrailoğulları zamanla taklide maruz kalıp mizaçları büyük bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir.¹⁸⁴³ Nitekim önceki birçok toplumun hak ve hakikatten uzaklaşmasına ve yüz çevirmesine neden şey taklitten ve atalar kültürüne bağlılıktan başka bir şey değildir.¹⁸⁴⁴

Quraish Shihab İsrâiliyat kaynaklı bilgilere *Tafsir al-Misbah*'ında yer vermez. Seyyid Kutub'tan bir pasajı alıntı yaparak bu tür bilgilerin tefsir kaynaklarına girmesini tenkit etmektedir.¹⁸⁴⁵ Quraish'ın Kitab-ı Mukaddes'ten çokça alıntı yaptığı bir gerçektir. Ancak alıntı yaptığı pasajlar ya Kur'ân ile uygun olan bölümlerden oluşmakta veya eleştirmek için zikretmektedir. Bu anlamda *Tafsir al-Misbah*'ta *Hâzin*'de veya *Tercümânü'l-müstefid*'de olduğu gibi İsrâiliyat ile ilgili hikâye ve rivayetleri tenkit ve analiz etmeksizin aktarıldığı vaki değildir.¹⁸⁴⁶ Aynı şekilde Quraish zayıf ve mevzu hadisleri zaman zaman tenkit etmek için aktarmaktadır. Böylelikle *Tafsir Al-Misbah*'ta düşüncelerini doğru olarak kabul ettiği esaslar üzerine inşa etmeye çalışmaktadır.¹⁸⁴⁷

Yazar öncelikle Kur'ân'ı Kur'ân ile sonra Sünnet ve diğer sahîh rivayetlerle tefsir etmektedir. Bununla birlikte Bikâî dışında etkilendiği diğer müfessirlerin başında ise Muhammed Tantâvî, Muhammed Mütevellî Şa'râvî, Seyyid Kutub, Muhammed Tâhir b. Âşûr, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî gibi yakın dönem müfessirleri gelmektedir.¹⁸⁴⁸ İsimleri anılan bütün bu müfessirlerin, zayıf ve mevzu rivayetler dâhil İsrâiliyat vb. malumatların tefsir kaynaklarında kullanımına karşı

¹⁸⁴⁰ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 4/368.

¹⁸⁴¹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 5/651.

¹⁸⁴² Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 6/135-136.

¹⁸⁴³ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 8/351.

¹⁸⁴⁴ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 10/64, 11/407.

¹⁸⁴⁵ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 5/342.

¹⁸⁴⁶ Örnekler için bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/171, 219, 221, 242-243, 354, 3/48, 59, 99, 5/272, 728, 14/333, 475, 13/218, 314, 339, 370, 15/359, 375-376, 439.

¹⁸⁴⁷ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/59, 2/511, 5/735, 11/244, 13/297-298, 14/231-232.

¹⁸⁴⁸ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

çıkan isimlerin başında geldikleri bilinmektedir.¹⁸⁴⁹ Bikâî her ne kadar *Kitab-ı Mukaddes*'ten birçok alıntı yapmış olsa da hatta *Kitab-ı Mukaddes*'ten alıntı yapılabileceğine dair *el-Akvâlü 'l-kavîme* adında müstakil bir kitap kaleme alındığı bilinse de nakillerinde tenkidin baskın olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁵⁰ Zaten Quraish tefsir kaynaklarına giren bazı bilgileri düzeltmek ve doğru olanı ortaya koymak için çoğu zaman bu isimlerin görüş ve düşüncelerinden yararlanmaktadır.¹⁸⁵¹

Yakın döneme kadar bu tür tenkitlerin farklı kitapların ana temasını teşkil ettiği ve çeşitli ilmî mahfillerinde gündeme getirildiği bilinen bir gerçektir. Din Bakanlığı'nın meâl-tefsir çalışmasını tenkit etmekle dikkat çeken Muhammad Thalib farklı İslamî yaklaşımların tefsirlerin muhtevasını önemli ölçüde etkilediğini belirtmektedir. Ona göre Kur'ân'ın anlaşılmasında tarih boyunca ortaya çıkan metotları dokuz başlık altında incelemek mümkündür. Thalib bu metot ve yaklaşım biçimlerini “panoramik, pratik, tarihsel, disiplinel, mukarin, taklitçi, bâtinî, içtimâî, şâmil-mütekâmil” olarak isimlendirmektedir.¹⁸⁵²

Bu bağlamda şâmil-mütekâmil yaklaşım dışında geriye kalan bütün tefsir çeşitleri ve İslamî bakış açıları birtakım eksiklikleri bünyesinde taşımaktadır. Öyle ise gerek Kur'ân'ın gerekse İslam'ın daha doğru ve bütüncül bir şekilde anlaşılması ve etüt edilmesi için şâmil-mütekâmil metodun aktifleştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Thalib, Abduh'un *el-Menâr*'ını, Abdurrahman ed-Dûsirî'nin *Safvetu 'l-âsâr ve 'l-mefâhim*'ini ve son olarak İbn Teymiyye'nin *Mecmû 'l-fetâvâ*'sını kapsayıcı-bütüncül tefsirler arasında saymaktadır.¹⁸⁵³

Thalib saf ve öz bir tefsir anlayışını savunmaktadır. Dolayısıyla klasik veya modern yargı ve düşüncelerin hâkim olduğu bir tefsir yaklaşımını reddetmektedir. Özellikle taklitçi metot (*metode taqlid/peniruan*) olarak nitelendirdiği yaklaşımın riskli olduğuna temas etmekte ve bu düşüncenin bir sonucu olarak kimi liderlere ait bazı görüşlerin Kur'ân ve Sünnet'e tercih edilmesine veya öncelenmesine neden

¹⁸⁴⁹ Bk. İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 1/16.

¹⁸⁵⁰ Örnekler için bk. Burhânuddîn İbrahim Bikâî, *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi's-âyâti ve's-suver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî), 1/280, 315, 422, 459, 483, 2/5, 42, 166.

¹⁸⁵¹ Örnekler için bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/13, 14, 16, 23, 35, 41, 54, 65, 66, 85, 84, 92, 139, 270, 281, 282, 518.

¹⁸⁵² Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, XXX–XXXVII.

¹⁸⁵³ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyyah*, XXX–XXXVII.

olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde bâtinî yaklaşımın (*spiritisme*) tehlikeli boyutlarını vurguladıktan sonra liberalist grupların bu düşünceyle bir dünya görüşü inşa ettiklerine dikkat çekmektedir. Ona göre bu düşüncenin akıbeti ise birçok İslamî emir ve yasağın ihlal edilmesidir.¹⁸⁵⁴

Yukarıda verilen örneklerden açıkça anlaşılacağı üzere Endonezce tefsir çalışmalarının birçoğu ictihat ve tecdit tarafları olarak bilinen Kaum Muda'nın eliyle telif edildiği için sözü edilen kriterlerin tefsir çalışmalarına yansıdığı açıkça görülmektedir. Kaum Tua'ya ait ciddi bir tefsir külliyatının bulunmamasından dolayı onların tefsir ilmine dair yaklaşım biçimini ve düşüncelerini etraflıca analiz etmek şimdilik mümkün görünmemektedir.

5.4. KRONOLOJİK ve NİCELİK AÇISINDAN ENDONEZCE TEFSİRLER

Bu başlık altında öncelikli olarak Endonezce tefsirlerin kronolojik açıdan yazım tarihleri ve buna bağlı olarak sayıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Kronolojik ve nicelik sahasında elde edilecek veriler bir taraftan tefsirlerin mahiyeti ve keyfiyeti hakkında bir fikir sahibi olmamıza imkân vermesi diğer taraftan ise Endonezce tefsirlerin tarih boyunca geçirdiği evreleri, değişim ve dönüşümleri, alanında yazılan ilkleri daha somut bir şekilde görmemizi mümkün kılması açısından önemli bir durum arz etmektedir. Bu başlık altında 1600'lü yıllardan 1900'lü yıllara kadar Endonezce tefsirler sadece üç adet ile sınırlı iken 20. asırda ne şekilde çeşitlendiğini ve zenginleştiğini anlamak için kronolojik ve nicelik açıdan tefsir eserleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu tespitleri yaparken Endonezce olarak yazılan bütün tefsir eserlerine yer vermemiz mümkün değildir. Dolayısıyla önemli gördüğümüz ve Endonezce tefsir literatüründe belli bir boşluğu kapattığını düşündüğümüz çalışmalara temas etmekle yetineceğimizi peşinen belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda çocuklar için hazırlanmış olan (*anak/kids*) tefsir çalışmalarına yer verilmeyeceği gibi ilmî bir değeri haiz olmadığı düşünülen eserler de listeye alınmayacaktır. Dolayısıyla aşağıda verilecek olan listenin istisnasız Endonezce olarak yazılan bütün eserleri ihtiva ettiği

¹⁸⁵⁴ Thalib, *Tarjamah Tafsiriyah*, XXXV–XXXVI

düşünülmemelidir. Ayrıca sadece Endonezce tefsir çalışmaları göz bulundurulacaktır. Bu meyanda yerel dillerle yazılan tefsir eserlerinin sayımı başka çalışmalara konusu olabilecek kadar geniştir.

Endonezya’da 20. yüzyıldan önce Endonezce daha doğru bir ifade ile Malayca olarak telif edilen tefsirlerin sayısı sınırlı ve sayılıdır. 1600’lü yıllardan 1900’lü yıllara kadar telif edilen Endonezce tefsir sayısı sadece üç tanedir. Şu ana kadar Endonezya’da daha genel bir ifade ile Malay dünyasında tespit edilen en eski tefsir nüshası 1600’lü yıllarda yazıldığı tahmin edilen *Tefsîru sûreti’l-Kehf* isimli tefsir cüzüdür. 1675’te tamamladığı düşünülen *Tercümânü’l-müstefîd* Malay-İndo dünyasında yazılan ilk tam tefsir çalışması olduğu konusunda yerli ve yabancı bütün araştırmacılar fikir birliği içindedir. Sinkilî’nin *Tercümânü’l-müstefîd*’inden sonra 1920’li yıllara kadar yazıldığı tespit edilen Endonezce tek tefsir çalışması ise *Ferâizu’l-Kur’ân* adında bir tefsir cüzüdür.¹⁸⁵⁵

Bu durumu tablo hâlinde şu şekilde göstermemiz mümkündür:

	Müellif	Eser	Tarih
1)	Meçhul	<i>Tefsîru sûreti’l-Kehf</i> (تفسير سورة الكهف)	1600’lü yıllar
2)	Sinkilî	<i>Tercümânü’l-müstefîd</i> (ترجمان المستفيد)	Tahminen 1675
3)	Meçhul	<i>Ferâizu’l-Kur’ân</i> (فرائض القرآن)	1800’lü yıllar

Endonezce tefsir çalışmaları yaklaşık üç asırdan fazla bir zaman zarfını kapsayan uzun bir süreçte dinî, siyasî, kültürel, eğitim, sömürgecilik gibi birçok faktörden dolayı sınırlı sayıda iken 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren telif çalışmaları yeniden başlamış ve özellikle 1950’lilerden sonra ciddi bir literatür ortaya çıkmıştır. Nahrowi’nin 20. yüzyıl öncesi *miskin* olarak nitelendirdiği Endonezce tefsir çalışmaları çeşitlenerek ve zenginleşerek 20. yüzyılda büyük bir mesafe katettiği açıkça görülmektedir.¹⁸⁵⁶ 21. yüzyılda ise Endonezce tefsir yazımı hem nicelik hem de nitelik açısından zirve noktasına ulaşmıştır.

¹⁸⁵⁵ Bk. Ichwan, “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi”, 15.

¹⁸⁵⁶ Nahrowi, “Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad Kedua puluh”, 16–19.

Klasik dönemlere nispeten âdeta *yazım salonuna* başka bir eğretilme ile *matbaaya* dönüşen Endonezya özellikle 1900-1945 yılları arasında dinî, millî, siyasî gibi birçok alanda önemli ve hızlı gelişmelere sahne olmuştur. Buna bağlı olarak 20. yüzyılın ilk çeyreği, Endonezce tefsir tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Kur'ân'a dönüş mottosu etrafında birleşen yenilikçi ve reformist din âlimleri İslam'ın temel kaynağı olan Kur'ân'a ve buna bağlı olarak tefsir çalışmalarına ciddi bir şekilde yönelmişlerdir. Bu gelişmelere paralel olarak Endonezce tefsirler başta olmak üzere Cavaca, Sundaca, Maduraca gibi yerel dillerde telif edilen tefsir çalışmaları hem nitelik hem de nicelik açısından zamanla artan bir trende sahip olagelmıştır.

1600'lü yıllarda bir tefsir cüzü ile başlayan Endonezce tefsir çalışmalarının seyrini daha somut bir şekilde görebilmek için *Tefsîru sûreti'l-Kehf'ten* günümüze kadar yazılan tefsir çalışmalarını liste hâlinde göstermemiz yararlı olacaktır:

KLASİK DÖNEM TEFSİR ÇALIŞMALARI (17.-19. Asırlar Arası)

	Müfessir/Yazar	Tefsir/Eser	Yıl/Asır	Özellik
1.	Anonim/Meçhul	<i>Tefsîru sûreti 'l-Kehf</i> (تفسير سورة الكهف)	1600?	En eski tefsir cüzü
2.	Abdür-rauf Sinkilî	<i>Tercümânü 'l-müstefid</i> (ترجمان المستفيد)	1675	Endonezce ilk tam tefsir kitabı
3.	Bilinmiyor (Anonim)	<i>Ferâizu 'l-Kur'ân</i> (فرائض القرآن)	1800?	19. asırda yazılan tek tefsir cüzü

BAĞIMSIZ ÖNCESİ TEFSİR ÇALIŞMALARI (1900-1945)

	Müfessir/Yazar	Tefsir/Eser	Yıl/Asır	Özellik
4.	Abdoel Wahid Kari Moeda bin Muhammad Siddik	<i>Tafsir Surah al-Kahfi</i>	1920	
5.	H. Abdul Karim Amrullah	<i>al-Burhan: Tafsir Juz Amma</i>	1922	
6.	Mahmud Yunus	<i>Tafsir Al-Quran</i>	1922	Endonezce ilk

				tam modern tefsir çalışması (1938)
7.	Iljas ve Abd. Jalil	<i>al-Qoeranoel Hakim Beserta Toedjoean dan Maksoednja</i>	1925	
8.	Jamain bin Abdul Murad	<i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>	1926	
9.	Sulaiman al-Rasuli al-Khalidi	<i>Risâlat al-Qawl al-Bayân fî Tafsîr al-Qurân</i>	1928	
10.	Ahmad Hassan Bandung	<i>Tafsir al-Furqan</i>	1928	1953-1956 yılları arasında tamamlanmıştır.
11.	Ahmad Hassan Bandung	<i>al-Hidayah Tafsir Juz Amma</i>	1930	
12.	Muhammediyye Cemiyeti	<i>Tafsir al-Qur'an</i>	1932	Muhammediyye'nin bağımsızlık öncesi en önemli tefsir çalışması
13.	Iskandar Idris	<i>Tafsir Hibarna</i>	1934	
14.	Kiai Haji Ahmad Sanusi	<i>Temşiyetü'l-müslimîn fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-âlemîn</i>	1934-1949	
15.	H.A Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, ve Abdurrahman Haitami	<i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>	1937	Kolektif olarak yazılan ilk tefsir çalışması
16.	Mahmud Aziz	<i>Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia</i>	1942	
BAĞIMSIZLIK SONRASI TEFSİR ÇALIŞMALARI-(1) ORDE LAMA (ESKİ DÜZEN) DÖNEMİ (1945-1966)				
17.	Ahmad Hassan	<i>Tafsir Surat Yasien dengan Keterangan</i>	1951	Bağımsızlık sonra yazılan ilk tefsir çalışması
18.	Adnan Lubis	<i>Tafsir al-Qur'anul Karim, Yaasin</i>	1951	
19.	Abdul Lathif Syakur	<i>ed-Da've ve'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd</i>	1951	Bağımsızlık sonrası Arap pegon ile yayımlanan nadir bir eser
20.	Adnan Yahya Lubis	<i>Tafsir Djuz Amma</i>	1954	

21.	M. Nur Idris	<i>Tafsir al-Qur'anul Karim Surat al-Fâtihah</i>	1955	
22.	Zuber Usman	<i>Tafsir al-Qur'anul Karim Djuz Amma</i>	1955	
23.	A. Bahry	<i>Rahasia Ummul Qur'an (Tafsir Surat al-Fâtihah)</i>	1956	
24.	Iskandar Idris	<i>Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia</i>	1958	
25.	Hasbi Ash Shiddieqy	<i>Tafsir An-Nuur</i>	1956-1960	Endonezya tarihinde yazılan kapsamlı ilk tefsir çalışması
26.	Hamidy ve Fachruddin	<i>Tafsir Quran</i>	1952-1959	
27.	Mustafa Baisa	<i>Al-Abroor Tafsir Djuz 'Amma</i>	1960	
28.	M. Said	<i>Tafsir Juz Amma dalam Bahasa Indonesia</i>	1960	
29.	Bahroem Rangkuti	<i>Kandungan al-Fatihah</i>	1960	
30.	Malik Ahmad	<i>Tafsir Sinar</i>	1960	Kronolojik ilk tefsir çalışması
31.	Bey Arifin	<i>Rangkaian Tjerita dalam al-Qur'an</i>	1963	
32.	Allâme Buya Hamka	<i>Tafsir al-Azhar</i>	1964 (1967)	Kapsamlı ilk içtimâî tefsir çalışması
BAĞIMSIZLIK SONRASI TEFSİR ÇALIŞMALARI-(2) ORDE BARU (YENİ DÜZEN) DÖNEMİ (1966-1998)				
33.	M. Said	<i>Al-Qur'an tentang Wanita</i>	1969	
34.	Mukti Ali	<i>Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'an</i>	1969	

35.	H. Hasri	<i>Tafsir Surat al Fatihah</i>	1969	
36.	Şeyh Abdul Halim Hasan Binjai	<i>Tafsir al-Ahkam</i>	1969 (öncesi)	İlk ahkâm tefsiri
37.	Bey Arifin	<i>Samudra al Fatihah</i>	1972	İlk bilimsel tefsir
38.	Jassin	<i>Al-Qur'an Bacaan Yang Mulia</i>	1974	Endonezce ilk tam edebî meâl çalışması
39.	Kementerian Agama Republik Indonesia	<i>Al-Qur'an dan Tafsirnya</i>	1975	Resmî en kapsamlı ilk tefsir çalışması
40.	Mahmud Yunus	<i>Juz 'Amma dan Terjemahannya</i>	1975	
41.	Mohammad Diponegoro	<i>Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan: Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an Juz ke-29 dan ke-30</i>	1977	
42.	Zainal Abidin Ahmad	<i>Tafsir Surah Yasin</i>	1978	
43.	Gazali Dunia	<i>Juz 'Amma dan Makna</i>	1978	
44.	Mahfudli Sahli	<i>Kandungan Surat Yasin</i>	1978	
45.	M. Abdul Malik Hakim	<i>Tafsir Ummul Qur'an</i>	1981	
46.	Oemar Bakry	<i>Tafsir Rahmat</i>	1983	
47.	A. Hassan	<i>Risalah Fatihah</i>	1987	
48.	Bachtiar Surin	<i>Adz-Dzikraa</i>	1987	
49.	Labib MZ ve Maftuh Ahnan	<i>Butir-butir Mutiara al Fatihah</i>	1986	
50.	Quraish Shihab	<i>Mahkota Tuntunan Ilahi</i>	1988	
51.	Harifuddin Cawidu	<i>Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik</i>	1991	Akademik ilk tematik tefsir çalışması
52.	Jalaluddin Rahman	<i>Konsep Perbuatan Manusia menurut Quran: Suatu Kajian Tafsir Tematik</i>	1992	
53.	Quraish Shihab	<i>Membumikan al Qur'an:</i>	1992	

<i>Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat</i>				
54.	Quraish Shihab	<i>Tafsir Amanah</i>	1992	
55.	Musa Asy'arie	<i>Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an</i>	1992	
56.	Jalaluddin Rakhmat	<i>Tafsir bil Ma'tsur Pesan Moral al-Qur'an</i>	1993	
57.	Quraish Shihab	<i>Lentera Hati Kisah dan Hikmah Kehidupan</i>	1994	
58.	Mohammad Zuhri	<i>Tafsir Juz Amma</i>	1995	
59.	Dawam Rahardjo	<i>Ensiklopedi al-Qur'an</i>	1996	Ansiklopedik ilk tefsir çalışması
60.	Machasin	<i>Menyelami Kebebasan Manusia: Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Qur'an</i>	1996	
61.	Quraish Shihab	<i>Wawasan al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat</i>	1996	
62.	Quraish Shihab	<i>Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil</i>	1997	
REFORM ve DEMOKRASİ DÖNEMİ (1998-2019)				
63.	Muhammad Ghalib Mattalo	<i>Ahl Kitab: Makna dan Cakupannya</i>	1998	
64.	Radiks Purba	<i>Memahami Surat Yaa Sin</i>	1998	
65.	Nasaruddin Umar	<i>Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran</i>	1999	
66.	Nashruddin Baidan	<i>Tafsir bi al-Ra'yi: Upaya Penggalan Konsep Wanita dalam al-Quran: Mencermati Konsep Kesejahteraan Wanita dalam al-Quran</i>	1999	
67.	Zainatu Subhan	<i>Tafsir Kebencian: Studi Bias Jender dalam Tafsir</i>	1999	

68.	Jalaluddin Rakhmat	<i>Tafsir Sufi Surat al-Fatihah</i>	1999	İlk önemli tasavvufi-işârî tefsir çalışması
69.	Quraish Shihab	<i>Tafsir Al-Misbah</i>	1999-2004	Endonezce en kapsamlı tefsir
70.	Abdurrazyid Ridha	<i>Memasuki Makna Cinta</i>	2000	
71.	Rafiudin ve Edham Rifa'i	<i>Tafsir Juz Amma Disertai Asbabun Nuzul</i>	2000	
72.	Majlis Tarjih	<i>Tafsir Tematik al Qur'an tentang Hubungan Sosial antar Umat Beragama</i>	2000	
73.	Achmad Mubarak	<i>Jiwa dalam Al-Quran: Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern</i>	2000	
74.	Abdul Hamid M.T	<i>Hidangan Halal Haram Keluarga Muslim: Kajian Al-Qur'an Surah Al-Maidah</i>	2001	
75.	Nashruddin Baidan	<i>Tafsir Maudhu'i: Solusi Al-Qur'an atas Masalah Sosial Kontemporer</i>	2001	
76.	Jan Ahmad Wassil	<i>Memahami Isi Kandungan al-Qur'an</i>	2001	
77.	Mujiyono Abdillah	<i>Agama ramah lingkungan: perspektif al-Quran</i>	2001	
78.	Abuddin Nata	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan (Tafsir al-Ayat al-Tarbawiy)</i>	2002	Pedagogik ilk tefsir çalışması
79.	Ahmad Mudjab	<i>Qur'an Al-Karim, Bayani: Memahami Makna AlQur'an</i>	2003	
80.	Sa'ad Abdul Wahid	<i>Tafsir Al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah</i>	2003	
81.	Achmad Chodjim	<i>Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka</i>	2003	
82.	Fahmi Basya	<i>Matematika Al-Qur'an</i>	2003	
83.	Umar Shihab	<i>Kontekstual Al-Qur'an: Kajian Tematik atas AyatAyat Hukum</i>	2003	

<i>dalam AlQur'an</i>			
84.	Tim Sembilan	<i>Tafsir Maudhu'i Al-Muntaha</i>	2004
85.	A. Rofiq Zainul M.	<i>Tafsir Surah Al-Fatihah</i>	2004
86.	Aam Aminuddin	<i>Tafsir Kontemporer Juz 'Ammah</i>	2004
87.	T. H Thalhas	<i>Permata Terpendam Tafsir Surah-Surah: As-Sajdah, Yasin, Ar-Rahman, AlWaqiah, Al-Mulk</i>	2004
88.	Ajat Sudrajat	<i>Tafsir Inklusif Makna Islam</i>	2004
89.	Ajat Sudrajat	<i>Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks</i>	2005
90.	T. H Thalhas	<i>Permata Terpendam (II) Tafsir Surah-Surah: AlKahfi, Al-Fath, Nuh, AlMuzammil, An-Naba</i>	2005
91.	Aceng Zakaria	<i>Tafsir Surat Al-Fatihah</i>	2005
92.	Mukhtar Adam	<i>Tafsir Ayat-Ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal Al-Qur'an</i>	2005
93.	M. Fajrul Munawir	<i>Konsep Sabar dalam al-Qur'an: Pendekatan Tafsir Tematik</i>	2005
94.	Waryono Abd G.	<i>Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks</i>	2005
95.	Jejen Musfah	<i>Meraih Makrifat: Tafsir Hamka atas Ayat-Ayat Hati</i>	2006
96.	M. Asyhari	<i>Tafsir Cinta: Tebarkan Kebajikan dengan Spirit Al-Qur'an</i>	2006
97.	Quraish Shihab Editörlüğünde	<i>Ensiklopedia Al-Qur'an</i>	2007
98.	M. Quraish Shihab	<i>Wawasan Al-Quran Tentang Doa dan Zikir</i>	2006
99.	Yunahar Ilyas	<i>Tipologi Manusia dalam Al-Qur'an</i>	2007
100.	M. Nur Kholis	<i>Tafsir Mazhab Indonesia</i>	2007
101.	W. Abdul Ghafur	<i>Hidup Bersama Al-Qur'an: Jawaban Al-Qur'an Terhadap</i>	2007

<i>Problematika Sosial</i>			
102.	Hasyim Muhammad	<i>Tafsir Tematik Al-Qur'an dan Masyarakat</i>	2007
103.	Nurwadjah Ahmad	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan: Hati yang Selamat hingga Kisah Luqman</i>	2007
104.	H. Zaini Dahlan	<i>Tafsir al-Qur'an Juz 30</i>	2007
105.	H. Abuddin Nata (Editör)	<i>Kajian Tematik Al-Qur'an tentang Ketuhanan</i>	2008
106.	Tim Angkasa	<i>Kajian Tematik Al-Qur'an tentang Kemasyarakatan</i>	2008
107.	Luthfi Hadi A.	<i>Tafsir Ayat Ahkam</i>	2008
108.	E. Syibili Syarhaya	<i>Tafsir Ayat-Ayat Ahkam</i>	2008
109.	Nur Faizin Muhith	<i>Menguak Rahasia Cinta dalam al-Qur'an</i>	2008
110.	Agus Purwanto	<i>Ayat-Ayat Semesta: Sisi Al- Qur'an yang Terlupakan</i>	2008
111.	Ahmad Munir	<i>Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan al-Qur'ān Tentang Pendidikan</i>	2008
112.	Rokhimin	<i>Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2008
113.	Achmad Chodjim	<i>Menerapkan Surat Yâsîn dalam Kehidupan Sehari-hari</i>	2008
114.	Tafsir Al-Ma'un	<i>Nurkhaliq Ridwan</i>	2008
115.	Muhammad Mas'ud	<i>Subhanallah: Quantum Bilangan- Bilangan dalam Al-Qur'an</i>	2008
116.	Abd Khaliq Hasan	<i>Tafsir Ibadah</i>	2008
117.	Din Bakanlığı	<i>Membangun Keluarga Harmonis</i>	2008
118.	Din Bakanlığı	<i>Hubungan Antar Umat Beragama</i>	2008
119.	Din Bakanlığı	<i>Al-Qur'an dan Pemberdayaan Dhuafa</i>	2008
120.	Quraish Shihab	<i>Pengantin Al-Quran</i>	2009

121.	Quraish Shihab	<i>Tafsir Al-Lubab</i>	2008
122.	Syahidin	<i>Menelusuri Metode Pendidikan dalam al-Qur'ān</i>	2009
123.	Nashruddin Baidan ve Erwati Aziz	<i>Tafsir Kontemporer Surat Yasin</i>	2009
124.	Din Bakanlığı	<i>Kedudukan dan Peran Perempuan</i>	2009
125.	Din Bakanlığı	<i>Pembangunan Ekonomi Umat</i>	2009
126.	Din Bakanlığı	<i>Pelestarian Lingkungan Hidup</i>	2009
127.	Din Bakanlığı	<i>Kesehatan Dalam Perspektif Al-Qur'an</i>	2009
128.	Din Bakanlığı	<i>Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik</i>	2009
129.	M. Quraish Shihab	<i>Pengantin Al-Quran</i>	2009
130.	Atabik Luthfi	<i>Tafsir Azkiyah</i>	2009
131.	Waryono Abdul Ghafur	<i>Menyingkap Rahasia al-Qur'an: Merayakan Tafsir Kontekstual</i>	2009
132.	Abd. Moqsiith Ghazali	<i>Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an</i>	2009
133.	Ahmad Hatta	<i>Tafsir Qur'an Per Kata: Dilengkapi dengan Asbabun Nuzul dan Terjemah</i>	2009
134.	Asy-Syafi'i Imtihan	<i>Tafsir Ayat-Ayat Wanita: Penjelasan Hukum-Hukum Kewanitaan dalam AlQur'an</i>	2009
135.	Rokhmat S. Labib	<i>Tafsir Al-Wa'ie</i>	2010
136.	Abu Yahya Marwan Bin Musa	<i>Tafsir Al Qur'an Hidayatul Insan</i>	2010
137.	Rosidin	<i>Epistemologi Pendidikan Islam: Integrasi al-Tarbiyyah dan al-Ta'lim dalam al-Qur'an,</i>	2010
138.	Din Bakanlığı	<i>Spiritual dan Akhlak</i>	2010
139.	Din Bakanlığı	<i>Pendidikan, Pembangunan Karakter dan Pengembangan Sumber Daya Manusia</i>	2010

140.	Din Bakanlığı	<i>Kerja dan Ketenagakerjaan</i>	2010
141.	Din Bakanlığı	<i>Keniscayaan Hari Akhir</i>	2010
142.	Din Bakanlığı	<i>Hukum keadilan dan Ham</i>	2010
143.	Jalaluddin Rahmat	<i>Tafsir Kebahagiaan: Pesan al-Qur'an Menyingkapi Kesulitan Hidup</i>	2010
144.	M. Ashaf Shaleh	<i>Takwa: Makna dan Hikmahnya dalam Al- Qur'an</i>	2010
145.	Arifinsyah	<i>Al-Qur'an dan Hamonitas Antariman</i>	2010
146.	Zuhairi Misrawi	<i>Al-Qur'an Kitab Toleransi</i>	2010
147.	M. Quraish Shihab	<i>Malaikat dalam Al-Quran</i>	2010
148.	M. Quraish Shihab	<i>Jin dalam Al-Quran</i>	2010
149.	M. Quraish Shihab	<i>Setan dalam Al-Quran</i>	2010
150.	M. Quraish Shihab	<i>Al-Quran dan Maknanya</i>	2010
151.	Muhammad Thalib	<i>Juz' Amma Terjemahan Tafsiriyah</i>	2010
152.	Yunan Yusuf	<i>Tafsir Juz 'Amma As-Sirāju 'l Wahhāj</i>	2010
153.	Ihsan Nul Hakim	<i>Tafsir Ayat-ayat Pilihan</i>	2010
154.	Ibrahim Hosen	<i>Ensiklopedia Al-Qur'an dan Tafsirnya</i>	2010
155.	Iftitah Jafar	<i>Tafsir Ayat Dakwah: Pesan, Metode dan Prinsip Dakwah Inklusif</i>	2010
156.	Din Bakanlığı	<i>Pembangunan Generasi Muda</i>	2011
157.	Din Bakanlığı	<i>Al-Qur'an dan Kebinekaan</i>	2011
158.	Din Bakanlığı	<i>Al-Qur'an dan Kenegaraan</i>	2011
159.	Din Bakanlığı	<i>Tanggung Jawab Sosial</i>	2011
160.	Din Bakanlığı	<i>Komunikasi dan Informasi</i>	2011

161.	M. Alcaff	<i>Tafsir Populer Al-Fatihah</i>	2011
162.	M. Hidayat Nur W.	<i>Energi Surah Yasin</i>	2011
163.	Kadar M. Yusuf	<i>Tafsir Ayat Ahkam</i>	2011
164.	Attabik Luthfi	<i>Tafsir Da'awi</i> <i>Tadabbur ayat-ayat Dakwah</i>	2011
165.	Muhammad Thalib	<i>Al-Qur'anul Karim</i> <i>Tarjamah Tafsiriyah</i>	2011
166.	Muhammad Thalib	<i>Koreksi Tarjamah Harfiyah</i>	2011
167.	Utang Abdurrahman	<i>Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah</i>	2011
168.	Ihsan Nul Hakim	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan</i>	2012
169.	Zainal Arifin Zakaria	<i>Tafsir Inspirasi: Inspirasi dari</i> <i>Kitab Suci Al-Qur'an</i>	2012
170.	Yusuf Baihaqi	<i>Tafsir Al-Qur'an:</i> <i>Kajian Tematik Aqidah, Syari'ah</i> <i>dan Akhlak</i>	2012
171.	Salman Rusydie	<i>Dua Puluh Sembilan Sandi Al</i> <i>Qur'an</i>	2012
172.	Abdul Mustaqim	<i>Tafsir Juz 'Amma (For Kids)</i>	2012
173.	Syekh Hamami Zadah	<i>Indahnya Kandungan Surah</i> <i>Yasin</i>	2012
174.	Nashruddin Baidan	<i>Tafsir Kontemporer Surat al-</i> <i>Fatihah</i>	2012
175.	Abdul Jabbar	<i>Ensiklopedia Makna al-Qur'an</i>	2012
176.	Suteja	<i>Tafsir Tarbawi: Pengantar ke</i> <i>Tafsir Tarbawi</i>	2012
177.	Ahmad Izzan ve Saehuddin	<i>Tafsir Pendidikan</i>	2012
178.	Asikin Norand Sahriansyah (editör)	<i>Pendidikan dalam Perspektif al-</i> <i>Qur'an</i>	2012
179.	Muh. Anis	<i>Tafsir Ayat-ayat Pendidikan:</i> <i>Meretas Konsep Pendidikan</i>	2012

<i>dalam al-Qur'an</i>			
180.	Din Bakanlığı	<i>Kenabian (Nubuwwah) dalam Al-Quran</i>	2012
181.	Din Bakanlığı	<i>Jihad; Makna dan Implementasinya</i>	2012
182.	Din Bakanlığı	<i>Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer-I</i>	2012
183.	Din Bakanlığı	<i>Al-Qur'an dan Isu-isu Kontemporer-II</i>	2012
184.	Tim Angkasa	<i>Kajian Tematik Al-Quran Tentang Kehidupan</i>	2012
185.	Tim Angkasa	<i>Kajian Tematik Al-Quran Tentang Fiqih Ibadah</i>	2012
186.	Azhari Akmal Tarigan	<i>Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi Al-Qur'an: Sebuah Eksplorasi Melalui Kata-kata Kunci</i>	2012
187.	M. Nur Kholis	<i>Pribumisasi Al-Qur'an Tafsir Berwawasan Keindonesiaan</i>	2012
188.	Ahmad Kusyairi	<i>Tafsir Ayat-Ayat Keluarga: Agar Rumah tidak seperti Neraka</i>	2012
189.	Muh Marufin S.	<i>Ensiklopedia Fenomena Alam dalam Al-Qur'an: Mengungkap Rahasia Ayat-Ayat Al-Qur'an Kauniyah</i>	2012
190.	Djohan Effendi	<i>Pesan-Pesan Al-Qur'an: Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci</i>	2012
191.	Ulil Amri Syafri	<i>Pendidikan Karakter Berbasis Al-Qur'an</i>	2012
192.	Asep Usman Ismail	<i>al-Qur'an dan Kesejahteraan Sosial</i>	2012
193.	Darwis Abu Ubaidah	<i>Tafsir al-Asas</i>	2012
194.	Bachtiar Nasir	<i>Tadabbur Al-Qur'an Juz 1 dan</i>	2013

Juz 2			
195.	KH. Abdul Basith Abdullah Sajjad	<i>Surah Yasin Menghadirkan Nilai-nilai Al-Qur'an dalam Kehidupan</i>	2013
196.	Muhammad Chirzin	<i>Kamus Pintar Al-Qur'an</i>	2013
197.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Juz Tabarak Khuluqun 'Azim</i>	2013
198.	Dedeng Rosidin	<i>Akar-akar Pendidikan dalam Alqur'an dan al-Hadits: Kajian Semantik Istilah Tarbiyyah, Ta'lim, Tadrīs, Tahdzīb, dan Ta'dīb</i>	2013
199.	Asnil Aidah Ritonga ve Irwan (editor)	<i>Tafsir Tarbawi</i>	2013
200.	Salman Harun	<i>Tafsir Tarbawi: Nilai-nilai Pendidikan dalam al-Qur'an</i>	2013
201.	Nanang Gojali	<i>Tafsir & Hadits Tentang Pendidikan</i>	2013
202.	Rosidin	<i>Konsep Andragogi dalam al-Qur'an: Sentuhan Islami pada Teori dan Praktek Pendidikan Orang Dewasa</i>	2013
203.	Kadar M. Yusuf	<i>Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan al-Qur'an tentang Pendidikan</i>	2013
204.	Mun'im Sirry	<i>Tafsir Reformis Atas Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain</i>	2013
205.	Sofyan Abdurrahim P.Kau	<i>Tafsir Hukum TemaTema Kontroversial</i>	2013
206.	Achmad Chodjim	<i>Misteri Surah Yasin</i>	2013
207.	Idrus Abidin	<i>Tafsir Surah Al-Fatihah</i>	2013
208.	M. Amin Suma	<i>Tafsir Ayat Ekonomi: Teks, Terjemah, dan Tafsir</i>	2013
209.	Su'aib H. Muhammad	<i>Tafsir Tematik: Konsep</i>	2013

<i>Alat Bantu, dan Contoh Penerapannya</i>			
210.	Waryono Abdul G.	<i>Tafsir Al-Fatihah: Menggali Makna Aktual Meraih Hikmah Kontekstual</i>	2013
211.	Nadiah Thayyarah	<i>Buku Pintar Sains dalam Al-Quran: Mengerti Mukjizat Ilmiah Firman Allah</i>	2013
212.	Nyai Fairuzah Tsabit	<i>Makanan Sehat dalam al-Qur'an; Kajian Tafsir bi al 'ilm dengan Pendekatan Tematik</i>	2013
213.	M. Amin Suma	<i>Tafsir Ayat Ekonomi: Teks, Terjemah, dan Tafsir</i>	2013
214.	Hudzaifah Ismail	<i>Kerajaan Al-Quran,</i>	2013
215.	Agus Haryo Sudarmojo	<i>Benarkah Adam Manusia Pertama? Interpretasi Baru Ras Adam Menurut al-Qur'an dan Sain</i>	2013
216.	Agus Haryo Sudarmojo	<i>History Of Earth;Menyingkap Keajaiban Bumi Dalam Al-Quran</i>	2013
217.	Institut Teknologi Bandung (ITB)	<i>Tafsir Ilmiah atas Juz Amma (Bilimsel Tafsir Çalışması)</i>	2014
218.	Akhmad Alim	<i>Tafsir Pendidikan Islam</i>	2014
219.	M. Quraish Shihab	<i>Birrul Walidain: Wawasan Al-Quran Tentang Bakti Kepada Ibu Bapak</i>	2014
220.	Anshori ve Siti Rahmah	<i>Tafsir Tematik: Isu-isu Kontemporer Perempuan</i>	2014
221.	Wali Ramadhani	<i>Tafsir Sastrawi: Menelusuri Makna Puasa dalam AlQur'an</i>	2014
222.	Ismail Idris M.	<i>Al-Qur'an Tematik: Fakta Baru Matematika AlQur'an</i>	2014
223.	Lilik Ummu Kaltsum, Abd. Moqsith Ghazali	<i>Tafsir Ayat-ayat Ahkam</i>	2015

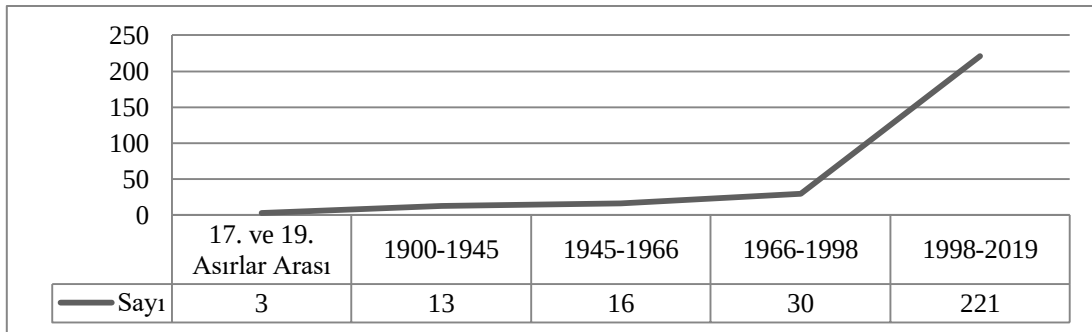
224.	Mahmud Arif	<i>Tafsir Pendidikan: Makna Edukasi al-Quran dan Aktualisasi Pembelajarannya</i>	2015
225.	Atabik Luthfi	<i>Tafsir Irsyadi : Tadabbur Ayat- Ayat Al-Quran untuk Solusi Diri, Keluarga dan Umat</i>	2015
226.	Rezeki Nur Faizin M.	<i>Rezeki Al-Qur'an: Solusi Al-Qur'an untuk yang Seret</i>	2015
227.	Nurul Maghfiroh	<i>Fenomena Menakjubkan Dalam Al-Qur'an</i>	2015
228.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Hikmatul Balighah Juz XVII</i>	2015
229.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Al-Quran Juz XXVII Juz Qala Fama Khathbukum</i>	2015
230.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Bun-Yanun Marshush Alqur'an Juz XVIII</i>	2015
231.	Akhmad Muzakki	<i>Stilistika Al-Qur'an: Memahami Karakteristik Bahasa Ayat Eskatologi</i>	2015
232.	Hasyim Muhammad	<i>Psikologi Qur'an: Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sufistik</i>	2015
233.	Idrus Abidin	<i>Tafsir Surah Al-Fatihah</i>	2015
234.	Achmad Chodjim	<i>Tafsir Mutakhir 3 Surah Terakhir: Al-Ikhlash, AlFalaq, An- Nas</i>	2015
235.	Abdurrahman R.A, Nabil Almunawwar	<i>Tafsir Zanjabil: Surat Ali Imran</i>	2015
236.	Nurkhamidah	<i>Cahaya: Perspektif AlQur'an Dan Sains</i>	2015
237.	Ridhoul Wahidi	<i>Tafsir Ayat-Ayat Tarbawi</i>	2016
238.	Asep Arifin	<i>Tafsir Ayat Hukum Pidana Islam</i>	2016
239.	Faizah Ali Syibromalisi	<i>Tafsir Akidah</i>	2016

240.	M. Chirzin	<i>Tafsir Al-Fatihah dan Juz 'Amma</i>	2016
241.	Bachtiar Nasir	<i>Tadabbur Al-Quran: Panduan Hidup Bersama Al-Quran Juz 29 dan 30</i>	2016
242.	M. Amin Suma	<i>Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah</i>	2016
243.	Ahmad Kusyairi S.	<i>Tafsir Keluarga: Menjadi Bahagia di Dunia dan di Akhirat</i>	2016
244.	Abuddin Nata	<i>Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an</i>	2016
245.	Hasyim Haddade	<i>Tafsir Tarbawi (Kajian Ayat-ayat Pendidikan dalam al-Qur'an)</i>	2016
246.	Syukri	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pembelajaran dalam The Qur'an</i>	2016
247.	Arief Hidayat Afendi	<i>Al-Islam Studi al-Qur'an (Kajian Tafsir Tarbawi)</i>	2016
248.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Kitabun Hafizh: Tafsir Al-Qur'an Juz XXVI</i>	2016
249.	Muhibbin Noor	<i>Tafsir Ijmali</i>	2016
250.	Muhammadiyah (Majelis Tarjih dan Tajdid)	<i>Tafsir at-Tanwir</i>	2016
251.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Al-Qur'an Juz XXV: Ilaihi Yaruddu</i>	2017
252.	Listiawati	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2017
253.	Aam Abdussalam	<i>Pembelajaran dalam Islam (Konsep Ta'lim dalam al-Qur'an)</i>	2017
254.	Nadirsyah Hosen	<i>Tafsir Al-Qur'an Di Medsos: Mengaji Makna Dan Rahasia</i>	2017
255.	Wafi Marzuki A	<i>Al-Bayan Tafsir Tematik Al-Qur'an</i>	2017
256.	Din Bakanlığı	<i>Moderasi Islam (2. Baskı)</i>	2017
257.	Marzuki A.	<i>Al-Bayan Tafsir Tematik Al-</i>	2017

<i>Qur'an Wafi</i>			
258.	N. Faqih Syarif	<i>Inspirasi Surat Al-Fatihah: Meraih Kemuliaan dan Kebahagiaan Hakiki dalam Perspektif Surat Al-Fatihah</i>	2017
259.	H. Nadirsyah Hosen	<i>Tafsir Al-Quran Di Medsos: Mengaji Makna Dan Rahasia Ayat Suci di Era Media Sosial</i>	2017
260.	Mohammad Bashri Asyari, Ahmadi Usman	<i>Tafsir Ahkam: Tafsir Tematis Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an</i>	2017
261.	Abu Utsman K.	<i>Menggali Kandungan Makna Surat Yasin</i>	2018
262.	Achmad Zayadi Mahasiswa Iat	<i>Bilik-Bilik Tafsir Dalam Surah Al-Hujarat</i>	2018
263.	Achmad Zayadi Mahasiswa Iat	<i>Menyulam Tafsir Surah Ar-Rum</i>	2018
264.	Nashr Akbar ve Abdul Wahid	<i>Tafsir Ekonomi Kontemporer: Menggali Teori Ekonomi dari Ayat-Ayat Al-Qur'an</i>	2018
265.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Al-Quran Juz XXIV: Faman Azhlamu Rafiud Darajat</i>	2018
266.	Asma Afsaruddin	<i>Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid</i>	2018
267.	Mohammad As'adi	<i>Ayat-Ayat Nasihat</i>	2018
268.	Al-Faizin, Abdul Wahid ve Nashr Akbar	<i>Tafsir Ekonomi Kontemporer: Kajian Tafsir Al-Qur'an tentang Ekonomi Islam</i>	2018
269.	M. Karman	<i>Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan</i>	2018
270.	Firanda Andirja	<i>Tafsir Juz Amma</i>	2018
271.	Mahyudin	<i>Tafsir Tarbawi (Kajian Ayat-ayat al-Qur'an dengan Tafsir Pendidikan)</i>	2018
272.	Salman Harun	<i>Secangkir Tafsir Juz Terakhir</i>	2018
273.	M. Tata Taufiq	<i>Tafsir Inspiratif:</i>	2018

<i>Ayat-Ayat Al-Quran Pilihan Penggugah Jiwa</i>			
274.	Abu Hafizhah Ifran	<i>Tafsir Al-Irfan Juz 26</i>	2018
275.	Khairunnas Jamal	<i>Tafsir Ahkam</i>	2018
276.	Asep Rahmat ve Dera Nugraha	<i>Rahasia Surah Yasin</i>	2018
277.	M. Yunan Yusuf	<i>Tafsir Al- Quran Juz XXIII: Wa Ma Liy: Qalbun Salim</i>	2019
278.	Salman Harun	<i>Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Quran</i>	2019
279.	Didi Junaedi	<i>Tafsir Kebahagiaan: Menyingkap Makna Kebahagiaan dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Psikologi</i>	2019
280.	Abdul Kodir	<i>Manusia dan Pendidikan: Perspektif Al-Quran</i>	2019
281.	Muhammad Yunus	<i>Solusi Al-Qur'an Mengatasi Problematika Keluarga Islam</i>	2019
282.	Kadar M. Yusuf	<i>Psikologi Al-Quran</i>	2019
283.	Aam Amiruddin	<i>Tafsir Al-Hikmah: Tafsir Kontemporer Juz Amma</i>	2019

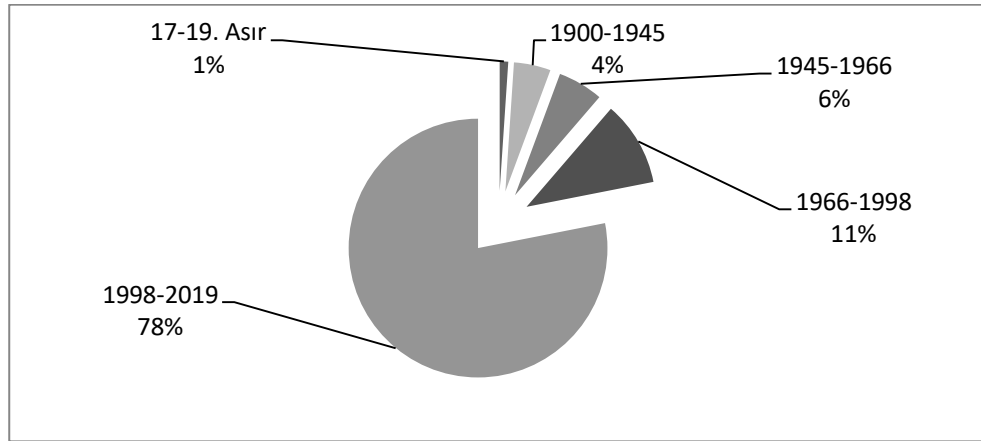
17. asırda başlayan Endonezce tefsir yazımı 20. ve 21. asırlarda hem nitelik hem de nicelik açısından önemli bir mesafe katettiği görülmektedir. Bu zaman zarfı içinde yazılan tefsirlerin nicelik bakımından seyir çizgisini şu şekilde göstermemiz mümkündür:



Tabloda görüldüğü üzere klasik dönemde yazılan tefsir çalışmaları sayılı ve sınırlı iken özellikle 20. yüzyılın başlarında on üç farklı tefsir çalışması yapılmış ve

böylelikle Endonezce tefsir çalışmalarının seyir çizgisinde bir hareketliliğin varlığı dikkat çekmektedir. Bağımsızlık öncesi olarak tanımladığımız 1900-1945 yılları arasında on üç civarında çeşitli tefsir çalışması yapılmış ancak bunlardan sadece Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Qur'an al-Karim* tam tefsir özelliğine sahiptir. Diğerleri farklı sebeplerden dolayı tamamlanmamıştır. Sadece Ahmad Hassan Bandung'un bağımsızlık öncesi başladığı tefsir çalışmasını 1956'da tamamladığı bilinmektedir. Kurucu lider Sukarno dönemine denk gelen ve temelde Eski Düzen olarak bilinen süreçte on altı tefsir çalışması yapılmıştır. Bu zaman zarfında yazılan tefsir çalışmalarında Endonezya tarihinde ilkler arasında yer alan birkaç çalışma mevcuttur. Endonezce tefsir literatüründe Hasbi'nin *An-Nuur*'u ilk kapsamlı tefsir özelliğine sahip iken Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı ilk kronolojik tefsirdir. Endonezce tefsir çalışmaları içerisinde hala özgün yerini ve önemli konumunu muhafaza eden Hamka'nın *Tafsir al-Azhar*'ı ise ilk içtimâî tefsir çalışması olarak literatüre geçmiştir. Diktatör Suharto sonrası demokrasi ve reform dönemi olarak nitelendirilen dönemden 2019 yılına değin iki yüz yirmi bir (221) adet tefsir çalışması yapılmıştır.

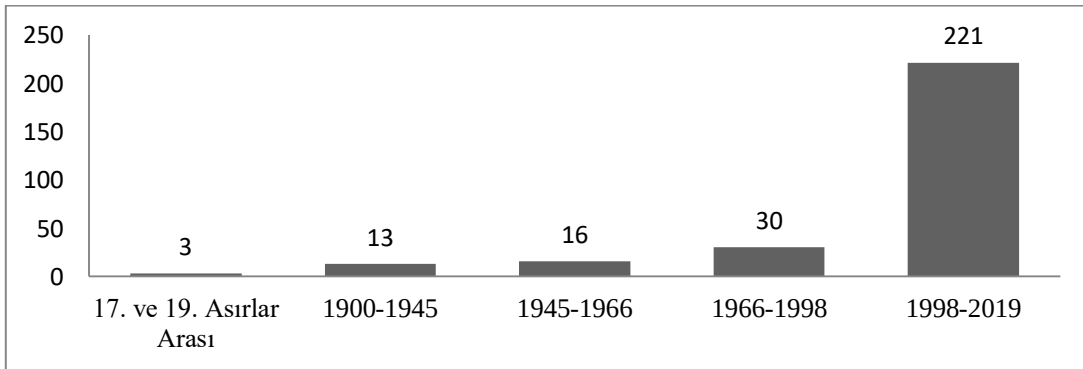
Kronolojik seyir çizgisi dışında yüzdeler olarak Endonezce tefsirler incelendiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:



Buna göre Endonezce tefsirlerin %1'i 17-19. asırlar arasında yazılmıştır. Bu tefsirlerin biri tam tefsir çalışması diğer ikisi ise tefsir cüzlerinden oluşmaktadır. 1900-1945 yılları arasında yazılan tefsirlerin oranı %4'e tekabül etmektedir. 1945-1966 yılları arasında %6; 1966-1998 yılları arasında %11 civarında bir yüzdeler

ortaya çıkmaktadır. Yeni Düzen'in başka bir ifade ile diktatoryal dönemin sona ermesiyle birlikte Endonezce tefsirler gerek nitelik gerekse nicelik açısından büyük bir artış göstermiştir. 1998-2019 yılları arasında iki yüz yirmi bir (221) civarın tefsir çalışması yapılmış ve bu rakam Endonezce tefsir tarihinde yazılan çalışmaların %78'sine denk gelmektedir. Böylelikle bir cüz ile başlayan Endonezce tefsir çalışmaları zaman ve zemine paralel olarak çağın gerekliliklerine göre şekillenmiş ve zenginleşmiştir.

Endonezce tefsirlerin dönemlere göre nicelik tablosu ise şu şekildedir:



Bu tablodan açıkça anlaşılacağı üzere Endonezce tefsirlerin nicelik seyrini belirleyen dönem 21. yüzyıl olmuştur. 21. yüzyılda nicelik olarak artış gösteren Endonezce tefsirler aynı zamanda nitelik olarak hem çeşitlenmiş hem de zenginleşmiştir. Bu sürecin en dikkat çeken yönü ise tematik tefsir çalışmasına büyük ilgi gösterilmesi ve müfessirlerin yanı sıra Endonezyalı düşünürlerin de tefsir yazımında aktif rol oynamalarıdır. Böylelikle Endonezce tefsir tarihinde bilimsel, ansiklopedik tefsir çalışmalarının yanında pedagojik gibi tefsir türlerinin gittikçe artış göstermesi dikkat çekmektedir. Bütün bu veriler aynı zamanda tefsir çalışmalarının bir ihtiyaca binaen ortaya çıktığını ve tefsir çalışmalarının yapılması için gerekli şartların oluşması gerektiği gerçeğini göstermesi açısından önemlidir.

5.5. ENDONEZCE TEFSİRLERDE MÜRACAAT EDİLEN ANA KAYNAKLAR

5.5.1. Genel Olarak Kaynakların Kullanımı

Gerek Endonezce gerekse Cavaca, Sundaca, Maduraca gibi yerel dillerde yazılan tefsir çalışmalarını Ortadoğu'daki ana tefsir kaynaklarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Endonezyalı birçok müfessir mukaddimelerinde yararlandıkları ve müracaat ettikleri kaynakları açıkça belirtmişlerdir. Böylelikle Endonezyalı müfessirlerin hareket noktaları, bağlı oldukları tefsir ekolleri, Kur'ân tasavvurları, tefsir ilmine bakış açıları ve tefsirlerinin muhtevası gibi birçok önemli meseleyi daha rahat bir şekilde görme ve anlama imkânımız doğmaktadır.

Özelde Endonezya genelde ise Malay dünyasında yaşanan dinî, siyasî vb. birçok gelişmenin ve hadisenin arka planında Ortadoğu'nun bariz bir etkisi vardır.¹⁸⁵⁷ Özellikle İslam tarihinde meşhur olan birçok müfessir Ortadoğu'da yaşamış ve sadece Malay dünyasını değil; bütün Müslüman toplumları ciddi bir şekilde etkilemişlerdir. Bu bağlamda Taberî, Râzî, Kurtubî, Ebû Hayyân, Zemahşerî, Beyzâvî, Süyûtî, Ebüssuûd Efendi gibi büyük müfessirler gelecek nesiller üzerinde yönlendirici hatta bağlayıcı bir etki bırakmışlardır. Öyle ki dinî eğitim kurumlarında -buna Endonezya'daki pesantrenler de dâhildir- özellikle Beyzâvî-Süyûtî gibi müelliflerin eserleri yıllarca ders müfredatlarında okutulmuş ve âlimler tarafından okunmuştur. Bununla birlikte Endonezyalı birçok âlim, ilim yolculukları neticesinde Arabistan ve Mısır'da birçok hocadan farklı dersler tahsil etmişler ve çeşitli kurumlarda eğitim almışlardır.¹⁸⁵⁸

Somut bir şekilde Sinkilî ile başlayan bu “ulemâ ağı ve bağlantısı” Haji Karim Amrullah, Mahmud Yunus, Zainuddin Hamidy, Buya Malik Ahmad, Hamka, Muhammad Quraish Shihab gibi Endonezya'nın önde gelen müfessirleri tarafından devam ettirilmiş ve Ortadoğu ile bir şekilde yakın bir temas kurulmuştur. Bu durum aynı zamanda Endonezyalı müfessirlerin özellikle dinî ve fikrî alanlarda değişmelerine hatta dönüşmelerine neden olduğu söylenebilir. Örneğin

¹⁸⁵⁷ Çağdaş dönemdeki gelişmeler için bk. Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İslâmiyât* 7/4 (2004), 71–94.

¹⁸⁵⁸ Endonezyalı âlimlerin Arabistan ve Mısır bağlantıları için bk. Burhanudin, *Ulama*, 17–395.

Endonezya’da en genel anlamıyla ıslah hareketlerinin öncüleri arasında gösterilen ve üç hacı olarak bilinen Hacı Miskin, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Abdurrahman gibi isimlerin Suudi Arabistan’daki Vehhâbî hareketinden önemli ölçüde etkilenmelerinden bağımsız bir şekilde Pedri hareketinden bahsetmek mümkün değildir.¹⁸⁵⁹

Minangkabau’da başlayan ikinci yenilik dalgası olarak nitelendirebileceğimiz dinî hareketin merkezinde bulunan ve Mekke’de kaldıktan sonra Mescid-i Harâm imamlığına kadar yükselen Şeyh Ahmed Hatîb ve onun yetiştirdiği öğrencilerinden bağımsız olarak genelde dinî özelde ise tefsir ilmindeki gelişmeleri anlamak mümkün değildir.¹⁸⁶⁰ Sinkilî’nin takımadalarını Şettâriyye tarikatıyla tanıştırmasının arka planında Kuşâşî ile daha sonra onun halifesi olacak olan Kûrânî ikilisidir.¹⁸⁶¹

Modern dönemlerde ise özellikle 1900’lü yıllarında başında özelde Endonezya’da genelde ise Malay dünyasında Kaum Muda’nın varlığı iyice hissedilmeye başlanmış ve düşünceleri ciddi bir karşılık bularak yaygınlaşmıştır. Bunun neticesinde Muhammad Abduh ve Reşîd Rızâ ikilisinin bariz bir etkisiyle *el-Menâr* Endonezce tefsir çalışmalarında ana kaynaklar arasında yerini almış hatta birçok Endonezyalı müfessirin düşünce hayatında derin izler bırakmıştır.

Bu meyanda bağımsızlık öncesi ve sonrası birçok Endonezyalı müfessir *el-Menâr*’dan istifade ettiklerini mukaddimelerinde açıkça beyan etmişlerdir. Bunun dışında İslah Gusmian’ın tespitlerine göre 1990-2000 yılları arasında Endonezya’da yazılan yirmi dört eserden on dört tanesi *el-Menâr*’ı ana kaynak olarak kullanmıştır ki bu en azından iki yazardan birinin *el-Menâr*’a müracaat ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca bu veri, *el-Menâr*’ın sadece ilk dönemlerde değil; 2000’li yıllara kadar belirgin etkisinin devam ettiği göstermesi açısından önemlidir. Böylelikle hem tefsir kaynaklarına yapılan müracaat zenginleşmiş hem de ders müfredatlarında tefsir ilmiyle ilgili önerilen veya okutulan kaynaklar *Beyzâvî* ve *Celâleyn* gibi klasik kaynakların ekseninden ayrılarak gittikçe farklı ve çeşitli bir trende girmiştir.¹⁸⁶²

¹⁸⁵⁹ Said - Wulandari, *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*, 5.

¹⁸⁶⁰ Hamka, *Ayahku*, 271–290.

¹⁸⁶¹ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, 18–19; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 32; Rinkes, *Abdoerroef van Singkel*, 28; Kurdi, *Abdurrauf as-Sinkili*, 8–9.

¹⁸⁶² Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 198.

Bu başlık altında kaynakların kullanımında ilk önce müelliflerin beyanlarından hareket edilecek ardından ise araştırmacıların tespit ettiği veriler dikkate alınarak klasik ve modern kaynakların izi sürülecektir. Böylelikle Endonezce başta olmak üzere yerel dillerde yazılan tefsirlerin ana kaynakları tespit edilerek Endonezyalı müfessirlerin zihnî ve fikrî haritası ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Endonezya tefsir tarihinde tespit edilen en eski tefsir cüzü olan *Tefsîru sûreti'l-Kehf*'in *Lübâtu't-te'vîl* gibi klasik tefsir kaynaklarının etkisinde kaldığı görülmektedir.¹⁸⁶³

Endonezya'da telif edilen tefsirlerde özellikle Arapça kaynaklarının izini sürmek adına Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd*'i ilk tam tefsir olması açısından önemli bilgiler sunmaktadır. *Tercümânü'l-müstefîd*'in meâl-efsir kısmında en öncelikli ve en önemli kaynağı hiç şüphesiz ki *Tefsîru'l-Celâleyn*'dir. Sinkilî, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'ini özellikle giriş bölümünde surelerin kimliğine yer vermek ve kısmen de olsa “kıssa, fâide” başlıkları altındaki bilgileri zikretmek için kullanmıştır.¹⁸⁶⁴ Sinkilî “kıssa, fâide” gibi alt başlıklar altında yer verdiği bilgilerin birçoğunu ise *Tefsîrü'l-Hâzin*'den aktarmaktadır.¹⁸⁶⁵ *Tefsîrü'l-Hâzin*'den aktarılan bilgiler hacim olarak *Tercümânü'l-müstefîd*'in neredeyse 4/1'ine tekabül etmektedir. Sinkilî çok nadir de olsa Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân* isimli eserinden “fâide” başlığı altında bazı bilgiler aktararak istifade etmiştir.¹⁸⁶⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Sinkilî çok az da olsa İbn Cerîr Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* isimli tefsirinden yararlanmıştır.¹⁸⁶⁷ Ancak bu esere doğrudan mı yoksa ikinci kaynaklardan mı ulaştığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sinkilî'nin çokça başvurduğu kaynaklardan biri de *Menâfiu'l-Kur'ân* isimli bir eserdir.¹⁸⁶⁸ Uzun araştırmalar neticesinde bu eserin tam isminin *Menâfiu'l-Kur'âni'l-azîm* şeklinde olduğunu ve sûrelerin faziletini bağlamında havas ilmini ihtiva eden bir kitap olduğunu tespit ettik. Eser, Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmektedir.¹⁸⁶⁹

¹⁸⁶³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 41; Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara*, 56.

¹⁸⁶⁴ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 51, 78, 107, 152, 178, 188, 208, 222, 236, 250, 256, 263 vd.

¹⁸⁶⁵ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 4, 8, 10, 20, 23, 24, 28, 30 vd.

¹⁸⁶⁶ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 14, 17.

¹⁸⁶⁷ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 74.

¹⁸⁶⁸ Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3.

¹⁸⁶⁹ Bk. Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'ân*.

Sûrelerin fazileti bağlamında *Menâfiu'l-Kur'ân*'dan iktibas edilen bilgiler olduğu gibi tercüme edilerek aktarılmıştır.¹⁸⁷⁰ Ne Arapça ne de Endonezce olarak telif edilen tefsir kaynaklarında *Menâfiu'l-Kur'ân* adında bir eserin kaynak olarak kullanıldığını rastlamadık. Tefsir eserleri içinde *Tercümânü'l-müstefîd*'in bir diğer kaynağı ise Begavî'nin (öl. 516/1122) *Meâlimu't-tenzîl* isimli eseridir.¹⁸⁷¹

Klasik dönemde farklı bazı tefsir kaynaklarından çeşitli alıntılar yapıldığı bir gerçek olsa da Riddell'in de tespit ettiği gibi Malay dünyasında *Begavî*, *Hâzin*, *Beyzâvî*, *Celâleyn* gibi kadim ana kaynaklar daha fazla ön plana çıkmaktadır. Öyle ki *Hâzin*, *Beyzâvî* ve *Celâleyn* dikkate alındığında bu etkilenme oranının %70 civarında olduğu tahmin edilmektedir.¹⁸⁷²

20. yüzyılın ilk dönemlerinde yazılan Endonezce tefsirler farklı ve çağdaş kaynakların kullanıldığı bilinmektedir. Endonezya'da dinî reformun öncüleri arasında yer alan Haji Resul *al-Burhan* isimli eserinde Râzî, İbn Kesîr gibi klasik dönem müfessirlerinden istifade ettiği gibi Muhammed Abduh, Tantâvî Cevherî gibi çağdaş bilginlerin eserlerinden de yararlanmış olması dikkat çekmektedir.¹⁸⁷³

Endonezce ilk tam modern tefsirinin yazarı Mahmud Yunus *Tafsir Al-Quran Karim* isimli eserinde Taberî, İbn Kesîr, Cemâleddin Kâsimî, Ahmed Emîn gibi bilginlerin eserlerini kaynak olarak kullanılmıştır.¹⁸⁷⁴ Bunun dışında Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Mahmûd Şeltût gibi Mısırlı bilginlerden iktibas ettiği görüşleri kendilerine nispet ederek aktarmaktadır.¹⁸⁷⁵ Mahmud Yunus modern tarzda daha çok “tercüme/meâl” eksenli bir eser telif etmeyi düşündüğünden dolayı tefsir kısmında genellikle kısa açıklamalarla yetinmektedir. Dolayısıyla Arapça kaynak kullanımına fazla yer vermemesini doğal karşılamak gerekmektedir.

“Ulama Tiga Serangkai” olarak bilinen Şeyh Abdul Halim, Abdurrahim Haitam ve Zainal Arifin Abbas'ın ortak eseri olan *Kitab Tafsir al-Qur'anul Karim* muhteva olarak temelde nakillerden oluşmaktadır. Nitekim al-Hamidy'e göre *Tafsir*

¹⁸⁷⁰ Krş. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 2, 3, 129; Ca'fer es-Sâdık, *Menâfiu'l-Kur'ân*, 21, 24.

¹⁸⁷¹ Bk. Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd*, 234, 250, 270, 274.

¹⁸⁷² Bk. Riddell, “The Oldest Surviving Qur'anic Commentary”, 120-139; Riddell, “Earliest Quranic Exegetic Activity”, 107-124.

¹⁸⁷³ Halimatussadiyah, *Karakteristik Tafsir di Indonesia*, 6.

¹⁸⁷⁴ Yunus, “Mukaddime”, VI.

¹⁸⁷⁵ Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*, 14, 15, 22, 140, 823.

al-Qur'anul Karim neredeyse tamamı Arapça olarak yazılan muteber kitaplardan, Mısır'daki dinî kitap ve dergilerden yapılan iktibaslardan oluşmaktadır. Bu kaynakların başında ise Abduh ve Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'ı ile Tantâvî Cevherî'nin *Tefsîru'l-cevâhir*'i gelmektedir.¹⁸⁷⁶

İntihal iddiaları ile itham edilen Shiddieqy samimi ve dürüst bir şekilde istifade ettiği ana kaynakları açıkça belirteceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Shiddieqy şu kaynakların isimlerini zikretmektedir: *Umdetu't-tefsîr ani'l-Hâfız İbn Kesîr*, *Tefsîru'l-menâr*, *Tefsîru'l-Kâsimî*, *Tefsîru'l-Merâgî*, *Tefsîru'l-vâzih*, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, *Tefsîru Sıddîk Hasan Hân*. Shiddieqy tefsirinin ana kaynaklarını maddeler hâlinde zikrettikten sonra ilk tüm ve hacimli Endonezce eser olan *Tafsir an-Nuur*'un intihal veya kopya olamayacağını belirtmekte ve her insaflı kişinin de bu kanaati paylaşması gerektiğini düşünmektedir.¹⁸⁷⁷

Hamidy ve Fachruddin'in ortak çalışması olan *Tafsir Quran*'ının ana kaynaklarını iki müellifin kendi açıklamalarından tanıma imkânına sahibiz. Zira mukaddime kısmında eserin kaynak ve yöntemine dair yeterli bilgiler sunulmuştur. Bu bağlamda müellifler *Tafsir Quran*'ın kaynaklarını üç kısma ayırmaktadırlar:

(a) *İslam dünyasında meşhur olan tefsir kaynakları*: Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Şevkânî'nin *Fethu'l-Kadîr*'i, Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî*'si, İbn Kesîr'in *Tefsîru İbn Kesîr*'i, Abduh-Rızâ'nın *Tefsîru'l-menâr*'ı, Tantâvî'nin *Tefsîru'l-cevâhir*'i, Yusuf Ali'nin *The Holy Quran*'ı, Muhammad Ali'nin *The Holy Quran*'ı, Muhammad Marmaduke Pickthall'in *The Meaning of the Glorious Koran*'ı gibi. (b) *Hadis kitapları*: *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* gibi. (c) *Kur'ân sözlükleri*: Râgıb İsfahânî'nin *Müfredât*'ı, Fuâd Abdülbâkî'nin *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân*'ı, Abdürraûf el-Mısırî'nin *Mu'cemu'l-Kur'ân*'ı gibi.¹⁸⁷⁸ Kur'ân sistematığına ilişkin bilgiler ise Mevdûdî'nin *Kur'ân'da Dört Terim* isimli eserinden yararlanılmıştır.¹⁸⁷⁹

Buya Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı Endonezce ilk kronolojik tefsir çalışması olup tahlilî yöntemle yazılmıştır. Müellif özellikle Kur'ân'ı Kur'ân'ın bizatihi kendisi başta olmak üzere Resûlullah, Sahâbe ve Tâbiîn'den gelen rivayetler

¹⁸⁷⁶ Al-Hamidy, "Menelaah Metodologi", 37.

¹⁸⁷⁷ Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir An-Nuur*, 1/XV.

¹⁸⁷⁸ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XIX.

¹⁸⁷⁹ Hamidy - Fachruddin, *Tafsir Quran*, XXVII–XLV.

ışığında yorumlamaktadır.¹⁸⁸⁰ Bununla birlikte Neseî, Kâsimî, Merâgî, Seyyid Kutub gibi eski ve yeni müfessirlerden yararlanmaktadır. En fazla müracaat ettiği kaynakların başında ise İbn Abbâs'tan gelen rivayetler ve Seyyid Kutub'un *fî Zilâli'l-Kur'ân* isimli tefsir kitabıdır.¹⁸⁸¹

Selef mezhebine bağlı olduğunu açıkça belirten Buya Hamka *Tafsir al-Azhar* isimli çalışmasında taassup ve taklitten kaçınacağını ifade ederek daha önce Zemahşerî, Râzî, Âlûsî gibi âlimlerin benimsedikleri mezheplerin doktrinleri çerçevesinde kalmalarından dolayı tenkit eder. Hamka özellikle *el-Menâr*'ın yönteminden çok etkilendiğini bununla birlikte *Tefsîru'l-Merâgî*, *Tefsîru'l-Kâsimî*, *fî Zilâli'l-Kur'ân* gibi tefsir kaynaklarının etkisinde kaldığını ifade eder.¹⁸⁸²

Tafsir al-Azhar'ın kaynaklarını elbette sadece bu eserlerle sınırlamak mümkün değildir. İçtimâî bir tefsir türüne ait olan *Tafsir al-Azhar*'da farklı kaynaklar kullanılmıştır. Eserin bibliyografyasında müracaat edilen farklı kaynakların elli üç adet olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda Hamka'nın atıfta bulunduğu bilginlerin başında Taberî, Râzî, İbn Kesîr, Hâzin, Şevkânî, Begavî, Zemahşerî, Neseî, Sinkilî, Tantâvî, Ferîd Vecdî, Ahmad Hassan Bandung, Hamidy, Fakhruddin, Mahmud Yunus, Shiddieqy, Kasim Bakri, Şeyh Abdulhalim Hassan, Zainal Arifin Abbas, Abdurrahim al-Haitami, Hilmi Zadah Faiddullah al-Hasan, İbn Hacer Askalânî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şâh Velîyullah Dihlevî, Mahmûd Şeltût gibi birçok bilgin gelmektedir.¹⁸⁸³

Oemar Bakry ait *Tafsir Rahmat*'ın kaynakları içinde *Tefsîru'l-menâr*, *Tefsîru'l-Merâgî*, *et-Tefsîru'l-ferîd*, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, *Tefsîr İbn Kesîr* gibi nispeten yakın dönemde yazılan ve genellikle Endonezya'da meşhur olan tefsir kitapları yer almaktadır. Ancak kaynakları içinde Mahmud Yunus'un *Tafsir al-Qur'an*'ı, Zainuddin Hamidi ve Fakhrudin'in *Tafsir al-Qur'an*'ı, Hasbi'nin *Tafsir al-Bayan*'ı, Endonezya Din Bakanlığı'nın *Al-Qur'an dan Terjemahnya*'ı gibi Endonezce olarak yazılan tefsir kaynaklarının bulunması önemlidir. Böylelikle Endonezce tefsir geleneğinin etkileşim boyutunu ve sürecini somut örnekler üzerinden görme

¹⁸⁸⁰ Ahmad, "Tafsir Sinar", 1/139, 200., 321, 3/153-154.

¹⁸⁸¹ Ahmad, "Tafsir Sinar", 1/115-116, 139-140.

¹⁸⁸² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, 1/41.

¹⁸⁸³ Kaynakların listesi için *Tafsir al-Azhar*'ın bibliyografya kısmına bakılabilir.

imkânını elde etmekteyiz. Ayrıca Ferîd Vecdî'nin *el-Mushafû'l-müfesser*'in etkisi açıkça görülmektedir. *el-Mushafû'l-müfesser* lafzî/harfî tercüme ve manevî/tefsirî tercüme olmak üzere iki farklı yöntemle sahiptir.¹⁸⁸⁴

Quraish Shihab özellikle *Tafsir Al-Misbah*'ın kendi kişisel görüşlerinden ve bireysel yaklaşımından oluşmadığını vurgulamakta; klasik ve modern dönemlerde yazılan tefsir mirasından yararlandığını açıkça belirtmektedir. Bu tefsirler içinde ise Bikâî'nin *Nazmu'd-dürer*'i gelmektedir. Zira müellifin doktora tezinin *Nazmu'd-dürer li'l-Bikâî Dirâse Tahkîk* şeklindedir. *Tafsir Al-Misbah* içtimâî tefsir olması nedeniyle klasik ve modern dönemlerde yazılan birçok bilginin görüşlerine atıfta bulunmakla beraber temelde Bikâî dışında etkilendiği diğer müfessirlerin başında Tantâvî, Şa'râvî, Seyyid Kutub, İbn Âşûr, Tabâtabâî gibi yakın dönem müfessirleri gelmektedir.¹⁸⁸⁵

Endonezya'da tefsir yazımında kullanılan kaynaklar tefsir hareketlerinin çeşitlenmesine ve zenginleşmesine bağlı olarak gelişim göstermektedir. Bu bağlamda Howard Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* isimli çalışmasında 1950'li yıllardan başlayarak 1980'li yılların sonlara doğru Endonezya'da Kur'an çalışmaları başta olmak üzere Kur'an ilimleri, Kur'an indeksi, tefsir, tefsir tarihi gibi farklı başlıklar altında yazılan eserlerin altmış civarında olduğu tespit etmiştir.¹⁸⁸⁶ Federspiel bu çalışmasında farklı fakat birbirini tamamlayan çeşitli ana temaları incelemiştir. Federspiel'in verdiği bilgiler ışığında hareket edildiğinde altmış civarındaki eserde en fazla görüşlerine ve kitaplarına müracaat edilen müfessir ve bilginlerin isimlerini şu şekilde zikretmek mümkündür: Taberî, Kurtubî, Râzî, İbn Kesîr, Beydâvî, Suyûtî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Merâgî, Kâsimî, Tantâvî Cevherî, Seyyid Kutub, Mevdûdî. Hadis kitapları içinde ise en fazla kullanılan kaynakların başında *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Tirmizî* gelmektedir.¹⁸⁸⁷

¹⁸⁸⁴ Örnekler için bk. Vecdî, *el-Mushafû'l-müfesser*, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

¹⁸⁸⁵ Bk. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, 1/XIII.

¹⁸⁸⁶ Federspiel'in *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* isimli eseri Endonezya'da *Kajian al-Qur'an di Indonesia* ismiyle neşredilmiştir. Öğrencilerin öneri ve talepleri neticesinde Mizan Yayınevi, M. Quraish Shihab'ın eserleri de ekleyerek bu kitabı *Kajian Al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab (Mahmud Yunus'tan Quraish Shihab'a Kadar Endonezya'da Kur'an Çalışmaları)* adıyla yayımlamıştır.

¹⁸⁸⁷ Bk. Federspiel, *Popular Indonesian Literature*, 50, 80, 109, 133.

Howard Federspiel'in *Popular Indonesian Literature* isimli eseri sayesinde Endonezyalı müfessirlerin veya düşünürlerin yaklaşık otuz senelik zaman zarfında hangi ana kaynaklara müracaat ettiklerini görmek mümkündür. Federspiel'in bu çalışmasından hareketle ilgili ana kaynakları liste hâlinde sunmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz:

No	19 Eserin Kaynakları ¹⁸⁸⁸	29 Eserin Kaynakları ¹⁸⁸⁹	10 Eserin Kaynakları ¹⁸⁹⁰	3 Eserin Kaynakları ¹⁸⁹¹
1.	Taberî <i>Câmiu'l-beyân</i>	Taberî <i>Câmiu'l-beyân</i>		Taberî <i>Câmiu'l-beyân</i>
2.	Râzî <i>Mefâtihu'l-gayb</i>	Râzî <i>Mefâtihu'l-gayb</i>		
3.	İbn Kesîr <i>Fezâilu'l-Kur'ân</i>	İbn Kesîr <i>Fezâilu'l-Kur'ân</i>		İbn Kesîr <i>Tefsîru'l-Kur'ân</i>
4.	Mahâllî-Suyûtî <i>Celâleyn</i>			Mahâllî-Suyûtî <i>Celâleyn</i>
5.	Abduh-Rızâ <i>Tefsîru'l-menâr</i>			Abduh-Rızâ <i>Tefsîru'l-menâr</i>
6.	Kâsimî <i>Mehâsinu't-tev'îl</i>			Kâsimî <i>Mehâsinu't-tev'îl</i>
7.	Merâgî <i>Tefsîru'l-Merâgî</i>			Merâgî <i>Tefsîru'l-Merâgî</i>
8.	Tantâvî Cevherî <i>el-Cevâhir</i>			Tantâvî Cevherî <i>el-Cevâhir</i>
9.	Abdûlbâkî <i>el-Mu'cemu'l-mufehres</i>			
10.	<i>Sahîh-i Buhârî</i>			<i>Sahîh-i Buhârî</i>
11.	<i>Sahîh-i Müslim</i>	<i>Sahîh-i Müslim</i>		<i>Sahîh-i Müslim</i>

¹⁸⁸⁸ Bu eserler, daha çok okuyucuyu Kur'an'ı anlamı ile doğrudan buluşturmayı amaçlayan tefsir çalışmalarından oluşmaktadır.

¹⁸⁸⁹ Bu eserler, Kur'an'ın fazileti, mahiyeti vb. konuları inceleyen kitaplardan oluşmaktadır.

¹⁸⁹⁰ Bu eserler, daha çok İslam'ı savunma, yayma vb. kaygılarla yazılan kitaplardan oluşmaktadır.

¹⁸⁹¹ Bu eserle tartışma içerikli kitaplardan oluşmaktadır. Tartışmaların merkezinde ise Jassin ve Shamsu Nazwar var.

12.	Ahmad Hassan <i>al-Furqan</i>		
13.	Din Bakanlığı <i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Din Bakanlığı <i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>	Din Bakanlığı <i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>
14.		Kurtubî <i>el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân</i>	
15.		Suyûtî <i>el-İtkân fî Ulûmi'l- Kur'ân</i>	
16.		Sünen-i Tirmizî	Sünen-i Tirmizî
17.		Hamka <i>Tafsir al-Azhar</i>	
18.		Abdur Rauf <i>al-Qur'an dan Ilmu Hukum</i>	
19.		Mevdûdî <i>Kur'ân'da Dört Terim</i>	
20.		Munawwar Khalil <i>al-Qur'an Masa ke Masa</i>	
21.		Seyyid Kutub <i>Yoldaki İşaretler</i>	
22.		Masfuk Zuhdi <i>Pengantar Ulumul Qur'an</i>	
23.		Montgomery Watt <i>Islamic Political Thought</i>	
24.		Maurice Bucaille <i>Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân</i>	

Howard Federspiel'in *Popular Indonesian Literature* isimli çalışması her ne kadar bazı eksiklikler içerse de Endonezya tefsir literatürü hakkında yazılan ilk önemli eserlerden biri olmasından dolayı araştırmacıların takdirine mazhar olmuş ve daha sonra bu alanda yazılacak eserlere ciddi bir örneklik teşkil etmiştir. Bu bağlamda *Popular Indonesian Literature*'de Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd*'ine yer verilmemesi eserin tenkit edilmesine neden olmuştur. Hâlbuki Endonezce tefsir tarihinde *Tercümânü'l-müstefîd* ilk tam tefsir olmasının yanı sıra 17. asırda bölgedeki âlimlerin hangi tefsir kaynaklarına başvurduklarını göstermesi açısından büyük bir değeri haizdir. Bu durum *Tefsîru sûreti'l-Kehf* gibi ilk tefsir cüzü hatta Hamza Fansûrî'nin iktibâsî tefsir çalışmaları arasında gösterilen eserleri için de geçerliliğini korumaktadır. Böylelikle zaman ve zemine bağlı olarak ana kaynakların kullanımı, dağılımı, farklılaşması ve çeşitlenmesi gibi son dönem ortaya çıkan değişim ve dönüşümleri anlamak daha kolay hâle gelebilmektedir.¹⁸⁹²

Buna rağmen Howard Federspiel'in bu çalışması Islah Gusmian, Nurdin Zuhdi gibi Endonezyalı araştırmacıları etkilediği anlaşılmaktadır. Howard Federspiel'in 1987'li yıllara kadar incelediği Endonezce tefsir çalışmalarını Islah Gusmian 1990-2000 yılları arasındaki on yıllık periyodik dönemi inceleyerek daha nitelikli ve kapsamlı bir şekilde devam ettirmiştir. Nurdin Zuhdi ise Gusmian'ın bıraktığı yerden ve aynı yöntemle 2000-2010 yılları arasındaki on yıllık periyodik dönemi incelemiştir.

Islah Gusmian 1990-2000 yılları arasında Endonezya'da yirmi dört farklı tefsir çalışması yapıldığını tespit etmiştir. Bu çalışmalarda elli dördü Arapça, on üçü Endonezce, altısı İngilizce ve son olarak üçü Cavaca olmak üzere yetmiş altı farklı kaynak kullanılmıştır. Özellikle Arapça kaynakların kullanımı diğer dillerle mukayese edilmeyecek derecede yüksek bir orana sahiptir. Yirmi dört eserden on dördü *el-Menâr*'dan yararlanmıştır.¹⁸⁹³ Böylelikle Arapça kaynaklar arasında *el-Menâr*'ın ilk sırada yer aldığını görmekteyiz. Zira 20. asrın başından beri Abduh

¹⁸⁹² Geniş bilgi için bk. Ahmad Badrut Tamam, "Model Penelitian Tafsir; Studi Karya Howard M. Federspiel "Popular Indonesian Literature of the Qur'an", *Madinah* 5/2 (2018), 125–138; Didin Syafruddin, "Karakter Literatur Indonesia tentang al-Qur'an", *Studia Islamika* 2/2 (1995), 165–195.

¹⁸⁹³ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 198.

düşünceleriyle Endonezya'daki birçok reformist âlim ve düşünürü derinden etkilediği; Muhammediyye, Persis gibi birçok cemaatin teşekkül etmesinde ve *al-Munir*, *al-Iman* gibi farklı dergilerin yayımlanmasında etkili bir rol oynadığı bilinmektedir.¹⁸⁹⁴

Gusmian'ın bu verileri Abduh'un etkisinin 1990-2000 yılları arasındaki devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Quraish Shihab'ın 1994 yılında *Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*¹⁸⁹⁵ isimli eserini bu dönemde yazmasının temel sebebi devam eden bu etkinin hatta hayranlığın arka planını ortaya koymak ve *el-Menâr*'ı ilmî kıstaslar çerçevesinde analiz etmektir.¹⁸⁹⁶

Yirmi dört eserden on bir tanesi ise Taberî, Zemahşerî, İbn Kesîr, Merâgî, Tabâtâbâî; on tanesi Kurtubî, Seyyid Kutub; dokuz tanesi Râzî; altı tanesi Âlûsî; beş tanesi Beyzâvî ve Şeltût; dört tanesi Tabresî, Sâbûnî, Bursevî; üç tanesi Süyûtî, Şevkânî, Bikâî, Kâsimî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd Efendi; iki tanesi Zuhaylî, İbn Arabî, Nîsâbü'rî, Tûsî, Şa'râvî, Tantâvî Cevherî, Âişe binti Şâtî', Muhammed Nevevî Bente'nî gibi müfessir ve bilginlerden çeşitli alıntılar yapmıştır. Hâzin, Mâverdî, Sıddîk Hasan Hân, Vâhidî, Sadreddin Konevî, Yusuf Kardâvî, Neseî, Cassâs, Muhammed Ali Sâis, Muhammed Yezdî, Cafer Murtezâ Âmülî, Seyyid Haydar Âmülî gibi müfessir ve bilginlerden ise birer kaynak istifade etmiştir. Muhammed Yezdî, Cafer Murtezâ Âmülî, Seyyid Haydar Âmülî gibi Şîî bilginlerden yararlanan kişi ise Endonezyalı ve Şîî mezhebine müntesip Jalaluddin Rakhmat'tır.¹⁸⁹⁷

Yirmi dört kitabın kaynakları arasında Endonezyalı bilginlerin başında Mahmud Yunus, Ahmad Hassan, Shiddieqy, Hamka, Quraish Shihab gibi müfessirler gelmektedir. Yararlanılan üç Cavaca eserin yazarları Muhammad Adnan, Bisri Mustafa, Minhadjurrahman Djajasugita ve Mufti Sharif şeklinde tespit edilmiştir. İngilizce olarak kullanılan kaynakların müellifleri ise Muhammad Marmaduke Pickthall, Fazlurrahman, Farid Esack, Toshihiku İzutsu, Abdullah Yusuf Ali şeklindedir. Dikkat çeken hususlardan biri de gerek Endonezce-Cavaca gerekse

¹⁸⁹⁴ Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh*, 4–31; Hamka, *Ayahku*, 93–112.

¹⁸⁹⁵ 1994 yılında ilk kez Pustaka Hidayah tarafından yayımlanan eserin adı *Studi Kritis Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha* şeklindedir. 2006 yılında ise Lentera Hati tarafından *Rasionalitas Al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar* adıyla neşredilmiştir.

¹⁸⁹⁶ Bk. Shihab, *Rasionalitas al-Qur'an*, 1–3.

¹⁸⁹⁷ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 199–209.

İngilizce kaynakları kullanan yazarların başında Jalaluddin Rakhmat, Dawam Rahardjo gibi pesantren geçmişi olmayan veya Harifuddin Cawidu, Zaitunah Subhan, Machasin, Syubah Asa gibi tematik tefsir çalışmaları ile bilinen akademisyenler gelmektedir.¹⁸⁹⁸

2000-2010 yılları arasında Endonezya’da toplam otuz iki eserin yazıldığını tespit eden Nurdin Zuhdi’nin tespit ettiği kaynakları daha yakın ve daha güncel olması açısından önemlidir. Özellikle 2000’li yıllar Endonezya’da tefsir hareketlerinin çeşitlendiği ve zenginleştiği bir sürece tekabül etmektedir. Tematik ve bilimsel tefsir başta olmak üzere fikhî, pedagojik, ansiklopedik tefsir türleri gittikçe yaygınlaşmaya başladığı dikkat çekmektedir. Bu süreçte yazılan eserlerin kaynaklarını tespit etmek, daha önceki kaynakların kullanımı ve dağılımı ile aralarındaki çeşitliliği ve farklılığı ortaya koymak müracaat edilen kitapların mahiyetini ve yazarların zihinsel arka planını saptamak için gereklidir.

Nurdin Zuhdi’ye göre Endonezyalı yazarlar on yıllık zaman zarfında yetmiş yedi farklı kaynak kullanmışlardır. Bu kaynakların on yedisi Arapça, altısı İngilizce, geriye kalan elli beş tanesi ise Endonezce veya Endonezceye tercüme edilerek kazandırılan kitaplardan müteşekkildir. Kuşkusuz ki bu veriler Gusmian’ın tespitlerinin tam aksine bir trende sahiptir. Arapça kaynakların kullanımı zamanla Endonezce kaynaklara doğru evrilmesi dikkat çekicidir. Bunun temel nedeni ise 2000’li yıllarda tematik tefsir anlayışının gelişimine paralel olarak âlimler ve müfessirler dışında akademisyenler başta olmak üzere diğer yazar ve düşünürlerin de tefsir çalışmalarına yönelmesidir. Nitekim otuz iki tefsir çalışmasının yazar sayısı yirmi dört farklı kişiden oluşmaktadır. Yirmi dört yazardan on ikisi tefsir alanında uzman, sekizi tefsir alanı dışında ancak belli bir akademik disipline sahip, dördünün ise akademik sahası tam olarak belirlenememiştir. Otuz iki eserden yirmi üçü ise lisans, yüksek lisans veya doktora tezleri dışında müstakil kitaplar olarak neşredilmiştir.¹⁸⁹⁹

2000-2010 yılları arasında kitaplarına müracaat edilen bilginlerin başında Taberî, İbn Kesîr, Zemahşerî, Râzî, Cassâs, Kurtubî, Suyûtî, Şevkânî, Âlûsî, Tantâvî

¹⁸⁹⁸ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 199–209.

¹⁸⁹⁹ Bk. Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 212–231.

Cevherî, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Tabâtabâî, Merâgî, Seyyid Kutub, Ali Sâys, Vehbe Zuhaylî, Sâbûnî gibi meşhur müellifler gelmektedir. İngilizce müellifler arasında ise Muhammed Esed, Marmaduke Pickthall, Keneth Cragg, Abdullah Yusuf Ali gibi yazarlar mevcuttur. Endonezce kaynakların elli beş adettir ancak bunlarından bazıları tercüme eserlerden meydana gelmektedir. İlgili eser ve yazarlarını şu şekilde zikretmemiz mümkündür:¹⁹⁰⁰

No	Yazar	Eser
1.	Muhammad Nasib ar-Rifa'i	<i>Ringkasan Tafsir ibn Kasir</i>
2.	Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Tafsirinya</i>
3.	Salman Harun	<i>Mutiara Surat al-Fâtiha</i>
4.	Tantâvî Cevherî	<i>Sûratu'l-Fâtiha</i>
5.	Murtadha Muthahhari	<i>Tafsir Surat-surat Pilihan</i>
6.	Thabathabai	<i>Mengungkap Rahasia al-Qur'an</i>
7.	Maulana Muhammad Ali	<i>Qur'ân Suci</i>
8.	Maulana Muhammad Ali	<i>Qur'ân Suci: Terjemah dan Tafsir</i>
9.	Achmad Chadjim	<i>Jalan Pencerahan</i>
10.	Din Bakanlığı	<i>al-Qur'an dan Terjemahnya</i>
11.	Quraish Shihab	<i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>
12.	Hasbi ash-Shiddieqy	<i>Tafsir al-Bayan</i>
13.	Dadang Hawari	<i>Al-Qur'an; Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa</i>
14.	Achmad Chadjim	<i>al-Fâtiha: Membuka Mata Batin dengan Surat Pembuka</i>

¹⁹⁰⁰ Bk. Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 221–231.

15.	J. J. G., Jansen	<i>Diskurus Tafsir al-Qur'an Modern</i>
16.	Dawam Raharjo	<i>Ensiklopedi al-Qur'an</i>
17.	Jalaluddin Rahmat	<i>Tafsir Sufi al-Fâtihah</i>
18.	M. Quraish Shihab	<i>Tafsir al-Misbah</i>
19.	Abd. Muin Salim	<i>Jalan Lurus Menuju Hati Sejahtera</i>
20.	Quraish Shihab	<i>Wawasan al-Qur'an</i>
21.	Yusuf Ali	<i>Qur'ân Terjemah dan Tafsirnya</i>
22.	Mahmud al-Aqqad	<i>Manusia Diungkap al-Qur'an</i>
23.	Achmad Mubarak	<i>Jiwa dalam al-Qur'an</i>
24.	Fazlurrahman	<i>Tema Poko al-Qur'an</i>
25.	Harifuddin Cawidu	<i>Konsep Kufr dalam al-Qur'an</i>
26.	Jalaluddin Rahmat	<i>Tafsîr Bil Ma'tsûr</i>
27.	Jalaluddin Rahmat	<i>Tafsir Sufi al-Fâtihah</i>
28.	Choruddin Hadhiri	<i>Klasifikasi Kandungan al-Qur'an</i>
29.	Quraish Shihab	<i>Tafsîr al-Qur'an al-Karîm</i>
30.	Quraish Shihab	<i>Tafsir al-Amanah</i>
31.	Muhammad Abdul Halim	<i>Memahami al-Qur'an</i>
32.	Musa Asy'ari	<i>Manusia Pembentuk Kebudayaan</i>
33.	Nasaruddin Umar	<i>Argumen Kesetaraan Gender</i>
34.	Syu'bah Asa	<i>Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik</i>
35.	Toshihiko Izutsu	<i>Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an</i>
36.	Aam Amiruddin	<i>Tafsir al-Qur'an Kontemporer</i>

37.	Quraish Shihab	<i>Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa</i>
38.	Quraish Shihab	<i>Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil</i>
39.	Muhammad Abduh	<i>Tafsir Juz Amma</i>
40.	Qamaruddin Shaleh	<i>Ayat-ayat Larangan dan Perintah</i>
41.	Sayyid Quthub	<i>di Bawah Naungan al-Qur'an</i>
42.	Tim 9	<i>al-Muntaha I</i>
43.	Waryono Abdul Ghafur	<i>Tafsir Sosial Mendialogkan Teks</i>
44.	Yusuf Qardhawi	<i>Al-Qur'an Berbicara tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan</i>
45.	Ahmad Baiquni	<i>Konsep-konsep Kosmologi dalam al-Qur'an</i>
46.	Quraish Shihab	<i>Tafsir al-Qur'an al-Karim</i>
47.	Ahmad Baiquni	<i>Filsafat Fisika dalam al-Qur'an</i>
48.	Farid Essack	<i>Qur'an Pluralism and Liberation</i>
49.	Aziz Fachrurrozi	<i>Memahami Ajaran Pokok Islam</i>
50.	Mehdi Golshani	<i>Filsafat Sains Menurut al-Qur'an</i>
51.	Darwis Hude	<i>Cakrawala Ilmu dalam al-Qur'an</i>
52.	Quraish Shihab,	<i>Riba Menurut al-Qur'an</i>
53.	Aisyah Bintu Syathi	<i>Manusia dalam Perspektif al-Qur'an</i>
54.	Yunahar Ilyas	<i>Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an</i>
55.	al-Farmawi	<i>Metode Tafsir Madhû'î</i>

Bu müellifler dışında Endonezyalı yazarlar, Muhammed Zehebî, Fuâd Abdulbâkî, Buhârî, Müslim, İbn Hacer Askalânî, Râgıb İsfahânî, Mennâ' Kattân,

Gazzâlî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zekeriyâ Ensârî gibi klasik veya modern çağlarda yaşayan müelliflerden istifade etmişlerdir.¹⁹⁰¹

Arapça başta olmak üzere yerel dillerde yapılan tefsir çalışmalarına bakıldığında başvuru kaynakların büyük oranda Endonezce ile telif edilen tefsir çalışmalarıyla örtüştüğü söylenebilir. Örneğin Sundaca tefsir çalışmaları ile bilinen Ahmad Sanusi *Melceu't-tâlibîn*'in ilk cildinde muteber tefsir kaynaklarına müracaat ettiğini ve onlardan yararlandığını belirtir. Her ne kadar mukaddime bölümünde bu tefsir kaynaklarının isimlerini açıkça belirtmemiş olsa da eserlerinin farklı yerlerinde Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı, Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'i, Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı gibi kaynaklardan alıntılar yaptığı bilinmektedir.¹⁹⁰²

Ahmad Sanusi Endonezce olarak yazdığı *Temşiyetu'l-müslimîn* isimli eserinde ise Kur'ân ve Sünnet'te müracaat etmeye büyük önem vermekle beraber Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'i, Hâzin'in *Lübâtu't-te'v'îl*'i, İbn Kesîr *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*'i, Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'si, Neseî'nin *Medârikü't-tenzîl*'i, Fîrûzâbâdî'nin *Tenvîru'l-mikbâs*'ı, Tantâvî'nin *el-Cevâhir*'i gibi tefsir kaynaklarından yararlanmıştır.¹⁹⁰³

Feyzû'r-Rahmân'da yöntem olarak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirine önem verilmiş ardından yapılan yorumlar hadîsler başta olmak üzere sahabe ve selef sözleri ve diğer âlimlerin görüşleri ile desteklenmiştir. Müellifimiz Dârât, zaman zaman Mücâhid, Serî es-Sakatî, Gazzâlî, Ahmed el-Gazzâlî, Râzî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebû'l-Berekât en-Neseî, Beyzâvî, İbn Hacer el-Askalânî, Zekeriyâ el-Ensârî, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî gibi âlimlerin görüşlerini adlarıyla birlikte vermektedir. Bazen de isim ve kaynakları zikretmeksizin gerekli gördüğü bilgileri “bazı müfessirler, bazı şeyhler, bazı âlimler, bazı felsefeciler” şeklinde kapalı bir ifade ile serdetmektedir.¹⁹⁰⁴

Nevevî *Merâhu Lebîd*'in mukaddimesinde beş ayrı kaynaktan yararlandığını belirtmektedir.¹⁹⁰⁵ Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* isimli eseri onun önemli kaynaklarından

¹⁹⁰¹ Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara*, 231–232.

¹⁹⁰² Rohmana, “Polemik Keagamaan”, 36.

¹⁹⁰³ Rochman, *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien*, 81–83.

¹⁹⁰⁴ Dârât, *Faydu'r-Rahmân*, 1/5, 10, 6-7, 19-20, 29, 53, 87, 109-110, 121, 303, 304, 218, 279.

¹⁹⁰⁵ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/5.

biridir. Hatta Johns'un tespitlerine göre *Merâhu Lebîd*'in %70'lik bir bölümü *Mefâtihu'l-ğayb*'tan alınmıştır.¹⁹⁰⁶

Nevevî, Şîrbînî'nin *es-Sirâcü'l-münîr*'inden özellikle sûrelerin giriş kısmı ve buna bağlı olarak sûrelerin nüzul yerleri, âyetlerin sayısı ile birlikte harf ve kelime adetlerine ilişkin bilgilerin birçoğunu almıştır. Bunun dışında özellikle eski peygamberlerin ve geçmiş toplumların kıssaları hakkında İsrâiliyat'a dair malumatların birçoğunun kaynağı olarak Şîrbînî görünmektedir.¹⁹⁰⁷ Fîrûzâbâdî'nin -aidiyeti şüphelidir- İbn Abbas'a isnat edilen tefsir ile ilgili yorumların farklı kaynaklardaki rivayetleri bir araya getirmesi ile oluşturduğu derleme bir eserdir.¹⁹⁰⁸

Nevevî, açıkça referans gösterip en fazla atıfta bulunduğu şahıs İbn Abbâs'tır. Başta sebep-i nüzul ve İsrâiliyat olmak üzere fikhî hükümler, sözcüklerin izahı, kırat gibi farklı alanlarda dört yüze yakın isnadın yapıldığı görülmektedir.¹⁹⁰⁹ Ayrıca Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i ile Ezherî'nin *el-Fütûhâtü'l-İlâhiyye*'si de Nevevî'nin müracaat ettiği müfessirler arasında yer almaktadır. Nevevî bazen referans göstererek Ebüssuûd'dan bahsederken bazen de tefsirindeki bilgileri doğrudan iktibas etmekle yetinmektedir.¹⁹¹⁰ Bu beş kaynak dışında Nevevî'nin doğrudan veya dolaylı bir şekilde istifade ettiği isimler vardır. Bu âlimlerin başında ise Ebû Ma'bed İbn Kesîr¹⁹¹¹, Ebû Amr el-Mâzinî¹⁹¹², Ebû Ömer Hafs el-Esedî¹⁹¹³, Ebû'l-Abbâs el-Kurtubî¹⁹¹⁴, İbn Cerîr et-Taberî¹⁹¹⁵, Ebû İshâk ez-Zeccâc¹⁹¹⁶, Ebû Zekerîyyâ el-Ferrâ¹⁹¹⁷ gelmektedir.

¹⁹⁰⁶ Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran*, 91.

¹⁹⁰⁷ Muhammed, *Muhammed Nevevî*, 125–127.

¹⁹⁰⁸ Kılıç, "el-Fîrûzâbâdî", 13/44.

¹⁹⁰⁹ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/11, 14, 16, 17, 24, 28, 29, 32, 35, 36, 40, 41, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 62, 69, 72, 73, 74 vd.

¹⁹¹⁰ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/137, 161, 181, 241, 248, 479, 2/212, 351, 332, 561, 594.

¹⁹¹¹ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/17, 19, 28, 29, 31, 34, 38, 44, 67, 70, 77, 83, 87, 90, 93, 100, 105, 106, 133, 136, 149, 151, 152, 158, 164, 169, 172, 173, 177 vd.

¹⁹¹² Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/20, 34, 51, 61, 87, 138, 227, 276, 336, 378, 397, 407, 433.

¹⁹¹³ Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/57, 129, 138, 162, 239, 253, 299, 346, 347, 375, 391, 404, 420, 448, 507 vd.

¹⁹¹⁴ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/98, 131, 206, 306, 324, 470, 506, 575, 2/108, 148, 253, 395, 440, 473, 510, 557, 604, 622, 628.

¹⁹¹⁵ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/35, 137, 190, 246, 357, 417, 433, 444, 523, 2/2, 391, 412, 585, 619.

¹⁹¹⁶ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/106, 107, 137, 200, 236, 275, 345, 419, 633, 2/55, 68, 75, 145, 232, 292, 307, 355, 359, 522, 538, 606, 624, 649.

¹⁹¹⁷ Bk. Nevevî, *Merâhu Lebîd*, 1/61, 189, 238, 2/110, 156, 172, 192, 353, 392, 494, 588, 630, 635.

Bisri Mustofa *al-Ibriz*'in kaynakları arasında özellikle *Celâleyn*, *Beydâvî*, *Hâzin* gibi muteber ve mutemet olarak gördüğü tefsir eserlerini referans olarak kullanacağını ifade etmektedir. Nitekim *al-Ibriz*'in muhtevası genellikle bu üç ana kaynağın verdiği malumatlar çerçevesinde şekillenmektedir.¹⁹¹⁸ Bununla birlikte İbn Abbâs, Şâtibî, Süleyman b. Ömer Cemel, Ebü'l-Hasen Sefâkusî, Muhammed Abduh gibi bilginlerden zaman zaman iktibaslar yapılmıştır.¹⁹¹⁹ Cava tefsir sahasında oldukça önemli eserler telif eden kardeşi Misbah Mustafa ise *Taj al-Muslimin* isimli eserinde Gazzâlî, Begavî, Râzî, Kurtubî, Süyûtî, Ebüssuûd Efendi, Muhammed Abduh, Suudi Arabistanlı Muhammed b. Mâlikî gibi eski ve yeni müfessirlerden ve bilginlerden istifade etmiştir.¹⁹²⁰

Endonezya'da resmî dil Endonezce veya Cavaca, Sundaca vb. yerel dillerde yapılan tefsir çalışmaları önemli olduğu kadar Arapça olarak yazılan önemli tefsir kaynaklarının tercüme yolu ile Endonezceye kazandırılması da önemli bir gelişme olarak değerlendirilmesi gerekir. Tercüme eserler birer kültürel kazanım olmakla birlikte ana kaynakların tercümesinde tanınan öncelikten hareketle “Arapça kaynakların” mahiyetini hakkında doğru fikir sahibi olmamıza olanak tanınması açısından önemli bir gösterge olarak görülebilir. Bu bağlamda Endonezceye tercüme edilen önemli tefsir kaynaklarını şu şekilde zikretmemiz mümkündür:

No	Müellif	Vefat	Eser	Cilt
1.	İbn Mes'ûd	32/652	<i>Tefsîru İbn Mes'ûd</i>	1
2.	İbn Abbâs	68/687	<i>Tenvîru'l-mikbâs</i>	1
3.	İbn Cerîr et-Taberî	310/923	<i>Câmiu'l-beyân</i>	26
4.	Kurtubî	671/1273	<i>el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân</i>	7
5.	İbn Kesîr	774/1373	<i>Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm</i>	10
6.	Celâleyn	-	<i>Tefsîru'l-Celâleyn</i>	3

¹⁹¹⁸ Mustofa, *Al-Ibriz*, 1/2.

¹⁹¹⁹ Anwar, *Khazanah Mufasir Nusantara*, 50.

¹⁹²⁰ Bk. Mustafa, *Taj al-Muslimin*, 1/105, 114, 116, 136, 3/1258.

7.	Şevkânî	1250/1834	<i>Fethu'l-Kadîr</i>	12
8.	Muhammed Nevevî	1316/1898	<i>Merâhu Lebîd</i>	6
9.	Merâgî	1952	<i>Tefsîru'l-Merâgî</i>	30
10.	Abdurrahman Sa'dî	1956	<i>Teysîrû'l-kerîmi'r-Rahmân</i>	7
11.	Seyyid Kutub	1966	<i>fî Zılâli'l-Kur'ân</i>	12
12.	Şa'râvî	1998	<i>Tefsîru's-Şa'râvî</i>	11
13.	Vehbe Zühaylî	2015	<i>Tefsîru'l-munîr</i>	15
14.	Ebübekir el-Cezâirî	2018	<i>Eysereru't-tefâsîr</i>	7
15.	Komisyon	-	<i>et-Tefsîru'l-müeyesser</i>	2
16.	Sâbûnî	2021	<i>Safvetu't-tefâsîr</i>	5

Bu bilgilerden hareketle -klasik dönem tefsirleri hâriç- gerek Endonezce gerekse yerel dillerde yazılan tefsirlerin kaynak kullanımında *el-Menâr* öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırımın yapılması mümkündür. Açıkça belirtmek gerekirse, bu ayırım sayesinde tefsirlerin muhtevasında beliren değişim ve dönüşümü anlamak nispeten kolaylaşmakta veya en azından tefsirlerin mahiyetine ilişkin daha isabetli sonuçların çıkarılmasına aracılık etmektedir. Meseleye bu zaviyeden bakıldığında *el-Menâr*'ın kaynaklık ettiği Endonezce veya yerel dillerdeki tefsir çalışmalarının “içtimâî” sıfatı daha baskın olduğu çok rahat bir şekilde görülmektedir. *el-Menâr* eksenli tefsir çalışmalarında genellikle Kur'ân'ın hidayet boyutu ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın hayatın her alanına rehberlik etmesi gereken bir ilahî mesaj olduğu vurgusu ve içeriği hâkimdir. Bundan dolayı her ne kadar yerel dillerde yazılan bazı tefsir çalışmalarında gramer, İsrailiyât gibi bazı konulara temas edilse de Endonezce tefsirlerde zorunlu olmadığı sürece sarf, nahiv, belagat vb. teorik konulara geniş yer verilmediği gibi Kur'ân'ın anlaşılmasında fazla bir değeri olmayan farazî veya zayıf-mevzû malumatlar zikredilmemektedir.

Jalaluddin Rakhmat gibi birkaç müellif hariç tutulduğunda Endonezyalı müelliflerin hemen hepsinin sünnî paradigmaya bağlı oldukları söylenebilir.¹⁹²¹ Ana kaynakların kullanımında bu durum bariz bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla ana kaynaklar ile Endonezce veya yerel diller ile yazılan tefsirlerin muhtevasını ve bağlı oldukları İslam mezheplerini ayrı değerlendirmek isabetli bir yaklaşım olamayacağı açıktır. Her ne kadar bazı tali meselelerde kısmî ihtilaflar veya farklı tarzlar ve yaklaşımlar olsa bile temel konularda inkâr edilemeyecek derece bir konsensüs ve kolektif bir bilinç mevzubahistir. Dolayısıyla Endonezyalı müfessirlerin veya araştırmacıların beslendikleri ana kaynaklar zihin haritaları başta olmak üzere tefsirlerinin metot, tür ve muhtevasını yansıtmaları açısından dikkate alınması gereken önemli birer olgu olarak değerlendirilmesi gerekir.

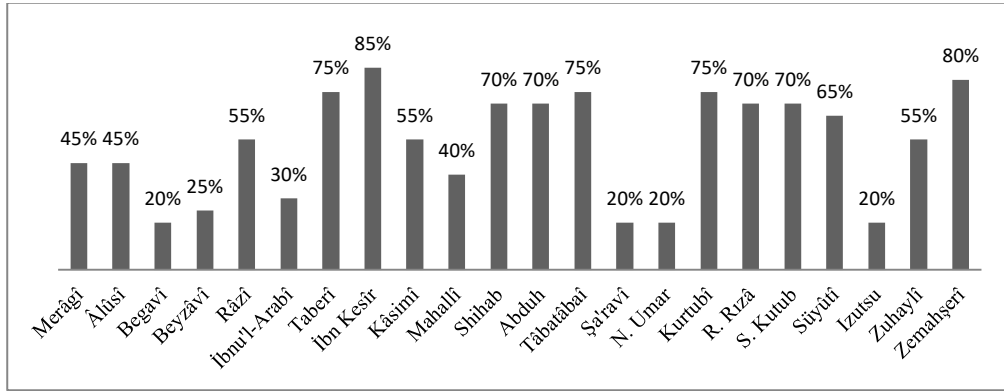
5.5.2. Akademik Çalışmalarda Kaynakların Kullanımı

Bu başlık altında Devlet İslam Üniversitelerinde (UIN) üretilen tezlerde kaynakların kullanımı ve dağılım biçimi belirlemeye çalışılacaktır. 2000’li yıllardan itibaren tefsir ilminin akademik bir hüviyet kazandığı gözlemlenmektedir. Bu bağlamda tefsir araştırmacılarının beslendikleri kaynaklar düşünce ve yönelimlerini ifade etmesi açısından önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu hususta çeşitli üniversitelerin hazırladıkları özel raporlardaki istatistikler ve veriler temel ölçüt olarak kabul edilecektir.

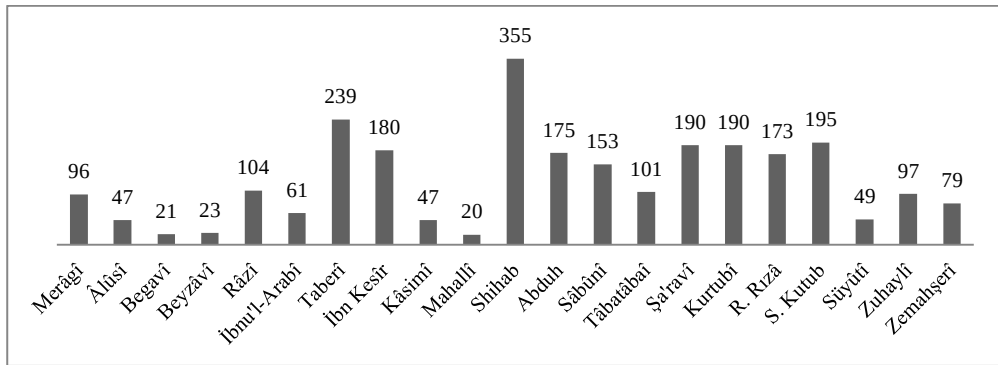
Endonezya’nın önde gelen iki önemli üniversitesi olan Syarif Hidayatullah ile Sunan Kalijaga’da 2005-2010 yılları arasında tefsir alanında yazılan tezlerde bir görüşü desteklemek amacıyla kendilerine atıf yapılan bilginlerin istatistiği şu şekildedir:¹⁹²²

¹⁹²¹ Bk. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 199–209.

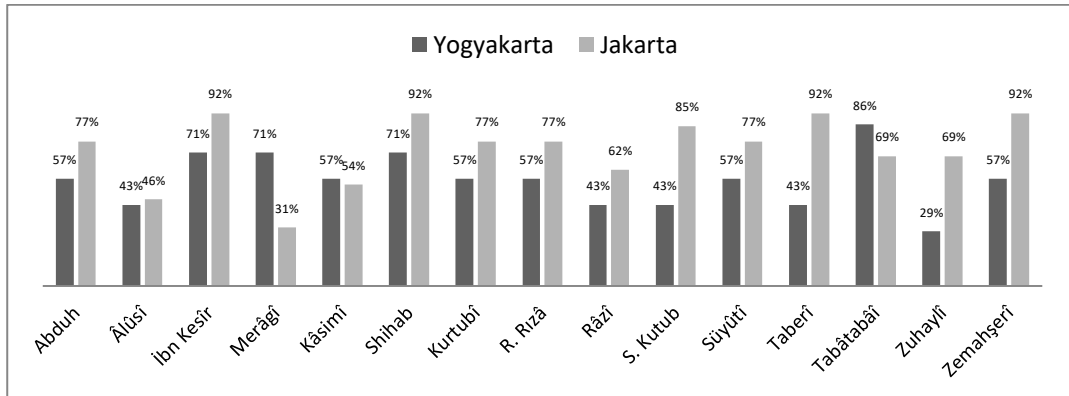
¹⁹²² Bk. Salam - Fathi, *Pemetaan*, 29.



Söz konusu tezlerde atıf sayısı ile ilgili olarak ise karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır:¹⁹²³



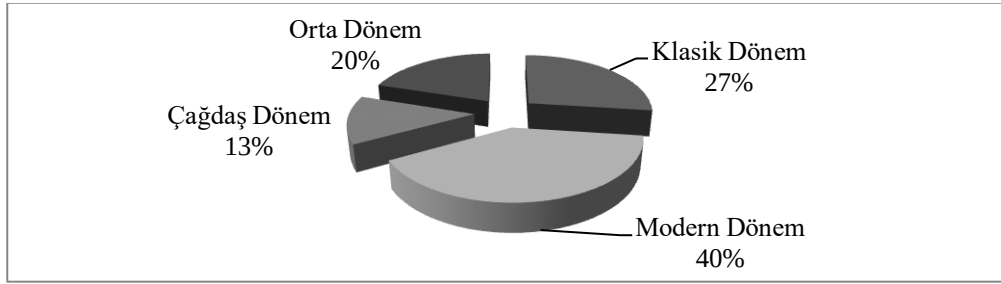
İki üniversitede yazılan tezlerde en fazla müracaat edilen bilginlerin karşılaştırmalı istatistiği ise şu şekildedir: ¹⁹²⁴



Dönemsel açıdan en fazla müracaat edilen çalışmaların yüzdeliği şu şekildedir: ¹⁹²⁵

¹⁹²³ Bk. Salam - Fathi, *Pemetaan*, 30.

¹⁹²⁴ Bk. Salam - Fathi, *Pemetaan*, 37.



2014-2018 yılları arasında UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Alaaddin Makassar, UIN Ar-Raniry Banda Ace üniversitelerinde tefsir alanında yazılan tezlerin kaynak kullanımı ve dağılımı üzerinde özel ve detaylı bir rapor hazırlanmıştır. Kanaatimizce bu rapor, farklı adalarda bulunan farklı üniversiteler üzerinde hazırlanan bir çalışma olması açısından değerlidir. Zira akademik çalışmalarda kullanılan kaynaklar her zaman doğru bir zihinsel haritayı ortaya çıkarmayabilmektedir. Bununla birlikte tespitlerimize göre Endonezyalı araştırmacılar iki noktayı gözden kaçırmışlardır:

- 1) Üniversite kütüphanelerinde bulunan tefsir kaynakları
- 2) Endonezceye tercüme edilen Arapça kaynaklar

Üniversite veya fakülte kütüphanelerinde bulunan tefsir kitaplarına erişim daha kolay olduğu için mevcut olan kaynakların referans olarak gösterilme ihtimali yüksektir. Bununla birlikte Arapçadan Endonezceye tercüme edilen tefsir kaynaklarına yönelimin fazla ve yoğun olması doğal olarak karşılanması gerekir. Zira araştırmacıların hepsi eşit düzeyde Arapçaya vakıf olmalarını beklemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Endonezce olarak yazılan tefsir çalışmalarına ciddi bir rağbetin gösterilmiş olması bu tespiti desteklemektedir. Dolayısıyla aşağıda verilecek olan istatistikler ve veriler bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

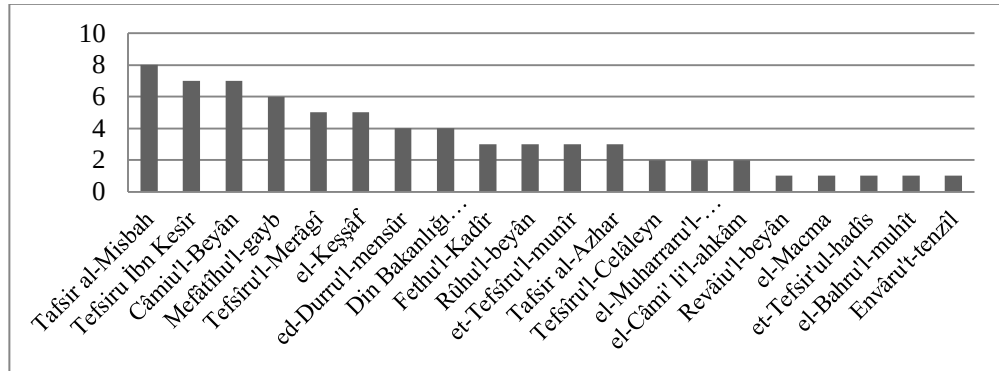
Sunan Ampel Üniversitesi'nde 2014-2018 yılları arasında 112 tanesi tefsir olmak üzere toplam 1025 farklı tez çalışması yapılmıştır. Alaaddin Makassar Üniversitesi'nde 2014-2018 yılları arasında 266 adet tez çalışması yapılmış; bunun 25 tanesi tefsir-hadis ile alakalıdır. Ar-Raniry Üniversitesi'nde ise 2014-2018 yılları

¹⁹²⁵ Bk. Salam - Fathi, *Pemetaan*, 38.

arasında 75 tanesi İslamî ilimlerle alakalı olmak üzere toplam 75 adet tez çalışması yapılmıştır.¹⁹²⁶

a) Sunan Ampel Devlet İslam Üniversitesi

Sunan Ampel Üniversitesi'nde tefsir alanında müracaat edilen kaynakların kullanımı şu şekildedir:¹⁹²⁷



İslam Din Eğitim programlarında üretilen 333 tez arasında en fazla müracaat edilen kaynak Quraish Shihab *Wawasan al-Qur'an* ve *Tafsir al-Misbah*'dir. Onu sırasıyla İbn Kesir, Taberî, Merâgî gibi müfessirler takip etmektedir. İslam İktisadî Bölümü'nde 144 tez çalışmasından 24 tanesi 16 farklı tefsir kaynaklarına müracaat etmiştir. Bu kaynaklarında başında ise *Tafsir al-Misbah*, *Tefsiru'l-Merâgî*, *Tefsiru İbn Kesir*, *Tefsiru Sa'di* gelmektedir. Hadis Bölümü'nde ise karşımıza farklı bir tablo çıkmaktadır. Endonezya Din Bakanlığı'nın *Al-Qur'an dan Terjemahnya* isimli çalışmasının açık ara ile önde olduğu görülmektedir. Muhtemelen hadis araştırmacıları âyet meâllerini verirken bu kaynağa daha fazla başvurmuşlardır. Din Felsefesi Bölümü'nde yazılan 41 tezdten 5 tanesi tefsir kaynaklarına müracaat etmiştir. Bu bölümde Quraish Shihab, Râzî, Muhammed Abduh, Taberî gibi bilginlerin görüşleri referans olarak gösterilmiştir. Diğer alanlarda *Tafsir al-Misbah*'ın belirgin bir şekilde etkisi görülmektedir.¹⁹²⁸

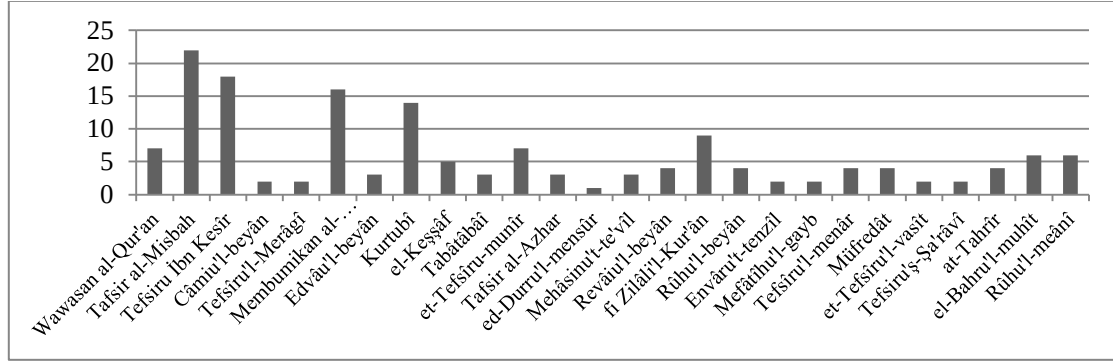
b) Alauddin Makassar Devlet İslam Üniversitesi

¹⁹²⁶ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 54-61.

¹⁹²⁷ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 54-61.

¹⁹²⁸ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 54-61.

Alauddin Makassar Üniversitesi bünyesinde bulunan İslamî İlimler Programı'nda en fazla müracaat edilen kaynaklar şunlardır:¹⁹²⁹



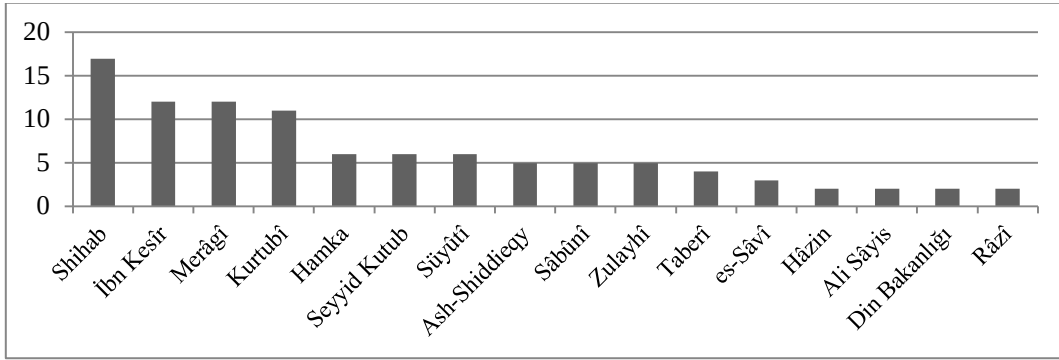
Alauddin Makassar Üniversitesi bünyesinde bulunan Din Eğitimi Bölümü'nde Merâgî, Kâsimî, Âlûsî, Taberî, Mahmud Yunus gibi müfessirlerin daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. İslam İktisadı Bölümü'nde Taberî, Râzî, Sa'dî, Âlûsî, Kâsimî, Kurtubî, İbn Kesîr, Sâbûnî, Shihab, Hamka, Hasbi Ash-Shiddiqy gibi müfessirlerin isimleri öne çıkmaktadır. Bütün bölümler dikkate aldığımızda ise toplam 47 farklı tefsir kaynağından alıntılar yapıldığına tanıklık etmekteyiz. İlgili kaynaklar sırasıyla şu şekildedir: *Tafsir Al-Misbah*, *Tefsiru'l-Merâgî*, *Tefsiru İbn Kesîr*, *Membumikan al-Qur'an*, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, *Safvetu't-tefâsîr*, *Wawasan al-Qur'an*, *et-Tefsiru'l-munîr*, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, *Rûhu'l-meânî*, *Tefsiru'l-menâr*, *at-Tahrîr*, *el-Keşşâf*, *Câmiu'l-beyân*, *ed-Durru'l-mensûr*, *Mehâsinu't-te'vîl*, *el-Bahru'l-muhît*, *Tafsir al-Azhar*.

c) Ar-Raniry Banda Ace Üniversitesi

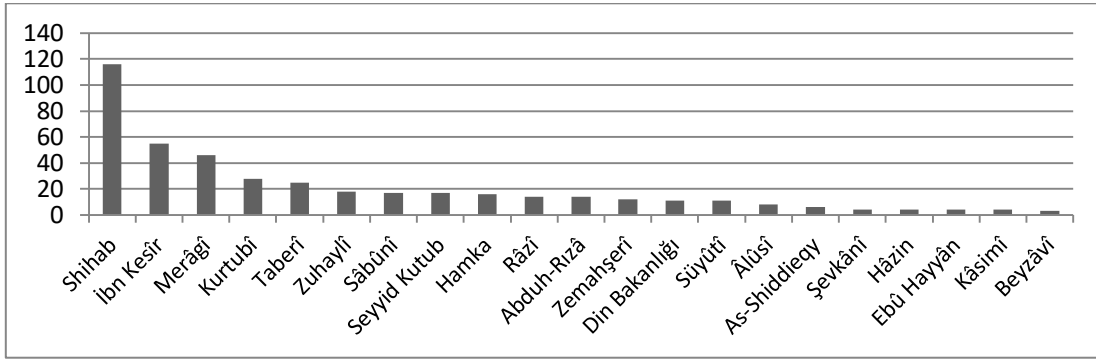
Ar-Raniry Üniversitesi'nde üretilen tezlerde 33 farklı tefsir kitabına müracaat edilmiştir. Öne çıkan müfessirlerin isimleri ve istatistikleri şu şekildedir:¹⁹³⁰

¹⁹²⁹ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 101–123.

¹⁹³⁰ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 123–137.



2014-2018 yılları arasında UIN Sunan Ampel Surabaya, UIN Alauddin Makassar, UIN Ar-Raniry Banda Aceh üniversitelerinin verileri bir araya getirildiğinde ise karşımıza şöyle bir istatistik çıkmaktadır:



Bu verilere göre Sunan Ampel'de müracaat edilen tefsir kaynağı sayısı kırk dört; Alauddin Makassar'da kırk ve son olarak Ar-Raniry'de otuz dört adet olarak belirlenmiştir.¹⁹³¹ Mutlak anlamda öne çıkan eserler ise *Tafsir al-Misbah*, *Tefsîru'l-Merâgî*, *Tefsîru İbn Kesîr*, *Membumikan al-Qur'an*, *Tefsîru't-Taberî*, *Tefsîru'l-Kurtubî*, *Wawan al-Qur'ân*'dır. Burada *Tafsir al-Misbah*, *Membumikan al-Qur'an*, *Wawan al-Qur'ân* isimli üç eser de Quraish Shihab'a aittir. Dolayısıyla Quraish Shihab Endonezya tarihinin tartışmasız en büyük müfessiridir. Bununla birlikte Hamka, Ash-Shiddieqy ve son olarak Din Bakanlığı'nın tefsir eserleri akademik çalışmalarda kullanılmıştır. Dikkat çeken başka bir husus ise *el-Menâr*'ın eski etkisi kaybetmesidir. Bunun yerine muhtemelen Endonezceye tercüme edilmesinden dolayı daha çok *Tefsîru'l-Merâgî* tercih edilmiştir.

¹⁹³¹ Bk. Hasyim - Channa, *Laporan*, 142–146.

Ön plana çıkan eserlerin Endonezce olması veya Endonezceye tercüme edilmiş olması iddiamızı güçlendirmektedir. Dolayısı kaynak kullanımını sadece fikrî veya ideolojik bir açıdan ele almak doğru bir yaklaşım değildir. Zira bazı tefsir eserlerinin kolaylıkla temin edilmesi ve tercüme edilerek Endonezceye kazandırılması kaynak kullanımında zenginliğe ve çeşitliliğe başka bir ifade ile değişime uğramasına neden olmuştur. Dolayısıyla 2000’li yıllarda akademik tefsir çalışmalarının yapılması ile birlikte Kaum Muda’nın ortaya çıktığı dönemdeki gibi keskin çizgilerle belirlenmiş bir kaynak kullanımından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu süreçte akademik kaygının daha fazla ön planda olduğu gözlemlenmektedir.

d) Palopo Devlet İslam Üniversitesi

Güney Sulawasi’de bulunan Palopo Devlet İslam Üniversitesi’nde tefsir alanında lisans programında toplam altmış sekiz adet tez yazılmış ve bunların otuz beş tanesi tematik tefsir türüne girmektedir. Kaynak kullanımında Quraish Shihab daha fazla ön plana çıkmaktadır.¹⁹³²

e) Antasari Banjarmasin Devlet İslam Üniversitesi

Kalimantan Adası’nda bulunan Antasari Banjarmasin Devlet İslam Üniversitesinde 1993-2014 yılları arasında yazılan 339 lisans tezi yazılmıştır. Bunların 218 tanesi %64,31 oranıyla tematik tefsir türüne girmektedir. Bu raporun verilerine göre öğrencilerin Shihab, Merâgî, İbn Kesîr, Taberî, Seyyid Kutub, Sâbûnî, Hamka, Muhammed Abduh gibi müfessirlere daha fazla yoğun bir ilgi gösterdikleri görülmektedir.¹⁹³³

SONUÇ

Bu çalışmada klasik ve modern dönemlerde günümüz Endonezya Devleti sınırları içinde kalan bölgelerde yapılan tefsir çalışmaları incelenmiştir. Klasik dönem kavramı ile 20. yüzyıl öncesi kastedilmektedir. Bu dönemde Endonezya olarak bilinen bir ülke henüz vücuda gelmediği için bölge olarak Sumatra ve Cava

¹⁹³² Bk. Ilyas, *Peta*, 68, 78.

¹⁹³³ Bk. Basrian, “Kajian Tafsir al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antari”, 42, 48.

adaları kastedilmektedir. Bu dönemde söz konusu iki adadaki tefsir çalışmalarının mahiyeti anlaşılmaya çalışılmış ve *şifahî*, *iktibâsî*, *anonim* ve *matbu* olmak üzere dört farklı başlık altında incelenebilecek tefsir çalışmalarına rastlanmıştır.

Şifahî tefsir çalışmalarının İslam'ın bölgede yayılmasıyla birlikte başladığı ve mescit gibi kurumlarda daha çok vaaz, hutbe, sohbet vb. şekillerde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İktibâsî tefsir çalışmaları günümüze kitapları ulaşan Hamza Fansûrî, Nureddîn-i Rânirî gibi dönemin önemli ve etkili âlimlerinin farklı kitaplarında Kur'ân âyetlerini inceleme, tercüme etme, yorumlama gibi faaliyetlerini kapsamaktadır. Anonim tefsirle yazarları bilinmeyen ve tefsir cüzü formatında günümüze ulaşan tefsir çalışmaları kastedilmektedir. İlk matbu tefsirlerden maksat ise 17-19. yüzyıllar arasında yazılmış ve tabedilmiş tefsirlerdir.

Klasik dönemde gerek Endonezce gerek yerel dillerle yazılan tefsir çalışmaları sayılı ve sınırlıdır. Ayrıca bu dönemde yazılan tefsirlerin mahiyetini daha doğru anlayabilmek için Malayca ve Endonezce arasındaki ilişkiye temas etmemizde yarar vardır. Endonezce esasında Malaycadan türetilen bir dildir. Klasik dönemde özellikle Müslümanların ortak dilidir. Bundan dolayı klasik dönemde günümüz Endonezya sınırları içinde kalan bölgelerde Malayca olarak yazılan tefsir eserlerinin Endonezce tefsir literatürüne dâhil edilmesinde herhangi bir yanlışlık yoktur.

1600'lü yıllarda yazıldığı tahmin edilen *Tefsîru sûreti'l-Kehf* isimli cüz, Endonezya tefsir tarihinde şu ana kadar tespit edilen en eski tefsir çalışmasıdır. Endonezce tam tefsir çalışması *Tercümânü'l-müstefîd*'in ise 1675'te yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu zaman zarfından sonra 20. yüzyıla değin Endonezya'da Endonezce ile yazıldığı tespit edilen tek tefsir çalışması *Ferâizu'l-Kur'ân* adındaki bir tefsir cüzüdür. Öyleyse denilebilir ki 1600-1900 yılları arasında Endonezce tefsir literatürüne dâhil edilen eser sayısı sadece üç tanedir ve bunlardan iki tanesi tefsir cüzü türündendir. Bu bağlamda Malay-İndo dünyasında ilk tam tefsir özelliğine sahip *Tercümânü'l-müstefîd* yaklaşık üç yüz seneyi aşkın zaman diliminde okunan aynı zamanda alanında yazılan tek tefsir çalışması olarak dikkat çekmektedir. Gerek yerli gerekse yabancı birçok araştırmacının dikkatini çekmesinin temel nedeni bu iki temel özelliği taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu tespit sadece Endonezce-Malayca tefsir çalışmaları için doğru ve geçerlidir. Zira Cavaca olarak Arap pegon

veya Carakan alfabesi ile çeşitli tefsir çalışmaları yapıldığı gibi Arapça olarak da birkaç tefsir çalışmasının yapıldığını görmekteyiz.

Klasik dönemde Endonezya’da tefsir çalışmalarının fazla ve yaygın olmamasının birçok nedeni vardır. Eğitim alanında pondok pesantrenlerde sarf, nahiv, fıkıh gibi ilimler müfredatın odak noktasını oluşturmaktaydı. Bu anlamda Kur’ân’ın inanç esasları ile daha çok *kelam* ilmi üzerinden bir irtibat kurulurken amelî hükümleri ile daha çok *fıkıh* ve ahlakî yönü ile daha çok *tasavvuf* üzerinden bir temas sağlanmıştır. Bu durum zorunlu olarak pratik yönünden daha çok teorik niteliği ile ön plana çıktığı kabul edilen tefsir ilminin ikinci plana itilmesine ve ötelenmesine neden olmuştur. Bununla birlikte sömürgecilik faaliyetleri, bölgede meydana gelen bir dizi savaş gibi ciddi sorunlar bölgede entelektüel bir zeminin oluşmasını engellemiştir. Hatta bu konuda bölge halkının Hollanda sömürge güçlerinin çeşitli müdahale ve engellemelerine maruz kaldıkları bilinen bir gerçektir.

Ayrıca çoğu Endonezyalı âlim Arapça kitapları mütalaa etmeyi yeterli bulmakta ve herhangi bir yerel dilde tefsir çalışmasının yapılmasını *haram* olarak telakki etmekteydi. Onlara göre Arapça dışında herhangi mahallî bir dilde Kur’ân’ı tercüme veya tefsir etmek oldukça büyük bir vebaldi ve bu Kur’ân’ın i’câzı ile bağdaşmayacak bir durumdu. Tercüme ve tefsir faaliyetlerinin câiz olmadığını ileri süren ulemaya göre bu tür çalışmalar Kur’ân’ı değiştirmek (*tebdil*), bozmak (*tahrif*) ve kutsiyetini ihlal etmek (*ihâne*) gibi olumsuz sonuçlar doğurmaktaydı. Nitekim bu süreçte Cavalı bir âlim olan Nevevî’nin Arapça olarak telif ettiği *Merâhu Lebîd* isimli eseri herhangi bir itiraz ve engelle karşılaşmamıştır. Bunun tam aksine ilk kez Sâlih Dârât’ın Arap pegon ve Cava dili ile yazdığı *Feyzu’r-Rahmân* büyük bir tepki almıştır. Aynı şekilde Sinkilî’nin *Tercümânü’l-müstefîd*’inden sonra Endonezya tarihinde Endonezce ile yazılan modern ilk ve tam tefsir çalışması olan Mahmud Yunus’un *Tafsir Al-Quran Al-Karim*’i bazı çevrelerin eleştiri ve itirazlarına maruz kalmış ve basılma işlemleri engellenmeye çalışılmıştır.

Ulusal halk kahramanı Ra Kartini’nin mektuplarında ve Cavalı âlimlerin Abdulhamîd Ali Kudus, Reşîd Rızâ gibi Arabistan veya Mısır’daki âlimlere sordukları fetvalarda bu durum çok açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Kur’ân’ın tercüme edilmemesi gerektiğini düşünen Seyyid Osman’ın *Hükmü’r-Rahmân bi’n-*

neyhi an tercemeti'l-Kur'ân adında bir risale kalem aldığı ve Kur'ân ile doğrudan muhatap olmanın sakıncalarını dile getirdiği bilinmektedir.

Bütün bu sorunlarla birlikte 20. yüzyılın başında genelde Endonezya'nın siyasî ve dinî tarihinde ve özelde ise Endonezya tefsir literatürünün gelişmesinde etkileyici, belirleyici ve köklü değişim ve dönüşümlerin gerçekleşmesine zemin hazırlayacak önemli bazı hadiseler yaşanmıştır. Fransız Devrimi ile birlikte gittikçe yaygınlaşan milliyetçilik akımları, Amerika'nın özgürlüğünün örnek alınması, 1918 yılında yayımlanan Wilson İlkeleri ve bu çerçevede ortaya çıkan "her ulusun kendi kaderini tayin etme hakkı" düşüncesi, 25 Ekim 1917 tarihinde ortaya çıkan Ekim Ayaklanması diğer ismi ile Bolşevik Devrimi, Japonların Port Arthur Savaşı'nda sömürge ve emperyalist/kapitalist güçlere karşı gösterdiği başarılar, özellikle Hollanda Kraliçesi Wilhelmina'nın (salt. 1890-1948) Nusantara'da Etik Politika adında 17 Eylül 1901'de başlattığı bir dizi reform, Cemâleddin Efgânî'nin ve sonrasında talebesi Muhammed Abduh'un başlattığı ıslah ve tecdit hareketinin belirleyici etkisi, Mescid-i Harâm imamlığına kadar yükselen Şeyh Ahmed Hatîb Minangkabavî ve onun yetiştirdiği öğrencilerin memleketlerine etkilenmiş bir şekilde dönmeleri, 3 Mart 1924 tarihinde TBMM tarafından hilafetin kaldırılması ve Şerif Hüseyin'in (salt. 1908-1924) kendini halife olarak ilan etmesi gibi önemli gelişmeler Endonezyalıları siyasî ve dinî alanda farklı mecralara sevk etmiştir. Hamka'nın isabetle belirttiği üzere 20. yüzyılda Endonezyalıların dinî ve millî uyanışları arasında ciddi bir bağlantı ve inkâr edilmez bir paralellik vardır. Nitekim Budi Utomo, İndische Veeniging, Sarekat İslam, Muhammediyye, Persis gibi millî veya dinî birçok sivil teşkilatın birbirine yakın tarihte kurulmuş olması bu tespit teyit etmektedir.

Bununla birlikte Endonezya tefsir tarihindeki önemli gelişmeleri daha yakından ve doğru bir şekilde görebilmek için 1900'lü yıllarda ortaya çıkan *Kaum Tua* ve *Kaum Muda* ayrımını net çizgilerle belirlemek gerekir. Kaum Tua, gelenekselci grup; Kaum Muda ise yenilikçi veya reformist din anlayışını savunan âlim ve düşünürlerden oluşmaktadır. Bu bağlamda Endonezya'nın tarihinde önemli bir yer edinmiş ve farklı zamanlarda ortaya çıkan iki ıslah ve tecdit hareketinden bahsetmek mümkündür. 19. yüzyılın başlarında Suudi Arabistan'daki Vehhâbî

hareketinden önemli ölçüde etkilenen Hacı Miskin, Hacı Muhammed Ârif, Hacı Abdurrahman Nusantara'ya döndükten sonra toplumda *adat* olarak nitelendirilen yaygın birçok uygulama ve davranışın bidat ve hurafe olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceye bağlı olarak tarihe Pedri hareketi olarak geçen bir mücadele başlatmışlardır. Hareket, 1973'te ulusal kahraman ilan edilen Tuanku İmam Bonjol'un 1835'te teslim olmasıyla zayıflamıştır. 1837'de ise yerli aristokratların Hollandalılardan aldıkları yardım ile tamamen son bulmuştur. Ancak Pedri hareketi özellikle Minangkabau'da ABSSBK olarak formüle edilen “*Adat Basandi Syara, Syara basandi Kitabullah*” (Gelenekler şeriata dayanmalıdır. Şariat ise Allah'ın kitabı Kur'ân'a dayanmalıdır) anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamış olması açısından önemli bir kilometre taşı olarak görülmektedir. Ayrıca hareketin merkezi olan Minangkabau'da birçok eğitim kurumun açılmasına zemin hazırlaması açısından önemlidir.

Kaum Padri ve *Kaum Adat* olarak iki farklı zümreye ayrılan Minangkabau toplumu 1900'lü yılların başında Minangkabaulu Ahmed Hatib'in Nakşibendiye tarikatı etrafında başlattığı tartışmalar zamanla fikhî, akidevî birçok meselenin tartışılmasına neden olmuş ve böylelikle âlimler *Kaum Tua* ve *Kaum Muda* olmak üzere iki farklı gruptan birisine intisap etmeye başlamışlardır. Gelenekselci ve yenilikçi din anlayışlarını savunan gruplar arasındaki net ayrımın 1907-1908 yılında başladığını belirtebiliriz. Ahmed Hatîb'in öğrencileri bu süreçte ciddi bir mücadeleye girişmişlerdir. Böylelikle bu hareketlilik sadece Minangkabau ile sınırlı kalmamış zamanla Yogyakarta, Surabaya, Bandung gibi önemli şehirlerde yankı uyandırmaya başlamıştır. Birinci ıslah ve tecdit hareketinde dikkat çekici husus kuşkusuz ki silahlı mücadele şeklinde tezahür etmesiydi. Ancak ikinci ıslah ve tecdit hareketi yayın, matbaa, gazetecilik gibi yeni hadise ve gelişmelerin etkisiyle daha çok fikrî bir yapıya sahiptir. Nitekim 20. yüzyılda Endonezya'da tarih literatürüne geçen birçok tefsir çalışması *Kaum Muda*'nın eliyle yazılmıştır. Bu konuda özellikle Muhammediyye ve Persis gibi dinî organizasyonların tefsir literatürüne katkısı oldukça büyüktür.

Birinci ıslah ve tecdit hareketine damgasını vuran “*Adat Basandi Syara, Syara basandi Kitabullah*” anlayışı, ikinci ıslah ve tecdit hareketinin mottosu olan

“*Kembali kepada Quran dan Sunnah*” (*Kur’ân ve Sünnet’e Dönüş*) düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Özellikle Muhammediyye, Persis gibi dönemin önemli organizasyonları tüzüklerinde asıl kaynaklara dönüşe başka bir ifade ile Kur’ân ve Sünnet’e dönmeye büyük bir ehemmiyet vermiştir. Muhammediyye kadroları bu düşüncelerinin bir uzantısı olarak oluşturdukları komisyonlarla tefsir çalışmalarına temayül gösterirken Persis’in kurucuları arasında gösterilen Ahmad Hassan Bandung’un bizatihi kendisi Endonezce ilk tefsir çalışmalarından biri olan *Tafsir Al-Furqan*’ı kaleme almıştır.

Ancak *Kur’ân’a Dönüş* veya *Kur’ân ve Sünnet’e Dönüş* etrafında birleşen yenilikçi ve reformist âlim ve düşünürler zannedildiği gibi kolay ve rahat bir manevra ile hareket etmemişlerdir. Zira Kaum Tua olarak bilinen gelenekselci âlimlerin zaman zaman ithamlarına ve tekfire varacak derecedeki eleştiri ve itirazlarına maruz kalmışlardır. Genelde Kaum Muda özelde ise Ahmad Hassan’a karşı ciddi ithamlarda bulunun şahısların başında ise Johor müftüsü Tuan Sayyid Alwi bin Tahir al-Hadad gelmekteydi. Nitekim Alwi bin Tahir’in bu olumsuz ve dışlayıcı yaklaşımından rahatsız olan Hamka, *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor* adında bir reddiye kaleme almış ve Alwi bin Tahir’in iddialarına teker teker cevap vermeye çalışmıştır. Alwi bin Tahir, Kaum Muda’yı “dış mihraklara bağlı yıkıcı ve bölücü bir hareket” olarak görmekteydi. Ona göre Malay dünyasında ortaya çıkan bu gençler aslında Jön Türklere benzemektedirler. Bu gençler nasıl ki hilafet merkezi olan Osmanlı’nın yıkılmasına neden oldularsa aynı şekilde Kaum Muda takımadalardaki Müslümanları yıkıma sürüklemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Alwi bin Tahir, zaman zaman onların Kâdiyanîlik, misyonerlik, komünizm gibi örgüt ve cemaatlerin ajanları olduklarını iddia etmekten geri durmamaktaydı.

Minangkabau’da başlayan tartışmalar ve buna bağlı olarak karşılıklı olarak yazılan reddiyeler tek başına ciddi bir literatür oluşturacak düzeydedir. Bu durum bile tek başına hadisenin arka planını somut bir şekilde göstermesi açısından yeterlidir.

Kaum Muda’nın öncü ve önemli isimleri arasında gösterilen Hamka’nın babası Hacı Rasul, *al-Burhan* isimli eseri ile ilk tefsir çalışmalarından birini kaleme almayı başarmıştır. Modern Endonezce tefsir modelinin öncü ismi Mahmud Yunus

ise 1922’de yazmaya başladığı tefsir çalışmasını Mısır’daki eğitiminden dolayı ancak 1938’de tamamlayabilmiştir.

Endonezce ilk tefsirlerin yazımı ile ilgili olarak yerel dille tercüme ve tefsirin haram kabul edilmesi dışında bir de alfabe sorunu vardı. Zira Endonezyalı âlimler tarihi süreçte Arap pegon olarak isimlendirdikleri Arap alfabesini kullanagelmişlerdir. Arap pegon ile yazılan tefsir çalışmaları bile câiz görülmezken Latin alfabesi ile tefsirin yazımını doğrudan küfür addeden âlimler mevcuttu. Zira onlara göre zaten Kur’ân’ın mahallî herhangi bir dilde yazımı yasak iken bu tür çalışmaların telifinde sömürge güçleriyle özdeşleşen Latin alfabesinin kullanımı hiçbir surette kabul edilemezdi. Nitekim Hacı Rasul, *al-Burhan*’ı Arap pegon ile yazarken Mahmud Yunus ilk önce Arap pegon daha sonra ise Latin alfabesiyle ilk tefsir çalışmasını kaleme almıştır. Ahmad Sanusi’nin Latin harfleri ile yazdığı Kur’ân âyetlerinin ise birçok kesimin tepkisine yol açtığı hatta bundan dolayı kendisinin tekfir edildiği bilinmektedir.

Bağımsızlık öncesi yapılan tefsir çalışmaları içerisinde en dikkat çeken kuşkusuz ki Mahmud Yunus’un *Tafsir Al-Quran*’ı ile Ahmad Hassan Bandung’un *Tafsir Al-Furqan*’ıdır. Şu farkla ki Ahmad Hassan bu çalışmasını bağımsızlık sonrası 1956’da tamamlayabilmiştir. Bu süreçte Iskandar Idris’in *Tafsir Hibarna*’sı, Sanusi’nin *Temşiyetü’l-müslimîn*’i, Mahmud Aziz’in *Tafsir Quran Bahasa Indonesia*’sı, Abdul Halim Hasan’ın *Kitab Tafsir al-Qur’anul Karim*’i gibi eserler çeşitli nedenlerden dolayı tamamlanamamıştır. Bu süreçte İkinci Dünya Savaşı’ndan dolayı matbaaların kâğıt temininde ciddi zorluk yaşaması, Japonların Endonezya’yı işgal etmesi, Endonezya’nın bağımsızlık ilanını müteakiben Hollandalılarla yapılan savaş gibi çeşitli sebeplerden dolayı bu eserler yarım kalmış hatta bunlardan bazılarının akıbeti hakkında bile kesin bir bilgi mevcut değildir.

1900-1945 yılları arasında yazılan Endonezce tefsirlerin sayısı sadece on üç tanedir. Endonezyalı tefsir tarihçisi Nashruddin Baidan bu dönemde yazılan tefsir çalışmalarını “hiç yoktan iyi” şeklinde yorumlamaktadır. Dolayısıyla Mahmud Yunus’un *Tafsir Al-Quran Al-Karim*’i bağımsızlık öncesi yazılan ilk ve tek tam tefsir çalışmasıdır. Sinkilî’nin Endonezce/Malayca ilk tam tefsir çalışması özelliğine sahip *Tercümânü’l-müstefîd*’in 1675’te, Mahmud Yunus’un Endonezce ilk modern tefsir

çalışması özelliğine sahip *Tafsir Al-Quran*'ının 1938'de tamamlandığı düşünüldüğünde aradan neredeyse üç asrın geçtiği görülmektedir.

Endonezce tefsir literatürü açısından 1942-1951 yılları arasını “fetret dönemi” olarak nitelendirmemiz mümkündür. Çeşitli nedenlerden dolayı yaklaşık olarak on yıllık bir kesinti dönemi yaşanmış ancak Ahmad Hassan Bandung'un 1951'de neşrettiği *Tafsir Surat Yasien* isimli eseri ile bu dönem sona ermiştir.

Bağımsızlık sonrası 1945-1966 yılları arasında süren dönem Endonezya siyasî tarihinde Eski Düzen olarak tanımlanmaktadır. Endonezya tefsir tarihinde ilkler arasına giren eserler bu zaman zarfında telif edilmiştir. 1945-1966 yılları arasında süren Eski Düzen döneminde yazılan tefsir sayısı on altı civarındadır. Bu süreçte yazılan ve Endonezya tefsir tarihinde ilk hacimli eser olarak bilinen Hasbi'nin *Tafsir An-Nuur*'u önemli bir yer işgal etmektedir. Malik Ahmad'ın *Tafsir Sinar*'ı ilk kronolojik tefsir, Şeyh Abdul Halim Hasan'ın *Tafsir al-Ahkam*'ı ise ilk ahkam tefsiri olarak literatüre geçmiştir. Ancak bu süreçte yazılan ve etkisi hâlâ devam eden eser kuşkusuz ki ilk kapsamlı içtimâî tefsir özelliğine sahip olan *Tafsir al-Azhar*'dır. Hamka'nın *Tafsir al-Azhar*'ı kitap formatında 1967'de neşredilmesine rağmen önemli konumunu koruyan eserlerin başında gelmektedir. Hamidiy ve Fachruddin ikisinin telif ettiği *Tafsir Quran* isimli eser özellikle kendisinden sonraki birçok Endonezce tefsir çalışmasında kullanılan kaynak olarak dikkat çekmektedir.

Bu dönemde kurucu lider Sukarno'nun özellikle 1957-1965 yılları arasında başlattığı güdümlü demokrasi (*demokrasi terpimpin*) uygulaması birçok çevrenin rahatsızlık duymasına neden olmuştur. Bu dönemde Batı ile politik ilişkilerde bir zayıflama ve kopma sürecine girilmiş ve daha çok Rusya, Çin gibi komünist ülkelere temayül gösterilmiştir. Zamanla önemli kadroları işgal eden komünist-sosyalist grupların darbe girişimi kanlı bir şekilde bastırılmış ve General Suharto'nun Sukarno'ya darbe yapması ile sonuçlanmıştır. Bu olay ile başlayan yeni süreç Endonezya siyasî tarihinde Yeni Düzen olarak isimlendirilmektedir. Suharto, 1966'da fiilî olarak ülkenin yönetimini ele geçirmiş ve 1998 yılına kadar yaklaşık otuz iki sene boyunca *diktatorial demokrasi* anlayışı içinde yönetmiştir. Bu dönemin en dikkat çekici yönü İslam ile devletin resmî ideolojisi olan Pancasila'nın birbiriyle uyumlu olup olmadığı meselesidir. Bu yönü ile Pancasila felsefesi, gerek Endonezce

gerekse yerel dillerde yazılan tefsir çalışmalarında gündemde olan önemli bir meseledir.

Nicelik açısından 1966-1998 yılları arasında yazılan tefsir sayısı otuz civarındadır. Jassin'in *Al-Qur'an Bacaan'ı* ilk edebî meâl; Din Bakanlığı'nın *Al-Qur'an dan Tafsirnya'sı* ilk resmî tefsir, Cawidu'nun *Konsep Kufr dalam al-Qur'an'ı* ilk akademik tefsir çalışması, Dawam Rahardjo'nun *Ensiklopedi al-Qur'ân'ı* ilk tefsir ansiklopedisi olmakla dikkat çekmektedir.

1998'de Suharto'nun görevini bırakmasından sonraki süreç Endonezya siyasi tarihinde *demokrasi ve reform* dönemi olarak nitelendirilmektedir. 1998-2019 yılları arasında iki yüz yirmi bir (221) farklı ve çeşitli tefsir çalışması yapılmıştır. Dolayısıyla Endonezce tefsir tarihinde yazılan tefsir çalışmalarının yaklaşık %77'si bu zaman zarfında telif edilmiştir. Endonezya tefsir çalışmalarına yön veren ve ciddi bir etki oluşturan Quraish Shihab'ın *Tafsir Al-Misbah'ı* bu süreçte yazılan en önemli tefsir kaynağıdır. Suharto sonrası tefsir çalışmaları sadece akademisyenler veya müfessirler tarafından yazılmamıştır. Endonezyalı birçok entelektüel ve düşünür bir şekilde tefsir çalışmaları ile ilgilenmiştir. Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Surat al-Fatiha* isimli eseri ile uzun bir aradan sonra tasavvufî-işarî tefsir çalışmasını gündeme getirmiş ve bu konuda ciddi eleştiri ve itirazlara maruz kalmıştır. Bununla birlikte Abuddin Nata'nın 2002 yılında *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan* isimli eseri ile başlattığı pedagojik tefsir çalışmaları sonraki süreçte ciddi bir literatür oluşturacak düzeye ulaşmıştır. 21. yüzyılın başından itibaren hızlı bir şekilde artan tefsir çalışmaları gittikçe zenginleşen ve çeşitlenen bir trende sahip olması ile dikkat çekmektedir.

Ekoller açısından Endonezce tefsir incelendiğinde ise karşımıza farklı ve çeşitli tefsir türlerinin çıktığı görülecektir. Çalışmamızda tefsir ekolleri *fikhî tefsir ekolü*, *tasavvufî-işârî tefsir ekolü*, *edebî tefsir ekolü*, *bilimsel tefsir ekolü*, *tematik tefsir ekolü*, *içtimâî tefsir ekolü* olmak üzere altı başlık altında incelenmiştir.

Öncelikle fikhî tefsir ekolüne bağlı tefsir çalışmaların yaygınlık kazanmadığı ifade edilebilir. Nitekim el-Saha, bunu *Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam (Nusantara'da Ahkâm Tafsirlerinin Kıtılığını Aşmak)* isimli çalışmasında bu durumu

açıkça ifade etmektedir. Klasik dönemde Endonezyalıların *Kitab Kuning* olarak bilinen ders müfredatlarında fıkıh ilmine büyük önem vermiş olmalarına rağmen bunu tefsir alanına yansıtamamışlardır. Son dönemlerde ahkâm ile ilgili yazılan eserlerin birçoğu ders materyallerinin temininde yaşanan zorluğu gidermeyi ve bu konuda meydana gelen boşluğu kapatmayı amaçlamaktadır. Lisans, yüksek lisans, doktora veya makale formatında fikhî kavramlarla ilgili birçok akademik çalışma bu kapsamın dışındadır. Endonezyalı araştırmacı Akmal Tarigan bu tür çalışmaların fikhî tefsir çalışmaları içerisinde değerlendirmesini veya en azından bu tür çalışmaların değerli olarak görülmesi gerektiğini teklif etmektedir.

Bununla birlikte reel durum dikkate alındığında ahkâm veya fikhî tefsir çalışmalarının niceliğinin ve niteliğinin sorgulanmasının gerektiği aşîkârdır. Nitekim Şeyh Abdul Halim Hasan'ın ilk ahkâm tefsiri özelliğine sahip eseri uzun bir zaman boyunca araştırmacılarından dikkatinden kaçmış ve ancak 2006'da neşredilebilmiştir. Günümüzde bile ders müfredatlarında ahkâm âyetleri ile ilgili büyük boşluğun henüz kapatılmadığını rahat bir şekilde ifade edebiliriz. Endonezce yerine daha çok Arapça olarak yazılan ahkâm ile ilgili tefsir kaynakları ön planda yer almaktadır.

Tasavvufî-işârî tefsir çalışmaları nicel açıdan fikhî tefsir çalışmalarına erişememektedir. Endonezyalı tefsir tarihçisi Gusmian'ın tasavvufî-işârî tefsirlerle ilgili “kayıp halka” ifadesi oldukça isabetli bir tespittir. Endonezya tefsir literatüründe kapsamlı bir tasavvufî-işârî çalışmasından bahsetmek mümkün değildir. Yerel dillerde tasavvufî-işârî öğeleri taşıyan birkaç tefsir çalışması müstesna kabul edildiğinde Endonezya tefsir tarihinde tasavvufî-işârî tefsir geleneğini savunanların başında Kang Jalal, Gus Qayyim gibi bilgin ve düşünürler gelmektedir. Özellikle Kang Jalal, *Tafsir Sufi al-Fatiha* gibi eseri ile neo-tasavvufun önemli temsilcileri arasında yer almaktadır. Kang Jalal'in tasavvuf çağrısının ciddi bir karşılık bulduğunu iddia etmek zor görünmektedir. Aynı şekilde Gus Qayyim'in tasavvufî-işârî tefsir geleneğinin Kur'ân'la uyumlu olduğunu göstermek için telif ettiği *Tafsir Amaly* isimli çalışması önemli bir yankı uyandırmamış sadece yakın çevresinin ilgisine mazhar olmakla sınırlı kalmıştır.

Endonezyalıların dinî tasavvurlarının şekillenmesinde tasavvufun büyük ve önemli bir yeri olduğu yadsınamaz. Hatta Endonezya'da İslam'ın yayılmasında ve

kökleşmesinde sûfîlerin önemli rol aldığı bilinmektedir. Walisanga gibi ilk Müslüman davetçiler başta olmak üzere Açe Sultanlığı'nın zirve döneminde yaşayan Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî, Nureddîn-i Rânîrî, Abdür-rauf Sinkilî gibi öncü ve önemli âlimlerin farklı tarikatlara müntesip kişiler olarak ön plana çıkmaktadırlar. Buna rağmen Endonezya'da tasavvufî-işârî tefsir çalışmalarının günümüzde bile sayılı olması oldukça düşündürücüdür. Hamza Fansûrî, Şemseddîn-i Sumatrânî gibi vahdet-i vücûd düşüncesini savunan âlimler müstesna kabul edildiğinde Endonezya'da genellikle tasavvuf alanında Gazzâlî çizgisinin takip edildiğini söylemek mümkündür. Hindu-Budist kültür mirasını dikkate alan Müslümanlar âlimlerin felsefî tasavvuftan daha çok ahlakî tasavvuf anlayışını ön plana çıkarttıkları görülmektedir. Abdür-rauf Sinkilî'nin Şettâriyye tarikatını bölgeye ilk kez taşıyan isim olmasının arka planında bu nedenlerin var olduğunu düşünmekteyiz. Zira Endonezya tarihinde vahdet-i vücûd ile başlayan Fansûrî-Rânîrî çekişmesi tasavvuf alanında yapılan en büyük tartışmalardan biri olduğu kesindir.

Bununla birlikte modern dönemde tasavvufî-işârî tefsir çalışmalarına yönelimin azlığı hatta yokluğunu Kaum Muda hareketinin derin ve belirleyici etkisi ile izah etmek mümkündür. Minangkabau'da Nakşibendiyye tarikatı ile başlayan dinî tartışmalar daha sonra birçok ferî meselenin gündeme gelmesine neden olduğu bilinen bir gerçektir. Zira Arabistan-Mısır ekseninde varlık gösteren ıslah ve tecdit hareketlerinden büyük oranda etkilenen Endonezyalı reformist âlimler ve düşünürler "Kur'ân'a dönüş" seferberliğini başlatmışlardır. Bu süreçten sonra Kaum Muda'nın yönlendirmesi ve şekillendirmesi ile devam eden tefsir çalışmalarında *el-Menâr*'ın bariz etkisi ile Kur'ân'ın hidayet boyutu daha fazla vurgulanmış ve böylelikle içtimâî tefsir türü daha fazla ön planda tutulmuştur. Bu durum zorunlu olarak tasavvufî-işârî gibi tefsir çalışmalarının ötelenmesine hatta reddedilmesine neden olmuştur. Ayrıca sömürgecilik faaliyetleri ile tarihi özdeşleşen Endonezya'nın bağımsızlığa giden yolda teorik tefsir anlayışından daha çok pratik ve somut yansımaları olan içtimâî tefsir türünün reel durum ile daha fazla paralellik arz ettiğini vurgulamamız gerekir.

İçtimâî tefsir anlayışının baskın gelmesinden dolayı sadece tasavvufî-işârî tefsir çalışmaları değil; edebî vb. tefsir türleri de ciddi bir şekilde etkilendiği inkâr edilemez bir gerçektir. Jassin ile başlayan Endonezce edebî tefsir hareketi ciddi

tartışmalara neden olmuştur. Hatta Endonezya tarihinde ilk kez Kur'ân etrafında önemli bir reddiye literatürün oluşması dönemin atmosferini daha yakından görmemizi mümkün kılmaktadır. Bu süreçte Nazwar Syamsu'nun *Koreksi Terjemahan Al-Quranul Karim Bacaan Mulia Jassin*; Oemar Bakry'nin *Polemik tentang Al-Quranul Karim Bacaan Mulia*; Siradjudin Abbas'ın *Sorotan atas Terjemahan Quran Jassin* gibi reddiyeler döneme damgasını vuran önemli eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra edebî tarzda yapılan tercümelerde ise herhangi bir polemik yaşanmamıştır. Anlaşıldığı kadarı ile edebî tarzda Kur'ân tercümelerinin yapılmamasının arkasındaki en önemli neden Kur'ân'ın bir şiir kitabı olarak görülme kaygısıdır. Bundan dolayı müfessirler şiirsel Kur'ân çevirilerine fazla yönelmemişlerdir.

Endonezya'da bilimsel tefsir türü 1990'lı yıllarda başlamış, 21. yüzyılda ise birçok âlim ve düşünürün ilgisini çekmiştir. Günümüzde fikhî ve edebî tefsir çalışmalarının tam aksine bilimsel tefsir çalışmaları gittikçe artış göstermektedir. Din Bakanlığı'nın "Tafsir İlmi" başlığı ile yayımladığı bilimsel tefsir serisi bile tek başına ciddi bir literatür oluşturacak düzeydedir.

Endonezya'da tartışmasız bir şekilde içtimâî tefsir anlayışının hâkim olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte model açısından özellikle 21. yüzyılda tematik tefsirlere ciddi bir ilgi vardır. Öyle ki tahlilî tefsir çalışmaları artık yerini tematik tefsir türüne bıraktığı söylenebilir. 1990'lı yıllarda varlığını hissettiren tematik tefsirler, model açısından daha pratik olması, çağdaş okuyuculara daha fazla hitap etmesi, akademik yazı türüne daha uygun görülmesi gibi nedenlerden dolayı 21. yüzyılda en fazla tercih edilen tefsir modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalar 21. yüzyılda yazılan Endonezce tefsir çalışmalarında %62 gibi yüksek bir oran ile tematik tefsir modelinin tercih edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda akademik tefsir çalışmalarında lisans, yüksek lisans, doktora gibi programlarda Kur'ân'ın neredeyse bütün kavramlarının incelemeye tabi tutulduğunu ifade etsek abartılı bir hüküm olmayacaktır.

Muhteva açısından özellikle tahlilî yöntem ile yazılan tefsir çalışmalarının muhtevalarını tikel olarak belirlemek başka çalışmalara konu olabilecek bir meseledir. Ancak Endonezce hatta yerel dillerle yazılan tefsir çalışmalarında içtimâî

tefsir anlayışının baskın etkisinden hareketle ana tema olarak bazı konuların daha bariz bir şekilde incelendiği görülmektedir. Dolayısıyla Endonezce tefsirlerin muhteva açısından İsrâiliyat'a karşı sert bir tutum; düşünmeye sevk etme; ana kaynak olarak Kur'ân'ı merkezde bulundurma; taklit, taassup gibi olumsuz davranışları dışlama; bidat, hurafe, batıl inanç ve uygulamaları tümüyle reddetme; ilerlemeci İslam anlayışının hâkim oluşu; zayıf ve mevzu rivayetlerden kaçınma; teorik meselelerden ziyade pratik ve güncel konulara ağırlık verme gibi öğelerle ön plana çıkmaktadır. Bu muhtevanın anlaşılmasında ve şekillenmesinde Endonezce tefsirlerinin beslendikleri ana kaynakları tespit etmek önemlidir.

Klasik dönemde daha çok Beyzâvî, Hâzin, Süyûtî gibi müfessirlerin etkisi çok bariz bir şekilde görülürken modern dönemde ise çağdaş müfessirler Endonezce tefsirlerin muhtevasında belirleyici bir rol oynamışlardır. Bu müfessirlerin başında ise kuşkusuz ki Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gelmektedir. Bununla birlikte modern tefsir çalışmalarında Taberî, Kurtubî, İbn Kesîr, Şevkânî, İbn Âşûr, Tabâtabâî gibi eski ve yeni müfessirlerden çokça istifade edildiği gözlemlenmektedir. 1990'lardan itibaren başlayan ve 21. yüzyılda ciddi bir artış gösteren Endonezce tefsirlerinin kaynaklarını Arapça başta olmak üzere Endonezce, İngilizce gibi dillerde yazılan eserler oluşturmaktadır.

Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

- a) Klasik dönemde Endonezce tefsir çalışmaları sayılı ve sınırlı iken 20. yüzyılın başlarında reformistler olarak tanımlanan Kaum Muda'nın ortaya çıkmasıyla birlikte "Kur'ân'a Dönüş" mottosu etrafında birleşen şahıs ve dinî teşkilatlar tefsir ilmine yönelmiştir.
- b) Arapça dışında Endonezce, Sundaca, Cavaca gibi mahallî dillerde tefsir yazımı haram olarak telakki edilirken Kaum Muda'nın ortaya çıkışıyla birlikte bu sorun aşılmıştır.
- c) Endonezce tefsir çalışmalarında *el-Menâr* ekolünün baskın bir etkisi vardır. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Ahmed Hatib Minangkabavî gibi ictihat ve tecdit yanlısı düşünürler bölgedeki tefsir metinlerinin üretilmesinde birçok reformist müfessiri derinden etkilemişlerdir. Dolayısıyla Arabistan-Mısır hattı Endonezyalı bilginlerin dinî

düşüncelerinde önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte Hindistan üzerinden sağlanan irtibat daha çok Mevdûdî, Muhammed İkbal gibi âlim ve düşünürlerin kısmî bir etkisi söz konusudur. Hindistan’da ortaya çıkan Kâdiyânîlik veya Ahmediyye gibi fırkaların inanç ve düşünceleri ilk günden itibaren Endonezyalı âlimler tarafından kabul görmemiştir. Endonezya’da “çoğulculuk” olarak daha çok ifade edilen plüralizm meselesi Pancasila felsefesine bağlı olarak söz konusu fırkalara hayat ve düşünce hakkının verilip verilmemesi etrafında yapılan tartışmalar hâlâ güncelliğini korumaktadır.

- d) Kaum Muda grubuna dâhil edilen Muhammediyye, Persis gibi dinî teşkilatların faaliyetlerinden bağımsız bir şekilde tefsir çalışmalarından bahsedilmesi mümkün değildir. Nitekim Persis’in kurucu Ahmad Hassan Bandung’un tefsir çalışmaları yapan bir âlim olarak bilinmektedir. Muhammediyye ise oluşturduğu ekip çalışmaları ile gerek bağımsızlık öncesi gerekse bağımsızlık sonrası tefsir ilmine önemli eserler kazandırmıştır. Günümüzde ise *At-Tanwir* isimli son çalışması ile tefsir çalışmalarını zirve noktaya taşımayı hedeflemektedir. Bunun dışında Hacı Rasul, Hasbi Ash-Shiddieqy, Hamka, Ahmad Malik, Jassin, Mohammad Diponegoro, Dawam Rahardjo gibi müfessirler ve düşünürler Muhammediyye bünyesinde bulunan veya Muhammediyye ile irtibatı olan müelliflerdir.
- e) Endonezce/Malayca ilk tam tefsir *Tercümânü’l-müstefîd* isimli eserdir; müellifi Sinkilî’dir. Endonezce modern tefsir modelinin öncüsü ise Mahmud Yunus’tur. Mahmud Yunus sonrası yapılan tefsir çalışmalarında bu model örnek olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda 20. yüzyıldaki tefsir çalışmaları 21. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır.
- f) Akademik veya tercüme çalışmaları hariç tutulduğunda özellikle tahlilî yöntem ile telif edilen Endonezce tefsirlerin geneli sünnî âlimler tarafından yazılmıştır.
- g) Sinkilî, Mahmud Yunus, Shihab gibi müfessirler Ortadoğu ile ciddi bir bağlantı kuran Endonezyalı bilginlerin başında gelmektedirler. 20. yüzyılın başlarına kadar Arabistan’ın baskın etkisi mevcut iken bu

süreçten sonra Mısır ile de önemli bir entelektüel bağ kurulmuştur. Özellikle Endonezce tefsir tarihinde öncü ve önemli rol oynayan Mahmud Yunus ve Shihab'ın Ezher Üniversitesi mezunu olmaları bu tespiti teyit etmektedir.

- h) Tefsir ekolleri içerisinde içtimâî tefsir türü ve model olarak tematik tefsir modeli Endonezya'da en fazla kullanılan eserler arasında yer almaktadır. Bu yöntem vasıtasıyla tefsir ilmi ile sadece âlimler veya akademisyenler meşgul olmamış; birçok Endonezyalı düşünürün ilgi alanı olmakla dikkat çekmektedir.
- i) Endonezce tefsir çalışmalarının özünü ve temel muhtevasını Ortadoğu'da yazılan tefsir kaynakları oluşturmaktadır. Sinkilî'den Mahmud Yunus'a, Hamka'dan Shihab'a kadar tahlilî yöntem ile telif edilen tefsirlerin nirengi noktasını Arapça tefsir kaynakları oluşturmaktadır. Şu farkla ki klasik dönemde *Beyzâvî*, *Hâzin*, *Celâleyn* gibi tefsirler daha fazla ön planda iken modern dönemde müracaat edilen kaynakların zenginleştiği ve çeşitlendiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte *el-Menâr* tefsiri en fazla müracaat edilen bir kaynak olması ile daha fazla yaygınlık kazanmıştır.
- j) Endonezya'da önümüzdeki süreçte ekonomik, feminist, psikolojik, politik, sosyolojik vb. yeni tefsir anlayışlarının gittikçe artacağını söyleyebiliriz.

Bu konuda şu önerilerde bulunmak mümkündür:

- a) Endonezya dışındaki Malezya, Singapur, Tayland, Brunei Dârusselâm gibi Malay dünyasının diğer ülkelerindeki tefsir literatürü incelenebilir. Böylelikle Arapça dışında literatüre henüz dâhil edilmeyen veya kayıp halkalardan biri olarak nitelendirdiğimiz Malay dünyasındaki tefsir çalışmaları hakkında daha bütüncül veriler elde edilebilir. Böylelikle sadece ana havzalar değil; yerel havzaların incelenmesi sayesinde tefsir tarihi yazımında önemli mesafeler katedilebilir.
- b) Endonezya'da Endonezce dışında Cavaca, Sundaca, Bugisce, Maduraca, Balice gibi yerel diller üzerinde daha kapsamlı çalışmalar yapılabilir. Zira

çalışmamızda Endonezya'daki tefsir çalışmaları daha çok ülkenin resmî dili olan Endonezce tefsir çalışmaları merkeze alınarak incelenmiştir. Bu parçanın tamamlanması için mahallî diller üzerinde daha nitelikli çalışmaların yapılması büyük bir önem arz etmektedir.

- c) Endonezya'da yapılan tefsir çalışmaları dikkate alındığında Arapça dışında farklı dillerde yazılan tefsir kitaplarının tefsir literatürüne dâhil edilmesinin daha önemli bir hâl alması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Arapça dışında Müslümanların ürettiği diğer tefsir metinleri çerçevesinde tefsir tarihi yazımına ilişkin farklı tasniflerin yapılması gerektiği açıktır.
- d) Bağımsızlık sonrası Endonezya'da sadece tefsir çalışmaları yapılmamıştır. Bununla birlikte ciddi bir literatür oluşturacak düzeyde Kur'ân ilimlerine önemli bir yönelim olmuştur. Bu bağlamda Endonezya'daki Kur'ân ilimleri ile ilgili müstakil çalışmalara ihtiyaç vardır.
- e) Endonezya'da özellikle 1980'li yıllarda etkisini açık bir şekilde gösteren İslam modernizmi incelenebilir. Bu süreçten önce reformistlerin bariz bir etkisi mevcut iken 1980'li yıllarda Nurcholish Madjid (1939-2005) gibi modernistlerin yenilikçi düşünceler ortaya attıkları bilinmektedir. Özellikle modernleşme ile ilgili düşünceleriyle en fazla dikkat çeken isim Nurcholish (Cak Nur) olmuştur.
- f) Endonezya'daki tefsir yazımı örnekleminden hareketle tefsirlerin tasnifi meselesi tekrar gündeme gelmesi ve yeni tasniflerin yapılması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtuhu itticâhâtuhu fi'l-asri'l-hadîs*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Abd. Rachman. “Nawawî al-Bantânî; An Intellectual Master of the Pesantren Tradition”. *Studika Islamika* 3/3 (1996).
- Abduh, Muhammed. *Tefsiru'l-menâr*. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990.
- Abdul Jabbar, M. Duhuha – Burhanudin, KH. N. *Ensiklopedia Makna al-Qur'an: Syarah Alfaazhul Qur'an*. Bandung: Fitrah Rabbani, 2012.
- Abdul Kadir. “Sistem Pembinaan Pondok Pesantren”. *Shautut Tarbiyah* 18/1 (2012), 77–99.
- Abdul Mustaqim. “The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis”. *Al-Jāmi'ah* 55/2 (2017), 357–390.
- Abdulcebbâr, Ömer. *Siyerun ve Terâcimu Ba'fu Ulemâinâ fi'l-Karni'r-Râbi' Aşere li'l-Hicrî*. Cidde: Tihâme, 3. Basım, 1403.
- Abdullah, Muhammad. “Pembaharuan Pemikiran Mahmud Yunus tentang Pendidikan Islam dan Revelansinya dengan Pendidikan Modern”. *Al-Murabbi* 5/5 (2020), 22–33.

- Abdullah, Mustaffa. *Khazanah Tafsir di Nusantara*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011.
- Abdullah, Rukiah – Masduki, Mahfudz. “Karakteristik Tafsir Nusantara (Studi Metodologis atas Kitab Turjumuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf al-Singkili)”. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 16/2 (Temmuz 2015), 141–160.
- Abdalmurâd, Cemâîn. *Tefsir cüz Amme*. Tayland: Matbaatu İbn Helâbî, 1959.
- Abdul, Rozak. *Preposisi Hatta dalam Terjemahan Surah Ali-Imran dan An-Nisa*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2011.
- Abshor, M. Ulil. “Penafsiran Sufistik KH. Shalih Darat Terhadap Q.S. Al-Baqarah: 183”. *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 19/2 (2018), 203–220.
- Ahfad, Alamul Huda. *Pemikiran Islam Puritan dalam Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan*. Surakarta: Institut Agama Islam Negeri Surakarta, Skripsi, 2017.
- Ahmadi, Rizga. “Model Terjemahan Al-Qur'an Tafsiriyah Ustad Muhammad Thalib”. *CHEMES* 8/1 (2015), 57–69.
- Ahmad, Malik. “Tafsir Sinar”. *Epistemologi Tafsir Sinar Karya H.A. Malik Ahmad*. mlf. Nur Kholifah Chusna. Surabaya.
- Ahmad, Nazrah vd. “Isu-Isu Fiqh dalam Tafsir al-Qur'an al-Karim Karangan al-Ustaz H.A. Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdul Rahim Hiatami”. *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporer* 17/1 (2018), 1–14.
- Ahmad, Zakaria. *Sekitar Keradjaan Atjeh Dalam Th. 1520-1675*. Medan: Monora, 1972.
- Aisyah, Siti. *Pemikiran Ahmad Hassan Bandung tentang Teologi Islam*. Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Yüksek Lisans, 2017.
- Akpınar, Ali, "Tefsîrü'l-Celâleyn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40 Cilt. İstanbul: İSAM, 2011.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996.
- Al-Ayubi, Abdul Rouf. *Sejarah Pengaruh Pemikiran K.H. Sholeh Darat terhadap Pemikiran R.A. Kartini tentang Emansipasi Perempuan*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Al-Ayyubi, Zia. “Dinamika Tafsir Al-Quran di Indonesia (Era Pra-Kolonialisme hingga Era Kolonialisme)”. *Rausyan Fikr* 16/1 (Haziran 2020), 1–28.
- Albasiroh, Anisa. *Terjemahan Tafsir Al-Quran al-Karîm Karya Mahmud Yunus; Kalimat Mejamuk Subordinatif Hubungan Komplementasi dalam Surat Al-Baqarah*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2015.
- al-Hamidy, Abdul Qadir Umar. “Menelaah Metodologi Tafsir Syekh H. Abdul Halim Hasan, H. Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami”. *Jurnal Ilmiah Keislaman* 8/1 (2009).

- al-Hamidy, Abdul Qadir Umar – Zarif, M. M. Mohd. “Abdul Halim Hasan and His Contributions in Quranic Exegesis in the Malay World”. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7/8 (2017), 469–477.
- Ali Nuar, Jannatul Husna. “Minangkabau Clergies and the Writing of Hadith”. *Jurnal Ushuluddin* 24/1 (2016), 1–19.
- Ali, Lukman. *Ikhtisar Sejarah Ejaan Bahasa Indonesia*. Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1998.
- Alimron. “Teks dan Konteks Kitab Hadis Melayu Pertama”. *Diyâ' al-Afkâr* 6/1 (2018), 1–23.
- Ali, Muhamad. *Islam and Colonialism Becoming Modern in Indonesia and Malaya*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Alma'rif. “Studi atas Tafsir Tafsîr Jâmi al-Bayân min Khulasât Suwar al-Qur'an Karya Muhammad bin Sulaiman bin Zakariya Al-Solowî”. *Nun* 2/1 (2016), 119–144.
- Alrasyid, Abdurrahman – Mustaan, Moch. Humam. *Tafsir Masa Pra Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2019.
- Alwi, Muhammad Muammar. *Tafsir Ahkam di Indonesia (Analisis Tafsir al-Ahkam Abdul Halim Hasan)*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2020.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Cakarta: Demokratis, 2011.
- Aman – M.Pd. *Sejarah Indonesia masa Kemerdekaan 1945-1998*. Cakarta: Ombak, 2015.
- Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Media, 2015.
- Amin, Surah. “Telaah atas Karya Tafsir di Indonesia: Studi atas Tafsiral-Bayan Karya Tm. Hasbial-Siddiqi”. *Afkaruna* 9/1 (2013), 37–49.
- Amin, Surahman. “Al-Quran Berwacah Puisi Telaah atas Al-Quran Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin”. *Kawistara* 6/3 (2016), 225–236.
- Amrullah, Afif. “Islam di Madura”. *Islamuna* 2/1 (2015), 56–69.
- Amrullah, Ahmad Hakim. *Riwayat Israiliyat dalam Tafsir Taj Al-Muslimin Karya Misbah Musthofa*. Surabaya: Univarsitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Amursid, M. – Asra, Amaruddin. “Studi Tafsir Al-Quran Al-Karim Karya Mahmud Yunus”. *Jurnal Syahadah* 3/2 (2015), 1–19.
- Anita, Dewi Evi. “Walisongo: Mengislamkan Tanah Jawa”. *Wahana Akademika* 1/2 (Ekim 2014), 243–266.
- Anshar, Muhammad Dzal – Haddade, Hasyim. “The Systematic Inscriptive of Bugines Interpretation Book: Comparative Analysis between Tafsir Al-Munir and Tafsir al-Qur'an al-Karim”. *At-Tibyan* 5/2 (2020), 171–193.
- Anwar, Muhammad Khoirul. *Khazanah Mufasir Nusantara*. Jakarta: PTIQ, 2020.
- Arafah, Teguh. “Tapesere Akorang Mabbasa Ogi”. *Al-Fanar* 1/1 (2018), 107–118.

- Arfiansyah. "Islam dan Budaya Masyarakat Gayo, Provinsi Aceh: Kajian Sejarah dan Sosial". *Jurnal Sosiologi Agama Indonesia* 1/1 (2020), 1–31.
- Arijulman vd. "Biografi Intelektual Prof. Dr. H. Mahmud Yunus". *Edukasi Islami* 1/2 (2012), 1–10.
- Aripun, Acep – Rizwan, M. Rois. "Materi Dakwah pada Grup Musik Non-Religi". *Jurnal Ilmu Dahwah* 4/13 (2009), 493–512.
- Arwansyah – Shah, Faisal Ahmad. "Peran Syaikh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Islam di Nusantara". *Kontekstualita* 30/1 (2015), 69–87.
- Asadillah, M. Baihaqi. *Pemaknaan Kata Wail dalam Kitab Tafsir al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil Karya KH. Misbah b. Zainil Musthofa*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018.
- Asfar, Khaerul. *Konsepti Tasawuf Dalam al-Tafsîr al-Munîr Lî Ma'âlim al-Tanzîl Karya Syekh Muhammad Nawawî al-Jâwî*. Makassar: UIN Alauddin Makassar, Yûksek Lisans, 2015.
- Asif, Muhammad. "Tafsir Ayat Ahkâm dari Pesantren Telaah Awal atas Tafsîr Āyât al-Ahkâm min al-Qur'ân al-Karîm Karya Abil Fadhal as-Senory". *Suhuf* 10/327-348 (2017).
- Askâlânî, İbn Hacer. *el-Kâfi's-Şâfî Tahrîci Ehâdisi'l-Keşşâf*.
- Asrinaldi – Yoserizal. "Problems with the Implementation of Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah Philosophy". *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* 33/2 (2020), 162–173.
- Asroor, Zaimul. "Tarjumân Al-Mustafîd: Tafsir Lengkap Pertama". *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* 4/1 (2018), 95–110.
- Assyaukanie, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Cakarta: Freedom Institute, 2011.
- Aswar, Muhammad. *Kutub Artistik dan Estetik Al-Qur'an: Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin Studi tentang Cara Penulisan dan Layout Mushhaf Al-Qur'an*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Lisans, 2018.
- Atabik, Ahmad. "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia". *Hermeunetik* 8/2 (Desember 2014), 305–334.
- Attafeyeş, Muhammed Vehbî. *Hemeyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd*. Umman: Vizâretu't-Türâs, 1988.
- Aulia, Aly. "Metode Penafsiran Al-Quran dalam Muhammadiyah". *Jurnal Tarjih* 12/1 (2014), 1–42.
- Avé, Jan B. "'Indonesia', 'Insulinde' and 'Nusantara'; Dotting the i's and crossing the t.". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145/2 (1989), 220–234.
- Awwaliyah, Neny Muthi'atul – Hamid, Idham. "Studi Tafsir Nusantara: Kajian Kitab Tafsir AG. H. ABD. Muin Yusuf (Tafsere Akorang Ma'basa Ugi)". *Nun* 4/2 (2018), 137–154.

- Awwaliyyah, Neny Muthiatul. “Studi Tafsir Nusantara: Tafsir al-Huda, Tafsir Qur’an Basa Jawa Karya Jend. Purn. Drs. H. Bakri Syahid al-Yogjawy”. *Nun* 1/119-139 (2021).
- Âyâzî, Muhammed Ali. *el-Mufessirûn Hayâtuhum ve Menhecuhum*. Tahran: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-Îrşâd, 1386.
- Aydar, Hidayet. *Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri-1*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.
- Aydar, Hidayet. “Endonezya’da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 13–43.
- Aygün, Abdullah – İnan, Sümeyye. “Goldziher ve M. ez-Zehebî’nin Çağdaş Tefsir Yazıcılığına Tesiri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/18 (2020), 119–146.
- Ayub, Asni vd. *Sistem Sapaan Bahasa Minangkabau*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1984.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbbealtı Lugatı: Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi, 2010.
- Azra, Azyumardi – Umam, Saiful (ed.). *Tokoh dan Pemimpin Agama ; Biografi Sosial-İntelektual*. Jakarta: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.
- Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. ASAA Southeast Asia Publications, 2004.
- Azra, Azyumardi vd. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Azza, Fitriana. *Lirik Lagu dalam Buku Kumpulan Lagu Qur’any Karya KH. M. Qayyim Ya’qub Perpektif Hermeneutika Jorge J.E. Gracia*. Semarang: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018.
- Bachtiar, Tiar Anwar – Fauzan, Pepen Irpan. *Persis dan Politik Sejarah Pemikiran dan Aksi Politik*. Jawa Barat: PW PERSİS, 2012.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. “Sejarah Perkembangan KBBI”. *KBBI*. Erişim 2019. <https://ahlibahasa.kemdikbud.go.id/slider.php?id=379&cat=2>
- Badudu, Yus. *Membina Bahasa Indonesia Baku*. Bandung: CV Pustaka Prima, 3. Basım, 1980.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. İstanbul: Vekâletu'l-Maârif, 1951.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim. *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 2006.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Baidowi, Ahmad. *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fî Ma'ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthafa*. 1/. 2015.
- Baidowi, Ahmad (ed.). *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara*. Ladang Kata: Bantul, 2020.

- Baihaki, Egi Sukma. "Syukur dan Pujian Menurut Muhammad Shaleh Darat Al-Samarani: Kajian atas QS. Al-Fâtihah, Tafsir Faidh Al-Rahmân". *Tanzil* 1/2 (2016), 201–222.
- Baihaki, Egi Sukma. "Kepemimpinan Negara dalam Perspektif Tafsir Tanwîr Muhammadiyah". *Journal of Qur'ân and Hadîth Studies* 9/1 (2020), 71–96.
- Baihaqi vd. *Bahasa Gayo*. Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981.
- Bakri, Syamsul. *Gerakan Komunisme Islam Surakarta 1914-1942*. Yogyakarta: LKIS, 2015.
- Bakry, Haji Oemar. *Polemik H. Oemar Bakri dengan H.B. Jassin tentang Al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia*. Cakarta: Mutiara, 1979.
- Bakry, Haji Oemar. *Tafsir Rahmat*. Cakarta: Mutiara, 3. Basim, 1984.
- Bariqi, Sirajuddin. "Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia". *Suhuf* 11/2 (2018), 237–256.
- Barni, Mahyuddin. *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an: Studi Ayat-Ayat al-Quran tentang Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Prisma, 2011.
- Basrian. "Kajian Tafsir al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antari". *Ilmu Ushuluddin* 16/1 (2017), 37–50.
- Basri, Fairuzah vd. "Manuskrip 'Umdat Al-Muhtajin Ila Suluk Maslak Al-Mufradin: Sumbangan Karya Abad 17 Masihi dalam Perbinaan Masyarakat Melayu Masa Kini". *International Journal of the Malay World and Civilisation* 1/2 (2013), 31–43.
- Basri, Muhammad Ridha. "Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an Mohammad Diponegoro". *Nun* 6/1 (2020), 27–63.
- Bastian, Adolf. *Indonesien Oder Die Inseln Des Malayischen Archipels dan Die Volkev des Ostl Asien*. Berlin: F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1880.
- Baş, Erdoğan, "Muhammed b. Ömer Nevevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33 Cilt. İstanbul: İSAM, 2007.
- Bâz, Enver. *et-Tefsîru't-terbevî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Bazergan, Mehdi. *Kur'ân'ın Nüzul Süreci*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Bazith, Akhmad. "Metodologi Tafsir "Al-Furqan Tafsir Qur'an" (Membaca Karya A. Hassan 1887-1958)". *Education and Learning Journal* 1/1 (2020), 19–33.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Berutu, Ali Geno. "Tafsir al-Misbah: Muhammad Quraish Shihab". *Jurnal Online Preprints* 3/1-20 (2019).
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâtu't-te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2013.
- BIG. *Atlas Nasional Indonesia*. Endonezya: Bakosurtanal, 2011.
- Bikâî, Burhânuddîn İbrahim. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi's-âyâti ve's-suver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.

- Bikâî, Burhânuddîn İbrahim. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi's-âyâti ve's-suver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Bikâî, Burhânuddîn İbrahim. *Mesâidu'n-nazar li'l-işrâfi alâ makâsidi's-süver*. Riyad: Mektebu'l-Maârif, 1987.
- Bin Hashim, Jamalluddin – Bin Ali, Abdul Karim. “Kitab al-Sırât al-Mustaqîm Oleh Shaykh Nur al-Din Al-Rânirî: Satu Sorotan”. *Jurnal Fiqh* 5 (2008), 197–215.
- Binti Hassan, Wan Ramizah. *Sumbangan Sheikh Abdullah Basmeih dalam Bidang Tafsir: Kajian Khusus terhadap Kitab Tafsir Pimpinan Al-Rahman*. Malezya: Universiti Malaya, Doktora, 2000.
- Birişik, Abdulhamid, "Tefsîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40 Cilt. İstanbul: İSAM, 2011.
- Birişik, Abdulhamid, "Ulûmü'l-Kur'ân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42 Cilt. İstanbul: İSAM, 2012.
- Birişik, Abdulhamid. *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2019.
- Bisri, Abdul Mukti. *Tafsir Tarbawi Sebuah Pendekatan Alternatif dalam Tafsir*. Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Yüksek Lisans, 2000.
- BPSRI. *Sensus Penduduk-1961*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1962.
- BPSRI. *Statistik Indonesia-1971*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1971.
- BPSRI. *Statistik Indonesia-1980-1981*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1982.
- BPSRI. *Statistik Indonesia-1990*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 1990.
- BPSRI. *Hasil Sensus Penduduk 2000*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 2002.
- BPSRI. *Statistik Indonesia-2010*. Cakarta: Badan Pusat Statistik, 2010.
- BPSRI. *Statistik Indonesia-2020*. Badan Pusat Statistik, 2020.
- Braginsky, Vladimir I. “Towards the Biography of Hamza Fansuri, When Did Hamzah Live? Data from His Poems and Early European Account”. *Archipel* 57/2 (1999), 135–175.
- Brockelmann, Carl, "Al-Nawâwî". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth vd. 7 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1993.
- Budi (ed.). *Seputar Kajian Bahasa Indonesia*. Medan: Pusdikra Mitra Jaya, 2021.
- Burga, Muhammad (ed.). *Muhammadiyah dalam Perspektif Sejarah Organisasi dan Sistem Nilai*. Yogyakarta: Trust Media, 2018.
- Burhanuddin, Mamat Slamet. “K.H. Nawawi Banten (w. 1314/1987) Akar Tradisi Keintelektualan NU”. *MIQOT* 34/1 (2010), 121–140.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jagakarsa: Mizan, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2009.
- Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdillâh. *Menâfiu'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Ali Musa el-Ka'bî. Bağdat: el-Emânetu'l-Âmme, 3. Basım, 2015.

- Cerrahoğlu, İsmail, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11 Cilt. İstanbul: İSAM, 1995.
- Chirzin, Muhammad. *Kamus Pintar Al-Qur'an*. Cakarta: PT Gramedia, 2013.
- Christianawati, Theng Anita. "Nilai Estetika dan Cita Rasa Makanan dalam Penyajian Makizushi Musim Gurur pada Tv Champion Jepang". *Lite* 14/2 (2018), 139–153.
- Chusna, Nur Kholifah. *Epistemologi Tafsir Sinar Karya H.A. Malik Ahmad*. Surabaya.
- Dahlan, Zaini. "Syekh Abdul Halim Hasan, 1901-1969: Akar Tradisi Intelektual di Sumatera Timur Awal Abad XX.". *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 2/1 (2018), 128–155.
- Damanhuri. "Umdah Al-Muhtājān: Rujukan Tarekat Syattariyah Nusantara". *Ulumuna* 17/2 (Desember 2013), 305–322.
- Dandy, Abdurahim. *Sejarah Daerah dan Suku Gayo*. Cakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979.
- Dârât, Kiai Sâlih. *Faydu'r-Rahmân fi tercemeti tefsîri kelâmi'l-Meliki'd-Deyyân*. Singapur: Percetakan Haji Muhammad Amin, 1311/1893.
- Darmadi, Dadi. "Urban Sufism: The New Flourishing Vivacity of Contemporary Indonesian Islam". *Studia Islamika* 8/1 (2001).
- Daulay, Muhammad Alpan vd. "Peranan Syekh H. Abdul Halim Hasan Dalam Pengembangan Pendidikan Islam di Kota Binjai pada Tahun 1927-1969". *Edu Riligia* 2/4 (2018), 558–574.
- Deliana – Hum, M. *Revitalisasi Kata Sapaan Dialek Agam dan Dialek Pariaman Bahasa Minangkabau di Kota Medan*. Medan: USU, 2016.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Cakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Departemen Agama RI. *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Cakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Dikwan, Erik. *Metafora dalam Surah Ali-Imran dan Al-Jumu'ah*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2007.
- Diponegoro, Mohammad. *Kajian Kabar Wigati dan Kerajaan: Puitisasi Terjemahan Al-Qur'an Juz ke-29 dan ke-30*. nşr. Mahnun Husein. Yogyakarta: Dua Dimensi, 2. Basım, 1985.
- Djamaris, Edwar – Prijanto, Saksono. *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996.
- DPK. *Kamus Sunda-Indonesia*. Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Drakeley, Steven. *The History of Indonesia*. London: GP, 2005.
- Duman, Zeki – Altundağ, Mustafa, "Hurûf-ı Mukattaa". 18 Cilt. İstanbul: İSAM, 1998.

- Dzahir, Abu Malikus Salih – Ichwan, M. *Sejarah dan Perjuangan Kyai Sholeh Darat Semarang: Maha Guru Ulama Ulama Besar Dan Tokh Pergerakan Kemerdekaan RI Pada Abad 20 M.* Panitia Haul Kiyai Sholeh Darat Semarang, 2012.
- Ebû Şuhbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzûât fî kütübî't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1407.
- Ebu'l-Fayd, Abdulvehhâb. *Faydu'l-Meliki'l-Vehhâbi'l-Muteâlî bi-Enbâi Evâili'l-Karni's-Sâlis Aşere ve't-Tevâlî*. thk. Abdulmelik b. Abdillah. Mekke: Mektebetu'l-Esedî, 2. Basım, 2009.
- Effendi, Djohan. *Pesan-Pesan Al-Qur'an; Mencoba Mengerti Intisari Kitab Suci*. Cakarta: Serambi, 2012.
- el-Saha, M. Ishom. “Mengatasi Kelangkaan Tafsir Ahkam di Tengah Komunitas Penggiat Fikih Nusantara”. *Suhuf* 3/2 (2020), 219–234.
- Facri, Muhammad Dwi. *Pemikiran Buya Hamka tentang Pendidikan Islam*. Jakarta: Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. HAMKA, 2010.
- Fadilla, Zikra. *Naskah Tafsir Ayat Ayat Ya Ayyuha al-Nas Syekh Abdul Latif Syakur (1882-1963): Tafsir Kebangsaan dari Ranah Minang Abad XX*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Yüksek Lisans, 2020.
- Fagham, Bilqis Kamilah. *Klasifikasi Kajian Al-Qur'an Karya Skripsi Mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Tahun 2020 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2021.
- Fahimah, Siti. “Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an Karya Ahmad Hassan: Sebuah Karya Masa Pra-Kemerdekan”. *el-Furqania* 4/1 (2017), 85–104.
- Fahmy, Faishal. *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren Al-Urwat Wutsaqo Bulurejo Diwrek Jombang Timur 1955-2017*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2018.
- Faiqoh, Lilik. “Unsur-Unsur Isyary dalam Sebuah Tafsir Nusantara (Telaah Analitis Tafsir Faid al-Rahman Kiai Sholeh Darat)”. *Jurnal At-Tibyan* 3/1 (2018a), 43–73.
- Faiqoh, Lilik. “Unsur-Unsur Isyary Dalam Sebuah Tafsir Nusantara: Telaah Analitis Tafsir Faid al-Rahman Karya Kiai Sholeh Darat”. *el-Umdah* 1/1 (Ocak 2018b), 43–73.
- Faiqoh, Lilik. “Vernakularisasi dalam Tafsir Nusantara Kajian atas Tafsîr Faid al-Rahmân Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani”. *Living Islam* 1/1 (2018), 86–128.
- Faiqoh, Lilik. “Vernakularisasi Dalam Tafsir Nusantara: Kajian atas Tafsîr Faid al-Rahmân Karya KH. Sholeh Darat al-Samarani”. *Living Islam* 1/1 (Haziran 2018), 86–128.
- Faizah, Fatikhatul. “Polemik Alquran Berwajah Puisi: Tinjauan Terhadap Alquran Karim Bacaan Mulia Karya H. B. Jassin”. *Nun* 3/2 (2017), 81–99.
- Faizin, Hamam – Kesuma, Arsyad Sobby. “Pemikiran Tafsir Djohan Efendi”. *Kalam* 11/2 (2017), 455–488.
- Falah, Miftahul – S., S. *Riwayat Perjuangan K.H. Ahmad Sanusi*. Endonezya: Masyarakat Sejarawan Indonesia, 2009.

- Fansûrî, Hamzah. “el-Müntehâ”. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 520–563. Londra: University of London, 1996.
- Fansûrî, Hamzah. “Esrâru'l-ârifîn”. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 382–473. Londra: University of London, 1996.
- Fansûrî, Hamzah. “Şarâbu'l-âşikîn”. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 474–519. Londra: University of London, 1996.
- Fathullah, Muhammad Amal – Abdul Kadir, Muhd Najib bin. “Corak Penulisan Tafsir di Indonesia Abad Ke-21 (2001-2019)”. *al-Turath* 5/2 (2020), 11–22.
- Fatmawati, Fatimah. “Studi Penelitian Tafsir di Indonesia (Pemetaan Karya Tafsir Indonesia Periode 2011-2018)”. *al-Tadabbur* 6/1 (2020), 81–102.
- Fauzi, Muhammad Rızqî. *Al-Hubb fil Quran Kajian Tafsir Marah Labid Karya Syaikh Nawawi*. Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Skripsi, 2016.
- Fauziah, Siti. *Tarekat Pinggiran: Kajian Sejarah dan Ajaran Tarekat Syadziliyah Al-Mas'udiyah*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2018.
- Federspiel, Howard. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Feener, R. Michael. “Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia”. *Studi İslamika* 5/3 (1998), 47–76.
- Ferâizu'l-Kur'ân*. nşr. İsmâîl b. Muttalib Âşî. Pattani/Tayland: Matbaah Halabi, ts.
- Firdaus, Husen. *Atlas Negara Kesatuan Republik Indonesia*. Endonezya: Tsu Gen Hariyoke, 2017.
- Fitri, Rahmi Nur. “Hamka Sebagai Sejarawan: Kajian Metologi Sejarah Terhadap Karya Hamka”. *Fuaduna* 4/1 (2020), 42–53.
- Fitriyani, Siti İnarotul. *Corak Fikih dan Tasawuf dalam Tafsir Faid Al-Rahman*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Fuadin, Ahmad. “Koreksi Muhammad Talib atas Terjemah Al-Qur'an Kemenag RI”. *Al-Itqan* 2/2 (2016), 91–118.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Marife.
- Ghozali, Mahbub. “Pandangan Dunia Jawa Dalam Tafsir Indonesia: Menusantarakan Penafsiran Klasik Dalam Tafsir Berbahasa Jawa”. *Jurnal Islam Nusantara* 4/1 (2020), 43–57.
- Ghufron, Muhammad. *Konstruksi Pemikiran Kalam A. Hassan Dalam Tafsir Al-Hidāyah*. Surabaya: Universitas İslam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Gökkır, Necmettin. “Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 75–103.
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Endonezya'da Çağdaş İslam Düşüncesi ve Muhammediyye Hareketi”. *SDÜİFD* 3 (1996), 115–169.
- Göksoy, İsmail Hakkı, “Hamka”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15 Cilt. İstanbul: İSAM, 1997.

- Göksoy, İsmail Hakkı, "Islah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19 Cilt. İstanbul: İSAM, 1999.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Atatürk ve Türk İnkilâbının Endonezya'ki Etkileri". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 18/52 (2002), 1–36.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Muhammed Besyûnî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30 Cilt. İstanbul: İSAM, 2005.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Penghulu". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34 Cilt. İstanbul: İSAM, 2007.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Pesantren". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34 Cilt. Ankara: İSAM, 2007.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Christiaan Snouck Hurgronje". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37 Cilt. İstanbul: İSAM, 2009.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Serakat Islam". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36 Cilt. İstanbul: İSAM, 2009.
- Göksoy, İsmail Hakkı, "Ahmed Hatîb Minenkebâvî". *TDV İslam Ansiklopedisi* 3. EK-2. Ankara: İSAM, 3. Basım, 2019.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*. İstanbul: İSAM, 2020.
- Görgün, Hilal, "Dârülulûm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: İSAM, 1993.
- Gumelar, Faujian Esa – Mulyadi, R. M. "Polemik A. Hassan dan Muchtar Luthfi mengenai Paham Kebangsaan (1929-1935)". *Patanjala* 10/3 (2018), 523–540.
- Gusmian, Islah. "Kontroversi Al-Qur'an Berwacah Puisi Karya HB. Jassin Studi tentang Cara Penulisan dan Layout Mushhaf Al-Qur'an". *ISTİQRO* 5/1 (2006), 239–269.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2013.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M.". *Mutawatir* 5/2 (2015).
- Gusmian, Islah. *Dinamika Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawa Abad 19-20 M*. Surakarta: Efude Press, 2015.
- Gusmian, Islah. "K.H. Misbah Ibn Zainul Musthafa (1916-1994 M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren". *Lektur Keagamaan* 14/1 (2016), 115–134.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik". *Şuhuf* 9/1 (2016), 141–168.
- Gusmian, Islah. "Al-Iklil fi Ma'ani Al-Tanzil and Family Planning in Indonesia". *ASSEHR* 137 (2017), 84–87.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'ân Tefsirinde Fıkhî Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- Haddâd, Seyyid Alevî. *el-Medhal ilâ târîhi'l-İslâm fi's-Şarki'l-Aksâ*. Cidde: Âlemu'l-Ma'rife, 1985.

- Hadî, Liswan. *Epistemologi Fiqh Indonesia: Analisis Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*. Universiti Malaya: Kuala Lumpur, Disertasi, 2013.
- Hadî, Sutrisno. “Melâmihi'l-itticâhi'l-fikhî fî kitâbi tefsîri'l-ahkâm”. *Jurnal Ulunnuha* 7/2 (2018), 1–17.
- Hafâcî, Şihâbuddîn. *Înâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Hakim, Nurul. “Metode Tafsir Syekh Abdul Halim Hasan dalam Kitab Tafsir Al-Ahkam”. *Hukum Islam Kontemporer (Dari Teori ke Implementasi Ayat-ayat Hukum)*. ed. H.M Jamil. 40–62. Aceh: Sefa Bumi Persada, 2019.
- Halimatussadiyah. *Karakteristik Tafsir di Indonesia: Analisis Terhadap Tafsir Juz 'Amma Risâlat Al-Qawl Al-Bayân dan Kitâb Al-Burhân*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Doktora, 2020.
- Hamd, Abdullah Hıdır. *el-Kifâye fi't-tefsîr bi'l-me'sûr ve'd-dirâye*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2017.
- Hamdani, Fikri. “Hasbi Ash Shiddieqy dan Metode Penafsirannya”. *Rausyan Fikr* 12/17-34 (2016).
- Hamidy, Z. Zainuddin – Fachruddin, Hs. *Tafsir Quran*. Malezya: Klang Book Centre, 2. Basım, 1988.
- Hamka. *Sedjarah Islam di Sumatera*. Medan: Pustaka Nasional, 2. Basım, 1950.
- Hamka. *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Cakarta: Tintamas, 1961.
- Hamka. *Tasauf Moderen*. Cakarta: Djajamurni, 11. Basım, 1961.
- Hamka. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Cakarta: Bulan Bintang, 1971.
- Hamka. *Muhammadiyah di Minangkabau*. Cakarta: Pustaka Panjimas, 1974.
- Hamka. *Ayahku*. Jakarta: UMMINDA (UD), 1982.
- Hamka. *Islam dan Adat Minangkabau*. Cakarta: Pustaka Panjimas, 2. Basım, 1985.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapur: Pustaka Nasional PTE LTD, 4. Basım, 2001.
- Hamka. *Teguran Suci dan Jujur Terhadap Mufti Johor*. Endonezya: Pustaka Dini, 2009.
- Hamzah, Syeh Hawib – Samarinda, Sosen Stain. “Pemikiran Mahmud Yunus dalam Pembaruan Pendidikan Islam di Indonesia”. *Dinamika Ilmu* 14/1 (2014), 123–147.
- Hanafi, Muchlis M. “Memahami Isyarat-Isyarat Ilmiah Al-Qur'an”. *Kiamat dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. mlf. LPMA. XIX–XXVII. Endonezya: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Hanafi, Yusuf (ed.). *Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*. Malang: Universitas Negeri Malang, 2016.
- Hardiyati, Mikyal – Baroroh, Umi. “Pendidikan Perspektif Al-Quran (Studi Tafsir Tarbawi Karya Ahmad Munir)”. *Jurnal Penelitian* 13/1 (2019), 97–122.
- Harun, M. Yahya. *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995.

- Hasanah, Ulfatun. "Tafsir al-Qur'an di Madura: Periodisasi, Metodologi dan Ideologi". *'Anil Islam* 12/1 (2019), 1–35.
- Hasanah, Ulfatun. "Sejarah dan Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Quran di Madura". *Al-Fanar* 3/1 (2020), 71–92.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir Al-Qur'anu'l-Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Bayan Tafsir Penjelas Al-Qur'anu'l Karim*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.
- Hasim, Moh. E. "Ayat Suci Lenyepaneun". *Khazanah Mufasir Nusantara*. mlf. Muhammad Khoirul Anwar. Jakarta: PTIQ, 2020.
- Hassan, Ahmad Bandung. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.
- Hassan, Ahmad Bandung. "Mukaddime". *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. mlf. Ahmad Bandung Hassan. VI–LIII. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.
- Hassan, Hanis Izrin Mohd vd. "Kegemilangan Bahasa Melayu sebagai Lingua Franca". *Jurnal Kesidang* 2/1 (2017), 18–30.
- Hasyim, Fathoni – Channa, Liliek. *Laporan Penelitian Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Parcasarjana Tiga Universitas Islam Negeri*. Surabaya. Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2019.
- Hasymy, Ali. *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Beuna, 1983.
- Haṭīb, Ahmed. *Īzhâru ze'li'l-kâzibîn fî teṣebbuhihim bi's-sâdikîn*. Mısır: Matbaatu't-Tekaddumi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1344.
- Hazim, Luqmi Maulana. *Kitâb Al-Mursyid Al-Wajiz fî 'İlm Al-Qur'ân Al-'Azîz Karya Kiai Sâlih Dârât as-Samârânî*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Yüksek Lisans, 2015.
- Hâzin, Ebu'l-Hasan. *Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Hefnet, Robert W. (ed.). *Islam in an Era of Nation States*. ABD: University of Hawaii Press, 1997.
- Herlena, Winch – Hasri, Muh. Mu'ads. "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Berbahasa Bugis Karya AGH. Daud Ismail". *el-Afkar* 9/2 (2020), 239–253.
- Hermansyah, Hermansyah. "Naskah Tibyan fî Ma'rifat Al-Adyan: Interpretasi Aliran Sesat di Aceh Menurut Nuruddin Ar-Raniry". *Jumantara* 5/1 (2014), 41–60.
- Hernawan, Wawan. "Menelusuri Jejak dan Warisan Wali Songo". *Wawasan* 35/1 (2012), 88–98.
- Herniti, Ening. "Islam dan Perkembangan Bahasa Melayu". *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/1 (2017), 81–96.
- Heryana, Agus. "Jejak Kepemimpinan Orang Sunda: Pemaknaan Ajaran dalam Naskah Cerita Parahyangan (1580)". *Patanjala Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* 6/2 (2014), 163–178.

- Hidayah, Jannah. *Tafsir Madrashi li Haji Oemar Bakry*. Banjarmasin: Universitas Islam Negeri Antasari, Lisans, 2018.
- Hidayah, M. Riyan. “Manhaj at-Tafsir al-Madrasi li Oemar Bakry”. *Al-Fanar* 3/2 (2020), 149–166.
- Hidayati, Husnul. “Metologi Tafsir Konstektual Al-Azhar Karya Buya Hamka”. *el-Umdah* 1/1 (2018), 25–42.
- Hidayat, Rahmat – Wijaya, Candra. *Ayat-Ayat Alquran Tentang Manajemen Pendidikan Islam*. Medan: LPPPI, 2017.
- Hidayat, Rahmat. “Kritik Muhammad Thalib Terhadap Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia”. *Istinarah* 2/2 (2020), 42–53.
- Hizbullah, Nur. “Ahmad Hassan: Kontribusi Ulama Dan Pejuang Pemikiran Islam Di Nusantara Dan Semenanjung Melayu”. *Al-Turas* 22/2 (2014), 285–296.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Usûl Açısından Ahkâm Tefsiri*. Kahramanmaraş: SAMER, 2019.
- Ibrahim, Sulaiman. *Pendidikan dan Tafsir Kiprah Mahmud Yunus dalam Pembaruan Islam*. Jakarta: LEKAS, 2011.
- Ichwan, Moch Nur. “Differing Responses to an Ahmadi Translation and Exegesis: The Holy Qur'ân in Egypt and Indonesia”. *Archipel* 62 (2001), 143–161.
- Ichwan, Moch Nur. “Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian”. *Visi Islam* 1/1 (2002), 13–29.
- Ichwan, Moch Nur. “Negara, Kitab Suci, dan Politik: Terjemah Resmi al-Qur'an di Indonesia”. *Sadur Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. ed. Henri Chambert. Endonezya: Universitas Padjadjaran, 2009.
- Idries, Iskandar. *Tafsier Hibarna*. Bandung: Economie, 1370/1950.
- Idris, Muhammad Anwar. “Pemetaan Kajian Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Studi atas Tafsir An-Nur karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy”. *at-Tadabbur* 5/1 (2020), 1–18.
- Igisani, Rithon. “Kajian Tafsir Mufasssir di Indonesia”. *Jurnal Potret* 22/1 (Ocak 2018), 11–31.
- Ilma, Risa Farihatul. *Kearifan Lokal pada Tafsir Amaly (Studi Kitab Tafsir Sufi Karya Muhammad Qayyim Ya'qub)*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2014.
- Ilyas, Husnul Fahimah. “Anregurutta H. M. Yunus Martan: Sosok Panrita Pembaharu”. *Al-Qalam* 26/2 (2020), 411–424.
- Ilyas, Syamsul Maarif. *Peta dan Kecenderungan Kajian Tafsir pada Skripsi Mahasiswa(i) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IAIN Palopo Tahun 2014-2020*. Makassar. Universitas Negeri Alauddin Makassar, 2021.
- Iqbal, Asep Muhamad. *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Irfan, Agus. “Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmû'at al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-'Awâm”. *Ulul Albab* 1/1 (2017), 88–109.

- Irsyady, Kamran Asat. "Aspek Gramatikal Syaikh Nawai al-Bantani (Perspektif Linguistik Arab)". *Jurnal Al Bayan* 9/2 (2017), 296–307.
- Irwan, Syamsul. *Epistemologi Tafsir Surat al-Ikhlash Karya Kiai Ahmad Yasin bin Asmuni*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018.
- Ismail, Yahya Zahid. "Konsep Pendidikan Nawâwî al-Bantani". *'Ulûmuna: Jurnal Studi Keislaman* 1/1 (2015), 121–145.
- Ismatulloh, A. M. – SI., M. "Penafsiran M. Hasbi Ash-Shiddieqi terhadap Ayat-Ayat Hukum dalam Tafsir An-Nur". *Mazahib* 13/2 (2014), 139–152.
- Istianah. "Dinamika Penerjemahan Al-Qur'an: Polemik Karya Terjemah Al-Qur'an HB Jassin dan Tarjamah Tafsiriyah Al-Qur'an Muhammad Thalib". *Maghza* 1/1 (2016), 41–56.
- Istianah. "Melawan Hegemoni Kekuasaan dengan Nuansa Sufistik: Telaah Tafsir Faidh Al-Rahman Karya Kiai Shaleh Darat". *Hermeneutik* 13/2 (2019), 76–92.
- Iswandi. "Pilar-Pilar Pendidikan Islam di Kesultanan Aceh". *Edudeena* 3/2 (Temmuz 2019), 109–121.
- Iwanto. "Pendidikan Ahklak Dalam Perspektif Syekh Nawawi al Bantani Al Jawi". *Journal of Islamic Education* 4/2 (2019), 153–163.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1416.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddîn. *en-Neşr fî'l-kiraâtî'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Mısır: el-Matbaatü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Âlimiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1989.
- J.B. Kristanto (ed.). *Seribu Tahun Nusantara*. çev. Oman Faturrahman. Jakarta: Kompas, 2000.
- Jabbar, Luqman Abdul. "Tafsir Al-Quran Pertama di Kalimantan Barat: Studi Naskah Kuno Tafsir Surat Tujuh Karya Maharaja Imam Kerajaan Sambas 1883-1976". *Jurnal Khatulistiwa* 5/1 (2015), 100–111.
- Jamal, Khairunnas – Wan Abdullah, Wan Nasyaruddin. "The Discussion Of Qira'at Turjuman Al-Mustafid Exegesis Book By Sheikh Abdul Rauf Singkel". *Jurnal Ushuluddin* 24/2 (Juli-Desember 2016), 113–122.

- Jamil, M. – Ja'far. "Pemimpin Perempuan dan Non-Muslim Perspektif Ulama Tiga Serangkai". *Teosofi* 8/1 (2018), 144–167.
- Jassin, H. B. *Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia*. Cakarta: PT Jambatan, 1978.
- Johns, Anthony Hearle. *Malay Sufism as Illustrated in an Anonymous Collection of 17th Century Tracts*. Londra: University of London Faculty of Arts, Doktora, 1954.
- Johns, Anthony Hearle. "The Qur'ān in The Malay World: Reflections on 'Abd Al-Ra'ūf of Singkel (1615–1693)". *Journal of Islamic Studies* 9/2 (1998), 120–145.
- Junaidi, Akhmad Arif. *Penafsiran al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: UIN Walisongo, 2012.
- Jusuf, Mahjiddin. *Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemah Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam, 1995.
- Kabakcı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.
- Kadri, Raja Muhammad. "Tafsir Tarbawi sebagai Salah Satu Corak Varian Tafsir". *Jurnal Syahadah* 7/1 (2020), 17–32.
- Kaharuddin. *Pesantren Asa'diyah Sengkang pada Masa Kepemimpinan K.H. Muhammad Yunus Martan (1961-1986)*. Makassar: Universitas Negeri Makassar, Skripsi, 2015.
- Kahin, George Mc Turnan. *Nationalism and Revolution in Indonesia*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1952.
- Kamil, Ahmad Zaidanil – Ramdhani, Fawaidur. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Madura: Kajian atas Tafsir Alqur'anul Karim Nurul Huda Karya Mudhar Tamim". *Suhuf* 12/2 (2019), 251–280.
- Karaca, Abdullah. "Kur'an Ansiklopedisi Başlıklı Matbu Çalışmalara Genel Bir Bakış". *Tasavvur* 5/2 (2019), 686–723.
- Kartini, Raden Anjeng. *Letters of A Javanese Princess*. çev. Agness Louise Symmers. London: Ducworth, 1921.
- Kâtib Çelebî, Mustafa. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 2000.
- Kaya, Mesut. "Yirmibirinci Yüzyılda Kur'an Çalışmalarına Eklenen Yeni Halka: Kur'an Ansiklopedileri". *Marife* 10/3 (2010), 407–425.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyata Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.
- Kaysie, Ahmad Aly – Abror, Indal. "Tafsir Esoterik Kiai Shaleh Darat Tentang Salat". *Nun* 3/2 (2017), 1–37.
- Kazvîni, Zekeriyya. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

- Pedoman Penyelenggaraan dan Sambutan Hari Kebangkitan Nasional 2021*. Kebangkitan Nasional.
- Kef'amî, İbrahim. *Cünnetu'l-Emâni'l-Vâkiye*. Lübab: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992.
- Kemenag RI. *Ensiklopedi Islam Nusantara*. Cakarta: Kementerian Agama RI, 2018.
- Kemendikbud. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Istimewa Yogyakarta*. Cakarta: Kemendikbud, 1978.
- Kemendikbud. *Penelitian Kosakata Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia*. Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1993.
- Kemendikbud. *Senarai Kata Serapan dalam Bahasa Indonesia*. Cakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1995.
- Kemendikbud. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Cakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 4. Basim, 2017.
- Kemendikbud. *Gambaran Kondisi Vitalitas Bahasa Daerah di Indonesia: Berdasarkan Data Tahun 2018- 2019*. Tangerang Selatan: Pusat Data dan Teknologi Informasi, 2020.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. "Nasional Kemenag Terbitkan Terjemahan Al-Qur'an Berbahasa Palembang dan Sunda". *Terjemahan*. Erişim 13 Aralık 2019. <https://kemenag.go.id/berita/read/512357/informasi>
- Kementerian Agama Republik Indonesia. "Sekilas Tentang Kementerian Agama". *Sejarah*. Erişim 25 Mart 2021. <https://www.kemenag.go.id/artikel/sejarah>
- Kementerian Agama RI. *Para Pengaja Al-Qur'ân: Biografi Huffaz Al-Qur'ân di Nusantara*. Endonezya: Lajnah Pertashihan Mushaf Al-Quran, 2011.
- Khamidah, Noor. *Studi Analisis terhadap Terjemah Kuran Jawi Bagus Ngarpah*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2012.
- Khirisna, Nila (ed.). *Proceedings of the First International Conference on Communication, Language, Literature, and Culture*. Surakarta: EAI, 2020.
- Khobir, H. Abdul – Jaeni, Muhamad. *Multikulturalisme dalam Pandangan Ulama Nusantara*. Pekalongan-Endonezya: Penetbit Nem, 2019.
- Kholidiyah, Nida. *Epistemologi Tafsir Amaly Karya K.H. Muhammad Qayyim Ya'qub*. Semarang.
- Kholilurrohman. "Sufisme Syekh Nawawi dalam Tafsir Marâh Labîd". *Al-Aqidah: Jurnal Studi Islam* 2/1 (2019), 121–143.
- Kholqillah, Ali Mas'ud vd. *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani Maha Para Ulama Nusantara*. Surabaya: Pustaka Idea, 2018.
- Kılıç, Hulusi, "el-Fîrûzâbâdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13 Cilt. İstanbul: İSAM, 1996.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Cacaran: Studi Atas Kur'an Jawen Muhammadiyah dan Tafsir Kur'an Jawen Pandam dan Pandoming Dumad". *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017a), 420–445.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Gagasan Kebangsaan dan Moderatisme K.H. Mas Mansur (1896-1946) Dalam Tafsir Langkah Moehammadijah". *Jawi* 1/1 (2018), 107–124.

- Kiptiyah, Siti Mariatul. *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme*. Semarang: ELSA Press, 2020.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa". *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2017b), 420–445.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ. *Garâ'ibü't-tefsîr ve acâ'ibü't-te'vîl*. Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- Koçyiğit, Hikmet. "Kur'an'ın Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Edilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2013), 183–201.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 45–84.
- Kolis, Nur. *Ilmu Makrifat Jawa Sangkan Paraning Dumadi*. Cakarta: PN, 2018.
- Komarudin, Hr. Edi vd. "Tafsir Qur'an Berbahasa Nusantara (Studi Historis terhadap Tafsir Berbahasa Sunda, Jawa dan Aceh)". *Al-Tsaqafa* 15/2 (2018), 181–196.
- Keputusan Kongres Bahasa Indonesia Kedua*. Kongres Bahasa Indonesia Kedua.
- Kosim, Muhammad. "Syekh Sulaiman Al-Rasuli Tokoh Pendidikan Islam Bercorak Kultural". *Turast* 3/1 (2015), 23–41.
- Kridalaksana, Harimurti. *Masa-Masa Awal Bahasa Indonesia*. Endonezya: Rumah Printing, 2. Basım, 2010.
- Kudus, Abdulhamid Ali. *et-Tuhfetu'l-marziyye fî cevâzi'l-Kur'âni bi'l-A'cemiyye*. nşr. Ebû Sâbık. Endonezya: Ebû Sâbık, 1436/2014.
- Kurdi, Muliadi (ed.). *Ulama Aceh Dalam Melahirkan Human Resource Aceh*. Banda Aceh: Yayasan Aceh Mandiri, 210.
- Kurdi, Muliadi. *Abdurrauf as-Sinkili: Mufti Besar Aceh, Peloper Tarekat Syattariyah di Dunia Melayu*. Banda Aceh: NASA, 2017.
- Kusnia, Maya. *Penafsiran Misbah Mustofa terhadap Ayat tentang Bid'ah dalam Tafsir AL-Iklil fi Ma'ani Al-Tanzil*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018.
- Kuşçuluo, Ayhan. *Endonezya'da Japon İşgali ve Müslümanlar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2015.
- Laffan, Michael. *Secarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang, 2015.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Cakarta: LPMA, 2019.
- Leony, Iqlima Btari. *Faham Fundamentalisma Ahmad Hassan dalam Tafsir Al-Furqân*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2019.
- Lestari, Ayu Indah. *Gagasan Pembaharuan Tafsir di Indonesia*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2017.
- Logan, James Richardson. *The Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia-IV*. Singapur, 1850.
- Lubis, Bukhari, "Kiai Hacı Ahmed Dahlân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: İSAM, 1993.
- Lukman, Fadhli. "Epistemologi Intuitif dalam Resepsi Estetis H.B. Jassin terhadap Al-Qur'an". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4/1 (2015), 37–55.

- Ma'arif, Cholid. "Kajian Al-Quran di Indonesia Telaah Histores". *QOF* 1/2 (Temmuz 2017), 117–127.
- Maarif, Toha. "Fiqh Indonesia menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin dan Munawir Syadzali". *Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 8/2 (2015), 27–56.
- Mahsun. "Sejarah Sosial Pemikiran Fiqih Indonesia (Hasbi Ash-Shiddiqy) dan Fiqih Mazhab Nasional (Hazairin)". *al-Mabsût* 14/2 (2020).
- Maimoen, Muhammad Najih. *Membuka Kedok Tokoh-tokoh Liberal dalam Tubuh NU*. Rembang: Toko Kitab Al-Anwar 1, 2011.
- Malik, Dedy Djamaluddin – Ibrahim, Idi Subandy. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid dan Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacan Mulia, 1998.
- Mara'aşlı, Yusuf. *Nesru'l-Cevâhir ve'd-Dürer fî Ulemâi'l-Karni'r-Râbi' Aşer*. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2006.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1991.
- Marihandono, Djoko (ed.). *K.H. Ahmad Dahlan*. Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015.
- Marwan, Ebu Yahya. *Hidayatul Insan bi Tafsiril Qur'an*. Bekasi: www.tafsir.web.id, ts.
- Marzuki, Diky Muhamad. "Peran Karel Frederick Holle dalam Perkembangan Pertanian dan Pendidikan di Garut". *Historia Madania* 3/1 (2019), 27–34.
- Masrur, M. "Kyai Solah Darat, Tafsir Fa'id Al-Rahman dan RA. Kartini". *Jurnal At-Taqqaddum* 4/1 (2012), 21–38.
- Mauliddin, Arif İman – Wafi, Mahmud Hibatul. "Unsur Lokalitas dalam Tafsir Sufi Amaly". *Akademika* 14/1 (2018), 73–86.
- McVey, Ruth Thomas. *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1965.
- Mekkî, İbn Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûğu'n-nihâye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cûmelun min funûni ulûmihi*. thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî. Şârika: Câmiau's-Şârika, 2008.
- Mertoğlu, M. Suat, "Tefsîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40 Cilt. İstanbul: İSAM, 2011.
- Minhaji, Akh. *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*. Institute of Islamic Studies McGill University: Montreal, Doktora, 1997.
- Miswar, Andi. "Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur Karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy". *Adabiyah* 15/1 (2015), 83–91.
- MKN. *H.O.S Tjokroaminoto: Penyemai Pergerakan Kebangsaan dan Kemerdekaan*. Endonezya: Museum Kebangkitan Nasional, 2015.
- Mohammad, Herry. *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2008.

- Mokhtar, Ahmad Baha'. "Sumbangan Syeikh Abdul Rauf Al-Fansuri Kepada Pembangunan Tamadun Islam Dunia Melayu". *International Conference on Islam in Malay World IX*. 18–29. Krabi/Thailand: ICONIMAD, 2019.
- MTT. *Tafsir at-Tanwir*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid, 2016.
- Muallimî, Abdurrahman. *A'lâmu'l-Mekkiyîn mine'l-Karni'T-Tâsi' ila'l-Karni'r-Râbi' Aşere'l-Hicrî*. İngiltere: Müessesetu'l-Furkân li'l-Turâsi'l-İslâmî, 2000.
- Muchlisin, Annas Rolli – Nisa, Khairun. "Geliat Tafsir 'Ilmi di Indonesia dari Tafsir Al-Nur hingga Tafsir Salman". *Millati* 2/2 (2017), 239–257.
- Muchoyyaroh, Lilis. "Rekonstruksi Pemikiran Kartini tentang Keagamaan untuk Memperkuat Integrasi Nasional". *Indonesian Historical Studies* 3/1 (2019), 58–73.
- Mudlofir, Ali. "Tafsir Tarbawi Sebagai Paradigma Qur'ani dalam Reformulasi Pendidikan Islam". *Al-Tahrir* 11/2 (2011), 262–279.
- Muhammad, Ismail. "Analisis Isi Kitab Al-Qurân Al-Karîm Wa Bihâmişihî Turjumân Al-Mustafid". *Al-Mu'ashirah* 16/1 (Januari 2019), 12–21.
- Muhammadiyah. *Tafsir Al-Qorean*. Cakarta: Hoofdbestuur Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka, ts.
- Muhammadiyah, Suara. "Khazanah Tafsir Muhammadiyah". <https://suaramuhammadiyah.id/2020/01/22/khazanah-tafsir-muhammadiyah/>
- Muhammadiyah, Suara. "Khazanah Tafsir Muhammadiyah". *Suara Muhammadiyah* (22 OcaK 2020). <https://suaramuhammadiyah.id/2020/01/22/khazanah-tafsir-muhammadiyah/>
- Muhammadiyah, Suara. "Mendekatkan Al-Qur'an Dengan Kehidupan". *Suara Muhammadiyah* (22 OcaK 2020). <https://suaramuhammadiyah.id/2020/01/22/mendekatkan-al-quran-dengan-kehidupan/>
- Muhammadiyah, Suara. "Ide Tentang Tafsir Al-Qur'an Di Muhammadiyah: Sebuah Akar Sejarah". *Suara Muhammadiyah* (26 Eylöl 2020). <https://suaramuhammadiyah.id/2020/09/26/ide-tentang-tafsir-al-quran-di-muhammadiyah-sebuah-akar-sejarah/>
- Muhammed, Müzdelifetu's-Sir. *Muhammed Nevevî al-Câvî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr mi Hilâli Tefsîrihî Merâhu Lebîd li-Keşfi Ma'na'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Hartûm: Câmiatu'l-Hartûm, Doktora, 2015.
- Muhsin. "Kajian Karya-Karya Ulum Al-Qur'an di Indonesia dari Tahun 2009-2017". *Syahadah* 6/1 (2018), 59–102.
- Muliati, Indah – Rahman, Rini. "Teori Pedagogik Pendidikan Mahmud Yunus". *Islam Transformatif* 3/2 (2019), 169–179.
- Muljana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Mulyono. "Strategi Pendidikan Dalam Tembang Lir-Ilir Sunan Kalijaga Sebagai Media Dakwah Kultural". *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 5/1 (2020), 51–64.

- Munir, Ahmad. *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan al-Qur'an tentang Pendidikan*. Endonezya: Stain Ponorogo Press, 2007.
- Muplihini, Yunus. *Pengaruh Pemikiran Politik Syekh Nawawi Al-Bantani (1230H/1813M) Terhadap Perjuangan Melawan Kolonialisme Belanda di Banten*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2008.
- Mursalim. "Pemikiran Teologi Ulama Bugis dalam Tafsir Al-Qur'an Bahasa Bugis". *Al-Ulum* 18/2 (2018), 317–340.
- Mursalim – Abbas. "Vernakularisasi Al-Qur'an di Tanah Bugis: Tinjauan Metodologis Terjemahan Al-Qur'an Karya Anregurutta Yunus Maratan". *Al-Izzah* 15/2 (2020), 129–142.
- Murtadlo, Muhammad Ali. *Neo Sufisme (Studi Atas Pemikiran Jalaluddin Rakhmar)*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2007.
- Mustafa, Misbah. "al-Iklil Fī Ma'ānī al-Tanzīl". *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil fī Ma'ani Al-Tanzil Karya KH Mishbah Musthafa*. mlf. Ahmad Baidowi, 2015.
- Mustafa, Misbah. "Tafsir Taj al-Muslimin min Kalami Rabbi al-'Alamin". *Khazanah Mufasir Nusantara*. mlf. Muhammad Khoirul Anwar. Jakarta: PTIQ, 2020.
- Mustafa, Misbah Zainul. *al-Iklil fī Ma'ani al-Tanzil*. Surabaya: Buku Ihsan.
- Mustafa, Misbah Zainul. *Taj al-Muslimin min Kalami Rabbi al-Alamin*. Tuban: Majlisu al-Ta'lifū wa al-Khattati.
- Mustakim, Lupik – Ali, Huda Nor. "Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Ahmad Hassan (1887-1958)". *Tamaddun* 19/2 (2019), 22–38.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2010.
- Mustofa, Bisri. *Al-Ibriz li Ma'rifah Tafsir Al-Qur'an Al-'Aziz*. Rembang: Menara Kudus, 1960.
- Muyassaroh, Kuni. *Aspek Lokalitas Tafsir Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya K.H. Misbah Mustafa*. Salatiga: Institut Agama Islam Negeri, Skripsi, 2019.
- Münâvî, Zeyneddîn. *et-Fethu's-Semâvî bi Tahrîci Ehâdîsi Tefsîri'l-Kâdi'l-Beydâvî*. thk. Ahmed Muctebâ. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1409.
- Na'im, Akhsan – Iriantono, Tono. *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010*. Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2011.
- Nahrowi, Izza Rohman. "Profil Kajian al-Qur'an di Nusantara sebelum Abad Kedua puluh". *Al-Huda* 2/6 (2002), 8–23.
- Nashir, Haedar. *Muhammadiyah'in Îdeolojisini Anlamak*. çev. Muhammadiyah Kurulu. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019.
- Nasrulloh. *Tinjuan terhadap Terjemahan Al-Qur'an Al-Karim Bacaan Mulia Karya H.B. Jassin*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2003.
- Nevevî, Muhammed Bentenî Câvî. *Merâhu Lebîd li Keşfi Mana'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Emîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.

- Neysâbûrî, Nizâmuddîn. *Ġarâibu'l-Kur'ân ve Reġâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Îlmiyye, 1416.
- Ni'mah, Humillailatun. *Kepemimpinan non-Muslim dalam Pemerintahan menurut KH. Misbah Mustafa*. Ponorogo: Institut Agama Islam Negeri, Skripsi, 2017.
- Ni'mah, Ilya Syafa'. *Tafsir Al-Qur'an dan Kritik Sosial: Studi terhadap Tafsir Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin Karya Misbah Mustafa*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Skripsi, 2018.
- Noorduyn, Jacobus – Teeuw, Andries. *Tiga Pesona Sunda Kuna*. çev. Hawe Setiawan. Jakarta: Pustaka Jaya, 2009.
- Nugraheni, Aninditya Sri – Syuhda, Nisa. “Pola Komunikasi Bahasa Melayu di Lingkungan Akademi”. *Lingua* 15/2 (2019), 135–145.
- Nur, Fadhil. “Vernakularisasi Al-Quran di Tatar Bugis: Analisis Penafsiran AGH. Hamzah Manguluang dan AGH. Abd. Muin Yusuf terhadap Surah al-Maun”. *Rausyan Fikr* 14/2 (2018), 359–394.
- Nursalim, M. *Keautentikan Tafsir An-Nûr Karya Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy*. Lampung: Institut Agama Islam Negeri Raden Intan, Skripsi, 2017.
- Nurtawab, Irfan. “Taḳalid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malayuwiyyah wa al-Jawiyah wa al-Sundawiyah”. *Studia Islamika* 12/3 (2005).
- Nuveyhid, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-Îslâmi ve hatta'l-asri'l-hâdir*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhidi's-Sekâfiyye, 1988.
- Odacioğlu, Cem – Barut, Evren. “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Derleme”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 11/43 (2018), 1363–1392.
- Özay, Mehmet. “Açe'de Bir Türk Âlimi: Baba Dâvûd”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 169–186.
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış”. *İslâmiyât* 7/4 (2004), 71–94.
- Palmier, Leslie H. *Communists in Indonesia; Power Pursued in Vain*. New York: Anchor Press, 1973.
- Parhani. “Metode Penafsiran Syekh Nawawi al-Bantani Dalam Tafsir Merah Labid”. *Tafsere* 1/1 (2013), 1–22.
- Pitoyo, Agus Joko – Triwahyudi, Hari. “Dinamika Perkembangan Etnis di Indonesia dalam Konteks Persatuan Negara”. *Populasi* 25/1 (2017), 64–81.
- Hari Lahir Pancasila*. Presiden Republik Indonesia.
- Prih, Suharto. *H.B. Jassin Perawat Sastra Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2018.
- Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Cakarta: DPN, 2008.
- Putra, Afriadi. “Khazanah Tafsir Melayu (Studi Kitab Tafsir Tarjuman Al- Mustafid Karya Abd Rauf Al- Sinkili)”. *Jurnal Syahadah* 2/2 (Ekim 2014), 69–88.
- Putra, Afriadi – Yasir, Muhammad. “Kajian Al-Quran di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”. *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 13–22.

- Putra, Aldomi. *Tafsir Al-Quran Minangkabau Epistemologi, Lokalitas dan Dialektika*. Cakarta: PTIQ Institut Jakarta, Doktora, 2020.
- Putra, Apria – Ahmad, Chairullah. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX Dinamika Intelektual Kaum Tua dan Kaum Muda*. Padang: Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Putra, Apria. “Ulama dan Karya Tulis: Diskursus Keislaman di Minangkabau Awal Abad 20”. *Fuaduna* 1/2 (2017), 134–147.
- Quraish Shihab. *Tafsir Al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian*. Jakarta: Lentera Hati, 5. Basim, 2005.
- Rachman, Budhy Munawa – Anwar, Tantowi. *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Cakarta: Democracy Project, 2011.
- Rahardjo, Muhammad Dawam. *Ensiklopedi Alquran: Tafsir Sosial berdasar Konsep-Konsep Kunci*. Cakarta: Paramadina, 2. Basim, 2002.
- Rahkhmat, Jalaluddin. *Rindu Rasul: Meraih Cinta Ilahi melalui Nabi Saw*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Rahkhmat, Jalaluddin. *Jalan Rahmat: Mengetuk Pintu Tuhan*. Cakarta: PT Gramedia, 2002.
- Rahkhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Ahklah di atas Fiqih*. Cakarta: Mizan, 2007.
- Rahkhmat, Jalaluddin. *Membuka Tirai Kegaiban: Renungan Renungan Sufistik*. Bandung: Mizan, 2008.
- Rahman, Abdul vd. *Corak Tasawuf dalam Kitab-Kitab Tafsir Karya K.H. Ahmad Sanusi*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.
- Rahman, Arivaie. “Tafsir Tarjumân Al-Mustafid Karya ‘Abd Al-Rauf Al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, Dan Metodologi Tafsir”. *MIQOT* 42/1-22 (Ocak 2018).
- Rahman, Arivaie – Erdawati, Sri. “Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah dalam Sorotan (Telaah Otoritas Hingga Intertekstualitas Tafsir)”. *Ilmu Ushuluddin* 18/2 (2019), 212–227.
- Rahman, Fuad. *Kuasa Simbolik Adat dan Syarak dalam Tradisi Masyarakat Melayu*. Endonezya: UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2020.
- Rahmawati. *Boedi Oetomo dan Peranannya dalam Perkembangan Islam di Indonesia 1908-1935*. Yogyakarta: Universitas PGRI, Skripsi, 2016.
- Rahmawati, Nur. *Terjemahan Kata Ar-Ruh dalam Tafsir Quran Karim Karya Mahmud Yunus*. Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2011.
- Ramdhani, Fawaidur – Kamil, Ahmad Zaidanil. “Tafsir Alquran Bahasa Madura: Mengenal Tapsè r Sorat Yaa-siin (Bhasa Madhura) Karya Muhammad Irsyad”. *Nun* 5/1 (2019), 117–143.

- Raniri, Nureddin. "Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muhib". nşr. Sulaiman Ibrahim. *Manuskripta* 5/1 (2015), 1–54.
- Rânirî, Nureddin. "Hüccetu's-sıddîk". *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh*. mlf. Syed Muhammad Naguib al-Attas. 147–237. Londra: University of London, 1962.
- Rânirî, Nureddin. "Bustânu's-salâtîn". *Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin as-Raniri: a study from the manuscripts of a 17th century Malay work written in North Sumatra*. mlf. Catherine Anne Grinter. 87–194. Londra: School of Oriental and African Studies, 1979.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1410.
- Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*. çev. Mochtar Pabotinggi. Cakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 3. Basım, 2014.
- Reşid Rıza, Muhammed. *el-Vahyu'l-Muhammedî*. Müessesetü İzziddin, 1352.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Mecelletu'l-menâr*. Mısır: Menâr, 1898-1935.
- Ricklefs, Merle Calvin. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. çev. Satrio Wahono vd. Cakarta. Serambi, 3. Basım.
- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Londra: Palgrave Macmillan, 3. Basım, 2001.
- Riddell, Peter G. *Abd al-Ra'ûf Al-Singkilî's Tarjumân al-Mustafîd: A Critical Study Of His Treatment of Juz' 16*. Avustralya: Philosophy of The Australian National University, Doktora, 1984.
- Riddell, Peter G. "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States". *Archipel* 38 (1989), 107–124.
- Riddell, Peter G. "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay". *Studi Islamika* 9/1 (2002), 1–26.
- Riddell, Peter G. "Camb. MS Or. li. 6.45: The Oldest Surviving Qur'anic Commentary from Southeast Asia". *Journal of Qur'anic Studies* 16/1 (2014), 120–139.
- Riddell, Peter G. "Variations on an Exegetical Theme: Tafsîr Foundations in the Malay World". *Studi Islamika* 21/2 (2014), 259–292.
- Ridhoul, Wahidi – Afari, Rafiuddin. "Corak Fiqih dalam Tafsir al-Ahkam Karya Ulama Nusantara (Telaah Sirah atas Karya Abdul Halim Binjai)". *e-Proceeding of the 3rd International Conference on Arabic Studies and Islamic Civilization*. Kuala Lumpur/Malaysia: World Conferences, 2016.
- Rinkes, Douwe Adolf. *Abdoerroef van Singkel: Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*. Heerenveen: HEPKAMA, 1909.
- Rivauzi, Ahmad. "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam". *Jurnal Theologia* 28/2 (Desember 2017), 299–328.

- Rivauzi, Ahmad. "Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Minangkabau". *Turast* 7/1 (2019), 109–126.
- Rizal, Efri Arsyad. *Vernacularization Analysis Towards Cakepan Suci Al-Qur'an Salinan Ring Basa Bali*. Semarang: State Islamic University of Walisongo, Lisans, 2020.
- Robikah, Siti – Muyassaroh, Kuni. "Lokalitas Tafsir Nusantara Dalam Kitab Taj Al-Muslimin min Kalami Rabbi Al-Alamin". *Nun* 5/2 (2019), 71–92.
- Rochman, Ilham Chabibur. *Epistemologi Tafsir Tamsjijatoel Moeslimien Karya Ahmad Sanoesi*. Surabaya: Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Skripsi, 2019.
- Rohimin. "Pemetaan Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi". *Madaina* 18/1 (2014).
- Rohmana, Jajang A. "Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul-Bajan dan Ayat Suci Lenyepaneun". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2/1 (2013), 125–154.
- Rohmana, Jajang A. "Kajian Al-Qur'an di Tatar Sunda: Sebuah Penelusuran Awal". *Suhuf* 6/1 (2013), 198–224.
- Rohmana, Jajang A. "Pembacaan Dangding Haji Hasan Mustapa terhadap Sastra Sufistik Sunda di Era Budaya Populer". *ISLAMICA* 8/1 (2013), 121–141.
- Rohmana, Jajang A. "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an berbahasa Sunda". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 3/1 (2014), 79–99.
- Rohmana, Jajang A. "Sastra Sufistik Melayu dan Sunda di Nusantara: Mempertemukan Hamzah Fansuri dan Haji Hasan Mustapa". *Ibda Jurnal Kebudayaan Islam* 13/1 (2015), 1–27.
- Rohmana, Jajang A. "Terjemah Puitis Al-Qur'an di Jawa Barat Terjemah Al-Qur'an Berbentuk Puisi Guguritan dan Pujugian Sunda". *Suhuf* 8/2 (2015), 175–202.
- Rohmana, Jajang A. "Warisan Islam Lokal untuk Peradaban Islam Nusantara: Kontribusi Penafsiran al-Qur'ān di Tatar Sund". *Refleksi* 14/1 (2015), 95–120.
- Rohmana, Jajang A. "Memahami Makna Batin Kitab Suci: Tafsir Quranuladhimu Haji Hasan Mustapa (1852-1930)". *Al-Qalem* 34/1 (2017), 109–139.
- Rohmana, Jajang A. "Polemik Keagamaan dalam Tafsir Malja' At-Tālibîn Karya K.H. Ahmad Sanusi". *Suhuf* 10/1 (2017), 25–57.
- Rohmana, Jajang A. *Al-Qur'an, Bahasa Sunda dan Moderasi Islam: Dinamika Penyusunan Terjemahan Al-Qur'an Bahasa Sunda*. Jakarta: Litbangdiklat Press, 2020.
- Rohmana, Jajang A. "Tafsir Al-Qur'an dari dan untuk Orang Sunda: Ayat Suci Lenyepaneun Karya Moh. E. Hasim (1916-2009)". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9/1 (2020), 1–24.
- Romli, Muhamad Guntur. *Islam Kita, Islam Nusantara : Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*. Endonezya: Ciputat School, 2016.

- Rosidi, Ajip (ed.). *Apa Siapa Orang Sunda*. Bandung: PT Kiblat Buku Utama, 2003.
- Rosita, Ita. *Peran Perempuan Sebagai Pendidik Perspektif M. Quraish Shihab*. Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan, Skripsi, 2017.
- Rosyadi, Muhammad Imron. “Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa’izat Al-Badi’ah” 2/1 (Eylül 2017), 55–62.
- Rosyidi. *Dakwah Sufistik Kang Jalal*. Cakarta: KPP, 2004.
- Rozida, Silmi – Muna, Nailai. “Wacana Gender dalam Kitab Hidayah Ar-Rahman Karya Kiai Haji Sholeh Darat dengan Perspektif Julia Kristeva”. *ANSOPS* 1/1 (2020), 51–64.
- Rukhpianti, Ade Yuli. *Tafsir Hibarna Karya Iskandar Idries*. Yogyakarta: Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Skripsi, 2003.
- Rûmî, Fehd Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi aşer*. Suudi Arabistan: Riâse İdârâtî'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1986.
- Ruswandi, Uus. “Orientasi Pendidikan Umum dan Metode Pembinaan Akhlak Remaja”. *Cakrawala Pemikiran Pendidikan Islam*. ed. Tedi Priatna. 299–337. Bandung: Mimbar Pustaka, 2004.
- Rusydi Hamka, H. *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*. Jakarta: Noura, 2016.
- Sabit, H.M. *Gerakan Dakwah H. Muhammad As'ad al-Bugisi*. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, Doktora, 2012.
- Saeful Anwar, Endang. “Studi Tafsir di Indonesia: Kajian atas Tafsir Karya Ulama Nusantara”. *Jurnal al-Fath* 10/2 (Haziran 2016), 129–152.
- Safa, Aziz – Sandra, Meita (ed.). *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara: Hikayat dan Sejarah*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017.
- Saha, Sofyan. “Perkembangan Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi”. *Jurnal Lektur Keagamaan* 13/1 (2015), 59–84.
- Sahid. *Ulûm Al-Qur'ân (Memahami Otentifikasi al-Qur'ân)*. Endonezya: Pustaka Idea, 2016.
- Said, Julinar – Wulandari, Triana. *Ensiklopedi Pahlawan Nasional*. Cakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Saifuddin – Wardani. *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-Isu Gender dalam Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman Al Mustafid Karya 'Abd Al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2017.
- Saifuddin, A. – A., M. “Haji Ahmad Sanusi: Ulama dan Pejuang”. *Al-Qalem* 53/10 (1995), 26–32.
- Saifullah, Mu'arrifah. *Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap Aayat-Ayat Pelestarian Lingkungan*. Yogyakarta: Univarsitas Ahmad Dahlan, Skripsi, 2014.
- Saifunnuha, Mukhamad. “Wajah Pluralis, Feminis, dan Puitis dalam Tafsir Karya Djohan Effendi”. *Al-Kuds* 4/2 (2020), 315–338.
- Saifunnuha, Mukhamad. *Karakteristik Tafsir al-Qur'an di Indonesia Awal Abad ke-21*. Cakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Yüksek Lisans, 2021.

- Sakinah, Fatihatus. "Konstruksi Metodologis Tafsir Ayat Al-Ahkam min al-Qur'an Al-Karim Karya Abil Fadhal". *Alitqan* 5/2 (2019).
- Salam, Isa – Fathi, Rifqi Muhammad. *Pemetaan Kajian Tafsir Al-Qur'an pada Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Cakarta. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2011.
- Salam, Solichin. *Kenang-Kenangan 70 Tahun Buya Hamka*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979.
- Sa'lebi, Ebû İshâk. *el-Kesf ve'l-Beyân*. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Saleh, Fauzi. "Mengungkap Keunikan Tafsir Aceh". *Jurnal Al-Ulum* 12/2 (2012), 377–396.
- Saleh, Munandi. "KH. Ahmad Sanusi dan Karya-Karyanya: Khasanah Literasi Ilmu-Ilmu Ajaran Islam di Nusantara". *Jurnal at-Tadbir* 29/2 (2019), 74–114.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Salim, Hadji A. *Riwayat Kedatangan Islam di Indonesia*. Cakarta: Tintamas, 1962.
- Samantho, Ahmad Y. *Atlantis Nusantara*. Cakarta: Phoenix, 2015.
- Sarjan, M. Andi. "Hasbi Ash-Shiddieqy wa Tajdid al-Fiqh fi Indûnisiya". *Studia Islamika* 3/3 (1996), 115–148.
- Schleifer, Abdallah. *The Muslim 500: The World's 500 Most Influcntial Muslims*. Amman: Mabda, 2020.
- Septiawan, Rizki. *Peranan Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Penyebaran Dahwah Islam di Nusantara*. Lampung: Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Skripsi, 2019.
- Setiawan, Heru. "Tafsir Alif Lâm Mîm Kyai Shalih Darat". *Kontemplasi* 6/1 (2018), 37–62.
- Setyarso, Budi. *Tjokroaminoto, Freedom's Leading Light*. Tempo, 2013.
- Setyawati, Kartika. *Kidung Surajaya : suntingan teks, terjemahan dan analisis makna isi teks*. Hollanda: Leiden University, Leiden Institute for Area Studies (LIAS), Doktora, 2015.
- Shihab, M. Quraish. *Fatwa-Fatwa Seputar Wawasan Agama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Rasionalitas al-Qur'an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar*. Endonezya: Lentera Hati, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *al-Lubab*. Endonezya: Lentera Hati, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *al-Qur'an dan Maknanya*. Endonezya: Lentera Hati, 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Pengantin Al-Quran*. Endonezya: Lentera Hati, 2015.
- Shihab, Quraish. "Kata Pengantar Pemimpin Redaksi". *Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosakata*. ed. Quraish Shihab. VII–XIII. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sinkili, Abdurrauf. *Jam'u Jawami' Al-Mushannafat*. nşr. Muqni Affan Abdullah - Zulihafnani. Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, 2014.

- Sinkilî, Abdurraûf Fansurî. *Umdetu'l-muhtâcîn ilâ sülûk mesleki'l-müfridîn*. Avustralya: Philosophy of The Australian National University, 1984.
- Sinkilî, Abdurraûf Fansurî. "Dakâ'ik al-Hurûf". nşr. A. Johns. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1955), 55–73.
- Sinkilî, Abdurraûf Fansurî. *Tercümânul-l-müstefîd*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 4. Basım, 1370/1951.
- Siregar, Roma Yanti. *Studi Kemparatif Terjemah al-Qur'anul Karim Bacaan Mulia H.B. Jassin dan Terjemah Tafsiriah M. Thalib surat ar-Rahman*. Padangsidempuan: Syrariah dn Ilmu Hukum/Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Skripsi, 2018.
- Siregar, Siti Aminah. *Metodologi Penafsiran Ahmad Hassan*. Medan: Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Skripsi, 2019.
- Siswayanti, Novita. "Pendidikan Karakter dalam Tafsir al-Huda". *Edukasi* 11/2 (2013), 218–230.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. *The Achehnese*. çev. A.W.S. O'sullivan. Leyden: Brill, 1906.
- Snouck Hurgronje, Christiaan. *Safahâtun mi târihi Mekkete'l-Mükerreme*. çev. Muhammed Mahmut – Mi'râc Mirzâ. Suudi Arabistan: Dâretu'l-Melik Abdulazîz, 1999.
- Sobirin, Mohamad. "Wacana Teologis Kontra Demokrasi Pancasila: Analisis Sosia-Pragmatis terhadap Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah Muhammad Thalib". *Mutawatir* 10/1 (2020), 169–200.
- Sriwahyuntari, Floriberta Aning. *100 Tokoh yang Mengubah Indonesia*. Yogyakarta: Narasi, 2005.
- Steenbrink, Karel. "Qur'ân Interpretations of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982): A Comparison". *Studia Islamika* 2/2 (1995), 73–95.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Öteki Dilde Var Olmak Arapça Çeviride Eşdeğerlik*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Sudaryanto vd. "Ejaan van Ophuijsen (1901—1947) dalam Iklan Tempo Doeloe dan Kebermaknaannya dalam Pengembangan Bahasa Indonesia". *Jurnal Lentera* 2/2 (2019), 154–166.
- Sudiyo. *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaulatan*. Endonezya: Kemendikbud, 2. Basım, 1997.
- Sufyan, Fikrul Hanif. *Penolakan Abdul Malik Ahmad terhadap Asas Tunggal Pancasila di Organisasi Muhammadiyah (1982-1985)*. Padang: Universitas Andalas, 2011.
- Sugiyono. "Pelindungan Bahasa Daerah dalam Kerangka Kebijakan Nasional Kebahasaan".
<https://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/content/pelindungan-bahasa-daerah-dalam-kerangka-kebijakan-nasional-kebahasaan>

- Sujarwa. *Manusia dan Fenomena Budaya: Menuju Perspektif Moralitas Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Suma, Muhammad Amin. *Tafsir Ahkam: Ayat-ayat Ibadah*. Endonezya: Lentera Hati, 2016.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 7. Basim, 2017.
- Supian. "Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Sdiddieqy dalam Bidang Fikih". *Media Syariah* 14/2 (2012), 185–198.
- Supriyanto. "Kajian al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaah atas Tafsir al-Iklîl fî Ma'ânî al-Tanzîl". *Tsaqafah* 12/2 (2016), 281–298.
- Supriyanto. "Al-Qur'an dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir al-Iklîl fî Ma'âni al-Tanzîl". *Theologia* 28/1 (2017), 29–54.
- Supriyanto. "Harmoni Islam dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Quran Suci Basa Jawi". *Wawasan* 3/1 (2018), 17–32.
- Surahman, Cucu. *Tafsir Tarbawi di Indonesia*. Endonezya: Maghza Pustaka, 2019.
- Surahman, Cucu. "Tafsir Tarbawi in Indonesia: Efforts to Formulate Qur'an-Based Islamic Education Concept". *Jurnal Pendidikan Islam* 5/2 (2019), 211–226.
- Surokim (ed.). *Madura: Masyarakat, Budaya, Media, dan Politik*. Endonezya: Elmatera, 2015.
- Surur, Misbahus. *Metode Corak Tafsir Faidh Ar-Rahman Karya Muhammad Shaleh Ibn Umar As-Samarani (18120-1903 M)*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Skripsi, 2011.
- Sutarip, Sobari bin. "Pembaruan Fiqih Indonesia (Telaah Tafsir Al-Bayan Karya T.M Hasbi Ash-Shiddieqy)". *Indo-Islamika* 10/1 (2020), 64–79.
- Suwarja. *Model dan Paradigma Teori Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Universitas Ahmad Dahlan, 2019.
- Suwarjin. "Biografi İntelektual Syekh Nawawi al-Bantani". *Tsaqofah & Tarikh* 2/2 (2017), 189–202.
- Suwito. *Disertasi Mahasiswa Sekolah Parcasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun-2008-2014*. Cakarta. Syarif Hidayatullah, 2014.
- Suyûtî, Celâleddîn – Mahallî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Dâru'l-Hadîs: Kahire, ts.
- Suyûtî, Celâleddîn – Mahallî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Lübnan: Dâru'l-Marife.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Nevâhidu'l-Ebkâr ve Şevâhidu'l-Efkâr*. thk. Ahmed b. Abdillab b. Ali. Suudi Arabistan: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1425.
- Syafruddin, Didin. "Karakter Literatur Indonesia tentang al-Qur'an". *Studia Islamika* 2/2 (1995), 165–195.
- Syahid, Bakri. *Tafsir al-Huda*. Yogyakarta: Arafah, 3. Basim, 1983.
- Syakhilani, Mufid. "Kajian Tafsir Nusantara: Tafsir Al-Quran Berbahasa Bugis (Ugi) Karangan AGH Daud Ismail". *Muharrrik* 1/2 (2018), 169–181.

- Syam, Muhammad Asrul. *Tren Tafsir di UIN Alauddin Makassar Tahun 2014-2019*. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, Skripsi, 2020.
- Syarifah, Umai'yatus. "Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid". *Hermeneutik* 9/2 (2015), 335–354.
- Syarifuddin. "Pemikiran Mahmud Yunus dalam Pendidikan Bahasa Arab dan Pengaruhnya di Madrasah dan Pesantren di Indonesia". *KONASBARA* 1 (2015), 1–15.
- Syarifuddin, M. Anwar – Azizy, Jauhar. "Mahmud Yunus: Pelopor Pola Baru Penulisan Tafsir al-Qur'ân Indonesia". *Ilmu Ushuluddin* 2/3 (2015), 323–343.
- Syarjana, E. Syibli. *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*. Cakarta: Rajawali Press, 2008.
- Syukur, Syamzan. "Kontroversi Pemikiran Abdul Rauf al-Singkili". *Jurnal Adabiyah* 15/1 (2015), 75–82.
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası, 10. Basım, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Suriye: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tamam, Ahmad Badrut. "Model Penelitian Tafsir; Studi Karya Howard M. Federspiel "Popular Indonesian Literature of the Qur'an". *Madinah* 5/2 (2018), 125–138.
- Tamrin. "Paradigma Penafsiran Al-Qur'an Nusantara (Analisis Tafsir Aceh Tafsir Pase)". *Hunafa* 9/1 (2013), 131–148.
- Taniputera, Ivan. *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan Nusantara*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017.
- Tarigan, Azhari Akmal. "Reorientasi Kajian Tafsir Ahkam di Indonesia dan Peluang Pengembangannya: Sebuah Survei Singkat". *Jurnal Syari'ah* 6/2 (2014), 99–119.
- Taufikurrahman. "Kajian Tafsir di Indonesia". *Mutawâtir* 2/1 (Haziran 2012), 1–26.
- Taufiq, Abdul Rahman. *Studi Metode Corak Tafsir al-Huda, Tafsir Basa Jawi Karya Brigjend Drs. H. Bakri Syahid*. Cakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Skripsi, 2017.
- Taylor, Jean Gelman. *Indonesia Peoples and Histories*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Tetik, Zübeyir. *Osmanlı Devleti'nin Batavya Başşehbenderleri ve Faaliyetleri (1883-1908)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Al-Qur'an'ul Karim Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna Al-Qur'an Lebih Muda Cepat dan Tepat*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2. Basım, 2011.
- Thalib, Al-Ustadz Muhammad. *Koreksi Tarjamah Harfiyah Al-Qur'an Kemenag RI Tinjauan Aqidah Syari'ah Mu'amalah Iqtishadiyah*. Yogyakarta: Ma'had An-Nabawy, 2011.
- Tîbî, Şerefuddin. *Futûhu'l-gayb fî'l-keşfi an kinâi'r-rayb*. thk. Cemil Benî A'tâ. Dubai: Câize Dubai ed-Düveliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

- Tim Penyusun/Komisyon. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tjandrasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Cakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Tohir, Muhammad. *Sejarah Islam dari Andalus sampai Indus*. Bandung: Pustaka Jaya, 1981.
- Tuncer, Eyyüp. *Kur'ân'da Tevhîd Melekesinin İnşâsı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267–290.
- Umar, Munawir. *Al-Qur'an dan Masyarakat: Respons Ulama Aceh terhadap Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh*. Cakarta: 2020, Yüksek Lisans, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Umar, Munawir. "Kajian Al-Qur'an di Aceh: Melacak Akar Sejarah Perkembangan Tafsir dari Masa ke Masa". *Liwaul Dakwah* 10/2 (2020), 158–173.
- Utami, Aida Fitri – Olivia, Kholifah. *Telaah Al-Furqan Tafsir Al-Qur'an Karya Ahmad Hassan*. Banjarmasin: UIN, 2020.
- van Bruinessen, Martin. *el-Kitâbu'l-Arabî fi İndûnesiyâ*. çev. Qasim Al-Samarrai. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd, 1995.
- van Bruinessen, Martin. "Saleh Darat". *Dictionnaire Biographique Des Savants et Grandes Figures Du Monde Musulman Périphérique, Du XIXe Siècle À Nos Jours*. ed. Marc Gaborieau. 25-26]. Paris: CNRS-EHESS, 1998.
- van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 3. Basım, 1999.
- van Bruinessen, Martin, "Abdurrahman Vahîd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-1. İstanbul: İSAM, 2016.
- van der Kroef, Justus M. "The Term Indonesia: Its Origin and Usage". *Journal of the American Oriental Society* 71/3 (1951), 166–171.
- van Hoëvell, Wolter Robert (ed.). *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië*. Noman en Zoon, 1869.
- Vecdî, Muhammed Ferîd. *el-Mushafî'l-müfesser*. Mısır: Matbaatu'l-ulûm, 1948.
- Vickers, Adrian. *A History of Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press, 2. Basım, 2013.
- Voorhoeve, Petrus. *Bayan Tajalli: Bahan-bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*. çev. Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1980.
- Voorhoeve, Petrus, "Abd al-Ra'ûf b. 'Alî al-Djâwî al-Fansûrî al-Sinkilî". *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. H.A.R. Gibb vd. 1/88. Leiden: Brill, 1986.

- Wahidi, Ridhoul – Afari, Rafiuddin. “Tafsir ahl-Ahkam Karya Abdul Halim Hasan Binjai”. *Jurnal Syahadah* 3/2 (2015), 47–64.
- Wahid, M. Abdurrahman. “Corak dan Metodologi Tafsir Al-Quran Al-Madjid An-Nur Karya Hasbi Ash-Shiddieqy”. *Rausyan Fikr* 14/2 (2018), 395–426.
- Wahyu Ari, Anggi. “Sejarah Tafsir Nusantara”. *JSA* 3/2 (Desember 2019), 113–127.
- Wandi. *Sejarah Peradaban Islam*. Endonezya: Lakeisha, 2020.
- Wardani. *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsiral-Qur'an di Indonesia*. Endonezya: Kurnia Kalam Semesta, 2017.
- Wartini, Atik. “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbahh”. *Hunafa* 11/1 (2014), 109–126.
- Wekke, Ismail Suardi. “Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis”. *Analisis* 13/1 (2013), 27–56.
- Wiji Muthari, Abdul Hadi – Kati Ara, Lesik. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkala, 1984.
- Wimra, Zelfeni. “Reintegrasi Konsep Maqashid Syari'ah dalam Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah”. *İlmiah Syari'ah* 25/2 (2016), 191–200.
- Winarco, Andri. *Konsep Pendidikan Akhlak Perspektif K.H. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani*. Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2016.
- Wisnu. *Nilai-Nilai Pendidik R.A. Kartini Ditinjau dari Nilai-Nilai Pendidik Akhlak dalam Perspektif K.H. Sholeh Darat*. Salatiga: Institut Agama Islam Negeri Salatiga, Skripsi, 2010.
- Wurm, Stephen A. (ed.). *Atlas of the World's Language in Danger of Disappearing*. Paris: UNESCO, 2001.
- Yahya, Osman b. Abdillah. *Îânetu'l-müsterşidîn ala ictinâbi'l-bidei fi'd-dîn*. nşr. Murâd Kerrâme Saîd. Sudan: Câmiatu'l-Kur'ân, 2018.
- Ya'qub, Muhammad Qoyyim. *Lagu Qur-any*. Surabaya: Ikatan Pendidik Imtaq.
- Ya'qub, Muhammad Qoyyim. *Tafsir Amaly Juz-1*. Jombang: Ikatan Pendidik Imtaq.
- Yeoh Abdullah, Mohd Syukri. “Zawiyah Shaykhkuala: Pusat Penyebaran Islam di Alam Melayu Abad Ke-17 Masihi”. 72 Sari - International Journal of the Malay World and Civilisation/87–118 (2009).
- Yıldırım, Müslim. “Geschichte Des Qorâns (Kur'ân Tarihi)in Kaynakları-İslami Kaynaklar”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 259–311.
- Yuliani, Yani. “Aksara Tafsir A-Qur'an di Priangan: Huruf Pegon dan Aksara Latin dalam Karya K.H. Ahmad Sanoesi”. *al-Bayan* 5/1 (2020), 15–27.
- Yunus, Badruzzaman M. “Tafsir Tarbawy”. *al-Bayan* 1/1 (2016), 1–7.
- Yunus, Mahmud. “Mukaddime”. *Tafsir Al-Quran Karim*. mlf. Mahmud Yunus. III–VII. Malezya: Klang Book Centre, 2003.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Quran Karim*. Malezya: Klang Book Centre, 7. Basım, 2003.

- Yusufa, Uun. “Kerangka Paradigmatis Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta”. *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4/2 (2015), 191–214.
- Yusuf, Eliyân Sarkis. *Mucemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*. Mısır: Matbaatu Sarkis, 1928.
- Yusuf, Muhammad. “Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan”. *Al-Ulum* 12/1 (2012), 77–96.
- Yusuf, Uun. *Tafsir Al-Qur'an Akademik di Indonesia: Kajian Metode Tematik Disertasi di UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Doktora, 2016.
- Zaeneddin. “Akar Pembaharuan Islam Di Indonesia Abd al-Rauf al-Sinkili: Biografi, Pemikiran dan Pembaharuan”. *Wahana Akademi* 15/1 (Nisan 2013), 61–74.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Zaiyadi, Ahmad. “Lokalitas Tafsir Nusantara: Dinamika Studi al-Qur'an di Indonesi”. *al-Bayan* 1/1 (Ocak 2018), 1–26.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Zemahşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidu't-tenzîl*. Riyad: Mektebetu'l-Abîkân, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücühi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zeylaî, Cemâleddîn. *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâkıati fî'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Lübnan: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Tipologi Tafsir Al-Quran Mazhab Indonesia*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Doktora, 2012.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Dinamika Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri: Telaah Disertasi Studi Al-Qur'an dan Tafsir Pada Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1984-2013*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Disertasi, 2019.
- Zuhdi, Susanto – Nursam (ed.). *Kamus Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Zuhdi, Zaenu. *Ibadah Penganut Tarekat (Studi tentang Afiliasi Madhhab Fikih Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, Shiddiqiyyah dan Shadhiliyyah di Jombang)*. Surabaya: Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, Doktora, 2013.

- Zulkiple Abd. Ghani – Syukri Abdullah (ed.). *Dakwah dan Etika Politik di Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, 2005.
- Zulmardi. “Mahmud Yunus dan Pemikirannya dalam Pendidikan”. *Ta’dib* 12/1 (2009), 11–21.
- Zutas, Kambali. “Literacy Tradition in Islamic Education in Colonial Period”. *Al-Hayat* 1/1 (2017), 16-31.
- Zülkifli. *Sufizm in Java: The Role of the Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*. Avustralya: The Australian National University, Yüksek Lisans, 1994.
- Zürkânî, Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatu İsâ'l-Halebî, 3. Basım.