

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2025 (Ekim/October)

Islah Gusmian'ın Perspektifinden Orde Baru Dönemi Endonezya'sında Tefsir Çalışmalarında Meşruiyet, Rekabet ve Söylem Mücadelesi (1966-1998)

Legitimacy, Competition, and Discourse Struggle in Qur'anic Exegesis during Indonesia's New Order Era (1966-1998): A Perspective of Islah Gusmia

الشرعية والتنافس وصراع الخطاب في دراسات التفسير في إندونيسيا خلال عهد النظام الجديد (1966-1998): من منظور إصلاح غُسميان

Eyyüp TUNCER

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Gaziantep/TÜRKİYE

Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University of Islamic Science and Technology, Faculty of Theology, Department of Fundamental Islamic Sciences, Department of Tafsir, Gaziantep/Türkiye

eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

 <https://ror.org/04nvpv675>

Atıf / Citation: Tuncer, Eyyüp, "Islah Gusmian'ın Perspektifinden Orde Baru Dönemi Endonezya'sında Tefsir Çalışmalarında Meşruiyet, Rekabet ve Söylem Mücadelesi (1966-1998)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Aralık/ December, 2025), 658-683.

<https://doi.org/10.31121/tader.1735790>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 05/07/2025

Kabul/Accepted: 11/10/2025

Yayın/Publication: 31/12/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: No Produced.

Lisans / License

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Bu makale, Islah Gusmian'ın perspektifinden hareketle, Yeni Düzen olarak bilinen Orde Baru Endonezya'sında (1966-1998) yapılan tefsir çalışmalarını meşruiyet, rekabet ve söylem mücadelesi ekseninde incelemektedir. Çalışmada, Endonezya'nın bu zaman zarfındaki tecrübesine dayanarak tefsir ilminin klasik dönemdeki "ilahi muradın/kelamın keşfi ve beyanı" amacından uzaklaşarak modern dönemde siyasal ve toplumsal kimliğin inşasında çok boyutlu bir araçsallığa doğru evrildiği tespit edilmiştir. Bu noktada Islah Gusmian'ın "Tafsir Bungkam" (Sessiz Tefsir), "Tafsir Gincu" (Süslenmiş/Makyajlı Tefsir) ve "Tafsir Kritis" (Eleştirel Tefsir) şeklindeki kavramsallaştırması oldukça önemlidir. Zira bu dönemde kaleme alınan tefsirler; kimi zaman tarihe gömülü bir sessizliği temsil etmiş, kimi zaman devlet ideolojisiyle tam bir uyum içinde rejime açık destek sunmuş, kimi zaman ise rejime ve mevcut gidişata karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Bu çeşitlilik, söz konusu dönemdeki tefsir çalışmalarının gramatik veya filolojik metinlerin ötesine geçerek güncel sosyo-politik ve kültürel meselelerle iç içe gelişmesine neden olmuştur. Böylece tefsir, meşruiyet, rekabet ve söylem mücadelesinin merkezinde yer alan bir alan hâline gelmiş; devlet-toplum ilişkileri, iktidar pratikleri ve kimlik müzakereleriyle çok katmanlı bir yapıya bürünmüştür. Orde Baru döneminde ortaya çıkan tefsir literatürü, bir yandan devletin ideolojik aygıtını pekiştiren bir araç, öte yandan alternatif düşünce ve çözüm arayışlarına kapı aralayan bir platform işlevi görmüştür. Bu nedenle makalede, söz konusu dönemdeki tefsir çalışmaları, çağdaş Endonezya'da bilgi üretimi, otorite inşası ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle sürekli etkileşim hâlinde bulunan "dinamik pratikler bütünü" olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Meşruiyet, Söylem Mücadelesi, Orde Baru, Islah Gusmian

Abstract

This article examines Qur'anic exegesis (tafsir) in Indonesia during the New Order period (Orde Baru, 1966-1998) from the perspective of Islah Gusmian, focusing on the dynamics of legitimacy, competition and discursive struggle. Drawing on Indonesia's experience during this era, the study identifies a profound transformation in the nature of tafsir from the classical aim of uncovering the divine intent (*ilāhī murād*) to its modern function as a multifaceted instrument for shaping political and social identity. In this regard, Islah Gusmian's conceptual triad of *Tafsir Bungkam* (Silent Exegesis), *Tafsir Gincu* (Cosmetic Exegesis) and *Tafsir Kritis* (Critical Exegesis) is particularly illuminating. During the New Order, exegetical works at times reflected a historical silence, at other times harmonized with and openly supported the state ideology, and occasionally adopted a critical stance toward the regime and its trajectory. This diversity demonstrates that tafsir in this period transcended grammatical and philological confines, evolving into an intellectual practice integrally linked to contemporary socio-political and cultural realities. Consequently, tafsir emerged as a central arena for struggles over legitimacy, competition, and discourse, revealing the intricate dynamics of state-society relations, power practices, and identity negotiations. The exegetical corpus of the Orde Baru era thus functioned both as an ideological apparatus reinforcing state authority and as a discursive space that nurtured alternative thought and social critique. Accordingly, this article treats tafsir in this period as a set of dynamic practices that continually interact with the processes of knowledge production, authority formation, and social transformation in contemporary Indonesia.

Keywords: Tafsir, Legitimacy, Discourse Struggle, New Order, Islah Gusmian

الخلاصة

تتناول هذه المقالة كُتُبَ التفسير في إندونيسيا إبان عهد النظام الجديد (Orde Baru 1966-1998) انطلاقاً من رؤية إصلاح غُسميان (Islah Gusmian)، في إطار ثلاثية المفاهيم: الشرعية، والمنافسة، والصراع الخطاب. وقد بُنيت هذه الدراسة على تجربة إندونيسيا خلال تلك الحقبة لتبين أن علم التفسير قد ابتعد في العصر الحديث عن غايته الكلاسيكية المتمثلة في [الكشف عن المراد الإلهي وبيانه]، متحوّلاً إلى أداة متعددة الأبعاد تُسهم في بناء الهوية السياسية والاجتماعية. وفي هذا السياق، تكتسب مفاهيم إصلاح غُسميان الثلاثة: التفسير البُكم (*Tafsir Bungkam*) والتفسير المُزَيّن (*Tafsir Gincu*) والتفسير النقدي (*Tafsir Kritis*) أهمية بالغة. إذ إن التفاسير التي أُلِّفت في تلك المرحلة قد مثلت أحياناً صمماً تاريخياً غائراً، وأحياناً أخرى جاءت في انسجام تام مع أيديولوجيا الدولة مُعلنَةً تأييدها للنظام القائم، بينما اتخذت بعضها موقفاً نقدياً مناهضاً للسلطة ومسارها السياسي. وتكشف هذه التعددية أن التفسير في تلك المرحلة لم يغدُ حبيس الدراسات اللغوية والبيان، بل تجاوزها ليُصبح ممارسة فكرية حيّة تتفاعل مع القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية الراهنة. ومن ثمّ غدا التفسير ميداناً مركزياً في معارك الشرعية والمنافسة والصراع الخطابي، تجلّت فيه طبيعة العلاقات بين الدولة والمجتمع، وممارسات السلطة، ومفاوضات الهوية. لقد شكّل النتاج التفسيري في عهد النظام الجديد من جهة أداة لترسيخ الجهاز الأيديولوجي للدولة،

ومن جهة أخرى منبراً مفتوحاً للتفكير البديل والنقد الاجتماعي. ومن هنا تُقِيم المقالة دراسات التفسير في تلك الفترة بوصفها [ممارسات ديناميكية] تتداخل باستمرار مع مسارات إنتاج المعرفة، وبناء السلطة، والتحول الاجتماعي في إندونيسيا المعاصرة. **الكلمات المفتاحية:** التفسير، الشرعية، صراع الخطاب، النظام الجديد، إصلاح غوسميان

Giriş

Tefsir ilminin mahiyetine dair literatürde çeşitli tanımlar yapılmış olmakla birlikte klasik dönemde öne çıkan tanımların ortak paydasında “ilahi muradın/kelamın keşfi ve beyanı”¹ amacına yönelik bir uzlaşıdan söz etmek mümkündür.² Ancak günümüz yapısökümcü (dekonstrüksiyon) yaklaşımlarıyla tefsir faaliyetleri yeniden değerlendirildiğinde, bu ilmin yekpare ve bütüncül bir mahiyet arz ettiğine dair tatmin/ikna edici bir sonuca ulaşmak güçleşmektedir. Zira erken dönemlerde literal ve filolojik bir temelde şekillenen tefsir çalışmaları, zamanla mezhep ve fırkaların kurumsallaşmasıyla birlikte giderek ideolojik bir karakter kazanmaya başlamıştır. Modernleşme süreçleriyle beraber tefsir paradigmasının yapısal/içerik olarak köklü değişimlere hatta dönüşümlere uğradığı açıktır. Özellikle sömürgeciliğe maruz kalan Mısır, Hindistan ve Endonezya gibi toplumlarda tefsir, “beyan ve keşif” işlevinin ötesine geçerek meşruiyet, rekabet ve söylem mücadelesinin temel araçlarından biri hâline gelmiştir.

Muhammed Abduh ve onun düşünce çizgisini takip eden isimler, klasik tefsir geleneğini çoğunlukla “donuk” ve “işlevsiz”³ olmakla eleştirmiş, bunun yanı sıra Kur’an merkezli bir din tasavvurunun inşasına öncülük etmişlerdir. Sonraları “Çağdaş İslamcılık” olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşım, tefsir ilminin mahiyetinde köklü bir değişimi/dönüşümü beraberinde getirmiştir. Artık tefsir, klasik dönemde belirli ve sınırlandırılmış bir alanı temsil eden lügat, sarf, nahiv, belagat, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi geleneksel disiplinlerin ötesine geçerek hayatın tüm alanlarına sirayet eden dinamik bir bilgi sahası olarak görülmeye başlanmıştır. Bu değişim ve dönüşümle birlikte tefsir faaliyeti eğitim, kültür, medeniyet, pedagoji, sosyoloji, psikoloji ve politika gibi çok çeşitli alanlarla etkileşim içinde olan ve bu noktalara daha fazla nüfuz eden bir ilim vasfı kazanmıştır. Bu genişleme, tefsir ilminin mahiyetine dair ciddi tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Zira hangi faaliyetin “hakiki anlamda tefsir” sayılacağı hususu henüz üzerinde ittifak sağlanmamış bir meseledir. Bu nedenle, tefsirin teorik (nazarî) ve pratik (amelî) boyutları arasındaki ayrımın açıkça yapılması ve bu ayrımın metodolojik bir çerçevede ele alınması büyük bir zaruret arz etmektedir. Aksi hâlde tefsir ilminin sınırları ve fonksiyonları muğlaklaşmakta; disiplinin ilmî kimliği büyük oranda zedelenmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, nazarî ve amelî tefsir ayrımını yapmak değil; bilakis, İslah Gusmian’ın perspektifi doğrultusunda, amelî tefsir faaliyetlerinin nazarî çerçeveyi çoktan aşmış olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda tefsir edinimi üzerinde yeniden bir mahiyet soruşturmasına girişilmesi gerektiğine dikkat çekmek de çalışmanın başlıca hedefleri arasındadır. Nitekim tefsir ilminin nazariyesinin mevcut olup olmadığı veya yeterliliği meselesi de müstakil

¹ Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1957), 2/149; Abdurrahman Celâleddîn Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl (el-Heyetu’l-Misriyye, 1974), 4/193.

² Geniş bilgi için bk. Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019) Enes Büyük, “Envâru’t-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1039–1058 Enes Büyük, “Tefsir, Tevil ve Tefsir’in İlim Oluşu Hakkında”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 157-168.

³ Muhammed Abduh, *Tefsiru’l-menâr* (Mısır: el-Heyetu’l-Misriyyetu’l-Âmme li’l-Kütüb, 1990), 1/22.

biçimde tartışılması gereken bir problematiğe işaret etmektedir. Dolayısıyla sadece tefsir tarihi kurgusu, tefsirlerin tasnifi ya da dönemlendirilmesiyle yetinmek değil, tefsir faaliyetinin bizzat kendisi üzerine derinlemesine düşünmek, günümüz tefsir çalışmalarının ilmî açıdan taşıdığı zaruret ve ehemmiyeti göstermektedir. Bu noktada, tefsir ilminin mahiyetini ve sınırlarını yeniden tartışmaya açmak, modern dönemde ortaya çıkan metodolojik kırılmaların anlaşılması bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.⁴

Bütün beşeri alanlarda olduğu gibi görünen o ki tefsir ve iktidar ilişkisi oldukça güçlüdür hatta çoğu zaman tefsir faaliyeti iktidarın lehine gelişen bir süreçten geçmektedir. Bu çalışmadan önce, tefsir ve siyaset arasındaki alaka ve münasebete temerküz eden ve Türkçe telif edilen eserlerin varlığından söz etmek yerinde olacaktır. Bu konuda özellikle Çalışkan'ın *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* adlı eseri ilk dönemlerden itibaren siyaset ve tefsir ilişkisine odaklanması açısından önemli bir eserdir.⁵ Bunun yanı sıra Nihat Uzun'un *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* ve *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri* adlı eserleri bu konuya temas eden önemli kaynaklardan birkaçıdır.⁶ Bu tür çalışmalar, tefsir faaliyetinin yalnızca ilmî bir uğraş olmanın ötesinde, çoğu zaman siyasal, toplumsal ve ideolojik bağlamlarla örülü çok boyutlu bir pratik olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum modern tefsir literatüründe daha zahir bir şekilde görülmektedir.⁷

Bu çalışma, Endonezya'nın modern siyasi tarihinde bir kırılma dönemi olarak kabul edilen Suharto'nun (1921-2008) Orde Baru döneminde üretilen tefsir literatürünü, Endonezyalı tefsir tarihçisi Islah Gusmian'ın metodolojik perspektifi çerçevesinde incelemektedir. Araştırma, aynı zamanda çağdaş Endonezyalı tefsir araştırmacılarının modern dönemdeki tefsir faaliyetinin mahiyetine ilişkin geliştirdikleri yaklaşımları muhakemeli bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, Orde Baru döneminde Kur'an tefsirinin nasıl bir meşruiyet, rekabet ve söylem mücadelesi alanına dönüştüğünü; bu süreçte tefsir faaliyetinin ilmî karakterinin hangi parametreler çerçevesinde yeniden tanımlandığını sorgulamaktadır. Çalışmanın amacı yalnızca belirli bir döneme ait tefsir metinlerinin çözümlemesini yapmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda tefsir faaliyeti ile siyasal iktidar arasındaki çok katmanlı ilişkinin, bilgi üretimi, otorite inşası ve toplumsal meşruiyet mekanizmaları bakımından nasıl yeniden biçimlendiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu yönüyle araştırma, Orde Baru Endonezya'sında tefsir ilminin geçirdiği dönüşümü hem tarihsel hem metodolojik düzlemde irdelemekte; modern Endonezya'da tefsir geleneğinin siyaset, bilgi ve din ilişkileri bağlamında kazandığı yeni epistemolojik anlamı açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

⁴ Geniş bilgi için bk. Muhammed Çoşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018); Muhammed Çoşkun, *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019); Ali Karataş, *Anlamdan Yoruma Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Mehmet Demirci, "Tefsir İlminin Mahiyeti", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 21-46; Mehmet Çiçek, "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1-20.

⁵ Geniş bilgi için bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012).

⁶ Geniş bilgi için bk. Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011); Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

⁷ Geniş bilgi için bk. Muhammed İffet Şarkavî, *Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*, çev. Orhan Atalay – Veysel Güllüce (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019).

1. Endonezya'nın Siyasi Tarihi

Endonezya'nın siyasi tarihi, farklı toplumsal, ideolojik ve kurumsal dönüşümlerin belirlendiği beş temel safhada incelenebilir. Bu çalışmada öncelikle kronolojik bir çerçevede söz konusu tarihî merhaleler kısaca özetlenecek; ardından modern Endonezya'nın en belirleyici dönemlerinden biri olan “Orde Baru/Yeni Düzen” rejimi, siyasi ve içtimai yönleriyle ayrıntılı biçimde incelenecektir. Son olarak Orde Baru döneminin dinî düşünce ve pratikler üzerindeki etkileri; özellikle Endonezce tefsir faaliyetleri bağlamında incelenecek ve bu dönemde ortaya çıkan ideolojik yapılanma ile meşruiyet arayışının tefsir literatürüne nasıl yansdığı, diğer Endonezyalı tefsir araştırmacılarının yaklaşımları çerçevesinde ortaya konulacaktır.

a) Kolonyalizm Dönemi (17. yüzyıl-1945)

Endonezya'nın siyasi tarihi, yaklaşık üç yüzyıl süren Hollanda kolonyalizmi ile şekillenmiştir.⁸ 1602 yılında Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'nin (VOC) kurularak Cava ve çevresinde etkinlik kazanmasıyla başlayan süreç, on dokuzuncu yüzyılda Hollanda'nın doğrudan sömürge yönetimi tesis etmesiyle kurumsallaşmıştır. Kolonyal yönetim, yerel hanedanları ve geleneksel idari yapıları marjinalleştirmiş, Avrupa merkezli düşünce, hukuk, eğitim ve ekonomi modellerini dayatmıştır. Bu zorunlu süreç (*cultuurstelsel*), nüfusun büyük kesimini yoksulluğa ve tecride mahkûm ederken, Batılı eğitim alan yeni bir münevver zümrenin oluşmasına da zemin hazırlamıştır.⁹ Yirminci yüzyıl başında Sarekat İslam ve Budi Utomo gibi modern milliyetçi hareketler ve siyasi örgütler doğmuş, bağımsızlık fikri toplumsal tabana yayılmıştır. 1942-1945 yıllarında Japon işgali ise hem sömürge yönetiminin sonunu hazırlamış hem de Endonezyalı kurucu kadrolara ciddi anlamda askeri ve siyasi tecrübe kazandırmıştır.¹⁰

b) Orde Lama (Eski Düzen): Sukarno Dönemi (1945-1966)

17 Ağustos 1945 tarihinde ilan edilen istiklal, kısa süre sonra Hollanda'nın askeri müdahalesiyle karşılanmış ancak uluslararası baskılar sonucu 1949'da Hollanda Endonezya'yı tanımak mecburiyetinde kalmıştır. İstiklal sonrası ilk yıllarda çok partili parlamenter demokrasi denenmiş; İslami, milliyetçi ve komünist/sosyalist partiler parlamentoda temsil edilmiştir. Ancak mahallî çaptaki isyanlar, ekonomik istikrarsızlık ve siyasi kutuplaşma, sistemi işlemez hâle getirmiştir.¹¹ Endonezya'nın ilk cumhurbaşkanı ve ulusal kurtuluş mücadelesinin kurucu lideri Sukarno tarafından 1950'lerin sonlarında NASAKOM sentezi ön plana çıkartılmıştır. NASAKOM, *nasionalisme* (milliyetçilik), *agama* (din) ve *komunisme* (komünizm) terimlerinin ilk hecelerinden oluşan bir kavramsal bileşimdir. Bu terkip, sömürge sonrası Endonezya'da derin inançsal ve ideolojik ayrışmalar yaşayan üç temel toplumsal kuvvet olan milliyetçi, dindar ve

⁸ Geniş bilgi için bk. Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*, çev. Mochtar Pabotinggi (Cakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014) Bu konuda detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı Göksoy, *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği* (İstanbul: İSAM, 2020).

⁹ Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Cakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 266-267.

¹⁰ Geniş bilgi için bk. Sudiyo, *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaulatan* (Endonezya: Kemendikbud, 1997); Michael Laffan, *Secarah Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Benteng, 2015), 226-233.

¹¹ Azyumardi Azra vd. (ed.), *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia* (Cakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 3/310-315.

komünist kesimleri tek bir siyasi şemsiye altında uzlaştırma girişimi olarak tasarlanmıştır.¹² Buna binaen 1959'da Sukarno parlamentoyu feshederek “Yönlendirilmiş/Güdümlü Demokrasi”ye (*Demokrasi Terpimpin*) geçiş yapmış; askeri, milliyetçi ve solcu unsurlar arasında güç dengesi kurmaya çalışmıştır.¹³ Dönemin sonuna doğru ordu ile Komünist Parti (PKI) arasındaki gerilim ve ayrışma zirveye çıkmış, 1965'teki darbe girişimi ve ardından gelen kitlesel şiddet olayları -başka bir ifadeyle- anti-komünist tasfiyeler birçok insanın ölümüne yol açmıştır.¹⁴

c) Orde Baru (Yeni Düzen) - Suharto Dönemi (1966-1998)

General Suharto'nun önderliğinde başlayan bu dönem, merkezîyetçi otoriter bir rejimin tesisi ile tanımlanmıştır. Ordu, siyasal sistemin ana aktörü hâline gelmiş, siyasi partiler ve sivil toplum ciddi biçimde gözetim ve denetim altına alınmıştır. Kalkınmacı devlet politikaları ve yabancı yatırımlar sayesinde 1970'ler ve 1980'lerde yüksek ekonomik büyüme temin edilmiş, şehirleşme büyük ölçüde hızlanmıştır. Ancak bu büyüme süreciyle beraber yolsuzluk (*korupsi*), çıkar ilişkisi (*kolusi*) ve adam kayırma (*nepotisme*) yaygınlaşmıştır ki bu menfi durum -söz konusu kelimelerin ilk harflerinden hareketle- KKN kavramı ile ifade edilmiştir.¹⁵ Siyasi muhalifler ve İslami hareketler bastırılmış, medya sıkı şekilde kontrol-denetim altına alınmıştır. 1997 Asya iktisadi krizi ekonomik sistemi tamamen çökertmiş, toplumsal huzursuzluk ve etnik çatışmalar patlak vermiş, Suharto'nun 1998'de istifasıyla bu dönem sona ermiştir.

d) Reform Dönemi (Era Reformasi, 1998-2004)

Suharto'nun devrilmesinin ardından başlayan bu dönem, Endonezya'nın demokrasiye geçiş ve kurumsal yeniden yapılanma sürecidir. 1945 Anayasası'nda kapsamlı değişiklikler yapılmış, devlet başkanlığı ve parlamento seçimleri demokratik usullerle gerçekleştirilmiştir. Yeni siyasi partiler kurulmuş, medya özgürleşmiş ve sivil toplum örgütleri güçlenmiştir. Merkezîyetçi yapıdan uzaklaşmış, yerel yönetimlere geniş özerklik tanınmıştır. Ancak bu süreçte etnik ve dinî temelli çatışmalar da yaşanmış, Açe ve Doğu Timor'un bağımsızlığı gibi sorunlar gündeme gelmiştir.¹⁶

e) Demokrasi Dönemi (2004-Günümüz)

2004 yılından itibaren doğrudan halk oylamasıyla devlet başkanı seçilmeye başlanmış, çok partili sistem kurumsallaşmıştır. Reformların konsolidasyonu, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, yargı bağımsızlığı, insan hakları ve basın özgürlüğünün sağlanması bu dönemin ana temalarından birkaçıdır. Endonezya, Müslüman dünyasının en büyük demokrasisi olarak çoğulculuk ve toplumsal barış konusunda önemli bir model olmuştur. Ancak mezhepsel ve etnik

¹² NASAKOM dışındaki diğer ideoloji ve yaklaşımlarla ilgili liste için bk. Eyyüp Tuncer, “Endonezya'da Reddiye Literatürü”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2022), 418.

¹³ J.B. Kristanto (ed.), *Seribu Tahun Nusantara*, çev. Oman Faturrahman (Jakarta: Kompas, 2000), 165–166; Aman – M.Pd., *Sejarah Indonesia masa Kemerdekaan 1945-1998* (Cakarta: Ombak, 2015), 60-61.

¹⁴ J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 214; Endonezya'da kominizmin gelişim süreciyle alakalı geniş bilgi için bk. Syamsul Bakri, *Gerakan Komunisme Islam Surakarta 1914-1942* (Yogyakarta: LKİS, 2015); Aman – M.Pd., *Sejarah Indonesia*, 70–72.

¹⁵ J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 14.

¹⁶ Azra vd., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*, 3/322-333.

gerilimler, siyasi elitler arası kutuplaşma gibi yapısal sorunlar hâlâ devam etmektedir.¹⁷ Buna rağmen ülke, Güneydoğu Asya’da demokratikleşmeyi sürdüren ve bu hususta istikrar temin eden en önemli aktörlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

2. Orde Baru (Yeni Düzen veya Suhartolaşma Süreci): 1966-1998

Endonezya siyasi tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden Orde Baru, 1966’dan 1998’e kadar General Suharto liderliğinde sürdürülen otoriter bir rejimi ifade eder. Bu dönemin başlangıcı, ülkenin ilk devlet başkanı ve ulusal bağımsızlık hareketinin lideri olan Ahmed Sukarno’ya (1901-1970) karşı düzenlenen askerî darbe ile olmuştur. Suharto, siyasi gücü ele geçirdikten sonra Sukarno’nun yönetim yıllarını “Orde Lama/Eski Düzen” olarak adlandırmış, kendi dönemini ise bir kopuş ve yeniden kuruluş simgesi olarak “Orde Baru/Yeni Düzen” şeklinde isimlendirmiştir. Aslında bu süreç, kelimenin tam anlamıyla *Suhartolaşma* veya Suharto liderliğinde Orde Baru rejiminin, Sukarno’nun siyasi mirasını, düşünce ve politikalarını sistematik şekilde ortadan kaldırmaya veya toplumsal etkisini zayıflatmaya yönelik uygulamalarını ifade eden *Sukarnosuzlaştırma* (de-Sukarno-isasi) teşebbüsünden başka bir şey değildir.¹⁸

Orde Baru, istikrar ve kalkınma vaadiyle merkeziyetçi ve baskıcı bir siyasal yapı inşa etmiş, askeri vesayeti ve bürokrasiyi güçlendirmiştir. Bu süreçte siyasi partiler zayıflatılmış, muhalefet bastırılmış ve toplumun her alanında devletin denetimi artırılmıştır. Suharto rejimi, Endonezya modernleşmesinde ekonomik büyüme ve altyapı yatırımlarını ön plana çıkarırken, ilaveten insan hakları ihlalleri, yolsuzluk ve ifade özgürlüğü üzerindeki kısıtlamalarla da anılmıştır. Orde Baru dönemi, toplumsal ve siyasal yapının yeniden biçimlenmesinde ve Endonezya’da din-devlet-toplum ilişkilerinin seyrinde derin izler bırakmıştır. Bu bakımdan Orde Baru’nun yaklaşım biçimi üç maddede özetlenebilir:

a) Bürokratik Tahakküm ve Merkeziyetçilik

Orde Baru rejimi, siyaseti geniş toplum kesimlerinin katılımından arındırmış; yönetimi ise sadık ve itaatkâr bir bürokrasiye dayandırmıştır. Devletin idari mekanizması, siyasi sadakat temelinde yapılandırılmış ve her düzeyde merkezi otoritenin bir uzantısı hâline gelmiştir. Bu durum, karar alma süreçlerinde toplumsal iradenin zayıflamasına, kamu yönetiminin ise çoğulculuktan uzak, tepeden inme bir anlayışla şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Bürokrasi, devlet politikalarının halka yayılması ve iktidarın toplumsal hayata nüfuz etmesinde belirleyici rol üstlenmiş; bununla birlikte yolsuzluk, çıkar ilişkileri ve nepotizme açık bir zemin oluşturmuştur.¹⁹

b) Militarizm

Orde Baru’nun temel yapı taşlarından biri de militarizmdir. Ordu (ABRI), yalnızca savunma alanında değil, siyasal ve toplumsal yaşamda da etkin ve belirleyici bir aktör hâline gelmiştir. “Dwi Fungsi” (Çift Fonksiyon) politikası çerçevesinde, askeri elit hem hükümette

¹⁷ Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia* (Cakarta: Freedom Institute, 2011), 229–230; Azra vd., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*, 3/334-335.

¹⁸ Agus Sudibyo, “De-Soekarnoisasi dalam Wacana Resmi Orde Baru: Kilas-Balik Praktek-Praktek Rekayasa Kebenaran dan Wacana Sejarah Oleh Rejim Orde Baru” 2/1 (1998), 1-25.

¹⁹ Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2021), 34-36.

hem de bürokratik yapılarda söz sahibi olarak ön plana çıkmıştır. Askeri vesayet, muhalefetin bastırılmasında ve toplumsal denetimde etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Bu yapı, rejimin istikrar, barış ve güvenlik söylemini meşrulaştırırken, askeri otoritenin sivil yaşam üzerindeki etkisini olağanlaştırmış ve demokratik açılımları büyük ölçüde tahdit etmiştir.²⁰

Orde Baru yönetimi, ordunun “kışlaya geri dönmesini” istememiş aksine ordu, sosyal ve politik hayatın tüm alanlarına, hem merkezde hem de yerelde nüfuz etmiş ve siyasi sistemde imtiyazlı bir konum elde etmiştir. Askerler yürütme, yasama ve yargı organlarında etkin pozisyonlara gelmiştir. Abdul Aziz Thaba'nın aktardığına göre Mac Dougall'ın verilerine göre, 1982-1986 yılları arasında askerler, cumhurbaşkanına yakın yardımcı pozisyonlarının %60'ını, bakanlıkların %38'ini, genel sekreterliklerin %67'sini, teftiş kurullarının %67'sini ve genel müdürlüklerin %20'sini ellerinde bulunduruyordu. 1980 yılında ise valilerin %70'i asker kökenliydi.²¹

c) *Muhalefetin Bastırılması*

Orde Baru rejimi, muhalif sesleri ve eleştirileri susturmak için “subversif/yıkıcı” kavramını araçsallaştırmıştır. Her türlü eleştiri, protesto veya muhalif görüş, çeşitli araçlar kullanılarak hedef alınmış ve susturulmuştur. Yayın, düşünce ve örgütlenme özgürlüğü ciddi biçimde kısıtlanmış; akademik, sanat ve medya alanlarındaki eleştiriler sansüre uğramış, muhalif kişiler kara listeye alınmış ya da cezalandırılmıştır. Bu durum, toplumda korku ve oto-sansür ikliminin yaygınlaşmasına ve kamusal alanın belli bir noktaya hapsedilmesine neden olmuştur.²²

Orde Baru rejiminin siyasi mimarisi, toplumsal yapıyı denetim altına almayı ve devletin merkezi otoritesini mutlaklaştırmayı hedefleyen bütüncül bir egemenlik stratejisine dayanmıştır. Bu dönemde bürokrasi, yönetim işlevinin ötesine geçerek siyasi meşruiyetin ve toplumsal kontrolün vasıtası hâline getirilmiştir. Örneğin Endonezya Komünist Partisi ile ilişkili olduğu düşünülen memurlar tasfiye edilmiş, yeni kamu personeli alımı sınırlandırılmış ve erken emeklilik uygulamalarıyla kadrolar, rejime mutlak sadakat temelinde yenilenmiştir. Siyasi partilerle bağlantılı bakanların görevden alınması ve yerlerine güvenilir sivil veya askeri isimlerin getirilmesiyle yönetici elitin homojenliği sağlanmıştır. Söz konusu bürokratik yapı, yalnızca devlet yönetiminin verimliliğini azaltmamış; yolsuzluk, çıkar ve nepotizmin yaygınlaşmasına de zemin hazırlamıştır.²³

Orduya tanınan ayrıcalık sayesinde askeri yapı sadece güvenlik alanında değil, hükümette ve toplumsal yaşamda da belirleyici bir güç hâline gelmiştir. Askeri vesayet, örneğin 1984 Tanjung Priok olayında ve 1989'daki Aceh Jaring Merah Operasyonu'nda olduğu gibi doğrudan şiddet yoluyla muhalefeti bastırmak amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca 1983'te başlatılan “petrus/yargısız veya gizli infaz” uygulaması, çok sayıda kişinin mahkemeye çıkarılmadan öldürülmesine yol açarak toplumda kalıcı bir korku atmosferi oluşturmuştur. Bu yöntemler,

²⁰ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 36-40.

²¹ Safari Daud, *Reorientasi Politik NU pada Masa Orde Baru 1984-1998* (Bandar Lampung: Pusaka Media, 2021), 15.

²² Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 40-45.

²³ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 45.

kamu düzenini sağlama iddiasıyla meşrulaştırılmış fakat pratikte rejimin otoritesini tahkim etmiştir.²⁴

Siyasal muhalefetin bastırılması yalnızca parti sisteminin sınırlandırılmasıyla sınırlı kalmamış, üniversiteler, medya ve kültürel alanlar da devlet denetimine alınmıştır. “Kampüs Yaşamının Normalizasyonu” ve “Öğrenci Koordinasyon Ajansı” mekanizmalarıyla öğrenci hareketleri etkisizleştirilmiş, parlamentoda muhalif milletvekilleri zorla görevden alınarak veya istifa ettirilerek kolayca uzaklaştırılmıştır. Basında, eleştirel gazeteciler kara listeye alınmış; Tempo, Editor ve Detik gibi önde gelen dergiler kapatılmıştır. Kültürel üretim cephesinde ise Iwan Fals ve Willibrordus Surendra Broto Narendra (öl. 2009) gibi sanatçıların eserleri yasaklanarak, sanat ve edebiyatın devletin gözetimi altına girmesi temin edilmiştir.²⁵

Orde Baru dönemi, Müslüman toplumun talepleriyle devlet politikalarının zaman zaman ciddi şekilde çatıştığı, bazen ise örtüştüğü bir dönem olmuştur. Bu süreçte rejim, öncelikle İslam’ın siyaset üzerindeki etkisini sınırlandırmaya çalışmış; Müslümanların siyasi örgütlenmesini engellemiş, başörtüsünü okullarda yasaklamış ve İslami hassasiyetlere uymayan evlilik yasası tasarısı gibi düzenlemelere gitmiştir. Ayrıca toplumda kumar olarak görülen “Porkas” uygulaması ve yerel inanç akımlarının resmî ideolojiye dâhil edilmesi de Müslüman çevrelerde rahatsızlık oluşturmuştur.²⁶

Öte yandan rejim bazı alanlarda Müslümanların taleplerine yaklaşan adımlar da atmıştır. Özellikle İslam aile hukukunun resmî olarak tanınması, dinî mahkemelerin kurulması ve başörtüsü yasağının kaldırılması, Müslüman toplumun desteğini kazanmak amacıyla yapılan politikalardandır. Cami yapımı için oluşturulan vakıflar, kırsal bölgelere din görevlilerinin gönderilmesi ve İslami finans kuruluşlarının teşvik edilmesi gibi uygulamalar da, devletin İslam’la uzlaşma arayışlarının örnekleridir. Böylece Orde Baru rejimi, zaman zaman Müslüman toplumla gerilim yaşasa da, yer yer dini hassasiyetleri gözeterek daha geniş toplumsal destek sağlamaya çalışmıştır.²⁷

3. İslah Gusmian’ın Perspektifinde Tefsirin Mahiyeti Sorunu

Endonezya’da modern tefsir tarihi ve metodolojisi alanında öne çıkan akademisyen İslah Gusmian, Kur’an yorumunun doğasına dair özgün bakış açılarıyla dikkat çeker. Bu alanda birçok çalışması olmakla birlikte en önemli eserleri arasında *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (2013) ve *Tafsir al-Qur’an dan Kekuasaan di Indonesia* (2019) öne çıkar. İlk eserinde Kur’an’ın ideolojiyle ilişkisini derinlemesine ele alan Gusmian, ikinci eserinde tefsir faaliyetinin mahiyetini iktidar ilişkileri çerçevesinde tahlil eder.²⁸

Kur’an, ilahi bir kelam olarak aşkın ve mutlak hakikatin taşıyıcısıdır; buna karşılık tefsir, kaçınılmaz biçimde beşeri bir anlam ve yorum faaliyetidir. İslah Gusmian’ın bakış açısına

²⁴ Gusmian, *Tafsir Al-Qur’an*, 45.

²⁵ Gusmian, *Tafsir Al-Qur’an*, 45.

²⁶ Gusmian, *Tafsir Al-Qur’an*, 68-69.

²⁷ Gusmian, *Tafsir Al-Qur’an*, 68-69.

²⁸ Detaylı bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, “Endonezyalı Tefsir Tarihçisi İslah Gusmian’ın Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (2023), 5-22.

göre tefsir hiçbir zaman tarih-üstü, evrensel ve sabit bir bilgi aktarımı değildir; aksine, her müfessir, kendi sosyal kimliği, tarihsel bağlamı, ideolojik pozisyonu ve kültürel habitatı içerisinde metni yeniden anlamlandırır ve toplumsal işlev yükler. Bu nedenle tefsiri müfessirin otorite ilişkilerinden, yaşadığı siyasi konjonktürden ve toplumsal meşruiyet arayışından soyutlamak mümkün değildir.

Bu minvalde görüş beyan eden İmam Muhsin'in konuyla alakalı görüşleri söz konusu yaklaşım biçimini büyük oranda teyit etmektedir:

“Kur'an ve onun tefsiri, özünde iki farklı entiteyi/varlığı temsil eder; ancak aralarındaki ilişki son derece sıkıdır. Zira tefsirin varlığı bütünüyle Kur'an'ın varlığına bağlıdır fakat bunun tersi geçerli değildir. Bu gerçeklik, çoğu zaman Müslümanların bu iki alanı birbirinden ayırma bilincini kaybetmesine yol açmakta ve bunun sonucunda Kur'an ile tefsirinin aynı şey olarak algılanması eğilimi ortaya çıkmaktadır. Söz konusu eğilim özellikle pratik düzeyde, Kur'an'ın çeşitli faaliyetlerin temel referansı hâline getirildiği durumlarda belirginleşmektedir. Böyle durumlarda, sıklıkla kutsal/mutlak olan ile profan/nisbî/beşeri olan arasında bir karışıklık ve üst üste binme yaşanmakta; öyle ki pratikte “Kur'an” adıyla atıf yapılan şeyin gerçekte çoğu zaman kutsal metnin bir yorumu, yani tefsiri olduğu görülmektedir. Amin Abdullah'ın tespitine göre kutsal olan ile profan olan arasındaki bu sınır aşımının temel nedenlerinden biri, çağdaş dinî hayatta normatif-sakral alan ile tarihsel-profan alanın iç içe geçmişliğini yeterince akademik biçimde açıklığa kavuşturabilecek bir İslami ilimler metodolojisinin bulunmamasıdır.”²⁹

İmam Muhsin tefsir faaliyetini kültür kapsamında değerlendirerek Gusmian'ın yaklaşım biçimine yakın bir görüş sergilemektedir:

“Tefsirin bir kültürel mekanizma olarak değerlendirilmesi, Kur'an tefsirinin insana özgü bir olgu olarak konumlandırılması anlamına gelir. Bu yaklaşım, daha önce zikredilen iki entite arasındaki ayrımı da net bir biçimde ortaya koyar: Bir tarafta ilahi kelamın kutsal bir tezahürü olarak Kur'an; diğer tarafta ise insan aklının ürünü olan ve profan bir nitelik taşıyan tefsir faaliyeti bulunmaktadır. Ayrıca ulemanın ortaya koyduğu tanımlara göre Kur'an tefsirinin varlığı aklın rolünden bağımsız düşünülemez zira akıl, insanın sahip olduğu ve kültür oluşturan en temel potansiyeldir. Dolayısıyla insanın ortaya koyduğu her şey kültür olarak kabul ediliyorsa, Kur'an tefsiri de esasen insan aklının ürünü olarak bir kültür olgusu niteliği taşır.”³⁰

Bu noktada, kanaatimizce “nazarî tefsir” (teorik/jure) ve “amelî tefsir” (pratik/de facto) ayrımını daha fazla öne çıkartmak gerekir. Nazarî tefsir, metne dair normatif, ideal ve ilke düzeyindeki yaklaşımları, -başka bir ifadeyle- Kur'an'ın anlamının ilkeler, yöntemler ve kuramsal çerçeveler üzerinden yorumlanmasını temsil etmektedir. Oysa amelî tefsir, günlük toplumsal pratikte, gerçek siyasal ve sosyal dinamiklerin etkisiyle tefsirin sürekli olarak yeniden üretilmesi, yeni anlamlarla donatılması ve güncel ihtiyaçlara göre işlevsel kılınmasını ifade etmektedir. Bu iki boyut arasındaki gerilim ve etkileşim, tefsirin mahiyetinin hem metinsel/tekstüel hem de bağlamsal/kontekstüel olarak düşünülmesini zorunlu kılmaktadır.

3.1. Orde Baru Döneminde Tefsirin Siyasal ve Toplumsal Fonksiyonları: İktidar, İdeoloji ve Kimlik

²⁹ İmam Muhsin, *Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Semesta Aksara, 2018), “Mukaddime”, 3.

³⁰ Muhsin, *Tafsir*, “Mukaddime”, 4.

Tefsirin yalnızca lafzi çözümleme veya ilahi muradın keşfi olarak görülmesi, onun iktidar, ideoloji ve toplumsal dönüşüm süreçlerindeki rolünü göz ardı etmeye yol açar. Gusmian, tefsiri “müzakere alanı/diyalog biçimi” olarak konumlandırır: Burada müfessir, sadece metnin anlamını beyan eden veya keşfeden değil; ayrıca toplumsal otorite, kimlik ve meşruiyet mücadelesinin de aktif bir öznesi olarak hareket eder. Dolayısıyla tefsir, bir anlamda toplumsal uzlaşma, çatışma ve yeniden kurma süreçlerinin yansıdığı bir ideolojik ve kültürel pratik hâline gelir. Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* adlı eserinde 1900-2000 yılları arasında incelediği tefsirler için de aynı kanaate sahiptir.³¹

Bu noktada Orde Baru döneminde tefsir eserlerinin telifi ve neşri, salt bir dinî faaliyet olmanın ötesine geçerek siyasal iktidar ile toplumsal dinamiklerin karşılıklı etkileşimine dayalı çok katmanlı bir alan hâline gelmiştir. Bu dönemin tahlil ve tenkidinde, İslah Gusmian üç temel aşama tespit eder: *Konfrontasyon*, *Eleştirel-Resiprokal* ve *Akomodasyon*.

a) Konfrontasyon aşamasında tefsir yazımı, İslamcı çevrelerin devletin otoriter ve sekülerleşmeci politikalarına karşı bir kimlik inşası ve kültürel direnç aracı olarak ortaya çıkar. Bu merhalede, tefsirlerde geleneksel ilmî birikimin korunması, ulema otoritesinin vurgulanması ve devlete mesafeli bir dil tezahür etmektedir.³²

b) Eleştirel-Resiprokal aşamada, siyasal ortamda görece bir açılım yaşanmış; bu bağlamda tefsir faaliyetleri eleştirel bir işlev üstlenmiştir. Tefsirlerde toplumsal adalet, yöneticilerin sorumluluğu ve siyasal etik gibi konular ön plana çıkarken, devlet politikalarına yönelik doğrudan veya dolaylı eleştiriler görülmüştür. Bu aşamada tefsir, toplumsal ve siyasal eleştirinin dolaylı bir aracı hâline geldiğine dair yaklaşımı teyit etmektedir.³³

c) Akomodasyon aşamasında ise tefsirlerin üretimi ve yayımı rejimle daha uzlaşmacı, pragmatik ve uyumlu bir hatta kaymaktadır. Devlet, dinî söylemi ve tefsir faaliyetlerini kontrol altına almayı, resmî yayınlar ve projeler yoluyla İslami alandaki otoriteyi kendi lehine yeniden tanımlamayı hedeflemektedir. Tefsirler, bu dönemde toplumsal istikrarı, rejimin ideolojisini ve devlet politikalarını destekleyen içeriklerle daha fazla göze çarpmaktadır.³⁴

Tefsir yazarlarının sosyal kimliği -ulema, akademisyen, bürokrat, politikacı veya başka bir figür- yazılan metnin muhteva ve mecrasını tayin eder. Devlet destekli projelerde veya kamu kurumlarının yayımladığı tefsirlerde siyasal uyum ve meşruiyet ön plandayken; bağımsız çevrelerin, cemaatlerin veya alternatif medya organlarının yayımladığı tefsirlerde eleştirel, yenilikçi ve kimlik temelli söylemler ağırlık kazanır.³⁵

Yayın kanalları da çeşitlilik göstermektedir: Medya, gazete ve dergilerden üniversite platformlarına, kamu kurumlarından dinî cemaatlere uzanan geniş bir ağda, her bir tefsir, hedef kitlesine ve toplumsal bağlama göre farklı misyonlar üstlenmiştir. Kimi tefsirler devlet elatine ve bürokrasiye, kimi ise halka veya öğrenci hareketlerine hitap etmiştir. Böylece tefsir, sadece

³¹ Geniş bilgi için bk. İslah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKIS, 2013).

³² Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 69-70.

³³ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 70-83.

³⁴ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 90-110.

³⁵ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 111-145.

dinî bir metin olarak kalmayarak devletin meşruiyet arayışının, toplumsal kimlik müzakerele-
rinin ve siyasal direnişin aracı ve alanı olarak işlev görmektedir.³⁶

Dönemin ideolojik temelleri ve siyasi uygulamaları, tefsir faaliyetleri üzerinde doğrudan ve dolaylı olarak çok yönlü etkiler göstermiştir. Özellikle rejimin meşruiyetini sağlamak ve toplumsal kontrolü tahkim etmek amacıyla dört ana unsur öne çıkmaktadır: Pancasila ideolojisi, kalkınmacı devlet modeli (*pembangunanisme*), eleştiri karşıtı siyaset ve militarist ile otoriter yönetim pratikleri.

İlk husus olan Pancasila, devletin resmî ideolojisi olarak yalnızca siyasetin değil, öte yandan dinî alanın da sınırlarını belirlemiştir.³⁷ Endonezya'nın kurucu felsefi ve “Beş İlke veya Prensip” anlamına gelen Pancasila, “tek bir yüce Tanrı'ya iman, milliyetçilik, insan sevgisi, demokrasi ve sosyal adalet” ilkeleri üzerine inşa edilmiştir. Pancasila'nın temelleri, 22 Haziran 1945 tarihli Cakarta Bildirisi'nde, devletin temeli olarak Pancasila üzerinde mutabakata varılmış ancak ilk ilke olan “*Tanrı'ya inanmak*” ifadesine, “...*Müslümanlar için İslami şeriatı uygulamaya zorunluluğu ile*” şeklinde bir hüküm eklenmiştir. Ancak 18 Ağustos 1945 tarihinde şeriat ilgili hüküm hem Pancasila'dan hem de anayasanın ana metninden çıkartılmıştır. Böylece birinci ilke, “*Tek Bir Yüce Tanrı'ya inanmak/Ketuhanan Yang Maha Esa*” biçiminde nihai hâlini almıştır.³⁸

Orde Baru yönetimi, Pancasila'yı toplumsal barış ve ulusal birlik adına İslam'ın kamusal alandaki varlığını denetlemek ve kısıtlamak için kullanmıştır. Bu süreçte, Kur'an tefsirleri sıklıkla Pancasila değerleriyle uyumlu anlamlar üretmeye zorlanmış; dinî algı ve yorumlar ise ulusal ideolojinin meşruiyet aracı hâline getirilmeye çalışılmıştır. Özellikle “kalkınma ideolojisiyle” birleşen bu yaklaşım, toplumsal refah, ahlak ve düzen gibi konulardaki ayetlerin devlet politikalarının meşrulaştırılmasında kullanılmıştır.³⁹

İkinci husus, otoriter ve militarist yönetim, toplumsal eleştiri ve muhalefeti sistemli bir biçimde bastırmıştır. Tefsir çalışmaları da bu baskıcı atmosferden nasibini almış; rejim, kendisine yönelik eleştirileri “istikrar” ve “ulusal çıkarlar” gerekçesiyle kolayca suç hâline getirmiştir. Tefsirlerde toplumsal adalet, insan hakları ve yöneticinin sorumluluğu gibi temalar işlenmiş olsa da, bunlar ya devletin resmi çizgisine paralel ya da sınırlandırılmış bir surette takdim edilmiştir. 1984 Tanjung Priok, Aceh DOM operasyonları ve çeşitli askeri baskı örnekleri, rejimin muhalefet karşısında nasıl bir şiddet politikası izlediğini göstermiştir. Bu olaylar, tefsirlerde ya hiç değinilmeden ya da sadece genel “istikrar” ve “güvenlik” temaları üzerinden yorumlanmıştır/açıklanmıştır.⁴⁰

Üçüncü husus, Orde Baru döneminde dinî alanın kontrolü, pragmatik iş birliği ve ödülendirme mekanizmaları yoluyla da sürdürülmüştür. Devlet, İslami hareketleri bazen dışlayıcı, bazen de sisteme dâhil edici politikalarla yönetmiş; dinî liderler ve kurumlar, resmî projelere

³⁶ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 146-156.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Hakkı Büyükbay - Arina Nandayu Budiman Armin, “Endonezya'da Resmi İdeoloji, Demokrasi ve Din”, *Erciyes Akademi* 39/3 (2025), 647-662.

³⁸ Susanto Zuhdi – Nursam (ed.), *Kamus Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kemendikbud, 2017), 1/222.

³⁹ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 168-181.

⁴⁰ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 198-204.

ve kalkınma programlarına entegre edilmiştir. Tefsir faaliyetlerinin bir kısmı, bu işbirliği çerçevesinde devletin kalkınmacı ve uyumlu İslam anlayışını desteklemiş; öne çıkan temalar arasında aile, ahlak, toplumsal dayanışma ve ulusal birlik yer almıştır. Bazı tefsirler ise rejime eleştirel bir mesafe koymaya çalışmış; toplumsal adalet, özgürlük ve yöneticinin sorumluluğu gibi kavramları işleyerek dolaylı bir toplumsal eleştiri geliştirmiştir.⁴¹

Dördüncü husus, tefsir çalışmalarının bu dönemde ideolojik meşruiyet arayışlarının ve iktidar mücadelelerinin bir parçası hâline gelmesidir. Rejim, tefsir faaliyetlerini ulusal kimliğin ve otoritenin inşasında stratejik bir araç şeklinde değerlendirmiştir. Özellikle tefsirlerin yazımında ve yayımında devlet tarafından belirlenen çerçeveler ve sansür mekanizmaları etkili olmuş; eleştirel ve bağımsız tefsir çalışmaları büyük ölçüde sınırlandırılmıştır.⁴² Bu çerçevede Orde Baru döneminde tefsirler; otorite, ideoloji, meşruiyet ve toplumsal kontrol kavramlarının kesişiminde, çoğu zaman devletin çıkarlarına hizmet eden, kimi zaman da sınırlı bir eleştirel alan açan bir faaliyet olarak varlık göstermiştir. Tefsir, bir taraftan ulusal ideolojinin meşrulaştırıcı unsuru hâline getirilmiş; diğer taraftan bazı müfessirler için toplumsal eleştiri ve alternatif düşüncenin sınırlarını yoklayan bir müzakere/etkileşim/diyalog alanı olmuştur.

3.2. Tefsir Faaliyetinde Meşruiyet, Rekabet ve Söylem Mücadelesi

Orde Baru döneminde tefsir çalışmaları, devlet-toplum ilişkilerinin, iktidar pratiklerinin ve toplumsal kimlik müzakerelerinin iç içe geçtiği, son derece katmanlı ve dinamik bir alan olarak öne çıkmıştır. İslah Gusmian bu süreci, hem tefsirin perspektifleri hem de paradigmatik dönüşümleri bağlamında tahlil eder. Gusmian'ın tefsir araştırmalarında benimsediği yaklaşımın, Michel Foucault'nun (öl. 1984) bilgi-iktidar kuramının temel varsayımlarıyla örtüştüğü ve bu kuramdan önemli ölçüde etkilendiği görülmektedir. Gusmian'ın bu noktadaki tespitleri ve sürece anlamaya yönelik yaptığı taksimler tefsir faaliyetinin özünü anlamak adına büyük bir önem arz etmektedir. Gusmian'a göre bu süreçteki tefsir faaliyetleri üç ana perspektifte şekillenmiştir:

a) *Tafsir Bungkam (Sessiz Tefsir)*

Orde Baru rejiminin baskıcı ve otoriter atmosferinde gelişmiş; metin merkezli, devlet otoritesine uyumlu ve eleştirel söylemlerden arındırılmış bir yaklaşımı temsil etmiştir. Bu tür tefsir çalışmalarında, müfessirler toplumsal eleştiriden ve siyasal muhalefetten kasten uzak durmuş, güvenlik ve toplumsal istikrarı önceleyen bir dil/üslup benimsemişlerdir. Kullanılan üslup, toplumsal düzenin muhafazasına ve mevcut otoritenin meşruiyetine vurgu yapan bir mahiyete bürünmüş; bu yolla tefsir, kamuoyunda sükûnet ve otoritenin pekişmesine hizmet etmiştir. Örneğin Din İşleri Bakanlığı tarafından yayımlanan ve devlet desteğiyle hazırlanan *Tafsir Al-Qur'an Departemen Agama* tefsiri, doğrudan devletin resmî çizgisiyle uyumlu olup rejime karşı toplumsal eleştiriye veya adalet talebine yer vermemiştir. Bunun yanı sıra yolsuzluk ve adaletsizlik gibi kavramlarla ilgili ayetlerin tefsirinde, bu ayetlerin Endonezya'daki toplumsal-siyasal

⁴¹ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 205-216.

⁴² Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 220-250.

bağlamla ilişkisi kurulmamış; yapılan açıklamalar somut ve güncel olmaktan uzak, tarih üstü (*transhistorik*) bir üslup taşımıştır.⁴³

Tafsir Al-Qur'an Departemen Agama'nın içeriği incelendiğinde rejimin otoritesini sorgulayan ya da toplumsal eleştiriyi yansıtan hiçbir vurguya yer verilmemiştir. Örneğin Nisâ suresi 35. ayette geçen “adalet” ilkesi, kamu yönetimindeki adaletsizlik veya yolsuzluk gibi konularla ilişkilendirilmeden anlatılmıştır. Devlet otoritesini koruyan bir dil/üslup/muhteva benimsenmiş, rejimin meşruiyetini zedeleyebilecek yorumlardan bilhassa uzak durulmuştur. Örneğin En‘âm suresi 123. ayetindeki أَكْبَرُ مُجْرِمِيهَا ifadesi, ilk baskıda “kötü yöneticiler” şeklinde çevrilirken; sonraki baskılarda bu ifade “büyük suçlular” olarak değiştirilmiş ve böylece siyasi çağrışımlar yumuşatılmaya çalışılmıştır.⁴⁴

Yine Din İşleri Bakanlığı'nın önemli bir meal çalışması olan *Al-Qur'an dan Terjemahannya* adlı eser, çeşitli düşünür ve âlimler tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler arasında özellikle selefi çizgiye yakın duruşuyla bilinen Üstat Muhammed Tâlib öne çıkmaktadır. Tâlib'in iddiasına göre söz konusu mealde yaklaşık 3.229 dil, gramer, üslup ve anlam hatası bulunmaktadır. Muhammed Tâlib, bu hususta müstakil bir reddiye eseri kaleme almış ve özellikle çevirinin “zararsız/yumuşatılmış” ve “apolitik bir dil” içine hapsedildiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu durum, Kur'an'ın siyasi, içtimai ve ahlaki dinamizmini zayıflatarak vahyin “dönüştürücü mesajını” bürokratik ve ideolojik bir alana sıkıştırmaktadır.⁴⁵

b) *Tafsir Gincu (Makyaj(lı)/Makyaj(cı) Tefsir)*

Dinî yorumların doğrudan rejimin kalkınmacı, bütünleştirici ve pragmatik ideolojisiyle ilişkilendirildiği bir çerçevede ortaya çıkmıştır. Buradaki “gincu/ruj” benzetmesiyle tefsirin, rejime güzel bir imaj kazandırdığı, politikalarını desteklediği ve meşrulaştırdığı kastedilmiştir. Bu olumlama, müfessirin bakış açısının devletin politikalarıyla uyumlu olması veya bu politikalara açıkça övgüde bulunmasıyla da kendini gösterebilir; kimi zaman bu destek, doğrudan Suharto'nun şahsına ve otoritesine yönelmiştir. Bu yaklaşımda, müfessirler Kur'an ayetlerini devlet politikalarına entegre ederek rejimin projelerine ve resmî ideolojisine uygun biçimde yorumlamışlardır. Özellikle aile, ahlak, milli birlik, toplumsal dayanışma ve modernleşme gibi temalar öne çıkarılmış; tefsir, ulusal kalkınma ve toplumsal barışın sağlanmasında rejim için bir meşruiyet aracı olarak işlev görmüştür. Böylece dini otoriteyle siyasi otoritenin bütünleşmesi, toplumsal alanda görünürlük kazanmıştır.⁴⁶

Bekrî Şehîd'in *Tefsîru'l-Hüdâ* adlı eseri incelendiğinde, tefsirin yalnızca kutsal metni anlamlandırma işlevinin ötesine geçtiği açıkça görülmektedir. Eserin genel kurgusunda, Kur'an'ın ayetleri, Endonezya'nın sömürge sonrası toplumsal inşa sürecine doğrudan referansla ele alınmıştır. Özellikle Pancasila felsefesi başta olmak üzere ulusal birlik, toplumsal dayanışma, demokratikleşme ve kalkınma gibi konular, Kur'an ayetlerinin anlam dünyası içerisinde meşrulaştırılmıştır. Şehîd'in yorumlarında, Kur'an, adeta yeni bağımsızlığını kazanmış

⁴³ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 254.

⁴⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Cakarta: Widya Cahaya, 2011), 3/222.

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. 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), 266 vd.

⁴⁶ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 268-269.

Endonezya toplumunun kimlik arayışına yön veren bir toplumsal fezleke veya anayasa gibi arz edilmiştir.⁴⁷

Bekrî Şehîd'in *Tefsîru'l-Hüdâ* adlı eserinde Pancasila'yı ön plana çıkartmasının neden bu tefsir kategorisinde yer aldığını anlayabilmek için bu süreci yakından görmek gerekir. Evveleminde, Endonezya'nın kurucu felsefesi olan Pancasila'ya karşı kabul-ret noktasında, ilk dönemlerde çok ciddi bir toplumsal ayrışma meydana gelmiştir. Söz gelimi, Muhammediyye Cemiyeti, Endonezya'yı "Dâru'l-'Ahd ve's-Şehâde" olarak nitelendirerek Pancasila'yı ülkenin toplumsal ve siyasal birliğinin vazgeçilmez ideolojik temeli olarak benimsemiştir. Ancak Muhammediyye Cemiyetinin önemli isimlerinden biri olan Abdulmalik Ahmed (öl. 1993), Orde Baru döneminde Pancasila'nın tek ve zorunlu ideoloji olarak kabul ettirilmesine karşı, en kararlı ve cesur muhaliflerden biri olmuştur. 1985'te Solo'da düzenlenen 41. Muhammediyye Kongresi'nde, Pancasila'nın Muhammediyye tüzüğüne tek ideolojik temel olarak dâhil edilmesini açıkça reddetmiş ve bunu hiçbir gerekçeyle caiz görmediğini belirtmiştir. Ona göre Orde Baru döneminde Pancasila neredeyse yeni bir din hâline gelmiş; Pancasila'nın bu şekilde benimsenmesi, İslam'ın tevhit ve temel ilkelerine aykırı olup Allah'ın dinini aşağılamak anlamına gelmektedir.⁴⁸ Bunun yanı sıra ülkedeki en büyük İslami kitle örgütlerinden biri olan Nahdatü'l-Ulema ise Pancasila'nın tüm kurumlar tarafından zorunlu olarak kabul edilmesine yönelik devlet baskısına başlangıçta mesafeli ve eleştirel yaklaşmıştır. Ancak Ekim 1983'te Devlet Başkanı Suharto'nun, Pancasila'nın siyasi partiler başta olmak üzere bütün dinî, sosyal, sivil ve eğitim kurumlarının temel ilkesi olarak benimsenmesini mecbur kılan kararı sonrasında, artan hükümet baskısı karşısında Nahdatü'l-Ulema da 1984 yılı başlarında Pancasila'yı resmen kabul ettiğini kamuoyuna duyurmuştur.⁴⁹

Bekrî Şehîd Yûnus 7. ayeti yorumlarken dünya hayatına aşırı yönelişi Avrupa'nın Orta Çağ sonrası tecrübesinden hareketle sekülerizm kavramı ile ilişkilendirir. Şehîd'e göre bu tarihsel tecrübe, İslam'ın ilke ve değerleriyle uyuşmaz ve Endonezya'nın Pancasila temelli devlet düzeninde uygulanabilir değildir. Ona göre Pancasila, 1945 Anayasası'nın 29. maddesinde açıkça ifade edildiği üzere, "*Negara berdasar atas Ke-Tuhanan Yang Maha Esa*" ilkesine dayanır ve bu ilke toplumu "sosialis-religius/ toplumsal adalet ile maneviyatın bileşik" bir düzene yöneltir; yani hem maddî hem manevî hem dünyevî hem uhrevî alanlarda adalet, refah ve maneviyat dengesini gözetten bir sistem öngörür. Bu bakış açısıyla Endonezya ne tamamen seküler bir devlet ne de katı bir İslam devleti olarak konumlandırılır; aksine, çoğunluğu Müslüman olan bir topluma sahip, fakat bütün vatandaşlarını kapsayan, din temelli ama kapsayıcı bir devlet modeli olarak değerlendirilir.⁵⁰

⁴⁷ Bakri Syahid, *Tafsir al-Huda* (Yogyakarta: Arafah, 1983), 364, 367, 632, 661, 670; Daha geniş bilgi için 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); Umaiatus Syarifah, "Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid", *Hermeneutik* 9/2 (2015); 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).

⁴⁸ Pusat Muhammadiyah, *100 Tokoh Muhammadiyah yang Menginspirasi* (Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2014), 83-84.

⁴⁹ Jajat Burhanudin, *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia* (Jagakarsa: Mizan, 2012), 383-390.

⁵⁰ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 364.

Bekrî Şehîd, Yûnus 19. ayetin yorumunda eğitimin yaşam boyu süren bir süreç olarak ele alınması ve kültürün ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Ona göre ulusal kalkınma ancak kesintisiz ve bütüncül bir eğitim anlayışıyla mümkün olabilir. Eğitim, hem seküler hem de dini alanları kapsamalı; nihai hedef ise Pancasila ilkelerine dayalı, adalet ve dengeyi esas alan, maddi ve manevi refahı bir arada gerçekleştiren bir toplum inşa etmektir. Ona göre Pancasila ilerici (*maju*), adil ve müreffeh (*makmur*) toplum vizyonu ile somutlaşmaktadır.⁵¹ Şehîd, Nûr 28. ayetin yorumunda modern teknolojinin etkisiyle genç kuşaklarda geleneksel nezaket biçimlerinin zayıfladığını üzüntüyle gözlemler. Bu nedenle ebeveynlerin, öğretmenlerin ve toplumsal önderlerin bilinçli, sabırlı ve örnek bir üslup ile gençlere rehberlik etmesi gerektiğini ifade eder. Özellikle toplumsal yaşamın mikro alanlarında nezaket kurallarının yaşatılması, Pancasila'nın toplumsal uyum ve adalet ilkeleri ile desteklenmelidir.⁵² Ona göre Kur'an veya İslami öğreti, Pancasila'nın toplumsal uyum ve ahlaki bütünlük ilkeleriyle birleşir; birey, aile ve toplum düzeyinde barışın sağlanmasını mümkün kılar.⁵³

Orde Baru döneminin siyasal atmosferinde yetişen ve askerî bürokrasiyle yakın ilişkiler kuran Bakrî Şehîd'in Pancasila hassasiyeti, hem entelektüel duruşunun hem de tefsir anlayışının merkezinde yer alır. *Ideologi Negara Pancasila* başlıklı müstakil bir eser kaleme almış olması, onun bu ideolojiyi yalnızca anayasal bir çerçeve olarak değil, toplumsal düzeni, ulusal birliği ve ahlaki bütünlüğü koruyan temel bir referans sistemi olarak gördüğünü açıkça ortaya koyar. Şehîd, Pancasila'yı modernleşmenin ve kalkınmanın hızlandığı Orde Baru döneminde toplumsal istikrarı sağlayan bir zemin olarak konumlandırmış; tefsirlerinde de İslami ilkeleri Pancasila'nın değerleriyle uyum içinde yorumlayarak hem rejime yakın duran hem de halkın dini duyarlılıklarını dikkate alan bir söylem geliştirmiştir. Bu yönüyle onun yaklaşımı, dönemin politik bağlamında dini meşruiyetle desteklenen bir ulusal ideoloji inşası olarak değerlendirilebilir.

c) *Tafsir Kritis (Eleştirel Tefsir)*

Tefsirin toplumsal ve siyasal eleştirinin bir aracı olarak kullanılmasını öngörmüştür. Bu yaklaşımda müfessirler, toplumsal adalet, özgürlük, insan hakları ve yöneticinin sorumluluğu gibi evrensel ve güncel kavramlara vurgu yapmış; eleştirel ve tarihsel bilinç içeren bir üslup tercih etmişlerdir. Tefsir, bu sayede mevcut düzenin ve iktidarın sınırlarını tartışmaya açan, alternatif toplumsal tahayyül ve bilinç geliştiren bir müzakere/diyalog/etkileşim alanına dönüşmüştür. Bu üç yaklaşım, Orde Baru döneminde tefsirin siyasal ve toplumsal bağlamlara göre nasıl şekillendiğini ve hangi işlevleri üstlendiğini açık biçimde ortaya koymuştur.⁵⁴

Orde Baru döneminde kaleme alınan ve yazarlarının rejimin çeşitli siyasi politikalarını açıkça eleştirdiği üç belirgin Kur'an tefsiri öne çıkmaktadır: Moh. Emon Hasim'in *Ayat Suci dalam Renungan*'ı, Didin Hafidhuddin'in *Tafsir al-Hijri*'si ve Syu'bah Asa'nın *Dalam Cahaya Al-Qur'an*. Bu eserlerde, odaklanılan temel meseleler arasında militarizm, adaletsizlik, yolsuzluk, insan hakları ihlalleri ve İslam toplumunun siyasetten dışlanması yer almıştır. Orde Baru

⁵¹ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 367.

⁵² Syahid, *Tafsir al-Huda*, 670.

⁵³ Syahid, *Tafsir al-Huda*, 1008.

⁵⁴ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 279.

rejiminin benimsediği şiddet ve militarizm yaklaşımı, bu üç müfessir tarafından çeşitli örneklerle ele alınmıştır. Rejimin uyguladığı şiddet olayları, gerek doğrudan Müslüman toplumunun mağdur edildiği, gerekse farklı toplumsal grupların hedef olduğu örneklerle tartışılmıştır. Syu'bah, *Dalam Cahaya Al-Qur'an* adlı tefsirinde, bu konuyu ele alırken PKI üyelerinin Gestok 1965 sonrası katledilmesi, Tanjung Priok Olayı, Aceh'deki DOM uygulaması ve Timor Timur'daki şiddet olaylarını detaylı biçimde aktarmıştır. Syu'bah bu meseleleri, Bakara suresinin 190-191. ayetlerini tefsir ederken gündeme getirmiştir. Söz konusu ayetler, ilk kez Müslümanlara saldırıya karşı savaşma izni verilen ve öldürme ile fitne olgusunun ele alındığı Medenî ayetlerdir.⁵⁵

Syu'bah Asa, En'âm suresi 65. âyetini yorumlarken, ayetin mesajını yalnızca klasik tefsir kalıplarına hapseden geleneksel yaklaşımlardan ayrılarak onu toplumsal ve siyasal bağlamla ilişkilendirir. Ona göre Allah'ın kudretini hatırlatan bu ayet, aynı zamanda toplumsal düzenin çöküşünü ve adaletin kaybolmasını da gözler önüne serer. Syu'bah Asa, özellikle Orde Baru dönemindeki baskıcı uygulamaları, halkın kutuplaştırılmasını, korku ve şiddet politikalarıyla susturulmasını bu ayetin güncel yansımaları olarak değerlendirir. Ona göre toplumlar, adalet ve sorumluluk bilincini yitirdiğinde, Allah bazen zulmü egemen kılar; bu da kimi zaman halkın sessizliğinin, kimi zaman da iktidarın pervasızlığının sonucu olarak gerçekleşir. Bu nedenle ayet, gökten inen bir azap sahnesinden ziyade, zulüm, parçalanma ve umursamazlıkla gelen ilahi bir ikaz olarak okunmalıdır. Syu'bah Asa, bu bağlamda Kur'an'ın çağrısını adalet, birlik ve uyanıklık ilkeleri çerçevesinde yeniden yorumlar; iktidarların baskı ve bölücülükle toplumu yönetmeye çalıştığı dönemlerde Kur'an'ın ışığını, zulme karşı bilinçlenme ve direnme çağrısı olarak sunar.⁵⁶

Devamında yazar şunları kaydetmektedir:

“Peki, 1998’e kadar Askerî Operasyon Bölgesi (DOM) statüsü altında Aceh halkının maruz kaldığı, sayıları 3.000’i bulduğu söylenen katliamlar ve iddia edilen tecavüzler ne olacak? Bu, doğruysa, 1998 Mayıs ortasındaki ayaklanmalar sırasında Çin kökenli yaklaşık 150 genç kadının yaşadığı ve hâlâ doğruluğu araştırılan cinsel saldırılardan çok daha büyük bir trajedidir. Daha sonra yayımlanan en güvenilir soruşturma raporları, Suharto’nun devrilmesi sürecindeki yağma olaylarında 100’den fazla Çin kökenli kadının cinsel saldırıya uğradığını, bunlardan yaklaşık 16’sının tecavüze maruz kaldığını ortaya koymuştur. Peki, aynı statü altında Irian Jaya ve Doğu Timor halkının uğradığı şiddet ne olacak? Onların arasında kaç kişi hayatını kaybetti?”⁵⁷

Syu'bah Asa, Nisâ suresi 4. ayeti yorumlarken eleştirilerine devam etmektedir. Ona göre bu ayettedeki uyarı, iktidarın yozlaşmasıyla derinleşen sistematik çürümeye dair güçlü bir mesajdır. Toplumun her katmanına sirayet eden rüşvet ve yolsuzluk pratikleri, günlük hayatın en basit alanlarından bir öğretmenlik başvurusu ya da kimlik kartı almak gibi devletin en üst düzey mekanizmalarına kadar yayılmıştır. Bu bağlamda Syu'bah Asa, Suharto dönemindeki düzeni sert bir dille eleştirir. Ona göre adalet ve emanet ilkeleri terk edildiğinde, devlet gücü şahsi

⁵⁵ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 279.

⁵⁶ Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* (Cakarta: Gramedia, 2000), 173.

⁵⁷ Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, 174.

çıkarların aracı hâline gelir; cumhurbaşkanının maaşı, sahip olduğu şirketler, kontrol ettiği vakıfların mali akışları ve örneğin ulusal otomobil projesi gibi kamu yararından ziyade kişisel çıkarların gözetildiği uygulamalara dönüşür.⁵⁸

Bu perspektiflere geçişte, müfessirin sosyal kimliği, rejimle kurduğu ilişki, içinde bulunduğu toplumsal çevre ve siyasal bağlam belirleyici olmuştur. Devlet otoritesi ve sansür mekanizmaları, tefsir alanındaki farklı yaklaşımların kamusal görünürlüğü ve etkisini doğrudan şekillendirmiştir. Rejimle yakın ilişkide olan müfessirler veya bürokratlar, uyumlu ve pragmatik bir dil kullanmışlardır; toplumsal sorumluluk ve eleştirel bilinç geliştiren aktörler ise alternatif veya muhalif bir söylem inşa etmeye yönelmişlerdir. Devletin tefsir üzerindeki etkisi, yalnızca destek ve teşvik yolunun yanı sıra sansür ve dışlama yöntemleriyle de kendini göstermiştir. Resmî ideolojiyle uyumlu ve rejimi meşrulaştıran tefsirler desteklenmiş, eleştirel ya da muhalif yaklaşımlar ise sistematik biçimde sınırlandırılmıştır. Bu ortamda tefsir, salt metinsel açıklama olmaktan çıkmış; medya, kamu kurumları, üniversiteler ve sivil toplum üzerinden farklı toplumsal gruplara ulaşan, çok yönlü ve katmanlı bir toplumsal tartışma zemini işlevi görmüştür.⁵⁹

Orde Baru döneminde Kur'an tefsiri, klasik metin-merkezli ve normatif anlayıştan ayrılarak, toplumsal gerçekliğe duyarlı, disiplinlerarası ve eleştirel bir paradigma doğrultusunda yeniden şekillenmiştir.⁶⁰ Bu paradigmatik dönüşümün temelinde, tefsirin yalnızca kutsal metnin lafzi-anlamsal çözümlemesiyle sınırlı bir faaliyet olmaktan çıkarak toplumsal pratik, kamusal tartışma ve çok boyutlu bir bilgi üretim alanına dönüşmesi yatmaktadır. Böylelikle tefsir, hem devletin ideolojik meşruiyetini güçlendiren bir aygıt, hem de toplumsal eleştiri ve kimlik mücadelesinin sürdürüldüğü bir müzakere platformu hâline gelmiştir.

Gusmian'ın yaklaşımında, bu dönüşüm üç temel kavramsal dinamik üzerinden okunmaktadır. a) Metin ve toplumsal bağlam arasındaki ilişkinin güçlenmesiyle birlikte tefsir yalnızca metin çözümlemesine indirgenmemiş; ayetlerin güncel siyasal, kültürel ve ahlaki sorunlar bağlamında yeniden anlamlandırılması ön plana çıkmıştır. Bu durum, müfessirlerin tefsiri çağdaş toplumsal ihtiyaçlara cevap üreten, dönüştürücü bir söylem olarak kullanmalarına imkân tanımıştır. b) Tefsir üretiminde disiplinlerarası yaklaşımlar ve eleştirel tahliller belirleyici hâle gelmiş; tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve psikoloji gibi farklı disiplinlerin verileriyle desteklenen, çok yönlü ve rasyonel bir bilgi alanı oluşmuştur. Bu süreçte tefsir, yalnızca dinî bir açıklama aracı olmanın ötesine geçerek, entelektüel sorgulama ve toplumsal müzakere zeminine dönüşmüştür. c) Tefsirin kamusal ve pratik bir söylem alanı olarak işlev görmesidir. Medya, kamu kurumları, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları gibi platformlarda yürütülen tartışmalar, tefsiri hem devletin ideolojik hegemonyasının bir parçası, hem de alternatif toplumsal tahayyül ve eleştirel bilincin geliştiği bir alan hâlini almıştır.⁶¹

⁵⁸ Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an*, 373.

⁵⁹ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 293-318.

⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Indal Abror, "Tafsir Al-Qur'an Versi Orde Baru", *Esensia* 4/1 (2003), 17-28.

⁶¹ Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an*, 328-355.

4. Tarih Aynasında Tefsirin Epistemik Alanı: Geçmişten Günümüze Tefsir Faaliyetinin Mahiyeti

Kur'an tefsiri, İslam düşünce geleneğinin merkezinde yer alan ve tarih boyunca sürekli değişen toplumsal, siyasi ve entelektüel şartlara göre yeniden şekillenen dinamik bir yorum alanıdır. Tefsir faaliyetinin temelinde, yalnızca metnin zahiri anlamını çözümlemek değil, aynı zamanda her dönemin bilgi anlayışı, değer sistemi ve toplumsal ihtiyaçları doğrultusunda yeni anlam katmanları inşa etmek yer alır. Nurdin Zuhdi'nin, 2000-2010 yılları arasında Endonezya'da telif edilen otuz beş eseri inceledikten sonra benzer bir kanaate varmış olması, çağdaş modern tefsirde ciddi bir eksen kayması ve paradigma değişikliğinden söz etmemizi mümkün kılmaktadır.⁶²

Bu çerçevede Abdul Mustaqim'e göre tefsir tarihi, farklı dönemlerde öne çıkan bilgi, otorite ve yaklaşım biçimleriyle üç ana epistemik safhaya ayrılabilir:

a) *Formatif Dönem*, Hz. Peygamber ve sahabe kuşağının yaşadığı ilk yılları kapsar. Bu dönemde tefsir, yarı-eleştirel bir yaklaşımla, yani hem vahyin doğrudan bilgisini hem de muhatapların sorularını ve toplumsal-tarihsel ihtiyaçları gözeterek yapılmıştır. Ayetlerin anlamı, bizzat yaşayan toplumun gerçekliği ve dönemin şartları dikkate alınarak belirlenmiştir; dolayısıyla yoruma açıklık, pratiklik ve canlılık öne çıkmıştır.⁶³

b) *Afirmatif Dönem*, klasik İslam medeniyetinin olgunlaşmaya başladığı, mezheplerin, kelam ve fıkıh ekollerinin kurumsallaştığı Ortaçağ'a denk gelir. Bu safhada tefsir, daha çok mezhebi ve düşünsel otoritelerin belirlediği doğruların pekiştirilmesi amacıyla yapılmış; dogmatik ve ideolojik yaklaşımlar öne çıkmıştır. Metnin yorumu, büyük ölçüde mezhep ya da fırkaların çizgisinde şekillenmiş, özgün ve eleştirel yorumlara çok fazla bir mecal bırakılmamıştır. Böylece tefsir, toplumsal otoritenin ve geleneksel yapıların korunmasına hizmet eden bir işlev kazanmıştır.⁶⁴

c) *Reformatif Dönem* ise tefsirde yeni bir ufku açıldığı, eleştirel düşüncenin, bilimsel yöntemlerin ve çoklu bakış açılarının ön plana çıktığı bir safhadır. Bu dönemde, artık kutsal metnin anlamı, sadece geçmişin doğruları üzerinden değil, çağdaş toplumun sorunları, bilimsel gelişmeler ve muasır insan tecrübeleri üzerinden yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Tefsirde çoğulculuk, sorgulama ve yenilikçilik esas hâle gelmiş; böylece metin, durağan bir bilgi kaynağı olmaktan çıkıp dinamik ve toplumsal gerçekliğe duyarlı bir yoruma kavuşmuştur.⁶⁵

İmam Muhsin'in bu alanda yaptığı tasnif de İslah Gusmian'ın Orde Baru dönemiyle alakalı vardığı sonuçları teyit etmektedir. Ona göre işbu aşamalar şu şekildedir:

⁶² Geniş bilgi için bk. 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); M. Nurdin Zuhdi, *Tipologi Tafsir Al-Quran Mazhab Indonesia* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Doktora, 2012).

⁶³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2010), 34-45.

⁶⁴ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 45-51.

⁶⁵ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 51-53.

a) *Mitis Aşama (Tahap Mitis)*: Bu dönemde tefsir, kutsal bir alana ait, mistik ve yalnızca belirli otoritelerce yapılabilen bir faaliyet olarak görülür. Burada metne ve geleneksel otoritelere mutlak bağlılık esastır; müfessirin bireysel katkısı son derece sınırlıdır. Tefsir, adeta “kutsal güçlerin” çevrelediği bir alan olarak algılanır. Müfessir, yorum yaparken özgür görünse de bu özgürlük belirlenmiş sınırları aşamaz; bu yüzden bu dönem “kapalı” bir tefsir sürecini ifade eder ve toplumsal değişimlere karşı daha az duyarlıdır.⁶⁶

b) *Ontolojik Aşama (Tahap Ontologis)*: Müfessir, artık bireysel tecrübesini ve manevi sezgisini ön plana çıkarır. Yorumlama süreci, kişisel içsel deneyimlere ve ruhsal derinliğe dayanır; fakat bu aşamada da dış dünyadan ve toplumsal etkilerden büyük oranda yalıtılmıştır. Müfessir, kendi iç dünyasında anlam inşa eder. Aklı “hakikate” ulaşmada bir araç olarak kullanan rey ve dirayet yaklaşımında, müfessir özne ile Kur'an nesnesi arasında karşılıklı bir etkileşim meydana gelir. Müfessirin Kur'an metinlerini açıklamak, içerdiği hükümleri, hikmetleri ve barındırdığı dersleri ortaya çıkarmak ve tefsir süreciyle ilgili tüm konuları açıklığa kavuşturmak için sahip olduğu tüm imkânları azami derecede seferber etmesi anlamına gelir.⁶⁷ Bu bağlamda müfessir, Kur'an'ın “aşkın otoritesi”nin etkisine açık olmakla birlikte, aynı zamanda çevresindeki tüm bilgi, kültür ve metinlerle de etkileşime girebilecek açık bir yaklaşım benimser. Kur'an da bu aşamada yorum ve diyaloga açık bir metin olarak görülür. Müfessir, özne olarak tefsir sürecinde bağımsız bir konum kazanır; çünkü artık Kur'an'ın çevreleyen katı çemberinin içinde değil, onun dışında ama onunla sürekli etkileşim içinde bulunmaktadır.

c) *Fonksiyonel Aşama (Tahap Fungsional)*: Bu aşamada tefsir, hem kutsal metne hem de toplumsal gerçekliğe açık, eleştirel, dinamik ve işlevsel bir faaliyet hâline gelir. Müfessir, hem metinden beslenir hem de toplumsal değişimlere ve güncel meselelere karşı duyarlıdır. Bu aşama, tefsirin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde yeniden üretilmesini sağlar; Kur'an her dönemde yeni bir anlam ve işlev kazanır. Bazen müfessir, toplumsal ve bireysel sorunlara çözüm bulmak amacıyla Kur'an'a yönelir; metinden, güncel ihtiyaçlara hitap eden ilkeleri ve değerleri çıkarır. Bazen de Kur'an, evrensel ahlaki mesajları ve zamansız ilkeleriyle müfessiri “sarar” ve yeni bir yorum çerçevesi oluşturmaya zemin hazırlar. Bu bağlamda Kur'an'ın ilke ve hükümleri, tarihsel ve kültürel bağlamların çoğulluğu içinde yeniden yorumlanarak farklı zaman ve mekânlarda yeni anlam katmanları ve işlevsel boyutlar kazanır; böylece metin, her dönemde güncelliğini koruyan bir anlam üretim kaynağı olarak varlığını sürdürür.⁶⁸

Bu bütünsel yaklaşım, tefsiri durağan bir ilmi gelenekten ziyade, değişen toplumsal, kültürel ve siyasi şartlar içinde sürekli yeniden inşa edilen, tartışılan ve meşrulaştırılan bir bilgi ve otorite alanı olarak konumlandırır. Böylece Kur'an tefsiri, yalnızca metinsel bir faaliyet olmaktan çıkar; bilgi, güç, kimlik ve meşruiyet üretiminin iç içe geçtiği bir kültürel mücadele sahası olarak anlaşılır. Gusmian'ın tespitiyle, modern dönemde tefsir yalnızca kutsal metni açıklamakla kalmaz, toplumsal dönüşümün, ideolojik rekabetin ve yeni anlam üretimlerinin de anahtarı hâline gelir.

⁶⁶ Muhsin, *Tafsir*, 10-13.

⁶⁷ Muhsin, *Tafsir*, 13-15.

⁶⁸ Muhsin, *Tafsir*, 15-16.

De facto olarak çağdaş tefsir faaliyetleri umumi anlamda söz konusu karakteristikleri taşımakla birlikte bunun zaten böyle olması gerektiğini savunan tefsir araştırmacıları da vardır. Ma'mun Mu'min, tefsir metodolojisinin sosyal bilimlerle entegrasyonunu ve disiplinlerarası yaklaşımların geliştirilmesini önermektedir. Ona göre tefsir alanındaki metodolojik yenilenme ancak İslami ilimler ile sosyal bilimler arasında bir köprü kurularak ve klasik paradigmanın sınırlarının ötesine geçilerek gerçekleştirilebilir. Böylece tefsir, yalnızca geçmişin tekrarı ibaret bir alan olmaktan çıkıp günümüzün karmaşık sorunlarına cevap üretebilen, dinamik ve işlevsel bir ilim dalına dönüşebilir.⁶⁹

Kanaatimizce tefsirin bu derece mubah bir alan olarak görülüp değişimin ve dönüştürmenin aracı kılınması ciddi riskler barındırmaktadır. Böyle bir yaklaşım, tefsirin asli var oluş amacından uzaklaşarak, bir tür hizmetçi konumuna indirgenmesine ve adeta yorum anarşisinin ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu temel sorunun aşılabilmesi için, tefsir faaliyetinin pratiklerinden bağımsız, kendi “arşiment noktaları” ve “postülatları” olan, kurumsal ve sistematik bir tefsir telakkisinin inşa edilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu süreç zorlu ve yoğun bir mesai gerektirmekle birlikte, tefsir ilminin sağlıklı şekilde sürdürülebilmesi için temel bir ihtiyaçtır.

Bu noktada, söz konusu riskleri bertaraf etmenin en etkili yollarından biri, tefsir pratiğinde “gerekçeli tefsir” ilkesinin esas alınmasıdır. Gerekçeli tefsir, her bir yorumun ve ulaşılan sonucun, dilsel, tarihsel, bağlamsal ve usûlî temellere açıkça dayandırılmasını zorunlu kılar. Bu yaklaşım, tefsirin keyfî ve denetimsiz yorumlardan arındırılarak ilmî meşruiyetinin ve toplumsal güvenilirliğinin artmasını sağlar. Böylelikle tefsir, yalnızca bireysel bir faaliyet olmaktan çıkarak kurumsal, sistemli ve denetlenebilir bir ilim sahasına dönüşür. Ayrıca, tefsirin hangi yönleriyle ve hangi yöntemlerle yapılamayacağına dair asgari parametreler, disiplinler arası bir yaklaşımla ve mümkün olan en geniş akademik ittifakla belirlenebilir. Çağın yeni meseleleri ve gelişen toplumsal bağlamlar karşısında da, gerekçeli tefsir modeli düzenli olarak gözden geçirilmeli ve güncellenmelidir. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak “neyin tefsir olduğundan” ziyade “neyin tefsir olmadığı” konusu da giderek daha belirgin ve objektif bir şekilde ortaya konmuş olur.

⁶⁹ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 204-208.

Sonuç

Bu çalışma, Orde Baru dönemi Endonezya'sında tefsir telifatının, rivayet ve lafız merkezli klasik tefsir yaklaşımlarını aşarak devlet ve toplum arasındaki çok boyutlu ilişkilerin bir yansıması hâline geldiğini göstermiştir. Gusmian'ın tipolojisi ışığında gerçekleştirilen tahliller, tefsirin yalnızca metnin anlamlandırılmasına yönelik bir faaliyet olmadığını; aynı zamanda bilgi üretimi, toplumsal meşruiyetin şekillenmesi ve siyasal otoritenin tesisinde belirleyici bir araç olarak işlev gördüğünü açık biçimde ortaya koymuştur. “Tafsir Bungkam”, “Tafsir Gincu” ve “Tafsir Kritis” şeklindeki kategoriler, tefsirin devlet aygıtı ile toplumsal direnç arasında sürekli bir gerilim ve müzakere/diyalog/etkileşim alanı arz ettiğini göstermektedir.

Orde Baru tecrübesi, tefsirin toplumsal ve siyasal çevre tarafından şekillendirilen dinamik bir pratik olduğunu; bürokratik otorite, militarist baskı ve ideolojik tahakkümün dinî bilgi üretimi üzerindeki etkilerini gözler önüne sermektedir. Elde edilen bulgular, devletin belirleyici olduğu dönemlerde tefsirin çoğunlukla siyasal meşruiyet üretiminin hizmetine sunulduğunu; buna karşılık, toplumsal adalet ve eleştiri temelli yaklaşımların ise sistemin sınırlarını zorlayan ve alternatif bakış açıları geliştiren nadir alanlar olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Böylece tefsir, mücerret bir surette Kur'an'ın yorumlanmasının ötesine geçerek düşünsel, toplumsal ve siyasal mücadelelerin yürütüldüğü bir alan hâline gelmiştir.

Çalışmanın en önemli sonuç ve tekliflerini şu şekilde belirtmemiz mümkündür:

a) Günümüzde tefsir alanında “teorik” ve “pratik” ayrımının belirginliğini yitirdiğini; tefsirin, çok boyutlu ve dinamik bir bilgi üretimi olarak toplumsal ve siyasal bağlamdan bağımsız düşünülemeyeceğini göstermesidir. Bu durumun, ciddi sorunları beraberinde getireceği açıktır. Tefsir pratiğinin yeniden inşa edilecek bir “nazariyat” ile değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu süreçte “*gereçekleştirilmiş ve haklılandırılmış üst çabayı iktiza eden tefsir nazariyatına*” dair ihtiyacın yeniden gündeme getirilmesi büyük önem arz etmektedir.

b) Günümüz tefsir araştırmalarında yalnızca metne odaklanan çözümlemelerin ve literalist etütlerin yeterli olmayacağı; bilgi tekevvününü mümkün kılan toplumsal koşulların, aktörlerin konumlarının ve iktidar yapılarının da dikkate alınmasının zorunlu olduğudur. Orde Baru örneği, tefsir faaliyetinin fert, cemiyet ve devlet arasında süren bir meşruiyet alanı olduğunu, siyasal, ideolojik ve kültürel tartışmalara kaynaklık ettiğini açıkça göstermektedir. Bu durum, tefsir faaliyetinde müfessir tek başına olmayıp çeşitli yaklaşımları ihtiva eden bir diyalog/etkileşim sürecinden geçtiğine açıkça işaret etmektedir.

c) Islah Gusmian'ın modern tefsir araştırmalarına ilişkin tespit ve değerlendirmeleri, tefsirin iktidar ilişkilerinden neşet eden bir bilgi süreci olarak ele alınması gerektiğine delalet etmektedir. Bu bağlamda, tefsir olgusunun mahiyetine dair yapılacak tahlillerin, söz konusu bağlamların belirleyici etkisini göz ardı etmemesi ilmî bir zorunluluktur. Bu çerçevede Türkiye, Mısır, Pakistan, İran, Malezya, Tunus, Suriye, Irak, Özbekistan ve Suudi Arabistan gibi farklı ilmî geleneklerde/rejimlerde kaleme alınmış tefsirlerin mukayeseli bir biçimde incelenmesi, tefsir faaliyetinin hangi “zihnî dünyada” şekillendiğine dair daha bütüncül bir kavrayışa imkân tanıyacaktır.

d) Tefsir teriminin, tefsir-tevil kavram çiftinde farklı anlam katmanlarında kullanılması, bazen bir ilim dalını, bazen bir eseri, bazen de bir ayet hakkında yapılan açıklama veya yorumu ifade etmesi, kavramın sınırlarını belirsizleştirmektedir. Bu çoklu anlam alanını kapsayıcı biçimde ifade edebilmek için bütün bu boyutları kuşatan yeni bir üst kavram olarak “tefsiriyat” terimini önermekteyiz. Buna göre tefsiriyat; *“ilahi kelam olan Kur’an’ı, Kur’an olma haysiyetine uygun biçimde; nüzul ortamı ve bağlamı dikkate alınarak, lafız-mana bütünlüğü çerçevesinde, meşru usul ve delillere dayanmak suretiyle, beşer idrakinin imkânı ölçüsünde ilahi muradı keşfetmeyi ve beyan etmeyi amaçlayan; bu çerçevede oluşan literatürü, hermenötik ve problematolojik kuramlar ışığında inceleyip değerlendiren ve hayata ilişkin ontolojik-stratejik yaklaşımlar geliştirebilen bir ilimdir.”* Bundan sonraki çalışmalarda, tefsirin bilimsel bir vasıf kazanması veya en azından ilmî bir usul çerçevesinde icra edilmesi için teklif edilen “tefsiriyat” kavramı üzerinde daha detaylı, sistematik ve derin çalışmaların yapılması büyük bir önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsiru'l-menâr*. Mısır: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kütüb, 1990.
- Abror, Indal. "Tafsir Al-Qur'an Versi Orde Baru". *Esensia* 4/1 (2003), 17–28.
- Aman – M.Pd. *Sejarah Indonesia masa Kemerdekaan 1945-1998*. Cakarta: Ombak, 2015.
- Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Cakarta: Gramedia, 2000.
- Assyaukanie, Luthfi. *Ideologi Islam dan Utopia Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Cakarta: Freedom Institute, 2011.
- 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).
- Azra, Azyumardi vd. (ed.). *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*. Cakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.
- Bakri, Syamsul. *Gerakan Komunisme Islam Surakarta 1914-1942*. Yogyakarta: LKIS, 2015.
- Burhanudin, Jajat. *Ulama Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jagakarsa: Mizan, 2012.
- Büyük, Enes. "Envâru't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1039–1058.
- Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Büyük, Enes. "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 157–168.
- Büyükbaş, Hakkı – Armin, Arina Nandayu Budiman. "Endonezya'da Resmi İdeoloji, Demokrasi ve Din". *Erciyes Akademi* 39/3 (2025), 647–662. <https://doi.org/10.48070/erciye-sakademi.1596831>
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012.
- Çiçek, Mehmet. "Tefsir İlminin Tanımı: Molla Fenârî Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 1–20.
- Çoşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları: Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Çoşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Daud, Safari. *Reorientasi Politik NU pada Masa Orde Baru 1984-1998*. Bandar Lampung: Pusaka Media, 2021.
- Demirci, Mehmet. "Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 21–46.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Cakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *Endonezya'da İslam ve Hollanda Sömürgeciliği*. İstanbul: İSAM, 2020.
- Gusmian, Islah. *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2. Basım, 2021.

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKİS, 1. Basım, 2013.
- J.B. Kristanto (ed.). *Seribu Tahun Nusantara*. çev. Oman Faturrahman. Jakarta: Kompas, 2000.
- Karataş, Ali. *Anlamdan Yoruma Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Laffan, Michael. *Secarah İslam di Nusantara*. Yogyakarta: Bentang, 2015.
- Mu'min, Ma'mun. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Muhsin, Imam. *Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Semesta Aksara, 2018.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2010.
- Pusat Muhammadiyah. *100 Tokoh Muhammadiyah yang Menginspirasi*. Yogyakarta: Majelis Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2014.
- Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*. çev. Mochtar Pabotinggi. Cakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 3. Basım, 2014.
- Sudibyo, Agus. “De-Soekarnoisasi dalam Wacana Resmi Orde Baru: Kilas-Balik Praktek-Praktek Rekayasa Kebenaran dan Wacana Sejarah Oleh Rejim Orde Baru” 2/1 (1998), 1–25.
- Sudiyo. *Sejarah Pergerakan Nasional Indonesia: dari Budi Utomo sampai dengan Pengakuan Kedaulatan*. Endonezya: Kemendikbud, 2. Basım, 1997.
- Suyûti, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974.
- Syahid, Bakri. *Tafsir al-Huda*. Yogyakarta: Arafah, 3. Basım, 1983.
- Syarifah, Umaiyyatus. “Kajian Tafsir Berbahasa Jawa: Introduksi atas Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid”. *Hermeneutik* 9/2 (2015), 335–354.
- Şarkavî, Muhammed İffet. *Çağdaş Dinî Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*. çev. Orhan Atalay – Veysel Güllüce. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- 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.
- 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.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Cakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezya’da Reddiye Literatürü”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*. ed. Murat Serdar vd. 391–422. İstanbul: Seçil Ofset, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. “Endonezyalı Tefsir Tarihçisi Islah Gusmian’ın Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”. *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (2023), 5–22. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1247486>
- Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

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. *Tipologi Tafsir Al-Quran Mazhab Indonesia*. Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Doktora, 2012.

Zuhdi, Susanto – Nursam (ed.). *Kamus Sejarah Indonesia*. 2 Cilt. Jakarta: Kemendikbud, 2017.